

غدیر خم: ابتکار نبوی در نفی قدرت استیلایی

مجتبی عطارزاده*

چکیده

هرچند در بینش سیاسی اسلام حاکمیت اصلی از آن خداست، اما اعتقاد به برتری حاکمیت الهی و احکام شرعی به هیچ روی به معنای تحدید و یا نقصان نقش و تأثیر مردم در ارتقای کارکرد دولت اسلامی، در مقام مدیریت کلان اجتماعی سیاسی نیست، زیرا برخلاف باور برخی نحله‌های فکری در حوزه سیاست اسلامی، که با طرح و امداری مستقیم قدرت خلیفه و دولت اسلامی از ذات خداوندی، در عمل نقشی برای مردم در همراهی و کارآمدسازی نهاد قدرت در انجام وظایف و انتظارات ناشی از آن در عرصه عمومی قائل نیستند، سیره پیامبر گرامی اسلام در بنای حکومت، به منزله اهرم اجرایی قدرت، خلاف این باور را ثابت می‌کند.

در پی مخالفت اهل مکه با رسالت نبوی و هجرت اجباری به مدینه، حضرت با یاری و همراهی اهالی آن شهر بود که توانست شالوده حکومتی بر پایه عدالت اجتماعی را بیفکند. بی‌شک، متناسب با چنین شیوه‌ای است که پیامبر بزرگوار اسلام تداوم رسالت و تکمیل دیانت خود را در فرایند تعیین جانشین خویش در غدیر خم دنبال می‌کند و به‌رغم برخوردار بودن از حق و قابلیت والای انتصاب مستقیم علی بن ابی‌طالب، با تبیین محورهای شایستگی چنین عنصری در مقام هدایت امور مسلمین، بر آن است تا با درونی‌سازی پذیرش وی از سوی مخاطبین، بر ضرورت احراز ویژگی کارآمدی دولت اسلامی از رهگذر همکاری و مساعدت همگانی آحاد جامعه تأکید کند.

کلیدواژه‌ها: قدرت، دولت، مناسک دینی، عمل سیاسی، مشروعیت، درونی‌سازی.

* استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه هنر اصفهان mattarzadeh@yahoo.com

تاریخ دریافت: 90/1/25، تاریخ پذیرش: 90/4/11

مقدمه

نیاز به قدرت سیاسی در جهت تأمین امنیت و آرامش عمومی، ضرورت تکوین نماد سامان‌مند آن یعنی دولت را در جوامع انسانی توجیه می‌کند. گستره قدرت دولت بنا به میزان توانایی رهبری کنشگران و بنا به میزان پذیرش و همراهی مخاطبینی که قدرت بر آنان اعمال می‌شود در نوسان است.

بنابراین، آنچه از مفهوم قدرت در حوزه دانش سیاسی می‌تواند ثابت فرض شود، وجود یک نوع ارتباط دوگانه به هنگام اعمال قدرت است که با دو مقوله تأثیر و تسلیم درآمیخته است. در واقع، در مبحث قدرت همیشه یک طرف باید وجود داشته باشد تا نقش تأثیرگذارنده را ایفا کند و یک طرف دیگر نیز اثر پذیرد. بنابراین، براساس آرای اکثر اندیشمندان سیاسی، این‌گونه نخواهد بود که از رهگذر یک حاکمیت استیلایی، جامعه فقط به دو گروه تقسیم شود: یک گروه فرمان‌روای مطلق و گروه دیگر تابع محض، بلکه ایده اساسی وجود رابطه طرفینی است. این روند در بنای حکومت‌های مبتنی بر آموزه‌های دینی، که در آن‌ها زیرساخت اصلی حاکمیت را وحی تشکیل می‌دهد، نیز تطبیق‌شدنی است، چراکه این‌گونه حکومت‌ها مصداق بارز نفی قدرت استیلایی شناخته می‌شوند.

براین اساس، در فرایند تشکیل حکومت نبوی، پس از هجرت پیامبر گرامی اسلام به مدینه، این اقبال و گرایش اهل یترب بود که زمینه چنین اقدامی را فراهم آورد. از این رو، بر پایه چنین اصل بنیادینی است که نیل به هدف تحکیم و تقویت پایه‌های حکومت اسلامی پس از پیامبر، نشان‌دادن راه هدایت به عموم مسلمین و اتمام حجت با آنان را در جهت همراهی با علی بن ابی طالب، و نه اجبار ایشان، در جریان حجة الوداع ایجاب کرد.

دولت؛ ترجمان نیاز ذاتی بشر به سازماندهی قدرت

انسان موجودی اجتماعی است و در عین حال که در اجتماع و جامعه زندگی می‌کند دارای استقلال نسبی و فردی است. به عبارت دیگر، جامعه بشری در حالی شکل می‌گیرد که انسان‌های مستقل دارای شعور و اراده و اختیار، که دارای سلیق مختلفند، به میل و رغبت خود در جامعه‌ای متحد جمع شوند. آنان به سبب اهداف بالاتر خود، که بقای سعادت و بهره‌بری بیشتر از مواهب زندگی است، ترجیح می‌دهند که در کنار هم زندگی کنند و جوامع کوچک و بزرگ را تشکیل دهند.

اما شرایط زندگی اجتماعی، بدون قانونی پذیرفته شده و همچنین وجود نهادها و کسانی که مجریان این قانون باشند میسر نمی‌شود. پس ناچار به ضرورت زندگی اجتماعی، به سمت قانون و نهادهای سیاسی و مجریان قانون کشانده می‌شوند و این امری است که در اصطلاح دینی از آن به ولایت و امارت تعبیر می‌شود. با این مقدمه، روشن می‌شود که دولت در نهاد آدمی است و ضرورت زندگی اجتماعی انسان را بدان سوق می‌دهد و راه‌گریزی از آن نیست. اگرچه خاستگاه دولت در غبار ایام پوشیده مانده و دشوار بتوان به زمان پیدایش دولت در تاریخ بشر اشاره کرد (عالم، 1378: 163)، اما با عنایت به ذاتی بودن نیاز به قدرت سامان‌مند، طبیعی است که نخستین خاستگاه دولت در زمان انگیزش نخستین سامان‌دهندگان قدرت جست‌وجو و کاوش شود. در ادبیات دینی، چگونگی پیدایش اجتماع و دولت و حکومت را با مراجعه به آیه 213 سوره بقره می‌توان بررسی کرد:

كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين و منذرين و انزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه: مردم، امتی یگانه بودند، پس خداوند پیامبران را نویدآور و بیم‌دهنده برانگیخت و با آنان کتاب را به حق فرفرستاد تا میان مردم در آنچه با هم اختلاف داشتند، داوری کند.

