

مقالات

شروېشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مشروعیت حکومت و جایگاه مردم از منظر نهج البلاغه

محمد شفیع فر*

چکیده

مهمترین ویژگی دولت، اعمال قدرت سیاسی در عرصه‌ی فراگیر زندگی سیاسی است همراه با حق اعمال فشار یا احتمال کاربرد زور. واضح است که این اعمال زور نیاز به توجیه دارد. بحث اصلی این است که ریشه‌ی این اعمال قدرت در کجاست؟ لذا مشروعیت دولت، کلید اصلی درک این معناست؛ چون دولت مشروعیت دارد شهروندان ملزم به تبعیت از آن هستند و... حال در این مقاله سعی بر این است که با تکیه بر سیره‌ی نظری و عملی امیرالمؤمنین علی (ع) مبنای مشروعیت قدرت سیاسی مورد بررسی قرار گیرد و تبیین گردد که آن حضرت چه برداشتی از مشروعیت حکومت و جایگاه مردم در آن دارند و...

واژگان کلیدی

مشروعیت، حکومت، مشروعیت حکومت، حضرت علی (ع)، نهج البلاغه، رعایت شان مردم، حقوق متقابل حکومت و مردم، و...

مقدمه

موضوع مشروعیت دولت یا قدرت سیاسی از مباحث مهم و مورد توجه متفکران سیاسی - اجتماعی است که جایگاه والایی در مسائل جامعه و سیاست دارد. با تشکیل دولت، روابطی بین دو دسته حاکم و محکوم و فرمان ده و فرمان بر به وجود می آید که این روابط از حیث حکم و اطاعت، مورد توجه فلسفه‌ی سیاسی و مرتبط با بحث مشروعیت است؛^(۱) زیرا مهمترین ویژگی دولت، اعمال قدرت سیاسی در عرصه‌ی فراگیر زندگی سیاسی همراه با حق اعمال فشار یا احتمال کاربرد زور است^(۲) و این اعمال قدرت به توجیه نیاز دارد.

سؤال این است که منشأ این صلاحیت یا حق اعمال قدرت کجاست و چرا شهروندان باید به این گونه روابط قدرت، گردن نهند؟ مشروعیت دولت، شاه کلید فهم این معماست؛ چون دولت، مشروعیت دارد یا از نظر مردم مشروع جلوه می‌کند، مردم ملزم به تبعیت و پذیرش اطاعت دولت هستند. از این نظر؛ مشروعیت، هم برای شهروندان - که تبعیت می‌کنند - هم برای

۱. حسین بشیریه، «مسائل اساسی در فلسفه‌ی سیاسی». نشریه‌ی دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ش ۲۵ (دیماه ۶۹)، ص ۲۰۲.

۲. عبدالحمید ابوالحمد، مبانی سیاست (تهران: انتشارات توس، چاپ هفتم، ۱۳۱۶)، صص

دولتها - که حکم می‌رانند -، موضوعیت دارد و به تبع آن مورد کنکاش نظری محققان و متفکران حوزه‌ی سیاست و اجتماع قرار گرفته است.

نظامهای سیاسی و حکام، همواره تلاش کرده و می‌کنند که خود را مشروع جلوه دهند و در مواقعی هم به مشروعیت خود استناد می‌کنند که هدف از این امر، جستجوی گسترش فضایی است که به یاری آن، بر حق بودن قدرت حاکم، مورد پذیرش همگان قرار گیرد و از این طریق، کارایی و مؤثر بودن دولت بیشتر شود.^(۱) از این نظر، مشروعیت به لحاظ عملی و فایده‌مندی، مقدمه‌ای است بر فعالیتها و عملکرد دولت، و مؤثر شدن دولت، منوط به مشروعیت آن است و حکومت یا نظامی که مشروع نباشد، یا خود را مشروع نداند، اعتماد به نفس لازم را در تعقیب و پیگیری اهداف و وظایف اساسی خود ندارد.

در جامعه‌ی اسلامی، یکی از وظایف و مسؤولیتهای عمده‌ی فرد، نحره‌ی تعامل و ارتباط او با نظام سیاسی و حکومتی است که فرد تحت سیادت آن قرار دارد و فرد مسلمان با پذیرش اصل توحید و نیز نبوت، ملزم به نفی ولایت شرک و طاغوت و پذیرش ولایت خداست. به همین دلیل باید احراز کند که چه نظامی (دولتی) مشروعیت دارد و لازم الاتباع است و چه نظامی نامشروع است و باید با آن مبارزه کرد؟^(۲) به لحاظ حقوق اساسی نیز، موضوع مشروعیت سیاسی و خاستگاه آن، پایه و مبنای بقیه‌ی قوانین و حقوق اجتماعی است و ساختار نظام سیاسی براساس آن شکل می‌گیرد.

۱. ابوالحمد، پیشین، ص ۲۴۶.

۲. سراجعه شود به: محمدرضا مرندی، مبنای مشروعیت نظام سیاسی در اسلام. (تهران:

سوسسه انتشاراتی عطا، ۱۳۷۶)، صص ۶ - ۱۵.

در شرایط فعلی جامعه‌ی انقلابی ایران و پس از ۲۵ سال تجربه‌ی نظام اسلامی بر مبنای ولایت فقیه، این سؤال به طور جدی در اذهان عمومی مطرح شده که مشروعیت این نظام از کجاست و چرا فرضاً فقیه باید در رأس نظام باشد؟ اگر ولایت و حاکمیت در دوره‌ی غیبت، در فقها عینیت می‌یابد، جایگاه مردم کجاست و چرا ما به جای مشروعیت مردمی و دموکراتیک، مشروعیت الهی را به کار می‌بریم؟ رابطه‌ی بین مشروعیت الهی و نقش و جایگاه مردم چیست؟ آیا حاکمیت الهی به معنای نفی جایگاه و نقش مردم است و بالعکس؟

این سؤالها و ابهامهای دیگر، بخصوص در فضای شکننده‌ی سیاسی جامعه، موجب یک هشدار و خطر جدی نسبت به زایل شدن پشتوانه‌ی مردمی نظام اسلامی است. خاستگاه اصلی این بحران، عدم تبیین نظری روشن و صریح مفهوم مشروعیت (همانند بسیاری از مفاهیم دیگر) در فرهنگ سیاسی ماست. در این مقاله قصد داریم با تمسک به سیره‌ی نظری و عملی حضرت علی (ع)، مبنای مشروعیت قدرت سیاسی را مورد کنکاش قرار دهیم و ببینیم آن حضرت، چه برداشتی از مشروعیت حکومت و جایگاه مردم در آن دارد و چه رابطه‌ای بین آن دو ترسیم می‌نماید؟

تعریف مشروعیت

به لحاظ مفهومی و لغوی واژه‌ی مشروعیت واجد یک ابهام است که ناشی از ترجمه‌ی آن از زبانهای اروپایی به فارسی است و همین باعث شده که دو معنای متفاوت از آن رایج شود که در ادبیات غیر تخصصی و ژورنالیستی و بعضاً مباحث تخصصی، بدون توجه به مبنا و معنای آن دو، به

جای یکدیگر به کار می‌روند و باعث خلط مفهومی و در نتیجه عدم تفاهم گفتمانی در این حوزه می‌شوند.

در فارسی و عربی؛ واژه‌ی مشروعیت، یک معنای بارز و رایج فقهی و حقوقی دارد که همانا مطابقت با احکام شرع^(۱) است و «تشریح شده از سوی خدا»، یا «پذیرش الهی» معنا می‌دهد. در حالیکه واژه‌ی لاتین *Legitimacy* که ما آن را به تسامح یا از روی غفلت به مشروعیت ترجمه کرده‌ایم، به معنای درستی، حقانیت، قانونی بودن، و روایی^(۲) است که در علوم سیاسی هم به کار می‌رود و معادل همان پذیرش مردمی است.

از این نظر، به لحاظ خلط مفهومی بین این دو برداشت از مشروعیت در ادبیات سیاسی، عملاً واژه‌ی دینی و اسلامی مشروعیت به جای *Legitimacy* به کار می‌رود و بار معنایی آن در یک فرایند تقلیل‌گرایی و تحویل‌گرایی، به مقبولیت تنزل یافته است. البته این تنزل شأن مفهومی کلمات، در راستای عرفی و زمینی کردن و تقدس زدایی از مفاهیم و امور در عصر جدید است که ما هم بدون توجه به مبنا و فلسفه‌ی آن، عملاً به تبعات آن تن در داده‌ایم.

این دو مفهوم از مشروعیت مربوط به دو حوزه‌ی مختلف از علوم هستند؛ اولی به حوزه‌ی فلسفه‌ی سیاسی و کلام مربوط می‌شود که حوزه‌ی زندگی و مصالح عمومی بشر است و در پی احکام جهان‌شمول و ضروری و همیشگی است و دل‌نگرانی اخلاقی شدیدی نسبت به کیفیت زندگی سیاسی (به طور کلی) دارد.^(۳) در حالیکه معنای دوم در حوزه‌ی

۱. محمدرضا مرندی، پیشین، صص ۳۲ - ۳۰.

۲. فرج‌نگ بزرگ انگلیسی، فارسی حبیب، ص ۶۷۲.

۳. مراجعه شود به: حسین بشیریه، پیشین.

جامعه‌شناسی سیاسی و علم سیاست است که علمی جزئی و جزو طبقات روین علوم است و به تعیین‌های زمانی و مکانی محدود است و احکام کلی و ضروری و همیشگی ندارد. از یک جنبه‌ی دیگر، مفهوم اول، یک مقوله‌ی پیشینی است و به مرحله‌ی قبل از تشکیل و تحقق و فعلیت دولت مربوط است، اما معنای دوم، به مرحله‌ی پس از تحقق دولت و عملکردها و فعالیت‌های آن مربوط می‌شود. مفهوم اول به منشأ انفاذ قدرت دولت اشاره دارد و دومی به مقصود و هدف و وظایف دولت.

