

حقوق شرعی مردم در تأسیس نظام سیاسی؛ با تأکید بر قرآن و سنت

محمود شفیعی

دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه مفید، قم، ایران.

shafiee.mahmood@gmail.com

چکیده

حقوق شرعی مردم بر سیاست، در دو مرحله تأسیس یک نظام سیاسی و نیز جریان قدرت بعد از برپایی نظام سیاسی قابل تصور است. به نظر می‌آید بدون تصویر درست از حقوق شرعی مردم در مرحله اول، به مثابه علت محدثه، حقوق شرعی مردم در مرحله دوم نیز مخدوش خواهد بود. همچنین، در چهارچوب فکر سیاسی شیعه، حقوق شرعی مردم بر سیاست در دو دوره «حضور» که نظام مشروع در آن امامت و «غیبت» که نظام مشروع در آن ولایت (براساس دیدگاه رایج در میان عالمان کنونی شیعه) است، از همدیگر تفکیک پذیرند. به نظر می‌آید بدون تصویر درست از حقوق شرعی مردم در دوره حضور، حقوق شرعی مردم در دوره غیبت نیز متزلزل خواهد بود. هر چند دیدگاه مشهور میان عالمان قدیم و جدید شیعه درباره تأسیس نظام سیاسی فقدان هرگونه حقوق شرعی برای مردم، چه در دوره حضور و چه در دوره غیبت است، برخی عالمان شیعه در تاریخ معاصر شیعه تلاش کرده‌اند در این زمینه بین دوره غیبت و حضور تفکیک قائل شوند و بر این اعتقاد پافشارند که در دوره غیبت، برخلاف دوره حضور، مردم در تأسیس نظام سیاسی صاحب حق شرعی‌اند. در مقابل این دو دیدگاه شناخته‌شده، هماهنگ با تعداد محدودی از فقیهان و مفسران شیعه، نگارنده بر این اعتقاد است که اگر مردم در عرصه تأسیس نظام سیاسی حقی شرعی داشته باشند نمی‌توان بین دوره غیبت و

حضور تفکیک کرد. بر این اساس، در مقاله حاضر سعی نگارنده بر این است که با تکیه بر آیات و روایات و سیره معتبر نبوی و علوی، که در چهارچوب آیات قرآنی قابل دفاع هستند، به اثبات دیدگاهی همت گمارد که معتقد است مردم در تأسیس دولت و نظام سیاسی در دو دوره حضور و غیبت یکسان و با یک معیار از حقوق شرعی برخوردارند و بدون رضایت آنان حکومت مشروع دینی برپاشدنی نیست.

کلیدواژه‌ها: قرآن، روایات، سیره نبوی و علوی، حقوق شرعی، دوره غیبت و حضور، بیعت.

مقدمه

مسئله پژوهش حاضر این است که حقوق سیاسی مردم در هنگام تأسیس نظام سیاسی، چه در دوره غیبت و چه در دوره حضور، چیست. هرچند دیدگاه مشهور میان عالمان قدیم و جدید شیعه درباره تأسیس نظام سیاسی فقدان هرگونه حقوق شرعی برای مردم، چه در دوره حضور و چه در دوره غیبت است، برخی عالمان شیعه در تاریخ معاصر شیعه تلاش کرده‌اند در این زمینه بین دوره غیبت و دوره حضور تفکیک قائل شوند و بر این اعتقاد پافشارند که در دوره غیبت، برخلاف دوره حضور، مردم در تأسیس نظام سیاسی صاحب حق شرعی‌اند. در مقابل این دو دیدگاه شناخته‌شده، هماهنگ با تعداد محدودی از فقیهان و مفسران شیعه، نگارنده بر این اعتقاد است که اگر مردم در عرصه تأسیس نظام سیاسی حقی شرعی داشته باشند، نمی‌توان بین دوره غیبت و حضور تفکیک کرد. بر این اساس، در مقاله حاضر سعی نگارنده بر این است که با تکیه بر آیات و روایات و سیره معتبر نبوی و علوی، که در چهارچوب آیات قرآنی قابل دفاع هستند، به اثبات دیدگاهی همت گمارد که معتقد است مردم در تأسیس دولت و نظام سیاسی در دو دوره حضور و غیبت یکسان و با یک معیار از حقوق شرعی برخوردارند و بدون رضایت آنان حکومت مشروع دینی برپاشدنی نیست.

برای اثبات ادعا در مقاله حاضر به چند نکته روش‌شناسانه توجه شده است که عبارت‌اند از:

۱. برای استنباط از آیات به آموزه بیعت و مالکیت عمومی تکیه کرده‌ایم. ۲. آیات قرآن که در هنگام تنزیل در یک دوره بیست و سه‌ساله اتفاق افتاده است، نه تنها در پیوند با شأن نزول‌های گوناگون صورت گرفته، بلکه در شرایط تاریخی مشخص یعنی اقتضاهای زندگی سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و دیگر ابعاد اجتماعی محدودکننده در جزیره العرب نازل شده است. برای فهم

بهتر آیات توجه به بستر تاریخی-اجتماعی ضروری است؛ از این رو، در ابتدا و قبل از طرح مباحث قرآنی مجموعه‌ای از مباحث تاریخی درباره بیعت معطوف به سیره نبوی و علوی انجام شده است. ۳. برای یافتن کامل معنای متن قرآنی، نه تنها زمینه عملی که زمینه ایدئولوژیک نیز مورد توجه قرار گرفته است. برای زمینه ایدئولوژیک، با سه منظر فلسفی، کلامی و فقهی پدیده حکومت را بررسی کرده‌ایم. ۴. علاوه بر زمینه ایدئولوژیک برون‌متنی، تلاش بر این بوده است که آیات با توجه به ساختار درونی در سوره‌های مختلف تحلیل شوند. ۵. در فهم عمیق‌تر آیات به روایات مرتبط توجه شده است. از آنجا که روایات ظنی الصدورند، تنها به روایاتی بسنده شده است که بتوانند آیات قرآن را تأیید، تفسیر و تأویل کنند.

از میان تعالیم گسترده اسلامی، دو آموزه «بیعت» و «مشورت» پایه حقوق سیاسی است و در رأس دیگر تعالیم حقوقی قرآن و سنت قرار دارند. بیعت مهم‌ترین آموزه قرآنی است که تأسیس دولت در مدینه‌النبی و تأسیس خلافت و امامت بعد از وفات پیامبر گرامی (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) به عنوان مصداق‌های برجسته تاریخی دولت اسلامی، بر چنین ارزشی تکیه زده‌اند و قراردادی بودن دولت اسلامی را به مثابه هنجاری دینی تثبیت کرده‌اند. از آنجا که بیعت در قرآن در ضمن چند حادثه تاریخی نمایان شده است، فهم چنین آیاتی با برگشت به سیره نبوی ممکن خواهد شد. همچنین، تحولات سیاسی بعد از پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) نشان داد که در عمل، تکلیف تأسیس نظام سیاسی در جهان اسلام تنها از طریق بیعت ممکن می‌شود. در این میان بیعت سیاسی مردم با علی (علیه‌السلام) و توضیحات بیانی گسترده آن حضرت درباره این عمل تاریخی مرجع منحصر به فردی برای فهم حقوقی جایگاه بیعت در نظام اسلامی شیعی به‌شمار می‌رود. بر این اساس، برای یافتن حقوق سیاسی مردم از قرآن در زمینه تأسیس نظام سیاسی، تجربه‌های پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) در تأسیس دولت مدینه و تجربه پذیرش امارت مؤمنان از سوی علی (علیه‌السلام) تکیه‌گاه مطمئنی است؛ از این رو، ابتدا ماهیت بیعت را با تکیه بر وضع لغوی و کاربرد تاریخی مورد بحث قرار خواهیم داد. در گفتار دیگر، بیعت‌های سیاسی پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) و حضرت علی (علیه‌السلام) را مرور خواهیم کرد. در گفتار سوم دیدگاه مقبول را، با تکیه بر تحلیل‌های کلامی، فلسفی، طرح دیدگاه‌های فقهی و در نهایت، استدلال‌های قرآنی و روایی، بسط خواهیم داد. پایان پژوهش به خلاصه و نتیجه‌گیری اختصاص خواهد یافت.

گفتار اول: ماهیت بیعت

بیعت لغتی عربی و همانند «بیع» مصدر ثلاثی مجرد است. مترادف «بیع» را در فارسی «معامله» قرار داده‌اند. ماهیت معامله قراردادی است که بین دو طرف مبنی بر اقرار لفظی روی آن چیزی که قبلاً درباره‌اش «رضایت و توافق واقعی» حاصل شده است، انجام می‌گیرد. نگارنده لسان‌العرب گفته است که «بیعه» دست‌زدن دست به دست برای قطعی کردن معامله است و بیعت به معنای مباحثه و اطاعت است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ص ۲۶)؛ بنابراین، بیع و بیعت در لغت مترادف هستند و دو کاربرد متفاوت اما همسو دارند. بیع، که در معاملات روزمره بین اشخاص صورت می‌گیرد، در واقع بده بستان جنس (کالا) و بهای جنسی (کالایی) است که فروخته شده است. بیعت درباره‌ی وضعیتی است که بناست یکی از دو طرف فرمان بدهد و دیگری اطاعت کند. کاربرد دوم در واقع برگرفته از کاربرد محسوس اولی است. همان‌طور که در معامله‌ی روزمره بده بستانی وجود دارد؛ در هنگام اطاعت یک طرف از دیگری نیز در واقع قبل از شکل‌گیری حکومت بده بستانی صورت گرفته است. این بده بستان همان توافق و رضایت طرفینی است که فردی/ افرادی از دیگری/ دیگران حمایت مالی، جانی یا ناموسی کند/ کنند و در عوض از دیگری/ دیگران انتظار داشته باشد/ باشند که در راستای انجام کار ویژه و مسئولیتی که به‌عهده گرفته است/ اند، از او/ آنان اطاعت کند/ کنند و خود/ خودشان را بر این اطاعت متعهد کند/ کنند؛ بنابراین، بیعت در وجه سیاسی امری یک‌سویه نیست، بلکه رویدادی اجتماعی است که بر تعهدات متقابل فرمانروایی و فرمانبری دلالت دارد.

