

بسم الله الرحمن الرحيم

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 آن که تلاشی ابتکاری و ارجمند برای نظریه پردازی در حوزه اندیشه سیاسی شیعه است، با کاستی‌های متعددی روبروست؛ ادعاهای مؤلف درباره استفاده کاربردی از این پژوهش و برداشت‌های ایشان از عبارات تنوری پردازان مسلمان، جانبدارانه و خطاست. اجزای تنوری مشروعیت فاعلی ناهمخوان است. این نظریه براساس غفلت از مرجحات و قراین 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 تنوری 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 ۵۵) 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 ارایه نظریه‌های غایت‌نگر یا مشروعیت غایی می‌پردازد. مؤلف با سیری اجمالی در تاریخ این اندیشه به شرحی اندک درباره دیدگاه‌های دانشمندان غایت‌نگر همچون: افلاطون و نظریه مصلحت عمومی، ارسطو و خیر عمومی، اگوستین و امنیت بخشی و اکویناس و رعایت خیر عمومی، بسنده می‌کند. آن‌گاه 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»^(۱).

پس از آن در تحلیل نظریه های غایت گرایانه مشروعیت در جهان اسلام، از آثار و تبعات آن پرده برانداخته، می گوید:

«این نظریه ها البته شرایطی را برای حاکم اسلامی در نظر می گرفتند اما به این لحاظ که به خاستگاه قدرت یا مشروعیت فاعلی چندان توجهی نداشتند همواره به سلسله ای از تنازل های متوالی در شرایط حاکم اسلامی تسلیم می شدند و بدین سان از شروطی مثل عدالت و علم در حاکم نیز چشم پوشی می کردند 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 می کرد این حق را به خود می داد که قدرت سیاسی را تصاحب کند»^(۲).

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

«آیا امام علی (علیه السلام) 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؟»^(۳).

آن گاه مؤلف وارد بخش اصلی مقاله می شود و برای درک بهتر از دیدگاه امیر مؤمنان (علیه السلام) نگاهی اجمالی به مفهوم مشروعیت فاعلی یا مشروعیت معطوف به خاستگاه و شیوهی 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 آنان 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 بیش تر به مشروعیت مبتنی بر انتخاب و بیعت نظر دارند و بدین لحاظ مشروعیت سیاسی را بر پایه نوعی قرار داد اجتماعی تحلیل می کنند به نظر می رسد امام علی بن ابی طالب (علیه السلام) نیز بر پایه نصوص که از آن حضرت بر جای مانده، مشروعیت مبتنی بر قرار داد و بیعت را تقویت می کرده است»^(۴).

۱ - داود فیرحی، «شیعه و مسأله مشروعیت بین نظریه و نص»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی (شماره ۵۵، پائیز

۱۳۸۱)، ص ۲۲۲.

۲ - همان، ص ۲۲۳ - ۲۲۲.

۳ - همان، ص ۲۲۳.

۴ - همان، 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 قرار داد اجتماعی در کلام امام علی (علیه السلام) 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 آن ها چنین استنباط می کند:

«این نصوص و روایات آشکارا جایگاه مشروعیت فاعلی یا مشروعیت مبتنی بر قرار داد اجتماعی را در اندیشه و عمل امام علی (علیه السلام) نشان می دهند»^(۵).

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 قرار داد اجتماعی ندارد از این رو، در نظر ایشان چنین نتیجه ای درست و معقول می نماید که بگوییم:

«تشکیل دولت معصوم (علیه السلام) موکول به اراده مردم است و این همان عصاره فرضیه مشروعیت فاعلی یا مشروعیت مبتنی بر قرار داد اجتماعی است، به عبارت دیگر هر چند مردم با مخالفت با امام منصوص عصیان می کنند ولی تشکیل دولت معصوم نیز جز از راه تصمیم و مراجعه آزادانه مردمان مشروعیت نخواهد داشت»^(۶).

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

اولاً: هر چند مؤلف کوشیده است سمت و سوی پژوهش را کاربردی کند از این رو در آغاز مقاله می نویسد:

«بررسی مشروعیت قدرت و حاکمیت از نظر امام علی (علیه السلام) اهمیت بسیاری برای فرهنگ و عمل سیاسی ما به ویژه در شرایط کنونی دارد»^(۷).

و در پایان مقاله نیز فرضیه ی «مشروعیت فاعلی» در نگاه امام علی را ارمغانی با ظرافت ها و ظرفیت های ویژه برای اندیشه سیاسی شیعه به ویژه نظریه های جمهوری اسلامی داند^(۸)، لیکن به نظر می آید آن چه که این پژوهش را در شرایط کنونی کاربردی می کند 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

۵ - همان، ص ۲۳۱.

۶ - همان، ص ۲۴۰.

۷ - همان، ص ۲۱۸.

۸ - همان، ص ۲۴۳.

اگر قابل انفکاک باشد باید به حیثیت بقا و مفاد ادله بیعت توجهی ویژه کرد و به این پرسش ها برای کاربردی کردن این پژوهش، پاسخ داد: آیا مردم حق دارند پس از آن که 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 می رود؟ آیا می توان به نصوصی از معصومان به ویژه امام علی (علیه السلام) دست یافت که نشان دهد در شرایط سخت جبهه گیری قاسطین، مارقین و ناکثین و سرپیچی یاران امام برای همراهی با ایشان (و در پی آن توبیخ شدید امام از آنان)^(۹)، 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 باشد؟^(۱۰) آیا کناره گیری امام حسن (علیه السلام) از خلافت به دلیل باز پس گیری بیعت مردم در نتیجه عدم مشروعیت حاکمیت بوده یا باید عواملی دیگر را به عنوان جزء العلة یا تمام العلة، شناسایی کرد؟ به هر حال نباید در این جا از آثار به جای مانده از امام علی (علیه السلام) از جمله آثاری که نشان می دهد هیچ کس نمی تواند از بیعت سرباززند و یا در آن تجدید نظر کند، غافل بود^(۱۱).

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؛ دسته ای که درباره زمامداری خود معصومان به وسیله بیعت مردم با آنان است که بنا به اندیشه کلامی شیعه و نظر مؤلف منصوص اند و دسته ای که درباره ولایت افراد صالح پس از بیعت مردم با آنان، بر جای مانده است اگر به این دسته آثار برای مشروعیت حکومت به وسیله بیعت مردم، استناد کنیم، دست آوردی برای شرایط کنونی خواهد بود. اما اثبات مشروعیت فاعلی با استناد به ادله دسته نخست که مورد اهتمام مؤلف در این پژوهش می باشد، همواره با شك و تردید همراه است و نمی توان با ضرس قاطع بر مشروعیت حاکمیت امام منصوص به دلیل رأی و انتخاب مردم، رأی داد.

ثانیاً: مؤلف از راه های انعقاد امامت در نظر اندیشمندان مسلمان، چشم پوشی کرده از این رو می نویسد:

«نظریه های غایت گرایی مشروعیت چون به خاستگاه قدرت یا مشروعیت، فاعلی چندان توجهی نداشتند همواره به سلسله ای از تنازل های متوالی در شرایط حاکم اسلامی تسلیم

۹ - به طور نمونه، امام علی بن ابی طالب، نهج البلاغه، تحقیق: صبحی صالح (قم، انتشارات هجرت، ۱۳۹۵)، خطبه ۲۷.

۱۰ - نك: ابن میثم بحرانی، شرح نهج البلاغه (بیروت، دار الآثار للنشر، ۱۴۰۱)، ج ۱، ص ۲۵۷، ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمد ابو الفضل ابراهیم (بیروت، دار الکتب العربیة، ۱۳۸۵)، ج ۱، ص ۱۶۹ و ۵۰۲ (وی می گوید: بیش تر راویان این سخن را از ابو بکر نقل کرده اند، همان).

۱۱ - نهج البلاغه، پیشین، نامه ۷ و نیز نك: حسینعلی منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة (قم، المركز العالمی للدراسات الاسلامیة، ۱۴۰۸)، ج ۱، ص ۵۱۸ به نقل از: ارشاد مفید، ص ۱۱۶.

می شدند و بدین سان از شروطی مثل عدالت و علم در حاکم نیز چشم پوشی می کردند 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 می کرد این حق را به خود می داد که قدرت سیاسی را تصاحب کند»^(۱۲).

