

تحلیل انتقادی دیدگاه سکولارها درباره مشروعیت الهی حکومت رسول خدا ﷺ

محمدجواد یآوری سرتختی*

تأیید: ۱۴۰۴/۸/۲۰

دریافت: ۱۴۰۴/۶/۱

چکیده

از گذشته تاکنون برخی نومعتزله عرب یا روشن‌فکران ایرانی متأثر از فضای سکولاریسم، بدون توجه به داده‌های تاریخی و حدیثی و صرفاً بر اساس استناد به برخی آیات بر این باورند که حکومت در اسلام عرفی بوده و هیچ دلیل شرعی بر الهی‌بودن حکمرانی رسول خدا ﷺ وجود ندارد و وظیفه ایشان تنها هدایت دینی است. هدف غایی این اندیشه منجر به نفی حکومت اسلامی در عصر غیبت می‌گردد. در پاسخ به این پرسش که آیا رسول خدا ﷺ مشروعیت حکمرانی الهی دارد، این پژوهش با رویکردی انتقادی و مبتنی بر تمامی گزاره‌های متون اسلامی، دیدگاه‌های آنان را به چالش کشید و به این نتیجه رسید که خداوند رسول خود را به رسالت برگزید و به‌طور مطلق اطاعت مردم را از رسول خودش واجب کرد و آنان را از تبعیت ظالمان و حکومت جور منع کرد. رسول خدا ﷺ نیز بارها از الهی‌بودن حکومتش سخن گفت و مردم نیز بر همین اساس با ایشان بیعت کرده و از وی اطاعت کردند. اگر حکومت رسول خدا ﷺ عرفی بود، باید مردم به آن اشاره می‌کردند.

واژگان کلیدی

مشروعیت حکومت، حکومت رسول خدا ﷺ، مشروعیت الهی، عرفی‌بودن حکومت

مقدمه

از دیرباز در میان معتزله و روشن‌فکران عرب و برخی روشن‌فکران ایرانی؛ مانند جابری، عبدالرازق مصری، بازرگان، حائری یزدی، عبدالکریم سروش و دیگران، با هدف عرفی‌سازی حکومت یا تفکیک بین دین و سیاست، این اندیشه را ترویج دادند که خداوند مدیریت جامعه را به خود مردم واگذار کرده و انبیا تنها نقش هدایت دینی و تربیت اخلاقی مردم را بر عهده دارند، در نتیجه حکومت عرفی بوده و هیچ دلیل شرعی یا به عبارت دیگر، هیچ آیه و روایتی که بر شأن سیاسی آن حضرت دلالت کند، وجود ندارد. از منظر این افراد، مردم مشروعیت‌بخش به حکومت اسلامی بوده و مشروعیت حکومت رسول خدا نیز ناشی از بیعت و رأی مردم است. نتیجه دیگر این دیدگاه جدایی دین از سیاست است. بیشتر پاسخ‌دهندگان به این شبهات با رویکردی کلامی یا مستند به آیات قرآن کریم به پاسخ برآمده و کتاب‌ها، رساله‌ها، پایان‌نامه‌ها و مقالات متعددی در این زمینه نگاشته‌اند. اغلب این آثار؛ گرچه در صدد پاسخ برآمده و حتی عنوان سیره سیاسی را بر آنها گذاشته‌اند، اما بعد از بررسی آنها، روشن گردید که بیشتر با استناد به آیات در مقام پاسخ برآمده و جنبه اطاعت‌پذیری از آن حضرت را اثبات کرده‌اند. تنها اثری که تا حدودی فضای سیاسی عصر نبوی و سیره سیاسی و اجتماعی آن حضرت را به تصویر کشیده و به برخی شبهات پاسخ داده است، کتاب «ساختار اجتماعی و سیاسی نخستین حکومت اسلامی در مدینه»، اثر سیدمحمد تقفی است.

عدم اقناع مخاطب نسبت به شبهات، زمینه‌ای گردید تا این پژوهش در بهره‌گیری از منابع فریقین از حدیث و تاریخ و آثار کلامی، به شبهات روشن‌فکران پاسخی تاریخی داده و اثبات کند که نواندیشان معتزله و غرب‌زده توجه تام به تمامی منابع نداشته‌اند و از این رو، دچار خطا در تبیین سیره نبوی شده‌اند. بنابراین، برای پاسخ قانع‌کننده، یکی از نوآوری‌های این پژوهش، بررسی تاریخی مفاهیم سیاسی مورد استفاده در صدر اسلام؛ مانند: «رسول»، «اطیعوا»، «الامر»، «ملک»، «ملک» و «عزیز» بود. هم‌چنین در این اثر تبیین می‌گردد که رسول خدا مشروعیت حکومت خود را الهی دانسته و در میان مردم نیز این

امر را منعکس نموده و مردم نیز بر اساس همین شأن با ایشان بیعت کرده و از وی اطاعت می‌کردند.

روشن‌فکران و مشروعیت حکومت رسول خدا ﷺ

برخی روشن‌فکران مسلمان با داشتن اندیشه تفکیک دین از سیاست که ناشی از برداشت سطحی آنان از دین و نداشتن قرائت صحیحی از مفاهیم قرآنی و روایی است، بر این باورند که امر دین قدسی و سیاست، غیر قدسی است. بر اساس این نگاه، حکومت به مردم واگذار شده و در دین برای انبیا و اوصیا هیچ‌گونه حقی قابل اثبات نیست. به عبارت دیگر، آنان منشأ دینی بودن حکومت را انکار می‌کنند و بر آن دلایلی را اقامه می‌کنند. چنان‌که برخی از معتزله قرن چهارم هجری معتقد بودند، تعالیم نبوی هیچ نسبتی با سیاست و حکومت ندارد (ناشی اکبر، ۱۳۸۶، ص ۲۰۵).

عبدالرازق مصری نیز بر این باور است که رسول خدا ﷺ تنها شأن دینی در ابلاغ دین داشته و هیچ تمایلی به سیاست نداشته است و اساساً حکومت امری انسانی و عقلایی است و منشأ دینی ندارد (عبدالرازق، ۱۳۸۰، ص ۶۹). وی می‌نویسد:

ظواهر قرآن مجید مؤید این قول است که پیامبر به قدرت سیاسی هیچ توجهی نداشته است. آیات قرآن (اسراء (۱۷): ۵۴ و انعام (۶): ۱۰۷) بر این امر متمرکز است که عمل معنوی پیامبر از حدود ابلاغ تجاوز نمی‌کند... قرآن (احزاب (۳۳): ۴۰)، تصریح می‌کند محمد هیچ حقی جز حق پیامبری بر امتش ندارد (همان، ص ۱۴۷-۱۴۵). از منظر عبدالرازق:

محمد جز رسولی مانند برادران رسولش که مقدم بر او بودند، نبوده است. نه شاه بود، نه مؤسس دولت. اقتدار و اعمال قدرت آن حضرت، تنها منشأ کارزیمایی دارد (همان، ص ۱۳۸).

عبدالرازق بر این مطلب تأکید دارد که عمل سیاسی پیامبر اکرم، خارج از وظایف رسالت بود و دولتی که تأسیس کرد، نوعی عمل دنیوی بود که با رسالت ایشان نسبتی نداشت (همان، ص ۱۵۹).



محمدعابد جابری نیز درباره مشروعیت حکومت رسول خدا می‌نویسد:

در قرآن کریم واژگانی چون امت، استکبار و استبداد به کار رفته است، اما جایی از قرآن را نمی‌توان یافت که در آن از نظام سیاسی یا اقتصادی بحث شده باشد یا به موضوع امت در قالب دولت پرداخته باشد. با اینکه برخی فرائض اجتماعی و سیاسی در قرآن مطرح شده‌اند، در این موارد عنوان مُلک یا دولت به کار نرفته است و حتی قرآن کریم مسئله جانشینی پیامبر اکرم را نیز مطرح نکرده و این‌گونه امور دنیوی را به خود مسلمانان واگذار کرده است (جابری، ۱۹۹۶م، ص ۱۷).

مهدی حائری یزدی نیز بر این باور است که نهاد خلافت از نبوت جدا است. وی می‌نویسد:

خلافت که به معنای رهبری سیاسی است، یک پدیده دنیایی است و تنها به معنای آیین کشورداری است که از ضرورت‌های طبیعی و کیفیت‌های زیست طبیعی و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز یا بهزیستی انسان‌ها پدید آمده و هیچ رابطه منطقی یا کلامی یا اعتقادی به مقام بسیار رفیع نبوت و امامت ندارد (حائری یزدی، ۱۹۹۵م، ص ۱۷۲).

قیام به عدل و اجرای عدالت و انتظامات که دقیقاً به معنای برقراری یک حکومت مسئول برای تدبیر امور مملکتی است، به عهده خود مردمان وا گذاشته شده است و وظیفه اجرایی آن در شأن و مقام و منزلت رفیع رسول و امام نیست؛ زیرا مرحله اجرای تکالیف عدل که همان سیاست و تدبیر امور و آیین کشورداری است، مطلبی نیست که بتوان از تحلیل و تجزیه ماهیت نبوت و امامت به دست آورد یا از لوازم ذاتی آنها استنباط نمود. آنچه قاعده لطف در مورد نبوت و امامت به ما می‌فهماند و قرآن کریم نیز گواهی می‌دهد، این است که پیامبران و امامان، معلمان عدل و داد عقلانی می‌باشند تا مردم را با آموزش عالی خود به رشد و تکامل عقلانی برسانند (همان، ص ۱۲۱-۱۲۰ و ۱۳۴).

