

مقدمه
بر
الکتریکال
مهندسی

۶۱۱۵۳



دانشگاه امام صادق (علیه السلام)

دانشکده معارف اسلامی و علوم سیاسی

پایان نامه دوره دکتری علوم سیاسی (گرایش اندیشه سیاسی)

مبانی مشروعیت حکومت از دیدگاه شیعه

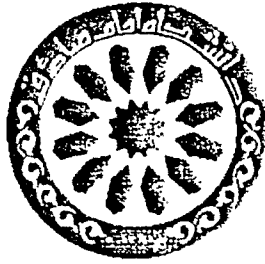
محمد رضا حاتمی

استاد راهنما

آیت الله مهدوی کنی

۶۱۱۵۳

زمستان ۱۳۸۲



دانشگاه امام صادق (علیه السلام)

دانشکده معارف اسلامی و علوم سیاسی

پایان نامه دوره دکتری علوم سیاسی (گرایش اندیشه سیاسی)

مبانی مشروعیت حکومت از دیدگاه شیعه

محمد رضا حاتمی

۱۳۸۳ / ۴ / ۳

استاد راهنما

آیت الله مهدوی کنی

اساتید مشاور:

مرکز اطلاعات و کتابخانه ملی
جمهوری اسلامی ایران

دکتر حمید بهرامی - حجت الاسلام والمسلمین پور محمدی

زمستان ۱۳۸۲

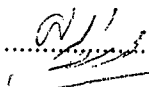
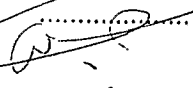
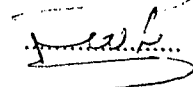
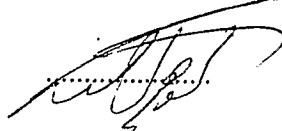
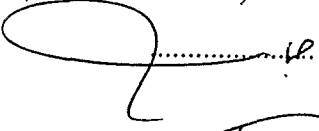
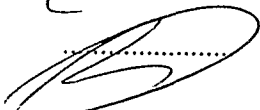
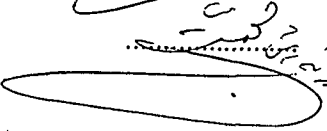
کلیه حقوق اعم از چاپ و تکثیر، نسخه برداری
ترجمه، اقتباس و ... از این پایان نامه کارشناسی ارشد
برای دانشگاه امام صادق ~~مستثنی~~ محفوظ است.
نقل مطالب با ذکر مأخذ بلامانع است.

تأییدیه اعضای هیأت داوران حاضر در جلسه دفاع از رساله دکتری

اعضای هیات داوران نسخه نهایی رساله آقای محمدرضا حاتمی

تحت عنوان: مبانی مشروعیت حکومت از دیدگاه شیعه

را از نظر شکل و محتوی بررسی نموده و پذیرش آنرا برای تکمیل درجه دکتری پیشنهاد می‌کنند.

محل امضاء	رتبه علمی	نام و نام خانوادگی	اعضای هیات داوران
	آیت‌الله مهدوی‌کنی	(۱) استاد راهنما:
	دکتر حمید بهرامی احمدی	(۲) استاد مشاور:
	حجه الاسلام پورمحمدی	(۳) استاد مشاور:
(۳) نماینده شورای			
	استاد	دکتر فرشاد شریعت	تخصصیات تکمیلی دانشکده:
(۴) اساتید ناظر:			
	حجه الاسلام علم‌الهدی	(۱)
	دکتر ناصر جمالزاده	(۲)
	دکتر محمدباقر حشمت‌زاده	(۳)
	دکتر محمدباقر خرمشاد	(۴)

تقدیر و سپاس:

پس از حمد و سپاس و ستایش ایزد یکتا، سزاوار است از همه اساتید و آموزگاران که در طول دوران تحصیل و به ویژه مقطع تحصیلی دانشگاه امام صادق (ع) مرا علم و دانش آموخته و در این راه مشوقم بوده‌اند، تشکر نمایم. همچنین بر خود لازم می‌دانم از استاد اندیشمند، با فضیلت و بزرگواری حضرت آیت‌الله مهدوی کنی (دام‌ظله) ریاست محترم دانشگاه که به طور خاص با مطالعه دقیق و مکرر این اوراق، در تهیه و تدوین رساله مرا مرهون راهنمایی‌ها و تعالیم ارزنده و عالمانه خویش قرار داده‌اند و نیز از اساتید مشاورم آقای دکتر حمید بهرامی و آقای حجت الاسلام والمسلمین دکتر مصطفی پور محمدی که قبول زحمت نموده و با ارائه نظرات صائب خود در هدایت و تصحیح پایان نامه سهم مهمی داشته‌اند صمیمانه سپاسگزاری نمایم.

در خاتمه مناسب است ضمن تشکر از اساتید ناظر از آقای دکتر ناصر جمالزاده ریاست محترم دانشکده علوم سیاسی و بخصوص از حضرت حجة الاسلام والمسلمین آقای سیداحمد علم الهدی که از سالهای گذشته در مسئولیت معاونت آموزشی زحمات بی‌شائبه و تلاشهای مستمر و پیوسته‌ای را مبذول داشته‌اند، قدردانی نمایم.

چکیده

بحث مشروعیت حکومت و مبانی آن همیشه و از دیرباز توجه فلاسفه و دانشمندان علوم سیاسی را به خود معطوف داشته و بعنوان یکی از اصولی‌ترین مسائل حکومت و فلسفه سیاسی در دایره تحقیقات و تتبعات علمی قرار گرفته است. چراکه بقاء و دوام هر حکومت و نظام سیاسی بستگی تام به میزان مشروعیت آن نظام داشته و خواهد داشت.

در این رساله نگارنده در نخستین گام تلاش می‌کند ضمن توجه و دقت در معانی لغوی و اصطلاحی مشروعیت و ارائه تعاریفی که از این واژه در فرهنگ غرب و اسلام آمده، ابهامات و ایهامات موجود در تعریف مشروعیت را بزطرف کند و نهایتاً به این نتیجه می‌رسد که «حق حاکمیت فرمانروایان» صحیحترین و مناسب‌ترین تعریف برای این واژه می‌باشد.

مهمترین سؤال نیز بر این پایه استوار است که حاکم بر چه مبنایی حق حکومت و اعمال قدرت پیدا می‌کند و عمده‌ترین عاملی که اقتدار سیاسی را در کشور موجه و برحق می‌سازد چیست؟ عبارتی مشروعیت حکومت از کجا ناشی می‌شود و منابع و مصادر آن کدامند؟ چندین فرضیه یا پاسخ احتمالی به پرسش فوق داده شده که هر یک در جایگاه خود مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد و در فصل سوم به مناسبت اهمیت نظرات فقهای عامه، مشروعیت حکومت از دیدگاه اهل سنت مورد بررسی و ارزیابی قرار می‌گیرد و در آن آراء و فتاوی‌ای فقها و سران فرق اهل سنت در خصوص منابع مشروعیت حکومت بعد از رحلت حضرت پیامبر (ص) یعنی بیعت و انتخاب مردم، استیلاء و زور و غلبه، ولا یتعهدی و استخلاف امام سابق، مطرح و مورد نقد و بررسی قرار گرفته سپس ایرادات و اشکالات آنها به تفصیل می‌آید. در فصل چهارم ضمن بیان تلازم و تداخل دین و سیاست مشروعیت مردمی حکومت پیامبر (ص) ائمه معصومین (ع) مورد بطلان قرار گرفته و بر یکی بودن منبع رسالت و حکومت پیامبر یعنی منصوب بودن پیامبر (ص) از جانب خداوند هم در بعد رسالت و حوزه وحی و هم از بعد حکومت و تدبیر مسائل سیاسی و اجتماعی تأکید و تصریح می‌شود. در فصل پنجم نیز دیگر فرضیه‌های جانشین که مشروعیت حکومت را یا با انتخاب و بیعت مردم و یا نصب و نص مطلق قلمداد می‌کرد مطرح و مورد بررسی قرار می‌گردد و مستنداً نا کارآمدی و نارسایی دلائل و مستندات عقلی و نقلی آنها تبیین و تحریر می‌گردد.

و اما فرضیه اصلی یا نظریه‌ای که در این رساله پس از بررسی و آزمون و خطا مورد تأیید و تثبیت قرار گرفت عبارت است از «مشروعیت حکومت پیامبر (ص) و ائمه معصومین (ع) به نصب و نص الهی است ولی مبنای مشروعیت حکومت غیر معصومین در زمان غیبت، نصب عام شارع مقدس و تعیین و تشخیص مصادیق آن با رعایت ضوابط شرعی و عقلایی با انتخاب و پذیرش مردمی به صورت توأمان می‌باشد. براین مبنای، حق حکومت یا مشروعیت هم برای مردم و هم برای منصوبین عام شارع به طور مشترک لحاظ شده است.»

ابن نظریه که به مشروعیت الهی - مردمی تعبیر می‌شود از مقوله‌های دو حقی است و در آن هر دو حق یعنی «حق الله» و «حق الناس» وجود دارد. بنابراین برای مشروعیت حکومت، فقط رعایت حق الله و در نظر گرفتن

نصب عام شارع کافی نیست بلکه اعتبار حق الناس و جلب آراء عمومی و مشارکت دادن مردم در انتخاب حاکم نیز قسمتی از مشروعیت حکومت و نظام سیاسی قلمداد خواهد شد. به عبارتی در اینجا حق الله هیچگاه موجب سقوط حق الناس نخواهد بود. لذا مردم و خداوند هر دو با هم منبع و منشأ مشروعیت حکومت می باشند به همین سبب یعنی دخالت عنصر خدا - مردم (نصب عام الهی و انتخاب مردمی) مشروعیت الهی - مردمی نامیده می شود. یعنی کسی که می خواهد بر مردم حکومت کند علاوه بر آنکه باید در مرتبه ای از ولایت منصوب شارع مقدس باشد، باید مورد قبول و پذیرش مردم نیز باشد وگرنه اعمال ولایت امری غیر عقلایی و غیر قابل اجرا خواهد بود.

نکته ای که باید توجه داشت اینکه منظور از حق تعیین سرنوشت به معنای حق ذاتی و بالاصاله و حاکمیت مطلق بشر بر سرنوشت خود و از جمله در امر حکومت نمی باشد چون انسان خلیفه خدا روی زمین است و این حق نیز حقی است خداداد. پس حضور فعال مردم در چارچوب دین و در راستای حق الله می باشد و این از بدیهیات است. به عبارت دیگر «رای مردم» و رفتار سیاسی شهروندان بین «جبر و اختیار» قرار دارد. اختیار از آن جهت که مردم حق انتخاب دارند و جبر از آن جهت که مشعر به تکلیف و عمل به وظیفه شرعی است یعنی مردم موظف به انتخاب یکی از منصوبین عام شارع حکیم می باشند. با این تفسیر حاکمیت سیاسی در اسلام انتخابی - انتصابی و امری ذو وجهین است که یک روی آن ناظر به حق الناس و روی دیگر آن ناظر به «حق الله» است و به تعبیری شاید بتوان آن را امری بین الامرین نامید.

لذا این نظریه با ویژگی فوق ضمن دارا بودن غالب عناصر و مؤلفه های نظام دموکراسی، کار ویژه ها و امتیازات مثبت مشروعیت الهی را نیز در خود جای داده است. بنابراین نظامی با این نوع مشروعیت اولاً از نیازهای طبیعی انسان امروزی و متناسب با شرایط فکری عصر حاضر است که آراء مردمی یکی از شاخصه های اصلی آن می باشد. ثانیاً در این نظام مشروعیت اساساً و بطور کلی متزلزل و مورد خدشه واقع نمی شود چرا که هر یک از نارسائیه ها و کاستی های مشروعیت مردمی یا الهی بواسطه یکدیگر جبران و مرتفع می شود. ثالثاً حکومتی که از مشروعیت دو جانبه برخوردار باشد ضمن پرهیز از تقابل با حاکمیت مردم از دوام و قوام بسیار بالایی برخوردار خواهد بود و در ادامه نیز با تقویت این دو منبع با بحران مشروعیت مواجه نخواهد شد.

کلید واژه ها: مشروعیت، حکومت، شیعه، انتخاب، انتصاب

سازگاری

دکتر محمد باقر صدر

سرور قبول استقامت و استقامت

مدرکی ۱۳۶۲۷

نُبذه

مسألة شرعية الحكومة ومبادئها من المسائل التي قد اشغلت الفلاسفة و علماء السياسة منذ عهد بعيد. وقد درس في اطار تحقيقات و ابحاث علميه كواحد من المسائل الحكومية الأصلية والفلسفة السياسية. لأنه بقاء و استمرار كل حكومة و نظام سياسى يتعلق تماماً بمقدار مشروعيتها دائماً. فى هذا البحث يسعى الكاتب فى البداية أن يزيل الأبهام عن تعريف الشرعية و المشروعية اضافة الى التدقيق و الاهتمام بالمعانى اللغوية و الاصطلاحية للفظ (مشروعية) و تقديم التعاريف التي جاءت لهذا المصطلح فى الثقافة الغربية و الاسلامية و اخيراً يصل الى أن التعريف الاصح و الأصلح هو حق حكومة الحكام. أهم الأسئلة قائم على هذا الامر انه على اى اساس يحصل الحاكم على حق الحكم و استعمال السلطه و ما هو العامل الرئيسى الذى يجعل السلطه محققاً و مشروعاً او بتعبير آخر من أين ينتج شرعية الحكومه؟ ماهى مصادرها و ماخذها؟ أجب هذا السؤال بكم فرضيه و جواب محتمل تفحص و تدقق كلها فى موضعها. نظراً الى اهمية راي فقهاء العامه، يطالع الكاتب مشروعيه الحكومة من منظر فقهاء السنه فى الفصل الثالث و يقومها. يقترح فيه آراء فى مشروعيه الحكومه بعد وفاة الرسول (ص) أى البيعه و الاختيار من قبل الناس او الاستيلاء و الجبر و الغصب او استخلاف امام سابق و لاية العهد. تطالع و تقوم هذا الآراء و تأتى بعده الانتقادات و المشاكل التي توجه الى هذا الآراء.

و فى الفصل الرابع مبينا ملازمة الدين و السياسة و التداخل بينهما يبطل مشروعيه قبول العام لحكومة الرسول (ص) و ائمه المعصومين (ع) و يؤكد على اتحاد مصدر الحكم و الرساله للرسول (ص) و على ان الرسول (ص) معين من جانب الله الى الرساله و الوحي من جهة و الى الحكومة و ادارة الامور السياسية و الاجتماعيه للحكومته من جهة اخرى. و فى الفصل الخامس تقوم فرضيات الخلافه الاخرى التي تعد شرعية الحكومه اما من اختيار الناس و بيعتهم و اما من النص و النصب و يبين ضعف و نقص دلائل النقليه و العقليه و مستنداتهم. الفرضيه الاصليه او النظرية التي تؤيد و تؤكد عليه بعد المطالعه و الاختيار هو أن شرعية حكومة الرسول (ص) و ائمه المعصومين (ع) بسبب النص و النصب من الله. ولكن اساس المشروعية لحكومة غير المعصومين فى عصر الغيبة هو نصب عام من جانب الشارع المقدس و تعيين مصاديقها و تمييزها حسب ملاحظه و رعاية الاحكام الشرعية و العقليه و القبول من قبل الناس متلازمين. على هذا الاساس حدد حق الحكومه أو الشرعيه للناس و المنصوبين العام من قبل الشارع معاً. هذه النظرية التي تعبر عنها بشرعية الالهيه - الشعبيه من قضايا ذات حقين. فيها كلا

الحقین ای حق الله و حق الناس. لهذا لا تكون شرعيه الحكومه رعاية حق الله و الاهتمام بالنصب العام من قبل الشارع فقط بل تعد صلاحیه حق الناس و اخذ آرائهم و اشراكهم من اختيار الحاكم قسماً من شرعيه الحكومه و النظام السياسی ايضاً. بتعبير آخر لا يكفي حق الله من حق الناس على هذا الاساس الله و الناس مصدراً شرعيه الحكومه معاً. لهذا يعنى مداخلة الله - الناس (ای النصب العام من قبل الله و الاختيار من الناس) سمى الشرعيه الالهيه - الشعبيه. ای اذا اراد احد ان يحكم على الناس اضافه الى انه عليه ان يكون فى اطار الولاية المنصوبه من قبل الشارع يجب ان يكون مقبولاً عند شعبه ايضاً والا استعمال السلطه تكون امراً خلافاً للعقل و دول امكانه التطبيق و التنفيذ. الامر الذى يجب ان نهتم به هذا انه القصد عن حق اختيار المصير ليس بمعنى حق ذاتی و ذواله و استيلاء البشر مطلقاً على مصيره و منه على امر الحكومه. لان الانسان خليفه الله فى الارض و هذا الحق موهوب من عند الله. فمشاركة الناس الفاعله هى فى اطار الدين و متجهاً فى حق الله. و هذا امر بديهي بتعبير آخر صوت الناس و تعامل المدنيين السياسی يجعل بين «الجبر و الاختيار» بما ان للناس حق الاختيار فهذا الاختيار و بما ان هو مجبر و معتق بالوظائف و الاحكام الشرعيه و العمل بها أى يجب على الناس اختيار واحد من المنصوبين العام من قبل الشارع ففيه جبر. و معه هذا التفسير نجد السلطه السياسيه فى الاسلام امراً انتخابياً - انتصابياً و امر ذو وجهين. وجه منه يتطرق فيه حق الناس و وجه آخر يتطرق فيه حق الله. بتعبير آخر يمكننا ان نسميه امراً بين الامرين. لهذا نستوعب هذا النظرية بهذا الاوصاف اضافه الى انه يشمل اكثر عناصر و مؤشرات النظام الديمقراطى، يشتمل على منافع و ايجابيات الشرعيه الالهيه ايضاً. على هذا الاساس اولاً هذا النظام بهذا الشكل من المشروعيه من احتياجات الانسان المعاصر العاديات و متناسباً مع الاوضاع الفكرى فى العصر الحاضر الذى من مؤشرات الاصلی الاهتمام بآراء الناس و اصوات الشعب. ثانياً لا تفسد المشروعيه فى هذا النظام اساساً و لا تتعرض للمساس. لان الشرعيه الشعبيه ترتفع نقائص الشرعيه الالهيه و مشكلاتها و بالعكس. ثالثاً الحكم الذى له شرعيه ذات و جهين اضافه الى الاجتناب عن تقابل الناس و معارضتهم، يكون له دواماً كثيراً لن تتوجه اليه ازمة الشرعيه طول الزمان بسبب تقوية هذين المصدرين.

اللغات المفتاحيه: الشرعيه، الحكم، الشيعه، اختيار، نصب

مرکز اطلاعات مدرک علمی ایران
تهمه مدرک

فهرست مطالب

فصل اول: کلیات: مفاهیم و چارچوب نظری تحقیق.....	۱
۱- طرح مسأله.....	۲
۲- مفاهیم.....	۷
۱-۲- مبانی.....	۷
۲-۲- مشروعیت.....	۷
۲-۳- شیعه.....	۸
۲-۴- حکومت.....	۱۰
۳- مفروض، سؤالها و فرضیه‌ها:.....	۱۱
۴- سوابق پژوهش.....	۱۲
۵- علل انتخاب موضوع.....	۱۳
۶- هدف پژوهش.....	۱۳
۷- اهمیت و فایده بحث مشروعیت.....	۱۴
۸- روش و سازماندهی تحقیق:.....	۱۵
فصل دوم: پیشینه تاریخی مفهوم مشروعیت و منابع آن.....	۱۶
مبحث اول: مفهوم مشروعیت و ضرورت آن.....	۱۷
مفهوم لغوی و اصطلاحی مشروعیت:.....	۱۷
انواع مشروعیت.....	۲۳
۱- مشروعیت در جامعه‌شناسی:.....	۲۳
۲- مشروعیت فلسفی.....	۲۴
ضرورت مشروعیت و مشروعیت آرایبی.....	۲۵
مبحث دوم: پیشینه بحث مشروعیت در اندیشه سیاسی غرب.....	۲۹
فیلسوفان یونان باستان و نظریه مشروعیت.....	۲۹
نظریه مشروعیت و قرارداد اجتماعی.....	۳۳
نظریه مشروعیت در قرن نوزدهم:.....	۳۹
بنیانهای مشروعیت در دموکراسی نوین.....	۴۲
مشروعیت و کارآمدی (مشروعیت یابی).....	۴۵
میزان مشروعیت.....	۴۷
مشروعیت نظام و اعتماد به نهادها.....	۴۸

۴۹	مبحث سوم: منابع مشروعیت حکومت در اندیشه سیاسی غرب
۴۹	مقدمه:
۵۰	۱ - منشأ الهی
۵۱	الف - شاه خدایی
۵۱	ب - منشأ خدایی پادشاه
۵۲	ج - مأموریت و موهبت الهی
۵۳	د - الهام از جانب خداوند
۵۴	۲ - سنت (tardition)
۵۹	۳ - کاریزما (فره) Charizma
۶۲	۴ - انتخاب مردم
۶۴	۵ - زور و غلبه
۶۶	نتایج سیاسی مشروعیت
۶۹	فصل سوم: مشروعیت حکومت از دیدگاه اهل سنت
۷۰	مقدمه
۷۴	مبحث اول: استیلاء و زور و غلبه
۷۸	نقد و بررسی
۹۳	مبحث دوم: استخلاف یا انتصاب امام قبلی
۹۵	نقد و بررسی
۹۷	مبحث سوم: انتخاب و اجماع اهل حل و عقد (بیعت):
۱۰۲	نقد و بررسی
۱۱۵	فصل چهارم: بخش اول: مشروعیت حکومت پیامبر اسلام (ص)
۱۱۵	مقدمه
۱۱۶	مبحث اول - پیامبر اسلام و تأسیس دولت:
۱۱۷	۱ - مفهوم دولت و شاخصهای آن
۱۲۲	۲ - اقدامات بنیادی و اساسی پیامبر برای تشکیل دولت
۱۲۲	الف - نخستین قرارداد سیاسی یا قانون اساسی مدینه
۱۲۶	ب - تأمین امنیت کشور
۱۲۸	ج - تشکیل و سازماندهی نیروی نظامی
۱۲۹	د - حفظ و حراست از مرزهای اسلامی
۱۳۰	هـ - سازماندهی نظام اداری
۱۳۰	۱ - تشکیل دبیرخانه
۱۳۱	۲ - نصب والی و مشاور و بازرس

۱۳۲	۳ - صدور بخشنامه.....
۱۳۳	۴ - انتخاب نمایندگان سیاسی.....
۱۳۴	۵ - ارتباطات بین المللی.....
۱۳۵	و - سازماندهی قضایی.....
۱۳۶	ز - سازماندهی اقتصادی.....
۱۳۶	۱ - تشکیلات گردآوری زکات:.....
۱۳۷	۲ - واگذاری منابع طبیعی.....
۱۳۷	۳ - قراردادهای اقتصادی.....
۱۳۷	۴ - کنترل بازار تجارت.....
۱۳۹	مبحث دوم: مشروعیت حکومت پیامبر (ص).....
۱۳۹	۱ - دلالت عام قرآن کریم بر مشروعیت الهی حکومت.....
۱۴۳	۲ - دلالت خاص قرآن کریم بر مشروعیت الهی حکومت پیامبر (ص).....
۱۵۹	بخش دوم: مشروعیت حکومت و ولایت ائمه معصومین (ع).....
۱۵۹	مقدمه:.....
۱۶۲	مبحث اول: دلایل عقلی انتصابی بودن و مشروعیت الهی حکومت ائمه معصومین.....
۱۶۲	۱ - قاعده لطفی.....
۱۶۴	۲ - تعهد و احساس مسئولیت پیامبر (ص) در قبال جامعه:.....
۱۶۵	مبحث دوم: دلایل قرآنی نصب امام.....
۱۷۷	مبحث سوم: دلایل روایی نصب و مشروعیت الهی حکومت امام.....
	بخش سوم: نظریه انفکاک دین و سیاست و مشروعیت مردمی حکومت پیامبر (ص) و ائمه
۱۸۴	اطهار.....
۱۸۴	مقدمه:.....
۱۸۷	مبحث اول: دلایل قرآنی بر انفکاک دین از سیاست و انتخابی بودن حکومت معصومین (ع).....
۱۹۴	نقد و بررسی.....
۱۹۴	۱ - تلازم دین و سیاست.....
۱۹۸	۲ - پاسخ به توهمات و رد دلایل انفکاک.....
۲۱۹	مبحث دوم: دلیل سنت بر انفکاک دین از سیاست و انتخابی بودن ولایت معصومین (ع).....
۲۲۴	نقد و بررسی و پاسخ به دلایل روایی مطرح شده.....
۲۳۵	نتیجه.....
۲۳۶	فصل پنجم: مشروعیت حکومت در عصر غیبت امام معصوم (ع).....
۲۳۷	مقدمه:.....
۲۴۱	بخش اول: صفات و شرایط حاکم اسلامی.....
۲۴۱	مقدمه.....

۲۴۳	مبحث اول: نظریات علمای اهل سنت
۲۴۳	۱- نظریه ابوالحسن عامری:
۲۴۵	۲- نظریه ماوردی:
۲۴۵	۳- نظریه قاضی ابی یعلی فراء:
۲۴۶	۴- نظریه سعدالدین تفتازانی:
۲۴۶	۵- نظریه ابن حزم:
۲۴۸	۶- نظریه غزالی:
۲۴۹	۷- نظریه ابن خلدون:
۲۵۰	۸- نظریه فضل الله روزبهان خنجی
۲۵۱	مبحث دوم: نظریه شیعه در صفات و شرائط رهبری و امامت
۲۵۱	قسمت اول: نظریه علما و فقهای شیعه
۲۵۲	۱- نظریه فارابی
۲۵۶	۲- نظریه ابن سینا
۲۵۷	۳- نظریه خواجه نصیرالدین طوسی
۲۵۹	۴- نظریه علامه حلی
۲۶۰	۵- نظریه امام خمینی
۲۶۱	قسمت دوم: صفات و شرائط حاکم در زمان غیبت
۲۶۲	۱- عقل و درایت:
۲۶۲	۲- اسلام و ایمان:
۲۶۲	۳- فقاقت و علم اجتهادی نسبت به احکام اسلام:
۲۶۷	۴- عدالت
۲۷۲	۵- قدرت و حسن تدبیر:
۲۷۵	۶- مرد بودن:
۲۷۹	بخش دوم: مشروعیت مردمی حکومت (نظریه انتخاب)
۲۷۹	مقدمه:
۲۸۱	مبحث اول: دلایل عقلی مشروعیت مردمی حکومت
۲۸۱	۱- قضاوت عقل:
۲۸۴	۲- حق عزل حاکم مستلزم حق نصب حاکم از سوی مردم است
۲۸۶	۳- دلیل سیره عقلا یا توجیه عقلایی
۲۹۱	مبحث دوم: دلایل نقلی مشروعیت مردمی
۲۹۱	۱- فحواى قاعده تسلیط
۲۹۴	۲- قرارداد و معاهده بین مردم و حاکم
۲۹۵	۳- آیات و روایات مربوط به شوری در امر ولایت
۳۰۰	۴- تعیین والی با مشورت مهاجرین و انصار

۳۰۲	۵- آیات و روایات بیعت.....
۳۰۸	۶- کلام حضرت علی (ع) بر صحت انتخاب.....
۳۰۸	۷- کلام امیرالمومنین بر ضرورت علنی بودن بیعت.....
۳۰۹	۸- کلام پیامبر (ص) در ارتباط با انتخاب علی (ع).....
۳۰۹	۹- انتخاب در کلام امام حسن (ع) به معاویه.....
۳۰۹	۱۰- مضمون نامه کوفیان به امام حسین (ع).....
۳۱۰	۱۱- احتمالات نصب و اشکال ثبوتی بر نظریه انتصاب.....
۳۱۱	نقد و بررسی.....
۳۲۴	بخش سوم: مشروعیت الهی حکومت (نظریه انتصاب).....
۳۲۴	مقدمه.....
۳۲۵	مبحث اول: پیشینه تاریخی نظریه نصب (مشروعیت الهی ولایت).....
۳۴۴	مبحث دوم: دلائل عقلی مشروعیت الهی حکومت (نظریه نصب).....
۳۴۴	۱- قاعده لطف.....
۳۵۰	۲- برهان مبتنی بر قدر متیقن.....
۳۵۱	۳- دلیل عقلی حضرت امام خمینی (ره).....
۳۵۳	۴- دلیل عقلی آیت الله یروجردی:.....
۳۵۶	مبحث سوم: دلائل نقلی مشروعیت الهی حکومت (نظریه نصب).....
۳۵۶	۱- حدیث معروف به «مقبوله عمر بن حنظله».....
۳۶۲	۲- روایت مشهوره ابی خدیجه.....
۳۶۴	۳- توقيع مبارک امام زمان (عج).....
۳۶۷	۴- حدیث اللهم ارحم خلفائی.....
۳۷۱	۵- دلیل علامه ملا احمد نراقی.....
۳۷۴	۶- مشکلات و نارسائیهای نظریه نصب.....
۳۷۸	بخش چهارم: مشروعیت الهی - مردمی حکومت:.....
۳۷۸	مقدمه:.....
۳۸۱	مبحث اول: دلائل عقلی مشروعیت الهی - مردمی حکومت:.....
۳۸۱	الف: قضاوت عقل.....
۳۸۱	ب: سیره عقلاء.....
۳۸۲	ج: اصل مقدمه واجب.....
۳۸۳	مبحث دوم: دلائل نقلی مشروعیت الهی - مردمی حکومت.....
۳۸۳	الف: ضرورت اقامه حکومت توسط مردم برای انجام تکالیف اجتماعی:.....
۳۸۵	ب: انسان خلیفه خدا و وارث زمین.....
۳۸۶	ج: واگذاری امانت (حکومت) به انسان:.....
۳۹۰	د: لزوم تعیین امام توسط مردم بعد از وفات امام سابق:.....

۳۹۰	هز رأی مردم و اقبال عمومی شرط شرعی تحقق ولایت:
۳۹۵	و: قراین موجود در روایت «مقبوله عمر بن حنظله»:
۳۹۶	مبحث سوم: حضرت امام خمینی و مشروعیت الهی - مردمی حکومت:
۴۰۵	نتیجه:
۴۰۷	«نتیجه گیری از رساله»:
۴۱۳	فهرست منابع:

فصل اول

کلیات: مفاهیم و چارچوب نظری تحقیق

فصل اول: کلیات: مفاهیم و چهار چوب تحقیق

۱- طرح مسأله

بحث مشروعیت^(۱) حکومت و مبانی آن از دیرباز توجه فلاسفه، دانشمندان علوم سیاسی و جامعه شناسان را به خود معطوف داشته و بعنوان یکی از اساسی ترین مباحث فلسفه سیاسی همواره در کانون تحقیقات و پژوهشهای کلاسیک قرار گرفته است. عمدتاً نیز محور تحقیقات بر این پایه بوده که نشان دهند حاکم بر چه امینای حق حکومت و اعمال قدرت سیاسی پیدا کرده و مردم با چه مجوزی این حق را مورد پذیرش قرار داده اند و به عبارتی در پی پاسخگویی به این پرسش بوده اند که حاکم از کدامین منبع و منشأ مشروعیت خود را اخذ کرده است. حتی در مباحث اسلامی نیز همواره این پرسش مطرح بوده که مشروعیت حکومت از کجا ناشی می شود؟ آیا خداوند سبحان، منبع مشروعیت حکومت و ولایت است؟ و یا برآمده از روشهای دیگری همچون انتخاب مردم استیلاء و تغلب وراثت و عهد امام سابق است؟

اهمیت موضوع نیز از این جهت است که اصولاً بقاء و دوام هر حکومت و یا نظام سیاسی بستگی تام به کیفیت و میزان مشروعیت آن نظام داشته و خواهد داشت.

بنابراین همه حکومتها برای بقاء و استمرار و نیز تقویت پایه ها و بنیادهای حکومتی ناچار به بازشناسی مبانی مشروعیت نظام سیاسی خویش اند تا با پشتیبانی از مبانی بتوانند حق فرمانروایی را از آن خود قرار داده و نیز به منظور پیشگیری از هرگونه بحران مشروعیت به تقویت و گسترش دایره حقانیت و مقبولیت خود در جامعه پردازند.

بی شک در تبیین مفهوم مشروعیت، تعاریف بسیاری متناسب با دیدگاههای گوناگون ارائه شده است ولی

به نظر می‌رسد صحیحترین و مناسبترین تعریف برای آن، «حق حاکمیت فرمانروایان» باشد بدین معنا که حاکم برای اعمال قدرت خود چه مجوزی دارد و مردم برای اطاعت از حاکم چه توجیه عقلی و شرعی ارائه می‌دهند به تعبیر دیگر مشروعیت پاسخ به دو سؤال اساسی زیر است که ۱ - دولت بر چه مبنایی حق دارد بر مردم امر و نهی کند و در امور اجتماعی و سیاسی مردم تصرف و مقدرات عمومی را هدایت و مدیریت نماید. ۲ - مردم به چه دلیل تن به اطاعت می‌سپارند و از دستورها و سیاستهای حاکمیت تبعیت می‌کنند.

«غصب»^(۱) نقطه مقابل «مشروعیت» است که ملاحظه معنای آن به درک دقیقتر مفهوم مشروعیت مدد می‌رساند از آنجا که دوام و قوام حاکمیت‌ها بستگی به مشروعیت آنان دارد حکومت‌های غاصب و غیر مشروع نیز در تلاشند تا به شکلی حاکمیت خود را با نوعی از مشروعیت کاذب و دروغین بیارایند. و این مطلب یعنی در آمیختن سره و ناسره و آراستن حکومت باطل به زینت حق این کلام امام علی (ع) را یادآور می‌شود که می‌فرماید:

«فلوان الباطل خلص من مزاج الحق لم يخف على المرتادين. ولو ان الحق خلص من لپس الباطل لانقطعت عنه السن المعاندين و لكن يؤخذ من هذا ضغث و من هذا ضغث فيمزجان، فهنا لك يستولى الشيطان على اوليائه.»^(۲)

یعنی اگر باطل با حق در نیامزد: حقیقت جو آن را شناسد و داند؛ و اگر حق به باطل آمیخته نگردد دشمنان را مجال طعنه زدن نماند. لیکن اندکی از این و اندکی از آن گیرند و با هم در آمیزند و اینجاست که شیطان فرصت و حیلت برانگیزد تا بر افراد خود جیره و استیلاء یابد.

«بر این اساس «گزنفون»^(۳) معتقد بود که حتی در حکومت‌های «تیرانی» که بر بنیاد اجبار و زور برپا گردیده‌اند، نیز همه چیز بر نیروی مادی صرف ختم نمی‌شود. به قول روسو: مقتدرترین فرد هم هیچگاه تا بدان

1 - usurp

۲ - نهج البلاغه، ترجمه سیدجعفر شهیدی، (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰) چاپ بیستم، خطبه ۵۰، ص ۴۳

۳ - گزنفون (xenophon) در ناحیه ارشیا واقع در «اتیک» در حدود ۴۳۴ پیش از میلاد به دنیا آمد که به خانواده‌ای اشرافی تعلق داشت. حوادث مهم زندگانی وی، یکی برخورد با سقراط است که کاملاً تحت تأثیر نفوذ اخلاقی و سیاسی این فیلسوف قرار می‌گیرد. آثار مهم این فیلسوف باستان عبارتند از: «آنا بازپس» که داستان لشکرکشی ده هزار تن یونانی است، و یک کتاب به نام «خاطرات» که برخوردهای خود را درباره سقراط در آن می‌نویسد و سومی «هلنی‌ها» که در آن دنباله تاریخ ناتمام «توسیدید» را می‌نویسد و چهارمی کتاب «تربیت کورش» است که در این کتاب زندگی کورش بزرگ را به نحوی افسانه‌آمیز نوشته است. و اخلاق و عادات این پادشاه را مثال اعلی و سرمشق شهریاران و کشورداران نشان داده است.

حد قوی نیست که بتواند برای همیشه آقا و فرمانروا باشد مگر این که زور را به حق بدل کند.»^(۱)

مشروعیت و مشروعیت یابی^(۲) می تواند قدرت وحشی و عریان را به اقتداری مقبول و متفاهم مبدل کند. اعمال قدرت و تمکین در برابر آن مستلزم یک پشتوانه معنوی است که محتوای «مجوز» حاکم برای حکومت و «توجیه» مردم برای اطاعت را مشخص می سازد.^(۳)

بنابراین مشروعیت یا حق فرمانروایی حاکمان و اطاعت شهروندان بیانگر کاربرد قدرت و انحصار سلطه و اقتدار دولت با دیدی خوش بینانه است. به سخن دیگر توجیه اخلاقی و عقلایی و جواب قانع کننده این سوال که چرا باید حکمرانان اطاعت شوند؟ و چرا باید گروهی حکمرانی نمایند؟ سخن گفتن از مشروعیت است. فلسفه های سیاسی و اندیشه های مربوطه نیز در حقیقت کوششی بوده است برای یافتن پاسخ به این سؤال. هنگامی که هابز در لویاتان ماهیت حکومت تاسیسی را بیان می نماید در حقیقت مشروعیت و مکانیسم سلطه رانی آن را بیان می دارد.

وی منشأ مشروعیت حکومت را قرارداد اجتماعی می داند که بر اساس توافق افراد جامعه ایجاد شده است و ضمن آن افراد حق حکومت را به یک فرد یا انجمن واگذار می نمایند.

اندیشمندان دیگری چون لاک، منتسکیو و روسو نیز منشأ این رابطه بین حاکم و رعیت را بر اساس توجیهی فلسفی بیان می دارند که به نحوی توضیح مشروعیت است.

مشروعیت در علوم سیاسی، یک مفهوم هنجاری و تجربی است. از حیث هنجاری به این معنا است که آیا یک سیستم سیاسی مشروعیت دارد؟ آیا حکومت یا دولت مستحق فرمانبرداری است؟ در این رابطه مسئله مشروعیت در ارتباط با مفاهیم قانونی قدرت دوزوره و دوفاکتو می باشد. زمینه های مورد توافق الزام سیاسی هر چه که باشد، مشروعیت به این دو مفهوم باز می گردد. کاربرد بسیار جالبتر مشروعیت ممکن است از حیث تجربی و در استفاده عملی این واژه در علوم سیاسی مخصوصاً جامعه شناسی سیاسی باشد.

در جامعه شناسی سیاسی، توجه عمدتاً بر روی این مطلب است که چگونه یک سیستم سیاسی در نظر اکثریت شهروندان، مشروع تلقی می گردد.

چرا اکثر شهروندان آمریکا و شوروی دولتهای خود را مستحق تبعیت می دانند در حالیکه اگر فرض کنیم

۱ - ساموئل هانتینگتون، اقتدارگرایی و زوال مشروعیت، فرهنگ و توسعه، شهریور ۷۴، ص ۱۴

2- legitimation

۳ - علی رضا شجاعی زند، مشروعیت دینی دولت و اقتدار سیاسی دین (تهران: موسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان، ۱۳۷۶) چاپ

مردم دو کشور با هم شبیه هستند، اما سیاست و ساختارهای حکومتی بسیار متفاوت در دو کشور موجود است. این سؤالی است که توسط گروهی از دانشمندان که مشروعیت را به عنوان یک واقعیت عملی به جای یک مسئله فلسفی مورد مطالعه قرار می دهند، مطرح می گردد.

خلاصه آنکه نکته عمده‌ای که متفکرین سیاسی را به خود مشغول داشته این است که چه چیزی به یک حکومت این حق را می دهد که با استفاده از قدرت بر شهروندان حکمرانی نماید و کدام قدرت اعمال شده‌ای حق اعمال داشته است.

بنابراین مشروعیت بعد ضروری و لازم هر دولتی است و شکل‌گیری، پایداری و تداوم نظامها و حکومتها به آن بستگی دارد.

در اندیشه سیاسی شیعی نیز مشروعیت به مفهوم حقانیت و حق حکومت و در مقابل غصب است یعنی چه کسی حق حکومت بر مردم را دارد؟ و حاکم بر اساس چه ملاکها و معیارها و با چه مجوزی حق تصرف در شئون مردم و هدایت مقدرات عمومی را دارد؟ و این حق از کجا به او می رسد و منشأ و مصدر آن چه کسی است؟ لذا حکومت مشروع، حکومتی است که دارای حق حاکمیت بر مردم است و مردم نیز ضمن شناسایی و پذیرش این حق خود را مکلف به اطاعت از او می کنند و قدرت و اقتداری که حاکم از آن برخوردار است از مجاری مشروع و بر اساس عقل، قرآن و سنت بدست آمده و غاصبانه نمی باشد. حتی در اندیشه اسلامی اگر ما مشروعیت را از نوع و بری یعنی سنتی، کاریزماتیک و قانونی هم تلقی نماییم حکومت بر دینداران اقتضاء می کند وجه مشروعیت و حقانیت آن با مبانی دینی سازگار باشد.

بنابراین اگر شیعیان پیروی از قدرت و حاکمیتی را بر خود لازم می شمارند. این موضوع با تصور حقانیت و اعتبار و شرعی بودن آن حاکمیت پیوند دارد. به عبارتی در حوزه دینی مفهوم مشروعیت با حقانیت و شرعی بودن باید تطابق داشته باشد. حضرت امام خمینی در رابطه با مفهوم مشروعیت و اینکه مردم به چه دلیلی تن به اطاعت می سپارند و از دستورات حاکم پیروی می کنند، این نکته را مطرح می کند که مجموعه قوانین اسلام که در قرآن و سنت گردآمده توسط مسلمانان پذیرفته و شناخته شده است و این توافق و پذیرفتن، کارحکومت را آسان کرده و به خود مردم متعلق کرده است.^(۱)

لذا روشن است که در بحث از حکومت اسلامی و از نظر شیعه این مفهوم از مشروعیت^(۲) یعنی حقانیت و

۱ - امام خمینی، ولایت فقیه، ص ۲۴

۲ - مسأله مشروعیت و منشأ آن اولین موضوعی بود که بلافاصله بعد از رحلت حضرت رسول اکرم (ص) در جامعه اسلامی مطرح گردید و باعث تقسیم مسلمانان به دو گروه سنی و شیعه شد.

محقق بودن یک حاکمیت مدنظر است. و منظور از حقانیت در مکتب تشیع آن است که مشخص شود چه کسی حق دارد بر دیگران حکومت کند. که البته این حق از جانب عقل و شرع و دین مشخص و معین خواهد شد نه اینکه همچون دموکراسی‌های غربی صرفاً خواست اکثریت دلیل حقانیت و رای اقلیت نشانه باطل بودن باشد. لذا شیعه هنگامی اعمال حاکمیت را محقق و مجاز می‌داند که هم از جهت عقل و هم از جهت شرع مورد تأیید قرار گرفته باشد و رضای پروردگار در آن احراز گردد.

۲- مفاهیم: کلیه تحقیقات و پژوهش‌های علمی باید مبتنی بر مفاهیم و اصطلاحات محوری آن رشته باشد. نقش مفاهیم در بررسی‌های علمی به اندازه‌ای است که بعضی از اندیشمندان معتقدند اساس دانش و معرفت در علوم اجتماعی را مجموعه‌ای از مفاهیم تشکیل می‌دهند که با تغییر و تحول آنها دانش نیز دچار دگرگونی می‌شود. برخلاف علوم خالص که متشکل از مفاهیم دقیق و تعریف شده‌ای است که در قالب فکری یا پارادایم غالب آن علم مورد توافق و اجماع همه دانشمندان می‌باشد علوم انسانی از چنین ویژگی برخوردار نیست. یکی از مهمترین مشکلات مطالعات علمی در حوزه اجتماعی ابهام و عدم دقت مفاهیم بنیادی و عدم توافق فراگیر در تعریف آنهاست. لذا اولین گام در هر طرح پژوهش تبیین و تعریف مفاهیم و اصطلاحاتی است که تحقیق بر اساس آنها پایه ریزی شده است. در این پژوهش بنا به ماهیت موضوع از اصطلاحات و مفاهیمی استفاده شده است که به طور اختصار توضیح داده می‌شود و در فصول بعدی رساله مفصلاً مورد بحث قرار می‌گیرد.

۱-۲- مبانی: مبانی جمع مبنا است که در لغت به معنی ریشه و منبع می‌باشد.

دهخدا در تعریف مبانی می‌نویسد: «واژه‌ای عربی و جمع «مبنی» می‌باشد. این کلمه به معنای عمارت‌ها، بناها، بنیان‌ها و اساس‌ها است.^(۱) پس مبانی هر رشته و یا هر چیزی عبارت است از پایه‌هایی که آن چیز بر آنها بنا گردیده و استقرار یافته است و به سخن دیگر مبانی آن اصول کلی هستند که مسائل هر رشته بر آنها بنا نهاده می‌شود. بدین ترتیب «مبانی مشروعیت» همان اصول و مبناهایی هستند که مشروعیت یک نظام سیاسی بر آنها استوار گردیده است. و لذا در اینجا منظور از مبانی مشروعیت در حقیقت همان منابع و منشأهای عقلی و شرعی حق حاکمیت در مذهب تشیع است.

۲-۲- مشروعیت: واژه «مشروعیت» از «شرع» گرفته شده و در برخی موارد و در استعمال‌های درون دینی به معنای «وابسته و مستند به شرع یا شارع» است و در لغت هم ریشه کلمات «تقنین»^(۲)، «قانونی»^(۳)،

۱- علی اکبر دهخدا، لغت نامه، زیر نظر دکتر محمد معین و دکتر شهیدی (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳) ج ۱۲، ص ۱۳۴۱

2. Legislation

3. Legal

«میراث»^(۱) است. و لذا معادل فارسی حقانیت و قانونی بودن برای آن مناسب می‌باشد؛ اما در ادبیات سیاسی که مشروعیت در ارتباط با حاکمیت و قدرت سیاسی مورد استفاده قرار می‌گیرد، اگر بخواهیم با یک واژه مختصر آن را مترادف سازی کنیم واژه «حقانیت»^(۲) نزدیکترین و مناسبترین لغت برای معنای خاص مشروعیت است. به نظر ماتی‌ه دوگان^(۳) مشروعیت باور بدین امر است که اقتدار حاکم بر هر کشور مفروض محق است فرمان صادر کند و شهروندان موظفند بدان گردن نهند.^(۴)

ابوالحمد نیز می‌گوید: مشروعیت عبارت است از «یکی و یگانه بودن چگونگی به قدرت رسیدن رهبران و زمامداران جامعه با نظریه و باورهای همگان با اکثریت مردم جامعه در یک زمان و مکان معین که نتیجه این باور، پذیرش حق فرمان دادن برای رهبران و وظیفه فرمان بردن برای اعضاء جامعه یا شهروندان می‌باشد»^(۵). بنابراین مشروعیت اساس و پایه حاکمیت خواهد بود که همزمان به دو موضوع متقابل اشاره دارد: یکی ایجاد حق حکومت برای حاکمان و دیگری شناسایی و پذیرش این حق از سوی حکومت شونده‌گان. به تعبیری دیگر می‌توان مشروعیت را ناشی از هماهنگی عقیدتی و ارزشی میان شهروندان و حکومت کنندگان دانست که این هماهنگی امر اطاعت را آسان نموده، دولت را از کاربرد زور و تهدید به منظور تأمین فرمانبردارای بی نیاز ساخته و یا استفاده از آن را به حداقل می‌رساند. غضب نیز نقطه مقابل مشروعیت است که می‌تواند از باب تعرف الاشياء باضدادها در توضیح و ادراک مفهوم مشروعیت کمک نماید. و در مقابل حکومت‌های مشروع می‌توان حکومت‌های غاصب را قرار داد.

بنابراین در این رساله مشروعیت عبارت است از «حق حاکمیت فرمانروایان» در اینجا مسئله مشروعیت پرسش از این است که دولت بر چه مبنایی حق امر و نهی و اعمال قدرت سیاسی دارد و می‌تواند در شئون مختلف مردم تصرف و دخالت نماید.

۳-۳ شیعه: شیعه در لغت به معنی دوستان، یاران و پیروان کسی است. و در اصطلاح به معنی گروهی از مسلمانان که معتقد به امامت بلافضل علی بن ابیطالب و فرزندان او هستند.^(۶)

شیخ مفید می‌گوید: در اصطلاح شیعه به پیروان علی (ع) گفته می‌شود که معتقد به امامت و خلافت بلافضل

1. Legacy

2. Right fulness

۳ - ماتی‌ه دوگان فیلسوف معاصر و مدیر تحقیقات علمی در مرکز ملی مطالعات فرانسه (CNRS) می‌باشد.

۴ - ماتی‌ه دوگان، سنجش مفهوم مشروعیت و اعتماد، اطلاعات سیاسی و اقتصادی، شماره ۲ - ۱ سال دهم، ۱۳۷۴، ص ۴

۵ - عبدالحمید ابوالحمد، مبانی سیاست، (تهران: انتشارات توس، ۱۳۵۳)، چاپ اول، ص ۲۴۵

۶ - دکتر محمد معین، فرهنگ فارسی، (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۱)، ج ۲، ۲۱۱۳

استناد قرار خواهند گرفت.

۲-۴- حکومت: دانشمندان لغوی برای واژه «حکومت» معانی گوناگونی را آورده‌اند از جمله: ۱- فرمان دادن، امر کردن ۲- فرمانروایی کردن ۳- سلطنت کردن، پادشاهی کردن ۴- داوری کردن، قضاوت کردن ۵- فرمانروایی ۶- سلطنت، پادشاهی ۷- داوری، قضاوت. (۱)

ابن فارس می‌گوید: «حکم به معنی منع و جلوگیری است و حکم را حکم گویند، زیرا از ظلم و جور جلوگیری میکند، همچنان که افسار حیوانات را «حکمه» گویند. چون حیوان را از حرکت و سرکشی باز می‌دارد. دانش را نیز حکمت خوانند، چون صاحب خود را از جهل و اعمال نابخردانه نگه می‌دارد.» (۲)

فیومی نیز می‌نویسد: حکم در اصل لغت به معنای منع است. یقال: «حکمت علیه بكذا اذا صنعته من خلافه فلم يقدر علی الخروج من ذلك» و منه «حکمت الدابه» ای و ضعت علی فمها «الحکمه» ای «الحلقه». (۳)

و صاحب المنجد می‌نویسد: حکم در لغت به معنای مدیریت امور یک کشور است. (۴)

ولی آنچه در حوزه سیاست مطرح است عبارتست از «مجموعه‌ای از سازمانهای اجتماعی که برای تأمین روابط طبقات اجتماعی و حفظ انتظام جامعه به وجود می‌آید. این سازمانها در جوامع ابتدایی وجود ندارند. جامعه ابتدایی به علت پیوستگی و تجانس عظیم خود، بدون متابعت از شخص یا سازمانی معین عمل می‌کند. و فقط به هنگام حوادث مهم مانند جنگ که تمرکز نیروهای جامعه و هدایت دقیق آنها ضرورت می‌یابد شخص یا اشخاص برجسته‌ای را که در نظر مردم دارای توانایی‌های فوق‌العاده هستند، به طور موقت به ریاست انتخاب می‌کنند، اما این ریاست معمولاً پایدار و ریشه دار نمی‌باشد. (۵)

در زبان رایج این واژه سه معنی مختلف را به ذهن متبادر می‌سازد ۱- عمل حکومت و رهبری ۲- نظام سیاسی ۳- ارگانهایی که عملاً سر رشته فرمانروایی را در یک دولت کشور به دست دارند و بویژه ارگانهایی که قوه اجراییه را اعمال می‌کنند. به نوشته اسمن واژه حکومت به معنای کلی نمایشگر اجرای اقتدار عمومی توسط حاکم است. لذا تجسم بخش موجودیت یک کشور و عامل اجرای حاکمیت موجود در آن است. در فرهنگ لایلاند نیز حکومت به معنای مجموعه ارگان‌هایی است که به واسطه آنان، حاکم به اعمال اقتدار

۱- محمد معین، فرهنگ فارسی (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳) ج ۲، ص ۲۱۱۳

۲- ابن فارس، مقایس اللغه، ج ۲، ص ۹۱

۳- فیومی، مصباح المنیر، ماده حکم

۴- مجدالدین مبارک بن محمد، المنجد فی اللغه، (بیروت، دارالمشرق ۱۹۸۶) ذیل ماده حکم

۵- بهمن آقایی، علیرضا علیبابایی، فرهنگ علوم سیاسی، (۶ جلدی) (تهران: نشر ویس، ۱۳۶۵) چاپ اول ج ۱، ص ۲۴۵

۳- مفروض، سؤالها و فرضیه‌ها:

۳-۱- سؤال اصلی:

مهمترین سؤالی که در این پایان نامه مطرح می‌شود از این قرار است که: از دیدگاه تشیع چه عاملی حق امر و نهی حاکم و اعمال قدرت سیاسی را مشروع و موجه می‌سازد و به عبارت دیگر منشأ و منبع مشروعیت حکومت از کجا ناشی می‌شود و اصولاً چه توجیهی عقلی برای اطاعت مردم از حاکم و زمامدار و اعمال قدرت وی بر مردم وجود دارد؟ آیا مشروعیت حکومت پیامبر (ص)، ائمه (ع) و فقها در زمان غیبت به نصب و نص الهی است یا مبتنی بر بیعت و اراء عمومی است؟ و یا زور و غلبه؟....

۳-۲- سؤالات فرعی:

پاسخگویی به سؤال اصلی فوق مستلزم طرح پرسشهای فرعی دیگری است که منبعث و تحلیل یافته از سؤال اصلی و یا مرتبط با آن است لذا بحث و بررسی آن اجتناب‌ناپذیر و ضروری خواهد بود.

۱- مفهوم مشروعیت چیست و منابع آن کدامند؟

۲- دیدگاه اهل سنت نسبت به مبانی مشروعیت حکومت چیست؟

۳- دیدگاه شیعه نسبت به مبانی و منابع مشروعیت چیست؟

۴- ولایت پیامبر (ص) و ائمه بر چه مبانی استوار است؟

۵- حاکم و امام جامعه مسلمین چه شرائط و صفاتی را باید داشته باشد که بعنوان حاکم مشروع مردم او را انتخاب نمایند. (طبق نظریه انتخاب) و یا اینکه منصوب شارع مقدس باشد (طبق نظریه انتصاب) و مورد اطاعت قرار گیرد.

۶- منبع مشروعیت حاکمیت فقهاء در زمان غیبت از کجا ناشی می‌شود؟ تفاوت آن با منشأ مشروعیت

پیامبر (ص) و ائمه (ع) چیست؟

۳-۳- مفروض:

چون مشروعیت مهمترین عامل استقرار و ثبات نظامهای سیاسی است و حکومتها و حاکمان به بقاء و دوام نظام خود علاقمندند تلاش می‌کنند حداکثر مشروعیت را کسب کنند. هر چه توجیه قانونی و عقلانی از یک

نظام سیاسی قوی‌تر باشد و هماهنگی عقیدتی و ارزشی میان مردم و حکومت بیشتر باشد نیاز به اعمال قوه قهریه و زور کمتر احساس می‌شود چرا که مردم با میل و رغبت از حکمرانان فرمان می‌برند بنابراین حکومت از ثبات و دوام بیشتری برخوردار خواهد بود. به عبارتی هر چه حکومت مشروعیت بیشتری داشته باشد. استوارتر و با دوام‌تر خواهد بود.

۳-۴- فرضیه‌ها:

در حوزه اندیشه دینی شیعی منابع مختلفی برای مشروعیت حکومت ذکر شده است به عبارت دقیقتر عالمان دینی نظریات و آراء گوناگونی را در مورد منشأ مشروعیت حکومت شیعی ارائه کرده‌اند. جهت مقایسه و آزمون این نظریه‌ها ما در این رساله آنها را در قالب فرضیه‌های اصلی و جانشین مورد بررسی قرار می‌دهیم.

الف: فرضیه اصلی:

مشروعیت ولایت و حکومت پیامبر (ص) و ائمه معصومین (ع) به نصب و نص الهی است ولی مبنای مشروعیت حکومت غیر معصومین در زمان غیبت، نصب عام شارع مقدس و انتخاب و پذیرش مردمی به صورت توأمان می‌باشد. بر این مبنا، حق حکومت یا مشروعیت هم برای مردم و هم برای منصوبین عام شارع به طور مشترک لحاظ شده است.

ب: فرضیه‌های جانشین

۱- مبنا و منشأ مشروعیت حکومت شیعی، انتخاب مردم است که از طریق بیعت و آراء عمومی صورت می‌گیرد.

۲- مشروعیت ولایت و حکومت پیامبر (ص) و ائمه معصومین (ع) به نصب و نص الهی است ولی مبنای مشروعیت حکومت غیر معصومین در زمان غیبت، انتخاب مردم و آراء عمومی است.

۳- منشأ و منبع مشروعیت حکومت در شیعه نصب و نص الهی است. بیعت و آراء عمومی نیز صرفاً منشأ مسئولیت حاکم و اتمام حجت است نه منشأ مشروعیت.

۴- سوابق پژوهش

چنانکه ذکر شد بحث مشروعیت بقدری حائز اهمیت است که اکثر مسائل سیاسی و حکومتی بر این پایه متکی بوده و دیدگاه‌های مختلف اندیشمندان علوم سیاسی نوعاً از همین جا ریشه می‌گیرد. انواع حکومتها و تقسیمات آن نیز با این مسأله بی ارتباط نمی‌باشد. ولی علیرغم اهمیت فراوان مشروعیت حکومت در تشیع و

اثرات نظری و عملی که در حوزه معرفت دینی و عرصه سیاست و حکومت شیعی بر آن مترتب است، این موضوع به صورت علمی و منظم در فقه شیعه و حتی در مباحث رایج متفکران شیعی مورد بحث و بررسی قرار نگرفته است. اگرچه اندیشه ورزان و عالمان دینی این مبحث را بطور مفصل تحت عنوان انتخاب و انتصاب امام بعد از حضرت رسول در کتابهایی چون الفین، تجرید الاعتقاد و الغدیر و المراجعات مطرح و مورد بررسی قرار داده‌اند اما اندیشه‌های مکتوب به شکل جدید و تحت عنوان مشروعیت حکومت در این حوزه به چند کتاب محدود می‌شود که آن هم جنبه‌های از موضوع را مورد بحث قرار داده و اصولاً به طرح و تبیین نظریه‌ای بجز آنچه در این رساله آمده است پرداخته‌اند. همانند «نظریه‌های دولت در فقه شیعه» و «حکومت ولایی» به قلم حجة الاسلام محسن کدیور، «مبانی مشروعیت خلافت» تألیف حاتم قادری «قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام» نوشته داود فیرحی، «مبانی مشروعیت نظام سیاسی در اسلام» تألیف محمدرضا مرنندی، ولایة الامر نوشته آیت الله محمد مهدی آصفی، «حکومت، مباحثی در مشروعیت و کارآمدی» نوشته محمدجواد لاریحانی، «فقه الدوله الاسلامیه» تألیف آیت الله حسینعلی منتظری، «مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه» نوشته مصطفی کواکبیان، «قدرت و مشروعیت» تألیف سید عباس حسینی قائم مقامی و... در همین زمینه مقالات و گزارشهای کوتاهی نیز به رشته تحریر و ظم درآمده که هر چند در روشن کردن ابعاد و زوایای این مبحث بسیار موثر و مفید بوده است اما هیچگاه مبحث را بطور کامل به پایان نبرده و هر یک به فراخور دیدگاه و فهم و سلیقه نویسنده، سهمی در گشودن دریچه بحث مشروعیت داشته‌اند. جراید و فصلنامه‌های حکومت اسلامی، علوم سیاسی، کتاب نقد، پیام صادق، کیهان اندیشه راهبرد شاید بیشترین سهم و نقش را در این زمینه داشته‌اند. لذا این رساله تلاش خواهد کرد ضمن برطرف کردن این خلاء یا ارتباط بین دو حوزه علوم سیاسی و معرفت دینی شیعی و استفاده از مفاهیم مصطلح در علم سیاست مبانی مشروعیت حکومت را شناسایی و تبیین نماید.

۵- علل انتخاب موضوع

- سیاست دانشگاه مبنی بر اولویت انتخاب عناوین پایان نامه‌های دکتری راجع به یکی از موضوعات اسلام بویژه مسائل مبتلا به جامعه با توجه به دیدگاههای مذهب تشیع و نیز گرایش نگارنده بسوی اندیشه‌های سیاسی

تشیع

- انتشار برخی مقالات و بیانات در مطبوعات پیرامون مشروعیت حکومت فقها که بعضاً با یکدیگر

معارض هستند.

- توجه و تاکید برخی از نویسندگان در خصوص ولایت پیامبر و ائمه و ابتدای مشروعیت حکومت آنها بر رضایت و بیعت مردم و اینکه حتی حضرت علی (ع) قبل از بیعت مردم خلافتش مشروع نبوده و مقبولیت نداشته است. این گروه که مشروعیت ائمه و حتی پیامبر را از مردم می‌دانند در زمره طرفداران جدی جدایی دین از سیاست قرار می‌گیرند. علی عبدالرازق نویسنده معروف مصری در کتاب «الاسلام و اصول الحکم» به طرح تفصیل جدایی دین و خلافت پرداخته است. وی منشأ مشروعیت ولایت پیامبر را بیعت مردم می‌داند نه نصب الهی. این دیدگاه جدیداً توسط برخی روشن فکران شیعی نیز مورد تعقیب و حمایت قرار گرفته است.

۶- هدف پژوهش

مشروعیت به عنوان توجیه عقلانی فرمانروایی حاکمان و فرمانبرداری شهروندان مهمترین عامل شکل‌گیری ثبات و بقاء و دوام نظامهای سیاسی مختلف است. در اندیشه سیاسی شیعه، حاکمیت مشروع از زمان حضور ائمه معصومین تنها حق آنها بوده و در زمان غیبت، اگرچه علمای شیعه در مورد ضرورت تشکیل حکومت اتفاق نظر دارند ولی نظریات مختلفی راجع به منشأ و منبع مشروعیت حکومت ارائه کرده‌اند. این تشتت آراء نه تنها به عرصه اندیشه و تفکر محدود نمی‌شود بلکه اثرات نظری و عملی بسیار مهمی بر آن مترتب است. در نتیجه پرداختن به مبحث مشروعیت نظام سیاسی و مبانی آن به صورت علمی و دسته بندی منظم نظریات می‌تواند نقش مهمی را در فهم بهتر موضوع و نیز استقرار و استمرار و ثبات حکومت شیعی کمک نماید. بنابراین اهداف این رساله شناسایی و تبیین مبانی و منابع مشروعیت حکومت در تشیع می‌باشد. ما سعی خواهیم کرد که تا پاسخی برای این سؤال بیابیم که مشروعیت حکومت شیعی بر چه مبنایی استوار است. فراتر از این، پاسخهای مختلف به این پرسش تجزیه و تحلیل شود تا زمینه‌های نظریه پردازی در مورد نظام حکومتی شیعه فراهم آید.

۷- اهمیت و فایده بحث مشروعیت

اهمیت و فوائد بحث مشروعیت از چند نقطه نظر قابل توجه است که ذیلاً مورد اشاره قرار می‌گیرد. مشروعیت هم موجب افزایش قدرت تصمیم‌گیری مسئولین اجرایی حکومت می‌شود (به علت اعتبار و اقتداری که کسب می‌کنند) و هم این قدرت را تحدید و کاهش می‌دهد. در حقیقت حاکم بر اساس نوع مشروعیتی که کسب کرده است محدود و محصور به همان اصول و منابع مشروعیت می‌شود حتی رهبری

کارزماتیک^(۱) نیز اسیر ویژگیهای این نوع رهبری است و اگر روزی فاقد خصوصیات کارزماتیک شود دچار بحران مشروعیت می‌گردد.

مشروعیت نه تنها پایه قوام و دوام حکومتها و نظامهای سیاسی است، بلکه تغییر و تحولات لازم به ویژه برای فعالیتهای صلح‌آمیز را نیز با هزینه بسیار کم ممکن می‌سازد.

اعطای مشروعیت از سوی مردم به حکومت (دیدگاه مبتنی بر مشروعیت مردمی) آزادی عمل مردم را در چارچوب نوع مشروعیت مورد نظر محدود و مشروط به قانون اساسی می‌نماید.

هر چه حکومتی از مشروعیت بیشتری برخوردار باشد حاکمان برای اعمال قدرت کمتر به قوه قهریه و زور متوسل می‌شوند.

نوع مشروعیت در شکل حکومت و نحوه انتخاب و تعیین حاکم مؤثر است همچنین حدود اختیارات و وظایف حاکم بستگی تام به مبناى مشروعیت دارد.

از آنجا که به موجب شرع مقدس اسلام، انسانها دارای یک رشته تکالیف فردی و اجتماعی هستند و از جمله مهمترین این وظایف تکلیف شرعی او در قبال نظام سیاسی و حکومتی است. بنابراین ضرورت می‌نماید که هر فرد متعهدی به دنبال شناخت حکومت مبتنی بر شرع اسلام باشد تا بتواند با توجه به مبانی مشروع حکومت از آن حمایت و پشتیبانی نماید و یا در صورت مشروع نبودن و غصبی بودن حکومت در

۱- کاریزما (charizma) از ریشه یونانی (charis) به معنای «رحمت» و «عنایت الهی» یا «فره» است. دکتر محمد معین در توضیح «فر» می‌گوید: طبق مندرجات زامیادیش «فر» فروغی است ایزدی که به دل هر که بتابد از همگان برتری یابد از پرتو این فروغ است که شخص به پادشاهی رسد، شایسته تاج و تخت گردد. آسایش گستر و دادگر شود و همواره کامیاب و پیروزمند باشد و نیز از نیروی این نور است که کس در کمالات نفسانی و روحانی کامل می‌گردد ولی در اصطلاح علوم سیاسی رهبری کارزماتیک که بسیاری از رهبران انقلابی نیز از این نوع هستند دارای ویژگیها و خصوصیات خارق العاده‌ای است که هواداران و مریدان مجذوب و شیفته خصال رهبر هستند و کیش پیشوا بر این انجذاب مسلط است. شاید رضایتمندانه‌ترین اشکال اطاعت همین نوع باشد و تاریخ شهادت می‌دهد که پیروان رهبران کارزماتیک (فرهمند) بیشترین فداکاری‌ها و از خود گذشتگی‌ها را از خود نشان داده‌اند که با عقل متعارف بشری قابل محاسبه نیست. در رهبری کارزماتیک چندین ویژگی و شاخصه مهم برجسته است. ۱- رهبر و پیشوا دارای گروه بزرگی از پیروان و هواخواهان از خود گذشته است ۲- رابطه بین رهبر و مردم عاطفی و از نوع رابطه مرید و مرادی است ای نوع رابطه مبتنی بر سنت و عقل و یا قوانین نوشته نیست. ۳- رهبری کارزماتیک سنت شکن و خواستار هنجارهای نوین است ۴- حرکت و جوشش و پویایی و ایجاد علائق در پیروان جوهره اصلی چنین شخصیتی است ۵- رهبری کارزماتیک حالت استثنایی بر روال عادی زندگی سیاسی است. ۶- فرمانبری مردم از پیشوا به علت خصائل خارق العاده و ویژگیهای فوق بشری و جاذبه خاصی است که وی برای مردم دارد. ۷- رهبری کارزماتیک ردائی است که تنها به قامت رهبر فرهمند دوخته شده و به سختی به رهبر بعدی مستقل می‌شود.

مقابل آن مقاومت و موضعگیری نماید.

لذا آشنایی و شناخت دقیق مبانی مشروعیت از دیدگاه شیعه برای شیعیان و پیروان حضرت علی (ع) امری ضروری و اجتناب‌ناپذیر می‌باشد.

۸- روش و سازماندهی تحقیق:

چون این تحقیق به دنبال منشأ اصلی مشروعیت حکومت از دیدگاه شیعه است همچنین تحقیق مسأله در نزد دیگر فرق مسلمین، روش تحقیق توصیفی و تحلیلی است که با بهره‌گیری از کتابهای موجود شیعه و اهل سنت سعی می‌شود مطالب مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرد. ابزار و روش گردآوری مطالب نیز اکثراً کتابخانه‌ها و آرشیو مجلات و جرائد و احياناً استفاده از نظرات برخی صاحب نظران شیعه می‌باشد. این رساله مشتمل بر یک مقدمه، متن و نتیجه‌گیری خواهد بود. در مقدمه از طرح مسأله، اهمیت موضوع، هدف پژوهش سؤالات مطرح شده و فرضیه‌ها بحث خواهد شد.

متن شامل چهار فصل است در نخستین فصل مفهوم مشروعیت در اندیشه سیاسی مورد بررسی و مذاقه قرار می‌گیرد. فصل دوم به رویکرد اهل سنت نسبت به مشروعیت اختصاص خواهد یافت و مبانی و منابع مشروعیت از دیدگاه اهل تسنن مطرح و تجزیه و تحلیل می‌شود. در فصل سوم دیدگاه مذهب شیعه نسبت به مشروعیت حکومت در مقاطع حکومتی پیامبر (ص) و ائمه اطهار (ع) و در فصل چهارم نیز مشروعیت حکومت و ولایت در عصر غیبت مطرح و مورد بررسی و تدقیق قرار می‌گیرد. در خاتمه نیز از رساله نتیجه‌گیری به عمل خواهد آمد.

فصل دوم:

پیشینه تاریخی مفهوم مشروعیت و منابع آن

فصل دوم: پیشینه تاریخی مفهوم مشروعیت، و منابع آن

مبحث اول: مفهوم مشروعیت و ضرورت آن

مفهوم لغوی و اصطلاحی مشروعیت:

از آنجا که در ترجمه این واژه همواره ابهام و ابهام وجود داشته است ضرورتاً معادل‌های لغوی را در فارسی و هم در عربی و انگلیسی به طور مختصر بیان نموده به مقایسه می‌پردازیم.

۱- در فارسی: مشروعیت مصدر جعلی (مصدر صناعی) از کلمه مشروع می‌باشد بنابراین برای یافتن این معنی باید به واژه‌های «مشروع» و «مشروعه» رجوع نماییم. در لغت این واژه را چنین معنی کرده‌اند:

مشروع: marsru (ع) (امق) آنچه موافق شرع باشد چیزی که طبق شرع جایز باشد.

مشروعه: مونث مشروع (هم) حکومت مشروعه (سیا) حکومتی که منطبق بر قوانین شرع اسلام باشد.^(۱)

مشروع: م (ع ص) آغاز کرده شده، روا و جایز و مطابق شرع^(۲)

- کار مشروع، کار شرعی، کاری که شرع آن را روا داشته است. حکم و مانند آن که تازه آغاز و به انجام

نرسیده باشد، طرح آغاز شده.^(۳)

- شرع، قانونی^(۴)

دین دستوری، گونه‌ای فرمانروایی در چهارچوب دین.^(۵)

۱ - محمد معین. فرهنگ فارسی. (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳) چاپ ششم، ج ۳، ص ۴۱۴۴

۲ - ناظم الاطباء. به نقل از علی اکبر دهخدا، لغتنامه دهخدا، زیر نظر محمد معین. سیدجعفر شهیدی (تهران دانشگاه تهران، بی تا) واژه شرع.

۳ - خلیل جر، فرهنگ لاروس ترجمه سیدحمید طبیبیان، ج ۲، (تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۵) ص ۱۹۰۴

۴ - مجمع اللغات، ترجمه سیدمرتضی شیرازی و دیگران، (تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۴) ص ۸۴۸

۵ - ابوالقاسم پرتو، واژه یاب (تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۷۳) چاپ اول، ج ۳، ص ۱۸۴۴

ما اظهره الشرع من غير ندب ولا ايجاب (تعريفات) آنچه بر طبق شرع مجاز باشد، مقابل ممنوع و غير مشروع، مشروعه نیز راست کرده شده سوی کسی (فرهنگ آند راج). (۱)

۲ - در عربی: به جای واژه «مشروعیت» از کلمه «شرعیت» استفاده می‌شود. بنابراین برای فهم دقیق این معنای یابد به واژه‌های «شرع» و «شرعی» رجوع شود.

شرع: یعنی راه پیدا و روشن خداوند بر بندگان، راه راست، راه روشن. (۲)

شرع: ۱ - روشن، راه، طریقه ۲ - دین، آیین، کیش. (۳)

شرعی: یعنی آنچه مطابق احکام و دستورات خداوند باشد. (۴)

شرعی: منسوب به شرع، مطابق احکام شرع، موافق دین. (۵)

ملاحظه می‌شود که واژه «مشروعیت» در فارسی و معادل عربی آن یعنی «مشروعیت» دارای یک معنی مشخص و متداول فقهی و حقوقی است که آن مطابقت با احکام شرع و دین است.

۳ - در انگلیسی: برای این مفهوم از لغت legitimacy استفاده می‌شود که معانی زیر برای آن به کار برده می‌شود:

درستی، برحق بودن، حقانیت، قانونی بودن. (۶)

درستی، برحق بودن، حقانیت، قانونی بودن، روایی، حلالیت، حلال زادگی، مشروعیت. (۷)

این واژه هم ریشه کلمات legislation (تقنین) legislator (قانونگذار) legal (قانونی) و legacy (میراث) است. (۸) بنابراین ترجمه قانونیت برای آن مناسب‌تر به نظر می‌آید اما در ادبیات سیاسی و مفهوم اصطلاحی، واژه «حقانیت» Rightfulness نزدیکترین و مناسبترین لغت برای معنای خاص مشروعیت می‌باشد. چرا که این واژه همزمان به دو موضوع متقابل اشاره دارد؛ یکی ایجاد حق حکومت برای حاکمان و دیگری شناسایی و پذیرش این حق از سوی حکومت شونده‌گان. در حقیقت توجیه حق حکومت برای زمامداران Governors و پذیرش قبول آن حق از سوی مردم اجزای اصلی مفهوم مشروعیت می‌باشد.

۱ - دهخدا، پیشین، ص ۴۹۰

۲ - احمد سیاح، فرهنگ جامع عربی - فارسی (تهران، کتابفروشی اسلام، بی تا) ص ۳۳۴

۳ - محمد معین، پیشین، ج ۲، ص ۲۳۰۸

۴ - احمد سیاح، پیشین، ص ۳۳۵

۵ - محمد معین، پیشین، ص ۲۳۰۸

۶ - عباس آریانپور کاشانی و منوچهر آریانپور کاشانی، فرهنگ انگلیسی به فارسی (تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳) چاپ پنجم،

ص ۴۱۹

۷ - سلیمان حیم، فرهنگ انگلیسی به فارسی (تهران، نشر فرهنگ معاصر، ۱۳۷۶) ص ۵۶۹

۸ - اندرو وینست، نظریه‌های دولت، ترجمه دکتر حسین بشیریه (تهران، نشر نی، ۱۳۷۱) ص ۶۷

در اینجا موضوع بحث این است که چه کسی حق حکومت بر مردم دارد و بر اساس چه ملاکها و معیارهای منطقی و عقلایی و با چه مجوزی حاکم حق حکومت می‌یابد. این حق از کجا به او رسیده و منشأ و مصدر آن کجاست؟ در دائرة المعارف بین المللی علوم اجتماعی ذیل کلمه مشروعیت آمده است که: قدرت دولت با دو ویژگی مشروع می‌باشد، این دو ویژگی عبارتند از: ۱- حکومتگران می‌دانند که حق حکمرانی دارند ۲- حکومت شوندگان این حق را قبول دارند.^(۱)

راجرز اسکروتون متفکر سیاسی و صاحب فرهنگ اندیشه سیاسی نیز عقیده مند است که یک قدرت در صورتی که هیچ حقی برای اعمال آن وجود نداشته باشد غیر مشروع خواهد بود، بنابراین مفاهیم اساسی در فهم مشروعیت «قدرت» و «حق» می‌باشد. وی سپس می‌گوید مسئله عمده‌ای که اکنون اندیشمندان سیاسی به آن می‌پردازند، مسئله مشروعیت حکومت است. یعنی چه عاملی به یک حکومت حق اعمال قدرت بر مردم را می‌دهد و کدام قدرت اعمال شده‌ای حق حکومت داشته است؟^(۲)

عبدالحمد ابوالحمد نیز بامترادف دانستن مشروعیت با حقانیت می‌نویسد:

«مشروعیت یا حقانیت، یکی و یگانه بودن چگونگی به قدرت رسیدن رهبران و زمامداران جامعه با نظریه‌ها و باورهای همگان با اکثریت مردم جامعه در یک زمان و مکان معینی است که نتیجه این باور پذیرش حق فرمان دادن برای رهبران و وظیفه فرمان بردن برای اعضاء جامعه یا شهروندان است.^(۳) به نظر ماتیه دوگان نیز: «مشروعیت باور بدین امر است که اقتدار حاکم بر هر کشور مفروض، محق است فرمان صادر کنند و شهروندان موظفند به آن گردن نهند.»^(۴) این تعریف متأثر از نظریه مشروعیت ماکس وبر است که بر مفاهیم کلیدی چون موظف کردن حق دادن و وظیفه استوار است. استرینگر متفکر سیاسی معاصر نیز می‌نویسد: «مشروعیت بنیاد قدرت حکومت است که از یک سو حق فرمانروایی را به حکومت می‌دهد و از سوی دیگر حکومت شوندگان را از چنین حقی مطلع می‌سازد». در فرهنگ علوم سیاسی نیز چنین آمده است: «مشروعیت با نمایندگان و رضایت در امور سیاسی ارتباط دارد مسأله مشروعیت عبارت است از این که چه اشخاصی محقند به عنوان نمایندگان قدرت سیاسی عمل کنید. چه چیزی حکومت یا اعمال قدرت یک حکومت را برحق می‌سازد... به طور کلی قدرتی که اعمال می‌شود اگر حقی برای اعمال آن وجود نداشته باشد

1- International Encyclopedia of social sciences (New York, the macmillan company and the free press) vol , and 10 , p

244

2. Rogers scruton, Dictionary of political though (Great Britain, Maemillan Reference Books, 1986) PP. 264 - 265

۳- عبدالحمد ابوالحمد، مبانی سیاست، (تهران، انتشارات توس، ۱۳۶۷) ص ۲۴۴

۴- ماتیه دوگان، همان، ص ۲

نامشروع و اگر برای اعمال آن حقی وجود داشته باشد مشروع است در واقع قدرت و حق را می توان مفاهیم اساسی درک مشروعیت یا حقانیت دانست.^(۱) تعاریف فوق گویای این مطلب است که چه نوع حاکمی حق حکومت بر مردم دارد. در اینجا هدف مشخص شدن حق حکومت و حاکمیت است. و این که زمامدار با چه مجوزی حق حکومت دارد و این حق از کجا به او رسیده است. در واقع مشروعیت حکومت به این معنی - نظیر مشروعیت قانون و حقوق خواهد بود چنانکه می گوئیم قانون و حقوق بر چه اساسی مشروع است و این مشروعیت ناشی از چه چیز است؟

در مباحث حکومت اسلامی نیز این مفهوم از مشروعیت مد نظر است. و منظور از مشروعیت در مکتب تشیع آن است که مشخص شود چه کسی حق دارد بر دیگران حکومت کند.

و لذا می بینیم که بعد از رحلت حضرت رسول (ص) و هنگام تعیین جانشین، حضرت علی (ع) از بیعت با ابوبکر بعنوان حاکم مسلمین امتناع می ورزد و خلافت و حکومت را حق مسلم خویش می داند. ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه چنین آورده است: «لما قیل لعلی (ع) بایع. قال لهم: انا احق بهذا الامر منکم، لا ابا یعکم و انتم اولی بالبیعه لی.»^(۲)

یعنی وقتی به علی (ع) گفته شد که بیعت کن، آن حضرت فرمود: «من از شما به حکومت محق تر و شایسته ترم؛ با شما بیعت نمی کنم، در حالی که شما به بیعت با من شایسته ترید.

هنگامی که انصار، امام علی (ع) را به عنوان خلیفه معرفی کردند تا مردم با ایشان بیعت کنند، ایشان از آنان پرسیدند: «احق واجب من الله ام رأی رأیتموه من عند انفسکم»^(۳) یعنی آیا این کار به خاطر حقی که خداوند بر شما واجب کرده انجام می دهید یا به خاطر رأی است که میان خودتان به آن دست یافته اید؟

این جمله دقیقاً نشان می دهد که حکومت کردن بر دیگران حقی است که برای افراد مخصوصی است. در ضمن این سؤال مبین این امر است که در آن زمان نیز در بحث مشروعیت حاکم دو دیدگاه وجود داشته و برای آن دو مبنا قائل بوده اند ۱ - مبناى الهی ۲ - مبناى مردمی.

همچنین آنحضرت در احق بودن به خلافت می فرماید:

فوالله معاشر الجمع ان الله قضی و حکم و نبیه اعلم و انتم تعلمون انا اهل البيت احق بهذا الامر منك ما كان فيها القاری لكتاب الله الفقيه فی دین الله المصطلع بامر الرعیه و انه لفینالا فیکم فلا تتبعوا الهوی.^(۴)

یعنی سوگند به خدا ای جماعت حاضر: خدا فرمان داده و حکم فرموده و پیغمبر او از همه بهتر می داند و

۱ - علی آقا بخشی. فرهنگ علوم سیاسی (تهران. مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران. ۱۳۷۲) ص ۸۵

۲ - ابن ابی الحدید. شرح نهج البلاغه، ج ۲، صص ۵ - ۲ - الفتح، ج ۲، ص ۲۳۵

۴ - محمدباقر مجلسی. بحارالانوار، ج ۸، ص ۳۶ و نیز ابن ابی الحدید. شرح نهج البلاغه، ج ۶، ص ۱۲

شما نیز می‌دانید که ما اهل بیت به این امر (حکومت) از شما محق‌تر و سرازوارتریم مادامیکه در میان این خانواده خوانند کتاب خدا و فقیه در دین خود و مطلع و دلسوز به امر رعیت بوده باشد و چنین کسی هم اکنون در میان ماست نه در میان شما؛ پس پیروی هوای نفس مکنید.

وقتی عمر بن عبدالعزیز به خلافت رسید، از حاکم خود در خراسان خواست از جانب او صد نفر از علمای آن دیار را به مرکز خلافت دعوت کند تا با آنان در خصوص سیره و روش عامل خود مشورت کند. علمای خراسان به سبب مشکلات عذرخواهی کرده و نماینده‌ای را نزد وی فرستادند که به نظر می‌رسد از شیعیان امام علی (ع) بوده است. این دانشمند خراسانی پس از ورود، از خلیفه خواست تا صحبت آنان خصوصی باشد، خلیفه امتناع کرد و گفت: اگر به حق سخن بگویی همه تو را تصدیق می‌کنند و اگر به ناحق باشد، تو را تکذیب می‌کنند. دانشمند خراسانی گفت: این را به خاطر تو گفتم نه به خاطر خودم. شاید سخنی پیش آید که تو مایل نباشی دیگران بشنوند. خلیفه همه را بیرون کرد و از دانشمند خراسانی خواست که حرف خود را بگوید. آن دانشمند سخن خود را با سؤال از منشأ مشروعیت حکومت او آغاز کرد و پرسید بگو بدانم این حکومت از کجا به تو رسیده است؟ این سؤال به ظاهر ساده، او را مدتی طولانی به سکوت واداشت. دانشمند خراسانی به او گفت: جواب نمی‌دهی؟ خلیفه گفت: نه. دانشمند خراسانی پرسید چرا؟ خلیفه در جواب به سه گزینه اشاره کرد که هیچ کدام نمی‌توانست مشروعیت حکومت وی را ثابت کند. وی گفت: اگر بگویم منشأ مشروعیت «نصب و نص» از سوی خدا و رسول او است دروغ گفته‌ام و اگر بگویم «از اجماع مسلمین» است تو خواهی گفت ما مردم مشرق که به تو رای نداده‌ایم و اگر بگویم از «وراثت» است خواهی گفت: تو که تنها فرزند پدرت نبوده‌ای. در اینجا است که دانشمند خراسانی می‌گوید: «الحمد لله علی اعترافک علی نفسک بالحق لغیریک» خدا را سپاس که تو خود اعتراف کردی حق حاکمیت از آن تو نیست.^(۱)

در این ماجرا به خوبی روشن می‌شود که اولاً بحث مشروعیت، موضوعی ریشه دار در تاریخ و حتی تاریخ اسلام است و ثانیاً اینکه مشروعیت به معنای حقانیت و حق حکومت داشتن بوده و ثالثاً اینکه همواره منابع و منشأهای گوناگونی از جمله نصب الهی، آراء مردمی، وراثت و... برای مشروعیت و حقانیت حکومت مطرح بوده است.

بنابراین با توجه به مطالب فوق حقانیت و حق حکومت کردن مناسب‌ترین و نزدیکترین معنا به واژه مشروعیت می‌باشد^(۲). حال اگر مشروعیت به معنای حقانیت است این پرسش پیش می‌آید که چرا در جوامع

۱ - محمدباقر مجلسی. بحارالانوار. (بیروت. مؤسسه الرافئ. ۱۹۸۳) چاپ دوم، ج ۴۶، ص ۳۳۶

۲ - و در اسلام و بویژه مکتب تشیع روشن و بدیهی است که حق حاکمیت در انحصار ذات پاک خداوند است و اوست که تنها منبع ذاتی حاکمیت و حقانیت آن است. و هر مشروعیت بالعرضی می‌باید از این منبع مشروعیت بالذات کسب مشروعیت نماید. و گرنه <

مختلف و فضا‌های حکومتی گوناگون مفهوم مشروعیت متفاوت و متمایز از هم می‌باشد چگونه ممکن است در یک زمان حکومت کمونیستی اتحاد جماهیر شوروی و حکومت سرمایه داری ایالات متحده آمریکا و حکومت جمهوری اسلامی ایران در یک زمان با ماهیتهای متفاوت از مشروعیت یا حقانیت برخوردار باشند. و چگونه ممکن است در جایی مشروعیت با مقبولیت و پذیرش مردمی همراه باشد و در جای دیگر مشروعیت لزوماً به معنی مقبولیت نباشد و حکومت کاملاً مشروعی از مقبولیت و حمایت مردمی بی بهره باشد؟ پاسخ از این قرار است که چون در جوامع غیردینی و سکولار عملاً شرع و دین از صحنه زندگی محذوف و خداوند از معادلات نظامهای بشری کنار گذاشته شده است و هیچگونه جایگاهی بویژه در سرنوشت سیاسی مردم برای دین وجود ندارد، تعیین حقانیت حکومت و اینکه چه کسی حق حکومت دارد به عهده مردم و خواست عمومی گذاشته شده است و این آراء عمومی و رای اکثریت است که معیار و ملاک اصلی حق و حقانیت و ایجاد کننده آن می‌باشد و لذا منشأ مشروعیت حکومت است. به سخنی دیگر، جوامع غربی و غیردینی مشروعیت امری مبتنی بر عرف عامه تلقی می‌شود و از آنجا که ریشه حق و قانون را در اصالت خواست و اراده عمومی جستجو می‌کنند، مشروعیت به معنای حقانیت را نیز تابعی از خواست و اراده عمومی تلقی می‌نمایند. لذا طبیعی است که اینگونه نگرش به مسئله موجب می‌شود که مشروعیت یا حقانیت با مقبولیت همراه باشد و دو امر کاملاً لاینفک و لایتجزاء قلمداد شوند.

ولی در جوامع دینی که دین و سیاست همزاد و دو امر درهم تنیده و متداخل هستند و در صحنه اجتماعی و سیاسی دین نقش اصلی را داشته و تعیین کننده مقررات عمومی جامعه است؛ کلاً مقوله حق و از جمله حقانیت حکومت بر اساس دو معیار عقل و وحی مشخص و معین می‌شود. به عبارتی مشروعیت مبتنی بر عقل و دین است نه بر عرف عامه و خواست مردم. در اینجا ممکن است نظر شارع با نظر و خواست مردم مطابق باشد که در این صورت مشروعیت (حقانیت)، مقبولیت و اطاعت و پشتیبانی مردم را نیز دنبال دارد همانند دوران ۱۳ ساله حکومت پیامبر (ص) که به موجب انتصاب الهی پیامبر (ص) نسبت به حکومت ذی حق بود و مردم نیز بر این حق ضمه گذاردند و از حکومت وی حمایت به عمل آوردند. و لذا حکومت پیامبر (ع) هم از مشروعیت (حقانیت) و هم از مقبولیت مایه می‌گرفت.

در دوران غیبت نیز در اندیشه طرفداران مشروعیت مردمی که رای و نظر مردم را در حقانیت و مشروعیت حکومت معتبر می‌دانند مشروعیت با مقبولیت همراه و دو جزء جداناپذیر می‌باشند.

ولی ممکن است نظر شارع مقدس با نظر و خواست مردم به هر علتی (از جمله جهل و نادانی مردم و یا با

→ فاقد مشروعیت و حقانیت است. بحث مهمی که پیش می‌آید و همواره مورد نزاع و گفتگو بوده این است که: آیا خداوند حق حاکمیت بر مردم را به فرد یا صنف خاصی داده؟ یا این حق و حق تعیین سرنوشت را به همه است و اگذار کرده است؟

تن پروری و دنیاپرستی) یکی نباشد که در این صورت مشروعیت لزوماً با مقبولیت همراه نیست همانند دوران ۲۵ ساله بعد از رحلت پیامبر (ص) که علیرغم محق بودن حضرت علی (ع) به حکومت و به واسطه نصوص دینی و انتصاب آن حضرت به حکومت از ناحیه شرع، لیکن خواست مردم با خواست دین متفاوت بود و لذا مردم از آن حضرت حمایت نکردند و حکومت مشروع آنحضرت با مقبولیت توأم نبود. پس مشروعیت (حقانیت) در اینجا لزوماً به معنای مقبولیت و اطاعت مردم از حاکم نمی‌باشد.

انواع مشروعیت

جامعه‌شناسان و فیلسوفان علوم سیاسی دسته‌بندی‌های گوناگونی را برای مفهوم مشروعیت در نظر گرفته و از زوایای گوناگونی آن را مورد بررسی قرار داده‌اند که در اینجا با توجه به مقدمه پیش گفته مناسب است برای ایضاح مطلب صرفاً دو نوع مشروعیت که یکی از نقطه نظر جامعه‌شناسی سیاسی و دیگری از نقطه نظر فلسفه و دین مورد بررسی و توجه قرار گرفته است. مورد اشاره قرار می‌گیرد.

۱ - مشروعیت در جامعه‌شناسی:

از نقطه نظر جامعه‌شناسی سیاسی مشروعیت مبین حالتی است که اعمال قدرت را برای حکومت‌کنندگان و حکومت‌شوندگان توجیه‌پذیر می‌کند و این در صورتی حاصل می‌شود که حکومت و اعمال قدرت از سوی او بر مبنای ارزشهای مشترک میان دولت و ملت استوار باشد. با تکیه بر ارزشهای مشترک است که حکومت‌کنندگان می‌توانند قدرتشان را نهادینه کنند اعمال قدرتشان را توجیه نمایند و اطاعت و الزام رضایتمندانه و اعتماد حکومت‌شوندگان را جلب کنند بنابراین مشروعیت ناشی از هماهنگی عقیدتی و ارزشی میان شهروندان و حکومت‌کنندگان می‌باشد. این هماهنگی، امر اطاعت را آسان نموده، دولت را از کاربرد زور و تهدید به منظور تأمین فرمانبرداری بی‌نیاز و یا استفاده آن را به حداقل تقلیل دهد.^(۱) بنابراین در جامعه‌شناسی سیاسی توجه عمدتاً بر روی این مطلب است که چرا مردم از رهبران خود اطاعت می‌کنند و چگونه یک سیستم سیاسی در نظر اکثریت شهروندان، مشروع تلقی می‌شود چرا اکثر شهروندان آمریکا و شوروی سابق، دولتهای خود را مستحق تبعیت می‌دانند در حالیکه اگر فرض کنیم مردم دو کشور با هم شبیه هستند. اما سیاست و ساختارهای حکومتی و ارزشهای حاکم بسیار متفاوت در دو کشور موجود است. این سؤالی است که توسط گروهی از دانشمندان که مشروعیت را بعنوان یک واقعیت عملی به جای یک مسأله فلسفی مورد

۱ - سیدرضا نوبختی، قدرت مشروع و نتایج سیاسی آن. (رساله کارشناسی ارشد، دانشگاه امام صادق (ع))، صص ۱۴۰ - ۱۴۱

مطالعه قرار می‌دهند؛ مطرح می‌شود. بنابراین مشروعیت یک مفهوم مطلق نیست و از جامعه‌ای به جامعه دیگر، متفاوت بوده از منابع متعدد تغذیه می‌کند. در حقیقت مفهوم مشروعیت در جامعه‌شناسی سیاسی به نحوه درک و دریافت perception حکومت شونده‌گان مربوط می‌شود.

در این دیدگاه اصولاً بحث بر سر آن نیست که حاکم بر چه اساسی و با چه مجوزی حق حکومت یافته است بلکه پرسش آن است که چرا مردم و شهروندان از حکومت اطاعت می‌کنند. و به فرامین حکومتی تن می‌دهند. دانشمندان و جامعه‌شناسان برای اطاعت مردم از حکام دلائل مختلفی را ذکر کرده‌اند. چنانکه در سطور قبل هم آمد برخی اعتقاد دارند به خاطر وجود ارزشهای مشترک میان مردم و حکومت، امر اطاعت آسان می‌شود. عده‌ای نیز بر این باورند که مردم صرفاً بخاطر رفاه اقتصادی و تأمین منافعی است که اوامر و اقتدار حکومت را مورد پذیرش قرار می‌دهند. سومین گروه نظریه پردازان نیز بر آنند که مردم فقط از روی ترس و بخاطر حفظ نفس و مصون ماندن از قدرت شمشیر حکام است که از آنها فرمان می‌برند و این نظریه رایج در قرون گذشته و بویژه جهان سوم بوده‌است. این شعر مولوی گویای این مطلب است که می‌گوید:

در کف شیر نر خونخواره‌ای / غیر تسلیم و رضا کو چاره‌ای

فردوسی نیز در این باره می‌گوید:

خلاف رأی سلطان رای جستن / به جان خویش باید دست شستن

بنابراین جامعه‌شناسی سیاسی، فارغ از دغدغه حق و باطل دلایل و منشأ اطاعت حکومت شونده‌گان را به دست می‌دهد. و نشان می‌دهد جوامع مختلف بشری تحت چه شرایطی حاضر به قبول حکومتی بوده و تحت چه شرایطی آن را رد و انکار می‌کند و مبانی مشروعیت در نزد جوامع مختلف چیست و حکومتها چگونه رضایت شهروندان را به دست می‌آورند.^(۱) لذا در این دیدگاه مشروعیت مقوله‌ای مشکک و ذات مراتب است یعنی بعضی حکومتها بیشتر و بعضی کمتر مشروعیت دارند ولی از دیدگاه فلسفی یک حکومت یا مشروعیت دارد و یا ندارد بخصوص اگر برای مشروعیت مبنایی الهی قائل شویم.

۲ - مشروعیت فلسفی

از این دیدگاه مشروعیت عبارت است از: توجیه اعمال قدرت سیاسی یا حقانی جلوه دادن اعمال قدرت سیاسی.^(۲) این دسته از نویسندگان با الهام از نظریه سیاسی سقراط و افلاطون و نیز متأثر از مباحث فقهی و کلامی اسلامی بیشتر بر این مفهوم از مشروعیت تأکید کرده‌اند و مشروعیت را توجیه عقلی اعمال قدرت حاکم

۱ - ژولین فروند. جامعه‌شناسی ماکس وبر، ترجمه نیک گهر، (بی‌جا، نشر رایزن، ۱۳۶۸) صص ۲۴۶ - ۲۴۰

۲ - ر.ک.: تاریخ فلسفه سیاسی، صص ۲۵۱ - ۲۴۱

می‌دانند یعنی این گروه حاکم چه توجیهی برای انفاذ قدرت دارد. ممکن است در نظامهای هنجاری مختلف دلایل مختلفی برای مشروعیت وجود داشته باشد که رهیافت جامعه‌شناسانه ماکس وبر از این قبیل است و فیلسوف نیز می‌تواند مشروعیت ناشی از نظامهای هنجاری مختلف را تحلیل، توصیف و ارزیابی کند ولی در اینجا (بحث فلسفی) آنچه مهم است این است که حقانیت یک اقتدار در چیست و چگونه حکومتی و با چه کیفیتی فی‌المثل سعادت انسان را تأمین می‌کند و یا او را از ضرر بیشتر نجات می‌دهد. سؤال از این که چه کسی حکومت کند حکیم یا غیر حکیم. عمده فرقی که می‌توان بین رهیافت فلسفی مشروعیت یا رهیافت سیاسی آن بیان کرد این است که در رهیافت فلسفی کوشش می‌شود علاوه، بر توصیف انواع حکومت، بهترین حاکم، بهترین حکومت و بهترین روش فرمانروایی و استقرار نظم مدنی را کشف کند و تلاش پاره‌ای از فلاسفه این است که منشأ اقتدار را کشف کنند که آیا در جعل و قرارداد اجتماعی قرار دارد و مشروعیت مبدأ قدسی و ماورائی ندارد و آیا هرگونه اقتداری باید مبنای وظیفه‌ای ارزیابی شود که از الزامات عقلی و اخلاقی ناشی از کمال و سعادت ذاتی انسان است و لذا مشروعیت نه در قرارداد اجتماعی و آراده عمومی که در معقولیت عمل جستجو شود.

بنابراین فیلسوف سیاسی از یکسو نظام فکری را عرضه می‌کند که خود به خلق و نظام هنجاری جدید منجر می‌شود و از دیگر سو نظامهای موجود را نقد می‌کند. تأملات فلاسفه بزرگی چون افلاطون، ارسطو، فارابی، خواجه نصیرالدین طوسی، ابن خلدون و پوپر در این موضوع از این قبیل می‌باشد. لذا نظام هنجاری جامعه مدنی جدید که مشروعیت حکومت را بر بنیاد حقانیت و عقلانیت جستجو می‌کند، متأثر از دیدگاههای فلسفی است که پیشاپیش به وجود آمده است.

بنابراین در اینجا سؤال از مشروعیت در حقیقت به سؤال از حقانیت و معقولیت فلسفی حکومت و اعمال قدرت بر می‌گردد. در حقیقت سؤال این است که قطع نظر از این که مردم و حکومت شوندگان حکومت و اعمال قدرت را قبول کنند یا نکنند، حاکم چه دلیلی برای توجیه اعمال قدرت دارد و بنا به چه مجوزی برای خود حق حکومت قائل است بحث مشروعیت در اینجا جنبه هنجاری دارد. در اینجا وضعیت یک حکومت از دو حال خارج نیست یا مشروعیت دارد و یا ندارد بخصوص اگر برای مشروعیت مبنای قدسی قائل شویم.

ضرورت مشروعیت و مشروعیت آرای

مفهوم مشروعیت یکی از اساسی‌ترین مفاهیم علوم سیاسی و بنیادی‌ترین مسائل حکومت و دولت به شمار می‌رود که در دهه‌های اخیر توجه دانشمندان را به خود جلب کرده است؛ و لزوماً همه در تلاش برای پاسخ به این پرسش اساسی برآمده‌اند که چگونه اعمال قدرت به نام دولت و حکومت مشروعیت دارد و در چه صورتی

غیر مشروع است. چه چیزی به یک دولت این حق و مجوز را می‌دهد که بر شهروندان حکمرانی نماید؟ حکومت شوندگان چگونه و به چه دلیلی تن به اطاعت می‌سپارند و چه ویژگی و خاصیتی در حکومت‌های با ثبات وجود دارد که بدون استفاده از زور و قوه قهریه می‌توانند به راحتی مردم را به فرمانبرداری و اطاعت وا دارند؟ بنابراین آنچه که در اینجا برجسته می‌شود و نقش قابل توجه خود را نمایان می‌سازد مفهوم مشروعیت است. مفهومی که پایه قوام و دوام و ثبات هر نظام سیاسی است و بدون آن ادامه حیات دولتها جز از طریق زور و سرکوب میسر نخواهد بود. قطعاً زوال و فروپاشی حکومتها نیز با از دست رفتن مشروعیت آنها آغاز خواهد شد.

اهمیت این مفهوم به قدری زیاد است که به ندرت می‌توان در طول تاریخ دولتی را یافت که توانسته باشد حاکمیت خود را ادامه دهد و اجراء نماید و در عین حال از مشروعیت برخوردار نبوده یا حداقل ادعای چنین چیزی را نداشته باشد. حتی حکومت‌های غاصب و غیر مشروع نیز در تلاشند تا بشکلی حاکمیت خود را با نوعی از مشروعیت ولو کاذب بیارایند. مشروعیت و مشروعیت یابی می‌تواند قدرت وحشی و عریان را به اقتدار مقبول و متفاهم بدل نماید. فلاسفه از زمان گزنفون تا دیوید هیوم^(۱) از قبل می‌دانستند که مستبدترین حاکمان نیز نمی‌توانند قدرت خود را بر زور مادی صرف استوار سازند.^(۲) به تعبیر روسو: مقتدرترین فرد هم هیچگاه تا بدان حد قوی نیست که بتواند برای همیشه آقا و فرمانروا باشد مگر این که زور را به حق بدل کند و اطاعت را به وظیفه تبدیل نماید.^(۳)

و بر همین اساس بوده است که هر حاکم مستبدی در طول تاریخ، به حکومت خود رنگ و لعاب خداوندی می‌زده؛ کلیسا در غرب برای سالیان متمادی، سلاطین و پادشاهان را از جانب خداوند مأمور اداره امور عمومی و مقدرات سیاسی و اجتماعی مردم می‌دانست در شرق نیز حکام ستمگر با مدد علمای درباری خود را به نحوی به خداوند منتسب می‌کردند. و اگر به تاریخ اسلام رجوع کنیم مشاهده می‌شود که معاویه آن حاکم

۱ - دیوید هیوم به سال ۱۷۱۱ در ادینبر و اسکاتلند به دنیا آمد وی در سال ۲۸ سالگی در پاریس کتاب طبیعت انسانی را منتشر کرد در هنگام اقامت در پاریس با عده‌ای از فلاسفه فرانسه از قبیل روسو، هولباخ، دیدرو و والامیر آشنا شد. هیوم معتقد بود که انسان تنها از طریق ادراکات می‌تواند به ماهیت جهان پی ببرد در عین حال بر این باور بود که تجربه به هیچ وجه تنها راه وضع قوانین علمی نیست و وقوع حادثه‌ای همواره بدین معنی نیست که همیشه همانطور اتفاق بیفتد. هیوم کتابهای زیادی در فلسفه چون مقولات سیاسی، اخلاق و سیاست و گفتگوهای درباره دین طبیعی، به رشته تحریر درآورد، وی علاوه بر فلسفه آثار دیگری مثل تاریخ انگلستان را نگاشت که هم اکنون بعنوان کتاب درسی مدارس انگلستان تدریس می‌شود سرانجام وی در سال ۱۷۷۶ م درگذشت.

۲ - ماتیو دوگان، همان ص ۴

۳ - ساموئل هانتینگتون، اقتدار گرایی و زوال مشروعیت، مجله فرهنگ و توسعه سال ۷۴، مرداد و شهریور ۷۴، شماره ۱۹، ص ۱۴

غاصب^(۱) تحت لوای خونخواهی از عثمان خلیفه سابق مسلمین که به ظاهر امر حقی در انظار مردم بود؛ بدنبال باطل خود می‌گشت و در چهره حق درصدد تثبیت حکومت خود بود و بدینسان با برافراشتن پیراهن خونین عثمان، به عنوان ابزاری برای گردآوردن مردم به دور خود و جلب اطاعت عامه که یکی از راههای کسب مشروعیت کاذب بود به جنگ با حضرت علی (ع) برخاست. معاویه برای بدست آوردن حمایت مردم و تشیید پایه‌های حکومت به هر وسیله‌ای تمسک می‌جست و بعد از تغلب و استیلاء با بذل و بخشش و تطمیع سران اقوام و رؤسای قبایل و گردآوری آنها بدور خود آن سال را «عام الجماعة» نامید تا نشان دهد که از پذیرش و اقبال عمومی برخوردار است و حتی فراتر از آن برای اولین بار بعد از پیامبر (ص) با انتساب خود به ذات اقدس الهی خود را به عنوان «خلیفه الله» معرفی کرد.^(۲) و این سنگ بنای مشروعیت آرائی برای حکومت‌های غاصب بعدی نیز بود بطوریکه بیشترین استعمال از این واژه مقدس در زمان عبدالملک به عمل آمد. قابل توجه است که معاویه در سیاست‌های اجرایی و نظامی خود نیز از درهم آمیختن حق و باطل و بویژه تبلیس باطل به حق فروگذار نمی‌کرد. در جنگ صفین نیز که در حال هزیمت و شکست از سپاه بر حق علی (ع) بود قرانها را بر سر نیزه آویخت و امر باطل خویش را به ظاهر بر حق قرآن آراست. و لذاست که می‌بینیم حضرت علی این حيله و نیرنگ آشکار معاویه حاکم مستبد و غاصب را آشکار می‌کند و به لشکریان خود می‌گوید و تذکر می‌دهد که معاویه و سپاه او باطل و حکومت غاصبند که در پوشش شروع و زیور قرآن ظاهر شده‌اند. بگذریم که لشکریان علی، وی را درک و فهم نکردند. حضرت در مواجهه با خوارج نیز با همین حيله مواجه شد تا جاییکه فرمود «کلمه حق یراد بها باطل» یعنی می‌خواهند باطلی را به زیور حق بیاریند. خلفای بعدی اموی و عباسی نیز گرچه غاصب و باطل بودند و با زور سر نیزه و شمشیر و تغلب به حکومت رسیده بودند ولیکن با استخدام علماء درباری و فقهای اهل سنت تلاش گسترده عقیدتی و ایدئولوژیکی را برای مشروع جلوه دادن حکومت‌های خود به عمل آوردند. از این رو است که اگر به کتب فقهی و تاریخی علماء و فقهای عامه مراجعه شود می‌بینیم که غالباً به توجیه وضع موجود و تثبیت زمامداران زور مدار و حاکمان متغلب پرداخته‌اند و از جمله مبانی و منابعی که برای مشروعیت و حقانیت حکومت بویژه در زمان خلفای

۱ - معاویه خود تصریح می‌کرد که خلافت را نه با محبت و دوستی مردم و نه رضایت آنها از حکومت او، بلکه با شمشیر بدست آورده است. (العقد الفرید، ج ۴، ص ۸۱) جاحظ بصری نیز با اشاره به استیلاء معاویه بر ملک و حکومت می‌گوید: «معاویه آن سال را عام الجماعة نامید در حالی که آن سال «عام فرقه و قهر و جبر و غلبه» بود. سالی که امامت به ملوکیت و نظام کسرای تبدیل شد و خلافت مغضوب و قیصری گردید. (رسالة الجاحظ فی بنی امیه، ص ۱۲۴)

۲ - شهاب الدین احمد نویری، نهایه الارب فی فنون الادب، محمود مهدوی دامغانی (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۴) ج ۷، ص

عباسی قلمداد کرده و آن را مستند به دین ساخته‌اند همین مبنای زور و غلبه و استیلاء است در حالی که در بینش قرآنی و سیره پیامبر چنین مبنایی هیچ جایگاه و سابقه‌ای نداشته و معتبر نمی‌باشد. و به قول علامه امینی صاحب‌الغدیر این دروغی است که به خدا و پیامبر او بسته‌اند.^(۱)

نگاهی به برخی از این روایات و احادیث جعلی و ساختگی و نیز طرح نظریه‌های تقدیرگرایی و انتساب آنها به خداوند و پیامبر اکرم (ص) نشان می‌دهد که این دسته از فقها و علمای درباری تا چه اندازه در مشروع جلوه دادن، حکام متغلب و ستمگر سنی و به اطاعت واداشتن مردم از آنها به عنوان امامان برحق جامعه کوشیده‌اند.

برخی از این احادیث و روایات چنین است. پیامبر (ص) در پاسخ به سلمة بن یزید که پرسید اگر امیری بر ما استیلاء یابد که حقوق ما را رعایت نمی‌کند چه کنیم؟ فرمود: «اسمعوا و اطیعوا... یعنی بشنوید و اطاعت کنید امیران را که آنها در قبال کارها و وظایف خود مسئولند و شما نیز مسئول کار خود هستید.»^(۲)

ابن جوزی نیز فتوای احمد بن حنبل را چنین بیان می‌کند:

هر کس بر امامی از پیشوایان مسلمین خروج کند... به هر نحوی که باشد به رضایت و یا با زور و استیلاء به حکومت رسیده باشند؛ به تحقیق که خروج کننده و قیام کننده بر امام از جماعت مسلمین جدا شده و مخالفت با آثار رسول خدا (ص) کرده و اگر خروج کننده در این حالت بمیرد، به مرگ جاهلیت مرده است.^(۳)

و اساساً در اندیشه‌های سیاسی اسلام، ظهور سیاستنامه نویسان و حتی شریعت نامه نگاران در همین راستا یعنی مشروعیت آرای ارزبایی و تفسیر می‌شود.^(۴) عبدالرحمن کواکبی از علمای مبارز که به طبیعت حکومت‌های استبدادی پرداخته است به خوبی به این حیل و نیرنگ حاکمان مستبد و غاصب اشاره کرده می‌گوید: «تاریخ نشان می‌دهد که هیچ مستبدی نباشد، جز اینکه از بهر خویش صفات قدسی اخذ نماید تا با

۱ - علامه امینی، الغدیر، ج ۷، ص ۱۳۸

۲ - ر.ک: سنن بیهقی ج ۸، و نیز صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۴۷۳ - ۱۴۷۵

۳ - ابن جوزی، المناقب، ص ۱۷۶

۴ - گفتنی است که محور اصلی مباحث سیاستنامه نگاران و شریعت نامه نویسان سنی حفظ قدرت سیاسی سلاطین و پادشاهان و توجیه وضع موجود و مشروعیت آرای حکومت‌های آنها به هر وسیله‌ای بوده است. آنها غالباً با استناد به احادیث مجعول و ساختگی و آوردن جملاتی چون «السلطان ظل الله» و عناوینی چون «خلیفه الله» سعی در انتساب پادشاهان به خداوند و جنبه قدسی دادن به حکومت آنها داشته‌اند. اگر به نوشته‌های خواجه نظام الملک طوسی توجه شود به چنین نکته‌ای پی می‌بریم. وی می‌گوید: «ایزد تعالی اندر هر عصری و روزگاری یکی را از میان خلق برگزیند و او را به هنرهای پادشاهانه ستوده و آراسته گرداند و... قابل توجه است که این اندیشه ظل‌اللہی و انتساب پادشاهان و سلاطین مستبد و ستمگر به خداوند تا زمان پهلوی در ایران، تفکر رایج بوده است.»

خداوند شریک شود»^(۱).

بنابر این از دبیرباز صاحب‌نظران علوم اجتماعی و فلاسفه سیاسی این مفهوم را مورد بررسی قرار داده‌اند گرچه بحث کلاسیک آن با تحقیقات ماکس وبر در چند دهه اخیر روشن‌تر گردیده است.

مبحث دوم: پیشینه بحث مشروعیت در اندیشه سیاسی غرب

فیلسوفان یونان باستان و نظریه مشروعیت

تاریخچه بحث مشروعیت در اندیشه سیاسی غرب به دوره‌های قبل از میلاد بر می‌گردد. آنجا که طبق قانون اساسی آتن مصوبه ۷-۵ قبل از میلاد کلیه اتباع ذکور آن شهر مجمعی را تشکیل داده و سپس هیأتی انتخاب شده و به نمایندگی از همه مردم در یک دوره خاصی حکومت می‌کرد که مشروعیت این هیأت از مردم اتخاذ می‌شد. سقراط نیز پنج شکل حکومت را بیان می‌کرد که از میان آنها تنها حکومت فرمانروایی که از دانش و معرفت و عدالت کافی برخوردار باشد و جامعه را بر اساس مصالح مردم و در جهت کمال ذاتی و صلاح اداره کند بر می‌گزید و مشروع قلمداد می‌کرد. وی حکومت عامه و مردم را حکومت جهال و افراد ناصالح می‌دانست که هرج و مرج را به دنبال خواهد داشت. سقراط در حقیقت موسس و مهمترین نماینده مسلک «اصالت وظیفه» در مقابل «اصالت نظام سیاسی» در فلسفه سیاسی است. وی به این مبنا معتقد است که بشر دارای کمال ذاتی است یعنی آنکه انسان به اندازه بهره‌اش از وجود دارای کمالی می‌شود که درست نقطه بازگشت به ریشه نیز هست. و این امر برای هر موجودی منفرداً و مشخصاً درست است. پس مطابق این نظریه مثلاً من باید معتقد باشم که به عنوان فرد دارای کمال ذاتی خاص خود هستم و لذا باید به سمت این کمال ذاتی بروم. عمل من موقعی صالح است که در مسیر هدایت من به کمال ذاتی باشد. من غیر از انجام عمل صالح هیچ تعهد دیگری ندارم. حال سؤال می‌کنیم: حکومت باشد یا نباشد. تأسیس بشود یا نشود؟ جواب این است که: من در این موارد فقط هنگامی تلاش خواهم کرد که در مسیر کمال ذاتی من باشد. والا کاری ندارم. به اعتقاد سقراط تشکیل حکومت به ذاته امری اصیل نیست بلکه تنها کمال ذاتی فرد اصیل است. حال اگر در مسیر کمال ذاتی به ضرورت تشکیل حکومت رسیدیم بسیار خوب! و اگر نرسیدیم، نرسیدیم. چیزی که مهم است مبادرت به عمل صالح سیاسی می‌باشد. یعنی همان عملی که در حقیقت قدمی در راه کمال ذاتی است. مطلب مهم دوم در فلسفه سیاسی سقراط، استنتاج «مشروعیت» حکومت از صلاحیت عمل است. در نظر وی حکومت چیزی

۱ - حسید عنایت. سیری در اندیشه سیاسی غرب، ص ۱۶۷

جز تک عملهای حکمرانی نیست. بنابراین اگر حکومتی مشروع است باید تک عملهای حکمرانی در آن حکومت مشروع باشد یعنی عمل صالح باشد. این یک مبنای بسیار مهم فلسفی است که آثار و نتایجی هم دارد. پس در این مسلک، عمل و «عمل صالح» نقش ویژه‌ای دارد. وی اعتقاد دارد که عامل باید صالح باشد یعنی طالب صلاح باشد. دیگر اینکه اراده صلاح اساسی است. سوم اینکه عمل از لحاظ تحقق خارجی باید معقول باشد. بنابراین در نظریه سیاسی سقراط عمل صالح سیاسی فقط ملاک تشخیص مشروعیت است نه قرارداد اجتماعی و رضایت مردم. بنابراین اگر عده‌ای صالح قیام نمایند و حکومت دمکراتیک و مردمی که در آن فساد رایج است و عمل صالح رخت بر بسته است و آن را ساقط کنند و زمام امور را بدست گیرند از نظر سقراط حکومت این گروه کاملاً مشروع و عمل آنها ستودنی است ولی از نظر هابز عمل این افراد یک خیانت است و باید مجازات شوند و حکومت آنها مشروعیت ندارد.^(۱)

افلاطون نیز حکومتی را مشروع می‌داند که فیلسوفان متصدی آن باشند و دموکراسی یا حکومت مردم را حکومت نادانها و غیر مشروع تلقی می‌کرد. در مقابل حکومت مدینه فاضله وی حکومت ضاله و غاصبان قرار می‌گرفت. افلاطون در اندیشه سیاسی خود، مفهوم اعتدال یا تعادل را در باب حکومت بیان می‌دارد. به نظر وی چنانچه بین قوای سه گانه نفس آدمی اعتدال یا تعادل برقرار گردد. انسان مطلوب و صاحب کمال نتیجه می‌گردد به همین ترتیب چنانچه در بدنه سه گانه سیاسی دولت یا حکومت، چنین اعتدالی برقرار گردد دولت مطلوب یا متعادل حاصل می‌گردد. در نتیجه لفظ «حکومت مطلوب» نشان دهنده آن است که حکومتی با این ویژگی از نظر افلاطون مشروعیت دارد.^(۲)

به علاوه وی در مقابل این حکومت، حکومت ضاله یا حکومت غاصبانه را مطرح می‌کند. به نظر وی حکومت ضاله یا غاصبانه، اگرچه یک رژیم سیاسی است ولی چون بعد از قبضه کردن قدرت سیاسی توضیحاتی را برای مشروعیت قدرت سیاسی خودش می‌آورد، نمی‌تواند متضمن تعادل مورد نظر افلاطون باشد. زیرا تعادل که نتیجه‌اش مشروعیت است ذاتی چنین رژیمی نبوده و نسبت به آن ادعایی است. در نتیجه در مورد اول که حکومت متعادل است مشروع و در مورد دوم که حکومت ضاله است نامطلوب یا نامشروع است. پس به نظر افلاطون اعتدال یا تعادل به معنی و مفهوم مشروعیت کنونی است.

ارسطو نیز در همین رابطه حکومت را به دو نوع خوب و بد تقسیم می‌کند. در نظر وی حکومت خوب و مشروع حکومتی است که بدون توجه به شکل آن در پی تأمین مصالح عامه و خیر عمومی است: تا جایی که مملکت به همان معنای حکومت (یا دولت) باشد و حکومت نیز برترین قدرت را در کشور اعمال کند خواه به

۱ - علی اکبر. سیری در اندیشه‌های سیاسی معاصر. (تهران: انتشارات الست، ۱۳۷۰) ص ۷۴

۲ - بهاء الدین بازارگاد. تاریخ فلسفه سیاسی. (تهران، زوار، ۱۳۴۸) ج ۱. صص ۲۵۱ - ۲۴۱

دست یک تن و خواه به دست گروهی از مردم و یا اکثر مردم، هرگاه آن یک تن یا گروه اکثریت در پی صلاح مردم باشند حکومت درست است ولی اگر نفع خویش را برتر از صلاح مردم نهند حکومت در شمار انواع منحرف در می‌آید زیرا باید اصلاً منکر بود که اعضای مملکت از حق شهروندی برخوردارند و یا اگر شهروندان باید آنان را از سود شهروندی بهره‌مند کرد.^(۱)

همچنین به نظر وی حکومت بد حکومتی است که به جای تعقیب مصالح عمومی یا خیر عامه در پی تأمین منافع گروه حاکمه باشد. در اینجا نیز شکل حکومت برای وی اهمیت نداشته و آنچه اهمیت زیادی دارد همانند تعقیب مصالح عامه یا خیر عمومی است در نتیجه لفظ حکومت خوب مبین حکومت مشروع و لفظ حکومت بد نشان دهنده حکومتی است که فاقد مشروعیت است.

سیرون از رجال بزرگ سیاسی روم که دوره زندگی وی با واپسین سالهای جمهوری روم و ظهور قیصر مصادف بود به همان عقیده رواقیون به قانون و حقوق طبیعی باور داشت. وی در کتاب جمهویت می‌گوید: «در حقیقت حقوق حقه‌ئی بنام عقل سلیم وجود دارد که با طبیعت وفق می‌دهد و شامل حال عمومی مردم و هم غیر قابل تغییر و جاودانی است. تضعیف این قانون به وسیله قوانین موضوعه بشری هیچگاه اخلاقاً صحیح نیست بلکه تنها قانونی است که وجود دارد جاودانی و لایتغیر است و در تمام ازمنه حاکم بر تمام مردم می‌باشد.»^(۲)

بر اساس این گفته، سیرون اولین کسی است که مشروعیت در اندیشه وی به معنای قانونیت می‌باشد. و این در نوع خود تحول مهمی در فلسفه سیاسی قلمداد می‌شود. چنانکه عالم می‌نویسد: در گذشته در اروپای سده‌های میانه هم مشروعیت به همین معنا به کار می‌رفت: «سیرون این وژاه را برای همان قانونی بودن قدرت به کار می‌برد.»^(۳)

این اصول کلی حکومت یعنی آنکه اقتدار ناشی از مردم باید تنها به وسیله ضمانت قانون قابل استعمال باشد و تنها آن را بر اساس اخلاق می‌توان برحق شمرد، در خلال مدت کوتاهی پس از تحریر سیرون عملاً مورد قبول جهانی واقع شد. در طول قرون وسطی نیز اختلاف نظری بین اشخاص در این مورد به ظهور نرسید و این عقیده جزئی از میراث عمومی و مشترک افکار سیاسی گردید. ظهور آیین مسیحیت و گسترش آن در امپراطوری روم، تحولات بسیاری به دنبال داشت که سرانجام به سقوط امپراطوری روم انجامید و نظریات سیاسی سیرون مبنای قانونگذاری روم گردید.

۱ - حمید عنایت. بنیاد فلسفه سیاسی در غرب از هرالکیت تا هابز. صص ۸۱ - ۸۲

۲ - جرج سبابین. تاریخ نظریات سیاسی. ترجمه بهاءالدین بازارگاد (تهران: انتشارات میرکبیر. ۱۳۶۲) چاپ دوم. ص ۵۰

۳ - عبدالرحمن عالم. بنیادهای سیاست. (تهران: نشر نی. ۱۳۷۳) ص ۱۰۵

سنت آگوستین بنیان‌گذار فلسفه مسیحی در جریان تضاد تفکر مذهبی با قدرت سیاسی به نظریه پردازی مشروعیت الهی می‌پردازد و اطاعت از حکومت دنیوی به شرط اجرای عدالت و امنیت و نظم را وظیفه دینی قلمداد نمود و بر مشروعیت چنین حکومتی صحنه می‌گذارد. بعد از آگوستین تا زمان توماس اکویناس (۱۲۷۴ - ۱۲۲۵ میلادی) شاهد یک دوره هشتصد ساله می‌باشیم که اندیشه‌های سیاسی غرب حاکی از تحول بنیادی در فلسفه سیاسی نبوده است ولی اندیشه‌های توماس اکویناس و متفکرین یاد شده در سیر کمال فلسفه سیاسی غرب به نحو چشمگیری مشخص است. اکویناس در سازش عقل با ایمان کوشید و از این راه دین مسیح را با فلسفه یونانی در آمیخت فلسفه سیاسی وی ترکیب اصول عقاید مسیحی و غیرمسیحی است. وی به دموکراسی عقیده نداشته مشروعترین حکومت در نظر وی سلطنت بوده ولی وی رضایت و مقبولیت مردمی را ضامن سلامت حکومت می‌دانست تا جایی که سلطنت هم می‌بایستی انتخابی باشد.

بنابراین مشروعیت دولت در قرون وسطی از موقعیتش در مجموعه نظم الهی ناشی می‌شود. دولت تأسیسی است از پیش موجود و خداوند است که حکومت را تعیین می‌کند. و نتیجتاً مشروعیت حکومت نیز الهی است تفاوت میان حکومتها، حاصل کیفیت به کار بستن قدرت است. هدف حکومت خوب تأمین خیر عامه است و باید فرمانبردار قانونها باشد. از این رو اجازه ندارد به خودکامگی سرسپرد. برعکس حکومت بد در پی تحقق مقاصد شخصی حکمرانان است که خودسرانه، بی اتکا به منشوری اساسی و قانون فرمان می‌راند. نظریه استبدادی قرون وسطایی متکی به این پیش زمینه‌ها سروسامان می‌گیرد. از قرن چهاردهم میلادی به طور جدی بحثهایی بر سر معیار حکومت عادل و قانونی در جریان است که نمونه آن در هنگام خلع ریچارد دوم در سال ۱۳۹۹ میلادی می‌بینم.

ماکیاول سیاستمدار و مورخ و فیلسوف سیاسی متولد فلورانس ایتالیا و یکی از بزرگترین نثر نویسان دوره رنسانس می‌باشد. دیدگاه سیاسی وی در مورد حکومت اوج تفکر مادی سیاسی می‌باشد وی بیشتر از آنکه یک فیلسوف سیاسی باشد یک سیاستمدار است. تحریرات سیاسی وی بیشتر جنبه فنی دیپلماسی و علم زمامداری دارد.

ماکیاول تأکیدش بر حفظ قدرت سیاسی است و آنچه به نظر وی مهم است موفقیت سیاسی از هر راهی که ممکن باشد. لذا رهبران سیاسی را از الزام همیشگی رعایت قواعد اخلاقی معاف می‌داند. ماکیاول از حقانیت یا عدم حقانیت و مشروعیت قانونی حکومت یک قوم بر قوم دیگر ذکری به میان نمی‌آورد. زیرا به عقیده وی در کار سیاست به جز حکومت اقوی قاعده و رسمی وجود ندارد. و مبنای مشروعیت حکومت را بر پایه و اساس زور و سلطه سیاسی فرد بر جامعه بنا می‌کند. وی در کتاب مقالات چنین می‌نویسد: «باید دانست که به

طور کلی هیچگاه اتفاق نمی‌افتد و یا به ندرت اتفاق می‌افتد که یک جمهوری یا مورنارشی^(۱) مطابق اصول صحیح ایجاد و خوب اداره شود یا موسسات قدیمی آن کاملاً رفورم و اصلاح گردد مگر آنکه این عمل به دست یک فرد انجام گیرد و حتی لازم است آن کس که دماغ وی موجد مشروطیت است تنها خود وی آن مشروطیت را به موقع اجرا گذارد.»^(۲)

ژان بودن فیلسوف سیاسی و اجتماعی فرانسوی با نظریه خود تحول جدیدی در اندیشه سیاسی به وجود آورد. دولت به معنای امروزی کلمه بویژه با نظریه ژان بودن درباره حاکمیت شکل گرفته است. وی حکومت مورنارشی را بهترین شکل حکومت میدانند. در همین سیستم حکومتی قدرت به جهت حفظ صلح و نظم در انحصار شاه است قدرت سلطنت برای وحدت ملی ضروری است و شاه مافوق تمام فرق و احزاب سیاسی است. وی برای آنکه به دفاع از حکومت استبدادی متهم نشود سلطنت را به دو نوع مشروع و نامشروع تقسیم می‌نماید. سلطنت مشروع به نظر او حکومتی است که به موجب حق وراثت یا پیروزی در جنگ مشروع و یا به انتخاب مردم برقرار شود و سلطنت غیر مشروع آن است که بر هیچ یک از این موازین استوار نباشد بلکه به صرف زور پدید آید. اگر سلطنت مشروع باشد مردم حق هیچ گونه اقدام قانونی یا غیرقانونی ولو اینکه او به قوه قهریه رو بیاورد ندارند.^(۳)

بنابراین نظریه استبدادی قرون وسطایی یا نظریه الهی حکومت تا قرن شانزدهم دوام می‌آورد. که فرمانروا را خداوند منصوب می‌کند. حتی وقتی که در این ارتباط از او خواسته می‌شود که در برابر مردم نیز مسئولیت بپذیرد. مردم در اینجا عبارتند از رسته‌ها که فرمانروا در برابرشان تعهداتی دارد. اگر فرمانروا ظلم روا دارد و به زبردستان زور بگوید اینان موظف به فرمانبرداری نیستند، فرمانروا باید بر قلمرو خود با توجه به شرایط و محدودیتهایی حکم براند که به آنها سوگند یاد کرده است.

- نظریه مشروعیت و قرارداد اجتماعی

این تصور در قرن هیجدهم بر اثر عهود و قراردادهایی که به موقعیت فرمانروا می‌پردازد ابعاد دنیوی و غیردینی پیدا کرد بدین ترتیب گرایش به سوی مشروعیتی متکی به مردم تقویت می‌شود. از این گذشته بحث بر سر هدف و تمامیت دولت به منظور دستیابی به مشروعیت دولت اهمیت می‌یابد.

یکی از قائلین به قرارداد اجتماعی توماس هابز است که اعتقاد دارد حکومت بر پایه توافق آزادانه افراد

۱ - حکومت یک نفری که منافع عامه را در نظر می‌گیرد.

۲ - بهاء‌الدین پازارگاد. تاریخ فلسفه سیاسی. چاپ سوم (بی‌جا). چاپخانه انست گلشن. ۱۳۴۸ ج دوم، ص ۴۴۴

۳ - حمید عنایت. بنیاد فلسفه سیاسی در غرب از هراکلیت تا هابز. تهران. انتشارات فرخنده. ۱۳۴۹. ص ۱۸۲

برپا میشود. چرا که انسانها در وضع طبیعی از امنیت و آسایش برخوردار نیستند. در وضع طبیعی انسان، تنها، ذاتاً متجاوز، خودخواه، جنگجو، غارتگر، ترسو، فقیر و فطرتاً زشت و بد آفریده شده است و به همین دلیل در نزد آنها اشخاص و اموال در امنیت نبودند. هر کس می‌بایست در برابر تجاوز دیگران از خود دفاع کند لذا هر فرد برای افراد دیگر در حکم گرگ می‌باشد.^(۱)

هابز کلاً اعمال انسان را به دو گروه تقسیم می‌کند. ۱- اعمال غیرارادی ۲- اعمال ارادی. اعمال غیرارادی انسان، همچون ضربان قلب، تنفس و... بدون اینکه اراده انسان در آن دخیل باشد، صورت می‌گیرد. ولی انگیزه و محرک اعمال ارادی انسان دو چیز است. ۱- رغبت ۲- نفرت رغبت باعث جلب نظر انسان شده، او را به انجام امور تشویق می‌کند اما نفرت باعث پرهیز و دوری از امور مورد تنفر می‌شود. تمایل انسان تنها به چیزهایی نیست که در حال حاضر رغبت انسان را بر می‌انگیزد بلکه برای اموری که برای آینده انسان نیز جالب باشد، انگیزه ایجاد می‌شود. هابز معتقد است که رغبت اساسی انسان به سوی قدرت است. چون بوسیله قدرت، همه خواسته‌ها جامه عمل می‌پوشد و می‌توان از همه چیزهایی که مورد تنفر است مصون و محفوظ ماند.

از نقطه نظر هابز، انسانها از طرفی وحشی و زشت و متجاوز و در استعداد هم مساوی هستند و از طرف دیگر، منابع و امکاناتی که همه انسانها جهت دستیابی به آن تلاش می‌کنند محدود است به همین دلیل، آدیان پیوسته در رقابت و خصومت و جنگ بسر می‌برند، هر فرد، دشمن دیگر است و با دیگران در وضع جنگ دائم می‌باشد. در این وضعیت افراد آدمی نسبت به یکدیگر همچون گرگ هستند.

هابز نتیجه می‌گیرد که مصلحت انسان در آن است که به خاطر صلح و امنیت و حفظ نفس، خود را از وضع جنگ برهاند. و با تشکیل حکومت و تحمیل قیود بر امیال خویشتن، امنیت و بقاء و زندگی آرام را بوجود آورد. بنابراین مردم باید تمام اختیارات و قدرتشان را به یک مرد یا انجمنی از مردان بنام حکومت واگذارند تا همه اراده‌های ناشی از کثرت آرائشان را به اراده واحد مبدل گردانند.^(۲) این فرد یا گروه (حکومت) که هابز از آن به نام خدای فانی یا غول دریایی یاد می‌کند از قدرت و اختیارات بی حد و حصر برخوردار است بطوری هر گونه آزادی و یا ارزشهای دیگر فدای امنیت می‌شود. و هیچ کس نیز حق قیام علیه آن را نخواهد داشت. به نظر هابز برای آنکه چنین حکومتی ایجاد شود هر کس باید با دیگری چنین پیمان ببندد:

«من حق حکومت را به این مرد یا انجمن مردان واگذار می‌کنم و او یا آن را مجاز می‌گردانم، به این شرط

۱- موسکا، گانتانو. تاریخ عقاید و مکتبهای سیاسی از عیند باستان تا امروز. ترجمه حسین شهیدزاده. (تهران. مروارید ۱۳۶۳) ص

۲- فردریک کاپلستون. تاریخ فلسفه. ج ۵. ص ۵۳

که توحق خود را به او واگذری و همه کارهایش را به همین گونه مجاز بدانی.»^(۱)

هابز این توافق همگانی را قرارداد اجتماعی و شخص یا انجمنی از افراد را نیز که حق حکومت به ایشان واگذار می‌شود را حاکم می‌نماید و عقد قرارداد و رضایت مردم را منشأ مشروعیت چنین حکومتی می‌داند. در فرضیه قرارداد اجتماعی هابز، خود حاکم طرف قرارداد نیست. هابز به صراحت به این مطلب تأکید می‌کند: «از آنجا که این واگذاری حق نمایندگی شخص همگان به کسی که حاکمش گردانده‌اند تنها از راه عقد قرارداد میان خود افراد انجام گرفته است و نه میان او و هر کدام از آنان، نقض قرارداد از طرف حاکم پیش نتواند آمد.»^(۲)

وی در پایان ضمن تأکید بر این پیمان و قرارداد، اذعان می‌نماید که در عین حال این پیمانها بدون شمشیر کلماتی بیش نبوده و هرگز قدرت حفاظت از خود را نخواهد داشت.

به نظر جان لاک (۱۷۰۴ - ۱۶۳۲) انسان در حالت طبیعی از حق زندگی، آزادی، مالکیت و امنیت نسبی برخوردار است و برای ایجاد ثبات و امنیت بیشتر و هم چنین تحکیم حقوق بر اساس یک توافق و قرارداد اداره امور جامعه به حکومت واگذار می‌شود.

جان لاک که با نام او نظریه ماشین رضایت machine - consent به ذهن متبادر می‌شود، چند اصل مهم را مورد تأکید قرار داد.

۱ - هر انسانی واجد قوه عقل و خرد (Reason) است که راهنمای او در زندگی است.

۲ - وجود قوانین طبیعی که مجموعه حقوق طبیعی از جمله حق زندگی، حق مالکیت و حق آزادی از آن سرچشمه می‌گیرد.

۳ - افراد در حالت طبیعی در صلح و صفا با یکدیگر زندگی می‌کنند و کم و بیش به حقوق یکدیگر احترام می‌گذارند لیکن برای اینکه در رابطه با سه حق زندگی، مالکیت و آزادی از ضمانت و امنیت بیشتری برخوردار باشند، با یکدیگر اتفاق نظر می‌کنند و قراردادی را به نام قرار اجتماعی contract of society بین خود منعقد می‌کنند. بنابراین جامعه‌ای بر اساس قراردادی که با رضایت مردم انعقاد یافته است به وجود می‌آید. در اندیشه سیاسی وی علاوه بر قرارداد اجتماعی به قرارداد دیگری به نام قرارداد حکومت contract of government برخورد می‌کنیم که بدین معناست که پس از انعقاد قرارداد نخست، منعقد کنندگان آن متعاقباً بر سر تفویض اختیارات به یک فرد یا گروه توافق می‌نمایند تا امور جامعه را با رعایت مصالح و منافع افراد آن اداره نماید. این فرد یا گروه تا زمانی که از حدود اختیارات خود که مندرج در قانون اساسی مدون

۱ - حمید عنایت، بنیاد فلسفه سیاسی در غرب، ص ۶۲۰

۲ - فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ترجمه جلال الدین امیراعلم (تهران: سروش، ۱۳۶۲) ج ۵، ص ۵۴

وی می‌گوید:

«طبیعت انسان را نیک خلق کرده ولی جامعه او را شریر تربیت نموده است. طبیعت انسان را آزاد آفریده ولی جامعه او را بنده گردانیده است. طبیعت انسان را خوشبخت ایجاد کرده، ولی جامعه او را بدبخت و بیچاره نموده است این سه قضیه که به هم مربوط است بیان یک حقیقت می‌باشد. نسبت اجتماع به عالم طبیعت مانند نسبت شر است به خیر.»^(۱)

به نظر روسو با تشکیل اولین خواننده‌ها نزاعهای نخستین آغاز گردید. آنچه ضربه‌کشنده را بر وضع طبیعی بشر وارد کرد کشفیاتی چون استخراج فلزات و به خصوص کشاورزی بود اولین کسی که قطعه زمینی را محصور کرد و به خود اجازه داد بگوید این زمین از آن من است، نخستین بنیانگذار جامعه مدنی بود. اگر کسی به ممنوعان خود می‌گفت حرف من غاصب را گوش ندهید می‌توانست چه جنایات، جنگها و بدبختیها و چه وحشتهایی را که با اقدام خود از بین نوع بشر دور کند.^(۲) با به وجود آمدن مالکیت خصوصی هر فرد برای باقی ماندن خود و غلبه بر دیگران تلاش می‌کند. از این رو در حالت طبیعی نمی‌تواند زندگی کند و به وضع مدنی پای گذارد. و در این حالت چون مردم نمی‌توانند نیروهای تازه ایجاد کنند، تنها برای بقای خود، دور هم جمع می‌شوند، آنها نوعی شرکت و جامعه را پایه‌گذاری می‌کنند که از جان و مال هر یک از شرکاء و اعضاء دفاع و حمایت کند. این همان قرارداد اجتماعی است.^(۳)

بنابراین روسو منشأ جامعه و قرارداد اجتماعی و نهایتاً حکومت را در جهت خوبی و خیر مشترک و ایجاد رفاه و آسایش و تحصیل بهترین منافع در دراز مدت برای افراد مردم می‌داند. البته وی به دو قرارداد در جامعه اشاره می‌کند یکی قراردادی که بین افراد جامعه وجود دارد و بر اساس آن جامعه و ملت تشکیل شده است (میثاق اجتماع). و دیگری قراردادی که بین مردم و زمامدار وجود دارد (به نام میثاق حکومت).^(۴) در این قرارداد، افراد یک جامعه، همچون اعضای یک شرکت به طور آزاد با هم قرارداد می‌بندند و خود را در اختیار اراده عمومی قرار می‌دهند. اراده عمومی ناشی از مجموع اراده افراد جامعه است اما شخصیت اراده عمومی به نسبت برتر از شخصیت آحاد جامعه است. انسان در واقع با قبول این قرارداد اجتماعی، آزادی طبیعی و حق نامحدود خود را برای دست اندازی به هر چیز که اراده کند از دست می‌دهد و در عوض آزادی مدنی و حق مالکیت در رابطه با آنچه که در اختیار دارد، بدست می‌آورد.

بر اساس این تئوری، حق حاکمیت بر جامعه، متعلق به فرد یا گروهی خاصی نیست بلکه ملت صاحب این

۱ - ژان ژاک روسو، قرارداد اجتماعی، ترجمه غلامحسین زیرک زاده، (تهران، ادیب ۱۳۶۸) ص ۱۶

۲ - موسکا، گانتانوی، تاریخ عقاید و مکتبهای سیاسی از عهد باستان تا امروز، ص ۲۵۷

۳ - روسو، پیشین، ص ۱۹ - ۱۸
۴ - پیشین، صص ۱۶ - ۱۷، سیر مشروطه ج ۱ ص ۶

حق می‌باشد. امامت این حق را به فرد یا گروه خاصی می‌سپارد و در واقع، حکومت اعمال‌کننده اراده و خواست همگان است. روسو معتقد است در اثر این قرارداد که بین آحاد جامعه منعقد می‌شود هر کدام از افراد کشور، حقوق و اختیارات خود را به اجتماع، تسلیم می‌کند. اما با واگذار کردن این حقوق به اجتماع چیزی از دست نمی‌دهند، زیرا آنچه را که با یک دست تسلیم اجتماع می‌کند، با دست دیگر در قالب مشارکت در اراده کلی اجتماع، دریافت می‌کنند. به عبارت دیگر اگر ما از اراده و اوامر دولت اطاعت می‌کنیم. به این دلیل است که اعمال و اراده دولت، در نهایت، اعمال و اراده خود ما است. روسو در لزوم قرارداد اجتماعی و تحصیل رضایت مردم از جانب حاکم می‌گوید قوی‌ترین فرد هم هیچگاه تا آن حد قوی نیست که بتواند برای همیشه آقا و فرمانروا باشد مگر این که زور را به حق و اطاعت را به وظیفه بدل کند.^(۱) و قرارداد اجتماعی وسیله تبدیل زور به حق است. این قرارداد چون با رضایت و توافق افراد صورت می‌گیرد اساس حکومت‌های مشروع را فراهم می‌کند. روسو همانند جان لاک معتقد است که اعمال زور هیچ چیز را مشروع و بر حق نمی‌نماید و استدلال می‌کند که تسلیم به زور عملی است تابع لزوم نه تابع اراده و چیزی جز حزم و احتیاط نیست.^(۲) اگرچه هابز نظری مخالف داشت و بر این باور بود که زور فی نفسه یکی از منابع مشروعیت آور است.

بنابراین روسو کوشید میان آزادی فردی و منافع جمعی بر اساس اندیشه اراده واحد عمومی آشتی برقرار کند که در ورای این اندیشه، نگرشی از خودگذشتگی فرد در چارچوب جامعه قرار دارد؛ در مجموع اندیشه اراده عمومی روسو دارای رگه‌هایی از خودکامگی است، زیرا از پیش فرض را بر این می‌نهد که این اراده عمومی و اکثریت برتر از مجموع اراده ایجادکنندگان آن می‌باشد و از حقانیت و صحت مطلق برخوردار است. و اقلیت است که خطاء می‌کند. وی می‌گوید: «هر یک از ما شخص خود و تمام قدرتش را تحت رهبری عالی اراده عمومی به مشارکت می‌گذاریم و هر یک شریک جدید را به عنوان جزء لاینفک کل در شریک خود خود می‌پذیریم.»^(۳) اراده عمومی هیچ‌گاه به خطا نمی‌رود و در هیچ صورت خلاف عدالت نیست زیرا هیچ‌کس درباره خود مرتکب بی‌عدالتی نمی‌شود. پس حقوق موضوعه همیشه بر حق است.^(۴)

به نظر روسو اراده عامه مردم قدرت حاکمه مطلق است. این اراده غیر قابل تفکیک و تقسیم و انتقال است و حکومت مجری این اراده عمومی می‌باشد. در نظام‌های مبتنی بر قرارداد اجتماعی، از آنجا که حقی از قبل شناخته شده نیست و معیار حق و باطل آراء عمومی است و مشروعیت حکومت در مقبولیت ظهور پیدا می‌کند اگرچه میان اصحاب قرارداد اجتماعی از حیث محدوده حاکمیت اختلافی وجود دارد ولی قدر مشترک و

۱ - ساموئل هانتینگتون. اقتدارگرایی و زوال مشروعیت. فرهنگ و توسعه. شماره ۱۹. ص ۴۱

۲ - بنیاء الدین بازارگاد. تاریخ فلسفه سیاسی. ص ۷۹۲

۳ - روسو. قرارداد اجتماعی. ترجمه منوچهر کیا. ص ۲۰

۴ - فلسفه حقوقی. ص ۲۰۷

است پا فراتر نهاده است، صلاحیت اعمال قدرت دارد و در صورت عدم رعایت مصالح و منافع عامه مردم، آنان حق طغیان و قیام علیه او را خواهند داشت. (۱)

اندیشه‌های جان لاک نفوذ گسترده و عمیقی بر جریانات فکری غرب به ویژه کولنی‌های آمریکا و انقلاب فرانسه داشت. تأثیر افکار وی در آمریکا به حدی بود که اولین قانون اساسی مدون یعنی قانون اساسی ایالات متحده متأثر از نوشته‌ها و نظریات وی تحت عنوان «پیمان اجتماعی» بود پیمانی که به موجب آن برای هر دو طرف قرارداد یعنی حاکم و مردم وظایف و اختیارات خاصی را پیش بینی کرده بود که هر دو طرف متعهد و ملزم به انجام آن بودند.

بنابراین وی اعتقاد داشت تا زمانی که دولت به وظایف و تکالیف خود انجام وظیفه می‌نماید و تسهیلات معین و آسایش لازم را ایجاد می‌نماید وجودش لازم و قانونی می‌باشد در غیر این صورت لزومی به استمرار و دوام آن نمی‌باشد و مردم حق قیام و انقلاب را برای خود محفوظ می‌دارند. بر اساس نظریه وی مشروعیت حکومت مبتنی بر رضایت مردم می‌باشد و تشخیص مشروعیت عملکرد قوه مجریه با مردم است و مصالح عمومی مقیاس سنجش ارزش این قدرت است. و مشروعیت دولت در صورتی محقق است که آن دولت سیستم حقوق انسان را بشناسد و از آن پشتیبانی نماید. (۲)

ژان ژاک روسو یکی دیگر از قائلین به نظریه پیمان اجتماعی است که همچون هابز و لاک حکومت و قدرت ناشی از آن را زائیده قرارداد اجتماعی می‌داند روسو وضع انسان را در حالت طبیعی چنین توصیف می‌کند:

«در حالت طبیعی همه چیز مشترک است، انسان به کسی تعهدی نکرده و به چیزی مدیون نیست. فقط چیزی را متعلق به دیگران می‌داند که خودش بدان احتیاج نداشته باشد.» (۳)

انسان طبیعی نیک، آزاد و خوش بخت است زیرا در حال طبیعی ذهن انسان فقط مشغول به دو چیز است یکی حفظ وجود خود و دیگری دلسوزی بر سایر افراد. اما حفظ وجود برای او آسان است چون حوائجش بسیار کم است، معاش خود را به سهولت فراهم می‌کند و چون بدنی سالم دارد، از درمان بی‌نیاز است. فکر و اندیشه به خاطر او راه نمی‌یابد، اعمال و حرکاتش از روی فطرت و طبیعت است، نسبت به سایر افراد نیز هیچ ادعایی ندارد. (۴)

۱ - علی اکبر - سیری در اندیشه‌های سیاسی معاصر (تهران، الست، ۱۳۷۰) صص ۷۳ - ۷۱

۲ - بهاء‌الدین بازارگاد. هسان. صص ۶۶۷ - ۶۵۲

۳ - ژان ژاک روسو. قرارداد اجتماعی. ترجمه منوچهر کیا (بی‌جا، گنجینه، چاپ دوم، ۱۳۵۲) صص ۲۵ - ۲۴

۴ - محمد علی فروغی. سیر حکمت در اروپا، ج ۲۷ ص ۱۷۶

متیقن همان حق حاکمیت مردم بر مبنای دنیوی حکومت است. در چنین نظامهایی هم در مشروعیت و هم در کارآمدی نظام مردم نقش محوری دارند. حاکمیت از آن مردم است و حکومت به هیچ وجه جنبه قدسی و الهی ندارد و قایل به تفکیک دین از سیاست می‌باشند و حوزه و عرصه دین را محدود به همان زندگی فردی و حوزه شخصی انسانها می‌پندارند.

- نظریه مشروعیت در قرن نوزدهم:

اندیشه‌های مشروعیت در قرن نوزدهم در دو سطح تحول می‌یابد. نظریه محافظه کارانه سعی دارد که استدلالش را درباره مشروعیت با اتکا به شکل‌های سنتی سامان دهد. در نتیجه توجیه نظامهای انقلابی را رد می‌کند و آنها را مشروع نمی‌داند. از سوی دیگر لیبرالیسم می‌کوشد مشروعیت را در فرمانروایی خود و نخبگان بجوید. در حالی که جریانهای دموکراتیک اساس مشروعیت را ناشی از «اراده ملت» می‌دانند.^(۱)

ماکس وبر max weber (وفت ۱۹۲۰ م) دانشمند بزرگ و جامعه شناس معروف آلمانی است که مفهوم مشروعیت و بحث کلاسیک آن با تحقیقات وی در چند دهه اخیر مطرح و مورد مذاقه قرار گرفته است. وبر می‌گوید بشر نیازمند آن است که زندگی اش را با معنا سازد و تلاش دارد که هدفهایی را به کنش‌هایش نسبت دهد. اعمال قدرت و تمکین در برابر آن نیز مستلزم یک پشتوانه معنایی است که محتوای «مجوز» حاکم برای حکومت و «توجیه» مردم برای اطاعت را مشخص می‌سازد به نظر وی سلطه‌ای مشروع است که در آن گروه معینی از مردم از فرمان معینی که شخص یا اشخاص می‌دهند به رضا و رغبت اطاعت کنند و یا «دستور فرمانروایان بر کردار فرمانبرداران اثر می‌گذارد و کردار آنان را چنان تحت تاثیر قرار می‌دهد که محتوای فرمان به خودی خود اساس و قاعده کردار انسان می‌شود.»^(۲)

وبر در مباحث اصلی خود در کتاب اقتصاد و جامعه، سه نوع سلطه مشروع را باز می‌شناسد و مبانی و منابع مشروعیت اولیه را که موجب انقیاد و اطاعت مردم می‌شود را در سه عامل ۱- قانون ۲- سنت و ۳- کاریزما خلاصه می‌کند.

به نظر وی مشروعیت قانونی، سرشت عقلایی دارد که بر اساس اعتقاد به قانونی بودن مقرراتی است که به شیوه عقلایی وضع گردیده‌اند و بدین سان مشروعیت رهبران به این علت که مطابق قانون تعیین شده‌اند توجیه و عقلایی می‌گردد.

بنابراین سلطه قانونی متعلق به حوزه عقلایی زندگی انسان است و پیدایش آن مربوط به قرون اخیر

۱ - جنگیز پهلوان، مشروعیت، مجله کیان، شماره ۲۵ ص ۴۱

۲ - داریوش آشوری، درآمدی بر جامعه‌شناسی و جامعه‌شناسی سیاسی، (تهران، مروارید، ۱۳۵۸) صص ۶۴-۶۳

می‌باشد. وظیفه دولت حفظ منافع افراد در چهارچوب قواعد حقوقی است. حاکم در چهارچوب قانون حکم می‌کند و اطاعت شهروندان نیز در همین چهارچوب است در حقیقت مشروعیت از منصب ناشی می‌شود. وی مشروعیت ناشی از عقلانیت و قانونیت را پایدارترین نوع آن دانسته است در این دیدگاه اولاً بر قانونمندی قواعدی که زندگی اجتماعی و سیاسی را میسر ساخته‌اند تأکید می‌شود یعنی قوانین و قواعد غیر شخصی که بسته به اراده شخصی، گروهی، قومی و صنفی خاص نیست. ثانیاً هر فرد از افراد جامعه، بدون تبعیض از هیچ جهتی، شهروند آزاد بوده و همه حقوق برابر دارند (شهروندان آزاد نه رعایا) و ثالثاً دولت ایزاری است که شهروندان آزاد به جهت برآورده ساختن اهداف مشترکشان بر اساس قانون به وجود می‌آورند. لذا در این دیدگاه سلطه غیر شخصی‌ترین نوع سلطه است. از قدرت تقدس‌زدایی دائمی شده و دولت جز نقش کارگزار مردم، نقش دیگری به عنوان مالک، راعی، پیر، ظل‌الله، پیشوا و امثال آن ندارد. این نوع مشروعیت در واقع همان است که دموکراسیهای غربی بر پایه آن بنا شده است.

به نظر ماکس وبر سنت دومین منبع مشروعیت حکومت است سلطه سنتی که مبنایش اعتقاد بر قداست سنت‌های موجود و بر مشروعیت کسانی است که به موجب رسوم جاری و سنت‌های معتبر موجود به قدرت می‌رسند.^(۱)

مشروعیت ناشی از سنت که مبتنی بر تقدس سنتهای قدیمی است بعضاً با اطاعت رضایمندان حکومت شوندگان جمع می‌شوند. در جوامع جهان سوم که سیاست تلفیقی از سنت و بوروکراسی است معمولاً کوشش به عمل می‌آید تا از آن سنتها به مثابه هنجارهای عرفی در جهت کسب مشروعیت در قالب صورت ظاهری یک رویه نوین و بوروکراتیک فارغ از محتوا، استفاده شود.

سلطه سنتی بر پارسایی و پرهیزگاری رهبر مبتنی است. و بر این نوع حکومتها را پاتریمونیال می‌نامد که در آن حکومت از طریق سلطنت به ارث می‌رسد پادشاه به نام شخص خودش فرمانروایی می‌کند و اطاعت از او جنبه تعبد به خود می‌گیرد. اتباع بر حسب مزاج فرمانروا ممکن است مورد رحمت یا غضب او قرار گیرند. این نوع حکومت با خودکامگی تفاوت می‌کند چرا که اگر فرمانروا برخلاف سنت‌های موجود حکم کند حق قیام و شورش برای مردم محفوظ است. افرادی که در کار حکومت به حاکم کمک می‌کنند، کارمندان نیستند بلکه از میان بردگان، بندگان و خویشان فرمانروا انتخاب می‌شوند. تاریخ گونه‌های متفاوتی از این نوع حکومت را از قبیل وراثت، شیخوخیت، خون و نژاد و نخبه‌گرایی چون حکومت اشراف، فیلسوفان و روحانیون را نشان می‌دهد ولی نقص عمده آن غلبه رابطه بر ضابطه و عدم اعتنا به صلاحیت و کاردانی و تجربه اشخاص

۱ - نگاه کنید به ریمون آرون. مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی. ترجمه باقر پرهام. صص ۱ - ۶

است. (۱) در اینجا باج‌ستانی از شیوه‌های رایج برای برآوردن نیازهای افراد حکومتی است. پیر سالاری که در آن قدرت به مسن‌ترین افراد قبیله تعلق می‌گیرد نیز در این مقوله جای می‌گیرد. عنصر وحدت در آن تنها شخص پادشاه است و نه یک قانون اساسی. (۲)

به اعتقاد وبر کاریزما سومین مبنای مشروعیت است که بر اعتقاد افراد به ارزشهای شخصی یک مرد مبتنی است که از قداست، تهور یا تجربیاتش مایه می‌گیرد. مشروعیت کاریزمائی از مراتب استثنایی است و بیشتر در بین رهبران انقلابی و قهرمانان بزرگ یافت می‌شود. لغت کاریزما از ریشه یونانی charis به معنای رحمت و عنایت باری تعالی است. وبر کاریزما را اینگونه تعریف می‌کند: «کیفیت استثنایی شخص که به نظر می‌رسد واجد یک قدرت فوق طبیعی، فوق بشری یا دست کم غیر عادی است که از گذر آن چونان مرد مقتدر و سرنوشت ساز جلوه می‌کند و بدین دلیل مریدان یا هوادارانی گرد او جمع می‌شوند». (۳)

ماتیه دوگان مدیر تحقیقات علمی در مرکز ملی مطالعات فرانسه (CNRS) درباره مفهوم مشروعیت می‌نویسد: «مشروعیت باور بدین امر است که اقتدار حاکم بر هر کشور مفروض، محقق است فرمان صادر کند و شهروندان موظفند به آن گردن نهند. این تعریف متأثر از نظریه مشروعیت ماکس وبر است که بر مفاهیم کلیدی چون موظف کردن، حق دادن و وظیفه، استوار است.

مفهوم مشروعیت را می‌توان به گونه‌ای تجربی و از طریق پیمایش یعنی اندازه‌گیری اعتماد مردم به نهادهای موجود، ایمان به رهبران و میزان حمایت از رژیم‌ها، مورد سنجش قرار داد. چنانچه مردم باور داشته باشند که نهادهای جامعه‌ای مفروض مناسب و از نظر اخلاقی موجه است، آنگاه می‌توان نتیجه گرفت که نهادهای یاد شده مشروع است.

اتکا به نظر شهروندان در باب مشروعیت، در تعریف مشهور اس. ام. لیپست (۱۹۵۹) (s.m. lipest) نیز به وضوح مشهود است. به نظر او مشروعیت توانایی هر نظام در ایجاد و حفظ این باور است که نهادهای سیاسی موجود، برای جامعه مناسب‌ترین است. «جون لینز (linz) ۱۹۸۸م حداقل شرط مشروعیت را بیان داشته و می‌گوید: مشروعیت عبارت از این باور است که برکنار از کمبودها و شکستها، نهادهای سیاسی موجود بهتر از هر آن نهادی است که ممکن است جای آنها را بگیرد و بر این اساس چنین نظام‌هایی می‌توانند خواستار اطاعت باشند».

مشروعیت برای دموکراسی‌ها بطور ویژه مهم است. زیرا اقتدار حاکمان نهایتاً به حداقل حمایت شهروندان

۱ - ژولین فروند. جامعه‌شناسی ماکس وبر. ترجمه عبدالحسین نیک‌گیر. (تهران. رایزن. ۱۳۶۸) ص ۳۲۲

۲ - ریمون آرون. مراحل اساسی اندیشه در جامعه سیاسی. ترجمه باقر پرهام. (تهران. سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

۳ - ژولین فروند. پیشین. ص ۲۴۴ ۶۰۷ (۱۳۶۴) ص ۶۰۷

متکی است. در کشورهای کمتر دموکراتیک چنین حمایتی به گونه‌ای چشمگیر کم اهمیت تر است. در نظام‌های استبدادی گرچه دستیابی به حمایت مردم و کسب مشروعیت احتمالاً سرمایه‌ای محسوب می‌شود، لیکن دارای اهمیتی بنیادین نیست. زیرا اقتدار این گونه رژیم‌ها ناشی از زور است. در هر حال رژیم‌های استبدادی هم که فاقد مشروعیتند به هر ترتیب بدان نیازمندند.^(۱)

- بنیانهای مشروعیت در دموکراسی نوین

مشروعیت دولت دموکراتیک مبتنی بر این ارزش است که تمامی قدرت ناشی از مردم است. جلوه‌های این نوع مشروعیت در اصولی چون: اصل احترام به اکثریت، اصل انتخابات عمومی و اصل برابری همه شهروندان نمایان است. در چنین نظامی، سلطه و حاکمیت مجریان بر اساس قانون اساسی می‌باشد. در این مجموعه سمت‌ها و منصبها فقط به اعتبار حق به دست آمده از سوی مردم واگذار می‌شود و آن هم برای مدتی معین. بنابراین در دموکراسی‌ها، تکیه بر افکار عمومی، نقش مهمتری دارد زیرا مشروعیت حکام و حرمت نهادهای ناشی از نظام مستلزم رضایت و تصویب شهروندان و مشارکت افکار عمومی می‌باشد. به همین دلیل نوعی رابطه متقابل میان قدرت سیاسی و آراء عمومی وجود دارد یعنی از یک طرف از آنجایی که قدرت سیاسی به آراء و عقاید موافق و مساعد شهروندان احتیاج دارد، از طریق تبلیغات روی مردم تأثیر می‌گذارد و از طرف دیگر، افکار عمومی روی قدرت مؤثر است.

هر چند بسیاری از سیستمها می‌توانند و لازم است مشروعیت کسب کنند اما به جرأت می‌توان گفت که حکومت‌های مبتنی بر دموکراسی چنانکه در کلام ماتییه دوگان اشاره شد به مشروعیت نیاز بیشتری دارند. هیچ حکومت دموکراتیکی قادر نخواهد بود برخلاف خواست مردم، مدت مدیدی بر توده‌ها تحمیل گردد. شاید علت این باشد که در دموکراسیها، مردم خود را ملزم به اغماض و کتمان خواست‌های خود نمی‌بینند. بنابراین هنگامیکه نظام و دولتمردان را در راستای اهداف و ایده‌های خود نمی‌بینند، از کانالهای قانونی و احتمالاً غیرقانونی، علیه نظام و ارگانهای آن، دست به مبارزه خواهند زد. اما حکومت‌هایی که ادعای دموکراسی ندارند، خواه ناخواه در کاربرد خشونت و اعمال قدرت صریح، دست بازتری دارند. به همین دلیل گروهی که نظام را در راستای اهداف و ایده‌های خود نمی‌بینند، محتاطانه‌تر برخورد کرده، سعی ندارند در اولین فرصتها، با نظام وارد کمکش و درگیری شوند.^(۲)

البته امروزه راجع به درک و فهم از مشروعیت دموکراتیک اختلاف وجود دارد. نظر غالب این است که مشروعیت توسط احزاب، پارلمان و افکار عمومی مهیا می‌شود. شکل‌های نمایندگی حق تصمیم‌گیری را به

نمایندگان مردم وامی گذارند. اگر اکثریت بزرگ مردم با این تصمیمات مخالف باشند، سرانجام نظام نمایندگی و نمایندگان توسط مردم عزل می شوند و روسو به سبب تمایلات دموکراتیک رادیکال، مخالف نظام نمایندگی صرف است. او خواستار مشارکت مستقیم همه شهروندان است. این نگرش مبتنی است بر اندیشه مشارکت و نظام شورایی. در دموکراسی نوین دولت موظف به رعایت و پایبندی به قانون است دولت معتدل است و این به وسیله تفکیک قوا تضمین می شود. همچنین نسبت به تأمین خیر و سعادت عامه متعهد و ملزم است.

مشروعیت دموکراتیک از طریق انتخابات تحقق پیدا می کند. این امر به معنای حضور عناصر معینی در جامعه است. شکل گیری آزادانه اراده، حق تشکیل احزاب و برخوردار بودن آنها از فرصتهای برابر، به علاوه حکومت باید نسبت به سعادت عمومی مردم تعهد نشان دهد، نه فقط در مورد گروههای معینی در جامعه که در قبال همه مردم مسئولیت دارد. در کشورهای غربی دستیابی به مشروعیت دموکراتیک امری بنیادی است. در کشورهای کمونیستی نوعی انتظار آرمانی برای تحقق یک جامعه کامل و دسترسی به مشروعیت مستقیم که به هر حال به واقعیت در نیامد، مطرح می شد.^(۱)

بنابراین در روابط سیاسی، امروزه در نتیجه رشد فرهنگ و تمدن، نقش اجبار کاهش یافته است و قدرتهای اجباری را نوعی وحشی گری تلقی می کنند. روشهای جدید سیاسی بر بهره گیری از روشهای غیر اجباری، همچون نفوذ، ترغیب، رهبری، افکار عمومی، احزاب و... تاکید می کنند و مشروعیت حکومت و حاکم را پیش شرط قدرت می شمارند. پشتیبانی انبوه مردم را عامل کاهش مخالفتها و برخوردها و اعمال قدرت را به راحتی و بدون استفاده از زور ممکن می سازد. چرا که هر چه یک حکومت مشروعیت بیشتری داشته باشد و از حمایت گسترده تر مردم برخوردار باشد احتمال اطاعت از تصمیماتش بیشتر خواهد بود بالعکس فقدان مشروعیت و عدم حمایت مردم موجب مقاومت و نافرمانی بخشهایی از مردم را فراهم می آورد.^(۲)

بطور کلی رهبران سیاسی جهت تحصیل اطاعت شهروندان و کسب موافقت لازم برای پذیرش اصول مشروعیت توسط مردم، دو وسیله بکار می برند. این دو ابزار عبارتند از: ۱- سمبلهای معنی دار ۲- عملکردهای مادی.

یک رهبر ممکن است سمبلهای معنی دار جهت تحصیل یا حفظ مشروعیت به کار گیرد. مثلاً ممکن است در مراسم تاج گذاری، پادشاه اقدام به بیان اعتقادات اصلی، سنتها و ارزشهای جامعه خود بنماید، او همچنین ممکن است خودش را در قالب سمبلهای مذهبی پوشانده، ادعای حق حکومت کند. همچون رهبران انقلابی که خواهان تغییر باورهای اجتماعی درباره اینکه چه کسی حق حکومت دارند، هستند، از وسایل فوق، سود

۱ - چنگیز پهلوان، همان، ص ۴۲

۲ - حسین رازی، مشروعیت، دین و ناسیونالیسم در خاورمیانه، مجله فرهنگ و توسعه، شماره ۱۸ ص ۱۹

می‌جوید و با ارائه یک ایدئولوژی جدید یا یک مذهب سیاسی که در آن سمبل‌های خاص یافت می‌شود، نظر موافق مردم را به سوی خود جلب می‌کنند. به همین طریق بلشویکها اعلام کردند که به اجرای قوانین دیالکتیک تاریخ پرداخته‌اند. آنها بیان داشتند که معرف یک طبقه پیش‌تاز تاریخی یعنی پرولتاریا می‌باشند هم رهبران انقلابی و هم رهبران غیر انقلابی جهت بدست آوردن مشروعیت به حيله و استفاده از نوشته‌ها، تبلیغات و هنر روی می‌آورند. در رژیم‌های قدیم و جدید، نقاشی، مجسمه‌سازی، معماری، عبادت در مراسم، نمایش، گردشگاهها، رقص‌ها و فستیوالها، مبین سمبل‌های اقتدار مشروع می‌باشد.

امور مادی وسیله و ابزار دیگر تحصیل و حفظ مشروعیت است. در این رابطه رهبران خدمات، منافع، نظم داخلی، امنیت، خوشبختی، پیشرفت سریع اقتصادی و موقعیت نظامی را جهت تشویق دیگران به اعطای مشروعیت دستاویز قرار می‌دهند. در دنیا مدرن، استفاده از عملکردها جهت تأمین مشروعیت، شکل شکننده‌تر و نقش ضعیف‌تری نسبت به سمبل‌های معنی‌دار، دارد.

بهر حال امروزه از آنجا که شهروندان به دلایل گوناگونی تن به انقیاد و اطاعت می‌سپارند، دولتها نیز از همه اشکال و ابزارهای کسب اطاعت استفاده می‌کنند و لذا دارای مشروعیت مرکب هستند و بخصوص در جوامع غیر غربی در حال توسعه که صرف ایجاد منافع مادی برای شهروندان حداقل در کوتاه مدت با مشکلات عدیده‌ای روبرو می‌باشد، و بعلاوه رهبران نیز نمی‌توانند به سرعت منافع واقعی را تأمین کنند، و تلاش می‌کنند بر روی سمبل‌های خاصی نیز جهت کسب توافق گسترده و اطاعت مردم تکیه کنند.

بنابراین در کشورهای در حال توسعه که ساخت اجتماعی چند پارچه‌ای دارند دولتها سعی می‌کنند با توسل به هر یک از چشمه‌های مشروعیت پایه اجتماعی خود را گسترش دهند.^(۱) حتی در کشورهای پیشرفته صنعتی که نظم قراردادی حاکم بر مناسبات اجتماعی است و پیوندهای سنتی اخلاقی کمرنگ شده‌اند، بسیاری از رهبران سیاسی متوسل به منابع سنتی و کاریزماتیک مشروعیت هم می‌شوند و خود را از آن مستغنی نمی‌بینند. و برای نفوذ در دل مردم و جلب موافقت آنها به هر حيله‌ای متمسک می‌شوند. البته می‌توان ادعا کرد که چون مشروعیت معطوف به رابطه قدرت است هر چه این رابطه از قهر و زور فاصله گرفته و به اجماع و حمایت عمومی نزدیکتر شود مشروعیت کاملتری خواهیم داشت و این امری است که نظریه پردازان نوسازی سیاسی تأکید فراوانی روی آن دارند و بعضی آن را به عنوان شاخص برای طبقه‌بندی نظام‌های سیاسی بکار می‌برند.

۱ - مثلاً در دوران حکومت استبدادی پهلوی در ایران مشاهده می‌شود که محمدرضا پهلوی ابتدا به واسطه موروثی بودن سلطنت و با تمسک به سنت‌های موجود. مقام پادشاهی را تصاحب می‌کند و در ادامه با استفاده از قوای قهریه و نیروهای امنیتی و زور و سرکوب، حکومت خود را تقویت و استمرار می‌بخشد در عین حال تلاش وافر به عمل می‌آورد تا از مشروعیت الهی نیز بهره‌برد و به حکومتش جنبه قدسی و رنگ الهی بخشد.

مشروعیت و کارآمدی (مشروعیت. یابی)

مشروعیت وضعیتی ثابت است که مبین صفتی در حکومت است حال آنکه مشروعیت یابی فرآیندی است که طی آن حکومت به بسط و گسترش مقبولیت اجتماعی و تثبیت موقعیت اجتماعی خود می‌پردازند. و به مشروعیت ثانویه می‌رسد.^(۱) اهمیت طرح موضوع «مشروعیت یابی» در این بحث از آن جاست که برحسب آن می‌توان مشروعیت سیاسی یک حاکمیت را در دو مقوله متمایز «مشروعیت اولیه» و «مشروعیت ثانویه» مورد بررسی دقیق‌تری قرار داد.^(۲)

مشروعیت اولیه یا پیشینی، حقی است که برای یک فرد، قبیله یا گروه در به دست گرفتن حکومت و اعمال قدرت فرض می‌شود. اما مشروعیت ثانویه یا جاری به معنای توانایی اعمال و حفظ این حاکمیت است. برخی بر این باورند که مشروعیت ثانویه را باید جزو مقولات کارایی و کارآمدی یک حکومت بگذاریم. این ادعا اگر جنبه دینی داشته باشد درست به نظر می‌سد. چرا که بهترین حکومتها و کارآمدترین و مقبول‌ترین آنها اگر مبنای مشروعیت خود را غیر از دین و خداوند متعال بدانند نامشروع و غاصب است.

اما برخی نیز معتقدند که کارآمدی فی نفسه مشروعیت زا است. سیمور.م. لیپست می‌نویسد: کارآمدی عبارت است از «تحقق عینی» یا توان سیستم در تحقق کارکردهای اساسی یک حکومت به گونه‌ای که اکثریت مردم و گروههای قدرتمند درون نظام، مانند اصناف بزرگ یا نیروهای مسلح، تحقق آن را به عینه مشاهده نمایند. وی ادامه می‌دهد کارآمدی اصولاً مسئله‌ای

است با ماهیت ابزاری در حالی که مشروعیت مقوله‌ای است ارزشی. وی در اهمیت کارآمدی می‌نویسد: افول مستمر یا بلندمدت کارآمدی سیستم، حتی ثبات یک نظام مشروع را به مخاطره می‌اندازد.^(۳) امپراتوران چین قدیم، اغلب هنگامی که نابسامانیهای مادی نشان می‌داد که قیومیت آسمانی امپراتور از دست رفته است، عوض می‌شدند^(۴). با شکست دوگل در حل بحرانهای داخلی فرانسه که شامل تورم، مسکن، آموزش و

۱ - ر.ک. سعید حجاریان، صص ۷۹ - ۷۸

۲ - سؤالی که در ارتباط با مشروعیت یابی و مشروعیت ثانویه پیش می‌آید اینکه اگر حاکمیت نامشروع، مردم را راضی کند و در بسط پایگاه اجتماعی و بالا بردن درجه رضایت مردم توفیق یابد، در حالیکه همچنان شرایط «مشروعیت» و ارکان حقانیت (از قبیل «عمل به وظایف» و «التزام به حقوق» و شرایط خاص رهبری و بطور کلی «تایید دینی») مفقود باشد، آیا می‌توان این روند را مشروعیت یابی legitimization نامید؟ کسب رضایت مردم، گرچه با بی عدالتی و اغوا و از طریق نامشروع، باشد آیا مشروعیت می‌آورد؟ و مگر می‌توان «مشروعیت» به مثابه مقوله‌ای حقوقی و مربوط به فلسفه سیاسی را مستحیل در تعبیر جامعه شناختی مشروعیت به مفهوم کسب مقبولیت و رضایت عمومی نمود و از اصلی‌ترین ارکان «حقانیت» صرف‌نظر کرد.

۳ - سیمور.م. لیپست، مشروعیت و کارآمدی، مجله فرهنگ و توسعه، شماره ۱۸، صص ۱۰ - ۱۱

4- Charls.I. Andrain , Political life and social change, p. 143

پرورش و دستمزها بود، علیرغم مشروعیت وی دلیلی برای سقوط او در اوایل سال ۱۹۶۹ بود و فروپاشی دموکراسی در شیلی تا حد زیادی به وسیله شکست‌های اقتصادی قابل تفسیر است به ویژه آنکه نرخ تورم ۷۴۶ درصد در یک سال بوده است.^(۱)

بنابراین چنانکه اچ اکشتاین می‌گوید مشروعیت ذخیره‌ای از حسن نیت پدید می‌آورد به طوری که مقامات در زمان‌های سخت می‌توانند از آن استفاده کنند و آمادگی مردم در تحمل کاستی‌های کارائی را بالا ببرند. لیکن در درازمدت شکست‌های اقتصادی می‌تواند مشروعیت نظام یا حداقل اقتدار برخی از نهادهای نظام را از بین برد «غول شرق» نه به دلیل شکست نظامی بلکه به علت شکست کامل در کارآیی از پافشاری. سرعت فروپاشی نظام کمونیستی در ۹۰ - ۱۹۸۰ در اتحاد شوروی و اقمارش در اروپای شرقی نشان می‌دهد که چگونه عدم کارایی اقتصادی یک رژیم می‌تواند مشروعیت آن را در طول زمان به پایان رساند. برعکس کارآمدی مستمر با گذشت زمان می‌تواند به یک نظام سیاسی مشروعیت ببخشد. حکومتی ممکن است اولاً و بالذات فاقد وجه مشروع بوده و از نظر ذهنی مردم چندان رضایتی از آن نداشته باشند به عنوان مثال از طریق زور و شمشیر و کودتا به وجود آمده باشد اما به تدریج عمق و گستره پایگاه مشروعیت خود را از طریق کارآمد ساختن نظام و توسعه پایدار اقتصادی تحکیم می‌بخشد. بنابراین رهبران برای کسب مشروعیت به تصویب عملکرد مادی خود پرداخته و خدمات منافع، نظم داخلی، امنیت، خوشبختی، پیشرفت سریع اقتصادی و موقعیت نظامی را دستاویز قرار می‌دهند.