تنوری پردازان مسلمان در این زمینه راه های انعقاد امامت را اساساً با الگوگر فتن از انتخاب ابوبکر، عمر و عثمان و امام علی بر می شمردند استناد آنان در این زمینه به روایات و سیره صحابه است و آن را در سه راه خلاصه می کنند: انتخاب اهل حل و عقد که نمایندگان امت محسوب می شوند و پس از آن سایر امت آن را پیروی می کنند (مانند آن چه که درباره بیعت ابی بکر و امام علی (علیه السلام) گفته اند آن را بیعت انعقاد می نامند) راه دوم: انتخاب فردی که واجد شرایط زمامداری است به وسیله امام قبلی که شرط صحت آن نیز پذیرش امت است (مانند آن چه که درباره انتخاب عمر می گویند) و امامت شورا پس از بیعت اهل حل و عقد با منتخب شورا و پیروی سایر امت از وی^(۱۳) (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 می شود. در میان ادله ای که مؤلف از امام علی (علیه السلام) درباره خلافت ابوبکر و اثبات نظریه مشروعیت فاعلی آورده نیز، به این راه ها اشاره شده است^(۱۴).

بنابراین بر خلاف ادعای مؤلف نفس تنوری انعقاد امامت از دیدگاه دانشمندان مسلمان که از راه های مذکور پیشنهاد شده، موجب تسلیم به سلسله ای از تنازل های متوالی در شرایط حاکم اسلامی نیست و از شروطی مانند عدالت و علم در حاکم چشم نهوشیده اند بلکه بالعکس این «ابن فراء» است که می نویسد:

«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...»^(۱۵).

«ماوردی» نیز همین تعبیر را آورده است^(۱۶).

مؤلف بر اثر همین نادیده انگاری از راه های انعقاد امامت در دیدگاه مسلمین، می نویسد:

۱۲ - داود فیرحی، پیشین، ص ۲۲۳ - ۲۲۲.

۱۳ - ابن فراء، الاحکام السلطانیة (قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۶)، ص ۱۹ و ۲۴؛ ابو الحسن، ماوردی، الاحکام السلطانیة والولايات الدینیة (قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۶)، ص ۶ و ۸؛ فضل الله روزبهان خنجی؛ سلوك الملوك، (به اعانت وزارت فرهنگ دولت هند، ۱۳۸۶) صص ۴۸ - ۴۳.

۱۴ - داود فیرحی، پیشین، ص ۲۳۸ در پاسخ امام علی (علیه السلام) به خالد که علت تأخیر خود را از بیعت با ابو بکر بیان می کند و نیز، ص ۲۲۸ روایت شماره ۴ و ۵.

۱۵ - ابن فراء، پیشین، ص ۲۸.

۱۶ - ابو الحسن ماوردی، پیشین، ص ۱۷.

«اندیشه خلافت اسلامی؛ مشروعیت قدرت سیاسی را صرفاً به اعتبار اجرای شریعت و تأمین امنیت و نظم عمومی توجیه می‌کند... و در اندیشه‌ی دروه میانه اسلامی حفظ و اجرای شریعت تنها منبع مشروعیت دولت و سلطنت می‌باشد»^(۱۷).

بقای مشروعیت خلافت در نزد اندیشمندان مسلمان صرفاً مبتنی بر اجرای شریعت نیست بلکه بقای صلاحیت فردی حاکم نیز مدنظر آنان بوده همان گونه که در عبارت ابن فرّاء و ماوردی ملاحظه کردید؛ استناد نویسنده در این جا برای اثبات ادعای خود (مشروعیت به اعتبار اجرای شریعت در دیدگاه دانشمندان مسلمان) به قول ابن فرّاء، ابو الحسن ماوردی و فضل الله بن روزبهان خنجی است، مؤلف متنی از عبارت ابن فرّاء 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»^(۱۸) در مقام بیان منبع مشروعیت یا عدم مشروعیت (یعنی توجیهی از حق حاکمیت بنا به تعبیر مؤلف) نیست بلکه در مقام بیان بقای مَلُک است که به وسیله حفظ دین امکان پذیر می‌شود، از این رو نتیجه‌ای که مؤلف از این عبارت گرفته و نوشته است: «پس حاکم با اهمال در حفظ دین لا جرم سلطنتش تخلیه می‌شود»^(۱۹) نادرست است از دیدگاه خنجی نیز که نخستین وظیفه واجب سلطان را، حفظ دین می‌داند^(۲۰)، 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 بحکم شوکت و قوه لشکر و علما گفته‌اند واجبست طاعت امام و سلطان در هر چه امر و نهی کند ما دام که مخالف شرع نباشد خواه عادل باشد خواه جابر»^(۲۱).

اگر مشروعیت سلطان به اعتبار حفظ و اجرای شریعت می‌بود، قید «ما دام که مخالف شرع نباشد» در وجوب اطاعت از سلطان لغو می‌شد چون اوامر او در مواردی که مخالف شرع است، إخلال به حفظ شریعت خواهد شد و در این صورت طبق برداشت مؤلف باید مشروعیت وی به کلی تخلیه شود نه آن که 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

۱۷ - داود فیرحی، پیشین، ص ۲۲۲.

۱۸ - ابو الحسن ماوردی، تسهیل النظر و تعجیل الظفر في اخلاق الملل و سياسة الملل، تحقیق: رضوان سید (بیروت، دار العلوم العربیة، ۱۹۸۷) صص ۲۶ - ۲۱ به نقل از: داود فیرحی، پیشین، ص ۲۲۲.

۱۹ - داود فیرحی، پیشین، ص ۲۲۲.

۲۰ - فضل الله روزبهان خنجی، پیشین، ص ۸۸ - ۸۷.

۲۱ - همان، ص ۴۸.

دست گرفته برای جلوگیری از هرج و مرج در درون جامعه است^(۲۲) که تئوری پردازان حاکمیت (به تبع استنباط از آیات قرآن و روایات) همواره از آن برحذر بوده اند.

آن چه 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 شیوه های سه گانه فوق که همان انتخاب و بیعت است، مبنای مشروعیت نظام تلقی می شود، بنابراین، حتی اگر حاکمان، معصوم منصوب از ناحیه خدا یا صالح ترین فرد جامعه باشند و تمام غایات دولت را بی هیچ ضعف و کاستی نیز انجام دهند امام شیوه به قدرت رسیدن آنان مشروع نباشد، چونان عبادت در مکان و لباس غصبی البته باطل و نامشروع خواهد بود»^(۲۳).

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 آزاده مردم است و بدون چنین تصمیم و اراده هایی از مردم، تشکیل دولت مشروعیت نخواهد داشت»^(۲۴).

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

دینگاه رایج اهل سنت - آنان منکر ادله نصب اند یکی از ادله آنان بر این انکار استناد به روایات و گزارش هایی است که از امام علی (علیه السلام) درباره انتخاب رسیده است، مؤلف کتاب «مقاصد» در این باره می نویسد:

«کاحتجاجه [ای الامام علی (علیه السلام)] علی معاویه ببيعة الناس له دون النص علیه، احتجاج امام علی با معاویه بر اساس بیعتی بود که مردم با ایشان داشتند نه بر اساس نصی که بر نصب علی (علیه السلام) دلالت کند [اگر نصی بود، امام به آن احتجاج می کرد]»^(۲۵).

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

۲۲ - ابن فراء، پیشین، ص ۲۰؛ شرح جمال الدین خوانساری بر غرر الحکم (تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، مرداد ۱۳۷۳)، ص ۲۳۶، حدیث ۱۰۱۰۹.

۲۳ - داود فیرحی، پیشین، ص ۲۲۴ - ۲۲۳.

۲۴ - همان، ص ۲۳۷.

۲۵ - سعد الدین تفتازانی، المقاصد، به نقل از شرح المقاصد، تحقیق: عبد الرحمن عمیره (قم، منشورات الشریف الرضی، ۱۴۰۹)، ج ۵، ص ۲۹۵.

«و باز مانند سخن علی (علیه السلام) که چون مردم وی را به بیعت فرا خواندند گفت: من را واگذارید و غیر از من را به جویید [و اگر نصی در کار بود امام علی (علیه السلام) چنین نمی گفت]»^(۲۶).

«ابن ابی الحدید» و دیگران نیز همین استنباط را دارند^(۲۷).

چون از نظر مؤلف ادله نصب غیر قابل انکار است ضرورتی در بررسی و نقد دیدگاه اهل سنت در این جا نیست و باید به فرصتی دیگر وانهاد.

