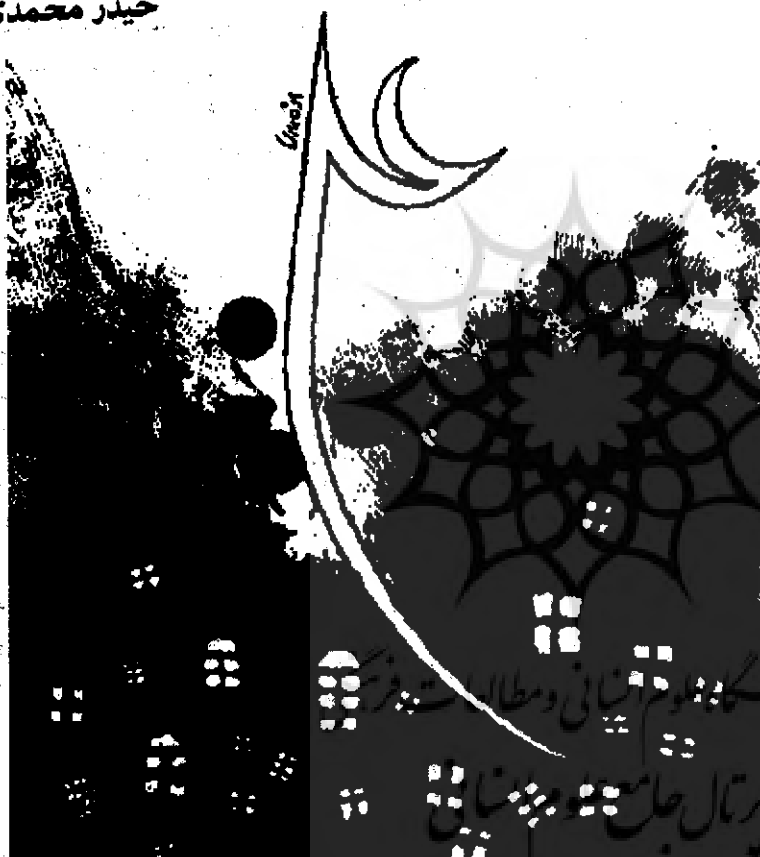


سیری در نهج البلاغه و دیدگاه‌های رئالیست‌های جدید

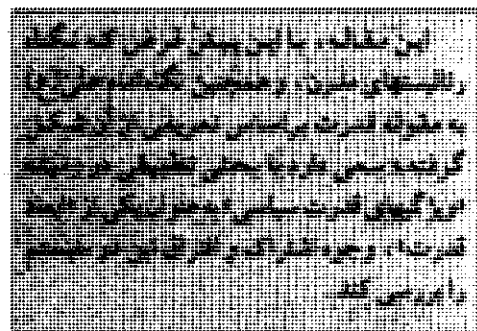
کالبد شکافی مشروعیت قدرت

حیدر محمدی



پی جویی می‌کنند. (۱)
هانا آرنت در این زمینه معتقد است: «قدرت، چنانکه گفته‌اند خود آن فی نفسه غایت است. البته مراد انکار این نکته نیست که دولت‌ها از خط مشی‌هایی پیروی می‌کنند و قدرت خود را به خدمت می‌گیرند تا به اهدافی که مقرر شده است برسند، اما خود ساختار قدرت بر تمام اهداف مقدم است و پس از آن نیز دوام دارد، بطوری که قدرت نه تنها وسیله‌ای برای رسیدن به یک هدف نیست بلکه در واقع (موجد) همان موقعیتی است که به گروهی از مردم امکان می‌دهد که بر طبق مقوله «هدف- وسیله» به تفکر و عمل بپردازد. (۲)
برتراند راسل نیز می‌نویسد: «از میان هوسهای

ویلیام هازلیت (نویسنده انگلیسی ۱۸۳۰-۱۷۷۸م) می‌گوید: عشق به قدرت عشق به خودمان است، و ادامه می‌دهد که مردم نه تنها به خاطر منافع شخصی و کسب ارزشها و مقامات اجتماعی دنبال قدرت می‌روند، بلکه هم به خاطر نفس قدرت و هیجان و احساس برتری که در ذات تملک قدرت و اعمال آن وجود دارد، آن را



بی پایان انسان، هوسهای قدرت و شکوه از همه نیرومندترند»

او همچنین می گوید: «کسانی که از قدرت و شکوه اندکی بیش بهره نبرده اند گمان می کنند که اندکی بیشترک دلشان را راضی خواهد کرد، ولی اشتباه می کنند، این هوسهای پایان و سیری ناپذیر و فقط در ذات نامتناهی است که به سکون و آرامش می رسند.»

در دیدگاههای معاصر، قدرت سیاسی از نوع تفوق و برتری نسبت به سایر قدرتهای اجتماعی برخوردار می باشد. در یک جامعه انسانی، وجود انواع گوناگون قدرتهای اجتماعی جهت تقسیم حیات آن جامعه و دستیابی به اهداف موردنظر و ایفای نقش و کار ویژه های خود الزامی است. در واقع قدرت سیاسی از انواع خاص قدرتهای اجتماعی است که تنها به جوامع انسانی اختصاص دارد اما از آن جهت که این قدرتهای گوناگون نیاز به اداره و ضبط و ربط دارند، نسبت به وجود قدرت سیاسی جهت انجام این کار ویژه، احساس نیاز می شود و این امر نشان دهنده برتری و حاکمیت قدرت سیاسی بر دیگر قدرتهاست. از این رو مشاهده می شود که این برتری حتی در نوشته های سیاسی معاصر در مورد قدرت به مفهوم عام کلمه وجود دارد.

تحول پذیری قدرت

مهمترین بیعت های صورت گرفته در صدر اسلام بر اساس این پیش فرض بود که بیعت کنندگان، مقام نبوت پیامبر (ص) را پذیرفته و حاضر بودند در راه او جانفشانی می کنند. در بیعت اول عقبه، دوازده تن از بزرگان قبیله خزرج متعهد شدند که از پیامبر (ص) همچون زنان و کودکان خود حمایت کنند، و در بیعت دوم عقبه، هفتاد و سه مرد و دو زن با رسول خدا (ص) بر این اساس بیعت کردند که به پاری او با دشمنان خدا پیکار کنند. (۳۲) بنابراین مردم هیچگاه به پیامبر خود بعنوان کسی که بر اثر عقد قزاقداد با او، وی را به رهبری برگزیده اند، نمی نگرستند. آنها باور داشتند که پیامبر (ص) از جانب خداوند علاوه بر نبوت و هدایت معنوی، به رهبری سیاسی جامعه نیز منصوب شده است.

پس از فوت رسول خدا (ص)، آنچه در ابتدای امر انتظار می رفت، تداوم چنین نگرشی از قدرت در مورد جانشینی پیامبر (ص) بود. امام علی (ع) در این زمینه می گوید: «به خدا در دلم نمی گذشت و به خاطر نمی رسید که عرب، خلافت را پس از پیامبر (ص) از خاندان او برآرد، یا مرا پس از وی از عهده دار شدن آن باز دارد.» (۳۳)

همچنین می فرماید:

«هنگامی که خداوند جان پیامبرش (ص) را ستاند گفتیم ما خویش، وارث، خاندان و دوستان اویم نه دیگران، هیچ کس در حکومت او با ما

بیعت کنندگان خالی می باشد. می توان ادعا کرد که این جابجایی و تغییر در الگوی قدرت در گستره جهان اسلام نضج یافته و در میان مسلمانان جای خود را باز کرده بود.

پس از گذشت مدتی از زمامداری امام علی (ع) و پیش آمدن زمینه های جنگ صفین، «عمر و ابن الحمق» که از یاران امام (ع) است، در شهر کوفه دلائل دوستی و بیعت با امام را اینگونه بیان می کند: «تو پسر عموی رسول خدا (ص) و اولین کسی که به او ایمان آورد، و همسر فاطمه (س) دختر محمد (ص) سرور زنان امت و پدر ذریه ای که از پیامبر نزد ما باقی ماند و مردی هستی که در میان مهاجرین بزرگترین سهم از جهاد را به خود اختصاص داده است.» (۳۴)

نیز در بحبوحه جنگ صفین لشکر امام (ع) به وجود «محمد بن ابی بکر» در میان خود افتخار می کند و در مقابل «عبیدالله ابن عمر» که در میان لشکر معاویه است و به او پاکیزه پسر پاکیزه گفته می شود، آنها نیز «محمد بن ابی بکر» را «طیب ابن طیب» (۳۵) می خوانند زیرا برای آنها دلائل به قدرت رسیدن «ابوبکر» مشروعیت یافته بود.