به لحاظ تاریخی، بیعت در اسلام اولین بار در سال سوم بعثت با نام بیعت «عشیرت» شروع شده است. با این بیعت، علی (علیه‌السلام) اولین دعوت علنی پیامبر گرامی اسلام (صلی‌الله‌علیه و آله و سلم) از عشیره خود برای ایمان را پذیرفت. بیعت عقبه (گردنه‌ای بین مکه و منی) نخستین پیمان مشترک دیگری است که طی آن دوازده نفر از مردم مدینه پیرامون پنج اصل اعتقادی و اخلاقی با پیامبر (صلی‌الله‌علیه و آله و سلم) معاهده بستند. سومین بیعت، که به بیعت عقبه دوم شناخته شده است، در مکان قبلی رخ داد. این بیعت، مربوط به هفتادوسه مرد و دوزن از اهل یثرب بود که متعهد شدند از پیامبر (صلی‌الله‌علیه و آله و سلم) مانند فرزندان خویش حمایت کنند. در مدینه نیز بیعت‌های فراوانی صورت گرفت که طی آن نمایندگان مردم جزیره‌العرب می‌آمدند و به شکل مرسوم (دست‌دادن) با پیامبر (صلی‌الله‌علیه و آله و سلم) بیعت و اعلام وفاداری می‌کردند. گاهی نیز خود رسول خدا اقدام به اخذ بیعت کرده‌اند که مهم‌ترین آن‌ها «بیعت رضوان» یا «بیعت شجره» نام گرفته است. نکته اساسی این است که مجموعه بیعت‌های قبل از هجرت، همراه با

صحیفة النبی، که در ادامه درباره آن بحث خواهد شد، زمینه‌ساز و مؤسس دولت جدید نبوی در مدینه شد و اولین دولت قراردادی به شکل دینی در جهان اسلام رقم خورد.

بی‌تردید بیعت الزام‌آور دارای شرایطی بوده است.^۱ اولین بیعت سیاسی بعد از وفات پیامبر (صلی‌الله‌علیه و آله و سلم) و تعدادی از بیعت‌های بعدی حاکی از این است که به لحاظ فرایند، بیعت در شکل رسمی امری مسبوق بر انتخاب حاکم در جمع کوچک بوده است. جمعی از نخبگان صاحب تشخیص سیاسی از افراد با سابقه درخشان اجتماعی و مذهبی، ابتدا حاکم را در جمعی کوچک انتخاب می‌کردند و سپس فرد منتخب را جهت بیعت توده مردم به آنان معرفی می‌کردند (منتظری، ۱۴۰۹، ج ۱: ص ۴۰۳).^۲ به لحاظ مکانی، اکثریتی از توده مردم که در مرکز جهان اسلام ساکن بودند و یا امکان حضور در مرکز را داشتند، با فرد منتخب بیعت می‌کردند. بعد از بیعت حاضران در مرکز بر غایبان نیز چنین بیعتی اعتبار پیدا می‌کرد (دشتی، ۱۳۷۹: ص ۴۸۵). بیعت‌کنندگان باید از روی آگاهی، آزادی، اختیار و در زمان مناسب، مراسم بیعت را برگزار می‌کردند: «بَايَعِيَ النَّاسُ غَيْرَ مُسْتَكْرَهِينَ وَلَا مُجْبَرِينَ، بَلْ طَائِعِينَ مُخَيَّرِينَ» (نهج البلاغه: نامه اول). بیعت همراه با خوف، عجله، جهالت و فریب‌کاری بیعتی باطل و بی اعتبار بود (طوسی، ۱۳۷۵: ص ۲۰۸؛ زمخشری، ۱۴۱۷ق: صص ۵۱-۵۰؛ مازندرانی، ۱۳۸۲ق: ص ۲۷۱).^۳ بیعت‌کنندگان بدون تطمیع یا تهدید و با توجه به منافع و مصالح واقعی باید بیعت را انجام می‌دادند.^۴ بیعت نه به صورت مخفی که باید به صورت آشکار صورت می‌گرفت.^۵

۱. بعضی از شرایط از قبیل مشروط بودن بیعت به رغبت و خواست بیعت‌کنندگان و بیعت مرکز متشکل از مهاجر و انصار در بیانات حضرت علی (علیه السلام) در زمان خروج برای جهاد علیه معاویه بیان شده است (ر.ک.: طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱: ص ۱۷۲).

۲. «أن طريقة الإسلام الصحيحة عملاً بمبدأ الشورى و فكرة الفروض الكفائية هي طريقة واحدة و هي بيعة أهل الحل و العقد و انضمام رضا الأمة باختياره و أما ما عدا ذلك فمستنده ضعيف».

۳. «كانت بيعة أبي بكر فلتة و قى الله شرها، فمن عاد الى مثلها فاقتلوه». طبق این روایت عمر بیعت ابی‌بکر را به‌خاطر فقدان شرایط تحطه کرده است. به نظر زمخشری بیعت فلته بیعت ناگهانی است که شور و مشورت در آن وجود ندارد. فرصت طلبی همراه با مشاجره، فامیل‌بازی، قاپیدن طعمه و اموری از این قبیل در آن وجود دارد. بعد از وفات پیامبر (صلی‌الله‌علیه و آله و سلم) چنین وضعیت جاهلی برگشت و انتخاب سالم سیاسی را مخدوش کرد (ر.ک.: زمخشری، ۱۴۱۷ق، ج ۳: صص ۵۱-۵۰). همین معنا از فلته را محمد صالح مازندرانی نیز مطرح کرده است (ر.ک.: مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۱۲: ص ۲۷۱).

۴. «وَإِنَّ الْعَامَّةَ لَمْ تُبَايَعِي لِسُلْطَانٍ غَالِبٍ وَ لَا لِجِرْصٍ [لِعَرَضٍ]» (نهج البلاغه: خطبه ۵۴).

۵. بعد از قتل عثمان مردم می‌خواستند با او در خانه‌اش بیعت کنند، حضرت به آنان فرمود: «بیعت من نباید پنهانی انجام بگیرد و باید علنی و در مسجد باشد». باز طبری می‌نویسد: «هنگامی که عثمان به قتل رسید مردم به خدمت علی علیه السلام آمدند و

گفتار دوم: بیعت‌های سیاسی پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) و حضرت علی (علیه‌السلام)

قبل از هجرت پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) به مدینه، از دهم تا سیزدهم بعثت، چندین بیعت، از جمله بیعت عقبه اول و بیعت عقبه دوم میان آن حضرت و تعدادی از مردمان اهل مدینه که در موسم حج در دو نوبت به مکه آمده بودند، منعقد شده بود. هر کدام از این بیعت‌ها، در عمل گامی در راه تأسیس حکومت در مدینه بودند؛ بنابراین، حکومتی که در مدینه برپا شد، نه تنها امری بی‌مقدمه و از روی فرصت‌طلبی نبود، بلکه نشان‌دهنده اراده آزاد کسانی بود که از قبل در راستای منافع و صلاح‌دید خود چند گزینه دینی و سیاسی را انتخاب کرده بودند: ایمان به پیامبر، دعوت از او برای اقامت در میان آنان، پذیرش داوطلبانه و آگاهانه سروری آن حضرت بر قبایل مدینه. سخنان عباس، عموی پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) و یثربیان (طرح شرایط خاص از سوی هر دو طرف برای بیعت خویش) در رویداد عقبه دوم (رویدادی که مقدمه خروج آن حضرت به حساب می‌آمد)، یکی از نشانه‌های واضح مسبوق‌بودن بیعت‌های پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) بر اراده آزاد بیعت‌کنندگان است. عباس با بیعت‌کنندگان اتمام حجت می‌کند تا از کم و کیف تعهداتشان درباره حمایت کافی از حضرت رسول (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) اطمینان حاصل کند. در این اتمام حجت تأکید می‌کند که اگر آنان نمی‌خواهند به طور کامل به تعهدات خود پایبند باشند، پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) در حمایت کامل قوم خود قرار دارد و به میان یثربیان نخواهد رفت. یثربیان نیز بر حمایت مطلق خود از پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) تأکید می‌کنند، اما آن را بر ورود آن حضرت به یثرب و در چهارچوب مکانی آن شهر مشروط می‌کنند (قلعجی، ۱۴۲۰ق: صص ۹۳-۹۱؛ نویهض، ۱۹۹۴م: صص ۷۹-۷۸). فضای حاکم بر گفتار عباس با یثربیان و پاسخ آنان نشان می‌دهد بیعتی که در قرآن به تمجید از آن پرداخته شده، قرار و مدار دوطرفه است که هر دو طرف با رضایت قلبی به توافقی مشخص درباره سیادت و سروری فردی در میان قومی، به مثابه پدیده‌ای سیاسی نازل آمده‌اند. همچنین، گفتار عباس نشان می‌دهد که متعلق بیعت به ذات خود، امری اختیاری، طرفینی، عرفی و غیرشرعی است و از منظر هنجارهای حقوقی نانوشته زمانه خویش، چنین عملی برای طرفین الزام‌آور است. وقتی چنین پدیده‌ای عرفی در زبان شرع بازگو می‌شود، بدین معناست که امری عرفی

درحالی‌که آن حضرت در بازار مدینه بود، عرض کردند که دست‌های خود را بگشا تا با تو بیعت کنیم، فرمود: عجله نکنید مهلت دهید تا مردم جمع شوند و با یکدیگر مشورت نمایند».

در ساحت شرعی نیز تأیید و الزامی بودن آن امضا شده است.

براساس گزارش بسیاری از مورخان تحولات صدر اسلام، تشکیل عملی حکومت در مدینه محصول کشش‌ها و کوشش‌های هم‌زمان پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) و یثربیان در شرایط تاریخی خاصی بود. از یک‌سو، شهر غیرمتمرکز یثرب با پراکندگی جغرافیایی برخوردار از اطمینان (قلعه‌ها) و محله‌های فراوان دور از هم و پراکندگی آداب و رسوم متجلی در پدیده رعبه، زمینه پذیرش اقتدار بیرونی را در خود پرورانده بود. یثربیان در این زمان بابت تفرقه‌های چندگانه بین قبیله‌ای (اعراب و یهودیان مدینه) و درون‌قبیله‌ای (اختلاف‌های درونی قبایل عرب و اختلاف‌های درونی قبایل یهودی) احساس ناامنی می‌کردند. در چنین شرایطی پذیرش دین جدید و به تبع آن، اقتدار متمرکز نوین، نیاز اصلی آنان به امنیت سیاسی و آرامش درونی را پاسخ می‌داد و به بهبود شرایط اجتماعی منجر می‌شد؛ از سوی دیگر، با توجه به متزلزل شدن موقعیت پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) از عام‌الحرز به بعد (سال دهم مقارن با وفات خدیجه سلام‌الله‌علیها و ابوطالب) که فشار قریش و تهدید آنان فزونی یافته بود، هجرت به مدینه او را از وضعیت وخیم‌رها و شرایط دعوت را تسهیل می‌کرد (قلعجی، ۱۴۲۰ق: صص ۱۴۰-۱۲۳؛ فیرحی، ۱۳۸۵: صص ۱۳۳-۹۵).

