

دکتر داود فیروزی*

شیعه و مسئله مشروعیت: بین نظریه و نص

چکیده: مشروعیت توجیهی از حکومت و حاکمیت است. درباره مشروعیت، به طور کلی، دو دیدگاه کلان وجود دارد: الف) نظریه مشروعیت غایی که معطوف به غایت و هدف دولت است. و، ب) نظریه مشروعیت فاعلی یا قراردادی که بر خاستگاه و شکل دولت نظر دارد. اندیشه نخست سلطه پلامنازعی بر ذهن مسلمانان، از برآمدن تمدن اسلامی دوره میانه، تا شکل گیری تجددگرایی اسلامی داشته است. اما دیدگاه دوم (نظریه مشروعیت فاعلی) غالباً چنین تصور می شد که نسبتی قابل توجه با منابع یا نصوص اسلام شیعی ندارد. این نوشته، ضمن بررسی انتقادی ادعای فوق، بر رابطه نصوص شیعه - بویژه آثار و اعمال امام علی(ع) - و نظریه مشروعیت فاعلی / قراردادی تأکید نموده و این فرضیه اخیر را بسط داده است.

واژگان کلیدی:

شیعه، مشروعیت، مشروعیت غایی، مشروعیت فاعلی / قراردادی، امامت، امام علی(ع)، نصوص شیعه.

مشروعیت، توجیهی از حاکمیت است؛ توجیهی از حق فرمان دادن و لزوم اطاعت کردن. زیرا، قدرت سیاسی در ذات خود متضمن نابرابری است؛ و در میان نابرابری‌های انسانی، هیچ یک به اندازه نابرابری ناشی از قدرت و حاکمیت نیازمند توجیه خود نمی‌باشد. مشروعیت پاسخی به این پرسش است که به چه دلیل عده‌ای از انسان‌ها حق فرمانروایی دارند و دیگران وظیفه اطاعت؟

مشروعیت، قدرت و حاکمیت را اخلاقی و تلطیف می‌کند. طبیعت آن ایجاب می‌کند که به مثابه اصل منطقی و عادلانه، از طرف حاکمان و انبوه فرمانبرداران مورد قبول واقع شود. هر چند، در تاریخ اندیشه‌های سیاسی، نظریه‌ها و نظام‌های مختلف مشروعیت تولید و تجربه شده‌اند، اما اندیشه در «اعمال» و «نصوص» به جای مانده از امام علی (ع)، اهمیت بسیاری برای فرهنگ و عمل سیاسی ما، به ویژه، در شرایط کنونی دارد. در این مقاله، به بررسی «مسئله مشروعیت» در کردار و گفتار امیرالمؤمنین (ع) می‌پردازیم.

مفهوم مشروعیت

نظریه‌های مشروعیت، البته، از تنوع و فراوانی بیشتری برخوردارند. لیکن اغلب این نظریه‌ها در دو رهیافت اصلی مشروعیت قابل تقسیم و تعریف می‌باشند: نخست؛ رهیافت غایت‌نگر، و دوم؛ نظریه‌های معطوف به منشأ و خاستگاه قدرت سیاسی. چنین می‌نماید که تحلیل این دو رهیافت (از مشروعیت)، نقش مؤثری در فهم مسئله مشروعیت از دیدگاه امام علی (ع) داشته باشد. بدین لحاظ، در سطور زیر، به ارزیابی اجمالی این دو رهیافت می‌پردازیم. آنگاه، و با توجه به نتایج این تحلیل کوتاه، جستجو در گفتار و کردار امیرالمؤمنین (ع) را دنبال خواهیم کرد:

۱- نظریه‌های غایت‌نگر؛ مشروعیت غایی:

بسیاری از نظریه‌های قدیم مشروعیت، غایت‌نگرانه بوده‌اند. نظریه‌های غایت‌گرا عموماً دو ویژگی اساسی دارند؛ اولاً، هر یک از این نظریه‌ها غایت خاصی برای انسان و اجتماع تعریف می‌کنند. معمولاً نظریه‌های غایت‌نگرانه مشروعیت، به تناسب تفاوت در مبانی، هر کدام غایت متفاوتی برای انسان و نظام سیاسی تعریف می‌کردند. از این حیث،

نظریه‌های یونانی، ایران‌شهری، مسیحی و اسلامی تفاوت‌های آشکاری دارند. ثانیاً، نظریه‌های مشروعیت غایی، بدین لحاظ که حاکمیت و قدرت سیاسی را صرفاً ابزاری برای تحقق غایت یا غایات مفروض تلقی می‌کردند، شکل نظام سیاسی، در سایه ناشی از این زاویه دید، اهمیت ثانوی داشت. بنابراین، نظریه‌های غایت‌گرا نوعاً تمایلات اقتدارگرایانه^۱ دارند یا حداقل نسبت به اقتدارگرایی «بلاشرط» هستند.

نظریه‌های یونانی، به‌ویژه فلسفه سیاسی افلاطون، نخستین و عالی‌ترین نمونه از نظریه‌های مشروعیت غایت‌نگر هستند. (۱) افلاطون مصلحت عمومی را غایت نظام سیاسی می‌داند. وی به تناسب پیش‌فرضی که درباره انسان شکلی نظام سیاسی، و این همانی هندسه شهر یونانی و اجزای پیکر انسانی دارد، چنین می‌اندیشد؛ همچنان که پا و تنه و سر انسان به تناسب هدف و کارکرد خاصی آفریده شده است، انسان‌های ساکن در یک دولت - شهر^۲ نیز، لاجرم باید براساس هدف‌ها و استعداد‌های متفاوتی که لازمه تقسیم طبیعی وظایف شهر است آفریده شده باشند. بدین ترتیب، افلاطون مشروعیت دولت را معطوف به خیر عمومی می‌داند. مصلحت عمومی همان «عدالت» است، اما عدالت به معنای کشف و اجرای نابرابری طبیعی - به اقتضای جبر هندسه شهر - است. چون شهر نیازمند پیشه‌وران و پاسداران و حاکمان است و طبیعت مثل چاقوی دلفی (۲) نیست که انسان‌ها - و هر چیز را - برای کارایی‌های متفاوت و چند منظوره خلق کند، لذا قطعاً باید استعداد طبیعی پیشه‌وران و پاسداران و حاکمان شناسایی و در جایگاه مناسب خود در مدینه قرار گیرد. این اندیشه طبعاً به شکل نظام چندان توجهی نمی‌توانست داشته باشد. و به هر تقدیر در جستجوی استقرار حکیم حاکم یا حداقل اجرای ایده‌های فیلسوف به هر طریق ممکن بود و با همین معیار به تحلیل مسئله مشروعیت می‌پرداخت. (۳)

ارسطو، هر چند دیدگاه نسبتاً دموکراتیک دارد، اما او نیز مسئله مشروعیت را اصولاً به اعتبار خیر عمومی تحلیل می‌کند. به نظر ارسطو ملاک دولت مطلوب و منحرف، میزان التزام یا عدم التزام به خیر عموم است. وی براساس همین مبنا، دولت‌های مشروع

و نامشروع را به اعتبار عدد حاکمان به سه نوع؛ حکومت‌های یک نفر، چند نفر و افراد کثیر تقسیم می‌کند. در اندیشه ارسطو دولت‌های پادشاهی (مونارشی)، اریستوکراسی و جمهوری، قطع نظر از شکل دولت، و صرفاً به این لحاظ که ملتزم به خیر عموم هستند، همگی دولت مطلوب و مشروع تلقی می‌شوند. برعکس، دولت‌های دموکراسی، الیگارشی و استبدادی، از آن روی که خیر خصوصی حاکمان را به خیر عموم ترجیح می‌دهند در مجموعه دولت‌های نامشروع و منحرف قرار می‌گیرند. روشن است که این دیدگاه نیز در تحلیل مسئله مشروعیت، خاستگاه و شکل دولت را در اولویت ثانوی قرار می‌دهد و یا اصولاً نسبت به سرچشمه و شکل نظام سیاسی بلاشرط است. (۴)

نظریه‌های مسیحی مشروعیت نیز عموماً چهره و ماهیت غایت‌گرایانه دارد. اگوستین قدیس که در آغاز سده پنجم میلادی، نخستین «شریعت‌نامه» بزرگ مسیحی را با عنوان «شهر خدا» تدوین کرد، با بررسی نسبت میان دو نظم الهی و انسانی، یا دو شهر آسمانی و زمینی، مشروعیت نظام‌های سیاسی دنیوی را تنها به اعتبار غایت امنیت بخشی آنها تحلیل می‌کند. (۵) بدین سان، «اگوستینیسم سیاسی» بی آنکه به خاستگاه قدرت سیاسی در تعریف مشروعیت نظام سیاسی اصالت دهد، برای امپراطوران جز نگهبانی کلیسا و امت، غایت دیگری نمی‌بیند. ايسيدوريوس اشبیلیه‌ای (۵۶۰-۶۳۶ میلادی) می‌نویسد:

«گاهی شاهان زمانه در رأس قدرت سیاسی کلیسا قرار می‌گیرند تا با اقتدار خود از انضباط کلیسا حراست کنند. وانگهی، اگر وحشت انضباط که روحانیان با یاری کلام نمی‌توانند اعمال کنند، لازم نمی‌آید، این اقتدار در کلیسا ضرورت پیدا نمی‌کرد. گاه باشد که فرمانروایی آسمانی از فرمانروایی زمینی سود می‌جوید: آن گاه که از اهل کلیسا آسیبی به ایمان و انضباط رسد، کمر آنان به ضرب شمشیر شاهان شکسته می‌شود. شاهان زمانه باید بدانند که خداوند، حساب کلیسا را که عیسی مسیح به حمایت آنان سپرده است، از آنان باز پس خواهد گرفت؛ زیرا یا شاهان آرامش مؤمنان و انضباط کلیسا را استوارتر می‌کنند یا به نابودی می‌کشانند و سرور ما که کلیسای خود را در کنف حمایت آنان قرار داده است، سبب را از آنان سوال خواهد کرد». (۶)

عبارات فوق که در سنت اگوستینیسم سیاسی قرار دارد، آشکارا خاستگاه اقتدار سیاسی را در سایه ناشی از غایت نظم زمینی مورد غفلت قرار می‌دهد. حداکثر سخنی که اگوستینیسم درباره منشأ قدرت فرمانروایان دارد، اراده الهی یا کرامت ذاتی فرمانرواست که به اعتبار آن بر نوع بشر فرمان می‌راند. اما «از آنجا که کسی را نمی‌رسد که خود را بلاواسطه شاه یا امپراطور بخواند، مردم یکی را تنها به این هدف به خود برتری می‌دهند که به عدل بر آنان فرمان رانده و امورشان را اداره کند» (۷).