از این نظر، و برای گریز از این خلط مفهومی، برخی دو اصطلاح جداگانه و در عین حال مرتبط با هم برای این واژه پیشنهاد کرده‌اند^(۱)، مشروعیت دینی (شرعیت) به جای مفهوم اول و مشروعیت سیاسی (Legitimacy) به جای مفهوم دوم. مشروعیت سیاسی به معنای مقبولیت، قانونیت و روایی است و منشأ آن مردم یا ملت هستند و منابعی مانند سنت، کاریزما، قانون، رفاه و حتی مذهب می‌تواند مستند این مشروعیت باشد. مشروعیت دینی به معنای مطابقت با شرع است و منشأ آن خداوند - در طول آن، پیامبر (ص) و امام معصوم (ع) - می‌باشند و منابع آن ادله‌ی شرعی مانند کتاب و سنت و عقل و اجماع است.

در این چارچوب، هر دو مفهوم مشروعیت در طول هم قرار گرفته و به نوعی با هم جمع شده‌اند؛ به گونه‌ای که همه‌ی نظام‌های سیاسی (چه دینی و چه غیردینی) به مشروعیت سیاسی نیاز دارند که از مردم ناشی می‌شود و مردم در پذیرش یا عدم پذیرش آنها حق و تو دارند و باید به گونه‌ای نظام‌های سیاسی را به رسمیت بشناسند تا دولت، تحقق و فعلیت یابد. اما مشروعیت

۱. مراجعه شود به: محمدرضا مرتدی، پیشین، صص ۴۷ - ۲۲.

دینی و الهی فقط در نظامهای سیاسی دینی موضوعیت دارد و چیزی علاوه بر مشروعیت سیاسی است و نه به جای مشروعیت سیاسی. این نوع مشروعیت، ناشی از خداست و در مراحل بعدی به صورت طولی، پیامبران و ائمه معصومین (و در چارچوب نظریه‌ی ولایت فقیه؛ فقها) منشأ آن هستند و منابع آن هم ادله‌ی شرعی است. این نوع مشروعیت، شرط لازم نظام سیاسی و مقدم بر تحقق و فعلیت دولت است و شرط کافی آن، همان مشروعیت سیاسی است.

با پذیرش این تفکیک و تمایز مفهومی می‌توانیم بگوییم مشروعیت سیاسی تمام نظامهای سیاسی ناشی از مردم است و هر نظام سیاسی زمانی دارای مشروعیت سیاسی است که مورد قبول و پذیرش مردم واقع شود و مردم آن را محق و مقبول و مشروع بدانند.^(۱) منشأ مشروعیت سیاسی نظام اسلامی نیز مردم هستند. به نظر می‌رسد در کلام امیرالمؤمنین (ع) هم، چنین جمع و تفکیکی وجود دارد و حضرت هر یک از این دو را در جای خود مطرح کرده است.

نهج البلاغه و مشروعیت حکومت

حضرت علی (ع) در موارد متعدد در نهج البلاغه در مورد حقانیت و اولویت اهل بیت پیامبر (ص) و شخص خود نسبت به امر خلافت و امامت، استدلال کرده که مبین تأیید و تصریح حاکمیت تشریحی الهی و مشروعیت الهی حکومت و حاکمان است و براساس همان موارد برای خودش حق امامت و ولایت قایل است و از دیگران انتظار تبعیت و اطاعت دارد. حضرت به هنگام بازگشت از صفین، طی خطبه‌ای، جایگاه و موقعیت

۱. ابوالحمد، پیشین، ص ۲۴۵.

ممتاز اهل بیت و لزوم مراجعه‌ی اُمت به آنان را در هنگام بروز مشکلات و مسایل مستحدثه یادآور شده و مردم را از مقایسه کردن اهل بیت با دیگران در این مورد برحذر می‌دارد و با بیان امتیازات مختلف اهل بیت، از بازگشت حق به اهلش اظهار رضایت و خشنودی می‌کند.^(۱)

حضرت، چون اهل بیت را واجد شأن مرجعیت دینی و مرجع احکام و فرامین تشریعی خداوند می‌داند، اخذ و تحصیل این فرامین و تبعیت از آنها را برای مردم لازم می‌داند و از اینکه در شرایط فعلی، پس از ۲۵ سال، فردی از اهل بیت در رأس حاکمیت جامعه اسلامی قرار گرفته و حاکمیت به اهلش بازگشته است، اظهار خرسندی می‌کند. تعبیراتی مانند «لجأ امره» و «موئل حکمه»^(۲) در مورد اهل بیت و شخص حضرت امیر (ع)، مبین این معناست که اهل بیت دارای حق حاکمیت هستند و شأن وضع و اجرای قوانین و حلّ و فصل اختلافات و مشکلات قضایی و حقوقی را در طول حاکمیت خدا، اعمال می‌کنند. حضرت، این مرجعیت دینی و ولایت قضایی اهل بیت را به علم لدنی آنها مرتبط می‌کند و آنها را صندوقچه‌ی علم الهی، مخزن اسرار الهی و گنجینه‌ی کتابهای آسمانی معرفی می‌نماید.

پس از بیان جایگاه خاص اهل بیت، با عبارت «و لهم خصائص حق الولاية» فقط آنها را دارای حق حاکمیت می‌داند که می‌توانند بر امور مسلمین

۱. مکارم شیرازی، پیام امام، شرح جامع و تازه‌ای بر نهج البلاغه (تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ اول، ۱۳۷۹)، ج ۱، صص ۲۶۸ - ۲۶۹.

۲. خطبه‌ی دوّم، نهج البلاغه، ترجمه دکتر سید جعفر شهیدی (تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ پنجم، ۱۳۷۳، ص ۹). رجوعه به متن نهج البلاغه بر اساس تفسیر مرحوم، (با اندکی دخل و تصرف) است.

و جامعه‌ی اسلامی اعمال ولایت کنند؛ زیرا پیامبر (ص) درباره‌ی ولایت آنها تصریح نموده و آنان شئون ولایت پیامبر (ص) را به ارث برده‌اند. به همین دلیل، باره‌ی مقایسه‌ی اهل بیت با افرادی مثل معاویه و... معتقد است که در امر خلافت و امامت، با وجود افرادی در این سطح، دخالت و ورود افراد دیگر، بی‌جا و نامشروع است؛ زیرا حضرت، امامت و اعمال ولایت را «حق» خود می‌داند. برخی معتقدند کلمه «الحق» در عبارت پایانی خطبه‌ی دوم، همان حق خلافت و ولایت است^(۱) که حضرت اهل بیت را نسبت به آن از همه شایسته‌تر می‌داند.

براساس همین دیدگاه، وقتی در جریان جنگ صفین، فرستادگان معاویه پیش حضرت آمده و ضمن تقاضای تحویل قاتلان عثمان، پیشنهاد ارجاع امر خلافت به رأی و مشورت مردم را داشتند، حضرت این موضوع را غیرقابل مذاکره دانست و متقابلاً به حق و صلاحیت خود استناد کرد و حتی از اینکه پس از پیامبر (ص)، دیگران بر خاندان پیامبر (ص) خلافت کرده‌اند، صریحاً اظهار نارضایتی نمود و با اشاره به سابقه‌ی منفی معاویه و اجدادش، به فرستادگان معاویه فرمود: «عجب است که شما با مخالفت آنها انباز شده‌اید و به اطاعت وی رفته‌اید و خاندان پیغمبر خویش را وا گذاشته‌اید که مخالفشان روا نیست و نباید هیچکس را با آنها برابر کنید»^(۲). در این جریان تاریخی، حضرت، هم مذاکره در مورد موضوع خلافت را نمی‌پذیرد، هم رأی و مشورت مردم را در این موضوع رد می‌کند و هم به حق و صلاحیت

۱. مکارم شیرازی، پیشین، ج ۱، ص ۳۱۱.

۲. تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده (تهران: انتشارات اساطیر، چاپ پنجم، ۱۳۷۵)، ج ۶،

خود استناد می‌کند و حاکمیت ۲۵ سال گذشته را هم زیر سؤال می‌برد. حضرت علی (ع) در خطبه‌ی دیگری با اشاره به توصیه‌ی پیامبر (ص) نسبت به ولایت اهل بیت و جایگاه خودش به عنوان حاکم اسلامی، از مردم می‌خواهد که دعوت پیامبر (ص) را اجابت کنند و فرمان حکومت حق را اطاعت کنند.^(۱) سپس با اشاره به جایگاه ممتاز اهل بیت (ع) آنان را درهای ورودی اسلام می‌داند و در تمثیلی زیبا می‌فرماید: «به خانه‌ها جز از در ورودی آنها نتوان وارد شد و فقط دزد است که از غیر در وارد می‌شود». این عبارت، می‌تواند تعریضی به غاصبان حق امامت و ولایت باشد که کانال اصلی ورود به این منصب و منشأ مشروعیت آن را واگذاشته بودند. بر همین اساس، صریحاً می‌فرماید: «سکوت و پا پیش نگذاشتن اهل بیت برای احقاق حق خود، موجبی برای ورود دیگران در عرصه‌ی امامت و خلافت نمی‌شود.»^(۲) «و ان صمتموا لم یسبقوا» فرضاً اینان سکوت کنند، دیگران نباید بر آنان پیشی گیرند.