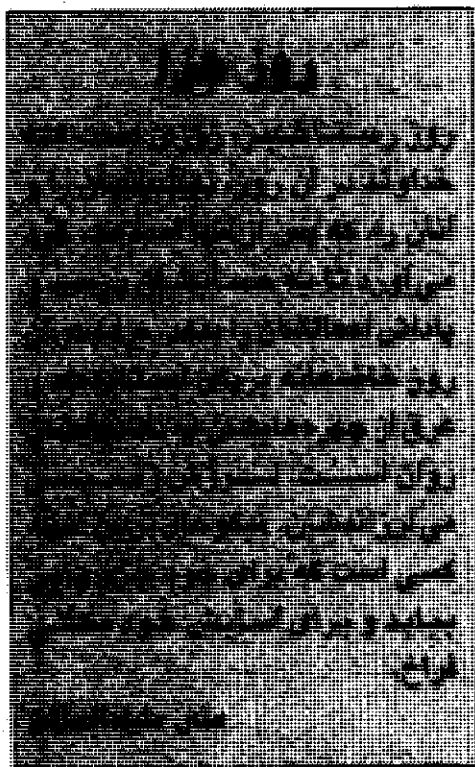
امام علی (ع) به عنوان وصی رسول خدا اگرچه در مواردی چند به منصوب شدنش از سوی پیامبر (ص) اشاره کرده است، اما با کمی دقت ملاحظه می شود که برخی از این موارد مربوط به احتجاج در برابر به خلافت رسیدن ابوبکر است؛ یعنی زمانی که مردم هنوز در جو حکومت به وجود آمده توسط پیامبر قرار دارند و خطوط انحراف در ابتدای راه خویش است و هنوز این امید وجود دارد که مردم برای اجرای وصایای پیامبر (ص)، اجتماع کنند. موارد دیگر نیز یاد یک گفتگوی خصوصی (همانند گفتگوی امام با طلحه) و یا در جمع یاران

امام علی (ع) به عنوان وصی رسول خدا اگرچه در مواردی چند به منصوب شدنش از سوی پیامبر (ص) اشاره کرده است، اما با کمی دقت ملاحظه می شود که برخی از این موارد مربوط به احتجاج در برابر به خلافت رسیدن ابوبکر است.

مخالفت نمی کند و هیچ آزمندی در حق ما طمع نمی ورزد. (۳۶) در واقع امام علی (ع) خواستار حفظ و تداوم الگوی طراحی شده قدرت سیاسی توسط پیامبر (ص) بود. اما پس از انحراف مسیر قدرت و برای موجه جلوه دادن آن، بخصوص در درازمدت برای ایجاد مشروعیت بر اساس شرایط جدید پیش آمده، می بایست نوعی جابجایی و تغییر در الگوی قدرت، از سوی اشغال کنندگان منصب حکومت صورت می گرفت. از این رو مشروعیت الهی و نصب خاص از جانب شارع مقدس، مورد غفلت قرار گرفته و نوع اجماع حل و عقد محدود، به ضمیمه غلبه و قهر (۳۷) منشأ مشروعیت حاکمیت سیاسی پس از پیامبر (ص) می گردد.

پس از گذشت حدود ۲۵ سال از وفات پیامبر اسلام (ص)، با امام علی (ع) بیعت می شود و ایشان زمام قدرت را در دست می گیرد، این زمانی است که امتیاز ویژه امام (ع) که در زمان پیامبر (ص) به عنوان ستاره ای بی افول طرح شده بود، مفهوم خود را از دست داده و اثرش در جامعه اسلامی کم رنگ شده است.

بنابراین هنگام بیعت با امام علی (ع) مشاهده می شود که بنیادی ترین استدلالهای بیعت کنندگان را اصولی تشکیل می دهد که در دوره جدید شکل گرفته است. آنها با علی (ع) به جهت سبقت در اسلام، قربت با پیامبر و قریشی بودن بیعت کردند. وجود این فضائل به عنوان منابع فرعی اگر چه برای جانشینی پیامبر لازم است، اما جای استدلال به اساسی ترین منبع قدرت که همان نصب الهی و امتیاز ویژه امام علی (ع) است در میان دلائل



و دوستاناران بیان شده است. (۹) اما در خطبه‌های مشهور و عمومی و نیز در نامه‌ها و مکاتبات امام که تبیین‌کننده سیاست داخلی و خارجی است (بخصوص در مکاتبات با معاویه) ملاحظه می‌شود که حتی یک مورد نیز وجود ندارد که امام بطور صریح به وقایعی چون «غدیر خم» یا یوم الانذار.

در چنین شرایطی است که نظریه امام علی (ع) در مورد قدرت و حکومت شکل می‌گیرد و چنانکه پیامبر (ص) رنج فراوانی را برای تربیت جامعه و تغییر فرهنگ جاهلی متحمل شد، امام نیز حق برادری را باید ادا کرده و یکبار دیگر برای تغییر فرهنگ حاکم، این وظیفه سنگین را به عهده بگیرد، زیرا که روزگار دوباره به روزگار زمان پیامبر بازگشته است:

«آگاه باشید محنت و بلا به شما بازگشته مانند محنت و بلاى روزى که خداوند پیغمبر شما را برانگیخت.» (۱۰)

بر این اساس امام (ع) هنگامی که قدرت را در دست می‌گیرد تنها با تکیه بر جنبه وصایت پیامبر و افضلیت دینی حکومت نمی‌کند. به همین دلیل است که در مقام احتجاج، کمترین اشاره‌ها را به ماجرای «غدیر خم» یا احادیث فراوانی که پیامبر در مورد امامت ایشان فرموده بود، می‌نماید؛ بلکه بیشترین استدلال‌هایی را که امام علی (ع) مطرح می‌کند، اموری است که در دوره جدید اهمیت یافته بود و به عنوان اصول بنیادین مشروعیت حکومت تلقی می‌شد. با توجه به این امر در فصل آتی ویژگی‌های قدرت از دیدگاه امام علی (ع) مورد بررسی قرار می‌گیرد.

مشروعیت قدرت در دیدگاه امام علی (ع) بر ضرورت وجود قدرت سیاسی تأکید شده است چنانکه فرموده است:

«هیچ جامعه‌ای قوام نمی‌یابد مگر به وسیله تدبیر، و چاره‌ای جز وجود حکومت نیست.» (۱۱)

در دیدگاه امام علی (ع) آنچه باعث می‌شود قدرت سیاسی به عنوان برترین نوع قدرت اجتماعی شناخته شود بدین جهت است که از خصوصیت «کارایی» برخوردار می‌باشد. به وسیله قدرت سیاسی است که می‌توان حقی را برپا داشت و باطلی را میراند، نشانه‌های دین را برپا ساخت، شهرها را آباد و کار مردم را اصلاح کرد، (۱۲) اما مهمترین گام در جهت اكمال توانایی قدرت سیاسی، بر خورداری از مشروعیت الهی و مردمی است. که از دیدگان امام علی (ع) قدرت نامشروع نه تنها هیچ ارزشی ندارد، بلکه در جرگه پست‌ترین امور به‌شمار می‌رود. به طوری که در نهج البلاغه آن را خوارتر از عطسه بز ماده، (۱۳) و پست‌تر از استخوان بی‌گوشت خوک که در دست گرفتاری به بیماری خورده باشد، (۱۴) و بی‌مقدارتر از کفش خود توصیف می‌کند. (۱۵)

همچنین در یکی از نامه‌های خود به معاویه

با نگاه به نظر امام علی (ع) و نیز آراء و رئالیست‌های مدرن، نقطه اشتراک در اصل پذیرش نیاز قدرت سیاسی به مشروعیت قابل مشاهده است، اگرچه در نوع مشروعیت مورد نظر اختلاف وجود دارد.