اگوستینیسم سیاسی خصلت افلاطونی دارد، اما توماس اکویناس قدیس، در تحلیل مسئله مشروعیت، تمایلات ارسطویی نشان می‌دهد. توماس قدیس انواع فرمانروایی‌ها را، مانند ارسطو، به دو نوع خوب و بد تقسیم کرده و ضابطه تمیز میان آن دو را رعایت و یا عدم رعایت خیر عمومی می‌داند. او نیز هر یک از این دو حکومت را به سه شیوه فرمانروایی جمعی، گروه برگزیده (اشراف) و یا فرد تنها که شاه نامیده می‌شود، تقسیم می‌کند. در نظر توماس قدیس، نیت هر حکومتی باید ناظر به رستگاری همان جمعی باشد که فرمانروایی بر آن را دارد. غایت فرمانروای یک جمع باید همین رستگاری یا صلح و آرامش باشد و برای تأمین صلح جمعی که تابع او هستند، فرمانروا نیازی به مشاوره ندارد. زیرا:

«هیچ کس درباره غایتی که باید به سوی آن میل کند، نباید به مشاوره

بپردازد، بلکه درباره وسایلی که او را به آن غایت هدایت می‌کند، باید

مشاوره کند» (۸).

به هر حال، از دیدگاه توماس قدیس نیز خاستگاه حکومت چندان اعتباری ندارد و مشروعیت دولت به علت غایی آن تحویل می‌شود؛ هر چه حکومتی، قطع نظر از شکل و منشأ آن، از تأمین خیر عمومی فاصله بگیرد، بیدادگرتر است و برعکس، هر چه بدان نزدیک شود مشروعیت بیشتری دارد. درست به همین لحاظ است که توماس اکویناس نیز همانند ارسطو، پادشاهی را بهترین شیوه فرمانروایی و خودکامه‌گی و استبداد را بدترین نوع آن معرفی می‌کند. در صورتی که هر دو، به اعتبار شکل، حکومت فردی هستند.

نظریه مشروعیت غایی، همانند یونان و مسیحیت، در جهان اسلام هم سابقه طولانی

دارد؛ اندیشه خلافت اسلامی، بی توجه به ارزیابی منشأ 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 نظم عمومی توجیه می‌کند. (۹) همچنین در نظریه‌های سلطنت اسلامی، حفظ شریعت، غایت اساسی این‌گونه نظام‌ها تلقی شده و مشروعیت دولت‌ها نه براساس منشأ قدرت، بلکه به اعتبار حفظ شریعت تعریف شده است. ابوالحسن ماوردی اسلام را اساس سلطنت می‌داند که با اهمال در حفظ آن، لاجرم، مشروعیت سلطنت تخلیه شده و دستگاه سلطانی نیز تباه می‌شود. وی می‌نویسد: «سعادت‌مند کسی است که دین را به سلطنت خود نگهدارد... تا قواعد سلطنت او محکم شده و دولتش تقویت گردد» (۱۰).

به هر حال، اندیشه دوره میانه اسلامی به طور کلی پذیرفته بود که حفظ و اجرای شریعت تنها منبع مشروعیت دولت و سلطنت است. فضل‌الله بن روزبهان خنجی، که تلخیص با اهمیتی از اندیشه سیاسی سنتی مسلمانان ارائه کرده است، عقیده دارد که چون کسی را به امامت نصب کنند، یا به شوکت که از اسباب انعقاد امامت است بر بلاد اسلامی مستولی شود، او را در عرف فقها، سلطان گویند که نخستین وظیفه واجب او حفظ دین است. (۱۱) خنجی در توضیح سخن خود می‌نویسد:

«در این باب، مراد از حفظ شریعت، اهتمام نمودن حاکم و پادشاه است. بدان‌که قوانین او در میان امت مرعی و محفوظ باشد، و در اصول و فروع او به هیچ نوع خلل نیابد، تا به واسطه آن محافظت، پادشاه را توان گفت که عادل است... و این حفظ و رعایت بر پادشاه واجب است و اگر ترک کند آن را عاصی و آثم گردد.

و... اگر پادشاه حفظ شریعت نکند، در نظام نوع انسان خلل پیدا شود، و آن خلل نه به واسطه آن باشد که شریعت الهی به حفظ نوع وفا نمی‌کند، بلکه به واسطه پادشاه باشد که حفظ شریعت ننموده.... پس هیچ امر

پادشاه را ضرورت‌تر از حفظ شریعت نباشد» (۱۲).

نظریه‌های غایت‌گرای مشروعیت، عموماً، عدالت و مشروعیت قدرت را، نه به اعتبار خاستگاه آن، بلکه به مقیاس و میزان اجرای شریعت متوقف می‌کنند. 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 بدین‌سان، 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. آیا امام علی (ع) نیز چنین دیدگاهی درباره مشروعیت قدرت سیاسی داشت؟ یا علاوه بر صلاحیت‌های شخصی حاکم به شیوه به قدرت رسیدن آن نیز اصرار می‌داد و بدین لحاظ به مشروعیت فاعلی می‌اندیشید؟ برای درک بهتر دیدگاه‌های امیرالمومنین (ع) نگاهی اجمالی به مفهوم مشروعیت فاعلی یا مشروعیت معطوف به خاستگاه و شیوه استقرار قدرت می‌کنیم.

۲- نظریه‌های معطوف به منشأ قدرت؛ مشروعیت فاعلی

مهم‌ترین ویژگی نظریه‌های مشروعیت فاعلی، تأکید بر شیوه استقرار قدرت سیاسی، و بنابراین، اهمیت شکل و صورت نظام سیاسی در این‌گونه نظریه‌ها است. نظریه مشروعیت فاعلی البته غایت قدرت سیاسی را انکار نمی‌کند. هر یک از نظریه‌های مشروعیت فاعلی غایت و هدف خاصی برای قدرت و دولت تعریف می‌کنند. اما التزام یا عدم التزام دولت‌ها به این نوع غایات، مشروط به رعایت تشریفات خاصی است که بدان وسیله حاکمان بر حکومت تکیه می‌زنند. در این نظریه، حتی اگر حاکمان تمام غایات دولت را بی‌هیچ 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.

قدرت‌ها ممکن است از جانب خداوند، تقدیر، بخت، وراثت و یا مردم باشند. اما شیوه استقرار قدرت از صورت‌بندی سه‌گانه نصب، انتخاب و غلبه خارج نیست. بدین‌سان، نظریه‌های مشروعیت فاعلی، از آن حیث که بر شیوه استقرار قدرت تأصل می‌دهند، لاجرم تنها یکی از شیوه‌های سه‌گانه فوق را مبنای مشروعیت نظام تلقی می‌کنند. به عبارت دیگر، برخلاف نظریه‌های مشروعیت غایی که هر یک از شیوه‌های

فوق را برای تأسیس نظام سیاسی جایز می‌دانند، اندیشه مشروعیت فاعلی هر چند ممکن است توصیه‌های مهمی درباره شرایط حاکمان داشته باشد، اما فقط یک روش برای تشکیل جامعه و نظام سیاسی پیشنهاد می‌کند. براساس این اندیشه، حتی صالح‌ترین فرد جامعه نیز اگر به شیوه نامشروع قدرت سیاسی را به دست گیرد، تمام تصرفات حکومتی در چنین نظام سیاسی نامطلوب خواهد بود. نظریه‌های 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 می‌کنند. به نظر می‌رسد که امام علی بن ابی طالب (ع) نیز، بر پایه نصوصی که از آن حضرت بر جای مانده است، مشروعیت مبتنی بر قرارداد و بیعت را تقویت می‌کرده است.

