



اعتبار رأی اکثریت در پرتو کتاب و سنت

پدیدآورنده (ها) : امامی، مسعود

فقه و اصول :: نشریه فقه :: پاییز ۱۳۹۲، سال بیستم - شماره ۳ (علمی-پژوهشی/ISC)

صفحات : از ۵۳ تا ۸۵

آدرس ثابت : <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1188811>

تاریخ دانلود : ۱۴۰۲/۰۵/۰۲

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [قوانین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



- الگوی تصمیم‌گیری بر مبنای اخلاق
- ضرورت‌های ورود ناجا به مبارزه با جرایم اقتصادی
- نسبت امنیت سیاسی و آزادی در اندیشه علامه طباطبایی رحمه الله
- ضرورت متدشناسی روش تفسیر مقاصدی در روش تفسیر عصری
- نقد و بررسی تاریخ ولادت و شهادت امام جواد (ع)
- مناسبات امام جواد(ع) با شیعیان ساکن منطقه جبال ایران
- بررسی نظریه شیخ مفید درباره شهادت امام جواد(ع)
- سبک زندگی و سیره اخلاقی امام جواد علیه السلام
- درآمدی بر تقسیم و تحلیل روایات سیاسی - اجتماعی امام جواد علیه السلام
- امام جواد (ع) و استدلال به آیات در احکام
- توصیه‌های قرآنی امام جواد (ع)
- گفتارهای قرآنی امام جواد (ع)

اعتبار رأی اکثریت

در پرتو کتاب و سنت*

مسعود امامی**

چکیده

در فصل اول این نوشتار، به دو دسته از آیات قرآن پرداخته شده است. در دسته نخست، رأی اکثریت بنا بر مبنای کشف حقیقت، بی اعتبار شمرده شده است؛ و در دسته دوم، اعتبار رأی اکثریت بنا بر مبنای حق تعیین سرنوشت، به اثبات رسیده است. نویسنده از این دو دسته آیات، نتیجه می‌گیرد که قرآن کریم مخالف شدید دو آسیب مهم میان مسلمانان است: نخست، عوام‌زدگی و دنباله‌روی از جو غالب در جامعه؛ و دوم، استبداد، زورگویی و تحمیل اسلام بر مردم. در فصل دوم این نوشتار، سیره پیامبر اکرم (ص) و امامان (ع) درباره رابطه حاکمیت سیاسی و خواست عمومی، بررسی شده است. نویسنده با بررسی سیره هر یک از معصومان (ع)، نتیجه گرفته که آن‌ها تا هنگامی که دارای پشتوانه خواست عمومی و رأی اکثریت نبودند، حکومت بر مردم را نپذیرفتند و اقدامی برای تشکیل حکومت انجام ندادند؛ و نیز هنگامی که آن‌ها از دست دادند، حکومت را رها نمودند. دو آموزه هجرت و بیعت در سیره معصومان (ع)، دلیلی بر احترام آن‌ها به حق تعیین سرنوشت مردم است.

کلیدواژه‌ها

حق تعیین سرنوشت، رأی اکثریت، آرای عمومی، هجرت، بیعت.

* تاریخ دریافت ۹۳/۲/۳؛ تاریخ پذیرش ۹۳/۴/۱.

** عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

مقدمه

مراجعه به آرای عمومی در تصمیم‌گیری‌های جمعی و ترجیح رأی اکثریت، می‌تواند مبانی مختلفی داشته باشد. از جمله آن‌ها «حق تعیین سرنوشت»، «کشف حقیقت»، «مشروعیت دینی»، «مصلحت» و «مقبولیت» است. نگارنده بر اساس پژوهشی که به تفصیل انجام داده^۱ بر این باور است که حق تعیین سرنوشت، استوارترین این مبانی است. بر اساس این مبنا، رأی اکثریت در همه حوزه‌های اجتماعی بدون استثنا، معتبر است. بر اساس سایر مبانی، رأی اکثریت، فاقد اعتبار است یا اعتبار آن در حوزه محدودی از امور اجتماعی، ثابت می‌شود. این نوشتار به دنبال بیان دلایل فقهی این مبنا بر اساس آیات، روایات و سیره معصومین (ع) است.

دلایل قرآنی اعتبار رأی اکثریت

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

ادبیات قرآن در دفاع از آزادی اراده انسان به گونه مدح آزادی نیست، بلکه در قالب مذمت زورگویی و استبداد است. از این رو، به دلالت التزامی از این گونه آیات، به ممدوح بودن «آزادی» در قرآن می‌توان رسید. در آیات فراوانی به پیامبر اکرم (ص) و دیگران تذکر داده شده که وظیفه آن حضرت و سایر پیامبران، فقط ابلاغ پیام الهی است (آل عمران/۲۰؛ مائده/۹۲، ۹۹؛ رعد/۴۰؛ شوری/۴۸؛ نحل/۳۵، ۸۲؛ نور/۵۴؛ عنکبوت/۱۸؛ یس/۱۷؛ تغابن/۱۲). از قرائن لفظی و غیرلفظی در این آیات، به روشنی به دست می‌آید که قرآن به شیوه «قصر افراد»، در صدد نفی هر گونه زورگویی و اجبار مردم بر پیروی از حق است. به عبارت دیگر، گویی مخاطبان قرآن گمان می‌کردند که وظیفه پیامبران الهی، رساندن پیام حق به مردم و واداشتن آن‌ها در عمل به آن است. قرآن به صراحت می‌فرماید که وظیفه پیامبران، فقط رساندن پیام حق است؛ یعنی نباید مردم را بر پذیرش حق، مجبور کنند. این دسته از آیات، با به‌کارگیری ادات حصر، این پیام را به روشنی بیان می‌کند؛ مانند این آیه:

«و اگر روی گردان شوند (غمگین مباش)، ما تو را حافظ آنان (و مأمور اجبارشان) قرار نداده‌ایم؛ وظیفه تو تنها ابلاغ رسالت است!»^۲ (شوری/۴۸).

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

دسته‌ای دیگر از آیات، به صراحت پیامبر (ص) یا دیگران را از اجبار مردمان بر پذیرش دین و حقیقت باز داشته است (انعام/۶۶؛ یونس/۱۰۸؛ زمر/۴۱؛ شوری/۶)؛ مانند این آیات:

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

(یونس/۹۹).

«پس تذکر ده که تو فقط تذکر دهنده‌ای! تو سلطه‌گر بر آنان نیستی که [بر ایمان] مجبورشان کنی» (غاشیه/۲۱).

«اگر خدا می‌خواست، همه به اجبار ایمان می‌آوردند»، و هیچ یک مشرک نمی‌شدند؛ و ما تو را مسؤول [اعمال] آن‌ها قرار نداده‌ایم و وظیفه نداری آن‌ها را [به ایمان] مجبور سازی!» (انعام/۱۰۷).

گفت: «ای قوم من، به من بگویید، اگر از طرف پروردگارم حجتی روشن داشته باشم، و مرا از نزد خود رحمتی بخشیده باشد که بر شما پوشیده است، آیا ما [باید] شما را در حالی که بدان اکراه دارید، به آن وادار کنیم؟» (هود/۲۸).

گروه سوم از آیات وجود دارد که پذیرش راه حق یا باطل را به خواست مردم، واگذار کرده است و به آنان در انتخاب یکی از این دو راه، آزادی تکوینی داده است (کهف/۲۹؛ انسان/۳؛ کافرون). در آیه‌ای از قرآن کریم، به صراحت هر گونه اکراه و اجباری در دین، نفی شده است:

«در قبول دین، اکراهی نیست؛ [زیرا] راه درست از راه انحرافی، روشن شده است» (بقره/۲۵۶).

قرآن در آیه‌ای به پیامبر (ص) هشدار می‌دهد که بیش از حد، نگران روی گردانی مردم

از راه حق نباشد؛ زیرا آنان، خود باید راه درست را انتخاب کنند و اگر قرار بود به اجبار به سوی حق روند، خداوند به اجبار آنان، توانا تر است:

«گویی می خواهی جان خود را از شدت اندوه از دست دهی، به خاطر این که آن‌ها ایمان نمی آورند! اگر ما اراده کنیم، از آسمان بر آنان آیه ای نازل می کنیم که گردن‌هایشان در برابر آن، خاضع گردد» (شعراء/۳-۴).

با توجه به آیات مذکور، روشن می گردد که قرآن کریم، مخالف هر گونه اجبار و اکراه دیگران بر پذیرش حق است. قرآن انسان‌ها را تشریحاً مکلف به عمل به حق نموده، اما آن‌ها را تکویناً در عمل به حق، آزاد گذاشته است تا با انتخاب آزاد خود، به رشد و تعالی برسند.

دلایل قرآنی عدم اعتبار رأی اکثریت

در برابر این آیات، آیاتی هست که به ظاهر با نفی اعتبار رأی اکثریت، مورد استناد دو گروه قرار گرفته است. این دو گروه، بر این باورند که اسلام با تکیه بر رأی اکثریت در تصمیم‌گیری‌های جمعی، مخالف است: نخست، گروهی از عالمان دینی؛ و دوم، گروهی از روشنفکران غیردینی. گروه اول، در ناسازگاری اسلام با حاکمیت رأی اکثریت، جانب اسلام را می‌گیرند و حاکمیت رأی اکثریت را باطل می‌شمارند؛ و گروه دوم، حاکمیت رأی اکثریت را برمی‌گزینند و اسلام را رها می‌کنند. اما هر دو گروه، در ادعای ناسازگاری اسلام با اعتبار رأی اکثریت، هم‌نظر هستند. دلایل هر دو گروه نیز در این ادعا، کم و بیش مانند یکدیگر است. یکی از مهم‌ترین ادله این دو گروه، برخی از آیات قرآن کریم است.