بنابراین کرانیکاه مشروعیت در دیدگاه‌های معاصر، قوانین هستند. قوانینی که به شیوه عقلانی و صرفاً با تکیه بر عقول بشر وضع شده‌اند. از اینرو در جوامع غربی بین مشروعیت و مشارکت سیاسی مردم ارتباط مستقیم وجود دارد، و اقتدار حاکمان منوط به اعمال خواست اکثریت است، اگرچه منجر به تصویب قوانینی گردد که وجدان بشریت را مخدوش می‌کند.

حال به نگاه امام علی (ع) در مورد مشروعیت می‌پردازیم. وی در مورد حکومت الهی خود، چنین می‌گوید:

«چیزی را مالک نیستیم مگر آنچه را که خداوند در اختیارمان قرار داد از چیزی که خود، شایسته‌تر به مالکیتش نسبت به ماست. پس هنگامیکه ما را مالک چیزی نمود که از ما نسبت به مالکیت آن شایسته‌تر است، تکلیف برعهده ما نهاده و هنگامیکه از ما (آنچه را که برعهده ما گذاشته بود) سلب کرد، تکلیفمان را ساقط کرد.» (۱۶)

بنابراین در حکومت امام علی (ع) اقتدار از دو راه حاصل می‌شود یکی توجه به افکار و آراء مردم و گنجاندن درک اجتماعی آنها در سیستم حکومتی و دیگر، تکیه بر مشروعیت الهی که می‌توان آن را در عصمت و قدرت اندیشه فردی زمامدار مشاهده کرد. بنابراین هنگامی قدرت به مقام مشروعیت می‌رسد و زمامدار به این باور دست پیدا می‌کند که تصمیمات او درست است که از یک طرف مردم در سیستم تصمیم‌گیری نقش مؤثر داشته باشند و از سوی دیگر، زمامدار به عنوان یک فرد صاحب نظر و اندیشمند، به دور از وسوسه‌های شیطانی، قدرت جمع‌بندی اندیشه‌ها و انتخاب صحیح‌ترین راه را داشته باشد و آراء خود را به عنوان یک فرد متصل به عقل کل و تشکیل دهنده حکومت براساس بعد الهی لحاظ کند.

بطور خلاصه دلایل عدم امکان مالکیت قدرت در دیدگاه واقع‌گرایان مدرن عبارت است از: الف- ویژگی ذاتی و ماهوی قدرت به عنوان یک مفهوم غیر قابل انباشت.

ب- تبدیل صورتهای مختلف قدرت به یکدیگر. این دوران و تبدیل، منجر به این می‌شود که قدرت در جایی متمرکز نشده و در دست کسی قرار نگیرد و به عنوان کالا یا بخشی از دارایی به ضبط در نیاید.

ج- تحول تاریخی و پیوسته نهادها به عنوان شاکله‌های قدرت در جوامع نوین.

د- بروز تغییر و تحول در افکار عمومی به عنوان سرچشمه‌های سامان بخش نهادها.

در حکومت امام علی (ع) اقتدار

از دو راه حاصل می‌شود یکی

توجه به افکار و آراء مردم و

گنجاندن درک اجتماعی آنها در

سیستم حکومتی و دیگر، تکیه بر

مشروعیت الهی که می‌توان آن را

در پرهیزکاری و قدرت اندیشه

فردی زمامدار مشاهده کرد.

اهمیت و برتری قدرت مشروع را اینگونه توضیح داده است.

«جایی را برای خود در نظر گرفته‌ای که رسیدن به آن دشوار است و نشانه‌هایش دور و ناپیدیدار عقاب رسیدن بدان نتواند و - در بلندی - همپایه عیوق (۱۷) ماند.» (۱۸)

در دیدگاه‌های معاصر نیز از نیاز قدرت سیاسی به مشروعیت سخن به میان آمده است. هانا آرنست در این زمینه می‌گوید: «قدرت که در ذات جوامع سیاسی است، نیازی به توجیه ندارد اما به مشروعیت نیازمند است.» (۱۹)

تالکوت پارسونز نیز هنگام ارائه تعریف خود از قدرت می‌گوید: «بنابر تعریف من، تضمین اجابت یک خواست از طریق تهدید قدرت برتر، خواه آن را تعهد به امری بنامیم یا نه، اعمال قدرت نیست... من از قدرت که متضمن مشروعیت است سخن گفته‌ام.» (۲۰)

بنابراین در دیدگاه‌های معاصر، مفهوم قدرت، اغلب در مورد زور مشروع به کار می‌رود. اما باید توجه داشت که این ویژگی قدرت هنگامی صدق می‌کند که قدرت سیاسی براساس یک توافق دوجانبه میان مردم و صاحبان قدرت شکل بگیرد، همچنین کسب قدرت به تدریج به فرایند حفظ و بهره‌گیری از آن تبدیل شود. در واقع قدرت ممکن است در اوایل کسب و اعمال، پر ابزارهایی همچون تکیه متکی باشد، اما در درازمدت وجود مشروعیت برای ادامه حیات قدرت سیاسی الزامی است. برتراند راسل قدرتی را که براساس مشروعیت نبوده و سرچشمه‌های آن ترس و جاه‌طلبی باشد، «قدرت برهنه» می‌خواند.

امام علی (ع) در مواردی به موضوع امانت بودن قدرت، اشاره می‌فرماید و به کارگزاران خود، آن را تذکر می‌دهد. هنگامی که سخن از تشویق کارگزار است، با گفتن این جمله که «امانت را خوب به جای آوردی»^(۲۱) آنها را تشویق می‌کند، و به هنگام عتاب، آنان را با این جمله که «امانت خود را از دست داده‌ای»^(۲۲) مورد سرزنش قرار می‌دهد. همچنین برای فهماندن اهمیت موضوع و اتمام حجت، به عمال خویش با جملاتی از این قبیل: «کاری که به عهده توست نانخورش تو نیست بلکه بر گردنت امانتی است. آن که تو را به آن کار گمارده، نگاهیانی امانت را به عهده تو گذارده.»^(۲۳) یا:

«به درستی که این فرمانروایی امانتی است، پس کسی که در آن خیانت ورزد تا روز قیامت لعنت خدا بر او باد...»^(۲۴)

سعی می‌کند واقعیت حکومت و قدرت سیاسی را برای یارانش بازگو کند. از نظر امام علی (ع)، در مرتبه‌ای پایین‌تر، مالک این امانت مردمند. آنها باید که ولایت یک شخص را بر خود می‌پذیرند و از بسیاری از اختیارات خود به خاطر برقراری نظم و ایجاد روابط صحیح اجتماعی چشم می‌پوشند. بنابراین تا حدی نیز نسبت به قدرت، مالکیت دارند. امام علی (ع) در این زمینه به یکی از کارگزاران خود چنین می‌گوید:

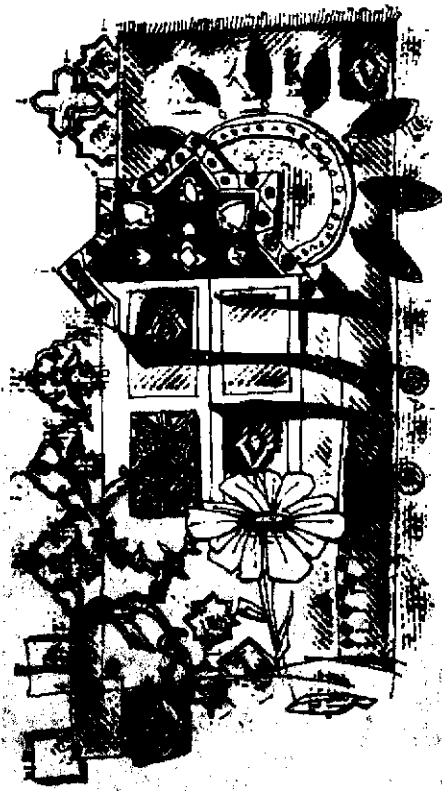
«چون دیدی روزگار، پسرعمویت را بیازرد، و دشمن بر او دست برد و امانت مسلمانان تپناه گردید... پس نه پسرعمویت را یار بودی و نه امانت را کارساز.»^(۲۵)