به نقل تاریخ طبری، حضرت امیر (ع) در جریان شورای شش نفره برای تعیین خلیفه‌ی سوّم نیز به حق خود بر خلافت استناد کرد و سخنانی ایراد نمود که شبیه مضمون همین خطبه است.^(۳) پس از معرفی عثمان به عنوان خلیفه هم، حضرت با استناد به شایستگی و لیاقت و حق خود، از عبدالرحمن بن عوف گله کرد و فرمود: «این نخستین روزی نیست که بر ضد ما همدستی کرده‌اید». همان موقع مقداد هم با اعتراض به اینکه خلافت از

۱. مراجعه شود به: خطبه‌ی ۱۵۴، نهج البلاغه، ص ۱۵۲.

۲. مطهری، سیری در نهج البلاغه، ص ۱۴۲.

۳. تاریخ طبری، ج ۵، صص ۹ - ۲۰۷۸.

مسیر حق و عدالت خارج شده، از قریش اظهار تعجب نمود که: «مردی را وا گذاشته‌اند که نگفته پیداست هیچکس عادلتر و عالمتر از او نیست»^(۱). بدین لحاظ، حضرت، امامت و خلافت را حق اختصاصی اهل بیت می‌داند و مشروعیت آن را فقط زمانی به رسمیت می‌شناسد که اهل بیت در مصدر امور مسلمین باشند.^(۲) به همین دلیل در طول دوره‌ی ۲۵ ساله‌ی محرومیت از امامت، هر وقت فرصتی پیش می‌آمد، از اظهار و مطالبه‌ی حق خود و شکایت از ربایندگان آن خودداری نمی‌کرد. گرچه حضرت امیر (ع) برای حفظ وحدت و رعایت مصالح مسلمین^(۳) از صف جماعت امت اسلامی خارج نشد و طرف شور و مشورت بود و عملی برای به چنگ آوردن خلافت انجام نداد، اما هیچگاه پست و مسؤولیتی را هم از خلفا قبول نکرد، زیرا قبول پست را به معنای امضای خلافت و پذیرش مشروعیت خلفا و صرف نظر کردن از حق مسلم خود می‌شمرد.^(۴) حضرت علی (ع) برای مشروعیت حاکمیت اهل بیت و اولویت آنها نسبت به امر خلافت و امامت، هم به وصیت و نص رسول خدا (ص) استناد کرده، هم صلاحیت و شایستگی و فضیلت فردی را مورد تأکید قرار داده و هم به روابط نزدیک روحی و نسبی با پیامبر (ص) اشاره کرده است.^(۵)

۱. همان، ص ۲۰۴۷.

۲. برای مطالعه‌ی بیشتر در این زمینه به حکمت ۱۴۷، خطبه‌های ۱۰۹، ۱۴۴، ۱۷۲، ۱۷۳ و نامه ۶۲ و... مراجعه شود.

۳. مطهری، سیری در نهج البلاغه، ص ۱۷۸.

۴. مطهری، امامت و رهبری، صص ۲۱ - ۲۰.

۵. مراجعه شود به: مطهری، سیری در نهج البلاغه، صص ۱۴۶ - ۱۴۰.

جالب است که حضرت در این جایگاه، به موضوع مردم نپرداخته و مسایل مربوط به مردم‌داری و وظایف حکومت نسبت به مردم را از موضوع مشروعیت تفکیک کرده است. در ادامه‌ی بحث، به این سه استدلال اشاره خواهیم کرد.

۱- وصیت و نص: حضرت در موارد زیادی برای اثبات حق امامت

خود، به نص موجود در این زمینه اشاره کرده و چنان از حق خویش سخن گفته که جز با مسأله‌ی تنزیص و قطعی شدن حق برای ایشان توسط پیامبر(ص)، قابل توجیه نیست. به تعبیر شهید مطهری، حضرت از ربوده شدن حق مسلم و قطعی خود سخن می‌گوید^(۱) و تنها با وجود نص و تعیین قبلی رسول خدا می‌تون از حق مسلم و قطعی دم زد.^(۲) در خطبه‌ی ششم نهج البلاغه، که به هنگام تدارک برای جنگ جمل ایراد شده است، حضرت بدون ملاحظه و ممانعت و به طور جدی قایل به برخورد با اصحاب جمل است و این نحو قاطعیت و تصمیم، حاکی از تصور نوعی مشروعیت و حق برای خود ایشان است. حضرت چون خود را حاکم بر حق و رئیس جامعه‌ی اسلامی می‌داند، حرکت اصحاب جمل را نوعی حرکت طغیان و تجزیه طلبانه تلقی کرده و اجازه نمی‌دهد بخشی از جامعه‌ی اسلامی از پیکر اصلی جدا شود.^(۳)

علاوه براین، حضرت حرکت مشکوک اصحاب جمل را حلقه‌ای از یک

۱. خطبه‌ی ۶ نهج البلاغه، ص ۱۳.

۲. مطهری، سیری در نهج البلاغه، ص ۱۴۷.

۳. مکارم شیرازی، پیشین، ج ۱، ص ۴۵۴.

جریان مستمر می‌داند که بلافاصله پس از رحلت پیامبر (ص) شروع شده^(۱) و هدف عمده‌ی آن، غضب و پایمال کردن حق مسلم و قطعی آن حضرت است و نه یک عمل ساده و معمولی چون خون‌خواهی عثمان، و این فقط با حق مسلم و قطعی ایشان، قابل توجیه است. نکته‌ی دیگر این که چون حضرت، خود و یارانش را حق (مُقبل الی الحق) و اصحاب جمل را روی گردان از حق (مدبر عنه) می‌داند، برای خود مشروعیت و حق حاکمیت قایل است.

اشاره‌ی حضرت به ۲۵ سال گذشته که برحسب ظاهر، مردم به ایشان رجوع نکرده بودند و آن را هم جزو حق غضب شده‌ی خود می‌داند، کاملاً نقش مردم را در مشروعیت بخشی حکومت نفی می‌کند و بر همین اساس برخی از مفسرین نهج البلاغه معتقدند اضافه‌ی «روز» به «مردم» در آخر خطبه‌ی ششم (حتی یوم الناس هذا) اشاره به این است که حضرت می‌خواهد بفرماید که؛ آن روز که تنها بودم و مردم به من رجوع نکرده بودند، حقم را ضایع کردند و امروز نیز که مردم با اصرار تمام با من بیعت کرده‌اند، باز هم می‌خواهند حقم را سلب کنند.^(۲) به تعبیری، هم در آن ۲۵ سال که مردم به آن حضرت رجوع نکرده بودند، حق ایشان غضب شده و هم امروز می‌خواهند آن را غضب کنند. این حق مسلم و قطعی که حضرت، این چنین از آن دم می‌زنند، نمی‌تواند جز منشأ الهی و نصّ رسول خدا داشته باشد و مردم فقط با عدم رجوع به آن حضرت، تزییع آن را تسهیل کرده‌اند و نه این که سلب کننده یا ایجاد کننده‌ی آن حق باشند: «به خدا سوگند! پس از رحلت

۱. همان، ص ۴۵۵.

۲. همان، ص ۴۵۶.

رسول خدا (ص) تا امروز پیوسته حق مرا از من باز داشته‌اند و دیگری را بر من مقدم داشته‌اند.»^(۱)

انتقاد شدید حضرت امیر (ع) از خلفا که در خطبه‌ی شمشقیه با صراحت بیان شده و نیز در جاهای دیگر نهج البلاغه؛ عمدتاً مربوط به تزییع حق مسلم و قطعی ایشان است. در خطبه‌ی ۱۷۲، صریحاً از مطالبه‌ی حق خود و ممانعت مخالفین از دستیابی به حق خود سخن می‌گوید و از ظلم قریش و همدستان آنها به خدا شکایت می‌برد^(۲) که نمونه‌ی آن در خطبه‌ی ۲۱۷ نیز آمده است^(۳). در نامه‌ی ۶۲ خطاب به مردم مصر^(۴) هم، با یادآوری وقایع صدر اسلام و حوادث پس از رحلت رسول خدا (ص) صریحاً می‌فرماید: «به خدا اصلاً برایم قابل تصور نبود و به ذهنم هم خطور نمی‌کرد که عرب، خلافت را از خاندان پیامبر دریغ بدارد و یا مرا از عهده‌دار شدن آن ممانعت کند.» به همین دلیل از شتافتن مردم به سوی ابوبکر و بیعت با او، اظهار شگفتی و نگرانی می‌کند.

۲- صلاحیت و شایستگی: حضرت امیر (ع) در موارد متعددی هم از صلاحیت و شایستگی خودش بر امر حکومت و خلافت سخن گفته که این نوع استناد عمدتاً معطوف به مرجعیت دینی و علمی ایشان است و متکی به عصمت و علم غیب می‌باشد. به همین لحاظ، حضرت در طول دوره‌ی

۱. خطبه ۶، نهج البلاغه، ص ۱۳.

۲. نهج البلاغه، ص ۱۷۸.

۳. همان، ص ۲۵۱.

۴. همان، ص ۳۴۶.