دلیل اول

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

قرآن کریم در موارد فراوان، اکثریت مردم را در باور و رفتار، مذمت کرده است. خداوند در بیش از شصت آیه، بیش‌تر مردم یا بیش‌تر گروه خاصی از مردم را به نادانی (أعراف/۱۳۱، ۱۸۷؛ یوسف/۲۱، ۴۰، ۶۸؛ نحل/۳۸، ۵۷، ۱۰۱؛ روم/۶، ۳۰؛ سبأ/۲۸، ۳۶؛

غافر/۵۷؛ جائیه/۲۶؛ انعام/۳۷، ۱۱۱؛ انفال/۳۴؛ یونس/۵۵؛ قصص/۱۳، ۵۷؛ زمر/۴۹؛ دخان/۳۹؛ طور/۴۷؛ انبیاء/۲۴؛ نمل/۶۱؛ لقمان/۲۵؛ زمر/۲۵، بی عقلی (مائده/۱۰۳؛ عنکبوت/۶۳؛ حجرات/۴)، بی ایمانی (هود/۱۷؛ رعد/۱؛ غافر/۵۹؛ یوسف/۱۰۳؛ یس/۷؛ بقره/۱۰۰؛ شعراء/۸، ۶۷، ۱۰۳، ۱۲۱، ۱۳۹، ۱۵۸، ۱۷۴، ۱۹۰)، ناسپاسی (بقره/۲۴۳؛ یوسف/۳۸؛ غافر/۶۱؛ اعراف/۱۷؛ یونس/۶۰؛ نمل/۷۳)، شرک (یوسف/۱۰۶؛ روم/۴۲)، کفر (اسراء/۸۹؛ فرقان/۵۰؛ نحل/۸۳)، گمراهی (فرقان/۴۴)، فسق (مائده/۲۹؛ اعراف/۱۰۲؛ آل عمران/۱۱۰؛ توبه/۸)، دروغ (عنکبوت/۶۳)، اعراض از حق (انبیاء/۲۴؛ فصلت/۴)، و پیروی از ظن (یونس/۳۶)، توصیف کرده است.

در یک آیه، به صراحت آمده که بیش تر مردم از حقیقت، بیزار هستند (زخرف/۷۸). علامه طباطبایی این آیه را گویای توصیه اسلام به پیروی از حق و مخالفت آن با پیروی از خواست اکثریت مردم می داند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱۰۳/۴).

یکی از مهم ترین آیاتی که مورد استدلال مخالفان اعتبار رأی اکثریت است، این آیه شریفه می باشد:

«و اگر از بیش تر کسانی که در [این سر] زمین می باشند پیروی کنی، تو را از راه خدا گمراه می کنند. آنان جز از گمان [خود] پیروی نمی کنند و جز به حدس و تخمین نمی پردازند» (انعام/۱۱۶).

همه یا بعضی از این آیات، مورد استدلال برخی از معاصران بر نفی ترجیح رأی اکثریت در همه پرسی های رایج قرار گرفته است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش: ۲۸۱/۱۴؛ ۴۱۵/۵؛ نجفی خمینی، ۱۳۹۸ق: ۱۳۵۶/۱۳؛ تهرانی، ۱۴۱۸ق: ۱۸۳/۳؛ و خلخالی، ۱۴۲۵: ۱۱۱).

پاسخ اول

ممکن است برخی ادعا کنند که بعضی از این آیات به قوم و گروه خاصی، مربوط هستند (حجرات/۴؛ آل عمران/۱۱۰) و یا کلمه «اکثر» در آن ها به ضمیر «هُم» یا «کُم» اضافه شده که مرجع ضمیر کافران و مشرکان می باشند (نحل/۱۰۱؛ انعام/۳۷، ۱۱۱؛ انفال/۳۴؛ قصص/۵۷؛ طور/۴۷؛ انبیاء/۲۴؛ مائده/۱۰۳؛ بقره/۱۰۰؛ یونس/۶۰)؛ پس قرآن کریم، اکثریت مردم را مذمت نکرده، بلکه اکثریت گروه خاصی از مردم را مذمت کرده است. به همین جهت، نمی توان عدم اعتبار رأی اکثریت مردم را از قرآن کریم نتیجه گرفت.

این پاسخ، دو اشکال دارد. نخست آن که این پاسخ نمی تواند جواب گوی آن دسته از

آیات باشد که در آن‌ها مذمت اکثریت، به گروه خاصی مربوط نیست؛ مانند آیاتی که کلمه «اکثر» در آن‌ها به «الناس» اضافه شده است (اعراف/۱۸۷؛ یوسف/۲۱، ۴۰، ۳۸، ۶۸، ۱۰۳؛ روم/۶، ۳۰؛ سبأ/۲۸، ۳۶؛ غافر/۵۷، ۵۹، ۶۱؛ هود/۱۷؛ رعد/۱؛ یس/۷؛ بقره/۲۴۳؛ اسراء/۸۹؛ فرقان/۵۰). این گروه از آیات، اکثریت همه انسان‌ها را مذمت کرده‌اند.

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

پاسخ دوم

با دقت در همه این آیات، آشکار می‌شود که قرآن کریم اکثریت جامعه مورد خطاب خویش یا جامعه مسلمانان یا کل جامعه بشری و یا برخی از جوامع خاص را از نظر اعتقادی یا اخلاقی و رفتاری، بر حق نمی‌داند و آنان را گرفتار انحرافات فکری و اعتقادی همچون نادانی، بی‌عقلی، بی‌ایمانی، شرک، کفر و گمراهی یا انحرافات رفتاری مانند فسق و دروغ می‌داند. این آیات، به روشنی بر انحراف اکثریت جامعه از حقیقت، دلالت دارد. در یکی از آیات، به وضوح بر این نکته تأکید شده که اکثر مردم، از حق بیزارند و از آن کراهت دارند (زخرف/۷۸). پس قرآن در مقام تشخیص حقیقت، اکثریت جامعه را از اعتبار ساقط می‌داند؛ و به عبارت دیگر، رأی اکثریت را بنا بر مبنای کشف حقیقت، رد می‌کند و خبر از این می‌دهد که بیش‌تر مردم، اهل اعتقاد و باور به حقیقت و عمل به آن نیستند؛ پس رأی آنان نیز نمی‌تواند کاشف از حقیقت باشد.

به همین جهت، کسانی که اعتبار رأی اکثریت را بنا بر مبنای کشف حقیقت مردود می‌دانند، برای اثبات دیدگاه خود، به این گروه از آیات استدلال کرده‌اند. این استدلال درست است و ما نیز هم‌نظر با آنان، هم اعتبار رأی اکثریت بنا بر مبنای کشف حقیقت را مردود می‌دانیم و هم استدلال به این آیات را می‌پذیریم.

اما روشن است که این آیات، ارتباطی به حق تعیین سرنوشت مردم ندارد و نمی‌تواند اعتبار رأی اکثریت بنا بر مبنای حق تعیین سرنوشت را مخدوش سازد. در این دیدگاه، اعتبار رأی اکثریت، منوط به حق بودن اکثریت و رأی آن‌ها نیست؛ بلکه رأی اکثریت مردم فارغ از این که پیرو حق یا باطل باشند، بر رأی اقلیت مقدم است؛ زیرا مردم در انتخاب راه

حق یا باطل و تعیین سرنوشت خویش - چنان که در مقاله «اعتبار عقلی رأی اکثریت بر مبنای حق تعیین سرنوشت» در شماره ۷۲ این نشریه آمد - آزاد هستند.

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

مخالفان اعتبار رأی اکثریت در میان دانشمندان اسلامی که غالباً دیدگاه مخالف خود در این مورد را متوجه مبنای کشف حقیقت قرار داده‌اند، فقط به این گونه آیات، استدلال کرده‌اند. این آیات نیز به روشنی بر عدم اعتبار رأی اکثریت بنا بر مبنای کشف حقیقت، دلالت دارند؛ ولی هیچ دلالتی بر عدم اعتبار رأی اکثریت بنا بر مبنای حق تعیین سرنوشت ندارند. علت مخالفت شدید قرآن کریم با حقانیت اکثریت که از دلالت و کثرت این گونه آیات فهمیده می‌شود، مقابله با یکی از مهم‌ترین آسیب‌های اجتماعی در طول تاریخ از گذشته تا کنون بوده است؛ و آن، تأثیرپذیری انسان‌ها از فضا و جو غالب در جامعه و دوری از زندگی خردمندانه است. بیش‌تر مردم در اندیشه و عمل، از فضای حاکم بر جامعه خود متأثر می‌باشند و باور و رفتار آنان برخاسته از تفکر سلیم نیست. امیرالمؤمنین (ع) درباره این گروه از مردم می‌فرماید:

گروهی از مردم، مانند مگس‌ان کوچک و ناتوانند که هر آوازکننده‌ای را پیروند و با هر بادی می‌روند. از نور دانش، روشنی نطلییده‌اند و به پایه استواری پناه نبرده‌اند (سید رضی، ۱۴۱۴ق: ۴۳۳).

به همین جهت، قرآن کریم پیوسته در بسیاری از آیات، بر دو موضوع تأکید فراوان کرده است: نخست، عدم پیروی از اکثریت برای دستیابی به حقیقت؛ و دوم، تفکر و تعقل. تأکید فراوان قرآن کریم بر این دو موضوع، نشان‌دهنده نگاه علمی و واقع‌بینانه قرآن در نقش‌سازنده این دو موضوع در تربیت و رشد انسان‌ها است.

دلیل دوم

یکی دیگر از آیاتی که مورد استناد یکی از معاصران برای نفی دموکراسی و مراجعه به

آرای عمومی در بعضی از تصمیم‌گیری‌های جمعی قرار گرفته، این آیه شریف است:
و هیچ مرد و زن باایمانی حق ندارد هنگامی که خدا و رسولش امری را مقرر کنند، از سوی خود امر دیگری را اختیار کند (احزاب/۳۶).

به باور وی، این آیه بر این دلالت دارد که هر گاه رأی مردم با حکم خداوند و پیامبر او تعارض داشت، حکم الهی مقدم است؛ و از این رو، «در نظام حکومت دینی، خدامحوری بر دموکراسی و مردم‌سالاری حاکم است؛ زیرا نظر مردم، مادامی ارزش دارد که مخالف حکم خدا نباشد» (قرآنی، ۱۳۸۳ ش: ۳۶۸/۹).

پاسخ

این آیه نیز بیگانه از اعتبار رأی اکثریت بنا بر مبنای حق تعیین سرنوشت است. آیه یادشده در صدد بیان وظیفه مؤمنان در مقام تشریح است. پیام آیه این است که هر گاه فرمانی از جانب خداوند یا پیامبر (ص) صادر شد، مؤمنان موظف به پیروی هستند و تشریحاً حق انتخاب دیگری ندارند. به عبارت دیگر، آیه در صدد نفی آزادی تشریحی برای مؤمنان در مقابل فرامین خداوند است؛ در حالی که - چنان که در مقاله «اعتبار عقلی رأی اکثریت بر مبنای حق تعیین سرنوشت» گذشت - مراجعه به آرای عمومی و اعتبار رأی اکثریت بنا بر مبنای حق تعیین سرنوشت، به آزادی تکوینی مربوط است، نه آزادی تشریحی.