هجرت پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم)، از مکه به مدینه، سرآغاز شکل‌گیری مقدمات حکومت آن حضرت در مدینه است. مهم‌ترین مقدمه این حکومت پیمان معروف به صحیفه‌النبی است که خود بیانگر چگونگی شکل‌گیری یک حکومت مدنی و نه یک حکومت تحمیلی در مدینه به‌شمار می‌رود. ورود به محتوای مفصل این صحیفه موضوع تحقیق حاضر نیست، اما اشاره به بعضی از مختصات آن در پی‌ریزی استدلال‌های مربوط به اعتباریابی شرعی بیعت، قابل توجه است. بسیاری از امور مربوط به حوزه عمومی، از قبیل چگونگی توزیع مسئولیت دفاع از امنیت داخلی و خارجی، استقلال درونی قبایل، تساوی حقوقی افراد در مسائل مربوط به عموم از قبیل حق آزادی عقیده، حق پناهندگی دادن، حق امنیت و غیره، ارجاع داوری اختلافات و منازعات به پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) و تأسیس مقومات اساسی دولت یعنی جمعیت (مسلمان، یهود، افراد و گروه‌هایی که داخل ایمان نشده بودند و هنوز مشرکانه زندگی می‌کردند)، سرزمین (مکانی در عرض و طول مشخص بنام یثرب که به مدینه‌النبی نام‌گذاری شد)، حاکمیت (اقتدار کامل مدنی که یک‌سر آن خدا و رسول و سر دیگر آن اعضای مسلمان و غیرمسلمان تشکیل‌دهنده اطراف قرارداد به‌شمار می‌رفتند) و حکومت (رهبری مدنی پیامبر در مدیریت کلی جامعه سیاسی نوبنیان)، در این پیمان به‌عنوان یک معاهده

دسته جمعی چهارچوب‌بندی شده است (قلعجی، ۱۴۲۰ق: صص ۱۰۹-۱۰۸).

بی‌تردید باید از حکومت علی (علیه‌السلام) به‌عنوان درخشان‌ترین حکومت مردمی بعد از حکومت پیامبر (صلی‌الله‌علیه و آله و سلم) نام برد. برپایی امامت سیاسی علی (علیه‌السلام) مسبوق به انتخاب مردم در دو مرحله بوده است. دو مرحله‌ای بودن انتخابات را مسلمانان صدر اسلام در قالب «شورا و بیعت» انجام می‌دادند. شورای مسلمانان از مهاجرین و انصار، که از پایه‌گذاران جامعه اسلامی و حواریون پیامبر (صلی‌الله‌علیه و آله و سلم) به‌حساب می‌آمدند، تشکیل می‌شد. شاید بتوان کار آنان در این زمینه را به کار سیاسی احزاب جدید در معرفی کاندیداهای مناسب برای انتخابات تشبیه و تقریب کرد.

با قیام مردم علیه عثمان، به‌دلیل گماشتن خویشاوندان نالایقش بر مصادر امور، توده‌های مردم سراغ امام علی (علیه‌السلام) آمدند و با اصرار از او حکومت بر خود را درخواست کردند. در مرحله «شورا» تشخیص امام این بود که ابتدا باید مهاجرین و انصار، به‌خصوص اصحاب بدر که نخبگان جامعه آن روزگار بودند، در فرصتی کافی (سه روز) مشورت کنند؛ از این‌رو، حضرت از بیعت با توده مردم، که مانند سیل به سمت او روی آورده بودند، قبل از انتخاب او در شورا امتناع کردند و از سوار شدن بر موج احساسات تحریک‌شده حذر کردند. پس از آنکه رأی همگان حتی رقیبانی چون طلحه و زبیر برخلاف او تعلق گرفت، توده‌های مردم را برای بیعت پذیرفت. صحنه‌های پرشوری از بیعت عمومی در نهج‌البلاغه گزارش شده است که نمایشی از حضور باشکوه تمامی مردم، از زن و مرد و پیر و جوان و افراد سالم و بیمار است. گزارش صحنه‌های ماندگار انتخاب آن حضرت در خطبه‌های ۳، ۵۳، ۹۱، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۷۱، ۱۹۵، ۱۹۶، ۲۲۹ و قسمت‌های دیگر نهج‌البلاغه، شروح نهج‌البلاغه، بحارالانوار، تاریخ طبری و منابع دیگر ثبت شده است.

اگر صحیفه‌النبی برنامه جامع تأسیس حکومت در مدینه‌النبی تلقی می‌شد، در حکومت حضرت علی (علیه‌السلام) نیز برنامه کلی بر مردم ارائه شد تا آنان بدانند درون کدام چهارچوب می‌خواهند به فرد مشخصی دست بیعت دهند. علی (علیه‌السلام) و نمایندگان او، که به شهرهای مختلف اعزام شده بودند، هنگام اخذ بیعت برنامه سیاسی مشخص و کلی را بیان می‌کردند. عمار و یاسر و نیز قیس بن عباد در گرفتن بیعت برای آن حضرت تصریح می‌کردند که ما براساس کتاب خدا و سنت رسول (قانون نانوشته اساسی جامعه دینی آن روزگار) با شما بیعت می‌کنیم. اگر بر آن وفا نکردیم، حق اطاعتی بر شما نداریم و

بیعتی بر گردن شما نیست. فقط قرآن امام ما و امام شماست.^۱

گفتار سوم: جایگاه فقهی-حقوقی بیعت در دوره حضور و غیبت

در گفتار حاضر ابتدا تحلیلی کلامی از ماهیت امامت با تکیه بر آیات و روایات ارائه خواهد شد. همچنین، ماهیت حکومت از منظر فلسفی مورد تحلیل قرار خواهد گرفت؛ در واقع، این دو مبحث مقدمه‌ای است برای طرح فقهی-حقوقی بیعت که در این بخش ابتدا دیدگاه فقیهانی که برای بیعت نقشی مشروعیت‌دهنده قائل هستند، بیان خواهد شد. در مرحله بعد برای اثبات ادعای خود مجموعه‌ای از آیات قرآنی تحلیل خواهیم کرد. همچنین، در ادامه مباحث، تحلیل روایات مرتبط مورد توجه قرار خواهد گرفت و در نهایت، به جمع‌بندی گفتار پرداخته خواهد شد.

تحلیلی کلامی از ماهیت امامت

امامت در دیدگاه شیعه مانند نبوت، مقامی الهی است. امام و نبی از سه منصب دینی مرجعیت، قضاوت و حکومت برخوردارند (مطهری، ۱۳۷۰: صص ۵۸-۴۷). بعضی از متکلمان قدیم شیعه بدون تفکیک آشکار این سه منصب و نیز بدون توجه به این مسئله که کدام یک از این سه مقام، اساس امامت را تشکیل می‌دهد، امامت را در وجه سیاسی به مثابه پدیده‌ای صرفاً قدسی مطرح کرده‌اند و

۱. عبدالعلی بازرگان طی یادداشتی با عنوان «علی (علیه السلام) و انتخابات» با تفصیل بیشتری مستند رویداد امامت سیاسی آن حضرت را بررسی کرده‌اند. این یادداشت در تاریخ ۲۰ شهریور ۱۳۸۸ م (مقرن با ۲۱ رمضان ۱۴۳۰ نگاشته شده است و در سایت شخصی نویسنده موجود است. آنچه در این مختصر بیان شد، تلخیصی از آن متن با کمی تصرف از ما بود. مستندات این یادداشت را ایشان به فارسی آورده‌اند. از جمله به تاریخ طبری، ج ۳: ص ۵۵۱ ارجاع داده‌اند. صاحب این قلم نیز از طریق تحقیق در متون اصلی مستندات را از منابع اصلی در ادامه می‌آورد:

«وَكُتِبَ عَلَيْهِ اللَّهُ بْنُ أَبِي رَافِعٍ فِي صَفَرٍ سَنَةِ سِتٍّ وَ ثَلَاثِينَ فَلَمَّا فَرَغَ مِنْ قِرَاءَةِ الْكِتَابِ قَامَ قَيْسٌ خَطِيبًا فَحَمِدَ اللَّهَ وَ أَثْنَى عَلَيْهِ وَ قَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي جَاءَ بِالْحَقِّ وَ أَمَاتَ الْبَاطِلَ وَ كَبَتِ الظَّالِمِينَ أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا بَابِعْنَا خَيْرَ مَنْ نَعْلَمُ بَعْدَ نَبِيِّنَا ص فَقوموا وَ بایعوا علی کتاب الله وَ سُنَّةِ نَبِيِّهِ ص فَإِنْ نَحْنُ لَمْ نَعْمَلْ فَبِكِتَابِ اللَّهِ وَ سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ص فَلَا بَیْعَةَ لَنَا عَلَیْكُمْ فَقَامَ النَّاسُ فَبَايَعُوا وَ اسْتَقَامَتْ مِصْرُ وَ أَعْمَالُهَا لِقَيْسٍ» (ر.ک.: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۳: ص ۵۳۵).

البته بیعت مشروط در میان قیام‌کنندگان از فرزندان ائمه علیهم السلام نیز رایج بوده است. حسین بن علی صاحب فخر بیعت با خود را به عمل به کتاب خدا و سنت رسول خدا، عدالت در میان مردم و تقسیم مساوی بیت‌المال مشروط می‌کند و ماندن بر بیعت از سوی بیعت‌کنندگان را به وفاداری خود بر آن امور مقید می‌کند: «وَ یُاسِّنَادُهُ إِلَى أَرْطَاةٍ قَالَ لَمَّا كَانَتْ بَیْعَةُ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ صَاحِبِ فِخٍّ قَالَ أَبَايَعُكُمْ عَلَيَّ كِتَابِ اللَّهِ وَ سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ص وَ عَلَيَّ أَنْ يُطَاعَ اللَّهُ وَ لَا يُعْصَى وَ أَدْعُوكُمْ إِلَى الرِّضَا مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ وَ عَلَيَّ أَنْ يُعْمَلَ فَبِكِتَابِ اللَّهِ وَ سُنَّةِ نَبِيِّهِ ص وَ الْعَدْلِ فِي الرِّعِيَّةِ وَ الْقِسْمِ بِالسُّوِيَّةِ وَ عَلَيَّ أَنْ تُقِيمُوا مَعَنَا وَ تُجَاهِدُوا عَدُوَّنَا فَإِنْ نَحْنُ وَفِينَا لَكُمْ وَفِينَا لَنَا وَ إِنْ نَحْنُ لَمْ نَقَبْ لَكُمْ فَلَا بَیْعَةَ لَنَا عَلَیْكُمْ» (ر.ک.: همان، ج ۴۸: ص ۱۶۹).