البته اگر چه حق مالکیت و تعیین سرنوشت برای تمامی مسلمانان به رسمیت شناخته شده بود بطوری که حتی بیعت‌های انفرادی نیز برای امام دارای ارزش بود اما حیطه اختیارات برای همه بطور یکسان نبود، بطوری که گروه، انصار و مهاجرین، دارای قدرت تصمیم‌گیری بوده‌اند.^(۲۶)

هنگامی که مهاجرین و انصار در مورد امر مهمی چون حکومت متفق‌القول شوند، حکم آنان جنبه لازم الاجراء بودن را پیدا می‌کند. امام علی (ع) در این مورد می‌فرماید:

«سورا از آن مهاجران است و انصار، پس اگر گرد مردی فراهم آمدند و او را امام خود نامیدند، خوشنودی خدا را خریدند.»^(۲۷)

بنابراین رابطه زمامدار و قدرت، رابطه امانت است و امانت‌داری. در واقع حاکم در این دنیا چیزی به جز زحمت و مسئولیت برای خود نمی‌خورد و تنها اجر خود را در آخرت می‌برد. پس از مشخص شدن مالکین واقعی قدرت، زمامدار باید همواره خود را برای جوابگویی در برابر آنان آماده نگهدارد و امتیضاح حاکم به عنوان امری موجه خواهد بود. امام علی (ع) در فرازی از نامه خود به مالک اشتر بر نیاز به چنین آمادگی در برابر مردم به



هنگام بروز بدگمانی‌های آنان تاکید می‌کند:

«اگر رعیت بر تو گمان ستم برد، عذر خود را آشکارا با آنان در میان گذار و بنا این کنار از بدگمانی شان درآر، که بدین رفتار، خود را - به عدالت - خوی داده باش و با رعیت مدارا کرده و با عذری که می‌آوری به آنچه خواهی رسیده و آنان را به راه حق درآورده.»^(۲۸)

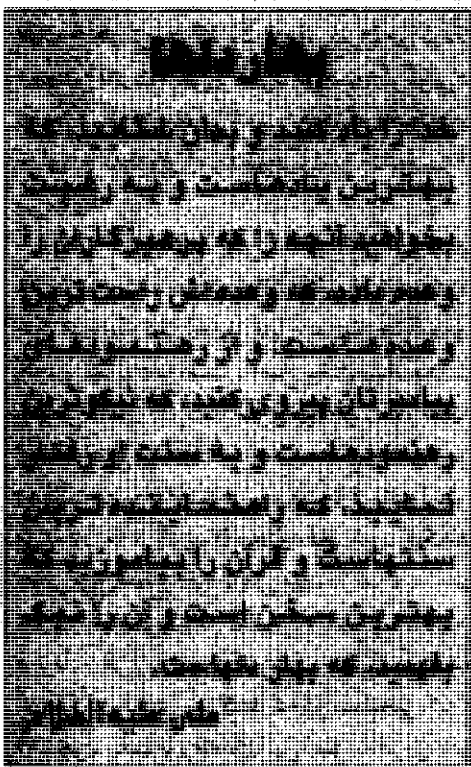
همچنانکه در انتهای همین نامه مسئولیت زمامدار در برابر خداوند و مردم (به عنوان صاحبان امانت) را نیز یادآور می‌شود.

نتیجه‌ای که می‌توان گرفت امنیت در نگرش رئالیست‌های مدرن، مبنای عدم تملک قدرت، برخاسته از امر نهادی شدن بوده و این امر نیز مولود قوانینی است که زائیده افکار و عقول بشر می‌باشد. در واقع قوانین در قالب نهادها خط مشی‌های اعمال قدرت را تعیین می‌کنند و طبقه حاکمه تنها متصدیان اجرای آن محسوب می‌شوند. در این مسیر، قدرت هنگامی معنا پیدا می‌کند که وظایف قانونی، جنبه عینی به خود بگیرند، در این صورت است که گفته می‌شود قدرت سیاسی متجلی شده است. در دیدگاه امام علی (ع) باتوجه به موقعیت زمانی آن دوره که نهادها متصدی اعمال قدرت نیستند، مبنای عدم تملک قدرت، امانت معرفی می‌شود. در اینجا قوانین شرعی و عقلی خطوط اصلی حکمرانی را تشکیل داده و جای نهاد را برای طبقه حاکمه پر می‌کنند. در واقع قوانین، سرمنشأ این نقطه اشتراک هستند با این تفاوت که در دیدگاه امام علی (ع)، قوانین الهی این مبنا را تشکیل می‌دهند.

نهادینه سازی قدرت

امروزه در جوامع نوین و در دیدگاه رئالیسم مدرن، سازمان و نهاد به عنوان مهم‌ترین منبع قدرت مطرح است. اتحاد و اجتماع افراد یا گروه‌هایی برای کار یا اهدافی خاص، خصوصیت اصلی سازمان را بیان می‌کند.^(۲۹) اگرچه قدرت بطور کلی بر سازمان تکیه ندارد، اما می‌توان ادعا کرد که عمده تکیه‌اش بر سازمان می‌باشد. قدرت روانی محض مانند قدرت افلاطون یا گالیله ممکن است بدون سازمان اجتماعی متناظر با آن وجود داشته باشد. ولی حتی اینگونه قدرت نیز معمولاً اهمیتی ندارد، مگر آنکه حزبی، کلیسایی یا اندام اجتماعی خاصی از این قبیل، اشاعه‌دهنده آن باشد.^(۳۰)

در قدرت نهاد یافته، اگر حاکم قدرت را اعمال می‌کند به این جهت است که این حق بزمینای قرارداد به او تفویض شده است. لذا بر این اساس قرار دارد و به عنوان یک مبنا برای قدرت نهادینه شده، مطرح می‌شود. طرح این منبع قدرت ارتباط نزدیکی با فرایند تاریخی تحول دولت دارد، زیرا هنگامی قرارداد می‌تواند به رسمیت شناخته شود که آگاهی سیاسی توده مردم به آن حد از رشد رسیده باشد تا اعطای حق استفاده و اعمال قدرت به یک نهاد را که تحت عنوان دولت متجلی شده است، توأم با دزک و آگاهی انجام دهد. نیز هنگامی مردم، قدرت سیاسی را به رسمیت می‌شناسند و به آن مشروعیت می‌بخشند که علاوه بر این که به خیر آن امید بسته‌اند، از شر آن نیز در امان باشند. این مسئله هنگامی محقق می‌گردد که راه‌های سوءاستفاده اختیاری افراد از قدرت، بسته شود. به همین جهت است که گفته می‌شود در قدرت مبتنی بر سازمان، ماشین دولت به علت پیچیده بودن، این امر را برای دولتها غیرممکن می‌سازد که به صورت اختیاری و دلخواه از آن استفاده کنند. زیرا این مسئله موجب



وارد آوردن صدمه، یا متلاشی کردن آن می شود. به همین علت برای تنفیذ قدرت، یک حفاظ تشکیلاتی لازم می آید و بدون آن دولتها نمی توانند تصمیمات خود را به صورت مؤثر به اجرا در آورند. بنابراین تصادفی نیست که از جهت تاریخی، نهادی شدن قدرت سیاسی، مرتبط با مفهوم توسعه و متشکل شدن دستگاه دولت است. (۳۱)

بر اساس نظر رئالیست های مدرن، هنگامی سلطه می تواند در درازمدت نفوذ خود را در فرمانبرداران حفظ کند که دستورات و فرامین، به صورت قواعد و قوانین جهت تعیین رفتارهای توده مردم تنظیم شود. در این زمینه ماکس وبر می گوید: «رفتار آنان (فرمانبرداران) تا درجه ای که از لحاظ اجتماعی مناسب باشد به وجهی رخ می دهد که گویی محتوای فرمان را قاعده کلی رفتار خود به خاطر نقش آن قرار داده اند، اگر قضیه را از سوی دیگر آن نگاه کنیم این موقعیت، اطاعت خواننده می شود. (۳۲)»