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

بنابراین در مواجهه قرآن با خواست مردم، شاهد دو دسته آیات هستیم: دسته‌ای که بر مذمت پیروی از اکثریت، دلالت صریح و موکد دارند. با استناد به این دسته از آیات، رأی اکثریت بنا بر مبنای کشف حقیقت، بی اعتبار است. دسته‌ای دیگر، به روشنی بر حرمت اجبار و اکراه مردم بر دینداری، دلالت می‌کنند. بر پایه این دسته از آیات، رأی اکثریت بنا بر مبنای حق تعیین سرنوشت، معتبر است. کثرت و صراحت این دو دسته آیات، گویای توجه فراوان اسلام به دو آسیبی است که مسلمانان پیوسته در شرف ابتلا به آن بوده و

هستند: نخست، عوام‌زدگی و دنباله‌روی از جو غالب در جامعه؛ و دوم استبداد، زورگویی و تحمیل اسلام بر مردم.

اعتبار رأی اکثریت در سنت معصومان(ع)

درباره دیدگاه اسلام درباره حاکمیت سیاسی بر مردم، از صدر اسلام تا کنون، دیدگاه‌های مختلفی مطرح بوده است. بررسی این مسأله، از موضوع نوشتار حاضر خارج است. برخی از معاصران بر این باورند که اسلام برای هیچ دوره‌ای از تاریخ حتی زمان حیات پیامبر اکرم(ص)، نوع خاصی از حکومت یا فرد خاصی را برای حکومت، تعیین نکرده است و حداکثر در آموزه‌های اسلام جز ذکر شرایطی برای حاکم و حکومت و توصیه‌هایی درباره رابطه حکومت با مردم و بالعکس، چیزی نمی‌توان یافت؛ اما اکثریت قریب به اتفاق مسلمانان با استناد به قرآن کریم و سنت پیامبر اکرم(ص) بر این باورند که مسلمانان در عصر حیات پیامبر اکرم(ص) - در مقام تشریح - مکلف به پذیرش حاکمیت سیاسی آن حضرت بودند. پس از رحلت پیامبر اکرم(ص)، برای تعیین حاکم سیاسی، در میان مسلمانان اختلاف افتاد. جامعه اهل سنت بر این باور است که پیامبر اکرم(ص) برای پس از خود، نوع خاصی از حکومت و شخص خاصی را برای حاکمیت برگزید؛ اما شیعیان معتقدند که آن حضرت، امام علی بن ابی طالب(ع) و سپس یازده نفر از فرزندان او را برای حاکمیت پس از خود تعیین کرد. این دیدگاه شیعیان به نظریه «امامت» شهرت یافت.

یکی از معاصران چنین پنداشته که نظریه امامت و در ادامه آن نظریه مهدویت، با اندیشه دموکراسی و مردم‌سالاری در تعارض است (سروش، www.dr.sorush.com) به نظر می‌رسد وی و همچنین کسانی که با انگیزه آشتی میان اسلام و مردم‌سالاری، منکر مقام حاکمیت سیاسی برای پیامبر(ص) شده‌اند، دو مفهوم آزادی تشریحی و آزادی تکوینی را با یکدیگر خلط کرده‌اند. آنچه مانع انتخاب آزاد مردم است، سلب آزادی تکوینی است، نه سلب آزادی تشریحی. اسلام مانند هر مکتب سیاسی دیگری، در مقام تشریح و قانون‌گذاری و تبیین دیدگاه خود، نظریه حکومتی خاصی به مردم معرفی کرده است، اما در مقام تکوین و عمل خارجی، آنان را به پذیرش آن دیدگاه مجبور نمی‌کند؛ چنان‌که احزاب سیاسی نیز در جوامع دمکراتیک، چنین شیوه‌ای دارند. از این رو، نظریه حاکمیت سیاسی پیامبر اکرم(ص) و نیز نظریه امامت، به معنای سلب آزادی اراده از انسان‌ها در تعیین حاکمان خویش نیست؛ بلکه به معنای ارائه یک مدل حکومتی برای اداره جامعه است

که مطلوب خداوند می‌باشد و مردم در مقام تشریح، مکلف به پیروی از آن هستند و در مقام تکوین، در انتخاب آن آزادند.

سیره پیامبر اکرم (ص) و امامان معصوم (ع) درباره حکومت آن‌ها بر مردم، دلیلی روشن از سنت بر اعتبار رأی اکثریت بنا بر مبنای حق تعیین سرنوشت و عدم اعتبار رأی اکثریت بنا بر مبنای کشف حقیقت است. معصومان (ع) خود را به عنوان برگزیدگان و منصوبان از جانب خداوند، سزاوار حکومت بر مردم می‌دانستند و از این جهت، اعتبار مقام امامت و حاکمیت خود بر مردم را از حکم الهی گرفته بودند، نه رأی مردم؛ اما تاریخ گواه است که آنان هیچ‌گاه این بپوشش را به مردم تحمیل نکردند. در تاریخ زندگی آن‌ها شواهد معتبری نمی‌توان یافت که بر تمایل آن‌ها به برقراری حکومت اقلیت حق بر اکثریت باطل، دلالت داشته باشد؛ در مقابل، شواهد بسیار، گویای آن است که هیچ‌گاه به حکومت بر مردم رضایت ندادند، مگر آن‌که از پشتوانه رضایت عمومی و رأی اکثریت برای حکومت خود، اطمینان یافتند.

به عبارت دیگر، با پذیرش اعتبار رأی اکثریت بنا بر مبنای حق تعیین سرنوشت و عدم اعتبار رأی اکثریت بنا بر مبنای کشف حقیقت، به این نتیجه می‌رسیم که برقراری هیچ حکومتی - حتی حکومت معصومان (ع) - مشروعیت و حقانیت عقلی و شرعی نخواهد داشت، مگر این‌که دارای دو شرط باشد: نخست آن‌که صلاحیت عقلی و شرعی آن محرز باشد؛ و دوم آن‌که اکثریت مردم نیز آن را بپذیرند. پس سه گروه، حق تشکیل حکومت بر مردم را ندارند: نخست، کسانی که فقط فاقد شرط اول هستند؛ یعنی صلاحیت عقلی و شرعی برای حکومت بر مردم را ندارند، ولی منتخب اکثریت مردم می‌باشند. پس حکومت کردن چنین حاکمانی، گناه اخلاقی و شرعی است و مردم نیز در انتخاب آنان، مرتکب گناه شده‌اند؛ مگر آن‌که جاهل قاصر باشند. دوم، کسانی که فقط فاقد شرط دوم هستند؛ یعنی صلاحیت عقلی و شرعی برای حکومت بر مردم را دارند، اما منتخب اکثریت مردم نیستند، هرچند دارای مقام عصمت و امامت باشند؛ و سوم، کسانی که فاقد هر دو شرط باشند. پس فقط کسانی که هر دو شرط را داشته باشند، حق تشکیل حکومت بر مردم را دارند.

تاریخ گواهی می‌دهد که پیامبر اکرم (ص) و امامان معصوم (ع) در صدد دستیابی به حکومت به هر طریق ممکن نبودند. آنان با این‌که برای براندازی حکومت‌های زمان خود، توانایی تشکیل گروه‌های مسلح از پیروان و شیعیان خود را داشتند، اما هیچ گزارش معتبر

تاریخی وجود ندارد که گویای این باشد که آن‌ها در «کودتایی» که در صدد حکومت اقلیت است، مشارکت داشته‌اند و یا آن را تأیید کرده‌اند، بلکه پیوسته در انتظار جنبشی مردمی و عمومی برای تشکیل حکومت حق بوده‌اند. از این رو، می‌کوشیدند که زمینه فرهنگی را برای شکل‌گیری خواست مردم در جهت حکومت حق، فراهم کنند.

دفاع اقلیت در مقابل ظلم اکثریت

شواهدی که برخی به عنوان تأیید قیام‌های علویان و سادات از سوی امامان معصوم (ع) ذکر می‌کنند - بر فرض صحت - ضرورتاً به معنای تأیید حرکت‌های «براندازی» اقلیت علیه اکثریت نیست، بلکه این شواهد می‌تواند به معنای تأیید جنبش‌هایی باشد که فقط در صدد «دفاع» از هویت و حیات مادی و معنوی خود هستند؛ و روشن است که دفاع اقلیت در مقابل ظلم حکومت و یا حتی ظلم اکثریت، حق عقلی و شرعی اقلیت است. البته کاملاً روشن است که هیچ‌یک از حکومت‌های بنی‌امیه و بنی‌عباس بر اساس خواست عمومی و رأی اکثریت تشکیل نشده بود و در نتیجه، مقابله با آن‌ها نیز به معنای مقابله با رأی اکثریت نبود. علویان و شیعیان و به خصوص بنی‌هاشم و سادات، در دوران حکومت امویان و عباسیان، در سخت‌ترین شرایط به سر می‌بردند و از بسیاری از حقوق اولیه خود نیز محروم بودند. حق طبیعی آنان بود که برای دفاع از حقوق خود، قیام کنند. در چنین مواردی، تأیید و مساعدت امامان (ع) از این گونه قیام‌ها، تأیید حرکت دفاعی اقلیت در مقابل ظلم حکومت بود.

اعتبار رأی اکثریت، با دفاع اقلیت در مقابل ظلم اکثریت، منافاتی ندارد. دفاع، حق شخصی هر فرد و حق جمعی هر جامعه‌ای است. اما دفاع مدافع از حقوق خود، غیر از اجبار و اکراه اقلیت نسبت به اکثریت و حاکمیت اقلیت بر اکثریت است. اقلیت حق دارد در مقابل اکثریت، از حقوق خود دفاع کند، حتی اگر راهی برای دفاع جز درگیری و جنگ نباشد؛ اما این ضرورتاً به معنای سرنگونی حکومت ظالمانه اکثریت و جایگزینی حکومت اقلیت بر اکثریت نیست. گاهی اقلیت برای دفاع از حقوق ضروری خود، راهی جز سرنگونی حکومت اکثریت ندارد، اما روشن است که این حرکت براندازی از سوی اقلیت، با هدف دفاع از حقوق خود است و مرزهای این جنبش نیز دائرمدار صدق دفاع خواهد بود، نه با هدف اجبار اکثریت بر پیروی از رأی اقلیت.

رأی اکثریت چون داور نهایی برای حل اختلافات در میان مردم یک جامعه است،

موجب پدید آمدن نظم در جامعه می شود. از سوی دیگر، تضییع حقوق اقلیت توسط اکثریت نیز موجب پدید آمدن حق دفاع برای اقلیت می شود؛ و در عین حال، گاهی اقلیت برای دفاع از حقوق خود راهی جز بر هم زدن نظم عمومی ندارد. در چنین فرضی، برای اقلیت میان ملاک و مصلحت نظم عمومی و ملاک و مصلحت دفاع از حق خود، تراحم پدید می آید؛ و عقل در موارد تراحم، مصلحت مهم تر را ترجیح می دهد. پس همیشه نمی توان ادعا کرد که بر اقلیت جایز یا واجب است که در مقابل ظلم اکثریت، ایستادگی کند و از حق خود دفاع کند، هر چند موجب بر هم زدن نظم عمومی شود؛ بلکه این ادعا در مواردی پذیرفته است که ظلم فاحشی به اقلیت شده و حقوق مهمی از آن ها تضییع شده باشد؛ به گونه ای که مصلحت دفاع، مهم تر از مصلحت نظم عمومی شده باشد.

