

چگونگی نسبت نبوت و حکومت با تکیه بر نهج البلاغه

مصطفی دلشاد تهرانی^۱، سید محمد میردامادی^۲، سید سراج الدین صالحی^۳

چکیده:

یکی از مسائل پر مناقشه در میان اندیشمندان مسلمان خصوصا در ده‌های اخیر مسئله حکومت و چگونگی نسبت آن با نبوت بوده است که در پاسخ بدان دیدگاه‌های مختلفی را بیان داشته‌اند. این نوشته نیز با بهره‌گیری از نهج البلاغه به عنوان منشور حکومت‌داری علوی، درصدد پاسخ به سوال مذکور و دآوری بین دیدگاه‌های گذشته برآمده و با ارائه تحلیل‌های عقلی و نقلی و استدلال به مردمی بودن حکومت در اندیشه سیاسی اسلام، به این نتیجه دست یافته است که نمی‌توان حکومت را از شئون نبوت شمرد، بلکه حکومت در قاموس اسلام تنها، ابزاری است در جهت تامین اهداف نبوت و ایجاد بستر تربیت.

کلید واژه: هدف نبوت، حکومت، مشروعیت، مقبولیت، نهج البلاغه.

مقدمه:

چگونگی رابطه نبوت و حکومت از حدود یکصد سال پیش در میان مسلمین مطرح شده و در کشور ما نیز از دوران مشروطه، به ویژه در آستانه تشکیل نهضت اسلامی و پس از پیروزی انقلاب اسلامی، مورد توجه و اظهار نظرهای گوناگون قرار گرفته است. سوال اصلی در مورد رابطه بین حکومت و نبوت این است که آیا حکومت از شئون نبوت به حساب می‌آید؟ آیا انبیاء تحت شرایطی موظف به تشکیل حکومتند؟ آیا برپایی حکومت و چگونگی آن امری دینی است؟

اندیشمندان اسلامی در این زمینه دیدگاه‌های یکسانی ارائه نکرده‌اند، جدای از دو دیدگاه نفی و اثبات کامل رابطه نبوت و حکومت؛ دیدگاه‌های میانه و تفصیلی دیگری نیز طرح گردیده است. افرادی چون علی عبدالرزاق مصری در مفهومی وسیع، به جدایی سیاست از دیانت رای داده‌اند کما اینکه مهندس مهدی بازرگان نیز در ابتدا، جدایی سیاست از دیانت را برگزید، اما در آثار مربوط به اواخر عمرشان رای پیشین خود را به جدایی نبوت از حکومت تغییر داد، در میان شخصیت‌های برجسته‌ی حوزوی معاصر، ابتدا آیت‌الله سیدعلی خامنه‌ای^۴ و سپس آیت‌الله حسینعلی منتظری [در آثار مربوط به اواخر عمرشان]^۱، ضمن تایید رابطه‌ی

^۱ (عضو هیئت علمی دانشگاه قرآن و حدیث)

^۲ (عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور تهران جنوب)

^۳ (دانشجوی دکتری رشته نهج البلاغه)

^۴ برداشت نگارنده از کتاب بازگشت به نهج البلاغه، مجموعه بیانات آیت‌الله سید علی خامنه‌ای در کنگره هزاره نهج البلاغه (کنگره اول).

سیاست و دیانت؛ جدایی حکومت از نبوت را برنافتند و معتقدند حکومت از شئون نبوت به حساب نمی‌آید؛ در نقطه مقابل حضرت امام خمینی(ره) و دیگرانی هستند که قائل به رابطه‌ی کامل و جدایی‌ناپذیر نبوت از حکومت [با اندک تفاوت در میزان اعتبار رای مردم] می‌باشند. این نوشته با اذعان به رابطه اجمالی دین و سیاست، و اعتقاد به اینکه بسیاری از آیات قرآن شامل دستورات اجتماعی و فرائضی است که نه تنها ضرورت برپایی حکومت را بیان می‌کند بلکه دلیل اصلی دخالت دین در سیاست نیز محسوب می‌شود، به سراغ نهج‌البلاغه امیرمومنان (ع) رفته تا در پاسخ به سوال مذکور با تکیه بر قول و سیره حضرت امیر(ع) به بررسی عقلی، روایی، تفسیری و تاریخی ادله موجود بپردازد.

هدف بعثت انبیاء

هنگامی که خداوند از روح خود در وجود انسان دمید(حجر/۲۹)، خطاب به ملائک فرمود: من او را خلیفه‌ی خود در زمین قرار دادم(بقره/۳۰). آن‌گاه ملائک با تعجب پرسیدند: چگونه این امر محقق می‌گردد، در حالی که انسان موجودی مادی است، و از طرفی خلیفه باید بتواند و قابلیت این را داشته باشد که عین مستخلف و آینده‌ی تمام نمای او گردد؟(آملی، ۱۳۵۳، صص ۴۸، ۴۹؛ الامام روح الله الخميني، بی‌تا، ص ۲۷) ، خداوند متعال در پاسخ به این سوال پرده از بعد دیگر وجود انسان برداشت و فرمود: من او را به گونه‌ای خلق کردم که می‌تواند واجد تمام اسماء و جمیع کمالات و مظهر ذات بی‌همتای من باشد،^۲

انسان به‌عنوان کسی که قابلیت اتصاف به آن صفات و کمالات در وجودش نهفته است، می‌تواند با تربیت و پرورش استعدادها، خود، به مراتب عالی کمال^۳ و مقام خلیفه‌اللهی نائل آید. هرچند حضرت باری تعالی به جهت لطف بر بندگانش، انسان‌هایی که در علم الهی واجد شایستگی‌های لازم بودند را، «مِنْ لَدُنْ أَنْ كَانَفَطِيمًا»(خطبه/۱۹۲) تحت تربیتی ایجابی قرار داد و معجزه‌آسا به آن مقام و صفات متصف کرد، آنچنان که فرمود: «یا داوود انا جعلناک خلیفه فی الارض»(ص/۲۶)، اما نوع بشر به خلاف انبیاء و اولیاء، تحت تربیت مکتب واسطه‌ها^۴ به‌صورت «اعدادی»^۱، متصف به آن صفات می‌شوند. چرا که انسان تکویناً مختار آفریده شده

^۱ برداشت نگارنده از کتاب حکومت دینی و حقوق انسانی، مجموعه پرسش‌ها و پاسخ‌های آیت‌الله حسینعلی منتظری پیرامون حکومت دینی.

^۲ (طباطبایی، ج ۱، صص ۱۱۵، ۱۱۶): حضرت رسول (ص) فرمود: «خلق الله آدم علی صورته، خداوند آدم را بر صورت خویش آفرید.» (بخاری، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۳۹۱)، (کلینی، ج ۱، ص ۱۳۴)، (خمینی، ۱۳۷۴، صص ۶۳۱، ۶۳۶)، (حسن زاده آملی، ۱۳۷۱، صص ۲۷، ۲۸، ۵۳، ۵۸)

^۳ الکامل: من تمت اجزاه او صفاته خلاف الناقص (معلوف، ۱۹۸۶، ص ۶۹۸): الکمال: يستعمل فی الذوات و فی الصفات
يقال کمل اذا تمت اجزاه و کملت محاسنه. (الفيومي، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۵۴۱)
^۴ ای خلقناک مستعداً للخلافة فاعطیناکها (حقی بروسوی، بی‌تا، ج ۱، ص ۹۵)

^۵ عالم مدرسه است و معلمین این مدرسه انبیاء و اولیا هستند، و مربی این معلمین، خدای تبارک و تعالی است. خدای تبارک و تعالی انبیا را تربیت کرده است و آنها را برای تربیت و تعلیم کافه ناس ارسال کرده، انبیای بزرگ اولوالعزم برتمام بشر مبعوثند و سمت معلمی و مربی نسبت به تمام بشر دارند، و معلم آنها و مربی آن‌ها حق تعالی است و آن‌ها هم بعد از اینکه به تعالیم الهی تعلیم شدند و تربیت پیدا کردند مامورند که بشر را تربیت کنند و تعلیم [دهند]. (امام روح الله خمینی، ۱۳۶۱، ۱۳۷۱، ج ۱۳، ص ۲۶۵)

است و تربیت ایجابی نوع بشر توجیه پذیر نیست. در نتیجه جز رب الارباب، آنها در موارد استثناء و آنها بر اساس قاعده‌ی لطف، کسی نمی‌تواند متولی تربیت ایجابی بشر باشد، و جز انبیاء و اولیاء، باقی انسان‌ها به صورت اعدادی تربیت می‌شوند؛ به این معنی که زمینه‌ی رشد استعدادهای آدمی برایش فراهم می‌شود، موانع تربیت از پیش پایش برطرف می‌گردد، تا استعدادهای او در آن شرایط به اراده و خواست خود او، پرورش یابد.^۲

خداوند تعالی اساساً پیامبران را به همین منظور برانگیخت، تا متولی تربیت و هدایت اعدادی بشر باشند. هدف اصلی و هدف نهایی ارسال رسل چیزی جز تربیت بندگانش نیست.^۳ آنها مبعوث شده‌اند تا به فرموده امام علی(ع): «طبیعیانه به درمان بیماری‌های عقل و فطرت آدمی بپردازند»^۴ و موانع تعقل و غبار غفلت از دل آدمی بزدایند، و در واقع بستر را برای تربیت آدمی فراهم آورند، و انسان مستعد، متصف به صفات و کمالات الهی شود، آنچنان که فرمود: «و ما ارسلناک الا مبشراً و نذیراً» (فرقان/۵۶) به این معنی که حقیقتاً جز برای تربیت مبعوث نگشته‌ای! و حصر در آیه مذکور حصری حقیقی است، یعنی انبیاء تنها و تنها، به منظور تربیت بشر مبعوث شده‌اند،^۵ البته این نفی کننده‌ی شئون دیگر پیامبری نیست؛ بلکه به این معناست که شئون دیگر، برای تحقق هدف نهایی بعثت تربیت اعدادی بشر موجودیت و ارزش یافته‌اند. اگر پیامبران به عدالت مبادرت ورزیدند، اگر به اقامه قسط مأمور شدند،^۷ به این معنی نیست که ایشان از نظر هدف، دو مقصد مستقل داشته‌اند، بلکه به این معنی است که عدالت برای تربیت و

^۱ سازندگی انسان نسبت به کار، سازندگی ایجابی است، اما سازندگی کار نسبت به انسان سازندگی «اعدادی» است؛ یعنی انسان واقعاً کار خویش را خلق می‌کند اما کار واقعاً انسان را خلق نمی‌کند بلکه کار و ممارست و تکرار عمل زمینه خلق شدن انسان را از درون فراهم می‌کند. (مطهری، ج ۲، ص ۳۹۸)