همه شرایط امامت، از جمله عصمت را به مسئله «حکومت» پیوند داده‌اند (همان: صص ۶۷-۶۷). متکلمان گذشته، امامت در معنای حکومت را نیز امری قدسی تلقی می‌کردند که بدون وجود موهبت الهی عصمت در فرمانروای معصوم حکمت آن تحقق نخواهد یافت. متکلمان گذشته در طرح امامت و فروعات عدیده آن در صدد پاسخ‌گویی به عقاید سنیان بر می‌آمدند. اهل سنت به غیر از حکومت پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) حکومت را امری غیر منصوص و مربوط به انتخاب مردم می‌دانند.^۱ برخلاف تأکید بخشی از متکلمان قدیم شیعه بر قداست حکومت، واقعیت این است که حکومت ذاتاً امر دنیوی است (مطهری، ۱۳۶۷: ص ۶۹) و قداستی ندارد.

تعبیرهای معصومان (علیهم‌السلام) از فرمانروایی نشان می‌دهد که از نظر اسلام، «حکومت» پدیده‌ای زمینی، دنیوی و در ذات خود غیر قدسی است و بدون در نظر گرفتن ذات دنیوی آن و استعلا بخشی بی‌دلیل بدان نمی‌توان دستورهای دین در این باره را - کما هو حق - شناخت و بدان لباس عمل پوشاند. این سخن حضرت علی (علیه‌لسلام) در پاسخ به شعار خوارج درباره نفی حکومت غیر خدا (لا حکم الا لله) بسیار معروف است که می‌فرماید: «لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ» (نهج‌البلاغه: خطبه ۴۰): «برای مردم چاره‌ای از داشتن فرمانروای صالح یا طالح وجود ندارد». آن حضرت در خطبه شششقیه با تعبیر «دُنْيَاكُمْ» از پدیده «حکومت»، آن را به آب عطسه بزر تشبیه کرده‌اند: «وَلَا لَفَيْتُمْ دُنْيَاكُمْ هَذِهِ أَرْهَدَ عِنْدِي مِنْ عَفْطَةِ عَنَزٍ» (نهج‌البلاغه: خطبه ۳). در هنگام عزیمت برای جنگ با اهل بصره به ابن عباس فرمود برای من کنش وصله‌دار نیم درهمی بیش از خلافتم بر شما ارزش دارد: «وَ اللّٰهُ لَهِيَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَمْرَتِكُمْ إِلَّا أَنْ أُقِيمَ حَقًّا أَوْ أَدْفَعَ بَاطِلًا» (نهج‌البلاغه: خطبه ۳۳). همچنین، در نامه‌ای به مردم مصر، ولایت و حکومت بر مردم را روزگار کوتاه دنیوی توصیف و آن را به سراب و ابر تشبیه کرد: «فَحَشِيتُ إِنْ لَمْ أَنْصُرِ الْإِسْلَامَ وَ أَهْلَهُ أَنْ أَرَى فِيهِ نُلْمًا أَوْ هَدْمًا تَكُونُ الْمُصِيبَةُ بِهِ عَلَيَّ أَعْظَمَ مِنْ فَوْتٍ وَلَا يَتَّكُمُ الَّتِي إِنَّمَا هِيَ مَتَاعٌ أَيَّامٍ قَلِيلٌ يَزُولُ مِنْهَا مَا كَانَ كَمَا يَزُولُ السَّرَابُ أَوْ كَمَا يَتَّقَشُّ السَّحَابُ» (نهج‌البلاغه: نامه ۶۲). هدف از آوردن تعبیرهای حضرت علی (علیه‌السلام) درباره حکومت این است که آن حضرت ذات حکومت را امر ماقبل دینی و پدیده‌ای دنیوی تصویر کرده‌اند.

۱. درباره طرح حکومت به شکل قدسی، حکمت حکومت و شیوه طرح آن در میان متکلمان شیعه در راستای پاسخ‌گویی به دیدگاه سنیان ر. ک.: شفیع: ۱۳۸۹: صص ۲۸-۳۸. همچنین، درباره اختلاف سنیان در شیوه انتخاب خلیفه ر. ک.: عنایت، ۱۳۷۲: صص ۲۳-۴۰.

نگاه دنیوی به حکومت با تعبیرهای قرآنی آن نیز هماهنگ به نظر می‌رسد. برای بیان ماهیت حکومت، تعبیرهایی از قبیل «اطاعت» (احزاب: ۶۷؛ نساء: ۵۹)، «ملک» (نمل: ۳۴؛ بقره: ۲۵۱، ۲۵۸، ۴۴۷، ۴۴۸؛ نساء: ۵۴)، «امر» (شعرا: ۱۵۱؛ نمل: ۳۲؛ زخرف، ۷۹؛ نساء، ۸۳)، «حکومت» (بقره، ۱۸۸؛ یوسف، ۲۲) و «سیادت» (احزاب: ۶۷؛ آل عمران، ۳۹) به کار رفته است. قرآن ادعای خدایی از سوی نمرود را به خاطر اعطای ملک به او از سوی خدا دانسته است: «الَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ» (بقره: ۲۵۸). خداوند در قرآن اغلب به شکل اقتضایی مجموعه‌ای از مفاسد بسیار بزرگ اخلاقی، مالی، جنسی و اعتقادی را در ارتباط با پدیده حکومت بیان کرده و تصویری کاملاً دنیوی از آن ارائه کرده است (شفیعی، ۱۳۸۶: ۲۹۵-۲۸۶) و نشان داده است که حکومت در سفلی‌ترین مرحله وجودی معنا می‌یابد و اگر بناست حکومت اصلاح شود، نمی‌توان ذات آن را نادیده گرفت و برای بهبود آن نسخه‌ای مناسب و از نظر دینی، قابل دفاع تجویز کرد.

تحلیلی فلسفی از ماهیت حکومت

از منظر فلسفه سیاسی، حکومت به مثابه امری تاریخی-اجتماعی، محل اجتماع دو نوع حق متفاوت است. در هنگام تحقق خارجی حکومت، دو نوع حق، متعلق به دو گروه، در یک جا جمع می‌شود. حکومت پدیده‌ای اجتماعی است که از ارتباط خاص بین شهروندان در یک جامعه به دست می‌آید. ماهیت این ارتباط به تصرف در مال و جسم و جان مربوط است. در تحقق خارجی حکومت، حاکم یا در اموال یا در جسم‌ها و جان‌ها تصرف می‌کند. مالکیت بر بیت‌المال و مواهب عمومی متعلق به عموم مردم است و آنان بر اموال خود از منظر عقل، عرف و شرع تسلط دارند: «إِنَّ النَّاسَ مُسْلَطُونَ عَلَى أَمْوَالِهِمْ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ص ۲۷۲) و هیچ‌کس دیگری غیر از مالکان یعنی عموم مردم بر تصرف در اموال اولویت ندارد. وقتی اموال عمومی^۱ که امری بیرونی است، متعلق به مردم باشد و مالکیت آنان به رسمیت شناخته شده باشد، به طریق اولی جان مردم که عین وجود آن‌هاست، در حیطة تملک و اختیار خود آن‌ها خواهد بود؛ بنابراین، در هنگام حکمرانی

۱. البته ادعای اینکه بیت‌المال از آن مردم است منافاتی با نسبت دادن آن به خدا ندارد؛ از این رو، حضرت علی (علیه السلام) در حادثه بیعت مردم با خود مبنای تقسیم مساوی اموال بین مردم را بدون در نظر گرفتن شأن و شئون آن‌ها، انتساب اموال به خدا دانست و فرمود: «فَأَنْتُمْ أَيُّهَا النَّاسُ، عِبَادُ اللَّهِ الْمُسْلِمُونَ، وَالْمَالُ مَالُ اللَّهِ يُقَسَّمُ بَيْنَكُمْ بِالسَّوِيَّةِ، وَ لَيْسَ لِأَحَدٍ عَلَى أَحَدٍ فَضْلٌ إِلَّا بِالتَّقْوَى» (ر.ک.: شیخ طوسی: ۱۴۱۴ق: ص ۷۲۹).

که بناست فرمانروا یا فرمانروایان در جسم و جان و مال دیگران تصرف کند/کنند، به حکم قطعی عقل و شرع مسلم است که تصرف در ملک غیر بدون رضایت او جایز نیست. به این ترتیب، در پدیده حکومت، اولین حق متعلق به کسانی است که بناست بر آن‌ها حکومت اعمال شود. حق در این معنا اختیار چیزی را داشتن به خاطر مالکیت بر آن چیز است. جان‌ها و اموال متعلق به مردم است؛ پس آنان صاحب حق هستند. حق مردم بر جان و مال، هم قبل از تحقق حکومت و هم بعد از تحقق حکومت پابرجاست. بدیهی است که قبل از تحقق حکومت، چنین حقی در قلمرو اجتماعی بدون استفاده است، ولی بعد از تحقق حکومت از این حق بهره‌برداری صورت می‌گیرد. پیرامون پدیده حکومت، حق دیگری وجود دارد که مربوط به شایستگی حکمران برای حکمرانی است. تدبیر اجتماعی، یعنی تصرف هدفمند، عقلانی و انسانی و مشروع در جان‌ها و جسم‌ها و اموال، از عهده هر کسی ساخته نیست، بلکه کسی می‌تواند چنین مدیریتی را بر عهده گیرد که هم توانایی جسمی و روحی مناسب با مدیریت سیاسی بر جامعه را داشته باشد و هم بر اصول حکمرانی مشروع عرفی و دینی دانا باشد. حضرت علی (علیه‌السلام) از این دو ویژگی با عنوان دو شرط قوت و دانش در فرمانروا تعبیر کرده‌اند.^۱ در این صورت می‌توان مدعی شد که حکومت متعلق به شایستگان سیاسی است و آنان چنین حقی را دارند. «حق» در این معنا، توانایی بر انجام عمل خاصی است که هم از مهارت‌های ذاتی و اکتسابی ناشی می‌شود و هم به مجموعه‌ای از معلومات سیاسی عرفی و دینی نیازمند است. در اینجا نیز فرد شایسته، هم قبل از تأسیس حکومت و هم بعد از تشکیل حکومت، از چنین حقی برخوردار است. قبل از تحقق خارجی حکومت شایستگی او به کار نیفتاده و نفعی بر خود و دیگری نمی‌رساند؛ در حالی که بعد از تحقق خارجی حکومت، در واقع فرد شایسته حکمرانی از مهارت خود بالفعل بهره می‌برد و دیگران نیز به تناسب از مهارت حکمرانی او بهره‌مند می‌شوند.