اینک به بررسی سیره هر یک از معصومان(ع) درباره حق تعیین سرنوشت مردم برای برقراری حکومت می پردازیم. در این بررسی تاریخی، می کوشیم به شواهد روشن تاریخی استدلال کنیم. مجموع این شواهد و قرائن، گویای تواتر معنوی بر احترام پیشوایان معصوم(ع) به خواست عمومی و مخالفت آن ها با تشکیل حکومت اقلیت بر اکثریت است. با توجه به کثرت و تواتر این شواهد، نیازی به بررسی سندی هر یک از آن ها نیست.

سیره پیامبر اکرم(ص)

پیامبر اکرم(ص) پس از برانگیخته شدن به نبوت، سیزده سال در مکه، به دعوت مردم به اسلام پرداخت و هیچ اقدامی برای حاکمیت مسلمانان بر مکه انجام نداد؛ زیرا مسلمانان در اقلیت بودند و اکثریت جامعه مکه، چنین حاکمیتی را نمی پذیرفتند. هم زمان پیامبر(ص) با فرستادن نمایندگان خود به مدینه، دعوت خویش را در این شهر نیز آغاز کرد. بیش تر اهل مدینه از اسلام استقبال کردند و به تدریج مسلمانان در این شهر به اکثریت رسیدند و مخالفان در اقلیت قرار گرفتند. غلبه مسلمانان در مدینه به حدی بود که برخی از کافران مجبور شدند برای حفظ موقعیت اجتماعی خود، در جامعه مدینه، به اسلام تظاهر کنند و شیوه منافقانه ای برگزینند.

در چنین موقعیتی که اکثریت جامعه مکه مخالف پیامبر(ص) بودند و اکثریت جامعه مدینه موافق آن حضرت و خواستار رهبری و حاکمیت آن حضرت بر سرزمینشان بودند، ایشان از شهری که اکثریت او را نمی خواستند، به شهری «هجرت» کرد که اکثریت، خواستار حکومتش بودند.

فتح مکه به دست پیامبر (ص) نیز تا زمانی به تأخیر افتاد که به تدریج بیش تر مردم مکه در طول سال‌های پس از بعثت، به او ایمان آورده بودند. بخشی از آنان به همراه او یا پس از آن در طول سال‌های پس از هجرت، به مرور به مدینه آمدند؛ و بخش دیگری نیز از ترس اشراف و بزرگان مکه، در حال تقیه در آن شهر به سر می‌بردند.

شاهد بر این که پیامبر (ص)، مکه را مطابق میل بیش تر مردم آن سرزمین فتح کرد، فتح مسالمت‌آمیز و بدون جنگ و خونریزی آن بود. اشراف قریش نیز فهمیده بودند که دعوت پیامبر (ص)، در اعماق دل‌های بیش تر اهل مکه نفوذ کرده است و برای مقاومت آنان در مقابل ورود فاتحانه مسلمانان به آن شهر، زمینه‌ای وجود ندارد. از این رو، برای مقاومت در مقابل فتح مکه، هیچ اقدام نظامی‌ای انجام ندادند.

داستان غزوات پیامبر (ص) نیز هر یک باید جداگانه بررسی شود و قابل بررسی تفصیلی در این مجال کوتاه نیست. خوانندگان می‌توانند این موضوع را در کتاب‌های تاریخی جست‌وجو کنند. اجمالاً می‌توان گفت که جنگ‌های پیامبر (ص) یا مانند جنگ بدر، أحد و احزاب، دفاع در مقابل هجوم دشمن (سبحانی، ۱۳۵۱: ۴۰۵، ۴۴۳، ۵۳۲؛ آیتی، ۱۳۶۶: ۲۵۴، ۳۰۶، ۳۷۸)، و یا مانند جنگ موته، دفاع در مقابل پیمان‌شکنی و جنایات غیرمسلمانان نسبت به مسلمانان (سبحانی، ۱۳۵۱: ۶۸۳؛ آیتی، ۱۳۶۶: ۵۳۲)، و یا مانند جنگ ذات السلاسل، حنین و تبوک، حمله پیشگیرانه در مقابل توطئه هجومی گسترده به مسلمانان بوده است (سبحانی، ۱۳۵۱: ۶۹۷، ۷۴۲، ۷۷۱؛ آیتی، ۱۳۶۶: ۵۸۱، ۶۱۸). پس هیچ‌یک از جنگ‌های پیامبر (ص)، با هدف فتح یک سرزمین و حکومت بر مردمان آن بر خلاف میل مردمان آن سرزمین نبوده است.

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

این سخن ضرورتاً بدین معنا نیست که شیوه کشورگشایی خلفا، در همه موارد، با حق تعیین سرنوشت مردمان سرزمین‌های فتح شده منافات داشته است؛ بلکه می‌توان گفت که دست‌کم در برخی موارد، آنچه مورد هجوم و سرنگونی لشکریان مسلمان قرار می‌گرفت، حکومت‌های موروثی و خودکامه‌ای بود که فاقد مشروعیت مردمی بودند و مانع رسیدن

پیام اسلام به ملت‌های خود می‌شدند؛ و آنچه مسلمانان انجام دادند، برداشتن موانع در مقابل دعوت جهانی اسلام بوده است.

در همین زمینه، مسلمانان فاتح پس از تصرف سرزمین‌های غیرمسلمان، آنان را به پذیرش اسلام مجبور نمی‌کردند و به آنان اجازه می‌دادند که همچنان بر دین خود، باقی و به آداب و مناسک دین خود، پایبند باشند. آنان نیز به تدریج دعوت اسلام را پذیرفتند و اسلام در طول سال‌های متمادی در میان ملت‌های گوناگون، گسترش یافت. بر همین اساس، می‌توان «جهاد ابتدایی» را مطابق حق تعیین سرنوشت مردمان سرزمین‌های فتح‌شده، تبیین کرد. به عبارت دیگر، «جهاد ابتدایی» حتی در عصر حضور معصوم (ع) به معنای تحمیل اسلام به غیرمسلمانان و اجبار آنان به پذیرفتن اسلام و سرنگونی حکومت‌های منتخب و مردمی نیست، بلکه به معنای برداشتن موانعی است که حاکمان خودکامه در مقابل دعوت عمومی و جهانی اسلام قرار داده‌اند.

پس می‌توان اجمالاً گزارش و تحلیلی مبتنی بر احترام مسلمانان به حق تعیین سرنوشت ملت‌های غیرمسلمان در صدر اسلام، به دست داد؛ اگرچه نمی‌توان ادعا کرد که همه مسلمانان فاتح، اعم از خلفا، فرماندهان جنگی، فرمانداران مناطق اشغال‌شده و آحاد مسلمانان، در معاشرت با مردم سرزمین‌های اشغالی، به همه قواعد و ضوابط انسانی و اسلامی از جمله احترام به حق تعیین سرنوشت مردم، پایبند بوده‌اند. داوری روشن در این باره نیازمند مطالعه دقیق و همه‌جانبه تاریخ است.

سزاوار است در این جا از دو آموزه دینی یاد کرد که در عصر پیامبر (ص) و سایر معصومان (ع) به روشنی نمود داشت و گویای احترام اسلام به حق تعیین سرنوشت انسان‌ها است.

هجرت

در قرآن از «هجرت» به عنوان یک تکلیف الزامی بر مسلمانان یاد شده است و مهاجران در راه خدا بسیار ستوده شده‌اند (بقره/۲۱۸؛ آل عمران/۱۹۵؛ نساء/۸۹، ۹۷، ۱۰۰؛ انفال/۷۲، ۷۴، ۷۵؛ توبه/۲۰، ۱۰۰، ۱۱۷؛ نحل/۴۱، ۱۱۰؛ حج/۵۸؛ حشر/۸). آموزه هجرت در اسلام و قرآن، گواه روشنی بر اعتبار رأی اکثریت بنا بر مبنای حق تعیین سرنوشت است. طرح «هجرت» در کنار «جهاد» در تعالیم اسلام، گویای این است که وظیفه مسلمانان، پیوسته «جهاد» و مبارزه با مخالفان نیست؛ بلکه گاهی وظیفه دیگری به نام «هجرت» دارند. این دو آموزه ارزشمند اسلام که در بیش تر موارد در قرآن کریم در کنار هم ذکر شده‌اند،

می‌بایست هماهنگ و در ارتباط با هم، معنا و تفسیر شوند. اسلام به مسلمانان می‌آموزد که اگر در جامعه‌ای مخالفان بر آنان فزونی داشتند و عرصه را بر آنان تنگ کردند و آنان را از انجام تکالیف دینی باز داشتند، وظیفه آنان «جهاد» و مقابله با اکثریت نیست، بلکه می‌بایست از آن اجتماع «هجرت» کنند و به سرزمینی روند که بتوانند آسوده در آن زندگی کنند. «جهاد»، دیگر وظیفه مسلمانان است که زمینه آن با زمینه تکلیف به هجرت، متفاوت است و مسلمانان در شرایط مربوط به هجرت، مکلف به جهاد نیستند.

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

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

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

بیعت

یکی دیگر از پدیده‌های رایج در زمان پیامبر اکرم (ص) و امامان معصوم (ع) - که به روشنی بر اعتبار رأی اکثریت بنا بر مبنای حق تعیین سرنوشت، دلالت دارد - «بیعت» است. معصومان (ع) در قول، فعل و تقریر خود، «بیعت» را تأیید کرده‌اند. از بیعت مؤمنان با پیامبر اکرم (ص) در قرآن کریم یاد شده است (فتح/۱۰، ۱۸؛ ممتحنه/۱۲). در سیره سه امام نخستین نیز شاهد پدیده بیعت هستیم که به آن‌ها اشاره خواهد شد.

برخی صاحب نظران به علت عدم توجه به مبنای «حق تعیین سرنوشت»، نتوانسته اند تفسیر روشن و قابل دفاعی از پدیده «بیعت» در عصر معصومان(ع) ارائه دهند. آیت الله حسینعلی منتظری ناچار شده میان سیره «بیعت» نزد عقلا و آنچه پیامبر(ص) به عنوان بیعت با مردم انجام داد، تفاوت بگذارد.