^۲ آنچه‌هایی که مالاک انسانیت انسان است و به انسان شخصیت می‌دهد، فضیلت می‌دهد و مالاک فضیلت انسانی انسان است [و انسان را به حقیقت خود که همان خلافت الله است می‌رساند] به دست طبیعت ساخته نمی‌شود، به دست هیچ کس ساخته نمی‌شود، فقط و فقط به دست خود انسان ساخته می‌شود. (مطهری، ج ۲۳، ص ۱۴۶)؛ باغبان پدید آورنده کمال در درخت نیست بلکه هموار کننده شرایطی است که خود درخت، کمالات خود را نشان دهد؛ زیرا شاخ و برگ و میوه های رنگارنگ در دل نهال به صورت بالقوه نهفته است، با این مثال می‌توان موقعیت پیامبران و مصلحان و مرییان جامعه انسانی را ارزیابی نمود (سبحانی، ۱۳۸۴، ص ۱۲)

^۳ تمام انبیاء موضوع بحثشان موضوع تربیتشان موضوع علمشان انسان است. آمده‌اند انسان را تربیت کنند آمده‌اند این موجود طبیعی را از مرتبه‌ی طبیعت به مرتبه‌ی عالی ما فوق طبیعه و ما فوق الجبروت برسانند از اول هر یک از انبیاء که مبعوث شدند برای تربیت انسان مبعوث شدند. (امام روح الله خمینی، ۱۳۶۸، ص ۱۰۱)

طَبِيبٌ دَوَّارٌ بِطَبِّهِ قَدْ أَحْكَمَ مَرَاهِمَهُ وَأَحْمَى مَوَاسِمَهُ يَضَعُ ذَلِكَ حَيْثُ الْحَاجَةُ إِلَيْهِ مِنْ قَلْبِهِ عُمِي وَ أَدَانِ صُمِّ وَ أَلْسِنَةُ بَنِي مُتَتَّبِعُ بِدَوَائِهِ مَوَاضِعَ الْعُقَلَةِ، (خطبه/۱۰۸)

يُسْتَأْذِنُهُمْ مِنْ مِثْقَالِ فِطْرَتِهِ وَ يُدَكِّرُهُمْ مِنْ مَنِيِّ نِعْمَتِهِ وَ يَخْتَجُّوْا عَلَيْهِمُ بِالتَّبْلِيعِ وَ يُثِرُّوْا لَهُمْ دَقَائِنَ الْعُقُولِ (خطبه/۱)

^۴ مأموریتی که خداوند به دوش انبیاء نهاده تنها تبلیغ رسالت است، نه بیشتر از آن، انبیاء را فرستاده تا دین خدا را به مردم ابلاغ کنند، نه اینکه نگرهبان مردم و مسؤل اول ایمان و اطاعت آنان باشد، تا خود را موظف بدانند ایشان را از اعراض باز بدارند، و در این راه خود را به تعب و تدارک تا شاید مردم به وی روی آورند. (طباطبایی، ج ۱۸، ص ۶۸؛ ج ۱۵، ص ۲۲۲)

قُلْ أَمْرٌ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ (اعراف/ ۲۹)

هدایت مقدمه است، اما مقدمه‌های متصل و ذی‌قیمت، هر شان دیگری هم که برای انبیاء متصور باشد و هر آنچه که انبیاء در اختیار داشته و به کار بسته باشند، چیزی جز ابزار و وسایل تربیت و تلاشی جز به‌منظور تحقق هدف نهایی بعثت نبوده است، در نتیجه هیچ یک از شئون و یا ابزار نبوت، نمی‌توانند با هدف خود که «تربیت اعدادی بشر» است، تضاد یا تنافی داشته باشد. لذا آنجا که می‌فرماید: «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولوالامر منکم» (نساء/۵۹) اطاعتی را از مردم، برای رسول خود طلب می‌کند که ریشه در معرفت، محبت و مودت^۱ داشته و به اراده‌ی انسان مختار، بدون هیچگونه اجبار و اکراهی شکل بگیرد، همانطور که معنی لغوی «اطاعت» چیزی جز «پذیرفتن با میل و رغبت» نیست^۲، در واقع آیه «اطیعواالله...»^۳ مقید شده است به آیاتی نظیر «و ما علی الرسول الا البلاغ المبین» (نور/۵۴) و «لست علیهم بمصیطر...» (الغاشیه/۲۲) و دهها آیه مشابه دیگر^۴. این چنین ترجمه‌ای از اطاعت در آیه مذکور متناسب با شأن نبوت، یعنی تربیت اعدادی بشر می‌باشد؛ و قرینه بر صحت چنین ترجمه‌ای از آیه مورد بحث، سیره انبیاء و اوصیاء [علیهم‌السلام] است که دعوت خود را بر پایه محبت و مهربانی قرار دادند^۵ و هیچ‌گاه خود را قیم مردم ندانسته و در هیچ موردی به زورگویی حتی نزدیک نشدند، آنچنان که در شأن نزول آیه «لااکراه فی الدین» (بقره/۲۵۵) آورده اند؛ مردی از اهالی مدینه به نام «حصین» دو پسر داشت، برخی از بازرگانان مسیحی که به مدینه کالا وارد می‌کردند، در رفت و آمد با این دو پسر آنان را به آیین مسیحیت دعوت کردند، و آنان نیز تحت تاثیر قرار گرفتند و به مسیحیت گراییدند و هنگام مراجعت بازرگانان نیز به اتفاق ایشان رهسپار شام گشتند. حصین از این واقعه سخت ناراحت شد و ماجرا را به پیامبر اکرم (ص) اطلاع داد و از آن حضرت خواست که آنان را به مذهب خود برگرداند و سوال کرد که آیا می‌توانم آنان را به اجبار به مذهب خویش بازگردانم؟ آیه مذکور نازل شد و این حقیقت و حکم را بیان داشت که در پذیرش دین و گرایش به مذهب اکراه و اجبار نیست، (طبری، ۱۴۰۶، ج ۳، ص ۱۰؛ الواحی النیشابوری، ۱۳۵۹، صص ۵۳، ۵۲؛ الزمخشری، ج ۱، ص ۳۰۴؛ الطبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱، صص ۳۶۴

^۱ «لا استلکم علیه اجرا الا الموده فی القربی» (شوری/۲۳)

آوازه «اطاعت» از «طوع» در مقابل «کراه» به معنی نپذیرفتن با بی میلی و بی رغبتی ست و «طوع» به معنی پذیرفتن از روی میل و رغبت است. (رافع اصفهانی، ص ۵۲۰)؛ (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۲۴۸) همانطور که در نهج البلاغه شریف می‌فرماید: «بایتنی الناس غیر مُسْتَكْرِهینَ و لَمَّا مُجْبَرینَ بَلْ طَائِعینَ مُخْبَرینَ» (نامه/۱) لذا اطاعت به معنی فرمانبرداری نیست بلکه به معنی پذیرفتاری ست.

^۲ همچنین است آیاتی نظیر «ما ارسلنا من رسول الا لیطاع باذن الله» (نساء/۶۴)

«من یطع الرسول فقد اطاع الله و من تولّٰ فما ارسلناک علیهم حفیضاً» (نساء/۸۰)؛ و کذب به قومک و هو الحقّ قل لست علیکم بوکیل (نعام/۶۶) ولو شاء الله ما اشرکوا و ما جعلناک علیهم حفظاً و ما انت علیهم بوکیل (نعام/۱۰۷) ولو شاء ربک لامن من فی الارض کلهم جمیعاً افانت تکره الناس حتی یكونوا مؤمنین (یونس/۹۹) قل یا ایها الناس قد جاءکم الحقّ من ربکم فمن اهتدی فإتّما بهتدی لنفسه و من ضلّ فإتّما یضلّ علیها و ما انا علیکم بوکیل «یونس/۱۰۸» ربکم اعلم بکم ان یشاء یرحمکم و ان یشاء یعذبکم و ما ارسلناک علیهم وکیلاً «اسراء/۵۴» ارایت من اتخذ الهه هواء افانت تکون علیه وکیلاً «فرقان/۴۳» انا انزلناه علیک الکتاب للناس بالحقّ فمن اهتدی فلنفسه و من ضلّ فإتّما یضلّ علیها و ما انت علیهم بوکیل (غافر/۱۷) فان عرضوا فما ارسلناک علیهم حفیضاً ان علیک الا البلاغ «زخرف/۴۶» نحن اعلم بما یقولون و ما انت علیهم بجبار (ق/۴۵)

^۳ (والحب اساسی) محبت بنیاد و اساس [روش و سنت] من است. (القاضی عیاض، بیتا، ج ۱، ص ۱۸۷)

۳۶۳: مکارم شیرازی، ج ۲، ص ۲۰۴) همچنین در برخی تفاسیر نقل شده است که حصین خواست فرزندان خود را با اجبار به اسلام برگرداند، آنان نزد پیامبر شکایت بردند. حصین به پیامبر عرض کرد که من چگونه اجازه دهم که فرزندانم وارد آتش شوند و من نظاره‌گر باشم؟ و آیه مورد بحث به منظور نفی اکراه و اجبار در دین نازل شد (رشید رضا، ج ۳، ص ۳۶: مکارم شیرازی، ج ۲، ص ۲۰۴)؛ بنابراین «اطاعت» و هدایت در سیره‌ی انبیاء و اوصیاء همواره مقید به لوازم تربیت اعدادی است.^۱

اساساً اوامر و اطاعتی که در آن اراده و اختیار مردم لحاظ نشده باشد، نمی‌تواند در حیطه رسالت انبیاء قرار گیرد. امیرمومنان علی (ع) در نهج‌البلاغه شریف می‌فرماید: «لَوْ كَانَتْ الْأَنْبِيَاءُ أَهْلَ قُوَّةٍ لَأَتَرَامَ وَ عَزَّةً لَأَتَضَامَ وَ مَلِكٌ تَمُدُّ نَحْوَهُ أَغْنَاكَ الرَّجَالَ وَ تَشُدُّ إِلَيْهِ عَقْدَ الرَّجَالِ لَكَانَ ذَلِكَ أَهْوَنَ عَلَى الْخَلْقِ فِي الْإِغْتِبَارِ...» (خطبه / ۱۹۲) به این مضمون که اگر خداوند می‌خواست؛ می‌توانست پیامبران را آن چنان قدرتی بخشد، که کسی خیال مخالفت با آن، حتی به ذهنش خطور نکند، می‌توانست به پیامبرانش چنان توانائی و عزتی دهد که هرگز مغلوب نگردد، می‌توانست به ایشان چنان سلطنت و شوکتی دهد که همه‌ی چشمها به سوی آنان خیره شود و از راه‌های دور بار سفر به سوی آنان بسته شود، ولی خداوند اینطور نخواست، لذا حتی به منظور برپایی عدالت اجتماعی که خود، مقدمه و ابزار برای تربیت مردمان می‌باشد، و برپایی آن نیاز به قدرت دارد، انبیاء پاسدار اراده و اختیار مردمند، و برای برپایی آن جز به قدرت برخاسته از اراده مردم تکیه نمی‌کنند، در واقع استفاده از هر قدرتی؛ به غیر از قدرتی که برخاسته از اراده مردم باشد، ولو اینکه آن قدرت از سرشاخه‌های عدل الهی جاری شده باشد؛ بازهم منافی با هدف بعثت انبیاست، در نتیجه یک چنین قدرتی که با اراده مردم منافی باشد یا چنان اطاعتی که محصول ترس و طمع باشد و یا هر ابزار دیگری که با تربیت اعدادی بشر همسو نباشد، در برنامه رسالت انبیاء جایی ندارد، در واقع انبیاء آمده‌اند تا مردم را به گونه‌ای تربیت کنند که از سر عشق به معشوق و رضایت و خواست قلبی، مطیع امر خدا و رسول باشند و خود ایشان، ضامن اجرایی قضاوت و برپا دارنده‌ی حکومت عادلانه باشند که آن حکومت، برایشان عدالت اجتماعی را رقم بزند و رشد و تعالی را برایشان میسر سازد.