در تمثیل می‌توان اشتراک دو نوع متفاوت از «حق» پیرامون حکومت را به «داشتن» و «راندن» یک دستگاه اتومبیل تشبیه کرد. اگر گروهی به اشتراک مالک اتومبیلی باشند و در مقابل، تنها فرد یا افراد معینی برای راندن آن شایسته باشد/باشند، دو نوع حق متفاوت یک‌جا جمع می‌شود. حق صاحبان اتومبیل ناشی از مالکیت آنان است و در نتیجه اختیار تصرف در آن ناشی از اراده و خواست

۱. «... إِنَّ أَحَقَّ النَّاسِ بِهَذَا الْأَمْرِ أَقْوَاهُمْ عَلَيْهِ وَأَعْلَمُهُمْ بِأَمْرِ اللَّهِ فِيهِ...» (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴، ج ۹: صص ۳۲۸-۳۲۹).

آن‌ها خواهد بود؛ درحالی‌که حق‌راننده ناشی از مهارت و شایستگی و توانمندی او در رانندگی و گواهی‌نامه‌ای است که برای او صادر شده است و در نتیجه تصرف در اتومبیل حق‌راننده است و دیگران که فاقد چنین توانایی هستند، چنین حقی را ندارند. به‌طور منطقی، در چنین وضعیتی تنها با توافق طرفینی است که این دو حق اعمال خواهد شد و از قوه به فعل در خواهد آمد و هر دو طرف در سایه توافق طرفینی می‌توانند از حقوق خود در عمل بهره‌مند شوند. در چنین شرایطی تصرف راننده بدون رضایت مالکان نامشروع خواهد بود؛ همان‌طور که تصرف در اتومبیل به‌وسیله خود مالکان خطر هلاکت را به دنبال خواهد داشت و مالک بودن موجب شایستگی آنان در تصرف عملی نخواهد شد. بعضی از دیدگاه‌های فقهی در هماهنگی تحلیل کلامی از ماهیت امامت و تحلیل فلسفی از ماهیت حکومت حقوق شرعی مردم را در دو دوره حضور و غیبت تصدیق می‌کنند که در ادامه بدان‌ها می‌پردازیم.

اعتبار شرعی بیعت از منظر فقهی

در زمینه جایگاه بیعت برای مشروعیت‌بخشی به حکومت دینی، امام خمینی با تفکیک «ولایت» از «تولی» اذعان کرده‌اند که در هنگام تولی و تصدی قدرت سیاسی، بدون خواست اکثریت نمی‌توان امور مردم را به‌عهده گرفت و در صدر اسلام بیعت وسیله‌ای برای کسب رضایت مردم برای حکمرانی مشروع بوده است (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۰: ص ۴۵۹). تفکیک بین «ولایت» و «تولی» در زبان امام خمینی، از قبیل تفکیک بین حاکمیت و حکومت است.^۱ مقوم حکمرانی شرعی، با توجه به اینکه صرف امر نظری نیست، بلکه از عمل تحقق‌یافته در عالم خارج انتزاع شده است، نه با تحلیل «ولایت» تنها بلکه با انضمام تحلیل «تولی» حاصل می‌شود. حکمرانی شرعی زمانی به‌دست می‌آید که هم ولایت شرعی باشد و هم تولی؛ ولایت شرعی، با تصدی سیاسی شایستگان دینی و عرفی، و تولی شرعی، با تضمین رضایت مردم در تأسیس و تداوم حکومت، حاصل می‌شود.

۱. تفکیک حاکمیت از حکومت در اندیشه سیاسی جدید نیز، به اشکال مختلف، وجود دارد. در فلسفه سیاسی جدید، در بعضی از وجوه، حاکمیت به مردم تعلق دارد و حکومت از حاکمیت مردم ناشی می‌شود (ر.ک.: بشیریه، ۱۳۸۶: صص ۲۹-۲۸). تفاوت اندیشه سیاسی جدید با اندیشه سیاسی دینی، ناشی از تحلیل مستقل یا وابسته حکومت است. در اندیشه جدید ماهیت حکومت از حاکمیت ناشی می‌شود؛ درحالی‌که در اندیشه دینی حکومت مستقل از حاکمیت، هرچند مرتبط با همدیگر، ماهیت مستقلی دارد و حق حاکمیت از حق حکومت متفاوت است. تفاوت دیگر بین اندیشه سیاسی جدید و اندیشه سیاسی دینی، به شرایطی برمی‌گردد که حاکمان متصدی حکومت باید داشته باشند و بدون آن شرایط به صرف انتخاب مردم، حکومت آنان مشروعیت نمی‌یابد.

مطهری درباره قیام امام حسین (علیه‌السلام) به درستی بیان کرده است که امام یگانه شخصیت لایق و منصوب و وارث خلافت بود و در مقابل، یزید، نالایق و غاصب حکومت به حساب می‌آمد. اما در ادامه همین بحث تصریح می‌کنند که «اگر امام به حق را مردم از روی جهالت و عدم تشخیص نمی‌خواهند، او به زور نباید و نمی‌تواند خود را به مردم به امر خدا تحمیل کند. لزوم بیعت هم برای این است»؛ به عبارت دیگر، مسئله احقیت به خلافت به تنهایی برای اعمال ولایت کافی نیست (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۳: صص ۱۱۲-۱۰۳).

محمد سند با اشاره به دوگانه به ظاهر غیر قابل جمع دموکراسی یا استبداد، که علمای سیاست بدان پرداخته‌اند و اذعان کرده‌اند که اولی بیانگر حاکمیت مردم و دومی نشان‌دهنده حاکمیت فرد بر دیگران است، به نقض و ابرام این تقسیم‌بندی پرداخته‌اند. به نظر او لازمه دموکراسی این نیست که حاکمیت الهی مورد نفی قرار گیرد. او به تفصیل توضیح داده است که چگونه در جامعه دینی با توجه به آموزه‌های دینی، زمینه دخالت همه‌جانبه مردم، از صدر تا ذیل حکومت سیاسی، مورد توجه قرار گرفته است. به نظر او حاکمیت الهی خود وسیله‌ای برای هدایت مردم بدان سمت است که به بهترین شکل ممکن بتوانند از توان انتخابگری خود بهره‌مند شوند. او توضیح داده است که قدرت انتخابگری مردم نه تنها در مسائل سیاسی، که بالاتر از آن در اصل و کلیت نظام دینی و رسالت نبوی از طریق کنکاش در شرایط نبی و احراز آن شرایط در مدعی نبوت ملحوظ شده است (سند، ۱۴۲۶ه.ق: صص ۳۲۶-۳۲۵). همچنین، به بسیاری از آموزه‌های دینی اشاره می‌کنند که در صدد دخالت دادن مردم در عرصه زندگی اجتماعی برآمده‌اند. حق سؤال، استیضاح، مشارکت، نظارت و دیگر اشکال حضور فعالانه مردم در تعالیم دینی به گسترده‌ترین شکل و نیز در کیفی‌ترین و عمیق‌ترین معنا مورد توجه قرار گرفته‌اند. او سهم‌شدن فراگیر مردم در عرصه زندگی اجتماعی و سیاسی را از مسلمات حکومت دینی در نظر گرفته است و برخلاف ذهنیت رایج علمای شیعه، که به خاطر الهی‌دیدن امامت، اندیشه شورا و بیعت را بی‌مقدار کرده و به حاشیه برده‌اند، تلاش کرده است ضمن پذیرش و تأکید شدید بر حاکمیت مطلق الهی و نیز انتصاب الهی معصومان (علیه‌السلام) به حکومت، حق انتخاب مردم در تمامی زوایای امر حکومتی را به اثبات برساند (سند، ۱۴۲۶ه.ق: صص ۳۳۲-۳۲۵). محمد سند با تحلیل خاصی که از ماهیت انتخاب حاکم جامع شرایط عقلی یا شرعی دارد، انتخاب مردم را چه در نظام‌های دموکراسی جدید و چه در چهارچوب نظام دینی، نوعی کشف صلاحیت‌های لازم برای حاکم تلقی کرده است که چنین صلاحیت‌هایی را عقل فطری یا تجربی و نیز شریعت برای حاکم مشخص کرده‌اند. او تقویض شدن

تشخیص حجت از غیر حجت و نیز محول شدن تشخیص مصداق حاکم واجد شرایط به امت اسلامی را گونه‌ای از ولایت ضعیف امت در مسئله حکومت تعبیر کرده است (سند، ۱۴۲۶ه.ق: صص ۳۶-۳۵).

تحلیلی قرآنی و روایی از حقوق سیاسی مردم

در قرآن مالکیت اعتباری مواهب مادی به عموم مردم تعلق یافته است. در سوره بقره^۱ تصریح شده است که خداوند هر آنچه در زمین است را برای انسان‌ها آفریده است. هماهنگ با این مضمون در سوره جاثیه^۲ بیان شده است که آنچه در آسمان‌ها و زمین است، خداوند همه را به نفع مردم به تسخیر آن‌ها درآورده است. همچنین، در سوره فاطر^۳ آمده است که خدا انسان‌ها را در روی زمین جانشین قرار داد (هر نسلی جانشین نسل قبل از خود شد). در تفسیر قمی جانشینی انسان در روی زمین به سپرده شدن کلیدهای تصرف به مردم تعبیر شده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۴: ص ۲۴۲).^۴ همان‌طور که در تحلیل فلسفی از حکومت گذشت، ماهیت دولت چیزی غیر از تصرف در اموال عمومی و ابدان مردم نیست. اگر اموال به نص قرآن از آن مردم است، نمی‌توان بدون احراز رضایت مردم حکومتی برپا کرد که ماهیت آن چیزی غیر از تصرف عملی در جان و مال آنان نیست.

از جمله استدلال قرآنی برای حقوق سیاسی مردم این است که پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) از طرف خدا به رسالت مبعوث شده بود. پیامبری امری است که از صفر تا صد آن به اراده تشریحی خداوند مربوط است و مردم در این زمینه نقشی ندارند. با این همه و علی‌رغم آیات فراوان درباره وظیفه‌مندی مردم در اطاعت کردن از خدا و رسول و بلکه همه احکام الهی، تصریح قرآن است که دین امر اجباری نیست^۵ و معنی ندارد که پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم)

۱. «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (بقره: ۲۹).

۲. «وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (جاثیه: ۱۳).

۳. «هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ فَمَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ وَلَا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ إِلَّا خَسَارًا» (فاطر: ۳۹).

۴. همین تعبیر در تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب نیز آمده است (ر.ک.: قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۱۰: ص ۵۸۰).

۵. «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» (بقره: ۲۵۶): علامه در تفسیر آیه تصریح کرده است که این آیه درصدد نهی از دین اجباری است؛ چراکه ایمان امر قلبی است و اساساً آکراه‌بردار نیست (ر.ک.: طباطبایی، ۱۳۹۰ق: صص ۲۴۳-۲۴۲).

سلم) کسی را به ایمان مجبور کند.^۱ پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌و آله و سلم) وظیفه تذکر داشت، اما حق سیطره و سلطه حتی در امر دینی بر مردم نداشت.^۲ همان‌طور که حق اجبارکردن نیز ممنوع شده بود.^۳ کافران در انتخاب دین خود و پیامبر در انتخاب دین خود آزاد بودند.^۴ در مقابل، طاغوتیان در اطاعت اجباری گرفتن از مردم همیشه چیره‌دست بودند. فرعون با استخفاف مردم از آنان اطاعت می‌گرفت.^۵ وقتی فرعون ایمان سحرائش را مشاهده کرد آن‌ها را به بریدن دست و پا تهدید کرد؛ چراکه بدون اجازه او ایمان آورده بودند.^۶ به تعبیر طالقانی (طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۴: ص ۳۸) این آیات شواهدی است بر اینکه رسالت اسلام متوجه قلوب و برای برانگیختن فکر و تعقل است؛ بنابراین، مسلم است که براساس آیات قرآنی درباره اصل پیامبری، وظیفه‌مندی مردم در اطاعت از پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌و آله و سلم) با انتخاب آزادانه دین از سوی آنان به صراحت قرآن جمع شده و منافاتی بین این دو ترسیم نشده است و برعکس، اطاعت اجباری گرفتن را به طاغوتیان نسبت داده است. اگر اصل دین که امری الهی است منافاتی با رضایت مردم در پذیرش عملی آن از سوی آنان ندارد، به طریق اولی، گرفتن اطاعت سیاسی از مردم با این استدلال که اطاعت‌گیرنده از سوی خدا بر چنین کاری مأمور شده است، منافاتی با رضایت و انتخاب آزادانه آن‌ها نخواهد داشت؛ در واقع، مهم‌ترین مقصد قرآنی بیعت و زمینه عملی آن پرهیز از شکل‌گیری حکومت تحمیلی است؛ پدیده‌ای که به شهادت تاریخ نه از سوی متألهان که از سوی متکبران سلطه‌گر بر مردمان اعمال شده است.

استدلال عمیق‌تر به قرآن برای نامشروع بودن حکومت بدون رضایت مردم این است که در این صورت چنان حکومتی از ماهیت خود خارج شده و با تبدیل شدن به «تحکم» مصداق سلطه‌جویی خواهد بود. سلطه‌جویی در قرآن به طور مطلق نفی شده است. در قرآن از یک طرف تصریح شده است که «هرگز خداوند برای کافر نسبت به مؤمنان راه سلطه‌جویی را باز نکرده است»،^۷ اما به طور

۱. «أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» (یونس: ۹۹).

۲. «فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ» (غاشیه: ۲۱-۲۲).

۳. «نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعَبِيد» (ق: ۴۵).

۴. «لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ» (کافرون: ۶).

۵. «فَأَسْتَحَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ» (زخرف: ۵۴).

۶. «قَالَ آمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ أَدْنَى لَكُمْ إِنَّهُ لَكَبِيرِكُمْ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ فَلَسَوْفَ تَعْلَمُونَ لَأَقْطَعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَأْجِلُكُمْ مِنْ خِلَافٍ وَلَا صَالِبَتِكُمْ أَجْمَعِينَ» (شعرا: ۴۹).

۷. «لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (نساء: ۱۴۱).

متقابل سلطه‌جویی مسلمان نسبت به کافر صلح طلب و مسالمت‌جو نیز در آیه دیگر نفی شده است.^۱ در شیوه تعامل مؤمنان و کافران یا منافقانی که در عمل با کافرانند تا مسلمانان، دو حالت در آیات ۸۸ تا ۹۱ نساء ترسیم شده است. در برابر آن‌ها که دنبال جاسوسی، اذیت، جنگ و ضربه‌زدن به مسلمانان هستند دستور شداد و غلاظ قرآن این است که مسلمانان با آنان مقابله کنند و تا حد به قتل رساندن آن‌ها پیش روند. طیف دوم کافران یا منافقانی هستند که به خاطر خستگی، ناتوانی یا صلح‌خواهی درصدد آزار به مسلمانان یا جنگ علیه آنان برنیامده‌اند. درقبال این گروه دستور قرآن این است که مسلمانان به صلح بگرایند و از هرگونه تعرض و سلطه‌جویی نسبت به آن‌ها پرهیز کنند.^۲ «جعل سبیل» در این آیات مترادف با سلطه و سلطه‌جویی است که هر دو تعبیر به یکسان در این چند آیه استفاده شده است. به قرینه آیات پس و پیش، این دو تعبیر هر دو دارای بار منفی اخلاقی است و از اساس نفی شده است و فرقی نمی‌کند که کافر بخواهد سبیل و سلطه‌جویی اعمال کند یا مسلمان. اگر سلطه‌جویی طبق این آیات نفی شده است، بنابراین حکومت‌کردن بر مردم بدون رضایت آن‌ها بدون شک مصداق سلطه‌جویی و جعل سبیل است که در حالت عادی حتی علیه کافران نفی شده است. بر این اساس، می‌توان بر این ادعا خطر کرد که اگر در دوره غیبت برای غیر معصوم حکومت بر مردم بدون رضایت آنان حرام و غیر مشروع باشد، به طریق اولی کسب رضایت مردم شرط صحت حکومت در دوره حضور برای معصوم خواهد شد؛ چراکه به‌طور طبیعی عمل منهی نسبت به اولیاءالله با شدت بیشتری نهی شده است.

استدلال دیگر قرآنی بر حرام‌بودن حکمرانی بدون رضایت مردم این است که بسیاری از آیات الاحکام اجتماعی در قرآن، مخاطبانشان نه فرد یا افراد خاص که همه مؤمنان‌اند.^۳ از مخاطب قرارگرفتن همه مؤمنان می‌توان دریافت که قلمرو حکومت متعلق به همه مؤمنان و بلکه افراد جامعه‌ای است که بناست در آن این مجموعه از احکام مبنای زندگی جمعی قرار گیرد. اگر افراد

۱. «فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا» (نساء: ۹۰).

۲. درباره جزئیات و ظرایف آیات مذکور ر.ک.: مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۱، ج ۴: صص ۴۸۵-۴۸۵۹.

۳. نمونه‌ای از این آیات عبارت‌اند از: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» (مانده: ۳۸)؛ «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (بقره: ۲۴۴). پنج آیه دیگر (بقره: ۱۹۰؛ آل عمران: ۱۶۷؛ توبه: ۲۹، ۳۶ و ۱۲۳) نیز درباره دستور به جهاد وارد شده‌اند که در همه آن‌ها، مخاطب همگان هستند؛ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (جمعه: ۹)؛ «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَبُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ» (بقره: ۴۳)؛ یازده آیه دیگر نیز در زمینه نماز و زکات به همین شکل نازل شده است.

اجتماع بتوانند در انتخاب حاکم به‌عنوان معقول‌ترین سازوکار عملی اجرای احکام اجتماعی نقش ایفا کنند، در واقع آنان با همین انتخاب، گویی بر وظیفه خود درباره احکام اجتماعی عمل کرده‌اند؛ چراکه آن‌ها با مناسب‌ترین ابزار ممکن یعنی انتخاب حاکم وسایل مناسب عملی شدن احکام اجتماعی را فراهم کرده‌اند. در مقابل، اگر آنان در فرایند انتخاب حاکم نقشی نداشته باشند، بدان معناست که در تحقق احکام اجتماعی برخلاف مأموریت الهی که داشته‌اند، هیچ نقشی ایفا نکرده‌اند؛ چراکه حاکم با دورزدن همه افرادی که مخاطب خداوند بودند، تنها با تکیه بر سلیقه خودش دست به اتیان احکام الهی زده است. به فرض که چنین عملی از حاکم بذاته درست باشد، اما دیگر با اراده الهی هماهنگ نخواهد بود؛ خدایی که با مخاطب قرارداد همگان اراده کرده بود همگان به‌نحوی در تحقق این احکام نقش مناسبی ایفا کنند.

استدلال دیگر این است که خداوند در قرآن از مؤمنان خواسته است که از خدا و رسول و صاحب‌منصبان اطاعت کنند.^۱ در سه آیه دیگر اطاعت از خدا و رسول را درخواست کرده، اما ادامه داده است که اگر اطاعت نکردید بدانید که کار رسول ما فقط ابلاغ کردن واضح و آشکار است (مانده: ۹۲؛ نور: ۵۴؛ تغابن: ۱۲). در آیه دیگری نیز چنین درخواستی را مطرح کرده است و در ادامه از مؤمنان خواسته است که اعمالشان را باطل نکنند (محمد: ۳۳). استفاده از واژه «اطاعت» بدین معناست که فرمان‌برداری که خداوند طلب کرده است، فرمان‌برداری از روی آگاهی و رضایت درونی است و نه اطاعت کورکورانه یا از روی اکراه، اجبار یا تحقیر شدن و غیره؛ دلیل این است که ماده اطاعت از طوع است و طوع در مقابل کره قرار می‌گیرد و بر رضایت درونی دلالت دارد. مضاف بر اینکه همان‌گونه که گذشت، اطاعت گرفتن از روی تحقیر را خداوند به کار فرعون نسبت داده است. به‌ویژه در آیاتی که اشاره کردیم در سه مورد ادامه آیه‌ها به‌گونه‌ای است که نشان می‌دهد اطاعت فقط از روی رضایت معنا دارد؛ چراکه در این سه مورد خداوند بیان داشته است که اگر اطاعت نکنید، در واقع به دعوت پیامبر دهن‌کجی کرده‌اید؛ بنابراین، اطاعت قرآنی اگر اطاعت سیاسی را نیز دربر گیرد - که در مواردی مانند آیه ۵۹ نساء چنین است - حتماً زمانی بامعنا خواهد بود که مقارن با زور و اجبار نباشد. روایاتی از معصومان (علیهم‌السلام) هماهنگ با دیدگاه قرآنی وارد شده است که در سطور آتی به بعضی از آن‌ها اشاره شده است.

۱. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا» (نساء: ۵۹).