سیمور.م. لیپست رابطه میان سطوح متفاوت مشروعیت و کارآمدی را به صورت زیر نشان می‌دهد:

کارآمدی

+	A	B
-	C	D

مشروعیت

جوامعی که در مستطیل A قرار می‌گیرند - و این بدین معنی است که از حیث مشروعیت و کارآمدی در بالاترین سطح ممکن قرار دارند - از نظام‌های سیاسی باثباتی برخوردارند. رژیم‌های نامشروع و ناکارآمد، که در مستطیل D جای می‌گیرند، در تحلیل حاضر بی‌ثبات بوده و سقوط می‌کنند مگر این که دیکتاتوریهایی باشند که با زور خود را بر مسند قدرت حفظ نمایند.

بنابراین کارآمدی مستمر با گذشت چند نسل می‌تواند به یک نظام سیاسی مشروعیت ببخشد، در جهان

۱ - ماتیو دوگان، سنجش مفهوم مشروعیت و اعتماد، ص ۹

مدرن این کارآمدی اصولاً عبارت است از توسعه پایداری اقتصادی. بدین ترتیب بقاء حکومتها و دولتها در سطح وسیعی به قابلیت آنها در پاسخگویی مستمر و بلند مدت به نیازهای مردم بستگی خواهد داشت. این امر احتمالاً به معنی توان آنها در مواجهه بامسئله صنعتی شدن است^(۱).

نتیجه آنکه اگر مشروعیت از دیدگاه جامعه‌شناسی سیاسی مورد بررسی قرار گیرد و مشروعیت را به مقبولیت تفسیر نماییم کارآمدی یکی از منابع مشروعیت زا است و می‌تواند منجر به مشروعیت ثانویه شود ولی اگر مشروعیت از دیدگاه فلسفی و در حوزه حقوق مدنظر قرار گیرد جنبه هنجاری به خود می‌گیرد. یعنی یک حکومت از دو حال خارج نیست یا مشروعیت دارد و یا مشروعیت ندارد. و کارآمدی نمی‌تواند در مشروعیت دخیل باشد همینطور مقبولیت و پذیرش مردم. بنابراین از دیدگاه شیعه کارآمدی هر چند امری بسیار ضروری و قابل توجه است و می‌تواند در بقاء و دوام حکومت موثر باشد ولی نمی‌تواند منبع و مبنای مشروعیت باشد. بنابراین کارآمدترین و مقبول‌ترین حکومتها اگر وجه مشروعیت آنها با مبانی دینی و عقلی سازگار نباشد؛ غاصب قلمداد خواهند شد.

میزان مشروعیت:

مفهوم مشروعیت از دیدگاه جامعه‌شناسی سیاسی همانطور که سابقاً ذکر شد مقوله‌ای مشکک و دارای درجات و مراتب است یعنی بعضی حکومتها بیشتر و برخی کمتر مشروعیت دارند. به عبارت دیگر در برخی حکومتها مردم بیشتر اطاعت و فرمانبری می‌کنند و در برخی دیگر کمتر. پس میان مراتب مشروعیت تفاوت است و چنانکه مشهور است و در روایات شیعه آمده است^(۲) بندگان، خداوند را به سه نوع عبادت می‌کنند: دسته اول از روی ترس (خائنین) دسته دوم از روی طمع (راجین) و دسته سوم بواسطه عشق (محبین) به همین

۱ - همان، ص ۱۱

۲ - امام صادق (ع) بندگان خدا را به سه گروه تقسیم می‌کند و هر دسته را متناسب با انگیزه‌ای که در پرستش دارند به عنوان خاصی توصیف می‌فرماید:

«ان العباد الثلاثة: قوم عبدوا لله عزوجل خوفاً فتلك عبادة العبيد و قوم عبدوا لله تبارك و تعالی طلب الثواب فتلك عبادة الاجراء و قوم عبدوا لله عزوجل حباً له فتلك عبادة الاحرار و هي افضل العبادة.»

بندگان خدا سه دسته‌اند: گروه اول آنها که از ترس عقاب و آتش دوزخ خدا را عبادت می‌کنند؛ این گونه پرستش، عبادت بردگان است. گروه دیگر کسانی هستند که به خاطر اجر و ثواب خدا را می‌پرستند. عبادت ایشان عبادت مزدبگیران است و نشر سوم آنها می‌باشند که چون خدا را دوست دارند و بخاطر علاقه به او، وی را می‌پرستند و این عبادت آزادگان است که بالاترین عبادت است. رک. بحارالانوار چاپ بیروت، ج ۶۷، ص ۲۵۵، اصول کافی ج ۲، ص ۸۴ و امالی صدوق ص ۴۱ به نقل از آیت الله محمد رضا مهدوی کنی،

نقطه‌های آغاز در اخلاق عملی (تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۲) چاپ دوم، ص ۳۸۵

نحو هم حکومت شوندگان از حکام خود اطاعت می‌کنند. بعضی از ترس کیفر و قدرت قهریه و به خاطر حفظ نفس بعضی به طمع رفاه و آسایش بیشتر و بعضی بواسطه پذیرش ارزشهای مشترک.

بنابراین نمی‌توان ادعا داشت که تمامی جمعیت یک کشور رژیم حاکم را کاملاً مشروع می‌دانند. طبقه بندی رژیم‌ها بر محوری فرضی که نشان دهنده حداقل و حداکثر مشروعیت است آغازی دیگر در تجزیه و تحلیل مقایسه‌ای نظامهای سیاسی است. مشروعیت دربرگیرنده مقیاسی است که تمجید و پذیرش تام و تمام در یکسوی آن و طرد و رد کامل در سوی دیگر آن قرار دارد. روی این مقیاس مفاهیمی چون حمایت، قبول و گردن نهی، پذیرش روبه کاهش، تحلیل رفتن مشروعیت و از کف دادن مشروعیت قرار می‌گیرد. در موردی که طرد و رد کامل و آگاهانه را در بر می‌گیرد، می‌توانیم از عدم مشروعیت سخن به میان آوریم. (۱) چون لینز در همین زمینه می‌گوید: هیچ رژیم سیاسی برای صد درصد جمعیت مشروع نیست هرگز تمامی فرمان‌های یک رژیم نیز مشروع به نظر نمی‌رسد. هیچگونه مشروعیتی نیز ابدی تلقی نمی‌شود و احتمالاً معدودی از رژیم‌ها نیز به علت اتکاء به زور صرف نامشروعند. بنابراین برای اندازه‌گیری تجربی مفهوم مشروعیت مناسب است که برخی ملاکها و معرف‌های مربوط به کاربرد زور مانند فقدان حقوق انسانی و آزادی‌های مدنی مورد توجه قرار گیرد. این معرف‌ها بر ارزیابی آزادی بیان، آزادی تشکیل انجمنها، آزادی تظاهرات، میزان دخالت ارتش در صحنه سیاسی، انتخابات آزاد و عاقلانه، آزادی نهادهای مذهبی، استقلال قوه قضائیه، رقابت آزاد احزاب، فقدان ترور حکومتی وغیره، استورا است. سطح بالای فساد نیز یکی از روشن‌ترین نشانه‌های فقدان مشروعیت است. سقوط رژیم‌های سیاسی معمولاً پس از فساد عمومی و فراگیر رخ می‌دهد. (۲)

مشروعیت نظام و اعتماد به نهادها

از آنجا که هیچ نهاد حکومتی نمی‌تواند از انتقاد بخشی از جامعه برکنار باشد و ادعای حمایت صد درصد مردم از کل نظام معمولاً از طرف نظام‌های استبدادی بیان می‌شود باید در نظام‌های دموکراتیک بین مشروعیت رژیم و اعتماد به نهادهای خاص یا برخی مقامات تمایز قائل شویم. در کشورهای دموکراتیک بر اساس قواعد رسمی حکومت بطور ادواری تغییر می‌کند و جمعی از مقامات جایگزین برخی دیگر می‌شوند. دشمنی نسبت به حزب حاکم و یا مقامات دشمنی با ایمان به صحت عمل و درستی رژیم دموکراتیک مانع الجمع نیست. حتی نافرمانیهای گاه و بیگاه از دستورالعمل‌های قانون اساسی توسط حاکمان در حال تعویض مشروعیت نظام سیاسی را زیر سؤال نمی‌برد. در چنین مواقعی آنچه از بین می‌رود اعتماد به نهادی خاص یا ایمان به

مقامات رسمی است.

در بسیاری از دموکراسی‌ها، حکومتها و نظامها، رئیس جمهور، حاکم یا نخست وزیر اغلب اوقات در هنگام نظرسنجی نظرات موافقی را جلب نمی‌کنند، برنامه‌های آنان در بسیاری از موارد تأیید نمی‌شود و شخصیتشان ممکن است مورد تردید قرار می‌گیرد. اما محبوبیت نازل و فقدان اعتماد دلیلی بر عدم مشروعیت جمهوری، اصل نظام و حکومت نیست. ممکن است اکثریت شهروندان از شیوه حکومت در اداره کشور ناراضی باشند و فکر کنند خط مشی و سیاستهای دولت در مورد همه افراد مشمول موضوعی خاص عادلانه نیست یا عملکرد حکومت ضعیف است. چنین عقایدی قانونی بودن حکومت را به زیر سؤال نمی‌برد و مستقیماً به مسأله اساسی اعتماد به نهادها مربوط نمی‌شود بلکه برگسترده‌گی اعتماد به کارگزاران اثر می‌گذارد. هنگامی که اکثریت کانادایی‌ها در ژانویه ۱۹۸۵ م عدم اعتماد یا کمی اعتماد خود نسبت به شیوه برخورد حکومت با مسأله بیکاری را اعلام داشتند، طی تحقیقات بعدی مشخص شد که آنها فقط بی‌اعتمادیشان به تصمیم گیرندگان آن زمان در کانادا را آشکار ساختند نه بی‌اعتمادی به رژیم سیاسی. بنابراین فرق بین عقاید مربوط به موضوعی معین و ایمان به خردمندانه بودن نهادهای برخاسته از قانون اساسی را باید در مورد تمامی دموکراسی‌های جمع‌گرا مدنظر داشت. انتقاد از اداره کنندگان یک نهاد به معنای نامشروع دانستن آن نهاد نیست به تعبیر جون لینز اعتماد ممکن است ملاکی از مشروعیت باشد یا از مشروعیت نشأت بگیرد یا در تحکیم مشروعیت سهیم شود. لیکن نباید آن را با خود مشروعیت اشتباه کرده یکی از با معناترین یافته‌های تحقیقات پیمایشی در باب مشروعیت در دهه‌های اخیر نشان دهنده حضور پایدار بخش قابل توجهی از شهروندان در صحنه است که اعتماد محدود یا عدم اعتماد نسبت به برخی از نهادهای کشور یا رهبران آن نهاد ابراز می‌کنند لیکن نسبت به مشروعیت خود نظام سیاسی تردید روا نمی‌دارند، و در این میان بی‌اعتمادی به رهبران همیشه بیش از بی‌اعتمادی به نهادها مشهود بوده است.^(۱)

مبحث سوم: منابع مشروعیت حکومت در اندیشه سیاسی غرب

مقدمه:

از آنجا که در اندیشه و تفکر غرب مآل مشروعیت به اطاعت و رضایت مردم باز می‌گردد. بسیار اتفاق می‌افتد که ناظر خارجی تعجب می‌کند که چرا در بعضی جوامع، توده‌های عظیمی با عشق و فداکاری از حاکمی تبعیت می‌کنند که در دستگاه نظر ناظر خارجی واجد کوچکترین وجه مشروعیت هم نیست. مثلاً رهبران

فرهمنده و نیز رهبران سنتی همواره توده‌های زیادی را به دنبال خود می‌کشند حال آنکه برای ناظری که به قراردادی بودن مفهوم اطاعت باور دارد این رفتار غیرعقلانی و ناشی از شور و جذبه سرمستانه و سوداهای جاهلانه جلوه می‌کند. لذا باید معترف بود که مقوله مشروعیت از یک دستگاه هنجاری دیگر تفاوت جوهری دارد و نمی‌توان برای آن پایه عینی و تحصیلی که مورد وفاق همگان باشد قائل شد. و برای درک بعضی از انواع مشروعیت تنها باید به روشهای تفهیمی متوسل شد و مدتی را در میان پیروان یک حاکم زندگی کرد تا علت اطاعت را فهمید لذا با توجه به این نکته مهم به منشأ و منابع مشروعیت حکومت در اندیشه سیاسی غرب اشاره می‌شود:

۱ - منشأ الهی

این دیدگاه مبتنی بر این است که خداوند متعال منشأ اصلی مشروعیت هر حکومتی است و همه قدرتها در جهان هستی و از جمله قدرت سیاسی در جامعه باید مشروعیت خود را از خداوند کسب کنند. این نظریه در طول تاریخ طرفداران زیادی داشته است به این معنی که بسیاری از فرمانروایان مشروعیت حکومت خویش را به نحوی منبعت از خداوند می‌دانستند. در نتیجه اطاعت اوامر حاکم، اطاعت امر خدا بوده و مخالفت با وی نیز مخالفت با خداوند قلمداد می‌شده است. وجهه غالب تفسیر مشروعیت الهی حکومت به معنای گزینش حاکم از سوی خدا یا وحی و الهام قوانین حکومتی از جانب خداوند می‌باشد. خداوند که عالم و آگاه و حکیم و لطیف نسبت به بندگان است، خود بر مصلحت خلق آگاه بوده و حکمی و قانونی را که سعادت انسان را تامین کند گسیل می‌دارد و خلق خویش را به بهترین وجه راهبری می‌کند. (۱) آقای پرویز در این خصوص می‌نویسد:

«مردم قدیم برای قانونگذاران بزرگ خود جنبه نمایندگی و رسالت از جانب خداوند قائل بودند و بدین ترتیب حکومت را نیز خلق اراده خداوند یا نماینده او می‌دانستند.

نظریه الهی حکومت برای زمامداران و پادشاهان نیز حقوق الهی به وجود می‌آورد و آنان را نایب و مأمور خدا در روی زمین جلوه داده و این عقیده در قرون جدید بیشتر اهمیت یافت و بعضی می‌گویند که عقیده حقوق الهی پادشاهان منحصر به قرون جدید می‌باشد.» (۲)

متأسفانه مشروعیت الهی در گذشته در بسیاری از موارد به جهت زیرپای نهادن حقوق مردم در مقابل مشروعیت مردمی مطرح گردیده است. کلیسا و برخی از اندرزنانه نویسان که محور بحثهای آنان حفظ قدرت سیاسی پادشاه بود قرن‌ها مدافع این نظریه و مروج آن بودند آنان می‌گفتند سلطان ظل الله است و سلاطین از

۱ - علی اکبر، سیری در اندیشه سیاسی معاصر (تهران، انتشارات الست، ۱۳۷۰) چاپ اول، ج ۳ - ۱۳۱

۲ - پرویز پرویزفر، سیر حکومت مشروطه در انگلستان (تهران، شرکت سهامی، ۱۳۲۹) چاپ اول، ج ۱، ص ۸.

جانب خداوند مأمور اداره مردم هستند و تنها در برابر خداوند مسئول بوده این مأموریت الهی قدرت آنان را مشروع می‌سازد و مردم موظف به اطاعت هستند. (۱)

نتیجه چنین نظریه‌ای این بود که هر نوع انتخاب و اختیار را از مردم سلب و ملت را از صحنه حکومت خارج کرده بود. مع الوصف مشروعیت الهی دارای وجوه گوناگونی است که ذیلاً مورد اشاره قرار می‌گیرد.

الف - شاه خدایی Dominion of god king

طبق این دیدگاه فرض بر این است که پادشاه خدای جهان است و مردم موظفند از پادشاه به عنوان پروردگار فرمانبرداری نمایند. در این نظریه تخلف از فرامین پادشاه نافرمانی از دستورات خداوند تلقی می‌گردد و مستوجب عقاب و خشم الهی است. در آثار هومر نشانی از این فکر دیده می‌شود که پیشوایان یونان کهن خود را از اعقاب خدایان می‌دانستند. حکومت فراعنه در مصر باستان همچنین امپراتوری ژاپن تا سال ۱۹۴۷ مبتنی بر این نظریه بود و در زمره خدایان بودند در رم باستان نیز امپراتوران به خود عنوان خدایی می‌بستند. چنانکه دمیسین امپراتور رم نه تنها عنوان صاحب و خدایگان اختیار نمود بلکه امر داد او را خدا بخواند. (۲) لازم به ذکر است که فرعونهای مصر در دوران باستان، هر یک بعنوان خدای عصر خود محسوب می‌شدند که خود فرزند یکی دیگر از خدایان بنام اوسی رایس (osiris) بود. وابستگی به این دو خدا هویت identity، استمرار continuity و ابدیت Eternity به فراعنه مصر می‌داد و اطاعت از آنها علاوه بر جنبه سیاسی، یک وظیفه دینی به شمار می‌آمد. (۳)

ب - منشأ خدایی پادشاه Godly origin of the King

در این دیدگاه مردم ضمن اعتقاد به خداوند قادر متعال پادشاه را فرزند خداوند می‌دانند و برای او منشأ الهی قائلند. بنابراین اعمال قدرت از طرف حاکم مورد قبول همگان خواهد بود. فرهنگ رجایی می‌نویسد: در ساختار دولت شهری، شهر متعلق به خدایگان تلقی می‌شد و اداره کنندگان شهر خود را کارگزار زمینی خدایان معرفی می‌کردند. بالاترین مقام سیاسی، فرزند جسمانی خدایان به شمار می‌رفت. (۴) در این نوع از مشروعیت تا زمانی که عامه مردم یک جامعه بپذیرند که پادشاه پسر خداست و از طرف دیگر خداوند متعال را نیز قبول داشته باشند اعمال قدرت از جانب این پادشاه یا پسر خدا مورد قبول همگان است.

۱ - سیدجلال الدین مدنی. حقوق اساسی در جمهوری اسلامی ایران (تهران، سروش، ۱۳۶۶) ج ۵، صص ۲۷ - ۲۴

۲ - حشمت الله طیبی. مبادی و اصول جامعه‌شناسی (تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۷۰)، چاپ دهم، ص ۲۳۶

۳ - علی اکبر، همان، ص ۱۲۲

۴ - فرهنگ رجایی. تحول اندیشه سیاسی در شرق باستان (تهران، نشر قومس، ۱۳۷۲) صص ۲۳ - ۲۲

ج - مأموریت و موهبت الهی The grace (Gift) of God

این نظریه پادشاه را نه خدا و نه فرزند خدا می‌داند بلکه معتقد است حکومت مأموریت و موهبتی است که از جانب خداوند به وی اعطاء شده است. و از آنجا که فرمانروا برگزیده و منصوب خداوند است مردم موظف به فرمانبرداری از او هستند. محمد علیخانی در این خصوص می‌گوید: «هر فرمانروایی منصوب از طرف خداوند است و از این نظر در برابر خداوند مسئول است و نه هیچ کس دیگر و بدین طریق، مافوق مردم و مافوق قانون قرارداد.»^(۱)

امپراتوران رم چنین داعبه‌ای داشتند. شارل ماین یکی از امپراتوران معروف می‌گوید: «تاجگذاری من توسط خداوند صورت گرفته و من بر مبنای عطیه الهی حکومت می‌کنم.»^(۲) در مسیحیت نیز پطرس قدیس ادعا کرد که از جانب حضرت مسیح (ع) مأمور هدایت و راهنمایی مومنان شده است و بعداً پاپ‌ها نیز خود را از جانب پطرس قدیس مأمور هدایت جامعه دانستند.

اندرزنامه نویسان مسلمان نیز برای مشروع دانستن سلطنت بی قید و شرط پادشاهان و سرکوب مخالفان چنین توجیهی را پسندیده و مطرح می‌کردند. خواجه نظام الملک طوسی می‌نویسد: «ایزد تعالی اندر هر عصری و روزگاری یکی را از میان خلق برگزیند و او را به هنرهای پادشاهانه ستوده و آراسته گرداند و مصالح جهان و آرام بندگان بدو باز بندد در فساد و فتنه و آشوب بدو بسته گرداند و هیبت و حشمت او در دلها و چشم خلایق بگستراند. تا مردمان اندر عدل او روزگار می‌گذرانند و ایمن همی باشند و بقای دولت او می‌خواهند.»^(۳)

گفتنی است که اندیشه ظل‌اللهی و انتساب پادشاه به خداوند تا زمان قاجار و پهلوی در ایران، تفکر رایج بوده و در خاطرات و اندرزنامه‌های قاجاریه به وفور یافت می‌شود. اعتماد السلطنه در یکی از معروفترین رساله‌های قاجاریه می‌نویسد:

«سلطان سایه یزدان است و هر که را که تقدیر الهی به این موهبت و عنایت اختصاص داد، پیکرش را جامه قدس و شرف پوشاند و صاحب دیهیم کرامت و امر حکومت گردانید.»^(۴)

در عصر پهلوی نیز بویژه در زمان متین دفتری به کثرت به «ذات اقدس همایونی» و مقام «ظل‌اللهی» پادشاه بر می‌خوریم. اسدالله علم وزیر دربار نیز محمدرضا پهلوی را «سایه خداوند و مأمور انجام خواسته‌های

۱ - محمد علیخانی. حقوق اساسی. ص ۷۳

۲ - علی اکبر. همان. ص ۱۳۳

۳ - خواجه نظام الملک. سیاستنامه (سیرالملوک) (تهران: نشر کتاب. ۱۳۲۰). ص ۱۳.

۴ - محمد حسن خان اعتماد السلطنه. خلسه (مشهور به خوابنامه) به کوشش محمد کتیرایی. (تهران: انتشارات طهوری. ۱۳۴۸). ص

یزدان»^(۱) معرفی می‌کند.

د- الهام از جانب خداوند (Inspiration - revelation)

در این دیدگاه الهام از جانب خداوند و یا منبع ماوراء طبیعی دیگر منشأ مشروعیت حکومت پادشاه است. برخی از انبیاء بنی اسرائیل مدعی بودند از جانب خداوند به آنها الهام می‌شود. همچنین ممکن است الهام جنبه غیر مذهبی داشته باشد. به این معنی که تحت عنوان پیشگوئی prophacy باشد.^(۲)

لازم به ذکر است که برداشتهای ناصحیح و استفاده‌های نامشروع توسط سلاطین ظالم و ناصالح از نظریه مشروعیت الهی هرگز به معنای طرد کامل آن نیست بلکه صرف نظر از سه دیدگاه اول، دوم، چهارم برداشت سوم از جهاتی می‌تواند شبیه نظریه اسلام در باب مشروعیت حکومت باشد. چراکه در اسلام هم مشروعیت از خدا سرچشمه می‌گیرد. و چنانکه خواهد آمد حداقل و به طور مسلم در دوران حضور پیامبر (ص) و معصومین (ع) اعمال حاکمیت آنان مبتنی بر نص و نصب الهی بوده است ولی با این حال هرگز این مشروعیت الهی مقابل حقوق مردم نبوده و در حاکمیت آنان ظلم و تعدی نشده است. بنابراین نظریه اسلام ضمن تشابه ظاهری و لفظی با نظریه سوم تفاوت‌های اساسی نیز با آن دارد از جمله آنکه در اسلام مقام امامت با نصب و نص صریح از جانب خداوند و یا پیامبر او مشخص و معین می‌شود همچنین جعل و نصب الهی پس از طی مراحل دشوار و آزمایش‌های سخت و عدیده و تحقق شرایط و صفات خاص در فرد متحقق می‌شود. چنانکه در خصوص ابراهیم خداوند بعد از سالیان دراز از عبادت و ریاضت و نیز ابتلاء او به آزمایش‌های سخت از جمله بت شکنی، امادگی برای قربانی کردن فرزند و اشاعه دین توحیدی و شکیبائی و صبر و یقین به آیات الهی وی را به مقام شامخ امامت منصوب کرد.

«و اذا بتلی ابراهیم ربه بکلمات فاتمهن قال انی جاعلک للناس اماماً قال و من ذریتی قال لاینال عهدی

الظالمین.»^(۳)

و چون ابراهیم را خداوند به چندین کلام امر در مراحل مختلف آزمایش نمود و او از بوته آزمایش سربلند بیرون آمد، خداوند فرمود: ای ابراهیم تو را به امامت و رهبری بر مردم منصوب فرمودم. عرض کردم، آیا فرزندانم نیز به این مقام نائل می‌شوند؟ خداوند فرمود عهد من شامل ستمکاران نمی‌شود. بعلاوه در اسلام حاکم و مردم هر دو از حقوق متقابلی برخوردار هستند در حالیکه در نظریه الهی فردی وسطی (نوع سوم) پادشاه صرفاً در مقابل خدا مسئول بود و هیچگونه حق و حقوقی برای مردم وجود نداشت.

۱ - اسدالله علم، گفتگوهای من با شاه، ترجمه گروه مترجمان (تهران: طرح نو، ۱۳۷۱) ج ۱، ص ۶۰۹

۲ - سوره بقره، آیه ۱۲۴

۳ - علی اکبر، همان، ص ۱۳۴

۲- سنت (tardition)

سنن و میراثی که در تاریخ گذشته جامعه وجود داشته و اکنون از احترام و قداست بالایی برخوردار است منبع و مبنای مشروعیت کسانی است که به موجب آن به قدرت می‌رسند. این عامل مبتنی بر «اعتقاد متداول به تقدس سنتهایی که از قدیم اعتبار داشته‌اند و مشروعیت کسانی که این سنتها آنها را مأمور و مجاز به سیادت می‌کند. سنتها فی الواقع قوانین نانوشته‌ای هستند که از عرفها - هنجارها و ارزش‌های مشترک سرچشمه می‌گیرند و زور و سرکوب را مخفی کرده و به آن لباس معقول و مقبولی می‌پوشانند.

بنابراین مشروعیت مبتنی بر سنت، عادت را پشتیبان خود دارد و نیازی نیست که حکومت هر لحظه خود را توجیه کند و یا اثبات نماید، که هیچ نیرویی توانایی برانداختن آن را ندارد.

از آنجایی که این مشروعیت کمابیش در همه موارد با اعتقادات و باورهای دیرینه و نیز فرهنگهای بومی و قدیمی بستگی دارد، لذا بر این اساس، ایستادگی در مقابل حاکمان برخوردار از مشروعیت سنتی، گناه و جرم تلقی می‌شود. این باور از یک طرف باعث آسودگی خیال دولتمردان از احتمال خیانت شهروندان می‌شود و از طرف دیگر امکان استبداد و خودکامگی را افزایش می‌دهد.

در این نوع مشروعیت، اعمال قدرت همه گیر و غیر شخصی نیست و همواره اعمال قدرت به صورت شخصی، خصوصی و مربوط به موارد معینی بوده برای هر مورد خاص، تصمیم خاص گرفته می‌شود.

قدرت در مشروعیت سنتی خواه مبتنی بر ارزشهای مقدس و یا ارزشهای نخستین باشد، از رهگذر کارگزاران و دیوان سالاران و یا بدون آنها اعمال می‌گردد. اگر نظام سیاسی کارگزار نداشته باشد، ماکس وبر آن را نظام پدرسالاری^(۱) و حکومت پیرسالاری^(۲) می‌نامد و اگر دارای سازمان اداری می‌باشد آن را نظام موروثی^(۳) و فئودال^(۴) می‌خواند.^(۵)

در این نوع مشروعیت، معمولاً مهمترین مقامها را اعضاء خانواده یا طایفه و یا عوامل فرمانروا در دست می‌گیرند. در نظام موروثی، گاه غلامان و یا کسانی جز بستگان فرمانروا به عالی‌ترین مقامات از جمله صدرات می‌رسند. در مشروعیت سنتی برخلاف مشروعیت قانونی، سرکرده یا فرمانروا اغلب خود تصمیمات مهم را می‌گیرد و به دادخواهی‌ها رسیدگی می‌کند و در حضور وی دیگر مقامات، اختیار تصمیم‌گیری را از دست می‌دهند. مهمترین اشکال سنتی مشروعیت عبارتند از:

- وراثت: که باعث انتقال مشروعیت حکومت کردن از مورث می‌شود و دستگاه حکومت در نظام موروثی،

1- Patrialcal

2- Geromocracy

3- Patrimonial

4- Feudal

۵- داریوش آشوری، درآمدی بر جامعه‌شناسی و جامعه‌شناسی سیاسی (تهران، انتشارات مروارید، ۱۳۵۸) ص ۵۹.

قلمرو شخصی و خصوصی شخص فرمانروایی باشد و با توسعه دستگاه اداری و بویژه با توسعه دستگاه نظامی، مشروعیت سنتی در شکل نظام موروثی تکامل پیدا می‌کند. حد اعلای اینگونه سلطه مطلق «سلطانیزم» نامیده می‌شود. (۱)

در چنین نظامی اعضای اجتماع سیاسی رعایای شخص حاکم هستند و قدرت سیاسی نیز همچون ملک خصوصی در اختیار حاکم در می‌آید. طبعاً رعایا نیز خود به خود مملوک حاکم بعدی می‌شوند.

- سالمند سالاری (شیخوخیت): حکومت‌های سالمندسالاری از این نوع مشروعیت بهره‌مندند و مبنای آن حرمت ریش سفیدان و سیادت آنان بر اهل عشیره است. در این نوع از مشروعیت سنتی، سالمندان و ریش سفیدان که بیش از دیگران به آیین و رسوم اجتماعی و مسائل فرهنگی، دینی و قومی آشنایی دارند، بر جامعه نظارت دارند این روش از اداره امور اجتماعی در جوامعی که در آنها روابط اقتصادی در شکل ابتدایی قرار دارد، دیده می‌شود.

- پدرسالاری (ابوت): حکومت‌های پدرسالاری و پدرشاهی مشروعیت خود را از آن می‌گیرند و مبنای آن به ولایت پدر بر فرزند بر می‌گردد و طی آن حاکم که ابوالمله است بر مردم که نقش فرزندان وی را بازی می‌کنند ولایت پیدا می‌کند. در اینجا امور اقتصادی و اجتماعی گرداگرد (خاندان) سازمان یافته است. و اقتدار متعلق به فرد خاصی است که بر طبق قاعده وراثت تعیین شده است. از آنجایی که در سالمند سالاری و پدرسالاری، کارگزاران اداری یافت نمی‌شوند، صاحبان قدرت باید خواسته‌های اعضای گروه را کمابیش لحاظ نمایند تا حرمت سلطه آنان پایدار بماند. ضمناً فرمانبرداران، اعضای گروه بشمار می‌آیند و نه رعایای فرمانروا. (۲)

- خون و نژاد: مشروعیت حکومت کردن را از آن طایفه‌ای یا نژاد و خون ویژه می‌داند مانند مشروعیت ناشی از قرشی الاصل بودن بعضی حکومت‌های اسلامی یا مشروعیت ناشی از هوسا امهاری یا آشناتی بودن برخی حکومت‌های آفریقائی.

- فتودالیزم: در مشروعیت مبتنی بر فتودالیزم، اقتدار از آن جنگاورانی است که حامل سنت اشرافی هستند و مبنای جهان بینی فرمانروایان و اربابان فتودال و اساس تمام روابط اجتماعی آنان آمیختگی سرسپردگی در برابر فرمانروا با احساس منزلت و افتخار شخصی می‌باشد. (۳) ماکس وبر از دو نوع فتودالیزم یاد می‌کند که عبارتند از:

۱ - همان، ص ۷۳

۲ - ر.ک: ماکس وبر، اقتصاد و جامعه، ترجمه عباس منوچهری و دیگران (تهران، مولی ۱۳۷۴) صص ۴۰۵ - ۴۰۰

۳ - داریوش آنتوری، پیشین، ص ۸۴

۱ - فتودالیزم مبتنی بر فیف^(۱) که بیشتر در غرب دیده می‌شود.

۲ - فتودالیزم مبتنی بر اقطاع که بیشتر در نظام‌های شرقی، وجود دارد.

فتودالیزم مبتنی بر اقطاع^(۲) در نتیجه تکامل دستگاه حکومت موروثی بوجود می‌آید و نمونه عالی آن فتودالیزم، همان فتودالیزم مبتنی بر فیف می‌باشد. بطور کلی واگذاری فیف در مقابل خدمات خاصی که عمدتاً جنبه نظامی دارد و بطور کلی تعهد سرسپردگی و اطاعت از حکومت مرکز بویژه تجهیز سپه در صورت نیاز صورت می‌گیرد. اما ممکن است در مقابل مسائل اداری نیز اقدام به واگذاری فیف گردد. در این صورت دریافت کننده فیف نه به یک جنگ سالار، بلکه فردی است که حامل سنت طبقه اجتماعی خاص می‌باشد.^(۳) خوی اشرافی این پیمان را ضمانت کرده، پاسدار آن است. موضوع واگذاری فیف در ابتدا ممکن است فقط زمین باشد اما در مرحله بعد، ممکن است فرمانروایی بر بخشی از اتباع نیز به آن افزوده شود.

گفتنی است که فتودالیف در اروپای غربی با وجود بعد مسافت با آسیا دقیقاً شباهت به وضع «اینجو» در آسیا دارد. اینجو که لغت ترکی مغولی است در قرون ۱۳ - ۱۴ میلادی به وسیله ایلخانان مغول در ایران به اوج شکوفایی رسید عناصر اصلی اینجو در ایران به شرح زیر است:

۱ - سرزمینی وسیع گاه به طول پانصد کیلومتر که چند قبیله صحرائشین در آن زندگی می‌کردند به صورت اتحادیه قبایل.

۲ - در آن اتحادیه گروهی برده به کار گرفته می‌شدند. اینها را در جنگها اسیر کرده بودند، این بردگان ملک رئیس اتحادیه بودند.

۳ - آرات‌ها که تولید کنندگان بی واسطه دام و محصولات دامی بودند.

در سرزمین اینجو، زمین اینجو ملک رئیس اتحادیه بود و به وراثت منتقل می‌شد، اینجو زمین دولتی و خالصه نبود. مالک اینجو مالیات به خان اعظم نمی‌داد اما در مواقع جنگ به هزینه خود به او لشکر و سپاه

۱ - فیف به معنای قطعه‌ای از بیابان بی آب و صاف و هموار ر.ک. علی اکبر دهخدا. لغت نامه (تهران: انتشارات دانشگاه تهران. ۱۳۷۳) ج ۱۰. ص ۱۵۲۲۶ دکتر محمدجعفر لنگرودی فیف را چنین توضیح می‌دهد: «فیف یا فتود به معنای تیول و به اراضی وسیعی گفته می‌شود که پادشاه آنها را به کسان زبده و گزیده می‌داد با امتیازات حقوقی و مالی. صاحب تیول را فتودال یا تیولدار می‌خواندند کشاورزان آن اراضی (سرف) وابسته آن اراضی می‌شدند و با ارباب سوگند وفاداری یاد می‌کردند. ر.ک دکتر محمدجعفر لنگرودی. مبسوط در ترمینولوژی حقوق (تهران: کتابخانه گنج دانش. ۱۳۸۱) چاپ دوم. ج ۲. ص ۲۷۵۳ و ۲۷۵۵.

۲ - اقطاع: پاره‌ای از زمین خراج را به کسی بخشیدن یا اقطاع قطعه‌ای (مستحق الارب) (ناظم الاطباء) (آندراج) کسی را اقطاع دادن. (المصادر زوزنی) زمین را به تیول دادن. ملک یا قطعه زمین مذکور را به کسی بدهند. ر.ک. لغت نامه دهخدا. ج ۲. ص ۲۶۷۶

۳ - پیمان بین شوالیه و لرد اعظم یا فرمانروای فتودال در قرون وسطای اروپا یک پیمان معمولی نیست بلکه موجب پیدایش رابطه به هم پیوسته و استوار میان لرد و شوالیه می‌گردد که تعهد و سرسپردگی به لرد در قبال اخذ قطعه زمین بود.

می‌داد. خان‌خانان، اینجو را به امیران اتحادیه قبایل می‌داد و حکومت خود را بر شانه این فئودالان یا تیولداران صحرائشین استوار می‌کرد.^(۱)

اما اقطاع در لغت عبارت است از دادن چیزی به بریدن. و در اینجا به معنی جدا کردن و تخصیص پاره‌ای از ملک یا خراج دولتی به کسی اما در اصطلاح غرب، در فئودالیزم مبتنی بر اقطاع، غالباً درآمد زمین مورد معامله قرار می‌گیرد و حاکم آن را در مقابل خدمات معینی به کسانی که اقدام به خدمت نموده‌اند، واگذار می‌کند. فئودالیزم اقطاعی مبتنی بر یک رابطه دو جانبه که نامش از پیمان سرسپردگی در برابر فرمانروا باشد نیست بلکه در وهله اول یک رابطه مالی و اداری می‌باشد. یعنی اقطاع داران در عین حال مأمور گردآوری مالیاتهای هستند و مثل یک مأمور، دارای دفتر و دستک می‌باشد. چنین سیاستی غالباً دلیل مالی دارد و تضمینی برای جلوگیری از خطر کاهش درآمد حکومت است.

فرق عمده این نظام با نظام موروثی این است که در نظام فئودالی قواعدی در کار است که فرمانروا و کار گزارانش را محدود می‌کند. اما در نظام موروثی چنین نیست.^(۲)

- نخبه‌گرایی: نخبه‌گرایی یا نظریه حاکمیت طایفه خاص بر مردم و اختصاص حکومت به آنها یکی دیگر از نظریه‌های سنتی مشروعیت است. نخبه‌گرایی مشروعیت را به امتیازات حرفه‌ای یا سلسله مراتب اجتماعی، اشراف‌زدگی، افتخارات نسب، در دست داشتن قدرت و یا زیادی ثروت نسبت می‌دهد.

۱ - دکتر محمدجعفر لنگرودی، همان‌جا، ج ۱، ص ۷۷۸

۲ - مبحث اقطاع در تاریخ اسلام نیز وجود دارد فضل الله روزبهان خنجی (فقیه قرن نهم هجری) می‌نویسد: اقطاع در شریعت عبارت است از بریده کردن ملک یا خراج از برای کسی. مراد آن که امام اذن دهد کسی را از اهل استحقاق که بخود باز برد ملک را از املاک ارباب مصالح یا باز براند بدو غله موضعی از مواضع خراجی که او در وجه استحقاق خود صرف کند و اصل مشروعیت او بحدیث صحیح ثابت شده؛ چنانکه در «صحاح» روایت کرده‌اند از عبدالله بن عمر رضی الله عنه که اقطاع کرد حضرت پیامبر (ص) زبیر را آن مقدار که اسب او در آن بدود. پس زبیر اسب خود را دوانید چندان که اسب او از دویدن باز ماند. بعد از آن تازیانه خود را انداخت. آن حضرت (ص) فرمود که آن مقدار که تازیانه او رسید از زمین بدو دهید که اقطاع او باشد. (فضل الله روزبهان خنجی، سلوک الملوک (به تصحیح محمدعلی موحد) (تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۲) صص ۳۰۵ و ۳۰۶.

در حقوق مالیه اسلام اقطاع عبارت است از تخصیص پاره‌ای از اموال دولتی به کسی به تسلیک و یا بدون تسلیک موقتاً یا دائماً در اعیان یا منافع و یا پول.

اقطاع خوار ممکن بود کارمند دولت باشد یا نباشد. عناصر سازنده اقطاع امور زیر است. ۱ - وجود دولت مرکزی که دهنده اقطاع (مقطع) بود. ۲ - شخص حقیقی که گیرنده اقطاع بود آنان‌گاه افراد عادی بودند و گاه کارمند ساده دولت و گاه جندی و این عنصر است که اقطاع را از تیول یا فینف جدا می‌کند. زیرا تیولدار یا فئودال عضو عالی‌رتبه دولت یعنی معادل استاندار یا والی ایالت بود. ۳ - مال مورد اقطاع. گاه این مال جزیه ناحیه‌ای بود یعنی پولی که جزیه داده می‌شد و گاه معدن و یا درخت بود و گاه نهر یا چشمه‌ای بود و گاه زمین خراج بود. این عنصر هم مانند عنصر دوم تیول و فینف را از تعریف اقطاع بیرون می‌کند. (محمدجعفر لنگرودی، همان‌جا، ج ۱، ص ۵۵۸).

علاوه بر اشکالهای متعددی که از طرف جامعه شناسان بر این نظریه وارد شده است،^(۱) ایراداتی هم از لحاظ مشروعیت بخشی بر این نظریه وارد است که عبارتند از:

۱- آیا امتیازات حرفه‌ای، قوم و نسبی و کمالات اجتماعی و معنوی به تنهایی توان ایجاد حق و مشروعیت را دارد.

۲- با پذیرش این نکته که علم و دانش و فضیلت و امتیاز افراد زمینه و شرط تحقق حکومت است و اگر امر دائر مدار این دو موضوع باشد که شریفترین و نیکترین افراد جامعه حکومت کنند یا پستترین و نادانترین انسانها، بدون تردید گروه اول بر دوم تقدم دارند. اما این صرفاً شرط لازم برای تشکیل حکومتی مشروع است، نه شرط کافی. چرا که این سؤال باز هم باقی است که ایشان با چه ملاکی حق حکومت پیدا کرده‌اند. بله، به حکم قریحه عقلایی می‌توان گفت: نخبه و ممتاز بودن انسانها خود یک فضیلت و معیار برای مشروعیت پیدا کردن است، اما پشتوانه این مشروعیت نیازمند به اقامه دلیل است. گذشته از این با توجه به اصل مسلم عقلی که هیچ کس حق سلطه بر دیگران را ندارد. امتیاز فکر و غیره موجب جواز سلطه بر دیگران نمی‌شود و باید مجوزی برای این حاکمیت و سلطه وجود داشته باشد، و غیر از خداوند که صاحب حق است، دیگران چنین حق را ندارند.

در پایان بحث مشروعیت مبتنی بر سنت لازم است بطور کلی متذکر شویم که از دیدگاه اسلام، سنت نه ممدوح است و نه مذموم. در قرآن آیات زیادی به صراحت در مذمت پیروی کورکورانه و تقلیدی از سنن ناپسند آمده است. از جمله در سوره انبیاء که خداوند می‌فرماید: «اذ قال لاییه و قومه ما هذه التماثل التي اتم لها عاکفون قالوا وجدنا آباءنا لها عابدين قال لقد کنتم و آباؤکم فی ضلال مبین»^(۲)

هنگامی که ابراهیم (ع) به پدر (عمویش آزر) و قومش گفت که این بتهایی که شما آنها را می‌پرستید، چه هستند؟ آنها در جواب گفتند: ما پدران خویش را در حالی که اینها را می‌پرستیدند، یافتیم. ابراهیم (ع) گفت، برستی که شما و پدرانتان در گمراهی آشکاری می‌باشید.

در مقابل، روایات بسیاری در مدح حفظ و ایجاد سنن صالحه و ترویج آنها وجود دارد. بنابراین سنت و آداب و رسوم پیشین، به خودی خود نمی‌تواند به عنوان یک ملاک برای مشروعیت حکومت اسلام مطرح باشد، زیرا خود باید با ملاک عقل و وحی سنجیده شود که در آن صورت اگر مطابق عقل و شرع و یا لااقل مخالف آن نبود و یا در صورت سکوت شرع در آن مورد مخالف با حکم عقل و بنای عقلاء و سیره متشرعه

۱- برای مطالعه بیشتر ن. ک: حسین بشریده، جامعه‌شناسی سیاسی، ص ۷۲، تی بی باتامور، جامعه‌شناسی سیاسی، ترجمه منوچهر

عبوری کاشانی، و باتامور، نخبگان و جامعه، ترجمه علیرضا حلب، صص ۲۶- ۱۲

۲- سوره انبیاء، آیه ۵۲، ۵۳ و ۵۴

نمود، می‌تواند به عنوان یکی از منابع معتبر قلمداد گردد.

۳- کاریزما (فره) Charizma

کاریزما در لغت به معنی عطیه و رحمتی است که خداوند به برخی می‌بخشد. کاریزما (charizma) از ریشه یونانی خاریس (charis) به معنای عنایت باری تعالی است. معادل آن در فارسی «فره» است که طبق مندرجات زامیادشت چنین تعریف می‌شود: «فر» فروغی است ایزدی که به دل هر که بتابد از همگان برتری یابد. از پرتو این فروغ است که شخص به پادشاهی رسد، شایسته تاج و تخت گردد، آسایش گستر و دادگر شود و همواره کامیاب و پیروزمند باشد و نیز از نیروی این نور است که کسی در کمالات نفسانی و روحانی کامل گردد و از سوی خداوند به پیامبری برگزیده شود.^(۱) در این نوع مشروعیت رهبر یا شخص فرهمند صاحب اقتداری استثنائی شمرده می‌شود که اقتدارش از یک منبع متعالی و فوق طبیعی، که خود صاحب اقتدار مطلق است، سرچشمه گرفته است. وی مدعی پیام آوری یا مأموریت تاریخی خاص است و مردم را به سوی خود دعوت می‌کند. اعتماد و فرمانبرداری مردم از پیشوا به علت جاذبه خاص، ویژگیها و خصوصیات فوق بشری حاکم است که از قداست، تهور و تجربیات وی مایه می‌گیرد. ماکس وبر، پیامبران بزرگ و رهبران انقلابی را به خصوص آنانی که گذشته از آوردن شریعت، موسس یک اجتماع سیاسی نیز بوده‌اند را از نمونه‌های بارز رهبران فرهمند بر می‌شمارد. لذا قدرت فره‌وشی عبارت است از لطفی از جانب پروردگار که به فردی خاص داده میشود که در نتیجه آن، فردی با عنوان رهبر در مرتبه بالاتر از آدمیان عادی قرار می‌گیرد. بر اساس این قدرت، شخص واجد آن می‌تواند واسطه‌ای میان جهان غیبی نامرئی و جهان عینی مرئی و یا میان انسان و یا خدایان گردد^(۲). وبر می‌گوید هر سلطه کاریزماتیک ملازم خود سپاری توده مردم به شخص رهبر است که گمان می‌کند برای انجام رسالتی دعوت شده است بنابراین مبنایش عاطفی است نه عقلانی چرا که تمام نیروی یک چنین سلطه‌ای بر اعتماد آن هم غالباً بر اعتمادی بی چون چرا متکی است و پیروان، همه مریدان رهبر هستند.

سلطه کاریسمائی در عین حال به تخریب و سنت شکنی و احیاء برخی سنتهای فراموش شده می‌پردازد. حدود و هنجارها را خود رهبر به موجب اقتدار شخصی و به تبع رسالتی که گمان می‌کند برعهده دارد تعیین می‌کند. بنابراین مشروعیتش را مستقل از هر معیار خارجی، از درون خودش بیرون می‌کشد و هیچگونه ابائی ندارد که هوادارانی را که از پیروی او در رهی که مسیرش را فقط خودش تعیین می‌کند سر می‌تابند تکفیر کند یا

۱- محمد معین. فرهنگ فارسی. ج ۲. ص ۲۴۹۳

۲- نوری علاء. جامعه‌شناسی تشیع اثنی عشری (تهران: انتشارات فتنوس. ۱۳۵۷) صص ۱۸- ۱۲

از میان بردارد. شخصیت‌های کاریزمایی تفسیرهای جدید از واقعیات جامعه و تاریخ و رسالت انسان عرضه می‌کنند که با تفسیر مستقر در جامعه تضاد دارد رهبر کاریزماتیک هیچگاه آرام و ساکت نیست و همیشه حرکت آفرین است این نوع رهبری دست کم تا زمانی که هوادارانش به او وفادارند و شمارشان در حال افزایش است حد و مرز نمی‌شناسد اما به مجرد اینکه در اعتقاد پیروانش نسبت به وی تردیدی پدید آمد بنای همه اعتبارش یکباره فرو می‌ریزد. در این نوع سلطه کلام رهبر جای حق و تکلیف را می‌گیرد و نیز خود دلیل اطاعت می‌گردد. سلطه کاریزماتیک نه به خدمتگزاران نیاز دارد و نه به کارمندان بلکه تنها به هواداران مریدان سرسپرده نیازمند است.^(۱)

بنابراین در این نوع از مشروعیت: ۱- باید شخصی وجود داشته باشد که داعیه پیشوایی داشته باشد و اطاعت و پیروی محض طرفداران از او، مبتنی بر رسالت و دعوتی باشد که پیروان پذیرفته و خود را موظف به واقعیت بخشیدن به آن می‌دانند.

۲- پیروان باید مرید رهبر باشند و دائماً صفات و خصائل خارق‌العاده و فوق بشری به پیشوا نسبت دهند. بنابراین مادامیکه رهبر، واجد صفات باشد، از مشروعیت برخوردار است اما به محض اینکه خصوصیات او از نظران پیروان از بین برود، مشروعیت کاریزمایی نیز متدرجاً از میان می‌رود.

۳- رابطه بین رهبر و پیروان و طرفداران بر اساس یک رابطه عاطفی است نه عقلانی.

۴- رهبر دائماً به هنجار شکنی پرداخته و سنتهای فراموش شده را احیاء می‌کند و بعضاً راه و رسم‌های تازه‌ای را جایگزین راه و رسمهای کهن می‌سازد.^(۲)

۵- رهبر باید بطور پیوسته حرکت آفرین باشد و لحظه‌ای آرام ننشیند.^(۳)

۶- جسارت، شجاعت و مخاطره جویی یکی از ویژگیهای بارز چنین رهبری می‌باشد.

۷- مشروعیت کاریزماتیک ردائی است که زبینه قامت رهبر کاریزماتیک است و به ندرت قابل انتقال به دیگری است.

لازم به ذکر است که مفهوم کاریزما در جامعه‌شناسی ماکس وبر همواره به معنی وجود آرمانی بزرگ نبوده، شامل هر موردی که جاذبه پیشوایی وجود داشته باشد، می‌گردد.^(۴)

رهبری سیاسی در دوره‌ای که پیشوای کاریزماتیک بر جامعه حکومت می‌کند، سرشار از شور و شوق بوده،

۱- نگاه کنید به ج اچ آبرهامز، مبانی و رشد جامعه‌شناسی، ترجمه حسن پویان (تهران: چاپخش، ۱۳۶۳) صص ۳۷۲ - ۳۷۱

۲- سید حسین سینف زاده، نوسازی و دگرگون سازی سیاسی (تهران، نشر سفیر، ۱۳۶۸) ص ۱۶۱

۳- دکتر حسین بشریه، درسنامه جامعه‌شناسی سیاسی (تهران، دانشگاه امام صادق، ۱۳۶۷)

۴- داریوش آشوری، پیشین، ص ۸۶

اداره کنندگان امور نه کارگزاران اداری بلکه مریدان و پیروان طراز اول و دوم پیشوا می‌باشند. و بنام پیشوا اعمال قدرت می‌کنند. بنابراین رضایتمندانه‌ترین نوع اطاعت در مشروعیت کاریزماتیک است. هر چند به شدت ناپایدار و زوال‌پذیر است و بیشتر جنبه نهادشکنی دارد تا نهادینه شدن و برعکس و اقتدار عقلایی که به شدت مقید به حفظ قواعد است و اقتدار سنتی که پای بند سنن و آداب و عادات گذشته است ویژگی بارز کاریزما «سنت شکنی» و «قاعده ستیزی»^(۱) است.

لازم به ذکر است که برخی از نویسندگان از جمله نوری علا و داریوش آشوری سعی دارند تا با ایجاد ارتباط میان اعتقاد مذهبی مسیحیان و مسلمانان بویژه شیعه و مشروعیت کاریزمایی چنین نتیجه‌گیری نمایند که باور مسیحیان به حضرت عیسی و ایمان و اعتقاد مسلمانان و شیعه به حضرت مهدی (ع) نمودی از سلطه کاریزمایی است و نهایتاً چنین برداشت نمایند که منشأ مشروعیت یا سلطه دینی و سیاسی از نوع شخصی و کاریزمایی است. در اینجا باید متذکر شد که گرچه امکان تحقق خصوصیات و ویژگیهای یک شخصیت کاریزماتیک در یک نظام اسلامی و حکومت شیعه همواره وجود دارد همانند حضرت امام خمینی (ره) که علاوه بر برخوردار بودن از مشروعیت دینی و مذهبی از مشروعیت کاریزماتیک نیز بهره‌مند بودند. ولی این بدان معنا نیست که در دین اسلام و یا مذهب تشیع، منشأ سلطه و مشروعیت حکومت، کاریزما است. برای روشن شدن مطلب توضیح نکات زیر مناسب است:

همانطور که ماکس وبر نیز می‌گوید هیچگاه نمی‌توان به تنهایی یکی از انواع سه‌گانه مشروعیت سیاسی را در جامعه‌ای به طور محض و مطلق یافت. لذا وی در کتاب خویش بارها از این سه نوع، به «نمونه عالی» یاد کرده است. بنابراین هرگاه که گفته می‌شود یک نظام سیاسی دارای سلطه‌ای خاص است، بدین معنا است که آن نوع از سلطه و مشروعیت بیش از سایر موارد در آن نظام، دارای نمود و ظهور است نه آنکه فقط همان نوع از سلطه در آن نظام یافت می‌شود و بس. بلکه هر نظامی از یک نوع مشروعیت خاص هر چند در درجه بسیار بالایی هم برخوردار باشد، بی‌شک از انواع دیگر سلطه هر چند در درجاتی بسیار پایین بی‌بهره نخواهد بود. - در یک نظام سیاسی ممکن است چند نوع از سلطه و مشروعیت (مقبولیت) وجود داشته باشد. شناخت اینکه کدامیک اصلی و کدامیک فرعی است امری است قابل توجه.

- گرچه میان اعتقاد شیعیان نسبت به ائمه خویش و به تبع آن، نسبت به ولی امر منصوب از طرف ایشان و خصوصیات و مشخصات مشروعیت کاریزمایی شباهتهایی وجود دارد، از قبیل: «ادعای پیام آور یا مأموریت تاریخی رهبران، دعوت مردم برای آمدن در صحنه حکومت، وجود صفات و کمالات نفسانی و روحانی فوق

۱ - ماکس وبر، اقتصاد و جامعه. ترجمه عباس منوچهری و دیگران (تهران، نشر مولی، ۱۳۷۴) صص ۴۰۳ - ۴۰۲

العاده در آنان، مبتنی بودن سلطه در هر دو نوع، بر قدرت فردی شخص رهبر و از طرف دیگر، پیروی از جان و دل و فداکارانه مردم از رهبر و اعتقاد مطلق به آنها، ولی میان این دو نوع از سلطه و مشروعیت (کاریزمایی و دینی) سه فرق ماهوی عمده وجود دارد که این دو را از یکدیگر متمایز می‌سازد:

۱- مشروعیت کاریزمایی همانگونه که ماکس وبر میگوید مبتنی بر عاطفه است^(۱). اما مشروعیت مورد نظر اسلام گرچه ممکن است که از نقش موثر عاطفه و قلب نیز برای تحکیم پایه‌های نظام سیاسی و جلب اعتماد مردم به رهبران خود بهره بگیرد، لکن مبتنی بر آن نیست بلکه مبتنی بر حکم شرع و عقل می‌باشد.

۲- در مشروعیت کاریزمایی صرف نظر از ادعای ارتباط با عالم ماورائی منشأ سلطه و مقبولیت حکومت خود رهبر است. و آنچه موجب جلب اطاعت مردم و گرد آمدن مریدان به دور رهبر می‌شود، ویژگیهای خارق العاده شخص رهبر است یا حداقل اعتقاد مردم به وجود چنین ویژگیهایی (ولی در حکومت اسلامی منشأ مشروعیت، خود رهبر نیست بلکه خداوند و نصب الهی و آن هم از طریق نص صریح عام یا خاص می‌باشد. یا اینکه مطابق دیدگاه دیگر خداوند و مردم با هم هستند. یعنی از دیدگاه شیعه، از آن جهت، قول، عمل و تأیید ائمه معصومین و ولی فقیه، مشروع و ملاک است که نماینده خداوند و منصوب از طرف وی هستند، لکن در مشروعیت کاریزمایی، خود رهبر به تنهایی منشأ سلطه و مشروعیت خویش است.

۳- در جامعه‌شناسی سیاسی لازم نیست ویژگیهای خارق العاده رهبری کاریزماتیک عینی باشد و رهبر واقعاً متصف به این صفات عالی باشد. همینکه مردم و مریدان تصور کنند و بپندارند که رهبر واجد چنین خصوصیات فوق العاده‌ای می‌باشد کفایت می‌کند و مردم موظف نیستند در رهبر رسوخ کنند و خصوصیات و شرایط استثنایی او را احراز نمایند. چرا که جامعه‌شناسی سیاسی، مبتنی بر تفهم است و همه چیز به درک و فهم مردم ختم می‌شود. به قول وبر، بسیاری از افراد و شخصیت‌های بزرگ و خارق العاده به خاطر آن که مردم آنها را درک و فهم نکردند در گوشه زندانها در اسارت ماندند و جان باختند. ولی در رهبری دینی شخص رهبر بعد از طی مراحل خاص حتماً باید شرایط و صفات معتبر دینی در وی احراز بشود تا صلاحیت رهبری و امامت را پیدا کند.

۴- انتخاب مردم

مشروعیت مردمی یکی دیگر از انواع مشروعیت است. این نظریه مشروعیت حکومت را در رأی و موافقت و رضایت مردم می‌بیند. لذا انتخاب حاکم توسط شهروندان تنها مبنائی است که حکومت و قدرت سیاسی بواسطه آن می‌تواند مشروع و حقانی جلوه کند.

۱- ماکس وبر، مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی، ترجمه احمد صدرایی (تهران، نشر مرکز دانشگاهی، ۱۳۶۸) ص ۹۹

نظریه مشروعیت مردمی مبتنی بر اصل مهم «حق تعیین سرنوشت» است که آحاد ملت واجد آن می‌باشند. و مردم به موجب این حق، زمامدار و حاکم خود را بر می‌گزینند. این اصل که هسته اصلی نظریه معروف «قرار داد اجتماعی» است که ریشه‌های آن در یونان قدیم یافت می‌شود و در قرن ۱۶ نیز بوسیله هوگو گروسوس حقوق دان هلندی و سپس توسط توماس هابز، جان لاک، کانت و غیره، بعنوان مبنای اصلی مشروعیت حکومت در نظامهای سیاسی لائیک مطرح گردید، و سرانجام در دوران انقلاب فرانسه ژان ژاک روسو متفکر فرانسوی آن را تکمیل کرد.

این نظریه بر سه اصل عمده استوار است.

- ۱- افراد بشر همگی بطور یکسان و در شرایطی برابر دنیا آمده‌اند لذا هیچکس نسبت به دیگری از امتیاز خاص برخوردار نبوده و بر دیگران هیچگونه سلطه، قیمومت و ولایتی ندارد.
 - ۲- انسان مالک جان و مال خویش است و بر آن تسلط کامل دارد و به موجب وجود قوانین طبیعی دارای حق ذاتی زندگی، مالکیت و نیز حق ذاتی در تعیین سرنوشت خود می‌باشد.
 - ۳- هر کس می‌تواند ضمن یک قرارداد اجتماعی حق تعیین سرنوشت خود را به فرد یا افراد یا هیأت حاکمه واگذار نماید که وظیفه آن اداره جامعه و تدبیر امور عمومی کشور بر اساس قانون اساسی است.^(۱)
- با این وصف در این دیدگاه اصل «انتخاب» مبتنی بر اصل «حق تعیین سرنوشت سیاسی» است و لذا انتخاب زمامدار و حاکم برای حکومت از سوی مردم نیز متکی بر حق ذاتی ای خواهد بود که هر انسانی واجد آن است. بنابراین انتخاب مردم که در شکل قرارداد اجتماعی تحقق می‌یابد یکی از رایجترین مبانی و منابعی است که تاکنون در جهان غرب برای مشروعیت حکومتها مطرح و مورد پذیرش قرار گرفته است ژان ژاک روسو در این باره می‌نویسد: تنها چیزی که می‌تواند اساس قدرت مشروع و حکومت خفه را تشکیل دهد، قراردادهایی است که به رضایت طرفین مردم و حاکم بسته شده باشد.^(۲)
- اعلامیه حقوق بشر فرانسه مصوب ۱۷۸۹ که یکی از دستاوردهای انقلاب فرانسه بود با الهام از افکار روسو، اساس و مبنای مشروعیت هر حکومتی را ملت اعلام و تصریح کرد که هیچ فرد یا هیئتی نمی‌تواند اجرای قدرتی کند که صریحاً ناشی از ملت نباشد. همچنین اعلامیه جهانی حقوق بشر مصوب ۱۹۴۸ مجمع عمومی سازمان ملل در ماده ۲۱ اراده ملت را اساس قدرت اختیارات ملی اعلام کرده است.^(۳)

هر چند بر این نظریه که «مردم منشأ مشروعیت حکومت‌اند» تقدیهایی وارد است ولی مع الوصف این

۱- وت. جونز. خداوندان اندیشه سیاسی. (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۰) چاپ سوم، ج ۴، ص ۳۴۸ و نیز سیر حکمت در

اروپا، ج ۲، ص ۱۱۷

۲- ژان ژاک روسو. قرارداد اجتماعی ترجمه زیرک زاده، ص ۴۱

۳- دکتر اسدالله بشری. حقوق بشر، ص ۱۱۰

نظریه تاکنون به عنوان نظریه حاکم و مقبول غرب قرار گرفته است و اساس و مبنای حکومت‌های دموکراتیک مدرن در جهان کنونی تلقی شده و به شدت مورد حمایت قرار گرفته و در حال ترویج و گسترش می‌باشد. لازم به ذکر است که از میان گروه‌ها و فرق مسلمان، عامه فقهای اهل سنت انتخاب مردم (اهل حل و عقد) را یکی از منابع مشروعیت حکومت می‌دانند. آنها معتقدند که حکومت و ولایت برای حاکم فقیه به صورت فعلی و قطعی با بیعت جمعی از اهل حل و عقد که نماینده اراده بخش وسیعی از امتند و یا با بیعت مستقیم بخش بزرگی از امت منعقد می‌شود.

ابوالحسن ماوردی یکی از فقهای سیاسی و معروف اهل سنت در این باره می‌گوید: زمانی که اهل حل و عقد برای گزینش امام گرد آمدند، باید در میان خود واجدان شرایط امامت را جستجو کنند و سپس فاضلترین و کاملترین فرد را که مردم به اطاعت او می‌شتابند و در بیعت با او توقف نمی‌کنند برای منصب امامت در نظر بگیرند و امامت را به او عرضه کنند که اگر موافقت کرد با او بیعت کنند. این بیعت، امامت را برای او منعقد می‌سازد و بر همه امت بیعت با او و اطاعت از او واجب می‌شود.^(۱) بنابراین به نظر ماوردی در عقد حکومت و امامت تنها امت اصل و شرط اند و او از امت به لفظ «مسلمین» تعبیر می‌کند. وی تصریح می‌کند که این عقد یا پیمان «حق همه مسلمین» است و این نشان می‌دهد که تنها عامه مردم حق انتخاب حاکم را دارند و منبع مشروعیت حکومت می‌باشند. وی در جای دیگر تأکید می‌کند که «امامت پیمان رضایت و اختیار است و هیچگونه اکراه و اجباری در آن راه ندارد.» قابل توجه است که ماوردی علاقه میان حاکم و مردم را در پرتو این عقد یا قرارداد بیان می‌کند و می‌نویسد: «و اذا قام الامام بما ذكرناه من حقوق الامه... و جب له عليهم حقان: الطاعة و النصره، مالم يتغير حاله.»^(۲)

۵- زور و غلبه

برخی زور و غلبه را نیز یکی از مبانی مشروعیت حکومت قلمداد کرده‌اند و می‌گویند حاکمان حکومت می‌کنند برای آنکه قدرت دارند. چرا که زور غلبه، بخصوص که اگر مال مشروعیت به اطاعت مردم از حکومت منتهی شود، باعث انعقاد و فرمانبرداری مردم می‌شود. و لذا مثل رایج و شایع «الحق لمن غلب» یا Misht is Right را می‌توان نمادی از مشروعیت غلبه و استیلا دانست. در این نظریه اعتقاد بر این است که هر کس غلبه یافت و پیروز شد و دیگران را متقاد خود ساخت همین امر نشان لیاقت و توانایی اوست و حکومت او مشروع می‌باشد. گرسیوس تاریخ نویس و سیاستمدار رومی و هابز فیلسوف انگلیسی قرن هفدهم و نیز ماکیاولی

۱- ابوالحسن حبیب ماوردی، الاحکام السلطانیة، (ناشره: مکتبه و مطبعه مصطفی البابی الحلبی و اولاده، ۱۳۹۳ هـ ق) ص ۷.

سیاستمدار معروف ایتالیائی از این نظریه حمایت کرده‌اند.^(۱)

این دیدگاه بر این باور است که کاربرد زور و قوه قهریه علت اطاعت مردم از حکومت و نهایتاً بقاء و دوام دولت است. چون انسان طبعاً شرور و فردگرا و غیراجتماعی است اگر زور را از دولت بگیریم و انسان به حال خود رها شود ضمن آنکه موجب فساد و تباهی می‌شود از اطاعت نیز سرباز زده، دولت فرو خواهد پاشید. در نظر این گروه دولت زور سازمان یافته است. ماکیاولی معتقد است که دولت باید متکی بر شمشیر باشد تا از این طریق قدرت را در دست خود حفظ نماید. بنابراین ترس از دولت باعث بقای آن می‌شود.

برخی باتمسک به داروینیسیم اجتماعی می‌گویند: قانون عادلانه‌ای که بر همه موجودات عالم حاکم و نافذ است قانون تنازع بقاء و بقای اصلح است لذا کسانی که به هر دلیل بردیگران مستولی می‌شوند دارای نوعی صلاحیت ذاتی هستند که آنها را از دیگران متمایز می‌سازد. و همین امر موجب حقانیت و مشروعیت آنها نیز می‌شود از این دیدگاه علت موجهه، همان علت مبقیه هم هست. یعنی مشروعیت اولیه از قهر و غلبه ناشی می‌شود و تداوم حکومت و مشروعیت ثانویه نیز به اعمال نظام یافته قهر و زور بر حکومت شونده‌گان تضمین می‌گردد.

توماس هابز در خصوص کاربرد زور برای اعمال قدرت چنین استدلال می‌کند که در حالت طبیعی انسان بخاطر خوی تجاوزگری و خشونت و نیز شهوات و غرایز سیری ناپذیر و پیوسته به جانب بی انصافی و خود پسندی و کینه توزی می‌رود و جنگ دائمی را بوجود می‌آورد و انسان گرگ انسان می‌شود، لذا ضرورت تشکیل و ایجاد حکومتی مبتنی بر زور و قوه قهریه اجتناب ناپذیر می‌شود. وی می‌گوید مادامیکه قوه قهریه و برتری موجود نباشد تا بتواند بر امیال انسان مهار زند و آنان را از ترس کیفر به رعایت پیمانهای و رعایت قوانین طبیعی ملزم عاید این وضعیت جنگ همه علیه همه ادامه خواهد یافت هابز تاکید می‌کند که: پیمانها بدون شمشیر، کلماتی، بیش نبوده، قدرت حفاظت از خود را ندارند.^(۲)

بعضی از اندیشمندان و فقهای سنتی نیز غلبه با شمشیر و استیلاء را منبع و مبنای مشروعیت حکومت قلمداد کرده‌اند: قاضی ابی یعلی از امام احمد حنبل چنین نقل می‌کند:

«هر کس بر مردم با شمشیر غلبه کند تا هنگامیکه خلیفه گردد و «امیر المؤمنین» خوانده شود بر هیچ یک از مومنین جایز نیست که شب را صبح کند و او را امام خویش نداند خواه نیک کردار باشد یا جنایتکار. پس او سرپرست و امیر مومنان است.^(۳)»

۱ - ژان، ژاک روسو. پیشین. ص ۲۰۲

۲ - محمود صناعی. آزادی فرد و قدرت دولت (تهران: انتشارات گوهر خانی. ۱۳۴۴) ص ۲۷

۳ - قاضی ابی یعلی فراء. الاحکام السلطانیة (قم: مکتب الاعلام الاسلامی. ۱۴۰۶) چاپ دوم. ص ۲۰

ابویعلی تاکید می‌کند که احمد بن حنبل برای درستی قول خود به کلام عبدالله بن عمر بعد از نماز با اهل مدینه در زمان واقعه حره استناد می‌کند که گفته بود: «نحن مع من غلب» ما با کسی هستیم که پیروز شود. فضل الله روزبهان خنجی نیز استیلا را هر کس را که بتواند مردم را به اطاعت وادارد به عنوان یکی از راههای مشروعیت و استقرار حکومت می‌داند.

وی می‌گوید: «طریق چهارم از اسباب انعقاد پادشاهی و امامت استیلا و شوکت است. علما گفته‌اند که چون امام وفات کند و شخص متصدی امامت گردد بی بیعتی و بی آن که کسی او را خلیفه ساخته باشد و مردمان را قهر کند به شوکت و لشکر، امامت او منعقد می‌گردد بی بیعتی خواه قریشی باشد و خواه نه، و خواه عرب باشد و یا عجم یا ترک، و خواه مستجمع شرایط باشد و خواه فاسق و جاهل، و اگرچه آن مستولی بدین فعل عاصی می‌گردد و چون بواسطه سطوت و استیلاء جای امام گرفته او را سلطان گویند و امام و خلیفه بر او اطلاق توان کرد.»^(۱)

نتایج سیاسی مشروعیت

۱ - مشروعیت نه تنها باعث ایجاد ثبات می‌شود. بلکه دگرگونی و تغییر را نیز با هزینه کم، امکان‌پذیر می‌گرداند.

قدرت در شکل مشروع آن نه تنها مطمئن‌تر و پردوام‌تر از کاربرد قدرت صریح می‌باشد، بلکه عاملی است که به رهبر کمک می‌کنند تا بتواند با کمترین استفاده از منابع سیاسی و اقتصادی، کشور را اداره نماید. حکومت غیر مشروع دوام چندان نداشته نخواهد توانست در امور بزرگ، تکالیف و وظایف خود را به نحو احسن به انجام رساند. در چنین صورتی باید گروهی را با پول و پاداش اجیر کرد و از آنها بعنوان عوامل حافظ حکومت و مروج فضائل کاذب دولت در مقابل مردم استفاده نمود. و گروهی را نیز با زور به چنبره اطاعت واداشت. اما در صورتی که فرامین و انتصابات سیستم بطور معنوی الزام آور شود، کافی است که با مصرف قسمت ناچیزی از منابع که در شکل حقوق و دستمزد پرداخت می‌شود. انجام رضایت بخش انتصابات و فرامین را چه در جهت ایجاد ثبات و چه در جهت دگرگونیها و اصلاحات مورد نظر تضمین نمود.

بطور کلی رژیمهایی که حائز مشروعیت هستند، متعادل‌تر و با ثبات‌تر می‌باشند، مشروعیت به معنی اخلاقی قلمداد کردن حق حکومت می‌باشد این حقانیت و قانونیت حکومت، حاکمان را از تکیه بر قدرت صریح که می‌تواند موجب بی‌ثباتی گردد، جهت باقی ماندن بر اریکه قدرت بی‌نیاز می‌کند.

۱ - فضل الله روزبهان خنجی. سلوک الملوک. با مقدمه محمدعلی مرحد (تهران: انتشارات خوارزمی. ۱۳۶۲) ص ۸۲.

حکومت مشروع، علاوه بر ثبات اجتماعی، ممکن است موجب تغییرات و دگرگونیهای اجتماعی نیز باشد. به هر میزان که یک رژیم از مشروعیت برخوردار باشد، نیاز کمتری به قدرت صریح مثل فعالیت نظامی و پلیسی دارد. این امر باعث می شود که منابع رژیم در جهت تغییر اجتماعی صلح آمیز، بکار گرفته شود.

۲- مشروعیت بطور همزمان هم قدرت تصمیم گیری حکام را افزایش می دهد و هم این قدرت را محدود می کند، رهبر برای توجیه حق خود برای اتخاذ تصمیمات الزامی کوشش می کند و اگر مردم این توجیه را از نظر اخلاقی معتبر بدانند قدرت وی یا بطور دقیقتر حق نهایی وی برای استفاده از منابع افزایش می یابد و از طرف دیگر باعث تحدید قدرت سیاسی می گردد برای اینکه اصول مشروعیت محدودیتها و تعهداتی علاوه بر حق برای حکمران قائل می گردد.^(۱)

مشروعیت، تصمیم گیری تحت شرایط سخت را برای رهبران آسان می کند. بسیاری از رهبران از اتخاذ تصمیم بدلیل ترس از عواقب کار، خودداری می نمایند. آنان می ترسند، خط مشی تنظیم شده آنها، از عهده حل مسائل و مشکلات موجود بر نیامده، موجبات عدم رضایت مردم و در نتیجه سقوط آنها را فراهم آورد، رهبران کشورهای دموکراتیک از بر باد رفتن قدرت از رهگذر انتخابات واهمه دارند، رهبران دیکتاتور می ترسند که یک کودتای نظامی یا قیام دانشجویی یا مردمی، آنها را از قدرت ساقط کند.

اگر قدرت رهبران مبتنی بر بنیانهای مشروع باشد، قبولی توجیه های ابراز شده در مورد حق حکومت توسط بخش عظیمی از مردم و گروههای رقیب قدرتمند می تواند رهبران را به سلامت از دوره های بحران بگذرانند. برعکس در رژیم هایی که بنیان مشروعی ندارند، اگر دولت دریافتن راه حلهای فوری برای مبارزه با مشکلات موجود با شکست مواجه شود، این رژیمها، سقوط خواهند کرد. بنابراین حاکمان نمی توانند منحصراً بر روی مشروعیت مادی یا زور صرف بعنوان ابزار تقویت حاکمیت خود، تکیه کنند.

مشروعیت کاربرد منابع را تقویب کرده، توسعه می دهد، رهبر سعی در توجیه حق خویش برای تصمیم گیری دارد. اگر مردم این توجیه را به عنوان یک ارزش معنوی بپذیرند، قدرت رهبر یا بهتر بگوییم حق بالقوه او را در کاربرد منابع، افزایش می دهد. از طرف دیگر، مشروعیت کاربرد قدرت را محدود می کند. زیرا، اصول مشروعیت تعهدات و محدودیتهای حقوقی خاص بر رهبر تحمیل می نماید. یک حاکم سنتی، بوسیله آداب و رسوم باقی مانده از گذشته، محدود می شود عدول از آداب و رسوم و یا تجاوز به آنها، ممکن است موجب سقوط و یا تقلیل میزان مشروعیت رهبر سنتی گردد. به همین ترتیب مشروعیت قانونی مبتنی بر قانون و مقررات بوده، حرکت در چارچوب قوانین، رهبر را از قدرت کافی جهت مهار جامعه برخوردار می نماید. اما

۱- نک: چارلز آندرین، زندگی سیاسی و تحولات اجتماعی، ترجمه مهدی تقوی، (بی جا، انتشارات موسسه عالی علوم سیاسی و

تخطی از اصول قانونی سقوط رهبر را به همراه خواهد داشت. در واقع قوانین و مقررات مانع از اتخاذ تصمیمات خودسرانه توسط رهبر می‌گردد. همچنین رهبرانی که حق حکومت خود را بر اساس زمینه‌های مادی و تأمین اقتصادی توجیه کرده‌اند و مردم به امید برآورده شدن وعده‌های رهبر از او اطاعت نموده‌اند، لازم است وعده‌های خود مبنی بر خدمات، پیروزی در جنگ و یا هر مورد دیگر را جامه عمل بپوشانند. در غیر این صورت مشروعیت خود را از دست خواهند داد.

در همه موارد فوق نشان داده شده است که مشروعیت در هر حال قیودی بر رفتار حکومت‌کنندگان و حکومت‌شوندگان، تحمیل می‌نماید. حکمران و حکومت‌شوندگان، زندانی نوع مشروعیتی هستند که بر اساس آن حق حکومت توجیه می‌گردد، حتی در مشروعیت شخصی و کاریزماتیک که آزادی عمل بیشتری برای رهبر وجود دارد، محدودیتهایی بر روی قدرت حاکم اعمال می‌گردد. رهبر باید همواره در راه اثبات ویژگیهای برتر خود و مهارتهای برجسته، گام بردارد.^(۱)

فصل سوم:

مشروعیت حکومت از دیدگاه اهل سنت

مقدمه

اصل حکومت در اسلام یک ضرورت عقلی است و این موضوعی است که هیچیک از فرقه‌ها و یا دانشمندان مسلمان به جز خوارج تا به حال درباره آن تردیدی به خود راه نداده‌اند. حضرت علی (ع) در این مورد در پاسخ به خوارج که منکر اصل حکومت شده بودند و شعار «لا حکم الا لله» سر می‌دادند؛ فرمود: «کلمة حق يراد بها باطل. نعم انه لا حکم الا لله. ولكن هؤلاء يقولون لامرة اللّٰه. وانه لا بد للناس من امير بر او فاجرو.»^(۱) حضرت فرمود: «سخنی است حق که بدان باطلی را خواهند، آری حکم جز از آن خدا نیست، لیکن اینان گویند فرمانروایی را، جز خدا روا نیست؛ حالی که مردم را حاکمی باید نیکو کردار یا تبه کار.»

بنابراین اکثریت قریب به اتفاق مسلمین هم از شیعه و هم از سنی بر وجوب و لزوم حکومت تأکید و تصریح داشته‌اند. علامه حلی در «الفین» می‌نویسد: اجمع العقلاء کافه علی الوجوب فی الجملة خلافاً للآزارقه و الاصفریه و غیرهم من الخوارج»^(۲) همه عقلاء فی الجملة بر وجوب حکومت اجماع نموده‌اند بجز آزارقه و اصفریه و خوارج.

ابوحامد غزالی در «الاقتصاد فی الاعتقاد» و «فضائح الباطنیة»^(۳) و ابومنصور عبدالقاهر بغدادی از علمای سنی می‌گویند: «فقال جمهور اصحابنا من المتکلمین و الفقهاء مع الشیعه و الخوارج و اکثر المعتزله بوجوب الامامة»^(۴) یعنی همه اصحاب ما از متکلمین و فقهاء با شیعه و خوارج و بیشتر معتزله بر وجوب امامت و حکومت تأکید کرده‌اند.

ابوالحسن ماوردی از فقهای سیاسی اهل سنت نیز علاوه بر ادعای اجماع بر لزوم حکومت و امامت

۱ - نهج البلاغه. ترجمه سیدجعفر شهیدی. (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی. ۱۳۸۰). ص ۳۹

۲ - جمال الدین حلی. الفین فی امامة امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب، (تبریز: دارطباعه فخر الحاج. ۱۲۹۸). ص ۳.

۳ - ابوحامد محمدغزالی. الاقتصاد فی الاعتقاد. (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي. بی تا. ص ۱۱۳. و فضائح الباطنیة و فضائل المستظیریة. (لندن. ۱۹۱۶ م) ص ۶۰

۴ - ابومنصور عبدالقاهر البغدادی. اصول الدین. (بیروت. دارالکتب العلمیة. ۱۹۸۱ م). چاپ دوم. ص ۲۷۱

ضرورت آن را به عقل و به شرع مقدس ارتباط داده است. وی حکومت و امامت را جاشینی نبوت در پاسداری از دین و سیاست دنیا تعریف می‌کند و آنگاه می‌گوید: «و عقده‌المن يقوم بها فی الامه واجب بالاجماع وان شد عنهم الاصل»^(۱) ابو محمد علی بن حزم اندلسی دیگر فقیه سیاسی شهیر اهل سنت در ضرورت حکومت می‌نویسد: «همه فرقه‌های اهل سنت و تمامی مرجئه و شیعه و خوارج بر وجوب امامت اتفاق دارند و بر آنند که بر امت اسلام واجب است از امام عادل که در میان آنها احکام خداوند را بر پا سازد. و احکام شریعت پیامبر (ص) را در جامعه اسلامی به اجرا در آورد، اطاعت و فرمانبرداری کند، جز فرقه‌ای از خوارج به نام «بجدات».... و ما احدی از بازماندگان این فرقه را ندیده‌ایم. نظر این فرقه مردود است و اجماع همه افرادی که ما یاد آور شدیم بر بطلان این نظریه کافی است. قرآن و سنت هم به وجوب وجود امام تصریح دارند. از جمله در قرآن می‌فرماید: «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولی الامر منکم»^(۲)

جریان سقیفه و تعجیل و شتاب مسلمانان اعم از انصار و مهاجر برای انتخاب حاکم و زمامدار جامعه مسلمین بعد از رحلت حضرت پیامبر (ص) خود ناشی از ضرورت و وجوب تشکیل حکومت نزد قاطبه مسلمانان بود.

مع الوصف علی‌رغم اجماع مسلمانان بر ضرورت حکومت، مبحث مشروعیت حکومت و منابع آن در میان مسلمین از چنین اجماع و اتفاق نظری برخوردار نبوده است. البته در اینکه یگانه ذات مشروعیت بخش، خداوند متعال است و دین یگانه ذات مشروعیت بخشی قدسی را به عنوان اصل موضوعه پذیرفته است و حکومت انبیاء الهی و از جمله حکومت رسول الله (ص) در طول حاکمیت خداوند بوده و همگی منصوب و منصوص از جانب خداوند بوده‌اند، مورد اتفاق اکثر گروه‌های مسلمان می‌باشد. لیکن پس از رحلت پیامبر (ص) است که بحث مشروعیت برای نخستین بار مطرح و بر اساس آن دو مکتب تشیع و تسنن با دیدگاه‌های ویژه خود به وجود آمد. لذا در این فصل دیدگاه‌های اهل سنت و کلمات برخی از فقها و علمای عامه در باب منشأ مشروعیت حکومت، بطور اجمال مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

از آنجا که در اسلام حاکم و والی در جمیع مسائل حکومتی و اعمال حاکمیت دارای نقش اساسی و محوری است لذا ارتباط تنگاتنگ و نزدیکی، میان مشروعیت دینی نظام سیاسی و چگونگی تعیین حاکم اسلامی وجود دارد. به طوری که بحث درباره مبانی مشروعیت حکومت و شیوه اعمال آن وابسته به بحث درباره چگونگی تعیین حاکم اسلامی خواهد بود. بنابراین در این فصل برای دریافتن منشأ مشروعیت نظام سیاسی از دیدگاه اهل سنت ضرورتاً پیرامون کیفیت تعیین حاکم اسلامی از منظر آنان بحث می‌کنیم که مهمترین

۱ - ابراهیم‌الحسن ماوردی، الاحکام السلطانیة و الولايات الدینیة. (مصر. مطبعة البانی الحلبی. ۱۹۷۳ م) ص ۵

۲ - ابو محمد علی بن حزم اندلسی، الفصل فی الملل و الاہواء و النحل، ج ۴. (بیروت: دار صادر. ۱۴۱۷ هـ ق) ص ۸۷

شیوه‌های تعیین حاکم در این دیدگاه علیرغم اختلافات موجود به این شرح می‌باشد.

۱- نصب و نص از سوی پیامبر اسلام (ص)

۲- استیلاء و زور و غلبه

۳- استخلاف یا انتصاب امام قبلی

۴- انتخاب و بیعت اهل حل و عقد

ابوالحسن ماوردی (متوفای ۴۵۰ هجری) و ابویعلی فراء که هر دو در عصر خویش قاضی القضاة بوده‌اند در کتابهای خویش موسوم به «الاحکام السلطانیة» و نیز ابوعبدالله محمدبن احمد انصاری قرطبی (فت ۶۷۱ هـ) «الجامع لاحکام القرآن» و نیز روزبهان خنجی در «سلوک الملوک» از سه شیوه زیر برای تعیین حاکم سخن گفته‌اند:

۱- انتخاب اهل حل و عقد ۲- استخلاف و تعیین امام توسط امام سابق ۳- استقرار خلیفه از طریق استیلاء و زور و غلبه^(۱)

قاضی عضدالدین ایجی (۷۵۷هـ) و میرسعید شریف جرجانی هم درباره چگونگی تعیین حاکم و امام جامعه مسلمین می‌گویند:

(انها تثبت بالنص من الرسول و من الامام السابق بالاجماع و تثبت) ایضاً (بیعة اهل الحل و العقد) عند اهل السنه و الجماعة و المعتزله و الصالحیه من الزیدیه (خلافاً للشیعه).^(۲) یعنی «راههای مشروعیت حکومت و امامت یکی نصب و نص از سوی پیامبر (ص) و یا امام سابق است که همه فرق این راه را می‌پذیرند و دیگری بیعت اهل حل و عقد است که این را همه اهل سنت و معتزله و صالحیه برخلاف شیعه تأیید می‌کنند.»

نصب و نص از جانب پیامبر (ص) هم از نظر اهل تسنن یکی از راههای مشروعیت حکومت است یعنی اگر کسی را رسول خدا (ص) به عنوان امام و رهبر مسلمین نصب کند و بر آن تصریح ورزد، آن شخص بعنوان امام و رهبر مسلمین مشخص و معین خواهد شد. ولیکن اهل سنت معتقدند که چنین نصبی اتفاق نیفتاده است و پیامبر امر حکومت را به خود امت واگذار کرده است. ابوالحسن اشعری می‌گوید: «کان جائزاً ثبوتها بالنص،

۱- ابوالحسن حبیب ماوردی، الاحکام السلطانیة (مصر، مطبعة البابی الحلبی، ۱۹۷۳ م) ص ۵- ۹ و ابوعبدالله قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، (بیروت: داراحیاء تراث العربی، بی تا) چاپ دوم، ج ۱، صص ۲۶۸- ۲۶۹ و روزبهان خنجی، سلوک الملوک، (تهران: خوارزمی، ۱۳۶۲) صص ۷۹- ۸۲

۲- قاضی عضدالدین عبدالرحمن ایجی، شرح المواقف، محقق علی بن محمد جرجانی، (قم: منشورات شریف رضی، بی تا) ج ۸،

غیراً النص لم یرد فیها علی واحد بعینه فصارت الامه فیها الی الاختیار.^(۱) یعنی «جایز است که امامت با نص هم منعقد و ثابت شود ولی چون نص درباره کسی نیامده است لذا مسئله امامت، به اختیار مردم واگذار شده است». دکتر وهبه زحیلی از علمای معاصر و برجسته اهل سنت نیز در جمع‌بندی راههای تعیین حاکم و شیوه‌های مشروعیت بخشی به حکومت در کتاب معروف خود «الفقه الاسلامی و ادلته» می‌نویسد: «فقه‌های اسلام چهار طریق برای تعیین بالاترین مقام دولت اسلامی مشخص و معین کرده‌اند و هی: النص، و البیعه، و ولایة العهد، و القهر و الغلبه.»^(۲)

-
- ۱ - محمد بن عبدالکریم شهرستانی. الملل و النحل. (بیروت: دارالمعرفه. ۱۹۹۰) چاپ اول. ج ۱. ص ۱۱۷
 - ۲ - دکتر وهبه زحیلی. الفقه الاسلامی و ادلته. الجزء السادس. چاپ دوم (سوریه. دارالفکر. ۱۹۸۹) ص ۶۷۳

مبحث اول: استیلاء و زور و غلبه

زور و غلبه و تسلط بر مراکز قدرت یکی از عواملی است که اهل سنت آن را منشأ پیدایش مشروعیت حکومت دانسته‌اند. یعنی کسانی که از قدرت جسمی و نیروی بدنی و روانی بهره بیشتری دارند حق خواهند داشت که بر جامعه حکومت کنند و نیازی هم به عقد بیعت از طرف عامه مسلمین و یا اهل حل و عقد نمی‌باشد. و مطابق همین روش بوده است که قاعده «الحق لمن غلب» را درست کرده‌اند.

امام مالک از رهبران بزرگ اهل سنت می‌گوید:

«اعلم ان الامامة العظمی تثبت باحد الامور الثلاثة: اما بايضاء الخليفة الاول المتأهل لها؛ و اما بالتغلب علی الناس، اذا المدار علی درء المفساد و ارتكاب اخف الضررين، و اما ببيعه اهل الحل و العقد.» وی سپس عبارتی را از ابن حجر نقل کرده که نه تنها نباید مخالفت کرد بلکه اطاعتش نیز واجب و جهاد در رکابش لازم است.

و قال ابن حجر «اجمع الفقها علی وجوب طاعة السلطان المتغلب و الجهاد معه و ان طاعته خیر من الخروج علیه، لما فی ذلك من حقن الدماء و تسكين الدهماء و لم یستثنی من ذلك الا اذا وقع من السلطان الکفر الصریح فلا تجوز طاعته فی ذلك بل تجب مجاهدته لمن قدر علیه.»^(۱)

در اینجا، تنها موردی که استثناء شده، مورد کفر است. یعنی اگر سلطان متغلب کافر باشد و به گفتار و کردار کفرآمیزی امر کند اطاعت او بر مردم جایز نیست بلکه در صورت قدرت داشتن مخالفت لازم است.

محمدبن حسین فراء معروف به قاضی ابویعلی از علمای بزرگ حنبلی قرن پنجم در کتاب خود به نام الاحکام السلطانیة در مورد مشروعیت حکومت می‌گوید. امامت به دو صورت منعقد می‌شود:

۱- انتخاب اهل حل و عقد. ۲- جانشین ساختن امام قبلی. سپس می‌گوید از احمد حنبل نقل شده است که: اینها تثبت بالتقهر و الغلبه» امامت با زور و غلبه هم ثابت می‌شود و در این صورت احتیاج به عقد بیعت نیست هر چند که آن حاکم فاجر باشد.^(۲)

۱- وهبه زحیلی، همان، ج ۶، ص ۶۸۳

۲- قاضی ابویعلی، الاحکام السلطانیة (قاهره، مکتب العلوم الاسلامی، ۱۴۰۶) صص ۲۴ و ۲۳

وی این فتوا را از قول عبدوس ابن مالک عطار چنین نقل می‌کند که احمد گفته است: «اگر کسی با شمشیر بر مردم غلبه پیدا کند و خلیفه و امیرمومنان نامیده شود بر هر فردی که به خدا و روز آخرت ایمان دارد جاز نیست که شب را به صبح بیاورد و او را به امامت نشناسد. چه امیر نیکوکار باشد یا فاسد.» (و نیز در روایت ابن الحرث از قول احمد چنین آمده است: «اگر کسی در طلب حکومت بر امامی شورش کرد و عده‌ای با امام بودند و عده‌ای دیگر با شورشگر «تکون الجمعة مع من غلب» نماز جمعه (که یکی از وظایف امام است) با امامت فرد پیروز برگزار می‌شود. ابن حنبل برای اثبات این ادعا دلیلی دیگر آورده است که عبدالله عمر در زمان جنگ حره در مدینه نماز جماعت برقرار کرد و گفت (نحن مع من غلب)^(۱). یعنی ما با کسی هستیم که غالب شود.

بنابراین به نظر قاضی ابویعلی قهر و غلبه به تنهایی موجد مشروعیت حکومت است و نیازی به عقد و بیعت نیست و برای این نظر دو دلیل اقامه می‌کند. ۱- اطلاق روایت ابن عمر که گفته «نحن مع من غلب» و مقید به بیعت مردم نیست. ۲- ولانها لو كانت تقف علی عقد لصح رفعه و فسخه بقولهم و قوله کالبيع و غیره من العقود و لما ثبت، انه لو عزل نفسه او عز لوه لم یعزل، دل علی انه لا یفتقر الی عقد.^(۲)

یعنی اگر امامت و خلافت همانند بیع و سایر عقود نیاز به عقد و ایجاب و قبول مردم داشته باشد باید فسخ و عزل خلافت هم به دست مردم و یا خود خلیفه باشد. و چون ثابت شده که اینها چنین حقی ندارند پس در وضع خلافت و خلیفه شدن نیازی به عقد نیست و تنها قهر و غلبه کافی در مشروعیت آن می‌باشد.

موفق الدین عبدالله ابن قدامه حنبلی (۶۲۰ - ۵۴۰ ه.ق) در المغنی که کتاب فقه استدلالی حنبلی است در بحث بغات آورده است: «اگر کسی بر امام خروج کرد و او را سرنگون کرد و پیروز شد و مردم را با زور و شمشیر تحت فرمان خویش در آورد و مردم به اطاعت و فرمانبرداری او گردن نهادند و بیعت کردند و از او پیروی کردند او امام جامعه می‌گردد و جنگ علیه وی و خروج بر او حرام است. چرا که عبدالملک مروان بر [عبدالله] بن زبیر شورید و او را کشت و بر کشور و مردمش استیلا یافت تا جایی که مردم خواه و ناخواه با او بیعت کردند. که در این صورت وی امام و خروج علیه وی حرام است.^(۳)

تفتازانی هم می‌نویسد: «زمانی که امام بمیرد و کسی که جامع شرایط امامت است بدون بیعت و جانشینی متصدی مقام امامت گردد و بازور و شوکت بر مردم غلبه یابد، خلافت برای او منعقد می‌شود و اظهر این است که اگر او فاسق یا جاهل باشد نیز چنین خواهد بود و او فقط در عمل خود گناهکار می‌باشد و اطاعت امام

۱ - همان
۲ - ابوبعلاء فراء، احکام السلطانیة، ص ۸ - ۷

۳ - عبدالله ابن قدامه، المغنی فی شرح مختصر البخاری (بیروت، دارالکتب العربی، ۱۹۷۲) ج ۱۰، ص ۵۳

واجب است تا زمانی که با حکم شرع مخالفت نکند چه عادل باشد و چه جائز»^(۱)

نوی از عملمای بزرگ شافعی قرن هفتم نیز در کتاب «المنهاج» سومین منشأ مشروعیت حکومت را استیلاء یعنی پیروز شدن بر حاکم وقت می‌داند. وی می‌گوید: «و با استیلاء و قدرت شخص جامع شرایط نیز امامت منعقد می‌گردد و کذا فاسق و جاهل فی الاصح و بنا بر قول اصح فاسق و جاهل نیز می‌تواند با قدرت و استیلاء به امامت برسد»^(۲)

دکتر محمد رأفت عثمان می‌گوید: «عامه علماء به انعقاد امامت از این طریق (زور) عقیده دارند. چه شرایط امام در شخص غالب موجود باشد و چه نباشد و حتی اگر شخص غالب فاسق یا جاهل باشد امامت او انعقاد می‌یابد»^(۳) حتی اگر زنی هم غلبه باید مقام امامت برای او منعقد می‌شود.^(۴) همچنین است اگر برده‌ای غلبه یابد.^(۵) زیرا علما چنین می‌بینند که اگر به عدم انعقاد امامت برای شخص غالب نظر دهند به وقوع فتنه منجر می‌شود و بین شخص غالب و همکاران او از یک طرف و امام موجود (مغلوب) و هم قطارانش از طرف دیگر، تصادم و نزاع رخ می‌دهد و چون احکام صادر شده از سوی شخص غالب اجرا نمی‌شود فساد بین مردم گسترش می‌یابد زیرا لازم می‌آید ازدواج کسانی را که این امام غالب، عقد آنها را منعقد کرده صحیح نباشد چون در واقع ولایت نداشته است. و بر کسی که بعد از او عهده دار امامت مسلمین می‌شود لازم است که اولاً حدود را دوباره اقامه کند و جزیه را دوباره بگیرد و بلکه علما چنین تصریح کرده‌اند که اگر شخص دیگری بر این شخص غالب، غلبه یابد و به جای او نشیند، شخص اول معزول و شخص دوم امام می‌شود.^(۶)

پس علما بین دو نوع از شر مقایسه می‌کنند و شری را اختیار می‌کنند که برای ملت تحمل آن آسانتر باشد و چنان فتوا نمی‌دهند که امت گرفتار شر بزرگتر شود.^(۷)

به هر حال حکومت مبتنی بر زور و استیلاء، صرف نظر از حامیان ایدئولوژیک و تئوری پردازان این نظریه، واقعیتی است که بویژه بعد از خلفاء صدر اول، بوجود آمد. یزید بن معاویه با زور شمشیر و کشتن اصحاب رسول الله و از جمله حسین بن علی (ع) و پیروان او سعی در تثبیت حکومت خود داشت هر چند در این سیاست ناکام ماند. عبدالملک بن مروان هم در سخنرانی خود در مدینه می‌گوید: «آگاه باشید که من امور و

۱ - مسعود بن عمر التفتازانی. شرح المقاصد. (بی جا: مطبعة البجاء محرم انندی. ۱۳۰۵ ق) صص ۲۷۱ - ۲۷۲

۲ - نوی، المنهاج. ص ۵۱۸

۳ - احمد بن عبدالله قلثندی - مائرت الاناقاضی معالم الخلاقه. (بیروت. عبدالستار قریح. ط - عالم الکتب. بی تا) ج ۱. ص ۵۸ به نقل

از رئاسه الدوله فی الفقه الاسلامی. صص ۲۹۳ - ۲۹۴

۴ - قسطلانی. ارشاد الساری. ج ۱۰. ص ۲۶۳

۵ - همان. ج ۱۰. ص ۲۶۴

۶ - حاشیه بن عابدین، جلد ۳، ص ۴۲۸

۷ - محمد رأفت عثمان. رئاسه الدوله فی الفقه الاسلامی. صص ۲۹۳ - ۲۹۴

مسائل این امت را جز با شمشیر معالجه نمی‌کنم... به خدا شوکند هر کس مرا به تقوای خداوند امر کند، گردنش را خواهم زد.»^(۱)

ولید بن یزید یکی از خلفای بنی مروان در تصویر زور و غلبه به عنوان اساس و پایه حکومت بر مردم چنین می‌گوید:

فدع عنک ادکارک آل سعدی فنحن الاکترون حصی و مالاً
و نحن المالکون الناس قسراً نسوسهم المذله و النکالا
و نوردهم حياض الخسف ذلاً و مانالوهم الا خبالاً^(۲)

یعنی دیگر از آل سعدی یاد نکن زیرا مادر تعداد و اموال از آنها بیشتر و برتریم. و مائیم که به زور بر مردم حکومت می‌کنیم و با سیاست آنها را به پستی و خفت و خواری می‌کشانیم. ما آنها را با خواری و ذلت به حوضهای تهی و خالی وارد می‌کنیم و آنان جز سختی و بدبختی از آنها بدست نمی‌آورند.

ابوالعلاء معری شاعر معروف سده چهارم هجری با عنایت به این واقعیت تاریخی می‌گوید:

الدهر کالدهر و الايام واحدة والناس کالناس و الدنيا لمن غلبا

۱ - جرجی زیدان، تاریخ التمدن الاسلامی، ج ۴، ص ۸۳

۲ - باقر شریف القرشی، نظام حکومتی و اداری در اسلام، (بی جا، بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۶۹) چاپ اول، ص ۳۳۶

نقد و بررسی

این نظریه با اشکالات و ایراداتی مواجه است که ذیلاً متذکر می‌شویم.

۱- اصولاً تحقق حکومت و اعمال ولایت از طریق زور و سرکوب و تحمیل خود بر دیگران هم خلاف عقل و وجدان بشری است و هم خلاف شرع و دین.

از نظر عقلی، عقلاء و اندیشمندان، تصرفات در حوزه عمومی را، بدون رضایت افراد آن جامعه قبیح و از مصادیق ظلم می‌دانند و طبیعتاً حکومت مبتنی بر زور و تغلبیه هم نزد عقلاء و وجدان بشری محکوم و مردود است لذا از آنجائیکه در احکام عقلی حکم دایر مدار «حسن و قبح» و «مصالح و مفاسد» است فقط کافی است که عقل یا عقلاء با مقدماتی به قبیح بودن عملی یقین پیدا کنند؛ در آن صورت حکم عقل صادر خواهد شد بنابراین در خصوص حکومت مبتنی بر زور که برای مردم و حق رای آنها ارزشی قائل نیست، از نظر عقل مسأله دایر مدار نفی و اثبات یعنی رضایت مردم یا عدم رضایت آنها می‌شود و چون طریق عدم رضایت مردم از نظر عقل قبیح و باطل است. لذا حکومت تغلبیه که رضایت مردم را در بر ندارد نیز باطل و مردود خواهد بود.

از لحاظ شرعی نیز مسلم است که شریعت، بنای عقلاء و حکم عقل سلیم را امضاء می‌کند و اگر به متون و نصوص دینی مراجعه شود مشخص می‌شود. که اصولاً موضع شرع و دین نسبت به حکومت مبتنی بر زور تسلیم و قبول نیست. قرآن می‌فرماید: «تعاونوا علی البر و التقوی و لا تعاونوا علی الاثم و العدوان»^(۱) و از آنجا که حکومت مبتنی بر زور و غلبه، نوعی تجاوز و تعدی به حقوق عامه و مردم است لذا به موجب آیه شریفه فوق، کودتای مسلحانه و استیلاء بر مراکز قدرت امری غاصبانه است که نمی‌تواند مورد تأیید شرع قرار گیرد. احادیث و روایاتی نیز موجود است که بر نفی استیلاء و تغلب و لزوم جلب رضایت مردم در اعمال قدرت سیاسی دلالت دارد:

- حضرت علی (ع) علیرغم آنکه بر مردم حق ولایت داشت، در همین رابطه به نقل از پیامبر اکرم (ص)

می فرماید که: «و قد كان رسول الله (ص) عهداً فقال يا بن ابيطالب لك ولاء امتي فان ولوك في عافيه و اجمعوا عليك بالرضا فقم في امرهم و ان اختلفوا عليك فدعهم و ما هم فيه فان الله يجعل لك مخرجاً»^(۱) یعنی پیامبر خدا با من پیمانی بست و فرمود ای پسر ابیطالب زمامداری امت من در حقیقت مال تست، پس اگر مردم با رضا و رغبت تو را به ولایت خویش برگزیدند و با خشنودی به گرد تو آمدند، ولایت آنان را برعهده گیر و اگر در خلافت تو اختلاف کردند، آنان را به آنچه در آن هستند واگذار، خدا هم برای تو گشایشی قرار خواهد داد که مسئولیت نداشته و مثاب باشی.

- نقل شده است که: «نهی رسول الله (ص) ان يؤم الرجل قوماً الا باذنهم»^(۲) رسول خدا (ص) نهی فرمود از اینکه مردی امامت قومی را بدون اجازه و رضایت آنها برعهده گیرد.

روایت فوق گرچه در مورد امامت جماعت وارد شده است لیکن به طریق اولی می توان در رابطه با رهبری جامعه نیز آن را عمیم و مورد ستاد قرار داد.

- بعد از جریان سقیفه و انتخاب ابوبکر بعنوان حاکم جامعه، زمانی که ابوسفیان خواست تا با حضرت علی (ع) بیعت نماید و قسم یاد کرد که اگر آن حضرت بخواهد شهر را علیه ابوبکر از سواره و پیاده و مردان جنگاور پر خواهد کرد تا حکومت را به علی (ع) بسپارد؛ مشاهده می شود که امام (ع) پیشنهاد وی را نمی پذیرد و او را ملامت می کند.^(۳)

- در گفتگویی که میان حضرت علی (ع) و اشعث بن قیس رخ داده، اشعث با پرخاش به امام (ع) می گوید: از لحظه ورود به عراق، در هر خطبه ای خود را احق و اولی به حکومت بر مردم می دانی و بعد از پیامبر (ص) خود را مظلوم می دانی؛ اگر چنین است چرا حق خود را با شمشیر نگرفتی؟ حضرت بالحنی تند پاسخ داد: دست به شمشیر نبردن از روی بزدلی و ترس از مرگ نبوده بلکه به فرمایش پیامبر (ص) رفتار کرده ام که فرمود در صورت نداشتن باور و همراه نبودن مردم، برای گرفتن حق خویش به اقدامی دست نزن.^(۴)

- حضرت امام رضا (ع) نیز از قول پیامبر (ص) می فرماید: «من جاءكم يريد ان يفرق الجماعة و يغصب الامة امرها و يتولى من غير مشورة فاقتلوه فان الله عزوجل، قد اذن في ذلك»^(۵) یعنی کسی که به نزد شما بیاید

۱ - ابن طاووس. كشف المحجده. (قم: مکتب علوم اسلامی. ۱۴۱۲ ق) چاپ اول. ص ۱۸۰ و نیز مستدرک نهج البلاغه. باب ثانی.

ص ۳۰ ۲ - محمدباقر مجلسی. بحارالانوار، ج ۳۲. ص ۳۵۸

۳ - قال لعلی: ابسط يدك ابايكم فوالله لئن شئت لاملأنهما علی ابن فضیل - یعنی ابابکر - خيلاً و رجلاً فامتنع عليه [قابلی] علی علیه السلام. ابن اثیر. الكامل فی التاريخ. بیروت: دار صادر للطباعة و النشر. ۱۹۶۵ م) ج ۲. ص ۲۲۶ و ابن ابی الحدید. شرح نهج البلاغه. (بیجا: داراحیاء الکتب العربیه. ۱۹۵۹) چاپ اول. ج ۱. ص ۲۲۲ - ۲۲۱ و العقد الفرید. ج ۲. ص ۲۴۹

۴ - محمدباقر مجلسی. همان. ج ۲۹. ص ۴۲۰ - ۴۱۹

۵ - ابن بابویه شیخ صدوق. عین اخبار الرضا. با ترجمه علی اکبر غفاری (تهران: نشر صدوق ۱۳۷۳) چاپ اول. ج ۲. ص ۱۰۷

و در نظر داشته باشد جماعت شما را متفرق و امر امت را غصب کند و بدون مشورت بر مردم حکومت کند او را بکشید که همانا خداوند عزوجل در این مورد اجازه داده است.

بنابراین با توجه به مطالب فوق روشن و مشخص شد که اعمال قوه قهریه و سرکوب و استیلاء راه شرعی و عقلی تحقق ولایت و حکومت نمی‌باشد.

۲- عقل انسان که در شرع مقدس اسلام به عنوان یک منبع شرع و یکی از ادله اربعه مورد شناسایی واقع شده است همواره از یک طرف، وقوع هرج و مرج و فتنه و آشوب و خونریزی را قبیح و زشت دانسته و آن را محکوم کرده است و از طرف دیگر برای تحصیل اهدافی چون ۱- حفظ نظم و امنیت اجتماعی ۲- ایجاد رفاه و توسعه ۳- گسترش عدالت اجتماعی ۴- حراست از مرزها و دفاع از جامعه در مقابل هجوم اجانب ۵- نیل به اهداف معنوی و سعادت بشر؛ بر ضرورت اقامه و ایجاد حکومت مقتدر و صالحه حکم کرده است. این امر حاصل نمی‌شود مگر با همکاری عموم مردم و خضوع و اطاعت آنها از دستورات و فرامین قدرت حاکمه. بنابراین حکومتی موفق و کارآمد خواهد بود که بتوان در ضایت و مآلاً اطاعت عموم مردم را جلب کند و همفکری، همدلی و همکاری خاص بین حکومت و آحاد ملت برقرار باشد. بدیهی است که با زور و سرکوب و اعمال قوه قهریه و خشونت هیچکس نمی‌تواند در دل مردم جای گیرد و رضایت و خوشنودی و همکاری آنها را بدست آورد. و عقل نیز به وجوب خضوع و اطاعت از چنین حکومتی حکم نمی‌کند. و به سبب عدم همکاری و تعاون مردم عملاً حکومت تغلیبه در تأمین اهداف فوق الذکر با ناکامی روبرو خواهد شد که این موجب نقض غرض خواهد بود و صدور آن از شارع حکیم قبیح است.

۳- غالب فقها و علمای اهل سنت در ارائه نظریات و فتاوی خود در خصوص مشروع دانستن استیلاء و حکومت تغلیبه، هیچگونه دلیلی از عقل و یا از کتاب و سنت رسول الله (ص) ارائه نکرده‌اند، بلکه صرفاً به عمل صحابه [ای همچون عبدالملک] استناد جسته‌اند که کسی قائل به عصمت آنها نیست و لذا خود عمل صحابی محتاج و مفتقر به دلیل متقن از عقل و شرع می‌باشد بنابراین چنین استدلالی نمی‌تواند مورد قبول واقع شود.

۴- از آنجا که خلفا و سلاطین اموی و عباسی علاوه بر نداشتن شرایط رهبری و امامت غاصب امر حکومت بوده‌اند؛ و همواره شیعیان بدین امر اعتراض داشته و اهل البیت (ع) را مستحق ولایت و حکومت بر مسلمین و منصوب و منصوب از جانب خداوند می‌دانسته‌اند؛ لذا نویسندگان و فقها و محدثین سنی مذهب غالباً در صدد توجیه ایدئولوژیک وضع موجود و مشروعیت آرائی حکومت‌های وقت برآمده و در مقابل نظریه نصب الهی شیوه‌هایی نظیر «تسلط به قهر و غلبه» یا «ولایت عهدی» یا «بیعت اندک» را مطرح و در انعقاد امامت جامعه کافی و وافی دانسته، و با تمسک به احادیث و روایات جعلی و ساختگی و انتساب آنها به پیامبر اکرم (ص) در اثبات نظریات خود کوشیده‌اند. برخی از این روایت از این قبیل است: «فی روایه عبید بن مالک القطان: و من

غلب علیهم بالسيف حتى صار خلیفه و سمي امیر المؤمنین، لایحل لاجد یومن بالله و الیوم الآخر ان یتیت و لایراه اماماً علیه، برآکان او فاجراً». در این روایت اطاعت نکردن حاکم متغلب و زور مدار حتی برای یک شب هم جایز نمی‌باشد.

حدیث دیگری در صحیح مسلم آمده که پیامبر به حدیفة می‌گوید: بعد از من امامانی خواهند آمد که به مسیر و راه من، هدایت نشده و به شیوه من عمل نمی‌کنند و در بین آنها مردانی قیام می‌کنند که قلوب آنها دل‌های شیطان است در پیکره انسان. بعد حدیفة از رسول الله می‌پرسد که اگر آن زمان را درک کردم چه کنم؟ پیامبر فرمود: «تَسْمَعُ وَ تَطِيعُ لِلْأَمِيرِ وَ انْ صُرِبَ ظَهْرُكَ وَ أُخِذَ مَأْکَکَ فَاسْمَعُ وَ أَطِيعُ»^(۱) یعنی حرف امیر را بشنو و از او اطاعت کن هر چند بر پشتت بکوبد و مالت را به زور تصاحب کند. پس به حرف او گوش ده و از او اطاعت کن.

شایان ذکر است که علاوه بر این دسته از محدثین اهل سنت که با هدف تطهیر خلفای غاصب به جعل و انتشار چنین روایات و فتاویی پرداخته‌اند؛ گروهی دیگر از فقها و دانشمندان که بیشتر سیاستنامه نویسان هستند به رسم معمول فریفته جاه و مقام و ثروت و مطامع مادی و زر و زور حکام شده‌اند و با آراء سیاسی و فقهی خود حکومت‌های تغلیبه را مشروع دانسته و اطاعت از آنها را واجب دانسته‌اند.

این گروه از اندیشمندان و فقها در شرایطی که شدیداً تحت تأثیر حکام زور گو و ستمگر وقت بوده‌اند، روشن است که برداشتی آرام‌نخواهانه از حکومت ارائه نکرده‌اند و به بیان احکام واقعی شریعت نپرداخته‌اند. بلکه محور اصلی بحث آنها مشروعیت آرای حکام غاصب و بهترین شیوه حفظ قدرت سیاسی بوده است.

دکتر سیدجواد طباطبائی در وصف این دسته از علماء می‌نویسد: سیاستنامه نویسان عموماً به بحث در اکتساب قدرت سیاسی و شیوه‌های نگهداری آن پرداخته‌اند و اینکه چگونه می‌توان از «خروج خوارج» جلوگیری کرد و سر رعایا را در چنبر اطاعت ملک نگاه داشت. وی در ادامه می‌گوید: نوع دیگر نوشته‌های مربوط به اندیشه‌های سیاسی که شاید بتوان آنها را به مسامحه «شریعت نامه» نامید در حالی که مانند سیاست نامه‌ها به توجیه ایدئولوژیک خلافت می‌پردازند اما در تاسیس نظریه خود از اندیشه سلطنت فاصله می‌گیرند و شریعت را در کانون تفسیر خود قرار می‌دهند.^(۲)

دکتر حسین بشریه نیز در همین خصوص می‌گوید: علمای سیاسی معمولاً برای پادشاهان اندرزگویانی

۱ - محمد بن مسلم بن حجاج نیشابوری. صحیح مسلم (بیروت: دار احیاء الکتب العربیه، ۱۹۹۲ م) ج ۳، ص ۱۲۷۶ و نیز در سنن بیهقی، ج ۸، ص ۱۵۷

۲ - دکتر سیدجواد طباطبائی، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، (تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۸) چاپ

بودند و مآلاً مفهومی که آنها از سیاست داشتند مفهومی تجویزی بود، به عبارت دیگر چیزی که آنها از سیاست مراد می‌کردند، این بود که چگونه می‌توان دولت را استوار نگه داشت. چه اندرزها می‌توان به حکام داد تا دولیشان از خطر سقوط رهایی یابد. (۱)

۵- اگر نظریه تغلب و حکومت مبتنی بر زور بعنوان یکی از راههای مشروعیت حکومت چنانکه اهل سنت می‌گویند پذیرفته شود؛ آنگاه حکومت در اسلام به صورت هرج و مرج درآمده و قانون جنگل بر جامعه مسلمین حاکم خواهد شد. یعنی هر کس که از قدرت بیشتری برخوردار باشد و در میدان زور و ظلم و ستم و کشتار مردم مهارت بیشتری داشته باشد، او بنام حاکم مشروع اسلامی و زمامدار مطاع معرفی می‌شود که این روش دقیقاً همان منطق فرعونی که می‌گفت «قد افلح الیوم من استعلی» (۲) را در جامعه دوباره احیاء و مشروع می‌سازد. روشی که مورد غضب خداوند و مبعوض رسول الله (ص) بود، و خداوند بارها در قرآن کریم علو و استکبار فرعون را مورد نکوهش و سرزنش قرار داده است و حتی به موسی ماموریت می‌دهد که به خاطر استکبار و زورمداری با فرعون مبارزه کند.

«ثم بعثنا من بعدهم موسی و هرون الی فرعون و ملائنه بایاتنا فاستکبروا و کانوا قوماً مجرمین» (۳) یعنی «آنگاه بعد از آن رسولان، موسی و هارون را به سوی فرعون و اشراف مملکت او فرستادیم آنها هم تکبر کردند و مردمی تبه‌کار بودند.»

- «فما امن لموسی الاذریه من قومه علی خوف من فرعون و ملائهم ان یقتنهم و ان فرعون لعال فی الارض و انه لمن المسفین.» (۴) «پس از آن همه ظهور معجزات موسی و ابطال سحر ساحران باز از آن مردم بت پرست کسی به موسی ایمان نیاورد جز فرزندان قبیله او و آن هم با حال خوف و تقیه از فرعون و اتباعش که مبادا در صد فتنه و قتل آنها بر آیند که فرعون در زمین بسیار علو و سرکشی داشت. و سخت متعدی و ستمکار بود.»

- «ثم ارسلنا موسی و اخاه هرون بایاتنا و سلطان مبین الی فرعون و ملائنه فاستکبروا و کانوا قوماً عالین - فقالوا انؤمن لبشرین مثلنا و قومهما لنا عابدون.» (۵) یعنی: «پس آنگاه موسی و برادرش هارون را با آیات و معجزات و حجت روشن بسوی فرعون و اشراف قومش فرستادیم: آنها هم تکبر و نخوت ورزیدند زیرا آنان مردمی سرکش و خواستار علو و استکبار بودند و از این رو گفتند چرا ما به دو بشر مثل خودمان ایمان بیاوریم در صورتی که قوم این دو مرد پرستندگان ما بودند.»

۱ - دکتر حسین بشیریه، جزوه مبانی علم سیاست، دانشگاه امام صادق ۱۳۶۶، صص ۶-۷

۲ - سوره طه، آیه ۶۲ یعنی «هر کس که امروز برتری یافت، رستگار شده است.»

۳ - سوره یونس، ۸۳/۱۰

۴ - سوره یونس، ۷۵/۱۰

۵ - سوره مؤمنون، ۲۳/۲۷ - ۲۵

۶- مطالب فوق حداکثر چیزی را که می‌تواند اثبات کند این است که زور داران و اقویا نوعاً بر ضعفا و ناتوانان غالب و پیروز بوده و بر آنان تفوق دارند ولی مشروعیت این امتیاز و برتری را اثبات نمی‌کند. درست است کسانی که زورمند هستند با در اختیار داشتن قوه نظامی و نیروی طبیعی در هنگام نبرد و مبارزه می‌توانند بر ضعفا و کسانی که زورشان کمتر است پیروز شوند اما دلیل مشروعیت آن چیست؟ آیا صرف برتری نیرو و قدرت نظامی ایجاد حق کرده و موجب مشروعیت تسلط و سلطه بر زیر دستان است؟ آری، نه زور و قوه داشتن موجب می‌شود که حق تسلط و برتری بر زیر دستان ایجاد گردد و نه مغلوب و مقهور بودن زیر دستان مجوزی برای تسلیم شدن آنان می‌شود.

بر همین اساس است که اسلام این بینش را به جامعه می‌دهد که هرگز تسلیم زورمداران نباشید و زیر بار کسانی که منطقتشان فقط زور است قرار نگیرید. لا تظلمون ولا تظلمون.^(۱) به دیگران «ستم نکنید و مورد ستم واقع نشوید.»

بنابراین هیچ مجوز منطقی و دلیل عقلی جهت توجیه و تصحیح این نظریه نداریم و قوه قهریه به هیچ وجه نمی‌تواند مجوزی برای مشروعیت حکومت و دولت به شمار آید. بلکه به نظر اسلام نفی، مبارزه و تحریم پاسخ ستمگران است البته گاهی اتفاق می‌افتد که امت از ادای فریضه امر به معروف و نهی از منکر عاجز می‌شود و این فریضه از ذمه آنها ساقط می‌شود و وجوب مقاومت از آنها برداشته می‌شود.

۷- نکته قابل توجه دیگر اینکه اهل سنت به قاعده «لا ضرر» تمسک کرده‌اند که از حدیث معروف پیامبر (ص) لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام گرفته شده است. تقریر استدلال به قاعده ضرر چنین است که:

اگر مقاومت و مخالفت با نظام حاکم باعث ضرر زیاد برای مومنی گردد قاعده ضرر حکم تحریم اعتماد به ظالم و وجوب مقاومت را رفع می‌کند. زیرا مبارزه و مقاومت سبب اضرار به مومن است. پس قاعده ضرر حکم حرمت را از اطلاق آیه (ولا ترونوا الی الذین ظلموا) و همچنین نهی از طاعت مسرفین در آیه (ولا تطیعوا امرالمسرفین) را رفع می‌کند. زیرا بدون شک این قاعده بر اطلاقات احکام اولیه حکومت دارد بدین معنی که محمول این اطلاقات را به موردی که ضرری نباشد مضیق و مقید می‌سازد. اما اگر ضرری در میان باشد حکم به موجب دلیل این قاعده رفع می‌شود. چنانکه حکم وجوب نماز و وضو و روزه در اطلاقات نماز و وضو و روزه به مقتضای این قاعده در حالات ضرری رفع می‌شود.

لذا فقها می‌گویند: قاعده ضرر فقط رافع است نه واضع و لذا با قاعده ضرر نمی‌توان در معاملاتی که بر عدم ضمان ضرر مترتب می‌شود اثبات ضمان کرد.

بنابراینچه گفته شد به دلیل قاعده ضرر نمی توان بیشتر از این استدلال کرد که حکم به وجوب از موضوع مخالفت با حاکم ستمگر متغلب و نهی از منکر و مقاومت در برابر گروه ظالم مسلط بر نظام رفع می شود. در عین حال این دلیل هرگز عهده دار اثبات مشروعیت نظامی که به طور غیر مشروع به وجود آمده نیست و قطعاً نمی توان امامت را برای حاکمی که با کودتای نظامی و زور بر آنها مسلط شده است منعقد کند و منشا مشروعیت باشد. بنابراین قاعده ضرر در حالت ضعف ملت فقط رافع وجوب مبارزه با حاکم ظالم و زورگو است نه واضح و منشا مشروعیت حاکم ظالم.^(۱)

ممکن است طرفداران ثوری زور و غلبه بگویند با توجه به اینکه جامعه نیاز به حکومت دارد و حاکم نیز بدون قهر و غلبه نمی تواند جلو ظلم و ستمگر را گرفته و دست متجاوز را کوتاه کند و جلو نفوذ اجانب را بگیرد. لذا قهر و غلبه نقش خاصی در ایجاد حکومت خواهد داشت و روشن است که تأمین مصالح جامعه از طریق قدرت و غلبه امکان دارد. در پاسخ باید گفت: سخن ما در اصل مشروعیت حکومت و دولت است نه در حاکمیت دولت و گویا خلط شده است بین مشروعیت و تثبیت حاکمیت بنابراین پس از آنکه مشروعیت دولت و حکومتی به اثبات رسید و قرار شد دولت و حاکم مشروعی بر جامعه حکومت کند. آنگاه این بحث پیش می آید که دولت نیاز به حاکمیت و ثبات دارد و تا حاکمیتی نداشته باشد نمی تواند بر مردم حکومت کند و یکی از مظاهر حاکمیت قدرت داشتن است. لذا روشن است که نفوذ و تسلط و سیطره حاکم بر جامعه، ایجاد عدل و امنیت و نابود ساختن دست اجانب و اخلا لگران و تأمین مصالح اجتماع نیازمند به قدرت است ولی این سخن غیر از این است که بگوییم صرف قدرت پیدا کردن و غلبه مجوز حکومت کردن و مصدر مشروعیت است.

۸ - علیرغم آنکه اکثر فقها و علمای اهل سنت بر صحت انعقاد حکومت و امامت برای حاکم متغلب و غاصب ولو آنکه فاجر و فاسق باشد تأکید کرده اند و اطاعت از او را واجب دانسته اند؛ لیکن باید متذکر شویم که اساساً موضع شرع مقدس و دین مبین اسلام نسبت به گروههای ستمگر و غاصب قدرت تسلیم و قبول نیست بلکه قرآن کریم و سنت صحیحه بر حرمت اطاعت از سلاطین جابر و فاسق و عدم اعتماد بر آنها تصریح داشته و حتی بر نفی ورد زمامدار فاسق و مقاومت و مبارزه علیه چنین حکومتی تأکید می ورزد.^(۲) که ذیلاً آن دسته از آیات و روایاتی که متضمن حرمت اطاعت و پیروی از سلاطین جابر و فاسق است مطرح و سپس ادله وجوب مبارزه و عزل و خلع حاکم ظالم از منصب امامت مورد اشاره قرار می گیرد.

۸ - ۱ - ادله عدم جواز اطاعت از حاکم ستمگر و جائز:

۱ - آیت الله محمد مهدی آصفی. ولایت الامر (تهران: المرکز العالمی للبحوث و التعلیم الاسلامی. ۱۹۹۵ م) چ ۱. صص ۱۰۵ - ۱۰۴
۲ - در این قسمت سعی می شود پاسخ علمای اهل سنت در خصوص لزوم اطاعت از حاکم فاسق و ظالم داده شود.

۱-۱-۸- ادله قرآنی:

- ولا تطيعوا امر المفسرين الذين يفسدون في الارض ولا يصلحون. (۱)

از اسرافکاران که در زمین فساد می‌کنند و اصلاحی به وجود نمی‌آورند اطاعت نکنید.

- ولا تطع من اغفلنا قلبه عن ذكرنا و اتبع هواه و كان امره فرطا. (۲)

هرگز از آنان که ما دل‌های آنها را از یاد خود غافل کرده‌ایم و تابع هوای نفس خود شدند و به تبه‌کاری

پرداختند پیروی نکن.

- فاصبر لحکم ربک و لا تطع منهم آثما او کفورا (۳)

برای حکم پروردگارت پایداری کن و هیچ گناهکار و کفرانگاری را پیروی نکن.

- و قالوا ربنا انا اطعنا سادتنا و کبراءنا فاضلونا السبيل. (۴)

و می‌گویند: آفریدگارا، ما از رؤسای قبایل و بزرگان خود پیروی کردیم و آنها ما را از راه، منحرف ساختند.

۱-۱-۸-۲: ادله روایی:

اینک برخی از احادیث و اخباری که بر حرمت اطاعت از حکام جائز و فاسق وارد شده است را مورد اشاره

قرار می‌دهیم:

- این حدیث از طریق فریقین روایت شده که هنگامی که معاذ از پیامبر خدا (ص) سؤال نمود که یا رسول

الله هرگاه بر ما امراء و فرمانگذارانی باشند که به سنت تو عمل نکنند و فرمان تو را به کار نگیرند در خصوص

اطاعت از آنها چه می‌فرمائید؟ رسول خدا (ص) فرمود:

«لا طاعة لمن لم يطع الله» (۵) یعنی کسیکه فرمانبری خدا را نمی‌کند هیچ طاعتی برای او نیست و مردم

نباید از او پیروی کنند.

- عن الفقيه قال: من الفاظ رسول الله (ص) قال: لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق. (۶)

یعنی در معصیت خدا اطاعت از هیچ مخلوقی جایز نیست.

- جلال الدین سیوطی در «درالمنثور» از پیامبر خدا چنین نقل می‌کند:

آسیاب اسلام همچنان خواهد چرخید پس به هر سو که قرآن بچرخد شما نیز با آن بچرخید. پادشاه و قرآن

۲ - کتف. آیه ۲۸

۱ - شعراء. آیات ۱۵۰ و ۱۵۱

۴ - احزاب. آیه ۶۷

۳ - انسان. آیه ۲۴

۵ - برهان هندی. علاءالدین. کنز العمال فی السنن و الاقوال (بیروت. مؤسسه الرساله. ۱۹۸۵) ج ۶، ص ۶۷.

۶ - محسبین حسن حر عاملی، وسائل الشیعه (لبنان، دار احیاء التراث العربی. بی تا) ج ۱۱، ص ۲۲۲. و مسعودی. مروج الذهب، ج

۲، ص ۱۶۸.

با هم مبارزه خواهند کرد و از همدیگر جدا خواهند شد. شما در آینده زمامدارانی خواهید داشت که برای شما حکمی و برای آنها حکم دیگری خواهند کرد و اگر شما از آنان اطاعت کنید شما را گمراه خواهند کرد و اگر از آنان نافرمانی کنید شما را خواهند کشت. گفتند: یا رسول الله اگر آن زمان را درک کردیم چگونه خواهیم بود؟ فرمود: همچون اصحاب حضرت عیسی (ع) خواهید بود که به وسیله ااره‌ها اره شدند و بر چوب دار بالا رفتند. مرگ در اطاعت خدا بهتر از زندگی در معصیت خدا می‌باشد. (۱)

در بحارالانوار چنین روایت شده است که ابن عباس در گفتگویی با خوارج که از طرف امیرالمؤمنین علی (ع) مأمور شده بود می‌گفت: «ان الحکومه کالامامه و متی فسق الامام و جبت معصية و کذا الحکمان لما خالفاً نبتت اقا و یلهما». (۲)

یعنی حکومت هم مانند امامت است هر وقت امام فاسق شد معصیتش واجب می‌شود و همچنین این دو حکم (ابوموسی اشعری و عمرو بن عاص) همینکه خلاف حکم خدا، حکم کردند حرفهایشان بدور انداخته می‌شود.

قال النبی (ص): من مشی مع ظالم لیعینه و هو یعلم انه ظالم فقد خرج عن الاسلام. (۳)
کسی که برای یآوری ظالم او را همراهی کند در حالی که می‌داند وی ظالم است به تحقیق که آن شخص از اسلام خارج شده است.

«عن عبدالله بن مسعودان النبی (ص) قال: سلی امورکم بعدی رجال یطفئون السنه و یعملون بالبدعه و یؤخرون الصلاه عن مواقیتها فقلت یا رسول الله ان ادركتکم کیف افعل؟ قال: تسالنی یا ابن عمی کیف تفعل؟ لاطاعه لمن عصی الله. (۴)

۲-۸- ادله مبارزه با حاکم فاسق و نهی از منکر و لزوم خلع وی از حکومت:
در این مقطع به بررسی آیات و روایاتی که در رابطه با جلوگیری از ظالم و فاسق و نهایتاً مبارزه با حاکم فاسق جهت خلع و عزل وی از منصب ولایت وارد شده است می‌پردازیم. ضمن آنکه گوشه‌هایی از تاریخ و سیره پیامبران (ص) و ائمه اطهار (ع) که مرتبط با همین بحث است را نیز می‌آوریم.
[لازم به ذکر است که در مبارزه و قیام علیه حاکم خاطی و فاسق حفظ مراتب و مدارج امر به معروف و نهی از منکر امری ضروری است و در صورت انحراف اساسی و کلی حاکم از موازین اسلامی و عدالت به طوری که حکومت جور و فسق بر او صدق کند، قیام مسلحانه با تهیه مقدمات و امکانات لازم علیه او واجب می‌شود.]

۱ - جلال الدین سیوطی، الدر السنور فی التفسیر بالمأثور (بیروت، دارالمعرفه، بی تا) ج ۲، ص ۳۰۱

۲ - محمدباقر مجلسی، بحارالانوار (تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۶ هـ ق) ج ۸، ص ۵۵۴

۳ - همان، ج ۱۶، ص ۲۲۰

۴ - همان، ج ۱۶، ص ۲۱۸

قوله تعالى: ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار. (۱) یعنی (هرگز نباید به ظالمان اعتماد کرد و به آنها پناه برد وگرنه آتش کیفر آنان شما را خواهد گرفت).

آیه فوق بر این امر اشعار دارد که جایز نیست ظالمین و ستمگران متصدی امر حکومت و خلافت شوند و مردم نیز نباید به آنها اعتماد و تمایل داشته باشند بنابراین بر مردم واجب است که حکام فاسق و ظالم را از منصب خلافت خلع و عزل و حکومت عادل و صالحی را استقرار بخشند.

- انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ورسوله ورسوله في الارض فسادا ان يقتلوا و يصلوا او تقطع ايديهم و ارجلهم من خلاف و اؤنقوا من الارض، ذلك لهم خزي في الدنيا و لهم في الآخرة عذاب عظيم الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم (۲)

یعنی «سزای کسانی که علیه خدا و پیامبران او می‌جنگند و در زمین به فساد می‌کوشند این است که کشته شوند یا به دار آویخته شوند یا دست و پای آنها در خلاف جهت یکدیگر، بریده شود یا از سرزمین خود تبعید گردند. این کیفر برای رسوا ساختن آنها در این دنیا است و در آخرت دچار عذاب شدید خواهند شد مگر کسانی که قبل از دستیابی شما بر آنها قبل از اسیر شدن توبه کنند.»

عموم آیات فوق دلالت بر جزاء و کیفر دادن به محاربین فساد انگیزان و ستمگران می‌نماید چرا که هیچ فرقی در اجرای حکم بر ستمگر وجود ندارد. چه تبهکار و فاسق فردی عادی بوده باشد و چه اینکه صاحب قدرت و شوکت باشد. بلکه فساد و تبهکاری حاصل از عمل پادشاه بسی زیادتر است بنابراین واجب است مجازات و کیفر رساندن پادشاه ستمگر که این عمل جز از طریق قیام عمومی مردم و خلع وی از حکومت میسر نمی‌شود.

و ان طائفتان من المومنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احديهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغى حتى تفيء الى امرالله. (۳)

یعنی «اگر دو طایفه از اهل ایمان با یکدیگر به جنگ و نزاع برخیزند شما در میان آنان صلح برقرار کنید و اگر یک دسته از آن دو، با دیگری ستم کرد با طایفه ظالم و باغی قتال کنید تا به امر خدا باز گردد.»

آیه شریفه فوق از سوره حجرات نه تنها گویای جواز بلکه وجوب مبارزه و قتال با بغات و سرکشان و از جمله پادشاهان ستمگر می‌باشد و ملاک در جواز یا وجوب قتال صرفاً بغی و طغیان است که این عصیان و سرکشی ممکن است از جانب جمعیت و یا گروهی علیه گروه دیگر باشد و یا از ناحیه افراد یا طوائف خاصی

۲ - مانده. آیات ۳۲ و ۳۴.

۱ - هود. آیه ۱۳

۳ - حجرات. آیه ۹

علیه حکام و والیان امور تحقق یابد. همچنانکه ممکن است بغی و سرکشی و ستم از جانب ولات و سلاطین علیه امت و مردم مسلمان صورت پذیرد که در هر حال طبق آیه فوق بر عموم مسلمین واجب است تا علیه یاغیان و ستمگران و متجاوزین از حدود الهی قتال و مبارزه شود.

ابومحمد علی ابن حزم اندلسی یکی از فقهای بزرگ سنی مذهب در «المحلی» در همین رابطه می گوید: «فلم نجد فی کتاب الله تعالی فرق فی قتال الفئه الباغیه علی الاخری بین سلطان و غیره بل امر الله تعالی بقتال من بغی علی اخیه مسلم عموماً حتی یفی الی امرالله.»

ما در کتاب خداوند متعال در مورد مبارزه با دسته طغیانگری که علیه دسته دیگر تجاوز نموده فرقی بین سلطان و غیر سلطان نمی یابیم. بلکه خداوند متعال دستور فرموده هر کس علیه برادر مسلمان خویش تجاوز نمود باید با وی مبارزه شود تا به اطاعت از دستور خداوند باز گردد.^(۱)

بنابراین از آیه فوق چنین مستفاد می شود که اگر دولت و پادشاه نیز از حدود الهی تجاوز و عصیان نمود تا عزل و خلع و یا بازگشتن به امر خداوند مبارزه و قتال علیه او واجب و لازم است بلکه آیه فوق صراحت بیشتری در وجوب مبارزه و قیام علیه ولات و سلاطین ستمگر می نماید چرا که اگر حکام و والیان امور از مسیر حق و اسلام انحراف یابند و به فسق و فجور پردازند و ظلم و فساد را در مملکت اسلامی اشاعه و کیان اسلامی و امت را در معرض خطر قرار دهند به مراتب بغی و عصیان آنها فاحش تر و شدیدتر از بغی است که از جانب گروهی از مسلمین صادر می شود. بنابراین مدلول این آیه و آیات دیگری چون «لاتظلمون و لاتظلمون» بر وجوب مبارزه و قتال با سلاطین ستمگر و جائر حکایت دارد گرچه این عمل مستلزم جانبازی و ایثار مقداری از اموال و نفوس مسلمین باشد.

ولکن منکم امه یدعون الی الخیر و یامرون بالمعروف و ینهون عن المنکر و اولئک هم المفلحون.^(۲)
«باید از شما مسلمین گروهی باشند که مردم را به خیر دعوت کند و امر به معروف و نهی از منکر کنند و آنها رستگارند.»

- کتیم خیر امه اخرجت للناس تامرون بالمعروف و تنهون عن المنکر و تؤمنون بالله.^(۳)

«یعنی شما مسلمانان جماعتی هستید که از دل تاریخ سر زده اید در میان مردم و امر به معروف و نهی از منکر می کنید و به خدای یگانه ایمان دارید.»

تمام فقها مسلمان اجماعاً و بدون استثناء به وجوب امر به معروف و نهی از منکر که یکی از مظاهر آن امر به معروف و نهی از منکر مردم در مقابل حاکم است معتقد می باشند. منتها بعضی از فقها و جوب آن را شرعی

۱ - علی ابن محمد حزم اندلسی، المحلی (بیروت، منشورات دارالاناف الجدیدة، بی تا) ج ۰۱، ص ۹۹

۲ - آل عمران، آیه ۱۱۰

۳ - آل عمران، آیه ۱۰۴

دانسته‌اند مانند شیخ طوسی و مقداد سیوری و برخی دیگر از فقها و جوب آن را عقلی دانسته‌اند مانند سید مرتضی علم الهدی و شهید اول و شهید ثانی. (۱) امام علی (ع) در اهمیت این مسئله می‌فرماید: و ما اعمال البر کلها و الجهاد فی سبیل الله عند الامر بالمعروف و النهی عن المنکر الا کثفت فی بحر لجی. (۲) یعنی تمام اعمال فیک و از جمله جهاد در برابر امر به معروف و نهی از منکر مانند قطره‌ای در کنار دریای موج بیش نمی‌باشد. و در جای دیگر می‌گوید: لا ترکوا الامر بالمعروف و النهی عن المنکر فیولی علیکم اشرارکم ثم تدعون فلا یتجاب. (۳)

«ای مسلمانان امر به معروف و نهی از منکر را از یاد نبرید و ترک نکنید که در آن صورت اشرار بر شما مسلط می‌شوند و برای رفع آن دعا می‌کنید اما مستجاب نمی‌شود.»

و در حدیثی مشابه ابوالدرداء از پیامبر (ص) نقل می‌کند که: لتامرّن بالمعروف و لتنهّن عن المنکر او لیسطن الله علیکم سلطاناً ظالماً لا یحل کبیرکم و لا یرحم صغیرکم. (۴)

«امر به معروف و نهی از منکر کنید که در غیر این صورت خداوند سلطان ستمگری را بر شما مسلط می‌کند که نه به بزرگ شما و نه به کوچک شما رحم خواهد کرد.»

حدیث فوق که تسلط و چیرگی سلاطین شرور و ستمگر بر ملت را نتیجه ترک «امر به معروف و نهی از منکر» از طرف مردم می‌داند بیانگر ضرورت امر به معروف و نهی از منکر مردم در مقابل سلطان ظالم و فاسق است که مفهومی جز قتال و مقاومت علیه حاکم ستمگر و خلع وی را نمی‌رساند.

حاکم به نقل از ابو عبید بن جراح در مستدرک حدیث دیگری را روایت نموده است که بر این مدعا دلالت دارد متن روایت چنین است:

قال ابو عبید بن جراح رضی الله عنه قلت: یا رسول الله ای الشهدا اکرم علی الله عزوجل قال: رجل قام الی و ال جائز فامرہ بالمعروف و نهاه عن المنکر فقتله علی ذلک فذلک الشهد منزله فی الجنة بین حمزه و جعفر. (۵)

ابو عبیده جراح نقل می‌کند که از حضرت رسول (ص) پرسیدم کدام شهید نزد خداوند گرامی تر است و پیامبر (ص) گفت: مردی که در مقابل والی ستمگری قیام کند و او را امر به معروف و نهی از منکر کند و حاکم

۱ - شهید ثانی، شرح لمعه، ج ۱، ص ۲۶۲ (چاپ قدیم)

۲ - امام علی (ع) نهج البلاغه، حکمت ۳۶۶، ترجمه فیض الاسلام (تهران، انتشارات فقیه، ۱۳۷۸) ص ۱۲۶۳

۳ - نهج البلاغه، فیضی ۳۱۷ و ۲۰۶ و نهج البلاغه شرح محمد عبده، چاپ قاهره، ج ۳، ص ۸۴

۴ - امام محمد غزالی، احیاء علوم الدین (قاهره، شرکه مکتبه مصطفی البابی الحلبی، ۱۹۳۹ م) ج ۲، ص ۳۳۷

۵ - همان، ص ۲۳۷

او را به این سبب بکشد. پس منزلت این شهید در بهشت بین مقام حمزه و جعفر است.

این حدیث نه تنها بر حساسیت و اهمیت امر به معروف و نهی از منکر در مقابل سلطان و امیر جائز و فاسق تأکید می‌کند. بلکه خطرات جانی و مالی و حتی قتل و خونریزی که بر آن مترتب است را گوشزد می‌کند که در هر حال می‌بایست متحمل آن شد و کسانی که در این راه جان می‌بازند به فضیلت شهادت نائل می‌شوند که بهترین فضائل است. بنابراین تغلب و استیلاء حاکم فاسق و ستمگر نه تنها منشأ مشروعیت حکومت وی نیست بلکه منشأ و باعث جواز و بلکه وجوب عزل و خلع وی از حکومت می‌باشد.

از فقهای بزرگ شیعه شیخ طوسی در تفسیر تبیان^(۱)، شیخ مفید در المقنعه^(۲)، سید مرتضی و ابن ادریس در السرائر^(۳)، قطب راوندی در فقه القرآن، علامه حلی در تذکره الفقها و منتهی المطلب و امام خمینی در تحریرالوسیله^(۴) همه تحت عنوان «امر به معروف و نهی از منکر» شرکت در حکومت جور و ظلم و نیز اطاعت و یا نافرمانی و قیام علیه آنان را به نحوی مطرح کرده‌اند. به طوری که قطب راوندی، سید مرتضی، ابن ادریس و شیخ طوسی در تفسیر تبیان در اجرای امر به معروف و نهی از منکر توسل به شمشیر و سلاح حتی بدون اذن امام را تجویز و گاهی نیز واجب دانسته‌اند. شیخ طوسی جمله «وجب حمل السلاح» را در امر به معروف و نهی از منکر آورده است. شیخ محمود صلواتی از فتوای قطب راوندی در خصوص به کار بردن شمشیر و سلاح در امر به معروف و نهی از منکر، تعبیر به انقلاب مسلحانه نموده است. وی می‌نویسد: او «قطب راوندی» از جمله فقهای است که به مردم اجازه می‌دهد برای نهی از منکر، اسلحه به دست گرفته و با خونریزی هم که شده، جلو منکرات (به معنای اعم کلمه) را بگیرند. لذا بر این اساس می‌توان گفت، او به جواز بلکه وجوب «انقلاب مسلحانه» علیه حکام جور و فسق فتوا داده است.^(۵)

ابو محمد علی ابن حزم اندلسی نیز با صراحت نه تنها جواز بلکه وجوب قیام مسلحانه مردم علیه حاکم فاسق را تحت عنوان امر به معروف و نهی از منکر اعلام می‌کند وی می‌نویسد: اگر امر به معروف و نهی از منکر جز از طریق کشیدن تیغ بران و بر افراشتن شمشیرها ممکن نباشد، توسل به چنین شیوه‌ای واجب می‌شود. و سکوت و رضایت به ظلم معاونت و شرکت در ستم ظالمین است و به نص قرآن حرام می‌باشد جمله ابن حزم چنین است: «معاون للظلمه علی الاثم و العدوان و هذا حرام بنص قرآن.»^(۶)

۱ - شیخ طوسی. تفسیر تبیان. ج ۸. صص ۲۷۹ - ۲۸۰

۲ - شیخ مفید. المقنعه. ص ۲۱۹

۳ - محمدبن ادریس. السرائر. بخش امر به معروف و نهی از منکر. بی شماره.

۴ - امام خمینی. تحریرالوسیله. (قم، موسسه مطبوعاتی دارالعلم، بی تا) صص ۴۷۲ - ۴۷۵

۵ - محمد صلواتی. مقدمه مبانی فقهی حکومت اسلامی تألیف حسینعلی منتظری. ص ۳۴

۶ - ابو محمد ابن حزم. النسل فی الملل و الاهواء و النحل. ج ۴. (مترجم: مطبوعه علی محمد صبح و اولاده. ۱۳۴۵ ق) چاپ اول.

وی در خاتمه بحث می‌گوید: بر مردم واجب است اگر جور و ستمی هر چند ناچیز از ناحیه حاکم رخ داد وی را در همان خصوص پند و اندرز دهند و حاکم را از استمرار بر ستم بر حذر دارند. اگر از ظلم و تجاوز دست کشید و به مسیر حق پیوست و به اجرای حدود الهی پرداخت. دیگر موجب و ذلیلی برای خلع و عزل وی نیست و همچون سابق امام و پیشوای مردم است و عزل او نیز از منصب حکومت جایز نیست ولی چنانکه سلطان از انفاذ و اجرای بخشی از واجبات و وظایفی که بر عهده اوست امتناع ورزید و به راه حق و انصاف و مسیر عدالت بازنگشت بر مردم واجب است وی را از منصب ولایت معزول ساخته و فرد دیگری را به جای وی بگمارند، کسی که به اقامه و برپایی عدل همت نماید چرا که خداوند متعال می‌فرماید: «تعاونوا علی البر و التقوی و لا تعاونوا علی الاثم و العدوا»^(۱)

۸-۲-۲- ادله روایی:

قال حسین بن علی (ع)

«ایها الناس، ان رسول الله (ص) قال من رای سلطاناً جائراً مستحلاً لحرام الله ناکثاً عهده مخالفاً لسنه رسول الله یعمل فی عباد الله بالاثم و العدوان فلم ینغیر علیه بفعل و لا قول کان حقاً علی الله ان یدخله مدخله»^(۲)

امام حسین (ع) می‌گوید: ای مردم پیامبر خدا فرمود: هر کس سلطان ستمگری را ببیند که حرام خدا را حلال می‌گرداند و عهد و پیمان خدا را می‌شکند و با روش پیامبر خدا مخالفت می‌ورزد و در جامعه نسبت به بندگان خدا گناه و تعدی روا می‌دارد، آنگاه علیه او با کردار و گفتار خویش و جهاد با سلاح و زبان قیام نکرد، سزاوار است که خدا او را با همان ستمگر محشور سازد.

- افضل الجهاد کلمه عدل (حق) عند امام (سلطان) جائراً.^(۳)

یعنی بالاترین و با فضیلت‌ترین جهاد گفتن سخن حق و عدل در برابر پادشاه ستمگر است.

- از رسول خدا روایت شده است که فرمود: «سید الشهداء عمی حمزه ورجل قام الی امام جائراً فامرته ونهاه فقتله»^(۴)

بزرگوارترین شهدا حمزه عموی من و مردی است که در مقابل حاکم فاسق و ستمگر قیام کند و او را به امر به معروف و نهی از منکر کند و در این راه شهید شود.

- قال حذیفه: قال رسول الله (ص): انه سیکون علیکم امراء یظلمون و یکذبون فمن اعانهم علی ظلمهم و

۱- ابن حزم. همان. ص ۱۳۵

ص ۱۳۳

۲- ابن اثیر، همان، ج ۳، ص ۳۸۰ و محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، یا تاریخ الرسل والملوک، ج ۷، ص ۳۰۰

۳- امام علی (ع) نهج البلاغه حکمت، ص ۳۶۶ ترجمه فیض الاسلام (تهران: انتشارات فقیه، ۱۳۷۸) ص ۱۲۶۳، شیخ صدوق، ابن

بابویه، خصال، ج ۱ (تهران: مکتبه الصدوق، ۱۳۴۸) ص ۷ - ابو حامد محمد غزالی، احیاء علوم الدین، ج ۲، ص ۲۲۲

صدقهم بکذبهم فلیس منی و لست منه»^(۱) به زودی حاکمانی بر شما مسلط خواهند شد که دروغ می‌گویند و به فسق و فجور می‌پردازند پس هر کس آنها را در ظلم و دروغشان یاری دهد و دروغهای آنها را تصدیق کند از من نیست و من هم از او نیستم.

- بیان حضرت علی (ع) که ذیلاً عنوان می‌شود گویای این مطلب است که مردم در برابر حکومت فاسق و جائز حق دارند تا آخرین مرحله عمل کنند یعنی او را با دست و با سیف و سلاح خود نهی از منکر کنند چنانکه اصحاب و یاران رسول خدا (ص) در صدر اسلام بخصوص در زمان [خلافت عثمان و معاویه و یزید] عمل کردند. حضرت چنین می‌فرماید:

«ایها المؤمنون انه من رای عدوانا یعمل به و منکرا یدعی الیه فانکره بقلبه فقد سلم و بری و من انکره بلسانه فقد اجر و هو افضل من صاحبه و من انکره بالسیف لتکون کلمه الله هی العلیا و کلمه الظالمین هی السفلی فذلک الذی اصاب سبیل الهدی و قام علی الطریق و نور فی قلبه الیقین.»^(۲)

«ای مؤمنین، هر کس ببیند که عملی بر خلاف شرع و عقل ارتکاب می‌شود و دیگران به انجام آن دعوت می‌شود اگر فقط با قلب خود آن منکر را نفی کند و کینه مرتکبان را به دل گیرد، جزء مرتکبین محسوب نشده و سالم خواهد ماند و اگر کسی آن را با زبان خود نفی کند و در انکار آن سخن گوید، علاوه بر مصونیت ماجور نیز خواهد بود و او بهتر از اولی است. و اگر کسی در مقابل فرد مصر بر ارتکاب منکر با اسلحه و شمشیر بایستد و مقابله کند و بدینوسیله خواسته باشد نام خدا را بالا برده و نام ستمگران و ظالمان را فرو کشیده و خوار سازد او به بزرگراه هدایت راه یافته و در راه مستقیم قدم گذاشته و به جرگه اهل یقین پیوسته است.»

بنابراین استیلاء و تغلب حاکم فاسقی که با زور سرنیزه و از طریق کودتا بوده است نه تنها منشأ مشروعیت حکومت وی نیست بلکه دلیلی محکم بر مشروعیت انقلاب و عزل وی از حکومت اسلامی می‌باشد البته با در نظر گرفتن شرایط و مراحل خاص چرا که در دیدگاه اسلام مراحل مبارزه با حاکم فاسق و ظالم کاملاً منطبق بر مراتب و درجات ویژه امر به معروف و نهی از منکر است که مسلماً با توجه به شناخت موقعیتها و توانائیهها و تحصیل امکانات هر یک از مراحل چندگانه این فریضه مهم بنا به تشخیص رهبری عادل واجد شرایط به مرحله اجراء و اقدام گذاشته می‌شود. قطعاً یکی از مهمترین مراحل آن فعالیت جهت تربیت و تدارک نیروهای انقلابی و مبارز و آمادگی کامل است و مرحله‌ای از آن نیز جهاد یا جنگ مسلحانه است که آخرین مرحله از این فریضه اساسی است.

۱ - ابی الحسن بن ابی ذر. السعاده و الاسعاده. (تهران: انتشارات دانشگاه تهران. ۱۳۳۶. ه.ش) ص ۲۴۶ و سنن ترمذی ج ۳ ص

۲ - حضرت علی (ع) نهج البلاغه. ترجمه فیض الاسلام. (تهران: انتشارات فقیه. ۱۳۷۸) ص ۱۲۶۲

مبحث دوم: استخلاف یا انتصاب امام قبلی

به نظر اهل سنت استخلاف یا انتصاب امام سابق یکی دیگر از طرق انعقاد امامت و راههای مشروعیت حکومت است. استدلال اهل تسنن بر صحت این طریق، عمل ابوبکر خلیفه اول نسبت به خلیفه دوم است؛ که ابوبکر عمر را به عنوان خلیفه و جانشین پس از خود تعیین کرد. و این انتصاب طی مکتوبی که ابوبکر به هنگامی بیماری منجر به موت، املاء کرد بوده، رسمیت یافت. اجمال واقعه از این قرار است که در هنگام املاء و تقریر حکم، ابوبکر از هوش رفت و عثمان که کاتب بود، نام عمر را به عنوان خلیفه برگزیده ابوبکر نوشت ابوبکر به هوش آمد و وقتی عمل عثمان را دید، خطاب به وی گفت، آیا ترسیدی که در بیهوشی بمیرم و کار مسلمانان به اختلاف کشد؟^(۱) ظاهر روایت نشان می‌دهد که عمل املاء به دنبال گفتگوهای قبلی ابوبکر و عثمان بود و این طور نبود که عثمان بدون هیچگونه سابقه ذهنی، نام عمر را بنویسد. سپس ابوبکر دستور داد عهدنامه را بر مردم بخوانند و خود به مردم متذکر شد که کسی را از خویشاوندانش بر آنها خلیفه نکرده است و از مردم خواست که از عمر اطاعت کنند.

این روش یعنی انتخاب عمر از سوی ابوبکر خلیفه اول، مهمترین سرمشق و اسوه تاریخی در ایجاد حق انتخاب خلفاء نسبت به خلیفه قبلی بود. بر همین اساس ابوالحسن ماوردی عالم بزرگ اهل تسنن می‌گوید:

الامامه تعتقد من وجهین: احدهما باختيار اهل العقد و الحل و الثانی بعهد الامام من قبل.^(۲)

و حتی از نظر ماوردی نصب امام قبلی بر انتخاب مردم نیز مقدم و مرجح است چرا که در استخلاف، هم انتخاب شونده و هم انتخاب کننده شخصیت‌های استثنایی هستند و خلیفه بهتر از هر کسی شخص شایسته را تشخیص می‌دهد و تصمیمش مطمئن تر و به مصلحت نزدیکتر است و بنابراین یک خلیفه می‌تواند خلیفه یا خلفای بعدی را خود نصب کند.

فضل الله روزبهان خنجی در طرق مشروعیت حکومت می‌گوید: طریق دوم استخلاف امام سابق کسی را که شرایط امامت در او جمع شده باشد و طریق آن است که عهد کند امام در حیات خود خلافت را از برای دیگری و امامت عمر فاروق رضی الله عنه بدین طریق ثابت شده که حضرت صدیق در حیات خود او را خلیفه ساخت و کتاب استخلاف او نوشت و سربسته بیرون فرستاد که بیعت کنند کسی را که در این کتاب نام او مذکور است و

۱ - محمد بن جریر طبری. تاریخ طبری، ج ۳، ص ۴۲۸

۲ - ابوالحسن ماوردی. احکام السلطانیه و الولايات الدینیه. (مصر: مطبعه البابی حلبی، ۱۹۷۳ م) ص ۶

جميع اصحاب بیعت کردند. (۱)

قاضی ابویعلی محمد بن الحسین الفراء درباره چگونگی تعیین حاکم اسلامی چون ماوردی می گوید:

«امامت به دو صورت منعقد می شود: ۱- انتخاب اهل حل و عقد ۲- نصب امام سابق. (۲)

موفق الدین عبدالله بن قدامه حنبلی (۶۲۰-۵۴۱ هـ ق) در این خصوص می نویسد: «فشرده کلام آنکه کسی را که مسلمانان بر امامتش اتفاق و اجماع نمایند امامتش ثابت و تصرف او واجب می شود... و به همین گونه است کسی که امامتش به وسیله نصب پیامبر (ص) یا امام سابق ثابت شده باشد. پس امامت ابوبکر بوسیله اجماع و بیعت صحابه با وی ثابت می شود و عمر امامتش با نصب ابوبکر و اجماع صحابه بر قبول این نصب ثابت می شود. (۳)

چنانکه گفته شد این روش (استخلاف) بعد از انتصاب عمر به خلافت توسط ابوبکر شهرت یافت و بعنوان رایجترین روش انتخاب خلیفه در بین خلفای بنی امیه و بنی عباس تثبیت شد. هر چند که بعداً روش استخلاف و ولایتعهدی با تحدید آن در خاندانهای بخصوص و تأثیر پذیری از سنتهای سیاسی سرزمینهای مفتوحه بویژه ایران، در مجموع حالت موروثی یافت و به تعبیری وصایت در خدمت وراثت قرار داده شد که خود یک بدعت بود. (۴)

قابل ذکر است که خلفای عباسی برای مشروعیت دادن به موروثی شدن حکومت و انحصار آن در عباسیان بعداً به احادیثی از پیامبر اکرم (ص) استناد می کردند که این میراثی است که از پیامبر (ص) برای آنها بجای مانده است و لذا وراثت بود که آنان را به مثابه شایستگان تصدی خلافت جلوه گر می ساخت.

مهمترین روایت مورد استناد عباسیان، روایتی است که پیامبر به عباس عموی خود و عده آن را داده بود که خلافت به اخلاف وی خواهد رسید.

- ۱ - فضل الله روزبهان خنجی، سلوک الملوك، تصحیح و مقدمه محمد علی موحّد (تبران، خوارزمی، ۱۳۶۲) چاپ اول، ص ۸۰.
- ۲ - محمد بن حسین قراء (قاضی ابویعلی)، الاحکام السلطانیة، (قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۴) ص ۲۳.
- ۳ - عبدالله بن قدامه، المغنی فی شرح مختصر الحرّقی (همان) ج ۱۰ ص ۵۲.
- ۴ - حاتم قادری، تحول مبانی مشروعیت خلافت (بی جا، انتشارات تبیان، ۱۳۷۵) ص ۱۴۸.

نقد و بررسی

۱ - همچنانکه در مبحث گذشته گفته شد قائلان به این نظریه برای اثبات مدعای خود هیچگونه دلیلی از کتاب و سنت و یا از عقل ارائه نمی‌کنند بلکه آنچه بعنوان ملاک و برهان بیان می‌شود، عمل و سیره خلیفه اول و دوم و صحابه پیامبر (ص) است در صورتی که عمل و سیره صحابه و خلافت عمر مسلم و مورد قبول نیست بلکه اصل اختلاف در همانجا است و برای درستی و اثبات صحت خود به دلیلی متقن از عقل و نقل نیازمند است.

۲ - بر فرض مشروع بودن زمامدار حاکم و حقانیت او برای اداره جامعه شرعاً و عقلاً چنین حقی به وی واگذار نشده که برای پس از خود نیز شخص دیگری را مشخص کند و نصب وی هیچگونه حجیتی ندارد. مگر اینکه منصوص از طرف پیامبر (ص) باشد که (ما یطق عن الهوی ان هوالا وحی یوحی) یعنی اگر خلافت او با اختیار و انتخاب مردم انعقاد یافته باشد، مردم مقام زعامت و امامت را برای خود او و در زمان حیاتش پذیرفته‌اند و به او رای موافق داده‌اند. و هیچگاه رای مردم برای حکومت و امامت بعد از او نبوده است و چنین اختیاری را نیز به او نداده‌اند که برای مردم بعد از خود قیم تعیین کند. بلکه همانگونه که به او رای داده‌اند و باعث مشروعیت حکومت او شده‌اند، حاکم بعدی را نیز با رای خود، انتخاب و تعیین خواهند کرد. و اگر خلافت و حکومت این شخص با زور و غلبه بوده است که اساساً خود وی نیز نامشروع بوده و حق انتخاب خلیفه را نخواهد داشت بنابراین حاکم حق تعیین خلیفه بعد از خود را ندارد بویژه در شرایطی که فرد تعیین شده واجد شرایط و ویژگیهای خاص رهبری نباشد. آیات و روایاتی هم که بر وجوب اطاعت اولی الامر دلالت دارد. اینگونه نیست که در تمام تصمیم‌گیریها حاکم حتی در تعیین خلیفه پس از خود واجب‌الاطاعة باشد. بلکه مقصود در آیه اطاعت از کسی است که حق ولایت برای او ثابت شده باشد و آن هم در خصوص مواردی است که امر آن به وی واگذار شده است.

۳ - ممکن است گفته شود که در مذهب شیعه نیز هر امامی بعد از وفاتش امام و جانشین بعد از خود را انتخاب و به مردم معرفی می‌کنند در پاسخ باید گفت استخلاف در شیعه با استخلاف در دیدگاه اهل سنت به کلی متفاوت است که ذیلاً به برخی از نکات اشاره می‌شود:

الف: در شیعه اساساً امام قبلی بر اساس ابلاغ الهی امام بعدی را معرفی می‌کند و تعیین آنان بیانگر تعیین امام

بعدی از جانب خداوند تبارک و تعالی است.

و طبق عقیده شیعه ائمه دوازده گانه (ع) در روایات مختلف از طریق شیعه و سنی با نام و نشان از طرف پیامبر اسلام (ص) یکجا اعلام و معرفی شده‌اند. که آنان از طرف خداوند برای امامت منصوبند و هر امامی نیز در موقع وفاتش ضمن ابلاغ حکم الهی امام بعد از خود را معرفی می‌کند. امام صادق (ع) می‌گوید: «شما گمان می‌کنید که هر کس از ما امامان که وصیت می‌کند به هر کسی می‌خواهد وصیت می‌کند؟ لا والله ولكن عهد من الله ورسوله (ص) لرجل فرجل حتی ینتهی الامر الی صاحبه. نه به خدا، چنین نیست، بلکه امر امامت عهد و فرمانی است از جانب خدا و رسولش (ص) برای مردی پس از مردی (از خانواده ما) تا به صاحبش برسد». (۱)

لذا در متون مقدس روایی شیعه در مقابل «ولایتعهدی» اسلام اهل تسنن «عهد من الله» مطرح می‌باشد و این از ضروریات مذهب شیعه است همانطور که امام صادق (ع) می‌فرماید: «ان الامامة عهد من الله عزوجل معهود لرجال مسمین، لیس للامام ان یزویها عن الذی یكون من بعده». (۲) یعنی امامت عهد و پیمانست از جانب خدای عزوجل که برای مردانی نامبرده بسته شده است، امام حق ندارد آن را از امام بعد از خود دور دارد و بگرداند.

روشن است که در این دیدگاه مشروعیت رهبری و حکومت به ولایتعهدی نیست بلکه از جانب خداوند و در گرو تعیین و نصب ذات مقدس اوست.

در حدیثی دیگر هم ابوبصیر می‌گوید: در خدمت امام صادق (ع) سخن از اوصیا به میان آمد من نام اسماعیل پسر بزرگ امام صادق (ع) را به عنوان جانشین امام ششم بردم حضرت فرمودند: لاوالله یا ابامحمد ماذاک الینا و ما هو الا الی الله عزوجل ینزل واحداً بعد واحد». (۳)

«یعنی ای ابا محمد! تعیین امام به اختیار ما نیست این کار تنها به دست خداست که درباره هر یک پس از دیگری فرو می‌فرستد». پس وصیت امامان از دیدگاه تشیع جعل نیست بلکه کشف است. بدین صورت که عهد خداوند را با وصیت به مردم ابلاغ می‌کند.

بنابراین ولایتعهدی از نظر شیعه هیچ مشروعیتی ندارد. شیعه برای این ادعا به نص صریح قرآن تمسک می‌جوید که هیچ جای شک و شبهه‌ای وجود ندارد که منشأ مشروعیت امامت تنها از جانب خداوند است. و اذا ابتلی ابراهیم ربه بکلمات فاتمهن قال انی جاعلک للناس اماماً قال و من ذریتی قال لاینال عهدی الظالمین. (۴)

۱ - ابوجعفر محمد بن یعقوب کلینی رازی. اصول کافی. (تهران. انتشارات علمیه اسلامیة. بی تا) ترجمه و شرح سیدجوادی

مصطفوی. ج ۲. ص ۲۵

۲ - همان. ج ۲. ص ۲۵ و ۲۶

۳ - همان. ج ۲. ص ۲۵

۴ - قرآن مجید. سوره بقره. آیه ۱۲۴

در این آیه به صراحت امامت را عهد و پیمانی الهی دانسته است که خود خداوند برای افراد جعل می‌کند. ب: از باب آنکه ائمه طاهرین (ع) معصوم از خطاء و مصون از هر عیب و لغزشی هستند می‌توان به روش و عمل آنها استناد و استدلال کرد و عمل آنان را برای خود حجت شرعی دانست اما روش و عمل خلیفه اول و یا خلفای بنی امیه و بنی عباس که به اعتقاد خود اهل سنت معصوم نبوده و راه هرگونه خطا و اشتباه به روی آنان گشوده و ممکن است راه را به خطا رفته باشند چگونه می‌توان حجت دانست و به آن تمسک کرد.

۴- و اگر چنین فرض شود که انتقال حکومت از امامی به امام پس از خود نوعی میراث است باید گفت موضع شرع در این باره چنین نیست. زیرا ولایت و امامت، نوعی مالکیت نیست که به ارث برسد و به شخص منتسب به خلیفه انتقال پیدا کند. بلکه نوعی مسئولیت و انجام وظیفه برای شخص واجد شرایط است و پذیرش تعهدی دو جانبه است که میان مردم از یک طرف و امام و حاکم جامعه از طرف دیگر برقرار می‌شود و تا پایان عمر وی استمرار دارد. بدیهی است در صورت از دست دادن صفات و شرایط از جمله تقوی و عدالت و یا عدم رضایت و حمایت مردم از او - طبق نظریه انتخاب در عصر غیبت معصوم (ع) - این ولایت خود به خود منتفی می‌شود.

مبحث سوم: انتخاب و اجماع اهل حل و عقد (بیعت):

یکی دیگر از منابع مشروعیت امامت و حکومت در اندیشه سیاسی اهل سنت انتخاب مردم است. دانشمندان و فقهای اهل سنت بر این باورند که امامت و حکومت برای حاکم به صورت فعلی و قطعی با بیعت جمعی از اهل حل و عقد که نماینده اراده بخش وسیعی از امتند و یا با بیعت مستقیم بخش بزرگی از امت با کیفیت و کمیت قابل ملاحظه‌ای که در چنین مواردی شارع آن را به اراده عامه مردم مرتبط دانسته منعقد می‌شود. ابوالحسن ماوردی می‌نویسد:

و امامت به دو گونه منعقد می‌گردد: یکی توسط انتخاب اهل حل و عقد (خبرگان) و دیگری توسط امام قبلی. اما در بین کسانی که می‌گویند امامت توسط اهل حل و عقد منعقد می‌شود اختلاف است که تعداد این افراد (خبرگان) به چند نفر باید برسد؟ دسته‌ای می‌گویند: امامت منعقد نمی‌گردد مگر اینکه تمام افراد جمهور اهل حل و عقد از شهرهای مختلف بر امامت فردی اجتماع کنند و این بدان جهت است که رهبری او همه گیر باشد و امت اجماعاً و رضایتمندانه تسلیم دستورات او باشند. اما این نظریه با کیفیت انعقاد بیعت مردم با ابوبکر نقض می‌گردد. چرا که افراد حاضر در سقیفه یا در مدینه منتظر افراد غایب نماندند.

دسته‌ای دیگر می‌گویند: کمترین تعدادی که امامت با رأی و بیعت آنان منعقد می‌شود پنج نفر است که هر

پنج نفر همگی در انعقاد امامت دخالت نمایند. یا یکی از آنان با رضایت و نظر چهار نفر دیگر انعقاد امامت را برعهده بگیرد. و برای صحت این نظریه به دو مطلب استدلال کرده‌اند: یکی به بیعت ابوبکر که با بیعت پنج نفر محقق گردید و آنگاه دیگران از آن پنج نفر متابعت کردند و آن پنج نفر عمر بن خطاب، ابوعبیده ابن جراح، اسید بن حضیر، بشیر بن سعد و سالم مولی ابی حذیفه بودند. و دیگری عمل عمر که شورای خلافت را بین شش نفر قرار داد تا با رضایت پنج نفر دیگر، خلافت برای یکی از آنها استقرار یابد و این نظر اکثر فقها و متکلمین بصره است.

اما علمای دیگری از اهل کوفه می‌گویند: امامت با حضور سه نفر از اهل حل و عقد که یکی از آنها با رضایت دو نفر دیگر خلافت را به عهده بگیرد محقق می‌شد که در این صورت، یکی از آنها حاکم است و دو نفر دیگر شاهد، چنانکه عقد نکاح نیز با حضور ولی و دو شاهد صحت می‌یابد.

گروهی دیگر گفته‌اند: امامت با بیعت یک نفر نیز منعقد می‌شود. چرا که عباس به علی (ع) گفت: دستت را بده با تو بیعت کنم تا مردم بگویند عموی رسول خدا (ص) با پسر عموی خود بیعت کرد و در این صورت حتی دو نفر نیز در امامت تو اختلاف نخواهند کرد و بدان جهت که بیعت خود یک نوع قضاوت است و قضاوت با حکم یک نفر نیز نافذ و مورد قبول می‌باشد.^(۱)

عبدالله ابن قدامه حنبلی (۶۲۰-۵۴۰ ه.ق) در خصوص نحوه تعیین حاکم می‌نویسد: «و خلاصه کلام اینکه به تحقیق کسی را که مسلمانان بر امامت و بیعتش اجماع نمایند، امامتش ثابت و تمسک و یاری اش واجب می‌شود به دلیلی که قبلاً از احادیث و اجماع بیان کردیم.»^(۲)

ابن زکریا یحیی بن شرف النووی یکی از علمای بزرگ شافعی نیز در فصل شرط امام کتاب البغات در المنهاج می‌گوید:

امامت به وسیله بیعت منعقد می‌گردد و صحیح‌ترین شیوه آن، بیعت اهل حل و عقد (خبرگان) از علما و روسا و چهره‌های برجسته و خوشنام مردم است که می‌توانند جهت تصمیم‌گیری در امری اجتماع کنند و شرط این است که همه آن شرایط شهود (از قبیل ایمان، عدالت،...) را دارا باشند و امام را نیز می‌توان با تعیین او از طرف امام پیشین برگزید.^(۳)

قاضی عبدالجبار (وفت ۴۱۵ ه) در کتاب المغنی می‌گوید:

اگر بعضی از اهل حل و عقد، کسی را به امامت منصوب کردند، و جوب نصب امام از دیگران ساقط می‌شود

۱- ابوالحسن ماوردی. الاحکام السلطانیة والولايات الدینة (قاہرہ، مطبعة مصطفی البابی الحلبی، ۱۹۷۳) ج ۷- ۶

۲- عبدالله بن قدامه حنبلی. همان، ص ۵۲

۳- ابن زکریا یحیی بن شرف النووی. المنهاج، کتاب البغات، ص ۵۱۸

و کسی را که آنها برگزیده‌اند امام خواهد بود و بر آنها لازم است که این موضوع را از طریق مکاتبه و مراسله به اطلاع دیگران برسانند تا دیگران به فکر انتخاب امام دیگر نباشند و از این طریق فتنه‌ای به وجود نیاید. اما عدم بیعت سایر افراد امت در انعقاد امامت تاثیری ندارد، چون عقد امامت به مجرد بیعت اهل حل و عقد حاصل شده است. البته تا زمانی که امام با اهل حل و عقد مباحثه نکرده، عقد صحیح نخواهد بود.^(۱)

قاضی ابویعلی حنبلی (۴۵۸ - ۳۸۰ هـ) نصب امام را واجب می‌داند و می‌گوید: امامت از دو طریق منعقد می‌گردد، ۱ - به اختیار و انتخاب اهل حل و عقد ۲ - با انتصاب امام قبلی و می‌گوید انعقاد آن از جانب اهل حل و عقد باید به تصویب جمهور آنها برسد ولی در انتصاب از جانب امام قبلی محتاج به شهادت اهل حل و عقد نمی‌باشد زیرا این طریقی بود که ابوبکر عمر را به خلافت منصوب کرد. وی برای امام ده وظیفه بیان می‌کند و سپس می‌گوید اگر امام به این حقوق واجب عمل نمود بر امت فرض است که هم از او اطاعت کنند و هم در یاری او دریغ نورزند تا زمانی که از امامت خارج نشود و دو چیزی وی را از امامت خارج می‌کند یکی آنکه عدالت خویش را خدشه دار کند دوم آنکه نقص عضو پیدا کند.^(۲)

ابوعبدالله قرطبی (وفت ۶۷۱ هـ) می‌گوید:

راه سوم برای اثبات امامت، اجماع اهل حل و عقد است و این زمانی است که امام جماعتی در شهری از شهرهای مسلمین بمیرد و امام قبلی هم کسی را جانشین خود قرار نداده باشد، اهل آن شهر اجتماع نموده و با رضایت کامل کسی را به امامت بر می‌گزینند در این صورت بر بقیه مسلمین نیز لازم است که در اطاعت آن امام اگر فسق و فساد او علنی نباشد داخل شوند. و هیچ کس حق مخالفت ندارد، چون وجود دو امام باعث اختلاف کلمه و فساد ذات البین می‌گردد. وی همچنین می‌گوید: اگر یک نفر از اهل حل و عقد امامت را منعقد ساخت، امامت ثابت می‌شود و بر دیگران لازم است که بیعت کنند: البته عده‌ای دیگر مخالف این نظرند و می‌گویند: امامت با بیعت جمعی از اهل حل و عقد منعقد می‌شود و امام ابوالمعالی گفته است: کسی که امامت او با عقد یک نفر منعقد شده لازم اطاعه است و بدون تغییر و تحولی، خلع او جایز نیست و این امری اجماعی است.^(۳)

فضل الله روزبهان خنجی می‌گوید: طرق انعقاد امامت چهار است:

۱ - قاضی عبدالجبار بن احمد، المغنی فی ابواب التوحید و العدل (قاهره، الدار المصریه للتالیف و الترجمة، ۱۹۶۶) ج ۲۰، القسم

الاول، ص ۳۰۳

۲ - قاضی ابویعلی، محمد بن الحسین ابن النراء حنبلی، الاحکام السلطانیة، (قم: دفتر تبلیغات اسلامی، حوزه علمیه قم، ۱۳۶۴) ص

۲۳

۳ - ابوعبدالله القرطبی، الجامع لاحکام القرآن، چاپ سوم، (مصر: دارالکتب المصریه، ۱۳۷۶) ج ۱، ص ۲۶۹ - ۲۶۸

اول اجماع مسلمانان بر امامت او و بیعت اهل حل و عقد از علما و قضات و روسا و سایر وجوه مردم که حضور ایشان میسر باشد. و شرط نیست اتفاق اهل حل و عقد در سایر بلاد، بلکه هر گاه که خیر به اهل بلاد بعید رسد، لازم است ایشان را موافقت و متابعت و متعین نیست از برای اعتبار امامت عددی از مردم که بیعت کنند، بلکه شرط نیست عدد تا غایتی که اگر متعلق شود حل و عقد به یک کس که مطاع باشد در میان مردم، کافی است که او بیعت کند تنها از برای انعقاد امامت.»^(۱)

جبایی معتزلی معتقد است که امامت با اجتماع پنج نفر منعقد می شود.^(۲)

ابن تیمیه (۷۲۸) می گوید:

امامت از نظر اهل سنت با موافقت اهل شوکت و قدرت ثابت می شود و هیچ کس به امامت نمی رسد مگر اینکه اهل شوکت بر امامت او اتفاق کنند. زیرا مقصود از امامت این است که قدرت و سلطه ای پدید آید، پس اگر با بیعتی قدرت حاصل شود، امامت نیز منعقد می گردد و لذا ائمه اهل سنت گفته اند اگر برای کسی قدرت و سلطه حاصل شد او اولی الامر است و اطاعت از او واجب است تا زمانی که امر به معصیت نکند پس امامت نوعی پادشاهی و سلطنت است و کسی با موافقت یک یا دو یا چند نفر پادشاه نمی شود. مگر آنکه موافقت آنان به گونه ای باشد که موافقت دیگران را نیز در پی داشته باشد.^(۳)

قاضی عبدالرحمن عضدالدین ایجی شافعی (۷۵۶ هـ) می گوید:

امامت با بیعت اهل حل و عقد نیز برخلاف نظر شیعه ثابت می شود دلیل ما در این مسأله ثبوت امامت ابوبکر رضی الله عنه به وسیله بیعت است و سپس می گوید: زمانی که حصول امامت با انتخاب و بیعت ثابت شد، بدان که برای این انتخاب اجماع لازم نیست. زیرا دلیل عقلی و نقلی برای ثبوت امامت به اجماع نداریم بلکه بیعت یک یا دو نفر از اهل حل و عقد هم کافی است. چون ما میدانیم که صحابه رسول خدا (ص) با همه صلابت و استواری که در دین داشتند به یک یا دو نفر برای ثبوت امامت اکتفا کردند. مثل عقد امامت ابوبکر به وسیله عمر و امامت عثمان به وسیله عبدالرحمن بن عوف. و صحابه برای انعقاد امامت این دو حتی اجتماع افرادی را که در مدینه بودند شرط نکردند، چه رسد به اینکه اجتماع و اتفاق کل امت را شرط کنند.^(۴)

امام الحرمین جوینی (متوفی ۴۷۸) می گوید:

«بدانید که در عقد امامت، اجماع شرط نیست بلکه امامت منعقد می شود هر چند همه امت بر عقد آن

۱ - فضل الله ووزیبیان. تصحیح و با مقدمه محمدعلی موحّد. چاپ اول (تبریز: انتشارات خوارزمی. ۱۳۶۲) ص ۷۹

۲ - ابو محمد ابن حزم اندلسی. النصل فی الملل و الاہواء فی النحل (مصر. مکتبه و مطبعه علی محمد ۱۳۲۵) ج ۴ ص ۱۶۷

۳ - ابوالعباس. احمد ابن تیمیه، منهاج السنۃ النبویہ (مصر. المطبعه الکبری الامیریہ. ۱۳۲۱) ج ۱ ص ۱۴۱

۴ - عبدالرحمن عضدالدین ایجی، همان، ج ۸، ص ۲۵۱

اجماع نکرده باشند و اگر اجماع شرط نباشد، عدد خاصی هم لازم نیست، بلکه امامت با عقد یک نفر از اهل حل و عقد نیز منعقد می‌شود.»^(۱)

عبدالقاهر بغدادی از ابوالحسن اشعری (متوفی ۳۳۰ هـ) روایت می‌کند:

«امامت برای کسی که صلاحیت آن را دارد با عقد یک مرد از اهل اجتهاد و ورع منعقد می‌شود و بر بقیه

نیز لازم است که از او اطاعت کنند.»^(۲)

۱ - امام الحرمین، جوینی، الارشاد الی قواطع الأدله فی اصول الاعتقاد (مصر: مطبعه السعادة، بی تا) ص ۲۲۴

۲ - عبدالقاهر بغدادی، همان، صص ۲۸۱ - ۲۸۰

نقد و بررسی

همانطور که از کلمات فقهای اهل سنت در کتب آنها استفاده می‌گردد، آنها گرفتار وضع موجود بوده و تمام همشان این است که خلافت خلیفه اول که بدین صورت منعقد شده را اثبات کرده و شرعی قلمداد نمایند، در صورتی که:

۱ - دلیل آنها عین مدعا است و اصل بحث در این است که امامت و خلافت به طور مطلق با چه کیفیتی برای شخص منعقد می‌گردد حتی خلافت خلفاء؟ آنان خلافت خلفاء را مسلم گرفته و سپس برای امامت و رهبری دیگران به خلافت آنان استدلال می‌کنند. و حال آنکه اشکال و بحث اصلی و ریشه‌ای در همان خلافت اولیه است. ولی فقهای اهل سنت در مقام استدلال به واقعه خلافت ابوبکر استدلال می‌کنند با توجه به اینکه آنان را معصوم ندانسته و از اشتباه و خطا مصون نمی‌دانند. وقتی که انتخاب شونده و انتخاب کننده هیچکدام معصوم نبودند چگونه فقهای اهل سنت عمل آنان را حجت دانسته و مسئله امامت و عددی که در انعقاد آن دخالت داشته است را نصب العین خود قرار داده‌اند و همه جا بدان استناد و استدلال می‌کنند. به تعبیری دیگر باید گفت آنچه در استدلال علمای اهل سنت به طور عموم و وفور مشاهده می‌شود وجود دور و مصادره به مطلوب و به قول منطقیون اثبات شی بنفسه می‌باشد. آنها برای بیان مشروعیت و حجیت اجماع اهل حل و عقد به وقوع آن در بیعت ابوبکر استناد می‌کنند و بدان وسیله مشروعیت آن را احراز می‌کنند در حالی که قبلاً مشروعیت بیعت ابوبکر را مستند به مشروعیت بیعت و اجماع اهل حل و عقد دانسته بودند و برای مشروعیت آن نیز دلیلی از منابع فقه ارائه نکرده بودند که این همان دور می‌باشد که عقلاً باطل است.