به نظر ایشان، حقیقت بیعت پیش از ظهور اسلام، به استناد شواهد تاریخی و لغوی برای این واژه، «انشاء رأی» و «ولایت» برای حاکم بوده است، و با بیعت، ولایت ثابت می شده است؛ اما بیعت در سیره پیامبر(ص) و ائمه(ع) - که ولایتشان از جانب خداوند ثابت شده است - بدین معنا نیست، بلکه پیامبر(ص) و ائمه(ع) کوشیدند با شیوه بیعتی که در میان مردم آن زمان مرسوم بود، پایه های ولایت خود را در مقام اجرا مستحکم کنند. به عبارت دیگر، برای ثبوت ولایت دو راه وجود دارد: نخست، نصب خداوند؛ و دوم، بیعت مردم در مواردی که خداوند کسی را منصوب نکرده است. چون مردم با شیوه دوم آشنا تر بودند، پیامبر(ص) و ائمه(ع) که ولایتشان پیش از این از جانب خداوند ثابت شده بود و برای ثبوت ولایت نیازی به بیعت مردم نداشتند، از شیوه دوم هم استفاده کردند تا ولایتشان مورد تأکید قرار گیرد؛ و این مانند اجتماع علل مختلف بر معلول واحد است (منتظری، ۱۴۰۹ ق: ۱/۵۲۵).

نگاه آیت الله منتظری - مانند بسیاری از فقها و صاحب نظران - به بیعت در عصر معصومان(ع)، از جهت اعمال حق تعیین سرنوشت نیست؛ در حالی که با پذیرش نظریه «اعتبار رأی اکثریت بر مبنای حق تعیین سرنوشت» می توان تفسیر بسیار روشن تری از «بیعت» در عصر معصومان(ع) به دست داد. آنچه برای معصومان(ع) قبل از بیعت مردم ثابت است، صلاحیت آنان برای حکومت بر مردم در نظام تشریح است؛ و این به تنهایی برای تشکیل حکومت کافی نیست؛ بلکه چون لازمه حکومت، تصرف در امور مختلف زندگی مردم است و مردم به حکم عقل و وحی دارای حق تعیین سرنوشت در زندگی خود می باشند، از این رو، کسی - حتی اگر معصوم باشد - نمی تواند بدون رضایت مردم بر آنان حکومت کند.

اولویت پیامبر(ص) بر مؤمنان نسبت به خودشان که از آیه شریف «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» (احزاب/۶) فهمیده می شود - بنا بر این که آیه به ولایت سیاسی تفسیر شود - منافاتی با حق تعیین سرنوشت مردم ندارد و بدین معنا نیست که مردم را باید به پذیرش ولایت سیاسی پیامبر(ص) مجبور کرد؛ بلکه بدین معنا است که حوزه تصرف و ولایت پیامبر(ص) - پس از آن که مسلمانان و مؤمنان ولایت او را پذیرفتند، نه قبل از آن - مقدم بر

ولایت مؤمنان بر خودشان است. شاهد بر این ادعا این است که در این آیه شریف از اولویت پیامبر (ص) بر «مؤمنان» سخن گفته شده است، نه بر «مردمان». پس قبل از این که مردم به پیامبر ایمان نیاورده‌اند و ولایت او را نپذیرفته‌اند، نمی‌توان ولایت پیامبر (ص) را به مردم، تحمیل کرد.

آیت الله محمد مؤمن ثبوت ولایت برای پیامبر (ص) و ائمه معصوم (ع) را به نص الاهی می‌داند. به نظر ایشان، فعلیت این ولایت فقط متوقف بر نص است و به هیچ چیز دیگری نیاز ندارد. او می‌گوید:

بیعت دارای اثر در حصول قدرت عادی برای ولی امر است؛ بلکه آنچه موجب این قدرت می‌شود، حضور کسانی است که ولی امر را در رسیدن به اهدافش یاری کنند، هر چند بیعتی در میان نباشد (مؤمن، ۱۴۲۵ق: ۱ / ۲۳۰ - ۲۳۳)

آیت الله سید کاظم حائری ضمن خدشه در سند بیش تر روایات بیعت و رد استفاضه و توأتر اجمالی آن‌ها، بر این نکته تأکید می‌کند که این روایات به عصر حضور معصومان (ع) مربوط است و تردیدی نیست که بیعت و رضایت مردم، موجب مشروعیت ولایت آنان نمی‌شود؛ بلکه ولایت آنان از جانب خداوند مشروعیت یافته است و برای مشروعیت ولایت آنان، نیازی به انتخاب مردم نیست. بنابراین در صورت صحت برخی از این اخبار، مقصود اهل بیت (ع)، احراز شرایط پیروزی و موفقیت آن‌ها در دستیابی به حکومت است، نه مشروعیت یافتن حکومتشان (حائری، ۱۴۲۸ق: ۱۹۴).

یکی از معاصران ضمن بررسی روایات بیعت، به روایاتی از امیرالمؤمنین (ع)، امام حسن (ع) و امام حسین (ع) اشاره می‌کند که گویای این نکته است که تعیین حاکم در اختیار مردم است و تا مردم بیعت نکنند، اهل بیت (ع) نیز حکومت نخواهند کرد. آن‌گاه این اشکال را درباره این روایات مطرح می‌کند که حکومت اهل بیت (ع) به نص است و به انتخاب مردم، نیاز ندارد. سپس در مقام پاسخ می‌گوید: چون مردم انکار مقام نصب برای اهل بیت (ع) را کردند، ایشان به شیوه بعد از نصب، یعنی انتخاب، استدلال کرده‌اند (صفار، ۱۴۲۶ق: ۱ / ۴۶۳). نتیجه سخن ایشان، این است که حکومت اهل بیت (ع) به علت وجود نص، به بیعت نیازی ندارد.

یکی دیگر از معاصران، بیعت با معصومان (ع) را تنها دارای جنبه «تأکیدی» می‌داند. وی پنداشته است که چون مشروعیت حاکمیت معصوم (ع) از جانب خدا است، پس بیعت مردم، مشروعیت ایجاد نمی‌کند، بلکه آن را تأکید می‌کند (حکمت‌نیا، ۱۳۸۲ش: ۳۶). وی

بدون دلیل در سند روایات فراوان بیعت، تشکیک کرده است و دلالت آن‌ها بر «مشروعیت دادن به رأی مردم» را نمی‌پذیرد و می‌پندارد که سخنان معصومان(ع) و به‌خصوص امام علی(ع) در دفاع از بیعت، «فقط بیان قواعد عرفی زمانه است که پیش فرض آن، کنار نهادن اساس مشروعیت وصیت پیامبر(ص) بوده است» (همان: ۳۱۷)

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

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

بیعت در گذشته، در بردارندهٔ دو معنا بوده است: نخست، اعلام رضایت مردم به حکومت کسی که با او بیعت شده است. مردم با توجه به این معنا اعمال «حق تعیین سرنوشت» می‌کردند. بیعت در افادهٔ این معنا با رای‌گیری در عصر حاضر، مشترک است. دوم، اعلام فرمانبرداری و پابندی مردم نسبت به حکومت کسی که با او بیعت شده است. بر اساس این معنا، بیعت‌کنندگان اعلام می‌کردند که مشروعیت و قانونی بودن حکومت را پذیرفته‌اند و قصد براندازی و مخالفت ندارند. بنابراین بیعت که برگرفته از کلمهٔ «بیع» است، قراردادی میان مردم و حاکم بوده که تعهداتی را برای مردم در پی داشته است؛

چنان که می توانسته گویای تعهداتی برای حاکم نیز باشد؛ مانند این که بعد از مرگ خلیفه دوم، برخی از اهل شورای منتخب از سوی او قبول کردند که با امام علی (ع) بیعت کنند، مشروط بر این که او به سیره شیخین (ابوبکر و عمر) عمل نماید و آن حضرت چنین شرط و تعهدی را در بیعت نپذیرفت. به همین جهت، گاهی کسانی که با حکومت بیعت کرده اند، ولی از فرمان حکومت منتخب خود سرپیچی کرده و در مقابل آن ایستاده اند، به بیعت شکنی متهم می شوند. معنای دوم در رأی گیری های عصر حاضر، مورد توجه نیست. پس بیعت در اعصار گذشته، معنایی بیش از رأی گیری در عصر حاضر داشته است.

سیره امام علی (ع)

بعد از پیامبر (ص) حکومت به ترتیب به ابوبکر، عمر و عثمان رسید، در حالی که امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب (ع) رهبری و حکومت بعد از پیامبر (ص) را به حکم الاهی، حق خود می دانست (سید رضی، ۱۴۱۴ق: خطبه ۱۵/۳). در آغاز خلافت ابوبکر که طرفداران او می کوشیدند برای خلیفه از طبقات مختلف مردم، بیعت بگیرند و هنوز بیعت عمومی نسبت به خلیفه شکل نگرفته بود، امام علی (ع) تلاش کرد مردم را متوجه دستورهای خدا و پیامبرش (ص) درباره حق خلافت و امامت خود کند؛ اما تلاش آن حضرت به سرانجام نرسید و مردم او را یاری نکردند (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق: ۱۳/۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۲۶۴/۲۸). از این رو، از پی گیری ادعای خود دست برداشت و منتظر هنگامی شد که مردم به سوی او بازگردند.

امام علی (ع) از رسول خدا (ص) نقل می کند که آن حضرت با او این چنین پیمان بست:

ای پسر ابوطالب، ولایت امت من بعد از من، بر عهده تو است. پس اگر مردم تو را به خوشی، والی خویش قرار دادند و همه مردم ولایت تو را به رضایت پذیرفتند، پس به امارت آنان پناخیز؛ ولی اگر در تو اختلاف کردند، آنان را و آنچه را در پی آن هستند، رها کن که خداوند به زودی برای تو گشایشی قرار خواهد داد (طبری، ۱۴۱۵ق: ۴۱۷؛ ابن طاووس، ۱۳۷۵ش: ۱۸۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۱۵/۳۰).

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

«پیامبر (ص) با من پیمان بست که هیچ کس را به سوی خود نخوانم، مگر این که او به نزد من آید؛ و (برای خلافت) شمشیر نکشم، مگر مردم با من بیعت کنند. پس جز این نیست که من مانند کعبه می باشم که به سوی من می آیند، نه این که من به سوی دیگران روم» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ ش: ۱/۲۲۵).