این آیه دلیل و علت تشریح اصل دین و ایجاد اختلاف در میان مردم را بیان می‌فرماید به این نحو که:

1. مردم در ابتدای امر در اجتماع به صورت امتی یگانه با وحدت و یگانگی می‌زیسته‌اند و این بر حسب فطرت آدمی است که موجودی اجتماعی است.
2. در مرحله بعد، در زندگی دنیوی خود دچار اختلاف شدند و این اختلاف برخاسته از زندگانی طبیعی و اجتماعی بشری است.
3. در مرحله سوم، خداوند متعال برای رفع این اختلافات پیامبران را مبعوث کرد تا راه درست را به آنان نشان دهند و نویدآور و بیم‌دهنده باشند.
4. اما انذار و تبشیر به تنهایی کافی نبود و برای رفع اختلافات و ایجاد روحیه تعاون و زندگی اجتماعی که در آن سعادت مادی و اخروی انسان تأمین شود، نیاز به دو امر دیگر است: یکی قانون مناسب و درست (و انزل معهم الكتاب بالحق)؛ دیگری حکومت براساس قانون الهی (ليحكم بين الناس فيها اختلفوا فيه) تا بدین وسیله اختلافات رخت بر بندند و جامعه بشری رو به سعادت آورد. پس انسانی که در مرحله زندگی فطری، دارای نیازهای

اولیه و ساده بوده است، نیازی به تشریح نداشته است. در این دوران، به سبب نیازهای ساده و اولیه انسان‌ها، اختلاف، نزاع و درگیری در کار نبوده است تا جایی که بشر بر اثر تکامل در زندگی اجتماعی خود، دارای طبقات و گروه‌های مختلفی شد و اختلاف نیز به اجتماع بشری راه پیدا کرد؛ اختلافی که لازمه جامعه بشری و تضادی که لازمه تکامل جامعه است. در این زمان، خداوند متعال پیامبرانی را مبعوث کرد که براساس کتاب الهی، قانون حق را بیان کنند و عدل را در جامعه بسط دهند؛ پس با ظهور انبیای صاحب شریعت است که: اولاً مدنیت و تمدن پیدا می‌شود؛ ثانیاً اندیشه دولت در جامعه بشری شکل می‌گیرد. مبدأ و مبدع تمدن و اندیشه دولت انبیای الهی هستند که به دستور خداوند بین مردم حکومت کردند و تا پیش از آن، مردم در جامعه‌های کوچک برحسب فطرت زندگی می‌کردند.

بنابراین، خاستگاه اصلی دولت، دین است. دین الهی است که مردم را به زندگی اجتماعی و اعمال حاکمیت فراخوانده است و حضرت نوح (ع) نخستین کسی است که دولت دینی را - پس از طوفان - در میان مؤمنان برپا کرده است.

اصولاً تشکیل دولت در جامعه بشری، که محصول ویژگی مدنی بالطبع بودن انسان است، از ویژگی‌های خاص آدمی است که دین نیز، به سبب این که برخاسته از فطرت است، بدان اهتمام داشته و برای همین است که دولت در اندیشه اسلامی، امری جدا از دین نیست و کاملاً همراه با آن است. تاریخ انبیا گواه صادقی بر این واقعیت است که با ظهور پیامبران - آنان که قدرت تشکیل حکومت داشتند - دولت نیز شکل گرفته است. دولت با قدرت انبیای بنی اسرائیل - پس از طالوت - با زعامت و رهبری معنوی و سیاسی حضرت داود و حضرت سلیمان (ع) در تاریخ معروف است و جای هیچ گونه شک و شبهه‌ای را درباره اهتمام آنان به تشکیل دولت دینی باقی نمی‌گذارد. همچنین، سیره و روش پیامبر اکرم (ص) در برخورد با مسائل گوناگون اجتماعی و سیاسی، همچون گماردن وزیر، فرستادن والی و نامه برای سران کشورهای مجاور، جنگ و صلح، اداره داخلی مدینه و سرزمین حجاز و بسیاری دیگر از این قبیل مؤید این مطلب است که شریعت خاستگاه دولت است، امری که از آن به ریاست عامه یا ولایت و امامت تعبیر می‌شده است. به تعبیر دیگر، عمل سیاسی پیامبر اسلام (ص) جای هیچ شکی را باقی نمی‌گذارد که آن حضرت در مدینه حکومت اسلامی را بنیان نهاد و به آن امری مبادرت کرد که امروزه به نام دولت شناخته می‌شود.

استیلا، لجام گسیختگی و فقدان سامان‌دهی در حوزه قدرت سیاسی

قدرت مفهومی بسیار وسیع دارد که تقریباً می‌توان گفت در همه یا اکثر علوم تخصصی اعم از علوم فیزیکی و انسانی، یا فردی و اجتماعی کاربردی گسترده دارد، ولی جایگاه قدرت در علوم اجتماعی و به‌ویژه در علوم سیاسی، قابل ملاحظه است. فرهنگ‌های زبان فارسی، واژه «قدرت» را در مفاهیم «توانستن»، «توانایی داشتن»، که معنی مصدری آن است، و «توانایی»، که اسم مصدر است، به‌کار برده‌اند (دهخدا، 1339: 114/36). گاهی نیز مرادف با کلمه «استطاعت» و به معنی قوه‌ای که واجد شرایط تأثیرگذاری باشد، به‌کار رفته است و همچنین به «صفتی که تأثیر آن بر وفق اراده باشد»، معنا شده است (معین، 1371: 36/2). می‌توان گفت که این معنا با مفهوم قدرت در علم کلام شباهت زیادی دارد.

کلمه قدرت در اصل از زبان عربی به فارسی انتقال یافته است. «قدرت» در فرهنگ‌های عربی، از ماده «قدر» به معنای «ظرفیت واقعی و حد نهایی و کامل هر چیز» گرفته شده است. برخی از ارباب لغت، «قدرت» را با توجه به رابطه آن با «قدر» معنا کرده‌اند، از جمله: قدرت خداوند بر آفریدگانش به این معناست که ظرفیت و حد نهایی را که خود خواسته و اراده کرده است، به آن‌ها می‌دهد.

قدرت، با «علی» متعدی می‌شود و در مفهوم تمکن و تسلط بر کسی یا چیزی به‌کار می‌رود و برخی دیگر آن را به معنی غنا و ثروت گرفته‌اند (ابن فارس، 1410: 101/6)، که طبعاً با نوعی مجازگویی همراه است و در واقع در این‌گونه موارد «قدرت» را بر عوامل قدرت اطلاق کرده‌اند.

از دیدگاه جامعه‌شناختی، قدرت عبارت است از «اعمال قهر متشکل یک طبقه برای سرکوب طبقه دیگر». از نظر مارکس، قدرت با سه ویژگی شناخته می‌شود: نخست این‌که قدرت خصیصه طبقاتی دارد و پیوسته، در رابطه یک طبقه با طبقه دیگر تحقق‌پذیر خواهد بود (مارکس، 1359: 81).

دوم این‌که قدرت هیچ‌گاه نمی‌تواند سالم و مشروع باشد، زیرا ظهور و تجلی قدرت در یک جامعه از عوارض ناسالم بودن آن جامعه است و ریشه در طبقاتی بودن جامعه دارد. اگر جامعه سالم و بی‌طبقه باشد، پدیده‌ای به نام قدرت در آن ظاهر نمی‌شود. از دید او قدرت تنها منشأ ظلم و ستم و سرکوب طبقه‌ای به‌دست طبقه دیگر خواهد بود. البته پاره‌ای از مارکسیست‌ها قدرت را به توانایی یک طبقه اجتماعی برای تحقق منافع خاص خود تعریف کرده‌اند و در مورد نامشروع بودن و ارزش منفی آن تصریحی ندارند (آرون، 1370: 1370).