۲ - درباره استدلال علمای اهل سنت به بیعت ابوبکر باید گفت که چنین استدلالی نمی‌تواند مورد قبول باشد زیرا طبق اعتراف خود عمر خلیفه دوم بیعت با ابوبکر خلیفه اول (فلته) و بطور حساب نشده و بدون فکر و اندیشه انجام گرفت و بالایی منبر گفت «انما کانت بیعة ابی بکر فلتة و تمت، الا و انها قد کانت کذلک ولكن الله وقی شرها...»^(۱) یعنی «همانا بیعت و انتخاب ابوبکر امر حساب نشده ای بود و تمام شد؛ اینچنین انجام شد ولیکن خداوند مردم را از شر آن مصون نگه داشت.» ابن ابی الحدید نیز از عمر بن خطاب چنین نقل

۱ - ابو عبدالله بخاری، صحیح بخاری، (بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱ ق) ج ۴، ص ۱۸۰

کرده است که: ایها الناس ان بیعة ابی بکر کانت فلتة وقی الله شرها فمن دعاکم الی مثلها فاقبلوه^(۱)
از این کلام نتیجه می‌گیریم که این نوع بیعت که خداوند جلو شر آن را گرفت در نزد وی بر اساس و
قاعده‌ای بنا نشده بود و خود وی نمی‌خواست که اینگونه بیعت به صورت یک قاعده و سنت مورد قبول
برخلاف آنچه که اینان می‌پنداشته‌اند، پابرجا بماند و حتی تکرار شود و مسلمین دیگر حق ندارند اینچنین
خلیفه انتخاب کنند.

حضرت علی (ع) نیز اینگونه بیعت را قبول نداشت و لذا در برابر اصحابش می‌گوید: «لم تکن بیعتکم ایای
فلته» یعنی بیعت شما با من ناگهانی و بدون فکر و اندیشه نبود [بلکه همه اجتماع کرده از روی فکر و اندیشه
درست اقدام بر این امر نمودید، پس نباید هیچیک از شما نقض بیعت کرده یا پشیمان شوید و این مانند بیعت
با ابی بکر نبود که بی اندیشه انجام دادید.]^(۲)

۳- این موضوع نه تنها مورد طعن و اعتراض دانشمندان شیعه قرار گرفته است بلکه بعضی از دانشمندان اهل
سنت نیز بدان اعتراض داشته و آن را مخالف دموکراسی بلکه نوعی استیلا یا قهر و غلبه می‌دانند علی
عبدالرازق از علما معروف و الازهر در کتابی بنام الاسلام و اصول الحکم می‌گوید:

إذا انت رایت کیف تمت البیعة لابی بکر، و استقام له الامر، تبین لک انها کانت بیعة سیاسیه ملکیه علیها
کل طوابع الدوله المحدثه و انها انما قامت کما تقوم الحکومت علی اساس القوه و السیف^(۳)
اگر ملاحظه کنی که چگونه بیعت برای ابی بکر تمام یافت و امر حکومت وی استقرار پذیرفت. برای تو
روشن می‌شود که این بیعت یک بیعت سیاسی از نوع شاهنشاهی بود که بر آن مارک دولت و روش نو پدید
خورده شد و اینگونه حکومت نظیر سایر حکومتها بر اساس زور و شمشیر بنا شد.

چنانکه عبدالکریم خطیب در کتاب الخلافه و الامامه می‌نویسد:

«ما بی تردید دریافتیم آنان که با اولین خلیفه مسلمانان - ابوبکر - بیعت کردند، از اهل مدینه تجاوز
نمی‌کردند و بسا چند نفر از اهل مکه نیز بودند. اما همه مردم جزیره العرب در این بیعت مشارکت نداشتند و
شاهد و ناظر آن نیز نبودند و در آن رأیی نداشتند خبر وفات پیامبر اکرم (ص) با خبر خلافت ابوبکر یک جا
به آنان رسید، آیا اینگونه بیعت و این اسلوب می‌تواند واقعاً حاکی از رأی و نظر مردم در انتخاب رهبران خود
باشد.»^(۴)

۴ - حال صرف نظر از اصل انتخاب آنجا که انتخاب را با چند نفر ولو یک نفر جایز و معتبر می‌دانند جای

۲ - نهج البلاغه، ترجمه فیض الاسلام، صص ۴۱۷ و ۴۱۸

۱ - ابن ابی الحدید، همان، ج ۲، ص ۲۹

۳ - علی عبدالرازق، الاسلام و اصول الحکم، (الجزایر، مؤتم للنشر، ۱۹۸۸) ص ۱۱۱

۴ - عبدالکریم خطیب، الخلافه و الامامه (بیروت: دارالمعرفه، ۱۹۷۵) ص ۲۷۲

هیچگونه توجیه و منطقی را باقی نمی‌گذارد. نفوذ نظر تعدادی اندک نظیر پنج نفر و سه نفر و حتی یک نفر در حق مردم و وجوب متابعت از آنان عقلاً و شرعاً نمی‌تواند مورد قبول باشد چرا که اینگونه بیعت و این اسلوب واقعاً نمی‌تواند حاکی از رای و نظر و جمهور مسلمین در انتخاب رهبران خود باشد و به حکومت مشروعیت ببخشد.

حضرت علی (ع) نیز دقیقاً همین ایراد را بر نحوه انتخاب ابوبکر وارد دانسته و از قلت بیعت کنندگان با ابوبکر و عدم حضور مهاجر و انصار و اصحاب رای و مشورت در هنگام انتخاب خلیفه اول سخن به میان آورده است حضرت (ع) چنین می‌فرماید:

«فان كنت بالشورى ملكت امورهم فكيف بهذا و المشيرون غيب^(۱)»

یعنی اگر تو [ابوبکر] به سبب شوری و اجماع امت زمام کارهای مردم را بدست گرفتی پس چگونه به این رسیدی که اصحاب رای و اندیشه (مهاجر و انصار) غایب بودند.

۵- قابل ذکر است که هیچ یک از سخنانی که از بزرگان اهل سنت در مورد تئوری انتخاب نقل شد مبنای عقلی و نقلی نداشته و مستند به نص صریح قرآن و سنت پیامبر نمی‌باشد. در کتاب خدا و سنت صحیحه پیامبر (ص) هیچ نمی‌یابیم که ولایت کسی را که مسلمین وی را با شورای اهل حل و عقد یا بیعت پنج یا سه یا یک نفر از اهل حل و عقد انتخاب کرده باشند و یا ولایت کسی را که با زور و خشونت بر سرنوشته جامعه مسلط شده باشد، اذن و اجازه داده باشد، استناد هیچ یک از این نوع ولایت‌ها به خداوند صحیح نیست، بنابراین استناد هر کدام از آنها به خداوند، افترا برخداوند است که آیه شریفه آن را تقبیح کرده است.

قل أء الله اذن لكم ام على الله تفترون^(۲) «بگو آیا خدا برای شما چنین اذنی داده است یا برخدا افترا می‌بندید.»

۶- از اینکه حکومت انتخابی، در اسلام قانون مدون و نظام روشنی ندارد برخی مراجعه به افکار عمومی و اجماع امت، برخی بیعت چند نفر از اهل حل و عقد، برخی با تشخیص امام قبلی و یا بیعت یک نفر را موجب انعقاد امامت و مشروعیت حکومت دانسته‌اند. می‌توان یقین پیدا کرد که مسیر حکومت در اسلام، مسیر انتخابی نبوده و گرنه جهت نداشت که مسلمانان در نحوه گزینش امام، این همه اختلاف و تشتت پیدا کنند. نه تنها مساله نحوه گزینش امام مورد اختلاف است بلکه شرایط امام نیز در میان دانشمندان اهل تسنن دچار اختلاف و سردرگمی است. لذا دکتر طه حسین نویسنده معروف مصری می‌نویسد:

«ولو قد كان للمسلمين هذا النظام المكتوب، لعرف المسلمون في ايام عثمان ما يالون من ذلك»

۱- نهج البلاغه، ترجمه فیض الاسلام، ص ۱۱۷۳ و ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱، ص ۴۱۶

۲- سوره یونس، آیه ۵۹

هرگاه برای مسلمانان در موضوع حکومت انتخابی، نظام ثابت و معینی بود که حدود حاکم و محکوم را تعیین کند، مسلمانان در زمان عثمان به وظایف خود آشنا می شدند و می دانستند که چه کاری باید بکنند و چه کاری نکنند بی آنکه در میان آنان اختلاف باشد.^(۱)

۷- نکته قابل توجه دیگر اینکه ما در صورتی حق داریم به انتخاب امام پیردازیم و نظریه شوری و انتخاب را بپذیریم که دستور صریحی برخلاف آن از مقام وحی نرسیده باشد و در غیر این صورت هیچ نوع انتخابی (یک نفر- پنج نفر- اجماع اهل حل و عقد، شورا و یا اکثر امت) نمی توانند در برابر نص الهی موثر واقع گردد، بنابراین در صورت تعیین امام از جانب خدا برای مردم، چنین انتخابی مصداق سبقت و پیشی گرفتن بر خدا و پیامبر او خواهد بود که قرآن از آن نهی می کند.^(۲)

۸- و اما در خصوص اجماع اهل حل و عقد و لفظ اجماع باید گفت:

اهل سنت برای استناد به حجیت اجماع متوسل به روایت لا تجتمع امتی علی خطاء می شوند. اولاً این سؤال مطرح است که این روایت بر فرض صحت سند دلالت دارد بر آنکه امت اجماع بر خطا نمی کند نه آنکه اهل حل و عقد اجماع بر خطا نمی کند. و در کدام آیه یا روایت یا کتاب می توان مطلبی پیدا کرد که بحث امت به اهل حل و عقد تفسیر و تعبیر شده باشد. ثانیاً این روایت نفی اجماع امت را برخطا می نماید نه نفی خطا را از اجماع امت. در صورت اول بدان معنی است که تمام امت اتفاق بر امری که آن امر خطا باشد نخواهند نمود و این قول شیعه است زیرا در تمام ازمنه امام معصوم وجود دارد. و بر فرض دوم معنی چنین می شود که در اجماع آنها خطایی نیست و این معنی صحیح به نظر نمی رسد.^(۳)

ثالثاً اجماعی معتبر است که کاشف از قول و رأی معصوم باشد. محمدرضا مظفر می گوید: «براستی اجماع از آن جهت که اجماع است هیچ قیمت و ارزش علمی ای نزد امامیه مادام که کاشف از قول معصوم نباشد ندارد. پس هنگامی که از روی قطع و یقین کاشف از قول معصوم بود در آن صورت در حقیقت آنچه حجت است، همانا منکشف (یعنی سنت) است نه کاشف (یعنی اجماع) پس در این هنگام اجماع داخل در سنت می شود، نه آنکه دلیلی مستقل در مقابل آن باشد.

رابعاً در خصوص امامت و جانشینی حضرت رسول آیات و احادیث زیادی از جمله حدیث غدیر خم وجود دارد که جای هیچ گونه شک و شبهه ای را بر ولایت بلافصل علی بن ابیطالب (ع) باقی نمی گذارد. لذا اجماع معنایی ندارد و دلیلی برای تمسک به اجماع وجود ندارد.

خامساً آنچه از تعریف اهل سنت درباره اجماع فهمیده می شود اتفاق نظر تمامی امت اسلامی و یا تمامی

۱- طه حسین، الفقه الکبری، ص ۴۲

۲- قرآن کریم، سوره حجرات، آیه ۱

۳- سید محمد حسین حسینی طهرانی (بی جا، انتشارات حکمت، ۱۴۰۱) صص ۵۳ و ۵۲

مجتهدین صاحب فتوا و متخصصین علوم دینی حداقل در یک عصر لازم است تا اجماع تحقق یابد و حجیت پیدا کند. امام محمد غزالی می‌گوید: «اجماع عبارت است از اتفاق امت محمدی (ص) بر امری از امور دینی»^(۱) دکتر صبحی صالح در تعریف اجماع می‌گوید: «اجماع عبارت است از اتفاق نظر تمامی دانشمندان اسلامی در یک عصر بر یک حکم شرعی»^(۲) و در تعریف دیگر آمده است: «اجماع عبارت است از اتفاق نظر تمامی مجتهدان امت اسلامی، بعد از زمان رسول الله (ص) بر یک حکم شرعی که قابل اجتهاد باشد.»^(۳) بنابراین طبق این تعاریف اگر حتی یک نفر از ایشان (امت یا مومنین امت) از این اتفاق خارج شد، دیگر اجماع تحقق پیدا نمی‌کند. از این رو تحقق اجماع چیزی در حد محال عادی است، لذا آنچه عادتاً؛ امکان‌پذیر نیست، نمی‌توان بعنوان یک طریقه درست مطرح باشد و از طرفی با اتفاق نظر عده‌ای محدود از امت و یا اهل حل و عقد نیز لفظ اجماع تعلق نمی‌گیرد. از این رو است که علمای اهل سنت برای رفع این اشکال و دوگانگی میان ادله اجماع و واقعیت خارجی اقدام به تصحیح و تحدید مفهوم و تعریف اجماع نموده‌اند. چرا که بنا به اعتراف علماء و مورخان بزرگ اهل سنت همچون طبری، مسعودی، ابن اثیر، ماوردی، یعقوبی، ابوالحسن اشعری، ابن ابی الحدید و... در بیعت و خلافت ابوبکر نه تنها از اجماع امت و یا حتی اجماع اهل حل و عقد خبری نبود بلکه برخی موافقتها و بیعتها نیز با زور و تهدید انجام پذیرفت.

بنابراین علمای اهل سنت در صدد رفع این دوگانگی برآمدند به طوری که مالک بن انس آن را محدود به اجماع مردم مدینه می‌داند و گروهی دیگر فقط اجماع اهل حرمین (مکه و مدینه) و مضرین (بصره و کوفه) را حجت دانسته و عده‌ای دیگر اجماع معتبر را فقط اجماع اهل حل و عقد می‌داند و جمعی دیگر مقصود از اجماع را اجماع اکثر مسلمانان می‌دانند و بعضی دیگر در تحقق اجماع، رسیدن تعداد اجماع کنند را به عدد تواتر شرط می‌دانند.^(۴) سرانجام عده‌ای همچون ماوردی، ابویعلی قرطبی و دیگران حتی توافق پنج یا سه و یا حتی یک نفر را هم برای تحقق اجماع کافی می‌دانند. به نحوی که دیگر مفهوم اجماع از معنای لغوی و اصطلاحی آن تهی و بیگانه می‌شود.

سادساً: اگر به ریشه تاریخی اجماع نظری بیافکنیم متوجه سستی و بی‌بنیادی اجماع خواهیم شد. چنانکه شیخ محمدرضا مظفر می‌نویسد: برای آنکه به منشأ تاریخی و علت اتخاذ اجماع از طرف علمای اهل سنت به عنوان یکی از منابع فقه پی ببریم لازم است ابتدا به گذشته بازگردیم و به اولین اجماعی که در تاریخ مسلمین به

۱ - ابو حامد محمد غزالی، المستعفی من علم الاصول، (مصر: بی تا، ۱۹۳۷) ج ۱، ص ۱۸۰

۲ - صبحی، محسنی، المبادئ الشریعة و القانونیه (بیروت دارالعلم، للملایین، ۱۹۷۷) ج ۱، ص ۲۶

۳ - صبحی صالح، النظم الاسلامیه، نشأتها و تطورها (بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۳۹۶ ق) چاپ دوم، ص ۲۳۶

۴ - شیخ محمدرضا مظفر، اصول الفقه (قم، نشر دانش اسلامی، ۱۴۰۵) ج ۲، ص ۹۰ - ۸۹

عنوان دلیل اتخاذ شد، رجوع کنیم و آن اجماعی است که ادعا می‌شود بر بیعت ابوبکر به عنوان خلیفه مسلمین صورت پذیرفته است. پس از آنکه بیعت او تحقق یافت اهل سنت برای تصحیح مشروعیت آن چون از قرآن، سنت و عقل دلایل کافی نداشتند به اجماع روی آوردند و آن را مستند به اجماع ساختند... سپس پا را از این فراتر گذاشته اجماع را به طور مستقل به عنوان یک دلیل در جمیع مسائل شرعی فرعی معتبر دانستند.^(۱)

سابعاً در نظریه کلی اهل سنت اجماع اهل حل و عقد نقاط ابهام فراوانی به چشم می‌خورد. اینکه مراد از اهل حل و عقد، عالمان دینی و تخصصاً فقه است و یا ریش سفیدان جامعه و یا همه مردم در تمام شهرهای جامعه اسلامی و یا در مرکز اجماع و اتفاق وجود ندارد و اختلاف آرا بسیار است. و از آن رو که بر منبع دینی استواری بنا نشده است در مقام عمل هر کس به نوعی بر طبق سلیقه خود عمل کرده است. اندیشه‌وران جدید اهل سنت با مقایسه این نظر با دموکراسی غربی می‌کوشند آن را حکومتی دموکراتیک بشناسانند. این نظر نه تنها با ریشه تاریخی آن ناسازگار است بلکه امروز نیز بسیار دور از ذهن است که اهل حل و عقد به عنوان منبع مشروعیت این حکومت دموکراتیک نماینده مردم باشند. و تفسیر سنی از ریش سفیدان به عنوان اهل حل و عقد با رأی مردم در دموکراسی به عنوان حق طبیعی و فطری انسان تفاوت بنیادین دارد.

۹ - نکته اساسی که همواره در نظریه‌های اهل سنت به چشم می‌خورد و باید بدان توجه نمود تجلیل از سیاست حاکم به جای استنتاج رأی شرعی و تحلیل آن است. اگر تحلیلی بیان شود تحلیلی تجلیلی در توجیه عملکرد و زمامداران است. از این رو نظریه‌های اهل سنت نظریه‌های پس از وقوع می‌باشند و پس از پیاده شدن در جامعه نگاشته شده‌اند^(۲). بنابراین علما و فقهای بزرگ اهل سنت عموماً برای بیان علت و مشروعیت طرق و شیوه‌های تعیین حاکم و خلیفه اسلامی از دیدگاه خود، به سیره خلفای نخستین و حتی صحابه پیامبر (ص) و عمل و قول ایشان استناد می‌کردند نه به قرآن، سنت یا عقل (یعنی منابع فقه) و این در حالی است که مشروعیت عمل، قول و سیره خلفای راشدین و یا صحابه پیامبر خود محتاج دلیل از کتاب، سنت، عقل و یا اجماع است. مخصوصاً موقعی که در یابیم به نظر ایشان هیچکدام از خلفاء و صحابه پیامبر (ص) معصوم از خطا، اشتباه و گناه نیستند. آیت الله جعفر سبحانی در این خصوص می‌نویسد: «در این نظریه [اهل سنت] برای انتخاب امام ضابط صحیح و جامعی وجود ندارد، بلکه آنان شیوه روی کار آمدن خلفاء پیشین را ملاک و ضابطه انتخاب خلیفه قرار داده‌اند. مثلاً چن خلیفه نخست، با بیعت گروهی روی کار آمد، یکی از طرق گزینش امام را بیعت گروهی می‌دانند، از آنجا که عمر به وسیله خلیفه پیشین، زمام امور را به دست گرفت، تعیین امام قبلی را یکی از طرق انعقاد امامت می‌شمردند، و چون عثمان از طریق شورای شش نفری جامعه خلافت بر اندام

۱ - همان

۲ - محسن کدیور، مبانی اندیشه سیاسی در اسلام (تهران: دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۷۶)

کرد، انتخاب خلیفه از طریق شوری، راه سوم برای انعقاد امامت معرفی می‌کنند. از آنجا که خلفا بعدی با قهر و غلبه و کودتای نظامی مقام خلافت را بدست آوردند از این جهت یکی از طرق انعقاد خلافت را قهر و غلبه تصور می‌نمایند و از این راه امویان و مروانیان و عباسیان و در قرون اخیر عثمانیان مانند سلطان سلیم و عبدالحمید عثمانی را خلیفه پیامبر می‌دانند»^(۱).

لذا در مکتب اهل سنت شکل خلافت واحد نبوده و از پیش هم معلوم نبود، خلافت و تئوری آن براساس واقعگرایی فراهم آمده و نظام خلافت توجیه ما وقع و حوادث گذشته بود و از قبل طراحی نداشته است. ضرورت‌های اجتماعی این چهار نوع خلافت را اختراع کرد و بعد واژه سازی شده است.

۱۰ - سابقه تاریخی بیعت‌های پس از پیامبر (ص) بجز بیعت مردم با حضرت علی (ع) نشان می‌دهد که با رضایت و انتخاب مردم همراه نبوده است. بیعت امری اختیاری نبوده و مردم موظف بوده‌اند نزد فرد منتصب یا حداکثر منتخب چند نفر از مهاجر و انصار سر تسلیم فرود آورند.

حتی در شورای سقیفه هم رگه‌هایی از برخوردهای تحکم‌آمیز در گرفتن بیعت دیده می‌شود و در روایات تاریخی آمده است که در سقیفه، سعد بن عباده که راضی به واگذاری خلافت به ابوبکر نبود، در هجوم جمعیت مورد آزار قرار گرفت. عمر در خطبه معروفش در این باره می‌گوید: ما به طرف سعد هجوم بردیم. مردی از ایشان گفت: سعد را کشتید. گفتم خدا سعد را بکشد. بعد از سقیفه هم علی (ع) و پیروانش که در خانه وی گردآمده بودند برای بیعت با ابوبکر تحت فشار قرار گرفتند.^(۲) حتی علی بن ابیطالب با آن همه سابقه و قدمت را بازور برای بیعت بردند سی سال پس از آن حادثه معاویه بصورت طعن و انتقاد ماجرا را در نامه خود چنین می‌نویسد: «تا آنجا که دستگاه خلافت ترا مهار کرد و بسان شتر سرکشی برای بیعت سوق داد.»^(۳) امیرمؤمنان در پاسخ نامه وی اصل موضوع را به طور تلویحی می‌پذیرد و آن را نشانه مظلومیت خود می‌داند و می‌گوید: «در نامه خود نوشته بودی که من بسان شتر سرکش برای بیعت سوق داده شده‌ام بخدا سوگند خواستی از من انتقاد کنی ولی در واقع مرا ستودی و خواستی رسوا کنی اما خود رسوا شدی هرگز بر مسلمانی ایرادی نیست که مظلوم واقع شود.»^(۴)

بنابراین بیعت‌های منعقد در تاریخ اسلام عموماً رضایت آحاد ملت را در بر نداشت و فاقد ویژگی آزادی و انتخاب واقعی بود؛ به نحوی که ماوردی از فقهای نامور سیاسی اهل سنت در کتاب الاحکام السلطانیه مجبور می‌شود اساساً شرط رضایت را از مفهوم بیعت حذف کند. وی می‌نویسد: «والصحيح ان يبعته منعقدة و ان

۱ - جعفر سبحانی، پیشوایی از نظر اسلام (تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۵۷ ش) چاپ اول. صص ج و د

۲ - ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، (مصر: دارالاحیاء الکتاب العربی، ۱۳۷۸ ق) ج ۶، ص ۱۱

۳ - ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱۵، ص ۱۸۶ ۲ - نهج البلاغه، نامه ۲۸

الرضا بها غیر معتبر، لان بیعة عمر رضی الله عنه لم تتوقف علی رضا الصحابه»^(۱) قول صحیح آن است که: شرط رضایت در بیعت معتبر نمی‌باشد و بیعت اهل حل و عقد با امام بدون رضایت هم منعقد می‌شود و دارای اعتبار است برای اینکه بیعت عمر متوقف بر رضایت صحابه نبود.

در دوران پس از خلفای راشدین نیز معنای بیعت و اجماع اهل حل و عقد به کلی از مفهوم خود تهی شد تا جایی که نه تنها مردم عادی بلکه شخصیت‌های بزرگی همچون حسین بن علی (ع) فرزند رسول الله (ص) را بطور علنی با زور شمشیر و سلاح و ارعاب و وادار به بیعت و اطاعت از سلاطین جور می‌کردند.

برهمین مبنا است که عبدالرحمن خلیفه نویسنده معاصر می‌نویسد: «والبیعه بیعتان: بیعه اعتقاد و هی التی تنعقد بها الخلافة لشخص معین من قبل اهل الحل والعقد و بیعه الطاعة و هی التی یقوم بها جمیع المسلمین للمبايع له بعدد لک.»^(۲)

می‌گوید ما یک بیعت اعتقاد داریم و آن توسط اهل حل و عقد می‌باشد و بیعت دیگر بیعت اطاعت است که مردم فقط با بیعت خویش اطاعت خود را ابراز می‌کنند. در تئوری خلافت مهاجر و انصاری ذی حقتد ولی وظیفه مردم بیعت است. بنابراین بیعت مردم آن هم آن تعدادی که حضور دارند نقش تاییدی دارد نه تعیینی. فقط در مورد خلافت علی (ع) که توده‌های مردم از جمله اکثر مهاجر و انصار و همچنین نمایندگان از سراسر جهان اسلام با امام (ع) بیعت کرده و امامت مسلمین را برعهده ایشان گذاردند؛ بیعت نقش تعیینی داشت.

۱۱- در اسلام بالاصاله حاکمیت و ولایت چه در تکوین و چه در تشریح منحصر به ذات پاک خداوند است و هیچ کس در این حاکمیت شریک او نیست، هدایت همه موجودات بدست اوست و تنها اوست که می‌تواند در تمام شئون مخلوقات خویش تصرف نماید و یا قانونگذاری کند.

او به مصالح دین و دنیا و حال و آینده مردم واقف و در خلقت و تشریح، حکیم و آگاه است و جز به آنچه به صلاح مردم و نظام وجود است، حکم نمی‌کند، خلق و امر همه از آن خداوند است لله مافی السموات والارض و اوست که می‌تواند مردم را به آنچه صلاح واقعی آنان است امر، و از آنچه به زیان و ضرر آنان است بازدارد و در این حاکمیت هیچیک از مخلوقات، شریک خداوند نخواهد بود. و بر انسان است که در مقابل این خالق بی نیاز و شریعت آسمانی و دستورات عادلانه و حکیمانه وی، در تمام مراحل زندگی سر تسلیم فرود آورد و این چیزی است که بر صحت آن عقل فطری انسان همواره حکم می‌کند.^(۳)

۱ - ابوالحسن ماوردی، همان، ص ۱۰

۲ - عبدالرحمن خلیفه، فی علم السیاسة الاسلامی، (اسکندریه: انتشارات دارالمعرفه الجامعیه، ۱۹۹۰) ص ۱۸۸

۳ - حسینعلی منتظری، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ترجمه محمود صلواتی (تهران، انتشارات موسسه کیهان، ۱۳۶۷) جلد اول،

و لذا نظریاتی که این حق را به انسانها می دهد برخلاف منطبق توحیدی است و اصولاً انسانها دارای حق ذاتی برای حاکمیت نیستند که آن را از طریق قرارداد اجتماعی یا بیعت به دیگری واگذار کنند. آنان اگر حقی داشته باشند حقی است که خداوند بر ایشان عطا فرموده است.

علامه طباطبایی در خصوص حاکمیت خداوند می نویسد:

معنای استقلالی حکم مختص خداوند است چه حکم در حقایق تکوینی و چه در شرایع و احکام وضعی و اعتباری. اما در عین حال چه بسا که خداوند حکم را مخصوصاً حکم تشریحی را در قرآن به غیر خدا هم نسبت داده است مانند آیه ۲۶ از سوره ص یا داود انا جعلناک خلیفه فی الارض فاحکم بین الناس بالحق. آیاتی که حکم را به اذن خداوند تعالی به غیر خدا نسبت می داد، اختصاص به حکم وضعی و اعتباری دارند والا در حکم تکوینی آیه ای که آن را به غیر خدا نسبت دهد وجود ندارد. (۱)

ابوالاعلی مودودی نیز می گوید: اصل اساسی سیاست اسلامی این است که انسانها چه به صورت فرد و چه به صورت جمع باید از وضع خود سرانه قانون و اعمال قدرت بر دیگران دست بردارند. هیچکس نباید اجازه داشته باشد از پیش خود احکامی را تصویب و یا فرامینی را صادر کند و نیز هیچکس نمی باید تعهد اجرای چنین احکامی را بپذیرد و چنین دستوراتی را اطاعت نماید تنها الله است که حق وضع کردن قانون را دارد. (۲)

بنابراین حق حاکمیت و ولایت مطلقه (تکوینی و تشریحی) مخصوص خداوند است و هیچکس ولایت و حاکمیتی بر کسان دیگر ندارد (مگر در مواردی که در قرآن آمده) پس هر نوع ولایتی بدون اذن خداوند، ولایت حرام بوده و از طرف خداوند ممنوع است.

خداوند می فرماید:

ثم ردوا الی الله مولا هم الحق، الا له الحکم و هو اسرع الحاسبین. (۳)

سپس به سوی خداوند که به حق مولای بندگان است بازگردانده می شوند، همانا حکم فقط از آن خداوند است و او سریع ترین حساب رسهاست.

مالهم من دونه من ولی و لا یشرک فی حکمه احد. (۴)

هیچکس به جز خداوند، ولی مردم نیست و هرگز کسی را در حکم به شریکی خویش نگزینند.

- و ما لکم من دون الله من ولی و لا نصیر. (۵)

۱ - علامه محمد حسین طباطبایی. المیزان فی تفسیر القرآن. جلد ۷. صص ۱۱۸ - ۱۱۷

۲ - ابوالاعلی مودودی. تئوری سیاسی اسلام. ترجمه محمد مهدی صدر پور (تهران. انتشارات بعثت.

بیبا) ص ۲۷

۳ - قرآن کریم. سوره انعام. آیه ۶۲

۴ - قرآن کریم. سوره کتف. آیه ۲۶

۵ - قرآن کریم. سوره بقره. آیه ۱۷

برای شما بجز خداوند ولی و یابوری نیست.

- ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون و من لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون - و من

لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون^(۱)

و کسانی که به آنچه که خداوند حکم کرده حکم نکنند کافراند و کسانی که به آنچه خداوند حکم کرده حکم نکنند ستمگران و کسانی که به آنچه خداوند حکم کرده حکم نکنند بدکارانند.

- و ان الحكم الا لله^(۲)

هیچ حکمی نیست مگر برای خداوند.

- ولا تتبعوا من دونه اولياء^(۳)

بجز خداوند از اولیاء دیگری پیروی نکنید.

- و ما كان لهم من دون الله من اولياء^(۴)

اولیاء دیگری بجز خداوند برای آنها نبوده است.

- ام اتخذوا من دونه اولياء فאלله هو الولی^(۵)

آیا غیر خدا را ولی خود گرفتند؟ تنها خداوند ولی انسان است.

- افحسب الذين كفروا ان يتخذوا من دوني اولياء^(۶)

آیا آنانکه کافر شدند گمان کرده‌اند که کسی غیر از مرا ولی خود بگیرند.

- فالحكم لله العلی الکبیر^(۷)

حکومت مخصوص خداوند بزرگ و عالی مقام است.

- قل اغیر الله اتخذو و لیا فاطر السموات و الارض^(۸)

بگو آیا غیر خداوند را ولی خود بگیریم در حالی که او خالق آسمانها و زمین است.

بنابراین طبق آیات فوق هیچ کس غیر از خداوند بر خود و بر دیگران ولایت و حاکمیت شرعی ندارند. و لذا

از آنجا که ولایت و حکومت تنها در خدا متصور است و از آن اوست تنها او می‌تواند آن را به دیگران تسری

دهد و مرتبه‌ای از ولایت خود را با نصی صریح به دیگران واگذار کند. و مردم نمی‌توانند و حق ندارند ولایت

را به کسی اعطاء کنند و اگر چنین کنند آن ولایت حرام و غیر مشروع است.

۲ - قرآن کریم، سوره یوسف، آیه ۴۰ و ۶۷ و سوره انعام آیه ۵۷

۱ - قرآن کریم، سوره مائده، آیه ۴۴ و ۴۵ و ۴۷

۴ - قرآن کریم، سوره هود، آیه ۲۰.

۳ - قرآن کریم، سوره اعراف، آیه ۳

۶ - قرآن کریم، سوره کهف، آیه ۱۰۲

۵ - قرآن کریم، سوره شوری، آیه ۹

۸ - قرآن کریم، سوره انعام، آیه ۱۴

۷ - قرآن کریم، سوره مؤمن، آیه ۱۲

بر اساس کتاب و سنت، ذات باری تعالی مرتبه‌ای از این ولایت را به برخی از پیامبران گذشته و پیامبر اکرم (ص) و به ائمه معصومین (ع) واگذار نموده است که ذیلاً اشاره می‌شود.

در آیه شریفه انما ولیکم الله و رسوله و الذین آمنوا الذین یقیمون اصلاة و یؤتون الزکوة و هم را کعون. (۱) ولایت به جز خداوند به رسول وی و کسانی که ایمان آورده‌اند و در حال رکوع هستند که منظور حضرت علی بن ابیطالب می‌باشد اعطاء شده است.

همچنین در آیه کریمه النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم (۲) خداوند بالصراحه ولایت و حکومت را به پیامبر اسلام (ص) اعلاء کرده است.

در این آیه معنای اولویت این است که اراده رسول الله (ص) بر اراده مؤمنین تقدم دارد و این تقدم به طور واضح از صیغه افعال التفضیل که در آیه آمده یعنی اولی استفاده می‌شود این تقدم در صورتی صحیح است که هر دو اراده یعنی اراده حاکم و اراده محکوم تزامم کنند و در این هنگام است که اراده رسول الله بر اراده مؤمنین مقدم می‌شود. بنابراین اولویت همان ولایتی است که از جانب خداوند برای رسول الله (ص) بر مردم آمده است و هیچ کس تاکنون برای اولویت معنایی غیر از ولایت و برای ولایت رسول الله بر امت معنایی غیر از اولویت ذکر نکرده است.

این اولویت، جوهر و حقیقت حاکمیت است و حاکمیت کسی بر دیگری، معنایی جز این ندارد که در موقع تزامم اراده‌ها، اراده حاکم بر اراده محکومین مقدم داشته شود (۳). این نوع ولایت برای امامان بعد از پیامبر هم به موجب نص صریح حدیث غدیر ثابت شده است پیامبر (ص) در حجه الوداع از مسلمانان پرسید:

الست اولی بکم من انفسکم؟ قالو: بلی

قال: من کنت مولاه فهذا علی مولاه.

آیا من برای شما بهتر از خود شما نیستم؟ گفتند: بلی. پس پیامبر گفت: هر کس من مولای او هستم این علی (ع) مولای اوست.

روشن است که این ولایت که رسول الله (ص) آن را برای علی (ع) بعد از خود جعل و اثبات می‌کند همان ولایتی است که خداوند متعال در آیه النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم آن را برای حضرت پیامبر (ص) بخشیده است.

پس اگر بخواهیم ولایت و حکومت انسانی را بر دیگری و یا مردم ثابت کنیم باید حجت و دلیل قطعی

۱ - قرآن کریم. سوره مائده. آیه ۵۵. (ولی امر شما تنها خداوند و رسول و آن مومنانی هستند که نماز پیا داشته و در حال

رکوع به فقیران زکات می‌دهند). ۲ - قرآن کریم. سوره احزاب. آیه ۶

۳ - آیت الله محمد مهدی آصفی، همان، ص ۱۲۷

داشته باشیم بر اینکه ولایت و حکومت از جانب خداوند و یا پیامبرش از طریق یک نص عام یا نص خاص، برای شخص جعل شده است زیرا اگر این ولایت مستند به خداوند نباشد، ولایت و حکومت غیر خدایی است که خداوند آن را تحریم کرده و بندگان را از قبول آن منع کرده است.

بنابراین حکومت و ولایت بدون استناد به خداوند، جایز نیست و نامشروع است و این استناد هم باید بادلل قطعی و نصی صریح به اثبات رسیده باشد.

فصل چهارم:

مشروعیت حکومت پیامبر (ص) وائمه معصومین (ع)

بخش اول: مشروعیت حکومت پیامبر اسلام (ص)

مقدمه

بی تردید یکی از مهمترین موضوعاتی که توجه فلاسفه، جامعه شناسان و دانشمندان علوم سیاسی را به خود جلب کرده و به تفصیل درباره آن بحث و گفتگو کرده‌اند، مسئله مشروعیت حکومت و مبنای حاکمیت دولت است. غالباً نیز به دنبال پاسخ به این پرسش بوده‌اند که حاکم از کدامین منبع و منشأ مشروعیت خود را اخذ کرده است. موضوع مشروعیت در طول تاریخ از اصولی‌ترین و مبنایی‌ترین مسائل حکومت بوده و هست و به همین سبب بیشتر مباحث سیاسی و تئوریهای حکومت بر این شالوده مبتنی بوده و دیدگاههای گوناگون در علوم سیاسی و از جمله تقسیم‌بندی حکومتها نیز از همین جا نشأت گرفته است.

اینک با توجه به این مقدمه و نظر به لزوم شناخت ماهیت حکومت پیامبر (ص) در این بخش تلاش می‌شود ضمن بررسی حکومت سیزده ساله پیامبر (ص) در مدینه و بازشناسی ریشه‌ها و مبنای مشروعیت حکومت ایشان مشخص شود که مشروعیت و حقانیت حکومت ایشان، از کجا ناشی می‌شود؟ بدون تردید پرداختن به سؤال بنیادی فوق، با توجه به اینکه اخیراً برخی از متفکرین و اندیشمندان مسلمان از جمله علی عبدالرازق نویسنده جنجالی مصری به طرح و ارائه نظریه جدایی دین از سیاست و انفکاک رسالت از حکومت پرداخته‌اند شاید اکنون بیشتر قابل تحقیق و در خور توجه باشد.

شایان ذکر است که عبدالرازق و دیگر همفکران او بر این باورند که پیامبر اسلام (ص) در دوران رسالت خود هیچگونه حکومت و دولت و حتی وحدت سیاسی را بوجود نیاورده وی می‌نویسد: «تلك الوحدة العربية التي وجدت زمن النبي عليه السلام لم تكن وحدة سياسية بأى وجه من الوجوه، ولا كان فيها معنى من معانى الدولة والحكومة»^(۱)

وی سپس با فرض اینکه در زمان آن حضرت نهادی شبه حکومتی ایجاد شده باشد می‌گوید از آنجا که ماهیت رسالت و حکومت پیامبر (ص) کلاً دو مقوله جدا از هم ارزیابی می‌شود بالتبع منشأ و منبع حاکمیت پیامبر (ص) نیز با منبع رسالت وی از هم متفاوت و متمایز خواهد بود. ولذا ضمن قبول و پذیرش اینکه

۱ - علی عبدالرازق، الاسلام و اصول الحكم، (الجزایر، مؤلفه للمشر، ۱۹۸۰) ص ۱۰۲

رسالت و نبوت پیامبر به نصب و نص الهی است ولیکن حکومت آن حضرت را یک امری بشری می‌داند که با انتخاب و بیعت مردم منعقد می‌شود.

مبحث اول - پیامبر اسلام و تأسیس دولت:

پیامبر گرامی اسلام (ص) در نخستین روزهای ورود به مدینه علاوه بر آموزش و تربیت شخصاً به رفق و فتق امور و اداره تمام شئون زندگی و حیات امت اسلامی پرداخت. و زعامت سیاسی جامعه را به عهده گرفت. وی دز جزیره العرب که هیچگونه دولت و حکومتی در آن وجود نداشت و تنها نظام قبیلگی مبتنی بر تعصب‌های قومی و عصبیت‌های جاهلی بر اعراب بدوی آنجا حاکم بود؛ نخستین حکومت اسلامی را پی ریزی و تأسیس نمود. این مسأله در آیات، روایات و اسناد تاریخی به قدری واضح و آشکار است که حتی مستشرقین و علماء غرب هم که به نحوی می‌کوشند تا دین و دولت را از هم منفک جلوه دهند نتوانسته‌اند این حقیقت روشن را کتمان کنند. دانشمند ایتالیائی نلینو (C.A. NOLLINO) می‌گوید: «لقد اسس محمد فی وقت واحد دیناً و دولة و کانت حدودها متطابقه طول حياته» یعنی حضرت محمد (ص) در یک زمان دین و دولت را پایه‌گذاری کرد و گستره این دو، در دوران زندگی اش همسان بود.

دکتر شاخت می‌نویسد: «بدرستیکه اسلام فراتر از یک دین است که دیدگاه‌های سیاسی و حقوقی را نیز شامل می‌شود. خلاصه آنکه اسلام نظام کامل فرهنگی است که تو امان شامل دین و دولت می‌باشد.» و به عقیده ستروتمان اسلام پدیده‌ای دینی و سیاسی است زیرا بیانگذار آن علاوه بر نبوت، حکومت را نیز در دست داشت. او حاکمی نمونه و مثالی بود که به روشها و اسلوبهای حکومتداری آگاه و آشنا بود. کان حاکماً مثالیاً خیراً باسالیب الحکم»

و يقول «توماس ارنولد: کان النبی (ص) رئیساً للدين و رئیساً للدوله. ارنولد نیز می‌گوید: پیامبر اسلام هم رئیس دین بود و هم رئیس دولت.»^(۱)

آری پیامبر به منظور تحقق بخشیدن به شئون سه‌گانه خویش بویژه دو شأن مهم زعامت سیاسی و قضاوت و داوری ناگزیر به تشکیل دولت و حکومت بود و لذا به محض ورود به مدینه، این شهر را به عنوان حرم امن و مرکز و پایتخت کشور اسلام قرار داد و به عنوان حاکم و زمامدار تصدی امور جامعه را عهده دار شد. وی ابتدا قراردادی را بین مهاجرین و انصار و تیره‌های مختلف اوس و خزرج منعقد نمود که به «میثاق مدینه» معروف شد و بعنوان قانون اساسی شهر مدینه در آغاز ایجاد دولت اسلامی بشمار می‌رفت. این قرارداد

۱ - محمد یوسف موسی - نظام الحکم فی الاسلام. (بیروت: الغنم الحدیث للنشر و لتوزیع، ۱۴۰۸ هـ) ص ۱۹

دارای سه بخش مهم بود. ۱- قرار داد بین خود مسلمین ۲- قرارداد بین مسلمین و یهودیان اوس و خزرج ۳- قرارداد با مشرکین موجود در مدینه. وی فرمانروایانی را برای مناطق و ایالات تعیین و گسیل داشت. جنگها و غزواتی انجام داد و پیمانهای دفاعی و نظامی امضاء کرد. حدود الهی را اجراء کرد مجرم و متهم را به زندان می انداخت. هدایت و تنظیم اقتصاد جامعه را بر عهده گرفت. و به اعزام نماینده و پیک سیاسی به کشورهای گوناگون مبادرت نمود. قضاتی را در شهرهای مختلف تعیین و نصب کرد و افرادی را بعنوان جمع آوری مالیات منصوب و دیگر اقدامات سیاسی که صفحات تاریخ مشحون است از نقل اینگونه رویدادها. اقدام پیامبر (ص) در امور یاد شده در راستای مدیریت جامعه و هدایت امور عمومی و زندگی دنیوی مسلمانان بود که می توان از آن به تحقق اولین دولت اسلامی توسط حضرت رسول اکرم (ص) در شبه جزیره عربستان تعبیر نمود در اینجا مناسب است برای روشن تر شدن مطلب نخست به تعریف دولت و ویژگیهای آن از منظر دانشمندان علوم سیاسی بپردازیم و سپس با آنچه پیامبر اسلام در جزیره العرب پی ریزی نمود مطابقت دهیم.

۱- مفهوم دولت و شاخصهای آن

نظام سیاسی یا دولت دارای تعریف خاصی است که در کتب علم سیاست به چهار عنصر اساسی آن از قبیل ۱- سرزمین و قلمرو ۲- مردم و جمعیت ۳- حکومت یا سازمان سیاسی ۴- حاکمیت اشاره شده است. در دایره المعارف بین المللی و نیز دایره المعارف امریکانا دولت اینگونه تعریف شده است: «دولت عبارت از گروهی از مردم که در سرزمین معینی و تحت قیمومیت یک حکومت که بر ابعاد داخلی و خارجی حاکمیت دارد زندگی می کند»^(۱).

فرهنگ اصطلاحات علمی - اجتماعی دولت را با دیدی وسیع تر می نگرند: «دولت مجموعه هستی مردم است در سرزمین مشخص و تحت اداره حکومت سیاسی معین»^(۲) در کتاب «آشنایی با علم سیاست» آمده است که: «دولت از نقطه نظر علم سیاست و حقوق عمومی عبارت است از اجتماعی از مردم (با جمعیت تقریباً زیاد) که به طور مداوم در سرزمین معلومی سکونت اختیار کرده و مستقل (و یا تقریباً مستقل) بوده و دارای یک حکومت متشکل می باشند که اکثریت جمعیت مذکور عادتاً از دستورات آن اطاعت نمایند»^(۳) در فرهنگ علوم سیاسی «دولت» چنین تعریف شده است: ۱- سازمان سیاسی جامعه که متشکل از

1- Encyclopedia International, vol. 17/241. Encyclopedia Americana, vol. 25/616

۲- محمد آراسته خو. نقد و نگرشی بر فرهنگ اصطلاحات علمی - اجتماعی (تهران، نشر گستره، ۱۳۶۹) چاپ اول. ص ۳۵۴.

۳- کارلتون کلایسرودی. توتون جیمز آندرسن. آشنایی با علم سیاست. ترجمه بهرام مکتوتی. (تهران انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۵)

حکومت، مردم و سرزمین بامرهای معین است. اگر یکی از این سه عنصر در میان نباشد، دولت به وجود نمی‌آید. ۲- قدرتی که از جامعه برخاسته و خود را مافوق جامعه قرار داده و دارای مفاهیم حقوقی، سیاسی و اقتصادی است و عوامل تشکیل دهنده آن عبارتند از: جامعه، قلمرو دولتی و تشکیلات حکومتی.^(۱)

دکتر بهمن آقایی و غلامرضا علی بابایی نیز در فرهنگ خود دولت را چنین آورده‌اند: این اصطلاح که معادل انگلیسی آن state و لاتین آن status است مأخوذ از واژه stare به معنای «ایستاده» بوده که اندیشه استحکام نیز از آن مستفاد می‌شود. «دولت» به معنای وسیع کلمه عبارت از جامعه‌ای است که در آن قدرت سیاسی طبق «قوانین اساسی» تعیین و تشریح شده است. به معنای محدودتر دولت عبارت از قدرتی است که سرنوشت جامعه فوق‌الذکر را در دست دارد. در مفهوم عمومی دولت به معنای مجموعه سازمانهای اجرایی است که قدرت اداره جامعه به آن داده شده است. دولت به معنای اول به طور کلی دارای سه رکن است که عبارتند از قلمرو، جمعیت و حاکمیت.

۱- قلمرو: قلمرو یک دولت عبارت است از ناحیه‌ای از زمین، دریا و هوا که در حدود آن دولت اعمال حاکمیت می‌کند. داشتن قلمرو شرط اصلی تشکیل دولت است.

۲- جمعیت: جمعیت عبارت است از کلیه افرادی که در یک کشور ساکن هستند شایان ذکر است که اتباع بیگانه مقیم یک کشور جزء جمعیت آن محسوب می‌شوند و تابع نظام حقوقی خاصی هستند. جمعیت یک کشور ممکن است از عناصری تشکیل شود که از لحاظ نژاد و زبان و دین و مذهب و تمدن با هم متفاوت باشند.

۳- حاکمیت: قدرت مستقل یک دولت را برای اداره یک کشور اصطلاحاً اعمال حاکمیت قدرت حاکمه می‌نامند که باید دارای شرایط زیر باشد:

- دارای نیروی مادی اعمال حاکمیت باشد. نظیر نیروهای مسلح، سازمان‌های سیاسی و اقتصادی و اجتماعی

- قدرت حاکمه باید دائمی و منظم باشد.

- از لحاظ اداره امور داخلی و خارجی مستقل باشد.^(۲)

در فرهنگ جامع سیاسی نیز معنای دولت چنین آمده است: «سازمان سیاسی یک جامعه را که برای اداره امور آن بوجود می‌آید دولت می‌گویند.»^(۳)

۱- علی آقا بخشی و مینو افشار. فرهنگ علوم سیاسی (تهران: نشر چاپار. ۱۳۷۹) چاپ اول. ص ۵۵۹

۲- دکتر بهمن آقایی و غلامرضا علی بابایی. فرهنگ علوم سیاسی (تهران: نشر وبس. ۱۳۶۵) ج ۱. صص ۳۰۵، ۳۰۳

۳- محسود طلوعی. فرهنگ جامع سیاسی. (بی جا. چاپخانه حیدری. ۱۳۷۲) چاپ اول. ص ۴۶۱

یکی از تعاریفی که بیشتر به ابعاد ساختاری و عملکردی دولت اشاره دارد تعریفی است که توسط رابرت مک آیور در کتاب «دولت جدید» پیشنهاد شده است: دولت سازمانی است با ویژگیهای خاص که تصمیمات خود را توسط حکومتی که دارای قوه قهریه است از کانال قانون به انجام می‌رساند. در قلمرو داخلی مسئول حفظ امنیت و در سطح جهانی مسئول و مجری خواسته‌های مردم است.»^(۱)

حقوقدان فرانسوی Duguit می‌نویسد: کوچکترین فرقی میان قدرت یک رئیس قبیله صحراگرد و یک حکومت جدید که مرکب از رئیس دولت، وزراء و مجالس می‌باشد مشاهده نمی‌شود. اختلافی که هست اختلاف در درجه است نه در ماهیت.»^(۲)

در دائرةالمعارف بریتانیکا ذیل کلمه «دولت» چنین آمده است:

دولت عبارت است از شکلی از اجتماع بشری که بوسیله اهدافش یعنی ایجاد نظم و امنیت، وضع قوانین و اجرای مقتدرانه آن سرزمین مشخص یعنی منطقه‌ای که دولت در آن صلاحیت اعمال قدرت داشته و بالاخره حاکمیتش از انواع دیگر اجتماعات بشری متمایز می‌گردد. دولت بدین معنی سازمان سیاسی یا به طور اخص تشکیلات حکومت، در غرب از یونان قدیم شروع می‌شود.»^(۳)

برخی نیز گفته‌اند که با توجه به عملکرد دولت‌ها می‌توان ویژگیهای زیر را برای دولت بر شمرد:

۱- وجود یک گروه خاص از افراد که منحصراً درگیر اداره جامعه هستند و از ساخت اقتصادی و اجتماعی حراست می‌کنند.

۲- در انحصار داشتن قدرت برای اعمال زور

۳- حق و صلاحیت انحصاری برای اعمال سیاست هم در داخل و هم در خارج از کشور

۴- داشتن حق انحصاری وضع و اجرای قانون

۵- سازماندهی نیرو در طول مرزها و تامین امنیت داخلی و خارجی

۶- حق انحصاری اخذ مالیات و حقوق گمرکی و تهیه و تدارک بودجه ملی.»^(۴)

ولی در مجموع دانشمندان سیاسی و حقوقدانان بالاجماع چهار عنصر اساسی را برای دولت در نظر گرفته‌اند: اوپنهام می‌گوید برای تشکیل دولت چهار عامل الزامی است: ۱- محدوده جغرافیایی ۲- جمعیت و

1- R.M. maciver, The modern state (london oxford university press 1920) p. 22.

۲- حسن ارسنجانی. حاکمیت دولتیا (تهران، سازمان کتابهای جیبی، ۱۳۴۲) چاپ اول، ص ۵۵.

3 - Encyclopedia Britannica, vo. 11/222

۲- اطلاعات سیاسی - اقتصادی، سال دوم، شماره ۱۱، شهریور ۱۳۶۷، ص ۳۰

لذا با توجه به عناصر ضروری فوق برای تشکیل و تکوین دولت مشخص خواهد شد که در دوران رسول الله تشکیلات و سازمانی که دارای عناصر فوق بوده و خواستار اجرای احکام و برنامه‌های دینی اسلام بوده باشد بوجود آمده است و مهمترین شاخصه‌های دولت و حکومت در زمان حیات حضرت محمد (ص) نمایان بوده است.

سابقه تشکیل حکومت در دین اسلام به مدینه بر می‌گردد و هجرت از مکه به مدینه با همین هدف و بعنوان سرفصل تاریخ سیاسی اسلام و طلوع تشکیل حکومت اسلامی موجب هجرت شد و اسلام پس از این جابجایی تاریخی به عنوان یک برنامه جهت اداره امور دنیوی و تامین سعادت اخروی مردم مطرح شد. آماده سازی زمینه تشکیل حکومت اسلامی حداقل به طور رسمی از دو سال قبل از هجرت در حال شکل‌گیری بود و اساس آن را پیمان سیاسی عقبه اول و دوم تشکیل می‌داد. اگرچه حرکت‌های سابق پیامبر (ص) مانند انذار بستگان^(۲) در سال سوم بعثت که بر اساس آیه قرآن صورت می‌گرفت نشان دهنده این است که طرح تشکیل حکومت اسلامی از برنامه‌های دین اسلام بوده است اما عملاً شرایط و عناصر ضروری تاسیس دولت با هجرت از مکه به مدینه حاصل شد که ذیلاً مورد اشاره قرار می‌گیرد:

۱ - سرزمین و قلمرو: یثرت که بعدها به مدینه النبی معروف شد از کعب بن مالک نقل شده است که پیامبر مرا فرستادند که بر قله کوه‌های مخیض، حقیاء، ذوالعشیره و تیم که کوه‌های مدینه است نشانه نصب کنم و بر همین اساس پیامبر مدینه را حرم خود قرار داده و قلمرو دولت را مشخص کرد. در قرارداد بین مسلمین و یهودیان بر وجود سرزمین برای دولت اسلامی و مرکزیت آن تأکید می‌ورزد و مکتوب می‌نماید که مسلمانان و یهودیان به منزله یک ملت واحد در مدینه که مرکز حکومت اسلامی می‌باشد بشمار می‌آیند. و حتی برای دفاع از سرزمین نه تنها برای مسلمانان که برای یهودیان نیز تکالیفی را مقرر می‌دارد.

۲ - مردم و جمعیت: اهل یثرب متشکل از قبائل اوس و خزرج و مهاجرین در کنار اقلیت یهود. شکل‌گیری جمعیت از جمله عناصر اساسی شکلی دولت است که پیامبر (ص) در این زمینه از جمله اموری که انجام دادند آمارگیری و شمارش مسلمین بود، دکتر صبحی صالح می‌نویسد: «آنچه معلوم است، این است که رسول اکرم در سال اول هجرت امر کرد که همه مسلمانها کوچک و بزرگ، زن و مرد در مدینه آمارگیری و شمارش شوند، حضرت فرمود نام هر کس را که به زبان اسلام آورده است برای من بنویسید پس

1- Furooq. Hassan, the concept of state and law in islam. (U.S.A. university press of America, 1981).p.34.

برای او نام ۱۵۰۰ نفر را نوشتند»^(۱) عبدالحی الکتانی نیز می‌نویسد که افرادی مانند حذیفه بن یمان آمار مسلمانان را می‌نوشتند»^(۲) حتی در قراردادی که ضمن میثاق مدینه بین مسلمانان و یهودیان امضاء شد در اولین بند آن تصریح شد که مسلمانان و یهودیان مانند یک ملت در مدینه زندگی خواهند کرد.^(۳) این مسأله قویاً نشان می‌دهد که حضرت جهت تشکیل و تقویت دولت جمعیت را متمرکز و احصاء می‌نمود.

۳- سازمان: حکومت نیز از جمله اقداماتی بود که توسط پیامبر ایجاد شد و ایشان بعنوان حاکم تصدی امور را عهده دار بودند و حدود الهی را اجرا می‌کرد مجرم و متهم را به زندان می‌انداخت و حکم به حجر و تصرف در اموال محجور می‌داد و هدایت و تنظیم اقتصاد جامعه را با به وجود آوردن تشکیلات گردآوری زکات و واگذاری منابع طبیعی و قراردادهای اقتصادی و کنترل بازار تجارت، برعهده می‌گرفت وی همچنین بعنوان حاکم اسلامی به نصب فرماندار و والی برای استانها و شهرهای مختلف اقدام می‌کرد و دستورالعمل برای آنان صادر می‌کرد و به عقد پیمانها و معاهدات سیاسی و اعزام نماینده و پیک سیاسی به کشورهای گوناگون می‌پرداخت. قضاتی را در شهرهای مختلف تعیین و نصب کرد و افرادی را به عنوان مسئول جمع‌آوری مالیات منصوب کرد و در هنگام فتنه و شورش و یا مدعیان دروغین پیامبری به مبارزه با آنان و سرکوب فتنه‌گران می‌پرداخت.

۴- حاکمیت: حاکمیت به مفهوم «قدرت عالی دولتی که وضع‌کننده قانون و اجراکننده آن باشد» نیز در دوران رسول الله وجود داشت و پیامبر مظهر قدرت عالی بود که بواسطه وحی هم به وضع قانون (کتاب خدا) پرداخت و هم مجری مطلقه آن بود.

حاکمیت دولت پیامبر (ص) مطلقه بود و عالیت‌ترین قدرت موجود در منطقه به حساب می‌آمد به طوری که تابع هیچ قدرت دیگری نبود. و در تمام قراردادهایی که میان پیامبر (ص) یا اهل کتاب و یا مشرکان و... منعقد شده بر حاکمیت بلامنازع و عالی‌ه ایشان تاکید شده بود. در قرآن هم بر این شاخصه مهم دولت یعنی حاکمیت و سلطه عالی‌ه پیامبر و دولت اسلامی تاکید و تصریح شده است خداوند می‌فرماید: «لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا»^(۴) در حدیث نیز آمده است که «الإسلام يعلوا ولا يعلى عليه».

ابوالفضل عزتی نیز در خصوص تشکیل دولت اسلامی توسط پیامبر می‌نویسد: «مقایسه بین معاهده عقبه

۱- سبحی صالح، علوم الحدیث و مصطلحه (دمشق، انتشارات دانشگاه دمشق، ۱۳۷۹ هـ ق) ص ۵

۲- عبدالحی الکتانی، التراتیب الاداریه (بیروت: دارالکتاب العربی، بی تا)، ج ۱، ص ۲۲۵

۳- محمد حمیدالله، مجموعه الوثائق السیاسیه، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، با نام وثائق (بی جا، چاپ و نشر بنیاد، ۱۳۶۵) ص

۴- سوره نساء، آیه ۱۴۱

اول و دوم^(۱) به خوبی روشن می‌سازد که همه اطراف ذینفع در معاهده با دقت کامل در حال تشکیل حکومت اسلامی بودند و به سوی این هدف به پیش می‌رفتند پس از فراهم شدن ارکان مردم و سرزمین زمینه جهت تشکیل حکومت اسلامی آماده شد و با هجرت پیامبر به مدینه تکوین سازمان سیاسی و حکومت نیز تحقق یافت و برای اولین بار تشکیل دولت اسلامی به صورت یک واقعیت عینی در آمد.^(۲)

۲- اقدامات بنیادی و اساسی پیامبر برای تشکیل دولت

در اینجا برای روشن تر شدن مطلب و زدودن هرگونه ابهامی به برخی اقدامات سیاسی دیگری که پیامبر (ص) به منظور تشکیل نظام سیاسی و حکومت به آن مبادرت ورزید اشاره می‌نماییم.

الف: نخستین قرارداد سیاسی یا قانون اساسی مدینه

قانون به عنوان مهمترین ابزار اداره جامعه، از ضروریات مسلم حکومتها است چراکه نظم و تعیین حقوق و تکالیف افراد و گروههای یک جامعه مبنای ایجاد تشکیلات و سازمان سیاسی است. پیامبر اسلام به منظور اداره نظام سیاسی مدینه و انسجام جمعیت تشکیل دهنده دولت اسلامی با وضع و تدوین اولین قرارداد سیاسی به این مهم پرداختند. این قرارداد که بر اساس پیمان منعقد شده در مکه با اوس و خزرج در سال اول هجری تدوین شده بود نشان می‌دهد که پیامبر اسلام همچنان که رئیس جماعت مسلمین به شمار می‌آمده است در عین حال نیز به عنوان دولتمرد و رهبر سیاسی مدینه شناخته شده و عنوان مقنن و داور را نیز به خود اختصاص داده است. در این سند همه ساکنان مدینه تحت سلطه و نفوذ یک قانون کلی و روشن قرار گرفته و همچون اتباع یک واحد سیاسی مستقل از حقوق مشابهی برخوردار شده‌اند. پیامبر با این قانون که اولین قانون مدون دولتی بود اجزاء متفرقه مدینه را به یکدیگر پیوند زد و شهر مدینه را حرم و دولت شهری با حدود معین اعلام نمود. این قرارداد که به میثاق مدینه معروف است و بعنوان قانون اساسی شهر مدینه در آغاز ایجاد جامعه اسلامی به شمار می‌رود مشتمل بر سه بخش است. ۱- قرارداد بین خود مسلمین ۲- قرارداد بین مسلمین و یهودیان اوس و خزرج ۳- قرارداد با مشرکین موجود در مدینه.

۱- قرارداد میان مسلمین (پیمان برادری):

۱- معاهده عقبه دوم که به پیمان امارت و حکومت نیز معروف است معاهده‌ای است که ضمن آن قبائل اوس و خزرج (مردم مدینه) با پیامبر (ص) پیمان بستند که تا پای جان از آن حضرت دفاع کنند و در راه پیامبر با سیاه و سرخ بجنگند و پیامبر هم آنها را رها نکند و در صورت دشمنی یهودیان و هجوم آنها پیامبر از آنها حمایت کند.

۲- ابرالفضل عزتی، فلسفه سیاسی اسلام، (تهران، انتشارات پیام آزادی، ۱۳۵۸ ه.ش) چاپ اول، ص ۲۲

با توجه به ترکیب جمعیتی شهر مدینه که متشکل از مهاجرین و انصار که دارای دو فرهنگ تقریباً متفاوت بوده و از طرفی دو قبیله اوس و خزرج نیز که گروه انصار را تشکیل می‌دادند دارای سابقه نزاعهای طولانی بودند و همه اینها ادامه اتحاد مسلمین و در نتیجه حیات سیاسی مدینه را تهدید می‌کرد لذا پیامبر اکرم (ص) به منظور سازمان بخشیدن به این مشکل و ایجاد وحدت بیشتر میان مسلمانان با توجه به اختلافات اوس و خزرج و تفاوت فرهنگی و معیشتی بین مهاجرین و انصار و نیز به منظور تعیین وظایف و مسئولیتها و حقوق متقابل مسلمانان نسبت به یکدیگر به انعقاد «پیمان برادری و اخوت» میان مهاجرین و انصار اقدام کرد و با اینکار علاوه بر نجات مهاجرین از غربت و پریشانی از ایجاد اختلاف و قشربندی اجتماعی در آینده نیز جلوگیری نمود. در این «پیمان برادری» مقرر شد که برادران بر اساس مساوات و برادری زندگی کرده و به یکدیگر کمک کنند و همچنین بتوانند از یکدیگر ارث ببرند^(۱). و هر انصاری کفالت و سرپرستی یک خانواده مهاجر را پذیرفت و او را در ثروت و وسائل خانه و مزرعه خویش شرکت داد. قرآن در آیه ۹ سوره حشر از این فداکاری یاد نموده و آن را ستوده است.

ابن اسحاق در خصوص این پیمان می‌نویسد: هشت ماه پس از هجرت به مدینه رسول خدا (ص) میان مهاجر و انصار پیمان برادری بست که در راه حق یکدیگر را یاری دهند و پس از مرگ از یکدیگر ارث ببرند اینها نود یا صد نفر بودند نیمی از مهاجر و نیمی از انصار که رسول خدا به آنها گفت: تَأَخَّوْا فِی دِیْنِ اللّهِ اٰخُوْیْنَ اٰخُوْیْنَ «دو نفر دو نفر با یکدیگر برادر دینی شوید»^(۲)

بدون شک در این پیمان برادری مقصد دقیقی نهفته است که بر دور اندیشی و تعمق پیامبر دلالت دارد ایجاد صفوفی متحد و متشکل که دین اسلام رشته اصلی پیوند دهنده آن بود و نقش خود را در پیروزیهای آتی سپاه اسلام تحقق بخشید و مقوم دولت اسلامی بود. عمید زنجانی در همین رابطه می‌نویسد: پایبندی تعصب‌آمیز به پیمانها و قراردادهای، عامل مهمی در زمینه سازی اتحاد بین قبایل عرب بود و پیامبر اسلام از این طریق استفاده شایانی نمود و در میان قبایل عرب با عقد پیمانهای مختلف، وحدت سیاسی ایجاد نمود.^(۳)

نتایج عقد مؤاخاة:

در رابطه با نتایج عقد مؤاخاة و هدفهایی که پیامبر با این پیمان برادری دنبال می‌کرد می‌توان به موارد زیر

۱ - امام باقر (ع) می‌فرماید: انهم كانوا يتوارثون بالمؤاخاة یعنی آنها به سبب عقد مؤاخاة از یکدیگر ارث می‌برند (طبرسی. مجمع البیان. ج ۴، ص ۵۶۱). البته حکم توارث به اخوت بعد از جنگ بدر با نزول آیه ۷۵ سوره انفال (اولوالارحام بعضهم اولی ببعض فی کتاب الله) منسوخ گردید.

۲ - محمد بن اسحاق. سیرة النبی. (بیروت، ادارة النشر و التوزیع)، ج ۲، ص ۱۲۲ و ابن هشام. السیرة النبویة، ج ۲، ص ۱۵۰

۳ - عباسعلی عمید زنجانی. وطن و سرزمین (تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی) ۱۳۶۲، ص ۹۸

اشاره کرد:

۱- مهاجرین که از مکه و دیگر نقاط به مدینه وارد شده بودند احساس غربت و تنهایی می‌کردند که بواسطه عقد اخوت و برادری آنها توانستند هر کدام با یکی از انصار که از نظر روحی با او هماهنگی داشتند برادر شده و آنها را به عنوان هم صحبت خود داشته باشند.

۲- مهاجر و انصار هر دو پرورش یافته دو محیط مختلف بودند و از نظر طرز تفکر، نوع زندگی و معاشرت با هم تفاوت‌هایی را داشتند و این تفاوتها، سبب بروز اختلافاتی در بین آنها شده بود که این پیمان، اختلافات آنها را تقلیل داده و یا از بین می‌برد و به وحدت سیاسی مدینه که شرط اصلی تشکیل دولت بود کمک شایانی می‌شد.

۳- پیامبر خدا با این اقدام خود ضمن از بین بردن تمام انگیزه‌های قبیله‌ای و عشیره‌ای بدانها گوشزد می‌کند که تنها ایمان و اعتقاد به خدا می‌تواند دو نفر را همراه و هم صحبت کند. پیامبر با عقد این پیمان توانست اختلافات قومی و قبیله‌ای را از بین ببرد و یک هویت ملی و مذهبی برای شهروندان مدینه ایجاد کند.

۴- ایجاد الفت همگانی و وحدت در جامعه یکی از اهداف دیگر این امر می‌توانست باشد. در این جا اگر چه دو نفر با هم برادر می‌شوند ولی در هر حال یک نظام برادری بر اساس اعتقاد و ایمان به الله تشکیل می‌یافت.

۵- عقد پیمان اخوت و برادری ضمن آنکه اختلافات داخلی مسلمانان (اوسیان با خزرجیان و مهاجرین و انصار) را از بین می‌برد، با ایجاد همدلی و وحدت ملی در جامعه این امکان را به وجود می‌آورد که دولتی مقتدر در مقابل دشمنان خارجی و یهودیان ایجاد کنند.

رئوس و محورهای عمده این قرارداد به شرح زیر است:

۱- مسلمین «امت واحده» هستند و ارتباطی بین مسلمان و کافر نبوده و دوری بین مسلم و مسلم نباید باشد.

۲- در بین مسلمین (در صورت کشته شدن غیر عمد) باید فدیة داده شود همانگونه که قبل از آن در زمان

جاهلیت نیز فدیة وجود داشته است.

۳- مسلمین در مقابل ظلم و تجاوز و توطئه و فساد، همه با هم متحد خواهند بود.

۴- مؤمنی به خاطر کفری کشته نشود و کفری علیه مؤمنی یاری نگردد.

۵- ذمه الله نسبت به همه افراد یکی است و اگر کم مرتبه‌ترین از مسلمین ذمه یک نفر را پذیرفته باید مقبول

واقع شود.

۶- مؤمنی بدون اشاره سایر مؤمنین در جهاد در راه خدا صلح نمی‌کند و صلح جز برای همگان اجراء

نخواهد شد.

۷- همه گروهها که به جنگ مشغولند به ترتیب وارد جنگ خواهند شد و جنگیدن بر یک گروه دو مرتبه پشت سر هم تحمیل نخواهد شد.

۸- هر کس مومنی را بدون عذری بکشد، قصاص خواهد شد مگر آنکه ولی مقتول از او بگذرد.

۹- در بین مسلمین اگر اختلافی بروز کند مرجع حل و فصل آن خدا و رسول خواهند بود.

۱۰- مسلمین مقروض و مدیونی را که دین او سنگین است رها نخواهند ساخت بلکه او را کمک خواهند کرد.

۱۱- مؤمنان برخی مولای بعضی دیگر بوده و برای هیچ کافری سرپرستی بر مومنی نیست.

۱۲- هیچ مومنی کافری را امان نمی دهد مگر به مصلحت سایر سپاه باشد. (۱)

بخش دیگر قرارداد نیز قراردادی است که بین مسلمین و یهودیان اوس و خزرج امضاء شده و ناظر بر روابط بین آنها است. و آن از بینش عمیق رسول خدا(ص) در ایجاد وحدت سیاسی در مدینه خبر می دهد. پیامبر اسلام با این قرارداد یک نوع زندگی توأم با تعاون و همکاری و به اصطلاح یک همزیستی مسالمت آمیز را در مدینه بوجود آورد که طبق آن مسلمانان و یهودیان در کنار هم در امنیت کامل به زندگی خود ادامه می دهند و برای هر یک از آنها برای دفاع از وطن و کشور مشترک یعنی مدینه حقوق و تکالیفی را مقرر می دارد. پیامبر اسلام قراردادی نیز با مشرکین موجود در مدینه که تعداد آنها نیز اندک بود منعقد ساخت که طبق اصل اول آن، ساکنین مدینه، همگی امت واحده به حساب می آمدند این قرارداد وظایف و اختیارات مشرکین را در قبال قدرت مرکزی مدینه مشخص و معین کرده بود. (۲)

در مجموع اقدام پیامبر گرامی اسلام در عقد قرارداد با گروههای مختلف موجود در مدینه که از آن به میثاق مدینه و یا اولین قانون اساسی مکتوب در جهان تعبیر می شود یک موقعیت سیاسی بسیار مهم محسوب می شود که علاوه بر آنکه در عمل مسلمانان را از ناحیه مخالفین داخلی ایمن می ساخت و آنها را به هم نزدیک و متحد می ساخت، یکی از ارکان اصلی دولت و چهارچوب شرح وظایف دولت یعنی قانون اساسی مکتوب را برای نخستین بار در جهان پی ریزی و پدید آورد. همچنین میثاق مدینه بیانگر نکات مهم دیگری است که از جمله تشخیص حدود و اختیارات پیامبر بعنوان رهبر حکومت اسلامی و داور نهایی و تثبیت حاکمیت بلامنازع ایشان ۲- مشخص شدن حدود و وظایف و مسئولیتهای گروهها و قبایل موجود ۳- ایجاد امت واحده و وحدت سیاسی ۴- وضع قوانین و مقررات مربوط به اداره جامعه ۴- قرارداد مدینه بعنوان حرم امن و مرکز دولت اسلامی.

۱- رک. ابن هشام، السیرة النبویه (بیروت، داراحیاء التراث العربی) ج ۲، ص ۵۱

۲- محمد حسید اللده، اولین قانون اساسی مکتوب در جهان، ترجمه سید غلامرضا سعیدی (تهران، انتشارات بعثت، ۱۳۶۶) ص ۲۳

دکتر صبحی صالح در خصوص این قرارداد سیاسی می‌نویسد: «در زمان صحابه صحیفه‌ای گرانقدر متداول گردید که خود پیامبر در سال اول هجرت به نوشتن آن فرمان دادند. این صحیفه شبیه‌ترین چیز به قانون اساسی دولتی بود که در آن زمان در مدینه پدید آمد و این صحیفه‌ای بود که در آن رسول خدا حقوق مهاجران و انصار و یهود و عرب مدینه را تدوین کرده بود.»^(۱)

ب - تامین امنیت کشور

پس از استقرار دولت اسلامی در مدینه، یکی از اقدامات اساسی پیامبر تلاش جهت تحقق وحدت بین همه ساکنین مدینه اعم از مسلمین و اهل کتاب بود. به همین منظور و برای تامین امنیت قلمرو دولت اسلامی، پیامبر اسلام با یهودیانی که در اطراف مدینه بودند قرارداد عدم تعرض امضا کرد. هر چند که پس از پیروزی مسلمین در جنگ بدر، یهودیان خطر اسلام را برای منافع خویش جدی تلقی کردند و به صورت مخفیانه بر حجم کارشکنی‌های خود افزودند. محورهای عمده این قرارداد که روابط بین مسلمانان و یهودیان را تنظیم و حقوق و تکالیف هر یک را مشخص کرده به شرح زیر است.

۱ - مسلمانان و یهودیان مانند یک ملت در مدینه زندگی خواهند کرد. یعنی مسلمانان و یهودیان که قرارداد مزبور را پذیرفته‌اند یک امت واحده خواهند بود. یهودیانی که نامشان در این قرارداد ذکر شد و با مسلمانان یک امت واحده را تشکیل داده‌اند عبارتند از یهودیان بنی عرف، بنی نجار، بنی حارث، بنی ساعده، بین حشم، بنی اوس، بنی ثعلبه و بنی شطیبه و طائفه جفنه که تیره‌ای از ثعلبه هستند، یهودیان اوس و وابستگان ایشان. بنابراین مسلمانان و یهودیان مزبور به منزله یک امت واحد در مدینه که مرکز حکومت اسلامی بشمار می‌رفت محسوب می‌شوند.

۲ - مسلمانان و یهودیان در انجام مراسم دینی خود آزاد خواهند بود یعنی آنها پیرو دین خود خواهند بود و مسلمانان هم تابع دین خود خواهند بود.

۳ - در مواقع پیش آمد جنگ، یکی از این دو (مسلمانان و یهودیان) دیگری را در صورتی که متجاوز نباشد، علیه دشمن کمک خواهد نمود.

۴ - در جنگهایی که مسلمانان و یهودیان به طور مشترک در یک جبهه با دشمن می‌کنند هر کدام هزینه خود را برعهده خواهد گرفت یعنی هزینه جنگی هر کدام از مسلمانان و یهودیان تنها برعهده خودشان می‌باشد و به هر حال هر دو به طور مشترک برضد کسانی که بر علیه امضاء کنندگان قرارداد مزبور وارد جنگ می‌شوند

همکاری خواهند نمود و روابطشان با یکدیگر بر اساس مشورت و خیرخواهی و نصیحت خواهد بود و از بد رفتاری احتراز خواهند کرد.

۵- مدینه شهر مقدسی است و به همین خاطر از هر دو ناحیه (مسلمانان و یهودیان) مورد احترام و هر نوع خونریزی در آن حرام خواهد بود بدین معنی که مدینه برای امضاء کنندگان قرارداد میثاق مدینه منطقه حرم اعلام می شود.

۶- هرگاه مدینه مورد تجاوز و تهاجم دشمن قرار گیرد، مسلمانان و یهودیان با هم در دفاع از آن تشریک مساعی خواهند نمود یعنی با همکاری یکدیگر با دشمنانی که مدینه را مورد تجاوز قرار دهند مقابله خواهند کرد.

۷- قرارداد صلح با دشمن، با مشورت هر دو طرف به انجام خواهد رسید و هرگاه مسلمانان، یهود را برای صلح با دشمن دعوت کنند آنها باید بپذیرند هرگاه یهودیان، مسلمانان را برای صلح با دشمن دعوت نمایند مسلمانان نیز باید آن را بپذیرند مگر اینکه دشمن با آیین اسلام و نشر آن مخالف باشد و برای نابودی دین اسلام با مسلمانان بجنگد که در این صورت بر مسلمانان لازم نیست که دعوت یهود برای صلح را قبول کنند.

۸- وابستگان و آزاد کردگان بنی ثعلبه و هم خویشاوندان و اطرافیان یهودیان در حکم خود ایشاند و هیچکدام از ایشان بدون اجازه محمد (ص) نباید بیرون بروند و خود را از این عهدنامه خارج کنند.^(۱)

۹- در مواقع بروز اختلاف و نزاع، آخرین داور برای رفع اختلاف، شخص پیامبر اسلام خواهد بود. «هرگاه بین کسانی که تابع این دستور هستند کشتاری روی دهد یا مشاجره ای درگیرد که بیم فساد در آن باشد، مرجع امر رسیدگی، خدا و محمد (ص) (که فرستاده خدا است) خواهد بود و خدا ضامن پرهیزکارترین و نیکوکارترین پیروان این سند است.^(۲)

۱۰- از قصاص و خون هیچ زخمی چشم پوشی نخواهد شد و هرکس کسی را غافلگیر کند و بکشد به خود و خانواده اش ستم کرده است مگر کسی که ظلم کرده باشد و خداوند بر همگان محیط و داناست.^(۳)

۱۱- هیچکس به جرم اینکه هم پیمان او خطایی کرده دستگیر نمی شود.

۱۲- مناسبات هم پیمانان بر اساس نیکی و خوبی است و باید از بدی دور باشند.^(۴)

۱- محمد حمیدالله، مجموعه الوثائق السياسية، ترجمه: محمود مهدوی دامغانی، با نام «وثائق» (چاپ و نشر بنیاد، ۱۳۶۵)، صفحه

۲- محمد حمیدالله، اولین قانون اساسی مکتوب در جهان، ترجمه: غلامرضا سعیدی، (موسسه انتشارات بعثت، چاپ دوم، ۱۳۶۶)،

صفحه ۵۲ - محمد حمیدالله، مجموعه الوثائق السياسية، صفحه ۵۴

۳ و ۴- جعفر سبحانی، فروغ ابدیت (قم: انتشارات دارالتبلیغ، بی تا) ج ۱، ص ۳۸۰

- ۱۳ - هیچ کس نباید در حق هم پیمان خود ستم کند، در چنین صورت باید ستم‌دیده را یاری کرد.^(۱)
- ۱۴ - همسایه و پناهنده مثل خود انسان است نباید به او زبانی رساند و خیر را از او دریغ نمود.
- ۱۵ - پناهنده (یعنی کسانی که از دیگری حق جوار یا پناهندگی گرفته) نمی‌تواند جز با اجازه شخص حمایت‌کننده دیگری را در این حق اصلی شریک کند.^(۲)
- ۱۶ - نباید به زنی بدون اجازه خویشاوندانش پناه داد.
- ۱۷ - نباید مشرکان قریش و کسانی که به ایشان کمک می‌کنند در پناه گرفته شوند، یعنی آنها از حقوق پناهندگی محروم هستند.
- ۱۸ - این عهدنامه، بهانه و دستاویز، فرار گناهکار و ستمگر از اجرای حکم نخواهد بود.
- ۱۹ - هر کس از مدینه بیرون رود یا در مدینه بماند در امان است مگر ستمگر و گناهکار و خداوند پناه دهنده نیکوکاران و پرهیزکاران است و محمد پیامبر خدا است.
- بنابراین با توجه به مفاد این قرارداد، اقدام رسول اکرم (ص) بعنوان رئیس دولت اسلامی در عقد پیمان مدینه و انعقاد قرارداد عدم تعرض با گروه‌های مختلف می‌تواند به عنوان دور اندیشی و استراتژی مهم سیاسی ایشان در راستای حفظ امنیت و تقویت کیان دولت اسلامی قلمداد گردد.

ج - تشکیل و سازماندهی نیروی نظامی

حفظ امنیت مرزها و مقابله با دشمنان خارجی از مهمترین کارکردهای هر دولتی است و ارتش مقتدر علاوه بر جلوگیری از تهدیدات و تعرضات خارجی، ابزار کارآمد حکومت و نشانه اقتدار نظام و پشتوانه سیاستهای داخل و خارج است. پیامبر اسلام با آگاهی از خطرات قریش از یکسو و همچنین خطر یهودیان و منافقان از طرف دیگر، ضرورت تشکیل و سازماندهی ارتش مقتدر اسلامی را احساس کرد و بادرک این ضرورت در بدو ورود به مدینه تشکیل و سازماندهی نیروهای رزمی و تقویت بنیه نظامی خود را در راس امور قرار داد. ابن هشام می‌نویسد: پیامبر در رمضان سال اول هجری نخستین پرچم را به حمزه بن عبدالمطلب داد و او را به همراه سی سواره نظام از مهاجران به کرانه‌های دریای احمر که مسیر کاروان قریش بود فرستاد.^(۳) در این حرکتها و مانورهای نظامی گاهی شخص پیامبر نیز همراه لشکر بود مانند غزوات ودان، کدر، بواط و سوبق که در سال دوم هجرت روی داد. هدف از این مانورهای نظامی که گاه به درگیری و گاه به انعقاد پیمانهای نظامی منجر می‌شد آن بود که قریش را از قدرت نظامی مسلمانان آگاه کنند.^(۴)

۲ - محمد حمیداللد، اولین قانون اساسی مکتوب در جهان، ص ۵۲

۲ - جعفر سبحانی، فروغ ابدیت، ص ۳۹۰

۳ - ابن هشام، همان، ج ۲، ص ۲۲۲

تاریخ نویسان شماره غزوات پیامبر اسلام را ۲۷ غزوه و سربده‌های آن را ۶۶ سربده نقل می‌کنند.^(۱) همین امر حاکی از نصب فرمانده نظامی در رأس این سرایا و نیز تقسیم کار در بعد نظامی است که چون آن حضرت امکان شرکت مستقیم در بعضی جنگها را نداشت، فرماندهی را نصب کرد. و وقتی خود به جنگ می‌رفت باز نصب وجود داشت. یک بار به عنوان جانشین خویش در مدینه برای اداره آن. طبق یک نقل محمد بن سلمه انصاری را گماشت. سیزده بار ام‌مکتوم را به جای خویش در مدینه گمارد.^(۲)

بنابراین تجهیز نیرو و اقدامات جنگی و نیز نصب جانشین در شهر در هنگام جنگ یکی از مهمترین اقدامات هر دولتی است که پیامبر (ص) نیز طبق دستور خداوند که فرمود: «واعدوا لهم ما استطعتم من قوه»^(۳) و من رباط الخیل ترهبون به عدو الله و عدوکم» در جهت اقتدار و استقلال نظامی اقدامات اساسی را انجام داد و این امر علاوه بر حفظ جامعه و دولت اسلامی از تهدیدات دشمنان بیانگر آن است که در نظر پیامبر (ص) نیروی نظامی به عنوان مهمترین ابزار قدرت و اقتدار دولت اسلامی و عامل اساسی جهت نیل به اهداف سیاسی مطرح بوده است.

د - حفظ و حراست از مرزهای اسلامی

از جمله اقدامات حکومتی در سیره پیامبر اسلام (ص) و دوران زعامت ایشان، تأکید و التزام آن حضرت به حفظ و حراست از مرزهای اسلامی و نیز حسن همجواری و ارتباط عادلانه با سایر امت‌ها و مذاهب و ملل غیر محارب بوده است.

پیامبر اکرم (ص) در راستای گسترش دین مبین اسلام و تقویت قلمرو دولت اسلامی در سال ششم هجری به فتح مکه مرکز اقتدار جزیره العرب پرداخت و آن را منضم به مدینه پایتخت و مرکز وقت دولت اسلامی ساخت. و بلافاصله عتاب بن اسید را به فرمانداری آن جا منصوب کرد. مناطق یهودی نشین «خبیر»، «فدک» و «تیماء» نیز از دیگر مناطقی بود که پیامبر (ص) به قلمرو اسلامی منضم کرد.

برای مردم «نجران» که مسیحی و دارای استقلال و سازماندهی اداری خاصی بودند قراردادی تنظیم کرد که بر اساس آن، باید مقداری از محصول درآمد خود را چه نقد و چه پارچه و پوشاک به حکومت اسلامی بدهند. و بدین گونه پیامبر (ص) رهبری دینی و سیاسی خود را در جزیره العرب استحکام بخشید. و شاید روایت معروف «حب الوطن من الایمان» در همین راستا قابل ارزیابی باشد، این اقدام اساسی و حفاظت از قلمرو اسلامی و مرزهای آن در دوران خلفای راشدین نیز ادامه یافت و حتی در برخی دوره‌ها به طور قابل توجهی به

۱ - محمد ابراهیم آبنی. تاریخ پیامبر اسلام. صص ۲۲۱ - ۲۱۹

۲ - سوره انفال. آیه ۶۰

۳ - ابن هشام. سیره النبویه. ج ۴. ص ۱۶۲

گسترش قلمرو اسلامی و مرزهای دولت اسلامی تا سرحدات اروپا نیز پرداخته شد.^(۱)

۵- سازماندهی نظام اداری

پایه گذاری دولت اسلامی در مدینه و تدبیر امور جامعه اسلامی نیاز به یک نظام اداری را بیش از پیش ضروری می نمود. به همین منظور پیامبر اسلام بعنوان عالیترین مقام سیاسی و دینی به تنظیم امور و مشخص نمودن وظایف افراد پرداختند. مسئول کتابت پیمان نامه‌ها، مسئول نوشتن میزان مالیاتها، کاتبان وحی، و مسئول ثبت معاملات و دیون همگی مشخص شدند. پیامبر به عنوان مظهر قوای سه گانه قانونگذاری قضایی و اجرایی، خود با قدرت دست به قانونگذاری می زد، دادرسی می نمود و گهگاه به اجرای حکم می پرداخت. در اینجا برخی از اقدامات حضرت پیامبر اکرم (ص) که در این راستا در کتب تاریخی ثبت و ضبط شده است ذیلاً عنوان می گردد.

۱- تشکیل دبیرخانه

تشکیلات دبیرخانه یکی از ارکان اساسی و مقوم سازمان و یا هر نهاد اداری است و بدون آن نمی توان نظم سازمانی موقفی را تجسم و یا تجربه کرد. هر چند در جزیره العرب آن زمان، شاخصه‌های دیوانخانه‌ای را نمی توان یافت و فقط ایرانیان بخاطر سابقه ممتد پادشاهی و حکومت صاحب چنین جهاز اداری- فنی و علوم کتابت بودند؛ لیکن پیامبر اسلام (ص) نیز بنا به اقتضائات حکومتی و درک این ضرورت برای نگارش نامه‌های داخلی و بین المللی ثبت آمار، گزارش نویسی، کتابت وحی و بایگانی... ایرانی را تعیین کرد که می توان از مجموعه آن بعنوان دبیرخانه یاد کرد. در آن وقت دبیران به چند گروه تقسیم می شدند. که از جمله مهمترین آنها دبیر رسائل، دبیر خراج (امور مالی)، دبیر سپاه، دبیر نگهبانی و دبیر قضاء بودند. دکتر حسن ابراهیم حسن در همین رابطه می نویسد: «دبیر از جمله دستیاران معتبر خلیفه بود. بدوران اول اسلام، بیشتر عربها از هنر خواندن و نوشتن محروم بودند و معدود بودند کسانی که می توانستند کار دبیری را عهده گیرند که علی ابن ابیطالب عمر بن خطاب، زید بن ثابت و معاویه بن ابوسفیان از آن جمله بودند. اینان آیات قران و نامه‌های پیامبر را می نوشتند.»^(۲)

ابن عساکر در تاریخ دمشق می گوید که نویسندگان پیامبر (ص) بالغ بر بیست و سه نفر بودند که زندگی نامه آنان در بهجة المحافل آمده است. امام علی (ع) کتابت و نگارش میثاقهای رسمی مانند صلح حدیبیه را

۱- ر.ک.: ابن هشام، سیرت رسول الله، ترجمه رفیع الدین اسحاق همدانی، (تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، بی تا) ج ۲، ص ۲۲۱- ۲۲۴ و احمد میانجی، مکاتیب الرسول، (قم: نشر یس، ۱۳۶۳) ج ۱، صص ۱۳۵- ۱۴۱

۲- حسن ابراهیم حسن، تاریخ سیاسی در اسلام، ترجمه ابوالقاسم پاینده (بی جا: انتشارات جاویدان، ۱۳۷۶) چاپ نهم، ص ۴۵۱

برعهده داشت. گروهی ابوبکر و برخی نیز ابوعمرو را بعنوان کاتب العهود و صلح نام برده‌اند.^(۱) زیدبن ثابت و عبدالله بن ارقم بن ابی ارقم داین پیامبر (ص) هم، نوشتن نامه‌ها به پادشاهان و ملوک و رؤسای قبایل را برعهده داشتند.^(۲) ضمن آنکه زیدبن ثابت مسئولیت قرائت و کتابت اخبار محرمانه را نیز عهده دار بود. روزی پیامبر (ص) به او فرمود: نامه‌ایی نزد من آمده است. دوست ندارم هر کس آن را بخواند. لغت عبری و سریانی بیاموز. او در عرض هفده شبانه روز آن را فراگرفت. لذا وی بعنوان کاتب السریا مسئول دبیرخانه محرمانه قلمداد می‌شد.^(۳)

ابن عباس ثبت وقایع و گزارشها می‌کرد و خدیفه بن یمان و دیگران آمار مسلمانها را می‌نوشتند^(۴). ضمن آنکه خدیفه آمار محصولات و میوه‌های حجاز را نیز ثبت می‌کرد.^(۵)

۲ - نصب والی و مشاور و بازرس

پیامبر پس از گسترش قلمرو اسلام افرادی را به نمایندگی از سوی خود بعنوان والی جهت سرپرستی امور حکومتی مناطق به آنجا روانه می‌ساخت در این گونه موارد پیامبر وظایف افراد را روشن کرده و آنان را نسبت به اختیارات و مسئولیت‌هایشان واقف می‌گردانید چنانکه وقتی معاذبن جبل را به سوی یمن فرستاد وظایف زیر را به عنوان حاکم برای او مشخص نمود:

- ۱ - کتاب خداوند را به آنان یاد بده و بر اساس اخلاق پسندیده آنان را به نیکی تربیت نما
- ۲ - بر دخالت در امر و حال مردم کسی را جرأت مده چرا که این حکومت و اموال، ملک تو نیست.
- ۳ - بر تو باد مدارا و گذشت بدون آن که حقی را پایمال کنی.
- ۴ - از اعمال کارگزاران خویش در مواردی که از ناحیه آنان به تو عیبی وارد شود پوزش طلب کن تا مردم پوزش ترا بپذیرند.

۵ - من تو را به تقوای خدا، صداقت در گفتار، وفا به پیمان، ادای امانت، ترک خیانت، نرمی گفتار، پیشی گرفتن در سلام، حفظ حقوق همسایه، مرحمت به یتیمان، خوب انجام دادن کار،... فرو خوردن خشم و بی‌ریا زیستن با مردم سفارش می‌کنم.^(۶) در روایت دیگر، پیامبر به معاذ فرمود: «به آنان اعلان کن که خداوند بر آنان

۱ - عزالدین ابن اثیر، اسدالغابه فی معرفة الصحابه (بیروت: داراحیاء التراث العربی بی تا) ج ۱، ص ۶۲

۲ - همان، ج ۲، ص ۲۷۹ و ج ۳، ص ۱۷۳ و محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۲۲، ص ۲۴۸

۳ - همان و عبدالحمی الکتانی، التراتیب الاداریه، ج ۱، ص ۱۱۹ و ۱۲۰

۴ - همان، ج ۱، صص ۱۲۹ و ۱۳۰ - محمدباقر مجلسی، همان، ص ۲۴۸

۶ - ابن شعبه، تحف العقول، تصحیح علی اکبر غفاری (تهران، کتابفروشی اسلامی، ۱۴۰۰ ه.ق.) ص ۲۵ و متقی هندی، کنزالعمال

زکات را واجب فرموده است. از ثروتمندان بگير و به نیازمندان بپرداز. (۱)

همچنین یکی از نمایندگان قبیله جعفی از سرزمین یمن، پس از آنکه محضر پیامبر اسلام را درک کرد و اسلام آورد، به عنوان حاکم آن منطقه، از سوی حضرت انتخاب شد. رسول الله (ص) در حکم فرمانروایی او نوشتند:

«نوشته‌ای است از محمد رسول خدا به قیص بن سلمه بن شراحیل: من تو را عامل خود ساختم بر قبیله مزان و وابستگانش، قبیله حریم و وابستگانش، قبیله کلاب و وابستگانش...» (۲)

نیز پیامبر خدا (ص) طی نامه‌ای به بنی اسد، قضاعی بن عمر را به عنوان حاکم آنان معرفی کرد. (۳) همچنین طی احکام دیگری علاء بن حضرفی را بعنوان حاکم قطیف در بحرین، قیس بن مالک را بعنوان حاکم قوم خود و عبادة بن اشیب را حاکم بر قوم خودش منصوب کرد و در آن حکم نوشت: «بر هر که این نوشته من خوانده شود و اطاعت ننماید، از سوی خداوند یاری نخواهد شد.» (۴)

پیامبر اسلام (ص) در مدینه تعداد چهارده تن از بزرگان صحابه خود اعم از مهاجرین و انصار را در مجلسی متشکل کرده بود. حضرت از اعضاء این مجلس جهت مشورت و مذاکره در امور حکومت و مسائل جاری مسلمانان بهره می‌گرفت هر یک از اعضاء افرادی را در اختیار داشتند که از طریق آنها از اوضاع و مسائل سایر مسلمانان خبردار می‌شدند و بدینوسیله ضمن کمک به پیامبر در مشورت‌های حضرت با ایشان در رفع مخاصمات و حل و فصل دعاوی بین مهاجرین و انصار اقدام می‌کردند. (۵)

۳- صدور بخشنامه

صدور و ابلاغ بخشنامه‌های دولتی برای والیان مناطق یکی از اقدامات تشکیلاتی و اداری پیامبر در جهت تقویت دولت اسلامی بود. وی برای والیان و امیران خود با توجه به منطقه فرمانروایی هر یک دستورات و راهنمایی‌هایی داشتند. برخی از این دستورات عمل‌ها کوتاه و برخی نسبتاً مفصل و جامع است. همچنین این بخشنامه‌ها از محدوده اختیارات و مسئولیت‌های هر کدام از آنها حکایت دارد و نشان می‌دهد که همه والیان، از اختیارات یکسانی برخوردار نبوده‌اند. مثلاً وائل بن حجر از اختیارات بیشتری برخوردار بوده و زمامداران یمن

(بیروت: موسسه رساله، ۱۴۰۹ ق) ج ۱، ص ۵۹ و ۵۹۵

۱ - بخاری. صحیح بخاری. (بیروت، دارالتلم، ۱۴۰۷ ق) ج ۳، ص ۷۳

۲ - محمد ابراهیم آینی، تاریخ پیامبر اسلام، ص ۶۳۹ - ۳ - علی احمدی، مکاتیب الرسول، ص ۳۲۵

۴ - همان، ص ۲۳۳ و اسدالغابیه، ج ۳، ص ۱۰۴

۵ - عبداللطیف عوض، النظم المالی الاسلامی المنارقی (بیروت، دارالمعرفه، ص ۱۹۷۵) ص ۱۴۵

در حفظ شئون داخلی خویش استقلال داشته‌اند.^(۱)

دستورالعمل‌های صادر شده از سوی حضرت، شامل مواد و موضوعاتی گوناگون است، مانند تعلیم و تذکر برخی از احکام اسلامی، روش اداره امور، شیوه برخورد با گروهها و فرقه‌های مختلف، بیان مسئولیت‌های حاکم اسلامی و... رسول خدا در عهدنامه‌ای که برای حضرت علی (ع) صادر کرد، ضمن تبیین نقش مهم کارگزاران حکومتی در اصلاح جامعه، ویژگیها و شرایط لازم آنها را چنین بیان می‌کند؟

«کار مردم، تنها وقتی سامان می‌یابد و اصلاح می‌شود که کارگزاران و دست اندرکاران تو، شایسته گردند. پس برای اداره کارهای کسی را برگزین که اهل ورع، فقه، دانش و سیاست باشد و با اندیشمندان و صاحبان تجربه همراه باش.»

رسول الله (ص) در هنگام انتصاب عمرو بن حزم بعنوان والی نجران در عهدنامه‌ای خطاب به وی چنین نگاشته است:

این عهدی است از رسول خدا برای عمرو بن حزم در هنگامی که او را به یمن اعزام کرد. او را به تقوای الهی فرمان می‌دهد... و او را فرمان می‌دهد که: حق را بگیرد. چه اینکه باید مردم را به خیر نوید داده و آنها را به آن فرا خوانده قرآن را به مردم بیاموزد و آنها را به معانی قرآن دانا و فهیم نماید. مردم را از این که بدون طهارت قرآن را مس کنند باز دارد... در حق با آنها مدارا کن و در ظلم بر آنها سخت‌گیری کند. چرا که خداوند ظلم را دشمن داشته و از آن نهی کرده است... در هنگامی که بین مردم آشوب و درگیری رخ می‌دهد مردم را از فرا خوان قبایل خود برای پشتیبانی و حمایت برحذر دارد، و هر کس این فریاد را سرداد با شمشیر به سراغ او بروید... هر یک از یهودیان یا مسیحیان که با رغبت اسلام آورند، از مسلمانان بوده و همه احکام درباره آنها جاری خواهد بود. و هر کدام که بر آئین یهود یا مسیحیت باقی بمانند در دین خود مورد آزار و فشار نخواهند بود و با دادن جزیه در پناه خدا و رسول خدا قرار می‌گیرند.^(۲)

۴ - انتخاب نمایندگان سیاسی

پیامبر اسلام (ص) علاوه بر نصب ولات و فرمانروایان افراد دیگری را نیز به عنوان «نقیب» یا «عریف» بعنوان رابط خود با قبایل جهت آشنایی کامل بر اوضاع واحوال سیاسی و اجتماعی قلمرو اسلامی انتخاب می‌کرد. پیامبر اسلام از همان آغاز در بیعت عقبه دوم، پس از بیعت گفت: دوازده نفر «نقیب» از میان خود بفرستید تا کارهای شما را به عهده گیرند. این گروه توسط خود مردم انتخاب شدند و سپس پیامبر اینگونه با آنان

۲ - ابن هشام، سیرة النبویه، ج ۴، ص ۲۶۵

۱ - علی احمدی، همان: ص ۴۰۵

بیعت کرد: «همانگونه که عیسی بن مریم با حواریون بیعت کرد. من نیز بیعت می‌کنم تا نسبت به آنچه در مومنان می‌گذرد «کفیل» آنها بوده و همانگونه که خانواده خود حمایت می‌کنید از من حمایت کنید.»^(۱)

هم چنین رسول خدا در هر قبیله‌ای افرادی را به عنوان «عریف» انتخاب می‌کرد. علامه حلی به استناد این عمل پیامبر می‌گوید: سزاوار است که امام، برای هر قبیله «عریفی» قرار دهد.^(۲)

در جامعه آن روز، عریف مسئولیت گردآوری اطلاعات و آگاهی از وضع مردم را در جهت ارائه به حاکم بعهدہ داشته است و والی از این طریق در امور سیاسی و اجتماعی دخالت و اشراف داشته^(۳) و با مردم از رابطه نزدیک و صمیمی برخوردار بوده است.

۵- ارتباطات بین المللی

پیامبر اسلام همچنین در سطوح بین المللی دارای نمایندگانی بود که امور خارجی و از جمله مسائل مربوط به امور دینی و گسترش آرمانها و ایدئولوژی او را پیگیری و تعقیب می‌کردند. وی نمایندگانی را به همراه نامه‌هایی که در آن پادشاهان و ملوک را به اسلام و یکتاپرستی دعوت کرده بود به سوی پادشاهان اطراف می‌فرستاد چنانکه عبدالله بن خدافه را نزد کسری پادشاه ایران، عمرو بن امیه فجری را نزد نجاشی حاکم حبشه، دحیه کلبی، را به دربار قصر روم، شجاع بن وهب اسدی را نزد حارث بن شجر غسانی پادشاه شام از سوی روم، حاطب بن ابی بلتعہ را نزد مقوقس مصر و سلیط بن عمر و عامری را نزد هوذہ بن علی خنفی فرستاد.^(۴)

این نامه‌ها هم اکنون به عنوان اسناد سیاسی اسلام در کتب تاریخ از جمله در کتاب «جمهرة رسائل العرب» نوشته احمد زکی صفوت مضبوط است. در این نامه‌ها خطوط کلی سیاست خارجی اسلام، تبیین و ترسیم شده است.

پیامبر اکرم (ص) همچنین متقابلاً هیأت‌های نمایندگی یا وفود قبایل مختلف عرب و سفیران خارجی را به حضور می‌پذیرفت. و حتی مسئولانی را جهت تشریفات و پذیرایی از وفود تعیین کرده بود. مثلاً زید بن ثابت سمت مترجم را داشت زیرا به زبانهای فارسی، رومی، قبطی و حبشی آشنا بود. و به هنگام ملاقات پیامبر با هیأت‌های خارجی به ترجمه مطالب و سخنان می‌پرداخت. و «علی ثوبان» به عنوان مسئول پذیرش از هیأت‌های خارجی منصوب شده بود مغیره بن شعبه نیز مامور بود چگونگی تحیت و ورود بر پیامبر را به میهمانان

۱- ابن هشام، سیرة النبویة، و نیز محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۱۹، ص ۲۶

۲- علامه حلی، تذکرة النبی، ج ۱، ص ۲۲۷

۳- ابن اثیر، نیاید، ج ۳، ص ۲۱۸ و ابن حجر، فتح الباری، ج ۱۲، ص ۱۴۸

۴- ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۲، ص ۲۱۰

و- سازماندهی قضایی

از جمله شئونی که برای حضرت پیامبر مطرح است سه شأن رسالت، ولایت و قضاوت است. بنابراین آن حضرت علاوه بر تبلیغ شریعت، امر قضاوت را نیز برعهده داشت و در مسائل مورد اختلاف قضاوت می‌کرد. که علاوه بر بیرون آوردن کار قضاوت که تا آزمان در دست کاهنان یهودی بود به اجرای دقیق عدالت نیز اهتمام ورزید. (۲) از قضاوت‌های معروف آن حضرت، قضاوت بین زیربن عوام و مرد انصاری درباره آبیاری درختان می‌باشد. (۳) ایشان تنها قاضی مدینه و به عبارتی قاضی القضاة دولت اسلامی بودند. (۴) ایشان احکام خود را صادر می‌کرد و سپس آن را لازم الاجرا می‌دانست.

بنابراین در زمان پیامبر (ص) دادرسی بخشی از حکومت بوده و حل و فصل خصومات توسط پیامبر انجام می‌گرفت و خود ریاست قضایی را برعهده داشت. و با پایه‌گذاری شیوه جدید و آوردن روشی تازه در قانونگذاری برای حفظ نظم جامعه، تبهکاران و مجرمان را به زندان محکوم می‌ساخت و در مواردی که گناهکار استحقاق اجرای حد داشت، به آن اقدام می‌کرد مثلاً حضرت زنا کار را سنگ باران می‌کرد. (۵) همچنین حضرت حکم به «حجر» و تصرف در اموال مجبور می‌داد. بعنوان مثال پیامبر (ص) معاذ را مجبور دانست و پس از آن دارایی اش را برای ادای دین فروخت. (۶) و در صورتی که شخص مدیون، قدرت ادای دین خود را نداشت، رسول الله (ص) بدهی او را می‌پرداخت پیامبر اسلام فرمود: «هر بدهکاری که به نزد حاکم مسلمین رود و درماندگی خود را برای او آشکار سازد، از پرداخت دین معاف بوده و حاکم اسلامی باید بدهی او را بپردازد.» (۷) همچنین رسول خدا (ص) در سخنرانی عمومی خود اعلام کرد: «هر کس با بدهکاری از دنیا رفته (و مالی برای پرداخت بدهی اش به جای نگذاشته) دین او برعهده من است. (۸) (فمن ترک دینا او ضیعة فالی)

پیامبر (ص) همچنین به منظور دادرسی افرادی را که صلاحیت داشتند به عنوان قاضی به اطراف و اکناف

۱ - عبدالحن الکتانی، همان، ج ۱، ص ۳۹ و سیرت‌ابن هشام، ج ۴، ص ۱۸۴

۲ - محمدبن خلف، اخبار القضاة، ج ۱، ص ۸۴ ۳ - محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۲، ص ۲۷۶

۴ - محمدمهدی شمس‌الدین، نظام‌الاداره و الحکم فی الاسلام، ص ۵۵۵

۵ - ابوجعفر محمدحسن شیخ طوسی، کتاب‌الخلاف (قم: موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۵) چاپ دوم، ج ۴، ص ۵۰۶

۶ - همان، ج ۳، ص ۲۶۹ ۷ - مستدرک الوسائل، ج ۲، ص ۴۹۱

۸ - شیخ طوسی، همان، ج ۴، ص ۱۱

دولت اسلامی می فرستاد. چنانکه در سال فتح مکه معاذبن جبل را به عنوان قاضی بین سربازان مسلمان و نیز قضاء بین مردم آن دیار فرستاد.^(۱) و در موقعیتی دیگر علی بن ابی طالب را برای قضاء به یمن فرستاد و به او سفارش نمود: «وقتی طرفین دعوی نزد تو حاضر شوند، قضاوت مکن، مگر آنکه سخن طرفین را به نیکی و دوستی و همانند هم گوش کنی.»^(۲)

پیامبر اکرم (ص) علاوه بر نصب قاضی، افرادی را نیز بر امر ازدواج و طلاق و ثبت اسناد و املاک منصوب کرد^(۳) که در عرف تشکیلات امروزی زیر مجموعه دستگاه قضایی است.

ز - سازماندهی اقتصادی

نقش دولت اسلامی در اقتصاد جامعه، ابعاد گوناگونی دارد، که بخشی از آن مربوط به اموال عمومی و بیت المال و بخش دیگر در ارتباط با روابط اقتصادی در سطح جامعه، تنظیم و کنترل فعالیت‌های اقتصادی مردم است.

در بخش اول، اموال متفاوتی در اختیار پیامبر اسلام قرار می‌گرفت. مانند غنیمت، جزیه و زکات که قوانین و مقررات آنها، از نظر شیوه جمع‌آوری و کیفیت تقسیم و مصرف در فقه اسلامی ذکر شده است. در اینجا به نقش رسول خدا به عنوان نخستین رئیس دولت اسلامی در دو بخش فعالیت‌های اقتصادی دولت و مردم پرداخته می‌شود.

۱ - تشکیلات گردآوری زکات:

مهمترین منبع درآمد دولت اسلامی در صدر اسلام، زکات بوده است که پیامبر اکرم (ص) برای دریافت و جمع‌آوری آن، مأمورین خود را به مناطق مختلف اعزام می‌کرد.

پیامبر فروه بن مسبک را به عنوان عامل خود بر قبیله‌های مراد، زبید و مذحج انتخاب کرد و خالد بن سعید را به همراه او برای دریافت صدقات فرستاد و به وی دستورالعملی درباره مقدار زکات ابلاغ کرد فروه تا زمان وفات حضرت همچنان مأمور مالیاتی حضرت در آن قبایل بود.^(۴)

همچنین پیامبر بریده بن حصیب، عباد بن بشر، عمرو بن عاص، ضحاک بن سفیان، بسر بن سفیال، عبدالله بن لثیه و... را برای زکات دیگر قبایل تعیین و اعزام کرد. و کسان دیگری را نیز جهت اخذ صدقات. البته مسئولیت جمع‌آوری زکات معمولاً با والیان و فرمانروایان هر منطقه بود و پیامبر اسلام نیز افرادی را برای

۲ - همان، ج ۱، ص ۲۵۷

۱ - عبدالحن الکتانی، همان، ج ۱، ص ۴۳

۳ - همان، ج ۱، ص ۲۷۹ - ۲۸۶

۴ - محمد سرور محلاتی، دین و دولت در اندیشه اسلامی، (قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸) ص ۲۰۹ و ۲۱۰

تحويل گرفتن اموال به نزد ایشان اعزام می کرد. مثلاً در حکم مأموریت علاء بن حضرمی آمده است: او را به نزد منذرین ساوی می فرستم تا آنچه را که از جزیه و صدقات جمع کرده تحويل گیرد.^(۱)

۲- واگذاری منابع طبیعی

با تشکیل دولت اسلامی، بهره برداری از منابع ملی و تملک آنها تنها با اجازه پیامبر اکرم (ص) امکان پذیر بود، مثلاً ابوسیره از یمن به خدمت حضرت رسید و پس از قبول اسلام از رسول خدا درخواست کرد تا جردان را که دره ای در یمن است به او واگذار شود و حضرت وادی جردان را در اختیار او قرار دادند.^(۲) این گونه موارد نشان از استقرار و اقتدار کامل دولت اسلامی در آن زمان دارد و هیچکس بدون اجازه پیامبر (ص) رئیس دولت اسلامی حق تصرف در منابع ملی و اموال عمومی را نداشته است. اسناد زیادی وجود دارد که پیامبر (ص) اجازه استفاده از اراضی و معادن ملی در اختیار افراد خاصی گذاشته اند.

۳- قراردادهای اقتصادی

در دولت پیامبر اسلام (ص) کلیه موافقتنامه ها و قراردادهای اقتصادی با اقوام و ملل مختلف توسط آن حضرت انجام می شد. مثلاً پیامبر قراردادی با یهودیان خیبر امضاء کرد که تاریخچه این پیمان چنین است: با پایان یافتن درگیری خیبر و فتح آن توسط مسلمین، املاک یهودیان آن جا به عنوان غنیمت به مسلمانان رسید. ولی یهودیان ساکن خیبر که به کشاورزی آشنا بودند از پیامبر اسلام خواستند که حضرت املاک خیبر را بین آنها بالمناصفه تقسیم کند تا آنان نیمی از درآمد این اراضی را به مسلمانان بپردازند و در ضمن پیامبر حق داشته باشد که هرگاه بخواهد آن سرزمین را بازپس گیرد. و آنها را اخراج کند، این پیشنهاد مورد موافقت حضرت قرار گرفت و چنین پیمانی بین یهودیان خیبر و پیامبر اسلام (ص) به امضاء رسید.^(۳) این قرارداد اقتصادی، بین پیامبر اسلام و ساکنین خیبر ریشه و مبنای «عقد مزارعه» در فقه اسلامی گردید.^(۴)

۴- کنترل بازار تجارت

به منظور جلوگیری از تخلفات اقتصادی و برای نظارت بر اجرای قوانین اسلامی پیامبر اکرم (ص) مأمورینی بر بازار می گمارد. مثلاً پس از فتح مکه، علاوه بر نصب فرماندار، سعید بن عاص را نیز برای کنترل و

۱- ابو عبدالله ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۱، (بیروت دار بیروت لطباعه، ۱۴۰۵ ق) ص ۲۷۲

۲- محمد ابراهیم آیتی، تاریخ پیامبر اسلام، ص ۶۴۰ - سیره ابن هشام، ج ۳، ص ۳۵۲

۳- شیخ طوسی، خلاف، ج ۳، ص ۵۱۶

نظارت بر بازار گماشت «کان النبی (ص) الستعمله یوم الفتح علی سوق مکه» همچنین بر طبق برخی نقل‌های تاریخی، رسول الله عمر را به عنوان «عامل السوق» مدینه نصب کرد.^(۱)

حضرت پیامبر علاوه بر آنکه شخصاً بر اوضاع بازار و کسب و تجارت، نظارت و اشراف داشت، در موارد لازم برای حل مشکل دخالت نیز می‌کرد، از آن جمله وقتی که به عده‌ای از محتکرین برخورد کرد، دستور داد تا مواد غذایی احتکار شده را به بازار آورده و در معرض فروش قرار دهند.^(۲) همچنین در شرایطی که گندم وجود در مدینه کم یاب شده بود و تنها یکنفر در انبار خود ذخیره کرده بود حضرت به او فرمود: مسلمانان گزارش داده‌اند که طعام در شهر تمام شده و تنها مقداری در نزد تو وجود دارد آن را بیرون آور و هرگونه که خواهی بفروش ولی حبس نکن.^(۳)

علاوه بر آن حضرت با تجاری که با فریب و خیانت اجناس خود را در بازار عرضه می‌کردند برخورد می‌کرد.^(۴)

بنابراین بررسی تاریخ اسلام نشان می‌دهد که پیامبر (ص) با عنایت به اقداماتی نظیر دعوت خویشاوندان، دعوت قبایل عرب، پیمانهای عقبه و هجرت، تشکیل دولت اسلامی را در سرزمین حجاز که فاقد هرگونه قدرت مرکزی بود و صرفاً قبایل بر اساس همبستگی قبیله‌ای و خانوادگی به یکدیگر مربوط بودند در سرلوحه اهداف خویش قرار داده بود. و در فرضی مناسب با هجرت به مدینه اولین دولت اسلامی را تشکیل داد و با اقداماتی نظیر بنای مسجد و اقامه جماعت، ایجاد پیمان برادری بین شهروندان مسلمان، تدوین قانون اساسی، تامین امنیت ثغور اسلامی، سازماندهی نیروی نظامی و سازماندهی نظام اداری هدایت و تنظیم و کنترل اقتصاد و بازار سرمایه و وضع قوانین بر اساس آیات الهی و فصل خصومات و صدور احکام قضایی اقدامات سیاسی خود را تکمیل کرد.

۱ - عزالدین ابن اثیر. اسدالغابه ج ۲. (بیروت. دارالاحیاء لثراث العربی. بی تا) ص ۳۰۹ و سیره حلبیه. ج ۳. ص ۳۵۴

۲ - حر عاملی. وسائل الشیعه. ج ۱۲. ص ۳۱۷

۳ - الکنی. کافی. ج ۵۴. ص ۱۶۴

۴ - حر عاملی. حسان. ص ۲۰۹

مبحث دوم: مشروعیت حکومت پیامبر (ص)

۱- دلالت عام قرآن کریم بر مشروعیت الهی حکومت

بی تردید حکومت و ولایت پیامبر اکرم (ص) ناشی از ولایت الهی است و مشروعیت آن مبتنی بر نصب و نصّ الهی است. اصولاً همه پیامبران الهی که موفق به تشکیل حکومت شده‌اند به دستور و فرمان خداوند متعال و در راستای هدف متعالی خود که تنظیم روابط اجتماعی مبتنی بر قانون الهی و اقامه حدود الهی و گسترش عدل و داد بوده است اقدام به تأسیس دولت و حکومت کرده‌اند. البته تحقق مبنی حکومت از سوی پیامبران بستگی به شرایط و مقتضیات زمانی و مکانی داشته است. ممکن است شرایط سیاسی و اجتماعی زمینه ظهور و بروز کامل آن را برای برخی پیامبران فراهم نساخته باشد. به هر حال ممکن است پیامبری عهده دار منصب امامت جامعه باشد و در نتیجه سه شأن زعامت سیاسی قضاوت و تبلیغ احکام را عهده دار باشد. و گاه ممکن است فقط مأمور به تبلیغ باشد و نه امامت سیاسی چنانکه حضرت لوط تابع حکومت حضرت ابراهیم بود و صرفاً مأمور به تبلیغ رسالت بود، و همینطور کسان دیگری چون ائمه اطهار (ع) برعکس ممکن است دارای شأن امامت باشند اما نبی نباشند.^(۱) قرآن کریم نیز حکایت پیامبرانی که در تشکیل حکومت توفیق داشته‌اند را ذکر کرده و حتی بر ارتباط کلی نبوت و حکومت اشاره کرده است.

خداوند می‌فرماید: کان الناس امه واحده فبعث الله النبیین مبشرین و منذرین و انزل معهم الكتاب بالحق لیحکم بین الناس فیما اختلفوا فیه.^(۲)

مردم امتی یگانه بودند. پس خداوند پیامبران را بشارت دهند و بیم دهند برانگیخت و با آنان کتاب را به حق نازل کرد تا در میان مردم در آنچه اختلاف داشتند حکم کند.

علامه سیدمحمد باقر صدر در این خصوص و در ارتباط با مراحل پیدایش دولت می‌گوید:

۱- جامعه بشری در مرحله ابتدائی و ساده خود توسط حس فطری و گرایش‌های طبیعی خود اداره می‌شده است. در این مرحله مردم بر اساس تعبیر قرآن «امت واحده» بوده‌اند.

۱- ر.ک. عبدالله جوادی آملی، ولایت فقیه ولایت فقاقت و عدالت (قم - اسراء، ۱۳۷۸) ص ۲۳۱ و ۲۳۲ و محمدتقی مصباح یزدی، آموزش عقاید (تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۱) ص ۲۲۷

۲- بقره، آیه ۲۱۳

۲ - در مرحله دوم با تکامل انسان، جامعه انسانی با پیچیدگیهای نوینی که در مرحله قبل وجود نداشت روبرو می‌شود. در این مرحله به خاطر استفاده از طبیعت و اختلاف ظرفیتهای فکری و عملی انسانها اختلافاتی بروز می‌کند. ((و ما کان الناس الا امه واحده فاختلَفوا))^(۱)

۳ - در مرحله سوم با رشد فکری و سیاسی انسان و بروز اختلاف و مبارزه، جامعه مواجه با پدیده نبوت می‌شود و انبیاء با ایجاد دولت نسبت به حل مشاکل به وجود آمده توسط قانون برتر اقدام می‌نمایند^(۲). و به حکم و داوری بین مردم بر اساس کتاب الهی می‌پردازند. در آیه دیگری نیز می‌گوید: انا انزلنا الیک الكتاب لتحکم بین الناس بما اراد الله...^(۳) یعنی ما این کتاب [کتاب شریعت] را به حق بر تو فرود فرستادیم تا در میان مردم به آنچه خداوند به تو نشان داده و آموخته است حکم کنی.

طبیعی است که حکم و داوری در اختلافات مطلوب با لذات نیست بلکه قضاوت مقدمه‌ای است برای رفع اختلاف و اعطای حق و شکی نیست که اجرای حکم و انجام تعهدات و ضمانت آن یعنی تحقق این هدف متعالی بدون اقامه دولت و حکومت امکان‌پذیر نمی‌باشد.

نگاهی کوتاه به قرآن کریم این نکته را روشن خواهد کرد که حکومت و امامت همیشه از جانب خداوند به پیامبران و ائمه واگذار شده است و کلاً مقام و منصب نبوت و بویژه مقام امامت دو منصب الهی و منتسب به خداوند متعال می‌باشد که اختیار و انتصاب مردم در آن مدخلیتی ندارد. و لذا تعیین پیامبر به عنوان حاکم و زمامدار جامعه در مرحله نبوت صرفاً بدست خداوند و در انحصار ذات حق یگانه است.

آیات زیر از سوره بقره کاملاً بر مشروعیت حکومت انبیاء و ائمه دلالت داشته و بر نفی دخالت بشر در تعیین امام تأکید می‌ورزد. خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید:

و اذ ابتلی ابراهیم ربه بکلمات فاطمه قال انی جاعلک للناس اماماً قال و من ذریتی قال لاینال عهدهی الظالمین. (بقره، ۱۲۴)

((و چون پروردگار ابراهیم را به چندین کلام در مراحل مختلف آزمایش کرد و از بوته امتحان سربلند بیرون آمد، خداوند فرمود: ای ابراهیم تو را به مقام امامت و رهبری بر مردم منصوب کردم. عرض کرد: آیا فرزندانم نیز به این مقام نائل می‌شوند؟ خداوند فرمود: عهد من [مقام امامت و رهبری] شامل ستمکاران نمی‌شود)). آیه فوق نشان می‌دهد که منصبی چون امامت اولاً امری غیر از رسالت و نبوت است چرا که ابراهیم قبل از جعل امامت پیامبر خداوند بود و به مقام نبوت رسیده بود. ثانیاً این منصب صرفاً در اختیار ذات اقدس الهی است به

۱ - یونس. آیه ۱۹

۲ - صدر الدین قپانچی. مبانی علم سیاست (تهران: دانشگاه امام صادق، ۱۳۶۸) صص ۱۴ - ۱۵

۳ - نساء. آیه ۱۰۵

تعبیر دیگر امامت، عهد و پیمان خداوند متعال است نه عهد و حق مردم و لذا امامت به جعل و نصب الهی است و با انتخاب و رای مردم منعقد نمی‌شود.

واژه «امام» در آیه فوق شامل هر دو بعد رهبری چه در امور معنوی و اخروی و چه در امور دنیوی می‌باشد و به تعبیر علامه طباطبایی باطن این امامت همان ولایت است و حتی بسیار فراتر از زعامت سیاسی و امامت دنیوی است. قابل ذکر است که ایشان معنای مقتدا بودن را برای این واژه رد می‌کند.^(۱) علامه طبرسی نیز در مجمع البیان می‌گوید خداوند ابراهیم را بواسطه کلماتی آزمایش کرد و آن کلمات را عملی و محقق ساخت، سپس فرمود: «انی جاعلک للناس اماما» وی در تعریف امامت می‌نویسد: «امامت دو معنا دارد. ۱- امام یعنی کسی که مردم در گفتار و کردار از او پیروی کنند. ۲- امام یعنی کسی که امور ملت را اداره می‌کند و حدود الهی را اجراء می‌نماید و متخلفین از قوانین را به مجازات می‌رساند و به افرادی که شایستگی منصب و مقام دارند حکومت و فرمانروایی می‌دهد و با کسانی که با ملت وی به دشمنی بر می‌خیزند و در راه پیشرفت آن ملت موانعی ایجاد می‌کنند به محاربه و جهاد می‌پردازد.

بنابر معنای اول هر پیغمبری «امام» نیز هست زیرا کردار و گفتار هر پیغمبری سرمشق ملت وی می‌باشد ولی بنابر معنای دوم «امامت» یک منصب و مقام ممتازی است و لازم نیست که هر پیغمبری امام نیز باشد. و ابراهیم علاوه بر نبوت به امامت نیز رسید [لذا] منظور از امام که در آیه واقع گردیده است معنای دوم است یعنی خداوند پس از آنکه ابراهیم را آزمایش کرد و ابراهیم از امتحان کاملاً برآمد و پیرا پاداش عنایت کرد به اینکه او را امام مردم قرار داد^(۲). علامه حلی نیز در تعریف امام می‌نویسد: الامام هو الانسان الذی له الرياسة العامة فی امور الدین و الدنيا بالاصالة فی دار التکلیف.^(۳)

در تفسر کاشف نیز ذیل آیه چنین آمده است: ۱- بدنبال نبوت که عبارت است از ابلاغ پیام و احکام الهی، وظیفه امامت یعنی مسئولیت رهبری و پیاده کردن احکام و حدود الهی در جامعه شروع می‌شود. از این رو خداوند حضرت ابراهیم (ع) را پس از سالها نبوت و موفقیت در امتحانات الهی به مقام امامت برگزید و فرمود «من تو را امام مردم قرار دادم» ۲- بنابراین امامت عهدیست الهی و خداوند طی پیمانی این مقام را ویژه بندگان شایسته و برگزیده خویش قرار می‌دهد.^(۴)

از آنجا که امام صادق در حدیث امامت خود و جانشینان خویش را عهد من الله می‌داند در این آیه نیز امامت

۱ - علامه طباطبایی، ج ۱، صص ۲۷۶ - ۲۷۱

۲ - علامه فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، ترجمه دکتر محمد منتح (بی جا: انتشارات فراهانی، بی تا) ج ۲، صص ۳۵ - ۳۴

۳ - علامه حلی، النین، (تبریز، دارطباعه فخر الحاج ابراهیم، ۱۲۹۸) ص ۳

۴ - عبدالکریم بی آزار شیرازی، تفسیر کاشف (بی جا: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۳) ص ۱۴۱

دقیقاً عهدی است الهی، بنابراین هر دو از یک سنخ و دارای معنایی واحد می‌باشند که همان هدایت به امر و ریاست عامه در امور دینی و دنیایی مردم، چنانکه علامه و دیگر علمای شیعه و سنی تعریف کرده‌اند می‌باشد. - در آیه ۵۵ سوره نساء نیز خداوند جعل و نصب ملک و حکومت را از اختیارات و از ناحیه خود می‌داند «فقد آتینا ال ابراهیم الكتاب و الحکمه و آتیناهم ملکاً عظیماً»^(۱) ما به آل ابراهیم کتاب و حکمت دادیم و حکومت و ملک عظیمی را در اختیار آنها قرار دادیم.

در این آیه شریفه نیز ملاحظه می‌شود که خداوند ملک و حکومت را مختص خود می‌داند و به هر کس که بخواهد می‌دهد و در این جا خداوند آل ابراهیم را برای منصب حکومت و امامت برگزیده است. - خداوند متعال در سوره بقره نیز تصریح داشته که مقام حکومت و امامت تنها در اختیار خداوند است و اوست که بر یک مبنا و قاعده کلی، هر کس را که بخواهد به مقام حکومت و امامت منصوب می‌کند. بدیهی است که تحقق و فعلیت حکومت بستگی به شرایط اجتماعی و اقبال عمومی دارد و چنانچه مردم از امام منصوب الهی استقبال نکرده و با او بیعت نکنند قطعاً حکومت وی متحقق نخواهد شد.

«و قال لهم نبیهم ان الله قد بعث لکم طالوت ملکاً قالوا انی یکون له الملك علينا و نحن احق بالملک منه و لم یؤت سعة من المال قال ان الله اصطفیه علیکم و زاده بسطة فی العلم و الجسم و الله یؤتی ملکه من یشاء و الله واسع علیم.»^(۲)

و پیامبرشان [اسموئیل] به آنها گفت: خداوند طالوت را برای شما منصوب فرموده است. گفتند: چگونه او بر ما حکومت کند، در حالی که ما از او به این مقام شایسته تریم و انگهی او ثروت چندانی هم ندارد؛ پیامبرشان به آنها گفت: خداوند او را برای حکومت بر شما برگزیده و او را در علم و قدرت جسمانی، امتیاز عنایت فرموده است و خداوند سلطنت را به هر کس که اراده کند می‌بخشد و خداوند آن حکومت بخشنده دانا به امور خلق است.»

معنا و مفاد آیه شریفه فوق حکایت روشن از این نکته مهم دارد که مشروعیت و حقانیت حکومت ولایت از ناحیه خداوند متعال مشخص و اعطاء می‌شود و این امری نیست که در اختیار مردم و توسط آنها متحقق شود. و خداوند متعال در همین خصوص بالصراحه و به روشنی در پاسخ به کسانی که ملاکها و معیارهای دیگری را برای حقانیت حکومت و مشروعیت ولایت در نظر گرفته بودند و بالمال خودشان را شایسته‌تر و احق به حکومت می‌پنداشتند و می‌گفتند: «نحن احق بالملک منه و لم یوت سعة من المال» می‌فرماید: ان الله اصطفیه علیکم و زاده بسطة فی العلم و الجسم و الله یؤتی ملکه من یشاء» در این آیه شریفه دو نکته اساسی وجود دارد:

۱- این که مشروع بودن حکومتها از ناحیه اصطفاء و نصب الهی است و ۲- دیگر آنکه عبارت والله یوتی ملکه من یشاء نشانگر آن است که انتخاب زمامدار و والی در حیطة و قلمرو ملک الهی است و این از حقوق انسانها نیست و خداوند هر کس که خود شایسته بداند مراتبی از حکومت و ولایت خود را به وی تعویض می کند. نکته قابل توجه این است که اگر مسأله تعیین حاکم و فرمانده از شئون پیامبر نبود و مردم نیز چنین اعتقادی نداشتند، قوم بین اسرائیل نمی بایستی، جهت تعیین فرمانده و حاکم به پیامبر خود رجوع کنند^(۱). و بر پیامبر هم واجب نبود حاکم تعیین و معرفی کند بلکه بهتر بود آنان را در این مورد به حال خود وا می گذاشت. فلذا با توجه به آیات فوق الذکر و قاعده و قانون کلی الهی، چنین استنباط و استنتاج می شود که تشکیل دولت و حکومت توسط پیامبر اسلام نیز از جانب خداوند متعال و در راستای اجرای عینی شریعت و اقامه حدود الهی و تحقق اوامر و نواهی شرع مقدس اسلام بوده است. بنابراین مشروعیت حکومت آن حضرت نیز همچون رسالت وی مبتنی بر نصب و نص خداوند متعال بوده است.

۲- دلالت خاص قرآن کریم بر مشروعیت الهی حکومت پیامبر (ص)

در مباحث گذشته به آن دسته از آیاتی اشاره شد که به طور عموم بر نصب حاکم و فرمانروا توسط خداوند دلالت داشت و ضمن رد دخالت بشر در تعیین امام و حاکم آن را حق انحصاری خداوند می دانست. در این مبحث برخی دیگر از آیات کریمه قرآن که به طور خاص دلالت بر انتصاب رسول الله (ص) به ولایت و حکومت بر مسلمین از جانب خداوند دارد و مبنای مشروعیت و حقانیت حکومت آن حضرت را به خداوند منتسب می سازد مورد اشاره قرار می دهیم.

خاطر نشان می سازد که خداوند در بیش از بیست آیه شریفه، اطاعت از پیامبر (ص) را واجب دانسته و یا به شدت مردم را از مخالفت امر او باز داشته و نافرمانان را وعده آتش دوزخ داده است.

۱- یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم^(۲)

یعنی ای کسانی که ایمان آورده اید از خداوند و رسول و اولی الامر خودتان اطاعت کنید.

۱- در زمان یکی از انبیای بنی اسرائیل بنام اسموئیل یا اسماعیل پس از موسی عنصری یاغی بنام طالوت از فلسطین وجود داشت که از لشکر قدرتمندی برخوردار بود. وی با سوء استفاده از عدم وجود رهبری در قوم بنی اسرائیل به آنها تعدی و تجاوز می کرد و بنی اسرائیل از این وضع به ستوه آمده بودند و نهایتاً به این نتیجه رسیدند که برای دفع شرارت طالوت قبل از هر چیز به رهبری لایق نیاز دارند و از این رو سران قوم نزد پیامبر خود آمدند تا برای آنان فرماندهی تعیین کنند تا تحت رهبری او در راه خدا و یا دشمنان بجنگند «ابعث لنا ملکا یقاتل فی سبیل الله» (سوره بقره آیه ۲۴۶) اسماعیل درخواست آنها را نزد خداوند برد بعد از آن خداوند ملک و پادشاهی بنام طالوت برای آنان تعیین کرد «ان الله قد بعث لکم طالوت ملکاً» (سوره بقره آیه ۲۴۷)

۲- سوره نساء. آیه ۵۹

اگر مشروعیت به معنای این باشد که حکومت حق امر و نهی داشته باشد و مردم آن را مورد پذیرش قرار دهند؛ و مبنای مشروعیت نیز بدین مفهوم باشد که هیأت حاکمه بر چه مبنایی حق امر و نهی و اعمال قدرت سیاسی دارد؛ فلذا به موجب آیه شریفه فوق که کلام خداوند متعال است پیامبر اسلام (ص) واجد حق هرگونه امر و نهی و از جمله اوامر سیاسی و اعمال قدرت سیاسی می باشد؛ بنابراین مشروعیت حکومت پیامبر (ص) الهی و مبنای مشروعیت نیز فرمان صریح خداوند است و جامعه اسلامی و مسلمانان نیز به حکم دین که دستورات و مقررات آن را مورد پذیرش قرار داده اند، بر خود لازم و واجب می دانند که اوامر رسول الله و حکومت ایشان را اطاعت و مورد امتثال قرار دهند.

حضرت امام خمینی (ره) در توضیح آیه شریفه می نویسد:

«اطاعت از اوامر خدای تعالی، غیر از اطاعت از رسول اکرم (ص) است. کلیه عبادیات و غیر عبادیات - احکام شرعی الهی - اوامر خداوند است و رسول خدا در باب نماز هیچ امری ندارد و اگر مردم را به نماز وای می دارد، تأیید و اجرای حکم خداست. ما هم که نماز می خوانیم، اطاعت امر خدا را می کنیم. اطاعت از رسول اکرم غیر از «اطاعت الله» است. اوامر رسول اکرم آن است که از خود آن حضرت صادر می شود و امر حکومتی می باشد مثلاً از سپاه اسامه پیروی کنید مالیاتها را از کجا جمع کنید و... اینها اوامر رسول اکرم است. خداوند ما را الزام کرده که از حضرت رسول اطاعت کنیم... البته از باب اینکه خدای تعالی فرمان داده که از رسول و اولی الامر پیروی کنید، اطاعت از آنان در حقیقت اطاعت از خدا هم می باشد.»^(۱)

علامه طباطبایی نیز در تفسیر آیه فوق می گوید:

«شکی نیست در اینکه خداوند از اطاعت خود قصدی بجز اطاعت احکام شریعتش که بوسیله فرحی فرستاده ندارد. اما رسول وی نیز دارای دو شأن است: اول: جنبه تشریح و تبیین کتاب الهی و رساندن آنچه بدون کتاب به وی وحی شده است [جزئیات احکام که در کتاب نیامده است] که به تفصیل آنچه را که در قرآن مجمل است و هر آنچه بدان مرتبط برای مردم بیان بفرماید.

دوم - حکومت و قضاوت که آن حضرت آنچه را رای و صواب بداند انجام می دهد. این همان رای است که حضرت بظاهر قوانین بین مردم قضاوت می فرمود و در کارهای مشکل حکم می نمود. در اینجا است که خداوند وی را به مشاوره امر کرد «و مشاورهم فی الامر» که او را در مشورت با مردم شریک ولی در قصد و عزم یکتا ساخته از اینجا معلوم می شود که اطاعت خدا و اطاعت رسول با هم فرق دارند، گرچه اطاعت رسول در حقیقت اطاعت خدا نیز هست زیرا اطاعت او را خدا واجب ساخته و فرموده «وما ارسلنا من رسول الا لیطاع»

یعنی مردم باید [دستورات وحیانی و اوامر شخصی او را] در کارها اطاعت کنند.^(۱)

شایان ذکر است که خداوند متعال در سوره‌های مختلف از جمله در سوره نساء، آل عمران، مائده، محمد و نور و تغابن از مسلمانان خواسته که علاوه بر اطاعت خدا، از پیامبر اکرم (ص) نیز پیروی کنند. مثلاً در آیه ۳۳ سوره محمد که سیاق جنگ و جهاد دارد همین مطلب را تأیید می‌کنند و به دنبال دستور «اطیعوا الله» فرمان «اطیعوا الرسول» مطرح شده است. «یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و لا تبطلوا اعمالکم»^(۲) علاوه بر آیه فوق که تصریح بر اطاعت امر رسول الله دارد. آیاتی نیز وجود دارد که در آن خداوند به طور موکد مردم را از مخالفت و سرپیچی از اوامر پیامبر (ص) بر حذر داشته و شدیداً مورد عتاب و عتاب قرار داده است. قرآن کریم می‌فرماید: «و من یعص الله و رسوله فقد ضلّ ضللاً مبیناً»^(۳) و در آیه‌ای دیگر می‌گوید: «و من یعص الله و رسوله فان له نار جهنم خالدین فیها ابداً»^(۴) یعنی «هر کس نافرمانی خدا و رسول او کند البته کیفر او آتش دوزخ است که در آن تا ابد مغلد است.» علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌گوید:

«و عطف رسول بر خدا در جلسه (و من یعص الله و رسوله) بدین جهت بوده که عصیان رسول هم عصیان خدا است چون رسول چیزی به جز رسالات خدا ندارد و معلوم است که رد چنین کسی رد بر خدای سبحان است و طاعتش هم طاعت خدایتعالی است همچنانکه در جای دیگر هم فرمود: «من یطع الرسول فقد اطاع الله»^(۵)

بطور فشرده و جامع باید گفت: هر چند که ادله و آیات دیگری نیز وجود دارد که ذیلاً مورد اشاره قرار خواهد گرفت مع الوصف به نظر نگارنده استناد به آیات فوق برای اثبات مشروعیت الهی حکومت پیامبر (ص) کفایت می‌کند و از عهده پاسخ بر می‌آید.

۲ - «النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم»^(۶) یعنی پیامبر به مؤمنان از خودشان سزاوارتر و دارای اولویت است.

از اطلاق آیه فوق، چنین استنباط می‌شود که خداوند شعبه‌ای از ولایت و حکومت خود را به طور مطلق به پیامبر اسلام (ص) تفویض و واگذار کرده است. و خود منشأ و منبع اصلی حکومت نبی اکرم (ص) می‌باشد. ولایت و حکومتی که علاوه بر حوزه امور عمومی، حتی امور خصوصی مردم را نیز شامل می‌شود چرا که رابطه

۱ - علامه محمدحسین طباطبایی، تفسیر المیزان، ترجمه محمد رضا صالحی، محمد خامنه. (تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء، بی تا)

ج ۴، صص ۵۶۳ و ۵۶۴

۲ - سوره محمد، آیه ۳۳

۳ - سوره احزاب، آیه ۳۶

۴ - سوره جن، آیه ۲۳

۵ - محمدحسین طباطبایی، همان، ج ۲۰ (تهران: بنیاد علمی علامه، ۱۳۶۳) صص ۲۱۱ - ۲۱۲

۶ - سوره احزاب، آیه ۶

اولویت بسیار روشن است. معنای اولویت این است که اراده رسول الله بر اراده مومنین، تقدم دارد و این تقدم به طور واضح از صیغه افعال التفضیل که در آیه آمده یعنی «اولی» استفاده می شود.

این تقدم در صورتی صحیح است که هر دو اراده یعنی اراده حاکم با اراده محکوم تزامم کنند و در این هنگام است که اراده رسول الله (ص) بر اراده مومنین، مقدم می شود، لذا اولویت همان ولایتی است که از جانب خداوند برای رسول الله (ص) بر مردم واگذار و تفویض شده است.

این اولویت، جوهر و حقیقت حاکمیت و مقوم ولایت است و حاکمیت کسی بر دیگری معنایی جز این ندارد که در موقع تزامم اراده‌ها، اراده حاکم بر اراده محکومین مقدم داشته شود. بنابراین خداوند خود موجب این اولویت و منشأ ولایت و حکومت پیامبر است فلذا پیامبر از جهت رسالت و هم از جهت حکومت منصوب و منصوص از طرف خداوند متعال است.

در اینجا مناسب است نظر برخی از مفسرین بزرگ قرآن در خصوص اولویت آورده شود. علی بن ابراهیم در تفسیر خود ذیل این آیه شریفه می گوید: «فجعل الله تبارک و تعالی لنبیه الولاية علی المؤمنین من انفسهم» یعنی خداوند به موجب آیه شریفه ولایت بر مؤمنین را برای پیامبر جعل کرد وی در ادامه می گوید و با توجه به همین آیه آن حضرت (ص) در غدیر خم فرمود: ایها الناس الست اولی بکم من انفسکم؟ قالوا: بلی و آنگاه رسول الله واجب کرد برای امیرالمومنین ولایتی را که خود بر مردم داشت و فرمود: «من کنت مولاه فعلی مولاه»^(۱) علامه طباطبایی در تفسیر خود ذیل آیه شریفه مذکور می نویسد: «معنای اولی بودن رسول خدا (ص) به مومنین از خود مومنین، این است که آنجناب اختیار دارتر به مومنین است از خود مومنین، و معنای اولویت این است که فرد مسلمان هر جا امر را دایر دید بین حفظ منافع رسول خدا (ص) و حفظ منافع خودش، باید منافع رسول خدا (ص) را مقدم بدارد. و بنابراین معنای آیه این می شود که مؤمن هر حقی و منفعی که برای خودش قائل است، اگر حفظ جان خویش است و اگر دوست داشتن خودش است، و اگر برای خود حرمتی قائل است و اگر استجاب دعوت است و اگر بکار بردن اراده خویش است، هر چه باشد رسول خدا (ص) مقدم بر او است. یعنی هر جا که امر دائر شد بین حفظ جان رسول خدا (ص) یا جان خودش، یا بین دوست داشتن رسول خدا (ص) یا دوست داشتن خودش و همچنین سایر موارد نامبرده از امور دینی و دنیوی جانب رسول خدا (ص) را بر جانب خود ترجیح دهد. در نتیجه اگر در هنگام خطر جان رسول خدا (ص) در مخاطره قرار گیرد یک فرد مسلمان موظف است که با جان خود سپر بلای آن جناب شود و خود را فدایش کند.»^(۲)

۱ - علی بن ابراهیم، تفسیر قمی (قم: دارالکتاب للطباعة و النشر، ۱۳۸۷) ج ۲، ص ۱۷۵

۲ - علامه محمدحسین طباطبایی، تفسیر المیزان، ترجمه سیدمحمد باقر موسوی همدانی، (تهران: انتشارات محمدی، ۱۳۶۳) ج

مرحوم شیخ طوسی «اولی بالمومنین» را به «احق به تدبیر و حکومت بر مومنین» معنا کرده است یعنی پیامبر (ص) برای تدبیر امور عمومی مردم و اداره شئون آنها از دیگران سزاوارتر است. وی می‌گوید: «النبی اولی بالمومنین من انفسهم» بمعنی احق بتدبیرهم، و بان یختاروا ما دعاهم الیه و احق بان یحکم فیهم بما لا یحکم به الواحد فی نفسه لوجوب طاعته الی هی مقرونه بطاعة الله و هو اولی فی ذلك و احق من نفس الانساد»^(۱) زمخشری نیز در تفسیر کشاف می‌گوید: «پیامبر نسبت به مومنین در هر چیزی از امور دین و دنیا اولویت دارد. برای همین ایه مطلق است و مقید نشده است. پس بر مومنین واجب است که پیامبر در نظرشان از خودشان محبوب‌تر باشد و حکم پیامبر (ص) از حکم خودشان نافذتر و حق وی بر حق خودشان مقدم باشد... و هر آنچه که پیامبر آنها را بر آن می‌دارد یا باز می‌دارد تبعیت کنند»^(۲).

علامه شهاب الدین محمود آلوسی بغدادی، نیز در تفسیر خود ضمن تأکید بر ولایت پیامبر (ص) و تقدم و اولویت اراده و حکم پیامبر بر مومنین و مردم چنین می‌نویسد: «النبی اولی بالمومنین» ای احق و اقرب الیهیم او أشد ولایة و تصرف لهم منها فانه علیه الصلاة والسلام لایأمرهم ولا یرضی منهم الا بما فیہ صلاحهم و نجاحهم بخلاف النفس... فاطلفت الاولیة لیفید الکلام اولیته علیه الصلاة والسلام فی جمیع الامور و یعلم من کونه (ص) اولی بهم من انفسهم کونه علیه الصلاة والسلام اولی بهم من کل الناس... و اذا کان صلی الله تعالی علیه و سلم بهذه المثابة فی حق المومنین یجب علیهم این یكون احب الیهم من انفسهم و حکمه علیه الصلاة والسلام علیم انفذ من حکمها و حقه آثر لیدیهم من حقوقها»^(۳).

علامه طبرسی در «تفسیر جوامع الجامع» نیز ذیل آیه «النبی اولی بالمومنین» می‌نویسد: «النبی اولی بالمومنین فی کل شیء من امور الدین و الدنیا و لذلك اطلق و لم یقید»^(۴) یعنی پیامبر در هر چیزی از امور دینی و دنیوی بر مومنین اولویت و برتری دارد و به همین جهت است که خداوند آیه را بصورت مطلق بیان فرموده و قیدی بر آن نیافزوده است.

فخرالدین طریحی نیز در این خصوص می‌نویسد: معنایی که برای این ایه تقریباً مورد اتفاق است، ولایت و رهبری پیامبر (ص) در جامعه است؛ یعنی ولایت پیامبر (ص) از دیگر ولایتهایی که در جامعه هست قوی‌تر

۳۲. ص ۱۲۴

۱ - ابوجعفر شیخ طوسی. التبیان فی تفسیر القرآن (بیروت: دار احیاء التراث العربی. بی تا) ج ۰، ص ۸۱، ص ۳۱۷

۲ - امام محمود بن عمر زمخشری. الکشاف (بیروت: دارالکتاب العربی. بی تا) ج ۳، ص ۵۲۳

۳ - شهاب الدین محمود آلوسی بغدادی. روح المعانی فی تفسیر القرآن (بیروت: دار احیاء التراث العربی. بی تا) ج ۲۱، ص ۱۵۱
خاطر نشان می‌سازد که علامه مراغی نیز در تفسیر خود «النبی اولی بالمومنین» اشد ولایة معنی کرده است. تفسیر مراغی (بیروت: دار احیاء تراث العربی. ۱۹۷۴) ج ۲۱، ص ۱۳۰

۴ - فضل بن حسن طبرسی. تفسیر جوامع الجامع، با مقدمه گرجی (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۱) ج ۳، ص ۳۰۱

است. این اولویت، اولویت فراگیر بوده و همه امور دین و دنیای مردم را شامل است.^(۱) روایتی هم از امام باقر (ع) است که فرمود «نزلت فی الامر ان هذه الایة» یعنی این آیه در خصوص امارت و حکومت نازل شده است.^(۲)

ابوالفتح رازی نیز در تفسیر «روح الجنان» می‌گوید: «رسول (ص) اولی تر است به مومنان از آنکه ایشان به خویشان یعنی حکم او در ایشان روان تر است بر ایشان که حکم ایشان بر خود. عبدالله عباس گفت معنی آن است که چون رسول (ص) ایشان را دعوت کند به چیزی و نفس ایشان دعوت کند ایشان را به چیزی، ایشان را اجابت رسول باید کردن و متابعت او نه متابعت هوای نفس خود. مقاتل گفت یعنی رسول (ص) را اطاعت داشتن اولی تر است از آنکه اطاعت دیگری کردن. ابن زید گفت: فرمان رسول (ص) بر امت چنان روان است که فرمان خداوند بر بنده روان است. و گفتند معنی آن است که رسول (ص) در امضاء احکام و اقامت حدود و فرمان دادن بر امت اولی تر است از آنکه ایشان بر خود برای آنکه مصالح دینی به او تعلق دارد.»^(۳) در تفسیر نمونه نیز ذیل این آیه چنین آمده است:

«قرآن در این ایه اولویت پیامبر (ص) را نسبت به مسلمانان به طور مطلق ذکر کرده است و مفهومش این است که در کلیه اختیاراتی که انسان نسبت به خویشان دارد پیامبر (ص) از خود او نیز اولی است. گرچه بعضی از مفسران آن را به مسأله «تدبیر امور اجتماعی»، و یا «اولویت در مسأله قضاوت» و «یا اطاعت فرمان» تفسیر کرده‌اند اما در واقع هیچ دلیلی بر انحصار در یکی از این امور سه گانه نداریم. و اگر می‌بینیم در بعضی از روایات اسلامی اولویت به حکومت تفسیر شده است در حقیقت بیان یکی از شاخه‌های این اولویت است. لذا باید گفت: پیامبر اسلام هم در مسائل اجتماعی و هم فردی و خصوصی، هم در مسائل مربوط به حکومت، و هم قضاوت و دعوت از هر انسانی نسبت به خودش اولی است و اراده و خواست او مقدم بر اراده و خواست وی می‌باشد.»^(۴)

فیض کاشانی در تفسیر صافی می‌گوید: «النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم» یعنی اولی بهم فی الامور کلها

۱ - فخرالدین طریحی. مجمع البحرین. تحقیق احمد الحسینی. (بیرزت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق) چاپ دوم، ج ۰۱ ص ۲۵۶

۲ - شیخ کلینی. اصول کافی با شرح سیدجواد مصطفوی (بی‌جا، انتشارات علمیه اسلامیة، بی تا) ج ۰۲ ص ۴۶ و نیز هاشم بن سلیمان بحرانی. البرهان فی تفسیر القرآن، به تحقیق محمود موسوی زرنندی (قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، بی تا) ج ۰۳ ص ۲۷۱ و نیز در «علل الشرایع» شیخ صدوق به نقل از علی بن جمعه حویزی. تفسیر نور الثقلین. (قم: اسماعیلیان، بی تا) ج ۰۴ ص ۲۳۸

۳ - جمال الدین ابوالفتح رازی. تفسیر روح الجنان. (تهران: کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۹۸) یا شرح و ترجمه ابوالحسن شعرانی، ج ۰۹ صص ۱۰۸-۱۰۹

۴ - جمعی از نویسندگان، زیر نظر ناصر مکارم، تفسیر نمونه (قم، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۳) ج ۰۱۷ صص ۲۰۲-۲۰۱

فانه لا يأمهم ولا يرضى منهم الا بما فيه صلاحهم و نجاحهم بخلاف النفس فلذلك اطلق فيجب عليهم ان يكون احب اليهم من انفسهم و امره انفذ عليهم من امرها و شفقتهم عليه اتم من شفقتهم عليها في الجميع»^(۱) حافظ ابن كثير در تفسير خود ذیل آیه شریفه دستور و حکم پیامبر را برتر و مقدم بر اراده و خواست مردم می داند وی می نویسد: قد علم الله تعالى شفقته رسولہ (ص) علی امته و نصحه لهم فجعله اولی بهم من انفسهم و حکمه فيهم كان مقدماً علی اختيارهم كما قال تعالى (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم...)»^(۲)

عبدالله بن عمر بیضاوی هم در تفسیر خود می گوید:

«النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم» فی الامور کلها فانه لا یأمرهم الا بما فيه صلاحهم و نجاحهم بخلاف النفس فلذلك اطلاق فيجب عليهم ان يكون احب اليهم من انفسهم و امره انفذ عليهم من امرها»^(۳)

در اینجا ممکن است برخی شبهه‌ای ایجاد کنند که به سبب بخش بعدی آیه که می گوید «اولوا الارحام بعضهم اولی ببعض فی کتاب الله من المومنین و المهاجرین» لذا آیه شریفه در مقام اولویتهای توارث است و منظور از «اولی» اولویت پیامبر نسبت به ارث می باشد. در پاسخ باید گفت: این قول نمی تواند مورد قبول باشد زیرا: ۱- اولویت رسول الله (ص) بر مؤمنان مطلق است و هیچ قیدی ندارد چنانکه علامه طبرسی زمخشری و دیگران در تفاسیر خود می گوید: النبى اولی بالمومنین فی کل شی من امور الدین و الدنيا و لذلك اطلق و لم یقید بنابراین تقدم و برتری پیامبر نسبت به همه مومنان و شامل همه امور دینی و دنیوی و از جمله حکومت می باشد ولی در مورد اولوا الارحام صرفاً برتری و تقدم خویشاوندان نسبی را نسبت به مهاجران که به سبب عقد مؤاخاه از انصار ارث می برند، اعلام می دارد.

۲- جمله «اولوا الارحام بعضهم اولی...» در مقابل بیان قانون جدید ارث و نسخ قانون سابق است که مهاجرین به موجب عقد مؤاخاه با انصار از آنان ارث می برند و سهمی نصیب خویشاوندان نزدیک و سببی نمی شد لذا خداوند با فرو فرستادن این آیه حکم سابق را ملغی و حق تقدم و اولویت در ارث را به نزدیکان نسبی داد.

علامه طبرسی در شأن نزول «اولوا الارحام بعضهم اولی ببعض» به نقل از قتاده می گوید: مسلمانها به سبب مهاجرت و ارث می شدند و به نزدیکان نسبی چیزی نمی رسید و اعرابی مسلمان که هجرت نکرده بود از مهاجرین چیزی را به ارث نمی برد پس این آیه نازل و میراث به نسب و خویشاوندان مقرر گردید. کلبی هم

۱- محسن فیض کاشانی، کتاب الصافی فی تفسیر القرآن (تهران: کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۶۲) چاپ ششم، ج ۲، ص ۲۲۹

۲- حافظ ابن کثیر، تفسیر القرآن (استانبول: دارالدعوة، ۱۹۸۶) ج ۳، ص ۴۶۷

۳- عبدالله بن عمر بیضاوی، تفسیر بیضاوی (بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۹۹۰) چاپ اول، ج ۳، ص ۲۷۲

می‌گوید که این آیه که به آیه میراث معروف است نسخ کرد قانون میراث و مؤاخات و برادری را و نزدیکتر به میت وارث گردید مانند برادر و خواهر، پدر و جد پدری» در حالیکه شأن نزول «النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم در هنگام غزوه تبوک است که بدنبال دستور پیامبر مبنی بر بسیج عمومی برای جنگ، برخی بدنبال گرفتن اجازه از والدین خود بودند که خداوند با نزول این آیه ولایت پیامبر (ص) را برتر از دیگر ولایتها معرفی کرد. علامه آلوسی در شأن نزول آیه می‌گوید: «و سبب نزول الآیه علی ماقیل ماروی من انه علیه الصلاة والسلام اراد غزوة تبوک فامر الناس بالخروج فقال أناس منهم: نستأذن آباءنا و امهاتنا فنزلت و وجه دلالتها علی السبب انه صلی الله تعالی علیه و سلم اذا کان اولی من انفسهم فهو اولی من الابوین بالطریق الاولی و لاحاجه الی حمل انفسهم علیه» (۱)

علامه طبرسی نیز در مجمع البیان ضمن بیان شأن نزول این آیه می‌گوید: وقتی رسول خدا (ص) تصمیم به جنگ تبوک گرفت و فرمان بسیج عمومی صادر کرد عده‌ای به دنبال کسب اجازه از پدر و مادر خویش، جهت شرکت در جنگ بودند، خداوند، با نزول این آیه، ولایت رسول اکرم (ص) را برتر از دیگر ولایتها معرفی کرد. (۲)

شریف لاهیجی نیز در سبب نزول آیه «النبی اولی...» می‌گوید: «چون حضرت عزیمت غزوه تبوک نمود همه مؤمنین را امر به خروج و جهاد کرد بعضی گفتند که در این امر ما را دستوری از والدین ضروری است پس این آیه آمد که دستور پیامبر بسنده است زیرا که ازدواج او بجای مادران شماسست و هرگاه چنین باشد او بجای پدران شما خواهد بود. (۳)

بیضاوی در شأن نزول آیه می‌نویسد: هنگامی حضرت پیامبر (ص) خواست به غزوه تبوک برود و مردم را امر به خروج از شهر کرد مردم گفتند باید از پدران و مادران خود اجازه بگیریم پس این آیه نازل شد. (۴)
فیض کاشانی واقعه مزبور را سبب نزول آیه «النبی اولی بالمؤمنین» می‌داند وی می‌گوید: «انه لما اراد غزوة تبوک و امر الناس بالخروج قال قوم نستأذن آباتنا و امهاتنا فنزلت هذ الآیة» (۵)

۳ - چنانکه علی بن ابراهیم در یکی از قدیمی‌ترین تفسیرهای قرآن می‌گوید: خداوند به موجب این آیه ولایت را برای رسول الله بر مومنان جعل کرده است. «فجعل الله تبارک و تعالی لنبیہ الولاية علی المؤمنین من

۱ - علامه محمود آلوسی. همان. ج ۲۱. ص ۱۵۱ و نیز علامه مراغی. همان. ج ۲۱. ص ۱۳۰

۲ - علامه طبرسی. مجمع البیان (قم: مکتبه السرعشی. ۱۴۱۳) ج ۴. ص ۳۳۸

۳ - پناه‌الدین شریف لاهیجی. تفسیر لاهیجی. به تصحیح دکتر محمد آبتی (بی جا، چاپ و انتشارات علمی. ۱۳۶۳) چاپ دوم. ج

۳. ص ۶۱۱ - عبدالله بن عمر بیضاوی. همان. ج ۲. ص ۲۷۳

۵ - محسن فیض کاشانی. همان. ج ۲. ص ۳۲۹

انفسهم... و بنا به مفاد همین آیه یعنی ولایت رسول الله بود که آن حضرت (ص) در غدیر خم گفت: «من اولی بالمؤمنین من انفسهم؟» و «الست اولی بکم من انفسکم؟» و مردم نیز با عنایت به همین آیه گفتند: بلی یا رسول الله آنگاه حضرت (ص) 'علی بن ابیطالب را به ولایت بر مسلمین منصوب نمود و سپس فرمود: الله اکبر علی اکمال الدین و اتمام النعمه و رضی الرب برسالتی و بولایه علی من بعدی^(۱) فلذا اگر آیه در مقام بیان میراث بود پیامبر نمی بایستی باستناد به این آیه علی (ع) را به مقام ولایت و حکومت منصوب کند.

۴- روایاتی از ائمه (ع) از جمله امام باقر (ع) نقل شده است که شیخ کلینی در کافی، هاشم بن سلیمان در تفسیر البرهان و علی بن جمعه حویزی در تفسیر نور الثقلین آورده اند که این آیه در امارت و حکومت است و بعد از پیامبر (ص) نیز در ولد حسین (ع) ادامه می یابد.^(۲)

۵- چنانکه توجهی به اقوال و نظرات برخی از مفسرین بزرگ قرآن از جمله علی بن ابراهیم، علامه طبرسی، شیخ طوسی و علامه طباطبایی، ابوالفتح رازی، زمخشری، هاشم بن سلیمان بحرانی و... بشود ملاحظه می شود که هیچکدام از آنها این آیه را در مقام بیان اولویتهای توارث ندانسته اند بلکه آیه را یکی از مهمترین مستندات قرآنی ولایت تشریحی پیامبر معرفی کرده اند بطوریکه فخرالدین طریحی در مجمع البحرین ادعای اجماع و اتفاق می کند که این آیه بر ولایت و رهبری پیامبر دلالت دارد.^(۳)

علاوه بر طریحی آیت الله آصفی نیز در اینجا بر این مدعا است که «اولویت» همان «ولایتی» است که از جانب خداوند برای رسول الله (ص) بر مردم قرار داده شده است و هیچ کس تا کنون برای «اولویت» معنایی غیر از «ولایت» و برای ولایت رسول الله (ص) بر امت معنایی غیر از «اولویت» ذکر نکرده است.^(۴)

۶- قابل ذکر است که در پاره‌ای از روایات آمده است که «مامن مؤمن الا وانا اولی الناس به فی الدنیا و الآخرة... فانما مؤمن ترک مالاً فلترثه عصبته من کانوا و من ترک دیناً او ضیاعاً فلیاً تنی»^(۵) یعنی هر مؤمنی پس از وفاتش اگر مالی بجای گذاشت برای ورثه اوست و اگر دینی یا خانواده بی سرپرستی بجا گذاشت پس مسئولیت آن با من است.

مسلم است که ولایتی که رسول الله بر مردم دارد در جهت منافع و مصالح مردم است و به مقتضای شأن حکومتی که آن حضرت دارد همانطور که مردم موظف به انجام تکالیف و وظایفی و از جمله اطاعت فرامین

۱- ابن کثیر. همان. ج ۲. ص ۱۴ و تفسیر در المنثور. ج ۲. ص ۲۵۹

۲- شیخ کلینی. همان. ج ۲. ص ۴۶ و هاشم بن سلیمان. همان. ج ۳. ص ۲۷۲

۳- فخرالدین طریحی. همان. ج ۱. ص ۴۵۶

۴- محمد مهدی آصفی. بررسی نظریه نص. سراج. شماره ۸. ص ۱۵۴

۵- احمد مصطفی مراغی. تفسیر مراغی (بیروت. داراحیاء التراث العربی. ۱۹۷۴) ج ۲۱. ص ۱۳۰

حکومتی هستند، پیامبر نیز بعنوان والی و حاکم مسلمین دارای وظایف و مسئولیتهای متقابلی است هم در ابعاد اجتماعی و عمومی و هم در حوزه‌های شخصی و ابعاد خصوصی. بنابراین والی و امام جامعه مسلمین به مقتضای مسئولیت خطیر خود ناگزیر به حل مشکلات جامعه و از جمله رسیدگی به مسائل آحاد مردم ضعیف و بی سرپرست است. شیخ طوسی نیز در کتاب خلاف در راستای وظایف حاکم اسلامی یکی از مسئولیتهای حکومت را پرداخت دیون و رسیدگی به خانواده‌ها و بازماندگان افراد متوفی می‌داند.^(۱)

مؤلف تفسیر نمونه در این باره می‌گوید: «این ولایت در حقیقت در مسیر منافع مردم هم در جنبه‌های حکومتی و تدبیر جامعه اسلامی و هم در مسائل شخصی و فردی است به همین دلیل بسیار می‌شود که این اولویت، مسئولیتهای سنگینی بر دوش پیامبر می‌گذارد. لذا در روایت معروفی که در منابع شیعه و اهل سنت وارد شده می‌خوانیم پیامبر (ص) فرمود: «انا اولی بکل مومن من نفسه و من ترک مالاً فلولوارث و من ترک دیناً اوضیاعاً فالج و علی.»^(۲)

۳- انما ولیکم الله و رسولہ و الذین آمنوا الذین یقیمون الصلاة و یؤتون الزکاة و هم راکعون.»^(۳)

یعنی بدرستی که خداوند و رسول او ولی و سرپرست شما هستند و نیز کسانی که نماز برپا می‌دارند و در حال رکوع زکات می‌دهند.

در این آیه قرآن نیز مسأله ولایت و سرپرستی جامعه مسلمین مطرح شده است خداوند می‌فرماید در مرحله اول خود ولایت و سرپرستی جامعه مسلمین را به عهده دارد و پس از آن پیامبر اکرم (ص) عهده دار ولایت و سرپرستی مسلمین است. و بعد از پیامبر نیز ولایت با مومنینی است که در حال رکوع نماز زکات می‌دهند. علامه طباطبایی در تفسیر این آیه ضمن دسته بندی آیات مربوط به ولایت می‌نویسد: «اما آیات دسته سوم یعنی آیاتی که ولایت تشریحیه را که در آیات قبل برای خداوند ثابت می‌کرد در آنها همانرا برای رسول خدا ثابت می‌کند و قیام به تشریح و دعوت به دین و تربیت امت و حکومت بین آنان و قضاوت در آنان را از شئون و مناصب رسالت وی می‌داند. آنها نیز از این قرارند «النبی اولی یا لمؤمنین من انفسهم» و در همین معنا است این آیه «انا انزلنا الیک الكتاب لتحکم بین الناس بما اراک الله» و... «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول» و «ما کان لمؤمن و لا مؤمنه اذا قضی الله و رسوله امرأ ان یکون لهم الخیره من امرهم»... باری جامع و فشرده این آیات این است که رسول خدا (ص) نیز هم دارای چنین ولایتی هست که امت را به سوی خدایتعالی سوق دهد و در بین آنها حکومت و فصل خصومت کند و در تمامی شئون آنها دخالت نماید و همینطور که بر مردم اطاعت

۱- ابو جعفر طوسی. کتاب خلاف. (قم: موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۵) چاپ دوم، ج ۴، ص ۵۰۶

۲- جمعی از نویسندگان زیر نظر آیت الله ناصر مکارم (قم: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳) ج ۱۷، صص ۲۰۴-۲۰۳

۳- سوره مائده، آیه ۵۵

خدایتعالی واجب است اطاعت او نیز بدون قید و شرط واجب است. پس برگشت ولایت آن حضرت به سوی ولایت تشریحی خداوند عالم است. به این معنی که چون اطاعت خداوند در امور تشریحی واجب است و اطاعت رسول خدا هم اطاعت خداست پس رسول خدا مقدم و پیشوای آنان و در نتیجه ولایت او هم همان ولایت خداوند خواهد بود. (۱)

بنابراین به موجب آیه شریفه فوق که کلام خداوند متعال می باشد پیامبر اسلام (ص) به ولایت و حکومت بر مسلمین منصوب است.

۴- ماکان لمؤمن ولا مؤمنه اذا قضی الله و رسوله امرأ ان یکون لهم الخیره من امرهم و من یعصی الله و رسوله فقد ضلّ ضللاً مبیناً. (۲)

«وقتی خدا و پیامبر او در کاری فرمان دادند، هیچ مرد و زن مسلمانی، اختیاری در کار خود ندارند، و هر کس با خدا و رسولش مخالفت کند آشکارا گمراه شده است.»

این آیه شریفه نیز دلالت تام بر این نکته دارد که مشروعیت حکومت پیامبر (ص) از خداوند متعال ناشی می شود. چرا که خداوند متعال در این آیه تصریح داشته است که هر فرمانی و دستوری که رسول او داد، بر همه مومنان واجب است، بدون چون و چرا اطاعت و فرمانبری نمایند.

در حقیقت مقام و منزلتی که برای پیامبر (ص) در این آیه ترسیم شده موقعیتی بسیار والا و ممتاز و بعنوان حاکم از طرف خداوند در رأس جامعه اسلامی قرار داده شده است. علامه طباطبایی نیز در تفسیر خود مقصود از «قضای پیامبر» را دخالت آن حضرت در شئون گوناگون زندگی مردم و مسائل مختلف حکومت می داند وی چنین توضیح می دهد: «مراد به قضاء، قضاء تشریحی و گذراندن قانون است نه قضاء تکوینی، پس مراد به قضاء خدا، حکم شرعی اوست، که در هر مسئله ای که مربوط به اعمال بندگان است مقرر داشته و بدان وسیله در شئون آنان دخل و تصرف می نماید. البته این احکام را بوسیله یکی از فرستندگان خود بیان می کند. و اما قضاء رسول او عبارت است از اینکه رسول او به خاطر ولایتی که خدا برایش قرار داده در شأنی از شئون بندگان، دخل و تصرف کند همچنانکه امثال آیه النبی اولی بالمومنین من انفسهم از این ولایت که خدا برای رسول گرامی اسلام قرار داده خبر می دهد. و به حکم آیه نامبرده، قضا رسول خدا (ص) قضاء خدا نیز هست چون خدا قرار دهنده ولایت برای رسول خویش است و او است که امر رسول را در بندگان نافذ کرده است. و سیاق جمله «اذا قضی الله و رسوله امرأ» شهادت می دهد بر اینکه مراد به قضاء تصرف در شأنی از شئون

۱ - علامه محمدحسین طباطبایی. همان، ج ۶، ص ۲۱ - ۲۰

۲ - سوره احزاب، آیه ۳۶

مردم است. (۱)»

حضرت امام خمینی نیز منظور از قضاوت را در این آیه شریفه اعم از حکم قضایی و حکم حکومتی دانسته

است. (۲)

نکته‌ای که در اینجا قابل توجه است و به روشنی دلالت می‌کند که شأن ولایی پیامبر جزء دین و رسالت محسوب می‌شود و هیچگونه انفکاک‌ی بین حکومت و رسالت ایشان و از جمله در منشأ نمی‌باشد آن است که موضوع ذکر شده در این آیه و آیات دیگر مؤمن، مومنه، الذین آمنوا... می‌باشد. با توجه به اینکه تعلیق حکم بر وصف مشعر بر علیت است از این آیه نتیجه گرفته می‌شود که پیروی از پیامبر (ص) و اطاعت از دستورات وی برای تحقق وصف ایمان و مومن بودن ضروری و از مقدمات آن به حساب می‌آید. پس ارتباط و تلازم عمیقی میان مومن بودن و متدین بودن با اطاعت از اوامر و احکام حکومتی پیامبر (ص) وجود دارد.