از منظر حائری یزدی، کشورداری نه جزئی از اجزای وحی و نبوت است و نه در

ماهیت امامت که همه دانایی است، مداخلیت دارد. حکومت به مردم واگذار شده و کسی از ناحیه دین بر مردم ولایت ندارد. مردم مالک حق خود در اعمال حاکمیت هستند (حائری یزدی، ۱۹۹۵م، ص ۱۷۲ و سروش، ۱۳۷۳، ش ۲۱، ص ۱۲).

وی خلافت رسول خدا ﷺ و امیر مؤمنان علی علیه السلام را مشروط به رأی مردم دانسته و درباره نحوه تحقق آن می نویسد:

خلافت یک مقام سیاسی - اجتماعی است که واقعیتی جز انتخاب مردم در بر ندارد؛ منتها گاهی اتفاق می افتد که مردم آن قدر رشد و دانایی پیدا کرده اند که پیامبر یا امام خود را که آگاه ترین و متدین ترین افراد در امور کشورداری و روابط داخلی و خارجی سرزمین خود یافته و او را برای زمامداری سیاسی - نظامی خود انتخاب می کنند. مانند بیعت با نبی اکرم ﷺ زیر درخت شجره و مانند انتخاب حضرت علی علیه السلام (حائری یزدی، ۱۹۹۵م، ص ۱۷۲).

مهدی بازرگان نیز می نویسد:

اگر اسلام به ما درس آشپزی، باغداری یا چوپانی و خانه داری نداده و به خود ما واگذار کرده اند تا با استفاده از عقل، تجربه و تعلیمات و با رعایت پاره ای احکام حلال و حرام شرعی، آنها را انجام دهیم، امور اقتصاد، مدیریت و سیاست هم به عهده خودمان می باشد. اشکالی ندارد که ادیان الهی مبارزه با ستمگران و عدالت و اداره امت ها را تجویز و تأکید کرده باشند، ولی ایدئولوژی و احکام و تعلیمات خاصی در آن زمینه ها نداده باشند (بازرگان، ۱۳۷۷، ص ۸۰).

ضرورتی ندارد که تصمیم به مبارزه و انقلاب و تعلیم سیاست و اقتصاد، با جزئیات و ریزه کاری های مربوطه، در برنامه بعثت انبیا گنجانده شده باشد (همان، ص ۸۱).

از منظر بازرگان، استدلال و استنباط بر حکومت پیامبران و رهبران الهی، هیچ گونه پشتوانه قرآنی و سنتی ندارد؛ بلکه آیات و دلالت های زیادی خلاف آن را نشان می دهد و در عمل هم تحقق چندانی نیافته است (همان).



نقد دیدگاه روشن فکران

در نقد دیدگاه روشن فکران، می توان گفت، مجموعه ای از ادله عقلی و نقلی وجود دارد که این افراد از آنها غافل بوده یا برداشتی بر خلاف واقع دارند. از این رو، در گام نخست باید به بیان و شرح گزاره هایی پرداخت که صراحت در تبیین ضرورت حکومت اسلامی و بیان مشروعیت الهی رسول خدا دارد و در ادامه به بیان گزاره هایی پرداخت که در آنها به اذن تصرف رسول خدا از طرف پروردگار در حکمرانی اشاره شده است.

ضرورت حکومت اسلامی

ضرورت رهبری و حکومت تا حدی است که هرگاه جامعه از داشتن دستگاه حکومتی صالح محروم باشد و بر سر دو راهی داشتن رهبر و حکومت ناصالح و یا بی قانون و هرج و مرج قرار گیرد، فرض نخست متعین و مرجح است؛ زیرا در جامعه بی قانون و فاقد دستگاه قدرت سیاسی، قانون حتی به طور نسبی هم حکومت نکرده و هیچ حریمی حفظ نخواهد شد؛ اما در جامعه ای که قانون و حکومت برقرار است، دست کم تا آنجا که مصالح ایجاب می کند، نظم برقرار می گردد. امیرمؤمنان علی علیه السلام در رد نظریه خوارج مبنی بر تخطئه حکمیت که به شعار قرآنی «لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» استناد می کردند تا در نتیجه آن، زیر بار حکومت امام و معاویه نروند، فرمود:

شعاری حق و سزاوار است، ولی از آن برداشتی ناصحیح می گردد. درست است که حکم مخصوص خداوند است و اینان می گویند که رهبری و حکومت بر جامعه مخصوص او است، اما مردم به فرمان روا و حاکم نیاز دارند؛ خواه نیکوکار باشد یا بدکار باشد (نهج البلاغه، خطبه ۴۰).

امام رضا علیه السلام نیز در خصوص ضرورت حکومت و اثر وضعی آن فرمود:

به راستی که ما هیچ گروه و ملتی را نمی یابیم که بدون سرپرست و رهبر باقی مانده و زیسته باشند؛ زیرا مردم در امر دین و دنیا نیازمند به سرپرست و رهبر هستند. در حکمت خداوند حکیم روا نیست که خلق را بدون سرپرست

و حاکم رها کند؛ زیرا با آن رهبر با دشمنان می‌جنگند، درآمدهای عمومی را تقسیم می‌کنند، جماعت و اجتماع (جمعه و جماعات) را برپا می‌دارند، ستمگر را از ظلم به مظلوم باز می‌دارند و امنیت مظلومان تأمین می‌گردد. از جمله دلایل دیگر این است که اگر برای آنان امام و سرپرستی برپادارنده، امین، نگهبان و مورد اعتماد قرار ندهد، مسلماً دین اسلام از بین می‌رود، سنت‌ها و احکام الهی دگرگون می‌گردد، بدعت‌گذاران، چیزهایی بر آن می‌افزایند و ملحدان چیزهایی از آن می‌کاهند (شیخ صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۱۰۱).

دین اسلام دارای اصول و قوانینی است که اجرا و عمل به آنها بدون تأسیس یک نظام سیاسی مبتنی بر وحی، امکان‌پذیر نیست. ماهیت و کیفیت قوانین اسلام گواهی می‌دهد که دین برای سعادت بشر آمده و در درون خود دارای نظام سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی بوده و باید متولی اجرای آن گردد. به عبارت دیگر، احکام مالی، دفاعی، قضایی، روابط بین‌الملل و مانند این امور، ضرورت وجود نظام سیاسی مبتنی بر مبانی آن را نیز می‌طلبد. بر اساس همین ضرورت است که معصومان هرگاه فرصتی پیدا می‌کردند، برای تشکیل حکومت اقدام می‌کردند تا احکام و حدود الهی که سعادت بشر در دین و دنیا را در پی دارد، اجرا کنند.

مؤید این نظریه، نهی معصومان از پذیرش ولایت سلطان جور و حمایت از ولایت صاحبان حق است. چنان‌که امیرمؤمنان علی علیه السلام فرمود:

والی نباید در بیان احکام و حدود الهی توقف نماید و نه کسی باشد که سنت را فرو می‌گذارد تا امت را به هلاکت اندازد. هرآینه، بر عهده امام است، آنچه را خداوند به او فرمان داده به‌جا آورد؛ چون رساندن مواعظ، سعی در نیکوخواهی، احیای سنت رسول خدا و اقامه حدود خدا بر عهده کسانی است که سزاوار آن هستند (نهج البلاغه، خطبه ۱۰۹ و ۱۳۱).

از منظر اسلام، پذیرش ولایت یا حکومت طاغوت و کفر یا جور، به دلیل آنکه انسان را از مسیر حق دور کرده یا به گمراهی می‌کشاند، ممنوع است (سهمی، ۱۴۰۴ق،

ص ۷۰ و متقی هندی، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۱۱۶). از دیگر سو، قرآن کریم بیان می‌دارد، برای هر امتی رسولی را برانگیختیم تا خدا را عبادت کنند(نحل(۱۶): ۳۶). بنابراین، برای رسیدن به عبادت خدا، طریقی جز حکمرانی رسولان او نیست. بر همین اساس، عالمان علم کلام از فریقین بر این عقیده هستند که حکومت در اسلام یک ضرورت است و امام مسلمانان باید عهده‌دار آن گردد تا از دین حراست و دنیای مردم را اداره کند(ماوردی، ۱۳۸۶ق، ص ۵؛ طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۹۸-۲۹۷ و بغدادی، ۲۰۰۳م، ص ۲۱۶).

متفکران شیعه نیز از جمله فارابی(م۳۳۹ق) ضرورت حکومت اسلامی را از باب اجرای احکام و حدود و اهداف آن مورد توجه قرار داده‌اند. به عبارت دیگر، در صورت نبودن حکومت اسلامی، فلسفه احکام بیهوده خواهد بود. از منظر وی، هدف از سیاست و حکومت، رسیدن به سعادت، کمال و خیر است و سیاست فاضله، سیاستی است که انسان را به سعادت می‌رساند که بدون آن، رسیدن به سعادت امکان‌پذیر نیست(فارابی، ۱۳۶۴، ص ۹۲). شیخ مفید(م۴۱۳ق) نیز در باب نقش حکومت می‌نویسد:

با امامت و ریاست است که مکلفان به اصلاح رهنمون گردیده و از فساد و تباهی نجات می‌یابند و جنایت‌کاران تأدیب، غافلان آگاهی یافته، حدود الهی اقامه و اختلافات حل می‌گردد. مرزهای ایشان امن و اموال آنان را محافظت می‌گرداند(مفید، ۱۴۱۳ق(الف)، ج ۲، ص ۳۴۲).