(161).

سوم این که قدرت دارای خصیصه اضافی بوده و بیانگر رابطه طبقه حاکم و محکوم است. هرچند برخی از آنان قدرت اجتماعی را اعم و گسترده تر از قدرت طبقاتی می دانند، اما قدرت سیاسی را قدرت طبقاتی و تحمیل اراده یک طبقه بر طبقه دیگر معرفی می کنند. پارسونز در مقام تعریف قدرت به قابلیت می گوید: «قدرت عبارت است از قابلیت تعمیم یافته برای تضمین اجرای تعهدات الزام آور واحدهایی در نظام سازمان جمعی» (لوکس، 1370: 207).

وی در توضیح به دو عامل مهم اشاره می کند:

نخست، مشروعیت تعهدات مذکور است از جهت تأثیر مثبتی که بر تأمین اهداف اجتماعی هماهنگ با باورها و اعتقادات مردم دارد که این خود، تا حد وسیعی، منشأ پذیرش آن ها از سوی مردم خواهد بود و این مصداق روشنی است برای «قابلیت اجرای تعهد» که در تعریف آمده است.

دوم، عامل وجود ضمانت اجرایی دولتی است که در قالب پاداش و کیفر و کلاً احکام جزایی تجلی پیدا می کند و در موارد تمرد، که به تنهایی تأثیری در اطاعت افراد ندارد، و عصیان این عامل پشتوانه دیگری برای اجرای تعهدات نامبرده و پذیرش قهری آن از سوی این قشر خواهد بود.

براساس دو عامل نامبرده، دو سطح از قدرت ظهور و بروز پیدا می کند: سطح نخست به زمینه اعتقاد و باور مردم به مشروعیت قانون و مدیران و مجریان آن مربوط می شود، چراکه مردم براساس باورشان، خودبه خود، از قوانین اطاعت می کنند و تعهدات را به کار می بندند. دوم به مواردی مربوط می شود که افراد یا به لحاظ این که مشروعیت قوانین را باور ندارند و یا به هر علت دیگر، دست به تمرد و عصیان بزنند که قوانین جزایی - به عنوان پشتوانه اجرای قوانین مدنی و حقوقی و به عنوان یک ضمانت اجرایی دولتی - افراد متخلف را به اطاعت از آن وامی دارد.

از آن جا که قدرت سیاسی به فرایندها و نقش های اجتماعی ای مربوط است که از خلال آن ها تصمیماتی گرفته و اجرا می شود و این تصمیمات گروه کاملی را متعهد و احتمالاً به زور به اطاعت وامی دارد، از سایر اشکال قدرت تفکیک می شود. بنابراین، قدرت سیاسی، بنابر حقی که در استفاده از قدرت فیزیکی در آخرین مرحله دارد، با توجه به بُعد

الزامی بودنش دست‌کم در بخشی از آن تعریف می‌شود. قدرت سیاسی (به‌جز در مورد اقوام و جمعیت‌های پراکنده) در یک چهارچوب سرزمینی اعمال می‌شود، شکل نهادینه دارد، از خودمختاری زیادی برخوردار است و ناچار است پیوسته مشروعیت خود را به‌وسیلهٔ اعمالش حفظ کند. وظایف اساسی قدرت سیاسی، حفظ نظم و مدیریت گروه‌هایی است که جامعه را تشکیل می‌دهند.

تالکوت پارسونز بر قابلیت قدرت سیاسی در هماهنگ کردن واحدهای اجتماعی برای تحقق اهداف جمعی تأکید می‌کند. این هماهنگی که برای ارضای منافع مشترک افراد به‌وجود می‌آید، دارای خصوصیتی در آن واحد سازمان‌یافته و سلسله‌مراتبی است.

اما قدرت سیاسی رابطهٔ قدرتی را میان افراد و گروه‌های رقیب نیز به‌وجود می‌آورد و این امر مستلزم آن است که قدرت‌های متفاوت به صورت هم‌زمان یا به‌شکل موازی و یا به‌شکل متضاد اعمال شوند. به‌این ترتیب، کارکردگرایان و نظام‌گرایان قدرت را به رنگ صورتی، یعنی رنگی لطیف می‌بینند و تصورشان از آن مدیریت منسجم کل جامعه است که با هدف ایجاد وحدت و انسجام انجام می‌گیرد و تنظیمی سبیرنتیک میان تقاضاهای مردم، پشتیبانی از رژیم و فرایندهای تصمیم‌گیری به‌وجود می‌آورد. این در حالی است که مارکسیست‌ها و آنارشئیست‌ها قدرت سیاسی را به رنگ سیاه، یعنی رنگی خشن می‌بینند و آن را کنترل یک گروه بر کل جامعه بر زمینه‌ای از خشونت کمابیش مشروع (با در نظر گرفتن مشروعیت خشونت انقلابی) در نظر می‌گیرند که ممکن است در آن زور (جنگ، زندان، جریمه، سلب مالکیت یا حقوق) و استیلا محدودکننده بر پایهٔ اقتصاد و از راه مالکیت بر ابزار تولید، اعمال شود (ریویر، 1380: 30).

باید توجه داشت که عموماً هر اندازه قدرت، خود را بیشتر به‌وسیلهٔ عملیات و برنامه‌های نمایشی نشان دهد، اقتدار بیشتری هم به‌دست می‌آورد. با وجود این، همواره این خطر قدرت را تهدید می‌کند که با تکرار این روش‌های نمایشی، با کاهش اقتدار خود نیز روبه‌رو شود و ناچار شود از راه تصمیم‌گیری‌های فردی عجولانه، افراطی و کوبنده گرفتار نوعی قدرت‌مداری کورکورانه شود.

استیلا حاصل استفاده از توانایی به اجرا درآوردن تصمیم‌هاست و به عدم تقارن اجتماعی میان حاکمان و حکومت‌شوندگان می‌انجامد. استیلا به ساختار اجتماعی، به قدرت رابطه و به کنش وابسته است. با وجود این، برخی پیامدهای اعمال قدرت می‌تواند استیلا ایجاد کند، با این تفاوت که ساختارهای استیلا متغیر و ناپایدار به‌نظر می‌رسد، درحالی‌که

قدرت سیاسی، به رغم جابه‌جاشدن و تغییر متولیان آن، همیشگی است. پیامدهای استیلا هرچه باشد، از آن‌جا که ابزار قدرت عمومی (ارتش، جادوگران، و نیروهای فراطبیعی در جوامع غیردولتی) نمی‌توانند به شکل بی‌حد و مرزی زورگویی کنند، اطاعت حکومت‌شوندگان از جایی ممکن است که قدرت، مشروع پنداشته شود. بدیهی است در صورتی که رابطه قدرت در طول زمان درون ساختارهای سیاسی تغییر کند، به گونه‌ای که رأس قدرت به یک مستبد تبدیل شود، اعتبار و مشروعیت قدرت از کف خواهد رفت.