۲۵ ساله‌ی خلافت سه خلیفه، در مسایل و مشکلات مهم دینی - که همه در حل آنها عاجز می‌ماندند - مورد مشاوره‌ی خلفا بود و گره‌های مهمی را برای آنان گشود^(۱) و این در حالی بود که هر سه خلیفه در موارد زیادی صریحاً به نفی شایستگی و نیز خطای احتمالی خود اقرار و اعتراف نموده^(۲)، صریحاً از خود نفی مرجعیت دینی می‌کردند. مطابق نقل طبری، حضرت برای توجیه ضرورت برخورد قاطع با اصحاب جمل، به صلاحیت و شایستگی خودش برای خلافت استناد کرد و حتی خود را شایسته‌تر از هر سه خلیفه‌ی پیشین دانست.^(۳)

حضرت در خطبه‌ی شقشقیه هم خود را شایسته‌تر از ابوبکر می‌داند و معتقد است که خود ابوبکر هم این را می‌دانست و با علم به فضیلت و شایستگی حضرت علی (ع)، جامه‌ی خلافت را به تن کرد. به همین دلیل، پیراهن خلافت را بر اندام او ناراست می‌داند و جایگاه خود را نسبت به امر خلافت و امامت همانند قطب و محور در آسیاب می‌داند که بدون وجود محور، گردش آسیاب مختل خواهد شد؛^(۴) زیرا حضرت خود را سرچشمه‌ی علم و فضیلت می‌داند. به عمر هم به خاطر کثرت اشتباهات و لغزشهایش^(۵) و نیز شتابزدگی در رأی و عذرخواهی مکرر، انتقاد می‌کند و

۱. مکارم شیرازی، پیشین، ج ۱، ص ۲۳۶.

۲. تاریخ طبری، ج ۴، صص ۱۳۳۷ و ۱۳۵۰ و نیز ج ۶، صص ۲۲۳۱، ۲۲۳۵ و ۲۳۲۳ و نیز مطهری، سیری در نهج البلاغه، صص ۱۵۹ و ۲ - ۱۶۱.

۳. تاریخ طبری، ج ۶، صص ۷ - ۲۳۶۶.

۴. مراجعه شود به: خطبه‌ی سوّم، نهج البلاغه، ص ۱۰ - ۹.

۵. مراجعه شود به: مکارم شیرازی، پیشین، ج ۱، صص ۵ - ۲۵۲.

صلاحیت و شایستگی همه‌ی خلفا را زیر سؤال می‌برد.

انتقاد از خلفا به دلیل عدم شایستگی و یا لغزشها و اشتباهات، مبین عدم وجود عصمت و علم غیب برای آنها و متقابلاً اثبات این دو شرط برای خود حضرت است و نشان می‌دهد که حضرت مشروعیت قبضه‌ی قدرت سیاسی را درگرو این دو شرط می‌داند و نه بیعت مردم یا تعیین خلیفه‌ی قبلی و...، و این مبنای همان شرایطی است که در دوره‌ی غیبت تحت عنوان فقاہت و عدالت به عنوان شرط لازم زمامدار جامعه‌ی اسلامی مطرح شده است. زیرا رئیس جامعه‌ی اسلامی باید در موضوع حکومت اسلامی صاحب نظر و متخصص باشد تا مجبور به تقلید از دیگران و در نتیجه انکسار اقتدار حکومت نشود.

حضرت علی (ع) ارتکاب اشتباه برای خلیفه و پوزش متعاقب آن را اصلاً موجه نمی‌داند و به همین دلیل، در مقابل تقاضای خوارج مقاومت می‌کند؛ برای این که به علت عصمت و علم غیب، واقعاً خود را مصون از خطا و اشتباه می‌داند. دیگر این که به لحاظ عملی نیز ارتکاب اشتباه و عذرخواهی را شایسته و زیننده‌ی مقام خلافت و امامت نمی‌داند. به لحاظ اعتقاد و باور حضرت به لزوم علم و آگاهی برای خلیفه، در ماجرای شورای شش نفره هم قبول نکرد که در صورت رسیدن به خلافت، براساس سیره‌ی شیخین عمل کند^(۱) و عثمان صرفاً به این دلیل به خلافت رسید که عمل به سیره‌ی دو خلیفه را پذیرفت. حضرت چون خود را معدن علم و حکمت و صاحب نظر و متخصص در امور اسلام و مسلمین می‌داند،

۱. تاریخ طبری، ج ۵، صص ۳ - ۲۰۷۲ و ۴ - ۲۰۷۳ و نیز مکارم شیرازی، پیشین، ج ۱، ص ۳۷۰.

عمل به سیره‌ی دو خلیفه را نپذیرفت. بدین ترتیب از حق خلافت محروم شد، ولی در مقابل نادیده انگاشتن ملاک مشروعیت حکومت کوتاه نیامد. به همین دلیل در خطبه‌ی شششویه، اساس شورای شش نفره را هم زیر سؤال می‌برد و می‌فرماید: «پناه بر خدا از این شورا! هیچگاه در مقایسه با ابوبکر و برتری من نسبت به او شک و تردید وجود نداشته است تا چه رسد به این که امروز مرا همسنگ امثال اعضای شورا قرار دهند.»^(۱) در واقع حضرت شایستگی خود را خیلی بیش از اینها می‌دانست که یکی از اعضای شورا باشد و عبارت «زعم ائی احدهم»^(۲) در خطبه‌ی شششویه احتمالاً اشاره‌ی حضرت به این حقیقت است که عمر در ظاهر حضرت را هم ردیف آن پنج نفر قرار داد، ولی در باطن خویش هم می‌دانست که حضرت با هیچ یک از آنها قابل مقایسه نیست.^(۳) به همین دلیل هم، پس از معرفی عثمان به عنوان خلیفه، صریحاً فرمود: «شما خود می‌دانید که من از همه برای خلافت شایسته‌ترم، اما مخالفتی نخواهم کرد.»^(۴)

مخالفتان عثمان هم در تبلیغات و شعارهای خود علیه خلیفه‌ی سوم، علاوه بر وصیت پیامبر (ص) نسبت به علی (ع)، به شایستگی و فضیلت حضرت علی (ع) برای خلافت استناد می‌کردند و عثمان را خلیفه‌ی ستمگری می‌دانستند که برخلاف وصیت پیامبر (ص)، برضد علی (ع) قیام

۱. مکارم شیرازی، پیشین، ج ۱، ص ۳۵۷.

۲. عمر مرا هم یکی مثل آن پنج نفر فرض کرد.

۳. همان، صص ۹ - ۳۵۸.

۴. خطبه ۷۴ نهج البلاغه، ترجمه شهیدی، ص ۵۶.

کرده است.^(۱) از این نظر، واقعیت تاریخی اعتراض به عثمان با تمسک به حق و صلاحیت حضرت امیر (ع) غیرقابل انکار است و نشان می‌دهد که مردم هم وجود صلاحیتهایی را برای خلافت لازم می‌دانستند. بر همین اساس، حضرت علی (ع) در خطبه‌ی ۱۷۳ صریحاً می‌فرماید: «ای مردم! شایسته‌ترین مردم برای امامت و خلافت، نیرومندترین آنها نسبت به خلافت و آگاهترین آنها نسبت به اوامر الهی است»؛^(۲) یعنی فضیلت و شایستگی برای امامت و خلافت ضروری است.

برخی معتقدند کل خطبه‌ی شمشقیه، به طور صریح بیان‌کننده‌ی اولویت و شایستگی حضرت برای خلافت است و موضوع صلاحیت و شایستگی حضرت برای این امر، تقریباً مورد اتفاق همه‌ی محققان اسلامی و غیراسلامی است و حتی معاویه نیز به افضلیت حضرت اعتراف داشت.^(۳) از سوی دیگر، سخنان حضرت در این خطبه، مشروعیت خلفای سه‌گانه را زیر سؤال می‌برد و خاطر نشان می‌کند که انتخاب هیچیک از آنان، مدرک و منبع روشنی نداشته و با معیارهای چندگانه تحقق یافته است.^(۴)

۳- قرابت و نسب: سرنوشت خلافت پس از پیامبر (ص)، با توسل به نسب رقم خورد و مهاجرین با این توجیه که از قریش و نزدیکتر به پیامبرند،

۱. تاریخ طبری، ج ۶، ص ۲۲۱۶.

۲. نهج البلاغه، ترجمه شهیدی، ص ۱۸۰ - ۱۷۹.

۳. مروج الذهب، ج ۳، ص ۱۲ و تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۲۴ به نقل از: مکارم شیرازی، پیشین، ج ۱، ص ۴۰۸.

۴. مکارم شیرازی، پیشین، ج ۱، ص ۴۰۹.

طغرای خلافت را از انصار ربوده و به ابوبکر سپردند.^(۱) حضرت امیر (ع) در نهج البلاغه نسبت به این استدلال هم جدل کرده و با اشاره به مقام ایمان و تسلیم خودش نسبت به پیامبر (ص) و فداکاریها و رشادتهای خود در مواقف حساس تاریخ اسلام و زندگی پیامبر (ص)، از این زاویه نیز خود را از همه کس نسبت به پیامبر (ص)، نزدیکتر می‌داند و می‌فرماید: «فمن ذا احقّ به منی حياً و میتاً» چه کسی به زنده و مرده‌ی او از من سزاوارتر است؟^(۲)

از آنجا که حضرت در هنگام ماجرای سقیفه، مشغول مراسم تدفین پیامبر (ص) بود، پس از مراسم، وقتی که استدلال طرفین سقیفه را شنید، هر دو را نقد و ردّ کرد. حضرت در ردّ استدلال قریش - که خود را از درخت رسول خدا (ص) دانسته بودند - فرمود: «احتجّوا بالشّجرة و اضاعوا الثّمرة»؛ یعنی برای اثبات صلاحیت خود جهت خلافت به درخت پیامبر احتجاج کردند، در حالیکه میوه‌ی درخت را که ما خاندان رسول هستیم، ضایع و تباه کردند.^(۳) مقصود حضرت این بود که اگر شجره و نسبت معتبر باشد و ابوبکر شاخه‌ی همان درختی باشد که پیامبر (ص) هم یکی از شاخه‌های آن است، اهل بیت پیامبر (ص)، میوه‌ی آن شاخه هستند.^(۴)

در خطبه‌ی شقشقیه نیز، حضرت پس از انتقاد از خلفا و ذکر صبر جانکاه و طاقت فرسای خود در دوره‌ی ۲۵ ساله‌ی پس از پیامبر (ص)، صریحاً از

۱. مراجعه شود به: تاریخ طبری، ج ۴، ص ۱۳۲۸.

