مشروعيت و الزام سياسى در اسلام

معرفت سال بيست و يكم ـ شماره 172 ـ فروردين 1391، 11ـ29

مشروعيت و الزام سياسى در اسلام

حيات‏اللّه يوسفى\*

چكيده

مسئله اصلى اين است كه از نظر فلسفه سياسى اسلامى و متون دينى اسلام چه مسائلى به عنوان مبانى مشروعيت حكومت اسلامى و الزام سياسى شهروندان تعريف مى‏شود؟ روش بحث عمدتا استدلالى (فلسفى كلامى) و استنادات به آيات قرآن است. مشروعيت و الزام سياسى در يك ارتباط نزديك بوده، و مشروعيت فرض پيشين الزام سياسى به حساب مى‏آيد. از نظر اسلام، ولايت الهى منشأ و اساس مشروعيت حكومت است. ولايت الهى به حكم «شكر منعم» از ناحيه خداوند و انبياى الهى و امامان معصوم ضرورت اطاعت دارد. ولايت فقهاى عادل، مشروعيت و لزوم اطاعت آنان نيز در همين زمينه قابل فهم است.

كليدواژه‏ها: مشروعيت، الزام سياسى، حكومت، ولايت، عدالت، عصمت، فقاهت.

مقدّمه

مشروعيت پايه اساسى مقبوليت، و كارآمدى حكومت است. همين امر مبنايى‏ترين عنصر براى پذيرش الزام سياسى و اطاعت شهروندان نسبت به حكومت به حساب مى‏آيد؛ زيرا حكومتى كه مشروعيت قابل قبولى در فلسفه سياسى و مبانى دينى ندارد، فاقد اصالت، اقتدار، استحكام و البته ثبات سياسى خواهد بود. الزام سياسى مفهوم مهم ديگرى است كه حتى مهم‏تر از مشروعيت تلقّى شده و اساسى‏ترين موضوع فلسفه سياسى در باب حكومت است.

موضوع الزام سياسى و سؤال از مبانى فلسفى الزام شهروندان نسبت به حكومت از ابتداى تاريخ سياسى بشر، ذهن انديشمندان را به خود مشغول داشته است. در اين رابطه اولين متن موجود، دفاعيات سقراط است. وى عدم قبول پيشنهاد فرار از زندان را به دليل ظلم به جامعه و تخلف از قانون نمى‏پذيرد. از آن تاريخ به بعد، مسئله الزام سياسى همواره در ادبيات فلسفه سياسى غرب مطرح بوده است. دانشمندان مدرن غرب (همانند هابز، روسو و لاك) رضايت و قرارداد را مبناى مشروعيت حكومت و الزام سياسى تعريف كرده‏اند، كه همين ديدگاه با تفاوت‏هايى ادامه يافته است.

فلسفه سياسى اسلامى در پايه‏گذارى مشروعيت و الزام سياسى به سعادت‏خواهى اسلام و فضيلت‏خواهى حاكم تكيه كردند. از اين معبر، فضيلت اخلاقى حاكمان و لزوم عقلى اطاعت از خداوند (به عنوان منبع نعمت و كمال) مبناى مشروعيت حكومت و اطاعت از حاكم شد. مبحث الزام سياسى در عالم اسلام (تشيّع) عمدتا در محور مشروعيت طرح شده، اما تفاوت‏هايى نيز وجود دارد كه به آن اشاره خواهد شد. در اين زمينه، بجز چند مقاله كه اخيرا انتشار يافته است، آثار نوشتارى زيادى وجود ندارد كه تماما بعد از ترجمه كتاب الزام سياسى نوشته جان هورتن8 ناظر بر مباحث اسلامى تدوين يافته‏اند.

سؤال اصلى الزام سياسى اين است كه به چه دليل فلسفى و با كدام توجيه اخلاقى و چرا بايد شهروندان از دستورات عالى يك حكومت اطاعت كنند؟ در اين زمينه، هرگونه توجيه فلسفى و دينى ما در باب الزام سياسى، رابطه مستقيمى با توجيه فلسفى، دينى و اخلاقى مشروعيت حكومت خواهد داشت؛ زيرا اگر حقانيت و مشروعيت يك حكومت به دلايل فلسفى و دينى به اثبات رسيده باشد، طبعا همه مردم به تعقيب پايبندى خود به دين و قبول مشروعيت حكومت الهى، الزامات اخلاقى آن را در باب سياست و حكومت نيز پذيرا هستند.

نوشته حاضر، در مورد ديدگاه اسلام و استدلال‏هاى فلسفه اسلامى در باب مشروعيت و البته الزام سياسى است. سؤال اصلى اين است: از نظر اسلام و فلسفه اسلامى، مبانى مشروعيت حكومت اسلامى چيست؟ چه چيزى از مبانى مشروعيت به عنوان دليل اصلى الزام سياسى حكومت و التزام شهروندان مسلمان نسبت به دستورات حكومت و حاكم اسلامى مطرح خواهد بود؟

طبعا حل مسئله اصلى، منوط به روشن شدن سؤال فرعى مربوط به معناى دو مفهوم مشروعيت و الزام سياسى و بيان رابطه اين دو مفهوم، و توجه به تفاوت ديدگاه دو طيف اصلى مسلمانان (اهل تشيع و اهل‏سنت) در ارتباط با مبانى مشروعيت، سلسله‏مراتبى بودن زمام‏دارى (از عصر پيامبر صلى‏الله‏عليه‏و‏آله تا زمان حاضر)، بيان ديدگاه اين دو مذهب، و تمركز بر مبانى مشروعيت زمام‏داران مختلف حكومت اسلامى خواهد بود. عناوين اصلى اين مقاله نيز بر همين اساس سامان يافته‏اند.

پيش‏فرض اوليه و اساسى اين نوشته، اثبات فلسفى وجود خداوند به عنوان خالق و رب انسان و جهان و وجود متون دينى اسلامى پذيرفته است. در عين حال، ارتباط مستقيم مفهوم مشروعيت و الزام سياسى و تقدم منطقى اولى بر دومى پيش‏فرض دوم آن به حساب مى‏آيد؛ با اين تأكيد كه استدلال‏هاى اصلى هرچند ماهيت فلسفى، كلامى و دينى دارند، اما استحكام و اصالت استدلال‏هاى مفروض توجيه‏كننده اصالت و مشروعيت اخلاقى حكومت نيز خواهد بود. يك دليل، آن است كه حكومتى كه به لحاظ عقلانى (عمدتا كلامى) و دينى مشروع تلقّى مى‏شود، دلايل اخلاقى كافى براى اطاعت از خود را نيز فراهم كرده است.

همان‏گونه كه آمد، در اين نوشته دو مفهوم اصلى و كليدى وجود دارد كه اين دو، بار معنايى، علمى و ارزشى خاص دارند. پيش از مباحث اصلى، توضيح اين دو مفهوم ضرورى مى‏نمايد؛ چراكه اين دو مفهوم، در حوزه‏هاى مختلفى همچون اخلاق، جامعه‏شناسى، فلسفه سياسى، حقوق و شريعت‏نامه‏نويسى داراى تلقّى‏هاى متفاوت است، علاوه بر اينكه بسيارى از مواقع، لفظ مشروعيت با مفهوم الزام سياسى مترادف تلقّى شده و همپوشانى‏هاى معنايى گسترده‏اى را تداعى مى‏كنند.

مشروعيت

مفهوم «مشروعيت» با مفهوم فلسفى ـ سياسى «اقتدار» ارتباط مستقيم دارد. فلاسفه سياسى معتقدند كه اقتدار به نحو آشكارى متفاوت از مفهوم «قدرت» است. اقتدار به معناى «قدرت مقبول و البته مشروع» است؛ زيرا صرفا بيانگر نوعى تأثير يا نفوذ، و يا نشان‏دهنده رابطه علّى ميان اراده‏هاى فردى نيز نيست، بلكه رابطه درونى بين مردم و فرمان‏روايان است.9 اقتدار حق تصميم‏گيرى، حقتصرف، يا حق حيازت، و حق سلطه خوانده مى‏شود.

در يك كلام، اقتدار به معناى «حق انجام هر عملى در مقام فرمان‏روايى بر ديگران» است. كسى كه داراى اقتدار يا در مقام اقتدار است، آشكارا حق دارد انواع معينى از كارها را انجام دهد. اين اقتدار به معناى اقتدار واقعى يا قانونى است. اما اقتدار بالفعل، يعنى: توانايى كسى براى قبولاندن پيشنهادها يا خواسته‏هاى خود بر ديگران. اقتدار قانونى را اقتدار نظرى ـ اقتدار مشروع در مقام نظر و استدلال عقلانى ـ و واقعى مى‏خوانند، در حالى كه اقتدار فعلى همان اقتدار عملى ـ اقتدار موجود ـ ناميده مى‏شود.

اين دو معنا از اقتدار، دربردارنده معناى واقعى «مشروعيت» است؛ زيرا «اقتدار» يعنى: قدرت مشروع، به هر دليلى كه براى شهروندان مشروع باشد. اقتدار بالفعل، به «مشروعيت جامعه‏شناختى» معروف است كه به مفهوم «مقبوليت» نزديك مى‏شود. اما مشروعيت فلسفى، اقتدار قانونى يا حقيقى است كه فارغ از وضعيت واقعى و بالفعل ما براى يك فرمانروا ثابت است.10 طبق اين تلقّى، مفهوماقتدار متضمن يك سلسله قواعد و مقرّراتى است كه تعيين مى‏كند چه كسى و در چه زمينه‏هايى بايد فرمانروا باشد. اما مفهوم جامعه‏شناختى اقتدار يا مشروعيت اين است كه چه كسى و در چه زمينه‏هايى حرفش عملاً حرف آخر است، و عملاً «بايد» حرف او تعيين‏كننده باشد.

البته ماكس وبر به صورت روشن تصريح مى‏كند: افراد مى‏توانند به يكى از طرق زير به يك‏نظام‏مشروعيت بخشند:

الف. به موجب سنت؛ يعنى باور يا اعتقاد به مشروعيت آنچه هميشه وجود داشته است.

ب. به موجب نگرش عاطفى؛ يعنى اينكه چيزى به اين خاطر كه به تازگى تجلّى يافته و يا الگويى است براى تقليد معتبر باشد.

ج. به موجب باور عقلايى (رسمى، حسابگرانه و منفعت‏آميز) به ارزش غايى نظام، كه به معتبر شناختن آن به عنوان يك تعهد نهايى و مطلق ختم شود.

