

مشروعیت و الزام سیاسی در اسلام

حیات‌الله یوسفی*

چکیده

مسئله اصلی این است که از نظر فلسفه سیاسی اسلامی و متون دینی اسلام چه مسائلی به عنوان مبانی مشروعیت حکومت اسلامی و الزام سیاسی شهروندان تعریف می‌شود؟ روش بحث عمدتاً استدلالی (فلسفی کلامی) و استنادات به آیات قرآن است. مشروعیت و الزام سیاسی در یک ارتباط نزدیک بوده، و مشروعیت فرض پیشین الزام سیاسی به حساب می‌آید. از نظر اسلام، ولایت الهی منشأ و اساس مشروعیت حکومت است. ولایت الهی به حکم «شکر منعم» از ناحیه خداوند و انبیای الهی و امامان معصوم ضرورت اطاعت دارد. ولایت فقهای عادل، مشروعیت و لزوم اطاعت آنان نیز در همین زمینه قابل فهم است.

کلیدواژه‌ها: مشروعیت، الزام سیاسی، حکومت، ولایت، عدالت، عصمت، فقاہت.

مقدمه

مشروعیت پایه اساسی مقبولیت، و کارآمدی حکومت است. همین امر مبنایی‌ترین عنصر برای پذیرش الزام سیاسی و اطاعت شهروندان نسبت به حکومت به حساب می‌آید؛ زیرا حکومتی که مشروعیت قابل قبولی در فلسفه سیاسی و مبانی دینی ندارد، فاقد اصالت، اقتدار، استحکام و البته ثبات سیاسی خواهد بود. الزام سیاسی مفهوم مهم دیگری است که حتی مهم‌تر از مشروعیت تلقی شده و اساسی‌ترین موضوع فلسفه سیاسی در باب حکومت است. موضوع الزام سیاسی و سؤال از مبانی فلسفی الزام شهروندان نسبت به حکومت از ابتدای تاریخ سیاسی بشر، ذهن اندیشمندان را به خود مشغول داشته است. در این رابطه اولین متن موجود، دفاعیات سقراط است. وی عدم قبول پیشنهاد فرار از زندان را به دلیل ظلم به جامعه و تخلف از قانون نمی‌پذیرد. از آن تاریخ به بعد، مسئله الزام سیاسی همواره در ادبیات فلسفه سیاسی غرب مطرح بوده است. دانشمندان مدرن غرب (همانند هابز، روسو و لاک) رضایت و قرارداد را مبنای مشروعیت حکومت و الزام سیاسی تعریف کرده‌اند، که همین دیدگاه با تفاوت‌هایی ادامه یافته است.

فلسفه سیاسی اسلامی در پایه‌گذاری مشروعیت و الزام سیاسی به سعادت‌خواهی اسلام و فضیلت‌خواهی حاکم تکیه کردند. از این معبر، فضیلت اخلاقی حاکمان و لزوم عقلی اطاعت از خداوند (به عنوان منبع نعمت و کمال) مبنای مشروعیت حکومت و اطاعت از حاکم شد. مبحث الزام سیاسی در عالم اسلام (تشیع) عمدتاً در محور مشروعیت طرح شده، اما تفاوت‌هایی نیز وجود دارد که به آن اشاره خواهد شد. در این زمینه، بجز چند مقاله که اخیراً انتشار یافته است، آثار نوشتاری زیادی وجود ندارد که تماماً بعد از ترجمه کتاب **الزام سیاسی** نوشته

جان هورتن^(۱) ناظر بر مباحث اسلامی تدوین یافته‌اند. سؤال اصلی الزام سیاسی این است که به چه دلیل فلسفی و با کدام توجیه اخلاقی و چرا باید شهروندان از دستورات عالی یک حکومت اطاعت کنند؟ در این زمینه، هرگونه توجیه فلسفی و دینی ما در باب الزام سیاسی، رابطه مستقیمی با توجیه فلسفی، دینی و اخلاقی مشروعیت حکومت خواهد داشت؛ زیرا اگر حقانیت و مشروعیت یک حکومت به دلایل فلسفی و دینی به اثبات رسیده باشد، طبیعتاً همه مردم به تعقیب پایبندی خود به دین و قبول مشروعیت حکومت الهی، الزامات اخلاقی آن را در باب سیاست و حکومت نیز پذیرا هستند.

نوشته حاضر، در مورد دیدگاه اسلام و استدلال‌های فلسفه اسلامی در باب مشروعیت و البته الزام سیاسی است. سؤال اصلی این است: از نظر اسلام و فلسفه اسلامی، مبانی مشروعیت حکومت اسلامی چیست؟ چه چیزی از مبانی مشروعیت به عنوان دلیل اصلی الزام سیاسی حکومت و التزام شهروندان مسلمان نسبت به دستورات حکومت و حاکم اسلامی مطرح خواهد بود؟

طبعاً حل مسئله اصلی، منوط به روشن شدن سؤال فرعی مربوط به معنای دو مفهوم مشروعیت و الزام سیاسی و بیان رابطه این دو مفهوم، و توجه به تفاوت دیدگاه دو طیف اصلی مسلمانان (اهل تشیع و اهل سنت) در ارتباط با مبانی مشروعیت، سلسله‌مراتبی بودن زمام‌داری (از عصر پیامبر ﷺ تا زمان حاضر)، بیان دیدگاه این دو مذهب، و تمرکز بر مبانی مشروعیت زمام‌داران مختلف حکومت اسلامی خواهد بود. عناوین اصلی این مقاله نیز بر همین اساس سامان یافته‌اند.

پیش‌فرض اولیه و اساسی این نوشته، اثبات فلسفی وجود خداوند به عنوان خالق و رب انسان و جهان و

مقام فرمان‌روایی بر دیگران» است. کسی که دارای اقتدار یا در مقام اقتدار است، آشکارا حق دارد انواع معینی از کارها را انجام دهد. این اقتدار به معنای اقتدار واقعی یا قانونی است. اما اقتدار بالفعل، یعنی: توانایی کسی برای قبولاندن پیشنهادهای یا خواسته‌های خود بر دیگران. اقتدار قانونی را اقتدار نظری - اقتدار مشروع در مقام نظر و استدلال عقلانی - و واقعی می‌خوانند، در حالی که اقتدار فعلی همان اقتدار عملی - اقتدار موجود - نامیده می‌شود. این دو معنا از اقتدار، دربردارنده معنای واقعی «مشروعیت» است؛ زیرا «اقتدار» یعنی: قدرت مشروع، به هر دلیلی که برای شهروندان مشروع باشد. اقتدار بالفعل، به «مشروعیت جامعه‌شناختی» معروف است که به مفهوم «مقبولیت» نزدیک می‌شود. اما مشروعیت فلسفی، اقتدار قانونی یا حقیقی است که فارغ از وضعیت واقعی و بالفعل ما برای یک فرمانروا ثابت است.^(۳) طبق این تلقی، مفهوم اقتدار متضمن یک سلسله قواعد و مقرراتی است که تعیین می‌کند چه کسی و در چه زمینه‌هایی باید فرمانروا باشد. اما مفهوم جامعه‌شناختی اقتدار یا مشروعیت این است که چه کسی و در چه زمینه‌هایی حرفش عملاً حرف آخر است، و عملاً «باید» حرف او تعیین‌کننده باشد.

البته ماکس وبر به صورت روشن تصریح می‌کند: افراد می‌توانند به یکی از طرق زیر به یک نظام مشروعیت بخشند: الف. به موجب سنت؛ یعنی باور یا اعتقاد به مشروعیت آنچه همیشه وجود داشته است. ب. به موجب نگرش عاطفی؛ یعنی اینکه چیزی به این خاطر که به تازگی تجلی یافته و یا الگویی است برای تقلید معتبر باشد. ج. به موجب باور عقلایی (رسمی، حسابگرانه و منفعت‌آمیز) به ارزش غایی نظام، که به معتبر شناختن آن به عنوان یک تعهد نهایی و مطلق ختم شود.

وجود متون دینی اسلامی پذیرفته است. در عین حال، ارتباط مستقیم مفهوم مشروعیت و الزام سیاسی و تقدم منطقی اولی بر دومی پیش‌فرض دوم آن به حساب می‌آید؛ با این تأکید که استدلال‌های اصلی هرچند ماهیت فلسفی، کلامی و دینی دارند، اما استحکام و اصالت استدلال‌های مفروض توجیه‌کننده اصالت و مشروعیت اخلاقی حکومت نیز خواهد بود. یک دلیل، آن است که حکومتی که به لحاظ عقلانی (عمدتاً کلامی) و دینی مشروع تلقی می‌شود، دلایل اخلاقی کافی برای اطاعت از خود را نیز فراهم کرده است.

همان‌گونه که آمد، در این نوشته دو مفهوم اصلی و کلیدی وجود دارد که این دو، بار معنایی، علمی و ارزشی خاص دارند. پیش از مباحث اصلی، توضیح این دو مفهوم ضروری می‌نماید؛ چراکه این دو مفهوم، در حوزه‌های مختلفی همچون اخلاق، جامعه‌شناسی، فلسفه سیاسی، حقوق و شریعت‌نامه‌نویسی دارای تلقی‌های متفاوت است، علاوه بر اینکه بسیاری از مواقع، لفظ مشروعیت با مفهوم الزام سیاسی مترادف تلقی شده و همپوشانی‌های معنایی گسترده‌ای را تداعی می‌کنند.