۲. نهج البلاغه، ص ۲۳۱، خطبه‌ی ۱۹۱.

۳. همان، ص ۵۲، خطبه‌ی ۶۷.

۴. مطهری، سیری در نهج البلاغه، ص ۱۵۴.

«به غارت رفتن میراث خود» سخن می‌گوید (اری تراثی نهباً)^(۱) که حاکی از آن است که حضرت، خلافت را یک میراث الهی و معنوی^(۲) می‌داند که از پیامبر (ص) به جانشینان معصومش می‌رسد و نه یک میراث شخصی و مادی و یا وراثت فامیلی و خویشاوندی. در حقیقت این میراث متعلق به همه‌ی اُمَّت است که در اختیار امام و جانشین پیامبر (ص) قرار داده شده است.

حضرت امیر (ع) در خطبه ۶۲ نیز در پاسخ مرد اسدی، به نسب برتر و قرابت و نزدیکی خود با پیامبر (ص) استناد می‌کند^(۳). شهید مطهری معتقد است که همه‌ی این موارد، نوعی جدال احسن است؛ چون دیگران قرابت نسبی و خویشاوندی را ملاک خلافت قرار می‌دادند، حضرت می‌فرماید جدای از لیاقت و شایستگی و نیز نصّ و نصب پیامبر (ص)، حتی اگر همان قرابت و نسب هم ملاک باشد، باز هم من از همه‌ی مدعیان خلافت اولی‌تر هستم.^(۴) بنابراین حضرت سه دلیل برای مشروعیت امامت خود دارد که می‌توان آنها را شرایط مشروعیت هر حکومتی دانست. در دوره‌ی غیبت که نص و نصب حضرت رسول (ص)، وجود ندارد و نیز موضوع قرابت نسبی و روحی منتفی است، تنها شرایط شایستگی و لیاقت و صلاحیت باقی می‌ماند که در مرتبه‌ی پایین‌تر از علم غیب و عصمت ائمه (ع) است. چون دوره‌ی حضور معصوم و موضوعیت علم غیب نیست، بشر باید تلاش کند

۱. نهج البلاغه، ص ۱۰، خطبه‌ی ۳.

۲. سکارم شیرازی، پیشین، ص ۲ - ۳۳۱ و نیز مطهری، سیری در نهج البلاغه، ص ۱۵۱.

۳. نهج البلاغه، ص ۱۶۵.

۴. مطهری، سیری در نهج البلاغه، ص ۱۵۵.

که هر چه بیشتر به اصل نزدیک‌تر شود و مشروعیت حکومت در این دوره منوط به وجود شرایط لازم برای رئیس جامعه‌ی اسلامی است. گرچه ائمه‌ی معصوم (ع) حضور ندارند تا از عصمت و علم غیب آنها استفاده شود، اما آنها در زمان حضور خود، شرایطی را تعیین کرده‌اند که همان شرایط، مشروعیت حکومت را تأمین می‌کند.

البته پذیرش این شرایط مؤخر بر این امر مسلم و قطعی است که شیعه، ائمه‌ی معصوم (ع) را به لحاظ همان شرایط سه‌گانه‌ی مورد نظر حضرت علی (ع)، مشروع و محق به حکومت می‌داند و همان مشروعیت را تداوم می‌دهد وگرنه با عدم پذیرش ائمه‌ی معصوم، این شرایط نیز موضوعیت نقلی خود را از دست می‌دهد و فقط با عقل و دلیل عقلی می‌توان به آنها استناد نمود.

به همان دلیل امام خمینی برای اثبات حاکمیت فقها و مشروعیت حاکمیت فقها در دوره‌ی غیبت، به دلایل نقلی و عقلی متوسل می‌شود^(۱) و وجود عدالت و فقاہت را شرط لازم حاکمیت در دوره‌ی غیبت می‌داند. از این نظر، مشروعیت حکومت، منوط به وجود شرایط لازم در حاکم و حکومت است و به محض زایل شدن آن شرایط، خود به خود مشروعیت هم زایل می‌شود و طغیان علیه حاکم و حکومت جایز می‌گردد.

وظایف حکومت نسبت به مردم

بحث مشروعیت حکومت، عمدتاً به حق دولت و حکمرانان جامعه در زمینه‌ی اعمال قدرت و حاکمیت معطوف است و توجیه ضرورت اطاعت

۱. امام خمینی، ولایت فقیه یا حکومت اسلامی. (تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام

مردم از دولت می‌باشد. اما دولت، جدا از مشروعیتش، وظایف و عملکردهای ضروری ذاتی دارد که به محض استقرار باید به انجام و ایفای آنها قیام کند. اگر از این زاویه به دولت و حکومت نگاه کنیم، دولت، فرع بر مردم و اصلاً برای مردم است و به عنوان خدمتگزار و نگاهبان مردم و حافظ حقوق و آزادیها و اموال و انفس آنهاست و بدون وجود مردم، فلسفه‌ی وجودی اش زایل می‌شود.

موضوع وظایف و کارویژه‌های (Functions) حکومت نسبت به مردم در موارد متعددی در نهج البلاغه مورد تأکید حضرت امیر (ع) قرار گرفته که بسیار جدی و قابل تأمل است؛ به گونه‌ای که حضرت با یک نگاه معرفت شناختی دقیق، این نوع وظایف را از موضوع مشروعیت حکومت تفکیک کرده و هریک را در جایگاه خاص خود قرار داده است:

۱ - حکومت، وسیله است نه هدف یا طمع: حضرت، حکومت و زعامت را به عنوان یک پست و مقام دنیوی و به عنوان ایده‌آل و هدف زندگی، به شدت تحقیر می‌کند و آن را به اندازه‌ی پیشیزی ارزش نمی‌گذارد^(۱) و به تعبیری، حکومت را مانند سایر مظاهر مادی دنیا، از استخوان خوکی که در دست انسان خوره داری است، بی‌مقدارتر می‌شمارد،^(۲) اما همین حکومت را در مسیر اصلی و واقعیش به عنوان وسیله‌ای برای اجرای عدالت و احقاق حق و خدمت به جامعه، امری فوق‌العاده مقدّس می‌شمارد و مانع دست یافتن حریف و رقیب فرصت

۱. خطبه‌ی سوم، نهج البلاغه، ص ۱۱.

۲. مطهری، سیری در نهج البلاغه، ص ۱۰۶.

طلب بر آن می‌گردد و از شمشیر زدن برای حفظ آن دریغ نمی‌ورزد.

بدین لحاظ، در خطبه ۳۳ نهج البلاغه، صریحاً ارزش حکومت را کمتر از یک لنگه کفش مستعمل می‌داند، مگر آن‌که وسیله‌ی برپایی حق یا براندازی باطلی باشد.^(۱) شاید بر همین اساس بود که وقتی مردم با اصرار فراوان از ایشان تقاضای بیعت کردند، فرمود: «دعونی و التمسوا غیری»^(۲)؛ یعنی از من بگذرید و به دیگری متوسل شوید. وقتی هم که به خلافت رسید، در نامه‌ای به مردم مصر، با یادآوری قضایای صدر اسلام و رحلت پیامبر (ص) فرمود: «اگر نمی‌ترسیدم که با کناره‌گیری من خلل یا شکافی در اسلام پدید آید که مصیبت عظیم‌تری نسبت به محرومیت از خلافت در آن باشد، همانند ۲۵ سال گذشته، پا پیش نمی‌گذاشتم.»^(۳) در واقع، حضرت با وجود اعتقاد راسخ به مشروعیت و اولویت خود برای خلافت، هدف خود را از پذیرفتن آن، احساس مسؤولیت نسبت به اسلام و مسلمین می‌داند و حاضر می‌شود برای اقامه‌ی عدل و کار به نفع مردم، حکومت ظاهری دنیوی را هم به دست گیرد و در راه این هدف بلند، همه‌ی مسایل و مشکلات آن را تحمل کند و با مخالفین خود در سه جبهه‌ی ناکثین و قاسطین و مارقین بجنگد.

شرایطی که حضرت در آن به خلافت رسید، چنان شکننده و سخت بود که به تعبیر حضرتش، بر اثر گسترش ابرهای فتنه، راه راست به راحتی شناخته نمی‌شد و تشخیص حق و باطل بسیار مشکل بود^(۴) و هیچ کس از

۱. مراجعه شود به: نهج البلاغه، ص ۳۴.

۲. همان، ص ۸۵، خطبه ۹۲.

۳. همان، ص ۳۴۷، نامه ۶۲.

۴. همان، ص ۸۵، خطبه‌ی ۹۲.

بزرگان و صحابه بیعت مسلمانان را نپذیرفت و ایشان براساس احساس مسؤولیت این امر را پذیرفت^(۱). با این نگاه نسبت به حکومت است که حضرت در نهج البلاغه همواره از حقوق واقعی توده‌ی مردم و جایگاه ممتاز و شایسته‌ی آنان در برابر حکومت بحث کرده و نقش اصلی حکومت را امانتداری و نگاهبانی از حقوق مردم دانسته است.

