

دکتر فتح‌الله نجارزادگان*

بازخوانی انتقادی مقاله «شیعه و مسأله مشروعیت بین نظریه و نص»

چکیده:

مقاله «شیعه و مسأله مشروعیت بین نظریه و نص» که نظریه مشروعیت فاعلی یا مشروعیت مبتنی بر قرارداد و بیعت را بر مبنای منابع و نصوص شیعی، استنباط می‌کند، ضمن آنکه تلاشی ابتکاری و ارجمند برای نظریه پردازی در حوزه اندیشه سیاسی شیعه است، با کاستی‌های متعددی روبه‌روست؛ نظر مؤلف درباره استفاده کاربردی از این پژوهش و برداشت‌های ایشان از عبارات تئوری پردازان مسلمان، مورد تردید است. اجزای تئوری مشروعیت فاعلی ناممخوان است. این نظریه بر اساس غفلت از مرجحات و قرائن درون نص و برون نص و نیز با چشم پوشی از دیدگاه‌ها و تأویل‌ها درباره نصوص بیعت و انتخاب، شکل گرفته است که در عرف پژوهش و تئوری پردازی، قابل اغماض نیست.

واژگان کلیدی:

شیعه، مشروعیت، مشروعیت فاعلی، امامت، نصوص شیعه.

مقاله «شیعه و مسأله مشروعیت بین نظریه و نص» به خامه برادر ارجمند آقای دکتر داود فیرحی در مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران (شماره ۵۷) به چاپ رسیده است.

نویسنده محترم پس از توضیحی کوتاه از مفهوم مشروعیت و تقسیم آن به دو رهیافت مشروعیت غایی (که معطوف به غایت و هدف دولت است) و مشروعیت فاعلی (یا قراردادی که به خاستگاه و شکل دولت نظر دارد)، ابتدا به آرایه نظریه‌های غایت نگر یا مشروعیت غایی می‌پردازد. مؤلف با سیری اجمالی در تاریخ این اندیشه به شرحی اندک درباره دیدگاه‌های دانشمندان غایت نگر همچون: افلاطون و نظریه مصلحت عمومی، ارسطو و خیر عمومی، اگوستین و امنیت بخشی و اکویناس و رعایت خیر عمومی، بسنده می‌کند. آن گاه در تحلیل نظریه مشروعیت غایی در جهان اسلام می‌نویسد:

«نظریه مشروعیت غایی همانند یونان و مسیحیت در جهان اسلام هم سابقه طولانی دارد، اندیشه خلافت اسلامی بی‌توجه به ارزیابی منشاء دولت و عدم ترجیح هیچ یک از الگوهای نصب و انتخاب و حتی غلبه، مشروعیت قدرت سیاسی را صرفاً به اعتبار اجرای شریعت و تأمین امنیت و نظر عمومی توجیه می‌کند... اندیشه دوره میانه اسلامی به طور کلی پذیرفته بود که حفظ و اجرای شریعت تنها منبع مشروعیت دولت و سلطنت است» (فیرحی، ۱۳۸۱، ص ۲۲۲)

پس از آن در تحلیل نظریه‌های غایت گرایانه مشروعیت در جهان اسلام، از آثار و تبعات آن پرده برانداخته، می‌گوید:

«این نظریه‌ها البته شرایطی را برای حاکم اسلامی در نظر می‌گرفتند اما به این لحاظ که به خاستگاه قدرت یا مشروعیت فاعلی چندان توجهی نداشتند همواره به سلسله‌ای از تنازل‌های متوالی در شرایط حاکم اسلامی تسلیم می‌شدند و بدین سان از شروطی مثل عدالت و علم در حاکم نیز چشم پوشی می‌کردند نتیجه این امر سیر تصاعدی زور مداری و تغلب و حضور قهرآمیز صاحبان شوکت و غلبه در زندگی سیاسی مسلمانان بود یعنی اگر کسی احساس توانمندی و صلاحیت می‌کرد این حق را به خود می‌داد که

قدرت سیاسی را تصاحب کند» (فیرحی، صص ۲۲۳-۲۲۲)

مؤلف با این تحلیل به پرسش اصلی در پژوهش خود نزدیک می شود و می پرسد:

«آیا امام علی (ع) نیز چنین دیدگاهی درباره مشروعیت قدرت سیاسی

داشت؟ یا علاوه بر صلاحیت های شخصی حاکم به شیوه به قدرت رسیدن

آن نیز اصالت می داد و بدین لحاظ به مشروعیت فاعلی

می اندیشید؟» (فیرجی، ص ۲۲۳)

آن گاه مؤلف وارد بخش اصلی مقاله می شود و برای درک بهتر از دیدگاه امیرمؤمنان (ع) نگاهی اجمالی به مفهوم مشروعیت فاعلی یا مشروعیت معطوف به خاستگاه و شیوه استقرار قدرت دارد و آن را بدین گونه تعریف می کند:

«در این نظریه حتی اگر حاکمان صالح ترین فرد جامعه باشند و تمام غایات

دولت را بی هیچ ضعف و کاستی نیز انجام دهند اما شیوه به قدرت رسیدن

آن مشروع نباشد چونان عبادت در مکان و لباس غصبی البته باطل و

نامشروع خواهد بود ... نظریه های مشروعیت فاعلی با نقد دو الگوی نصب

و غلبه بیشتر به مشروعیت مبتنی بر انتخاب و بیعت نظر دارند و بدین

لحاظ مشروعیت سیاسی را بر پایه نوعی قرارداد اجتماعی تحلیل می کنند.

به نظر می رسد امام علی بن ابی طالب (ع) نیز بر پایه نصوص که از آن

حضرت بر جای مانده، مشروعیت مبتنی بر قرارداد و بیعت را تقویت

می کرده است.» (فیرجی، ص ۲۲۴-۲۲۳)

بر این اساس در مقاله عنوان اصلی «امام علی و نظریه مشروعیت فاعلی» گشوده شده و در طی آن ابتدا از وجود و اعتبار نصوص ناظر به قرارداد اجتماعی در کلام امام علی (ع) سخن به میان آمده است. این نصوص برخی از روایات در این زمینه اند که مؤلف ده نمونه از آن را ذکر کرده و پس از بررسی اعتبار سندی، از دلالت آنها چنین استنباط می کند:

«این نصوص و روایات آشکارا جایگاه مشروعیت فاعلی یا مشروعیت

مبتنی بر قرارداد اجتماعی را در اندیشه و عمل امام علی (ع) نشان

می دهند.» (فیرجی، ص ۲۳۱)

بخش پایانی مقاله به چگونگی پیوند نظریه امامت در اندیشه شیعه و مشروعیت فاعلی است که مؤلف در تقویت این دیدگاه به آن اشاره کرده و بر این باور است عقیده نصب و نص امام در کلام شیعی، هیچ مغایرتی با مشروعیت مبتنی بر قرارداد اجتماعی ندارد. از این رو، در نظر

ایشان چنین نتیجه‌ای درست و معقول می‌نماید که بگوییم:

«تشکیل دولت معصوم(ع) موکول به اراده مردم است و این همان عصاره فرضیه مشروعیت فاعلی یا مشروعیت مبتنی بر قرارداد اجتماعی است. به عبارت دیگر، هرچند مردم با مخالفت با امام منصوب عصیان می‌کنند ولی تشکیل دولت معصوم نیز جز از راه تصمیم و مراجعه آزادانه مردمان مشروعیت نخواهد داشت» (فیرحی، ۲۴۰)

پیش از آنکه به بررسی و نقد دیدگاه‌های مؤلف درباره مسأله اصلی پژوهش یعنی: «نظریه مشروعیت فاعلی در دیدگاه امام علی(ع)» بپردازیم لازم است به چند نقطه ابهام در این مقاله اشاره کنیم:

اولاً: هرچند مؤلف کوشیده است سمت و سوی پژوهش را کاربردی کند از این رو در آغاز مقاله می‌نویسد:

«بررسی مشروعیت قدرت و حاکمیت از نظر امام علی(ع) اهمیت بسیاری برای فرهنگ و عمل سیاسی ما به ویژه در شرایط کنونی دارد» (فیرحی،

ص ۲۱۸)

و در پایان مقاله نیز فرضیه «مشروعیت فاعلی» در نگاه امام علی را ارمغانی با ظرافت‌ها و ظرفیت‌های ویژه برای اندیشه سیاسی شیعه به ویژه نظریه‌های جمهوری اسلامی می‌داند، (فیرحی، ص ۲۴۳) لیکن به نظر می‌آید آنچه که این پژوهش را در شرایط کنونی کاربردی می‌کند و باید دغدغه اصلی پژوهش باشد دو مطلب است که مورد غفلت واقع شده است:

الف: بررسی حیثیت بقا در مشروعیت فاعلی اگر مؤلف بر این باور است، حیثیت بقا در مشروعیت فاعلی از حیثیت حدوث آن قابل انفکاک نیست، حیثیت بقا، در مشروعیت بی نیاز از بررسی است اما اگر قابل انفکاک باشد باید به حیثیت بقا و مفاد ادله بیعت توجهی ویژه کرد و به این پرسش‌ها برای کاربردی کردن این پژوهش، پاسخ داد: آیا مردم حق دارند پس از آنکه حاکم به رأی آنان مشروعیت یافت، از بیعت (که عقد طرفینی است) سرباز زنند؟ آیا اگر اکثر یا بر فرض همه مردم از رأی و بیعت خود پشیمان شدند، مشروعیت حاکم خود به خود از دست می‌رود؟ آیا می‌توان به نصوصی از معصومان به ویژه امام علی(ع) دست یافت که نشان دهد در شرایط سخت جبهه‌گیری قاسطین، مارقین و ناکثین و سرپیچی یاران امام برای همراهی با ایشان (و در پی آن، ترویج شدید امام از آنان)، (صحی صالح، ۱۳۹۵، خطبه ۲۷) امام به دلیل مخالفت مردم،

مشروعیت حکومتش را پایان یافته و حاضر شده از حکومت دست بشوید؟ و یا حتی به طور نمونه (مانند خلیفه اول) شعار «أقیلونی» سر داده باشند؟ (بحرانی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۲۵۷، ابی ابن الحدید، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۶۹ و ۵۰۲-وی می‌گوید: بیشتر راویان این سخن را از ابوبکر نقل کرده‌اند، همان) آیا کناره‌گیری امام حسن(ع) از خلافت به دلیل بازپس‌گیری بیعت مردم در نتیجه عدم مشروعیت حاکمیت بوده یا باید عواملی دیگر را به عنوان جزء العله یا تمام العله، شناسایی کرد؟ به هر حال نباید در اینجا از آثار به جای مانده از امام علی(ع) از جمله آثاری که نشان می‌دهد هیچ‌کس نمی‌تواند از بیعت سر باز زند و یا در آن تجدیدنظر کند، غافل بود. (صبحی صالح، نامه ۷؛ منتظری، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۵۱۹ (به نقل از ارشاد مفید، ص ۱۱۶))

ب: لزوم تفکیک بین دو دسته آثار: باید بین دو دسته آثار باقی مانده از معصومان در مورد مشروعیت زمامداری تفکیک شود تا هر نوع ابهامی را در این زمینه بزداید؛ دسته‌ای که درباره زمامداری خود معصومان به وسیله بیعت مردم با آنان است که بنا به اندیشه کلامی شیعه و نظر مؤلف منصوص‌اند و دسته‌ای که درباره ولایت افراد صالح پس از بیعت مردم با آنان، برجای مانده است. اگر به این دسته آثار برای مشروعیت حکومت به وسیله بیعت مردم، استناد کنیم، دستاوردی برای شرایط کنونی خواهد بود. اما اثبات مشروعیت فاعلی با استناد به ادله دسته نخست که مورد اهتمام مؤلف در این پژوهش می‌باشد، همواره با شک و تردید همراه است و نمی‌توان با ضرر قاطع بر مشروعیت حاکمیت امام منصوص به دلیل رأی و انتخاب مردم، حکم کرد.