۵- فلاوربک لایومنون حتی یحکموا فیما شجر بینهم ثم لایجدوا فی انفسهم حرجاً ماقضیت و یسلموا

تسلیماً. (۳)

«نه، به پروردگارت سوگند که اهل ایمان نمی‌شوند مگر آنکه تو را در آنچه میانشان اختلاف و نزاع دارند داور و حاکم نمایند و آنگاه از آنچه بر ایشان حکم نمودی در خود شکی و دلتنگی نیابند و تسلیم و مطیع تو گردند.»

علامه طباطبایی در ذیل این آیه می‌نویسد: «ظاهر حال مردم آن است که خیال می‌کنند مجرد تصدیق فرستاده خدا و معارف و احکام وی حقیقتاً ایمان به خدا و رسول و آورده‌های اوست؛ و این طور نیست، بلکه ایمان، تسلیم باطنی و ظاهری است پس اگر مخالفت فرمایش پیغمبر را نمود. مخالفت خدا را کرده، چون خدا است که حکم پیغمبر (ص) را نافذ ساخته و اطاعت او را واجب نموده است. و وقتی تسلیم حکم پیامبر شدند به حکم خدا نیز قطعاً تسلیم شده‌اند چه حکم تشریحی و چه تکوینی این یک مرحله از ایمان است... از اینجا ظاهر می‌شود که جمله «فلاوربک...» گرچه محدود به تسلیم زبانی حکم پیغمبر است... لکن معنایی عام دارد که حکم خدا و رسول و حکم تشریحی و تکوینی همه را شامل می‌شود؛ بلکه معنی شامل حکم به معنی قضاوت رسول خدا (ص) نیز می‌شود و هر کار و سیره‌ای که داشته باشد، چون اثر، مشترک است و هر چه به نحوی به خدا و رسول منسوب باشد مومن حق اعتراض و ملال و بدینی را ندارد.» (۴)

۱- علامه محمدحسین طباطبایی. همان. ج ۳۲. صص ۱۹۳ و ۱۹۴

۲- امام خمینی. کتاب البیع. (قم. اساعیلیان) ج ۲. ص ۲۱۸

۳- سوره نساء. آیه ۶۵

۴- محمدحسین طباطبایی. تفسیر المیزان. (تهران: نشر فرهنگی رجاء. بی تا) ج ۴. صص ۵۸۴ و ۵۸۵

برخی نیز این آیه شریفه را منشأ و منبع ولایت قضایی پیامبر اکرم (ص) دانسته و صرفاً منصب قضایی آن حضرت را الهی و منصوب خداوند می‌دانند.

در هر حال آیه فوق الذکر را منشأ زعامت سیاسی پیامبر بدانیم و یا منشأ منصب قضایی آن حضرت باید به ارتباط و تلازم قضاوت با حکومت توجه داشته باشیم و اینکه قوه قضائیه و قوه مجریه به هم مرتبط و لازم ملزوم یکدیگر بوده که مجموعاً و باهم هر دولتی را و از جمله دولت اسلامی پیامبر اکرم (ص) را تشکیل داده و می‌دهند.

و اصولاً اگر منصب قضاوت را برای پیامبر (ص) بپذیریم ناگزیر باید منصب زعامت را نیز از باب تلازم قضاء با حکومت برای ایشان بپذیریم. زیرا اولاً: قضاوت برای از بین بردن نزاعها و حل اختلافات بین مردم است و اختلافات نیز تنها در امور جزئی نیست، بلکه اختلافات و دعاوی ممکن است مربوط به موارد کلان و بزرگ باشد که برای شناخت جرم و کشف حقیقت احتیاج به استخدام کردن افرادی متخصص و کارشناس دارد. بنابراین، قضاوت در همه شئون از درون خانه و خانواده گرفته تا ارتباطات خارجی و از برخورد مردم در داخل کشور گرفته تا اختلافاتی که دولت با کشورهای خارجی دارد جریان و دخالت دارد زیرا نمی‌توان شأنی از شئون یا بخشی از حکومت را تصور کرد که در آنجا اختلاف تصور نشود و هر جا که ممکن است اختلافی پیش آید، مسئله قضاء و قضاوت قاضی نیز در آنجا لازم و دخیل می‌باشد.

و ثانیاً: قضاوت و حکم قاضی، مثل فتوای یک مفتی تنها در جهت بیان احکام نیست، و اصل قضاوت نیز مطلوب بالذات نیست بلکه حکم قاضی برای جلوگیری از تعدی به حقوق افراد و از بین بردن اختلاف و اقامه حق است و طبعاً تحقق این هدف بدون داشتن قدرت اجرایی و بدون هماهنگی نیروی اجرائی با قاضی میسر نخواهد بود زیرا مسئله قضا اگر یک طرف آن به حکم قاضی مرتبط است، طرف دیگرش به شمشیر و زندان و خلاصه قدرت اجرایی وابسته است. چون اگر محکوم در دادگاه بداند که حکم قاضی پشتوانه اجرایی ندارد و او را به زندان نمی‌برند و حکومت با قاضی هماهنگ نیست و اگر او به حکم دادگاه عمل نکند کسی نیست که او را تعقیب کند، هیچگاه به آن ملتزم نبوده و برای رأی دادگاه و قاضی هیچ ارزشی قائل نمی‌شود. و اصولاً چنین قضاوتی، دردی را از جامعه درمان نمی‌کند. و دقیقاً به جهت تلازم این دو منصب است که می‌بینیم پیامبر اکرم (ص) ضمن داشتن منصب قضاوت از قدرت اجرایی نیز برخوردار بود. و در موارد زیادی نیز متهمانی را پس از قضاوت و دادرسی به زندان محکوم کرد و حتی زندان خاصی برای زنان مجرم بناء کرده بود که از جمله دختر عدی بن حاتم به حکم پیامبر (ص) در آنجا زندانی شد.^(۱)

۱ - عبدالحی الکتانی. الترتیب الاداریه. (بیروت: داراحیاء التراث العربی، بی تا) ج ۱، ص ۲۹۴

وی همچنین حدود را اقامه و اجرا می‌کرد و زناکاران را در شرایطی سنگباران می‌کرد.^(۱) و نیز جریان رجم زنی از قبیله تمامه، که با اقرار مکرر خود خواستار اجرای حد بود و به محضر پیامبر می‌رسید در تاریخ ثبت شده است.^(۲)

حکم به حجر و تصرف در اموال محجورین از اقدامات دیگر قضایی و اجرایی پیامبر است. تاریخ گواهی می‌دهد که آن حضرت معاذ را محجور دانست و پس از آن دارایی اش را برای ادای دین او فروخت.^(۳) بنابراین اگر کسی بگوید پیامبر (ص) منصب قضا را دارد ولی منصب حکومت را ندارد. یعنی طبق آیه فوق پیامبر تنها حق حکم کردن را دارد. اگر کسی اجراء کرد چه بهتر و اگر نکرد پیامبر (ص) قدزتی بر اجراء آن ندارد. قهراً لازمه این سخن لغویت جعل مقام قضاء برای پیامبر (ص) است که این امری است قبیح. پس هر کس که مقام قضاء را برای آن حضرت ثابت دانست باید مقام زعامت و حکومت را نیز حداقل در مسائلی که در رابطه با قضاء است بپذیرد.

بنابراین با توجه به آیات شریفه فوق مشروعیت حکومت پیامبر (ص) مستقیماً از ذات اقدس باری تعالی ناشی می‌شود و آن حضرت دقیقاً بر اساس همان ولایتی که از جانب خداوند به وی تفویض شده بود دستورات حکومتی صادر می‌کرد. و از جمله به نصب حاکم و فرماندار برای مناطق مختلف اقدام می‌نمود و دستورالعمل برای آنها صادر می‌کرد و به عقد پیمانهای سیاسی می‌پرداخت و...

مسلمانان نیز بر اساس آیات فوق موظف به اجرای اینگونه دستورات بوده‌اند به طور مثال پیامبر (ص) در جنگ دستور حرکت داده و یا با قبیله‌ای قرارداد صلح امضا می‌کردند این گونه امور از دستورات حکومتی به شمار می‌رفت و مردم نیز خود را ملزم به اطاعت از پیامبر می‌دانستند.

البته تحقق و فعلیت هر حکومتی به رضایت و پشتیبانی مردم و اقبال عمومی بستگی دارد و لذا می‌بینیم که رسول اکرم در مکه به خاطر عدم همراهی عامه مردم موفق به تشکیل حکومت نشد و اساساً تشکیل حکومت توسط پیامبر (ص) در مدینه پس از بیعت مردم با ایشان در عقبه ثابته و در سال سیزدهم بعثت در مکه بود. این بیعت که برخی از آن به بیعت امارت و ولایت تعبیر می‌کنند مجملأً به شرح زیر است: ابن اسحاق می‌گوید: کاروان حج مدینه که بالغ بر پانصد نفر بودند حرکت کرد در میان کاروان، هفتاد و سه تن مسلمان که دو تن از آنها زن بود وجود داشت.

این دوزن نسبیّه دختر کعب (ام عمار) و اسماء بنت عمر بن عدی (ام منیع) بودند و بقیه بی طرف یا متمایل به اسلام بودند. این گروه با پیامبر در مکه ملاقات کردند و برای انجام مراسم بیعت وقت خواستند. پیامبر

۲ - محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۲۱، ص ۳۶۶

۱ - شیخ طوسی، خلاف، ج ۴، ص ۵۰۶

۳ - شیخ طوسی، همان، ج ۳، ص ۲۶۹

فرمود: محل ملاقات «منی» است. هنگامی که در شب سیزدهم ذی الحجه، دیدگان مردم در خواب فرو می‌رود. در پائین عقبه به گفتگو بنشینم. شب سیزدهم فرا رسید. رسول گرامی پیش از همه با عموی خود عباس در عقبه حاضر شدند. پاسی از شب گذشت، دیدگان مشرکان عرب در خواب فرو رفت. مسلمانان یکی پس از دیگری مخفیانه به سوی عقبه روی آوردند. عباس عموی پیامبر مهر خاموشی را شکست و درباره پیامبر چنین گفت: ای خزر جیان شما پشتیبانی خود را از آیین محمد اظهار کرده‌اید بدانید که وی گرامیترین افراد قبیله خود است. تمام بنی هاشم - مؤمن و غیر مؤمن - دفاع از او را برعهده دارند ولی اکنون محمد جانب شما را ترجیح داده و مایل است در میان شما باشد اگر تصمیم دارید که بر پیمان خود ثابت باشید و او را از گزند دشمنان حفظ کنید. او می‌تواند در میان شما زندگی کند و اگر در لحظات سخت، قدرت دفاع از او را ندارید. هم اکنون دست از او بردارید و بگذارید او در میان عشیره خود با کمال عزت و مناعت و عظمت به سر برد. در این هنگام «براء بن معرور» بلند شد و گفت: به خدا سوگند هرگز در دل ما غیر از آنچه بر زبان ما جاری شود چیز دیگری نیست ما جز صداقت و عمل به پیمان و جانبازی در راه پیامبر چیز دیگری در سر نداریم. سپس خزر جیان رو به پیامبر کردند و تقاضا نمودند که آن حضرت سخنی بفرماید: رسول گرامی آیاتی چند خواند و تمایل آنها را به آیین اسلام تشدید نمود سپس فرمود: با شما بیعت می‌کنم بر این که از من دفاع کنید، همانطور که از فرزندان و اهل بیت خود دفاع می‌کنید. یکی از انصار گفت «ما فرزند جنگ و سلاح هستیم و همان گونه که از ناموسمان دفاع می‌کنیم از شما دفاع خواهیم کرد.» در این هنگام براء بن معرور دوباره برخاست و گفت: «ای رسول خدا میان ما و یهود پیمانها و رشته‌هایی بسته شده بود که ما بدین ترتیب آنها را قطع و پاره خواهیم کرد چنان نباشد که ما پیمانهای خود را با یهود قطع کنیم و شما نیز چون بر دشمنان خود پیروز شدی ما را رها کرده دوباره به سوی قوم خود باز گردی» پیامبر با تبسمی در جواب فرمود: «خون من خون شما و حرمت من حرمت شما است من از شما هستم و شما از منید می‌جنگم با هر که شما بجنگید و صلح می‌کنم با هر که شما صلح کنید.»^(۱)

در این هنگام که شور و شوق همه را فرا گرفته بود، براء بن معرور و ابوالهیشم بن تیهان و اسعد بن زراره از جای خود برخاستند و با پیامبر دست بیعت دادند و سپس تمام جمعیت به تدریج با حضرت بیعت کردند. در خاتمه پیامبر فرمود: دوازده نماینده از میان خود انتخاب کنید که در مشکلات نظر آنها برای شما حجت باشد، چنانکه موسی بن عمران، دوازده نفر از میان بین اسرائیل برگزید. سپس نمایندگان انصار که نه تن از خزر ج و سه تن از اوس بودند، به پیامبر معرفی شدند.^(۲)

۱ - ابن هشام. سیرت رسول الله. ترجمه رفیع الدین اسحاق همدانی. (تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران. بیتا) ج ۱. ص ۲۸۹ و

چنانکه می‌بینیم در این بیعت، اساس آن بر اطاعت و تسلیم به امامت رسول الله (ص) و قبول ولایت و حاکمیت است و با بیعت عقبه اول که بر محور دعوت و تعهد به تعالیم قرآن بود متفاوت است. در مجموع می‌توان، چنین نتیجه‌گیری کرد که بیعت و حمایت عامه مردم در ارتباط با پیامبر اکرم و امام وسیله تحقق حکومت و بسط ید آنان است و این نقش بی بدیل مردم در اثبات و فعلیت حکومت برای کسی قابل انکار نیست. حسینعلی منتظری در این خصوص می‌نویسد: «پیامبر خدا از سوی خداوند بلاشکال پیامبر و ولی جامعه بود اگرچه مردم با وی بیعت ننموده و تسلیم دستورات وی نمی‌شدند و همچنین امامت برای امیرالمؤمنین و سایر ائمه معصومین (ع) طبق اعتقاد ما و لکن چون در ذهن مردم طبق عادت و سیره آنان این معنی وجود داشت که ریاست و رهبری با بیعت و انتخاب مردم مسلم می‌شده و نیز چون در عرف مردم برای انشاء و قطعیت یافتن حکومت، بیعت از استوارترین وثیقه‌ها بوده، به همین جهت پیامبر اکرم (ص) برای تحکیم ولایت ظاهری خویش از مردم خواسته تا با وی بیعت کنند. چراکه مردم به چیزی که خود در ایجاد آن نقش داشته و به وفاداری به آن خود را ملزم دانسته‌اند به مراتب پایدارترند و در مقام نقض عهد بیشتر می‌توان به آن تمسک کرد.

پس مراد از اینکه بیعت در ارتباط با پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) به عنوان تأکید است. بدین معنی است که بیعت وسیله تحقق ولایت آنان در نزد مردم است و عاملی است که دستورات آنان به صورت قوی‌تر و محکم‌تر اجراء شود و بی‌تردید اطاعت و تسلیم عملی مردم نیز بر آن مترتب است»^(۱).

بخش دوم: مشروعیت حکومت و ولایت ائمه معصومین (ع)

مقدمه:

بحث مشروعیت حکومت یکی از مهمترین و حادترین مباحث حکومتی و سیاسی پس از وفات پیامبر اسلام (ص) بود اینکه چه کسی حق حکومت و زعامت بر مردم را دارد و حاکم بر اساس چه ملاکها و معیارها و با چه مجوزی می تواند حکومت را از آن خود نماید؛ این حق از کجا به وی می رسد و مصدر آن کجاست؟ اساسی ترین بحث بعد از وفات رسول الله بود که منجر به منازعات و مجادلات داخل سقیفه و نهایتاً اختلاف مسلمانان به دو گروه مهم شیعه و سنی شد.

آنچه میان تمام گروههای مسلمان مسلم و قطعی می باشد این است که خداوند تنها موجودی است که حق تسلط و ولایت بر دیگران دارد و خالق و مالک همه جهان هستی و از جمله انسانها است بنابراین حاکمیت ذاتاً و اصالتاً حق خداوند است و از اینرو نظریاتی که این حق را اصالتاً به انسانها می دهند برخلاف منطق توحیدی قلمداد می شوند. انسانها به هیچ وجه دارای حق ذاتی برای حاکمیت نیستند که آن را از طریق قرارداد اجتماعی social pact، بیعت allegiance، شوری Concil و یا رضایت con sent به دیگران واگذار کنند. آنان اگر حقی داشته باشند حقی است که خداوند از طریق نص عام یا نص خاص به آنها اعطاء کرده است. ولی نکته ای که در همین رابطه باید بدان توجه داشت این است که خداوند گرچه دارای حق حاکمیت و تصمیم گیری برای همگان است و همه باید ولایت او را بپذیرند ولی انسانها را مجبور به انجام این تکلیف نکرده است. هر چند در صورت تخلف مرتکب معصیت الهی می شوند از این رو، حق حاکمیت خدا با آزادی انسانها در تعارض نیست. زیرا بشر در انجام این تکلیف مختار است، همچنانکه راه گمراهی نیز برای او گشوده است.

بنابراین یگانه ذات مشروعیت بخش، خداوند متعال می باشد و حتماً هم مرتبه ای از ولایت خود را به انسانها تفویض کرده است ولی اختلاف نظرها در آن است که آیا حق حکومت بر مردم را مستقیماً به صنف یا فرد خاصی واگذار کرده است یا این حق را کلاً به مردم و انباده است؟ اکثریت قریب به اتفاق مسلمانان بر آنند که در زمان حضور پیامبر (ص) خداوند حق حاکمیت و ولایت خود را به موجب آیات «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول» و «النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم» به پیامبر (ص) تفویض کرده است. لیکن محل نزاع

اصلی میان اندیشه‌وران شیعه و اهل سنت در مشروعیت حکومت پس از پیامبر (ص) است که خود از یک بحث گسترده کلامی درباره ختم و یا ادامه عصمت پس از پیامبر (ص) ریشه می‌گیرد.

عامه فقها و دانشمندان اهل سنت بر این باورند که خداوند حق حکومت و ولایت را بعد از پیامبر (ص) به همه امت واگذار کرده است و مردم در انتخاب حاکم و امام مسلمین مختار می‌باشند مع ذلک از عناصر دیگری همچون استیلاء و زور و غلبه، ولایتعهدی و نصب امام قبلی، نیز بعنوان منابع مشروعیت حکومت نام برده‌اند. در مقابل شیعه معتقد است که کسی که در مصدر حکومت قرار می‌گیرد به واقع در ولایت خدا دخالت کرده است بنابراین اعمال ولایت نیز در انحصار کسی خواهد بود که مجوز چنان تصرف و ولایتی را از خداوند یا پیامبر اسلام (ص) از طریق نص عام و یا نص خاص داشته باشد، زیرا اگر ولایت مستند به خداوند نباشد ولایتی غاصبانه است که خداوند آن را تحریم و بندگانش را از قبول آن منع کرده است.

در قرآن کریم نیز بر این نکته تصریح شده و از جعل حکومت برای حضرت داوود یاد شده است و می‌گوید که وی مستقیماً از سوی خداوند اجازه می‌یابد که میان مردم حکم راند و مشروعیت حکومتش مأخوذ از اوست. خداوند می‌فرماید: «یا داوود انا جعلناک خلیفة فی الارض فاحکم بین الناس بالحق»^(۱)

حضرت امام خمینی در این خصوص می‌گوید: «ولایت به حکم عقل، مخصوص ذات باری است. تنها اوست که حاکمیت بالذات دارد... دیگران تنها با جعل و نصب او می‌توانند متصدی امر ولایت گردند»^(۲) مع ذلک نظر شیعه در خصوص دو فاصله زمانی بعد از پیامبر (ص) در سال ۱۱ تا ۲۶۰ هجری قمری و از سال ۲۶۰ هجری یعنی آغاز غیبت حضرت مهدی (عج) تا به امروز متفاوت است.

در برهه زمانی پس از رحلت حضرت رسول (ص) شیعه معتقد به وجود دوازده معصوم است که آنان را باادله عقلی و نقلی و با نصوص خاص منصوب از جانب خداوند میدانند و در پاسخ به انتقادهای کسانی که از اصل انتخابی بودن جانشینان پیامبر دفاع می‌کنند علاوه بر تمسک به احادیث و روایات، احتجاج می‌کند که مسأله امامت و رهبری امت حیاتی‌تر از آن بوده که به رأی و نظر افرادی عادی که ممکن است شخص ناصالحی برای این مقام برگزینند و انهاده شود و این با هدف الهی از تنزیل کتاب و ارسال پیامبر تعارض داشته است. فقط خداوند از وجود صفات علم و عصمت در افراد با خبر است و می‌تواند با شناساندن این افراد از طریق پیامبرانش پیروزی وحی و تنزیلهای خود را تأمین نماید.^(۳)

شیعه می‌گوید خلافت اسلامی که البته ولایت باطنی و پیشوایی معنوی لازم لاینفک آن است از آن اولاد

۱ - سوره عن. آیه ۲۶

۲ - امام خمینی، مکاسب محرمة، ج ۲، (نجف مطبعة الآداب، ۱۳۹۰ ق) عن ۱۰۶

۳ - حمید عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر (تهران، بی نا، ۱۳۵۷) ترجمه خرمشاهی، ص ۲۵

علی (ع) است که به موجب تصریح خود پیامبر (ص) و سایر ائمه اهل بیت (ع) دوازده تن می‌باشند و می‌گوید: تعلیمات ظاهری قرآن که احکام و قوانین شریعت می‌باشند و در عین حال که به حیات معنوی کامل نیز مشتملند دارای اصالت و اعتبارند و تاقیامت فسخ بردار نیستند و این احکام و قوانین را از راه اهل بیت (ع) باید به دست آورد و بس. شیعه از راه بحث و کنجکاوی و درک فطری بشر و سیره مستمر عقلی انسان و تعمق در نظر اساسی آیین اسلام که احیاء فطرت می‌باشد و روش اجتماعی پیامبر اکرم (ص) و مطالعه حوادث اسف آوری که پس از رحلت بوقوع پیوسته و گرفتاریهایی که دامنگیر اسلام و مسلمین گشته و تجزیه و تحلیل در کوتاهی و سهل انگاری حکومت‌های اسلامی قرون اولیه هجرت بر می‌گردد به این نتیجه می‌رسد که از ناحیه پیامبر (ص) نص کافی در خصوص تعیین امام و جانشینی پیامبر رسیده است آیات و اخبار متواتر قطعی مانند آیه و حدیث غدیر و حدیث سفینه و حدیث ثقلین و حدیث حق و حدیث منزلت و حدیث دعوت عشیره اقریبین و غیر آنها به این معنا دلالت داشته و دارند. ولی نظر به پاره‌ای دواعی تأویل شده و سرپوش روی آنها گذاشته شده است. (۱)

علی (ع) با وجود مشروعیت الهی حاکمیت خود به سبب جهل مردم و زورمداری غاصبان خلافت برای حفظ نهال نوپای اسلام و اقتدار جامعه اسلامی ۲۵ سال صبر پیشه کرد تا آنکه فساد و نابسامانی در دستگاه خلافت به حدی رسید که دامنه شورش و نارضایتی اکثر بلاد اسلامی را فرا گرفته و مولا علی (ع) به اصرار مردم و آراء آزادانه مردم به حکومت و خلافت ظاهری رسید. این زمان سرآغاز دوره تاریخی بسیار کوتاه و پرباری است که تقریباً چهار سال و نه ماه به طول کشید و به اضافه نزدیک به شش ماه دوران خلافت ظاهری امام حسن (ع) تنها دوره حاکمیت ظاهری شیعه در تاریخ اسلام به عنوان اداره سیاسی جامعه است. در دوره‌های دیگر تاریخی، ائمه معصومین (ع) فقط شأن مرجعیت دینی را برعهده داشتند و شأن سیاست و حکومت بر جامعه به دست خلفای جور و غاصب بود.

در دوران پس از غیبت نیز یعنی پس از شهادت امام حسن عسگری (ع) که سرآغاز آن سال ۲۶۰ هجری است و به مدت هفتاد سال ادامه داشت چهار نفر به نام‌های ۱ - عثمان بن سعید ۲ - محمد بن عثمان ۳ - حسین بن روح نوبختی و ۴ - علی ابن محمد سمیری یکی پس از دیگری به عنوان نایب خاص امام زمان (ع) پاسخگوی مشکلات و نیازهای شیعه بوده‌اند آنان افرادی دانشمند و مورد اعتماد آن حضرت بوده و به مقام نیابت خاص آن حضرت منصوب شدند و رابط بین امت و امام معصوم (ع) بودند.

خلاصه آنکه شیعه معتقد است همانگونه که حکومت خود پیامبر از طرف خدای متعال مشروعیت و اعتبار

۱ - علامه سید محمد حسین طباطبایی، شیعه در اسلام (تم. بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، ۱۳۶۰) چاپ هشتم، صص ۱۱۴ -

پیدا کرده، حکومت ائمه پس از آن حضرت (ص) نیز چنین بوده است و مسلمین نه تأثیر و نفوذی در تعیین و برگزیدن ایشان دارند و نه می‌توانند در خصوص ولایت و حکومتشان چون و چرا کنند. بلکه پیامبر به فرمان خداوند متعال ائمه را با صرف نظر از سایر شئون امامت به عنوان ولی امر مسلمین و متصدی تدبیر و اداره جامعه تعیین کرده است که وظیفه پیامبر (ص) هم صرفاً ابلاغ حکم بوده است بنابراین عزل و نصب ائمه و نیز مشروعیت و اعتبار بخشیدن به رهبری و ولایت آنان به دست مردم نیست، چنانکه از آیه «وما کان لمومن ولا مومنه اذا قضی الله و رسوله امرأ ان یکون لهم الخیره»^(۱) می‌توان این مطلب را استفاده کرد لذا همه ائمه معصومین منصوب از طرف خداوند هستند چه مسلمین با این انتصاب موافق باشند و یا نباشند، و این از ضروریات مذهب شیعه است و مستند به نصوص بسیاری از کتاب و سنت می‌باشد.

در خاتمه این مقدمه به طور کوتاه باید گفت که ولایت و حکومت مخصوص ذات باری تعالی است و اگر بخواهیم حکومت انسانی را بر دیگران ثابت و آن را جایز و مشروع بدانیم باید این ولایت به طور قطع مستند به خداوند متعال باشد. یعنی وجود حجت و دلیل متقن بر اینکه ولایت و حکومت از جانب خداوند یا پیامبرش (ص) از طریق نص عام یا نص خاص برای شخص یا اشخاصی جعل شده است. و بدیهی خواهد بود که در صورت فقدان دلیل آن ولایت غاصبانه و نامشروع تلقی می‌شود. علیهذا در این بخش سعی خواهد شد آن دسته از دلایل عقلی و نقلی که بر مشروعیت الهی حکومت و ولایت ائمه اطهار (ع) پس از وفات پیامبر اکرم (ص) تصریح داشته، مطرح و مورد بررسی قرار گیرد.

مبحث اول: دلایل عقلی انتصابی بودن و مشروعیت الهی حکومت

ائمه معصومین

۱- قاعده لطف

بسیاری از دانشمندان شیعه معتقدند که لطف و مهر گسترده خدا و نیز حکمت بی‌انتهای او ایجاب می‌کند که پس از پیامبر نیز مردم بی‌راهر نمایند. یعنی همان فلسفه‌ای که بعثت پیامبر را ایجاب می‌کند، کم و زیاد حکم می‌کند که پس از پیامبر امامی باشد تا با رهبری و هدایت خویش نگذارد که بنیان آن همه زحمات رسول خدا (ص) فرو ریزد و شیرازه امت از هم بگلسد.

۱ - سوره احزاب، آیه ۳۶. ترجمه آیه: زمانی که خدا و رسول در کاری حکمی کردند هیچ مرد و زنی در کارهایشان از خود اختیاری ندارند.

شکی نیست که انسان به عنوان موجودی آزاد و مختار دارای تکالیفی است و او می تواند در مسیر طاعت و نزدیکی به خداوند و یا در مسیر معصیت حرکت کند. و چون یقین داریم که غرض آفرینش بشر، سعادت و نیکیبختی اوست و اصولاً لطف و هدایت انسانها یک فعل الهی است. و خود نیز فرموده است که «همانا بر ماست که از لطف کرم خویش خلق را هدایت نماییم.»^(۱) حال این پرسش به ذهن می آید که:

خدایی که در آفرینش آدمی از کوچکترین ریزه کاریها دریغ نورزیده و به لطف ویژه خویش همه نیازهای زندگی انسان را تأمین کرده است. آیا ممکن است خدایی چنین مهربان، جامعه انسانها را پس از آخرین پیامبر خود بی سرپرست و رهبر واگذارد؟

آیا امام و مربی و حاکم معصوم در زمان فقدان پیامبر پایه سعادت اجتماع نیست؟

آیا جامعه اسلامی بدون رهبری الهی می تواند به سعادت و نیکیبختی نهایی برسد؟

بنابراین وجود امام معصوم (ع) بعد از پیامبر و عنایت و موجب فراهم آمدن زمینه های سعادت و هدایت بشر است فلذا نصب امام لطف است و لطف هم واجب علی الله است. و اگر خداوند چنین نکند بشر در تحیر و سرگردانی و اختلاف آراء و نهایتاً به انحراف کشانده می شود و امساک از این عنایت از پروردگار قبیح است و عمل قبیح هم در خداوند راه ندارد. و لذا خواجه نصیر طوسی می گوید:

الامام لطف فیجب نصبه علی الله تعالی تحصیلاً للغرض.

علامه حلی نیز در شرح تجرید می گوید: اما الصغری: فمعلومة للعقلاء اذ العلم الضروري حاصل بان العقلاء متى كان لهم رئیس يمنعهم عن التغالب و التهاوش و یصدهم عن المعاصی و یعدهم و یحثهم علی فعل الطاعات و یبعثهم علی التناصف و التعادل كانوا الی الصلاح اقرب و من الفساد ابعد و هذا امر ضروری لایشک فیہ العاقل و اما الکبری، فقد تقدم بیانها.^(۲)

شیخ محمد رضا مظفر می گوید:

ما همانگونه که معتقدیم نبوت لطفی از جانب خدا است، معتقدیم امامت نیز لطفی از جانب خدا است و ناگزیر در هر عصری باید امامی هدایتگر که در وظایف پیامبر اعم از وظیفه هدایت بشر و راهنمایی آنان به سوی صلاح و سعادت دنیوی و اخروی و همچنین وظیفه ولایت عامه بر مردم به منظور تدبیر امور و مصالح آنها و اقامه عدل در بین آنها و رفع ظلم و تجاوز از میانشان جانشین پیامبر باشد وجود داشته باشد. بر این اساس امامت استمرار نبوت است و به همان دلیلی که ارسال رسل و بعثت انبیاء واجب می شود به همان دلیل هم

۱ - سوره لیل، آیه ۱۲

۲ - خواجه نصیرالدین طوسی، تجرید الاعتقاد، با شرح کشف المراد و توضیح المراد، (قم: نشر مرتضی، ۱۳۶۹) تحقیق احمد

امینی، ج ۶، صص ۶۹ - ۷۰

نصب امام پس از پیامبر واجب است. (۱)

بنابراین هدایت و ارشاد و راهنمایی کردن و از جمله نصب امام واجب علی الله است. چنانکه خداوند خود فرموده است: ان علينا للهدی. (۲) یعنی بدرستی که برماست که خلق را هدایت کنیم.

۲ - تعهد و احساس مسئولیت پیامبر (ص) در قبال جامعه:

تعهد پیامبر در قبال آینده اسلام اقتضاء می‌کند امام و رهبر پس از خود را تعیین و نصب کند. خداوند در قرآن کریم می‌گوید: «لقد جائکم رسول من انفسکم عزیز علیہ ما عنتم حریض علیکم بالمؤمنین رؤوف رحیم» (۳). یعنی «پیامبری به سوی شما آمده است که از خود شما است، گرفتاری و به سختی افتادن شما برای او ناگوار است. او به همه شما علاقمند و به مؤمنان دلسوز و مهربان است.»

بنابراین پیامبری که همیشه غم امت را می‌خورد و بر او گران و سخت می‌آمد که امت خود را در گمراهی و رنج بیند و حتی نسبت به خردترین مسائل تا انجام تام و کمال آن سرسختانه احساس مسئولیت می‌کرد چگونه می‌توان توهم نمود که نسبت به مسئله جانشینی و تعیین رهبر پس از خود اهمال و سکوت کرده باشد. مسئله‌ای که پیامبر (ص) آن همه اهمیت و تاکید برایش قائل بود و حتی در یک سفر کوتاه مدت راضی نمی‌شد که جامعه مسلمین را بدون تعیین رهبر ترک کند. قطعاً اهمال امر امامت و یا واگذاری امر حکومت به امت که از طرف اهل سنت بیان شده است با توجه به واقعیتهای اجتماعی ذیل الذکر آن عصر که دولت جدیدالتأسیس اسلامی را سخت آسیب پذیر کرده بود نمی‌تواند مورد قبول واقع شود.

الف - مدعیان دروغین پیامبری و حرکت ارتداد و حادثه رده: در همان اواخر حیات رسول الله (ص) بیش از چهار نفر از افراد جاه طلب عرب در گوشه و کنار حجاز به دعوی نبوت پرداخته و ادعای پیغمبری می‌کردند و افراد زیادی به آنها ایمان آورده و غوغایی بر پا کرده بودند که از جمله آنها ابومسیلمه کذاب بود که با کمال وقاحت نامه‌ای به ذات مبارک ختمی مرتبت نوشته بود. در آن نامه ابومسیلمه ادعا کرده بود که نیمی از دنیا برای رسالت از آن من و نیمه‌ای از آن، خاص تو باشد که من هم مانند تو پیغمبرم و رسول خدا در همان مرض موت تصمیم به جهاد با او گرفت.

اسود عسی در صنعا قبل از ابومسیلمه بدین داعیه قیام نموده بود و ابوطلیحه بن خویلد اسدی نیز چنین هوائی برداشت و سجاج دختر حارث هم شخص اول دفتر نبوت زنانه بود که وی از این طریق راهی برای زنان جاه طلب می‌گشود و با آمیختن و اشتراک با ابومسیلمه نیروی خطرناکی را علیه مسلمین تشکیل داده بودند

۱ - محمدرضا مظفر. عقائد الامامیه. (تهران. موسسه بعثت. بی تا) صص ۶۶ - ۶۵

۲ - سوره توبه. آیه ۱۲۸

۳ - قرآن کریم. لیل. آیه ۱۲

اینها دشمنان کوچکی نبودند که بی اعتنایی به آنها آسان باشد بلکه هر آن پایتخت دولت اسلامی و سرزمین وحی و رسالت را به وجود و نیروی عظیمشان تهدید می کردند.

ب: توطئه دو ابرقدرت یونان و ایران برای ضربه زدن به حرکت و پویایی اسلام بویژه هر قل امپراطور مقتدر روم که خطر بزرگ پیدایش اسلام و شخصیت عظیم رسول خدا را احساس و درک کرده بود و در چند نبرد نیمه تمام هم (تبوک و مته) به قدرت قابل توجه اسلام پی برده و در شامات هنوز مشغول تهیه نیرو و اعداد قوی و آماده حمله به مدینه مرکز اسلام بود. تجهیز سپاه اسامه بن زید نیز اقدام متقابل جبهه اسلام در برابر اقدامات خصمانه دشمن بود.

ج: استمرار و تقویت حرکت‌های براندازی و مشکوک و ایجاد بحرانهای سیاسی و اجتماعی توسط منافقین در داخل جامعه اسلامی که از زمان حیات رسول شروع شده بود. چرا که آنها از ترس شمشیر اسلام کلمه شهادت بر زبان آورده و خود را از ضربت شمشیر رهنانیده بودند اما نفاق و خصومت در دل ایشان موج می زد.

د: روحیه قبیله گرایی و نزاع میان قبایل موجود عرب از جمله اختلاف اوس و خزرج و... که از زمان جاهلیت به شدت وجود داشت و حتی در زمان حیات رسول (ص) نیز هنوز از بین نرفته بود و احتمال شدت و قوت آن بعد از رحلت حضرت پیامبر (ص) قویا وجود داشت.^(۱)

بنابراین با توجه به وضعیت آسیب پذیر داخلی و شرایط خارجی آن عصر عقل و فطرت سلیم نمی تواند بپذیرد که پیامبر دلسوز اسلام که آن همه اهمیت و تاکید بر رهبری و هدایت جامعه مسلمین می نهاد و در قبال آینده دین خدا احساس مسئولیت می کرد نسبت به تعیین و نصب امام و جانشین صالح کوتاهی کرده باشد.

مبحث دوم: دلایل قرآنی نصب امام

با دقت و توجه در آیات قرآنی به خوبی می توان فهمید که کلاً مقام حکومت و امامت منصبی الهی است که همیشه از سوی خداوند به برخی از افراد صالح خود از جمله پیامبران و ائمه واگذار و جعل مقام شده است و اصولاً اختیار و انتخاب مردم در آن جایز نبوده و در مشروعیت آن هیچ نقشی ندارند. بنابراین امامت کلاً عهد و پیمان الهی است که تنها با جعل و نصب خداوند ثابت می شود. خداوند می فرماید:

و اذابتلی ابراهیم ربُّهٔ بکلمات فاتمهن قال انی جاعلک للناس اماماً قال و من ذریتی قال لاینال عهدی

الظالمین.^(۲)

۱ - آیت الله مهدی شمس الدین، نظام حکومت و مدیریت در اسلام، (تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷) صص ۲۱۷ - ۱۹۶

۲ - قرآن کریم، سوره بقره، آیه ۲۴

آیه شریفه صراحت دارد که مقام امامت امری غیر از رسالت و نبوت است. همچنین عهد خداوند است که بر هر کسی از جمله ظالمان نمی‌رسد. و با تامل در متن آیه این حقیقت روشن می‌شود که (نص) از جانب خداوند و پیامبرش تنها راه تعیین (امام) برای مردم است و بدون نص هیچ کس نمی‌تواند عهده دار امامت عامه شود. زیرا آیه شریفه مشتمل بر دو فقره است. نخست از جعل امامت برای حضرت ابراهیم بعد از آزمایشها خبر می‌دهد و آنگاه یادآور می‌شود که حضرت ابراهیم از خداوند درخواست کرد که برای دودمان او نیز امامت را قرار دهد و خداوند در جواب فرمود که: عهد او به ستمکاران نمی‌رسد. یعنی ظالمین به امامت نمی‌رسند. حال باید بینیم طبق قرآن کریم ظلم چیست که مانع از امامت است.

هر تجاوزی از حدود خدا ظلم است. «و من يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه»^(۱)

کسی که از مرزهای الهی تجاوز کند بر خویشتن ستم کرده است «و من يتعد حدود الله فاولئك هم الظالمون»^(۲) یعنی کسانی که به حدود الهی تعدی کنند ستمکارانند.

از سوی دیگر از اقسام ظلم، آن ظلمی است که ممکن است خود ظالم آن را از دید مردم مخفی کند مثل کتمان شهادت و افترا به خداوند که زشت‌ترین ظلمهاست،

«و من اظلم ممن كتم شهادة عنده من الله»^(۳) یعنی کسیست ظالمتر از آن که شهادت خدا را نزد خدا کتمان

کند؟

«و من اظلم ممن افترى على الله كذبا»^(۴) یعنی «چه کیست ظالمتر از آن که به دروغ بر خدا افترا ببندد؟ پس قرآن کریم دو حقیقت بزرگ را روشن می‌کند.

۱ - اینکه امامت عهد خداست و به ستمگران نمی‌رسد. ۲ - اینکه هر تجاوزی از حدود خدا ظلم است و بعضی از اقسام ظلم هم از دید مردم مخفی است مثل افترا بر خداوند و کتمان شهادت که شدیدترین ظلمهاست.

از ضمیمه دو نکته فوق به هم دیگر نتیجه می‌گیریم که امکان ندارد امامت به انتخاب و اختیار مردم گذاشته شود زیرا خدا امامت ظالم را از جانب خود نفی کرده است و از طرف دیگر ظلم هم همیشه علنی نیست. پس چگونه مردم می‌توانند برای خود امام انتخاب کنند در حالی که نمی‌توانند از او ظلم را نفی کنند. چون ممکن است آن شخص ظالم باشد اما ظلمش پوشیده از دید مردم باشد. پس هیچ راهی نمی‌ماند جز اینکه خدا یا پیامبرش بر امامت کسی تصریح کند زیرا تنها خداوند است که عالم به همه چیز است و هیچ چیز مخفی برای او پوشیده نمی‌ماند.

۱ - قرآن کریم. سوره طلاق. آیه ۱

۲ - قرآن کریم. سوره بقره. آیه ۱۴۱

۳ - بقره. آیه ۱۴۰

۴ - انعام. آیات ۲۱ - ۹۳ - ۱۴۴

«قل اللهم مالك الملك تؤتی الملك من نشاء و تنزع الملك ممن تشاء»^(۱)

(ای پیامبر) بگو: بارالها، مالک حکومتها تویی، به هرکس اراده فرمایی حکومت می‌بخشی و از هرکس اراده فرمایی حکومت را باز می‌گردانی.

در این آیه مبارکه به صراحت تاکید شده است که ملک و حکومت صرفاً مخصوص خداوند است و به هیچ کس تعلق ندارد و کس در آن شریک نیست. و اوست که افراد را بر یک مبنا و قاعده کلی به حکومت و ولایت تعیین و نصب می‌کند.

در همین ارتباط یکی از اصحاب امام صادق (ع) به حضرت گفت: قلت اله: «قل اللهم مالك الملك تؤتی الملك من نشاء تنزع الملك ممن نشاء» ایس قدانی الله عزوجل بنی امیه الملك؟ قال لیس حیث تذهب، ان الله عزوجل انانا املك و اخذته بنوامیه، بمنزله الرجل یکون له الثوب فیأخذه الآخر فلیس هو الذی اخذه»^(۲)

مگر خداوند نفرموده است که ملک از آن اوست، به هرکس بخواهد می‌دهد و از هرکس بخواهد پس می‌گیرد مگر خداوند حکومت را به بنی امیه نداده است، پس چه خللی در کار آنها وجود دارد؟ امام صادق (ع) فرمود: اشتباه می‌کنی خداوند حکومت را به بنی امیه نداده است بلکه این منصب را به ما عطا کرده، ولی بنی امیه از ما گرفته‌اند مانند کسی که صاحب لباس است و دیگری لباس را از او می‌ریاید. ریابنده، حقی پیدا نمی‌کند.

چنین افرادی گمان می‌برند که هرکس به حکومت دست یافت، خداوند راضی است حکومتش بر حق و مشروع است و اطاعت از او لازم است، ولی امام صادق (ع) توضیح دادند که به دست داشتن قدرت، ملازمه‌ای با حق بودن حکومت ندارد، چه این که نسبت به هرکس که مال و ثروتی در اختیار دارد، نمی‌توان او را دارای حق مالکیت دانست و چه بسا فردی از راه دزدی و غاصبانه، مالی را تصرف کرده باشد.

حاکمان دودمان بنی امیه نیز با همین منطق مشروعیت حکومت خود را اثبات می‌کردند و آن را مجوزی برای ریشه کن کردن مخالفین می‌دانستند. از آن جمله، یزید بن معاویه پس از قیام عاشورا به بهانه این که خداوند ملک را به ما داده جنایت خود را توجیه می‌کرد.^(۳)

از نظر مبانی فکری و اعتقادی شیعه تردیدی وجود ندارد که تسلط بر حکومت، هیچ‌گونه ملازمه‌ای با حق بودن آن ندارد چه این که تاریخ پیشوایان معصوم شیعه در برخورد با حاکمان بنی امیه و بنی عباس به عنوان

۱ - آل عمران. آیه ۲۶

۲ - علامه شیخ علی بن جمع العروسی الحویزی، تفسیر نورالثقلین، (تم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۷۳ ش) چاپ چهارم.

ج ۱، ص ۲۲۴ ۳ - تاریخ طبرسی، ج ۳، ص ۳۴۰

سلاطین جور شاهد آن است.

بنابراین ولایت و حکومت انسان، ذاتاً محدود و مقید است، محدود به کسی که خداوند اذن می‌دهد و مقید به موارد و شیوه‌هایی که مورد رضایت او است. از این رو جایی برای حاکمیت خودسرانه نبوده و هیچ کس از موضع خدایی و از جایگاه (لایسٹل عما یفعل) نمی‌تواند زمام امور را در دست داشته باشد. این که چه شخص و یا اشخاصی حکومت کنند، اختیار شان در چه حدی باشد، در حکومت از چه روش‌هایی استفاده نمایند نیاز به کشف نظر ملک حقیقی دارد و در هر مورد، باید از راه عقل با شرع، آن را بدست آورد.

از این رو، اگر افراد یک جامعه با کمال رضایت زمام امور خود را در اختیار فرد ناشایسته‌ای قرار دهند و یا به سلطه جبارانه ستمگری تن داده و فرمان او را بر اساس فرهنگ و اعتقاد خویش، لازم‌الاطاعه بشمارند، باز هم چنین قدرت و حکومتی از اعتبار مشروعیت بهره‌ای ندارد. چه این که در حقوق فردی نیز رضایت اشخاص بدون توجه به رضایت خداوند، حکم مسئله را تغییر نمی‌دهد.

همچنین در قرآن کریم آیات بسیاری وجود دارد که بر نصب امام و اعطای ولایت به ائمه معصومین (ع) دلالت دارد که ذیلاً به چند نمونه اشاره می‌شود:

۱- آیه ولایت

انما ولیکم الله ورسوله و الذین امنوا الذین یقیمون الصلوة و یوتون الزکوة و هم راکعون.^(۱) یعنی «ولی و سرپرست شما تنها خدا و رسول او و کسانی هستند که ایمان آوردند و نماز برپا می‌دارند، در حال رکوع زکات می‌دهند.»

در این آیه قرآن، مساله ولایت و سرپرست مطرح شده است. خدا می‌فرماید ولایت مسلمین را در مرحله اول خدا و پس از آن پیامبر بعهده دارد. بعد از پیامبر نیز می‌فرماید ولایت با کسانی است که ایمان آورده‌اند و در حال رکوع زکات می‌دهند.

این فرد یا افراد چه کسانی هستند؟! قاطبه نویسندگان و مفسران اهل بیت و نیز بسیاری از اهل سنت چنین پاسخ گفته‌اند که در مسجد پیامبر عده‌ای مشغول نماز بودند سائلی وارد شد و درخواست کمک کرد. کسی به او توجه نمود و او همچنان تکرار کرد تا حالت یاس پیدا کرد و شکوه نمود، در این بین علی بن ابیطالب (ع) که مشغول نماز بودند و در حالت رکوع قرار داشتند، انگشت خود را به سائل نشان داده و اشاره فرمودند که

انگشتی را از دست حضرتش درآورده و به عنوان صدقه پذیرد. سائل نزدیک آمد و انگشت را از دست آن حضرت بیرون آورد. (۱)

بعد از این واقعه بود که آیه فوق الذکر نازل شد. و سپس پیامبر اسلام (ص) آن را برای مردم توضیح داد. «نزلت فی حق علی (ع) عند المخالف و المؤلف حین سألہ سائل و هوراکع فی صلاته فاومأ لیه بخنصره الیمنی: فاخذ السائل الخاتم من خنصره» (۲)

برخی گفته‌اند که ولایت در این آیه به معنی دوستی است و خداوند فرموده است که علی دوست مومنین است. ولی این ادعا قابل قبول نیست زیرا با بیان آیه هیچ سازگاری ندارد، چون قرآن با قید کلمه «انما» مطلب را ذکر می‌کند و می‌دانیم که انما حصر را می‌رساند. بنابراین اگر مقصود، دوست و یاور بود، ولایت با انما نمی‌آمد و اختصاص به گروهی نداشت زیرا ولایت به این معنی (دوستی) مربوط به تمام افراد با ایمان است. چنانکه قرآن کریم می‌فرماید: و المؤمنون و المؤمنات، بعضهم اولیاء بعض (۳) یعنی مومنین و مؤمنات بعضی از آنها دوست بعضی دیگرند.

شاهد دیگر آنکه در آیه بعد می‌فرماید: «و من یتول الله و رسوله و الذین آمنوا فان حزب الله هم الغالبون» یعنی هر کس خدا و پیامبر او و افراد با ایمان را ولی خود قرار دهد [وابسته به حزب الهی است] و حزب خدا پیوسته حاکم و پیروز است این آیه به روشنی ثابت می‌کند که هر کس این سه نفر را ولی خود قرار دهد از حزب الهی است و این سه نفر، رهبری حزب الهی را برعهده دارند و مقام رهبری چیزی جز همان مقام ولایت

۱ - حسین ثابت شاعر و صحابی رسول خدا (ص) پس از نزول این آیه، ماجرا را به شعر برود که در اینجا به ابیاتی از آن اشاره می‌شود:

فانک نفوس القوم یاخیر راکع	فانک الذی اعطیت اذ انت راکع
و یا خیر شار ثم یا خیر راکع	بخاتمک الذی اعطیت یاخیر سید
و بینما فی محکمات الشرایع	فانزل فیک الله خیر ولایة

۲ - فخرالدین الطریحی. مجمع البحرین. تحقیق احمد الحسینی (بیروت: داراحیاء التراث العربی. ۱۴۰۳ ق) ج ۱. ص ۴۵۶. این واقعه در کتابهای زیر نیز آمده است:

فخر رازی. تفسیر کبیر مفاتیح الغیب. ج ۳. ص ۴۳۱ - اما ابواسحق ثعلبی در کشف البیان - جارا الله زمخشری. تفسیر کشاف. ج ۱. ص ۲۲۲ - طبری. تفسیر طبری. ج ۶. ص ۱۸۶. ابن سعدون قرطبی. ج ۶. ص ۲۲۱ - حافظ نیشابوری. غرائب القرآن. ج ۱. ص ۴۶۱ - قاضی بیضاوی. انوار التنزیل. ج ۱. ص ۳۴۵ - جلال الدین سیوطی. الدر المنثور. ج ۲. ص ۲۹۳ - سید محمود آلوسی. تفسیر آلوسی. ج ۲. ص ۳۲۹ - ابن ابن الحدید. شرح نهج البلاغه. ج ۳. ص ۲۷۵ - سلیمان حنفی. ینابیع الموده. ص ۲۱۲ - ابن عساکر. تاریخ دمشق - سبط ابن جوزی. تذکره. ص ۹ - ابن صباغ مالکی. النصول المهمه. ص ۱۲۳ - ابن مغازلی. مناقب - محمد بن یوسف گنجی شافعی.

کتابه الطالب - سید مؤمن شبلیجی. نورالابصار. ص ۷۷ - محبالدین طبری. الرياض المنضرة. ج ۲. ص ۲۲۷

۳ - قرآن کریم. سوره توبه. آیه ۷۱

نیست. گواه دیگری که ولی و اولیاء در اینجا به معنی سرپرستی است، ایه شریفه ۲۳ از سوره توبه است که می‌فرماید: یا ایها الذین آمنوا لا تتخذوا آباؤکم و اخوانکم اولیاء ان استحبوا الکفر علی الایمان و من یتولهم معکم فاولئک هم الظالمون» بطور مسلم مقصود از آیه، نهی از ولی‌گیری و سرپرست گرفتن پدر و برادر کافر است نه دوستی آنان زیرا، دوستی پدر و برادر کافر یک امری فطری است و نهی از آن غیر صحیح است. و همچنین حمایت کافر از مسلمان در صورتیکه لطمه‌ای بر دین وارد نسازد بلاشکال می‌باشد آنچه حرام است اینکه کفار را به سرپرستی بپذیریم. والا صرف دوستی و مراوده عادی با آنها حرام و مکروه نمی‌باشد. اسلام هیچگاه معامله و رفاقت با کفار را تحریم نکرده است قرآن می‌فرماید: «و طعام الذین اتوا الکتاب حل لکم»^(۱) و در جایی می‌فرماید «لاینهاکم الله عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین و لم یخرجوکم من دیارکم...»^(۲) و در آیه بعد می‌گوید: انما ینهکم الله عن الذین قاتلوکم فی الدین و اخرجکم من دیارکم... ان تولوهم و من یتولهم فاولئک هم الظالمون.^(۳)

بنابراین ملاحظه می‌شود که مودت و اقساط و دوستی با کفار تجویز شده و مورد حرمت نمی‌باشد بلکه آنچه که مورد نهی شارع می‌باشد تولی و پذیرش سلطه و سرپرستی آنها است.

از این جهت، برای ولی، در آیه، معنایی جز همان متصرف و سرپرست نمی‌توان تصور کرد چرا که منحصر کردن مقام به سه نفر، بی جهت و بی مورد خواهد بود و چنانکه گفته شد همه افراد با ایمان دوست و ناصر و پاور یکدیگرند و اختصاص به این سه نفر ندارد. قال المعنی: الذی یتولی تدبیرکم و بل امورکم الله و رسوله و الذین آمنوا الذین... فهذا الآیه من اوضح الدلائل علی صحه امامة علی (ع) بعد النبی (ص) بلافضل.^(۴)

خواجه طوسی در تجرید الاعتقاد و علامه حلی در کشف المراد هم معتقدند: در این آیه شریفه مقام ولایت به خدا و رسول خدا و آن فرد مومنی که دارای اوصاف خاصی است که در آیه ذکر شده انحصار و اختصاص یافته و آن اوصاف همگی فقط در وجود مبارک علی (ع) جمع شده است. علامه در ادامه می‌گوید: والاستدلال بهذا الآیه یتوقف علی مقدمات: احدها: ان لفظه «انما» «للبحصر» «للاجماع اهل العربیه علیه. الثانیه: ان الولی ینفید «الاولی بالتصرف» و الدلیل علیه: نقل اهل اللغة و استعمالهم کتوله «السلطان ولی من لاولی له» و کتولهم «ولی الدم» و «ولی المیت» و کتوله (ع): «ایما امراه نکحت بغیر اذن ولیها فنکاحها باطل» الثالثه: ان المراد بذلك «بعض المومنین» لانه تعالی وصفهم بوصف مختص ببعضهم و اذا قد تمهدت هذه المقدمات فنقول: المراد بهذا الآیه هو علی (ع) للاجماع الحاصل علی ان من خصص بها بعض المومنین

۲ - سوره ممتحنه آیه ۸

۱ - سوره مائده آیه ۵

۳ - سوره ممتحنه آیه ۹

۴ - فضل بن حسن طبرسی. مجمع البیان. ج ۲. ص ۲۱۰ فخرالدین طریحی. همان. ج ۱. ص ۲۵۶

قال انه على (ع) فصرفها الى غير خرق للاجماع. ولان المفسرين اتفقوا على: ان المراد بهذا الآيه على (ع) لانه لما تصدق بخاتمه حالة ركوعه نزلت هذه الآيه فيه ولا خلاف في ذلك. (۱)

با اینکه در آیه از ولایت سه نفر سخن به میان آمده است و به حسب ظاهر باید بفرماید «انما اولیائکم» اما مع الوصف لفظ مفرد «ولی» را بکار برده است. و این بدان معنی است که در اینجا ولایت واحدی وجود دارد که خداوند آن را اصالتاً و دیگران بطور کسبی و تبعی دارا هستند. بنابراین ولایت هر سه از یک سنخ می باشد علامه طباطبایی نیز می گوید: با توجه به اینکه لفظ ولی تکرار نشده و روی هر سه کلمغه «الله و رسوله و الذین آمنوا» به یک سیاق وارد شده است از این رو وحدت سیاق حکم می کند که ولایت در همه آنها به یک معنا باشد. (۲)

پس بنا به مفاد این آیه همان ولایت و سرپرستی و اولویتی که خداوند نسبت به بندگان خود دارد پیامبر نیز از جانب او چنان ولایتی را دارا است. حضرت علی (ع) نیز دارای همان ولایت است. یعنی سرپرست و صاحب اختیار مومنین بوده و در امور آنها اولی به تصرف است. فلذا طبق این آیه خداوند پس از پیامبر حضرت علی بن ابیطالب را به ولایت و امامت مسلمین نصب کرده است. البته از اینکه آیه به صورت کلی و بدون ذکر نام آمده، چنین استنباط می شود که بعد از حضرت علی (ع) و ائمه معصومین (ع) ولایت در اختیار مؤمنانی قرار می گیرد که دارای دو جنبه الهی و مردمی باشند یعنی ارتباط با خدا آنها را از خدمت به خلق باز نمی دارد چنانکه خدمت به مردم نیز آنان را از خداوند متعال غافل نمی کند و به تعبیر عرفاً جنبه یلی الربی و یلی الخلقی دارند.

۲ - آیه تبلیغ

يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك و ان لم تفعل فما بلغت رسالته و الله يعصمك من الناس. (۳)
«ای پیامبر، آنچه از پروردگارت بر تو نازل شده است، ابلاغ کن. اگر چنین نکنی رسالت او را انجام نداده ای و خداوند تو را از گزند مردمان در امان می دارد.»

از مفهوم این آیه مشخص است که خبر مهمی باید از طرف پیامبر (ص) ابلاغ شود بطوریکه اگر این خبر مهم به مردم اعلام نشود رسول خدا (ص) رسالت خدای خویش را انجام نداده است. راستی این پیام چه بوده است و این آیه کی و در کجا نازل شده است؟

۱ - خواجه نصیرالدین طوسی، همان، ج ۶، صص ۳۳۱ - ۳۳۲

۲ - علامه طباطبایی، السیزان، ج ۶، ص ۱۲ و المراجعات، ص ۱۲۳

۳ - قرآن کریم، سوره مائده، آیه ۶۷

غالب علمای اهل سنت از جمله جریر طبری در تاریخ طبری سیوطی در درالمنثور، ثعلبی در کشف البیان و فخر رازی در تفسیر کبیر و دیگران می‌نویسند که پیامبر در سال آخر عمرشان از سفر حجه الوداع بر می‌گشتند در مکانی بین مکه و مدینه بنام خم در کنار برکه آبی که به عربی غدیر نامیده می‌شود در روز هیجدهم ذی الحجه ایستادند و این آیه بر آن حضرت نازل شد.

حضرت فرمودند: همه بایستند و به رفته‌ها بگویند که برگردند و منتظر بمانند تا عقب ماندگان برسند و همه را به شنیدن دعوت فرمودند. همه متحیرند که چه امر مهمی است؟ و چه وظیفه ابلاغی است که پس از ۲۳ سال رنج و زحمت پیامبر هم اکنون خطاب می‌شود که اگر این امر را ابلاغ نکنی رسالت الهی را به انجام نرسانده‌ای. گو اینکه امر بزرگ در پیش است. نتیجه نهایی عصاره نبوت در نظر است همه زحمات گذشته پیامبر به این حقیقت بستگی دارد. همه منتظرند که بدانند این امر چیست؟

آنگاه پیامبر پس از ادای نماز خطبه‌ای خواند و ضمن آن فرمود:

ایها الناس من اولی الناس بالمومنین من انفسهم؟

مردم گفتند: خدا و پیامبرش داناترند. دوباره پیامبر گفت:

الست اولی بالمومنین من انفسهم؟ قالو بلی یا رسول الله

ای مردم آیا نسبت به مومنین از خودشان سزاوارتر نیستم و بر آنها ولایت ندارم؟

مردم نیز با توجه به آیه ۶۶ سوره احزاب که می‌گوید (النبی اولی بالمومنین من انفسهم)

گفتند: بله یا رسول الله

سپس پیامبر علی بن ابی طالب را بر روی دستان مبارک خود بلند کرد و گفت:

«من کنت مولاه فهذا علی مولاه.» هرکس من سرپرست و ولی اویم پس این علی (ع) سرپرست و ولی

اوست.

مردم بدانند که این امر عظیم ابلاغ امامت و خلافت است، من مأمورم جانشین خود و امام امت اسلامی را معین و نصب کنم و بدانید که ابلاغ کردم و آن شخص علی ابن ابیطالب است.

دقیقاً پس از واقعه غدیر و نصب حضرت علی (ع) به امامت و ولایت مسلمین بود که این آیه نازل شد که:

اليوم اکملت لکم دینکم و اتمت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دیناً^(۱) یعنی امروز دین شما را کامل کردم

و نعمت خویش را بر شما تمام نمودم و دین اسلام را برای شما پسندیدم. در روایت نیز آمده است که پیامبر

هم فرمود: «الله اکبر علی اکمال الدین و اتمام النعمه و رضی الرب برسالتی و الولاية لعلی من بعدی»^(۲)

۱ - سوره مائده آیه ۳

۲ - ابن کثیر. تفسیر قرآن، ج ۲، ص ۱۴ و تفسیر در المنثور، ج ۲، ص ۲۵۹ و شواهد التنزیل ج ۱، ص ۱۵۶

در همان روز حسان بن ثابت شاعر و صحابی رسول الله از آن حضرت برای سرودن اشعاری در خصوص ولایت علی بن ابیطالب اجازه خواست که پیامبر (ص) فرمود: قل ببركة الله. پس حسان برخاست و گفت ای بزرگان قریش شهادت رسول خدا (ص) را از من بشنوید و چنین سرود:

يناديهم يوم الغدير نبيهم	بخم فاسمع بالرسول مناديا
باني مولاكم نعم وليكم	فقالوا و لم يبدوا هناك التعاميا
الهك مولانا و انت ولينا	ولا تجدن في الخلق للامر عاصيا
فقال له قم يا علي فانتني	رضيتك من بعدى اماماً و هاديا
فمن كنت مولاه فهذا وليه	فكونوا له اتباع صدق مواليا ^(۱)

ملاحظه می شود که طبق شهادت حسان بن ثابت اولاً قضیه غدیر خم در خصوص علی بن ابیطالب می باشد و ثانیاً از کلمه «مولا» مفهوم امام و کسی که باید مورد اتباع و پیروی قرار گیرد استنباط و استنتاج شده است. سپس پیامبر (ص) فرمود که این مطلب را حاضران به غایبان برسانند. پس از تمام شدن خطبه پیامبر (ص) مردم و از جمله عمر به امیر مومنان علی (ع) تبریک و شادباش گفتند خاطر نشان می سازد این حدیث از جهت سلسله راویان چندان محکم است که شاید کمتر مانند داشته باشد. ۱۱۰ نفر از اصحاب پیامبر (ص) که در غدیر حاضر بودند این حدیث را بدون هیچ واسطه از پیامبر (ص) نقل کرده اند و هم ۸۴ نفر از تابعین. (آنانکه خود پیامبر (ص) را ندیده ولی برخی از اصحاب آن حضرت را دیده و درک کرده اند.)

دانشمندان و تاریخ نویسان و مفسران از اهل تسنن حدیث غدیر را با مدارک زیاد در کتابهای خود آورده اند که نام ۳۵۰ نفر از آنها در کتاب (الغدیر) علامه امینی آمده است.^(۲) بنابراین طبق این آیه امامت انتصابی است و مشروعیت ولایت و حکومت حضرت علی (ع) نیز به نصب الهی است.

خاطر نشان می سازد که برخی از علما و فقها در اصل واقعه غدیر اتفاق نظر دارند ولی در معنای مولی اختلاف کرده و آن را به معنای دوست می دانند نه ولایت و حکومت. که در پاسخ باید گفت: حدیث غدیر نصی است صریح که با توجه به قراین موجود زیر، به بهترین وجه بر جانشینی و ولایت بلافصل حضرت علی (ع) بعد از پیامبر (ص) دلالت می کند.

۱ - پیامبر اسلام (ص) قبل از اعلام ولایت علی (ع) از مومنین پرسید: چه کسی بر مومنین ولایت و سرپرستی دارد و حتی نسبت به جانهای مومنین سزاوارتر از خودشان است، و آیا من نسبت به شما سزاوارتر و

۱ - امام ابراهیم بن محمد محدث کبیر جرینی. فرائد السالمین (بیروت: موسسه المحمودی للطباعة و النشر. ۱۹۷۸ م) چاپ اول.

ج ۱ ص ۷۳ و نیز الغدیر، ج ۲ ص ۳۴

۲ - علامه امینی، الغدیر، ج ۱ ص ۲۱۴

اولی نیستم که مردم پاسخ دادند: بلی یا رسول الله شما بر مومنین اولویت دارید.

آنگاه رسول الله (ص) گفتند هر کس من مولای او هستم علی (ع) نیز مولی و سرپرست اوست. بنابراین قرینه قبلی نشان می‌دهد که این ولایت نیز از نوع ولایت قبلی است زیرا طبق جمله قبل پیامبر فقط دوست مومنین نیست. بلکه مقصود و منظور صاحب اختیاری و سرپرستی آنحضرت می‌باشد لذا مشخص است که در غیر این صورت [یعنی تفسیری جز این] ارتباط معنوی جمله قبلی پیامبر (ص) با جمله بعدی ایشان حفظ نمی‌شود.

۲- با توجه به اینکه پیامبر (ص) در آن هوای گرم مردم را سرپا نگهداشت و حتی کسانی که رفته بودند را دعوت به بازگشت نمود. و برای اعلام آن این همه مقدمه چینی کرد این حقیقت را بیشتر آشکار می‌کند که موضوع از اهمیت خاصی برخوردار است و صرفاً از اعلام دوستی علی (ع) فراتر است.

۳- اگر این مولی فقط به معنای دوستی حضرت علی (ع) باشد چگونه ممکن است عدم اعلام آن از طرف پیامبر به معنای عدم اکمال و ابلاغ رسالت وی باشد. بنابراین مولی به معنای ولایت و خلافت است که با انجام آن خداوند می‌فرماید: امروز دین کامل و نعمت تمام شد و گرنه دوستی حضرت علی (ع) را که قبلاً نیز پیامبر (ص) بارها اعلام کرده بود.

۴- مردم پس از این واقعه نزد حضرت علی (ع) آمدند و به وی تبریک و تهنیت گفتند. از جمله عمر نزد حضرت آمد و گفت:

بخ بخ لک یا علی (ع) اصبحت مولای و مولای کل مومن.^(۱)

واضح است که این تبریک هنگامی اتفاق می‌افتد که کسی به مقام مهمی رسیده باشد. بنا بر این مولی باید به معنی ولایت و خلافت پیامبر (ص) باشد نه دوستی و محبت.

۵- این روز (۱۸ ذیحجه) بخاطر اتفاق چنین حادثه مهمی در آن از طرف پیامبر (ص) وائمه (ع) به عنوان یکی از اعیاد بزرگ مسلمین در نظر گرفته شده است. عید الغدير اعظم الاعیاد.»

استاد علائلی از علمای اهل سنت می‌گوید: عید غدیر جزئی از اسلام است و هر کس آن را انکار کند، اسلام را انکار کرده است.^(۲)

۱- احمد بن حنبل، مسند احمد، ج ۴، ص ۲۸۱ و همچنین رک: قاضی عبدالجبار، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، تحقیق دکتر عبدالحلیم محمود (مصر: الدار المصریة للتألیف و الترجمة، بی تا) ج ۲۰، ص ۱۴۵ ابراهیم بن مویذ الجوینی الخراسانی، فرائد السمطین، (بیروت: موسسه المحمودی للطباعة و النشر، ۱۹۷۸) چاپ اول، ج ۱، ص ۶۵ عمر گفت: هنیئالک یا ابن ابی طالب اصبحت و احسیت مولی کل مومن و مومنه

۲- باقر شریف القرشی، نظام حکومتی و اداری در اسلام، ترجمه عباسعلی سلطانی، (بی جا، موسسه چاپ و انتشارات آستان

به هر حال مساله غدیر و تمامی قراین درونی و بیرونی آن و زمان و مکان انتخاب آن، و خوف وقوع فتنه‌ای که در نصب علی (ع) بر جانشینی پیامبر (ص) می‌رفت و استقبالی که صحابه در روز غدیر از حضرت کردند و بیعت ایشان در آن روز و به زبان راندن کلماتی نظیر (بیخ بیخ لک یا علی) در کنار تواتر این حادثه و برداشتی که ادیبان و شاعران و اندیشمندان از جمله حسان بن ثابت از آن داشته‌اند، قطعیت مشروعیت الهی حکومت علوی را به اثبات می‌رساند. از نکات در خور توجه، نسبت به حدیث غدیر احتیاجات و مناشداتی است که با آن برای اثبات امامت سیاسی علی (ع) انجام شده است. اولین استدلال‌کننده به حدیث غدیر خود امام علی (ع) در مسجد رسول الله بعد از رحلت آن حضرت می‌باشد و بعد از آن هم امام علی (ع) بارها برای اثبات ولایت سیاسی خویش در یوم شوری، ایام عثمان یوم رجب، یوم جمل، یوم الرکبان، یوم صفین به غدیر استناد نموده است. (۱)

۳ - آیه اولی الامر

یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم فان تنازعتم فی شئیء فردوه الی الله و الی الرسول ان کنتم تؤمنون بالله و الیوم الآخر. (۲)

«ای گروهی که ایمان آوردید اطاعت کنید خدا و رسولش را و اولی الامر از خودتان را و اگر در مسأله‌ای نزاع پیدا کردید پس آن را به حکم خدا و رسول برگردانید اگر که به خدا و روز آخرت ایمان دارید.»

در این آیه که سخن از اطاعت و فرمانبری توسط مؤمنین است نکته مهمی که در این آیه وجود دارد این است که اطاعت از اولی الامر هم‌ردیف و همسنگ با اطاعت از پیامبر (ص) ذکر شده است. و با توجه به اینکه اطاعت از پیامبر (ص) اطاعت مطلق می‌باشد پس همان شرایطی که در پیامبر از قبیل عصمت و علم وجود دارد در اولی الامر نیز باید موجود باشد تا بتوان از آنها اطاعت کامل و بی قید و شرط نمود. چرا که در صورت معصوم نبودن احتمال اشتباه، خطا و انحراف در حاکم وجود دارد و بنابراین محتمل است که میان حکم آنان و حکم خداوند تعارض پیش آید که خداوند هرگز چنین چیزی را نخواست است.

بنابراین شکی نیست که اولی الامر باید دارای مقام عصمت باشد و طبیعی است که انسانهای عادی نمی‌توانند تشخیص دهند که چه کسی معصوم و مصون از خطا و اشتباه است و قطعاً این خداوند است که از باطن امور خبر دارد و لذا خداوند بعد از پیامبر (ص) از طریق وی ائمه معصومین (ع) را تعیین و نصب نموده است. چنانکه خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب (تجرید الاعتقاد) در اثبات نص و نصب به عنوان یگانه راه

تعیین حاکم و امام مسلمین به دو چیز استدلال می‌کند:

۱- نیاز امام و حاکم اسلامی به عصمت (تا از خطا و گناه مصون باشد) که اقتضای آن (عصمت) وارد شدن نص از طرف صاحب شرع (خداوند و رسول او) است. [زیرا فقط خداوند و رسول اویند که می‌توانند ملکه عصمت را در فردی بشناسند و به دیگران بشناسانند].

۲- و دیگری سیره پیامبر اسلام (ص) که او هرگاه شهر را ترک می‌کرد، کسی را به جانشینی خود می‌گمارد، پس آیا عقل می‌پذیرد که پیامبر، جانشینی را پس از مرگ خویش برای امت اسلامی تعیین نکند. (۱)
علاوه بر استدلال فوق روایات - و احادیث متواتر و متعددی نیز از پیامبر اسلام (ص) هم از طریق شیعه و هم از طریق اهل سنت در کتابهای مختلفی همچون ینابیع الموده سلیمان حنفی، اثبات الهداه، شواهد التنزیل، جامع احادیث الشیعه، بخارالانوار و تفسیر عیاشی نقل شده است که منظورشان از اولی الامر امامان دوازده گانه بوده‌اند و نام و مشخصات آنها به طور صریح و آشکار ذکر شده است. حدیث جابر یکی از آن احادیث است.

علامه حلی در «باب حدادی عشر» این روایت را چنین نقل می‌فرماید:

مارواه جابر بن عبدالله الانصاری: قال لما قال الله تعالی: یا ایها الذین آمنوا اطیعوا و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم. قلت یا رسول الله عرفنا الله فاطعناه و عرفناک فاطعناک فمن اولی الامر الذی امرنا الله تعالی بطاعتهم؟ قال: هم خلفائی یا جابر و اولیاء الامر بعدی اولهم اخی علی ثم من بعده الحسن ولده ثم الحسین، ثم علی بن الحسین، ثم محمد بن علی و سدرکه یا جابر فاذا ادرکته فاقرأ منی السلام... ثم محمد بن الحسن یملاء الارض قسطاً و عدلاً کما ملئت جوراً و ظلماً. (۲)

جابر بن عبدالله انصاری می‌گوید: وقتی خداوند آیه یا ایها الذین آمنوا - را به پیامبرش محمد (ص) نازل کرد، به ایشان عرض کردم یا رسول الله خدا و رسولش را شناختیم و اطاعت کردیم پس اولی الامر که خداوند اطاعت آنها را قرین اطاعت شما قرار داده چه کسانی هستند؟

پیامبر فرمودند: ای جابر آنها خلفا و ائمه مسلمین بعد از من هستند. اولین آنها برادرم علی بن ابی طالب است و پس از او حسن و پس از او حسین و پس از او علی بن حسین و پس از او محمد بن علی است که در تورات به باقر معروف است.

۱ - نصیرالدین طوسی. نظام الحکم فی الاسلام او النبوه و الامامه عند نصیرالدین طوسی. تحقیق علی مقلد (بیروت. دارالاشعواء. ۱۹۸۶ م. (۱۲۰۶ هجری) ص ۳۸۹. و حسن بن یوسف المظننری الحلی. کشف المراد فی تجرید الاعتقاد (بیروت: انتشارات اعلمی. ۱۹۷۹) چاپ او. ص ۲۸۸.

۲ - علامه حلی. الباب الحدادی عشر. یا شرح مقدادین عبدالله سبزی (مشهد. آستان قدس رضوی. ۱۳۶۸) ص ۵۱

ای جابر تو او را درک خواهی کرد پس آنگاه که او را ملاقات کردی سلام مرا به او برسان. پس از او جعفر بن محمد الصادق و پس از او موسی بن جعفر و پس از او علی بن موسی... و پس از او حسن ابن علی و پس از او هم نام و هم کنیه من حجت خدا و باقی نگاه داشته شده خدا در روی زمین پسر حسن علی است. اوست کسی که خداوند بوسیله او نامش را در شرق و غرب زمین می‌گستراند. و اوست کسی که از شیعیان و دوستانش غایب می‌شود، چنان غیبتی که نسبت به امامت او ثابت قدم باقی نمی‌ماند مگر کسانی که قلبشان به ایمان امتحان داده باشد. و او کسی است که زمین را از عدل و داد پر می‌کند چنانکه به جور و ظلم آلوده شده است.^(۱)

مبحث سوم: دلایل روائی نصب و مشروعیت الهی حکومت امام

روایات بسیاری از حضرت رسول (ص) در خصوص نصب امیرالمؤمنین علی (ع) و بقیه ائمه اطهار (ع) به جانشینی و ولایت جامعه اسلامی بعد از خود وجود دارد که بعد از قرآن با توجه به آیه شریفه (ما ینطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی)^(۲) محکمترین و قوی‌ترین دلیل بر مشروعیت الهی حکومت و امامت ائمه (ع) می‌باشد، بنابراین با وجود نصب جایی برای طرق دیگر مشروعیت حکومت باقی نمی‌ماند.

۱ - حدیث یوم الانذار (انذار بستگان)

پیامبر (ص) در مساله ولایت و سرپرستی امور مسلمانان پس از خود از اولین روز دعوت، مساله ولایت را همراه با توحید و نبوت صریحاً بیان فرمود و در نخستین روزی که طبق آیه (وانذر عشیرتک الاقربین)^(۳) مامور به دعوت علنی شد، خویشاوندان خود را دعوت علنی نمود و آنان را در مجلس جمع ساخت و در آن مجلس وزارت و جانشینی و خلافت علی (ع) را آشکارا اعلام و تایید کرد. پیامبر پس از صرف غذا گفت: بدانید که خداوند مرا به نبوت مبعوث گردانیده... هر کس نخستین بار به من ایمان آورد و معاونت مرا نماید او برادر و وزیر و وارث و خلیفه من خواهد بود. و این جمله آخر را سه بار تکرار فرمودند و در هر سه بار هیچکس جز علی بن ابیطالب جواب نداد. آنگاه پیامبر اسلام فرمودند:

هذا اخی و وصی و خلیفتی فاسمعوا له و اطیعوا.^(۴) یعنی:

۱ - علامه طباطبایی. تفسیر المیزان (عربی) جلد ۴، ص ۲۳۶ - ۲۳۵ و اثبات الهداء، ج ۳، ص ۱۲۳ و کفایت الاثر چاپ قدیم، ص

۲ - قرآن کریم، سوره نجم، آیه ۲

۳ - قرآن کریم، سوره شعراء، آیه ۲۱۴

۴ - کنز العمال جلد ۶، ص ۳۹۲ علاوه بر کنز العمال این حدیث را احمد حنبل در مسند خود، امام ثعلبی در تفسیر آیه انذار، محمد بن

این برادر و جانشین و وصی من در شما است پس از او اطاعت و فرمانبری کنید.

۲ - حدیث امامت و خلافت علی (ع)

قال رسول الله (ص) لعلی بن ابی طالب:

یا علی انا مدینه الحکمه وانت با بها و لن تؤتی المدینه الا من قبل الباب. و کذب من زعم انه یحبنى و یبغضک لانک منی و انا منک. لحمک من لحمی و دمک من دمی و روحک من روحی و سریرتک من سریرتی و علانیتک من علانیتی و انت امام امتی و خلیفتی علیها بعدی. سعد من اطاعک و شقی من عصاک و ربیح من تولاک و خسر من عاداک و فاز من لزمک و هلك من فارقک. مثلک و مثل الاثمه من ولدک بعدی مثل سفینه نوح، من رکب فیها نجا و من تخلف عنها غرق و مثلکم مثل النجوم کلما غاب نجم طلع نجم الی یوم القیامه. (۱)

پیامبر اسلام به علی بن ابیطالب فرمودند:

«یا علی من شهر حکمت هستم و تو در آنی، و هرگز کسی وارد شهری نمی‌شود مگر از طریق در آن. و کسی که گمان کند مرا دوست می‌دارد ولی با تو دشمنی می‌ورزد همانا او دروغ می‌گوید زیرا تو از من و من از تو هستم. گوشت تو از گوشت من است. و خون تو از خون من است. و روح تو از روح من است و پنهان و آشکار تو از پنهان و آشکار من است و تو امام امت من هستی و بر آنها بعد از من خلیفه می‌باشی. رستگار شد کسی که از تو اطاعت کرد و بدبخت شد کسی که از تو روگرداند، بهره‌مند شد آن کس که ولایت ترا پذیرفت و خسران کرد آن کس که با تو دشمنی کرد. نجات یافت آن کس که ملازم تو شد و هلاک گردید آن کس که از تو جدا شد. مثل تو و مثل ائمه از فرزندان تو بعد از من به مانند کشتی نوح است، کسی که بر آن سوار شد نجات یافت و کسی که از آن دوری گزید غرق شد. و مثل شما مانند ستارگان درخشان است هرگاه که ستاره‌ای غروب کرد ستاره دیگری طلوع نمود و تا قیامت این امر برقرار است.»

در این حدیث رسول خدا (ص) با صراحت حضرت علی (ع) را به عنوان امام و خلیفه بعد از خود معرفی می‌کنند و آنگاه نتایج تبعیت از ولایت و امامت علی و نیز ضرر و خسران دشمنی و عصیان در برابر آن حضرت را بیان می‌کنند تا جای هیچگونه بهانه‌ای باقی نماند. قابل توجه است که در این روایت حضرت پیامبر (ص)

جریر طبری در تفسیر آیه و در صفحه ۲۱۷ جلد دوم تاریخ الامم و الملوک، حاکم ابو عبدالله در صفحه ۱۳۲ جزء سوم مستدرک و شیخ سلیمان بلخی حنفی در باب ۳۱ ینابیع الموده ابن اثیر در الکامل فی التاریخ، ج ۱ ص ۴۸۸ و قاضی عیاض در شرح شفاء جلد ۳ ص ۳۷ و حلبی در سیره حلبی، جلد ۱ ص ۲۲۱ آورده‌اند.

۱ - امام ابراهیم بن محمد جرینی، فرائد المسطین (بیروت: موسسه محمودی للطباعه و السنه ۱۹۷۸ م) چاپ اول، ج ۱

همچنین به امامت ائمه دیگر از نسل علی ابن ابیطالب و نجات بخشی آنها اشاره می‌کنند.

۳ - حدیث امامت و وصایت

پیامبر اسلام (ص) به علی ابن ابیطالب (ع) فرمودند:
(انت اخی و وصی و خلیفتی و قاضی دینی).^(۱)

۴ - حدیث امامت و ولایت

یکی دیگر از احادیثی که نص بر حکومت و خلافت علی بن ابیطالب است و شیعه به آن استناد کرده است حدیث ولایت است که رسول خدا در فرصت‌های گوناگون آن را بیان فرموده است:

(یا علی انت ولی کل مومن من بعدی) (انما علیاً منی و انا منه و هو ولی کل مومن بعدی)^(۲)

ای علی تو پس از من ولی هر فرد با ایمانی هستی. (علی ولی کل من بعدی)

همچنین پیامبر (ص) در مناسبت‌های متعدد مسلمانان را مخاطب قرار داده و فرمود: «فانه منی و انا منه، و هو ولیکم بعدی»

علمای اهل سنت واژه (ولی) را در احادیث به محب، نصیر، صدیق، تابع، حلیف و... تفسیر کرده‌اند. اما اگر قصد پیامبر (ص) یکی از این معانی بود کلمه (بعدی) را نمی‌فرمود. و لفظ بعدی دقیقاً گواه بر این است که مقصود از ولی همان مقام زعامت و حکومت و سرپرستی در امور دینی و دنیوی است و اگر غیر از این بود، اختصاص به زمان بعد از پیامبر نداشت. از طرف دیگر این اوصاف همچون محب، نصیر و صدیق... اختصاص به علی (ع) نداشت بلکه بسیاری از صحابه از اعتماد و محبت پیامبر (ص) برخوردار بودند و آنان را نیز در بر می‌گرفت.

بنابراین منظور پیامبر (ص) از این نص اثبات ولایت و خلافت علی (ع) بعد از خویشتن است. زیرا بیان علاقه و دوستی میان پیامبر (ص) و علی (ع) بین همه مردم آشکار بود و همه بر آن آگاه بودند و به این همه اهتمام و عنایت پیامبر و اعلام آن نیاز نبود.

۵ - حدیث جابر بن سمرة: جابر بن سمرة قال: قال رسول الله (ص) یكون من بعدی اثنا عشر امیراً ثم تکلم

۱ - همان. صص ۱۹۵ - ۱۹۴

۲ - احمد بن حنبل. مسند احمد، ج ۴، (بیروت: دار احیاء التراث العربی. بی تا) ص ۴۳۸ ابو عبدالله حاکم نیشابوری. المستدرک

(بیرزت: دار المعرفه. بی تا) ج ۳، صص ۱۱۱ - ۱۱۰. و ابن حجر. الصواعق المحرقة. ص ۱۲۲

بشيء لم افهمه فسالت الذي يليني فقال: قال كلهم من قریش. (۱)

جابر بن سمره گفت که پیامبر اسلام فرمودند: دوازده امیر بعد از من می‌باشند. آنگاه سخنی فرمودند که آن را نفهمیدم از بغل دستی پرسیدم، پس فرمود: تمام آنها از قریش هستند.

۶ - قال رسول الله (ص): يا علي انت وصي حربي و سلمك سلمى و انت الامام و ابو الائمة الاحدى عشر الذين هم المطهرون المعصومون و منهم المهدي الذي يملا الارض قسطاً و عدلاً، فويل لمبغضهم، يا علي لوان رجلاً احبك و اولادك في الله لحشره الله معك و مع اولادك و انتم معي في الدرجات العلى و انت قسيم الجنة و النار تدخل محبك الجنة و مبغضك النار. (۲)

پیامبر فرمودند:

یا علی تو وصی من هستی، جنگ و صلح تو جنگ و صلح من است و تو امام و پدر ائمه یازده گانه هستی، آنانی که پاک و معصومند و از ایشان است مهدی کسی که زمین را پر از عدل و داد می‌کند. وای بر مبغضین ایشان. یا علی اگر فردی تو و اولادت را در راه خدا دوست بدارد همانا خداوند او را با تو و اولادت محشور می‌گرداند. و تو با من در درجات عالی قرار داری و تو قسیم بهشت و دوزخی، دوستدارانت را وارد بهشت می‌کنی و دشمنانت را وارد آتش خواهی کرد.

در این حدیث به امامت حضرت علی (ع) و یازده امام بعد از وی از جمله امام مهدی (ع) با الصراحه اشاره شده است.

۷ - حدیث دیگری که شخصی یهودی از حضرت پیامبر (ص) پرسشهای متعددی را از جمله در خصوص جاشینی و خلافت ایشان به عمل آورد و آن چنین است.

فاخبرني عن وصيك من هو؟ فما من نبي الا وله وصي و ان موسى بن عمران اوصى الی يوشع بن نون. فقال: نعم ان وصي و الخليفة من بعدی علی بن ابيطالب و بعده سبطای الحسن و الحسين، يتلوه تسعة من صلب الحسين ائمه ابرار. قال یا محمد فسمهم لی، قال نعم، اذا مضى الحسين فابنه علی فاذا مضى علی فابنه محمد فاذا مضى محمد فابنه جعفر فاذا مضى جعفر فابنه موسى فاذا مضى موسى فابنه علی فاذا مضى علی فابنه محمد ثم ابنة علی ثم ابنة الحسن ثم الحججة بن الحسن فهذا اثنا عشر ائمة عدد نقباء بنی اسرائیل قال فاین مکانهم فی الجنة قال: معی فی درجتی. (۳)

۱ - ترمذی. صحیح ترمذی. (دعوی ۱۳۲۲) ص ۴۵ و همچنین با کسی اختلاف در صحیح بخاری. جلد ۴. (مصر ۱۳۵۵) ص ۱۷۵ صحیح مسلم. ج ۶. ص ۳

۲ - سلیمان بلخی حنفی. ینابیع السودة (اسلامبول. بی تا) ص ۸۵.

۳ - دک. فرائد السطین. السسط الثاني.

«به من خبر بده که وصی تو کیست؟ زیرا هیچ نبی نیست مگر آنکه برای او وصی بوده است و به درستی که نبی ما موسی بن عمران یوشع بن نون را وصی خود قرار داد.

پیامبر فرمودند، بلی بدرستیکه وصی و خلیفه بعد از من علی بن ابیطالب (ع) است و بعد از او دو سبط من حسن و حسین می‌باشند که نه ائمه برجسته دیگر از صلب حسین است. آن فرد پرسید یا محمد (ص) اسامی آنها را برای من بیان کن، پیامبر فرمودند:

وقتی حسین از دنیا رفتند فرزندش علی و پس از او فرزندش محمد و پس از او فرزندش جعفر و پس از او فرزندش موسی و پس از او فرزندش علی و پس از او فرزندش محمد و پس از او فرزندش علی و پس از او فرزندش حسن و پس از او حجه بن الحسن می‌باشد که اینها ائمه دوازده گانه می‌باشند که به عدد نقباء بین اسرائیل هستند.

آن فرد پرسید: اینها در بهشت چه جایگاهی دارند؟ پیامبر فرمودند: با من و در درجه من هستند.» بنابراین با توجه و بذل عنایت به این احادیث که همگی نیز از منابع و کتب اهل سنت نقل شده مشخص خواهد شد که امامت و ولایت بعد از پیامبر (ص) به نصب و تعیین آن حضرت بوده و انتخاب و رای مردم هیچ نقشی در ثبوت حکومت و مشروعیت آن نداشته است. در ختام این مبحث مناسب می‌دانم یک حدیث نیز از کتب شعیه و از امام هشتم حضرت علی بن موسی الرضا در خصوص لزوم جعل وانتصاب امام و زمامداران الهی ذکر کنم:

فضل بن شاذان نقل می‌کند که هنگامی که از دلیل جعل و نصب اولی الامر و امام و لزوم پیروی مردم از آنها سؤال شد امام به پاره‌ای از علل انتصاب امام اشاره کردند.

فان قيل فلم جعل اولی الامر و امر بطاعتهم؟

قيل: لعل كثيره منها ان الخلق لما وقعوا على حد محدود و امروا ان لا يتعدوا ذلك الحد لما فيه من فسادهم لم يكن يثبت ذلك و لا يقوم الابان يجعل عليهم فيه امينا يمنعهم من التعدى و الدخول فيما خطر عليهم لانه ان لم يكن ذلك لكان احد لا يترك لذته و منفعتة لفساد غيره، فجعل عليهم فيما يمنعهم من الفساد و يقيم فيهم الحدود و الاحكام.

اگر کسی بگوید چرا اولی الامر منصوب شده‌اند و امر شد که از آنها اطاعت شود گفته می‌شود برای علل زیادی که از جمله آنها این است:

پس از آنکه برای حفظ و نگهداری جامعه از فساد و هرج و مرج و ظلم و تعدی حدود و قوانینی تعیین شده است که باید مردم از آن حدود تجاوز نکنند و در محدوده آن قوانین نگهداشته شوند و مردم خود به خود در چارچوب قوانین قرار نمی‌گیرند و حاضر نیستند از لذتها و منافع شخصی خویش گذشت نمایند در آنجا که

موجب فساد و تباهی دیگری می‌شود. پس لازم است برای نگهداری مردم در محدوده قوانین و جلوگیری از تجاوزها و تعدی به حقوق دیگران شخص امینی بر مردم تعیین و نصب شود که عهده دار اجرای قوانین باشد لذا برای مردم قیام و نگهداری منصوب نمود تا مانع شود آنان را از فساد و حدود و احکام را در بین آنها جاری سازد.

(و منها انا لانجد فرقه من الفرق و لامله من الملل بقوا و عاشوا الا بقیم و رئیس و لما لا بد لهم منه فی امر الدین و الدنیا فلم یجز فی حکمة الحکیم ان یتراک الخلق مما یعلم انه لا بد منه و لا قوام لهم الا به فیقاتلون به عدوهم و یقسمون فیئهم و یقیم لهم جمعهم و جماعتهم و یمنع ظالمهم من مظلومهم.)

دومین دلیل آن است که: هیچ جمعیتی و ملتی را نمی‌یابیم که بدون سرپرست و زمامدار بتواند باقی بماند و به زندگی اجتماعی خود ادامه دهد زیرا برای دین و دنیای آن ملت وجود چنین شخصی لازم و ضروری است و حکمت خداوند ایجاب نمی‌کند که جامعه را در امر ضروری (نصب حاکم) رها کند با این که می‌داند آنها ناچارند از وجود چنین شخصی، و حیات و موجودیت ملت بستگی به وجود او دارد تا در پرتوی رهبری او بتواند با دشمنان بجنگد و اموال عمومی را عادلانه تقسیم کند و عبادات اجتماعی چون نماز جمعه و جماعات را برپا دارند و دست ستمگران جامعه را از حریم مظلومان کوتاه نماید.

(و منها انه لو لم یجعل لهم اماماً قیماً امیناً حافظاً مستودعاً لدرست المله و ذهب الدین و غیرت السنن و الاحکام و لزاد فیہ المبتدعون و نقص منه الملحدون و شبهوا ذلك علی المسلمین لانا وجدنا الخلق منقوصین محتاجین غیر کاملین مع اختلافهم و اختلاف اهوائهم و تشتت حالاتهم.)^(۱)

سومین دلیل بر انتصاب امام اشاره به آفاتی است که متوجه جامعه بدون امام منصوب می‌شود. امام می‌گوید: اگر برای اجتماع امام، قیام و رهبر امین و پاسدار تعیین و نصب نشود دین و احکام به فرسودگی کشیده خواهد شد و سنن الهی تغییر می‌یابد و هر آینه زیاد می‌کنند در دین بدعتگذاران آنچه را بخواهند و ملحدان و بی‌دینان مسائلی را از دین کم می‌کنند و در اثر کم و زیاد، امر بر مسلمین مشتبه می‌گردد و اسلام واقعی را نمی‌یابند زیرا مردم به مسائل مذهبی نیازمندند و محتاج تعلیم و یاد گرفتن هستند و از طرفی دارای افکار مختلفی هستند و خواسته‌ها

و هواهای گوناگون و حالات مختلف دارند. و جلوگیری از این آفات جز با نصب امام امکان‌پذیر نیست.» نتیجه آنکه شیعه مشروعیت حکومت را در دوران حضور معصوم (ع) مشروعیت الهی بلاواسطه می‌داند و معتقد است ولایت الهی در تدبیر امور اجتماعی و مدیریت سیاسی جامعه مستقیماً به پیامبر (ص) تفویض

۱ - محمدباقر مجلسی. بحارالانوار (بیروت: طبع جدید، بی‌نا، بی‌تا) ج ۹، ص ۶۰. همچنین رک صدوق (ابن بابویه) محمدابن

علی بن بابویه، علل الشرایع، (نجف، نشرالحیدریه، ۱۹۶۶ م ۱۳۸۵ هـ ق) باب ۱۸۲، ص ۲۵۱

دسترس به این مدرک بر پایه این نامه ثبت و اشاعه پیشنهادها، پایان‌نامه‌ها، و رساله‌های تحصیلات تکمیلی و صیانت از حقوق پدیدآوران در ۱۳۸۲ (وزارت علوم، تحقیقات، فناوری به شماره ۱۹۵۹۲۹/۱۹۵ تا تاریخ ۱۳۹۵/۹/۶) از پایگاه اطلاعات علمی ایران (گنج) در پژوهشگاه علوم و فناوری اطلاعات ایران (ایرانداک) فراهم شده و استفاده از آن با رعایت کامل حقوق پدیدآوران و تنها برای هدف‌های علمی، آموزشی، و پژوهشی و بر پایه قانون حمایت از مؤلفان، مصنفان، و هنرمندان (۱۳۴۸) و الحاقات و اصلاحات بعدی آن و سایر قوانین و مقررات مربوط شدنی است.

شده است و پس از ایشان امامان معصوم (ع) به ولایت سیاسی بر امت منصوب شده‌اند و مشروعیت حکومت آنها به نصب و نص الهی است بنابراین رأی، خواست و رضایت مردم در مشروعیت حکومت آنها دخالتی ندارد. وظیفه و تکلیف مردم اطاعت است و تنها انتخاب و بیعت مردم، زمینه اعمال ولایت را فراهم می‌کند و نقش آنها در کارآمدی حکومت امام و مقبولیت آن قابل ارزیابی و تأثیرگذار می‌باشد. و با وجود آن اتمام حجت بر امام تمام و مسئولیت منجز می‌شود و لذا حاکم شرعی عذری برای کناره‌گیری از اداره جامعه نخواهد داشت. چنانکه امام علی (ع) فرمود: لو لا حضور الحاضر و قیام الحجج بوجود الناصر لالتقیت حبلها علی غاربها.»

حضرت آیت الله مهدوی کنی در همین رابطه می‌گویند: «ما معتقدیم مشروعیت ولایت معصومین (ع) از جانب خداوند است. ولی مسئولیت آنها معلول دو عامل دیگر است: ۱ - آگاهی از مظالمی که در جامعه بر مظلومان و مستضعفان وارد می‌شود. ۲ - مقبولیت عمومی و بیعت و نصرت مردم که اولی اصل مسئولیت را توجیه می‌کند و دومی مسئولیت را منجز می‌کند. بنابراین در حکومت‌های الهی مشروعیت از جانب خداوند و مقبولیت از سوی مردم است. برخلاف حکومت‌های عادی و نظام‌های دموکراتیک که مشروعیت و مقبولیت هر دو از مردم است... طبق مذهب شیعه مشروعیت ولایت معصومین (ع) از سوی خداست. نه از سوی مردم، البته مقبولیت و مسئولیت با بیعت و پذیرش عمومی حاصل می‌شود. یعنی در صورتی که مردم بیعت کنند، امام در مقام اعمال ولایت مسئول است و حجت الهی بر وی تمام است.»^(۱)

بخش سوم: نظریه انفکاک دین و سیاست و مشروعیت مردمی

حکومت پیامبر (ص) و ائمه اطهار

مقدمه:

مبحث دین و سیاست و ارتباط این دو با هم در سده اخیر همواره مورد بحث اندیشمندان اسلامی واقع شده و سؤال این بوده است که آیا دین اسلام مشتمل بر سیاست و حکومت و رهبری امور دنیوی هم می‌باشد؟ یا دین ذاتاً بیانگر اموری است که صرفاً هدایت معنوی و سعادت اخروی انسان را تأمین خواهد کرد و مقوله‌ای جدا از سیاست و حکومت است.

اکثر اندیشمندان و متفکران اسلامی اعتقاد به ارتباط و به هم پیوستگی دین و سیاست دارند. اینان معتقدند که در اسلام دین و دولت هیچگاه از هم جدا نبوده‌اند و دین ستون اصلی دولت محسوب می‌شده است.^(۱) از دیرباز حکومت و نظام امامت سیاسی به عنوان امر دینی و از اجزای لاینفک پیکره شریعت اسلامی قلمداد شده و در طول تاریخ منازعات کلامی و عقیدتی در تعریف و پذیرش ماهیت سیاسی امامت و حکومت و ضرورت و لزوم آن به عنوان یک امر عقلی و دینی، به استثنای تعدادی خوارج هرگز مسلمانان گرفتار دو دستگی و شقاقی نشدند. و اصولاً تعاریفی که مسلمانان از امامت ارائه داده‌اند همگی در همین راستا ارزیابی می‌شود و تلقی آنها از آن، هم حراست از دین و هم تدبیر سیاسی امور دنیوی بوده است. شمس‌الدین اصفهانی اشعری شارح تجرید الاعتقاد طوسی می‌گوید: الامامة عبارة عن خلافة شخص من الاشخاص للرسول عليه السلام في اقامة قوانين الشريعة و حفظ حوزة المله على وجه يجب اتباعه على كافة الامة^(۲) یعنی امامت عبارت است از جانشینی شخصی از رسول خدا (ص) برپا داشتن قوانین دین و حفظ نظام اجتماعی بر وجهی که بر همه امت پیروی از او لازم و واجب باشد.

بنابراین متفکرین مسلمان معتقدند که اسلامی یک دین سیاسی است که سیاسی بودن آن ناشی از ماهیت و جوهره آن است چرا که نظام دینی اسلام یک (طرح جامع) برای نظم بخشیدن به زندگانی انسان است. لذا

۱ - محمد فاروق البیتان. نظام الحكم فی الاسلام (بیروت: موسسه الرساله. ۱۹۸۱ م) چاپ دوم ص ۱۷۵

۲ - خواجه نصیرالدین طوسی. شرح جامع تجرید الاعتقاد. تحقیق و ترجمه احمد امینی (قم: نشر مرتضی. ۱۳۶۹) ج ۶ ص ۹

ارتباط عمیق و خدشه ناپذیری با (سیاست) به عنوان وسیله‌ای برای تحقق بخشیدن به آن دارد.^(۱)

در این دیدگاه ولایت و حکومت پیامبر (ص) به نصب الهی است و با وجود نص الهی بر ولایت راه دیگری برای مشروعیت وجود ندارد برای پیامبر اکرم (ص) مناصب سه گانه رسالت، قضاوت و امامت متصور است که منصب سوم مقتضی تشکیل حکومت و اداره رهبری سیاسی جامعه است.

به تعبیر دیگر مسلمانان بر این باورند که با وجود شخص معصوم (ع) در جامعه خداوند حق حاکمیت را به وی تفویض کرده و او علاوه بر مرجعیت دینی و اخبار از تعالیم الهی و تفسیر و تبیین معصومانه وحی، قاضی در مرافعات فردی و اجتماعی و مدیر جامعه اسلامی نیز می‌باشد و اعمال سیاست اسلامی تنها توسط شخص وی و یا به اذن وی مشروع است. ولیکن برخی از متفکرین متأخر قائل به جدایی و تفکیک دین از سیاست شده‌اند و معتقدند که ادله انتصاب ائمه صرفاً دلالت بر رسالت تبلیغی و زعامت دینی آنها می‌نماید و مربوط به امور معنوی و اخروی می‌باشد و حتی در خصوص پیامبر (ص) نیز نصب الهی را در رسالت و وظیفه دینی وی معتبر می‌دانند و نه در حاکمیت و ولایت او. و منصب الهی حکومت پیامبر (ص) را نفی می‌کنند.

آقای دکتر مهدی حائری دانشمند شیعی و علی عبدالرازق نویسنده مصری چنین اعتقادی را دارند که در اینجا به بحث و بررسی پیرامون نظرات آنها می‌پردازیم:

علی عبدالرازق ضمن نفی دخالت دین در حوزه سیاسی، رسالت پیامبر (ص) را غیر از ملک و حکومت می‌داند. وی می‌گوید:

«گرچه پیامبر (ص) ریاست داشته است این ریاست با توجه به شان رسالت او بوده است و یک حکومت معنوی و دینی بوده است نه حکومت سیاسی.»^(۲)

وی متذکر دو نکته می‌شود: نخست اینکه قدرت و دولت سیاسی هر قدر هم که جهت اجرای آرمانهای اسلامی اجتناب ناپذیر باشد، به جوهر اسلام متعلق نیست و مخصوصاً هیچ یک اصول عمده را تشکیل نمی‌دهد. دوم اینکه اسلام، اگر درست فهمیده شود، مسلمین را در انتخاب هر شکل دولتی که برای تأمین رفاه خود لازم بدانند، آزاد می‌گذارد.^(۳)

آقای حائری می‌گوید: خلاصه کلام این است که نه از مفهوم نبوت یا رسالت و نه از مفهوم امامت هیچ ایما و اشاره‌ای به تشکیل یک نظام سیاسی که مسئولیت اجرای تکالیف را به عهده گیرد استنباط نمی‌شود، تنها این خود مردم و مکلفین اند که باید همانگونه که در تدبیر بهزیستی خود و خانواده خویش می‌کوشند به

۱ - حمید عنایت، تفکر سیاسی اسلام (تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲ ه.ش) چاپ اول، ص ۱۶

۲ - علی عبدالرازق الاسلام، و اصول الحکم (الجزایر، موقم للنشر، ۱۹۸۸) ص ۸۰

۳ - حمید عنایت، تفکر نوین سیاسی اسلام، (تهران، چاپخانه سپهر، ۱۳۶۲) چاپ اول، ص ۷۱

همان نحو فرد اکمل و اصلح جامعه خود را که احیاناً پیامبر یا امام است شناسایی کرده و برای زمامداری سیاسی کشور خود انتخاب نمایند... آیین کشور دارای نه جزئی از نبوت است و نه در ماهیت امامت که همه دانایی است مدخلیت دارد. (۱)

وی ضمن رد منصب الهی حکومت پیامبر (ص) و امام علی (ع) و مردمی دانستن مشروعیت حکومت آنان می‌گوید:

شاهد گویای این مدعا تاریخ زمامداری پیامبر اکرم (ص) و مولی الموحدان حضرت علی بن ابیطالب است. در این دو شاهد تاریخی می‌توان به خوبی مشاهده کرد که انتخاب زمامدار سیاسی به خاطر اجراء و کارایی احکام و قوانین اسلامی تنها به ابتکار و از سوی خود مردم به صورت بیعت برای تشکیل یک حکومت مردمی تحقق یافته است و از حوزه وحی و پیامبری بیرون بوده است یک بررسی هر چند نه چندان عمیق به صراحت نشان می‌دهد که زمامداری سیاسی رسول اکرم (ص) نه جزء ماموریت‌های پیامبری پیامبر اسلام بوده است و نه از نهادهای امامت علی (ع) به شمار می‌آمده است. هم پیامبر اکرم (ص) پیش از بیعت برای زمامداری، پیامبر خدا بوده‌اند و هم علی بن ابیطالب قبل از انتخاب به عنوان رهبر سیاسی و خلیفه چهارم مقام والا و الهی امامت را حائز بوده و راهنمای دینی امت اسلام از سوی خدا به شمار می‌رفتند، خداوند عمل بیعت مردم را پس از انجام این گزینش مردمی مورد توشیح و رضامندی قرار داده است و در قرآن فرموده است: «لقد رضی الله عن المومنین اذ یبايعونک تحت الشجره زیرا صریح این ایه شریفه بر این نکته دلالت دارد که بیعت به فرمان و ابتکار الهی نبوده اما پس از انجام آن مورد رضایت و خشنودی پروردگار واقع شده است. (۲)

یکی دیگر از نویسندگان متاخر شیعی نیز بر این باور است که کلاً امر حکومت در اسلام چه در زمان معصوم و چه غیر آن با مشورت و انتخاب مردم محقق می‌شود وی می‌گوید:

«اصل مسأله خلافت بر طبق کتاب و سنت مبنی بر مشورت و انتخاب است» (۳). وی در ادامه می‌نویسد: «ائمه معصومین سلام الله علیهم اجمعین را دو شان است که یکی از همه مهمتر است آن است که ایشان راهنمایان و هادیان و حجج الهیه‌اند که برای احکام خدا و تعیین و تفسیر ما انزل الله از طرف رسول خدا تعیین شده‌اند و غالب احادیث در فضایل و مناقب ایشان ناظر به این معنی است و دیگر شأن حکومت و ولایت که بر امت واجب است که در انتخاب و بیعت و اطاعت ایشان از آن جهت که افضل و اعلم زمانند برای این منظور انتخاب و اطاعت نمایند.

پس ائمه معصومین سلام الله علیهم اجمعین مبلغ احکام خدا و مبین ما انزل الله هستند و چون دوران بیست

۱ - مهدی حائری، حکمت و حکومت، ص ۱۷۰ ۲ - مهدی حائری، همان، صص ۱۲۵ - ۱۲۴

۳ - حیدعلی قلمداران، حکومت در اسلام (تهران: موسسه مطبوعاتی اساعیلیان، بی تا) ص ۱۲۱

و سه ساله نبوت و رسالت حضرت ختمی مرتبت برای بیان و تکمیل شریعتی که تا روز قیامت ناسخی ندارد بر عموم امت کافی نبود پروردگار مهربان از راه لطف و امتنان دوازده نفر از خانواده طاهر و مطهر همان پیغمبر یکی را بعد از دیگری حجت قائم برجهانیان کرد تا دقایق احکام و تفصیلات مقررات حلال و حرام را بر مردم بیان و روشن نمایند و این مدت در غایت تقریباً (سیصد سال) به نهایت رسید... پس حکومت و خلافت به معنی زمامداری هر چند چنانکه گفته شد حق ایشان و با وجود قبول ایشان بر دیگران حرام است اما به هر صورت آن چنان مقام مهمی نیست که علت غائی خلقت آنان باشد و منتهای منظور خدا و رسول این معنی باشد که آنان را به خلافت رسیده و ریاست تایوم القیامه در ایشان باقی بماند بلکه خلافت و حکومت شاعنی از شئون ایشان است که هرگاه نبودند یا نشدند دیگری را می توان به جای ایشان کاندید کرد و گماشت.»^(۱)

مهندس مهدی بازرگان می گوید:

«امام حسن مجتبی (ع) بنا به انتخاب و بیعت مسلمانان، خلیفه و جانشین پدرش علی مرتضی (ع) گردید... مسلم است که اگر امام حسن (ع) خلافت را ملک شخصی و مأموریت الهی یا نبوی می دانست به خود اجازه نمی داد آن را به دیگری صلح کند همانطور که رسول اکرم (ص) نبوت و رسالت الهی را در معرض صلح و معامله قرار نمی داد و هیچ یک از امامان ما امامت خود را به مدعی واگذار نمی کردند از نظر امام حسن (ع) خلافت به معنای حکومت و مباشرت امور امت، از آن مردم بود.»^(۲)

مبحث اول: دلایل قرآنی بر انفکاک دین از سیاست و انتخابی

بودن حکومت معصومین (ع)

چنانکه ذکر شد این دیدگاه از سوی برخی محافل روشنفکری دینی، اعم از شیعه و سنی، نظریه پردازی و مورد حمایت قرار گرفته است. این دیدگاه هم اکنون با توجه به جدید بودن و اهمیت مبحث مشروعیت سیاسی در میان مسلمانان، بویژه پس از وقوع انقلاب اسلامی در ایران و استقرار نظام سیاسی مبتنی بر آموزه های اسلامی و رقابت آن با اندیشه های مبتنی بر سکولاریزم و تفکیک حیطة دین از عرصه سیاست، اهمیتی ویژه و در خور توجه یافته است. در اینجا توجه به نکات ظریف و حساس این نظریه و مبانی و مبادی تصویری و تصدیقی آن و دلایل و شواهد آنها از کتاب و طرح آنها لازم و ضروری به نظر می رسد.

۱ - حیدر علی قلمداران، همان، صص ۱۲۵ - ۱۲۴

۲ - مهدی بازرگان (آخرت و خدا هدف بعثت انبیاء) مجله کیان، شماره ۲۸، سال پنجم (آذر و بهمن ۱۳۷۴) ص ۵۰.

نخستین فردی که به تفصیل در دوران اخیر این دیدگاه را در میان مسلمانان رواج داد و واکنشهای شدیدی در محافل علمی اهل سنت به ویژه علمای الازهر برانگیخت، علی عبدالرازق، نویسنده کتاب «الاسلام و اصول الحکم» بود. که در سال ۱۹۲۵ این کتاب را به رشته تحریر در آورد. پس از وی این نظریه در میان برخی محافل روشنفکری شیعه هم دنبال گردید. وی در کتاب خود به بررسی جوانب گوناگون رسالت و حکومت پرداخته و رسالت را غیر از ملک دانسته و معتقد است که خلافت جزء اصول دین و ارکان شریعت نیست و در اسلام سیاست از دیانت جدا است. از دیدگاه عبدالرازق در خود قرآن از سوره فاتحه گرفته تا سوره ناس هیچ آیه‌ای در باب ضرورت خلافت به معنای دستگاه سیاسی خاصی که در تاریخ اسلامی معروف است نمی‌توان یافت و پیامبر نیز نظام حکومتی خاصی را برای مردم تعیین نکرد و قواعد و اصولی را در اختیار مسلمانان نگذاشت. در حالی که خداوند در قرآن کریم فرموده است «ما فرطنا الكتاب من شيء»^(۱) یعنی در این کتاب از هیچ چیز فروگذار نکردیم. همین سکوت قرآن خود دلیلی است که خلافت، اصل و اساسی در شریعت ندارد. وی می‌گوید: بعضی آیاتی که مورد استناد قرار گرفته‌اند مانند آیه: «یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم»^(۲) ربطی به خلافت ندارد زیرا در اینجا منظور از اولی الامر «خلیفه» نیست بلکه مقصود از آن بنابر قول مفسران از جمله بیضاوی، افراد مسلمان در عهد رسول و بعد از او و یا به قول دیگر علمای شرع است که امور به آنها بازگشت داده می‌شود.^(۳)

عبدالرازق برای بطلان دعوی اجماع برای ضرورت شرعی خلافت، از تاریخ اسلامی شاهد آورده و می‌گوید که اجماع خواه به معنای اجماع صحابه و تابعان پیامبر باشد و یا اجماع علمای مسلمین و یا عامه مسلمین هیچگاه به طور صریح در تاریخی اسلامی روی نداده است. اگر دوره خلفای راشدین و یکی دو خلیفه دیگر بگذریم خلافت همیشه بر قهر و غلبه و زور و ارعاب و ستم استوار بوده است.

وی بر این باور است که تشکیل حکومت و انجام امور حکومتی وظیفه‌ای خارج از حدود رسالت الهی پیامبر بوده است.^(۴) اگرچه مسلمین هم مانند سایر ملت‌ها از این جهت که نیازمند اداره امور خویش هستند احتیاج به حکومت دارند و اگر منظور از امامت و خلافت همین باشد صحیح است چرا که اقامه شعائر دینی و صلاح مردم در گرو خلافت به معنی حکومت است و شکل و نوع حکومت نیز فرق نمی‌کند و اگر منظور از خلافت نوع خاصی از حکومت باشد دلیلی بر این مدعا وجود ندارد. عبدالرازق ولایت رسول الله (ص) را ولایت نبوی و نه «سیاسی» می‌داند و معتقد است امور حکومتی داخل در حوزه رسالت نیستند. وی جهادهای

۲ - قرآن کریم. سوره نساء. آیه ۵۹

۱ - قرآن کریم. سوره انعام. آیه ۲۸

۳ - علی عبدالرازق. الاسلام و اصول الحکم. (الجزایر. مؤتم للنشر. ۱۹۸۸) ص ۲۲

۴ - علی عبدالرازق. همان. ص ۱۱۹

پیامبر را مسائل مربوط به حکومت و نه رسالت دانسته و می‌گوید در تبلیغ رسالت هیچگاه کاربرد زور وجود نداشته است نه برای پیامبران سلف و نه پیامبر اسلام. وی همچنین مسائل مالی مانند جمع آوری زکات و جزیه و غنائم را مسائل حکومت و نه رسالت می‌داند. او همچنین معتقد است که قرآن کریم در آیات متعددی شأن پیامبر را تذکر داده است، حق وی بر مردم و وظیفه مردم در برابر او را ذکر کرده است و وظایف فراتر از مسئولیت دینی را از دوش پیامبر برداشته است. این آیات نشانگر آن است که پیامبر شأنی در ملکیت و زعامت سیاسی نداشته است و عمل وی از تبلیغ مجرد از زعامت و سلطنت فراتر نمی‌رفته است. بنابراین پیامبر اسلام فقط مبعوث به رسالت و ابلاغ وحی و دین بود و نه منصوب به سیاست و حکومت.

«ظواهر القرآن المجید تزیید القول بأن النبی (ص) لم یکن له شأن فی الملک السیاسی، و آیاته متظافره

علی ان عمله السماوی لم يتجاوز حدود البلاغ المجرّد من کل معانی السلطان»^(۱)

عبدالرازق برای اثبات دیدگاه خود به آیات زیر تمسک کرده است:

- من یطع الرسول فقد اطاع الله و من تولی فما ارسلناک علیهم حفیظاً^(۲) یعنی «هر کس از پیامبر اطاعت

کند اطاعت از امر خداوند کرده و هر که از راه راست سرپیچی و عصیان کند، باید بداند که ما ترا [ای پیامبر] نفرستاده‌ایم که مراقب رفتار آنها باشی [تو هدایتگر هستی نه مراقب و مانع آنها از ارتکاب گناه]؛

- و کذب به قومک و هو الحق قل لست علیکم بوکیل، لکل نباء مستقر و سوف تعلمون^(۳) یعنی «قوم تو [ای

پیامبر] قرآن مجید را در حالی که حق محض است تکذیب کردند، بگو: من وکیل و مدافع شما نیستم. برای هر یک از وعده‌ها و پیشگویی‌های الهی سرانجام و زمان وقوعی تقدیر فرموده شده است و بزودی خواهید دانست.

- اتبع ما اوحی الیک من ربک، لا اله الا هو و اعرض عن المشرکین، و لو شاء الله ما اشركوا، و ما جعلناک علیهم

حفیظاً و ما انت علیهم بوکیل»^(۴) یعنی «ای پیامبر از آنچه که از سوی پروردگارت به تو وحی فرموده شده

پیروی کن هیچ معبودی جز الله نیست و از مشرکان روی بگردان؛ اگر خداوند

اراده می‌کرد [دل‌های همگان به تصرف درمی‌آمد و جبراً ایمان می‌آوردند] و مشرک نمی‌شدند و ما ترا [ای پیامبر]

مسئول اعمال و رفتار آنها قرار ندادیم و تو وکیل و مدافع آنها نیستی.

- و لو شاء ربک لآمن من فی الارض کلهم جمیعاً أفأنت تکره الناس حتی یكونوا مومنین.^(۵) یعنی «و اگر

آفریدگارت [ای پیامبر] اراده می‌کرد، مردمان روی زمین همگی ایمان می‌آوردند آیا تو می‌توانی آنها را

۱ - علی عبدالرازق. همان. ص ۸۶

۲ - قرآن کریم. سوره نساء. آیه ۸۰

۳ - قرآن کریم. سوره انعام آیه ۶۶ و ۶۷

۴ - قرآن کریم. سوره انعام آیه ۱۰۶ و ۱۰۷

۵ - قرآن کریم. سوره یونس آیه ۹۹

علیرغم خواستشان مجبور کنی که ایمان بیاورند؟

- قل یا ایها الناس قد جائکم الحق من ربکم، فمن اهدى فانما یهدى لنفسه، و من ضل فانما یضل علیها، و ما انا علیکم بوکیل. (۱) یعنی «ای پیامبر بگو ای مردم همانا حق از جانب پروردگارتان فرا رسیده پس هر کس هدایت یابد به نفع خود اوست و هر کس گمراهی برگزیند، به زیان خود عمل کرده است و من وکیل و محافظ شما [در برابر عذاب الهی] نیستم.

- ربکم اعلم بکم ان یشاء یرحمکم و ان یشاء یعذبکم و ما ارسلناک علیهم وکیلاً (۲) یعنی «پروردگارتان به خودتان آگاهتر است اگر بخواهد شما را می‌آمزد و اگر بخواهد عذابتان می‌دهد و ما ترا [ای پیامبر] وکیل آنها نفرستادیم.»

- أرایت من اتخذ الله هواءه، أفأنت تکون علیه وکیلاً. (۳) یعنی «ای رسول دیدی حال آنکس که هوای نفس را خدای خود ساخت [چگونه هلاک شد] آیا تو حافظ و وکیل او خواهی شد؟

- انا انزلنا علیک الكتاب بالحق، فمن اهدى فلنفسه و من ضل فانما یضل علیها و ما انت علیهم بوکیل (۴) - یعنی «ای پیامبر بدرستی که ما کتاب را به حق برای مردم بر تو فرستادیم. پس هر کس هدایت یابد به نفع خود او است و هر کس گمراهی برگزیند، به زیان خود عمل کرده است. و تو وکیل و محافظ آنها نیست.»

- فان عرضوا فما ارسلناک علیهم حفیظاً ان علیک الا ابلاغ (۵) یعنی «ای پیامبر اگر باز اعراض کردند دیگر تو را نگهبان آن فرو نفرستادیم. بر تو جز ابلاغ رسالت تکلیفی نیست.»

- نحن اعلم بما یقولون و ما انت علیهم بجبار فذکر بالقران من یخاف و عید. (۶) یعنی «ما به گفتار مردم [مغرض نادان] داناتر [از تو و خود آنها] هستیم و تو بر آن مردم جبار و مسلط نیستی، پس آن کس را که وعده عذاب قیامت ترسان است به آیات قرآن متذکر ساز.»

- فذکر انما انت مذکر لست علیهم بمصیطر الامن تولی و کفر فیعذبه الله العذاب الا کبر. (۷) یعنی [ای پیامبر] تو خلق را به [حکمت‌های الهی] متذکر ساز که وظیفه پیامبری تو غیر از این نیست و تو مسلط و توانا بر [تبدیل کفر و ایمان] آنها نیستی. جز هر آنکس که [پس از تذکر] روی از حق بگرداند و کافر شود. او را خدا به عذابی بزرگ معذب گرداند.»

وی بعد از ذکر آیات مذکور می‌گوید: القرآن کماتری یمنع صریحاً ان یکون النبی (ص) حفیظاً علی الناس،

۲ - قرآن کریم، سوره. آیه

۱ - قرآن کریم، سوره یونس. آیه ۱۰۸

۲ - قرآن کریم، سوره زمر. آیه ۲۱

۳ - قرآن کریم، سوره فرقان. آیه ۲۳

۶ - قرآن کریم، سوره ق. آیه ۲۵

۵ - قرآن کریم، سوره شوری. آیه ۴۸

۷ - قرآن کریم، سوره غاشیه. آیات ۲۱ الی ۲۴

ولا وكيلاً، ولا جباراً، ولا مسيطراً، وان يكون له حق اكره الناس حتى يكونوا مومنين: و من لم يكن حفيظاً ولا مسيطراً فليس بملك، لان من لوازم الملك السيطرة العامه و الجبروت، سلطاناً غير محدود. و من لم يكن وكيلاً على الامه فليس بملك ايضاً.^(۱)

يعنى آنگونه که دیدی قرآن به صراحت باز می دارد از اینکه پیامبر حفیظ بر مردم و وکیل بر آنها و یا جبار و مسیطر و مسلط بر آنها باشد. و برای وی این حق نیست که مردم را به اکره وادارد تا ایمان آورند. و کسی که حفیظ و مسلط بر مردم نباشد پس حاکم و ملک نیست چرا که از لوازم ملوکیت و پادشاهی سطره و تسلط عمومی و قدرت و ولایت نامحدود می باشد. و کسی که وکالت بر مردم نداشته باشد نیز نمی تواند ملک و حاکم بر مردم باشد.

از سوی دیگر گرچه ظاهر بعضی از کارهای پیامبر (ص) شائبه تثبیت حکومت می دهد اما واقعاً این چنین نیست. یکی از این کارها جهاد است اما در مقابل قرآن کریم آیاتی دارد که نشانگر آن است که دعوت به دین تنها به دعوت و بیان و تحریک دل است نه با آهن و شمشیر، آیات زیر مؤید این مطلب است:

- لا اكره فى الدين قد تبين الرشد من الغي.^(۲) یعنی: «اكره و اجبارى در دین نیست و به تحقیق که راه رشد و هدایت از گمراهی و ضلالت روشن گردید.»

- ادع الى سبيل ربك بالحكمة و الموعظه الحسنه و جادلهم بالتى هي احسن.^(۳) یعنی «ای پیامبر خلق را به حکمت و برهان و موعظه نیکو براه خدا دعوت کن و با بهترین طریق با اهل جدل مناظره کن.

- فذكر انما انت مذكر^(۴) «ای پیامبر تو مردم را به حکمتهای الهی متذکر ساز که وظیفه تو چیزی غیر از تذکر نیست.

خلاصه آنکه وی معتقد است: «ان الخلاقه لیست نظاما دینیا و القرآن، کما قلت فى کتابی، لم یأمر بها و لم یشر و قد قلت ایضاً: ان الدین الاسلامی برىء من نظام الخلاقه... خلافت نظام دینی نیست و قرآن نیز بدان اشاره و امری نکرده است و همانا دین اسلام از نظام خلافت بری است... همینطور قضاوت و دیگر مسائلی که از وظایف دولت اند؛ همه اینها از امور سیاسی محض هستند که هیچ ربطی به دین ندارند بلکه دین آنها را به عهده خود انسان گذاشته تا مطابق احکام عقل و تجارب ملتها و اصول و قواعد سیاست آن را انتظام بخشد.»^(۵) به نظر آقای دکتر مهدی حائری، از عمده علل تفاوت امامت از یک سو و کشور داری از سوی دیگر که رابطه این دو را به رابطه دو خط متوازی تبدیل می کند (هر چند در عمل ممکن است این دو مقام هماهنگ

۲ - قرآن کریم، سوره بقره، آیه ۲۵۶

۱ - علی عبدالرازق، همان، ص ۸۷

۲ - قرآن کریم، سوره غاشیه، آیه ۲۱

۳ - قرآن کریم سوره نحل، آیه ۱۲۵

۵ - علی عبدالرازق، همان، صص ۱۷۶ - ۱۷۷

یکدیگر تحقق یابند) آن است که اگر نبوت و امامت توأم با وظیفه اجرایی و مسئولیت تحقق فرامین الهی، آن هم با قوه قهریه از سوی هیأت حاکم باشد، دیگر مسئولیتی برای مکلفین تصور نخواهد شد و با انتفای اصل مسئولیت، تکالیف و اوامر و نواهی شرعی بلااثر و عقیم خواهد ماند و مسأله عقاب و ثواب نیز به تعطیلی خواهد گرائید. و آیاتی نظیر «وما علی الرسول الا البلاغ» و «وانما انت مذکر ولست علیهم بمصیطر» رابطه بسیار ظریف وحی و نبوت با مردم را چنان اعلام و تکرار نموده که جای شبهه و تردید در میان نباشد.^(۱) اما اینکه بعضی از پیامبران مثل پیامبر اکرم (ص) عهده دار امور سیاسی نیز بوده‌اند و حضرت علی (ع) از طریق انتخاب مردم به مقام سیاسی نائل گردیدند، باید بدانیم این مقامات سیاسی به همان دلیل که از سوی مردم وارد بر مقام پیشین الهی آنها شده، و به مناسبت ضرورت‌های زمان و مکان، به آنان عرضه شده، جزیی از وحی الهی محسوب نمی‌شود. اینها فرصتهای استثنایی و نادر در طول تاریخ است که وقتی مردم به حد رشد و بلوغ سیاسی و اجتماعی رسیدند، عقل عملی ایشان را به انتخاب اصلح و احسن رهنمون می‌سازد و در عناصر تحلیل نبوت و امامت به کوچکترین چیزی که بتوان سیاست را از آن استخراج نمود، برخورد نمی‌شود و تفاوت این دو، تفاوت امور الهی و امور مردمی است.^(۲) دکتر مهدی حائری با استناد به آیه ۱۸ سوره فتح می‌گوید: مقام رهبری سیاسی پیامبر اکرم (ص) نخست از طریق انتخاب و بیعت مردم به وقوع پیوسته و سپس این بیعت مردمی از سوی خداوند توشیح و مورد رضایت قرار گرفته است. آیه مورد اشاره چنین است: «لقد رضی الله عن المومنین اذ یبایعونک تحت الشجرة»^(۳) یعنی «خداوند از مومنانش که زیر درخت [معهود] بر تو بیعت کردند به حقیقت خشنود و راضی گشت. آیه مبارکه «و امرهم شوری بینهم» نیز دلالت بر این واقعیت دارد.^(۴)

نهضت آزادی ایران هم با صحنه گذاشتن بر تئوری عبدالرازق و تأیید این نکته که پیامبر وظیفه‌ای جز ابلاغ، هشدار، بشارت و ارشاد ندارد، در بحث از نظم و نسق جامعه و مدیریت امور، به این نکته اشاره می‌کند: اینها وظیفه دستگاههای انتظامی و عمرانی و سیاسی و غیره را شامل می‌شود. این نهادها در همه کشورهای متمدن وجود داشته و دائماً در حال توسعه است. قرآن به طور خیلی ساده و خلاصه عنوان «امر» و «امور» را روی این مجموعه گذارده و چگونگی اجرا یا انجامش را از طریق مشورت و شورای بین خود مردم دانسته است: «و شاورهم فی الامر» و «امرهم شوری بینهم» در هر دو مورد آنچه به وضوح دیده می‌شود روش دموکراتیک و مردمی است. قرآن اختیار و اداره امور جامعه را به خودشان واگذار کرده است. خود مردم اند که باید برای ترتیب امورشان تصمیم بگیرند. و خود انسان است که باید سیستم حکومتی مناسب و مورد نیاز را از روی

۱ - مهدی حائری، همان، ص ۱۴۲ و ۱۴۵

۲ - مهدی حائری، همان، ص ۱۴۲ و ۱۴۵

۳ - مهدی حائری، همان، ص ۱۵۳ - ۱۵۱

۴ - قرآن کریم، سوره فتح، آیه ۱۸

تجربه و تحقیق و تفحص بیابد. وظیفه ادیان و پیامبران نبوده و نیست که برای آدمها اساسنامه و مقررات حکومتی یا اقتصادی و آموزشی بنویسند. همان طور که برای ما تعلیم آشپزی و لباس دوزی و خانه سازی نداده‌اند، و تدریس علوم ریاضی و فلسفه و فیزیک را نکرده‌اند.^(۱)

با این مقدمات، نهضت آزادی جدایی دین از سیاست و عرضی بودن حکومت‌رانی پذیردوبه طور کلی آن را از ساحت دین می‌زداید، نظریه پرداز نهضت آزادی نیز در تداوم روند بالا، می‌نویسد: اگر دموکراسی را به طور اصولی حکومت مردم بر مردم و اداره امور ملتهابه وسیله خود آنها معنا کنیم و راه رسیدن به آن را اظهار نظر اکثریت از طریق انتخابات یا مشورت آزاد بدانیم، این دقیقاً همان نظام اداره امور عمومی است که قرآن آن را سفارش و توصیه کرده است و به این نظریه خیلی پیش از انقلاب، حضرت علی (ع) و امام حسن (ع) در دوران خلافتشان به آن عمل کرده‌اند.^(۲)

آقای مهندس بازرگان در جایی دیگر در تبیین غایت و هدف از رسالت در قرآن برداشت نهایی خود را چنین بیان می‌کند: «ما حصل کلام آنکه آن چه از مجموعه آیات و سوره‌های قرآن بر می‌آید قسمت اعظم و اصلی آن بر محور دو مساله خدا و آخرت است. خدا به صورت پذیرش و پرستش و خودداری شدید از پرستش و پیروی خداهای دیگر و آخرت به صورت قبول قیامت و زندگی دو گونه آن دنیا. ضمن آنکه احکام فقهی کمتر از دو درصد آیات قرآن را به خود اختصاص داده است. شما هر صفحه از قرآن را که باز کنید و هر سوره قرآن را که بخوانید کمتر اتفاق می‌افتد که بیان و بحثی یا درمان و دردی غیر از عذاب و ثواب آخرت همراه با توحید یا معرفت و عبادت خدا در میان باشد. همه جا به طور مستقیم و غیر مستقیم تصریحاً یا تلویحاً درد خدا و آخرت است که عنوان می‌گردد یا تعلیم و تذکر به خاطر انداز و بشارت. قرآن که ثمره و خلاصه دعوت و زبان رسالت است، نه تنها سفارش و دستوری برای دنیای ما نمی‌دهد، بلکه ما را ملامت می‌کند که چرا این اندازه به دنیا می‌پردازید و آخرت را که بهتر است و ماندگارتر، فراموش و رها می‌کنید: بل توثرون الحیوة الدنيا و الآخرة خیر و ابقی (در سوره اعلی) کلا بل تحبون العاجله و تذرّون الآخرة (قیامت)^(۳)

۱ - نهضت آزادی ایران. تفصیل و تحلیل ولایت مطلقه فقیه. ص ۹۶ - ۹۲

۲ - مهدی بازرگان. دفاعیه از اسلام. کینان هوایی. شماره ۱۶، ۱۰۹۷، شهریور ۱۳۷۳

۳ - مهندس مهدی بازرگان، آخرت و خدا هدف بعثت انبیاء. کینان. شماره ۲۸، آذر و بهمن ۷۴، صص ۵۲ - ۵۱

نقد و بررسی و پاسخ به توهم جدایی دین از سیاست و مشروعیت مردمی معصومین (ع)

۱ - تلازم دین و سیاست:

از آنجا که بیشتر نظریه پردازان سکولار با طرح نظریه جدایی دین از سیاست در صدد انتساب مشروعیت حکومت پیامبر (ص) و ائمه اطهار (ع) به مردم و نهایتاً مخدوش ساختن نظریه الهی مشروعیت می‌باشند؛ ضرورت می‌نماید از باب مقدمه در خصوص تلازم دین و سیاست از دیدگاه اسلام و قرآن به اختصار بحث شود و سپس شبهات مطروحه بر حسب موارد، مورد بررسی و نقد قرار گیرد.

اکثر اندیشمندان و فقها و علمای مسلمان به یگانگی و امتزاج دین و سیاست اعتقاد دارند و همواره از دین به عنوان ستون اصلی دولت یاد کرده و حکومت را به عنوان امر دینی و از اجزای لاینفک پیکره شریعت اسلامی دانسته‌اند. قابل ذکر است که واژه امامت و حکومت بعنوان یکی از موضوعات اصلی علم سیاست همواره در تاریخ اسلام، مبحثی حاد و جنجال برانگیز در میان دانشمندان و فقها و متکلمان مسلمان بوده است بطوریکه بلافاصله بعد از وفات پیامبر مسلمین با اجتماع در سقیفه، اولین موضوعی را که به بحث و جدل گذاشتند مسئله امامت و حکومت بعد از رسول بود. در این جدال انصار در یک طرف و مهاجرین در سوی دیگر بودند که نهایتاً ابوبکر با نقل حدیثی از پیامبر (ص) که «الائمه من قریش» و حمایت مهاجرین از وی توانست حکومت و امامت را از آن خود سازد.

موضوع حکومت و مسائل و مباحث پیرامونی آن از قبیل وجوب یا عدم وجوب حکومت شرعی یا عقلی بودن وجوب امامت، انتصابی یا انتخابی بودن حکومت، فرشی بودن امام یا غیرقرشی بودن و... بعداً نیز مورد مناقشه و گفتگو و حتی نزاعهای خویش بین مسلمین قرار گرفت و موجب شکاف و انشعاب در اسلام و ظهور فرق گوناگون مذهبی و دینی شد. پیدایش دو فرقه مهم شیعه و سنی اولین و مهمترین انشعاب در اسلام اساساً بر سر مسئله امامت و جانشینی رسول الله (ص) بود. شیعیان بر نصب امام از جانب خداوند بعد از رسول ایمان و اعتقاد داشتند و اهل سنت بر تفویض امر حکومت و امامت به امت مرحومه. ابوالحسن علی بن اسمعیل اشعری (فت ۳۲۴ هـ ق) در این خصوص می‌نویسد: «مسلمانان پس از رحلت پیامبرشان درباره مسائل زیادی با هم اختلاف یافتند و به فرقه‌های گوناگونی منشعب شدند در حالی که اسلام همه آنها را در بر می‌گرفت و به یگانگی می‌خواند.

نخستین اختلافی که ظاهر شد مربوط به امامت بود. وقتی که خدا پیامبر خود را به بهشت خود برد انصار در

مدینه خواستند که یکی از مردان خود را به عنوان جانشین انتخاب کنند. چون ابوبکر این خبر را شنید خطاب به آنان گفت که «امامت» از آن قریش است و چون گفت این سخن قول پیامبر اکرم است از او پذیرفتند و با او بیعت کردند.»^(۱)

عبدالکریم محمد شهرستانی (فت ۵۴۸ هـ ق) نیز در این باره می‌گوید: «بزرگترین خلاف میان امت، خلاف در باب امامت بوده است، زیرا در اسلام در باب هیچ قاعده دینی به اندازه‌ای که در باب امامت شمشیر کشده شده در هیچ زمانی شمشیر نکشیده‌اند.»^(۲)

لذا مشاهده می‌شود که در اسلام در آغاز، دین با سیاست و حکومت پیوند بسیار نزدیکی داشته است و این امر به سادگی قابل انکار نیست.

ابوحامد غزالی در باب رابطه دین و سلطان بر این باور است که «الدین و السلطان تواءمان والدین اس و السلطان حارس... فبان ان السلطان ضروری فی نظام الدنيا و نظام الدنيا ضروری فی نظام الدین و نظام الدین ضروری فی الفوز بسعادة الآخرة»^(۳) یعنی دین و حاکمیت سیاسی همزاد و همراهند. دین پایه را تشکیل می‌دهد و نظام سیاسی موظف به حراست از آن است. آشکار است که نظام دنیا نیازمند سلطان و حاکم است و نظام دین نیز از نظام دنیوی بی نیاز نیست و نظام دینی برای کامیابی و رستگاری آخرت لازم و اجتناب‌ناپذیر می‌باشد.

وی در «احیاء علوم الدین» نیز می‌گوید: و الملك و الدین توأمان فالدین اصل و السلطان حارس و ما لا اصل له فمهدوم و ما لا حارس له فضائع، ولایتم الملك و الضبط الا بالسلطان.^(۴) به سبب همین امتزاج و پیوستگی در تعاریفی هم که متفکرین و اندیشمندان مسلمان از امامت ارائه داده‌اند عمدتاً آن را به ریاست عمومی بر امت در جمیع امور دین و دنیا و به جانشینی از رسول خدا (ص) تعریف کرده‌اند.

قوشجی در تعریف امامت می‌گوید: «بانها ریاسة عامه فی امور الدین و الدنيا خلافة عن النبی صلی الله علیه و آله»^(۵) علامه حلی نیز در «باب حادی عشر» چنین بیان می‌کند: «الامامة ریاسة عامه فی امور الدین و الدنيا لشخص من الاشخاص نیابة عن النبی صلی الله علیه و آله.»^(۶) یعنی امامت ریاست عمومی بر امت، برای

۱ - محمد محیی الدین عبدالحمید، مقالات الاسلامیین (قاهره: ۱۹۶۹ م) ج ۱، صص ۳۲ - ۳۵

۲ - محمد عبدالکریم، شهرستان، همان، ج ۱، ص ۲۴

۳ - ابو حامد غزالی، الانتصاف فی الاعتقاد، (انکارا: دانشکده الهیات، ۱۹۶۲ م) ص ۲۳۶.

۴ - ابو حامد غزالی، احیاء علوم الدین، (بیروت: دارالمعرفه، بی تا) ج ۱، ص ۱۷

۵ - خواجه نصیرالدین طوسی، همان.

۶ - علامه حلی، الباب حادی عشر (مشهد: انتشارات آستان قدس، ۱۳۶۸) ص ۳۹

شخصی در جمیع امور دین و دنیا به نیابت از رسول خدا (ص) است.

ابوالحسن ماوردی از فقهای سیاسی و معروف اهل سنت می‌گوید: «الامامه موضوعه لخلافة النبوه و حراسة الدین و سياسة الدنیا»^(۱) امامت برای جانشینی پیامبر (ص) در زمینه حراست از دین و تدبیر سیاسی دنیا وضع و مقرر گردیده است. ابن خلدون اندیشمند و جامعه شناس اهل تسنن نیز در مقدمه تاریخ خویش، حقیقت خلافت را نیابت از صاحب شرع در حفظ دین و سیاست دنیا معرفی می‌کند و بر اساس آن، برای صاحب شرع دو گونه تصرف دینی و دنیوی بر می‌شمارد و می‌گوید، تصرف دینی به اقتضای تکالیف شرعی است که باید صاحب شرع آن را به مردم برساند و مردم را به سوی آن نمایند و اما سیاست دنیوی به اقتضای رعایت مصالح مردم در زمینه عمران و آبادانی است»^(۲) مسعودین عمر تفتازانی هم در شرح المقاصد در تعریف امامت می‌گوید: «الامامة: وهی ریاسة عامه فی امر الدین و الدنیا خلافة عن النبی صلی الله تعالی علیه و سلم... و انه لا بد للامة من امام یحیی الدین و یقیم السته و ینتصف للمظلومین و یتوفی الحقوق و یضعها موضعها»^(۳) شایان ذکر است این یگانگی و وحدت دین و سیاست قبل از ظهور اسلام نیز بوضوح دیده می‌شود؛ بطوریکه اردشیر بابکان (فت ۲۴۱ م) در وصیت نامه یا عهد خود برای شاهان پس از خودش که ترجمه عربی آن در متون اسلامی از جمله ابن مسکویه رازی، تجارب الامم ۱۰/۱۲۱؛ نامه تنسر، ۵۳ مینوی) یاد شده است، در همان مأخذ اول می‌نویسد: «واعلموا ان الملك و الدین اخوان توأمان، لا قوام لاحدهما الا بصاحبه لان الدین: اس الملك و عماده و صار الملك حارس الدین. فلا بد للملك من اسه و لا بد للدین من حارسه»^(۴) با نگاهی به تاریخ پیامبران و با دقت در قرآن کریم نیز مشخص می‌شود که مهمترین هدف رسالت پیامبران تنظیم روابط اجتماعی و تأسیس نظام حکومتی بر پایه قانون الهی بوده است و برای هر کدام از آنها که شرایط مساعد و آمادگی محیط اجتماعی فراهم آمده است؛ بعنوان بخشی از رسالت خود به تأسیس و تشکیل حکومت الهی مبادرت ورزیده‌اند. آیاتی چون «فقد آتینا آل ابراهیم الكتاب و الحکمه و اتیناهم ملکاً عظیماً»^(۵) و یا «یادود انا جعلناک خلیفة فی الارض فاحکم بین الناس بالحق»^(۶) و «اذ ابتلی ابراهیم ربه بکلمات فاتمهن قال انی جاعلک للناس اماماً»^(۷) به صراحت از جعل خلافت و امامت از سوی خداوند برای آنها سخن گفته است.

۱ - ابوالحسن ماوردی، الاحکام السلطانیة، ص ۵

۲ - ابن خلدون، مقدمه، ص ۲۱۸

۳ - مسعودین عمر تفتازانی، شرح المقاصد (بی جا: مطبعة الحاج محرم افندی، ۱۳۰۵ ق) ص ۲۷۱

۴ - علی اصغر حلبی، مبانی اندیشه‌های سیاسی در ایران، جهان اسلامی (تهران: انتشارات بهیپانی، ۱۳۷۵) ص ۴۱

۵ - سوره نساء، آیه ۵۴

۶ - سوره ص، آیه ۲۷

۷ - سوره بقره، آیه ۱۲۴

پیامبر اسلام نیز بعد از تمهید مقدمات و ایجاد شرایط مناسب، به محض ورود به مدینه جهت ابلاغ و اجرای دین کامل و جامع اسلام که مجموعه‌ای است از عقاید و احکام و اخلاق و قوانین مربوطه آن، چنانکه در بخش نخست ذکر شد، نخستین دولت مقتدر اسلامی را تشکیل داد.

تاکید و تصریح قرآن بر ولایت رسول الله و اطاعت مطلق از ایشان چه در امور دینی و چه در امور سیاسی و دنیوی در آیاتی چون «النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم»^(۱) و «انما وليكم الله و رسوله»^(۲) «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولى الامر منكم»^(۳) و صدور اوامر حکومتی متعدد از سوی ایشان مهمترین شاخص بر ضرورت حاکمیت در قالب یگانگی دین و سیاست در اندیشه اسلامی است. سنت و سیره عملی پیامبر (ص) که از سوی قاطبه مسلمانان مورد پذیرش و اتباع قرار گرفته نیز گواه دیگری بر اصل حاکمیت و امتزاج بنیادهای دینی و سیاسی است. گستردگی ابلاغ‌ها و احکام اجتماعی و سیاسی قضایی قرآن بویژه در مدینه از جمله در آیه «فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم»^(۴) که صلاحیت انحصاری آن حضرت در امر قضاوت را تأیید می‌کند و آیاتی دیگر چون آیات جهاد «واعدوا لهم ما استطعتم من قوه»^(۵)، «يا ايها النبي حرض المؤمنون على القتال»^(۶) و یا آیات مربوط به اجرای حدود الهی «والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله»^(۷)، «الزانية والزاني فاجلدو كل واحد منهما مائة جلدة»^(۸) و «انما جزاء الذين يحاربون و رسوله و يسعون في الارض فساداً ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم و ارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض»^(۹) آیات مربوط به صدقات و مالیات «خذ من اموالهم صدقة»^(۱۰) تردیدی به جای نمی‌گذارد که بخش عمده‌ای از مأموریت و رسالت پیامبر (ص) پرداختن به امور اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، قضایی و دنیوی جامعه اسلامی بوده که به صورت تشکیل دولت اسلامی در شبه جزیره عربستان به منصفه ظهور رسید.

صاحب کتاب نظام الاسلام، الحکم والدوله نیز می‌نویسد:

«مجموع احکام جزایی، مالی، حکومتی و قانونی نشان می‌دهد که التزام به وجوب و حرمت آنها جز با ارایه نظام حکومتی توسط قرآن و الزام آن بر مسلمانها معقول نیست. همچنین نمی‌توان تصور کرد که اسلام در قرآن این احکام را برعهده دولتی گذاشته باشد که به این دین، عقاید و مبادی آن معتقد نباشد. کسی نمی‌تواند

- | | |
|------------------------|--------------------|
| ۱ - سوره احزاب، آیه ۶ | ۲ - مائده، آیه ۵۵ |
| ۳ - نساء، آیه ۵۹ | ۴ - نساء، آیه ۵۹ |
| ۵ - انفال، آیه ۶۰ | ۶ - انفال، آیه ۶۵ |
| ۷ - مائده، آیه ۳۸ | ۸ - نور، آیه ۲ |
| ۹ - سوره مائده، آیه ۳۳ | ۱۰ - توبه، آیه ۱۰۳ |

چنین ادعایی کند جز آنکه قصد مغالطه یا دروغ داشته باشد یا عقل خود را از دست داده باشد»^(۱)
 بنابراین در بینش اسلامی بطور قطع حکومت و امامت جزء لاینفک دین و دو امر متداخل و پیوسته
 می‌باشند بطوریکه خداوند متعال در آخرین سال حیات پیامبر اکرم (ص) بعد از تعیین و نصب حضرت علی
 (ع) به امامت و ولایت بر جامعه اسلامی و اعلام و ابلاغ آن توسط شخص پیامبر (ص) فرمود: «الیوم اکملت
 لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دیناً»^(۲)

در اینجا ملاحظه می‌شود که امر امامت و حکومت یقردری بادی ن تلازم و پیوستگی دارد که خداوند آن را
 کامل کننده دین خود می‌داند و حتی آن را برابر با کل رسالت معرفی می‌کند. به پیامبر می‌گوید: «یا ایها الرسول
 بلغ ما انزل الیک من ربک و ان لم تفعل فما بلغت رسالتی»^(۳) یعنی ای رسول آنچه از جانب پروردگارت
 بسوی تو نازل شده [امر و ولایت علی بن ابیطالب] برای مردم ابلاغ کن و اگر انجام ندهی رسالت خداوند را
 ابلاغ نکرده‌ای.

روایات و نصوص دینی بسیار دیگری نیز وجود دارد که اعتراف به امامت و پذیرش و التزام به آن را شرط
 ایمان و اسلام دانسته است. از پیامبر (ص) روایت شده که فرمود: من مات و لیس فی عنقه بیعة الامام فقد مات
 فی جاهلیه»^(۴) و در نقلی دیگر آمده: «من مات و لم یعرف امام زمانه مات میتة جاهلیه»^(۵)
 ابوبصیر این حدیث را از امام صادق چنین روایت می‌کند: «من مات و لیس فی رقبته بیعة لامام مات میتة
 جاهلیه و لایعذر الناس حتی یعرفوا امامهم»^(۶) یعنی هر کس با امام وقت خود بیعت نکرده باشد همانند
 دوران جاهلیت مرده است و عذر کسی پذیرفته نیست مگر آنکه امام خود را بشناسد»

۲ - پاسخ به توهّمات و رد دلایل انفکاک:

حال با این مقدمه در اینجا مناسب به نظر می‌رسد ضمن پاسخگویی به شبهات، دیدگاهها و مستندات

۱ - محمد السبارک. نظام الاسلام الحکم و الدولة (تهران: ۱۴۰۴ ق) ص ۱۳

۲ - سوره مائده. آیه ۳

۳ - محمدباقر مجلسی. بحارالانوار، ج ۲۳، ص ۹۴ روایت ۴۰ باب ۴

۴ - تلخیص المحصل. ص ۴۰۶ و اصول کافی. ج ۱، ص ۲۶۰ «من اصبح من هذه الامه لا امام له من الله عزوجل ظاهر عادل اصبح ضالاً و ان مات علی هذه الحالة مات میتة کفر و نفاق» و بر اساس همین باور بود که فقیهان اهل سنت با خلفیه‌های اموی همچون عبدالملک مروان بیعت می‌کردند: ابن ابی الحدید می‌گوید: عبدالله بن عمر، شبانه به دیدن حجاج رفت تا با عبدالملک مروان بیعت کند. حجاج گفت: چه چیز تو را به بیعت واداشته است. وی گفت: این حدیث پیامبر: هر کس بدون امام بمیرد، به مرگ جاهلیت مرده است» ابن ابی الحدید شرح نهج البلاغه، (بیروت: داراحیاء تراث العربی) ج ۱۳، ص ۲۴۲

۵ - محمدباقر مجلسی، همان، ج ۲۷، ص ۱۲۶ حدیث ۱۱۶

موجود در خصوص تلازم دین و سیاست و مشروعیت الهی ولایت پیامبر (ص) و ائمه اطهار (ع) مطرح شود. طبق آن دسته از آیاتی که در ابتدا ذکر شد چنین وانمود می‌شد که پیامبر (ص) شأنی در زعامت سیاسی ندارد و وظیفه آن حضرت، تذکار و ابلاغ رسالت است و مقام الهی پیامبر (ص) را صرفاً منحصر در رسالت ذکر می‌کرد در این خصوص نکات زیر قابل توجه است:

۱- با عنایت به تقسیم بندی حصر در علم معانی و بیان به حصر حقیقی^(۱) و اضافی و با توجه به آیات بی شماری که بر وظیفه حکومتی، ولایی و قضایی پیامبر و سایر امور سیاسی و اجتماعی دلالت می‌کند، لذا حصر مطرح در آیات مذکور، حصر حقیقی نیست بلکه حصر نسبی و اضافی است و اگر در سیاق و مفاد آیاتی که وظیفه پیامبر را در ابلاغ و انذار منحصر می‌دانند، دقت و توجه شود ملاحظه می‌شود که این آیات در مقام تسلی دادن به پیامبر (ص) است که از ایمان نیاوردن مردم نگران نباشد زیرا وظیفه او ابلاغ دین است نه ایمان آوردن مردم زیرا اگر خداوند می‌خواست کسی به اجبار ایمان بیاورد می‌توانست همه را مومن بکند. «و لو شاء ربک لامن من فی الاض کلهم جمیعا»^(۲) پس انسان‌ها در پذیرش یا عدم پذیرش ایمان به خدا و آخرت و نیل به سعادت آزاد و مختارند. و اصولاً هدایت افراد در مسیر حق به دست خداوند و بر اساس قوانین نظام احسن الهی است. کسی اگر نخواهد به دین و تقوا اقبال نماید نمی‌توان او را با ایمان کرد. آیه‌ای دیگر از قرآن که می‌فرماید «سواء علیهم انذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون»^(۳) دلیلی بر این مدعا است. علامه طباطبایی در این خصوص می‌نویسد:

۱- دهخدا در تعریف «حصر» می‌گوید: محدود کردن. منحصر کردن. محصور کردن و در اصطلاح معانی و بیان قصر: یعنی اثبات حکم برای چیزی و نفی آن از ماعدای آن.

هست اباک نستعین هم بهر حصر حصر کرده است استعانت را و قصر

(لغت نامه دهخدا، ج ۶، ص ۷۹۹۷) در فرهنگ معارف اسلامی نیز چنین آمده است: حصر تحدید و تعدیل است و در اصطلاح ادبیه عرب اثبات حکم مذکور و نفی از ماعدای آن «الا و انما» است مؤلف قصر را نیز مترادف و هم معنا با حصر دانسته و می‌نویسد: قصر در علم معانی، حصر و تخصیص است... و آن بر دو قسم است که قصر حقیقی و دیگری قصر اضافی. حصر اضافی در مواردی به کار می‌رود که چیزی را نسبت به اوضاع و احوال و شرایطی خاص نسبت به چیز دیگر می‌سنجیم که در این صورت، حصر نیز مختص به همان مورد می‌شود و موارد دیگر را در بر نمی‌گیرد. اما حصر حقیقی برخلاف آن، شامل همه شرایط و همه چیزها می‌شود با دقت در آیه: «و ما ارسلنا قبلك من المرسلین الا انهم لیاکلون الطعام و یمشون فی الاسواق» (فرقان، آیه ۲۰) معنای حصر اضافی روشن می‌شود. زیرا اگر حصر حقیقی باشد، لازم می‌آید تا کار پیامبر (ص) خوردن و راه رفتن در بازار باشد. در حالی که با نظری اجمالی به آیات بعد مشخص می‌شود که این حصر، در پاسخ به ایراد مشرکان بر پیامبر (ص) وارد شده است که چرا بر ما فرشته‌ای نازل نشد. اما در آیه شریفه انما ولیکم الله و رسوله و الذین آمنوا ولایت منحصر و محدود و محصور در سه گروه شده است که حصری است حقیقی.

۲- سوره بقره، آیه ۶

۳- سوره یونس، آیه ۹۹

در کلام خداوند: «و ما جعلناک علیهم حفیظاً و ما انت علیهم بوکیل.» هم چون قسمت‌های قبل آیه برای دلداری پیامبر (ص) و آرامش نفس اوست و مثل این که از حفیظ کسی اراده شده است که اداره امور و جور مردم، مثل زنده بودن، رشد رزق و غیره را برعهده دارد و از وکیل کسی که موظف به اداره کارهای موکل عنه است تا بدین وسیله، نفعیایی را که او در معرض آن است، برایش کسب و ضررها را از او دور کند. پس معنای آیه به طور خلاصه این است که نه امور تکوینی مشرکان و نه امور حیات دینی آنان، هیچ کدام برعهده تو نیست تا رد دعوت تو و عدم قبول آن از سوی آنان تو را محزون کند.^(۱)

علامه در ذیل آیات ۷۹ و ۸۰ سوره نساء نیز چنین می‌گوید:

«پس خوبی‌ها که همان چیزهایی است که انسان طبعاً آن را نیکو می‌شمارد مانند عافیت و نعمت و امن و... اینان از جانب خداوند است و بدی‌ها و آن اموری است که انسان آن را بد می‌داند مثل مرض و ذلت و بیچارگی و فتنه از جانب انسان است پس این آیه با آیه شریفه «ذلک بان الله لم یک مغیراً نعمة انعمها علی قوم حتی یغیروا اما بانفسهم...» قریب المضمون است.

مراد از «ارسلناک للناس رسولاً» در آیه ۷۹ سوره نساء آن است که: هیچ وظیفه و شأنی برای تو در نزد ما نیست مگر آن که تو پیامبری و وظیفه ات ابلاغ است، شأن تو رسالت است نه شأن دیگری جز آن، تو مالک امر دیگری نیستی تا در خوش‌یمنی یا مشأمت تأثیرگذاری یا مردم را به سوی بدی‌ها کشانده و از خوبی‌ها منع کنی.»^(۲)

حصر در این آیه و آیه بعد (۸۰ سوره نساء) که تأکیدی بر آن است در مقابل توهم آن است که بدی‌ها را به پیامبر نسبت می‌دادند و توهم می‌کردند که وی نیز در این امور دخالت دارد.

اصولاً آیات مبارکه دال بر حصر وظیفه در تبلیغ و انذار یا در مقابل اشتیاق فراوان پیامبر اکرم (ص) به ایمان آوردن همه مردم و هدایت یافتن آنهاست و یا در مقابل توهم تأثیرات تکوینی رسول (بما هو رسول) بر دیگران است، روشن است که نظام احسن آفرینش اقتضای چنین اجبار و الجائی را ندارد. ولی این مسئله نمی‌تواند در مقابل سمت امامت و راهبری و تطبیق دین در جامعه که مفهوم متفاوتی نسبت به اجبار و الجاء معاندین و مخالفین است قد علم کند.^(۳)

در ذیل آیه شریفه «فهل علی الرسول الا البلاغ المبین»^(۴) نیز علامه طباطبایی چنین می‌نویسد:

«رسالت خویش را به طور روشن به آنان برسان که حجت تو بر آنان تمام گردد. وظیفه پیامبران ابلاغ مبین

۱ - علامه طباطبایی. تفسیر المیزان. ج ۷. ص ۳۱۴

۲ - محمدحسن طباطبایی. المیزان فی تفسیر القرآن. (تهران دارالکتب الاسلامیه) ج ۵. ص ۵

۳ - کاظم قاضی زاده. همان. ص ۱۱۰

۴ - قرآن کریم. سوره نحل. آیه ۳۵

است و آنان وظیفه‌ای در الجاء مردم به محتوی دعوت ندارند.. رسول انسانی مانند آنان است و رسالت که بر آن مبعوث شده است انذار و تبشیر است. در حقیقت رسالت مجموعه قوانین اجتماعی است که صلاح دنیایی و آخرتی مردم در آن است... و شأن پیامبر (ص) الجاء بر ایمان نیست»^(۱)

آیه شریفه «لا اکراه فی الدین» نیز هرگز به معنای واگذاری نهاد حکومت نیست، بلکه روشن است که اکراه و اجبارهای متعددی در دین - از جهت عملی - وجود دارد. مثل اکراه مدیون به پرداخت دین، اکراه زن به اطاعت از شوهر، اکراه دزد به ترک سرقت و...

مفهوم آیه شریفه آن است که با اجبار و اکراه ایمان به دست نمی‌آید و چنین ایمانی نیز مطلوب شارع نیست، اساس ایمان بر اختیار و انتخاب است.^(۲)

نفی وکالت پیامبر از مردم نیز مفهوم روشن و غیر مرتبط با اداره و راهبری امت دارد وکیل کسی است که به نیابت از موکل کاری را انجام می‌دهد، نفی وکالت از پیامبر اکرم (ص) به این معنا است که حضرت رسول (ص) نمی‌تواند به جای آنان ایمان آورد یا عمل صالح انجام دهد، ایمان و عمل صالح قائم به شخص است و وکالت بردار نیست. علامه طباطبایی در این رابطه می‌نویسد:

«فمن اهتدی فانما یهتدی لنفسه و من ضل فانما یضل علیها و ما انا علیکم بوکیل»

این آیه در مقام بیان این نکته است که آنان در انتخاب راه آزاد هستند... آنان هستند که می‌توانند نفع یا ضرر خود را برگزینند و پیامبر وکیل آنان نیست که افعالی که آنان باید انجام دهند متصدی شود.^(۳)

لذا با توجه به برداشتهایی که از آیات شریفه ذکر شد، انحصار وظیفه در رسالت و انذار و تبشیر، حصر حقیقی نبوده و نافی مقامات و مناصب دیگر الهی پیامبر اکرم (ص) نیست. بلکه حصری اضافی است. یکی دیگر از دلایل اضافی بودن، این حصر، اختلاف وظایف پیامبر (ص) است در آیاتی که در آنها حصر وجود دارد. و هم چنین در همه آیاتی که درباره وظایف ایشان سخن گفته‌اند به گونه‌ای که بعضی از آنها تنها حضرت را نذیر می‌دانند و بعضی نذیر و بشیر و برخی دیگر که در آنها نیازی به حصر نبوده، این وظایف را به تفصیل بیان کرده‌اند: «یا ایها النبی انا ارسلناک شاهداً و مبشراً و نذیراً و داعیاً الی الله باذنه و سراجاً منیراً»^(۴) در عین حال برخی از مفسران اهل سنت که حصر را حقیقی دانسته‌اند این آیات را به وسله آیات جهاد و... نسخ شده گرفته‌اند. قرطبی در ذیل آیه شریفه «من یطع الرسول فقد اطاع الله و من تولى فما ارسلناک علیهم حفیظاً» آورده است: «قال القتی: حفیظاً ای محاسباً فنسخ الله هذا بآیة السیف و امره بقتال من خالف الله و

۱ - محمدحسن طباطبایی. همان، ج ۱۲، ص ۲۵۶

۲ - ر.ک: سید ابوالقاسم خویی، بیان فی تفسیر القرآن، (النجف، مطبعة الاداب)، ص ۳۲۷

۳ - محمدحسن طباطبایی، همان، ج ۱۰، ص ۱۳۶

۴ - سوره احزاب، آیه ۴۵ و ۴۶

۲- اگر انحصار وظایف پیامبران در انذار و تبشیر را بپذیریم، آنگاه مبارزات و جدال مستمر و اقدامات سیاسی پیامبران بزرگ الهی همچون ابراهیم در مبارزه با بت‌های زمانه و بت پرستان و طواغیت و نبرد موسی با فرعونیان و نجات بنی اسرائیل و قیام دیگر منادیان حق در طول تاریخ چگونه توجیه و تفسیر می‌شود. و اگر رسالت پیامبران فقط ابلاغ پیام بوده است و فقط اندرز دهندگان بوده‌اند پس چگونه قرآن می‌فرماید که پیامبران در راه خود همیشه با طواغیت کارزار و قتال داشته‌اند («و کاین من نبی قاتل معه ریون کثیر فما وهنوا لما اصابهم فی سبیل الله») یعنی چه بسیار رخ داده که پیامبری جمعیت زیادی از پیروانش همراه او کارزار و مبارزه کرده‌اند و با این حال اهل ایمان با سختی‌هایی که در راه خدا به آنها رسیده مقاومت کرده‌اند. و اگر وظیفه پیامبر اسلام فقط انذار بوده است آنگاه آیات جهاد که می‌گوید: «و قاتلوهم حتی لا تکون فتنه و یکون الدین کله الله» یعنی با مشرکان بجنگید تا همگان مطیع خداوند شوند و یا آیات مربوط به اهل «بغی» که قتال با آنان را تا تسلیم شدن در برابر خداوند واجب داشته است (فقاتلوا الی تبغی حتی تقی الی امرالله)؛ چگونه باید تفسیر و تأویل گردد؟

۳- در برابر آیات ذکر شده توسط عبدالرازق و همفکران او، آیات دیگری وجود دارد که در مقام معارضه دلالت قوی‌تری دارند. نظیر آیه: «النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم» و آیه اولی الامر، آیه ولایت و آیات بسیار دیگری که مقام قضاوت را برای پیامبر اکرم (ص) بیان می‌دارد و حتی بالاتر از آن، مقام حکومت و عدم جواز سرپیچی از دستورهای آن حضرت را بازگو می‌کند، آیه ۶ سوره احزاب «النبی اولی المؤمنین من انفسهم» که پیامبر را از مردم نسبت به خودشان اولی اعلام می‌کند چه مفهومی جز تقدم نظر پیامبر (ص) - و نه شأن رسالت وی - بر نظر افراد در امور زندگی و اجتماعی و حتی فردی آنها می‌تواند داشته باشد.

این آیه در تشخیص و تعیین نوع رابطه‌ای که رسول الله را به این امت پیوند می‌دهد یعنی رابطه (اولویت) بسیار روشن و گویا است. معنای «اولویت» این است که اراده رسول الله بر اراده مومنین تقدم دارد و این تقدم به طور واضح از صیغه افعال التفصیل که در آیه آمده یعنی «اولی» استفاده می‌شود.

این تقدم در صورتی صحیح است که هر دو اراده یعنی اراده حاکم با اراده محکوم تزامن کنند و در این هنگام است که اراده رسول الله (ص) بر اراده مومنین مقدم می‌شود. پس اولویت همان ولایتی است که از جانب خداوند برای رسول الله (ص) بر مردم مطرح است.

شأن نزول این آیه نیز می‌تواند به این تفسیر کمک کند. مرحوم طبرسی در مجمع البیان آورده است که وقتی

رسول خدا (ص) تصمیم به جنگ تبوک گرفت و فرمان بسیج عمومی صادر کرد، عده‌ای به دنبال کسب اجازه از پدر و مادر خویش جهت شرکت در جنگ بودند خداوند با نزول این آیه ولایت رسول اکرم (ص) را برتر از دیگر ولایتها معرفی کرد. (۱)

بدون شک این اولویت، جوهر و حقیقت حاکمیت و مقوم ولایت است و حاکمیت کسی بر دیگری معنایی جز این ندارد که در موقع تزاخم اراده‌ها، اراده حاکم بر اراده محکومین مقدم داشته شود. لذا معنایی که از این آیه مستفاد می‌شود و تقریباً مورد اتفاق است ولایت و رهبری پیامبر (ص) در جامعه است. یعنی ولایت پیامبر (ص) از دیگر ولایتهایی که در جامعه هست، قوی‌تر است. این اولویت، اولویت فراگیر بوده و همه امور دین و دنیای مردم را شامل می‌شود. امام باقر (ع) فرموده است که این آیه، درباره رهبری و فرماندهی پیامبر نازل شده است. (۲)

زمخشری هم می‌نویسد:

«پیامبر نسبت به مومنین در هر چیزی از امور دین و دنیا اولویت دارد، برای همین، آیه مطلق است و مقید نشده است پس بر مؤمنین واجب است که پیامبر در نظرشان از خودشان محبوب‌تر باشد و حکم پیامبر اکرم (ص) از حکم خودشان نافذتر و حق وی بر حق خودشان مقدم باشد... و هر آن چه که پیامبر آنها را بر آن می‌دارد یا باز می‌دارد تبعیت کنند.» (۳)

علامه طباطبایی نیز اولویت پیامبر را اینگونه توضیح می‌دهد:

اگر خود چیزی خواست و پیامبر را چیز دیگر محبوب بود. خواسته پیامبر را ترجیح دهد اراده پیامبر را بر اراده خود مقدم دارد و همچنین پیامبر اکرم در هر آن چه متعلق به امور دنیایی و اخروی است بر مومنین اولویت دارد این برداشت به جهت اطلاق آیه شریفه است. (۴)

بنابراین این ولایت و اولویت مطلق است و همه امور شخصی و اجتماعی، دنیوی و اخروی، تکوینی و اعتباری را شامل می‌شود. به عبارت دیگر مفاد این آیه شریفه ولایت مطلقه رسول الله (ص) است... واضح است که اولویت مورد بحث آیه (ولایت) غیر از نبوت است چرا که دلیلی نداریم که دیگر انبیاء نیز از چنین ولایتی برخوردار بوده‌اند، بعلاوه این ولایت بسیار وسیعتر از زعامت سیاسی است.

پیامبر گرامی اسلام (ص) بر اساس همین ولایت الهی، به نصب حاکم و والی برای قبایل و مناطق مختلف

۱ - فضل بن حسن طبرسی. مجمع البیان. ج ۴. ص ۳۳۸

۲ - اصول کافی. ج ۲. ص ۴۶ و نیز البرهان فی تفسیر القرآن. ج ۳ (قم: موسسه اسماعیلیان. بی تا) ص ۲۹۱

۳ - محسودین عسر زمخشری. الکشاف. (بیروت. دارالکتب العربی). ج ۳. ص ۵۲۳ و السیزان ج ۱۶ ص ۲۹۱

۴ - محمد حسن طباطبایی همان. ج ۱۲. ص ۲۹۱

اقدام کرد و دستورالعمل برای آنان تعیین کرد و به عقد پیمانهای سیاسی و فرستادن نماینده به مناطق مختلف آن روز جهان، مبادرت ورزید و نیز برای حل و فصل اختلافات، میان مردم قضاتی را منصوب کرد و کسانی را به عنوان مسئول جمع آوری مالیات قرار داد و به سرکوب فتنه گران پرداخت. پیامبر اکرم (ص) بر همین اساس به معنای دقیق کلمه «حاکم» جامعه بود و حدود الهی را اجرا می کرد و مجرم و متهم را به زندان می انداخت حکم به حجر و تصرف در اموال محجور می داد و هدایت و تنظیم اقتصاد جامعه را با به وجود آوردن تشکیلات گردآوری زکات و واگذاری منابع طبیعی و قراردادهای اقتصادی و کنترل بازار تجارت، برعهده گرفت. (۱)

- انما اولکیم الله و رسوله و الذین آمنوا الذین یقیمون الصلاة و یؤتون الزکوة و هم را کعون (۲) بدرستی که خداوند و رسول او (ص) و مومنانی که نماز بر پا می دارند و زکات می دهند در حال رکوع، ولی و سرپرست شما هستند.»

چنانکه ملاحظه می شود این آیه شریفه دومین مستند قرآنی است که به صراحت و روشنی ولایت مطلقه پیامبر (ص) را با استعمال لفظ ولایت متذکر می شود.

آیات فراوانی دیگری نیز وجود دارد که در آنها سخن از اطاعت پیامبر و مراجعه به حضرت در اختلافات و حرمت تخلف از دستورهای حضرت است. و مشخصاً به مناصب الهی دیگر پیامبر به جز منصب رسالت اشاره می کند که ذیلاً ذکر می کنیم:

- و ما کان لمؤمن و لا مؤمنة اذا قضی الله و رسوله امرأ ان یکون لهم الخیره من امرهم و من یعصی الله و رسوله فقد ضلّ ضلالاً مبیناً (۳)

«هیچ مرد و زن مومنی نباید در برابر فرمان خدا و پیامبر خدا، سلیقه و اختیاری برای خود قائل باشد و هر کس از فرمان خدا و پیامبر خدا سرپیچی کند به گمراهی آشکاری دچار شده است.»

این آیه نیز ضرورت پیروی و اتباع از پیامبر اکرم (ص) در قضای تشریحی را اعلام می دارد. گرچه شأن نزول این آیه شریفه درباره ازدواج پیامبر اکرم (ص) با همسر مطلقه پسر خوانده ایشان بوده است اما هیچگاه مورد مخصص نبوده و عمومیت حکم را در موارد گوناگون قضا (حکم قضایی) و حتی اعم از آن ثابت می کند. علامه طباطبایی درباره قضای پیامبر (ص) می فرماید: «سیاق آیات دلالت می کند که قضا، قضای تشریحی است نه تکوینی، قضای تشریحی خداوند حکم تشریحی در چیزی است که به کارهای بندگان باز می گردد و یا به تصرف در شأنی از شئون مردم به واسطه پیامبری از پیامبران است و قضای پیامبر دومی از دو قسم است و آن تصرف در شأنی از شئون مردم است به جهت ولایتی که خداوند تعالی بمانند «قوله النبی اولی بالمومنین

۱ - ر.ک: محمد ابراهیم آیتی. تاریخ پیامبر اسلام. (تهران. انتشارات دانشگاه تهران. ۱۳۶۱) چاپ دوم. صص ۶۳۹ - ۶۴۰

۲ - قرآن کریم. سوره مائده. آیه ۵۵
۳ - قرآن کریم. سوره احزاب. آیه ۳۶

من انفسهم» برای وی قرار داده است.^(۱) حضرت امام خمینی (ره) نیز منظور از قضاوت را در این آیه شریفه اعم از حکم قضایی و حکم حکومتی دانسته‌اند.^(۲)

نکته دیگری که به طور روشن دلالت می‌کند که شأن ولایی پیامبر جزء دین محسوب می‌شود آن است که موضوع ذکر شده در این آیه و آیات دیگر مؤمن، مؤمنه الذین آمنوا... می‌باشد. با توجه به اینکه تعلیق حکم بر وصف مشعر بر علیت است از این آیه نتیجه گرفته می‌شود که پیروی از پیامبر (ص) و اطاعت از دستورات وی برای تحقق وصف ایمان و مومن بودن ضروری و از مقدمات آن به حساب می‌آید.

- یا ایها الذین امنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم^(۳). «ای مومنان از خداوند اطاعت کنید و از پیامبر و اولوالامرتان اطاعت کنید.»

آیه شریف فوق دلالتی تام بر لزوم پیروی از پیامبر اسلام (ص) و اولی الامر دارد اما این اطاعت و پیروی مسلماً در حوزه رسالت نیست چرا که تکرار امر «اطیعوا» مشعر بر آن است که ذکر نام خداوند در این جا برای تشریف نیست و ظاهراً اطاعت خداوند همان اطاعت رسول در پیام و حیاتی است و اطاعت رسول اطاعت از وی در امور حکومتی و فرمان‌ها و دستورات صادره توسط شخص حضرت رسول (ص) است. لذا با توجه به اینکه اطاعت‌های مذکور جزء دین محسوب شده است و غالب فرمانها و دستورات پیامبر نیز فرمانهای غیر و حیاتی و حکومتی و اجتماعی است ثابت می‌شود که حکومت و سیاست و ولایت پیامبر نیز جزئی از دین است. در خصوص اولی الامر نیز غالب اهل سنت «اولی الامر» را والیان امور دانسته‌اند برخی از شیعیان نیز اولی الامر را اعم از ائمه معصومین و فقیهان جامع الشرائط در عصر غیبت که به نوعی از سوی معصومین دارای مقام ولایت هستند دانسته‌اند.

بعلاوه کاربرد اطاعت و فرمانبرداری فقط در خصوص «امر» توجیه و محمل دارد نه در مورد تعلیم و تعلم. بنابراین قول عبدالرازق که می‌گوید منظور از «اولی الامر» و «اولی العلم» و علمای دین هستند، قول ضعیف و غیر معتبر می‌باشد. چرا که اولی الامر به معنای اولی العلم از خود دستوری ندارند بلکه آنها حکم خدا و رسول را بیان می‌کنند. اما اولی الامر به معنی امامان و فرمانروایان دستور می‌دهند و اطاعت می‌خواهند. و اصولاً «اطیعوا» دوم در آیه اشاره به دستورات حکومتی است نه دستورات الهی و حیاتی. یعنی به اطاعت افرادی دستور می‌دهد که غیر از اطاعت خداوند و پیام و حیاتی حضرت رسول (ص) است.

- فلا وربک لا يؤمنون حتی یحکموا فیما شجر بینهم ثم لا یجدوا فی انفسهم حرجاً مما قضیت و یسلموا

۱ - محمد حسین طباطبایی، همان ج ۱۶، ص ۳۴۱

۲ - روح الله خمینی، کتاب البیع (قم، اسماعیلیان)، ج ۲، ص ۲۷۸

۳ - قرآن کریم، سوره نساء آیه ۵۹

«چنین نیست و سوگند به پروردگارت که ایمان نیاورده‌اند مگر آن که در اختلافی که دارند تو را داور کنند، آن‌گاه در آنچه داوری کردی، هیچ دلتنگی در خود نیابند و به خوبی به حکم تو گردن بگذارند.»
 - انا انزلنا الیک الكتاب بالحق لتحکم بین الناس بما اراک الله ولا تکن للخائنین خصیماً (۲) «ما کتاب آسمانی را به راستی و درستی بر تو نازل کردیم تا به مدد آنچه خداوند به تو باز نموده است بین مردم داوری کنی و مدافع خیانت پیشگان مباش.»