در منطق حضرت امیر (ع)، امام و حکمران؛ امین و پاسبان مردم و مسؤول در برابر آنهاست و از این دو (حکومت و مردم) اگر بناست که یکی برای دیگری باشد، این حکمران و حکومت است که برای توده‌ی مردم است، نه توده‌ی مردم برای حکومت و حکمران.^(۲) بر همین اساس، شهید مطهری با استناد به آیات قرآن، برداشت حضرت امیر (ع) را عیناً مستخرج از قرآن می‌داند که حاکم و سرپرست اجتماع را به عنوان «امین» و «نگهبان» اجتماع می‌شناسد.^(۳) به همین دلیل، سراغ نامه‌های حضرت به فرماندارانش، بخصوص آنهایی که جنبه‌ی بخشنامه‌ای دارند، می‌رود و نشان می‌دهد که شأن حکمران و وظایف او در برابر مردم، و حقوق واقعی مردم در این نامه‌ها منعکس شده است. نمونه‌ای از این نوع نگاه به حکومت، در نامه‌ی حضرت به عامل آذربایجان آمده است که صریحاً به او می‌فرماید:^(۴)

۱. تاریخ طبری، ج ۶، ص ۶ - ۲۳۲۳، طبری این شرایط را بخوبی ترسیم کرده است.

۲ - مطهری. سیری در نهج البلاغه، ص ۸ - ۱۲۷.

۳. همان، ص ۱۳۱.

۴. نهج البلاغه، ص ۲۷۴، نامه‌ی ۵. ترجمه با اندکی تصرف از شهید مطهری است. رجوع شود

به: سیری در نهج البلاغه، ص ۲ - ۱۳۱.

«مبادا بینداری که حکومتی که به تو سپرده شده، یک طعمه یا شکار است که به چنگ افتاده است؛ خیر، امانتی است که به گردنت گذاشته شده است. مافوق از تو رعایت و نگهبانی و حفظ حقوق مردم را می‌خواهد و تو حق نداری که به استبداد و دلخواه خود در میان مردم رفتار کنی».

۲ - مردم‌داری و رعایت شأن مردم: یکی از علائم توجه حکومت به

مردم و رعایت جایگاه آن، نوع نگاه حکومت به مردم است؛ به این معنا که آیا حکومت مردم را برده و مملوک و خود را صاحب اختیار و مالک آنها می‌داند، یا این که آنها را صاحب حق و خود را وکیل و امین مردم می‌شناسد؟^(۱) اعتراف حکومت به حقوق واقعی مردم از شرایط اولیه‌ی جلب رضایت و اطمینان خاطر مردم است و حضرت امیر (ع) در موضع امام و حکمران جامعه‌ی اسلامی، مصداق بارز این امر است که در خطبه‌ی ۲۱۶ نمونه‌ای از آن آمده است:^(۲)

«با من آنسان که با جنباران و ستمگران سخن می‌گویند، سخن مگوئید و القاب پرطنطنه برایم به کار نبرید. آن ملاحظه‌کاریها و موافقت‌های مصلحتی که در برابر مستبدان می‌کنند، در برابر من اظهار مدارید. با من به چاپلوسی و تملق معاشرت مکنید و گمان نکنید که اگر بحق، سخنی به من گفته شود، بر من سنگین می‌آید و یا از کسی انتظار دارم که مرا تجلیل و تعظیم کند. هر کس که شنیدن

۱. مراجعه شود به: مطهری، سیری در نهج البلاغه، ص ۹-۱۲۸.

۲. نهج البلاغه، ص ۲۵۰، ترجمه با اندکی دخل و تصرف از: مطهری، سیری در نهج البلاغه، ص ۱۲۶.

حق یا عرضه شدن عدالت بر او سنگین و ناخوش آید، عمل کردن به حق و عدالت برایش سنگین تر است. پس، از گفتن سخن حق یا رایزنی به عدل با من، رو در بایستی نکنید.»

در عهدنامه‌ی مالک اشتر نیز در مورد مهربانی با مردم و تعامل انسانی با آنها، می‌فرماید:

«مبادا مانند یک جانور درنده که دریدن و خوردن را غنیمت می‌شمارد، با مردم رفتار کنی؛ زیرا مردم تحت فرمان تو، یا مسلمانند و برادر دینی تو و یا غیرمسلمانند و انسانی همانند تو. مگو که مرا بر شما امیر ساخته‌اند و هر چه فرمان می‌دهم، باید اطاعت شود.»^(۱)

حضرت صریحاً به مالک تذکر می‌دهد که: مبادا با قلدری و تبختر با مردم سخن بگویی و به قدرت غرّه شوی و قدرت و عظمت خدا را از یاد ببری. حضرت امیر (ع) به همه‌ی نمایندگان اعزامی خود به ایالات، همواره توصیه‌هایی مبنی بر مردم‌داری، رعایت حال مردم و ادای حقوق آنان و حتی نحوه‌ی تعامل با مردم داشتند که نمونه‌ی مهم آن عهدنامه‌ی مالک اشتر است که برای همه‌ی دولتمردان واقعاً درس آموز است.

حضرت در اوایل خلافت خود هنگام فرستادن قیس بن سعد بن عباده به فرمانداری مصر، او را به مدارا با عامّه و خاصّه‌ی مردم توصیه نمود و به مردم هم نوشت که: ما به عنوان مسؤولین و کارگزاران، مکلفیم درباره‌ی شما به کتاب خدا و سنت پیامبر (ص) عمل کنیم و نیکخواه شما باشیم. جالب است که حضرت، مردم را هم در جریان توصیه‌های خود به قیس قرار

می دهد و می نویسد:

«... بدو دستور داده‌ام با نیکوکاران نیکی کند و... با عامه و خاصه‌ی شما مدارا کند. وی از جمله کسانی است که رفتارش را می‌پسندم و به صلاح و نیکخواهی او امیدوارم.»^(۱)

هنگام انتصاب محمد بن ابوبکر به فرمانداری مصر نیز توصیه‌هایی مبنی بر مدارا و رعایت حال مردم دارد که جالب توجه است.^(۲)

در نامه‌ی ۵۰ نهج البلاغه که خطاب به فرماندهان و امیران سپاه صادر شده است،^(۳) حضرت توصیه می‌کند که والی و حاکم در صورت کسب موقعیت و قدرت، نه تنها نباید عوض شود و در رفتارش با مردم تغییر دهد، بلکه باید هر چه بیشتر به مردم نزدیک شود و با آنان با مهربانی و رأفت برخورد کند. حتی در سلسله مراتب حقوق و تکالیف، حقوق و وظایف خود و امیران سپاه را هم متذکر می‌شود و اطاعت فرماندهان را منوط به ایفای تعهدات و وظایف خود نسبت به آنها می‌کند.

شهید مطهری غالب نامه‌های حضرت را معادل بخش‌نامه‌های فعلی می‌داند که لازم‌الاجرا است و در این بخش‌نامه‌ها و دستورالعمل‌های کلی، حساسیت عجیبی نسبت به عدالت و مهربانی با مردم و محترم شمردن حقوق و شخصیت مردم مشاهده می‌شود.^(۴)

۱. تاریخ طبری، ج ۶، ص ۳ - ۲۴۸۲.

۲. مراجعه شود به: نهج البلاغه، نامه‌ی ۲۷، ص ۲۸۹ و نامه‌ی ۴۶، ص ۳۲۰ و نیز تاریخ طبری،

ج ۶، ص ۲۴۹۲.

۳. نهج البلاغه، ص ۳۲۳.

۴. سیری در نهج البلاغه، ص ۱۳۴.

نامه‌ی ۲۵ نهج البلاغه که خطاب به مأموران جمع‌آوری زکات و مالیات صادر شده، موارد زیادی در مورد نحوه‌ی رفتار و برخورد مأمورین دولتی با مردم دارد که سیدرضی آنها را سندی تاریخی بر این ادعا می‌داند که حضرت امیر چگونه «ستون حق» را برپا داشت و «نشانه‌های عدالت» را در امور ریز و درشت به جای نهاد. (۱)

حضرت، مأمورین جمع‌آوری مالیات را به تقوی و ترس از خدا در حین انجام وظیفه توصیه می‌کند و از آنها می‌خواهد که مسلمانان را ارباب نکنند، با رضایت و تمایل خود مردم عمل کنند، بیش از حق خدا، از مال مردم نگیرند و همچون فاتحان و جابران بر سر قبیله‌ها و خانواده‌ها فرود نیابند. علاوه بر اینها از آنها می‌خواهد که از خود مردم بپرسند که آیا حق الهی در اموال آنها هست یا نه؟ و پاسخ آنها را هم با حسن ظن بپذیرند. تازه اگر خودشان اقرار کردند که زکات دارند و قرار شد که زکات خود را بپردازند، حضرت توصیه می‌کند، هر چه دادند، مأمورین همان را بگیرند و از میان اموال و چهارچایان مردم گزینش نکنند... (۲) خلاصه، حضرت چنان توصیه و تأکید می‌کند که همواره به نفع مردم و با رعایت کامل حال مردم باشد و بدون اکراه و ترشروی، با رضایت و تمایل خود مردم خراج اخذ شود.

حضرت در مورد دیگری به مأمورین جمع‌آوری مالیات می‌فرماید: «فانصفوا الناس من انفسکم و اصبروا لحوائجهم، فانکم حُرَّان الرِّعْیَةِ و کلاء الامة و سفراء الائمة». یعنی به عدل و انصاف رفتار کنید و به مردم نسبت به خودتان حق بدهید، پرحوصله باشید و در برآوردن نیازهای مردم

۱. نهج البلاغه، ص ۲۸۶.

۲. همان، ص ۷ - ۲۸۶. در نامه‌ی ۲۶ نیز مواردی در تکمیل همین مسایل آمده است، ص ۲۸۸.

