

حاکم اسلامی؟

نصب یا انتخاب

□ محمد جواد ارسطا

یکی از ارکان اصلی؛ بلکه اصلی ترین رکن نظام جمهوری اسلامی ایران، ولایت فقیه می باشد؛ زیرا هم مشروعیت نظام وابسته به آن بوده، و هم نقطه اصلی تفاوت بین حکومت اسلامی شیعی و دیگر حکومتها، در مسأله ولایت فقیه است. بحث در این موضوع از دیرباز در میان فقهای شیعه مطرح بوده و تمامی قائلین به ولایت فقیه، آن را مبنای نصب از سوی ائمه علیهم السلام تبیین می کردند؛ یعنی معتقد بودند که فقیه جامع الشرایط از سوی امام معصوم (ع) به سمت ولایت منصوب شده است.

پیروزی انقلاب اسلامی در ایران و تشکیل حکومت اسلامی بر مبنای ولایت فقیه، باعث طرح بحثهای بیشتر و عمیقتری در این زمینه گردید و این مباحث، راه را برای ارائه نظریات جدید هموار نمود. یکی از این آرای جدید، نظریه انتخاب بود که از سوی بعضی فقها و اندیشمندان^(۱) مطرح شد و از همان ابتدا مورد نقد و بررسی قرار گرفت.

مطابق نظریه انتخاب، ائمه علیهم السلام، فقهای جامع الشرایط را به مقام ولایت نصب نکرده اند؛ بلکه آنان را به عنوان کاندیداها و نامزدهای احراز مقام ولایت و

رهبری جامعه اسلامی به مردم معرفی نموده‌اند تا اینکه مردم به انتخاب خود، یکی از آنان را به عنوان رهبر برگزیده و به این وسیله، مقام ولایت بالفعل را به منتخب خود تفویض کنند. در این صورت، برای فقهای دیگر جایز نخواهد بود که در امر ولایت و حکومت مداخله کنند؛ چه دخالت در امور جزئی و چه دخالت در امور کلی، مگر با اجازه فقیه حاکم و تحت نظر او:

«فلا محالة یصیرالوالی بالفعل من الفقهاء من انتخبة الامة و فوضت الیه

الامانة الالهية فهو الذی یحق له التصدی لشؤون الولاية بالفعل ولا یجوز للباقیین

- و ان وجدوا الشرايط - مباشرتها الا تحت امره و نظره من غیر فرق بین الامور

المالیة و غیرها و الجزئية والکلیة.»^(۲)

نظریه انتخاب بر دو پایه استوار است:

۱- ناتمام بودن ادله نظریه انتصاب؛

۲- دلایلی که بر لزوم انتخابی بودن رهبر دلالت می‌کند.

از دیدگاه این نظریه، ادله انتصاب هم با اشکال ثبوتی مواجه است و هم با اشکال اثباتی. مقصود از اشکال ثبوتی، آن است که اصولاً امکان ندارد ائمه علیهم السلام، فقهای جامع الشرايط را به مقام ولایت بالفعل بر جامعه اسلامی در عصر غیبت کبری منصوب نموده باشند. بنابر این، دیگر نوبت به بحث در مقام اثبات و بررسی ادله نظریه انتصاب نمی‌رسد.^(۳)

بر طبق نظریه انتخاب، حتی اگر از اشکال ثبوتی انتصاب هم چشم پوشی کنیم، اشکالات اثباتی انتصاب، مانع از پذیرش آن می‌گردند.^(۴)

نظریه انتخاب در تبیین دومین پایه خود؛ یعنی ارائه دلایلی مبنی بر لزوم انتخابی بودن رهبر، به روایات متعددی از علی (ع) که در نهج البلاغه یا دیگر منابع روایی از آن حضرت نقل شده، پرداخته است. هدف مقاله حاضر به طور مشخص، بررسی همین روایات و میزان دلالت آنها بر دیدگاه انتخاب است؛ لذا به بحث و بررسی تفصیلی در مورد پایه اول نظریه انتخاب نمی‌پردازد. لکن از آنجا که با فرض ورود اشکال ثبوتی بر

نظریه انتصاب و عدم امکان صدور چنین نظریه‌ای از سوی ائمه علیهم السلام، دیگر جایی برای بحث و مقایسه دو نظریه (انتصاب و انتخاب) با یکدیگر باقی نمی‌ماند؛ لذا ابتدا به طور مختصر به بررسی اشکال ثبوتی مزبور پرداخته و سپس وارد بحث در مورد ادله روایی نظریه انتخاب خواهیم شد.

اشکال ثبوتی بر نظریه انتصاب

بحث از نصب عام فقها در عصر غیبت، اثباتاً متوقف بر صحت آن در مقام ثبوت است. از دیدگاه نظریه انتخاب، صحت چنین امری ثبوتاً مخدوش است؛ بدین بیان که اگر در یک زمان، فقهای بسیاری واجد شرایط باشند، پنج احتمال در مورد منصوب بودن آنان وجود دارد که هر یک با اشکالاتی مواجه است:

احتمال اول: همه فقهای واجد شرایط یک عصر به صورت عام استغراقی از جانب ائمه (ع) منصوب باشند که در این صورت، هر یک از آنها بالفعل و مستقلاً دارای ولایت بوده و به صورت مستقل حق اعمال ولایت و حاکمیت دارند.

احتمال دوم: همه فقهای جامع شرایط به نحو عموم ولایت دارند؛ اما اعمال ولایت جز برای یکی از آنها جایز نیست.

احتمال سوم: فقط یکی از فقهای جامع شرایط به مقام ولایت منصوب شده است. **احتمال چهارم:** همه فقهای واجد شرایط، منصوب به ولایت باشند؛ لکن اعمال ولایت هر یک از آنان مقید به هماهنگی و اتفاق نظر با دیگران باشد.

احتمال پنجم: مجموع فقهای واجد شرایط، من حیث المجموع به ولایت منصوب باشند که در واقع همه آنها به منزله امام واحد هستند که واجب است در اعمال ولایت با یکدیگر توافق و هماهنگی کنند. البته نتیجه دو احتمال اخیر (چهارم و پنجم) یکی است.^(۵)

از میان احتمالات پنج‌گانه فوق، آنچه با ظاهر نظریه نصب سازگار بوده و از کلام طرفداران این نظریه به دست می‌آید، احتمال اول و دوم است و سه احتمال دیگر اصولاً

مورد قبول نظریه نصب نمی‌باشد؛ لذا در بررسی اشکالات ثبوتی فقط به اشکالات وارد بر احتمال اول و دوم می‌پردازیم.

اشکال احتمال اول: این است که این نوع نصب بر شارع حکیم، قبیح است؛ زیرا فقها غالباً در استنباط احکام و در تشخیص حوادث روزانه و موضوعات مورد ابتلای جامعه بویژه در امور مهمی نظیر جنگ و صلح با یکدیگر اختلاف نظر دارند. پس در صورتی که همه آنها دارای ولایت بالفعل بر جامعه باشند و بخواهند فکر و سلیقه خود را اعمال کنند، هرج و مرج و نقض غرض لازم می‌آید؛ چرا که یکی از غرضهای اساسی حکومت، حفظ نظام و وحدت کلمه است.^(۶)

اشکال احتمال دوم: این است که اولاً، فقیهی که حق ولایت دارد، از بین دیگران چگونه معین می‌گردد؟ اگر هیچ راهی برای تعیین او وجود نداشته باشد، در این صورت جعل ولایت لغو و قبیح خواهد بود و اگر تعیین او به وسیله انتخاب امت یا اهل حل و عقد یا توسط مجموع فقها باشد که از بین خود یکی را انتخاب کنند، در این صورت، باز ملاک و معیار انتخاب در تعیین والی اعتبار یافته و واجب است والی بر اساس این معیار از بین دیگران مشخص شود.