طبق این دیدگاه، هنگامی که سلطه و زور تغییر ماهیت داده و بر اساس قواعد و قوانین شکل بگیرد، از آنجائی که قوانین ماهیتی توأم با مشروعیت دارند و به صورت حق جلوه می کنند، بنابراین موجب این تغییر اساسی می گردند که دیگر منافع خاص یک گروه از نخبگان مورد نظر نباشد، و نیز موجب نامتمرکز شدن هر چه بیشتر قدرت می گردند. بنابراین قواعد و قوانین به عنوان منابع تثبیت کننده و پراکنده سازنده قدرت در سطحی وسیع به شمار می روند. قدرت مبتنی بر قانون دارای این مزیت است که حداقلی از عدالت و اخلاق را که تا بالاترین درجه آن می تواند افزایش یابد، به همراه خود داشته باشد، زیرا جایگاه اصلی این دو مفهوم در عمق و فحوای قوانین می بایست جستجو شوند. وجود این مفهوم موجب پذیرش قدرت، همراه طیب خاطر توسط اکثریت فرمانبرداران می گردد. همچنین قدرت مبتنی بر قانون موجب دگرگونی در نحوه اعمال قدرت می شود، چنان که نخبگان به جای استفاده از زور، ترغیب را جانشین آن می سازند. (۳۳)

با توجه به مطالب پیش گفته و نقش قرارداد به عنوان سرچشمه نهادینه سازی، این اصل مهم در حکومت امام علی (ع) در قالب بیعت، جایگاه مهم خود را نشان داده است. اصل بیعت نشان دهنده پذیرش اعمال قدرت از سوی مردم توسط زمامدار است. اصل قرارداد اگر چه در سطح اعلاى خود در قالب قرارداد اجتماعی و بیعت با فرمانروا تبلور می یابد، اما هرگز بدان محدود نمی شود بلکه در جزئی ترین سطح خود (حتی میان دو نفر) به نوعی قدرت ایجاد می کند. نگرش وسیع به مفهوم قرارداد و اقرار به وجود قدرت در جزئی ترین سطح آن، دلالت بر این می کند که در سطحی کلان (همچون بیعت با زمامدار) این اصل به طریق اولی



نافذ است و اگر در مراحل پایین تر الزام آور است به طریق اولی در مرحله اعلاى خود نیز الزام آور خواهد بود. در دیدگاه امام علی (ع) اصل قرارداد، خارج از مرزهای ایدئولوژیک مطرح شده و دارای یک مقبولیت همگانی است به طوری که تمامی جوامع آن را پذیرفته اند و برای پیمان اهمیت و احترام قائلند. امام علی (ع) در مورد پذیرش جهانشمول قرارداد در نامه خود به مالک اشتر چنین می فرماید: «اگر با دشمنت پیمانی نهادی و در ذمه خود او را امان دادی به عهد خویش وفا کن و آنچه را در ذمه داری ادا، و خود را چون سپری برابر پیمانست برپا، چه مردم بر هیچ چیز از واجب های خدا چون بزرگ شمردن وفای به عهد سخت همداستان نباشند، با همه هواهای گونه گون که دارند، و رای های مخالف یکدیگر که در میان آرند. و مشرکان نیز جدای از مسلمانان وفای به عهد را میان خود لازم می شمردند چه زیسان پسایسان ناگوار پیمان شکنی را بردند. پس در آنچه به عهد گرفته ای خیانت مکن و پیمانی را که بسته ای مشکن و دشمنت را- که در پیمان توست- مفریب که جز

نادان بدبخت بر خدا دلیری نکند. و خدا پیمان و زینهار خود را امانی قرار داده، و از در رحمت به بندگان رعایت آن را بر عهده همگان نهاده و چون حریمی استوارش ساخته تا در استواری آن بیارمند و رخت به پناه آن کشند. پس در پیمان نه خیانتی توان کرد و نه فریبی داد و نه مکاری پیش آورد. (۳۴) بنابراین پذیرش اصل قرارداد، بویژه قرارداد اجتماعی و بیعت، و تاکید بر آن در دیدگاه امام علی (ع) مهم ترین گام در راستای ترک یک سیستم حکومتی بر اساس قدرت فردی و ورود به حکومتی بر اساس سیستم سازمانی است چرا که پذیرش اصل قرارداد، پذیرش یک نظام حقوقی طرفینی را به همراه خود دارد که مبنای تنظیم یک سیستم حکومت سازمانی است. برای اثبات برداشته شدن این گام ابتدا به سخنانی از امام (ع) و سپس به سیره و عملکرد وی استناد و استدلال می شود. مشروعیت مردمی که در قالب بیعت و قرارداد اجتماعی به ظهور می رسد در مواردی چند توسط امام علی (ع) ذکر شده است. از جمله می توان به فرازهای زیر اشاره کرد:

«مردم با من بیعت کردند نه نادلخواه و نه از روی اجبار بلکه فرمانبردار و به اختیار. (۳۵)»
 «مردم با من بیعت کردند نه برای آن که دست قدرت من گشاده بود، یا مالی آماده. (۳۶)»
 بنابراین آنچه مسلم است امام علی (ع) به بیعت مردم استناد کرده و برای آن اهمیت قائل است به طوری که بازگشت از آن را مردود شمرده و از طرفی نیز حق انتخاب را تنها در زمانی که هنوز بیعت صورت نگرفته، برای مردم قائل است. چنانکه می فرماید:

«تنها هنگامی مردم توانایی انتخاب دارند که هنوز بیعت نکرده باشند. (۳۷)»
 واگذاری حق انتخاب برای مردم پیش از بیعت، دلیل بر اهمیت آن است، از طرفی دیگر، برای دستیابی به تفسیری متقن از نقش مردم و جایگاه قرارداد اجتماعی در سیستم حکومتی امام علی (ع) می بایست به سیره امام (ع) رجوع کرد تا این جایگاه مشخص شود، شاید اولین جایی که بتوان ذکر کرد هنگامی است که «عبدالرحمن بن عوف» در شورای شش نفره منصوب از سوی خلیفه سوم برای تعیین خلیفه بعدی، دست خود را به طرف امام (ع) دراز کرد تا در ازای بیعت، عمل به قرآن و سنت، و سیره دو خلیفه قبلی را بپذیرد، امام (ع) شرط سوم را نپذیرفت. در اینجا امام علی (ع) کافی بود بر اساس مصالح، این شرط را نیز پذیرفته و به حکومت برسد، سپس هرگونه تشخیص داد، عمل کند، اما با عدم قبول شرط فوق، ارزش واقعی و مؤثر بیعت و الزام آوردن و ایجاد حق نمودن آن را نشان داد. دوم، به هنگام بیعت همگانی با ایشان بود که فرمود: «بیعت با من در خفا انجام نمی شود و در هیچ جایی به جز مسجد صورت نمی پذیرد. (۳۸)»

بنابر این بیعت با امام (ع)، یک بیعت خصوصی و بین خواص از صحابه که تنها برای از بین بردن بهانه‌ها و بستن دهان مخالفان انجام شده باشد، نبود. بیعت با امام (ع) برخلاف خلفای قبلی مردمی و همگانی بود، تا بدان حد که توصیف صحیح بیعت، خود اساسی برای استقلال به مشروعیت مردمی حکومت امام (ع) قرار می‌گیرد. امام علی (ع) صحیح بیعت را این گونه توصیف می‌کند: «ناگهان دیدم مردم از هر سوی روی به من نهادند و چون یال کفتار، پس و پشت هم ایستادند چندانکه حسنین فشرده گشت و دو پهلویم آزوده، به گرد من فراهم و چون گله گوسفند سر نهاده به هم» (۳۹) و در جایی دیگر، صحیح را چنین وصف می‌کند: «سپس بر من هجوم آوردید همچون شتران تشنه که روز آب خوردن به آبگیرهای خود در آیند چندانکه بند پای افزار برید و افتاد، و ناتوان پامال گردید و خشنودی مردم در بیعت من بدانجا رسید که خردسال شادمان شد و سالخورده لرزان لرزان بدانجا روان، و بیمار - برای بیعت - خود را بر پا می‌داشت و دختران جوان - برای دیدن آن منظره - سر برهنه دوان» (۴۰).