بازدارندگی مناسک دینی در تکوین قدرت استیلایی

دین به مثابه یک نظام ارزشی خاص، نفوذ زیادی بر سیاست دارد، چراکه سیاست را از خلال اسطوره‌های آغازین و زنده‌کردن آن‌ها از راه مناسکی کردن حیات جمعی با تقدس بخشیدن به یک فرد یا یک سلسله‌مراتب (برای نمونه ورنه‌ها در سنت هندوستان) و یا حتی با اعتراض به یک نظام سیاسی در برخی از جنبش‌های منجی‌گرا توجیه می‌کند. در همه نظام‌های سیاسی، دین در آن واحد سبب آزاد و هدایت‌شدن برخی از نیروهای روانی فردی و جمعی می‌شود. یک منسک موفق، با جذابیتی که دارد، ایجاد باور می‌کند. بنابراین، قدرت آن تا اندازه‌ای به عواطفی که برانگیخته، بستگی دارد و به نوسانی که در روحیه شرکت‌کنندگان پدید آورده است.

منسک، برعکس، از آن‌جا که باز نمودی از یک عمل واسط برای دستیابی به اهدافی مشخص است، در پویایی اجتماعی تأثیر می‌گذارد.

مناسک و عمل سیاسی هر دو عواملی هستند برای تحمیل دنباله‌روی از نظم عمومی که خود شرط هرگونه زندگی و هرگونه موجودیت اجتماعی است.

اگر امر سیاسی مناسکی می‌شود، برای آن است که مناسک باز نمودی از رویکردی بنیادین شمرده می‌شود که از خلال آن فردی خود را در برابر تظاهر یک قدرت، در موقعیتی پست‌تر بازمی‌شناسد. در سوی قدرت تظاهر یافته، مناسک ابزاری نمایشی است که به برتری آن قدرت اعتبار می‌بخشد و در نتیجه با ارائه نمادهای برتری، ثروت، اقدامات خیالی، که فرد زیر دست در برابر آن‌ها احساس حقارت می‌کند، سبب ایجاد احترام و افتخار می‌شود و به این ترتیب، چنین قدرتی می‌تواند بی‌دست‌زدن به خشونت واقعی و فقط با ایجاد احساس نیاز به قدرت برتر الزامات خود را تحمیل کند.

بر صحنه بردن یک قدرت، اعمال استیلا را تسهیل و احترام به این قدرت و ترس از آن را بازپس رونده می‌کند. در نزد قدرتمندان قابلیت‌هاشان به مدیریت تعارض‌های ناشی از [تفاوت] علایق، نیازها و یا ارزش‌ها را تشویق می‌کند. اما تظاهر برای آن‌که بتواند کارا شود، باید با تکرار دلالت‌کننده‌ها همراه باشد. برای همین، نیز شاهد پدید آمدن مناسک، مراسم، و ضوابط تشریفات گسترده‌ای هستیم که تماشاگران را در فاصله‌ای مشخص در قیاس با بازیگران قرار می‌دهد و توجه آنان را به صحنه‌ای مرکزی که در آن هر یک از بازیگران بنا بر جایگاه اجتماعی خود مکانی مشخص را در فضا اشغال می‌کند، متمرکز می‌سازد. در این مورد، مثال‌های زیادی (رژه نیروهای نظامی در جشن ملی، سخنرانی تلویزیونی رئیس دولت، گردهمایی بزرگ حزبی، سیاسی، مراسم یادبود وقایع اندوه‌بار گذشته، همچون مراسم سالگرد دفاع مقدس و یا روز مبارزه با استکبار جهانی) را می‌توان برشمرد. در طول این‌گونه مناسک، تصور و خیال افراد به وسیله یک نظام پیچیده از بازنمودها و عواطف، هدایت می‌شود. در این راه، کیفیت شرکت‌کنندگان در مراسم، ارزش سخنرانی‌های ایرادشده، انتخاب اماکن، شور و هیجان‌های جمعی (ملت یا گروه سیاسی) با ضوابط خاص خودشان اثر تشدیدکننده دارند.

دورکیم، جامعه‌شناس فرانسوی، اصرار زیادی بر فضیلت اجماع‌دهنده مناسک داشت که به باور او سبب گردهم آمدن، متحد و نهادینه شدن نوعی وابستگی متقابل میان افراد درون یک جماعت می‌شود. منسک، با اختیار کردن پاره‌ای از ضوابط و نقش‌ها در چهارچوب نظامی که به بیان درمی‌آورد، پیوند اجتماعی یکپارچه‌کننده را تقویت می‌کند، زیرا یکپارچگی از چهار بُعد ادراک می‌شود:

- روشن کردن انسجام و ریشه‌داشتن هنجارهای یک جماعت؛
 - تأکید مجدد و صریح بر اجتماعی که در ارزش‌های اخلاقی تشکیل دهنده گروه وجود دارد؛
 - سازوکارهای انگیزش و بسیج فعال به گرد اهداف مشترک؛
 - وحدت‌یابی نمادین یک جماعت از خلال گردهمایی‌های دوره‌ای آن.
- ایدئولوژی حاکم بر سازمان‌یافتگی یک قدرت، تبلوری دوباره در مراسم می‌یابد و بدین ترتیب، در چهارچوب یک منسک سیاسی تشدید و در عین حال، تعدیل می‌شود. ایدئولوژی درون منسک، به مثابه کالبدی که به خدمت بازی قدرت آن ایدئولوژی درمی‌آید، سبب مشروعیت یافتن یک قدرت خاص با اعمال و تصمیماتی خاص می‌شود. بدین ترتیب، به نظر می‌رسد همه چیز به همان صورتی پیش می‌رود که باید برود.

رہیافت نبوی در درونی سازی قدرت سیاسی

منشأ مهم و عمده‌ای که سبب اقتدار حاکم می‌شود، مسلک فکری، مذهب و دین و ایدئولوژی است. دین پشتوانه‌ای قوی است که با توجه به درونمایه و جوهره جذاب خود سبب می‌شود که مردم بدان ایمان بیاورند و در راستای اصول و اهداف و مرام‌های این کلیت حتی در حد ایثار جان به آن جذب و متمایل شوند. از آنجا که اصول دین و القائاتی که به انسان‌ها دارد و از منبع فناپذیر و مبدأ عالی و کمال مطلق نازل شده، اصولی جاودانه، خردپذیر، و منطبق بر اصول و معیارهای عقلانی و فطری است، لذا داده‌های دیانت را بی کم و کاست و با روح تعبد می‌پذیرند. همان‌گونه که در کلیت دین امر به نماز و حج و روزه و غیر آن از ناحیه گرویدگانش جدی و در حد تکلیف و وظیفه دانسته می‌شود، جعل قدرت از ناحیه شریعت برای حاکم در مؤمنان اعتقادی راستین پدید می‌آورد که آنان تکلیف خود می‌دانند که تمام قدرت را در اختیار او قرار دهند.