مشروعیت

مفهوم «مشروعیت» با مفهوم فلسفی - سیاسی «اقتدار» ارتباط مستقیم دارد. فلاسفه سیاسی معتقدند که اقتدار به نحو آشکاری متفاوت از مفهوم «قدرت» است. اقتدار به معنای «قدرت مقبول و البته مشروع» است؛ زیرا صرفاً بیانگر نوعی تأثیر یا نفوذ، و یا نشان‌دهنده رابطه علی میان اراده‌های فردی نیز نیست، بلکه رابطه درونی بین مردم و فرمان‌روایان است.^(۲) اقتدار حق تصمیم‌گیری، حق تصرف، یا حق حیات، و حق سلطه خوانده می‌شود. در یک کلام، اقتدار به معنای «حق انجام هر عملی در

د. به موجب استقرار قانون؛ چه ناشی از توافق اختیاری بین طرفین باشد و چه ناشی از تحمیل و تمکین.^(۴)

ماکس وبر مبنای سیادت مشروع را در کلیت جامعه‌شناسی خویش منحصر در سه نوع «عقلایی - قانونی»، «کارزمایی» و «سنتی» می‌داند.^(۵)

الزام سیاسی

مفهوم الزام سیاسی^(۶) در فارسی به «تعهد» و «تکلیف سیاسی» ترجمه شده؛^(۷) زیرا به وظیفه، پایبندی و تعهد اخلاقی شهروندان به حکومت در انجام دستورات و قوانین حکومتی تعریف می‌شود.^(۸) «تکلیف» از ماده «کلفت»، دارای معنای پیروی و اطاعت است. هر انسانی بالطبع، و به حکم عزت ذاتی خودش از اطاعت دیگران گریزان است؛ یعنی تکلیف بر مکلفان دشوار است. در ادبیات دینی، تکلیف به معنای «خطاب الهی متعلق به افعال بندگانه است، از جهت اتصاف به حسن و قبح، بر سبیل اقتضا یا تخیر. مراد از اقتضا، طلب فعل یا ترک است، تکلیف می‌تواند عقلی و نقلی باشد. تمام تکالیف شرعی اسلام برگرفته از یکی از این دو نوع است.»^(۹)

اصولاً هر تکلیفی همواره در برابر یک «حق» مشخص است. «حق» چیزی است که به نفع فرد و بر عهده دیگران است، ولی «تکلیف» چیزی است که بر عهده فرد و به نفع دیگران می‌باشد. به عبارت دیگر، حق برای فرد «محق» و مستحق، و تکلیف برای فرد «مکلف» است.^(۱۰) تکلیف سیاسی - اخلاقی نیز مستلزم حقوق است. در نتیجه، اگر حکومت یا فرد تکلیف‌کننده دارای حق تکلیف و اطاعت است، پس شهروندان یا فرد مکلف نیز دارای حق مسلمی بر دولت و مقام عالی تکلیف‌کننده می‌باشند. در ادبیات دینی اسلام، حقوق متقابل امت و امامت نیز از همین جا ناشی می‌شود.

«الزام» در فلسفه سیاسی مفهوم اخلاقی فرض

می‌شود و الزام سیاسی نیز ماهیتی اخلاقی داشته و گونه‌ای الزام اخلاقی به شمار می‌رود؛ نه به این معنا که اخلاق با سیاست یکی است، بلکه به این معنا که امر سیاسی مشخصی - روابط ما با جامعه سیاسی - می‌تواند ماهیتی اخلاقی یابد. از سویی، دولت به عنوان قدرت عمومی برتر در جامعه سیاسی باید بر دلایل یا توجیحات اخلاقی استوار باشد، و در این صورت، از حق اخلاقی برای اعمال قدرت بر حکومت‌شوندگان برخوردار خواهد بود. در مقابل، شهروندان نیز (بر پایه هر توجیه یا دلیل اخلاقی) ملزم می‌شوند به قوانین و دستورهای دولتی گردن نهند که اخلاقاً موجه است.

مسئله اصلی در «الزام سیاسی» این است که «چرا و بنا بر کدام دلایل اخلاقی باید از حاکم / حکومت اطاعت کنیم؟ الزام سیاسی در معنای خاص عبارت است از تعهد یا وظیفه قانونی و اخلاقی شهروندان در اطاعت از قوانین و مقررات وضع شده از سوی دولت و حاکم بر جامعه سیاسی.»^(۱۱)

الزام سیاسی چیزی فراتر از وظیفه یا مسئولیت قانونی بوده و با متابعت از قوانین به مثابه تعهد یا وظیفه اخلاقی شهروندان مرتبط است؛ یعنی شهروندان بر پایه دلایل یا توجیحات اخلاقی و عقلانی از قوانین اطاعت کنند، نه به خاطر ترس از مجازات. چنین الزامی، بر اعتقاد شهروند به حقانیت مرجع صدور و درستی خود قوانین متکی است؛ زیرا بدون چنین اعتقادی اطاعت از قوانین الزام اخلاقی تلقی نمی‌شود. هرچند قانون می‌تواند وظایفی بر عهده ما قرار دهد، اما نمی‌تواند مبانی اخلاقی اطاعت از خود را - فی نفسه - توجیه کند. به عبارت دیگر، «خود قانون، فی نفسه اقتدار اخلاقی ندارد، و اطاعت از قانون بدون توجیه اخلاقی، تنها می‌تواند عملی از روی احتیاط، دوران‌دیشی یا ترس باشد، و نه انجام عملی که ما به درستی آن اعتقاد داریم.»^(۱۲)

خداوند در مرحله بندگی مساوی‌اند. از آن طرف، هیچ موجودی حقی بر خداوند و سایر موجودات ندارد؛ زیرا به لحاظ فلسفی، حق تابع مالکیت و سیطره است و هیچ کس مالکیت و خالقیتی نسبت به خدا ندارد. اگر انسان بر چیزی یا کسی دیگر حقی پیدا می‌کند، نخست، آن حق را خداوند به وی داده است. این، حقیقت معنای «مالکیت» و «ربوبیت تکوینی» خداوند نسبت به انسان است.^(۱۳)

بنابراین، در فلسفه اسلامی، ریشه تمامی حقوق از خداوند متعال است. از این رو، هیچ حقی برای کسی به خودی خود ثابت نمی‌شود و هرکجا حقی باشد، اصالتاً از آن خداست و خداوند متعال است که آن حق را به وی عطا نموده است. از این رو، کسی می‌تواند الزام نماید که حق داشته باشد، و در قدم اول، تنها خداست که حق الزام دارد. آیت‌الله مصباح بر این باور است که حق، یک مفهوم اعتباری است و اساساً مفاهیمی که در اخلاق با حقوق به کار می‌روند، مفاهیم اعتباری‌اند و مفهوم حق نیز یکی از آنهاست.^(۱۴) و هر اعتباری منشأ و ملاک می‌خواهد.

ایشان ملاک اعتبار حق را مالکیت و سلطه می‌داند؛ به این نحو که در عالم هستی، سلطه قوی‌تر، اصیل‌تر، و نافذتر، قدرت خداوند متعال است. خداوند، سلطه تکوینی بر ماورای خودش دارد، هیچ موجودی نیست که تحت سلطه و قدرت الهی نباشد. ﴿قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (رعد: ۱۶)؛ بگو خدا خالق همه چیز است و اوست یگانه قهار. هر که قدرت دارد، قدرت او ناشی از قدرت خداوند است؛ بنابراین، حق خداوند، منشأ همه حقوق بندگان است. می‌توان گفت هرچا بخواهد حقی برای کسی در یک موضوع خاص، ثابت شود - با توجه به این برهان عقلی - مبتنی بر این است که یک نوع مالکیتی برای وی نسبت به آن شیء یا موضوع خاص معین گردد.

از نظر فلسفی، مهم این است که حاکمان نه تنها حق وضع و اجرای قانون، بلکه به لحاظ اخلاقی و فلسفی نیز شایستگی این کار را داشته باشند. و زمانی که چنین باشند، گفته می‌شود که آنان فرمانروای به حق و مشروع بوده و الزام سیاسی دارند.

مطابق با بینش فلسفه اسلامی و الهی، خداوند حق محض و مطلق و منشأ حقیقی و اولیه تعیین حقوق است و «حکم» / امر نیز از اوست. ﴿الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ﴾ (آل عمران: ۶۰) خداوند منشأ «حق» است. ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ (انعام: ۵۷)؛ «حکم» فقط از آن خداوند است. اما تکلیف برای (بر عهده) بندگان است. با وجود این، روشن است که تکلیف در اینجا و در رابطه با الزام سیاسی (= تکلیف سیاسی)، ماهیت کلامی، فلسفی و البته اخلاقی می‌یابد.

بحث مشروعیت و الزام سیاسی در فلسفه سیاسی اسلام، ارتباط وثیقی با مفهوم حق دارد؛ یعنی الزام سیاسی به دنبال اثبات حق حاکمیت مطرح می‌شود. باید در پی بررسی این مطلب باشیم که چه کسی حق الزام دارد؟ تکلیف / الزام و حق دو مفهوم متقابل‌اند. هرچا حقی است تکلیف نیز هست. هرکس حق دارد، صلاحیت تکلیف نیز دارد. علاوه بر اینکه حق در طرف مقابل نیز موجب تکلیف می‌شود. در فلسفه سیاسی، کسی صلاحیت الزام دارد که دارای حق فرمانروایی باشد.

منشأ حقوق در اسلام

در اندیشه سیاسی اسلام، همه حقوق از یک حق ناشی می‌شود. ریشه تمامی حقوق یک حق است و آن، «حق خداوند» است. به عبارت دیگر، حقوقی که انسان‌ها بر یکدیگر دارند، برگرفته شده از حقی است که خداوند بر انسان‌ها دارد، و گرنه انسان‌ها خود بر همدیگر هیچ‌گونه حق و سیطره‌ای ندارند؛ به آن دلیل که همگی بندگان

احسان فرمان می‌دهد؛ زیرا عدالت حق است: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾ (نحل: ۹۰) خداوند به عدالت و احسان و ادای حق نزدیکان حکم می‌کند، همان‌گونه که از فحشا و بدی و مخالفت نهی می‌کند.

اثبات فلسفی خالقیت، ربوبیت و حاکمیت الهی ارتباط نزدیکی با مبحث ولایت الهی دارد. همین مسئله می‌تواند مبنای بحث اخلاقی «وجوب شکر منعم» و «ضرورت احسان محسن» قرار گیرد. در نتیجه، به حکم این دو قاعده عقلی و عقلایی در اخلاق، ولایت الهی بر تمام موجودات ممکن، به حق بوده و ذات باری تعالی شایسته اطاعت است، بلکه ضرورت اطاعت دارد؛ زیرا شکر نعمت‌های او (نعمت‌های تکوینی و تشریحی) مستلزم مشروعیت اخلاقی ولایت، و لزوم اطاعت همه دستورات آن است؛ به آن دلیل که اگر صاحب نعمتی سپاس‌گزاری نشود، و در تمام شئون خود مورد اطاعت قرار نگیرد، ظلمی بر صاحب نعمت بوده و به حکم بدیهیات عقل و اخلاق عمل به عدل و احسان، «حسن»، و ارتکاب ظلم «قیح» است.