حکومت مردمی

موانع و مقتضیات تربیت در عرصه‌های اجتماعی می‌تواند به طور چشم‌گیری در تربیت انسان اثرگذار باشد و او را به‌عنوان یک موجود اجتماعی به کمال خود نزدیک و یا از آن دور کند، به همین خاطر، پیامبران الهی، به این عرصه توجه ویژه‌ای داشتند و اصلاحات اجتماعی، جزء اصلی‌ترین برنامه‌های ایشان به حساب می‌آمد، البته همانطور که قبلاً بیان شد؛ این اصلاحات تنها در صورتی برای ایشان ارزشمند خواهد بود که در خدمت تربیت اعدادی انسان‌ها قرار گیرد، لذا برای تحقق آن از روش‌ها و وسایلی

^۱ خداوند برای عقل و اختیار بشر حتی در پذیرش محتوای دعوت انبیاء ارزش و اعتبار قائل است؛ علامه طباطبایی (ره) در تفسیر آیه «فهل علی الرسول الا البلاغ المبین» می‌نویسد: وظیفه‌ی پیامبران بلاغ مبین است و آنان وظیفه‌ای در الجای مردم به محتوای دعوت ندارند رسول انسانی مانند آنان است و رسالتی که بر آن مبعوث شده است اقرار و تبشیر است در حقیقت رسالت مجموعه قوانین اجتماعی است که صلاح دنیایی و آخرتی مردم در آن است و شأن پیامبر الجای بر ایمان نیست. حضرت امیر (ع) نیز می‌فرماید: «إِنَّ الْأُمَّةَ سُجَّانَةٌ أُمَّرُ عِبَادَهُ تُخَيِّرُ...» خداوند سبحان بندگان خود را فرمان داد درحالی که اختیار دارند [مختارند راهی که خداوند نماینده را بپیمایند یا خیر] (قصار / ۷۸)

بهره می‌بردند که معارض با تربیت اعدادی نباشد، به همین خاطر هیچ‌گاه به‌منظور اصلاح جامعه به زور و تجبر متوسل نشدند، بلکه همواره مردم را، آنها هم مجموعه مردم را، در جهت انجام اصلاحات اجتماعی مورد خطاب قرار می‌دادند و لازمه این قبیل خطابات این است که همه افراد، مشترکا باید مقدمات انجام تکلیف مورد خطاب را فراهم آورند، به‌عنوان مثال آنجا که می‌فرماید: «لیقوم الناس بالقسط» (حدید/۲۵) اگر مقصود از اقامه قسط در آیه شریفه به قرینه ما بعدش «و انزلنا الحديد فيه باس شدید» (حدید/۲۵) که اشاره به قوه قاهره دارد، اقامه حکومت عادل باشد، در این صورت معنای آیه شریفه این چنین می‌شود: همه انسانها موظف به اقامه حکومت عادل هستند، در واقع انبیای الهی، اصلاحات اجتماعی را بر اراده و خواست مردم مبتنی می‌ساختند، چراکه اگر بر قدرتی جز قدرت برخاسته از اراده‌ی مردم مبتنی باشد، با هدف نبوت -تربیت اعدادی معارض و از دایره دین خارج است، و از اینجا این نتیجه حاصل می‌شود که در تعریف حکومت دینی که خود ابزاری در جهت انجام اصلاحات اجتماعی است نمی‌توان نقش مردم را در مشروعیت حکومت نادیده گرفت، آنچنان که اگر حکومتی مورد تایید مردم نباشد، مشروع نخواهد بود و اگر به رای مردم تایید شود مورد پذیرش دین هم قرار می‌گیرد؛ به عبارت دیگر اگر حکومت را فرضا دارای دو بال مشروعیت دهنده بدانیم، بال دوم نیز متأثر از رای و انتخاب مردم است، کما اینکه در طول تاریخ؛ یوسف نبی (ع) وزیر و ابازصدیق استاندار چنین حکومت‌هایی بوده‌اند، یعنی حکومتی که تنها بال مشروعیت مردمی را حقیقتا دارا بوده، مورد تایید انبیاء و اوصیاء قرار گرفته است؛ و اینکه علی (ع) مردم را به قیام علیه جریان سقیفه فراخواند به این دلیل بود که؛ حکومت برآمده از سقیفه را مبتنی بر قدرتی، غیر از قدرت برخاسته از اراده جمعی مردم می‌دید، و حکومت سقیفه را در ابتدای امر فاقد مشروعیت مردمی می‌دانست، لذا به‌منظور قیام علیه سقیفه با مردم، وعده کرد، اما هنگامی که آنها به وعده خود عمل نکردند [جز ۳ یا ۴ نفر] (سلیم بن قیس، ۱۴۰۰، ص ۸۱؛ الطبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱، صص ۸۱، ۸۲؛ المجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۲، ص ۳۲۹، ج ۲۸، ص ۲۶۴؛ شیخ مفید، ص ۶)، آن حضرت دریافت، که مردم امروز، به حکومت غصبی دیروز راضی‌اند؛ و حکومت غیر مردمی و دیکتاتوری سقیفه، امروز به خواست و رای مردم تایید و واجد مشروعیت مردمی شده است، به همین خاطر دست از قیام کشید.

با وجود این، اهل‌بیت عصمت و طهارت، بارها متعرض اصحاب سقیفه شدند^۱، (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸، ج ۱۶، ص ۲۰۹) تا خط اسلام نبوی را از اسلام سقیفه‌ای جدا کنند و هویت آن را به تاریخ بشناسانند، چرا که اصحاب سقیفه با طرح «مرجعیت اصحاب»^۱

^۱ «اصحاب سقیفه از هر راهی که می‌توانستند مردم را به بیعت با ابوبکر کشانند و در این امر بیش از هر کس عمر بن خطاب تندی و خشونت می‌کرد و پس از او اسید بن حضیر و خالد بن ولید و قنفت بن عمیر»، (موسوی، ص ۸۱) با همین مضمون ابوبکر جوهری نیز نقل کرده است. (الجوهری، ص ۴۶؛ ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۱۹)

^۲ هنگامی که به زور از حضرت امیر (ع) خواستند تا با ابوبکر بیعت کند فرمود: «انا احق بهذا الامر منکم لابلایکم و انتم اولی بالبیعه لی! اخذتم هذا الامر من الانتصار؛ و احتججتهم علیهم بالقرابه من النبوی (ص) و تاخذونه منا اهل البیت غصبا؟! الستم زعمتم للانتصار لکم اولی بهذا الامر منهم، لما کان محمد منکم؛ فاعطوکم امقاده، و سلموا الیکم الاماره؟ و لنا احتج علیکم بمثل ما احتججتهم به علی الانتصار. نحن اولی برسول الله حیا و میتا؛ فانصفونا ان کنتم تومنون؛ و الافیء و بالظلم و انتم تعلمون» (ابن ابی الحدید، ج ۶، ص ۱۱؛ الدینوری، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۱)

و با حذف اهل‌بیت(ع) از صحنه‌ی اظهار نظر در مسائل مسلمین و با حرمت شکنی ۲ و تنزل جایگاه اجتماعی اهل‌بیت(ع) در نظر عموم، کاری کرده بودند که مقام امامت در مرجعیت اصحاب استحاله شده بود ۳ و خط اصلی اسلام برای مردم گنگ و ناپیدا بود، لذا اعتراض به غضب «مقام امامت و هدایت جامعه» به‌منظور باز شناسی آن و جلوگیری از استحاله آن ضروری می‌نمود و اهل‌بیت(ع) نیز بدان اهتمام داشتند، البته در این بین اعتراض به غضب رای مردم ۴ و باغ فدک ۵ نیز [به‌منظور محکوم کردن انحراف مسیر هدایت و غضب مقام امامت]، طریقت داشت و به همین خاطر اهمیت یافته بود. درعین حال اهل‌بیت(ع) به نحوه‌ی تصدی حکومت هم اعتراض داشتند، به کودتایی که بر علیه مردم صورت گرفت، عبه خیانت، ۱ رخوت و نادیده گرفتن شایستگی‌های

^۱ تصمیم‌گیری در سقیفه بدون اعتنا به نظر علی(ع) به معنی این بود که گروهی از اصحاب خود را صاحب نظر در امور مسلمین و قیام ایشان می‌دانند، همانطور که ابوبکر در خطبه فدکیه در مقابل اعتراضات فاطمه زهرا(س) برای غضب فدک به حدیثی از پیامبر(ص) و اجماع صحابه استدلال می‌کند و از این طریق باب اجتهاد اصحاب در مقابل اهل بیت(ع) را می‌گشاید. (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸، ج ۱۶، ص ۲۰۹)

^۲ «عمر در حالی که پاره‌ای از آتش با خود داشت به در خانه آمد و فاطمه (س) در آستان در با او روبه رو شد و بدو گفت: ای پسر خطاب آیا بر آنی که در خانه مرا به آتش کشی؟ عمر گفت: آری و این از آنچه پدرت آورده محکم‌تر است» (بلادری، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۶۸)

^۳ «شما با این کار انوار دین الهی را اطفاء و سنن النبوی را اهماء کردید و به مردم وانمود داشتید که می‌خواهید کف روی شیر را بخورید ولی با دغل‌بازی زیر لب تمام شیر را تا ته سرکشیدید و به روی اهل بیت پیامبر پا گذاشتید و البته ما صبر می‌کنیم همچون صبر بر نیزه فرو رفته در شکم» (تهرانی، ۱۳۹۲، ص ۱۱۰) در این کلام گهربار حضرت فاطمه (س) خطاب به ابوبکر می‌فرماید: شما وانمود کردید، فقط خواستار خلافت و مدیریت جامعه، مدیریت اقتصاد، مدیریت سپاه و لشکر هستید ولی در واقع از راه خلافت، امامت را نابود کردید و کاسه امامت را تا ته سرکشیدید، خودتان را امام و جلشین پیامبر در رهبری دینی مردم معرفی کردید و در واقع جلشینان به حق پیامبر را بالکل از میدان به در کردید و اینکار را چنان با زیرکی تمام انجام دادید که حتی مردم به خیر نیامند و تصورشان این بود که اختلاف تنها بر سر حکومت است. اگر مقام امامت از سوی مردم و صحابه پاسداشته می‌شد، حکومت جز مسیر درست را طی نمی‌کرد و بیراهه نمی‌رفت اگر چه متصدی آن شخصی غیر از معصومین(ع) باشد.