غزالی(م۵۰۵ق) نیز بر این باور است، وجود سلطان برای حفظ نظام دنیا و تنظیم روابط میان انسان‌ها بر اساس آموزه‌های دینی، ضروری است و نظام دنیا هم جهت اقامه نظام دین ضروری و نظام دین هم برای نیل به سعادت اخروی ضروری است و این امر، قطعاً هدف انبیا بوده است. بنابراین، وجوب نصب حاکم از ضروریات دین است(غزالی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۴۹).

حکمرانی الهی انبیا در قرآن و روایات

در پاسخ به شبهات مطرح شده دربارهٔ قدسی بودن نبوت و غیر قدسی یا عرفی بودن

حکومت، باید گفت در قرآن کریم آیاتی وجود دارد که مبتنی بر آنها، تحقق حکومت دینی با هدف اجرای حدود و اقامه عدل، یکی از اهداف انبیا بوده و آنان از خدا می‌خواستند فرمان‌روایی یا سلطنت را به آنان عطا کند تا بتوانند حدود الهی را اجرا کنند؛ چنان‌که حضرت یوسف علیه السلام (یوسف (۱۲): ۱۰۱) و حضرت سلیمان علیه السلام (ص (۳۸): ۳۵) از خداوند درخواست می‌کنند تا مملکت‌داری را به آنان عطا کند. خداوند نیز به برخی از انبیا؛ مانند طالوت (بقره (۲): ۲۴۷)، داود علیه السلام (ص (۳۸): ۲۶)، سلیمان علیه السلام (انبیاء (۲۱): ۷۸؛ نمل (۲۷): ۱۶-۱۷)، ابراهیم، یوسف، برخی از انبیای بنی اسرائیل علیهم السلام (ابن حنبل، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۹۷ و ابن ابی شیبہ، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۶۱۵) و رسول خدا، ولایت یا حکومت بر مردم را عطا کرد (کلینی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۶۶ و ج ۷، ص ۴۰۶) و از آنان خواست تا براساس کتاب‌های آسمانی فرامین خدا را اجرا کنند، به مردم حکمت بیاموزند و نگهبان دین خدا باشند (بقره (۲): ۱۲۹ و ۱۵۱ و مائده (۵): ۴۴).

خداوند درباره واگذاری فرمانروایی به انبیا می‌فرماید:

ما از فضل خود به آل ابراهیم کتاب و حکمت و مُلکی عظیم دادیم (نساء (۴): ۵۴).
 علامه طباطبایی در تفسیر این آیه، مراد از آل ابراهیم را رسول خدا و اهل بیت او می‌داند و از منظر ایشان، مُلک به کسی تعلق دارد که منزلت معنوی و دینی (رسالت و امامت) داشته باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۷۷-۳۷۶). قرآن کریم بعد از اعطای قدرت به انبیا، درباره اطاعت کردن از آنان نیز می‌فرماید:

ما هیچ رسولی را نفرستادیم، مگر برای اینکه به اذن خداوند از آنان اطاعت شود (نساء (۴): ۶۴).

بنابراین، فلسفه وجودی انبیا و روش حکمرانی آنان، اجرای فرامین الهی است تا انسان را به سرمنزول مقصود که سعادت در دنیا و آخرت است، برسانند و این امر حاصل نمی‌گردد، مگر آنکه انسان‌ها نیز از فرامین خداوند و رسولان وی اطاعت کنند.
 افزون بر قرآن کریم، در روایات نیز به امر حکمرانی الهی انبیا اشاره شده است. چنان‌که امام صادق علیه السلام خطاب به قیس ماصِر فرمود:

خداوند تمامی آموزه‌های لازم را به رسول خود یاد داد و به او امر دین و امت

را تفویض کرد تا مردم را - در جامعه اسلامی - مدیریت و اداره کند (کلینی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۶۶).

رسول خدا ﷺ نیز به مناسبت یادآوری تاریخ انبیای بنی اسرائیل، فرمود:
همانا قوم بنی اسرائیل را پیامبران آنان اداره می کردند؛ هرگاه پیامبری می رفت،
پیامبر دیگری جانشین وی می گردید (ابن حنبل، بی تا، ج ۲، ص ۲۹۷ و بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۴، ص ۱۴۴).

شارحان در شرح آن نوشته اند:

پیامبران امور اجتماعی و سیاسی مردم را مانند فرماندهان و والیان بر عهده می گرفتند
(ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۴۲۱ و ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۰۸).
از این گزارش ها آنچه واضح است، صراحت نصب الهی انبیا در حکومت و حکمرانی
برخی از انبیا مبتنی بر آن نصب، قابل شهود است.

مشروعیت حکومت رسول خدا ﷺ

بیان گردید که یکی از شبهات مطرح شده روشن فکران، نفی شأن حکمرانی الهی
رسول خدا است. در پاسخ به این شبهه، در ابتدا مفهوم مشروعیت بررسی و در نهایت،
ضمن بیان ادله مشروعیت حکومت رسول خدا ﷺ، شواهد تاریخی و روایی دال بر
شأن سیاسی و حق حکومت آن حضرت مطرح می گردد. در فلسفه سیاسی شیعه، مراد
از مشروعیت، حق داشتن یا مأذون به تصرف بودن در امور حکومتی است (مصباح یزدی،
۱۳۷۷، ص ۴۴).

نصب الهی

ناظر به شبهه روشن فکران که منشأ حکومت رسول خدا ﷺ را امری عرفی و
زمینی می دانند و وحیانی بودن آن را انکار می کنند، در پاسخ باید گفت شیعه امامیه
برای این پرسش ها، پاسخ های عقلانی و روایی قانع کننده دارد. در اندیشه سیاسی
اسلام، امام یا رهبر به دو گروه عادل و ظالم یا جور تقسیم می شود. رسول خدا ﷺ



بارها از این دو گروه یاد کرده و امام عادل را کسی معرفی کرده که خداوند او را برگزیده و یاری نموده است (ابن حنبل، بی تا، ج ۳، ص ۵۵ و ۵۶، ج ۲، ص ۴۳۹ و ترمذی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۹۴). بنابراین، مشروعیت حکومت انبیا به ویژه رسول خدا ﷺ، مبتنی بر رضایت خداوند است و در انتصاب آنان، رأی مردم نقشی ندارد؛ بلکه در فعلیت حکومت آنان نقش دارند. در این نگاه، خداوند، خالق، مالک، رب، حاکم و صاحب حُکم (قصص (۲۸): ۷۰ و رعد (۱۳): ۳۱) و ولی یا صاحب اختیار هستی و انسان است (آل عمران (۳): ۱۸۹ و بقره (۲): ۱۰۷) و شریکی در حکمرانی ندارد (اسرا (۱۷): ۱۱۱). از این رو، در قرآن کریم از خداوند با عنوان مالک یا فرمان‌روایی که مجوز حکمرانی را صادر می‌کند، یاد شده است: «قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ» (آل عمران (۳): ۲۶). بنابراین، طبق این آیات، جز خداوند کسی بر انسان ولایت ندارد و ولایت دیگران منوط به اذن خداوند و به عبارت دیگر، چنین اعتقادی ایجاب می‌کند هرگونه تصرفی در مخلوقات خداوند باید با اذن او صورت گیرد.

پرودگار عالم که عالم به مخلوقات و نیازها و مصالح و مفسدات آنان است، حق دارد در ملک خود تصرف کند و از این رو، ربوبیت تکوینی و تشریعی وی اقتضا دارد هر لحظه به پرورش تکوینی و تشریعی مخلوقات تحت مالکیت خود باشد تا آنان را به کمال برساند و کمال آنان را در تبعیت و فرمان‌برداری از انبیا قرار داده است (اعراف (۷): ۱۵۷).

قرآن کریم به این نکته اشاره دارد که رسول خدا ﷺ از جانب خدایی که مالک بر آسمان و زمین است، ولیّ بر مردم بوده (مائده (۵): ۵۵) و برای هدایت آنان آمده و شرط هدایت و کمال، در پیروی مطلق از او است (اعراف (۷): ۱۵۸) و برای تحقق حکومت اسلامی، خداوند او را به عنوان حاکم، در مقابل دشمنان و مخالفان یاری می‌کند (شیخ صدوق، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۳۹۸). بنابراین، خداوندی که خالق است، تشریع و قانون‌گذاری نیز منتسب به او است و باید از فرامین وی پیروی کرد (شوری (۴۲): ۱۰-۹). هم‌چنین اجرای قانون بر عهده خداوند متعال است و برای اجرای آن، کسانی را مأمور کرده و

از مردم اطاعت مطلق از آنان را خواسته و غیر آنان مشروعیت تصدی امور اجرایی را ندارند. انبیا وظیفه دارند بر اساس کتاب‌های آسمانی حکومت کنند و احکام الهی را مبتنی بر مصالح و مفاسد و در جهت تأمین نیازهای مادی و معنوی اجرا کنند و اگر کسی این کار را نکند، در زمره کافران است (مائده (۵): ۴۴). بنابراین، انبیا به اداره دین و دنیای مردم قوم و عصر خویش می‌پرداختند. چنان‌که رسول خدا ﷺ فرمود:

همانا قوم بنی اسرائیل را پیامبران اداره می‌کردند؛ هرگاه پیامبری می‌رفت، پیامبر دیگری جانشین وی می‌گردید (ابن حنبل، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۹۷ و ابن ابی شیبہ، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۶۱۵).