حق حاکمیت و الزام سیاسی پیامبر ﷺ

با توجه به قاعده فلسفی و کلامی «لطف»، خداوند به اقتضای صفت حکمت و عدالت، برای هدایت بشر، پیامبرانی را برگزیده و آنان را مأمور هدایت بشر به سوی سعادت و ارسال اوامر و نواهی خود کرده است. (۱۷) پیامبر اکرم ﷺ صاحب ولایت است؛ زیرا خداوند این حق را به او داده است. آن حضرت حق حکومت و سلطه دارد، حق اطاعت شدن هم دارد و مردم مکلف به اطاعت از وی هستند. این مهم به حکم الهی و در آیات قرآن هم ظهور دارد: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ (نساء: ۶۴)؛ ما

آنچه مورد تأیید عقل است این است که مالک می‌تواند و حق دارد در ملک خویش تصرف نماید. کسی که نه خود، مالک است و نه اجازه‌ای از طرف مالک به او داده شده، عقل هیچ‌گونه حق تصرفی برای او جایز نمی‌شمارد. این مهم، یکی از ادراکات بدیهی و قطعی عقل است و از سویی، در علم کلام و الهیات ثابت گردیده که خداوند، واجب‌الوجود و خالق هستی است، و همه موجودات، وجود خود را از او دریافت می‌کنند، و تنها اوست که قائم بالذات است؛ از این رو، بی‌نیاز به علت دیگر و غنی بالذات است. پس تنها او صاحب حق و تصرف است. (۱۵)

حال با توجه به این مقدمه (حق تصرف مالک در ملک خویش، و خالقیت خداوند نسبت به هستی) می‌توان استدلال کرد که بالاترین مالکیت‌ها از آن خداوند متعال است. او مالک حقیقی عالم است و طبعاً حق هرگونه تصرفی در ملک خویش را دارد. از آن طرف، هیچ موجودی حقی بر خداوند و سایر موجودات ندارد؛ زیرا مالکیت و خالقیتی نسبت به آنها ندارد. اگر بر چیزی یا کسی دیگر حقی پیدا می‌کند، نخست، آن حق را خداوند به وی داده است. این، حقیقت معنای «مالکیت» و «ربوبیت تکوینی» خداوند نسبت به انسان است. (۱۶)

ملاک اصلی تعیین حق و تکلیف الهی مجموع اوصاف قدرت، خلق، ربوبیت تکوینی، علم، غنا، جود و فیاضیت، حکمت، مالکیت حقیقی، حاکمیت و ولایت است. کسی که حق و سلطه تکوینی دارد، ولایت تشریحی و حق اطاعت هم دارد. به حکم آیه ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (اعراف: ۵۴)؛ خلق و امر - هر دو - حق خداوند پاک و منزّه، و پروردگار عالمیان است. نیز به حکم آیه ﴿إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ﴾ (آل عمران: ۱۵۴) «امر» تماماً حق - از ناحیه - خداوند است. خداوند به عدالت و البته

هم به حکم اخلاقی اطاعت از خداوند و نبی مرسل. همان‌گونه که ذکر شد، مبنا و دلیل عقلانی و اخلاقی اطاعت خداوند ناشی از اصل عقلایی و عقلی ضرورت «شکر منعم» است. همین اصل - در مرتبه نازل تر - می‌تواند پایه اخلاقی اطاعت از نبی باشد؛ زیرا پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نیز واسطه فیض الهی و عامل تربیت و هدایت ما به سوی کمال و سعادت است. وجود نبی و ولایت او نیز نعمت و احسانی برای هدایت ماست. از این رو، انبیای الهی بر ما حق دارند. و به حکم ضروری شکر «احسان محسن» لازم است حیثیت نبوت و راهنمایی حضرت ایشان را به رسمیت شناخته و از او اطاعت نماییم. علاوه بر اینکه اطاعت و تشکر از پیامبران در تداوم شکر نعمات الهی، و اطاعت از اوست.

بر اساس برهان فلسفی و کلامی مذکور، پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از جانب خداوند به مقام ولایت و حاکمیت سیاسی مطلقه منصوب شده است؛ از این رو، بر مردم حق دارد و مستحق حاکمیت / ولایت است، و مردم به حکم نقل و عقل، موظفند اطاعت کنند. مفاد این مدعا علاوه بر استدلال عقلی، از آیات و روایات زیادی نیز به اثبات می‌رسد. به همین دلیل بود که قاطبه مسلمانان اولیه، حق حاکمیت مطلقه پیامبر را همراه با وظیفه دینی و اخلاقی اطاعت از آن حضرت را بدون قید و شرط و به دستور الهی قبول کرده بودند و هیچ توهّم و شکی در آن نداشتند. از این رو، حاکمیت همه‌جانبه پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در حد اعلایی از حقانیت، شایستگی و مشروعیت عقلی، عقلایی، اخلاقی و دینی است، و همین مسئله مبنای هرگونه الزام آن حضرت بر مسلمانان و التزام عملی آنان نسبت به اطاعت تمامی دستورات پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است. از نظر تاریخی، و اعتقادات و فقه مذاهب اسلامی، تا این مرحله هیچ اختلافی بین مسلمانان وجود نداشته و

هیچ پیامبری نفرستادیم، مگر آنکه به اذن خداوند باید اطاعت شوند. ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ (احزاب: ۷۱)؛ هرکس از خدا و پیامبرش اطاعت کند به فوز عظیم می‌رسد.

در عین حال، هشدار می‌دهد: اگر مسلمان و مؤمنی از پیامبر اطاعت مطلق و بی‌چون و چرا نداشته باشد، از دایره ایمان به خدا و رسول خارج شده است: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (نساء: ۶) طبق این آیه، پذیرش مرجعیت عام سیاسی، قضایی و اجرایی پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شرط ایمان، و بر همه مسلمانان واجب بوده و مردم چاره‌ای جز اطاعت ندارند.

طبق آیه مبارکه: ﴿التَّيْبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾ (احزاب: ۶) حاکمیت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ با سایر حاکمیت‌ها غیرقابل قیاس می‌باشد. مفهوم آیه این است که کل حاکمیت و اختیاراتی که یک انسان نسبت به خویشتن دارد، نه تنها پیامبر دارد، بلکه در تمام موارد، از خود او نسبت به آنها سزاوارتر است. بر اساس عموم و اطلاق این آیه، تمامی مسائل فردی، اجتماعی و خصوصی، مسائل مربوط به حکومت، قضاوت و... تحت ولایت الهی پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شامل است، و اطاعت الزامات پیامبر در تمام ابعاد الزامات سیاسی، قضایی، اجتماعی، اقتصادی و... به طور مطلق و یک‌طرفه بر مردم واجب است.

دلیل فلسفی، کلامی و دینی این ولایت گسترده این است که چون خداوند متعال - به حکم خالقیت، ربوبیت تکوینی و مالکیت خویش - دارای حق اصیل اطاعت بود، پس به مقتضای ربوبیت تشریعی خویش هم، اطاعت پیامبر را بر مردم واجب ساخته است؛ یعنی به او حق حاکمیت و حق فرمان داده است و انسان‌ها موظفند به حکم الهی از او اطاعت کنند. هم به حکم فلسفی - کلامی لطف، و

گذاشت که اینان نیز معتقدند که قرآن کریم و قوانین دینی به جامانده از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مبنای عمل فرد انتخاب شده و سیره عملی حکومت است؛ یعنی اهل سنت باور دارند که حاکم منتخب اسلامی باید براساس قوانین دینی عمل کند. اصولاً در اسلام مبحث مشروعیت سیاسی حکومت اسلامی بعد از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله یکی از مباحث مهم به شمار می‌رود. این بحث در اساس خودش تحت عنوان «مشروعیت فلسفی و فقهی خلافت / امامت» مطرح می‌شود. در این رابطه، دو نوع بحث در جهان اسلام و متون دینی مسلمانان موجود است:

الف. مباحث فقهی متن محور؛

ب. مباحث فلسفی و کلامی عقل محور.

این دو بحث در تقابل فکری و فقهی دو گروه بزرگ از مسلمانان نمایان است: گروه اهل سنت و گروه شیعه. علمای شیعه در مباحث سیاسی و دینی خودشان به منابع فقه، فلسفه و کلام تمسک می‌جویند. اما علمای اهل سنت در مباحث سیاسی و دینی، اغلب تمرکز فقهی دارند و کمتر از مباحث کلام و فلسفه مدد می‌گیرند.

مباحث فقهی رویکرد قانونی، ظاهری، متنی و شریعت محور دارد. اما مباحث فلسفی و کلامی، رویکرد باطنی، واقعی، عقیدتی و عقل محور. عمده مباحث حکومت در میان اندیشمندان شیعه و در مقام محاجه با اهل سنت، با رویکرد فقهی بیان شده است. اما مباحث فلسفی و کلامی نیز کم نیستند. بسیاری از مباحث سیاسی کلام شیعه در ارتباط با ضرورت نبی، اثبات نبوت خاصه، حقانیت امامت و امام، و تبیین جایگاه واقعی آن است. عموم فلاسفه مسلمان تلاش کرده‌اند که جنبه‌های عقلانی تفکر سیاسی اسلام را تبیین کنند. از این رو، افقی نزدیک به دیدگاه شیعه پیدا کرده‌اند. تلاش فقهای شیعه در این باب، اثبات مشروعیت دینی امامت و دفاع از ولایت

ندارد. اختلاف اصلی این است که بعد از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تکلیف مسلمانان چیست؟ چه کسی در واقعیت امر و حقیقت الهی دارای شایستگی خلافت، حق ولایت و اطاعت است؟ برخی از مسلمانان بر این عقیده‌اند که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بعد از خودش امیرالمؤمنین علی علیه السلام و یازده امام معصوم بعد از او را به مقام ولایت و حاکمیت مسلمانان معرفی و منصوب کرده و اطاعت از ایشان را بر همه لازم شمرده است. این عقیده و مبنای فقه حکومتی شیعیان است.