ثانیاً: مؤلف از راه‌های انعقاد امامت در نظر اندیشمندان مسلمان، چشم‌پوشی کرده و از این‌رو می‌نویسد:

«نظریه‌های غایت‌گرایی مشروعیت چون به خاستگاه قدرت یا مشروعیت فاعلی چندان توجهی نداشتند همواره به سلسله‌ای از تنازلهای متوالی در شرایط حاکم اسلامی تسلیم می‌شدند و بدین سان از شروطی مثل عدالت و علم در حاکم نیز چشم‌پوشی می‌کردند. نتیجه این امر سیر تصاعدی زورمداری و تغلب و حضور قهرآمیز صاحبان شوکت و غلبه در زندگی سیاسی مسلمانان بود یعنی اگر کسی احساس توانمندی و صلاحیت می‌کرد این حق را به خود می‌داد که قدرت سیاسی را تصاحب کند». (فیرحی،

تئوری پردازان مسلمان در این زمینه راه‌های انعقاد امامت را اساساً با الگو گرفتن از انتخاب ابوبکر، عمر و عثمان و امام علی برمی‌شمردند. استناد آنان در این زمینه به روایات و سیره صحابه است و آن را در سه راه خلاصه می‌کنند: انتخاب اهل حل و عقد که نمایندگان امت محسوب می‌شوند و پس از آن سایر امت آن را پیروی می‌کنند (مانند آنچه که درباره بیعت ابی‌بکر و امام علی (ع) گفته‌اند و آن را بیعت انعقاد می‌نامند). راه دوم: انتخاب فردی که واجد شرایط زمامداری است به وسیله امام قبلی که شرط صحت آن نیز پذیرش امت است (مانند آنچه که درباره انتخاب عمر می‌گویند) و امامت شورا پس از بیعت اهل حل و عقد با منتخب شورا و پیروی سایر امت از وی (ابن فراء، ۱۴۰۶، ص ۱۹ و ۲۴؛ ماوردی، ۱۴۰۶، ص ۶ و ۸؛ خنجی، ۱۳۸۶، ص ۴۸-۴۳) (مانند انتخاب عثمان). جوهره هر کدام از این سه راه به مشروعیت فاعلی (و نه مشروعیت غایی) شباهت دارد؛ چون در همه آنها بیعت و پذیرش مردم که روح مشروعیت فاعلی است موجب انعقاد امامت می‌شود. در میان ادله‌ای که مؤلف از امام علی (ع) درباره خلافت ابوبکر و اثبات نظریه مشروعیت فاعلی آورده نیز، به این راه‌ها اشاره شده است. (فیرجی، ص ۲۳۸ و ص ۲۲۸ حدیث ۴ و ۵)

بنابراین برخلاف ادعای مؤلف نفس تئوری انعقاد امامت از دیدگاه دانشمندان مسلمان که از راه‌های مذکور پیشنهاد شده، موجب تسلیم به سلسله‌ای از تنازلهای متوالی در شرایط حاکم اسلامی نیست و از شروطی مانند عدالت و علم در حاکم چشم‌پوشیده‌اند بلکه بالعکس این «ابن فراء» است که می‌نویسد:

«هنگامی که امام به حقوق امت وفادار باشد دو حق طاعت و نصرت بر عهده امت خواهد داشت تا زمانی که از امامت بیرون نرفته و دو چیز موجب خروج او از مقام امامت است، جرح در عدالت و نقص در بدن...» (ابن فراء، ص ۲۸)

«ماوردی» نیز همین تعبیر را آورده است. (ماوردی، ص ۱۷)

مؤلف بر اثر همین نادیده انگاری از راه‌های انعقاد امامت در دیدگاه مسلمین، می‌نویسد:

«اندیشه خلافت اسلامی؛ مشروعیت قدرت سیاسی را صرفاً به اعتبار

اجرای شریعت و تأمین امنیت و نظم عمومی توجیه می‌کند... و در اندیشه

دوره میانه اسلامی حفظ و اجرای شریعت تنها منبع مشروعیت دولت و

سلطنت می‌باشد.» (فیرجی، ص ۲۲۲)

بنابراین مشروعیت خلافت در نزد اندیشمندان مسلمان صرفاً مبتنی بر اجرای شریعت نیست

بلکه بقای صلاحیت فردی حاکم نیز مدنظر آنان بوده همان‌گونه که در عبارت ابن فزّا و ماوردی ملاحظه کردید؛ استناد نویسنده در اینجا برای اثبات ادعای خود (مشروعیت به اعتبار اجرای شریعت در دیدگاه دانشمندان مسلمان) به قول ابن فزّا، ابوالحسن ماوردی و فضل‌الله بن روزبهان خنجی است، مؤلف متنی از عبارت ابن فزّا یا صفحه‌ای از کتاب وی را در این باره ارایه نمی‌دهد. ابوالحسن ماوردی نیز که گفته است: «سعادت‌مند کسی است که دین را به سلطنت خود نگه دارد.. تا قواعد سلطنت او محکم شده و دولتش تقویت گردد» (ماوردی، ۱۹۸۷، صص ۲۶-۲۱ به نقل از فیرحی، ۱۳۸۱، ص ۲۲۲) در مقام بیان منبع مشروعیت یا عدم مشروعیت (یعنی توجیهی از حق حاکمیت بنا به تعبیر مؤلف) نیست بلکه در مقام بیان بقای ملک است که به وسیله حفظ دین امکان‌پذیر می‌شود، از این رو نتیجه‌ای که مؤلف از این عبارت گرفته و نوشته است: «پس حاکم با اهمال در حفظ دین لاجرم سلطنتش تخلیه می‌شود» (فیرحی، ص ۲۲۲) نادرست است. از دیدگاه خنجی نیز که نخستین وظیفه واجب سلطان را، حفظ دین می‌داند، (خنجی، ۱۴۰۶، صص ۸۸-۸۷) نمی‌توان ادعای نویسنده را اثبات کرد و گفت: اگر سلطان در این وظیفه کوتاهی کند، از مشروعیت تهی می‌شود، خنجی در جای دیگر می‌گوید:

«سلطان در عرف شرع کسی است که بر مسلمانان مستولی باشد به حکم

شوکت و قوه لشکر و علما گفته‌اند واجب است طاعت امام و سلطان در

هرچه امر و نهی کند مادام که مخالف شرع نباشد خواه عادل باشد خواه

جایر». (خنجی، ۱۴۰۶، ص ۴۸)

اگر مشروعیت سلطان به اعتبار حفظ و اجرای شریعت می‌بود، قید «مادام که مخالف شرع نباشد» در وجوب اطاعت از سلطان لغو می‌شد چون اوامر او در مواردی که مخالف شرع است، اخلال به حفظ شریعت خواهد شد و در این صورت طبق برداشت مؤلف باید مشروعیت وی به کلی تخلیه شود نه آنکه اطاعت از وی مقید به عدم خلاف شرع گردد. به نظر می‌رسد توجیه اندیشمندان مسلمان از حق فرمان دادن و لزوم اطاعت از سلطان جایری که با شوکت و قوه قهریه، حاکمیت را در دست گرفته برای جلوگیری از هرج و مرج در درون جامعه است (ابن فزّا، ص ۲۰؛ خوانساری، ۱۳۷۳، ص ۲۳۶، حدیث ۱۰۱۰۹) که تئوری پردازان حاکمیت (به تبع استنباط از آیات قرآن و روایات) همواره از آن برحذر بوده‌اند.

آنچه که مدار اصلی و پیام اساسی این مقاله است، بررسی مشروعیت فاعلی یا مشروعیت

مبتنی بر قرارداد و بیعت بر اساس نصوص به جای مانده از امام علی است. به نظر مؤلف:

«شیوه استقرار قدرت از صورت بندی سه گانه نصب، انتخاب و غلبه خارج نیست و تنها یکی از شیوه‌های سه گانه فوق که همان انتخاب و بیعت است، مبنای مشروعیت نظام تلقی می‌شود، بنابراین، حتی اگر حاکمان، معصوم منصوب از ناحیه خدا یا صالح‌ترین فرد جامعه باشند و تمام غایات دولت را بی هیچ ضعف و کاستی نیز انجام دهند اما شیوه به قدرت رسیدن آنان مشروع نباشد، چونان عبادت در مکان و لباس غصبی البته باطل و نامشروع خواهد بود» (فیرحی، صص ۲۲۴-۲۲۳)

استنباط مؤلف از نصوص به جای مانده از معصومان به طور عام و امام علی به طور خاص چنین است:

«تنها راه تشکیل دولت معصوم، تصمیم و مراجعه آزادانه مردم است و بدون چنین تصمیم و اراده‌هایی از مردم، تشکیل دولت مشروعیت نخواهد داشت» (فیرحی، ص ۲۳۷)

درباره دو دسته نصوص که بر نصب و انتخاب امام معصوم دلالت دارد، سه نظریه عمده می‌توان یافت:

دیدگاه رایج اهل سنت

آنان منکر ادله نصب‌اند. یکی از ادله آنان بر این انکار استناد به روایات و گزارش‌هایی است که از امام علی (ع) درباره انتخاب رسیده است. مؤلف کتاب «مقاصد» در این باره می‌نویسد:

«کاحتجاجه [ای الامام علی (ع)] علی معاویه ببيعة الناس له دون النص عليه... احتجاج امام علی با معاویه بر اساس بیعتی بود که مردم با ایشان داشتند نه بر اساس نصی که بر نصب علی (ع) دلالت کند [اگر نصی بود، امام به آن احتجاج می‌کرد]» (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۲۹۵)

تفتازانی در شرح آن نیز ضمن تکرار همین کلام چنین اضافه می‌کند:

«و باز مانند سخن علی (ع) که چون مردم وی را به بیعت فراخواندند گفت: من را واگذارید و غیر از من را بجوید [و اگر نصی در کار بود امام علی (ع) چنین نمی‌گفت]» (تفتازانی، ج ۵، ص ۲۶۲)

«ابن ابی الحدید» و دیگران نیز همین استنباط را دارند. (ابن ابی الحدید، ۱۳۸۵، ج ۹، ص ۸۸)

چون از نظر مؤلف ادله نصب غیرقابل انکار است ضرورتی در بررسی و نقد دیدگاه اهل

سنت در اینجا نیست و باید به فرصتی دیگر وانهاد.