^۴ اعتراضات فاطمه زهرا(س) در خطبه فدکیه به این خاطر است که برخی اصحاب، برای غضب فدک در مقابل اهل بیت(ع) که خود برپا دارند عدالت و از بین برنده ظلمند ایستاده، و از کلام خدا و رسول خدا(ص) بر علیه اهل بیت(ع) استدلال می‌کنند، تا امامت را از ریشه برکنند و مسیر هدایت را از اساس منحرف سازند، تمام دغدغه‌ی حضرت فاطمه(س) و تمام تلاش ایشان جلوگیری از این انحراف و دفاع از امامت است، کما اینکه در همین خطبه به ابوبکر می‌فرماید: شما بهتر دین خدا را می‌فهمید یا اهل بیت و پسر عم پیامبر؟ این اتفاق در حالی روی داد که عموم مسلمین نه تنها به حمایت از فاطمه زهرا(س) برخاستند بلکه عملاً جانب ابوبکر را گرفتند، و به همین خاطر فاطمه زهرا(س) بارها در خطبه فدکیه حاضران را به خاطر مواضعشان توبیخ می‌کند.

^۵ «همین که شتر خلافت به اندازه لحظه‌ایی ایستاد، سریعاً سوارش شدید و همین که لحظه‌ایی افسارش رها شد، سریعاً به دست گرفتیدش و سپس این آتش به پا شده را باد زدید تا گُر بگیرد و این آتش را به جاهای دیگری هم کشانیدید» (تهرانی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۷)

علی(ع) و همتراز کردن او با نالیقان، ۲ به نحوه‌ی استخلاف عمر ۳ و به شورای از پیش تعیین شده معترض بودند، ۴ در واقع ایشان نسبت به عدم وجود دموکراسی یا وجود دموکراسی‌های دروغین اعتراض داشتند و این تصور که اعتراضات اهل بیت(ع) ناظر به غضب حکومت انتصابی ایشان و نادیده گرفتن جعل الهی حاکم می‌باشد؛ تصور درستی نیست، کما اینکه چنین تلقی از اعتراضات اهل بیت(ع) با سیره و برخی فرمایشات دیگر ایشان معارض است، که در ادامه برخی از آنها بیان می‌شود:

طبق عبارات نهج البلاغه، امیرالمؤمنین علی(ع) پس از مردم، با هر سه خلیفه پیش از خود بیعت نمود، و این مسئله گواهی می‌دهد که حکومت خلفای پیشین را به خاطر پذیرش مردم پذیرفته بود و این یعنی حکومت خلفا، غیرمشروع نبوده است.^۱ در غیر

^۱ ابابکر گفت: مردم آمدند و قلاده خلافت را به گردن من انداختند، درحالی که بدان رغبتی نداشتیم، در این هنگام فاطمه زهرا(س) رو به مردم کرد و فرمود: ای مردم بدکاری کردید و عاقبت این سکوت و به نوعی خیانت را خواهید دید آن روز که پردما کنار می‌رود. (تهرانی، ۱۳۹۲، ص ۱۷۹)

^۲ حَتَّى إِذَا مَضَىٰ لِسَبِيلِهِ جُجَلُهَا فِي جَمَاعَةٍ زَعَمَ أَنِّي أَحَدُهُمْ فَبَا لَأَلَّهِ وَلِلشَّوْرَىٰ مَنَّى اغْتَرَضَ الرَّيْبُ فِي سَمْعِ الْأَوَّلِ مِنْهُمْ حَتَّىٰ صَبَرْتُ أَقْرَنُ إِلَىٰ هَذِهِ النَّظَائِرِ (خطبه/ ۳)

^۳ حَتَّىٰ مَضَىٰ الْأَوَّلُ لِسَبِيلِهِ فَأَدَلَىٰ بِهَا إِلَىٰ فُلَانٍ بَعْدَهُ ثُمَّ تَمَثَّلَ بِقَوْلِ الْأَغْشَىٰ: شَتَّانَ مَا يَوْمِي عَلَىٰ كُورِهَا / وَ يَوْمُ حَيَّانٍ أَجْبَىٰ جَلِبِ. فَبَا عَجَبًا نَبْنَا هُوَ يَسْتَقْبِلُهَا فِي حَيَاتِهِ إِذْ عَقَدَهَا لِأَخْرَ بَعْدُ وَفَاتِهِ (خطبه/ ۳)

^۴ فَصَفَا رَجُلٌ مِنْهُمْ لِضَغْنِهِ وَ مَالِ الْأَخْرَ لِصِهْرِهِ مَعَ هُنَّ وَ هُنَّ (خطبه ۳)

^۵ حضرت امیر(ع) در نامه ۶۲ نهج البلاغه می‌فرماید: «فَمَا رَاغِبِي إِلَّا لِنَيْبَالِ النَّاسِ عَلَىٰ فُلَانٍ يُتَابِعُونَهُ فَأَمْسَكْتُ يَدِي حَتَّىٰ رَأَيْتُ رَاجِعَةَ النَّاسِ قَدْ رَجَعَتْ عَنِ الْإِسْلَامِ يَدْعُونَ إِلَيَّ مَخْشِي دِينَ مُحَمَّدٍ (ص) ... اقا من دست بیعت به او ندادم تا آن روز که دیدم چیزی نموده است مردم از اسلام برگردند و دین محمد درود خدا بر او و خاندانش در معرض نابودی قرار گیرد.» دقت ادبی در عبارت مذکور گواهی می‌دهد که «حتی» در جمله «فامسکتیدی حتی رایت...» ابتداییه است و (حتی ابتداییه بر جمله ای داخل می‌شود که مضمون آن غایت یعنی نهایت و سرآمد ماقبل «حتی» است. همانند قرأت نافع در این آیه شریفه « وَ زَلُّوْا حَتَّىٰ يَقُوْلُ الرَّسُوْلُ » (بقره/ ۲۱۴) و در این آیه شریفه نیز ما بعد «حتی» غایت برای ماقبل است یعنی جمله (يقول) غایت (زلزال) رامی فهماند.) (عباس حسن، ۱۳۸۴، ج ۴، ص ۳۱۴؛ صفایی بوشهری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۱۲۲) بنابراین علی(ع) هنگامی که دید «الناس قد رجعت عن الاسلام» (نامه/ ۶۲) با ابابکر بیعت نمود، در ادامه این نامه حضرت امیر(ع) می‌فرماید: «فَحَشِيَّتْ إِنْ لَمْ أَنْصُرِ الْإِسْلَامَ وَ أَظْلَمَ أَنْ أَرَىٰ فِيهِ تَلْمَأَ أَوْ فَذَمًا تَكُونُ الْمُصِيبَةُ بِهِ عَلَىٰ أَعْظَمِهِ مِنْ قُوْتٍ وَ لَأَتَيْتِكُمْ إِلَيَّ إِنَّمَا هِيَ مَتَاعٌ قَلْبَائِلَ يَزُوْلُ مِنْهَا مَا كَانَ كَمَا يَزُوْلُ السَّرَابُ أَوْ كَمَا يُتَفَشَّعُ السَّحَابُ فَنَهَضْتُ فِي تَلْكَ الْأَحْدَاثِ حَتَّىٰ رَاحَ الْبَاطِلُ وَ زَهَقَ وَ أَطْمَأَنَّ الدِّينُ وَ تَنَهَّه» در اینجا نیز عبارت «فنهضت فی تلك الاحداث» مویذ برداشتی است که از «حتی ابتداییه» در بالا ارائه شد. کما اینکه «الغارات» عبارت مذکور را از قول حضرت امیر(ع) این چنین نقل کرده است: «فمشیيت عند ذالك الي ابي بكر فبايعته و نهضت في تلك الاحداث حتى داغ الاباطل و زهق و كلنت كلمة الله هي العليا» (الثقفي الكوفي، ج ۱ ص ۳۰۶)

همچنین آن حضرت در مورد بیعت با عثمان نیز می‌فرماید: «لَقَدْ عَلِمْتُمْ أَنِّي أَحَقُّ النَّاسِ بِهَا مِنْ غَيْرِي وَ وَ اللَّهِ لَأَسْلِمَنَّ مَا سَلِمَتْ أُمُورُ الْمُسْلِمِينَ وَ لَمْ يَكُنْ فِيهَا جَوْرٌ إِلَّا عَلَىٰ خَاصَّةٍ ... سوگند به خدا به آنچه انجام داده‌اید گردن می‌نهم، تا هنگامی که اوضاع مسلمین روبه راه باشد، و از هم نپاشد، و جز من به دیگری ستم نشود.» (خطبه/ ۷۴) در عبارت مذکور واژه «لاسلمن» دلالت بر بیعت امام(ع) با عثمان دارد این کلمه از «سَلِمَ» است و «سَلِمَ» بمعنی اطاعت و تقیاد می‌باشد، همانند آیه «القوا الى الله يومئذ السلم» (تحرل/ ۸۷) یعنی آن روز به خدا تسلیم و منقاد می‌شوند، و آیه «وله اسلام من فى السموات و الارض» (ال عمران/ ۸۲) (بیستونی، ۱۳۸۳، ص ۵۶۲) لذا نمی‌توان «لاسلمن» را به معنی سکوت ترجمه کرد، از طرفی سید