اما تحولات اجتماعی و نظری در جهان اسلام به سمتی گرایش پیدا کرده است که دفاع از این اندیشه با توجه به مبانی رایج شیعه با امتناع‌های تئوریک و فرهنگی مواجه است. به نظر می‌رسد اظهارات دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶ م) درباره وضعیت سیاسی - فرهنگی جامعه ما بیشتر صادق باشد. وی می‌نویسد:

«اگر به اغلب مناطق روی زمین بروید و بگوئید که روابط اجتماعی [سیاسی] بر پایه رضایت ارادی یا براساس الزامات متقابل استوار است، قاضی شهر بی‌درنگ شما را به عنوان تبه‌کاری که قصد سست کردن بنیان اطاعت از نظام را دارد به زندان خواهد انداخت. مگر اینکه دوستان شما از پیش او را در جریان گذاشته باشند، و قاضی، از جهت کمک به شما، شما را به عنوان دیوانه‌ای که حرف‌های پرت و پلا می‌زند به دیوانه خانه بسپارد. عجیب است که کاری خردمندانه،... آری این چنین کاری برای همه ما طوری ناشناخته باقی بماند که در تمام کسره ارض مسکون حتی رد پای یا خاطره‌ای از آن به جا نمانده باشد.» (۱۳)

به هر حال اندیشه مشروعیت مبتنی بر قرارداد و بیعت، ردپایی در تاریخ اسلام و خاطره‌ای درست در حافظه فرهنگی شیعه ندارد. اما «دلیل» این امر ظاهراً فقدان نص نیست، زیرا نصوص دینی ما، به‌ویژه آثار بر جای مانده از امیرالمومنین (ع) آکنده از این رویکرد است. بلکه عدم انتقال این اندیشه از مجال نص به ذهنیت و عقاید ما، «علتی»

تاریخی دارد؛ زندگی سیاسی - اجتماعی شیعه، مانند هرگونه زندگی، عموماً، جز با تطبیق ناخودآگاه و خودجوش انسان، با محیط، تحت فشار نیازهای فوری و آنی، و نه بر طبق یک نقشه هوشمندانه از پیش طرح شده، نمی‌توانست انتظام طبیعی داشته باشد. به همین جهت فرضیه مشروعیت مبتنی بر قرارداد اجتماعی فرضیه‌ای است که دفاع از آن در جامعه شیعه دشوار می‌نماید، زیرا نه تجانسی با واقعیت زندگی تاریخی ما دارد و نه در زندگی اجتماعی امروز به جد با آن رویه‌رو هستیم؛ هیچ جامعه‌ای شیعی وجود ندارد که بر چنین اساسی استوار شده باشد. شاید تنها در نظام جمهوری اسلامی است که نشانه‌هایی از انتظام قراردادی در حال ظهور می‌نماید. بنابراین، مشروعیت مبتنی بر قرارداد، برای ما، نه رخداد تحقق یافته‌ای است و نه گرایشی که از تحول تاریخی جامعه ما سرچشمه گرفته باشد. درست به همین دلیل است که تحلیل‌گفتار و کردار امام علی (ع) بر پایه این دیدگاه با مقاومت‌ها و مشکلات فرهنگی - نظری بسیار مواجه است. با این حال، کوشش می‌کنیم نظریه مشروعیت مبتنی بر قرارداد را در نصوص امیرالمؤمنین (ع) بیشتر توضیح دهیم.

امام علی (ع) و نظریه مشروعیت فاعلی

اشاره کردیم که منظور از مشروعیت فاعلی آن دسته از نظریه‌هایی است که مشروعیت سیاسی را به اعتبار منشأ و شیوه استقرار قدرت تعریف می‌کنند و در این راستا، مشروعیت مبتنی بر قرارداد اجتماعی یا بیعت را عالی‌ترین نمونه مشروعیت فاعلی می‌دانند. اندیشه مشروعیت فاعلی، چنانکه گذشت، منکر صلاحیت‌های شخصی داوطلبان قدرت و ترجیح اصلح بر صالح نیست، بلکه تنها بر این نکته تأکید می‌کند که؛ هر چند لازم است حاکمان جامعه شایسته‌ترین یا حداقل از میان شایستگان برگزیده شود، اما هیچ‌کس نمی‌تواند جز از طریق قرارداد اجتماعی بر منصب قدرت نشیند. لازمه سخن فوق این است که هر چند به حکم عقل اندیشمندان و مصلحان و رهبران جامعه باید توصیه‌ها و تأکیدات لازم را درباره حاکم اصلح انجام دهند، لیکن هیچ‌کس، حتی صالح‌ترین انسان‌ها نیز اگر خارج از مسیر قرارداد اجتماعی به قدرت برسند، نمی‌توانند مدعی مشروعیت باشند. به نظر می‌رسد که انتخاب این زاویه دید نه تنها قادر است

تحلیل قانع‌کننده‌ای از سیره سیاسی امام علی (ع) ارائه دهد، بلکه بر پارادوکس دیرینه ناشی از تعارض نظریه و نص در اندیشه شیعه نیز می‌تواند فائق آید.

عبارت بالا شاید نیاز به توضیح داشته باشد؛ نظریه‌های سیاسی شیعه، به‌ویژه در تحلیل گفتارها و سیره سیاسی امام علی (ع) همواره در وضعیت ویژه‌ای قرار دارند؛ اولاً، اندیشه شیعه، به خصوص در دوره اخیر، عموماً بین دو الگوی نصب و انتخاب در تردید و تردد است؛ ثانیاً، التزام به هر یک از دو الگوی مشروعیت موجب حاشیه راندن ادله و نصوص نظریه رقیب می‌شود؛ ثالثاً، از آن حیث که ادله و نصوص هر دو نظریه فی حد ذاته تا حدودی تکافو دارند، ملاک ترجیح ادله و نصوص یک نظریه نه در ذات نص، بلکه با تکیه بر قراین برون نصی از جمله اعتبارات نظری-کلامی صورت می‌گیرد، بدین‌سان تحکیمات ایدئولوژیک جایگزین ملاکات علمی در تحلیل مسئله مشروعیت می‌گردد. (۱۴)

به هر حال، تفسیرهای مبتنی بر اندیشه نصب و انتخاب، هر کدام در تحلیل مسئله مشروعیت، به روایات متعددی از علی (ع) استناد کرده‌اند که در نهج‌البلاغه و دیگر منابع روایی از آن حضرت نقل شده است. هدف مقاله حاضر تکرار این جدال طی شده نیست. بلکه صرفاً بررسی اجمالی این روایات با تکیه بر الگوی مشروعیت فاعلی است.

به سوی فرضیه مشروعیت فاعلی

فرضیه مشروعیت فاعلی، در تفسیر نصوص نقل شده از امام علی (ع)، بر مفروضات مهمی استوار است که در صورت تقویت، پایه‌های تفسیر مبتنی بر این فرضیه از اندیشه و عمل امیرالمومنین (ع) را شکل می‌دهند:

الف) وجود و اعتبار نصوص ناظر به قرار داد اجتماعی

نخستین و بلکه بنیادی‌ترین پایه‌ای که مشروعیت فاعلی بر آن استوار است، وجود روایاتی از جانب امام علی (ع) است که اعتبار فقهی آنها اجمالاً تأیید شده است. (۱۵) اطمینان به صدور این دسته از روایات از امام علی (ع) چنان است که بسیاری از تحلیل‌گران فقه سیاسی شیعه را به تأمل و امل می‌دارد. در اینجا به برخی از این روایات، که

به روایات بیعت معروف شده‌اند اشاره می‌کنیم:

- ۱- پس از کشته شدن عثمان، هنگامی که مردم برای بیعت با امیرالمؤمنین اراده و اقدام کردند، حضرت فرمود:

«دعونی والتمسوا غیری... وان ترکتمونی فأنا کأحدکم؛ ولعلی اسمعکم واطوعکم لمن ولیتموه امرکم وانا لکم وزیراً خیر لکم منی امیراً. (۱۶)
 مرا واگذارید و سراغ شخص دیگری بروید... اگر مرا رها کنید، من نیز چونان یکی از شما خواهم بود؛ و شاید من نسبت به کسی که به حکومت برداشته‌اید شنواترین و مطیع‌ترین شما باشم؛ من وزیر شما باشم برای شما نیکوتر از آن است که امیر شما باشم».

- ۲- طبری (در تاریخ طبری) به نقل از محمد حنفیه آورده است:

«كنت مع ابي حين قتل عثمان، فقام ودخل منزله، فاتاه اصحاب رسول الله (ص)، فقالوا: ان هذا الرجل قد قتل، ولا بد للناس من امام، ولا اليوم احداً احق بهذا الامر منك؛ لا اقدم سابقه، ولا اقرب من رسول الله (ص). فقال: لا تفعلوا، فاني اكون وزيراً خيراً من ان اكون اميراً. فقالوا: لا، والله ما نحن بفاعلين حتى يبایعک، قال: ففي المسجد؛ فان بیعتی لا تكون خفياً، ولا تكون الا عن رضا المسلمين». (۱۷)

[محمد حنفیه می‌گوید:] من هنگام کشته شدن عثمان، کنار پدرم بودم. [آن حضرت] برخاست و به منزل رفت. سپس اصحاب رسول خدا (ص) بر او وارد شدند و گفتند: این مرد [عثمان] کشته شده و مردم ناگزیر باید امامی داشته باشند و غیر از تو برای این امر نمی‌یابیم؛ نه از نظر قدمت پیشینه در اسلام و نه از لحاظ نزدیکی به رسول خدا (ص). پس [علی (ع)] گفت: چنین کاری نکنید؛ زیرا که من وزیر شما باشم بهتر از آن است که امیرتان باشم. گفتند: نه، به خدا سوگند هیچ کاری نکنیم تا آنکه با تو بیعت نماییم.

حضرت فرمود: پس [مراسم بیعت] در مسجد باشد؛ زیرا بیعت من نباید مخفی باشد و جز با رضایت مسلمانان محقق نخواهد بود».