ثانیاً، جعل ولایت برای سایر فقها طبق این فرض عملی لغو و قبیح است؛ چرا که در این احتمال، شأنت و صلاحیت احراز این مقام برای همه آنان ثابت است.^(۷)

نقد و بررسی

همان طور که پیش از این گفتیم؛ ظاهر کلام فقهایی که قائل به نظریه نصب هستند، دلالت بر این می‌کند که آنان احتمال اول و دوم را پذیرفته‌اند؛ لکن در دو مقام جداگانه. بدین معنا که تازمانی که حکومت اسلامی تشکیل نشده و احتمال تراحمی نیز در بین فقهای جامع الشرایط وجود ندارد، هر یک از آنان به طور مستقل دارای ولایت بالفعل بوده و مجاز به تصرف در امور می‌باشد (یعنی همان احتمال اول)؛ اما پس از تشکیل حکومت اسلامی و یا پیدایش احتمال تراحم در بین آنان، فقط یکی از آنها که دارای

شرایطی برتر از دیگران باشد، مجاز به اعمال ولایت خواهد بود (یعنی همان احتمال دوم) و فقهای دیگر اگر چه ثبوتاً دارای ولایت هستند؛ ولی از حیث اعمال ولایت، فقط در محدوده‌ای که با اعمال حاکمیت فقیه حاکم متزاحم نباشد، حق اعمال ولایت خواهند داشت.

بدین ترتیب، مشکل بی‌نظمی و هرج و مرج که بر احتمال اول وارد شده است، پیش نخواهد آمد؛ زیرا احتمال اول از دیدگاه نظریه نصب، به صورتی اختصاص دارد که مشکل تزاحم وجود نداشته باشد؛ همانگونه که در طول قرون متمادی، فقهای شیعه براساس همین نظریه به تصرف در بسیاری از امور عمومی و کفالت ایتام آل محمد علیهم السلام پرداخته‌اند، بدون آنکه اعمال ولایتشان منجر به بی‌نظمی و هرج و مرج گردد.

همچنین بر احتمال دوم نیز اشکالی وارد نیست؛ زیرا اگر چه مطابق این احتمال، فقط یکی از فقهای جامع شرایط که ثبوتاً دارای مقام ولایت هستند، در مرحله عمل و اثبات مجاز به اعمال ولایت می‌باشد و آن فقیه نیز (برطبق آنچه از دلالت منطوقی یا مفهومی مقبوله عمر ابن حنظله و نیز سیره عقلاء استفاده می‌گردد) فقیهی است که واجد شرایط برتر باشد^(۸) و برای تعیین او از انتخاب اهل حل و عقد یا خبرگان مورد قبول امت استفاده می‌شود؛ ولی رجوع به خبرگان، به هیچ وجه به معنای پذیرش نظریه انتخاب و عدول از نظریه انتصاب نمی‌باشد؛ زیرا بین انتخاب فقیه واجد شرایط برتر توسط خبرگان و انتخابی که مورد قبول نظریه انتخاب است، تفاوت فاحشی وجود دارد.

توضیح اینکه: ماهیت عمل خبرگان، تشخیص می‌باشد نه انتخاب؛ زیرا انتخاب چنانکه در کلام طرفداران آن آمده است، به معنای تفویض ولایت از سوی انتخاب کنندگان به شخص انتخاب شونده است^(۹)؛ در حالی که تشخیص، به معنای کشف فقیه واجد شرایط برتر، از بین فقهای است که حد نصاب شرایط را دارا هستند؛ همان فقیهی که ولایت از سوی ائمه علیهم السلام به او تفویض شده و ما فقط عهده دار شناخت و تشخیص او می‌باشیم. واضح است که بین این دو بیان، تفاوت بسیاری وجود دارد.

به عبارت دیگر، انتخاب فقیه واجد شرایط برتر توسط خبرگان مطابق نظریه انتصاب، ارزش طریقی دارد؛ زیرا فقط طریقی است برای تعیین و تشخیص رهبر از بین دیگر فقهای واجد شرایط؛ در حالی که انتخاب رهبر بر طبق نظریه انتخاب، ارزش موضوعی دارد. بدین معنا که قبل از انتخاب، هیچ یک از فقهای جامع الشرایط حتی در عالم ثبوت هم دارای ولایت نمی‌باشند و تنها بعد از انتخاب است که فقیه منتخب، ثبوتاً دارای مقام ولایت می‌گردد.

نظریه انتصاب می‌گوید؛ فقیه واجد شرایط برتر از سوی ائمه (ع) ثبوتاً دارای مقام ولایت است و خبرگان از طریق انتخاب خود، او را تشخیص می‌دهد و هیچ‌گونه ولایتی به او تفویض نمی‌کند؛ در حالی که نظریه انتخاب می‌گوید؛ ائمه معصومین (ع) فقهای جامع الشرایط را به عنوان کاندیدا و نامزد مقام رهبری به مردم معرفی کرده‌اند و به هیچ یک از آنان تفویض ولایت ننموده‌اند؛ بلکه این کار را بر عهده مردم گذارده‌اند و مردم نیز با انتخاب مستقیم یا غیر مستقیم خود (از طریق خبرگان) به یکی از نامزدهای مقام رهبری، تفویض ولایت می‌کنند. بدون شک، بین انتخاب به معنای تفویض با انتخاب به معنای تشخیص، فرق زیادی وجود دارد.

اشکال دیگری که بر پذیرش احتمال دوم وارد شده، این است که اگر فقط یکی از فقهای واجد شرایط مجاز به اعمال ولایت باشد، آنگاه جعل ولایت برای فقهای دیگر لغو و قبیح خواهد بود.

در توضیح این اشکال، می‌توان چنین گفت که لغویت به معنای بیهودگی است و منظور از آن در اینجا، این است که جعل ولایت برای دیگر فقهایی که مجاز به اعمال ولایت نمی‌باشند، بی‌فایده است؛ زیرا فایده مترتب بر ولایت در اعمال آن ظاهر می‌شود؛ همانگونه که فایده مالکیت اموال، تصرف در آنها است. بنابراین همچنان که داشتن مال بدون اجازه تصرف در آن، فایده‌ای ندارد و لغو است، جعل ولایت برای یک شخص و اجازه اعمال ولایت به او ندادن، نیز بی‌فایده و لغو است و با توجه به این مطلب که امام معصوم (ع) حکیم است و کارهای خود را از روی حکمت انجام می‌دهد،

بنابراین هیچ‌گاه به چنین کار لغو و بیهوده‌ای اقدام نمی‌کند. همان‌طور که ملاحظه می‌شود، پاسخ این اشکال مبتنی بر آن است که بتوانیم حکمت و فایده‌ای برای جعل ولایت در مورد دیگر فقهای واجد شرایط که در رأس حکومت قرار ندارند، بیابیم. دقت در مسأله نشان می‌دهد که جعل ولایت به صورت مورد بحث، به هیچ وجه لغو و بیهوده نمی‌باشد. توضیح آنکه مسأله را در دو حالت می‌توان بررسی نمود:

الف - حالت قبل از تشکیل حکومت اسلامی مرکزی؛

ب - حالت بعد از تشکیل حکومت مرکزی اسلامی.

اما در حالت اول، فایده مترتب بر جعل ولایت برای تمام فقهای جامع الشرایط کاملاً واضح است؛ زیرا نتیجه چنین جعلی آن خواهد بود که هر یک از فقهای مزبور مجاز به مداخله و تصرف در امور می‌باشد و برای اعمال این ولایت، به رأی یا ابراز رضایت مردمی در قالب بیعت نیازی نیست؛ در حالی که بر طبق نظریه انتخاب، تحقق ولایت بالفعل، متوقف بر بیعت می‌باشد.^(۱۰)

اما در حالت دوم، برای دیگر فقهای واجد شرایط جایز است در اموری که فقیه حاکم در آنها مداخله نکرده، تصرف و اعمال ولایت بنمایند؛ اما در اموری که فقیه حاکم در آنها مداخله و تصرف کرده، هیچ‌کس و از جمله فقهای مزبور، حق مداخله ندارند، مگر با اجازه فقیه حاکم. پس در این حالت نیز چنین نیست که اعمال ولایت در هیچ امری برای فقهای دیگر جایز نباشد، تا لغویت لازم بیاید.^(۱۱)

از آنچه تا کنون گفته شد نتیجه می‌گیریم که اشکال ثبوتی بر نظریه انتصاب وارد نیست و نصب فقهای جامع الشرایط به مقام ولایت از سوی ائمه علیهم السلام با هیچ محذوری در عالم ثبوت مواجه نمی‌باشد. اما اینکه چنین نصبی از سوی ائمه (ع) واقع شده است یا نه، بحث دیگری است مربوط به مقام اثبات که البته این مقاله متکفل بررسی آن نیست و خوانندگان را به کتب معتبری که در این زمینه نوشته شده است، ارجاع می‌دهد.^(۱۲)

چنانکه پیش از این نیز اشاره شد، نظریه انتخاب برای اثبات مدعای خود، ابتدا به ردّ نظریه انتصاب می‌پردازد. این، بدان علت است که این نظریه خود را در طول نظریه انتصاب می‌داند و معتقد است که اگر بتوان انتصاب را ثابت کرد دیگر نوبت به بحث در مورد انتخاب و بیعت نمی‌رسد.^(۱۳)

بحث گذشته روشن ساخت که نظریه انتخاب در تحکیم پایه اول خود که اشکال ثبوتی بر نظریه نصب باشد، موفق نیست. اکنون به بررسی پایه دوم این نظریه که ارائه دلایلی از سنت برای اثبات انتخابی بودن ولی فقیه است، می‌پردازیم.