دیدگاه رایج شیعه

در این دیدگاه، ادله نصب یا توجه به قراین درون نصی و برون نصی، صریح در ولایت و رهبری امام علی و دیگر معصومان قلمداد شده و مشروعیت اطاعت از آنان به دلیل مفاد نصوصی است که آنان را به مقام ولایت نصب و امر به اطاعت آنان کرده است. مانند آیات ولایت (آیات ۵۵ و ۵۶ سوره مائده)، آیه وجوب اطاعت از «اولی الامر» (۶۱ سوره نساء) که در تفاسیر و مصادر روایی شیعه و برخی از مصادر اهل سنت بدون استثنا تنها بر معصومان تطبیق شده است (کلبی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۷۶؛ عبّاشی، ج ۱، ص ۴۰۳ و ۴۰۸، مسکانی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۱۹۱، جوبنی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۱۳، باب ۵۸) و آیات دیگر و نیز حدیث غدیر، ثقلین و ... در لسان پیامبر خدا (ص) و نصوصی دیگر که در بیان و بنان امام علی و دیگر معصومان (ع) مطرح شده (برای وجه استدلال به این ادله نک: حلی، ۱۳۷۹، ص ۱۷۸-۱۱۳؛ مفید، ۱۴۱۳، صص ۱۳۶-۱۳۴؛ شرف الدین، ۱۴۱۶، صص ۱۹۰-۱۳۰) و مؤلف نیز به بخشی از آنها اشاره کرده است. (فیرحی، ص ۲۳۸) در این دیدگاه (برخلاف نظر مؤلف)، دو دسته دلیل نصب و انتخاب در حد ذاتشان با یکدیگر تکافؤ ندارند بلکه ادله نصب که علت تامه در مشروعیت است، راجح و ادله‌ای دیگر مرجوحند و می‌توان آنها را تأویل و به طور نمونه حمل بر معنای جدلی کرد. از نظر مؤلف این دیدگاه نمی‌تواند تحلیلی قانع کننده از سیره سیاسی امام علی (ع) آرایه دهد و به پارادوکس دیرینه ناشی از تعارض دو دسته دلیل نصب و انتخاب (که همواره در اندیشه شیعه مطرح بوده) فایق آید. (فیرحی، ص ۲۲۶) بلکه چون در نظر رایج شیعه، ملاک ترجیح ادله نظریه نصب نه در حد ذات بلکه با تکیه بر قراین برون نصی از جمله اعتبارات نظری - کلامی صورت پذیرفته است، موجب شده تا تحکیمات ایدئولوژیک جایگزین ملاکات علمی در تحلیل مسأله مشروعیت شود. (فیرحی، ص ۲۲۶)

دیدگاه مؤلف

از نظر ایشان ادله‌ای که بر نصب امام دلالت می‌کند (برخلاف نظر رایج اهل سنت) قابل انکار نیست و نیز، نصوصی که ناظر به انتخاب و قرارداد است به لحاظ سند قابل قبول و کثرت آنها به حدی است که حداقل منتهی به تواتر اجمالی می‌شود. (فیرحی، ص ۲۳۳) دلالت این دسته نصوص نصب و انتخاب (برخلاف نظر رایج شیعه) یکی راجح و دیگری مرجوح نیست و نیاز به تأویل

از جمله تأویل به جدل، ندارد؛ این دو دسته دلیل، با یکدیگر قابل جمع‌اند و می‌توان بین آنها جمع کرد و چنین نتیجه گرفت: «امام معصوم بر اساس ادله نصب همواره ولایت دارد؛ اما بر اساس ادله انتخاب، حکومت و قدرت سیاسی وی در صورتی مشروع است که مبتنی بر اجماع و رضایت امت بوده باشد» (فیرحی، صص ۲۳۷ و ۲۴۰) بر اساس این راه‌حل که به مشروعیت فاعلی نامبردار است، پارادوکس ناشی از تعارض نظریه و نص در اندیشه شیعه رخت بر می‌بندد و تحلیلی قانع‌کننده از سیره سیاسی امام علی (ع) رخ می‌نماید. (فیرحی، ص ۲۳۶) این دیدگاه بر مفروضاتی مبتنی است که عبارتند از:

یک: بطلان توجیه ادله انتخاب بر اساس قاعده جدل (یا الزام خصم).

دو: مفاد ادله نصب تنها در حد نصب حجت و قطع عذر.

سه: امکان جمع بین دو دسته دلیل نصب و انتخاب بدون توجیه ادله یک دسته.

اکنون ببینیم این مفروضات تا چه اندازه مستند به دلیل و قابل قبولند.

یک: بطلان توجیه ادله انتخاب بر اساس قاعده جدل و الزام خصم

با احتمال وجود جدل در ادله انتخاب، نمی‌توان به هیچ یک از این روایات برای مشروعیت فاعلی استناد کرد چون هدف در جدل صرفاً متقاعد کردن رقیب است یعنی: امام علی بر اساس این روایات در برابر کسانی که منصوب بودن حضرت را برای جانشینی قبول نداشتند، به چیزی استناد فرموده که مورد قبول آنان باشد تا به این وسیله با استفاده از روش جدل مخالفین را ساکت کند و به آنان بگوید: اگر شما بیعت را عامل مشروعیت خلافت می‌دانید باید خلافت من را نیز مشروع بدانید و گردن نهید. و چون لازم نیست همواره جدل بر اساس استناد به امری حق استوار باشد در اینجا نیز، قضایایی به کار رفته که مورد تصدیق و قبول مجادل (امام علی ع) نیست. نویسنده در صدد نقد این احتمال می‌نویسد:

«ادعای جدل در نصوص بیعت از امام علی صرفاً ناشی از اعتبارات تحلیلی

- نظری است که مقدم بر برنامه پژوهشی فقیهانه و به صورت امر پیشینی

مفروض تلقی شده است و آشکارا مبتنی بر برداشت کلامی خاص از

اندیشه نصب در نظریه‌های رایج و سنتی شیعه است ... که نه یک فهم

درونی از درون روایات بلکه برداشتی بالذات بیرون و معطوف بر دیگر

اجزای نظریه سنتی شیعه است...

آنچه در اینجا قابل ذکر است، تأمل در این نکته مهم است که عبارات هیچ

یک از روایات دهگانه نه تنها موهم احتمال جدل نیست بلکه سیاق عبارات

به گونه‌ای است که خلاف احتمال جدل را تقویت می‌کند». (فیرحی، ص ۲۳۵)

آیا مفروض گرفتن اعتبارات تحلیلی - نظری و یا بررسی و فهم روایات معطوف بر دیگر اجزای نظریه‌ای که ارکان آن مدلل شده، نقطه ضعفی در پژوهش به حساب می‌آید؟ این نکته باید در جای خود بررسی شود اما آنچه تأمل برانگیز است، برخورد گزینشی مؤلف با احتمال‌هایی است که درباره دلالت روایات انتخاب مطرحند. ایشان، چنین وانمود می‌کند که در دیدگاه شیعه نصوص انتخاب از امام علی و نوع روایات ده گانه تنها تأویل به جدل (آن هم از نوع جدال به امر باطل) شده‌اند. (فیرحی، ص ۲۳۵) بدون آنکه به احتمال‌های دیگر اشاره کند و در صدد نقد آنها برآید، احتمال‌هایی که (به زودی خواهید دید) واقع‌بینانه است و ضمن آنکه نظریه نویسنده را ابطال می‌کند بر اساس مبنای ایشان درباره مفاد ادله نصب، هرگز نمی‌توان آنها را نادیده گرفت. بررسی سه روایت نخست: مؤلف، حدیث نخست (از آن ده حدیث) را چنین نقل می‌کند: پس از کشته شدن عثمان، هنگامی که مردم برای بیعت با امیرالمؤمنین اراده و اقدام کردند حضرت فرمود:

«دعونی والتمسوا غیری ... و ان ترکتمونی فانا کأحدکم و لعلی اسمعکم و

اطوعکم لمن ولیتمونی امرکم و أنا لکم وزیراً خیر لکم منی امیراً». (فیرحی،

ص ۲۲۷)

سپس در نقد احتمال جدل در مورد این روایت و روایت سوم می‌نویسد:

«عبارت شاید من شنواترین و مطیع‌ترین شما نسبت به خلیفه انتخابی

آینده شما باشم، عبارتی است که هرگز نمی‌تواند موهم جدل باشد زیرا

حضرت از آینده سخن می‌گوید، و اگر بپذیریم که تأکید بر انتخاب و قرارداد

از سوی امام علی مجادله به امر باطل است در این صورت با معمای مهم

احتمال یا عدم احتمال کذب و تعهد دروغین بر باطل مواجه می‌شویم

آشکار است که امام هرگز دروغ نمی‌گوید و تعهدی را بر خود نمی‌پذیرد که

می‌داند ملتزم به آن نخواهد شد... محتوای روایت سوم نیز همانند روایت

اول است ...». (فیرحی، صص ۲۳۶-۲۳۵)

نقد نویسنده درباره دلالت این روایات ناتمام است چون این سه روایت که دارای شرایط

صدور واحد (در هنگام هجوم مردم برای بیعت با امام پس از قتل عثمان) و مضمون واحدند در مقام جدل نیست و هیچ کس از ارباب فکر آنها را از باب مجادله به امر باطل محسوب نکرده است. (به طور نمونه، نک: خوئی، ۱۳۹۸، ج ۷، ص ۶۳؛ مجلسی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۳۰۶؛ بحرانی، ۱۴۰۱، ج ۲، ص ۳۸۶-۳۸۵؛ شیرازی، ج ۲، ص ۹۳) تنها مؤلف کتاب «دراسات» این روایات را با الحاق به سایر روایات در این باب، از باب جدال بر امر حق می شناسد (منتظری، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۵۰۴) و یکی از نویسندگان در نقد دیدگاه ایشان، به خطا آن را جدل به امر باطل می داند و با مجادله حضرت ابراهیم (ع) با مشرکان درباره تعیین رب، همسان می کند. (ارسطا، ۱۳۷۸، ص ۴۵۹) اساساً دانشمندان شیعی مفاد این روایات را از باب تفهیم حقیقت و اتمام حجت می دانند توضیح آنکه: هرگز نمی توان روایات را بریده از شرایط صدور، و قرائن درونی و برونی آنها، معنا کرد از جمله روایت نخست همراه با قیودی نقل شده که نباید (مانند مؤلف) آنها را نادیده گرفت. متن کامل روایت نخست چنین است:

«دعونی والتمسوا غیری فأنّا مستقبلون امرأ له وجوه والوان لا تقوم له القلوب ولا تثبت علیه العقول وأنّ الآفاق قد اغامت والحجة قد تنكرت واعلموا انی ان اجبتکم رکبت بکم ما اعلم ولم اصغ الی قول القائل وعتب العاتب وان ترکتمونی فأنّا كأحدکم ولعلی اسمعکم واطوعکم لمن ولیتموه امرکم وانا لکم وزیر خیر لکم متی امیراً

مرا واگذارید و دیگری را بجوید که ما به استقبال کاری می رویم که دارای رویه ها و گونه گون رنگ هاست دل ها برابر آن بر جای نمی ماند و خرده ها پایدار نخواهند بود. همانا کران تا کران را ابر فتنه پوشیده و راه روشن ناشناس گردیده. بدانید که اگر من درخواست شما را پذیرفتم شما را بر اساس آنچه خود می دانم، خواهم برد و به گفته این و آن و سرزنش سرزنش کننده، گوش نخواهم داد، ولی اگر مرا واگذارید، همچون یکی از شما می و شاید من شنواترین و مطیع ترین شما باشم نسبت به کسی که حکومت خویش را به وی می سپارید و من وزیر و مشاور شما باشم برایتان بهتر

است تا امیر شما باشم». (صحیح صالح، ۱۳۹۵، ص ۱۳۶، خطبه ۹۲)

امام علی (ع) در این کلام گوشه ای از حقایق و شرایط حاکم بر آن عصر را روشن می کند و روش و منش خویش را در اداره حکومت ارایه می دهد. پاره ای از شرایط حاکم بر جامعه آن روز،

عبارت است از:

□ تغییر تدریجی در سنت رسول خدا پس از ۲۳ سال مانند برتری دادن عرب بر عجم، موالی بر بندگان و ...