دیدگاه رایج شیعه - در این دیدگاه، ادله نصب با 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 وجود اطاعت از «اولی الامر» (۶۱ سوره نساء) که در تفاسیر و مصادر روایی شیعه و برخی از مصادر اهل سنت بدون استثناء تنها بر معصومان تطبیق شده است^(۲۸) و آیات دیگر و نیز حدیث غدیر، ثقلین و... در لسان پیامبر خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) و نصوصی دیگر که در بیان و بنان امام علی و دیگر معصومان (علیهم السلام) مطرح شده^(۲۹) و مؤلف نیز به بخشی از آن ها اشاره کرده است^(۳۰). در این دیدگاه (بر خلاف 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 ادله دیگر مرجوحند و می توان آن ها را تأویل و به طور نمونه حمل بر معنای جدلی کرد. از نظر مؤلف این دیدگاه نمی تواند تحلیلی قانع کننده از سیره سیاسی امام علی (علیه السلام) ارائه دهد و به پارادوکس دیرینه ناشی از تعارض دو دسته دلیل نصب و انتخاب (که همواره در اندیشه شیعه مطرح بوده) فایق آید^(۳۱). بلکه چون در نظر رایج شیعه، ملاک ترجیح ادله نظریه نصب نه در حد ذات بلکه با تکیه بر

۲۶ - سعد الدین تفتازانی، شرح المقاصد، پیشین، ج ۵، ص ۲۶۲.

۲۷ - ابن ابی الحدید، پیشین، ج ۹، ص ۸۸.

۲۸ - محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، تصحیح: علی اکبر الغفاری (دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸)، ج ۱، ص ۲۷۶، ح ۱؛ محمد بن سعود بن عیاش، کتاب التفسیر (تفسیر العیاشی)، تصحیح: السید هاشم الرسولی (طهران، المکتبه العلمیه الاسلامیه)، ج ۱، ص ۴۰۳، ح ۱۵۴ و ص ۴۰۸، ح ۱۶۹؛ عبید الله حسکانی، شواهد التنزیل، تحقیق: محمداقبر محمودی (قم، مجمع احیاء الثقافه الاسلامیه، ۱۴۱۱)، ج ۱، ص ۱۹۱، ح ۲۰۴؛ ابراهیم جوینی، فرائد السمطین، تحقیق: محمداقبر محمودی (قم، مجمع احیاء الثقافه الاسلامیه، ۱۴۱۵)، ج ۱، ص ۳۱۳، باب ۵۸، ح ۲۵۰.

۲۹ - برای وجه استدلال به این ادله نك: حسن بن یوسف الحلّی (علامه حلّی)، منهاج الكرامه فی معرفه الامامة، تحقیق: عبدالرحیم مبارک (مشهد، مؤسسه عاشورا)، ص ۱۷۸ - ۱۱۳؛ محمد بن محمد بن نعمان (شیخ مفید)، الافصاح فی الامامة (قم، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید)، ص ۱۳۶ - ۱۳۴؛ عبدالحسین شرف الدین، المراجعات (قم، مجمع العالمی لاهل البيت)، ص ۱۹۰ - ۱۳۰.

۳۰ - داود فیرحی، پیشین، ص ۲۳۸.

۳۱ - همان، ص ۲۲۶.

قراین برون نصی از جمله اعتبارات نظری - کلامی صورت پذیرفته است، موجب شده تا تحکّمات ایدلوژیک جایگزین ملاکات علمی در تحلیل مسأله مشروعیت شود^(۳۲).

دیدگاه مؤلف - از نظر ایشان ادله‌ی که بر نصب امام دلالت می‌کند (بر خلاف 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 حد اقل منتهی به تواتر اجمالی می‌شود^(۳۳). 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 جمع اند و می‌توان بین آن‌ها جمع کرد و چنین نتیجه گرفت: «امام معصوم بر اساس ادله نصب همواره ولایت دارد؛ اما براساس ادله‌ی انتخاب، حکومت و قدرت سیاسی وی در صورتی مشروع است که مبتنی بر اجماع و رضایت امت بوده باشد»^(۳۴). بر اساس این راه حل 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 (علیه السلام) رخ می‌نماید^(۳۵). این دیدگاه بر مفروضاتی مبتنی است که عبارتند از:

یک: بطلان توجیه ادله‌ی 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 ترجیح ادله‌ی یک دسته.

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

۳۲ - همان، ص ۲۲۶.

۳۳ - همان، ص ۲۳۳.

۳۴ - همان، ص ۲۳۷ و ۲۴۰.

۳۵ - همان، ص ۲۲۶.

يك: بطلان توجیه ادله‌ی انتخاب بر اساس جدل و الزام خصم

با احتمال وجود جدل در ادله‌ی انتخاب، نمی‌توان به هیچ يك 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 این جا نیز، قضایایی به کار رفته که مورد تصدیق و قبول مجادل (امام علی (علیه السلام)) 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 يك فهم درونی از درون روایات بلکه برداشتی بالذات بیرون و معطوف بر دیگر اجزای نظریه سنتی شیعه است...»

آن چه در این جا قابل ذکر است، تأمل در این نکته مهم است که عبارات هیچ يك از روایات دهگانه نه تنها موهم احتمال جدل نیست بلکه سیاق عبارات به گونه‌ای است که خلاف احتمال جدل را تقویت می‌کند»^(۳۶).

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 آن چه 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 ده‌گانه تنها تأویل به جدل (آن هم از نوع جدال به امر باطل) شده‌اند^(۳۷) بدون آن که به احتمال‌های دیگر اشاره کند و در صدد نقد آن‌ها برآید، احتمال‌هایی که (بزودی خواهید دید) واقعینانه است و ضمن آن که 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 گشته شدن عثمان، هنگامی که مردم برای بیعت با امیر المؤمنین اراده و اقدام کردند حضرت فرمود:

۳۶ - همان، ص ۲۳۵.

۳۷ - همان، ص ۲۳۵.

«دعونی والتمسوا غیری... و ان ترکتمونی فأنا كأحدکم ولعلی اسمعکم واطوعکم لمن ولیتمونی امرکم وأنا لکم وزیراً خیر لکم منی امیراً»^(۳۸).

سپس در نقد احتمال جدل در مورد این روایت و روایت سوم می نویسد:

«عبارت شاید من شنواترین و مطیع ترین شما نسبت به خلیفه انتخابی آینده شما باشم، 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 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 شد... محتوای روایت سوم نیز همانند روایت اول است...»^(۳۹).

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 آن ها را از باب مجادله به امر باطل محسوب نکرده است^(۴۰) تنها مؤلف کتاب «دراسات» این روایت را با الحاق به سایر روایات در این باب، از باب جدال بر امر حق می شناسد^(۴۱) و یکی از نویسندگان در نقد دیدگاه ایشان، به خطا آن را جدل به امر باطل می داند و با مجادله حضرت ابراهیم (علیه السلام) با مشرکان درباره تعیین ربّ، همسان می کند^(۴۲). اساساً دانشمندان شیعی مفاد این روایات را از باب تفهیم حقیقت و اتمام حجت می دانند توضیح آن که: هرگز نمی توان روایات را بریده از شرایط صدور، و قراین درونی و برونی آن ها، معنا کرد از جمله روایت نخست همراه با قیودی نقل شده که نباید (مانند مؤلف) آن ها را نادیده گرفت. متن کامل روایت نخست چنین است:

«دَعُونِي وَالتَّمَسُوا غَيْرِي فَإِنَّا مُسْتَقْبِلُونَ أَمْرًا لَهُ وَجْهٌ وَأَلْوَانٌ لَا تَقُومُ لَهُ الْقُلُوبُ وَلَا تَثْبُتُ عَلَيْهِ الْعُقُولُ وَإِنَّ الْأَفَاقَ قَدْ أَغَامَتِ وَالْمَحْجَةَ قَدْ تَنَكَّرَتْ وَاعْلَمُوا أَنِّي إِنْ اجْبَيْتُكُمْ رَكِبْتُ بَكُمْ مَا

۳۸ - همان، ص ۲۲۷.

۳۹ - همان، ص ۲۳۶ - ۲۳۵.

۴۰ - به طور نمونه نك: حبيب الله خوئی، منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه (طهران، المكتبة الاسلامية، ۱۳۹۸)، ج ۷، ص ۶۳؛ محمدباقر مجلسی، شرح نهج البلاغه، استخراج و تنظيم: علی انصاریان، (تهران، وزارة الثقافة والارشاد الاسلامی، ۱۴۰۸)، ج ۱، ص ۳۰۶؛ محمد شیرازی، توضیح نهج البلاغه، ج ۲، ص ۹۳؛ ابن میثم بحرانی، پیشین، ج ۲، ص ۳۸۶ - ۳۸۵.

۴۱ - حسینعلی منتظری، پیشین، ج ۱، ص ۵۰۴.

۴۲ - محمدجواد ارسطو، «حاکم اسلامی، نصب یا انتخاب»، فصلنامه علوم سیاسی (سال دوم، شماره پنجم، تابستان ۱۳۷۸)، ص ۴۵۹.

