

دلایل نقلی مشروعیت بخشی انتخاب

حسین واله *

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۰۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۲۸

چکیده

دلایل نقلی کافی برای مشروعیت بخشی انتخاب وجود دارد. رویکرد مخالفان این دیدگاه در نفی دلالت این ادله از طریق حمل آنها بر معنای خلاف ظاهر، متضمن استدلال دوری است. اشکال آنان به اعتبار سندی روایت های باب مربوط نیز وارد نیست. دلیل اینکه آنها اصرار کرده اند بیعت مدخلیتی در فعلیت ولایت ندارد آن است که ولایت را مترادف با وجوب طاعت گرفته اند و اطلاق ادله وجوب طاعت را مثبت اطلاق ولایت دانسته اند. راز اینکه میان ولی معصوم و ولی غیر معصوم از نظر مشروعیت سیاسی به معنای نفوذ تصرفات و حرمت براندازی فرق می گذارند، آن است که نصب الهی به ولایت را به معنای جعل استقلالی حکم وضعی می دانند. اگر نصب به ولایت را به معنای جعل حکم تکلیفی به واگذاری سرپرستی امت به ولی و در نتیجه وجوب طاعت از او بدانیم، این استغراب از میان می رود؛ زیرا میان حرمت بالذات و حرمت بالعرض انتخاب غیر معصوم می توان فرق نهاد. در این مقاله به روش تحلیل منطقی دلایل منکران مشروعیت بخشی انتخاب شرح و نقد می گردد و علت رویکرد آنان تبیین می شود.

کلیدواژه ها

انتخاب، بیعت، مشروعیت بخشی، ولایت.



مقدمه

مراد از مشروعیت، نفوذ تصرفات حکومت و حرمت براندازی آن است و مراد از «مشروعیت بخشی» نیز آن است که با چشم‌پوشی از هر دلیل دیگری برای جواز و یا حدود تصرف حاکمانه، انتخاب اکثریت مجوز تصرف حاکمانه و سبب نفوذ آن و حرمت براندازی باشد.

در پاسخ به مسئله مشروعیت بخشی انتخاب، باب‌های مختلفی را در سه دانش فقه، اصول و کلام می‌توان جست‌وجو کرد. در این زمینه دلایل عقلی - کلامی و فقهی و دلایل نقلی مختلفی مورد استناد قرار گرفته است. در ادبیات موضوع، بیش از هشت دلیل برای مشروعیت بخشی انتخاب آورده‌اند.^۱ در این مقاله تنها به دلایل نقلی و از میان آنها به ادله بیعت می‌پردازیم.

اصطلاح «انتخاب» به دوران جدید تعلق دارد، ولی کارکرد آن معادل کارکرد مفهوم «بیعت» در سنت اسلامی است. آنچه سبب می‌شود بتوان با نظر به منابع نقلی درباره دو مفهوم بیعت و انتخاب تصمیم گرفت، جوهره یکسان مشترک میان مصداق‌های آنهاست.^۲ این جوهره عبارت است از تصمیم جماعتی خاص درباره موضوعی سیاسی که تصمیم اکثریت را نمایندگی می‌کند و بر همگان لازم الاتباع تلقی می‌شود. اکنون مسئله به این پرسش فروکاسته می‌شود که آیا ادله نقلی مربوط به بیعت، مشروعیت بخشی بیعت و انتخاب را ثابت می‌کند؟

آرای فقیهان شیعی معاصر درباره نسبت میان انتخاب و مشروعیت مختلف است؛ برای نمونه در اینجا تنها از چند دیدگاه یاد می‌کنیم. آیت الله محمد مؤمن بیعت و انتخاب را فاقد هرگونه تأثیری در مشروعیت می‌داند؛ چه در مورد ولی معصوم و چه ولی

۱. نک: منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۱، صص ۴۹۳-۵۱۱؛ در این اثر ۹ دلیل در ضمن ۲۶ بند ارائه شده است؛ منتظری، بی تا، صص ۱۶۶-۱۷۷ که ۸ دلیل آمده است.

۲. «فسموا معاهده الولاه ... بیعه. ... کأن کل واحد منهما باع ما عنده من صاحبه وأعطاه خالصه نفسه وطاعته ودخيله أمره» (صلاحات، ۱۳۸۵، ص ۶۱)؛ نیز «البيعه والمبايعه: المعاهدة على التسليم والطاعة لمن تصدى للولاية وإدارة الأمة...» (سرور، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۷۵).



غیر معصوم. از نظر او تأثیر بیعت منحصر در این است که حاکم منصوب از سوی خداوند را قادر به اعمال ولایت می‌سازد (مؤمن، ۱۴۲۵ق، ص ۲۳۳). آیت الله کاظم حائری نیز تأثیر بیعت را در مشروعیت ولی معصوم علیه السلام یا تعیین شخص ولی منتفی می‌داند، اما در مورد ولی غیر معصوم، تنها بیعت را تعیین‌بخش می‌داند؛ یعنی در فرض تعدد منصوبان به ولایت، تعیین یک شخص خاص تنها از طریق انتخاب مشروع است (حائری، ۱۴۳۳ق، ص ۱۹۶). آیت الله جعفر سبحانی انتخاب را مشروعیت‌بخش به ولی (معصوم یا غیر معصوم) نمی‌داند، اما در ولی غیر معصوم پذیرش و رضایت مولی علیهم را (که معمولاً از راه انتخاب حاصل می‌شود) شرط جواز تصدی حکومت می‌داند (سبحانی، ۱۳۸۵، صص ۵۵-۱۰۰).^۱ آیت الله مصباح یزدی پذیرش و رضایت مولی علیهم را شرط مشروعیت ولایت غیر معصوم می‌داند، اما آن را مشروعیت‌بخش نمی‌داند؛ تنها عامل مشروعیت‌بخش به قدرت سیاسی، اذن الهی است (مصباح، ۱۳۸۰، ج ۲، صص ۲۵-۴۰). آیت الله جوادی آملی معتقد است ولایت با انتخاب فعلیت می‌یابد و بدون آن بالقوه می‌ماند. او بیعت و انتخاب را علامت و نه علت حاکمیت مشروع می‌داند که سبب توانایی ولی بر اعمال قدرت سیاسی می‌شود، ولی منشأ مشروعیت آن نیست. تا اینجا وی به ظاهر اثر بیعت را هم بر ولایت معصوم علیه السلام و هم ولایت غیر معصوم در نظر دارد. انتخاب اکثریت از نظر ایشان اثر دیگری هم دارد و آن تعیین تکلیف در جایی است که میان فقها و صاحب‌نظران اختلاف نظر بروز کند (جوادی آملی، ۱۳۸۳، صص ۸۳، ۹۲، ۴۰۵، ۴۰۷، ۴۱۹، ۴۲۴، ۴۲۸).

آیت الله منتظری میان معصوم علیه السلام و غیر معصوم فرق می‌گذارد. در معصوم علیه السلام بیعت منشأ مضاعف برای مشروعیت قدرت سیاسی است و حتی بدون آن مشروعیت از طریق نص ثابت است. برای غیر معصوم، انتخاب اکثریت مشروعیت‌بخش به قدرت سیاسی است (منتظری، بی‌تا، ص ۱۷۷). به باور آیت الله شمس الدین ولایت منصوص به معصومان

۱. «...هر دولتی ... باید مورد انتخاب و گزینش و یا لاقول مورد پذیرش آنان باشد تا با قانون عدم تسلط بر مال و جان افراد سازگار باشد. از این دلایل نتیجه می‌گیریم که سرچشمه قدرت در تشکیل حکومت، خود ملت و اراده و خواست آنان است» (سبحانی، ۱۳۸۵، ص ۸۸).