□ رفتار عثمان درباره برخی از صحابه، تقسیم ناعادلانه بیت‌المال و گماردن نزدیکان خود از بین امیه بر امارت و .. که موجب شورش مسلمین و قتل او شد. (صبحی صالح، خطبه ۱۶۴، جلی، ص ۱۰۹-۱۰۷ و ص ۱۸۲، طوسی، ۱۴۲۲، ص ۵۱۷-۵۱۵؛ شهرستانی، ۱۳۶۷، صص ۳۲-۳۳)

□ طمع جمعی از بیعت کنندگان با امام برای استفاده از فرصت‌های حکومتی (صبحی صالح، حکمت ۲۰۲؛ خوئی، ۱۳۹۸، حکمت ۱۹۱، ابن طاووس: ۱۴۱۲، ص ۲۵۲)

□ شایعه حرص امام برای دست‌یابی به حکومت (صبحی صالح، ۱۳۹۵، خطبه ۱۷۲)

□ وجود معاویه و بغض وافر او نسبت به امام که نزدیک‌ترین افراد خاندانش در زمان پیامبر خدا (ص) به دست امام به قتل رسیده بودند و اکنون، امام را متهم به دست داشتن در قتل عثمان می‌کند و به بهانه قصاص با قاتلین عثمان، به هر اقدامی دست می‌زند. (صبحی صالح، نامه ۱۰ و ۲۸ و ۶۴، بحرانی، ۱۴۰۱، ج ۴، ص ۳۷۵، خوئی، ۱۳۹۸، ج ۱۸، ص ۲۰)

□ پیش‌بینی بروز فتنه‌ها از ناحیه امام که ده سال پیش، پس از انتخاب عثمان مطرح شد (ابن ابی الحدید، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۹۵) و اکنون نیز امام، ادامه آن را به شکل تیره‌تر و سهمگین‌تر به وضوح می‌بیند و تصریح می‌کند دل‌ها و عقل‌های مردم در برابر آن پابرجا نخواهد ماند. (صبحی صالح، ۱۳۹۵، خطبه ۹۲) □ و اموری متعدد دیگر.

از سوی دیگر: منش امام و اصرار ایشان بر عدم پذیرش سنت خلفای پیشین در اداره جامعه و اداره آن بر اساس اندیشه خود (مبتنی بر کتاب خدا و سنت رسول اکرم (ص)) که در این کلام آمده است (صبحی صالح، خطبه ۹۲) و پیش از این نیز امام، در واکنش به شرط عبدالرحمن بن عوف، در شورای انتصابی عمر برای گزینش خلیفه (که انتخاب خلافت بین امام علی و عثمان را مشروط به عمل به سنت شیخین کرد و امام نپذیرفت و عثمان قبول کرد) بر آن تأکید ورزید و از همین روی انتخاب نشد (صبحی صالح، خطبه ۲۰۵؛ ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۱۹۴) و باز تلقی امام علی از اصل

بیعت و لزوم تعهد الهی و اخلاقی به مفاد آن پس از قبول، توسط هرکس در هر شرایط بدون پذیرش هیچ گونه توجیه در تخلف از آن، (صبحی صالح، نامه ۷ و خطبه ۱۱۳۷) همه این امور موجب می شد تا امام بدون مجامله، با تفهیم حقیقت و روشن ساختن شرایط بحرانی آن روز برای مردم، حجت را بر آنان تمام کند، تا از یک سو مردم با تأمل و بصیرت بیعت کنند و حجت برای امام با وجود یاورانی بصیر، تمام شود (نک: صبحی صالح، خطبه ۳) و از سوی دیگر، پس از بیعت بهانه و توجیهی برای دیگران باقی نماند و اعتراضی علیه امام گشوده نشود. از این رو امام بر همین نکته تأکید می ورزد و می فرماید: «لم تکن بیعتکم ایای فلتة».... بیعت شما با من بدون اندیشه و تأمل نبود». (صبحی صالح، خطبه ۱۳۶ و نامه ۵۴) حاصل این تدبیرها این بود آنان که پس از بیعت نمی خواستند امام را تحمل کنند هیچ راهی برای توجیه عملکرد خود نیافتند جز بهانه هایی که بطلان آن واضح بود مانند آنکه: «بیعت ما از روی اکراه بوده و قلبی نبوده است و در ظاهر فرمان بردیم...». (صبحی صالح، خطبه ۸ و نامه ۵۴؛ ابن ابی الحدید، ج ۱۷، صص ۱۳۳-۱۳۴)

به نظر می رسد روایاتی که از پیامبر خدا (ص) در این باره نقل شده و مؤلف نیز به دو نمونه از آن اشاره کرده است، همین معنا را افاده می کند، امام علی (ع) در نامه ای به شیعیان خود می نویسد:

«پیامبر خدا با من عهدی بسته و فرمود: این پسر ابی طالب بر توست
ولایت امت من. پس هرگاه در عافیت و آسایش تو را به ولایت برگزیدند و
با رضا و رغبت بر تو اجتماع کردند به امر پیشوایی آنان اقدام کن و اگر بر تو
اختلاف کردند آنان را به کار خود، واگذار». (فیرجی، ص ۲۲۹)

اگر موقعی که مردم بدانند شرایط جامعه چیست و امام چگونه می خواهد عمل کند به سمت و سوی امام آمدند و با بصیرت و رضایت بیعت کردند، حجت بر امام منصوب تمام و پذیرش لازم است و آلا تنها اعلان حمایت و اقبال بر امام، کافی نیست تا امام اقدام به تشکیل حکومت کند و در هیچ سندی هم لزوم پذیرش حاکمیت و ولایت بر مردم به طور مطلق برای امام معصوم نیامده، چون شرایط یکسان نیست.

اکنون اگر فرض کنیم مردم در این شرایطی که امام برای آنان ترسیم کرد و طبق آن فرمود: «دعونی والتمسوا غیری ... من را واگذارید و دیگری را بجوید ...» از بیعت با امام منصرف می شدند حجت برای امام به دلیل عدم وجود یاور برای تشکیل حکومت نبود، لیکن چون مردم نمی توانند بدون حاکم به سر برند، امام در این خطبه طبق شعوری که در نهاد آنان تعبیه شده با

آنان سخن می‌گوید همان گونه که در پندار زدایی از خوارج می‌فرماید:

«لَا بَدَ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ ... باید برای مردم حاکمی نیکوکردار یا تبّه

کار باشد تا ... در سایه حکومت او مال دیوانی فراهم آید، با دشمنان پیکار

شود، راه‌ها ایمن گردد و ...». (صبحی صالح، خطبه ۴۰)

در این شرایط مشروعیت حاکم برگزیده به دلیل انتخاب مردم نیست بلکه یا به این دلیل است که چون طبق مبنای مؤلف (که خواهید دید) و شیعه، اطاعت از امام منصوب واجب است، امام در اینجا بنا به مصالحی که گوشه‌ای از آن را ترسیم کرده به مردم دستور دهد دیگری را بجویند، و این دستور تکلیف مردم و مشروعیت حاکمیت را تعیین می‌کند و یا مشروعیت حاکم به دلیل عنوان ثانوی حفظ وحدت، جلوگیری از تفرقه و بروز فتنه است که همواره امام در هر شرایطی از آن بر حذر بوده و دیگران را نیز تحذیر می‌کرده است. از این رو امام خود را در این شرایط مانند گذشته که مردم برای بیعت با ایشان همداستان نبودند ملتزم به پیروی (مشروع به عدم خلاف شرع) از ولیّ امر می‌داند و وظیفه‌ای جز مشاوره برای خود نمی‌شناسد و آن را برای مردم بهتر می‌داند.

امام در نامه‌ای به معاویه می‌نویسد:

«تو می‌دانی پدرت پس از آنکه مردم ابوبکر را ولی قرار دادند نزد من آمد و

گفت: تو به خلافت سزاوارتری ... دست دراز کن با تو بیعت کنم من

نپذیرفتم از بیم اینکه بین اهل اسلام تفرقه افتد چون مردم قریب العهد به

کفر بودند». (خرنوبی، ۱۳۹۸، ج ۱۷، ص ۳۳۲، ابن ابی الحدید، ۱۳۸۵، ج ۱۵، ص ۷۸)

و نیز در نامه‌ای به ابوموسی اشعری می‌نویسد:

«بدان هیچ کس حریص‌تر از من برای وحدت امت محمد صلی‌الله علیه و

آله و الفت آنان با یکدیگر نیست». (صبحی صالح، خطبه ۷۸)

و در خطبه ۷۴ می‌فرماید:

«همانا می‌دانید من به خلافت از دیگران سزاوارترم به خدا سوگند تا آنجا که

تنها ستم به من می‌شود ولی امور مسلمین به سامان باشد بر آن چه کردید -

در بیعت با عثمان - گردن می‌نهم». (صبحی صالح، خطبه ۷۴)

و نمونه‌های دیگر که اگر جست و جو شود فراوانند و برخی از آنها را در بررسی روایات دیگر خواهید دید. به همین دلیل با آنکه بیعت‌کنندگان با عثمان از وی روی برتافتند و طبق مبنای

مؤلف باید مشروعیت عثمان برای حاکمیت پایان یافته باشد، لیکن امام تمام مساعی خود را به کار گرفت تا جامعه دچار تشقت و فتنه نشود.

حاصل آنکه این سه روایت در مقام جدل به امر باطل نیست تا نقد مؤلف درباره آنها وارد آید و بنا به شواهد درونی و برونی آنها نمی توان نظریه مشروعیت فاعلی را از آنها استنباط کرد. بررسی روایت چهارم: در این روایت امام علی در نامه ای خطاب به معاویه می نویسد:

«انما الشوری للمهاجرین و الانصار فان اجتماعوا علی رجل و سموه اماماً
کان ذلک لله رضی؛ همانا شورا از آن مهاجرین و انصار است پس هرگاه آنان
بر کسی اجتماع نموده و او را امام خوانند همان امر مورد رضای خداوند
خواهد بود». (صحیح صالح، نامه ۶)

مؤلف در نقد توهم جدل در کلام امام علی می نویسد:

«هرچند این عبارت در نامه ای خطاب به معاویه آمده اما صورت بندی
عبارت به گونه ای است که «اطلاق» دارد و شرایط خطاب، زمان و مکان را
در هم می شکند. این عبارت که شورا را از آن مهاجرین و انصار می داند و
انتخاب آنان را انتخاب و رضایت خداوند معرفی می کند هرگز محدود به
خطاب خاص و مخاطب خاص نیست ... مانند روایات عمر بن حنظله و
ابی خدیجه درباره ولایت فقیه که در پاسخ به مخاطب خاص صادر
شده اند، لیکن فقیهان آنها را تعمیم می دهند». (فیرجی، ص ۲۳۶)

قضاوت درست درباره مراد از نامه امام علی به معاویه منوط به بررسی بخش های دیگر نامه و نیز سایر نامه هایی است که بین امام و معاویه رد و بدل شده است، معاویه در نامه ای به امام علی (ع) می نویسد:

«اگر خلافت تو بر همان گونه بود که ابوبکر و عمر بودند با تو نمی جنگیدم و
آن را روا نمی دانستم لکن آنچه بیعت من را با تو تباه می سازد گناه تو دریاره
[قتل] عثمان بن عفان است هنگامی اهل حجاز، حاکم بر مردمنده حق در
آنان بود پس چون آن را ترک کردند اهل شام بر اهل حجاز و دیگران حاکم
می شوند!...» (بحرانی، ۱۴۰۱، ج ۴، ص ۳۵۵، ابن طاووس، ۱۴۱۲، ص ۲۶۲)