اعتقاد مردم به این مبانی محکم و متین سبب باورشان به راه و آرمان‌های حاکم دینی می‌شود. بدین‌گونه است که ایدئولوژی و دین، منشأ عمده‌ای برای جعل قدرت تلقی می‌شود. همین مسئله هم سبب پیدایش حرکت جمعی - آرمانی متشکل از ناحیه گرویدگان و امت اسلامی است. این حرکت جمعی از خاصیت مبارکی برخوردار است و آن این است که بر محور حاکمیت و ولایت، تشکلی از جبهه قدرتمند مؤمنان به وجود می‌آید که دیگر گشودن چنین جبهه‌ای توسط دشمن کار بسیار مشکلی خواهد بود. بنابراین، شریعت این اقتدار را از طریق نفوذ در باورها عملی می‌سازد و تبلور عینی می‌دهد. راسل، این نوع اقتدار را بسیار اساسی می‌داند:

نمونه کلاسیک رسیدن به قدرت از طریق باور، اسلام است. پیامبر اسلام بر منابع مادی عرب چیزی نیفزود. با این حال، چند سال پس از او عرب‌ها با شکست دادن نیرومندترین همسایگان خود، امپراتوری بزرگی را برپا کردند. بدون شک، دیانتی که پیامبر اسلام بنیان نهاد، عامل اساسی توفیق ملت عرب بوده است. پیامبر اسلام در پایان عمر خود به امپراطوری بزنطی اعلان جنگ داد. گیبون از انحطاط و سقوط امپراطوری روم می‌گوید: مسلمانان واهمه کردند و بهانه آوردند که پول و اسب و آذوقه ندارند، فصل درو است و گرمای تابستان طاقت‌فرساست، پیامبر خشمگین شد و گفت گرمای جهنم بیشتر است، او نخواست آنان را مجبور کند. ایمان دینی ملت عرب را متحد نگه داشت و در جنگ به آنها قوت قلب داد، علت آن بود که خدا رهبرانشان را قدرت بخشیده بود (راسل، 1371: 185).

سرانجام، آنچه در آن نمی‌توان تردید روا داشت، این نکته است که باورهای دینی و

مبانی اعتقادی اسلام، مهم‌ترین عامل پیروزی و قبول رهبری و پذیرش اقتدار و نیز اعطای آن است. این امری جبری و از روی سلطه جبارانه نیست، بلکه امری الهی، درونی، باطنی، و معنوی است که جامعه مؤمنان با اعتقاد به تسلیم در برابر دستورات دین الهی، آن را می‌پذیرد و تجمع خود بر محور ولایت را نشانه ایمان و وظیفه دینی خود می‌داند.

بی‌تردید اتخاذ این رویه بدیع در جریان استقرار قدرت که بر پایه عنصر همراهی آحاد اجتماع استوار است، با دشواری‌هایی همراه است که مهم‌ترین آن‌ها شاید از کفر رفتن آرامش ناشی از هنجارشکنی است. وقتی ادیان بزرگ و جهانی با نظام‌های اجتماعی‌ای که در بطن آن ریشه گرفته‌اند، کاملاً تطابق یافته باشند، آشکار است که دیگر به وظیفه و نقش بایسته‌ای که جامعه از آن‌ها انتظار دارد، عمل نمی‌کنند. در چنین وضعی این ادیان دیگر ادیانی قبیله‌ای خواهند بود نه ادیانی عام و جهانی. جزء مهمی از تکلیف و تعهد و نیز ارزش هر دینی برای جامعه همانا عبارت است از توانایی آن دین به اعمال داوریهی انتقادی نسبت به نظام اجتماعی از منظری گسترده‌تر و متعالی‌تر از آنچه خود جامعه در داوریهی خود خویشتن قادر به اتخاذ آن است. دین برای این نیست که نظم اجتماعی موجود را خوب جلوه بدهد، بلکه برای آن است که انگیزاننده اصلاح آن باشد (الیاده، 1374: 535).

هیچ مجموعه‌ای از افکار تأثیری نخواهد داشت مگر آن‌که با منافع یک گروه مهم اجتماعی سازگاری داشته باشد. از این گفته چنین بر نمی‌آید که این افکار فقط در خدمت منافع مادی گروه اجتماعی عمل می‌کند، زیرا ممکن است در خدمت علایق آرمانی آن‌ها نیز باشد. افکار اگر با منافع مادی بسیار مغایرت داشته باشد، برای مردم چندان جاذبه‌ای نخواهد داشت. البته این امکان نیز وجود دارد که افراد در برخی شرایط از رشته‌افکاری هواداری کنند که علایق آرمانی آنان را برآورده می‌سازد، ولی تا اندازه‌ای با منافع مادی‌شان در عمل تعارض دارد، منتها از آن‌جا که روی هم رفته عقلانی تشخیص داده می‌شود، بدان گرایش صورت می‌گیرد.

آنچه در دعوت و محتوای پیام پیامبران الهی آمده ناظر به همین نوع عقلانیت است. چه از باب نمونه، اقدام نوح پیامبر در ساختن کشتی و گردآوری زوج‌هایی از حیوانات گوناگون و سپس هلاکت هر که بیرون از آن کشتی قرار داشت، از منظر عقلانیت صوری، به لحاظ فقدان ارزش و منفعت مادی، پذیرفتنی و هضم‌کردنی نیست. ماکس وبر، جامعه‌شناس شهیر آلمانی، در مقام بیان حرکت پیامبران الهی بر اساس موازین عقلانیت ذاتی می‌گوید:

هیچ پیامبری به انجمن سری نظیر دسته‌های مکاشفاتی متأخر وابستگی نداشت. هیچ پیامبری در اندیشه بنیاد نهادن جماعت و دسته‌ای نبود. پیامبران در میان مردم خویش جای داشتند و علاقه‌مند به اصول اخلاقی بودند و نه به آیین‌ها و نظام‌های دینی (Weber, 1952: 299).

وی سپس دو نوع پیامبر را تشخیص می‌دهد: یکی پیامبر رسول یا اخلاقی و دیگری پیامبر سرمشق. پیامبر نوع دوم از طریق رفتار شخصی‌اش، اساساً نه با موعظه و هواداری از راه ویژه‌ای در زندگی یا تبلیغ یک الگوی رفتار خاص، سرمشقی برای دیگران باقی می‌گذارد. پیامبر سرمشق و الگویی برای دیگران به دست می‌دهد که اگر خواسته باشند و یا اگر به اندازه کافی خردمند باشند، می‌توانند این الگو را دنبال کنند. اما پیامبر رسول یک نوع راه زندگی را برای دیگران موعظه می‌کند و ادعا می‌کند که آنان وظیفه و الزام دارند از همین راه بروند و گرنه دچار لعن خدایی می‌شوند.

تعقیب منظم سود در جهان مادی از طریق محاسبه دقیق هزینه در برابر بازده، به معنای صوری ممکن است بسیار عقلانی باشد، اما ضرورتاً عقلانیت ذاتی را به بار نمی‌آورد، زیرا ممکن است هدف‌ها و نیازهای انسانی و نیازهای کل جامعه را برآورده نسازد. عقلانیت صوری کاری با ارزش‌ها ندارد، و حال آن‌که عقلانیت ذاتی متضمن مواضع ارزشی است. عقلانیت یک چیز به معنای ذاتی آن بستگی به ارزش‌های مورد اعتقاد آدم‌ها دارد و هر آنچه به این معنا و از این دیدگاه عقلانی است، ممکن است به معنا و از دیدگاه دیگر عقلانی نباشد (همیلتون، 1377: 251). آنچه مبنای دعوت پیامبران الهی و از جمله رسول گرامی اسلام را تشکیل می‌داد، دعوت به عقلانیت ذاتی در برابر عقلانیت صوری بود که این روند را به‌ویژه در اقدام آن بزرگوار به تشکیل حکومت می‌توان ملاحظه کرد.