تنگ حوصلگی نکنید؛ زیرا شما خزانه داران رعیت، نمایندگان امت و سفیران حکومت هستید.^(۱)

۳- عدالت و انصاف: عدالت عبارت است از رعایت و ادای حقوق و جایگاه شایسته‌ی هرکس، و عدم تجاوز به حدود و حقوق دیگران. از این نظر، عادل کسی است که هم به حقوق دیگران تجاوز نکند و هم حافظ حقوق و حدود دیگران از تجاوز متجاوزان باشد.^(۲) حضرت امیر (ع) عدالت را یک وظیفه و تکلیف الهی و بلکه یک ناموس الهی می‌داند و نمی‌تواند تماشاجی صحنه‌های تبعیض و بی‌عدالتی باشد^(۳)، به همین دلیل در خطبه‌ی شفشقیه، هدف اصلی خود را از پذیرفتن خلافت و بیعت مردم، احقاق حق و گسترش عدالت می‌داند. علاوه بر اتمام حجّت بر حضرت به لحاظ وجود پشتیبانی مردمی، خداوند از دانشمندان هرامتی پیمان گرفته که به هنگام مشاهده‌ی بی‌عدالتی در جامعه - که ظالمان از پرخوری و مظلومان از گرسنگی بیمار شده‌اند - برخیزند و با قطع دست ظالمین، عدالت را برقرار کنند.^(۴) حضرت به صراحت می‌فرماید: اگر این دو دلیل نبود، هرگز تن به پذیرش این بیعت نمی‌دادم و شما می‌دیدید که ارزش دنیای شما در نظر من از آب بینی یک بز هم کمتر است.

۱. نهج البلاغه، نامه‌ی ۵۱، ص ۳۲۴، ترجمه با کمی تصرف، از شهید مطهری است: سیری در

نهج البلاغه، ص ۱۳۲.

۲. مطهری، سیری در نهج البلاغه، ص ۱۱۱.

۳. همان، ص ۵ - ۱۱۴.

۴. مکارم شیرازی، پیشین، ج ۱، ص ۴۰۰.

حضرت وقتی زمام امور جامعه را به دست گرفت، به صراحت اعلام کرد و مصمم شد که همه‌ی حقوق را به صاحبان آنها برگرداند و قسم خورد که حتی اگر چیزی از بیت‌المال در کابین زنان هم باشد، آن را بازگرداند. دلیل و حجت حضرت برای این قاطعیت و تصمیم، آن بود که در عدل‌گشایی است که در هیچ چیزی نیست و کسی که عدالت را برنتابد، چنان ظلم و ستم بر او حاکم خواهد شد که عرصه را کاملاً برایش تنگ کند.^(۱)

شهید مطهری در توضیح حکمت ۴۳۷ نهج البلاغه^(۲) در تفاوت بین عدل و جود معتقد است که عدالت، جریانها و امور جامعه را در مجرای طبیعی خود قرار می‌دهد و استحقاقهای طبیعی و واقعی را در نظر می‌گیرد، در حالیکه جود و بخشش یک جریان غیرطبیعی برای اصلاح بخشی از جامعه است که دچار مشکل شده است و نیز عدالت، قانونی عام و مدیر و مدبری کلی و شامل است که همه‌ی اجتماع را در برمی‌گیرد و بزرگراهی است که همه باید از آن عبور کنند، ولی جود و بخشش، یک حالت استثنایی است و بخش خاصی از مردم را در برمی‌گیرد.^(۳) بر همین اساس، حضرت عدالت را شریف‌تر و با فضیلت‌تر از جود و بخشش می‌داند. مطهری، ریشه‌ی این طرز تفکر را در آن می‌داند که اصول و مبادی اجتماعی، بر اصول و مبادی اخلاقی و فردی تقدّم دارد؛ زیرا اولی اصل است و دومی فرع بر آن. حضرت امیر(ع) در نامه‌ی خود به محمد بن ابی‌بکر، هنگام انتصاب او به فرمانداری مصر، ضمن توصیه‌ی وی به فروتنی و ملایمت و گشاده‌رویی

۱. مراجعه شود به: نهج البلاغه، ص ۱۶، خطبه ۱۵.

۲. همان، ص ۴۴۰.

۳. سیری در نهج البلاغه ص ۱۱۲ - ۱۱۱.

با مردم، دستور می‌دهد که به مردم به یک چشم نگاه کند، حتی در نگاه کردن با گوشه چشم یا خیره شدن نیز عدالت را رعایت کند؛ برای این که توانمندان و بزرگان بر او طمع نادیده گرفتن حقوق ضعفا را نکنند و ناتوانان از عدالت او مأیوس نگردند.^(۱) در نامه‌ی دیگری به یکی از والیان خود، همین مضامین را با جزئی تغییر آورده است^(۲) که نشان می‌دهد حضرت چقدر نسبت به رعایت عدالت و رفتار یکسان با همه‌ی مردم از فقیر و غنی و خویشاوند و غریبه تأکید دارد و آثار سیاسی - اجتماعی آن را همواره مدنظر قرار می‌دهد.

۴ - حقوق متقابل مردم و حکومت: حکومت دینی به این معنا نیست که

حکومت هرکاری کرد، عین حق و عدالت است و مردم دیگر هیچ حق و حقوقی ندارند. اگرچه در تجربه‌ی تاریخی مسیحیت قرون وسطی، مسؤولیت حاکم در برابر خدا، موجب سلب مسؤولیت وی نسبت به مردم و در نتیجه نفی همه‌ی حقوق مردم می‌شد، اما در اسلام، ایمان و اعتقاد به خدا، هم زیربنای اندیشه‌ی عدالت و حقوق ذاتی مردم تلقی می‌شود و هم بهترین ضامن اجرای حقوق و عدالت است.^(۳) به همین دلیل مشروعیت الهی حکومت، نه تنها به منزله‌ی نقض و نفی حقوق مردم نیست، بلکه به لحاظ محدود شدن حکومت در چارچوب قوانین و مقررات الهی، حکام و حکومت هم محدود می‌شوند و حقوق و تکالیف بین دولت و مردم، طرفینی می‌شود.

۱. نهج البلاغه، ص ۲۸۹، نامه ۲۷.

۲. همان، ص ۳۲۰، نامه ۴۶.

۳. مظهري - سيري در نهج البلاغه. ص ۱۲۴.

منطق حضرت امیر (ع) در نهج البلاغه بر مبنای حقوق متقابل مردم و حکومت است و حق و تکلیف را برای حاکم و مردم به طور توأمان مطرح کرده است که بخشهایی از آن در خطبه ۲۱۶ آمده است: (۱) «... فقد جعل الله لي عليكم حقاً بولاية امرکم، و لكم علي من الحق مثل الذي لي عليكم». خداوند برای من به موجب این که ولی امر و حکمران شما هستم، حقی بر شما قرار داده است و شما نیز بر من همان اندازه حق دارید که من بر شما. حضرت پس از طرح متقابل و طرفینی حقوق بین خود و مردم، این موضوع را توضیح می دهد و می فرماید: «الحق... لا یجری لاحد الا جری علیه، و لا یجری علیه الا جری له»؛ یعنی حق به سود کسی جریان نمی یابد، مگر این که به زیان او (تکلیف) نیز جاری گردد و حقی از دیگران بر عهده‌ی کسی ثابت نمی شود، مگر آن که دیگران را نیز در باره‌ی او متعهد کند. حضرت تصریح می کند که تنها خدای متعال است که فقط حق دارد و تکلیفی بر او نیست و الا همه‌ی افراد بشر، به طور طرفینی حق و تکلیف دارند که ادای آن برای هر دو طرف، واجبی الهی است.

در ادامه‌ی عبارت مذکور می فرماید: «و اعظم ما افترض سبحانه من تلک الحقوق، حق الوالی علی الرعیة و حق الرعیة علی الوالی» بزرگترین حقوق متقابلی که خدا واجب کرده است، حق حکومت بر مردم و حق مردم بر حکومت است. حضرت، وجوب ادای این حقوق را به این دلیل می داند که نقش مستقیمی در پیوند و ارتباط بین دولت و مردم و همین طور در عزت و سربلندی دین اسلام دارند. عزت و افتخار اصلی دین اسلام، در تبیین دقیق

حقوق متقابل بین دولت و مردم است و این همان مردم سالاری واقعی است که فقط در چارچوب دین اسلام تحقق خواهد یافت.

حضرت با این که در خطبه‌ی ۲۱۶، همواره از حق و عدالت سخن می‌گوید، اما به این صورت نیست که معتقد باشد خدا به بعضی از مردم (حاکمان و حکومت) فقط حق اعطا کرده و آنان را در مقابل خود مسئول ساخته و مسئولیتی نسبت به مردم ندارند، و برخی دیگر (مردم) را از تمامی حقوق محروم کرده و آنان را در مقابل خود و حکومت، بی نهایت مسئول قرار داده است؛^(۱) زیرا نتیجه‌ی چنین طرز تفکری آن می‌شود که عدالت و ظلم میان حاکم و مردم معنا نداشته باشد و هرکاری که حاکم انجام می‌دهد، عین عدل تلقی شود و مردم صاحب هیچ حق و نقشی نباشند.

وقتی حکومت و مردم، حقوق متقابل همدیگر را ادا کنند، به نظر حضرت امیر(ع)، حق در آن جامعه عزیز و سربلند می‌شود، راه و رسمهای دین اقامه می‌گردد، نشانه‌های عدالت استوار می‌شود، سنت‌ها اجرا می‌گردد و نتیجه‌ی همه‌ی اینها آن است که اوضاع زمانه به صلاح می‌آید و امید تداوم و بقای ملک و ملت بیشتر می‌شود و چشم طمع دشمنان و امیدهای آنان قطع می‌گردد. در حالی که اگر هر یک از دو طرف بر دیگری غالب و مسلط شود و حق او را زیر پای بگذارد، نتیجه‌ی آن، اختلاف و شکاف بین دولت و مردم، نمایان شدن آثار ظلم و جور، زیاد شدن تبهکاری در دین، و متروک ماندن راه روشن سنت و تعطیل شدن احکام و حدود الهی است. در آن صورت، مردم، دیگر باکی ندارند که حق مهمی را معطل بر زمین گذارند و یا باطل بزرگی را انجام دهند. در چنین شرایطی، نیکان خوار و ذلیل

۱. مطهری، سیری در نهج البلاغه، ص ۱۲۵.