و در نامه ای دیگر می نویسد:

«... خلافت تو درست نیست، چگونه ممکن است درست باشد در حالی که

اهل شام در بیعت داخل نشدند و بدان راضی نبودند...». (بحرانی، ۱۴۰۱،

ص ۳۵۵، ابن ابی الحدید، ۱۳۸۵، ج ۱۴، ص ۴۲)

امام در ابطال این بهانه پاسخی دارند که بخشی از آن چنین است:

«بیعت من در مدینه تو را که در شام بودی نیز، گردن می‌گیرد، همان گونه که بیعت با عثمان در مدینه بود و تو امیر عمر در شام بودی و گردن نهادی و یزید برادرت نیز امیر ابوبکر در شام بود و بیعت عمر را در مدینه گردن نهاد... اما اینکه گفتی بیعت من درست نبود چون اهل شام در آن داخل نبودند نیز پنداری باطل است چگونه چنین پنداری پذیرفتنی است و حال آنکه خلافت یک بار بیعت کردن است و دوباره در آن نتوان نگرست و برای کسی اختیار و از سر گرفتن نیست. آنکه از بیعت برون رود عیجو و آنکه در آن دو دل باشد دو روست». (صحبی صالح، نامه ۷، ابن ابی الحدید، ج ۱۴، صص ۴۳-۴۲)

و در این نامه نیز در پاسخ به آن بهانه می‌فرماید:

«بیعت من در مدینه، تو را که در شام بوده‌ای، گردن می‌گیرد چون: با یعنی القوم الذین بايعوا ابابکر و عمر و عثمان علی ما بايعوهم علیه فلم یکن للشاهد ان یختار ولا للغائب ان یرد؛ مردمی که با ابوبکر و عمر و عثمان بیعت کردند با من نیز بر همان امر، بیعت کردند پس کسی که حاضر است نتواند دیگری را خلیفه گیرد و آنکه غایب است نتواند که عمل حاضران را نپذیرد. شورا از آن مهاجران و انصار است، پس اگر گرد مردمی فراهم آیند و او را امام نامیدند، خشنودی خدا خریدند... و بدان تو از طلقایی که نه برای آنان خلافت رواست و نه در شورا جایگاهی دارند». (صحبی صالح، نامه ۷

و ۱۰، بحرانی، ج ۴، ص ۳۵۳)

آنان که بر این باورند این نامه از باب جدل است می‌گویند: امام با معاویه بر حسب اعتقاد معاویه و دیگران با آنان سخن گفته است که خلافت را با بیعت اهل حل و عقد، می‌دانند و اگر امام به نصوصی که بر ولایت او دلالت دارد، احتجاج می‌کرد نمی‌پذیرفتند و تسلیم ایشان نمی‌شدند. افزون بر آن احتجاج به نص در آن شرایط پر مخاطره موجب می‌شد، طعنه در خلافت

پیشینیان شود (ابن ابی الحدید، ۱۳۸۵، ج ۱۴، ص ۳۷؛ خوئی، ۱۳۹۸، ج ۱۷، ص ۱۹۸-۱۹۷؛ بحرانی، ۱۴۰۱، ج ۴، ص

۳۵۴، میلانی، ۱۴۱۳، ص ۳۲) و پیوند امام با یاران خود از مهاجرین و انصار که با حضرت بیعت کرده بودند رو به تباهی رود و مشکلی دیگر بر مشکلات متعدد جامعه افزوده شود.

نامه امام از دو بخش تشکیل شده و به نظر می‌رسد احتمال جدل در هر دو بخش قابل دفاع است. احتمال جدل در بخش اول نامه که می‌فرماید: «مردمی که با ابوبکر و عمر و عثمان بیعت کردند، با من نیز بر همان اساس بیعت کردند و راه گریزی برای حاضر و غایب نیست» معقول می‌نماید چون ابوبکر بر مردم احتجاج می‌کرد و می‌گفت: «جمعی از روی رضا با من بیعت کردند و این بیعت اهل حل و عقد بوده است و بر انصار احتجاج می‌کرد و می‌گفت: ما مهاجران قریشی از نزدیکان پیامبریم». امام علی (ع) در چند مورد در رد این پندار خطاب به ابوبکر می‌فرماید:

فان كنت بالشورى ملكة امورهم فكيف بهذا والمشيرون غيب
و ان كنت بالقربى حجت خصيمهم فغيرك اولى بالنبي واقرب

«اگر با شورا امور آنان را به دست گرفتی، چه شورایی بوده که رأی دهندگان در آنجا نبودند»
«و اگر از راه خویشاوندی بر مدعیان حجت آوری، دیگران از تو به پیامبر نزدیک‌تر و

سزاوارترند» (ابن ابی الحدید، ج ۶، ص ۱۸، صبحی صالح، نامه ۲۸ و حکمت ۱۹۰، خوئی، ج ۲۱، ص ۲۶۳)

باز امام در بخشی از نامه‌ای به معاویه می‌نویسند:

«... پس ما یک بار به خاطر خویشاوندی با پیامبر، به خلافت سزاوارتریم و

بار دیگر به خاطر اطاعت و چون مهاجران در سقیفه بر انصار به نزدیکی با

رسول خدا (ص) حجت گذرانیدند بر آنان پیروز گردیدند پس اگر موجب

پیروزی خویشاوندی با رسول خدا (ص) است حق با ما نه با شماست و

اگر جز بدان است، انصار را دعوی همان است...» (صبحی صالح، نامه ۲۸)

از این رو امام علی و بنی‌هاشم حداقل شش ماه از بیعت با ابوبکر خوداری کردند (ابن ابی

الحدید، ج ۱۴، ص ۳۶، خوئی، ج ۱۷، ص ۳۳۰، و نیز نک: صبحی صالح، نامه ۲۸) و سعد بن عباد و خاندانش هرگز

با وی بیعت نکردند. با این وصف ابوبکر خود را خلیفه می‌دانست و دیگران از احکام وی پیروی

می‌کردند؛ بنابراین، اگر کلام امام به معاویه در مقام جدل نباشد توجیهی از این تعبیر امام و تعابیر

مشابه آن (نک: صبحی صالح، خطبه ۱۵۰ و نامه ۲۸، ابن طاووس، ص ۲۴۱ و ۲۴۶) و نیز تأخیر ایشان در بیعت با

ابوبکر نخواهیم داشت که چون ایشان را به بیعت بردند و به اکراه بیعت کرد، به تعبیر خود امام

«مظلومانه بدون آنکه در آیین خود مردّد و در یقین خود دو دل باشد» بود. (صبحی صالح، نامه ۲۸)

اما احتمال جدل در بخش دوم نامه که می‌فرماید: «شورا از آن مهاجرین و انصار است...» نیز

معقول می‌باشد چون: افزون بر آنکه مهاجران و انصار در شورا به انتخاب مردم نبودند تا مشروعیت آنان از طریق مشروعیت انتخاب، حاصل شود؛ اگر انتخاب شورای مهاجرین و انصار علت تامه در مشروعیت فاعلی حکام و موجب رضای خدا باشد و در پی آن کلام اطلاق داشته زمان و مکان را در هم شکند، در این صورت با نظریه نصب و مبنای مؤلف هر دو، ناسازگار می‌شود چون در این فرض جعل ولایت معصوم لغو، و نافرمانی از وی موجب عقاب نخواهد شد و مؤلف منکر جعل ولایت معصوم و عقاب بر اثر نافرمانی از وی نیست. (فیرحی، ص ۲۴۰) و اگر انتخاب شورا علت ناقصه باشد یعنی: در صورتی موجب مشروعیت حاکم و رضای خدا می‌شود که حاکم منصوب باشد، ناگزیر خطاب محدود به شرایط ویژه (وجود حاکم منصوب) و مخاطب خاص می‌شود و اطلاق نخواهد داشت، پس در هر دو فرض، مقایسه‌ای که مؤلف بین این نامه با روایات عمرین حنظله و ابی خدیجه صورت داد (فیرحی، ص ۲۳۶) (تنها به دلیل آنکه در پاسخ به مخاطب خاص صادر شده‌اند)، نادرست است.

مؤلف درباره روایات ۶ و ۷ و ۸ می‌نویسد:

«این روایات ویژگی خاص دارند همه از رابطه مثلث حق، رضایت عامه و خلافت سخن می‌گویند ... بر اساس مفاد این روایات اگر امام علی به رغم ولایتی که از جانب پیامبر (ص) خبر داده و تسجیل شده بود، بدون رضایت مردم بر قدرت و خلافت می‌نشست حکومت او نیز نامشروع می‌نمود». (فیرحی، ۲۳۷)

روایت ششم متن بخشی از نامه‌ای است که امام علی (ع) به شیعیان خود نوشته‌اند:

«و قد کان رسول الله عهداً لى فقال: یا بن ابی طالب لک ولاء امتی فان ولوک فی عافیة و اجمعوا علیک بالرضا فقم بأمرهم و ان اختلفوا علیک فدعهم و ما هم فیه...» (فیرحی، ص ۲۲۹، ابن طاووس، ص ۲۴۹)

پیامبر خدا با من عهدی در میان نهاد و فرمود: این پسرای طالب بر توست ولایت امت من پس هرگاه در عافیت و آسایش تو را به ولایت برگزیدند و با رضا و رغبت بر تو اجتماع نمودند به پیشوایی آنان برخیز و اگر بر تو اختلاف کردند آنان را با آنچه در آن هستند واگذار». (فیرحی، ص ۲۳۰-۲۲۹)

متن روایت هفتم همانند روایت ششم است که از علی بن محمد الولید (۵۲۲-۶۱۲ هـ) نقل

روایت هشتم نیز کلام امام علی به عبدالرحمن بن عوف در روز شورای انتصابی خلیفه دوم است و مؤلف (فیرحی) از ایشان چنین نقل می‌کند:

«إِنَّ لَنَا حَقًّا اعْطَيْنَاهُ اخْذَنَا وَإِنْ مَنَعْنَاهُ رَكِبْنَا اعْجَازَ الْإِبِلِ وَإِنْ طَالَ بَنَاءُ السَّرِيِّ؛
هَمَانَا مَا رَا حَقِّي اسْتَرْكَاهُ بِمَا دَادَهُ شَوْدَ مِیْ گِیْرِمِ وَ اِگْ رَا زِ مَا دَرِیْغِ دَارَنْدِ،
بِر کوهان شتر سوار شده و دور می‌شویم هرچند این دوری و فاصله ما
طولانی باشد.» (فیرحی، ص ۲۳۰)

استنباط نظریه مشروعیت فاعلی از روایات ۶ و ۷ و ۸ نیز با اشکال‌های جدی روبه‌روست. اولاً: این استنباط با چشم پوشی نویسنده از قرآینی صورت گرفته که نشان می‌دهد سفارش پیامبر خدا (ص) به امیرمؤمنان (ع) (در روایت ۶ و ۷) تنها برای جلوگیری از تفرقه بین امت است نه آنکه اقدام امام بدون رضایت مردم نامشروع باشد. رسول خدا (ص) خطاب به امام علی (ع) می‌فرماید:

«فَانْ وَلَوْكَ بِعَاقِبَةٍ ... وَآلَا ... لَزِمْتَ مَنْزِلَكَ وَإِنْ لَا تَفْرُقَ بَيْنَ أُمَّتِي؛ اِگْ ر مِ ر م د
د ر عَاقِبَتِ وَ آسَایِشِ تُو رَا بَهِ وَ لَایَتِ بَر گَزِیْدَنْد ... وَ اِگْ رَ نَ ... د ر خَانه بَمان وَ
بَیْنِ اَمْتِ جَدَایِی مِیَآنِ دَاز.» (ابن ولید، ص ۳۹)

امام علی (ع) نیز در پی این کلام می‌فرماید:

«فَخَفْتُ أَنْ يَقُولَ بِي أَخِي رَسُولُ اللَّهِ فَوَقَّتَ بَيْنَ أُمَّتِي وَلَمْ تَسْمَعْ قَوْلِي ..
تَرْسِیْدِمِ [اِگْ ر بَرایِ گِرَفْتَنِ حَقْمِ اَقْدَامِ کُنَم] بَرادِرم رَسولِ خِدا(ص) [هَمَانَنْدِ
مُوسَى (ع) بَهِ بَرادِرشِ هَارون] بَگُویْد:

بَیْنِ اَمْتِ مِنْ تَفْرُقَهِ اَنْدَاخْتِي وَ سَخْنَمِ رَا نَشْنِیْدِي.» (ابن ولید، ص ۷۳)

پیش از این (در بررسی روایات ۱ و ۲ و ۳) توضیح دادیم، پیشگیری امت از تفرقه و فتنه توجیهی معقول (به عنوان ثانوی) برای مشروعیت حاکمیت خواهد بود.