پیامبر در تأسیس دولت، انقلابی ایجاد کرد و برخلاف جریان معمول، که از راه غلبه و قهر به تأسیس دولت می‌پردازند، ابتدا به تکوین یک ملت پرداخت و سپس دولتی نیرومند را تشکیل داد که در آن عصر الگوی برجسته‌ای برای همه امت‌های اسلامی است. «از این رو، آغاز تأسیس دولت با آغاز نهضت در مکه مقارنه داشته و با تکثیر پیروان رو به بسط و استحکام رفته است. با این همه، برای جریان تأسیس دولت می‌توان یک دوره بارز قائل گشت که عبارت از دوره مدنی باشد. دوره مدنی در حقیقت دو سال پیش از هجرت آغاز شد و آن‌گاه تنی چند از حاجیان یثرب در دیدار با پیامبر به اسلام گرویدند، مصعب بن عمیر به‌عنوان نماینده پیامبر و مأمور نهضت به آن دیار قدم گذاشته و نقش امام و معلم و مربی را برای مسلمانان آن خطه عهده‌دار گشته است» (فارسی، 1349: 107).

تأسیس دولت در دوره مدنی چیزی جز ادامه و تکمیل مجاهدۀ مستمر تکوین ملت در دوره مکی نبود. به همین سبب، کوشش‌های تربیتی در جهت تکوین ملت مطلوب ادامه یافت (همان: 113).

روند اقدام پیامبر گرامی اسلام در پی آماده‌سازی شرایط جهت تأسیس حکومت گواه این واقعیت است که رهبری نظام اسلامی برای به‌دست گرفتن قدرت و اعمال حاکمیت خویش و بروز و ظهور صلاحیت‌هایی که از جانب خداوند دارد، مانند هر رهبر دیگری نیازمند قدرت و توانایی است. بر همین اساس، قدرت‌داشتن از شرایط عمومی تکلیف و مسئولیت در اسلام قلمداد می‌شود.

اهداف متعالی و انسانی‌ای که دین برای حکومت ترسیم کرده محتاج همتی بس بلند، نه فقط از سوی کارگزاران و رهبری نظام، بلکه از طرف توده‌هایی است که قاعدۀ حاکمیت را تشکیل می‌دهند.

ابزارهایی که حاکمان دینی در راه رسیدن به این اهداف متعالی استفاده می‌کنند، به همان مقدار باید مشروعیت داشته باشد که اصل آرمان‌ها طبق آموزه‌ها و مبانی دین. آنان نه می‌توانند از هر راهی قدرت و توان لازم را برای نیل به اهداف دینی خود تحصیل کنند و نه مجازند از روش‌های سلاطین و طواغیت استفاده کنند. بنابراین، عظمت و بلندای اهداف نظام سیاسی اسلام، و نیز اهتمام بلیغ دین در ضرورت مشروعیت و وسایل نیل به این اهداف و ماهیت اختیاری و اخلاقی‌داشتن اصلی‌ترین اهداف دین، یعنی تحقق بندگی خداوند در روی زمین، که جز با اختیار و اراده مردم رنگ اجتماعی به خود نمی‌گیرد، عقلاً اقتضا می‌کند که نظام اسلامی چه در مقام شکل‌گیری ارکانش و چه در مرحله اعمال حاکمیت و چه در استمرار و بقایش به‌شدت نیازمند همراهی و مشارکت آگاهانه مردم باشد. هرچند حکومت‌ها در مقام تصدی قدرت، همراهی و همکاری اتباع را در قالب اطاعت و پیروی انتظار دارند، اما کارآمدی آن‌ها در مقام اعمال قدرت تا حد زیادی در گرو پذیرش آن از سوی مردم تحت امر است. از این رو، از جمله عوامل مهمی که موجب مشروعیت اطاعت می‌شود، قرارداد مردمی است. قرارداد مردمی هم یک‌جانبه نیست تا فقط یک طرف (شهروندان) موظف به رعایت آن گردند و طرف دیگر مقید به هیچ قیدی نشده باشد، بلکه قرارداد، دوطرفه است و شهروندان در برابر اطاعتشان از فرمان زمامدار، او را نیز موظف به رعایت قواعدی می‌کنند. بنابراین، وجود قرارداد دوجانبه، که هر دو طرف را موظف به رعایت نکات مربوط به خود کند، نشانی از وجود قدرت سازمانی است، زیرا اگر یک طرف دارای قدرتی نبود نیاز به بستن قرارداد

نبود (محمدی، 1380: 128).

در این قرارداد دوسویه، اطاعت به‌عنوان کارویژه مهم مردم در صورتی معنا پیدا می‌کند که آنان از قدرتشان صرف‌نظر کنند و بر حکم صادره گردن نهند. اگر کسانی به‌صورت بالفعل یا بالقوه دارای قدرتی نباشند، چگونه می‌توان از آنان انتظار اطاعت داشت؟ بنابراین مفهوم اطاعت با قدرت سیاسی دارای پیوند است، بدین معنی که قدرت و اطاعت هم‌سنخ یکدیگرند. اگر یک حاکم بر موجودات غیر انسانی اعمال قدرت سیاسی کند، مسلماً با سرپیچی کامل آنها مواجه می‌شود، اما هیچ‌کس این سرپیچی را به حساب بی‌اطاعتی نمی‌گذارد؛ زیرا موجودات دیگر از قدرت سیاسی حتی به‌صورت بالقوه برخوردار نیستند تا قادر به درک مفهوم اطاعت از آن باشند، بنابراین، اعمال این نوع قدرت بر آنها هیچ‌گونه سنخیتی با نوع زندگی‌شان ندارد. در جوامع مدنی، به این سبب روحیه اطاعت وجود دارد که قدرت سیاسی لمس می‌شود و افراد آن را درک می‌کنند. این دلیل بر این است که قدرت سیاسی در انسان‌ها به نحوی وجود دارد و حاکم با رسیدن به قدرت مشروع از آنان می‌خواهد که از اعمال قدرت خویش صرف‌نظر کنند و در عوض برخی خدمات از جانب حاکم، اطاعت را جایگزین آن کنند. امام علی (ع) در خطبه 27 نهج‌البلاغه در مورد اهمیت اطاعت می‌فرماید:

آن را که فرمان نبرند سررشته کار از دستش بیرون است.

زیرا هر کس با مخالفت و بی‌اطاعتی از اعمال قدرت جلوگیری و عملاً قدرت سیاسی را خستی می‌کند. اطاعت نقشی بسزا در دوام و بقای دولت دارد و موجب غلبه و پیروزی می‌شود. حال این‌که دولت برحق باشد یا باطل تفاوتی ندارد، بلکه در هر نوع دولتی باشد تأثیر خود را می‌گذارد. توجه به نقش تأثیرگذار این عامل بر تداوم و تحکیم پایه‌های قدرت است که پیامبر گرامی اسلام را وامی‌دارد تا با هدایت عموم پیروان خود به‌سوی عنصری چون علی بن ابیطالب که با محور قراردادن آموزه‌های عدالت‌طلبانه قرآن، قصد دارد مقوله اطاعت اتباع را درونی و نه بر پایه اجبار استوار سازد، بقا و قدرت دولت اسلامی را تضمین کند.