و در فرازی دیگر اینگونه شرح می‌دهد: «همچون ماده شتر، که به طفل خود روی آورد، به من رو آوردید و فریاد بیعت! بیعت! برآوردید. دست خود باز پس بردم آنرا کشیدید و از دستان کشیدم به خود برگردانیدید» (۴۱). به طور کلی بیعت با امام اقتدر مردمی و همگانی بود که «طلحه و زبیر» در پاسخ به نامه مروان ابن حکم که از آنها خواسته بود از مردم برای خود بیعت بگیرند، می‌نویسند: «آنچه که مانع می‌شود این است که مردم با علی (ع) بیعت همگانی کردند، پس به چه وسیله‌ای آنرا نقض کنیم؟» (۴۲).

سوم، خطبه‌ای است که امام علی (ع) فردای روز خلافت خواند و در ضمن آن با مردم شرط کرد که کلیه اموال آنان دست او باشد و مردم پذیرفتند. (۴۳) حال اگر بیعت برای امام علی (ع) الزامی ایجاد نمی‌کرد، دلیلی وجود نداشت تا با مردم شرط و شروط کند و در ضمن چگونگی برنامه‌های سیاسی و اقتصادی خود را به اطلاع آنان برساند. بلکه یکی از دلایل اساسی این امر، مسئولیت در قبال بیعت آنان بود. (۴۴) اصولاً شیوه حکومت امام، شیوه‌ای صادقانه بود و تنها خود را مخصوص به آن نمی‌کرد، بلکه یکی از سفارهایش به والیان اتخاذ چنین شیوه‌ای بود. چنانکه به «عبدالله بن عامر» والی بصره نوشت:

«باطنت باید همانند ظاهرت باشد» (۴۵).

چهارم، بیعتی بود که امام علی (ع) از مناطق مختلف می‌گرفت و تنها به بیعت نخست اکتفا نکرد. از جمله این بیعتها بیعت اسیران جنگ جمل بود که در قبال آن آزاد شدند. (۴۶) به غیر از بیعتهای دسته جمعی و منطقه‌ای که والیان موظف بودند از

بنا بر نگاهی به نظریات و منش

عملی زمامداری چون امام علی (ع)

متوجه می‌شویم که ایشان نه

تنها مشارکت سیاسی مردم را

می‌پذیرفت، بلکه حتی به دنبال

تفہیم این مطلب به افراد

جامعه‌اش بود که مشارکت

سیاسی حق آنهاست.

مردم برای امام بگیرند، ایشان حتی برای بیعت‌های انفرادی نیز ارزش قائل بود و برای مجاب ساختن طرف مقابل و بیعت گرفتن از او، استدلال می‌کرد. (۴۷)

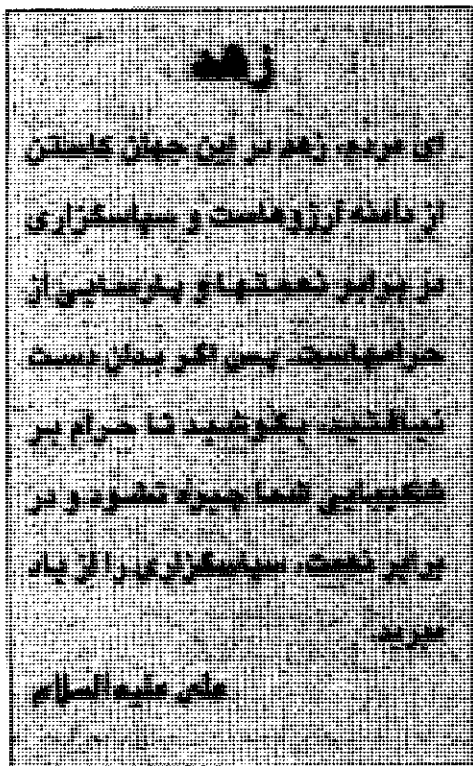
پنجم، استدلال‌های فراوانی است که امام علی (ع) به بیعت مردم اشاره می‌کند. آنچه مسلم است این است که امام (ع) هیچگاه به یک امر باطل نه تنها اصرار نمی‌ورزد، بلکه اصولاً استدلال نمی‌کند. امام (ع) در مورد لشکر جمل اینگونه می‌گوید: «... لشکری که یک تن از آنان نبود که در طاعت من نباشد، و به دلخواه در گردش بیعت من نباشد» (۴۸).

امام علی (ع) تنها در نامه نگاریهای خود با معاویه نیست که به بیعت استناد می‌کند تا بتوان اینگونه تصور کرد که در مقام احتجاج است، بلکه در پاسخ به علت جنگ با ناکثین نیز، یکی از دو رکن بنیادین جنگ را نقض بیعت اعلام می‌کند و می‌فرماید: «با آنها جنگیدم به خاطر پیمان شکنی شان و کشتی پروانم از مومنین» (۴۹). آنچه مسلم است اینجا جایی برای مصلحت جویی نیست زیرا دلیل دوم (قتل مومنین) به تنهایی می‌توانست برای جنگ کفایت کند. (۵۰) بنابر این سخن گفتن از نقض بیعت، نشان دهنده نقش اساسی و الزام آور بودن آن است.

بطور کلی می‌توان نتیجه گرفت که اصل بیعت و قرارداد اجتماعی به عنوان حد اعلا‌ی قرارداد، در دیدگاه امام علی (ع) الزام آور بوده و در سیستم حکومتی ایشان دارای جایگاه و نقشی است که مهمترین سکوی پرتاب برای ایجاد یک حکومت بر اساس سیستم سازمانی و نهادینه شده می‌باشد.

اختلاف در ماهیت تحدید قدرت

امروزه یکی از مهمترین اهداف تشکیل سازمان عریض و طویل دولت، پراکنده ساختن قدرت سیاسی است تا جوامع از فساد آن در امان بمانند و جمله مشهور «لرداکتان» که می‌گفت: «قدرت فساد می‌آورد و قدرت مطلق، فساد مطلق» جامه عمل نپوشد بدین جهت است که گروهها و جوامع دارای سهمی در اعمال قدرت می‌شوند و در قدرت مبتنی بر سازمان ماشینی دولت به علت پیچیده بودن، استفاده اختیاری را برای دولت‌ها غیر ممکن می‌سازد. لذا تصادفی نیست که از جهت تاریخی، نهادی شدن قدرت سیاسی، مرتبط با مفهوم توسعه و متشکل شدن دستگاه دولت است. بنابر این در واقع نقش بارز سازمان دولت بیشتر در جنبه بازدارندگی آن است تا جنبه کاربردی آن و این خود نقضی است که گریبانگیر روابط قدرت در دموکراسیها می‌باشد. در مقوله قدرت فردی هر گاه با یک زمامدار که شرایط لازم و کافی برای زمامداری را ندارد مواجه باشیم، بهترین راه حل همان ایجاد موانع بر سر راه قدرت، و در واقع پراکنده ساختن آن است. کاری که در دموکراسیها انجام می‌شود. اما اگر قدرت توسط اشخاصی شایسته و تولید شده از جانب صاحب قدرت مطلق و خالق جهان، اعمال شود چگونه باید عمل کرد؟ آنچه مسلم است در اینجا ترس از فساد قدرت به وجود نمی‌آید تا مجبور به پراکنده ساختن آن شویم، زیرا این اعتقاد وجود دارد که زمامدار کسی است که فساد قدرت در او راه ندارد. بنابر این در وهله اول شاید به نظر برسد که باید قدرت با همه ابعادش به طور همه جانبه به صورت فردی اعمال شود، اما با نگاهی به نظریات و منش عملی زمامداری چون امام علی (ع) متوجه می‌شویم که ایشان نه تنها





اجتماعی خود شرکت دارد. عدم توجه به درک سیاسی بشر، عاملی در جهت سرکوب شکوفایی و رشد اوست. نگرش به قدرت تنها به عنوان «هنر حکومت کردن» و نه «ساختن حیات معقول»، ضایع کردن کارکرد قدرت است. امام (ع) یکی از اهداف رسالت پیامبران را شکوفا ساختن عقول مردم معرفی کرده است.^(۵۲) تا جامعه‌ای از درون، و براساس توانایی ادراک واقعیات و حقایق سعی در ساختن خود نکند، نمی‌تواند آن را برای مدتی طولانی به سوی توسعه و کمال راند. به همین دلیل، امام (ع) که پایه‌های کمال و رشد را در درون افکار و اندیشه‌ها می‌دید، برای پرورششان می‌بایست با محول ساختن مسئولیت‌ها و چشاندن عاقبت تصمیم‌های درست یا غلط به جامعه، آنها را به سوی کمال سوق دهد. میان جوامعی که براساس سلطه و زور به سمت پیشرفت و توسعه سوق داده شده‌اند و در این راه تنها اطاعت‌کنندگانی بوده‌اند، و جامعه‌ای که با شرکت در مسئولیت‌ها و پذیرفتن افت و خیزهای ناشی از تصمیم‌های درست و غلط به سوی کمال می‌رود، اگرچه کندتر از جامعه نوع اول حرکت می‌کند، تفاوت بسیار است. در جامعه نوع دوم اگرچه سرعت حرکت پایین است، اما ضریب اطمینان به دلیل مشارکت افکار بالاست.