ثانیاً: به زودی خواهید دید ادله دیگری از امام علی در نهج البلاغه و دیگر معصومان در منابع دیگر به دست ما رسیده که به صراحت شیوه استقرار قدرت به وسیله غلبه را از ناحیه امام منصوب (حداقل در شرایطی خاص) برای گرفتن حق خود تجویز می‌کند نه آنکه همواره رضایت مردم، منبعی برای مشروعیت حکومت معصوم فراهم آورد، نویسنده محترم هرگز نمی‌تواند این ادله را در تدوین نظریه خود نادیده بگیرد.

ثالثاً: استفاده نظریه مشروعیت فاعلی از روایت هشتم (که در نهج البلاغه نیز هست) (فیرحی،

نک: صبحی صالح، حکمت ۳۲ تأمل برانگیز و بر اساس پیش فرض‌هایی است که مؤلف در ذهن دارد و آلاً اگر روایت را تنها با استناد به الفاظ آن معنا کنیم چنین است: «همانا ما را حق است هرگاه به ما داده شود می‌گیریم و اگر از ما دریغ دارند بر آخر پشت شتر سوار می‌شویم و برانیم هرچند شبروی ما به درازا کشد». چند احتمال در این معنای کنایی مطرح است: خواری، مشقت، تأخر در منزلت، تلاش برای گرفتن حق غصب شده و وا گذاشتن و دور شدن از آن حق (که مدنظر مؤلف است). این کلام را در هر کدام از این احتمالات متعین بدانیم باید قرینه معینه برای آن اقامه کنیم و چون بنا به گفته اکثر سیره نویسان این سخن پس از وفات عمر در روز شورا ایراد شده (ابن ابی‌الحدید، ج ۱، ص ۱۹۵ و ج ۱۸، صص ۱۳۳-۱۳۲؛ ج ۵، ص ۲۴۸)، کلامی دیگر از امام در شورا می‌تواند قرینه آن شود و این احتمال را تقویت کند که مراد از آن معنای کنایی، تلاش امام برای گرفتن حق غصب شده است. امام می‌فرماید:

«یکی گفت: پسر ابوطالب تو بر این امر [خلافت] بسیار آزمندی! گفتم نه! به خدا سوگند شما آزمندترید... من حق را که از آنم بود خواستم و شما نمی‌گذارید و من را از رسیدن بدان باز می‌دارید. پس چون در جمع حاضران با برهان، او را مغلوب کردم در ایستاد و چنانکه گویی مبهوت شد.

ندانست چه پاسخی تواند داد...» (صبحی صالح، خطبه ۱۷۲)

نکته دیگر آنکه، برخلاف ادعای مؤلف این روایات نیز (مانند روایت ۱ و ۲ و ۳) در دیدگاه دانشمندان، از باب جدل به حساب نیامده‌اند. مؤلف کتاب «دراسات» روایت ششم (و به تبع آن روایت هفتم که هم مضمون آن است) را در ردیف ادله صحت انعقاد امامت به انتخاب امت در رتبه پس از نص (یعنی با وجود نص نوبت به انتخاب نمی‌رسد) آورده است (صبحی صالح، منتظری، ج ۱، ص ۵۰۵، ۵۱۱ و ۵۲۷). بدون آنکه آن را جدل بدانند (و واقعاً هم معنای جدل در این قضایای اخباری ممتنع است) آن گاه نویسنده‌ای بدون تأمل در کلام صاحب «دراسات» بر این گمان که ایشان این اخبار را از باب جدال به حق دانسته، در صدد رد آن می‌کوشد تا اثبات کند این روایات را می‌توان از باب جدل به امر باطل دانست (ارسطا، ص ۴۵۹)؛ سپس آقای دکتر فیرحی به استناد کلام این نویسنده مدلول روایت را بر اساس جدال به امر باطل، نقد کرده است (فیرحی، صص ۲۳۶-۲۳۵)، و حال آنکه در واقع کسی قایل به جدلی بودن این روایت نیست افزون بر آن احتمال جدل در روایت هشتم به معنایی غیر معقول می‌انجامد و به جای آن که اسکات خصم شود، حجتی در دست او نیست تا به امام بگوید تو نیز مانند ما باید چشم پوشی و دور شوی. از این رو هیچ کس به

این حدیث استناد نکرده و آن را در ردیف جدل قرار نداده است تا نوبت به نقد آن توسط مؤلف محترم شود.

بدین سان متأسفانه مؤلف دیدگاه‌های شیعه (یا حتی غیرشیعه که متعرض دیدگاه شیعه درباره دلالت این اخبار شده‌اند) (مانند، ابن ابی الحدید، ج ۹، ص ۸۸) را درباره توجیه این اخبار ندیده است. از این رو روایاتی را که به عنوان جدل به امر باطل در اندیشه شیعه به حساب آورده و نقد کرده (مانند روایات ۱ و ۲ و ۳ و ۸) از نظر بزرگان شیعه از باب جدل به حساب نیامده‌اند و آنچه را که به عنوان جدل به حساب آورده‌اند (مانند روایت ۴)، نقد مؤلف درباره آنها وارد نیست و موجب ناسازواری (تهافت) با مبنای خودش، خواهد شد.

در اینجا به نتیجه دیگری می‌رسیم چرا که مؤلف در بررسی سندی روایات انتخاب می‌گوید:

«تعدد ناقلین و کثرت آن‌ها منتهی به نوعی تواتر یا حداقل تواتر اجمالی

می‌شود که خالی از حجیت و اعتبار شرعی نیست و جایی برای مناقشه

سندی باقی نمی‌ماند» (فیرحی، ص ۲۳۳)

در تواتر اجمالی تنها اثبات می‌شود از یک مجموعه هم مضمون، حداقل یکی از آنها از معصوم (ع) صادر شده است ولی معلوم نمی‌کند آن یکی دقیقاً کدام است. بنابراین با استناد به تواتر اجمالی تنها می‌توان به قدرت مشترک روایات مزبور که در همه آنها وجود دارد استدلال کرد و چون این روایات حداقل در دو جهت جدل و غیرجدل صادر شده‌اند نمی‌توان از آنها بدون دغدغه اعتبار سند، مشروعیت فاعلی را به عنوان قدر مشترک اخذ کرد.

دو: مفاد ادله نصب تنها در حد نصب حجت و قطع عذر

دومین مفروض در نظریه مشروعیت فاعلی، تفسیر مؤلف از مفاد ادله نصب می‌باشد. از نظر مؤلف نمی‌توان از ادله نصب ولایت معصوم چشم پوشید، ایشان بر این باور است حضرت علی (ع) همه جا به حق ولایت خود تأکید کرده است از جمله چنین می‌آورد:

«امام علی در یک جمع بندی اشاره می‌کند احدی از این امت با آل محمد

مقایسه نمی‌شود و «لهم خصائص حق الولاية و فهم الوصية والوراثة، و در

جای دیگر می‌افزاید: با ما هدایت آمد و به ما چشم‌ها بینا شدند، به راستی

که رهبران از قریش هستند که در این نسل از هاشم غرس شده‌اند امامت

جز بر آنان سزاوار نیست و امیران غیر از آنان نباشند» (فیرحی، ص ۲۳۸؛

(صبحی صالح، خطبه ۱۴۴)

با این وصف، مؤلف به روشنی مدلول ادله نصب را بیان نمی‌کند ولی با استناد به کلام خواجه طوسی و علامه حلی و توضیحی که درباره عبارت آنان داده است مشخص می‌شود در دیدگاه ایشان مفاد ادله نصب چیزی جز اثبات و اتمام حجت نیست (فیرحی، ص ۲۳۹)، حجتی برای خدا و معصوم علیه مردم؛ خداوند با نصب معصوم حجت را بر مردم تمام کرده است تا مردم عذری برای تقصیر احتمالی خود در رویگردانی از معصوم منصوب نداشته باشند از این روست که مردم می‌توانند از امام منصوب اطاعت کنند و هدایت شوند و می‌توانند مخالفت کنند و در اثر گمراهی مؤاخذه گردند، پس هرچند نصب امام بر خداوند واجب است اما اطاعت از امام و تحقق و فعلیت (حکومت) امام به اراده و تصمیم آزادانه مردم وابسته می‌باشد و این همان دیدگاه خواجه طوسی و علامه حلی و عصاره مشروعیت فاعلی است که می‌گوید تشکیل دولت معصوم جز از راه تصمیم و مراجعه آزادانه مردم مشروعیت نخواهد داشت. (فیرحی، صص ۲۴۰-۲۳۹) پیش از آنکه به بررسی دیدگاه مؤلف بپردازیم، لازم است به این نکته اشاره کنیم که بر اساس عبارت علامه حلی (۷۲۶/ق) و خواجه طوسی (با برداشتی که مؤلف از عبارت آنان دارد)، این دو بر پارادوکس دیرینه ناشی از تعارض نظریه و نص در اندیشه شیعی فایق آمده‌اند، چون مؤلف بر این باور است: دیدگاه این دو متکلم مشهور شیعی در قرن هفتم و هشتم، همان عصاره فرضیه مشروعیت فاعلی یا مشروعیت مبتنی بر قرارداد اجتماعی است، فرضیه‌ای که بنا به ادعای نویسنده به آن پارادوکس خاتمه می‌دهد (فیرحی، ص ۲۲۶) پس باید اذعان کنیم این پارادوکس دیرینه به صورت لاینحل تا عصر حاضر باقی نمانده تا حل آن با ابداع نظریه مشروعیت فاعلی توسط مؤلف، دستاوردی نوین در این عصر به شمار آید. به هر حال اگر مفاد ادله نصب تنها برای اقامه حجت و قطع عذر باشد با چند ضعف روبه‌روست.