تشبیه امام علی (ع) به کعبه در روایات نبوی (ص) دیگری نیز آمده است. در همه این روایات، به وجه این تشبیه تصریح شده است که مردم باید به نزد او روند، نه این که او به سوی مردم برود. این تشبیه، گویای احترام به حق تعیین سرنوشت برای مردم است. عمر بن خطاب می گوید: پیامبر (ص) بر شانه علی (ع) زد و فرمود:

همانا تو مانند کعبه هستی که به سوی تو می آیند و تو به سوی کسی نمی روی. پس اگر این مردم به سوی تو آمدند و امر خلافت را به تو تسلیم کردند، خلافت را از آنان بپذیر؛ و اگر به نزد تو نیامدند، تو به سوی آنان نرو (عاملی، ۱۳۸۴ ق: ۲/۹۲؛ طبری، ۱۴۱۵ ق: ۳۸۷، ۳۸۹، ۶۷۵؛ طبری، ۱۳۸۳ ق: ۲/۲۷۷؛ طبری، ۱۴۰۳ ق: ۱/۱۸۹).

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

من را رها کنید و در پی کس دیگری باشید... بدانید که اگر من خلافت بر شما را بپذیرم، به آنچه خود می دانم عمل خواهم کرد و به سخن و سرزنش دیگران گوش نخواهم داد. اگر مرا رها کنید، من مانند یکی از شما خواهم بود و شاید شنواترین و مطیع ترین نسبت به کسی باشم که والی خود قرار خواهید داد؛ و من برای شما یاور باشم، بهتر از آن است که امیر باشم (سید رضی، ۱۴۱۴ ق: خطبه ۱۰۱/۹۱).

همچنین فرمود:

«من نیازی به خلافت بر شما ندارم، پس هر کس را انتخاب کنید من به آن راضی خواهم بود» (ابن اثیر، ۱۳۸۵ ق: ۳/۱۹۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۷/۳۲).

امام (ع) در این فرازها در پذیرش درخواست مردم، به روشنی میان دو مبنای «کشف حقیقت» و «حق تعیین سرنوشت» تفکیک نموده است. او از حقانیت راه خود و پایداری بر آن یاد می کند و این که او تحت تأثیر خواست مردم، از راه حق خود دست بر نمی دارد. در عین حال، بر این نکته تأکید دارد که انتخاب حاکم بر عهده مردم است و آنان هستند که باید حاکم خویش را تعیین کنند.

با توجه به تفاوت این دو مبنا می‌توان به درک درستی درباره بسیاری از روایات مربوط به امامت اهل بیت (ع) دست یافت. در بسیاری از این روایات، امر امامت، پدیده‌ای الهی و نامرتب با خواست و انتخاب مردم، معرفی شده است. این دسته روایات به مقام تعیین حق و باطل نظر دارند و گویای عدم اعتبار رأی اکثریت بنا بر مبنای کشف حقیقت هستند. در مقابل، دسته دیگری از روایات وجود دارند که هر گونه زورگویی و تحمیل خلافت و امامت بر مردم را نفی می‌کنند. این دسته، گویای اعتبار رأی اکثریت بنا بر مبنای حق تعیین سرنوشت است. پس سنت معصومان (ع) همانند قرآن کریم، به روشنی میان این دو مبنا فرق نهاده است. درک درست نسبت به تفاوت این دو مبنا درباره رأی اکثریت و خواست عمومی مردم، کلید فهم قرآن و سنت در این موضوع است و موجب رفع توهم تعارض در قرآن و سنت خواهد شد.

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

«به مسجد می‌رویم، بیعت با من نباید مخفیانه باشد و جز با رضایت مسلمانان نخواهد بود» (طبری، ۱۳۸۷ق: ۴۲۸/۴؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵ق: ۱۹۱/۳).

آن‌گاه به مسجد رفت و خطاب به مردم گفت:

«ای مردم، آشکارا و با اجازه شما سخن می‌گویم. این امر خلافت، برای شما است و هیچ کس حق خلافت ندارد مگر شما فرمان دهید. دیروز با هم اختلاف داشتیم و من خلافت را نمی‌پذیرفتم؛ ولی شما زیر بار نرفتید مگر من خلیفه شما باشم. من بدون شما چیزی ندارم، جز کلیدهای بیت المال که برای شماست و در دست من است و من بدون رضایت شما حتی حق گرفتن یک درهم را هم ندارم. اینک نیز اگر شما بخواهید، کنار خواهم کشید» (طبری، ۱۳۸۷ق: ۴۳۵/۴؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵ق: ۱۹۳/۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۸/۳۲).

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

پس از آن که عموم مردم با او بیعت کردند، به او خبر دادند که برخی مانند عبدالله بن عمر و سعد بن ابی وقاص از بیعت با او سر باز زده‌اند. امام (ع) بر منبر رفت و این سخنان را فرمود:

«همانا حق انتخاب برای مردم است، قبل از آن که بیعت کنند؛ و چون بیعت کردند،

دیگر حق انتخابی ندارند. بر امام است که بر حق، پایداری ورزد و بر مردم است که فرمانبردار باشند. این بیعتی از عموم مردم بود. هر کس از آن سرپیچی کند، از دین اسلام سرپیچی کرده و راهی غیر از راه اهل اسلام را برگزیده است» (مفید، ۱۴۱۳ق: ۱/۳۴۳).

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

مردم بدون اکراه و اجبار، و از روی اختیار و رغبت، با من بیعت کردند (سیدرضی، ۱۴۱۴ق: نامه ۱/۳۰۹).

او در نامه‌ای خطاب به طلحه و زبیر نوشت:

«دانستید، هرچند پوشیده داشتید، که من پی مردم نرفتم تا آنان روی به من نهند؛ و من با آنان بیعت نکردم تا آنان دست به بیعت من گشادند؛ و شما دو تن از آنان بودید که مرا خواستند و با من بیعت کردند» (سیدرضی، ۱۴۱۴ق: نامه ۵۲/۳۰۹).

همچنین پس از نافرمانی معاویه، در نامه‌ای به او بر این نکته تأکید کرد و فرمود:

«بیعت مردم با من در مدینه تو را نیز شامل می‌شود، هرچند تو در شام هستی؛ زیرا مردمی که پیش از این با ابوبکر و عمر و عثمان بیعت کردند، با من نیز بر سر هر آنچه با آنان بیعت کرده بودند، بیعت نمودند. پس آن کس که شاهد بیعت بود، حق ندارد راه دیگری برگزیند؛ و آن کس که در بیعت حاضر نبود، نمی‌تواند بیعت را رد نماید» (نصر بن مزاحم، ۱۴۰۴ق: ۲۹؛ ابن قتیبه، ۱۴۱۰ق: ۱/۱۱۴).

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

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

حالی که بیعت با من با مشورت با عموم مردم بود. پس اگر خداوند انتخاب امام را به مردم سپرده است و آن‌ها باید انتخاب کنند و در کار خویش نظر کنند و انتخاب آن‌ها برای خودشان و نظر آن‌ها درباره خودشان بهتر از انتخاب خداوند و رسول او برای آن‌ها باشد و آن کس که آن‌ها او را برمی‌گزینند و با او بیعت می‌کنند بیعتش بیعت هدایت باشد و پیشوایی باشد که اطاعت و یاریش واجب است، پس به تحقیق درباره من مشورت کردند و با اجماع من را برگزیدند؛ و اگر خداوند است که باید امام را برگزیند، پس به تحقیق من را برای امت برگزیده است و من را خلیفه قرار داده است و اطاعت و یاری من را در کتاب خدا و سنت پیامبرش (ص) واجب کرده است» (مجلسی، ۱۴۱۴ق: ۳۳/۱۴۴).

سیره امام حسن (ع)

ابن اثیر می‌گوید: پس از شهادت امام علی (ع) گروه بی‌شماری از مردم که بالغ بر چهل هزار نفر بودند، با امام حسن (ع) بیعت کردند. آنان او را بیش از پدرش دوست می‌داشتند و نسبت به او فرمانبرداری بودند (ابن اثیر، ۱۴۰۹ق: ۱/۴۹۱). اما چندی نگذشت که مردم او را در نبرد با معاویه تنها گذاشتند، پس آن حضرت، خطاب به مردم چنین فرمود:

آگاه باشید که ما همچون گذشته با شما هستیم، ولی شما چون گذشته با ما نیستید... معاویه ما را به امری دعوت می‌کند که در آن، عزت و انصاف نیست. پس اگر از مرگ استقبال می‌کنید، درخواستش را رد کنیم و با شمشیرها او را به محکمه الهی بریم؛ و اگر طالب زندگی دنیا هستید، درخواستش را اجابت کرده، رضایتش را برای شما جلب کنیم. مردم از هر طرف فریاد زدند: باقی بمانیم، باقی بمانیم. پس آن‌گاه که او را تنها گذاشتند، صلح را پذیرفت (ابن اثیر، ۱۴۰۹ق: ۱/۴۹۱؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵ق: ۳/۴۰۶؛ حلوانی، ۱۴۰۸ق: ۷۷؛ ابن طاووس، ۱۴۰۰ق: ۱/۱۹۹؛ دیلمی، ۱۴۰۸ق: ۹۳).

امام (ع) در این فراز، استمرار حکومت خود را موقوف به انتخاب مردم می‌کند و از آنان در این باره نظر می‌خواهد. پس امام حسن (ع) به خواست مردم و بر اساس بیعت آنان، حکومت را در دست گرفت و چون مردم از حکومت او روی برگرداندند، بار دیگر به خواست مردم حکومت را رها کرد و به کسی سپرد که مردم، خواستار حکومت او بودند. بدین گونه، صلح امام حسن (ع) نمونه‌ای بسیار گویا از احترام امامان (ع) به حق تعیین سرنوشت مردم است.

بر خلاف پندار برخی از شیعیان سست ایمان آن روزگار، صلح آن حضرت، نشانه

عدم پایداری آن حضرت در دفاع از حق نبود، بلکه بیانگر این بود که حق را نباید به مردم تحمیل کرد و مردم در عمل به حق آزادند؛ و آن گاه که مردم خواستار حاکمیت ناحقی همچون خلافت معاویه هستند، نباید به اجبار آنان را از خواسته شان باز داشت.

بسیاری از پژوهشگران شیعه کوشیده اند با کاوش در ابعاد مختلف وقایع آن روزگار، به فواید و آثار ارزشمند صلح امام حسن (ع) با معاویه پی برده، بدین گونه از عملکرد امام خویش، دفاع کنند. بسیاری از این پژوهش ها با استناد به شواهد تاریخی و روایات معصومین (ع)، به نتایج واقعی و ارزشمندی رسیده است، اما به نظر می رسد اصل واقعه صلح و کنار کشیدن آن حضرت از حکومت، مبتنی بر خواست مردم بود و حتی اگر هیچ فایده ای هم بر آن مترتب نمی شد، ذره ای خدشه بر عملکرد امام (ع) و عصمت او وارد نمی کرد؛ زیرا آنچه واقع شد، مطابق خواست آن حضرت نبود و خواسته مردم بود. امام (ع) خواستار جنگ با معاویه بود. رفتار شایسته امام (ع) در این بود که خواسته خویش را به مردم تحمیل نکرد. البته امام (ع) در نحوه واگذاری حکومت به معاویه و نیز در تعیین مواد قرارداد صلح، تدبیر خویش را به کار گرفت و تا حد ممکن، اقدامات لازم را برای پاسداری از حق انجام داد.