این صورت، بیعت علی (ع) با ایشان را هم باید کاری غیرمشروع قلمداد کنیم، این در حالی است که، قواعد اصولی و فقهی همانند قاعده‌ی اضطرار، و یا مصلحت، یا دفع افسد به فاسد، یا اهم و مهم، را نمی‌توان توجیه‌کننده‌ی بیعت علی (ع) دانست و بیان داشت که آن حضرت در شرایطی اضطراری مصلحت‌اندیشی کرده، نمی‌توان چنین عملکرد مصلحت‌اندیشانه‌ی را به آن حضرت نسبت داد؛ آن حضرت در بدترین شرایط اضطراری به خاطر مصلحت راضی به کارهای خلاف شرع نمی‌شد، به‌عنوان مثال؛ او می‌توانست در شورای شش نفره ابن‌عوف را راضی کند و قرار داد جانشینی با وی ببندد تا حضرت امیر(ع) را به خلافت برگزیند ولی نکرد، او می‌توانست در شورای شش نفره یک دروغ مصلحتی بگوید و شرط شیخین را بپذیرد تا وی را به خلافت برگزیند ولی نگفت، او می‌توانست معاویه را موقتا ابقا کند تا صفین پیش نیاید ولی نکرد، او می‌توانست با وعده و وعید و اعطای منصب به طلحه و زبیر جلوی آتش افروزی بصره و جنگ جمل را بگیرد ولی نداد، او می‌توانست عمروعاص و بسیاری دیگر را با خود همراه کند او می‌توانست به خوارج دروغ بگوید، با وعده آنها را گول بزند، برای ساکت کردن آنها، لفظ توبه را بر زبان آورد، اما نکرد و نیلورد، (دلشاد تهرانی، ۱۳۸۲، ص ۲۱۳) لذا نمی‌توان چنین عملکرد مصلحت‌اندیشانه‌ی را بر سیره علی(ع) تحمیل کرد، چرا که اگر آن حضرت(ع) در بیعت با عثمان قصد مصلحت‌اندیشی و دفع افسد به فاسد داشت، قطعا از بین راه‌های پیش رو، بدترین راه را انتخاب نمی‌کرد، کما اینکه ایشان در ماجرای شورای شش نفره چهار راه پیش روی دارد: ۱ ایشان می‌توانست شرط سوم ابن‌عوف را بنا بر دروغ مصلحتی بپذیرد و خود خلیفه مسلمین باشد تا از خوف جانش در معذوریت بیعت با عثمان قرار نگیرد ۲ علی (ع) می‌توانست ابن‌عوف را راضی کند تا بدون شرط سوم، با او بیعت کند ۳ آن حضرت می‌توانست شرط سوم را نپذیرد و با کسی که حکومتش مشروع نیست بیعت کند تا کشته نشود ۴ یا اینکه شرط سوم را نپذیرد و کشته شدنش در راه حق را بر بیعت با جور ترجیح دهد. آن حضرت اگر به دنبال مصلحت‌اندیشی بود، قطعا راه نخست یا راه دوم را انتخاب می‌کرد، تا با یک هزینه کمتر هم اسلام را از خطر حکومت نامشروع عثمان و بنی‌امیه حفظ کرده باشد و هم جان خود را از مهلکه سالم به در ببرد، چون زمانی که ابن‌عوف، شروط را سه بار بر امام عرضه می‌دارد؛ امام می‌داند که اگر شروط را قبول نکند، ابن‌عوف قطعا با عثمان بیعت خواهد کرد، و بیعت ابن‌عوف با عثمان [طبق شرایطی که عمر از پیش تعیین کرده بود] به این معنی است که علی(ع) هم یا باید تن به بیعت با عثمان دهد و یا اینکه کشته شود؛ در آن زمانی که ابن‌عوف آن شروط را سه بار به‌منظور اتمام حجت بر امام(ع) عرضه می‌دارد، امام علی(ع) قطعا متوجه این مسائل هست و در واقع شرایط اضطراری برای گفتن یک دروغ مصلحتی کاملا مهیاست، و

رضی(ره) قبل از شروع خطبه ۷۴ می‌نویسد «و من خطبة له (عليه السلام) لما عزموا علي بيعة عثمان» و از سوی دیگر ابن‌ابی‌الحدید در شرح این خطبه آورده است: و قال (عبدالرحمن): يا علي قد أبيت الناس إلّا علي عثمان، فلا تجعل علي نفسك سبيلا، ثم قال: يا أبا طلحة ما أذی أمرک به عمر قال: أن أقتل من شقّ عصا الجماعة، فقال عبد الرحمن لعلي: بايع إذن و إلّا كنت متبعا غير سبيل المؤمنين، و أنفدتنا فيك ما أمرنا به فقال عليه السلام: «لقد علمتم أنّي أحقّ بها من غيري، و الله لأسلمن ما سلمت...» ثم منّا يده «فبايع» (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۷۸، ج ۶ صفحه ۱۶۸) بنابراین طبق عبارات نهج البلاغه علی (ع) با خلفای پیشین خود بیعت نموده است.

به دلیل این‌که بیعت امری اختیاری است، بیعت نکردن اهل بیت(ع) با حکومت دیگران، نمی‌تواند به معنی عدم مشروعیت آن حکومت‌ها باشد اما بیعت کردن ایشان می‌تواند تحت شرایطی دلیل بر مشروعیت آن حکومت‌ها تلقی گردد.

صدالبته با توجه به اتمام حجت ابن عوف و شرایطی که پیش آمده بود، دروغ مصلاحتی امام اگر منعقد می‌شد نتیجه بخش بود، اما او دروغ نمی‌گوید. بنابراین هیچ کدام از قواعد اضطرار، توجیه کننده بیعت علی (ع) با عثمان نخواهد بود. از طرفی می‌دانیم که وجود مبارک علی (ع) از انجام کار خلاف شرع میراست، لذا این نتیجه حاصل می‌شود که بیعت ایشان با عثمان عملی مشروع و به تبع آن، حکومت عثمان نیز حکومت غیرمشروعی نخواهد بود، چرا که به هر ترتیب حکومت او مورد رضایت و تایید مردم قرار گرفته است، آنچنان که اصحاب شورا به سراغ سران قبایل رفته بودند و نظر آنها را جلب نموده او مردم هم تابع سران بودند، لذا ابن عوف به درستی خطاب به امام علی (ع) عرضه داشت: مردم جز عثمان را نمی‌خواهند، (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸، ج ۶، صص ۱۶۷-۱۶۸) و حضرت امیر (ع) هم در قبایل این استدلال و این خواست مردم تن به پذیرش نتیجه شوراداد. امام علی (ع) در پاسخ به اشکال فوق که می‌گوید امام تنها با دست خود بیعت کرد نه با دل می‌فرماید: «يَزْعَمُ أَنَّهُ قَدْ تَابِعَ بَيْدَهُ وَ لَمْ يَتَابِعْ بِقَلْبِهِ، فَقَدْ أَفْرُ بِالْبَيْعَةِ وَ ادَّعَى الْوَلِيحَةَ فَلَيَاتِ عَلَيْهَا بِأَمْرِ يَغْرَفُ» (خطبه/۸).

فرینه دیگر برای اثبات ادعای فوق مبنی بر عدم جعل و انتصاب الهی حاکم اسلامی، آن جاست که حضرت امیر (ع) به هنگام بیعت، خطاب به مردم می‌فرماید: «دعونی و التمسوا غیری» (خطبه/۹۲) مرا رها کنید و دیگری را برای حکومت برگزینید! چنانچه ما قائل به مشروعیت الهی حکومت انبیاء و اوصیاء باشیم در این صورت این سوال مطرح خواهد شد که اگر مردم به فرموده علی (ع) عمل کنند و شخص دیگری را برای حکومت برگزینند؛ آیا حکومت آن شخص مشروع خواهد بود؟ آیا مردم در این صورت مرتکب گناه نشده‌اند؟ حضرت امیر (ع) با بیان این عبارات با مردم تعارف نمی‌کنند، یا در صدد راستی آزمایی مردم یا اتمام حجت بر مردم نبوده‌اند، ایشان نمی‌خواستند صداقت و ثبات قدم مردم در انتخاب حاکم را آزمایش کنند، بلکه ایشان واقعا نسبت به حکومت رغبتی نداشتند، ایشان به هنگام درخواست مردم برای بیعت فرمود: «لا حاجه لی فی امرکم، فمن احرتم رضیت به» و پس از اصرار دوباره مردم فرمود: «لا تفعلوا فانی اکون وزیرا خیرا من اکون امیرا» از من دست بردارید... (ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج ۳، صص ۱۹۰-۱۹۱) همچنین در نهج البلاغه شریف آمده است که حضرت امیر (ع) در این هنگام خطاب به مردم فرمود: «ان ترکتمونی فانا کاحدکم و لعلی اسمعکم و اطوعکم لمن ولیتموه امرکم...» (خطبه/ ۹۲) و فردا هنگامی که مردم جهت بیعت با او در مسجد آماده شدند، تاکید کردند که دیروز من پذیرش حکومت شما را ناخوشایند داشتم «وقد افترقنا بالامس علی امر و کنت کارها لامرکم...» (ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج ۳، صص ۱۹۳-۱۹۴) یا آنچنان که در نهج البلاغه می‌فرماید: «وَ اللَّهُ مَا كَانَتْ لِي فِي الْخِلَافَةِ رَغْبَةٌ وَ لَا فِي الْوِلَايَةِ

^۱ ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸، ج ۶، صص ۱۶۸.

^۲ وَ اللَّهُ لَا سَلْمَ لِمَنْ مَّا سَلِمَتْ أُمُورُ الْمُسْلِمِينَ... (خطبه/۷۴)

^۳ رواه الطبري في تاريخه [ج ۵ ص ۱۵۶] كما رواه أبو علي أحمد بن مسكويه المتوفى ۴۲۱ هـ (۱۰۳۰ م) في تجارب الأمم [ج ۱ ص ۵۰۸]، (عطاردی، ۱۳۵۱، صص ۳۷)

^۴ «ما شواهدی از تاریخ و گفته‌های وی [حضرت امیر (ع)] داریم که نشان می‌دهند او هرگز اهمیتی نمی‌داد که خلافت به سوی او آید و یا از وی دور شود» (ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج ۳ ص ۱۹۳): همچنین در عبارات مختلف نهج البلاغه این مسئله مشهود است، آنچنان که فرمود: «فَأَقْبَلْتُمْ إِلَيَّ إِفْبَالَ الْعُوذِ الْمُطَافِيْلِ عَلَيَّ أُوَلِّدُنَا نَقُولُونَ الْبَيْعَةَ الْبَيْعَةَ قَبْضَتْ كَفْيَ فَبَسَطْتُمُوهَا وَ نَارَعْتُمْ بَدِي فَجَادَبْتُمُوهَا» (خطبه/ ۱۳۷)

إِرْبَةً وَ لِكِنِّكُمْ دَعْوَتُمُونِي إِلَيْهَا وَ حَمَلْتُمُونِي عَلَيْهَا» (خطبه/۲۰۵) البته ساحت قدسی آن حضرت از دروغ گفتن و قسم دروغ یاد کردن، مبراست و اضطراری هم در این بین، برای گفتن دروغ مصلحتی وجود نداشت، بنابراین چنانچه طبق فرمایش حضرت امیر(ع) مردم، شخصی غیر از ایشان را برای تصدی حکومت انتخاب می‌کردند، گناهی مرتکب نشده بودند و حکومت آن شخص نیز مشروع می‌بود. ۱. لذا حکومت از نظر علی بن ابی طالب(ع) حقی نیست که خداوند آن را به یکی از افراد بشر بخشیده باشد، بلکه حکومت از نظر علی(ع) حق توده‌ی مردم است، هر کسی را که بخواهند، می‌توانند به خاطر نیکی انتخاب کنند و آن را که بخواهند می‌توانند به‌عنوان کیفر بدی از کار برکنار سازند، لذا به هنگام بیعت در برابر همگان، آشکارا فرمود: «ایها الناس عن ملاء و اذن، ان هذا امرکم لیس لاحد فیه حق الا ما امرتم ...» (ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج ۳، صص ۱۹۳ و ۱۹۴) ای مردم در برابر همگان و با دستوری خودتان آشکارا می‌گویم که این کار [حکومت] از آن شماست و هیچ‌کس جز آن که شما او را زمامدار خود گردانید حق حکومت بر شما را ندارد، و در نامه‌ای خطاب به معاویه در پیشگاه بزرگان صحابه که غالباً در ماجرای غدیر و سقیفه حضور داشته‌اند فرمود: «انما الشوری للمهاجرین و الانصار فان اجتمعوا علی رجل و سموه اماما کان ذلک لله رضی» (نامه/۶) این عبارات صراحتاً نظر علی بن ابی طالب(ع) را در باب حکومت بیان می‌کند.