از تدقیق و توجه در دو آیه شریفه فوق نکات زیر مستفاد می‌شود:

۱ - احکام قضایی پیامبر (ص) شرعاً لازم الاجرا است، مردم در مقابل این احکام اختیاری ندارند و نمی‌توانند از این احکام تاراضی باشند.

۲ - احکام ولایی پیامبر (ص) نیز هیچ تفاوتی با احکام قضایی ایشان ندارد، یا اینکه لازمه قضاوت این است که ولایت سیاسی پیامبر (ص) نیز به همین شیوه جاری باشد.

۳ - پیامبر از حیث پیامبر بودنش مشمول حکم فوق نیست بلکه به مناسبت حکم و موضوع در می‌یابیم که حیثیت ولایی و زمامداری پیامبر منشاء این حکم است. (۳)

- انما المؤمنون الذین آمنوا بالله ورسوله و اذا کانوا معه علی امر جامع لم یذهبوا حتی استأذنه. «همانا مومنان کسانی هستند که به خداوند و پیامبر او ایمان دارند و چون با او در یک امر جامع و ملی همداستان شوند [به جایی] نمی‌روند مگر اینکه از او اجازه بگیرند.»

از آیه شریفه فوق نیز چنین استنتاج می‌شود: که پیامبر (ص) در امور اجتماعی و سیاسی دخالت کامل داشته است. نکته جالب توجه اینکه «امر جامع» در اینجا با «امرهم شوری بینهم» تفاوت دارد. «امرهم شوری بینهم» مربوط به امور مدنی و محلی است ولی «امر جامع» از امور کشوری و ملی است که بدون اذن حاکم تخلف از آن جایز نیست.

لذا ترک اموری که تحقق آن به تعاون عمومی و عزم ملی نیازمند است. بدون استیذان از رسول الله (ص) جایز نیست. قعود از امر نبوی قعود از امر الهی است و معنای آن وجوب اطاعت از رسول الله (ص) در اوامر و نواهی اجتماعی و سیاسی ایشان است.

آیات ذکر شده مستندات قرآنی مقام قضاوت و حکومت رسول اکرم (ص) بوده و بدیهی است که قضاوت و داوری، حکم برله یا علیه و تبعات آن همواره از شئون ولایت محسوب می‌شود.

۱ - قرآن کریم، سوره نساء آیه ۶۵

۲ - قرآن کریم، سوره نساء آیه ۱۰۵

۳ - محسن کدیور، راه نو، حکومت ولایی، سال اول، شماره ۱۹، ص ۱۵

۴ - استناد به روایات در رد حصرشان پیامبر به انذار و ابلاغ و اثبات منصب الهی ولایت معصومین (ع)
نگاه اجمالی به روایات و احادیث اهل البیت (ع) نشانگر آن است که مقام ولایت و امارت پیامبر اسلام
(ص) و ائمه اطهار (ع) از جمله مناصب الهی است و لزوم اطاعت از پیروی از آنها نیز جزء دستورهای دینی
به حساب می‌آید. بعضی از عناوین کتاب الحجبه از اصول کافی که تا حدودی بیانگر این مطلب است بدین
شرح است:

باب فرض طاعة الائمه - باب ان الائمه و لاة امرالله و خزنه علمه - باب ان الائمه و لاة الامر و هم الناس
المحسودون الذين ذكرهم الله عزوجل - باب التفويض الى رسول الله و الى الائمه في امر الدين - باب ان قوله الله
تعالی ان الله يأمرکم ان تؤدوا الامانات الى اهلها فيهم نزلت (۱) که در اینجا به چند نمونه اشاره می‌شود: امام
صادق (ع) در خصوص پیوستگی زعامت سیاسی و مقام ثبوت می‌گوید:

ان الله عزوجل ادب نبيه فاحسن ادبه فلما اكمل له الادب قال: انك لعلي خلق عظيم ثم فوض اليه امر الدين
و الامه ليسوس عباده فقال عزوجل «ما اتاكم الرسول فخذوه و مانها کم عنه فاتموا» (۲) یعنی خداوند پیامبر
(ص) را تا سرحد کمال تربیت کرد و آنگاه او را ستود و زمانیکه او را به شایسته‌ترین کمالات آراست... آنگاه
امر شریعت و مردم (امور دینی و دنیوی) را بدو سپرد تا به سیاست عباد و رهبری مردم بپردازد.

در این روایت صحیح لفظ «لیسوس عباده» آمده است که دقیقاً از تعبیر سیاست نمودن نیز که مورد نزاع
است برای پیامبر اکرم استفاده شده است.

روایت دیگری نیز از امام صادق (ع) نقل شده که یا استشهد به آیه شریفه حکم را به پیامبر (ص) نسبت
می‌دهد و مسأله تفویض و امور دین و دنیای مردم به آن حضرت (ص) را مورد اشاره قرار می‌دهد: «لاولله،
ما فوض الی احد من خلقه الا الی رسول الله و الی الائمه، قال عزوجل: «انا انزلنا الیک الکتاب لتحکم بین الناس
بما اریک الله.» (۳)

و اما در خصوص مطالب آقای دکتر مهدی حائری و آقای بازرگان در خصوص امامت و متوازی بودن
رهبری دینی و رهبری سیاسی باید گفت: امامت به قرائت شیعه، هر چند مقامی رفیع، الهی و بلند مرتبه است و
از اندیشه افرادی عادی درک آن بیرون است، ولی طبق روایات شیعه، هرگز نمی‌توان آن را در مقامی قدسی
حبس نمود و رهبری سیاسی را در مقام تحلیل محتوی امامت، از پیکره آن جدا کرد. این جنبه سخنان آقای
مهدی حائری درست است که امامت مقامی الهی می‌باشد. و این سخن هم کاملاً منطبق بر اندیشه‌های شیعه
است که علی ابن ابی طالب (ع) پیش از بیعت هم، مقام امامت را حائز بوده و این مقام وابسته به انتخاب مردم

۱ - رک: محمد بن یعقوب کلینی. اصول کافی، ج ۱، ص ۵۶۱ - ۵۵۸

۲ - همان، ج ۱، ص ۲۶۷

۳ - همان، ج ۱، ص ۲۶۶

نیست. ولی آنچه اعجاب‌انگیز است آنکه وی امامت را از رهبری سیاسی تفکیک می‌کند و یکی را از امور الهی و دیگری را از امور مردمی می‌پندارد. درحالی که اگر محقق و اندیشمندی هر چند غیر شیعه یا غیر مسلمان به روایات و احادیث مربوط به (امامت و ولایت) امامان معصوم شیعه (ع) بنگرد و روایات بی شمار و فوق حد تواتر آن را بررسی کند تردیدی به خود راه نخواهد داد که موضوع سیاست و تدبیر اجتماعی بخشی از منصب امامت ایشان بوده است و اتفاقاً نزاع پر دامنه شیعه و سنی و دفاعی که اهل بیت (ع) از امامت خویش انجام داده‌اند، بیش از هر چیز نسبت به این مرتبه از مفهوم امامت بوده است، هر چند این مرتبه، مرتبه نازله امامت ایشان و مرحله ناسوتی آن بشمار می‌رود. ولی چون امکان غضب آن میسر بوده و دست تعدی به مراحل بالاتر نمی‌رسیده همین مرحله مورد معارضه و تجاوز تاریخی قرار گرفته است. چنانکه قبلاً هم ذکر شد نگاهی اجمالی به کتاب حجت اصول کافی و یا کتاب امامت بحار الانوار و یا کتاب الغدیر این حقیقت را به روشنی آشکار می‌کند. بررسی روایات ولایت و امامت که تعدادی از آنها در باب اول، ابواب مقدمات العبادات از کتاب وسایل الشیعه حر عاملی گردآوری شده و بسیاری از آنها از جهت سند، به هیچ وجه قابل مناقشه نیست، موقعیت حساس ولایت سیاسی را در بنیان رفیع معارف دینی به نمایش می‌گذارد. بنی الاسلام علی خمس: علی الصلاة، والزکاة، و الحج و الصوم و الولایه طبق این احادیث اسلام بر پنج اساس: نماز، زکات، حج، روزه و ولایت نهاده شده، اما ولایت از همه بالاتر و رکن رکین در میان آنها است. «الولایه افضل، لانها مفتاحهن و الوالی هو الدلیل علیهن»^(۱) ولایت برتر است زیرا کلید سایر فرائض است و والی دلیل و راهنمای دیگر فرائض است. آیا ولایت مطرح در این روایت را می‌توان بر غیر تدبیر سیاسی حمل نمود؟

اگر محقق می‌خواهد: امامت را تعریف کند، پیش از آنکه در تعریف آن، به اجتهاد خود مراجعه کند مناسب است به نصوص معتبر رجوع و از آنها به تحلیل و مفاد واقعی امامت نایل شود. امام هشتم علی ابن موسی الرضا (ع) امامت را اینگونه تعریف می‌کند:

«ان الامامة خلافة الله و خلافة الرسول (ص) و مقام امیر المؤمنین و میراث الحسن و الحسین (ع) ان الامامة زمام الدین و نظام المسلمین و صلاح الدنیا و عز المؤمنین، ان الامامة أس الاسلام النامی و فرعه السامی، بالامام تمام الصلوة و الزکاة و الصیام و الحج و الجهاد و توفیر النفیء و الصدقات و امضاء الحدود و الاحکام و منع النغور و الاطراف»^(۲)

برخلاف اجتهاد به رای ایشان که امامت را از خلافت تفکیک می‌کند، این روایت شریف، امامت را همان

۱ - شیخ محمد بن حسن الحر العاملی، وسائل الشیعه، باب ابواب مقدمات العبادات، ج ۱، (بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۳

م) چاپ پنجم، صص ۸ - ۷

۲ - ابو جعفر محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، (بازار شیرازی: انتشارات علمیه اسلامیة، بی تا) ج ۱، صص ۲۸۵ - ۲۸۶

خلافت خدا و پیامبر (ص) و مقام امام علی (ع) و میراث امام حسن و امام حسین (ع) می‌شناسد. آیا با نگرش این روایت به امامت که آن را زمام دین، نظام مسلمانان، صلاح دنیا و عزت مومنان معرفی می‌کند و نشان می‌دهد امامت در اصول و فروع دخالت دارد و اساس اسلام بالنده و پویا و نامی و اسلامی که شاخه‌های آن سر به آسمان می‌کشد می‌باشد و تمامیت نماز و زکات و روزه و حج و جهاد، بواسطه امامت انجام می‌پذیرد، آیا با این اوصاف می‌توان امامت را محدود به مقام الهی دانست که هیچ کاری به نظام اجتماعی و اجرای فرایض الهی در متن حیات مردم نداشته باشد. و مسلم است که امامت با این همه وظایف، بدون داشتن سلطه و اقتدار و ابزارهای حکومتی و تشکیلات دنیوی امکان‌پذیر نیست. استدلال آقای حائری بر متوازی بودن خط امامت و سیاست آن است که اگر امامت توأم با وظیفه اجراء و مسئولیت تحقق فرامین الهی باشد دیگر مسئولیتی متوجه مردم نخواهد بود و تکلیف و امر و نهی و ثواب و عقاب تعطیل خواهد شد و دیگر غرضی برای بعثت انبیاء باقی نخواهد بود. مناسب است پاسخ این استدلال را از زبان امام هشتم (ع) به نقل از فضل بن شاذان بخوانیم. هنگامی که راوی از دلیل جعل و انتصاب اولی الامر و زمامداران الهی و لزوم پیروی مردم از ایشان (یعنی همان مشروعیت حکومت امامان و حق آمریت و الزام ایشان از یکسو و پیروی و اطاعت از اوامر آنها از سوی دیگر) می‌پرسد امام رضا (ع) به پاره‌ای از علل انتصابی و جعل که همگی بر اساس برهین عقلایی تنظیم شده است اشاره می‌نماید. این روایت قبلاً در صفحات ۱۹۱ الی ۱۹۳ همین رساله ذکر شده است.

طبق ادله بازگو شده، در امامت سیاسی، به هیچ وجه بحث نفی تکلیف و بیهودگی ثواب و عقاب مطرح نیست. مردم مکلفند و باید به وظایف خود با اراده و اختیار عمل کنند. ولی از آنجا که جعل قانون بدون ضمانت اجرایی کامیاب نخواهد بود، اهداف قانونگذار ابرتر خواهد ماند، برای به اجرا گذاشتن قوانین الهی و جلوگیری از فساد و هجوم انواع آفات مزمن و بیماریهای فکری، اخلاقی، دینی به سوی جامعه و محافظت از مردم بی پناه در برابر این همه دشمنان مرئی و نامرئی، حکمت الهی ایجاب می‌کند که افرادی برای انجام این ماموریتها گسیل شوند و از مهمترین تکالیف مردم همان است که زمینه ظهور و بروز حاکمیت چنین امام منصوبی را از طرف خداوند با میل و رغبت فراهم آورند، به هر حال در مسایلی چون اجرای حدود و امر به معروف و نهی از منکر در مرتبه اقدام عملی، این حقیقت از ضروریات فقهی است که مجری امام منصوب از طرف خدای سبحان است و اجتهاد در برابر نص در این موارد از شیوه تحقیق علمی بیرون است.^(۱) و اصولاً وجود و لزوم مجری قانون اصلی عقلی است و چنانچه وجود حاکم و مجری برای احکام اسلامی موجب سلب اختیار باشد پس باید گفت تمام حکام و مجریان قانون نیز موجب سلب اختیار و آزادی از مردم می‌شوند و

۱- ر.ک. مصطفی جعفر پیشه فرد، خاستگاه حکومت علوی، حکومت اسلامی، شماره ۱۷، صص ۷۴-۷۱

بدیهی است که چنین سخنی از منطق عقل و عقلاء پسندیده نیست.

و اما در خصوص آیه ۱۸ سوره فتح چنانکه گفته شد آقای حائری با تمسک به آن قائل به مردمی بودن منشاء مشروعیت حکومت پیامبر اکرم (ص) شده‌اند و نوع حکومت آن حضرت را دموکراسی و رفراوند آن را نیز واقعه بیعت مذکور در آیه فوق معرفی کرده است ایشان همچنین بر این باورند که: خوش شانسی مردم و دین بود که با این انتخاب زمینه گسترش سریع دین اسلام فراهم گردید، اما ائمه اطهار (ع) و مردم زمان آنان جز در برهه‌ای محدود چنین اقبال و بخت نیکی را نداشتند. امیر مومنان نیز در ۲۵ سال سکوت خود استحقاق خلافت و رهبری را نداشت چرا که مردم او را به این مقام برنگزیده بودند.

برای پاسخ به این مطلب، تحلیل مختصری از شیوه حکومت پیامبر اکرم (ص) و بیعت در زمان آن حضرت (ص) می‌تواند زمینه رفع توهمات را فراهم آورد.

شکل‌گیری قدرت سیاسی پیامبر (ص) همواره با رضایت عمومی مسلمین بلکه اکثر شهروندان همراه بوده است. در دوران سیزده ساله قبل از هجرت اصولاً قدرت سیاسی چندانی برای مسلمین که در تهدید و آزار مکیان به سر می‌بردند معنا نداشت. حضرت پیامبر (ص) که رهبر دینی مسلمین بود برای دفاع از جان مسلمانان تمهیداتی می‌اندیشید و پیشنهادها و فرمان‌های ایشان برای جمع مسلمانان مطاع بود. مسئله هجرت به حبشه، تعیین رهبر مهاجرین، تصویب درخواست بازگشت از هجرت، مسئله شعب ابی طالب، و چگونگی مقاومت سیاسی و اقتصادی در آن جا و امور دیگری که وجهه سیاسی و اجتماعی داشت همه به رهبری پیامبر اکرم (ص) و بعضاً با دستور صریح ایشان (مثل هجرت پیامبر اکرم (ص) از مکه و سکونت در غار) انجام گردید. زمینه‌های حضور پیامبر اکرم (ص) در مدینه نیز بر اساس استقبال قبایل اوس و خزوج (دو قبیله مهم مدینه) و پیمان دفاعی آنان با پیامبر (ص) فراهم آمد. گرچه در پیمان عقبه اولی با عده‌ای محدود و تنها بر امور دینی بیعت گرفته شد.^(۱) اما در بیعت عقبه ثانی که سال بعد و یک سال قبل از هجرت انجام پذیرفت افراد حاضر در صحنه بیعت هفتاد نفر (حدود پنج برابر افراد حاضر در بیعت اول) و بیعت نیز بر دفاع از پیامبر اکرم (ص) و بعضی از امور دیگری بسته شد که در مجموع با رهبری سیاسی پیامبر اکرم (ص) ملازم و پیوند داشت از این‌روی بعضی از نویسندگان این بیعت را بیعت بر ولایت و امارت پیامبر اکرم (ص) دانسته‌اند^(۲)، در این پیمان پیامبر اکرم (ص) ضمن تلاوت قرآن و دعوت به خدا و اسلام فرمود: «با شما بیعت می‌کنم بر این که از من دفاع کنید همانطور که از فرزندان و اهل بیت خود دفاع می‌کنید.»^(۳)

۱ - ابن هشام، السیرة النبویة، (بیروت، داراحیاء التراث العربی) ج ۲، ص ۴۷

۲ - محمد مهدی آصفی، بیعت از منظر فقه تطبیقی، کیهان اندیشه، شماره ۶۲ ص ۷۷

۳ - ابن هشام، السیرة النبویة، ج ۲، ص ۵۶ - ۵۵

آن گاه بعضی از سران مدینه سخنانی در قبول شرط بیعت ایراد کرده و ضمن قبول حمایت همه جانبه از پیامبر اکرم (ص) از وی خواستند که پس از پیروزی و قدرت یافتن اهل مدینه را تنها نگذارد حضرت در پاسخ فرمودند:

«یٰلٰی الدّم الدّم و الّهدم الّهدم انا منکم و انتم منی احارب من حاربتم و اسالم من سالمتم»^(۱) پس از آن برای جمع بین نظام قبیله‌گی و وحدت سیاسی مدینه پیامبر اکرم (ص) فرمودند: «دوازده نماینده از میان خود انتخاب کنید که در مشکلات نظر آنها برای شما حجت باشد؛ چنانکه موسی بن عمران، دوازده نفر نقیب از میان بنی اسرائیل برگزید. سپس نمایندگان انصار که نه تن از خزرج و سه تن از اوس بودند، به پیامبر معرفی شدند.»^(۲) از سوی دیگر شرایط مدینه کاملاً پذیرای رهبری یک انسان بی طرف، نسبت به دو قبیله اوس و خزرج بود.

در حقیقت باید گفت زمینه‌های مختلف سیاسی و اجتماعی آن عصر از یک طرف و شخصیت ممتاز و روحانی پیامبر عالیقدر اسلام (ص) از طرف دیگر و نیز وعده‌هایی که به بعثت این پیامبر خاتم در کتاب‌های دینی مسیحیان بود و آیات بسیاری از مردم را به شدت از مخالفت امر رسول الله بر حذر داشت و به اطاعت از ایشان تشویق و ترغیب می‌کرد.^(۳) همه دست به دست هم داد و پیش از آنکه در دیدگاه مردم ولایت پیامبر (ص) با مبنایی مردمی شناخته شود؛ به صورت یک شخصیت الهی که از ویژگیهای خارق العاده‌ای نیز برخوردار بود ظاهر شد.

و قطعاً بیعت‌هایی نیز که در زمان آن حضرت انجام شده است با توحه به نقش بیعت در آن عصر و لزوم عمل به مفاد بیعت نزد اعراب، پیامبر اسلام از باب تاکید و تحکیم امر با مردم انعقاد کرده است. بیعت رضوان نیز که مورد استناد حائری است دقیقاً شش سال بعد از تشکیل دولت نبوی انجام شده است و ارتباطی با حکومت پیامبر (ص) ندارد. مفاد آن نیز التزام و تأکید مسلمین بر حمایت همه جانبه از پیامبر و اطاعت از او امر جنگی ایشان است.

بنابراین هرگز معنای منصب الهی ولایت داشتن این نیست که پیامبر (ص) از مردم بیعت نگیرد در اینجا بیعت نه تنها برای تاکید و تحکیم قدرت است. بلکه برای اخذ تعهد و التزام مردم به اوامر و سیاستهای پیامبر است خصوصاً برای پیامبری که مورد تهدیدهای فراوان است و می‌خواهد بر اساس اظهار تمایل چند نفر از سران مدینه خانه و کاشانه خود را ترک کند و با اندک یاران خود استمرار وظیفه رسالت خویش را در مدینه

۱ - همان

۲ - آیت الله محمد مهدی آصفی، بیعت از منظر فقه تطبیقی، کیهان اندیشه، شماره ۶۲، ص ۷۹

۳ - آیاتی نظیر آیه ۲۳ سوره جن که می‌گوید: «و من یعص الله و رسوله فان له نارجهنم خالدین فیها ابداً»

پی گیرد. آیت الله آصفی نیز در همین راستا می نویسد: «بر این باورم آنجا که ولایت از راه نص خاص کتاب و سنت برای کسی ثابت شده باشد (مانند ولایت رسول الله (ص) و ولایت علی بن ابی طالب (ع) طبق عقیده امامیه، بیعت مفهومی جز تأکید و تحکیم ندارد.»^(۱)

و در پاسخ به این جمله آقای حائری که حضرت امام علی (ع) در دوران ۲۵ ساله خانه نشینی، استحقاق حکومت را نداشته است باید گفت: که آن حضرت بارها در مجادلات و سخنرانیها بر حقانیت اولویت خود بر حکومت تأکید کرده است که در کتب تاریخی و از جمله در نهج البلاغه منقول و مذکور است.^(۲)

بیعت های مختلف دوران زعامت پیامبر اکرم (ص):

در دو سوره فتح و ممتحنه به دو بیعت دوران هجرت اشاره شده است: اولی بیعت رضوان یا بیعت شجره است «لقد رضی الله عن المومنین اذ یبایعونک تحت الشجره» که در جریان صلح حدیبیه (سال ششم هجرت) مسلمین با پیامبر بیعت کردند که با پیامبر تا پای جان همراه باشند و از او در مقابل دشمن حمایت کنند. خلاصه داستان چنین است:

«پیامبر اسلام اصحابش را برای انجام حج عمره فرا خواند و هزار و سیصد و شصت نفر همراه با هفتاد شتر راهی مکه شدند. پیامبر فرمود: من در این سفر سلاح حمل نخواهم کرد و فقط برای حج عمره می روم. پیامبر و همراهان در «ذو الحلیفه» احرام بستند و به حرکت ادامه دادند تا به نزدیک «حدیبیه» در نه مایلی مکه رسیدند. این خبر به اهل مکه رسید و آنان از این امر به وحشت افتادند. و قبایل همدست خود را فرا خواندند و دوستان جنگجو به فرماندهی خالد بن ولید یا عکرمه بن ابن جهل فراهم آمدند. پیامبر اسلام نیز آماده شد و فرمود: خداوند به من دستور داده که بیعت بگیرم مردم هم با آن حضرت بیعت کردند که فرار نکنند و این که تا دم مرگ از اسلام و پیامبر خدا دفاع نمایند. اهل مکه چون چنین دیدند ترسیدند و با رسول الله (ص) مصالحه کردند.»

ابن اسحاق می گوید: رسول الله (ص) از مردم بر مرگ بیعت گرفته است و جابر بن عبدالله می گفت: رسول الله (ص) بر مرگ بیعت نگرفت، ولی ما بیعت کردیم بر این که فرار نکنیم.^(۳) در مسند احمد آمده است: به سلمة بن اکوع گفتم در روز حدیبیه بر چه چیز با رسول الله بیعت کردید؟ قال: بایعناه علی الموت گفت بر مرگ

۱ - آیت الله محمد مهدی آصفی. همان. ص ۸۰

۲ - نا احق بهذا الامر منکم ر.ک: ابن ابر الحدید. شرح نهج البلاغه. ج ۲ ص ۲ و نیز ج ۶ ص ۱۲ همچنین در بحار الانوار ج ۸ ص

۳ - ابن هشام. همان. ج ۲ ص ۳۳۰

بیعت کردیم.^(۱) احمد در مسند خود از جابر هم روایت می‌کند که در روز حدیبیه با پیامبر خدا بیعت کردیم که فرار نکنیم.^(۲) این بیعت همان بیعت جنگ و جهاد است.^(۳)

لذا چنانکه ملاحظه کردید این بیعت، بیعت بر جهاد و ایستادگی در جنگ است و اصولاً ربطی به امارت و خلافت ندارد. بنابراین آنچه دکتر مهدی حائری درباره این آیه شریفه و انطباق آن بر حکومت انتخابی پیامبر (ص) گفته‌اند ناروا و نادرست است.

بیعت دیگری که قرآن به آن تصریح کرده و موارد مذکور در بیعت را نیز ذکر کرده است «بیعت نساء» است، این بیعت در هنگام فتح مکه سال هشتم هجرت صورت پذیرفته است، پس از فتح مکه مردم آمدند تا با پیامبر اکرم (ص) بیعت کرده و اعلام وفاداری نمایند. پس از مردان نوبت به زنان رسید که آیه ۱۳ سوره ممتحنه نازل شد. مواردی که در این بیعت آمده است با آن چه در بیعت عقبه اولی ذکر شد مشابهت دارد آیه چنین است:

«ای پیامبر چون زنان مومن آیند که با تو بیعت کنند بر اینکه دیگر هرگز شرک به خدا نوزند و سرقت و زنا نکنند و اولاد خود را به قتل نرسانند و بر کس افترا و بهتان میان دست و پای خود نیندند (فرزند را به دروغ به غیر پدرش نسبت ندهند) و با تو در هیچ امر معروفی مخالفت نکنند با این شرایط با آنان بیعت کن و برای آنان از خداوند آموزش بطلب که خدا بسیار آمرزنده و مهربان است.»

از این دو مورد و بیعت اول و دوم عقبه و بیعت‌های انفرادی دیگری که افراد تازه مسلمان می‌بستند نکات زیر بر داشت می‌شود:

۱- مفهوم بیعت لزوماً با انتخابات سیاسی امروز یکسان نیست و در موارد متعددی که بحث از نمایندگی و سیاست نیست نیز بیعت به کار می‌رود.

۲- از آنجا که شناخت درست مفهوم بیعت در فهم مطلب حائز اهمیت است لازم است نخست به مفهوم این واژه توجه شود. خلیل بن احمد فراهیدی (فت ۱۷۵ ق) می‌گوید: بیعت به معنای دست به هم دادن برای اطاعت بکار می‌رود.^(۴) این منظور در لسان العرب می‌گوید: «بیعت همان دست زدن برای ایجاب بیع یا برای مباحثه و اطاعت است.» وی در ادامه می‌گوید: البیعه: المباحیه و الطاعة. و قد تبايعوا علی الامر: کفولکاصفقوا علیه و بايعه علیه مباحیه: عاهده. وفي الحديث انه قال: الا تبايعوني علی الاسلام؟ هو عیارة عن المعاقده و

۱- احمد بن حنبل. مسند احمد. و بها مثبتة منتخب کنترل اعمال (بیروت: دار احیاء التراث العربی. بی تا) ج ۴. ص ۵۱

۲- همان. ج ۳. ص ۲۹۲

۳- آیت الله محمد مهدی اصفی. همان. ص ۷۷

۴- خلیل بن احمد فراهیری. ترتیب کتاب العین (قم: موسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۴ ق) چاپ اول. ص ۱۰۲

المعاهدة. (۱) ابن اثیر هم با ذکر حدیث مشابه «الاتباعون علی الاسلام» می نویسد: «بیعت عبارت است از معاهده و معاهده» (۲) شیخ طوسی می گوید و المبايعه معاقده علی السمع و الطاعة كالمعاقده فی البیع و الشراء: «بیعت پیمانی بر حرف شنوی و اطاعت کردن است.» (۳) راغب اصفهانی می گوید: بايع السلطان: اذا تضمن بذل الطاعة له بما رضح له يقال لذلك بيعه و مبايعه. (۴)

و امام اللغوی سید محمد مرتضی الزبیدی حنفی صاحب کتاب تاج العروس ذیل این کلمه می نویسد: «قولهم تبايعوا علی الامر كفولك اصفقوا علیه و المبايعه و التبايع عبارة عن المعاقده و المعاهدة. كان كل واحد منهما باع ما عفاه من صاحبه و اعطاه خالصه نفسه و دخيله امره. (۵)

ابن خلدون هم در مقدمه خود می گوید: «بیعت پیمان و تعهد بر فرمانبری و اطاعت است. بیعت کننده با امیر خویش پیمان می بندد که در امور مربوط به خود و مسلمانان، تسلیم نظر وی باشد و در هیچ چیز از امور مزبور با او به ستیز برنخیزد و تکالیفی که بر عهده وی می گذارد و وی را به انجام دادن آن مکلف می سازد اطاعت کند، خواه تکالیف به دلخواه او باشد یا مخالف میلش» (۶)

خلاصه کلام آنکه عنصر اصلی تشکیل دهنده بیعت، تعهد و التزام و اطاعت کامل می باشد. بدنی معنی که اگر فردی با امام و رهبر بیعت کرد در حقیقت تعهد و التزام داده است که از والی و امام اطاعت و فرمانبری نماید و هیچگاه پیمان نشکند.

بنابراین بیعت مردم با حضرت پیامبر (ص) به معنای اعلام وفاداری و تعهد و التزام و اطاعت از دستورات پیامبر (ص) بوده است نه به معنای انتخاب پیامبر (ص) به عنوان والی مسلمین، این نکته نیز قابل توجه است که بیعت هم می تواند همراه با گزینش و انتخاب و کلاً همزمان با به قدرت رسیدن حاکم باشد که در اینجا مردم هم زمامدار را به حکومت رسانده اند و هم تعهد اطاعت و فرمانبری به وی سپرده اند. و هم می توانند صرفاً تعهد و التزام باشد و همانند بیعت با حضرت رسول (ص) که ولایتش قبلاً بانتصاب الهی ثابت و روش شده بود و نیازی به انشاء ولایت مردم نداشت. در اینجا وقتی مردم با حضرت بیعت کردند صرفاً یک نوع تعهد و التزام به پیروی کامل می دهند. این بیعت چنانکه شیخ طوسی می گوید: پیمان بر حرف شنوی و اطاعت کردن است و

۱ - جمال الدین ابن منظور، لسان العرب، (بیروت: دار صادر، بی تا) ج ۲، ص ۲۶

۲ - ابن اثیر، النهایه فی غریب الحدیث و الاثر (قم: اسماعیلیان) ج ۱، ص ۱۷۴

۳ - شیخ طوسی، بنیان، ج ۹، ص ۳۱۹

۴ - ابرالقاسم حسین بن محمد راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، (بیروت: دارالمعرفه للطباعة، بی تا) ص ۶۷

۵ - سید محمد مرتضی زبیدی، تاج العروس (بیروت، مطابع دار صادر، ۱۹۶۶ م) ج ۵، ص ۲۸۶

۶ - ابن خلدون، مقدمه، ج ۱، ص ۴۰۰

لذا بیعت حکم مسأله را تغییر نمی‌دهد و صرفاً برای تحکیم امر و از باب تأکید می‌باشد. دقیقاً این تعهد مانند نذر و عهد است که شخص امر واجبی را با نذر و عهد بر خود الزام می‌کند، نذر و عهد در اینجا تکلیف جدیدی را ایجاد نمی‌کند لیکن بر تعهد شخص نذرکننده می‌افزاید و باعث تأکید و تحکیم می‌شود.

در آیه ۱۲ سوره ممتحنه، پیامبر (ص) با زنان تازه مسلمان در خصوص موادی همچون شریک قرار ندادن برای خدا، دزدی نکردن، زنا نکردن... بیعت کرد. مسلم است که حرمت دزدی و یا کشتن فرزند و یا زنا وابسته به پیمان و بیعت با پیامبر (ص) نبود و بدون بیعت نیز حکم این امور از قبل مشخص و قطعی بود و هیچکس مجاز به انجام آنها نبوده است. لذا پیامبر (ص) برای تأکید فراوان برای اجرای این امور و تعهد و پایبندی زنان نسبت به موارد مذکور با توجه به اعتبار زیادی که بیعت در میان عربها داشت اقدام به بیعت با آنها کرد.

بنابراین تمسک آقای حائری به این آیه برای انتخابی بودن ولایت پیامبر (ص) خالی از وجه است. چرا که پیامبر (ص) قبل از نزول این آیه، منصب حکومت و ولایت را از طرف خداوند دریافت کرده بود. چرا که این بیعت در سال ششم هجرت اتفاق افتاد که پیامبر در آن زمان ولایتش ثابت بوده و اگر قرار بود بیعت اساس تشکیل حکومت نبوی باشد این امر می‌بایست در ابتدای هجرت به مدینه انجام می‌شد بعلاوه نکات قابل توجه دیگری نیز مطرح می‌باشد که اساساً استدلال آقای حائری را مخدوش می‌نماید از جمله آنکه: در این بیعت تنها ۱۴۰۰ تا ۱۶۰۰ نفر از مسلمانانی که با حضرت از مدینه حرکت کرده بودند شرکت داشتند و بسیاری از مسلمانان بدلائلی همراه پیامبر (ص) نبودند، آیا بیعتی که ملاک مشروعیت دولت و حکومت باشد نباید در شرایطی انجام شود که امکان حضور همه با اکثریت مردم فراهم باشد؟

- شرایط حاد سیاسی زمان نشان می‌دهد که این بیعت در ارتباط یا اخبار مزاحمت قریش و با توجه به احتمال قوی درگیری در جنگ انجام گرفت. ابن عباس می‌گوید: «انگیزه و علت بیعت رضوان در حدیبیه آن بود که عثمان فرستاده پیامبر (ص) به مکه تأخیر کرد و می‌گفتند که او را کشته‌اند. لذا حضرت برای جنگیدن با قریش بیعت گرفت»^(۱).

دیگر شواهد تاریخی و احادیث موجود نیز همه نشانگر آن است که این بیعت صرفاً التزام و تعهد برای مقاومت و جنگ در برابر دشمن و مشرکین بوده است نه انتخاب زمامدار و والی ببری مسلمین جابرین عبدالله انصاری می‌گوید: بیعت کردیم برای اینکه قرار نکنیم»^(۲) در مسند احمد آمده است به سلمه بن اکوع گفتیم در روز حدیبیه بر چه چیز با رسول خدا بیعت گردید؟ گفت: بر مرگ بیعت کردیم.^(۳)

۱ - شیخ طوسی، تبیان، ج ۹ (بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی تا) ص ۳۱۹

۲ - ابوالفتح رازی، روض الجنان، ج ۵، ص ۹۰ و ابن هشام، همان، ج ۳، ص ۳۳۰

۳ - احمد بن حنبل، مسند، ج ۴ (بیروت: داراحیاء التراث العربی، بی تا) ص ۵۱

بنابراین، این بیعت در شرایطی انجام شد که پیامبر و مسلمانان احتمال جنگ و درگیری با مشرکین را قوی می‌دانستند. لذا پیامبر (ص) با امر الهی مسلمانان را برای اخذ بیعت و آن هم حول محور فرار نکردن و استقامت در جنگ فرا خواند و اساساً بیعت در خصوص اعطاء ولایت و حکومت به پیامبر (ص) نبود.

۳- در این آیات سخن از اخبار از بیعتی است که مردم با پیامبر منعقد می‌کنند. مثلاً در نحن ما فیه در حدیث به هنگام پدید آمدن حالت بحران و خطر جنگ، مردم با پیامبر (ص) بیعت کردند که در میدان نبرد، مقاومت کرده و تا آخرین قطره خون بجنگند و آیه شریفه اخبار از این بیعت و نیز خشنودی و رضایت خداوند از این بیعت می‌دهد. آیا این گزارش و اخبار به معنای به رسمیت شناختن بیعت در مشروعیت امامت و رهبری حضرت است؟ بیعت برای مشروعیت دادن به حکومت پیامبر (ص) نبود بلکه بیعت بر وفاداری و همراهی تا دم مرگ بود.

بنابراین در صورت ثبوت تاریخی بیعت رسمی در آغاز حکومت نبوی حتی بیش‌تر از این مقداری که نقل شده است هرگز نمی‌توان این بیعت را به عنوان مبنای مشروعیت حکومت و ولایت اعلام کرد.

و اما در خصوص این مطلب که «قسمت اعظم و اصلی آیات و سوره‌های قرآنی بر محور دو مسأله خدا و آخرت است... و قرآن که ثمره و خلاصه دعوت و زبان رسالت است. نه تنها سفارش و دستوری برای دنیای ما نمی‌دهد بلکه ما را ملامت می‌کند که چرا این اندازه به دنیا می‌پردازید و آخرت را که بهتر است و ماندگارتر فراموش و رها می‌کنید بل توثرون الحیوة الدنيا و الاخره قیروابنی...» و نیز درباره این گفته که «قرآن اختیار و اداره امور جامعه را به خودشان واگذار کرده است. خود مردم اند که باید برای ترتیب امورشان تصمیم بگیرند و خود انسان است که باید سیستم حکومتی مناسب و مورد نیاز از روی تجربه و تحقیق و تفحص بیابد. وظیفه ادیان و پیامبران نبوده و نیست که برای آدمها، اساسنامه و مقررات حکومتی یا اقتصادی و آموزشی بنویسند.» باید گفت:

۱- درست است که هدف غائی و نهائی دین دعوت به تقرب به خدا و رسیدن به سعادت و آخرت است اما بی تردید تأسیس حکومت و زعامت سیاسی جامعه یکی از اهداف متوسط نیل به هدف غائی است. قرب به خدا، مقصود بالذات است و حکومت ابزاری لازم و ضروری در جهت دست یابی به هدف غائی است. وقتی حکومت به عنوان هدف سیاسی قلمداد گردد هیچ‌گاه تباین و تعارضی میان آن و هدف غایی متصور نیست. اما اگر آنها در عرض یا برابر یکدیگر قرار دهیم طبیعی است که در آن تعارض و ناهماهنگی بوجود آید. بنابراین اگر آنها را در طول هم و یکی را مقدمه وصول به دیگری بدانیم. نه تنها تعارض بوجود نخواهد آمد بلکه کمال هماهنگی حاصل خواهد شد و فلذا هرگاه حکومت در خدمت اهداف توحیدی و اخروی باشد، وسیله‌ای لازم و دینی و هرگاه در خدمت اهداف مادی و شیطانی باشد وسیله‌ای مذموم و غیردینی خواهد بود.

وقتی که عبدالله بن عباس در «ذی قار» بر امام علی (ع) وارد شد امام را در حال تعمیر کردن کفش های خود دید. حضرت به وی فرمود: این کفشها چقدر ارزش دارد؟ ابن عباس گفت: هیچ ارزشی ندارد. امام فرمود: به خدا سوگند این در نزد من از حکومت بر شما محبوبتر است. مگر آنکه حقی را بر پای دارم و یا از حدوث باطلی جلوگیری کنم.^(۱)

لذا مشاهده می شود که امام (ع) مطلوب بودن ذاتی حکومت را رد می کند ولی اگر وسیله ای برای اقامه حق باشد، مقبول و مطلوب آنحضرت نیز می باشد.

۲- هدف بعثت انبیاء سعادت بشر در دنیا و آخرت است و در آیات و احادیث به هر دو توجه شده است. در بیان احکام، اعتقادات و دستورات اخلاقی به آثار سیاسی، اجتماعی و آخرتی آنها اشاره شده است؛ اگرچه سعادت مندی و کامیابی دنیوی جنبه مقدمی و ابزاری داشته و در جهت هدف نهایی یعنی سعادت اخروی می باشد. در برخی آیات نیز به صراحت به این رابطه و ابزار بودن دنیا اشاره شده است: «وابتغ فیما اتاک الله الدار الاخره و لاتنس نصیبک من الدنیا»^(۲) در اخبار و احادیث نیز دقیقاً از دنیا بعنوان کشتگاه آخرت تعبیر شده^(۳) است، و از امام علی (ع) منقول است که می فرماید: چنان برای دنیایت بکوش آنگو آنکه برای همیشه زندگی می کنی.^(۴)

بنابراین آنچه از دیدگاه قرآن کریم مذموم و مطرود است مادیت و دنیاپرستی است نه جهانداری و حکومت داشتن. و این دو با یکدیگر ملازمه ای ندارند چه بسیار افرادی هستند که علیرغم کثرت مال و منال و متاع دنیا، دنیاپرست نشده اند و برای اقامه حق و در راه هدف غائی و آخرت کوشیده اند.

حضرت سلیمان به عنوان یکی از برجسته ترین افرادی که گذشته از مقام نبوت حکومت بر جن و انس و حیوانات را نیز برعهده داشت ولیکن وی هیچگاه به این ملک عظیم دل نبست و آن را هدف غایی خود نساخت بلکه همواره از آن به عنوان صفحه ای از امتحان الهی می نگریست. قرآن به زبان او می گوید: «قال هذا من فضل ربی لیبلونی ء اشکرام اکفر...»^(۵)

۳- در قرآن کریم، خطوط کلی رهبری سیاسی آمده که در شرایط مختلف قابل اجرا و تطبیق است و شأن یک مکتب و آیین آن نیست که مسایل جزئی را که متناسب با شرایط مختلف جغرافیایی و اجتماعی است بیان کند. آنچه می تواند بعنوان خطوط کلی رهبری و کشورداری در اسلام ذکر شود، برخی از آنها عبارت است

۱- نهج البلاغه. خطبه ۳. فیض الاسلام. ص ۱۱۱ «و للذ لینی احب الی من المؤمنکم الا ان اقیم حقاً او ادفع باطلاً»

۲- قصص. آیه ۷۷ ۳- الدنیا مزرعة الآخره

۴- «کن لآخرتک کما تسمت غداً و کن لدنیاک کما تعیش ابدأ و حدیثی دیگر از پیامبر چنین است که «من لا معاش له لا معادله».

۵- سوره نمل. آیه ۲۰

از اصل استقلال سیاسی و سلطه ناپذیری چنانکه قرآن می‌فرماید: «لن يجعل الله الكافرين على المؤمنين سبيلاً»^(۱) در حدیث نیز آمده است که «الاسلام يعلو ولا يعلى عليه»^(۲) اصل عزت: خداوند می‌فرماید «العزة لله و للرسول و للمؤمنين جميعاً» اصل اقتدار و استقلال نظامی: خداوند می‌فرماید: «واعذوا لهم ما استطعتم من قوه و من رباط الخيل ترهبون به عدو الله و عدوكم»^(۳) روشن است که در عصر رسول الله (ص) اسب یکی از مهمترین اسباب و لوازم جنگی در جنگهای سواره نظام بود، اکنون که با پیشرفت علم، ادوات جنگی و صنعت نظامی نیز دچار تحول شده است شکی نیست که بر مسلمین لازم و واجب است به موجب آیه شریفه فوق خود را متناسب با شرایط حال و ابزارهای جنگی جدید مجهز و آماده سازند.

در عهدنامه مالک اشتر خطوط کلی سیاسی داخلی و خارجی آمده است. بنابراین در هر عصری و هر شرایطی رهبری جامعه مسلمین، مناسب با مقتضیات زمان و شرایط موجود در چارچوب اصول و سیاستهای کلی دین در خصوص مسائل مستحدثه اتخاذ تصمیم می‌نماید.

بنابراین کلیه احکام لازمه زندگی بشر تا روز قیامت در قالب آیات و روایات و احادیث به صورت احکامی کلی که بر موضوعات کلی یاد شده نازل گردیده است و توسط فقها و ولی امر، مسئله و موضوع استنباط می‌شود و تفاسیل و جزئیات امر در هر عصری و متناسب با حاجات توسط رهبری جامعه تبیین و معرفی می‌شود.

آیت‌الله سیدمحمد مهدی موسوی در پاسخ به همین شبهه می‌نویسد: قواعد کلی دین هر چند ثابت است ولی در عین حال قابل انطباق بر هزاران فرد متغیر و قابل زوال. در حالی که مفهوم کلی به حال خود باقی و لایزال است. مانند قضیه انسان حیوان ناطق که بر میلیونها فرد از ازل تا ابد صدق می‌کند. و هر فردی در زمانی و مکانی زندگی می‌کند و سپس از بین می‌رود و در حالی که آن قضیه کلیه و ثابت است. به عنوان مثال: اگر یکی از قواعد سیاسی اسلامی را «حسن همجواری با همسایگان» فرض کنیم تا بدین وسیله امنیت کشور به بهترین وجه تأمین شود، این اصل کلی ثابت و لایتنغیر است ولی مصادیق آن در هر زمان و مکان به شیوه‌ای خاص انجام می‌گیرد و طبعاً متغیر است... حال چه محذوری در آن کلی ثابت و در این تطبیق متغیر وجود دارد؟

لذا چه مانعی دارد که دین مشتمل بر قواعد و رهنمودهای کلی سیاسی باشد و در هر عصر و زمانی نماینده دینی (ولی امر) آن کلیت را بر مصادیق متغیر تطبیق دهد.^(۴) چنانکه در کتاب «دراسات فی ولایة الفقیه» نیز در همین رابطه آمده است:

۲ - الفقیه، ج ۴، ص ۳۳۴ باب میراث اهل الملل حدیث ۵۷۱۹

۱ - سوره نساء، آیه ۱۴۱

۳ - سوره انفال، آیه ۶۰

۴ - آیت‌الله سیدمحمد مهدی موسوی، شریعت و حکومت (قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷) ص ۳۱ - ۳۲

اعلم ان اكثر التـشكـيـلات السـياسـية والولائـية انما تعرضت الشريعة الاسلامية لاصولها و احكامها الكليه و تركت تفاصيلها لولى الامر فى كل عصر يحددها حسب تغيير حاجات المسلمين و الشرائط و الامكانيات الزمانية و المكانية.^(١)

بنابراین بطور خلاصه می توان گفت پیامبر اسلام (ص) صرفاً در جایگاه رسالت و بیان احکام قرار ندارد و حوزه نفوذ و دخالت او به ابلاغ وحی محدود نمی گردد بلکه حضرت علاوه بر شأن رسالت دارای شأن ولایت و حکومت نیز بوده. به عبارتی ایشان نه تنها نبی منصوب بلکه حاکم منصوب از جانب خداوند هم بوده است. و لذا مشروعیت حکومت پیامبر (ص) بعنوان مشروعیت الهی بلاواسطه تلقی خواهد شد.

مبحث دوم: دلیل سنت بر انفکاک دین از سیاست و انتخابی

بودن ولایت معصومین (ع)

تمسک به سنت به مفهوم وسیع آن (قول و فعل و تقریر پیامبر (ص)) یکی دیگر از دلایل صاحبان این نظریه محسوب می شود. عبدالرازق در این زمینه می گوید:

اذا تجاوزنا کتاب الله تعالى الى سنة النبي عليه الصلاة والسلام، وجدنا الامر فيها اصرح و الحجة اقطع^(٢) یعنی اگر از کتاب خدا بگذریم و به سنت پیامبر (ص) رجوع کنیم می بینیم که این امر (جدائی رسالت از حکومت) صریح و روشنتر و دلیل و برهان آن قاطع تر است.

- «روى صاحب السيرة النبوية ان رجلاً جاء الى النبي (ص) لحاجة يذكرها، فقام بين يديه فاخذته رعدة شديدة، و مهابه، فقال: هون عليك فاني لست بملك و لاجبار، و انما انا ابن امرأة من قریش تأكل القديد بمكة...» یعنی: صاحب سیره نبویه روایت کرده است که شخصی نزد پیامبر (ص) آمد که حاجتی را باز گوید، وقتی در مقابل پیامبر قرار گرفت رعشه بر اندامش افتاد و هیبت پیامبر (ص) در او اثر گذاشت پیامبر (ص) به او فرمودند: من پادشاه (ملک) و جبار نیستم، من فرزند زنی از قریش هستم که در مکه نان جو می خورد.

- و قد جاء فى الحديث انه لما خیر على لسان اسرافيل بين ان يكون نبيا ملكا او نبياً عبداً، نظر عليه الصلاة و السلام الى جبريل عليه السلام، كالمستشير له، فنظر جبريل الى الارض، يشير الى التواضع و فى رواية فاشار جبريل ان تواضع، فقلت نبيا عبداً^(٣) یعنی: در روایت آمده است هنگامی که خداوند بر زبان اسرافیل، پیامبر

١ - آیت الله حسینعلی منتظری، در اسات فی ولایة النقیه، ج ٢، ص ٧٤٧

٢ - علی عبدالرازق، همان، ص ٩١

٣ - همان، ص ٩٠

را بین دو صفت «نبوت و پادشاهی» و یا «نبوت و بندگی» مخیر کرد پیامبر نگاه مشورت خواهانه‌ای به جبرئیل کرد، جبرئیل به زمین نگاه کرد و حضرت را به تواضع رهنمون ساخت و در روایت دیگر اینکه جبرئیل به پیامبر گفت: تواضع کن؛ پیامبر (ص) گفت: من نبوت و بندگی را انتخاب می‌کنم.

بنابراین علی عبدالرازق معتقد است که تنها قرآن نیست که به مساله خلافت نپرداخته است بلکه «سنت» نیز متعرض این مساله نشده است. وی با ذکر احادیثی که دیگران در خصوص اثبات و جوب اقامه دولت از رسول خدا و نیز اجماع صحابه و تابعین در مبادرت و انتخاب ابوبکر بعد از وفات پیامبر (ص) بعنوان خلیفه آورده‌اند می‌گوید: به فرض که صحت سند احادیث را بپذیریم و در معنی حدیث هم صحبتی نداشته باشیم باز هم این عبارات هیچگونه دلالتی بر وجوب خلافت ندارند و نمی‌توانیم بر اساس آن ادعای افرادی که خلافت را عقیده شرعی و حکمی از احکام دین می‌دانند را بپذیریم.^(۱) عبدالرازق برای بطلان دعوی اجماع برای ضرورت شرعی خلافت، از تاریخ اسلامی شاهد آورده و می‌گوید که اجماع خواه به معنای اجماع صحابه و تابعان پیامبر باشد و یا اجماع علمای مسلمین و یا عامه مسلمین هیچگاه به طور صریح در تاریخ اسلامی روی نداده است. اگر از دوره خلفای راشدین و یکی دو خلیفه دیگر بگذریم خلافت همیشه بر قهر و غلبه و زور و ارعاب و ستم استوار بوده است. او حتی می‌گوید که «حکومت ابوبکر نیز و بیعت مردم با او بیعت سیاسی و پادشاهی بوده است و این دولت که صرفاً یک دولت عربی است مانند دول دیگر بر اساس زور و شمشیر بوجود آمده است و مردم نیز می‌دانستند که هدف از تبعیت خلفاء و بیعت با آنها اقامه حکومت دنیوی و سیاسی است و به همین دلیل هم خروج و قیام علیه آنان را حلال می‌دانستند».^(۲)

علی عبدالرازق همچنین ضمن تحلیل تاریخی سیره پیامبر اکرم (ص) در استناد نظام حکومتی خاص به پیامبر اکرم (ص) تردید می‌کند. در این باره یکی از مظاهر عمده حکومت را که قضا است به تفصیل مورد بررسی قرار می‌دهد و ضمن اعتراف به وجود برخی قضاوت‌هایی که پیامبر (ص) شخصاً به عهده داشتند می‌نویسد:

«و لکننا اذا اردنا ان نستنبط شیئاً من نظامه (ص) فی القضاء نجد ان استنباط شیء من ذلک غیر یسیر، بل غیر ممکن، لان الذی نقل الینا من احادیث القضاء النبوی لا یبلغ ان یعطیک صورة بینة لذلک القضاء و لا لما کان له من نظام، ان کان له نظام».^(۳)

«اگر بخواهیم چیزی از نظام قضایی پیامبر (ص) [از مصادیق قضاوت‌های حضرتش] استنباط کنیم چیز اندکی می‌یابیم بلکه غیر ممکن خواهد بود چرا که احادیث قضاء پیامبر (ص) به حدی نیست که شکل روشنی

۱ - علی عبدالرازق. همان. ص ۲۱

۲ - علی عبدالرازق. همان. ص ۱۱۲ - ۱۱۱

۳ - همان. ص ۵۲

از قضاوت و یا نظام خاصی در این زمینه (اگر قائل شویم که قضاوتش نظاممند بوده است) را ارائه کند.»
در مجموع وی می‌گوید:

هنگامی که ما از قضاوت و ولایت به جلوه‌های دیگر حکومت بپردازیم شاخصه‌های دیگری که مفهوم دولت بدون آنها تمام نمی‌شود مثل اداره امور اموال و مصارف آن و نیروی انتظامی و پلیس که بسیط‌ترین حکومت‌ها نیز از آن خالی نیست را در حکومت نبوی نمی‌یابیم. پس قطعاً آنچه در این زمینه از زمان رسالت به جای مانده است نمی‌تواند ما را به وجود نظام حکومتی نبوی مطمئن و قانع سازد.^(۱)

اشکالی که عبدالرازق خود به آن توجه نموده آن است که مظاهر تثبیت یک نظام سیاسی نیز در سیره نبوی و آیات قرآنی به چشم می‌خورد. یکی از این جلوه‌ها مسئله جهاد و مبارزه با دشمن و دفاع از سرزمین است که آیات متعددی بر آن دلالت می‌کند، مورد دیگر امور مالی چون زکات، جزیه و غنیمت است که تدبیر امور مالی یکی از امور مهم حکومتی محسوب می‌شود؛ بالاتر از آن روایاتی است که نشانگر ارسال والیان و امیران در اقطار عالم اسلامی است، مانند امارت بر یمن، نجران، مارب، مصر و...

این موارد تئوری عبدالرازق را با تردید مواجه می‌کند به طوری که وی نیز در مسئله مردد می‌شود و پس از آن ضمن قبول تلویحی وجود نظام حکومت برای پیامبر (ص) آن را از رسالت جدا دانسته و به ادله قرآنی پیش گفته در این باره تمسک می‌جوید.

دکتر مهدی حائری، نویسنده و عالم شیعی نیز در خصوص حکومت پیامبر (ص) و حضرت علی (ص) چنین تحلیل می‌کند:

«از سوی دیگر مشاهده می‌کنیم بعضی از پیامبران سلف و علی‌الخصوص پیامبر عظیم‌الشان اسلام حضرت ختمی مرتبت (ص) علاوه بر مقام ولایت پیامبری عهده دار امور سیاسی و کشور داری نیز بوده است و حضرت علی (ع) نیز علاوه بر مقام امامت و ولایت کلیه الهیه که تنها از سوی خدا و به وسیله وحی فرجام پذیرفته بود در یک برهه از زمان از طریق بیعت و انتخاب مردم به مقام سیاسی خلافت و امور کشوری داری نائل گردیدند. باید بدانیم این مقامات سیاسی به همان دلیل که از سوی مردم وارد بر مقام پیشین الهی آنها شده و به مناسبت ضرورت‌های زمان و مکان بدون آن که خود در صدد باشند این مقام به آنها عرضه گردیده به همان جهت نمی‌توانند جزئی از وحی الهی محسوب باشند.»^(۲)

مهندس بازرگان نیز تحلیل مشابهی ارائه کرده اما درباره مبنای مشروعیت حکومت نبوی اظهار نظر نکرده است. در مورد پیامبر (ص) وی به مکانیزم تصمیم‌گیری پیامبر اکرم (ص) اشاره می‌کند و اصل شوری را

مهم‌ترین شاخصه حکومت پیامبر (ص) می‌داند که در ضمن نشانگر آن است که تصمیمات حکومتی پیامبر (ص) و حیانی نبوده و قابل نقد و بررسی مخالفین نیز می‌باشد.

وی در تحلیل خود از سیره سیاسی ائمه اطهار (ع) نیز به طور کلی از عدم تمایل دخالت ائمه در سیاست و تحلیل غیر سیاسی حرکت‌های اجتماعی آنان سخن به میان آورده است.

وی چنین می‌نویسد:

«می‌بینم علی بن موسی الرضا (ع) امام هشتم، علی رغم اصرار مامون زیر بار خلافت نمی‌رود و ولایت عهدی را بنا به مصالحی فقط به صورت ظاهری و با خودداری از هرگونه دخالت و مسئولیت قبول می‌نماید. در صورتی که اگر امامت او همچون نبوت جدش ملازمه قطعی (یا ارگانیک و الهی) با حکومت و در دست گرفتن قدرت می‌داشت آن را قبلاً اعلام و اجراء می‌کرد. آن حضرت حتماً برای هارون الرشید و خلفای دیگر چنین حق انتصاب و انتخاب را یک کار غاصبانه و فضولی می‌دانست و این نوع خلافت و حکومت در نظرش خلاف حق و مصلحت بود. کما اینکه پدر بزرگ بزرگوارش امام جعفر صادق (ع) وقتی نامه ابو مسلم خراسانی شورشگر نامدار ایرانی علیه بنی امیه را دریافت می‌دارد که از او برای در دست گرفتن خلافت، دعوت و تقاضای بیعت نموده بود، جوابی که امام به نامه رسان می‌دهد سوزاندن آن روی شعله چراغ است.

سیدالشهدا حسین بن علی (ع) امامی است که قیام و نهضت و شهادت او را غالباً و بویژه در نیم قرن اخیر به طور طبیعی و بدیهی به منظور سرنگون کردن یزید و تاسیس حکومت حق و هدایت و عدالت اسلامی در جامعه آن روز مسلمانان برای الگو شدن آیندگان می‌دانند. در حالی که اولین حرف و حرکت امام حسین (ع) و اقدامی که رأساً و شخصاً انجام داد، امتناع از بیعت با ولیعهدی یزید نامزد شده از طرف پدرش معاویه بود. یعنی تغییر و تاسیس حکومت استبدادی در امت و سنت نبوی، یا به قول مودودی ملوکیت به جای خلافت.

خروج و حرکت سیدالشهداء از مدینه و مکه به کربلا و به قصد کوفه، بنا به اصرار شفاهی و کتبی انبوه سران و مردم کوفه، برای نجات آنها از ظلم و فساد اموی بود و عهده دار شدن زمامداری و اداره امور آنان دعوتی بود صد درصد مردمی و دموکراتیک و تا حضرت مسلم بن عقیل را برای بررسی و اطمینان اخذ بیعت نفرستاد تصمیم به اجرای قطعی آن کار خطرناک، علی رغم نصیحت و دلسوزیهای برادرش و بعضی از آگاهان علاقمند سر راهش پیش نگرفت... جنگ و شهادت یا قیام و نهضت امام حسین و اصحاب او علاوه بر آنکه یک عمل دفاعی صد درصد در حفظ و حیثیت اسلام و جان و ناموسشان بود، نشانی از این حقیقت می‌داد که خلافت و حکومت از دیدگاه امام و اسلام نه از آن یزید و خلفاست، نه از آن خودشان و نه از آن خدا، بلکه از آن امت به انتخاب خودشان است.

امام حسن مجتبی (ع) بنا به انتخاب و بیعت مسلمانان، خلیفه و جانشین پدرش علی مرتضی (ع) گردید.

ولی به مال و منال افتادن بزرگان صحابه و خوشگذران و زاحت طلب شدن مردم از یک طرف و جاه طلبی و نیرنگهای معاویه از طرف دیگر، سبب شد که سرداران و والیان و یاران امام یکی بعد از دیگری کارگزار و طرفدار معاویه شده و به خلیفه منتخب و معصوم خیانت کنند به طوری که مقابله با معاویه نتیجه منفی می داد و جز خیانت و خونریزی حاصلی نداشت. حضرت بنا به اصرار و تمایل مردم ناچار تن به صلح با معاویه داد. ولی صلحی که تعهد گرفته شده بود معاویه به آزار مخالفین پردازد و مخصوصاً برای خود ولی عهد تعیین نکرده و انتخاب خلیفه را به عهده امت بگذارد. مسلم است که اگر امام حسن (ع) خلافت را ملک شخصی و مأموریت الهی یا نبوی می دانست به خود اجازه نمی داد آن را به دیگری صلح کند. همان طور که رسول اکرم (ص) نبوت و رسالت الهی را در معرض صلح و معامله قرار نمی داد و هیچ یک از امامان ما امامت خود را به مدعی واگذار نمی کردند. از نظر امام حسن (ع) خلافت به معنای حکومت و مباشرت امور امت، از آن مردم بود. (۱)

از جمله مستندات دیگری که به تقویت این دیدگاه کمک کرده و دستمایه نظریه پردازان مشروعیت مردمی حکومت امام علی (ع) قرار گرفته تمسک به ظهور فرازهایی از سخنان امیر مؤمنان علی (ع) است. در این سخنان حضرت اساس مشروعیت حکومت خود را بیعت و شورا و انتخاب مردم معرفی می کند مانند:

بایعنی القوم الذین بایعوا ابابکر و عمر و عثمان علی ما بایعوا هم علیه فلم یکن للشاهدان یختار و لالغائب ان یرد و انما الشورای للمهاجرین و الانصار، فان اجتمعوا علی رجل و سموه اماماً کان ذلک لله رضاً فان خرج عن امرهم خارج بطعن او بدعة رده الی ماخرج منه فان ابی قاتلوه علی اتباعه غیر سبیل المؤمنین و ولاء الله ما تولى. (۲)

شریف رضی روایت می کند که حضرت امیرالمومنین علی (ع) هنگامی که متصدی خلافت گردید جریر بن عبدالله بجلی را با نامه ای نزد معاویه بن ابی سفیان فرستاد و از او خواست که بیعت کند متن این نامه چنین است:

«همان کسانی که با ابوبکر و عمر و عثمان بیعت کردند با همان شرایط و کیفیت با من بیعت کردند بنابراین نه آنکه حاضر بود اختیار فسخ دارد و نه آنکه غایب بود اجازه رد کردن. شورا فقط از آن مهاجرین و انصار است اگر آنها متفقاً کسی را امام نامیدند، خداوند راضی است اگر کسی از فرمان آنها با طعن و بدعت خارج گردد او را به جای خود می نشانند و اگر طغیان کند با او پیکار می کنند چرا که از غیر طریق مومنان تبعیت کرده و خدا او را در بیراهه رها می سازد.»

۱ - مهدی بازرگان، خدا و آخرت هدف بعثت انبیاء. صص ۵۰ و ۲۹

۲ - نهج البلاغه فیض الاسلام، نامه ۶ ص ۸۴۰

عبدالحمید بن ابی الحدید در شرح این نامه می‌گوید: «بدانکه این نامه به صراحت دلالت می‌کند بر اینکه انتخاب... همانطور که اصحاب متکلمین ما معتقدند راهی به سوی امامت است زیرا علی (ع) در مقابل معاویه به «بیعت اهل حل و عقد» استدلال کرده است و در اعتقاد امامت، اجماع مسلمین را لازم ندانسته است و آن را به بیعت اهل حل و عقد برای ابوبکر قیاس کرده است. و در بیعت ابوبکر اجماع مسلمین رعایت نشده بود. (۱) و یا روایت دیگر نظیر «لعلی اسمعکم و اطوعکم لمن و لیتموه امرکم» (۲) و کلام حضرت (ع) که در مسجد مدینه پس از بیعت فرمود: «ایها الناس عن ملاء واذن - ان هذا امرکم، لیس لاحد فیه حق الامن امرتم» (۳) یعنی ای مردم خلافت و حکومت امر شما است و کسی در آن حق ندارد، مگر آنکه شما او را امیر گردانید. پس از بیعت مردم با امام حسن (ع) نیز آن حضرت در نامه‌ای به معاویه، چنین نگاشت: «ان علیاً رضوان الله علیه لما مضی لسیله... و لانی المسلمون الامر بعده» (۴) «...» هنگامی که حضرت علی رضوان الله علیه زندگی را بدرود گفت بعد از وی مسلمانان مرا به ولایت برگزیدند.

نقد و بررسی و پاسخ به دلایل روائی مطرح شده:

علی عبدالرازق به دو روایت برای نفی سلطنت سیاسی پیامبر تمسک کرده بود جدای از مناقشات سندی این روایات برداشت ایشان از معنای روایت به خطا رفته است. در روایت اول که حضرت رسول (ص) در مواجهه با شخصی که ریشه براندامش بود فرمودند: «هون علیک فانی لست یملک و لاجبار» روشن است که مراد حضرت نفی ولایت شرعی و حقیقت سلطه سیاسی نیست چرا که اگر ایشان حاکم و زمامدار قلمرو و دولت اسلامی نبود چندان دلیلی برای... ترس و دلهره مراجعه کننده و حتی مراجعه وی وجود نداشت. آنچه در این روایت مورد نظر است نفی شیوه سلطانی و خوی ظالمانه پادشاهی است. ایشان می‌خواهد صفات ناشی از استیلاء و زورگوئی و اجبار و الزام را از ساحت خود دور کند. و بفهماند که حاکم باید در مقابل مردم مهربان باشد و از خشونت پرهیز کند همانگونه که امام علی (ع) به مالک اشتر نوشت: «واشعر قلبک الرحمة للرحمة و المحبة لهم اللطف بهم و لاتکونن علیهم سبعا ضاریا تفتنم اکلهم فانهم صنفان اما اخ لک فی الدین او نظیر لک فی الخلق» (۵)

حضرت امام خمینی پیرو راستین آن حضرت نیز با همه قدرت و عظمت و نفوذی که در میان آحاد ملت

۱ - عبدالحمید بن ابی الحدید. شرح نهج البلاغه. ج ۱۲. صص ۲۷ و ۲۶

۲ - نهج البلاغه. فیض الاسلام ص ۲۷۱ خطبیه ۹۲

۳ - عزالدین ابن اثیر. (الکامل فی التاریخ) (بیروت: دارصادر، ۱۹۷۹) ج ۳. ص ۱۹۳

۴ - عزیرالله العطار دی. مسند الامام المجتبی (ع) ص ۳۳۲ ۵ - نهج البلاغه. ترجمه فیض الاسلام. نامه ۵۳. ص ۹۹۳

داشت می‌گفت: به من خدمتگزار بگویند بهتر است تا رهبر. لذا این نوع سخن گفتن از تواضع و فروتنی رهبران بزرگ و از جمله حضرت امام که خود قائل به ولایت مطلقه بود نشأت می‌گیرد.

بنابراین پیامبر اکرم (ص) در اوج اقتدار سیاسی خود سعی می‌کرد عادات شاهان گذشته و ظلم و خشونت را نفی کند و به مردم نیز که طبق معمول با ملاحظات خاص و خضوع و دلپره نزد پادشاهان می‌رفتند یاد دهد که بدون ترس و مهابا سخن بگویند و واقعیت شخصیت قدرتمند سیاسی را که چیزی جز وظیفه‌مندی و خدمت‌گذاری و وامداری خدا و مردم نیست نشان دهد.

حضرت علی بن ابی طالب (ع) در خطبه‌ای که در صفین ایراد فرموده پاسخ کسی که درباره حضرتش حمد و ثنای زیاد کرد به این صورت می‌دهد:

«فلا تکلمونی بما تکلم به الجبار به ولا تتحفظوا منی بما یتحفظ به عند اهل البیادره و لا تخالطونی بالمصانعه و لا تظنوا بی استقلاً فی حق قیل لی و لا التماس اعظام لنفسی.»^(۱)

«پس با من چنان که با جباران سخنی گویند سخن مگویند و چونان که با تیز خویان کنند از من کناره‌م‌جویید و با ظاهر آراییی آمیزش مدارید و شنیدن حق را بر من سنگین مپندارید و نخواهم مرا بزرگ پندارید.»
بنابراین روایت مورد استدلال عبدالرازق در صدد نفی ارتباط دیانت و سیاست نیست و تنها بر پرهیز از خشونت و خوی پادشاهی و استکباری تأکید می‌کند.

روایت دوم نیز دلالتی بر عدم جعل منصب ولایت بر پیامبر اکرم (ص) ندارد با صرف نظر از صحت یا ضعف سند روایت بر این نکته دلالت می‌کند که بعد بودن به تواضع نزدیک تراست و پیامبر اکرم (ص) آن جا که وظیفه‌ای نباشد نداشتن ملک دنیا را ترجیح می‌دهد، رسالت پیامبر (ص) نیز بیش از نیمی از آن بدون این فرمانروایی سپری گردید. اما در صورتی که زمینه‌های اعمال وظیفه اجرای دین فراهم شود آیا باز هم حضرتش امتناع دارد؟

و اما در خصوص ادعای آقای دکتر مهدی حائری و مهندس بازرگان در خصوص محق نبودن ائمه اطهار نسب به امر حکومت و اگر در برهه‌ای از تاریخ نیز مردم به آنها رجوع کرده‌اند و متصدی امر حکومت شده‌اند این امر از خوش شانسی مردم و آنها بوده است نیز بسی مایه تأسف است و از دانشمندان شیعه چنین برداشتی غیر قابل باور است، چنانکه قبلاً نیز ذکر شد هر کس به روایات و احداث مربوط به امامت و ولایت امامان معصوم شیعه بنگرد تردید به خود راه نخواهد داد که موضوع سیاست جزئی از منصب امامت ایشان بوده است. و اختلاف اصلی شیعه و سنی بعد از وفات حضرت پیامبر (ص) بر سر مسئله خلافت و حکومت بر مسلمین

بوده است و نزاع بر سر همین بخش از امامت بوده است چون امکان غضب و تجاوز به حریم آن میسر بوده است مراحل بالاتر و جنبه‌های معنوی و وحیانی امامت که قابل غضب نبوده و امکان تعدی به آن نیز وجود نداشته و لذا بحثی در آن نیست. این تعداد روایات و احادیث که در کتاب حجت کافی و امامت بحارالانوار و وسائل الشیعه به وفور به چشم می‌خورد بخشی از آن در ابتدای این فصل آمده و همگی دلالت تام به ولایت و امامت ائمه معصومین بر امور مسلمین دارد را چگونه تفسیر می‌کنند و یا چگونه چشم پوشی می‌نمایند. معلوم نیست که این نویسندگان شیعی آیات نازل شده در غدیر خم را چگونه تفسیر و ترجمه می‌کنند مراد از «بلغ ما انزل الیک» را چه می‌دانند و به نظر آنها چه امر مهمی را پیامبر اکرم (ص) در واقعه تاریخی غدیر خم اعلام کرد که عدم ابلاغ آن به منزله عدم ابلاغ رسالت بود؟ چه مسئله مهمی بوده است که خداوند پیامبرش را تضمین می‌دهد و با کلام «والله یعصمک من الناس» تفوق وی بر فتنه‌های احتمالی را گوشزد می‌کند. و اگر واقعاً امام رضا (ع) به نظر این نویسندگان صرفاً جنبه وحیانی و روحانی امامت را قبول داشته است چرا امامت را طبق دیدگاه وی تعریف نکرده است امام رضا (ع) می‌گوید: ان الامامة خلافة الله و خلافة الرسول (ص) و مقام امیرالمؤمنین و میراث الحسن و الحسین (ع). ان الامامة زمام الدین، و نظام المسلمین و صلاح الدنیا... بالامام تمام الصلوة و الزکوة الصیام والحج و الجهاد. توفیر الفیء و الصدقات و امضاء الحدود و الاحکام و منع النغور و الاطراف.^(۱) آیا با این اوصاف و جزئیات حصر امامت به مقام الهی و وحیانی درست به نظر می‌رسد؟ و آیا امامتی که هیچ کاری به نظام سیاسی و اجتماعی و اجراء و اقامه حدود و فرائض الهی نداشته باشد و در متن حیات مردم حضور نداشته باشد با تعریف فوق مطابقت دارد؟

اما در خصوص نامه‌ها و پیشنهادهای مکرر مأمون خلیفه عباسی مبنی بر تفویض امر خلافت به امام رضا (ع) و رد این پیشنهاد از طرف امام (ع) باید گفت که آن حضرت (ع) مأمون را در کار خود دارای اخلاص نمی‌دید و پیشنهاد خدمت را فقط پوششی برای اهداف شوم دستگاه عباسی می‌دانست قطعاً بر امام پوشیده نبود که خلیفه عباسی با مشکلات و بحرانهای فراوانی از قبیل اختلافات خانوادگی، درگیریهای عربها با ایرانیان که طرفدار جدی اهل بیت بودند، تمایل مأمون و وزیرش فضل بن سهل به قطع نفوذ صاحبان قدرت در مقرر خلافت (بغداد)، اوج‌گیری مباحثات کلامی و مذهبی و... روبرو است و برای حل ناآرامیهای داخلی و از جمله مرتفع ساختن بحران مشروعیت حاضر به واگذاری خلافت به آن حضرت شده است و لذا پذیرش این منصب از طرف امام (ع) تثبیت سیاست مزورانه خلیفه عباسی و مشروعیت بخشی به حکومت غصبی وی بود. این مطلب را امام به دقت مورد اشاره قرار می‌دهد و مأمون را متوجه عدم مشروعیت حکومتش می‌نماید

هنگامی که به وی می‌گوید: اگر خلافت حق توست چرا به دیگری وامی‌گذاری و اگر حق تو نیست پس چگونه آن را به من می‌بخشی؟ با این شرایط است که امام از پذیرش امر خلافت سرباز می‌زند و در نهایت به شرط آنکه امر و نهی نکند و فتوی و حکم ندهد و عزل و نصب ننماید و هیچ امر مستقری را دگرگون نکند، مجبور به قبول ولایتعهدی می‌شود.^(۱) قطعاً بر امام مسلم و مسجل بود که وی در این مورد با نیرنگ و فریب سیاسی روبرو بود و گرنه حتی در صورتی که سیاست و حکومت نیز از دین جدا بود بر امام مسلمین روا نبود از وظیفه‌ای که در پرتو آن ظلم و بیداد عباسی را می‌تواند از بین برد سرباز زند.

ائمه دیگر نیز حکومت‌های غاصب و زورگویی وقت را مشروع نمی‌دانستند، حکومت‌هایی که در آغاز با قهر و غلبه روی کار می‌آمدند اما به مرور زمان و با تبلیغات احیاناً رای اکثریت را به خود معطوف می‌داشتند. مورخ و دانشمند معروف اهل سنت الوردی می‌نویسد:

«شیعه نخستین کسانی هستند که تفکر انقلابی و پرچم قیام را در اسلام بر ضد طغیان بردوش کشیدند و همواره نظریات شیعه روح انقلاب را با خود همراه داشت عقیده به امامت که شیعه بدان سخت ایمان داشت آنها را به انتقاد و اعتراض نسبت به هیئتهای حاکمه و بالاخره به جبهه‌گیری در برابر آنها وامی‌داشت و این حقیقت در سرتاسر تاریخ شیعه مشهود است. بعقیده آنها (شیعه) هر حکومتی غاصب و ظالم است به هر شکل و در هر قالبی که باشد مگر آنکه امام معصوم یا نایب آن زمام حکومت را در دست گیرد. به همین دلیل بوده که شیعه در تاریخ به طور مدام در یک جریان انقلابی مستمر بسر می‌برند، نه آرام می‌گرفتند و نه آن را رها می‌کردند.»^(۲)

گذشته فرزندان پاک‌باخته علی (ع) و شیعیان او بی‌تردید تداعی خون و عصیان و غل و زنجیر و مبارزه‌ای علنی و گاه‌ها بنا به ضرورت تقیه و راز داری و فعالیت سری و مخفی در تمام اعصار می‌نماید. قرونی که حاکمیت غصب و غارت و ظلم و ستم در آن استیلا و چیرگی داشته است. مسعودی در همین رابطه می‌نویسد: «جاسوسان خلیفه گزارش دادند امام علی النقی (ع) در خانه اسلحه و کتاب ضاله پنهان کرده و می‌خواهد حکومت را در دست گیرد.»^(۳)

بنابراین ائمه اطهار از اعمال ولایت در هر حوزه‌ای که امکان داشت خودداری نمی‌کردند بلکه انجام آن را وظیفه خود می‌دانستند دیدگاه‌های امام صادق (ع) در نفی قبول همکاری با ابومسلم خراسانی و یا عدم همکاری مستقیم با زید بن علی بن الحسین (ع) نیز به جهت مفید ندانستن استراتژی آنان و یا به صلاح نبودن

۱ - همان، ج ۲، ص ۲۰۷

۲ - وعاظ السلاطین، ص ۲۹۳ به نقل از نظریه انقلاب در اسلام، ص ۲۸۷

۳ - اسلام در ایران، ص ۲۷۲ به نقل از محمد سرشار، تشیع پایگاه انقلاب، ص ۲۳ - ۲۲

حضور مستقیم حضرت در مبارزه نظامی بوده است.

از این روی آن حضرت زیدبن علی را شهید راه خدا و همچون شهیدان در رکاب پیامبر (ص) و علی و حسن و حسین (ع) دانسته است.^(۱)

امام صادق (ع) همچنین می‌گوید، (هر قیامی را به قیام زید قیاس نکنید) زید مردی عالم و دانشمند است و راست گفتار بود و هرگز به سوی خود دعوت نکرد بلکه به امام مقبول و مرضی از آل رسول (ص) دعوت کرد و اگر موفق شده بود به عهد خود وفا می‌کرد. او برای شکستن قدرت منسجم طاغوتی و غیر خدایی بنی امیه خروج کرد.^(۲) حقیقت آن است که امام صادق (ع) یاران مطمئن و پا به رکابی را برای جهاد و سرنگونی دولت ظالم نمی‌دیدند. هنگامی که «سدير الصيرفي» به حضرت درباره قعود و سکوت ایشان در برابر حکومت غاصب اعتراض کرد حضرت فرمودند: والله يا سدير لو كان لي شيعه بعدد هذه الجداء ما وسعني القعود^(۳) «به خدا سوگند ای سدير اگر باندازه تعداد گوسفندان این گله، شیعیان [مخلص و ثابت قدم] داشتم برایم نشستن از جهاد جایز نبود.» و سدير می‌گوید، پس از نماز گوسفندان گله را شمردم آنان هفده رأس بودند.

همچنین به خاطر تقیه نکردن برخی از شیعیان و کتمان نمودن اسرار و رازها و یا به خاطر دست زدن به قیامهای زودرس توسط عده‌ای از شیعیان، زمینه قیام به حق امام از بین می‌رفت. حضرت صادق (ع) می‌فرماید:

فوالله لقد ضرب هذا الامر ثلاث مرات فاذا عموه فاخره الله.^(۴)

«به خدا سوگند سه مرتبه موقعیت این امر (قیام و انقلاب) نزدیک شد اما شما آن را فاش ساختید، پس خدا آن را به تاخیر انداخت.»

این نکات نشانگر آن است که ائمه اطهار (ع) اهل مبارزه بوده و حکومت‌های وقت را نامشروع و غاصب و خود را ذی حق می‌دانستند. ولیکن شرایط اجتماعی و اقبال عمومی برای اینکه ائمه رهبری سیاسی را عهده دار شوند و وجود نداشته است که در این صورت امام معذور و مسئولیت عواقب سوء آن متوجه جامعه خواهد بود.

و اما در رابطه با متن نامه امام علی (ع) خطاب به معاویه و استناد ایشان به بیعت مردم «یا یعنی القوم الذین بايعوا ابابکر و عمر و عثمان علی ما یا بعدهم علیه... وانما الشوری للمهاجرین و الانصار...» و استنتاج برخی از جمله ابن ابی الحدید از این نامه مبنی بر مشروعیت اصل انتخاب باید گفت که این

۱ - عیون اخبار الرضا. ج ۱. ص ۲۵۲ (باب ۲۵. حدیث ۶) ۲ - وسائل الشیعه. ج ۱۱. ص ۳۶

۳ - الاصول من الکافی. ج ۲. ص ۲۴۲ ۴ - علی بن شعیبه. تحف العقول. ص ۳۱۰

نتیجه گیری درست نیست و این حقیقت از خلال نکات زیر روشن می شود:

۱- آن چنان که در تفسیر قرآن باید تمام آیات را دید و آن گاه به تفسیر آنها پرداخت، در تفسیر کلمات معصومان (ع) نیز باید این نکته لحاظ شود. راز انحراف بعضی از فرق اسلامی، همین بود که برخی از آیات را محور قرار داده و از برخی دیگر، غفلت ورزیدند. طرفداران جبر به گروهی از آیات تمسک کردند که مضمونش آن است که همه چیز، بدست خداست و طرفداران اختیار و تفویض به آیاتی که مضمونش این است که، سرنوشت انسان به دست خودش رقم زده می شود، تمسک کردند و به این ترتیب، هر دو گروه به وادی ضلالت افتادند اما شیعه به سبب هدایت امامانش (ع) به هر دو گروه آیات توجه کردند و راه سعادت یافتند. در تحلیل نظر امام علی (ع) در باب مشروعیت حکومت نیز باید مجموعه کلمات حضرت علی (ع) از جمله کلماتی که حضرت به استناد حدیث غدیر که نص در نصب است و نص در مشروعیت الهی است را در نظر گرفت.

۲- امام علی (ع) در این نامه اصلاً در صدد بیان نظرش درباره مشروعیت بیعت و انتخاب نیست بلکه فقط معاویه را مخاطب خود قرار داده است و معاویه هم کسی نیست که «نص» را قبول داشته باشد و اصلاً نمی خواست از ولایت شام دست بردارد و خیال امیرالمومنین شدن را داشت و امام (ع) هرگز بنا نداشت که معاویه را نسبت به دیدگاه و نظرش درباره امامت، قانع سازد و او را فرمانبردار خود کند. امام (ع) می دانست که معاویه بر ضد او و همه مسلمین اقدام به جنایت می کند و لذا در پایان نامه خطاب به او می گوید (فتجن مابدالک و السلام) یعنی «هر جنایتی که می خواهی بکن» تنها هدف امام (ع) در این نامه این بود که معاویه را در مقابل بزرگان اهل شام به امامت و اطاعت خود و لزوم بیعت و حرمت مخالفت، ملزم گرداند با این استدلال که امامت برای او با همان روش منعقد شده که برای سه خلیفه پیشین، منعقد شده بود زیرا در خلافت هیچ یک از آنان، اجماع مسلمین حاصل نشده بود و با موافقت بزرگان انصار و مهاجرین، مخالفت مخالفین، در مشروعیت خلافت آنان (به نظر اهل سنت) هیچ لطمه ای نزده بود. بنابراین معاویه ملزم است که بعد از خلافت عثمان، بیعت مسلمین را با امام علی (ع) بپذیرد زیرا بزرگان مهاجرین و انصار و کسانی که قبلاً با ابوبکر و عمر بیعت کرده بودند، اکنون با او بیعت کرده اند و تخلف معاویه و اهل شام نمی تواند ناقض این بیعت حساب شود پس معاویه و اهل شام نمی توانند این بیعت را رد کنند.

بنابراین نامه امام علی (ع) به معاویه برای الزام اوست و هیچ اشاره ای به نظر امام (ع) درباره انتخاب ندارد و یک نامه سیاسی است برای اینکه معاویه را در مسأله بیعت و انتخاب ملزم و مجبور سازد. این روشی است کاملاً عقلایی که در مواجهه با خصم به کار گرفته می شود در فقه ما «قاعده الزام» گویای همین مضمون

است. (۱) یعنی با مخالف، به چیزی که خود را به آن ملزم می‌داند، باید روبه رو شد.

امام (ع) در برابر پیمان شکنان، آنان را ملزم به پیمانی می‌کند که خود به آن تن دادند که همان بیعت با حضرت است و نیز در برابر معاویه که حکومت خلفای ثلاث را پذیرفته، حضرت (ع) با همان فرهنگ با او سخن می‌گوید و اظهار می‌دارد که «همان کسانی که با آنان بیعت کردند، با من هم بیعت کردند، پس مخالفت چرا؟» این گونه سخن گفتن هرگز به معنای پذیرش مشروعیت بیعت یا رأی مردم نیست بلکه برای الزام حریف با سلاح خودش می‌باشد.

۳- امام علی (ع) عقیده نداشت که بیعت چهره‌های شناخته شده مسلمین و اهل حل و عقد یک سبب شرعی و کافی در انعقاد امامت و خلافت است و حتی بعد از اجتماع بزرگان مهاجر و انصار در مدینه، بیعت خلیفه و خلافت ابوبکر را مشروع و قانونی نمی‌دانست، و لذا امام (ع) از بیعت با خلیفه اول خودداری کرد، و تنها از آن جهت که دید این موضع او در قبال خلافت، برای اسلام و مکتب، تأثیرات منفی دارد، بیعت کرد. خود حضرت (ع) در این رابطه می‌فرماید:

فوالله ما كان يلتقى في روعي ان العرب تزغج هذا الامر من بعده (ص) عن اهل بيته ولا انهم منحوه عني من بعده فما راعني الا اثتيال علي فلان يباعدون فامسكت يدي حتى رأيت راجعة الناس قدر رجعت عن الاسلام يدعون الي محق دين محمد (ص) فخشيت ان لم انصر الاسلام اهله ان اري فيه ثلما او هدما تكون المصيبة به علي اعظم من فوت ولايتكم... فنهضت في تلك الاحداث حتى زاح الباطل وزهق واطمان الدين. (۲)

«به خدا سوگند هرگز فکر نمی‌کردم و به خاطر من خطور نمی‌کرد که عرب بعد از پیامبر، امر امامت و رهبری را از اهل بیت او بگردانند یا آن را از من دور سازند. تنها چیزی که مرا ناراحت کرد اجتماع مردم اطراف فلان بود که با او بیعت کنند. دست روی دست گذاردم تا اینکه دیدم گروهی از اسلام بازگشته و می‌خواهند دین محمد (ص) را محو سازند در اینجا بود که ترسیدم اگر اسلام و اهلیش را یاری نکنم باید شاهد نابودی و شکاف در اسلام باشم که مصیبت آن برای من از رها ساختن خلافت بر شما بزرگتر بود... پس بپا خاستم تا باطل از میان رفت و نابود شد و دین پایرجا و محکوم گردید.»

امام (ع) درباره خلافت خلیفه دوم و سوم نیز همین عقیده را داشت و لذا هنگامی که آنان با عثمان بیعت کردند فرمود:

ولقد علمتم ان انا احق بها من غيري والله لاسلمن ما سلمت امور المسلمين ولم يكن فيها جور الا على خاصة التماساً لاجر ذلك و فضله و زهداً فيما تنافستموه من زخرفه و زبرجة. (۳)

۲- نهج البلاغه. صبحی صالح. ص ۴۵۱. رسائل ۶۲

۱- القواعد الفقیهیه. ج ۳. ص ۱۹۸- ۱۷۹

۳- نهج البلاغه. محمد عبده. چاپ اول. ص ۷۳

«خوب می‌دانید که من از همه کس به خلافت شاسته ترم و به خدا سوگند تا هنگامی که اوضاع مسلمین رو به راه باشد و در هم نریزد و به غیر از من به دیگری ستم نشود همچنان خاموش خواهم بود و این کار را به خاطر آن انجام می‌دهم که اجر و پاداش برم و از زر و زیورهایی که شما به سوی آن می‌دوید پارسایی ورزیده باشم.»

پس امام (ع) بر این عقیده بود که خلافت و حکومت حق اوست و دور کردن خلافت از او، یک ظلم و ستم آشکار است اما چون مصالح امت ایجاب می‌کند امام (ع) با ایثار و فداکاری از آن دست برداشته است.

همچنین در مناظره‌ای که میان امام علی (ع) و اشعث بن قیس رخ داده، اشعث با پرخاش به آن حضرت عتاب می‌کند: از زمان ورود به عراق در هر خطبه‌ای خود را برتر و اولی به ولایت بر مردمان می‌دانی و پس از پیامبر خود را مظلوم می‌نامی. اگر چنین است، چرا حق خود را با شمشیر اخذ نکردی؟ امام (ع) با کلماتی درشت فرمود: دست به شمشیر نبردن، از روی بزدلی و ترس از مرگ نبوده بلکه به توصیه پیامبر (ص) رفتار کرده که در صورت نداشتن یاور، برای گرفتن حق خویش، به اقدامی دست نزن. آنگام امام (ع) با یادآوری خاطرات پس از رحلت رسول (ص) می‌فرماید:

ثم اخذت يد فاطمه و ابني الحسن و الحسين ثم درست علی اهل بدر و اهل السابقه فنا شدتهم حتی و دعوتهم الی نصری فما اجابنی منهم الا اربعة رهط: سلمان و عمار و المقداد و ابوذر. (۱)

«سپس دست فاطمه (همسر) و فرزندان خویش حسن و حسن را گرفته و در میان اهل بدر و افراد با سابقه برای گرفتن حق خویش و طلب یاری از آنان به گردش در آمدم ولی جز چهار نفر سلمان و عمار و مقدار و ابوذر به درخواستم پاسخ نداد.»

پرسش مهم آن است که به نظر ملتزمین و نظریه پردازان تئوری انتخاب و بیعت و جدایی زعامت سیاسی از امامت چه حقی از امام علی (ع) به یغما رفته بود که برای بازگردان آن، به چنین تلاش مظلومانه‌ای دست می‌زند و موفق نمی‌شود؟ اگر به راستی آن حضرت مشروعیت حکومت و ولایت خود را با بیعت و انتخاب اهل حل و عقد بدست آورده بود و پیش از آن در ولایت و خلافت ذی حق نبود، چرا در نهج البلاغه می‌فرماید:

فوالله ما زلت مدفوعاً عن حقی مستأثراً علی منذ قبض الله نبیه (ص) حتی یوم الناس هذا (۲)

«به خدا سوگند از هنگام مرگ پیامبر (ص) تا کنون از حق خویش محروم مانده‌ام و دیگران را بناحق بر من مقدم داشته‌اند.»

و در خطبه ششتم می‌گوید:

والله لقد تممصها فلان وانه يعلم ان محلی منها محل القطب من الرحی. (۱)

«به خدا سوگند پیراهن خلافت را فلانی (ابوبکر) به تن کرد در حالی که می دانست نسبت من با خلافت، به منزله نسبت قطب به سنگ آسیاب است.»

و حضرت (ع) در پاسخ فردی که امام را نسبت به خلافت حریص می خواند گفت: و قد قال قائل: انک علی هذا الامر یابن ابی طالب لحریص فقلت: بل انتم والله لا حرص و ابعده و انا اخص و اقرب انما طلبت حقاً لی و انتم تحولون بینی و بینة و تضربون وجهی دونه. (۲)

«کسی به من گفت: ای فرزند ابوطالب تو نسبت به این امر (خلافت) حریص می باشی در پاسخش گفتم: به خدا سوگند شما با اینکه از پیامبر دور ترید حصریستر هستید اما من شایسته و نزدیکترم من تنها حق خویش را مطالبه می کنم و شما بین من و آن حایل می گردید و دست رد به سینه ام می گذارید.»
و سپس می فرماید:

اللهم انی استعیدیک علی قریش و من اعانهم فانهم قطعوا رحمی و صغروا عظیم منزلتی واجمعوا علی منازعتی امرأ هؤلی ثم قالوا الا ان فی الحق ان تأخذہ و فی الحق ان تترکہ. (۳)

«بار خداوندان من در برابر قریش و کسانی که به کمک آنان برخاسته اند از تو استعانت می جویم. آنها پیوند خویشاوندی مرا قطع کرده اند و مقام و منزلت عظیم مرا کوچک شمردند و در غضب حق و مبارزه با من هماهنگ شدند آنگاه گفتند: بعضی از حقوق را باید گرفت و پاره ای را باید رها کرد.»

حضرت علی (ع) سخنانی از این قبیل فراوان دارد که سیدرضی آنها را در نهج البلاغه روایت می کند و ما شک نداریم که امام (ع) با سه خلیفه قبل از خود بیعت کرده است ولی بر این باوریم و اعتقاد داریم که این بیعت بر اساس ایمان به مشروعیت بیعت و مشروعیت حکومت مبتنی بر بیعت واصل انتخاب نبوده بلکه تنها فلسفه این بیعت، حفظ وحدت اسلام و ایمان به خطرات اختلاف و چند پارچگی برای اسلام بوده است و کسی که خطبه ششقیه را بخواند شک نمی کند در اینکه امام (ع) بیعت مهاجرین و انصار را برای خود الزام آور نمی دانسته و عقیده آن حضرت درباره خلافت خلفای ثلاثه مثبت نبوده و خلافت را بعد از رسول الله (ص) حق مشروع خود می دانسته است. امام درباره مسائل بعد از رحلت پیامبر (ص) و ظلمی که بر او رفته و از جمله غضب خلافت و ولایت می گوید: فصبرت و فی العین قذی و فی الحلق شجی، اری ترائی نهياً (۴)

«شکیبایی ورزیدم ولی به کسی می ماندم که خاشاک چشمش را پر کرده و استخوان راه گلویش را گرفته با چشم خود می دیدم که میراثم (خلافت) را می برند.»

۲ - نهج البلاغه. خطبه ۱۷۲. ترجمه فیض الاسلام. ص ۵۵۵

۱ - نهج البلاغه. خطبه ششقیه. ص ۴۸

۴ - پیشین. خطبه ششقیه. شماره ۳. ص ۲۸

۳ - نهج البلاغه. صبحی صالح. خطبه ۱۷۲. ص ۲۲۶

جمله «اری تراثی نهباً» صریحترین و قویترین جمله‌ای است که از یک طرف بر مشروعیت نداشتن بیعت و خلافت مبتنی بر آن و از طرف دیگر مستحق بودن آن حضرت برای خلافت بعد از رسول الله (ص) دلالت می‌کند.

بنابراین شکی باقی نمی‌ماند که امام علی (ع) نامه مذکور خطاب به معاویه را با روش مجادله و الزام نوشته تا او را مجبور سازد به قبول آنچه که او در نزد اهل شام خود را ملتزم و معتقد به آن (انعقاد خلافت از طریق بیعت) نشان می‌داد و هرگز این کلام امام حاکی از نظر ایشان درباره مشروعیت اصل انتخاب نیست. زیرا ملاحظه شد که سخنان امام (ع) در نهج البلاغه کاملاً برخلاف اصل انتخاب و مخالف با خلافت خلفای ثلاثه است و مورخین هم موضع آن حضرت را در مقابل خلیفه اول به اتفاق آراء و بدون اختلاف به همین ترتیب نقل کرده‌اند. پس این کلام امام نمی‌تواند دلیلی بر مشروعیت اصل انتخاب باشد.

در خصوص جمله امام علی (ع) که فرمودند: لعلی اسمعکم واطوعکم لمن ولیتموه امرکم» باید گفت: هنگامی که مردم پس از کشته شدن خلیفه سوم به نزد علی (ع) آمده و با اصرار فراوان خواستند با آن حضرت بیعت کنند ایشان فرمودند: «مرا واگذارید و شخص دیگری را برای این مسئولیت انتخاب کنید... و بدانید که اگر من دعوت شما را اجابت کنم بر اساس آنچه خود میدانم بر شما حکومت خواهم کرد و به گفته این و آن و سرزنش افراد گوش نخواهم داد ولی اگر مرا واگذارید من نیز همانند یکی از شما هستم و شاید من شنواترین و مطیع‌ترین شما باشم نسبت به کسی که حکومت خویش را به وی می‌سپارید.»

در اینجا وقتی امام علی (ع) می‌فرماید به سراغ دیگری بروید و بدانید که اگر مرا واگذارید و شخص دیگری را به حکومت برخورد برگزینید نسبت به او از همه شما شنواتر و مطیع‌تر خواهم بود بدون تعارف، حقیقت را بیان می‌کند. و به همین دلیل می‌بینیم که علی (ع) از این فرصت که پس از ۲۵ سال سکوت و خانه نشینی برای او فراهم شده است بلافاصله در صدد بهره برداری بر نمی‌آید بلکه آنقدر در پذیرش خلافت امتناع می‌کند تا مطمئن شود و احراز نماید که شرط اعمال ولایت و تحقق حکومت که همانا پذیرش مردم و رضایت آنان می‌باشد فراهم آمده است. و لذا در ابتدا به آنان هشدار می‌دهد که بدانید که اگر مرا برگزینید آنچنان که می‌دانم بر شما حکومت خواهم کرد و به سخن ملامتگران گوش نخواهم سپرد این هشدار بدان جهت است که مردم بدانند در چه وادی گام می‌گذارند تا در نتیجه ابراز رضایت آنان از روی علم و آگاهی باشد نه از روی احساسات مقطعی و هیجانات زودگذر چرا که چنین رضایتی ارزشمند نیست.

تأمل در این قطعه زیبای تاریخی گویای آن است که امام معصوم (ع) که در زمان خود تنها کسی است که دارای ولایت الهی می‌باشد و پیامبر اکرم (ص) در مواضع متعددی بر این مقام او تأکید کرده است، با وجود ظلمهای فراوانی که در حق او روا داشته شده و به سکوتی طولانی در طی ۲۵ سال به گونه‌ای دردناک خار در

چشم و استخوان در گلو مجبور گشته است اینک که مردم به او روی آورده‌اند، آن را یک فرصت طلایی برای خود نمی‌شمرد بلکه در صدد آگاهی دادن به مردم بر می‌آید تا رضایت و انتخاب آنان از روی علم باشد.

- در رابطه با سخنان حضرت در مسجد مدینه که فرمودند «ایها الناس - عن ملاء واذن ان هذا امرکم لیس لاحد فیه حق الا من امرتم و قد افترقنا بالامس علی امر و کنت کارها لامرکم فایتم الا ان اکون علیکم...»
«ای مردم! این امر حکومت امر شماست - هیچ کس به جز کسی که شما او را امیر خود گردانید حق امارت بر شما را ندارد. ما دیروز هنگامی از هم جدا شدیم که من قبول ولایت را ناخوشایند داشتم ولی شما جز به حکومت من رضایت ندادید...»

مطابق این نقل، امیرالمومنین (ع) به صراحت می‌فرماید که در حکومت بر جامعه فقط کسی حق اعمال ولایت دارد که مردم او را به این سمت برگزیده باشند. واضح است که در اینجا سخن از ثبوت ولایت و مشروعیت حکومت نیست تا آنکه عبارت فوق را به معنای اعطای ولایت از سوی مردم بدانیم و آنگاه در صدد توجیه و تاویل آن براییم بلکه سخن از اعمال ولایت و تصدی امور مسلمین است. بنابراین در اینجا 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 رای مردم هیچ دخلی ندارد چرا که ولایت از آنان سرچشمه نمی‌گیرد و لذا توسط آنان نیز قابل اعطاء یا سلب نمی‌باشد. اما در مرحله دوم رای مردم، عنصر اصلی است زیرا بدون احراز رای مثبت آنان، زمامدار شرعی مجاز به اعمال قدرت بر مردم نخواهد بود. بدون شک در چنین حالتی زمامدار واجد شرایط همچنان دارای ولایت است و مقام ثبوت ولایت در مورد وی محقق می‌باشد لکن مجاز به اعمال ولایت مزبور نیست زیرا شرط اصلی اعمال ولایت که رضایت عمومی است تحقق نیافته است. البته مردمی که از پذیرش ولایت یک حاکم جامع الشرائط خودداری می‌کنند در صورتی که از روی عمد و آگاهی باشد بی تردید از فرمان الهی سرپیچی کرده و مستحق کیفر می‌باشند.

بر همین مبنا امیرالمومنین (ع) می‌فرماید هیچ کس مجاز به تصدی حکومت نیست مگر اینکه رضایت مردم باشد و این دقیقاً مطابق سخن پیامبر اکرم (ص) است که به علی (ع) فرمود: فان ولوک فی عافیة و اجمعوا الیک بالرضا فقم بامرهم»

- همچنین در خصوص نامه امام حسن (ع) به معاویه نیز گفتنی است که مکاتبه امام با معاویه همانند مکاتبه امام علی (ع) با معاویه می‌باشد که بیشتر بعنوان اسناد و نامه‌های سیاسی شباهت دارد. در این اسناد آنچه پایه گفتگو قرار می‌گیرد چنانکه سابقاً نیز اشاره شد مطلبی است که از طرفین قانونیت آن پذیرفته شده است. از این رو، در این اسناد تاریخی امام (ع) در مقام آن است که مشروعیت و خاستگاه قانونی مورد پذیرش جامعه آن روز را درباره حکومت خویش به اثبات برساند هر چند خود آن حضرت آن قانون حاکم را و آن مبدأ

مشروعیت حقوقی را، صواب و صحیح نمی دانست و مشروعیت سیاسی حکومت خود را به انتصاب الهی مستند می نمود.

از نظر منطقی و بحث صناعات خمس که به این شواهد و نامه‌ها بنگریم، آن شواهد در مقام جدل به کار رفته است و در جدل می توان مقدمه‌ای را مبنای احتجاج قرار داد که طرف مقابل می پذیرد، هر چند گوینده به آن اعتقادی ندارد.

نتیجه

مجموعه مطالب و نکات گفته شده گویای این مطلب است که در بینش قرآنی سیاست از دیانت جدا و متفک نیست و پیامبر اسلام (ص) و ائمه معصومین (ع) صرفاً در جایگاه مسأله گویی و تبلیغ دین و به عبارتی امامت معنوی قرار ندارند بلکه ایشان علاوه بر شأن تبلیغ دین و بیان احکام، متصدی و متولی امر حکومت و زعامت سیاسی جامعه نیز بوده‌اند. و لذا هر دو شأن ایشان داخل در یکدیگر و متبعث از ذات اقدس الهی می باشد و به عبارتی در هر دو بعد یعنی امور دینی و دنیوی امام و حاکم منصوب از جانب خداوند متعال می باشند که در تعابیر سیاسی و علمی مشروعیت حکومت آنان بعنوان مشروعیت الهی بلاواسطه قلمداد می شود.

فصل پنجم:

مشروعیت حکومت در عصر غیبت امام معصوم (ع)

فصل پنجم: مشروعیت حکومت در عصر غیبت امام معصوم (ع)

مقدمه:

بحث مشروعیت حکومت و مبانی آن از دیرباز یکی از مهمترین مباحث علوم سیاسی بوده و فلاسفه، دانشمندان علوم سیاسی و جامعه شناسان همواره به عنوان یکی از موضوعات اصلی فلسفه سیاسی آن را در دایره تحقیق و تتبع قرار داده‌اند چرا که بقاء و دوام هر حکومت و یا نظام سیاسی بستگی تام به میزان مشروعیت آن نظام دارد. بنابراین همه حکومتها برای بقاء و استمرار و نیز تقویت پایه‌ها و بنیادهای حکومتی ناچار به بازشناسی مبانی مشروعیت نظام سیاسی خویش اند تا با پشتیبانی از مبانی بتوانند حق فرمانروایی را از آن خود قرار دهند و نیز به منظور پیشگیری از هرگونه بحران مشروعیت به تقویت و گسترش دایره حقانیت و مقبولیت خود در جامعه بپردازند.

در فصول پیش گفته شد که مسئله مشروعیت بدین معنا است که حاکم برای اعمال قدرت خود چه مجوزی دارد و مردم برای اطاعت از حاکم چه توجیه عقلی و شرعی ارائه می‌کنند. فلذا در تعابیر سیاسی مسئله مشروعیت پاسخ به دو سؤال اساسی زیر است:

۱ - دولت بر چه مبنایی حق دارد به مردم امر و نهی کند و در شئون اجتماعی و سیاسی مردم تصرف کند و مقدرات عمومی را هدایت نماید.

۲ - مردم به چه دلیل تن به اطاعت می‌سپارند و از دستورها و سیاستهای حاکم تبعیت می‌کنند. در اندیشه سیاسی اسلامی نیز مشروعیت دقیقاً به همین مفهوم یعنی حقانیت و حق حکومت است. یعنی چه کسی حق دارد بر مردم حکومت کند، حاکم بر چه اساس و با چه مجوزی حق اعمال قدرت و تصرف در شئون عمومی مردم را دارد؟ و منشأ و مصدر این حق از کجا است؟ لذا حکومت مشروع حکومتی است که دارای حق حاکمیت بر مردم است و در مقابل آن حکومت غاصب قرار می‌گیرد. در حقیقت در اسلام پرسش از «حق حاکمیت فرمانروایان» زمانی از اهمیت مضاعف برخوردار می‌شود و برجستگی خود را در میان مباحث علوم سیاسی نشان می‌دهد که به دلیل تساوی ابناء بشر اصل اولی اقتضاء می‌کند که هیچ کسی بر دیگری تسلط و ولایت نداشته باشد و از دخالت در سرنوشت و شئون اجتماعی دیگران ممنوع شده باشد و این اصلی است که

علاوه بر عقل، مورد حمایت شرع نیز می‌باشد. حضرت علی (ع) می‌فرماید: «ولاتکونن عبد غیرک فقد جعلک الله سبحانه جراً»^(۱) علماء و فقهاء نیز گفته‌اند: «الاصل عدم ثبوت ولایه احد علی احد الا من ولایه الله سبحانه او رسوله او احد اوصیائه علی احد فی امره»^(۲)

در مباحث قبلی گفته شد حاکمیت ذاتاً و اصالتاً حق خداوند و در انحصار اوست «ان الحكم الاله»^(۳) و او تنها موجودی است که حق تسلط و ولایت بر دیگران دارد چرا که بر مبنای جهان بینی توحیدی خداوند مالک تمام هستی است «لله مافی السموات و ما فی الارض»^(۴) و سررشته و اختیار هستی نیز بدست اوست «فاله هو الولی»^(۵) و بالتبع ولایت و سرپرستی و حاکمیت بر جهان نیز مختص اوست. «لله ملک السموات و الارض» و «قال اللهم مالک الملک تؤتی الملک من تشاء و تنزع الملک ممن تشاء»^(۶) پس هیچ کس در حاکمیت خداوند شریک نیست. هدایت همه موجودات هم بدست اوست. و تنها اوست که می‌تواند در تمام شئون مخلوقات خویش تصرف کند و یا قانونگذاری کند و هیچ موجودی در عرض او هیچگونه ولایتی بر کسی و چیزی ندارد.

بنابراین آنچه میان تمام گروههای اسلام مسلم و قطعی است و مورد اتفاق می‌باشد این است که خداوند متعال مافوق بشر است و بااصاله بر جهان هستی و از جمله انسانها حاکمیت مطلق دارد. و منشأ و مصدر اصلی و ذاتی مشروعیت حکومت است. از آنجا که چنین نیست که خود به جامه انسانها درآید و بر آنان حکم راند. لذا خداوند به عنوان یگانه ذات مشروعیت بخش حتماً مرتبه‌ای از ولایت خود را از طریق پیامبرانش به انسانها تفویض کرده است حضرت امام خمینی هم در این باره می‌گوید: «ولایت به حکم عقل، مخصوص ذات باری است. تنها اوست که حاکمیت بالذات دارد... دیگران تنها با جعل و نصب او می‌توانند متصدی امر ولایت گردند»^(۷)

ولی اختلاف نظرها در این است که آیا مشروعیت از خداوند به طور مستقیم به حاکم رسیده است؟ و آیا حق حکومت را مستقیماً به صنف یا فرد خاصی واگذار کرده است یا این حق را کلاً به مردم داده است؟ اکثر قریب به اتفاق مسلمانان معتقدند که در زمان حضور پیامبر (ص) خداوند حق حاکمیت و ولایت را به

- ۱ - نهج البلاغه. فیض الاسلام. خطبه ۳۱. ص ۹۲۹ و نیز علی‌رضا برازش. المعجم المشهورس لالفاظ غرر الحکم (تهران: امیرکبیر. ۱۳۷۱) ج ۲. ص ۱۷۵۱
- ۲ - شیخ جعفر کاشف الغطاء. کشف الغطاء. (اصفهان: طبع حجری. بی ۱) ص ۳۷ و ملاحسد نراقی. عوائد الایام. قم: مکتبه بصیرتی.
- ۳ - یوسف. آیه ۲۰
- ۴ - بقره. آیه ۲۸۴
- ۵ - شوری. آیه ۹
- ۶ - آل عمران. آیه ۲۶
- ۷ - امام خمینی. مکاسب محرمة. ج ۲. ص ۱۰۶

پیامبر (ص) واگذار کرده است ولی اختلاف اصلی در مشروعیت حکومت پس از پیامبر (ص) است بطوریکه این موضوع باعث انشعاب در اسلام و پیدایش و ظهور دو گروه عمده شیعه و سنی در تاریخ اسلام شد. اهل سنت معتقدند که امر حکومت کلاً به اختیار و انتخاب امت سپرده شده است و منابع گوناگونی را از جمله اجماع اهل حل و عقد، بیعت، زور و غلبه و ولایتعهدی و نصب امام قبلی را برای آن در نظر گرفته‌اند و این شیوه بحث مشروعیت نزد اهل سنت پس از پیامبر (ص) تاکنون یکسان بوده است.

ولی اکثریت قریب به اتفاق شیعه چنانکه در فصل پیشین آمد، در فاصله زمانی بعد از پیامبر (ص) تا سال ۲۶۰ هجری قائل به نصب ائمه دوازده گانه با دو ویژگی عصمت و علم ذاتی طی نصی خاص از سوی خداوند می‌باشند و لذا امامت و حکومت آنها مبتنی بر مشروعیت الهی بلاواسطه می‌باشد. و در زمان غیبت امام معصوم هم غالب متفکران و فقهای شیعه با اعتقاد به اینکه حکومت حق امام معصوم است قائل به نظریه نصب الهی فقهای واجد شرایط بعنوان نواب عام امام معصوم شده‌اند و هر حاکم دیگری را غاصب قلمداد کرده و ضمن تقابل با آنها یک رفتار سلبی اتخاذ کرده‌اند.

و لذا این نظریه تحت عنوان «مشروعیت الهی» حکومت جای می‌گیرد.

طرفداران نظریه مشروعیت الهی حکومت معتقدند صرفاً خداوند منشاء مشروعیت حکومت است. در این نوع مشروعیت فقط یک حق وجود دارد و آن حق الهی است و خداوند بر اساس حق خود یعنی انحصار حاکمیت الهی (ان الحکم الا لله) به نحو خاص و نصاً چنانکه در عصر حضور بوده و یا به نصب عام چنانکه در عصر غیبت است حاکم و والی مسلمین را تعیین و نصب می‌کند که در این صورت چنین حاکمی مأذون از جانب خداوند و دارای حق الهی حکومت می‌باشد. و مردم نیز برای جلب رضایت خداوند موظفند زمینه‌های لازم برای بسط ید و تحقق خارجی چنین حکومتی را فراهم آورند. متذکر می‌شود که در این نظریه مردم در ثبوت مشروعیت حکومت هیچگونه حقی ندارند لذا حاکم برای محض اعتبار و حقانیت حکومت خود بدنبال آراء عمومی و جلب نظر آنها نمی‌باشد.

آری، پذیرش و بیعت و پشتیبانی مردم در تشکیل نظام و اجرای احکام و مقررات آن نقش اساسی داشته و از ارکان آن به حساب می‌آید؛ اما مشروعیت نظام و حکومت مبتنی بر پذیرش مردم نیست. لذا طبق این دیدگاه تنها حکومت مأذون و منصوب از سوی شارع مقدس دارای مشروعیت است و هر ولایت غیر از آن حرام و غیر مشروع است.

گروهی نیز که غالباً از جمله فقهای دو سده اخیر می‌باشند قائل به نظریه انتخاب حاکم و امام جامعه مسلمین شده‌اند که آراء آنها به نظریه «مشروعیت مردمی» حکومت معروف و مشهور می‌باشد.

قائلین به این نظریه معتقدند که خداوند مردم را بر سرنوشت سیاسی و اجتماعی خویش حاکم کرده است و

کلاً حق حکومت و تدبیر سیاسی امت اسلام را به خودشان واگذار کرده است تا در چهارچوب ضوابط دینی، حاکمیت خود را اعمال کنند. و کسی نیز نمی‌تواند این حق الهی که کلاً به ایشان مفوض شده است را سلب کند. لذا مردم رهبر و حاکم را از میان نامزدهای واجد شرایط انتخاب می‌کنند تا در چهارچوب ضوابط شرع به خدمت پردازد و حاکم نیز باید حق الناس را گرامی داشته و رعایت نماید. و در صد جلب آراء عمومی و کسب حمایت آنها باشد. پس در این دیدگاه خواست و رای و نظر مردم مهم است و آنها هستند که منشاء و منبع مشروعیت حکومتند و مجوز حکومت کردن را به کسی می‌دهند. حاکم نیز بر اساس خواست و نظر مردم و حقی که در خلال انتخابات عمومی به وی واگذار شده است، مجاز به اعمال سلطه و حکومت می‌باشد. نظریه دیگر نیز وجود دارد که تحت عنوان «مشروعیت الهی - مردمی» قرار می‌گیرد که در آخرین مبحث این فصل مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

بخش اول: صفات و شرایط حاکم اسلامی

مقدمه

بی تردید موضوع صفات و شرایط رهبری ارتباط عمیق و بسیار نزدیکی با هر دو نظریه انتصاب و انتخاب (مشروعیت الهی و مردمی) دارد و به همین جهت این عنوان در رساله حاضر از اولویت و اهمیت قابل توجهی برخوردار می‌باشد. به عبارتی دیگر موضوع از این جهت حائز اهمیت است که اصولاً از نظر شیعه، حاکم و والی جامعه چه صفات و خصوصیات را باید دارا باشد تا بتواند منتخب مردم واقع شود (طبق نظریه انتخاب) و یا منصوب عام شارع مقدس قرار گیرد (طبق نظریه انتصاب). و بدیهی است که فرد حاکم در صورت واجد نبودن صفات معتبره و عدم احراز این شرایط درونی، علی‌التقدیرین (مشروعیت الهی یا مردمی) نمی‌تواند دارای مشروعیت بوده و مورد قبول دین و خداوند متعال قرار گیرد و حکومت و ولایت او حرام و غاصبانه خواهد بود. بنابراین لازم و ضروری به نظر می‌رسد که قبل از آنکه کیفیت و چگونگی انتخاب یا انتصاب زمامدار جامعه مسلمین مورد بحث و تتبع واقع شود، نگارش مبحث مذکور، در آغاز این فصل مطرح و مقدم داشته شود.

شرایط رهبر و زمامدار جامعه از جمله موضوعاتی است که از دیرباز مطلق نظر فلاسفه و اندیشمندان سیاسی بوده است. چنانکه در اندیشه سیاسی چین قدیم، ایران باستان و یا روم و یونان قبل از میلاد مسیح نیز شرایط رهبری و فرمانروایی از عناوین مورد بحث بوده است.

در ایران باستان پادشاه می‌بایست واجد خصوصیات ویژه‌ای باشد تا شایستگی مقام فرماندهی سپاه اورمزد را پیدا کند. این شایستگی با داشتن «زور و قدرت موثر» که خود مستلزم نژاد، استعداد، خرد، هنر و آیین که مستلزم فهم و تعمق در تعالیم زرتشت بود حاصل می‌گردید.^(۱) بر اساس نظام فکری موجود در چین باستان نیز تنها کسی می‌توانست مسئولیت حکومت را بپذیرد که از «فضائل کامل» برخوردار باشد و توانایی حکومت بر اساس قواعد آسمانی را داشته باشد چرا که در جهان بینی فرد چینی همه چیز می‌بایست بر «اساس قوانین آسمانی» باشد.^(۲)

فلاسفه یونان باستان هم برای پادشاه و شهریار شرائط و صفات خاصی را که مهمترین آن حکمت و دانش

۱ - فرهنگ رجایی، تحول اندیشه سیاسی در شرق باستان (تهران: نشر قومس، ۱۳۷۲) صحن ۸۵ - ۸۷

۲ - همان، ص ۱۶۸

فلسفه بود قائل بودند.

سقراط حکیم صفات و شرائط حاکم و پادشاه را چنین بر می‌شمارد:

«دین و عدل اندر دل وی دوست بود و خرد به وی نزدیک بود تا خردمندان به وی نزدیک شوند و دانش را طلب کار بُود تا دانایان او را بدانند و هنرها را بزرگ دارد تا هنریان بزرگ شوند و ادیبان را پیرورد تا ادب شاخ زند و عیب جویان را دور دارد تا از عیب‌ها دور شود و هر پادشاهی که این خصلتها اندر نبود از پادشاهی خویش شادی نبیند و نزدیکان و هم‌نشینان او بردست او هلاک شوند که هلاک شدن از بی‌دانشی پدیدار آید و همه عیب‌ها از بی‌خردی خیزد.»^(۱)

افلاطون فیلسوف بزرگ یونان نیز گذشته از حکیم بودن، بر نیرومندی، خوش‌خویی و شجاعت رهبران نیز تأکید ورزیده است. شرط حکمت و دانش برای فرمانروایی نزد وی بقدری حائز اهمیت بود که نظریه «فیلسوف - پادشاه» یا «پادشاه - فیلسوف» را مطرح و تحقق آن را ضروری می‌دانست و همواره «حدود ده - دوازده بار» به این مطلب اشاره کرده است و معتقد بوده است که اگر جز این باشد آشوب و فتنه در دولت و همچنین در میان نوع بشر پایان نخواهد پذیرفت.^(۲) ناگفته نماند که وی بر این باور است که هر کسی نیز چنین شایستگی ندارد، فرد مطلوب می‌باید جوانی مستعد باشد و بوسیله تعلیم و تربیت سخت و طاقت فرسای جسمی، روحی و عقلی در طول سالیان دراز به خیر مطلق برسد. چنین فردی دیگر از خودخواهی و نفاق دور شده و جمیع کمالات لازم برای زمامداری در او جمع گشته است و دیگر هیچگونه نگرانی برای احتمال تعدی و ظلم از سوی وی وجود نخواهد داشت چرا که به نظر آنها پادشاه به دلیل داشتن این خصوصیات از جمله فیلسوف بودن خیراعلی را می‌شناسد و شایستگی دارد شهر آرمانی را مطابق «صورت» یا «مثل» آسمانی که خود آن را درک کرده است سامان دهد و لذا هیچگونه تقابلی میان مصالح او و مصالح دولت (جامعه سیاسی) باقی نمی‌ماند.^(۳)

هر چند که امروزه در حکومتها و نظامهای دموکراسی غربی لزومی ندارد که فردی که به حکومت می‌رسد و قدرت سیاسی را تصاحب می‌کند دارای ویژگیهایی همچون عدالت، پرهیزگاری و رعایت مسائل اخلاقی

۱ - امام محمد عزالی. نصیحة الملوك. تصحيح جلال الدين همایي (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۱) ص ۸۲

۲ - افلاطون. جسوریت. به نقل از دکتر علی اصغر حلبی. تاریخ تمدن اسلامی. صص ۴۳۲ - ۴۳۳. متن عبارت اتحاد میان شاهی و فیلسوفی از این قرار است.

The philosophers must become kings in our cities...

۳ - ر.ک: ویلیام تی بلوم. نظریه‌های نظام سیاسی. ترجمه احمد تدین (تهران: نشر آران، ۱۳۷۳) ج ۱. صص ۱۴ - ۱۵ و مایکل ب. فاستر. خداوندان اندیشه سیاسی. ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۱) ج ۱. ص ۷۰

والتزام به رعایت دستورات مذهبی باشد. بلکه کافی است به هر طریقی که می‌تواند رای و نظر مردم را به خود جلب کند و از سوی آنها انتخاب گردد. و این بی‌توجهی و عدم لحاظ شرایط خاصی در رهبری یکی از معایبی است که برای دموکراسی‌های غربی و قوانین اساسی کشورهای غرب عنوان می‌شود.

در پیش اسلام نیز، قدرت و حاکمیت باید به کسی واگذار شود که در ملکات و فضایل و استعدادها و احاطه بر مشکلات و حوادث مستحدثه داخلی و بین‌المللی و ارائه راه‌حلها، بهترین و برترین انسانها باشد تا بتواند جامعه اسلامی شایسته‌ای بوجود آورد که الگوی بشریت قرار گیرد. بدون تردید همه فرقه‌ها و اندیشوران اسلامی شرایط و ویژگیهای معین و مشخصی را برای زمامداران و فرمانروایان ملحوظ داشته و پیرامون این مساله نقطه نظرات و آراء خود را ابراز داشته‌اند که در اینجا نخست، نظریات علمای برجسته اهل سنت با اختصار و بطور اجمال مطرح و مورد اشاره قرار می‌گیرد.

مبحث اول: نظریات علمای اهل سنت

۱ - نظریه ابوالحسن عامری:

ابوالحسن محمد بن یوسف بن ابی ذرعامری (متوفی ۳۸۱ ه.ق) یکی از مشاهیر سیاسی و فیلسوفان مسلمان ایرانی است که همانند فارابی و ابن سینا محور مطالعات و نگارشاتش بر طرح مدینه فاضله و کسب سعادت و خیر برتر و تعالی انسان قرار گرفته است. وی همچون افلاطون بر این باور است که تغییر و تحول فساد و بی‌نظمی را بدنبال خواهد داشت. لذا لازم به است برای جلوگیری از اختلاف همه به یک «سنت» عمل کنند و خیر و سود را در آن باز یابند.^(۱)

ابوالحسن عامری نیشابوری اظهار می‌دارد که «سنت» ملاک و مناطی است که باید قدوه پادشاه و ملک قرار گیرد و از آن پیروی گردد تا از این راه مردم به طریق و سلوک سعادت کُشاندند شوند.

وی در ادامه می‌گوید و نیز سزاوار است که پادشاه هم خود را سرمش و الگوی زیردستان خود از اولاد و خویشان و خواص و ولات امور خود در ایالات قرار دهد و نیز اهل و عیال و فرزندان و خاصگان و والیان امور نیز به نحوی باشند که الگو و قدوه‌ای مناسب برای دیگران و افراد زیردست قرار گیرند... بطوری که در نهایت همه اهالی مملکت و توده مردم جمعاً بر قطب واحدی اداره شود و بر وفق آن آراسته شوند و آن قطب «سنت» می‌باشد.

عامری تکالیف و وظایف خاصی را برعهده عموم مردم گذاشته و نیز متقابلاً شرایط ویژه‌ای را برای امراء و

۱ - ابوالحسن عامری، السعادة و الاسعاد، بانضمام مقدمه و فهارس به کتابت مجتبی مینوی در ویسبادان آلمان (تهران، انتشارات

دانشگاه تهران، ۱۳۳۶ ه.ش) ص ۲۱۲

ملوک مدنظر قرار داده است که در حقیقت می‌توان گفت او نیز به نحوی در صدد طرح فیلسوف شاه یا حاکم حکیم که افلاطون عنوان می‌نمود می‌باشد. کسی که بتواند اصالتاً به نحوی شایسته حافظ و ضامن اجراء سنت و اقامه حکومت ایده‌آل و مدینه فاضله او باشد. وی بدنبال تحقق هدف خود خصوصیات و ویژگی‌هایی چون حکمت و فضیلت را برای پادشاه یا سائس منظور می‌دارد. وی می‌گوید: «و کان من الواجب ان یکون السائس الایها و الالهی هو الحکیم و الحکیم هو العالم بالامور الالهیه و الامور الانسانیه. قالوا انه لیس یکفی ان یکون عالماً فقط لکن الواجب ان یکون راسخاً فی الحکمه و محتاج ان یکون عالماً بسنن من کان قبله و بالاحداث التی کانت قبله.»^(۱)

همچنین می‌گوید کسانی که قادر به تصدی زعامت و امارت بر مردمند که از روی حکمت و فضیلت و یا تدبیر و رای قوی به حراست و حفاظت از قوانین و نظام ولایت و حکومت بپردازند. وی چنین می‌نویسد: «انما الریاسة بالرأی فمن لارای له لایستحق الریاسة قال ابوالحسن فقد افصح و بین بانه لایمکن ان یکون فی الملک اثنان... الرئیس اذا لم یکن فاضلاً فانه لاینفع و یضر مع ذلك المضره العظیمه من قبل انه یفسد الرعیه. ان الرئیس اذا لم یکن فاضلاً فانه یفسد غیره و یفسد غیر من قبل ان الناس یزینون له ما یحبه و یتقربون الیه بما یشتهیه فیزداد فساداً.»^(۲)

برغم فارابی، عامری عقیده چند امامی را رد کرده و گفته است که باید مدینه را تنها یک رئیس که جامعه همه این صفات باشد اداره کند، وگرنه در ارکان کشور و یا «نظام مدینه اختلال حاصل می‌شود» وی برای اثبات این مطلب به آیه شریفه قرآن استناد می‌کند که «لوکان فیهما آلهة الا الله لفسدتا» یعنی اگر در آنها (آسمانها زمین) خدایانی جز خدای یگانه باشند همه تباه می‌شوند، که متکلمان نیز در اثبات توحید بدان استشهاد جسته‌اند.»

بنابراین عامری مهمترین صفتی که برای حاکم منظور می‌دارد همان حکمت و فضیلت است وی می‌گوید: «وسائس یا رئیس مدینه هم جز حافظ سنت نیست و باید آن را درباره خود و اهل کشورش یکسال اعمال کند یعنی: هم خود با فضیلت باشد و هم دیگران را با فضیلت سازد. با اندک تأملی می‌توان دریافت، بیان عامری تعبیر دیگری است از «مدینه فاضله» افلاطون و فارابی و او نیز به نحوی خاصی طرفدار این اصل است که «حکیم حاکم یا حاکم حکیم باشد.»^(۳)

۲ - ابوالحسن عامری. همان. صص ۱۹۵ - ۱۹۷

۱ - همان. صص ۱۸۹ - ۱۹۰

۳ - همان. ص ۱۳۶

۲ - نظریه ماوردی:

ابوالحسن ماوردی (فت ۴۵۰ هـ ق) پس از بحث و بررسی پیرامون ضرورت و لزوم حکومت و نحوه انتخاب حاکم مسلمین، هفت شرط را بعنوان شرایط معتبر در امامت بر می‌شمارد وی می‌گوید:

«و اما اهل الامامه فالشروط المعتبره فيهم سبعة. احدها: العدالة على شروطها الجامعة والثاني: العلم المؤدى الى الاجتهاد في التوازن والاحكام والثالث: سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ليصح معها مباشرة ما يدرك بها. والرابع، سلامة الاعضاء و من نقص يمنع عن استيفاء الحركة و سرعة النهوض. والخامس: الرأي المفضى الى سياسة الرعيه و تدبير المصالح والسادس: الشجاعة و النجدة المؤديه الى حماية البيضة و جهاد العدو. والسابع: النسب و هوان يكون من قریش.^(۱)»

۱ - عدالت با همه شرائطش ۲ - علم به احكام الهی بطوری که بتواند در مبانی احكام و پیش آمدها و حوادث واقعه اجتهاد کند. ۳ - سلامت حواس اعم از چشم و گوش و زبان تا بتواند مدرکات خود را بطور صحیح دریافت کند ۴ - سلامت اعضاء از نقص که در انجام وظایف خلیفه مشکل ایجاد نکند ۵ - برخوردار بودن از رأی صائب و قدرت تدبیر به حدی که بتواند به سیاست مردم پردازد و مصالح آنها را تأمین کند ۶ - دلاور و شجاع باشد تا توان حفاظت از قلمرو حکومت اسلامی و مبارزه با دشمنان را داشته باشد ۷ - شرافت نسبی یعنی اینکه امام از قبیله قریش باشد.

۳ - نظریه قاضی ابی یعلی فراء:

قاضی ابن یعلی محمد بن حسین فراء و از علمای بزرگ حنبلی (فت ۴۵۸ هـ ق) نیز در تبیین شرایط معتبر برای امام و حاکم مسلمین می‌نویسد:

«و اما اهل الامامه فيعتبر فيهم اربع شروط: احدها: ان يكون قرشياً من الصميم. الثاني: ان يكون على صفة من يصلح ان يكون قاضياً: من الحرية و البلوغ و العقل و العلم و العدالة و الثالث: ان يكون قيماً بامر الحرب و السياسة و اقامة الحدود، لاتلحقه رأفه في ذلك و الذب عن الامة الرابع: ان يكون من افضلهم في العلم و الدين... و قدر روى عن الامام احمد الفاظ تقتضى اسقاط اعتبار العدالة و العلم و الفضل فقال في رواية عبدوس^(۲)... در امامت چهار شرط معتبر می‌باشد: ۱ - نسب قرشی داشته باشد از جانب پدر ۲ - شرایط و صفات کسی که شایسته قضاوت است مانند آزادی، بلوغ، عقل، علم و عدالت را دارا باشد ۳ - توانایی اداره امور جنگ و تدبیر سیاسی کشور و اجراء و اقامه حدود اسلامی را داشته باشد و در انجام اینگونه وظایف، هیچ

۱ - ابوالحسن ماوردی: الاحكام السلطانية (ناهره: مطبعة مصطفی البابی الحلبي. ۱۹۷۳ م) ص ۶

۲ - قاضی ابی یعلی فراء. الاحكام السلطانية. (تم: دفتر تبلیغات اسلامی ۱۴۰۶ ق) چاپ دوم، ص ۲۰

نرمشی به خود راه ندهد و از امت دفاع کند ۴- از جهت علمی و دینی از همه مردمان تحت سلطه خود افضل و برتر باشد.

وی در ادامه می‌گوید: و از امام احمد کلماتی نقل شده که متقاضی آن اسقاط اعتبار عدالت و علم و افضلیت در رهبری است. در روایتی که عبدوس بن مالک القطان از او نقل نموده چنین آمده است:

«کسی که بر مردم به وسیله شمشیر پیروز شود و خلیفه مسلمین گردد و مردم او را امیرالمؤمنین بنامند، برای هیچ کسی که به خدا و روز قیامت ایمان آورده روا نیست که شب را به صبح کند و او را امام خویش نداند، چه آن رهبر نیکوکار باشد و یا تبهکار. در هر حال او امیرالمؤمنین است.»^(۱)

۴- نظریه سعدالدین تفتازانی:

مسعودبن عمر سعدالدین تفتازانی یکی از اعلامی مشهور و اهل سنت نیز بعد از بیان و تعریف امامت به «ریاست عامه در امر دین و دنیا و به جانشینی از پیامبر»، آن را امری ضروری و لازم برای امت می‌داند. وی می‌نویسد: انه لابد للامة من امام يحيى الدين و يقيم السنه و يتصف للمظلومين و يستوفى الحقوق و يضعها مواضعها.

و يشترط ان يكون مكلفا مسلما عدلاً حراً ذكراً مجتهداً شجاعاً ذاراً و كفاهه سمياً بصيراً ناطقاً قریشياً.^(۲)

وجود امام برای امت امری ضروری است تا به احیاء دین و اقامه و اجرای سنت بپردازد و حق مظلومین را از ظالمین بگیرد و حقوق آنها را استیفاء نماید و هر چیزی را در جای خود قرار دهد. و شرط است که امام مکلف، مسلمان، عادل، آزاد، مرد، مجتهد، شجاع و صاحب رای و نظر و با کفایت و شنوای، بینا، دارای قدرت بیان و از نسل قریش باشد.

۵- نظریه ابن حزم:

ابومحمد علی بن حزم اندلسی (فت ۴۵۶ هـ) فقیه و اندیشمند سیاسی معروف و نامدار اهل سنت، پس از بیان وجوب امامت و حکومت و ادعای اجماع بر آن، صفات و شرایط امام و حاکم جامعه اسلامی را در دو گروه تقسیم بندی می‌کند که گروه اول را لازم و اگر کسی واجد آن نباشد صلاحیت رهبری و امامت را ندارد و گروه دوم را در اولویت قرار می‌دهد و می‌گوید که حاکم بهتر است به آنها آراسته باشد.

۱- قاضی ابویعلی فراء، حسان، ص ۲۰

۲- مسعودبن عمر تفتازانی، شرح السقاصد (بی جا: مطبعة الحاج محرم افندی، ۱۳۰۵) صص ۲۷۱-۲۷۲

وی می‌گوید: فوجب این بنظر فی شروط الامامه التي لا تجوز الامامه لغير من هی، فیه فوجدناها ان یکون صلیبه من قریش... وان یکون بالغاً ممیزاً... وان یکون رجلاً... وان یکون مسلماً... این یکون منفذاً لامره، عالماً بما یلزمه من فرائض الدین، متقیاً لله تعالی بالجمله، غیر معین بالفساد فی الارض... (۱)

۱ - قریشی بودن: چرا که پیامبر خدا (ص) فرمود: ان الامامة فیهم امامت و رهبری در میان قریش است.
۲ - بلوغ، زیرا غیر بالغ نمی‌تواند امام باشد. پیامبر (ص) فرمود: «تکلیف از سه نفر برداشته شده است، کودک پیش از آنکه محتمل باشد، دیوانه قبل از آنکه سلامت خود را باز یابد و... بدیهی است کسی که عقلش را از دست داده، خواه دیوانه باشد یا غیر آن، این فرد نمی‌تواند امام و رهبر جامعه باشد. زیرا عقل، ابزار تدبیر و کشور داری است.

۳ - مرد باشد، زیرا پیامبر (ص) فرمود: رستگار و پیروز نخواهد شد ملتی که کار آنان به دست زن سپرده شود.

۴ - مسلمان باشد زیرا خداوند متعال می‌فرماید: «لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً» و خلافت و امامت از مهمترین راههای اعمال سلطه و قدرت است و خداوند فرموده است که باید اهل کتاب در مقابل مسلمانان کوچک گردند و از آنها جزیه گرفته شود و مشرکین غیر اهل کتاب با آنان جنگ و قتال شود تا اسلام را بپذیرند.

۵ - قوی و صاحب نفوذ باشد و در کار حکومت پیشگام باشد.

۶ - نسبت به فرایض و تکالیف دینی حکومتی آگاه و عالم باشد.

۷ - دارای تقوای الهی باشد

۸ - در زمین آشکارا فساد نکنند زیرا خداوند می‌فرماید: «تعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان» (۲)

وی در توضیح و تبیین این شرایط می‌گوید واضح است کسی که تقوای الهی ندارد و چیزی از احکام و فرائض دینی نمی‌داند و یا آشکارا به فساد روی زمین مبادرت می‌ورزد و نیز کسی که در اجرای احکام و اقامه حکومت ناتوان است بدرستی که در اثم و عدوان کمک کرده و هیچ سهمی در گسترش و مساعدت بر نیکی و تقوی نداشته است. همانا رسول خدا (ص) فرمود: هر کس کاری انجام دهد که منطبق بر دستور ما نباشد آن عمل مردود است. و همچنین آن حضرت در حدیثی به ابوذر فرمود: ای ابوذر تو برای مدیریت و حکومت، فرد ضعیفی هستی بر دو نفر نیز حکومت مکن و مسئولیت مال یتیمی را به عهده مگیر.»

۱ - ابو محمد علی بن حزم، النصل فی السلل و الاهواء و النحل، (بیروت: دارالجلیل، بی تا) ج ۵، ص ۱۰ - ۱۱

۲ - مائده، آیه ۲

همچنین خداوند متعال می فرماید: فان كان الذي عليه الحق سفياً او ضعيفاً اولايستطيع ان يملّ هو فليملل وليه بالعدل»^(۱) یعنی «اگر مدیون سفيه و یا صغير است و صلاحیت امضا ندارد ولی او بعدل و درستی امضاء کند.»

بر اساس این آیه سفیه باید ولی و سرپرست داشته باشد و کسی که خود نیازمند سرپرستی است چگونه می تواند جامعه را سرپرستی کند.

این حزم پس از صفات لازم فوق الذکر می گوید کسی که این شروط را کاملاً دارا نیست ولایت و حکومت او باطل است و پیروی از وی جایز نیست و ولایت و خلافت برای او منعقد نمی گردد. آنگاه وی به ذکر صفاتی می پردازد که بهتر است حاکم به آنها اراسته باشد.

۱ - حاکم بهتر است نسبت به مسائل و امور عبادی و سیاسی و احکام دینی آگاه و مطلع باشد.

۲ - همه واجبات الهی را بدون عیب و نقص انجام دهد.

۳ - از همه گناهان کبیره در نهان و آشکار پرهیزد.

۴ - اگر گناه صغیره ای از او سر زد آن را بپوشاند.^(۲)

این حزم پس از بیان این شرایط می گوید: و نهایت چیزی که از حاکم انتظار می رود این است که بدون آنکه از خود ضعف نشان دهد با مردم مهربان باشد و مدارا کند و بدون این که به حق کسی تجاوز کند در محکوم کردن منکر و خلاف، سختگیر باشد حریم واجب را پاس دارد، بیدار و هوشیار باشد. از مسائل جامعه بی خبر نباشد، شجاع و دلیر باشد از مال خود انفاق کند و اموال دیگران را حیف و میل نکند. همه این صفات را در این جمله می توان خلاصه کرد که امام و رهبری جامعه باید احکام قرآن و سنتهای رسول خدا (ص) را اقامه کند، زیرا با چنین رفتاری همه فضایل را در خود جمع کرده است.^(۳)

۶ - نظریه غزالی

ابوحامد محمد غزالی فقیه و فیلسوف سیاسی قرن پنجم هجری تصریح می کند که امام و حاکم مسلمین علاوه بر اجتهاد و احاطه بر فروع دین باید نسبت به اصول دین نیز صاحب نظر و در حد اجتهاد باشد. در مجموع غزالی ده شرط را برای کسب مقام امامت ضروری می داند. وی می گوید: و شروط الامامه تحصرها عشر صفات ست منها خلقیه لا تکتسب و رابع منها تکتسب او یفید الاکتساب فیها مزیداً...»^(۴)

۲ - همان

۱ - بقره، آیه ۲۸۲

۳ - ابن حزم، همان، ص ۱۱

۴ - امام محمد غزالی، فضائل الباطنیة و فضائل المستظهریة (لندن، ۱۹۱۶م) ص ۶۸.

شش شرط مربوط به فضایل ذاتی امام است و چهار شرط دیگر خصوصیتی هستند که امام از راه تلاش، کسب می‌کند. شروط و صفات ذاتی عبارتند از: ۱- بلوغ ۲- عقل ۳- حریت ۴- مرد بودن ۵- قریشی بودن، که این شرط را مستند به حدیث پیامبر (ص) می‌کند که فرمود: الائمه من قریش ۶- سلامت جسمانی، حواس شنوایی و بینایی سالم داشته باشد. صفات اکتسابی هم عبارتند از: ۱- داشتن قدرت ۲- کفایت ۳- ورع ۴- علم. وی سپس به شرح صفات اکتسابی امام می‌پردازد و می‌گوید: «نجده» یا داشتن قدرت همان ظهور شوکت و بسیاری لشکر و داشتن نیروی نظامی است که در این زمان مظهر قدرت و شوکت، ترکان و امیران سلجوقی اند. منظور از «کفایت»، داشتن قوه تمیز است که میان خیر و شر فاصله گذرد و خوب و بد را بخوبی از هم تشخیص دهد و به راه درست آگاهی داشته باشد. «ورع» صفت دیگری است که امام باید واجد آن باشد و آن را عزیزتر و سزاوارتر می‌داند زیرا این شرط ذاتی است و از کسی نمی‌توان آن را عاریه گرفت. ورع اساس و اصل هر امری است و ریشه همه صفات و خصال است و اگر اختلالی در این صفت پدید آید دیگر پناهگاهی برای تحقق امامت باقی نمی‌ماند. وی معتقد است که ورع تنها به مواظبت بر فرائض و اجتناب از کبائر حاصل نمی‌شود بلکه شئون ورع به عدالت و اجتناب از ظلم است.

درباره صفت چهارم یعنی «علم» می‌گوید یا از راه تحقیق شخصی به احکام دین آگاهی پیدا کند یا اینکه از راه مشورت با علمای شرع و آگاهی از رای آنها.^(۱)

۷- نظریه ابن خلدون:

عبدالرحمن بن خلدون اندلسی مورخ، فقیه و جامعه‌شناس اسلامی سده هشتم هجری در مقدمه خود ضمن اختصاصی بخشی از آن کتاب به بحث امامت و خلافت می‌گوید: بهترین سیاست و قانون همانا سیاست و قانون الهی است که هر جامعه را می‌تواند به سعادت برساند و خلافت عبارت از رواج و اجرای سیاست و قانون دین است. سیاست و دین از یکدیگر جدا نیست و خلیفه مجرای هر دو است همچنانکه پیامبر (ص) مجری آن دو بوده است و لزومی ندارد خلیفه از خاندان خاص باشد و در این مورد نظریه ابن حزم را مورد مناقشه و انتقاد قرار می‌دهد. وی صفات و شرایط زیرا را برای احراز امامت و خلافت ضروری می‌شمارد:

۱- عصیت و حمایت معتقدانه از اسلام

۲- علم و آگاهی از احکام الهی

۳- کفایت که شامل تدبیر و سیاست و شجاعت می‌شود.

۴ - سلامت حواس و اعضاء بدن در آنچه در رأی و عمل تأثیر دارد.

۵ - عدالت. (۱)

۸ - نظریه فضل الله روزبهان خنجی

امین الدین ابوالخیر فضل... بن روزبهان خنجی اصفانی مشهور به خواجه ملا از دانشمندان و فقهای سیاسی و شریعتنامه نویسان سده نهم ایران است. مهمترین کتاب وی سلوک الملوک است که مباحثی را چون، وظایف سلطان، امام وزیر، شیخ الاسلام، مفتی، قاضی، محتسب، داروغه، والی مظالم، و برخی مقامات مملکتی و نظامات اجتماعی - سیاسی را فرا می‌گیرد.

وی نخستین فصل کتاب خود را با مبحث امامت شروع می‌کند و میگوید که «نصب امام به مذهب اهل حق برامت واجب است شرعاً» و در تعریف آن می‌نویسد: «امامت در شرع عبارت از خلافت حضرت پیغمبر است صلی الله علیه و سلم، در اقامت دین و حفظ حوزه ملت به حیثیتی که واجب باشد متابعت او برکافه مردم و آن عبارت از ایالت بزرگ است و ریاست عظمی بر عامه مسلمانان تا تدبیر مصالح دین و حفظ نوع از نظر آفات و فساد مومنان بنماید». (۲) وی سپس در بیان خصوصیات و صفات امام می‌نویسد: شرایط امام دوازده چیز است.

اول آن که قریشی باشد، بنابر آن که حضرت (ص) فرمود: الاثمه من قریش

دوم آن که مجتهد باشد تا احکام شرع داند.

سوم آن که خداوند رای و تدبیر باشد تا حفظ حوزه نماید.

چهارم آن که خداوند کفایت و علم به مصالح مال باشد تا در وجوه اموال تصرف بر وجه لایق کند.

پنجم آن که شجاع و قویدل باشد تا حوزه اسلام را از کفار و اهل بنی نگاه دارد.

ششم آن که عادل باشد تا جور نکند، و اهل قبول شهادت و قضا باشد.

هفتم آن که بالغ باشد تا مقبول التصرف باشد.

هشتم آن که عاقل باشد تا به قوت عقل تمیز میان امور تواند کرد.

نهم آن که آزاد باشد زیرا که عار رقیت با سلطنت منافات دارد

دهم آن که مرد باشد زیرا که زنان اهل ولایت نیستند.

یازدهم آن که سمیع و بصیر باشد تا از نقصان این دو حاسه از استیفای پرسش و معرفت احوال رعیت

۱ - ابن خلدون، مقدمه، ص ۲۶۸ و ۱۳۵

۲ - فضل الله روزبهان خنجی، سلوک الملوک، (تهران: خوارزمی، ۱۳۶۲) ص ۷۷

محروم نماند.

دوازدهم آن که ناطق باشد تا به احکام تلغظ تواند کرد.

این است شرایط امام که در اصول مذکور است. و فقها گفته‌اند اگر کسی که این شرایط در او موجود باشد، یافت نشود، مثلاً هیچ قریشی نیست که در او این شرط باشد و مردم محتاجند به امام و به استیلا کسی فرا گیرد او سلطان باشد. (۱)

مبحث دوم: نظریه شیعه در صفات و شرائط رهبری و امامت

تردیدی نیست که امامت و رهبری در شیعه دارای جایگاه رفیع و بلندی است. از این رو کسی که به نام رهبر و امام، زمام امور جامعه اسلامی را عهده دار می‌باشد باید واجد صفات و خصوصیات ذاتی و اکتسابی و ویژه‌ای متناسب با این مقام باشد که در این مبحث تلاش می‌شود ویژگیهای مهم رهبری از دیدگاه تشیع مطرح و مورد بررسی قرار گیرد.

قسمت اول: نظریه علما و فقهای شیعه

بدون تردید فقها و اندیشمندان شیعی نیز موضوع امامت را مورد اهتمام جدی قرار داده و صفات و شرایط مشخصی را برای زمامدار و امام جامعه در نظر گرفته‌اند که بدون توجه به آن صفات نمی‌توان حاکمیت را از آن اسلام دانست و قائل به مشروعیت دینی بود البته علماء شیعه امامت را به دو مرحله تقسیم میکنند: امامت بالاصاله و امامت در حال غیبت امام معصوم. در امامت بالاصاله دو شرط اساسی را اجتناب ناپذیر می‌شمارند. ۱ - عصمت ۲ - انتصاب و تعیین از جانب خدا و رسول (ص) (منصوبیت) برای شرط اول مطلق بودن اطاعت از امام را مانند اطاعت از خدا و پیامبر (ص) دلیل می‌آورند (اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم، و دلیل انتصابی بودن امام را عدم توانایی بشر به شناخت معصومان و نیز روایات زیادی می‌دانند که در کتب معتبر از طریق محدثین اهل سنت و شیعه در این زمینه نقل شده است. (۲)

اما در حال غیبت امام معصوم (ع) امامت به معنی عام برپا می‌شود و شرائط آن توسط فقها و دانشمندان شیعی به تفصیل مورد بحث و تتبع واقع شده است. که ذیلاً بطور اجمال مورد اشاره قرار می‌گیرد.

۱ - همان، ص ۷۸

۲ - عمید و تجانی، فقه سیاسی، ج ۲، (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۳) ص ۲۰۳

۱ - نظریه فارابی

ابونصر محمد فارابی^(۱) (۲۵۹-۳۳۹ ه.ق) از بزرگان و فیلسوفان ایران و جهان اسلام شهر آرمانی و مدینه فاضله خود را مجموعه یا کلی مجسم می‌کند که اجزاء آن همانند عضو آلی یا کالبد زنده به هم پیوسته‌اند و به هر عضوی از جامعه و وظیفه‌ای تخصیص داده شده است که بیش از هر چیز دیگر با قدرت و قریحه وی متناسب باشد فعالیت‌های اجتماعی برحسب اغراض آنها متفاوتند و شریفترین این فعالیتها آنهایی است که به رهبر یا رئیس مدینه واگذار شده است. زیرا رابطه او با مدینه همانند رابطه قلب با بدن است و او سرچشمه همه فعالیتها و منشأ هماهنگی و ائتلاف و نظم به شمار می‌رود. واضح است که فارابی در آوردن این تمثیل و تشبیه

۱ - فارابی عالم و فیلسوف بزرگ ایرانی ملقب به معلم ثانی در ریاضیات و نجوم و موسیقی هم تبحر کامل داشت از جمله تألیفات او: السیاسة المدنیة، الموسیقی الکبیر، الجمع بین رأی الحکیمین، و آراء اهل المدینه الفاضله می‌باشد.

در خصوص مذهب وی باید گفت بیشتر کسانی که شرح حال فارابی را نوشته‌اند موکداً او را شیعه مذهب می‌دانند. صدر در کتاب خود تأسیس الشیعه و سیدخوانساری در «روضات الجنات» به تشیع او تصریح کرده‌اند. آقای رحیم زاده نیز در کتاب خود «ابن سینا چنین آورده که ابونصر فارابی شیعه بوده ملازمت او را با سیف الدوله به این علت میدانند که هر دو شیعه مذهب بودند. دیگر دلیل شیعه بودن فارابی اینکه وی به سیف الدوله وصیت کرده که به روش شیعیان بر جنازه‌اش نماز بخواند و کفن و دفنش کند. و اسیر الدوله بنا بر خواست وی لباس صوفیان پوشید با گروهی از نزدیکان خود براو نماز گزارد. از دیگر علائم و دلایل شیعه بودن وی آن است که هنگامی که فارابی طرح و نقشه مدینه فاضله خود را بیان می‌کند و نظامات مدینه فاضله خود را به تمام آن امور مرتبط می‌سازد یک نقطه معین و یک هدف و منظور از بیانات او نمودار است و آن توجه و میل او به حفظ مقررات اسلامی خاصه مذهب شیعه است. همین امر در شرایط و صفات و حدودی که برای رئیس مدینه فاضله خود ترسیم می‌کند به خوبی هویدا و روشن است. زیرا شروط و اوصافی که برای رئیس مدینه فاضله شمرده است همان اوصافی است که امام از نظر شیعه می‌باید بدان متصف باشد. از جمله آنکه برای امام یا رئیس اول دوازده شرط بسیار دشوار در نظر می‌گیرد بویژه شرط مهمی که حتماً باید امام یا رئیس اول به وحی الهی مرتبط باشد و از آن منبع کسب فیض و معرفت کند وی می‌گوید وظیفه و شغل کشور داری رئیس مدینه فاضله باید مقرون به وحی الهی باشد و آرا و افعال او در مدینه فاضله به وحی خدا باشد. و این مطالب را که او برای رئیس مدینه فاضله لازم دانسته با افکار شیعه همانندی دارد. همچنین در مورد علم رئیس مدینه فاضله نیز با فکر شیعه امامی در باب علم امام هم توافق می‌کند چون شیعه معتقد است که علم امام هم منتقل به علم رسول اکرم (ص) یا مستند به وحی الهی به واسطه رسول الله (ص) است.

و نیز باید گفت: علیرغم دیگر فلاسفه که در نظرات خود رئیس مدینه را به رأس تشبیه کرده‌اند وی رئیس مدینه فاضله را به قلب و سایر مردم را به اعضای خدمتگزار به ملت تشبیه کرده که این بیان و نظر مطابق است با آنچه هشام بن حکم شاگرد امام صادق (ع) در مناظرات خود با عمرو بن عبید معتزلی در مورد امام تقریر کرده است.

لذا با توجه به مطالب فوق چنانکه دکتر فروغ در تاریخ فلسفه می‌گوید برای ما یقین ایجاد می‌کند که فارابی همان راهی را می‌پیمود که شیعیان می‌رفتند و می‌روند. او تمامی نظریات و آرائی را که لازمه مذهب تشیع است قائل بوده است. صاحب الذریعه نیز او را در شمار مؤلفان شیعه آورده و تألیفات او را در کتاب خود به نام الذریعه الی تصانیف الشیعه نام برده است. ر.ک. میرمحمد شریف. تاریخ فلسفه در اسلام (تهران: مرکز نشر دانشگاهی. ۱۳۶۲) ج ۱. ص ۶۵۵ - ۶۶۱ و شیخ عبدالله عمده. فلاسفه شیعه. ترجمه سیدجعفر غضبان (تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی. ۱۳۶۷) چاپ اول. صص ۲۰۴ - ۲۰۰

امام به قلب متأثر از مناظره هشام بن حکم شاگرد امام صادق (ع) با عمرو بن عبید یکی از دانشمندان معتزلی می‌باشد. وی سپس می‌گوید در نتیجه شرط مقدم او از این مقام دارا بودن یک دسته از سجایاست. به عبارت دیگر، رئیس باید قوی و مصمم و هوشیار و شیفته دانش و حامی عدل باشد و خود را به مرتبه عقل فعال که به مدد آن به وحی و الهام دست خواهد یافت، ترقی دهد.

این صفات ما را به یاد صفات «حکیم حاکم» در جمهوری افلاطون می‌اندازد لکن فارابی قدرت ارتباط و اتصال با عالم سماوی را به این صفات می‌افزاید چنانکه گویی ساکنان این مدینه قدسین اند و پیغمبری آن را اداره می‌کند اتحاد و اتصال با عقل فعال نیز از دوراه یعنی نظاره (مشاهده) و الهام میسر است.^(۱)

بنابراین به نظریه فارابی خصیصه مهم داشتن تخیل قوی و کامل است که به مدد آن می‌تواند با عقل فعال در خواب و بیداری متصل گردد و به دیدار و الهام دست یابد. وحی نیز همان افاضه از جانب خدا و از خلال عقل فعال است. بعضی از اشخاص در مرتبه‌ای پایین‌تر از انبیاء دارای تخیلی نیرومند هستند که به مدد آن دسترسی به نوع پایین‌تری از دیدار و الهام امکان‌پذیر است. با این شیوه فارابی قدسین و اولیاء را در مرتبه‌ای پایین‌تر از انبیاء قرار می‌دهد. خیال در مردم عادی و توده‌ها به حدی ضعیف است که پذیرای عروج و اتحاد با عقل و فعال چه در روز و چه در شب نیست.^(۲)

خلاصه آنکه به نظر فارابی حاکم و والی باید فطرتاً لایق چنین مقامی باشد^(۳) و فضائل نظری و فضیلت فکری خلقی و صنعت عملی در کسی حاصل می‌شود که دارای طبیعت فائق و عظیم باشد. وی امام و حاکم را ماهیتاً دارای این مقام می‌شناسد و می‌گوید: «چنانکه طبیب چه به معالجه پردازد و چه پردازد طبیب است، امامت امام و شاهی شاه هم به فرض اینکه در مقام شاهی نباشد، زایل نمی‌شود.»^(۴) فارابی همین معنا را در کتاب «فصول المدنی» هم آورده است و می‌گوید: «شاه، شاه است چه بر کسی پادشاهی کند و چه نکند، چه مردمان او را بزرگ دارند و چه ندارند، به این ترتیب در حالی که قوام مدینه به رئیس است، رئیس لازم نیست قائم به مدینه باشد و در واقع باید بالفطره و بالطبع و با ملکه ارادی و مواهب فطری استعداد این امر را داشته باشد و صاحب عقل کامل و تخیل قوی باشد و با استفاده از مردی که عقل فعال به قوه ناطقه و مخیله‌اش می‌رساند، حکمی و فیلسوف یا نبی مندر باشد و چنین کسی به بالاترین درجه سعادت رسیده است.»^(۵)

بنابراین وی معتقد است که «ریاست مدینه باید از آن والی حکیم باشد و هر کس نمی‌تواند متصدی آن

۱- میرمحمد شریف. همان. ج ۱. ص ۶۵۵

۲- ابونصر فارابی. آراء اهل المدینه المناضله (بیروت: دارالمشرق. ۱۹۹۱ م) چاپ ششم. ص ۱۱۵

۳- ابونصر فارابی. تحصیل السعاده (بیروت. ۱۹۸۳) ص ۲۹ - ۲ - همان. صص ۴۶ - ۴۷

۵- ابونصر فارابی. فصول المدنی. تحقیق م. دنلوب (کمبریج: ۱۹۶۱ م) ص ۲۹

۹ - طبعی بلند داشته باشد و نفس او بزرگ و دوستدار کرامت و عزت نفس باشد.

۱۰ - در هم و دینار و سایر متاع این جهان نزد او خوار و ناچیز باشد.

۱۱ - باطلبع دوستدار عدل و عادلان و دادگران باشد و دشمن ستم و ستمگران. سرکش و لجوج نباشد و آرزوی خود و از اهل خود انصاف گیرد و مردم را به عدالت و انصاف برانگیزاند.

۱۲ - بر هر کاری که انجام آن را لازم می‌داند قوی العزم و صاحب اراده راسخ باشد. و در انجام آن با جرأت و جسارت باشد و بدون ترس و ضعف نفس بر آن اقدام نماید.

فارابی پس از ذکر این شرایط می‌گوید از آنجا که اجتماع این خصلتها در یک انسان بسی دشوار است؛ اگر شخصی تمام این صفات را دارا بود، آنگاه وی حاکم است.

ولی وی می‌گوید صفاتی که در بالا شمردیم به سهولت در یک فرد جمع نمی‌شود و شاید با گذشت سالها کسانی بدین صفات پیدا شوند و در هر حال در هر زمان عده کسانی که مفضل بر این صفات باشند زیاد نیست. پس در صورت پیدا نشدن چنین مردی با چنین صفاتی تکلیف مدینه چه می‌شود؟ فارابی به این سؤال جواب می‌دهد که در این صورت رئیس دومی باید برگزینند که مقام تشریح ندارد. و خصوصیت تشریح و نبوت در آنها نیست. ولی این فرد که قائم مقام رئیس اول است باید به شرایع و سنن ریس اول پایبند و متعهد باشد. و موظف است آنها را تثبیت و مدون سازد. فارابی در خصال و صفات رئیس دوم می‌نویسد: «و یكون الرئيس الثاني الذي يخلف الاول من اجتمعت فيه من مولده و صباه تلك الشرائط و يكون بعد كیره، فیه ست شرائط: احدها ان يكون حكيماً و الثاني ان يكون عالماً حافظاً للشرائع و السنن و السيرالتي دبرها الاول للمدينه... و الثالث ان يكون له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريع... و الرابع ان يكون له جودة روية و قوه استنباط... و الخامس ان يكون له جوذه ارشاد بالقول الى شرائع الاولين... والسادس ان يكون له جودة ثبات بیدنه فی مباشرة اعمال الحرب...»^(۱)

و این رئیس دوم که جانشین رئیس اول است باید از زمان ولادت و کودکی به شش صفت تربیت شده باشد. که این صفات عبارتند از: ۱ - حکمت یعنی حاکم باید حکیم باشد. ۲ - علم و حفاظت از شرایع و سنتها و سیرتهائی که رؤسا و امامان اول اعمال کرده‌اند. ۳ - جودت استنباط و نیک فهمی در مسائل و مطالبی که از ائمه اولین رسیده است. ۴ - جودت فکر و نیروی استنباط و اجتهاد در پیش آمدها و حوادث جاریه و مسائل روز. ۵ - داشتن قدرت رهبری و راهنمایی اهل مدینه بر طبق شرایع امامان اولیه ۶ - آشنایی به اعمال جنگ و توانایی و شجاعت در مباشرت به آن. وی سپس می‌گوید اگر کسی نباشد که این شش شرط را هم داشته باشد ولیکن دو

۱ - ابن‌نصر محمد فارابی. آراء اهل السدینه فاضله. (همان). ج ۱۲۹ - ۱۳۰

فرد انسان یافت شوند که یکی حکیم بود و در دیگری مابقی شرایط وجود داشته باشد در این صورت آند و بالا اجتماع در مدینه فاضله رئیس بودند و ریاست کنند و هرگاه این شرایط در جمعی از مردم متفرق و پراکنده وجود داشته باشد حکمت در یک فرد از آنها، شرط دوم در دومی و شرط سوم در یکی دیگر و شرط چهارم در یکی و پنجم در یکی و ششم در یکی دیگر بود؛ در صورتی که همه آنها سازگار و هماهنگ بودند، همه رؤساء افاضل آن مدینه اند. و هرگاه اتفاق افتد که حکمت از شرایط ریاست خارج شود و کسی بود که به جز حکمت سایر شرایط در او موجود باشد در این هنگام مدینه فاضله بدون پادشاه ماند و رئیسی که قائم بامر این مدینه است پادشاه نمی باشد و مدینه در معرض هلاکت و پناهی قرار می گیرد و سرانجام اگر حکیمی یافت نشود به او حکمت فزاید و بیوندد طولی نخواهد کشید که آن مدینه تباہ و فنا گردد.^(۱)

در مجموع از نظریه فارابی چنین استنباط می شود که حکمت مهمترین شرط و صفت رهبر و حاکم جامعه اسلامی است.

۲ - نظریه ابن سینا

شیخ الرئیس ابوعلی سینا حکیم و فیلسوف بزرگ ایرانی علاوه بر حکمت، فلسفه و طب در باب سیاست و از جمله در ماهیت حکومت و انواع آن و طرز اداره اجتماع و بررسی بنیادها و نهادهای اجتماعی نیز آراء و عقایدی ابراز داشته که جامعترین آنها را در پایان کتاب الشفاء می توان یافت. شیخ در فصلی تحت عنوان «فی الخلیفة و الامام و وجوب طاعتهما و الاشارة الی السياسات» در شرایط و صفات امام می گوید: برای مدینه مدبری لازم است تا سنتها و شرایعی را برنهد. و او به منزله «رأس جسد» و یا سردرتن است. از بایستگیهای مدبر این است که «سنت» و «عدل» در او جمع باشد؛ پس وظیفه اوست که رعیت را نخست به راه خدا هدایت نماید و آنان را به عبادت تشویق کند و از شرارت محفوظ دارد و با نیروی عدل و داد حق هر صاحب حقی را حفظ کند و نیز بر اوست که برای حراست از مرزها ابزار جنگ فراهم نماید و دخل و خرج امور مدینه را نگاه دارد. این مدبر همچون خلیفه باید در آنچه می کند مطلق الاراده باشد و در سیاست آزاد و دستش باز، و از طرفی باید به شریعت عالم و عقیف و شجاع باشد. و در برابر سیاستگران تبهکار مقاوم و پایدار و میان علم و عمل جمع نماید.^(۲)

شیخ می نویسد:

«ثم یجب ان یفرض السان طاعة من یتخلفه و لایکون الاستخلاف الامن جهة او باجماع من اهل السابفة

۱ - ابونصر محمد فارابی - آراء اهل المدینه الناضله. (حسن)، ص ۱۳۰

۲ - علی اصغر حلبی. تاریخ تمدن اسلام، ص ۲۲۷

علی من یصحون علانیة عندالجمهور انه مستقل بالسیاسة وانه اصیل العقل حاصل عنده الاخلاق الشریفه من الشجاعه و العفه و حسن التدبیر و انه عارف بالشریعه حتی لا یكون اعرف منه تصحیحاً یظهر و یستعلن و یتفق علیه الجمهور عند الجمیع... و الاستخلاف بالنص اصوب فان ذلك لا یؤدی الی الشعب و التشاغب و الاختلاف»^(۱)

«واجب است سنت گذار [پیامبر (ص)] یا هر شخص دیگری که اساسی را در جامعه بنیان می‌گذارد» برای پس از خود خلیفه و جانشینی تعیین کند و اطاعت او را بر مردم لازم و واجب گرداند. همچنین این استخلاف و تعیین امام باید فقط از جانب خود او و یا به اتفاق پیشگامان و افراد با سابقه صورت گیرد و نیز به صورت علنی و آشکار در مقابل مردم باید اعلام و تأیید شود که این شخص جانشین، در سیاست مستقل و در عقل اصیل است و متصف به اخلاق پسندیده و خصلتهای نیکی همچون شجاعت، عفت و حسن تدبیر است و اینکه وی به شریعت و دین آنگونه آگاه و دانا است که هیچ کس از وی آگاه‌تر نباشد. این تأیید باید علنی و آشکار باشد به گونه‌ای که عموم مردم برخلافت وی اتفاق نظر پیدا کند.

و باید صاحب شریعت چنین بیانی را برای مردم بازگو کند که هرگاه آنان بخاطر اطاعت از هواهای نفسانی و امیال دنیایی در خلافت آن جانشین پراکنده گردند یا نزاع کنند و یا به گرد کسی آیند که استحقاق خلافت را نداشت به خداوند کفر یا کفران ورزیده باشند. و اما تعیین جانشین به وسیله نص، صحیح‌ترین راه است زیرا این روش به پراکندگی مردم، فتنه‌انگیزی و اختلاف و نزاع منجر نخواهد شد. بنابراین از مجوع گفتار ابن سینا، اعتبار صفات و شروط اصالت عقل، علم به دین، عدالت، استقلال رأی، شجاعت، عفت، حسن تدبیر و اخلاق شریفه برای حاکم اسلامی استنتاج می‌شود.

۳ - نظریه خواجه نصیرالدین طوسی

خواجه نصیرالدین طوسی یکی از فیلسوفان و اندیشمندان بزرگ ایرانی است که همانند خواجه نظام الملک در سیاست عملی و نظری هر دو مصدر آثاری بوده است و از لحاظ علمی و حمایت از اهل علم یکی از نوادر همه ادوار تاریخی اسلام و ایران بوده است و از همین روست که در حق او گفته‌اند «علم و حکمت بدست این پارسی در دورترین نقطه‌های بلاد مغول رشد و نمو کرد: توگویی نور تابانی بود در تیره شامی»^(۲) آثار قلمی فروانی از خواجه طوسی به جای مانده است. یکی از محققان بیش از ۱۶۸ عنوان از کتابها،

۱ - ابوعلی سینا، الاهیات من شفاء، با مقدمه دکتر ابراهیم مدکور (بسی جسا، بسی تا، بسی نا) ص ۲۵۱: ۲۵۲

۲ - جرجی زبدان، آداب اللغه، ج ۳، ص ۲۳۱ به نقل از تاریخ تمدن اسلام، ص ۲۲۹

رساله‌ها و مقالات او را ذکر می‌کند.^(۱) خواجه نصیر پس از بیان ضرورت امامت، امام را انسانی می‌داند که در دارالتکلیف اصالتاً ریاست عام در امور دین و دنیا را دارد.^(۲) و می‌گوید که ان نصب الامام مادام التکلیف باقی واجب علی الله فیکون الامام موجوداً. بدین ترتیب خواجه معتقد است از لحظه‌ای که انسان به عنوان موجودی مکلف پا به عرصه هستی گذاشته است خداوند لزوماً امامی را برای او قرار داده است و تا لحظه‌ای که تکلیف باقی است، نیاز به امام مرتفع نمی‌گردد. خواجه ضمن اشاره به احتمال وقوع شر و فساد در کشمکش میان انسانهایی که مجبور به زندگی اجتماعی هستند، دولت را برای رفع این مخاصمات لازم شمرده است. خواجه معتقد است که عقل انسان برای هدایت او به سعادت حقیقی کافی نمی‌باشد. انسان بوسیله عقل تنها از بخشی از حقایق جهان هستی آگاه می‌شود. حقایق دیگری وجود دارد که عقل توان دستیابی به آنها را ندارد. در ضمن آگاهی نسبت به آن حقایق تاثیر تعیین کننده‌ای در سرنوشت و سعادت انسان دارد. قاعده لطف ایجاب می‌کند که خداوند این حقایق را به انسان بشناساند. و آن نیز جز از طریق ارسال رسل و نصب امامان میسر نمی‌باشد. خواجه در ادامه استدلال خود می‌گوید که علیرغم آگاهی مردم به مفاسد و مصالح از طریق وحی، امکان شر و فساد و ارتکاب معاصی هم چنان باقی است پس اگر رئیسی قدرتمند وجود داشته باشد که شریعت خدای را اجرا کند و با تنبیه و مجازات از اعمال باطل جلوگیری کند آن نیز لطف است و لطف بر خداوند واجب می‌باشد. خواجه این معنا را امامت نام می‌نهد.^(۳)

خواجه صفاتی را نیز برای امام لازم می‌شمارد و برای آن اقامه دلیل می‌نماید: ۱ - معصوم باشد ۲ - واحد باشد ۳ - منصوص باشد ۴ - اعلم باشد ۵ - اشجع باشد ۶ - اقرب مردم به درگاه خداوند باشد ۷ - صاحب معجزه باشد ۸ - از عیوبی که سبب تنفر مردم می‌شود مبرا باشد.

شکی نیست که خواجه صفت معصوم و منصوص بودن را برای ائمه اطهار (ع) در نظر داشته است و نه در زمان غیبت. وی در کتاب اخلاق ناصری هفت خصلت را برای طالب ملک و حاکم بر می‌شمارد که ظاهراً مربوط به شرایط حاکم در دوره غیبت می‌باشد. این صفات عبارتند از: ۱ - ابوت چه حسب موجب استمالت

۱ - محمدتقی مدرس رضوی، شرح احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۲) ص ۱۹۹
تجربید الاعتقاد در کلام، شرح اشارات در فلسفه، التذکره فی علم النبیه، بیست باب در اصطراب، تحریراتلیدس در اصول هندسه و حساب، تحریرالسجسطی در هیات و نجوم، زیج ایلخانی در نجوم، قواعد العقائد، فصول، امامت، اخلاق ناصری در اخلاق و سیاست، اوصاف الاشراف در اخلاق صوفیان، جواهر الفرائض در فقه، و اساس الاقتباس در منطق برخی از مهیترین تألیفات خواجه نصیر محسوب می‌شوند.

۲ - الامام هو الانسان الذی له الریاسة العامة فی الدین و الدنیا بالاعماله فی دارالتکلیف، رساله امامت، به کوشش محمدتقی دانش پژوه (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳۷) ص ۱۵

۳ - خواجه نصیرالدین طوسی، فصول، به کوشش محمدتقی دانش پژوه (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۷) ص ۳۴

دلها و افتادن وقع و هیبت در چشمها باشد ۲ - علو همت و آن بعد از تهذیب قوای نفسانی و تعدیل غضب و قمع شهوت حاصل آید.

۳ - متانت رأی و آن به نظر دقیق و بحث بسیار و فکر صحیح و تجارب مرضی و اعتبار از حال گذشتگان است.

۴ - عزیمت تمام... و این فضیلت چنان است که اکتساب هیچ فضیلت و اجتناب از هیچ رذیلت بی این فضیلت میسر نشود.

۵ - صبر در برابر شدائد... که مفتاح همه مطالب صبر بود.

۶ - یسار (یعنی ثروت)

۷ - اعوان صالح یعنی یاران نیک (۱)

۴ - نظریه علامه حلی

علامه حلی نیز یکی دیگر از فقهای بزرگ شیعه است که کتابهای مختلفی را از جمله تذکره الفقهاء، منهاج الکرامه، تبصرة المتعلمین، شرح تجرید الاعتقاد، باب حادی عشر، الالفین، کشف المراد، تهذیب طریق الوصول الی علم الاصول و... در علم کلام و فقه و اصول به رشته تحریر در آورده است.

وی در کتاب تذکره الفقهاء در خصوص صفات و شرایط امام و حاکم جامعه مسلمین می گوید: در امام امور زیر شرط است: ۱ - بلوغ و تکلیف ۲ - اسلام ۳ - عدالت ۴ - مرد آزاد باشد ۵ - علم به احکام ۶ - شجاعت ۷ - صاحب رای و نظر بودن ۸ - سلامت از نظر گوش و چشم و زبان ۹ - سلامت و صحت اعضاء مانند دست، پا و گوش او سالم باشد. ۱۰ - قریشی بودن ۱۱ - عصمت ۱۲ - منصوص بودن از طرف خداوند و یا پیامبر (ص) و یا کسی که امامتش از طریق نص از جانب خدا و یا رسول ثابت شده باشد ۱۳ - افضل اهل زمان باشد ۱۴ - از زشتی ها منزّه باشد. (۲)

قابل ذکر است آنچه که در کلام علامه حلی تحت عنوان امام آمده است منظور و مقصود وی از امام، پیامبر (ص) و ائمه اطهار (ع) می باشد چرا که به نظر شیعه عصمت و منصوصیت صرفاً منحصر در ائمه دوازده گانه شیعه است. و هیچیک از فقهای شیعه تا بحال شرط عصمت و یا منصوصیت را برای امامت در معنای عام آن در زمان غیبت قائل نشده است. بدیهی است بقیه شروط بجز عصمت و منصوصیت می تواند بعنوان شرایط امام و حاکم مسلمین در زمان غیبت مورد اعتبار قرار گیرد.

۱ - خواجه نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، تصحیح مجتبی مینوی، علیرضا حیدری، (تهران، شرکت سهامی خوارزمی، ۲۵۴۶)

۲ - علامه حلی، تذکره الفقهاء (چاپ سنگی)، ج ۱، ص ۱۵۲

۵ - نظریه امام خمینی

حضرت امام خمینی پس از اثبات ضرورت و لزوم تشکیل حکومت اسلامی، به بحث پیرامون صفات و ویژگیهای حاکم اسلامی می‌پردازد. ایشان می‌فرماید: «چون حکومت اسلامی، حکومتی مبتنی بر قانون است آن هم فقط قانون الهی که برای اجرای احکام و بسط عدالت در سراسر جهان مقرر شده است، زمامدار این حکومت ناگزیر باید دو صفت مهم را که اساس یک حکومت الهی است دارا باشد و ممکن نیست یک حکومت مبتنی بر قانون تحقق یابد مگر آنکه رهبر و زمامدار آن واجد این دو صفت باشد: ۱ - علم به قانون ۲ - عدالت. البته ویژگی کفایت و صلاحیت که برای زمامدار امری ضروری است، در همان شرط نخست یعنی علم - به معنای وسیع آن - مندرج است و شکی نیست که حاکم جامعه اسلامی باید این ویژگی را نیز داشته باشد. البته اگر کسی کفایت را به عنوان شرط سوم زمامدار مطرح کند، نیز بسزاست.^(۱)

حضرت امام در ادامه می‌فرماید:

از نظر گاه عقل، روشن است که خداوند هیچگاه شخص نادان یا ستمگر و تبهکاری را به عنوان زمامدار مسلمانان بر نمی‌گزیند و او را بر سرنوشت و مال و جان آنان حاکم نمی‌کند... شواهد نقلی از احادیث و روایات نیز مؤید این مطلب است. به عنوان نمونه، یکی از سخنان امام علی (ع) علیه السلام در نهج البلاغه را شاهد می‌آوریم، آنجا که می‌فرماید:

«ولا یتبغی ان یکون الوالی علی الفروج و الدماء و المغانم و الاحکام و امامة المسلمین البخیل فتکون فی اموالهم نهمته. ولا الجاهل فیضلهم بجهله و لا الجافی فیقطعهم بجفائه و لا الخائف للذول فیتخذ قوماً ذول قوم و لا المرثی فی الحکم فیزهد بالحقوق و یقف بها دون المقاطع و لا المعطل للسنه فیهلك الامة.»^(۲)

زمامداری که بر جان و مال و ناموس مسلمانان مسلط می‌شود و اجرای احکام الهی و رهبری مسلمانان را به عهده می‌گیرد. سزاوار نیست که بخیل، نادان، ستمکار، بزدل، رشوه خوار و واگذار کننده سنت پیامبر باشد زیرا بخیل نسبت به اموال مردم طمع می‌ورزد و آنها را غارت می‌کند، نادان به سبب جهل خویش مردمان را به گمراهی می‌کشاند. ستمکار با ستمگری خود موجب کشتار مردم می‌شود بزدل گروهی را بر گروه دیگری جهت ترجیح می‌دهد. رشوه خوار، حقوق مردم را پایمال کرده از بین می‌برد. و بالاخره آنکس که سنت پیامبر (ص) را معطل می‌گذارد سبب هلاکت امت می‌شود.»

بنابراین موازین عقلی و دلایل نقلی، هر دو بر آنند که حاکم و رهبر جامعه اسلامی، ناگزیر، باید اولاً عالم به

۱ - حضرت امام خمینی. شؤن و اختیارات ولی فقیه (تهران: انتشارات وزارت ارشاد، ۱۳۶۵ چاپ اول. صص ۲۹ - ۳۰)

۲ - نهج البلاغه. خطبه ۱۳۱

قوانین و احکام اسلامی باشد، ثانیاً در میان مردم و در اجرای احکام به عدالت رفتار کند.^(۱)

حضرت امام در کتاب «ولایت فقیه» نیز برای حاکم و رهبر جامعه اسلامی، شرایط عمومی همچون عقل و تدبیر و دو شرط اختصاصی علم به قانون و عدالت را لحاظ داشته است. وی می‌فرماید: «شرایطی که برای زمامدار ضروری است، مستقیماً ناشی از طبیعت طرز حکومت اسلامی است. پس از شرایط عامه، مثل عقل و تدبیر، دو شرط اساسی وجود دارد که عبارت اند از: ۱ - علم به قانون ۲ - عدالت^(۲)

بنابراین به نظر امام خمینی، زمامدار حکومت اسلامی می‌بایست نسبت به قوانین و مقررات اسلامی و مجموعه احکام شرعی متخصص باشد در اصطلاح فقهی کسی که عالم و متخصص بر احکام شرع و قوانین الهی است «فقیه» نامیده می‌شود. و لذا حضرت امام می‌فرماید: «امر ولایت و سرپرستی امت به «فقیه عادل» راجع است و اوست که شایسته رهبری مسلمانان است. چه حاکم اسلامی باید متصف به «فقه» [علم به قانون اسلامی] و «عدالت» باشد.^(۳)

قسمت دوم: صفات و شرایط حاکم در زمان غیبت

صفات و خصوصیات که لازم است در زمامدار جامعه باشد، باید متناسب با نوع حکومت و اهداف آن باشد و این امری است عقلانی و روشن؛ چرا که اجراء و نیل به اهداف و رسیدن به آرمانهای حکومت مطلوب بستگی تام به حاکم و ویژگیهای شخصی او دارد چنانکه پیامبر (ص) نیز می‌فرماید: «الناس علی دین ملوکهم»^(۴) یعنی مردم بر دین و کیش پادشاهان خویش می‌باشند. لذا در حکومت اسلامی که دارای اهداف والا و معنوی چون اقامه قسط و عدل و بسط فضیلت است، هر کسی نمی‌تواند تصدی امر حکومت و زعامت مسلمین را بعهده گیرد بلکه رهبر باید لایق و صالح و از صفات و خصال ویژه‌ای، برخوردار باشد که با توجه به آیات قرآن و احادیث ذیلاً مهمترین و برجسته‌ترین این صفات و شرایط مطرح و مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱ - حضرت امام خمینی، شوون و اختیارات ولی فقیه، صص ۳۰-۳۱

۲ - حضرت امام خمینی، ولایت فقیه (تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۲) ص ۳۷

۳ - حضرت امام خمینی، شوون و اختیارات ولی فقیه، ص ۳۳

۴ - مولانا نیز می‌گوید:

گفت الناس علی دین ملوک

آن رسول حق تسلط سلوک

چرخ اخضر خاک را خضره کند

خسری شاهان در رعیت جا کند

۱ - عقل و درایت:

شرطیت عقل برای حاکم از بدیهات بوده و نیازی به استدلال ندارد. زیرا عقلاء برحسب فطرت خود به کسی که فاقد خرد کافی باشد کارهای معمولی خود را بر او محول نمی‌کنند تا چه رسد به ولایت بر مسلمین لذا کسی که عاقل نباشد خود محجور و تحت ولایت دیگری است پس چگونه می‌تواند زمام امور یک ملت را در دست گیرد. قرآن نیز در آیه ۲۸۲ بقره امور سفهاء و ضعفا را به ولی آنها واگذار کرده است: (۱) حضرت علی (ع) می‌گوید: یحتاج الامام الی قلب عقول و لسان قوول و جنان علی اقامه الحق صئول. (۲) یعنی امام به قلبی اندیشمند، زبانی گویا و دلی که بر اقامه حق استوار باشد نیازمند است.

امام صادق (ع) نیز می‌گوید: لایکون السفیه امام التقی (۳) یعنی شخصی سفیه نمی‌تواند امام و پیشوای مردم با تقوی باشد.

۲ - اسلام و ایمان:

اسلام و ایمان یکی دیگر از شرایط مهم حاکم اسلامی است. زیرا از نظر عقلی، هر ملتی که بخواهد بر اساس عقاید خود زندگی کند حاکم آنان باید معتقد به عقاید آنان باشد. خداوند نیز به هیچوجه برای کفار و غیر مسلمانان قائل به حاکمیت و سلطه بر مسلمانان نشده است. آیه «نفی سبیل» بر این مطلب تصریح دارد: «لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا» (۴) هرگز خداوند برای کافرین بر مؤمنین راهی و سلطه‌ای را قرار نداده است و مسلم است که ولایت حکومت بر دیگران از قوی‌ترین راهها است. قرآن کریم در جای دیگر می‌فرماید: «ولا تطع الكافرين و المناقین» (۵) روایتی نیز از پیامبر نقل شده است که بر این مطلب دلالت دارد. «الاسلام یعلو اولای علی علیه» (۶) اسلام بر همه چیز برتر است و هیچ چیز بر آن برتری ندارد.

۳ - فقاہت و علم اجتهادی نسبت به احکام اسلام:

بی‌شک اگر مردم جامعه‌ای متدین به یک مذهب و مسلک باشند، قهراً حاکم و رهبری آنان باید عالمترین و داناترین آنها نسبت به آن مذهب و مسلک باشد چرا که حاکم در رأس قوه مقننه و مجریه قرار دارد و می‌خواهد قوانین را بر اساس مذهب یا مسلکی که ملت او دارند اجرا کند، پس این رهبر نمی‌تواند جاهل به آن

۱ - فان كان الذی علیه الحق سفیهاً او ضعيفاً او لا يستطيع ان یمل هو فلیمل ولیه بالعدل.

۲ - غرر و درر، ج ۶، ص ۴۷۲

۳ - ابواسحاق کلینی، کافی، ج ۱، ص ۱۷۵

۴ - سوره نساء، آیه ۱۴۱

۵ - سوره احزاب، آیه ۴۸

۶ - التقیه، ج ۴، ص ۳۳۴، باب میراث اهل الملل

مذهب و مکتب باشد. لذا عقل سلیم حکم می‌کند که در اسلام نیز با توجه به منزلت والا و جایگاه رفیع حکومت و امامت که پیشتر از آن به جانشینی و خلافت حضرت رسول در امور اخروی و تدبیر امور سیاسی و دنیوی مردم سخن به میان آمد، کسی که می‌خواهد بعنوان زمامدار جامعه مسلمین امر امامت و حکومت و اداره امور دینی و دنیوی مردم را به عهده گیرد و به اجراء احکام و قوانین و مقررات اسلام بپردازد، از بینش وسیع و علم به قوانین اسلام برخوردار باشد. و این بدان معنا است که رهبر اسلامی باید در زمینه احکام و مقررات اسلامی به درجه اجتهاد و فقاہت رسیده باشد یعنی بتواند مسائل و احکام اسلامی را از منابع آن که کتاب و سنت است با بکار بردن معیارها و روشهای شخصی استنباط کند و در شناخت اسلام پیرو و مقلد دیگران نباشد و به تعبیری دیگر مجتهد و فقیه و صاحب رای و نظر در مسائل اسلامی باشد.

بدیهی است که اگر رهبر و فرمانروای جامعه مسلمین پیرو و مقلد دیگری باشد علاوه بر تقدم داشتن جاهل بر عالم که منافی و مغایر با اهداف امامت که همانا راهنمایی و هدایت دینی و دنیوی مردم است.^(۱) اقتدار، عظمت و عزت حکومت اسلامی نیز مورد خدشه قرار خواهد گرفت.

قرآن در این خصوص می‌گوید: *افمن یهدی الی الحق احق ان یتبع امن لایهدی الا ان یهدی فما لکم کیف تحکمون*^(۲) یعنی آیا کسی که به حق هدایت می‌کند سزاوار است پیروی شود یا کسی که خود نیاز به هدایت دارد و باید هدایت شود پس چگونه حکم می‌کنید.

در این آیه شریفه قرآن وجدان و عقل فطری مردم را خطاب قرار داده و مسئله علم و دانایی را به خود آنها واگذار کرده است. معلوم است که هر انسان با وجدان و با شعوری چنین پاسخ میدهد که پیروی و متابعت از کسی صحیح خواهد بود که عالم و قادر بر هدایت و راهنمایی مردم بسوی حق باشد و کسیکه خود جاهل و مقلد است و نیز به هدایت و راهنمایی دیگران دارد سزاوار اطاعت و فرمانبرداری نمی‌باشد.

حضرت امام خمینی نیز در این باره می‌فرماید:

اگر زمامدار مطالب قانونی رانداند لایق حکومت نیست چون اگر تقلید کند قدرت حکومت شکسته می‌شود و اگر نکند نمی‌تواند حاکم و مجری قانون اسلام باشد.^(۳)

علم و فقاہت در آیات:

- *افمن یهدی الی الحق احق ان یتبع امن لایهدی الا ان یهدی فما لکم کیف تحکمون*.

۱ - امام رضا (ع) درباره امامت می‌گوید: الامام زمام الدین و نظام امور المسلمین یعنی امام زمامدار دین و نظام بخش کارهای مسلمین است. ر.ک: مناقب آل ابی طالب ج ۱ ص ۲۴۶. علامه حلی نیز امامت را چنین تعریف می‌کند: الامامه ریاسة عامه فی امور الدنیا و الدین لخص من الاشخاص نیابة عن النبی (ص). ر.ک: علامه حلی. الباب الخادئ عشر. ص ۲۰

۲ - سوره یونس. آیه ۳۵

۳ - حضرت امام خمینی. ولایت فقیه. ص ۵۲

- ان الله اصطفاه عليكم وزاده بسطه في العلم و الجسم»^(۱)

یعنی همانا خداوند او [طالوت] را بر شما برگزید و او را در علم و جسم گسترش بخشید.

عقل فطری می‌گوید کسی که آگاهی و توانایی بدین بیشتری دارد برای فرمانروایی و رهبری شایسته‌تر

است. این آیه دقیقاً به همین موضوع اشاره می‌کند و دانش و علم را یکی از شرایط رهبری دانسته است.

حسینعلی منتظری در توضیح این آیه می‌نویسد:

«در این آیه مراد به برگزیدن خداوند یا گزینش تشریحی است [به اینکه خداوند طالوت را رسماً و شرعاً

حاکم و رهبر آنان قرار داده است] با گزینش تکوینی است [بدین معنا که خداوند در تکوین، توان علمی و

جسمی طالوت را برتر از دیگران قرار داد و جوهره رهبری در وجودش به ودیعت نهاد به گونه‌ای که به طور

طبیعی، توان رهبری دیگران را دارا شد] که جملات بعدی [گسترش علم و جسم] بیان علت برگزیدن وی باشد

در هر صورت طبق هر دو معنی [که هر دو بر یکدیگر منطبق است] از آیه استفاده می‌گردد که علم و آگاهی از

شرایط رهبری و حکومت است.^(۲)

- قال اجعلنی علی خزائن الارض انی حفیظ علیم^(۳) «یوسف گفت: مرا به خزینه‌های زمین بگذار که من

مردی حفظ‌کننده و دانا هستم.

وقتی حضرت یوسف می‌خواهد مسئولیت خزائن مصر را به عهده بگیرد برای اثبات شایستگی و

صلاحیت خود از دو صفت ۱- «حفظ و نگهداری» ۲- «علم و آگاهی» سخن به میان می‌آورد. از این آیه به

خوبی استنباط می‌شود که دو شرط علم و آگاهی و قدرت و توانایی از شرایط اصلی رهبری و زمامداری است.

- قال هل یستوی الذین یعلمون و الذین لایعلمون انما یتذکر اولوالالباب.^(۴)

بگو آیا آنان که می‌دانند و عالمانند با آنان که نمی‌دانند برابرند؟ بدرستی که خردمندان متوجه می‌شوند و از

این آیه شریفه نیز استفاده می‌شود که افراد عالم بر افراد ناآگاه تقدم و رجحان دارند و ترجیح مفضول بر فاضل

و مقدم داشتن جاهل بر عالم از ناحیه بی‌خردان می‌باشد.

- و جعلناهم ائمه یهدون بامرنا^(۵) - آنها را امامانی قرار دادیم که مردم را به امر خداوند هدایت نمایند.

خداوند در اینجا در مورد امامت فرزندان ابراهیم (ع) می‌گوید که آنها هدایت‌گر هستند. و به دستور

خداوند (یهدون بامرنا) مردم را به قوانین الهی هدایت می‌کنند. مسلم است که شرط لازم هدایت‌گری علم به

۱ - سوره بقره، آیه ۲۴۷

۲ - حسینعلی منتظری، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص ۵۶

۳ - سوره یوسف، آیه ۵۵

۴ - سوره زمر، آیه ۹

۵ - سوره انبیاء، آیه ۷۳

شریعت الهی و قوانین و مقررات دینی است.

علم و فقاہت در روایات

حضرت پیامبر (ص) فرمود:

«ماولت امة قط امرها رجلاً و فیہم اعلم منه الا لم یزل امرهم یدھب سفلاً حتی یرجعوا الی ما ترکوا یعنی الولایہ، فہی غیر الامارۃ علی الامۃ.»^(۱)

یعنی هرگز کار امتی را کسی از آنان به عہدہ نمی‌گیرد کہ در میانشان داناتر از وی وجود داشته باشد مگر اینکہ پیوستہ کارشان بہ سقوط کشیدہ خواهد شد تا اینکہ بدانچہ وا گذاشتہ‌اند بازگردند» یعنی ولایت و آیا این چیزی غیر از امارت بر امت است؟»

بنابراین اگر امر رہبری و زعامت جامعہ کہ مهمترین منصب و مقام جامعہ است بدست کسی افتد کہ صلاحیتش کمتر از دیگران است طبیعی است کہ در مشاغل و مناصب دیگری نیز بہ همین شیوہ عمل خواهد شد و بتدریج مقدمات سقوط جامعہ فراہم خواهد شد.

- حضرت علی (ع) می‌گوید:

ایہا الناس ان احق الناس بہذا الامر اقواہم علیہ واعلمہم بامر اللہ فیہ.^(۲)

ای مردم بدرستی کہ شایستہ‌ترین مردم بہ امر حکومت، تواناترین آنان بہ آن و داناترین آنها نسبت بہ دستورات و احکام خداوند در آن امر است. حضرت در این روایت، دو شرط اساسی را برای شایستگی مقام رہبری و زمامداری در اسلام یاد آور می‌شود اولاً قدرت و توان سیاسی و اداری داشته باشد و ثانیاً اعلم بہ «امراللہ» یعنی آگاہ‌ترین و عالم‌ترین افراد بہ فرامین و احکام الهی در میان امت بوده باشد کہ این امر همان معنای فقاہت است. و این فرد کسی جز فقیہ نمی‌باشد.

- حضرت علی (ع) در نہج البلاغہ در ارتباط با صفات حاکم می‌گوید: «ولا الجاہل فیصلہم بحملہ»^(۳)

یعنی [حاکم] نہ جاہل و شخص نادان باشد کہ با جہل و نادانی اش مردم را بہ گمراہی می‌کشاند.

ابن ابی الحدید بہ نقل از نصرین مزاحم از امیرالمؤمنین نقل می‌کند کہ آن حضرت در نامہ ای کہ بہ معاویہ و اصحاب وی نوشتہ است می‌گوید: «فان اولی الناس بامر ہذہ الامہ قدیما و حدیثا اقربھا من الرسول و اعلمھا بالکتاب و اقلھا فی الدین، اولھا اسلاماً و افضلھا جہاداً و اشدھا بما تحملہ، الاثمہ من امر الامہ اضطلاعاً»^(۴)

«اولی‌ترین مردم از دیرباز تا کنون برای امر خلافت کسی است کہ نزدیکترین آنان بہ رسول خدا و داناترین مردم بہ قرآن و فقیہ‌ترین آنان در دین و پیشگام‌ترین در اسلام و مقدم‌ترین در جہاد و بردبارترین ہمہ مردم در

۲- نہج البلاغہ، فیض الاسلام، ص ۵۵۸

۱- کتاب سلیم بن نسیں، ص ۱۱۸

۲- ابن ابی الحدید، شرح نہج البلاغہ، ج ۳، ص ۲۱۰

۳- نہج البلاغہ، فیض الاسلام، ص ۲۰۷

تحمل مشکلات مربوط به حکومت باشد.

محمدباقر مجلسی نیز به نقل از علی (ع) چنین نقل کرده است:

«فوالله معاشر الجمع ان الله قضی و حکم و نبیه اعلم و انتم تعلمون انا اهل البیت احق بهذا الامر منکم ما

کان فیها القاری لکتاب الله الفقیه فی دین الله المصطلع بامر الرعیه وانه لفینا فیکم فلا تتبعوا الهوی.»^(۱)

- عمر بن حنظله از امام صادق (ع) نقل می‌کند که فرمود: قال: ينظران من کان منکم ممن قدروی حدیثنا و

نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا فلیرضوا به حکماً فانی قد جعلته علیکم حاکماً.^(۲)

در این روایت از امام صادق (ع) در مورد دو نفر که راجع به دین یا میراثی نزاع دارند و نزد قاضی وقت

می‌ورند، سؤال می‌شود. و امام (ع) پس از آنکه آنها را از مراجعه به قاضی و سلطان جور بر حذر می‌دارد و

می‌فرماید: نظر کنند به شخصی از خود شما که حدیث ما را روایت کند و در حلال و حرام ما نظر افکند و

احکام ما را بفهمد پس به حکم او راضی شوند که همانا او را حاکم بر شما قرار داده‌ام.

در این روایت فرد منصوب از سوی امام بعنوان حاکم مسلمین دارای اوصاف زیر است:

۱- شیعه است از عبارت «من کان منکم»

۲- احادیث ائمه را روایت می‌کند یعنی به منابع فقه که از مهمترین آن احادیث و روایات است آگاهی

دارد. و طبعاً عارف و آشنا و متفقه در احادیث است و توان تشخیص صحیح از غیر صحیح را دارد.

سید کاظم حائری در خصوص رواه حدیث می‌نویسد: فهم عرف از عبارت رواه حدیث به مقام فتاوت پی

می‌برد. اصولاً وقتی امام به «مراجعه به راویان حدیث» امر می‌کند، جنبه فهم روایت و استنباط احکام را در

نظر دارد؛ نه آنکه شخص فقط روایاتی را از بر بداند، الفاظش را نقل کند و حامل اسفاری چند باشد.^(۳)

۳- اهل نظر و رای در حلال و حرام ما باشد یعنی قدرت استنباط احکام شرعی را داشته باشد.

۴- عرف احکامنا یعنی از دیدگاههای ائمه در مسائل حلال و حرام آگاهی کامل داشته باشد. محمد هادی

معرفت می‌نویسد: «نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا» می‌رساند که صلاحیت مرجعیت از آن کسانی

است که قدرت استنباط داشته باشند و بالفعل در شناخت احکام شریعت اعمال نظر و اجتهاد نموده طبق

ضوابط مقرر، مبانی شرع را بدست آورده باشد. و این تعبیر افراد مقلد را شامل نمی‌گردد زیرا آگاهی آنان از

احکام شریعت از روی نظر و اجتهاد نیست.^(۴) حسینعلی منتظری نیز در این خصوص می‌گوید:

۱ - محمدباقر مجلسی. بحار الانوار. ج ۸. ص ۳۶ این تمییز دینوری. الامامه و السیاسة. ج ۱. ص ۱۹ (باب اباءة علی (ع) بیعه ابی

بکر) با کسی اختلاف.

۳ - سید کاظم حائری. بنیان حکومت در اسلام (بی جا: انتشارات وزارت ارشاد، ۱۳۶۴) چاپ اول. ص ۱۷۹

۴ - محمد هادی معرفت. ولایت فقیه. (قم، التمسید، ۱۳۷۷) ص ۱۲۶

و این ویژگی‌هایی جز بر مجتهدی که قدرت استنباط از احادیث را داشته باشد، صادق نیست. زیرا مقلد اساس آگاهی‌های او فتوای مرجعش می‌باشد نه احادیث اهل بیت (ع) و باز از این جمله که می‌فرماید: «نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا» ضرورت اجتهاد استفاده می‌گردد. زیرا به کسی که مقلد محض است «نظر» و «عرف» صادق نیست. چرا که متیاد از «نظر» اعمال دقت در اشیاء و از «معرفت» احاطه تفصیلی به آن است و معنی «نظر در حلال و حرام» دقت در فتاوی و احکام صادره از ائمه معصومین (ع) می‌باشد و این جز در شأن مجتهد نمی‌باشد و این معنی (بر اهل فن) پوشیده نیست.^(۱)

خاطر نشان می‌سازد که در ذیل روایت، آنجا که راوی می‌پرسد اگر هر یک از طرفین فقیه‌ی را انتخاب کرد... و آن دو در صدور حکم اختلاف کردند؟ حضرت (ع) در پاسخ فرمود: «الحکم ما حکم به عدلها و اققهما و صدقها فی الحدیث و اورعهما»^(۲). از این بیان و بویژه لفظ صریح «اقتقهما» نیز استفاده می‌شود که اصل فقاهت شرط ضروری برای رهبر و حاکم جامعه اسلامی است.

بنابراین از مجموع آیات و روایات گفته شده روشن شد که علم و فقاهت در دین و بلکه اعلم و افقه بودن در احکام خدا یکی از شرائط ضروری برای تصدی مقام رهبری و حکومت در اسلام می‌باشد.

۴- عدالت

عدالت یکی از شرایط اصلی و عمده احراز مقام ولایت و حکومت بر جامعه اسلامی است که غالب فقها و علمای فریقین بر آن تأکید ورزیده‌اند.

جایگاه عدالت در ادیان آسمانی به حدی است که مهمترین مقصد و هدف بعثت انبیاء و ارسال رسل اقامه قسط و گسترش عدالت بوده است خداوند می‌فرماید: «لقد ارسلنا رسلا بالبینات... ليقوم الناس بالقسط» بنابراین تحقق این امر مستلزم وجود حکومتی است که در راس آن رهبری عادل قرار گرفته باشد چرا که بر کسی پوشیده نیست که تأثیری که حکومت مخصوصاً شخص زمامدار بر روی اخلاق مردم دارد بیش از هر چیز و هر کس دیگری است. پیامبر اکرم (ص) در این باره می‌فرماید: «الناس بامرائهم اشبه بمنهم بآبائهم. یعنی مردم به زمامدارانشان از نظر اخلاقی شبیه ترند تا به پدرانشان و این شباهت به خاطر تأثیری زیادی است که روشهای عملی و اخلاقی زمامداران و فرمانروایان در جامعه می‌گذارد.

معنای لغوی و اصطلاحی عدالت دهخدا در تعریف «عدالت» می‌نویسد دادگری کردن. عدالت کردن. جرجانی گوید: عدالت در لغت استقامت باشد و در شریعت عبارت از استقامت بر طریق حق است باجتناب از

۱- حسینعلی منتظری. مبانی فقهی حکومت اسلامی. ج ۲. ص ۲۲۲

۲- کلینی. اصول کافی. ص ۸۷

آنچه محظور است در دین. و عدل را مقابل ستم، نقیض جور، مقابل بیداد (دستور اللغه) مقابل جور. ضد جور (منتهی الارب) (اقرب الموارد) مقابل ظلم. نصفه. قسط. عدالت، انصاف، امری بین افراط و تفریط نامیده‌اند. (فطر المحيط) و در (اقرب الموارد). و در (اصطلاح فقهی) عدالت عبارت است از: اجتناب کردن از کبائر و اصرار نکردن بر گناهان صغیره و از کارهای پست روگرداندن، مانند خوردن در راه و بول در طریق و جز آن. و گفته‌اند عدل عبارت از اعتدال و استقامت است و آن مبل به حق باشد. (از ترجمان علامه.)^(۱)

ناظم الاطباء نیز در فرهنگ نفیسی چنین آورده است: عدالت خلاف جور راستی و درستی نفس. استوار و استقامت و حالت تساوی و برابری که در انسان باشد. و باصطلاح متشرعین: ظاهر اسلام یا عدم ظهور فسق. و یا ملکه نفسانیه‌ای که چون در کسی پیدا شود ملازم تقوی و پرهیزگاری شده و مراعات آن نماید و حسن ظاهر حالت کسی.^(۲)

حضرت پیامبر (ص) درین خصوص می‌فرماید: «من عامل الناس فلم یظلمهم و حدثهم فلم یکذبهم و وعدهم فلم یخلفهم کان ممن حرمت غیبه و کملت مروته و ظهرت عدالته.»^(۳) یعنی کسی که با مردم کار کند و به آنان ظلم و ستم روا ندارد و در گفتگوهایش به آنان دروغ نگوید و در وعده‌اش تخلف نکند از جمله کسانی خواهد بود که غیبتش حرام است و جوانمردی و مروتش کامل شده و عدالتش بارز شده است.

امام صادق (ع) نیز در روایتی خصوصیات انسان عادل را چنین توضیح می‌دهد: «اذا غض طرفه من المحارم و لسانه عن المآثم و کفه عن المظالم.»^(۴) یعنی انسان عادل کسی است که از محرّمات چشم پبوشد و زبان به گناه نگشاید و دست به ستم و ظلم نزند.

آیت الله مشکینی هم در تعریف شرط عدالت می‌نویسد:

عدالت بدان معنی که به احکام و قوانین مورد تخصص خود پایبند و عامل باشد و عملاً تخلف نکند، و به تعبیر دیگر، روح توحیدی و ایمان به مبدأ و معادش آن اندازه‌ای قوی باشد که او را بر انجام هر عمل فریضه و واجب الهی وادارد و از ارتکاب هر کردار زشت و حرامی باز دارد، این مرتبه از ایمان را عدالت می‌نامند، زیرا عدالت به معنی استقامت و راستی و اجتناب از کژی و انحراف است. پس انسان عادل، یعنی مستقیم در عقاید قلبی، مستقیم در اخلاق و فضائل روحی و مستقیم در اعمال و کردار.^(۵)

۱ - علی اکبر دهخدا، لغت نامه (تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۴) ج ۱ - ۱۳۹۰۶ - ۱۳۹۰۶

۲ - دکتر علی اکبر نفیسی (ناظم الاطباء)، فرهنگ نفیسی (بی‌جا، کتابفروشی خیام، ۲۵۲۵ ش) ج ۲ - ۲۳۱۸ - ۲۳۱۹

۳ - ابواسحاق کلینی، اصول کافی، ج ۲، ص ۲۳۹

۴ - ابن شعبه، تحف العقول، ص ۳۶۵ محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۷۸، ص ۲۴۸

۵ - آیت الله مشکینی، حکومت جمهوری اسلامی، ج ۲۳ - ۲۴

و از مجموع بیانات و اوصاف فوق چنین استنباط می‌شود که ارتباط عمیقی میان عدالت و تقوی برقرار است. بطوریکه تقوی، عدالت می‌آفریند و عدالت تقوی را به همراه دارد. خداوند هم می‌فرماید: «اعدلوا هو اقرب للتقوی»^(۱) حضرت علی (ع) نیز در نهج البلاغه می‌گوید: «قد الزم نفسه العدل فکان اول عدله نفی الهوی عن نفسه» یعنی عدالت را ملازم خود قرار داده (و از آن دوری نموده و هیچگاه در هیچ امر راه افراط یعنی تجاوز از حد و راه تفریط یعنی تقصیر و تاخیر در حق را پیش نگرفته) پس اول مرحله عدالت او آنست که هوا و خواهش نفس را از خود دور کند (زیرا مرد خدا برای تکمیل قوه عملیه باید از خواهشهای نفس پیروی ننموده، از حدود خدا بیرون نرود).^(۲)

بنابراین کسی که خواهان عدالت و اتصاف به این ویژگی است باید هوا و هوسهای دنیوی را از خود دور سازد چرا که تقوی و نفی هوا و هوس و خواهشهای نفسانی از لوازم عدالت است.

عدالت در آیات:

آیات بسیاری در قرآن کریم وجود دارد که بر لزوم تحقق شرط عدالت در حاکم و والی جامعه دلالت و تاکید می‌ورزد که ذیلاً به چند نمونه اکتفا می‌شود.

قرآن می‌فرماید: لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط.^(۳) بنا بر آیه شریفه فوق اساساً فلسفه بعثت انبیاء و حکومت الهی اقامه قسط و عدل است در جای دیگر نیز قرآن می‌فرماید: «امرت لاعدل بینکم»^(۴) یعنی من مأموریت دارم تا در میان شما اجرای عدالت کنم. حال کسی که در خود ملک نفسانی عدالت را نیابد چگونه می‌تواند عدالت را در جامعه به اجرا در آورد؟ حضرت علی (ع) در این رابطه می‌فرماید: «کیف یعدل فی غیره من یظلم نفسه» کسی که به خود ظلم می‌کند چگونه می‌تواند عدالت را در باره دیگران اجرا کند.

بنابراین تا رهبر و جامعه اسلامی به ملکه عدالت و تقوی ارسته نباشد، نمی‌توان از او اجرای عدالت اجتماعی که هدف اصلی حکومت اسلامی است را داشت.

یا ایهاالدین آمنوا کونوا قوامین بالقسط شهداء لله و لوعلی انفسکم»^(۵) ای کسانی که ایمان آورده‌اید به عدالت و قسط قیام کنید و برای خدا گواهی دهید هر چند به زنان شما باشد.

۱ - سوره مائده، آیه ۸.

۲ - نهج البلاغه، ترجمه فیض الاسلام (تهران: انتشارات نخبه، ۱۳۷۸) ج ۱ - ۲۱۱ - ۲۱۳.

۳ - سوره حدید، آیه ۲۵.

۴ - سوره شوری، آیه ۱۵.

۵ - سوره نساء، آیه ۱۳۵.

در اینجا قرآن به همه مسلمانان دستور می‌دهد که در بر پایی عدالت همت نماید و آن را تکلیف عمومی مسلمانان می‌شمارد. مسلم است که در مورد رهبری امت اسلامی که دارای وظایف سنگین تری است وجود ملکه عدالت و اجرای آن به مراتب ضرورت بیشتری خواهد داشت و تکلیفی مضاعف خواهد بود.

- و اذا ابتلی ابراهیم ربه بکلمات فاطمه قال انی جاعلک للناس اماماً قال و من ذریتی؟ قال لاینال عهدی الظالمین. (۱)

در این آیه تصریح شده که عهد خداوند یعنی مقام امامت شامل حال ظالمین و ستمکاران نمی‌شود.
- ولا ترکنوا الی الذین ظلموا فتمسکم النار (۲) یعنی به ستمکاران و ظالمین تکیه نکنید که آتش شما را فرا خواهد گرفت.

علی ابن ابراهیم یکی از قدیمی ترین مفسرین قرآن در تفسیر خود در شرح این آیه می‌گوید: در اینجا منظور از تکیه بر ظالمین، دوستی، نصیحت، اطاعت و رهبری ظالمین را پذیرفتن می‌باشد. (۳)

- و لا تطع من اغفلنا قلبه عن ذکرنا و اتبع هواه و کان امره فرطاً (۴)
و از آن کس که قلبش را از یاد خود غافل ساختیم و از هوس خود پیروی کرده و کارش زیاده روی است پیروی مکن.

عدالت در روایات

احادیث و روایاتی که بر لزوم صفت عدالت و تقوی در حاکم و رهبر مسلمین دلالت می‌کند نیز فراوان است که برخی از آنها مورد اشاره قرار می‌گیرد.

روایاتی که ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه از پیامبر اکرم (ص) نقل کرده است «ایما ووال ولی الامر من بعدی اقیم علی حد الصراط و نثرت الملائکه صحیفته فان کان عادلاً أنجاه الله بعدله و ان کان جائراً انتقض به الصراط حتی تترایل مفاصله ثم یهوی الی النار.» (۵)

هر کس بعد از من ولایت و حکومتی را بپذیرد، روز قیامت در کنار صراط متوقف می‌شود و فرشتگان نامه اعمالش را باز می‌کنند. پس اگر عادل بود، خداوند بخاطر عدالتش او را نجات می‌دهد و اگر ستمکار بود، صراط چنان بر او تنگ و مضیق می‌شود که تمام مفاصلش از هم جدا و سپس در آتش فرو می‌افتد.
حضرت علی (ع) می‌فرماید:

۱ - سوره بقره. آیه ۱۲۴

۲ - سوره هود. آیه ۱۱۳

۳ - علی ابن ابراهیم قسی، تفسیر التمی، به تصحیح طیب موسوی جزائری، (قم: موسسه دارالکتاب للطباعة و النشر، ۱۴۰۴ ق)

۴ - سوره کهنف. آیه ۲۸

چاپ سوم ج ۱ ص ۲۳۸

۵ - ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۷، صص ۳۶ - ۳۷

- «اتقوا الله و اطيعوا امامكم فان الرعيه الصالحه تنجوا بالامام العادل الاوان الرعيه الفاجره تهلك بالامام الفاجر» (۱)

تقوای الهی پیشه کنید و فرمانبردار امام و پیشوایتان باشید. پس بدرستی که مردمان صالح به وسیله امام عادل نجات می یابند مردمان ستم پیشه از طریق امام فاجر هلاک می شوند.

امام صادق (ع) فرمود: «اتقوا الحکومه فان الحکومه للامام العالم بالقضاء العادل فی المسلمین کتبی او وصی نبی» (۲)

- اما من کان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه و ذلك لا يكون الا بعض فقهاء الشيعة لا کلهم» (۳)

در این روایت خصوصیات و صفاتی مطرح شده که همه از لوازم عدالت و تقوی است. و لذا کسی که از این صفات و شرائط برخوردار باشد فردی عادل است حضرت علی (ع) در حدیثی می فرماید:

- «لا يصلح الحكم و لا الحدود و لا الجمعه إلا بامام عدل»

حکومت و قضاوت و اجرای حدود و نماز جمعه جز به وسیله امام عادل به صلاح و درستی نمی گراید.
- پیامبر فرمود: «احب الناس الى الله يوم القيامة و ادناهم مجلساً امام عادل و ابغض الناس الى الله و ابعدهم منه امام جائر» (۴) یعنی محبوب ترین مردم و نزدیکترین آنان به خداوند در روز قیامت، امام عادل و مبغوض ترین و دورترین آنها سلطان جائر است.

ابواسحاق کلینی در کتاب کافی از محمد بن مسلم از امام محمد باقر (ع) آورده است که:

«والله يا محمد من اصبح من هذه الامه لا امام له من الله عزوجل ظاهر عادل اصبح ضالاً تائها و ان مات على هذه الحاله مات ميتة كفر و نفاق و اعلم يا محمد ان ائمة الجور و اتباعهم لمعزلون عن دين الله قد ضلوا و اضلوا» (۵)

به خدا سوگند ای محمد کسی که از این امت شب را صبح گرداند و از جانب خداوند عزوجل پیشوای ظاهر عادل نداشته باشد گمراه و سرگردان صبح نموده است و اگر بر این حالت از دنیا برود به مرگی همگون مرگ کافران و منافقان مرده است. و بدان ای محمد که پیشوایان ستم و پیروانشان از دین خداوند برکنار شده هستند. آنان خود گمراه شود و دیگران را نیز به گمراهی کشانده اند»

در ختام این شرط باید گفت: عدالت و تقوی به صور مختلف تعریف شده اند اما به حالتی واحد در انسان

۱ - محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۸۷، ص ۲۸۲

۲ - وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۲۰

۳ - شیخ حرالعالمی، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۹۱-۹۵

۴ - کنز العمال، ج ۶، ص ۱۶۰۴-۱۶۰۷

۵ - اصول کافی، ج ۱، ص ۱۸۲

اطلاق می‌شود و آن عبارت است از پرهیز از ارتکاب گناهان، هر چند عدالت بیشتر به مرحله‌ای بالاتر از تقوی در حد ملکه گفته می‌شود و معمولاً در مقابل ظلم بکار می‌رود.

بهرحال نکته مهم اینکه صفت عدالت و تقوی در حاکم مانع از استبداد و ستمگری او می‌شود و یکی از ابزارهای موثر تحدید قدرت سیاسی و اسباب باز دارنده درونی انسان از ارتکاب معاصی و تخلف از حدود الهی و وظایف شرعی است. این عوامل، انسان و بویژه حکام را به صورت درونی و در خلوت و جلوت تا حدود زیادی از تعدی و ستمگری و تجاوز به حدود الهی و حقوق ممنوعان مصون و محفوظ می‌دارد. ولی باید گفت هر چند این شرط برای هر کسی و بویژه زمامداران لازم و ضروری می‌باشد ولی برای تحدید و کنترل قدرت سیاسی نباید به کفایت آن بسنده کرد و نظارت‌های بیرونی نیز نیاز می‌باشد.

۵- قدرت و حسن تدبیر:

قدرت اداره امور جامعه و یا «حسن الولاية» شرط مهم دیگری رهبری است. بدین معنا که حاکم اسلامی باید با برخورداری از قدرت جسمی و فکری و روحی توانایی اداره صحیح جامعه اسلامی و از جمله تدبیر امور سیاسی کشور را داشته باشد.

اصولاً قدرت و توانایی برانجام کار یکی از شرایط عقلی نزد خردمندان است. یعنی عقلاء در واگذاری کارها و حتی امور جزئی متعارف به اشخاص بی تدبیر، بی کفایت و ترسو و فاقد قدرت جسمی و فکری خودداری می‌ورزد حال که در امور متعارف عادی چنین شرطی مورد نظر است پس در واگذاری مسئولیت اداره شعون امت و حکومت بر مردم که یکی از دقیق‌ترین و مشکل‌ترین کارها است به طریق اولی باید قدرت و کاردانی را بعنوان یکی از شرایط اصلی و مهم رهبری مدنظر قرار دارد. خداوند هم در پاسخ به اعتراض قوم بنی اسرائیل نسبت به رهبری طالوت، فرمود: اوداناتر و قدرتمندتر از شما است.^(۱)

حسینعلی منتظری قدرت و توانایی و به تعبیری «حسن الولاية» را بر چند چیز متوقف می‌داند: ۱- استعداد ذاتی وی بر اتمام این مسئولیت که در اصطلاح به آن شم سیاسی می‌گویند چرا که مردم در استعداد و علاقه نسبت به کارهای مختلف متفاوتند.

۲- احاطه به کیفیت و فنون اجرای کار و اطلاع برخواستها و نیازمندها و روحیات جامعه و آگاهی از شرایط زمان و محیط تحت مسئولیت خود.

۳- شجاعت ذاتی و قوت اراده و قاطعیت در تصمیم‌گیری به گونه‌ای که بتواند در مسائل مهم با قاطعیت

تصمیم‌گیری نموده و احساس ناتوانی نکند. زیرا چه بسا سیاستمدار مطلع و عالمی که به خاطر ضعف روحی از اعمال اراده و تصمیم‌گیری در شرائط حساس ناتوان است.

۴ - سلامت حواس و اعضای نظیر گوش و چشم و زبان و اعضای رئیسه دیگر که مربوط به کار او می‌شود. (۱)

پس قدرت و کفایت به نحوی که بیان شد یکی از شرایط اصلی رهبری است فلذا کسی واجد این شرایط است که هم دارای توانایی جسمی و فکری باشد و هم از حسن تدبیر و آشنایی به عواقب امور و مدیریت صحیح برخوردار باشد.

سیدکاظم حائری در خصوص شرط کفایت و توانایی می‌گوید:

«هدف از ولایت آن است که شخص «ولی» کمبودها و نواقص شخص تحت ولایت خود را در چهارچوب حفظ مصالح او، برطرف کند. این وظیفه تنها در صورتی انجام می‌پذیرد که «ولی» در دایره فعالیت و ولایت خود از کاردانی و شایستگی برخوردار باشد. بنابراین اگر پدری لایق رسیدگی به امور فرزندان خردسال خویش نباشد. ولایت او نسبت به آنها فعلیت نمی‌یابد... این مسأله عیناً در مورد ولایت بر امور مسلمانان صدق می‌کند. یعنی اگر فقیهی از کاردانی لازم برای اجرای این رسالت سنگین و گسترده‌یی بهره باشد. نمیتواند عهده دار چنین مسئولیتی شود. بنابراین ضرورت دارد که در ثبوت ولایت برای فقیه به کاردانی او توجه کنیم و عناصر موثر در این زمینه، از قبیل آگاهی، نکته‌سنجی، تیزهوشی، زیرکی، قاطعیت در تصمیم‌گیری و امثال آن را در وی باز شناسیم. (۲)

قدرت و حسن تدبیر در آیات

ان الله اصطفاه علیکم وزاده بسطنه فی العلم و الجسم (۳)

خداوند در این آیه به دو شرط از شرائط رهبری اشاره کرده است ۱ - علم ۲ - قدرت جسمی بدیهی است وقتی قدرت جسمی شرط رهبری باشد قدرت فکری به طریق اولی شرط لازم خواهد بود.

در آیه‌ای دیگر خداوند به نقل از حضرت یوسف می‌فرماید.

قال اجعلنی علی خزائن الارض انی حفیظ علیم (۴) یوسف گفت: مرا به [مسئولیت] خزائن زمین بگمار که

من مردی حفظ‌کننده ودانا هستم.

۱ - حسینعلی منتظری. مبانی فقهی حکومت اسلامی. ج ۲. ص ۷۹ - ۸۰.

۲ - سیدکاظم حائری. بنیان حکومت در اسلام. ص ۱۸۱ - ۱۸۲.

۳ - سوره یوسف. آیه ۵۵

۴ - بقره. آیه ۲۱۷

از ظاهر آیه استنباط می‌شود که قدرت و حافظ امانات و اموال عمومی بودن و نیز علم و دانش دو شرط اساسی برای تصدی مسئولیت از جمله حکومت است. چرا که وقتی حضرت یوسف (ع) شایستگی خود را برای بر عهده گرفتن مسئولیت خزائن مصر، با دو صفت «حفظ و نگهداری بیت المال» و «داشتن و آگاهی و دانش» بیان میدارد. بدیهی است که حکومت و ولایت بر مسلمانان، بدون قدرت و توانایی و علم به قوانین اسلام، ممکن و میسر نخواهد بود.

قدرت و حسن تدبیر در روایات

حضرت علی (ع) می‌فرماید:

یا ایها الناس ان احق الناس بهذا الامر، اقواهم علیه واعلمهم بامرالله فيه. (۱)

از این روایت نیز استفاده می‌شود که قدرت و کفایت و مدیریت شرط احراز رهبری است و اقوی از همه باید متصدی امر حکومت شود.

ابن ابی الحدید در شرح اقواهم و فرق آن با «اعلمهم» می‌نویسد:

«اقواهم: احسنهم سياسة و اعلمهم بامرالله اکثرهم علماً و اجراء للتدبير بمقتضى العلم. و بین الامرین فرق واضح فقد یكون سائساً حاذقاً و لایكون عالماً بالفقه و قد یكون سائساً فقیها و لا یجری التدبير علی مقتضى علمه و فقهه. (۲)

تواناترین مردم در حکومت یعنی کسی که در سیاست بهترین است و در فهم و درک مسائل سیاسی و اجراء آن برترین است و آگاه‌ترین آنان به دستورات خداوندی یعنی داناترین و کارآمدترین مردمان در تدبیر و آینده نگری فراخور دانشی که دارد. و بین این دو فرق است. چه بسا شخصی سیاستمدار و حاذق و خبره باشد اما از دانش فقه بی بهره است و چه بسا فقیه توانایی باشد، اما نتواند به مقتضای علم و دانش خود به تدبیر سیاسی امور جامعه بپردازد.

کمال الدین ابن میثم بحرانی نیز در شرح «اقواهم» می‌گوید:

«اقوی الناس علیه و هو الاكمل قدرة علی السياسة و الاكمل علماً بمواقعها و کیفیاتها، و کیفیه تدبیر الممدن و الحروب و ذلك یستلزم كونه اشجع الناس.» (۳)

تواناترین مردم در حکومت کسی است که بر سیاست توانایی و چیرگی کاملتری داشته باشد و بر دقایق و

۱- نهج البلاغه، ترجمه فیض الاسلام، ص ۵۵۸

۲- ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۰۹، (بی جا: داراحیاء الکتب العربیة، ۱۹۶۰ م) ص ۳۲۹

۳- ابن میثم بحرانی، شرح نهج البلاغه، (قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، بی تا)، ج ۰۲، ص ۲۲۰

زوایا و کم و کیف آن از کاملترین آگاهیها و دانستیها برخوردار باشد. اداره شهرها و جنگها و انجام چنین امور مهمی، بستگی به این دارد که شجاعترین مردم بر سر کار باشد.

- سدید از امام محمدباقر (ع) روایت نموده که فرمود:

قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا تصلح الامامة الا للرجل فيه ثلاث خصال: ورع يحجزه عن معاصي الله و حلم يملك به غضبه و حسن الولاية على من يلي حتى يكون لهم كالوالد الرحيم»^(۱) پیامبر گرامی می فرماید: امامت شایسته کسی نیست مگر آنکه سه خصلت در او وجود داشته باشد پرهیزگاری تا او را از گناه دور کند؛ بردباری تا خشم خود را فرو نشاند؛ حسن ولایت و خوب سرپرستی کردن تا بر افراد تحت ولایت خود بسان پدری مهربان نگردد.

- حضرت علی (ع) در هنگام امتناع از بیعت با ابوبکر فرمود: «انا اولی برسول الله (ص) و اعلمکم بعواقب الامور»^(۲)

بدیهی است که علم به عواقب امور داشتن غیر از علم به احکام و قوانین الهی و فقاہت است بلکه به معنای حسن تدبیر و دور اندیشی می باشد.

- همچنین از پیامبر (ص) نقل شده است که به ابوذر فرمود:

ای اباذر آنچه را من برای خویش دوست دارم برای تو نیز دوست دارم. من تو را شخصی ضعیف می یابم پس حتی بر دو نفر هم حکومت مکن و هرگز سرپرستی مال یتیم را به عهده مگیر^(۳)

از حضرت علی (ع) نیز در غرر و درر نقل شده است که فرمود: «من احسن الکفایة استحق الولاية»^(۴)

یعنی آنکه با کفایت و توانا است سزاوار حکومت است.

۶- مرد بودن:

مرد بودن شرط دیگری در رهبر و والی مسلمین است. شاید این شرط به خاطر رعایت شرایط طبیعی و خصائص آفرینش زن باشد و اصل تقسیم کار ایجاب می کند که هر کاری به اهل آن واگذار شود. لذا کارهایی از قبیل زعامت و ولایت بر جامعه اسلامی که به صلابت و شدت و قدرت نیاز دارد به مردان محول شده است. در حالیکه زنان به خاطر طبع لطیف و ظریف آمادگی پذیرش چنین مناصبی را ندارند. همانطور که حضرت

۱ - ابواسحاق کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۲۰۷

۲ - علامه طبرسی، احتجاج، ج ۱، ص ۹۵

۳ - محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۲۲، ص ۴۰۶ این حدیث با کمی اختلاف در صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۳۵۷ و نیز النضال ابن

۴ - غرر و درر، ج ۵، ص ۳۱۹

حزیم، ج ۱، ص ۶۷ نقل شده است.

علی (ع) می‌گوید: «ولا تملك المرأة من امرها ما جاوز نفسها فان المرأة ريحانة وليست بقهرمانه»^(۱)... زنان طبعی ظریف دارند و مرد میدان کارزار، که باحوادث پنجه نرم کنند نیستند.

بعلاوه در فقه شیعه بر مردن بودن قاضی تأکید زیادی شده است و حتی از سوی علمای فریقین شیعه و سنی ادعای اجماع بر آن شده است. و با توجه به اینکه قضاوت شعبه‌ای از حکومت و شأنی از شئون ولایت است می‌توان دلیل ضرورت مرد بودن قاضی را در باب حکومت و امارت نیز مورد استناد قرار داد. در قرآن نیز آمده است که «الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما انفقوا»^(۲) مردان سرپرست زنان اند، به دلیل آن که خدا برخی از ایشان را بر برخی برتری داده و نیز به دلیل آن که از اموالشان خرج می‌کنند. در آیه دیگر خداوند می‌فرماید: «او من ينشئوا في الحلية وهو في الخصام غير مبين»^(۳) آیا کسی را شریک خدا می‌کنند که در زر و زیور پرورش یافته و هنگام مجادله بیانش غیر روشن است و نمی‌تواند حق را تشخیص دهد.

در این آیه شریفه، به دو ویژگی مهم زنان اشاره شده است ۱- اینکه زنان به زینت و تجملات گرایش دارند و شخصیت و کمال خود را همواره در آراستن و زینت خود میدانند. و مشخص و روشن است که در قرآن از این خصوصیت بعنوان یک نقیصه یاد شده است.

۲- زنان در مجادله و گفتگو غیر مبین و ضعیف اند در حالیکه در سیاست و حکومتداری بویژه در هنگام بروز بحران و مشکلات و پیش آمدهای حاد، آنچه چاره‌گشا است، تعقل و تفکر و تدبیر و توانایی است. لذا زنان بواسطه این نقائص و از جمله ضعف در بیان در هنگام خصام نمی‌توانند با دور اندیشی و صبر و شکیبایی درباره پیش آمدها بیاندیشند و حق را به خوبی تشخیص دهند و آنچه در دل دارند با آرامش روشن سازند و مطلب خود را مدلل و مبرهن بیان نمایند.

روایاتی نیز وجود دارد که رهبری زنان را مورد خدشه قرار می‌دهد: بخاری از ابی بکره نقل می‌کند که: «زمانی که به حضرت پیامبر (ص) خبر رسید که دختر کسری حکومت اهل فارس را برعهده دارد فرمود: «لن يفلح قوم ولوا امرهم امرأة»^(۴) هرگز رستگار و پیروز نخواهد شد قومی که زنی را به حکومت خویش انتخاب کند.

نظیر همین روایت را سنن نسائی از ابی بکره نقل نمود^(۵)، همچنین ترمذی به نقل از ابی بکره گفته «این روایت صحیحی است»^(۶) و نیز احمد در مسند خویش از ابی بکره بدین صورت نقل کرده «لن يفلح قوم

۱- نهج البلاغه. نامه شماره ۳۱ صحیح صالح. ص ۲۰۵

۲- سوره نساء. آیه ۳۴

۳- صحیح بخاری. ج ۳. ص ۹۰ و سنن البیہی ج ۸. ص ۲۲۷

۴- سوره زخرف. آیه ۱۸

۵- سنن ترمذی. ج ۳. ص ۳۶۰

۶- سنن نسائی. ج ۳. ص ۹۰

اسندوا امرهم الى امرأة»^(۱) تخف العقول از پیامبر اکرم (ص) به همین صورت آورده است.^(۲) این اثر هم چنین نقل کرده که «ما افلح قوم ولیتهم امرأة»^(۳) و در خلاف آمده است که «لا یفلح قوم ولیتهم امرأة»^(۴) صاحب کنز العمال نیز اینچنین روایت کرده که: «لا یقدس الله امة قادتهم امرأة»^(۵) از علی (ع) نیز روایت شده است که فرمود: هر مرد که زنی او را اداره کند ملعون است^(۶) از امام صادق (ع) نیز روایت شده که فرمود: «زن بر مردان امامت نکند. ولی می تواند پیشنمازی زنان را به عهده بگیرد.»^(۷)

مشهوره ابو خدیجه می گوید: «انظروا الی رجل منکم یعلم شیئاً من قضایا نا فاجعلوه بینکم فانی قد جعلته قاضياً فتحا کموا الیه.»^(۸) این روایت که از آن برای اثبات منصب قضا و یا حکومت برای فقهای عادل استفاده می شود و از نظر سند نیز کاملاً معتبر است دلالت بر آن دارد که در قضاوت و حکومت، حاکم باید مرد و رجل باشد.

مرحوم صدوق در کتاب «خصال» آورده است که امام باقر (ع) زنان را از هر دو مقام قضاوت و حکومت بر حذر داشته است امام می فرماید:

«لیس علی النساء اذان ولا اقامه... ولا تولی المرأ القضاء ولا تولی الامارة...»^(۹) یعنی اذان و اقامه گفتن [با صدای بلند] بر زنان شایسته نیست و همچنین جایز نیست که زنان امور قضاوت و امارت و رهبری را بر عهده گیرند.

در پایان مناسب است اصولی از قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران که توسط فقها و علمای برجسته شیعه تدوین گردیده و مبین شرایط و صفات رهبر و حاکم جامعه اسلامی است را مورد توجه قرار دهیم. اصل پنجم می گوید: در زمان غیبت حضرت ولی عصر «عجل الله تعالی فرجه» در جمهوری اسلامی ایران ولایت امر و امامت امت بر عهده فقیه عادل و باتقوا، آگاه به زمان، شجاع، مدیر و مدبر است که طبق اصل یکصد و هفتم عهده دار آن می گردد. در اصل یکصد و نهم نیز چنین آمده است: شرایط و صفات رهبر:

۱ - صلاحیت علمی لازم برای افتاء در ابواب مختلف فقه.

۲ - عدالت و تقوای لازم برای رهبری امت اسلام.

۲ - تخف العقول، ص ۳۵

۱ - شیخ طوسی، خلاف، ج ۳، ص ۳۱۱

۶ - کافی، ج ۵، ص ۵۱۸

۱ - مسند احمد، ج ۵، ص ۳۸

۳ - ابن اثیر، التنبیه، ج ۲، ص ۱۳۵

۵ - کنز العمال، ج ۶، ص ۲۰

۷ - مستدرک الوسائل، ج ۱، ص ۲۹۱

۸ - شیخ حرالعالمی، وسائل الشیعه، ج ۱۸، باب اول از ابواب صفات قاضی، حدیث ۵

۹ - محسن باقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۰۰، ص ۲۵۲ و نیز ج ۱۰۱، ص ۲۷۵

۳- بینش صحیح سیاسی و اجتماعی، تدبیر، شجاعت، مدیریت و قدرت کافی برای رهبری.^(۱)

بنابراین در اندیشه سیاسی شیعه، حاکم و والی مسلمین صرف نظر از اینکه با انتخاب مردم و یا انتصاب خداوند به حکومت و ولایت می‌رسد؛ باید واجد شرایط و ویژگیهای معتبر یاد شده باشد و اگر این صفات و شرایط در او نباشد و احراز نگردد، نمی‌تواند منصوب شارع مقدس باشد؛ همچنین انتخاب مردم نیز نمی‌تواند حق حکومت را از آن او سازد. و به وی مشروعیت ببخشد هر چند آراء زیادی را به سوی خود جلب کرده باشد و از مقبولیت و پذیرش همگانی برخوردار باشد حضرت آیت الله خامنه‌ای رهبر معظم انقلاب در این خصوص می‌فرماید: «نظر مردم تأمین کننده است اما نسبت به آن انسانی که دارای معیارهای لازم است. اگر معیارهای لازم در آن انسان نباشد انتخاب نمی‌تواند به او مشروعیت ببخشد. معیارهای لازم تقوی، دین، عدل و آشنایی با اسلام است. آن کسی که این معیارها را دارد و از تقوی و صیانت نفس و دینداری کامل و آگاهی لازم برخوردار است. آن وقت می‌رسد به قبول ما.»^(۲)

۱- قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران (تهران: چاپ اداره کل قوانین و مقررات کشور) صص ۶۳ و ۹۳

۲- حکومت در اسلام (تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۴) صص ۳۲-۳۳

بخش دوم: مشروعیت مردمی حکومت (نظریه انتخاب)

مقدمه:

مطابق نظریه انتخاب یا مشروعیت مردمی، منشاء مشروعیت حکومت مردم می‌باشند. یعنی امت اسلامی به دلیل اختیاری که از جانب خداوند به وی اعطاء شده است ولایت سیاسی به خودش تفویض شده و بر سرنوشت اجتماعی و سیاسی خود حاکم می‌باشد و لذا می‌تواند در چهارچوب احکام شرع با اختیار کامل یکی از فقهای واجد شرایط را بعنوان حاکم اسلامی انتخاب کند. بنابراین پیامبر (ص) و یا ائمه طاهرین (ع) طبق این دیدگاه فقهای جامع شرایط را به مقام ولایت منصوب نکرده‌اند بلکه آنان را به عنوان نامزد برای احراز مقام ولایت به مردم معرفی کرده‌اند و این حق مردم است که یکی از آنان را انتخاب و به او مشروعیت بخشند. به هر حال با انتخاب والی واجد صفات معتبره شرعی توسط مردم، برای فقهای دیگر جایز نخواهد بود که در امر ولایت و حکومت مداخله کنند چه دخالت در امور جزئی و چه دخالت در امور کلی مگر اینکه با اجازه و تحت نظر فقیه حاکم باشد. حسینعلی منتظری از قائلین به این نظریه می‌گوید:

«فلا محاله یصیر الوالی بالفعل من الفقهاء من انتخبه الامة و فوضت الیه الامانة الالهیه فهو الذی یحق له التصدی لشؤون الولاية بالفعل و لایجوز للباقیین... وان وجدوا الشرائط - مباشرتها الا تحت امره و نظره من غیر فرق بین الامور المالیه و غیرها و الجزئیة و الكلیه.»^(۱)

همانطور که قبلاً اشاره شد ولایت و حاکمیت اصالتاً از آن خدا است و این قدر متیقن هر دو نظریه است. طرفداران هر دو گروه بر اساس جهان بینی اسلامی، عقیده دارند که تنها خداوند حاکمیت و ولایت مطلقه تکوینی و تشریحی دارد و هیچ موجودی در عرض او هیچگونه ولایتی برکس و چیزی ندارد. پس او هم خالق است و هم قانونگذار چنانکه در قرآن آمده است «ان الحکم الا الله^(۲) الا له الحکم^(۳)»

در نتیجه هرگونه ولایت از سوی هر انسانی، فقط با اذن الهی مشروعیت می‌یابد. لذا ولایت الهی بر انسانها (اعم از ولایت تکوینی و تشریحی) استقلالی و ذاتی است و در این ولایت کسی با او سهم نبوده و برای او شریک و انبازی نیست. مگر آنکه خود، مرتبه و بخش از آن را به دیگران تفویض کند. همانگونه که مرتبه‌ای

۱ - آیت‌الله حسینعلی منتظری. در اسات فی ولایة الفقیه، ج ۱، ص ۲۱۶

۲ - سوره انعام، آیه ۶۲

۳ - سوره انعام، آیه ۵۷

از آن طی نص صریح و مشخص به پیامبر (ص) و ائمه (ع) داده شده است.

متفکرانی که در این حوزه سخن از انتخاب به میان آورده‌اند و آن را یک حق مردمی دانسته‌اند همگی بر این اصل توحیدی اتفاق نظر دارند. آیت الله نائینی، در این زمینه می‌گوید: «حقیقت سلطنت، عبارت از ولایت بر حفظ نظم و به منزله شبانی گله است، لهذا به نصب الهی عزاسمه که مالک حقیقی و ولی بالذات و معطی ولایات است، موقوف، و تفصیل مطلب به مباحث امامت موکول است.^(۱) آقای منتظری نیز می‌گوید:

«ولایت در تکوین و تشریح از خداوند است و عقل حکم به وجوب اطاعت او و حرمت مخالفتش دارد و هیچ کس از انسان‌ها در این ولایت، با او شریک و سهیم نمی‌باشد. مگر آنکه خداوند مرتبه‌ای از ولایت تشریحی خود را به فردی واگذار کند.»^(۲) سید محمد باقر صدر در این خصوص می‌نویسد:

«خداوند سبحان، منشاء همه قدرت‌ها است، فرمانروایی منحصرأ از آن او است و اصالتاً هیچ کس ولایت بر دیگری ندارد.»^(۳)

حال با توجه به اینکه ولایت و حاکمیت مطلقاً از آن خداست و هیچ کس در این ولایت شریک و سهیم نیست و کسی نیز طبق قاعده فقهی «عدم ولایت» حق سرپرستی و تصرف در شئون دیگران را ندارد لذا انتخاب یک منبع مستقلی برای مشروعیت تلقی نمی‌گردد و اعتبار آن نیاز به تنفیذ و تصحیح از سوی خداوند حکیم دارد. ضرورتاً کسی که قائل به انتخاب است با توجه به اینکه چنین دیدگاهی در فقه شیعه سابقه نداشته است و هیچ کس از فقها یا متکلمان مذهب، مشروعیت دخالت فقیه در شئون حکومتی و قضایی را منوط به رأی و انتخاب مردم ندانسته‌اند حتی خود آقای منتظری نیز اذعان دارد که چنین دیدگاهی در فقه شیعه بی سابقه بوده است.

«آشکار است که مباحث بزرگان، در تألیفاتشان، نمایانگر آن است که «نصب» متعین بوده و تنها راه است. آنان به انتخاب از سوی مردم توجهی نداشته و در نظرشان فقها به شکل نصب عام از طرف ائمه (ع) منصوبند.»^(۴)

فلذا این گروه ملزم به اقامه دلیل متقن برای نظریه انتخاب در مقابل نظریه نصب می‌باشد. که اگر نتوانند از

۱ - آیت الله محمد حسین نائینی. تنبیه الامه و تنزیه المله (تیران، شرکت سهامی انتشار. ۱۳۶۰). ص ۲۳

۲ - حسینعلی منتظری. در اسات فی ولایة النقیه، ج ۱. ص ۳۵

۳ - سید محمد باقر صدر. لمحہ فقیه تمهیدیه. (بیروت: دارالتعارف للمطبوعات. ۱۳۹۹) ص ۲۰

۴ - حسینعلی منتظری. در اساس فی ولایة النقیه، ج ۱. ص ۲۰۸

عهده ارائه دلالتی محکم و مستدل بر آیند خود به خود دیدگاه نصب ثابت می شود. چرا که طرفداران نظریه نصب به مقدماتی اعتقاد دارند که مورد تایید طرفداران نظریه انتخاب نیز می باشد. ۱- وجود حکومت شایسته و صالح ضروری است. ۲- اهمال و بی اعتنائی شارع مقدس نسبت به مسئله مهم حکومت جایز نیست. حاصل و نتیجه کنار هم گذاردن این دو مقدمه کشف از «نصب الهی» می شود. آقای منتظری نیز قبول می کند که اگر صحت انتخاب به اثبات نرسد همان دو مقدمه برای کشف نصب شرعی کافی است.

وی می نویسد:

«اگر آن چه که فقها درباره تعیین نصب از مبادی عالی (خداوند، پیامبر و ائمه) و منحصر بودن مشروعیت حکومت بدان گفته اند، صحیح باشد، پس از آنجا که وجود حکومت شایسته، ضروری و اهمال شرع مقدس نسبت به آن، در هیچ عصری جایز نیست، قهراً کشف از نصب الهی می شود، هر چند که در مقام اثبات و اقامه دلیل، دلیلی بر نصب یافت نشود و یا در آن چه که به عنوان دلیل ذکر شده، مناقشه شود. ولی در این مبنا می توان مناقشه کرد چون ادله فراوانی بر صحت انتخاب از طرف مردم وجود دارد.»^(۱)

مبحث اول: دلالت عقلی مشروعیت مردمی حکومت

در اینجا سعی می شود نخست استدلالهای عقلی نظریه انتخاب مطرح و مورد نقد و بررسی قرار گیرد.^(۲)

۱- قضاوت عقل:

آیت الله منتظری اولین دلیلی که برای اثبات نظریه انتخابی بودن ولی فقیه بیان کرده همان دلیل عقلی است خرد انسان که اساس و ریشه همه دلایل و برهانها است همواره به زشتی هرج و مرج و فتنه و وجوب اقامه نظام و حفظ مصالح عمومی جامعه و گسترش معروف و رفع ظلم و فساد و دفاع از جامعه در مقابل هجوم و حمله بیگانگان بدون هیچگونه درنگ حکم می کند و این اهداف برای جامعه جز در سایه دولت صالح عادل مقتدر دارای شوکت و قدرت حاصل نمی آید و دولت نیز جز با خضوع مردم در برابر وی و اطاعت از دستورات او استقرار نمی یابد. بر این اساس لازم است در جامعه همه این مراتب به حکم عقل عملی شود و هر آنچه عقل به

۱- حسینعلی منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۱، ص ۲۰۹

۲- از آنجا که آیت الله منتظری، تقریباً تمامی ادله و دلالتی که قائلان به نظریه انتخاب بیان داشته اند یکجا در کتاب خود جمع آوری و برای اثبات نظریه انتخاب بدان تمسک کرده است لذا در این رساله بیشتر به مطالب ایشان استناد شده است.

ضرورت آن گواهی دهد شرع نیز به ضرورت آن گواهی خواهد داد. دولت یا به وسیله نصب از جانب خداوند مالک الملوک مشخص شده یا به قدرت سر نیزه و زور بر مردم حکومت یافته، یا اینکه توسط مردم نوع آن مشخص و مسئولین آن انتخاب شده‌اند. اگر به وسیله نصب از جانب خداوند محقق و مشخص گردد سخنی در آن نیست و چنانچه بارها یادآور شدیم این نوع تعیین بر انتخاب مردم مقدم است و لکن در فرض مورد بحث ما، چنین نصبی یا وجود ندارد و یا اینکه به وسیله ادله چنین نصبی ثابت نشده است.

شیوه دوم نیز حکومت ستم بر مردم است و عقل به زشتی و ناپسند بودن چنین حکومتی قضاوت دارد چنین حکومتی خلاف سلطنت انسان بر اموال و نفوس خویش است و عقل نیز به وجوب خضوع و اطاعت از چنین حکومتی حکم نمی‌کند. پس در نتیجه نوع سوم که همان انتخاب است در چنین شرایطی متعین می‌گردد. دلیل عقلی فوق را می‌توان در چند گزاره زیر به طور خلاصه بیان کرد:

۱ - وجود هر نوع هرج و مرجی در جامعه قبیح و ناپسند است و عقل بر ضرورت وجود حکومت مقتدر و صالح و عادل جهت حفظ مصالح جامعه و تامین نیازهای مردم حکم می‌کند.

۲ - استقرار چنین حکومتی جز با خضوع مردم و اطاعت آنها از دستورات ان میسر نمی‌باشد.

۳ - حکومت یا بوسیله نصب از جانب خداوند و یا بوسیله زور و سر نیزه، و یا با انتخاب مردم تعیین می‌شود.

۴ - چون دلیل نصب وجود ندارد و حکومت تغلب و زور نیز عقلاً قبیح است. پس تنها راهی که باقی می‌ماند همان راه انتخاب از سوی مردم است.

استقلال عقلی ارائه شده فوق دارای اشکالات گوناگونی است که ذیلاً مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱ - استدلال حضرت آقای منتظری در حقیقت دور و مصادره به مطلوب است لذا عقیم و بی حاصل است و نمی‌تواند ادعایشان را ثابت کند. ایشان قبلاً گفته‌اند عدم اثبات مشروعیت انتخاب کشف از نصب می‌شود و حالا می‌گویند چون دلیل بر نصب نیست انتخاب ثابت است. ایشان در عین حال که نصب را بهترین شیوه تعیین حکومتی می‌دانند می‌گویند: چون دلیلی بر نصب وجود ندارد پس انتخاب ثابت می‌شود. بطلان استدلال بسیار روشن است چرا که صحت نظریه انتخاب را معلول و مبتنی بر مقدمه‌ای غلط و ثابت نشده یعنی (ادعای عدم وجود دلیل بر نصب و یا قابل خدشه بودن آن) دانسته است. در صورتی که اولاً دلائل کافی و وافی در خصوص نظریه نصب وجود دارد ثانیاً عدم وجود ادله کافی برای نصب دلیل بر صحت نظریه انتخاب نمی‌شود بلکه این دیدگاه خود محتاج دلایل مستقل و مستند و متقن می‌باشد.

ضمن آنکه ایشان در کلام خویش دچار تناقض گویی نیز شده‌اند و چون از قبل اذعان کرده‌اند که وجود دو مقدمه مذکور که مورد تایید طرفین است «نصب شرعی» مکشوف می‌شود و حتی به دلائل لفظی دیگر هم

نیاز ندارد. و لذا با فرض نبودن دلیل اثباتی بر نصب، نمی توان نصب را منتفی دانست حال آنکه در اینجا تکیه و مستند ایشان عدم وجود دلیل نصب می باشد.

۲- گرچه در خصوص گزاره اول و دوم شک و شبهه‌ای وجود ندارد اما در مورد گزاره سوم باید گفت که هیچ حصر عقلی وجود ندارد که تعیین دولت فقط از سه راه مذکور (نصب، تخب و زور و انتخاب) متحقق شود. بلکه شیوه‌ها و راههای دیگری نیز برای انعقاد حکومت وجود دارد که بدان اشاره نشده است. همچون ولایتعهدی، شیخوخت، وراثت، کاریزما و... لذا اگر دلیلی بر نصب نبود و تخب نیز قبیح بود انتخاب ثابت نمی شود. مثلاً کاریزما یکی از عوامل و منابع مشروعیت است. و آن به خصوصیات و ویژگیهای خارق العاده شخص حاکم بر می گردد. در این نوع از مشروعیت که بسیاری از رهبران انقلابی از آن برخوردارند، هواداران مجذوب و شیفته خصال رهبر هستند و کیش پینشوا بر این انجذاب مسلط است. شاید رضایتمندانه ترین اشکال اطاعت همین نوع باشد و تاریخ شهادت می دهد که پیروان رهبران فرهمند بیشترین فداکاری‌ها و از خود گذشتگی‌ها را از خود نشان داده‌اند که با عقل متعارف بشری قابل محاسبه نیست. پس می بینیم که در حکومت کاریزماتیک هم اقتدار هست و هم رضایت و اطاعت و خضوع مردم نسبت به حاکم. رهبر و حاکم بدون انتخاب مردم رهبری و هدایت موج عظیم جمعیت کشور را بعهد می گیرد. اگر به حکومت و رهبری حضرت امام خمینی توجه کنید می بیند که درباره ایشان نه انتخابات رسمی صورت گرفت و نه نخبگان اهل حل و عقد با ایشان بیعت رسمی یا... نموده بودند اما میلیونها انسان که شیفته امام بودند دیدگاهها و فرمانهای ایشان را به جان می خریدند و اطاعت می کردند.

اشکال دیگر سنتی مشروعیت هم وجود دارد مثلاً وراثت که باعث انتقال مشروعیت حکومت کردن از موروث می شود و رعایا خود را مملوک حاکم بعدی هم می دانند. یا شیخوخت که حکومت‌های پیرسالار از این نوع مشروعیت بهره مندند و مبنای آن حرمت ریش سفیدان و سیادت آنان بر اهل عشیره است. یا برخی سنتهای برخاسته از آداب و رسوم محلی که طبق آن سنتهای موجود فرد پس از مرگ حاکم طی تشریفات خاص بدون مراجعه به آراء عمومی به حکومت می رسد و در عین حال مردم نیز بر اساس باورها و سنتهای موجود حکومت را می پذیرند.

۳- ایشان همچنین اثبات نظریه انتخاب را مبتنی و متوقف بر مردود بودن و قبیح بودن فرض دوم یعنی حکومت تخب دانسته‌اند در صورتی که این امر نیازمند رد منطقی و مستدل می باشد نه صرف ادعای مردود بودن.

۲ - حق عزل حاکم مستلزم حق نصب حاکم از سوی مردم است

دکتر عبدالکریم سروش در این رابطه چنین استدلال می‌کند:

اگر گفتیم شیوه موفق حکومت این است که ناظرانی بیرونی بر کار حاکم نظارت کنند، در این صورت حقوق خاصی برای مردم قائل شده‌ایم و مردم با این حقوق یا تکالیفی که در عزل حاکم پیدا می‌کنند. در نصب حاکم هم دخالت خواهند کرد و به این پرسش که «چه کسی باید حکومت کند؟» جواب خواهند داد که «کسی می‌تواند حکومت کند که ما او را برگزینیم و تن به نقد و نظارت ما دهد...» اگر شما حق نظارت بر حکومت دارید، به راحتی می‌توان اثبات کرد که حق حکومت کردن هم دارید. معنا ندارد که به کسی بگوئید: شما حق دارید فردی را عزل کنید، اما حق ندارید او را به آن مقام نصب کنید. حق عزل کردن بالاتر از حق نصب کردن است. یعنی اگر به شما حق نقد دادند حق فهم هم داده‌اند حق ایجاد هم داده‌اند، لذا اگر کسی آن سهم مختصر در کار حکومت را تصدیق کرد باید بداند که کار به این حد مختصر ختم نمی‌شود... ما در اینجا از حقوق بشر یا حقوق فطری و طبیعی آغاز نکردیم و لذا مشکلات ناشی از این مفاهیم را کنار زدیم. در تاریخ اروپا قصه از حقوق بشر و حقوق طبیعی آغاز شد راه ما در این بحث راه آسانتری بود. ما از اینجا آغاز کردیم که کافی است بپذیریم قدرت بی مهار در دست هر کس که باشد خطرآفرین است، خواه آن فرد عادل باشد و خواه نباشد. لذا باید کسانی بالاستقلال به عنوان ناظر بیرونی برگزیده شوند. اگر همین مقدار از ادعا پذیرفته شود، آن گاه توابع این نظریه تمام حکومت را بشری و مبتنی بر حقوق و تکالیف مستقل آدمیان خواهد کرد.^(۱)

در این استدلال برای اثبات حق انتخاب گزاره‌های زیر مورد استفاده واقع شده است.

۱ - قدرت خطر آفرین است و کنترل درونی بوسیله عدالت کافی نیست لذا نظارت بیرونی بر قدرت

و حکومت لازم است.

۲ - نظارت بیرونی حق مردم است.

۳ - نظارت بیرونی مستلزم حق عزل حاکم از سوی مردم است.

۴ - حق عزل حاکم مستلزم حق نصب حاکم از سوی مردم است.

این استدلال نیز از جهات گوناگونی قابل نقد و بررسی و مورد اشکال است.

۱ - در استدلال مذکور از مقدماتی استفاده شده است که بدون ارائه دلیل بعنوان مسلمات بحث قلمداد شده

است. مثلاً برای مهار قدرت بی مهار و خطرآفرین ابتدا نظارت بیرونی را لازم دانسته و سپس این نظارت را

جزو حقوق مردم آورده است. و بدیهی است در صورتی نظارت حق مردم است که نصب حاکم حق آنها باشد

۱ - عبدالکریم سروش. مدارا و مدیریت. (تهران: موسسه فرهنگی صراط ۱۳۷۶) صص ۳۶۲ و ۳۶۱

والا دلیلی بر این حق وجود ندارد و در اینجا هیچ مبنا و دلیل روشنی برای اینکه نظارت حق مردم است ارائه نکرده است. بنابراین عبور از حق نظارت به حق حکومت و استنتاج حق نصب توسط مردم درست به نظر نمی‌رسد چرا که استدلال از اساس و مبدا با اشکال و ایراد همراه است.

۲- نکته مهم دیگر آنکه نظارت به معنی عزل نیست چنانکه ناظر بر متولی اوقاف نمی‌تواند تولیت را عزل کند. ناظر فقط حق اعتراض و حق مشاوره دارد ولی حق عزل ندارد.

۳- اگر عزل و خلع حاکم از سوی مردم به معنی پس گرفتن مقام و منصبی است که مردم به او داده‌اند در این صورت این سؤال پیش می‌آید که چگونه قبل از آنکه اعطاء مقام و منصب به اثبات رسیده باشد بحث از حق عزل و بازپسگیری آن می‌شود؟ مگر عزل فرع بر نصب نیست؟ بنابراین تا وقتی که حق نصب از سوی مردم و حق ایجاد در هاله‌ای از ابهام و تاریکی است حق عزل و خلع از حکومت نمی‌تواند جایگاهی داشته باشد. بر فرض که عزل حاکم لازمه نظارت باشد بنابراین عزل در حد نظارت اعتبار دارد نه در انشاء و ایجاد حق نصب.

۴- بر فرض که بین حق نظارت و حق عزل کردن، آن گونه که در استدلال تصور شده است ملازمه باشد که این ملازمه ثابت نشده است این پرسش مطرح می‌شود که اگر حاکم و والی خود را در معرض نقد و نظارت قرار می‌دهد. این حاکم دارای قدرت بی مهار و خطر آفرین نیست و لزومی به حق عزل وی نیست. فقط حق عزل را می‌توان در مواردی که حاکم نظارت را نمی‌پذیرد و با فساد حاکم مشخص شده است پذیرفت.

۵- این ادعای آقای سروش که معنا ندارد که به کسی بگوییم شما حق دارید فردی را عزل کنید، اما حق ندارید او را به آن مقام نصب کنید. حق عزل کردن بالاتر از حق نصب کردن است. نیز درست و منطقی به نظر نمی‌رسد. و تلازم قطعی بین حق عزل و حق نصب و تفکیک ناپذیری آنها وجود ندارد. چرا که موارد فراوانی از حق عزل بدون حق نصب در قوانین کشورها وجود دارد و اینگونه حق عزل نزد عقلا هیچگاه «بی معنا» تلقی نمی‌گردد.

همانند حق عزل رئیس دولت در موارد ناتوانی یا فساد توسط مجلس نمایندگان بدون آنکه حق نصب را داشته باشد و یا حق عزل مدیران خاطی در دادگاه بدون آنکه نصب آن مدیر بدست قاضی بوده باشد. طبق سخن آقای سروش که حق عزل را بالاتر از حق نصب عنوان کرده است آیا در اینجا مجلس نمایندگان و یا قاضی می‌توانند صاحب حق نصب هم باشند؟ بنابراین تلازمی بین حق عزل و حق نصب نیست و برای چنین تفکیکی محذوری نمی‌باشد.

بنابراین برای حق نصب به دلیل و برهان مستقل و جداگانه‌ای غیر از حق عزل باید روی آورد.

آراء فقهی غالب دانشمندان اهل سنت نیز مؤید عدم ملازمه حق عزل و حق نصب در امر حکومت

می‌باشد. بسیاری از آن‌ها ضمن آنکه اختیار عزل حاکم از سوی مردم را پذیرفته‌اند در عین حال حق نصب را برای مراجع و منابع دیگری غیر از مردم از قبیل ولایتعهدی و نصب حاکم پیشین و یا نصب از طریق زور و غلبه نیز معتبر دانسته‌اند.^(۱)

بنابراین غالب علمای اهل سنت منابع مختلفی را برای نصب و عزل حاکم معرفی کرده‌اند و دو خاستگاه مختلف برای ناصب و عزل‌کننده قائل شده‌اند، و لذا ملازمه و تفکیک ناپذیری بین حق عزل و حق نصب را پذیرفته‌اند. لذا با توجه به اشکالات و ایرادات فوق این استدلال هم نمی‌تواند اصل انتخاب را در امر حکومت اثبات نماید و مشروعیت آن را به مردم واگذار کند.^(۲)

۳- دلیل سیره عقلا یا توجیه عقلایی

یکی دیگر از دلایلی که در جهت اثبات انتخابی بودن والی و حاکم اسلامی آمده است همان سیره عقلاء در واگذاری امور به افراد توانمند امین است. آیت الله منتظری در توجیه این مطلب می‌نویسد:

باز در هر زمان و هر جا سیره عقلا بر این استمرار یافته که در برخی اعمال برای خویش نایب می‌گیرند و کارهایی را که خود شخصاً نمی‌توانند انجام دهند به کسی که توان انجام آن را دارد واگذار می‌کنند. از جمله این موارد، اموری است که مورد نیاز جامعه است و روی سخن در آن، متوجه کل جامعه می‌باشد و اجرا و انجام آن، متوقف بر اجرای مقدمات بسیار زیاد و نیروهای متمرکز است. نظیر دفاع از کشور و ایجاد راهها و وسایل ارتباط جمعی، مخابرات و مسائلی نظیر آن، که تحصیل آن برای فرد افراد جامعه به تنهایی میسر نیست که برای انجام آن، والی توانمندی را انتخاب و امور را به وی می‌سپارند و او را بر انجام آن امور یاری می‌دهند. و از همین موارد است اجرای حدود، تعزیرات و حل اختلافات که هر فردی از سوی خود نمی‌تواند آن را به عهده بگیرد و این موجب هرج و مرج و اختلال نظام می‌گردد، که در این صورت اجراء و تنفیذ آن را به کسی که همه جامعه در آن متبلور باشد واگذار می‌کنند و این شخص کسی غیر از حاکم منتخب از سوی مردم نیست پس والی جامعه گویا سمبل و نماینده آنان در اجرای امور عمومی است. و نائب و وکیل گرفتن نیز یک امر عقلایی است که در همه اعصار وجود داشته و شرع مقدس نیز آن را امضاء فرموده است.^(۳)

۱- در این برهان با استناد به سیره عقلا به امر وکالت و استفاده از وکیل اشاره شده و مبنای استدلال واقع شده است. بدون شک «وکالت» در سیره عقلا، امری رایج و مقبول است و در امور بسیاری از جمله خرید و

۱- ابوالحسن مازوری، همان، ص ۷۶

۲- ر.ک: محمد سروش، دین و دولت در اندیشه اسلامی، (قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸) ص ۲۳۹-۲۴۲

۳- حسینعلی منتظری، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص ۲۸۵ و ۲۸۴

فروش، ازدواج و طلاق و اجاره و... در طول تاریخ از طرف عقلاء مورد عمل واقع شده است. ولی سخن از این است که محدوده وکالت چیست؟ و موارد آن کدام است؟

آیا در ازمنه گذشته چنانکه ادعا شده ماهیت حکومت انتخابی و از نوع وکالت بوده است و عقلاء قوم با این شیوه در اعصار مختلف حاکمان را روی کار آورده‌اند؟

بی تردید چنین گفته‌ای صرف یک ادعا است که خود محتاج دلیل و نیازمند اثبات است در عین حال که تاریخ بشر و شواهد موجود خلاف این مدعا را ثابت می‌کند بطوری که معمولاً انتخاب و وکالت در تاریخ حکومتها از جایگاه قابل توجیهی برخوردار نبوده است. ابوالفضل قاضی در این خصوص می‌نویسد:

«با آن که از ایام باستان تشانه‌هایی از دخالت مردم در گزینش مسئولان به چشم می‌خورد لکن باید گفت: اساس اندیشه‌ای که فن گزینش را به عنوان مؤخره‌ترین و مشروع‌ترین ابزار وصول به قدرت و هم چنین رایج‌ترین شیوه اعمال اراده مردم قرار دهد امر جدیدی است زیرا پیش از اینها فرمانروایان جوامع نیز از زمره داده‌های طبیعی تلقی می‌شدند، یعنی همانگونه که اقلیم و امراض و شکل و رنگ افراد قابل انتخاب کردن نبوده فرمانروایان نیز در اکثر جوامع، توسط چیزی خارج از مردم بر آنان تحمیل می‌شد. اصل وراثت، عامل اساسی کسب مسند فرمانروایی و یا انتقال قدرت به شمار می‌آمد، نه انتخاب و گزینش.»^(۱)

اصولاً پیدایش و موجودیت انواع گوناگون سیستمهای حکومتی از قبیل تئوکراسی، الیگارشی، اریستوکراسی، استبدادی پادشاهی، کمونیستی و... و همچنین دموکراسی در اعصار و ازمنه گذشته نشاندهنده آن است که هر چند دموکراسی و انتخاب حاکم توسط مردم یکی از راهها و شیوه‌های حکومت بوده است ولی این امر به ندرت و در محدوده‌ای بسیار کوچک مثلاً در بخشی از تاریخ یونان باستان اتفاق افتاده است. بنابراین نمی‌توان گفت که شیوه انتخاب بعنوان سیره مستمر در طول تاریخ و برای همه زمانها و مکانها برقرار بوده است. اگر نگاهی به تاریخ ایران، تاریخ رم و یا تاریخ اسلام داشته باشیم در می‌یابیم که در ایران باستان همیشه نظامهای سلطنتی حکومت کرده‌اند که تقریباً سر سلسله‌های هر خاندانی از طریق تغلب و زور و مابقی خاندان و نسلهای بعدی از طریق وراثت و میراث پدر به حکومت نایل شده‌اند. در روم باستان نیز معمولاً حکومت بدست اشراف و نجیبگان بوده است. در تاریخ اسلام نیز هیچکدام از خلفای اموی یا عباسی و بعد از آن از طریق انتخابات عمومی و گزینش مردمی به حکومت نرسیده‌اند.

بنابراین بر اساس شواهد تاریخی و واقعیتهای گذشته نباید پنداشت که طریقه انتخاب بعنوان امر عقلایی سیره مستمر در طول تاریخ بوده است.

۱ - ابوالفضل قاضی، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، ج ۱، (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۱)، ص ۶۷۹

بعلاوه اگر طریقه انتخاب را به عنوان سیره مستمر عقلا در طول تاریخ بپذیریم دوران حکومت پیامبر (ص) و نیز اعصار ائمه معصومین (ع) را که ولایتشان به نصب و نص الهی بوده است را چگونه باید توجیه و تأویل کرد؟

۲- وکالت باماهیت حکومت متفاوت است و تسری وکالت به امر حکومت قابل قبول به نظر نمی‌رسد. چرا که وکالت یک قرارداد و عقد می‌باشد که هیچ‌گونه الزامی برای موکل یا موکلین بوجود نخواهد آورد و آنان هرگاه بخواهند می‌توانند وکیل خود را معزول و برکنار نمایند. در تعریف نیز چنین آمده است: «الوکالة استنباه فی التصرف فی امر من الامور فی حال حیوته»^(۱)

لذا قوام وکالت به آن است که موکل دارای مالکیت یا حق تصرف باشد و وکیل را جایگزین خود سازد تا از سوی او و به نیابت از وی کارش را انجام دهد. بنابراین در وکالت، اصالتاً حق از موکل است و وکیل بر اساس عقد وکالت از خواسته او تبعیت می‌کند و موکل هرگاه بخواهد وکیل را عزل می‌کند.

در حالی که اگر به ظاهر برخی جملات و اظهارات امام علی (ع) که اتفاقاً در بحث انتخاب مورد استناد و استدلال آقای منتظری قرار گرفته مراجعه کنیم می‌بینیم که اساساً ماهیت حکومت مبتنی بر بیعت است که چیزی غیر از وکالت و یا حتی مخالف آن می‌باشد. امام علی (ع) می‌فرماید: «فاذا بايعوا فلا خيار لهم، وان علي الامام الاستقامة و علي الرعيه التسليم»^(۲)

یعنی مردم پس از بیعت کردن اختیاری ندارند. بر امام است که استقامت کند و بر رعیت است که تسلیم باشند. و آن حضرت خطاب به طلحه و زبیر که پیمان شکنی کردند. گفت: «فان كنتما بايعتماني طائعين فارجعاً و توباً الى الله من قريب»^(۳) یعنی اگر از سر رغبت با من بیعت کرده‌اید، باید از مخالفت دست برداشته و فوراً در درگاه الهی توبه کنید.

همچنین امام طی نامه‌ای به معاویه می‌گوید: «انه بايعني القوم الذين بايعوا ابابكر و عمرو عثمان علي ما بايعوهم عليه فلم يكن للشاهدان يختار ولا للغائب ان يرد»^(۴)

کسانی که با ابابکر و عثمان بیعت کرده بودند، اینک به همان شکل با من بیعت کرده‌اند. پس از بیعت نه آنان که حضور داشتند می‌توانند تجدیدنظر کنند و نه آنها که غایب بودند، حق رد کردن دارند.

بنابراین ملاحظه شد که طبق ظاهر احادیث و جملات امام علی (ع) که مورد قبول آقای منتظری است ماهیت و مبنای حکومت بیعت است که عنصر اصلی و تشکیل دهنده بیعت هم تعهد و التزام است. خلیل بن

۱- محمدکاظم طباطبایی، ملحقات العروة الوثقى، ج ۲، (تهران، بی نا، ۱۳۹۹)، ص ۱۱۹

۲- محمدبن محمد شیخ مفید، ارشاد، (تهران، بی نا، ۱۳۱۷)، ص ۱۳۰

۳- نهج البلاغه، نامه ۵۴

۴- نهج البلاغه، نامه ۶

احمد فراهیدی لغت شناس معروف می‌گوید بیعت به معنای دست به دست هم دادن برای اطاعت است.^(۱) محقق لغوی راغب اصفهانی هم بیعت با سلطان را التزام و تعهد به اطاعت و پیروی از آن چه سلطان بدان فرا می‌خواند می‌داند.^(۲)

امین الاسلام طبرسی نیز بیعت را به پیمانی که اطاعت را الزام آور می‌سازد، تفسیر می‌کند. وی می‌گوید: «البیعة: الصفة علی ایجاب الطاعة»^(۳)

علاوه بر تفاسیر و تعابیر لغت شناسان، دانشمندان و فقهای علم سیاست نیز بیعت را به همین معنا استعمال کرده‌اند. ابن خلدون در مقدمه خود می‌گوید: «بیعت پیمان و تعهد بر فرمانبری و اطاعت است. بیعت کننده با امیر خویش پیمان می‌بندد که در امور مربوط به خود و مسلمانان، تسلیم نظر وی باشد و در هیچ چیز از امور مزبور با او به ستیز برنخیزد و تکالیفی که بر عهده وی می‌گذارد و وی را به انجام دادن آن مکلف می‌سازد اطاعت کند، خواه تکالیف به دلخواه او باشد یا مخالف میلش».^(۴)

ابن اثیر نیز با ذکر حدیث «الاتباعون علی الاسلام» می‌نویسد: بیعت عبارت است از معاهده و معاهده.^(۵) آیت الله مکارم شیرازی می‌نویسد: بیعت عبارت است از تعهدی که از ناحیه بیعت کننده صورت می‌گیرد بر این که از بیعت شونده اطاعت کند و مخالفت امر وی نکند و گویا چیزی به او فروخته است.^(۶)

پس اگر طبق تعابیر فوق بیعت ملاک مشروعیت و خاستگاه حکومت باشد نمی‌توان ماهیت حکومت را وکالت دانست و بیعت مردم با والی حاکم درست نقطه مقابل وکالت از سوی مردم قرار دارد زیرا در وکالت هیچ گونه الزامی برای موکل وجود ندارد و وکیل بر اساس عقد وکالت از خواست موکل پیروی می‌کند در حالی که بیعت ماهیتاً پیمانی الزام آور است و مردم بیعت کننده بر اساس پیمان بیعت متعهد به پیروی و تبعیت از حاکم می‌شوند.

۳ - طبق این استدلال زمامدار برگزیده از سوی مردم وکیل و نایب آنهاست نه «ولی» مردم. فقیه برگزیده اگر مقام ولایت نداشته باشد و تنها به وکالت از مردم حکومت کند، پیامدهای ناگوار و بسیار مشکلی را در برخواهد داشت. که ذیلاً مورد اشاره قرار می‌گیرد.

۱ - خلیل بن احمد فراهیدی. کتاب العین. ج ۲. (قم: دارالچهره. بی تا) ص ۲۶۵.

۲ - حسین بن محمد راغب اصفهانی. مفردات. (بیروت. دارالمعرفه. بی تا). ص ۶۷

۳ - فضل بن حسن طبرسی. تفسیر مجمع البیان (بیروت: دارالمعرفه. بی تا) ج ۱. ص ۶۲۴

۴ - عبدالرحمن ابن خلدون. مقدمه ابن خلدون. (تهران. انتشارات علمی و فرهنگی. ۱۳۶۶). ج ۱. ص ۲۰۰

۵ - النزهة فی غریب الحدیث و الاثر. بیع (قم: اسماعیلیان) ج ۱. ص ۱۷۴

۶ - ناصر مکارم شیرازی. انوارالفقاهه. ج ۱. (قم: مدرسه الامام امیرالمؤمنین (ع). ۱۳۱۱ هـ) ص ۵۱۷

الف: برابر این دیدگاه فقیه حاکم سمت خود را از مردم می‌گیرد و وکیل آنان است پس برای سامان دهی به امور باید در دایره‌ای حرکت کند که به او اجازه وکالت داده‌اند. پس بسیاری از رخدادهای اجتماعی و فرهنگی و سیاسی و اقتصادی و کلاً اموری که در اختیار فرد و جامعه نیست از قبل پیش بینی نشده است از قبیل حکم به جهاد، دفاع، صلح، بستن قرارداد با کشورهای دیگر، جمع آوری وجوهات و هزینه کردن آنها، وضع مالیات، اعلام و یا حکم به ثبوت رؤیت هلال رمضان و شوال و غیره و اکنون نیاز به دخالت و تصرف و اعمال حاکمیت دارد را حاکم نمیتواند نسبت به این امور تصمیم بگیرد و یا اقدامی مناسب را به عمل آورد. زیرا وکالت وی فراتر از همان امور و مسایلی که در زمان انتخاب وی بوده است، نمی‌تواند باشد مردم می‌توانند برای رخدادهای پدیده‌های موجود و تصمیم‌گیری درباره آنها وکیل برگزینند. ولی برای مسائلی که اکنون وجود ندارد و شاید در آینده بوجود آیند چنین حقی ندارند. به عبارتی دیگر، بر مبنای وکالت، رهبر تنها در گستره مسایل موجود وکیل است که تصمیم بگیرد ولی نسبت به آینده وکالتی ندارد و نمی‌تواند داشته باشد، زیرا مورد وکالت باید روشن باشد و رخدادهای آینده را نمی‌شود پیش بینی کرد.

ب: علاوه بر مقام حکومت مقام «قضاوت» نیز به موجب نصوص دینی در اختیار حاکم اسلامی است و اگر فقیه، تنها وکیل مردم باشد و به وکالت از آنان حکومت کند مسلم است که این فقیه ولایت بر قضا نخواهد داشت.

ج - بنا بر دیدگاه برخی فقیهان در بین وجوه شرعی، خمس در اختیار حاکم اسلامی قرار دارد و از آن به عنوان حق الاماره و بودجه حکومت یاد شده و حاکم اسلامی مسئول گرفتن خمس و هزینه کردن آن در جهت مصالح نظام است. لذا فقیه برگزیده مردم اگر تنها وکیل مردم باشد حق ندارد در این مال دست ببرد و دخل و خرج کند زیرا خمس و یا سهم مبارک امام (ع) در اختیار فرد و یا جامعه نیست تا فقیه حاکم به وکالت از آنها نسبت به جمع آوری و هزینه آن اقدام کند.

۴ - شایان ذکر است که در حقوق خصوصی، موکل آنچه را که در تصرف دارد و نسبت به آن ذی حق است به وکیل واگذار می‌کند ولی در امر حکومت و ولایت، هنوز حق حکومت کردن و ولایت برای مردم ثابت نشده است. تا بتوان از طریق وکالت این حق را به فقیه وکیل واگذار کند. بعلاوه پرسش دیگری نیز به ذهن متبادر می‌گردد که در مسائل کشور داری و امر حکومت ضرورت دارد که حاکم و والی در شئون همه ملت دخالت کند و از طرف همه تصمیم بگیرد. حال طبق نظریه وکالت با چه مجوزی، فقیه حاکم بعنوان وکیل می‌تواند در شئون اقلیتی که به او رأی نداده‌اند دخالت و تصرف نماید؟ و حتی در بسیاری از موارد مجموعه افرادی که رأی نداده‌اند یا حق رأی نداشته‌اند بیشتر از آنهاست است که به حاکم رأی داده‌اند.

مبحث دوم: دلایل نقلی مشروعیت مردمی

طرفداران نظریه انتخاب یا مشروعیت مردمی حکومت برای اثبات مدعای خود علاوه بر حکم عقل به یکسری نصوص دینی و اخبار و احادیث نیز استناد نموده‌اند که در اینجا مورد اشاره و نقد و بررسی قرار گیرد.

۱- فحوای قاعده تسلیط

عقل عملی بر سلطه انسان نسبت به اموالی که خود حیازت کرده و یا به تلاش و کار خود به دست آورده دلالت دارد و سیره عقلانیز همواره در زندگی اجتماعی و دادوستد و معاملاتشان در التزام به این معنی گواه بوده و به حرمت تجاوز به اموال دیگران حکم می‌نموده است. و شرع مقدس اسلام نیز این قاعده را تنفیذ نموده تا جایی که یکی از مسلمات فقه فریقین گردیده و در ابواب مختلف بدان تمسک شده است در کتاب بحار از عوالی اللثالی از پیامبر (ص) روایت شده که فرمود: «ان الناس مسلطون علی اموالهم»^(۱) همانا مردم بر اموال خویش مسلط هستند.

و در روایت ابی بصیر از امام جعفر صادق (ع) آمده است که فرمود: ان لصحاب المال ان يعمل بما له ما شاء مادام حیا»^(۲)

پس هنگامی که ما این فرض را پذیرفتیم که مردم بر اموال خویش مسلط هستند به گونه‌ای که جز در معصیت خداوند هرگونه که بخواهند بتوانند در اموال خویش تصرف کنند و تصرف در اموال دیگران بدون اذن و اجازه آنان جایز نباشد. پس به طریق اولی باید پذیرفت که مردم بر نفوس خویش مسلط هستند... خداوند متعال، انسان را آزاد، صاحب اختیار و مسلط بر ذات خویش آفریده و هیچ کس نمی‌تواند آزادی انسانها را محدود نماید و بدون اجازه آنان در مقدرات آنان تصرف کند به همین جهت افراد جامعه حق دارند برای حکومت بر خویش فرد اصلح را انتخاب و به حکومت بگمارند. بلکه پس از حکم عقل به اینکه جامعه نیاز به حکومت و نظام دارد و اینکه اینها از ضروریات زندگی بشرند تعیین حاکم از واجبات زندگی اجتماعی

۱ - علامه محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۲، (تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۶ هـ ق) ص ۲۷۲

۲ - محمدبن الحسن الحر العاملی، وسائل الشیعه، (قم، موسسه آل‌البیت، ۱۴۹ هـ ق) ج ۱۳، ص ۳۸۱

به شمار می آید. (۱)

این استدلال نیز از ابعاد گوناگونی با اشکال و ایراد مواجه است که ذیلاً می آید:

۱- مستند فوق پیش از آنکه بتوان با آن بعنوان یک حدیث معتبر سخن گفت یک قاعده فقهی است. پس اگر کلام معصوم بودن این جمله مورد تردید واقع شود نمی توان از اطلاق آن استفاده کرد بلکه در اصطلاح فقها یک دلیل اصطیادی است که فقط باید به قدر متیقن - اموال - اکتفا شود.

۲- بر فرض صحت این خبر آنچه از این قاعده فقهی مستفاد می شود دلالت تسلط و سیطره انسان بر اموال خود نمی باشد بنابراین استخراج ملاک سلطه و تسری آن از اموال بر انفس قیاسی باطل و مع الفارق است. در ضمن حجیت قیاس در بین مسلمین یک امر اجماعی نیست. بویژه که در فقه شیعه اساساً مردود است لذا نمی توان آن را اساسی برای استنباط پنداشت.

بنابراین استخراج و استنتاج این مطلب که افراد بر جان و روح خود نیز سلطه دارند نیازمند دلیل شرعی مستقل و جداگانه است.

۳- همچنین قابل ذکر است که اگر آقای منتظری از باب تمسک به دلیل فحوا به چنین استنتاجی دست یافته اند باید توجه داشت که تمسک به دلیل فحوا همواره از عالی به دانی است و نه از دانی به عالی. لذا اگر کسی بر مالش سیطره و سلطنت داشت نمی تواند بگوید پس به طریق اولی بر جان و نفس خود نیز تسلط دارد. پس اگر شارع مقدس به کسی اجازه تصرف در مالش را داد او صرفاً می تواند در چهارچوب دین در اموال خود هر نوع دخل و تصرفی و از جمله هبه و بخشش را داشته باشد. ولی از این اجازه شارع نمی تواند استنتاج کند که وی حق تصرف در جان و نفس خود را هم پیدا کرده است. به عکس اگر شارع گفت شما بر جان و نفس خود مسلط هستی و حق تصرف داری در اینجا می توان گفت پس تصرف در مال الحکم، فیه بالاولویه. حال که حق تصرف در جان و نفس با این همه حرمت و ارزش داده شده است به طریق اولی حق تصرف و سلطه بر مال نیز بوجود آمده است. چرا که شکی نیست که مال در مرتبه پایین تر و دانی تر از جان قرار دارد. بنابراین استنتاج و نتیجه گیری فوق باطل و نمی تواند در اثبات دیدگاه انتخاب موثر واقع شود.

۴- همچنین در استدلال ایشان هیچ اشاره ای نشده است که چطور و بر اساس کدام دلیل دینی از یک قاعده که فقط دلالتش بر سلطه افراد در اموال خود و در حوزه فردی و شئون خصوصی می باشد به واگذاری و تفویض حق ولایت و حکومت به مردم دست یافته اند بویژه که آیات زیادی وجود دارد که می گوید حاکمیت و ولایت مخصوص خداوند است و انسانها نه بر خود و نه بر دیگران ولایت دارند از قبیل ۱- ان الحکم الا لله ۲- الاله

۱- حسینعلی منتظری، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، صص ۲۸۶ و ۲۸۵

۵- بر فرض که انسان مالک خویش باشد. و بر اساس آن سلطنت و ولایت بر خویش را داشته باشد. ولی نکته قابل تأمل این است که توانایی و قدرت داشتن دلیل بر مجاز بودن نخواهد بود. بنابراین صرف توانستن و سلطه داشتن بر نفس دلیل بر این نیست که هرکاری را انسان انجام دهد مشروع است. زیرا بدیهی است که انسان بر بسیاری از امور توانایی دارد مثلاً می‌تواند بدون هیچ غرض عقلانی خودکشی نماید یا ضرری و یا نقصی بر خود وارد سازد؟ در حالی که هر عاقلی می‌گوید انسان بر انجام این کارها مجاز نیست و ارتکاز عقلا هم بر این است که این اعمال مشروعیت ندارد.

بنابراین نمی‌توان برای اثبات تفویض امامت به مردم به این قاعده فقهی استدلال کرد. زیرا قلمرو تطبیقات این قاعده بر فرض قبول اختیارات مربوط به شئون فردی است و نمی‌توان در مورد مسأله‌ای مثل امامت و ولایت که مربوط به شئون همه امت است به آن استدلال کرد. زیرا به طور عادی تحصیل اجماع امت بر امامت و ولایت حاکم امکان ندارد و در این حالت یکی از دو کار را باید کرد. ۱- یا اینکه این قاعده در نفی و اثبات بر هر فردی تطبیق و اجرا کرد یعنی به هر فردی از افراد جامعه حق داد که امام خود را انتخاب کند، که در این حالت در مورد ولایت و امامت، یک نوع هرج و مرجی پدید می‌آید که نه شرع آن را می‌پذیرد و نه عقل.

۲- و یا اینکه اراده اقلیت را کنار گذاشته و اراده اکثریت را مورد عمل قرار داد بر فرض آنکه اکثریت جامعه حاکم را انتخاب کرده باشند که معمولاً چنین نیست. که این خود نقض قاعده تسلیط و تعدی و تجاوز به حریم اقلیت است. یعنی خود قاعده متضمن نقض خود خواهد بود. چرا که قدرت سیاسی و حکومت اقتضاء می‌کند که حاکم به نمایندگی از همه ملت در شئون مختلف سیاسی و اجتماعی و اقتصادی دخل و تصرف و اعمال قدرت نماید. که این نقض غرض و قاعده تسلیط می‌باشد.

خلاصه آنکه قاعده تسلیط با تساهل و تسامح حداکثر انسان را مسلط می‌گرداند، بر اینکه در امور مربوط به خودش و اموالش هر چه می‌خواهد انجام دهد مگر در موردی که خداوند آن را حرام کرده است. اما این قاعده انسان را بر اختیارات دیگران و شئون و حقوق آنان مسلط نمی‌گرداند و به او چنین تفویض نمی‌کند که در حقوق و شئون دیگران بدون اذن آنها دخالت و تصرف کند.

بنابراین طبق قاعده تسلیط، انسان اختیار دارد که در غیر معصیت خداوند از هر کسی که دوست دارد اطاعت کند و یا مخالفت نماید و این عمل حق او و مربوط به اوست. دلالت قاعده چیزی بیشتر از این نیست. بنابراین او نمی‌تواند امام و زمامدار برای همه انتخاب کند چون این حق او و مربوط به او نیست. بلکه انتخاب امام از شئون خداوند است و تنها خداوند است که بر همه ولایت و حکومت دارد.

لذا برای اثبات تفویض انتخاب امام از جانب خداوند برای انسان نمی‌توان به قاعده تسلیط تمسک کرد.

۲- قرارداد و معاهده بین مردم و حاکم

یکی دیگر از دلائلی که برای مشروعیت حکومت مبتنی بر انتخاب ارائه شده این است که ولایت یک نوع قرارداد و معاهده بین ولی فقیه و مردم است بنابراین اطلاق ادله عهود و عقود آن را در بر می‌گیرد. این استدلال اینگونه تقریر شده است.

انتخاب رهبر توسط مردم و واگذار کردن امور به او و قبول ولایت از سوی وی یک نوع قرارداد و معاهده بین والی و مردم است که بر صحت و نفوذ آن همه دلایلی که بر صحت عقود و نفوذ آن دلالت داشته دلالت دارد. دلایلی نظیر بنای عقلاء و آیه شریفه «یا ایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود»^(۱) و نیز سخن امام صادق (ع) در صحیحہ عبدالله بن سنان که می‌فرماید:

«المسلمون عند شروطهم الا کل شرط خالف کتاب الله عزوجل فلا یجوز»^(۲) «مسلمانان در کنار شرطهای خویش هستند مگر هر شرطی که مخالف کتاب خداوند عزوجل باشد که جایز نیست.

و روایات دیگری نظیر این روایت، بنابر اینکه «شرط» قرارداد ابتدایی را نیز شامل گردد چنانچه بعید نیست اینگونه باشد.^(۳) و اما اشکالات وارد بر این استدلال:

۱- آیه شریفه «اوفوا بالعقود» و نتیجتاً وجوب وفای به قرارداد متوقف بر این است که مورد قرارداد در اختیار طرفین و از اموری باشد که بتوان بر آن قرارداد جاری نمود اما اینکه ولایت و حکومت در اختیار مردم باشد و بتوان آن را به دیگری واگذار کنند تازه اول کلام است و بر فرض ناتمام بودن و عدم صحت ادله انتصاب، این نظر یعنی حق ولایت مردم به دلیل شرعی متقن نیازمند است. بنابراین چنین استدلالی «اثبات شی بنفسه»، و دور قلمداد می‌شود زیرا حکم، موضوع خود را اثبات نمی‌کند و در واقع مرتبه موضوع مقدم بر محمول است فلذا اعتبار آن مخدوش و باطل است. آری اگر قبلاً ثابت کرده باشد که خداوند سبحان در عصر غیبت، ولایت خویش را بر مردم تفویض کرده است در این صورت این قرارداد جزء امور متعارف و تحت شمول آیه شریفه قرار می‌گیرد.

۲- احتمالاً این نظریه بر این اصل متکی است که انسان بر نفس و مال خود، سلطه دارد و صاحب اختیار جان و مال خود می‌باشد پس او می‌تواند به موجب قراردادی بین امت و امام حق حاکمیت خود را به زمامدار واگذار نماید و بعد از این قرارداد نمی‌تواند از تصمیمش بازگردد، و اگر چنین باشد در این اصل یعنی تسلط انسان بر جان خود که مبنای اصالت لزوم در قراردادها قرار گرفته است. تردید وجود دارد و قبلاً هم قاعده

۲- محمدبن حسن حر عاملی. مسان، ج ۱۲ ص ۲۵۳

۱- سوره مائده آیه ۱

۳- حسینعلی منتظری. مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲ ص ۲۸۷ و ۲۸۶

تسلیط و دلالت آن بر تفویض مورد نقد و بررسی قرار گرفت. بنابراین قراردادها تا آنجا صحیح بوده و لزوم دارند که خداوند اختیار آن را به انسان عطاء کرده باشد پس در آن مواردی که خداوند به انسان اختیار و قدرت و سلطه بخشیده آنها می‌توانند از حق خود صرف نظر کنند و آن را از طریق عقود و قراردادها به دیگران ببخشند و به قراردادهای خود هم ملتزم بمانند. اما در مواردی که خداوند اختیار جان یا مال را به خود انسان نسپرده است نمی‌تواند با قرارداد یا غیر آن، از آن صرف نظر و به دیگری بدهد.

۳ - آیات و روایات مربوط به شوری در امر ولایت

از جمله دلائل دیگر برای اثبات فرضیه انتخاب ادله «شوری» می‌باشد. در آیه شریفه: «و امرهم شوری بینهم»^(۱) از شوری بعنوان یک منبع برای تصمیم‌گیریها یاد شده است و در آیه «وشاورهم فی الامر»^(۲) امر به شوری شده است لذا انتخاب شخص برای ولایت امر و نصب او برای حکومت از جمله تصمیم‌هایی است که قرآن آن را به شوری موکول کرده است زیرا اطلاق امر در هر دو آیه شامل حکومت و ولایت نیز می‌شود. آقای مهندس بازرگان با استناد به آیات شوری در بحث از مدیریت جامعه و نظم و نسق آن می‌گوید: اینها وظیفه دستگاههای انتظامی و عمرانی و سیاسی و غیره را شامل می‌شود و این نهادها در همه کشورهای متمدن وجود داشته و دایماً در حال توسعه است. قرآن به طور خیلی ساده و خلاصه، عنوان «امر» و «امور» را روی این مجموعه گذارده و چگونگی اجرا یا انجامش را از طریق مشورت و شورای بین خود مردم دانسته است: «وشاورهم فی الامر» و «امرهم شوری بینهم» در هر دو مورد آنچه به وضوح دیده می‌شود روش دموکراتیک و مردمی است. قرآن اختیار و اداره امور جامعه را به خودشان واگذار کرده است. خود مردمند که باید برای ترتیب امورشان تصمیم بگیرند و خود انسان است که باید سیستم حکومتی مناسب و مورد نیاز را از روی تجربه و تحقیق و تفحص تدوین نماید. وی در جای دیگر می‌گوید خلافت و حکومت از دیدگاه امام و اسلام نه از آن یزید و خلفاست، نه از آن خودشان و نه از آن خدا، بلکه از آن امت به انتخاب خودشان است.^(۳)

آیت الله منتظری در این خصوص می‌نویسد:

از جمله دلایل بیعت، آیات و روایاتی است که بر مشروعیت در امر و در مسائل حکومتی تأکید نموده است. نظیر آیه شریفه: «و الذین استجابوا لربهم و اقاموا الصلاة و امرهم شوری بینهم» آنان که پروردگار خویش را اجابت نموده و نماز پیاپی دارند و کار آنان در بین آنان بر اساس مشورت است. و از پیامبر اکرم (ص) روایت شده است که فرمود:

۲ - سوره آل عمران، آیه ۱۵۹

۱ - سوره شوری، آیه ۲۸

۳ - مهندس بازرگان، خدا و آخرت هدف بعثت انبیاء، ص ۲۶

آنگاه که فرمانروایان شما خوبان شما باشند و ثروتمندان بزرگوارانتان و امور شما در بین شما بر اساس مشورت باشد روی زمین بهتر است برای شما از درون آن.^(۱)

و در عیون از امام رضا (ع) به سند خویش از پیامبر (ص) روایت شده که فرمود:

«کسی که به نزد شما آید و بخواهد جماعت شما را متفرق و امر حکومت امت را غصب و بدون مشورت بر

مردم مسلط شود او را بکشید، چرا که خداوند متعال، اجازه چنین قتلی را صادر فرموده است.»^(۲)

بر این اساس پس ولایت به وسیله شورای اهل خبره و انتخاب آنان منعقد می‌شود و به دنبال آن قهراً

انتخاب امت را در پی خواهد داشت چرا که انتخاب خبرگان در صورتی که منتخب مردم یا مورد اعتماد آنان

باشند طبعاً رضایت و انتخاب مردم را دنبال دارد^(۳)، چنانچه ما در همه ملتها این معنی را مشاهده می‌کنیم.

از سوی دیگر بیشتر مسلمانان پس از وفات پیامبر اکرم (ص) شوری را اساس خلافت قرار دادند و ما شیعه

امامیه اگرچه به خاطر وجود نص بر ولایت امیرالمؤمنین (ع) با آنان مناقشه می‌کنیم ما در عصر غیبت اگر قائل

به دلالت مقبوله و نظایر آن بر نصب عام شویم که بحثی نیست و الا به مقتضای عموم آیه شریفه و روایات

وارد در این زمینه، قهراً نوبت به شوری و مشورت با مردم خواهد رسید.»

این استدلال نیز از ایراد و اشکال خالی نیست.

۱ - هیچیک از دو آیه دلالت بر این ندارند که شوری منبع تصمیم‌گیریها بوده و برای عموم مردم الزام آور

است. بلکه هر دو آیه فقط دلالت بر اصل شوری و امر به آن دارند. بنابراین چه شوری بین خود مردم و در

رابطه با شئون سیاسی و اجتماعی و اقتصادی آنها باشد و یا اینکه در خصوص حکومت و تعیین زمامدار باشد،

هیچ دلالتی یا اشاره‌ای ندارد بر اینکه رأی اهل شوری برای دیگران هم الزامی است. و بدیهی است که بین

پذیرفتن شوری بعنوان یک اصل سیاسی و اجتماعی و بین الزام آور بودن آن، تفاوت زیادی وجود دارد و

هرگز اعتراف به شوری و امر به آن، به معنای الزام و التزام به مفاد و نتیجه آن نیست. همانطور که امر به

نصیحت و تناصح بین مسلمین یک چیز است که امر مقبول و پذیرفتنی است ولی ضرورت عمل به نصیحت

یک چیز دیگری است که هیچ رابطه‌ای با هم ندارند. و لزوم عمل به نصیحت، نیاز به دلیل دیگری غیر از دلیل

اصل نصیحت دارد.

قرآن کریم هم خود بین این دو مورد در آیه دوم تفکیک کرده است زیرا پیامبر (ص) را به شوری امر

می‌کند و (شاوهرم فی الامر) و سپس دستوری می‌دهد که در آنچه تصمیم گرفته و عزم کرده‌ای به خدا توکل

۱ - سنن ترمذی، ج ۳، ص ۲۶۱

۲ - شیخ صدوق، عیون اخبار رضا، ج ۲، (نجف، مطبعه حیدریه، ۱۳۹۰) ص ۶۲

۳ - حسینی مستظری، مبانی فقهی حکومت اسلامی (قم: نشر تفکر ۱۳۶۹) ج ۲، صص ۲۸۸ - ۲۸۷

کن. امام رضا (ع) در همین رابطه می‌گوید: ان رسول الله کان یستشیر اصحابه ثم یعزم علی ما یرید^(۱) یعنی پیامبر اکرم با اصحاب خود مشورت می‌کرد ولی پس از مشورت به آنچه مورد نظرش بود تصمیم می‌گرفت. قرطبی هم در تفسیر این آیه می‌گوید: شوری مبنی بر اختلاف آراء است و مشورت کننده باید به این آراء نگاه کرده و سپس نزدیکترین آنها به کتاب و سنت را برگزیند اما اگر خدا او را به حقیقت امر ارشاد کرد باید با توکل برخدای عزم کرده و اجرا نماید.^(۲)

بلاغی در «آلاء الرحمن» می‌گوید: «و یا آنان مشورت کن در امر»ی که عارض می‌شود و صلاح آنان را بخواه و با مشورت قلبهای آنان را جذب کن. پس وقتی که عزم کردی بر آنچه خداوند با نور نبوت به تو امر کرده و تو را در این راه محکوم و استوار ساخته توکل برخدا کند.^(۳)

فیض کاشانی در تفسیر این آیه می‌نویسد: پس وقتی عزم کردی و نفس تو بعد از شوری بر چیزی اطمینان یافت در امضاء و اجرای کار خود برخدا توکل کن زیرا تو خود می‌دانی که چه چیزی برای تو شایسته‌تر است و غیر تو نمی‌داند.^(۴)

بنابراین قرآن کریم به صراحت بین اصل شورا و بین الزام و التزام به نتیجه شوری تفکیک و تمایز قائل است و معنای امر به شوری هیچ‌گاه به معنای الزام و التزام به شوری نیست.

سید مرتضی در نهج البلاغه از حضرت علی روایت می‌کند که حضرت از عبدالله بن عباس مشورت خواسته بود و او نظری داده بود که حضرت با آن موافق نبود. حضرت علی (ع) خطاب به او فرمود: بر توست که به من مشورت بدهی پس اگر با تو مخالفت کردم و نظر مخالف داشتم از من اطاعت کن.^(۵) (لک ان تشیر علی واری فان عصیتک فاطعنی)

لذا شوری صرفاً در پخته شدن و استوار شدن نظریات و در جذب قلوب مردم و شریک ساختن آنان در تصمیم‌گیریها، ارزش توجیهی و ارشادی و هدایتی بزرگی دارد. و نمی‌توان از نظر فقهی ادعا کرد که تصمیم‌های شوری برای عامه مردم یا اولیای امور الزام‌آور است. در حالی که بدیهی و روشن است که انتخاب و تعیین ولی امر از تصمیماتی است که باید برای مردم الزام‌آور باشد. وگرنه انتخاب او به ولایت برای مردم الزام و مشروعیتی هم نخواهد داشت و او نخواهد توانست مردم را هم ملزم به اجرای دستورات خود نماید.

۱ - علامه محمدباقر مجلسی. مسان. ج ۷۵. ص ۱۰۱

۲ - ابو عبیدانه محمد بن محمد الترمذی الجامع لاحکام القرآن (مصر. دارالکتب المصریه. ۱۴۰۲) ج ۲. ص ۲۵۲

۳ - بلاغی. آلاء الرحمن. ج ۱. ص ۳۶۱

۴ - ملا محسن نیش کاشانی. تفسیر الصافی. ج ۱. (تهران: مکتبه الصدر. ۱۳۷۶) چاپ دوم ص ۳۹۵

۵ - حواله‌عامی. مسان. ج ۸. ص ۲۲۸. و نهج البلاغه شرح محمد عبده. ج ۲. ص ۲۲۱

۲- آیات مورد استناد نیز خوب است در اینجا مورد بررسی قرار گیرد.

- آیه «وشاورهم فی الامر»:

اولاً آیه «وشاورهم فی الامر» خطاب به شخص پیامبر (ص) است که از قبل تشکیل حکومت داده است. بنابراین ممکن نیست که آیه مربوط به مسأله انتخاب حاکم و والی مربوط باشد و این خود شاهی است که خداوند به پیامبر دستور می‌دهد که در اداره جامعه و حکومت از افکار مردم نیز آگاه شود. لذا آیه یک دستور العمل کلی برای کسانی است که حکومت و رهبری جامعه را بعهده دارند تا در نحوه اداره جامعه با صاحب‌نظران و مردم مشورت کنند.

ثانیاً از ظاهر آیه استفاده می‌شود که حکم شورای بر حاکم الزام آور نیست بلکه او موظف از اطلاع از افکار و نظریات دیگران است و در جمع بندی نهایی، خود شخصاً تصمیم می‌گیرد. لذا آیه هیچ ارتباطی با نقش شورا در تعیین رهبری ندارد.

ثالثاً: اگر آیه وشاورهم فی الامر اطلاق داشت و شامل تعیین حاکم و رهبر نیز می‌شد، پس پیامبر می‌بایست در مورد خلیفه و رهبر آینده جامعه یا دیگران مشورت می‌کرد زیرا رهبری جامعه از مهمترین امور است و جمله «وشاورهم» نیز دلالت بر وجوب مشورت دارد. ولی می‌بینیم که پیامبر (ص) در این خصوص با کسی مشورت نکرد. لذا مشخص می‌شود که امر حکومت و ولایت از اموری نیست که با مشاور تعیین شود.

- آیه «وامرهم شوری بینهم»

اولاً درست است که این آیه به مومنین این حق را می‌دهد که امورشان را با مشورت انجام دهند ولی موارد و حدود مشورت را تعیین نکرده است. لذا در اینجا تردید وجود دارد که آیا تعیین امام و والی المسلمین هم از جمله اموری است که مردم در آن نقش دارند و می‌توانند با مشورت آن را حل و فصل کنند و یا اینکه این امر به مردم واگذار نشده است؟ بدیهی است در صورت شک نمی‌توان به عموم آیه تمسک کرد: زیرا فقها معتقدند که تمسک به عام در شبهات مصداقیه عام، صحیح نیست بلکه باید به عموماًت بالاتر مراجعه کرد و آن آیات و روایاتی است که دلالت بر نفی دخالت مردم در تعیین خلیفه و امام دارد بنابراین آیه دلالت بر شور و مشورت درباره اموری که در حوزه اختیار مردم است دارد نه تعیین امامت و ولایت که در انحصار خداوند است.

ثانیاً اگر امر خلافت و رهبری از اموری است که مردم می‌توانند در انتخاب آن نقش داشته باشند، چرا پیامبر آن را با مشورت مردم حل نکرد؟ در حالی که به نیکی می‌دانیم در هر موردی که از جانب خداوند فرمان خاصی صادر شده بود نه اصحاب خواهان مشورت با پیامبر بودند و نه پیامبر از آنها طلب مشورت می‌کرد. این

خود نشانگر آن است که تعیین رهبری و امر ولایت از اختیارات خود پیامبر بوده است. حتی در سفرهای کوتاه مدت نیز وقتی پیامبر می‌خواست از مدینه خارج شود بدون آنکه با مردم در این باره مشورتی انجام دهد فردی را به عنوان جانشین موقت انتخاب می‌کرد.

بنابراین از اینکه پیامبر این مسئله مهم را با مردم در میان نگذاشت خود بهترین دلیل ویرهان بر مدعی ماست که پیامبر و مسلمین به خوبی می‌دانستند که مردم در تعیین رهبری آینده جامعه حق اظهارنظر ندارند و آن یک امر الهی است. از همین رو در مواردی که کسانی از حضرت می‌خواستند تا خلافت و رهبری آینده را به عهده آنها بگذارند پیامبر (ص) در پاسخ می‌گفت: خلافت امری الهی است و اختیار آن بدست خداوند بزرگ است. که به نمونه هایی از آن اشاره می‌کنیم.

لما كان النبي (ص) يعرض نفسه على القبائل جاء الى بني كلاب فقالوا بنابعك على ان يكون لنا الامر بعدك فقال (ص): الامر لله فان شاء منكم اوفى غيركم فمضوا فلم يبايعوه و قالوا لا ضرب باسپاناثم تحكم علينا غيرنا^(۱)

موقعی که رسول خدا (ص) رسالت و نبوت خویش را به قبائل عرضه می‌داشت، وقتی به قبیله بنی کلاب رفت، آنها به پیامبر گفتند: به شرطی با تو بیعت کرده و از تو حمایت می‌کنیم که حکومت پس از تو از آن ما باشد پیامبر فرمود: تصمیم درباره حکومت مخصوص خدا است اگر خواست به شما می‌دهد و اگر نخواست به دیگری، پس از حمایت آن حضرت خودداری کرده و گفتند: ما با شمشیرهای خود، در راه تو بجنگیم و تو دیگری را برای ما جاکم گردانی؟

قال عامر بن الطفيل للنبي (ص) يا محمد (ع) مالي ان اسلمت فقال (ص): لك ما للاسلام و عليك ما على الاسلام فقال الاتجعلني الوالي من بعدك قال (ص) ليس لك ذلك و لا لقومك.^(۲)

عامر بن طفیل خدمت پیامبر اکرم (ص) آمد و گفت: اگر من مسلمان شوم چه امتیازی برای من قائل می‌شوی؟ حضرت فرمود: هرچه که دین اسلام از حقوق و امتیازها و تکالیف و وظایف بر عهده شما گذارده همان را خواهی داشت. آنگاه گفت آیا بعد از خود من را والی قرار نمی‌دهی؟ پیامبر پاسخ داد: این امر «ولایت» برای تو و قوم تو نخواهد بود.

لذا از مجموع مطالب فوق بدست می‌آید که امر ولایت و حکومت از اموری نیست که از طریق شوری تعیین و انعقاد یابد. آری شوری بعنوان یک اصل اسلامی بیانگر شیوه حکومت اسلامی است و بوسیله آن اقشار مختلف مردم می‌توانند در تمام مراحل تصمیم‌گیری سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی و نظامی

۱ - تاریخ طبری، به نقل از محمد بن علی، ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، ج ۱، (قم، انتشارات علامه، بی تا) ص ۲۵۷

۲ - ماوردی، اعلام النبوه به نقل از ابن شهر آشوب، همان، ج ۱، ص ۲۳۱

نقش سازنده‌ای داشته باشد، و در حقیقت زمینه ساز مشارکت فعال مردم در صحنه تصمیم‌گیری‌ها و نحوه اجرای مسائل است. لذا نمی‌توان از آن به نحوه انتخاب حاکم اسلامی و لزوم مشورت در اصل ولایت مرتبط دانست. به تعبیری دیگر اصل شوری پاسخی است برای این پرسش که چگونه باید حکومت کرد نه پاسخی برای چه کسی باید حکومت کند؟

نتیجه آنکه این گفته مدعیان که آیه «وامرهم شوری بینهم» مطلق بوده و اطلاق آن مقتضی نفوذ در اصل ولایت و هم در فروع و اجرای آن دارد، درست به نظر نمی‌رسد و با وجود «قدر متیقن» در باب مشورت که همان مشورت در تصمیم‌گیری‌ها و چگونگی اجرای امور است نمی‌توان به اطلاق آیه کریمه تمسک کرد و آن را به اصل ولایت و اصل انتخاب حاکم تعمیم داد.

۴ - تعیین والی با مشورت مهاجرین و انصار

استناد به کلام امیرالمؤمنین در خصوص شوری یکی دیگر از ادله اثبات نظریه انتخاب است که توسط قائلین به نظریه انتخاب به شرح زیر آمده است: در نهج البلاغه به نقل از امیرالمؤمنین (ع) آمده است که فرمود:

«وانما الشوری للمهاجرین والانصار، فان اجتمعوا علی رجل و سموه اماماً کان ((الله)) رضا فان خرج عن امرهم خارج بطعن او بدعة ردوه الی ماخرج منه، فان ابی قاتلوه علی اتباعه غیر سبیل المؤمنین و ولاء الله ما تولى»^(۱).

شوری با شرکت مهاجرین و انصار صورت می‌پذیرد، اگر آنان بر شخصی وحدت نظر پیدا کرده و او را امام خویش قرار دادند این مورد رضایت خداوند است اگر کسی به وسیله گناه و تخلف از موازین و یا بدعت از جرگه آنان خارج گردید و بر امام خود خروج نمود آن را به راهی که از آن خارج گردیده بازگردانید و اگر امتناع کرد به خاطر پیروی از غیرراه مومنان با او بجنگید و خداوند او را به راهی که خود انتخاب کرده است واگذار خواهد کرد.

و اما در خصوص مطلب فوق باید یادآوریم شویم که قبل از آنکه چنین نویسندگان شیعی بدان استناد نمایند ابن ابی الحدید سنی مذهب جهت اثبات اینکه رهبری پس از پیامبر باید از طریق شوری باشد به آن استشهاد کرده است به هر حال در این خصوص باید گفت که قرائن و شواهدی در این نامه موجود است که نشان می‌دهد استدلال حضرت علی (ع) به شوری یک استدلال جدلی است تا خصم را بر اساس مبانی خود خصم الزام

سازد و یک پاسخ اقتناعی و اسکاتی به او بدهد. و در واقع مقصود حضرت این است که به معاویه بگوید: تو اگر بر این اعتقادی که سه خلیفه پیش از من، توسط شورای مهاجرو انصار برگزیده و تعیین شده‌اند و نیز معتقدی که مشروعیت خلافت و حکومتشان از راه شوری حاصل شده است به ناچار باید خلافت و حکومت مرا نیز مشروع و قانونی بدانی زیرا مسلمین مرا منصوب کرده‌اند و این بدان معنی نیست که حضرت علی (ع) خود به شوری به یکی از اصول نظام سیاسی اسلامی می‌نگریسته است.

این نوع بحثهای جدلی در قرآن نیز آمده است: مثلاً خداوند خطاب به مشرکین که دختران خود را دوست نداشتند و در عوض دوستدار پسران بودند و در عین حال فرشتگان را دختران خدا می‌انگاشتند می‌فرماید: «الکفر الذکر و له الأنتی تلك اذاً قسمة ضیزی»^(۱)

آیا برای خود پسران انتخاب کرده و برای خداوند دختر در نظر گرفته‌اید این یک نوع تقسیم ظالمانه است. آیا واقعاً این سخن بدان معنی است که پسر از دختر بهتر است و یا خداوند دارای پسر است؟ در حالی که همگان می‌دانیم: اولاً ملاک فضیلت و برتری در اسلام پسر بودن نیست و ثانیاً بهتر بودن پسر دلیل آن نیست که خداوند نیز دارای پسر باشد و ملائکه از جنس ذکور باشند.

به هر حال در جدل، بر اساس اصول مورد قبول خصم و طرف مقابل، سخن گفته می‌شود نه بر مبنای واقعیت و یا آنچه که خود گوینده آن را قبول دارد، در اینجا هم از همان روش استفاده شده است. بنابراین حضرت علی (ع) بر این عقیده نبود که شوری یک راه قانونی برای مشروعیت بخشیدن به حکومت است چرا که حضرت در موارد عدیده دیگری جهت اثبات مشروعیت خلافت خویش به نص و وصایت و ارحجیت خود به امر خلافت استناد کرده است نه به شوری و انتخاب مردم، چنانکه در اواخر خطبه دوم می‌فرماید: «و لهم خصائص حق الولاية و فيهم الوصية و الوراثة الان اذ رجع الحق الى اهله و نقل الى منتقلة»^(۲)

ویژگیها و خصایص ولایت و امامت در آنان (آل محمد (ص) جمع و درباره آنان وصیت [رسول اکرم] وارث بردن ثابت است هم اکنون حق به اهل آن بازگشته و به کسی انتقال یافته که از او منتقل شده بود.

این فراز از خطبه نشان می‌دهد که به نظر حضرت، شورای خلافت که خلفای پیشین را تعیین کرده بود مشروعیت آور نبوده است و حق ولایت و رهبری که مطابق با وصیت پیامبر هم بوده است از آن خود و آل پیامبر می‌دانسته‌اند، اگر شوری در تعیین خلافت و رهبری نقش می‌داشت، دیگر مناسب نبود که بفرماید: الان اذا رجع الحق الى اهله و نقل الى منتقلة» این جمله به خوبی نشان می‌دهد که شوری در نظر حضرت علی (ع) در تعیین رهبری جامعه نقشی نخواهد داشت. همچنین حضرت در خطبه ششتمین می‌فرماید: اما والله لقد

تممصها فلان و انه ليعلم ان محلي منها محل القطب من الرحا... آری تراثی نهبا حتی مضی الاول لسبيله فادلی بها الی فلان بعده... فیاعجبا بینا هو یستقیلها فی حیاته اذ عقدها الاخر بعد وفاته... حتی اذا مضی لسبيله جعلها فی جماعه زعم انی احدهم فیالله وللشوری.^(۱)

قسم به خدا فلانی در حالی مقام خلافت رسول خدا را به عهده گرفت که می دانست جایگاه من در خلافت، همچون جایگاه محور در سنگ آسیاب است.... پس با وجود آنکه می دیدم میراثم را به غارت می برند مانند کسی که خار در چشمش فرورود و استخوان در گلویش گیر کرده باشد، راه بردباری پیش گرفتم تا آن خلیفه نخستین راه خود را پیمود و خلافت را به دیگری پس از خود وا گذاشت... شگفتا او در زندگی خود از مردم می خواست بیعت خود را از او پس گرفته و از خلافت برکنارش دارند، اما بر عکس این رویه، خلافت را پس از خود به دیگری سپرد... تا روزگار این دومی نیز سرآمد و خلافت را در میان جماعتی قرارداد که به گمان او من نیز یکی از آنان بودم، خداوندا آن چه شورایی بود؟!

از این سخنان امام (ع) پی می بریم که اگر در نامه فوق - خطاب به معاویه - از شوری سخن به میان آمده است از باب محاجه با خصم بر اساس اصول پذیرفته شده اوست. چون مخاطب این سخن، معاویه است و با معاویه باید مطابق اصولی صحبت کرد که بدان تن در داده است و چون وی مشروعیت خلفای پیشین را بر اساس شوری و اجماع مسلمین پذیرفته بود، دیگر نمی تواند مشروعیت خلافت حضرتش را انکار کند. مطلب دیگر اینکه اگر شوری اساس و زمینه مشروعیت و حکومت پس از پیامبر اکرم بوده است پس چرا هیچ یک از اصحاب شوری و سقیفه و حتی خلفا وقت به این آیات و روایات تمسک نکرده و بدان استشهاد ننموده اند؟

۵ - آیات و روایات بیعت

آقای دکتر مهدی حائری با تمسک به آیات بیعت آراء عمومی و بیعت مردم را منشاء مشروعیت حکومت می داند وی می گوید مقام رهبر سیاسی پیامبر اکرم (ص) نخست از طریق انتخاب و بیعت مردم به وقوع پیوسته و سپس این بیعت مردمی از سوی خداوند توشیح و مورد رضایت قرار گرفته است. آیه «و لقد رضی الله عن المومنین اذ بیاعونک تحت الشجره» (فتح، آیه ۱۸) و آیه مبارکه «وامرهم شوری بینهم» (شوری آیه ۳۸) نیز دلالت بر این واقعیت دارد.^(۲) از جمله دیگر دلایل جواز انتخاب، آیات و روایات بیعت است که تعداد آن نیز نسبتاً زیاد می باشد که از ظاهر آنها استفاده می شود که یکی از راههای انشاء و انعقاد ولایت بیعت است.^(۳)

۲ - مهدی حائری، ص ۱۵۳ - ۱۵۱

۱ - نهج البلاغه، خطبه سوم

۳ - آیت الله حسینعلی منتظری، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص ۲۰۴

«القد رضى الله عن المومنين اذا يبایعونك تحت الشجره»^(۱) خداوند از مومنانی که زیر درخت [معهود حدیبیه] با تو بیعت کردند به حقیقت خوشنود گشت.

«ان الذين يبایعونك انما يبایعون الله، يدالله فوق ایدیهم، فمن نکت فانما ینکث علی نفسه، و من اوفی بما عاهد علیه الله فسیؤثیه اجراً عظیماً»^(۲) ای پیامبر مومنانی که با تو در حدیبیه بیعت کردند در حقیقت با خدا بیعت کردند دست خدا بالای دست آنهاست. پس از آن هر کس نقض بیعت کند در حقیقت بر زبان و هلاکت خویش اقدام کرده است و هر کس به عهدی که با خدا بسته وفا کند بزودی خدا به وی پاداش بزرگ می دهد.

«یا ایها النبی اذا جاءک المؤمنات ینبایعنک علی ان لایشرکن بالله شیئاً و لا یسرقن و لا یزنین و لا یقتلن اولادهن و لیایتین ببهتان یفتربنه بین ایدیهن و ارجلهن و لا یعصینک فی معروف فبایعهن و استغفر لهن الله ان الله غفور رحیم»^(۳)

«ای پیامبر چو زن مومن نزد تو آیند که با تو بیعت کنند بر اینکه هرگز به خدا شرک نوززند، و سرقت نکنند، و زنا کاری نکنند و اولاد خود را به قتل نرسانند و بزکس افترا و بهتان در میان دو دست و پای خود نبندد، و با تو در هیچ امر معروفی مخالفت نکنند بدین شرایط با آنان بیعت کن و بر آنان از خدا آمرزش و غفران بطلب، که خدا بسیار آمرزنده و مهربان است.»

آیت الله منتظری با تمسک به آیات مورد اشاره و با اشاره به تعدادی روایت در خصوص بیعت عده‌ای از مسلمانان در سال دوازدهم بعثت در عقبه اول، و بیعت حدود هفتاد نفر از مسلمانان مدینه در سال سیزدهم بعثت در عقبه دوم با رسول الله (ص) و همچنین بیعت مردم در جریان غدیر خم در سال دهم هجری با امیر مؤمنان (ع) و بیعت دوباره مردم با آن حضرت پس از قتل عثمان و بیعت با امام حسن مجتبی (ع) و بیعت مردم کوفه با مسلم بن عقیل برای اطاعت از امامت و حکومت امام حسین (ع) و بیعت با امام رضا (ع) و بیعت با امام زمان (ع) چنین نتیجه می گیرد: «که بیعت و آراء عمومی منشأ و منبع مشروعیت حکومت می باشد. استدلال فوق نیز با اشکالاتی مواجه است که در زیر مورد بررسی قرار می گیرد.

از آنجا که شناخت درست مفهوم بیعت در رسیدن به حقیقت مطلب حائز اهمیت می باشد لذا لازم است نخست نگاهی گذرا به مفهوم لغوی و اصطلاحی این واژه داشته باشیم. بیعت از واژه بیع گرفته شده است و به معنای قرارداد خرید و فروش و یا هر نوع قراردادی می باشد و چه بسا ریشه اش در این بوده که افراد وقتی با هم معامله ای انجام میدادند با همدیگر دست می دادند. و به همین اعتبار افراد نیز با ولی امر دست می دادند و دست او را بعنوان امیر و امام می فشردند. خلیل بن احمد فراهیدی می گوید: بیعت دست به دست هم دادن بر ایجاب

۲ - سوره فتح، آیه ۱۰

۱ - سوره فتح، آیه ۱۸

۳ - سوره مستحذ، آیه ۱۲

بیع و معامله است هم چنین به معنای دست به هم دادن برای اطاعت نیز به کار می‌رود.^(۱)

راغب اصفهانی می‌نویسد: «بایع السلطان (با سلطان بیعت کرد) یعنی اینکه فرد به ازای خدماتی که سلطان انجام می‌دهد پیروی و اطاعت از وی را پذیرفته و تضمین نموده است که بدان مباحثه و بیعت می‌گویند».^(۲)
ابن منظور در لسان العرب در ماده بیعت می‌نویسد: «بیعت همان دست زدن برای ایجاب بیع یا برای مباحثه و اطاعت است».^(۳)

ابن اثیر نیز با ذکر حدیث «الا تبایعوننی علی الاسلام» می‌نویسد: «بیعت عبارت است از معاقدت و معاهده».^(۴)

وی در دامه معنای بیعت می‌نویسد: «گویا هر یک از دو آنچه در اختیار دارد به طرف مقابل می‌فروشد و جان و اطاعت و اختیار کار خویش را به دست او می‌دهد».

شیخ طوسی می‌گوید، بیعت پیمانی بر حرف شنوی و اطاعت کردن است.^(۵)

شیخ طبرسی نیز بیعت را به پیمانی که اطاعت را الزام آور می‌سازد تفسیر می‌کند.^(۶)

ابن خلدون در مقدمه خود می‌گوید: «بیعت، پیمان و تعهد بر فرمانبری و اطاعت است. بیعت کننده با امیر خویش پیمان می‌بندد که در امور مربوط به خود و مسلمانان، تسلیم نظر وی باشد و در هیچ چیز از امور مزبور با او به ستیز برنخیزد و تکالیفی که برعهده وی می‌گذارد و وی را به انجام دادن آن مکلف می‌سازد اطاعت کند، خواه تکالیف به دلخواه او باشد یا مخالف میلش».^(۷)

آیت الله مکارم شیرازی نیز می‌نویسد:

«بیعت عبارت است از تعهدی که از ناحیه بیعت کننده صورت می‌گیرد بر این که از بیعت شونده اطاعت کند و مخالفت امر وی نکند و گویا چیزی به او فروخته است».^(۸)

علامه طباطبایی نیز در تفسیر بیعت می‌نویسد: «بیعت نوعی میثاق پیروی است... و دست دادن در هنگام این میثاق، بیعت و مباحثه، نامیده می‌شود که در حقیقت بدین معنا است که بیعت کننده دست خود را به

۱ - خلیل بن احمد فراهیدی. همان

۲ - النهایه فی غریب الحدیث والاثار. بیع (تم. اسماعیلیان) ج ۱. ص ۱۷۲

۳ - لسان العرب. ج ۸. ص ۲۶

۴ - عزالدین. ابن اثیر. النهایه فی غریب الحدیث والاثار (تم. اسماعیلیان) ج ۱. ص ۱۷۲

۵ - شیخ طوسی. تبیان. ج ۹. (بیروت. داراحیاء التراث العربی. بی تا) ص ۳۱۹

۶ - طبرسی. تفسیر مجمع البیان. سوره بقره. ذیل آیه ۲۵۲. ج ۱. ص ۶۲۴

۷ - عبدالرحمن بن خلدون. مقدمه. همان. ج ۱. ص ۴۰۰ - ۸ - ناصر مکارم شیرازی. همان. ج ۱. ص ۵۱۷

فرمانروا می‌دهد تا هرگونه که می‌خواهد یا او عمل کند.^(۱)

نتیجه اینکه عنصر اصلی تشکیل دهنده بیعت، تعهد و التزام و اطاعت کامل می‌باشد. بدین معنی که اگر فردی با امام و رهبر بیعت کرد در حقیقت تعهد و التزام داده است که از والی و امام اطاعت و فرمانبری نماید و هیچگاه پیمان نشکند.

شکی نیست که بیعت در زمان پیامبر اکرم (ص) و نیز خلفای پس از حضرت، مطرح بوده است و همان گونه که در قرآن بدان تصریح گردیده و در نصوص متواتر تاریخی از آن یاد شده است به عنوان پیمان و تعهد اجتماعی، در صدر اسلام وجود داشته است.

حال با این مقدمه باید گفت که:

۱- بیعت با انتخاب تفاوت دارد و به یک معنی نمی‌باشد. بیعت در معنای واقعی خود یعنی اعلام و قفاداری و تعهد و التزام بر اطاعت در برابر بیعت شونده است و بیعت در امر حکومت به معنای اطاعت و فرمانبری از دستورات و فرامین ولی امر می‌باشد. انتخاب یعنی گزینش یک فرد برای منصب مشخص و تفویض حق و اختیار به او و در امر حکومت تفویض ولایت و حکومت به شخص حاکم.

بنابراین بیعت هم می‌تواند همراه با گزینش و انتخاب و کلاً همزمان با به قدرت رسیدن حاکم باشد که در اینجا مردم هم زمامدار را به حکومت رسانده‌اند و هم تعهد اطاعت و فرمانبری به وی سپرده‌اند. و هم می‌تواند صرفاً تعهد و التزام بر اطاعت باشد و آن در موردی است که ولی امر ولایتش به هر نحو از جمله بانتصاب الهی و یا طرق دیگر ثابت و روشن است و نیازی به انشاء ولایت توسط مردم ندارد. در اینجا وقتی مردم بیعت می‌کنند صرفاً یک نوع تعهد و التزام به پیروی کامل می‌دهند. این بیعت چنانکه شیخ طوسی نیز می‌گوید: پیمان بر حرف شنوی و اطاعت کردن است.^(۲) و لذا بیعت حکم مسئله را تغییر نمی‌دهد.

پس بیعت می‌تواند با یک شخص منتخب و یا در موضوع انتخابی صورت گیرد و همینطور نیز می‌تواند نسبت به اشخاص منصوب و یا اموری که از قبل دارای حکم معین هستند انجام شود که در صورت دوم بیعت صرفاً برای تحکیم امر و از باب تاکید بر اطاعت می‌باشد. در آیه ۱۲ سوره ممتحنه که قبلاً ذکر شد پیامبر (ص) با زنان تازه مسلمان در خصوص مواردی همچون شریک قرار ندادن برای خدا، دزدی نکردن، زنا نکردن، نکشتن فرزندان، نسبت ندادن فرزندان غیر مشروع به همسران، فرمانبری از پیامبر بیعت کرد. مسلم است که حرمت دزدی و یا کشتن فرزند و یا زنا وابسته به پیمان و بیعت با پیامبر نبود و بدون بیعت نیز حکم این امور از قبل مشخص و قطعی بود و هیچکس مجاز به انجام آنها نبوده است.

لذا پیامبر برای تأکید فراوان براجرای این امور و تعهد و پابندی زنان نسبت به موارد مذکور با توجه به اعتبار زیادی که بیعت و عهد و پیمان در جامعه آن روز عربستان داشت اقدام به بیعت با آنها کرد نتیجه اینکه لازمه بیعت تفویض و اعطای ولایت به دیگری نیست لذا بیعت با هر یک از دو راه «نصب» یا «انتخاب» والی و حاکم همخوانی دارد و مختص نظریه انتخاب نمی باشد پس به صرف اینکه مردم با پیامبر یا ائمه (ع) یا هر کس دیگری بیعت کردند دلیل بر انتخابی بودن ولایت آنها نمی باشد. و لذا دلیل آقای منتظری اعم از مدعا است و نمی توان با آن انتخاب را منشأ مشروعیت حکومت دانست.

۲- تمسک آقای منتظری به آیات بیعت در خصوص اثبات نظریه انتخاب خالی از وجه است. چرا که پیامبر قبل از نزول آیات مربوط به بیعت، منصب حکومت و ولایت را از طرف خداوند دریافت کرده بود و با توجه به نصب الهی، مردم وظیفه داشتند که حکومت او را بپذیرند ولی از آنجا که پیامبر برای اداره جامعه و مقابله با جنگهای احتمالی با دشمنان نیاز به پشتیبانی و حمایت مردم داشت او با اخذ بیعت، تعهد مردم و التزام و اطاعت آنها را جلب کرد. لذا اینگونه بیعتها هیچ نقشی در اعطاء ولایت به پیامبر (ص) نداشته است.

بنابراین ما معتقدیم ولایت پیامبر (ص) و حضرت علی (ع) و یازده امام بعد از وی بر مردم از جانب خداوند تعیین و نصب شده است و یقیناً در چنین مواردی، بیعت، اعلام وفاداری و تعهد بر اطاعت از پیامبر و امام معصوم و تأکید بر ولایت است. و در حقیقت مردم پس از بیعت با پیامبر (ص) و امام معصوم (ع) متعهد و مسئول اجرای شرایط بیعت می شوند و حق نقض آن را نخواهند داشت چنانکه امام علی (ع) می گوید: فاذا بايعوا فلا خيار لهم، و ان على الامام الاستقامة و على الرعية التسليم.^(۱)

«مردم پس از بیعت کردن، اختیاری ندارند بر امام است که استقامت کند و بر رعیت است که تسلیم باشند.»

۳- آیه شریفه «لقد رضی الله عن المومنین اذ یبایعونک تحت الشجره» که در خصوص بیعت رضوان است نیز نمیتواند موجد انتخابی بودن حکومت پیامبر و اثبات کننده نظریه مشروعیت مردمی حکومت باشد مناسب است خلاصه این بیعت که در جریان صلح حدیبیه انجام گرفت بیان شود و سپس توضیحات لازم ارائه شود. پیامبر اسلام، اصحابش را در سال ششم هجرت برای انجام حج عمره فرا خواند و هزار و سیصد و شصت نفر همراه با هفتاد شتر راهی مکه شدند، پیامبر فرمود: من در این سفر سلاح حمل نخواهم کرد و فقط برای حج عمره می روم. پیامبر و همراهان در ذوالخلیفه احرام بستند و به حرکت ادامه دادند تا به نزدیک حدیبیه در نه مایلی مکه رسیدند. این خبر به اهل مکه رسید و آنان از این امر به وحشت افتادند و قبایل همدست را

فراخواندند. حضرت پیامبر به نمایندگان قریش اعلام کردند که فقط برای زیارت خانه خدا قصد مکه کرده‌اند و در ضمن پیکی را نیز به مکه فرستادند تا مقصد حضرت را برای قریش بازگو کند. ولی بازگشت پیکی حضرت از مکه به تأخیر افتاد و شایعه شد که او را کشته‌اند و از طرف دیگر دوستان جنگجو به فرماندهی خالد بن ولید توسط مشرکین آماده جنگ شد. لذا پیامبر اسلام (ص) نیز آماده شد و فرمود: خداوند به من دستور داده که بیعت بگیرم. مردم هم با آن حضرت بیعت کردند که فرار نکنند و این که تادم مرگ از اسلام و پیامبر دفاع نمایند. اهل مکه چون دیدند ترسیدند و با رسول الله (ص) مصالحه کردند. و پیامبر به مدینه بازگشتند. (۱)

با بررسی و دقت لازم در این حادثه نکات زیر بدست می‌آید:

اولاً این بیعت در سال ششم هجرت انجام گرفت که پیامبر در آن زمان ولایتش ثابت بوده و اگر قرار بود بیعت اساس تشکیل حکومت نبوی باشد این امر می‌بایست در ابتدای هجرت به مدینه و در زمان تشکیل دولت انجام می‌شد.

ثانیاً در این بیعت تنها ۱۴۰۰ تا ۱۶۰۰ نفر از مسلمانانی که با حضرت از مدینه حرکت کرده بودند شرکت داشتند و بسیاری از مسلمانان بدلائلی همراه پیامبر (ص) نبودند آیا بیعتی که ملاک مشروعیت دولت و حکومت باشد نباید در شرایطی انجام شود که امکان حضور همه یا اکثریت مردم فراهم آید.

ثالثاً شرایط حاد سیاسی زمان بیعت نشان می‌دهد که این بیعت در ارتباط با اخبار مزاحمت قریش، و با توجه به احتمال قوی درگیری در جنگ انجام گرفت. موقعیت مکانی و زمانی نیز گویای همین مطلب است این عباس می‌گوید:

انگیزه و علت بیعت رضوان در حدیبیه آن بود که عثمان فرستاده پیامبر (ص) به مکه تأخیر کرد و می‌گفتند که او را کشته‌اند لذا حضرت برای جنگیدن با قریش بیعت گرفت. (۲)

رابعاً شواهد تاریخی و نیز متون و احادیث موجود همه نشانگر آن است که موضوع بیعت صرفاً مقاومت و جنگ در برابر دشمن و مشرکین بوده است. نه انتخاب زمامدار و والی برای مسلمین جابر بن عبدالله انصاری می‌گوید: بیعت کردیم برای اینکه فرار نکنیم. (۳)

در مسند احمد آمده است به سلمه بن اکوع گفتم در روز حدیبیه بر چه چیز با رسول خدا بیعت کردید؟

۱ - علامه عسگری. معالم السدرین. ج ۱. ص ۱۵۵ و ابن هشام. سیره. ج ۳. (مصر: مطبعة مصطفى البابي، ۱۳۵۵) ص ۳۳۰

۲ - شیخ طوسی. همان. ج ۹. ص ۳۲۸

۳ - ابوالفتح رازی. روض الجنان. ج ۵. ص ۹۰ و سیره ابن هشام. همان. ج ۳. ص ۳۳۰

گفت: بر مرگ بیعت کردیم. (۱)

امین الاسلام طبرسی نیز می‌گوید: محور بیعت آن بود که در هیچ شرایطی پیامبر را رها نکنند. (۲)
قرطبی نیز می‌نویسد: پس از آنکه خبر رسید اهالی مکه، پیک حضرت را کشته‌اند حضرت مسلمانان را به بیعت در جنگ و کارزار با مردم مکه فرا خواند. (۳)
بنابراین این بیعت در شرایطی انجام شد که پیامبر و مسلمانان احتمال جنگ و درگیری با مشرکین را قوی میدانستند لذا پیامبر با امر الهی مسلمانان را برای اخذ بیعت و آن هم حول محور فرار نکردن و استقامت در جنگ فرا خواند. و اساساً بیعت در خصوص اعطاء ولایت و حکومت به پیامبر (ص) نبود.

۶- کلام حضرت علی (ع) بر صحت انتخاب

چنانکه در نهج البلاغه آمده پس از کشته شدن عثمان هنگامی که مردم برای بیعت با امیرالمومنین هجوم آوردند آن حضرت می‌فرماید:

«دعونی و التمسواغیری... واعلموا ان اجبتکم رکبت بکم ما اعلم ولم اصغ الی قول القائل و عتب العاتب، و ان ترکتمونی فانا کاحدکم، ولعلی اسمعکم و اطوعکم لمن و لیثمه امرکم، و انا لکم وزیراً خیر لکم امیراً.» (۴)

مرا واگذارید و شخص دیگری را برای این مسئولیت انتخاب کنید... و بدانید اگر من دعوت شما را اجابت کنم، بر اساس آنچه خودم می‌دانم بر شما حکومت می‌کنم و به گفته این و آن و سرزنش افراد گوش نمی‌دهم ولی اگر مرا واگذارید من نیز همانند یکی از شما هستم و شاید من شنواترین و مطیع‌ترین شما باشم نسبت به کسی که حکومت خویش را به وی بسپارید. و من وزیر و مشاور شما باشم برای شما بهتر است تا امیر شما باشم.

۷- کلام امیرالمومنین بر ضرورت علنی بودن بیعت

طبری در تاریخ خود به سند خویش از محمد بن حنفیه روایت نموده که گفت: من پس از کشته شدن عثمان در کنار پدرم بودم آن حضرت به منزل وارد شد و اصحاب رسول الله (ص) اطراف وی اجتماع نمودند و گفتند این مرد (عثمان) کشته شد و مردم مجبور هستند که امام و رهبری داشته باشند و ما امروز کسی را سزاوارتر از تو برای این امر نمی‌یابیم، نه کس سابقه تو را دارد و نه کسی از تو به رسول خدا (ص) نزدیکتر است. حضرت

۲- طبرسی. اعلام الوری. ص ۱۰۵

۱- احمد بن حنبل. مسند ج ۴، ص ۵۱

۴- نهج البلاغه. فیض. ص ۲۷۱ خطبه ۹۲

۳- ابو عبدالله قرطبی. همان. ج ۱۷، ص ۲۷۶

فرمود:

«لا تفعلوا فانی اکون وزیراً خیر من ان اکون امیراً... فقی المسجد، فان بیعتی لا تکون خفیاً الا عن رضی المسلمین»^(۱)

۸ - کلام پیامبر (ص) در ارتباط با انتخاب علی (ع)

در شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید از پیامبر (ص) روایت شده که فرمود:
«ان تولوها علیاً تجدوه هادياً مهدياً»^(۲)

اگر علی را به ولایت بگمارید او را هدایت یافته‌ای هدایت گر می‌یابید.

۹ - انتخاب در کلام امام حسن (ع) به معاویه

در نامه امام حسن (ع) به معاویه آمده است: ان علیاً لما مضی لسیله... ولانی الامر المسلمون بعده... فدع التماری فی الباطل و ادخل فیما دخل فیہ الناس من بیعتی فانک تعلم انی احق بهذا الامر منك.^(۳)
آنگاه که علی (ع) از دنیا رفت... مسلمانان ولایت را به من سپردند... پس از ادامه حرکت باطل خویش دست بردار و در بیعت من که مردم در آن وارد شده‌اند وارد شو زیرا تو نیک می‌دانی که من نسبت به این امر خلافت از تو سزاوارترم. از این روایت نیز استفاده می‌شود که تعیین والی حق مسلمانان است.^(۴)

۱۰ - مضمون نامه کوفیان به امام حسین (ع)

آقای قلمداران می‌نویسد: «این مطلب که حق حکومت خاص ملت است بقدری واضح بوده که در نامه‌ای که کوفیان حضرت سیدالشهداء حسین بن علی علیهما السلام را دعوت نمودند برای امامت. مطابق نقل تمام تواریخ و مقاتل، عبارات ذیل را نوشتند و ما آن را از کامل ابن اثیر جلد سوم ص ۱۲۷ نقل می‌کنیم.» (اما بعد فالحمد لله الذی قسم عدوک الجبار العنید الذی اتری علی هذه الامه فابتزها امرها و غصبها فیئها و تأمر علیها یغیرضاً منها) (یعنی خدای را سپاس که دشمن جبار و عنید تو معاویه را هلاک کرد آن کسی که چون حیوان نری بر این امت جست و امر حکومت او را از کف او ربود و اموال بیت المال را غصب کرد و بر آن بدون رضای ملت حکم راند).^(۵)

۱ - تاریخ طبری، ج ۶، ص ۳۰۶۶ ۲ - ابن ابی الحدید، همان، ج ۱۱، ص ۱۱

۳ - ابرالفرج اصغنهانی، مقاتل الطالبین، (بیروت، موسسه اعلمی، ۱۴۰۸ هـ) ص ۳۵

۴ - آیت الله منتظری، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص ۲۹۸

۵ - حیدرعلی قلمداران، همان، ص ۱۳۰

۱۱ - احتمالات نصب و اشکال ثبوتی بر نظریه انتصاب

همچنانکه سابقاً نیز متذکر شدیم نظریه انتخاب درستی خود را بر دو پایه استوار می‌دانست ۱ - ناتمام بودن ادله نظریه انتصاب ۲ - دلایلی که بر لزوم انتخابی بودن رهبر دلالت می‌کند.

آیت الله منتظری برای بطلان نظریه نصب سعی کرده است اثبات کند که نظریه نصب نه تنها در مقام اثبات عاجز و دارای اشکال است بلکه در مقام ثبوت نیز غیرممکن و با مشکل مواجه است.

منظور از اشکال ثبوتی آن است که اصولاً امکان ندارد ائمه (ع) فقهای جامع شرایط را به مقام ولایت بالفعل بر جامعه اسلامی در عصر غیبت کبری منصوب نموده باشند، بنابراین دیگر نوبت به بحث در مقام اثبات و بررسی ادله نظریه انتصاب نمی‌رسد.

آیت الله منتظری در این خصوص می‌نویسد: بحث از نصب عام فقها در عصر غیبت، اثباتاً متوقف بر صحت آن در مقام ثبوت است و لکن صحت چنین امری ثبوتاً مورد خدشه واقع شده بدین گونه که اگر در یک زمان فقهای بسیاری واجد شرایط باشند، پنج احتمال در ارتباط با منصوب بودن آنان وجود دارد:

احتمال اول: همه فقهای واجد شرایط یک عصر به صورت عام استغراقی از جانب ائمه علیهم السلام منصوب باشند که در این صورت هر یک از آنها بالفعل و مستقلاً دارای ولایت بوده و به صورت مستقل حق اعمال ولایت و حاکمیت دارند.

احتمال دوم: همه آنها به نحو عموم ولایت دارند، اما اعمال ولایت جز برای یکی از آنها جایز نیست.

احتمال سوم: فقط یکی از آنها منصوب به ولایت باشد.

احتمال چهارم: همه منصوب به ولایت باشند لکن اعمال ولایت هر یک از آنان مقید به هماهنگی و اتفاق نظر با دیگران باشد.

احتمال پنجم: اینکه مجموعه آنها من حیث المجموع به ولایت منصوب باشند که در واقع همه آنها به منزله امام واحد هستند که واجب است در اعمال ولایت یا یکدیگر توافق و هماهنگی کنند. البته نتیجه این دو احتمال [احتمال چهارم و پنجم] چنانچه روشن است یکی است.^(۱)

از میان احتمالات پنج گانه فوق آنچه با ظاهر نظریه نصب سازگار بوده و از کلام طرفداران این نظریه مستفاد می‌شود، احتمال اول و دوم است و سه احتمال دیگر اصولاً مورد قبول نظریه نصب نمی‌باشد. لذا در بررسی اشکالات ثبوتی فقط به اشکالات وارد بر احتمال اول و دوم پرداخته می‌شود.

۱ - حسینعلی منتظری، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص ۱۹۶ و ۱۹۵

اشکال احتمال اول: اشکالی که بر احتمال اول وارد می‌شود، این است که اینگونه نصب بر شارع حکیم قبیح است. چرا که اختلاف نظر فقها غالباً در استنباط احکام و در تشخیص حوادث روزانه و موضوعات مورد ابتلای جامعه بویژه در امور مهمه‌ای نظیر جنگ و صلح یا سایر فرقه‌ها و دولتها که به طور طبیعی نظرات در آن مختلف است مورد تردید و انکار نیست. پس در صورتی که همه به ولایت منصوب و والیهای بالفعل جامعه باشند و بخواهند فکر و سلیقه خود را اعمال کنند. هرج و مرج و نقض غرض لازم می‌آید. زیرا یکی از غرضهای اساسی حکومت حفظ نظام و وحدت کلمه است، و ماییش از این روایاتی که دلالت بر این معنی داشت از نظر گذرانندیم که از آن جمله روایت منقول از غرر و درر از امیرالمومنین بود که فرمود: «الامام نظام الامه» خداوند امامت را برای نظام و انسجام امت قرار داد. (۱)

اشکال احتمال دوم: بر احتمال دوم این اشکال وارد می‌شود که اولاً: فقهی که حق ولایت دارد از بین سایرین چگونه معین می‌گردد؟ اگر هیچ راهی برای تعیین آن وجود نداشته باشد، در این صورت جعل ولایت لغو، و این عمل، عمل قبیحی است و اگر تعیین آن بوسیله انتخاب امت یا اهل حل و عقد، یا توسط مجموع فقها که از بین خود یکی را انتخاب می‌کنند، باشد در این صورت باز ملاک و معیار انتخاب در تعیین والی اعتبار یافته و واجب است والی بر اساس این معیار از بین سایرین مشخص شود.

ثانیاً جعل ولایت برای سایر فقها طبق این فرض عمل لغو و قبیحی است بله شائیت و صلاحیت احراز این مقام برای همه آنان ثابت است. (۲)

خلاصه کلام اینکه: نصب فقها، در عصر غیبت توسط ائمه علیهم السلام به گونه‌ای که به مجرد نصب ولایت بالفعل برای آنان ثابت گردد، با تمام احتمالات پنجگانه‌ای که خواننده شده در مرحله ثبوت قابل خدشه است و هنگامی که در مرحله ثبوت چنین نصبی صحیح نباشد، دیگر ثبوت به بحث در مرحله اثبات نمی‌رسد. (۳)

نقد و بررسی:

آیت الله منتظری و دیگر قائلین به نظریه انتخاب با استناد به روایات فوق الذکر و پاره‌ای دیگر از روایات مشابه معتقدند که حاکمیت ریشه در خواست و انتخاب مردم دارد لذا مشروعیت حکومت به خواست و رای مردم است. ولیکن به نظر می‌رسد با تمسک به این روایات نیز به سبب اشکالات و ایرادات زیر نمی‌توان به این نتیجه دست یافت.

۲ - حسینعلی منتظری، همان، صص ۲۰۱ و ۲۰۰

۱ - حسینعلی منتظری، همان، ص ۱۹۶

۳ - همان، ص ۲۰۲

۱ - غالب روایات مذکور دارای سند معتبر نیست و بلکه بیشتر آنها در متون اولیه شیعه که هم اینک در اختیار ما است دیده نمی‌شود. محدثین بزرگی، مانند شیخ صدوق و کلینی، چنین روایاتی را در کتاب‌های خود نیاورده‌اند و اگر برخی از این روایات در متون حدیثی مرحله بعد دیده می‌شود، به شکل مرسل و بدون ذکر سند بوده است و به نظر می‌رسد که از منابع عامه نقل شده باشد، مثلاً روایت ششم و هفتم از تاریخ طبری و کامل ابن اثیر است. روایت هشتم از ابن ابی الحدید است. گرچه روایت ششم در نهج البلاغه نیز آمده است ولی بر اساس تتبع محققان مدرکی جز تاریخ طبری و ابن اثیر برای آن یافت نشده است.^(۱) به علاوه که راوی آن سیف بن عمر است که در تاریخ به دروغ پرداری و جعل حدیث مشهور است تا جایی که برخی محققان هم روایات او را به طور کلی و یا قسمتی از آن را جعلی و کذب دانسته‌اند.^(۲)

آیت الله منتظری خود نیز به اشکال فوق توجه داشته لذا در صدد جواب از آن برآمده و چنین گفته است: غرض ما استدلال به یک یک این روایات متفرقه نیست تا در سند یا دلالت آنها مناقشه شود بلکه مقصود این است که از خلال مجموع این اخبار که به صدور برخی از آنها جماً اطمینان داریم استفاده می‌شود که انتخاب امت نیز یک راه عقلایی برای انعقاد امامت و ولایت است و شارع مقدس نیز آنرا امضا فرموده است. پس طریق منحصر به نصب از مقام بالاتر نیست اگرچه رتبه نصب بر انتخاب مقدم است و با وجود آن مجالی برای انتخاب باقی نمی‌ماند.^(۳)

در موضوع فوق علاوه بر عدم وثوق ناقلین اخبار و روایات، انگیزه قابل توجهی نیز برای دروغ گفتن در نزد ناقلین متصور است چرا که خلفای ظالم و ستمگری که خلافت اسلامی را از مسیر خود منحرف کرده و حق ائمه معصومین (ع) را غصب کرده بودند در توجیه مشروعیت خلافت خود بر بیعت مردم تاکید می‌کردند و بیعت را به عنوان عاملی برای ایجاد مشروعیت حکومت خود معرفی می‌نمودند. بنابراین طبیعی است که در چنین فضایی احتمال تعمد بر کذب و دروغ پرداری از سوی ناقلین اخبار و روایات بسیار قوی است.

۲ - خاطر نشان می‌سازد که صدور احادیث و روایات مذکور غالباً به دوران بعد از حادثه قتل عثمان بر می‌گردد و اگر اندک تاملی در شرایط و اوضاع و احوال سیاسی و اجتماعی آن عصر داشته باشیم در می‌یابیم که بیشتر مردم اعتقادی به نصب و نص الهی نداشتند و تفکر عموم مردم در مورد خلافت و روی کار آمدن حاکم جدید، یا از راه ولایتعهدی و نصب امام پیشین بوده و یا از طریق اجماع اهل حل و عقد و انتخاب مردم و اصلاً

- ۱ - محمد دشنی و کاظم محمدی، المعجم المفهرس لالفاظ نهج البلاغه، (بیروت: دارالاضواء، ۱۹۹۰ م) چاپ اول، ص ۱۳۸۴.
- عبدالزهر، الخطیب، مصادره نهج البلاغه و اسانیده، ج ۲، ص ۱۷۲، سیدصادق موسوی، تمام نهج البلاغه، ص ۶۳۱
- ۲ - محمدتقی تستری، بیح الصباغه، ج ۹، ص ۴۵۱ و ۵۶۴ به نقل از محمد سروش، همان، ص ۲۸۱
- ۳ - آیت الله حسینعلی منتظری، دراسات فی ولایة النبی، ص ۵۱۱

منسوب بودن آن حضرت را برای جانشینی رسول خدا قبول نداشتند. لذا واقعاً حضرت علی (ع) و یا امام حسن (ع) با توجه به مناسب نبودن شرایط در صدد بیان دیدگاه و اعتقاد اصولی خود نبوده‌اند و صرفاً بر همان مبنای مورد قبول جامعه یعنی بیعت و انتخاب صحبت کرده و حکومت را تشکیل داده‌اند. ابن ابی الحدید معتزلی در شرح نامه حضرت علی (ع) به معاویه نظر علمای شیعه وقت و کلاً منطق امامیه را در این خصوص آورده است.

امامیه این نامه را بر تقیه حمل کرده و می‌گویند: امام نمی‌توانست در نامه خود به معاویه حقیقت مطلب را بازگو کند و به او بگوید که پیامبر خدا به خلافت بلافضل من تصریح کرده و از مسلمانان بر آن بیعت گرفته است. اظهار چنین مطلبی، مشروعیت خلفای قبل را زیر سؤال می‌برد و در نتیجه اهل مدینه را که با وی بیعت کرده بودند در مقابلش وا می‌داشت. (۱)

۳- بسیاری از این شواهد مثل نامه‌های حضرت علی (ع) با معاویه و یا طلحه و زبیر و دیگر مخالفان و نیز مکاتبه امام حسن با معاویه و یا صلحنامه آن حضرت بعنوان اسناد سیاسی به حساب می‌آیند که در مقام جدل و اقناع و الزام آنها بوده‌اند. در این اسناد آنچه پایه گفتگو قرار می‌گیرد، مطلبی است که از سوی طرف مقابل قانونیت آن پذیرفته شده است. لذا در این اسناد حضرت از باب جدل و قاعده الزام با تمسک به مقدمات مورد قبول آنها که عموم مردم و جامعه آنروز نیز پذیرفته بودند در صدد اثبات حقانیت و مشروعیت حکومت خود بود تا از این طریق به اسکات و اقناع آنها بپردازد. پس مشخص می‌شود که ارجاع حضرت به امر انتخاب و اجماع اهل حل و عقد و استناد به آن به این سبب است که ظاهراً هم مورد قبول خصم است و هم از طرف مردم مورد پذیرش است. و از این راه می‌خواهد مایع سرکشی و عصیان مخالفان و از جمله معاویه شود و وی را به پذیرش خلافت خویش مجبور سازد. هر چند خود حضرت این مبداء را صحیح نمی‌دانست و مشروعیت حکومت خود را به انتصاب الهی می‌دانست.

بنابراین، این شواهد در مقام جدل به کار رفته است و در جدل می‌توان مقدمه‌ای را مبنای احتیاج قرار داد که طرف مقابل می‌پذیرد. هر چند گوینده به آن اعتقادی نداشته باشد.

شیخ محمدرضا عظیمی در تعریف جدل می‌گوید:

«اما الجدل فانما يعتمد على المقدمات المسلمة من جبهة ما هي مسلمة ولا يشترط فيها ان تكون حقاً» (۲)

جدل مبتنی بر مقدمات مسلم است از این حیث که مسلم می‌باشند و لازم نیست که مقدمات مزبور حق باشند. بنابراین احتمال جدلی بودن در تمامی استدلالهای امیرالمومنین در مقابل مخالفین خود وجود دارد. و این

احتمال موجب می‌شود که استناد به سخنان آن حضرت در موارد فوق برای اثبات اینکه انتخاب منشأ مشروعیت حکومت است. اعم از مدعا باشد. زیرا این استناد در صورتی درست و تمام است که بتوان اثبات نمود قضایایی که آن حضرت در استدلالهای خود به کار برده‌اند مورد قبول خودشان هم بوده است. درحالی که الزاماً چنین نیست و امکان اثبات این مطلب وجود ندارد. چون مقدمات مورد استفاده از باب جدل و صرفاً برای اسکات و التزام خصم بوده است. خود آیت الله منتظری نیز به نوعی جدلی بودن استدلالهای حضرت علی (ع) را پذیرفته است. «لا يقال: هذا منه جدل في قبال المنكرين لنصبه (ع) فانه يقال: نعم ولكنه ليس جدلاً بامر باطل خلاف الواقع بل النص كما عرفت مقدم على الانتخاب وحيث انهم لم يسلموا نصبه ذكر الانتخاب المتأجر عنه رتبة»^(۱)

«اشکال نشود که این سخنان از امیرالمومنین (ع) جدلی است در مقابل کسانی که منکر نصب آن حضرت برای امامت و خلافت بودند زیرا در پاسخ گفته می‌شود بلی جدل است لکن جدل به یک امر باطل خلاف واقع نیست. بلکه نص مقدم بر انتخاب است و چون مخالفین نصب آن حضرت را به امامت و خلافت نپذیرفته بودند لذا علی (ع) به انتخاب که در رتبه متاخر از نصب است استدلال نموده‌اند.»

بدین ترتیب استدلال نظریه انتخاب به این روایات مخدوش و ناتمام می‌باشد چرا که در همه آنها احتمال جدلی بودن وجود دارد و نظریه انتخاب نیز جدلی بودن آنها را به صراحت پذیرفته است.