ولایت جانشینان آن حضرت به عنوان ائمه دوازده گانه بر همه مسلمانان واجب و لازم است. طبق این عقیده، شیعیان در مورد ولایت عامه ائمه دوازده گانه بر مبنای لیاقت ذاتی، عقلانی و فضیلت اخلاقی امامان معصوم استدلال می‌کنند. آنان معتقدند که تعیین پیامبر صلی الله علیه و آله و نصب ائمه دوازده گانه به حکم الهی بوده است و البته این حکم الهی هرگز بدون معیار و ملاک واقعی نیست؛ زیرا آنان دارای لیاقت و کمال ذاتی هستند که به حکم فضیلت ذاتی خودشان بر سایرین برتری یافته، و به حق، از طرف خداوند به عنوان جانشینان پیامبر صلی الله علیه و آله تعیین شده‌اند.

در این ارتباط، عقیده اهل سنت این است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله هیچ فرد مشخصی را به عنوان جانشینی خود، برای رهبری جامعه‌ای اسلامی تعیین نفرموده است؛ زیرا «ولایت» و «رهبری جامعه» امر امت است و خداوند آن را به خود امت اسلامی و انتخاب آنان واگذار کرده است. از این رو، مردم هر کسی را که انتخاب کنند، همان فرد صاحب حق ولایت و مشروعیت می‌شود، همو امام به حق مردم و دارای حق اطاعت خواهد بود. هیچ معیار و ملاک علمی و اخلاقی خاصی، همانند فضیلت ذاتی فرد انتخابی و دستور الهی در بین نیست. البته ناگفته نباید

اهل سنت معتقدند که پیامبر برای زمان بعد از خودش هیچ شخصی را برای حاکمیت و ولایت سیاسی جامعه تعیین نکرده است. «ولایت سیاسی امت اسلامی بعد از پیامبر مطابق با اصل قرآنی "مشورت" با اجماع و انتخاب امت است.»^(۱۸) اهل سنت معتقدند که خلیفه اول و سوم اسلام از طریق اجماع و شورای امت به حکومت رسید. از آن رو که «اختیار و انتخاب مطلق مسلمانان تنها عامل مشروع پی‌ریزی حکومت است.»^(۱۹) حکومت حق، مشروع و مطابق دیدگاه فقهی اسلام آن است که مولود انتخاب مسلمانان باشد. تصدی حکومت خلیفه دوم با انتصاب خلیفه اول بود. از این رو، این شیوه نیز راه مشروعی برای تصدی حکومت به حساب می‌آید؛ به آن دلیل که عمل خلیفه اول مشروع، و مورد قبول صحابه اسلام بود.^(۲۰) اهل سنت، همچنین راه سومی را از سنت به قدرت رسیدن معاویه برگزیده‌اند که از نظر عقلی و دینی با اشکالات متعدد روبه‌رو می‌باشد. هرچند این شیوه، مطلوب و پسندیده و طریق اصلی کسب مشروعیت نیست و شیوه‌ای فرعی محسوب می‌شود، اما برای قبول سلطه سیاسی حاکم، مجاز است؛ به آن دلیل که برگرفته از شیوه به قدرت رسیدن صحابه پیامبر (معاویه) و غلبه نظامی / سیطره قهری او بر امت اسلام بود.^(۲۱) عمل صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله به عنوان مؤمنان عادل، و آگاه به سیره و سنت رسول اکرم صلی الله علیه و آله مشروع و قابل قبول است. دلیل اصلی علمای اهل سنت در این مورد (استناد تاریخی مذکور) اصل ممانعت از اختلال نظام، امنیت اجتماع و ترس از خون‌ریزی‌های زیاد است.^(۲۲) حفظ شوکت دولت مسلمانان و قبول وضعیت موجود در مقابله با دول کفار، دلیل فرعی دیگری است که در برخی از متون اندیشمندان متأخر اهل سنت مشاهده می‌شود. همان‌گونه که آمد، دیدگاه فقهای اهل سنت در رابطه با

اهل بیت است، در حالی که نظریه پردازی‌های توجیهی فقهای اهل سنت به دفاع از خلافت سه خلیفه اول، تمرکز یافته است.

مشروعیت فقهی خلافت، حکومت و ولایت با رویکرد متنی و نقلی و استناد به متون دینی اسلام، یعنی قرآن و سنت نبوی، می‌باشد. طبق این متون، برای مشروعیت حکومت / حاکم به دو شیوه اصلی استدلال می‌شود:

۱. شیوه نصب؛ انتصاب حاکم توسط خدا یا پیامبر صلی الله علیه و آله و خلیفه قبل؛

۲. شیوه انتخاب مردمی یا شورای منتخب امت.

اصولاً شیوه انتخاب حاکم و تشکیل حکومت اسلامی یکی از این دو راه است؛ اما از نظر اسلام، حاکم باید دارای ویژگی‌های خاصی باشد، تا حاکمیت او مشروعیت یافته و شایسته تصدی این مقام باشد. مباحث سیاسی اسلام با تمرکز بر شناخت ویژگی‌ها و شرایط ضروری حاکم، طریق دیگری برای فهم دلایل مشروعیت و مبنای عقلانی و اخلاقی الزام سیاسی حاکم است. واقعیت آن است که مباحث مربوط به مشروعیت تصدی و تشکیل حکومت، در تاریخ تفکر اسلامی در قالب دو دیدگاه کلان سنی و شیعه مطرح است که در اینجا به اختصار مورد بحث قرار می‌گیرد.

اهل تسنن؛ مشروعیت و الزام سیاسی

همان‌گونه که آمد، مدعی هر دو گروه اهل سنت و شیعه این است که معیار دینی حقانیت و مشروعیت حکومت اسلام، حکم خداوند و دستور پیامبر صلی الله علیه و آله است. ولایت سیاسی و حاکمیت دینی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با حکم الهی و استناد به قرآن به اثبات می‌رسد. اما تصدی ولایت، و تشکیل حکومت اسلامی توسط خلفای بعد از پیامبر تنها با معرفی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است، که آن هم بیان‌کننده حکم الهی می‌باشد.

قراردادگرایانه باشد؛ زیرا بر مبنای انتخاب، قرارداد مردم و بیعت آنان استوار است. چنین مبنایی فاقد حق اخلاقی اطاعت است، مگر آنکه «بیعت» مسلمانان را به مفهوم اخلاقی و حقوقی «رضایت» و لزوم پایبندی اخلاقی به آن ارجاع نماییم. اگر مبنا رضایت باشد، تداوم مشروعیت و الزام سیاسی حکومت خلیفه نیز متکی بر تداوم رضایت امت است. این مبنا نزدیک دیدگاه قراردادگرایانه دموکراسی غرب خواهد بود؛ چیزی که توسط برخی از محققان معاصر اهل سنت باخوشبینی تمام‌ارائه می‌شود.^(۲۷)

البته رضایت می‌تواند دو جنبه داشته باشد؛ یک جنبه، رضایت مردم در تأسیس حکومت، و جنبه دیگر، رضایت مردم به شرط عمل بر وفق شریعت عادلانه اسلام. اگر جنبه دوم مراد و مورد تأکید باشد، اشکالی بر آن مترتب نیست. در آن صورت، مشروعیت عمل حاکم مورد قبول است، ولی شایستگی و مشروعیت شخص حاکم برای تصدی با بحران مواجه است. اما اگر صرفاً توجه بر جنبه دوم باشد، ناچار از بحران مشروعیت اخلاقی خواهند بود. علاوه بر آن، رضایت مردم به لحاظ فلسفه اسلامی نمی‌تواند مبنای مشروعیت سلطه و اطاعت باشد؛ چون در نگرش اسلام، انسان بنده خدا و مملوک اوست و هیچ‌کس، حتی خودش سلطه بر خود، یا دیگران ندارد، مگر آنکه این سلطه به حکم الهی باشد. در این زمینه، اگر مبنای انتخاب حاکم و حکومت غیرالهی باشد، توهم سکولاریسم در مورد اندیشه سیاسی اهل سنت قوت می‌یابد؛ درست شبیه آنچه که از نظر تاریخی در سقیفه تجربه شد.

در اندیشه اهل سنت قبول سلطه حاکم بالفعل جامعه اسلامی، فارغ از شرایط اخلاقی و علمی لازم، و نحوه به قدرت رسیدن او، به دلیل ضرورت حفظ امنیت عمومی و نظام امت، مورد توجه قرار گرفته است.^(۲۸) طبق این

مبنای مشروعیت حکومت این است که اصولاً مبنای اصلی مشروعیت حاکم در اسلام منحصر به دو راه است:

۱. نصب حاکم توسط خلیفه قبلی با عهد (توصیه و تنفیذ) حاکم گذشته؛ ۲. انتخاب حاکم با اختیار اهل حل و عقد از طریق شورا و مشورت اصحاب خبره امت.^(۲۳) طبق دیدگاه فقهای اولیه اهل سنت، «اگر حاکمی به یکی از این دو طریق برگزیده شود و وظایف دینی خودش را در نظم بخشیدن به امور امت انجام دهد، حاکمیت او مشروع بوده و بر مردم / امت اسلامی لازم است که وی را اطاعت نمایند و در هر صورتی او را یاری کنند.»^(۲۴) طبعاً الزام سیاسی شهروندان تابع این الزام کلی می‌باشد؛ زیرا اطاعت دستورات حاکم موجود، بر همه مسلمانان لازم خواهد بود. طبق این استدلال، مبنای اخلاقی اطاعت حاکم برگشت به مبنای فقهی انتخاب و شورا و البته اصل اخلاقی رضایت امت دارد.