سیره امام حسین (ع)

پس از شهادت امام حسن (ع)، برادرش امام حسین (ع) به امامت رسید. در این هنگام، شیعیان عراق به جنب و جوش افتادند و از امام حسین (ع) خواستند که بیعت با معاویه را زیر پا گذارد و او را از خلافت عزل کند. امام (ع) خواسته آن ها را نپذیرفت و یادآور شد که میان او و معاویه، پیمانی است که نباید آن را نقض کند و تا معاویه زنده است، بر پیمان خویش خواهد بود؛ و هر گاه از دنیا رفت، در این باره تصمیم خواهد گرفت (مفید، ۱۴۱۳: ق: ۳۲/۲).

خلافت معاویه سال ها پس از شهادت امام حسن (ع) نیز ادامه یافت و امام حسین (ع) بنا بر مفاد قرارداد صلح برادرش - که بر اساس خواست مردم شکل گرفته بود - تا هنگام مرگ معاویه، هیچ اقدامی علیه حکومت او انجام نداد. معاویه بر خلاف قرارداد صلح، فرزندش یزید را به خلافت پس از خود منصوب کرد. فرمانداران یزید در سرزمین های اسلامی، هر یک به طرق مختلف کوشیدند از مردم و به خصوص بزرگان، برای خلیفه جدید بیعت بگیرند. امام حسین (ع) که آن هنگام در مدینه می زیست، بیعت با یزید را اصرار فرماندار مدینه و اطرافیان او برای گرفتن بیعت از امام (ع) به نتیجه ای

نرسید؛ تا این که یزید فرمان به کشتن امام حسین(ع) در صورت سرپیچی از بیعت داد.

امام(ع) چون از تصمیم حکومت آگاه شد، همراه خانواده اش به سوی مکه حرکت کرد. از سوی دیگر، خبر بیعت نکردن امام(ع) در سرزمین های مختلف، از جمله عراق، شایع شد. مردم عراق و به خصوص اهل کوفه و قبایل اطراف که از حکومت بنی امیه ناراضی بودند، از سرپیچی امام(ع) از بیعت با یزید، استقبال کردند و از آن حضرت خواستند که به کوفه رود و حکومت بر آنان را بر عهده گیرد.

اولین گروه از پیام آوران کوفه، حدود یکصد و پنجاه نامه از مردم آن سرزمین برای امام حسین(ع) آوردند. نامه ها پیوسته به سوی آن حضرت، سرازیر بود. در یک روز، ششصد نامه به دست او رسید. تعداد نامه ها بالغ بر دوازده هزار نامه شد (ابن طاووس، ۱۳۴۶ ش: ۲۴). ابن نما می گوید حدود چهل هزار نفر از اهل کوفه با امام(ع) بیعت کردند (ابن نما، ۱۴۰۶ ق: ۱۶). آخرین کسانی که برای آن حضرت از اهل کوفه نامه آوردند، دو نفر به نام های هانی و سعید بودند. پس از آمدن آن دو، امام نامه ای خطاب به اهل کوفه نوشت که در بخشی از آن آمده است:

«من برادر، پسر عمو و فرد مورد اعتماد خود از میان خانواده ام را به سوی شما می فرستم. اگر برای من نوشت که رأی بزرگان و صاحبان فضل و خرد شما به مانند همان چیزی است که فرستادگان شما آورده اند و در نامه هایتان خوانده ام، به خواست خدا به سرعت به سوی شما خواهم آمد» (مفید، ۱۴۱۳ ق: ۳۹/۲).

امام(ع) در این نامه، آشکار ساخت که حکومت بر مردم، علاوه بر پای بندی به حق، نیازمند خواست عمومی هم می باشد، به گونه ای که حتی وجود این مقدر نامه برای اطمینانش به رأی مردم کفایت نمی کند و تا هنگامی که نماینده اش او را از خواسته همگانی مردم برای پیشوایی او مطمئن نکند، به سوی آنان نخواهد آمد.

سپس امام(ع) مسلم بن عقیل را روانه کوفه کرد و به او فرمود: «اگر مردم را هم رأی و آماده یافتی، هر چه زودتر مرا آگاه کن.» او نیز به کوفه رفت و در آن شهر هیجده هزار نفر، مخفیانه با او بیعت کردند. از این رو، نامه ای به امام(ع) نوشت و او را از بیعت مردم آگاه کرد (مفید، ۱۴۱۳ ق: ۳۹/۲). از سوی دیگر، امام(ع) پس از آگاهی از بیعت اهل کوفه، نامه ای به جمعی از بزرگان اهل بصره نوشت و آنان را به قیام خویش دعوت کرد. آنان نیز پس از مشورت، آمادگی خود و قبایل خویش را برای هر گونه یاری امام(ع) اعلام کردند (ابن طاووس، ۱۳۴۶ ش: ۲۹).

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

به همین جهت، شیوهٔ امام(ع) در برخورد با شیعیان و یارانش نیز تغییر کرد. پیش از آن، بسیاری را در مکه و در راه مکه به سوی کوفه، همچون زهیر بن قین به یاری خود فرا می خواند. او حتی اهل بصره را نیز به قیام دعوت کرد. اما پس از بیعت شکنی اهل کوفه، چهرهٔ قیام از یک قیام عمومی برای تشکیل حکومت - که به جمع عده و عدهٔ نیاز داشت - به یک قیام شخصی و مقاومت دلیرانهٔ یک انسان آرمان خواه برای رسیدن به هدف متعالی اش تبدیل شد. از این رو، بیعت و پیمانی را که میان او و همراهانش بود، برداشت و آنان را نه تنها در بازگشت از ادامهٔ راه آزاد گذاشت، بلکه گاهی دیگران را به عدم همراهی با خود که راه پر مخاطره ای را در پیش داشت، تشویق کرد. او پس از شنیدن خبر شهادت مسلم، خطاب به مردم فرمود:

شیعیان ما را خوار کردند. پس هر کس دوست دارد بازگردد، بدون هیچ محذوری برگردد که دیگر پیمان و عهدی بر او نیست (مفید، ۱۴۱۳ق: ۷۵/۲).

پس از این، بیش تر همراهانش از او جدا شدند و تنها کسانی که با او از مدینه آمده بودند و نیز گروه اندکی از کسانی که در میانهٔ راه به او پیوسته بودند، باقی ماندند. آن حضرت، خطاب به فرزندان و خاندان عقیل نیز فرمود: «ای پسران عقیل، کشته شدن مسلم برای شما کافی است. برگردید که به شما اجازهٔ بازگشت می دهم» (مفید، ۱۴۱۳ق: ۹۲/۲).

هنوز از خبر کشته شدن مسلم، یک روز نگذشته بود که سپاه حر بن یزید ریاحی در مقابل آن حضرت قرار گرفت و مانع بازگشت آن حضرت شد. از این پس، وقایع قیام امام(ع) به اجبار سپاهیان یزید شکل می گرفت و امام(ع) با تغییر نظر مردم، دیگر خواستار قیام علیه حکومت و نبرد با آنان نبود. او نمی خواست با اقلیتی محدود و بدون پشتوانهٔ مردمی، حکومت باطل زمان خویش را سرنگون کند و خود تشکیل حکومت دهد. از این رو، در همان روز نخست برخورد با سپاه حر و در هنگام نماز ظهر، خطاب به آنان که

همگی از مردم کوفه بودند، آشکار ساخت که ایشان به خواست مردم به سوی آنان آمده است و در صورت مخالفت آنان، باز خواهد گشت. ایشان فرمود:

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

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

... اگر از ما ناخشنودید و حقی برای ما نمی‌شناسید و نظرتان غیر از آن چیزی است که در نامه‌هایتان بود و فرستادگانتان می‌گفتند، من باز خواهم گشت (مفید، ۱۴۱۳ق: ۷۹/۲).

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

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

آگاه باشید، من به شما اجازه می‌دهم، همه شما آزادید که بروید، هیچ پیمانی از من بر شما نیست. شب شما را مخفی کرده است، پس از تاریکی شب برای رفتن استفاده کنید (مفید، ۱۴۱۳ق: ۹۱/۲).

همچنین او به محمد بن بشر حضرمی که پسرش در ری به اسارت گرفته شده بود، فرمود: «تو از بیعت من آزادی؛ پس برو و برای رهایی فرزندت تلاش کن» (مجلسی، ۱۴۱۴ق: ۳۹۴/۴۴).

امام(ع) در این فرازها، به روشنی بر هر دو شرط تشکیل حکومت، یعنی صلاحیت عقلی و شرعی حاکمان و پشتوانه رضایت عمومی، تأکید می‌کند و با تفکیک آن‌ها از

یکدیگر و تبیین عدم تلازم میان آن‌ها، اعتبار رأی اکثریت بنا بر مبنای حق تعیین سرنوشت و عدم اعتبار آن بنا بر مبنای کشف حقیقت را آشکار می‌سازد.

سیره سایر امامان (ع)

امامان پس از امام حسین (ع) هیچ‌یک به حکومت نرسیدند و اقدام مستقیمی نیز برای تشکیل حکومت انجام ندادند، در حالی که آنان خود را سزاوار حکومت و آن را حق الهی برای خویش می‌دانستند. شاید مهم‌ترین علت عدم اقدام آنان برای دستیابی به حکومت، فقدان پذیرش عمومی و عدم استقبال مردم از حکومت آنان بوده است. البته ائمه (ع) تنها در انتظار اعلام رضایت ظاهری و زبانی مردم نبودند و آن را برای تشکیل حکومت خود ناکافی می‌دانستند، بلکه ایشان در پی رضایت زبانی و قلبی آن‌ها و نیز پایداری آنان بر خواسته‌شان نیز بودند. این نکته یکی از تفاوت‌های اصلی میان دموکراسی‌های رایج در عصر ما با حکومت دینی از دیدگاه معصومان (ع) است. امروزه در بهترین شیوه‌های مرسوم دموکراسی در جهان، رأی ظاهری مردم برای برقراری حکومت، کافی است؛ هرچند این رأی با تبلیغات عوام‌پسند و گاه فریبنده به دست آمده باشد؛ در حالی که امامان (ع) برای تشکیل حکومت خود، اعلام رضایت ظاهری را کافی نمی‌دانستند.