امام علی (ع) در مورد جامعه نوع اول چنین می‌گوید: «چون اندیشه سلطان بگردد، زمانه دگرگون شود.»^(۵۳)

بنابراین تمامی تحولات و دگرگونیها، وابسته به یک اندیشه می‌شود و آن اندیشه «سلطان» است و طبیعی است اندیشه یک سلطان، هرچند او انسانی فرهیخته باشد نمی‌تواند بر تمامی ابعاد حیات اجتماعی احاطه داشته باشد. در ثانی به علت دخالت ذوق و سلیقه‌های شخصی در چگونگی کارها، رضایت عمیق شهروندان را جلب نمی‌کند و از همه مهمتر اینکه در صورت تغییر رای یک نفر و آن هم «سلطان» یا جانشینی فردی دیگر به جای او، تمامی رشته‌ها دوباره پنبه می‌شود. با دقت در این جمله می‌بینیم که امام (ع) نام چنین زمامداری «روالی» یا «امام» ذکر نکرده، بلکه «سلطان» نام نهاده که دارای همان مفهوم سلطه و زور می‌باشد.

از اینرو می‌بینیم امام علی (ع) ترجیح می‌دهد که مردم براساس درک و فهم خود عمل کنند اگرچه اشتباه کنند و به همین دلیل بود که در جنگ صفین وقتی لشکر دشمن، قرآنها را سر نیزه کرد، لشکر امام صلح را خواستار شد امام ضمن سرزنش لشکر خود که ترفند دشمن را برایشان توضیح داد، اما در انتهای کلامش چنین گفت: «بر من نیست که شما را به انجام آنچه که از آن کراهت دادید و ادار سازم.»^(۵۴)

امام همچنین فرمود: «من آنچه را که شما را اصلاح سازد و کجی شما را راست گرداند می‌دانم»

جوشیدگی دو چیز است. البته برای این کلمه معانی دیگری نیز ذکر شده است. اما به نظر می‌رسد نقطه مشترک آن معانی در همان پیوند و پیوستگی است.^(۵۱) والی امت و رعیت، آن کسی است که امور مردم را به عهده داشته باشد و با آنها در این راه پیوسته است. بنابراین «والی امر» یعنی متصدی این کار. با دقت در این واژه مشاهده می‌شود که هیچ امتیازی در آن نهفته نیست و هیچ نشانه‌ای از سلطه و زور ندارد. از طرف دیگر رعیت یعنی جمعی که رعایت و مراقبت از آنها و حفاظت و حراستشان برعهده ولی امر است. یعنی والی موظف است از انسان‌هایی با همه ابعاد شخصیتشان با آزادی خواهی و افزون‌طلبی معنویشان و آرمانها و اهداف و الایشان مراقبت کند و حفاظت کند و همین معناست که این بُعد خاص از مفهوم قدرت سیاسی و حکومت را از نظر امام علی (ع) روشن می‌کند^(۵۲) در معنای چنین پیوستگی و به هم جوشیدگی است که امام (ع) به مردم چنین می‌گوید: «ای مردم، من هم مانند شما فردی مسلمانم، به نفع من است آنچه به نفع شماست و به ضرر من است آنچه که به ضرر شماست.»^(۵۳)

طبیعی است که علاوه بر شایستگی زمامدار، وجود چنین بینشی نسبت به مفاهیم جایی برای فاسد شدن در اثر قدرت به وجود نمی‌آورد. بنابراین اگر دلیل پراکنده‌سازی قدرت و ایجاد موانع بر سر آن در دموکراسی‌ها و دیدگاه‌های نوین، ترس از فساد آن است، در دیدگاه امام علی (ع) این امر ناشی از ماهیت و برخاسته از ذات مفاهیمی است که قدرت سیاسی را معنا می‌کند. دلیل دوم آن است که قدرتی واقعا عمیق و ماندنی است که برخاسته از درک و فهم همگانی باشد. چنانکه در توضیح واژه «رعیت» آمد، انسان با تمامی ابعادش در حیات

مشارکت سیاسی مردم را می‌پذیرفت، بلکه حتی به دنبال تفهیم این مطلب به افراد جامعه‌اش بود که مشارکت سیاسی حق آنهاست و از اینجا این نتیجه حاصل می‌شود که دلیل پراکنده ساختن قدرت در دیدگاه امام علی (ع) دارای تفاوت ذاتی با استدلال پراکندگی قدرت در دموکراسی‌هاست. از جمله دلایل مهم این تفاوت، تعبیرهای مختلفی است که از مبادی پذیرفته شده وجود دارد. امروزه ما وقتی به مفاهیمی چون «زور»، «سلطه»، «اقتدار»، «نفوذ» و غیره که به عنوان مفاهیم هم‌خانواده «قدرت» تعبیر شده‌اند می‌نگریم، به طور کلی مفهوم نوعی «غلبه» و «استیلا» را برداشت می‌کنیم. تداخل میان این مفاهیم به حدی زیاد است که در دیدگاه‌های جدید، نسبت به مفهوم «قدرت» یک وحدت رویه وجود ندارد، بلکه تعبیری که از «قدرت» در یک دیدگاه می‌شود، از دیدگاه دیگر «زور» یا «سلطه» و یا «نفوذ» خوانده می‌شود. اما این اختلاف تعبیر تأثیری در برداشت نهایی که همان «غلبه» و «استیلا» است ندارد. به همین دلیل حتی قدرت، فی‌نفسه به عنوان یک هدف مطرح می‌شود و طبیعی است که با چنین نگرشی، ترس از فساد قدرت نیز وجود داشته باشد. اما در دیدگاه امام علی (ع) از صاحب‌قدرت مشروع دو نوع تعبیر شده است که از خلال این دو نوع تعبیر می‌توان به مفهوم قدرت در این دیدگاه پی برد. یکی تعبیر «امام» و دیگری «والی» امام که در واقع رهبر و پیشواست، اگر جمعیتی و امتی را به دنبال خود می‌کشاند، خود پیشقراول و طلابه‌دار است. بنابراین اگر سختی و مشکلات در راه است، این اوست که پیش از دیگران آنها را به جان می‌خورد. والی نیز از کلمه «ولایت» گرفته شده است. ولایت در اصل معنای لغت به معنی «پیوند و به هم

امام (ع) به مردم می گوید: ای مردم، من هم مانند شما فردی مسلمانم، به نفع من است آنچه به نفع شماست و به ضرر من است آنچه به ضرر شماست.

و لیکن سوگند به خدا اصلاح شما را با افساد و تباه ساختن خود جایز نمی بینم. (۵۷)

منظور از تباه شدن نه به این دلیل است که به تنهایی فرمان دهد و در نتیجه دچار فساد قدرت شود بلکه به این امر دلیل است که به وسیله زور و سلطه، جامعه را بدون درک مسئولیت بار بیاورد و به اندیشه های دیگران وقعی ننهد. جریانی که در یکی از دهکده ها که مجرای نهر آب آن دهکده خراب شده و از کار افتاده بود به وقوع پیوست، نمونه ای عینی و گویا از اهتمام امام (ع) نسبت به این مهم است. مردم این دهکده نزد نماینده امام علی (ع) آمده و از او خواستند تا آنها را و اداره اصلاح مجدد این نهر کند. اما امام (ع) به او گفت که آنها را مجبور نکند بلکه از آنها بخواهد که برای این اقدام کنند و در عوض، مزد هم بگیرند و سپس هم مزد و هم نهر، هر دو از آن کسانی بشود که آزادانه کار کرده اند و در کاری که انجام داده اند مسئولیتی به عهده داشته اند. (۵۸) بنابراین توجه امام به مسئولیت پذیری افراد جامعه نیز در ارتباط تنگاتنگ با دلیل پراکنده ساختن قدرت است.