این دو مبنا در اندیشه سیاسی مشهور فقهای اهل سنت به عنوان مبنای و شیوه‌های مشروع سلطه حاکم و الزام سیاسی آن تلقی به قبول شده است.^(۲۵) نکته مهم آن است که بسیاری از فقهای اهل سنت، عدالت حاکم را مبنای اخلاقی مشروعیت حکومت نمی‌دانند، اما در عین حال، عدالت را یکی از صفات ضروری حاکم اسلامی برای مشروعیت فقهی او می‌شمارند؛ یعنی رفتار عادلانه حاکم را یک اصل ضروری برای اطاعت امت و نصرت او به حساب می‌آورند.^(۲۶) در حالی که از نظر آنان، عدالت، مبنای عقلانی و اخلاقی حقانیت اصل حکومت نیست. بین این دو فرق ظریفی وجود دارد؛ زیرا اگر عدالت مبنا و دلیل عقلانی - اخلاقی مشروعیت و الزام سیاسی باشد، صلاحیت اخلاقی و کمال ذاتی حاکم معیار قرار می‌گیرد، نه انتخاب مردم و رضایت اخلاقی آنان به عنوان منبع مشروعیت. به نظر می‌رسد دیدگاه انتخابی اهل سنت، در اساس،

اهل تشیع؛ مشروعیت و الزام سیاسی

واقعیت آن است که بحث اصلی دو گروه شیعه و سنی در مورد ولایت سیاسی و دینی خلافت بعد از رسول اکرم صلی الله علیه و آله بحث مشروعیت و البته الزام سیاسی بود. استدلال اصلی فقهای شیعه برای حقانیت ولایت حضرت علی علیه السلام به عنوان خلیفه برحق و بلافصل رسول اکرم صلی الله علیه و آله، شرایط لازم او در فضیلت و کمال ذاتی امام، متون قرآنی و روایات متعدد پیامبر صلی الله علیه و آله است. اما مشروعیت دینی و الزام دینی و سیاسی حکومت خلیفه اول، دوم و سوم برای شیعیان در همین رابطه با بحران مشروعیت مواجه است.

شیعیان معتقدند که خلیفه پیامبر یا حاکم مشروع جامعه اسلامی، باید از طرف خدا و توسط پیامبر به طریق نصب معرفی شود؛ زیرا مردم فاقد حق سلطه و انتخاب حاکم‌اند. استدلال فلسفی و کلامی شیعیان این است که خلافت نبی، به تبع مقام خود آن حضرت، مستلزم شرایط سه‌گانه او مبنی بر کمال ذاتی و فضیلت نفسانی خلیفه می‌باشد. این فضیلت در دو بعد علمی و عملی تجلی می‌یابد. هر دو فضیلت به نحو واقعی و حقیقی در حضرت علی علیه السلام جمع و کامل است. در حالی که خلفای اول و دوم و سوم فاقد کمالات و فضایل مذکور بودند. شرط فضیلت ذاتی و کمال نفسانی خلیفه بعد از رسول اکرم صلی الله علیه و آله همان چیزی است که در ادبیات کلامی و فقهی و اخلاقی شیعه به ملکه «عصمت» معروف است.

شیعیان معتقدند که خلیفه رسول اکرم صلی الله علیه و آله باید همانند خود آن حضرت عالم به حقایق، معصوم از خطا و پاک از هرگونه گناه و آلودگی باشد، تالایق این مقام و متناسب با خلافت نبی باشد. دلیل اصلی شیعیان، آیه قرآن است که مبنای عقلانی و فلسفی دارد. قرآن کریم، امامت و ولایت اجتماع را عهد الهی و مربوط به انتخاب آسمانی می‌داند.

مشروعیت‌سازی، فردی که به هر دلیل و به هر شیوه بر جامعه غلبه پیدا کند و اکنون صاحب قدرت و شوکت باشد، می‌تواند به حکومت خودش ادامه دهد، و مردم نیز باید حاکمیت او را قبول کنند، هرچند فاقد شرایط سه‌گانه حاکم (علمی، اخلاقی و مدیریتی) باشد؛ چراکه عدم قبول حاکمیت این فرد، و شورش علیه او موجب اختلال نظام و برهم خوردن امنیت عمومی می‌شود و این امر، باعث ضررهای زیادی بر جامعه و امت اسلامی خواهد بود. طبق این استدلال، مشروعیت حکومت فرد «قاهر»، صرفاً بر مبنای مصلحت (دفع افسد به فاسد) بوده و فاقد حق اخلاقی و الزام سیاسی است؛ زیرا تمام ابعاد مشروعیت این حکومت برگشت به مصلحت منفی - ترس از ضرر بیشتر - دارد.

نکته بعدی در دیدگاه علمای قوم برای قبول حاکمیت شخص غالب آن است که اگر این شخص به تنظیم امور جامعه اسلامی و وظایف دینی و اسلامی خود عمل کند، منظور اصلی حکومت تحقق یافته است و در این صورت، مردم باید حکومت او را مورد قبول قرار دهند و اطاعت و یاری او نیز لازم است.^(۲۹) هرچند برخی از اندیشمندان پیشتاز اهل سنت تسلط قاهرانه معاویه را امر غیرمعمول امت اسلامی می‌دانند، در عین حال، خلافت حسن بن علی علیه السلام را نیز به سکوت برگزار کرده‌اند.^(۳۰) با وجود این، گروه دیگری از علمای اهل سنت هر دو - امام حسن علیه السلام و معاویه - را خلیفه نامیده و نزاع معاویه با حضرت علی علیه السلام را غیرقانونی و مذموم قلمداد می‌کنند،^(۳۱) هرچند که تخطئه معاویه و ارجاع به اجتهاد شخصی او در مخالفت‌هایش با خلیفه برحق اسلام (امام علی علیه السلام و امام حسن علیه السلام) امر مرسوم اهل سنت است. در عین حال، مشکل این است که هیچ مرزی برای قبول خطا و اجتهاد شخصی معین نشده است.

اکرم صلی الله علیه و آله وجود دارد. مشروعیت واقعی آن حضرت در کمال ذاتی و فضیلت نفسانی او نهفته است. کمال ذاتی او باعث اتصال وی به عالم غیب و مقام قرب الهی است. او همانند پیامبر، دارای مرحله کامل عدالت و عصمت است، و همین امتیاز، مبنا و دلیل عقلانی و اخلاقی صلاحیت او برای مشروعیت دینی و سیاسی خلافت امام علی علیه السلام به حساب می آید.

دلایل و اماره فقهی و متنی شیعیان برای حقانیت ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام و مشروعیت خلافت بلافصل او، آیات قرآن کریم است؛ از جمله آیه **﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾** (مائده: ۵۵)؛ به راستی ولی شما تنها خدا، و رسول، و کسانی از مؤمنان است که نماز برپا می دارند و در حال نماز زکات (صدقه) می دهند. تمام مورخان و اصحاب و مفسران اجماع دارند که این آیه در شأن امیرالمؤمنین نازل شده است. حضرت علی علیه السلام در این آیه بعد از رسول اکرم صلی الله علیه و آله، به عنوان ولی، صاحب ولایت و حاکمیت مطلقه بر مسلمانان معرفی شده است. شاهد دوم، آیه اکمال دین و حدیث غدیر است که در سال آخر حیات پیامبر صلی الله علیه و آله و پایان حجة الوداع بر مسلمانان ابلاغ شده است. ^(۳۳) حدیث منزلت و حدیث دار، شاهدان مسلم دیگری است که برای حقانیت ولایت و خلافت بلافصل علی علیه السلام در متون دینی مسلمانان از تمام فرق موجود است.

دیدگاه فقهای شیعه در مورد مشروعیت حکومت و تصدی حاکم اسلامی، در مرحله اول صرفاً بر محور بحث انتصاب الهی حاکم دور می زند؛ زیرا به حکم قرآن کریم، ولایت و امامت با عهد الهی و جعل خداوند است. اهل سنت معتقد به شورا و انتخاب اند که برای تصحیح و دفاع از حکومت خلیفه اول و دوم و البته سوم، بحث

قرآن کریم در مورد امامت حضرت ابراهیم علیه السلام و در جواب درخواست تداوم امامت در نسل او، تصریح دارد: **﴿قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾** (بقره: ۱۲۴)؛ ای ابراهیم، من تو را برای مردم امام و رهبر قرار دادم. ابراهیم گفت: خداوند! ذریه مرا نیز امام قرار ده. خداوند فرمود: امامت و رهبری جامعه، عهد من است، و این عهد به ظالمان نمی رسد. معیار اصلی تعلق امامت، ولایت و حاکمیت الهی این است که آن فرد، ظالم نباشد؛ یعنی متصف به صفت عدالت کامل باشد. مطابق با دیدگاه مفسران شیعه، حقیقت عصمت علم است و عصمت کامل ترین مرحله عدالت است؛ ^(۳۲) آن هم عصمت ذاتی که خاص ذریه ابراهیم و تداوم آن در ذریه پیامبر صلی الله علیه و آله یعنی امامان معصوم است. عصمت ذاتی امامان شیعه همان کمال معنوی و فضیلت نفسانی است. عصمت کامل، مستلزم کمال علمی، اعتدال روحی - رفتاری و طهارت کامل نفس است. عصمت مبنا و دلیل واقعی مشروعیت الهی آنها برای تصدی مقام امامت و ولایت است. فقهای اهل سنت منکر این استدلال بوده و به ضرورت فضیلت، و کمال ذاتی امام یا خلیفه بعد از رسول اکرم صلی الله علیه و آله اعتقاد ندارند. از این رو، تفاوت نگرش این دو تفکر در تفاوت بنیادین مشروعیت فقهی و مشروعیت فلسفی نهفته است. نگرش فقهی متمرکز بر متون اسلام و ظواهر شریعت است، اما نگرش فلسفی به صلاحیت های ذاتی و کمال واقعی نفس حاکم نظر دارد. نگرش فلسفی ظرفیت بالایی برای تأمین مشروعیت اخلاقی دارد، اما نگرش فقهی فاقد این مسئله می باشد.