د. به موجب استقرار قانون؛ چه ناشى از توافق اختيارى بين طرفين باشد و چه ناشى از تحميل و تمكين.11

ماكس وبر مبناى سيادت مشروع را در كليت جامعه‏شناختى خويش منحصر در سه نوعِ «عقلايى ـ قانونى»، «كاريزمايى» و «سنتى» مى‏داند.12

الزام سياسى

مفهوم الزام سياسى13 در فارسى به «تعهد» و «تكليفسياسى» ترجمه شده؛14 زيرا به وظيفه، پايبندى و تعهد اخلاقى شهروندان به حكومت در انجام دستورات و قوانين حكومتى تعريف مى‏شود.15 «تكليف» از ماده«كلفت»، داراى معناى پيروى و اطاعت است. هر انسانى بالطبع، و به حكم عزت ذاتى خودش از اطاعت ديگران گريزان است؛ يعنى تكليف بر مكلفان دشوار است. در ادبيات دينى، تكليف به معناى «خطاب الهى متعلق به افعال بندگان است، از جهت اتصاف به حسن و قبح، بر سبيل اقتضا يا تخيير. مراد از اقتضا، طلب فعل يا ترك است، تكليف مى‏تواند عقلى و نقلى باشد. تمام تكاليف شرعى اسلام برگرفته از يكى از اين دو نوع است.»16

اصولاً هر تكليفى همواره در برابر يك «حق» مشخص است. «حق» چيزى است كه به نفع فرد و بر عهده ديگران است، ولى «تكليف» چيزى است كه بر عهده فرد و به نفع ديگران مى‏باشد. به عبارت ديگر، حق براى فرد «محق» و مستحق،وتكليف‏براى‏فرد«مكلف»است.17تكليف‏سياسى ـ اخلاقى نيز مستلزم حقوق است. در نتيجه، اگر حكومت يا فرد تكليف‏كننده داراى حق تكليف و اطاعت است، پس شهروندان يا فرد مكلف نيز داراى حق مسلمى بر دولت و مقام عالى تكليف‏كننده مى‏باشند. در ادبيات دينى اسلام، حقوق متقابل امت و امامت نيز از همين‏جا ناشى مى‏شود.

«الزام» در فلسفه سياسى مفهوم اخلاقى فرض مى‏شود و الزام سياسى نيز ماهيتى اخلاقى داشته و گونه‏اى الزام اخلاقى به شمار مى‏رود؛ نه به اين معنا كه اخلاق با سياست يكى است، بلكه به اين معنا كه امر سياسى مشخصى ـ روابط ما با جامعه سياسى ـ مى‏تواند ماهيتى اخلاقى يابد. از سويى، دولت به عنوان قدرت عمومى برتر در جامعه سياسى بايد بر دلايل يا توجيهات اخلاقى استوار باشد، و در اين صورت، از حق اخلاقى براى اعمال قدرت بر حكومت‏شوندگان برخوردار خواهد بود. در مقابل، شهروندان نيز (بر پايه هر توجيه يا دليل اخلاقى) ملزم مى‏شوند به قوانين و دستورهاى دولتى گردن نهند كه اخلاقا موجه است.

مسئله اصلى در «الزام سياسى» اين است كه «چرا و بنا بر كدام دلايل اخلاقى "بايد" از حاكم / حكومت اطاعت كنيم؟ الزام سياسى در معناى خاص عبارت است از تعهد يا وظيفه قانونى و اخلاقى شهروندان در اطاعت از قوانين و مقرّرات‏وضع‏شده‏ازسوى‏دولت‏وحاكم‏برجامعه‏سياسى.»18

الزام سياسى چيزى فراتر از وظيفه يا مسئوليت قانونى بوده و با متابعت از قوانين به مثابه تعهد يا وظيفه اخلاقى شهروندان مرتبط است؛ يعنى شهروندان بر پايه دلايل يا توجيهات اخلاقى و عقلانى از قوانين اطاعت كنند، نه به خاطر ترس از مجازات. چنين الزامى، بر اعتقاد شهروند به حقانيت مرجع صدور و درستى خود قوانين متكى است؛ زيرا بدون چنين اعتقادى اطاعت از قوانين الزام اخلاقى تلقّى نمى‏شود. هرچند قانون مى‏تواند وظايفى بر عهده ما قرار دهد، اما نمى‏تواند مبانى اخلاقى اطاعت از خود را ـ فى‏نفسه ـ توجيه كند. به عبارت ديگر، «خود قانون، فى‏نفسه اقتدار اخلاقى ندارد، و اطاعت از قانون بدون توجيه اخلاقى، تنها مى‏تواند عملى از روى احيتاط، دورانديشى يا ترس باشد، و نه انجام عملى كه ما به درستى آن اعتقاد داريم.»19

از نظر فلسفى، مهم اين است كه حاكمان نه تنها حق وضع و اجراى قانون، بلكه به لحاظ اخلاقى و فلسفى نيز شايستگى اين كار را داشته باشند. و زمانى كه چنين باشند، گفته مى‏شود كه آنان فرمانرواى به‏حق و مشروع بوده و الزام سياسى دارند.

مطابق با بينش فلسفه اسلامى و الهى، خداوند حق محض و مطلق و منشأ حقيقى و اوليه تعيين حقوق است و «حكم» / امر نيز از اوست. «الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ»(آل‏عمران: 60) خداوند منشأ «حق» است. «إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلّهِ»(انعام: 57)؛ «حكم» فقط از آنِ خداوند است. اما تكليف براى (بر عهده) بندگان است. با وجود اين، روشن است كه تكليف در اينجا و در رابطه با الزام سياسى (= تكليف سياسى)، ماهيت كلامى، فلسفى و البته اخلاقى مى‏يابد.

بحث مشروعيت و الزام سياسى در فلسفه سياسى اسلام، ارتباط وثيقى با مفهوم حق دارد؛ يعنى الزام سياسى به دنبال اثبات حق حاكميت مطرح مى‏شود. بايد در پى بررسى اين مطلب باشيم كه چه كسى حق الزام دارد؟ تكليف / الزام و حق دو مفهوم متقابل‏اند. هرجا حقى است تكليف نيز هست. هركس حق دارد، صلاحيت تكليف نيز دارد. علاوه بر اينكه حق در طرف مقابل نيز موجب تكليف مى‏شود. در فلسفه سياسى، كسى صلاحيت الزام دارد كه داراى حق فرمان‏روايى باشد.

منشأ حقوق در اسلام

در انديشه سياسى اسلام، همه حقوق از يك حق ناشى مى‏شود. ريشه تمامى حقوق يك حق است و آن، «حق خداوند» است. به عبارت ديگر، حقوقى كه انسان‏ها بر يكديگر دارند، برگرفته شده از حقى است كه خداوند بر انسان‏ها دارد، وگرنه انسان‏ها خود بر همديگر هيچ‏گونه حق و سيطره‏اى ندارند؛ به آن دليل كه همگى بندگان خداوند در مرحله بندگى مساوى‏اند. از آن طرف، هيچ موجودى حقى بر خداوند و ساير موجودات ندارد؛ زيرا به لحاظ فلسفى، حق تابع مالكيت و سيطره است و هيچ كس مالكيت و خالقيتى نسبت به خدا ندارد. اگر انسان بر چيزى يا كسى ديگر حقى پيدا مى‏كند، نخست، آن حق را خداوند به وى داده است. اين، حقيقت معناى «مالكيت» و «ربوبيت تكوينى» خداوند نسبت به انسان است.20

بنابراين، در فلسفه اسلامى، ريشه تمامى حقوق از خداوند متعال است. از اين‏رو، هيچ حقى براى كسى به خودى خود ثابت نمى‏شود و هركجا حقى باشد، اصالتا از آنِ خداست و خداوند متعال است كه آن حق را به وى عطا نموده است. از اين‏رو، كسى مى‏تواند الزام نمايد كه حق داشته باشد، و در قدم اول، تنها خداست كه حق الزام دارد. آيت‏اللّه مصباح بر اين باور است كه حق، يك مفهوم اعتبارى است و اساسا مفاهيمى كه در اخلاق با حقوق به كار مى‏روند، مفاهيم اعتبارى‏اند و مفهوم حق نيز يكى از آنهاست.21 و هر اعتبارى منشأ و ملاك مى‏خواهد.

ايشان ملاك اعتبار حق را مالكيت و سلطه مى‏داند؛ به اين نحو كه در عالم هستى، سلطه قوى‏تر، اصيل‏تر، و نافذتر، قدرت خداوند متعال است. خداوند، سلطه تكوينى بر ماوراى خودش دارد، هيچ موجودى نيست كه تحت سلطه و قدرت الهى نباشد. «قُلِ اللّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (رعد: 16)؛ بگو خدا خالق همه چيز است و اوست يگانه قهار. هر كه قدرت دارد، قدرت او ناشى از قدرت خداوند است؛ بنابراين، حق خداوند، منشأ همه حقوق بندگان است. مى‏توان گفت هرجا بخواهد حقى براى كسى در يك موضوع خاص، ثابت شود ـ با توجه به اين برهان عقلى ـ مبتنى بر اين است كه يك نوع مالكيتى براى وى نسبت به آن شى‏ء يا موضوع خاص معين گردد.

آنچه مورد تأييد عقل است اين است كه مالك مى‏تواند و حق دارد در ملك خويش تصرف نمايد. كسى كه نه خود، مالك است و نه اجازه‏اى از طرف مالك به او داده شده، عقل هيچ‏گونه حق تصرفى براى او جايز نمى‏شمارد. اين مهم، يكى از ادراكات بديهى و قطعى عقل است و از سويى، در علم كلام و الهيات ثابت گرديده كه خداوند، واجب‏الوجود و خالق هستى است، و همه موجودات، وجود خود را از او دريافت مى‏كنند، و تنها اوست كه قائم بالذات است؛ از اين‏رو، بى‏نياز به علت ديگر و غنى بالذات است. پس تنها او صاحب حق و تصرف است.22

حال با توجه به اين مقدّمه (حق تصرف مالك در ملك خويش، و خالقيت خداوند نسبت به هستى) مى‏توان استدلال كرد كه بالاترين مالكيت‏ها از آنِ خداوند متعال است. او مالك حقيقى عالم است و طبعا حق هرگونه تصرفى در ملك خويش را دارد. از آن طرف، هيچ موجودى حقى بر خداوند و ساير موجودات ندارد؛ زيرا مالكيت و خالقيتى نسبت به آنها ندارد. اگر بر چيزى يا كسى ديگر حقى پيدا مى‏كند، نخست، آن حق را خداوند به وى داده است. اين، حقيقت معناى «مالكيت» و «ربوبيت تكوينى» خداوند نسبت به انسان است.23

ملاك اصلى تعيين حق و تكليف الهى مجموع اوصاف قدرت، خلق، ربوبيت تكوينى، علم، غنا، جود و فياضيت، حكمت، مالكيت حقيقى، حاكميت و ولايت است. كسى كه حق و سلطه تكوينى دارد، ولايت تشريعى و حق اطاعت هم دارد. به حكم آيه «أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (اعراف: 54)؛ خلق و امر ـ هر دو ـ حق خداوند پاك و منزه، و پروردگار عالميان است. نيز به حكم آيه «إِنَّ الأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ» (آل‏عمران: 154) «امر» تماما حق ـ از ناحيه ـ خداوند است. خداوند به عدالت و البته احسان فرمان مى‏دهد؛ زيرا عدالت حق است: «إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاء ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ.» (نحل: 90) خداوند به عدالت و احسان و اداى حق نزديكان حكم مى‏كند، همان‏گونه كه از فحشا و بدى و مخالفت نهى مى‏كند.