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

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

ممکن است ادعا شود که آنان در صدد حرکت براندازی بوده‌اند، اما یاران استواری برای رسیدن به این هدف نمی‌یافتند. برخی روایات می‌تواند موید این ادعا باشد؛ از جمله شیخ کلینی روایت صحیحی از سدیر صیرفی در این باره نقل کرده است:

خدمت امام صادق(ع) رسیدم و عرض کردم: به خدا سوگند نشستن برای شما جایز نیست. امام(ع) فرمود: چرا ای سدیر؟ گفتم: به جهت زیادی دوستان، شیعیان و یاران. به خدا سوگند اگر امیرالمؤمنین(ع) به اندازه شما، دارای شیعیان، یاران و دوستان بود، هیچ گاه قبیلۀ تیم و عدی در او طمع نمی‌کردند. امام(ع) فرمود: ای سدیر، این‌ها چه مقدار هستند؟ گفتم: صد هزار نفر. فرمود: صد هزار! گفتم: صد هزار، بلکه دویست هزار. فرمود: دویست هزار! گفتم: بله، بلکه نصف دنیا. امام(ع) سخنی نگفت، سپس فرمود: می‌توانی با ما به ینبع بیایی؟ گفتم: بله، (سدیر به همراه امام(ع) به سوی ینبع حرکت کردند. او می‌گوید: ...) تا به سرزمینی سرخ‌رنگ رسیدیم. امام(ع) به کودکی نگاه کرد که در حال چراندن بزغاله‌ها بود. سپس فرمود: ای سدیر، به خدا سوگند اگر به تعداد این بزغاله‌ها شیعه داشتم، نشستن برای من جایز نبود. ما در آن سرزمین اتراق کردیم و نماز خواندیم و چون از نماز فارغ شدیم، من به بزغاله‌ها نگاه کردم و آن‌ها را شمردم، آن‌ها هفده عدد بودند (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۲/۲۴۲).

همچنین صاحب جواهر روایت مرسلی نقل می‌کند که در منابع روایی شناخته شده یافت نمی‌شود. او از امام صادق(ع) نقل کرده است که فرمود:

اگر به تعداد این گوسفندان - که چهل عدد بودند - یار داشتم، قیام می‌کردم (نجفی، ۱۴۰۴ق: ۲۱/۳۹۷).

در پاسخ به استدلال به این دو روایت و مانند آن‌ها می‌توان گفت که اولاً این‌گونه روایات از نظر تعداد با روایات قسم اول که حکایت از احترام معصومان(ع) به حق تعیین سرنوشت مردم دارد، قابل مقایسه نیست؛ ثانیاً این قسم روایات می‌تواند ناظر به قدرت فیزیکی برای قیام و تشکیل حکومت باشد، نه پذیرش عمومی. روایت نخست، در این معنا ظهور روشنی دارد؛ زیرا در این روایت، پذیرش و خواست عمومی نسبت به قیام امام(ع) در کلام راوی مفروض انگاشته شده و امام(ع) برای راوی تشریح کرده است که برای برپایی یک قیام و تشکیل حکومت فقط خواست و پذیرش عمومی کافی نیست، بلکه نیاز به پایداری و استقامت در راه است که در عموم مردم دیده نمی‌شود؛ و اگر من به تعداد محدودی، یاران واقعی و مقاوم داشتم، قیام می‌کردم.

سیره امام مهدی (ع)

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

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

نتیجه گیری

مخالفان اعتبار رأی اکثریت، به قرآن کریم استدلال کرده اند. مهم ترین دلایل قرآنی آن ها، آیاتی است که در آن ها اکثریت مردم، مذمت شده اند. با دقت در این آیات، روشن می شود که این آیات اعتبار رأی اکثریت بنا بر مبنای کشف حقیقت را انکار می کنند و به مبنای حق تعیین سرنوشت، ناظر نیستند. در مقابل، برای اعتبار رأی اکثریت بنا بر مبنای حق تعیین سرنوشت، می توان به آیات فراوانی استدلال کرد که در آن ها از هر گونه زور و اجبار مردم بر پذیرش حق، نهی شده است. این آیات، بر آزادی اراده انسان ها و حق تعیین سرنوشت آن ها دلالت التزامی دارند. پس قرآن کریم، رأی اکثریت را بر مبنای کشف حقیقت، نفی می کند؛ و رأی اکثریت را بر مبنای حق تعیین سرنوشت می پذیرد. امامان معصوم (ع) نیز همین شیوه را در پیش گرفتند. آنان از سویی در تبیین دین، تابع خواست اکثریت نشدند؛ و این به معنای عدم اعتبار رأی اکثریت بر مبنای کشف حقیقت است؛ و از سوی دیگر، تا مردم آنان را نپذیرفتند، بر آنان حکم نراندند. این نیز به معنای اعتبار رأی اکثریت بر مبنای حق تعیین سرنوشت است. آموزه هایی در دین، مانند هجرت و بیعت نیز اعتبار رأی اکثریت بر مبنای حق تعیین سرنوشت را تأیید می کنند.

۱. ر. ک: «اعتبار عقلی رأی اکثریت بر مبنای حق تعیین سرنوشت»، فصلنامه فقه، ش ۷۲؛ (اعتبار رأی اکثریت بر مبنای کشف حقیقت و سایر مبانی)، فصلنامه فقه، ش ۷۵.
۲. ترجمه آیات از آیت الله ناصر مکارم شیرازی است.

منابع:

۱. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله (۱۴۰۴ق)، شرح نهج البلاغة، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، چاپ اول.
۲. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی (۱۳۷۹ق)، مناقب آل ابی طالب (ع)، انتشارات علامه، قم، اول.
۳. ابن الأثیر، عزالدین أبو الحسن علی بن ابی الکرّم (۱۳۸۵ق)، الكامل فی التاریخ، دار صادر، بیروت.
۴. (۱۴۰۹ق)، أسد الغابة فی معرفة الصحابة، دار الفكر، بیروت.
۵. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۳۴۸ش)، اللهوف علی قتلی الطفوف، جهان، تهران، اول.
۶. (۱۳۷۵ش)، کشف المحجّة لثمرّة المهجّة، قم، دوم.
۷. (۱۴۰۰ق)، الطرائف فی معرفة مذاهب الطوائف، خیام، قم، اول.
۸. ابن قتیبة الدینوری، أبو محمد عبدالله بن مسلم (۱۴۱۰ق)، الإمامة و السياسة، تحقیق علی شیری، دارالأضواء، بیروت، اول.
۹. ابن نما حلی، جعفر بن محمد (۱۴۰۶ق)، مثير الأحزان، مدرسه امام مهدی، قم، سوم.
۱۰. آیتی، محمد ابراهیم (۱۳۶۶ش)، تاریخ پیامبر اسلام، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، چهارم.
۱۱. تهرانی، سید محمد حسین حسینی (۱۴۱۸ق)، ولایة الفقیه فی حکومتة الإسلام، دارالحجة البيضاء، بیروت، اول.
۱۲. حائری، سید کاظم حسینی (۱۴۲۸ق)، ولایة الأمر فی عصر الغیبة، مجمع الفکر الاسلامی، قم، سوم.

۱۳. حکمت نیا، محمود (۱۳۸۲ش)، آرای عمومی (مبانی اعتبار و قلمرو)، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، اول.
۱۴. حلوانی، حسین بن محمد بن نصر (۱۴۰۸ق)، نزهة الناظر و تنبيه الخاطر، مدرسة الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، قم، اول.
۱۵. خلخالی، سید محمد مهدی موسوی (۱۴۲۵ق)، الحاکمیه فی الإسلام، مجمع اندیشه اسلامی، قم، اول.
۱۶. دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۰۸ق)، أعلام الدین فی صفات المؤمنین، مؤسسة آل البيت (ع)، قم، اول.
۱۷. سبحانی، جعفر (۱۳۵۱ش)، فروغ ابدیت، دار التبلیغ اسلامی، قم.
۱۸. سید رضی، محمد بن حسین موسوی (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغة، تحقیق عزیزالله عطار دی، مؤسسه نهج البلاغه، قم، اول.
۱۹. صفار، فاضل (۱۴۲۶ق)، فقه الدولة و الحكومة الاسلامیة، دار الانصار، قم، اول.
۲۰. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، دفتر انتشارات اسلامی، قم، پنجم.
۲۱. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق)، الإحتجاج علی أهل اللجاج، نشر مرتضی، مشهد، اول.
۲۲. طبری، أبو جعفر محمد بن جریر (۱۳۸۷ق)، تاریخ الأمم و الملوك، تحقیق محمد أبو الفضل ابراهیم، دار التراث، بیروت، دوم.
۲۳. طبری آملی کبیر، محمد بن جریر بن رستم (۱۴۱۵ق)، المسترشد فی إمامة علی بن أبی طالب (ع)، انتشارات کوشانیور، قم، اول.
۲۴. طبری آملی، عمادالدین محمد بن أبی القاسم (۱۳۸۳ق)، بشارة المصطفی لشیعة المرتضی، المكتبة الحیدریة، نجف، دوم.
۲۵. عاملی نباطی، علی بن محمد بن یونس (۱۳۸۴ق)، الصراط المستقیم إلی مستحقى التقديم، المكتبة الحیدریة، نجف، اول.
۲۶. قرائتی، محسن (۱۳۸۳ش)، تفسیر نور، مرکز فرهنگی درس های از قرآن، تهران، یازدهم.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷ق)، الکافی، دار الکتب الإسلامیة، تهران، چهارم.

۲۸. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، دار إحياء التراث العربي، بيروت، دوم.
۲۹. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، كنگره شيخ مفید، قم، اول.
۳۰. مكارم شیرازی، ناصر؛ و دیگران (۱۳۷۴ش)، تفسیر نمونه، دارالکتب الإسلامیه، تهران، اول، .
۳۱. منتظری، حسین علی (۱۴۰۹ق)، دراسات في ولاية الفقيه و فقه الدولة الإسلامية، نشر تفکر، قم، دوم.
۳۲. مؤمن، محمد (۱۴۲۵ق)، الولاية الالهية الاسلامية او الحكومة الاسلامية، مؤسسهُ نشر اسلامي، قم، اول.
۳۳. نجفی خمینی، محمدجواد (۱۳۹۸ق)، تفسیر آسان، انتشارات اسلامیه، تهران، اول.
۳۴. نجفی، محمدحسن (۱۴۰۴ق)، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، دار إحياء التراث العربي، بيروت، هفتم،
۳۵. نصر بن مزاحم (۱۴۰۴ق)، وقعة صفين، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، دوم.