۳- تاریخ طبری، همچنین به نقل از ابی بشیر عابدی می‌نویسد:

من هنگامه قتل عثمان در مدینه بودم، مهاجر و انصار - که در میان آنان طلحه و زبیر نیز بودند - به علی روی آوردند و گفتند: یا اباحسن، اجازه دهید با تو بیعت کنیم. علی (ع) گفت: لاجاجة لی فی امرکم، انا معکم؛ فمن اخترتم فقد رضیت به؛

مرا به حکومت بر شما نیازی نیست. من با شما هستم؛ پس هرکسی را برگزینید من به حکومت او راضی خواهم بود. (۱۸)

۴- امام علی (ع) در نامه‌ای خطاب به معاویه می‌نویسد:

«انما الشوری للمهاجرین و الانصار، فان اجتمعوا 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 خویش نامند، همان امر مورد رضای خداوند خواهد بود. (۱۹)

۵- در روایتی از امام علی (ع) به نقل از یحیی بن عروه مرادی آمده است که حضرت

فرمود:

«قبض رسول الله (ص) و انا ارئ ائنی حق الناس بهذا الامر! فاجتمع الناس علی ابی بکر! فسمعت و اطعت، ثم ان ابابکر حضر فکنت ارئ ان لا یعدلها عنی، فولی عمر، فسمعت و اطعت! ثم ان عمر اصیب، فظننت انه لا یعدلها عنی، فجعلها فی سته انا احدهم! قولها عثمان، فسمعت و اطعت! ثم قتل. فجاءونی، فبايعونی طائعين غیر مکرهین. (۲۰)

رسول خدا (ص) جان به جان آفرین تسلیم کرد و من می‌دیدم که شایسته‌ترین مردم به این امر [پیشوایی] بودم. پس مردم به ابی بکر اجتماع کردند و، بنابراین، من شنیدم و اطاعت کردم. سپس ابابکر به احتضار رسید و من به نظرم می‌رسید که او خلافت را از من بر نمی‌گرداند. اما او ولایت را به عمر داد. پس من شنیدم و اطاعت کردم! سپس عمر مورد اصابت [ترور] قرار گرفت. پس من گمان می‌بردم که او

خلافت را از من بر نمی‌گردانند. اما او خلافت را در شورای شش نفره‌ای قرار داد که من یکی از آنان بودم. پس به عثمان ولایت داد. پس شنیدم و اطاعت کردم سپس عثمان به قتل رسید، پس مردم به سوی من آمدند و با آزادی و رضایت تمام، بی هیچ اکراه و اجباری با من بیعت کردند.

۶- حضرت در نامه‌ای به شیعیان خود می‌نویسد:

«و قد کان رسول الله (ص) عهد الیّ عهداً فقال: یا بن ابی طالب لک ولاء امتی فان ولوک فی عافیة و اجمعوا علیک بالرضا فقم بامرهم و ان اختلفوا علیک فدعهم و ما هم فیه.» (۲۱)

پیامبر خدا (ص) برای من عهدی بسته و فرمود: ای پسر ابی طالب، بر تو است ولایت امت من. پس هرگاه در عافیت و آسایش تو را به ولایت برگزیدند و با رضا و رغبت بر تو اجتماع نمودند به امر پیشوایی آنان برخیز و اگر بر تو اختلاف کردند، آنان را با همه آنچه در آن هستند، واگذار.

۷- نظیر روایت فوق را علی ابن محمد الولید (۵۲۲-۶۱۲ هـ)، داعی پنجم اسماعیلی و رئیس مذهب اسماعیلیه یمن در قرن ششم هجری نیز نقل کرده است. وی به حدیثی از پیامبر (ص) استناد می‌کند و می‌نویسد:

«انّ قعود الوصی بعد الوصیة لم یکن عن عجز، ولا تفریط، و ذلک لان الرسول (ص) قد اعلمه عن دولة المتغلبین، و عقوبة الله عزوجل لهم فی ذلک بقوله: انّ لک یا علی فی امتی من بعدی امر، فان ولوک فی عافیة، و اجمعوا علیک فی رضی، فقم بامرهم، و ان اختلفوا، واتبعوا غیرک، فدعهم، و ما هم فیه، فان الله سيجعل لک مخرجاً.» (۲۲)

به راستی که خانه‌نشینی امیرالمومنین بعد از وصیت، نه از سر عجز و یا کوتاهی بود، بلکه بدان جهت بود که رسول خدا او را به دولت زورمداران و سرانجام آنان خبر داده و گفته بود: «برای تو ای علی در امت من پس از من امری است، پس هرگاه به طور مسالمت‌آمیز تو را به

ولایت برگزیدند و در حال رضایت بر تو اجتماع نمودند، به انجام
امورشان برخیز، و اگر اختلاف کردند، و از غیر تو پیروی کردند، آنان را
به همه آنچه که در آن هستند، واگذار. زیرا خداوند به زودی برای تو راه
برون رفتی مقرر خواهد کرد.

ابن ولید در ادامه گفتار خود به حدیث دیگری از پیامبر (ص)، و درباره امام علی (ع)
استناد می‌کند و می‌گوید: «ای علی، تو چونان بارانی، مردم باید در طلب تو باشند و نه تو
در پی آنان؛ انک یا علی کالغیث یاتیک الناس و لاتأتیهم». (۲۳)

۸- ابن شهر آشوب در مناقب آل ابی طالب، به سند خود از امام علی (ع) نقل می‌کند:
«و قال علیه السلام لعبد الرحمن بن عوف یوم السوری: ان لنا حقاً ان
اعطيناه اخذنا و ان منعهنا ركبنا اعجاز الابل و ان طال بنا السری». (۲۴)
[امام علی (ع)] در روز شورا، خطاب به عبد الرحمن بن عوف فرمود:
همانا ما را حقی است هرگاه به ما داده شود اخذ می‌کنیم و اگر از ما
دریغ دارند، بر کوهان شتر سوار شده و دور می‌شویم. هر چند این
دوری و فاصله ما طولانی باشد.

۹- امام علی (ع) در پاسخ به اعتراض طلحه و زبیر می‌فرماید:

«والله ما كانت لی فی الخلافة رغبة، ولا فی الولاية اربة، ولكنکم
دعوتونی الیها، وحملتونی علیها، فلما افضت الی نظرت الی کتاب الله
و ما وضع لنا، وامرنا بالحکم به فالتبعته، و ما استن النبی (ص)
فاقتدیته». (۲۵)

به خدا قسم، مرا در خلافت رغبتی، و در ولایت غرض و طلبی نبود،
ولکن شما مرا به سوی آن فراخواندید، و مرا بر آن نشاندید. پس، آن‌گاه
که خلافت در دستان من قرار گرفت، نگاه کردم به کتاب خدا و از
دستورات او تبعیت کردم و به سنت پیامبر (ص) اقتدا نمودم.

۱۰- مؤلف الجمل و نیز بحار الانوار از علی (ع) نقل می‌کند که در مسیر ذی قار فرمود:

بايعتموني و أنا غير مسرور بذلك، ولا جذل، و قد علم الله سبحانه أنني
كنت كارهاً للحكومة بين أمة محمد (ص) و لقد سمعته يقول: ما من وال

یلی شیئاً من امر امتی الا اتی به یوم القیامة مغلولة یداه الی عنقه، علی رؤوس الخلائق، ثم ینشر کتابه، فان کان عادلاً نجاً، و ان کان جائراً هوی. (۲۶)

با من بیعت کردید در حالی که من بدان مسرور و شادمان نبودم. و خداوند سبحان آگاه است که من برای حکومت بین امت محمد (ص) اکراه داشته‌ام. از پیامبر اسلام شنیدم که می‌فرمود: هیچ حاکمی نیست که ولایت چیزی از امر امت مرا به عهده بگیرد، مگر آنکه روز قیامت دستانش به گردن بسته شده بر خلائق ظاهر می‌شود. سپس نامه اعمال او منتشر می‌شود، پس اگر عادل باشد نجات می‌یابد و اگر جائز بوده باشد، در عذاب خدا گرفتار می‌گردد.

روایات دهگانه فوق، البته بخشی از مجموعه روایاتی است که به صراحت درباره مشروعیت فاعلی یا مشروعیت معطوف به قرارداد سخن گفته است. البته روایات دیگری نیز وجود دارند که بویژه نهج البلاغه آکنده از آنها است. اما بررسی همه این نصوص فرصتی فراتر از یک مقاله می‌خواهد.

به هر حال، دقت در نصوص دهگانه بالا، نشانگر مشروعیت مبتنی بر قرارداد اجتماعی از دیدگاه علی علیه السلام می‌باشد. بدین سان بررسی اجمالی سند و دلالت این روایات اهمیت بسیاری دارد:

یکم- درباره سند این روایات

اولین اشکالی که در بررسی این روایات ممکن است به نظر برسد، ادعای ضعف سندی آنها است. به نظر برخی از نویسندگان تمامی یا اکثریت غالب این روایات از نظر سند ضعیف بوده و قابل استناد نمی‌باشند، و همین برای رد استدلال به آنها، کافی است. (۲۷) اما دقت بیشتر نکات مهمی را نشان می‌دهد: نخست اینکه تعدادی از این نصوص از نهج البلاغه است و بنابراین اعتبار سندی آنها به اتخاذ یک موضع کلان درباره اعتبار سندی کل نهج البلاغه وابسته است.

درباره استناد نهج البلاغه به امیرالمؤمنین (ع) سه نظریه وجود دارد: الف) مقداری از

نصوص نهج البلاغه از امیرالمؤمنین است و استناد مقدار دیگر به آن حضرت مشکوک است؛ ب) بعضی از خطبه‌ها و نامه‌ها مربوط به آن حضرت نیست؛ ج) همه نهج البلاغه بطور قطع از امیرالمؤمنین است و حتی نباید در استناد مواردی جزئی از این کتاب به آن حضرت تردید کرد. (۲۸) محمدتقی جعفری، پس از ذکر این سه نظریه، اشاره می‌کند که درباره هر سه نظریه، به طور منظم یا متفرقه مباحث فراوانی انجام گرفته است. وی پس از بررسی فرضیه‌های متفاوت، در تأکید بر دیدگاه خود می‌نویسد:

«آشنایان عمیق با ادبیات و سایر معارف اصیل اسلامی، در وحدت سبک سخنان نهج البلاغه اتفاق نظر دارند و با توجه به یک اصل روانی مهم این حقیقت را در نهج البلاغه می‌بینند که محتویات این کتاب با وضوح کامل از وحدت عالی شخصیت گوینده‌اش کشف می‌کند. این وحدت شخصیت هم با تعدد گویندگان نهج البلاغه منافات دارد و هم شخصیتی دیگر رادر مقام والای علی (ع) فرض می‌کند، که از نظر تاریخی به استثنای خود خاتم الانبیاء دیده نشده است...» (۲۹)