اثبات فلسفى خالقيت، ربوبيت و حاكميت الهى ارتباط نزديكى با مبحث ولايت الهى دارد. همين مسئله مى‏تواند مبناى بحث اخلاقى «وجوب شكر منعم» و «ضرورت احسان محسن» قرار گيرد. در نتيجه، به حكم اين دو قاعده عقلى و عقلايى در اخلاق، ولايت الهى بر تمام موجودات ممكن، به حق بوده و ذات بارى‏تعالى شايسته اطاعت است، بلكه ضرورت اطاعت دارد؛ زيرا شكر نعمت‏هاى او (نعمت‏هاى تكوينى و تشريعى) مستلزم مشروعيت اخلاقى ولايت، و لزوم اطاعت همه دستورات آن است؛ به آن دليل كه اگر صاحب نعمتى سپاس‏گزارى نشود، و در تمام شئون خود مورد اطاعت قرار نگيرد، ظلمى بر صاحب نعمت بوده و به حكم بديهيات عقل و اخلاق عمل به عدل و احسان، «حسن»، و ارتكاب ظلم «قبيح» است.

حق حاكميت و الزام سياسى پيامبر صلى‏الله‏عليه‏و‏آله

با توجه به قاعده فلسفى و كلامى «لطف»، خداوند به اقتضاى صفت حكمت و عدالت، براى هدايت بشر، پيامبرانى را برگزيده و آنان را مأمور هدايت بشر به سوى سعادت و ارسال اوامر و نواهى خود كرده است.24 پيامبر اكرم صلى‏الله‏عليه‏و‏آله صاحب ولايت است؛ زيرا خداوند اين حق را به او داده است. آن حضرت حق حكومت و سلطه دارد، حق اطاعت شدن هم دارد و مردم مكلف به اطاعت از وى هستند. اين مهم به حكم الهى ودرآيات‏قرآن هم ظهور دارد: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ لِيُطَاعَ بِإِذْنِ‏اللّهِ» (نساء: 64)؛ ما هيچ پيامبرى نفرستاديم، مگر آنكه به اذن خداوند بايد اطاعت شوند. «وَمَن يُطِعْ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزا عَظِيما» (احزاب: 71)؛ هركس از خدا و پيامبرش اطاعت كند به فوز عظيم مى‏رسد.

در عين حال، هشدار مى‏دهد: اگر مسلمان و مؤمنى از پيامبر اطاعت مطلق و بى‏چون و چرا نداشته باشد، از دايره ايمان به خدا و رسول خارج شده است: «فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُواْ فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيما.» (نساء: 6) طبق اين آيه، پذيرش مرجعيت عام سياسى، قضايى و اجرايى پيامبر صلى‏الله‏عليه‏و‏آله شرط ايمان، و بر همه مسلمانان واجب بوده و مردم چاره‏اى جز اطاعت ندارند.

طبق آيه مباركه: «النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ.» (احزاب: 6) حاكميت پيامبر صلى‏الله‏عليه‏و‏آله با ساير حاكميت‏ها غيرقابل قياس مى‏باشد. مفهوم آيه اين است كه كل حاكيمت و اختياراتى كه يك انسان نسبت به خويشتن دارد، نه تنها پيامبر دارد، بلكه در تمام موارد، از خود او نسبت به آنها سزاوارتر است. بر اساس عموم و اطلاق اين آيه، تمامى مسائل فردى، اجتماعى و خصوصى، مسائل مربوط به حكومت، قضاوت و... تحت ولايت الهى پيامبر صلى‏الله‏عليه‏و‏آله شامل است، و اطاعت الزامات پيامبر در تمام ابعاد الزامات سياسى، قضايى، اجتماعى، اقتصادى و... به طور مطلق و يك‏طرفه بر مردم واجب است.

دليل فلسفى، كلامى و دينى اين ولايت گسترده اين است كه چون خداوند متعال ـ به حكم خالقيت، ربوبيت تكوينى و مالكيت خويش ـ داراى حق اصيل اطاعت بود، پس به مقتضاى ربوبيت تشريعى خويش هم، اطاعت پيامبر را بر مردم واجب ساخته است؛ يعنى به او حق حاكميت و حق فرمان داده است و انسان‏ها موظفند به حكم الهى از او اطاعت كنند. هم به حكم فلسفى ـ كلامى لطف، و هم به حكم اخلاقى اطاعت از خداوند و نبى مرسل.

همان‏گونه كه ذكر شد، مبنا و دليل عقلانى و اخلاقى اطاعت خداوند ناشى از اصل عقلايى و عقلى ضرورت «شكر منعم» است. همين اصل ـ در مرتبه نازل‏تر ـ مى‏تواند پايه اخلاقى اطاعت از نبى باشد؛ زيرا پيامبر صلى‏الله‏عليه‏و‏آله نيز واسطه فيض الهى و عامل تربيت و هدايت ما به سوى كمال و سعادت است. وجود نبى و ولايت او نيز نعمت و احسانى براى هدايت ماست. از اين‏رو، انبياى الهى بر ما حق دارند. و به حكم ضرورى شكر «احسان محسن» لازم است حيثيت نبوت و راهنمايى حضرت ايشان را به رسميت شناخته و از او اطاعت نماييم. علاوه بر اينكه اطاعت و تشكر از پيامبران در تداوم شكر نعمات الهى، و اطاعت از اوست.

بر اساس برهان فلسفى و كلامى مذكور، پيامبر اكرم صلى‏الله‏عليه‏و‏آله از جانب خداوند به مقام ولايت و حاكميت سياسى مطلقه منصوب شده است؛ از اين‏رو، بر مردم حق دارد و مستحق حاكميت / ولايت است، و مردم به حكم نقل و عقل، موظفند اطاعت كنند. مفاد اين مدعا علاوه بر استدلال عقلى، از آيات و روايات زيادى نيز به اثبات مى‏رسد. به همين دليل بود كه قاطبه مسلمانان اوليه، حق حاكميت مطلقه پيامبر را همراه با وظيفه دينى و اخلاقى اطاعت از آن حضرت را بدون قيد و شرط و به دستور الهى قبول كرده بودند و هيچ توهم و شكى در آن نداشتند. از اين‏رو، حاكميت همه‏جانبه پيامبر اكرم صلى‏الله‏عليه‏و‏آله در حد اعلايى از حقانيت، شايستگى و مشروعيت عقلى، عقلايى، اخلاقى و دينى است، و همين مسئله مبناى هرگونه الزام آن حضرت بر مسلمانان و التزام عملى آنان نسبت به اطاعت تمامى دستورات پيامبر اكرم صلى‏الله‏عليه‏و‏آلهاست.

از نظر تاريخى، و اعتقادات و فقه مذاهب اسلامى، تا اين مرحله هيچ اختلافى بين مسلمانان وجود نداشته و ندارد. اختلاف اصلى اين است كه بعد از رحلت پيامبر اكرم صلى‏الله‏عليه‏و‏آله تكليف مسلمانان چيست؟ چه كسى در واقعيت امر و حقيقت الهى داراى شايستگى خلافت، حق ولايت و اطاعت است؟ برخى از مسلمانان بر اين عقيده‏اند كه پيامبر اكرم صلى‏الله‏عليه‏و‏آله بعد از خودش اميرالمؤمنين على عليه‏السلام و يازده امام معصوم بعد از او را به مقام ولايت و حاكميت مسلمانان معرفى و منصوب كرده و اطاعت از ايشان را بر همه لازم شمرده است. اين عقيده و مبناى فقه حكومتى شيعيان است.

ولايت جانشينان آن حضرت به عنوان ائمّه دوازده‏گانه بر همه مسلمانان واجب و لازم است. طبق اين عقيده، شيعيان در مورد ولايت عامه ائمه دوازده‏گانه بر مبناى لياقت ذاتى، عقلانى و فضيلت اخلاقى امامان معصوم استدلال مى‏كنند. آنان معتقدند كه تعيين پيامبر صلى‏الله‏عليه‏و‏آله و نصب ائمّه دوازده‏گانه به حكم الهى بوده است و البته اين حكم الهى هرگز بدون معيار و ملاك واقعى نيست؛ زيرا آنان داراى لياقت و كمال ذاتى هستند كه به حكم فضيلت ذاتى خودشان بر سايرين برترى يافته، و به‏حق، از طرف خداوند به عنوان جانشينان پيامبر صلى‏الله‏عليه‏و‏آله تعيين شده‏اند.

در اين ارتباط، عقيده اهل‏سنت اين است كه پيامبر اكرم صلى‏الله‏عليه‏و‏آله هيچ فرد مشخصى را به عنوان جانشينى خود، براى رهبرى جامعه‏اى اسلامى تعيين نفرموده است؛ زيرا «ولايت» و «رهبرى جامعه» امر امت است و خداوند آن را به خود امت اسلامى و انتخاب آنان واگذار كرده است. از اين‏رو، مردم هر كسى را كه انتخاب كنند، همان فرد صاحب حق ولايت و مشروعيت مى‏شود، همو امام به‏حق مردم و داراى حق اطاعت خواهد بود. هيچ معيار و ملاك علمى و اخلاقى خاصى، همانند فضيلت ذاتى فرد انتخابى و دستور الهى در بين نيست. البته ناگفته نبايد گذاشت كه اينان نيز معتقدند كه قرآن كريم و قوانين دينى به جامانده از پيامبر اكرم صلى‏الله‏عليه‏و‏آله مبناى عمل فرد انتخاب‏شده و سيره عملى حكومت است؛ يعنى اهل سنت باور دارند كه حاكم منتخب اسلامى بايد براساس قوانين دينى عمل كند.