أعلم ولم أصغ إلى قول القائل وعتب العاتب وإن تركتموني فأنا كأحدكم ولعلّي أسمعكم
واطوعمكم لمن وليتموه أمركم وأنا لكم وزير خير لكم منّي أميراً

مرا واگذارید و دیگری را بجوید که ما به استقبال کاری می رویم که دارای رویه ها و گونه گون رنگه است دل ها برابر آن بر جای نمی ماند و خردها 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 آن چه خود می دانم، خواهم بُرد و به گفته این و آن و سرزنش سرزنش کننده، گوش نخواهم داد، ولی اگر مرا واگذارید، همچون یکی از شمایم 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»^(۴۳).

امام علی (علیه السلام) 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 بیت المال و گماردن نزدیکان خود از بنی امیه بر امارت و... که موجب شورش مسلمین و قتل او شد^(۴۴).

■ طمع جمعی از بیعت کنندگان با امام برای استفاده از فرصت های حکومتی^(۴۵).

■ شایعه حرص امام برای دست یابی به حکومت^(۴۶).

■ وجود معاویه و بغض وافر او نسبت به امام که نزدیک ترین افراد خاندانش در زمان پیامبر خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) به دست امام به قتل رسیده بودند و اکنون، امام را متهم به دست داشتن در قتل عثمان می کند و به بهانه قصاص با قاتلین عثمان، به هر اقدامی دست می زند^(۴۷).

۴۳ - نهج البلاغه، پیشین، خطبه ۹۲، ص ۱۳۶.

۴۴ - همان، خطبه ۱۶۴؛ حسن بن یوسف الحلّی، پیشین، ص ۱۰۹ - ۱۰۷ و ص ۱۸۲؛ نصیر الدین طوسی، تجرید الاعتقاد، تحقیق: آیه الله حسن زاده الاملی (قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۲۲)، ص ۵۱۷ - ۵۱۵؛ عبدالکریم الشهرستانی، الملل والنحل (قم، منشورات الرضی، ۱۳۶۷)، ص ۳۲ - ۳۳.

۴۵ - نهج البلاغه، پیشین، حکمت ۲۰۲؛ حبیب الله خوئی، پیشین، حکمت ۱۹۱؛ علی بن طاووس، کشف المحجّة لثمره المهجّة، تحقیق: شیخ محمد الحسون (قم، مرکز النشر مکتبة الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۲)، ص ۲۵۲.

۴۶ - نهج البلاغه، پیشین، خطبه ۱۷۲.

۴۷ - همان، نامه ۱۰، ۲۸ و ۶۴؛ ابن میثم، پیشین، ج ۴، ص ۳۷۵؛ حبیب الله خوئی، پیشین، ج ۱۸، ص ۲۰.

■ پیش بینی بروز فتنه ها از ناحیه امام که ده سال پیش پس از انتخاب عثمان مطرح شد^(۴۸) و اکنون نیز امام، ادامه آن را به شکل تیره تر و سهمگین تر به وضوح می بیند و تصریح می کند دل ها و عقل های مردم در برابر آن پا بر جا نخواهد ماند^(۴۹).

■ 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 (صلی الله علیه وآله وسلم)) که در این کلام آمده است^(۵۰) و پیش از این نیز امام، در واکنش به شرط عبد الرحمن 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 تاکید ورزید و از همین روی انتخاب نشد^(۵۱) و باز تلقی امام علی از اصل بیعت و لزوم تعهد الهی و اخلاقی به مفاد آن پس از قبول، توسط هر کس در هر شرایط بدون پذیرش هیچ گونه توجیه در تخلف از آن^(۵۲)، 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 يك سو مردم با تأمل و بصیرت بیعت کنند و حجت برای امام با وجود یاورانی بصیر، تمام شود^(۵۳) 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 تاکید می رود و می فرماید: «لَمْ تَكُنْ بِيَعْتِكُمْ إِيَّايَ فِتْنَةً... بیعت شما با من بدون اندیشه و تأمل نبود»^(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 آن که: «بیعت ما از روی اکراه بوده و قلبی نبوده است و در ظاهر فرمان بردیم...»^(۵۵).

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

«پیامبر خدا با من عهدی بسته و فرمود: ای 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

۴۸ - ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۱۹۵.

۴۹ - نهج البلاغه، پیشین، خطبه ۹۲.

۵۰ - همان.

۵۱ - نهج البلاغه، پیشین، خطبه ۲۰۵، ص ۲۳۱؛ ابن ابی الحدید، پیشین، ج ۱، ص ۱۹۴.

۵۲ - نهج البلاغه، پیشین، نامه ۷ و نیز خطبه ۱۳۷.

۵۳ - نک: نهج البلاغه، پیشین، خطبه ۳.

۵۴ - همان، خطبه ۱۳۶ و نامه ۵۴.

۵۵ - همان، خطبه ۸ و نامه ۵۴؛ ابن ابی الحدید، پیشین، ج ۱۷، ص ۱۳۴ - ۱۳۳.

کردند به امر پیشوایی آنان اقدام کن و اگر بر تو اختلاف کردند آنان را به کار خود،
واگذار»^(۵۶).

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 الا
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 غیري... من را واگذارید و دیگری را بجوئید...» 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 بسر برند، امام در این خطبه طبق شعوری که در نهاد آنان تعبیه شده با آنان سخن می گوید همان
گونه که در پندار زدایی از خوارج می فرماید:

«لا بدّ للناس من أميرٍ برّ أو فاجر... باید برای مردم حاکمی نیکو کردار یا تبه کار باشد
تا... در سایه حکومت او مال دیوانی فراهم آید، با دشمنان پیکار شود، راه ها ایمن گردد
و...»^(۵۷).

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 این جا
بنا به مصالحی که گوشه ای از آن را ترسیم کرده به مردم دستور دهد دیگری را بجوبند، و این دستور
تکلیف مردم و مشروعیت حاکمیت را تعیین می کند 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 می کرده 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 ولی امر می داند و
وظیفه ای جز مشاوره برای خود نمی شناسد و آن را برای مردم بهتر می داند.
امام در نامه ای به معاویه می نویسد:

«تو می دانی پدرت پس از آن که مردم ابو بکر را والی قرار دادند نزد من آمد و گفت: تو
به خلافت سزاوارتری... دست دراز کن با تو بیعت کنم من نپذیرفتم از بیم این که بین اهل
اسلام تفرقه افتد چون مردم قریب العهد به کفر بودند»^(۵۸).

۵۶ - داود فیرحی، پیشین، ص ۲۲۹.

۵۷ - نهج البلاغه، پیشین، خطبه ۴۰.

۵۸ - حبیب الله خوئی، پیشین، ج ۱۷، ص ۳۳۲؛ ابن ابی الحدید، پیشین، ج ۱۵، ص ۷۸.

و نیز در نامه ای به ابو موسی اشعری می نویسد:

«بدان هیچ کس حریص تر از من برای وحدت امت محمد صلی الله علیه و آله و آلفت آنان با یکدیگر نیست»^(۵۹).

و در خطبه‌ی ۷۴ می فرماید:

«همانا می دانید من به خلافت از دیگران سزاوارترم به خدا سوگند تا آن جا که تنها ستم به من می شود ولی امور مسلمین به سامان باشد بر آن چه کردید - در بیعت با عثمان - گردن می نهم»^(۶۰).

و نمونه های دیگر که اگر جست و جو شود فراوانند و برخی از آن ها را در بررسی روایات دیگر خواهید دید. به همین دلیل با آن که بیعت کنندگان 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 تشنت و فتنه نشود.

حاصل آن که این سه روایت در مقام جدل به امر باطل نیست تا نقد مؤلف درباره آن ها وارد آید و بنا به شواهد درونی و برونی آن ها نمی توان نظریه‌ی مشروعیت فاعلی را از آن ها استنباط کرد.

بررسی روایت چهارم: در این روایت امام علی در نامه ای خطاب به معاویه می نویسند:

«إِنَّمَا الشُّورَى لِلْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ فَإِنِ اجْتَمَعُوا عَلَى رَجُلٍ وَسَمَوْهُ إِمَامًا كَانَ ذَلِكَ لِلَّهِ رِضَى؛ 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»^(۶۱).

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

«هر چند این عبارت در نامه ای خطاب به معاویه آمده اما صورت بندی عبارت بگونه ای است که «اطلاق» دارد و شرایط خطاب، زمان و مکان را درهم می شکند این عبارت که شورای 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»^(۶۲).