ادله لزوم منتخب بودن ولی فقیه

نظریه انتخاب در لزوم منتخب بودن ولی فقیه و رهبر حکومت اسلامی در زمان غیبت، به روایات متعددی استناد کرده که دوازده روایت آن از علی علیه السلام نقل شده است. دلالت این روایات دوازده گانه بر مقصود نظریه انتخاب، از دیگر احادیث قویتر بوده و سند آنها نیز نسبت به دیگر روایات، وضعیت ضعیفتری ندارد. لذا اگر با استناد به این روایات نتوان انتخابی بودن ولی فقیه را اثبات کرد، بدون شک با استدلال به احادیث دیگر نیز چنین امری میسور نخواهد بود. براین اساس، در مقاله حاضر تنها به بررسی روایات پیش گفته می‌پردازیم:

۱- پس از کشته شدن عثمان، هنگامی که مردم برای بیعت با امیرالمؤمنین (ع) هجوم آوردند، آن حضرت فرمود:

«دعونی والتمسوا غیری... واعلموا ان اجبتکم رکبت بکم ما اعلم و لم اصغ الی قول القائل و عتب العاتب و ان ترکتمونی فانا کاحدکم و لعلی اسمعکم و اطوعکم لمن ولیتموه امرکم و انا لکم وزیراً خیر لکم منّی امیراً.»^(۱۴)

مرا واگذارید و شخص دیگری را برای این مسؤولیت انتخاب کنید... و بدانید که اگر من دعوت شما را اجابت کنم، بر اساس آنچه خودم می‌دانم بر شما حکومت خواهم کرد و به گفته این و آن و سرزنش افراد گوش نخواهم داد؛ ولی اگر مرا

واگذارید، من نیز همانند یکی از شما هستم و شاید من شنواترین و مطیع‌ترین شما باشم نسبت به کسی که حکومت خویش را به وی بسپارید و من وزیر و مشاور شما باشم، برایتان بهتر است تا امیر شما باشم.

۲- طبری در تاریخ خود به سند خویش از محمد حنفیه روایت نموده که گفت:

«كنت مع ابي حين قتل عثمان، فقام فدخل منزله فأتاه اصحاب رسول الله (ص) فقالوا: ان هذا الرجل قد قتل و لا بد للناس من امام و لا نجد اليوم احداً احقّ بهذا الامر منك لا اقدم سابقه و لا اقرب من رسول الله (ص) فقال: لا تفعلوا فاني اكون وزيراً خيراً من ان اكون اميراً فقالوا: لا والله ما نحن بفاعلين حتى نبایعك قال: ففي المسجد فان بیعتی لا تكون خفياً (خفية) و لا تكون الا عن رضی المسلمین.» (۱۵)

من پس از کشته شدن عثمان در کنار پدرم علی (ع) بودم. آن حضرت به منزل وارد شد و اصحاب رسول الله (ص) اطراف وی اجتماع نمودند و گفتند: این مرد (عثمان) کشته شد و مردم ناگزیر باید امام و رهبری داشته باشند و ما امروز کسی را سزاوارتر از تو برای این امر نمی‌یابیم. نه کسی سابقه تو را دارد و نه کسی از تو به رسول خدا (ص) نزدیکتر است.

علی (ع) فرمود: این کار را انجام ندهید؛ چرا که من وزیر شما باشم بهتر از این است که امیرتان باشم. گفتند: نه به خدا سوگند، ما دست بر نخواهیم داشت تا با تو بیعت کنیم. حضرت فرمود: پس (مراسم بیعت) در مسجد باشد؛ چرا که بیعت من مخفی نیست و جز با رضایت مسلمانان عملی نمی‌باشد.

در این روایت، علی (ع) برای رضایت و نظر مسلمانان اعتبار قائل شده و ولایت را از نظر آنان ناشی دانسته است.

۳- ابن اثیر مورخ معروف در کتاب «کامل» خود آورده است:

چون روز بیعت فرا رسید - و آن روز جمعه بود - مردم در مسجد گرد آمدند و علی (ع) بر منبر بالا رفت و در حالی که مسجد پر از جمعیت و همه سراپا گوش بودند،

فرمود:

«ایها الناس - عن ملأ و اذن - ان هذا امرکم لیس لاحد فیه حق الا من امرتم و قد افترقنا بالامس علی امر و کنت کارهاً لامرکم فایتمم الا ان اکون علیکم الا و انه لیس لی دونکم الا مفاتیح مالکم و لیس لی ان آخذ درهماً دونکم.»^(۱۶)

ای مردم! این امر (حکومت) امر شماست. هیچ کس به جز کسی که شما او را امیر خود گردانید، حق امارت بر شما را ندارد. ما دیروز هنگامی از هم جدا شدیم که من قبول ولایت را ناخوشایند داشتم؛ ولی شما این را نپذیرفتید. آگاه باشید که من کسی جز کلید دار شما نیستم و نمی توانم حتی یک درهم را به ناروا از بیت المال برگیرم.

۴- در نهج البلاغه از علی (ع) آمده است که فرمود:

«و انما الشوری للمهاجرین و الانصار فان اجتمعوا علی رجل و سمّوه اماماً، کان ذلک (لله) رضاً، فان خرج عن امرهم خارج بطعن او بدعة ردّوه الی ما خرج منه، فان ابی قاتلوه علی اتباعه غیر سبیل المؤمنین و ولاء الله ما تولّی.»^(۱۷)

شورا با شرکت مهاجرین و انصار صورت می پذیرد. اگر آنان بر شخصی وحدت نظر پیدا کرده و او را امام خویش قرار دادند، این امر مورد رضایت خداوند است. اگر کسی به سبب عیب جویی یا بر اثر بدعتی از جرگه آنان خارج گردید و بر امام خود خروج نمود، او را به راهی که از آن خروج نموده بازگردانند و اگر امتناع کند به خاطر پیروی از غیر راه مؤمنان، با او بجنگند و خداوند او را به راهی که خود انتخاب کرده است، واگذار خواهد کرد.

۵- در نامه امیرالمؤمنین (ع) به شیعیان خویش آمده است:

«و قد کان رسول الله (ص) عهد الیّ عهداً فقال: یا ابن ابی طالب لک ولاء امتی فان ولّوک فی عافیة و اجمعوا علیک بالرضا فقم بامرهم و ان اختلفوا علیک فدعهم و ما هم فیه.»^(۱۸)

پیامبر خدا(ص) با من پیمانی بسته، فرمود: ای پسرابی طالب! ولایت بر امت من از آن تو است، پس اگر با رضا و رغبت، ترا به ولایت خویش برگزیدند و با رضایت بر خلافت تو اجتماع و اتفاق نمودند، ولایت آنان را به عهده بگیر و اگر بر خلافت تو اختلاف کردند، آنان را با آنچه در آن هستند، واگذار.

از این کلام استفاده می شود که اگر چه طبق اعتقاد ما، خلافت برای امیرالمؤمنین (ع) با نصب ثابت بود و روایت نیز بر آن دلالت دارد؛ لکن نظر مردم نیز در قبول و پذیرش ولایت مؤثر بوده و این امر، امر آنان است و در طول نص و در رتبه متأخر از آن دارای اعتبار می باشد. (۱۹)

۶- در کتاب سلیم ابن قیس از امیرالمؤمنین (ع) روایت شده که فرمود:

«والواجب فی حکم اللّٰه و حکم الاسلام علی المسلمین بعد ما يموت امامهم او یقتل... ان لا یعملوا عملاً و لا یحدثوا حدثاً و لا یقدموا یداً و لا رجلاً و لا یبدؤوا الشیء قبل ان یختاروا لانفسهم اماماً عقیفاً عالماً و رعاً عارفاً بالقضاء و السنّة یجمع امرهم...» (۲۰)

آنچه در حکم خدا و حکم اسلام پس از مرگ یا کشته شدن امام مسلمانان بر آنان واجب است... این است که عملی انجام ندهند و دست به کاری نزنند و دست یا پا جلو نگذارند و کاری را شروع نکنند پیش از آنکه برای خویش امام و رهبر پاکدامن، آگاه، باتقوی، آشنا به قضاء و سنت که کار آنان را سر و سامان دهد، انتخاب کنند.