علامه جعفری در تقویت اندیشه خود به یافته‌های تحقیقاتی، عبدالزهراء الحسینی الخطیب، نویسنده «مصادر نهج البلاغه» استناد می‌کند. به نظر این نویسنده، سید رضی در موقع تفسیر بعضی از احادیث پیامبر اکرم (ص) می‌گوید؛ این مضمون را گفتار امیرالمؤمنین توضیح می‌دهد و سپس گفتاری از آن حضرت را نقل می‌کند که از نهج البلاغه است. جعفری، همچنین، به نقل از نویسنده مصادر نهج البلاغه، حدود ۷۵ منبع معتبر را ذکر می‌کند که پیش از سید رضی تألیف شده و هر کدام بخشهایی از منابع نهج البلاغه را شامل می‌شوند. (۳۰) وی پس از این ملاحظات می‌نویسد:

«ملاحظه می‌شود که خطبه‌ها و نامه‌ها و کلمات قصار امیرالمؤمنین (ع) پیش از آنکه سید رضی چشم به دنیا باز کند و یا پیش از آنکه نهج البلاغه را جمع‌آوری نماید، به طور متفرق در منابع فراوانی از شخصیت‌های عالم و مورد وثوق قطعی، ثبت شده بوده است. لذا تشکیک بعضی از اشخاص در موضوع نهج البلاغه یا از بی‌اطلاعی است و یا از غرض‌ورزی و امید است که چنین نباشد.» (۳۱)

بدین سان، از دیدگاه جعفری و حسینی خطیب، نمی‌توان نسبت به اعتبار سندی و صدور کلیه محتویات نهج‌البلاغه از امام علی (ع) تشکیک نمود. و اگر چنین فرضی پذیرفته شده باشد، به هیچ‌وجه نمی‌توان برخی از این روایات ده‌گانه را که از نهج‌البلاغه است، به دلیل ضعف سند غیرقابل استناد معرفی نمود. نویسنده کتاب «دراسات» با فرض اعتبار اجمالی سند این نصوص می‌نویسد:

«مقصود این است که از خلال مجموع این اخبار که به صدور برخی از آنها اجمالاً اطمینان داریم، استفاده می‌شود که انتخاب امت نیز یک راه عقلایی برای انعقاد امامت و ولایت است و شارع مقدس نیز آن را امضاء کرده است». (۳۲)

به هر حال، مقاله حاضر گنجایش آن را ندارد که همه دیدگاهها را به تفصیل جستجو نماییم. به نظر می‌رسد که اشارات فوق. برای تضمین صحت استدلال به این روایات، از نظر سندی کافی باشد. بررسی گسترده درباره «عوامل اطمینان» آور را به ناگزیر باید به مجال دیگر وانهاد. در اینجا فقط به یکی از مهمترین این عوامل، یعنی «مسئله تواتر» می‌پردازیم.

دومین نکته در بررسی صحت انتساب این روایات به امیرالمومنین (ع)، تعدد ناقلین و کثرت آنها است که منتهی به نوعی تواتر یا حداقل تواتر اجمالی می‌شود. (۳۳) استناد به «تواتر»، بر این اساس عقلایی استوار است که مجاری نقل یک خبر چنان متعدد و متکثر باشد که توافق ناقلین بر کذب، به طور معمول، بعید به نظر رسد. در واقع، در چنین صورتی احتمال توافق ناقلین بر کذب، چنان از نظر عقلاء تضعیف می‌شود که چنین احتمالی اصلاً مورد توجه قرار نمی‌گیرد. لذا تواتر را موجب علم به مضمون خبر دانسته‌اند.

درباره نصوص ده‌گانه نیز چنین وضعیت منتهی به تواتر وجود دارد؛ تعدادی از این روایات در نهج‌البلاغه آمده یا اکثر آنها توسط رجال و محققان شیعه نقل شده است. این اندیشمندان و محدثان همواره به شرایط تاریخی مسئله خلافت توجه داشته، و با توجه به شرایط صدور روایات، اعتبار روایات مبتنی بر مشروعیت قرارداد و انتخاب را پذیرفته و نقل کرده‌اند: توضیح آنکه شیعه از یک سو به حوادث تاریخ خلافت نظر دارد، از سوی

دیگر در مبانی رایج کلامی به اندیشه نصب معتقد است، از طرف سوم، در تحلیل اخبار به اصل ترجیح خبر «مخالف» اهل سنت در صورت توارد اخبار معصوم (ع) التزام دارد. اما به رغم همه اینها به نقل این روایات آن هم از امام علی (ع) پرداخته است. این مثلث مفروضات، نشان می‌دهد که نه تنها هیچ انگیزه‌ای برای دروغ گفتن و تبانی محدثان شیعه در این باره وجود ندارد، بلکه به دلیل تضاد ظاهری این روایات، با نظریه رایج نصب در شیعه، احتمال عکس آن و تردید قرار دادن روایات انتخاب معقول‌تر می‌نماید. اما محدثان شیعه به رغم همه اینها، به نقل روایات انتخاب پرداخته‌اند. این پدیده دلیلی جز دقت سند این روایات از دیدگاه دانشمندان شیعه نمی‌باشد، به گونه‌ای که حضور نصوص انتخاب را در مجموعه روایی شیعه و در طول تاریخ روایت، تحمیل و حفظ کرده است. بدین ترتیب، شکل‌گیری تواتر اجمالی در خصوص روایات انتخاب، در شرایطی که همه احتمالات گفتمان سنتی شیعه عکس مضمون آن‌ها را تقویت می‌کرده‌اند، نمی‌تواند خالی از حجیت و اعتبار شرعی باشد.

دوم- درباره دلالت

دومین اشکال که ممکن است در بررسی روایات پیشین مطرح شود، تردید در دلالت این نصوص است. بسیاری از تردیدها نوعاً با تکیه بر احتمال جدل و قاعده الزام خصم، از باب «الزموهم بما الزموا به انفسهم» می‌باشد. توضیح آنکه، برخی احتمال می‌دهند که امیرالمؤمنین در مقابل کسانی که منصوب بودن آن حضرت برای جانشینی رسول خدا و امامت بر امت اسلامی را قبول نداشتند، به چیزی استناد کرده که مورد قبول مخالفان بوده باشد. بدین سان احتمال می‌رود که حضرت مسئله بیعت و انتخاب را اساساً با هدف اسکات خصم مطرح کرده است تا به مخالفان بگوید که اگر شما بیعت را عامل مشروعیت خلافت می‌دانید باز هم باید با خلافت من مخالفت نکنید؛ زیرا مردم، همانند خلفای پیشین، با من نیز همانگونه بیعت کرده‌اند. بنابراین، امام علی (ع) با هدف اسکات خصم به یکی از مقبولات مخالفین خود استناد کرده‌اند.

به طور کلی گفته می‌شود که با وجود احتمال جدلی بودن سخنان امام علی (ع)، دیگر نمی‌توان به هیچ یک از روایات معطوف به انتخاب و قرارداد، برای اثبات مشروعیت

فاعلی (مشروعیت مبتنی بر قرارداد اجتماعی) استناد نمود؛ زیرا هدف در جدل، صرفاً متقاعد کردن رقیب است و در این گونه شرایط، عموماً از قضایایی استفاده می شود که مورد قبول خصم است، هر چند در نزد شخص جدل کننده مقبول و صحیح نباشد. (۳۴)

چنین می نماید ادعای جدل در نصوص بیعت از امام علی (ع)، بر دو پایه تحلیلی مهم استوار است: نخست آنکه مدعیان جدل، ظاهراً «هدف اسکات خصم» را در سخنان علی (ع) مفروض گرفته اند. در حالی که چنین هدفی آشکارا در بیان حضرت ذکر نشده است. بنابراین احراز چنین هدفی صرفاً ناشی از اعتبارات تحلیلی - نظری است که مقدم بر برنامه پژوهش فقیهانه، و به صورت امر پیشینی، مفروض تلقی شده و بر ذهن محقق سایه افکنده است.

دوم آنکه ادعای جدل، آشکارا مبتنی بر برداشت کلامی خاصی از اندیشه نصب در نظریه های رایج و سنتی شیعه است. به عبارت دیگر، مدعیان جدل، با مفروض گرفتن تحلیل سنتی شیعه از اندیشه امامت، و نهایی و غیر قابل بررسی دانستن این تعبیر، آشکارا بین این نظریه و روایات انتخاب تناقض می بینند و برای حل این تناقض / تراحم، به احتمال جدل استناد می کنند که نه یک فهم درونی از درون روایات، بلکه برداشتی بالذات بیرونی و معطوف به دیگر اجزای نظریه سنتی شیعه است.

درباره هژمونی نظریه نصب، بر فهم و تحلیل روایات انتخاب، اندکی بعد از این، اشاراتی خواهد آمد. اما 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 گونه ای هستند که خلاف احتمال جدل را تقویت می کنند.

به عنوان مثال، در روایت نخست، عبارت «لعلی اسمعکم و اطوعکم لمن و لیتموه امرکم؛ شاید من شنواترین و مطیع ترین شما نسبت به خلیفه انتخابی آینده شما باشم.» (۳۵) عبارتی است که هرگز نمی تواند موهم جدل باشد. زیرا حضرت از آینده سخن می گوید و اگر بپذیریم که تأکید بر انتخاب و قرارداد از سوی امام علی (ع) مجادله به امر باطل است، در این صورت با معمای مهم احتمال یا عدم احتمال کذب و تعهد دروغین بر باطل مواجه می شویم. آشکار است که امام هرگز دروغ نمی گوید و تعهدی را بر خود نمی پذیرد که می داند ملتزم به آن نخواهد بود.

همچنین، در روایت سوم، چنین آمده است که حضرت در مقابل موج تقاضاهای بیعت - و نه مخالفت مخالفین - به صراحت اعلام می‌کند؛ «لا حاجة لی فی امرکم انا معکم؛ فمن اخترتم فقد رضیت به؛ مرا به حکومت بر شما نیازی نیست. من با شما هستم؛ پس هر کسی را برگزینید من به حکومت او راضی خواهم بود.» (۳۶) محتوای این روایت نیز همانند روایت اول است و حضرت از نوعی تعهد نسبت به حکومت انتخابی آینده سخن می‌گوید. اشاره به این نکته شاید خالی از فایده نباشد که برخی نویسندگان جدل محتمل در سخنان امام علی (ع) را با جدل ابراهیم خلیل درباره ستاره و ما و غیره مقایسه کرده‌اند که ابراهیم پیامبر آنها را پروردگار خود می‌خواند. اما به نظر می‌رسد که چنین مقایسه‌ای اصلاً درست نباشد. زیرا پیامبر خدا ابراهیم از جدل در اعتقادات سخن می‌گوید که هیچ تعهد عملی ندارد، لکن تعهدات امام علی (ع) یک تعهد حقوقی است و آثار و لوازم عملی دارد. بنابراین، این پرسش مطرح می‌شود که اگر انتخاب حجیت شرعی ندارد، به چه دلیل حضرت خود را ملتزم به تعهداتی می‌کند که در آینده اجرا نخواهد شد؟

در روایت چهارم، عبارت «انما الشوری للمهاجرین والانصار، فان اجتمعوا علی رجل و سموه اماماً، کان ذلک لله رضی.» (۳۷) هر چند در نامه‌ای خطاب به معاویه آمده است، اما صورتبندی عبارت بگونه‌ای است که «اطلاق» دارد و شرایط خطاب، زمان و مکان را در هم می‌شکند. این عبارت که شوری را از آن مهاجرین و انصار می‌داند و انتخاب آنان را انتخاب و رضایت خداوند معرفی می‌کند، هرگز محدود به خطاب خاص و مخاطب خاص نیست. اگر در اطلاق چنین عبارتی تردید شود، آنگاه چه دلیلی وجود دارد که مثلاً در اطلاق عبارتی از روایات عمر بن حنظله یا ابی خدیجه درباره ولایت فقیه تردید نباشد. زیرا صورتبندی هر سه به گونه‌ای است که در پاسخ به مخاطب خاص صادر شده‌اند. بلکه به طور کلی اکثر روایات در پاسخ به سوال، نیاز، تردید یا اعتراض مخاطب یا مخاطبین خاص صادر می‌شوند و آنگاه با توجه به ریخت عمومی عبارت روایات، فقیهان نسبت به تعمیم آنها خطر می‌کنند.

روایات ۶ و ۷ و ۸ ویژگی خاصی دارند: همه از رابطه مثلث حق، رضایت عامه و خلافت سخن می‌گویند. روایت ششم که از سید بن طاووس نقل شده است، اولاً بین

ولایت و خلافت آن حکومت فاصله می‌اندازد؛ ثانیاً؛ ولایت را امری پیشینی و غیرمشروط به رأی و رضای مردم می‌کند، و ثالثاً، بین اجماع و رضایت عامه از یک طرف، و حکومت و خلافت از طرف دیگر، نوعی همبستگی و وثیق ایجاد می‌نماید. نتیجه اینگونه دیدگاه نسبت به ولایت و حکومت این است که در اندیشه شیعه، امام معصوم همواره ولایت دارد، اما حکومت و قدرت سیاسی تنها به صورتی مشروع است که مبتنی بر اجماع و رضایت امت بوده باشد. بدین سان، مفهوم روایت این است که امام علی (ع) به رغم ولایتی که از جانب پیامبر (ص) خبر داده و تسجیل شده بود، اگر بدون رضایت مردم بر قدرت و خلافت می‌نشست، حکومت او نیز نامشروع می‌نمود. درست به همین دلیل است که ابن ولید اسماعیلی در تحلیل معنای روایت (روایت هفتم) می‌گوید: «ان قعود الوصی بعد الوصیة لم یکن عن عجز ولا تفریط...» به راستی که خانه‌نشینی و عدم تقلای امام علی (ع) بعد از وصیت نه به خاطر ناتوانی یا کوتاهی نبود، بلکه پیامبر (ص) فرموده بود که جز با رضایت و اجماع مردم به حکومت اقدام ننماید.»

مواضع سیاسی امام علی (ع) نیز، حاکی از تحلیل فوق است. براساس گزارش طبری، آنگاه که ابوبکر به خلافت رسید، ابوسفیان به علی (ع) پیشنهاد کرد که با تکیه بر قوای نظامی بنی‌امیه، قدرت را بدست گیرد... اما پاسخ امیرالمومنین (ع) صریح و منفی بود. طبری می‌نویسد:

«وقتی ابوبکر به خلافت رسید، ابوسفیان گفت؛ ما را با ابوفضیل چکار، به خدا دودی می‌بینم که جز با خون فرو نمی‌نشیند. ای خاندان عبد مناف، ابوبکر را با کار شما چکار دو ضعیف زبون، علی (ع) و عباس کجایند؟»

ابوسفیان به علی (ع) گفت: چرا این کار در کوچکترین قبیله قریش باشد؟ به خدا اگر خواهی مدینه را برضد وی از اسب و مرد پر می‌کنم...

ای ابوالحسن، دست پیش آرتا با تو بیعت کنم. (۳۸)

ابوسفیان در این باره تنها نبود. خالد بن سعید بن عاص، یکی دیگر از بزرگان بنی‌امیه نیز، که در زمان پیامبر (ص) امیر و فرمانده او در یمن بود، وقتی به مدینه برگشت و ابوبکر را بر خلافت دید، گفت؛ ای ابا حسن، ای پسران عبد مناف، بر شما تسلط یافتند؟

چرا رضایت دادید که کار شما به دست دیگری بیفتد؟ ای پسران عبد مناف هیچکس مانند شما سزاوار خلافت نبود.» (۳۹)

چنانکه گذشت، پاسخ امیرالمومنین به اظهارات فوق البته منفی بود. امام (ع) در پاسخ خالد فقط به این جمله کوتاه اکتفاء نمود که: «آیا به نظر تو این غلبه و سلطه است یا خلافت؟» اما قبل از او به ابوسفیان تاخته و گفته بود؛ «ابوسفیان! از این کار جز فتنه منظوری نداری، به خدا برای اسلام جز بدی نمی‌خواهی. ما را به نصیحت تو حاجت نیست.» (۴۰)

پاسخ منفی امیرالمؤمنین نه از آن‌رو است که ولایت ندارد، بلکه به این دلیل است که نمی‌خواهد، و البته نباید، خلافت را با تکیه بر زور و غلبه مردان بنی امیه و با کودتای نظامی بدست گیرد. حضرت امیر، همه جا به حق ولایت خود تأکید می‌کند اما هرگز توسل به زور و غلبه را روا نمی‌دارد. در گزارشی که طبری نقل می‌کند، علی (ع) خطاب به ابوبکر خلیفه اول، می‌گوید: «بازماندن ما از بیعت تو از این‌رو نیست که فضل تو را انکار می‌کنیم یا خیری را که خدا به سوی تو رانده به دیده حسد می‌نگریم، ولی ما را در این کار حقی بود که نادیده گرفتید.» (۴۱) امام (ع) در یک جمع‌بندی اشاره می‌کند که احدی از این امت با آل محمد (ص) مقایسه نمی‌شود و «لهم خصائص حق الولاية، و فیهم الوصیة و الوراثة.» (۴۲)

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.» (۴۳)

امام علی (ع) با همه این اظهارات، هرگز توسل به زور را مشروع نمی‌داند چنانکه در روایت هشتم از ابن شهر آشوب آمده است، خطاب به عبدالرحمن بن عوف در روز شورا می‌فرماید: ما را حقی است که هرگاه داده شود می‌گیریم و اگر از ما دریغ نمایند بر کوهان شتر سوار گشته و دور می‌شویم، هر چند این دوری ما طولانی باشد.»

به هر حال، چنین می‌نماید که 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. در زیر به نکته مهم دیگر، در تقویت این دیدگاه اشاره می کنیم.

ب) نظریه امامت و مشروعیت فاعلی

کلام سیاسی شیعه مبتنی بر نظریه امامت است و اساس این نظریه نیز بر عقیده نصب و نص از جانب پیامبر (ص) استوار است. اما این اندیشه هیچ مغایرتی با مشروعیت فاعلی (مشروعیت مبتنی بر قرارداد اجتماعی) ندارد. فرضیه مشروعیت فاعلی (قراردادی) بر آزادی و اختیار انسانها استوار است و نظریه امامت شیعه نیز همچنین. علامه حلی، امامت را لطفی می داند که بنا به ضرورت عقل و به منظور تضمین آزادی و اختیار انسانها مقرر شده است. (۴۴)

به نظر علامه، خداوند انسانها را آزاد و مختار آفریده است و نه مجبور؛ اما در برابر این آزادی و اختیار، تعهدات و تکالیفی را نیز مقرر نموده و توسط پیامبر (ص) ثواب و عقاب آنها را خبر داده است اکنون برای کاستن احتمال هرگونه خطا و فراموشی و عصیان از طرف انسانها، بر خداوند واجب بود که رهبران و راهنمایان معصوم را در بین آنان قرار بدهد، تا مؤمنان خالص و علاقمند خداوند با مراجعه به آنها هدایت شوند. روایات نصب عموماً چنین جهتی دارند. اما نصب امام معصوم (ع) به معنای تحمیل حکومت او در مردم نبوده، و بلکه صرفاً حجتی است که در صورت تمایل و مراجعه مردم در دست آنان باشد و مردم عذری برای تقصیر احتمالی خود نداشته باشند.