قضاوت درست درباره مراد 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 (علیه السلام) می نویسد:

۵۹ - نهج البلاغه، پیشین، خطبه ۷۸.

۶۰ - همان، خطبه ۷۴.

۶۱ - همان، نامه ۶.

۶۲ - داود فیرحی، پیشین، ص ۲۳۶.

«اگر خلافت تو بر همان گونه بود که ابو بکر و عمر بودند با تو نمی جنگیدم و آن را روا نمی دانستم لکن آن چه بیعت من را با تو تباه می سازد گناه تو درباره [قتل] عثمان بن عفان است هنگامی اهل حجاز ، حاکم بر مردمند که حق در آنان بود پس چون آن را ترك کردند اهل شام بر اهل حجاز و دیگران حاکم می شوند!...»^(۶۳).

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...»^(۶۴).

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 می گیرد، همان گونه که بیعت با عثمان در مدینه بود و تو امیر عمر در شام بودی و گردن نهادی و یزید برادرت نیز امیر ابو بکر در شام بود و بیعت عمر را در مدینه گردن نهاد... اما این که گفתי بیعت من درست نبود چون اهل شام در آن داخل نبودند نیز پنداری باطل است چگونه چنین پنداری پذیرفتنی است و حال آن که خلافت يك بار بیعت کردن است و دوباره در آن نتوان نگرست و برای کسی اختیار و از سرگرفتن نیست . آن که از بیعت برون رود عیبجو و آن که در آن دو دل باشد دو روست»^(۶۵).

و در این نامه نیز در پاسخ به آن بهانه می فرماید:

«بیعت من در مدینه، تو را که در شام بوده ای، گردن می گیرد چون: **بایعني القوم الذین بايعوا ابا بکر و عمر و عثمان علی ما بايعوهم علیه فلم یکن للشاهد أن یختار ولا للغائب أن یرد؛** مردمی که با ابو بکر 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 آن که غایب است نتواند که عمل حاضران را نپذیرد. شورا از آن مهاجران و انصار است، پس اگر گرد مردی 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»^(۶۶).

آنان که بر این باورند این نامه از باب جدل است می گویند: امام با معاویه بر حسب اعتقاد معاویه و دیگران با آنان سخن گفته است که خلافت را با بیعت اهل حل و عقد، می دانند و اگر امام به نصوصی که بر ولایت او دلالت دارد، احتجاج می کرد نمی پذیرفتند و تسلیم ایشان نمی شدند افزون بر آن

۶۳ - ابن میثم، پیشین، ج ۴، ص ۳۵۵؛ ابن طاووس، پیشین، ص ۲۶۲.

۶۴ - همان، ج ۴، ص ۳۵۵ و ابن ابی الحدید، پیشین، ج ۱۴، ص ۴۲.

۶۵ - نهج البلاغه، پیشین، نامه ۷؛ ابن ابی الحدید، پیشین، ج ۱۴، ص ۴۳ - ۴۲.

۶۶ - نهج البلاغه، پیشین، نامه ۷، و نیز نك: نامه ۱۰؛ ابن میثم، پیشین، ج ۴، ص ۳۵۳.

احتجاج به نص در آن شرایط پر مخاطره موجب می شد، طعنه در خلافت پیشینیان شود^(۶۷) 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 می رسد احتمال جدل در هر دو بخش قابل دفاع است. احتمال جدل در بخش اول نامه که می فرماید: «مردمی که با ابو بکر و عمر و عثمان بیعت کردند، با من نیز بر همان اساس بیعت کردند و راه گریزی برای حاضر و غایب نیست» معقول می نماید چون ابو بکر بر مردم احتجاج می کرد و می گفت: «جمعی از روی رضا با من بیعت کردند و این بیعت اهل حل و عقد بوده است و بر انصار احتجاج می کرد و می گفت: ما مهاجران قریشی از نزدیکان پیامبریم» امام علی (علیه السلام) در چند مورد در ردّ این پندار خطاب به ابو بکر می فرماید:

فَإِنْ كُنْتَ بِالشُّورَى مَلَكْتَ أَمْرَهُمْ * فَكَيْفَ بَهَذَا وَالْمَشِيرُونَ غَيْبٌ**

وَإِنْ كُنْتَ بِالْقُرْبَى حَجَبْتَ خَصِيمَهُمْ * فَغَيْرِكَ أُولَى بِالنَّبِيِّ وَأَقْرَبُ**

«اگر با شورا امور آنان را به دست گرفتی، چه شورایی بوده که رأی دهندگان در آن جا نبودند»
«و اگر از راه خویشاوندی بر مدّعیان حجت آوری، دیگران از تو به پیامبر نزدیک تر و سزاوارترند»^(۶۸).

باز امام در بخشی از نامه ای به معاویه می نویسند:

«... پس ما يك 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 (صلی الله علیه وآله وسلم) حجت گذرانیدند بر آنان پیروز گردیدند پس اگر موجب پیروزی خویشاوندی با رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) است حق با ما نه با شماست و اگر جز بدان است، انصار را دعوی همان است...»^(۶۹).

از این رو امام علی و بنی هاشم حد اقل شش ماه از بیعت با ابو بکر خودداری کردند^(۷۰) و سعد بن عباده و خاندانش هرگز با وی بیعت نکردند، با این وصف ابو بکر خود را خلیفه می دانست و دیگران از احکام وی پیروی می کردند؛ بنابراین، اگر کلام امام به معاویه در مقام جدل نباشد توجیهی از این تعبیر امام و تعابیر مشابه آن^(۷۱) و نیز تأخیر ایشان در بیعت با ابوبکر نخواهیم داشت که چون ایشان را

۶۷ - ابن ابی الحدید، پیشین، ج ۱۴، ص ۳۷؛ حبیب الله خوئی، پیشین، ج ۱۷، ص ۱۹۸ - ۱۹۷؛ ابن میثم، پیشین، ج ۴، ص ۳۵۴؛ سید علی حسینی میلانی، الامامة فی اهم الکتب الکلامية (قم، ۱۴۱۳)، ص ۳۲.

۶۸ - ابن ابی الحدید، پیشین، ج ۶، ص ۱۸؛ نهج البلاغه، پیشین، نامه ۲۸، حکمت ۱۹۰؛ حبیب الله خوئی، پیشین، ج ۲۱، ص ۲۶۳.

۶۹ - نهج البلاغه، پیشین، نامه ۲۸.

۷۰ - ابن ابی الحدید، پیشین، ج ۱۴، ص ۳۶؛ حبیب الله خوئی، پیشین، ج ۱۷، ص ۳۳۰، و نیز نک: نهج البلاغه، پیشین، نامه ۲۸.

۷۱ - نهج البلاغه، پیشین، خطبه ۱۵۰ و نامه ۲۸؛ علی بن طاووس، پیشین، ص ۲۴۱ و ۲۴۶.

به بیعت بردند و به اِکراه بیعت کرد، به تعبیر خود امام «مظلومانه بدون آن که در آیین خود مردّد و در یقین خود دو دل باشد» بود^(۷۲).

اما احتمال جدل در بخش دوم نامه که می فرماید: «شورا از آن مهاجرین و انصار است...» نیز معقول می باشد چون: افزون بر آن که 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 حاکم 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 می شود 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^(۷۳). و اگر انتخاب شورا علت ناقصه باشد یعنی: در صورتی موجب مشروعیت حاکم و رضای خدا می شود که حاکم منصوب باشد، ناگزیر خطاب محدود به شرایط ویژه (وجود حاکم منصوب) و مخاطب خاص می شود و اطلاق نخواهد داشت، پس در هر دو فرض، مقایسه ای که مؤلف بین این نامه با روایات عمر بن حنظله و ابی خدیجه صورت داد^(۷۴) (تنها به دلیل آن که در پاسخ به مخاطب خاص صادر شده اند)، نادرست است.

مؤلف درباره روایات ۶ و ۷ و ۸ می نویسد:

«این روایات ویژگی خاص دارند همه از رابطه مثلث حق، رضایت عامه و خلافت سخن می گویند... بر اساس مفاد این روایات اگر امام علی به رغم ولایتی که از جانب پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) خبر داده و تسجیل شده بود، بدون رضایت مردم بر قدرت و خلافت می نشست حکومت او نیز نامشروع می نمود»^(۷۵).

روایت ششم متن بخشی از نامه ای است که امام علی (علیه السلام) به شیعیان خود نوشته اند:

«وقد کان رسول الله عهداً إلیّ عهداً فقال: یابن اَبی طالب لک ولاء امتی فإن ولوک فی عافیة وأجمعوا علیک بالرضا فقم بأمرهم وإن اختلفوا علیک فدعهم وما هم فیہ...»^(۷۶)

پیامبر خدا با من عهدی در میان نهاد و فرمود: ای پسر ابی طالب بر دوست ولایت امت من پس هر گاه 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 آن چه در آن هستند واگذار».