از این حدیث استفاده می شود که انتخاب امام بر مردم مسلمان واجب بوده و این انتخاب، منشأ اثر است؛ ولی در رتبه ای پس از اختیار خداوند. پس در شرایطی که «امام منصوب» در جامعه نیست نظیر عصر غیبت، انتخاب مردم همان چیزی است که امامت با آن منعقد می شود. (۲۱)

نظریه انتخاب علاوه بر روایات فوق، به اخبار دیگری که اختصاص به موضوع بیعت دارد نیز استناد کرده و آنها را از ادله ای دانسته که بر لزوم انتخابی بودن رهبر در زمان

غیبت دلالت می‌کند. بسیاری از این اخبار که دلالتی بهتر از دیگر روایات دارند، از علی علیه السلام نقل شده‌اند که اینک به نقل و بررسی آنها می‌پردازیم:

۷- در ارشاد مفید آمده است که مطابق روایت شعبی، هنگامی که عبدالله ابن عمر این خطاب و سعد ابن ابی وقاص و محمد ابن مسلمه و حسان ابن ثابت و اسامة ابن زید از بیعت امیر المؤمنین (ع) سرپیچی کردند، آن حضرت ضمن خطبه‌ای فرمود:

«ایها الناس انکم بایعونی علی ما بویع علیہ من کان قبلی و انما الخیار للناس قبل ان یبایعوا فاذا بایعوا فلا خیار لهم و انّ علی الامام الاستقامة و علی الرعیة التسلیم و هذه بیعة عامّة من رغب عنها رغب عن دین الاسلام و اتبع غیر سبیل اهلہ و لم تکن بیعتکم ایّای فلتنة و لیس امری و امرکم واحداً و انّی اریدکم لله و انتم تریدوننی لانفسکم.» (۲۲)

ای مردم! شما با من بر همان اساس بیعت کردید که با دیگران پیش از من بر اساس آن بیعت کردند. مردم پیش از آنکه بیعت کنند، صاحب اختیارند؛ اما هنگامی که بیعت کردند، دیگر اختیاری (در نافرمانی) برای آنان نیست. همانا وظیفه امام، استقامت است و وظیفه مردم، تسلیم نظر او بودن و این بیعت همگانی بود. کسی که از آن روی بگرداند، از دین اسلام روی گردان شده و راه دیگری به غیر از راه اسلام را پیموده است و بیعت شما با من یک امر ناگهانی و بدون فکر و آگاهی نبود و امر من با شما یکی نیست. من شما را برای خدا می‌خواهم و شما مرا برای خودتان می‌خواهید.

۸- در نهج البلاغه آمده است:

«فاقبلتم الیّ اقبال العوذ المطافیل علی اولادها تقولون البیعة البیعة. قبضت یدی فبسطتموها و نازعتکم یدی فجذتیموها. اللهم انهما قطعانی و ظلمانی و نکثا بیعتی و البّا الناس علی.» (۲۳)

شما به سوی من شتافتید، همانند شتافتن حیوانی که تازه بچه به دنیا آورده به سوی فرزندش. می‌گفتید بیعت بیعت. دستم را بستم، شما آن را گشودید؛ دستم را

کشیدم، شما آن را به سمت خود کشیدید. بار خدایا این دو نفر (طلحه و زبیر) پیمان مرا قطع و به من ستم کرده و بیعتم را شکسته و مردم را علیه من شوراندند.

۹- در خطبه ۲۲۰ نهج البلاغه آمده است:

«و بسطتم یدی فکففتها و مددتموها فقبضتها ثم تداککتهم علیّ تداک الابل الیهیم علی حیاضها یوم و رودها حتی انقطعت النعل و سقط الرداء و وطیء الضعیف و بلغ من سرور الناس بیعتهم ایای ان ابتهج بها الصغیر و هدج الیها الکبیر و تحامل نحوها العلیل و حسرت الیها الکعاب.»^(۲۴)

شما دستم را گشودید، من آن را بستم، شما دستم را کشیدید، من جمع کردم؛ آنگاه شما به من هجوم آوردید؛ همانند هجوم شتران تشنه به آبشخور خویش به هنگام خوردن آب تا جایی که کفش از پای درآمد و عبا افتاد و افراد ناتوان زیر دست و پا ماندند و شادمانی مردم از بیعت با من تا به آنجا رسید که کودکان به وجد آمده و افراد مسن، خرامان برای بیعت به راه افتادند و افراد علیل و دردمند از جا حرکت کردند و دختران نوجوان از شوق بدون روپند برای بیعت شتافتند.

۱۰- علی (ع) در نامه‌ای خطاب به طلحه و زبیر می‌فرماید:

«اما بعد فقد علمتما - و ان کتمتما - انّی لم ارد الناس حتی ارادونی و لم ابایعهم حتی بایعونی و انکما لمن ارادنی و بایعنی و انّ العامّة لم تبایعنی لسلطان غالب و لا لعرض حاضر فان کنتما بایعتمانی طائعین فارجعا و توبا الی الله من قریب و ان کنتما بایعتمانی کارهین فقد جعلتما لی علیکما السبیل باظهارکما الطاعة و اسرارکما المعصية.»^(۲۵)

اما بعد، شما به خوبی می‌دانید - اگر چه پنهان می‌کنید - که من به دنبال مردم نیامدم تا آنان به سراغ من آمدند و با آنان بیعت نکردم تا آنان با من بیعت کردند و شما نیز از آنان هستید که به سراغ من آمدند و با من بیعت کردند. توده مردم نیز به خاطر قدرت و زور و حادثه‌ای ناگهانی با من بیعت نکردند. پس اگر شما از روی اطاعت با

من بیعت کردید، از پیمان شکنی خود بازگردید و تا دیر نشده در پیشگاه خداوند توبه کنید و اگر از روی کراهت و اجبار بیعت کردید، خود، راه را برای من علیه خویش گشودید؛ چرا که ظاهراً اظهار فرمانبرداری کردید؛ اما نافرمانی خود را پوشانیدید.

۱۱- در نهج البلاغه ضمن نامه علی (ع) به معاویه آمده است:

«انه بايعنى القوم الذين بايعوا ابابكر و عمر و عثمان على ما بايعوهم عليه فلم يكن للشاهد ان يختار و لا للغائب ان يرد...» (۲۶)

همه آن کسانی که با ابوبکر و عثمان بیعت کردند، بر اساس آنچه با آنان بیعت کردند با من نیز بیعت نمودند پس کسانی که در روز بیعت حضور داشته‌اند، هرگز نمی‌توانند بیعت را نپذیرند و آنان که غایب بوده‌اند، نمی‌توانند آن را رد کنند....

۱۲- علی (ع) در نامه دیگری خطاب به معاویه می‌فرماید:

«لانها بيعة واحدة لا يثنى فيها النظر و لا يستأنف فيها الخيار الخارج منها طاعن و المروى فيها مداهن.» (۲۷)

بیعت یک بار بیش نیست، تجدید نظر در آن راه ندارد و در آن، اختیار فسخ نمی‌باشد. آن کس که از این بیعت سربتابد، طعنه زن و عیب جو خوانده می‌شود و آن که در قبول و رد آن، اندیشه کند، بی‌اعتناء به اسلام است.»

نظریه انتخاب به دنبال روایات فوق، اشاره کرده است که در خطبه‌های شماره ۸ و ۳۴ و ۳۷ و ۷۳ و ۱۳۶ و ۱۷۲ و ۱۷۳ و ۲۱۸ و نامه‌های ۱ و ۸ و ۷۵ نهج البلاغه نیز می‌توان موارد مشابهی را یافت؛ ولی به این دلیل که این موارد از نظر سند و دلالت با دیگر مواردی که از نهج البلاغه ذکر شد، یکسان بود، به نقل تفصیلی آنها نپرداخته است.