غدیر؛ مظهر عمل به تکلیف نفی قدرت استیلابی

تعیین جانشینی برای رهبری امت اسلامی از مهم‌ترین و عمده‌ترین مسائلی بود که پیامبر اکرم در آخرین سال حیات، هنگام بازگشت از حجة‌الوداع، به همراهان خویش ابلاغ کرد.

اگرچه این اعلام عمومی، به فرمان خداوند صورت گرفت، صرف‌نظر از این جنبه آن، می‌توانست حاکی از دغدغه طبیعی معمار و بنیان‌گذار مکتب به آینده امت باشد. این اقدام ضرورت اجتماعی اجتناب‌ناپذیری بود، و از انتظارات عقلای عالم به‌شمار می‌آمد و آن حضرت حتی در زمان حیات خویش از آن مهم غفلت نمی‌ورزید. او می‌دانست که جامعه بی‌سرپرست مانند رمه بی‌چوپان هر لحظه در معرض اختلاف، گسستگی، و هجوم فرصت‌طلبان و چه بسا سلطه استیلاجویان است. لذا، هر وقت برای جنگ یا غزوه‌ای از مدینه خارج می‌شد، شهر را بدون امیر و خلیفه وانمی‌گذاشت؛ پس هنگامی که سفری ابدی پیش‌رو داشت، چگونه ممکن بود امت را به حال خود واگذارد؟

هر چند رحلت پیامبر و منازعات دامنه‌دار اصحاب برای تصدی خلافت امری اسفانگیز و فاجعه‌بار است، اما پیامی مهم دارد و آن این‌که مسئله رهبری و حکومت از روشن‌ترین و بدیهی‌ترین نیازهای جامعه اسلامی است؛ نیازی که صحابه پیامبر یک‌صدا برای تحقق آن قیام کردند، هیچ‌کس در لزوم آن تردید روا نداشت و تنها مصداق و شیوه تعیین آن مورد اختلاف واقع شد. شیعیان معتقد بودند که انتصاب علی (ع) به خلافت از سوی پیامبر، نه تنها به موجب نص صورت گرفته است، بلکه از جهت عقلی هم از پذیرش آن‌گزیری نیست؛ زیرا عقل نمی‌تواند بپذیرد که رهبری درباره کوچک‌ترین مسائل فردی و اجتماعی با پیروان خویش سخن بگوید، اما مهم‌ترین مسئله جامعه را در پرده ابهام و سکوت باقی گذارد. پیامبر گرامی اسلام، در دوران رسالت خویش مکرراً وصی و جانشین خود را تعیین کرد و موضوع امامت امت را از قلمرو «انتخاب» و مراجعه به آراء و نظرات مردم بیرون ساخت. ایشان به مناسبت‌های مختلف در سفر و حضر به جانشینی علی (ع) تصریح می‌کرد و امت اسلامی را پیوسته بدو توجه می‌داد، تا بعد از نبی مکرم اسلام تکلیف مردم روشن شود و به آن‌که شایسته ردای خلافت است، مراجعه کنند. مثلاً نقل شده که چون دوال پافزار رسول الله (ص) پاره شد، آن را به علی (ع) داد تا تعمیر کند. سپس درحالی که یک لنگه کفش به پا داشت، به اندازه یک تیرانداختن یا در حدود آن راه رفت؛ آنگاه رو به اصحابش کرد و فرمود: یکی از شما بر تأویل قرآن می‌جنگد، چنان‌که به همراه من برای تنزیل قرآن جنگید ... او همان کسی است که به کفش پینه می‌زند و به علی (ع) اشاره کرد و فرمود: او به هنگامی که سنت من کنار گذاشته می‌شود و کتاب خدا سوزانده می‌شود و افرادی که شایستگی ندارند درباره دین سخن گویند، برای احیای دین خدای

عزوجل با آن‌ها پیکار می‌کند (یوسفی غروی، 1382: 33/3). البته از میان کلمات گهربار حضرت، درباره تعیین جانشین و نصب خلافت و ولایت امیرالمؤمنین (ع)، هیچ‌کدام از نظر عظمت، صراحت، قاطعیت، و عمومیت به پای حدیث غدیر نمی‌رسد (سبحانی، 1383: 937). حضرت ختمی مرتبت، در برابر دیدگان صدهزار نفر، در محلی به نام «غدیر خم» و بعد از آن‌که آیه 67 سوره مائده نازل شد و خداوند آن حضرت را مورد خطاب قرار داد که: «یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک و ان لم تفعل فما بلغت رسالتہ: ای پیامبر، آنچه از طرف پروردگار بر تو نازل شده است، به مردم برسان و اگر چنین نکنی، رسالت او را انجام نداده‌ای». به فرمان الهی، علی (ع) را به مقام خلافت و وصایت و جانشینی منصوب کرد و در ضمن خطبه موسوم به خطبه غدیر این عبارت معروف را بیان کرد:

من کنت مولاه فهذا علی مولاه: هر که من مولای اویم، این علی مولای اوست (شیخ صدوق، 1413: 229/1).

همچنین، شیعیان ادعای تمسک به رأی اکثریت یا اجماع امت در موضوع خلافت را بی‌وجه می‌دانند، خصوصاً اگر کسی بخواهد آن را به گفتار و کردار پیامبر (ص) نیز مستند سازد؛ زیرا ارجاع به رأی اکثریت و یا واگذاری امر امت به اهل «حل و عقد» از سوی کسی که جز به وحی سخن نمی‌گوید، امری شایسته به نظر نمی‌رسد. از سوی دیگر اجماع بر خطای امت، چه بسا زمینه استقرار حکومت‌های جائز را فراهم آورد، چنان‌که سلطه استیلاگونه امویان خارج از این قاعده واقع نشد.

شیعیان همچنین با استناد به قول و فعل پیامبر بر این باور شدند که امام و پیشوای جامعه باید از سوی خدا و به وسیله پیامبر (ص) معرفی و معین شود و معصوم و از هر عیب و نقص خلقی و خلقی و سببی پیراسته باشد و در خاندانی پاک و پاکدامن تولد یافته باشد. بنابراین، در عرف خاص شیعیان، «امام» رهبری سیاسی، فکری، و اخلاقی را برعهده دارد و اداره امور اجتماعی، راهنمایی و ارشاد فکری، آموزش دینی، و تصفیه و تزکیه اخلاقی از او انتظار می‌رود (خامنه‌ای، 1383: 71). چنین شخصی مسلماً باید از رذایل اخلاقی و ارسته، به فضایل آراسته و در دانش و بینش و بردباری و سایر صفات متعالی سرآمد همگان باشد.

اصل عصمت و اندیشه ضرورت تنصیب امام و رهبر از جانب خدا و پیامبر و حصر این رهبری در خاندان علی (ع)، درفش فکری و پرچم مقاومت سیاسی و مبارزه معنوی گروه‌های انقلابی جامعه علیه خلفا و صاحبان امتیازات سیاسی و اجتماعی بود. حتی بارتلس، محقق و مورخ روسی، نیز می‌پذیرد که نهضت‌ها اغلب از آن‌جا آغاز می‌شد که

داعیان از جانب مدعیان امامت به قصد متشکل ساختن پیروان در روستاها و میان قبایل و عشایر ظاهر می‌شدند و مخفیانه به کسانی که مورد اعتماد بودند، تلقین می‌کردند که قدرت و حکومت امویان و یا عباسیان از شیطان است و امیرالمؤمنین واقعی علی (ع) و اولاد اویند که آخرین آنان ظهور کرده، زمین را از قسط و عدل پر خواهد کرد، چنان‌که از جور و ستم پر شده است (بارتلس، 1382: 76).