اولاً: بنا به تعریف مؤلف از مشروعیت (که آن را حق فرمان دادن و لزوم اطاعت معنا می‌کند) و نظریه مشروعیت فاعلی (که آن حق را، منوط به رأی مردم می‌داند) مفاد ادله نصب نباید چیزی بیش از اقتضا برای امر و نهی باشند. از این رو اثری وضعی یا تکلیفی بر مخالفت یا موافقت با نفس ادله نصب متصور نیست. چون بنا به نظریه مشروعیت فاعلی، فعلیت یافتن ادله نصب وابسته به رأی مردم است تا مردم از راه تصمیم و مراجعه آزادانه امام منصوب را برای حاکمیت انتخاب نکنند، توجیهی برای فرمان دادن و لزوم اطاعت از وی نیست. بنابراین، مردم نباید در مخالفت با معصوم منصوب که پیش از انتخاب مردم نه حق حاکمیت دارد و نه اطاعتش واجب

است، گمراه شوند و یا معصیت کنند و مؤاخذه گردند، از این جاست که استنباط مؤلف از مفاد ادله نصب با نظریه مشروعیت فاعلی به جای آنکه پارادوکس ناشی از تعارض ادله نصب و انتخاب را حل کند، به پارادوکس دیگری می‌انجامد. البته اگر بر اساس ادله نصب بر خلاف نظر مؤلف بگوییم، مشروعیت حاکمیت امام منصوب نه به رأی مردم بلکه به دلیل امر به اطاعت از اوست که از ناحیه خدا تشریع و توسط پیامبر خدا (ص) ابلاغ شده است، در این صورت به توجیهی معقول برای معصیت مردم، گمراهی آنان و کیفرشان در اثر مخالفت، دست خواهیم یافت و کلام علامه حلی و خواجه طوسی نیز چیزی جز این نیست که در اشکال بعدی توضیح خواهیم داد.

ثانیاً: نویسنده محترم، کلام خواجه طوسی و علامه حلی را طبق مراد خود تفسیر کرده است، وی می‌خواهد نظریه مشروعیت فاعلی را از کلام آنان استخراج کند در حالی که به نظر ما کلام این دو اشاره‌ای به دیدگاه مؤلف ندارد و در مقام بیان این مطلب نیست. متن عبارت علامه حلی این است:

«ثم اردف الرسالة بعد موت الرسول بالامامة فنصب اولياء معصومين ليأمن الناس من غلظتهم وسهولهم (و خطاهم) فينقادون الى اوامرهم لئلا يخلى الله تعالى العالم من لطفه ورحمة وانه لما بعث رسول محمد (ص) قام بتقل الرسالة ونص على ان الخليفة بعده علي بن ابي طالب ثم من بعده الحسن ثم...»

آن‌گاه خداوند در پی رسالت، امامت را پس از وفات رسول خدا (ص) قرار داد، پس اولیاء معصومین را نصب کرد تا مردم از خطا و فراموشی در امان باشند و [با شناخت معصومان] پیرو فرامین آنان شوند. این نصب به خاطر آن است که خداوند لطف و رحمت خود را از عالم دریغ نمی‌کند و از این روست که چون پیامبرش محمد (ص) را به رسالت مبعوث کرد، به نقل رسالت پرداخت و با صراحت اعلان کرد جانشین پس از وی، علی بن ابی طالب سپس امام حسن و... می‌باشند». (حلی، ۱۳۷۹، ص ۳۱)

متن عبارت خواجه طوسی نیز چنین است:

«ان التمكين ليس من افعاله سبحانه ولا يجوز ان يخل بما يجب عليه لا خلال غيره بما يجب عليه ... لان ازالة العلل واجبة عليه سبحانه و هو لا

یخل بالواجب؛

خداوند مردم را «به اراده تکوینی» وادار نمی‌کند تا به امام تمکین کنند و هرگز اخلال مردم در وظیفه فرمانبرداری از امام، مخّل واجبی که به عهده خدا در نصب امام است، نمی‌شود ... چون [طبق قاعده لطف] نمایانند اسباب تقرب بر خدا واجب است و خدا در این وجوب اخلال نمی‌کند». (طوسی، ۱۳۳۵، ص ۱۸)

و در جای دیگر درباره حکمت نصب امام می‌نویسد:

«لِیَصِيرَ الْمَكْلَفِينَ مَقْرَبِينَ إِلَى الطَّاعَاتِ مَقْدِّينَ عَنِ الْمَعَاصِي فَذَلِكَ هُوَ السَّبَبُ الْمَقْتَضَى وَجُودَ الْإِمَامِ وَوَجُوبَ نَصْبِهِ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى وَتَمَكِينِهِ عَلَى الْخَلْقِ؛ تَأَنُّكَ مَكْلَفِينَ بِطَاعَتِ خُودَا نَزْدِیْكَ شُدَّةً، اَزْ مَعْصِیَّتِ فَاصِلَهُ گِیرَنْدِ وَاِیْنِ سَبَبِیْ اِسْتِ کِهْ اِقْتِضَایْ وَجُودِ اِمَامِ رَا دَارْدِ اَزْ اِیْنِ رُوْ نَصْبِ اَنِّ بَرِ خُودَا وَاجِبِ مِی‌شُودِ وَتَمَكِّیْنِ بِهْ وِیْ دَرِ فَرْمَانِبَرْدَارِیْ، بِهْ عَهْدِ خَلْقِ خُودَا هُوْدُ» (طوسی، ۱۳۳۵، ص ۱۹)

کلام این دو متکلم شیعی صرفاً در مقام بیان حکمت نصب امام بر اساس دیدگاه تمام متکلمان شیعه است که می‌گویند: طبق «قاعده لطف» بر خدا عقلاً واجب است حجت خود را پس از پیامبر اکرم (ص) نصب کند (طوسی، ۱۴۲۲، ص ۴۹۲، سیوری، ۱۴۲۰، ص ۱۵۶، حلی، ۱۳۷۶، ص ۱۸۶) و خداوند هرگز به این واجب اخلال نمی‌کند، خواه مردم تمکین کرده پیروی کنند یا آنکه با عدم تمکین دچار معصیت شوند. ولی خداوند مردم را به الزام تکوینی، وادار به فرمانبرداری نمی‌کند اما از این دو عبارت نمی‌توان استفاده کرد، تنها دلیل مشروعیت حکومت امام منصوب، رأی مردم است و جز آن چون عبادت در لباس غضبی باطل و نامشروع می‌باشد. به عبارت دیگر، در این میان سه وظیفه مطرح است آنچه به عهده خداست که به دلیل قاعده لطف فقط وجوب نصب است نه الزام تکوینی برای فرمانبرداری و آن چه به عهده امام است، تحمل امامت و قبول آن می‌باشد و آنچه به عهده مردم می‌باشد، فرمانبرداری است هرچند در اثر سوء اختیار می‌توانند نافرمانی کنند و مؤاخذه شوند اما آیا امام باید منتظر رأی مردم باشد تا فرامینش مشروع شود یا از راه دیگری می‌تواند قدرت را به دست گیرد؟ این دو عبارت در مقام بیان این مطلب نیست و در این باره ساکت است.

ثالثاً: اگر به اطلاق کلام مؤلف در نظریه مشروعیت فاعلی تمسک کنیم، موجب می‌شود تا

مفاد ادله نصب بر عکس تفسیر مؤلف از آنها، به جای آنکه حجتی برای امام علیه مردم باشد، به حجتی برای مردم علیه امام معصوم تبدیل شود چون طبق روایت ۱ و ۲ و ۳ مردم گرد امام آمدند تا آزادانه حکومت را به امام معصوم، واگذارند و از گمراهی و معصیتی که تاکنون در مخالفت با امام داشته‌اند، نجات یابند لیکن امام آنان را برگمراهی و معصیتشان ابقا می‌کند و می‌گوید: «دعونی والتمسوا غیری؟ من را رها کنید و دیگری را بجوید...» و یا طبق روایت ۶ و ۷، موجب می‌شود امام علی (ع) با فرمان پیامبر خدا (ص) مخالفت کرده و با آنکه مردم با رضا و رغبت بر ایشان اجتماع کردند، نمی‌خواهد به امر آنان قیام کند و می‌فرماید: «... من وزیر باشم برای شما بهتر است...» و یا بر اساس روایت ۸ که امام می‌فرماید: «ما را حق است هرگاه به ما داده شود می‌گیریم...» اکنون از حق خود استنکاف می‌ورزد و به واجبی که خدا بر عهده وی نهاده، اخلاف می‌کند! بنابراین باید قیودی دیگر را در این لحاظ کنیم و بگوییم تنها رضایت مردم برای تشکیل حکومت کافی نیست بلکه مدار اصلی است اتمام حجت بر امام است، در شرایطی که مردم پس از وفات پیامبر خدا (ص) از گرد امام پراکنده شدند اما حجت را بر خود تمام می‌دید از این‌رو (چنانکه خواهید دید) به دنبال یاور می‌گشت تا دست به تیغ برد و حق خود را استیفا کند و در شرایط پس از قتل عثمان چنانکه ملاحظه کردید حقیقت را برای مردم روشن می‌کند تا با بصیرت بیعت کنند تا امام به اهل مصر این حقیقت را که چرا ابتدا از بیعت با مردم (پس از قتل عثمان) امساک کردم ولی پس از آن پذیرفتم چنین بازگو می‌فرماید:

«فامسک بیدی حتی رأیت راجعة الناس قد رجعت عن الاسلام يدعون الی
محق دین محمد صلی الله علیه و آله فخشیت ان لم انصر الاسلام و اهله ان
اری فیه ثلماً او هدماً تكون المصيبة به علی اعظم من ولا يتکم التی می ایام
قلائل...»

پس دست خود کشیدم، تا آنکه دیدم گروهی در دین خود نماندند و از اسلام
روی برگرداندند و مردم را به نابودی ساختن دین محمد (ص) خواندند،
پس ترسیدم که اگر اسلام و مسلمانان را یاری نکنم، رخنه‌ای یا ویرانی در
آن ببینم که مصیبت آن بر من سخت‌تر از ولایتی است که در چند روز
ناچیز بر شما داشته باشم...» (صبحی صالح، نامه ۶۲)

سه: امکان جمع بین دو دسته دلیل نصب و انتخاب و عدم ترجیح ادله

یکدسته

بررسی سیره سیاسی امام علی در گفتار و کردار تنها در گرو دو دسته دلیل نصب و انتخاب نیست تا به گمان مؤلف سخن از پارادوکس در تعارض ادله نصب و انتخاب یا تحکیمات ایدئولوژیک بر اثر ترجیح ادله نصب، به میان آید، حداقل دسته سوم از ادله در میان است که بر طبق مبنای مؤلف درباره نهج البلاغه (فیرحی، ص ۲۳۲-۲۳۳) نمی توان از آنها چشم پوشیده و یا تواتر اجمالی شان را نادیده گرفت. مفاد این ادله مرجحی برای نصوص نصب خواهد بود و ضمن آنکه حکمت عدم اقدام امام علی (ع) را برای گرفتن حق خود (لااقل در شرایط خاص) به صراحت اعلان می کند و نظریه مشروعیت فاعلی را نیز، به چالش می خواند از جمله در آنجا که امام می فرماید:

«قریش ... برای ستیز در حق که بدان سزاوارتر از دیگران بودم هم داستان شدند و گفتند ... یا شکبیا باش با افسردگی و یا بمیر با حسرت. فنظرت فاذا لیس لی رافد ولا ذاب ولا مساعد الا اهل بیتی فضننت بهم المنيّة. پس نگرستم و دیدم نه مرا یآوری است و نه مدافعی و مددکاری جز اهل بیتم که دریغ آمدم [با قیام خود آنان را] به کام مرگشان برم». (صبحی صالح، خطبه ۲۱۷)

شبیه همین سخن در خطبه ای دیگر آمده (صبحی صالح، خطبه ۲۶) ابن ابی الحدید نیز در این باره می نویسد:

