

بسمه تعالی

مبانی مشروعیت سیاسی از دیدگاه امام علی (ع)

مقدمه

گفتگو درباره مقوله مشروعیت سیاسی، تاریخ و حیاتی به درازای زندگی اجتماعی - سیاسی انسان دارد. چون تداوم و ثبات نظم اجتماعی در گرو توضیح هنجاری آمریت و اطاعت سیاسی است. از این رو همه نظامهای سیاسی، علی رغم شکل، ماهیت، نوع رژیم و مبانی و منشأ حاکمیت و مشروعیت، نیاز به مشروعیت دارند.

نظام سیاسی اسلام که در آن رابطه بنیادین میان نهاد دین و دولت مورد نظر است، از این قاعده کلی مستثنی نیست و در آن مسأله مشروعیت ابعاد تازه‌تر و پیچیده‌تری پیدا می‌کند. این پیچیدگی در اصل به رابطه دین و سیاست و همچنین به اندیشه حاکمیت دین بر روابط اجتماعی و خودمختاری انسان در سرنوشت فردی و اجتماعی‌اش باز می‌گردد. کشش میان این دو حوزه در مشروعیت سیاسی نیز به چشم می‌خورد! زیرا از سویی مطلوبیت و حقانیت نظم و نهادهای سیاسی و به تبع آن اطاعت سیاسی، منوط به توضیح و تجویز دینی است و از دیگر سو با فرض خودمختاری و آزادی انسان بر حیات خویش، مطلوبیت و تحقق نظم و نهادهای سیاسی ناشی از رضایت و پذیرش فرد است. از این نقطه است که دو منبع و پایه مشروعیت در نظام سیاسی دینی با هم تلاقی می‌یابند و سؤالات اساسی در فلسفه سیاسی اسلام طرح می‌گردد:

مبانی مشروعیت سیاسی در نظام دینی چیست؟ منابع و پایه‌های اساسی آن کدامند؟ دلیل وجود سلطه و اطاعت سیاسی چیست؟ نظام سیاسی مشروع و نامشروع چگونه مرزبندی می‌شود؟ و نهایتاً نقش مردم و انتخاب آنان در مشروعیت نظام سیاسی به چه میزان است؟ نقش مردم در مقبولیت و عینیت یافتن نظام سیاسی است یا نه، نقش آنان ذاتی و مقوم آن است؟

در هر صورت سؤالات مذکور، بعنوان مهمترین سؤالات فلسفه سیاسی، در نظام دینی، می‌بایست طرح و پاسخ یابند. در این چارچوب باید بکوشیم با رجوع به شریعت و منابع آن، به مقتضیات و مسائل جدید،

پاسخ دهیم زیرا بدون داشتن یک نظام فکری و نظری منسجم، قوی و پویا، تحقق و تداوم نظام دینی و از جمله نظام سیاسی، با مشکل رو برو خواهد شد. این ضرورت با استقرار حاکمیت الهی در قالب حکومت اسلامی در ایران، دو چندان می‌شود.

با ملاحظه مسائل مزبور و اهمیت مشروعیت، آمریت و اطاعت سیاسی در اندیشه دینی [۱]، نویسنده در این نوشتار به بررسی اندیشه‌های سیاسی امام علی (ع) در زمینه مشروعیت سیاسی در نظام دینی می‌پردازد. به عبارت دیگر سؤال اساسی مقاله آن است که مبانی مشروعیت نظام سیاسی از دیدگاه حضرت علی (ع) چیست؟ «به منظور پاسخگویی به سؤال مذکور، با گذاری کوتاه بر دو مسأله یعنی مفهوم مشروعیت سیاسی و حاکمیت خدا و انسان» به بیان اندیشه‌های آن حضرت پرداخته و در این ارتباط دو رکن اساسی مشروعیت (یعنی مشروعیت دینی و سیاسی) طرح و به بحث گذاشته

می‌شوند و در انتها به اختصار زوال مشروعیت سیاسی را مورد بررسی قرار داده‌ایم.

اما قبل از ورود به بحث یادآوری چند نکته ضروریست: ۱- به دلیل گستردگی مباحث و بیانات حضرت، در این مقام فقط به بعضی از مسائل اشاره و در جایی که مطالب وسیع بوده، فقط به ذکر و توضیح اجمالی چند نکته اکتفا شده است.

۲- بحث ما ناظر به جامعه دینی است که مردم آن مسلمان‌اند و به مبانی و اصول دین اسلام معتقد.

۳- حقانیت و مشروعیت ائمه به دلیل وجود نص و نصب خاص، الهی است و مردم در حقانیت آن دخیل نیستند و بحث صرفاً معطوف به بیان اندیشه‌های سیاسی امام است.

مشروعیت سیاسی

در ادبیات علوم سیاسی، مشروعیت سیاسی (legitimacy) بیان‌کننده رابطه میان افراد جامعه و قدرت سیاسی است [۲]. نظام‌های سیاسی برای مشروع جلوه دادن سلطه و حکمرانی خود به دلایل و ابزار متفاوتی دست می‌یازند تا از یک سو سلطه سیاسی موجود را موجه جلوه داده و از دیگر سو با آگاه‌نمودن افراد از چنین حقانیتی موجبات اطاعت سیاسی آنان را فراهم نمایند. پس می‌توان گفت، مشروعیت سیاسی، عقلانی‌شدن قدرت سیاسی و تبدیل آن به اقتدار سیاسی است و رابطه‌ای اساسی میان سلطه مشروع و مشروعیت سیاسی وجود دارد [۳]. برخی نیز مشروعیت سیاسی را با کارآمد بودن نظام سیاسی یکسان می‌دانند و معتقدند که مشروعیت ریشه در چگونگی انجام کار و ویژگیها وظایف دولت دارد. وقتی نظام سیاسی به درستی وظایف و کارکردها خویش را انجام دهد، مشروع و زمانی که در اعمال آنها سستی نماید و یا (ناکارآمد گردد)، نامشروع است. این برداشت از مفهوم مشروعیت نگاهی کارکردگرایانه به نظام سیاسی دارد. برخی دیگر آن را با «قانونی» و «طبق قانون» بودن یکی پنداشته‌اند [۴]. بر اساس استدلال ماکس وبر، مشروعیت معطوف به باور و رضایت است و از شهروندان اطاعت سیاسی می‌طلبد. وی با ملاحظه منابع مشروعیت به سه نوع مشروعیت یعنی سنتی، قانونی و کارزماتیک اشاره دارد [۵].

روی هم‌رفته، به دلیل عدم کارایی زور و اجبار در تداوم سلطه سیاسی، تمام نظام‌های سیاسی، صرف‌نظر از منابع مشروعیت و نوع رژیم‌های سیاسی، محتاج مشروعیت سیاسی از نوعی هستند که ماکس وبر استدلال می‌کند زیرا استمرار و ثبات سیاسی مستلزم رضایت‌مندی اخلاقی و هنجاری اطاعت‌کنندگان از نهادها و نظام سیاسی است. در این صورت، شهروندان بدون اکراه و اجبار و با رضایت درونی، آزادانه به اطاعت از نظام حاکم می‌پردازند و آن را قابل اطاعت و احترام می‌یابند.

درباره اثرات مثبت مشروعیت سیاسی باید گفت؛ تحدید قدرت سیاسی، تسهیل اعمال حاکمیت و اطاعت سیاسی، تداوم و ثبات نظام موجود، اجازه اعمال زور مشروع به دولت و نهایتاً و ممانعت از تکیه دولت بر سازمان زور و اجبار محض، از جمله مهمترین نتایج آن است [۶].

حاکمیت خدا و انسان:

بر اساس تعالیم شریعت، منبع حقانیت و مشروعیت، خداوند یکتا است زیرا حاکم مطلق بر جهان و انسان است. حکمرانی نیز مخصوص اوست و هیچ فردی حق فرمانروایی و اجبار افراد بشر به فرمانبرداری را ندارد [۷] از این رو پذیرش هر حاکمیتی جز او به منزله شرک است و هر گونه تصرف در حریم زندگی و اموال مردم و تحمیل اراده بر آنان، ظلم و تجاوز نسبت، به آنان محسوب می‌گردد [۸]: چون مستلزم نفی حاکمیت مطلق نفی الهی و آزادی بشر است.

با این وصف، خداوند خلافات و حکومت را به انسانها تفویض نمود و انسان خلیفه خداوند بر زمین شد و بدین شیوه حاکمیت الهی بوسیله انسان در دنیا تجلی و عینیت یافت [۹].

خلافت آدمی بر زمین و انسانها بدون قید و شرط نبود بلکه در وهله نخست با قوانین و حدود الهی تحدید شد و انسان مأمور به حکمرانی به عدالت و حق شد [۱۰]. طبق این اصول، در اندیشه دینی استدلال می‌شود که هر حاکمیتی بر انسانها باید از سوی خداوند تجویز شده و مطابق با قوانین و مقررات الهی باشد. از طرف دیگر طبق آموزه‌های دینی، انسان موجودی، آزاد، مختار، عاقل و برخوردار از کرامت [۱۱] معرفی می‌شود. انسان با برخورداری از آزادی و عقل بر سرنوشت و زندگی خویش حاکم و در برابر آن مسئول است. بنابراین، در گزینش الگوی حیات فردی و اجتماعی مختار فرض

می‌شود. او در انتخاب اصول و مبانی حیات آزاد است و می‌تواند هر گونه که خواست زندگی خویش را تدبیر نماید ولی در برابر آن مسئول و مورد بازخواست قرار می‌گیرد [۱۲] بر همین پایه می‌تواند به گزینش دین همت گمارد و زندگی خویش را بر پایه‌های شریعت پی‌ریزی نماید. به عبارت دیگر وی مختار است بر اساس الگوی دینی و طبق آموزه‌های آن، زندگی را بنا نهد و روابط خود را با طبیعت، هستی، جهان، خدا و دیگرانسانها تعریف و تنظیم نماید در این جا است که دو ریشه حاکمیت (یعنی حاکمیت الهی و انسان بر در سرنوشت خویش) با یکدیگر پیوند می‌یابند و از رابطه دین و سیاست در عرصه زندگی اجتماعی سخن به میان می‌آید [۱۳].

ولی با مسئله اساسی، رابطه و جایگاه این دو مقوله با یکدیگر است. مسأله محوری این است که مشروعیت نظام سیاسی مبتنی بر حاکمیت الهی چگونه است؟ آیا مشروعیت صرفاً مقوله‌ای دینی و فرا انسانی است یا نه پدیده‌ای صد در صد دنیوی و این جهانی است؟ یا ترکیبی از هر دو؟ جایگاه مردم و رضایت آنان در الگوی سیاسی کجاست؟ و مهمتر آن که حاکمیت الهی با حاکمیت انسان بر سرنوشت خود قابل جمع‌اند یا خیر؟ بدون آنکه قصد پاسخگویی و طرح نظرات متفکران اسلامی به این سؤالات را داشته باشیم. به این نکته اکتفا مینمایم که متفکران و اندیشمندان اسلامی - اعم از اهل تشیع و تسنن - علی‌رغم اختلاف چشمگیری که در مباحث سیاسی با یکدیگر دارند، در حوزه اجتماعی حداقل بر این دو نکته توافقی اجماعی دارند:

اول ضرورت تحقق حاکمیت الهی و دیگر آنکه، در جامعه دینی ارتباطی اساسی میان دین و دولت وجود دارد. لذا اداره و تدبیر عمومی می‌بایست مبتنی بر شریعت باشد و کنشهای سیاسی باید در راستای تحقق آرمانها و اهداف الهی تنظیم شود و نباید با

مبانی شریعت در تضاد باشد [۱۴]. با این توضیحات اجمالی - در قسمت بعدی نوشتار - به بررسی اندیشه‌های سیاسی حضرت علی (ع) در این زمینه می‌پردازم.

مشروعیت سیاسی از دیدگاه امام علی (ع)

گفتار و سیره نظری و عملی حضرت در طول حیات سیاسی‌اش، ناظر بر این است که، دو پایه عمده برای مشروعیت سیاسی نظام دینی لحاظ داشته‌اند [۱۵]: یکی مشروعیت دینی (یعنی مجموعه مقررات، قوانین و ویژگیهای دینی) و دیگری سیاسی. در این قسمت به توضیح این دو رکن می‌پردازم.

الف) مشروعیت دینی:

نگاهی اجمالی به سیره حضرت علی (ع) نشان می‌دهد که حضرت قائل به وجود رابطه میان دو حوزه دین و سیاست است. دین در نگرش حضرت، مقوله‌ای صرفاً درونی و اخلاقی ناظر بر روابط معنوی فردگرایانه

میان خدا و انسان ارزیابی نمی‌شود بلکه شریعت در عرصه زندگی اجتماعی، حضوری فعال دارد. در واقع عمارت سیاست بر ستون شریعت بنا می‌شود و از این رو عنصر دین در سیاست دخیل و تعیین‌کننده است. اندیشه ارتباط میان این دو پدیده، به‌طور کلی بر نگرش دینی و توحیدی حضرت علی(ع) باز می‌گردد. و می‌توان گفت فلسفه سیاسی حضرت، فلسفه الهی - توحیدی است که بنیان اندیشه وی را تشکیل می‌دهد. در این قسمت با مطالعه وجوه عمده این فلسفه توحیدی به بررسی این نکته می‌پردازیم.

که دین، یکی از ارکان مشروعیت نظام سیاسی دینی بوده و نقش اساسی، مهم و تعیین‌کننده‌ای در حاکمیت مطلق الهی، به آرمانها و اهداف جامعه و ویژگیهای نخبگان و رهبران جامعه دینی دارد.

۱- حاکمیت و مرجعیت مطلق الهی:

چنانکه قبلاً گفتیم، خداوند حاکم مطلق و قادر، برکل هستی است و نظام اجتماعی و دنیوی به عنوان جزئی از قلمرو بی‌کران هستی نیز آفریده و تحت حاکمیت الهی می‌باشد [۱۶]. حضرت علی(ع) حاکمیت و حکمرانی خداوند را اینگونه بیان میکند:

«لایضاد فی ملکه أحد ولا یزول أبدا و لم یزل»

کسی که در حکمرانی وی مخالف نیست و ملک او جاودانه و همیشگی است [۱۷].

با این وصف خلافت حکومت در دنیا به انسان واگذار شد. و چون این تفویض از سوی خداوند بر انسان ارزانی شده در نتیجه آمریت و سلطه سیاسی در جامعه ریشه در تجویز الهی دارد. بر این پایه با تمسک به این که انسانها موجوداتی برابر و آزاد خلق شده‌اند و آزادی و برابری ودیعه‌ای الهی است، استدلال می‌شود که سلب آزادی و برابری از انسان توسط همنوعان وی به هیچ‌وجه جایز نیست. هیچ فردی - در هر مقام و منزلتی - حق سلطه و اجبار دیگر انسانها به اطاعت را ندارد چون انسانها آزاد و برابر آفریده شدند بعلاوه هر آمریت و سلطه سیاسی بر انسانها نیز، می‌بایست توسط شارع مقدس بیان شود. حضرت علی(ع) ضمن

بیان برابری و آزادی فطری همه انسانها به تفویض امر حکومت به انسانها و تجویز آن توسط خداوند، اشاره دارند و میفرماید:

«ای مردم! حضرت آدم، نه بنده‌ای تولید کرده و نه کنیزی و همه مردم آزادند، و لکن خداوند تدبیر و اراده بعضی از شما را به بعضی دیگر سپرده است [۱۸].» در این چار چوب حضرت در قبال احتجاج نحلّه خوارج در نفی حکومت و امارت انسانها بر یکدیگر به دلیل تنافر آن با حاکمیت مطلق الهی، با تمایز ظریفی میان دو مقوله حکم و امارت (حکومت) استدلال مینماید:

«سخنی است حق، که بدان باطلی را خواهند، آری حکم جز از آن خداوند نیست، لکن اینان گویند، فرمانروایی جز خداوند نیست، حالی که مردم را حاکمی باید نیکوکردار یا تبه‌کار [۱۹]»

بر همین مبنا وقتی حضرت خلافت را پذیرفت، منشأ و مرجعیت حکومت خویش را در طول اراده خداوند میدانست. حتی هدف اصلی در پذیرش قدرت سیاسی، از طرف حضرت تکلیفی دینی و ضرورتی انسانی داشت [۲۰]. خصلت دینی حکومت، در سیره نظری و عملی سیاسی حضرت به وضوح روشن است. به عنوان نمونه حضرت در مقام خلیفه مسلمین، در نامه‌هایی که به کارگزاران سیاسی مینویسد، خود را «عبدالله» میخواند: شاید بتوان گفت همین عبارت کوتاه «هذا ما امر به عبدالله علی امیرالمؤمنین [۲۱]» اوج جهت‌گیری دینی نظام سیاسی در نظر وی است این عبارت علاوه بر بیان ماهیت و مرجعیت قدرت سیاسی حاوی این نکته اساسی است که انسان در هر مقام و قدرتی، در نهایت بنده و آفریده خداوند است و حاکم ازلی و حقیقی اوست. فراتر آنکه این نامه‌ها که علی‌القاعده حاوی دستورات و فرامینی از حضرت به کارگزاران می‌باشد، مشعر بر این است که مبنای قدرت، سلطه - آمریت و اطاعت در نظام اجتماعی دینی - خودسرانه و معطوف به قدرت و سلطه محض نیست بلکه مبتنی بر قوانین و خواست شرع است که همه مسلمانان موظف به عمل به آنها می‌باشد. آنچه محوری است نه سلطه و قدرت بلکه کسب رضایت خداوند است. لذا حضرت به مالک مینویسد: چه تو برتر آنانی و آن که بر تو ولایت دارد، از تو برتر است و خدا از آن که تو را ولایت دارد، بالاتر و ساختن کارشان را از تو ساخت و آنان را وسیلت آزمایش تو ساخت [۲۲]. «چنانچه ملاحظه میکنیم حکومت و قدرت سیاسی از یکسو در طول اراده الهی و از دیگر

سو وسیله‌ای برای آزمایش و امانتی است از خدا، در دست آفریدگانش، برای تدبیر امور دنیوی انسانها. علاوه بر مطالب گذشته، حضرت علی در برابر غصب و تاراج میراث خلافت و حق امامتش توسط خلفای ثلاثه و کم‌مهری صحابه و با استناد به نصب الهی و ابلاغ رسولش به دفاع از آن پرداخت. در واقع حضرت انتخاب خداوند را از یکسو دلیلی بر مشروعیت و حقانیت خویش و از سوی دیگر دلیلی بر نامشروع و نالایق بودن دیگران در کسب مقام خلافت می‌دانست. در باب حق ولایت و رهبری ائمه علیهم‌السلام می‌فرماید: «ولهم خصائص حق الولاية و فهم الوصية والوراثة» حق ولایت خاص ایشان است و میراث پیامبر مخصوص آنان [۲۳]» نیز می‌گوید «و حکومتی را که از آن فرزند مادرم بود از من بود [۲۴]» روی هم رفته، از منظر علی (ع) منشأ و ریشه اساسی قدرت، قدرت لایزال خداوند است و حاکمیت انسانها بر یکدیگر نیز در طول اراده و مبتنی بر تفویض و تجویز الهی می‌باشد. لذا هر قدرت و اطاعتی که خارج از ضوابط و چارچوبهای خواست دینی باشد، اساساً مشروعیت ندارد. بعلاوه عینیت حاکمیت الهی بر روابط اجتماعی در اجتماع مسلمانان، ضرورت شرعی دارد و در این راه باید تلاش و کوشش نمود.

۲: اهداف و آرمانهای نظام سیاسی در اسلام

بدون تردید، هر نظام سیاسی با برداشتی از جهان، انسان و جامعه، اهداف و آرمانهای مطلوبی برای خود تعریف و برای نیل به آنها، به اعمال قدرت و سیاست‌گذاری می‌پردازد. نظام سیاسی اسلام نیز اهداف و آرمانهای ویژه دارد و وضع مطلوب و اهداف بر اساس قوانین و مقررات الهی تعریف و شناسایی می‌شود. از این رو می‌توان گفت اهداف حقیقی دین از یکسو نشان‌دهنده خصلت نظام سیاسی و از دیگر سو توضیح‌دهنده ماهیت، جهت‌گیری و الزامات قدرت سیاسی است. در این چارچوب قدرت و سلطه سیاسی، فی‌نفسه هدف و ارزش نیست و در مقایسه با قدرت بیکران و زوال‌ناپذیر پروردگار، پدیده‌ای زوال‌پذیر است. در واقع ارزش قدرت، در گرو اهداف و آرمانهای دین و بکارگیری آن در جهت وصول به وضع مطلوب دینی می‌باشد. در نگرش اولیه حضرت، قدرت و حکومت متاع چندان با بهائی نیست و حضرت آنرا کمتر از «پاره استخوان خوک» و «آب بینی بز [۲۵]» می‌یابد: ولی با این وصف قدرت سیاسی به دلیل ضرورت زندگی انسانی در دنیا و لزوم به کارگیری آن در جهت آرمانهایی نظیر، عدالت، برابری و تحقق حاکمیت الهی و جز آن مورد توجه حضرت قرار نمی‌گیرد. در این ارتباط «عبدالله ابن عباس» گوید به بصره در «ذی القار» نزد حضرت رفتیم. ایشان را در حال وصله کردن نعلینش یافتیم، پرسیدند: «بهای این نعلین چند است؟» گفتیم: «بهائی ندارد.» حضرت فرمودند: «به خدا این را از حکومت شما

دوست تر دارم مگر آنکه حقی را بر پا سازم یا باطلی را بر اندازم [۲۶].» همچنین در نامه‌ای به عبدالله ابن عباس مینویسد: «پس مبدا نیکوترین چیزی که از دنیای خود برخورداری، رسیدن به لذتی بود یا بکاربردن خشمی که در سینه داری بلکه باید باطلی را بمیرانی یا حقی را زنده گردانی [۲۷].» حال این پرسش مطرح می‌شود که «اهداف و آرمانهای دین و نظام سیاسی که تعیین‌کننده وضع مطلوب، سلطه، قدرت و اطاعت سیاسی مشروع است، کدامند؟ در یک نگرش کلی میتوان اهداف و آرمانهای دین و نظام سیاسی را به صورت ذیل خلاصه نمود:

۱- حاکمیت بخشیدن به دین بر مناسبات و روابط اجتماعی در نظام سیاسی اسلام، پایه و اساس فعالیتهای فردی و اجتماعی - سیاسی مسلمانان، خدا محوری است. بدین مفهوم که سعادت و خیر فردی و اجتماعی در کسب رضایت خداوند است که آن هم منوط به عمل به فرامین و موازین الهی خواهد بود. در زندگی اجتماعی نیز تنظیم روابط اجتماعی مبتنی بر دین به منظور وصول به سعادت جمعی و فردی ضرورت دارد. لذا رهبران سیاسی می‌بایست با بهره‌گیری از منابع و متون دینی، به خواسته‌ها و دستورات الهی پی برده و بر اساس آن شالوده نظام سیاسی را پی‌ریزی نمایند. حضرت در فرازی انگیزه و هدف خویش در پذیرش خلافت را در همین امر میدانند:

«بیعت شما با من بی اندیشه و تدبیر نبود و کار من و شما یکسان نیست، من شما را برای خدا میخواهم و شما مرا برای خود میخواهید. ای مردم! مرا به کار خود یار باشید - و فرمان پذیرفتار - به خدا سوگند که داد ستم‌دیده را از آن که بر او ستم کرده بستانم و مهار ستمکار را بگیرم و به ناخواه او به آبشخور حق کشانم [۲۸].»

علاوه بر آن از این مطلب، ضرورت نفی حاکمیت طاغوت و شیطان و لزوم حکومت صالحان و شایستگان استنباط می‌شود زیرا حکومت جهال و بی‌خردان با اهداف شرعی و انسانی جامعه منافات دارد.

حضرت عامل اساسی فعالیتهای سیاسی خویش را چنین توصیف مینماید:

« بار خدایا! تو میدانی که آن کارها که از ما سر زد، نه برای هم چشمی بود و نه رقابت در قدرت و نه خواستم در این دنیای ناچیز، افزون به چنگ آوریم بلکه خواستیم نشانهای دین تو را که دگرگونه شده بود، باز گردانیم و بلاد تو را اصلاح کنیم تا بندگان ستم‌دیده‌ات در امان مانند و آن حدود که مقرر داشته‌ای جاری گردد[۲۹]. »

۲- تحقق آرمانها و ارزشهایی نظیر، « آزادی »، « عدالت »، « برابری »، « مساوات »، « امنیت »، « داخلی و خارجی »، « آبادانی »، « عدالت اقتصادی » و جز آن در جامعه.

۳- سامان و تدبیر امور انسان در جهان دنیوی.

۴- تأمین و حفظ حقوق عمومی

در این خصوص به یک فراز از گفتارهای حکیمانه امام اکتفا مینمائید:

« حالی که مردم را حاکمی باید نیکوکردار یا تبه‌کار، تا در حکومت او مرد با ایمان کار خویش کند و کافر بهره خود برد، تا آنگاه که وعده حق سر رسد و مدت هر دو در رسد. در سایه حکومت او مال دیوانی را فراهم آورند، و با دشمنان پیکار کنند و راهها را ایمن سازند و به نیروی او حق ناتوان را از توانا بستانند، تا نیکوکردار روز به آسودگی به شب رساند و از گزند تبه‌کار در امان ماند[۳۰]. »

همان گونه که ملاحظه شد - اهداف و آرمانهای نظام سیاسی متکی به دین، توسط شارع مشخص شده و شالوده نظام سیاسی نیز باید بر اساس آن پی‌ریزی شود. چنانچه نظام اجتماعی - سیاسی متکی به مقررات و قوانین دینی جهت‌گیری آن عینیت خواست شارع باشد، اساساً نظمی مطلوب و مشروع است و در غیر

اینصورت، نظم نامشروع و اطاعت از اوامر و نواهی چنین نظامی غیرمجاز تلقی می‌شود. در این نگرش قدرت و فعل سیاسی مقید به دو قید است: یکی آنکه اقدامات و کنش‌های سیاسی نباید با اصول و مبانی شریعت در تضاد باشد و دیگری آنکه تدبیر امور دنیوی می‌بایست معطوف به اهداف عالیّه شرع باشد.

۳- ویژگیها و شرایط نخبگان سیاسی

در نگرش دین و اندیشه امام علی(ع) ویژگیها و شرایط نخبگان سیاسی و معیار انتخاب و صلاحیت آنان، معطوف به فرامین و مقررات الهی است. به بیان دیگر دین در این زمینه به بیان شرایط و ویژگیهایی پرداخته است. مشروعیت سلطه و آمریت حکومت کنندگان منوط به احراز شرایطی است که وحی متعرض آنها شده. اطاعت سیاسی نیز چنین است: اطاعت از اوامر و نواهی قدرت سیاسی مستقر، در صورت برخورداری نخبگان از لوازم و شرایط مورد نظر شارع، به لازم و ضروری است و در غیر اینصورت نه تنها ضروری نیست بلکه ترک آن مطلوبتر است. لذا می‌توان گفت، وجود و فقدان این شاخصها در بطن نظام سیاسی از یک سو محکی اساسی برای سنجش قدرت مشروع و نامشروع است و از دیگر سو نشان دهنده میزان خصلت دینی و شرعی نظام می‌باشد.

میعارها و ویژگیهای رهبران جامعه در نگرش حضرت را می‌توان به دو محور صفات «اثباتی» و

«سلبی» توضیح داد:

الف) ویژگیهای اثباتی: مراد خصلت و ملکه‌های نفسانی و اخلاقی است که حاکم جامعه باید برخوردار از آنها باشد.

علم و آگاهی: غرض آگاهی رهبران جامعه نسبت به قوانین و مقررات الهی از یکسو و علم به تدبیر امور و مهندسی اجتماعی از دیگر سوی است، به چون هدف اساسی کسب رضایت خداوند و انتظام زندگی اجتماعی بر مبنای آموزه‌های شرعی است.

عدالت و دادگری

حاکم فردی هدایت شده باشد. بدین مفهوم که فرد حاکم خود ملتزم و متخلق به موازین دینی بوده و بر اساس آن زندگی خویش را بنا نهاده باشد. در غیر اینصورت امکان نیل به سعادت حقیقی دشوار می‌نماید. حضرت در فرازی می‌فرماید:

« بدان که فاضلترین بندگان خدا نزد او امامی است، دادگر، هدایت شده، راهبر که سنتی را که شناخته است بر پا دارد و بدعتی را که ناشناخته است، بمیراند [۳۱]. »

رهبران جامعه اسلامی در گام نخست خود می‌باید ملتزم به مقررات و قوانین الهی باشند و از اینرو مقید و در بند آنند. حضرت در جایی التزام و تعهد خویش به مقررات الهی که جهت اصلاح و بازسازی مادی و معنوی جامعه قرار داده شده را، بیان می‌دارند:

« ای مردم به خدا سوگند من شما را به طاعتی بر نمی‌انگیزم، جز که خود پیش از شما به گزاردن آن برمی‌خیزم و شما را از معصیتی باز نمی‌دارم، جز آنکه خود پیش از شما آنرا فرو می‌گذارم [۳۲]. »

توانایی و قدرت لازم برای تدبیر جامعه، از دیگر شرایط حاکم است. در فرازی که از حضرت نقل خواهد شد، دو اصل اساسی در امر حکومت و زمامداری تکیه شده: یکی قدرت اراده و دیگری علم به موازین الهی:

« مردم سزاوار به خلافت کسی است که بدان توانا تر باشد و در آن به فرمان خداوند دانا تر [۳۳].... »

امانتداری، حسن سابقه، سعه صدر، روحیه مشورت‌خواهی و انتقادپذیری و جز آن از دیگر ویژگی‌هایی است که حضرت در انتخاب کارگزاران به آنها اشاره دارد [۳۴].

ب) صفات سلبی: مجموعه صفات و حالات نامطلوبی است که حاکم اسلامی می‌بایست وجودش از آنها بری باشد:

ظالم نبودن: طبق دستور و گفتار صریح قرآن، عهد و خلافت به ظالمین واگذار نمی‌شود «لا ینال عهدی الظالمین» حضرت ظلم را به سه مفهوم یعنی ظلم بر خداوند، نفس خویش و دیگر انسانها به کار برده‌اند [۳۵] حاکم اسلامی شایسته است وجودش از هر سه نوع ظلم خالی باشد. گرچه ظلم اجتماعی بدترین نوع ظلم است ولی کسی که بر خود و خداوند ظلم می‌کند، بی‌گمان در زندگی اجتماعی نیز بر بندگان خداوند ظلم روا می‌دارد و حقوق آنان را پایمال می‌گرداند. حضرت با معرفی حاکم ظالم بعنوان بدترین حاکم می‌فرماید:

«و بدترین مردم نزد خدا امامی است، ستمگر، خود گمراه و موجب گمراهی کسی دیگر که سنت پذیرفته را بمیراند و بدعت و اگذارده را زنده گرداند [۳۶]...»

جهل بخل، حرص، ترس، رشوه خواری از دیگر خصلتهای ناپسندی است که حاکم و نخبگان سیاسی جامعه باید از آن مبرا و پاکیزه باشد. حضرت در این زمینه می‌فرماید:

«شما دانسته‌اید که سزاوار نیست کسی، که بر ناموسها و جانها و غنیمت‌ها و احکام مسلمین ولایت دارد و پیشوایی مسلمانان بر عهده اوست، مردی بخیل و تنگ چشم باشد تا در خوردن اموالشان حریص شود، و نیز والی نباید، نادان باشد تا مردم را با نادانی خود گمراه سازد و نباید که ستمکار باشد تا وظیفه روزی آنان ببرد و نباید از گردش ایام بترسد تا گروهی را همواره بر گروه دیگری برتری دهد و نه کسی که در داوری

رشوه میستاند، تا رشوه‌گیرنده حقوق مردم را از میان برد، و در بیان احکام حدود الهی توقف نماید و نه کسی که سنت را فرو گذارد تا امت به هلاکت اندازد [۳۷].»

حضرت در فرازی دیگر نگرانی و نا آرامی خویش را در سلطه و حاکمیت افراد بی‌کفایت بر سرنوشت جامعه اسلامی را اینگونه بیان می‌دارد:

«لیکن دریغم آید که بی‌خردان و تبه‌کاران این امت حکمرانی را بدست آرند و مال خدا را دست بدست گردانند و بندگان او را به خدمت گمارند و با پارسایان در پیکار باشند و فاسقان را یار... و اگر نه بر حکومت اینان بر شما می‌ترسیدم، شما را بر نمی‌انگیختم و سرزنتان نمی‌کردم و به فراهم آمدنتان نمی‌خواندم و تنی آغالیدم و آن هنگام که سرباز زدید و سستی گرفتید، رهاتان می‌کردم [۳۸].» از این دو فراز نکات ذیل قابل فهم و درک است:

ضرور حکومت و تحقق حاکمیت الهی و نفی حاکمیت غیر الهی

نقش و جایگاه نخبگان و اندیشه و عقاید آنان در جهت‌دهی به تحولات سیاسی - اجتماعی

ویژگیها و ملاکهای حکمرانان مشروع و نامشروع

عواقب و آثار دردناک سلطه افراد نالایق بر جامعه

فساد مالی و عدم امنیت مالکیت

تهدید و نابودی آزادی، برابری و حرمت انسانها

عدم امنیت بخشی از جامعه (پارسایان و موحدان)

بنای نظم اجتماعی بر پایه‌های غیرعقلانی، غیراخلاقی و دینی

تعطیلی حدود الهی و سقوط امت به ورطه ضلالت

عدم مشروعیت و اطاعت سیاسی از چنین حاکمانی (مقید و محدود بودن آمریت و اطاعت سیاسی)

در جمع بندی مطالب این قسمت باید گفت، فلسفه سیاسی امام علی(ع) مبتنی بر «اصل توحید و حاکمیت مطلق» خداوند است. از اینرو ارتباط اساسی میان دین و سیاست وجود دارد و دین به صورت فعال و مؤثری خط و مشی کلی نظام سیاسی را ترسیم می‌نماید. جلوه‌های حضور و نمود شریعت بر سیاست را در تمامی زوایای کلان و خرد سیاست می‌توان یافت، از مسائل جزئی گرفته تا مسائل کلان فلسفه سیاسی. در این نگرش، قدرت، مشروعیت، اطاعت و دیگر مقولات مربوط به زندگی اجتماعی، مبنایی دینی دارند و در متن دین فهم می‌شوند: نظم اجتماعی مطلوب، نظم مبتنی بر مناسبات اجتماعی شرعی است، قدرت سیاسی مشروع نیز معطوف به آموزه‌ها و آرمانهای دین می‌باشد و نهایتاً اطاعت سیاسی مشروع هم در تجویز مقررات شرع اعتبار دارد. بعلاوه فعالیتها و کنشهای یک موحد به زبان دینی بیان می‌شود بدین معنا که اساساً وظیفه و تکلیفی دینی است. به همین دلیل حضرت تمامی فعالیتهای خویش در حوزه سیاست را وظیفه و تکلیفی الهی می‌داند و آنها را در نگرش دینی توضیح و تبیین می‌نماید. همچنین این گونه از گفتار حضرت برمی‌آید که اگر وظیفه و الزامی دینی - انسانی نبود، اساساً به حوزه اجتماعی قدم نمی‌گذاشت و آنرا وا می‌نهاد.

۲- مشروعیت سیاسی (مردم)

از دیدگاه حضرت ضرورت حکومت علاوه بر حجت شرعی، یک نیاز عقلی و اجتماعی است. این نکته مشعر بر آن است که سیاست و حکومت یک امر بشری و دنیوی است و اقتضائات خاص دارد. بدین مفهوم که از سویی معطوف به زندگی بشر در جهان مادیت [۳۹] و از دیگر سو به منزله بالاترین قدرت موجود در حیات اجتماعی، احتمال سوءاستفاده از آن و به کارگیری علیه حقوق و اهداف عمومی وجود دارد بویژه اگر بپذیریم که قدرت فساد انگیزد و انسان از لحاظ قدرت طلبی سیری ناپذیر است.

شاید بتوان دو بعد بشری و دنیوی بودن و قدرت سیاسی را در اندیشه امام به وضوح دریافت. بعنوان نمونه امام در مدت حکومت از علم امامت خود بهره نجست و در بر خورد با مسایل و مقولات اجتماعی و حتی قضاوت در مورد انسانها بر ظواهر امور حکم می راند، نامه های توبیخ و توصیه آمیز حضرت به کارگزاران خاطی که با عباراتی نظیر، « به من خبر رسیده » یا « اینگونه گزارش رسیده » و غیره، آغاز شده، گواهی بر این ادعا است [۴۰]. در همین چارچوب حضرت به یاران خویش می فرماید: « به صفای باطن درون شما را می خواندم و بر شما حکم ظاهر می راندم [۴۱]. »

حضرت حتی در گزینش افراد در واگذاری مناصب سیاسی به ملاکها و معیارهای متعارف رایج بین انسانها در تصمیم گیری اکتفا میکرد. لذا در نامه ای به « منذر ابن جارود عدی » می نویسد:

« اما بعد پارسایی پدرت مرا هر درباره تو فریفت و گمان کردم پیرو پدرت هستی و به راه او می روی، لیکن آنچه درباره تو به من خبر دادند، این است که از فرمانبرداری هدایت دست برنمی داری [۴۲]. »

خلاصه آنکه توجه حضرت به نقش مردم در اعمال حاکمیت و از جمله مشروعیت سیاسی ریشه در ملاحظه ماهیت و سرشت زندگی و اجتماعی بشر دارد. از سویی تحقق و تداوم نظم اجتماعی منوط به پذیرش و رضایت حکومت شوندهگان است و از سوی دیگر لزوم کنترل و جلوگیری از بکارگیری غیر مشروع قدرت، مستلزم مشارکت گسترده مردم، شکل گیری روابط مبتنی بر حقوق متقابل، مسؤولیت

پذیری تمام افراد جامعه و پاسخگو بودن حاکم و رهبران جامعه است. از این نقطه است که در نظام فکری حضرت از حقوق متقابل مردم و حکومت، مسئولیت‌پذیری و پاسخگو بودن آن دو سخن به میان می‌آید: طرح منبع الهی و شرعی سیاست به مفهوم نادیده انگاشتن حقوق مردم و تفویض اختیارات مطلق به حاکمان در جامعه نیست مسئولیت در برابر خداوند، در منطق دینی، موجب سلب مسئولیت رهبر در مقابل مردم و همین‌طور مستلزم سلب حقوق سیاسی - اجتماعی از انسانها نیست. بنا براین فرض مشروعیت دینی، به منزله مسئولیت‌ناپذیری حاکم و سلب حقوق و آزادی از انسانها و این امر که حکومت غیردینی (سکولار) متضمن حقوق آزادیهای فردی است، تردیدپذیر می‌باشد. این خطا اساساً در تجربه تاریخی - سیاسی اروپای در قرون وسطی و حکومتهایی که با توسل به منبع مشروعیت دینی برای قدرت، بر سلب حقوق مردم حکم میدانند، نشأت می‌گیرد تحلیل شهید مطهری از تجربه تاریخی اروپائیان در حکومت کلیسای قرون وسطی که منجر به خداگریزی انسان در حوزه اجتماعی، در عصر مدرن شد، اینگونه است:

« در قرون جدید، چنانچه می‌دانیم نهضتی بر ضد مذهب در اروپا بر پا شد و کم و بیش دامنه‌اش به بیرون دنیای مسیحیت کشیده شد، گرایش این نهضت به طرف مادیگری بود. وقتی که علل وریشه‌های این امر را جستجو میکنیم، می‌بینیم یکی از آنها نارسائی مفاهیم کلیسایی از نظر حقوق سیاسی است. ارباب کلیسا و همچنین برخی فیلسوفان اروپایی، نوعی پیوند تصنعی میان اعتقاد به خدا از یک طرف و سلب حقوق سیاسی و تثبیت حکومتهای استبدادی از طرف دیگر، برقرار کردند. طبعاً نوعی ارتباط مثبت میان دموکراسی و حکومت مردم بر مردم و بی‌خدایی فرض شد... به عبارتی دیگر حق‌الله موجب سقوط حق‌الناس فرض شده است [۴۳]. »

منطق اسلام و حضرت علی (ع) در حوزه اجتماعی معطوف بر حقوق و وظایف و تکالیفی طرفینی میان مردم و حاکم است که خداوند مقرر کرده. حکومت امانت خداوند و بندگان، در دست حاکمان است و اقتضای امانت، پاسداری، مسئولیت و عودت صحیح و سالم آن به صاحب است. بنا براین حاکم اسلامی هم در برابر خداوند و هم در برابر عامه مردم مسؤول و پاسخگو است. در واقع دین پشتوانه لازم و ضروری انتظام اجتماعی است. این فهم با اهداف و آرمانهای دین و بعثت انبیا نیز سازگار است. دین برای «رهایی»، «آزادی»، «حفظ حقوق»، «به‌سامان نمودن امور دنیوی» و «عقلانی نمودن مناسبات

اجتماعی»، «بر قراری عدالت» و حفظ «کرامت آدمی» آمده است نه برای «بردگی» و «اسارت اجتماعی و فردی» چنانچه حضرت می فرماید:

«إن الله تبارک و تعالی بعث محمداً بالحق لیخرج عباده عن عبادة عباده إلی عبادة و من عهد عباده إلی عباده و من طاعة عباده إلی طاعته و من ولایة عباده إلی ولایته [۴۴]»

نیز می فرماید:

«همانا حکومتی که از جانب خدا برپاست نگهبان کارهای شماست [۴۵]»

با این توضیحات در این بخش به نقش و جایگاه مردم در نظام سیاسی از دیدگاه حضرت خواهیم پرداخت.

مهمترین اصول و مفاهیمی که حضرت بکار گرفته و می توان از آنها به نقش جایگاه مردم در مشروعیت بخشی و مشارکت سیاسی، رسید عبارتند از:

اصل بیعت و جایگاه آن در تعیین حکمرانان و رهبران جامعه

اصل خطاپذیری حکومت و نخبگان سیاسی - لزوم پذیرش و تقویت روحیه نقد از سوی جامعه و استقبال نظام سیاسی از آن و همچنین تأکید بر امر مشورت و رای زنی در تدبیر امور [۴۶]

اصل قبول و تأیید حقوق متقابل دولت و مردم و آنکه تدبیر نظم اجتماعی منوط به همکاری و تعاون سیاسی است. [۴۷] قاعده بیان حقایق تلخ و نصیحت که مستلزم نفی ستایش و تمجید از صاحبان قدرت است و بعلاوه وجود آزادی بیان و لزوم تحقق بسترهای مناسب برای شکوفایی آن.

امر به معروف و نهی از منکر و حتی مخالفت [۴۸]

اصل مسؤلیت پذیری، باز خواست، استیضاح و حتی عزل و نصب رهبران توسط مردم [۴۹]

الف) انتخاب رهبران و حکمرانان جامعه

در تعالیم دینی ضمن سفارش بر تشکیل حکومت، بر نقش و وظیفه مردم در تعیین افراد شایسته و با کفایت در همه زمانها به منظور تصدی امور عامه مسلمین توصیه‌های فراوانی شده است. در این نگرش تعیین رهبران یک وظیفه و تکلیف و حق است و بعلاوه چگونگی تعیین و شرایط رهبران نیز در چارچوب شریعت تعریف می‌شود.

حضرت زمانی که عثمان کشته شد و مردم رو به سوی حضرت نهادند- در روز بیعت حق انتخاب رهبری جامعه را به عهده مردم میگذارد و خطاب به آنان فرمود:

«ای مردم! این امر حکومت از آن شماست، هیچ کس جز کسی که شما او را امیر خود گردانید، حق امارت بر شما را ندارد [۵۰].»

حضرت در روزهای نخستین از پذیرش حکومت و امارت به دلایلی خودداری کرد [۵۱] و از مسلمانان خواست تا او را واگذارند و دیگری را بگزینند. لذا خطاب به اجتماع کنندگان می‌فرماید:

« من اگر وزیر باشم بهتر است تا امیر باشم [۵۲] »

امام وقتی با ابرام و اصرار مردم حجت را بر خود تمام یافته دید، با قبول امر خلافت، خطاب به اجتماع کنندگان فرمود:

« به خدایی که دانه را کفید و جان را آفرید، اگر این بیعت کنندگان نبودند و یاران، حجت بر من تمام نمی نمودند و خدا علما را نفرموده بود تا ستمکار شکمباره را برنتابند و به یاری گرسنگان ستمدیده بشتابند، رشته این کار از دست می گذاشتم و پایانش را چون آغازش می انگاشتم [۵۳] »

حضرت در این فراز، علل پذیرش خلافت را دو گونه می یابد: یکی حضور، درخواست و پذیرش مردم و دیگری وظیفه و تکلیفی الهی و احساس مسؤولیت نسبت به انسانها و جامعه..

امام علی (ع) در خطبه ای هجوم و اشتیاق مردم با وی جهت بیعت و پذیرش رهبری می فرماید:

« و دستم را گشودید، بازش داشتم و آن را کشیدید، نگاهش داشتم، سپس بر من هجوم آوردید، همچون شتران تشنه که روز آب خوردن به آبگیرهای خود در آیند - ودوش و بر هم را ساینند - چندانکه - از هجوم مردمان - بند پای افزار برید و ردا افتاد و ناتوان پامال گردید و خوشنودی مردم در بیعت من بدانجا رسید که خردسال شادمان شد و سالخورده لرزان لرزان بدانجا روان. بیمار - برای بیعت - خود را بر پا می داشت و دختران جوان - برای دیدن آن منظره - سربرهنه دوان [۵۴]. »

حضرت در مدت زمام داری خویش در موارد متعددی در مقابل دشمنان، پیمان شکنان و سستی و رخوت مردم در اطاعت و همکاری با وی، به بیعت مردم احتجاج کرد و آنرا دلیلی بر مشروعیت و منبع قدرت سیاسی خویش می دانست.

امام در مورد بیعت و بیعت شکنی طلحه و زبیر می فرماید:

« همچون ماده شتر که به طفل خود روی آرد به من روی آوردید و فریاد بیعت! بیعت! برآوردید، دست خود را باز پس بردم آن را کشیدید، از دستتان کشیدم به خود برگردانیدید [۵۵]. »

حضرت در قبال ادعای زبیر که گفته بود از من به اکراه بیعت گرفته بودند و با دستم بیعت کردم و نه دلم، چنین استدلال می نماید:

« پندارد با دستش بیعت کرده است نه با دلش، پس بدانچه بدستش کرده اعتراف می کند و به آنچه بدلش بوده ادعا. بر آنچه ادعا کند، دلیلی روشن باید یا در آنچه بود و از آن بیرون رفت [جمع مسلمانان] درآید [۵۶]. » بعلاوه حضرت در برابر احتجاجات معاویه و عدم پذیرش بیعت به وی می نویسد:

« مردمی که با ابو بکر و عمر و عثمان بیعت کردند، با من بیعت کردند، کسی که حاضر بود، نتواند شخص دیگری را گزیند و آنکه غایب بوده نتواند کرده حاضران را نپذیرد [۵۷]. »

در هر صورت وقتی گلایه و شکوه های علی نسبت به یاران و بیعت کنندگان شروع می شود نقطه عطف و استدلال اساسی بیعت و پایبند نبودن به آن توسط برخی بیعت کنندگان است:

« چون بر کار [خلافت] برخاستم، گروهی پیمان بسته شکستند و گروهی از جمع دینداران بیرون جستند و گروهی دیگر با ستمکاری دلم را خستند [۵۸]. »

نکته قابل توجه در بیعت « آزادی و اختیار » است. بیعت کنندگان با حضرت نیز در روز بیعت از آزادی کامل و عدم انتخاب برخوردار بودند، می توانستند علی را برگزینند یا شخص دیگر را. حضرت در این خصوص می فرماید:

« مردم با من بیعت کردند نه برای آنکه دست قدرت من گشاده بود یا مالی آماده [۵۹]. »

نیز می گوید: « مردم در فضای آزاد بی هیچ اجبار و تحمیلی داوطلب بیعت با من شدند [۶۰]. »

از مباحث گذشته مقولات ذیل قابل استنتاج اند:

حضرت علی حق تعیین سرنوشت سیاسی و انتخاب رهبران سیاسی را به مردم واگذار می کند و از این رو یکی از جلوه های مشارکت و مشروعیت بخشی در نظام سیاسی به پذیرش مردم بستگی دارد.

مقوله مذکور در اسلام بیشتر در قالب بیعت عینیت یافته است.

عنصر اساسی در بیعت « آزادی و اختیار و آگاهی » است لذا بیعت مبتنی بر « زور، اکراه و فریب و آگاهی کاذب » مطلوبیت ندارد.

بیعت تعهدآور و نقض آن خلاف شرع است

ب) نصیحت و بیان حقایق تلخ

یکی از راهبردهای اساسی جهت بهینه‌سازی نظام سیاسی و رفع نواقص و عیوب آن، نظارت بر عملکرد رهبران و کارگزاران حکومتی است. در سنت دینی، یکی از مؤثرترین شیوه‌های نظارت، بیان صریح حقایق تلخ و نقاط ضعف جامعه است یعنی ضمن آنکه نقاط قوت مورد تحسین قرار می‌گیرد، عیوب و کاستی‌های نظام سیاسی نیز سخن گفته می‌شود.

لازمه تحقق این امر در وهله نخست منوط به پذیرفتن این نکته است که کارگزاران و نخبگان سیاسی همانند دیگر افراد جامعه‌اند و از اشتباه و خطا نیز مصون نیستند، آنان نیز دارای قدرت درک و فهم، تفکر و تواناییهای محدودند و به مشورت و مساعدت دیگران نیازمندند. چنانچه نخبگان سیاسی خود را در جایگاهی فراتر از نقد و انتقاد ببینند و آن را در شأن و منزلت خویش نیابند، امید به رواج چنین فرهنگی در متن نظام سیاسی، «مشت در هاون کوبیدن است.»

حضرت علی (ع) روزی که در صفین سخنرانی می‌کرد، خطاب به یاران خود چنین گفت:

«پس از گفتن حق یا رای زدن در عدالت باز مایستید که من نه برتر از آنم که خطا کنم و نه در کار خویش از خطا ایمنم [۶۱]»

حضرت به دلیل بر خورداری از ملکه «عصمت و علم امامت» از خطا و اشتباه مصون است ولی از سوی دیگر در مقام - نعوذ بالله - تعارف و تشریفات سیاسی نیز نمی‌باشد زیرا سیره و عملکرد حضرت نشان می‌دهد که در تدبیر اجتماع به هیچ وجه در مقام تشریفات حکومتداری نبوده و همیشه در امور حق، عدالت، و غیره جدی بوده است. اساساً حضرت در مقام بیان و آموزش این نکته است که کارگزاران سیاسی از خطا و اشتباه مصون نبوده و امر حکومت و انجام وظایف اجتماعی مشروط به همکاری و تعاون شهروندان

وکارگزاران با یکدیگر است. جالب آنکه در بطن کلام امام نوعی دل‌نگرانی نسبت به رواج اندیشه خطا ناپذیری رهبران و روحیه ثناگویی و تمجید گرایی در بین مردم به چشم می‌خورد و امام در صدد میراندن آن است لذا، حضرت زمانی که شخصی برخاست و به تمجید وی زبان گشود، از عمل او دلگیر شده، فرمودند:

«در دیده مردم پارسا زشتترین خوی والیان این است که خواهند مردم آنان را دوستدار بزرگمنشی شمارند و کارهایشان را به حساب کبر و خودخواهی بگذارند و خوش ندارم که در خاطر شما بگذرد که من دوستدار ستودنم و خواهان ستایش شوم. سپاس خدا را که بر چنین صفت نزام و اگر ستایش دوست بودم، آن را و می‌نهادم [۶۲]»

حضرت زشت‌ترین خوی حاکمان و رهبران را ستایش دوستی و خودخواهی آنان ذکر می‌کند، چون از عواقب دهشتناک و رواج آن در نظام سیاسی و جامعه آگاه است، چنانچه فرهنگ سیاسی جامعه به تعریف و تمجید متقابل کارگزاران و حکومت‌شوندگان گرایش پیدا کند، در چنین فضایی روحیه نقادی و انتقاد به آسانی می‌میرد و فرهنگ سیاسی از خصلت منتقدانه خود که عامل پویایی و حیات آن است، خالی می‌گردد و به تبع آن اجازه هیچ انتقادی به منتقدان خیراندیش و صادق داده نخواهد شد. در مقابل نیز رهبران و حاکمان به ستایش و بزرگمنشی عادت کرده و کوچکترین اعتراض و نقدی را بر نمی‌تابند و احياناً دلگیر و عصبانی می‌شوند. حضرت آثار منفی سلطه و غلبه چنین خویی را در نظام سیاسی، چنین بیان می‌کند:

«و بسا مردم که ستایش را دوست دارند، از آن پس که در کاری کوشش آرند، لیکن مرا به نیکی مستایید تا از عهده حقوقی که مانده است برآیم و واجبها که بر گردنم باقی است، ادا نمایم. پس با من چنانکه با سرکشان گویم، سخن مگوئید و چونان که با تیزخویان کنند از من کناره مجوید و با ظاهرآرایی آمیزش مدارید و شنیدن حق را بر من سنگین مپندارید، چه آن کس که شنیدن سخن حق براو گران افتد و نمودن عدالت بر وی دشوار بود کار به عدالت کردن بر او دشوار است [۶۳]»

در واقع، انتقاد و نقادی، مکانیسمی برای نظارت بر عملکرد رهبران، بازخواست آنان، استیفای حقوق عمومی و سیاسی مردم و رفع نواقص و کاستی‌های نظام سیاسی است.

امام برای نیل به اهداف مزبور به کارگزاران خود سفارش می‌نماید تا از گماشتن افراد چاپلوس به عنوان مشاور و کارگزار حکومتی بجد خودداری نماید و در مقابل کسانی را برگزینند که از صداقت و پاکی قلب بیشتری برخوردارند زیرا در میان حقایق تلخ هیچ نگرانی ندارند:

« و آن کس را بر دیگران بگزین که سخن تلخ حق را به تو بیشتر گوید و در آنچه کنی یا گویی - و خدا آن را از دوستانش ناپسند دارد - کمتر یاری‌ات کند [۶۴] »

بعلاوه حضرت توصیه مینماید تا والیان و کارگزاران روحیه تحمل، انتقادپذیری و سعه صدر خود را بالا ببرند و حرفهای ناهموار و دشوار رعیت را تحمل و بر آن گوش فرادهند:

« و درستی کردن و درست سخن نگفتن آنان را بر خود هموار کن و تنگخویی بر آنان و خودبزرگ‌بینی را از خود بران [۶۵] »

روی هم رفته، یکی از حقوق دولت بر مردم، از دیدگاه حضرت، نصیحت، خیرخواهی و بیان واقعیتها است.

مردم در قبال حقوق خود باید به وظایف و حقوق دولت که یکی از آنها بیان واقعیتهای دردناک است، دریغ نورزند زیرا پایداری و استمرار نظام سیاسی بر انجام وظایف و حقوق متقابل مردم و دولت بستگی دارد [۶۶]:

« اما حق من و شما این است که در نهان و آشکارا حق خیرخواهی ادا کنید [۶۷] »

در پایان یاد آوری این نکته ضروری است که انتقادات و خرده‌گیریهای مردم به رهبران نظام سیاسی را، نباید در چار چوبهای تنگ‌نظرانه منفی و مغرضانه ارزیابی کرد و رأی به باطل بودن و احتراز کردن از آنها داد. انتقادات و شکوه‌های عامه مردم و منتقدان همیشه واهی و مغرضانه نیست بلکه ریشه در واقعیت‌های اجتماعی دارد و عنصری از حقانیت را با خود داراست. نقد و نقدپذیری اساساً جزء امور منفی در جوامع صحیح نیست، بلکه باید آن را نشانه زنده و پویایی جامعه و بلوغ فکری دانست. کسانی که زبان قلم به انتقاد می‌کشایند، طبعاً نسبت به فرجام و سرنوشت جامعه سیاسی خود، اظهار دغدغه و در عین حال دلبستگی می‌نمایند. اگر رشته علاقه و مهر نبود، به گوشه‌ای می‌خزیدند و زبان در کام می‌کشیدند و خاموش می‌شدند.

از دیدگاه حضرت، وقتی مردم به نصیحت و خیرخواهی و بیان انتقاد از رهبران و نظام سیاسی اقبال می‌نمایند که دوام و ثبات آنان را می‌خواهند و علاقه‌مندند با رفع نواقص و عیوب آن، ادامه حیات دهد. بنابراین نقد و نقادی از نظام سیاسی و خیرخواهی، در بطن خود، نشانه‌هایی از علقه و دلبستگی به نظام را دارد و نباید کاملاً منفی ارزیابی شود: «خیرخواهی‌شان راست نیاید جز که با والیان یکدل و مهربان باشد و دوام حکومت آنان را سنگین شمارند و گفتگو از دیرماندن آنان را بر سر کار، وا گذارند [۶۸].»

بطور خلاصه یکی از جلوه‌های مشارکت و تأثیرگذاری مردم در حوزه عمومی زندگی اجتماعی، اهتمام آنان به نصیحت، انتقاد، نظارت و بازخواست حاکمان سیاسی است مفروض چنین نگرشی آن است که ۱- تدبیر امور اجتماعی، پیچیده و مستلزم همکاری و تعاون است

۲- حاکمان و نخبگان سیاسی - در هر مقامی - محتاج مشاوره و نصیحت‌اند و از خطا مصونیت ندارند.

۳- مردم نیز در هر مرتبه و پایگاه اجتماعی، صلاحیت نظارت و نقد حوزه سیاست و عملکرد حکمرانان را دارند و در تحقق و تداوم نظم اجتماعی تعیین‌کننده‌اند.

۴- نقد همیشه منفی نیست بلکه متضمن پویایی و کارایی و اصلاح نظام سیاسی است.

زوال مشروعیت سیاسی

زوال مشروعیت سیاسی، در حقیقت به معنای تردید و بی‌اعتمادی شهروندان نسبت به حقانیت و مطلوبیت نهادها و نخبگان سیاسی است. وقتی شهروندان بر حقانیت و مطلوبیت رهبران و تشکیلات سازمانی نظام سیاسی به دیده تردید، نگرستند، توجیه اخلاقی و هنجاری آنان نیز نسبت به اطاعت از قدرت سیاسی متزلزل خواهد شد و در نتیجه نهادها و سازمانهای سیاسی را دیگر قابل احترام و اطاعت نمی‌یابند. وقتی نظام سیاسی دچار بحران مشروعیت شود، تداوم و ثبات سیاسی و حیات آن به صورت جدی مورد تهدید قرار می‌گیرد و حتی ممکن است به تغییر ساخت قدرت و دولت نیز منجر شود. بطور کلی زوال مشروعیت، بحران در آمریت و اطاعت سیاسی است و بحران مزبور، بحران تفسیر و دگرگونی است.

در خصوص نظام سیاسی در اسلام اگر بپذیریم که مشروعیت بر دو رکن (یعنی شریعت و انتخاب مردم) استوار است، زوال سیاسی نیز با ظهور سستی و تردید در هر یک از دو پایه مذکور آغاز می‌شود. شاید بتوان دیدگاه حضرت علی(ع) را در مورد زوال مشروعیت در خلال توصیه‌ها و سفارشات که به کارگزاران خود دارد، کشف نمود و گفت از دیدگاه حضرت، زوال مشروعیت به دو دلیل عمده حادث می‌شود:

استفاده از قدرت سیاسی در جهت نافرمانی خداوند، یکی از اسباب عمده زوال مشروعیت سیاسی در جامعه دینی است زیرا چنانچه قبلاً گفتیم، مشروعیت قدرت سیاسی در جامعه دینی، عدم تعارض و مخالفت آن با مقررات و قوانین شرع است. در این نگرش، هر دستور و اطاعت سیاسی که مخالف اهداف و خواسته‌های دین باشد، غیرمشروع و اطاعت از آن گناه محسوب می‌شود. به عبارتی دیگر، چنانچه قدرت سیاسی اقدام به فعالیتها و اقداماتی خارج از چارچوبها و مقررات دینی نماید، قدرت آن نامشروع و اطاعت سیاسی از آن نیز حرام است، حضرت می‌فرمایند:

«آفریده را فرمان بردن نشاید، آنجا که نافرمانی آفریننده لازم آید[۶۹]».

بی اعتمادی و سلب رضایت مردم - به هر دلیلی - نسبت به نظام سیاسی از دیگر علل بروز بحران مشروعیت در هر نظامی و از جمله نظام سیاسی دینی است. مردم به وسیله رضایت و بیعت، حاکمیت دولت بر خویش را می پذیرند و در قبال آن زمامداران نیز مسؤول انجام وظایف و تکالیفی اند، از این رو چنانچه حکمرانان در انجام کارویژه‌های اساسی، سستی و کوتاهی کنند و یا به هر دلیلی دیگر نتوانند رضایت کسب شده مردم را تداوم بخشند، در فرایند اعمال حاکمیت دچار بحران می شوند.

از دیدگاه حضرت مهم‌ترین عوامل سلب رضایت مردم که میتواند به بحران مشروعیت و نهایتاً به دگرگونی نظام سیاسی، ختم شود، عبارتند از: ۱- خودکامگی و خودمحوری حکمرانان [۷۰]-۲- ظلم و بی‌عدالتی [۷۱]-۳- فقر و نابرابری‌های اجتماعی [۷۲]-۴- فشارهای مالیاتی و اقتصادی [۷۳]-۵- تکیه بر زور و اجبار محض [۷۴]-۶- نادیده گرفتن سخن نیک [۷۵].

نتیجه گیری

با بررسی اجمالی سیره نظری و عملی به این نتیجه رسیدیم که مشروعیت سیاسی در یک جامعه دینی، دارای دو پایه است:

یکی مشروعیت دینی به منزله مجموعه قوانین، اوصاف و ویژگیهای تشریحی و دیگری انتخاب مردم

در مبحث اول با طرح نگرش توحیدی حضرت و ارتباط دین و سیاست گفتیم که یکی از پایه‌های عمده مشروعیت نظام سیاسی، دین است. در این راستا به سه مسأله محوری یعنی (حاکمیت مطلق الهی، آرمانها و اهداف جامعه و ویژگی نخبگان سیاسی) که نمود دخالت و تعیین کنندگی دین در آنها به وضوح پیداست، اشاره کردیم.

در بحث حاکمیت مطلق الهی با اشاره به ایمان و اعتقاد به اصل حاکمیت مطلق الهی بر هستی از جمله هستی اجتماعی و برابری آزادی انسانها، به این نتیجه رسیدیم که، سلطه، آمریت و اطاعت سیاسی در اسلام منوط به تجویز خداوند است و هر قدرت و کمکی در طول اراده الهی است نه در عرض آن، لذا هر سلطه سیاسی مشروع می‌بایست با این اصل اساسی همخوانی داشته باشد و منشأ اساسی قدرت، امر و اطاعت از آن خداوند است.

در خصوص اهداف و غایت نظام سیاسی، گفتیم هدف اساسی، تحقق حاکمیت الهی و تنظیم مناسبات اجتماعی بر مبانی دینی است و نظام سیاسی باید بکوشد تا غایات دین تحقق پذیرد، لذا قدرت سیاسی در این نگرش، ذاتاً ارزش ندارد و اعتبار آن معطوف کارگیری آن در نیل به اهداف مورد نظر شارع می‌باشد. بعلاوه نظم و قدرت سیاسی، مشروع و نامشروع نیز بر همین اساس ارزیابی می‌شود. چنانچه نظم سیاسی مبتنی بر اصول دینی و در تحقق اهداف و آرمانهای دین. بکوشد اساساً نظمی مطلوب و مشروع است و در غیر اینصورت نامشروع و اطاعت سیاسی از آن جایز نیست.

نهایتاً با توجه به محوری بودن رهبران در نظام سیاسی، ویژگیها و اوصاف آنان را در منظر دین طرح شد و گفتیم شارع مقدس در این ارتباط به بیان اوصافی برای نخبگان سیاسی پرداخته است لذا نظم و اطاعت و امر مشروع مشروط به احراز شرایط مورد نظر شارع می‌باشد. بنابراین سلطه، آمریت و اطاعت سیاسی از نخبگان سیاسی، مقید به قوانین و ویژگیهای دینی است و مشروع و نامشروع بودن آن و اعتبار ویژگیهای دینی است. در قسمت بعدی نوشتار، به نقش و جایگاه مردم در نظام دینی پرداختیم و گفتیم یکی از پایه‌های دیگر مشروعیت، انتخاب و و اقبال مردم است. از این زاویه مردم نقش اساسی در مشروعیت بخشی به نظام سیاسی دارند این جایگاه و ضرورت از سویی پا برخوردار انسان از آزادی، اختیار، عقل و حق تعیین سرنوشت زندگی فردی و اجتماعی و از سوی دیگر، با ملاحظه سرشت دنیوی و بشری سیاست فهم می‌گردد. زندگی اجتماعی و تداوم آن مستلزم همکاری، تفاهم، آزادی، گفتگو و رضایت حکومت‌شوندگان است و بدون کسب رضایت آنان، نظم سیاسی امکان تداوم نخواهد داشت و ضرورت مشارکت مردم در حوزه عمومی در همین نکته است.

فراتر آنکه قدرت سیاسی به منزله بالاترین قدرت موجود در نظام سیاسی، توأم با مخاطرات و فسادهای اجتماعی است که کنترل و تحدید آن ضرورت دارد. یکی از شیوه‌های اساسی تحدید آن، مشارکت و دخالت گسترده مردم در حوزه سیاست و نظارت بر نخبگان سیاسی است. به عبارت دیگر نقش سیاسی و مشروعیت‌بخشی مردم به نظام سیاسی، اساساً معطوف به کاهش خطرات و فساد قدرت سیاسی و دارندگان آن است. زیرا تهدید حقوق عمومی و سیاسی مردم به وسیله قدرت سیاسی امکان‌پذیر است.

در هر صورت این نگرش به سیاست بطور کلی و مشروعیت سیاسی به‌خصوص، ریشه در نگرش اسلام به مقولاتی نظیر هستی، دنیا، انسان، خیر و سعادت و اصل توحید دارد. در حقیقت تعامل میان سه پدیده یعنی (دین، دنیا و انسان) تعیین‌کننده ماهیت سیاست در اندیشه دینی است و مقوله مشروعیت سیاسی عمیقاً بر پایه این نگرش بنا و فهم می‌شود.

بنا بر این سیاست و مشروعیت وجهی دینی و دنیوی دارد. این برداشت از سیاست مآلاً با دو گرایش ناسازگار است: یکی با گرایشی که دین را از سیاست جدا می‌کند و آن را پدیده‌ای صددرصد دنیوی و سکولاری می‌داند و دیگر با کسانی که سیاست را مقوم صرفاً قدسی و آسمانی فهم می‌کند. سیاست اساساً مفهومی معنوی و قدسی نیست و گرچه دارای بعدی آسمانی است مرتبط با زندگی دنیوی و مادی انسان است و خالصاً معنوی نیست. سیره حضرت نیز نشان می‌دهد که سیاست بعدی آسمانی و دنیوی دارد. البته وجه قدسی سیاست و بویژه آمریت و اطاعات سیاسی به معنای خطاناپذیری، تقدس و بی‌مسئولیتی رهبران در مقابل مردم نیست بلکه به مفهوم مسئولیت مضاعف است یعنی مسئولیت در برابر خدا و بندگان وی. مبدا پنداریم که تعرض به منبع الهی مشروعیت برای سیاست، مستلزم نفی حقوق عمومی و سیاسی مردم ورد مسئولیت نخبگان سیاسی در برابر مردم است. این برداشت اساساً از منظر دینی، خبطی بزرگ و درعین حال توأم با عواقب دهشتناکی است که با مبانی و اصول شریعت و بعثت انبیا منافات دارد و امکان به‌خدمت‌گیری دین برای سلطه و رسیدن به اهداف شوم را عملی می‌سازد. فلسفه وجود دین و ارسال رسل به «رهایی»، «آزادی»، انسانها از یوغ بردگی، اسارت، جهالت و نهایتاً تحقق یک جامعه مطلوب مبتنی بر روابط اجتماعی عادلانه و انسانی است. چنانچه حضرت می‌فرماید:

« و إن فی سلطان الله عصمه لأمرکم »

روابط میان حکومت و مردم مبتنی بر حقوق و تکالیفی طرفینی است و رشد و بالندگی نظام سیاسی نیز به رعایت آن وابسته است. نظم معطوف به حقوق و وظیفه یک طرفه در نظام اجتماعی از منظر حضرت مطلوب نیست و هم اوست که می‌فرماید:

« من قضی حق من لایقضی حقه فقد عبده: هر آنکه حق کسی را گزارد که حقش را بجای نیارد، به بندگی او اعتراف دارد.» در هر صورت حکم و اطاعت سیاسی در منطق دین مطلق و یک‌جانبه نیست و هم امر حاکم و هم اطاعت محکوم مشروط به قیود دینی است.

[۱] - ر.ک: برنارد، لوئیس، «زبان سیاسی اسلام»، ترجمه غلامرضا بهروز لک، (قم/ انتشارات دفتر تبلیغاتی اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۸ ص ۲۹)

۲- چالز. اف. اندرین، «زندگی سیاسی و تحولات اجتماعی: مقدمه‌ای بر علم سیاست» ترجمه مهدی تقوی، (تهران: موسسه عالی علوم سیاسی و امور حزبی، بی تا) ص ۲۱۲

[۳] - علی اکبر، «سیری در اندیشه‌های سیاسی معاصر.» (تهران: انتشارات الست، چاپ اول، ۱۳۷۰)، ص ۱۳۸

[۴] - عبد الرحمن، عالم، «بنیادهای علم سیاست»، (تهران: انتشارات نی، چاپ دوم، ۱۳۷۵) ص ۱۰۵

[۵] - ماکس وبر، « اقتصاد و جامعه » به ترجمه عباس منوچهری و ... (تهران: انتشارات مولی، چاپ اول، ۱۳۷۴) ص ۲۷۶

[۶] - اندریس، پیشین، ص ۲۲۲ به بعد

[۷] - انعام / ۶۲ و ۵۷، مؤمنون / ۱۲، بقره / ۱۰۷ و ۱۲۰، توبه / ۱۱۶ - عنکبوت / ۲۲، قصص / ۷۰

[۸] - بقره / ۳۰، صاد / ۲۶ - نور / ۲۴، نور، یوسف / ۴۰ و ۶۷، انعام / ۵۷

[۹] - بقره / ۳۱ و یونس / ۱۴

[۱۰] - ص / ۲۶ - نساء / ۵۸ - مائده / ۲۴ و ۴۵ و ۴۷

[۱۱] - رعد / ۱۱ - بنی اسرائیل / ۳۳ - حجرات / ۱۲-۱۱ - مائده / ۷۸-۷۹

[۱۲] - رعد / ۱۱، دهر / ۳، کهف / ۲۹

[۱۳] - غلامرضا ضریفیان شفیع، « دین و دولت در اسلام »، (تهران: انتشارات میراث س، چاپ اول، ۱۳۷۶) ص ۳۱

[۱۴] - مشارکت سیاسی، (مجموعه مقالات) به اهتمام علی اکبر علی خانی، (تهران: انتشارات سفیر، چاپ اول، ۱۳۷۷)، ص ۹۶

[۱۵] - برای مطالعه مشروعیت سیاسی در اسلام رجوع کنید به، « مشارکت سیاسی »، پیشین، ص ۲۱

[۱۶] - یوسف / ۴۰- یونس / ۳۱ و ۳۲، الناس / ۳-۱

[۱۷] - نهج البلاغه ترجمه سید جعفر شهیدی (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی چاپ پانزدهم - ۱۳۷۸)، نامه ۳۱، ص ۳۰۰

[۱۸] - محمد تقی جعفری، « حکمت اصل سیاسی اسلام: ترجمه و تفسیر فرمان مبارک امیرالمؤمنین علی (ع) به مالک اشتر » (تهران: بنیاد نهج البلاغه، چاپ اول، ۱۳۶۹)، ص ۳۵۱

[۱۹] - نهج البلاغه، پیشین، خطبه ۴۰، ص ۱

[۲۰] - نهج البلاغه، پیشین، خطبه ۳، ص ۱۱

[۲۱] - ر. ک. همان، نامه های ۵۳، ص ۳۲۵، ۶۰، ص ۳۴۵، ۶۳، ص ۳۴۸، ۷۵ ص ۳۵۷

[۲۲] - همان، نامه ۵۳، ۳۲۶

[۲۳] - نهج البلاغه، پیشین، خطبه ۲، ص ۹

[۲۴] - همان نامه ۳۶، ص ۳۱۱

[۲۵] - نهج البلاغه، پیشین، خطبه ۳۳، ص ۳۴

[۲۶] - همان خطبه ۳۳، ص ۳۴

[۲۷] - همان، نامه ۶۶، ص ۳۵۱

[۲۸] - ۱- نهج البلاغه، پیشین، خطبه ۱۳۶، ص ۱۳۴

[۲۹] - همان، خطبه ۱۳۱، ص ۳۰۲

[۳۰] - همان، خطبه ۴۰، ص ۳۹

[۳۱] - نهج البلاغه، پیشین، خطبه ۱۷۳، ص ۱۷۹

[۳۲] - همان خطبه ۱۷۵، ص ۱۸۱

[۳۳] - نهج البلاغه، پیشین، خطبه ۱۶۴، ص ۱۶۸

[۳۴] - ر. ک: نامه‌های ۵۳، ص ۳۲۸، ۴۲، ص ۳۱۵، ۲۷، ص ۲۸۹

[۳۵] - همان، خطبه ۱۷۶، ص ۱۸۵

[۳۶] - همان، خطبه ۱۶۴، ص ۱۶۸

[۳۷] - همان، خطبه ۱۳۱، ص ۱۲۹

[۳۸] - نهج البلاغه، پیشین، نامه ۶۲ - ص ۳۴۷

[۳۹] - ظرفیان شفیع، پیشین، ص ۲۳۴

[۴۰] - نهج البلاغه، پیشین، نامه ۶۳، ص ۳۴۸، ۵۰، ص ۳۲۳، نامه ۸۵، ص ۳۵۷، نامه ۶۰، ص ۳۴۰

[۴۱] - همان، خطبه ۴، ص ۱۲

[۴۲] - همان، نامه ۷۱، ص ۳۵۵

[۴۳] - مرتضی، مطهری، «سیری در نهج البلاغه» (تهران: انتشارات عین الهی، ۱۳۵۸) ص ۱۲۴ و ۱۱۹

[٤٤] - كليني، « روضة الكافي »، ترجمه هاشم رسولى محلاتى (قم: انتشارات علميه اسلامى، بى تا) جلد ٢، ص ٣٧٥

[٤٥] - نهج البلاغه، پيشين، خطبه ١٦٩، ص ١٧٦

[٤٦] - نهج البلاغه، پيشين، خطبه ٢١٦ و نامه ٥٣

[٤٧] - همان

[٤٨] - همان، قصار ٣٧٤، ص ٤٢٩ و ١٦٥، ص ٣٩١

[٤٩] - همان خطبه ٢١٦، ص ٢٤٨، ١٦٢، ص ١٦٥، ١٧٢، صص ١٧٨، نامه ٤٠ و ٤١ و ٥٠، ص ٣٢٣

[٥٠] - محمد جرير طبرى، « تاريخ طبرى » (قاهره: مطبعة الاستقامة، الجزء الثالث) ص ٤٥٦

[٥١] - نهج البلاغه، پيشين، خطبه ٩٢، ص ٨٥

[٥٢] - نهج البلاغه، پيشين، خطبه ٩٢، ص ٨٥

[٥٣] - همان، خطبه ٣، ص ١٠

[۵۴] - همان، خطبه ۳۲۹ - ص ۲۶۲

[۵۵] - همان، خطبه ۱۳۷، ص ۱۳۶

[۵۶] - نهج البلاغه، پیشین، خطبه ۱۳۷، ص ۱۳۶

[۵۷] - همان نامه ۶، ص ۲۷۴

[۵۸] - همان، خطبه ۳، ص ۱۱

[۵۹] - همان، نامه ۵۴، ص ۳۴۱

[۶۰] - عبد المجید، معادینخواه، « فرهنگ آفتاب »، (تهران: انتشارات ذره، چاپ اول، ۱۳۷۲) جلد ۱، ص ۶۱

[۶۱] - نهج البلاغه، پیشین، خطبه ۲۱۶، ص ۲۵۰

[۶۲] - همان ص ۲۴۹

[۶۳] - نهج البلاغه، پیشین، خطبه ۲۱۶، ص ۲۵۰

[۶۴] - همان، نامه ۵۳، ص ۳۲۸

[۶۵] - نهج البلاغه، نامه ۵۳، ص ۳۳۷

[۶۶] - همان خطبه ۲۱۶، ص ۲۴۸

[۶۷] - همان، خطبه ۳۴، ص ۳۶

[۶۸] - همان، نامه ۵۳، ص ۳۳۱

[۶۹] - نهج البلاغه، پیشین، قصار، ۱۶۵، ص ۳۹۱

[۷۰] - همان، خطبه ۳، ص ۳۱

[۷۱] - همان، نامه ۵۳، ص ۳۲۷ و قصار ۴۷۶، ص ۴۴۵

[۷۲] - همان، خطبه ۲۰۹، ص ۳۴۲ و نامه ۵۳، ص ۳۳۴

[۷۳] - همان، نامه ۵۳، ص ۳۳۳

[۷۴] - همان، ص ۳۳۶ و ۳۲۶ و قصار ۴۷۶، ص ۴۴۵

[۷۵] - همان، ص ۳۲۹