۷۲ - همان، نامه ۲۸.

۷۳ - داود فیرحی، پیشین، ص ۲۴۰.

۷۴ - همان، ص ۲۳۶.

۷۵ - همان، ص ۲۳۷.

۷۶ - همان، ص ۲۲۹؛ علی بن طاووس، پیشین، ص ۲۴۹.

متن روایت هفتم همانند روایت ششم است که از علی بن محمد الولید (۵۲۲ - ۶۱۲ هـ) نقل شده است^(۷۷).

روایت هشتم نیز کلام امام علی به عبد الرحمن بن عوف در روز شورای انتصابی خلیفه دوم است و مؤلف از ایشان چنین نقل می کند:

«إِنَّ لَنَا حَقًّا إِنْ أُعْطِينَاهُ أَخَذْنَا وَإِنْ مَنَعْنَا رَكِبْنَا أَعْجَازَ الْإِبِلِ وَإِنْ طَالَ بِنَا السَّرَى؛ همانا ما را حقی است هرگاه به ما داده شود می گیریم و اگر از ما دریغ دارند، بر کوهان شتر سوار شده و دور می شویم هر چند این دوری و فاصله ما طولانی باشد»^(۷۸).

استنباط نظریه مشروعیت فاعلی از روایات ۶ و ۷ و ۸ نیز با اشکال های جدی روبروست. اولاً: این استنباط با چشم پوشی نویسنده از قرآینی صورت گرفته که نشان می دهد سفارش پیامبر خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) به امیر مؤمنان (علیه السلام) (در روایت ۶ و ۷) تنها برای جلوگیری از تفرقه بین امت است نه آن که اقدام امام بدون رضایت مردم نامشروع باشد. رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) خطاب به امام علی (علیه السلام) می فرماید:

«فَإِنْ وَلَوْكَ بِعَافِيَةٍ... وَإِلَّا... لَزِمْتَ مَنْزِلَكَ وَأَنْ لَا تَفْرُقَ بَيْنَ أُمَّتِي؛ اگر مردم در عافیت و آسایش تو را به ولایت برگزیدند... و اگر نه... در خانه بمان و بین امت جدایی میانداز»^(۷۹).

امام علی (علیه السلام) نیز در پی این کلام می فرماید:

«فَخَفْتُ أَنْ يَقُولَ بِي أَحِي رَسُولَ اللَّهِ فَرَّقَتْ بَيْنَ أُمَّتِي وَلَمْ تَسْمَعْ قَوْلِي... ترسیدم [اگر برای گرفتن حقم اقدام کنم] برادرم رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) [همانند موسی (علیه السلام) به برادرش هارون] بگوید: بین امت من تفرقه انداختی و سختم را نشنیدی»^(۸۰).

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: بزودی خواهید دید ادله‌ی دیگری از امام علی در نهج البلاغه و دیگر معصومان در منابع دیگر به دست ما رسیده که با صراحت شیوه استقرار قدرت به وسیله غلبه را از ناحیه امام منصوب (حد اقل در شرایطی خاص) برای گرفتن حق خود تجویز می کند نه آن که همواره رضایت مردم، منبعی برای مشروعیت حکومت معصوم فراهم آورد، نویسنده محترم هرگز نمی تواند این ادله را در تدوین نظریه خود نادیده بگیرد. ثالثاً: استفاده نظریه مشروعیت فاعلی از روایت هشتم (که در نهج البلاغه نیز هست)^(۸۱) تأمل

۷۷ - داود فیرحی، پیشین، ص ۲۳۰ - ۲۲۹.

۷۸ - همان، ص ۲۳۰.

۷۹ - علی بن محمد الولید، تاج العقاید و معدن الفوائد ()، ص ۳۹.

۸۰ - همان، ص ۷۳.

۸۱ - نهج البلاغه، پیشین، حکمت ۳۲.

برانگیز و بر اساس پیش فرض هایی است که مؤلف در ذهن دارد و إلا اگر روایت را تنها با استناد به الفاظ آن معنا کنیم چنین است: «همانا ما را حقی است هر گاه به ما داده شود می گیریم و اگر از ما دریغ دارند بر آخر پشت شتر سوار می شویم و برانیم هر چند 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 واگذشتن و دور شدن از آن حق (که مد نظر مؤلف است). این کلام را در هر کدام از این احتمال ها 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^(۸۲)، کلامی دیگر از امام در شورا می تواند قرینه آن شود و این احتمال را تقویت کند که مراد از آن معنای کنایی، تلاش امام برای گرفتن حق غصب شده است امام می فرماید:

«یکی گفت: پسر ابو طالب تو بر این امر [خلافت] بسیار آزمندی! گفتم نه! به خدا سوگند شما آزمندترید... من حقی را که از آنم بود خواستم و شما نمی گذارید و من را از رسیدن بدان باز می دارید. پس چون در جمع حاضران با برهان، او را مغلوب کردم در ایستاد و چنان که گویی مبهوت شد. ندانست چه پاسخی تواند داد...»^(۸۳).

نکته دیگر آن که، بر خلاف ادعای مؤلف این روایات نیز (مانند روایت ۱ و ۲ و ۳) در دیدگاه دانشمندان، از باب جدل به حساب نیامده اند. 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 نمی رسد) آورده است^(۸۴) بدون آن که آن را جدل بداند (و واقعاً هم معنای جدل در این قضایای اخباری ممتنع است) آن گاه نویسنده ای بدون تأمل در کلام صاحب «دراسات» بر این گمان که ایشان این اخبار را از باب جدال به حق دانسته، در صدد رد آن می کوشد تا اثبات کند این روایات را می توان از باب جدل به امر باطل دانست^(۸۵); سپس آقای دکتر فیرحی به استناد کلام این نویسنده مدلول روایت را بر اساس جدال به امر باطل، نقد کرده است^(۸۶)، و حال آن که در واقع کسی قایل به جدلی بودن این روایت نیست افزون بر آن احتمال جدل در روایت هشتم به معنایی غیر معقول می انجامد و به جای آن که اسکات خصم شود، حجتی در دست اوست 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.

۸۲ - ابن ابی الحدید، پیشین، ج ۱، ص ۱۹۵، ج ۱۸، ص ۱۳۳ - ۱۳۲؛ ابن میثم، پیشین، ج ۵، ص ۲۴۹.

۸۳ - نهج البلاغه، پیشین، خطبه ۱۷۲.

۸۴ - حسینی منتظری، پیشین ۷ ج ۱، ص ۵۰۵، ۵۱۱ و ۵۲۷.

۸۵ - محمد جواد ارسطی، پیشین، ص ۴۵۹.

۸۶ - داود فیرحی، پیشین، ص ۲۳۶ - ۲۳۵.

بدین سان متأسفانه مؤلف دیدگاه های شیعه (یا حتی غیر شیعه که متعرض دیدگاه شیعه درباره دلالت این اخبار شده اند)^(۸۷) 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 نیامده اند و آن چه را که به عنوان جدل به حساب آورده اند (مانند روایت ۴)، نقد مؤلف درباره آن ها وارد نیست و موجب ناسازواری (تفاوت) با مبنای خودش، خواهد شد.

در این جا به نتیجه دیگری می رسیم مؤلف در بررسی سندی روایات انتخاب می گوید: «تعدد ناقلین و کثرت آن ها منتهی به نوعی تواتر یا حد اقل تواتر اجمالی می شود که خالی از حجیت و اعتبار شرعی نیست و جایی برای مناقشه سندی باقی نمی ماند»^(۸۸). در تواتر اجمالی تنها اثبات می شود از يك مجموعه هم مضمون حد اقل یکی از آن ها از معصوم (علیه السلام) صادر شده است ولی معلوم نمی کند آن یکی دقیقاً کدام است^(۸۹) بنابراین با استناد به تواتر اجمالی تنها می توان به قدر مشترك روایات مزبور که در همه آن ها وجود دارد استدلال کرد و چون این روایات حداقل در دو جهت جدل و غیر جدل صادر شده اند نمی توان از آن ها بدون دغدغه اعتبار سند، مشروعیت فاعلی را به عنوان قدر مشترك 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 می باشد. از نظر مؤلف نمی توان از ادله نصب ولایت معصوم چشم پوشید، ایشان بر این باور است حضرت علی (علیه السلام) همه جا به حق ولایت خود تاکید کرده است از جمله چنین می آورد:

«امام علی در يك جمع بندی اشاره می کند احدی از این امت با آل محمد مقایسه نمی شود و «لهم خصائص حق الولاية وفيهم الوصية والوراثة»، و در جای دیگر می افزاید: با ما هدایت آمد و به ما چشمها بینا شدند، به راستی که رهبران از قریش هستند که در این نسل از هاشم غرس شده اند امامت جز بر آنان سزوار نیست و امیران غیر از آنان نباشند»^(۹۰). با این وصف، مؤلف به روشنی مدلول ادله نصب را بیان نمی کند ولی با استناد به کلام خواجه طوسی و علامه حلی و توضیحی که درباره عبارت آنان داده است مشخص می شود در دیدگاه ایشان مفاد ادله نصب چیزی جز اثبات و اتمام حجت نیست^(۹۱)، حجتی برای خدا و معصوم علیه مردم;

۸۷ - ابن ابی الحدید، پیشین، ج ۹، ص ۸۸.