و اشرار و بدکاران، عزیز و بزرگ می‌شوند و تاوان همه‌ی اینها را بندگان خدا می‌دهند. (۱)

جمع بندی و نتیجه‌گیری

مشروعیت حکومت، به معنای توجیه تکلیف اطاعت از حکومت است و به این صورت طرح می‌شود که «چرا فرد باید از دولت اطاعت کند؟». در فلسفه‌ی سیاسی، ضرورت اطاعت از دولت، بسته به ماهیت دولتها فرق می‌کند. اگر دولت، ماهیتی قراردادی و مصنوعی داشته و بشر طبق میل و خواسته‌ی فایده‌گرایانه و براساس قرارداد فی مابین افراد جامعه، آن را بوجود آورده باشد، مقوله‌ای به نام اراده‌ی عمومی خلق می‌شود و فرد چون خود را تابع اراده‌ی عمومی می‌داند، در اطاعت از دولت، مطیع اراده‌ی خود پنداشته می‌شود.

اما اگر دولت، به عنوان شأنی از شئون الهی و امری الهی تلقی شود که خدا برای اعمال حاکمیت خودش بر زمین، آن را مقرر کرده تا مجری فرامین و اوامر تشریحی خودش باشد، اطاعت فرد از دولت در راستای اطاعت از خدا و مطابق فطرت خویش پنداشته می‌شود. آنجا، مشروعیت حکومت، زمینی و مردمی است و اینجا مشروعیت حکومت، آسمانی و الهی است.

نظریه‌ی اول، منشأ دولتهای سکولار و غیردینی در غرب شده و هم اکنون مبنای بسیاری از دولتهاست که عمدتاً در واکنش به تجربه‌ی تاریخی مسیحیت قرون وسطی بوجود آمد که بین حاکمیت خدا و حقوق مردم، تعارض می‌دید و هر نوع حاکمیت الهی را به معنای سلب حقوق سیاسی و

۱. مراجعه شود به: نهج البلاغه، ص ۹ - ۲۴۸، خطبه ۲۱۶.

اجتماعی مردم می دانست. غریبها در نهایت برای حل این تعارض، به نفی منشأ الهی مشروعیت و حاکمیت رسیدند و بجای منشأ الهی، منشأ بشری و زمینی را وضع کردند. به همین دلیل بشر جدید غربی چون خود بنیاد است و از خدا بریده است، می تواند به جای خدا واضع و قانونگذار و شارع باشد و به حکومت، مشروعیت اعطا کند و در عین حال، خودش را تابع مخلوق و مصنوع خویش قرار دهد.

نظریه‌ی دوم که مبنای حکومت دینی است و در چارچوب اسلام و تشیع مطرح می شود، بین حاکمیت خدا و حقوق سیاسی - اجتماعی مردم تمایز گذاشته و بین آن دو جمع کرده است و حکومت را در مرحله‌ی قبل از تحقق و فعلیت، دارای مشروعیت الهی می داند؛ به این معنا که حاکمیت و حکم و هر نوع فرمان دادن و وضع و تأسیس، شأنی از شئون خداست و خدا برای اجرای فرامین و شریعت خودش در زمین، نوعی دستگاه اجرا و اداره مقرر کرده که ضامن اجرای احکام الهی در زمین باشد. اما همین حکومت برای تحقق و فعلیت خود به مردم نیاز دارد و با حضور و وجود مردم معنا پیدا می کند. در واقع انسان آزاد و مختار که خلیفه‌ی خدا در زمین است، در جهت اعمال حاکمیت الهی عمل می کند و چون خود بنیاد و مستقل از خدا نیست، حق وضع قانون و شریعت را ندارد و بنابراین شریعت الهی را مبنای کار خود قرار می دهد.

از این نظر، در چارچوب تفکر اسلامی، هیچ کس بر دیگری ولایت و حاکمیت ندارد و فقط خداست که حاکم است و در طول ولایت او، پیامبر(ص) و ائمه‌ی معصومین (ع) قرار دارند و حاکمیت خدا را اعمال می کنند. اما این به معنای نفی حق و حقوق مردم نیست. به تعبیری، اگر از

دیدگاه مشروعیت (در حوزه‌ی فلسفه سیاسی) بحث کنیم، دولت و حکومت، پدیده‌ای مستقل از وجود مردم و امری الهی است و خدا مقرر کرده که جامعه‌ی بشری دارای نظام و حکومت باشد تا ناموس و مقررات الهی را در میان خلق خدا اقامه کند، که البته این حکومت از طریق انسان و با اراده و اختیار خودش تحقق می‌یابد. اگر از دیدگاه وظایف و تکالیف دولت نسبت به مردم، بحث کنیم، آن وقت دولت فرع بر وجود مردم و اصلاً برای مردم و به عنوان خدمتگزار و نگاهبان مردم و حافظ حقوق و آزادیها و اموال و انفس مردم است و بدون وجود مردم، فلسفه‌ی وجودی اش نفی می‌شود. نظریه‌ی قرارداد اجتماعی غرب، برای حل تعارض بین خدا و مردم، در واقع مقوله‌ی مشروعیت را تنزل شأن داده و از عرش به فرش آورده و در مقوله‌ی عملکردها و وظایف حکومت فروکاسته است. اما در تفکر اسلامی، هر یک از این دو، جایگاه خاص خود را دارد و مقوله‌ی وظایف دولت، کفایت از مشروعیت نمی‌کند. در واقع، آنها چیزی از لوازم و ضروریات دولت کاسته‌اند نه این که اسلام چیزی اضافه کرده باشد و این اتفاقاً به نفع مردم و در جهت ضمانت حقوق و حدود آنهاست.

حضرت امیر (ع) در نهج البلاغه بین این دو مقوله جمع کرده و یکی را در طول دیگری قرار داده است. مشروعیت حکومت، الهی است و ایشان برای اولویت و تقدم خود بر خلافت، به نص و وصیت رسول خدا (ص)، لیاقت و شایستگی و فضیلت علمی خودش و نیز قرابت نسبی با پیامبر (ص) استناد می‌کند و با همین اعتقاد، همواره مشروعیت هر سه خلیفه‌ی قبل از خود را زیر سؤال می‌برد. اما پس از رسیدن به خلافت، به «لولا حضور

الحاضر...»^(۱) هم استناد می‌کند. اشاره‌ی حضرت به حضور مردم، هیچگاه به معنای انتخابی بودن امامت و مشروعیت مردمی (همانند قرارداد اجتماعی) نیست؛ زیرا امامت به لحاظ واقعیت و حقیقت، از سوی خدا و به وسیله‌ی پیامبر (ص) مشخص شده است؛ ولی بروز و ظهور آن و تدبیر و تصرف در امور مسلمین و جامعه، منوط به این است که در مردم آمادگی وجود داشته باشد و یارانی برای حمایت از آن بپاخیزند و این جز با بیعت و پذیرش مردم، امکان‌پذیر نیست.

از سوی دیگر، همین حکومت باید برای مردم و در جهت احقاق حقوق مردم و اجرای عدالت و تأمین زندگی سعادت‌مندان و آبادانی و اصلاح در شهرها و بلاد و تأمین امنیت داخلی و خارجی مردم،... تلاش کند و حقوق مردم را ادا نماید. حکومت موظف به تأمین مصالح مردم و رعایت حال آنان و در واقع خدمت‌گزار و فرع بر وجود مردم است. بر همین اساس، تعبیر «مردم‌سالاری دینی» شایسته‌ی حکومت اسلامی است؛ زیرا از یکسو متصل به خداست و از طریق احکام و قوانین الهی و در چارچوب مقررات الهی عمل می‌کند و در واقع حکومت قانون الهی بر مردم است و از سوی دیگر مردم در تحقق و یا عدم تحقق آن نقش مهم و حتی حقیقی و تو دارند و باید آن را بپذیرند و مقدمات بسط ید را برای آن فراهم کنند و دیگر این که، حکومت فلسفه‌ی وجودی‌اش برای مردم و انجام و ایفای وظایف اساسی و کلیدی در جامعه است که همه‌ی حکومتها باید به آن قیام کنند.

از این نظر، حکومت مورد نظر حضرت (ع) به لحاظ وجه مردمی و رعایت خواست و منافع عامه‌ی مردم چیزی کم از دموکراسی غربی ندارد و

۱. نهج البلاغه، ص ۱۰ - ۹، خطبه‌ی شششنبه.

باید همان کارکردها و وظایف را به نحو احسن داشته باشد و انجام دهد. علاوه بر آن، به لحاظ حکم و قانون و تشریح هم باید مستند به خدا باشد؛ زیرا شرط لازم تحقق نظام عادلانه‌ی اجتماعی، قانونی عادلانه^(۱) است که فقط از ناحیه‌ی خدای حکیم و خالق بشر امکان صدور چنین قانونی هست. چنین حکومتی اگر تحقق یابد و مردم در تداوم آن استقامت و پایداری بورزند، قطعاً در حوزه‌ی عملکردی و رفاهی و پیشرفتهای مادی بشری هم موفق‌تر از دموکراسیهای غربی خواهد شد که خلاف جریان هستی مشی می‌کنند و هزینه‌ی گزافی برای پیشرفتهای موجود می‌پردازند.



۱. مرتضی مطهری، عدل الهی (قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۱)، ص ۲۷.