تحلیلی روایی از حقوق سیاسی مردم

روایات متعددی هماهنگ با قرآن، بر حقوق سیاسی مردم دلالت دارند. روایتی از پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) «ولایت» را از «تولیت» جدا کرده است. آن حضرت «ولایت» را شایسته حضرت علی (علیه السلام) و «تولیت» را به مردم متعلق دانسته‌اند: «ای پسر ابوطالب! تو شایسته حکومت بر امت هستی. پس اگر مردم تو را با طیب نفس به حکومت انتخاب کردند و روی تو با رضایت اجماع نمودند، پس امور سیاسی شان را به عهده گیر و اگر درباره تو به اختلاف افتادند، پس آن‌ها را در همان وضع به حال خودشان واگذار».^۱ بر طبق این حدیث حضرت فرموده است که حضرت علی (علیه السلام) برای ولایت بر امتش شایستگی دارد، اما این شایستگی در هنگام تحقق باید به وسیله انتخاب مردم صورت گیرد تا به شکل مشروع تحقق خارجی پیدا کند و در صورتی که مردم در این زمینه اقدام نکنند، فرد شایسته‌ای چون علی (علیه السلام) نباید بدون خواست آنان حکومت تشکیل دهد.

حضرت علی (علیه السلام)، که تردیدی در نصب الهی او بر حکومت نیست، در مقام بیان جدی، سخنانی ایراد کرده‌اند که تفسیر درست آن مجموعه، تنها با تفکیک «حق حاکمیت» مردم از «حق حکمرانی» حاکم و در راستای تفسیر عملی فرمایش پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) ممکن می‌شود. علی (علیه السلام) در یک جا به صورت اجمالی به فرمایش ذکر شده از پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) اشاره کرده‌اند؛ آنجا که علت سکوت خود و دوری از پذیرش حکومت در مدت طولانی را در خطبه ۳۷ بیان می‌کنند. حضرت ابتدا اظهار داشته‌اند که او نمی‌تواند اولین کسی باشد که پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) را تصدیق کرده و در همان حال اولین تکذیب‌کننده باشد! در ادامه اذعان می‌کنند که او طاعت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) را به عهده دارد که پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) برای غیر علی (علیه السلام) از او پیمان گرفته بود! (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق: ص ۸۱).^۲ دشتی در تفسیر این بخش آورده است که پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) فرموده بود که اگر دیدی مردم درباره خلافت به اختلاف افتادند و کار به جدال و خونریزی کشید، سکوت کن (دشتی، ۱۳۷۹: ص ۹۱). شهیدی در توضیح این پیمان آورده است:

۱. «يَا بَنِي أَبِي طَالِبٍ لَكَ وَلَاؤُ أُمَّتِي فَإِنْ وَلَّوْكَ فِي عَاقِبَةِ وَأَجْمَعُوا عَلَيْكَ بِالرِّضَا فَقُمْ بِأَمْرِهِمْ، وَإِنْ اخْتَلَفُوا عَلَيْكَ فَدَعِهِمْ وَمَا هُمْ فِيهِ» (ابن طاووس، ۱۴۲۰ه: صص ۲۴۸-۲۴۹).

۲. «أَتْرَائِي أَخْذِبُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ص وَاللَّهِ لَأَنَا أَوَّلُ مَنْ صَدَّقَهُ فَلَا أَكُونُ أَوَّلُ مَنْ كَذَبَ عَلَيْهِ فَتَطَرْتُ فِي أَمْرِي فَإِذَا طَاعَتِي قَدْ سَبَقَتْ بَيْعَتِي وَإِذَا الْمِيثَاقُ فِي عُنُقِي لِغَيْرِي».

«هرچه آید بپذیرم و دم برنیاورم» (شهیدی، ۱۳۷۸: ص ۳۷). ابن ابی الحدید توضیح دقیق‌تری از خطبه و این قطعه آخر ارائه کرده است. خطبه یادشده چهار قطعه از کلام مفصلی است که حضرت بعد از واقعه نهروان ایراد کردند و سرگذشتش از زمان وفات حضرت رسول (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) تا آن زمان را بازگو کرده‌اند. در این قطعه آخر فرموده است که پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) با او عهد بسته بود که برای حکومت به منازعه برنخیزد و فتنه‌ای برنپنجد، بلکه آن را با مدارا طلب کند که اگر حاصل نشد، ممسک باشد؛ بنابراین، حضرت می‌فرماید که بیعت من با قوم به‌خاطر اطاعت از فرمان پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) بوده است و راهی برای امتناع از بیعت وجود ندارد؛ چراکه آن حضرت بدان فرمانم داده است و برای اینکه الآن پیمانی برای حضرت رسول (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) به گردن دارم که منازعه و اختلاف را ترک کنم و البته که تعدی از امر او و مخالفت با نهی او حلال نیست (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸، ج ۲: صص ۲۸۵-۲۸۴). قدر متیقن سخن آن حضرت درباره موضوع بحث حاضر این است که فرمانروایی بر قومی که هنوز از روی آگاهی، جهالت یا غفلت به‌سوی امام شایسته و برحق دست دراز نکرده‌اند، مرضی خدا، رسول و ولی خدا نیست. صرف شایستگی علی (علیه‌السلام) بر حکومت نمی‌تواند معجز به‌دست گرفتن قدرت و تأسیس حکومت در خارج باشد. شرط مشروع بودن حکمرانی در عالم خارج، علاوه بر شایستگی‌های عرفی و شرعی قبلی، اعلام رضایت مردم براساس عرف زمانه است. از این رو، حضرت درباره تصدی حکومت بعد از بیعت فرموده‌اند: «هان! سوگند به خدایی که دانه را شکافت و جانداران را آفرید اگر حضور انبوه بیعت‌کنندگان با من نبود و حجت الهی باوجود یاوران بر من تمام نمی‌گشت و اینکه خداوند از دانشمندان پیمان گرفته که بر پرخوری ستمکار و گرسنگی ستمدیده سکوت نمایند، مهار شتر زمامداری را بر دوشش انداخته رهایش می‌کردم، و آخر خلافت را با کاسه اول آن آب می‌دادم و در آن وقت می‌دیدند این دنیای شما نزد من از آب بینی یک بز هم بی‌ارزش‌تر است» (موسوی جزایری: ۱۳۹۵: ص ۵۹).^۱ حضرت در جای دیگری فرمودند: «مردم بدون اکراه و اجبار و از روی رضایت درونی و به اختیار خود با من بیعت کردند.^۲ امام مسلمانان، در این بیانات تصدی بیرونی حکومت یعنی امر حکمرانی را به حضور آگاهانه

۱. «أَمَّا وَالَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ وَبَرَأَ النَّسَمَةَ لَوْ لَا حُضُورُ الْحَاضِرِ وَقِيَامُ الْحُجَّةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ وَمَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ إِلَّا يَمَازُوا عَلَى كَيْطَةِ ظَالِمٍ وَلَا سَعَبٌ مَظْلُومٍ لِأَلْقَيْتُ جَبَلَهَا عَلَى غَارِبِهَا وَسَقَيْتُ آخِرَهَا بِكَأْسِ أَوْلَهَا وَلَا لَفَيْتُمْ دُنْيَاكُمْ هَذِهِ أَزْهَدَ عِنْدِي مِنْ عَقْطَةِ عَنَزٍ».

۲. «بِإِيعَانِي النَّاسِ غَيْرِ مُسْتَكْرَهِينَ وَلَا مُجْبَرِينَ، بَلْ طَائِعِينَ» (نهج البلاغه: نامه ۱).

و از روی رضایت درونی مردم وابسته کرده‌اند. شیخ طوسی نقل کرده است که عمار و ابوالهیثم در هنگام اخذ بیعت از مردم برای علی (علیه‌السلام)، خطاب به آنان تصریح می‌کردند که بیعت ما با شما براساس اطاعت از خدا و رسول خواهد بود و اگر به چنین بیعتی وفا نکردیم، به نفع ما اطاعتی بر شما نخواهد بود و بیعتی بر گردن شما باقی نخواهد ماند (شیخ طوسی، ۱۴۱۴ق: ص ۸۲۸).^۱ طبق این حدیث، نص اولیه برای امامت آن حضرت به تنهایی اطاعت عملی را بر کسی الزام نخواهد کرد. بعد از تحقق بیعت وفای دو طرف به بیعت مبنای حکمرانی صحیح و شرعی را رقم خواهد زد.

حضرت علی (علیه‌السلام) در هنگام بیعت مردم، تکیه‌گاه بیانات یادشده را با ایراد سخنرانی معروف خود در مسجد، توضیح دادند. حضرت در آن سخنرانی به صراحت حق حاکمیت را از آن مردم دانستند و هرگونه تشکیل حکومت به وسیله شخص دیگر را به خواست آنان وابسته کردند: «ای مردم! این حکومت مربوط به شماست و هیچ کسی حقی در آن ندارد، مگر اینکه شما او را به حکومت برگزینید. ما دیروز بر قرار مشخصی از هم جدا شدیم؛ درحالی که من نسبت به تصدی امور شما کراهت داشتم؛ اما شما الا و لا بد بر تصدی حکومت از سوی من اصرار نمودید» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۲: ص ۸).^۲ به این ترتیب، می‌توان مدعی شد که در نظام دینی همچنان می‌توان از تساوی سیاسی با اطمینان به شکل مستدل دفاع کرد.

حضرت علی (علیه‌السلام) در جای دیگری حکمت تعلق حکومت به مردم را بیان داشته‌اند. حضرت در همان روز بیعت در بیان مواضع خود فرمودند: «کلیدهای اموال شما (بیت‌المال) با من است، اما بدانید که بر من جایز نیست بدون اجازه و نظر شما درهمی از آن خرج کنم. آیا به این کیفیت راضی هستید؟!» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۲: ص ۸).^۳ از آنجا که این سخنان در زمانی مطرح شده است که حضرت در اوج اقتدار قرار داشته‌اند و اولین لحظات گردهمایی بزرگ مردم است که برای بیعت ملت‌مسانه به سمت او رو آورده‌اند، نمی‌تواند سخنی از سر تقیه یا هر

۱. «بَايَعْتُمْ عَلَى طَاعَةِ اللَّهِ وَ سُنَّةِ رَسُولِهِ وَ إِنْ لَمْ نَبِ لَكُمْ فَلَا طَاعَةَ لَنَا عَلَيْكُمْ وَ لَا بَيْعَةَ فِي أَعْنَاقِكُمْ وَ الْقُرْآنُ إِمَامُنَا وَ إِمَامُكُمْ».

۲. «أَيُّهَا النَّاسُ عَنْ مَلَأٍ وَ إِذْنٍ إِنْ هَذَا أَمْرُكُمْ لَيْسَ لِأَحَدٍ فِيهِ حَقٌّ إِلَّا مَنْ أَمَرْتُمْ وَ قَدْ افْتَرَقْنَا بِالْأَمْسِ عَلَى أَمْرٍ وَ كُنْتُ كَارِهًا لِأَمْرِكُمْ فَأَبَيْتُمْ إِلَّا أَنْ أَكُونَ عَلَيْكُمْ».