۸۸ - داود فیرحی، پیشین ۷ ص ۲۳۳.

۸۹ - تلخیص مقیاس الهدایة، علی اکبر الغفاری (تهران، دانشگاه امام صادق، ۱۳۶۴)، ص ۴۲.

۹۰ - داود فیرحی، پیشین، ص ۲۳۸؛ نهج البلاغه، پیشین، خطبه ۱۴۴.

۹۱ - همان، ص ۲۳۹.

خداوند با نصب معصوم حجت را بر مردم تمام کرده است تا مردم عذری برای تقصیر احتمالی خود در روی گردانی از معصوم منصوب نداشته باشند از این روست که مردم می توانند از امام منصوب اطاعت کنند و هدایت شوند و می توانند مخالفت کنند و در اثر گمراهی مؤاخذه گردند، پس هر چند نصب امام بر خداوند واجب است اما اطاعت از امام و تحقق و فعلیت «حکومت» امام به اراده و تصمیم آزادانه مردم وابسته می باشد و این همان دیدگاه خواجه طوسی و علامه حلی و عصاره مشروعیت فاعلی است که می گوید تشکیل دولت معصوم جز از راه تصمیم و مراجعه آزادانه مردم مشروعیت نخواهد داشت^(۹۲).

پیش از آن که به بررسی دیدگاه مؤلف پردازیم ، لازم است به این نکته اشاره کنیم بر اساس عبارت علامه حلی (م / ۷۲۶ ق) و خواجه طوسی (با برداشتی که مؤلف از عبارت آنان دارد)، ایندو بر پارادوکس دیرینه ناشی از تعارض نظریه و نص در اندیشه شیعی فایق آمده اند، چون مؤلف بر این باور است : دیدگاه ایندو متکلم مشهور شیعی در قرن هفتم و هشتم، همان عصاره فرضیه مشروعیت فاعلی یا مشروعیت مبتنی بر قرار داد اجتماعی است، فرضیه ای که بنا به ادعای نویسنده به آن پارادوکس خاتمه می دهد^(۹۳) پس باید اذعان کنیم این پارادوکس دیرینه به صورت لا ینحل تا عصر حاضر باقی نمانده تا حل آن با ابداع نظریه مشروعیت فاعلی توسط مؤلف، دست آوردی 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 اوست.

اولاً : بنا به تعریف مؤلف از مشروعیت (که آن را حق فرمان دادن و لزوم اطاعت معنا می کند) و نظریه مشروعیت فاعلی (که آن حق را ، منوط به رأی مردم می داند) 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 آن که پارادوکس ناشی از تعارض ادله نصب و انتخاب را حل کند ، به پارادوکسی دیگر می انجامد. 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 تشریح و توسط پیامبر خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) ابلاغ شده است، در این صورت به توجیهی معقول برای معصیت مردم،

۹۲ - همان، ص ۲۴۰ - ۲۳۹.

۹۳ - همان، ص ۲۲۶.

گمراهی آنان و کیفرشان در اثر مخالفت، دست خواهیم یافت و کلام علامه حلی و خواجه طوسی نیز چیزی جز این نیست که در إشکال 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 اشاره ای به دیدگاه مؤلف ندارد و در مقام بیان این مطلب نیست متن عبارت علامه حلی این است:

«ثم أردف الرسالة بعد موت الرسول بالإمامة فنصب أولياء معصومين ليأمن الناس من غلظهم وسهولهم (وخطأهم) فينقادون إلى أوامرهم لنلا يخلي الله تعالى العالم من لطفه و رحمته وإنه لما بعث رسوله محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) قام بنقل الرسالة ونصّ على أن الخليفة بعده علي بن أبي طالب ثم من بعده الحسن ثم...»

آن گاه خداوند در پی رسالت، امامت را پس از وفات رسول خدا (صلى الله عليه وآله وسلم) 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 (صلى الله عليه وآله وسلم) 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»^(۹۴).

متن عبارت خواجه طوسی نیز چنین است:

«إن التمكين ليس من أفعاله سبحانه ولا يجوز أن يخل بما يجب عليه لا خلال غيره بما يجب عليه.. لان إزاحة العلل واجبة عليه سبحانه وهو لا يخل بالواجب»

خداوند مردم را (به اراده تکوینی) وادار نمی‌کند تا به امام تمکین کنند و هرگز اخلاص مردم در وظیفه فرمائیداری از امام، مخلّ واجبی که به عهده خدا در نصب امام است، نمی‌شود... چون [طبق قاعده لطف] نمایاندن اسباب تقرب بر خدا واجب است و خدا در این وجوب إخلال نمی‌کند»^(۹۵).

و در جای دیگر درباره حکمت نصب امام می‌نویسد:

«ليصير المكلفين مقربين إلى الطاعات مبعدين عن المعاصي فذلك هو السبب المقتضى وجود الإمام و وجوب نصبه على الله تعالى و تمكينه على الخلق»

۹۴ - حسن بن یوسف الحلی، پیشین، ص ۳۱.

۹۵ - خواجه نصیر الدین طوسی، رساله امامت، به کوشش: محمدتقی دانش پژوه (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۵)

تا آن که مکلفین به طاعت خدا نزدیک شده، از معصیت فاصله گیرند و این سببی است که اقتضای وجود امام را دارد از این رو نصب آن بر خدا واجب می شود و تمکین به وی در فرمانبرداری، به عهده خلق خواهد بود»^(۹۶).

کلام این دو متکلم شیعی صرفاً در مقام بیان حکمت نصب امام بر اساس دیدگاه تمام متکلمان شیعه است که می گویند: طبق «قاعده لطف» بر خدا عقلاً واجب است حجّت خود را پس از پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) نصب کند^(۹۷) و خداوند هرگز به این واجب اخلاص نمی کند، خواه مردم تمکین کرده پیروی کنند یا آن که با عدم تمکین دچار معصیت شوند ولی خداوند مردم را به الزام تکوینی، وادار به فرمانبرداری نمی کند اما از این دو عبارت نمی توان استفاده کرد، تنها دلیل مشروعیت حکومت امام منصوب، رأی مردم است و جز آن چون عبادت در لباس غصبی باطل و نامشروع می باشد. به عبارت دیگر در این میان سه وظیفه مطرح است آن چه 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 می باشد و آن چه به عهده مردم می باشد، فرمانبرداری است هر چند در اثر سوء اختیار می توانند نافرمانی کنند و مؤاخذه شوند اما آیا امام باید منتظر رأی مردم باشد تا فرامینش مشروع شود یا از راه دیگری می تواند 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 می شود تا مفاد ادله نصب بر عکس تفسیر مؤلف از آن ها، به جای آن که 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 تا کنون در مخالفت با امام داشته اند، نجات یابند لیکن امام آنان را بر گمراهی و معصیتشان ایفا می کند و می گوید: «دعونی والتمسوا غیري؛ من را رها کنید و دیگری را بجویید...» و یا طبق روایت ۶ و ۷، موجب می شود امام علی (علیه السلام) با فرمان پیامبر خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) مخالفت کرده و با آن که مردم با رضا و رغبت بر ایشان اجتماع کردند، نمی خواهد به امر آنان قیام کند و می فرماید: «... من وزیر باشم برای شما بهتر است...» و یا بر اساس روایت ۸ که امام می فرماید: «ما را حقی است هر گاه به ما داده شود می گیریم...» اکنون از حق خود استنکاف می ورزد و به واجبی که خدا بر عهده وی نهاده، إخلال می کند! بنابراین باید قیودی دیگر را در این لحاظ کنیم و بگوییم تنها رضایت مردم برای تشکیل

۹۶ - همان، ص ۱۹.

۹۷ - نصیر الدین طوسی، تجرید الاعتقاد، پیشین، ص ۴۹۲؛ جمال الدین السیوری، الانوار الجلالیه فی شرح الفصول النصیریة، تحقیق: علی حاجی آبادی (مشهد، مؤسسة الطبع التابعة للأستانة الرضویة، ۱۴۲۰)، ص ۱۵۶؛ حسن بن یوسف المطهر (علامه حلی)، الباب الحادی عشر مع شرحیه، تحقیق: دکتر مهدی محقق (مشهد، مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۶)، ص ۱۸۶.

حکومت کافی نیست بلکه آن چه که مدار اصلی است اتمام حجت بر امام است ، در شرایطی که مردم پس از وفات پیامبر خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) از گرد امام پراکنده شدند امام حجت را بر خود تمام می دید از بین رو (چنان که خواهید دید) به دنبال یاور می گشت تا دست به تیغ برد و حق خود را استیفا کند و در شرایط پس از قتل عثمان چنان که ملاحظه کردید حقیقت را برای مردم روشن می کند تا با بصیرت بیعت کنند تا امام به وظیفه اصلی خود که جلوگیری از هدم اسلام است اقدام کند، امام در نامه ای 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 می فرماید:

«فامسکت بیدی حتی رأیت راجعة الناس قد رجعت عن الإسلام يدعون إلى محق دین محمد صلی الله علیه و آله فخشیت إن لم أنصر الإسلام وأهله أن أری فیہ ثلماً أو هدماً تكون المصیبة به علی اعظم من ولایتکم التي هي أيام قلائل...»

پس دست خود کشیدم، تا آن که دیدم گروهی در دین خود نماندند و از اسلام روی برگرداندند و مردم را به نابود ساختن دین محمد (صلی الله علیه وآله وسلم) خواندند، پس ترسیدم که اگر اسلام و مسلمانان را یاری نکنم، رخنه ای یا ویرانی در آن ببینم که مصیبت آن بر من سخت تر از ولایتی است که در چند روز ناچیز بر شما داشته باشم...»^(۹۸).

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

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 ادلهی نصب و انتخاب یا تحکّمات ایدئولوژیک بر اثر ترجیح ادله نصب، به میان آید، حد اقل دسته سومی از ادله در میان است که بر طبق مبنای مؤلف درباره نهج البلاغه نمی توان از آن ها چشم پوشیده^(۹۹) و یا تواتر اجمالی اشان را نادیده گرفت مفاد این ادله مرجحی برای نصوص نصب خواهد بود و ضمن آن که حکمت عدم اقدام امام علی (علیه السلام) را برای گرفتن حق خود (لا اقل در شرایطی خاص) به صراحت اعلان می کند نظریه مشروعیت فاعلی را نیز ، به چالش می خواند از جمله در آن جا که امام می فرماید:

«قریش... برای ستیز در حق که بدان سزاوارتر از دیگران بودم همداستان شدند و گفتند:... یا شکبیا باش با افسردگی و یا بمیر با حسرت. فنظرت فإذا لیس لی رافد ولا ذاب ولا مساعد إلا أهل بيتي فضنت بهم المنية. پس نگرستم و دیدم نه مرا یآوری است و نه

۹۸ - نهج البلاغه، پیشین، نامه ۶۲ .

۹۹ - داود فیرحی، پیشین، ص ۲۳۳ - ۲۳۲ .

مدافعی و مددکاری جز اهل بیت که دریغ آمدم [با قیام خود آنان را] به کام مرگشان برم»^(۱۰۰).

شبهه همین سخن در خطبه ای دیگر آمده^(۱۰۱) ابن ابی الحدید نیز در این باره می نویسد:

«علی (علیه السلام) دایم این سخن را به زبان می آورد و نیز پس از وفات رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) 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»^(۱۰۲).

در خطبه معروف شقشقیه همین معنا با تعبیری دیگری بیان شده است امام پس از تحلیل غصب خلافت پس از وفات پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) و شمه ای از فضایل خود می فرماید:

«وَوَطِّفْتُ أَرْثَائِي بَيْنَ أَنْ أُصُولَ بَيْدِ جَدَاءٍ أَوْ أُصْبِرَ عَلَى طَخِيَةِ عَمِيَاءٍ... فَرَأَيْتَ أَنْ الصَّبْرُ... أَحْبَبِي»

ژرف بیندیشیدم که چه باید، و از این دو کدام شاید؟ با دست بریده (کنایه از بی یآوری) حمله برم [و حق ام را بستانم] یا صبر پیش گیرم... پس نیک سنجیدم، شکیبایی را خردمندانه تر دیدم»^(۱۰۳).

این تعبیر نشان می دهد 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 یآوری نداشته تا دست به تیغ برد جز اهل بیت خود که دریغ ورزیده آنان به کام مرگ روند^(۱۰۴) و الا امام حق خود را می ستاند و خلافت را در دست می گرفت. این سیره اختصاصی به امام علی ندارد، امام حسین (علیه السلام) نیز بر همین مبنا راهی کوفه شد و خطبه ایشان در پیشگاه اصحاب خود و لشگر حر معروف است^(۱۰۵) و امام باقر (علیه السلام) نیز در روایتی به «سُدَّير صيرفي» وجود هفده نفر یاور واقعی را برای اقدام کافی می کند^(۱۰۶).

حاصل سخن

۱۰۰ - نهج البلاغه، پیشین، خطبه ۲۱۷، ص ۳۲۶.

۱۰۱ - همان، خ ۲۶، ص ۶۸.

۱۰۲ - ابن ابی الحدید، پیشین، ج ۲، ص ۲۲ و ۴۷.

۱۰۳ - نهج البلاغه، پیشین، خطبه ۳؛ علی بن طاووس، پیشین، ص ۲۴۹.

۱۰۴ - سید مرتضی، متکلم مشهور شیعی، نیز همین سخن را پذیرفته است، نك: الشریف المرتضی، رسائل الشریف المرتضی (م / ۴۳۶)، تقدیم و اشراف: السید احمد الحسینی، (قم، دار القرآن الکریم، ۱۴۰۵)، ج ۱، ص ۳۴۶.

۱۰۵ - محمد بن جریر الطبری، تاریخ الامم والملوک، تحقیق: محمد ابو الفضل ابراهیم (بیروت)، ج ۵، ص ۴۰۳ - ۴۰۲؛ ابن الاثیر، الكامل فی التاریخ (بیروت، دار الصادر، ۱۳۹۹)، ج ۴، ص ۴۹ - ۴۸.

۱۰۶ - محمد بن یعقوب الکلینی، پیشین، ج ۲، ص ۲۴۳، ح ۴.

مقاله «شیعه و نظریه مشروعیت : بین نظریه و نص» از دو بخش تشکیل شده، بخش اول صبغهی مقدمه ای 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 (علیه السلام) 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 می باشد و در آن از تحکّمات ایدئولوژیک در ترجیح يك دسته ادله (ادله نصب) و نیز پارادوکس ناشی از تعارض ادلهی 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 ضعف های متعددی روبروست. اولاً : استفاده کاربردی از این پژوهش در شرایط کنونی در گرو بررسی همه جانبهی 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 دیدگاه های تئوری پردازان مسلمان در حوزه سیاست و نیز برداشت های ایشان از پاره ای از عبارات آنان، خطاست و با واقعیت مطابقت ندارد. ثالثاً : مبانی تئوری مشروعیت فاعلی که عبارتند از: بطلان توجیه ادلهی ده گانه انتخاب بر اساس قاعده جدل (الزام خصم) ، تحدید ادلهی نصب در حد نصب حجت و قطع عذر و امکان جمع بین دو دسته دلیل نصب و انتخاب بدون ترجیح ادلهی يك دسته ، مستند به دلیل نمی باشد و قابل دفاع نیست، چون استنباط نظریه مشروعیت فاعلی مؤلف از ادلهی ده گانه، با چشم پوشی از قراین درون نصی و برون نصی صورت گرفته است. افزون بر آن مؤلف بر این گمان که نصوص انتخاب ، تأویل به جدال به امر باطل شده اند، آن ها 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 آن ها 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) براساس قاعده جدل تأویل شده و مؤلف نیز براساس مبنای خود (درباره مفاد ادلهی نصب) ، ناگزیر است آن را بپذیرد. تعیین مفاد ادلهی 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 آن که این برداشت به پارادوکسی در اندیشهی 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 ادلهی نصب و انتخاب و عدم ترجیح يك دسته ، منوط به عدم وجود مرجّح است که متأسفانه نویسنده در این جا نیز از مرجحات ادلهی نصب ، غفلت کرده است .

یادداشت ها :