در هر حال، دقت در روایات بالا (که تفصیلاً آورده شد) نشانگر جایگاه نظریه انتخاب از دید ائمه علیهم السلام و خصوصاً علی علیه السلام می‌باشد و خطبه‌ها و نامه‌های مورد اشاره نیز مشتمل بر مطلب اضافه‌ای نیست؛ لذا به بررسی سند و دلالت

روایات فوق بسنده می‌کنیم.

نقد و بررسی

۱- اولین اشکالی که در بررسی روایات مورد استناد نظریه انتخاب به نظر می‌رسد، ضعف سندی آنها است؛ زیرا تمامی این روایات یا اکثریت غالب آنها، از نظر سند ضعیف بوده و قابل استناد نمی‌باشند و همین برای رد استدلال به آنها، کافی است. طراح نظریه انتخاب، خود به اشکال فوق توجه داشته؛ لذا در صدد جواب از آن برآمده و چنین گفته است:

«غرض ما، استدلال به یک یک این روایات متفرقه نیست تا در سند یا دلالت آنها مناقشه شود بلکه مقصود این است که از خلال مجموع این اخبار که به صدور برخی از آنها اجمالاً اطمینان داریم، استفاده می‌شود که انتخاب امت نیز یک راه عقلایی برای انعقاد امامت و ولایت است و شارع مقدس نیز آن را امضا فرموده است. پس طریق، منحصر به نصب از مقام بالاتر نیست؛ اگر چه رتبه نصب بر انتخاب مقدم است و با وجود آن، مجالی برای انتخاب باقی نمی‌ماند.»^(۲۸)

بدین ترتیب، از دیدگاه نظریه انتخاب، نسبت به صدور برخی از این روایات اجمالاً اطمینان وجود دارد؛ یعنی اگر چه سند آنها قابل مناقشه است؛ ولی از راههای دیگر می‌توان اطمینان پیدا کرد که بعضی از این اخبار از معصومین علیهم السلام صادر شده است و همین برای صحت استدلال به آنها از نظر سندی، کافی است.

البته طراح نظریه انتخاب به صراحت نگفته است که عوامل اطمینان آوری که باعث وثوق به صدور روایات مزبور می‌شوند، کدامند؛ ولی در پایان بحث از روایات مربوط به بیعت، تواتر اجمالی آنها را ادعا کرده است.^(۲۹)

به نظر می‌رسد استناد به تواتر اجمالی در خصوص روایات مورد بحث، مخدوش است. توضیح اینکه:

استناد به تواتر، بر این اساس استوار است که توافق ناقلین یک خبر به طور عادی بر

کذب، بعید باشد. به بیان دیگر، اگر تعداد ناقلین یک خبر به اندازه‌ای زیاد باشد که به طور معمول هماهنگی و اتفاق آنان بر دروغ ممکن نباشد، خبر را متواتر می‌نامند. در واقع، احتمال توافق ناقلین بر کذب در چنین صورتی بسیار ضعیف است؛ به گونه‌ای که اصلاً مورد توجه و اعتنای عقلا قرار نمی‌گیرد و لذا خبر متواتر را موجب علم به مضمون خبر می‌دانند. مرحوم شیخ بهایی خبر متواتر را چنین تعریف کرده است:

«فان بلغت سلاسله فی کل طبقة حدّاً یؤمن معه تواطؤهم علی الکذب فمتواتر

و یرسم بانه خبر جماعة یفید بنفسه القطع بصدقه.»^(۳۰)

نتیجه بیان فوق، این است که توافق بر کذب در موارد عادی که هیچ انگیزه‌ای برای دروغ گفتن وجود نداشته باشد، بعید است؛ ولی اگر انگیزه قابل توجهی برای دروغ گفتن در نزد ناقلین بتوان تصور کرد، دیگر احتمال توافق بر کذب از سوی آنها بعید نخواهد بود و در موضوع مورد بحث ما، مسأله از همین قرار است؛ زیرا خلفای ظالمی که خلافت اسلامی را از مسیر صحیح خود منحرف کرده و حق ائمه معصومین (ع) را غصب نموده بودند، در توجیه مشروعیت خود بر بیعت مردم تأکید می‌کردند و بیعت را به عنوان عاملی برای ایجاد مشروعیت معرفی می‌نمودند. بنابراین، طبیعی است که در چنین فضایی احتمال تعمد بر کذب از سوی ناقلین، یک احتمال ضعیف و غیر عقلانی نخواهد بود و بدین ترتیب، با راه یافتن چنین احتمالی، استناد به تواتر اجمالی دیگر مفید اطمینان نبوده و در نتیجه، حجیت و اعتبار شرعی نخواهد داشت.^(۳۱)

۲- دومین اشکال، مربوط به دلالت روایات است. به این بیان که احتمال داده می‌شود امیرالمؤمنین (ع) در مقابل کسانی که منصوب بودن آن حضرت را برای جانشینی رسول خدا (ص) و امامت بر امت اسلامی قبول نداشتند، به چیزی استناد فرموده که مورد قبول آنان بوده است؛ یعنی همان مسأله بیعت و انتخاب مردم، تا به این وسیله با استفاده از روش جدل، مخالفین را ساکت نماید و به آنان بگوید که اگر شما بیعت را عامل مشروعیت خلافت می‌دانید، باید به خلافت من نیز گردن نهید؛ چرا که مردم با من بیعت کردند؛ همان طور که با خلفای پیش از من بیعت کردند. بدین ترتیب، حضرت

علی (ع) با استناد به یکی از مقبولات خصم در صدد اسکات (ساکت کردن) او برآمده است.

بر این اساس، با وجود احتمال جدلی بودن سخنان علی (ع) در مقابله با کسانی که مخالف حضرتش بودند، دیگر نمی‌توان به هیچ یک از روایات مزبور برای اثبات مشروعیت بیعت و انتخاب امت به عنوان یک راه عقلایی برای انعقاد امامت و ولایت استناد نمود؛ زیرا هدف در جدل، اسکات خصم است و برای رسیدن به آن، از قضایایی استفاده می‌شود که مورد قبول خصم باشد؛ حتی اگر در نزد شخص جدل‌کننده مقبول و صحیح نباشد.

به عبارت دیگر، احتمال جدلی بودن در تمامی استدلال‌های امیرالمؤمنین (ع) در مقابل مخالفین خود وجود دارد^(۳۲) و این احتمال، موجب می‌شود که استناد به سخنان آن حضرت در موارد فوق برای اثبات مشروعیت انتخاب امت، اعم از مدعا باشد؛ زیرا این استناد فقط در صورتی تمام است که بتوان اثبات نمود قضایایی که آن حضرت در استدلال‌های خود به کار برده، مورد قبول خودشان نیز بوده است؛ در حالی که الزاماً چنین نیست و امکان اثبات این مطلب وجود ندارد؛ چراکه جدل همواره از قضایای مورد قبول مجادل تشکیل نمی‌شود؛ بلکه چون هدف از آن اسکات خصم است، ممکن است قضایایی در آن به کار رود که مورد تصدیق و قبول مجادل نباشد؛ ولی چون مقبول خصم بوده و می‌تواند او را اسکات نماید، مجادل از آنها در استدلال خود بهره جسته باشد.

طراح نظریه انتخاب با وجود پذیرش جدلی بودن استدلال‌های امیرالمؤمنین (ع) در روایات مورد بحث، سعی نموده از اشکال فوق پاسخ دهد و لذا چنین گفته است:

«لایقال: هذا منه (ع) جدل فی قبال المنکرین لنصبه (ع)، فانه یقال: نعم و لکنه

لیس جدلاً بامر باطل خلاف الواقع بل النص كما عرفت مقدم علی الانتخاب و

حیث انهم لم یسلّموا نصبه (ع) ذکر الانتخاب المتأخر عنه رتبة.»^(۳۳)

«اشکال نشود که این سخنان از امیرالمؤمنین (ع) جدلی است در مقابل کسانی

که منکر نصب آن حضرت برای امامت و خلافت بودند؛ زیرا در پاسخ گفته می‌شود؛ بلی جدل است؛ لکن جدل به یک امر باطل خلاف واقع نیست؛ بلکه نص، مقدم بر انتخاب است و چون مخالفین، نصب آن حضرت را به امامت و خلافت نپذیرفته بودند، لذا علی (ع) به انتخاب که در رتبه متأخر از نصب است، استدلال نموده‌اند.

بدین ترتیب، جدلی بودن استدلال امیرالمؤمنین (ع) از دیدگاه نظریه انتخاب، به این معنا نیست که آن حضرت برای بیعت و انتخاب مردم هیچ گونه اثری قائل نبوده و فقط برای اسکات خصم به آن استناد کرده است؛ بلکه به معنای پذیرش جدلی این قسمت از مدعای خصم است که بعضی از جانب خداوند در امر خلافت وجود ندارد. در نتیجه، علی (ع) با پذیرش مدعای خصم در این زمینه از باب جدل، به سراغ دومین عامل انعقاد امامت و ولایت رفته و برای الزام مخالفین خود به پذیرش حکومت حضرتش، به انتخاب و بیعت مردم با خود استدلال فرموده است:

«و ما یقال من انّ تمسک امیرالمؤمنین (ع) لاثبات خلافته فی مکاتباته و مناشراته ببیعة المهاجرین و الانصار وقع منه جدلاً فلا یراد منه انه علیه السلام لم یکن یری للبیعة اثراً و أنّها کانت عنده کالعدم، بل الجدل منه (ع) کان فی تسلیم ما کان یرزعه الخصم من عدم النصب من قبل الله تعالی و قد مرّ أنّ الانتخاب من قبل الامة انما یرتفع فی طول النصب من الله.» (۳۴)

به نظر می‌رسد که ایراد سخن فوق (یعنی تأکید بر این مطلب که جدل علی (ع)، به یک امر حق بوده است نه باطل) واضح است؛ زیرا چنان که از توضیحات گذشته معلوم شد، لازم نیست که جدل همواره براساس استناد به امر حقی استوار باشد؛ بلکه ممکن است مجادل به امر باطلی استناد نماید؛ چرا که هدف از جدل، ساکت نمودن حریف است و این هدف را از طریق استناد به اموری که مورد قبول طرف مقابل باشد، می‌توان تأمین نمود؛ چه مورد قبول خود مجادل نیز باشد و چه نباشد؛ چنانکه منطقیون به این مطلب تصریح کرده و نوشته‌اند:

«فالقیاس الجدلی مؤلف مما اشتهر آی من القضايا المشهورات أو ما ای ممّا تسلّمت له ممن شجر ای نازع معک سواء کان حقاً عندک او باطلاً»^(۳۵)

قیاس جدلی یا از قضایای مشهور تشکیل شده و یا از قضایایی که مورد قبول طرف مقابل می باشد؛ اعم از این که در نزد مجادل نیز حق باشد یا باطل.

«اما الجدل فانما يعتمد على المقدمات المسلمة من جهة ما هي مسلمة ولا يشترط فيها ان تكون حقاً»^(۳۶)

جدل، مبتنی بر مقدمات مسلم است؛ از این حیث که مسلم می باشند و لازم نیست که مقدمات مزبور حق باشند.

در قرآن مجید نیز وقتی خداوند متعال داستان احتجاج ابراهیم خلیل (ع) را با ستاره پرستان و مشرکان زمان خود نقل می کند، از قول آن جناب (ع) می فرماید که با دیدن ستاره و ماه و خورشید گفت: هذاربّی و چون هریک از آنها غروب کردند، از آنها روی گردانده، نسبت به شرک بیزاری جسته و گفت: انّی و جهّتی وجهی للذی فطر السموات والارض حنیفاً و ما انا من المشرکین^(۳۷) من به کسی روی آوردم که آسمانها و زمین را آفریده است؛ در حالی که در ایمان خود حنیف و خالص هستم و از مشرکان نمی باشم. بدون شک، اینکه ابراهیم (ع) هر یک از ستاره و ماه و خورشید را پروردگار خود معرفی کرده، از روی عقیده و اعتقاد نبوده است؛ چرا که آن حضرت در زمانی این سخنان را گفته است که پیش از آن، ملکوت آسمانها و زمین به او نمایانده شده و در زمره موقنین (یقین آورندگان) قرار گرفته بود؛ چنانکه قرآن کریم به این مطلب تصریح کرده و می فرماید: وکذلک نری ابراهیم ملکوت السموات والارض ولیکون من الموقنین^(۳۸) و پس از آن، داستان احتجاج حضرت ابراهیم (ع) را بیان می کند. حق این است که این استدلال از باب جدل و با استناد به مقدماتی بود که مورد قبول خصم قرار داشت. صاحب تفسیر گرانقدر المیزان در این مورد می نویسد:

«اینکه حضرت ابراهیم (ع) در برابر ستاره و ماه و خورشید گفت: هذاربّی، در حقیقت از باب تسلیم و به زبان خصم حرف زدن است. وی در ظاهر خود را یکی از

آنان شمرده و عقاید خرافی آنان را صحیح فرض نموده؛ آنگاه با بیانی مستدل، فساد آن را ثابت کرده است و این نحو احتجاج، بهترین راهی است که می‌تواند انصاف خصم را جلب کرده، و از طغیان عصبیت او جلوگیری نموده و او را برای شنیدن حرف حق آماده سازد.» (۳۹)

ملاحظه می‌شود که دلیلی بر لزوم استفاده از قضایای مطابق با حق، در جدل وجود ندارد و در سخنان علی (ع) نیز قرینه‌ای نیست که اثبات کند، آن حضرت در احتجاج خود با مخالفین به قضایایی استناد کرده‌اند که مورد قبول خودشان نیز بوده است. بدین ترتیب، استدلال نظریه انتخاب به این روایات مخدوش و ناتمام می‌باشد؛ چرا که در همه آنها، احتمال جدلی بودن وجود دارد و نظریه انتخاب نیز جدلی بودن آنها را به صراحت پذیرفته است. (۴۰)

بیانی دیگر در استدلال به روایات بیعت

طراح نظریه انتخاب در پایان بحث از روایات بیعت، با بیانی دیگر در استدلال به آنها گفته است:

اگر بیعت موجب تحقق ولایت نبود و اثری در تثبیت امامت نداشت، پس چرا رسول خدا (ص) برای خودش و امیرالمؤمنین (ع) از مردم مطالبه بیعت کرد و چرا امیرالمؤمنین (ع) در بعضی موارد بر بیعت اصرار می‌نمود و چرا صاحب الامر (عج) بعد از آنکه با قدرت ظهور کند، با مردم بیعت خواهد کرد؟ اما اینکه گفته می‌شود بیعت برای تأکید نصب است (و اثری در تحقق ولایت ندارد) در واقع، به همان چیزی که ما می‌گوییم برمی‌گردد؛ زیرا اگر بیعت موجب تحقق یافتن امامت نباشد، باعث تأکید آن نیز نخواهد بود؛ چرا که دو شیء بیگانه و بی‌ارتباط با هم، هیچ‌گاه یکدیگر را تأکید نخواهند کرد و اصولاً نام مؤکد بر سببی اطلاق می‌شود که بر سبب دیگر وارد شده باشد:

«و کیف کان فالبيعة مّا تتحقق به الولاية اجمالاً. کیف و لو لم یکن لها اثر فی

تثبیت الامامة و تحقیقها فلم طلبها رسول الله (ص) لنفسه و لامیرالمؤمنین (ع)؟ و

لم كان امير المؤمنين (ع) يصرّ عليها في بعض الموارد؟ و لم يبايع صاحب الامر (ع) بعد ظهوره بالسيف والقدرة؟ و ما قد يقال من انها لتأكيد النصب فمآله الى ما نقول ايضاً اذ لو لم يكن يترتب عليها تحقيق الامامة لم تكن مؤكدة فان الشيء الاجنبى عن الشيء لا يؤكده و انما يطلق المؤكّد على السبب الوارد على سبب آخر. (۴۱)

نقد و بررسی

با مراجعه به موارد بیعت در صدر اسلام مانند بیعت عقبه اولی و ثانیه و بیعت رضوان و بیعت غدیر، ملاحظه می شود که هیچ یک از این بیعتها برای اعطای ولایت به شخصی که با او بیعت می کردند، نبود؛ بلکه پس از پذیرش اصل ولایت و امامت وی، با او پیمان می بستند که امور معینی را مراعات کنند؛ مانند اینکه به خدا شرک نوزند و از فواحش دوری کنند و از شخصی که با او بیعت کرده بودند، دفاع نمایند. عبادة ابن صامت که از اصحاب رسول خدا (ص) است، می گوید: من در پیمان اول عقبه حضور داشتم. ما دوازده نفر بودیم و با پیامبر پیمان بستیم که به خداوند شرک نوزیم، دزدی نکنیم، زنا نکنیم و فرزندان خود را نکشیم و به کسی افتراء نزنیم و فرمانبردار رسول خدا (ص) باشیم. (۴۲)

براء ابن معرور، یکی از اصحاب رسول خدا (ص) در بیعت عقبه دوم، دست پیامبر (ص) را گرفت و گفت: به خدایی که تو را به حق فرستاده است، از تو مانند کسان خود حمایت می کنیم و بر این قضیه پیمان می بندیم. (۴۳)

در بیعت رضوان، مسلمانان با پیامبر اکرم (ص) بیعت کردند که در صورت جنگ، از صحنه نبرد نگریزند و یا مطابق بعضی نقلها با آن حضرت بیعت کردند که تا سرحد مرگ بایستند و بجنگند. (۴۴)

بیعت با امیرالمؤمنین (ع) در روز غدیر پس از آن بود که پیامبر اکرم (ص) آن حضرت را به عنوان خلیفه و امام بعد از خود منصوب نمودند. در این حال از مردم پیمان گرفتند که از حمایت علی (ع) دریغ نوزند و در تثبیت پایه های حکومتش بکوشند.

بدین ترتیب، اصولاً بیعت در صدر اسلام جنبه اعطا یا تفویض ولایت به شخص بیعت شونده را نداشته؛ بلکه به معنای معاهده و پیمان بر حمایت از او بوده است و لذا لغت شناسان بیعت را چنین تعریف کرده‌اند:

«بیعت، به معنای دست به هم دادن برای ایجاب فروش و برای مبیعه و اطاعت است. بیعت، نوعی عقد و عهد است گویا هر یک از طرفین بیعت، آنچه در نزد خود داشته به طرف دیگر فروخته و از روی خلوص و صدق نیت با او برخورد کرده و اطاعت از او را پذیرفته است.»

«البيعة: الصفة على إيجاب البيع و على المبيعة و الطاعة و البيعة: المبيعة والطاعة... و في الحديث انه قال: الاتباعونى على الاسلام؟ هو عبارة عن المعاهدة والمعاهدة كأن كل واحد منها باع ما عنده من صاحبه و اعطاه خاصة نفسه و طاعته و دخيلة امره.»^(۴۵)

با سلطان بیعت نمود؛ یعنی تعهد کرد که در مقابل مال اندکی که از او می‌گیرد، اطاعت خود را برای وی مبذول دارد و از فرمانهای او پیروی کند.

«و بايع السلطان اذا تضمن بذل الطاعة له بما رضى له و يقول لذلك بيعة و مبيعة»^(۴۶)

بنابراین، سرّ این مطلب که رسول خدا(ص) برای خودشان و امیرالمؤمنین(ع) مطالبه بیعت نمودند و امیرالمؤمنین(ع) نیز در بعضی موارد بر اخذ بیعت اصرار می‌کردند، همین بود که می‌خواستند حمایت و همکاری مردم را جلب نموده و در راه پیشبرد اهداف الهی خود از مشارکت آنان، حُسن استفاده را بنمایند. بدین ترتیب، بیعت یکی از بزرگترین نمودهای مشارکت سیاسی مردم در امر حکومتشان بود که در تحقق اهداف حکومت تأثیر فراوان داشته و موجب تأکید و تحکیم آن می‌شد.

البته ممکن است گاهی اوقات، بیعت به منظور انشاء و ایجاد ولایت برای شخص بیعت شونده نیز مورد استفاده قرار گیرد مانند بیعت با بعضی از خلفای جور^(۴۷)؛ ولی چنین چیزی در مورد معصومین(ع) سابقه نداشته است.

اما این سخن که مؤکد بودن بیعت، فرع بر این است که موجب تحقق یافتن امامت باشد، سخن صحیحی نیست؛ زیرا تأکید و تحکیم حکومت منحصرأ ناشی از این نیست که بیعت را سببی برای تحقق ولایت و امامت بدانیم؛ بلکه می توان یک حکومت را از طریق معاهده و پیمان عمومی مردم بر اطاعت و پشتیبانی از آن، مورد تأیید قرار داد. بدیهی است که نتیجه چنین معاهده و التزامی، تحکیم پایه های حکومت می باشد، بدون اینکه متعلق آن، انشاء ولایت و تفویض قدرت باشد.

به عبارت دیگر، هرگاه حاکم، یاورانی داشته باشد که بر اطاعت از او هم پیمان شده و تا پای جان حاضر به فداکاری در راه او باشند، بدون شک، قدرتش استقرار بیشتری می یابد و در نتیجه حکومتش تأکید و تثبیت می شود. اما این بدان معنا نیست که یاوران حاکم در ضمن پیمان خود، قدرت و ولایت را به او تفویض نموده و بدین وسیله، موجب تحقق حکومت او شده باشند. نتیجه آنکه از تأکیدی بودن بیعت، نمی توان استنباط کرد که بیعت سببی برای تحقق ولایت است؛ زیرا این دلیل اصطلاحاً اعم از مدعا می باشد.

حاصل کلام

تا اینجا اثبات شده که نه اشکالات ثبوتی نظریه انتخاب بر نظریه نصب وارد است و نه دلایل این نظریه در اثبات این مسأله که انتخاب و بیعت، یک راه مشروع برای انعقاد ولایت و امامت است، تمام می باشد. اکنون می توان با استدلال به آنچه نظریه انتخاب به صراحت پذیرفته است، دیدگاه انتصاب را اثبات نمود.

یکی از دلایل نظریه انتصاب، دلیلی است که مرحوم آیه الله بروجردی (قده) بدان استناد نموده و خلاصه اش این است که:

در زندگی اجتماعی مردم، اموری وجود دارد که برای حل و فصل آنها باید به حُکام یا به قضات مراجعه نمود. از طرفی این امور، عام البلوی هستند و مورد ابتلای عموم مردم می باشند و از طرف دیگر، ائمه (ع) به شیعیان خود اجازه نداده اند که برای حل و فصل امور مزبور به طاغوتها و قضات جور مراجعه کنند. با دقت می توان به این نتیجه رسید که

وضعیت این امور از دو حال خارج نیست؛ یا این است که ائمه (ع) آنها را به حال خود رها کرده و شخصی را برای اداره امور مزبور معین نکرده‌اند و یا اینکه فقیه را برای اداره آنها تعیین نموده‌اند. لکن احتمال اول باطل است، پس ناگزیر احتمال دوم باید صحیح باشد.

بدین ترتیب، براساس یک قیاس استثنائی که از یک قضیه منفصله حقیقیه و یک قضیه حملیه تشکیل یافته است - که دلالت بر رفع یا بطلان مقدم می‌کند - می‌توان به نتیجه مطلوب که وضع یا اثبات تالی و در حقیقت همان نظریه انتصاب است، دست یافت. (۴۸) اشکال نظریه انتخاب بر استدلال فوق این است که برای انعقاد ولایت، راه دیگری نیز وجود دارد که همان انتخاب است. بنابراین در اطراف مسأله سه احتمال وجود دارد نه دو احتمال:

الف - احتمال اینکه ائمه علیهم السلام امور مزبور را اهمال کرده باشند؛

ب - احتمال اینکه ائمه (ع) برای اداره آنها فقیه را نصب نموده باشند؛

ج - احتمال اینکه ائمه (ع) اداره امور مزبور را به انتخاب امت وا گذاشته باشند؛ لکن بر امت الزام نموده باشند که فقط از بین فقهای جامع الشرایط می‌توانند شخصی را برای اداره آن امور برگزینند.

نتیجه آنکه بطلان احتمال اول برای اثبات احتمال دوم کافی نیست؛ زیرا احتمال سومی نیز در میان است. بر این اساس، از دیدگاه نظریه انتخاب، دلیل فوق نمی‌تواند نظریه انتصاب را اثبات نماید و به اصطلاح اعم از مدعا می‌باشد.

لکن در این مقاله به اثبات رسید که دلایل نظریه انتخاب برای اثبات مشروعیت انتخاب والی از سوی امت به عنوان راهی برای انعقاد امامت و ولایت که در طول انتصاب قرار دارد، تمام نیست و با اشکال سندی و دلالتی روبرو است. بنابراین، احتمال انتخابی بودن والی اگر چه در مقام تصور وجود دارد؛ ولی در مقام اثبات و تصدیق، چنین احتمالی مردود است. در نتیجه، قیاس استثنائی مزبور با هیچ اشکالی مواجه نمی‌گردد؛ چرا که در اطراف مسأله فقط دو احتمال وجود دارد: یکی اهمال امور مزبور

از سوی ائمه علیهم السلام و دیگری نصب فقیه برای اداره آنها و چون احتمال اول قطعاً باطل است، لذا احتمال دوم به اثبات می‌رسد.

بدین ترتیب در پایان این مقاله به این نتیجه می‌رسیم که:

از دیدگاه امیرالمؤمنین علی (ع) نظریه انتخاب صحیح نیست؛ زیرا انتخاب حاکم از سوی امت، طریق مشروعی برای انعقاد امامت و ولایت نمی‌باشد. علاوه بر این، از راه یک استدلال عقلانی که مورد قبول نظریه انتخاب نیز می‌باشد، می‌توان دیدگاه انتصاب را اثبات نمود.

پی نوشت‌ها:

۱. از طرفداران نظریه انتخاب می‌توان به آیه‌الله حسینعلی منتظری در کتاب «دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة» و آیه‌الله محمد مهدی آصفی در کتاب «ولایة الامر» اشاره کرد.
۲. آیت الله منتظری، پیشین، ج ۱، ص ۴۱۶.
۳. همان، ص ۴۱۵.
۴. همان، صص ۴۲۵ - ۴۹۲.
۵. همان، صص ۴۰۹ - ۴۱۰.
۶. همان، ص ۴۱۰.
۷. همان، صص ۴۱۳ - ۴۱۴.
۸. دلیل این مسأله، ذیل مقبوله عمرابن حنظله است که مطابق آن، امام صادق (ع) می‌فرماید: در صورتی که دو نفر برای قضاوت یا حکومت، واجد شرایط بودند باید از بین آن دو، شخصی را که دارای شرایط برتر است برگزید: «الحکم ما حکم به اعدلهما وافقههما واصدقهما فی الحدیث واورعهما». اکنون اگر این مقبوله را شامل باب حکومت (فرمانروایی سیاسی برجامعه) نیز بدانیم، به منطوق آن می‌توان استدلال کرد و اگر آن را مختص باب قضاء بدانیم، باید به مفهوم یا طریق اولویت آن استدلال نمود. به این بیان که وقتی در صورت تعدد قضات باید قاضی واجد شرایط و صفات برتر را برگزید، پس در مسأله تعدد فقهای جامع شرایط رهبری نیز که اهمیتش از باب قضاء بیشتر است، به طریق اولی باید به همین صورت عمل کرد. (برای توضیح بیشتر رجوع کنید به مقاله نگارنده تحت عنوان: مجلس خبرگان از دیدگاه نظریه ولایت فقیه، مجله حکومت اسلامی، شماره ۸، صص ۷۵-۷۶.
۹. آیت الله منتظری، پیشین، صص ۴۱۵ - ۴۱۶.
۱۰. همان، صص ۴۱۵، ۵۲۷، ۵۳۷.
۱۱. ر. ک: آیه‌الله سیدکاظم حائری، ولایة الامر فی عصر الغیبة، ص ۲۲۶.
۱۲. مانند: امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۵۹ به بعد و آیه‌الله ناصر مکارم شیرازی، انوار الفقاهة کتاب البیع، ص ۴۳۸ به بعد و آیه‌الله سیدکاظم حائری، ولایة الامر فی عصر الغیبة.

۱۳. آیت الله منتظری، پیشین، صص ۴۰۸-۴۰۹.
۱۴. نهج البلاغه فیض الاسلام، ص ۲۷۱، خطبه ۹۲.
۱۵. تاریخ طبری، ج ۶، ص ۳۰۶۶؛ به نقل از دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۱، ص ۵۰۴.
۱۶. کامل این اثیر، ج ۳، ص ۱۹۳؛ به نقل از دراسات، ج ۱، ص ۵۰۵.
۱۷. نهج البلاغه فیض الاسلام، نامه ۶، ص ۸۴۰.
۱۸. ابن طاووس، کشف المحجّة، ص ۱۸۰؛ به نقل از دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۱، ص ۵۰۵.
۱۹. آیت الله منتظری، پیشین، ص ۵۰۵.
۲۰. کتاب سلیم این قیس، ص ۱۸۲، به نقل از مأخذ پیشین.
۲۱. آیت الله منتظری، پیشین، ص ۵۰۸.
۲۲. ارشاد مفید، ص ۱۱۶؛ به نقل از دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۱، ص ۵۱۸.
۲۳. نهج البلاغه فیض الاسلام، خطبه ۱۳۷، ص ۴۲۰.
۲۴. همان، خطبه ۲۲۰، ص ۷۲۲.
۲۵. همان، نامه ۵۴، ص ۱۰۳۵.
۲۶. همان، نامه ۶، ص ۸۴۰.
۲۷. همان، نامه ۷، ص ۸۴۳.
۲۸. آیت الله منتظری، پیشین، ص ۵۱۱.
۲۹. همان، ص ۵۲۲.
۳۰. سید حسن صدر عاملی، نهج البلاغه الدراریة فی شرح الوجیزة للشیخ البهائی، ص ۹۷.
۳۱. ر.ک: آیه الله سید کاظم حائری، ولایة الامر فی عصر الغیبة، ص ۱۸۸.
- به نظر می‌رسد که اشکال دیگری نیز بر استدلال به تواتر اجمالی وارد باشد و آن، این است که بر اساس تواتر اجمالی، اثبات می‌شود که حداقل یکی از روایات مورد بحث از معصوم (ع) صادر شده است؛ ولی معلوم نمی‌شود که آن یکی دقیقاً کدام روایت است. بنابراین، با استناد به تواتر اجمالی تنها می‌توان به قدر مشترک روایات مزبور که در همه آنها وجود دارد، استدلال نمود. با دقت در این روایات، ملاحظه می‌شود که همه آنها بر مشروعیت انتخاب رهبر توسط مردم دلالت نمی‌کنند؛ بلکه بعضی از آنها تنها بر لزوم مقبول بودن رهبر در نظر مردم دلالت می‌نمایند. بدین معنا که ولی فقیه علاوه بر عنصر مشروعیت باید از عنصر مقبولیت عمومی نیز برخوردار باشد. بدین ترتیب، از آنجا که قدر متیقن و مشترک روایات فوق، همین معنای اخیر است؛ لذا استدلال به این روایات برای اثبات مشروعیت انتخاب رهبر توسط مردم که مطلوب نظریه انتخاب است، صحیح نمی‌باشد.
۳۲. علت راه یافتن احتمال جدل در استدلال‌های علی (ع)، این است که آن حضرت به عقیده حقانی، شیعه امامیه، بر اساس نص خاص از سوی خداوند به مقام امامت و خلافت بعد از پیامبر (ص) منصوب شده است (ر.ک: نهج البلاغه،

خطبه ۸۷) و در این مورد هیچ نیازی به عامل دیگری همچون بیعت و انتخاب مردم ندارد؛ در حالی که علی (ع) در استدلالهای خود اصلاً به مسأله نصب اشاره ننموده و فقط به انتخاب و بیعت مردم استناد فرموده است.

۳۳. آیت الله منتظری، پیشین، ص ۵۰۴.

۳۴. همان، ص ۵۲۷.

۳۵. شرح منظومه، ج ۱، ص ۳۴۳؛ با تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده آملی.

۳۶. منطق مظفر، ج ۳، ص ۳۳۴؛ نیز ر.ک: حاشیه ملا عبداللّه، طبع دفتر انتشارات اسلامی، ص ۳۸۰.

۳۷. انعام، ۷۹.

۳۸. انعام، ۷۵.

۳۹. تفسیر المیزان، ج ۷، ص ۱۷۷؛ نیز ر.ک: تفسیر کشف، ج ۲، ص ۴۰.

۴۰. آیت الله منتظری، پیشین، ص ۵۰۴.

۴۱. همان، ص ۵۲۷.

۴۲. سیره ابن هشام، ج ۲، ص ۴۳۳.

۴۳. همان، ج ۲، صص ۴۴۳ و ۴۴۲.

۴۴. واقدی، المعازی، ج ۲، ص ۶۰۳ و انساب الاشراف، ج ۱، ص ۳۵۱؛ به نقل از رسول جعفریان، سیره رسول خدا،

ص ۵۴۷.

۴۵. لسان العرب، ذیل واژه بیع.

۴۶. مفردات راغب، ذیل واژه بیع.

۴۷. آیه الله مشکینی، مصطلحات الفقه، ص ۱۱۷.

۴۸. آیت الله منتظری، پیشین، ص ۴۵۹.