اختصاص دارد و ولایت آنان ناشی از نصب است و مقید به انتخاب نیست. در عصر غیبت، ولایت به امت تعلق دارد که از طریق انتخاب و مراجعه به آرای عمومی اعمال می‌شود. منشأ مشروعیت قدرت سیاسی و دولت حداقلی^۱ تنها ولایت جامعه است (شمس‌الدین، ۱۹۵۵م، صص ۲۰۹، ۴۴۸). آیت الله محمدباقر صدر معتقد است جامعه انسانی از باب خلافت الهی بر خود ولایت دارد، اما در دوره انقلاب علیه ستم و تبعیض به زعامت سیاسی یکپارچه نیازمند است. با حضور معصوم علیه السلام دو وظیفه تعلیم دین و زعامت سیاسی به نصب الهی بر عهده اوست. در همین حال، بیعت نمادی از خلافت الهی است و بیعت با امام معصوم علیه السلام از باب ایفای وظیفه خلافت الهی واجب است. در غیاب معصوم، تا زمانی که جامعه زیر سلطه ستمگران قرار دارد و به ایفای وظیفه ولایت بر خویش قادر نیست، بر جانشینان معصوم علیه السلام در تعلیم دین و زعامت جامعه واجب است برای آزادسازی جامعه و اعاده حق ولایت به آن بکوشند. پس از آزادی جامعه، حق ولایت به آن تعلق خواهد داشت که از طریق شورا اعمال می‌کند «و از اینجا اعتبار شورا و انتخاب اکثریت نتیجه می‌شود» (صدر، ۱۴۰۳ق، صص ۱۵۲-۱۶۱).^۲

۱. دلایل نقلی انتخاب

الف) آیات بیعت

در برخی آیات قرآنی به موضوع بیعت و انتخاب اشاره شده است. در این آیات می‌خوانیم:

۱. مراد از دولت حداقلی این است که دامنه اختیارات حکومت به قدر متیقن محدود است؛ چون خروج از اصل اولی «لاولایة» به اندازه‌ای رواست که ادله ولایت اقتضا کند.
۲. «فالنبوۀ ظاهرة ربانیة تمثل رسالة ثورية... للجماعة لكي تستأنف دورها الصالح وتفرض ضرورة هذه الثورة ان يتسلم شخص النبي الرسول الخلافة العامة لكي يحقق للثورة اهدافها في القضاء على الجاهلية والاستغلال... والمرجع الشهيد معين من قبل اله تعالى بالصفات والخصائص... ومعين من قبل الأمة بالشخص اذ تقع على الأمة مسئولية الاختيار الواعي له... و تمارس الأمة دورها في الخلافة في الاطار التشريعي للقاعدتين القرآنيتين التاليتين: «وامرهم شورى بينهم» و «المؤمنون و المؤمنات بعضهم اولی بعض...» و ينتج عن ذلك الاخذ بمبدأ الشورى و برأى اکثرية عند الإختلاف» (صدر، ۱۴۰۳ق، صص ۱۵۲-۱۶۱).

«إِنَّ الَّذِينَ يَبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ» در حقیقت کسانی که با تو بیعت می کنند جز این نیست که با خدا بیعت می کنند» (فتح، ۱۰)؛ «يا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يَبَايِعُوكَ ... فَبَايِعْهُنَّ؛ ای پیامبر! چون زنان با ایمان نزد تو آیند که با تو بیعت کنند ... با آنان بیعت کن» (ممتحنه، ۱۲)؛ «لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يَبَايَعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ؛ به راستی خدا هنگامی که مؤمنان زیر آن درخت با تو بیعت می کردند از آنان خوشنود شد» (فتح، ۱۸).

اعلام رضایت الهی از بیعت و وعید نسبت به نقض آن در آیات یادشده، مشروعیت بیعت و وجوب وفای به آن را ثابت می کند، اما تا تمام شدن دلالت آن بر مشروعیت بخشی بیعت، دو گام دیگر لازم است: (۱) پاسخ به این پرسش که آیا این آیات نهاد سیاسی^۱ بیعت را به منزله سیره عقلایی به طور عام امضا می کند یا فقط نشان می دهد در جایی که بیعت با معصوم منصوص انجام شود، آن بیعت معتبر است. (۲) پاسخ به اینکه آیا بیعت های مورد اشاره تنها اعلام وفاداری بیعت کنندگان است یا مشتمل بر تعیین تکلیف همه امت اعم از حاضران و غایبان بوده است.

برای پاسخ به این دو پرسش، باید به روایت های بیعت و سنت عملی معصومان عليهم السلام مراجعه کرد که نشان می دهد بیعت به منزله یک نهاد سیاسی و وسیله ایجاد حاکمیت امضا شده است؛ از این رو اعتبار بیعت اختصاص به حالتی ندارد که با معصوم منصوص به ولایت انجام شود.

ب) روایت های بیعت

۱. «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّكُمْ بَايِعْتُمُونِي عَلَى مَا بُويعَ عَلَيْهِ مِنْ كَانِ قَبْلِي، وَإِنَّمَا الْخِيَارُ لِلنَّاسِ قَبْلَ أَنْ يَبَايَعُوا، فَإِذَا بَايَعُوا فَلَا خِيَارَ لَهُمْ؛ مردم، شما با من بر همان اساس بیعت کردید که پیشینیان من بیعت گرفتند؛ تنها پیش از بیعت است که مردمان مختاراند [بیعت کنند یا نکنند] اما پس از بیعت، دیگر اختیاری ندارند...» (سید رضی، ۱۳۷۶، خ ۴۱، ص ۴۱۰).

۱. اعمال مستمر هنجارهای انتظام بخش به ظهور نهادهای اجتماعی می انجامد که ارکان جامعه را می سازد. برخی از این نهادها به امور اقتصادی و برخی به امور فرهنگی و برخی به مناسبات قدرت مرتبط است. این دسته سوم را «نهاد سیاسی» می نامند.





۲. «أنتكما ممن أردنی وبایعنی، ... وإن دفعكما هذا الأمر من قبل أن تدخلایه فیہ کان أوسع علیكما من خروجكما منه بعد إقرار كما به...؛ شما از جمله کسانی بودید که سراغ من آمدید و با من بیعت کردید... گناه بیعت نکردن شما از آغاز کمتر از نقض بیعت تان است...» (سید رضی، ۱۴۱۴ق، ن ۵۴، ص ۴۴۵).

۳. «إن بیعتی وأنا بالمدينة لزمتمک و انت بالشام؛ بیعت من در مدینه برای تو که در شام هستی نیز الزام آور است» (سید رضی، ۱۳۷۶: ن ۲۹). «ولعمری لئن کانت الإمامة لاتتعقد حتی یحضرها عامه الناس فما الی ذلک سبیل ولکن اهلها یحکمون علی من غاب عنها...؛ اگر انعقاد امامت مشروط به حضور همگان باشد، امامت هرگز منعقد نخواهد شد. تصمیم اهل بیعت بر غایبان بیعت نافذ است...» (سید رضی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۷۳، ص ۲۴۸).

۴. «... وإئی عند انقضاء خطبتی أدعوکم الی مصافقتی علی بیعته والإقرار به ثم مصافقته بعدی...؛ در پایان خطبه ام دعوت می کنم که با من در باره بیعت با او و قبول ولایت او بیعت کنید و سپس با او بیعت کنید...» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۷، ص ۱۳۳).

۵. «مع أئی قد عرضت علیهما قبل أن یبایعانی إذا أحبّا بایعت لأحدهما...؛ با آنکه پیش از بیعت آن دو با من، پیشنهاد کردم که اگر آنها بخواهند من حاضریم با یکی از آن دو بیعت کنم...» (مفید، ۱۳۷۱، ص ۲۶۰).

۶. «وأما علّه ما وقع من الغیبه: فان الله یقول: (یا ایها الذین آمنوا لا تسألوا عن اشیا إن تبد لکم تسؤلکم) إنه لم یکن لأحدٍ من آبائی إلا وقد وقعت فی عنقه بیعه لطاغیه زمانه، وإئی أخرج حین أخرج ولا یبعه لأحد من الطواغیت فی عنقی...؛ و اما در باب علت غیبت، خداوند می فرماید (ای مؤمنان نپرسید از چیزهایی که اگر بر شما آشکار شود ناراحت می شوید) همه پدران من گرفتار بیعت طاغی زمانه خود بودند. من به هنگام خروج بیعت هیچ طاغوتی را بر گردن نخواهم داشت...» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۲، ص ۲۹).

مجموع این روایت ها دلالت دارند بر اینکه بیعت اکثریت با کسی برای حکمرانی، حکمرانی او را مشروع می سازد؛ یعنی تصرفات او نافذ می گردد و براندازی آن حکومت از این جهت حرام می شود و حکم او بر اقلیت نیز نفوذ خواهد

داشت.^۱ در حدیث (۱) تصریح شده است که پیش از بیعت شخص حق دارد بیعت نکند، اما پس از آن حق ندارد نقض کند. پیداست که اگر مشروعیت بیعت در نفس الامر به بیعت با معصوم منحصر باشد، تجویز بیعت نکردن جا ندارد؛ زیرا بیعت با معصوم واجب متعین است. پس لاجرم، بیعت برای تأسیس حاکمیت، مشروع است؛ چه بیعت با معصوم باشد و چه با غیر معصوم.