خواجه نصیر طوسی توضیح بیشتری می دهد. به نظر او، انسانها در مواجهه با تکالیف (سیاسی و اجتماعی) خداوند به دو گروه تقسیم می شوند؛ گروهی همانند هر واجب دیگری عصیان می کنند و گروهی دیگر، قصد انجام تکالیف شرعی سیاسی و اطاعت از دستورات خداوند را دارند. اما همین گروه دوم، ممکن است بعضی مسائل را با عقل خود ادراک نمایند؛ ولی در برخی دیگر دچار حیرت و تردید شوند. بنابراین، بر خداوند حکیم واجب است که با نصب امام، چنین کسانی را که با آزادی، اختیار و اراده خود به دنبال راهنمایی هستند، از حیرت و تردید خارج کند. نصب بر عهده خدا است، اما اطاعت از امام (ع) جزء اختیارات مردم است می توانند اطاعت کنند و هدایت شوند و می توانند مخالفت کنند و بر اثر گمراهی مؤاخذه شوند. در هر صورت، هر چند نصب

امام بر خداوند واجب است، اما تحقق و فعلیت «حکومت» ○○ امام به اراده و تصمیم مردمان وابسته است. (۴۵) خواجه نصیر طوسی در پاسخ به این پرسش که اگر نصب امام (ع) را لطف و واجب بدانیم، اما مردمان از او اطاعت نکنند و به حکومت او تن در ندهند، چنین نصبی چه فایده‌ای خواهد داشت؟ می‌نویسد:

«تمکین به امام (ع) از افعال خداوند سبحان نیست. نصب بر خداوند واجب است و تمکین به امام (ع) بر مردم. بنابراین مخالفت و عصیان مردم در تمکین به امام (ع) هرگز مغل واجبی را که به عهده خداوند است، نخواهد بود. اطاعت مردم یا عدم اطاعت آنان از امام (ع)، به لحاظ زمانی مترتب بر واجبی است که به عهده خداوند است. یعنی اول خداوند باید حجت خود را معرفی کند، آنگاه اطاعت یا عدم اطاعت (اختیاری) مردم معلوم شود». (۴۶)

کلام سیاسی شیعه با چنین استدلالی، موضع خاصی نسبت به مشروعیت حکومت و به طور کلی زندگی سیاسی مؤمنان دارد. در این اندیشه، در عین حال که خداوند برای کاستن از هرگونه مجاری عصیان قهری، ناگزیر از ارسال رسل و سپس نصب امامان معصوم (ع) است؛ اما هرگز در اطاعت از آنان، مردم را مجبور نمی‌کند، همچنان که در اطاعت از هیچ تکلیفی اجباری نیست؛ بلکه با وا گذاشتن اطاعت از امام (ع) به عهده اراده و تصمیم آزاد مردم، تشکیل دولت معصوم (ع) را نیز موکول به اراده مردم می‌کند. و این همان عصاره فرضیه مشروعیت فاعلی یا مشروعیت مبتنی بر قرارداد اجتماعی است. به عبارت دیگر، هر چند که مردم با مخالفت از امام (ع) عصیان می‌کنند؛ ولی تشکیل دولت معصوم (ع) نیز جز از راه تصمیم و مراجعه آزادانه مردمان مشروعیت نخواهد داشت. شاید به همین لحاظ است که پیامبر اسلام (ص) علی (ع) را به کعبه تشبیه می‌کند و می‌فرماید:

«یا علی، انت بمنزلة الکعبة توتی ولاتأتی، فان اتاک هولاء القوم
فسلموها لیک - یعنی الخلافة - فأقبل منهم، و ان لم یأتوک فلا تأتهم
حتى یأتوک؛» (۴۷)

یا علی، تو به منزله کعبه هستی، به سوی تو می‌آیند (یا باید بیایند) اما تو

به سوی آنان نمی‌روی. پس هرگاه این قوم به سوی تو آمدند و خلافت را به تو واگذاشتند، از آنان بپذیر و حکومت را به عهده بگیر. و اگر به سویت نیامدند تو نیز مرو تا خود بیایند.»

کفایة الاثر از محمود بن لبید نقل می‌کند که او از فاطمه (س) دختر پیامبر خدا پرسید؛ ای خانم بزرگوار چرا حضرت علی (ع) از حق خود عقب نشست و قعود نمود. فاطمه (س) فرمود: ای ابا عمر، رسول خدا فرموده است؛ مثل الامام مثل الکعبة؛ اذ توتی و لایأتی؛ امام همانند کعبه است باید به سوی او بروی نه آنکه او به سوی تو بیاید...» (۴۸) امیرالمؤمنین علیه‌السلام، خود در احتجاج با خوارج می‌گوید:

«اما قولکم، کنت وصیاً فضیعت الوصایة؛ فانتهم کفرتم و قد متهم علی غیری و از لثم الامرعینی، و لم اک کفرت بکم، و لیس علی الاوصیاء الدعاء الی انفسهم فانما تدعوا الانبیاء الی انفسهم، و الوصی مدلول علیه مستغن عن الدعاء الی نفسه، ذلک لمن یؤمن بالله و رسوله، و قد قال الله تعالی: «و الله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلاً». فلو ترک الناس الحج لم یکن البیت لیکفر بترکهم ایاه، و لکن کانوا یکفرون بترکه؛ لان الله تبارک و تعالی قد نصبه لهم علماً، و كذلك نصبنی علماً، حیث قال رسول الله (ص): یا علی انت بمنزلة الکعبة؛ یوتی الیهما لا تأتی.» (۴۹)

خوارج امیرالمؤمنین (ع) را متهم به تضييع وصیت پیامبر (ص) درباره حکومت می‌کردند و از این حیث امام (ع) را تکفیر می‌کردند. علی (ع) در پاسخ به شبهه آنان، استدلال فوق را بیان فرموده‌اند. به نظر امام (ع)، هرگز این سخن درست نیست که او وصیت پیامبر را ضایع کرده باشد. بلکه خوارج به دلیل روی گرداندن از امام (ع) و پیروی از غیر او کافر شده‌اند. امام علی (ع) سپس می‌افزاید:

این وظیفه اوصیاء نیست که مردم را به سوی خود فراخوانند، بلکه انبیاء چنین وظیفه‌ای دارند. در حالی که وصی (توسط پیامبر) نشانه‌گذاری و معرفی شده است و بی‌نیاز از دعوت به خویشتن است. زیرا وصی [برخلاف نبی] برای کسان و امتی است که به خدا و رسول او

ایمان آورده‌اند. خداوند می‌فرماید: «بر مردم است که در صورت استطاعت به حج خانه خدا بروند». پس هرگاه مردم فریضه حج را ترک نمایند این خانه خدا نیست که به خاطر ترک آنان کافر می‌شود، بلکه مردمان به خاطر ترک خانه خدا کافر می‌گردند. زیرا خداوند خانه خدا را نشان راهنمای مردم قرار داده و مرا نیز چنین نموده است که نشان راهنمای مردم باشم. همچنان‌که پیامبر فرمود: یا علی تو به منزله کعبه هستی، به سوی کعبه گرد می‌آیند نه آنکه کعبه سوی کسی رود.»

احتجاج امیرالمؤمنین (ع) حاوی نکات بسیار مهمی از دیدگاه فرضیه مشروعیت فاعلی و قرارداد اجتماعی است. اولاً؛ به جایگاه امامت و وصایت آن‌گونه که در اندیشه کلامی شیعه آمده است، تأکید می‌کند. ثانیاً؛ امام علی (ع) را چونان کعبه به مرکز حیات سیاسی مسلمانان همانند می‌کند که لازم است از هر سو به جانب او گرد آیند. سوم آنکه؛ بین امامت و وصیت از یک سوی، و حکومت و خلافت از سوی دیگر، ملازمه دائمی را قطع می‌کند. چهارم اینکه؛ هرگونه حکومت یا انتقال قدرت به وصی را تنها به اراده و خواست مردم منحصر می‌کند و هرگونه راه‌حل احتمالی دیگر از طرف امام (ع) و به منظور استقرار در قدرت سیاسی را نفی و انکار می‌کند. امیرالمؤمنین (امام علی (ع)) در تبیین دیدگاه خود، البته بر «تفکیک و تمایز بین نبی و وصی» به مثابه یک مبنای تحلیلی مهم انگشت می‌فشارد؛ به نظر امام علی (ع) انبیاء در یک جامعه فاقد ایمان دینی مبعوث می‌شوند و به همین دلیل برای گسترش عقاید توحیدی خود قابل تصور نیست که منتظر استقبال و اقبال مردم باشند. بدین سان انبیاء همواره به تبلیغ و مجاهده و جهاد به عنوان ابزارهای گسترش ایمان دینی تمسک می‌کنند و اقدام می‌نمایند. اما وصی بنا به تعریف در یک جامعه دینی قرار دارد که توسط پیامبر برای مومنان به خدا و رسول او معرفی و شناسایی شده است. درست به همین دلیل است که وصی بی‌نیاز در دعوت مردم به خویشتن بوده و چونان کعبه‌ای می‌ماند که مردمان آشنا به دین خدا و پیام‌ها و وصایت پیامبر (ص)، مختارند که به او مراجعه بکنند یا از پیرامون او دور شوند. فرضیه مشروعیت فاعلی یا مشروعیت مبتنی بر قرارداد اجتماعی، دقیقاً در راستای همین دیدگاه از امیرالمؤمنین (ع) قابل طرح و تحلیل است.