در نقطه‌ی مقابل دسته‌ای دیگر از آیات و روایات وجود دارد که می‌تواند به‌صورت تلویحی دلالت بر حکومت الهی انبیاء و اوصیاء داشته باشد، که اگر هم دلالت آنها را مبنی بر نصب انبیاء بر حکومت، قطعی انگاریم، باید آن را با دسته‌ی دیگر از آیات و روایات که صراحتاً حکومت را مردمی و بال دوم مشروعیت حکومت را «استحقاق و شایستگی حاکم» می‌داند، جمع کنیم، همانطور که در معرفی اهل ذکر در آیه «فاستلوا اهل الذکر» (نحل/۴۳) برخی مفسرین جمع بین روایات کرده‌اند (قدسی، ۱۳۸۳، ص ۲۷۱). بدین شکل که (حکومت را امری مردمی و مقامی اجتماعی بدانیم و به حکم عقل و شرع ۲ تصدی آن را به شایستگان بسپاریم و البته مطمئناً بارزترین مصداق شایستگان در عصر حضور، خود معصومین علیهم‌السلام هستند، که هم عقل و هم شرع ۳ بر مبنای عصمت، شایستگی ایشان را تایید و در مقام ثبوت ایشان را به حکومت منصوب می‌کند، اما در عین حال چون حکومت مقامی اجتماعی و مردمی است لذا رای مردم نافذ و انتخاب ایشان ملاک عمل است). همانطور که در حدیث متواتر غدیر انتصاب علی(ع) به مقام امامت به معنی انتصاب ایشان [در مقام ثبوت] به حکومت نیز می‌باشد، اما در مقام اثبات از آنجایی که حکومت امری اجتماعی است

^۱ علامه شوشتري صاحب شرح بهج الصباغه نیز توجیهاات پیرامون عبارت «دعونی و التمسوا غیری» را نمی‌پذیرد و چون دلالت آن را با جعل و انتصاب الهی اهل بیت (ع) به حکومت، معارض دیده لذا در انتساب آن به امام علی(ع) تشکیک وارد می‌کند و آن را جعلی و ساختگی میداند این در حالی است که استحکام و سیاق متن و اسناد آن پیش و پس از تالیف نهج‌البلاغه اعتبار آن را در حد دیگر عبارات نهج‌البلاغه بالا برده است.

^۲ «ایها الناس ان احق الناس بهذا الامر اقوامهم علیه و اعلمهم بامرالله فیه» (خطبه ۱۷۳)

^۳ آن اولی الناس بامر هذه الامه قدیما و حدیثا، اقربها من رسول الله(ص)، و اعلمها بالکتاب، و افقهها فی الدین، اولها اسلاما، و افضلها جهادا. «المنقري، ۱۴۰۳، ص ۱۵۰): با مختصر اختلاف در لفظ (بن ابی الحدید، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۲۱۰). «انا اولی برسول الله حیا و میتا و انا وصیه و وزیره و مستودع سره و علمه و انا الصدیق الاکبر و الفاروق الاعظم.» (الطبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱، صص ۷۴ و ۷۳)

مردم به هر ترتیب نهایتاً شخص دیگری را برای حکومت برمی‌گزینند، و به همین خاطر است که اصحاب حضرت رسول (ص) برداشت‌های متفاوتی را از واقعه غدیر اعلام داشته اند،^۱ اصحابی همانند مقداد (ابن بابویه القمی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۴۶۴-۴۶۳؛ الطبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۰۷۷)، ابوذر (ابن بابویه القمی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۴۶۳)، خالد بن سعید بن عاص اموی (همان، ص ۴۶۲)، عبدالله بن مسعود (همان، ص ۴۶۴)، نصب علی بن ابی طالب (ع) به خلافت را نقل کرده اند، در حالی دیگران چنین برداشتی از غدیر نداشتند کمالینکه اصحابی چون عمار (الطبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۷۸)، سلمان (ابن بابویه القمی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۴۶۳؛ الطبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱، صص ۷۶-۷۷ [با اختلاف])، سهل بن حنیف انصاری، (ابن بابویه القمی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۴۶۵) شایستگی علی (ع) به خلافت را نقل کرده‌اند و همانند حسان بن ثابت، نصب علی بن ابی طالب (ع) در روز غدیر، به «مامت»^۲ را سروده‌اند. (الامینی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۹؛ سلیم بن قیس، ۱۴۰۰، ص ۲۲۹؛ شیخ مفید، ۱۳۷۷، ص ۱۷۷)، همچنین خود علی بن ابی طالب (ع) یا فاطمه زهرا (س) هیچگاه از غدیر به‌عنوان سند نصب به حکومت یاد نمی‌کنند، و همواره آن را سندی مبنی بر شایستگی علی (ع) معرفی می‌کنند، آنچنان که حضرت امیر (ع) در شورای شش نفره این چنین بدان استناد می‌فرماید^۳، همانند فرمایش حضرت رسول (ص) خطاب به علی (ع): یا علی! «لک ولاء امتی فان ولوک فی عافیة و اجمعوا علیک بالرضا فقم بامرهم و ان اختلفوا علیک فدعهم و ما هم فیه.» (الطبری الامامی، ۱۴۱۵، ص ۴۱۷؛ ابن طلوس، ۱۴۱۲، صص ۲۴۹-۲۴۸؛ محمودی، ۱۳۹۷-۱۳۸۵، ج ۵، صص ۲۱۸-۲۱۹). ای علی تو شایسته تصدی حکومتی اما اگر تو را به سلامتی به ولایت انتخاب کردند و همه در آن اتفاق نمودند امرشان را به عهده بگیر و بپذیر و به کار آنها رسیدگی کن و اگر درباره تو اختلاف کردند آنان را به حال خود واگذار؛ در بررسی ادبی این عبارت: «لام» در «لک» به معنی استحقاق است، (ابن هشام، ۱۳۸۶، ص ۱۷۳) و شرطی که در ادامه عبارت آمده نیز گواهی می‌دهد که «لام» نمی‌تواند به معنی اختصاص باشد، در این صورت حضرت رسول (ص)، علی بن ابی طالب (ع) را شایسته تصدی حکومت و در مقام ثبوت منصوب به حکومت بر مردم، معرفی کرده است، اما از سوی دیگر، حکومت را مقامی اجتماعی می‌داند، این اندیشه در قول و فعل همه معصومین (علیهم السلام) جاری است، از صلح امام حسن (ع) تا قیام امام حسین (ع) که در جمع معتمدان و بزرگان و عالمان در حج فرمود: چون وظیفه‌ی امر به معروف و نهی از منکر را انجام ندادید حکومتی که حق شما عالمان است به دست

^۱ پس از ماجرای سقیفه در روزی که با ابوبکر بیعت شد [ابوالهیثم بن تیهان] به دفاع از علی بن ابی طالب [برخواست و گفت: ای ابوبکر! من گواهی میدهم که پیامبر علی را برپا داشت و انصار گفتند: برپایش نداشت مگر برای خلافت و برخی گفتند پیامبر، علی را برای این برپا داشت که به مردم بفهماند که هر که را پیامبر سرپرستش بوده است، علی سرپرست اوست. (ابن بابویه القمی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۴۶۵)

^۲ پس از اینکه عبدالرحمن در روز شورا حاضر شد تا با عثمان بیعت کند، امام علی (ع) خطاب به ایشان فرمود: شما را به خدا سوگند می‌دهم، آیا میان شما جز من کسی هست که رسول خدا (ص) هنگام ایجاد پیمان برادری میان مسلمانان، میان او و خودش پیمان برادری بسته باشد؟ گفتند خیرا فرمود: آیا میان شما جز من کسی هست که رسول خدا (ص) درباره ی او فرموده باشد: هر که من مولای اویم این مولای اوست؟ گفتند: خیرا فرمود: آیا میان شما جز من کسی هست که رسول خدا (ص) به او فرموده باشد: جایگاه تو نسبت به من چون جایگاه هارون نسبت به موسی است، جز اینکه پس از من پیامبری نیست. (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸، ج ۶، صص ۱۶۷-۱۶۸)

نااهلان افتاده و کسانی بر شما حاکم شده‌اند که صلاحیت حکومت را ندارند. ۱ بنابراین باید حدیث متواتر غدیر را در کنار دیگر روایات تفسیر کرد، کما اینکه آیات ۳۵ سوره صافات و ۶ سوره احزاب ۳ را باید در کنار آیاتی که قبلاً ذکر آن رفت، تعریف و تفسیر کنیم. نه اینکه بخواهیم تنها بخشی از آیات را در نظر آوریم و برخی دیگر را هم مصادره به مطلوب کنیم یا نادیده انگاریم؛ آنچنان که برخی از مفسرین معاصر «حکم» را در قرآن کریم، به معنی زمامداری و حکومت گرفته‌اند و از آن درآورده‌اند که حکومت از آن خداست و انسان حق ندارد در سرنوشت خود دخالت کند، این در حالی است که این واژه در قرآن کریم همه جا به معنی داورى آمده و هیچ کجای قرآن این واژه به معنای زمامداری نیست، البته اشکالی هم ندارد که قائل به توسعه در معنای آن باشیم اما به شرطی که با دیگر آیات و روایات معارض نباشد، ۴ یا آنجا که در داستان طالوت، ابتدا مردم به سراغ پیامبر خود رفتند و رای خود را به پیامبرشان تفویض کردند و از وی خواستند تا برای آنها فرماندهی نظامی انتخاب کند، ۵ پیامبرشان نیز درخواست مردم را به خداوند عرضه داشت و خداوند بر مبنای شایستگی، درخواست پیامبرش را که همان درخواست مردم بود، اجابت نمود. ۶ این ادله در حالی بعضاً مصادره به مطلوب می‌شوند که نه تنها هیچگونه دلالتی بر حکومت الهی انبیاء ندارد بلکه برعکس، می‌تواند دلیلی بر اعتبار رای مردم باشد.