در حدیث (۲) تصریح شده است که نقض بیعت دو گناه دارد؛ اما بیعت نکردن تنها یک گناه دارد. لازم می‌آید که بیعت به طور مستقل در نفوذ تصرفات و حرمت براندازی حکومت تأثیر داشته باشد. اگر بیعت هیچ تأثیری در مشروعیت حکومت نداشته باشد، نقض بیعت معادل ترک ابتدایی آن است؛ در حدیث (۳) تصریح شده است که برای الزام‌آوری بیعت بر همگان، شرط نیست که همگان بیعت کنند و این ثابت می‌کند که بیعت اکثریت بر اقلیت نافذ است. در حدیث (۴) نیز تصریح شده که وجوب بیعت مردم با امام علی علیه السلام حکم الهی است و پیامبر صلی الله علیه و آله مأمور به ابلاغ آن است و برای تتمیم وظیفه ابلاغ، باید از مردم در این خصوص هم بیعت بگیرد. افزون بر این، پیامبر صلی الله علیه و آله مأموریت الهی دارد که از مردم برای جانشینی امام علی علیه السلام هم بیعت بگیرد؛ بنابراین پیامبر صلی الله علیه و آله دو بیعت از مردم در غدیر گرفته است: نخست بیعت با خودش بر قبول فرمان الهی به بیعت با علی علیه السلام برای جانشینی و دیگری بیعت با علی علیه السلام برای جانشینی پیامبر صلی الله علیه و آله پس از رحلت ایشان. اگر بیعت خاستگاهی مستقل برای مشروعیت قدرت سیاسی نداشته باشد، اصرار بر بیعت مردم با علی علیه السلام پس از بیعت آنان با خود پیامبر صلی الله علیه و آله بر قبول این فرمان الهی لغو می‌شود.

۱. لازمه این مطلب آن نیست که بیعت مردم یا تصدی حکومت توسط شخصی خاص، از هیچ جهت دیگری محظور نباشد؛ برای مثال اگر بیعت با الف متضمن نقض ناروای بیعت پیشین یا عصیان امر الهی خاصی باشد، از آن جهت محظور خواهد بود. اگر مفضولی بر فاضل منصوب منصوص تقدم جوید، معصیت کرده و تک تک تصرفات او حرام است؛ از این رو اعتراض بنی هاشم به سقیفه، نهی از منکر، نقض بیعت غدیر و بیعت با غیر معصوم با وجود معصوم بوده است. این حرمت با اثر وضعی آن بیعت منافاتی ندارد؛ از جمله در الزام‌آوری برای این ناهیان که متخلف از بیعت بوده‌اند؛ مانند حرمت بیع در وقت نماز جمعه.





در روایت (۵) امام علی علیه السلام می فرماید: «پیش از بیعت طلحه و زبیر، من به آنها پیشنهاد کردم که با هر کدام که بخواهد، بیعت کنم». این بیان ظهور در این دارد که بیعت با غیر معصوم حرمت ذاتی ندارد؛ هر چند ممکن است حرمت بالعرض داشته باشد. حرمت بالعرض از این لحاظ که مانع بیعت با معصوم شود. در مورد بیعت امام علیه السلام با دیگران، این حرمت بالعرض از دو جهت منتفی است: یکم - امام با خودش بیعت نمی کند؛ از این رو بیعتش با دیگری متضمن بیعت نکردن با خود نیست تا معروض حرمت بالعرض شود؛ دوم - بیعت امام با غیر معصوم به عنوان ثانوی واجب می شود؛ زیرا به عنوان اولی همه مکلفان باید با معصوم بیعت کنند، ولی در شرایط خاص ضرورت اقتضا می کند که خود معصوم علیه السلام هم با کس دیگری بیعت کند. در نتیجه بیعت اشخاص با غیر معصوم در فرض وجود معصوم حرمت بالعرض دارد. در فرض فقدان معصوم، این حرمت بالعرض رفع می شود؛ از این رو این حدیث به تنهایی امضای بیعت را به عنوان سیره عقلا برای تأسیس حکومت چه با حاکم معصوم و چه غیر معصوم ثابت می کند.^۱ فقره ای از توفیق شریف که در حدیث (۶) آوردیم، ظاهر است در اینکه بیعت اکثریت برای اقلیت هم الزام آور است. امامان معصوم علیهم السلام همه بجز امام عصر علیه السلام گرفتار بیعت خلفای جور بوده اند؛ زیرا به ضرورت مذهب می دانیم که بیعت آنان اکراهی بوده و عقد و ایقاع اکراهی بی اثر است؛ لاجرم باید وقوع بیعت بر گرده ایشان را ناشی از بیعت اکثریت امت بدانیم. نتیجه اینکه بیعت اگر نافذ باشد، بر متخلفان از بیعت هم نافذ است.^۲

۱. احتمال جدلی بودن این بیان منتفی است؛ زیرا امام علیه السلام نقل می فرماید که در زمان بیعت چنان پیشنهادی داده اند. اگر بیعت با غیر معصوم حرمت ذاتی داشته باشد، عمل امام العیاذ بالله اغرا به جهل و تقریر باطل است. هیچ وجه تقیه هم متصور نیست؛ زیرا عموم مردم هجوم آورده اند برای بیعت: «حتی وطی الحسان».

۲. در سند این توفیق خدشه هایی کرده اند؛ از جمله نقل نشدن آن در کافی و مجهول بودن اسحق بن یعقوب. ولی رجالیان قدیم و معاصر این خدشه را مردود شمرده اند؛ چون کلینی در کافی توفیق ها را نقل نکرده و اگر وثاقت اسحق را محرز نمی دانست و متن مکتوب را نمی دید، آن را نقل نمی کرد. متن توفیق نیز از جلالت قدر اسحق حکایت دارد. تقیه شیعه در دوران غیبت کبری سبب اتخاذ اسم مستعار بوده است؛ لذا مجهول بودن اسحق خللی به وثاقت نقل وارد نمی کند. به این دلایل، فقیهان بسیاری به این توفیق استناد کرده اند: «أَحْبَرَنِي جَمَاعَةٌ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ قَوْلِهِ وَ أَبِي عَلِيٍّ الرَّزَّازِيِّ وَ غَيْرِهِمَا عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ بْنِ إِسْحَاقَ بْنِ يَعْقُوبَ قَالَ سَأَلْتُ مُحَمَّدَ بْنَ عُثْمَانَ الْعُمَرِيَّ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنْ يُوَصِّلَ لِي كِتَابًا قَدْ سَأَلْتُ فِيهِ عَنْ مَسَائِلَ أَشْكَلْتُ عَلَى قَوْلِ التَّوْفِيقِ بِحُطِّ مَوْلَانَا صَاحِبِ الدَّارِ...» (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۹۳).

ج) سنت معصومان

در حیات سیاسی پیامبر ﷺ، امام علی علیه السلام، امام حسن علیه السلام، امام حسین علیه السلام و امام رضا علیه السلام رفتارهایی دیده می‌شود که بیانگر نتایج زیر است: ۱. تن دادن به سیره بیعت؛ ۲. احتجاج بر دیگران به بیعت؛ ۳. واگذاری حکومت با بیعت و ترتیب اثر به آن بیعت در عمل.^۱ حتی اگر نصب در گرو بیعت نباشد و برای فعلیت ولایت کفایت کند، باز هم باید بیعت را منشأ مستقلی برای مشروعیت حکمرانی به‌شمار آورد تا بتوان رفتار معصومان علیه السلام با ولات جور را توضیح داد. همکاری امام علی علیه السلام با خلفا و اذن به شیعیان در ورود به دستگاه خلافت مضمن نافذ دانستن تصرفات دستگاه خلافت است. سکوت امام حسین علیه السلام در فترت میان شهادت امام مجتبی علیه السلام و مرگ معاویه و خروج بی‌درنگ بر یزید پس از آن، دلالت واضحی دارد بر مشروعیت زعامت معاویه به سبب بیعت و صلح امام مجتبی علیه السلام. اگر بیعت، قدرت سیاسی غاصبان خلافت را مشروع (به معنای نفوذ تصرفات و حرمت براندازی) سازد، بیعت در فرض فقدان معصوم به طریق اولی مشروعیت‌بخش خواهد بود؛ زیرا حرمت بالعرض از باب تقدیم غیر معصوم بر معصوم را ندارد.