اصولاً در اسلام مبحث مشروعيت سياسى حكومت اسلامى بعد از پيامبر اكرم صلى‏الله‏عليه‏و‏آله يكى از مباحث مهم به شمار مى‏رود. اين بحث در اساس خودش تحت عنوان «مشروعيت فلسفى و فقهى خلافت / امامت» مطرح مى‏شود. در اين رابطه، دو نوع بحث در جهان اسلام و متون دينى مسلمانان موجود است:

الف. مباحث فقهى متن‏محور؛

ب. مباحث فلسفى و كلامى عقل‏محور.

اين دو بحث در تقابل فكرى و فقهى دو گروه بزرگ از مسلمانان نمايان است: گروه اهل سنت و گروه شيعه. علماى شيعه در مباحث سياسى و دينى خودشان به منابع فقه، فلسفه و كلام تمسك مى‏جويند. اما علماى اهل‏سنت در مباحث سياسى و دينى، اغلب تمركز فقهى دارند و كمتر از مباحث كلام و فلسفه مدد مى‏گيرند.

مباحث فقهى رويكرد قانونى، ظاهرى، متنى و شريعت محور دارد. اما مباحث فلسفى و كلامى، رويكرد باطنى، واقعى، عقيدتى و عقل‏محور. عمده مباحث حكومت در ميان انديشمندان شيعه و در مقام محاجه با اهل سنت، با رويكرد فقهى بيان شده است. اما مباحث فلسفى و كلامى نيز كم نيستند. بسيارى از مباحث سياسى كلام شيعه در ارتباط با ضرورت نبى، اثبات نبوت خاصه، حقانيت امامت و امام، و تبيين جايگاه واقعى آن است. عموم فلاسفه مسلمان تلاش كرده‏اند كه جنبه‏هاى عقلانى تفكر سياسى اسلام را تبيين كنند. از اين‏رو، افقى نزديك به ديدگاه شيعه پيدا كرده‏اند. تلاش فقهاى شيعه در اين باب، اثبات مشروعيت دينى امامت و دفاع از ولايت اهل‏بيت است، در حالى كه نظريه‏پردازى‏هاى توجيهى فقهاى اهل سنت به دفاع از خلافت سه خليفه اول، تمركز يافته است.

مشروعيت فقهى خلافت، حكومت و ولايت با رويكرد متنى و نقلى و استناد به متون دينى اسلام، يعنى قرآن‏وسنت‏نبوى، مى‏باشد. طبق اين متون، براى مشروعيت حكومت / حاكم به دو شيوه اصلى استدلال مى‏شود:

1. شيوه نصب؛ انتصاب حاكم توسط خدا يا پيامبر صلى‏الله‏عليه‏و‏آله و خليفه قبل؛

2. شيوه انتخاب مردمى يا شوراى منتخب امت.

اصولاً شيوه انتخاب حاكم و تشكيل حكومت اسلامى يكى از اين دو راه است؛ اما از نظر اسلام، حاكم بايد داراى ويژگى‏هاى خاصى باشد، تا حاكميت او مشروعيت يافته و شايسته تصدى اين مقام باشد. مباحث سياسى اسلام با تمركز بر شناخت ويژگى‏ها و شرايط ضرورى حاكم، طريق ديگرى براى فهم دلايل مشروعيت و مبناى عقلانى و اخلاقى الزام سياسى حاكم است.

واقعيت آن است كه مباحث مربوط به مشروعيت تصدى و تشكيل حكومت، در تاريخ تفكر اسلامى در قالب دو ديدگاه كلان سنى و شيعه مطرح است كه در اينجا به اختصار مورد بحث قرار مى‏گيرد.

اهل تسنن؛ مشروعيت و الزام سياسى

همان‏گونه كه آمد، مدعى هر دو گروه اهل سنت و شيعه اين است كه معيار دينى حقانيت و مشروعيت حكومت اسلام، حكم خداوند و دستور پيامبر صلى‏الله‏عليه‏و‏آله است. ولايت سياسى و حاكميت دينى پيامبر اكرم صلى‏الله‏عليه‏و‏آله با حكم الهى و استناد به قرآن به اثبات مى‏رسد. اما تصدى ولايت، و تشكيل حكومت اسلامى توسط خلفاى بعد از پيامبر تنها با معرفى پيامبر اكرم صلى‏الله‏عليه‏و‏آله است، كه آن هم ‏بيان ‏كننده ‏حكم‏ الهى ‏مى‏باشد.

اهل سنت معتقدند كه پيامبر براى زمان بعد از خودش هيچ شخصى را براى حاكميت و ولايت سياسى جامعه تعيين نكرده است. «ولايت سياسى امت اسلامى بعد از پيامبر مطابق با اصل قرآنى "مشورت" با اجماع و انتخاب امت است.»25 اهل سنت معتقدند كه خليفه اول و سوم اسلام از طريق اجماع و شوراى امت به حكومت رسيد. از آن‏رو كه «اختيار و انتخاب مطلق مسلمانان تنها عامل مشروع پى‏ريزى حكومت است.»26 حكومت حق، مشروع و مطابق ديدگاه فقهى اسلام آن است كه مولود انتخاب مسلمانان باشد. تصدى حكومت خليفه دوم با انتصاب خليفه اول بود. از اين‏رو، اين شيوه نيز راه مشروعى براى تصدى‏حكومت‏به‏حساب مى‏آيد؛ به آن دليل كه عمل ‏خليفه ‏اول ‏مشروع،ومورد قبول ‏صحابه اسلام بود.27

اهل سنت، همچنين راه سومى را از سنت به قدرت رسيدن معاويه برگزيده‏اند كه از نظر عقلى و دينى با اشكالات متعدد روبه‏رو مى‏باشد. هرچند اين شيوه، مطلوب و پسنديده و طريق اصلى كسب مشروعيت نيست و شيوه‏اى فرعى محسوب مى‏شود، اما براى قبول سلطه سياسى حاكم، مجاز است؛ به آن دليل كه برگرفته از شيوه به قدرت رسيدن صحابه پيامبر (معاويه) و غلبه نظامى / سيطره قهرى او بر امت اسلام بود.28 عمل صحابه پيامبر صلى‏الله‏عليه‏و‏آله به عنوان مؤمنان عادل، و آگاه به سيره و سنت رسول اكرم صلى‏الله‏عليه‏و‏آله مشروع و قابل قبول است. دليل اصلى علماى اهل سنت در اين مورد (استناد تاريخى مذكور) اصل ممانعت از اختلال نظام، امنيت اجتماع و ترس از خون‏ريزى‏هاى زياد است.29 حفظ شوكت دولت مسلمانان و قبول وضعيت موجود در مقابله با دول كفار، دليل فرعى ديگرى است كه در برخى از متون انديشمندان متأخر اهل سنت مشاهده مى‏شود.

همان‏گونه كه آمد، ديدگاه فقهاى اهل سنت در رابطه با مبانى مشروعيت حكومت اين است كه اصولاً مبانى اصلى مشروعيت حاكم در اسلام منحصر به دو راه است: 1. نصب حاكم توسط خليفه قبلى با عهد (توصيه و تنفيذ) حاكم گذشته؛ 2. انتخاب حاكم با اختيار اهل حل و عقد از طريق شورا و مشورت اصحاب خبره امت.30 طبق ديدگاه فقهاى اوليه اهل سنت، «اگر حاكمى به يكى از اين دو طريق برگزيده شود و وظايف دينى خودش را در نظم بخشيدن به امور امت انجام دهد، حاكميت او مشروع بوده و بر مردم / امت اسلامى لازم است كه وى را اطاعت نمايند و در هر صورتى او را يارى كنند.»31 طبعا الزام سياسى شهروندان تابع اين الزام كلى مى‏باشد؛ زيرا اطاعت دستورات حاكم موجود، بر همه مسلمانان لازم خواهد بود. طبق اين استدلال، مبناى اخلاقى اطاعت حاكم برگشت به مبانى فقهى انتخاب و شورا و البته اصل اخلاقى رضايت امت دارد.

اين دو مبنا در انديشه سياسى مشهور فقهاى اهل‏سنت به عنوان مبانى و شيوه‏هاى مشروع سلطه حاكم و الزام سياسى آن تلقّى به قبول شده است.32 نكته مهم آن است كه بسيارى از فقهاى اهل سنت، عدالت حاكم را مبناى اخلاقى مشروعيت حكومت نمى‏دانند، اما در عين حال، عدالت را يكى از صفات ضرورى حاكم اسلامى براى مشروعيت فقهى او مى‏شمارند؛ يعنى رفتار عادلانه حاكم را يك اصل ضرورى براى اطاعت امت و نصرت او به حساب مى‏آورند.33 در حالى كه از نظر آنان، عدالت، مبناى عقلانى و اخلاقى حقانيت اصل حكومت نيست. بين اين دو فرق ظريفى وجود دارد؛ زيرا اگر عدالت مبنا و دليل عقلانى ـ اخلاقى مشروعيت و الزام سياسى باشد، صلاحيت اخلاقى و كمال ذاتى حاكم معيار قرار مى‏گيرد، نه انتخاب مردم‏ورضايت‏اخلاقى‏آنان‏به‏عنوان منبع مشروعيت.

به نظر مى‏رسد ديدگاه انتخابى اهل سنت، در اساس، قراردادگرايانه باشد؛ زيرا بر مبناى انتخاب، قرارداد مردم و بيعت آنان استوار است. چنين مبنايى فاقد حق اخلاقى اطاعت است، مگر آنكه «بيعت» مسلمانان را به مفهوم اخلاقى و حقوقى «رضايت» و لزوم پايبندى اخلاقى به آن ارجاع نماييم. اگر مبنا رضايت باشد، تداوم مشروعيت و الزام سياسى حكومت خليفه نيز متكى بر تداوم رضايت امت است. اين مبنا نزديك ديدگاه قراردادگرايانه دموكراسى غرب خواهد بود؛ چيزى كه توسط برخى از محققان معاصر اهل سنت‏ با خوشبينى‏ تمام‏ ارائه مى‏شود.34

البته رضايت مى‏تواند دو جنبه داشته باشد؛ يك جنبه، رضايت مردم در تأسيس حكومت، و جنبه ديگر، رضايت مردم به شرط عمل بر وفق شريعت عادلانه اسلام. اگر جنبه دوم مراد و مورد تأكيد باشد، اشكالى بر آن مترتب نيست. در آن صورت، مشروعيت عمل حاكم مورد قبول است، ولى شايستگى و مشروعيت شخص حاكم براى تصدى با بحران مواجه است. اما اگر صرفا توجه بر جنبه دوم باشد، ناچار از بحران مشروعيت اخلاقى خواهند بود. علاوه بر آن، رضايت مردم به لحاظ فلسفه اسلامى نمى‏تواند مبناى مشروعيت سلطه و اطاعت باشد؛ چون در نگرش اسلام، انسان بنده خدا و مملوك اوست و هيچ‏كس، حتى خودش سلطه بر خود، يا ديگران ندارد، مگر آنكه اين سلطه به حكم الهى باشد. در اين زمينه، اگر مبناى انتخاب حاكم و حكومت غيرالهى باشد، توهم سكولاريسم در مورد انديشه سياسى اهل سنت قوت مى‏يابد؛ درست شبيه آنچه كه از نظر تاريخى در سقيفه تجربه شد.

در انديشه اهل سنت قبول سلطه حاكم بالفعل جامعه اسلامى، فارغ از شرايط اخلاقى و علمى لازم، و نحوه به قدرت رسيدن او، به دليل ضرورت حفظ امنيت عمومى و نظام امت، مورد توجه قرار گرفته است.35 طبق اين مشروعيت‏سازى، فردى كه به هر دليل و به هر شيوه بر جامعه غلبه پيدا كند و اكنون صاحب قدرت و شوكت باشد، مى‏تواند به حكومت خودش ادامه دهد، و مردم نيز بايد حاكميت او را قبول كنند، هرچند فاقد شرايط سه‏گانه حاكم (علمى، اخلاقى و مديريتى) باشد؛ چراكه عدم قبول حاكميت اين فرد، و شورش عليه او موجب اختلال نظام و برهم خوردن امنيت عمومى مى‏شود و اين امر، باعث ضررهاى زيادى بر جامعه و امت اسلامى خواهد بود. طبق اين استدلال، مشروعيت حكومت فرد «قاهر»، صرفا بر مبناى مصلحت (دفع افسد به فاسد) بوده و فاقد حق اخلاقى و الزام سياسى است؛ زيرا تمام ابعاد مشروعيت اين حكومت برگشت به مصلحت منفى ـ ترس از ضرر بيشتر ـ دارد.

نكته بعدى در ديدگاه علماى قوم براى قبول حاكميت شخص غالب آن است كه اگر اين شخص به تنظيم امور جامعه اسلامى و وظايف دينى و اسلامى خود عمل كند، منظور اصلى حكومت تحقق يافته است و در اين صورت، مردم بايد حكومت او را مورد قبول قرار دهند و اطاعت و يارى او نيز لازم است.36 هرچند برخى از انديشمندان پيشتاز اهل سنت تسلط قاهرانه معاويه را امر غيرمعمول امت اسلامى مى‏دانند، در عين حال، خلافت حسن‏بن على عليه‏السلام را نيز به سكوت برگزار كرده‏اند.37 با وجود اين، گروه ديگرى از علماى اهل سنت هر دو ـ امام حسن عليه‏السلام و معاويه ـ را خليفه ناميده و نزاع معاويه با حضرت على عليه‏السلام را غيرقانونى و مذموم قلمداد مى‏كنند،38 هرچند كه تخطئه معاويه و ارجاع به اجتهاد شخصى او در مخالفت‏هايش با خليفه برحق اسلام (امام على عليه‏السلام و امام حسن عليه‏السلام) امر مرسوم اهل سنت است. در عين حال، مشكل اين است كه هيچ مرزى براى قبول خطا و اجتهاد شخصى معين نشده است.

اهل تشيع؛ مشروعيت و الزام سياسى

واقعيت آن است كه بحث اصلى دو گروه شيعه و سنى در مورد ولايت سياسى و دينى خلافت بعد از رسول اكرم صلى‏الله‏عليه‏و‏آله بحث مشروعيت و البته الزام سياسى بود. استدلال اصلى فقهاى شيعه براى حقانيت ولايت حضرت على عليه‏السلام به عنوان خليفه برحق و بلافصل رسول اكرم صلى‏الله‏عليه‏و‏آله، شرايط لازم او در فضيلت و كمال ذاتى امام، متون قرآنى و روايات متعدد پيامبر صلى‏الله‏عليه‏و‏آله است. اما مشروعيت دينى و الزام دينى و سياسى حكومت خليفه اول، دوم و سوم براى شيعيان در همين رابطه با بحران مشروعيت مواجه است.

شيعيان معتقدند كه خليفه پيامبر يا حاكم مشروع جامعه اسلامى، بايد از طرف خدا و توسط پيامبر به طريق نصب معرفى شود؛ زيرا مردم فاقد حق سلطه و انتخاب حاكم‏اند. استدلال فلسفى و كلامى شيعيان اين است كه خلافت نبى، به تبع مقام خود آن حضرت، مستلزم شرايط سه‏گانه او مبنى بر كمال ذاتى و فضيلت نفسانى خليفه مى‏باشد. اين فضيلت در دو بعد علمى و عملى تجلى مى‏يابد. هر دو فضيلت به نحو واقعى و حقيقى در حضرت على عليه‏السلام جمع و كامل است. در حالى كه خلفاى اول و دوم و سوم فاقد كمالات و فضايل مذكور بودند. شرط فضيلت ذاتى و كمال نفسانى خليفه بعد از رسول اكرم صلى‏الله‏عليه‏و‏آله همان چيزى است كه در ادبيات كلامى و فقهى و اخلاقى شيعه به ملكه «عصمت» معروف است.

شيعيان معتقدند كه خليفه رسول اكرم صلى‏الله‏عليه‏و‏آله بايد همانند خود آن حضرت عالم به حقايق، معصوم از خطا و پاك از هرگونه گناه و آلودگى باشد، تا لايق اين مقام و متناسب با خلافت نبى باشد. دليل اصلى شيعيان، آيه قرآن است كه مبناى عقلانى و فلسفى دارد. قرآن كريم، امامت و ولايت اجتماع را عهد الهى و مربوط به انتخاب آسمانى مى‏داند. قرآن كريم در مورد امامت حضرت ابراهيم عليه‏السلام و در جواب درخواست تداوم امامت در نسل او، تصريح دارد: «قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاما قَالَ وَ مِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره: 124)؛ اى ابراهيم، من تو را براى مردم امام و رهبر قرار دادم. ابراهيم گفت: خداوندا! ذريه مرا نيز امام قرار ده. خداوند فرمود: امامت و رهبرى جامعه، عهد من است، و اين عهد به ظالمان نمى‏رسد. معيار اصلى تعلق امامت، ولايت و حاكميت الهى اين است كه آن فرد، ظالم نباشد؛ يعنى متصف به صفت عدالت كامل باشد. مطابق با ديدگاه مفسّران شيعه، حقيقت عصمت علم است و عصمت كامل‏ترين مرحله عدالت است؛39 آن‏هم عصمت ذاتى كه خاص ذريه ابراهيم و تداوم آن در ذريه پيامبر صلى‏الله‏عليه‏و‏آله يعنى امامان معصوم: است.

عصمت ذاتى امامان شيعه همان كمال معنوى و فضيلت نفسانى است. عصمت كامل، مستلزم كمال علمى، اعتدال روحى ـ رفتارى و طهارت كامل نفس است. عصمت مبنا و دليل واقعى مشروعيت الهى آنها براى تصدى مقام امامت و ولايت است. فقهاى اهل سنت منكر اين استدلال بوده و به ضرورت فضيلت، و كمال ذاتى امام يا خليفه بعد از رسول اكرم صلى‏الله‏عليه‏و‏آله اعتقاد ندارند. از اين‏رو، تفاوت نگرش اين دو تفكر در تفاوت بنيادين مشروعيت فقهى و مشروعيت فلسفى نهفته است. نگرش فقهى متمركز بر متون اسلام و ظواهر شريعت است، اما نگرش فلسفى به صلاحيت‏هاى ذاتى و كمال واقعى نفس حاكم نظر دارد. نگرش‏فلسفى‏ظرفيت‏بالايى‏براى‏تأمين مشروعيت اخلاقى دارد، اما نگرش فقهى فاقد اين مسئله مى‏باشد.

طبق استدلال فلاسفه و متكلمان شيعه، متون دينى قرآن و سنت پيامبر صلى‏الله‏عليه‏و‏آله در مورد اثبات امامت و خلافت برحق امام على عليه‏السلام صرفا يك اماره دينى و ابلاغ الهى است، و اين اماره در متن قرآن كريم و سنت پيامبر اكرم صلى‏الله‏عليه‏و‏آله وجود دارد. مشروعيت واقعى آن حضرت در كمال ذاتى و فضيلت نفسانى او نهفته است. كمال ذاتى او باعث اتصال وى به عالم غيب و مقام قرب الهى است. او همانند پيامبر، داراى مرحله كامل عدالت و عصمت است، و همين امتياز، مبنا و دليل عقلانى و اخلاقى صلاحيت او براى مشروعيت دينى و سياسى خلافت امام على عليه‏السلامبه حساب مى‏آيد.

دلايل و اماره فقهى و متنى شيعيان براى حقانيت ولايت اميرالمؤمنين عليه‏السلام و مشروعيت خلافت بلافصل او، آيات قرآن كريم است؛ از جمله آيه «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُواْ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (مائده: 55)؛ به راستى ولى شما تنها خدا، و رسول، و كسانى از مؤمنان است كه نماز برپا مى‏دارند و در حال نماز زكات (صدقه) مى‏دهند. تمام مورّخان و اصحاب و مفسّران اجماع دارند كه اين آيه در شأن اميرالمؤمنين نازل شده است. حضرت على عليه‏السلام در اين آيه بعد از رسول اكرم صلى‏الله‏عليه‏و‏آله، به عنوان ولى، صاحب ولايت و حاكميت مطلقه بر مسلمانان معرفى شده است. شاهد دوم، آيه اكمال دين و حديث غدير است كه در سال آخر حيات پيامبر صلى‏الله‏عليه‏و‏آله و پايان حجه‏الوداع بر مسلمانان ابلاغ شده است.40 حديث منزلت و حديث دار، شاهدان مسلم ديگرى است كه براى حقانيت ولايت و خلافت بلافصل على عليه‏السلام در متون دينى مسلمانان از تمام فرق موجود است.

ديدگاه فقهاى شيعه در مورد مشروعيت حكومت و تصدى حاكم اسلامى، در مرحله اول صرفا بر محور بحث انتصاب الهى حاكم دور مى‏زند؛ زيرا به حكم قرآن كريم، ولايت و امامت با عهد الهى و جعل خداوند است. اهل‏سنت معتقد به شورا و انتخاب‏اند كه براى تصحيح و دفاع از حكومت خليفه اول و دوم و البته سوم، بحث عدالت صحابه را مطرح كرده‏اند. اين مسئله در اساس خودش بدون مبناى عقلانى، دينى و البته روايت معتبر از رسول اكرم صلى‏الله‏عليه‏و‏آله است؛41 زيرا عدالت مطلق صحابه پيامبر دليل فقهى، روايى و حتى تاريخى ندارد. به علاوه اينكه فسق تعدادى از صحابه، حقيقت مسلم تاريخ اسلام است. همان‏گونه كه آمد، شيعه معتقد به ضرورت احراز عدالت حاكم و صلاحيت ذاتى او براى حكومت است و همين مسئله را مبناى مشروعيت الهى حاكم و الزام سياسى شهروندان معرفى مى‏كند.

شيعه معتقد به ضرورت علم حاكم به شريعت و نيز عدالت حاكم مى‏باشد و معتقد است كه انتصاب الهى نيز مطابق اين معيار است. براى مثال، امام حسين عليه‏السلام در مقام عدم مشروعيت زمام‏دارى يزيد مى‏فرمايد: «فلعمرى ما الامام الا الحاكم بالكتاب، القائم بالقسط، الداين بدين الحق، الحابس نفسه على ذات اللّه.»42 اين عبارت تصريح دارد كه شرط اصلى مشروعيت امامت و ولايت مسلمانان اين است كه حاكم داراى سلامت نفس، عمل به شريعت عادله اسلام و عالم به شريعت اسلام باشد. مطابق اين اصل، ولايت حاكم غيرعادل نامشروع بوده و هيچ‏گونه الزام سياسى ندارد. به علاوه اينكه طبق فرموده امام حسين عليه‏السلام از نظر دينى مخالفت با چنين حكومتى واجب است.43

نظريه عدالت حاكم و انتصاب الهى، ابتدا در مورد انتصاب پيامبر صلى‏الله‏عليه‏و‏آله با وحى الهى در قرآن مبنى بر حاكميت انتصابى او از جانب خداوند شكل گرفته است. سپس اين نظريه با انتصاب حضرت على عليه‏السلام به امامت و خلافت امت توسط پيامبر، و انتصاب امامان بعدى توسط امام قبل، تداوم يافت. انتصاب عام فقها به ولايت و حكومت جامعه اسلامى توسط امامان معصوم نوع ديگر اين ولايت‏اند كه در عصر غيبت امام زمان (عج) عينيت مى‏يابند. تمام اين دلايل به اختلاف مراتب در مورد نصب فقهاى جامع‏الشرايط قابل توجيه و استدلال است. مطابق با ادلّه فقهى شيعه، فقهاى جامع‏الشرايط نايب امام معصوم، وصى و جانشنيان پيامبر و امام‏اند.44

در عين حال، اخيرا ديدگاه‏هايى در رابطه با دخالت عنصر مشورت و رأى امت در مشروعيت حاكم و جواز تصدى امور جامعه توسط فقهاى منتخب شيعه مطرح شده است. اين ديدگاه‏ها نيز در جاى خود مورد توجه، و از نظر فقهى قابل اعتنا مى‏باشد. تمركز عمده استدلال فقهاى اخير بر خدشه وارد كردن در دلايل ولايت انتصابى فقها و توجه به ادلّه شورا در مورد حكومت و انتظام امور امت است.45 از ديدگاه اين نوع فقها، مشروعيت فقيه عادل تركيبى از مشروعيت الهى مردمى خواهد بود.46 يعنى انتخاب امت از طريق بيعت عامه يا شوراى نخبگان، زمينه تأييد الهى و مشروعيت دينى حاكم است. اگر انتخاب امت و شوراى نخبگان نباشد، تأييد الهى نيز تعلق نخواهد گرفت؛ نه به آن دليل كه مشروعيت الهى متوقف بر انتخاب مردم است، بلكه به آن دليل كه شرايط اصلى تعلق مشروعيت فراهم نيست. اين ديدگاه با ابهامات چندى مواجه است؛ از جمله، تعارض حق حاكميت الهى با حق انتخاب مردم و بخصوص تكليف دينى و عقلى مردم در اطاعت از قانون الهى و فقدان توجيه اخلاقى در انتخاب مردم با حاكميت بنيادين دين.

الزام سياسى امام معصوم و فقيه عادل

با توجه به فلسفه سياسى اسلام، همان‏گونه كه خداوند متعال به مقتضاى لطف خويش، حق حاكميتى به پيامبر صلى‏الله‏عليه‏و‏آله اعطا نموده است، بعد از ختم رسالت هم، حاكميت او جريان يافته و امر هدايت بشر تعطيل نمى‏گردد؛ زيرا به مقتضاى لطف الهى باز هم بايد راهنما/حاكمى براى دين و دنياى مردم تعيين شود تا مردم به انحراف نروند، و امور مسلمانان بدون نظم و سرپرست الهى نباشد.

فلاسفه تصريح كرده‏اند: «"امامت"، رياستى عامه است بر مسلمين در امور دنيا و دين، بر سبيل نيابت از پيغمبر. در نزد اماميه، نصب امام بر خداى تعالى از راه وجوب لطف بر خدا لازم است، سيّما ائمه اثنى عشريه عليهم‏السلام، و لطف بودن او معلوم است؛ چه بر عقلا پوشيده نيست كه هرگاه براى مردم امامى واجب‏الاطاعه باشد، كه ايشان را به طاعات ترغيب كند، و از معاصى دفع و تحذير كند، و مردم را، به "صلاح و خير" نزديك و از "فساد و شرّ" دور خواهند بود، اهميت وجود امام به گونه‏اى است كه: "لولاه لساخت الارض بأهلها".»47

هدايت مردم و جريان لطف الهى، با حاكميت الهى و از طريق جانشينان پيامبر صلى‏الله‏عليه‏و‏آله صورت مى‏گيرد. بر اساس آيه شريفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ.» (نساء: 59)، اين حق حاكميت بعد از پيامبر، به آنان واگذار شده است؛ بنابراين، آنان نيز مستقيما منصوب خداوند هستند. خدا براى افرادى غير از پيامبر صلى‏الله‏عليه‏و‏آله نيز حق اطاعت قرار داده و بر مردم واجب نموده كه از آنان اطاعت نمايند. شيعه عقيده دارد: همان‏گونه كه حكومت پيامبر از طرف خداوند متعال مشروعيت يافته است، حكومت ائمّه اطهار عليهم‏السلامنيز مشروعيت خود را از خداوند اخذ مى‏كنند.

در فلسفه سياسى اسلام، هيچ انسانى خود به خود و ذاتا حق حاكميت بر ديگران را ندارد. ولى اين امر، منافات ندارد با اينكه خداوند براى عده‏اى، حق الزام و حق حاكميت قرار دهد و نبايد تصور كرد كه نفى حاكميت خود انسان‏ها به معناى نفى حاكميت از طرف خداست. بنابراين، در تفكر شيعى، لطف و عدل الهى در حق بندگانش اقتضا مى‏كند كه مسئله امامت را بلاتكليف نگذارد و همان ملاحظات عقلانى كه در ارسال رسل و انبيا ايجاب كرده بود، در غياب آنها، رهبران جامعه معصومان بوده و اطاعت و الزامات آنها واجب است.

وظيفه اخلاقى مسلمانان در اطاعت از امامان دوازده‏گانه نيز همانند اطاعت پيامبر صلى‏الله‏عليه‏و‏آله، مستند به اداى حق آنان به عنوان عاملان لطف الهى و اسباب هدايت ما به سعادت و كمال است. علاوه بر اينكه اطاعت از امامان معصوم در واقع، اطاعت از پيامبر و خداوند است؛ زيرا آنها منصوب از جانب پيامبر، و پيامبر منصوب از جانب خداوند است. و تمام اينها به استناد قاعده عقلانى و اخلاقى «شكر منعم / احسان محسن» ضرورت دارد. وظيفه اخلاقى مسلمانان در اطاعت از ولايت و حاكميت سياسى امامان معصوم عليهم‏السلام نيز نمونه‏اى از وظيفه اخلاقى شكر نعمت و احسان آنان است.

تداوم حاكميت الهى از طريق ولايت نبى، امام معصوم و فقيه عادل اصل مسلم ديدگاه تشيع است. مطابق با ادلّه لطف، ولايت نبى، امام معصوم و فقيه عادل، به اين دليل حقانى و مشروع است كه با اجازه و اذن خداوند است. اما روشن است كه اذن الهى و اعطاى حاكميت خداوند هرگز بدون معيار و بى‏حساب و كتاب نيست؛ حاكميت الهى به كسى اعطا مى‏شود كه داراى شرايط خاصى باشد. اين شرايط صلاحيت فرد حاكم را براى دريافت حق حاكميت الهى فراهم مى‏كند.

اصولاً از نظر عقل و عقلا شرايط ضرورى حاكم براى يك فرمان‏روايى عاقلانه و كارآمد، به دو گروه كلى تقسيم مى‏شود: يك‏سرى شرايط، ماهيت علمى دارد، و مربوط به جنبه‏هاى كارشناسى و تخصصى است. اما شرايط ديگرى لازم است كه جنبه اخلاقى و روانى دارد، سلامت حكومت را تضمين مى‏كند، ملاك مشروعيت حكومت و دليل اخلاقى الزام سياسى حاكم به حساب مى‏آيد. اين دو گروه از شرايط لازم همان چيزى است كه در قرآن كريم مورد توجه قرار گرفته است. براى مثال، حضرت يوسف عليه‏السلام براى صلاحيت خويش به منظور حكم‏روايى عاقلانه بر مصر، به اين دو شرط استدلال مى‏كند: «قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَآئِنِ الأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ» (يوسف: 55)؛ يوسف گفت: مرا سرپرست خزينه‏هاى اين سرزمين قرار ده كه بسيار نگهدارنده و آگاهم. استدلال حضرت يوسف عليه‏السلام به دانايى زياد، و امانت و عدالت خويش، گوياى اين مسئله است كه تمام شرايط علمى و اخلاقى در يك حاكم، ضرورى است.

ويژگى حاكم در اسلام

از نظر اسلام و مطابق با نگرش فقه، كلام، اخلاق و فلسفه اسلامى، بهترين شكل حكومت آن است كه افراد در مسند حاكميت داراى مراحل بالايى از كمالات دينى، اخلاقى و علمى باشند. اين ويژگى‏ها تحت عنوان «شرايط زمامدار اسلامى» شناخته مى‏شوند.

چون وظيفه مهم حكومت، اجراى قانون الهى است، در مرحله اول، همه متصديان حكومت، به ويژه كسانى كه در رأس هرم قدرت جاى دارند، بايد نسبت به قانون، آگاهى و دانايى كامل داشته باشند تا بتوانند آن را به خوبى اجرا كنند. بنابراين، هركس كه علمش به قوانين اسلامى و نظام حقوقى اسلام بيشتر باشد، طبعا براى تصدى امور حكومت اسلامى صلاحيت بيشتر دارد. در نتيجه، شرط اول حكمران اين است كه بايد نسبت به قانون اسلامى و روح قانون برگرفته از اراده الهى از همه اعلم باشد.

شرط دوم حاكم اين است كه بيش از همه، مصالح مردم را در موارد خاص، و جزئى بشناسد تا بتواند بر طبق قانون، آن مصالح را تأمين كند؛ زيرا براى تطبيق قانون، صرف دانستن آن كافى نيست، بلكه تشخيص موضوع حكم و مصداق قانون نيز لازم است. حاكم بايد از موضوعات هم آگاهى كافى و همه‏جانبه داشته باشد تا بداند در هر زمان و در هر اوضاع و احوالى چگونه بايد رفتار كند، و قانون را چگونه بايد اجرا كند تا هدف قانون و نظام حقوقى اسلام تأمين گردد.48

شرط سوم اين است كه صلاحيت اخلاقى حاكم بايد بيش از ديگران باشد؛ زيرا ممكن است كسى نسبت به قانون و مبانى و روح آن و نيز نسبت به موضوعات، علم و دانش كافى داشته باشد، و حتى اعلم‏تر از بقيه افراد جامعه باشد، اما به واسطه هواپرستى، فقط در پى تحصيل اغراض شخصى خود باشد و در انديشه مصالح عمومى افراد جامعه نباشد. چنين فردى اگر هم وانمود كند كه مصالح مردم را در نظر دارد، و به مقتضاى آن حكم صادر مى‏كند، ولى در واقع، منظورش همان تأمين منافع شخصى و گروه خاص خواهد بود. براى آنكه از قدرت سياسى اجتماع سوءاستفاده نشود، و مردم از شرّ آن در امان باشند، حاكم بايد بيشترين صلاحيت اخلاقى را براى اجراى قانون داشته باشد؛49 شبيه آنچه درباره لزوم عدالت در مورد تعلق (جعل) امامت و ولايت الهى مورد اشارت قرار گرفت.

به اصطلاح فقهى شيعه، حاكم بايد «اورع» و «اتقى» و «اعدل» مردم باشد. كسى كه به حقيقت نفس خويش عادل و اعدل مردم است، واقعا و جدا در انديشه سعادت جامعه و اجراى دقيق قانون الهى است. و هدف او كمال اجتماع است، نه منافع زودگذر خودش؛ زيرا شخص او انسان كمال‏يافته‏اى است كه از منافع قدرت دنيوى، و از بند هوا و هوس نفس حيوانى رهايى يافته و به دنبال سعادت تام يا همان رضايت الهى و خدمت به خلق خداست. چنين انسان وارسته‏اى وظيفه خود را در ترويج فضيلت و تأمين سعادت اجتماع مى‏داند.

شكى نيست كه اين سه شرط، حداقل شايستگى فرد براى تصدى حكومت، و مشروعيت زمامدار است. دو شرط اول، ماهيت علمى و شناختى دارد؛ يعنى هم شناخت قانون و هم شناخت مصاديق قانون و نحوه تطبيق قانون بر جزئيات، شرط علمى و كمال فكرى / نظرى حاكم است. اما شرط سوم ماهيت اخلاقى، معنوى و روحى / روانى دارد. منظور اين است كه حاكم بايد داراى نفس سالم، معتدل و به دور از هوا و هوس مادى، و حيوانى باشد.

كمال مطلوب آن است كه كسى كه در رأس هرم قدرت اجتماع و رهبرى حكومت اسلامى قرار دارد، نبايد هيچ عيب و نقصى داشته باشد؛ يعنى در حد اعلايى از علم به قانون، احوال و اوضاع زمانه و موضوعات و مهارت‏هاى مختلف تطبيق قوانين، باشد. فارابى چنين انسانى را نبى، امام، ملك، حكيم / فيلسوف مى‏خواند. حاكم همچنان بايد از هرگونه هوا و هوس و خطا و گناه به دور باشد. چنين انسان كمال‏يافته و وارسته‏اى را در زبان كلام و فلسفه اسلامى «معصوم» مى‏خوانند. او همان انسانى است كه تمام قواى فكرى، نظرى و اخلاقى و رفتارى او كامل شده و داراى فضايل مختلف است كه در لسان فلاسفه مسلمان به «فاضل اعلى» و داراى صفت «عدالت» توصيف مى‏شود.

از نظر شيعه، پيامبر صلى‏الله‏عليه‏و‏آله اولين حاكم مطلوب جامعه اسلامى است كه تمام شرايط را به نحو اكمل و با كمال اصيل نفس خويش دارا مى‏باشد جانشين پيامبر صلى‏الله‏عليه‏و‏آلهنيز بايد كسى باشد كه در اين شرايط با او شريك، و يا به او نزديك‏تر از ديگران باشد. حضرت على عليه‏السلام و يازده فرزند بزرگوار آن حضرت، امامان معصوم عليهم‏السلام و عالمان به حقيقت هستى، حقايق‏قرآن‏وقادربه‏اعمال‏قانون‏الهى هستند.

امامان دوازده‏گانه شيعه به عنايت الهى و ذوات مقدسشان، همانند پيامبر اكرم صلى‏الله‏عليه‏و‏آله معصوم از هرگونه اشتباه و به دور از هرگونه گناه و آلودگى اخلاقى مى‏باشند، از اين‏رو، شايسته‏ترين افراد به مقام ولايت الهى و حكومت بر اجتماع، و جانشينان برحق نبى از طرف خداوند، و داراى حق حاكميت و الزام هستند. بعد از امام معصوم، و در غيبت آنان، از نظر عقلى كسى بايد حاكم و زمامدار اجتماع باشد، كه از نظر شرايط سه‏گانه مذكور، نزديك‏ترين افراد به معصومان باشند، تا شرايط لازم براى صلاحيت ولايت را احراز نموده و حاكم مشروع جامعه اسلامى گردند. خداوند نيز حاكميت آنان را به رسميت شناخته و به حاكميت اين افراد رضايت دارد. از نظر شيعه، علماى افقه، اعلم به احكام الهى، و اعدل علماى امت، كسانى‏اند كه تالى تلو امام معصوم هستند و شايسته مقام ولايت و داراى حق حاكميت و اطاعت‏اند.50

استدلال هر دو گروه اهل سنت و شيعه در مورد الزام سياسى نبى و جانشين بر حق پيامبر9 اين است: خداوند در قرآن كريم دستور صريح به اطاعت مطلق و همه‏جانبه حاكم اسلامى (به عنوان ولىّ‏امر مسلمين) داده است:«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً»(نساء: 59)؛ اى كسانى كه ايمان آورده‏ايد! از خدا و از رسول، و از اولى‏الامر اطاعت كنيد، اگر در چيزهايى نزاع داشتيد، آن را به خدا و پيامبر بازگردانيد (حكمش را از آنها بخواهيد) اگر به خدا و روز رستاخيز ايمان داريد، اين كار براى شما بهتر و سرانجامش نيكوتر است.

مطابق با مبانى دينى و ادلّه كلامى، فقهى و فلسفى اسلام، علاوه بر اين شرايط، حاكم بايد داراى اذن الهى و اعطاى حق حاكميت از ناحيه صاحب اصلى حقوق، يعنى خداوند، باشد. تعبير فارابى اين است كه انسان وارسته و كمال‏يافته از نظر علمى و عملى همان كسى است كه خداوند به او ولايت و حاكميت مى‏بخشد. او چنين انسانى را نبى / امام معرفى مى‏كند. افلاطون مى‏گويد: «اين فرد كسى است كه عنايت الهى بر او تعلق يافته است.» ارسطو چنين فردى را انسان صاحب قواى عظيمه معرفى مى‏كند. از نظر اسلام، چنين فرد كاملى كه صاحب فضايل و كمالات مختلف علمى و عملى باشد، از طرف خداوند داراى حق حاكميت و اطاعت است. خداوند اطاعت / قبول الزامات مختلف حقوقى، اجتماعى و سياسى او را بر مردم لازم شمرده است.

توجه اصلى فلاسفه سياسى اسلامى متمركز بر شرايط و ويژگى‏هاى مشروعيت‏ساز حاكم و حكومت است. مطابق با نظريه حكومت فاضله اسلامى، كسى كه فضايل علمى و اخلاقى دارد، همو داراى «حق» حاكميت و فرمان‏روايى مشروع است كه خداوند نيز به حاكميت او رضايت دارد. اين فرد كسى است كه مطابق با نظام فضيلت اخلاقى و منطق سعادت اسلام، براى هدايت و رهبرى جامعه فاضله اسلام شايستگى دارد. و همو داراى حق فرمان‏روايى و الزام سياسى مى‏باشد.

نتيجه‏گيرى

از نظر اسلام، خداوند خالق و رب انسان و جهان است، و او صاحب اختيار حقيقى انسان خواهد بود؛ از اين‏رو، هرگونه حق ولايت و سرپرستى و فرمان متعلق به خداوند است؛ هم به دليل اصل ولايت و مالكيت الهى، و هم به اين دليل كه خداوند صاحب نعمت‏هاى زيادى بر انسان و جهان است، و شكر منعم واجب عقلى و اخلاقى است. يك مرحله از شكر خداوند بعد از عبادت او، اطاعت از دستورات الهى در تمام ابعاد زندگى است. از اين‏رو، اطاعت‏ازخداوندبه‏حكم‏عقل‏واخلاق‏بديهى‏بشرروشن‏است.

به دليل عدم صلاحيت انسان در ارتباط مستقيم با خداوند، پيامبران الهى خليفه خداوند براى اجراى حاكميت خداوند تبارك‏تعالى مى‏باشد. هم به دليل استخلاف اصيل انبياى الهى، و هم به دليل آنكه آنان نيز به نوبه خود، واسطه فيض الهى و صاحبان حقى بر ما هستند (حق هدايت، راهبرى و تعليم دستورات الهى) از اين‏رو، حاكميت آنان به حكم عقل و اخلاق مشروع بوده و اطاعتشان بر ما مشروع و لازم است. حاكميت انبيا با وجود اين استدلال عقلى، به دلايل قرآنى نيز روشن و غيرقابل انكار است. از اين‏رو، تمام اركان مشروعيت حكومت انبياى الهى تمام بوده و مبانى الزام سياسى آنان بر تمام مسلمانان روشن و غيرقابل انكار است.

از نظر فلسفه سياسى و اخلاق سياسى اسلام، ملاك اصلى فضيلت و شايستگى انبيا براى استخلاف الهى، فضيلت كامل نفسانى در بعد علم الهى و مقام عصمت آنان است. از اين‏رو، آن حضرات از تمام جهات كامل و متعادل و در عمل نيز به تمام معنا عادل، و از هرگونه خطا و نسيان و قصور و تقصير به دورند. همين مسئله ملاك اصلى تعلق حاكميت الهى و مشروعيت دينى حاكميت و اطاعتشان است، همان‏گونه كه دليل اصلى الزام همه‏جانبه مسلمانان نسبت به دستورات حكومتى آنان مى‏باشد.

امامان معصوم عليهم‏السلام به عنوان جانشينان انبيا نيز از همين مشروعيت و حق الزام برخوردارند؛ زيرا آنان هم خليفه الهى، داراى فضيلت عالى علم و عصمت‏اند، علاوه بر اينكه واسطه فيض الهى بر انسان و داراى حق شكرگزارى هستند. فقهاى جامع‏الشرايط شيعه، هرچند ولايت تكوينى ندارند، اما به دليل فضيلت علم به دين (فقاهت) و عدالت، شايسته اين مقام‏اند. از اين‏رو، حاكميت آنها نيز از نظر دينى و اخلاقى مشروع و داراى حق الزام بوده و مردم مكلف به اطاعت از حاكميت سياسى آنانند.

ديدگاه مذكور مطابق با مبانى تشيع بوده، هرچند كه حاكميت نبى وجه اشتراك همه فرق اسلامى مى‏باشد. اهل سنت ديدگاه سهل‏انگارانه‏اى نسبت به مشروعيت داشته و تأكيد بيشترى بر الزام سياسى و اطاعت مردم دارند. اين ديدگاه نسبت به حاكميت بعد از پيامبر صلى‏الله‏عليه‏و‏آله دچار تكثير مشروعيت در فراسوى منبع الهى و مرجعيت مردم شده است. دخالت عناصرى همچون رأى مردم و شوراى نخبگان همراه با عنصر غلبه يا محوريت قدرت باعث عرفى شدن سياست در نزد اهل تسنن و تمايل به قراردادگرايى مردم است. به علاوه اينكه طبق اين ديدگاه شريعت‏گرايانه و ظاهرگرا، فضيلت واقعى حاكم و كمال نفسانى او مورد اهتمام نه چندان جدى و باعث غلبه عنصر مصلحت و توجيه واقعيت‏هاى زمانه بر مصالح معنوى و فضيلت‏هاى واقعى شده است.

منابع

ـ ابن‏خلدون، عبدالرحمن، مقدّمه ابن‏خلدون، تهران، خوارزمى، 1378.

ـ جعفرى، سياوش، «رويكردهاى مذهبى الزام سياسى»، راهبرد ياس، ش 11، تابستان 1386، ص 52ـ86.

ـ جوادى آملى، عبداللّه، حق و تكليف در اسلام، قم، اسراء، 1385.

ـ سبزوارى، محقق، اسرارالحكم، تهران، مطبوعات دينى، بى‏تا.

ـ سيد قطب، عدالت اجتماعى در اسلام، ترجمه على گرامى و هادى خسروشاهى، تهران، شروق، 1379.

ـ طباطبائى، سيد محمدحسين، الميزان، قم، جامعه مدرسين، 1376.

ـ طوسى، خواجه نصيرالدين، كشف المراد، تعليق جعفر سبحانى، قم، مؤسسه امام صادق عليه‏السلام، 1388.

ـ فراء، ابويعلى، الاحكام السلطانيه فى ولايات الدينيه، بى‏جا، مكتبه‏الاعلام الاسلاميه، 1406ق.

ـ فيرحى، داوود، قدرت دانش و مشروعيت در اسلام، تهران، نى، 1378.

ـ كمالى، هاشم، «ابعاد مدنى و دمكراتيك حكومت در اسلام»، ترجمه محمدعلى جويا، سراج، ش 28، زمستان 1386، ص 125ـ137.

ـ لاهيجى، عبدالرزاق، گوهر مراد، قم، بى‏جا، 1367.

ـ ماوردى، ابوالحسن، الاحكام السلطانيه، بى‏جا، مكتبة الاعلام الاسلامى، 1406ق.

ـ مصباح، محمدتقى، حقوق و سياست در قرآن، قم، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى، 1377.

ـ معرفت، محمدهادى، ولايت فقيه، قم، التمهيد، 1376.

ـ منتظرى، حسينعلى، مبانى فقهى حكومت اسلامى، ترجمه محمود صلواتى، قم، تفكر، 1369.

ـ مودودى، ابوالاعلى، خلافت و ملكوكيت در اسلام، ترجمه خليل احمد حامدى، پاوه، بى‏نا، 1305ق.

ـ موسوى خمينى، سيدروح‏اللّه، ولايت فقيه، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى، 1378.

ـ وبر، ماكس، اقتصاد و جامعه، ترجمه عباس منوچهرى و ديگران، تهران، مولى، 1374.

ـ هورتن، جان، الزام سياسى، ترجمه محمد سلامتى و ديگران، مشهد، آستان قدس رضوى، 1387.

- Compbell, Tom, Obligation: Societal, Political and Legal, in Paul Harris, Political Obligation, London, Routledge, 1990.

- Milne, A. j. M, Political Obligation and Public Intrrest, in Paul Harris, London, Routledge, 1990.

- Pocklington Thomasc, "Political Philosophy and Political Obligation", Canadian Journal of Political Science, v. 8. N. 4, 1975.

\* دكتراى علوم سياسى، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى قدس‏سره. دريافت: 11/7/90 ـ پذيرش: 20/12/90.

haya.usefi@yahoo.com

7ـ شيخ عباس قمى، مفاتيح‏الجنان، دعاى عرفه.

8ـ جان هورتن، الزام سياسى، ترجمه محمد سلامتى و ديگران، مشهد، آستان قدس رضوى، 1387.

9. Peter Winch, in "Quinton", p. 175.

10. R. S. Peters, in "Quinton", p. 52.

11ـ ماكس وبر، اقتصاد و جامعه، ترجمه عباس منوچهرى و ديگران، ص 42.

12ـ همان، ص 273.

13. Obligation Political.

14ـ سياوش جعفرى، «رويكردهاى مذهبى الزام سياسى»، راهبرد ياس، ش 11، ص 75.

15. Pocklington Thomasc, "Political Philosophy and Political Obligation", Canadian Journal of Political Science, v. 8, n. 4, p. 495.

16ـ محقق لاهيجى، گوهر مراد، ص 7 و 346.

17ـ عبداللّه جوادى آملى، حق و تكليف در اسلام، ص 35.

18. Tom Compbell, Obligation: Societal, Political and Legal, in paul Harris, Political Obligation, p. 155.

19. A. j. M Milne, Political Obligation and Public Intrrest, in Paul Harris, Op.Cit, p. 148.

20ـ محمدتقى مصباح، حقوق و سياست در قرآن، ص 117.

21ـ همان.

22ـ خواجه نصيرالدين طوسى، كشف‏المراد، تعليق جعفر سبحانى، ص 10ـ11.

23ـ همان.

24ـ محقق سبزوارى، اسرارالحكم، ص 509.

25ـ ابوالحسن ماوردى، الاحكام السلطانيه، ص 23.

26ـ سيد قطب، عدالت اجتماعى در اسلام، ترجمه على گرامى و هادى خسروشاهى، ص 291.

27ـ ابوالحسن ماوردى، همان، ص 24.

28ـ عبدالرحمن ابن‏خلدون، مقدمه، ج 1، ص 54.

29ـ ابوالاعلى مودودى، خلافت و ملكوكيت در اسلام، ترجمه خليل احمد حامدى، ص 191.

30ـ ابوالحسن ماوردى، همان، ص 23.

31ـ همان، ص 28.

32ـ ابويعلى فراء، الاحكام السلطانيه فى ولايات الدينية، ص 6.

33ـ عبدالرحمن ابن‏خلدون، همان، ج 1، ص 54.

34ـ هاشم كمالى، «ابعاد مدنى و دموكراتيك حكومت در اسلام»، ترجمه محمدعلى جويا، سراج، ش 28، ص 153.

35ـ داوود فيرحى، قدرت دانش و مشروعيت در اسلام، ص 211.

36ـ اين ديدگاه در آثار بسيارى از فقهاى اهل‏سنت مثل ماوردى، ابن‏خلدون و ابويعلى فراوان ديده مى‏شود.

37ـ اين نحو موضع‏گيرى در مباحث ابن‏خلدون مقدمه، ج 1، ص 234 به آشكارا ديده مى‏شود.

38ـ سيد قطب، همان، ص 254.

39ـ سيد محمدحسين طباطبائى، الميزان، ج 11، ص 214.

40ـ آيه اكمال دين و ابلاغ ولايت اميرالمؤمنين در آيه سوم سوره مائده است. حديث غدير نيز در همين رابطه و شأن نزول اين آيه است.

41ـ در اين رابطه، ر.ك: عادل اكبر، عدالت صحابه؛ على مرشدى، بررسى نظريه عدالت صحابه.

42ـ محمدبن نعمان مفيد، الارشاد، ج 2، ص 27ـ36.

43ـ به نقل از: محمدبن نعمان مفيد، همان، ج 2، ص 206.

44ـ سيدروح‏اللّه موسوى خمينى، ولايت فقيه، ص 174.

45ـ حسينعلى منتظرى، مبانى فقهى حكومت اسلامى، ترجمه محمود صلواتى، ج 2، ص 283.

46ـ هادى معرفت، ولايت فقيه، ص 87.

47ـ محقق سبزوارى، اسرارالحكم، ص 509.

48ـ محمدتقى مصباح، همان، ص 192.

49ـ همان، ص 193.

50ـ همان، ص 211.