۴- بر فرضی که روایات فوق حکومت و ولایت را به انتخاب مردم بدانند ولی در مقابل روایات و احادیث دیگری نیز وجود دارد که به صراحت امر حکومت را به انتصاب الهی می‌داند و برای رای مردم در مشروعیت حکومت اعتباری قائل نشده است. وقتی سعد بن عبدالله قمی از حضرت قائم (ع) می‌پرسد: «اخبرنی یا مولای عن العلة التي تمنع القوم من اختيار امام لانفسهم» دلیل ممنوعیت مردم از اینکه خودشان امامی را برگزینند چیست؟ حضرت فرمود: «برای گزینش امام مصلح، آیا امکان خطای مردم وجود ندارد و این احتمال نیست که مردم فردی را به عنوان مصلح تشخیص دهند در حالی که در واقع مفسد بوده است»^(۲)

در این روایت تصریح می‌شود «لا خطر للاختيار المهاجرين والانصار» برای گزینش مهاجر و انصار اعتباری نمی‌باشد و در روایتی دیگر مرحوم کلینی از امام هشتم حضرت رضا (ع) نقل می‌کند: هل يعرفون قدر الامامة و محلها امة فيجوز فيها اختيارهم»^(۳)

آیا مردم قدر و منزلت امامت و جایگاه آن را می‌دانند تا اجازه انتخاب داشته باشند؟ و سپس امام می‌گوید

۱- حسینعلی منتظری. همان. ص ۵۰۴

۲- محمدباقر مجلسی. همان. ج ۲۳. ص ۶۹ و ۶۸. باب ان الامامة لا تكون الا بالنص.

۳- کلینی. اصول کافی. کتاب الحج. باب فضل الامام. ج ۱. ص ۱۹۹

که قدر و منزلت امامت بالاتر از آن است که مردم به اختیار خود امامی را برگزینند و خود را عامل مشروعیت آن بدانند.

۶- در روایت آمده در بند هشتم «ان تولوها علیاً تجدوهها دياً مهدیاً» از تولی به معنای تفویض ولایت از سوی مردم، پنداشته شده و لذا از ادله انتخاب شمرده شده است. لغت شناسان و از جمله این منظور در لسان العرب معنای لغوی تولی را اتخاذ ولی دانسته است.^(۱) و تولاه را به اتخاذ ولیاً تفسیر کرده‌اند. و مسلم است که اتخاذ ولی غیر از انتخاب ولی است. چه اینکه اتخاذ ولی از طرف مردم اعم از انتخاب و نصب است. چون بر مبنای نصب هم مردم باید ولی منصوب را در مرحله اجراء و عمل در جایگاه رهبری قرار دهند. هر چند که از لحاظ حقوقی و شرعی به او منصب و مقامی اعطاء نمی‌کنند در قرآن نیز تولی در همان معنای اعم یعنی «اتخاذ ولی» به کار رفته است، مانند: «فمن یتولهم منکم فانه منکم»^(۲) هر کس که از شما ولایت آنان را بپذیرد از آنان است. و من یتول الله و رسوله و الذین آمنو فان حزب الله هم الغالبون^(۳) بنابراین در اینجا دلیل اعم از مدعاست و طرفداران نظریه انتخاب نمی‌توان برای اثبات نظر خود بدان استناد نمایند.

۷- خواست و رای مردم و پشتیبانی آنها دلالت بر جواز اعمال ولایت دارد نه اینکه منشاء مشروعیت اصل ولایت و حکومت باشد. به تعبیر دیگری استقبال عمومی و آراء مردم در تحقق خارجی حکومت و بسط ید موثر می‌باشد. از این رو حتی اگر گفته شود که مردم پیامبر را هم حاکم می‌کنند، درست و صواب به نظر می‌رسد. و قرآن نیز این را تایید می‌کند. «یحکمواک فیما شجر بینهم»^(۴) و از چنین تغییراتی نمی‌توان استفاده کرد که بیش از اقدام مردم و پشتیبانی آنها، نصب و جهل الهی در کار نبوده است. بلکه استقبال عمومی به معنای فراهم آوردن شرایط اعمال ولایت برای اوست. از این رو است که قرآن از مردم می‌خواهد که پیامبر را حاکم خود قرار دهند. و حتی یجعکوک حکماً او حاکماً.^(۵)

به عبارت دیگر در امر حکومت امام (ع) باید دو مرحله را از یکدیگر تفکیک نمود؛ یکی مرحله ثبوت ولایت است و دیگری مرحله اعمال ولایت یا تحقق خارجی حکومت. در مرحله اول رای مردم هیچ دخلی و نقشی ندارد چرا که ولایت از آنان سرچشمه نمی‌گیرد. و لذا توسط آنان نیز قابل اعطاء یا سلب نمی‌باشد. اما در مرحله دوم رای مردم، عنصر اصلی است زیرا بدون احراز رای مردم و حمایت و پشتیبانی آنها امام (ع) نمی‌توانست به اعمال قدرت و اعمال ولایت پردازد.

۱- ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۵، ص ۲۰۲ و فیروزآبادی ناموس السحیط (بی جا: دارالفرق، بی تا) ج ۲، ص ۵۸۳

۲- سوره مائده آیه ۵۱

۳- مائده، آیه ۵۶

۴- سوره نساء، آیه ۶۵

۵- فضل بن حسن طبرسی، تفسیر مجمع البیان، (بیروت: دارالمعرفه، بی تا) ج ۳، ص ۱۰۷ - ۱۰۶

بنابراین با توجه به مطالب فوق، روایت دعونی و التمسو غیره... لعلی اسمعکم و اطوعکم لمن و لیتموه امرکم.» دقیقاً به همین معنا اشاره دارد که بدون حمایت و پشتیبانی مردم امام منصوب الهی نمی تواند حکومت خود را متحقق و عینیت بخشد.

بدون شک امام معصوم (ع) از مبالغه و مجامله و تعارفات غیر واقعی، منزّه است. بنابراین وقتی می فرماید به سراغ دیگری بروید و بدانید که اگر مرا واگذارید و شخص دیگری را به حکومت بر خود برگزینید. نسبت به او از همه شما شنواتر و مطیع تر خواهم بود، حقیقت را بیان می کند و به همین دلیل می بینیم که علی (ع) از این فرصت که پس از ۲۵ سال برای او فراهم شده است بلافاصله در صدد بهره برداری، بر نمی آید بلکه آن قدر در پذیرش خلافت امتناع می کند تا احراز نماید و مطمئن شود که شرط اعمال ولایت که همانا پذیرش مردم و رضایت آنان است فراهم آمده است و لذا در ابتدا به آنان هشدار می دهد که بدانید اگر مرا برگزینید آنچنان که می دانم بر شما حکومت خواهم کرد و به سخن ملامتگران گوش نخواهم سپرد. این هشدار بدان جهت است که مردم بدانند در چه وادی گام می گذارند تا در نتیجه ابراز رضایت آنان از روی علم و آگاهی باشد نه از روی احساسات مقطعی و هیجانات زودگذر، چرا که چنین رضایتی ارزشمند نیست، و مصداق سخن پیامبر (ص) نیز نمی باشد که در عهد خود با امیرالمؤمنین فرمود: «فان ولوک فی عافیة و اجمعوا علیک بالرضا فقم بامرهم»

تامل در این حدیث گویای آن است که یک امام معصوم که در زمان خود تنها کسی است که دارای ولایت الهی می باشد و پیامبر اکرم (ص) در مواضع متعددی بر این مقام او تاکید کرده است با وجود ظلمهای فراوانی که در حق او روا داشته شده و به سکوتی طولانی در ۲۵ سال به گونه ای دردناک خار در چشم و استخوان در گلو مجبور گشته است، اینک که مردم به او روی آورده اند، آن را یک فرصت طلایی برای خود نمی شمرد بلکه در صدد آگاهی دادن به مردم برمی آید تا رضایت و استقبال آنان از روی علم باشد.

و اما در روایت «فنی المسجد فان بیعتی لا تکون خفیاً و لا تکون الا عن رضی المسلمین» اصل بیعت مفروض دانسته شده و مشروعیت آن مسلم فرض شده است. لذا درباره شرایط انجام بیعت، از قبیل علنی بودن و از سر رغبت و رضا بودن، سخن گفته اند. از اینرو نمی توان از این روایت استفاده کرد که آیا بیعت برای تحقق امامت و مشروعیت ولایت کافی است، و آیا بیعت هم مانند نصب می تواند منشأ امامت باشد؟ و بالاخره... روایت به این که بیعت نسبت به تحقق مرحله اول یعنی ثبوت ولایت تاثیر تام دارد و یا صرفاً در اعمال ولایت و تحقق خارجی حکومت نقش دارد ساکت است و تنها به بیان برخی شرایط آن می پردازد. و چنانکه قبلاً نیز ذکر شد بیعت به معنی تعهد بر اطاعت است که هم با امام منصوب و هم با امام منتخب قابل جمع است.

اشکالات و ایرادات کلی دیگر به نظریه انتخاب

با توجه به تعریفی که از مفهوم مشروعیت به عمل آمد از قبیل: توجیه عقلانی حکومت» و یا «حق اعمال حکومت برای حاکمان و شناسایی و پذیرش این حق از سوی حکومت شوندگان» «حق الزام حکومت بر شهروندان و وادار کردن آنها به پیروی.»

حال پرسش این است که آیا رضایت عمومی و انتخاب مردم می تواند اساس مشروعیت قرار گیرد؟ آیا رای اکثریت و رضایت آنها می تواند ایجاد حق کند؟ و عقل می پذیرد که باید تن به اطاعت و پیروی بدهد؟ آیا اقلیتی که به هر دلیل در انتخابات شرکت نکرده اند و با به فرد منتخب رای نداده اند و هم اکنون نیز منتخب اکثریت را قبول ندارند. چه توجیه عقلایی برای لزوم پیروی از اوامر حکومتی را دارند؟ و اگر پایه دوم مشروعیت، پذیرش این حق از سوی حکومت شوندگان باشد این اقلیتی که ممکن است به ۴۰٪ هم برسد و حق حکومت را شناسایی نمی کند و نمی پذیرد. آیا خللی به مشروعیت وارد نمی کند و اساس آن را متزلزل نمی سازد. آیا این اقلیت محکوم آن اکثریت نیست که این خود خلاف نظریه انتخاب است که هر فردی تنها بر خود ولایت دارد. در صورتی که این اقلیت بالا جبار در سرزمینی که حاکمیت آن را قبول ندارند باید زندگی کنند و از نظام حاکم پیروی کنند چون چاره ای غیر از این ندارند. ولی آیا این موجب حق الزام سیاسی برای حاکمیت نسبت به آنها می شود؟ همین مشکل نسبت به آن دسته از افرادی که بعد از انتخاب واجد شرایط رای دادن شده اند وجود دارد در نتیجه باید در هر زمان و به فاصله کمی، انتخابات تجدید شود. زیرا ممکن است افراد جدید کمبود اقلیتها را جبران و اقلیت را به اکثریت تبدیل کند. و در غیر این صورت عقل توجیهی برای حکومت بر آنها نمی یابد و حتی برای الزام سیاسی دولت نسبت به آنها قائل نیست.

بنابراین به رسمیت شناختن و اعتبار بخشیدن به آرای برخی و نادیده انگاشتن آراء بعضی خود ترجیح بلامرغ است. و خلاف «اصل تسلیط» قائلان به نظریه انتخاب است.

ثانیاً با توجه به نقش و تاثیر فوق العاده رسانه های ارتباطی با عنایت به اینکه غالباً اربابان قدرت و ثروت بر تمامی ابزارهای تبلیغاتی و رسانه های گروهی تسلط کامل دارند می توانند افکار عمومی و بویژه گرایشات و احساسات جوانان جامعه که معمولاً از اطلاعات کافی سیاسی و اجتماعی برخوردار نیستند را به راحتی در جهت خواسته های خود سوق دهند و به هر سمت و سویی که می خواهند هدایت کنند آیا می توان حکومتی را که در این جو سیاسی هدایت شده و تحت پوشش هجمه شدید تبلیغاتی بر اساس رأی اکثریت به قدرت رسیده است را دارای حق آمریت و الزام حکومت دانست و برای آن مشروعیت دینی قائل شد. و آیا واقعاً می توان باور داشت که این اکثریت ملاک مشروعیت و آن اقلیت ملاک عدم مشروعیت است. آیا صرف اقلیت و اکثریت می تواند ملاک حق یا باطل قرار گیرد؟

هارولد لاسول^(۱) یکی از متفکران علوم سیاسی آمریکا در خصوص نقش رسانه‌ها در هدایت افکار عمومی می‌گوید: «ما نباید بدنبال جزمهای دموکراتیک در مورد این که آدمها خودشان می‌توانند در مورد مسایل مورد علاقه شان قضاوت و داوری کنند بیفتم، آنها نمیتوانند آنها نادان تر و بی سوادتر از اینها هستند؛ ما بهترین و صالحترین‌ها در مورد قضاوت درباره مسائل مورد علاقه مردم هستیم. طبعاً آنها به صورت ظاهری حق رای دارند. اما باید مواظب باشیم که آنها از این حقشان استفاده نکنند.»^(۲)

بل و ن نیز می‌گوید:

دموکراسی غیر مستقیم کشورهای جدید غربی، وسیله‌ای است برای اینکه سیاستگران حرفه‌ای قدرت خود را روی مردم که حالت انفعالی دارند اعمال کنند.^(۳)

لذا گرچه اکثریت اطمینان بیشتری می‌دهد و به صحت محتوی کمک می‌کند اما موجب حقانیت نمی‌شود و نمی‌توان به اکثریت مشروعیت ببخشیم. بسا اکثریتی که فاقد درک درست باشند و اقلیتی که آگاه و فهمیده و نظرشان صائب باشد و اگر به جوامع نگاه عمیق کنیم روشن خواهد شد که اکثریت را افرادی تشکیل می‌دهند که کمتر احساس تعهد و مسؤولیت می‌کنند تجربه تاریخی بویژه تاریخ و قصص پیامبران و ائمه معصومین گواه روشن این واقعیت است.

غالب پیامبران و انبیاء در طول نهضت‌های بخش خود نه تنها از سوی اکثریت مردم مورد استقبال و پذیرش قرار نگرفتند بلکه در راه نشر دین و دعوت به خدا توسط سلاطین جور و طواغیت که غالباً مورد حمایت اکثریت ناآگاه و گمراه جامعه بودند با مزاحمتها و موانع زیادی روبرو بودند. تا جایی که حضرت نوح با نهصد و پنجاه سال پیامبری و انذار و تبشیر و دعوت به حق عده معدودی را توانست به دور خود گرد آورد که به همراه او بر کشتی نجات نشستند و اکثریت جاهل را خداوند هلاک کرد پیامبر اکرم (ص) نیز در اقلیت بودند و به مدت ۱۳ سال توسط اکثریت جاهل و مشرک و نادان مورد اذیت و آزار قرار گرفت. پس از آن حضرت نیز امام علی (ع) و یازده معصوم (ع) دیگر و پیروان آنها همواره در اقلیت و حتی مورد ستم و جفای مردم زمانه خود بودند. و نیک می‌دانیم و یقین داریم که نه عدم حمایت اکثریت مردم از ائمه معصومین (ع) دلیل بر عدم مشروعیت و بطلان راه و روش آنهاست و نه فرمانبری و بیعت اکثریت مردم با خلفا و سلاطین جور اموری و عباسی دلیل بر حقانیت و مشروعیت حکومت آنهاست. لذا از نظر اسلام و مذهب تشیع، علیرغم اهتمام به رضایت مردم و رای اکثریت و نقش کلیدی آن در تثبیت، تحقق خارجی، فعلیت و کارآمدی حکومت هیچگاه

1- H. D. Lasswell

۲ - اندیشه جامعه، شماره ۱۱، نقل از روزنامه رسالت ۷۹/۲/۲۵

۳ - احمد نقیب زاده، نظری و نقدی بر دموکراسیهای غربی، اطلاعات سیاسی و اقتصادی، شماره ۷۱ - ۷۲ ص ۳۳

نمی‌تواند از آن بعنوان تنها ملاک حق و باطل و مبنای صرف مشروعیت حکومت و ولایت نام برد. ثالثاً علاوه بر نکات قابل توجه فوق، در کتاب و سنت هم ایرادات و اشکالات عدیده‌ای متوجه نظریه انتخاب و اعتماد به اکثریت مردم است که بدان اشاره می‌شود.

در قرآن کریم نیز آیات بسیاری، اکثریت جامعه را تخطئه می‌کند و اعتبار رای اکثریت را مورد خدشه قرار می‌دهد. تعبیراتی همانند «اکثرهم یجهلون» «اکثرهم لا یعقلون» «اکثرهم للحق کارهون» «ولکن اکثر الناس لا یعلمون» «ام تحسب ان اکثرهم یسمعون او یعلمون» «بل اکثرهم لا یعلمون الحق فهم معرضون» «ولکن اکثر الناس لا یشکرون» «اکثرهم کاذبون» «ولکن اکثر الناس لا یؤمنون» گویای این مطلب است.

قرآن کریم در جای دیگر ملاک و دلیل بی اعتبار بودن «اکثریت» و عدم پیروی از ایشان را تبعیت از حدس و گمان و تخمین معرفی می‌کند. همانند این آیه شریفه: «وان تطع اکثر من فی الارض یضلوك عن سبیل الله ان یتبعون الا الظن و ان هم الا یخرفون»^(۱)

اگر از بیشتر کسانی که در روی زمین بسر می‌برند اطاعت کنی، تو را از راه خدا گمراه می‌کنند آنها تنها از گمان پیروی می‌نمایند و تخمین می‌زنند.»

بنابراین طبق آیات فوق رای اکثریت و خواست آنها به سبب اینکه بر اساس حدس و گمان است بطور مطلق نمی‌تواند اساس و مبنای مشروعیت حکومت باشد. مگر اینکه نظر اکثریت بر اساس موازین علمی و تحقیقی و از روی فکر و اندیشه ابراز شده باشد و مبنای آن گمانه‌زنی نباشد همانند اظهار نظرها اکثریت خبرگان و متخصصان یک رشته یا شاخه‌ای از دانش.

با مراجعه به روایات و احادیث شیعه نیز همین مطلب یعنی عدم اعتبار انتخاب و گزینش عمومی و بویژه در تحقق امر ولایت و حکومت بدست می‌آید، بلکه اخبار و احادیث صراحت بیشتری در انتصابی بودن امامت و ولایت دارد. حضرت امام رضا (ع) در این خصوص می‌فرماید: «هل یعرفون قدر الامامة و محلها امة فیجوز فیها اختیارهم ان الامامة اجل قدراً و اعظم شأناً و اعلا مکاناً و امنع جانباً و ابعده غوراً من ان یتلغها الناس بعقولهم او ینالوها بأرائهم او یقیموا اماماً باختيارهم.»^(۲)

و آیا مردم قدر و منزلت امامت و جایگاه آن را می‌دانند تا اجازه انتخاب آن را داشته باشند؟ امامت در قدر و منزلت برتر، از نظر شأن و عظمت سنگین‌تر، در جایگاه و مرتبه فراتر، برای دست یابی به اطراف و جوانب آن دشوارتر و از غور در اعماق آن دورتر از آن است که مردم با عقل خود بدان رسیده و یا به آرای خویش به آن دست یابند و یا با انتخاب خود، امام را بر سر کار آورند.

۱ - سوره انعام آیه ۱۱۶

۲ - شیخ کلینی. اصول کافی. ج ۱. کتاب الحجج. باب فضل الامام و صفاته. ص ۱۹۹

همچنین وقتی از حضرت قائم سؤال می‌شود که «اخبرنی یا مولای عن العلة التي تمنع القوم من اختيار الامام لانفسهم» دلیل ممنوعیت مردم از اینکه خودشان امامی را برگزینند چیست؟ حضرت فرمود: برای گزینش امام مصلح، آیا امکان خطای مردم وجود ندارد و این احتمال نیست که مردم فردی را به عنوان مصلح تشخیص دهند، در حالی که در واقع مفسد بوده است.^(۱)

حضرت علی نیز در خصوص عدم توجه به قلت یا کثرت پیروان و عدم ارتباط آن با حق و باطل می‌گوید: «لاتستوحشوا فی طریق الهدی لقله اهله فان الناس قد اجتمعوا علی مائدة شعبها قصیر و جوعها طویل یعنی در پیمودن مسیر حق و حقیقت و صراط مستقیم هدایت هرگز از کمی تعداد پیروانش نهراسید چرا که مردم اطراف سفره‌ای گرد آمده‌اند که زمان سیری آن کوتاه و گرسنگی آن طولانی است.»

فقیه و مفسر بزرگ شهید زیدبن علی نیز در پاسخ به علمای درباری که برای حق امامان معصوم به اکثریت تمسک و استدلال می‌کردند و مدعی طرفداری جماعت یا اکثریت مردم از خلفای اموری بودند، با استناد به قرآن کتاب «القله و اکثره» رانوش و اساساً ملاک بودن اکثریت را مخدوش دانست. سیدبن طاووس به نقل از خالدبن صفوان راوی کتاب زید چنین می‌نویسد: «زید وارد شام شد علمای شام [که طرفدار بنی امیه بودند] از ورود او آگاه شدند و به دیدارش شتافتند تا با او مناظره کنند. آنان خطاب به زید گفتند: اکثر مردم برخلاف شما و عقیده شما هستند که می‌گویی پدران ما به امامت و خلافت شایسته‌تر بودند. آنان بدین وسیله به مساله اکثریت استدلال نمودند، زید نیز در برابر آنان و برای ابطال نظریه‌اشان پس از ادای حمد و ستایش خداوند گفت:

شما از جماعت و اکثریت یاد کردی و چنین می‌پنداری که همه اکثریتها و جماعتها برحق بوده‌اند در حالی که خداوند در قرآن اقلیت را ستایش و اکثریت را نکوهش کرده [فرموده است: «بسیاری از شرکا در حق همدیگر ستم می‌کنند، مگر آنان که ایمان آورده و عمل صالح به جای آوردند و اینان نیز بسیار اندکند.»] (سوره ص آیه ۲۴)

و باز فرموده: «چرا در میان ملت‌های پیشین جز اقلیتی که آنان را از عذاب رهایی دادیم، خردمندان و نیکان با فضیلتی نبودند که از گسترش تباهاکاری در روی زمین جلوگیری کنند.» (سوره هود آیه ۱۱۶)

و باز خداوند فرموده: «اگر ما بر آنان مقرر می‌داشتیم که خود یکدیگر را بکشید، یا از خانه‌های خویش بیرون شوید جز اقلیتی از آنان اطاعت نمی‌کردند.» (سوره نساء آیه ۶۶)

باز فرموده: «چون طالوت با سپاهیان خود بیرون آمد، به آنان گفت: خداوند شما را به جوی آبی می‌آزماید

هر کس از آن بیاشامد از من نیست، و هر کس از آن نخورد از من است مگر آن که کف دستی از آب برگردد [که از نافرمانان به شمار نیاید] پس جز اقلیتی همه از آن بیاشامیدند.» (سوره بقره آیه ۲۴۹)
و در نکوهش اکثریت فرموده:

«هر چند بسیار هم بکوشی اکثر مردم ایمان نخواهند آورد.» (سوره یوسف، آیه ۱۰۳)
«اگر اکثر مردم روی زمین را اطاعت کنی تو را گمراه خواهند کرد.» (سوره انعام، آیه ۱۱۶)
«آیا می‌پنداری که اکثر آنان می‌شنوند و درک می‌کنند؟ آنان موجوداتی جز مانند چهارپایان نیستند بلکه گمراه ترند.» (سوره فرقان آیه ۴۴)

«هان ای مومنان! اکثریت خیرها و کشیشان اموال مردم را بناحق می‌خورند و آنان را از راه خدا باز می‌دارند.» (سوره توبه، آیه ۳۴)

«اکثر مردم البته که فاسقند.» (سوره مائده، آیه ۴۹)

خالد بن صفوان می‌گوید: آنگاه زید کتابی را بیرون آورد و نشان داد که آن را درباره اکثریت و اقلیت نوشته بود. سید بن طاووس می‌گوید: مضمون آن کتاب در اثبات گمراهی اکثریت ملت‌های پیش از راه و رسم انبیای الهی است.^(۱)

بنابراین با عنایت به نکات و مطالب عقلی و شرعی فوق انتخاب عمومی و خواست و اراده اکثریت مردم بویژه در امر ولایت و سرپرستی جامعه اسلامی نمی‌تواند صرفاً پایه و اساس مشروعیت حکومت قرار گیرد. همچنانکه کسی نمی‌تواند ادعا کند رأی و نظر اقلیت اساس و مبنای مشروعیت حکومت و حقانیت آن است. مع الوصف این نکته نیز قابل ذکر است و باید توجه داشت که اکثریت همیشه مذموم و ناحق نیست و قرآن نیز همه جا و بصورت مطلق اکثریت را سرزنش نکرده است. چنانکه اکثریت مردم به سوی حق گرویدند و طرفدار رهبری صالح شدند، مسلم است که این اکثریت نه تنها مذموم نیست بلکه شایسته تقدیر و سپاس نیز می‌باشد. همانطور که اکثریت مردم ایران در بدو انقلاب به گرد حضرت امام آمدند و رهبری ایشان را به جان و دل خریدند. بنابراین اکثریت و یا اقلیت همیشه باید با معیار عقل و وحی سنجیده شود تا درستی و حقانیت آن مشخص شود.

نکته دیگر آنکه از آنجا که در زمان غیبت، امام معصوم (ع) در میان مسلمانان حضور ندارد و آراء و نظرات فقهی‌های اسلامی نیز در خصوص مسائل دینی و بویژه در مقام تشخیص قانون الهی متفاوت و بعضاً متغایر است لذا امت اسلامی ناگزیرند که به رأی اکثریت مراجعه کنند بنابراین در مقام تشخیص قانون الهی و نیز در مقام

۱ - مقتطفات من کتاب التلذذ و الکثرة. تفسیر کتاب غریب القرآن. السنوب الی الشهید زیدین علی (ع) تحقیق: محمدجواد الحسینی الجلالی. (قم. چاپ دفتر تبلیغات اسلامی. ۱۲۱۲) صص ۵۵۹، ۵۵۳

تعیین مجریان آنچه ملاک و مناط قرار می‌گیرد نظر اکثریت فقها و عالمان دینی است. و این معیار عقلایی است. هم اکنون نیز در جمهوری اسلامی ایران رأی اکثریت نمایندگان تعیین کننده و تصویب کننده قانون است و نیز رأی اکثریت اعضای شورای نگهبان در آن شورا ملاک عمل قرار می‌گیرد همچنین در مجلس خبرگان رأی اکثریت نمایندگان و خبرگان است که تصویب کننده و تعیین کننده امر است. بنابراین در این موارد اکثریت تعیین حق نمی‌کند زیرا چنانکه گفته شد اکثریت یا اقلیت معیار حق و باطل نیست بلکه اکثریت تعیین تکلیف عملی می‌کند. ممکن است این تشخیص حق باشد یا باطل. اگر حق بود که این اکثریت مآجورند و اگر باطل بود، موضوع از دو حال خارج نیست اگر کوتاهی کرده‌اند مستوجب عذاب الهی اند و اگر بیش از آن در توانشان نبوده است، معذورند. در هر حال ملاک اجراء رأی اکثریت است بنابراین اکثریت در اسلام معیار حق و باطل نیست بلکه ارزش و اعتبار عملی دارد و در تعیین تکلیف موثر است.

آیت الله جوادی در این خصوص می‌نویسد:

«البته در نظام اسلامی، در بعضی موارد و مراحل، «اکثریت» معتبر است و جایگاه خاص خود را دارد که همان مقام «تشخیص حق» است نه «تثبیت حق»؛ یعنی حق را وحی الهی تبیین و تثبیت می‌کند و در مقام اجرای حق، رأی اکثریت کارساز است و گاهی در مواردی که تشخیص حق دشوار باشد و صاحب نظران با یکدیگر اختلاف نظر داشته باشند، رأی اکثریت معیار است.

منکران وحی و نبوت، با رأی اکثریت اصل حق را ثابت می‌کنند زیرا در نظر آنان، حق همان چیزی است که اکثر مردم به آن رأی بدهند. اما اسلام می‌گوید «حق» آن است که از راه وحی ثابت شده است ولی در هنگام روشن نبودن آن، اگر اکثر دانشمندان و عالمان دین گفتند که این مطلب سخن دین است، تشخیص آنان (در مقام اجرا و قانونگذاری) بر تشخیص اقلیت مقدم است.

تفاوت اساسی اکثریت در نظام دموکراسی با اکثریت در نظام اسلامی در این است که در حکومت اسلامی، حق و قانون پیش از اکثریت و مقدم بر آن است و اکثریت «کاشف حق» است نه مولد آن و به وجود آورنده آن (یا عذرآور است آن‌گاه که کاشف نباشد) ولی در نظام دموکراسی و غیردینی، اکثریت پیش از حق و قانون و به وجود آورنده آن است. اکنون در نظام جمهوری اسلامی، رأی اکثریت مجلس شورای اسلامی و اکثریت شورای نگهبان و اکثریت مجلس خبرگان معتبر است و در هر جایی که کار با شورا انجام گیرد. همین گونه است. جایگاه دوم اکثریت در اسلام، مقام عمل و اجرا است، به این معنا که رأی اکثریت مردم در کارهای اجرایی خودشان معتبر است. مردمی که در بخش قانونگذاری و در حوزه نبوت و امام معصوم و در بخش حاکمیت و ولایت و رهبری پذیرای حق می‌باشند، در مسایل اجرایی تشخیص شان حجت است و با حضور و رأی آزادانه و اندیشمندانه در سرنوشت خود سهم هستند و برای رفع مشکلات و تأمین نیازهای خود، افرادی را به عنوان و

کیلی انتخاب می‌کنند و به مجلس شورای اسلامی یا به مجلس خبرگان و مانند آن می‌فرستند. بنابراین در نظام اسلام و دینی، دو نوع رأی اکثریت محترم و معتبر است یکی در مقام اجرا و عمل و دیگری در مقام تشخیص قانون الهی که توسط وحی و دین ارائه گردیده است. کسانی که خود توانایی تشخیص قانون دینی را ندارد. قانون شناسان را با رأی اکثریت تعیین می‌کنند و قانون شناسان، با رأی اکثریت خود، قانون الهی را (جهت اجرا) می‌شناسند. (۱)

بخش سوم: مشروعیت الهی حکومت (نظریه انتصاب)

مقدمه

این دیدگاه بر این باور است که حاکمیت و ولایت مطلقاً از آن خداست و تعیین حاکم نیز با ضوابط و ملاکهای شرعی از سوی او انجام می‌گیرد. ولایت الهی در تدبیر امور اجتماعی و مدیریت سیاسی جامعه از طرف خداوند مستقیماً طی نصی صریح به ترتیب به پیامبر اکرم (ص) و امامان معصوم (ع) و در عصر غیبت به فقیهان عادل تفویض شده است. لذا در عصر غیبت ولی فقیه عادل به اقتضای ولایت و بعنوان حق و نیز وظیفه شرعی تدبیر مصالح و امور سیاسی مردم (مولی علیه) و اداره امور حکومتی راعهده دار است.

در این دیدگاه مردم واسطه تفویض این ولایت نیستند و رای و خواست و رضایت آنها هیچ نقش و دخالتی در مشروعیت حکومت ندارد. و اطاعت از ولی فقیه عادل که منصوب ائمه معصومین است نیز بر همگان واجب و تکلیف شرعی است. بنابراین انتخابات بعنوان منشاء حقانیت و مشروعیت حکومت قلمداد نمی‌شود. و سبب هم نخواهد شد تا حتی از مردم به خبرگان و در نهایت به رهبری منتقل شود بلکه بوسیله انتخابات و آراء خبرگان می‌توان ولی فقیه عادل را تشخیص داد و شناخت و نهایتاً باعث بسط ید و تحقق خارجی حکومت وی شد به تعبیری دیگر انتخابات در اینجا طریقت دارد نه موضوعیت آیت الله مهدی کنی در این خصوص می‌گویند: «گرچه پذیرش و بیعت و تأیید و پشتیبانی مومنان در تشکیل نظام و اجرای احکام و مقررات آن نقش اساسی داشته و از ارکان آن است، اما مشروعیت نظام مبتنی بر پذیرش مردم نیست و این از مسلمات تشیع است.»^(۱) ایشان در ادامه می‌گویند: در زمان غیبت هم این رهبری برای فقها امری انتصابی است و انتخاب مردم جنبه تشخیص و طریقت دارد به آنچه به صورت عام نصب شده است. همچنانکه حجیت فتوای مجتهد از انتخاب و پذیرش مردم نشأت نمی‌گیرد و از این رو مجتهد در فتوا خواست مردم و مقلدان خود را هیچگاه لحاظ نمی‌کند و اگر چنین کند از عدالت ساقط شده و جایز التقلید نیست. در حقیقت انتخاب مرجع تقلید از نوع انتخاب کارشناس و پزشک است و بدیهی است که کارشناس و پزشک به عنوان

۱- آیت الله محمدرضا مهدوی کنی. فصلنامه علوم سیاسی. شماره ۱۳. ص ۱۴

وکیل اظهار نظر نمی‌کند بلکه بعنوان یک عالم و خبره و بدون هیچ التزامی به رضایت مراجعان اظهار عقیده می‌کند و تنها ایمان و اعتقاد مراجعه کنندگان پشتوانه نظر اوست چنانکه در مسئله تقلید و پیروی از رهبری دینی نیز با همین پشتوانه مقبولیت پیدا می‌کند»^(۱)

قبل از ذکر دلایل انتصاب لازم است گفته شود که منظور طرفداران دیدگاه انتصاب از این واژه در زمان غیبت نصب خاص یعنی نصب شخصی معین نیست. همانند نصب مالک اشتر برای استانداری مصر از سوی حضرت علی (ع) و یا نصب نواب اربعه از سوی حضرت ولی عصر (ع) در زمان غیبت صغراء و نیز مقصود از آن نصب عنوان یعنی نصب عنوان فقیه جامع الشرائط نمی‌تواند باشد زیرا نصب عنوان امکان ندارد. بلکه منظور از این واژه «نصب عام» می‌باشد بدین معنا که همه فقهای واجد شرایط رهبری در عصر غیبت باذن الله و از سوی ائمه معصومین (ع) به ولایت بالفعل جامعه مسلمین منصوب شده‌اند. و هر کدام که با استقبال عمومی و حمایت و پشتیبانی مردم همراه شدند می‌تواند به اعمال ولایت و تصدی امور جامعه اسلامی پردازد و بقیه فقها ملزم به پذیرش ولی فقیه حاکم و اطاعت از وی می‌باشند.

پس فعلیت امامت وی، موجب فعلیت و اطاعت او خواهد شد و ناگزیر، آنها هم که مقلد چنین فقیهی نیستند باید از وی اطاعت نمایند و حتی فقهای دیگر نیز ملزم به اطاعت از وی هستند و هر نوع ایجاد مزاحمت و تخلف از حکم چنین فقیهی، نقض ادله ولایت فقیه و حرام خواهد بود. بنابراین نظریه، تنها در یک فرض، فقیه دیگری به جز ولی فقیه می‌تواند دولت اسلامی دیگری تشکیل دهد و آن در موردی است که در سرزمینی جز سرزمینهای اسلامی، مردمی جز امت اسلامی، خواستار تشکیل حکومت اسلامی باشند.^(۲)

مبحث اول: پیشینه تاریخی نظریه نصب (مشروعیت الهی ولایت)

اعتقاد به مشروعیت الهی حکومت و قبول دیدگاه نصب الهی یک از مسلمانات شیعه می‌باشد. و غالب رساله‌های فقهی و کتب کلامی فقها و زعمای شیعه در قرون گذشته در همین راستا تالیف و به رشته تحریر در آمده است.

غالب متفکران و اندیشمندان شیعی بدنبال بحث امامت، بحث اثباتی ولایت نواب عام (فقهاء) را مطرح کرده‌اند و این بحث را از جمله مباحث کلامی دانسته‌اند.

مسلم است که فلاسفه و فقهائیه همچون محقق ثانی، کاشف الغطاء، ملا احمد نراقی میرزای قمی، محمدحسین نائینی و بویژه حضرت امام خمینی (ره) که بیشتر درگیر مسائل سیاسی بوده‌اند، کم و بیش پیرامون

۱ - آیت الله مهدوی کنی، همان صص ۲۷ و ۲۵

۲ - عباسعلی عمید زنجانی، فقه سیاسی. (نظام سیاسی و رهبری در اسلام) (تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۶) ج ۲، ص ۲۵۲

«نظام سیاسی» یا «ولایت» مبانی و بنیانهای آن با صراحت بیشتری به اندیشه پردازی و اظهار نظر پرداخته‌اند و برعکس ققهای که درگیری مستقیمی با مسائل سیاسی و اجتماعی نداشته‌اند، از نظام سیاسی و مسائل مربوط به آن کمتر سخن گفته‌اند.

از جمله فلاسفه اسلامی، ابوعلی سینا (۳۷۰ - ۴۲۸ ه.ق) که فلسفه و حکمت را مکمل مباحث کلامی می‌دانست، مبحث امامت، ولایت فقیه را به عنوان یک بحث عقلی و اصولی پذیرفته و در نوشته‌های خود به اثبات آن پرداخته است. ابوعلی سینا در کتاب شفاء می‌نویسد:

«برای مدینه مدیری لازم است تا سنتها و شرایعی را برنهد و او به منزله «رأس جسد» و یا سر در تن است. از بایستگیهای مدبر این است که سنت و عدل در او جمع باشد. پس وظیفه اوست که رعیت را نخست به راه خدا راه نماید و آنان را به عبارت برانگیزد و از شرشان دور سازد. و با نیروی عدل و داد حق هر صاحب حقی را محفوظ دارد و نیز بر اوست که برای حفاظت مرزها ابزار جنگ فراهم کند و دخل و خرج امور مدینه را ضبط کند. این مدیر همچون خلیفه باید در آنچه می‌کند مطلق الاراده باشد و در سیاست آزاد و دستش باز. و از طرفی باید به شریعت عالم و عقیف و شجاع باشد و در برابر سیاستگران تباهکار مقاوم و پایدار و میان علم و عمل جمع نماید.

وی سپس می‌گوید: «ثم یجب ان یفرض السان طاعة من یخلفه بان لایکون الاستخلاف الا من جهة او باجماع من اهل السابقه»

«واجب است سنت گذار [پیامبر (ص)] یا هر شخص دیگری که اساسی را در جامعه بنیان می‌گذارد [برای پس از خود خلیفه و جانشینی تعیین کند و اطاعت او را بر مردم لازم و واجب گرداند. همچنین این استخلاف و تعیین امام باید فقط از جانب خود او و یا به اتفاق پیشگامان و افراد با سابقه صورت گیرد و نیز به صورت علنی و آشکار در مقابل مردم باید اعلام و تأیید شود که این شخص جانشین، در سیاست مستقل و در عقل اصیل است و متصف به اخلاق پسندیده و خصلتهای نیکی همچون شجاعت، عفت و حسن تدبیر است و اینکه وی به شریعت و دین آنگونه آگاه و دانا است که هیچ کس از وی آگاه‌تر نباشد. این تأیید باید علنی و آشکار باشد به گونه‌ای که عموم مردم بر خلافت وی اتفاق نظر پیدا کند.

و باید صاحب شریعت چنین بیانی را برای مردم بازگو کند که هرگاه آنان بخاطر اطاعت از هواهای نفسانی و امیال دنیایی در خلافت آن جانشین پراکنده گردند یا نزاع کنند و یا به گرد کسی آیند که استحقاق خلافت را نداشت به خداوند کفر یا کفران ورزیده باشند. و اما تعیین جانشین به وسیله نص، صحیح‌ترین راه است زیرا این روش به پراکندگی مردم، فتنه انگیزی و اختلاف و نزاع منجر نخواهد شد. «والاستخلاف بالنص اصوب

فان ذلك لا يؤدي الى التشعب والتشاغب والاختلاف»^(۱)

ابونصر فارابی

فارابی نیز در مدینه فاضله می نویسد:

«رئیس مدینه فاضله یا رئیس اول است یا رئیس ثانی. اما رئیس اول کسی است که خداوند عزوجل توسط عقل و فعال به او وحی می کند و او واضع قوانین است و حکم او را بیان می کند. شرایع و قوانینی که این رئیس و امثال او وضع کرده اند دارای اعتبار است و باید به آنها عمل کرد. او رئیس اول مدینه است. اما مدینه همیشه چنین رئیس ندارد. رئیس دومی که جانشین او می شود باید بسیاری از صفات او را داشته باشد. قوانین و سنتها و روشهای رئیس اول را بداند و نگهبان آنها باشند. پس باید دارای چنان اندیشه خوب و قوه استنباطی باشد که بتواند درباره اموری که در جریان حوادث و گذشت روزگار پیش می آید و برای پیشوایان گذشته وجود نداشته، نظر دهد و احکام این گونه مسائل را بخوبی دریابد و استنباط کند. او باید بیند صلاح و مصلحت مدینه در چیست و همان را مورد توجه قرار دهد.»^(۲)

در اینجا مناسب است استنباط آن. کی. اس لمبتون یکی از پژوهشگران و اسلام شناسان غربی را از نظریه فارابی نقل نمایم. وی می نویسد: فارابی در بحث از ویژگیهای رئیس و حاکم کامل، کمال را هم در استعداد عقلی یا عقل و هم در تصور او لازم می شمرد؛ خصلتی که از طریق آن، به عنوان حاکم فیلسوف و حاکم پیامبر، به نسبت با عقل فعال ارتباط می یابد. او از قدرت نهایی برخوردار است و تابع هیچ موجود انسانی، رژیم سیاسی یا قوانین نیست. او قدرت دارد قوانین الهی-پیشین را ابقاء یا الغاء نماید، قوانین جدیدی پدید آورد و قانونی را که خود زمانی به اجرا در می آورد اگر صلاح بداند تغییر دهد، تنها اوست که قدرت دارد مراتب افراد و مردم را در مدینه فاضله، تعیین نماید... از سوی دیگر، نبوت گرچه برای ایجاد مدینه فاضله ضروری است ولی برای بقای آن ضرورت ندارد. فارابی بعد از آنکه مدینه فاضله تأسیس یافت. شرایط نبوت را به شرط وجود امور زیر حذف می کند.

۱ - مجموعه ای از قوانین و آداب شکل یافته باشد.

۲ - ترکیبی از شرایط در زمامدار جدید وجود داشته باشد که او را در علم و هنر فقه مهارت بخشد؛ یعنی «دانش قوانین و آداب و عرف اسلاف تمایل او به پیروی از این قوانین و رسوم و نه تغییر آنها، توان تطبیق آنها با شرایط جدید از طریق استنباط و اخذ تصمیمات جدید از قوانین و عرف مستقر، با کشف مصادیق جدیدی

۱ - حسین بن عبدالله ابن سینا، الشفاء (الاهیات) (بی جا، بی تا، بی تا) با مقدمه دکتر ابراهیم مذکور، صص ۲۵۲ - ۲۵۱

۲ - ابونصر فارابی، آراء اهل المدینه الفاضله (بیروت: دارالمشرق، ۱۹۷۳ م) صص ۱۳۰ - ۱۲۷

برای آنها و توانایی مقابله یا هر وضعیت جدید از طریق فهم قوانین یا با استفاده از هرگونه تغییر رسمی در قوانین گذشته. به این ترتیب حاکم جدید فقیه - قانونگذار است نه پیامبر - قانونگذار. البته او باید همه شرایط دیگر از جمله حکمت و فلسفه را داشته باشد. شرایطی که او را قادر می‌سازد در دوران معین زمامداری خود صلاح و خبر عام نظام خود را فهمیده و آن را رشد و ارتقاء دهد»^(۱)

شیخ مفید

مرحوم شیخ مفید (۳۳۳ - ۴۱۳) و نخستین فقیه بزرگ شیعه و نظریه پرداز نیابت فقیه از امام معصوم (ع) در سده‌های اولیه دوره غیبت کبری بوده است. بی شک نظریه نیابت فقیه ریشه در احادیث و روایات ائمه معصومین (ع) دارد زیرا در این گونه احادیث از فقها به عنوان نواب عام در زمان غیبت امام معصوم (ع) نام برده شده است.

شیخ مفید در مطالبی که از اصول نظریه ولایت فقیه آورده، آشکارا حکومت بر جامعه را از «سلاطین عرفی» نفی و طرد کرده و آن را «حق» فقهای جامع شرایط می‌داند. وی در «المقنعه» می‌نویسد: «اگر برای ولایت در آنچه ذکر کردم سلطان عادل وجود نداشت باید فقهای عادل، اهل حق، صاحب نظر، خردمند و یا فضیلت، ولایت آنچه را که برعهده سلطان عادل است برعهده گیرند.»^(۲)

شیخ مفید در همین کتاب می‌گوید:

«فاما اقامة الحدود فهو الى سلطان الاسلام المنتصوب من قبل الله تعالى و هم ائمه الهدى من آل محمد (عليهم السلام) و من نصبوه لذلك من الامراء و الحكام و قد فوضوا النظر فيه الى فقهاء شيعتهم مع الامكان.»^(۳)

و اما مسئله اجرای حدود الهی، مربوط به سلطان و حاکم اسلامی است که از سوی خداوند متعال نصب می‌شود. اینها عبارتند از امامان هدایت از آل محمد (ع) و کسانی که ائمه (ع) آنها را به عنوان امیر یا حاکم نصب می‌کنند و ائمه اظهار نظر در این مطلب را به فرض امکان آن، به فقهای شیعه و پیرو خود واگذار کرده‌اند.»

۱ - آن.کی.اس. لسبتون. دولت و حکومت در اسلام. (ترجمه سیدعباس صالحی و محمد مهدی فقیهی (بی جا: موسسه چاپ و نشر عروج. ۱۳۷۴) چاپ اول. ص ۵۰

۲ - محمد بن محمد بن النعمان شیخ مفید. المقنعه. (قم: موسسه النشر الاسلامی. ۱۴۱۰ هـ) ص ۶۷۵

۳ - شیخ مفید. همان. ص ۸۱۰

شیخ مفید بر این مطلب تأکید می‌کند که سلطان اسلام که از سوی خداوند منصوب است متصدی اقامه حدود و امر به معروف و نهی از منکر است و منصوبین خداوند را چنین معرفی می‌کند.

۱- امامان معصوم (ع) که خداوند آنها را مستقیماً به عنوان والیان جامعه و مجریان حدود الهی در اجتماع نصب کرده است.

۲- والیان و نواب خاص ائمه (ع) همانند مالک اشتر در زمان امام علی (ع) و نواب اربعه در عصر غیبت صغری، که برای زمامداری و سرپرستی جامعه اسلامی توسط امامان معصوم (ع) نصب شده‌اند.

۳- فقیهای شیعه که برای تصدی امور مسلمین از جمله اقامه حدود الهی توسط ائمه معصومین (ع) منصوب شده‌اند.

وی همچنین می‌گوید: «کسی که از نظر علم به احکام و یا اداره امور مردم (مدیریت و تدبیر) توانایی لازم را نداشته باشد، تصدی منصب ولایت برای او حرام است و اگر چنین منصبی را پذیرفت گناهکار است؛ زیرا از جانب کسی که ولایت از آن اوست مأذون نیست. از این رو هر عملی انجام دهد مورد مؤاخذه و حسابرسی می‌شود و جنایتی مرتکب شود مورد بازخواست قرار می‌گیرد.

و هر کس از اهل حق از سوی شخص ظالمی به امارت و حکومت بر مردم منصوب شود در ظاهر از طرف او منصوب شده اما باید این گونه تصور کند که در حقیقت از جانب صاحب الامر و با اجازه و تجویز او منصوب شده، نه از سوی آن ظالم سلطه‌گر گمراه و نافرمان. بنابراین در حد امکان باید حدود الهی را در مورد مجرمان، گناهکاران و گمراهان غیر شیعه نیز جاری نماید و این از بزرگترین جهادها است.^(۱)

قابل ذکر است که شیخ مفید اعتقاد به ولایت مطلقه فقیه دارد زیرا می‌گوید: «آنچه را که بر عهده سلطان عادل [امام معصوم (ع)] است بر عهده گیرند.» و کسی بر ولایت مطلقه ائمه معصومین (ع) تردیدی ندارد. نکته دیگر اینکه از نگاه شیخ سیاست‌گذاری در مسائل داخلی و خارجی به عنوان امور عرفی، توسط سلاطین جایز نیست و آن را حرام می‌داند. از این رو، اگر سیاست «عرفی» در زمان شیخ و شاگردانش در دست سلاطین و خلفاء بوده است، این بدان معنا نیست که آنها به این مسئله راضی بوده‌اند.

ابن ادریس

یک قرن بعد، ابن ادریس حلی از دانشمندان و فقیهای بزرگ شیعه (۵۹۸) بهترین نظر را در مورد نیابت عام فقها ارائه کرد. وی بر این اعتقاد است که فلسفه سیاسی «ولایت» اجرا و برقراری دستورات و اوامر و احکام

الهی است. زیرا در غیر این صورت احکام و دستورات بیهوده و لغو خواهد بود. بنابراین کسی باید مسئول و متصدی امر ولایت و اجرای احکام باشد و آن شخص در زمان حضور کسی جز امام معصوم (ع) نمی باشد و در زمان غیبت فرد واجد شرایط منصوب از طرف امام معصوم (ع) می باشد وی چنین فرموده است که: «ان الائمة فوضوا جميع الامور الی فقهاءهم فی زمان الغیبه» وی سپس تصریح می کند که فرد منصوب امام معصوم (ع) باید واجد هفت شرط باشد یعنی جامع شرایط علم، عقل، رای، جزم، تحصیل، بردباری وسیع، بصیرت به مواضع صدور فتوای متعدد، و امکان قیام به آنها و عدالت باشد.

در اینجا ابن ادریس نیز اندیشه نظریه پردازان پیش از خود را مانند شیخ مفید، سید مرتضی، سید رضی و ابن براج در مورد جواز تصدی مقامهای سیاسی از سوی سلاطین جور و اعتقاد به منصوب بودن از طرف امام معصوم (ع) را می پذیرد.^(۱) و معتقد می شود که گرچه ممکن است شخصی با مشخصات یاد شده ظاهراً از سوی سلطان ستمگر تعیین شده باشد، اما هرگاه مسئولیتی به وی عرضه شود بر او است که قبول نماید؛ زیرا این ولایت مصداق امر به معروف و نهی از منکر است که بر او متعین شده است. چه اینکه در حقیقت او از جانب ولی امر (ع) دارای نیابت می باشد و رد کردن این مقام برای او حرام است و والیان راستین امر، این اجازه را به او داده اند. بنابراین حق رد کردن این مقام را ندارد. وی در ادامه مراجعه شیعیان به متصدیان سیاست عرفی را غیر مجاز می شمارد و می گوید: شیعه نیز موظف است به او [فقیه جامع شرایط] مراجعه نماید و حقوق اموال خویش، نظیر خمس و زکات را به او تحویل دهد و حتی خود را برای اجرای حدود در اختیار وی قرار دهد. حلال نیست از حکم او عدول کردن؛ زیرا هر کس از حکم او عدول نماید در حقیقت از حکم خدا سرپیچی کرده است و تجاوز کرده است.^(۲)

بنابراین به نظر ابن ادریس نیز انعقاد ولایت و حکومت در زمان غیبت به انتصاب امام معصوم (ع) است و لذا مشروعیت آن نیز الهی خواهد بود.

محقق حلی

محقق حلی نیز می نویسد: «یجب ان یتولی صرف حصه الامام، علیه السلام، الی الاصناف الموجودین من الیه الحکم بحق النیابة کما یتولی اداء ما یجب علی الغائب، باید سرپرستی مصرف سهم امام (ع) را در راه

۱ - عبدالعزیز بن البراج الطرابلسی می نویسد: اگر سلطان جائز یکی از مسلمین را جانشین خود قرار داد و اقامه حدود را به او واگذار نمود، او می تواند آن را اقامه نماید، البته باید معتقد باشد که از طرف امام عادل (ع) منصوب است و به اذن او عمل می کند نه به اذن سلطان جائز» ر.ک: عبدالعزیز بن البراج الطرابلسی، المذهب، (قم: موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۶ هـ) ج ۱، ص ۳۴۲

۲ - محمد بن ادریس حلی، السرائر (قم: موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۱) ج ۳، صص ۵۳۹ - ۵۳۷

مستحقان کسی به بعهدہ گیرد کہ نیابت امام (ع) را دارد، همانگونه کہ اداء حقوق مالی شخص غایب را برعهده دارد.

زین الدین عاملی معروف بہ شهید ثانی در توضیح عبارت فوق می نویسد: «منظور محقق حلی از ((من الیه الحکم بحق النیابة)) فقیہ عادل امامی است کہ همه شرایط فتوا را دارا باشد. لانه نایب الامام و منصوبہ زیرا چنین شخصی نایب و منصوب امام (ع) است. (۱)

علامه حلی

علامه حلی (متوفای سال ۷۲۶ هـ) کہ در فقه استاد خواجه نصیر الدین طوسی بوده و یکی از پایه گذاران تشیع در ایران محسوب می شود، در کتابهای خود کہ ذیلاً مورد اشاره قرار می گیرد، بہ مناسبتهای مختلف، شئون گوناگون ولایت و امامت را در زماق غیبت حق فقهای شیعه دانسته است.

وی می گوید: «روایت مقبوله عمر بن حنظله و دیگر روایات در این زمینه، دلالت بر عموم ولایت فقیہ داشته و بہ اقامه حدود و قضاوت و غیر آنها اختصاص ندارد. (۲)»

علامه در (منتهی المطلب) نیز می نویسد: حکومت و قضاوت بین مردم، جز برای امام و فردی کہ از طرف او اجازه دارد جایز نیست. ائمه اطهار (ع) این مسئولیت را بہ فقهای شیعه واگذار نموده اند. طبق روایت مقبوله عمر بن حنظله هر کس کہ این شرایط را دارا باشد می تواند بر این امر قیام کند. (۳)

وی در کتاب «مختلف» نیز فرموده است: «فقیہ جامع شرایط از جانب امام (ع) منصوب می باشد.» (۴)

علامه حلی از آنجهت کہ فقها بحث امامت و شرایط آن را از علم کلام بہ فقه منتقل کرده اند اظهار نگرانی می کند و می گوید: «فقها معمولاً میحث امامت و شرایط آن را در باب «قتال یاغی» مطرح می کنند تا معلوم شود اطاعت چه کسی واجب و خروج بر چه کسی حرام است و باید با چه کسی بہ جنگ و قتال پرداخت. ولی این مسأله از مباحث علم فقه نیست بلکه از مباحث علم کلام است.» (۵)

۱ - زین الدین بن علی العاملی، مسالک الافیام، ج ۱، ص ۵۳

۲ - علامه حسن بن یوسف حلی، مختلف الشیعه، (قم، منشورات جماعة المدرسین، بی تا) ص ۳۳۹

۳ - علامه حلی، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب ج ۲، ص ۹۹۲

۴ - مفتاح الکرامه، ج ۳، ص ۶۱

۵ - علامه حلی، تذکرۃ الفقهاء، (قم: انتشارات مکتبۃ مرتضویه، بی تا) ج ۱، ص ۲۵۲

محقق کرکی

فقیه بزرگ شیعه علی بن الحسین محقق کرکی (۹۴۰ هـ) در خصوص اتفاق فقهای شیعه بر منصوب بودن ولی فقیه از طرف امام معصوم می‌نویسد: «اتفق اصحابنا رضوان الله علیهم علی ان الفقیه العدل الامامی الجامع، الشرائط الفتوی المعبر عنه بالمجتهد فی الاحکام الشرعیه نایب عن قبل ائمه الهدی، صلوات الله و سلامه علیهم فی حال الغیبه فی جمیع ما للنیابه مدخل.» یعنی: فقهای شیعه اتفاق نظر دارند که فقیه عادل جامع شرایط شیعه که از آن به مجتهد تعبیر می‌شود از سوی ائمه هدی صلوات الله علیهم در همه اموری که نیابت بردار است نیابت دارند.^(۱)

وی در جامع المقاصد هم می‌نویسد: «فقیه مأمون و جامع الشرائط فتوا، از جانب امام (ع) منصوب است و لذا احکامش نافذ بوده و مساعدت او در اقامه حدود و قضاوت بر مردم واجب می‌باشد. گفته نشود که نیابت فقیه در اقامه حدود و قضا یا با نیابت وی در اقامه جمعه ارتباطی ندارد. زیرا می‌گوییم که بطلان این مطلب واضح‌تر از آن است که نیازی به بیان داشته باشد، زیرا همان‌طور که از اخبار استفاده می‌شود نیابت فقیه از جانب امام (ع) نیابتی عام و فراگیر است.^(۲)

می‌توان ادعان کرد که این نظریه عنوان شده از طرف شیخ کرکی یک عبارت کلیدی در مسئله ولایت فقیه است و در واقع پلی است میان ولایت امام معصوم و ولایت فقیه که به طور مستحکمی ایندو را به هم ربط داده و در امتداد هم معرفی می‌کند. در حقیقت محقق کرکی در آغاز قرن دهم. با چنین نظریه‌ای نقطه عطفی در تاریخ نظریات ولایت فقیه و تحول عمده‌ای در این روند ایجاد کرد و نخستین فقیه‌ی بود که موفق شد نظریه ولایت فقیه را در عمل بیازماید.

وی از سال ۹۱۶ هـ ق به دربار شاه اسماعیل صفوی راه پیدا کرد و در مدت زمان کوتاهی بر شاه تسلط معنوی یافت و نظر خود را بر ارکان دربار حاکم ساخت و این نفوذ تا اواخر عمر شاه، اسماعیل ادامه داشت. پس از انتقال حکومت به شاه طهماسب فرزند اسماعیل، باز هم احساس تکلیف نمود که به شاه نزدیک شود. او شاه طهماسب را آنچنان مجذوب استدلالهای خود پیرامون ولایت فقیه و ادله آن نمود که باعث شد وی ضمن اعتقاد به ولایت فقیه به نوشتن بیانی‌های حکومتی و ادار گردد و در آن انتقال قدرت به محقق را عملی سازد. شاه طهماسب صفوی با استناد به مقبوله عمر بن حنظله می‌گوید: «چون از کلام حقیقت بار حضرت صادق (ع) که فرمودند: «توجه کنید چه کسی از شما سخن ما را بیان می‌کند و دقت و مواظبت در مسائل حلال و حرام ما دارد و نسبت به احکام ما شناخت دارد. پس به حکم و فرمان او راضی شوید که به حقیقت من او را

۱ - علی بن الحسین کرکی. رسائل المحقق الکرکی (قم، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۹) ج ۱، ص ۱۴۲

۲ - علی بن الحسین محقق کرکی. جامع المقاصد، ج ۲، (قم: مونسسه آل بیت، ۱۴۰۸ هـ) ص ۲۷۹

حاکم بر شما قرار دادم. بنابراین اگر در موردی فرمان داد و شخص قبول نکرد بداند که نسبت به حکم خداوند مخالفت ورزیده و از فرمان ما سربر تافته و کسی که فرمان را زمین بگذارد مخالفت امر حق کرده است و این خود در حد شرک است.»، چنین آشکار می‌شود که سرپیچی از حکم مجتهدین که نگهبانان شریعت سرور پیامبران هستند با شرک در یک درجه است. بر این اساس هر کس از فرمان خاتم مجتهدین و وارث علوم پیامبر اکرم و نایب امامان معصوم (ع) علی بن عبدالعالی کرکی، که نامش علی است و همچنان سربلند و عالی مقام باد اطاعت نکند و تسلیم محض او امر او نباشد در این درگاه مورد لعن و نفرین بوده جای ندارد و با تدبیر اساسی و تأدیه‌های بجا مؤاخذه خواهد شد.^(۱)

شاه طهماسب در جایی دیگر نیز به ولایت عظمای محقق کرکی اعتراف و اذعان می‌کند و خود را حاکم منصوب وی می‌داند. شاه به محقق چنین می‌گوید: «شما به حکومت و تدبیر امور مملکت سزاوارتر از من می‌باشید زیرا شما نایب امام زمان - سلام الله علیه - هستید و من یکی از حکام شما هستم و به امر و نهی شما عمل می‌کنم.»^(۲) شاه سپس در نامه خود رسماً این ولایت عظمی را تقدیم محقق می‌کند و به اعلان عموم نیز می‌رساند. متن نامه بشرح زیر است:

هر کس از دست اندرکاران امور شرعی در ممالک تحت اختیار و از لشکر پیروز این حکومت را عزل نماید برکنار خواهد بود و هر که را مسئول منطقه‌ای نماید، مسئول خواهد بود و مورد تایید است و در عزل و نصب ایشان احتیاج به سند دیگری نخواهد بود و هر کس را ایشان عزل نماید تا هنگامی که از جانب آن عالی منقبت نصب نشود، برکار نخواهیم گمارد.^(۳)

شهید ثانی نیز در خصوص ریاست عالیه محقق کرکی می‌نویسد:

شاه اعتقاد داشت که حکومت از آن محقق است، چرا که وی نایب امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف می‌باشد و پادشاه نماینده و نایب او می‌باشد. چون اساس حکومت از آن خدا و رسول (ص) و جانشینان بر حق اوست. این فقیه بزرگوار، وارسته و نامدار جهان تشیع، دستورالعملهایی به شهرها و مناطق در مورد امور مردم و مالیات می‌نوشت و در پاره‌ای از مناطق کشور قبله‌ها را که بر اساس نادرست تنظیم گردیده بود تغییر داد.^(۴)

۱ - محمدباقر موسوی خوانساری، روضات الجنات، ج ۱ (قم، بی نا، بی تا) ع ۳۶۳ - ۳۶۲

۲ - علی دزانی، متأخر اسلام، ج ۱ (تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۱) ع ۲۱۱

۳ - عبدالله افندی الاصفهانی، ریاض العنساء و حیاض الفضلاء، (تم: مکتبه آیدانه السرعشی العامه، ۱۲۰۱ هـ) ع ۱۵۶

۴ - محمدباقر موسوی خوانساری، روضات الجنات، ج ۱، ع ۳۶۱

مقدس اردبیلی

مقدس اردبیلی (متوفای ۹۹۳ هـ) نیز با پذیرش روایت عمرین حنظله و مشهوره ابی خدیجه، نظریه ولایت فقیه را بعنوان یکی از اصول و مبانی فقهی خود پذیرفته است و بر این نظر است که فقها در دوران غیبت منصوب حضرت ولی عصر هستند و از سوی ایشان نیابت دارند.

مقدس اردبیلی برای اثبات ولایت فقیه به ادله گوناگونی استناد جسته است که برخی عقلی و برخی نقلی اند الف - دلیل عقل، این دلیل بر دو مقدمه استوار است: ۱ - پیوسته در جامعه مسائلی وجود دارد که نیازمند دخالت و تصدی «ولی» و «حاکم» است و نمی توان آنها را بدون سرپرست رها کرد ۲ - فقیه با توجه به دو ویژگی «علم» و «تقوی» برای برعهده داشتن این امور، اولی است، زیرا کسانی که از این دو امتیاز بهره ای ندارند، نمی توانند در عرض فقیه و مانند او، از چنین اولییتی برخوردار بوده و اختیارات حاکم را بدست گیرند. «لعل دلیل ولایة الحاکم علی من لا ولی له، انه لا بد من ولی و لیس احد احق منه و لایسا و یه للعلم و التقوی و فی غیره مفقود» (۱)

البته محقق اردبیلی این استدلال را درباره ولایت بر محجورین و کسانی که ولی ندارند مطرح ساخته، زیرا در «کتاب الحجر» متعرض این مسأله بوده است. ولی نوع استدلال او نشان می دهد که در هر موردی که جامعه به ولایت نیاز داشته باشد و شخص خاصی قانوناً و شرعاً عهده دار انجام مسؤولیت اجتماعی نشده باشد «فقیه مأمون» مقدم است و با بودن او نوبت به دیگران نمی رسد.

مقدس اردبیلی در جای دیگر «ضرورت نصب ولایت فقیه» را بر اساس همان ادله کلامی که ضرورت نبوت و امامت را تبیین می کند. استوار می کند. او ضرورت امامت را به ضرورت حکومت پیوند می زند و بر اساس قاعده لطف، آن را امر الهی که نیاز به «نصب» دارد می شمارد. سخن او در حاشیه بر شرح تجرید قوشجی چنین است: «اشاعره می گویند: [امامت در صورتی لازم است که لطف بدان منحصر باشد، ولی چه مانعی دارد که مصلحت دیگری جایگزین مصلحت امامت و رهبری گردد، لذا قاعده لطف، ملازمه ای با تعیین امام از طرف خداوند ندارد.] ولی پاسخ ما این است که هیچ مصلحتی نمی تواند خلاء فقدان امامت را پر کند، لذا خردمندان و عاقلان در هر زمان و در هر منطقه وجود امام و رئیس را لازم می دانند تا در پرتو رهبری و حکومت، از مفاسد و نابسامانیهای ناشی از اختلاف و هرج و مرج در امان باشند. از این رو «لطف» در «امامت» منحصر است. (۲)

مقدس اردبیلی در مسأله ولایت در عصر غیبت هم از همین روش استفاده می کند و بر مبنای آن «حاکم

۱ - مقدس احمد اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان، ج ۹ (تم: موسسه نشر اسلامی، ۱۳۱۲.ق.)، چاپ اول، ص ۲۳۱

۲ - شرح تجرید، قوشجی، (حاشیه اردبیلی) ۳۶۶

علی الاطلاق بودن فقیه» را مدلل می‌سازد: «بدلیل آنکه بدون چنین ولایتی، نظم جامعه مختل می‌گردد و زندگی انسان در تنگنا و سختی قرار می‌گیرد و از سویی عقل و شرع، چنین پی‌آمدهایی را نمی‌پسندد و نفی می‌کند، لذا فقیه، حاکم علی الاطلاق است. چه اینکه برخی از همین راه لزوم بعثت پیامبر (ص) و با نصب امام (ع) را اثبات کرده‌اند. دقت کن.

«ینبغی الاستفسار عن دلیل کون الفقیه حاکماً علی الاطلاق... فیمکن ان یتقال له... لزوم اختلال نظم النوع و الحرج و الضیق المنفین عقلاً و نقلاً، و بهذا اثبت البعض وجوب نصب النبی او الامام علیه السلام، متأمل»^(۱)
ب: دلیل نقلی، مقدس اردبیلی اجماع و روایات را برای انتصاب فقیه به ولایت مردم کافی و تمام می‌داند. وی معتقد است که فقها در دوران غیبت از سوی امام عصر (عج) نیابت دارند و «اذن» آن حضرت «بالاجماع» معلوم است.^(۲) از میان روایات نیز، اردبیلی به چند روایت در لابلاهی بحثهای خود استناد جسته و مناقشه‌ای در سند دلالت آنها نکرده است.

۱- روایت «العلماء ورثة الانبياء»: که به طریق صحیح از امام صادق (ع) و آن حضرت از پیامبر (ص) نقل کرده‌اند.

عده‌ای از فقها به احتمال اینکه ممکن است «وراثت» در دائره تبلیغ احکام الهی باشد، آن را خارج از بحث ولایت تلقی کرده، و بدین وسیله دلالت آن را نا تمام دانسته‌اند. ولی محقق اردبیلی از نبوت و نقش اجتماعی آن برداشت دیگری دارد و بر اساس منطبق قرآن، فلسفه نبوت را اقامه عدل و جلوگیری از اختلاف و تعدی افراد نسبت به یکدیگر دانسته و هدف انبیاء را به «مساله گویی» منحصر نمی‌سازد و با تعبیر تأکید آمیز «بدون تردید» سرپرستی آن دسته از امور اجتماعی را که برعهده آحاد مردم نبوده و رسیدگی به آن لازم است را از آن انبیاء می‌داند و بر اساس روایت فوق، پس از انبیاء ولایت را برعهده وارثانسان یعنی فقها می‌داند.^(۳)

۲- مقبوله عمر بن حنظله روایت دیگری است که مورد اعتماد و استناد مقدس اردبیلی قرار گرفته است که درباره دلالت و سند آن می‌گوید: «گرچه صحت این سند، واضح نیست، ولی روایت در نزد فقها «مقبول» است و ایشان به مضمون آن عمل کرده‌اند. و در آن احکام فراوان و فوائد گرانقدری است... و از اینکه «فقیه» را «حکم» قرار داده‌اند فهمیده می‌شود که نائب مناب امام (ع) در همه امور است و به همین نکته اشعار دارد سخن حضرت که فرمود: «فاذا حکم بحکمنا فلم یقبل منه فانما بحکم الله استخف و علینا رد و الراد علینا الراد علی الله»^(۴)

همچنین در بحث از اقامه حدود در عصر غیبت توسط فقیه، به روایت عمر بن حنظله و ابن خدیجه اشاره

۲- همان ج ۱۲، ص ۲۷

۱- مقدس اردبیلی، همان، ج ۱۲، ص ۲۹

۲- همان، ج ۱۲، صص ۱۰-۱۱

۳- همان، ج ۹، ص ۲۳۱

می‌کند و به استناد قبول اصحاب و عمل آنان، سند آن را قابل اعتماد می‌داند بگونه‌ای که «عدم صحت سند» به اعتبار روایت، خللی وارد نمی‌سازد.

از مجموع مباحث اردبیلی پیرامون روایت عمر بن حنظله چنین بدست می‌آید که ۱- وی تسالم اصحاب را در عمل به این روایت و در مورد قبول اصحاب بودن آن را می‌پذیرد. ۲- مقبوله را به «منصب قضاوت» و صدور حکم قضایی اختصاص نداده و «حاکم» را به «قاضی» تفسیر نمی‌کند تا در دلالت آن، بر ولایت و حکومت، مناقشه کند. بلکه او اختیارات وسیع حاکم اسلامی، و از آن جمله اجرای حدود را بدان مستند می‌کند و می‌گوید: «فقیه، قائم مقام امام (ع) و نایب اوست. چه بسا دلیل آن اجماع و روایات مانند خبر عمر بن حنظله باشد، زیرا آنچه که برای امام (ع) که اولی الناس من انفسهم است جایز است، برای فقیه هم جائز است.»^(۱)

حسینی عاملی

جواد بن محمد حسینی عاملی (۱۳۲۶ هـ) نیز فقیه را نایب و منصوب از سوی امام زمان (عج) می‌داند و می‌گوید: «فقیه از طرف صاحب امر (عج) منصوب است و بر این مطلب عقل و اجماع و اخبار دلالت می‌کنند. اما عقل، اگر فقیه، چنین اجازه و نیابتی از جانب امام زمان (ع) نداشته باشد، بر مردم امر مشکل است و در تنگنا قرار می‌گیرند و نظام زندگی از هم می‌گسلد. اما اجماع، پس از تحقق آن همانگونه که اعتراف شده می‌توانیم ادعا کنیم که در این امر علمای شیعه اتفاق نظر دارند و اتفاق آنان حجت است. اما اخبار اخبار، (دلالت آنها بر مطلب کافی و رسا است از جمله، روایت صدوق است در اکمال الدین: امام (ع) در پاسخ به پرسش‌های اسحاق بن یعقوب می‌نویسد: «در رویدادها، به راویان حدیث ما، رجوع کنید، زیرا آنان حجت من بر شما و من حجت خدایم.»^(۲)

ملا احمد نراقی

علامه نراقی نیز ضمن تصریح بر مشروعیت الهی ولایت فقیه می‌نویسد: «مقصود ما در اینجا بیان ولایت فقها است که در زمان غیبت حکومت دارند و نواب امام شمرده می‌شوند.»^(۳) وی سپس برای اثبات نظریه خود مبنی بر انتصاب الهی فقیه به نوزده روایت استناد و استدلال کرده است. وی در ادامه می‌گوید: فقیه بر دو امر ولایت دارد: ۱- بر آنچه که پیامبر و امام ولایت دارند فقیه نیز ولایت دارد مگر مواردی که به اجماع و نص

۱- همان، ج ۸، ص ۱۶۰

۲- جواد بن محمد حسین عاملی، مفتاح الکرامه، ج ۱۰، (قم، موسسه آل بیت، بی تا) ص ۲۱

۳- ملا احمد نراقی، شؤون فقیه، (تهران، انتشارات بعثت، بی تا)، ترجمه دکتر سیدجمال موسوی، ص ۳

و... از حوزه ولایت فقیه خارج شوند. ۲- هر عملی که به دین و دنیای مردم مربوط باشد و ناگزیر باید انجام گیرد، چه عقلاً و چه عادتاً و چه از آن جهت که معاد و معاش فرد یا گروهی بدان بستگی دارد. و نظم دین و دنیای مردم در گرو آن است... در تمام این موارد فقیه باید کارها را به عهده بگیرد.

اما دلیل امر اول افزون بر ظاهر اجماع فقها به طوری که در تعمیرات خود فقها از مسلمات فقه شمرده شده، روایاتی است که بر این مسئله تصریح دارد. اما دلیل امر دوم (ولایت در اموری که شارع مقدس راضی به ترک آنها نیست) افزون بر اجماع و اتفاق فقها بر این امر دو دلیل دیگر نیز وجود دارد:

۱- تردیدی نیست که هر کاری را که شارع، راضی به ترکش نیست با وجود لطف و مهربانی که نسبت به بندگان در تحقق آن کار در خارج دارد، لازم است سرپرست متولی (متصدی) و قیمی بر آن بگمارد، و فرض این است که دلیلی بر نصب شخص معین یا یک فرد نامعین یا گروه خاص غیر از فقیه نرسیده است. اما نسبت به فقیه، یاد شد که در حق او، اوصاف عالی و مزایای مهمی وارد شده است که برای دلالت بر نصب او، کافی است.

۲- بعد از ثبوت این حقیقت که فقیه می تواند متصدی این کار شود و دیگر نمی توان گفت شاید برای این کارها متصدی وجود نداشته باشد و درست نیست بگوییم برای انجام آنها کسی معرفی نشده است. اکنون گوییم: هر کس که ممکن باشد متصدی و ولی این امور شود و احتمال ثبوت ولایت شرعی درباره او داده شود چه از آحاد مسلمانان باشد، یا از خصوص عدول مؤمنین، یا از افراد مورد وثوق، هر کس را شما در نظر بگیرید بدون تردید فقیه جزو آنها و یکی از آنها است و یقیناً با تصدی او، مطلوب حاصل می شود، ولی عکس قضیه صادق نیست. و فقیه واجد شرایط، واجد شرایط همگان است. چون انسانی است که بیشترین شرایط را از اسلام، ایمان، علم و تقوی در خود جمع کرده است ولی عکس قضیه صادق نیست.^(۱)

شیخ جعفر کاشف الغطاء

شیخ جعفر کاشف الغطاء (۱۲۲۸ هـ) که معاصر فتحعلی شاه قاجار است نه تنها فقیه را منصوب امام معصوم و مشروعیت وی را الهی و برحق می داند بلکه ولایت و حکومت حاکم و سلطان منصوب فقیه را نیز مشروع و درست قلمداد می کند وی می نویسد: «انه لو نصب الفقیه المنصوب من الامام بالاذن العام سلطاناً او حاکماً لاهل الاسلام لم یکن من حکام الجور...»^(۲) یعنی هرگاه فقیه منصوب عام که مأذون از طرف امام معصوم (ع) است، سلطان یا حاکمی را بر جامعه اسلامی نصب کند از مصادیق حکام جور نخواهد بود.

۱ - ملاحسد نراقی. مسان. صص ۱۸-۱۶

۲ - جواهر الکلام. (بیروت. دارالاحیاء التراث العربی. بی تا. ج ۲۲. ص ۱۵۶)

وی در اثر معروف خود کشف الغطاء می نویسد: «اگر هنگام جهاد، مقام امامت حضور ندارند قائم مقام حضرتش نواب عامشان از مجتهدین هستند که هر کدام برتر است اولی است.»^(۱)

لذا همانگونه که از سخنان وی پیداست کاشف الغطاء نیابت عام مجتهد را چه در زمان حضور و عدم تمکن و چه در زمان غیبت اصل مسلم می داند. و اختیارات ویژه‌ای را از جانب ولی عصر (عج) برای فقها ثابت می داند. اجازه او به فتحعلی شاه قاجار در جنگ با روسها و اخذ مالیات در صورت کافی نبودن وجوه شرعی، معروف است. او دستور داد تا علمایی که در تهییج مردم برای جنگ با کفار کوتاهی کرده بودند، تعزیر شوند: اجازه نامه او به این قرار است. «من اگر اهل اجتهاد و قابل نیابت امام زمان (عج) باشم به منظور رد اهل کفر و جلوگیری از روسها به فتحعلی شاه اجازه می دهم که برای مقابله با روسها زکات بگیرد و چنانچه کافی نبود مالیات نیز اخذ نماید بر همه مسلمانها نیز واجب است که از او اطاعت کنند.»^(۲)

شیخ هنگامیکه وهابها به نجف یورش بردند و به غارتگری و جنایت دست زدند، با دست و زبان با آنها جهاد کرده و از مذهب حق تشیع دفاع کرد تا آن جا که جبهه‌ای در مقابل آنان باز کرد و رزمندگانی را برای دفاع از دین و وطن آماده کرد. خود نیز همراه علما و بزرگان دین پیشاپیش آنان به راه افتاد و پس از نبردی سهمگین دشمن را تارو مار ساختند.^(۳)

صاحب جواهر

شیخ محمدحسن نجفی صاحب جواهر (۱۲۴۶ هـ) در خصوص نصب الهی فقیه می نویسد:

«نظر من این است که خداوند، اطاعت از فقیه را به عنوان «اولی الامر» بر ما واجب کرده است: و دلیل آن اطلاق ادله حکومت فقیه، بویژه روایت صاحب الامر (عج) می باشد. البته ولایت او در هر چیزی است که شریعت در آن دخالتی در حکم یا موضوع دارد و ادعای اختصاص آن به بیان احکام شرعی، به دلیل اجماع محصل مردود است، زیرا فقیهان، ولایت فقیه را در موارد متعدد ذکر کرده‌اند و دلیلی جز اطلاق ادله حکومت، در این موارد وجود ندارد. مؤید این مطلب این است که نیاز جامعه اسلامی به فقیه برای رهبری جامعه، بیشتر از نیاز به فقیه در احکام شرعی می باشد.»^(۴)

وی در بخشی دیگر ولایت فقیه را هم مطلقه می داند و هم منصوب از جانب امام معصوم (ع): وی

۱ - شیخ جعفر. کشف الغطاء. (اعنهان: بی نا، بی تا) ص ۳۸۳

۲ - همان. ص ۳۹۲

۳ - احمد آذری نسبی. ولایت فقیه. ج ۲ (قم. انتشارات مکتبه ولایت فقیه. ۱۳۷۲) ص ۱۶۱

۴ - محمدحسن نجفی. جواهر الکلام. ج ۱۵. (بیروت. دارالاحیاء التراث العربی. ۱۹۸۱) چاپ هفتم صص ۲۲۲ - ۲۲۱

می نویسد: «نصب عام در هر چیزی است به طوری که هر آنچه برای امام (ع) است برای فقیه نیز باشد. چنان که مقتضی قول امام (ع) «فانی قد جعلته حاکماً» این است که ولی فقیه متصرف در قضاء و غیر آن از قبیل ولایتها و مانند آن می باشد. چنان که مقتضی قول صاحب الزمان - روحی فداه - نیز آن را می رساند. «در پیش آمدهای روزگار به راویان احادیث ما رجوع کنید. آنان حجت ما بر شما و ما حجت خدا بر آنان هستیم.» بدیهی است که مراد این است که فقها حجت من بر شما هستند در جمیع آنچه که من حجت هستم، مگر آن چیزهایی که با دلیل خارج شود.»^(۱)

بنابراین اطلاق دلالت‌های «حکومت فقیه» خصوصاً روایت نصب که از امام زمان (عج) وارد شده فقیه را منصوب از جانب معصوم (ع) که اطاعت آنها بر ما واجب است می داند.

صاحب جواهر سپس به رد ادعای انتخابی بودن فقیه از طرف مردم می پردازد و اعتقاد خود را چنین بیان می دارد:

ظاهر قول امام (ع): «فانی قد جعلته علیم حاکماً» این است که نصب از جانب آن حضرت است. بله ظاهراً اراده عموم نصب در تمام ازمنه، تصور ید امام (ع) بوده است. بنابراین به نصب مجدد از سوی امامی بعد از امام صادق (ع) نیاز نیست. اگرچه نصب از زمان امام عصر - روحی فداه - نیز متحقق است. همانطور که اسحاق بن یعقوب از امام زمان (عج) روایت می کند که «واما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی رواة حدیثنا فانهم حجتی علیکم وانا حجة الله علیهم.»^(۲) وی در خصوص جایگاه فقیه در امور عمومی می گوید:

در هر حال، بر پا داشتن حدود اجرای آن، در روزگار غیبت واجب است. زیرا نیابت از امام معصوم (ع) در بسیاری از موارد برای فقیه جامع شرایط ثابت می باشد. فقیه همان جایگاه را در امور اجتماعی سیاسی دارد که امام معصوم (ع) دارد از این جهت، تفاوتی بین امام (ع) و فقیه نیست. این امر در بین صاحب نظران و فقها حل شده و کتابهایشان سرشار از رجوع به حاکمی است که نایب امام در روزگار غیبت می باشد. اگر فقیهان از امام معصوم (ع) نیابت عامه نداشته باشند. تمام امور مربوط به شیعه تعطیل می ماند. از این رو، کسی که سخنان و سوسه‌انگیز درباره ولایت عامه فقیه می گوید، گویا طعم فقه را نچشیده و معنی و رمز سخن معصومان (ع) را نفهمیده و در سخنان آن بزرگواران که فرموده‌اند: «فقیه را حاکم، خلیفه، قاضی، حجت و... قرار دادیم» تامل نکرده است. این سخن و سخنانی از این دست می فهماند که مقصود آن بزرگواران بر قراری نظم برای شیعیان در بسیاری از اموری که به آنها مربوط بود، به وسیله فقیه در دوران غیبت بوده است. از این رو، سلارین عبدالعزیز در کتاب «مراسم» یقین پیدا کرد. که ائمه (ع) این امور را به فقها تفویض کرده‌اند.»^(۳)

۱ - همان، ج ۲۰، ص ۱۸
۲ - همان، ج ۱۲، ص ۱۹۰

۳ - همان، ج ۲۱، ص ۳۹۷ - ۳۹۵

امری که به مصالح آنان ارتباط دارد، به امام (ع) مراجعه کنند. مانند امور مربوط به معاد و معاش، دفع زیان و فساد. همانگونه که هر ملتی در این گونه مسائل به رؤسای خود رجوع می‌کنند و روشن است که این امر، سبب اتقان و استحکام نظام اسلامی خواهد بود که همواره تحقق آن از اهداف اسلام بوده است. از این رو برای حفظ نظام اسلامی امام (ع) باید جانشینی را برای خود تعیین و نصب کند و او جز فقیه جامع الشرایط نمی‌تواند باشد. این را می‌توان از برخی روایات مانند «در رویدادها به روایان حدیث ما (فقیهان) مراجعه کنید.» استفاده کرد علاوه بر این، فقها در موارد زیادی اتفاق نظر دارند که باید به فقیه مراجعه کرد. این در حالی است که در این موارد هیچ روایت خاصی نداریم. اینان از عام بودن ولایت فقیه، به دلیل عقل و نقل، چنین استفاده کرده‌اند و نقل اجماع بر این مسئله بیش از حد استفاضه است. (۱)

آیت الله نائینی

آیت الله میرزای نائینی از پیشگامان نهضت مشروطه آرای فقهی خود را در خصوص نظام مشروطیت و مشروعیت حکومت در اثر معروفش بنام «تنبیه الامه و تنزیه المله» بیان کرده است. وی می‌نویسد: «از جمله قطعیات مذهب ما طائفه امامیه این است که در این عصر غیبت علی مغیبه السلام - آنچه از ولایات نوعیه را که عدم رضای شارع مقدس به اهمال آن - حتی رد این زمینه - معلوم باشد وظایف حشیه نامیده و نیابت فقهای عصر غیبت را در آن، قدر متیقن و ثابت دانستیم حتی با عدم ثبوت نیابت عامه [مطلقه] در جمیع مناصب. و چون عدم رضای شارع مقدس به اختلال نظام و ذهاب امور حشیه از اوضح قطعیات است. لهذا ثبوت نیابت فقها و نواب عام عصر غیبت در اقامه وظایف مذکوره از قطعیات مذهب خواهد بود. (۲)

وی تصریح می‌کند که حقیقت سلطنت، عبارت از ولایت بر حفظ نظم و به منزله شبانی گله است و لذا به نصب الهی، که مالک حقیقی و ولی بالذات و معطی ولایت است موقوف است. (۳)

علامه نائینی با قبول «ولایت فقیه» می‌گوید که امکان دارد در دوران غیبت کبری مسلمانان به تشکیل یک حکومت مبتنی بر «ولایت» موفق نشوند. پس چه باید کرد؟ او چنین پاسخ می‌گوید: «در این عصر غیبت که دست امت از دامان عصمت کوتاه و مقام ولایت و نیابت نواب عام در اقامه وظایف مذکوره هم مغضوب و انتزاعش غیر مقدور است، آیا ارجاعش از نحوه اول (استبداد) که ظلم زاید و غضب اندر غضب است به نحوه ثانیه (مشروطه) و تحدید استیلائی (حکومت استبداد) و تحریر استیلائی جوری به قدر ممکن واجب است و یا

۱ - سید محمد ال بحر العلوم. بلغة النقیه. ج ۳. صص ۲۲۱ و ۲۲۲ و ص ۲۲۱ (تهران: منشورات مکتبه الصادق. ۱۳۶۲ هـ ق)

۲ - میرزا حسین نائینی. تنبیه الامه و تنزیه المله. به تحقیق سید محمود طالقانی (تهران: شرکت سهامی انتشار. ۱۳۶۰) چاپ نخست.

۳ - همان. ص ۱۳

همان آزادی مردم و حق انتخابشان است که طبق نظریه وی این عنصر در دو مورد اثر مستقیم سیاسی و حقوقی داشته است. ۱ - درانتخاب مبعوثان ملت برکار قانونگذار نظارت داشته باشند. گرچه علامه نائینی، مستقیماً مسئله ولایت فقیه را ملاک تشکیل دولت و حکومت اسلامی قرار نداده ولی مشروعیت نظام سیاسی را موکول به نظارت شورایی از فقها (هیئت مسدده) کرد. و تعیین این فقها را به انتخابات محول کرده است. نائینی در سراسر کتاب خود با برداشتی از اسلام که توجیه کننده استبداد و حاکمیت مطلقه است به شدت مبارزه می کند وی منکرین آزادی و برابری و شوری و قانون را که در لباس روحانیت اند و از جهل ملت به مقتضیات کیش و آیین خود سوء استفاده می کنند. شعبه استبداد دینی می خواهند و آنان را از قوای ملعونه و مضر به جامعه می داند. «اولئک اضر علی ضعفاء شیعتنا من جیش یزید لعنه الله»^(۱)

در نگاه نائینی حکومت مشروطه، حکومت مقید، مسئول و شورایی است و از هرگونه مالکیت و استبداد وزیر انقیاد در آوردن مردم تهی باشد. در چنین نظامی اساس سلطنت بر وظایفی معین پایه ریزی شده که انجام آنها به سود عموم مردم است. قدرت و اختیارات حکمران صرفاً محدود به انجام همان وظایف است. چنین حکمرانی به هیچ روی حق تجاوز از این حدود معین شده را ندارد. حقیقت واقعیه چنین نظامی عبارت است از ولایت بر اقامه وظایف راجعه به نظم و حفظ مملکت به مالکیت و از این رو استیلای سلطان به مقدار ولایت بر امور... محدود و تصرفش چه به حق باشد یا با اغتصاب به عدم تجاوز از آن حد مشروط خواهد بود. در چنین نظامی همه مردم از جمله خود رؤسا و مسئولین در امور مالی و دیگر امور کشورداری حقوقی برابر و در اداره امور با شخص سلطان شریک هستند. متصدیان امور همگی عنوان امین دارند یعنی امانتدار عمومی هستند نه مالک و مخدوم و مانند سایر اجزاء و اعضاء در قیام به وظیفه امانتداری خود مسئول ملت بوده و به اندک تجاوز به حقوق مردم مورد بازخواست قرار خواهند گرفت و تمام افراد اهل مملکت باقتضاء مشارکت و مساواتشان در قوا و حقوق بر مؤاخذه و سؤال و اعتراض قادر وایمن و در اظهار اعتراض خود آزاد خواهند بود. و طوق مسخریت و مقهوریت در تحت ادارات شخصیت سلطان و سایر متصدیان را در گردن نخواهند داشت. بنابراین چنین نظام محکومتی و سلطنت را مقید، محدود و عادلانه و مشروطه و مسئوله و دستوری نامند. و فردی که بر این شیوه حکم براند و سلطنت کند «حافظ و حارس» دادگسترو مسئول نامیده می شود. و مردم را که از نعمت چنی نظامی برخوردار باشند، محتسین و اباء و احرار و احیاء خوانند بدین معنی که چنین مردمی توانایی دارند که اعمال نادرست دستگاه حاکمه را زیر ریزین ارزیابی، حسابگری و داوری قرار دهند و دولت را از راه نادرست باز دارند. و خود از هرگونه بیدادگری سیاسی و اجتماعی سرباز زنند و از سیطره استبدادی

حکمران ستمگر آزاد باشند و خلاصه آنکه آنان مردمی هستند زنده و آگاه به حقوق خود و وظایف دولت. و چون شیوه حکومت قانونی و دادگسترانه و از باب ولایت و امانت به عدم تفریط و تعدی، مبتنی است بنابراین ناچار است از هرگونه تجاوز و تعدی و تفریط تهیه و بسان گونه‌های دیگر ولایتها و امانات به همان محاسبه و مراقبه و مسئولیت کامله منحصر باشد.^(۱)

در مجموع در نظریه حکومت مشروطه علامه نائینی، رعایت حقوق مردم و حق حاکمیت ملت بر سرنوشت خود از ضروریات اسلام می‌باشد. ضرورت وجود قانون اساسی، لزوم محدود کردن قلمرو اختیارات دولت، و وجوب نظارت این جهانی و کنترل بیرونی بر حکام و عملکرد دولت، برابری شهروندان در برابر قانون تصریح بر آزادیهای سیاسی مردم و حق مشارکت مردم اصل شوری و رجوع به آرای عمومی همگی در نظری وی به رسمیت شناخته شده است. وی در کتاب خود در بحث از دولت به جای آنکه از بالا و رأس هرم شروع کند، از پایین یعنی مردم و حقوق آنها سخن به میان می‌آورد.

بنابراین علامه نائینی در طرح خود با حفظ مبانی سنتی، از منظری تازه به مسئله دولت و اداره جامعه می‌نگرد. و برای نخستین بار مفاهیم حقوق اساسی را از منابع فقهی استخراج می‌کند و رعایت حقوق مردم را در قالب اصطلاحات جدید غربی از ضروریات اسلام می‌شمارد. تالیف و پیوند حکم الهی و حق مردم وجهه نظر اصلی فقیه مشروطه خواه است. و استدلالهای ایشان در زمینه حقوق مردم زمینه ساز نظریات و کارهای بعدی است.

مبحث دوم: دلایل عقلی مشروعیت الهی حکومت (نظریه نصب)

۱- قاعده لطف

همانطور که ذکر کردیم برخی از اندیشمندان و متفکران شیعه معتقدند که مباحث ولایت فقیه پیش از آنکه مسأله‌ای فقهی باشد، مبانی کلامی دارد، در فقه از این دیدگاه بحث می‌شود که ولایت فقیه یک حکم وضعی شرعی است و دلایل آن را در کتاب و سنت باید جست یا حکم تکلیفی و واجب کفایی است که با دلیل ضرورت شرع و از راه حسبه به اثبات می‌رسد.

ولی از دیدگاه کلامی، ولایت فقیه به عنوان امتداد امامت و ولایت معصومین (ع) که در حقیقت ریاست عامه در امور دین و دنیا است مورد بحث قرار می‌گیرد. لذا دلایلی که مبانی مشروعیت ولایت فقیه را روشن

می‌سازد، آمیخته از هر دو دیدگاه است که دو جنبه عقلی و نقلی استدلال را تشکیل می‌دهد پس به همان دلائل عقلی که متکلمان برای اثبات امامت معصومین تمسک کرده‌اند می‌توان برای اثبات ولایت فقیه و انتصاب فقهای عادل به سرپرستی جامعه مسلمین در عصر غیبت استناد نمود^(۱). چرا که اسلام یک نظام است که برای تنظیم حیات اجتماعی مادی و معنوی برنامه دارد و آمده است تا راه سعادت و سلامت در زندگی را برای انسان هموار سازد.^(۲)

حضرت امام خمینی در این خصوص می‌فرماید: «دلیلی که بر ضرورت امامت اقامه می‌گردد عیناً بر ضرورت تداوم ولایت در عصر غیبت دلالت دارد و آن لزوم بر پا داشتن نظام و مسئولیت اجرای عدالت اجتماعی است.^(۳)

اسلام شریعتی است که در تمامی شئون فردی و اجتماعی انسان دخالت دارد و بر کلیه شرائط و اوضاع و احوال او نظارت و اشراف کامل دارد و پیوسته سعی بر آن دارد تا انسان در هیچ بعدی از ابعاد زندگی از «صراط مستقیم» منحرف نگردد. و همواره به راه راست و سعادت رهنمون شود.

«قد جاءكم من الله نور و كتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبيل السلام و يخرجهم من الظلمات الى النور باذنہ و يهديهم الى صراط مستقيم.»^(۴)

یعنی برای شما از جانب خداوند نور و کتابی شارح حقایق دین آمده است. از طریق کتاب خداوند هر که را که طالب خشنودی ذات اقدسش باشد به راههای سلامت بخش، راهنمایی می‌فرماید و بدینگونه افراد را از تاریکی‌ها به قدرت اراده الهی به سوی نور می‌برد و به راه راست هدایت می‌فرماید.

بر اساس این آیه، شریعت از جانب خداوند همچون چراغی است فروزان که راه سلامت و سعادت در زندگی را برای پیروان مکتب توحیدی روشن می‌سازد و از تیرگیهای زندگی رهایی می‌بخشد و پیوسته آنان را به راه راست هدایت میکند.

خلاصه آنکه اسلام دینی است کامل و جامع و مانع که تمامی شئون و زوایای زندگی انسان را مدنظر دارد و از این رو معقول نیست که برای ولایت سیاسی و رهبری جامعه که یکی از مهمترین ابعاد زندگی اجتماعی

۱ - خاطر نشان می‌سازد که علامه حلی از اینکه فقها بحث امامت و شرایط آن را از علم کلام به فقه منتقل کرده‌اند اظهار نگرانی می‌کند و می‌گوید: «فقهاء معمولاً سبب امامت و شرایط آن را در باب «قتال باغی» مطرح می‌کنند تا معلوم شود اطاعت چه کسی واجب و خروج بر چه کسی حرام است و باید با چه کسی به جنگ و قتال پرداخت ولی این مسأله از مباحث علم فقه نیست بلکه از مسائل علم کلام است. علامه حلی. تذکرة الفقهاء. ج ۱ (قم: مکتبه مرتضویه. بی تا) ص ۲۵۲

۲ - آیت الله محمد هادی معرفت. ولایت فقیه. (تهران: انتشارات التمسید. ۱۳۷۷) چاپ اول. ص ۱۱۱

۳ - امام خمینی. کتاب البیع. ج ۲. ص ۲۶۱

۴ - سوره مائده آیه ۱۵ و ۱۶

اسلامی است. و بدون آن نظام ناقص و متزلزل خواهد بود، شرائطی را ارائه نکرده باشد.

بنابراین با توجه به جهات یاد شده، حکمت الهی اقتضا می‌کند که همانگونه که برای هدایت و نجات بشر شرایع و ادیان آسمان را فرستاده و خیل رسولان و انبیاء الهی را گسیل داشته است، نسبت به نصب امام و والی جامعه اسلامی که مجری عدل و قسط است نیز اقدام کرده باشد و این همان قاعده لطف است که متکلمان در مسأله امامت مطرح کرده‌اند. زیرا رهبری صالح و شایسته از دیدگاه وحی، مهمترین عامل موثر در نگاه داشتن جامعه بر جاده حق و حرکت بر صراط مستقیم است.^(۱)

بر همین اساس عالم بزرگ شیعه خواجه نصیرالدین طوسی در تجرید الاعتقاد که از معتبرترین متون حوزه‌های شیعه به شمار می‌آید می‌نویسد:

«(الإمام لطف، فیجب نصبه علی الله، تحصیلاً للغرض)» یعنی امامت، لطف الهی است که باید از جانب خداوند معرفی شود تا غرض از تشریح جامعه عمل پوشد.

وی در کتاب «فصول العقائد» همین مضمون را مشروح‌تر کرده و می‌نویسد:

«لما امکن وقوع الشرو الفساد و ارتکاب المعاصی من الخلق، و جب فی الحکمه وجود رئیس قاهر آمر بالمروف و ناه عن المنکر، مبین لما یخفی علی الامه من غوامض الشرع، منفذ لاحکامه، لیکونوا الی الصلاح اقرب، و من الفساد ابعد، و یأمنوا من وقوع الشرو الفساد، لان وجوده لطف، و قد ثبت ان اللطف واجب علیه تعالی، و هذا اللطف یسمى امامه، فتكون الامامة واجبه»

علامه حلی نیز ضرورت امامت را بر اساس قاعده لطف این‌گونه تقریر می‌کند:

«نزد عقلا آشکار و واضح است که وقتی برای خردمندان، رئیس و فرمانروایی باشد که آنان را از تعدی باز دارد مانع گناه از طرف آنان شده و به انجام طاعات و دنبال کردن عدل و انصاف ترغیب کند، آنها به صلاح و نیکی نزدیک‌تر و از فساد فاصله بیشتری می‌گیرند. و این، مطلبی ضروری است که هیچ عاقلی نمی‌تواند آن را مورد تردید قرار دهد. پس وجود امام لطف است و چون لطف بر خداوند واجب است، لذا نصب امام بر خداوند لازم است.^(۲)»

ابوالحسن شعرانی نیز می‌گوید: امام لطف است، چون با او مردم به طاعت نزدیک، و از معصیت دور می‌شوند. و اگر امام نباشد فتنه و فساد بر می‌خیزد و همه می‌دانند که بدون رئیس، چه آشفتگی در معیشت مردم روی می‌دهد و اگر هم رئیس امام باشد هم امر دین منظم است و هم امر دنیا.^(۳)

مطالب مطروحه فوق را می‌توان به صورت چند گزاره و به شکل استدلالی منطقی زیر بیان کرد.

۱ - آیت الله محمدهادی معرفت. همان، ص ۱۱۴ - ۲ - علامه حلی. کشف المراد. (شرح تجرید الاعتقاد). ص ۳۶۲

۳ - ابوالحسن شعرانی. ترجمه و شرح کشف المراد. (بی‌جا، انتشارات کتابفروشی اسلامیة. ۳۹۸ هـ) ص ۵۰۷

گزاره اول: هر چه به سبب آن، مکلف به انجام اطاعت نزدیکتر و از ارتکاب معاصی دورتر گردد به شرطی که به حد الجاء و اضطرار نرسد و به تعبیر کلی تر، هر چه موجب حصول غرض تکلیف شود به گونه‌ای که اگر نباشد غرض از تکلیف فوت گردد. لطف است و بر خداوند واجب «ان الله بالناس لرؤف رحیم»^(۱)

گزاره دوم: نبوت، امامت و ولایت جلوه‌ای از لطف الهی و از مصادیق آن و مقتضای حکمت الهی است. گزاره سوم: ولایت فقیهای عادل در عصر غیبت که اشبه و اقرب الناس بالمعصوم (ع) می‌باشند نیز به عنوان تداوم امامت از مصادیق لطف و مقتضای حکمت الهی است.

نتیجه: بنابراین نصب ولی فقیه عادل از جانب خداوند متعال از باب لطف و به مقتضای حکمت الهی در عصر غیبت واجب است.

آیت الله جوادی آملی نیز در خصوص دلیل عقلی قاعده لطف می‌نویسد: «مقتضای صنف اول از ادله که عقلی محض بود همانا این است که ولایت فقیه به عنوان تداوم امامت امامان معصوم (ع) می‌باشد. یعنی هم آفرینش و ایجاد تکوینی فقیهان واجد شرایط در عصر غیبت به مقتضای حکمت الهی بر مبنای حکیمان یا قاعده لطف متکلمان واجب است. منتها به نحو «وَجُوبٌ عَنِ اللَّهِ» نه «وَجُوبٌ عَلَى اللَّهِ»^(۲) و هم دستور و نصب تشریحی آنان برابر همین تعبیرهای یاد شده لازم می‌باشد.^(۳)

نتیجه آنکه لطف و مهرگسترده خدا و نیز حکمت بی‌انتهای او ایجاب می‌کند که پس از دوران حضور معصوم نیز مردم بی‌رهبر نمانند یعنی همان فلسفه‌ای که نصب امام را بعد از پیامبر ایجاب می‌کند، حکم می‌کند که در دوران غیبت نیز امام و ولی باشد تا با رهبری خویش جامعه را همانند زمان حضور معصوم در ارتباط با خدای متعال به سوی سعادت دنیوی و اخروی هدایت کند.

مناظره هشام بن حکم با عمرو بن عبید معتزلی در مسجد بصره گویای مطلب است: هشام در پایان سؤال و جواب خود با عمرو وقتی از نقش قلب پرسید عمرو گفت: اگر دیگر اعضاء و جوارح من دچار شک و تردید شوند، قلب، شک و تردید آنها را برطرف می‌سازد، زیرا روشن است که گاهی حواس پنجگانه انسان به اشتباه می‌افتد و برای برطرف کردن اشتباهات آنها به قلب مراجعه می‌نمایم تا آنها را از اشتباه بیرون آورم.

هشام می‌گوید: هنگامی که عمرو این را گفت من هم گفته‌ام او را تأیید کردم و گفتم: آری خدای متعال برای راهنمایی اعضاء و حواس انسان و رفع اشتباه و خطای آنها «قلب» را آفریده است. ای دانشمند! آیا صحیح

۱ - سوره حج، آیه ۶۵

۲ - معانی وجوب از خدا، این است که یقیناً خیر و یا نظم و امثال آن از او نشأت می‌گیرد و حال آنکه معنای وجوب بر خدا این است که او محکوم به امری است که صادره از ناحیه اوست.

۳ - آیت الله جوادی آملی، پیرامون وحی و رهبری، (قم انتشارات الزهراء، بی تا) چاپ سوم، ص ۱۶۳.

است بگویم خدایی که چشم و گوش و دیگر اعضای بدن را بدون راهنما نگذاشته، چنین خدای حکیم و مهربانی مسلمانان را پس از رسول اکرم (ص) بدون راهنما و پیشوا گذارده تا در نتیجه مردم در شک و تردید و اختلاف‌ها بمانند و به انحراف و نابودی کشیده شوند؟ آیا هیچ فکر و اندیشه سالمی این مطلب را قبول می‌کند. (۱)

آری، برای کمال پیکره اجتماع و تامین سعادت همه جانبه آن ضرورت دارد تا در هر عصر و زمانی امامت و ولایت که همان رهبری صحیح امت است از جانب خداوند تعیین و نصب گردد، خواه نصفاً چنانکه در عصر حضور چنین بوده، یا وصفاً چنانکه در عصر غیبت این گونه است.

- نقد و بررسی:

در مقام مناقشه برهان فوق گفته شده است: «قاعده لطف یا مقتضای حکمت، تنها در موردی تطبیق می‌شود که منحصر به فرد باشد، به عبارت فنی، با فوت آن، غرض نیز فوت شود ولایت فقیه بر مردم زمانی بر اساس این برهان عقلی اثبات می‌شود که انتظام دنیای مردم بر مبنای دین جز با ولایت انتصابی فقیه بر مردم سامان نیابد؛ به عبارت دیگر، تمامیت مقدمه اول و تطبیق قاعده لطف بر مسئله، تنها در صورتی است که ولایت انتصابی فقیه، راه منحصر به فرد اقامه دین در جامعه و برپایی حکومت دینی باشد، اما اگر برای انتظام دینی و دنیایی مردم و اقامه دین در جامعه راه‌های بدیل بدست آوریم، این برهان مخدوش می‌شود، به عنوان مثال، حکومت دینی با انتخاب فقیه از سوی مردم یا انتخاب مومن‌کاران از سوی مردم با نظارت فقیه نیز قابل اقامه است.» (۲)

این مناقشه از جنبه‌های گوناگون قابل نقد است:

۱- قاعده لطف و حکمت الهی ایجاب می‌کند که تحصیل و تأمین غرض به بهترین شکل ممکن صورت گیرد، منظور از فوت غرض نیز تنها این نیست که غرض به کلی از بین برود در صورتی که برای تأمین غرضی، راه‌های متعددی وجود داشته باشد حکمت الهی ایجاب می‌کند که مؤثرترین و مطمئن‌ترین راه وصول به آن در اختیار بندگان قرار گیرد. آیا همه راهها به آن میزان غرض شارع را تأمین می‌کنند؟ در صورتی که این راهها از سطح یکسانی برخوردار نباشند عقل در گزینش آنها چه حکمی می‌کند؟ بدون شک راههای بدیلی که در موضوع مورد بحث وجود دارد (ولایت انتخابی مقیده فقیه، وکالت فقیه و نظارت فقیه) گرچه به نوعی غرض را تأمین کند اما هیچ یک مطمئن تر و مؤثرتر از طریق «ولایت انتصابی» نیست. چرا که اولاً: با انتصاب،

جایگاه رهبری از قداست بیشتری برخوردار می‌گردد. ثانیاً: تضمین بیشتری برای پشتوانه نظام وجود دارد. بنابراین با وجود آن که در میان راههای موجود، هیچ یک غرض را مانند «انتصاب ولایت» تامین نمی‌کنند، خلاف مقتضای حکمت الهی و قاعده لطف است که انتظام دنیای مردم بر مبنای دین [تشکیل حکومت] غیر از طریق «ولایت انتصابی» [نصب] باشد. به بیان دیگر، در حکمت الهی و فیض ربوبی آنچه مطرح است انتظام احسن امور می‌باشد (نه صرف انتظام امور) و این مهم جز از طریق نصب تحقق نمی‌یابد.

۲- از آنجا که رهبری و زعامت سیاسی فقیه، ادامه و استمرار رهبری و زعامت امامان معصوم (ع) است، حاکم، رهبری معنوی مردم را نیز برعهده دارد. لذا سنخیت میان رهبری فقیه و رهبری امام معصوم ایجاب می‌کند که نوع حکومت نیز از سنخ واحد باشد و چون نوع حکومت امام معصوم انتصابی است، مقتضای حکمت در این جا نیز همان انتصاب خواهد بود. اگر «عصمت» دلیل نصب باشد در صورت تعدر و عدم حضور امام معصوم مرتبه تنزل یافته آن یعنی عدالت می‌تواند عقلاً دلیل نصب قرار گیرد.

به دلیل همین سنخیت، هم چنان که مقام «افتا» و «قضا» از سوی مردم به فقیه تفویض نمی‌گردد، میان سه شأن فتوایی، قضایی و زعامت سیاسی فقیه نیز از جهت منشأ صدور، نمی‌توان قائل به تفکیک شد.

۳- گفته شده است: تمسک به مقتضای حکمت یا قاعده لطف برای اثبات ولایت انتصابی فقیه بر مردم در صورتی تمام است که غرض شارع حکیم جز از این طریق حاصل نشود، این غرض یعنی انتظام دنیای مردم بر اساس دین یا به بیان دیگر اقامه حکومت دینی، به طرق دیگر نیز تصور است، به عنوان مثال ولایت انتخابی مقیده فقیه، وکالت فقیه از سوی مردم، نظارت فقیه و انتخاب مومن کاردان از سوی مردم و... مهم این است که دین اقامه شود و دنیای مردم با توجه به ضوابط دینی به احسن وجه اداره شود. اگر ولایت انتصابی فقیه تنها طریق حکومت اسلامی نیست و اداره دینی جامعه از طریق دیگر نیز میسر است بر شارع حکیم از باب لطف یا به مقتضای حکمت، نصب فقیهان به ولایت بر مردم واجب نیست.^(۱)

اگر این سخن تام باشد، همین اشکال عیناً بر حکومت دینی امامان و ولایت انتصابی آنان نیز وارد می‌شود، زیرا وقتی معتقد باشیم: «مهم آن است که دین اقامه شود و دنیای مردم با توجه به ضوابط دینی به احسن وجه اداره شود» دیگر چه ضرورتی بر نصب امام وجود دارد؟

آیا در زمان حضور امام معصوم نیز راه دیگری برای اقامه دین نظیر انتخاب امام معصوم به حکومت از سوی مردم وجود ندارد؟ آیا تحصیل غرض از این طریق که مردم موظف به «انتخاب» امام معصوم باشند نیز امکان‌پذیر است؟ و آیا اهل سنت در زمینه اعتقاد به خلافت انتخابی سخنی غیر از این دارند؟

آری «دلیل عقلی تخصیص بردار نیست و به اجازه قائلان خود پیش نمی‌رود بلکه در صورت صحت باید تمام ملازمات عقلی آن را نیز پذیرفت. (۱) فلذا اگر حکومت اسلامی اعم از ولایت انتصابی فقیه باشد، این سخن باید در مورد حکومت اسلامی پیامبر و امام معصوم (ع) نیز صادق باشد و چون هیچ اندیشمند شیعی ملتزم به چنین لوازمی نمی‌باشد، موارد یاد شده خود دلیل بر این حقیقت اند که تنها فرض حکومت مشروع اسلامی (به معنای واقعی) فرض «ولایت انتصابی» است و الا خداوند در زمینه زعامت سیاسی پیامبران و امامان معصوم (ع) (نه زعامت دینی) راههای وکالت و یا نظارت را پیش پای آنها قرار می‌داد و آنان را از قید «نصب» رها می‌ساخت. (۲)

۲ - برهان مبتنی بر قدر متیقن

مقدمه اول: انسان موجودی اجتماعی است.

مقدمه دوم: وجود قانون و حکومت (مجری قانون) برای جلوگیری از هرج و مرج و اختلال در نظام و بقاء و سعادت جامعه ضروری است.

مقدمه سوم: قانون اسلام بهترین و کاملترین قوانین است و هدایت و کمال و سعادت انسان تنها با پذیرش و اجرای قوانین اسلام و رهبری الهی و دینی ممکن خواهد بود.

مقدمه چهارم: علم به قانون و عدالت دو شرط اساسی برای رهبر و حاکم است.

مقدمه پنجم: قدر متیقن از واجدان شرایط فوق در عصر حضور، امامان معصوم (ع) و در عصر غیبت، فقهای عادل می‌باشند.

نتیجه: بنابراین با توجه به اصل عدم ولایت که هیچ کس حق دخالت در شئون فردی دیگری ندارد، بر اساس این دلیل عقلی، تنها گروهی که اطمینان حاصل می‌شود که شارع حکیم در عصر غیبت نسبت به حکومت و ولایت آنها رضایت دارد فقهای عادل می‌باشند. صاحب «مفتاح الکرامه» نیز می‌نویسد:

«و یدل علیه، العقل و الاجماع و الاخبار (اما العقل) فانه لولم یأذن یلزم الحرج و الضیق و اختلال النظام...» (۳)

برگمارده بودن فقیه از سوی امام (ع) عقل و اجماع و اخبار دلالت می‌کند. اما دلالت عقل آن است که اگر امام (ع) فقیه را نگمارد و اجازه ندهد که به امور سرو سامان بدهد، سبب حرجی شدید و اختلال در نظام

۱ - همان ص ۳۶۵

۲ - ر.ک میانی حکومت اسلامی (قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه. ۱۳۸۰) صص ۱۲۳ و ۱۲۰

۳ - سیدمحمد جواد حسینی عاملی، مفتاح الکرامه، فی شرح قواعد العلامه، (قم: موسسه آل البیت. بی تا) ج ۱۰، ص ۲۱

می‌شود.

بنابراین از باب قدر متقین، عقل کشف قطعی میکند که شارع حکیم در عصر غیبت، فقهای واجد شرایط را به ولایت و حکومت بر جامعه اسلامی نصب کرده است و مشروعیت حکومت آنها الهی است.

۳- دلیل عقلی حضرت امام خمینی (ره)

حضرت امام خمینی (ره) در کتاب «ولایت فقیه» با اشاره به ضرورت وجود موسسات اجرایی و اجرای احکام اسلام و ماهیت و کیفیت قوانین اسلام (احکام مالی، احکام دفاعی و احکام حقوقی و جزایی) و لزوم وحدت بین امت اسلام و قیام علما برای نجات مردم مظلوم و محروم و نیز با استناد و استدلال به سنت و رویه رسول اکرم (ص) و رویه امیرمؤمنان علی بن ابیطالب (ع) و... و بر ضرورت تشکیل حکومت اسلامی در عصر غیبت تاکید کرده و می‌فرماید: اگر فرد لایقی که دارای این خصلت باشد [علم به قانون و عدالت] به پا خاست و تشکیل حکومت داد، همان ولایت را که حضرت رسول اکرم (ص) در امر اداره جامعه داشت دارا می‌باشد. و بر همه مردم لازم است که از او اطاعت کنند. (۱)

ایشان در کتاب البیع نیز پس از بیان ماندگاری و لازم الاجراء بودن احکام و قوانین اسلامی (اقتصادی و حقوقی و سیاسی) می‌گوید به منظور اجرای این احکام لازم است حکومت اسلامی مقتدر اقامه گردد، وگرنه جامعه به سوی هرج و مرج و اختلال می‌رود که نزد خدا و خلق امری قبیح ناپسند است، کما اینکه حفظ مرزهای کشور اسلامی از هجوم بیگانگان و جلوگیری از تسلط تجاوزگران نیز عقلاً و شرعاً واجب است. و این امر جز با تشکیل حکومت اسلامی ممکن نخواهد بود. حضرت امام سپس نتیجه را اینگونه تقریر می‌کند:

«آنچه برشمردیم، جزو بدیهی‌ترین نیازهای مسلمانان است و از حکمت به دور است که خالق مدبر و حکیم، آن نیازها را به کلی نادیده گرفته از ارائه راه حلی جهت رفع آنها غفلت کرده باشد.

آری، همان دلایلی که لزوم امامت پس از نبوت را اثبات می‌کند، عیناً لزوم حکومت در دوران غیبت حضرت ولی عصر (عج) را در بر دارد. به ویژه پس از این همه مدت که از غیبت آن بزرگوار می‌گذرد و شاید این دوران هزارها سال دیگر نیز العباد بالله ادامه یابد، علم آن نزد خداوند است.

آیا می‌توان تصور کرد که آفریدگار حکیم، امت اسلامی را به حال خود رها کرده و تکلیفی برای آنان معین نکرده باشد؟ و آیا خردمندان است که بگوئیم خداوند حکیم به هرج و مرج میان مسلمین و پریشانی احوال آنها رضا داده است؟ و آیا چنین گمانی به شارع مقدس رواست که بگوئیم حکمی قاطع جهت رفع نیازهای

۱- امام خمینی، ولایت فقیه، (تهران، موسسه نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۳) ص ۱۰

اساسی بندگان خدا تشریح نکرده است تا حجت بر آنان تمام شده باشد؟

آری لزوم حکومت به منظور بسط عدالت و تعلیم و تربیت و حفظ نظام جامعه و رفع ظلم و جراست مرزهای کشور و جلوگیری از تجاوز بیگانگان، از بدیهی‌ترین امور و واضحات عقل است بی آنکه بین زمان حضور و غیبت امام و این کشور و آن کشور فرقی باشد.»^(۱)

حضرت امام (ره) در ادامه می‌فرماید: با توجه به اینکه به موجب دلیلهای استوار، همه احکام الهی و آنچه بشر برای برآوردن سعادت خویش نیاز دارد، در کتاب و سنت آمده و هیچ چیزی رها و بدون برنامه و تکلیف گذاشته نشده و خدای سبحان اصل امامت و رهبری را برای برپایی نظم و به هم بافتگی اداره جامعه قرار داده است «و الامامه نظاماً للامة» کسی که می‌خواهد عهده دار این وظیفه مهم گردد باید به درستی اسلام و آیین‌های گوناگون آن را بفهمد و بشناسد و بتواند با نیروی اجتهاد دیدگاههای اسلام را از کتاب و سنت بیرون بیاورد و از عدالت و تقوای کافی برخوردار باشد، زیرا حکومت در اسلام برای دو انگیزه اساسی تشکیل می‌گردد ۱- اجرای احکام و آیینهای الهی ۲- گسترش عدالت در جامعه. این بدون داشتن آگاهی کامل و همه سویه از احکام اسلام و قانون الهی و عدالت ممکن نیست بر این اساس تنها فقیهان دارای شرایط، شایستگی این امر را دارند.

بی‌گمان، نیاز جامعه اسلامی به حکومت، ویژه دوران حضور نیست، در عصر غیبت نیز این نیاز وجود دارد [و عقلاً ممنوع است که خداوند از این امر صرف نظر کرده باشد]. افزون بر این اصل ولایت فقیهان بر مبنای عقل ثابت است. شارع مقدس در روزگار غیبت، وظیفه تشکیل حکومت را بر عهده فقیهان گذارده و مقام ولایت را برای آنان جعل کرده است.

به دیگر سخن، زنجیره ولایت مطلقه الهی که در عصر حضور، پیوسته و بدون گسست بوده، در عصر غیبت نیز، به حکم عقل باید پیوسته و ناگسسته باشد. در حقیقت، همین پیوستگی است که رهبری جامعه اسلامی و حاکمیت فقیهان را به رهبری معصومان (ع) پیوند می‌زند و اصل حکومت را مشروع می‌سازد.^(۲) از مجموع آنچه از امام خمینی (ره) بعنوان دلیل عقلی ذکر شد می‌توان آن را در یک نظم منطقی و به طور خلاصه به شرح زیر گزارش نمود.

- ۱- اسلام صرفاً عبارت از احکام عبادی نیست بلکه در مجالات مختلف در زمینه‌های گوناگون حقوقی، سیاسی، اقتصادی، نظامی و... مقررات خاص خود را دارد.
- ۲- احکام اسلام ماندگار و همیشگی و لازم الاجرا است.

۱- حضرت امام خمینی. کتاب البیع. (تم موسسه اسماعیلیان) ج ۲. ص ۴۶۱-۴۶۲

۲- امام خمینی. همان. ص ۲۶۶

۳- به دلیل ضرورت اجرای احکام اسلامی و جلوگیری از هرج و مرج و حفاظت از مرزهای کشور عقلاً و شرعاً تشکیل حکومت اسلامی لازم و ضروری است.

۴- به عقیده شیعه، پس از پیامبر اکرم (ص) امامان معصوم (ع) والیان برحق و منصوب خداوند بوده‌اند.

۵- قاعده عقلی تخصیص بردار نیست و مخصوص زمان و مکان خاصی نیز نمی‌باشد لذا همان دلایلی که لزوم ولایت امامان معصوم (ع) را اثبات می‌کند می‌تواند بعنوان دلائل لزوم حکومت و ولایت در زمان غیبت باشد.

۶- عقل حکم می‌کند که در حکومت اسلامی، والی و حاکم از دو صفت علم به قانون اسلام و عدالت برخوردار باشد.

۷- نتیجه آنکه در زمان غیبت شارع حکیم اجرای احکام اسلامی و حکومت را به فقهای عادل و گذار و تفویض کرده است. لذا عقل کشف می‌کند که آنها منصوب خداوند می‌باشند.

۴- دلیل عقلی آیت الله بروجردی:

آیت الله العظمی بروجردی (ره) نیز در مباحث مربوط به ولایت فقیه بالصراحه از نصب فقیه برای سرپرستی جامعه اسلامی استدلال کرده است وی می‌فرماید: در زندگی اجتماعی مردم، اموری وجود دارد که برای حل و فصل آنها باید به حکام یا قضات مراجعه نمود. از طرفی این امور، عالم البلوی هستند و مورد ابتلای عموم مردم می‌باشند از طرف دیگر، ائمه (ع) به شیعیان خود اجازه نداده‌اند که برای حل و فصل امور مزبور به طاغوتها و قضات جور مراجعه کنند. با دقت می‌توان به این نتیجه رسید که وضعیت این امور از دو حال خارج نیست. یا این است که ائمه (ع) آنها را به حال خود رها کرده، و شخصی را برای امور مزبور معین نکرده‌اند و یا اینکه فقیه را برای اداره آنها تعیین نموده‌اند. لکن احتمال اول باطل است، پس ناگزیر احتمال دوم باید صحیح باشد. تقریر استدلال به شرح زیر است:

اولاً در جامعه اموری وجود دارد که مربوط به فرد خاصی نیست بلکه از امور عمومی اجتماعی است که حفظ نظام جامعه بدان وابسته است. نظیر قضاوت و سرپرستی اموال غایب و ناتوان و مجهول المالک و حفظ نظام داخلی جامعه و پاسداری از مرزها و دستور جهاد و دفاع هنگام هجوم دشمنان و مشابه آن که با سیاست مدن مرتبط است. این امور از مواردی نیست که هر شخصی مستقلاً بتواند عهده دار آن گردد بلکه از وظایف سرپرست جامعه و آن کسی است که زمام امور اجتماعی مردم بدست اوست.

ثانیاً: برای کسی که قوانین اسلام و ضوابط آن را بررسی کند. تردیدی باقی نمی‌ماند که اسلام دین سیاسی، اجتماعی است و احکام آن به اعمال عبادی شرعی محض که هدف آن، تکامل فرد و تأمین سعادت اخروی

است منحصر نیست. بلکه اکثر احکام آن مربوط به امور سیاسی و تنظیم اجتماع و تامین سعادت دنیای مردم است. مانند احکام معاملات و سیاسات و جزائیات از قبیل حدود و قصاص و دیات و احکام قضایی و مالیات هایی نظیر خمس و زکات که حفظ دولت اسلام متوقف بر آن است. به همین خاطر علمای خاصه و عامه اتفاق نظر دارند که در محیط اسلام وجود سیاستمدار و رهبری که امور مسلمانان را اداره کند ضروری است بلکه از ضروریات اسلام است. هر چند در خصوصیات و شرایط او و چگونگی تعیین او از سوی رسول الله (ص) یا با انتخاب عمومی، اختلاف نظر دارند.

ثالثاً: بی تردید سیاست بلاد و تامین جهات اجتماعی در دین اسلام جدای از جهات روحانی و شئون مربوط به تبلیغ احکام و ارشاد مسلمانان نیست، بلکه از همان صدر اسلام، سیاست با دیانت در هم آمیخته و سیاست از شئون دیانت محسوب می شده است. رسول الله (ص) شخصاً به تدبیر امور مسلمانان می پرداخت و امور آنان را سیاستگذاری می کرد و مسلمانان برای حل و فصل خصومت های خویش به وی مراجعه می کردند. پس از آن حضرت نیز سیره، خلفای راشدین و غیر راشدین و امیرالمؤمنین (ع) به همین منوال بود. آن حضرت پس از تصدی ظاهری خلافت، امور مسلمانان را تدبیر می کرد و برای ولایت، قاضی و حاکم منصوب می فرمود. رابعاً با توجه به خلاصه ای از آنچه گفته شد یعنی: ۱- جامعه دارای نیازمندیهای اجتماعی است که رفع آن از وظایف سیاستمدار و رهبر جامعه است ۲- شریعت مقدس اسلام، این گونه امور را مهمل نگذاشته است بلکه نسبت به آن نهایت اهتمام را به خرج داده است برای آن احکام بسیاری را تشریح کرده و اجرای آن را به رهبر مسلمانان واگذار کرده است.

۳- اینکه رهبر و سیاستگذار مسلمانان در ابتدای امر، کسی غیر از پیامبر اکرم (ص) و پس از وی جانشینان وی نبوده اند؛ باید گفت: چون امور و حوائج اجتماعی از مسائلی است که عموم مردم در طول مدت عمر خویش با آن دست به گریبان هستند و شیعیان در عصر ائمه (ع) نمی توانسته اند در همه احوال و هر زمان که بخواهند به ائمه (ع) دسترسی داشته باشند به همین جهت به طور قطع برای ما چنین نتیجه ای حاصل می گردد که امثال «زراره» و «محمد بن مسلم» و دیگر اصحاب ائمه (ع) از ائمه معصومین (ع) درباره شخصی که به هنگام عدم امکان دسترسی به آنان به وی مراجعه کنند، پرسش نموده اند، و باز قطع داریم که ائمه (ع) نیز اینگونه امور عامه البلوی را که شارع راضی به مهمل ماندن آن نیست، مهمل نگذاشته و برای حل و فصل این امور کسی را که شیعیان به هنگام عدم دسترسی به آنان به وی مراجعه کنند، مشخص فرموده اند. بویژه اینکه عدم دسترسی اغلب شیعیان به آنان در آن زمان، و همه شیعیان در عصر غیبت را که خود از آمدن آن خبر می داده اند بخوبی می دانسته اند.

در هر صورت ما قطع داریم که صحابه ائمه (ع) درباره کسی که شیعیان به وی مراجعه کنند پرسش

نموده‌اند و ائمه علیهم السلام نیز به آنان پاسخ داده و اشخاصی را برای شیعه در صورت عدم تمکن از دسترسی به آنان مشخص فرموده‌اند. منتهای امر این احادیث و پرسش و پاسخ‌ها در جوامع حدیثی که به دست ما رسیده ساقط شده و چیزی جز همین روایت عمر بن حنظله و ابی خدیجه، بدست ما نرسیده است. پس امر دایر است بین اینکه نصب صورت نگرفته باشد. و با اینکه فقیه عادل به این مقام منصوب شده باشد و آنگاه که با مطالب گذشته بطلان نظر اول ثابت گردید نظر دوم (نصب فقیه) ثابت و قطعی می‌گردد و مقبوله عمر بن حنظله نیز از شواهد آن است. و اگر خواسته باشی می‌توانی مطلب را در قالب یک قیاس منطقی به شکل زیر در ذهن خود مرتب کنی: «اما انه لم ينصب الاثمه (ع) احداً لهذا الامور العامه البلوی و اهملواها، و اما انهم نصبوا الفقیه لها، لكن الاول باطل فثبت الثامن» یا ائمه (ع) برای این امور مورد نیاز همگان، کسی را مشخص ننموده و آن را مهمل گذاشته‌اند؛ و یا اینکه فقیه را بدین مقام منصوب فرموده‌اند. لکن احتمال اول باطل است، پس احتمال دوم ثابت می‌گردد.

این یک قیاس استثنایی است که از یک قضیه منفصله حقیقه و یک قضیه حملیه تشکیل شده که رفع قضیه مقدم (بطلان قضیه اول) صحت ثالی (قضیه دوم) را نتیجه می‌بخشد. و این همان چیزی است که مورد نظر و مطلوب ماست. (۱)

ایشان، چنان استدلال عقلی بر نصب فقیهان به ولایت را قوی می‌داند که معتقد است برای ثابت کردن آن حتی نیازی به استدلال و استناد به روایات از جمله روایت معروف مقبوله عمر بن حنظله هم وجود نخواهد داشت. خلاصه مطلب را به صورت گزاره‌های زیر می‌توان بیان کرد:

۱ - جامعه دارای یک سلسله از نیازهای اجتماعی است که توسط سیاستمداران و رهبران جامعه حل و فصل می‌گردد.

۲ - دین اسلام این گونه امور را مهمل نگذاشته است بلکه احکام فراوانی را در این زمینه تشریح کرده است و اجرای آن را به رهبر و والی مسلمین واگذار کرده است.

۳ - در آغاز امر، رهبر و سیاستمدار مسلمین، شخص پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) بوده‌اند.

۴ - از آنجا که امور اجتماعی و سیاسی و نیازهای اجتماعی و کلاً امور عام البلوی در همه اعصار و ازمه و همه جا مورد ابتلای مردم می‌باشد و برای شیعیان هم در عصر ائمه معصومین (به جهت مبسوط الید نبودن ائمه و پراکندگی شهرها) و هم در عصر غیبت، همیشه امکان رجوع به ائمه وجود نداشته است. لذا برای ما یقین حاصل می‌شود که ائمه (ع) با توجه به عدم رضایت شارع به اهمال امور و عدم رضایت ائمه به ارجاع امور به

۱ - آیت الله بروجردی. البدر الزهراء فی علوة الجمعه و المسافر. بقلم حسینعلی منتظری (تم. انتشارات دفتر تبلیغات. ۱۳۶۲) ص ۵۲ و ۵۳

حکام و قضات جور و طاغوت، افرادی را برای مراجعه شیعیان به آنها از جمله در رفع خصومتها، تصرف در اموال غایبان و نابالغان، دفاع از حوزه اسلام و دیگر اموری که شارع مقدس راضی به اهمال آنها نیست، تعیین و نصب کرده باشند.

۵- وقتی اصل قضیه نصب نایب و جانشین توسط امام معصوم ثابت شود ناگزیر این نصب در فقیه عادل متعین خواهد بود. زیرا کسی به نصب غیر فقیه قائل نیست. بنابراین امر دایر بین عدم نصب و یا نصب فقیه عادل است. و چون احتمال اول باطل است پس نصب فقیه عادل توسط شارع مقدس قطعی و ثابت است.

مبحث سوم: دلایل نقلی مشروعیت الهی حکومت (نظریه نصب)

شواهد و دلایل نقلی بسیاری بر انتصاب فقیه واجد شرایط به ولایت جامعه اسلامی و مشروعیت الهی حکومت وی وجود دارد که در اینجا ضمن استناد به تعدادی از این اخبار و روایات به تجزیه و تحلیل مفاد آن پرداخته می‌شود:

۱- حدیث معروف به «مقبوله عمرین حنظله»

عمرین حنظله در مقبوله خود از امام صادق (ع) در خصوص رجوع اصحاب به سلاطین یا قضات جور برای حل و فصل مشکل دین یا میراث سؤال می‌کند که آیا چنین کاری حلال و رواست؟ و امام (ع) شدیداً از آن منع می‌کند. و مراجعه به آنان را مراجعه به طاغوت قلمداد می‌کند که در قرآن به شدت مورد اجتناب قرار گرفته است.

«من تحاکم الیهم فی حق او باطل فانما تحاکم الی الطاغوت و ما یحکم له فانما یاخذ سحتاً و ان کان حقاً ثابتاً له لانه اخذ بحکم الطاغوت و قد امر الله ان یتحاکموا الی الطاغوت و قد امروا ان یکفرو به» قلت: کیف یصنعان؟ قال: ینظران [الی] من کان منکم ممن قد روی حدیثنا و نظرفی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا، فلیرضوا به حکماً فانی قد جعلته علیکم حاکماً، فاذا حکم بحکمنا فلم یقبل منه، فانما استخف بحکم الله و علینا رد و الراد علینا الراد علی الله و هو علی حد الشرک بالله.»^(۱)

کسی که در مورد حق یا باطلی محاکمه را به نزد آنان (حکام جور) ببرد، بی گمان محاکمه به نزد طاغوت برده است و آنچه به نفع او حکم شود، گرفتن آن حرام است، اگرچه حق برای او ثابت باشد چرا که آن را توسط حاکم طاغوت باز پس گرفته است. در حالی که خداوند متعال دستور داده است که به آن کفر بورزند، خداوند

۱- محمدبن یعقوب کلینی، اصول کافی (تهران: انتشارات علمیه اسلامیة، بی تا) یا ترجمه و شرح سیدجواد مصطفوی، ج ۱، ص

۸۶، و البحر العاملی، حسان، ج ۱۸، ص ۹۸

فرموده است، «اینان می‌خواهند محاکمه به نزد طاغوت ببرند با اینکه مأمور شده‌اند که به آن کفر بورزند» عرض کردم پس چه باید بکنند؟ فرمود: نظر کنند در میان شما آنکس که حدیث ما را روایت می‌کند و در حلال و حرام ما ابراز نظر می‌کند و احکام ما را می‌شناسد وی را بعنوان حکم قرار دهند چرا که من او را حاکم بر شما قرار دادم. پس آنگاه که به حکم ما حکم نمود یکی از آنها از او نپذیرف بی‌گمان حکم خدا را سبک شمرده و ما را رد کرده است و آنکه ما را رد کند خدا را رد کرده است و این در حد شرک به خداوند است.» نکات قابل توجه در خصوص این مقبوله به شرح زیر است:

اولاً از لحاظ سند باید گفت که همه راویان حدیث تا عمر بن حنظله از شخصیت‌های برجسته و شناخته شده هستند: مرحوم کلینی از محمد بن یحیی از محمد بن حسین از محمد بن عیسی از صفوان از داود بن حصین از عمر بن حنظله. شخصیت‌های ذکر شده، همه و همه شناخته شده و قابل اعتماد هستند هر چند نسبت به عمر بن حنظله در کتاب‌های رجال معرفی کاملی ارائه نشده است اما بزرگان شیعه، این حدیث را در جوامع اصلی روایتی شیعه (کافی، تهذیب و من لایحضره الفقیه) به نقل آورده‌اند (یعنی در سه کتاب از چهار کتاب اصلی شیعه) و در ابواب مختلف نیز به آن استدلال و عمل کرده‌اند و هر ضعف احتمالی با «شهرت در نقل» و «شهرت عملی اصحاب» جبران شده است.

بنابراین از آنجا که در کتب رجال هیچگونه تضعیفی از وی نشده است و بیشتر اصحاب اجماع (راویانی که مورد عنایت اصحاب قرار گرفته‌اند و روایتشان نزد آنان پذیرفته است) از عمر بن حنظله نقل حدیث کرده‌اند این خود عنایت آنان را به این شخص می‌رساند. و همچنین از آن جهت که عموم فقها و اصحاب ائمه این حدیث را قبول کرده و به آن عمل نموده‌اند یعنی همگی در باب «قضا» و باب «افتاء» به این حدیث استناد جسته و استدلال کرده‌اند لذا این حدیث به «مقبوله» شهرت یافته است. و از دیدگاه فن «علم رجال» همین اندازه برای حجیت خبر کافی است. زیرا دلیل حجیت خبر واحد بنای عقلا است که شامل این گونه موارد یعنی خیر مورد عنایت اهل خبره فن می‌گردد.

مقدس اردبیلی ضمن استناد به مقبوله عمر بن حنظله برای اثبات ولایت فقیه در خصوص سندیت آن می‌نویسد: «گرچه صحت این سند واضح نیست ولی روایت در نزد فقها «مقبوله» است و ایشان به مضمون آن عمل کرده‌اند و در آن احکام فراوان و فوائد گرانقدری است. و از اینکه «فقیه» را «حکم» قرار داده‌اند، فہیمده می‌شود که فقیه نایب مناب امام (ع) در همه امور است.^(۱)

مرحوم علامه مامقانی نیز در رجال خود پس از ذکر دو حدیث در رابطه با وی، می‌گوید: «ونفہم من ہذین

الحدیثین توثیقه... و الاقوی عندی انه تقه» از این دو حدیث روشن است که راوی مورد اعتماد و وثاقت امام بوده است. امام (ع) در یکی از آن دو حدیث فرموده است: «او بر ما دروغ نمی‌بندد» و در حدیث دیگر «تو رسول و نمایندگمن هستی». مرحوم مامقانی از قول شهید ثانی (ره) نیز نقل می‌کند که فرموده است: «من با تحقیق به تقه بودن عمر بن حنظله، رسیده‌ام»^(۱) وی در آئید نامبرده و مفاد دو حدیثی که نشان دهنده وثاقت عمر بن حنظله است نکاتی به شرح زیر فرموده است:

الف: عمر بن حنظله، روایات متعددی از ائمه (ع) نقل کرده و این نشان دهنده منزلت او نزد ائمه طاهرین است زیرا امام صادق (ع) فرموده است: اعرفوا منازل الرجال منا بقدر روایتهم عنا.

ب: علماء امامیه همه روایات او را قبول کرده‌اند چیزی از روایات او را رد نکرده‌اند.

ج: روایتی در کتاب حسین بن سعید از قول امام صادق (ع) مذکور است که حضرت به وی فرمودند: «یا ابا صخر انتم و الله علی دینی و دین آبائی و قال و الله لتشفعن» ابا صخر کنیه «ابن حنظله» است و این روایت علاقه او را به امام و تأیید امام (ع) را نسبت به نامبرده و دیانت وی می‌رساند.

د: روایت دیگری از امام صادق (ع) رسیده که حضرت به وی فرمودند: «یا عمر لا تحملوا علی شیعتنا و از فقوا بهم فان الناس لا یحملون ما تحملون» مدلول روایت، اشاره به ظرفیت روحی بالای او و نزدیکی وی به ائمه اهل بیت (ع) است.

ه: روایات فراوانی که بزرگان اصحاب ائمه (ع) از طریق عمر بن حنظله نقل کرده‌اند بدیهی است که نقل روایت، هرگز بدون وثوق و اطمینان و اعتماد آن بزرگواران نمی‌تواند باشد.

در پایان علامه مامقانی می‌گوید: «فتلخص من ذلك كله ان الاقوی و ثاقه الرجل» نتیجه آنکه این همه، وثوق او را اثبات می‌کند.^(۲)

البته لازم به ذکر است که ملا احمد نراقی نیز در کتاب مستند الشیعه به نقل از نجاشی چنین نوشته «و حکی عنه توثیقه» آیت الله مکارم شیرازی هم در «انوار الفقاهه» در خصوص توثیق او می‌نویسد: «شایان ذکر است که شهید ثانی در درایة او را توثیق کرده است».^(۳)

خلاصه اینکه از لحاظ سند نمی‌توان به این روایت خدشه‌ای وارد کرد بویژه آنکه در سلسله سند شخصی است به نام صفوان بن یحیی که از اصحاب اجماع است و صفوان یکی از سه نفری است که شیخ طوسی گواهی می‌دهد که ایشان جز از تقه روایت نمی‌کنند. این سه نفر عبارتند از صفوان بن یحیی، محمد بن ابی

۱ - علامه عبدالله مامقانی. تنقیح المسائل فی علم الرجال (نجف: منشورات المرتضویه. ۱۳۲ ق) ج ۲. ص ۳۴۲

۲ - علامه شیخ عبدالله مامقانی. تنقیح المسائل فی علم الرجال. ج ۲. (بی‌نا. بی‌تا) ص ۳۴۲

۳ - آیت الله مکارم شیرازی. انوار الفقاهه ج ۱. (تم. انتشارات مدرسه الامام امیرالمؤمنین (ع) ۱۴۱ هـ) ص ۲۹۵

عمیر و احمد بن محمد بن ابی نصر.

ثانیاً: محتوای حدیث، همان است که در قرآن کریم مطرح می‌باشد که نباید در مسائل و حل اختلافات به طاغوت رجوع کرد و هرگون «رکون» به ظالمین مایه تباهی دین است و روشن است که به آیه «ولا ترکنوا الی الذین ظلموا فتمسکم النار» اشارت دارد و همین همسو بودن با قرآن، دلیل بر صحت و درستی این حدیث شریف است.

ثالثاً: طرح مسأله «میراث و دین» جنبه مثال دارد لذا این حدیث صرفاً در خصوص قضا نیست چرا که ۱- در صدر حدیث آمده است... فتحا کما الی السلطان او الی القضاة... و این بیان جمع بین سلطنت و قضا نموده است. ۲- قضا بدون حکومت معنی ندارد چرا که قاضی به تنهایی توان فصل خصومت را ندارد و نزاع بدون قدرت حاکم حل نمی‌شود چرا که بدون آن همانند نصیحت است. ۳- آیه «یردون ان یتحا کما الی الطاغوت و قد امروا ان یکفرو به»^(۱) که در این روایت بدان اشاره شده است ناظر به طرد و الی طاغی و جائر می‌باشد. پس مضمون حدیث اختصاصی به نصب قاضی ندارد بلکه مقصود اصلی امام نصب والی و حاکم می‌باشد. بخصوص اگر مراجعه به آیه قبل آیه فوق شود یعنی: «یا ایهاالدین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم» یقین حاصل می‌شود که اصل ولایت و حکومت در اینجا مدنظر می‌باشد.

۴- تعبیر به «علی» در قول امام (ع) مناسب با مقام حکومت و ولایت است نه با امر قضا و در صورت اراده امر قضا مناسب تر آن بود که از لفظ بینکم استفاده می‌شود.

آیت الله معرفت در این زمینه می‌نویسد: «اصل سؤال و جواب و لحن کلام بر مطلبی فراتر از این مورد نظر دارد چرا که در اینجا مراجعه به طاغوت مطرح است و این مخصوص باب قضاء و افتاء نیست بلکه تمامی شؤون جامعه اسلامی را که به مراجع مسئول فوق نیاز دارد شامل می‌گردد. و قطعاً مسائل سیاسی و تدبیر شئون داخلی و خارجی امت، مهمتر از مسائل قضایی و فتوایی است و نمی‌توان حدیث را مخصوص این دو جهت دانست. شاهد بر این مدعا آنکه راوی، مراجعه به سلطان را در کنار مراجعه به قضات مورد سؤال قرار داده که این خود می‌رساند مورد نظر او اوقتی وسیعتر از باب قضا و افتاء است.^(۲) برداشت و استنباط مقدس اردبیلی نیز از این حدیث امری فراتر از قضاوت است. وی مقبوله را به «منصب قضاوت» و «صدر حکم قضایی» اختصاص نداده و «حاکم» را به «قاضی» تفسیر نمی‌کند. تا در دلالت آن، بر ولایت و حکومت، مناقشه کند، بلکه او اختیارات وسیع حاکم اسلامی، و از آن جمله اجرای حدود را بدان مستند می‌سازد و می‌گوید: «فقیه، قائم مقام امام (ع) و نایب اوست. چه بسا دلیل آن اجماع و روایات مانند خبر عمر بن حنظله باشد، زیرا آنچه

که برای امام (ع) که اولی الناس من انفسهم است جائز است، برای فقیه هم جایز است. (۱)

آیت الله جوادی آملی نیز در این خصوص می نویسد: مستفاد از ادله ولایت فقیه همانا نصب است نه دستور انتخاب بدون انتصاب و اینکه فقیه جامع الشرائط والی امت اسلام است نه نایب و وکیل آنها زیرا آنچه در ذیل مقبوله عمر بن حنظله آمده است که... فانی قد جعلته علیکم حاکماً... خصوص سمت قضا نیست بلکه برابر آنچه که در صدر حدیث آمده... فتحا کما الی السلطان او الی القضاة ایحل ذلک...، همانا جامع بین سمت سلطنت و منصب قضا است که در پرتو ولایت و حکومت به نزاع طرفین خاتمه دهد، وگرنه قضا بدون حکومت همانند نصیحت است که توان فصل خصومت را ندارد و موضوع سؤال در مقبوله نیز تنازع در دین یا میراث است و هرگز بدون ولایت برطرف نخواهد شد. (۲)

رابعاً مفاد مقبوله و اطلاق جمله «فانی قد جعلته علیکم حاکماً» بر این مطلب تصریح دارد که آن کس که جامعیت فتوایی داشته و از دیدگاههای ائمه در مسائل حلال و حرام آگاهی کامل دارد و به عبارتی می تواند در شناخت احکام شریعت اعمال نظر و اجتهاد کند. یعنی (فقیه واجد شرایط) این فرد به عنوان حاکم و والی جامعه چه در شئون قضاوت و چه در شئون ولایت منصوب امام (ع) می باشد. و مردم باید به حکومت او رضایت داده و اوامر وی را اطاعت کند.

خامساً نصب فقهای واجد شرایط شیعه توسط امام صادق (ع) تا زمان ظهور ولی عصر (عج) معتبر است. زیرا اولاً مادامی که این نصب از سوی امامان دیگر نقض نگردد به قوت خود باقی است. ثانیاً معقول نیست که امامان دیگر نصب امام صادق (ع) را نقض نموده باشند زیرا معنای آن یا نصب غیر فقیهان عادل از عدول مومنین است که این ترجیح مرجوح و قبیح است و یا ارجاع شیعیان به والیان و قضات جور است که بطلان آن نیز واضح است. (۳) ثالثاً می دانیم که از سوی ائمه (ع) نسخی صورت نگرفته است. (۴)

حضرت امام خمینی (ره) در خصوص دلالت این حدیث چنین تقریر می فرماید:

«سخن راوی که می گوید: بین آندو در دین یا میراث منازعه ای است، پس دادخواهی خود را به نزد سلطان یا به نزد قضات می برند، این عبارت بی تردید نزاعهایی که به قضات ارجاع داده می شود را شامل می گردد. نظیر اینکه فلانی بدهکار است یا خود را وارث چیزی می داند و طرف دیگر انکار می کند و نیاز به این می افتد که به نزد قاضی بروند و اقامه بینه کرده، یا قسم بخورند و همچنین نزاعهایی که به والیها و امراء بازگشت

۱ - مقدس اردبیلی. همان، ج ۱۸، ص ۱۶۰

۲ - آیت الله جوادی آملی. پیرامون وحی و رهبری. ص ۱۶۴

۳ - حضرت امام خمینی. کتاب البیع. ج ۲، ص ۲۸۱ و ۲۸۰

۴ - امام خمینی. ولایت فقیه. ص ۱۱۰. و سیدکاظم حسینی حائری. القضاء فی النقه الاسلامی (تم: مجمع الفکر الاسلامی. ۱۲۱۵)

می‌کند. نظیر آنچه که شخصی دین با میراث خویش را با اینکه ثابت و مشخص است ادا نمی‌کند و فقط نیاز به اعمال سلطه و قدرت دارد (تا محاکمه و قضاوت) و مرجع در این امور امراء و سلاطین هستند، نظیر آنچه که اگر فرد ستمگری از یک طایفه فردی را کشت و بین آن دو طایفه نزاع در گرفت مرجعی برای رسیدگی به آن غیر از ولات با تکیه بر قدرتشان نیست و به همین جهت راوی گفته: محاکمه را نزد سلطان یا قضات ببرند. و روشن است که خلفا در این عصر و بلکه سایر زمانها در مرافعاتی که به قضات ارجاع داده می‌شود دخالت نمی‌کند و عکس آن نیز چنین است پس قول آن حضرت که فرمود: «کسی که در حق یا باطل از اینان داوری خواهد از طاغوت داوری خواسته است. انطباق آن با ولات روشن تر است.» بلکه اگر قرائن دیگری نبود ظهور در خصوص ولات داشت به هر حال دخول والیهای طغیانگر در آن بدون اشکال است. به ویژه به مناسبت حکم و موضوع و یا استشهاد آن حضرت به آیه‌ای که به تنهایی ظهور در نهی از مراجعه به حکام ستمگر دارد. و اینکه راوی گفته است «چه کار بکنند» پرسش درباره مرجع رسیدگی در هر دو باب (قضاوت و ولایت) است و اختصاص آن در خصوص باب قضاوت بسیار بعید به نظر نمی‌رسد.

و فرمایش امام (ع) در این که «پس باید به حکمیت او راضی می‌شوند» در واقع برای هر تنازعی به طور مطلق حاکم را مشخص فرموده است و اگر از کلمه «فلیرضوا» چنین توهم شود که امام (ع) فقیه را صرفاً برای قضاوت کردن مشخص فرموده است تردیدی نیست که چنین اختصاصی از آن بدست نمی‌آید و الا رضایت طرفین در رجوع مورد نظر به قضاوت، شرط نمی‌باشد.

پس از مجموع آنچه گفته شد روشن گردید که از گفتار امام (ع) که می‌فرماید «پس من او را حاکم بر شما قرار دادم» استفاده می‌شود که آن حضرت فقیه را نه در شئون قضاوت و چه در شئون ولایت، حاکم قرار داده است. پس فقیه در هر دو باب ولی امر و حاکم است. بویژه با عدول آن حضرت از کلمه «قاضیاً» به کلمه «حاکماً» و بلکه بعید نیست که قضاء نیز اعم از قضاوت قاضی و امر و حکم والی باشد. خداوند تبارک و تعالی نیز می‌فرماید: «و ما کان لمؤمن ولا مومنه اذا قضی الله و رسوله امران یكون لهم الخیره من امرهم»^(۱)

(در این آیه از امر و حکم خداوند به قضاوت تعبیر شده است) به هر حال هیچ اشکالی در تعمیم (حاکمیت فقیه) به هر دو باب (قضاوت و ولایت) وجود ندارد.^(۲)

ایشان در ادامه بحث به شبهه چگونگی امکان نصب فقیه از سوی امام صادق (ع) برای دوران پس از امامت خویش و شبهه بی اثر بودن منصب ولایت بخاطر مبسوط الید نبودن آن حضرت در دروان سیطره خلفای جور پاسخ داده می‌گوید: «در جعل این ولایت فی الجمله اثراتی وجود دارد. وقتی مرجعی برای شیعیان

قرار داده شده آنان در بسیاری از امور خود حتی به صورت مخفیانه به او رجوع می‌کنند. این جعل منصب راز سیاسی عمیقی را نیز در بردارد که همان طرح حکومت عدل الهی و تهیه مقدمات آن است.^(۱)

حضرت امام سپس می‌فرماید: «امام صادق (ع) از طریق این جعل، اساس پایداری امت و مذهب را بنیان نهاد به گونه‌ای که موجب آگاهی و بیداری امت گردید و موجب قیام یک شخص یا اشخاص برای تاسیس حکومت عادلانه اسلامی و قطع ایادی اجانب می‌گردد.»^(۲)

۲- روایت مشهوره ابی خدیجه

شیخ صدوق به سند خویش از احمد بن عائد از ابن خدیجه سالم بن مکرّم جمال روایت نموده که گفت:
ابو عبدالله جعفر بن محمد الصادق (ع) فرمود:

«ایا کم ان یحا کم بعضکم بعضاً الی اهل الجور، ولكن انظروا الی رجل منکم یعلم شیئاً من قضائنا (قضایا نا) فاجعلوه بینکم قاضياً فانی قد جعلته قاضياً فتحا کموالیه»^(۳)

پرهیزید از اینکه برخی از شما برخی دیگر را برای محاکمه نزد اهل ستم بکشاند و لکن ملاحظه کنید کسی که چیزی از روش حکومت و دادرسی ما را می‌داند، در بین خود قرار دهید چنین کسی را من بدین مقام، منصوب کرده‌ام. پس داوری را پیش او ببرید.

شیخ طوسی همین حدیث را به صورت مفصل‌تر به سند خویش از محمد بن علی بن محبوب، از احمد بن محمد از حسین بن سعید، از ابی الجهم از ابی خدیجه روایت نموده که گفت امام صادق (ع) مرا نزد اصحابمان فرستاد و فرمود:

«قل لهم: ایا کم اذا وقعت بینکم خصومه او تداری بینکم فی شیء من الاخذ و العطاء ان تتحا کموالی الی احد من هولاء الفساق اجعلوا بینکم رجلاً ممن قد عرف حلالنا و حرامنا، فانی قد جعلته قاضياً، و ایا کم ان یخاصم بعضکم بعضاً الی السلطان الجائر»^(۴)

به آنان بگو اگر خصمه و نزاع و بگومگو در برخی داد و ستدها بین شما واقع شد پرهیزید از اینکه محاکمه را به نزد یکی از این فساق ببرید، بین خویش کسی که حلال و حرام ما را می‌شناسد معین کنید که من او را قاضی شما قرار داده‌ام. و برحذر باشید از اینکه خصمه یکدیگر را به نزد سلطان ستمگر ببرید.

در خصوص این روایت نیز نکات زیر قابل توجه است:

۱- همان، ص ۴۸۲

۲- همان، ص ۴۸۲

۳- شیخ صدوق (من لایحضره الفقیه، ج ۳: ص ۲ و کانی، ج ۷: ص ۴۱۲ و وسائل الشیعه، ج ۱۸: ص ۴)

۴- محمد بن حسن، شیخ طوسی، تهذیب الاحکام (بی جا، بی تا) ج ۶: ص ۳۰۳

اولاً: از لحاظ سند بر اساس آنچه که شیخ عبدالله مامقانی در «تنقیح المقال» آورده است: ابوالجهم که در سلسله سند می باشد کنیه مشترک بکیربن اعین و ثوربن ابی فاخته است که اولی فردی ثقه و مورد اعتماد است و از دومی نیز به نیکی یاد شده است. احمدبن عائذ که در سلسله سند شیخ صدوق آمده است نیز ثقه می باشد.^(۱) همچنین از نجاشی نقل شده است که درباره ابی خدیجه گفته است: او ثقه است، ثقه است. «از امام صادق (ع) و امام کاظم (ع) روایت نقل نموده است و دارای کتاب است».^(۲)

شهید ثانی نیز در مسالک الافهام می گوید: «در طریق این دو خبر (حدیث عمر بن حنظله و ابو خدیجه) ضعف وجود دارد ولی این دو حدیث میان اصحاب مشهورند و در عمل به مضمون آنها اتفاق نظر وجود دارد. همین امر نزد اصحاب، ضعف سند را جبران می کند».^(۳)

علامه تستری در «قاموس الرجال» درباره وی می گوید: «قال عن عبدالرحمن بن هاشم البزاز عن سالم بن ابی سالم و هو ابو خدیجه و (جش) قائلاً (بن عبدالله ابو خدیجه و يقال ابوسلمه الكناس يقال صاحب الغنم مولی بنی اسد الجمال يقال کنیته کانت ابا خدیجه و ان ابا عبدالله (ع) کنه اباسلمه، ثقه ثقه روی عن ابی عبدالله و ابی الحسن (ع) له کتاب یروی عنه عده من اصحابنا - الی ان قال - عن الحسن بن علی الوشا بکتابه».

و روی کش عن عشی قال سألت ابا الحسن علی بن الحسن عن اسم ابی خدیجه فقال سالم بن مکرم فقلت له ثقه فقال صالح و کان من اهل الکوفه و کان جمالاً و ذکر انه حمل ابا عبدالله (ع) من مکه الی المدینه».^(۴) ثانیاً: در این روایت کسی که از آراء و نظرات ائمه در مسائل حلال و حرام آگاهی کامل دارد و دارای قدرت استنباط احکام شیعه است یعنی فقهای واجد شرایط از طرف امام معصوم (ع) منصوب شده اند. لذا منصب آنها الهی است.

ثالثاً: طرح کردن مسأله قضا به عنوان نمونه و جلوه ای از مسأله حکومت است که فراتر از مسأله فقهاء است و اصولاً از مناسبت حکم و موضوع و تعلیل یاد شده در متن حدیث روشن می گردد که مسأله مورد نظر امام، فراتر از امر قضاوت است و اصل مرجعیت به گونه عام مطرح است که جامعه اسلامی و بویژه جامعه تشیع، مسائل خود را نزد طاغوت و فساق و کسانی که از دین و شریعت آگاهی ندارند مطرح نکنند بلکه برای حل و فصل مشکلات و مسائل خود و جامعه به فقیه جامع شرایط رجوع کنند. بنابراین با توجه به اینکه در حدیث مطلق موارد حل اختلاف که به مراجع شایسته نیاز دارد مطرح گردیده، و از مراجعه به فساق منع شده است

۱ - شیخ عبدالله مامقانی، تنقیح المقال فی علم الرجال، (تهران: المصنوعیه، بی تا) ج ۱، ص ۱۸۱ و ۱۹۷

۲ - ابوجعفر محمد بن حسن طوسی، النهرست، (بیروت، موسسه الوفاء، ۱۱۰۳) ص ۷۹

۳ - شهید ثانی، مسالک الانبیاء، ج ۲، ص ۳۵۲

۴ - علامه محمد تقی تستری، قاموس الرجال (تهران: مرکز نشر کتاب، ۱۳۲۰) ج ۴، ص ۲۹۶

فهمیده می‌شود که این گونه دستورات تنها در رابطه با مسائل قضایی نیست و مسائل سیاسی و اجتماعی را نیز دربر می‌گیرد. لذا مرجع را نمی‌توان به قاضی صرف تقلیل داد بلکه فقیه منصوب امام اعم از قاضی است که همان والی مسلمین می‌باشد که اینک قضاوت در آیه ۳۶ سوره احزاب نیز به معنای حکومت است.

رباعاً: از آنجا که در ذیل روایت شدیداً از مراجعه به سلطان جائز نهی شده است می‌توان به نصب فقهاء به ولایت و حکومت یقین حاصل کرد زیرا زمانی که نهی از رجوع به سلطان جائز می‌شود مسلماً باید سلطان عادل‌ی جایگزین وی گردد و گرنه جامعه اسلامی یا هرج و مرج مواجه خواهد شد. بنابراین فرمان نصب امام همان جعل منصب سلطنت و ولایت برای فقیه عادل است. آیت الله جوادی عاملی می‌گوید: آنچه که در مشهوره ابی خدیجه آمد... فانی قد جعلته قاضیاً و ایاکم ان یخاصم بعضکم بعضاً الی السلطان الجائر... نشانه آن است که فقیه جامع الشرایط سلطان عادل است در مقابل سلطان جائز پس برای فقیه جامع الشرایط تنها سمت قضاء جعل نشد چون آنچه مورد ابتلاء مردم بود و در متن حدیث از آن جلوگیری به عمل آمد و نظم جامعه بدون آن حل نخواهد شد قضاء سلطان جائز بود [لذا] نه تنها اصل قضا بدون سلطنت و ولایت [ممکن نیست] اگر رجوع به سلطان جائز نهی شود و چیزی جایگزین آن نگردد هرج و مرج است. [که امری قبیح است. بنابراین] آنچه که در مقابل سلطان جائز جعل شده است دستور مردم به انتخاب سلطان عادل نیست بلکه جعل سلطنت برای فقیه عادل است. و تأمل در روایات باب قضا چنین نتیجه می‌دهد که مجتهد مطلق عادل نه تنها قاضی است بلکه والی و سلطان نیز می‌باشد. نظیر روایت عبدالله بن سنان از امام صادق (ع): قال (ع) انما مومن قدم مومنأ فی خصومة الی قاضی او سلطان جائز فقضی علیه بغیر حکم فقه شرکه فی الائم. زیرا آنچه در روایات این باب و مانند آن وارد شده است برای دو چیز است: یکی نهی از رجوع به قاضی و سلطان جائز و دیگری تعیین مرجع صالح برای قضا و سلطنت که همان ولایت و حکومت اسلامی می‌باشد، چه اینکه آیاتی که در روایات این باب آمده مانند آیه «یریدون ان یتحا کمو الی الطاغوت و قد امروا ان یکفروا به...» ناظر به طرد والی طاغی و جائز می‌باشد. پس مضمون حدیث اختصاصی به نصب قاضی و تعیین سمت قضاء ندارد بلکه سمت ولایت را نیز شامل می‌شود. (۱)

۳ - توفیق (۲) مبارک امام زمان (عج)

این توفیق شریف در کتب رجالیون اهل سنت و شیعه با نام اسحاق بن یعقوب کلینی، شهرت بسزایی یافته است. مرحوم شیخ صدوق در کتاب «کمال الدین» خویش می‌گوید: از محمد بن محمد بن عمام از محمد بن

۱ - آیت الله جوادی آملی، پیشین، ص ۱۶۵ و ۱۶۴

۲ - توفیق نامه‌ای را گویند که به خط و مهر مبارک امام عصر (عج) موشح گشته و توسط یکی از نواب خاص ابلاغ گردیده است.

یعقوب (کلینی) از اسحاق بن یعقوب روایت شده است که گفت: از محمد بن عثمان عمری (نائب دوم از چهار نایب خاص امام زمان (عج)) درخواست کردم نامه‌ای را که در آن پرسش‌هایی برایم ایجاد شده بود و در آن نگاشته بودم به امام (عج) برساند، آنگاه به خط مولایمان صاحب الزمان (عج) این پاسخ رسید: «و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی رواة حدیثنا فانهم حجتی علیکم وانا حجة الله علیهم»^(۱) و اما حوادثی و رخدادهایی که پیش می‌آید در آن به راویان حدیث ما مراجعه کنید که آنان حجت من بر شمایند و من حجت خداوند بر ایشان هستم.

این تویق مبارک را شیخ طوسی با سند بسیار معتبر در کتاب «الغیبه»^(۲) و نیز امین الاسلام طبرسی در «احتجاج»^(۳) آورده‌اند. از لحاظ سندی با توجه به تأیید و تأکیدی که زعمای شیعه و بزرگان حدیث چون شیخ کلینی و شیخ مفید و شیخ طوسی و غیره بر نقل این حدیث داشته‌اند این روایت قابل اعتماد و مورد وثوق می‌باشد.

البته باید توضیح داد که صحت این روایت تا «اسحاق بن یعقوب» تقریباً قطعی است. زیرا آن را گروهی از راویان که شیخ مفید یکی از آنها است از گروه دیگر که ابوغالب زراری و جعفر بن محمد بن قولویه جزو آن هستند از مرحوم کلینی از اسحاق بن یعقوب نقل کرده‌اند پس صدور روایت از کلینی امری است قطعی و اطمینان بخش^(۴) ولی نسبت به شخص «اسحاق بن یعقوب» توثیق خاصی در کتابهای رجال وارد نشده است برخی چون علامه تستری وی را برادر بزرگتر شیخ کلینی معرفی کرده‌اند. و حتی در نسخه «کمال الدین» صدوق که نزد علامه تستری بوده است در پایان نامه چنین آمده است «والسلام علیک یا اسحاق بن یعقوب کلینی»^(۵) به علاوه دکتر حسین علی محفوظ در مقدمه کتاب کافی، او را از مشایخ کلینی برشمرده است.^(۶) این حجر عسقلانی نیز، اسحاق بن یعقوب را از رجال شیعه معرفی می‌کند^(۷)

آیت الله هادوی در خصوص صحت سند و بررسی پیرامون اقوال دیگران درباره اسحاق بن یعقوب چنین می‌نویسد: «راه ساده‌تر آن است که بگوییم با توجه به وضعیت امام زمان (عج) در دوران غیبت صغرا و فشار و

- ۱ - ابی جعفر محمد بن علی. ابن بابویه. شیخ صدوق. کمال الدین و تمام النعمه. ج ۲. قم: انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین. بی تا) ع ۴۸۳ (باب ۴۵ التوقیعات. التوقیع الرابع) (چاپ دیگر. ع ۲۶۷
- ۲ - محمد بن حسن. شیخ طوسی. الغیبه. (نجف. بی تا. ۱۳۸۵ هـ) ع ۱۷۷
- ۳ - امین الاسلام ابن علی النفل طبرسی. احتجاج. (نجف. بی تا. ۱۳۸۶ هـ) ع ۲۸۳
- ۴ - سید کاظم حسینی. بنیان حکومت در اسلام. (بی جا. انتشارات و تبلیغات وزارت ارشاد ۱۳۶۲) چاپ اول. ع ۱۰۹
- ۵ - علامه تستری. قاموس الرجال. ج ۱. قم. چاپ علمی. ۱۳۸۷ هـ) ع ۵۰۷
- ۶ - شیخ کلینی. کافی. ج ۱. (تهران: دارالکتب الاسلامیه. ۱۳۸۱) ع ۱۵
- ۷ - ابن حجر عسقلانی. لسان المیزان. ج ۱. (بیروت. موسسه اعلمی. بی تا) ع ۳۸۱

خفقان موجود در آن روزگار - که باعث شده بود حضرت (ع) از انظار عموم پنهان شود و تنها از طریق نواب خاص با مردم ارتباط برقرار کند - صدور توقیعات، که یک سند رسمی بر حیات امام (ع) و زمامداری او بود، جز نسبت به افراد بسیار قابل اعتماد صورت نمی‌گرفت پس خود ارسال نامه از سوی حضرت (ع) برای شخصی در آن دوران دلیل وثاقت آن شخص می‌باشد. اگر پرسیده شود: از کجا معلوم که اسحاق بن یعقوب توقیعی دریافت کرده شاید او در این مطلب دروغ گفته باشد؟ در پاسخ خواهیم گفت: کلینی که این توقیع را از او نقل می‌کند با توجه به آنچه گذشت حتماً او را مورد اعتماد می‌دانسته والا هرگز اقدام به این عمل نمی‌کرده است. با این وصفه جای تردیدی در سند این روایت باقی نمی‌ماند. (۱)

- دلالت حدیث:

مقصود از حوادث واقعه رویدادهای جاری و کلیه مسائل سیاسی، اجتماعی و فرهنگی جامعه است که در طول زمان و با تحول اوضاع و احوال پیش می‌آید. و عقلاً و شرعاً در آن موارد باید به رهبر و والی جامعه رجوع کرد.

راویان حدیث مرجع صلاحیت دار و مسئول و متصدی مسائل و امور عمومی جامعه می‌باشد که مقصود از راویان حدیث فقهای جامع شرایط و کسانی اند که فقه آنان مستند به روایات اهل بیت (ع) است و می‌توانند حقیقت گفتارنامه (ع) را بیان کنند و به عبارتی دیگر کلیه اموری که هر ملتی عقلاً و شرعاً و یا عرفاً درباره آنها باید به رهبر و حاکم و امام جامعه مراجعه کنند، از مناصب و شئون و مسئولیتهای فقیه جامع شرایط در زمان غیبت می‌باشد. آیت الله شیخ مرتضی حائری در این خصوص می‌نویسد: فقیه از سوی امام حجت است و معنای حجت بودن او از طرق امام در عرف، این است که در همه مواردی که باید به امام مراجعه شود، فقیه نیز مرجعیت و حجیت دارد. (۲)

- راویان حدیث یا فقهای واجد شرایط بعنوان مرجع رسیدگی و حل و فصل مسائل مردم و کلاً سرپرستی جامعه اسلامی منصوب و برگزیده امام معصوم (ع) می‌باشند. و بعنوان نواب امام در میان مردم تصدی امور را به عهده دارند. شیخ مرتضی انصاری نیز با استناد به این حدیث می‌گوید فقیه از جانب امام (ع) به این مقام نصب شده است وی می‌نویسد: پس این منصب را امام (ع) از جانب خویش به فقیه واگذار کرده نه اینکه فقط تکلیفی از جانب خداوند سبحان در زمان غیبت به فقیه واگذار شده باشد که احکام را بیان کند و الا مناسب این بود که بفرماید «انهم حجة الله علیکم» چنانچه آنان را در جای دیگر اینگونه وصف کرده که آنان امنای

۱ - آیت الله مهدی هادوی تهرانی. پیشین صص ۱۱۱ و ۱۱۰ و نیز تحریرالمقال فی کلیات علم الرجال. صص ۱۱۱، ۱۰۹

۲ - مرتضی حائری. صلوة الجمعة. ص ۱۲۴

خداوند بر حلال و حرامند. (۱)

حضرت امام خمینی در همین رابطه می نویسد:

مراد از «اما الحوادث الواقعة» احکام آنها نیست بلکه خود حوادث است علاوه بر آنکه در عصر غیبت رجوع به فقها در مورد احکام از سوی یاران امام (ع) از واضحات نزد شیعه است و بعید است در مورد آن سؤال شود. و منظور از اینکه معصوم حجت خدا است این نیست که او فقط بیان کننده احکام است بلکه مراد این است که خداوند تعالی بواسطه وجود ائمه معصومین علیهم السلام و سیره و اعمال و گفتار آنان، بر بندگان خویش در تمامی امور آنان و از جمله عدالت در همه شئون حکومت احتجاج خواهد نمود... و اگر مردم به غیر از آنان در امور شرعی و احکام الهی از تدبیر امور مسلمانان و اداره سیاست آنان و آنچه متعلق به حکومت اسلامی است مراجعه نمایند، هیچ عذری نزد خدا برای آنان با وجود امامان معصوم (ع) وجود ندارد... پس آن بزرگواران حجت خدا بر مردمند و فقها حجت امام (ع) می باشند و هر آنچه برای امام است برای فقها نیز بواسطه حجت قرار گرفتن آنان بر بندگان وجود دارد. بنابراین از قول امام (ع) که می فرماید «انا حجة الله و هم حجتی علیکم» استفاده می شود که آنچه برای من از جانب خداوند تعالی است برای فقها از جانب من است. و مشخص است که این به مفهوم جعل (نصب) الهی نسبت به امام (ع) و جعل (نصب) امام (ع) نسبت به فقها است. (۲)

۴ - حدیث اللهم ارحم خلفائی

از جمله روایاتی که برای اثبات ولایت فقیه و نظریه نصب بدان استناد شده حدیثی است که شیخ صدوق در آخر کتاب «الفقیه» از امیرالمؤمنین علی (ع) روایت نموده که آن حضرت از پیامبر خدا (ص) نقل نموده که فرمود: «اللهم ارحم خلفایی قیل یا رسول الله و من خلفاؤک؟ قال: الذین یأتون من بعدی یروون حدیثی و سنتی» (۳)

بارخدا یا جانشینان مرا مورد ترحم قرار ده گفته شد یا رسول الله، جانشینان شما چه کسانی هستند؟ فرمود: آنان که پس از من می آیند و حدیث و سنت مرا روایت می کنند.

باز مرحوم صدوق، همین روایت را در اواخر کتاب «معانی الاخبار از پدرش از علی بن ابراهیم هاشم، از پدرش، از حسین بن یزید نوفلی، از علی بن داود یعقوبی از عیسی بن عبدالله بن محمد بن علی بن ابی طالب از

۱ - شیخ مرتضی انصاری، السکاسب، (تبریز، انتشارات یزدانی، ۱۳۵۷) ص ۱۵۱

۲ - حضرت امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۲۷۱

۳ - شیخ صدوق من لایحضره الفقیه، (تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰ هـ) ج ۲، ص ۱۲۰

پدرش از علی بن ابیطالب (ع) نقل نموده و در آن آمده است:

«قال رسول الله (ص) اللهم ارحم خلفایی، اللهم ارحم خلقائی، اللهم ارحم خلفائی، قیل یا رسول الله...» (۱)

شیخ صدوق در «مجالس» هم از حسین بن احمد بن ادریس، روایت نموده که گفت پدرم از محمد بن احمد بن یحیی بن عمران اشعری، از محمد بن حسان رازی از محمد بن علی از عیسی بن عبدالله علوی عمری از پدرش از پدرانش از علی (ع) روایت نموده که پیامبر خدا (ص) فرمود: اللهم ارحم خلفایی - سه بار - قیل یا رسول الله و من خلفاؤک؟ قال: الذین یبلغون حدیثی و سنتی ثم یعلمونها امتی» (۲) گفت: کسانی که حدیث و سنت مرا تبلیغ می‌کنند و به امت من نیز آموزش می‌دهند. همین روایت باز در «عیون اخبار الرضا» از ابن الحسن محمد بن علی بن شاه فقیه مروودی، روایت شده که گفت حدیث نمود ما را ابوبکر بن محمد بن عبدالله نیشابوری، گفت حدیث نمود ما را ابوالقاسم عبدالله بن احمد بن عامر بن سلیمان طائی گفت حدیث نمود ما را پدرم گفت حدیث نمود برایم علی بن موسی الرضا (ع).....