انضمام سنت عملی معصومان و روایت‌های پیش‌گفته به آیات بیعت، موضوع حقیقی بیعت در آیات را روشن می‌سازد و برای دلالت بر مشروعیت‌بخشی انتخاب کفایت می‌کند. «بیعت شجره»، «بیعت رضوان» و «بیعت پس از فتح مکه» واگذاری طوعی حاکمیت را به پیامبر ﷺ ایفاد کرده و خداوند در قرآن بر آن صحنه نهاده است.

۲. اشکال‌ها بر مشروعیت‌بخشی بیعت

مخالفان مشروعیت‌بخشی بیعت برای مدلل‌سازی موضع خویش، دو راهبرد درپیش می‌گیرند: نخست به دلایلی نقلی استناد می‌کنند که به نظر آنان ثابت می‌کند حق ولایت به بیعت مقید نیست و در نتیجه، بیعت اثر مشروعیت‌بخشی ندارد؛ دوم، دلایلی را که برای مشروعیت‌بخشی بیعت اقامه شده است، رد می‌کنند. در ادامه این دو رویکرد را بررسی می‌کنیم.

۱. نک: ابن هشام، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۴۲؛ ابن اثیر، ۱۹۶۵م، ج ۳، صص ۲۲۶-۲۳۰ و صص ۴۰۴-۴۰۷.





الف) دلایل لفظی خاص بر مدخلیت نداشتن بیعت در فعلیت ولایت

۱. در روایت‌های زیادی از راز خودداری امام از نبرد برای بازپس‌گیری حق ولایت سخن رفته است.^۱ این سخنان نشان می‌دهد که ولایت ایشان با چشم‌پوشی از بیعت مستقر بوده و بیعت با دیگران غصب حق امام بوده است؛ چون به فرض مدخلیت بیعت در فعلیت ولایت، با توجه به اینکه امت با ایشان بیعت نکرده است، اساساً نبرد و خودداری از نبرد برای احقاق حق به ولایت معنا ندارد.^۲

پاسخ

اگر در روایت‌ها از غدیر و نکث بیعت غدیر یادی نشده بود استدلال تمام بود، اما در روایت‌های فراوانی امام از بیعت امت در غدیر و سپس نکث بیعت غدیر یاد می‌کنند و ناقضان را گناهکار می‌شمارند. در یکی از این روایت‌ها، امام یازده مرتبه به صراحت و به تلویح به بیعت اشاره می‌کنند که هشت مرتبه آن به بیعت غدیر مستند است. در یکی از این موارد می‌فرماید: «عصبهٌ قد بايعوني ثانية بعد بيعتهم الأولى في حيوۃ النبی؛ گروهی که پس از بیعت نخستین با من در دوران حیات پیامبر دوباره با من بیعت کردند» که در رخداد بیعت امت در غدیر صراحت دارد.^۳ از این رو احتمال دارد حق ولایت و اقتضای

۱. برای نمونه در روایتی می‌خوانیم: «حتی رأیت راجعة الناس قد رجعت عن الإسلام يدعون إلى محق دين الله... فخشيت إن أنا قعدت... أن أرى فيه ثلما أو هدما تكون المصيبة به على أعظم...» (سید رضی، ۱۴۱۴ق، ن ۶۲، ص ۴۵۱).

۲. «و هكذا فهل يكون معنى للروایات المتعددة الواردة في بيان سز عدم قتال أمير المؤمنين... من غضب حقه... إلا أنه كان له حقّ الولاية على الائمة الإسلامية فغضبوا حقه وهو ﷺ لم يقاتلهم للجهات المذكورة في هذه الروایات؟ فلا محالة ثبوت حقّ الولاية على الائمة له لم يشترط فيه بيعه...» (مؤمن، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۲۲۶).

۳. برای نمونه: «فإن رسول الله أمرني في حياته على جميع ائمه وأخذ على جميع من حضر منهم البيعة والسمع والطاعة لأمری، وأمرهم أن يبلغوا الشاهد الغائب ذلك،... ثم أمر رسول الله.. بتوجيه الجيش الذي وجهه مع اسامه بن زيد عند الذي أحدث الله به من المرض الذي توفاه فيه، فلم يدع النبي أحدا من أفتاء العرب ولا من الأوس والخزرج وغيرهم من سائر الناس ممن يخاف على نقضه و منازعته... إلا وجهه في ذلك الجيش... لتصفو قلوب من يبقی معی بحضرتہ، ولئلا يقول قائل شيئا مما أكرهه... واستقاله لما في اعناقهم من بيعتي... من أخذ حقي و نقض بيعتي... ليؤدوا إلى بذلك بيعتي في اعناقهم... والبيعة المتقدمة في اعناقهم... وتأکید ما أكده من البيعة لي في اعناقهم... حملوها على الوفاء ببيعتهم لي... ابوه بالأمس اول من سلم على بأمره المؤمنين... يجدد لي بيعته كلما اتاني... ثم توجه الي ناكتنا علينا... والدخول فيما فيه الناس معي...» (صدوق، ۱۳۷۶، ج ۱، صص ۱۳۱-۱۴۶).

نبرد برای احقاق حق از ناحیه بیعت غدیر باشد. در نتیجه آن روایت‌ها بر استقلال ولایت از بیعت دلالتی ندارد.

۲. توضیح امام علی علیه السلام درباره حق خود به ولایت بر امت و منزلتی که خداوند برای ایشان منظور کرده؛ دلیل روشنی است بر اینکه این حق الهی به جعل شارع است و به بیعت مردمان مشروط نیست. در این توضیح می‌فرماید: «خداوند حقی برای من بر شما جعل فرموده است به سبب ولایت امر شما و جایگاهی که برای من در میان شما قرار داده است...»^۱.

پاسخ

در این فقره از خطبه، امام علی علیه السلام می‌فرماید: در حکومت، حق والی و رعیت متقابل است و این حقوق متقابل را خداوند وضع کرده است. از این فقره دو خوانش ممکن است:

الف) چون من از میان شما به عنوان حاکم برگزیده شدم، حالا خداوند حقوق متقابلی میان من و شما جعل فرموده است. حق ذاتاً متقابل است. سخن گفتن درباره حق آسان، ولی عمل کردن به آن دشوار است. هیچ حقی نیست که تنها به سود کسی جریان یابد، اما به زیان او جریان نیابد یا به زیان کسی جریان یابد، ولی به سود او جریان نیابد.

ب) خداوند مرا حاکم شما قرار داد و حقوق متقابلی میان من و شما برقرار ساخت. در خوانش اول این امکان وجود ندارد که فرض کنیم امام علیه السلام منشأ ولایت خود را بیان می‌کنند و در این بیان دخالت خواست مردم را در آن نفی می‌کنند. اما در خوانش دوم، این امر ممکن است. اگر بفرماید: «خدا مرا حاکم شما قرار داد» شاید مفهوم مخالفش مراد باشد؛ یعنی شما مرا حاکم قرار نداده‌اید و شما در حق حکومت من دخالتی ندارید. به ظاهر آیت الله مؤمن به این خوانش گرایش دارد و از همین رو نتیجه می‌گیرد: «حق امام حقی الهی است؛ چنانکه منزلت ویژه امام هم موهبتی الهی است» (مؤمن، ۱۴۲۵ق، ص ۲۵۶).

۱. «ثم إنَّه عليه السلام أوضح في كلامه هذا قبل هذه الفقرة بصفحتين سرُّ ثبوت هذا الحقِّ له فقال: ... فقد جعل الله سبحانه لي عليكم حقًّا بولايته أمركم...» (مؤمن، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۲۵۶).





اما خوانش دوم نادرست است. امام فرمود: «ان الله تعالى جعل ولايتی علیکم»؛ بلکه فرمود: «جعل لی حقاً علیکم بسبب ولايتی علیکم و بسبب المنزلة التي لی من بینکم». جعل حق متقابل کار خداوند است و تعلق آن حق به امام علیه السلام به سبب ولایت ایشان است. منزلت ایشان در میان مردم نیز همان ولایت امام است. این سخن نمی گوید که ولایت امام چگونه استقرار یافته است؛ آیا با بیعت فعلیت یافته است یا بدون آن؟ اساساً در مقام بیان این جهت نیست؛ از این رو نمی توان نتیجه گرفت که منزلت و ولایت امام به جعل الهی است و هیچ عامل دیگری در آن دخالت ندارد.

وانگهی این سخن صراحت دارد در اینکه حقوق متقابل والی و رعیت بر فعلیت ولایت متفرع است. اگر فرض کنیم سخن امام درباره فعلیت ولایت است (ونه پیامدهای آن)، آن گاه باید به دلیل سیاق نتیجه بگیریم که خداوند دو دسته جعل دارد: جعل ولایت امام و جعل حقوق مردم بر امام. امام دو چیز را به خداوند نسبت می دهد: جعل ولایت اختصاصی خود و جعل حقوق متقابل؛ زیرا در ذیل کلام می فرماید: شما مثل همان حقی را بر من دارید که من بر شما دارم. اگر حق ولایت از سوی خدا به والی اعطا شده، همانند آن به مردم هم اعطا شده است؛ از این رو لازم می آید که مردم هم بر والی ولایت داشته باشند. جعل مستقیم این دو ولایت جعل دو امر متضاد است؛ زیرا در ولایت، والی بر مولی علیه اعمال اراده می کند. اگر مولی علیه هم بر والی اعمال اراده کند، در واقع ولایتی جعل نشده است. چنین جعلی از حکیم قبیح است.

۳. امام علی علیه السلام در خطبه شفشقیه درباره انگیزه قبول خلافت می فرماید: «لولا حضور الحاضر و قیام الحجّه بوجود الناصر و ما أخذ الله علی العلماء ان لا یقاروا علی کظة ظالم و لاسغب مظلوم لألقیئت حبلها علی غاربها...» (سید رضی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۰). خلاصه سخن امام این است که تکلیف الهی بر عهده عالمان (که معصومان در صدر آنها قرار دارند) مقرر می دارد که در برابر ستم قیام کنند. این تکلیف با ظهور نشانه های توانایی بر انجام تکلیف منجز می شود. امام علیه السلام بدین سبب ولایت امت را بر عهده گرفته اند. نتیجه اینکه تکلیف رفع ستم همراه با وجود عده و عده کافی، ولایت را فعلیت می بخشد. در نتیجه

شرط دیگری (از جمله بیعت) برای فعلیت و تنجز ولایت و وجوب طاعت بر مردمان وجود ندارد.^۱

پاسخ

در این استدلال فرض گرفته‌اند که عطف «قیام الحجة بوجود الناصر» به «حضور الحاضر» مطلبی توضیحی است و تکرار یک مطلب است. در نتیجه «حضور حاضران» را عنوان مشیر به وجود قدرت دانسته‌اند؛ ولی دلایل کافی بر رد این احتمال داریم. احتمال بدیل این است که عطف توضیحی نباشد؛ بلکه امام در جمله اول به بیعت اهل مدینه اشاره دارد و در جمله دوم به احتمال بالای قدرت بر تحقق بخشی به مفاد آن و در جمله سوم به خاستگاه آن یعنی تکلیفی که همواره بر دوش همگان بوده و هست. در نتیجه در پاسخ اینکه چرا خلافت را پذیرفتم؟ پاسخ این می‌شود که چون مردم با من بیعت کردند و اطمینان به توانایی داشتم، پذیرفتم؛ زیرا هر کس بداند ستم و تبعیضی جریان دارد، باید علیه آن قیام کند. اشاره به وجود قدرت از این باب است که گرچه شام بیعت نکرد، شواهد کافی برای تحقق ولایت وجود داشت؛ از این رو ولایت فعلیت یافته و تکلیف منجز شده بود. جمله آخر به گواهی ذیل عبارت و نیز اشاره‌های تکراری امام در مجال‌های دیگر،^۲ برای آگاه‌سازی به تفاوت ایشان با دیگرانی است که در پی اغراض و مطامع دنیایی متصدی حکومت می‌شوند.

خوانش مستدل به دلایل زیر مردود است: (۱) اصل در عطف این است که مفید مطلب زاید باشد و عدول از این ظهور به دلیل محکم سیاقی یا مقامی نیاز دارد؛ (۲) سیاق خطبه نشان می‌دهد که حضور حاضران، یعنی بیعت مردمان؛ زیرا با حذف بیعت به عنوان یکی از علل پذیرش خلافت از بیان امام علیه السلام، لازم می‌آید که تنها به دو موضوع اشاره کند. تکلیف مبارزه با ستم و توانایی بر انجام دادن آن. در این صورت، جا ندارد

۱. «... هذا هو مقتضى دلالة تلك الأدلة الكثيرة القطعية، فليست البيعة لا شرطاً في فعلية ولاية المعصومين ولا دخيلاً في وجوب طاعة الناس عنهم...» (مؤمن، ۱۴۲۵ق، ص ۲۳۴).

۲. برای نمونه «لم تكن بيعتكم اياي فلتته و ليس امري و امرکم واحداً انى اریدکم لله و انتم تردونى لأنفسکم» (سید رضی، ۱۳۷۶: ص ۴۱۰).





امام در همین خطبه از سه دسته ناکث، مارق و فاسق انتقاد کنند. علت اینکه این معصیت کاران به سه گروه تقسیم می‌شوند این است که امام علیه السلام حکومت را با بیعت عهده‌دار شده‌اند و در این سخنرانی به همین نکته اشاره دارند. اگر امام به بیعت اشاره نداشته باشد، آن‌گاه ناکثان و فاسقان عین هم می‌شوند. همه در برابر ستم خنثی مانده‌اند و به سبب دنیاطلبی مانع از توانایی امام بر بسط عدالت شده‌اند؛ از این رو باید معارضان به دو دسته تقسیم می‌شدند: مارقان و فاسقان و دسته دیگر ناکثان بودند. معلوم است که امام به بیعت با خود نظر دارند. در این خطبه تنها عبارت «حضور الحاضر» می‌تواند اشاره به بیعت مردم با امام باشد؛ (۳) امام علیه السلام بارها به بیعت استناد کرده‌اند و معارضان را از این حیث سرزنش کرده و به پیروی از خود مکلف دانسته‌اند. آن سخنان قرینه محکمی است بر اینکه در این خطبه مراد از «حضور حاضر» بیعت مردم با امام است.

ب) اشکال‌ها به دلایل مشروعیت بخشی بیعت

۱. ضعف دلای ادله بیعت

منکران ولایت بخشی بیعت معتقدند که تأثیر بیعت در ولایت معصومان تنها قادر ساختن آنان بر اعمال ولایت است؛^۱ از این رو بیعت در فعلیت ولایت هیچ دخالتی ندارد. به نظر آنان، دلایل مثبت ولایت از حیث شرط بیعت اطلاق دارد و از همین رو فعلیت ولایت به بیعت بستگی ندارد؛^۲ ولی روایت‌های دیگری هم هستند که موهم مدخلیت بیعت در فعلیت ولایت است.^۳ این روایت‌ها را باید توجیه کرد. دو گونه توجیه متصور است: تقیه و استدلال جدلی. به ظاهر شرایط دوران صدور روایت‌ها گونه‌ای رقم خورده بود که

۱. «بقي للبيعة أثر آخر... وبالْحَقِيقَةِ تكون البيعة ذات أثر في حصول القدرة العادية لولي الأمر (مؤمن، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۲۳۳).

۲. «فعدة كثيرة من الآيات والروايات... تدلّ بالصراحة على ثبوت منصب الولاية على الأمة من الله تعالى للنبي ولكل واحد من الأئمة المعصومين... وحينئذ فلا مجال لتوهم إناطه ثبوت هذا الحقّ أو إناطه فعليته لهم بدخل واحد أو جمع من الناس» (مؤمن، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۲۲۶).

۳. «فحاصل هذه الكلمات: أنّ انعقاد الولاية... موقوفٌ على انتخاب جمع... و على أي حال فهو خلاف ما استفدناه من تلك الآيات والروايات الكثيرة» (مؤمن، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۲۲۴).

امام نمی‌توانست حق را در باب اطلاق ولایت خود از بیعت مردمان بیان کند؛ از این رو از باب تقیه ولایت را به بیعت اسناد داد. می‌توان تصور کرد که برای اثبات ولایت خود به مسلمات مخاطب خود استناد فرموده است؛ هر چند در حقیقت نادرست باشد؛ زیرا پس از رحلت پیامبر ﷺ استقرار و انتقال خلافت با بیعت رخ داد و در اذهان مسلمانان ارتکاز یافت. پس از بیعت آنان با امام علی علیه السلام ایشان به همین ارتکاز استناد جستند. در نتیجه بیان امام در این روایت‌ها فاقد اراده جدی است؛ از این رو این روایت‌ها برای اثبات تعلیق ولایت بر بیعت کفایت ندارند.^۱

پاسخ

این اشکال سه جواب دارد.

یکم - استناد به اطلاق ادله نصب برای حمل ادله بیعت برخلاف ظاهر، استدلالی دوری است. اگر به خاطر ادله لفظی یا عقلی دیگری ادله بیعت را برخلاف ظاهر حمل می‌کردند، آنگاه این اشکال می‌توانست وارد باشد. باید می‌دیدیم دلایل صرف کفایت دارند یا نه؛ اما چون دو دسته دلیل لفظی داریم که یکی مفید قیدی برای فعلیت ولایت است و دیگری تنها نصب به ولایت را افاده می‌کند؛ بدون اینکه ذکری از بیعت به عنوان شرط فعلیت ولایت بکند یا به مقیدنبودن ولایت به بیعت تصریح کند، آنگاه مقتضای جمع دو دلیل تنها حمل مطلق بر مقید است، نه صرف مقید از ظهور خود. چون اصل بر عدم ولایت است و دو دسته دلیل بر ثبوت ولایت داریم که یک دسته مطلق و دیگری مبین قیدی برای آن ثبوت است، باید مطلق را بر مقید حمل کنیم، حتی اگر لسان هر دو دسته دلیل ایجابی باشد؛ به بیان دیگر با وجود دلیل مقید هرگز دلالتی برای ادله نصب بر عدم اشتراط بیعت منعقد نمی‌شود تا بتوان این ادله را معارض با ادله تقييد دانست. توجه به نص «قبل از بیعت مردم حق دارند بیعت کنند یا نکنند، اما پس از بیعت دیگر حق

۱. «أحدهما: أنَّ كَيْفِيَّةَ انْتِخَابِ الْوَلِيِّ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ بَعْدَ النَّبِيِّ الْأَعْظَمِ... أَوْجِبُ ارْتِكَازَ أَذْهَانِ النَّاسِ... عَلَى أَنَّ... الْبَيْعَةَ... هُوَ الطَّرِيقُ الْإِسْلَامِيُّ الْوَحِيدَ لِتَعْيِينِ وَليِّ أَمْرِ الْمُسْلِمِينَ... فَلِذَلِكَ فَلَا يُمْكِنُ... بَيَانُ مَا هُوَ الْحَقُّ... الثَّانِي: أَنْ يُقَالَ: إِنَّ لِاثْبَاتِ وَلَايَةِ الْحَقَّةِ طَرِيقَيْنِ: أَحَدُهُمَا جَدْلِيٌّ عَلَيَّ مَبْنِيٌّ مَا يَعْتَقِدُهُ عَاقِبَةُ النَّاسِ، وَثَانِيَهُمَا هُوَ الْاسْتِنَادُ إِلَى الْآيَاتِ وَالسَّنَةِ الدَّالَّةِ عَلَيْهَا، وَكِلَا الطَّرِيقَيْنِ يَثْبُتُ الْمَطْلُوبُ» (مؤمن، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۲۳۰).



نظر



ندارند از آن سرباز زند»^۱ برای احراز تقدم ادله بیعت نسبت به اطلاق ادله نصب کافی است.

به بیان دیگر، برای اینکه بتوان روایت‌های بیعت را برخلاف ظاهر حمل کرد، باید روایت‌های معارضی داشته باشیم که نافی شرط بیعت باشند. روایت‌های نصب تنها زمانی معارض روایت‌های بیعت می‌شوند که نافی شرط بیعت باشند؛ ولی روایت‌های نصب زمانی نافی شرط بیعت می‌شوند که روایت‌های بیعت برخلاف ظاهر حمل شوند. حمل برخلاف ظاهر بر دلالت روایت‌های نصب متوقف است و دلالت روایت‌های نصب بر حمل برخلاف ظاهر متوقف است و این دور مصرح است.

دوم - چنانکه آیت الله حائری در مورد دلالت ادله بیعت بر منشأیت آن برای ولایت گفته‌اند،^۲ وجود ارتکاز یادشده نزد مخاطب تنها تا این مقدار سبب صرف بیان از اراده جدی می‌شود که افاده کند بیعت منشأ منحصر به فرد فعلیت ولایت است. از ضرورت مذهب می‌دانیم که بیعت تنها منشأ ولایت نیست؛ از این رو بیانات امام از این جهت به یقین فاقد اراده جدی است، ولی بیش از این بر جاری نبودن اصالت الجهد در این روایت‌ها دلیلی نداریم؛ از این رو اگر ادعا کنیم که بیان امام حتی از نظر افاده اینکه بیعت یکی از خاستگاه‌های ولایت است، فاقد اراده جدی است، آن گاه باید دلیلی برای این ادعا بیاوریم و چنان دلیلی وجود ندارد.^۳

سوم - راز اینکه از ادله نصب استفاده کرده‌اند که ولایت از طریق جعل الهی و بدون مداخلیت بیعت فعلیت می‌یابد آن است که مفهوم ولایت را معادل و خوب طاعت می‌گیرند و تشریح آن را به معنای جعل حکم وضعی می‌دانند و مفهوم بیعت را معادل تعهد به حمایت می‌شمارند؛ از این رو وقتی به دلیل نقلی ثابت شد که ولایت الف جعل

۱. «انما الخيار للناس قبل ان يباعوا فاذا بايعوا فالاخيار لهم (سیدرضی، ۱۳۷۶، ص ۴۱۰).

۲. «لكن تلك الاحتجاجات تدل على أي حال على كبرى أن البيعة أيضاً سبب لخلق الولاية بغض النظر عن النص وحملها على الاحتجاج الجدلي البحث حتى بلحاظ هذه الكبرى بحاجة الى دليل مفقود» (مؤمن، ۱۴۲۵ق، ص ۱۸۷).

۳. «البتة آیت الله حائری در نهایت نمی‌پذیرد که بیعت منشأ ولایت باشد، ولی نه از باب خدشه در دلالت ادله بیعت، بلکه از راه تشکیک در سند» (مؤمن، ۱۴۲۵ق، ص ۱۸۸).

شده است؛ یعنی وجوب طاعت او به عنوان حکم تکلیفی مقرر شده است. گویا پس از آن، دیگر جا ندارد شرط و قیدی جز وجود شخص والی و وجود مولی علیهم در نظر بگیریم. به طبع چه اشخاص تعهد به حمایت و اطاعت بدهند و چه ندهند، تغییری در فعلیت ولایت رخ نمی‌دهد؛ زیرا بنابه فرض وجوب طاعت جعل شده است.

اما این تصور درست نیست. مفهوم «ولایت» چیزی بیش از وجوب طاعت را در خود دارد و مفهوم «بیعت» بیش از تعهد به حمایت است. در مفهوم «ولایت» افزون بر وجوب طاعت مولی علیه، حق تصرف و امر و نهی ولی گنجانده شده است. در بیعت با حاکمان بیعت کنندگان افزون بر تعهد به اطاعت از حاکم، به او حق تصرف می‌دهند؛^۱ از این رو ولایت مشتمل بر دو عنصر است: حق تصرف والی و تکلیف اطاعت مولی علیه؛ بدین سبب اطلاق در ناحیه وجوب طاعت متضمن اطلاق در ناحیه جواز تصرف نیست. هرگاه «الف» حق امر و نهی مطلق به «ب» داشته باشد، بر «ب» واجب است به طور مطلق از «الف» اطاعت کند، ولی عکس مطلب همیشه صادق نیست؛ زیرا چه بسا اطاعت مطلق از «الف» واجب باشد اما «الف» حق امر و نهی مطلق نداشته باشد؛ برای مثال اطاعت از خدا و رسول به طور مطلق واجب است، اما از نظر معتزله و امامیه، این وجوب نتیجه نمی‌دهد که خدا و رسول به طور مطلق حق امر و نهی دارند؛ مثلاً حق دارند به ظلم و فحشا امر کنند یا از عدل و احسان نهی کنند.

با آشکار شدن شکاف میان دو مؤلفه مفهوم ولایت، اکنون می‌توان به سادگی دریافت که چه اشتباهی رخ داده است. از آنجا که اطاعت از پیامبر ﷺ به طور مطلق واجب است، نتیجه گرفته‌اند که حق تصرف ولایی او نیز مطلق است؛ از این رو ناچار شده‌اند ادله مقید اعمال ولایت را برخلاف ظاهر حمل کنند؛ مثلاً ادله شورا را بر این حمل کنند که والی برای مقاصدی همچون تعلیم جامعه مشورت می‌کند و هیچ تقیدی

۱. «... فسموا معاهدة الولاية .. بیعة... ای المعاهدة علیه و المعاهدة، كأن کل واحد منهما باع ما عنده من صاحبه وأعطاه خالصه نفسه وطاعته ودخيله أمره... كما يقول ابن خلدون: «العهد على الطاعة كأن المبايع يعاهد أميره على أن يسلم له النظر في أمر نفسه و أمور المسلمين لا ينازعه في شيء من ذلك ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط و المكروه» (صلاحات، ۱۳۸۵: ص ۵۹).





به نتیجه شورا ندارد. یا اینکه بیعت در فعلیت ولایت دخالتی ندارد؛ بلکه والی را تنها قادر به اعمال ولایت می‌سازد. ولی با نظر به شکاف یادشده، اطلاق وجوب طاعت مستلزم اطلاق در ناحیه تصرف والی نیست؛ از این رو دلیلی ندارد که آیه شورا یا ادله بیعت را از ظاهر آن صرف نماییم. نتیجه اینکه اطاعت از ولی معصوم به طور مطلق واجب است، اما حق تصرف ولی مشروط به شروطی، از جمله بیعت و شورا است. ناگفته پیداست در غیر امر حکومت (یعنی در امر شرعی محض) شورا و بیعت جا ندارد؛ زیرا نه تنها دلیلی بر آن نداریم، بلکه حتی برخلاف آن دلیل داریم.^۱

۲. ضعف سندی ادله بیعت

روایت‌های بیعت از نظر سندی قوی نیستند، اما آیت الله منتظری ادعای تواتر اجمالی کرده است.^۲ و این ادعا را آیت الله حائری به چالش کشیده است. تواتر هنگامی حاصل می‌شود که تعدد روایت‌ها به حدی برسد که احتمال توافق همه راویان بر جعل روایت‌ها بسیار ناچیز باشد؛ یعنی اقتضا کند که به طور تصادفی همه راویان یک دروغ را گفته باشند؛ به بیان دیگر بر سر دو راهی باشیم که یا این حد از کثرت نقل را ناشی از راست بودن نقل بدانیم یا ناشی از توافق تصادفی همه راویان بر دروغ‌گویی. پیداست که توافق بی‌علت بسیار نامحتمل‌تر است از توافق ناشی از گزارش حقیقت. بدین سبب، تواتر معتبر است. این تواتر حاصل نمی‌شود؛ اگر احتمال برود که انگیزه یکسانی نزد اکثر راویان وجود دارد که آن‌را جعل کنند. در این صورت، توافق همه راویان را تنها بر اساس گزارش حقیقت نمی‌توان توضیح داد، بلکه توضیح بدیلی هم وجود دارد: انگیزه یکسان راویان بر گزارش یک دروغ خاص. در روایت‌های بیعت، این وضعیت برقرار است. احتمال می‌رود همه یا اکثر راویان تحت فشار یا اغراء حاکمان جور به جعل

۱. «... وان لا اطوی دونکم امرأ الا فی حکم...؛ و اینکه در هیچ موضوعی جز احکام الهی بدون مشورت با شما تصمیم نگیریم...» (سیدرضی، ۱۴۱۴ق، ن ۵۰، ص ۴۲۴).
 ۲. «واعلم انه لیس الغرض هو الاستدلال بكل واحد واحد من هذه الاخبار المتفرقة حتى یناقش فی سندها... بل المقصود انه ینستفاد من خلال مجموع هذه الاخبار الموثوق بصدور بعضها اجمالاً کون الانتخاب الامة ایضاً طریقاً عقلاً لا نعتقاد الامامة والولاية...» (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۵۱۱).

عمدی این روایت‌ها دست زده باشند تا برای حکومت جائز مبنایی در شریعت بسازند؛ از این رو کثرت عددی روایت‌ها به حد تواتر نمی‌رسد.^۱

پاسخ

به این اشکال دو پاسخ مستقل می‌توان داد: یکم - احتمال کذب عمدی راویان احادیث بیعت در صورتی وارد است که مفاد این احادیث متضمن تخطئه خلافت جائز نباشد. در این صورت، متصور است که وعاظ السلاطین این احادیث را جعل کرده باشند تا برای حاکمان جائز مبنای شرعی دست و پا کنند. اما اگر این روایت‌ها در بردارنده مذمت خلفای جائز باشد، آن‌گاه محتمل نیست که جعل وعاظ السلاطین باشد. اکثر روایت‌هایی که مستند بحث قرار گرفته‌اند از این سنخ هستند؛ از این رو آن احتمال منتفی است.

از دوازده روایت مورد استناد که آیت الله حائری دلالت آنها را تمام می‌داند،^۲ که مورد به تصریح یا تلویح در بردارنده رد خلافت غاصب و جائز است. نامه امام حسن علیه السلام به معاویه شامل بر توییح معاویه به سبب سرکشی و گردن کشی است: «دع التمادی فی الباطل...؛ دست از ادامه سرکشی بردار...» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۴، ص ۴). روایت محمد بن حنفیه در بردارنده طعن بر سقیفه است. نقل ابن اثیر در الکامل، متضمن طعن در رفتار خلیفه سوم است. دو نامه به معاویه متضمن طعن در رفتارهای اوست. مکاتبه‌های امام حسین علیه السلام با اهل کوفه در موضوع قیام علیه یزید است (حائری، ۱۴۳۳ق، صص ۱۶۱-۱۶۵). خطبه شقشقیه سراسر نقد رفتار خلفای جور است. وعاظ السلاطین چنین احادیثی جعل نمی‌کنند؛ از این رو این احتمال که انگیزه واحدی (مشروعیت تراشی برای خلفای جور) منشأ جعل این روایت‌های متعدد است منتفی است. در نتیجه ادعای تواتر اجمالی پذیرفتنی می‌نماید.

۱. «ان العدد الکافی فی حصول التواتر... علی اساس استبعاد التوافق فی الکذب صدغه لایکفی فی ما اذا کانت هناک نکته مشترکه احتملنا خلقها لداعی الکذب المشترک فی نفوس اکثریه الناقلین فخرج فرض التوافق فی الکذب عن کونه مجرد صدغه مستبعده. وما نحن فیه من هذا القبیل... یتطرق احتمال تعمد الکذب فی اکثر هذه الروایات و کونها مخلوقه لوعاظ السلاطین» (حائری، ۱۴۳۳ق، ص ۱۶۹).





دوم، حتی اگر اشکال به تواتر اجمالی وارد باشد، مشکل زیادی ایجاد نمی‌شود؛ زیرا در میان روایت‌های بیعت، توقیع اسحاق بن یعقوب وجود دارد که فقیهان از جمله آیت الله حائری آن را به لحاظ سندی تصحیح کرده و به آن فتوا داده است.^۱ این توقیع به تنهایی مشروعیت بخش بودن بیعت را ثابت می‌کند.

نتیجه‌گیری

هر دو رویکرد منکران مشروعیت بخشی انتخاب عقیم است. دلایل ایجابی آنان بر ادعای خود، بر این پیش فرض نادرست مبتنی است که اطلاق ادله جعل ولایت از حیث اشتراط بیعت مفید این است که انتخاب مشروعیت بخش نیست؛ از این رو ادله لفظیه ناظر به بیعت را باید برخلاف ظاهر حمل کرد. اولاً میان این دو دسته ادله تعارضی نیست تا نوبت به تأویل یک دسته برسد؛ و ثانیاً اگر تعارضی باشد، قواعد اقتضا می‌کند مطلق را بر مقید حمل کنیم. دلایل سلبی آنان نیز ناتمام است؛ زیرا دلایل لفظیه برای اثبات مشروعیت بخشی انتخاب، یعنی نافذ ساختن تصرفات و حرمت خروج بر حکومت، هم از نظر دلالت تمام است و هم از نظر سندی مشکلی ندارد. استدلال منکران برای ضعف دلالت این ادله نیز دوری است. دلیل اتخاذ آن رویکرد پیش فرضی است که می‌گوید مفهوم ولایت معادل و جوب طاعت است و ادله نصب مفید وضع ولایت است. یا اینکه افزون بر حکم تکلیفی مفید حکم وضعی هم عرض نیز هست و هر دو به هیچ قیدی از جمله بیعت مقید نیست؛ در حالی که ولایت افزون بر وجوب طاعت، متضمن جواز و نفوذ تصرف والی نیز هست. بر این اساس، وجوب طاعت مطلق از «الف» با تقید جواز و نفوذ تصرف او به قیدی خاص قابل جمع است؛ از این رو حکم وضعی ولایت نتیجه احکام تکلیفی زیادی است؛ از جمله وجوب بیعت بر مردم و وجوب مشورت بر والی. نتیجه دیگر اینکه ضرورت ندارد ادله شورا که بر جواز مشورت والی منصوب مخصوص با شهروندان نص است، بر معناهای خلاف ظاهر حمل شود؛ زیرا وجوب مطلق اطاعت

۱. «و سند الحدیث یشبه أن یكون قطعياً... لأن الشیخ یرویه عن جماعه فیهم المفید...» (حائری، ۱۴۳۳ق، ص ۱۰۱).

از آنان بر شهروندان با تقید جواز تصرف آنان به مشورت، منافاتی ندارد. مستفاد از ادله نصب حداکثر حرمت بیعت با غیرمعصوم منصوص در فرض وجود اوست؛ از این باب که عصیان امر الهی به بیعت با معصوم علیه السلام و مانع از فعلیت ولایت معصوم می‌شود. دلالت این ادله بر حرمت بالذات بیعت با غیرمعصوم تمام نیست؛ چنانکه بر اطلاق حق و جواز و نفوذ تصرف والی از شرطهایی مانند بیعت و رضایت شهروندان و مانند آن دلالتی ندارد.



فهرست منابع

- * قرآن مجید (ترجمه: محمدمهدی فولادوند).
- * نهج البلاغه (تصحیح: محمد عساف؛ سید فرید و صبحی صالح).
۱. ابن اثیر، عزالدین. (۱۹۶۵م)، الکامل فی التاریخ. بیروت: دار صادر.
 ۲. ابن هشام، عبدالملک. (بی تا). السیره النبویه. بیروت: دار المعرفه.
 ۳. جوادی آملی، عبد الله. (۱۳۸۳). ولایت فقیه: ولایت فقاہت و ولایت. قم: مرکز نشر اسراء.
 ۴. حائری، کاظم. (۱۴۳۳ق). ولایة الأمة فی عصر الغیبه، قم: مجمع الفکر الإسلامی.
 ۵. سبحانی، جعفر. (۱۳۸۵). حکومت اسلامی در چشم انداز ما. قم: مؤسسه امام صادق ۷.
 ۶. سرور، ابراهیم حسین. (۱۴۲۹ق). المعجم الشامل للمصطلحات العلمیه والدینيه، (۲ جلدی)، بیروت: دار الہادی.
 ۷. شمس الدین، محمدمهدی. (۱۹۵۵م). نظام الحکم والاداره فی الاسلام. بیروت: دار حمد.
 ۸. صدر، محمداقبر. (۱۴۰۳ق). الاسلام یقود الحیاہ، تهران: انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
 ۹. صلاحات، سامی محمد. (۱۳۸۵). معجم المصطلحات السیاسیة فی تراث الفقہاء. قاہرہ: مکتبہ الشروق الدولیہ.
 ۱۰. طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۱۱ق). کتاب الغیبة للحجہ. قم: دار المعارف الاسلامی.
 ۱۱. مجلسی، محمداقبر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار الجامعہ لدرر اخبار الأئمة الأطہار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
 ۱۲. محمد بن علی بن بابویہ. (شیخ صدوق). (۱۳۷۶ق). خصال (ترجمہ و شرح: آیت اللہ محمداقبر کمرہ ای). تهران: کتابفروشی اسلامیہ.
 ۱۳. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۰). نظریہ سیاسی اسلام. قم: مؤسسه امام خمینی ۴.
 ۱۴. مفید، محمد بن محمد. (۱۳۷۱). الجمل والنصرہ لسید العترۃ فی حرب البصرہ (تحقیق سیدعلی میرشریفی). قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
 ۱۵. منتظری، حسینعلی. (۱۴۰۹ق). دراسات فی ولایہ الفقیہ. قم: المركز العالمی للدراسات الإسلامیہ.
 ۱۶. منتظری، حسینعلی. (بی تا). نظام الحکم فی الإسلام. قم: انتشارات سراپی.
 ۱۷. مؤمن قمی، محمد. (۱۴۲۵ق). الولایة الإلهیة الإسلامیہ او الحكومة الإسلامیہ. قم: انتشارات جامعہ مدرسین.



References

* *The Holy Qur'an.*

** *Nahj al-Balagha.*

1. Al-Shaykh al-Saduq. (1997) (*Khisal.* M. B. Kamari'I, Trans.). Tehran: Islamiyya Bookstore. [In Persian]
2. Ha'iri, K. (2012). *Wilayat al-Umma fi 'Asr al-Ghayba.* (Qom: Majma al-Fikr al-Islami. [In Arabic]
3. Ibn Athir. (1965). *Al-Kamil fi-l-Tarikh.* Beirut: Dar Sadir. [In Arabic]
4. Ibn Hisham. (n.d.). *Al-Sirat al-Nabawiyya.* Beirut: Dar al-Ma'rifa. [In Arabic]
5. Javadi Amuli, A. (2004). *Vilayat-i Faqih: Vilayat-i Fiqahat va Vilayat.* Qom: Isra' Publication Center. [In Persian]
6. Majlisi, M. B. (1982). *Bihar al-Anwar al-Jami'a li-Durar Akhbar al-A'immat al-Athar.* Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
7. Misbah Yazdi, M. T. (2001). *The Political Theory of Islam.* Qom: Imam Khomeini Institute. [In Persian]
8. Mu'min Qumi, M. (2004). *The Islamic Guardianship or the Islamic Governance.* Qom: Jami'i-yi Mudarrisin. [In Arabic]
9. Mufid, M. (1992). *Al-Jumal wa-l-Nusra li-Sayyid al-'Itra fi Harb al-Basra* (S. A. MirSharifi, Ed.). Qom: Islamic Propagation Office. [In Arabic]
10. Muntaziri, H. A. (1988). *Dirasat fi Wilayat al-Faqih.* Qom: al-Markaz al-'Alami li-l-Dirasat al-Islamiyya. [In Arabic]
11. Muntaziri, H.A. (n.d.). *Nizam al-Hukm fi-l-Islam.* Qom: Sarayi. [In Arabic]
12. Sadr, M. B. (1982). *Al-Islam Yaqud al-Hayat.* Tehran: Ministry of Islamic Guidance. [In Arabic]
13. Salahat, S. M. (2006). *Mu'jam al-Mustalahat al-Siyasiyya fi Turath al-Fuqaha.* Cairo: Maktabat al-Shuruq al-Dawliyya. [In Arabic]
14. Shams al-Din, Muhammad Mahdi. (1955). *Nizam al-Hukm wa-l-Idara fi-l-Islam.* Beirut: Dar Hamd. [In Arabic]
15. Subhani, J. (2006). *Islamic Government in Our Perspective.* Qom: Imam Sadiq Institute. [In Persian]
16. Surur, I. H. (2008). *Al-Mu'jam al-Shamil li-l-Mustalahat al-'Ilmiyya wa-l-Diniyya.* Two volumes. Beirut: Dar al-Hadi. [In Arabic]
17. Tusi, M. (1990). *Kitab al-Ghayba li-l-Hujja.* Qom: Dar al-Ma'arif al-Islami. [In Arabic]