۳. «أَلَا وَ إِنَّهُ لَيْسَ لِي دُونَكُمْ إِلَّا مَفَاتِيحُ مَا لَكُمْ مَعِيَ وَ لَيْسَ لِي أَنْ أَخْذَ دَرْهَمًا دُونَكُمْ فَإِنْ شِئْتُمْ قَعَدْتُ لَكُمْ وَ إِلَّا فَلَا أَخْذَ عَلَيَّ أَحَدٍ فَقَالُوا نَحْنُ عَلَى مَا فَارَقْنَاكَ عَلَيْهِ بِالْأَمْسِ فَقَالَ اللَّهُمَّ اشْهَدْ».

انگیزه غیرجدی دیگر باشد؛ همان‌طور که ساختار و نیز منطق سخن نیز بر جدی بودن اراده گوینده نسبت به محتوای بیان دلالت دارد.

در تحلیل حدیث شریف چند نکته قابل توجه است؛ اول اینکه هماهنگی با آموزه قرآنی (آیاتی از قبیل «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا»)، اموال حکومتی به مردم نسبت داده شده است. این سخن حضرت با تحلیل فلسفی سابق از حکومت نیز کاملاً هماهنگ است که در حین حکمرانی، حاکم در اموال مشترکی تصرف می‌کند که نه مال خودش بلکه مال مردم است. از آنجا که اموال متعلق به مردم است، بدون اجازه صاحبان اموال تصرف در آن جایز نیست؛ از این رو، توجه به خواسته‌های معقول اقتصادی و اجتماعی مردم بخشی از فرایند تأسیس حکومت مشروع به‌شمار می‌رود. سومین ایده عقلانی نهفته در این بیان مبتنی کردن مواضع اقتصادی و سیاسی بر تجمیع دو حق متفاوت در امر حکمرانی است؛ چراکه کلیدداری از آن حاکم است و اموال از آن مردم. در چنین حالتی حق تصرف مستقیم از آن حاکم خواهد بود، اما چنین حقی باید به رضایت صاحبان اموال، که عموم مردم و منافع آنان است، مسبوق باشد.

خلاصه و نتیجه‌گیری

از آنچه درباره تحلیل کلامی امامت و تحلیل فلسفی حکومت، سیره عملی معصومان (علیهم‌السلام)، دیدگاه علما، قرآن و روایات مورد بحث قرار گرفت، به دست می‌آید که حکومت الهی حکومتی است که از صدر تا ذیل به رضایت مردم گره خورده است و نمی‌توان حکومت الهی بدون رضایت مردم را به معنای واقعی کلمه، الهی و مشروع تصور کرد. رضایت مردم از آن جهت مهم است که خداوند دنبال تحقق حکومت انسانی و اخلاقی در روی زمین است نه حکومتی که در عمل به سلطه‌جویی تبدیل شود و رضایت مردم و عدم رضایت آن‌ها مساوی باشد. چنین حکومتی صد البته نمی‌تواند در راستای خدمت به مردم و زمینه‌سازی برای هدایت آنان نقشی مثبت ایفا کند. محال است حکومت معصوم، که فرسخ‌ها با سلطه‌جویی فاصله دارد، بی‌توجه به رضایت مردم تحقق خارجی پیدا کند؛ به عبارت دیگر، عصمت معصوم اجازه نمی‌دهد که بی‌توجه به رضایت مردم به فرمانروایی پردازد.

از مجموعه آیات و روایات، به‌ویژه فرمایشات حضرت علی (علیه‌السلام)، استفاده می‌شود که بیعت در شکل مناسب و صحیح به‌مثابه پدیده‌ای دنیوی-تجربی و مورد عمل بسیاری از جوامع ماقبل اسلامی، بعد از اسلام با تعلق امری ارشادی مورد پذیرش قرار گرفته و چنین رویه‌ای با همه

الزامات حقوقی اش امضا شده است. بنیاد حکومت اسلامی بر رضایت طرفینی مردم و حاکم یا حاکمان استوار است و بیعت بیان‌کننده چنین رضایتی در هنگام تأسیس دولت دینی به‌شمار می‌رود. بیعت در عرصه سیاسی مانند بیع از جنس قرارداد طرفینی است و برای دو طرف الزام‌آور است و این الزام با ادله عام مربوط به وفای به عقد و عهد شرعاً نیز وجوب پیدا می‌کند. بیعت مکمل ولایت است و به تولی حکومت یعنی عمل سیاسی که در جامعه اتفاق می‌افتد، مربوط است و بیعت در این مرحله مشروعیت عملی حکومت را شرعاً تضمین می‌کند و فرقی بین دوره حضور و غیبت نیست. البته منظور از بیعت روح بیعت است که به رضایت مردم مربوط می‌شود.

بیعت کامل و برخوردار از شرایط کمی و کیفی لازم، تنها دو بار در هنگام برپایی حکومت نبوی و حکومت علوی شکل گرفته است. حکومت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) در مدینه محصول سال‌ها ارتباط دو سویه بین آن حضرت و یاران در مکه و مدینه بود. از اولین کسانی که در مکه دعوت او را پسندیدند و به او گرویدند و پیمان‌هایی را با او منعقد کردند تا گروه‌هایی از مردم مدینه که به مناسبت‌های مختلف از سال دهم بعثت تا سیزدهم بعثت در ارتباط با آن حضرت قرار گرفتند و با پیمان‌هایی که منعقد شد و در آخرین مرحله با صحیفه‌النبی، که در واقع آن نیز مجموعه‌ای از برنامه‌های حکومتی توافقی را بیان می‌کرد، تکمیل شد، همه مقدمات تأسیس یک حکومت مدنی توافقی مرضی‌الطرفین را مهیا کرد. به این ترتیب، با شکوه‌ترین حکومت مبتنی بر خواست عموم در مدینه تأسیس شد.

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق. تحقیق و تصحیح صبح صالح. قم: هجرت، چاپ اول.
۳. ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبه الله، ۱۴۰۴ه. شرح نهج البلاغه لابن ابی الحدید، ۱۰ جلد. قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی. چاپ اول.
۴. ابن طاووس، علی بن موسی، ۱۴۲۰ه. طرف من الانباء و المناقب. مشهد: تاسوعا، چاپ اول.
۵. ابن منظور، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ه. لسان العرب، ۱۵ جلد. بیروت: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزیع، دار صادر. چاپ سوم.
۶. امام خمینی، سید روح‌الله، ۱۳۷۸. صحیفه امام، ۲۱ ج. تهران: مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی (س).

۷. بازرگان، عبد‌العلی. «علی (ع) و انتخابات». سایت شخصی.
<http://bazargan.com/abdolali/>
۸. بشیری، حسین. ۱۳۸۶. آموزش دانش سیاسی. تهران: نگاه معاصر. چاپ هشتم.
۹. دشتی، محمد. ۱۳۷۹. ترجمه نهج البلاغه. قم: مشهور. چاپ اول.
۱۰. زمخشری، محمود. ۱۴۱۷ه. الفائق فی غریب الحدیث. ۴ جلد. بیروت: دار الکتب العلمیه. چاپ اول.
۱۱. سند، محمد. ۱۴۲۶ه. ق. اسس النظام السیاسی عند الامامیه. قم: مکتبه فدک. چاپ اول.
۱۲. شفیعی، محمود. ۱۳۸۶. عقلانیت سیاسی شیعه. قم: قلم نو. چاپ اول.
۱۳. _____ . ۱۳۸۹. اندیشه سیاسی سید مرتضی. قم: مؤسسه کتاب. چاپ سوم.
۱۴. شهیدی، سید جعفر. ۱۳۷۸. ترجمه نهج البلاغه. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. چاپ چهاردهم.
۱۵. شیخ طوسی، محمدبن الحسن. ۱۴۱۴ق. الامالی. قم: دارالثفاقه. چاپ اول.
۱۶. طالقانی، محمود. ۱۳۶۲. پرتوی از قرآن. ۶ جلد. تهران: شرکت سهامی انتشار. چاپ چهارم.
۱۷. طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۹۰ق. المیزان فی تفسیر القرآن. ۲۰ جلد. لبنان، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات. چاپ دوم.
۱۸. طبرسی، احمدبن علی. ۱۴۰۳ه. الاحتجاج. ۲ جلد. مشهد: نشر مرتضی. چاپ اول.
۱۹. طوسی، ابوجعفر محمدبن حسن. ۱۳۷۵ه. الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد. تهران: انتشارات کتابخانه جامع چهل ستون. چاپ اول.
۲۰. عنایت، حمید. ۱۳۷۲. اندیشه سیاسی در اسلام معاصر. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: خوارزمی. چاپ سوم.
۲۱. فیرحی، داود. ۱۳۸۵. تاریخ تحول دولت در اسلام. قم: دانشگاه مفید. چاپ اول.
۲۲. فیض کاشانی، محمدحسین. ۱۴۱۵ه. ق. تفسیر الصافی. ۵ جلد. تهران: مکتبه الصدر. چاپ دوم.
۲۳. قلجی، محمد رواس. ۱۴۲۰ه. ق. قرائه سیاسیه لالسیره النبویه. بیروت: دار النقائس. چاپ دوم.
۲۴. قمی مشهدی، محمد. ۱۳۶۸. کنز الدقائق و بحر الغرائب. ۱۴ جلد. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. چاپ اول.

۲۵. مازندرانی، محمد صالح. ۱۳۸۲ه.ق. شرح الكافي. ۱۲ جلد. تهران: المكتبة الاسلاميه. چاپ اول.
۲۶. مجلسی، محمدباقر. ۱۴۰۳ق. بحارالانوار. ۱۱۱ جلد. بیروت: دار احیاء التراث العربی. چاپ دوم.
۲۷. مطهری، مرتضی. ۱۳۶۷. حماسه حسینی. ۳ جلد. تهران: صدرا. چاپ هشتم.
۲۸. _____ . ۱۳۷۰. امامت و رهبری. تهران: صدرا. چاپ دوازدهم.
۲۹. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران. ۱۳۷۱. تفسیر نمونه. ۲۸ جلد. تهران: دار الکتب الاسلامیه. چاپ اول.
۳۰. منتظری، حسینعلی. ۱۴۰۹ه. دراسات فی ولایت الفقیه. ۴ جلد. قم: نشر تفکر. چاپ دوم.
۳۱. موسوی جزایری، سید علی محمد. ۱۳۹۵. ترجمه نهج البلاغه. قم: دانشگاه مفید. چاپ اول.
۳۲. نوبهض، ولید. ۱۹۹۴. الاسلام و السياسه: نشوء الدوله فی صدر الدعوه. بیروت: مرکز الدراسات الاستراتيجیه و البحوث و التوثیق، الطبعة الاولى. سبتمبر.