پی نوشت:

- ۳- ر. ک: دکتر شهیدی، «از بعثت تا هجرت»، جمعی از نویسندگان، محمد (ص) خاتم پیامبران، ج ۱ انتشارات حسینیه ارشاد، بی جا، بی تا، صص ۲۳۰-۲۳۱.
- ۴- «فوالله ما كان يلقى في روعي ولا يخطر ببالى ان العرب تزج هذا الامر من بعده صلى الله عليه و آله عن اهل بيته ولا أنهم متحون عني من بعده» نهج البلاغه، ترجمه شهیدی، چاپ پنجم (تهران: انتشارات شرکت سهامی انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۳) نامه ۶۲، ص ۳۴۶.
- ۵- فانه لما قبض الله نبيه صلى الله عليه و آله قلنا نحن اهله و ورثته و عترته و اوليائه دون الناس لا ينازعنا سلطانه احد و لا يطعم في حقنا طامع محمد باقر محمودی، نهج السعادة فی مستدرک نهج البلاغه ج ۱، (بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات، بی تا) خطبه ۷۳، ص ۲۴۱.
- ۶- در این دوره مخالفین حکومت بصورت مخفیانه به قتل می رسیدند و قتل آنان به جن نسبت داده می شد همانند قتل سعد ابن عباد که به «قتیل الجن» معروف بود.
- ۷- نصرین مزاحم منقری، وقعة الصفین، چاپ دوم (قم: انتشارات بصیرتی، ۱۳۸۲ هـ. ق) ص ۱۰۳.
- ۸- ر. ک: جعفر سبحانی، قزوغ ولایت، چاپ سوم

- (انتشارات صحیفه، ۱۳۷۲، بی جا) ص ۵۵۵.
- ۹- از جمله ر. ک: علامه امینی، الغدير، ج ۱، چاپ چهارم (تهران) انتشارات موسسه خیریه موحدين، ۱۹۷۶ م) صص ۱۵۹، ۱۶۶-۱۶۳، ۱۹۵، ج ۲، ص ۳۲. و ابن عساکر، ترجمه الامام علی بن ابیطالب، ج ۲، چاپ اول (بیروت: انتشارات دارالعارف للمطبوعات، ۱۹۷۵ م) صص ۵-۳۰. و شیخ صدوق خصال، (تهران: انتشارات مکتبه الصدوق، ۱۳۴۸) ص ۵۵۰ که احتجاج تنها میان امام (ع) و ابوبکر است و سید حامد حسین الکنهوی، عقبات الانوار فی امامة الائمة الاطهار، ج ۷، چاپ اول (قم: ناشی، حسین مولانا، ۱۴۰۹ هـ. ق) صص ۲۵-۱۰۰ و ۱۱۷ و ۱۹۳-۱۹۵ و ج ۹ صص ۳۲۲-۳۲۸ که در مورد اشعار مروده شده توسط امام (ع) به مناسبت واقعه غدیر و در حضور ابوبکر، عثمان، طلحه و زبیر، فضل بن عباس، عمار، عبدالرحمن بن عوف، ابوذر، مقداد، سلمان و عبدالله بن مسعود می باشد.
 - ۱۰- «ألا وان بليتكم فذ عادت كهيتها يوم بعث الله نبيكم صل الله عليه و آله» نهج البلاغه، ترجمه فیض الاسلام (انتشارات فقید، بی جا، بی تا) خطبه ۱۶، ص ۶۸.
 - ۱۱- «لا تقوم مملكة الا بتدبير، و لا بد من اماره» نهج السعادة، پیشین، ج ۱، کلام ۱۳۰، ص ۴۲۳.
 - ۱۲- «الرد المعالم من دينك و نظهر الاصلاح فی بلادك» نهج البلاغه، ترجمه شهیدی، خطبه ۱۳۱، ص ۱۲۹.
 - ۱۳- «أزهد عندي من غفظة عنز» همان، ترجمه فیض الاسلام، خطبه ۳، ص ۵۲.
 - ۱۴- «أهون في عيني من عراق خنزير في يد مجذوم» همان، کلمه ۲۲۸، ص ۱۱۹۲.
 - ۱۵- «والله ليهي (البلع) أحب الي من امرتك الا ان اقيم حقاً و أدفع باطلاً» همان، خطبه ۳۳، ص ۱۱۱.
 - ۱۶- نام ستاره ای است.
 - ۱۷- نهج البلاغه، ترجمه شهیدی، نامه ۶۵، ص ۳۵۱.
 - ۱۸- هانا آرت، استیون لوکس، پیشین، ص ۱۰۲.
 - ۱۹- همان، ص ۱۲۸.
 - ۲۰- «لانك الا ما ملكنا مما هو املك به (مننا) فمتى ملكنا منا هو املك به، كلفنا، و متى أخذ منا وضع عنا ما كلفنا». نهج السعادة، پیشین، ج ۳، کلام ۹۷، ص ۳۶۳.
 - ۲۱- «افقد أحسن الرأية و أدیت الأمانة» نهج البلاغه، ترجمه شهیدی نامه ۴۲، ص ۳۱۵.
 - ۲۲- «و أخزيت أمانتك» همان، نامه ۴۰، ص ۳۱۳.
 - ۲۳- همان، نامه ۵، ص ۲۷۴.
 - ۲۴- نهج السعادة، پیشین، ج ۵، نامه ۱۲۰، ص ۳۳.
 - ۲۵- نهج البلاغه، ترجمه شهیدی، نامه ۴۱، صص ۳۱۳-۳۱۴.
 - ۲۶- ر. ک: نصرین مزاحم منقری، پیشین، صص ۱۸۹-۱۹۰.
 - ۲۷- «انا الشورى للمهاجرين و الأنصار، فان اجتمعوا على رجل و سموه اماما كما ن ذلك لله رضی». نهج البلاغه، ترجمه شهیدی، نامه ۶، ص ۲۷۴.
 - ۲۸- همان، نامه ۵۳، ص ۳۳۸.
 - ۲۹- ر. ک: جان کنت گالبرایت، پیشین، ص ۹۰.
 - ۳۰- ر. ک: برتراند راسل، پیشین، ص ۱۹۹.
 - ۳۱- ر. ک: لاپیر، پیشین، ص ۵۳.
 - ۳۲- استیون لوکس، پیشین، ص ۵۳.
 - ۳۳- همان، ص ۳۵۳.
 - ۳۴- نهج البلاغه، ترجمه شهیدی، نامه ۵۳، ص ۳۳۹.
 - ۳۵- «با یعنی اناس غیر مستکرهین و لا مجبریل طاعین مخیرین» همان، نامه ۱، ص ۲۷۷.
 - ۳۶- «ان العامة لم تبايعني لسلطان غالب و لا لعرض حاضر» همان، نامه ۵۴، ص ۳۴۱.
 - ۳۷- «انما الخيار للناص قبل بياعوا» نهج السعادة، پیشین، ج ۱، کلام ۵۵، ص ۱۹۶.
 - ۳۸- «فانما يعنى لا تكون خيفة و لا تكون الا في المسجد». ابن اثیر، الكامل فی التاريخ، ج ۳ (بیروت: انتشارات دارصادر و داربیروت، ۱۹۹۵ م) ص ۱۹۱.
 - ۳۹- نهج البلاغه، ترجمه شهیدی، خطبه ۳، ص ۱۱.
 - ۴۰- همان، خطبه ۲۲۹، ص ۲۶۲.
 - ۴۱- همان، کلام ۱۳۷، ص ۱۳۵.
 - ۴۲- «بمعنا ان الناس بايعوا عليا بيعة عامة فيم نقضها» ابن قتيبه دینوری، پیشین، ص ۷۸.
 - ۴۳- ر. ک: ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۷، چاپ