طبق استدلال فلاسفه و متکلمان شیعه، متون دینی قرآن و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله در مورد اثبات امامت و خلافت برحق امام علی علیه السلام صرفاً یک اماره دینی و ابلاغ الهی است، و این اماره در متن قرآن کریم و سنت پیامبر

می‌یابند. تمام این دلایل به اختلاف مراتب در مورد نصب فقهای جامع‌الشرایط قابل توجیه و استدلال است. مطابق با ادله فقهی شیعه، فقهای جامع‌الشرایط نایب امام معصوم، وصی و جانشینان پیامبر و امام‌اند. (۳۷)

در عین حال، اخیراً دیدگاه‌هایی در رابطه با دخالت عنصر مشورت و رأی امت در مشروعیت حاکم و جواز تصدی امور جامعه توسط فقهای منتخب شیعه مطرح شده است. این دیدگاه‌ها نیز در جای خود مورد توجه، و از نظر فقهی قابل اعتنا می‌باشد. تمرکز عمده استدلال فقهای اخیر بر خدشه وارد کردن در دلایل ولایت انتصابی فقها و توجه به ادله شورا در مورد حکومت و انتظام امور امت است. (۳۸) از دیدگاه این نوع فقها، مشروعیت فقیه عادل ترکیبی از مشروعیت الهی مردمی خواهد بود. (۳۹) یعنی انتخاب امت از طریق بیعت عامه یا شورای نخبگان، زمینه تأیید الهی و مشروعیت دینی حاکم است. اگر انتخاب امت و شورای نخبگان نباشد، تأیید الهی نیز تعلق نخواهد گرفت؛ نه به آن دلیل که مشروعیت الهی متوقف بر انتخاب مردم است، بلکه به آن دلیل که شرایط اصلی تعلق مشروعیت فراهم نیست. این دیدگاه با ابهامات چندی مواجه است؛ از جمله، تعارض حق حاکمیت الهی با حق انتخاب مردم و بخصوص تکلیف دینی و عقلی مردم در اطاعت از قانون الهی و فقدان توجیه اخلاقی در انتخاب مردم با حاکمیت بنیادین دین.

الزام سیاسی امام معصوم و فقیه عادل

با توجه به فلسفه سیاسی اسلام، همان‌گونه که خداوند متعال به مقتضای لطف خویش، حق حاکمیتی به پیامبر ﷺ اعطا نموده است، بعد از ختم رسالت هم، حاکمیت او جریان یافته و امر هدایت بشر تعطیل نمی‌گردد؛ زیرا به مقتضای لطف الهی باز هم باید راهنما/

عدالت صحابه را مطرح کرده‌اند. این مسئله در اساس خودش بدون مبنای عقلانی، دینی و البته روایت معتبر از رسول اکرم ﷺ است؛ (۳۴) زیرا عدالت مطلق صحابه پیامبر دلیل فقهی، روایی و حتی تاریخی ندارد. به علاوه اینکه فسق تعدادی از صحابه، حقیقت مسلم تاریخ اسلام است. همان‌گونه که آمد، شیعه معتقد به ضرورت احراز عدالت حاکم و صلاحیت ذاتی او برای حکومت است و همین مسئله را مبنای مشروعیت الهی حاکم و الزام سیاسی شهروندان معرفی می‌کند.

شیعه معتقد به ضرورت علم حاکم به شریعت و نیز عدالت حاکم می‌باشد و معتقد است که انتصاب الهی نیز مطابق این معیار است. برای مثال، امام حسین عَلَيْهِ السَّلَام در مقام عدم مشروعیت زمام‌داری یزید می‌فرماید: «فلعمری ما الامام الا الحاکم بالکتاب، القائم بالقسط، الداین بدین الحق، الحابس نفسه علی ذات اللّٰه». (۳۵) این عبارت تصریح دارد که شرط اصلی مشروعیت امامت و ولایت مسلمانان این است که حاکم دارای سلامت نفس، عمل به شریعت عادلانه اسلام و عالم به شریعت اسلام باشد. مطابق این اصل، ولایت حاکم غیرعادل نامشروع بوده و هیچ‌گونه الزام سیاسی ندارد. به علاوه اینکه طبق فرموده امام حسین عَلَيْهِ السَّلَام از نظر دینی مخالفت با چنین حکومتی واجب است. (۳۶)

نظریه عدالت حاکم و انتصاب الهی، ابتدا در مورد انتصاب پیامبر ﷺ با وحی الهی در قرآن مبنی بر حاکمیت انتصابی او از جانب خداوند شکل گرفته است. سپس این نظریه با انتصاب حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَام به امامت و خلافت امت توسط پیامبر، و انتصاب امامان بعدی توسط امام قبل، تداوم یافت. انتصاب عام فقها به ولایت و حکومت جامعه اسلامی توسط امامان معصوم نوع دیگر این ولایت‌اند که در عصر غیبت امام زمان (عج) عینیت

بندگانش اقتضا می‌کند که مسئله امامت را بلا تکلیف نگذارد و همان ملاحظات عقلانی که در ارسال رسل و انبیا ایجاب کرده بود، در غیاب آنها، رهبران جامعه معصومان بوده و اطاعت و الزامات آنها واجب است.

وظیفه اخلاقی مسلمانان در اطاعت از امامان دوازده‌گانه نیز همانند اطاعت پیامبر ﷺ، مستند به ادای حق آنان به عنوان عاملان لطف الهی و اسباب هدایت ما به سعادت و کمال است. علاوه بر اینکه اطاعت از امامان معصوم در واقع، اطاعت از پیامبر و خداوند است؛ زیرا آنها منصوب از جانب پیامبر، و پیامبر منصوب از جانب خداوند است. و تمام اینها به استناد قاعده عقلانی و اخلاقی «شکر منعم / احسان محسن» ضرورت دارد. وظیفه اخلاقی مسلمانان در اطاعت از ولایت و حاکمیت سیاسی امامان معصوم ﷺ نیز نمونه‌ای از وظیفه اخلاقی شکر نعمت و احسان آنان است.

تداوم حاکمیت الهی از طریق ولایت نبی، امام معصوم و فقیه عادل اصل مسلم دیدگاه تشیع است. مطابق با ادله لطف، ولایت نبی، امام معصوم و فقیه عادل، به این دلیل حقانی و مشروع است که با اجازه و اذن خداوند است. اما روشن است که اذن الهی و اعطای حاکمیت خداوند هرگز بدون معیار و بی حساب و کتاب نیست؛ حاکمیت الهی به کسی اعطا می‌شود که دارای شرایط خاصی باشد. این شرایط صلاحیت فرد حاکم را برای دریافت حق حاکمیت الهی فراهم می‌کند.

اصولاً از نظر عقل و عقلا شرایط ضروری حاکم برای یک فرمان‌روایی عاقلانه و کارآمد، به دو گروه کلی تقسیم می‌شود: یک‌سری شرایط، ماهیت علمی دارد، و مربوط به جنبه‌های کارشناسی و تخصصی است. اما شرایط دیگری لازم است که جنبه اخلاقی و روانی دارد، سلامت حکومت را تضمین می‌کند، ملاک مشروعیت حکومت و

حاکمی برای دین و دنیای مردم تعیین شود تا مردم به انحراف نروند، و امور مسلمانان بدون نظم و سرپرست الهی نباشد.

فلاسفه تصریح کرده‌اند: «امامت»، ریاستی عامه است بر مسلمین در امور دنیا و دین، بر سبیل نیابت از پیغمبر. در نزد امامیه، نصب امام بر خدای تعالی از راه و جوب لطف بر خدا لازم است، سیما ائمه اثنی عشریه علیهم‌السلام، و لطف بودن او معلوم است؛ چه بر عقلا پوشیده نیست که هرگاه برای مردم امامی واجب‌الاطاعه باشد، که ایشان را به طاعات ترغیب کند، و از معاصی دفع و تحذیر کند، و مردم را، به «صلاح و خیر» نزدیک و از «فساد و شر» دور خواهند بود، اهمیت وجود امام به گونه‌ای است که: «لولا له ساخت الارض بأهلها»^(۴۰).

هدایت مردم و جریان لطف الهی، با حاکمیت الهی و از طریق جانشینان پیامبر ﷺ صورت می‌گیرد. بر اساس آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء: ۵۹)، این حق حاکمیت بعد از پیامبر، به آنان واگذار شده است؛ بنابراین، آنان نیز مستقیماً منصوب خداوند هستند. خدا برای افرادی غیر از پیامبر ﷺ نیز حق اطاعت قرار داده و بر مردم واجب نموده که از آنان اطاعت نمایند. شیعه عقیده دارد: همان‌گونه که حکومت پیامبر از طرف خداوند متعال مشروعیت یافته است، حکومت ائمه اطهار علیهم‌السلام نیز مشروعیت خود را از خداوند اخذ می‌کنند.

در فلسفه سیاسی اسلام، هیچ انسانی خود به خود و ذاتاً حق حاکمیت بر دیگران را ندارد. ولی این امر، منافات ندارد با اینکه خداوند برای عده‌ای، حق الزام و حق حاکمیت قرار دهد و نباید تصور کرد که نفی حاکمیت خود انسان‌ها به معنای نفی حاکمیت از طرف خداست. بنابراین، در تفکر شیعی، لطف و عدل الهی در حق

صرف دانستن آن کافی نیست، بلکه تشخیص موضوع حکم و مصداق قانون نیز لازم است. حاکم باید از موضوعات هم آگاهی کافی و همه‌جانبه داشته باشد تا بداند در هر زمان و در هر اوضاع و احوالی چگونه باید رفتار کند، و قانون را چگونه باید اجرا کند تا هدف قانون و نظام حقوقی اسلام تأمین گردد.^(۴۱)

شرط سوم این است که صلاحیت اخلاقی حاکم باید بیش از دیگران باشد؛ زیرا ممکن است کسی نسبت به قانون و مبانی و روح آن و نیز نسبت به موضوعات، علم و دانش کافی داشته باشد، و حتی اعلم‌تر از بقیه افراد جامعه باشد، اما به واسطه هواپرستی، فقط در پی تحصیل اغراض شخصی خود باشد و در اندیشه مصالح عمومی افراد جامعه نباشد. چنین فردی اگر هم وانمود کند که مصالح مردم را در نظر دارد، و به مقتضای آن حکم صادر می‌کند، ولی در واقع منظورش همان تأمین منافع شخصی و گروه خاص خواهد بود. برای آنکه از قدرت سیاسی اجتماع سوءاستفاده نشود، و مردم از شر آن در امان باشند، حاکم باید بیشترین صلاحیت اخلاقی را برای اجرای قانون داشته باشد؛^(۴۲) شبیه آنچه درباره لزوم عدالت در مورد تعلق (جعل) امامت و ولایت الهی مورد اشارت قرار گرفت.