همچنین حدیث یوم الانذار را نیز نمی‌توان به تنهایی مستند قوی مبنی بر حکومت الهی انبیاء و لوصیا تلقی نمود؛ حضرت رسول (ص) در آن روز خطاب به حضار فرمود: «ان هذا اخی و وصیی و خلیفتی فیکم، فاسمعوا له و اطیعوا.» (ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج ۲، صص ۶۲-۶۳؛ ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸، ج ۱۳، ص ۲۴۴) حضرت رسول (ص) به هنگام بیان این عبارات، خود حکومتی ندارد که بخواهد جانشین حکومت معرفی کند، بلکه او در آن زمان تنها مبلغ دین و هادی مردم بود، لذا علی (ع) را در امر «هدایت» به‌عنوان جانشین خود انتخاب کرد، امری که بدان مبعوث شده و در آن لحظه مردم را به آن دعوت می‌کند، و فرمود «ان هذا اخی» او برادر من است و این می‌تواند گواه بر رابطه عاطفی و پیوند عمیق آن دو، یگانه‌ی هستی باشد، سپس فرمود: «و وصیی»

۱ (محمد صادق نجمی، سخنان حسین بن علی، ص ۱۴۸) (ترجمه الامام حسین، ابن عساکر، تحقیق محمد باقر محبمودی، ص ۲۱۰)

۲ «قَالَ رَبُّ اغْفِرْ لِي وَغِبْ لِي مَلَكًا لَا يَنْبَغِي لِأَخِي أَنْ يَأْخُذَ مِنِّي بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَكِيلُ»

۳ «الَّذِينَ آمَنُوا بِالْمُؤْمِنِينَ وَارْتَبَعُوا لَهُمْ أَوَّلَىٰ وَالْآخِرَىٰ أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ»

۴ واژه «حکم» تنها در برخی تفاسیر [معاصراً] به معنی فرمانروایی تفسیر شده است در حالی که عمده تفاسیر مربوط به اقبل از دوره ی معاصراً، آن را به معنی قضاوت و داورى، ترجمه و تفسیر کرده اند، مانند تفاسیر «التبیان فی تفسیرالقرآن» و «أنوارالتنزیل وأسرارالتأویل» و «کنزالسدقات و بحر الغرائب» و «الاصافی» و «البرهان فی تفسیرالقرآن» و «أنوارالتنزیل وأسرارالتأویل» و «كشف الأسرار وعدة الأبرار» و «لباب التأویل فی معانی التنزیل» و برخی تفاسیر معاصر مانند تفاسیر «المیزان فی تفسیر القرآن» و «موسوعة القرآن العظيم» و... ذیل آیه ۲۶ سوره صافات و آیه ۴۰ سوره یوسف.

۵ «أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَأِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَىٰ إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّهِمْ إِنَّهُ لَمَلَكٌ لَنَا قَائِلٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ (بقره/۲۴۶)

۶ «وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلَكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مَلَكَةً مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (بقره/۲۴۷)

یعنی اگر من نباشم، او جانشین من می‌باشد، «و خلیفتی» و او عین من است، هر آنچه را من دارم او نیز می‌تواند داشته باشد. بنابراین حدیث مذکور نیز به تنهایی نمی‌تواند دلیل محکمی برای اثبات حکومت الهی انبیاء و اوصیاء باشد.

حکومت ابزار تربیت

بر اساس استدلال‌های پیش گفته، هرآنچه که انبیاء در اختیار گرفته و بکار بسته‌اند، چیزی جز ابزار و وسایل تربیت و تلاشی جز به منظور تحقق هدف نهایی بعث نبوده است. اصلاحات فردی یا اجتماعی که به وسیله‌ی امریه معروف، نهی از منکر، قضاوت، حکومت و ابزارهای دیگر محقق می‌شود همه‌ی اینها در صورتی ارزشمند خواهند بود که به خدمت تربیت اعدادی درآید و الا هیچ ارزشی برای انبیاء نخواهند داشت، لذا حضرت امیر(ع) در تبیین اهداف حکومت، پس از عدالت، امنیت و رفاهت، از تربیت یاد می‌کند و آن را مهمترین هدف حکومت می‌داند^۱، به گونه‌ای که اگر عدالت، امنیت و رفاهت به حد اعلی خود هم برسد، اما در خدمت تربیت نباشد؛ هیچ ارزشی نخواهد داشت. به عبارت دیگر در نگاه علی(ع) حکومت تنها در صورتی ارزشمند است که بتواند به‌عنوان ابزاری در خدمت هدف بعثت انبیاء قرار گیرد^۲، آنچنان که پیش از جنگ جمل در حالی که کفش‌هایش را پینه می‌زد خطاب به عبدالله بن عباس فرمود: «ما قیمه هذه النعل؟» پاسخ داد: «لاقیمه لها» سپس فرمود: «وَ اللَّهُ لَهِيَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ إِمْرَتِكُمْ إِلَّا أَنْ أَقِيمَ حَقًّا أَوْ أَدْفَعُ بَاطِلًا» (خطبه/ ۳۳) به خدا سوگند این کفش بی‌ارزش نزد من محبوب‌تر است از حکومت بر شما مگر آن که به وسیله‌ی آن حق را برپا سازم یا باطلی را براندازم، در قاموس نبوت حکومت از چنین جایگاه و نقش ابزاری برخوردار است، چنانچه به کار آید و در جهت پیشبرد اهداف نبوت مثمرثمر باشد، از آن استفاده می‌کنند و الا انبیاء و اوصیاء طنباش را دور شاخش می‌پیچند، لذا علی بن ابی‌طالب(ع) پس از عثمان از قبول حکومت استکاف ورزید و فرمود: من اگر وزیر شما باشم بهتر است تا امیر شما باشم^۳، چرا که حکومت در آن شرایط نمی‌توانست ابزار خوبی در دست امام (ع) باشد، به همین خاطر هم فرمود: «فَأَنَا مُسْتَفْهِلُونَ أَمْرًا لَهُ وَجْهٌ وَ أَلْوَانٌ لَا تَقُومُ لَهُ الْقُلُوبُ وَ لَا تُثَبِّتُ عَلَيْهِ الْعُقُولُ» (خطبه/ ۹۲). لذا بسیاری از انبیاء به تشکیل حکومت اصلا علاقه‌ای نشان ندادند، و همچنین در عصر حاضر به عقیده برخی از مراجع دینی، از آنجایی که حکومتداری و سیاست‌ورزی آغشته با مسائل ضد اخلاقی است، نمی‌تواند ابزار خوبی در دست جانشینان بحق انبیاء، در جهت تربیت جامعه باشد. (نبوت، بی‌نا، بی‌تا) ۴ حکومت در دایره بعثت از چنین جایگاهی برخوردار است، لذا نبود آن در امر بعثت و رسالت انبیاء، هیچ خللی وارد نمی‌کند، حتی شئون دیگر نبوت و امامت مانند قضاوت، بدون حکومت دچار هیچ خللی نمی‌شود، همانطور که در دوره خلافت

^۱ و علی‌الامام ان یعلم اهل ولایتہ حدود الاسلام و الایمان (خوانساری، ۱۳۶۰، ج ۴، ص ۳۱۸) فاما حقکم علی... تعلیمکم کیلا تجهلوا و تادیبکم کیما تعلموا. (خطبه/ ۳۴)

^۲ انه لیس علی‌الامام الا ما حمل من امر ربه: الابلاغ فی الموعظه، و الاجتهاد فی النصیحه (خطبه/ ۱۰۵) ایها الناس انی قد بثت لکم الموعظه التي وعظ الانبیاء بها اممهم، و ادیت الیکم ما ادت الاوصیاء الی من بعدهم (خطبه/ ۱۸۲)

^۳ انا لکم وزیراً خیر لکم منی امیراً (خطبه/ ۹۲)

^۴ نقل قول‌های این کتاب از آخوند خراسانی مورد تایید میرزا عبدالرضا کفایی [نوه آخوند خراسانی] می‌باشد. (مصاحبه، مجله مباحثات، ۱۵ مهرماه ۱۳۹۳)

عباسیان اهل بیت (ع) به شیعیان فرمودند؛ به هیچ وجه برای امر قضاوت به حکام جور مراجعه نمایند، (شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷، ص ۱۱) این در حالی است که اگر مبانی، اهداف و یا حتی اصول یک سیستم دچار نقصان شود، تمام آن سیستم تحت تأثیر آن نقصان قرار می‌گیرد، بنابراین حکومت در اندیشه سیاسی اسلام نه هدف است و نه اصل؛ بلکه یک روش، یک ابزار است؛ و اگر رویکرد ما به حکومت و مدیریت جامعه جز این باشد، و زمامداران و مدیران برای خود و حکومت و مدیریت خویش شأن ماورایی و قدسی قایل باشند، آنان و حکومت و مدیریتشان از دایره نظارت و نقد بیرون می‌شود و اصلاح و بسامانی بی معنی می‌گردد.

نتیجه

انبیاء الهی با هدف تربیت اعدادی بشر مبعوث شده‌اند و در این راه از ابزارهایی بهره می‌برند که با هدف بعثت تناسب داشته باشد ایشان حتی در انجام اصلاحات اجتماعی که یکی از مهمترین عرصه‌های تربیت انسان به شمار می‌رود، به شکل اعدادی و مبتنی بر خواست مردم قدم برمی‌دارند، تشکیل حکومت هم که یکی از روش‌های انجام اصلاحات اجتماعی است باید مبتنی بر اراده مردم باشد در غیر این صورت در دایره بعثت جای نمی‌گیرد و مورد رضای پروردگار نخواهد بود؛ به عبارت دیگر اراده مردم در مشروعیت حکومت نقش دارد به طوریکه بال دوم مشروعیت حکومت نیز متأثر از اراده و انتخاب مردم است و نمی‌توان آن را جعل و انتصابی الهی دانست، بنابراین حکومت نه از شئون نبوت بلکه یک امر اجتماعی است و می‌تواند ابزاری کارآمد در جهت تأمین اهداف بعثت و ایجاد بستر تربیت باشد.

منابع

قرآن کریم

- ابن ابی الحدید المعتزلی، عزالدین عبدالحمید بن هبه الله، شرح نهج البلاغه، مصحح محمد ابوالفضل ابراهیم، الطبعة الاولى، دار احیاء الکتب العربیه، مصر، ۱۳۷۸ ق.
- ابن هشام، عبدالله، مغنی الادیب، تحقیق جمعی از اساتید مدارس حوزه علمیه قم، ناصر چاپ سید شهرام صدرالادبائی، نوبت چاپ هفتم، ناشر واریان، ۱۳۸۶ ش.
- ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن علی بن محمد، الکامل فی التاریخ، دار صادر، بیروت، ۱۳۸۵ ق.
- ابن بابویه القمی، ابوجعفر محمد بن علی بن الحسین، الخصال، صححه و علق علیه علی اکبر الغفاری، مکتبه الصدوق، طهران، ۱۳۸۹ ق.
- ابن طاووس، رضی الدین ابوالقاسم علی بن موسی، کشف المحججه لثمره المهجه، تحقیق محمد الحسون، الطبعة الاولى، مرکز النشر، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۴۱۲ ق.
- ابوالحسن محمد بن الحسین الموسوی (الشریف الرضی)، نهج البلاغه، ضبط و نصح و ابتکر فهارسه العلمیه صبحی الصالح، الطبعة الاولى، بیروت، ۱۳۸۷ ق.

- ابومحمد احمد بن اعثم الكوفي، الامامه و السياسه، الفتوح، دارالندوه الجديده، بيروت، بيتا.
- الهامی نیا، علی اصغر، اخلاق عبادی، تهران، نشر تحسین، ۱۳۸۱ ش.
- الامام روح الله الخمينی، شرح دعا السحر (الطبع الجديد)، موسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی (ره)، بیجا، بیتا.
- امام روح الله خمینی، چهل حدیث، چاپ ششم، موسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۴ ش.
- امام روح الله خمینی، صحیفه نور [مجموعه رهنمودهای امام خمینی]، چاپ اول وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، بیجا، ۱۳۶۱ ش.
- امام روح الله خمینی، تفسیر امام خمینی، حزب جمهوری اسلامی، بیجا، ۱۳۶۸ ش.
- الامینی، عبدالحسین، الغدير فی الكتاب و السنه و الادب، الطبعة الخامسة، دارالكتاب العربي، بيروت، ۱۴۰۳ ق.
- الأملي، السيد حيدر، نص النصوص فی شرح فصوص الحکم (المقدمات) با تصحيحات و مقدمه و فهرستها: هانری کرین و عثمان يحيى، قسمت ايرانشناسی انستیتو ايران و فرانسه، تهران، ۱۳۵۳ ش.
- البخاری، ابو عبدالله محمد بن اسماعيل، صحيح بخاری، شرح و تحقيق قاسم الشماعی الرفاعي، الطبعة الاولى، دارالقلم، بيروت، ۱۴۰۷ ق.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان، البرهان فی تفسیر القرآن، تحقيق قسم الدراسات الاسلامیة موسسه البعثة - قم، بنیاد بعثت، چاپ اول، تهران، ۱۴۱۶ ق.
- البلاذری، ابوالحسن احمد بن يحيى، انساب الاشراف، حققه و قدم له سهيل زكار، رياض زركلى، الطبعة الاولى، دارالفكر، بيروت، ۱۴۱۷ ق.
- بغدادی، علاء الدين على بن محمد، لباب التأويل فى معانى التنزيل، تحقيق محمد على شاهين، دار الكتب العلمیة، چاپ اول، بيروت، ۱۴۱۵ ق.
- بیستونى، محمد، لغت شناسی قرآن کریم، تهران، بیان جوان، ۱۳۸۳ ش.
- بیضاوى، عبد الله بن عمر، أنوار التنزيل و أسرار التأويل، تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلى، دار احیاء التراث العربی، بيروت، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق.
- تهرانى، مجتبى، بحثی کوتاه پیرامون خطبه فدک، تهران، موسسه فرهنگى پژوهشى مصابيح الهدى، چاپ دهم، ۱۳۹۲ ش.
- ثبوت، اکبر، دیدگاههای سیاسى آخوند خراسانى و شاگردانش، بیجا، بیتا.
- الثقفى الكوفى، ابواسحاق ابراهيم بن محمد، تحقيق سيد جلال الدين محدث، چاپ دوم، سلسه انتشارات انجمن اثار ملی، بیتا.
- الجوهري، ابوبكر احمد بن عبدالعزيز، السقيفه و فدك، روايه عزالدين عبدالحميد بن هبه الله بن ابى الحديد معتزلى، تقديم و جمع و تحقيق محمد هادى الامينى، مكتبه نينوى، الحديثه، طهران، بیتا.
- حسن زاده آملی، حسن، عيون مسائل النفس و سرح العيون فى شرح العيون، چاپ اول، انتشارات اميركبير، ۱۳۷۱ ش.

- حفنی، عبد المنعم، موسوعة القرآن العظيم، مكتبه مدبولی، قاهره، چاپ اول، ۲۰۰۴ م.
- حقی بروسوی، اسماعیل، تفسیر روح البیان، ناشر دارالفکر، بیروت، چاپ اول، بیتا.
- خامنه ای، سید علی، بازگشت به نهج البلاغه، بنیاد نهج البلاغه، نوبت اول، تهران، ۱۳۷۲ ش.
- خوانساری، جمال الدین محمد، شرح غرر الحکم و درر الکلم، بمقدمه و تصحیح و تعلیق میرجلال الدین حسینی ارموی، چاپ سوم، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۰ ش.
- دلشاد تهرانی، مصطفی، جمال دولت محمود، تهران، دریا، چاپ دوم، ۱۳۸۲ ش.
- الدینوری، ابومحمد عبدالله بن مسلم بن قتیبه، الامامه و السیاسه، مكتبه الحلبي، مصر، ۱۳۸۸ ق.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، دارالقلم، بیروت، چاپ اول، بیتا.
- الزمخشری، جارالله محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التاویل، نشر ادب الحوزه، بیتا.
- رشید رضا، محمد، تفسیر المنار، الطبعة الثانية، دارالمعرفه، بیروت، بیتا.
- سبحانی، جعفر، تفسیر سوره لقمان، موسسه امام صادق (ع)، قم، بیتا.
- سلیم بن قیس الهلالی العامری الکوفی، کتاب سلیم بن قیس [کتاب السقیفه]، دارالفنون للطباعة و النشر و التوزیع، بیروت، ۱۴۰۰ ق.
- شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعہ، محقق و مصحح مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ناشر مؤسسه آل البيت عليهم السلام، چاپ اول، قم، 1409 ق.
- شیخ مفید، ابوعبدالله محمد بن النعمان البغدادی، الاختصاص، صححه و علق عليه على أكبر الغفاری، منشورات جامعه المدرسين، قم، بیتا.
- شیخ مفید، ابوعبدالله محمد بن النعمان البغدادی، الارشاد فی معرفه حجج الله على العباد، صححه و اخرجه السيد كاظم الموسوی الميامی، دارالکتب الاسلامیه، طهران، ۱۳۷۷ ق.
- صفایی بوشهری، غلامعلی، ترجمه و شرح معنی الادیب، چاپ ششم، انتشارات قدس، قم، ۱۳۸۴ ش.
- طباطبایی، سید محمد حسین، تفسیر المیزان، موسسه اسماعیلیان، قم، چاپ چهارم، بیتا.
- الطبرسی، ابومنصور احمد بن علی بن ابی طالب، الاحتجاج على اهل اللجاج، نشر المرتضی، مشهد ۱۴۰۳ ق.
- الطبرسی، امین الاسلام ابوعلی الفضل بن الحسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، مكتبه المرعشی النجفی، قم، ۱۴۰۳ ق.
- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر طبری)، الطبعة الاولى، دارالمعرفه، بیروت، ۱۴۰۶ ق.
- الطبری الامامی، ابوجعفر محمد جریر بن رستم، المسترشد فی امامه امیرالمومنین علی بن ابی طالب علیه السلام، تحقیق احمد المحمودی، الطبعة الاولى، موسسه الثقافه الاسلامیه، طهران، ۱۴۱۵ ق.
- طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق: احمد قصبیرعاملی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ اول، بیتا.



- عباس حسن، نحوالوافی، انتشارات ناصر خسرو، چاپ هشتم، قم، ۱۳۸۴ ش.
- عطاردی، عزیزالله، ترجمه استنادنهج البلاغه (عربی)، نوبت دوم، تهران، ۱۳۵۱ ش.
- فیض کاشانی، ملا محسن، تفسیر الصافی، تحقیق حسین اعلمی، انتشارات الصدر، چاپ دوم، تهران، ۱۴۱۵ ق.
- الفیومی، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، احمد بن محمد بن علی المقرئ، مؤسسه دارالهجره، الطبعة الثالثة فی ایران، سرور، قم، ۱۴۲۵ ق.
- الفاضی عیاض، ابوالفضل عیاض بن موسی بن عیاض، الشفا بتعریف حقوق المصطفی، تحقیق علی محمد البجاوری، دارالکتب العربی، بیروت، بی تا.
- قدسی، احمد، تأملی بر دو نقد پیرامون «دیدگاه فریقین درباره اهل ذکر»، مجله طلوع، شماره ۱۰ و ۱۱، تابستان و پاییز ۱۳۸۳ ش.
- قرشی، علی اکبر، قاموس قران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ ششم، تهران، ۱۳۷۱ ش.
- قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، تحقیق حسین درگاهی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، تهران، چاپ اول، 1368 ش.
- المجلسی، محمد باقر، بحار الانوار الجامعه لعلوم الاثمه الاطهار، الطبعة الثالثة، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳ ق.
- محمودی، محمد باقر، نهج السعاده فی مستدرک نهج البلاغه، الطبعة الاولى، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، مؤسسه التضامن الفکری، بیروت، ۱۳۹۷ ۱۳۸۵ ق.
- مصاحبه، مجله مباحثات، ۱۵ مهرماه ۱۳۹۳ ش.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری، انتشارات صدر، چاپ هشتم، ۱۳۸۴ ش.
- معلوف، لويس، المنجد فی الفقه، دارالمشرق، الطبعة الثالثة و الثلاثون، بیروت، ۱۹۸۶ م.
- مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، باهمکاری نویسندهگان، دارالکتب الاسلامیه، تهران، بی تا.
- موسوی، عبدالحسین شرف الدین، النص و الاجتهاد، الطبعة الرابعة، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۳۸۶ ق.
- میبدی، احمد بن محمد، كشف الأسرار و عدة الأبرار، تحقیق علی اصغر حکمت، انتشارات امیر کبیر، چاپ پنجم، تهران، ۱۳۷۱ ش.
- نصر بن مزاحم المنقرئ، ابوالفضل، وقعه الصفین، تحقیق و شرح عبدالسلام محمد هارون، افسست مکتبه المرعشی النجفی، قم، ۱۴۰۳ ق.
- الواحدی النیشابوری، ابوالحسن علی بن احمد، اسباب النزول، دارالکتب العمليه، بیروت، ۱۳۵۹ ق.