و «در زنجیره سند دیگر» حدیث کرد برای ما ابومنصور احمد بن ابراهیم بن بکر حوزی گفت: حدیث کرد مرا ابواسحاق ابراهیم بن هارون بن محمد خوری گفت حدیث کرد مرا جعفر بن محمد بن زیاد فقیه خوری گفت حدیث کرد مرا احمد بن عبدالله هروی شیبانی از امام رضا (ع).... (۳)

باز همین روایت در «مستدرک» از «صحیفه الرضا (ع)» نقل شده نظیر آنچه در عیون نقل شد و از عوالی اللئالی نیز نقل شده و در آخر این جمله اضافه شده «اولئک رفقای فی الجنة - اینان رفقای من در بهشت هستند.» (۴)

در «بحار» از «منیه المرید» نقل شده که پیامبر خدا (ص) فرمود: «رحم الله خلفایی فقیل یا رسول الله و من خلفاؤک؟ قال الذین یحبون سنتی و یعلمونها عباد الله - آنان که سنتهای مرا احیاء می‌کند و به بندگان خدا می‌آموزند.» (۵)

در «کنز العمال» نیز آمده است «رحمة الله علی خلفایی قیل و من خلفاؤک یا رسول الله؟ قال الذین یحبون سنتی و یعلمونها الناس... این روایت را ابونصر سنجری در الایانه و ابن عساکر از حسن بن علی (ع)

۱ - شیخ صدوق، معانی الاخبار، ج ۲، ص ۳۷۴

۲ - شیخ صدوق، امالی، (نجف، مطبعة الحیدریه، بی تا) ص ۱۰۹

۳ - عیون اخبار الرضا ج ۲، ص ۳۷ و نیز روایتی که از التقیه و معانی الاخبار و امالی و عیون نقل شد در وسایل نیز آمده است ر.ک

ج ۱۸، صص ۶۵ و ۶۶ و ۱۰۰۰

۴ - مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۱۸۲

۵ - بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۵ به نقل از منیه المرید ص ۱۲

روایت کرده‌اند.^(۱)

به طور خلاصه کثرت سندهای حدیث موجب اطمینان به صدور روایت می‌گردد. علاوه بر آن چون صدوق در الفقیه به طور قطع این روایت را به معصوم نسبت داده استفاده می‌شود که وی قطع داشته که این روایت از معصوم صادر شده یادر صحت این صدور حجت شرعی داشته است. بلی اگر انسان فرموده بود: «از آن حضرت روایت شده» (به صورت مجهول) شاید مرسل بودن روایت استناد به آن را خدشه دار می‌نمود و خود ایشان در اول کتاب «الفقیه» می‌فرمایند: من در این کتاب شیوه مصنفان را پیش نگرفتم که آنچه را برایشان روایت کرده‌اند نقل می‌کنند بلکه نظر من این بوده که آنچه مبنای فتوای من بوده و به صحت آن حکم نموده و بین خود و خدا بر حجت بودن آن اعتقاد داشته‌ام بیاورم. و همه آنچه که در این کتاب آمده از کتابهای مشهور مرجع و مورد اعتماد استخراج شده است.^(۲)

دلالت حدیث

برای توضیح چگونگی دلالت این روایت بر نصب فقها به ولایت باید به چند نکته توجه کرد:

الف: پیامبر اکرم (ص) دارای سه شأن مهم و عمده بودند:

- تبلیغ آیات و احکام خدا و ارشاد و راهنمایی مردم

- حل و فصل اختلافات و قضاوت بین جامعه

- ولایت و حکومت و تدبیر امور مردم

ب: مراد «از کسانی که بعد از پیامبر (ص) می‌آیند و حدیث و سنت او را نقل می‌کنند و آموزش می‌دهند»

فقیهان می‌باشند نه ائمه اطهار (ع) و راویان حدیث. آیت الله منتظری می‌نویسد: «تو هم اینکه منظور از

«خلفاء» فقط ائمه دوازده گانه علیهم السلام باشد در نهایت سستی است. زیرا اطلاق روات حدیث به آنان غیر

متعارف است چرا که آنان عترت و آل پیامبر اکرم (ص) و گنجینه علم آن حضرت می‌باشند. نه راوی حدیث و

اینکه فرمود: «حدیث و سنت مرا روایت می‌کنند» مراد کسانی نیستند که همانند ضبط صوت الفاظ روایات و

احادیث را حفظ دارند بلکه کسانی هستند که در فرمایشات و سنت پیامبر اکرم (ص) متفقه می‌باشند. گواه بر

این برداشت است گفتار آن حضرت طبق برخی از نقلهای روایت که می‌فرماید: «آنها حدیث و سنت را پس

از من به مردم تعلیم می‌دهند» زیرا تعلیم شأن کسی است که روایت را فهمیده و عمق آن را درک کرده باشد.

بلکه چه بسار روایت کننده‌ای که در حقیقت نمی‌داند آنچه روایت می‌کند کلام پیامبر اکرم (ص) و یا

۱ - علاءالدین صفی هندی. کنز العمال. ج ۱۰. ص ۲۲۹

۲ - الفقیه. ج ۱. ص ۲ به نقل از آیت الله حسینعلی منتظری. مبانی فقهی حکومت اسلام. ج ۲. ص ۲۵۲ و ۲۵۳

سنت آن حضرت است یا نه! واصلأً تشخیص سنت صادق از اخبار ساختگی و تحریف شده و شناخت صحیح و حق در بین اخبار متعارض، بی تردید از شؤون اهل درایه و فقه و اهل تحقیق و معرفت است. چنانچه این معنی بر علمای رجال درایه الحدیث پوشیده نیست. (۱)

دلیل دیگر لزوم مناسبت بین حکم و موضوع است. خردمندانه نیست که خلافت رسول خدا (ص) و زمامداری به جای آن حضرت به عهده شخص ناآگاهی باشد که قادر به تشخیص احکام خدا از یکدیگر نیست و تنها چند حدیث را از پیامبر (ص) نقل کرده است. (۲)

ج: مراد از خلافت در حدیث صرفاً بیان روایات و احادیث نمی‌باشد چرا که شخص پیامبر راوی حدیث نبود تا پس از وی، روایان احادیث جانشین وی باشند و ثانیاً ظاهراً ذیل روایت «یرون حدیثی و سنتی» برای معرفی خلفا آورده شده که برای محدود کردن دایره خلافت که در این صورت، مراد بیان ویژگی و اوصاف کسی که اهلیت خلافت آن حضرت را دارا است. اگرچه خلافت، خلافت مطلقه باشد و قتیکه پیامبر اکرم (ص) نیز مهمترین ملاک در خلافت مطلقه وی از سوی خداوند متعال معارف و علوم و تعلیمات آن حضرت است. چنانچه در حضرت آدم (ع) نیز همین ملاک خلافت بود. (۳)

بنابراین مراد از خلافت فقط بیان روایات و احادیث نیست بلکه معنا و مفهوم آن در آن زمان روشن و مشخص است و اگر خلافت ظهور در ولایت و حکومت نداشته باشد حداقل قدر متیقن از معنای خلافت، ولایت و حکومت می‌باشد. چرا که در تاریخ اسلام اصطلاح خلیفه به معنی و مفهوم جانشینی حضرت پیامبر در زمامداری و اداره جامعه بود. حال با توجه به نکات و جهات فوق، از حدیث مذکور چنین بدست می‌آید که: «فقیهان جانشینان نبی اکرم می‌باشند». و چون آن حضرت (ص) شؤون مختلفی داشته‌اند و در اینجا شأن خاصی برای جانشینی و خلافت آن حضرت ذکر نشده لذا اطلاق، اقتضای عموم می‌کند پس فقیهان در تمامی آن شؤون جانشین آن حضرت می‌باشند. (۴)

آیت الله منتظری نیز می‌نویسد: از آنجا که برای ولایت اعتباری شرافت و امتیاز خاصی جز پذیرش مسئولیت خطیر و به عهده گرفتن مسئولیتی سنگین نیست و در این محدوده فرقی بین پیامبر اکرم (ص) و ائمه (ع) و فقیه جامع الشرایطی که این مسئولیت را به عهده گرفته وجود ندارد و در وظایف سیاسی آنچه برای آنان یا به گردن آنان است، برای فقیه جامع الشرایط نیز هست. (۵)

- | | |
|----------------------------------|--|
| ۱ - حسینعلی منتظری. پیشین ص ۲۵۲ | ۲ - امام خمینی. کتاب البیع، ج ۲، ص ۱۷۰ |
| ۳ - حسینعلی منتظری. همان، ص ۲۵۵ | ۴ - آیت الله مهدی هادوی تهرانی. پیشین، ص ۱۰۷ |
| ۵ - حسینعلی منتظری. پیشین، ص ۲۵۷ | |

۵ - دلیل علامه ملا احمد نراقی

علامه محقق ملا احمد نراقی نیز در «عوائد» نوزده روایت متعدد برای اثبات مشروعیت الهی «ولایت فقیه» و هم شأن بودن ولایت فقیه با ولایت معصومین جز آنچه با اجماع و سایر دلایل خارج گردیده آورده است که ذیلاً بیان می‌شود.

۱ - صحیح ابن البحرى «العلماء ورثة الانبياء» ۲ - روایت اسماعیل ابن جابر «العلماء امناء» ۳ - مرسله الفقیه «اللهم ارحم خلفایی» ۴ - روایت علی ابن حمزه «الفقهاء الحصول الاسلام» ۵ - روایت سکونی «الفقهاء امناء الرسل» ۶ - روایت جامع الاخبار «علماء امتی کسائر الانبياء قبلی» ۷ - روایت فقه رضوی «منزله الفقیه فی هذا الوقت کمنزله الانبياء فی بنی اسرائیل» ۸ - روایت احتجاج «از امیرالمومنین سؤال شد چه کسی بهترین خلق بعد از ائمه معصومین است؟ امام فرمود: العلماء اذا صلحوا» ۹ - روایت مجمع البیان «فضل العالم علی الناس کفضلی علی ادناهم» ۱۰ - روایت منیة المرید «عظم العلماء» ۱۱ - روایت کنزالتوائد «العلماء حکام علی الملوک» ۱۲ - توقيع شریف امام عصر (ع) «امام الخوادیث الواقعه فارجعوا فیها الی رواة حدیثنا...» ۱۳ - روایت تفسیر امام حسن عسگری «اشد من یتیم الیتیم یتیم انقطع عن امامه» ۱۴ - روایت ابی خدیجه «فانی قد جعلته قاضیاً» ۱۵ - «اجعلوا بینکم رجلاً ممن قد عرف حلالنا و حرامنا فانی قد جعلته قاضیاً» ۱۶ - مقبوله عمر بن حنظله «فانی قد جعلته علیکم حاکماً» ۱۷ - حدیث نبوی «السلطان ولی من الاولی له» ۱۸ - روایت تحف العقول «بان مجاری الامور و الاحکام علی ایدی العلماء بالله الامناء علی حلاله و حرامه» ۱۹ - روایت علل الشرایع «فلم جعل اولی الامر...»

وی در خاتمه در اثبات انتصاب فقیه جامع شرایط به ولایت و حکومت جامعه اسلامی چنین استدلال می‌کند:

«دلیل بر این مدعا علاوه بر اجماع به طوری که بسیاری از اصحاب بدان تصریح نموده از کلمات آنان آشکار می‌شود و آن را مسلمات دانسته‌اند روایاتی است که پیش از این خوانده شد و در آن تصریح داشت که فقهاء: «وارث پیامبران»، «امین پیامبران»، «خلیفه پیامبر»، «دژ اسلام»، «مانند و به منزله پیامبران»، «حاکم یا قاضی یا حجت از جانب پیامبران»، «مرجع در همه حادث»، و اینکه «مجاری امور و احکام همه بدست آنهاست» و اینکه فقیه «سرپرست ایام ائمه (ع) است» که بی تردید مرا از یتیمهای ائمه، مردم هستند و... بنابراین هر عالم و عامی به طور بدیهی می‌فهمد و حکم می‌کند که هنگامی که پیامبر (ص) به هنگام مسافرت یا وفاتش فرمود: فلانی وارث من، همانند و به منزله من، خلیفه من، امین من، حجت من، حاکم از جانب من بر شماست، او مرجع شماست در همه حوادث، مجاری امور و احکام شما بدست اوست، یا اینکه او سرپرست رعیت من است، در این صورت تمام آنچه برای پیامبر نسبت به امور رعیت و در ارتباط با مسائل

امت وجود داشته، برای وی نیز ثابت می‌گردد. به گونه‌ای که هیچ تردیدی برای کسی باقی نمی‌ماند و از این تعبیرها همین معنی متبادر به ذهن می‌باشد. چگونه می‌توان گفت چنین ولایتی برای فقیه ثابت نمی‌گردد؟ در حالی که بیشتر روایاتی که در حق امامان معصوم (ع) وارد شده که بر اساس آن به ولایت و امامت آنان استدلال می‌شود و متضمن اثبات جمیع اختیارات پیامبر (ص) برای ائمه است. بیش از تفاسیری که درباره فقهای عصر غیبت در نصوص آمده چیزی ندارد. بویژه با توجه به آنکه در حق آنان «فقها» وارد شده که آنان «پس از ائمه بهترین مخلوقات خدا هستند» و «پس از پیامبران افضل مردم هستند» و «فضیلت آنان بر مردم همانند فضیلت خداست بر هر چیز» و همانند فضیلت پیامبر به پایین‌ترین فرد مردم است.

اگر توضیح بیشتر در این زمینه خواسته باشی ملاحظه بفرما که اگر حاکم یا سلطانی در ناحیه‌ای بخواهد به ناحیه دیگری مسافرت کند و نسبت به شخصی برخی از این تعبیرها، نه همه آن را بیان کند، و مثلاً بگوید فلانی خلیفه من، به منزله من و مانند من، امین من، عهده دار رعیت من، حاکم از جانب من، حجت من بر شما، مرجع رسیدگی به همه حوادث نو پدید شما، و امور و احکام شما بدست اوست، آیا در این صورت برای کسی تردیدی باقی می‌ماند که [در زمان غیبت، وی منصوب سلطان باشد] و همه آنچه برای سلطان در امور رعیت این ناحیه بود برای منصوب و قائم مقام وی نیز هست مگر آنچه خود استثناء نموده باشد؟ من گمان نمی‌کنم کسی در این مورد تردید و شک و شبهه‌ای به خود راه بدهد و ضعف برخی از این اخبار پس از ضمیمه برخی از آنها یا برخی دیگر و عمل صاحب به آنها جبران می‌شود علاوه بر اینکه بسیاری از آنها در کتابهای معتبر وارد شده است. (۱)

بنابراین با توجه به روایات و احادیث و مطالب فوق بدست می‌آید که پس از ائمه معصومین (ع) کسانی شایسته ادامه مسئولیت و زعامت و رهبری جامعه می‌باشند که معصوم (ع) آنان را نصب و تعیین فرموده باشد. پس آنچه به حاکم مشروعیت می‌بخشد تا حق رهبری بر جامعه پیدا کند، مسئله نص و نصب و در نهایت تعیین الهی است آری اگر نص و یا نصب عام وجود نمی‌داشت ممکن بود بگویم سایر روشها مانند انتخاب مردم، شوری و اجماع اهل حل و عقد به تنهایی در مشروعیت بخشیدن به حکم دخالت دارد.

نتیجه آنکه آنچه از احادیث مستفاد می‌شود این است که: فقیه جامع الشرائط بصورت عام حاکم منصوب و مأذون از جانب امام معصوم (ع) است و مردم نمی‌توانند باعث سلب مشروعیت و اعتبار از حکام مشروع (فقیه جامع الشرائط) شوند حداقل در مرحله ثبوت ولایت چنانکه نمی‌توانند به حاکمی غیر مشروع و غیر دینی ولو مقبول مشروعیت بخشند.

آری حضور مردم و پشتیبانی آنها در بسط ید فقیه واجد شرایط و تحقق خارجی حکومت و ولایت او بسیار موثر و غیرقابل انکار خواهد بود. چرا که در صورت عدم حضور و حمایت مردم و عدم استقبال عمومی عملاً حاکم مشروع نیز مجبور به خانه نشینی و واگذاوردن قدرت به کسانی است که هر چند غاصب ولی به هر نحوی از قدرت و مقبولیت عمومی برخوردارند. پس در این حالت مسئولیتی متوجه امام و حاکم برحق نمی باشد و تکلیفی جهت حضور در صحنه ندارد. چنانکه امام علی (ع) پس از چند ماه تلاش، برای بدست گرفتن خلافت کنار نشست چرا که دید یاران وفادار و همراه نیستند و مردم به حمایت و پشتیبانی از او برنخواستند وی می فرماید:

«دست همسر و فرزندان خویش را گرفته و در میان اهل پدر و افراد با سابقه برای گرفتن حق خویش و طلب یاری از آنان به گردش درآمد ولی جز چهار نفر (سلمان، عمار، مقداد و ابوذر) پاسخ مثبت به درخواست من نداد.»^(۱)

و حضرت در نهج البلاغه هم می گوید:

فَنظَرْتُ فَإِذَا لَيْسَ لِي مَعِينٌ إِلَّا أَهْلُ بَيْتِي فَظَنَنْتُ بِهِمْ عَنِ الْمَوْتِ وَغَضِبْتُ عَلَى الْقَدَى وَشَرِبْتُ عَلَى الشَّجِي وَصَبَرْتُ عَلَى اخْتِذِ الْكُظْمِ وَ عَلَى أَمْرِ مَنْ طَعَمَ الْعَلْفَمَ.»^(۲)

به هر جای نگریم، برای خود یاوری جز اهل بیت نیافتم لذا نخواستم که آنان، به کام مرگ روند ناچار خار غم در دیده شکسته، نفس در سینه و گلو بسته، از حق خود چشم پوشیدم و شربت تلخ شکیبایی نوشیدم. و همانطور بعد از قتل عثمان تا مردم به صحنه نیامدند و از وی حمایت و پشتیبانی نکردند امام متقبل امر حکومت و ولایت نشد چنانکه خود می فرماید: لَوْلَا حَضُورُ الْحَاضِرِ وَ قِيَامُ الْحِجْبَةِ بُوُجُودُ النَّاصِرِ... لِالْقِيَتِ حَبْلَهَا عَلَى غَارِبِهَا»

البته ناگفته نماند که از نظر شرعی حمایت و پشتیبانی از فقیه عادل و حاکم مشروع نیز واجب و یک تکلیف شرعی است و کسانی که تن به اطاعت آنها بسپرنند و حکومت و ولایت آنها را بپذیرند همانا از فرمان الهی اطاعت کرده و نزد خداوند ماجور خواهند بود و اما کسانی که از فرمانبری آنها تخلف نمایند و در راه تحقق و استمرار آن مانع ایجاد کنند گناهکار و مستوجب عذاب الهی خواهند بود. این نکته هم قابل توجه است که در این عرصه، اجر و پاداش و توبیخ و مجازات فقط بر عهده خداوند متعال است و کسی جز او اجازه تحمیل و تنبیه مردم را ندارد.

۶- مشکلات و نارسائیهای نظریه نصب (در مرحله اثبات)

در فصل پیش آقای منتظری متذکر اشکالات ثبوتی نظریه نصب شد که به نظر نگارنده هر چند اشکالات ثبوتی نیست ولیکن نظریه نصب در مرحله اثبات با مشکلات مذکور همراه است از جمله اینکه:

الف - پنج احتمال در مورد منصوب بودن فقهای واجد شرایط وجود دارد که پذیرش هر کدام از احتمالات مستلزم پیامدهای ناگواری از جمله هرج و مرج و... می باشد که مختصراً بشرح زیر می آید.

احتمال اول - همه فقهای واجد شرایط یک عصر به صورت عام استغراقی از جانب ائمه منصوب باشند که در این صورت، هر یک از آنها بالفعل و مستقلاً دارای ولایت بوده و به صورت مستقل حق اعمال ولایت و حاکمیت دارند.

احتمال دوم - همه فقهای جامعه الشرایط به نحو عموم ولایت دارند اما اعمال ولایت جز برای یکی از آنها جایز نیست.

احتمال سوم - فقط یکی از فقهای جامع الشرایط به مقام ولایت منصوب شده است.

احتمال چهارم - همه فقهای واجد شرایط، منصوب به ولایت باشند، لکن اعمال ولایت هر یک از آنان مقید به هماهنگی و اتفاق نظر با دیگران باشد.

احتمال پنجم - مجموع فقهای واجد شرایط، من حیث الجموع به ولایت منصوب باشند که در واقع همه آنها به منزله امام واحد هستند که واجب است در اعمال ولایت با یکدیگر توافق و هماهنگی کنند. البته نتیجه دو احتمال اخیر (چهارم و پنجم) یکی است.^(۱)

از میان احتمالات پنج گانه فوق، آنچه با ظاهر نظریه نصب سازگار بوده و از کلام طرفداران این نظریه بدست می آید، احتمال اول و دوم است و سه احتمال دیگر اصولاً مورد قبول نظریه نصب نمی باشد. و لذا اشکالات وارد بر احتمال اول و دوم با اختصار می آید:

اشکال احتمال اول: این است که این نوع نصب بر شارع حکیم قبیح است، زیرا فقهاء غالباً در استنباط احکام و در تشخیص حوادث روزانه و موضوعات مورد ابتلای جامعه بویژه در امور مهمی نظیر جنگ و صلح با یکدیگر اختلاف نظر دارند پس در صورتی که همه آنها دارای ولایت بالفعل بر جامعه باشند و بخواهند فکر و سلیقه خود را اعمال کنند، هرج و مرج و تفرقه و تنازع و نقض غرض لازم می آید. چرا که یکی از غرضهای اساسی حکومت، حفظ نظام و وحدت کلمه است.

خداوند نیز به صورت مؤکد در آیات متعدد از مسلمین خواسته است که از تفرقه و تنازع بپرهیزند و اتحاد

۱ - آیت الله منتظری، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، صص ۱۹۵ و ۱۹۶

میان خود را استحکام بخشند. وی می فرماید: «واعتصموا بحبل الله جميعاً و لا تفرقوا»^(۱) و در آیه‌ای دیگر می‌گوید: «ولا تكونوا كالذين تفرقوا و اختلفوا»^(۲) و «ولا تنازعوا فتعشلوا و تذهب ریحکم»^(۳)

نصوص و روایات نیز بر عدم جواز تعدد امامت و وجوب وحدت حکومت اسلامی دلالت دارد:

فضل بن شاذان به نقل از امام رضا (ع) می‌گوید:

«قال قيل: فلم لا يجوز ان يكون في الارض امامان في وقت واحد او اكثر من ذلك؟ قبل: لعل: منها ان الواحد لا يختلف فعله و تدبيره و الاثني لا يتفق فعلهما و تدبيرهما فاذا كانا اثني ثم اختلف همهما و تدبيرهما و كانا كلاهما مفترضى الطاعة فكان يكون في ذلك اختلاف الخلق و التشاجر و الفساد... و يكون انما اتوا في ذلك من قبل الصانع الذي وضع لهم باب الاختلاف و التشاجر...»^(۴)

در صحیح‌ه حسین بن ابی العلاء آمده است که گفت به امام صادق (ع) فرض کردم: آیا زمین بدون امام است؟ فرمود: نه، عرض کردم آیا دو امام می‌توانند باشند؟ گفت: نه. مگر اینکه یکی از آن دو ساکت است...»^(۵)

در صحیح مسلم به نقل از پیامبر آمده است که: «من بايع اماماً فاعطاه صفقة يده و ثمرة قلبه و فليطعه ان استطاع فان جاء آخرينازعه، فاضربوا عنق الآخر»^(۶) همچنین مسلم در «الجامع الصحیح» و البیهقی در «سنن» از ابی سعید الخدری از رسول الله روایت کرده‌اند که: «اذا بويح لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما»^(۷)

اشکال احتمال دوم: این است که اولاً ^{فنیهی که} حق ولایت دارد از بین دیگران چگونه معین می‌گردد؟ اگر هیچ راهی برای تعیین او وجود نداشته باشد، در این صورت جعل ولایت لغو و قبیح خواهد بود و اگر تعیین او به وسیله انتخاب امت یا اهل حل و عقد یا توسط مجموع فقها باشد که از بین خود یکی را انتخاب کنند، در این صورت، باز ملاک و معیار انتخاب در تعیین والی اعتبار یافته است و واجب است والی بر اساس این معیار از بین دیگران مشخص شود. ثانیاً جعل ولایت برای سایر فقها طبق این فرض عملی لغو و قبیح است. چرا که در این احتمال شأنیت و صلاحیت احراز این مقام برای همه آنان ثابت است.^(۸)

۲ - سوره آل عمران، آیه ۱۰۵

۱ - سوره آل عمران آیه ۱۳

۳ - سوره انفال، آیه ۴۶

۴ - ابن بابویه، عیون اخبار رضا، ج ۲، ص ۱۰۱ باب ۲۴ حدیث او علل الشرایع، ج ۱، ص ۲۵۴ بب ۱۸۲ جدیث ۹.

۵ - کافی، ج ۱، ص ۱۷۸، کتاب الحجج، حدیث ۱ و نیز بحارالانوار، ج ۲۵ ص ۱۰۶

۶ - صحیح مسلم به شرح النوری (چاپ مصر) ج ۱۲، ص ۲۳۴

۷ - سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۲۰۴ و سنن بیهقی ج ۸، ص ۱۴۴ و نیز ابن خرم اندلسی، الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، ج ۵، ص

۸ - آیت الله حسینعلی منتظری، همان، ج ۲، صص ۲۰۰ و ۲۰۱ ۱۳۰

بنابراین با پذیرش نظریه مشروعیت الهی - مردمی که بعداً خواهد آمد یعنی تعیین یک نفر از میان منصوبان عام شارع مقدس بعنوان حاکم و والی جامعه (از طریق انتخابات عمومی و یا حداقل بواسطه انتخاب اهل حل و عقد و خبرگان ملت) مسئله هرج و مرج منتفی شده و چنین شیوه‌ای به حکومت مقتدرانه یک نفر فقیه واجد شرایط منجر خواهد شد که نظم و امنیت و ثبات سیاسی را نیز بدنبال خواهد داشت. و دیگران نیز ملزم به اطاعت و فرمانبری از این والی حاکم خواهند بود. کما اینکه همین روش فعلاً در جمهوری اسلامی ایران مورد عمل واقع می‌شود.

و مسلماً جعل ولایت برای سایر فقها نیز عملی لغو و قبیح نخواهد بود چرا که تا زمانی که حکومت اسلامی به هر نحو در کشوری تشکیل نشده و احتمال تزاممی نیز در بین فقهای جامع الشرایط وجود ندارد. هر یک از آنان با رجوع مردم به آنها بطور مستقل دارای ولایت بالفعل شده و مجاز به تصرف در امور می‌باشند. همانگونه در طول قرون متمادی فقهای شیعه بر اساس همین نظریه عمل کرده‌اند. (یعنی همان احتمال اول) اما پس از امکان برگزاری انتخابات و تعیین یک نفر به عنوان فقیه حاکم چنانکه گفته شد صرفاً وی مجاز به اعمال ولایت و حکومت بر جامعه مسلمین و کشور خواهد بود. و فقهای دیگر گرچه ثبوتاً دارای ولایت هستند ولی ولایت بالفعل ندارند؛ البته در شرایطی و فقط در محدوده‌ای که با اعمال حاکمیت فقیه حاکم متزاحم نباشد و فقیه حاکم و منتخب در آن امور اعمال ولایت و مداخله نکرده باشد، با رجوع مردم به آنها حق اعمال ولایت خواهند داشت. به عبارتی دیگر، فقیه غیر منتخب با تحقق چهار شرط می‌تواند اعمال ولایت کند. ۱- اینکه در آن محدوده فقیه منتخب اعمال ولایت نکرده باشد. ۲- در آن محدوده فقیه دیگر بتواند اعمال ولایت کند یعنی امکان اعمال ولایت برای او فراهم باشد. ۳- اعمال ولایت او با اعمال ولایت فقیه منتخب منافات و تزاممی نداشته باشد. ۴- فرد یا افرادی به وی رجوع کنند. پس با این اوصاف فقهای غیر منتخب هم می‌توانند اعمال ولایت کنند.

۲- بنابر طرفداران نظریه نصب که برای مردم در مشروعیت بخشی حکومت فقیه نقشی قائل نمی‌باشند و صرفاً خبرگان و نمایندگان آنها را در کشف فقیه اصلح منصوب موثر می‌دانند،^(۱) با توجه به اینکه همیشه و در هر زمان «اصلح یا صالحترین فرد» یک نفر که به صورت ناشناخته در میان مردم می‌باشد؛ اگر روزی مشخص

۱- محسنتقی مصباح یزدی می‌گوید: «فرض این است که در هر زمانی «فقیه اصلح» برای اداره جامعه از سوی امام زمان منصوب شده است ولی مردم او را نمی‌شناسند. برای شناسایی ولی فقیه به ناچار بنا بر ادله شرعی و نیز به اقتضای ذوق عقلایی باید از خبرگان بهره جست. تفاوت نصب امامان معصوم با نصب فقها در این است که معصومان به صورت معین نصب شده‌اند ولی نصب فقها عام بوده و در هر زمان برخی از آنها مأذون به حکومت هستند. آنها در نزد شارع معلومند و ما باید آنان را کشف کنیم. محسنتقی مصباح یزدی، پرسشها و پاسخها، (موسسه پژوهشی امام خمینی) ج ۱، ص ۱۸ و ج ۲ ص ۵۲

شود که این فرد مکشوف از جانب خبرگان واقعاً فقیه اصلح و اعلم منصوب از جانب شارع مقدس نبوده است و خبرگان دریافتن مقصود اشتباه کرده‌اند. فلذا لازم می‌آید که حکومت وی در این دوره غاصبانه و تمام تصرفات و احکام صادره از طرف وی نیز باطل و غیر مشروع باشد. و از سوی دیگر آن دسته اثر فقهای که به عدم صلاحیت و شایستگی وی برای تصدی ولایت جامعه مسلمین اطمینان و یقین دارند، این حق را برای خود قائل می‌باشند که برای خلع وی از حکومت به اقدام عملی دست بزنند.

سیدعباس حسینی قائم مقامی در همین باره می‌نویسد:

سؤال اساسی که از سوی سخنگویان این نظریه (نصب) بی پاسخ مانده این است که آیا «فعلیت ولایت» شرط کافی برای مشروعیت حاکمیت سیاسی فقیه است یا نه؟ اگر پاسخ مثبت است در صورتی که مردم و خبرگان برگزیده آنان در تشخیص و شناخت خود دچار خطاء شده و پس از گذشت زمان طولانی از رهبری فقیهی خاص، این خطا آشکار گردید، ناگزیر قائلان این نظریه بایستی بپذیرند که حاکمیت وی در این سالیان، غیر مشروع بوده و در نتیجه تمامی تصرفات و اقداماتش فاقد شرعیت و مصداق غصب می‌باشد و مردم نیز در پذیرش ولایت او، علیرغم عدم تقصیرشان، معصیت کرده‌اند. از همه مهمتر سایر فقهای که خود را واجد شرایط واقعی ولایت و رهبری کنونی را فاقد آن شرایط می‌دانند اخلاص در کار وی را وظیفه شرعی خود دانسته و می‌توانند به مقابله با او برخیزند التزام به چنین سخنی، ثبات سیاسی حکومت اسلامی را نفی کرده و همواره آن را در انتظار رخدادی پیش بینی نا شده قرار داده و در برقراری امنیت ملی ناتوان جلوه میدهد.^(۱)

بخش چهارم: مشروعیت الهی - مردمی حکومت:

مقدمه:

نظریه‌ای که در این بخش در صدد طرح و بحث از آن هستیم نظریه مشروعیت الهی - مردمی، حکومت است که از مقوله‌های دو حقی به شمار می‌آید و در آن هر دو حق یعنی «حق الله^(۱)» و «حق الناس^(۲)» وجود دارد. بنابراین برای مشروعیت حکومت، فقط رعایت حق الله و جلب رضایت الهی (در نظر گرفتن نصب عام الهی) کافی نیست بلکه اعتبار حق الناس و جلب آراء عمومی و رضایت مردم و مشارکت دادن آنها در انتخاب حاکم نیز قسمتی از مشروعیت حکومت و نظام سیاسی قلمداد خواهد شد. به عبارتی در اینجا حق الله هیچگاه موجب سقوط حق الناس نخواهد بود. لذا مردم و خداوند هر دو با هم منبع و منشاء مشروعیت حکومت می‌باشند. به همین سبب یعنی دخالت عنصر خدا - مردم (نصب عام الهی و انتخاب مردمی) مشروعیت الهی - مردمی نامیده می‌شود.

یعنی کسی که می‌خواهد بر مردم حکومت کند علاوه بر آنکه باید در مرتبه‌ای از ولایت منصوب شارع مقدس باشد، باید مورد قبول و پذیرش مردم نیز باشد، وگرنه ولایت و حکومت وی خلاف شرع و غاصبانه

۱ - به حقی گفته می‌شود که خداوند بر انسانها دارد همانند روزه - نماز و اطاعت از خداوند و نمایندگانش او به عبارتی متعلق هر الزام شرعی (امرهای و نهی‌ها) حق الله است. حق الله ممکن است جنبه مالی داشته باشد مانند خمس و زکات و خراج و جزیه و ممکن است جنبه مالی نداشته باشد مانند قوانین حجر و اهلیت. امور حسبی حق الله است. اصل در عبادات، حق الله بودن است و در عادات (بیرون از عبادات) حق الناس بودن است. ممکن است حق الله و حق الناس در مصداق واحد جمع شوند مانند اینکه محرم، حیوانی را که مال دیگری است صید کند که از جهت نقض مقررات احرام تجاوز به حق الله کرده است ولی از جهت تعدی به مال غیر، تجاوز به حق الناس کرده است.

۲ - حق الناس مقررات راجع به منافع و مصالح خصوصی آحاد مردم است. لذا گفته‌اند حق الناس آن است که قابل سقاط از طرف خود باشد. طبعاً این حقوق، متعلق الزامات قانون نمی‌باشد و گروهی قابل اسقاط نبود. حق الناس ممکن است مالی باشد یا غیرمالی مانند حق مالکیت و حق کذب. بنابراین حق الناس حقی است که انسانها برای خود قائلند و یا بر یکدیگر دارند همانند حق مردم نسبت به حکومت، با حق پدر نسبت به فرزند و برعکس. (ر.ک. دکتر محمدجعفر جعفری لنگرودی، مبسوط در ترمینولوژی حقوق

(تهران، گنج دانش، ۱۳۷۸) ج ۳، صص ۱۶۸۸ - ۱۶۸۶

خواهد بود.

این نظریه ضمن دارا بودن غالب عناصر و مؤلفه‌های نظام‌های مردمی، کار ویژه‌ها و امتیازات مثبت مشروعیت الهی را نیز در خود جای داده است بنابراین حکومتی که برخاسته از آراء عمومی باشد و پشتوانه و حمایت مردمی را در بر داشته باشد و از سوی دیگر متکی بر جعل و نصب الهی و منبعث از خداوند متعال باشد، لذا این حکومت و با این نوع مشروعیت مشروعیت؛ اولاً از نیازهای طبیعی انسان امروزی و متناسب با شرایط فکری عصر حاضر^{ارسطو} که مر سالاری و توجه به آراء عمومی رکن رکین و از شاخصه‌های اصلی آن می‌باشد. ثانیاً حکومتی با چنین مشروعیتی اساساً و بطور کلی متزلزل و مورد خدشه واقع نمی‌شود. چرا که اگر آراء مردم کاهش یابد و یا شیعه هدایت و جریان سازی افکار عمومی توسط مراکز قدرت و ثروت و نیز احتمال اشتباه مردم مطرح شود بهر حال مشروعیت الهی آن کماکان باقی است و اگر مشروعیت الهی دچار خدشه و تضعیف گردد مشروعیت مردمی باقی و ضامن حکومت می‌باشد به عبارتی کاستیها و نارسائی‌های مشروعیت مردمی و مشروعیت الهی در اینجا مرتفع خواهد شد. ثالثاً حکومتی که از مشروعیت دو جانبه برخوردار باشد بویژه آنکه هم مردم و هم خداوند پشتوانه دو رکن عمده مشروعیت آن باشند چنین حکومتی ضمن پرهیز از تقابل یا حاکمیت مردم از دوام و قوام و استحکام بسیار بالایی برخوردار خواهد بود و در ادامه نیز با تقویت این دو منبع یا هیچگونه بحران مشروعیتی مواجه نخواهد شد.

در اینجا آنچه که مهم است اینکه، حاکمیت دو سویه خدا و مردم چگونه تعیین می‌شود؟ آیا این دو در تعارض و مقابل هم هستند؟ و وجود یکی بکلی، موجب نفی و طرد دیگری است، و آیا وقتی حاکمیت خداوند مطرح است، مردم هیچگونه دخالتی در سرنوشت اجتماعی خویش ندارند؟ به بیان دیگر آیا مردم در مشروعیت بخشی به نظام هیچگونه نفشی ایفا نمی‌کنند؟

پاسخ این سؤال به بهترین وجه در اصل ۵۶ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران مصوب مجلس خبرگان رهبری تجلی یافته است.

«حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خدا است و هم او انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است. هیچ کس نمی‌تواند این حق الهی (تعیین سرنوشت) را از انسان سلب کند و یا در خدمت منافع فرد یا گروهی خاص قرار دهد. و ملت این حق خدا داد (حق الناس) را از طرفی که در اصول بعد می‌آید اعمال می‌کند.»

در این اصل، حاکمیت خدا و انسان در طول یکدیگر تعریف شده و یک رابطه «این همانی» بین این دو برقرار است. بنابراین، به نظر می‌رسد مطرح کردن حاکمیت خدا (حاکمیت از بالا) و حاکمیت مردم (حاکمیت از پایین) درست نباشد، زیرا هر جا حاکمیت خدا مطرح است، در مقابل حاکمیت طاغوت است، نه در برابر حاکمیت مردم. آن که در عرض حاکمیت خدا است حاکمیت طاغوت است.



در واقع برجستگی و امتیاز آراء و تفکرات حضرت امام (ره) نیز در زمینه حکومت اسلامی، توجه به حق رأی و انتخاب مردم بوده است. در اندیشه سیاسی ایشان مردم هم مکلف هستند و هم محق. و این حق نیز علاوه بر ریشه و مبنای دینی، با قانون طبیعی نیز سازگار است. امام می‌فرماید: «از حقوق اولیه هر ملتی است که باید سرنوشت و تعیین شکل و نوع حکومت خود را در دست داشته باشد.»^(۱) ایشان در جای دیگر هم می‌فرمایند:

ماتابع آرای ملت هستیم، ملت ما هر طوری رأی داد ما هم از آنها تبعیت می‌کنیم، ما حق نداریم، خدای تبارک و تعالی به ما حق نداده است، پیغمبر اسلام به ما حق نداده است که ما به ملتمان یک چیزی را تحمیل بکنیم.»^(۲)

لذا در این دیدگاه، مردم دارای حق رأی و گزینش می‌باشند ضمن آنکه باید توجه داشت که منظور از «حق تعیین سرنوشت» به معنای حق ذاتی و بالاصاله و حاکمیت مطلق بشر بر سرنوشت خود و از جمله در امر حکومت نمی‌باشد چون انسان خدا نیست بلکه خلیفه خدا روی زمین است. و این حق نیز حقی است خداداد. پس حضور فعال مردم در چارچوب دین در راستای حق الله می‌باشد و این از بدیهات است. حق الناس و حق الله و یا حق و تکلیف به نوعی در هم تنیده شده‌اند. به بیان دیگر در امر حکومت و تعیین حاکم و در اصطلاح «جمهوری اسلامی» واژه «جمهوری» بیانگر حق الناس و حقوق شهروندی است ولی واژه «اسلامی» مشعر به تکلیف و عمل به وظیفه شرعی و در نظر گرفتن حق الله که همان نصب عمومی شارع مقدس است می‌باشد. به تعبیری دیگر «رأی مردم» و رفتار سیاسی شهروندان بین «جبر و اختیار» قرار می‌گیرند.

اختیار از آن جهت که مردم حق انتخاب دارند و جبر از آن جهت که مردم موظف به انتخاب یکی از منصوبین عام شارع حکیم می‌باشند. با این تفسیر، حاکمیت سیاسی در اسلام انتخابی - انتصابی و امری ذو وجهین است. که یک روی آن، ناظر به «حق الناس» و روی دیگر آن، ناظر به «حق الله» است. و به تعبیری بهتر شاید بتوان آن را امری بین الامرین نامید.

بنابراین مشروعیت حکومت در اسلام دو وجه و دو سوی دارد که یک سوی آن خداوند متعال است «حبل من الله» و در سوی دیگر مردم قرار دارند. «حبل من الناس» و لذا حاکمی از مشروعیت برخوردار است که در مرتبه‌ای از ولایت منصوب شارع مقدس باشد و همچنین از طرف مردم برای تصدی حکومت انتخاب شده باشد.

۱ - امام خمینی، صحیفه نور، ج ۳، ص ۴۲ (مورخ ۱۳۵۷/۸/۱۸)

۲ - همان، ج ۱، ص ۱۸۱ (مورخ ۱۳۵۸/۸/۱۹)

مبحث اول: دلایل عقلی مشروعیت الهی - مردمی حکومت:

در خلال مباحث گذشته و در نقد و بررسی دلایل دو دیدگاه مشروعیت الهی و مشروعیت مردمی، روشن و مشخص شد که هیچکدام از دو نظریه فوق بویژه نظریه انتخاب خالی از ایراد نیست و به تنهایی از عهده اثبات مدعا و مشروعیت تام حکومت بر نمی آید لذا چنین به نظر می رسد که با جمع بین دو نظریه نصب و انتخاب بتوان به یک راه حل صحیح و منطقی رسید و مشروعیت تام و کامل حکومت را تحت عنوان مشروعیت الهی - مردمی که هم نصب الهی را می پذیرد و هم از انتخاب و رای مردم مدد می جوید، تعریف و تبیین کرد.^(۱)

الف: قضاوت عقل

عقل انسان که در شرع مقدس اسلام به عنوان یک منبع شرع و یکی از ادله اربعه مورد شناسایی واقع شده است همواره از یک طرف وقوع هرج و مرج و فتنه و آشوب و خونریزی را قبیح و زشت دانسته و آن را محکوم کرده است و از طرف دیگر برای سعادت بیشتر و نیل به اهداف مادی و معنوی، حفظ نظم و امنیت اجتماعی، ایجاد رفاه و توسعه، و گسترش عدالت اجتماعی و معروف و رفع ظلم و فساد و منکرات و حراست از مرزها و دفاع از جامعه در مقابل هجوم اجانب بر ضرورت اقامه و ایجاد حکومت مقتدر و صالحه حکم کرده است. و این امر حاصل نمی شود مگر با همکاری عموم مردم و خضوع و فرمانبری آنها از دستورات قدرت حاکمه. بنابراین حکومتی موفق و کارآمد خواهد بود که بتواند رضایت عموم مردم را جلب کند و همفکری و همکاری خاص بین آنها و آحاد ملت برقرار باشد. بدیهی است که رضایت و خشنودی مردم در صورتی حاصل می شود که فرد مورد نظر با انتخاب خود مردم به عنوان حاکم بر آنها حکومت کند. بنابراین تشکیل حکومت و تعیین والی جامعه باید با نظر گرفتن رای و نظر مردم باشد که جز این نقض غرض است. ولیکن این انتخاب باید با مراعات حق الله و در چارچوب شرع و کتاب و سنت پیامبر و معصومین (ع) یعنی انتخاب از میان منصومین معصوم (ع) صورت گیرد.

ب: سیره عقلاء

سیره عقلا همواره در هر جا و در هر زمان مبتنی بر احترام به رأی مردم و انتخاب آنها بوده است. البته در هر جایی که امکان انتخاب وجود داشته است. بنابراین سیره عقلا بر این استمرار یافته که در برخی اعمال برای

۱ - از آنجا که در بخش پیشین ادله دلایل نصب الهی حاکم (در مرحله ثبوت ولایت) به تفصیل آمد لذا در اینجا از ذکر مجدد خودداری می شود و صرفاً آن دسته از ادله و براهین عقلی و نقلی که بر انتخاب حاکم در محدوده شرعی دلالت می نماید، مورد اشاره قرار می گیرد.



خویش نایب بگیرند. و کارهایی را که خود شخصاً نمی‌توانند انجام دهند به کسی که توان انجام آن را دارد و گذار کنند. از جمله این موارد اموری است که مورد نیاز جامعه است و در حوزه امور عمومی است. و اجراء و انجام آن متوقف بر اجرای مقدمات بسیار زیاد و نیروهای متمرکز است. نظیر دفاع از کشور و ایجاد راهها و وسایل ارتباط جمعی، مخابرات، و مسائلی نظیر آن که تحصیل آن برای فرد فرد افراد جامعه به تنهایی میسر نیست، لذا بنای عقلا بر این بوده است که برای انجام این امور، صالحترین و لایق‌ترین افراد را از میان خود به عنوان حاکم و والی انتخاب کنند و به وسیله بیعت یا هر شکل دیگر مراتب اطاعت خود را به وی ابراز دارند. مسلم است که بحث از انتخاب زمانی بوده است که اصولاً مردم قدرت و امکان انتخاب را داشته‌اند. و الا در مواردی که حکام با زور شمشیر و تغلب حکومت را در دست می‌گرفتند و سراسر تاریخ نیز شاهد و گواه حکومت تغلیبه است روشن است که واژه انتخاب معنی و جایگاهی نداشته است و همچنین در هر جا که نصب و نص خاص وجود داشته است همانند دوره پیامبران (ص) و نیز دوران معصومین (ع) که با نص صریح شارع مقدس به ولایت منصوب بوده‌اند، شکی نیست که انتخاب معنی نداشته و اساساً مردود می‌باشد. فلذا انتخاب مردم در مواردی موضوعیت دارد که اساساً امکان انتخاب و شرایط آن وجود داشته است و همچنین هیچگونه نص و نصب خاصی نیز مطرح نبوده است. همانند زمان غیبت معصوم که مردم از میان منصوبین عام یکی را به عنوان حاکم و والی بر می‌گزینند.

ج: اصل مقدمه واجب

اصل «مقدمه واجب» از قواعد بسیار مهم اصول فقه است که فقها و اصولیون در موارد متعدد و مجالات مختلف از آن استفاده کرده و بدان استدلال می‌ورزند. بر طبق این قاعده، اگر تحقق واجبی منوط به مقدمات و امور دیگری باشد انجام آن مقدمات «به تبع» واجب و لازم خواهد بود. چنانکه محمود گودرزی می‌نویسد: «وقتی چیزی را واجب کرده باشند که رسیدن به آن مستلزم انجام مقدماتی باشد عقل حکم می‌کند که برای رسیدن به آن باید مقدماتش را انجام داد.»^(۱) و اگر اندکی دقت و تأمل نماییم در می‌یابیم که این قاعده اصولی در زندگی سیاسی - اجتماعی نیز دارای کاربرد و فایده می‌باشد و حتی علمای اصولی شیعه و از جمله محقق علامه میرزا حسین نائینی نیز در مسایل حکومتی به این اصل تمسک و استناد جسته‌اند. نائینی می‌گوید: «اگر اقامه واجبی هم بر آن متوقف شود، لا محاله عقلاً لازم العمل و بالعرض واجب خواهد بود، هر چند در اتصاف مقدمه واجب را به وجوب شرعی استقلال هم قائل نباشیم؛ چه بالضرورة توقف واجب بر آن، عقلاً موجب لزوم اتیان است و این مقدار از لزوم مقدمه، فیما بین تمام علمای اسلام اتفاق و از ضروریات است.»^(۲)

۱ - محمود گودرزی، آیین استنباط در حقوق اسلامی، (تهران: انتشارات مجد، ۱۳۷۹) ص ۱۱۹

۲ - علامه محمدحسین نائینی، همان، ص ۷۷ - ۷۸

بنابراین همان گونه که اصل اقامه و ایجاد حکومت اسلامی از ضروریات عقلی است، مقدماتی هم که باعث دوام و بقاء حکومت می شود، از جمله واجبات و ضروریات به حساب می آید. و از آنجا که همواره حضور فعال و مشارکت سیاسی مردم در امر حکومت و تعیین حاکم و نیز رضایت و خشنودی آنها از نظام سیاسی موجب ثبات سیاسی و استمرار نظام بوده است و بویژه که امروزه دموکراسی و حکومت مبتنی بر انتخابات، شیوه رایج و مقبول جوامع سیاسی است و عقلاء و اندیشمندان سیاسی هم بر این باورند که این شیوه حکومتداری اطاعت رضایتمندانه را بدنبال دارد و موجب تداوم و بقاء حکومت است؛ بنابراین اهمیت و توجه به آراء عمومی و قبول اصل انتخاب در امر حکومت «به تبع» از واجبات شرعی خواهد بود، بدیهی است انتخاب در محدوده گفته شده یعنی از میان منصوبین عام معصوم (ع) اعتبار شرعی خواهد داشت. و طبعاً چنین حکومتی که منصوب امام و منتخب مردم است دارای مشروعیت خواهد بود.

مبحث دوم: دلایل نقلی مشروعیت الهی - مردمی حکومت:

در این مبحث آن دسته از آیات و روایات که دلالت بر حق انتخاب مردم و گزینش عمومی دارد بصورت خلاصه می آید.

الف: ضرورت اقامه حکومت توسط مردم برای انجام تکالیف اجتماعی:

از جمله دلایل صحت امر انتخاب در امر حکومت آیات و روایاتی است که متضمن تکالیف اجتماعی اسلام است. و جامعه و عموم مردم در انجام این تکالیف که حتماً به قدرت اجرایی هم نیازمند است مورد خطاب واقع شده اند. گفتنی است که در انجام این وظایف مخاطب شارع مقدس، جامعه و امت اسلامی است نه فرد. برخی از آیات و روایت بشرح زیر است.

۱ - «وقاتلوا فی سبیل الله الذین یقاتلونکم و لا تعتدوا»^(۱)

در راه خدا با کسانی که با شما قتال می کنند کارزار کنید و ستم روا دارید.

۲ - «ولتکن منکم یدعون الی الخیر و یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر»^(۲)

و باید از شما عده ای باشند که به خوبیها دعوت کنند، امر به معروف کنند و از اعمال زشت نهی کنند.

۳ - «و اعدوا لهم ما استطعتم من قوه و من رباط الخیل ترهبون به عدو الله و عدوکم»^(۳)

و شما [ای مومنان برای مبارزه با دشمنان] خود را مهیا کنید و تا آن حد که در توان دارید از آذوقه و آلات

جنگی و اسبان سواری برای تهدید دشمن خدا و خودتان فراهم سازید.

۲ - آل عمران، آیه ۱۰۴

۱ - بقره، آیه ۱۹۰

۳ - انفال، آیه ۶۰

و تکلیف‌های دیگری نظیر موارد فوق که در آن جامعه مورد خطاب قرار گرفته و مصلحت عموم مردم مورد نظر بوده است.

و چون اجرای این امور به افرادی که وقت کافی و قدرت متمرکز برای انجام آن را داشته باشند نیاز دارد و امکانات و تجهیزات قضایی مخصوص به خود را می‌طلبد پس به ناچار بر امت اسلامی واجب است که دولت مقتدری تشکیل داده و انجام این تکالیف و وظایف مهم و اساسی را به وی بسپارند. زیرا معقول نیست که جامعه به تکلیفی مکلف باشد اما ایجاد زمینه‌های انجام آن به عهده وی نباشد. پس تشکیل حکومت به عنوان مقدمه واجب بر عموم مسلمانان واجب است و هر شخصی نمی‌تواند از سوی خود متصدی انجام امور عمومی بشود چرا که موجب هرج و مرج در جامعه می‌گردد.

مرحوم علامه طباطبائی نیز با اشاره به آیاتی که متضمن تکالیف اجتماعی و ضرورت اقامه عبادات از سوی مردم است بر این عقیده است که چون افراد در پیدایش اجتماع اثر تکوینی دارند برای اداره آن نیز حق دخالت داشته و خداوند آن اثر تکوینی را در مقام تشریح ضایع نکرده است وی می‌فرماید: «نکته‌ای که لازم است در اینجا مورد توجه قرار گیرد این است که عموم آیاتی که متضمن لزوم اقامه عبادات و انجام حج و اجرای حدود و قصاص و نظایر اینها است روی سخن خود را تنها به پیغمبر ننموده بلکه تمام مؤمنین را مخاطب قرر داده و اجرای این امور را از همه آنان خواسته است.

چنانکه خداوند می‌فرماید: «اقیموا الصلوة»^(۱) و می‌فرماید: «وانفقوا فی سبیل الله»^(۲) در راه خدا انفاق کنید و می‌فرماید «کتب علیکم الصیام»^(۳) روزه بر شما واجب شد و می‌فرماید «ولتکن امه یدعون الی الخیر و یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر»^(۴) و می‌فرماید: «وجاهدوا فی سبیله»^(۵) در راه خدا جهاد کنید.

و می‌فرماید: «الزانیه و الزانی فاجلدو کل واحد منها مائة جلد»^(۶) زن و مرد زنا کار را به صد تازیانه مجازات کنید.

و می‌فرماید: «السارق و السارقه فاقطعوا یدیهما»^(۷) (دست مرد و زن دزد را قطع کنید).

و می‌فرماید: «ولکم فی القصاص حیوة»^(۸) (در قصاص برای شما حیات و زندگی است). ... از مجموع این آیات چنین استفاده می‌شود که دین یک روش اجتماعی است که خداوند آن را به عهده مردم قرار داده است و

۲ - سوره بقره، آیه ۱۹۵

۴ - سوره آل عمران، آیه ۱۰۴

۶ - سوره نور، آیه ۲

۸ - سوره بقره، آیه ۱۷۹

۱ - سوره نساء، آیه ۷۶

۳ - سوره بقره، آیه ۱۸۳

۵ - سوره مائده، آیه ۳۵

۷ - سوره مائده، آیه ۳۸

خدا راضی به کیفر بندگان خویش نیست و چنین خواسته است که افراد همه با هم و بطور دسته جمعی اقامه دین کنند. پیداست که اجتماع چون از افراد تشکیل شده اداره آن نیز باید به عهده خود آنها بوده باشد و هیچ فردی در این باره بر دیگری مزیت و تقدم نداشته همه یکسان می‌باشند. خلاصه شئون اجتماعی مخصوص به دسته‌ای خاص نمی‌باشد و در این موضوع پیغمبر نیز با دیگران مساوی بوده هیچ امتیازی ندارد و خدا می‌فرماید «انی لا اضیع عمل عامل منکم من ذکر او انثی بعضکم من بعض»^(۱) (همان‌که عمل هیچ عمل کننده‌ای را چه زن و چه مرد ضایع نمی‌کنم چه آنکه بعضی از بعضی دیگر هستید) اطلاق آیه چنین دلالت دارد که بطور کلی همان طور که افراد در اجتماع و پیدایش آن اثر تکوینی دارند، خداوند در شأن تشریح نیز این اثر تکوینی را نادیده نگرفته و آن را ضایع نگذارده است و خداوند چنین فرموده «ان الارض لله یورثها من یشاء من عباده و العاقبه للمتقین»^(۲) (زمین مال خداست و او به هر یک از بندگان خویش که خواست و او می‌گذارد و پرهیزکاران دارای عاقبت نیک خواهند بود.)^(۳)

علامه طباطبایی در ادامه و در پاسخ به این پرسش که عهده دار اداره اجتماع کیست می‌گوید:

«در هر صورت باید دانست که بدون اشکال در این زمان که پیامبر (ص) وفات نموده و امام (ع) نیز از دیده پنهان است امر حکومت بدست خود مسلمین است. و این وظیفه آنان است که با در نظر گرفتن روش رسول خدا که روش امامت بوده است حاکمی را انتخاب کنند و این روش غیر از روش پادشاهی و امپراتوری است. در این موقعیت نباید هیچ حکمی از احکام الهی تغییر کند و این وظیفه همان است که در راه حفظ احکام خدا کوشا باشند و اما درباره حوادث روزمره و پیشامدهای جزئی، همانطور که گفتیم لازم است که حاکم با مشورت مسلمین درباره آنها تصمیم بگیرد.»^(۴)

ب: انسان خلیفه خدا و وارث زمین

دلیل دیگر بر اینکه انسان حق انتخاب حاکم جهت تشکیل حکومت دارد این است که به موجب آیات متعدد خداوند مقام خلافت و جانشینی خود در زمین را به انسان واگذار کرده و او را وارث خود بر زمین دانسته است. و از وی خواسته است که زمین را آباد کند و در هر چیزی بهترین را انتخاب کند. از این آیات چنین استنباط می‌شود که انسان در امر حکومت نیز جانشینی خداوند را دارا می‌باشد و لذا حق حکومت حق خدا داده انسان می‌باشد.

۱- «و اذ قال ربک للملائکه انی جاعل فی الارض خلیفه^(۵)» و آنگاه که پروردگارت به فرشتگان فرمود

۱ - سوره آل عمران، آیه ۱۹۵

۲ - سوره اعراف، آیه ۱۲۸

۳ - علامه محمدحسین طباطبایی، ترجمه تفسیرالمیزان، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، ج ۴، ص ۲۰۷ و ۲۰۹

۴ - سوره بقره آیه ۳۰

۵ - همان، صص ۲۱۱ و ۲۱۲

من در زمین خلیفه قرار می‌دهم.

۲ - «هو الذی جعلکم خلایف فی الارض»^(۱) اوست که شما را جانشینانی در زمین قرار داد.

۳ - «امن یجیب المضطر اذا دعاه و یکشف السوء و یجعلکم خلفاء الارض»^(۲) آیا چه کسی دعای مضطر درمانده را آنگاه که می‌خواندش پاسخ می‌دهد و بدیها را از میان بر می‌دارد و شما را جانشینان زمین قرار می‌دهد؟

۴ - «وعد الله الذین آمنو منکم و عملوا الصالحات یتخلفتم فی الارض کما استخلف الذین من قبلهم و لیمکنن لهم دینهم الذی ارتضی لهم»^(۳) خداوند کسانی از شما را که ایمان آورده و اعمال شایسته انجام دهند وعده داده که چنانچه پیشینیان را خلیفه زمین قرار داد، جانشینان خویش در زمین قرارشان دهد و دین پسندیده آنان را به همه ادیان تمکن و تسلط بخشد. بنابراین، اطلاق جانشینی خدا در زمین، مستلزم جواز تصرف انسان در زمین است، تکویناً بوسیله احیاء و بهره‌وری از زمین و تشریحاً بوسیله حکومت راندن بر زمین. و به همین سبب خداوند متعال حکمرانی حضرت داود را متفرع و معلول مقام خلافت وی قرار داده و می‌فرماید: «یا داود انا جعلناک خلیفه فی الارض فاحکم بین الناس بالحق»^(۴) ای داود ما ترا در زمین خلیفه قرار دادیم. پس بین مردم به حق حکم نما.

از این آیه به خوبی استفاده می‌شود که اگر داود خلیفه خدا در زمین نبود نمی‌توانست در زمین حکمرانی داشته باشد.

لذا از مجموع آیات شریفه خلافت استفاده می‌شود که عمران و تصرفات تکوینی و نیز حق دخالت انسان در سرنوشت و تعیین و تشکیل حکومت بدان جهت که انسان خلیفه الله و وارث او در زمین است به او واگذار شده است. پس از نظر اسلام، خداوند حق تعیین سرنوشت را به او بخشیده است و چون خداوند بخشیده است نمی‌تواند بیرون از چارچوبی که خداوند خواسته (یعنی محدوده نصب عام شارع) حرکت کند و بگوید چون من آزادم هر کاری و هر انتخابی را می‌توانم داشته باشم. انسان در نگاه اسلام بنده خداوند است و باید در چارچوب دستورات او سرنوشت خویش را بدست گیرد چرا که او جز خدا را نمی‌بیند هر چه دارد خداوند متعال به او داده است. خلاصه آنکه هر چند مردم آزادند و حق حاکمیت دارند اما این حق محدود و محصور به دستورات و حصار تعیین شده توسط شارع مقدس می‌باشد.

ج: واگذاری امانت (حکومت) به انسان:

طبق نص صریح قرآن «امانت الهی» که همان حکومت و امامت است به انسان واگذار شده است و

۲ - سوره نمل، آیه ۶۲

۱ - سوره فاطر، آیه ۳۹

۴ - سوره ص، آیه ۲۶

۳ - سوره نور، آیه ۵۵

همچنین تأکید شده است که مردم که حامل این امانت الهی اند؛ آن را صرفاً به (اهلها) کسانی که شایستگی و صلاحیت لازم دارند (و نه به هر کسی) اعطاء نمایند.

قرآن کریم می‌فرماید:

«انا عرضنا الامانه على السماوات و الارض و الجبال فأبين ان يحملنها و أشفقن منها و حملها الانسان انه كان ظلوماً جهولاً ليعذب الله المنافقين و المنافقات و المشركين و المشركات و يتوب الله على المؤمنين و المؤمنات و كان الله غفوراً رحيماً»^(۱) (ما امانت را بر آسمانها و زمین و کوههای عالم عرضه کردیم [مقام خلافت و ولایت و امامت را به آنها ارائه کردیم] پس همه از تحمل آن امتناع ورزیده و اندیشه کردند تا انسان آن را بدوش گرفت و بدرستی که انسان هم [در مقام آزمایش و اداء امانت] بسیار ستمکار و نادان بود. این عرض امانت برای این بود که خدا مرد و زن منافق و مرد و زن مشرک همه را به قهر و عذاب گرفتار کند و از مرد و زن مومن درگذرد که خدا بسیار آمرزنده و مهربان است.)

در بسیاری از نصوص و متون اسلامی از امانت به عنوان حکومت تعبیر شده است که در اینجا به چند نمونه

اشاره می‌شود:

۱ - هنگامی که حضرت علی (ع) متصدی امر حکومت شد. طلحه و زبیر خدمت آن حضرت رسیدند و ریاست و منصبی از ولایات اسلامی را طلب کردند، امیرالمؤمنین علی (ع) در پاسخ آنها فرمود: «ارضیا بقسم الله كلما حتى رأى رايي اني لا اشرك في الامانتى الا من راضى بدينه و امانته من اصحابي و من قد عرف دخليته فانصرتا و قد دخلها الناس»^(۲) به قسمت خدا در باره خودتان راضی باشید... بدانید که من در امانت خود از اصحاب و یارانم کسی را شریک نمی‌کنم، مگر اینکه از دین و امانت او راضی باشم و به کسی مقامی واگذار می‌کنم که بدانم این مقام را برای چه می‌خواهد، آیا برای رضای خدا و یا ریاست بر مردم.»

۲ - امام علی (ع) در نامه‌ای به ابن عباس حکومت را امانت می‌داند و می‌فرماید: «فاني كنت اشركت في امانتي..... فلا ابن عمك اسيت ولا الامانة اديت.»^(۳) من تو را در امانت خود [حکومت] شریک کردم..... نه با پسر عمویت عمواسات کردی و نه حق امانت را ادا کردی)

۳ - حضرت امیرالمؤمنین (ع) در نامه‌ای به امیربحرین عمر بن ابی سلمه پس از تشکر و قدردانی از زحماتش فرمود: «نزع يدك بلازم لك و لاتتريب عليك فقد احسنت الولاية و اديت الامانه فاقبل غير ظنين»^(۴) (تو را بدون آنکه نکوهش و سرزنش برایت باشد فراخواندم تو خوب حکومت و ادای امانت

۱ - سوره احزاب، آیات ۷۱، ۷۲ و ۷۳

۲ - ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱ (تهران، انتشارات وزارت ارشاد) ص ۲۳۱

۴ - همان، نامه ۴۱

۳ - نهج البلاغه، فیض الاسلام، نامه ۴۱

کردی به سوی من یا بی آنکه گمان بدی به تو داشته باشم).

۴ - حضرت علی (ع) در نامه‌ای دیگر ضمن برشمردن حقوق متقابل مردم و والی می‌فرماید: «حق علی الامام ان يحکم بما انزل الله و ان يؤدی الامانة فاذا فعل ذلك فحق علی الناس ان یسمعوا و ان یطیعوا و این یجیبوا اذا دعوا»^(۱) (بر امام لازم است که بر طبق آنچه خداوند فرو فرستاده حکومت کند و حق امانت را ادا نماید و خوب حکومت کند. و هرگاه چنین کند بر مردم است که فرمان او را بشنوند و اطاعتش را بپذیرند و دعوتش را اجابت کنند).

۵ - هنگامیکه یکی از یاران پیامبر (ص) طلب مقام و منصب حکومتی از ایشان کرد آنحضرت دست به شانه او زد و فرمود: «انک ضعیف، انها امانه (والامانة ثقيلة) و انها یوم القیامة خزی و ندامه الا من اخذها بحقها و ادى الذی علیه فیها»^(۲)

(تو ضعیف هستی و این منصب امانت است [امانتی سنگین] و روز قیامت مایه رسوایی و پیشمانی می‌گردد مگر کس که آن را به حق بگیرد و وظیفه خود را درباره آن ادا کند).

۶ - حضرت علی (ع) خطاب به اشعث بن قیس می‌فرماید: «ان عملک لیس لک بطعمه ولکنه فی عنقک امانه»^(۳) (حکمرانی برای تو طعمه نیست بلکه این حکومت، امانتی است بر دوش تو) بعد امام (ع) در ادامه می‌گوید: به من گزارش شده که اگر درست باشد خبر تأسف آوری است، پروردگارت را خشمناک و امامت را عصیان و سرکشی کردی و به امانتی که به تو سپرده‌اند خیانت کرده‌ای. بنابراین از تمامی احادیث و بیانات فوق استفاده می‌شود که امانت به معنای حکومت و ولایت می‌باشد.

۷ - و در خاتمه نیز به آیه‌ای از قرآن اشاره می‌شود که حکومت را امانت الهی می‌داند. «ان الله یأمرکم ان تودوا الامانات الی اهلها و اذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل ان الله نعماً یعظکم به ان الله کان سمیعاً بصیراً. یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم»^(۴)

(خداوند به شما امر کرد که امانتها را به اهل آن و صاحبانشان بازگردانید و چون حاکم بین مردم شوید به عدالت حکم کنید. همانا خداوند شما را پند نیکو می‌دهد که خدا به هر چیزی آگاه و بصیر است. ای اهل ایمان فرمان خدا و رسول و فرمانداران را اطاعت کنید).

از این آیه شریفه هم چنین استنباط می‌شود که اولاً امانت به قرینه «اذا حکمتم بین الناس» همان حکومت است. و بخصوص آنکه بلافاصله آیه «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم» متعاقب آن آمده است و ضرورت اطاعت از حکومت حقه ذکر شده است.

۱ - همان

۲ - صحیح مسلم ج ۲، ص ۱۲۴

۳ - همان، نامه ۵

دوم آنکه حکومت که از آن به عنوان امانت تعبیر شده است نباید در آن خیانت شود و باید در جهت منافع امت و مردم به اهل آن یعنی کسانی که شایستگی و صلاحیت آن را دارند سپرده شود.

در برخی از روایات نیز، امانت در آیه فوق به ولایت و حکومت تفسیر شده است: چنانکه امام رضا (ع) در پاسخ به این پرسش که منظور از امانت در این آیه چیست فرمود: «الامانه الولایه من ادعاها بغير حق کفر»^(۱) امانت همان ولایت است و کسی که به ناحق چنین منصبی را برای خود ادعا کند، کافر شده است.

علی بن ابراهیم هم در تفسیر قمی می‌گوید: «الامانه هی الامامه و الامر و النهی و الدلیل علی ان الامانه هی الامامه قول الله عزوجل للائمہ صلوات الله علیهم ان الله یأمرکم ان تؤدوا الامانات الی اهلها یعنی الامامه»^(۲) حضرت امام خمینی نیز منظور از امانت را در اینجا حکومت می‌داند که باید به اهلش واگذار شود.^(۳)

تعدادی دیگر از مفسران از جمله سیوطی در الدرالمشور و طبری در جامع البیان درباره آیه «ان الله یأمرکم ان تؤدوا الامانات الی اهلها» ذکر کرده‌اند که این آیه درباره رهبران و کسانی که کاری از امور مردم را برعهده دارند نازل شده است.^(۴) طبری نیز پس از ذکر اقوال مختلف در بیان مقصود آیه مورد بحث می‌نویسد: «بهترین قول نزد من قول کسانی است که قائل شده‌اند بر اینکه مراد از آیه زمامداران مسلمانان هستند که خداوند آنان را مخاطب قرار داده و فرمان داده است که امانت را نسبت به کسانی که زمامدار ایشان هستند، اداء کنند. زمامدارانی که در فیه و سایر حقوق و کارها امین قرار داده شده‌اند تا در امور مردم با عدالت رفتار کنند و سهمشان را به مساوات بپردازند.»^(۵) رشید رضا نیز درباره آیه مذکور و آیه پس از آن «یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم» یادآور می‌شود که «این دو آیه اساس حکومت اسلامی را پی‌ریزی می‌کنند و اگر در قرآن غیر از این دو آیه درباره حکومت و اداره امور، آیه‌ای نازل نمی‌شد مسلمانان را کفایت می‌کرد.»^(۶)

پیامبر نیز بر امانت بودن حکومت تأکید می‌ورزد و آن را از هرگونه شائبه حکم شخصی و یا تعلق ارثی به دور می‌داند. پیامبر در عهدنامه‌ای به معاذین جبل فرماندار بمن چنین نگاشته است «امر خدا را در میان ایشان اجرا کن و کسی را بر دخالت در امر و مال مردم جرأت مده زیرا این حکومت و اموال، ملک تو نیست و هر چیز

۱ - علامه جمعه حویزی، تفسیر تورالثقلین، ج ۴، ص ۳۰۹ - ۲ - همان، ص ۳۱۴

۳ - امام خمینی، ولایت فقیه یا حکومت اسلامی (تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۷) ص ۱۰۸۹

۴ - جلال الدین سیوطی، الدرالمشور (قم: مکتبه المرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق) ج ۲، ص ۱۷۵

۵ - محمدبن جریر طبری، جامع البیان فی تفسیر القرآن (بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۰۶ ق) ج ۵، ص ۹۲

۶ - محمد رشید رضا، تفسیر المنار، (بیروت: دارالمعرفه، بی تا) چاپ دوم، ج ۵، ص ۱۶۸

کم یا زیاد و این امانت را نسبت به ایشان ادا کن.»^(۱)

بنابراین از مجموع آیات و روایات مورد اشاره می‌توان استنتاج کرد که انسان حامل امانت الهی است و حکومت نیز از آنجا که بعنوان امانت از آن تعبیر شده است، لذا حکومت حق انسانها است و مردم هستند که دوباره آن را بعنوان امانت به افراد لایق و ذی صلاحیت (اهلها) می‌سپارند.

د: لزوم تعیین امام توسط مردم بعد از وفات امام سابق:

از امیرالمؤمنین حضرت علی (ع) روایت شده که فرمود:

«والواجب فی حکم الله و حکم الاسلام علی المسلمین بعد ما يموت امامهم او یقتل... ان لا یعملوا عملاً و لا یحدثوا حدثاً و لا یقدموا یداً و لا رجلاً و لا یبدؤوا بشیء قبل ان یختاروا لانفسهم اماماً، عقیفاً عالماً و رعا عارفاً بالقضاء و السنه یجمع امرهم...»^(۲)

(آنچه در حکم خدا و حکم اسلام پس از مرگ یا کشته شدن امامشان بر مسلمانان واجب است... این است که عملی انجام ندهند و دست به کاری نزنند یا پا جلو نگذارند و کاری را شروع نکنند، پیش از آنکه برای خویش پیشوای پاکدامن، آگاه با تقوی آشنا به قضا و سنت که کار آنان را سرو سامان دهد، انتخاب کنند.)

ه: رأی مردم و اقبال عمومی شرط شرعی تحقق ولایت:

اگر پاسخ به این پرسش که آیا تحقق ولایت جز از طریق انتخاب مردم و پذیرش عمومی ممکن است؟ منفی باشد - که مسلماً نیز چنین است پس نه تنها منافاتی بین نظریه نصب و انتخاب وجود ندارد بلکه باید قائل به جمع بین آن دو باشیم. و در اینجا اقبال عمومی و پذیرش مردمی شرط شرعی تحقق ولایت و رکن مهم مشروعیت حکومت است و بدون آن مشروعیت حکومت تمام و کامل نمی‌باشد. چرا اگر طرفداران نظریه انتصاب جایز بدانند و بپذیرند که از راهی غیر از انتخابات و یا اقبال عمومی مثلاً از راه تحمیل و بکارگیری زور و غلبه نیز می‌توان ولایت را متحقق ساخت؛ می‌توان از رأی مردم و اقبال عمومی بعنوان رکن و یا بخشی از مشروعیت حکومت صرف نظر کرد و صرفاً مشروعیت حکومت را الهی محض دانست ولی بر همگان روشن و واضح است که تحقق حکومت و اعمال ولایت از طریق استخدام قوای قهریه و زور و سرکوب و نهایتاً تحمیل خود بر دیگران راه شرعی و مورد رضایت خداوند نمی‌باشد. و کسی نیز از شیعه تا بحال به لحاظ مابینت با عقل و شرع چنین اجازه‌ای را نداده است که کسی با زور و غلبه و بدون رضایت مردم حکومت تشکیل دهد.^(۳)

۱ - ابن هشام، سیرت رسول الله، ترجمه رفیع الدین اسحاق همدانی، (تهران: بنیاد فرهنگ ایران، بی تا) ج ۲، ص ۲۵۴ و ابن شیعبه،

تحف العقول، به تصحیح علی اکبر غفاری (تهران: کتابفروشی اسلامی، ۱۴۰۰ ق) ص ۱۹

۲ - کتاب سلیم بن قیس، ص ۱۱۸ و ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۷، صص ۳۳ و ۳۴

۳ - شایان ذکر است که اکثر فقهای اهل سنت یکی از راههای تحقق حکومت را استفاده از قدرت نظامی و زور و غلبه می‌دانند

از نظر عقلی، عقلا و اندیشمندان سیاسی تصرفات در حوزه عمومی را، بدون رضایت افراد آن جامعه قبیح و از مصادیق ظلم می‌دانند و طبیعتاً حکومت مبتنی بر زور هم نزد عقلا وجدان بشری مردود و محکوم می‌باشد بنابراین در احکام عقلی، حکم دایر مدار «حسن و قبح» و «مصلح و مفاسد» است. فقط کافی است که عقل و یا عقلاء با مقدماتی به قبیح بودن عملی، یقین پیدا کنند در آن صورت، حکم عقل صادر خواهد شد. بنابراین در خصوص حق رأی و مشارکت مردم در سرنوشت سیاسی خود از نظر عقل مسأله دایر مدار نفی و اثبات یعنی رضایت و عدم رضایت مردم می‌شود و چون طریق عدم رضایت مردم از نظر عقل، قبیح و باطل است و لذا حکومت تغلیبه که رضایت مردم را در بر ندارد نیز باطل خواهد بود و طریق دوم، رضایت مردم عقلاً اثبات می‌شود. در هر صورت، حق تعیین سرنوشت و مشارکت سیاسی عامه و در مجموع حقوق سیاسی مردم گرچه یکی از دستاوردهای نوین بشری محسوب می‌شود ولی ریشه در تاریخ عقل بشری دارد.

حضرت امام خمینی می‌فرماید: «بشر هر چه زورمند باشد و دارای قدرت و سلطنت باشد، عقل حکم او را حق نمی‌داند و بی‌جهت نمی‌پذیرد و سلطنت و حکومت او را ظالمانه و بیخردانه می‌داند.»^(۱) ایشان در جای دیگر می‌فرماید: «باید اختیار دست مردم باشد، این یک مسأله عقلی است. هر عاقلی این مطلب را قبول دارد که مقدرات هر کسی باید دست خودش باشد.»^(۲)

از لحاظ شرعی نیز مسلم است که شریعت، بنای عقلا و حکم عقل سلیم را امضاء می‌کند کما اینکه اسلام در موارد بیع و مالکیت حکم جدید را تأسیس نکرده است. و اگر به متون و نصوص دینی نیز مراجعه شود مشخص می‌شود که از تشکیل حکومت بر اساس زور و سرکوب و بدون توجه به رضایت و خواست مردم شدیداً نهی شده و اصولاً موضع دین نسبت به حکومت تغلیبه تسلیم و قبول نیست. خداوند می‌فرماید: «تعاونوا علی البر و التقوی و لاتعاونوا علی الاثم و العداون»^(۳) از آنجا که حکومت مبتنی بر زور و استیلاء نوعی تجاوز و تعدی به حقوق عامه و مردم است و رضایت مردم را در بر ندارد لذا از جمله مصادیق ظلم و اثم و عدوان قلمداد می‌شود که خداوند در آیه فوق و از جمله در آیه شریفه «ولاترکوا الی الذین ظلموا فتمسکم النار»^(۴) بالصراحه دستور به عدم همکاری و تعاون با آن داده است.

- حضرت علی (ع) علیرغم آنکه بر مردم حق ولایت داشت، در همین رابطه به نقل از پیامبر اکرم (ص)

چنانکه قاضی ابی بعلی از احمدبن حنبل آورده است که «امامت با زور و پیروزی نظامی نیز منعقد می‌شود.» (قاضی ابی بعلی، همان، ص ۲۳) تفتازانی نیز در شرح مقاصد در روشهای تعیین حاکم می‌گوید: «الثالث: القهر و الاستیلاء» یعنی سومین طریق نیل به حکومت استیلاء و قهر و غلبه است. (تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۲، ص ۲۷۲)

۱ - امام خمینی، کشف الاسرار، ص ۲۳۱

۲ - امام خمینی، صحیفه نور، ج ۱۰، ص ۱۸۱

۳ - سوره هود، آیه ۱۳

۴ - سوره مائده، آیه ۲

می فرماید که: «و قد كان رسول الله (ص) عهداً لى عهداً فقال يا بن ابيطالب لك ولاء امتى فان ولو ك فى عافيه و اجمعوا عليك بالرضا فقم فى امرهم و ان اختلفوا عليك فدعهم و ما هم فىه فان الله يجعل لك مخرجاً.» (۱)

يعنى پيامبر خدا با من پيمانى بست و فرمود اى پسر ابيطالب زمامدارى امت من در حقيقت مال تست، پس اگر مردم با رضا و رغبت تو را به ولايت خویش برگزیدند و با خشودى به گرد تو آمدند، ولايت آنان را برعهده گیر و اگر در خلافت تو اختلاف کردند، آنان را به آنچه در آن هستند واگذار، خدا هم برای تو گشایشى قرار خواهد داد که مسئولیت نداشته و مثاب باشى.

- حضرت امام رضا (ع) به نقل از پيامبر (ص) در اين خصوص مى گوید:

«من جاءكم يريد ان يُفترق الجماعة و يغصب الامه امرها و يتولى من غير مشورة فاقتلوه» (۲)

يعنى كسى كه به نزد شما بيايد و در نظر داشته باشد جماعت شما را متفرق و امرات را غصب كند و بدون مشورت و جلب رضایت مردم بر آنها حكومت راند او را به قتل برسانيد.

- همچنين از پيامبر (ص) در «من لا يحضره الفقيه» و در «بحار الانوار» نقل شده كه: «نهى رسول الله (ص) ان يؤم الرجل قوماً الا باذنهم» (۳) (پيامبر نهى فرمود كه كسى بدون اجازه طايفه و گروهى پيشواى آنان شود. همچنين در مجالس شيخ صدوق و نيز جلد هشتم بحار الانوار يكي از مواردى كه مورد نهى پيامبر (ص) واقع شده و از تعبير «من أم قوماً بغير رضامتهم» استفاده شده اين است كه فردى بدون رضایت مردم پيشوايى و رهبرى آنها را ولو در امامت جماعت بعهده بگيرد و خود را بر آنها تحميل نمايد. (۴)

- خوددارى حضرت على (ع) از قبول پيشنهاده كودتاي نظامى عليه ابوبكر نيز عدم و جاهت و شرعيت استفاده از زور و قوه قهریه در حكومت را مى رساند. بسيارى از مورخين آورده اند كه بعد از جريان سقيفه، ابوسفیان نزد حضرت على (ع) آمد و به ايشان پيشنهاده نمود كه اگر بخواهد شهر مدينه را از سواره و پياده نظام عليه ابوبكر پرخواهد كرد و بر آن سوگند نيز ياد كرد ولى حضرت (ع) امتناع كرد و پيشنهاده وى را نپذيرفت. «قالى لعلى ابسط يدك ابايعة فوالله لئن شئت لاملأنها على ابن فضيل - يعنى ابابكر - خيلاً و رجلاً فامتنع عليه (فابى) على» (۵)

۱ - ابن طاووس، كشف المحجبه، (قم: مكتب علوم اسلامى، ۱۴۱۲ ق) چاپ اول، ص ۱۸۰ و نيز مستدرک نهج البلاغه، باب ثانى، ص ۳۰

۲ - ابن بابويه شيخ صدوق، عيون اخبار الرضا، ترجمع على اكبر غفارى (تهران: نشر صدوق، ۱۳۷۳) چاپ اول، ج ۲، ص ۱۰۷

۳ - محمدباقر مجلسى، همان، ج ۷۳، ص ۳۳۵ و من لا يحضره الفقيه، ج ۴، ص ۴۶۹

۴ - همان، ج ۸، ص ۶۱۲

۵ - ابن اثير، الكامل فى التاريخ (بيروت: دارصادر للطبعه و النشر، ۱۹۶۵) ج ۲، ص ۳۲۶ و ابن ابى الحديد، شرح نهج البلاغه (بى جا: داراحياء الكتب العربيه، ۱۹۵۹) چاپ اول، ج ۱، ص ۲۲۲ و محمدبن جرير طبرى، تاريخ طبرى، ج ۲، ص ۴۴۹ و ابن عبدربه

و فراتر از این حاکم اسلامی وظیفه و حق ندارد که با سرکوب و استفاده از قوای قهریه به حفظ حکومت خود اقدام کند زیرا خدا نخواستہ مردم به زور و اجبار به راه هدایت کشانده شوند. حتی اساس پذیرش دین نیز بر اجبار و زور نیست خداوند می گوید: «لا اکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی»^(۱) هیچ اجباری در دین وجود ندارد راه حق از باطل روشن و مشخص شده است.

و یا در آنجا که گمان می رود پیامبر بخاطر دلسوزی برای مردم قصد اجبار و تحمیل بر مردم را دارد خداوند می گوید: «و لو شاء ربک لامن من فی الارض کلهم جمیعاً، افانت تکره الناس حتی یكونوا مومنین»^(۲) [ای رسول ما] اگر خدای تو می خواست اهل زمین همه یکسره ایمان می آوردند. آیا تو می خواهی که با جبر و اکراه همه مردم را مومن و خداپرست کنی. پس اگر عموم مردم (نه یک جمع یا گروه) با اختیار بد خود و آگاهانه ضلالت و گمراهی را برگزینند و از حکومت حق روی گردان شدند و نصایح و مشفقانه و اتذار و هشدار صالحان کارساز نشده در این صورت هم حاکم صالح وظیفه ای در قبال آنان ندارد و چاره ای جز واگذار کردن آنان به قهر و غضب الهی و متارکه آنان ندارد. امام علی (ع) هم وقتی در اواخر حکومت خود، سستی و اطاعت ناپذیری عموم را مشاهده کرد فرمود: «انی لعالم بما یصلحکم و یقیم اؤدکم و لکنی والله لاری اصلاحکم بافساد نفسی»^(۳) یعنی می دانم چه چیز شما را اصلاح می کند و کثری شما را راست می گرداند ولی اصلاح شما را با تباه ساختن خویش جایز نمی شمارم.

و در بیان دیگری حضرت می فرماید: «لقد علمت ان الذی یصلحکم هو السیف و ما کنت متحرراً صلاحکم بفساد نفسی»^(۴) یعنی به درستی می دانم که شما را شمشیر اصلاح می کند ولی من صلاح شما را با فاسد شدن خود شایسته و سزاوار نمی دانم. فلذا اگر عموم جامعه آگاهانه و آزادانه ضلالت و بدی را اختیار کردند و از حکومت حق روی گردانند، حکومت موظف است با اقدامات صحیح تبلیغی و ارشادی آنان را متنبه ساخته و دوباره به سوی حق برگردند و اگر این اقدامات نتیجه نداده حاکم حق ندارد با کمک قوای قهریه حاکمیت خود را حفظ کند.

بنابراین با تبیین فوق روشن شد که راه شرعی و منحصر به فرد تحقق حکومت فقیه واجد شرایط همان، پذیرش، اقبال و انتخاب عموم مردم است و غیر از این راه، راه شرعی وجود ندارد. بنابراین خداوند بیعت و پذیرش عمومی را شرعاً لازم و پیش شرط تحقق حکومت قرار داده است.

حضرت امام خمینی نیز بکارگیری زور و قوای قهریه را در اعمال حکومت نفی و غیر قابل قبول می داند

۱ - بقره، آیه ۲۵۶

اندلسی، عقدالقرید ج ۲، ص ۲۴۹

۳ - نهج البلاغه، خطبه ۶۹

۲ - یونس، آیه ۹۹

۴ - میزان الحکمه، ج ۷، ص ۴۷۸

وی معقد است که در اسلام اصلاً دیکتاتوری (اینکه برخلاف مسیر ملت، برخلاف رأی ملت، یک چیز را به زور به گردن ملت بگذارند) ابداً نبود. و نیست و نخواهد بود.»^(۱) ایشان در جای دیگر می‌فرماید: «ما حق نداریم، خدای تبارک و تعالی به ما حق نداده است، پیغمبر اسلام به ما حق نداده است که ما به ملتمان یک چیزی را تحمیل بکنیم.»^(۲)

حضرت امام باز می‌گوید: «فقیه نمی‌خواهد به مردم زورگویی کند. اگر یک فقیهی بخواهد زورگویی کند، این فقیه دیگر ولایت ندارد. در اسلام قانون حکومت می‌کند. پیغمبر اکرم هم تابع قانون بود. تابع قانونی الهی نمی‌توانست تخلف بکند... اگر پیغمبر یک شخص دیکتاتور بود.. آن وقت فقیه هم می‌تواند باشد. اگر امیرالمؤمنین علیه السلام علیه یک آدم دیکتاتوری بود آن وقت فقیه هم می‌تواند دیکتاتور باشد.»^(۳)

آیت الله خامنه‌ای رهبر معظم انقلاب در این باره می‌فرماید:

«هیچ کس حق حاکمیت بر مردم ندارد مگر آنکه دارای معیارهای پذیرفته شده باشد و مردم او را بپذیرند. امروز در جمهوری اسلامی ایران مقاماتی که به نحوی در کار مردم دخالت دارند به طور مستقیم یا غیر مستقیم منتخب مردم هستند و این مسأله حتی در مورد رهبری نیز صدق می‌کند و این بدان معنا است که در نظام اسلامی دارا بودن معیار کافی نیست. بلکه انتخاب مردم نیز شرط لازم است.»^(۴)

«نظر مردم تأمین کننده است اما نسبت به آن انسانی که دارای معیارهای لازم است. اگر معیارهای لازم در آن انسان نباشد، انتخاب نمی‌تواند به او مشروعیت ببخشد. معیارهای لازم تقوی، دین، دعل و آشنایی با اسلام است. آن کسی که این معیارها را دارد و از تقوا و صیانت نفس و دینداری کامل و آگاهی لازم برخوردار است آن وقت نوبت می‌رسد به قبول ما. اگر همین آدم را با همین معیارها مردم قبول نکردند، باز مشروعیت ندارد. چیزی به نام حکومت زور در اسلام نداریم.»^(۵)

ماحصل کلام اینکه اگر ایجاد حکومت از راه زور و سرکوب و تحمیل را جایز و شرعی بدانیم. مقبولیت عمومی و آراء مردم را شرط شرعی تحقق ولایت ندانسته‌ایم و اگر ایجاد حکومت از راه اعمال قوای قهریه و سرکوب را برای فقیه واجد شرایط، جایز ندانیم، که چنین است مقبولیت مردمی و اقبال عمومی را به عنوان شرط شرعی تحقق ولایت و حکومت پذیرفته‌ایم و لذا آراء مردم بعنوان یک رکن از مشروعیت حکومت و نصب عام بعنوان رکن دیگر آن به حساب می‌آید.

۱- امام خمینی، صحیفه نور، ج ۹، ص ۵۲۹

۲- همان، ج ۱۰، ص ۱۸۱

۳- روزنامه جمهوری اسلامی ایران، مورخ ۱۳۷۰/۱۱/۱۴

۴- امام خمینی، همان، ج ۱۰، صص ۳۱۱-۳۱۰

۵- حکومت در اسلام (مجموعه مقالات سومین کنفرانس اندیشه اسلامی) تهران: سازان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۴، صص ۳۲-۳۳

و: قرائین موجود در روایت «مقبوله عمرین حنظله»

روایت از این قرار است: «ینظر ان الی من کان منکم ممن قدروی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا، فلیرضوا به حکماً فانی قد جعلته علیکم حاکماً» (نظر کنند در میان شما، آن کس که حدیث ما را روایت می‌کند و در حلال و حرام ما ابراز نظر می‌کنند و احکام ما را می‌شناسد وی را به عنوان حکم قرار دهند چرا که من او را حاکم بر شما قرار داده‌ام.) در این روایت قرائن لفظی وجود دارد که مشعر بر نظریه دوگانه مشروعیت حکومت است.

۱- استعمال جمله «فلیرضوا به حکماً» تاییدی است بر نظریه انتخاب و بیانگر آن است که مردم باید به این حکم رضایت داشته باشند و طبیعی است که رضایت نیز حاصل نمی‌شود مگر با انتخاب آزادانه خود مردم و اصولاً رضایت با اجبار در تناقض و تضاد می‌باشد. نکته قابل توجه آنکه اگر رضایت مردم شرط نبود امام می‌بایست بصورت آمرانه و با لفظ «اطیعوا» اطاعت از او را واجب گرداند.

۲- شیخ صدوق در کتاب «من لایحضره الفقیه» در ادامه روایت مقبوله عمرین حنظله آورده است: «قلت: فی رجلین اختار کل واحد منهما رجلاً فرضیا ان یکونا الناظرین فی حقهما، فاختلفا فیما حکم و کلاهما اختلفا فی حدیثنا قال: الحکم ما حکم به اعدلهما، وافقهما و اصدقهما فی الحدیث و اورعهما و لایلتفت الی ما یحکم به الآخر»^(۱)

هر کدام از این دو نفری که با هم اختلاف دارند، یک نفر را برای خود انتخاب کردند و راضی شدند که هر یک از آن دو مرد جداگانه در حق آنها نظر کنند و حکم دهند، و آن دو مرد هم بواسطه اختلاف در حدیثی که از شما نقل می‌کند و حکمشان اختلاف رخ داد؛ در اینجا تکلیف چیست؟ حضرت فرمود: آن حکمی نافذ است که عادل‌ترین و فقیه‌ترین و صادق‌ترین در حدیث و باور عتری از این دو نفر بدان حکم نموده است. و به حکم دیگری نباید توجه کرد و استفاده از الفاظ «اختار» و همچنین «فرضیا» قرینه بسیار واضحی است که مردم حق انتخاب حاکم و والی دارند و نیز رضایت آنها در حکومت وی شرط اساسی می‌باشد.

۳- قابل ذکر است که ضمایر مقرر متصل «به» در جمله «فلیرضوا به» و ضمایر مستتر در «روی»، «نظر»، «عرف» و «حکم» در جمله «فاذحکم بحکمنا» و تعبیری همچون «اعدلهما»، «افقهما» «اصدقهما»، «اورعهما» همگی قرینه بر این نکته هستند که صرفاً یک فقیه بالفعل از جانب امام معصوم می‌تواند حکومت کند و فقهای دیگر هر چند بصورت بالقوه منصوب معصوم (ع) هستند اما مادامی که با اقبال عمومی روبرو نیستند و مورد رضایت مردم نمی‌باشند نمی‌توانند به اعمال ولایت پردازند. لذا از این تعبیر و الفاظ لزوم

۱- ابو جعفر محمد بن علی شیخ صدوق، من لایحضره الفقیه، (قم، منشورات جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیه، ۱۴۰۴ هـ ق) ج

رضایت مردم و استقبال عمومی و در سطح کشور انتخاب مردمی در امر حکومت مشخص و روشن می‌شود. به همین خاطر است که در پایان روایت امام صادق (ع) فرمودند: «لا یتلفت الی مایحکم به الآخر» یعنی به حکم حکم دیگر نباید اعتنا و توجه کرد.^(۱)

۴- از جمله «فانی قد جعلته علیکم حاکماً» چنین استفاده می‌شود که امر نصب حاکم قبلاً توسط امام صادق (ع) صورت گرفته است. چون «فاء» در جمله فوق مشعر بر تعلیل است. و چون علت حکم، بر خود حکم مقدم است، پس نصب آن حضرت، موجب ضرورت مراجعه به فقیه واجد شرایط و رضایت به اوست. لذا روایت بدین معنا می‌باشد که: من فقیه را حاکم قرار داده‌ام، پس شما نیز به او بعنوان حکم رضایت دهید، بنابراین امام صادق (ع) در اینجا ابتدا بصورت عام فقهاء را منصوب کرده است و سپس مردم را به انتخاب و رضایت دادن به یکی از آنها فرا خوانده است. به عبارتی کلام امام (ع) مشتمل بر هر دو نظریه نصب و انتخاب می‌باشد منتها، با تقدم امر نصب بر انتخاب.

بنابراین از مجموع دلائل و قرائن مذکور، جمله فقهای واجد شرایط بصورت بالقوه و به نصب عام از جانب معصوم (ع) به ولایت جامعه اسلامی منصوبند. که هرگاه یکی از این فقهای منصوب بالقوه از طریق پذیرش عمومی و با انتخاب امت اسلامی و به خواست و حمایت مردم به حکومت و ولایت رسید در حقیقت نصب وی از قوه به فعل می‌رسد و وی حاکم منصوب از جانب معصوم و منتخب از طرف مردم می‌گردد. و طبعاً مشروعیت چنین حکومتی به مشروعیت دو گانه الهی - مردمی قلمداد خواهد شد.

مبحث سوم: حضرت امام خمینی و مشروعیت الهی - مردمی حکومت:

از آنجا که حضرت امام خمینی اولین فقیهی است که توانست شخصاً نظریه ولایت فقیه را به منصفه ظهور برساند و خود یکی از بزرگترین نظریه پردازان آن بشمار می‌آید و بسیاری از فقهای معاصر و نویسندگان و شارحان نظریه ولایت فقیه بیشترین الهام را از اندیشه‌های امام گرفته و از شاگردان ایشان به حساب می‌آیند لذا ضرورت می‌نماید اشاره‌ای هر چند کوتاه به آراء و نظرات حضرت امام در باب مشروعیت حکومت داشته باشیم. که در سه قسمت بشرح زیر مطرح می‌شود:

الف: آن دسته از نظرات و آرای که بر مشروعیت الهی حکومت دلالت دارد:

۱- حضرت امام خمینی در کتاب «ولایت فقیه» می‌فرماید:

اگر فرد ولایتی که دارای این خصلت باشد به پا خاست و تشکیل حکومت داد، همان ولایت را که حضرت

۱- مصطفی کواکبیان، مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه، (تهران، موسسه چاپ و نشر عروج، ۱۳۱۸) ص ۲۰۸

رسول اکرم (ص) در امر اداره جامعه داشت دارا می‌باشد و بر همه لازم است که از او اطاعت کنند... لازم است که فقها اجماعاً یا انفراداً برای اجرای حدود و حفظ ثغور نظام، حکومت شرعی تشکیل دهند. این امر اگر برای کسی امکان داشته باشد واجب عینی است وگرنه واجب کفایی است. در صورتی هم که ممکن نباشد ولایت ساقط نمی‌شود زیرا از جانب خدا منصوبند. (۱)

۲- امام درباره مشروعیت الهی حکومت در جای دیگر چنین می‌فرماید:

«واضح است که حکومت به جمیع شئون آن و ارگانهایی که دارد، تا از قبل شرع مقدس خداوند تبارک و تعالی شرعیت پیدا نکند، اکثر کارهای مربوط به قوه مقننه و قضائیه و اجرائیه بدون مجوز شرعی خواهد بود و دست ارگانها که باید به واسطه شرعیت آن باز باشد. بسته می‌شود و اگر بدون شرعیت الهی کارها را انجام دهند، دولت به جمیع شئون، طاغوتی و محرم خواهد بود.» (۲)

۳- ایشان همچنین می‌فرماید: «آن اوصافی که در ولی امر است، در فقیه است که به آن اوصاف، خدا او را ولی امر قرار داده است و اسلام او را ولی امر قرار داده است. یک قدم برخلاف بگذارد، آن ولایت را دیگر ندارد.» (۳)

۴- ایشان در فرازی دیگر از سخنان خویش به منصوب بودن ولایت فقیه اشاره می‌کند:

«پیامبر اکرم (ص) که می‌خواست از دنیا تشریف ببرند جانشین و جانشینها را تا زمان غیبت تعیین کرد و همان جانشینها امام امت را هم تعیین کردند. تا ائمه هدی (ع) بودند، آنها بودند و بعد فقها.» (۴)

۵- حضرت امام خمینی در زمان نصب نخست وزیر موقت فرمود:

«ما نخست وزیر تعیین کردم به ولایت شرعی و ولایت عام... این دولتی که تعیین شده است و به ولایت شرعی تعیین شده است و یک حکومت شرعی است نه فقط حکومت قانونی باشد، یعنی حکومت شرعی لازم الاتباع، همه کس واجب است بر او که از این حکومت اتباع کند، نظر مالک اشتر را که حضرت امیر سلام الله علیه می‌فرستاد به یک جایی و منصوبش می‌کرد، حاکم واجب الاتباع بود. یعنی حاکم الهی بود، حاکم شرعی بود، ما ایشان را حکومت شرعیه دادیم.» (۵)

۶- حضرت امام می‌گوید: «اگر چنانچه ولایت فقیه در کار نباشد طاغوت است... رئیس جمهور با نصب

فقیه نباشد غیر مشروع است. وقتی غیر مشروع شد، طاغوت است. اطاعت او اطاعت از طاغوت است.» (۶)

۱- حضرت امام خمینی، ولایت فقیه (تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ۱۳۷۳) صص ۴۲-۳۹

۲- امام خمینی. صحیفه نور، ج ۱۷، ص ۱۰۳

۳- حضرت امام خمینی، همان، ج ۱۱، ص ۱۳۳

۴- صحیفه نور، ج ۱۰، ص ۱۷۴

۵- همان، ج ۳، صص ۲۳۶ و ۲۵۱ و ۲۵۲

۶- حضرت امام خمینی، همان، ج ۹، ص ۲۵۳

۷- حضرت امام خمینی در حکم تنفیذ ریاست جمهوری آقای محمدعلی رجایی نیز می‌فرماید:
چون مشروعیت آن باید با نصب فقیه ولی امر باشد این جانب رای ملت را تنفیذ و ایشان را به سمت
ریاست جمهوری ایران منصوب نمودم.»^(۱)

۸- ایشان همچنین در خطاب به نمایندگان مجلس خبرگان قانون اساسی می‌گوید: «طاغوت وقتی از بین
می‌رود که به امر خدای تبارک و تعالی یک کسی نصب شود.»^(۲)

۹- حضرت امام خمینی در کتاب «البیع» در هنگام بحث از «اللهم ارحم خلفایی» تعبیر «الولاية من
قبله»^(۳) یعنی [ولایت از جانب پیامبر اکرم (ص)] را دارد. و به هنگام بحث از توفیق شریف این گونه
نتیجه‌گیری کرده است:

«و علیه فیستفاد من قوله - علیهم السلام - انا حجة الله و هم حجتی علیکم ان المراد ان ماهولی من قبل الله
تعالی لهم من قبلی و معلوم ان هذا يرجع الی جعل الهی له - علیهم اسلام - و جعل من قبله للفقهاء»
یعنی از گفته آن حضرت که فرمود: انا حجة الله و هم حجتی علیکم می‌توان دریافت که حضرت (ع)
می‌فرماید هر آنچه از طرف خداوند به من واگذار شده است و من در مورد آنها حق ولایت دارم، فقها نیز از
طرف من صاحب اختیارات هستند و روشن است که مرجع این حقوق جعل ولایت از جانب خداوند برای امام
(ع) و جعل ولایت از جانب امام (ع) برای فقیهان است.

همچنین حضرت امام (ع) در ذیل بحث از مقبوله عمر بن حنظله نوشته است:

فاتضح من جمیع ذلک انه یستفاد من قوله - علیهم السلام - فانی قد جعلته حاکماً انه - علیه اسلام - قد جعل
الفتیة حاکماً فیما هو من شوؤن القضاء و ماهو من شوؤن الولاية»^(۴)

ایشان تحت عنوان بحث از روایت «ان العلماء ورثة الانبیاء» به دلالت اخبار بر نصب تصریح کرده است
و نوشته است: «لان الاخبار السابقة داله علی النصب»^(۵)

وی سپس بعد از دلائل نقلی ولایت فقیه چنین نتیجه می‌گیرد که ولایت فقیه همان استمرار امامت و هم
شأن آن است و هیچ تفاوتی میان امام معصوم (ع) و فقیه واجد شرایط نمی‌باشد: فتحصل مما مر ثبوت الولاية
للفقهاء من قبل المعصومین علیهم السلام فی جمیع ما ثبت لهم الولاية فیه من جهة کونهم سلطاناً علی الامة»^(۶)
از آنچه گذشت [دلیلهای عقلی و نقلی] به این نتیجه می‌رسیم، از سوی معصومان (ع) برای فقیهان ولایت

۲- صحیفه نور، ج ۹، ص ۲۱۵

۱- امام خمینی، همان

۳- حضرت امام خمینی، کتاب البیع، (قم، موسسه اسماعیلیان، بی تا) ج ۲، ص ۴۷۰

۴- حضرت امام خمینی، همان، ص ۴۷۹

۵- همان، ص ۴۸۵

۶- همان، ص ۴۸۸

ثابت است در هر آنچه که برای خود آنان ولایت ثابت بوده است، از آن جهت که آنان سلطان بر امت بوده‌اند. اگر مواردی را بخواهیم از این قاعده کلی خارج کنیم نیاز به دلیلی داریم که بر ویژگی آن امام معصوم (ع) دلالت می‌کند. اگر در اخبار آمده: فلان کار با امام است یا امام به فلان کار دستور می‌دهد و مانند اینها، بسان این اختیارات برای فقیهان عادل نیز به دلیلهای پیشین ثابت می‌شود.

ب: آندسته از نظراتی که بر مشروعیت مردمی حکومت دلالت دارد:

حضرت امام خمینی گرچه امامت و رهبری را منصوب خداوند می‌داند و مشروعیت الهی حکومت را باور دارد ولیکن برای رأی ملت و انتخاب عمومی نیز نقش اساسی قائل است و منکر مشروعیت مردمی حکومت نیز نمی‌باشد و شاید به جرأت بتوان گفت که هیچ فقیهی در طول تاریخ به اندازه امام خمینی (ره) مردم را واجد نقش ندانسته و آنها را مورد خطاب و تکریم قرار نداده است. در اینجا بخشی از اظهارات و نظرات امام که دال بر مشروعیت مردمی حکومت و توجه به خواست مردم و پذیرش عمومی است ذیلاً می‌آید:

۱ - حضرت امام خمینی می‌فرماید:

اینجا آرای ملت حکومت می‌کند. اینجا ملت است که حکومت را در دست دارد و این ارگانها را ملت

تعیین کرده است. و تخلف از حکم ملت برای هیچ یک از ما جایز نیست و امکان ندارد.»^(۱)

۲ - حضرت امام همچنین در استدلال به اهمیت رای مردم و مشارکت آنها چنین می‌گوید و بر این باور است که با خشونت و در حکومت‌های اقتداری نمی‌توان مردم را ملزم به انجام تعهدات دینی نمود و آنها را به سوی خدا هدایت کرد بلکه تنها در شرایط مدارا با مردم و جلب رضایت آنها و در لوای حکومت مردم به بهترین نحو می‌توان احکام الهی و تکالیف دینی را اجرا کرد. ایشان می‌گوید: «مکتبهای توحیدی نمی‌خواهند فتح بلاد را، نمی‌خواهند با مردم با خشونت رفتار کنند، آنها می‌خوانند مردم را از ظلمتهای ماده به نور بکشند، توجه به خدا بدهند و لهذا تا آنجا که امکان دارد در مکتبهای غیرمادی مدارا هست، خوش رفتاری هست، تا آنجا که ممکن است بادعوت، مردم را بر می‌گردانند به عالم نور.»^(۲) امام حتی برای درخواست و پیشنهاد «جمهوری اسلامی» واژه «تقاضای متواضعانه» را به کار می‌برد و تأکید اصلی را بر نقش و اهمیت آرای مردم می‌نهد. «ما تابع آرای ملت هستیم ملت ما هر طوری رای داد، ما هم از آنها تبعیت می‌کنیم ما حق نداریم. خدای تبارک تعالی به ما حق نداده است، پیغمبر اسلام به ما حق نداده است که ما به ملتمان یک چیزی را تحمیل بکنیم. بلی ممکن است گاهی وقتها ما یک تقاضاهایی از آنها بکنیم تقاضاهایی متواضعانه، تقاضاهایی که

۱ - در جستجوی راه از کلام امام (فترت‌هم) ملت، امت (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲) ص ۳۴۳

۲ - امام خمینی، همان، ج ۸، ص ۲۳۸ (مورخ ۵۸/۵/۲۲)

خادم یک ملت از ملت می‌کند»^(۱)

۳- امام در جایی دیگر می‌گوید: انتخاب با ملت است^(۲) و یا «هیچ گروه و شخصی نمی‌تواند با خواست ملت ایران مخالفت کند، و الا محکوم به نابودی است. ملت ایران خواستار حکومت اسلامی است»^(۳)

۴- حضرت امام در بیاناتی حکومت اسلامی را متکی به انتخاب مردمی می‌دانند که با حضورشان در راهپیمایی‌ها، به نظام اسلامی لیبک گفتند، ایشان می‌فرماید: «اصل لزوم تشکیل جمهوری اسلامی را ملت در رفتارندم تاسوعا و عاشورا در سراسر کشور اعلام کردند» و «در رفتارندم تاسوعا و عاشورا ملت با اکثریتی که در تاریخ رای‌گیریهای دنیا کم نظیر است خواستار سرنگونی سلسله پهلوی و از بین رفتن رژیم سلطنتی و استقرار جمهوری اسلامی شده است، بنابراین در این درخواستها هر که تردید کند، خود را از ملت جدا کرده است»^(۴)

۵- حضرت امام (ره) می‌فرماید:

«ما خواهان استقرار یک نظام جمهوری اسلامی هستیم و آن حکومتی است متکی به آرای عمومی، شکل نهایی حکومت با توجه به شرایط و مقتضیات کنونی جامعه ما، توسط خود مردم تعیین خواهد شد»^(۵)

۶- وی در توضیح مفهوم جمهوری اسلامی می‌گوید:

«اما جمهوری اسلامی به همان معنایی که همه جا جمهوری است لکن این جمهوری بر یک قانون اساسی ای متکی است که قانون اسلام می‌باشد.... لکن انتخاب با ملت است و طرز جمهوری هم همان جمهوری است که همه جا هست»^(۶)

۷- حضرت می‌فرماید:

«مردم در انتخابات آزادند و احتیاج به قیم ندارند و هیچ فرد یا گروه یادسته‌ای حق تحمیل فرد یا افرادی را به مردم ندارند. جامعه اسلامی ایران که با درایت و رشد سیاسی خود جمهوری اسلامی و ارزشهای والای آن و حاکمیت قوانین خدا را پذیرفته و به این تبعیت و این پیمان بزرگ وفادار مانده‌اند»^(۷)

۸- امام می‌فرماید:

«اگر مردم به خبرگان رای دادند تا مجتهد عادل را برای رهبری حکومتشان تعیین کنند وقتی آنها هم فردی

۱- حضرت امام خمینی، صحیفه نور، ج ۱۰، ص ۱۸۱ (مورخ ۵۸/۸/۱۹)

۲- همان، ج ۳، ص ۱۴۵ مورخ ۵۷/۸/۲۲

۳- در جستجوی راه از کلام امام (دفتر نهم) ملت، امت، صص ۱۴-۱۳

۴- طلایع انقلاب اسلامی (مجموعه مصاحبه‌های امام خمینی، در نجف، پاریس و قم) ص ۳۱۶ (مورخ ۵۷/۱۰/۲۳)

۵- صحیفه نور، ج ۴، ص ۲۶۰

۶- صحیفه نور، ج ۳، ص ۱۴۵

۷- همان، ج ۲۰، ص ۱۹۴

را تعیین کردند تا رهبری را به عهده بگیرد قهری او مورد قبول مردم است و در این صورت او ولی منتخب مردم می شود و حکمش نافذ است.» (۱)

۹ - حضرت امام در اهمیت آرای مردم می گوید:

«حکومت اسلامی حکومتی است که اولاً صد درصد متکی به آراء ملت باشد به شیوه‌ای که هر فرد ایرانی احساس کند با رأی خود سرنوشت خود و کشور خود را می سازد و چون اکثریت قاطع این ملت مسلمانند بدیهی است که باید موازین و قواعد اسلامی در همه زمینه‌ها رعایت شود.» (۲)

۱۰ - امام در بخشی دیگر می گوید: متکی به آراء ملت باشید به گونه‌ای که تمامی آراء ملت در انتخاب فرد یا افرادی که باید مسئولیت و زمام امور را بدست گیرند شریک باشند در این حکومت به طور قطع باید زمامداران امور دائماً با نمایندگان ملت در تصمیم گیریها مشورت کنند و اگر نمایندگان موافقت نکنند نمی توانند به تنهایی تصمیم بگیرند. (۳)

۱۱ - و این جمله معروف حضرت امام (ره) که:

«میزان رای ملت است.» (۴)

۱۲ - در جای دیگر امام می فرماید:

از حقوق اولیه هر ملتی است که باید سرنوشت و تعیین شکل و نوع حکومت خود را در دست داشته باشند.» (۵)

ج: اظهارات و نظراتی که توأمان بر انتصاب و انتخاب دلالت دارد.

۱ - حضرت امام خمینی در هنگام معرفی دولت موقت چنین اظهار می دارد:

«ما به واسطه اتکاء به این آرای عمومی که شما الان می بینید و دیدید تاکنون که آرای عمومی با ماست و ما را به عنوان وکالت بفرمایید یا به عنوان رهبری، همه قبول دارند، از این جهت ما یک دولت را معرفی می کنیم... من یک تنبه دیگری هم بدهم و آن اینکه من که ایشان [بازرگان] را حاکم کرده‌ام یک نفر آدمی هستم که بواسطه ولایتی که از طرف شارع مقدس دارم ایشان را قرار داده‌ام. ایشان واجب الاتباع است. ملت باید از او اتباع کند. یک حکومت عادی نیست. یک حکومت شرعی است..... مخالفت با این حکومت مخالفت با شرع است.» (۶)

۲ - همان، ج ۲، ص ۲۰ و ۲۱ و ج ۲، صص ۵۴۵ و ۵۶۸ و ۵۸۴

۱ - همان، ج ۲۱، صص ۱۲۹ و ۱۴۹

۴ - همان، ج ۳، ص ۱۴۵

۳ - همان، ج ۱۰، ص ۱۸۱

۵ - همان، ج ۳، ص ۴۲ مورخ ۱۳۵۷/۸/۱۸

۶ - در جستجوی راه از کلام امام (دفتر ششم)، رهبری انقلاب اسلامی، ص ۱۳۶ (مورخ ۵۷/۱۱/۱۷) و صحیفه نور ج ۵، ص ۳۱



۲- ایشان در خصوص شورای انقلاب می‌فرماید: به موجب حق شرعی و بر اساس اعتماد اکثریت قاطع مردم ایران شورایی به نام شورای انقلاب تعیین شده است.»^(۱)

۳- حضرت امام در پاسخ به استفسار نمایندگان امام در دبیرخانه ائمه جمعه سراسر کشور که سؤال کرده بودند «در چه صورت فقیه جامع الشرایط بر جامعه اسلامی ولایت دارد؟» می‌فرماید: «بسمه تعالی. ولایت در جمیع صور دارد. لکن تولی امور مسلمین و تشکیل حکومت بستگی دارد به آرای اکثریت مسلمین که در قانون اساسی هم از آن یاد شده است و در صدر اسلام هم، تعبیر می‌شده به بیعت با ولی امر مسلمین.»^(۲)

در خصوص جایگاه مردم در نظام سیاسی و حکومت از دیدگاه حضرت امام، برداشتهای گوناگونی وجود دارد گروهی با استفاده از تعابیر و جملات امام در خصوص اهمیت آراء عمومی و نقش اساسی مردم و شعار «جمهوری اسلامی» نظر و دیدگاه امام را به «ولایت انتخابی فقها» تعبیر نموده‌اند و برخی نیز با تفکیک کلام امام به محکم و متشابه، تعبیرات امام را در زمینه نقش مردم و آراء آنها، متشابه تلقی نموده و آن را به محکومات کلام وی (منصوب بودن ولی فقیه) ارجاع داده‌اند و آنگاه آنها را معیار فهم اندیشه سیاسی امام قرار داده‌اند و لذا حاکمیت را «ولایت انتصابی فقها» تفسیر کرده‌اند.

بنابراین با توجه به آراء و اظهارات حضرت امام خمینی بطور خلاصه می‌توان شیوه ترکیب تکلیف الهی یا اختیار و نقش مردم را از کلام ایشان استخراج کرد و در مجموع نظر ایشان را به انتخابی مطلق و نه انتصابی مطلق بلکه «انتصابی - انتخابی» دانست. ایشان هم قائل به انتصاب است چنانکه در کتاب البیع از انتصاب عام فقهای واجد شرایط توسط شارع مقدس استدلال آوردند و هم قائل به انتخاب مردم و نافذ بودن رای آنها همانطور که در بسیاری از سخنرانیها و بیانات خود به کرات و از جمله در پاسخ به استفسار نمایندگان خود در دبیرخانه ائمه جمعه کشور، تولی امور مسلمین، و تشکیل حکومت را منوط به خواست مردم و آرای اکثریت مسلمین دانستند. و اصولاً در هیچ فرازی از انقلاب اسلامی، حکومت و ولایت را بدون مردم مطرح نکرده و مؤثر ندانسته‌اند همانطور که عدم توجه به شریعت زانیز به شدت مورد نفی و انکار قرار داده‌اند وی در زمینه تفکیک دین و سیاست و نیز الگوی حکومتی و ولایت فقیه بدون مردم می‌فرماید:

«بیدار باشید، توجه کنید، اینها می‌خواهند با شیطنت کار خودشان را انجام بدهند. آن وقت شیطنت این بود که سیاست از مذهب خارج است... این مطلب شکست خورده، حالا می‌گویند که سیاست حق مجتهدین است؛ یعنی در امور سیاسی در ایران پانصد نفر دخالت کنند، باقی بروند سراغ کارشان، هیچ کاری به مسائل

اجتماعی نداشته باشند و چند نفر پیرمرد ملا بیایند دخالت کنند. این، از آن توطئه سابق بدتر است برای ایران، برای این که آن، یک عده از علما را کنار می گذاشت؛ این تمام ملت را می خواهد کنار بگذارد.»^(۱)

پس تعبیر امام در خصوص حق رأی مردم و توجه به خواست آنها به هیچ وجه از باب جدال با خصم و یا از روی تسامح نبوده بلکه امام بواقع بین انتصاب خدا و انتخاب مردم مسلمان مطابق شرایط شرعی تناقی قائل نبود و آنها را در عرض هم نمی دانست. و بدون شک انتخاب مردم را در طول انتصاب تصور می کرد و آن را راه منحصر به فرد تحقق انتصاب می دانست. در واقع مهمترین ابتکار حضرت امام (ره) در زمینه حکومت اسلامی، همین توجه به خواست مردم و حق رای آنها بوده است. فلذا از مجموع بیانات و آثار حضرت امام خمینی (ره) چنین استنباط می شود که رای و نظر ایشان همان دیدگاه مشروعیت الهی و مردمی حکومت و جمع بین نظریه نصب و انتخاب یعنی پذیرش و گزینش از میان منصوبین عام شارع مقدس می باشد.

حضرت آیت الله مهدوی کنی در این باره می گوید: «رهبر از لحاظ شرایط و صفات و حاکمیت به صورت کلی از سوی ولی عصر - ارواحنا له الفداء - نصب می شود لکن از سوی دیگر این مردمند که از میان فقهای زمان فردی را که اصلح می شناسند توسط خبرگان منتخب خود انتخاب می کنند. در واقع امام نظریه انتصاب و انتخاب را با هم معتبر می دانستند که مسأله ولایت در زمان غیبت با دو پشتوانه شرعی و قانونی استوار می گردد.»^(۲)

برکسی پوشیده نیست که حضرت امام با قدرت و نفوذ کلامی که در آغاز انقلاب داشت و هرچه می گفت همه به دل و جان می خریدند و امثال امر می کردند. می توانست حکومت اسلامی که از آن حکومت خدا بر مردم متبادر به ذهن می شد و چیزی به عنوان انتخابات، جمهوریت و تفکیک قوا از آن بیرون نمی آمد؛ مطرح و تثبیت کند و آن را به اجرا درآورد ولی آن حضرت بعنوان رهبری متفکر و جامعه شناسی زبده و فقیهی بزرگ که زمانه را به خوبی درک کرده و به اشکال مختلف حکومت آشنا است، شعار جمهوری اسلامی را مطرح ساخت. اصطلاحی که هم بیانگر حق و حقوقی برای شهروندان حکومت است (جمهوری) و هم مشعر به تکلیف و عمل به وظیفه شرعی و توجه به قانون اسلام و نصب عام شارع (اسلامی). حضرت امام می گوید: «اینکه ما جمهوری اسلامی می گوئیم. این است که هم شرایط منتخب و هم احکامی که در ایران جاری می شود، اینها بر اسلام متکی است، لیکن انتخاب با ملت است و طرز جمهوری هم همان جمهوری است که همه جا هست.»^(۳)

۱ - همان، ج ۱۸، ص ۲۴۵

۲ - آیت الله محمدرضا مهدوی کنی، دین و دموکراسی، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۱۳، ص ۲۲

۳ - امام خمینی، همان، ج ۳، ص ۱۴۵ (مورخ ۵۷/۸/۲۲)



البته آنچه در غرب مطرح است جمهوری مطلق است یعنی همه چیز بنا به تشخیص اکثریت است. هم وضع قوانین و هم تعیین مجریان، ولی امام جمهوری مقید به اسلام را مطرح کرد. شعار امام «جمهوری اسلامی» بود یعنی قانون در این نظام اسلام است و هیچ کس حق قانونگزاری ندارد. نمایندگان مردم به عنوان عالمان و متخصصان، قوانین اسلام را استنباط کرده و به صورت مدون برای اجرا عرضه می‌کنند و شورای نگهبان نیز موظف است نظارت کند تا قوانین تصویب شده توسط مجلس مغایر احکام اسلام نباشد. چگونگی تعیین حاکم نیز از کتاب و سنت اخذ می‌شود. در جمهوری اسلامی کسی حق ندارد ویژگی غیر شرعی برای حاکم لحاظ کند. اما تعیین حاکم و انتخاب والی مسلمین و مجریان از بین واجدین شرایط که همان منصوبین عام شارع مقدس اند به دست خود مردم است و در حقیقت در جمهوری اسلامی، خود مردم هستند که مطابق قوانین اسلام بر خودشان حکومت می‌کنند. همه قوای حکومت نشأت گرفته از انتخاب و اختیار مردم در چارچوب شرع است و این همان مردم سالاری دینی و یا حکومت مبتنی بر مشروعیت الهی و مردمی است.

نتیجه

خلاصه کلام اینکه در اسلام فقهای واجد شرایط به نصب عام شارع مقدس منصوبند و از آنجا که نصب عام به تنهایی و بدون نص نمی تواند تعیین کننده و مشخص کننده منصوب باشد و حکومت را نیز نمی توان بین افراد تقسیم کرد و برای اداره جامعه صرفاً به یک نفر بعنوان رهبر نیاز است پس مردم، هم از باب تکلیف و هم از جهت محق بودن و داشتن حق تعیین سرنوشت یکی از منصوبین عام شارع مقدس را به عنوان والی و حاکم مسلمین انتخاب و مورد پذیرش قرار می دهند و حکومت و ولایت او را به فعلیت و تحقق خارجی می رسانند. (انتخاب پس از نصب) پس در این حالت ولایت و حکومت هم انتصابی است و هم انتخابی یعنی «امر بین الامرین» قابل ذکر است که در مکتوبات و نظریات ارائه شده در این خصوص چنین فرض شده است که پذیرش نظریه «نصب» ضرورتاً به معنی رد نظریه «انتخاب» و عدم وجاهت مفهوم دموکراسی و حکومت مردم بر مردم است و پذیرش نظریه «انتخاب» منوط به رد نظریه انتصاب است چنانکه آیت الله منتظری بحث کرده و اساساً یک رکن اثبات نظریه انتخاب را مبتنی بر رد و بطلان نظریه انتصاب دانسته است. در حالی که ضرورتاً این طور نیست و می توان به این نتیجه مهم رسید که «نصب» و «انتخاب» نه تنها مانع الجمع نیستند بلکه راهی جز جمع بین آن دو وجود ندارد و برای توفیق در امر باید به جمع میان هر دو نظریه و پذیرش توأمان ادله «نصب» و «انتخاب» بپردازیم. که «الجمع مهما امکن اولی من الترتک»

لذا با این تفسیر، مشروعیت حکومت در اسلام دارای دو وجه خواهد بود که یک روی آن، ناظر به «حق الناس» و توجه به اراء عمومی و خواست مردم است چنانکه حضرت علی (ع) فرمان داده است: «والزموا السواد الاعظم فان یدالله علی الجماعه و ایاکم و الفرقة فان الشاذ من الناس للشیطان کما ان الشاذ من الغنم للذئب»^(۱) و روی دیگر آن ناظر به «حق الله» و توجه به خواست شارع مقدس و گزینش در چارچوب نصب عام و به همین جهت می گوئیم در اسلام مشروعیت از جمله مقوله های دو حقی است و از آن به مشروعیت

۱ - نهج البلاغه، ترجمه و شرح فیض الاسلام (همان) ص ۳۹۲ حضرت علی (ع) در عهدنامه خود به مالک اشتر نیز می فرماید: «ولیکن احب الامور الیک اوسطها فی الحق اعمها فی العدل و اجمعها لرضی الرعیه فان سخط العامه یجحف برضی الخاصه و ان سخط الخاصه یغترف مع رضی العامه» و در ادامه همین مبحث می فرماید: «انما عمود الدین و جماع المسلمین و العده للاعداء العامه من الامه فلیکن صغوک لهم و میلک معهم» (نهج البلاغه، همان، ص ۹۹۶)



الهی و مردم تعبیر می‌کنیم. لذا حاکمی از مشروعیت برخوردار است که در مرثیه‌ای از ولایت منصوب شارع مقدس باشد و همچنین از طرف مردم و یا نمایندگان آنها برای تصدیق از حکومت انتخاب شده باشد. با این وصف به ندرت مشروعیت حکومتی اساساً متزلزل و مورد خدشه قرار می‌گیرد چرا که نارسائیه‌ها و ایراداتی که متوجه نظریه‌های مشروعیت الهی و مردمی بود در اینجا مرتفع شده و هر یک از مشروعیت‌های الهی و مردم نارسائیه‌های یکدیگر را پوشش داده و برطرف می‌نماید.

«نتیجه گیری از رساله»

بحث مشروعیت حکومت و مبانی آن همیشه از دیرباز توجه فلاسفه و دانشمندان علوم سیاسی را به خود معطوف داشته و بعنوان یکی از اصولی ترین مسائل حکومت و فلسفه سیاسی در دایره تحقیقات و تتبعات علمی قرار گرفته است؛ چرا که بقاء و دوام هر حکومت و نظام سیاسی بستگی تام به میزان مشروعیت آن نظام دارد. در این رساله نیز تلاش بر آن است تا ضمن بازشناسی مفهوم مشروعیت در اسلام، مشخص شود که حاکم بر چه مبنایی حق حکومت و اعمال قدرت سیاسی پیدا می کند و مردم با چه مجوزی این حق را مورد پذیرش قرار می دهند و به عبارتی در پی پاسخگویی به این پرسش است که حاکم از کدامین منبع و منشأ مشروعیت خود را اخذ می کند لذا بر این اساس فصل نخست عمدتاً به کلیات و چهارچوب تحقیق اختصاص یافته است که خود شامل طرح مسأله، توضیح و تبیین مفاهیم اصلی مندرج در رساله، علل انتخاب موضوع و فایده بحث، طرح سؤالات اصلی و فرعی، فرضیه ها، سوابق پژوهش و نهایتاً روش و سازماندهی تحقیق می باشد.

در فصل دوم ضمن بررسی و دقت در معنای لغوی و اصطلاحی مشروعیت و ارائه تعاریفی که از این واژه در فرهنگ غرب و نیز اسلام آمده است. بر این مطلب تصریح شده که مسأله مشروعیت در واقع پرسش از «حق حاکمیت فرمانروایان» می باشد. در قسمت بعد نیز ضرورت مشروعیت و مشروعیت آرای برای نظامهای سیاسی و حتی نظامهای استبدادی، پیشینه تاریخی نظریه های مشروعیت در اندیشه سیاسی غرب مورد اشاره قرار گرفته است و سپس منابع و مصادر اصلی مشروعیت حکومت در تفکر غربی از جمله منشأ الهی حکومت، سنت، کاریزما، انتخاب مردم و زور و غلبه مورد بررسی و توجه واقع شده است.

در فصل سوم به اجمال مشروعیت حکومت از دیدگاه اهل سنت مورد بررسی و تدقیق قرار گرفته است. نخست ضمن اشاره به ضرورت عقلی حکومت و اینکه در اصل لزوم حکومت میان مسلمین اجماع حاصل است به اختلاف موجود در مبنای مشروعیت حکومت اشاره می شود که بر اساس همین مبنا مسلمین در وهله اول به دو گروه بزرگ شیعه و سنی انشعاب می یابند. شیعیان به نظریه نصب الهی امام اعتقاد دارند و لذا قائل به مشروعیت الهی حکومت می باشند و اهل سنت مبنای و منابع گوناگونی از قبیل: استیلاء و زور و غلبه، استخلاف یا انتصاب امام سابق، انتخاب و بیعت مردم را به عنوان راههای مشروعیت حکومت معرفی کرده اند.



در نخستین مبحث این فصل نظریه استیلاء و زور و غلبه و فتاوا و آراء فقها و علمای اهل سنت که بر محور «الحق لمن غلب» شکل گرفته است مطرح و سپس مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد. مبحث دوم شامل نظریه استخلاف و ولایتهدی و نیز نقد و بررسی آن می‌باشد. و در سومین مبحث، نظریه انتخاب و بیعت در آراء اهل سنت مطرح و مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

چهارمین فصل پایان نامه اختصاص به مشروعیت حکومت پیامبر (ص) و ائمه معصومین (ع) دارد. در این فصل ضمن بررسی حکومت سیزده ساله پیامبر (ص) در مدینه و بازشناسی ریشه‌ها و مبانی مشروعیت حکومت ایشان تلاش می‌شود مشخص شود که مشروعیت و حقانیت حکومت ایشان از کجا ناشی می‌شود. و از آنجا که برخی از نویسندگان مسلمان بر این باورند که پیامبر اسلام (ص) در دوران رسالت خود هیچگونه حکومت و دولتی را به وجود نیاورد و حتی بر فرض که نهادی شبه حکومتی توسط آن حضرت ایجاد شده باشد؛ اساساً معتقد به جدایی دین از سیاست و انفکاک رسالت از حکومت هستند و بالتبع منشأ حاکمیت پیامبر (ص) را از منبع رسالت وی متفاوت و متمایز معرفی می‌کنند؛ لذا در اولین بخش این فصل تعریفی از دولت و شاخصه‌های آن در علم سیاست ارائه می‌شود و سپس با آنچه پیامبر بعنوان دولت اسلامی در مدینه تشکیل داد مطابقت داده می‌شود. همچنین به اقدامات دیگر پیامبر (ص) در راستای تأسیس و تحکیم حکومت اسلامی از قبیل، تامین امنیت کشور، تدوین قانون اساسی و میثاق مدینه، سازماندهی نیروی نظامی، حراست از مرزها، سازماندهی نظام اداری، سازماندهی قضایی و اقتصادی اشاره می‌شود.

در مبحث بعدی آن دسته از آیات قرآنی مورد بررسی قرار می‌گیرد که به طور عموم بر مشروعیت الهی حکومت دلالت داشته و نشان می‌دهد که کلاً حکومت و امامت همیشه از جانب خداوند به پیامبران (ص) و ائمه (ع) واگذار شده و انتخاب و اختیار مردم در آن نقش و تأثیری ندارد البته در مرحله ثبوت نه اثبات. سپس آیاتی از قرآن کریم که به طور خاص دلالت بر انتخاب رسول الله (ص) از جانب خداوند به ولایت و حکومت بر جامعه مسلمین دارد و مبنای مشروعیت ایشان را به خداوند منتسب می‌سازد مطرح می‌شود.

بخش دوم از فصل چهارم به مشروعیت حکومت ائمه معصومین (ع) اختصاص می‌یابد. در این فصل گفته می‌شود کسی که در مصدر حکومت قرار می‌گیرد به واقع در ولایت خداوند دخالت کرده است. بنابراین اعمال ولایت نیز در انحصار کسی خواهد بود که مجوز چنان تصرف و ولایتی را از خداوند یا پیامبر (ص) داشته باشد زیرا اگر ولایت مستند به خداوند نباشد ولایتی غاصبانه است. لذا شیعه معتقد است که پس از رحلت حضرت رسول اکرم (ص) دوازده امام معصوم (ع) از جانب خداوند با ادله و نصوص معین و صریح یکی پس از دیگری به ولایت و امامت بر جامعه مسلمین منصوبند و لذا مشروعیت حکومت آنها الهی خواهد بود که در اولین مبحث این بخش به دلایل عقلی انتصابی بودن و مشروعیت الهی حکومت و ولایت ائمه (ع) همچون

قاعده لطف و تعهد و مسئولیت پیامبر در قبال امت خود اشاره می‌شود. در مبحث دوم و سوم دلائل قرآنی و روایی نصب امام و مشروعیت الهی ولایت ائمه معصومین (ع) مورد بررسی و تتبع قرار می‌گیرد. خاطر نشان می‌سازد در این مبحث تأکید بر نقل روایات و احادیث از مصادر و مراجع اهل سنت می‌باشد.

سومین بخش از فصل چهارم به طرح نظریه انفکاک دین و سیاست و مشروعیت مردمی حکومت پیامبر (ص) و ائمه (ع) پرداخته است. که در این بخش دلائل قرآنی طرفداران نظریه جدایی حکومت از رسالت پیامبر (ص) مورد بحث قرار می‌گیرد. و در مبحث بعدی دلائل روایی بر جدایی حکومت از رسالت مطرح می‌شود. نگارنده در این بخش در پاسخ به نظریه پردازان سکولار ضمن تأکید بر یگانگی و امتزاج دین و سیاست از دین بعنوان ستوان اصلی دولت یاد کرده و حکومت را به عنوان امر دینی و از اجزای لاینفک پیکره شریعت اسلامی دانسته است وی در همین رابطه می‌گوید واژه حکومت و امامت بعنوان یکی از موضوعات اصلی علم سیاست همواره در تاریخ اسلام و حتی در کتب کلامی و اعتقادی، مبحثی حاد و جنجال برانگیز در میان دانشمندان و فقها و متکلمان مسلمان بوده است بطوری که بعد از وفات پیامبر (ص) مسلمانان با اجتماع در سقیفه، اولین موضوعی را که به بحث گذاشتند مسئله امامت و خلافت بعد از رسول بود و اگر به کتب فقهی و کلامی نیز مراجعه شود روشن می‌شود که در تعریفی که علما و اندیشمندان مسلمان از امامت بدست داده‌اند همگی آن را ریاست عمومی در امور دین و دنیا به نیابت از پیامبر دانسته‌اند که این حکایت از ارتباط این دو با هم دارد. در این بخش به دیگر مباحث یاد شده توسط منکرین مشروعیت الهی حکومت پیامبر (ص) و ائمه (ع) پاسخ لازم داده شده است.

از مجموع مطالب مذکور در این فصل چنین نتیجه‌گیری می‌شود که در بینش قرآنی، سیاست از دیانت جدا و منفک نیست و پیامبر اسلام (ص) و ائمه معصومین (ع) صرفاً در جایگاه تبلیغ دین و امامت معنوی قرار ندارند بلکه ایشان علاوه بر شأن بیان احکام، متصدی و متولی امر حکومت و زعامت سیاسی جامعه نیز بوده‌اند. لذا هر دو شأن ایشان منبث از ذات اقدس الهی می‌باشد و به عبارتی در هر دو بعد یعنی امور دینی و دنیوی امام و حاکم منصوب از جانب خداوند متعال می‌باشند که در تعبیر سیاسی مشروعیت حکومت آنان بعنوان مشروعیت الهی بلاواسطه قلمداد می‌شود.

فصل پنجم رساله به مشروعیت حکومت در عصر غیبت معصوم (ع) می‌پردازد. در این فصل به نظریه‌های فقها و علمای شیعه در باب مشروعیت حکومت در زمان غیبت ائمه (ع) اشاره می‌شود و گفته می‌شود که غالب فقهای شیعه با اعتقاد به اینکه حکومت حق امام معصوم (ع) است قائل به نظریه نصب الهی فقهای واجد شرایط بعنوان نواب عام امام معصوم (ع) می‌باشند و هر حاکم دیگری غیر از فقها را غاصب قلمداد می‌کنند که این نظریه تحت عنوان «مشروعیت الهی حکومت» جای می‌گیرد.

گروهی نیز که غالباً از جمله فقهای دو سده اخیراند قائل به نظریه مشروعیت مردمی حکومت که مبتنی بر حق تعیین سرنوشت مردم است می‌باشند. نظریه دیگری نیز وجود دارد که امری است بین الامرین یعنی هم بر انتخاب مردم و هم بر انتصاب شارع مقدس استوار است که به عنوان «مشروعیت الهی - مردمی» مطرح است. این فصل شامل چهار بخش است و از آنجا که موضوع شرائط و صفات رهبری یکی از مهمترین موضوعات حکومت است و در این رساله نیز ارتباط عمیق و بسیار نزدیکی با هر دو نظریه انتصاب و انتخاب (مشروعیت الهی و مشروعیت مردمی) دارد، نخستین بخش این فصل با همین عنوان یعنی صفات و شرائط حاکم اسلامی اختصاص یافته است. در مقدمه این بخش گفته می‌شود که موضوع از این جهت حائز اهمیت است که اصولاً از نظر شیعه، حاکم و والی جامعه چه صفات و خصوصیات را باید دارا باشد تا بتواند منتخب مردم واقع شود (طبق نظریه انتخاب) و یا منصوب عام شارع مقدس قرار گیرد (طبق نظریه انتصاب) و بدیهی است که فرد حاکم در صورت واجد نبودن صفات معتبره و عدم احراز این شرائط دروی، علی التقدیزین (مشروعیت الهی یا مشروعیت مردمی) نمیتواند دارای مشروعیت بوده و مورد قبول دین و خداوند متعال قرار گیرد و حکومت و ولایت او حرام و غاصبانه خواهد بود.

سپس ضمن بیان پیشینه تاریخی این بحث در فرهنگها و ادیان دیگر، نظریات علمای اهل سنت در این خصوص بیان میشود در دومین مبحث، نظریه شیعه در صفات و شرائط امامت می‌آید که در مرحله امامت بالاصاله دو شرط اساسی اجتناب‌ناپذیر است ۱- عصمت و علم غیب ۲- انتصاب از جانب خداوند طی نص صریح اما در مرحله بعد یا غیبت امام معصوم (ع) به صفاتی از قبیل ۱- عقل ۲- اسلام و ایمان ۳- علم و فقاہت ۴- تقوی و عدالت ۵- تدبیر و کفایت اشاره شده که در انتهای این بخش به تفصیل مورد توفیق و تحقیق قرار گرفته است.

دومین بخش این فصل با عنوان «مشروعیت مردمی حکومت» است. در این بخش آراء و تفکرات نظریه پردازان معاصر که بر محور انتخاب حاکم و امام جامعه مسلمین شکل گرفته است، و به نظریه «مشروعیت مردمی حکومت» معروف و مشهور می‌باشد، مطرح می‌شود.

سخنگویان این نظریه بر این باورند که خداوند مردم را بر سرنوشت سیاسی و اجتماعی خویش حاکم کرده است و کلاً حق حکومت و تدبیر سیاسی امت را به خودشان واگذار کرده است تا در چهارچوب ضوابط دینی، حاکمیت خود را اعمال کنند. و کسی نیز نمیتواند این حق الهی که به ایشان مفوض شده است را از آنها سلب کند. لذا مردم به موجب حق تعیین سرنوشت رهبر و حاکم را از میان نامزدهای واجد شرایط انتخاب می‌کنند. حاکم نیز متقابلاً باید ضمن رعایت حق الناس و ملاحظه منافع و مصالح عمومی در چهارچوب شرع و ضوابط و مقررات دینی به خدمت پردازد.

بنابراین در این دیدگاه خواست و رأی و رضایت مردم از حکومت مهم و نقش تعیین کننده دارد و آنها هستند که منشأ و منبع مشروعیت حکومتند و مجوز حکومت کردن را به کسی می‌دهند. حاکم نیز بر اساس خواست و نظر مردم و حقی که از طرف عموم مردم به وی واگذار شده است مجاز به اعمال سلطه و قدرت می‌باشد.

دلایل و مستندات عقلی و نقلی قائلان و طرفداران این نظریه طی دو مبحث بطور کامل مطرح و مورد ارزیابی و نقد و نظر قرار گرفته است.

در بخش سوم از فصل پنجم «مشروعیت الهی حکومت» مورد تتبع و امان نظر قرار می‌گیرد. قائلین و طرفداران این دیدگاه معتقدند که حاکمیت و ولایت مطلقاً از آن خداست و تعیین حاکم نیز با ضوابط و ملاکهای شرعی از سوی او انجام می‌گیرد. ولایت و حکومت بر جامعه مسلمین مستقیماً از طرف خداوند طی نصی صریح به ترتیب به پیامبر (ص) و امامان معصوم (ع) و در عصر غیبت به صورت عام به فقهای عادل واگذار شده است. در این دیدگاه مردم واسطه تفویض این ولایت نیستند و رأی و خواست و رضایت آنها هیچ نقش و تأثیری در مشروعیت حکومت ندارد. اطاعت از ولی فقیه عادل که منصوب شارع مقدس است بر همگان تکلف شرعی و واجب می‌باشد. بنابراین انتخاب مردم بعنوان منشأ و مصدر حقانیت و مشروعیت حکومت قلمداد نمی‌شود بلکه اقبال عمومی و پذیرش مردمی صرفاً باعث بسط ید و تحقق خارجی حکومت فقیه خواهد بود و چنانکه مردم از این همکاری و حمایت سرباز زندگناهار و مستوجب عقاب الهی و عذاب در آخرت خواهند بود. برای اثبات این نظریه، نخست به پیشینه تاریخی نظریه نصب و مشروعیت الهی ولایت نزد فقهای شیعه اشاره می‌شود و اذعان می‌شود که اعتقاد به این نوع از مشروعیت و قبول دیدگاه نصب الهی یکی از مسلمات تشیع است و غالب فقها و متفکران شیعی در قرون گذشته بر مبنای نظریه نصب الهی و نیابت عام فقهاء از طرف امام معصوم (ع) به اظهار نظر پرداخته‌اند.

در مباحث دوم و سوم نیز به ترتیب از دلایل عقلی و نقلی و از جمله روایات برای اثبات نظریه انتصاب الهی و مشروعیت الهی حکومت استناد و استدلال شده است.

چهارمین بخش از فصل پنجم نیز به طرح و بحث «مشروعیت الهی - مردمی حکومت» که از مقوله‌های دو حقی به شمار می‌آید می‌پردازد در این نظریه برای مشروعیت حکومت فقط رعایت حق الله و توجه به نصب عام شارع کافی نیست بلکه اعتبار حق الناس و جلب آراء عمومی و رضایت آنها نیز قسمتی از مشروعیت حکومت و نظام سیاسی قلمداد می‌شود. در اینجا حق الله هیچگاه موجب سقوط حق الناس نخواهد بود و لذا مردم در کنار خداوند منبع و منشأ مشروعیت حکومت می‌باشند و به همین سبب یعنی دخالت عنصر خدا - مردم (نصب عام الهی و انتخاب مردمی) به مشروعیت الهی - مردمی نامیده می‌شود.

لذا این نظریه، انتخابی - انتصابی یا امر بین الامرین است که ضمن دارا بودن عناصر و مؤلفه‌های نظام‌های مردمی، کار ویژه‌ها و امتیازات مثبت مشروعیت الهی را نیز در خود جای داده است که در شرایط کنونی دنیای معاصر بسیار حائز اهمیت است و اصولاً معرفی و ایجاد مشروعیت الهی با این ویژگی که در تقابل با حاکمیت مردم قرار نگیرد از نیازهای طبیعی انسان امروز و از عوامل ثبات و دوام نظام‌های سیاسی می‌باشد.

در این بخش طی مباحث اول و دوم به ترتیب دلائل عقلی و نقلی نظریه فوق مطرح و مورد بحث و استدلال قرار گرفته است. در مبحث سوم نیز به آراء و تفکرات حضرت امام خمینی (ره) در تأیید این نظریه یعنی جمع بین انتخاب و انتصاب حاکم جامعه مسلمین که جامع بین حق الناس و حق الله است استناد شده است.

فهرست منابع

الف - منابع فارسی

- آبادیان، حسین، مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروعه، تهران، نشر نی، ۱۳۷۴
- آذری قمی، احمد، قرآن و ولایت فقیه، قم، دارالعلم، ۱۳۷۱
- آذری قمی، احمد، ولایت فقیه از دیدگاه فقهای اسلام، قم، مکتبه ولایت فقیه، ۱۳۷۴
- آرون، ریمون، مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی، ترجمه باقر پرهام، تهران، آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۴
- آشوری، داریوش، درآمدی بر جامعه‌شناسی و جامعه‌شناسی سیاسی، تهران، مروارید ۱۳۵۸
- آشوری، داریوش، دانشنامه سیاسی، تهران، انتشارات سهروردی، ۱۳۶۱
- آقابخشی، علی، فرهنگ علوم سیاسی، تهران، مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران، ۱۳۷۶
- آیتی، محمدابراهیم، تاریخ پیامبر اسلام، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۱
- آندرووینست، نظریه‌های دولت، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی، ۱۳۷۱
- اکبر، علی، سیری در اندیشه‌های سیاسی معاصر، تهران، انتشارات الست، ۱۳۷۱
- ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، موسسه مطالعات فرهنگی، ۱۳۶۳
- ابن هشام، سیرت رسول الله و ترجمه رفیع الدین اسحق محمد بن همدانی، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران
- ابن اعثم کوفی محمد بن علی، الفتوح، ترجمه محمد بن احمد مستوفی، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲
- ابراهیم حسن، حسن، تاریخ سیاسی اسلام، تهران، انتشارات جاویدان، ۱۳۶۶
- ابوالحمد، عبدالحمید، مبانی علم سیاست، تهران، انتشارات ققنوس، ۱۳۶۸
- بازرگان، عبدالعلی، شوری و بیعت، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۱
- بارتولد، خلیفه و سلطان، ترجمه، سیروس ایزدی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۸
- باوند، نعمت الله، جایگاه عقل و دموکراسی در نظام ولایت، تهران، شورای هماهنگی تبلیغات ۱۳۷۴
- پازرگاد، بهاء‌الدین، تاریخ فلسفه سیاسی، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۴۸

جعفری، سیدحسین، تشیع در مسیر تاریخ، ترجمه سیدمحمدتقی آیت اللهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۸

جعفری لنگرودی، محمدجعفر، مبسوط در ترمینولوژی حقوق، تهران، گنج دانش، ۱۳۷۸

جعفریان، رسول، تاریخ سیاسی اسلام، تهران، نشر الهادی، ۱۳۷۷

جعفریان، رسول، تاریخ تحول دولت و خلافت، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۳

جمعی از نویسندگان زیرنظر آیت الله مکارم، تفسیر نمونه، قم، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳

جوادی آملی، عبدالله، پیرامون وحی و رهبری، قم انتشارات الزهراء، ۱۳۶۶

جوادی آملی، عبدالله، ولایت فقیه، رهبری در اسلام، تهران، نشر رجاء، ۱۳۷۵

جوان آراسته، حسین، مبانی حکومت اسلامی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰

جونزوت، خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه علی رامین، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶

حاتمی، محمدرضا، نظریه انقلاب در اسلام، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷

حائری یزدی، مهدی، حکمت و حکومت، بی جا، بی تا

حجتی، سیدمحمدباقر و عبدالکریم بی ازار، تفسیر کاشف، بی جا، دفتر نشر و فرهنگ اسلامی ۱۳۶۳

حسینی حائری، سیدکاظم، بنیان حکومت در اسلام، تهران، وزارت ارشاد ۱۳۶۴

حسینی طهرانی، سیدمحمد حسین، ولایت فقیه در حکومت اسلامی، تهران، موسسه ترجمه و نشر ۱۴۱۵

حسینی قائم مقامی، سیدعباس، قدرت و مشروعیت، تهران، انتشارات سوره، ۱۳۷۹

حلبی، علی اصغر، تاریخ فلاسفه ایرانی، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۶۱

حلبی، علی اصغر، تاریخ اندیشه سیاسی در ایران و جهان اسلام، تهران، انتشارات بهبهانی، ۱۳۷۰

حمیدالله، محمد، و وثائق، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، نشر بنیاد، ۱۳۶۵

حمیدالله، محمد، و وثائق، اولین قانون اساسی مکتوب در جهان، ترجمه غلامرضا سعیدی، تهران، انتشارات

بعثت، ۱۳۶۶

[امام] خمینی، روح الله، صحیفه نور، تهران، وزارت ارشاد، ۱۳۶۱ - ۱۳۷۱

[امام] خمینی، روح الله، شئون و اختیارات ولی فقیه، تهران، وزارت ارشاد، ۱۳۶۵

[امام] خمینی، روح الله، ولایت فقیه، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷

خنجی اصفهانی، فضل الله، سلوک الملوک، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۲

داوری، رضا، فارابی، تهزان، طرح نو، ۱۳۷۴

دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۰

رازی، ابوالفتح، تفسیر ابوالفتح رازی، مقدمه و ترجمه ابوالحسن شعرانی، تهران، کتابفروشی اسلامیة،

۱۳۹۸

روسو، ژان ژاک، قرارداد اجتماعی، ترجمه منوچهر کیا، تهران، گنجینه ۱۳۵۲

ری شهری، محمد، فلسفه امامت و رهبری، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۸

ساباین، جرج، تاریخ نظریات سیاسی، ترجمه بهاءالدین پنازارگاد، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۹

سبحانی، جعفر، پیشوایی از نظر اسلام، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۵۷

سبحانی، جعفر، فروغ ابدیت، قم، دارالتبلیغ، بی تا

سجادی، سیدجعفر، فرهنگ معارف اسلامی، تهران، شرکت مؤلفان، ۱۳۶۲

سروش، عبدالکریم، مدارا و مدیریت، تهران، موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۶

سروش، محمد، دین و دولت در اندیشه اسلام، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸

شجاعی زقد، علیرضا، مشروعیت دینی دولت و اقتدار سیاسی دین، تهران، بنیان، ۱۳۷۶

شریف، میرمحمد، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه نصرالله پورجوادی، تهران، نشر دانشگاهی ۱۳۶۲

شریف رضی، نهج البلاغه، ترجمه فیض الاسلام، تهران، انتشارات فقیه، ۱۳۷۸

شریف القرشی، باقر، نظام حکومتی و اداری در اسلام، ترجمه عباسعلی سلطانی، بی جا، انتشارات آستان

قدس، ۱۳۶۹

شکوری، ابوالفضل، فقه سیاسی اسلام، قم، چاپ کیهانک، ۱۳۶۱

شمس الدین، محمد مهدی، نظام حکومت و مدیریت در اسلام، ترجمه آیت الله زاده شیرازی، تهران،

انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵

صالحی نجف آبادی، نعمت الله، ولایت فقیه حکومت صالحان تهران، موسسه فرهنگی رسا، ۱۳۶۳

صانعی، یوسف، ولایت فقیه، تهران، بنیاد قرآن، ۱۳۶۶

صدوق، ابن بابویه، عیون اخبارارضا، ترجمع علی اکبر غفاری، تهران، نشر صدوق، ۱۳۷۳

ظریفیان شفیعی، غلامرضا، دین و دولت در اسلام، تهران، انتشارات میراث ملل، ۱۳۷۶

طاهری، حبیب الله، تحقیقی پیرامون ولایت فقیه، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۶۹

طاهری خرم آبادی، سیدحسن، ولایت فقیه و حاکمیت ملت، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۷۳

طباطبایی، محمدحسین، تفسیرالمیزان، ترجمه گروهی از نویسندگان، بنیاد علمی و فکری علامه

طباطبایی، ۱۳۶۳

طباطبایی، محمدحسین، شیعه در اسلام، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۷۸

طباطبایی، سیدجواد، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران، دفتر نشر و فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۸

طبرسی، فضل بن حسن، تفسیر مجمع البیان، ترجمه محمد مفتاح، محمد رازی و دیگران، بی جا، انتشارات فراهانی، ۱۳۶۰

طبری، محمدجریز، تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، انتشارات اساطیر ۱۳۶۹

عزتی، ابوالفضل، فلسفه سیاسی اسلام، تهران، انتشارات پیام آزادی، ۱۳۵۸

عمید زنجانی، عباسعلی، فقه سیاسی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۶

عنایت، حمید، تفکر نوین سیاسی، ترجمه ابوطالب صارمی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲

عنایت، حمید، سیری در اندیشه سیاسی عرب، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۶

غزالی، ابوحامد محمد، کیمیای سعادت، تهران، طلوع وزرین، ۱۳۶۱

غزالی، ابوحامد محمد، مقاصد الفلاسفه، ترجمه محمد خزائلی، تهران، امیرکبیر ۱۳۶۴

غزالی، ابوحامد محمد، تصحیح الملوک، به تصحیح جلال الدین همائی، تهران، نشر هما، ۱۳۶۷

فارابی، ابونصر محمد، سیاست مدینه، ترجمه سیدجعفر سجادی، تهران، انجمن فلسفه، ۳۵۸

فارابی، ابونصر محمد، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه سیدجعفر سجادی، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۱

فارابی، ابونصر محمد، احصاء العلوم، ترجمه حسین خدیو جم، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴

فیرحی، داود، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران، نشر نی، ۱۳۷۸

قادری، حاتم، مبانی مشروعیت خلافت، تهران، انتشارات تبیان، ۱۳۷۵

قاضی، ابوالفضل، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، تهران، وزارت ارشاد، ۱۳۶۸

قلمداران، حیدرعلی، حکومت در اسلام، قم، کتابفروشی محمدی، ۱۳۷۵

کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه غرب، تهران، انتشارات سروش

کدیور، محسن، نظریه‌های دولت در فقه شیعه، تهران، نشر نی، ۱۳۷۶

کدیور، محسن، حکومت ولایی، تهران، نشر نی، ۱۳۷۸

کلینی رازی، ابواسحاق محمد بن یعقوب، اصول کافی، ترجمه سید جواد مصطفوی، بی جا، درالکتب الاسلامیه، بی تا

کواکبیان، مصطفی، مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه، تهران، نشر عروج، ۱۳۷۸

- لاریحانی، محمدجواد، حکومت مباحثی و کارآمدی، تهران، سروش، ۱۳۷۳
- لاهیجی، بهاءالدین شریف، تفسیر لاهیجی، تهران، مؤسسه مطبوعاتی علمی، ۱۳۴۰
- لمبتون، ان.کی.اس، دولت و حکومت در اسلام، ترجمه محمد مهدی فقیهی، تهران، نشر عروج، ۱۳۷۴
- ماکیاول، نیکولو، شهریار، ترجمه داریوش آشوری، تهران، انتشارات مرکز، ۱۳۷۵
- مردی، محمدرضا، مشروعیت نظام سیاسی در اسلام، تهران، انتشارات عطا، ۱۳۷۶
- مصباح یزدی، محمد تقی، حکومت اسلامی ولایت فقیه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵
- مطهری، مرتضی، جمهوری اسلامی، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۶۰
- مطهری، مرتضی، امامت و رهبری، تهران انتشارات صدرا، ۱۳۷۶
- معرفت، محمد هادی، ولایت فقیه، قم، انتشارات التمهید، ۱۳۷۷
- معین، محمد، فرهنگ فارسی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۰
- شیخ مفید، محمد بن نعمان، ارشاد، ترجمه هاشم رسولی محلاتی، تهران، انتشارات علیمه اسلامیة بی تا
- منتظری، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ترجمه محمود صلواتی، تهران، انتشارات کیهان، ۱۳۶۷
- مولودی، ابوالاعلی، خلافت و ملوکیت، ترجمه خلیل احمد حامدی، پاور انتشارات بیان، ۱۴۰۵ ق
- مودودی، ابوالاعلی، تئوری سیاسی اسلام، ترجمه محمد مهدی صدرپور، تهران، انتشارات بعثت، بی تا
- موسوی خلیجالی، سید محمد مهدی، حاکمیت در اسلام، تهران، نشر آفاق، ۱۳۶۷
- موسوی خلیجالی، سید محمد مهدی، شریعت و حکومت، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷
- نائینی، محمد حسن، تنبیه الامه و تنزیه المله، مقدمه سید محمود طالقانی، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۰

- نظام الملک طوسی، ابوعلی حسن، سیاستنامه، مقدمه جعفر شعار، تهران، انتشارات فرانکلین، ۱۳۴۸
- نعمه، عبدالله فلاسفه شیعه، ترجمه سید جعفر غضبان، تهران، انتشارات انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷
- وبر، ماکس، اقتصاد و جامعه، ترجمه عبادی منوچهری، تهران، نشر مولی، ۱۳۷۴
- وبر، ماکس، مفاهیم اساسی جامعه شناسی، ترجمه احمد صدرایی، تهران، مرکز دانشگاهی، ۱۳۶۸

ب - منابع عربی

- آصفی، محمد مهدی، ولایة الامر، تهران، مرکز عالمی للبحوث و التعليم الاسلامی ۱۹۹۵ م
- آل بحر العلوم، سید محمد، بلغة الفقیه، تهران، منشورات مکتبه الصادق ۱۹۸۴ م
- ألوسی بغدادی، محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا

ابن ابراهیم، علی، تفسیر قمی، تصحیح طیب موسوی جزائری، قم، درالکتاب للطباعة و النشر، ۱۳۸۷
ابن ابی ذر عامری، ابوالحسن یوسف، السعادة و الاسعاد، مقدمه مجتبی مینوی، چاپ ویسیادان آلمان،
انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۶

ابن ابی الحدید، عزالدین عبدالحمید، شرح نهج البلاغه، مصر، داراحیاء الکتب العربیه ۱۳۸۶

ابن تیمیه، احمد، منهاج السنة النبویه، مصر، مطبعة الکبری الامیریه، ۱۳۲۱

ابن تیمیه، احمد، السیاسة الشرعیة، بیروت، دارالمعرفه، ۱۹۶۹

ابن اثیر، عزالدین، اسد الغابه، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی تا

ابن اثیر، عزالدین، الکامل فی التاریخ، بیروت، دارصادر، ۱۹۶۵

ابن اثیر، عزالدین، النهایه فی غریب الحدیث والاثار، قم، دفتر تبلیغات اسلامی

ابن حزم اندلسی، ابومحمد علی، الفصل فی الملل و الالهواء و النحل، بیروت، دارالجلیل، بی تا

ابن حزم اندلسی، ابومحمد علی، المحلی، بیروت، منشورات دارالآفاق، بی تا

ابن ادیس، محمد، السرائر، بی جا، بی تا، ۱۲۷۰

ابن زکریا، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغه، قم، مکتب العلوم الاسلامی، ۱۴۰۴

ابن سعد، ابو عبدالله محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دارالطباعه و النشر، ۱۴۰۵

ابن سینا، حسین، الالهیات من الشفاء، مقدمه دکتر ابراهیم مذکور، بی جا، بی تا، بی تا

ابن طاووس، رضی الدین علی بن موسی، کشف المحجبه، قم، مکتب علوم اسلامی، ۱۴۱۲

ابن عبدربه اندلسی، احمد بن محمد، العقد الفرید، بیروت، دارالاندلسی، ۱۴۰۸

ابن فراء، ابوعلی محمد حسین، الاحکام السلطانیة، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲

ابن قدامه حنبلی، موفق الدین، المغنی، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۹۷۲

ابن کثیر، حافظ اسماعیل، مختصر تفسیر ابن کثیر، بیروت، درالقرآن الکریم، ۱۹۸۱

ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۸

ابن میثم بحرانی، کمال الدین، شرح نهج البلاغه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، بی تا

ابو زهره، محمد، ابن حزم، مصر، مطبعة احمد علی مخیر، ۱۹۵۴

احمدی، علی، مکاتیب الرسول، قم، مطبعة العلمیه، ۱۳۷۹ ق

امینی نجفی، عبدالحسین، الغدیر، بیروت، دارا کتاب العربی، ۱۹۸۳

انصاری، شیخ مرتضی، المکاسب، تبریز، چاپ سنگی، ۱۳۵۷

ایچی، عضدالدین عبدالرحمن، شرح المواقف، قم، منشورات شریف الرضی، بی تا

بروجردی، حسین، البدر الزاهر فی صلاة الجمعة والمسافر، به قلم حسینعلی منتظری، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲

- بغدادی، ابو منصور عبدالقاهر، اصول الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۹۸۱
- بیضاوی، ابوسعید عبدالله بن عمر، تفسیر بیضاوی، بیروت، موسسه الاعلمی، ۱۹۹۰
- بخاری، ابو عبدالله محمد بن اسماعیل، الصحیح، بیروت، دارالقلم، ۱۴۰۷
- بحرانی، هاشم بن سلیمان، البرهان فی تفسیر القرآن، قم، موسسه اسماعیلیان، بی تا
- الترمذی، ابو عیسی محمد، سنن ترمذی، بیروت، دارالکفر، ۱۹۵۹
- التستری، محمد تقی، قاموس الرجال، تهران، مرکز نشر کتاب، ۱۳۷۹
- تفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، بی جا، مطبعه الحاج محرم افندی، ۱۳۰۵
- جوینی، ابراهیم بن محمد، فرائد السمطین، بیروت، موسسه المحمودی للطباعه والنشر، ۱۹۷۸
- حاکم نیشابوری، ابو عبدالله، مستدرک علی الصحیحین، بیروت، دارالمعرفه، بی تا
- حر العاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی تا
- [علامه] حلّی، حسن یوسف، الالفین، تبریز، دارطباعه فخرالحاج حاج ابراهیم، ۱۲۹۸
- [علامه] حلّی، حسن یوسف، الیاب الحادی عشر، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸
- [علامه] حلّی، حسن یوسف، مختلف الشیعه، قم، منشورات جامعه المدرسین، بی تا
- [علامه] حلّی، حسن یوسف، تذکره الفقهاء، بیجا، منشورات مکتبه مرتضویه، بی تا
- حنبل، عبدالرحمن بن احمد، مسند، بیروت، دارصادر، بی تا
- حویزی، علی بن جمعه، تفسیر نورالثقلین، قم، اسماعیلیان، بی تا
- خطیب، عبدالکریم، الخلافه و الامامه، بیروت، دارالمعرفه، ۱۹۷۵
- [امام] خمینی، روح الله، البیع، قم، اسماعیلیان، بی تا
- [امام] خمینی، روح الله، الرسائل، قم، چاپخانه مهر، ۱۳۵۸
- [امام] خمینی، روح الله، المکاسب المحرمه، نجف، مطبعه الآداب، ۱۳۹
- خویی، سید ابوالقاسم، البیان فی التفسیر القرآن، نجف، مطبعه الآداب، بی تا
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دارالمعرفه، بی تا
- رشیدرضا، محمد، تفسیر المنار، بیروت، دارالمعرفه، بی تا
- زبیدی، محمد مرتضی، تاج العروس، بیروت، مطابع دارصادر، ۱۹۶۶
- زمخشری، محمود بن عمر، تفسیر کشاف، بیروت، دارالکتب العربی، بی تا

- سیوطی، جلال الدین، الدر المنثور فی التفسیر المأثور، بیروت، دارالمعرفه، بیتا
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل، بیروت، دارالمعرفه، ۱۹۹۰
- صالح، صبحی، النظم الاسلامیه، بیروت، دارالعلم، ۱۹۹۳
- صدوق، ابوجعفر محمد بن علی، علل الشرایع، نجف، نشر الحیدریه، ۱۹۶۶
- صدوق، ابوجعفر محمد بن علی، من لایحضره الفقیه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰
- صدوق، ابوجعفر محمد بن علی، کمال الدین و تمام النعمه، تبریز، بی تا، بی تا
- صدوق، ابوجعفر محمد بن علی، کمال الدین و تمام النعمه، تهران، مکتبه الصدوق، ۱۳۹۰
- صدوق، ابوجعفر محمد بن علی، خصال، تعلیق علی اکبر غفاری، تهران، مکتبه الصدوق، ۱۳۸۶
- طبری، محمد بن جریر، تاریخ الطبری، قاهره، مطبه الاستقامه، ۱۹۳۹
- طبرسی، فضل بن حسن، تفسیر جوامع الجامع، مقدمه دکتر گرجی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۱
- طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳
- [خواجه] طوسی، نصیرالدین، تجرید الاعتقاد، ترجمه و تحقیق احمد امینی، قم، نشر مرتضی، ۱۳۶۹
- [شیخ] طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی تا
- [شیخ] طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، الفهرست، بیروت، موسسه الوفاء، ۱۴۰۳
- [شیخ] طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، کتاب الخلاف، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۵
- [شیخ] طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، تهذیب الاحکام، تهران، مکتبه الصدوق، ۱۴۱۷
- عبدالرازق، علی، الاسلام و اصول الحکم، الجزایر، موقم للنشر، ۱۹۸۸
- غزالی، ابو حامد محمد، احیاء علوم الدین، قاهره، مطبعه مصطفی البابی، ۱۹۳۹
- فراهیدی، خلیل بن احمدی، ترتیب کتاب العین، قم، موسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۴
- فیض کاشانی، محسن، کتاب الصافی فی التفسیر، تهران، منشورات مکتبه الاسلامیه، ۱۳۶۲
- قاضی عبدالجبار، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، قاهره، الدارالمصریه، للتالیف ترجمه، ۱۹۶۶
- کاشف الغطاء، شیخ جعفر، کشف الغطاء، اصفهان، انتشارات مهدوی، بی تا
- کتانی، عبدالحی، التراتیب الاداریه، بیروت، دارالکتب العربی، بی تا
- محقق کرکی، علی بن الحسن، جامع المقاصد، قم، نشر آل بیت، ۱۴۰۸
- مامقانی، شیخ عبدالله، تنقیح المقال فی علم الرجال، نجف، منشورات مرتضویه، بی تا
- مبارک، محمد، نظام الاسلام، الحکم و الدوله، تهران، منظمه الاعلم الاسلامی، ۱۴۰۴
- مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳

- مراغی، احمد مصطفی، تفسیر مراغی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۱۷۴
- مسلم نیشابوری، ابوالحسن حجاج، صحیح مسلم، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷
- مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، قم، نشر دانش اسلامی، ۱۴۰۵
- [شیخ] مفید، محمد بن نعمان، المقنعه، قم، موسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۰
- [شیخ] مفید، محمد بن نعمان، الارشاد، بیروت، منشورات موسسه الاعلمی، ۱۹۷۹
- مقدس اردبیلی، احمد، مجمع الفائده و البرهان، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶
- مکارم شیرازی، ناصر، انوار القاهه، قم، مدرسه الامام امیرالمؤمنین، ۱۴۱۱
- منتظری، حسینعلی، دراسات فی ولایة الفقیه، قم، مرکز العالمی للدراسات، ۱۴۰۹
- موسی، محمد یوسف، نظام الحکم فی الاسلام، بیروت، العصر الحدیث للنشر، ۱۴۰۸
- نراقی، ملا احمد، عوائد الایام، قم، مکتبه بصیرتی، ۱۴۰۸
- نوری طبرسی، حاج میرزا حسین، مستدرک المسائل، تهران، مکتبه الاسلامیه، ۱۳۸۲
- وهبه زحیلی، الفقه اسلامی و ادلته، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۴

ج - مجلات و نشریات

- آیت الله مهدوی کنی، محمدرضا، دین و دموکراسی، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۱۳ بهار ۱۳۸۰
- آیت الله مهدوی کنی، محمدرضا، ولایت ائمه، و فقها و مشروعیت آن، ماهنامه پیام صادق، شماره ۹، بهمن و اسفند ۱۳۷۵
- علی اکبریان، دین و سیاست، کتاب نقد، شماره ۲ و ۳، بهار و تابستان ۱۳۷۶
- غلامحسن مقیمی، درآمدی بر مبانی مشروعیت حق رای، علوم سیاسی، شماره ۷، زمستان ۷۸
- آیت الله محمد مهدی آصفی، بیعت از منظر فقه تطبیقی، کیهان اندیشه، شماره ۶۲
- آیت الله محمد مهدی آصفی، دو قرائت از اندیشه سیاسی اسلام، فصلنامه سراج، شماره ۸، سال دوم
- کاظم قاضی زاده، منشأ مشروعیت ولایت معصومین، فصلنامه حکومت اسلامی، شماره اول، پاییز ۱۳۷۵
- احمد حیدری، ولایت فقیه، ولایت الهی - مردمی، حکومت اسلامی، شماره ۱۵ و ۱۶ بهار و تابستان ۱۳۷۹
- نبی الله ابراهیم زاده، منشأ مشروعیت حکومت در اندیشه سیاسی اسلام، حکومت اسلامی، شماره ۱۵ و ۱۶ بهار و تابستان ۱۳۷۹
- محمد جواد ارسطا، اهتمام به آرای عموم و دید مردم در نگاه علی (ع) حکومت اسلامی، شماره ۱۷ پاییز

۱۳۷۹

مصطفی جعفر پیشه فرد، خاستگاه حکومت علوی، حکومت اسلامی، شماره ۱۷، پاییز ۱۳۷۹
 حجاریان، سعید، نگاهی به مساله مشروعیت، راهبرد، شماره ۳، بهار ۱۳۷۲
 دوگان، ماتی، سنجش مفهوم مشروعیت و اعتماد، ترجمه پرویز پیران، مجله اطلاعات سیاسی و اقتصادی،
 شماره ۱ و ۲، ۱۳۷۴
 پهلوان، چنگیز، مشروعیت، مجله کیان، شماره ۲۵
 سیمور.م. لیست، مشروعیت و کارآمدی، مجله فرهنگ و توسعه، شماره ۱۸
 بازرگان، مهدی، خدا، آخرت، هدف بعثت انبیاء، کیان، شماره ۲۸، ۱۳۷۴



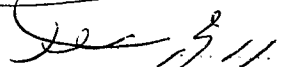
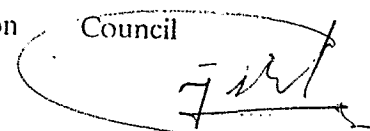

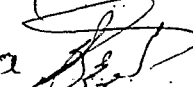

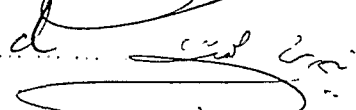
د - منابع انگلیسی

- Andrain , Charles f. political life and social change New York, American Book strat ford press, 1972.
- Encyclopedia of International , New york Grolier , 1973
- Ency clopedia of Britanica, chicag, 1972
- Easton, David, the political system , new york, Allfrd A. Khoff, 1971
- Farooq Hossan, the concept of state, and law in Islam, U.S.A university press 1981.
- Juan lin2, legitimacy of democracy and the socioeconomic system, Inm. dogan , 1988
- Maciver, Robert. the web of Government , New York, the free press.
- Scruton, Rosers, a Dictionary of political thought , Great Britain, macmillan Reference Books, 1986
- International encyclopedia of social sciences, New york, the macmillan company and the free press.
- Maciver, the modern state, london oxford university press, 1920

A thesis written by... Mohamad Reza Hatami
entitled The Basis of Legitimacy of Governance From
The View point of Shi'ites

is submitted. The final copy of this thesis for form and content has been examined and recommended that it can be accepted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in

We have read this thesis and recommend its acceptance:

- | Full name | Position | Signature |
|--|----------|---|
| 1. Supervisor: <u>Agatollah Mahelavi Kani</u> | |  |
| 2. Advisor: <u>Dr. Hamid Behrami</u> | |  |
| 3. Advisor: <u>Dr. Poor. Mohammadi</u> | |  |
| 4. Representative of Complementary Education Council | |  |
| <u>Dr. Farshidd Shariat</u> | | |
| 5. Inspector professors: | | |
| i) <u>Dr. Naser Jamalzadeh</u> | |  |
| ii) <u>Dr. Ahmad Alamolhoda</u> | |  |
| iii) <u>Dr. Bagher Heshmatzadeh</u> | |  |
| iv) <u>Dr. Bagher Khoramshad</u> | |  |

A point, which should be considered, is not as the meaning of origin and essence right and absolute government on his own fate and including of in the field of government, because human is the caliph of God on the land and this right is a right which is granted by God.

Therefore, active presence of people is in the framework of religious and in direction of haghollah and this is from evidents.

On the other word, "vote of people" and political behaviours of citizens are situated among "oppression and option".

Option from that point of view that people have the right of election and oppression from the other side that is known to duty And function to legitimate duty, i.e., the people are undertaken for election of one of the wise legislator general appointed men. By this interpretation, political government in Islam is an electional- appointment matter and this is two-faces subject that one side of it is supervisor on agholnas and the other side is watcher on "haghollah" and we may call it a matter as among matters.

Therefore, this view has placed especial works and positive points of divine legitimacy in itself meanwhile having most elements and compilation works of democracy system.

So, a system with this kind of legitimacy is from natural needs of up to date human and suitable to thought conditions of present age that popular votes is one of its main branches firstly.

Secondly, the legitimacy not to be shaken and scratched at this system basically and generally, due to each one of these failures and inadequacies in popular or divine legitimacy not to be obviate and compensate by each other.

Thirdly, a government that faces to two-sided legitimacy, will meet to very high durability and resistance beside of avoiding from confrontation to popular government and it will not face to the crisis of legitimacy in continued improvement of these two sources.

Key words: Legitimacy, Government, Shiite, Election, Appointment

Abstraction

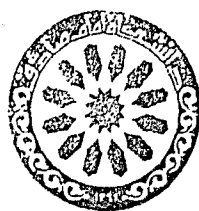
The discussion of government legitimacy and its principles have referred to the interest of philosophers and scientists of political sciences always and since long times ago and it has placed in the circle of researches and scientific investigations as the most basic of government issues and political philosophy. Because the survival and endurance of each political system and government depend fully on its legitimate rate of system and it will be so.

At this thesis the writer tries at his first step that to obviate the existed ambiguities and amphibologies in definition of legitimacy, meanwhile consideration and accuracy have been made in the meanings of legitimacy as lexical and terminology and providing some definitions, which have entered in the culture of west and Islam and finally it leads to this result that "the right of rulers government" is the most accurate and suitable definition for this word.

The most important question, which is on this is that in which basic the ruler has the right of government and enforcing of power and what is the most major element that to manifest and holder of right the political power? In other words from where originates the legitimacy of government and which are its sources? Several assumptions or possible responses have been given to above question that each of them to be placed in its own place for analysis and the legitimacy of government from the view of sunnah native to be evaluated in third chapter in accordance to the importance of opinions by public jurisprudents and the votes as well as judgements of public jurisprudents and the heads of sects by sunnah native have been raised in regarding to legitimacy sources of government after death of Hazrate prophete (peace upon him), i.e., allegiance and election of people, domination, force and prevalence as well as non-obligate and caliphate of ex-Imam and then their issues and critics will state as detailed. At the fourth chapter, the people legitimacy of prophete government (peace upon him) and innocence Imams (peace upon them) have been denied, meanwhile stating the connection and interference of religions and policy and to be emphasized on being united of prophetic mission and prophete government. i.e.) appointment of prophete (peace upon him) from God in both dimensions of prophetic mission and the thought for social and political issues. At fifth chapter the other substitute assumptions that to be considered the legitimacy of government either by election and allegiance of people or absolute appointment to be raised and investigated and inefficiency and inaudibility of reasons and their wisdom and stating documents will be written and determined.

And but the main assumption or opinion that has been proved and confirmed at this thesis after searching and trial and error is: "legitimacy of prophete government (peace upon him) and innocence Imams (peace upon him) are considered in divine appointment, but the basis of legitimacy in innocence government at the time of absence is general appointment of holy religions and determination as well as identification of its applicability with regarding to legitimate and reasonable criteria by popular election and acceptance altogether. On this basis the right of government or legitimacy has been regarded for both people and general appointment of God as common. This view which translate to divine-popular legitimacy, is two-right categories and there is "hagholah" and "hagholas" (what is due God and what is due men). Therefore, just regarding to hagholah and consideration to legislator general appointment are not enough, but credit of hagholas and attraction of general votes as well as participation of people in election of ruler will be considered as a part of legitimacy of government and political system.

On the other words, hagholah will not cause the falling of hagholas ever. Thus, both people and God are the sources and Origins of government legitimacy due to this, i.e., interference of God-people element (divine general appointment and popular election) to be called popular-divine legitimacy. That is, a man, who wants to govern on people, should be acceptable for people too, in addition to that to be in a degree of holy legislator appointed governorship, unless forcing on governorship will be as unexecutable and unreasonable matter.



Imam Sadiq University

**Bases of Government's legitimacy form the
point of view of shiite**

A thesis

Presented for the

**Degree of doctor of Philosophy in Political
Science (Political Thought)**

Faculty of Islamic Studies and Political Science

Mohamad Reza Hatami

Supervisor:

Ayatollah Mahdavi Kani

Advisors:

Dr. Hamid Bahrami Dr. Mostafa Pour Mohamadi

March 2004



Imam Sadiq University

**Bases of Government's legitimacy form the
point of view of shiite**

A thesis

Presented for the

**Degree of doctor of Philosophy in Political
Science (Political Thought)**

Faculty of Islamic Studies and Political Science

Mohamad Reza Hatami

Supervisor:

Ayatollah Mahdavi Kani

March 2004

91152