اقدام نبی مکرم اسلام (ص) در جریان آخرین حج خود در اعلام رسمی جانشین پس از خود، حرکتی قاطع در جهت اصلاح امور امت و حکومت اسلامی شمرده می‌شود. آن حضرت با دوراندیشی به تعیین جانشین در جهت تثبیت و یکپارچگی امت اسلامی همت گماشت و تکلیف امت اسلامی را تا آخر مشخص و یکپارچگی آن را تضمین کرد، جز آن‌که امت اسلامی، با نهایت تأسف، این مهم را پشت گوش انداخت و دچار اضمحلال و گمراهی و عقب‌ماندگی شد. در اسلام، حکومت تا زمانی مشروعیت دارد که عامل و ابزاری برای اجرای احکام باشد؛ ولی اگر قرار شود که خود آن، عامل تعطیلی دین گردد، نقض غرض خواهد شد و اعتبار شرعی خود را از دست خواهد داد. از باب نمونه، می‌توان از حکومت امیرالمؤمنین یاد کرد که یک حکومت تکلیف‌محور بود و علی (ع) حاضر نبود به هر قیمتی در حفظ آن قدم بردارد و به هر وسیله در جهت بقای آن متمسک شود. ایشان در امر حکومت‌داری به اندازه‌ای تقوا را رعایت می‌کرد که برخی از مردم نادان گمان کرده بودند معاویه از علی (ع) سیاستمدارتر است. حضرت در پاسخ این‌گونه اشخاص فرمود: «والله ما معاویه بأدهی منی ولکنه یغدر و یفجر و لولا کراهیة الغدر لکنت من ادهی الناس و لکن کل غدره فجرة و کل فجرة کفرة: سوگند به خدا، معاویه از من سیاستمدارتر نیست، اما معاویه حيله‌گر و جنایتکار است، اگر نیرنگ ناپسند نبود، من زیرک‌ترین افراد بودم؛ ولی هر نیرنگی گناه و هر گناهی نوعی کفر و انکار است» (نهج‌البلاغه: خطبه 200).

نتیجه‌گیری

هرچند به‌منظور اعمال قدرت، راه‌های فراوانی، از قبیل تنبیه و تشویق وجود دارد، اما به باور بسیاری از اندیشمندان حوزه سیاست، هیچ ابزاری کارآمدتر از اقناع نیست تا آن‌جا که برخی تنها شکل اصیل قدرت را آن می‌دانند که فرد بدان باور داشته باشد و در اصل و ذات، آن را درست بداند. براین اساس، به‌آسانی می‌توان مدعی شد که قدرت مطلق از آن باور و اقناع است و صورت‌های دیگر قدرت از آن سرچشمه می‌گیرد و یا بر آن مبتنی

است. مثلاً قدرت نظامی، که از عینی‌ترین انواع قدرت است، هنگامی مؤثر واقع می‌شود که سربازان به امری که برای آن می‌جنگند، باور داشته باشند. همچنین، قوانین هنگامی تأثیر واقعی خود را خواهند گذاشت که اعتقاد نسبت به حرمت آن‌ها در اذهان مردم نقش بسته باشد. از مؤثرترین انواع باورها می‌توان به باور دینی اشاره کرد که در صورتی که زیرساخت نهاد قدرت قرار گیرد، کارآمدی دولت را دوچندان خواهد کرد.

پیامبر گرامی اسلام نیز با عنایت به تأثیر شگرف قدرت اقناعی است که در طول سالیان متمادی ابلاغ دعوت خویش بر آن بود تا با ارائه استدلال‌های متین مبتنی بر وحی، مخاطبین را به صحت راه و شیوه پیشنهادی خود، که متضمن سعادت و رستگاری بشر بود، متقاعد سازد و این روند را حتی در مقطع پایانی حیات و در راستای فرایند انتقال قدرت نیز دنبال کرد. هرچند آن بزرگوار از مشروعیت الهی بهره‌مند بود، اما با توجه به ضرورت همراهی آحاد مردم با نهاد حکومت به منظور کارآمدسازی تصمیمات و اقدامات آن، بر آن شد تا در جریان غدیر خم با تبیین لزوم وجود محوری برای هدایت و هماهنگی نیروهای پراکنده اجتماعی، پیروان خویش را به پذیرش درونی عنصری برتر همچون علی بن ابی‌طالب متقاعد سازد و از این رهگذر، با تداوم راهی که خود آغازگر آن بود، زمینه تحقق وعده تکوین «امت وسط» را فراهم آورد و بدین‌سان با اقدام به تکلیف الهی خود، روند رسالت را کامل کرد.

منابع

قرآن کریم.

آرون، ریمون (1370ش). *مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

ابن فارس، احمد (1410ق). *معجم مقاییس اللغة*، بی‌جا: الدارالاسلامیه.

الیاده، میرچا (1374ش). *فرهنگ و دین*، ترجمه زیر نظر بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: طرح نو.

بارتلس، یوگنی ادواردویچ (1382ش). *تصوف و ادبیات تصوف*، ترجمه سیروس ایزدی، تهران: امیرکبیر.

خامنه‌ای، سیدعلی (1383ش). *پیشوای صادق*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

دهخدا، علی‌اکبر (1339ش). *لغت‌نامه*، تهران: چاپ سیروس.

راسل، برتراند (1371ش). *قدرت*، ترجمه نجف دریابندری، تهران: خوارزمی.

ریویر، کلود (1380ش). *انسان‌شناسی سیاسی*، ترجمه ناصر فکوهی، تهران: نشر نی.

سبحانی، جعفر (1383ش). *فروع ابدیت*، قم: بوستان کتاب.

صدوق (1413ق). *من لا یحضره الفقیه*، قم: جامعه مدرسین.

- عالم، عبدالرحمن (1378ش). *بنیادهای علم سیاست*، تهران: نشر نی.
- فارسی، جلال‌الدین (1349ش). *انقلاب تکاملی اسلام*، تهران: کامل.
- لوکس، استیون (1370ش). *قدرت فرانسائی یا شر شیطانئی*، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- مارکس، کارل و فردریش انگلس (1359ش). *مانیفست حزب کمونیست*، ترجمه محمد پورهرمزبان، حزب توده ایران.
- محمدی، حیدر (1380ش). *قدرت سیاسی ازدیدگاه امام علی*، قم: نشر معارف.
- معین، محمد (1371ش). *فرهنگ فارسی*، تهران: امیرکبیر.
- نهج البلاغه* (1387ق). به اهتمام صبحی الصالح، بیروت: بی‌نا.
- همیلتون، ملکم (1377ش). *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: موسسه تبیان.
- یوسفی غروی، محمدهادی (1382ش). *تاریخ تحقیقی اسلام*، ترجمه حسین علی عربی، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

Weber, Max (1952). *Ancient Judaism*, trans. H. H. Gerth and Don Martindale, Chicago.