«علی (ع) دایم این سخن را به زبان می آورد و نیز پس از وفات رسول خدا (ص) می گفت:

«اگر چهل نفر انسان صاحب اراده و تصمیم می یافتم اقدام می کردم». نصر بن مزاحم در کتاب صفین و بسیاری از سیره نویسان این کلام را نقل کرده اند». (ابن ابی الحدید، ج ۲، ص ۲۲ و ۲۷)

در خطبه معروف ششقیه همین معنا با تعبیری دیگری بیان شده است. امام پس از تحلیل غصب خلافت پس از وفات پیامبر (ص) و شمه ای از فضایل خود می فرماید:

«وطفقت ارتای بین ان اصول بید جذاء او اصبر علی طخیة عمیاء... فرأیت ان الصبر... احجی؛ ژرف بیندیشیدم که چه باید، و از این دو کدام شاید؟ با

دست بریده (کنایه از بی‌یاوری) حمله برم [و حقم را بستانم] یا صبر پیش

گیرم ... پس نیک سنجیدم، شکیبایی را خردمندانه‌تر دیدم». (صبحی صالح،

خطبه ۳، ابن طاووس، ص ۲۴۹)

این تعبیر نشان می‌دهد عدم اقدام امام برای تشکیل حکومت بدون انتخاب مردم به این دلیل نیست، که چنین اقدامی در نظر ایشان مشروع نبوده است (اساساً چنین دلیلی در دست نیست) بلکه امام یاوری نداشته تا دست به تیغ برد جز اهل بیت خود که دریغ ورزیده آنان به کام مرگ روند (برای توضیح بیشتر، نک: شریف مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۳۴۶) و الا امام حق خود را می‌ستاند و خلافت را در دست می‌گرفت. این سیره اختصاصی به امام علی ندارد، امام حسین (ع) نیز بر همین مبنا راهی کوفه شد و خطبه ایشان در پیشگاه اصحاب خود و لشکر حر معروف است (ابن جریر، ج ۵، ص ۴۰۳، ۴۰۴؛ ابن اثیر، ۱۳۹۹، ج ۴، صص ۴۸-۴۹) و امام باقر (ع) نیز در روایتی به «سدیر صیرفی» وجود هفده نفر یاور واقعی را برای اقدام کافی می‌کند. (کلینی، ج ۲، ص ۲۴۳)

حاصل سخن

مقاله «شیعه و نظریه مشروعیت: بین نظریه و نص» از دو بخش تشکیل شده، بخش اول صبغة مقدمه‌ای دارد و بخش دوم درباره استنباط مشروعیت فاعلی یا مشروعیت مبتنی بر قرارداد و بیعت در حاکمیت سیاسی از نصوص به جای مانده از امام علی (ع) است. این استنباط به ادعای نویسنده با نظریه امامت در اندیشه شیعه همخوانی دارد و راه حلی مناسب برای جمع بین دو دسته آثار نصب و انتخاب می‌باشد و در آن از تحکّمات ایدئولوژیک در ترجیح یک دسته ادله (ادله نصب) و نیز پارادوکس ناشی از تعارض ادله نصب و انتخاب (که همواره در اندیشه شیعه مطرح بوده است)، اثری نیست. از نظر نویسنده این دیدگاه برای فرهنگ و عمل سیاسی ما در شرایط کنونی اهمیتی بسیار دارد.

به نظر ما این نظریه با ضعف‌های متعددی روبه‌روست. اولاً: استفاده کاربردی از این پژوهش در شرایط کنونی در گرو بررسی همه‌جانبه حیثیت بقا در مشروعیت فاعلی (نه حیثیت حدوث آن) و نیز لزوم تفکیک بین دو دسته آثار درباره مشروعیت فاعلی حکومت امام منصوب و حکومت افراد عادی است که در این پژوهش هر دو مورد غفلت قرار گرفته است. ثانیاً: ادعای مؤلف درباره دیدگاه‌های تئوری پردازان مسلمان در حوزه سیاسی و نیز برداشت‌های ایشان از باره‌ای از عبارات آنان، خطاست و با واقعیت مطابقت ندارد. ثالثاً: مبانی تئوری مشروعیت

فاعلی که عبارتند از: بطلان توجیه ادله ده گانه انتخاب بر اساس قاعده جدل (الزام خصم)، تحدید ادله نصب در حد نصب حجت و قطع عذر و امکان جمع بین دو دسته دلیل نصب و انتخاب بدون ترجیح ادله یک دسته، مستند به دلیل نمی باشد و قابل دفاع نیست، چون استنباط نظریه مشروعیت فاعلی مؤلف از ادله ده گانه، با چشم پوشی از قرائن درون نصی و برون نصی صورت گرفته است. افزون بر آن مؤلف بر این گمان که نصوص انتخابی، تأویل به جدال به امر باطل شده اند، آنها را نقد کرده است غافل از این که اساساً این روایات در دیدگاه دانشمندان شیعی از این باب قلمداد نشده اند آنان تأویل ها و احتمال های معقول دیگری درباره آنها مطرح کرده اند، این تأویل ها، نظریه مشروعیت فاعلی را به چالش می خواند. در این میان تنها روایات ۴ و ۵ (از نصوص دهگانه ای که نویسنده آورده) بر اساس قاعده جدل تأویل شده و مؤلف نیز بر اساس مبانی خود (درباره مفاد ادله نصب)، ناگزیر است آن را بپذیرد. تعیین مفاد ادله نصب در حد اقامه حجت بر مردم و قطع عذر که نویسنده کوشیده است از عبارت خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی برداشت کند، خطا و جانبدارانه است و ضمن آنکه این برداشت به پارادوکسی در اندیشه مؤلف منجر می شود به نتیجه ای بر عکس تفسیر ایشان به حجتی علیه امام منصوب به نفع مردم، تبدیل می گردد.

امکان جمع بین دو دسته ادله نصب و انتخاب و عدم ترجیح یک دسته، منوط به عدم وجود مرجح است که متأسفانه نویسنده در اینجا نیز از مرجحات ادله نصب، غفلت کرده است.

کتابنامه:

- ۱- ابن ابی الحدید، (۱۳۸۵)، شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمد ابرو الفضل ابراهیم، ۲۰ جلدی، بیروت، دارالکتب العربیه.
- ۲- ابن اثیر، (۱۳۹۹)، الکامل فی التاریخ، ۱۳ جلدی، بیروت، دارالصادر.
- ۳- ابن جریر، تاریخ الامم و الملوک، تحقیق: محمد ابرو الفضل ابراهیم، ۱۱ جلدی، بیروت، دار سدیدان.
- ۴- ابن فزّاء، الاحکام السلطانیة، (۱۴۹۶)، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۵- ابن طاووس، علی، (۱۴۱۲)، کشف المحجّة لثمر المهیج، تحقیق: شیخ محمد الحسون، قم، مرکز النشر مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ۶- ابن ولید، علی بن محمد، تاج القاید و معدن الفوائد.
- ۷- ارسطا، محمد جواد، «حاکم اسلامی، نصب یا انتخاب»، فصلنامه علوم سیاسی، سال دوم، شماره پنجم، (۱۳۷۸)، صص ۴۶۶-۴۵۰.

- ۸- بحرانی، ابن میثم (۱۴۰۱)، شرح نهج البلاغة، ۵ جلدی، بیروت، دارالانوار للنشر.
- ۹- نفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹)، المقاصد، تحقیق: عبدالرحمن عمیره، قم، منشورات الرضی.
- ۱۰- نفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹)، شرح المقاصد، تحقیق: عبدالرحمن عمیره، قم، منشورات الرضی.
- ۱۱- جوینی، ابراهیم، (۱۴۱۱) فرائد السمطين، تحقیق: محمد باقر المحمودی، ۲ جلدی، قم، مجمع احیاء الثقافة الاسلامیة.
- ۱۲- حسکائی، عیدالله (۱۴۱۱)، شواهد التنزیل، تحقیق: محمد باقر المحمودی، ۲ جلدی، قم، مجمع احیاء الثقافة الاسلامیة.
- ۱۳- حلی، حسن، (۱۳۷۶)، الباب الحادی عشر مع شرحه، تحقیق: دکتر مهدی محقق، مشهد، آستان قدس رضوی.
- ۱۴- حلی، حسن، (۱۳۷۶)، منهاج الکرامه فی معرفة الامامة، تحقیق: عبدالرحیم مبارک، مشهد، موسسه عاشورا.
- ۱۵- خنجی، فضل الله (۱۳۸۶)، سلوک الملوک، به اعانت وزارت فرهنگ دولت هند.
- ۱۶- خوانساری، جمال الدین، (۱۳۷۳)، شرح غرر الحکم، ۷ جلد، تهران، دانشگاه تهران.
- ۱۷- خوئی، حبیب الله (۱۳۹۸)، منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة، تهران، المكتبة الاسلامیة.
- ۱۸- سیوری، جمال الدین، (۱۴۲۰)، الانوار الجلالیة فی شرح الفصول النصیریة، تحقیق: علی حاج آبادی، مشهد، آستان قدس رضوی.
- ۱۹- شرف الدین، عبدالحسین، (۱۴۱۶) المراجعات، قم، المجمع العالمی لاهل البيت.
- ۲۰- شریف مرتضی، (۱۴۰۵)، اشراف: سید احمد الحسینی، ۴ جلدی، قم، دارالقرآن الکریم.
- ۲۱- شهرستانی، عبدالکریم، (۱۳۶۷)، الملل و النحل، قم، منشورات الرضی.
- ۲۲- شیرازی، محمد، توضیح نهج البلاغة، تهران، دار التراث الشیعی.
- ۲۳- صبحی صالح، (۱۲۹۵)، نهج البلاغة، گردآورنده: سید رضی، قم، انتشارات هجرت.
- ۲۴- طوسی، نصیر الدین، (۱۳۳۵)، رساله امامت، به کوشش: محمد تقی دانش پژوه، تهران، دانشگاه تهران.
- ۲۵- طوسی، نصیر الدین، (۱۴۲۲)، تجرید الاعتقاد، تحقیق: آیه الله حسن زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- ۲۶- عباسی، محمد، تفسیر العیاشی، تصحیح: سید هاشم محلاتی، تهران، المكتبة العلمیة الاسلامی.
- ۲۷- فیرحی، داود، (۱۳۸۱) «شیعه و مسأله مشروعیت بین نظریه و نص»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، شماره ۵۷.
- ۲۸- کلینی، محمد، (۱۳۸۸)، تصحیح: علی اکبر الغفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیة.
- ۲۹- مآوردی، ابوالحسن، (۱۹۸۷م)، تسهیل النظر و تعجیل الظفر فی اخلاق الملل و سياسة الملل، تحقیق: رضوان سید، بیروت، دار العلوم العربیة.
- ۳۰- مآوردی، ابوالحسن، (۱۴۰۶)، الاحکام السلطانیة و الولايات الدینیة، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

- ۳۱ - مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۸)، شرح نهج البلاغة، استخراج، علی انصاریان، ۳جلدی، تهران، وزارة الثقافة و الارشاد الاسلامی.
- ۳۲ - مفید، محمد، (۱۴۱۳)، الافصاح فی الامامة، قم، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.
- ۳۳ - منتظری، حسینعلی، (۱۴۰۸)، دراسات فی ولاية الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة، قم، المركز العالمی للدراسات الاسلامیة.
- ۳۴ - میلانی، سید علی (۱۳۱۴)، الامامة فی اهم الكتب الکلامیة، قم، منشورات الشریف الرضی.