خلاصه و نتیجه

چنانکه گذشت، هدف مقاله حاضر بررسی مسئله مشروعیت از دیدگاه امام علی (ع) است. مشروعیت، توجیهی از حاکمیت است، توجیهی از حق فرمان دادن و لزوم اطاعت کردن. درباره مشروعیت به طور کلی و مشروعیت از دیدگاه امام علی (ع) دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد. اما در این نوشته کوشش شده است ضمن تقسیم نظریه‌های مشروعیت به دو دسته؛ نظریه‌های غایت‌نگر و نظریه‌های معطوف به منشأ قدرت سیاسی، دیدگاه‌های امام علی (ع) مورد بررسی قرار گیرد. نظریه‌های غایت‌نگر که در این نوشته به «مشروعیت غایی» تعبیر شده است، عموماً به غایت دولت نظر دارند و به همین اعتبار، در تعریف مشروعیت چندان به شیوه‌های استقرار قدرت توجه نکرده و عموماً بحث از شیوه‌های استقرار قدرت را در سایه ناشی از زاویه دید غایت‌گرایانه مورد غفلت قرار می‌دهند. این نظریه‌ها که سابقه طولانی‌تری هم دارند عموماً مستعد اقتدارگرایی و تغلب هستند.

برعکس نظریه‌های مبتنی بر خاستگاه و منشأ قدرت سیاسی، هر چند به غایت دولت نیز توجه دارند، اما بیش از آن، به شیوه استقرار قدرت تأکید دارند و اساساً به تحلیل این مسئله می‌پردازند. این رهیافت را در این نوشته با عنوان نظریه مشروعیت فاعلی توضیح داده‌ایم و کوشیده‌ایم تا گفتار و کردار امیرالمؤمنین علی (ع) را براساس این فرضیه تحلیل نماییم. نظریه مشروعیت فاعلی عموماً بر رضایت عمومی و قرارداد اجتماعی استوار است و تحلیل اندیشه و کردار امام علی (ع) بر این اساس در صورتی موجه است که اولاً نصوص و تاریخ زندگی سیاسی علی (ع) چنین فرضیه‌ای را تقویت نماید و ثانیاً نظریه امامت که در کلام شیعه طرح شده است، چنین فرضیه‌ای را تهافت ننماید. به نظر می‌رسد که جستجو در اندیشه و عمل امیرالمؤمنین علی (ع) در قالب فرضیه «مشروعیت فاعلی» ظرافت‌ها و ظرفیت‌های ویژه‌ای را برای اندیشه سیاسی شیعه، و به‌ویژه نظریه‌های نظام جمهوری اسلامی فراهم نماید.

یادداشت‌ها:

۱. افلاطون، جمهور، ترجمه فؤاد روحانی (تهران: ۱۳۶۴)؛ قوانین، ترجمه محمد حسن لطفی (تهران):

- خوارزمی، (۱۳۷۶) ص ۲۱۸۷ به بعد.
 ۲. نوعی چاقوی چند منظوره در زمان افلاطون.
 ۳. البته افلاطون در کتاب قوانین سیاست را اداره آزادانه انسان‌های آزاد معرفی می‌کند و به رضایت عامه اهمیت می‌دهد، اما او بیش از رضایت عامه در جستجوی عدالت عامه است و لذا گرایش‌های اقتدارگرایانه او دوباره باز می‌گردد. بنگرید: افلاطون: مجموعه آثار، ترجمه حسن لطفی (تهران: خوارزمی، ۱۳۷۶)، ج ۳، ص ۱۵۸۸.
 ۴. ارسطو، سیاست، ترجمه حمید عنایت (تهران: خوارزمی، ۱۳۶۴)، ص ۱۱۹. - ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه حسن لطفی (تهران: طرح نو، ۱۳۷۸)، ص ۳۱۶ به بعد.
 ۵. برای مطالعه درباره صورت‌بندی فرهنگ سیاسی دوره میانه مسیحی نگاه کنید به:

- *Medieval political theory - a Reader* Ed. by: Cary J. Nederman and Kate Langdon Forhan (London; Routledge, 1993), pp. 1-16.
 ۶. به نقل از:

- سید جواد طباطبایی، مفهوم ولایت مطلقه در اندیشه سیاسی سده‌های میانه (برلین، بهار ۱۳۷۸)، ص ۱۲.
 ۷. همان، ص ۲۰.
 ۸. همان، ص ۳۶.
 ۹. ابن فراء، الاحکام السلطانية (قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۸).
 ۱۰. ابوالحسن ماوردی، تسهیل النظر و تعجیل الظفر فی اخلاق الملک و سياسة الملک، تحقیق رضوان سید (بیروت: دار العلوم العربية، ۱۹۸۷)، صص ۲۶-۲۱.
 ۱۱. فضل الله بن روزبهان خنجی، سلوک الملوک، تصحیح محمد علی موحد (تهران: خوارزمی، ۱۳۶۲)، صص ۸۸-۸۷.
 ۱۲. همان، صص ۹۳-۹۱.
 13. David Hume, *Essais politiques*, p. 324.
- به نقل از:
- ژان ژاک روشو، قرارداد اجتماعی؛ متن و در زمینه متن، به اهتمام ژرار شومین و دیگران، ترجمه مرتضی کلانتریان (تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۷۹)، ص ۱۰۵.
۱۴. به عنوان نمونه، بنگرید به: محمد جواد ارسطو، «حاکم اسلامی؛ نصب یا انتخاب»، فصلنامه علوم سیاسی (سال دوم، شماره پنجم، تابستان ۱۳۷۸)، صص ۴۶۶-۴۲۲.
۱۵. حسینعلی منتظری، *دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة* (قم:) ج اول، صص ۵۱۱-۵۲۲.

۱۶. امام علی بن ابی طالب، نهج البلاغه، تحقیق صبحی صالح (قم: انتشارات هجرت، ۱۳۹۵ ق) ص ۱۳۶.
۱۷. طبری، تاریخ طبری، جلد ۴، ص ۴۲۷. به نقل از: محمد ری شهری، موسوعة الامام علی بن ابی طالب (ع) (قم: دارالحديث، ۱۴۲۱ ق)، ج ۴، ص ۶۲.
۱۸. طبری، پیشین، و بسیاری منابع دیگر، به نقل از: ری شهری، همان، ص ۶۰.
۱۹. نهج البلاغه، پیشین، ص ۳۶۷.
۲۰. ری شهری، پیشین، ص ۵۹. به نقل از: تاریخ دمشق ۴۲/۴۳۹. اسد الغابة، ۴/۱۰۶/۳۷۸۹.
۲۱. ابن طاووس، کشف المحجّة، ص ۱۸۰. به نقل از: حسینعلی منتظری، پیشین، ج اول، ص ۵۰۵.
۲۲. علی بن محمد الولید، تاج العقاید و معدن الفوائد، ص ۶۵. به نقل از: یوسف آبیش، الامام والامامة عند الشیعة (بیروت: دارالحمراء، ۱۹۹۰)، ص ۱۴۵.
۲۳. همان، به نقل از: آبیش، همان.
۲۴. محمد بن علی بن شهر آشوب المازندرانی، مناقب آل ابی طالب (النجف؛ ۱۹۵۶)، ص ۲۵۵. به نقل از: یوسف آبیش، پیشین، ص ۷۵.
۲۵. نهج البلاغه، پیشین، خطبه ۲۰۵، ص ۳۲۲.
۲۶. ری شهری، پیشین، ص ۶۲ به نقل از: الجمل؛ ۲۶۷. بحارالانوار ۳۲/۶۳. شرح نهج البلاغه: ۱/۳۰۹.
۲۷. محمد جواد ارسطاء، مقاله «حاکم اسلامی: نصب یا انتخاب» فصلنامه علوم سیاسی (قم: مؤسسه باقرالعلوم (ع))، سال دوم، شماره پنجم، تابستان ۱۳۷۸، ص ۴۵۶.
۲۸. محمد تقی جعفری، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه (تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۷)، ج دوم، ص ۲۹۹.
۲۹. همان، ص ۳۰۰.
۳۰. همان، صص ۳۰۳-۳۰۰. به نقل از: عبدالزهراء الحسینی الخطیب، مصادر نهج البلاغه، ج ۱، صص ۱۱۷ و ۲۷-۳۷.
۳۱. محمد تقی جعفری، پیشین، ص ۳۰۳.
۳۲. حسینعلی منتظری، پیشین، ج ۱، ص ۵۱۱.
۳۳. همان، ص ۵۲۲.
۳۴. ارسطاء، پیشین، صص ۴۵۷-۴۵۸.
۳۵. نهج البلاغه، پیشین، ص ۱۳۶.
۳۶. طبری، پیشین، ج ۴، ص ۴۲۷، ری شهری، پیشین، ج ۴، ص ۶۰.
۳۷. نهج البلاغه، پیشین، ص ۳۶۷.
۳۸. محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری؛ تاریخ الرسل و الملوك، ترجمه ابوالقاسم پاینده (تهران:

- انتشارات اساطیر، ۱۳۷۵)، ج ۴، ص ۱۳۳۶.
۳۹. همان، صص ۲۷-۱۵۲۶.
۴۰. همان، صص ۱۳۳۶ و ۱۵۲۶ - ابی الحسن علی ابن محمد بن اثیر، الکامل فی التاریخ (بیروت: دارالفکر، ۱۹۷۹)، ج ۲، ص ۴۰۲.
۴۱. طبری، پیشین، ج ۴، ص ۱۳۳۵.
۴۲. امام علی (ع)، نهج البلاغه، پیشین، ص ۴۷.
۴۳. همان، ص ۲۰۱.
۴۴. ابومنصور حسن بن یوسف الحلّی، منهاج الکرامه فی معرفه الامامة، شرح سیدعلی حسینی میلانی (قم: انتشارات)، ج ۱، ص ۲۱.
۴۵. خواجه نصیر طوسی، رساله امامت، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳۵)، ص ۱۶.
۴۶. همان، صص ۱۹-۱۸.
۴۷. ری‌شهری، پیشین، ج ۸، ص ۱۱۹. به نقل از منابع متعدد.
۴۸. همان، صص ۱۲۰-۱۱۹.
۴۹. همان، ج ۲، صص ۱۱۴-۱۱۳.