به اصطلاح فقهی شیعه، حاکم باید «اورع» و «اتقی» و «اعدل» مردم باشد. کسی که به حقیقت نفس خویش عادل و اعدل مردم است، واقعاً و جدّاً در اندیشه سعادت جامعه و اجرای دقیق قانون الهی است. و هدف او کمال اجتماع است، نه منافع زودگذر خودش؛ زیرا شخص او انسان کمال‌یافته‌ای است که از منافع قدرت دنیوی، و از بند هوا و هوس نفس حیوانی رهایی یافته و به دنبال سعادت تام یا همان رضایت الهی و خدمت به خلق خداست. چنین انسان وارسته‌ای وظیفه خود را در ترویج فضیلت و تأمین سعادت اجتماع می‌داند.

دلیل اخلاقی الزام سیاسی حاکم به حساب می‌آید. این دو گروه از شرایط لازم همان چیزی است که در قرآن کریم مورد توجه قرار گرفته است. برای مثال، حضرت یوسف علیه السلام برای صلاحیت خویش به منظور حکم‌روایی عاقلانه بر مصر، به این دو شرط استدلال می‌کند: ﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ (یوسف: ۵۵)؛ یوسف گفت: مرا سرپرست خزینه‌های این سرزمین قرار ده که بسیار نگهدارنده و آگاهم. استدلال حضرت یوسف علیه السلام به دانایی زیاد، و امانت و عدالت خویش، گویای این مسئله است که تمام شرایط علمی و اخلاقی در یک حاکم، ضروری است.

ویژگی حاکم در اسلام

از نظر اسلام و مطابق با نگرش فقه، کلام، اخلاق و فلسفه اسلامی، بهترین شکل حکومت آن است که افراد در مسند حاکمیت دارای مراحل بالایی از کمالات دینی، اخلاقی و علمی باشند. این ویژگی‌ها تحت عنوان «شرایط زمامدار اسلامی» شناخته می‌شوند.

چون وظیفه مهم حکومت، اجرای قانون الهی است، در مرحله اول، همه متصدیان حکومت، به ویژه کسانی که در رأس هرم قدرت جای دارند، باید نسبت به قانون، آگاهی و دانایی کامل داشته باشند تا بتوانند آن را به خوبی اجرا کنند. بنابراین، هرکس که علمش به قوانین اسلامی و نظام حقوقی اسلام بیشتر باشد، طبعاً برای تصدی امور حکومت اسلامی صلاحیت بیشتر دارد. در نتیجه، شرط اول حکمران این است که باید نسبت به قانون اسلامی و روح قانون برگرفته از اراده الهی از همه اعلم باشد.

شرط دوم حاکم این است که بیش از همه، مصالح مردم را در موارد خاص، و جزئی بشناسد تا بتواند بر طبق قانون، آن مصالح را تأمین کند؛ زیرا برای تطبیق قانون،

شکی نیست که این سه شرط، حداقل شایستگی فرد برای تصدی حکومت، و مشروعیت زمامدار است. دو شرط اول، ماهیت علمی و شناختی دارد؛ یعنی هم شناخت قانون و هم شناخت مصادیق قانون و نحوه تطبیق قانون بر جزئیات، شرط علمی و کمال فکری / نظری حاکم است. اما شرط سوم ماهیت اخلاقی، معنوی و روحی / روانی دارد. منظور این است که حاکم باید دارای نفس سالم، معتدل و به دور از هوا و هوس مادی، و حیوانی باشد.

کمال مطلوب آن است که کسی که در رأس هرم قدرت اجتماع و رهبری حکومت اسلامی قرار دارد، نباید هیچ عیب و نقصی داشته باشد؛ یعنی در حد اعلایی از علم به قانون، احوال و اوضاع زمانه و موضوعات و مهارت‌های مختلف تطبیق قوانین، باشد. فارابی چنین انسانی را نبی، امام، ملک، حکیم / فیلسوف می‌خواند. حاکم همچنان باید از هرگونه هوا و هوس و خطا و گناه به دور باشد. چنین انسان کمال یافته و وارسته‌ای را در زبان کلام و فلسفه اسلامی «معصوم» می‌خوانند. او همان انسانی است که تمام قوای فکری، نظری و اخلاقی و رفتاری او کامل شده و دارای فضایل مختلف است که در لسان فلاسفه مسلمان به «فاضل اعلی» و دارای صفت «عدالت» توصیف می‌شود.

از نظر شیعه، پیامبر ﷺ اولین حاکم مطلوب جامعه اسلامی است که تمام شرایط را به نحو اکمل و با کمال اصیل نفس خویش دارا می‌باشد. جانشین پیامبر ﷺ نیز باید کسی باشد که در این شرایط با او شریک، و یا به او نزدیک‌تر از دیگران باشد. حضرت علی علیه السلام و یازده فرزند بزرگوار آن حضرت، امامان معصوم علیهم السلام و عالمان به حقیقت هستی، حقایق قرآن و قادر به اعمال قانون الهی هستند. امامان دوازده گانه شیعه به عنایت الهی و ذوات

مقدسشان، همانند پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله معصوم از هرگونه اشتباه و به دور از هرگونه گناه و آلودگی اخلاقی می‌باشند، از این رو، شایسته‌ترین افراد به مقام ولایت الهی و حکومت بر اجتماع، و جانشینان برحق نبی از طرف خداوند، و دارای حق حاکمیت و الزام هستند. بعد از امام معصوم، و در غیبت آنان، از نظر عقلی کسی باید حاکم و زمامدار اجتماع باشد، که از نظر شرایط سه گانه مذکور، نزدیک‌ترین افراد به معصومان باشند، تا شرایط لازم برای صلاحیت ولایت را احراز نموده و حاکم مشروع جامعه اسلامی گردند. خداوند نیز حاکمیت آنان را به رسمیت شناخته و به حاکمیت این افراد رضایت دارد. از نظر شیعه، علمای افقه، اعلم به احکام الهی، و اعدل علمای امت، کسانی‌اند که تالی تلو امام معصوم هستند و شایسته مقام ولایت و دارای حق حاکمیت و اطاعت‌اند. (۴۳)

استدلال هر دو گروه اهل سنت و شیعه در مورد الزام سیاسی نبی و جانشین برحق پیامبر ۹ این است: خداوند در قرآن کریم دستور صریح به اطاعت مطلق و همه‌جانبه حاکم اسلامی (به عنوان ولی امر مسلمین) داده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا» (نساء: ۵۹)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! از خدا و از رسول، و از اولی الامر اطاعت کنید، اگر در چیزهایی نزاع داشتید، آن را به خدا و پیامبر بازگردانید (حکمش را از آنها بخواهید) اگر به خدا و روز رستاخیز ایمان دارید، این کار برای شما بهتر و سرانجامش نیکوتر است.

مطابق با مبانی دینی و ادله کلامی، فقهی و فلسفی اسلام، علاوه بر این شرایط، حاکم باید دارای اذن الهی و اعطای حق حاکمیت از ناحیه صاحب اصلی حقوق، یعنی خداوند، باشد. تعبیر فارابی این است که انسان وارسته و

به دلیل عدم صلاحیت انسان در ارتباط مستقیم با خداوند، پیامبران الهی خلیفه خداوند برای اجرای حاکمیت خداوند تبارک تعالی می‌باشد. هم به دلیل استخلاف اصیل انبیای الهی، و هم به دلیل آنکه آنان نیز به نوبه خود، واسطه فیض الهی و صاحبان حقی بر ما هستند (حق هدایت، راهبری و تعلیم دستورات الهی) از این رو، حاکمیت آنان به حکم عقل و اخلاق مشروع بوده و اطاعتشان بر ما مشروع و لازم است. حاکمیت انبیا با وجود این استدلال عقلی، به دلایل قرآنی نیز روشن و غیرقابل انکار است. از این رو، تمام ارکان مشروعیت حکومت انبیای الهی تمام بوده و مبانی الزام سیاسی آنان بر تمام مسلمانان روشن و غیرقابل انکار است.

از نظر فلسفه سیاسی و اخلاق سیاسی اسلام، ملاک اصلی فضیلت و شایستگی انبیا برای استخلاف الهی، فضیلت کامل نفسانی در بعد علم الهی و مقام عصمت آنان است. از این رو، آن حضرات از تمام جهات کامل و متعادل و در عمل نیز به تمام معنا عادل، و از هرگونه خطا و نسیان و قصور و تقصیر به دورند. همین مسئله ملاک اصلی تعلق حاکمیت الهی و مشروعیت دینی حاکمیت و اطاعتشان است، همان‌گونه که دلیل اصلی الزام همه‌جانبه مسلمانان نسبت به دستورات حکومتی آنان می‌باشد.

امامان معصوم علیهم‌السلام به عنوان جانشینان انبیا نیز از همین مشروعیت و حق الزام برخوردارند؛ زیرا آنان هم خلیفه الهی، دارای فضیلت عالی علم و عصمت‌اند، علاوه بر اینکه واسطه فیض الهی بر انسان و دارای حق شکرگزاری هستند. فقهای جامع‌الشرایط شیعه، هرچند ولایت تکوینی ندارند، اما به دلیل فضیلت علم به دین (فقاہت) و عدالت، شایسته این مقام‌اند. از این رو، حاکمیت آنها نیز از نظر دینی و اخلاقی مشروع و دارای حق الزام بوده و مردم مکلف به اطاعت از حاکمیت

کمال‌یافته از نظر علمی و عملی همان کسی است که خداوند به او ولایت و حاکمیت می‌بخشد. او چنین انسانی را نبی / امام معرفی می‌کند. افلاطون می‌گوید: «این فرد کسی است که عنایت الهی بر او تعلق یافته است.» ارسطو چنین فردی را انسان صاحب قوای عظیمه معرفی می‌کند. از نظر اسلام، چنین فرد کاملی که صاحب فضایل و کمالات مختلف علمی و عملی باشد، از طرف خداوند دارای حق حاکمیت و اطاعت است. خداوند اطاعت / قبول الزامات مختلف حقوقی، اجتماعی و سیاسی او را بر مردم لازم شمرده است.