خداوند حضرت محمد ﷺ را به عنوان صاحب امر حکومت و فرد مأذون از طرف خود به همگان معرفی کرد و امر دین و دنیا (ماوردی، ۱۳۸۶، ص ۵) و ولایت بر مردم را به او سپرد و از وی خواست بین مردم با آنچه نازل کرده است (قرآن و حکمت)، حکم کند (مائده (۵): ۴۸)؛ زیرا مردم اذن تصرف بر خود را ندارند، مگر آن‌که صاحب حقی باشند و این حق را خداوند به اهل بیت عطا کرده است؛ چنان‌که امام باقر (ع) فرمود:

مراد از آیه «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» (احزاب (۳۳): ۶)، امارت و سرپرستی است و ما سزاوار جانشینی رسول خدا ﷺ هستیم (کلینی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۸۸).

خداوند از مردم درخواست می‌کند از رسول وی در همه امور اطاعت کرده و ولایت او را بپذیرند (کلینی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۶۶ و حشر (۵۹): ۷)؛ زیرا او سلطان منصوب از طرف خداوند است (مفید، ۱۴۱۳ق (ب)، ص ۱۴) و هر کس از او اطاعت کند، از خدا اطاعت کرده است (نساء (۴): ۸۰)؛ همان‌گونه که رسول خدا بیان داشت:

هر کس سلطان منصوب از طرف خداوند را در دنیا اکرام کند، خداوند او را در آخرت اکرام می‌کند (ابن حنبل، بی‌تا، ج ۵، ص ۴۲ و ۴۹ و شیخ صدوق، ۱۴۰۰ق، ص ۳۳۸).

بنابراین، با توجه به نصب الهی است که آن حضرت در واقعه غدیر خم درباره حق ولایت الهی خویش از مردم پرسید:

ای مردم! چه کسی ولی شما است و او اولویت به سرپرستی بر شما نسبت به خودتان را دارد؟ آنان گفتند: خدا و رسول او (اسکافی، ۱۴۰۲ق، ص ۲۲۸ و کلینی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۹۵).

رسول خدا ﷺ نیز ادامه داد:

ای مردم! علی علیه السلام پیشوایی از جانب خدا است. من از طرف خدا برای او از شما بیعت می‌گیرم (قتال نیشابوری، بی‌تا، ج ۱، ص ۹۷).

این عبارات گویای آن است که مردم به ولایت خدا و رسول او آگاه شده بودند. بنابراین، می‌توان گفت، در نظام فکری امامیه، رسول خدا صلی الله علیه و آله به دلیل منصوب بودن از طرف پروردگار، سلطان اسلام بوده و اطاعت از وی واجب است (مفید، ۱۴۱۳ق (ج)، ص ۸۱۰).

در جمع‌بندی از این مطالب می‌توان گفت در اندیشه سیاسی رسول خدا صلی الله علیه و آله، سلطان منصوب از طرف خداوند، مشروعیت و حق حکومت دارد. سلطان منصوب خداوند که سایه خدا بر زمین و زینت اهل زمین است (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱۱، ص ۱۹۷)، سلطان عادل است که اطاعت از او واجب است و غیر از آن، مصداق سلطان جور یا طاغوت است که اطاعت از او مصداق ظلم است.

اصطلاحات مشروعیت سیاسی عصر رسالت

افزون بر آیات و روایات و ادله عقلی، اصطلاحات سیاسی متعددی نیز بر مشروعیت حکومت آن حضرت دلالت دارند. اصطلاحاتی که افزون بر قرآن، در منابع تاریخی و حدیثی استعمال شده است. «رسول الله»، «اطیعوا»، «صاحب هذا الامر»، «عزیز»، «مُلک» و «ولی» از جمله اصطلاحاتی هستند که هم از سوی خدا، رسول وی و مردم، در باب حکومت به کار رفته‌اند. اصطلاحات استفاده‌شده حکایت از آن دارد که رسالت و امامت از طرف خداوند بوده و مسلمانان نیز رسول خدا را به دلیل آنکه فرستاده خداوند است،

حق حکومت او را به رسمیت شناخته، با او بیعت کرده، از او اطاعت کرده و معتقد بودند حتی نباید در تعیین جانشین وی نیز دخالت کرد.

الف) رسول الله و اطیعوا الرسول: رسول به معنای فرستاده شده یا پیام آور است. از دیدگاه ابن منظور (م ۷۱۱ ق)، رسول الله؛ یعنی متابعت کردن از وحی یا دستوراتی است که برای آن برانگیخته شده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۱، ص ۲۸۴). در این تعریف، خداوند رسولان خود را بر اساس رسالتی که دارند، به سوی مردم می فرستد. وظیفه رسول، انجام رسالت است و اگر مأمور باشد اموری را انجام دهد و دیگران از وی اطاعت کنند، لزوم اطاعت از وی برای پذیرندگان وی ضرورت دارد. لذا باید دید وظیفه رسولان یا فرستادگان خداوند چیست؟ آیا خداوند آنان را تنها برای بیان امور اخلاقی و تربیتی فرستاده است یا رسالتی فراتر از تربیت اخلاقی دارند؟ اهتمام رسول خدا به مواردی که از شئون سیاسی است و اجرای آنها نیازمند ساز و کار حکومتی است، چه توجیهی دارد؟ آیا محدود کردن رسالت به امور اخلاقی و دینی، با هدف مندی جهان آفرینش سازگار است؟ چرا خداوند به آنان شأن رسالت و امامت داده است؟ آیا رسالت آنان بر حکمرانی و اجرای احکام نیز بوده است؟

در پاسخ به دیدگاه روشن فکران که رسالت انبیا را محدود به نذیر و بشیر بودن می دانند، باید گفت، چرا شما علت ارسال رسولان را محدود و حصر حقیقی در هدایت می کنید؟ حال آنکه خداوند متعال وظیفه انبیا را حکومتی نیز دانسته و خود به رسولش دستور جهاد (انفال ۸: ۶۰)، قضاوت (یونس ۱۰: ۴۷)، اقامه قسط و عدالت (حدید ۵۷: ۲۵)، اجرای حدود، مانند حد بر زنا (نور ۲۴: ۲) و سرقت (مائده ۵: ۳۸)، امر به معروف و نهی از منکر (شیخ صدوق، ۱۴۰۴ ق، ج ۴، ص ۱۱-۳)، معرفی وصی (مائده ۵: ۶۷) و مانند آن می کند که همگی از شئون حاکم سیاسی هستند.

طبق این شواهد قرآنی، می توان گفت روشن فکران غرب زده، حصر در آیات را بدون درایت در دیگر آیات، حصر حقیقی گرفته اند؛ اما حصر در آیه مد نظر آنان، حصر اضافی است. به عبارت دیگر، نذیر و بشیر بودن، یکی از وظایف رسول خدا ﷺ است. هم چنین در برخی آیات قرآن کریم به طور صریح پیامبر اکرم ﷺ را با واژگان رسول الله ﷺ مورد

خطاب قرار داده است. در این آیات، خداوند آن حضرت را به سوی مردم فرستاده تا از او به طور مطلق اطاعت کنند: «قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (اعراف (۷): ۱۵۸).

در آیه ۵۹ سوره نساء نیز دستور اطاعت از رسول خدا به طور مطلق داده شده و مقید به اطاعت در امر خاصی نیست. علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می نویسد:

رسول خدا ﷺ دو نقش دارد: یکی جنبه تشریع؛ یعنی همان جزئیات و تفصیل احکام که خدای تعالی درباره ایشان فرموده است: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ». یک دسته دیگر از احکام و آرای است که رسول خدا به مقتضای ولایتی که بر مردم داشتند و زمام حکومت و قضا را در دست داشتند، صادر می کرد و خدای تعالی در این باره فرموده است: «لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ» و این همان رأی است که رسول خدا با آن بر ظواهر قوانین قضاوت، در بین مردم حکم می کرد و هم چنین آن رأی است که در امور مهم به کار می بست. اطاعت از رسول خدا ﷺ، در حقیقت اطاعت از خدا در هر دو جنبه هست (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۸۸-۳۸۷).

بیشتر آیاتی که اطاعت پذیری را مطرح کرده اند، مدنی هستند. در تعدادی از آیات مدنی بیان شده است که اطاعت از پیامبر اکرم ﷺ معادل اطاعت از الله است. آنجا که می فرماید: «مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِظًا؛ کسی که از پیامبر اطاعت کند، خدا را اطاعت کرده و کسی که نافرمانی کند، تو را نگهبان و مراقب او نفرستادیم و در برابر او مسؤول نیستی» (نساء (۴): ۸۰).

در سوره شعراء نیز که از سوره های مکی است، بارها مسئله اطاعت مطلق از رسول خدا ﷺ تکرار شده است. قرآن کریم می فرماید:

من فرستاده ای امین از سوی خدا برای شما هستم. از خدا بترسید و از من (که) فرستاده خدا هستم) فرمان ببرید (شعراء (۲۶): ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۲۶، ۱۳۱، ۱۴۴، ۱۵۰، ۱۶۳ و ۱۷۹).



افزون بر آیات، روایاتی نیز وجود دارد که رسول خدا ﷺ به مردم بیان می‌کند تا به سخنان وی به‌عنوان سلطان گوش داده و از وی به‌طور مطلق اطاعت کنند؛ زیرا این اطاعت‌پذیری، اطاعت از خدا بوده و مایه قوام حکومت اسلامی است (مفید، ۱۴۱۳ق (ب)، ص ۱۴). آن حضرت در بیان دیگری درباره اهمیت و جایگاه اطاعت از سلطان اسلام و آثار بی‌اعتنایی به آن، فرمود:

اطاعت از سلطان – اسلام – واجب است. کسی که از سلطان – اسلام – اطاعت نکند، به تحقیق اطاعت از خدا را ترک کرده و داخل در این نهی خداوند شده است که فرمود: با دست خود، خود را به هلاکت نیندازید (صدوق، ۱۴۰۰ق، ص ۳۳۸).

گزاره‌های تاریخی زیادی نیز وجود دارد که در آنها به رسول‌بودن پیامبر اسلام ﷺ از سوی خدا اشاره گردیده است (ابن حنبل، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۸۰ و شیخ صدوق، ۱۴۰۰ق، ص ۳۳۳). گزارش‌هایی که در آنها مردم به رسول‌بودن ایشان اذعان کرده و گاهی نیز آن حضرت، رسول‌بودن خود از جانب خدا را به مردم یادآوری کرده است. به‌عنوان نمونه، در گزارشی آمده است مردم یثرب هنگام بیعت با پیامبر اکرم ﷺ، محل حل تمامی اختلافات و موضوعات آسیب‌زا به اقتدار جامعه را خدا و رسول خدا مطرح کرده‌اند. به عبارت دیگر، بازتاب الهی‌بودن شأن سیاسی آن حضرت و شهرت رسول‌بودن وی چنان بود که مردم محل رجوع اختلافات خود را خدا و رسول خدا معرفی کردند (ابن هشام، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۰۳-۵۰۴). هم‌چنین در پیمان بین انصار و مهاجران و یهود مدینه آمده است: محمد ﷺ فرستاده خدا میان مؤمنان و مسلمانان قریش و یثرب است (همان، ص ۵۰۱). آن حضرت در پیمان‌هایی نیز که با طوایف مختلف؛ از جمله طایفه بنی‌ضمیره و دیگران بست، برای آنان مکتوب کرد که در امان خدا و رسول او هستند (ابن سعد، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۰۶ و ص ۲۱۱-۲۱۰).

بر اساس دستور خداوند و ابلاغ رسول خدا، بیعت‌هایی نیز که با آن حضرت صورت می‌گرفت، بر پایه اطاعت‌پذیری بود. به‌عنوان نمونه، انصار با رسول خدا ﷺ بر این اساس بیعت کردند:

در صورت لزوم به همراه رسول خدا با سرخ و سیاه بجنگند، در حال سختی و آسانی، از آن حضرت اطاعت کنند؛ در امر خلافت و جانشینی نیز منازعه‌ای نداشته باشند. در هر حالی جز حق نگویند و در راه خدا از سرزنش هیچ سرزنش‌گری نهراسند (ابن هشام، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۴۶؛ ابن انس، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴۴۶-۴۴۵ و ابن حنبل، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۴۱، ج ۵، ص ۳۱۹).

ب) **الْأَمْرُ إِلَى اللَّهِ وَ هَذَا الْأَمْرُ:** از دیگر واژگانی که در روایات دینی و گزارش‌های تاریخی استعمال شده و معادل حکومت یا خلافت یا مُلک و مَلِک به کار رفته، اصطلاح «الْأَمْر» است. لغت‌شناسان، «الْأَمْر» را به دستور یا فرمان و نقیض نهی معنا کرده‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۲۶). الْأَمْر، یا قولی یا فعلی. امر قولی، به معنای دستور و امر فعلی، به معنای کار است (قرشی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۰۹). در قرآن کریم این اصطلاح، گاهی به معنای کار و امورات اجرایی استعمال شده و مقید به امر خاصی نیست؛ چنان‌که خداوند به رسول خدا دستور می‌دهد تا در امور اجرایی با هدف مشارکت دادن مردم در حکومت، با مسلمانان مشورت کند (آل عمران (۳): ۱۵۹). در معنای اصطلاحی نیز الْأَمْر به تناسب کارکردی که در تاریخ سیاسی اعراب داشته است، از آن به مُلک و امارت تعبیر شده است (عسقلانی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۳، ص ۶). به عبارت دیگر، الْأَمْر در متون تاریخی و حدیثی همراه با قرینه‌ای مانند بیعت (ابن هشام، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۲۴)، تولیت یا طاعت یا امت است (هلالی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۶۹۹ و طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۶۰) که بر اداره جامعه دلالت دارد (ثقفی، ۱۳۵۳، ج ۱، ص ۴۸ و ۱۲۳ و جوهری، بی‌تا، ص ۳۸، ۴۱ و ۴۸). لذا مراد از آن زعامت یا حکومت است. چنان‌که سید رضی (م ۴۰۶ق) مراد از آن را اقامه‌کنندگان و مجریان دین می‌داند (سید رضی، ۱۴۲۲ق، ص ۳۶۵-۳۶۴).

واژه الْأَمْر در کلام رسول خدا ﷺ استعمال شده است. چنان‌که آن حضرت فرمود: «اسمعوا و أطيعوا لمن ولاة الله الأمر، فإنه نظام الإسلام» (مفید، ۱۴۱۳ق (ب)، ص ۱۴)؛ بشنوید و اطاعت کنید از کسی که خداوند فرمان‌روایی را به او سپرده است؛ زیرا این گونه اطاعت، موجب پایداری و برقراری نظام اسلام است.

در این روایت، خداوند فرمان‌روایی بر امت اسلامی را به آن حضرت سپرده و اطاعت از ایشان را به‌طور مطلق از مردم خواسته است و از آن به‌عنوان امری ضروری یاد می‌کند؛ زیرا اطاعت از رسول خدا ﷺ، نظم‌بخش یا قوام‌بخش اسلام است.

در گزارش‌های تاریخی، شواهد متعددی وجود دارد که مردم برای اشاره به امر خلافت یا زعامت، از این اصطلاح استفاده کرده‌اند (ابن هشام، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۸۲ و ابن سعد، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۱۷۹). طبری (م ۳۱۰ق) نیز مانند دیگر مورخان، ضمن گزارش واقعه دعوت بستگان توسط رسول خدا، به استعمال واژه الأمر اشاره کرده است (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۲، ص ۳۲۱). طبری هم‌چنین ذیل تفسیر آیه «وَاجْعَلْ لِي مِنْ لَدُنْكَ سُلْطَانًا نَصِيرًا» (اسراء (۱۷): ۸۰). اصطلاح «هذا الأمر» را برای شرح کلمه سلطان به‌کار برده و مراد خود را از این آیه چنین می‌نویسد:

رسول خدا ﷺ می‌دانست که حکمرانی، جز با یاری و سلطنت الهی ممکن نیست (طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۱۵، ص ۱۰۳-۱۰۲).

در خبری دیگر از ابن هشام (م ۲۱۸ق) و طبری (م ۳۱۰ق) درباره مسئله جانشینی رسول خدا ﷺ، کلمه الأمر به‌معنای مشروعیت و حق فرمانروایی از طرف خدا استعمال شده است. این خبر را آنان چنین نقل کرده‌اند:

رسول خدا ﷺ به محل قبیله بنی‌عامر بن صعصعه آمد و آنان را به‌سوی خدا خواند. یکی از آنان که بَیْحَرَه نام داشت، گفت: به خدا اگر این جوان را از قریش می‌گرفتم، به‌وسیله او حاکم بر عرب می‌گشتم. پس از آن بَیْحَرَه به رسول خدا گفت: اگر ما با تو بیعت کنیم و پیرو تو شویم و خدایت بر مخالفان چیره گشت، آیا پس از تو کار (فرمان‌روایی) با ما خواهد بود؟ آن حضرت فرمود: این کار (زعامت) به دست خدا است که آن را هر کجا خواهد، قرار می‌دهد. بَیْحَرَه گفت: ما سینه‌های خویش را در مقابل عرب سپر کنیم و چون غالب شدی کار به دست دیگران باشد؟ ما احتیاجی به این کار نداریم (ابن هشام، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۲۵-۴۲۴ و طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۲، ص ۳۵۰).

از این رو، قبیله بنی عامر، وقتی فهمیدند که از جانشینی رسول خدا ﷺ بهره‌ای ندارند، اسلام را نپذیرفتند، گفتند:

ما نیازی به تعالیمی که آورده‌ای نداریم (همان).

مؤید دیگر بر اینکه مقصود از کلمه «الأمر» در عبارت «لا ننازع الأمر أهله»، فرمان‌روایی و امامت بر امت است، دیدگاه برخی نویسندگان اهل سنت است (ابن قیم، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۹۷؛ عسقلانی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۳، ص ۶؛ عینی، بی تا، ج ۲۴، ص ۱۷۹ و سیوطی، ۱۴۱۸ق، ص ۳۷۴). بعد از نقل داستان بیعت مردم مدینه با رسول خدا ﷺ، معنای الأمر را به فرمان‌روایی یا سلطنت معنا کرده‌اند و دیگر آنکه نباید درباره امامان بعد از وی که منصوب او هستند، نزاع کنند. از دیگر شواهد تاریخی، استعمال واژه الأمر به معنای سلطنت، داستان دعوت «هَوْذَةُ بْنُ عَلِيٍّ حَنْفِيٍّ» پادشاه یمامه به اسلام بود. وی در قبال یاری کردن رسول خدا ﷺ، درخواست جانشینی ایشان را با واژه الأمر بیان کرد. آن حضرت نیز در جواب اظهار داشتند:

خیر، هرگز. پروردگارا! من را از وی بی‌نیاز گردان (بلاذری، ۱۹۸۸م، ص ۹۳).
ج) الْمُلْكُ: از دیگر اصطلاحات مورد استفاده مردم در باب شأن سیاسی رسول خدا ﷺ، کلمه مُلْك است. طبق خبری، هنگامی که قبیله کِنده از پیامبر اکرم درخواست کردند که در صورت پیروزی بر دشمن، جانشینی و مُلْك (إِنْ ظَفَرْتَ تَجْعَلُ لَنَا الْمُلْكَ مِنْ بَعْدِكَ؟) بعد از خود را به آنان واگذار کند، آن حضرت فرمود: «إِنَّ الْمُلْكَ لِلَّهِ يَجْعَلُهُ حَيْثُ يَشَاءُ» (ابن کثیر، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۴۰)؛ زمامداری - و جانشینی - از آن خدا است و هر جا بخواهد، آن را قرار می‌دهد.

در این روایت تاریخی، از کلمه مُلْك استفاده شده و صراحت آن در امر حکومت بسیار واضح و روشن است. نکته دیگر آنکه اعراب با این اصطلاح سیاسی آشنایی داشته و عبارت: «الْمُلْك» با مفهوم سلطنت و فرمان‌روایی را استعمال کرده‌اند.

د) عَزِيزٌ وَ مُلْكُ: از دیگر واژگان دال بر زعامت سیاسی رسول خدا ﷺ یا سزاواری ایشان برای حکومت، اصطلاح عزیز است. عزیز از اسمای خداوند و به معنای توانا و قادری است که مغلوب نمی‌گردد (قرشی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۳۴۰). راغب اصفهانی (م ۴۰۱ق) در

تعریف عزیز می نویسد:

به کسی عزیز گفته می شود که چیره است و مغلوب نمی گردد (راغب اصفهانی، بی تا، ص ۵۶۳).

ابن منظور (م ۷۱۱ ق) نیز در تعریف واژه عزیز، آن را به معنای توانایی در مقابل ذلیل تعبیر کرده و بیان می دارد که مراد از رجل عزیز، مردی است که مغلوب و مقهور نمی گردد (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۵، ص ۳۷۵).

در شصت آیه قرآن کریم صفت عزیز به خدا نسبت داده شده است. بسامد صفات به کار رفته با صفت العزیز، رابطه معناداری را نشان می دهد. برای نمونه، عمده کاربردهای صفت «الحکیم» با صفت «العزیز» همراه است که بیان گر حاکمیت حکیمان و مدبرانه الهی است. به عبارت دیگر، دستورات الهی برگرفته از حکمت خود او است و از سوی کسی بر او تحمیل نشده است (اسماعیلی، ۱۴۰۰، ص ۱۶۸).

در برخی آیات قرآن کریم کلمه عزیز ناظر به لقب یا جایگاه سیاسی حضرت یوسف علیه السلام و حکمرانی ایشان در مصر آمده است (یوسف (۱۲): ۳۰ و ۵۱). هم چنین برادران یوسف او را عزیز خواندند: «يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ مَسْنَا وَأَهْلْنَا الضَّرَّ» (یوسف (۱۲): ۸۸).

در این کاربردها، فردی که عزیز خوانده می شود، از مقام، نفوذ و قدرت زیاد و والایی برخوردار است و دستورهای او بی چون و چرا اطاعت می گردد. در این کاربرد، برادران حضرت یوسف علیه السلام، اطاعت پذیری خود را نشان داده اند.

اصطلاح حاکمیت در گفتمان سیاسی معاصر نیز به همین معنای عزیز است. به عبارت دیگر، قدرت سیاسی برتر که نمی توان بر اراده او چیره گشت، شبیه معنای عزیز است. بنابراین، عزیز کسی است که اراده او بر اراده دیگران چیره گشته و مقهور نمی گردد. از جمله جاهایی که عزیز به معنای قدرت و حکمرانی به کار رفته، ماجرای حضرت شعیب علیه السلام است. در این آیات، قوم شعیب به وی چنین گفتند:

ای شعیب! بسیاری از آنچه را می گویی، نمی فهمیم و بی گمان تو را در میان خود ضعیف می بینیم و اگر قبیله کوچک تو نبود، حتما تو را سنگ سار می کردیم و تو بر ما قدرتی نداری و عزیز ما نیستی (هود (۱۱): ۹۱).

بنابراین، قوم شعب می‌خواستند به او بگویند ما زیردست تو نیستیم و اراده تو بر ما نافذ نیست (اسماعیلی، ۱۴۰۰، ص ۱۶۷).

در گزارشی از یعقوبی (م ۲۹۲ق) درباره تاریخ سیاسی اعراب و کاربرد کلمه عزیز آمده است:

قُصَى بن کلاب اولین کسی بود که به خاندان قریش عزت داد و سروری مکه را از آن خود کرد (یعقوبی، بی تا، ج ۱، ص ۲۴۰).
قرطبی (م ۶۷۱ق) نیز می‌نویسد:

عمرو (هاشم) بن عبدمناف که خطیب قریش بود و اهل قبیله از او امر او اطاعت می‌کردند، خطاب به قوم خود گفت: شما جمعیت عرب را افزایش دادید، به عرب عزت دادید. شما اهل حرم خدا، اشرف اولاد حضرت آدم و مردم از شما پیروی می‌کنند (قرطبی، ۱۴۰۵ق، ج ۲۰، ص ۲۰۵).

در گزارش صالحی شامی (م ۴۲ق) نیز چنین آمده است:

هاشم بن عبدمناف خطاب به قوم خویش، عزت و سروری را در داشتن بسیاری جمعیت قبیله و ثروت بیشتر دانست (صالحی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۶۹).
از مواردی که کلمه عزت و ملک یا پادشاهی از سوی قریش برای رسول خدا استعمال شده است، ماجرای تصمیم قریش بر تطمیع آن حضرت بود. هنگامی که «عُتْبَةُ بْنُ رَبِيعَةَ» برای متقاعد کردن رسول خدا ﷺ نزد ایشان رفت که از رسالت خود دست بردارد، به وی پیشنهاد پادشاهی و ثروت داد. آن حضرت با خواندن آیاتی از سوره فصلت وی را متحول کرد. عُتْبَةُ هنگام بازگشت به میان قریش چنین گفت:

اگر او بر اعراب پیروز گردد، پادشاهی او، پادشاهی شما و عزت او عزت شما خواهد بود و آن‌گاه سعادت‌مندترین مردم خواهید بود (ابن هشام، بی تا، ج ۱، ص ۲۹۴).

در این جملات آنچه پر واضح است، آشنایی قریش با هدف رسالت آن حضرت است که در نهایت این رسالت به قدرت سیاسی منجر خواهد بود و آنان نیز باید برای از دست ندادن قدرت سیاسی خود، برنامه‌ای متناسب طراحی کنند.

بررسی کاربردهای عزت در منابع سیره نبوی نشان می‌دهد که معانی آن با کاربردهای قرآنی نیز هم‌خوانی دارد. به‌عنوان نمونه، در نخستین ملاقات اهل یثرب با رسول خدا ﷺ، با آن حضرت دربارهٔ وضعیت طوایف یثرب سخن گفتند و اظهار امیدواری کردند که با وجود ایشان اختلاف از میان آنان به‌صورت ریشه‌ای از بین برود و همگی نسبت به شما هم‌رأی باشند و در این صورت، کسی عزیزتر از شما در یثرب نخواهد بود.

ابن هشام (م ۲۱۸ق) سخنان انصار در بیعت عقبه را این‌گونه آورده است:

ما در وضعی میان قوم خود گرفتار شده‌ایم که دشمنی شالوده زندگی ما را به‌هم ریخته و صفا و صمیمیت یک‌سره از میان ما رخت بسته است. شاید ایمان ما به دین اسلام وسیله‌ای باشد که خدای تعالی اختلافات ما را بر طرف سازد؛ ما هم اکنون به نزد قوم خود می‌رویم و آنان را به پیروی از شما دعوت می‌کنیم و چنان‌چه آنان بپذیرند و از شما متابعت نمایند، به‌طور مسلم آن زمان هیچ مردی محترم‌تر و نیرومندتر از شما در میان ما نخواهد بود (همان، ص ۴۲۹).

در واقع این جوانان از خلأ قدرت مرکزی در یثرب سخن گفتند که موجب درگیری‌های آنان شده بود و در پی فردی بودند که بر دیگران برتری داشته باشد و اراده او بر اراده دیگر سران فائق آید (اسماعیلی، ۱۴۰۰، ص ۱۶۸).

در سال چهارم هجری، قبیله بنی‌عامر از پیامبر اکرم ﷺ خواستند تا افرادی را به‌منظور گسترش اسلام به منطقه نجد بفرستند و اظهار امیدواری کردند که با مسلمان شدن بنی‌عامر، عزت و دامنه قدرت آن حضرت تا حد فراوانی افزایش می‌یابد (واقعی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۴۶). این گزارش در صدد بیان این نکته است که با افزایش توان نظامی رسول خدا، اراده و حاکمیت او قلمرو گسترده‌تری خواهد یافت. در سال پنجم هجری و در وقایع مُرَیْسِیْع نیز، در پی اختلاف‌هایی که بین انصار و مهاجران روی داد، عبدالله بن اُبی در میان انصار خشمگین شد و گفت:

چنین می‌کنند، بر ما تفوق می‌جویند و در دیارمان بر ما تسلط می‌یابند؛ به خدا

قصه ما و گروه قریش همان است که گویند: سگت را چاق کن تا تو را بخورد. به خدا اگر به مدینه باز گشتیم، آنکه عزیزتر است، ذلیل تر را بیرون می کند (منافقون (۶۳): ۸؛ ابن هشام، بی تا، ج ۲، ص ۲۹۱ و طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۲، ص ۶۰۵). سعدبن عبادۀ در پاسخ و اعتراض به سخنان وی، عزت را مساوی با حاکمیت دانسته و به رسول خدا ﷺ گفت:

ای رسول خدا، اگر بخواهید می توانید ابن اُبیّ را از مدینه بیرون کنید؛ چون او خوار و زبون و شما گرامی و نیرومندید و عزّت از آن خدا، شما و مؤمنان است (واقعی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۴۱۹).

منظور ابن اُبیّ از این رفتار و جملات آن بود تا اظهار کند که در مدینه حق حکمرانی با من است و حرف من از دیگران سترتر است، اما به دلیل حکمرانی رسول خدا ﷺ، ناتوانی وی روشن بود و سعدبن عبادۀ نیز عزت و قدرت را متعلق به آن حضرت دانست. مؤید این سخن، دیگر گزارش های تاریخی است. چنان که برخی قبایل بیابان نشین، ثروت و جمعیت خود را عامل اراده برتر قبیله خود در منطقه می دانستند و با کلمه «اعز» به آن اشاره می کردند (همان، ج ۳، ص ۹۷۶).

عدم مشروعیت طاغوت و جور

یکی دیگر از راه های اثبات حکومت مشروع الهی رسول خدا ﷺ، اثبات نامشروع بودن حکومت جور است. وقتی حکومت نامشروع مأذون به تصرف نباشد، به طور قطع خداوند نیز راضی به تعطیلی حدود نبوده و باید حاکم عادل به تشکیل حکومت و اجرای حدود اقدام کند. بنابراین، ولایت بر مردم از سوی پروردگار، ولایت طاغوت نیست و خداوند در آیات متعدد مردم را از پذیرش حکومت طاغوت نهی و به پذیرش ولایت الله سفارش کرده است. قرآن کریم نیز بارها بیان کرده است که ولی و سرپرست شما در همه امور، خدا و رسول او است و اطاعت از دیگران جایز نیست (مائده (۵): ۵۵). بنابراین، در آیات و روایات متعدد از مراجعه به سلطان طاغوت (یعنی کسی که حق حکومت از طرف خداوند ندارد) حتی برای قضاوت (نساء (۴): ۶۰ و کلینی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۶۷) نیز نهی شده است (نحل (۱۶): ۳۶).

در روایتی از امام صادق علیه السلام دربارهٔ مشروعیت حکومت اهل عدل که والیان آن منصوب از طرف خدا هستند، آمده است:

ولایت اهل عدل؛ یعنی کسانی که خداوند به سرپرستی و حکمرانی آنان امر کرده است و قبول این ولایت و همکاری با آنان، از فرائض الهی و اطاعت از آنان واجب است. کسانی نیز که به همکاری با آنان امر شده‌اند، جایز نیست از اوامر آن حاکمان سرپیچی کنند. والیان جور و پیروان و کارگزاران آنان در معصیت خداوند هستند و همکاری با آنان جایز نیست (ابن حیون مغربی، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۵۲۷).

امام کاظم علیه السلام نیز در باب انواع سلطنت و منشأ مشروعیت آنها خطاب به «علی بن یقظین» فرمود:

سلطنت دو نوع است: سلطنتی که با قهر و غلبه یا اجبار مردم به دست آمده و سلطنتی که خدا به انبیا و اوصیای الهی عطا فرموده است. به خدا سوگند آنچه به سلیمان داده شده و آنچه به وی اعطا نشده بود، خداوند به ما (اهل بیت) ارزانی داشته است (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۷۱ و همو، ۱۴۰۳، ص ۳۵۳).

روشن گردید که خداوند ولایت اهل کفر یا تسلط آنان بر مسلمانان را جایز نمی‌داند و ولایت را حق خود و کسانی که مأذون به تصرف از سوی او هستند، می‌داند. چنان‌که در قرآن کریم آمده است:

خدا تا ابد اجازه نداده که کافران کمترین تسلطی بر مؤمنان داشته باشند (ابراهیم (۱۴): ۲).

نکته قابل توجه دیگر آنکه با سلطهٔ کفار، امکان تحقق دستورات و حدود الهی وجود ندارد و ارسال رسول امری بیهوده خواهد بود. به عبارت دیگر، اگر کسی از انبیا یا دارندگان اذن از طرف خدا به حکومت، به آنچه از سوی خدا آمده است، فرمان ندهد یا قضاوت نکند، کافر (مائده (۵): ۴۴)، فاسق (مائده (۵): ۴۷)، ظالم (مائده (۵): ۴۵) و خارج از ولایت خداوند است و کسی از این افراد، حق حکومت و صدور حکم ندارند. بنابراین، کسانی صلاحیت حکمرانی دارند که مسلمان، با تقوا و عادل و معصوم باشند (بقره (۲): ۱۲۴).

هم‌چنین از مجموع آیات می‌توان چنین استدلال کرد که کفار، فاسقان و ظالمان حق تسلط بر مسلمانان را ندارند و این یک اصل در حکمرانی سیاسی؛ به‌ویژه در حوزه روابط بین‌الملل است.

رسول خدا ﷺ حاکمان را به دو دسته عادل و جائر تقسیم کرد و فرمود:

محبوب‌ترین مردم نزد خداوند (عزوجل) در روز قیامت و کسی که نزدیک‌ترین جایگاه را به او دارد، پیشوای عادل است و مبعوض‌ترین مردم نزد خدا در روز قیامت و کسی که سخت‌ترین عذاب را دارد، پیشوای ستم‌گر است (ابن حنبل، بی‌تا، ج ۳، ص ۵۵ و ۵۶ و ترمذی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۹۴).

ایشان درباره عدم مشروعیت حاکم ظالم و جائر و عدم همکاری با او نیز فرمود: هر کس کاری را از طرف سلطان جور در ستمی بر عهده بگیرد، هم‌نشین هامن (وزیر ستمگر فرعون) (عنکبوت (۲۹): ۳۹ و قصص (۲۸): ۶) در جهنم خواهد بود (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۱۱).

آن حضرت، در خبر دیگری فرمود:

هر کس امامی را که شایسته اطاعت نیست، امام خود قرار دهد یا حاکم ستم‌گری را که با امام راستین در نبرد است، به امامت برگزیند، به تحقیق با خداوند به دشمنی پرداخته و خداوند از آنان بیزار است (ابن طاوس، ۱۴۲۰ق، ص ۱۸۶).

رسول خدا ﷺ یکی از ملاک‌های مشروعیت حاکم اسلامی را برخورداری از ایمان به خدا و علم به قرآن و سنت و فاقد آنها را غیر مشروع دانسته (بیهقی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۱۱۸؛ ابن ابی‌عاصم، ۱۴۱۳ق، ص ۶۱۶-۶۱۵ و طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۶۰) و برای جلوگیری از ورود افراد ناشایست به قدرت، خطاب به مسلمانان فرمود:

آگاه باشید که اگر کسی ناآگاهانه و کورکورانه رهبری گروهی را بپذیرد، در حالی که می‌داند در میان امت اسلامی از او عالم‌تر- نسبت به قوانین و اداره حکومت- وجود دارد، به تحقیق کافر شده است (ابن طاوس، ۱۴۲۰ق، ص ۱۷۵).

آن حضرت، ضمن نهی از همکاری با حکومت جور، درباره مدح حاکم جور و

همکاری با او چنین فرمود:

هر کس به امید رسیدن به آنچه در اختیار سلطان جائز و ستم‌گر است، او را ستایش کند یا در برابر او خود را سبک نموده یا تواضع کند، همراه آن سلطان در آتش خواهد بود؛ چنان‌که خداوند فرموده است: اعتماد نکنید به کسانی که ستم کرده‌اند؛ زیرا دچار آتش می‌گردید (هود(۱۱): ۱۱۳ و صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۱۱).

بنابراین، ایشان، زمان اطاعت از حاکم جائز را منوط به شرایط تقیه دانست (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۷۷).

نتیجه‌گیری

در بررسی‌های قرآنی، حدیثی و تاریخی منابع فریقین این نتایج حاصل گردید که جریان روشن‌فکر غرب‌زده در گذشته و حال، متأثر از فضای سکولار بوده و اساساً شأن سیاسی را جدای از شأن هدایت دینی می‌داند. دیگر آنکه برای اثبات مدعای خویش، تفسیر به رأی نموده و همه شواهد و قرائن را مد نظر قرار نمی‌دهد. از مهمترین نتایج این اندیشه، کنار گذاشتن حکومت اسلامی و برپایی نظام سکولار، محور قرار گرفتن اومانیسم و آزادی در عمل و اندیشه است. از دیگر اهداف آنان نفی حکومت دینی در عصر غیبت بوده و البته نتیجه چنین نگاهی ممکن است، حتی به تعطیلی حدود الهی منجر گردد؛ زیرا کسی بر آن تعهدی ندارد.

افزون بر حکم عقل و شواهد نقلی بر ضرورت حکومت برای جلوگیری از تعطیلی دین و حدود الهی، آیات قرآن نیز بر اطاعت از رسول خدا ﷺ به‌طور مطلق و روشن شدن وظایف حکومتی وی؛ مانند اجرای حدود، قضاوت و جهاد، تأکید دارد. رسول خدا ﷺ بارها به مردم فرموده بود که من از طرف خدا مأمور هدایت دینی و اجرای حدود و احکام الهی هستم. مردم نیز با اشراف به این امر با وی بیعت کردند و حتی تعهد دادند که در تعیین جانشین وی نیز دخالت نکنند؛ زیرا آنان حقی برای تعیین خلیفه ندارند. بنابراین، بیعت مردم، تحقق‌بخش حکومت بود و مشروعیت رسول خدا از طرف خدا

بود و اگر مردم مشروع بخش بودند، باید در تاریخ ثبت می گردید یا برای عزل آن حضرت گامی برمی داشتند.

رسول خدا ﷺ بارها از دو حکومت عدل که مأذون از طرف خدا و حکومت ظلم که غیر مأذون و نامشروع است، سخن گفته بود. بنابراین، در صورت باطل بودن حکومت جائز، از منظر عقل و شرع، حق حکومت با عالم آگاه به دین و عادل است. هم چنین در عصر نبوی، ادبیات مشروعیت الهی آن حضرت برای اجرای احکام فردی و عمومی مبرهن بود و اصطلاحاتی؛ مانند: «رسول الله»، «اطیعوا»، «المُلک» و... وجود دارد که مورد استعمال مردم بود و از این اصطلاحات برای تبیین حق حکومت ایشان استفاده یا به آن اشاره کرده اند.

منابع و مأخذ

* قرآن کریم.

* نهج البلاغه.

۱. ابن ابی الحدید، عبد الحمید، شرح نهج البلاغه، ج ۱۱، قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۲. ابن ابی شیبہ، عبدالله بن محمد، المصنف فی الأحادیث و الآثار، ج ۸، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۹ق.
۳. ابن ابی عاصم، أحمد بن عمرو، السنة، بیروت: المکتب الإسلامی، ۱۴۱۳ق.
۴. ابن اثیر، مبارک بن محمد، النهاية فی غریب الحديث و الأثر، ج ۲، قم: اسماعیلیان، ۱۳۶۷.
۵. ابن انس، مالک، المؤطا، قج ۲، قاهر: اوقاف، ۱۴۱۴ق.
۶. ابن حنبل، احمد، مسند، ج ۲، ۳ و ۵، بیروت: دارصادر، بی تا.
۷. ابن حیون مغربی، نعمان بن محمد، دعائم الاسلام، ج ۲، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۳۸۵ق.
۸. ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، ج ۴ و ۱، بیروت: دارالکتب العلمیه، الطبعة الثانية، ۱۴۱۸ق.
۹. ابن طاوس، علی بن موسی، طرف من الأنباء و المناقب، مشهد مقدس: تاسوعا، ۱۴۲۰ق.
۱۰. ابن قیم جوزیه، محمد بن ابوبکر، مدارج السالکین، ج ۲، قاهره: دارالحديث، ۱۴۲۶ق.
۱۱. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، البداية و النهاية، ج ۳، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۷ق.
۱۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۱، ۴ و ۱۱، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ط الثالثة، ۱۴۱۴ق.



۱۳. ابن هشام، محمد بن عبد الملك، السيرة النبوية، ج ۱ و ۲، بيروت: دار المعرفة، بی تا.
۱۴. اسکافی، محمد بن عبدالله، المعیار والموازنة، تهران: نشر نی، ۱۴۰۲ ق.
۱۵. اسماعیلی، مهران، ساختار اجتماعی یثرب در بنیان مدینه النبی، تهران: سمت، ۱۴۰۰.
۱۶. بازرگان، مهدی، آخرت و خدا، هدف بعثت انبیا، تهران: رسا، ۱۳۷۷.
۱۷. بخاری، محمد بن اسماعیل، الجامع الصحیح، ج ۴، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۱ ق.
۱۸. بغدادی، عبدالقاهر، اصول الايمان، بیروت: دار و مكتبة الهلال، ۲۰۰۳ م.
۱۹. بلاذری، احمد بن یحیی بن جابر، انساب الأشراف، بیروت: دار الفکر، الطبعة الأولى، ۱۴۱۷ ق.
۲۰. بلاذری، احمد بن یحیی بن جابر، فتوح البلدان، بیروت: مكتبة الهلال، ۱۹۸۸ م.
۲۱. بیهقی، احمد بن حسین، السنن الکبری، ج ۱۰، بیروت: دار الفکر، بی تا.
۲۲. ترمذی، محمد بن عیسی، السنن، ج ۲، بیروت: دار الفکر، ج ۲، ۱۴۰۳ ق.
۲۳. ثقفی، ابراهیم بن محمد، الغارات، ج ۱، تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۵۳.
۲۴. جابری، محمدعابد، الدین و الدولة و تطبیق الشریعة، بیروت: دراسات الواحدة العربیة، ۱۹۹۶ م.
۲۵. جوهری، احمد بن عبدالعزیز، السقیفه وفدک، تهران: مکتبه نینوا، بی تا.
۲۶. حائری یزدی، مهدی، حکمت و حکومت، بی جا: انتشارات شادی، ۱۹۹۵ م.
۲۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، ج ۵، بیروت: دار المعرفة، بی تا.
۲۸. سروش، عبدالکریم، «مدارا و مدیریت مؤمنان؛ سخنی در نسبت دین و دموکراسی»، مجله کیان، سال چهارم، ش ۲۱، ۱۳۷۳.
۲۹. سهمی، حمزة بن یوسف، تاریخ جرجان، بیروت: عالم الکتب، ج ۴، ۱۴۰۴ ق.
۳۰. سیدرضی، محمد بن حسین، المجازات النبویة، قم: دار الحدیث، ۱۴۲۲ ق.
۳۱. سیوطی، جلال الدین، تنویر الحوالک، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۸ ق.
۳۲. شیخ صدوق، محمد بن علی، الامالی، تهران: نشر کتابچی، ج ۶، ۱۴۰۰ ق.
۳۳. شیخ صدوق، محمد بن علی، الخصال، ج ۲، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۶۲.
۳۴. شیخ صدوق، محمد بن علی، علل الشرائع، ج ۱، قم: داوری، ۱۳۸۵.
۳۵. شیخ صدوق، محمد بن علی، معانی الاخبار، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۳ ق.
۳۶. شیخ صدوق، محمد بن علی، من لایحضره الفقیه، ج ۴، قم: جامعه مدرسین، ج ۲، ۱۴۰۴ ق.
۳۷. شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه، عیون اخبار الرضا، ج ۱ و ۲، تهران: جهان، ۱۳۷۸ ق.

۳۸. صالحی شامی، محمدبن یوسف، سبل الهدی و الرشاد فی سیره خیر العباد، ج ۱، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۴ق.
۳۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۴، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۵، ۱۴۱۷ق.
۴۰. طبری، محمدبن جریر، تاریخ الامم و الملوك، ج ۲، بیروت: دارالتراث العربی، الطبعة الثانية، ۱۳۸۷ق.
۴۱. طبری، محمدبن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۵، بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۴۱۵ق.
۴۲. طوسی، محمدبن حسن، الامالی، قم: دارالثقافة، ۱۴۱۴ق.
۴۳. عبدالرازق، علی، اسلام و مبانی قدرت، تهران: قصیده سرا، ۱۳۸۰.
۴۴. عسقلانی، احمد بن علی، فتح الباری بشرح صحیح بخاری، ج ۱۳، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.
۴۵. عینی، بدرالدین، عمدة القاری بشرح صحیح البخاری، ج ۲۴، بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی تا.
۴۶. غزالی، ابوحامد، الاقتصاد فی الاعتقاد، ج ۱، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۹ق.
۴۷. فارابی، محمد بن محمد، فصول منتزعه، تهران: مکتبه الزهراء، ۱۳۶۴.
۴۸. قرشی، علی اکبر، قاموس قرآن، ج ۱ و ۱۲، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چ ۶، ۱۴۱۲ق.
۴۹. قرطبی، شمس الدین، تفسیر، ج ۲۰، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۵ق.
۵۰. کلینی، محمدبن یعقوب، الکافی، ج ۷ و ۸، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چ ۴، ۱۴۰۴ق.
۵۱. ماوردی، علی بن محمد بن حبیب، الأحكام السلطانیة و الولايات الدینیة، مکه المکرمه: دارالتعاون للنشر والتوزیع، ط الثانية، ۱۳۸۶ق.
۵۲. متقی هندی، علی بن حسام الدین، کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، ج ۶، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۹ق.
۵۳. مصباح یزدی، محمدتقی، «کتاب نقد»، مجله معرفت دینی، ش ۷، ۱۳۷۷.
۵۴. مفید، محمدبن محمدبن نعمان، الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، ج ۲، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق (الف).
۵۵. مفید، محمدبن محمدبن نعمان، الامالی، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق (ب).

٥٦. مفيد، محمد بن محمد بن نعمان، **المقنعة**، قم: كنز شيوخ مفيد، ١٤١٣ق (ج).
٥٧. ناشي اكبر، عبدالله بن محمد، **مسائل الامامة**، قم: مركز مطالعات اديان و مذاهب، ١٣٨٦.
٥٨. نيشابوري، محمد بن احمد، **روضة الواعظين و بصيرة المتعطين**، ج ١، قم: انتشارات رضى، بى تا.
٥٩. هلالى، سليم بن قيس، **كتاب سليم**، قم: الهادى، ، ١٤٠٥ق.
٦٠. واقدى، محمد بن عمر، **المغارى**، تحقيق مارسدن جونز، ج ١، ٢ و ٣، بيروت: مؤسسة الأعلمى للمطبوعات، الطبعة الثالثة، ١٤٠٩ق.
٦١. يعقوبى، احمد بن ابى واضح، **التاريخ**، ج ١، بيروت: دار صادر، بى تا.