توجه اصلی فلاسفه سیاسی اسلامی متمرکز بر شرایط و ویژگی‌های مشروعیت‌ساز حاکم و حکومت است. مطابق با نظریه حکومت فاضله اسلامی، کسی که فضایل علمی و اخلاقی دارد، همو دارای «حق» حاکمیت و فرمان‌روایی مشروع است که خداوند نیز به حاکمیت او رضایت دارد. این فرد کسی است که مطابق با نظام فضیلت اخلاقی و منطق سعادت اسلام، برای هدایت و رهبری جامعه فاضله اسلام شایستگی دارد. و همو دارای حق فرمان‌روایی و الزام سیاسی می‌باشد.

نتیجه‌گیری

از نظر اسلام، خداوند خالق و رب انسان و جهان است، و او صاحب اختیار حقیقی انسان خواهد بود؛ از این رو، هرگونه حق ولایت و سرپرستی و فرمان متعلق به خداوند است؛ هم به دلیل اصل ولایت و مالکیت الهی، و هم به این دلیل که خداوند صاحب نعمت‌های زیادی بر انسان و جهان است، و شکر منعم واجب عقلی و اخلاقی است. یک مرحله از شکر خداوند بعد از عبادت او، اطاعت از دستورات الهی در تمام ابعاد زندگی است. از این رو، اطاعت از خداوند به حکم عقل و اخلاق بدیهی بشر روشن است.

سیاسی آنانند.

دیدگاه مذکور مطابق با مبانی تشیع بوده، هرچند که حاکمیت نبی وجه اشتراک همه فرق اسلامی می‌باشد. اهل سنت دیدگاه سهل‌انگاران‌ای نسبت به مشروعیت داشته و تأکید بیشتری بر الزام سیاسی و اطاعت مردم دارند. این دیدگاه نسبت به حاکمیت بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله دچار تکثیر مشروعیت در فراسوی منبع الهی و مرجعیت مردم شده است. دخالت عناصری همچون رأی مردم و شورای نخبگان همراه با عنصر غلبه یا محوریت قدرت باعث عرفی شدن سیاست در نزد اهل تسنن و تمایل به قراردادی‌گرایی مردم است. به علاوه اینکه طبق این دیدگاه شریعت‌گرایانه و ظاهرگرا، فضیلت واقعی حاکم و کمال نفسانی او مورد اهتمام نه چندان جدی و باعث غلبه عنصر مصلحت و توجیه واقعیت‌های زمانه بر مصالح معنوی و فضیلت‌های واقعی شده است.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- جان هورتن، *الزام سیاسی*، ترجمه محمد سلامتی و دیگران، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۸۷.
2. Peter Winch, in "Quinton", p. 175.
3. R. S. Peters, in "Quinton", p. 52.
- ۴- ماکس وبر، *اقتصاد و جامعه*، ترجمه عباس منوچهری و دیگران، ص ۴۲.
- ۵- همان، ص ۲۷۳.
6. Obligation Political.
- ۷- سیاوش جعفری، «رویکردهای مذهبی الزام سیاسی»، *راهبرد یاس*، ش ۱۱، ص ۷۵.
8. Pocklington Thomasc, "Political Philosophy and Political Obligation", *Canadian Journal of Political Science*, v. 8, n. 4, p. 495.
- ۹- محقق لاهیجی، *گوهر مراد*، ص ۷ و ۳۴۶.
- ۱۰- عبدالله جوادی آملی، *حق و تکلیف در اسلام*، ص ۳۵.
11. Tom Compbell, *Obligation: Societal, Political and Legal*, in paul Harris, *Political Obligation*, p. 155.
12. A. j. M Milne, *Political Obligation and Public Intrrest*, in Paul Harris, Op.Cit, p. 148.
- ۱۳- محمدتقی مصباح، *حقوق و سیاست در قرآن*، ص ۱۱۷.
- ۱۴- همان.
- ۱۵- خواجه نصیرالدین طوسی، *کشف‌المراد*، تعلیق جعفر سبحانی، ص ۱۱-۱۰.
- ۱۶- همان.
- ۱۷- محقق سبزواری، *اسرارالحکم*، ص ۵۰۹.
- ۱۸- ابوالحسن ماوردی، *الاحکام السلطانیة*، ص ۲۳.
- ۱۹- سید قطب، *عدالت اجتماعی در اسلام*، ترجمه علی گرامی و هادی خسروشاهی، ص ۲۹۱.
- ۲۰- ابوالحسن ماوردی، همان، ص ۲۴.
- ۲۱- عبدالرحمن ابن خلدون، *مقدمه*، ج ۱، ص ۵۴.
- ۲۲- ابوالاعلی مودودی، *خلافت و ملکوکیت در اسلام*، ترجمه خلیل احمد حامدی، ص ۱۹۱.
- ۲۳- ابوالحسن ماوردی، همان، ص ۲۳.
- ۲۴- همان، ص ۲۸.
- ۲۵- ابویعلی فراء، *الاحکام السلطانیة فی ولایات الدینیة*، ص ۶.
- ۲۶- عبدالرحمن ابن خلدون، همان، ج ۱، ص ۵۴.
- ۲۷- هاشم کمالی، «ابعاد مدنی و دموکراتیک حکومت در اسلام»، ترجمه محمدعلی جوایا، *سراج*، ش ۲۸، ص ۱۵۳.
- ۲۸- داوود فیرحی، *قدرت دانش و مشروعیت در اسلام*، ص ۲۱۱.
- ۲۹- این دیدگاه در آثار بسیاری از فقهای اهل سنت مثل ماوردی، ابن خلدون و ابویعلی فراوان دیده می‌شود.
- ۳۰- این نحو موضع‌گیری در مباحث ابن خلدون (مقدمه، ج ۱، ص

- ۲۳۴) به آشکارا دیده می‌شود.
- ۳۱- سید قطب، همان، ص ۲۵۴.
- ۳۲- سید محمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۱۱، ص ۲۱۴.
- ۳۳- آیه اکمال دین و ابلاغ ولایت امیرالمؤمنین در آیه سوم سوره مائده است. حدیث غدیر نیز در همین رابطه و شأن نزول این آیه است.
- ۳۴- در این رابطه، ر.ک: عادل اکبر، *عدالت صحابه*؛ علی مرشدی، *بررسی نظریه عدالت صحابه*.
- ۳۵- محمدبن نعمان مفید، *الارشاد*، ج ۲، ص ۲۷-۳۶.
- ۳۶- به نقل از: محمدبن نعمان مفید، همان، ج ۲، ص ۲۰۶.
- ۳۷- سیدروح‌الله موسوی خمینی، *ولایت فقیه*، ص ۱۷۴.
- ۳۸- حسینعلی منتظری، *مبانی فقهی حکومت اسلامی*، ترجمه محمود صلواتی، ج ۲، ص ۲۸۳.
- ۳۹- هادی معرفت، *ولایت فقیه*، ص ۸۷.
- ۴۰- محقق سبزواری، *اسرارالحکم*، ص ۵۰۹.
- ۴۱- محمدتقی مصباح، همان، ص ۱۹۲.
- ۴۲- همان، ص ۱۹۳.
- ۴۳- همان، ص ۲۱۱.
- منابع
- ابن خلدون، عبدالرحمن، *مقدمه ابن خلدون*، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۸.
- جعفری، سیاوش، «رویکردهای مذهبی الزام سیاسی»، *راهبرد یاس*، ش ۱۱، تابستان ۱۳۸۶، ص ۸۶-۵۲.
- جوادی آملی، عبدالله، *حق و تکلیف در اسلام*، قم، اسراء، ۱۳۸۵.
- سبزواری، محقق، *اسرارالحکم*، تهران، مطبوعات دینی، بی‌تا.
- سید قطب، *عدالت اجتماعی در اسلام*، ترجمه علی گرامی و هادی خسروشاهی، تهران، شروق، ۱۳۷۹.
- طباطبائی، سید محمدحسین، *المیزان*، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۷۶.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، *کشف المراد*، تعلیق جعفر سبحانی، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۸.
- فراء، ابویعلی، *الاحکام السلطانیة فی ولایات الدینیة*، بی‌جا، مکتبه الاعلام الاسلامیه، ۱۴۰۶ق.
- فیرحی، داوود، *قدرت دانش و مشروعیت در اسلام*، تهران، نی، ۱۳۷۸.
- کمالی، هاشم، «ابعاد مدنی و دمکراتیک حکومت در اسلام»، ترجمه محمدعلی جوینا، *سراج*، ش ۲۸، زمستان ۱۳۸۶، ص ۱۲۵-۱۳۷.
- لاهیجی، عبدالرزاق، *گوهر مراد*، قم، بی‌جا، ۱۳۶۷.
- ماوردی، ابوالحسن، *الاحکام السلطانیة*، بی‌جا، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۶ق.
- مصباح، محمدتقی، *حقوق و سیاست در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۷.
- معرفت، محمدهادی، *ولایت فقیه*، قم، التمهید، ۱۳۷۶.
- منتظری، حسینعلی، *مبانی فقهی حکومت اسلامی*، ترجمه محمود صلواتی، قم، تفکر، ۱۳۶۹.
- مودودی، ابوالاعلی، *خلافت و ملکوکیت در اسلام*، ترجمه خلیل احمد حامدی، پاره، بی‌نا، ۱۳۰۵ق.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، *ولایت فقیه*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸.
- ویر، ماکس، *اقتصاد و جامعه*، ترجمه عباس منوچهری و دیگران، تهران، مولی، ۱۳۷۴.
- هورتن، جان، *الزام سیاسی*، ترجمه محمد سلامتی و دیگران، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۸۷.
- 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.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی