به مناسبت نخستین همایش بین المللی
مردم سالاری دینی

حکومت نامهٔ امام علی علیه السلام (۴)

مصاحبه ها ونشستهای علمی

به کوشش :
کاظم قاضی زاده

حکومت‌نامهٔ امام علی(ع) (۴)

مصاحبه‌ها و نشست‌های علمی

به کوشش: کاظم قاضی‌زاده

قاضی‌زاده، کاظم، ۱۳۴۰ -
حکومت نامه امام علی علیه‌السلام/ به کوشش کاظم قاضی زاده. - قم: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها، دفتر نشر معارف، ۱۳۸۲.
۵ ج.
ISBN 964 _ 7030 _ 92 _ 4 (ج. ۱).
ISBN 964 _ 7030 _ 93 _ 2 (ج. ۲).
ISBN 964 _ 7030 _ 94 _ 0 (ج. ۳).
ISBN 964 _ 7030 _ 95 _ 9 (ج. ۴).
ISBN 964 _ 7030 _ 96 _ 7 (ج. ۵).
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
Hukumat nameh Imam Ali (a).
ص. ع. لاتینی شده:
کتابنامه.
مندرجات: ج. ۱. علی علیه‌السلام و اصلاحات. - - ج. ۲. علی علیه السلام و مخالفان. - - ج. ۳. علی علیه السلام وبایسته‌های دولت. - - ج. ۴. مصاحبه‌ها. - - ج. ۵. متون انگلیسی.
۱. علی بن ابی طالب(ع)، امام اول، ۲۳ قبل از هجرت - ۴۰ ق. - سیاست و حکومت.
۲. علی بن ابی طالب(ع)، امام اول، ۲۳ قبل از هجرت - ۴۰ ق. - نظریه در باره دولت.
الف. نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها. دفتر نشر معارف. ب. عنوان.
۲ ق ۹ س / ۰۹ / BP۳۸ ۲۹۷/۹۵۱
کتابخانه ملی ایران ۲۹۵۴۶ - ۸۲ م

معارف

حکومت‌نامهٔ امام علی(ع) (جلد۴) مصاحبه‌هاو نشست‌های علمی

به کوشش: کاظم قاضی‌زاده
تدوین: پژوهشکدهٔ فرهنگ و معارف
کنترل فنی: کورش گوهریان
طراح جلد: نیوشا گرافیک
ناشر: دفتر نشر معارف
نوبت چاپ: اول، بهار ۱۳۸۳
شمارگان: ۱۰۰۰ جلد
قیمت: ۲۸۰۰ تومان
شابک: ۹ - ۹۲ - ۷۰۳۰ - ۹۶۴
مراکز پخش:
۱- تهران؛ خیابان انقلاب‌اسلامی، بین خیابانهای وصال و قدس، کوچهٔ اسکو، شمارهٔ ۴۱
ص.پ: ۱۸۱۹ - ۱۳۱۴۵. تلفن و نمابر: ۶۴۹۷۵۴۴
۲- قم؛ دفتر نشر معارف، تلفن و نمابر: ۷۷۳۴۶۱۶
www.nahad.net/pzhoheshi

سخن پژوهشکده

انوار تابناک سیره فردی و اجتماعی امام علی (ع) از چنان شعاع گسترده و جاذبه فراوانی برخوردار است که هر چه در این باب، تجلّی و تبلور یابد و با تعابیر گوناگون به رشته تحریر در آید، هنوز جلوه‌ها و ناگفته‌های بسیاری پوشیده می‌ماند و الحق که حق مطلب ادا نمی‌گردد.

در شناخت و تبیین ابعاد وجودی مولی‌الموحدین جز اذعان به ضعف و اظهار عجز گریزی نیست؛ زیرا که قدر و منزلت واقعی شخصیت جامع الاطراف و بی بدیلش را تنها مربی و مقتدایش، رسول رحمت می‌داند و خرسندی دیگران، در بسنده‌کردن به اندکی از بسیار و مشتی از خروار است.

علی را قدر پیغمبر شناسد　　بلی قدر گهر زرگر شناسد

امام علی(ع) در عین حال که مصداق اَتَم و مظهر اعلای اخلاص و عبودیت، علم و یقین، زهد و پارسایی، صبر و پایداری، فروتنی و خاکساری، جهاد و شجاعت، فصاحت و بلاغت و... است و جامعه بشری سخت محتاج و تشنهٔ تأسی به این مکارم و فضائل؛ اما در این برههٔ زمانی که نظام اسلامی برای ارائه الگویی مبتنی بر تعالیم اسلام ناب محمدی و عترت پاکش، پیشتاز و پیشگام جوامع اسلامی شده است، بیش از پیش به آشنایی همه جانبه با رفتار اجتماعی و اقدامات حکومتی آن امام همام نیازمندیم تا در مکتب او درس عملی عدالت، ستیز با ستم، احقاق حق و مقابله با باطل، برخورد با متجاوزان حقوق مردم، اهتمام به ضعیفان، نظارت بر مدیران و کارگزاران، تحکیم

وحدت و انسجام امت، صلابت و قاطعیت در برابر خصم را بیاموزیم و در زمانه‌ای که تئوریهای وارداتی ادارهٔ جامعه، مجال کمتری به بهره‌گیری از میراث گران‌سنگ اسلامی می‌دهد با سرافرازی سیره علوی را به جهانیان عرضه بداریم. نه اینکه در سایه سنگین نظام سلطه و در فضای آکنده از تبلیغات جهانی خود را نیز از این گنجینه‌های ارزشمند محروم سازیم و زمانی انگشت حیرت به دهان گیریم که عایدی نداشته باشد.

عـــمری پـــی اغـــیار دویـــدیم از یار بماندیم و به مقصد نرسیدیم

از جمله برکات سالی که با اشارت رهبر حکیم و فرزانه انقلاب، به نام مبارک امام علی(ع) مزیّن شد، تدوین مجموعه‌های فاخر و ماندگار همچون مجموعه حاضر است که به عنوان یکی از طرحهای پژوهشی با همت کمیته علمی ستاد سال امام علی(ع) آماده گردید و اینک به فضل الهی تحت عنوان "**حکومت‌نامه امام علی(ع)**" شامل سه بخش مجموعه متون، مصاحبه‌ها و مباحثه‌های علمی جهت استفاده عموم دانش‌پژوهان توسط نهاد رهبری در دانشگاه‌ها به زیور طبع آراسته می‌شود. بدان امید که این تلاش در نزد ارباب اندیشه قبول افتد و در نظر آید.

پژوهشکدهٔ فرهنگ و معارف

پیشگفتار

امام علی(ع) نامی است که عالمی از جلال و بزرگواری، شجاعت و صبر و پایمردی، عبودیت و عبادت، عدالت و صدق و وفا و درستکاری و دیگر فضایل انسانی را تداعی می‌کند، نه تنها تداعی که گویی خود عین این اوصاف است و این فضایل انسانی بدون نام علی مجاز و توخالی است. زندگی امام دوران‌های مختلفی را داشته است، دست کم پنج دورهٔ متفاوت را می‌توان متمایز کرد: دوران کودکی، همراهی با پیامبر اکرم(ص) از بعثت تا هجرت، همراهی پیامبر اکرم(ص) در دوران ده سالهٔ پس از هجرت در مدینه، بیست و پنج سال سکوت و چهار سال و نه ماه خلافت.

تمام این دوران‌ها نورانی و قابل درس‌آموزی است و جداز وجود جلوه‌های مشترک، جلوه‌های ویژه‌ای را هر دوران به خود اختصاص داده است. از بین این دوران‌ها دوران خلافت امیرمؤمنان اهمیت ویژه‌ای دارد. این ویژگی جهات گوناگونی دارد. قرارگرفتن امیر مؤمنان در موضع قدرت و رهبری جامعه اسلامی، پیچیدگی اوضاع سیاسی قبایل و تحقق جنگ‌های داخلی در میان مسلمانان، شیوه‌های عملکرد مخالفان سیاسی و نظامی امام به ویژه معاویه و نحوهٔ تعامل امام با آنان، انحطاط فرهنگی، اقتصادی و سیاسی جامعه در دوران خلافت خلفای قبل به ویژه خلیفهٔ سوّم و نحوهٔ برخورد امام با معضلات فکری، اقتصادی و سیاسی جامعه بعضی از جهاتی است که این ویژگی را روشن‌تر می‌سازد. از سوی دیگر این دوران کوتاه حکومت‌داری به حق الگویی فرا روی تاریخ

الان چیزی از اسلام نیست که بر ما روشن‌نباشد و اگر به آنچه از سیرهٔ حضرت برای ما مسلّم است عمل‌کنیم، کارها اصلاح می‌شود. لازم‌نیست که برخورد حضرت را با فلان خارجی بررسی کنیم. تمام زندگی حضرت قابل توجیه و قابل درک است و چیزی که مبهم‌باشد وجودندارد. تمام‌کارها و برخوردهای حضرت با توجه به شرایط و موقعیتهای خاص خود، همان کار و فعلی است که باید طبق دستورات و قوانین اسلام پیاده می‌شد. پس باید دید که حضرت چگونه اسلام را پیاده کردند و سپس به ایشان اقتدا نمود.

قبل از انقلاب می‌گفتیم که هدف وسیله را توجیه‌نمی‌کند و به همین دلیل مارکسیست‌ها را تخطئه‌می‌کردیم که اعتقاد شما بر این است که هدف، وسیله را توجیه می‌کند و شما برای رسیدن به هدف خود از وسایل باطل استفاده می‌کنید. در جملات حضرت امیر نیز بر این مطلب تأکید شده که من برای رسیدن به هدف صحیح، از وسیلهٔ باطل استفاده نمی‌کنم: «اتأمرونی ان اطلب النصر بالجور» یا «... ولکن لا ارید اصلاحکم بافساد نفسی»؛ از طرف دیگر، در لسان فقهای ما دیده می‌شود که حفظ نظام بالاترین ارزش‌ها است. شاید از این مطلب چنین استفاده شود که برای حفظ نظام می‌توان بعضی ارزش‌ها را که قاعدتاً از مصادیق احکام شرعی و وسایلی است که در جامعه استفاده می‌شود، زیر پا گذاشت. نظر حضرت‌عالی در این رابطه چیست؟

قبلاً عرض‌کردم، حالا که اسلام برای‌ماشناخته شده‌است و همهٔ ارزشهای اسلامی را می‌شناسیم، نباید ازآنهادست‌برداریم. درجایی‌هم نقل‌نشده که حضرت‌علی حتی از یک ارزش‌اسلامی دست برداشته‌باشد. اغماض‌هایی را هم که در حکومت حضرت می‌بینیم، مربوط به شخص خودشان بوده است، اما این‌که در جایی یا موردی یک حکم مسلّم اسلام را اجرا نکرده‌باشند، موردی را سراغ‌ندارم. حالا اگر شک در شبهه موضوعیه بود، قابل قبول است، اما نمی‌توان در مسلّمات شک کرد و اجرای آنها را به تأخیر انداخت.

آشناکردن مردم با سیرهٔ امیرالمؤمنین، مقدمهٔ عمل به سیرهٔ ایشان است، اما اگر مردم با اخلاق حضرت آشنا نباشند و از سیره و عملکرد ایشان اطلاع نداشته باشند، آن وقت عمل به سیرهٔ ایشان مشکل می‌شود. البته شناساندن امیرالمؤمنین به مردم، خودش برای پیاده کردن اسلام مؤثر است و اجرای آنها را آسانتر می‌نماید، اما اگر ایشان در بین مردم به طور کامل معرفی نشده باشد، عمل و اجرای به احکام اسلام شاقّ و مشکل می‌شود.

با همهٔ احوال، جزئیات قضیه، ابهامات زیادی دارد. حضرت‌عالی برای استنباط یک الگوی قابل اجرا از سیرهٔ حضرت امیر چه توصیه‌ای دارید؟

همان طور که عرض کردم، ابهام زیاد است، امّا اگر کسی در زندگی حضرت دقیق شود و این مطلب را با روش صحیح اجتهاد بررسی کند، به نتایج مطلوبی می‌رسد. عبدالله عمر را ببینید! سعد بن وقاص را ببینید! معاویه را ملاحظه کنید! حتی زبیر و عایشه را ببینید! برخورد با هر کدام از این افراد اقتضای خاص خودش را دارد و همان‌طور است که در واقع می‌بایست باشد.

دقیقاً همان‌گونه که علما درجمع بین‌دلایل،تعارض‌روایات،اطلاقات‌وعمومات تلاش می‌کنند، در برداشت‌فقه‌سیاسی نیزباید کارشود و اصول‌فقه‌سیاسی‌تدوین‌وبراساس‌آن،احکام‌فقه‌السیاسه استخراج‌گردد. الان، طبق مطالبی که حضرتعالی‌فرمودید، ممکن‌است بعضی از همین صاحب رساله‌های‌حوزه، بسیاری از مطالبی راکه به‌صورت اصول مسلّم در سیرهٔ علوی مطرح می‌شود، قبول‌نداشته‌باشند،مثلاً مشهور فقهای‌مامی‌گویند:مشورت‌حضرت‌رسول با امت یا حضرت امیر، صرفاً یک امر صوری بود: «فاذا عزمت فتوکل علی‌الله»، در عمل خودت تصمیم بگیر وکاری به مشورت نداشته‌باش. امابعضی از صاحب رساله‌های حوزه می‌گویند: نه، حتی رسول‌اکرم خود را موظف می‌دانستند به مفاد مشورت عمل نمایند، اگرچه با نظر شخصی ایشان سازگار نبود.

به‌هرحال، ماباید حرف خودمان را بزنیم. ما در سیرهٔایشان‌می‌بینیم‌که پس‌از مشورت، خودشان تصمیم نهایی را می‌گرفتند و به قول شما از عبارت «فاذا عزمت فتوکل علی‌الله» چنین استفاده می‌شود که پس از مشورت، تصمیم نهایی را خودت اتخاذ نما. ما می‌دانیم که این‌گونه نبوده است که حضرت رسول، پس از مشورت به مفاد آن ملتزم باشند.

در جایی امیرمؤمنان به عبدالله بن عباس می‌فرمایند: تو وظیفه‌داری نظرت را بیان کنی، اما وقتی بر کاری تصمیم‌گرفتم، باید اطاعت‌کنی.

از حضرت‌عالی تقدیر و تشکر می‌کنیم که با تراکم کار، به پرسش‌های ما پاسخ فرمودید.

بنده نیز از شما تشکر می‌کنم. امیدوارم در انجام رسالت خطیر خود که همان کشف حقیقت و روشن شدن ابهامات تاریخی است، موفق باشید. بدون شک، این‌گونه مباحث، منشأ رشد و ترقی و زمینه‌ساز تکامل و تحول در اندیشه و فرهنگ مخالفان می‌گردد.

آیة‌الله‌العظمی سیدموسی شبیری‌زنجانی

با تشکر از حضرت‌عالی که وقت شریف خود را در اختیار ما قرار دادید. برای شفاف شدن مسائلی در رابطه با حکومت حضرت امیر و به‌دست‌آوردن الگوی عملی جامع و کارآمدی که باعث بهتر شدن اوضاع جامعه امروز ما باشد، نکاتی را مطرح می‌کنیم. لطفاً بفرمایید مقصود از حفظ نظام چیست؟ آیا منظور یک نظام اسلامی است که در حد اعلی بیشترین احکام را اجرا کند و یا همین نظام مسلمین است که اختیار آنان به دست خودشان است و براساس تصمیمات خود به رتق و فتق امور خود پرداخته و در عین حال، به راحتی بتوانند به انجام امور دینی خود بپردازند. به ویژه این‌که حضرت در دوران بیست‌وپنج‌سالهٔ خانه‌نشینی خود، برای حفظ نظامی که دیگران رهبر آن بودند، سکوت کردند. لطفاً در این مورد، توضیحات لازم را بیان فرمایید!

در این مطلب اشکالی نیست. مسأله نظام، هر مرتبه‌اش را باید با ابعادش حساب کرد و وجود و عدمش را باید با هم مقایسه‌نمود.این یک چیز ناقصی‌است درمقابل‌عدم‌محض و این ناقص بر عدم مقدم است. بنابراین، باید مصلحت و مفسده کارها را با هم مقایسه نمود وآنهارا سبک و سنگین‌کرد.از مرحوم‌مرتضی‌حائری مطلبی‌شنیدم،ایشان‌می‌فرمود: آقای‌بروجردی زمانی به مشهد مشرف شده‌بودند، ماشینی‌گرفتند،ما نیز با چند نفر دیگر در خدمتشان بودیم. ایشان فرمودند: مزاح در مسافرت مستحب‌است. لذا ایشان قصص زیادی نقل می‌کردند، از جمله این‌که فرمود: وقتی ما نجف رفتیم، آقایان و مراجع نجف (سیدابوالحسن نائینی) مُصرّ بودند که ما ازطرف این آقایان، حامل نامه‌ای به علمای‌ایران باشیم برای این‌که قیام کنند و مسائلی از این قبیل، ولی مرحوم آقای بروجردی به ایشان

جواب مثبت‌نمی‌دادند. بعد ایشان فرمود: آقای سیدابوالحسن نامه‌ای به من نوشت که در آن، چنین آمده‌بود: ما شما را برای آخرین مرحله نگه‌داشتیم و اگر شما از این کاری که از شما درخواست شده، امتناع کنید، مردم عراق و نجف را علیه شما می‌شورانیم و می‌گوییم ایشان‌برای حفظ مقام، حاضر به این کار نشدند. ایشان جواب مطالب ایشان را دادند ونسبت به این قسمت نوشتند: بله؛ من کاملاً به حفظ مقام علاقه دارم و مقام را نعمتی از نعم‌الهی می‌دانم. همین‌طور جایز نیست انسان مال را بدون حساب تفویت و اتلاف کند، مقام نیز از چیزهایی است که در سایهٔ آن، شخص می‌تواند خدمات زیادی انجام دهد و اگر بخواهد بدون حساب، آن را تلف کند، جایز نیست. من باید حساب کنم که اگر مقامم را از دست بدهم، در مقابلش چه چیزی به دست می‌آورم، لذا حفظ آن را واجب می‌دانم و به حفظ مقام علاقه دارم که علاقه به حفظ نعمت است.

پس‌باید تمام‌جوانب‌کار سنجیده‌شود؛ بین بود و نبودعمل محاسبه‌گردد،بین مصلحت و مفسدهٔ‌کار مقایسه‌شود تا اهم بر مهم مقدم‌شود.البته تشخیص مطلب بسیار مشکل و حساس‌است و صرف اینکه یک کبرای‌کلی‌است که باآن بخواهیم‌کار را پیش‌ببریم،کفایت نمی‌کند، مثلاً دروغ‌مصلحت‌آمیز جایز است؛ پس هر جا به صرف مصلحت‌داشتن دروغ بگوییم درست‌نیست، بلکه باید کسر و انکسار کرد که این‌دروغ تا چه اندازه در خارج اثر فاسد دارد وکاری که صورت‌می‌گیرد تا چه‌اندازه مصلحت دارد و رعایت‌تمام این مصالح برای حفظ‌نظام و جامعه باید در راستای‌استیفای حقوق‌مردم باشد.ممکن‌است رهبر با گرفتن یک‌تصمیم موجب ازدست‌رفتن جامعه،حکومت ورهبری فرد عادل وعالمی‌شود. برای حفظ‌نظام، باید به‌مردم بها داد؛چون مردم از اجزای تشکیل‌دهندهٔ حکومت هستند.

آیا حفظ مردم، یک شرط واقعی است؟

بله؛ حفظ مردم یک شرط بسیار مهم و اساسی است؛ چون مردم از اجزای اصلی تشکیل‌دهندهٔ حکومت‌هستند و حکومت بدون‌آنها بی‌معنا خواهدبود. این‌که حضرت در بعضی موارد از حق خود می‌گذرد و حکم شرعی را اجرا نمی‌کند؛ به این دلیل است که می‌داند مردم از دست می‌روند. لذا مجبور است روی عناوین ثانوی و برای حفظ مردم، از حق خود صرف‌نظر کند تا با حفظ مردم، حداقل بخشی از نظام اسلامی را حفظ نماید.

آیا از دوگزینهٔ تأمین رضایت عامه و رعایت مصلحت عامه، باید تأمین رضایت عامه بر گزینهٔ دیگر مقدم شود؟

گاهی اوقات، مصلحت عامه موقت است که در این صورت، باید با فهم و درک سیاسی دقیق، مسائل را بررسی کرد و سپس بدان عمل نمود.

اصلاً بحث امرگذری نیست؛ چون یک واقعیت بیرونی است و در واقع، به یک نقطه‌ای می‌رسیم که در حکومت اسلامی، حاکم چیزی را مصلحت می‌داند و مردم نسبت به امر دیگری رضایت می‌دهند که این مطلب، یک امر واقعی است که باید به آن توجه داشت!

این مطلب را باید در نظر گرفت که اگر آنها در اشتباه هستند، آیا می‌شود آنها را از اشتباه خود منصرف کرد؟ اگر منصرف شدند که هیچ و اگر منصرف نشدند و این کار موجب از دست رفتن حکومت می‌شود، حداقل برای حفظ بخشی از همان نظام، باید به خواستهٔ آنها تن در دهد.

در نظام علوی دیده نشد که حتی در بحرانی‌ترین شرایط، حضرت امیر برای رسیدن به اهداف مطلوب و آرمانی دین دروغی را بگویند. به نظر شما این کار چه پیامی برای ما دارد؟

برای شخصیت‌های بزرگی چون حضرت امیر، این کار جایز نیست والّا خدا نیز دروغ می‌گفت. لذا حتی اگر در قرآن یک دروغ هم باشد، اساس از بین‌رفته‌است. اگر امام این کار را می‌کرد چیزی از دین باقی نمی‌ماند ولی در سطح‌های پایین، افراد را معذور می‌دانند.

به نظر من، این نکته‌ای که فرمودید، از لحاظ عملی در حکومت اسلامی غیر معصوم بیشتر مطرح است. ما معتقدیم که در حکومت اسلامی معصوم، آنچه که انجام می‌گیرد، بر اساس عصمت معصوم، مطابق حق است. ما می‌بینیم که در تکالیف فردی، هر کسی تکلیف خودش را تشخیص می‌دهد و به آن عمل می‌کند. در امور اجتماعی نیز همین‌طور است که حضرت‌عالی می‌فرمایید. قاعدتاً رهبر حکومت اسلامی است که باید کسر و انکسار نماید و مصلحت نظام را تشخیص دهد. یکی از خطراتی که همه نظام‌ها، چه دوران حکومت و چه دوران‌هایی که ولایت محدودتری بوده، را تهدید می‌کند، این بوده است که افراد به تشخیص فردی خود عمل نمایند و بر اساس موقعیتی که دارند، تصمیم بگیرند. این کار در تشخیص آن نکتهٔ صحیح خیلی موفق نیست و شاید دیدگاه خیلی از افراد این باشد که الان حفظ نظام مقدم نیست. با این شرایط، آیا

تشخیص شخصیِ یک فرد به عنوان حاکم با تشخیص فرد دیگری که حاکم نیست، فرقی دارد؟ آیا ما در حکومت اسلامی جدای از این‌که حاکم طبق تشخیص خود، به وظیفه‌اش عمل می‌نماید، راهکار دیگری داریم که احیاناً در بعضی موارد که مردم با او همراهی نمی‌کنند، به گونه‌ای عمل کنیم تا حکومت به بن بست نرسد و جلوی زیان بیشتر گرفته شود؟

کسی که به رهبری یک جامعه اسلامی برگزیده می‌شود باید به «النصیحة لائمة المسلمین» اهمیت دهد. عقل حکم می‌کند که رهبر غیر معصوم از دیگران کمک بگیرد و دیگران نیز او را در ادارهٔ جامعه یاری نمایند، اما باید توجه داشت که تقابل و جبهه‌گیری علیه یکدیگر، موجب از هم پاشیدن و فساد نظام می‌شود.

قبلاً گفتیم از نظر کبروی، شکی نداریم که حفظ نظام مقدم است، ولی بحث این است که نظام با چه چیزی حفظ می‌شود و با چه چیزی حفظ نمی‌شود؟ اگر بخواهند به جبهه‌گیری و جنگ متوسل شوند، این نظام از هم می‌پاشد و محفوظ نمی‌ماند. اما هر شخصی به عنوان ناصح وظیفه دارد که مطلبی را که تشخیص می‌دهد بیان کند و در چنین موردی سکوت معنا ندارد. اکنون، موقعیت بالاتر از زمان پیامبر(ص) نیست که رهبری جامعه به دست ایشان بود. پیامبر برای این‌که جامعه را حفظ کرده باشد، مشورت می‌کند و قرآن هم به مشورت کردن دستور می‌دهد و استبداد شخصی را نفی می‌کند. وقتی معصوم برای ادارهٔ امور جامعه به مشورت اقدام می‌نماید، شخص غیرمعصوم که مصون از اشتباه نیست، به طریق اولی، موظف به مشورت کردن می‌باشد.

از خطبهٔ ۲۱۶ نهج‌البلاغه، چنین استفاده می‌شود که حتی در حکومت معصوم نیز لزوم مشورت و اعتنای به آرای مشاورین لازم است؛ این جمله: «فلا تکفوا عن مقالةٍ بحق او مشورة بعدل فانی لست بنفسی بفوق ان اخطاء و لا آمن ذلك من فعلی الا ان یکفی الله من نفسی ما هو املك به منی». آیا این جمله، با توجه به ذیل آن، با عصمت در موضوعات منافی است یا خیر؟

خیر؛ منافات ندارد. مقتضای عصمت، عبارت است از این‌که معصوم، واقعیات را تشخیص دهد، ولی باید توجه داشت که معصوم قصد دارد واقعیات تشخیص داده شده را در جامعه و بین مردم به اجرا گذارد. لذا اگر مردم را در جریان نگذارد، قابل پیاده شدن نیست. این، یک واقعیت خارجی است! خلاف عصمت است که انسان خیال کند بدون

مشورت و نظرخواهی از مردم، هر چه تشخیص او باشد، در جامعه قابل اجرا است. این‌گونه نیست و این خلاف واقع است! عدمش یقینی است! خدا نیز به پیامبرش چنین دستور داده و روش ائمه و معصومین دیگر نیز چنین بوده است.

به لحاظ فقهی در این‌جا دو احتمال وجود دارد، یکی این‌که فقط در مواردی که برای حاکم تردید وجود دارد، مشورت لازم است و در مواردی که یقین دارد، مشورت لازم نیست. اگر کسی بگوید که در همه موارد، مشورت لازم است، این احتمال وجود دارد که حاکم بعد از مشورت به نظر خودش عمل کند و یا با توجه به مطالب حضرت‌عالی، در همه یا بیشتر مواقع به آرای مشاورین یا اکثر آرای مشاورین اعتنا بکند. از لحاظ فقهی، کدام‌یک مورد نظر شما است؟

حکم شرعی همین است؛ یعنی صلاح ذاتی را بداند و اما بالفعل و بدون مشورت هم کاری‌نکند؛ به‌عبارت‌دیگر، اگر مردم متوجه این واقعیت‌بودند و واقع را کشف می‌کردند، صلاح این بود که این کار انجام شود. حال که مردم تشخیص نمی‌دهند و در جامعه قابل اجرا نیست، مصلحت به عنوان ثانوی اقتضا می‌کند که از این کار صرف‌نظر شود و سرّ این‌که احکام اسلام تدریجی نازل شده، همین مطلب است تا قابل اجرا شود، مثلاً شرب خمر چیزی بوده که مردم می‌بایست ذاتاً از آن اجتناب کنند، ولی برای به اجرا در آمدن در جامعه و عادت کردن مردم به آن باید تدریجی و کم‌کم اجرا می‌شده است. پس باید به مشورت تن در دهد و حتی اگر قطع و یقین به مطلبی دارد، برای اجرای در جامعه و جا افتادن در بین مردم باید به مشورت تن دهد و خود را به نتیجهٔ آن نیز ملزم نماید.

آیا در این‌جا عدالت الزامی است؟

عدالت که مفروض است. بحث این است که صلاح در چیست؟ صلاح، عبارت است از اینکه چیزی ذاتاً صلاح است و پیاده شدن آن نیز در جامعه لازم، اما افراد این جامعه این مطلب را درک نمی‌کنند و اجرا شدن آن در جامعه با مشکل مواجه است، مثلاً زمانی که میرزای شیرازی، قصد اعلام حرمت استعمال تنباکو را داشت، چندین ماه زمینه‌های لازم را آماده‌کرد تا مبادا کسی با این حکم مخالفت کند و مشکلی برای اسلام بوجود آید. لذا به تمام علمای اسلام اعلام کرد و آنها را در جریان قرار داد. پس باید شرایط را برای اجرای موضوع در نظر گرفت.

اگر ما در مقام اجرا به مردم وگروه مشاوران روی آوریم و به تعبیر حضرت علی در امور دنیوی، مردم را آگاه‌تر از خود بدانیم، در نهایت، به مسأله جدیدی کشیده می‌شویم که خود حکومت کردن یک پدیده عرفی است، امّا شرعی نیست، حتی طیف‌های سکولار به این مطلب اعتقاد دارند که حکومت به عقل جمعی بشر واگذار شده است که امروزه به عنوان دموکراسی مطرح است. آنها معتقدند که عقل جمعی می‌تواند مصلحت را تشخیص دهد.

لذا اگر بپذیریم، نمی‌توانیم بگوییم شریعت اسلام، روی نوع حکومت، حرف خاصی دارد که باید ساختار این قدرت به صورت خلافت، چند حزبی، ولایت‌فقیه و... باشد؛ چون نوع حکومت در مقام اجرا مشخص می‌شود و این یک پدیدهٔ عرفی است و نه شرعی.

این عرفی که به طور مرتب تغییر پیدا می‌کند، محل خطا است. انبیا برای تبیین راه‌هایی آمده‌اند که مردم از آنها اطلاعی ندارند تا خطاهای آنها را روشن نمایند. من عرض کردم که باید مردم را در جریان گذاشت! اگر کسی بتواند کم‌کم این فکر غلط را که در بین مردم به وجود می‌آید از بین ببرد، خیلی از مسائل حل می‌شود. بسیاری از افرادی که انقلاب می‌کنند، افکار را عوض می‌کنند. معصومین چنین وظیفه‌ای دارند و مقتضای عصمت نیز چنین است که کم‌کم و با مقدمه‌چینی، در آنها زمینه را آماده نمایند و مردم را هدایت کنند و اشتباه آنها را از بین ببرند.

منظور این است که شریعت در بسیاری از موارد راجع به جزییات بحث نکرده و آنها را به عرف واگذار نموده است. با توجه به این مطلب از فرمایشات شما که مقام اجرا باید از مقام اطلاق حکم تفکیک شود، چنین نتیجه می‌گیریم که تعیین نوع حکومت نیز از ویژگی‌های مقام اجرا است و ما این ویژگی را نمی‌توانیم از شریعت به دست آوریم و باید به عرف روی آوریم.

این‌که آیا شریعت در این‌جا نظری دارد یا خیر، باید به کارشناس مراجعه کرد و باید دید که آیات، روایات، اجماع و عقل چه می‌گویند و این کار به نظر کارشناس نیاز دارد.

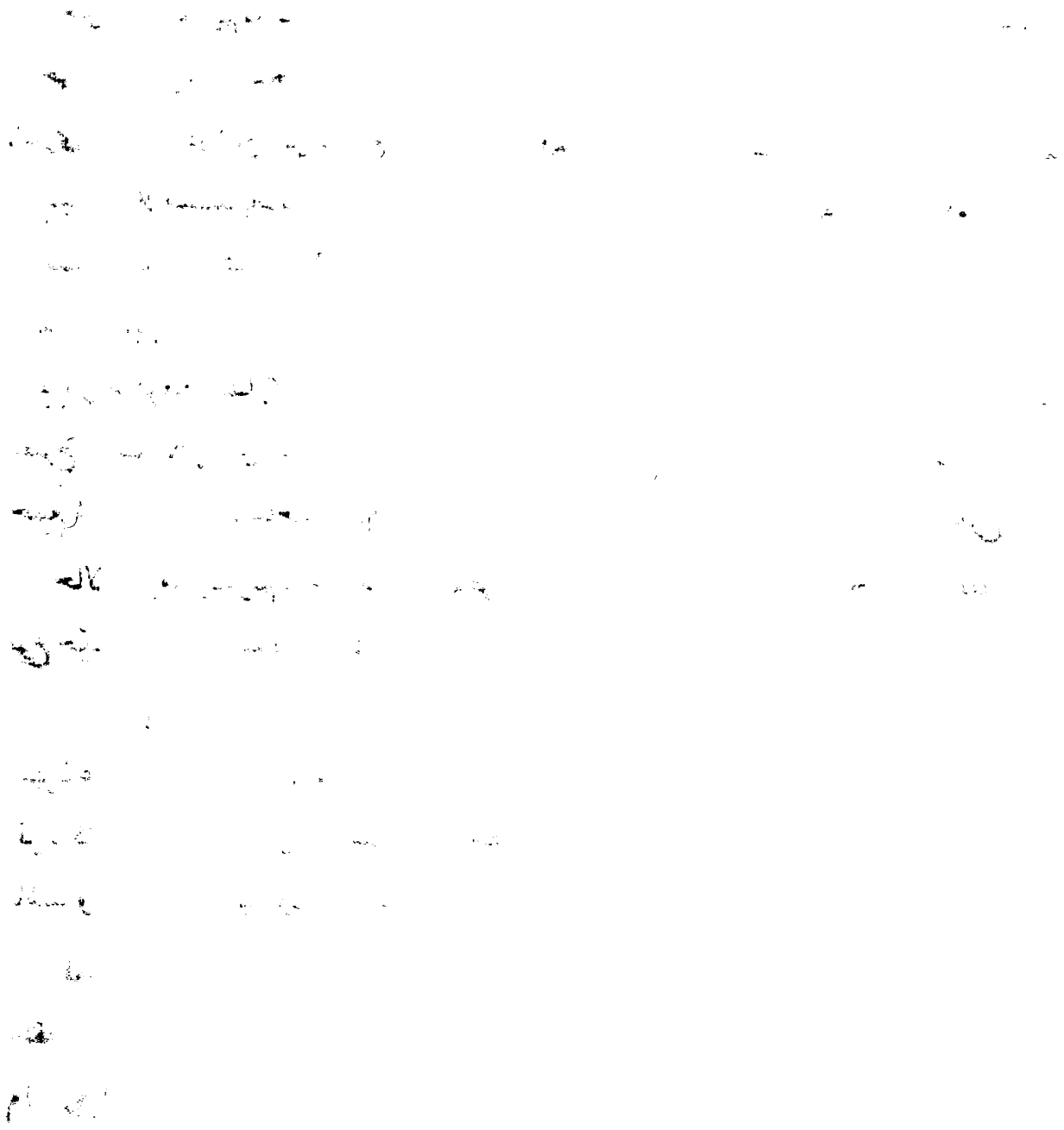
آیا در مواردی که شریعت از بیان حکم ساکت است، عرف حجت است؟

اگر شریعت ساکت باشد، سیرهٔ عقلا حجت است. اما این که شریعت برنامه‌ای نداشته باشد، درست‌نیست. بلکه به بیان حکم پرداخته و حتی در موارد جزیی نیز وارد شده است.

خود ما معتقدیم که شریعت در همهٔ امور به طور کلی، مطالبی را بیان کرده است، اما راجع به برخی امور عرفی و متحوّلی که بنا به هر زمان و مکان، ماهیت خود را تغییر می‌دهد، اساساً نیازی ندارد که در این حوزه‌ها بحث کند، مثلاً همان‌طور که اشاره کردید اگر این عرفِ حجت به سیره عقلا مستند باشد، شریعت، آن را تأیید می‌کند و حجیت دارد، البته در جایی که بیانی از جانب شریعت نباشد. حالا من این مثال را به باب نوع حکومت تعمیم می‌دهم. این‌که قدرت باید در حکومت توزیع شود و یا در شخص واحد متمرکز باشد و یا این‌که بخش خصوصی باید در حکومت مشارکت داشته باشد یا خیر، بحث‌هایی است که امروز در علم سیاست مطرح است. نظریه‌ای که در این زمینه بیان می‌دارد اگر عقل بشر تا هزار سال دیگر روی هم جمع شود، نمی‌تواند ساختار حکومتی‌ای بهتر از دموکراسی برای اداره کردن جامعه، طرح کند.

حالا اگر ما بپذیریم که شریعت در موضوع حکومت بیانی ندارد و ما در خارج نیز فقط یک نوع حکومت دیدیم که مستند به عقل است، باید با آن چگونه برخورد کنیم؟

اگر شریعت برنامه‌ای نداشته باشد، اشکالی ندارد. سیرهٔ عقلا و یا عرف مستند به سیرهٔ عُقلا حجت است، اما این‌که آیا شرع در زمینه‌ای، برنامه دارد یا ندارد، کسی غیر از افراد کارشناس که در زمینهٔ شریعت تخصص دارند، نمی‌تواند چنین نظریه‌ای داشته باشد و مورد قبول نیز واقع شود.



آیة‌الله‌العظمی حسین نوری‌همدانی

بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم. با تشکر از دست‌اندرکاران محترمی که در تأسیس این کنگره گام برداشتند. امیدوارم که این قبیل کنگره‌ها و مجامع، رسمیت هر ساله پیدا کند تا ما در کنار هم و در برابر هم بنشینیم و به یاد مولای متقیان صحبت کنیم. عرایض بنده در این مجمع محترم، پیرامون اصول و مبانی حکومت اسلامی از منظر امام علی(ع) است. مطالبی را که نوشته‌ام به طور فهرست‌وار عرض می‌کنم و بعد توضیحات لازم را می‌دهم.

اصول و مبانی حکومت امام علی(ع) را در چند ماده تنظیم کرده‌ام که عبارتند از:

دقت در حفظ بیت‌المال؛ احتراز از مال‌اندوزی متصدیان حکومت؛ زهد و ساده‌زیستی گردانندگان امور حکومتی؛ امر به معروف و نهی از منکر؛ توجه به حال فقرا و دردمندان و محرومان اجتماع و سعی و کوشش در فقرزدایی؛ وحدت و اتحاد مسلمین؛ چیزی را از مردم پنهان نکردن و مردم را در جریان امور قرار دادن؛ به حاشیه‌نشینان و مقربان دستگاه حکومتی برای سوءاستفاده از موقعیّت و امتیاز خود، میدان ندادن؛ سعی در جلب رضایت عامه مردم؛ محبت به مردم و احترام به آنها و حفظ کرامت انسان‌ها؛ عنایت و توجه خاص به قوای نظامی و انتظامی و دقت در گزینش آنها؛ عدالت و احتراز از ظلم؛ از برنامه‌ها و نقشه‌های دشمنان آگاه بودن و احتراز شدید از غافل‌گیر شدن در برابر ترفندها و نقشه‌های دشمنان؛ تبلیغات دشمنان را بدون جواب نگذاشتن؛ قرار گرفتن متصدیان امور حکومتی در دسترس مردم و حاجب و دربان قرار ندادن برای خود؛ تأمین آزادی انسان‌ها؛ سفارش به مأمورین دولت در هنگام نصب آنها در پست‌های حکومتی و

سفارش‌های اکید اخلاقی و اجتماعی؛ نظارت دقیق بر اعمال و رفتار کارگزاران دولت؛ تقدیر و تشویق نیکوکاران؛ نسبت به انتخاب قضات و انجام وظایف آنان توجه ویژه داشتن؛ توجه به حال اقشار مختلف جامعه و تلاش در رفع مشکلات آنان؛ توجه به اصل مشورت به عنوان یک اصل مهم در حکومت اسلامی؛ میدان ندادن به افرادی که قصد دستیابی به پست و مقام، از راه تعریف و تملّق و چاپلوسی دارند؛ توجه به تعلیم و تربیت و تعهد اسلامی؛ توجه به وعظ و ارشاد و تبلیغ و نصیحت؛ توجه به صلح و امنیت؛ توجه به وفای به عهد و پیمان‌ها؛ سعی در آباد ساختن کشور؛ ترویج فرهنگ جهاد و شهادت‌طلبی؛ توجه به نحوهٔ گرفتن مالیات و توجه به نحوهٔ زعامت جامعه و شرایط آن.

چند ماده به همین ترتیبی که عرض شد. مدارک آنها نیز در این‌جا موجود است که بیشتر از نهج‌البلاغه استفاده شده است. حال به توضیح مطلب می‌پردازیم:

اصل اول؛ دقت در حفظ بیت‌المال

حضرت عنایت شدیدی به نحوهٔ استفاده و خرج کردن بیت‌المال داشتند. ایشان یک نامهٔ متحدالمآل به گردانندگان امور مملکتی نوشته‌اند: قلم‌های خود را ریز بتراشید و سطرها را نزدیک به هم بنویسید. عبارات و کلمات زاید را حذف کنید. به معنا و مفهوم توجه داشته باشید و از زیاده‌روی در نوشتن پرهیز کنید؛ به دلیل این‌که اموال مسلمین، اضرار و ضرر زدن را تحمل نمی‌کند.

در این زمینه، برای کسانی که از طرف آن حضرت منسوب بوده‌اند، نامه‌های فراوانی مرقوم‌داشته‌اند، مثلاً در نامهٔ چهل‌ویکم نهج‌البلاغه که به پسرعموی خودشان ـ در اینکه آن پسر عمو چه کسی بوده و چرا این‌طور شده، بحث نمی‌کنیم ـ نوشته‌اند، می‌فرمایند: «**جعلتك شعاری وبطانتی اشترکتك فی امانتی...**»، ولی همین قدر که دیدید وضع زمان تغییر کرده، تو نیز از فرصت استفاده کردی و از بیت‌المال برای خودت تصرف کردی، «**فاتق الله واردد الیّ هؤلاء القوم اموالهم، فانك ان لم تفعل ثم امکننی الله منك لأعذرنّ الی الله فیك ولاضربنّك بسیفی الّذی ما ضربت به احداً الّا دخل النار**»؛ از خدا بترس و اموال مردم را به ایشان بازگردان. اگر این کار را نکنی و خداوند به من تمکن دهد، من با همان شمشیری که به هر کس زدم راه جهنم را در پیش گرفت، بر فرق تو فرود خواهم آورد.

حضرت در خطبهٔ ۲۱۵ نهج‌البلاغه، برخورد خود با برادرش عقیل و داغ کردن آهن را ذکر فرموده‌اند و در نامه بیستم، خطاب به یکی از کارگزاران می‌فرمایند: **وانّی اقسم بالله قسماً صادقاً لئن بلغنی انّك خنت من فیءِ المسلمین شیئاً صغیراً او کبیراً، لأشدنّ علیك شدة تدعك قلیل الوفر، ثقیل الظهر، ضئیل الامر**؛ من صادقانه قسم می‌خورم که اگر برای من ثابت شود که از بیت المال مسلمین چیزی به خیانت تصرف کرده‌ای، چه کم و چه زیاد، بر تو سخت خواهم گرفت، چنان سخت‌گیری که تو را کم پایه، کم مایه و گران پشت و ضعیف و خوار بگرداند. یا در نامه بیست و ششم می‌فرماید: **وانّ اعظم الخیانة، خیانة الامة واعظم الغش، غش الائمة.**

اصل دوم؛ احتراز از مال اندوزی متصدیان حکومت

متصدیان حکومت باید با یک نظر صادقانه و خالصانه گام بردارند و برای خودشان مالی ذخیره نکنند. حضرت در این زمینه می‌فرمایند: **دخلت بلادکم باشمالی هذا ورحلتی وراحلتی هذا فان خرجت من بلادکم بغیر ما دخلت، فانّنی من الخائنین**؛ من وارد این شهر شدم برای به دست‌گیری امر حکومت. لباسی بر تن دارم و مرکبی در زیر پا. اگر بعد از چندی، از شهر شما خارج شدم و چیزی بیش از این، همراه داشتم. پس بدانید که من نسبت به شما خیانت کرده‌ام.

اصل سوم؛ زهد و ساده‌زیستی متصدیان امور جامعه

زهد با روان شخص در ارتباط است؛ زیرا با این‌که امکان استفاده از نعمت‌های فراوان را دارد، اما صرف‌نظر می‌کند، به این دلیل که با فقرا و محرومین زندگی خود را در یک سطح قرار دهد. حضرت امیر(ع) می‌فرمایند: **ان الله تعالی فرض علی ائمة الحق ان یقدّروا انفسهم بضعفه الناس کیلا یتبیّغ؟ بالفقیر فقره**؛ خداوند بر پیشوایان حق واجب کرده است که وضع زندگی خود را با مردمان تنگ‌دست برابر و در یک سطح قرار دهند تا فقر و تنگ‌دستی بر فقرا فشاری وارد نکند. و یا در جای دیگر می‌فرمایند: «من پیراهنی را که بر تن دارم، آن قدر وصله زده‌ام که از کسی که وصله می‌زد، خجالت می‌کشم».

اصل چهارم؛ امر به معروف و نهی از منکر

حضرت می‌فرمایند: **فان الله سبحانه لم یلعن القرن الماضی بین ایدیکم الّا لترکهم الامر**

بالمعروف ونهی عن المنکر؛ خداوند از این جهت ملل گذشته را لعن کرده؛ چون امر به معروف و نهی از منکر را ترک کرده بودند.

و در جای دیگر می‌فرمایند: ولا تترک الامر بالمعروف و نهی عن المنکر فیولّی علیکم اشرارکم ثم تدعون فلا یستجاب لکم؛ هرگز امر به معروف و نهی از منکر را ترک نکنید که اگر ترک کردید، اشرار شما بر شما مسلّط می‌شوند و هر چه دعا کنید، دعای شما مستجاب نمی‌شود.

اصل پنجم؛ توجه به حال فقرا و محرومین و سعی در فقرزدایی

در جایی از نهج‌البلاغه از فقر و مشکلاتی که فقر برای افراد ایجاد می‌کند سخن به میان آمده است؛ رابطه فقر با جهل، رابطهٔ فقر با درد و مرض، رابطهٔ فقر با محرومیت‌های اجتماعی و انواع مشکلات: الفقر یخرس الفَطِن عن حجته والمقلّ غریب فی بلدته، الغنی في الغربه وطن والفقر في الوطن غربة، الفقر هو الموت الاکبر. یا بنی! انی اخاف علیك الفقر فاستعذ بالله منه فان الفقر منقصة للدین، مدهشة للعقل. این‌ها عواقب و مشکلاتی است که به واسطهٔ فقر پیش می‌آید. فقر را سرگ بزرگ به حساب آورده‌اند. فقر در دین اثر نامطلوب می‌گذارد و عقل و خِرد را سرگردان می‌کند. فقر باعث منفور شدن انسان می‌شود. حضرت، پیرمرد نابینایی را دیدند که در حال گدایی است. به حضرت گفته شد این مرد نصرانی است، حضرت فرمود: استعمرتموه حتی اذاکبر و عجز منعتموه. انفقوا علیه من‌بیت‌المال! وقتی که جوان‌بود از او کار کشیدید وحالا که پیر و ناتوان‌شده، به‌او کمک‌نمی‌کنید،او را از بیت‌المال روزی دهید!

نمونه‌های فراوان دیگری از این قبیل در رفتار حضرت مشاهده می‌شود. حضرت توصیه‌های جالب و جامعی به مالک اشتر دارند و برای کسی که می‌خواهد بداند چگونه دین اسلام با سیاست توأم است، مطالعه همین منشور، کافی است که بداند اسلام چه رابطهٔ تنگاتنگی با سیاست دارد! جرج جرداق مسیحی در کتاب خود بین منشور مالک اشتر (نامهٔ ۵۳ از نهج‌البلاغه) و بین منشور سازمان ملل مقایسه کرده و گفته است از چهار جهت، منشور مالک اشتر (نوشته حضرت علی(ع)) بر منشور سازمان ملل برتری دارد: اول؛ این‌که حضرت این منشور را بیش از هزار سال پیش نوشته است؛ زمانی که علم و

دانش به این اندازه وسعت پیدا نکرده بود، ولی منشور سازمان ملل را در عصر پیشرفت علم و دانش نوشته‌اند. دوم؛ این‌که حضرت علی(ع) این منشور را به تنهایی نوشتند، ولی زمانی که خواستند منشور سازمان ملل را بنویسند، اعلام کردند که متفکرین سراسر دنیا نوشته‌های خودشان را بفرستند. سوم؛ این‌که علی(ع) منّتی بر مردم نگذاشت و با کمال تواضع این منشور را در اختیار مالک اشتر گذاشت، ولی نویسندگان منشور سازمان ملل، منّت‌های فراوانی بر مردم گذاشتند و چهارم؛ حضرت این منشور را نوشت و تا آخرین قطره خون خود، پای آن ایستاد و به آن عمل نمود، ولی هنوز مُرکّب منشور سازمان ملل خشک نشده بود که همان نویسندگان و پشتیبانان ایشان،خون‌ها ریختند و فسادها کردند.

حضرت در این‌نامه، به مالک اشتر چنین می‌نویسند: «ثم الله الله فی الطبقةالسفلیٰ...»؛ از خدا بترس! از خدا بترس! دربارهٔ طبقهٔ محروم اجتماع، مساکین، محتاجین. در این طبقه، افراد آبرومندی هستند که از لحاظ اقتصادی، در مضیقه‌اند. آن کسی از فقرا و محرومین که در دورترین نقطه مملکت است، همان حقی را دارد که نزدیک‌ترین فرد به شما، دارای آن است. در برابر حق همه مردم مسؤولی! «فلا یشغلنك عنهم بطرٌ»؛ مبادا که تنعم، تو را از حال مردم، غافل کند!

این موضوع، نمونه‌های فراوان دیگری نیز دارد. بنابراین، اصل پنجم در حکومت علوی، توجه به حال فقرا ومحرومین و سعی و کوشش در فقرزدایی است.

اصل ششم؛ وحدت و اتحاد مسلمین

وحدت و اتحاد یکی از عناصر اصلی پایداری حکومت است. حضرت می‌فرماید: «الخلاف یهدم الرأی»؛ اختلاف، مایهٔ ویرانی افکار است. آن فکرهایی که باید با هماهنگی کار کنند تا در پیشرفت زندگی مؤثر باشند، ولی اگر در همین فکرها اختلاف افتاد، این اختلاف باعث می‌شود که چهره‌ها به تخریب هم بپردازند. در خطبهٔ قاصعه که طولانی‌ترین خطبه نهج‌البلاغه نیز می‌باشد (خطبهٔ ۲۳۴)، تذکرات فراوانی راجع به وحدت آمده است: «فانظروا کیف کانوا (ملت‌های گذشته) کانت الاملاء مجتمعة والاهواء مؤتلفة و القلوب معتدلة والأیدی مترادفة والسیوف متناصرة والبصائر نافذة»؛ بنگرید آن زمانی را که هر ملتی با هم متحد بودند و دل‌ها به هم نزدیک بود، دست‌ها برای هم کار

می‌کرد و شمشیرها پشت و پناه یکدیگر بود، در آن روزگار: «**الم یکن اربابا فی اقطار الأرضین وملوکاً علی رقاب العالمین، فانظروا الی ماصاروا الیه فی آخر امورهم حین وقعت الفرقة وتشتّت الألفة واختلف الکلمة والافئدة وتشعبوا مختلفین وتفرقوا متحاربین قد خلع الله لباس کرامته وسلبهم غضارة نعمته وبقی قصص اخبارهم فیکم عبراً للمعتبرین**»؛ این امت تا زمانی که با هم متحّد بودند، در حال ترقی بوده و قدرت داشتند، اما زمانی که با هم اختلاف پیدا کردند و کلماتشان متفاوت شد و جناح‌بندی‌ها در بین آنها به وجود آمد، خداوند از آنها لباس کرامت را سلب کرده و نعمت‌هایش را از آنها گرفت و اخبار آنها برای ما به عنوان پند و موعظه باقی ماند.

و همچنین در خطبهٔ ۱۱۲ می‌فرمایند: **وانما انتم اخوان علی دین الله ما فرّق بینکم الاخبث السرائر وسوء الضمائر**؛ شما برادران هستید بر دین خداوند. آن‌چه باعث وجود اختلاف در بین شما است، خبث‌سرائر و سوءضمائر است.

اصل هفتم؛ چیزی را از مردم پنهان نکردن

متصدیان امور مملکتی باید مردم را در جریان امور قرار بدهند. حضرت در نامه پنجاه و سوم می‌فرمایند: **وان ظنّتِ الرعیة بك حیفاً فأصحرلهم بعذرك واعدل عنك ظنونهم باصحارك**؛ اگر مطلبی دربارهٔ تو (مالک) در میان مردم گفته شد، عذر خود را برای ما بیان کن و مطالب را برای مردم روشن نما تا راه عذری برای کسی باقی نمانده باشد.

اصل هشتم؛ میدان ندادن به حاشیه‌نشینان و مقربان دستگاه حکومتی برای سوء استفاده از موقعیت و امتیاز خود

در این زمینه، در منشور مالک چنین آمده: «**ثم انّ للوالی خاصّةً وبطانة...**»؛ بدان که همیشه برای والی و فرمانروا، خواص و محرمی وجود دارد که در میان آنها درازدستی به مال مردم و امتیازخواهی، فراوان است. ریشهٔ این کارها را قطع کن و... .

حضرت به مالک سفارش اکید می‌کند که اگر کسی امتیازخواهی کرد، باید جلوی او را گرفت که این، خطر بزرگی برای حکومت است.

اصل نهم؛ جلب رضایت عامهٔ مردم

حضرت در این زمینه به مالک اشتر توصیه می‌فرمایند: **ولیکن احب‌الامورالیك**

اوسطهافی‌الحق واعمّهافی‌العدل واجمعهالرضی‌الرعیة فانّ‌سخط العامه یجحف برضی الخاصه وانما عماد الدین و جماع المسلمین والعدّة للاعداء، العامة من الامة فلیکن صغوك لهم ومیلك معهم و انّ افضل قرة عین الولاة استقامة العدل فی البلاد؛ ای مالک! در ادارهٔ امور مملکتی، محبوب‌ترین کارها نزد تو اوسط آن در حق و اعم آن در عدل و اجمع آن در رضایت عامه باشد. در صورتی که عامهٔ مردم ناراضی باشند، رضایت تعدادی از مردم برای حکومت کافی نیست و ملاک رضایت عموم مردم است.

پایه‌های دین و اجتماع مسلمین و نیروهای آماده در برابر دشمنان، عموم مردم هستند. با فضیلت‌ترین نور چشم والیان و فرمانروایان، حکمفرمایی عدالت در شهرها است تا رعیت وعموم مردم دوستدار فرمانروای خود باشند.

اصل دهم: محبت به مردم و احترام به آنها و حفظ کرامت انسان‌ها

حضرت در این مورد تأکید می‌کنند: واشعر قلبك الرحمة للرعیة والمحبة لهم واللطف بهم ولاتکوننّ علیهم سبعاً ضاریاً تغتنم اکلهم فانّهم صنفان، امّا اخ لك فی الدین او نظیرٌ لك فی الخلق؛ ای مالک! باید دلت از رحمت و محبت بر مردم مالامال باشد. مبادا حیوان درنده‌ای باشی که دریدن مردم را غنیمت بشمارد! زیرا آنها دو صنف هستند. اگر مسلمانند، برادر دینی تو می‌باشند و اگر مسلمان نیستند، مثل تو انسان هستند و انسان محترم است و احترام او باید حفظ شود.

وقتی که حضرت برای جنگ صفین به شام می‌رفتند، رعایای شهر انبار در رکاب حضرت پیاده حرکت کردند ـ شاید این کار در آن زمان بی‌احترامی به آنها بود ـ حضرت خیلی ناراحت شدند و فرمودند: این چه کاری است که شما دنبال ما پیاده راه افتادید؟! در جواب گفتند: ما با این کار حاکمان خود را بزرگ می‌داریم. حضرت امیر(ع) فرمودند: والله! ما ینتفع بهذا امرائکم وانّکم لتشقّون علی انفسکم فی دنیاکم وتشقون به فی آخرتکم. احترام انسان‌ها بالاتر از این است که چنین کاری انجام بگیرد؛ زیرا در آن زمان، این کار از دیدگاه حضرت با کرامت انسان‌ها منافات داشت.

یازدهم؛ توجه خاص به قوای نظامی و انتظامی و دقت در گزینش آنها

حضرت در همان‌نامه به مالک می‌فرمایند: فالجنود باذن‌الله، حصون‌الرعیة و زین الولاة

و عزّالدین و سبل‌الأمن و لیس تقوم‌الرعیة الاّ بهم؛ سربازان و لشکریان، قلعه‌های محکم مردم و زینت‌فرمانروایان و باعث عزّت‌دین هستند و امنیت به‌وسیلهٔ ایشان تأمین‌می‌شود.

اصل دوازدهم؛ عدالت و احتراز شدید از ظلم

در جای جای نهج‌البلاغه بر این مطلب تأکید شده است. در کلام ۱۶۳ نهج‌البلاغه، چنین آمده: **انّ افضل عبادالله عند الله، امام عادلٌ هدی و هدی به، فاقام سنة معلومة وامات بدعة مجهولة وانّ شرّ الناس عند الله، امام جائرٌ ضلّ وضلّ به فامات سنة مأخوذة وأحیا بدعة متروکةً. وانّی سمعت رسول الله(ص) یقول: یؤتی یوم القیامة بالامام الجائر ولیس معه نصیر ولا عاذر، فیلقی فی نار جهنم فیدور فیها کما تدور الرحی؛ ثم یرتبط فی قعرها.**

و در کلام ۱۲۶ نهج‌البلاغه از قول حضرت چنین آمده: «**أتأمرونی ان اطلب النصر بالجور فی من ولّیت علیه؟!**». برخی از یاران‌حضرت، به‌ایشان پیشنهاد می‌کردند تا زمانی که پایه‌های حکومت محکم نشده، از انجام برخی اصلاحات دست نگه دارند که با مخالفت شدید حضرت مواجه می‌شدند. در زمان عثمان، اموال بیت المال بدون حساب و کتاب به برخی داده شده بود، حضرت در روز اول حکومت خویش چنین فرمودند:

والله لو وجدت قد تزوج به النساء وملك به الاماء، لرددته الی بیت‌المال. فانّ فی العدل سعة ومن ضاق علیه العدل، فالجور علیه اضیق؛ به خدا سوگند! اگر بیت‌المال را بیابم که به مهر زنان در آمده یا بهای کنیزکان شده، آن را به بیت‌المال باز می‌گردانم، همانا در عدالت گشایشی است و کسی که عدالت بر او تنگ آید، پس ستم بر او تنگ‌تر است.

و در مورد برخورد با ابن ملجم، توصیه می‌فرمایند: مبادا خون مردم را بریزید، با این عنوان که امیرالمؤمنین کشته شد! فقط یک نفر را بکشید، آن هم قاتل من را. بعد از شهادت من، حق به ورّاث تعلّق دارد، ولی ورّاث از حریم عدالت تخطی نکنند. یک ضربه در مقابل یک ضربه، «**أیّاکم والمثله ولو بالفجرة!**».

اصل سیزدهم؛ از برنامه‌ها و نقشه‌های دشمنان آگاه بودن

حضرت در مورد پیوستن طلحه و زبیر به صف مخالفان و نقض بیعت خود با ایشان، می‌فرمایند: **والله لااکون کالضبع، تنام علی طول اللّدم...**؛ من‌مانند کفتاری که اطراف‌او هیاهو و سر و صداست و این سر و صداها باعث خواب آن کفتار می‌شود، نیستم و باید قیام کنم

و با کسانی قیام خواهم کرد که همراه من هستند و در مقابل نقشه‌های طلحه و زبیر آرام نمی‌نشینم. به خدا سوگند! من غافلگیر نمی‌شود تا دربارهٔ من مکر و حیله به کار بر ند.

اصل چهاردهم؛ بدون پاسخ نگذاشتن تبلیغات دشمنان

حضرت می‌فرمایند: **عجباً لابن النابغة یزعم لاهل‌الشام انّ فی دعابة و انّی امرؤٌ تلعابه لقد قال باطلاً ونطق آثما.** این نابغه همان عمرو عاص است که در میان مردم تبلیغ می‌کرد که علی‌بن‌ابی‌طالب شوخ‌طبع است. حضرت در پاسخ این سخن، فرمودند: که چه حرف باطل و دروغی‌است، نسبتی که به من داده و او از روی گناه سخن گفته است و بعد می‌فرماید: **اما والله انّی لیمنعنی من اللعب ذکر الموت و انه لیمنعه من قول الحق نسیان الآخرة**؛ یاد مرگ مانع از آن است که شوخ طبع باشم و فراموشی آخرت او را از گفتن سخن حق باز داشته است.

اصل پانزدهم؛ قرار گرفتن متصدیان امر حکومت در دسترس مردم

ایشان می‌فرمود: ای مالک! هرگز فاصلهٔ خود را از رعیت طولانی نکن، «**فانّ احتجاب الولاة عن الرعیة، شعبة من الضیق وقلة علم بالامور**»؛ زیرا کناره‌گیری از مردم، قسمی از سخت‌گیری است و باعث کم تسلّطی بر کار می‌شود.

موارد دیگری از این نمونه، در کلمات ایشان وجود دارد.

اصل شانزدهم؛ تلاش در راه تأمین آزادی انسان‌ها

در این مورد، تعبیرات فراوانی وجود دارد، از آن جمله: **ولا تکن عبد غیرك و قد جعلك الله حرّاً.** آزادی درمحدودهٔ شریعت‌اسلامی یکی‌از عناصر اصلی حکومت‌اسلامی است.

اصل هفدهم؛ سفارش اکید اخلاقی و اجتماعی، هنگام نصب ولات و استانداران

در این‌مورد نیز تعابیر زیادی در کلمات‌حضرت موجود است. یکی از آنها، سفارش ایشان به محمدبن‌ابی‌بکر هنگام نصب او به استانداری مصر است که فرمودند: «**فاخفض لهم جناحك والن لهم جانبك وابسط لهم وجهك وآس بینهم فی اللحظة والنظرة**»؛ حتی در نگاه خود، نیز بین مردم فرقی نگذارد. و یا اینکه فرمودند: «**احب الذخائر الیك ذخیرة عمل صالح**»؛ بهترین ذخیره‌ها در این مأموریت‌ها ذخیره کردن عمل صالح باشد. «**و امره أن یکسر نفسه من الشهوات ویزعها عند الجمعات فانّ النفس امّارة بالسوء الاّ ما رحم‌الله...**».

اصل هجدهم؛ نظارت دقیق بر اعمال و رفتار کارگزاران دولت

به حضرت خبر رسید که شریح خانه‌ای به هشتاد دینار خریده است. حضرت نامه‌ای به او نوشت و فرمود: «**بلغنی انك ابتعت داراً بثمانین دیناراً وکتبت لهم کتاباً وأشهدت شهوداً**». حضرت در ادامه می‌فرمایند: «**یا شریح! لا تکون ابتعت هذه الدار من غیر مالك او نقدت الثمن من غیر حلالك، فاذا انت قد خسرت الدار الدنیا و دار الآخرة**».

در موارد بسیاری، حضرت به مؤاخذه عملکرد عمّال و استانداران خود پرداخته و از آنها حساب اموالشان را خواسته و در مواردی نیز آنها را تهدید کرده است.

اصل نوزدهم؛ تقدیر و تشویق نیکوکاران

حضرت درتوصیه‌های خود به‌کارگزاران خود بر این مطلب‌تأکیددارند که‌از نیکوکاران تقدیر به‌عمل آید و از تساوی برخورد بین نیکوکاران وبدکاران بر حذر باشند: «**ولا یکونن المحسن والمسیء عندك بمنزلةسواء**»؛ مبادا نیکوکار و بدکار در نزدتو مساوی باشند! «**فانّ فی ذلك تزهیداً لاهل الاحسان فی احسانه وتدریباً لاهل الاسائة علی الاسائه**»؛ زیرا این‌عمل، باعث بی‌انگیزه‌شدن انسان نیکوکار و جرأت‌پیداکردن و تشویق شدن انسان بدکار است.

اصل بیستم؛ توجه ویژه نسبت به انتخاب قضات و انجام وظایف آنان

حضرت امیر به قاضیان سفارش اکید می‌فرمود که می‌بایست افضل مردم باشند و نیز در شنیدن سخن مردم صبور باشند.

اصل بیست و یکم؛ توجه به حال اقشار مختلف جامعه

حضرت می‌فرمایند: «**وانّما یؤتی خراب‌الأرض من اعواز اهلها وانّمایعوز اهلها لاشراف انفس الولاة علی الجمع. ولیکن نظرك فی عمارة الأرض ابلغ من نظرك فی استجلاب الخراج، لانّ ذلك لایدرك الاّ بالعمارة ومن طلب الخراج بغیر العمارة اخرب البلاد واهلك العباد**؛

دلیل خرابی زمین این است که مردم مستمند و فقیر مشغول کشاورزی باشند، و دلیل عدم پیشرفت و فقیر بودن ایشان هم این است که کارگزاران حکومت و والیان به ایشان توجه ننمایند. پس تصمیم تو بر آباد کردن زمین، بیش از گرفتن مالیات باشد؛ زیرا نمی‌توان مالیات گرفت مگر با آباد کردن زمین و کسی که مالیات طلب می‌کند بدون آن‌که در آبادی بکوشد، بلاد را خراب و مردم را هلاک می‌کند.

اصل بیست و دوم؛ توجه به اصل مشورت به عنوان یک اصل مهم در حکومت اسلامی

کلمات حضرت در این زمینه، بسیار است، از آن جمله: «من استقبل وجوه الآراء، عرف مواقع الخطاء» کسی که آرا و افکار مختلف را در نظر بگیرد و بدان‌ها توجه نماید، بر مواضع خطاها آگاهی می‌یابد. یا «من استبدّ برأیه هلك و من شاور الرجال شارکها فی عقولها»؛ کسی که استبداد رأی به خرج دهد، دچار هلاک می‌شود و کسی که با مردم مشورت نماید، در فکر آنها شریک شده است.

اصل بیست و سوم؛ عدم توجه و حتی برخورد با متملّقین و چاپلوسان

حضرت امیر می‌فرمایند: «وانّ من اسخف حالات الولاة عند الصالح الناس ان یظن بهم الفخر ویوضع امرهم علی‌الکبر»؛ بدترین و پست‌ترین حالات فرمانروایان آن‌است که مردم فکر کنند که صبر و خود ستایی را دوست می‌دارند. و یا در جای دیگری می‌فرمایند: «فلا تکلّمونی بما تکلّم به الجبابرة»؛ آن طور که با گردنکشان صحبت می‌کنید، با من صحبت نکنید!، یا «ولا تخالطونی بالمصانعة»؛ با من از روی چاپلوسی حرف نزنید!».

شخصی از حضرت تعریف کرد و با این کار، قصدداشت از حضرت چیزی طلب کند. حضرت فرمود من از گفتار تو پایین‌ترم، ولی از آن خیال خامی که در دل توست، بالاترم.

اصل بیست و چهارم؛ توجه به تعلیم و تربیت و تعهد اسلامی

در کلمات حضرت به‌طور مفصل به این امر پرداخته شده. حضرت تأکید می‌فرمایند: انّ لی علیکم حقّاً ولکم علیّ حقٌّ وامّا حقکم علیّ، فالنصیحة لکم و توفیر فیئکم علیکم وتعلیمکم کیلا تجهلوا وتأدیبکم کیما تعلموا؛ من بر شما حقی دارم و شما نیز بر من حقی دارید. حق شما آن است که خیرخواه شما باشم و سعی کنم که وضع زندگی شما در رفاه باشد و شما را آموزش دهم تا جاهل نباشید. در کلام حضرت بر این نکته تأکید شده که باید تعلیم با تربیت و تخصص همراه با تعهد باشد.

اصل بیست و پنجم؛ توجه به وعظ و ارشاد و تبلیغ و نصیحت

خطبه‌های حضرت در مسألهٔ خداشناسی و دیگرمسایل اعتقادی در سطح بسیار بالایی است. ایشان در میدان جنگ برای سربازان؛ در بازار برای بازاریان و در مساجد و مجامع، برای عموم مردم سخن می‌گفتند و با زبان آنان، مطالب و مفاهیم عمیقی را بیان می‌فرمودند.

مکتب‌علوی، سطح فرهنگ مردم را چنان بالا برده‌بود که فهم چنین‌مطالبی برای‌مردم آن‌زمان سهل‌وآسان بوده‌است. مطالب ومفاهیمی که‌افرادی‌مانند صدرالمتألهین‌شیرازی، بحرانی‌ودیگران گاهی‌درفهم آنهاعاجزند و در برخی از آن کلمات باتأمل سخن‌می‌گویند.

اصل بیست و ششم؛ توجه به صلح و امنیت

امنیت یکی از موضوعاتی‌است که در حکوم علوی مورد عنایت خاص بود. مطالب زیادی در نهج‌البلاغه در این زمینه آمده است. امنیت همان انگیزهٔ سلطنت می‌باشد:

اللهم انك تعلم انّه لم یکن الذی کان منّا منافسة فی السلطان ولا التماس شیء من...؛

خدایا! تو می‌دانی که ما در ایجاد این حکومت نخواستیم با کسانی که در فکر حکومت هستند، رقابت کرده باشیم و همچنین نخواستیم چیزی از ثروت و مال به دست آورده باشیم، بلکه خواستیم دین را زنده و جامعه را اصلاح کنیم.

کلمهٔ اصلاح جزء عناصر دین‌است. امام‌صادق می‌فرمایند: **من‌استوا یوماه فهو مغبون**؛ هر کس دو روزش مساوی باشد، پس او مغبون است»؛ یعنی همیشه باید رو به جلو و اصلاح‌گام برداشت. هدف حضرت‌علی از تأسیس‌حکومت، ایجاد امنیت در تمام جهات بود. حضرت در این مورد می‌فرمایند: «**الجنود باذن‌الله، حصون‌الرعیة و زین‌الولاة و عزّالدین و سبل‌الامن**». و در خطبهٔ ۲۷ می‌فرمایند: شنیدم از طرف معاویه لشکری آمده و وارد شهری شده و گوشوارهٔ زن غیر مسلمانی را که در پناه اسلام بوده است، ربوده و خلخالش را برده است. اگر مسلمانی این خبر را بشنود و از غصه بمیرد، نزد من شایسته است که انسان آن قدر ناراحت شود.

اصل بیست و هشتم؛ سعی در آبادانی کشور

حضرت در این مورد به مالک اشتر توصیه می‌فرمایند: «**یابن حارث! جبایة خراجها و جهاد عدوها واستصلاح اهلها و عمارة بلادها**». حضرت چهار امر را در صدر برنامه‌های مالک می‌شمارند که یکی از آنها توصیه کردن در امر آبادانی و عمران بلاد اسلامی است.

اصل بیست و نهم؛ ترویج فرهنگ جهاد و شهادت‌طلبی

این اصل، فصل مهمی از نهج‌البلاغه را به‌خود اختصاص می‌دهد: **ان اکرم الموت الحق والذی‌نفس علی‌بن‌ابی‌طالب بیده لألف ضربةٍ بالسیف اهون علی من میتةً علی‌الفراش فی غیر**

طاعةالله؛ قسم به پروردگاری که روح علی‌بن‌ابی‌طالب در قبضه قدرت اوست! تحمل هزار ضربه‌شمشیر برای‌من آسانتراست‌از اینکه‌در رختخواب و در غیراطاعت‌خدا بمیرم.

و حضرت در آخر نامه‌ای که به مالک دارند، می‌نویسند: «...وان یختم لی بالسعادة والشهادة»؛ ای مالک! بعد از این توصیه‌ها از خداوند می‌خواهم که تو و من توفیق پیدا کنیم که پایان عمرمان به سعادت و شهادت ختم شود.

به نظر من، اگر کلمات حضرت امیر، دربارهٔ جهاد و شهادت جمع‌آوری شود، خود به صورت یک کتاب مستقل خواهد بود، مثلاً زمانی که اصحاب معاویه در جنگ صفین بر شریعهٔ فرات مسلّط شدند و یاران حضرت را از دسترسی به آب باز داشتند، حضرت فرمودند: «قد استطعموکم القتال فاقرّوا علی مذلّة وتأخیر محلّة او روُّوا السیوف من الدماء من الماء فالموت فی حیاتکم مقهورین والحیاة فی موتکم قاهرین». علی(ع) در این‌جا حرف جدیدی می‌فرماید: مرگ آن است که زنده بوده و تحت سلطه دیگران باشید؛ «والحیاة فی موتکم قاهرین»، و زندگی آن است که بمیرید، اما قدرتمند بوده و تحت سلطهٔ کسی نباشید.

آیةالله محمد مؤمن

در خدمت آیةالله مؤمن قمی هستیم. ضمن تشکر از حضرت‌عالی، محورهای بحث را پیرامون جایگاه بیعت در مشروعیت نظام علوی شروع می‌کنیم. محور اساسیِ اختلاف بین شیعه و سنی در جریان امامت، نص (نصب) الهی است که اهل‌سنّت آن را انکار می‌کنند و به جای آن بیعت را مطرح می‌نمایند، ولی شیعه معتقد به نصب الهی امام معصوم است. فرازهایی در نهج‌البلاغه وجود دارد که حضرت بعد از قتل عثمان از قبول خلافت سر باز می‌زدند و به مردم می‌فرمودند: «دعونی و التمسوا غیری». حضرت‌عالی در این زمینه چه تحلیلی دارید و ارجاع حضرت به دیگران، آیا حقیقی و واقعی بوده یا بیان و معنای دیگری داشته است؟

بسم الله الرحمن الرحیم، الحمدلله ربّ‌العالمین. همان‌طور که در سئوال مطرح شد، اختلاف بین شیعه و اهل‌سنّت در رابطه با این‌که آیا بیعت، شرط پیدا شدن حکومت برای ولی‌امر است یا این‌که شرط نیست و اگر بیعت ارزش داشته باشد و مردم با هرکس بیعت کردند آن شخص آیا می‌تواند ولی‌امر باشد یا خیر؟ مسأله مهمی است.

بحث دیگر آن است که باید دید جملاتی را که در نهج‌البلاغه و جاهای دیگر از حضرت‌علی، خصوصاً در این موضوع نقل‌شده، چه معنایی‌دارد و با مبنای شیعه چگونه باید بررسی و تحلیل شود؟ به حسب ادلّه‌ای که در باب ولایت پیامبر و ائمه معصومین وارد شده، شبهه‌ای نیست که مسأله ولایت و اختیارداری امور مسلمین و اداره امور آنها به دست پیامبر یا ائمه، مسأله‌ای الهی است. ولایت، هم برای پیامبر و هم برای هر یک از ائمه (بالخصوص) در زمان حیاتشان از طرف خداوند قرار داده شده است.

با این‌که بحث اصلی ما مسأله بیعت است، ولی چون ناچاریم اشاره‌ای به این مسأله داشته باشیم، من قسمتی از ادلّه‌اش را بیان می‌کنم. قرآن شریف در مورد پیامبر(ص) می‌فرماید: «**النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم**»؛[1] یعنی پیامبر ولایت بیشتری بر مؤمنین نسبت به خودشان دارد. قهراً مسلمین تصمیم‌گیری‌هایی که در امور خودشان انجام می‌دهند، پیامبر بزرگوار نسبت به آنها تقدّم دارد و این آیه ولایت و مقدم بودن پیامبر(ص) را نسبت به مؤمنین به طور روشنی بیان فرموده و همان‌طور که دلالت آیه روشن است، در ولایت‌دار بودن و اولی بودن پیامبر نسبت به مؤمنین از مسائلی مانند: چون مردم می‌خواهند و مردم او را به عنوان ولی‌امر انتخاب کرده‌اند، خبری نیست و بعد از جملهٔ «**النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم**» فرموده: «**و ازواجه امهاتهم**» و بعد از آن هم «**و اولوا الارحام بعضهم اولی ببعض**»، حالا همان طور که «**ازواجه امهاتهم**» مسأله‌ای ابتدایی است و از طرف خداوند تبارک و تعالی نسبت به پیامبر و زن‌های پیامبر بیان شده و مسأله انتخاب و اختیار داشتن مردم در آن مطرح نیست، همین‌طور خداوند در ابتدا فرموده: «**النبی اولی بالمؤمنین**». بنابراین، ولایتی که خداوند در این آیه برای پیامبر ذکر کرده از طرف خداوند است و اصولاً اصل ولایت مشروط به بیعت برای پیامبر نیست.

در مورد ائمه هم قرآن شریف ـ ولو به ضمیمه روایاتی که نسبت به مضامین آیات توضیح موردی داده است ـ ولایت ایشان را مانند پیامبر، مشروط به بیعت ندانسته، مثلاً خداوند به طور خاص در مورد حضرت علی(ع) می‌فرماید: «**یا ایها الرسول بلّغ ما انزل الیك من ربك و ان لم تفعل فما بلّغت رسالته و الله یعصمك من الناس...**».[2] کلمه رسول در این‌جا دلالت بر این دارد که پیامبر جز این‌که پیام و فرمودهٔ خداوند را به مردم برساند کار دیگری ندارد. جمله «**ما انزل الیك من ربك**» که از لحاظ ادبی مفعول «بلّغ» قرار گرفته است، یعنی آنچه راکه از طرف خدا بر تو نازل شده برسان و آن، چیزی است که از طرف خداوند نازل شده است، نه چیزی که احیاناً از طرف مردم باشد و مسأله به قدری مهم بود که خدا فرموده «**و ان لم‌تفعل فما بلّغت رسالته**» که طبق ظاهر آیه، اهمیت مسأله طوری است که ابلاغ نکردنش، به جا نیاوردن رسالت خداست.

---

۱. احزاب، آیه ۶.
۲. مائده، آیه ۶۷.

خلاف ظاهر است که بگوییم اگر این کاری را که خدا فرموده، انجام ندهی، فرمان خدا را انجام ندادی، بلکه اصلاً مسأله این قدر مهم است که انجام ندادن و ابلاغ نکردنش به منزله این است که وظیفه رسالت را انجام نداده باشی. خود این آیه شریفه با توجه به تأکید و یا قطع نظر از تأکید، خیلی روشن بیان می‌کند که آنچه را که پیامبر مأمور به انجام و ابلاغ آن به مردم بوده، چیزی است که از طرف پروردگارش به او نازل شده است و نازل شدن از طرف پروردگار، معنایش این است که مسأله‌ای الهی است و پیامبر تنها نقش ابلاغ داشته است، نه مسأله‌ای است طبق خواست مردم که احیاناً خداوند خواسته مردم را امضا و قبول کرده باشد.

به‌حسب روایات عدیده‌ای که علاوه بر شیعه از طریق اهل‌سنت و عامه هم نقل شده، بی‌شک آنچه را که پیامبر مأمور به ابلاغ آن بوده، همان مسأله‌ای است که پیامبر روز غدیر در حجةالوداع آن را انجام داد که اگر از طرق عامه بررسی‌شود، به حدّ تواتر می‌رسد. پیامبر مردم را در غدیر جمع کرد و خطبهٔ مفصلی برای مردم خواند که در آن کارهایی را که انجام داده بود بیان کرد، مطلبی را که آن جا به عنوان عمل به وظیفه الهی انجام داد، این بود که حضرت علی(ع) را به عنوان ولی‌امر مسلمین معرفی کرد. عبارتی را که در نهایت نسبت به حضرت علی در آن مجلس فرمودند این بود که در ابتدا از مردم سئوال کردند: «الست اولی بکم من انفسکم؟»؛ من اولی و سزاوارتر از شما به خود شما نیستم؟ همه گفتند: بله، هستید. این سئوال، خود در واقع اشاره دارد به آن حقی که خداوند در قرآن برای پیامبر قرار داده و آن این‌که: «النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم» که تصریح به ولایت پیامبر کرده و حضرت هم در این‌جا همان مطلب را مورد تصریح قرارداد که آیا من اولی به شما نیستم از خود شما و بر امور شما بیشتر از خود شما ولایت ندارم؟ گفتند: بله.

بعد از این سئوال و جواب، حضرت فرمود: «الا من کنت مولاه فهذا علی مولاه»؛ هر کس من مولای او هستم علی هم مولای اوست. در این‌جا نتیجه عبارت «اولی بکم من انفسکم» این است که خود پیامبر مولای مردم است، اما مولا به معنای اولی الناس بهم من انفسهم که معنای این سئوال و جواب و جمله «من کنت مولاه...»، بی‌شک این است که کسی که من اختیاردار امور او بودم، پس علی هم مولای او است.

واقع شدن این جمله مهم پیامبر بزرگوار بعد از آن سئوال و جواب از مردم و مجدداً ذکر کردن ولایتشان بر مردم و به دنبال آن، بیان این جمله که «فهذا علی مولاه»، روشن می‌کند که پیامبر همان ولایتی را که از جانب خداوند به ایشان تفویض شده، عیناً برای حضرت علی(ع) نیز بیان کرده‌اند. بنابراین، در بیان بعضی از علمای اهل‌سنت که متأسفانه می‌خواهند از این واقعیت الهی فرار کنند، دیده می‌شود که ولایت به معنای حب است و مقصود دوست داشتن حضرت علی است و... . این نظرات فرارهایی است بر خلاف دلالت عبارات پیامبر بزرگوار، چون اول فرمود: «الست اولی بکم من انفسکم»، در اولی بکم من انفسکم که مسأله دوست داشتن نیست، بلکه معنای آن این است که مگر من از شما نسبت به خودتان بیشتر ولایت ندارم که مردم گفتند: بلیٰ. سپس حضرت فرمود: «من کنت مولاه فهذا علی مولاه». این جمله به طور صریح روشن می‌کند که منظور از ولایت و اولی بودن، اختیاردار بودن نسبت به همه مردم است.

این روایت از اهل‌سنت برای ما نقل شده و از شیعه هم از طرق بسیار زیادی به ما رسیده است. پس قطعاً چنین روایت و عبارتی را پیامبر فرموده‌اند و شکی هم نیست که معنای روایت، ولایت است. اصل این معنا و بحث راجع به آن در کلمات قدما بیشتر بوده است که متأسفانه در بین حوزه و متأخرین ما این مباحث را آن‌گونه که باید و شاید کم‌تر دنبال می‌کنند؛ زیرا مسأله برایشان بسیار روشن و جا افتاده است.

پس خلاصهٔ بحث این است که آنچه را که آیه شریفه بر آن دلالت دارد، عبارت است از آنچه را که دستور تبلیغ آن به پیامبر داده شده، امری الهی است و مسأله‌ای مردمی نیست و آیه شریفه اجمالاً دلالت بر این مسأله مهم دارد که گویا بیان آن برای پیامبر گرامی اسلام سخت بوده است از باب این‌که شاید مردم قبول نکنند. یا سروصدایی بر پا شود که قرآن می‌فرماید: «و الله یعصمک من الناس» و نسبت به تعیین مورد آیه، روایاتی که مسأله غدیر را بیان کرده‌اند، در این موضوع نیز مسأله را تأیید می‌کنند. بنابراین، آیات قرآن شریف و روایات قطعی‌السند و قطعی‌الدلاله، بر این‌که ولایت برای حضرت علی(ع) از طرف خداوند است دلالت دارد.

آیه دیگری که بر این مطلب دلالت دارد، این آیهٔ شریفه است: «انّما ولیکم الله و

رسوله والذین آمنوا الذین یقیمون الصلوة و یؤتون الزکاة و هم راکعون»[1]؛ ولیّ شما خداوند است و پیامبر و کسانی که ایمان آورده‌اند که ایشان کسانی هستند که نماز را به پا می‌دارند و زکات می‌دهند (چه زکات واجب و چه صدقه) در حالی که رکوع کرده‌اند. این آیه نیز اجمالاً دلالت دارد بر این‌که هم خداوند و هم پیامبر و هم کسانی که در ذیل عبارت «الذین آمنوا الذین یقیمون الصلاة و یؤتون الزکاة و هم راکعون» هستند به عنوان ولیّ مردم انتخاب شده‌اند. در این‌جا نیز همان مسأله است؛ یعنی ولایت حضرت از جانب خداوند است و مردم نقشی در مشروعیت‌بخشی به آن ندارند.

روایات زیادی وجود دارد که اولین مصداقی که برای «الذین آمنوا» تعیین کرده‌اند حضرت علی است و بعد از آن، روایات زیاد دیگری از طریق شیعه وارد شده که این حکم اختصاص به حضرت علی ندارد و سایر ائمه را نیز شامل می‌شود که تفصیل بیشتر مطلب احتیاج به بحث گسترده‌تری دارد. لذا آنچه که از آیات استفاده می‌شود این است که اصل ولایت برای پیامبر و حضرت علی و نیز برای سایر ائمه معصومین از طرف خداوند قرار داده شده‌است. وقتی ولایت از طرف خدا باشد، پس پیامبر بزرگوار ولایت دارد، چه مردم بخواهند یا نخواهند، همان‌طور که پیامبر رسول است، چه مردم بخواهند یا نخواهند؛ حضرت علی و سایر ائمه نیز ولایت دارند و ولایت آنها از طرف خدا است و خواست مردم در این جهت نقشی ندارد. وقتی ولایت را پذیرفتند، لازمه آن، این است که تصمیم‌گیری در اموری که مربوط به ادارهٔ جامعه‌ای که بر آن ولایت دارند به ایشان واگذار شده‌است و به دنبال آن، وقتی که شخص ولیّ تصمیم می‌گیرد، تبعیت کردن از تصمیم او بر مردم لازم است. این مطلب که تصمیم‌گیری بر عهده ولیّ است و تبعیت از او نیز لازم است، لازمه عقلایی و جدا نشدنی از ولایت است و احتیاج به دلیل خاص ندارد؛ چون ادلّه خاصّه‌ای از قرآن و روایات متعددی که قطعی‌السند هستند بر این مطلب دلالت دارند، زیرا ولایت به معنای اختیارداری و اولی بودن بر مؤمنین از خودشان است و معنای ولایت در این جا، این است که اختیار مردم به دست ولی‌امر است.

البته باید توجه داشت، منظور از اختیارداری و ولایت بر مردم، امور شخصیهٔ آنان را

---

۱. مائده، ۵۵.

شامل نمی‌شود، بلکه منظور این است که ولی امر اختیاردار آنان است در کارهایی که مربوط به جامعهٔ اسلامی است.

بعد از این که کسی ولی امر جامعه شد و امور مردم به دست او سپرده شد، لاجرم مفهومی جز این که چه کارهایی باید برای ادارهٔ امور مردم بکند، ندارد. این از اختیارات و وظایف او است؛ یعنی وقتی گفتند سرپرست این جامعه هستید، سرپرستی اقتضا دارد که وظیفه‌ای بر عهده‌اش باشد و به مقتضای آن عمل کند. به تبع آن، بر سرپرست نیز واجب می‌شود که در ادارهٔ امور مردم تصمیم‌گیری کند و تصمیم‌گیری او لازم الاتباع است والاّ اگر ولی امر باشد و فقط به خور و خواب خودش برسد یا این که اگر تصمیمی گرفت (این تصمیم‌گیری باید طبق مصالح مردم باشد، نه دلخواه او) و مردم از تصمیم او تبعیت نکردند نیز با ولایت سازگاری ندارد.

خلاصهٔ بحث این که در اصل مشروعیت ولایت معصوم، بیعت مردم نقشی ندارد؛ چه مردم بیعت کنند و چه بیعت نکنند، معصوم ولایت دارد و همین طور ازاختیارات او است و بر او است که تصمیم‌گیری کند و به دنبال تصمیم‌گیری او، اطاعت از تصمیم او بر مردم واجب است و بیعت مردم در این قسمت هم نقشی ندارد. از لفظ ولایت و هم چنین از قرآن شریف و هم از روایات بسیاری زیادی، استفاده می‌شود که از لوازم شرعی ولایت، وجوب اطاعت شمرده شده است.

قرآن کریم می‌فرماید: «یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی‌الامر منکم»؛ ای مردم! بر شما لازم است که از خدا اطاعت کنید و از فرستاده خدا و از اولی‌الامر اطاعت کنید. اولی‌الامر یعنی کسانی که ولی شما هستند و هر کس که ولی‌امر بود، اطاعت از او لازم است. اطاعت از ولی‌امر این است که اگر دستور داد باید طبق آن دستور عمل شود؛ یعنی وقتی ولی‌امر تصمیم گرفت و فرمان انجام کاری را داد باید در این‌جا از او تبعیت شود، چون این بایدها برخواسته از فکر و نظری است که مبتنی بر فکر شخص ولیّ‌امر و یا احیاناً کارشناسان زبده و مورد اعتماد او است. در آیه شریفه «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم» که دستور داده که باید از پیامبر یا اولی الامر اطاعت شود، اطاعت از خود این‌ها برای زمانی است که شخص ولی‌امر فرمانی بدهد. و

الاّ اگر صرفاً واسطه باشند که از طرف خداوند پیامی را برسانند، این نقشی جز نقش وساطت و ابلاغ دستور خداوند نیست. این‌جا هم قرآن شریف نسبت به ولی‌امر که اولی‌الامر جمع آن است، اطاعت را لازم کرده است و به اصطلاح فقهی و اصولی، ولایت امر برای لزوم اطاعت از آنها تمام موضوع است. نتیجه این صغرا و کبرا این است که خداوند فرموده: «**النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم**». خدا بر رسول نازل کرده که حضرت علی(ع) ولی الله است و سایر ائمه معصومین(ع) هم به عنوان «الذین آمنوا» ولیّ مؤمنین هستند. این‌ها ولایت دارند، پس اولی‌الامر هستند (این صغرای قضیه)؛ حکم ولی‌امر را نیز این آیه فرموده که: «**یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر...**»، پس اطاعت از این‌ها هم لازم است. از ضمیمه کردن آیه قبل با این آیه شریفه و هم‌چنین از روایات زیادی که در این زمینه وارد شده، استفاده می‌شود که هر دستوری که پیامبر و ائمه معصومین به عنوان ولی امر بدهند، تبعیت این دستور بر مردم لازم است.

پس نه در اصل ولایت، مسأله انتخاب و بیعت مردم شرط است و نه در مسأله وجوب تبعیت از دستور ولی‌امر چنین شرط است. بنابراین، به حسب ظهور و دلالت آیات شریفه (البته با توضیحی که روایات قطعی در ذیل آیات داده‌اند) استفاده می‌شود که بیعت نقشی در اصل ولایت ندارد و بعد از نصب ولی‌امر از طرف خداوند، لازمه عقلی آن، این است که اختیار تصمیم‌گیری‌های مناسب جزء وظایف و اختیارات او است و به حکم کتاب خدا، تبعیت از او نیز لازم است.

نفس تأکید حضرت بر بیعت مهاجرین و انصار چه بود؟ آیا ویژگی خاصی داشته‌اند، مثلاً نماینده افکارعمومی بوده‌اند؟ مضافاً به اینکه حضرت می‌نویسد: «انما الشوری للمهاجرین و الانصار» و معاویه در جواب می‌گوید: «الا و انّما کان محمد رسول‌الله من رسل‌الله الی‌الناس کافة فبلغ رسالات ربه لا یملك شیئاً غیره».[1] از لفظ «لا یملک شیئاً غیره» استفاده می‌کنیم که نگرش سکولاریستی و جدایی دین از سیاست در زمان معاویه هم مطرح بوده که می‌گفت: محمد صرفاً پیامبر خداست و باید دستورات و فرامین خدا را به مردم برساند و حقی بیش از این ندارد.

ظاهراً در طرح سئوالات مطالبی که حضرت‌عالی فرمودید به نحو مفروض گرفته شده بود؛

---

۱. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ج ۳۳، ص ۱۳۹.

یعنی این‌که ولایت حضرت علی منشأ نص و نصب ندارد. آنچه امروز در جامعه بیشتر سئوال می‌شود با توجه به شیوهٔ شروع و استمرار حکومت برای حضرت علی(ع) و احیاناً بیاناتی که حضرت فرمودند، در مورد بیعت، پذیرفتن حکومت و... است در حقیقت، خواستگاه سئوال این است که آیا حضرت که با توجه به نصوص مختلفی که در آیات و روایات شیعه وجود دارد، در دوران تولّی حکومت، به وضعیتی برخورد کرد که عموم مسلمین به رغبت اطاعت نکنند و نیاز بود که برای اجرای این حق الهی به زور متوسل شوند؟

ولایتی که برای پیامبر و حضرت‌علی هست آیا در صورتی‌که مردم سراغ ایشان نیایند و به سراغ دیگران بروند از بین می‌رود یا نه؟ و حضرت علی اگر حقش بود چرا اقدام نکرد؟ و شبهاتی که مطرح شده را بر بحث بیعت و شبههٔ بیعت و فرمایشات حضرت‌علی مقدم می‌دانستم و لذا آن را مقدم داشتم که ان‌شاءالله به آن پاسخ داده خواهدشد.

مطلبی را به عنوان متمم عرض می‌کنم، و آن این‌که همان‌طور که از این ادله استفاده می‌شود که ولایت از ناحیه خداوند تعالی برای پیامبر و ائمه قرارداده‌شده و وظیفه‌مردم وجوب تبعیت واطاعت است؛ همچنین وظیفه مردم است که به تحقق‌خارجی این ولایت کمک کنند و مانع از تحقق آن نشوند که این مطلب از اطلاق آیات و روایات استفاده می‌شود. علاوه بر این، تعداد زیادی آیه و روایت وجود دارد که‌از آنها استفاده می‌شود که اگر مردم از حقی که خداوند برای معصومین قرار داده تبعیت‌نکنند و شخص دیگری را به‌عنوان ولی‌امر تعیین‌کرده و با او بیعت‌کنند، با این‌حال حقّ معصوم به حال خودش باقی است و بیعت بادیگران، این حقّ را از شخص معصوم سلب نمی‌کند. این روایات در مورد حضرت‌علی است که بعد از رحلت پیامبر، مسلمین با ایشان بیعت‌نکردند و در سقیفه بنی‌ساعده اجتماع نموده و با ابوبکر بیعت کردند و بعد از دو سال هم با تصمیم ابوبکر، عمر به خلافت انتخاب شد. بعد از حکومت ده‌سالهٔ عمر، این جریان به شورای‌شش‌نفره واگذار شد که آن شورا با چاره عجیبی که اندیشید، طوری‌عمل‌کرد که عثمان را به‌خلافت انتخاب‌کرد و مردم هم به‌دنبال تعیین عمر، با عثمان‌بیعت کردند. تا این‌که بعد از چند سال (حدود سال ۳۵ هجری) که عثمان راکشتند، مردم خدمت حضرت‌علی آمده و با اصرار، ایشان را به عنوان ولی‌امر انتخاب کردند و خودشان هم بیعت کردند. در این مدت ۲۵

سال که مردم عملاً ولایت را از دست حضرت گرفتند و با اشخاصی بیعت کردند که حقّ ولایت بر مردم را از ناحیهٔ الهی نداشتند، امّا طبق روایات زیادی، حضرت در این مدت ولایت داشتند و دلیل این‌که چرا ایشان اقدام نکردند که ولایت را از آنها بگیرند و خودشان متصدی امر بشوند، از روایات، چند علت به دست می‌آید که مفادی از روایات را به صورت خلاصه ذکر می‌کنم که در کلمات حضرت هم به آنها اشاره شده است.

ایشان نامه مفصلی دارند که فرموده‌اند: این نامه، جمعه‌ها در بین مردم خوانده‌شود که گله‌های شرعی‌ای که از مردم داشتند؛ بیان‌کرده و علت مقابله نکردن با خلفای غاصب را ذکر کرده‌اند که به‌عنوان شاهد مطلب ذکر می‌کنم. یک علتی که اشاره‌شده (این نامه در نهج‌البلاغه‌نیست)، این‌است که تعداد کسانی که به وسیله آنها باید اقدام می‌شد تا ولایت را از دست نااهلان بگیرند،کم‌بود؛ یعنی نیروی‌کافی نداشتند که به این‌کار اقدام کنند.

در مراسیل ابن أبی‌عمیر (که صحیحه است) آمده است: یکی از اصحاب امام صادق پرسید: چرا حضرت‌علی جهت گرفتن حقش باغاصبین جنگ‌نکرد؟ امام‌فرمودند: «للذی سبق فِي علم‌الله ان یکون و ما کان له ان یقاتلهم و لیس معه الاّ ثلاثه رؤوس من المؤمنین»؛ حضرت به جز سه گروه از مؤمنین یاران دیگری نداشت، یعنی به خاطر کمبود نیرو!

روایت دیگری را مرحوم شیخ صدوق در علل الشرایع از امام رضا(ع) نقل کرده که راوی از حضرت رضا سؤال می‌کند که چرا حضرت علی با دشمنانش جنگ نکرد و وقتی خودش متصدی امر ولایت شد با دشمنانی مثل طلحه و زبیر و معاویه و... جنگید؟ حضرت فرمودند: به خاطر این‌که حضرت به پیامبر اقتدا کردند. پیامبر وقتی در مکه بود (سیزده سال) و نوزده ماه در مدینه جنگ نکرد و علتش این بود که نیرو و توان جنگ با مخالفین وجود نداشت «و ذلك لقلة اعوانه علیهم»؛ چون دوستان پیامبر کم بودند، لذا حضرت نجنگید؛ «و کذلك علی ترك مجاهدة اعدائه لقلّة اعوانه علیهم فلمّا لم‌تبطل نبوة رسول‌الله»؛ و چون پیامبر نجنگید و نبوتش باطل‌نشد، همین‌طور امامت حضرت علی هم به علت نجنگیدن با دشمنانشان باطل نمی‌شود و در این مدت ۲۵ سال آن‌چه مانع جهاد بود، در هر دو، یکی بود. این یک علت است که در هر دو روایت ذکر شده است.

روایت دیگری از حضرت علی(ع) است که در آن علل گوناگونی ذکر شده است.

مرحوم صدوق از ابن‌عباس نقل کرده که مردم در مسجد کوفه با هم صحبت می‌کردند و می‌گفتند چرا حضرت علی(ع) با ابوبکر و عمر و عثمان درگیر نشد، همان‌طور که با طلحه و زبیر و عایشه درگیر شد؟ این مطلب به گوش حضرت رسید و دستور داد که مردم در مسجد کوفه جمع شوند و ایشان بر منبر رفته و بعد از حمد و ثنای خداوند، فرمودند: این‌طور به من رسیده که شما درمورد مطالبی بین خود گفت‌وگو کرده‌اید. گفتند: درست است یا امیرالمؤمنین بعد حضرت فرمودند: من این کار را نکردم به دلیل این‌که سنت و روش پیامبران این‌گونه بوده و من به آنها اقتدا کردم. مردم پرسیدند: این پیامبرانی که شما به آنها اقتدا کردید چه کسانی هستند؟ حضرت فرمود: اوّل، حضرت ابراهیم است که به قومش فرمود: «واعتزلکم و ماتدعون من دون الله»؛[1] و از شما و آن‌چه به جای خداوند می‌پرستید کناره‌گیری می‌کنم.

بعد از این، حضرت از مردم پرسیدند: آیا حضرت ابراهیم به دلیل این‌که از قومش ناراحت بود، از آنها جدا نشد؟ «اعتزلهم لمکروه اصابهم منهم»؛ به خاطر ناراحتی که به ایشان رسیده بود، از آنها جدا شد. و در آخر فرمودند: «فالوصی اعذر»؛ پس وصی پیامبر که من هستم در این‌که از مردم جدا شوم عذرم بیشتر است. حضرت در ادامه فرمودند: در قرآن آمده که حضرت لوط فرمود: «لو انّ لی بکم قوة او آوی الی رکن شدید»[2] و بعد از آن، حضرت امیر فرمودند: آیا شما می‌گویید که لوط خودش نیرو داشت؟ اگر تأیید کنید، حرف خدا را ردّ کرده و کافر شده‌اید و اگر بگویید نیرو نداشت که «الوصی اعذر»، پس وصی شما هم که من هستم عذر بیشتری داشتم و همین‌طور در مورد حضرت یوسف. در مورد حضرت موسی از قرآن کریم نقل می‌فرمایند: وقتی که فرعون به حضرت موسی می‌گوید شما کاری کردید که نباید می‌کردید و کسی را کشتید و بعد رفتید، حضرت می‌فرماید: «ففررت منکم لما خفت منکم»[3] پس حضرت موسی به خاطر ترس فرار کرد (یعنی وضعیت مخالفین طوری بود که ناراحتی برای حضرت ایجاد می‌کردند). شما اگر بگویید: «انّ موسی خاف منه، فالوصی اعذر».

و بعد نسبت به حضرت هارون و پیامبر اسلام استشهاد می‌کند و می‌فرماید: پیامبر

---

۱. مریم ()، آیهٔ ۴۸.　　۲.　　۳. اعراف / ۱۵۰.

اسلام از خوف مشرکین به غار رفت و مرا در فراش خود خواباند. اگر بگویید حضرت نمی‌ترسید و فرار کرد که قرآن را منکر شدید و اگر بگویید: «خافهم، فالوصی اعذر».

روایات دیگری هم در باب علت نجنگیدن با خلفای قبل وجود دارد.

در آن نامه‌ای که دستور داده بودند هر جمعه خوانده شود و در نهج‌البلاغه هم موجود است، صدر نامه این‌گونه است که وقتی مردم راجع به ابابکر و عمر و عثمان از حضرت سئوال کردند (سئوال مردم ذکر نشده)، ایشان فرمودند: شما هیچ کاری ندارید، فراغت پیدا کردید و مطالبی می‌پرسید که به شما چندان ارتباطی ندارد و ارزشی برای شما ندارد و حال آن‌که این ایام که شما مشغول این مطالب هستید، زمانی است که معاویه مصر را گرفته است، «و هذه مصر قد افتتحت و شیعتی بها قد قتلت» و معاویه محمّد بن ابی‌بکر را شهید کرده است. «و ما اعظم مصیبتی بمحمد» که محمّد بن ابی‌بکر مثل بعضی از فرزندان من بود.

و در ادامهٔ نامه نوشته‌اند: من نامه‌ای برای شما می‌نویسم که در آن به آن‌چه شما خواسته‌اید تصریح شده است و از شما درخواست می‌کنم که آن‌چه را که از حقّ من تا به حال تضییع کرده‌اید، حفظ کنید و این نامه را بر شیعیان من بخوانید و کمک حقّ باشید.

نامه، نامه بسیار بزرگی است و به طور مفصل، جریانی را که بعد از رحلت پیامبر پیش آمده، ذکر می‌کند تا این که حضرت می‌فرمایند: بعد از آن که مردم با ابوبکر بیعت کردند، من کنار کشیدم و دیدم که مردم از اسلام بر می‌گردند و دعوت می‌کنند به از بین بردن دین خدا و دین پیامبر(ص) و دین حضرت ابراهیم(ع) و ترسیدم که اگر بنشینم و اسلام و مسلمین را کمک نکنم، به اسلام صدمه‌ای می‌خورد که با وقوع آن مصیبتی در اسلام واقع شود که برای من هم خیلی بالاتر باشد از این که ولایت بر شما از من فوت شود و دیدم اگر من به سمت آنها نروم، مردم «قد امتنعوا بقعودی عن الخروج الیهم»؛ از این که نزد من بیایند، خودداری می‌کنند. به همین دلیل، «فمشیت عند ذلك الی ابی بکر و نهضت معهم فی تلك الاحداث» تا این که باطل از بین رفت و دین سر جای خودش نشست؛ «ولولا انّی فعلت ذلك لهدم الاسلام».

بعد از آن، حضرت مطالب دیگری از زمان ابوبکر ذکر می‌کنند و می‌فرمایند: با این‌که

ابوبکر ضعیف بود و آن طور که باید، نمی‌توانست کار کند، در عین حال، کارها را انجام داد و من گمان نمی‌کردم که اگر ابوبکر از دنیا برود و با این که من زنده هستم، این امر را به غیر من واگذار کند. با این‌که ابوبکر می‌دانست من بعد از پیامبر ولی‌امر هستم، ولی قبل از فوتش «بعث الی عمر فولاّه»؛ عمر را بدون مشورت بادیگران انتخاب‌کرد تا اینکه عمر هم کارهایی را انجام داد. با وجود کمبودهایی که در عمر بود، هنگام مرگ او، گفتم که دیگر ولایت را به من واگذار می‌کند، ولی او شورایی تشکیل‌داد و مرا یکی از آنهاقرار داد و به سهیل گفت که نماز جماعت را با مردم‌بخواند و به اباطلحةبن زیدبن سعد انصاری گفت که پنجاه نفر از رزمندگانی که تحت‌امرش هستند را آماده‌کند و هر کس را که به تصمیم این شش‌نفر عمل‌نکرد، بکُشد. به این‌ترتیب عثمان را به‌عنوان خلیفه سوم برگز ید ند و بعد با آنکه می‌دانستند این حق برای من‌است (حضرت در این نامه مواردی از فرمایشات پیامبر را که دلالت بر ولایت حضرت دارند، ذکر می‌کند)، امّا از من دعوت کردند که با عثمان بیعت کنم و الاّ با من جهاد می‌کردند «و بایعت مستکرهاً و صبرت محتسباً».

و حضرت می‌فرمایند من به خداوند عرض کردم: «اللهم انّا نشکوا الیك غیبة نبیّنا و کثرة عدوّنا و قلّة عددنا و هواننا علی الناس» که این قدر ما را خوار می‌شمارند که مجبور می‌کنند با عثمان بیعت کنیم؛ «و شدّة الزمان و وقوع الفتن، اللهم ففرّج ذلك بعدلٍ تظهره و سلطان حقّ تعرفه...». بعد از این‌که حضرت برخوردهای نامناسب مردم با ایشان را ذکر می‌کنند، می‌فرمایند: اگر اقدام نکردم که با این‌ها درگیر شوم (بعد از به خلافت رسیدن ابوبکر و عمر و عثمان) «فنظرت فاذا لیس لی معینٌ و لارافد و لاذابّ (ذاب یعنی کسی که جلو ظلم را بگیرد) و لا معی ناصر و لامساعد الا اهل‌بیتی فضننت بهم عن الموت و المنیه و لو کان لی بعد رسول الله(ص) عمّی و اخی جعفر...»؛ من بازور با این‌ها بیعت نمی‌کردم لکن آنها که از دست رفته بودند و من به دو نفر مبتلا شده بودم «عباس عمویم و برادرم عقیل» که تازه مسلمان بودند و نمی‌توانستند از من آن‌طور که باید دفاع کنند، پس من چشم خود را روی خاری که در آن بود بستم و با ناراحتی و غصه، به سر می‌بردم «و صبرت علی اخذ الکظم و علی امر من طعم العلقم». که انحراف مردم از حضرت، حق او را از بین نمی‌برد و حضرت نه تنها حقّ دارد که ولی باشد، بلکه موظف

است که از آن نگهبانی بکند و اگر این موانعی که ذکر شد، وجود نداشت، همان طوری که بعد از عثمان با معاویه و طلحه و زبیر درگیر شد و این درگیری را وظیفه خود نیز می‌دانست، با غاصبین سه گانه هم می‌جنگید. این اجمالی است نسبت به ولایت حضرت امیر و سایر ائمه.

بر اساس آن‌چه در مجموع از بیانات حضرت استفاده می‌شود که در بازگشت از جنگ بین اصحاب این صحبت‌ها ردّ و بدل شد و درکوفه این صحبت‌ها به‌گوش حضرت رسید و در واقع می‌خواستند شبهات را از لحاظ تاریخی حل کنند و هیچ وقت این بیان را به عنوان مقدمه‌چینی برای اثبات ولایت خودشان مطرح نکردند، کما این‌که در ابتدای همین نامه هم شما مطرح فرمودید که حضرت فرمودند: من قصد نداشتم این مسأله را مطرح کنم، چرا شما از چیزهایی می‌پرسید که فایده‌ای برای شما ندارد؟! با توجّه به این نکته، غیر از آن مسأله کلامی و تاریخی که در جواب شبهات دادند، این‌که خودشان در زمانی که می‌خواستند متصدی حکومت شوند، به هیچ یک از این مبانی اشاره نکردند، یعنی در واقع به مردم نمی‌گفتند وظیفه شما این است که با من بیعت کنید و خودشان پا پیش نگذاشتند که خودشان را برای حکومت عرضه کنند، چگونه این عمل حضرت را تحلیل می‌کنید؟

مطلبی که فرمودید ممکن است به دو سؤال برگردانده شود، یکی این‌که چرا حضرت خودشان به این مطالب اشاره نکردند؟ و دیگر این‌که چرا وقتی که مردم می‌خواستند بیعت کنند، ابتدا قبول نکردند؟ امّا این‌که ایشان اشاره نکردند، باید بگویم که خیر، این‌گونه نیست، بلکه در همین نامه‌ای که گفته اشاره شد، به طور مکرر این مطلب را فرمودند و به قضایای مختلفی که از پیامبر(ص) نقل می‌کنند، استدلال فرمودند.

این روایات حیثیت اثباتی ندارند و در هنگام رسیدن به قدرت به این بیانات اشاره نکرده‌اند!

یک وقت گفته‌می‌شود که حضرت امیر این حرف‌ها را نگفته‌اند. خیر، این‌گونه نیست! ولی در مقام‌اینکه بفرمایند به‌این‌دلیل،این‌حق برای من است، این‌بیان را بسیار فرموده‌اند.

امام نفرموده‌اند به فلان دلیل بر شما واجب‌است، مخصوصاً در برهه‌هایی که حضرت می‌توانست ولایت را به‌دست گیرد و امکانش هم‌بود و یا اینکه حضرت در مقام‌احتجاج بودند، نفرمودند، اکثراً مورد یاموارد‌ی وجود داشته‌که قبل از ولایت‌بوده ولی بعد از حکومتشان به طور

مفصل بوده‌است. امّااینکه بگویند این روایات در حقّ من است و بر شما واجب‌است(از حیث اثباتی‌هم واجب‌است) از من تبعیت‌کنید و من را حاکم و ولیّ خود بدانید، این‌گونه نبوده است.

بر اساس دیدگاه مشهور شیعه نسبت به این‌که حقّ ولایت برای ایشان بوده، بحثی نیست، امّا آنچه که مهم است، این است که حضرت در هنگام به‌عهده گرفتن حکومت، بیانات و اشارات زیادی به بیعت داشتند، این که خود حضرت فرمودند مردم قبلاً با من نبودند و من به عهده نگرفتم. در این‌جا بحث است که مردم نبودند یا قدرت نداشتند؟ و این دو با هم فرق دارند، چون می‌شود قدرت اداره را پیدا کرد ولو این‌که مردم را به همراه خودش نداشته باشد و جای سؤال است و امروزه هم مطرح می‌شود که ما از بیانات و عملکرد حضرت چه نتیجه‌ای می‌گیریم در حالیکه حضرت برای قبول‌خلافت و حاکمیّت به‌گرفتن بیعت از مردم تکیه کردند؟

گاهی شما می‌خواهید سراغ مطالب دیگری بروید و گاهی هم می‌خواهید بحث را روی این بیاورید که آیا حضرت امیر(ع) برای بیعت ارزشی قائل بودند یا خیر؟ و احیاناً در کلام حضرت چه بسا اشاره‌ای شده به این‌که بیعت دارای ارزش است و برای بیعت جمع خاصی‌که با ابوبکر یا عمر بیعت کردند ارزش قائل شدند. اگر قسمت دوّم بحث را در نظر بگیریم، این مطلب را تثبیت می‌کند. امّا گاهی این سئوال مطرح می‌شود که آیا حضرت امیر(ع) فرموده‌اند همان‌طور که پیغمبر مرا در غدیر و غیر آن به عنوان ولیّ امر قرار داده، پس چرا مردم از اول سراغ من نیامدند؟ که‌گاه این خود یک گفتار اصلی است و گاهی این‌که چرا حضرت این گفتار را به مرحله اجرا نگذاشت نکته اصلی به حساب می‌آید که باید معلوم شود نظر شما چیست؟

آن‌چه که مهم است دوران خلافت حضرت است!

این‌بحثها را نمی‌شود در یکی دو جلسه حل‌کرد. پرسیده‌اید آیا حضرت بعد از قتل عثمان از قبول خلافت سر باز می‌زند و به‌مردم اصرارمی‌کند که امیر دیگری را برگزینند؟ در این زمینه چه‌تحلیلی دارید؟ آیا در صورت مراجعه مردم به شخص دیگر، مسؤولیت متوجه شخص امام بود یا خیر؟ بله، این مسؤولیت متوجه امام بود. صحبت‌های من همه، حاکی از این بود که مردم سراغ ابوبکر و عمر و عثمان رفتند و مسئولیت متوجه امام بود، گلایه‌های امام و مسؤولیت حفاظت از ولی‌امر، سر جای خودش بود.

مسؤولیت متوجه حضرت بود؛ یعنی این‌که اگر مردم مطیع امام می‌بودند، حضرت مردم را از خودشان دور نمی‌کردند؟

ابتدا باید بگویم که آیا بیعت در طول نصب، مصدر مشروعیت حکومت است یا خیر؟ در جواب می‌گویم خیر. یا در باب دیگر اینکه، آیا حضرت از باب جدال بر بیعت پافشاری می‌کردند؟ در جواب خواهم گفت گاهی شما می‌گویید چرا این مطالب در کلمات حضرت نیست و چرا از اول با ابوبکر و عمر نجنگید؟ جوابش را در لابه‌لای صحبت‌هایم عرض کردم. اصولاً این مطالب در سخنان حضرت کم نیست، حتّی خود حضرت می‌فرمودند که گروهی یهودی در زمان حکومتشان بودند که به جهات مختلفی می‌خواستند با ابوبکر و عمر درگیر شوند، ولی حضرت نهی می‌کردند و لذا این مسائل را دنبال نمی‌کنیم، چون می‌خواهیم به مسأله بیعت بپردازیم و بر همین مقدار از ادله که بر ولایت ائمه و حضرت امیر داریم، اکتفا می‌کنیم تا برسیم به این‌که به حسب ادله قطعیه که ولایت حضرت قطعی است، آیا بیعت در آن نقش دارد یا خیر؟ و اگر بیعت نقشی ندارد، این مطالب حضرت چه معنایی دارد؟ پس این‌که از طرف خداوند برای معصومین ولایت قرار داده شده، مسلّم است و چون ولایت از طرف خدا است، احتیاج به چیز دیگری نیست و نتیجه ولایت این است که معصوم حق دارد و وظیفه‌اش این است که تصمیم‌گیری کند و بر مردم هم لازم است از او اطاعت کنند. خداوند هم در قرآن شریف می‌فرماید: اطاعت از تشخیص اولی‌الامر لازم است. پس در اصل ولایت و وجوب اطاعت از ولی‌امر و این‌که مردم باید در مقابل این ولایت تسلیم باشند هیچ شبهه‌ای نیست و بیعت برای هیچ‌یک از این دو جهت نقشی ندارد؛ یعنی اگر همه مردم از بیعت با پیامبر و ائمه سر باز بزنند، به ولایت الهی او لطمه‌ای نمی‌خورد الاّ این‌که امکان تحقق خارجی ولایت و تصدی بالفعل امر ولایت ممکن نمی‌شود و به عبارت دیگر، ممکن است خداوند با اراده خویش و به طریق غیرعادی این کار را انجام دهد که مردم مجبور و ناچار باشند.

عبارت «اما شاکراً او کفوراً»، یکی از شواهد قطعی قرآن کریم است بر این‌که مردم مختارند و خواست خداوند این است که مردم هر طور که مایل بودند عمل کنند یا از هدایت الهی سپاسگزاری کنند و یا نسبت به آن ناسپاسی کنند. «ان تکفروا فانّ الله غنی

عنکم و لایرضی لعباده الکفر و ان تشکروا یرضه لکم»، در عین این‌که خداوند به کاری دستور می‌دهد، امّا اختیار با خود مردم است، از جمله در مسأله ولایت پیامبر و حتی نبوت پیامبر و ولایت حضرت امیر و سایر ائمه و تبعیت مردم. اسلام باید این معنا را برای مردم روشن کند، طوری که «لئلاّ یکون للناس علی الله حجة بعد الرسل» این کار باید انجام شود، ولی بعد از این، مردم اختیار دارند که هرکاری را می‌خواهند انجام دهند.

اگر خداوند حضرت‌علی و سایر ائمه و حتی پیامبر را به عنوان ولی‌امر قرار داد، به این معنی نیست که مردم باید به خواست تکوینی‌خداوند و یا با اعجاز و خواسته ولایت تکوینی ائمه در این مسیر قرار بگیرند، بلکه مردم اختیار دارند و باید با اختیار خودشان بیایند واگر نپذیرفتند معصیت‌کرده‌اند. پس‌اگر مردم هم‌پیرو ائمه نباشند،ولایت سر جای خودش هست، اما ولایت ایشان تحقق خارجی پیدا نمی‌کند مگر با آمدن مردم و این مقتضای ادله‌ای است که ما داریم. بنابراین، بیعت نقشی در این جهت ندارد، جز امکان تحقق و فعلیت‌ولایتی که خداوند برای معصوم قرار داده‌است. در جریان غدیر، پیامبر از مردم دعوت کردند که با حضرت امیر بیعت کنند و مردم هم آمدند با حضرت علی به عنوان امیرالمؤمنین بیعت کردند و در بعضی روایات آمده که چون مردم تعدادشان بسیار زیاد بود و بیعت انفرادی ممکن نبود، بیعت به صورت گروهی و قبیله‌ای انجام شد.

با توجّه به مطالبی که از ادله متعددهٔ قطعیةالسند و الدلاله به‌دست می‌آید، ثابت می‌شود که دعوت پیامبر ازمردم به‌بیعت‌نمودن با حضرت‌علی هیچ‌نقشی ندارد جز پیمان گرفتن از مردم برای این‌که به آن ولایتی که خدا برای حضرت امیر و پیامبرش قرار داده پایبند باشند. بیعت و بیع از یک ماده هستند و بیعت یعنی کسی، خودش را در اختیار ولی‌امر قرار دهد تا هر چه ولی‌امر دستور دهد او عمل کند و ولی‌امر نیز با بیعت، انجام آنچه راکه وظیفه او است تعهد می‌کند و باید در اداره امور بدان توجّه کند. گویا حقیقت بیعت این است که مردم امکانات خویش را در اختیار ولی‌امر قرار دهند و ولی‌امر هم تعهّد می‌کند که کارهایی راکه مربوط به او و جامعه است، انجام دهد. این بیعت در مقام اجرا و پیاده شدن است و طبق این برهان، پیامبر بعد از آنکه اصل ولایت حضرت علی(ع) را بیان کرد و فرمود حضرت علی بعد از من «اولی بکم من انفسکم» است.

علاوه بر این، او را به عنوان ولیّ‌امر معرفی کرد و از مردم هم پیمان گرفت که امیرالمؤمنین را ولیّ‌امر خویش بدانند که این تعهد گرفتن و تعهد دادن از نظر شرعی ارزش دارد؛ یعنی مردم قول دادند که به ولایت ایشان پایبند باشند. پس بر آنها واجب می‌شود که به قولشان عمل کنند و کسی هم که قول داد امیرالمؤمنین را به عنوان ولیّ‌امر شناخته و قبول داشته باشد، در زمان ولایت ایشان از دوجهت بر او واجب است که حضرت را ولیّ‌امر خود بداند و از ایشان تبعیت کند. اولین علت آن‌که خداوند فرموده: «**اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم**»[1] و شرط بیعت، در اطاعت از اولی الامر نیامده است. دوم تعهد دادن (بیعت کردن) به این‌که حضرت را به عنوان ولیّ‌امر جامعه شناختن، که این هم سبب وجوب اطاعت از حضرت امیر است. این معنای بیعت ظاهراً در بین خود اعراب (حداقل) یک مسأله معروفی بوده که به آن پایبند بودند و بر آن پافشاری می‌کردند.

ما برای بیعت به معنای این‌که شرط ثبوت اصل ولایت برای ولیّ‌امر باشد یا شرط جواز تصمیم‌گیری و تصدی برای او باشد و یا این‌که بعد از تصدی، شرط وجوب اطاعت از تصمیمات او باشد، معنا و ارزشی قائل نیستیم. به طور مطلق و بدون شبهه، ولایت ولی‌امر ثابت است و تصدی او لازم و تبعیت مردم هم واجب است. بیعت فقط تعهد مردم است به تبعیت و این مقدار، از روایات فهمیده می‌شود نه بیشتر. ولی مردم به این حقّ الهی بعد از پیامبر عمل نکردند و به سراغ ابوبکر و عمر و عثمان رفتند و بعد از آن نزد حضرت علی(ع) آمدند و گفتند: «بایع و الاّ جاهدناك».

در زمان تصدی حکومت توسط حضرت علی(ع)، بیعت از نقش الهی و ارزش اسلامی یک قدم جلوتر آمده و تنها نقش فعلیت پیدا کردن ولایت را ایفا کرده است. بنابراین، اگر حضرت امیر(ع) در کلمات و نامه‌هایی که بین ایشان و معاویه نوشته شده و در آنها برای بیعت نقشی قائل شده، به حسب زمینهٔ تحقق خارجی آن است.

طبق روایت صحیحی که در نهج البلاغه و اصول کافی آمده، روزی حضرت به مطلبی اشاره کردند و بعد خطاب به خواص و شیعیانشان فرمودند: «قد عمل فِي ولاة قبلی

---

۱. نساء / ۵۹.

اعمال خالفوا فیها رسول الله(ص)، متعمدین لخلافه، ناقضین لعهده، مغیّرین لسنته. و لو حملت الناس علی ترکها و حوّلتُها الی مواضعها و الی ما کانت فِي عهد رسول الله لتفرّق عنّی جندی حتّی ابقی وحدی او قلیل من شیعتی، الذین عرفوا فضلی و فرض امامتی من کتاب الله عزّوجلّ و سنة رسول الله». و حدود سی مورد از کارهای ناشایست خلفای قبل را ذکر کردند و بعد فرمودند: آیا اگر من نهی می‌کردم و باز می‌داشتم، آنها عمل می‌کردند؟ من نماز تراویح را که با جماعت می‌خواندند، نهی کردم و گفتم که جماعت خواندن نافله بدعت است. بعضی از لشگریان من گفتند: «یا اهل الاسلام غیّرت سنة عمر ینهانا عن الصلاة فِي شهر رمضان تطوعاً». حضرت فرمود با جماعت نخوانید، ولی آنها گفتند ما را از خواندن نماز نافله در رمضان نهی کرده است. بعد حضرت فرمودند: «و لقد خفت ان یصیروا فِي ناحیة جانب عسکری»؛ ترسیدم که قسمتی از لشگرم از دست برود، «مالقیت من هذه الامة من الفرقة و طاعة ائمة الضلالة و الدعاة الی النار».

یک مشت افرادی که با حکومت‌های طغیان گر زندگی کرده‌اند و به آن عادت کرده و دنبال نان و آب خود بودند، حضرت امیر که به درد ایشان نمی‌خورد، این‌ها باید به سراغ معاویه بروند! شش ماه از بیعت می‌گذشت که جنگ جمل به پا شد! با این‌که حضرت به طلحه و زبیر فرمودند مختارید که بیعت نکنید، ولی آنها بیعت کردند و پس از مدتی بساط جمل را به راه انداختند. حضرت ناچار بود که خطاب به معاویه بگوید تو که هیچ ارزشی نداری و سابقه‌ات جز عناد با اسلام چیز دیگری نیست، تو که می‌گویی چرا مرا به بیعت دعوت نکردی، تو چه حقی داری که می‌گویی مرا برای بیعت دعوت نکردی؟ بیعت اگر ارزش دارد، مربوط به عده‌ای است که در مدینه بودند (حضرت نفرمود که بیعت ارزش ندارد، ولی با توجّه به روایات، به دست می‌آوریم که بیعت ارزشی ندارد)، «انمّا البیعة للمهاجرین و الانصار» و این‌ها بودند که ابوبکر و عمر و عثمان را به خلافت رساندند، و با من هم بیعت کردند. این جملات از مقام احتجاج بالاتر است؛ زیرا در احتجاج فقط استدلال می‌شود، ولی حضرت با این جملات بیان می‌کنند که زمینه‌ای بوده که ایشان مجبور بوده‌اند این جملات را بگویند. حضرت از روی ناچاری (نه برای احتجاج واقعی) می‌فرمایند: این بیعت چیزی است که شما هم آن را قبول دارید.

حضرت در ادامه، خطاب به معاویه می نویسد: چطور شد که وقتی مردم با عثمان بیعت کردند، نگفتید ما در شام بودیم و در جمع بیعت کنندگان نبودیم، ولی عثمان را قبول دارید و پیراهن خون آلود او را عَلم کردید و می گویید خلیفه رسول الله کشته شد. او خلیفه پیامبر بود، ولی من نیستم؟! تو چکاره هستی که با تو بیعت کنم؟ و در آخر نامه می فرمایند: ناراحتی هایی را که ما از امّت پیامبر کشیدیم، هیچ امتی بعد از پیامبرش نکشید.

معنی بیانات حضرت این نیست که اگر بیعت نباشد، برای من حقّ ولایت نیست تا گفته شود که این با ادلّه ولایت فعلی حضرت منافات دارد و این واقعیتی است که از حضرت در نهج البلاغه و دیگر روایات نقل شده است. حضرت در جایی خطاب به معاویه راجع به بیعت و ارزش دادن به آن صحبتی دارند. و در جای دیگر خطاب به طلحه و زبیر فرموده اند: شما از روی اختیار بیعت کردید و این حجتی است علیه شما و اگر بگویید ما را مجبور کردند، از شما پذیرفته نیست.

مسأله دیگر اینکه اگر ولایت برای حضرت از طرف خداوند است، پس چرا ایشان خود را از بیعت با مردم کنار می کشیدند؟ در جواب این سئوال باید گفت: با وضعیتی که برای مسلمانان پیش آمده بود، جای سؤال است که چرا حضرت خلافت را قبول کردند؟ چون حضرت به معاویه نوشتند: «قلت انی کنت اتاد کما یُتادالجمل المخشوش حتّی ابایع»؛[1] گفتی مرامی کشاندند همان طور که شتر فراری را می کشانند تا بیعت را قبول کنم و این مطلب را به من نسبت دادی، «و لامر الله لقد اردت ان تذمّ فمدحت»؛ خواستی مرا مذمت کنی، پس من را مدح کردی، «و ان تفضح فافتضحت و ما علی المسلم من غضاضةٍ فِي ان یکون مذموماً ما لم یکن شاکّاً فِي دینه و لا مرتاباً بیقینه! و هذه حجتی الی غیرك قصدها»؛ این دلیل من برای کسی جز توست، «و لکنّی اطلقت لك منها بقدر ماسنح من ذکرها».

از مطالبی که حضرت در مورد بیعت خویش فرموده اند، استفاده می شود که حضرت علت ارجاع مردم به دیگران را پایبندی خود به سنت رسول الله دانسته و نیز چون مردم هم به زندگی با حکّام جور عادت کرده بودند، طاقت و تحمل عمل به سنت پیامبر اسلام را نداشتند، «و انا لکم وزیراً خیر لکم من ان اکون امیراً».

---

۱. نهج البلاغه، نامهٔ ۲۸.

گذشته از مقام حضرت و حق ولایت ایشان که از جانب خداوند بوده، چگونه می‌توان از سیره علوی در مسأله بیعت و حکومت، در فقه سیاسی امروز جامعه استفاده کرد؟ با توجه به این که یکی از مبانی مهم فقه سیاسی سیره است، یعنی چگونه می‌توان از دیدگاه ایشان نسبت به بیعت و مشروعیت حکومت، در عصر غیبت استفاده کرد؟

ظاهراً در نظر حضرت بیعت ارزشی ندارد. حضرت در زمان عثمان، می‌فرماید: «فخشی القوم ان انا ولّیت علیهم ان آخذ بأنفاسهم و اعترض حلوقهم و لایکون لهم فِي الامر نصیب فاجمعوا علی اجماع رجل واحد منهم (ظاهراً قضیه شورای شش نفره است)، حتّی صرفوا الولایة عنّی الی عثمان واخرجونی من الإمرة علیهم...».[1]

حضرت در ادامه نامه می‌فرمایند: «ثم قتلتموه ثم جئتمونی راغبین الیّ فِي امرکم»، حضرت قبل از این ذکر می‌کند که من در قتل عثمان نقشی نداشتم، نه کمک کردم و نه نهی کردم؛ چون اگر نهی می‌کردم چه بسا مسؤول خلاف‌هایی که انجام می‌شد بودم، «حتّی اخرجتمونی من منزلی لتبایعونی فابیت علیکم و ابیتم علیّ و امسکت یدی فنازعتمونی و دافعتمونی و بستطم یدی فکففتها و مددتموها فقبضتُها فالتقیت علیکم...». ایشان در این عبارت می‌فرمایند: بعد از عثمان به سراغ من آمدند و اصرار نمودند. دیدم که اگرایشان را اجابت نکنم، کسی خلافت را می‌پذیرد که شایستهٔ آن نیست.

بنابراین، جریان قبول خلافت این گونه بوده است، نه آن طور که حضرت از اصل تصدی حکومت که حق الهی ایشان بوده، صرف‌نظر کرده باشد. در واقع، ظلم‌ها و آزار و اذتت‌هایی که در حق حضرت، در طول مدت پنج سال حکومت ایشان واقع شد، بیشتر از ۲۵ سال مدت خانه نشینی ایشان در زمان حکومت خلفای سه‌گانه بود.

حضرت از خواندن نماز نافله با جماعت نهی می‌کردند و آنهامی‌گفتند وا اسلاما! سنت‌عمر تغییرکرد.حضرت‌می‌فرمایند: می‌خواستم پرداخت‌خمس رااحیاکنم،نمی‌شد، حتی انصار هم‌می‌گفتند ذوی‌القربای پیامبر تمام‌شدند و باید خمس را به مردم دیگر داد. حضرت که قبل از بیعت از وقوع همهٔ این‌جریانات‌اطلاع‌داشتند،از قبول آن امتناع کردند.

---

۱. معادن الحکمة فِي مکاتیب الائمه(ع)، ج ۱، ص ۱۵۷.

آیت‌الله سیدمحسن موسوی تبریزی

ضمن تشکر از آیة‌الله سیدمحسن موسوی‌تبریزی، مباحثی را پیرامون برخورد حضرت امیر با مخالفان سیاسی و نظامی، مطرح می‌کنیم. فرازهای مختلفی در نهج‌البلاغه وجود دارد که بعضی از آنها یادآور صلح و سازش است که اساساً حضرت بر نقش هدایت، امامت و رهبری تأکید می‌کنند که حضرت سعی می‌کنند در پرتو فضایل انسانی، کمالات نفسانی و اصل وفق و مدارا، حتی با مخالفان و معاندان تا زمانی که ایشان به اقدام عملی علیه حکومت دست نزنند، تحوّلی در اندیشه و رفتار و کردار آنها ایجاد کنند. همان‌طور که در زمان حکومت نبی اکرم(ص) علت این‌که قریب به اتفاق مسلمانان اسلام را قبول کردند، ملاطفت و صفای اجتماعی نبیّ اکرم بود و در مقابل نیز فرازهایی دیده می‌شود که یادآور اصل عدم سازش با مخالفان و معاندان است. حال، سئوال این است که تحلیل شما از این دو نوع فراز در نهج‌البلاغه و در سیرهٔ عملی حضرت علی چیست؟

الحمد لله ربّ العالمین و الصلوة و السلام علی سیّدنا خاتم النبیین.

در مقدمه عرض می‌کنم ما می‌توانیم از روایات اهل‌بیت عصمت و طهارت(ع) نکات بسیار عمیقی را درباره مسأله حکومت به‌دست آوریم. البته همه می‌دانیم که لازم نیست کل مطالب به صورت مبسوط در روایات آمده باشد، بلکه فقط کافی است به صورت اجمال و اشاره باشد، که از آن استفاده می‌کنیم و مابقی را استنباط می‌نماییم، مثل سایر مواردی که در فقه و اصول استنباط کردیم.

در ابتدا به دو سه مورد اشاره می‌کنم که در عرف یا خلط معنا می‌شود و یا مغالطه صورت می‌گیرد که کلمهٔ آزادی از آن موارد است؛ چون این کلمه، لفظ مشترک است و معمولاً در لفظ مشترک خلط معنا و یا مغالطه می‌شود که برخی هم برای اهدافشان از این الفاظ سوء استفاده می‌کنند. مثلاً همه می‌دانند که آزادی در این قبیل مباحث؛ در مسائل سیاسی، اجتماعی و حکومتی، آزادی به معنای آزادی در بُعد سیاسی است نه آزادی، به معنای آزادی عقیده. برای مثال «لا اکراه فی الدین» به معنای تبعیت از هوای نفس و بی‌بندوباری نیست. این خیانت به اسلام، جامعه و حکومت اسلامی است که انسان مرتکب این خلط معناها و مغالطه‌ها شود، چه عمداً و چه جهلاً.

منظور کسی که می‌گوید آزادی لازم است یا لازم نیست، آزادی باید باشد یا نباشد معلوم است! کسی که می‌گوید: لا اکراه فی الدین به معنای این است که انسان در انتخاب دین آزاد است، بله، خوب آزاد است، اما این، اصلاً ربطی به مسائل اجتماعی ندارد؛ صحبت دین نیست. بحث ما این است که گروه‌هایی در جامعه هستند و می‌خواهند در مورد مسائل اجتماعی و سیاسی و حکومتی جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنند آگاهی کسب کنند؛ می‌خواهند بدانند حاکم چه می‌کند؟ آیا کسانی که قدرت سیاسی را به دست گرفته‌اند، به نفع مردم عمل می‌کنند یا نه؟ بر اساس قانون عمل می‌کنند یا نه؟ و... .

مغالطهٔ دیگری که صورت گرفته، در مسألهٔ نظارت است. یکی از وظایف حاکم اسلامی و شاید عمده‌ترین وظیفهٔ او نظارت است که باید بر کارهای مسؤولین کشور نظارت شود تا بر خلاف اسلام کاری انجام نگیرد که برخی مسأله ولایت و وکالت را با هم خلط می‌کنند. عمداً یا سهواً نمی‌دانم؟ معصوم و غیرمعصوم را با هم خلط می‌کنند، موضوعات در مسائل مختلف علمی فرقی نمی‌کند. فقهی، اصولی، اعتقادی، تجربی، سیاسی و... . هر چه باشد، فرقی نمی‌کند. موضوعات دقیقاً باید از هم تفکیک شود، بعد از آن محلّ نزاع مشخص شود که متأسفانه امروزه در بسیاری از موارد، از جمله مسائل سیاسی، در جامعه با وضعیت بیمارگونه‌ای روبه‌رو هستیم که مطالب به طور شفاف و روشن و علمی و بر اساس محبت و دید اجتماعی ـ سیاسی دلسوزانه مطرح نمی‌شود تا جامعه از این طریق رشد فکری و رشد سیاسی پیدا کند. برای مثال، در این زمینه بحث

آزادی مخالفت و آزادی مخالف مطرح است که در سیرهٔ حضرت امیرالمؤمنین(ع) هم و در آن مدت کوتاه حکومتش هم می‌توان برای آن شاهد آورد.

آزادی موافقت و آزادی موافق یک مطلب طبیعی است. در حکومت بنی‌امیه هم بود، در حکومت بنی‌عباس هم بود، در دیکتاتورترین حکومت‌ها، آزادی موافقت هست. اگر آزادی موافقت‌نباشد، آزادی مخالفت هم‌نباشد، همه‌باید دهانشان را ببندند، خود حاکم هم نباید حرف بزند. گفتیم در مملکت آزادی است تا همه راحت بتوانند حرفشان را بزنند، اما کدام حرف را؟ به‌به و چه‌چه را؟ یا مثلاً در حکومت اسلامی ما همه می‌توانند آزادانه نمازشان را بخوانندیا جنبهٔ مثبت این حکومت در مقایسه با حکومت‌های قبلی این است که در خیابان‌ها شراب نمی‌فروشند. این همه مسائل درکشور رخ داد، انقلاب شد برای این‌که چهارتا شراب‌فروشی بسته شود؟ این یک چیز طبیعی است. در حکومت اسلامی نباید شراب‌فروشی باشد، مثلاً طلبه یا امام جماعتی و یا یک مرجع تقلیدی افتخار کند که قماربازی نمی‌کنم. قماربازی گناه است. مرجع تقلید قمارباز نیست، شیطان هم هیچ‌وقت به مرجع تقلید نمی‌گوید قماربازی کن. شیطان راه‌های مختلفی دارد، نسبت به هر کس از یک راهی وارد می‌شود. در حکومت اسلامی هم کسی آشکار در بازار شراب‌فروشی نمی‌کند، قماربازی نمی‌کند، یا از این قبیل منکرات. ما هم در سخنرانی‌هایمان، افتخارمان این باشد که بچه‌ها، مردم، جوانان ببینید! در زمان شاه شراب‌فروشی از کتاب فروشی بیشتر بود، الان هم یک شراب‌فروشی نیست. این یک چیز طبیعی است. بنابراین، نباید انسان اشتباه کند و مسائل طبیعی را دستاورد خیلی مهمی جلوه دهد. دستاوردها چیز دیگری است. شما ببینید حکومت بنی‌امیه چه داشت، بنی‌عباس چه داشت، شاه چه می‌گفت؟ ما نخواستیم او باشد، آن زمان همه راه افتادند در خیابان‌ها. این همه زندان و تشکیلات برای این بود که کسی نگوید در مملکت شراب نخورید؟ خیر، کسی را زندانی می‌کردند که نهج البلاغه را بیان می‌کرد که چرا این‌طور بیان‌کردی، مسائل‌حکومتی را، مسائل‌سیاسی را، مسائل‌اقتصادی را، مسائل عدالت‌اجتماعی را، مسائل حریت و آزادی را، وظایف حاکم را چرا این‌گونه بیان‌کردی؟ چراگفتی که حاکم باید جوابگوی مردم باشد؟ چراگفتی که حاکم با مردم مساوی است؟

و... کسی که این‌گونه سخن می‌گفت زندانی می‌شد. بنابراین، وقتی می‌گوییم در حکومتی آزادی است که هر کس بتواند حرف خودش را بزند، چه موافق و چه مخالف.

یکی دیگر از موارد خلط، مسأله مشروعیت است. برخی مشروعیت را با شرعیت خلط می‌کنند. از عوام‌ترین مسلمانان گرفته تا عالم‌ترین آنان، کسی نیست که بگوید حکومت، اسلامی باشد، اما مسائل شرعی در آن رعایت نشود. گاهی می‌گوییم حکومت شرعی است یا شرعیت دارد؛ یعنی بر اساس شرع عمل کرده و احکام شرع را پیاده می‌کند و گاهی صحبت از مشروعیت است؛ یعنی حکومت حق حاکمیت دارد و ملاک حاکمیتش، ملاک صحیحی است. ممکن است حکومتی احکام شرع و دستورات خداوند را اجرا کند که جنبهٔ شرعیت یا شرعی حکومت درست شود که گاهی این شرعیت با مشروعیت هم همراه است که مردم نحوهٔ اجرای احکام شرع توسط حکومت را قبول داشته باشند و در اجرای احکام شرع به حکومت کمک کنند و گاهی ممکن است این حکومت در جهت اجرای احکام شرع به کارهایی دست بزند که مردم به آنها راضی نباشند و آنها را قبول نداشته باشند. برای مثال، حکومت به زور سرنیزه مردم را به نماز خواندن مجبور کند. در این‌جا حکم شرع ـ نماز خواندن ـ حق است، اما نحوهٔ اجرای آن که با زور سرنیزه باشد، حق نیست و مردم نمی‌پسندند؛ پس مشروعیت ندارد.

حال ملاک مشروعیت این است که شخص حق حکومت بر مردم را دارد تا قرآن و اسلام را پیاده کند و لو به زور؟ پس چرا امیرالمؤمنین بیست و پنج سال در خانه نشست؟ امیرالمؤمنین قطب عالم امکان است، عالیترین درجهٔ طهارت وعبودیت و عصمت را دارد، علم ماکان و مایکون و اسرار خلقت در کف او است. او می‌خواست حکومت کند، بر چه اساس حکومت می‌کرد؟ او بر اساس حق و حقانیت الهی حکومت می‌کرد. چرا ۲۵ سال در خانه نشست و اسلحه به دست نگرفت و نگفت من باید حکومت کنم ولو کشته شوم، و لو اصحابم کشته شوند؛ چرا امام زین العابدین این کار را نکرد؟ چرا امام حسین این کار را نکرد؟ ائمه دیگر هم همین‌طور. در صورتی که حق آنها بود و دشمن هم می‌دانست که حق با آنها است، چه رسد به دوستان و شیعیانشان. حق حکومت بر مردم به نص احادیث و روایات برای ایشان است. به حکم عقل هم حق حکومت برای آنها است؛ زیرا

عقل می‌گوید چون آنها معصوم و عالم‌اند پس باید حاکم باشند، چون در حکومت و...، به خطا نمی‌روند و از روی جهل کاری نمی‌کنند. با این حال، چرا قیام نکردند و حق خودشان را نگرفتند؟ پس معلوم می‌شود در مسأله پیاده کردن و اجرای حق بین مردم، و حاکم شدن، یک ملاک دیگر هم لازم است و آن خواست و حمایت مردم است... گرچه، اگر مردم عمداً نخواستند و یا حمایت نکردند گناهکار هستند، اما خواست و نظر آنها در مشروعیت هر حکومتی، مخصوصاً حکومت اسلامی، شرط اول است.

نامشروع به چه معنایی است؟

از اول صحبت تا الآن گفتیم که با کلمه کاری نداریم. ما می‌خواهیم بگوییم منظور از مشروعیت، یعنی این‌که حق حاکمیت با خواست و حمایت مردم همراه باشد.

اگر ممکن است روشن‌تر بیان کنید؛ چون ما در حوزهٔ حکومت معصوم(ع) بحث می‌کنیم. دربارهٔ حضرت علی(ع) اعتقاد مشهور شیعه این است که ایشان از جانب خداوند به ولایت منصوب هستند و معنای این اعتقاد، این است که چیزی غیر از نصب الهی برای حاکمیت لازم نیست. آیا مقصود شما این است که برای جواز اعمال ولایت حضرت امیر(ع) نیاز به مسأله دیگری غیر از نصب الهی بوده؛ به این معنا که اگر در دوران بیست و پنج سال خانه‌نشینی، اگر حضرت علی(ع) به زور حکومت را به دست می‌گرفتند یا اگر در طول پنج سال خلافت ایشان روشن می‌شد که بیشتر مردم این حکومت را نمی‌خواهند، آیا بعد از چنین تحوّلی، اعمال حکومت حضرت بر مردم نامشروع و حرام بوده؟ یا خیر، بنابرقول مشهورترین عالمان فعلی جامعهٔ ما در خصوص حکومت حضرت امیر و معصومین(ع)، مردم تا آن حد در حکومت معصوم آزاد نیستند که رهبری را نخواهند، چون رهبر منصوب الهی است و راجع به حکومت حضرت علی(ع) حداکثر بگوییم که حضرت علی(ع) به لحاظ این‌که وقتی مردم نبودند در خارج نمی‌توانستند امامت کنند یا این‌که صلاح نمی‌دیدند، ولی این‌که خواست مردم شرطی است برای جواز که این شرط، برای مشروعیت با ارزش باشد، منتفی است.

ما می‌خواهیم از سیرهٔ ایشان استفاده کنیم، هر چه انجام دادند همان حق است.

شما سیره را به معنای «به وجود آوردن» می‌گیرید!

ما در سیره «به وجود آوردن» نداریم، بلکه آن عملی که انجام شده حق است. نباید

گفته شود که اگر حق بود انجام می‌داد، باید گفته شود فعل معصوم حق است و واقعیت خارجی را باید در مورد فعل ائمه معصومین(ع) به عنوان سیره ببینیم.

همان‌طور که ائمه معصومین(ع) ولایت تکوینی دارند؛ یعنی بعد از به وجود آمدن چیزی، قدرت تصرف در آن را دارند، همان‌طور هم ولایت تشریعی دارند که منظور از آن، این است که هر چه را که معصوم بگوید یا هر آن‌چه را که معصوم انجام دهد، همان فعل یا قول دین محسوب می‌شود.

از طرف دیگر، ولایت و زعامت و قیادت سیاسی را هم بر عهده دارد (همان‌طور که قبلاً اشاره شد، نص و عقل بر این مطلب دلالت دارد). در نتیجه، اگر ما در زمان معصومین(ع) بودیم، باید ایشان را انتخاب و حمایت می‌کردیم و اگر انتخاب نمی‌کردیم یا بیعت نمی‌کردیم، مرتکب گناه کبیره می‌شدیم. ولی سئوال این‌جا است که آیا اگر مردم نیامدند یا بیعت نکردند، معصوم می‌تواند با زور و قتل و خونریزی حکومت کند؟ در جواب باید گفت ما در سیرهٔ معصومین چنین چیزی نداشته‌ایم. بنابراین، حق نداریم به ایشان چنین چیزی نسبت دهیم.

اصطلاحاً سیره یک رفتار عملی است وگاهی می‌توان از آن تفسیرهای مختلفی برداشت کرد. در همین تعبیر شما که فرمودید حضرت علی(ع) بیست و پنج سال سکوت کرد، شاید کسی بگوید دلیلش این است که حضرت نمی‌توانستند و اگر می‌توانستند ممکن بود به هرکاری حتی قتل، اقدام کنند تا حاکمیت مشروع خویش را به دست آورند، اما یک احتمال دیگر این است که حضرت امکان به دست‌گیری قدرت را نداشتند.

این امکان از سه راه به دست می‌آید: یکی این‌که مردم توأم بیان کرده و به وظیفهٔ خود عمل کنند، معصوم هم به وظیفهٔ خود عمل کند؛ دوم این‌که به زور و قتل و آدم‌کشی ـ که این راه قطعاً درست نیست ـ و راه سوم این است که در صورتی که اقبال عمومی نبود، معصوم تنها باید به وظیفهٔ خود که همان ارشاد و بیان حقایق است بپردازد.

مقصود این است که با توجه به سیرهٔ حضرت علی(ع) اگر حکومتی که مشروعیتش با رأی مردم همراه بود و تحولی رخ داد که رضایت عمومی از بین رفت، واقعاً رضایت واقعی مردم شرط حکومت است یا خیر؟

یکی از موارد خلط همین مطلب است. سئوال در دو بخش باید مطرح شود: یکی قبل و دیگری بعد از حکومت. قبل از حکومت وظیفهٔ ما ارشاد، ابلاغ و اقامهٔ دین است و اقامهٔ دین هم بدون حکومت امکان ندارد. اما اقامهٔ دین و اجرای عدل با قتل و غارت و خفقان و... که از مصادیق ظلم و بی‌دینی است، منافات دارد. در اسلام، هدف وسیله را توجیه نمی‌کند. البته دلیلی هم نداریم که ساکت بنشینیم و دست روی دست بگذاریم و کاری نکنیم، بلکه باید مبارزه کنیم، تلاش کنیم، در آماده‌سازی مردم برای پذیرش حاکمیت اسلام بکوشیم تا زمینه حاکمیت اسلام فراهم شود.

حضرت امیر هم در مقام استدلال، مقابل معاویه و طلحه و زبیر که به نصوص روایات آشنایی کامل داشتند، مشروعیت حکومت خودش را به بیعت و خواست مردم مستند می‌فرماید.

حضرت در نامه‌هایی که به استانداران و والیان می‌نوشتند به خواست و نظر مردم توجه خاصی داشتند که عبارت «فانّ ولّوک فی عافیة و اجمعوا علیك برضا...»[1] یکی از آن عبارات است که دالّ بر خواست و رضایت مردم است.

همان‌طور که بیان کردید در این زمینه دیدگاه‌های مخالفی هم وجود دارد، اما برای درمان دردهای اجتماعی و سیاسی امروز جامعه در عرصهٔ قدرت سیاسی به نسخه شفابخشی از سیرهٔ حضرت احتیاج داریم. پس باید به جزئیات هم بپردازیم و مسائل ملموس جامعه را بر کلیاتی که اشاره فرمودید عرضه کنیم.

در آیه و «امرهم شوری بینهم»، معنای کلمه «امر» عبارت است از مسائلی که مربوط به مسائل روزمره زندگی، سیاسی، اقتصادی و... است که خداوند اختیار مسائل روزمره را به خود مردم واگذار کرده است، حتی انتخاب حاکم. البته معصومین از این امر استثنا هستند؛ زیرا ایشان از جانب خداوند انتخاب شده‌اند و ما موظف به اطاعت و پیروی از ایشان هستیم. فرض ما در زمان غیبت است که شرایط حاکم توسط عقل بیان شده و شرع نیز آنها را تأیید کرده است.

---

۱. صوت العدالة، ص۲۸۸.

خداوند پیامبر را با همهٔ عصمت، عظمت و علمش مکلف کرده است که در بین مردم به طور طبیعی زندگی کند و در امور مردم با آنها مشورت کند.

آیا معصوم باید براساس خرد جمعی تصمیم بگیرد، حتی اگر مخالفِ نظر شخصی خودش باشد یا خیر؟

آیه «و شاورهم فی الامر» مکلف نمودن پیامبر به مشورت کردن است و معنای جمله «فاذا عزمت فتوکل علی الله» این است که برای انجام هر آن‌چه تصمیم بر آن شد، چه جمعاً و چه شخصاً، بر خدا توکل نما و آن تصمیم را اجرا کن. اما آیه «و امرهم شوری بینهم» قابل تسری به زمان عدم حضور معصوم است و حداقل معنای آن، این است که بر اساس ملاکی که شرع و عقل گفته‌اند، اختیار به دست مردم است.

نتیجه صحبت‌های شما این است که اگر اکثریت مخالف بودند، حضرت اصراری بر حاکمیت نداشتند.

حضرت امیر مبانی آزادی را با حرف و عمل تحکیم بخشید، برای مثال، حضرت در خطبهٔ ۲۱۶ می‌فرمایند: «و انّ من اسخط حالات الولاة عند صالح الناس ان یظن بهم حب الفخر و یوزع حملهم علی الکبر...». در صورتی این فرمایش حضرت تحقق پیدا می‌کند که حاکم به گونه‌ای عمل کند که مردم از انتقاد، بیان مشکلات و مسائل ترسی نداشته باشند و با حاکم و حکومت راحت باشند.

آسیب‌شناسی جامعه یک مقوله است و عیب‌جویی برای زیر سئوال بردن مقوله‌ای دیگر است.

بحث آسیب‌شناسی مسأله‌ای است که ربطی به این‌جا ندارد و کاملاً با عیب‌جویی و انتقاد تفاوت دارد و در بحث آزادی نمی‌گنجد.

در سخنان قبلی شما مطلبی بود که باعث شبهه‌ای شد. وقتی که حضرت در مدت بیست و پنج سالی که قدرت نداشتند، برخلاف معمول مخالفین حکومت‌ها، با دستگاه حکومتی همراهی می‌کردند و خودشان هم می‌فرمودند که سکوت کردم در مقابل باطل‌هایی که در جامعه جاری می‌شد برای یک حق بالاتری که حفظ اسلام بود، ولی وقتی به قدرت رسیدند برخلاف حکومت‌داران که وقتی به قدرت می‌رسند محافظه کار می‌شوند، حضرت محافظه کار نبودند. از

روز اول گفتند من معاویه را نمی‌خواهم و... . حال آن‌که شما فرمودید در اسلام هدف وسیله را توجیه نمی‌کند، در حالی‌که در مقابلش می‌گوییم هدفی که حضرت علی(ع) در بیست و پنج سال بعد از رحلت پیامبر به دنبال آن بود به وسیله سکوت تأمین می‌شد. پس چطور حضرت برای رسیدن به هدف خود، حاضر به مصالحه و سکوت با حکومت‌های خلفای سه‌گانه شد؟

هدف از حفظ نظام اقامهٔ حق و عدل است. حفظ نظام از اوجب واجبات است؛ یعنی این‌که ما از مال و جان خود بگذریم تا نظام را حفظ کنیم که احکام اسلام اجرا شود، نه این‌که به مردم ظلم کرده و در جامعه خفقان ایجاد کنیم. ظلم کردن، ایجاد خفقان و... . با اسلام منافات دارد.

بحث در کبریات کلیه نیست، بلکه بحث در صغریات جزئی است. ما وقتی سراغ موارد جزئی می‌رویم، می‌بینیم که گروهی می‌گویند کشتن مخالف و معاند سیاسی یا زندان و تبعیدش عین عدالت است و گروه دیگری می‌گویند که این کار خلاف عدالت است.

وجود و حفظ نظام اسلامی برای اقامهٔ حق و عدل است و نمی‌توان از راه باطل به نظام رسید. حضرت امیر هم هیچ‌گاه به کارهای باطل در جهت به قدرت رسیدن و یا حفظ حکومتش دست نزد. منظور شما از مرتکب شدن خلاف چیست؟

مرتکب شدن خلاف این است که در مقابل دولت باطل سکوت کردند.

سکوت یعنی چه؟ حضرت علی(ع) در مقابل خلفا سکوت نکرد و اشکالات و مسائل را تذکر می‌داد، اما اقدام عملی برای به دست آوردن حکومت نکرد؛ چون مردم پشتیبانی و حمایت نمی‌کردند.

شاید حضرت با همان قدرت مافوق بشری خود که درب قلعهٔ خیبر را از جا کَنْد، می‌توانست بر آنها غلبه کند و پیروزی را به دست آورد، امّا در مسائل عرفی و اجتماعی باید شبیه مردم باشند و از جانب خداوند اجازهٔ چنین کاری را ندارند.

گاهی اوقات برای رسیدن به یک هدف، برخی ارزش‌ها را زیر پا می‌گذاریم، مثلاً تعطیل کردن حج که حضرت امام برای هدف بالاتری که مبارزه با استکبار بود، فریضهٔ حج را تعطیل کردند.

باب تزاحم اهم و مهم فقه در تمام احکام اسلام پیاده می‌شود و لزومی ندارد که یک

طرف، مسأله حکومت باشد. در مسأله حج، تعطیل شدن آن برای مدتی در مقابل حفظ عزّت مسلمین مشکلی ایجاد نمی‌کند و کسی به این مسأله ایرادی نمی‌گیرد.

مسأله مهم در مورد حاکم این است که فراقانونی فکر و عمل نکند. این حاکمی که حکومت اسلامی را به دست گرفته، در اجرای قوانین و احکام اسلام خادم مردم است، نه کم و نه زیاد.

منظور از فراقانونی نبودن، قانون بشری است یا قانون الهی؟

حضرت در خطبهٔ ۱۰۵ نهج‌البلاغه به این مطلب اشاره فرموده است: «لیس علی الامام الاّ ما حمِّل علیه من امر ربّه»، که معصومین غیر از عمل به دستورات الهی وظیفه‌ای نداشتند. در مورد حاکم اسلامی هم همین‌طور، در قسمتی که به عرف و مسائل روزمرهٔ بشری مربوط می‌شود، قانون بشری ملاک است و در قسمتی که به مسائل دینی و الهی ارتباط دارد، قانون الهی ملاک است.

علاّمه سیدمرتضی عسگری

تعابیری مانند «دعونی و التمسوا غیری» یا «و قد کان رسول الله عهد الیّ عهداً فقال یابن ابی‌طالب لك ولاء امتی فان ولوك فی عافیة واجمعوا علیك بالرضا فقم بامرهم و ان اختلفوا علیك فدعهم و ما هم فیه فان الله سیجعل لکم مخرجاً» در نهج‌البلاغه نشان‌دهندهٔ عدم قبول خلافت بعد از قتل عثمان توسط حضرت علی است. حال با توجه به این‌که حضرت امیر معصوم بودند و به حقانیت خودشان هم ایمان داشتند، ارجاع مردم به دیگران و عدم قبول خلافت توسط ایشان را چگونه تحلیل می‌کنید؟ و اگر مردم سراغ شخص دیگری می‌رفتند چگونه می‌شد آن را توجیه کرد؟

انصار با پیامبر دو بیعت کردند؛ اول، بیعت اسلام بود که این نوع بیعت برای پیامبر جهت تشکیل حکومت، تکلیفی نمی‌آورد؛ دوم، بیعت با شخص ایشان بود که به واسطهٔ آن حکومت تشکیل دادند. درجریان درخواست مردم از حضرت علی(ع) هم، مردم به عنوان این‌که ایشان واجب الاطاعه است، نمی‌خواستند بیعت کنند، بلکه فقط می‌خواستند به عنوان حاکم شرع با ایشان بیعت کنند که بیعت مردم نظر حضرت را تأمین نمی‌کرد؛ زیرا حضرت می‌خواست که مردم بفهمند ایشان وصی پیامبر و اولواالامر است، ولی این بینش نبود به همین دلیل، حضرت از قبول بیعت سر باز می‌زدند.

حضرت می‌دانستند که مردم به کارهای خلاف زمان عثمان عادت کرده‌اند که باعث دگرگونی کلی نظام اسلام شده بود. قرآن کریم در این زمینه می‌فرماید: «یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و... ان اکرمکم عند الله اتقیکم» پیامبر اکرم(ص) غنایم را به طور

مساوی بین مسلمین تقسیم می‌کرد، بین آنها فضلی نبود مگر تقوا.

پیامبر اوضاع جاهلیت را دگرگون کرد، امّا عمر دوباره نظام طبقاتی را زنده کرد، او در تقسیم بیت‌المال طوری رفتار کرد که اختلاف طبقاتی زیادی بین مردم به وجود آمد.

روزی حضرت در مسجد کوفه برای شیعیانشان که به وصایت ایشان ایمان داشتند خطبه‌ای[1] خواندند: «ماذا لقیت من ولاة الجور قبلی...»، که در این خطبه حضرت تغییراتی را که حاکمان قبل در احکام اسلام داده بودند، بیان می‌کنند و می‌فرمایند: عمر یک نصرانی تازه مسلمان را به امام جماعتی صلاة تراویح منصوب کرده بود که به آنها گفتیم نماز مستحبی را به جماعت نخوانید؛ از لشگرم بانگ برآمد که «وا سنتا عمر»؛ علی ما را از نماز جماعت منع می‌کند و... .

حضرت چون می‌دید که بیعت‌کنندگان این‌گونه‌اند، بیعت را قبول نمی‌کرد و الاّ اگر بیعت‌کنندگان به مقام وصایت و ولایت ایشان ایمان داشتند، برخورد حضرت این‌گونه نبود. دلیل دیگری که حضرت از قبول خلافت امتناع می‌کردند، این بود که بیعت‌کنندگان به سیرهٔ زمان عمر و عثمان عادت کرده بودند و بازگشت به سیرهٔ رسول خدا بسیار سخت به نظر می‌رسید که «الناس عبید الدنیا و الدین لعق علی السنتهم» و لذا اجرای احکام اسلام امکان نداشت.

حضرت در طول پنج سال حکومتشان، دو نوع مخالف داشتند، مخالف سیاسی و مخالف نظامی، حال با توجه به نوع برخورد حضرت با این دوگروه، تفاوت آنها را چگونه می‌بینید؟

کسانی را که با ایشان بیعت نکردند به حال خودشان واگذاشت و کسی را مجبور به بیعت نکرد؛ برخورد حضرت با مخالف سیاسی این‌گونه بود.

در مورد مخالف نظامی هم تا جایی که به جامعه اسلامی ضرری وارد نمی‌شد، حضرت مدارا می‌کردند و حقوق خوارج که بارزترین این گروه بودند را از بیت‌المال پرداخت می‌نمودند، در صورتی که در زمان خلفای دیگر این چنین نبود و برخورد سختی با مخالفان سیاسی صورت گرفته بود.

---

۱. معالم المدرستین، ج۲.

حضرت اصالت را به عدالت، امنیت مردم، آزادی و احکام اسلام می‌داد. حضرت در این باره می‌فرمایند: «انی لعالم بما یصلحکم ولکن لاارید اصلاحکم بافساد نفسی» یا «اتأمرونی ان اطلب النصر بالجور» یا «الملك یبقی مع الکفر و لا یبقی مع الظلم». حال تحلیل برخی از اندیشمندان معاصر این است که حکومت علوی، حکومتی پایدار و موفق نبود. برداشت شما از این مطلب چیست؟

حضرت به احکام اسلام عمل می‌کرد؛ به ضرر خودش بود یا به نفع خودش، موفقیت در نگهداری اسلام است نه در حکومت‌کردن و اگر حکومت حضرت نبود، نشانه‌ای از اسلام جز نام، باقی نبود.

آیةالله سید احمد مددی

در خدمت آیةالله مددی هستیم تا راجع به چگونگی برخورد حضرت علی با مخالفین سیاسی و نظامی خود، مباحثی را مطرح کنیم.

مستحضرید که در نهج‌البلاغه فرازهای مختلفی وجود دارد و در اندیشه سیاسی اسلام یا در برخورد با مخالفان دو اصل اساسی به چشم می‌خورد: یکی، اصل مدارا و سازش است و اصل دیگر، اصل عدم مداهنه و سازش. برای مثال، حضرت در مقابله با مارقین، ناکثین و قاسطین، مواضع بسیار تندی داشتند که بیانگر عدم‌مداهنه و سازش در اصول است و در مقابل این دیدگاه و موضع، در برابر کسانی که از بیعت امتناع می‌کردند، نظیر عبدالله بن عمر، نرمش به خرج می‌داد. به طور اصولی، اگر بخواهیم اندیشه سیاسی حضرت را در برخورد با مخالفان، در قالب الگوی عملی مطرح کنیم تا در جامعه قابل عرضه باشد، این مشی را چگونه تحلیل می‌فرمایید؟

با تشکر از تشریف‌فرمایی شما! البته سئوال جهات مختلفی دارد که یکی از آنها برخورد حضرت با مخالفان است که در این‌جا باید به عنوان مقدّمه آن، روابط پیامبر اکرم را با مخالفان بررسی کرد که مستلزم یک بحث طولانی است. به نظر من، بعید است که حضرت با مخالفان خود دو برخورد متفاوت کرده باشد. علاوه بر آن، بحث دیگری هم باید اضافه می‌شد که عبارت است از این‌که این قسمت از برخورد را نسبت به فقیهی که مبسوط‌الید باشد، چگونه باید سریان داد؟ چون در روایاتی که عنوان امام یا حاکم آمده، جمله‌ای از احکام را بنابر ثبوت ولایت فقیه می‌توان به فقیه منتقل کرد، امّا احتمالاً انتقال بعضی از احکام، حتی بنابر ثبوت ولایت فقیه هم روشن نباشد، مثلاً در بعضی روایات

چنین آمده است: «تمام الحج لقاء الامام». یکی از کارهایی که شیعیان انجام می‌دادند، تشرّف به خدمت امام بود. در روایتی چنین آمده است که این‌ها مأمور هستند تا به مکّه بروند و بعد پیش ما بیایند و عقاید خود را بر ما عرضه دارند. به نظر من، شاید این حکم، مخصوص معصوم باشد، نه فقیه مبسوط‌الید.

فکر می‌کنم جهتی که در سؤال حضرت‌عالی بیشتر مدّنظر بود، این‌است که بر فرض که توانستیم تفسیر واحدی از سلوک حضرت علی در رابطه با برخورد ایشان با مخالفان سیاسی و نظامی ارائه دهیم، آیا این تفسیر مختص به حضرت امیر است و یا این‌که برخورد حضرت قابل تعمیم به فقیه نیز می‌باشد؟ البته این مطلب که هر زمانی خصوصیات خاص خودش را دارد و برخورد خاص خود را می‌طلبد، درست است، امّا در حال حاضر، هدف ما بررسی همه خصوصیات آن زمان نیست، بلکه کلیاتی وجود دارد که می‌توانیم برخی از آنها را برای فقیه ثابت کنیم و از امام به فقیه سرایت دهیم.

در روایتی‌از امام‌صادق‌روایت‌شده که: اگر جنگهای حضرت امیر نبود، نحوهٔ برخورد با مسلمانان مخالف روشن نمی‌شد؛ یعنی بین مسلمانان جنگ رسمی نبود، گرچه بین آنها اختلافات داخلی وجود داشت، مانند قتل عثمان، امّا در کتاب «نصربن مزاحم» آمده که در جنگ جمل که در زمان خلافت حضرت امیر رخ داد، حدود ۲۵ هزار نفر و در جنگ صفین هفتاد و پنج هزار نفر و در جنگ نهروان حدود ۹ هزار نفر تلفات به بار آمده است. در حالی‌که آمار تلفات جنگ‌های پیامبر که بیش از بیست جنگ می‌باشد، مجموعاً هزار و پانصد نفر بیان شده‌است که قابل مقایسه با تلفات جنگ‌های حضرت‌علی نیست. با این حال، امام صادق در مورد الگوی اساسی برخورد با مخالفین مسلمان می‌فرماید: اگر عملکرد امیرالمومنین نبود، جامعه اسلامی نحوه برخورد با مخالف را نمی‌دانست که شاید حساسسیت این موضوع از حساسیت قسمت‌اوّل کمتر نباشد.

لازم‌است قبل از واردشدن به بحث، مطلبی را بیان‌کنم و آن اینکه وقتی به تاریخ نگاه می‌کنیم، می‌بینیم که هر مرحلهٔ‌تاریخی، علاوه بر خدمات‌سیاسی و اجتماعی به مایه‌های فرهنگی نیاز دارد که می‌توان آن برهه‌های تاریخی را با این مایه‌های فرهنگی شناخت.

هر زمانی که شیعه سلطهٔ سیاسی ـ مستقیم یا غیرمستقیم ـ پیدا کرد، بدون شک یکی

از کارهای خوب آن، مایه‌های فرهنگی فراوان آن بود که این مطلب در دنیای سیاست از حالت طبیعی خارج است؛ زیرا وقتی برخوردی را که با سیدالشهدا(ع) داشتند، نسبت به دیگر ائمه هم ابراز می‌داشتند، معلوم است که با دیگران چه می‌کردند؟!

ولی با این حال، ائمه(ع) یا شیعیان وقتی قدرتی به‌دست می‌آوردند آن را مغتنم شمرده و مایه‌های فرهنگی بسیار زیادی از خود به یادگار می‌گذاشتند. برای مثال، در اوایل قرن چهارم، آل‌بویه در بغداد مسلط شد و در زمان آنها دست شیعیان باز گذاشته شد و برای نخستین بار در تاریخ شیعه، گروه‌های عزاداری امام حسین(ع) به خیابان‌ها آمدند. نمونه‌هایی از این قبیل در تاریخ شیعه، فراوان به چشم می‌خورد.

در زمان صفویه نیز شاه طهماسب که او را از شاهان بسیار متدین و شجاع و غیور صفویه به شمار آورده‌اند، فرمان شاهانهٔ بسیار مفصلی دارد. در آن فرمان شاهانه آمده است که تمام امور مملکت باید زیر نظر شیخ علی (محقق کرکی) باشد و در ادامه، جزء به جزء موارد را ذکر کرده است که در نوع خود بی‌نظیر است.

البته با تمام مطالبی که صفویه، عالمان شیعی را محل رجوع خود و حکومت قرار داده بودند، عده‌ای از عالمان شعیه به ایران نیامدند، بلکه به آنها سوءنظر نیز داشتند که شهیدثانی و پسر صاحب‌معالم و مرحوم صاحب مدارک از بزرگانی بودند که قبول نکردند به ایران بیایند. طبیعی است ده، پانزده سال اوّل پایه‌گذاری هر حکومتی، صرف تثبیت سیاسی آن می‌شود، نه صرف مسائل فرهنگی.

به هر حال، در اصل جمهوریت نیازی به بازگشت به بغداد یا زمان صفویه نداریم!

باید مایه‌های فرهنگی قوی داشت تا بتوان بهتر عمل کرد. الان امکانات ما نسبت به گذشته فرق کرده است.

هر چند احساس می‌شود که از اصل بحث فاصله گرفتیم، امّا همین مطلب نقطهٔ عزیمت خوبی برای تداوم بحث است. بله؛ این دوره با دوره‌های قبل بسیار فرق می‌کند، بالاخص این‌که ما از دوره میانهٔ دورهٔ قاجاریه با یک پدیدهٔ جدید روبه‌رو هستیم. در دوران گذشته، سنّت درگیر مسائل درون سنتی خود بود، ولی امروزه تجدد بر سنّت مسائلی را تحمل کرده و آن را به چالش‌های جدّی کشانده است. برای مثال، اگر بخواهیم پایه‌های حکمت اسلامی در عصر

جمهوری اسلامی قوی‌تر باشد، باید به همان سنّت صحیح برگردد که سنّت صحیح بنابر اعتقاد ما، همان حضرت رسول و حضرت امیر است که در این سنّت و حکومت مطلوب، دو موضوع داریم که از انتقال خیلی از مطالب به دوره غیبت جلوگیری می‌کند.

یک مطلب، همان‌زمانی بودن حکومت و احکام است. بسیاری از افراد هستند که معتقدند حکومت و جامعه پدیده‌هایی هستند که ربطی به دینی و غیردینی بودن ندارند و اگر حضرت امیر در مورد قضیه و پدیدهٔ خاصی، برخورد مشخصی نمود، آن برخورد، مخصوص شرایط و به اصطلاح، محدود به قراین زمانی بوده است. از طرف دیگر، عنصر عصمت که در هر دو دوره بوده است که هیچ‌کدام از این دو؛ یعنی محدود بودن عملکرد و عنصر عصمت، قابل انتقال و الگوبرداری نیستند. بنابراین، آیا می‌توان برخورد با مخالفین و یا موارد دیگری را که در زمان امیرالمؤمنین اتفاق افتاده است، الگوبرداری کرد و آن را به عصر حاضر که عصر حاکمیت اسلام در زمان غیبت است، انتقال داد؟

قبل از هر چیز، راجع‌به این دو مطلب، پاسخ‌اجمالی می‌دهم. عقیده من این‌است‌که در رابطه با برخورد با مخالفان باید بدانیم برخورد اولیه چه بوده‌است؟...و در مرحله بعد،آن را تفسیر و تحلیل کنیم که ما راجع به هر دو قسمت؛ یعنی دریافت خبر راجع به برخورد حضرت امیر با مخالفین و همچنین تفسیر و تحلیل این خبر با مشکل مواجه هستیم.

هر نظامی که تشکیل می‌شود، چند سالی به تثبیت‌سیاسی احتیاج دارد. لکن احساس می‌کنم که الان وقت تثبیت‌سیاسی تمام‌شده و باید مقدار زیادی از بودجه‌ها، عمرها و وقتها صرف جمع‌آوری، تفسیر، تحلیل و کارهای زیربنایی شود. مسأله تجدد یا استعمار فکری‌جدید و مدارس‌فکری‌جدید و بازشدن راه برای‌تمدن و فرهنگ‌غرب، قبل از دوره قاجار شروع‌شده، نظیر این‌حالت نیز در اوایل قرن دوّم بوده است که این دو دوره عبارت است از راهیابی فلسفهٔ غرب به جهان اسلام و نیز راهیابی علومی مثل فیزیک و شیمی.

ولی این‌ها مثل جریان تجدد جدید، همگانی نیستند!

بدتر! صدسال اوّل تاریخ‌اسلام،بحثهای فقهی‌وکلامی کمتر مطرح بوده و قدرت‌اسلام بیشتر صرف تثبیت‌سیاسی شده‌است. عمدهٔ فقهای اسلام در صدسال دوم بوده‌اند؛ ابوحنیفه، اوزاعی، مالک، شافعی و...، هرچه نگاه کنیم دوران فقاهت است.

در این دوران، دو مشکل اساسی در جهان اسلام پیدا شد. اولین حرکت، حرکت ملی‌گرایی بود؛ یعنی کسانی که دعوت‌های عنصری و ملی و نژادی را مطرح می‌کردند و اولین بار هم توسط برامکه مطرح شد و حرکت دوّم که در سال ۱۲۸ ق. رخ داد توسط زنادقه شروع شد و این حرکت، یک حرکت الحادی خطرناک بود.

به آن ماتریالیسم زمان امام صادق می‌گفتند!

نه؛ در حد ماتریالیسم نیست. او در این اندیشه بود که اندیشه‌های الحادی را در تمام جهان اسلام با همان گروهی که در اصحاب بود، با همان تشکیلات خودش نشر دهد و برای او مشکل بود که در آن زمان راه بیفتد از کوفه به بصره و از بصره به اهواز و از آن‌جا به اصفهان و... . مکّه را انتخاب کرد چون مسلمانان برای مراسم حج به مکه می‌رفتند.

از همین‌جا مقام داوری را شروع کنید تا بتوانیم این بخش را تمام کنیم.

بله؛ قبل از داوری باید مقدمه‌ام را کامل کنم. من معتقدم که الان امکانات ما بهتر است و باید راجع به کارهای حضرت امیر تحقیقات علمی کنیم. ما می‌توانیم کارهایی را که انجام می‌دهیم، چند قسمت کنیم: اول، کارهایی مثل کارهای خرافات عوام و اوهام که این‌ها دست‌مایه‌های ضعیفی دارند؛ دوم، کارهای علمیِ حوزوی است که بحث در حجیت یا عدم حجیت جملاتی است که به حضرت امیر(ع) نسبت داده می‌شود.

سوم، راه علمی تحقیقی رئالیستی است به این شکل که در یک بُستر تاریخی و با شواهدی که اکنون دانشگاههای علمی دنیا همان‌طور که برای شناخت آثار ارسطو و سقراط به کار می‌رود، دیگر گذشتگان نیز که آثار منسوب به آنان محّل تردید است که متعلق به خودشان است یا نه، با یک‌سری برخوردهای تحقیقی، رئالیستی و واقع‌بینانه در بررسی بستر تاریخی، شروع به‌تحقیق روی مسائل مطرح‌شده در مورد امیرالمؤمنین کنیم. البته ما هنوز این شبهه را داریم که برخورد عِلّی به جای برخورد معلولی در دایرهٔ معارف اسلامی و علوم اعتباری جاری نیست و فقط در دایرهٔ علوم حقیقی کاربرد دارد. لکن این طرح را مطرح کردیم که اگر بحث حجیت را کنار گذاشتیم و گفتیم در این مسائل ، حتی در مسائل فقه، چیزی به نام تعبّد و حجیت وجود ندارد، راه‌های علمی برای دستیابی به واقعیت مسدود نشده باشد. چنین برخوردی، یک برخورد علمی است.

اکنون بحث حجیت در دنیای علم قابل طرح نیست و این مشکل کار ما است، بلکه این شکل در غالب حوزه‌های علوم ما که بحث حجیت در آنها مطرح بوده، قابل طرح است. به اعتقاد من، این‌گونه تحقیقی در مورد حضرت امیر می‌تواند مایه‌دار باشد.

بنده اعتقاد دارم که حضرت امیر از آخرین روزهایی که در مکّه بودند به عنوان وصّی، معروف و ملقب شدند و شواهد بسیار زیادی هم از روایات،اشعار و منابع تاریخی بر این مطلب وجود دارد. حتی شخصی مانند ابن‌ابی‌الحدید می‌گوید مسلّماً عنوان وصی متعلق به حضرت امیر است. البته ایشان می‌گوید فقط وصی در اموال و امور داخلی بوده‌اند. من اعتقاد دارم به دلیل رواج این لقب، اهل‌سنت نتوانستند این لقب را مخفی کنند.

از القاب دیگر حضرت، مولا بوده است که اهل‌سنت نقل می‌کنند پیامبر اسلام فرمود: «هو مولیٰ کل مؤمن و مومنة».

نهایت آن‌چه که اهل‌سنت در توجیه این روایت می‌گویند، آن است که اگر این روایت دلالت بر ولایت کند، معنای آن، این است که هم پیامبر و هم حضرت امیر با هم ولایت داشته باشند که در یک زمان وجود دو مولا امکان ندارد.

به‌نظرمن، ولایت حضرت‌امیر درزمان رسول‌الله ثابت‌بوده و عبارتی‌که‌حضرت رسول فرمودند: «هو ولی کل مؤمن بعدی »؛ این «بعد»، «بعد» رتبی‌است نه زمانی.البته نه این‌که حضرت می‌فرمایند تا من از دنیا رفتم، ایشان ولّی است، بلکه معنای فرمایش حضرت رسول این‌است که هرجا من هستم، ولی شما هستم و اگر من نباشم (و لو اینکه حضرت در سفر باشد) او ولّی شماست. مؤید این مطلب هم آن‌است‌که این سؤال کسانی بوده که با امیرالمؤمنین در یمن بوده‌اند و پیغمبر نیز قصد ندارد در جواب این افراد، وظیفهٔ بعد از مرگ خویش را بازگوید، چون فایده‌ای بر آن مترتب نیست. غرض از بیان این مقدمه، آن است که در رابطه با حضرت امیر باید به طور علمی و عمیق و با صبر و حوصله به یک تحقیق مایه‌دار و وسیع دست زد که روش آن نیز، این‌گونه است. وقتی برای ما مسلّم شد که حضرت امیر کتابت می‌کردند و نیز مسلّم شد که ایشان مکتوباتی دارند و نامه‌ها و دست‌نوشته‌هایی از خود به‌جای گذاشته‌اند، نتیجه آن‌می‌شود که در امثال نامهٔ‌حضرت به مالک‌اشتر دنبال اینکه سند نجاشی به مالک صحیح است یا خیر، نمی‌رویم.

حضرت امیر کتابی با عنوان «الرسالة الجامعة» دارند که ائمه(ع) آن را توصیف کرده‌اند و حکم هر حلال و حرام و هر مسألهٔ ریز و درشتی در آن وجود دارد و نیز حضرت کتاب دیگری به نام «جفر» داشته‌اند که سرنوشت این کتاب‌ها از حیث این‌که حجیت آنها تعبدی است یا خیر، باید روشن شود. اگر ما روایات مربوط به «جفر» و «جامعه» راکنار هم بگذاریم، تقریباً دایرهٔ حجیت تمام است؛ چون صحیح‌السند هستند، امّا یک وقت، شخصی مثل مرحوم «علی بن عیسی اربلی» صاحب «کشف الغمه» می‌گوید من نسخهٔ اصلی ولایت‌عهدی راکه به خط اصلی مأمون نوشته شده و مهر شده بود، دیدم که پشت آن نیز به خط مبارک حضرت رضا(ع) مرقوم شده بود. این کار (ولایت‌عهدی) در سال دویست تحقق پیداکرده و ایشان در سال ششصد و اندی خط را دیده که تا آن سال حفظ شده است. حال نزد چه شخصی بوده است معلوم نیست، امّا ایشان متن را از نوشتهٔ مأمون و حضرت رضا(ع) نقل می‌کند. این نوشته‌ای رسمی است که در آن بحث تعبد راه ندارد. این نوشتهٔ رسمی خلیفه و ولیعهد است که در آن متن، حضرت رضا(ع) می‌فرمایند این‌که خلیفه از من چنین چیزی خواسته است، الّا ان الجفر و الجامعه یدلّان علی خلاف. بسیار جالب است!

آیا سندی داریم که قبل از صاحب «کشف‌الغمه»، شخص دیگری از علمای شیعه ندیده باشد؟

شخصی که مشاهده کرده‌است، ایشان بوده‌اند.

عبارت «ان الجفر و الجامعه یدلان علی خلاف» یعنی چه؟

یعنی مأمون می‌خواهد که من ولیعهد شوم، اما این کار صورت نمی‌گیرد. خیلی عجیب است! چون تا آن زمان جفر و جامعه درکلام امام صادق بود و در محدودهٔ شیعه، امّا یک‌دفعه محدودهٔ آن به تمام جهان اسلام افزایش پیدا می‌کند. من واقعاً متحیرم که چه‌طور حضرت رضا مصلحت دانستند که مطلب به این مهمّی را یک‌دفعه و علنی برای تمام جهان اسلام فاش سازند. حضرت رضا، با این بیان به قطعی بودن آن کتاب‌ها اشاره می‌کنند. سابقاً گفتیم که حضرت صادق به شیعیان فرموده‌اند که این کتاب حضرت علی است، اما یک‌دفعه امام رضا آن را به صورت وسیع و علنی مطرح می‌کنند. با این بیان حضرت، دیگر جای شک و شبهه باقی نمی‌ماند؛ چون متن و سند قطعی و یقینی است.

بحث مهم و خوبی بود. لطفاً ارتباط این مطالب را با بحث بیان فرمایید!

بحث من در مقدّمه، این بود که اگر واقعاً ما بتوانیم در سال امیرالمؤمنین این کار را انجام دهیم و بتوانیم با برخورد تاریخی به سخنان امیرالمؤمنین برسیم؛ مثلاً خطبه‌ای از ایشان را به اوایل قرن دوم برسانیم و به امام صادق(ع)، کار بسیار پرارزش و مهمی را به سرانجام رسانده‌ایم. در عرف عقلایی، این‌ها خاندان امیرالمؤمنین هستند و احتمالاً ـ بنابر فرضِ کنار گذاشتن تعبد و حجیت ـ در این خاندان، خطبه‌های حضرت، نوشتارهایی بوده که در اختیار خاندانشان قرار داشته است. این روش مسافت را خیلی کوتاه و کار را بسیار مایه‌دار می‌کند. اگر می‌شد که این دو بخش از کارهای حضرت امیر، از جمله، برخورد ایشان با مخالفین طبق این روش بررسی می‌شد، کار بسیار اساسی و مایه‌داری صورت می‌گرفت. ای کاش! امسال که در جمهوری‌اسلامی سال امیرالمؤمنین بود، کار اساسی صورت می‌گرفت نه کار ظاهری و روسازی.

توقع من از این نظام، این است که در زمینهٔ مسائل امیرالمؤمنین، عبارات، جملات و... کاری شایسته انجام دهند تا عبارات و جملات حضرت را تنها به نهج‌البلاغه نسبت ندهیم، بلکه در این زمینه باید کاری قوی‌تر از بحث حجیت مطرح کرد.

درست است. به قول امروزی‌ها، قبل از این‌که وارد اصل موضوع شویم، باید متدولوژی بحث را منقح کنیم. تا این‌جا، خلاصهٔ بحث را این‌طور بیان می‌کنیم که برای رسیدن به گردآوری دقیق باید کار را در ورای حجیت مستقر کنیم تا بتوانیم دربارهٔ حکومت حضرت امیر به یک داوری صحیح و قطعی دست پیدا کنیم.

راجع به برخورد حضرت امیر با دشمنان سیاسی باید گفت آن‌چه ما به عنوان دشمنان سیاسی حضرت می‌شناسیم، یک‌سری کلیاتی داریم. اول این‌که حضرت علی در مقام معرفةالله و توحید، یک نوع بینشی دارند که شاید، آن را نداریم؛ یعنی برخورد ایشان از بینش‌های انسانی برخواسته است. حضرت علی(ع) برخورد توحیدی نسبت به خود توحید، عقیدهٔ به توحید و رسالت و نبوت و ارزش‌های اخلاقی دارند. یک برخوردهایی دارند که اگر ما بخواهیم آنها را تفسیر کنیم، بین آنها یک دنیا فاصله است.

گر بریزی بحر را در کوزه‌ای　　چند گنجد قسمت یک روزه‌ای

ائمهٔ ما در برخوردهای خود، نظامهای ارزشی مطلق را بطور کامل در نظر می‌گرفتند. ایشان می‌دانستند که مخالفان سیاسی‌شان، برخلاف ظاهری که نزد مردم از خود نشان می‌دهند، دروغ می‌گویند؛ باطن‌های بدی دارند و از مسائل علمی بی‌اطلاع هستند.

یکی از چیزهایی راکه در خلال کلمات امیرالمؤمنین و اهل‌بیت(ع) می‌یابیم، آگاهی ایشان بر حقایق چنین افرادی است. البته پیدا کردن افرادی با چنین عقایدی برای ما مشکل است؛ چون اهل‌بیت(ع) نمی‌خواستند مطالب را به صورت مشهود بیان کنند. لذا برخورد سیاسی حضرت امیر(ع) با چنین افرادی مشکل بوده است و برخورد سیاسی ایشان، تنها به فرد خاصی منحصر نبوده است.

وقتی انسان به زندگی حضرت علی(ع) نگاه می‌کند، می‌بیند که زندگی ایشان از همان کودکی، زندگی خاصی است. ایشان زیر نظر مستقیم پیامبر بودند و به همین دلیل، نسبت به فرهنگ زمان خودشان، تافتهٔ جدا بافته بودند. دیدگاه‌های توحیدی پیامبر اسلام، طوری ایشان را احاطه کرده بود که با اوباش و مردم عوام زمان خود نمی‌توانست معاشرت داشته و با آنها انس پیدا کند.

یکی از عواملی که باعث شد مخالفان سیاسی حضرت امیر زیاد شوند، کیفیت تقسیم بیت‌المال در زمان عمر بود که بعد از عمر و عثمان، حضرت از عمل به آن سر باز زد. عامل دیگری راکه می‌توان در این زمینه نام برد، این است که بسیاری از آنان یا بی‌واسطه و یا با واسطه در زمان پیامبر از حضرت امیر ضربهٔ کاری خورده بودند؛ به این معنا که نزدیکان آنان توسط ایشان و در زمان کفرشان به هلاکت رسیده بودند و این عامل، یکی از عواملی بود که حضرت بعد از جنگ جمل به مدینه بازنگشتند.

این‌ها از دست‌مایه‌هایی هستند که در مقدمه بیان فرمودید که اگر ما بنا را بر فعالیت‌ها و کارهای فرهنگی بگذاریم، کار خیلی توسعه پیدا می‌کند.

الان مشکل اساسی ما این است که همیشه برخوردها را سیاسی می‌دانیم؛ این‌طور نیست! مایه‌های شخصی افراد در برخوردها تأثیر مهمی دارد. شخصی که ولدالزنا باشد با امیرالمؤمنین سازگاری ندارد؛ مسائل ژنتیک هم امروز در این مورد حرف قطعی را می‌زند. این‌گونه مسائل را امیرالمؤمنین و رسول‌الله می‌دانند و مجبور است با آنها

برخورد نکند والّا جامعه از هم می‌پاشد. این اصول را پیامبر قرار داد تا نظام ظاهری جامعه و خانواده حفظ شود و افراد جامعه با بدبینی به یکدیگر نگاه نکنند. حضرت فرمودند اگر من منافق را با چماق هم بزنم تا مرا دوست داشته باشد، نمی‌تواند.

غرض از بیان این مطالب، این است که برخورد حضرت با برخی از افراد طبق دیدگاه شخصی ایشان است و دیدگاه شخصی، علمی و قابل تحقیق نیست و ما نمی‌توانیم در تحلیل مسائل آن را معیار خود قرار دهیم. این مطلب را باید همیشه مدّ نظر داشت که ضابطهٔ اساسی علم قابل انتقال است، امّا عرفان، ضابطهٔ اساسی آن قابل انتقال نیست.

باید به این مهم توجه کرد که دین و معارف دینی را شخصی نکنیم؛ زیرا وقتی شخصی شد، دیگر جلو نمی‌رود و قابل انتقال و اثبات نیست و جزء فرهنگ، میراث و تمدن نیز نخواهد شد. اگر دین و معارف آن را شخصی کردیم، نمی‌توانیم این سلوک را به فقیه زمانمان ربط دهیم و همین مطلب خیلی به ما کمک می‌کند و نتایج مفید و قابل قبولی در اختیار ما قرار می‌دهد و هر کسی بعد از ما نیز می‌تواند از آنها استفاده نماید؛ چون این راه، راه رسمی، علمی، واقعی و قابل انتقال نیز خواهد بود.

حضرت علی(ع) در مورد شخصی شدن دین می‌فرمایند: دین را از منظر نماز افراد نگاه نکنید. ممکن است این شخص به قدری به نماز خواندن عادت کرده باشد که اگر دین نداشته باشد و نماز را ترک کند، حالت دلهره به او دست دهد. دین را در بروز شخصیت افراد ببینید که آیا صداقت دارد؟ آیا در امانت خیانت نمی‌کند؟ این ارزش است که دین در شخص تجلی پیدا کند. درک این مطلب برای ما هم سخت است!

بعضی می‌گویند حکومت حضرت امیر به دلیل این‌که در پی حفظ ارزش‌ها بود، پایدار نماند و در واقع به همین دلیل، حضرت امیر در سیاست‌های خودشان موفق نبودند.

در طول تاریخ، کسانی بودند که می‌خواستند این مقدار عدالت‌ها را رعایت کنند که حکومت آنها پایدار نماند. می‌گویند عمر بن عبدالعزیز طی دو سال حکومت خود، در مسائل بسیاری عدالت را پیشهٔ خود نموده بود.

طبق این گفتار، دوام حکومت حضرت به مدت پنج سال، بسیار خوب است.

در طول تاریخ همیشه همین‌طور بوده است. حضرت امیر با اعمال و رفتار و گفتار

خود می‌گوید که من یک سند تاریخی هستم و تنها مربوط به حکومت خودم نیستم؛ یعنی یک حقیقتی هستم که شما از اولین روز تاریخ بشر تا آخرین روز می‌توانید آن را معیار و ملاک سنجش قرار دهید. قطعاً برخورد چنین حکومت‌هایی با چنین ارزش‌هایی با مخالفینشان سنگین بوده و خواهد بود، البته همانطور که قبلاً گفتم، مخالفین حضرت مختلف‌هستند. خوارج دسته‌ای‌از مخالفان‌حضرت را تشکیل‌می‌دادندکه پیچیدگی‌خاص خودشان را داشتند. خوارج بعدها بهانه‌ای شدند و هر حرکت اصلاحی را نیز به اسم آنان ثبت می‌کردند. قیام امام‌حسین یکی از نمونه‌های آن است که آن را به اسم خوارج مطرح کردند که با حضور خاندان رسالت در شام، اوضاع عوض شد و تبلیغات آنان نتوانست اثری داشته باشد. یکی از عوامل تقویت کنندهٔ خوارج این بود که عده‌ای از افراد بسیار ناصالح با خوارج جنگیدند وبه دلیل این‌که خوارج حتی افراد صالح‌تر از آنان را تکفیر کرده‌بودند؛ حماقت خوارج موجب شده‌بود اینها برای خودشان وجهه‌ای پیدا کنند.

این عبارت حضرت که فرمودند:«لاتقاتلوا الخوارج بعدی» احتمال این معنا را دارد که باید چهره‌ای مثل حضرت علی در مقابل خوارج به قتال بپردازد تا آن خارجی‌ای که در مقابل او می‌ایستد، واقعاً خارجی باشد.

آیةالله محمد عبائی خراسانی

لطفاً ماهیت اصلاح و موارد استعمال آن را در قرآن بیان کنید و تحلیل خود را از اصلاحات در حکومت علوی ارائه فرمایید!

اصلاح واصلاحات در مقابل افساد است و لااقل در قرآن، با این خصوصیت استعمال شده است، مثلاً در یک‌جا می‌فرماید: خدا مصلح را از مفسد و تبهکار را از نیکوکار باز می‌شناسد.[1] و در سفارش حضرت موسی پیرامون جانشینی حضرت هارون می‌فرماید: در میان پیروانم جانشین من باش و کارها را به شایستگی و راستی انجام ده و روش تبهکاران را پیروی مکن.[2] و زمانی که منافقین خود را اصلاح‌طلب می‌دانند، قرآن می‌فرماید: آنها مفسدان و تبهکارانند[3] و آنها را از فساد و تبهکاری نهی شدید می‌کند. منظور از اصلاحات در حکومت علوی، روش و برنامهٔ پیامبر است که به وسیله دیگران (در فاصله بین عصر پیامبر و حضرت امیر(ع)) تغییر یافته بود و به وسیله ایشان اصلاح شده و یا امام در مقام اصلاح و بازگشت آنها به دوران پیامبر و برنامه رسول الله بودند.

پس اصلاح در مقابل افساد است که ابتدا روش صالح، برنامه رسول الله بود که

---

۱. بقره (۲)، آیهٔ ۲۲۰؛ «... و الله یعلم المصلح من المفسد...».

۲. اعراف (۷)، آیهٔ ۱۴۲؛ «... و قال موسی لاخیه هارون اخلفنی فی قومی و اصلح و لاتتبع سبیل المفسدین».

۳. بقره(۲)، آیهٔ ۱۱ و ۱۲؛ «و اذا قیل لهم لاتفسدوا فی الارض قالوا انما نحن مصلحون* الاّ انهم هم المفسدون و لکن لایشعرون».

متاسفانه در زمان خلفا از روش صحیح انحراف یافت که امام(ع) به شایستگی برخی از مفاسد را تغییر داد و یا این‌که در مقام اصلاحات بود.

اینک بعضی از اصلاحات حضرت علی را ذکر می‌کنیم:

۱ـ مقام و پست، امانت و مسؤولیت است، نه دکان؛

۲ـ ایجاد عدالت اجتماعی در برابر ظلم؛

۳ـ اصلاحات در گرایش به علم و آگاهی؛

۴ـ سرعت در اصلاحات؛

۵ـ تساوی مردم از دیدگاه قانون و مسؤولین؛

۶ـ رفع نیازهای اولیه؛

۷ـ حرکت اسلامی، انقلاب مستضعفین است.

۱ـ مقام و پست، امانت و مسؤولیت است، نه دکان

در نظام قبل از حکومت حضرت امیر(ع)، موضوع حکومت یک مسؤولیت نبود، بلکه یک وسیله برای درآمد و اقتصاد و سوءاستفاده بود. البته تفاوت بین این دو، روشن و بدیهی‌است. آنکه مقام را امانت می‌داند، برخلاف گروه دوّم، برای حکومت سینه‌چاک نیست و برای به‌دست آوردن حکومت تمهید مقدمات نمی‌کند، چنانچه شخص امین نیز برای امانت‌داری جز احساس مسؤولیت و قبول رنج و زحمت، هدفی ندارد.

گروه نخست، در شرایطی که رهبری را برعهده داشته باشد به طور کامل و بدون تسامح انجام وظیفه می‌کند و با از دست دادن حکومت، چه در زندگی و چه در وفات، «فزت و رب الکعبه» گویان، خود را در سعادت می‌بیند و از این‌که دین او سالم مانده، خرسند است، ولی گروه دوّم، حکومت را به‌عنوان متاع و بهره شخصی دانسته و به هیچ قیمتی حاضر نیستند آن را از دست بدهند.

مروان و بنی‌امیه، دکان‌داران بازار خلافت، جزء گروه دوّم بودند، به طوری که مروان به معترضین عثمان که به روش حکومت و والیان او و بی‌عدالتی‌ها، اعتراض داشتند با شدت برخورد نموده و گفت: چکار دارید که مانند چپاولگران در این‌جا جمع شده‌اید؟

رویتان سیاه شود! می‌خواهید ملک ما را از چنگمان درآورید؟! از ما دور شوید! به خدا قسم اگر به ما تیراندازی کنید، ما تیرها به شما خواهیم افکند و شما را به مرحله‌ای وارد می‌کنیم که از آن خشنود نخواهید شد. به خانه‌هایتان برگردید؛ زیرا به خدا قدرتی را که در اختیار داریم از دست نمی‌دهیم.[۱]

اصولاً این برنامه خطّ و مشی ابوسفیان بود که در روز اوّل خلافت عثمان به آنها توصیه نمود: «بنی‌امیه! آنرا (خلافت را) همچون گوی چوگان برباییید، سوگند به کسی که ابوسفیان بدان قسم می‌خورد، پیوسته این امیدواری را دارم که برای کودکان شما به صورت وراثت درآید!».[۲] ولی مولا علی(ع) به عمّال و والیان خود می‌فرماید: مسؤولان، مقام خود را باید یک امانت و مسؤولیت بدانند، نه یک دکان.[۳] و ایشان نیز در عمل ثابت کردند که خلافت از نظر او یک مسؤولیت و امانت است؛ به تعبیر دیگر، برای امام هدف مهم است، نه اصل خلافت.

لذا در داستان «کفش کهنه» می‌فرماید: از نظر من، ارزش حکومت بر شما، از این کفش کهنه کم‌تر است، مگر آن که حقی را احیا کنم و یا باطلی را از میان بردارم و در خطبه دیگر، می‌فرماید: به من دستور می‌دهید تا با ستم بر مردم، پیروزی را بجویم؟![۴] مقصد او حکومت نیست، بلکه هدف، نتایج مثبت حکومت است و ایشان این بی‌عدالتی را و لو برای ابقای حکومت هم انجام نمی‌داد.

۲ـ *ایجاد عدالت اجتماعی در برابر ظلم*

مهم‌ترین فلسفهٔ حکومت‌های الهی، قسط و عدالت اجتماعی است. در این زمینه قرآن کریم می‌فرماید: «ما پیامبران را با نشانه‌های روشن فرستادیم و با آنان کتاب و ترازو نازل کردیم تا مردم به عدل و داد برخیزند».[۵] و پیامبر اکرم(ص) نیز در جامعهٔ آن روز، در مقام پیاده کردن این عدالت برآمدند و موفق شدند و تا حدودی این امر به صورت یک

---

۱. علی بن ابی‌طالب (ترجمه)، عبدالفتاح، ج ۲، ص ۲۲۳. ۲. همان، ص ۲۰.

۳. و من کتاب له(ع) الی اشعث بن قیس و هو عامل آذربایجان: «و ان عملك لیس لك بطعمه، و لكنه فی عنقك امانة»؛ نهج‌البلاغه، ص ۸۳۹. ۴. نهج البلاغه، ص ۳۸۹، خطبه ۱۲۶.

۵. حدید (۵۷)، آیهٔ ۲۵؛ «لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الكتاب و المیزان لیقوم الناس بالقسط».

فرهنگ درآمده بود و زمانی که مبلغین اسلام، برای نشر اسلام به ایران و روم وارد شدند، درباره فلسفه این حرکت گفتند: برای آن آمده‌ایم که... و عدالت اجتماعی اسلام را در برابر جور و ستم و آیین جاهلیت مستقر سازیم.[۱]

بعد از پیامبر(ص)، به دلیل دوری حکومت از مقام ولایت، انحرافاتی در این زمینه ظاهر گشت که تبعیضات ظالمانه در حقوق مردم و اجرای قوانین و حدود الهی، تقسیم پست‌ها در میان بستگان، امنیت برای مرفهین و ترس و ناامنی برای مستضعفین و تسلط والیان غیرصالح و در مجموع، نظام ظالمانه و اختلاف طبقاتی به‌جای عدالت مستقر شد. حضرت امیر(ع) در مقام تغییرهای اصولی و در یک کلمه، استقرار عدالت اجتماعی برآمدند و در صدد این بودند که قسط را همچون عصر پیامبر، نهادینه نمایند که بهترین شاهد بر این مطلب را می‌توان در بخش‌های گوناگون زندگی حضرت امیر مشاهده کرد.

لطفاً با الهام از سیرهٔ علوی به چند نمونه از سخنان ایشان پیرامون عدالت اشاره کنید و راهکارهای عملی تحقق عدالت اجتماعی را بیان نمایید!

حضرت امیر(ع) در زمینهٔ عدالت اجتماعی سخنان بسیاری دارند که به چند نمونه از سخنان ایشان اشاره می‌کنیم:

۱ ـ همواره دشمن ظالمان و یار مظلومان باشید؛[۲]

۲ ـ ضعیفان را نیرومند ساخته و حقشان را می‌گیرم و گردنکشان را خوار داشته و حقّ دیگران را از حلقوم آنان بیرون می‌کشم؛[۳]

۳ ـ درباره زمین‌هایی که خلیفه سوّم در زمان خلافتش به خویشان خود و غیر شایستگان بخشیده بود، می‌فرماید: به خدا سوگند! اگر بخشیده عثمان را بیابم، به مالکش برگردانم، اگرچه از آن زن‌ها شوهر داده و کنیزان خریده شده باشند؛ زیرا در عدل برای جامعه وسعت و گشایشی است و آنان که نتوانند در فضای عدالت زندگی

---

۱. «جئنا لنخرج العباد عن عبادة العباد الی عبادة الله و من عهود عباده الی عهوده و من جور الادیان الی عدل الاسلام».

۲. نهج البلاغه، ص ۹۷۷؛ «کونا للظالم خصماً و للمظلوم عونا».

۳. نهج البلاغه، ص ۱۲۱؛ «الذلیل عندی عزیز حتی اخذ الحق له و القوی عندی ضعیف حتی اخذ الحق منه».

کنند، زندگی کردن در فضای ستم برای ایشان سخت‌تر خواهد بود.[۱]

۴ ـ اگر پیکرم را به زنجیر ببندند و بر خارمغیلان بکشند، راضی نمی‌شوم که به کسی ظلم روا دارم و اندک چیزی از کسی غصب کنم؛[۲]

۵ ـ به هنگام قبول مسؤولیت، نباید هدیه پذیرفت و اگر همه جهان را به من بدهند تا به موری ستم کنم، این کار را نمی‌کنم؛[۳]

۶ ـ خدای رحمت کند آن کسی را که با ستم مبارزه کند و به یاری حق‌داران بشتابد.[۴]

بعضی از دوستداران به امام(ع) پیشنهاد کردند که با سرعت والیان عثمان را تغییر ندهد، بلکه تا مدتی با آنها و به‌ویژه با معاویه مماشات کند تا پایه‌های حکومتش استوار گردد؛ سپس با ملایمت و اندک اندک آنها را تغییر دهد و همچنین، روش عمر را در تقسیم بیت‌المال ـ که عثمان نیز آن روش را با زیاده‌روی بیشتر ادامه داد ـ ادامه دهد؛ زیرا تقسیم بالسویه تحریک کنندهٔ افراد سابقه‌دار اسلامی چون طلحه‌ها و زبیرها می‌باشد. امام در پاسخ فرمود: به من دستور می‌دهید که با ستم روا داشتن بر کسانی که بر آنان حکومت می‌کنم، پیروزی را بجویم؟ به خدا قسم! تا روزگار می‌گردد و تا ستاره‌ای در آسمان ستارهٔ دیگر را قصد می‌کند، چنین نخواهم کرد. اگر مال مربوط به شخص خودم بود، مساوی تقسیم می‌کردم، در حالی‌که مال ازآن خداست ـ یعنی مصرف آن مربوط به همه مسلمین است ـ[۵]

نظر ابوبکر در تقسیم بیت‌المال، تقسیم بالسویه بود و نظر علی(ع) نیز همین نظریه

---

۱. و من کلام له(ع) فیما روه علی مسلمین من قطایع عثمان: «و الله لو وجدته قد تزوج به النساء و ملك به الاماء لرددته فانّ فی العدل سعة و من ضاق علیه العدل فالجور علیه اضیق».

۲. و من کلام له(ع): «و الله لان ابیت علی حسك السعدان مسهدا و اجر فی الاغلال مصفداً احب الیّ من القی الله و رسوله یوم القیمة ظالماً لبعض العباد و غاصباً لشیء من الحطام».

۳. نهج البلاغه، ص ۷۱۴؛ «و الله لواعطیت الاقالیم السبعه بما تحت افلاکها من الحطام علی ان اعصی الله فی نملة اسلبها جلب الشعیرة ما فعلته».

۴. نهج البلاغه، ص ۶۵۷؛ «رحم الله امراً رأی حقّا فاعان علیه او رأی جورا فردّه».

۵. «أتامرونی ان اطلب النصر بالجور فیمن ولیت علیه والله لا اطور به ما سمر سمیر و ما امّ فی السماء نجماً و لو کان المال لی لسویت بینهم فکیف و انما المال مال الله».

بود، ولی عمر اختلاف مقام قائل شد و برای کسانی که سابقه اسلامی داشتند بر دیگران امتیاز قائل شد. همچنین مهاجرین قریش را بر دیگر مهاجرین از نظر بودجه برتری داد و همه مهاجرین را بر همه انصار و عرب را بر عجم ترجیح داد و برای صریح بر غیر صریح امتیاز قائل شد.[۱] امّا به دلایل مختلف، نظر و عمل پیامبر، همان تساوی است:

۱ـ در شیعه و بعض کتب عامه، این امر منسوب است؛

۲ـ اگر خلاف تساوی بود، مسلماً حضرت امیر(ع) که در تمام موارد از پیامبر تبعیت می‌فرمود، در این موضوع نیز متابعت می‌کرد؛

۳ـ اگر روش پیامبر ترجیح و عدم تساوی بود؛ امثال طلحه و زبیر و سابقه‌داران که روش عمر به نفع آنها بود و به حضرت امیر(ع) اعتراض داشتند، به عمل پیامبر در مقابل عمل مولا استدلال می‌کردند.[۲]

تحلیل جناب‌عالی از اصلاحات درگرایش به علم و آگاهی چیست، و سرِّ مخالفت برخی از خلفا چه بود؟

بر خلاف روش قرآن و اسلام که به ارزش علم و آگاهی و دانش توجه خاص دارد و در قرآن ده‌ها آیه از قبیل آیات سوره علق که در ابتدای وحی مردم را مکرر به علم و وسایل دانش (قلم و قرائت) متوجه می‌ساخت و برخلاف آیاتی از قبیل «و قل رب زدنی علماً»[۳] که پیامبر را به تکامل علمی دستور می‌داد، در زمان خلفا، این برنامه متوقف شد، بلکه حتی با آن مخالفت گردید.

بازگشت عملی امیرالمؤمنین به عصر رسالت

در زمان امیرالمؤمنین، ـ عملاً و قولاً ـ به علم و دانش توجه شد و مرتبه ارزشی آن به عصر رسالت بازگشت نمود. حضرت امیر(ع) در این زمینه، جامع‌ترین و کامل‌ترین عبارات که در تقسیم اصناف مردم و تجلیل از دانشمندان و دانشجویان و انتقاد از نادانان و مقایسه بین علم و مال ـ در شرایطی که به دلیل فتوحات اسلامی، مردم به مال‌اندوزی و

---

۱. کسی که نسبش خالص باشد بر کسی که نسبش خالص نباشد.

۲. با استفاده از شرح نهج البلاغه علامه جعفری.

۳. سورهٔ (طه)، آیه ۱۱۴.

زراندوزی گرایش خاصی داشتند ـ و بحث‌های دیگر، از جمله اقسام دانشجویان و دانشمندان و سایر بحث‌های فرهنگی و روانشناسی و جامعه‌شناسی و بُعد معنوی علم و آگاهی و آداب آموزش می‌باشد، بیان داشته‌اند.[۱]

آنچه بدان اشاره شد، قطره‌ای از دریای موّاج نظام علوی بود و الاّ آن جامعه با فضای علوم علوی و تراوش خطابه‌ها و کلمات قصار و پرسش‌ها و پاسخ‌های مولا عطرآگین شده بود که حتی دشمنان به آن اعتراف داشتند و دنیای علم و ادبیات را خیره خود ساخته که سید رضی؛ جامع نهج البلاغه در این‌باره می‌فرماید: کلام علی(ع) کلامی است که فروغ فروزان علم آسمانی از آن می‌تراود و نسیم جان‌پرور سخن پیامبر از آن می‌وزد.[۲] جامعه‌ای که رهبر و امام آن علی(ع)؛ ترجمان وحی و قرآن و کتاب و سنّت است.[۳] حضرت به طور رسمی می‌فرمایند: از من سئوال کنید! به خدا سوگند از هر چه بپرسید به شما پاسخ می‌دهم. از کتاب خدا بپرسید، به خدا سوگند! هیچ آیه‌ای نیست مگر این‌که می‌دانم در شب نازل شده است یا در روز؛ در جلگه بوده است یا در کوهستان.[۴] رهبری، جامعه را به سئوال دعوت می‌کند که مرکز تمام علوم قرآنی و نبوی است و پیامبر او را به عنوان باب علم معرفی می‌کند که تنها راه علوم نبوی علی(ع) است.[۵]

لطفاً توضیحاتی در مورد کمّ و کیف سرعت در اصلاحات ارائه فرمایید!

در جامعه اسلامی، اصلاحات اجتماعی و اقتصادی را نباید به تأخیر انداخت. در زمانی که فساد و تبهکاری والیان عثمان، همه جا را فراگرفت، گروهی از مصر و بصره و کوفه در مدینه گرد آمدند و نزد امام مشرف شدند و از حضرت خواستند تا به نزد عثمان

---

۱. نهج‌البلاغه، ص ۱۱۵۸ ـ ۱۱۵۵.

۲. نهج‌البلاغه، ص ۱۴؛ «کلامه ـ ع ـ الکلام‌الذی علیه مشحة من‌العلم‌الالهی و فیه عنبقة من‌الکلام النبوی».

۳. نهج‌البلاغه، ص ۳۸۶؛ «و من کلام له فی‌الخوارج لمّا انکروا تحکیم الرجال... و لابد له (القرآن) من ترجمان... فاذا حکم بالصداق فی کتاب‌الله فنحن احقّ‌الناس به و ان حکم بسنة رسول‌الله نحن اولاهم به».

۴. الغدیر، ج ۷، ص ۱۰۷ به نقل از جلال‌الدین سیوطی، الاتقان، ج ۲، ص ۳۲۸؛ «سلونی فوالله لاسألون عن شیء الاّ اخبرتکم و سلونی عن کتاب الله فوالله ما من آیة الاّ و انا اعلم ابلیل نزلت امّ بنهار امّ فی سهل امّ فی جبل».

۵. الغدیر، ج ۶، ص ۶۱ به بعد؛ این حدیث را علامهٔ امینی در الغدیر از صدوسی و چهار طریق آورده است.

برود و از طرف آنها از عثمان رفع ظلم و فساد و تبهکاری والیان را بخواهد و عده‌ای را تغییر دهد. امام(ع) به نزد عثمان رفتند و سخنان و کلمات بلیغی در نصیحت و ارشاد او بیان فرمودند. عثمان گفت: با مردم گفت و گو کن تا برای رفع ستم، به او مهلت دهند. امام فرمودند: آنچه در مدینه باید انجام شود که مهلتی نمی‌خواهد و مهلت امور شهرهای دیگر تا رسیدن فرمان تو است.[۱]

در این خطبه، روش خلیفه سوّم در استمهال و تأخیر در اقامه عدل و بینش مولا در سرعت در اصلاحات روشن می‌شود و این دو روش در زندگی عثمان و حضرت علی نمونه‌های زیادی دارد؛ از جمله برخورد حضرت با «سوده» که به شکایت از جانب مردم همدان مشرف شده بود و این‌که ایشان تغییر والی را بر نماز اوّل وقت مقدم داشتند.

یکی از مشخصه‌های سیرهٔ عملی حضرت امیر، سطح زندگی کارگزاران نظام و تساوی مردم از دیدگاه مسؤولین است؛ لطفاً تحلیل خود را در این مورد بیان کنید!

در برابر روش عثمان که بین مردم از نظر تقسیم بیت‌المال و تقسیم پست‌های دولتی و اجرای احکام، عملاً تبعیض قائل بود، نظر امام علی(ع) بر تساوی مردم از دیدگاه قانون و مسؤولین بود که برای روش عملی مولا داستان نجاشی و برخورد امام با برادرش عقیل و دخترش زینب و جریان عبیدالله حُرّ جُعفی کافی است.

در این‌جا فقط به چند مورد از فرمایشات امام(ع) اکتفا می‌کنیم:

۱ـ مسؤولان باید به مردم چنان بنگرند که نه قدرتمندان و توانگران جرأت ظلم کردن بیابند و نه ضعیفان و ناتوانان از اجرای عدالت ناامید گردند.[۲]

۲ـ مسؤولان باید با نزدیکان و دوستان خویش همانگونه رفتار کنند که با دیگران رفتار می‌کنند و الاّ بر مردم ستم کرده‌اند و هر کس بر مردم ستم کند، روز قیامت طرف دعوای او، خداوند است.[۳]

---

۱. نهج البلاغه، ص ۵۲۹. ۲.؟

۳. نهج البلاغه، ص ۹۹۶؛ «انصف الله و انصف الناس من نفسك و من خاصة اهلك و من لك فيه هوى من رعيتك فانك الاّ تفعل تظلم و من ظلم عبادالله كان الله خصمه دون عباده».

۳ـ هر مسؤولی خویشان و بستگانی دارد که چه‌بسا بخواهند از موقعیت و قدرت او سوء استفاده کنند و بر مردم ستم روا دارند، باید والی ریشهٔ این امور را قطع کند و چیزی از اموال و امکانات عمومی را به آنان ندهد و کسی نباید ذره‌ای بهره اختصاصی ببرد.[۱]

علت تبعیضات در زمان خلیفهٔ سوم چه بود و حضرت امیر در مقابله با آنها چه کردند؟

شرابخواری ولید و خواندن نماز در حالت مستی در زمان خلافت عثمان و تعطیل اجرای حد بر ولید[۲] از متواترات تاریخ خلیفه سوّم است که در کتاب «الانساب» بلاذری[۳] و کتب دیگر آن را نقل کرده‌اند.

در این کتاب، نماز خواندن ولید را در حالت مستی، ذکر می‌کند که به جای دو رکعت، چهار رکعت نماز می‌خواند و وقتی اعتراض می‌کنند، می‌گوید: امروز نشاط دارم و هنگامی که بعضی انگشتر او را خارج نموده و ماجرا را به عثمان اعلام می‌کنند، عثمان شهود را تهدید می‌کند و حتی بعضی از آنان را کتک می‌زند. در نتیجه، این عبارت از طرف اشخاص متعددی به عثمان گفته شد؛ «عطل الحدود و توعد الشهود ـ ضرب الشهود ـ».

در بعضی تواریخ نقل شده که عثمان هنگام اجرای حد، به ولید جامه ضخیم پوشانده بود و در بعضی تواریخ آمده است که هر کسی برای اجرای حد وارد اطاق ولید می‌شد، ولید کلماتی می‌گفت که حدزننده را منصرف می‌کرد تا این‌که حضرت امیر وارد شدند و همراه ایشان امام مجتبی بود و بنابر نقلی، امام مجتبی حد جاری می‌کردند و امام (ع) شمارش می‌کردند.[۴]

عثمان فدک را ـ با ماجرای مفصل آن که ابوبکر مدعی صدقه بودن آن بود ـ به مروان بخشید و تا زمان عمر بن عبدالعزیز در دست ورثهٔ مروان بود و از این نمونه‌ها در زمان عثمان فراوان بود که به دلیل مجال کوتاه از آن صرف‌نظر می‌کنیم.

در حکومت اسلامی و منطق علی(ع) باید نیازمندی‌های اولیه شهروندان برطرف

---

۱. نهج البلاغه، ص ۱۰۲۵؛ «ثم ان للوالی خاصة و بطانة فیهم استئثار و تطاول و قلة انصاف فی معاملة فاحسم مادة اولئك بقطع اسباب تلك الاحوال تقطعن لاحد من حاشیتك و خاصتك قطیعة».

۲. ولید برادر مادری عثمان بود. ۳. الانساب، ج ۵، ص ۳۳.

۴. این امر از مسلّمات تاریخ است. ر.ک: الغدیر، ج ۸.

شود که امام(ع) این مسؤولیت اجتماعی را با عبارات مختلف بیان داشته‌اند:

آیا می‌توان مسؤول بود و شکم خود را سیر داشت، در حالی‌که در قلمرو مسؤولیت انسان محرومانی گرسنه سر بر بالین نهند و یتیمانی به قرص نانی نرسند.[۱]

مسئولان باید با مردم با انصاف رفتارکنند و از تأمین نیازمندیهای آنان سر باز نزنند.[۲]

امام علی(ع) با آن همه گرفتاری و جنگ‌های طاقت‌فرسا و وقت‌گیر خرسند است که توانسته است اولیات زندگی را برای اعضای جامعه‌اش فراهم کند؛ آن‌جا که فرمود:

همه ساکنان شهر کوفه از امکانات رفاهی برخوردارند، حتی پایین‌ترین آنها نان گندم می‌خورند و خانه دارند و از آب آشامیدنی گوارا استفاده می‌کنند.[۳]

و این برنامهٔ اسلام و گفته تمام رهبران اسلامی است، از جمله، امام صادق(ع) می‌فرمایند: سه چیز است که همهٔ مردم به آن نیاز دارند (از نیازمندی‌های عمومی است)، امنیت، عدالت و فراوانی.[۴]

و این روش پیامبر بود که می‌فرمود: بدون نان (و بدون رفع نیازهای ضروری)، نه می‌توانیم نماز بخوانیم و نه می‌توانیم روزه بگیریم و نه می‌توان دیگر واجبات پروردگار عزیز را انجام داد[۵]. امام علی‌بن‌ابی‌طالب(ع) نیز در جای دیگر می‌فرمایند: هر جانداری خوراک می‌خواهد[۶] و امام پنجم(ع) در همین زمینه فرموده‌اند: خدای عزّوجلّ فرزندان آدم را با شکم‌های خالی آفریده است؛ پس ناگزیر به خوردنی و آشامیدنی نیاز دارند.[۷]

---

۱. نهج البلاغه، ص ۹۷۰؛ «و لکن هیهات ان یغلبنی هوای اویقودنی جشعی الی تخیّر الاطعمه و لعل بالحجاز اوالیمامه من لاطمع له فی القرص و لا عهد له بالشبع! اوابیت مبطاناً و حولی بطون غرثی و اکباد حرّی».

۲. نهج البلاغه، ص ۹۸۴؛ «و من کتاب له(ع) الی عماله علی الخراج... . فانصفوا الناس من انفسکم و اصبروا لحوائجهم فانکم خزان الرعیه و لاتحشموا احداً عن حاجته».

۳. بحارالانوار، ج ۴، ص ۳۲۷؛ «ما اصبح بالکوفه احد الاّ ناعماً، ان ادناهم منزلة لیاکل البر و تجلس فی الظل و یشرب من ماء الفرات».

۴. تحف العقول، ص ۲۳۶؛ «ثلاثة یحتاج الناس طراً الیها، الامن و العدل و الخصب».

۵. کافی، ج ۵، ص ۷۳؛ و ج ۶، ص ۲۸۷؛ «لولا الخبز ماصلینا و لاصمنا و لا ادینا فرائض ربنا عزوجل».

۶. کافی، ج ۸، ص ۲۳؛ «لکل ذی رمق قوت».

۷. کافی، ج ۶، ص ۲۸۷؛ «ان الله عزوجل خلق ابن آدم اجوف و لابد له من الطعام و الشراب».

این روش، روش پیامبر و حضرت امیر و اصولاً برنامه اسلام و پیشوایان اسلامی بود، ولی در زمان خلفا و به ویژه خلیفه سوّم، اختلاف طبقاتی و ثروت‌های انباشته شده افرادی چون عبدالرحمن‌بن‌عوف، طلحه، زبیر و غیره زمینه فقر و محرومیت را در جانب دیگر فراهم می‌کرد. تاریخچه انقلابی ابوذر نیز بر این امر گواه است و از سخنان مولا که در این زمینه فرمود: همه ساکنان شهر کوفه از امکانات رفاهی برخوردارند، حتی پایین‌ترین آنها...؛ روشن می‌شود که این مشکل قبل از امام بر جای خود باقی بوده است و امام آن را رفع نموده‌اند.

حرکت اسلامی، انقلاب مستضعفین بود که متأسفانه در عصر خلفا حرکت اسلامی، این ویژگی خود را از دست داد و تلاش حضرت امیر(ع) در بازگشت به خاصیت اولیه بود. ویژگی مستضعف‌گرایی، مخصوص پیامبر اسلام نبود، بلکه قرآن تمام حرکت‌های الهی را حرکت مستضعفین می‌داند[1] و همچنین کسانی که پایه‌های اساسی اسلام بودند، از قبیل خود پیامبر، علی‌بن‌ابی‌طالب، بلال، سلمان، ابوذر و مقداد، نوعاً از مستضعفین بودند و مظهر دیگر آنها اصحاب صفه بودند که کاشانه‌ای نداشتند و خانه به دوش، بلکه فاقد لوازم اولیه زندگی نیز بودند. دشمنان اسلام نیز نوعاً طبقات اشراف بوده و جنگ‌هایی که علیه اسلام بر پا می‌شد، اکثراً با ساز و برگ رؤسای قبایل به وجود می‌آمد. تاریخ اسلام، از جمله شرایط مسلمانان در جنگ‌هایی مانند جنگ بدر و خندق بیانگر خوبی برای بحث است و لذا به همین میزان اکتفا می‌کنیم.

به دلایل مختلفی پس از پیامبر، اختلاف طبقاتی به وجود آمد و در این میان، مال و ثروت و جاه و مقام و شخصیت به عنوان ارزش مطرح شد و بر خلاف معیار اسلامی،[2] مال و قدرت فضیلت قرار گرفت و به ویژه، انتساب به بنی‌امیه به آن اضافه گردید؛ خصوصاً که این انتساب بعد از کشته شدن عثمان و با نقشه معاویه، چهره تقدس به خود گرفت. ولی در زمان علی(ع)، معیار، اسلام بود و فضیلت، ازآن معنویت و تقوا بود و چون حرکت تشکیلات برای رفع مشکلات محرومین و مستضعفین بود، به نفع آنها نیز

---

۱. سورهٔ(قصص)،آیه۲۸؛ «و نرید أن نمن علی‌الذین استضعفوافی الارض ونجعلهم ائمه ونجعلهم الوارثین».

۲. سورهٔ (حجرات ۴۹) آیه ۱۳ ؛ ﴿ان اکرمکم عندالله اتقیکم﴾.

تمام می‌شد و قشر مترفین و مال‌اندوزان، نه تنها حمایت نمی‌شدند، بلکه به دلیل انحرافات اخلاقی و عملی مورد توبیخ قرار می‌گرفتند.

برای نمونه به چند مورد از سخنان حضرت امیر در این باب اشاره می‌کنیم:

مسؤولان در مجالس اغنیا حضور نیابند؛ زیرا نوعاً در آن مجالس توانگران حاضر هستند و مسکینان از حضور محرومند.[۱]

باید محبوبترین کارها نزد تو، اموری باشد که با حقّ و عدالت موافق‌تر و با رضایت توده مردم هماهنگ‌تر است؛ زیرا خشم توده مردم خشنودی خواص را بی‌اثر می‌سازد، ولی ناخشنودی خواص، با رضایت عموم جبران‌پذیر است و احدی از رعایا از نظر هزینه زندگی در حالت صلح بر والی سنگین‌تر و به هنگام بروز مشکلات در اعانت و همکاری کمتر و در اجرای انصاف،ناراحت‌تر و به هنگام درخواست و سؤال، پر اصرارتر و پس از عطا وبخشش کم‌سپاس‌تر و به‌هنگام‌منع‌خواسته‌ها،دیرعذرپذیرتر و درساعات‌رویارویی با مشکلات، کم‌استقامت‌تر از (خواص) نخواهند بود، ولی پایه دین و ذخیره دفاع در مقابل دشمنان، تنها «توده ملت» هستند. بنابراین، باید توجه و تمایلت به آنها باشد.[۲]

خدا را خدا را در مورد طبقه پایین! آنها که راه چاره‌ای ندارند؛ یعنی مستمندان و نیازمندان و تهی‌دستان و از کارافتادگان. در این طبقه، کسانی هستند که دست نیاز دراز کرده و افرادی هستند که باید بدون پرسش به آنها بخشش شود. بنابراین، به آنچه خداوند در مورد آنان به تو دستور داده عمل نما! در هر محل، قسمتی از بیت‌المال و قسمتی از غلات و خالصات اسلامی را به آنها اختصاص ده و تفاوتی بین دور و نزدیک آنها قائل نشو و حقّ همه را رعایت کن... . نباید دل از آنها برگیری و چهره به روی آنان

---

۱. نهج البلاغه، ص ۹۶۶.

۲. نهج البلاغه، ص ۹۹۶؛ «و لیکن احب الامور الیك اوسطها فی الحق و اعمها فی العدل و اجمعها لرضی الرعیه. فان سخط العامه یجحف برضی الخاصه و ان سخط الخاصه یغتفر و مع رضی العامه و لیس احد من الرعیه اثقل علی الوالی مؤنة فی الرضاء و اقل معونة له فی البلاء و اکره للانصاف و اسأل بالالحاف و احل شکراً عند الاعطاء و ابطأ عذراً عند المنع و اضعف صبراً عند ملمات الدهر من اهل الخاصه و انما عماد الدین و جماع المسلمین و العدة للاعداء، العامة من الامة فلیکن صغوك لهم و میلك معهم».

درهم کشی. در امور کسانی که به تو دسترسی ندارند و مردم به دیدهٔ تحقیر به آنها می‌نگرند، بررسی کن و برای این کار، فرد مورد اطمینانی که خداترس و متواضع باشد انتخاب کن...؛ زیرا این گروه از میان همهٔ رعایا به احقاق حقّ محتاجترند.[۱]

مورخین اسلامی در این اندیشه هستند که چرا اصلاحات حضرت علی(ع) ثمر نداد و به بار ننشست و آن طوری که باید از مقام علوی قدردانی شود، قدردانی نشد؟! اگر مردم تشنه عدالت، زهد و تقوا، علم و عدم تبعیض بودند و در شرایطی که حضرت امیر(ع) همه آنها را یک‌جا داشت، چرا برای آن حضرت ارزش قائل نشدند؟!

در پاسخ می‌توان گفت که جامعهٔ آن روز، دو ویژگی داشت که باید در تجزیه و تحلیل‌های اجتماعی مورد توجه باشد: اوّل، جامعه‌ای که اکثر افراد آن در جهل و ناآگاهی به سر می‌بردند و بسیاری از آنها نیز افرادی ساده‌اندیش بودند؛ یعنی سریعاً تحت تأثیر قرار می‌گرفتند و فریب می‌خوردند؛ زیرا سخن از هزار و چهارصد سال قبل است که زمینه‌های رشد و تکامل فکری در اکثر دنیا و به ویژه در عربستان و نواحی آن وجود نداشت. اسلام به همراه خود مجموعه‌ای از تربیت‌های گوناگون داشت که همهٔ آنها مائده آسمانی بودند، ولی در زمان پیامبر، برای تربیت آن جامعه، کافی نبود و شاید فلسفه نصب امامت و خلافت؛ لااقل تا دوازده امام که به‌طور طبیعی تا دو ـ سه قرن به طول می‌انجامید، همین امر بود که جامعه آن‌روز استعداد انتخاب بهترین‌ها را نداشت.

چنین جامعه‌ای بیشتر فریب نیرنگ‌های معاویه‌ها و عمروعاص‌ها و افرادی نظیر آنها را می‌خورد، کما این‌که فریب هم خوردند. مردم جمل تحت سرپرستی افرادی به خونخواهی عثمان آمدند که بارها سخنان تحریک‌آمیز آنان را علیه عثمان شنیده بودند و نزاع علنی طلحه و زبیر بر سر پیشنمازی و امام جماعت شدن را مسقط عدالت و موجب

---

۱. نهج البلاغه، ص ۱۰۱۱؛ «ثم الله الله فی الطبقة السفلی من الذین لاحیلة لهم من المساکین و المحتاجین و اهل البؤسی و الزمنی. فان فی هذه الطبقه قانعاً و معتراً و احفظ لله ما استحفك من حقه فیهم و اجعل لهم قسماً من بیت مالك و قسماً من غلات صوافی الاسلام فی کل بلد فان للاقصی منهم ثعل الذی للادنی و تفقه امور من لایصل الیك منهم ممن تقتحمه العیون و تحقره الرجال ففرغ لاولئك ثقتك من اهل الخشیة و التواضع... . فان هؤلاء من بین الرعیة احوج الی الانصاف من غیرهم».

قطع رابطه رهبری؛ آن هم رهبری جنگی که در ماجرای آن، جان‌های خود را باختند و عده‌ای را کشتند، نمی‌دانستند. همین جامعه بود که در غدیرخم با امام علی بیعت کرد و بر اثر اغوای رهبران و جهل و فریب؛ پس از دو یا سه ماه، تسلیم دیگری شدند.

امیرالمؤمنین در وصیت به کمیل، به این ویژگی اجتماعی اشاره دارد؛ آن‌جا که در تقسیم دانشجویان و پیروان از علم که به طور طبیعی اکثر مردم زمان خودشان مراد هستند، می‌فرمایند: بعضی دانشجویان پیرو گفتار و کردار اهل حقیقت هستند ولی تأمل و رشد فکری ندارند. امروز پیرو هستند، ولی با اولین شک و شبهه، منحرف می‌شوند.[1]

دومین مشکل نظام اجتماعی آن روز، روش قبیلگی و تبعیت عادی از سران قبیله بود. سران قبیله، اکثراً طرفدار تبعیض و مزیّت مادی در تقسیمات بودند و به نظام قبیلگی اعتقاد داشتند و بین مردم آن را تبلیغ می‌کردند و شخصیت خود را وابسته به این روشهای اجتماعی می‌دانستند. آنها به‌دستور اسلام‌که می‌فرماید: «ان اکرمکم عندالله اتقیکم» اعتقاد قلبی نداشتند و در نتیجه، افراد قبیله به دلیل جهل و به تبعیت از سران قبیله که پیرو اموال و ثروت‌ها و هدایا و رشوه‌های طاغوت‌ها بودند و برای ابقای این رسومات، از طاغوت‌ها حمایت می‌کردند، مورد اغوا و فریب معاویه و معاویه‌صفتان قرار می‌گرفتند.

در نتیجه، با این‌که حکومت کسی همچون علی‌بن‌ابی‌طالب، صرف‌نظر از اسلامی، قرآنی و نبوی بودن آن، به سود توده بود، ولی در عمل، در اثر جهل اکثر مردم و تبلیغ و حمایت سران قبایل از طاغوت‌ها، به نفع طاغوت‌ها تمام می‌شد و این امر منحصر به زمان حضرت امیر نبود، بلکه امام مجتبی(ع) نیز مظلوم واقع شدند و جامعهٔ زمان امام حسین(ع) نیز مصداق «قلوبهم معك و سیوفهم علیك» بود، مگر سران قبایلی که تربیت اسلامی شده و با ایمان و متعهد بودند که هم عالم و عاقل بودند و هم زاهد و متقی که مصداق آیه شریفهٔ: «و قلیل من عبادی الشکور» می‌باشند. حضرت امیر این معضل اجتماعی را در خطبهٔ قاصعه خود، مورد توجه قرار داده‌اند.

---

۱. نهج البلاغه، ص ۱۱۵۷ - ۱۱۵۶؛ «اومنقاداً لحملة الحق لابصیرة له فی احنائه ینقدح الشك فی قلبه لاوّل عارض من شبهة».

آیة‌الله عباسعلی عمید زنجانی

با تشکر از حضرت‌عالی، مطالبی را در رابطه با حکومت حضرت امیر در خدمت شما پی می‌گیریم. با توجه به سه محور اساسی نصب الهی، عصمت و علم لدنّی که شیعیان در رابطه با معصومین بدان‌ها معتقدند، آیا بیعت در مشروعیت و خلافت ایشان نقشی دارد؟ همچنین با توجه به این‌که حضرت، بعد از قتل عثمان، خلافت را قبول نمی‌کردند و عبارت مشهور «دعونی و التمسوا غیری» در پاسخ به درخواست عدهٔ زیادی از مردم بیان شده و این‌که بیانات حضرت در زمینهٔ حکومت و مشروعیت آن، مختلف است؛ شما جایگاه بیعت در نظام علوی را چگونه می‌بینید و آیا ملاک بودن رأی اکثریت از سیرهٔ حضرت قابل استنباط است یا این‌که مشروعیت و مقبولیت آن مخصوص زمان غیبت است؟

بسم الله الرحمن الرحیم. در پاسخ به قسمت اوّل سئوال در بُعد نظری، معنای نص و نصب این است که در مشروعیت، بیعت و نظر مردم ـ چه اقلیت و چه اکثریت ـ نقشی ندارد و مردم فقط ملزم به اطاعت هستند و این یک تکلیف است. در مورد پیامبر هم بیعت معنا ندارد و اگر بیعت‌هایی به‌چشم می‌خورد، در بُعد نظری است که از این جهت مشکلی نیست، امّا روشن شدن جایگاه بیعت در حکومت علوی به‌راحتی امکان ندارد. استناد حضرت به شورا و بیعت مردم که بارها در استدلال حضرت مقابل معاویه و... مشاهده می‌شود، نشان‌دهندهٔ این است که بیعت در حکومت حضرت نقش داشته و الاّ استدلال صحیح نیست.

البته بسیاری از شارحان شیعی نهج‌البلاغه، استدلال امام را جدلی می‌دانند، ولی

تعبیرات زیادی در نهج‌البلاغه هست که بیشتر از این مفاد ـ استدلال جدلی ـ در آنها مشاهده می‌شود؛ یعنی امام براساس استدلال، آنها را ملزم به اطاعت می‌داند. به عبارت دیگر، صرف‌نظر از وجود یا عدم نص و تعیین، از نظر فقهی، بیعت یک قرارداد سیاسی است که الزام‌آور می‌باشد، ولی این مطلب که آیا با کسی که منصوص و منصوب نیست می‌توان بیعت کرد یا نه؟ در نهج‌البلاغه نیامده است؛ چون تمام تأکید امام، بیعتی است که با امام منصوص و معصوم انجام گرفته است.

بنابراین، بیعت یک امر صحیحی است و استدلال هم، نه از بُعد نظری، بلکه از بُعد عملی است که بالاخره قراردادی بسته‌اند. پس ضرورتی ندارد که استدلال‌های نهج‌البلاغه را به این صورت خراب کنیم و بگوییم این به قاعده الزام مربوط می‌شود.

این عبارت حضرت را که می‌فرمایند: «دعونی و التمسوا غیری فانا مستقبلون امراً له وجوه و الوان...»، یا در عبارت دیگری که صریح‌تر می‌فرمایند: «و الله لاسلّمنّه ما سلمت امور المسلمین» که نشان‌دهندهٔ آن است که ایشان به حکومت علاقه‌ای ندارند و اگر کسی که صلاحیت حکومت را داشته باشد، حکومت را به او واگذار می‌کند، مشروط بر این‌که مصلحت مسلمین تأمین شود را چگونه تحلیل می‌کنید؟

این‌جا،جای مناقشه است؛ چون این قضیه، قضیه شرطی است و صدق قضیه شرطیه، متوقف بر صدق شرطش نیست؛ یعنی حضرت که می‌فرمایند اگر کسی صلاحیت داشته باشد، حکومت را به او وامی‌گذارم، قضیه‌ای درست است، ولی آیا با حکومت او مصلحت مسلمین تأمین خواهد شد یا خیر؟ معلوم نیست! که این جواب، جواب نقضی است.

ولی همه موارد شرطی نیست، مثل جمله «دعونی و التمسوا غیری».

بالاخره باید بین این جملات مشابه جمع شود؛ «لو سلمت امور المسلمین» شرط تمام عبارات ایشان است؛ یعنی وقتی یک‌جا مقید باشد، بقیه هم مقید می‌شوند؛ به عبارت دیگر، تسلیم به صورت مطلق نیست که امام بفرماید شما نمی‌خواهید پس من رها می‌کنم و دنبال کارم می‌روم، چنین چیزی در نهج‌البلاغه نیست.

جمله «انی لکم وزیراً خیر لکم من ان اکون امیراً» را چگونه تحلیل می‌کنید؟

به‌نظر می‌رسد که مفاد این جملاتی که در نهج‌البلاغه به شکل‌های گوناگون دیده می‌شود، این است که امام می‌فرمایند: بعد از گذشت بیست و پنج سال و روی کارآمدن سه خلیفه با سه سلیقه و تغییر سیرهٔ نبوی، مردم تحمل بازگشت به دوران پیامبر و سیرهٔ ایشان را ندارند و حضرت با بیان این جمله قصد اتمام حجت بر مردم را دارد.

جواب حلّی هم این است که امام از خودش سلب مسؤولیت و سلب صلاحیت نمی‌کند؛ یعنی حضرت جمله‌ای که منافات با نص و نصب ایشان داشته باشد، ندارند. وجه جمع بین عبارات حضرت، آن است که بگوییم از باب اتمام حجت بوده است.

ممکن است منظور حضرت از بیان این جملات، این باشد که مردم برای انتخاب خلیفه و حاکم، صلاحیت نداشتند و چون با همان نگرشی که در انتخاب خلفای سه‌گانه مد نظر بود به سراغ حضرت آمدند، ایشان فرمودند: «دعونی و التمسوا غیری».

این عبارات نهج‌البلاغه ظهور امتنانی دارد، نه ظهور انتقادی؛ یعنی امام از باب امتنان به آنها می‌گوید که دنبال کس دیگری بروند تا برای آنها سبک‌تر باشد. بنابراین، اگر این عبارات ظهور امتنانی نداشت، این توجیه قابل قبول بود.

اساساً صدر و ذیل این عبارات با انتقاد سازگارتر است تا با امتنان، کما این‌که حضرت در خطبهٔ شقشقیه، در مقام انتقاد و ردّ وضعیت موجود است.

خطبه شقشقیه دقیقاً انتقادی است، امّا روی سخن آن با مردم نیست، بلکه حضرت عبارات این خطبه را در برابر کسانی که مدعی بودند، بیان فرمودند، نه در برابر کسانی که بعد از ادعا و بعد از تمام شدن قضیه فرموده‌اند، دنبال مدعیان راه افتادند و در سخنانی که حضرت در برابر مردم بیان فرموده‌اند، انتقادی به‌چشم نمی‌خورد.

آیا می‌توان از جملاتی که حضرت در باب بیعت بیان‌فرموده‌اند، در موارد فقد نص در عصر غیبت، برای مشروعیت دولت اسلامی استفاده کرد؟

جواب این سئوال، مبنی بر این است که آیا شورا با بیعت یکی است، کما این‌که بعضی این عقیده را دارند؛ یا این‌که دو مقوله جدای از هم هستند. اگر دو مقوله باشند، این اشکال در مورد شورا است، نه در مورد بیعت، ولی الان بحث در بیعت است که باید بیعت را با استناد به شورا تکمیل کنیم.

اهل تسنن، شورا و بیعت را یکی گرفته‌اند که اشکالاتی بر آن وارد است، امّا به‌نظر می‌رسد که از نظر سلسله مراتب سیاسی، بیعت بعد از شورا است؛ یعنی ابتدا شورا تشکیل می‌شود و بعد از تعیین کاندیداها، شورا یکی را انتخاب می‌کند که بعد از انتخاب کاندیدا، مردم با او بیعت‌می‌کنند. صرف‌نظر از اینکه بیعت در مشروعیت نقشی دارد یا نه و نیز صرف‌نظر از اینکه بیعت در خلافت حضرت‌علی چه نقشی داشته‌است. این‌جا نکته دیگری هست که چون در کنار امامت سه عنصر مشورت، رضایت عامه و «النصیحة لأئمة المسلمین» در عرض هم وجود دارد که نقشی در مشروعیت حکومت در زمان حضور ندارد،بلکه جزء وظایف وتکالیف امام‌است، اثر آن در زمان غیبت ظاهرمی‌شود. در زمان حضور، اگر برای کسب رضایت عامه راه دیگری وجود داشت، می‌توانستیم بگوییم که امام نیاز به بیعت‌ندارد، بلکه می‌تواند از راه‌دیگری رضایت‌عامه را کسب کند.

با چنین پیش‌فرضی، تنها راه برای امام، مشارکت دادن مردم در مسأله حکومت است که این مشارکت در مسأله بیعت و انتخاب متجلی می‌شود. پس به اجبار و به عنوان ثانوی در حکومت امام معصوم، ملتزم به بیعت برای کسب رضایت عامه توسط معصوم می‌شویم. این توجیه دربارهٔ حکومت حضرت امیر هم صدق می‌کند که ایشان اوّل از مردم بیعت گرفت تا بتواند آنها را ملزم کند که تا زمانی که خلافی از حضرت ندیدند باید از ایشان تبعیت کنند. در دو سه موردی هم که این‌ها، به نظر خودشان خلاف پیدا کردند، حضرت ایستادند و جواب منطقی دادند و این نکتهٔ بسیار جالبی است که امام همیشه رفتار خودش را برای معارضین توجیه و تبیین می‌کند؛ نامه‌های مکرر امام به معاویه و فرستادن ابن‌عباس برای مذاکره با طلحه و زبیر یا نهروانی‌ها و...، همه، نشان‌دهندهٔ این است که امام از خودش دفاع می‌کند که بر اساس بیعتی که انجام شده، خلافی واقع نشده است و شما براساس همان بیعت، مکلف به عمل هستید. برای الگوبرداری در زمان غیبت هم، چون شخص یا اشخاص معینی را به صورت نصب خاص نداریم، باید همه آن مسائلی راکه در زمان امامت امام معصوم، جزء واجبات بوده، جزء شرایط مشروعیت در زمان غیبت محسوب کنیم؛ یعنی شورا جزء لوازمی است که اگر نباشد، مشروعیت نیست، بیعت هم اگر نباشد، مشروعیت نیست.

مشروعیت به معنای حقانیت است یا به معنای مقبولیت عامه؟

حقانیت و جداکردن آن از مسأله مقبولیت عامه، همان چیزی است که ما با تعبیر نظر و عمل از آن یاد می‌کنیم! بیشتر از این، چیز دیگری نیست. ما گفتیم مشروعیت در امامت معصوم نقشی ندارد مگر در عمل، امّا این‌جا در مشروعیت اثر دارد؛ یعنی فقیه جامع‌الشرایطی که مشورت نکند، چون نص خاص ندارد، پس معلوم نیست منصوب باشد؛ در این صورت، وقتی نصب عام دارد و دیگری می‌تواند به شورا عمل کند، او مقدم است بر کسی که به شورا عمل نمی‌کند. آن فقیهی که می‌تواند رضایت عامه، بیعت و النصیحة لأئمةالمسلمین را داشته‌باشد، مقدم است بر فقیهی که اینها را ندارد؛ یعنی مقایسه کردن فقیه با امام معصوم، قیاس مع‌الفارق است؛ از این نظر که امام، نص خاص شخصی دارد، ولی فقیه، نصب نوعی دارد، حتی بنابر نظریه انتصاب. نظریه انتصاب به این صورت نیست که شخص را تعیین کرده، بلکه نوع تعیین شده و وقتی نوع روی شخصی منطبق می‌شود، این شخص است که باید شرایط را داشته باشد، همان‌طور که عدالت این‌گونه است. فقیهی که عادل باشد و مدیر و مدبّر باشد؛ این مسائل هم جزء شرایط می‌شود؛ مشورت جزء شرایط مشروعیت می‌شود. حال اگر شما به حقانیت تعبیر کنید عیبی ندارد؛ زیرا شرط مشروعیت می‌شود و با نبود آن مشروعیت هم از بین می‌رود. ما در الگو گرفتن از عصر حضور برای عصر غیبت، این تفاوت را داریم که چون نصب شخصی نداریم، لذا خیلی از مسائلی را که در عصر حضور شرط مشروعیت نبود، این‌جا (عصر غیبت) تبدیل می‌شود. به اعتقاد من، این‌جا نقطهٔ تلاقی نظریه انتخاب و انتصاب است؛ چون این دو نظریه به یک‌جا می‌رسند، هرچند که در مبنا مختلف هستند، ولی نتیجهٔ آنها یکی است؛ یعنی برای قائلین به‌نصب فقیه‌جامع‌الشرایط، راهی جز انتخاب نیست؛ چون باید به‌شورا عمل کند، به النصیحة لأئمة المسلمین عمل کند و همین‌طور به رضایت عامه عمل کند و این یک بحث نظری صرف است؛ زیرا ما برای تبیین مبانی، بحث می‌کنیم که آیا نصب است یا انتخاب؟ ولی از نظر عملی تفاوتی ندارد. این‌که ما می‌بینیم امام در مقوله‌های فقهی‌شان نظریه نصب را دارند، ولی در عمل جمهوری اسلامی را به‌عنوان یک حکومت انتخابی پذیرفته‌اند، این، نشان‌دهندهٔ این است که انتصابی‌ها راهی جز انتخاب ندارند.

تحقق عینی ولایت چطور؟

تحقق عینی ولایت چیز دیگری است. حرفی است که ما سی و پنج سال پیش می‌گفتیم و این احتمال را داده‌ام که مسأله بیعت بتواند در غیبت امامت مؤثر باشد، نه در مشروعیت و حقانیت؛ یعنی امامت اگر بخواهد بالفعل حاصل شود، جز این، راهی ندارد. البته الان این سخن ـ در زمان حضور ـ به نظرم قابل قبول نیست و من از این نظریه عدول کردم. در عین این‌که من نظریه نصب فقیه را در زمان غیبت قبول دارم و ادله فقهی‌اش را تمام می‌دانم، امّا از نظر این‌که عمل به این نظریه و اجرای آن، جز از طریق بیعت و جلب رضایت عامه امکان‌پذیر نیست؛ بر این مطلب اصرار دارم، منتها نه به بیان این‌که بالقوه و یا بالفعل، بلکه چون فقیه مجبور است مشورت کند و رضایت عامه را کسب کند و راهی هم جز انتخاب برای کسب رضایت عامه نیست.

بحثی را که دربارهٔ رضایت عامه و قبول شورا مطرح کردید، در واقع فقط در حدوث ولایت و قبول تولّی جامعه اسلامی است یا این‌که بحث شورا وکسب رضایت عامه در استدامهٔ ولایت هم جزء واجبی است؟

ظاهراً هر چه برای حدوث شرط است، برای استدامه هم شرط می‌دانیم.

مثلاً اگر در جایی برای استدامهٔ ولایت، رضایت عامه کسب نشد، آیا مشروعیت حکومت از بین می‌رود؟

بله، منتها با این تفاوت که حکومت می‌تواند خودش را تصحیح کند. در مورد صفات هم قانون اساسی این را می‌گوید، مثلاً خبرگان اعلام می‌کنند که صفاتی که لازمهٔ ولایت است از شخص خارج شده و یا از اوّل نداشته است، ولی در رابطه با مسأله‌ای مثل شورا و نصیحت به ائمه مسلمین می‌تواند جبران کند.

به نظر می‌رسد که ما می‌توانیم روایاتی را که اهل‌سنّت در این زمینه نقل کرده‌اند: «سعی کنید که امرایتان را اصلاح کنید» یا «به جای پرخاش و قیام علیه ایشان، دعا کنید»؛ اگر این روایات، اشکال سندی نداشته باشند، معنای روایات این است: فرصت بدهید خودش را اصلاح کند، فقیه جامع‌الشرایط را نمی‌شود عزل کرد، مگر این‌که از اصلاح او مأیوس باشیم، ولی اگر امکان اصلاح وجود دارد باید این فرصت را به او داد.

نظریه حضرت‌عالی راجع به عدول از آن نظریه قبلی در عصر ظهور برای بنده خیلی جالب بود. لطفاً تفاوت عصر حضور و عصر غیبت و دلایل عدول از نظریه بالقوه و بالفعل را که اشاره فرمودید، بیان فرمایید!

نصوص بسیاری داریم که اثر وجودی امام معصوم را دقیقاً مشخص می‌کند، مثلاً می‌گوید آنان واسطه در فیض هستند. بنابراین، بالقوه و بالفعل آن تفاوت می‌کند؛ چون امام‌سجاد و امام‌باقر و امام‌صادق(ع) حکومت نداشتند ولی بالفعل امام بودند؛ پس حکومت جزئی از منصب امامت است.

بله، اگر بزرگ‌نمایی کنیم و عمدهٔ منصب امام معصوم را حکومت بدانیم، شاید بتوان گفت: حالا که به حکومت نرسیده است، بالقوه است و هرگاه به حکومت رسید، بالفعل می‌شود. ولی این حکم را در فقیه نمی‌توان گفت؛ چون منصب فقیه، منصب حکومت است و این منصب یا هست و یا نیست. این‌جا در مورد فقیه مجبوریم مسأله بالقوه و بالفعل را مطرح کنیم و بگوییم فقیه جامع‌الشرایط بالقوه صلاحیت امامت نیابی را در زمان غیبت دارد، اگر انتخاب هم آمد، بیعت هم آمد و سایر مؤلفه‌های دیگر هم ضمیمه آن شد، این بالقوه ـ بالقوه حاصل از نصب بر مبنای نظریه نصب یا بالقوه حاصل از شرایط، بنابر نظریه انتخاب ـ قابل تصور است که اگر شرایط حاصل شد، بالفعل می‌شود.

در باب تصمیم‌گیری فرمودید که وجوب شورا که از اوصاف دوران حضور بوده، به‌عنوان شرایط دوران غیبت مطرح است، آیا این‌که از اوصاف دوران حضور بوده، به این معنا است که مشورت هم برای امام معصوم لازم و واجب است؟ با توجه به جملاتی که از حضرت علی بیان شد، به ویژه این جمله: «فلاتکن... بحق او مشورة بعدل فانی لست فی نفسی بفوق... الاّ ان یکفی الله...»، نکته این است که اگر مشورت یک امر طریقی برای کشف واقع نبود، این همه درخواست و الحاح لزوم مشورت از سوی مردم، چگونه قابل توجیه است؟

شیخ‌انصاری با طرح مسأله مصلحت سلوکیه که مبنای بسیار درستی‌است، مشکل را حل کرده که این مسأله در همین مورد هم‌می‌تواند راهنمای ما باشد. من اعتقاد دارم که استدلال به لزوم شورا از آیه «و شاورهم فی‌الامر» استفاده‌نمی‌شود؛ چون صدر آیه نشان می‌دهد که دستوراتی به پیامبر داده می‌شود که از جملهٔ دستورات این است که: «لو کنت

فظّاً غلیظ القلب لانفضوا من حولك»، که دقیقاً راه‌های اجرایی را بیان می‌کند، ولی «امرهم شوریٰ بینهم» این را می‌رساند که شورا یک طریقه است و مصلحت دارد، چه شورا مفید باشد و چه نباشد؛ اگر جامعه این راه را برود و لو به نتیجه نرسد، مصلحت دارد؛ چون از ۱۰۰ مورد، ممکن‌است ۹۹ مورد به‌نتیجه برسد و هیچ حکومتی مستغنی از شورا نیست.

بنابراین، در مورد شورای در حکومت هم مصلحت سلوکیه است و التزامی نیست که البته همیشه نتیجه تفکر شورایی بهتر از نتیجه فردی باشد. پس مشورت، مصلحت سلوکیه دارد، مثل تأیید اجتماع یا تأیید اکثریت، مثل خود نظم، با این‌که انسان در بسیاری از جاها در بی‌نظمی بهتر به نتیجه می‌رسد، ولی نظم، مصلحت سلوکیه دارد.

آیا از نظر فقهی، تعهد به نتیجهٔ شورا، حتی برای امام معصوم ضرورت دارد؟

ضرورت دارد از باب مصلحت سلوکیه؛ یعنی اگر جامعه این‌گونه باشد بهتر است، امام هم مصلحت جامعه را می‌گیرد.

تعرف الاشیاء باضدادها؛ اگر فرض کنیم که انصار و مهاجرین در شورا به‌نتیجه‌ای رسیدند که باعث حذف علی(ع) از حاکمیت می‌شد، آیا حضرت می‌بایست به این نتیجه عمل می‌کرد؟

اگر نتیجه شورای مردم بر خلاف وحی باشد، حتی در احکام خیلی عالی، پیامبر موظف است که به وحی عمل کند.

آیا این مسأله در فقیه جامع‌الشرایط هم قابل طرح و اجرا است؟

چون مسأله وحی در فقیه جامع‌الشرایط وجود ندارد، مصلحت سلوکیه معنا پیدا می‌کند. همان‌طوری که فقیه به امارات عمل می‌کند، این‌جا نیز به شورا عمل می‌کند، ولی آیا پیغمبر با وجود وحی به امارات عمل می‌کرد؟

ما در آیات قرآن چنین عباراتی داریم: اکثرهم لا یعلمون، لا یعقلون، لا یشکرون!

در زمان معصوم قابل‌تشخیص‌است که شورا کجا قابل‌تبعیت‌است و کجانیست. آن‌جا که با علم‌معارض‌است،عمل به‌نتیجه و نظر شورا امارهٔ‌ظنیه است و مصلحت‌سلوکی‌دارد. همه‌اینها زمانی‌است که علم‌نباشد و در زمان‌غیبت هم، چنین‌علمی‌نداریم،لذا شورا حتی هم‌ردیف با اجتهاد می‌شود، همان‌طور که مجتهد احکام را از طریق امارات ظنیه استنباط می‌کند و موظف به عمل به آن است، در ردیف آن‌نیز، موظف به عمل به شوراست.

ممکن است چنین علمی برای فقیه حاکم، حاصل شود! آیا علمش برای خودش حجت است یا خیر؟ کما این‌که در اندیشه سیاسی حضرت امام چنین چیزی وجود دارد.

می‌پذیریم؛ ملزم به مشورت است به دلیل مصلحت سلوکی. مصلحت سلوکی این است که شما این راه را می‌روید، امّا نتیجه چیست؟ معلوم نیست، ولی مشورت می‌کنید. این‌جا دو بحث وجود دارد، یکی این‌که مشورت نکرده می‌تواند به علمش عمل کند و راه دوّم این است که خیر، نمی‌تواند عمل کند. امّا سئوال بعد این است که آیا بعد از مشورت به علمش عمل کند یا به جهلش؟ چون مخالف نتیجه مشورت، جهل می‌شود.

اتفاقاً به اعتقاد شیعه، ماجرای جنگ احد، همین‌طور است. پیامبر از اوّل نظرش این بود که از شهر بیرون بروند، منتها برای آماده کردن یک عده از شیوخ، مشورتی انجام گرفت و آن شور، منتهی شد به نظر خود پیامبر. حالا این‌جا نکته‌ای است و آن این‌که یکی از اقتدارات فقیه جامع‌الشرایط و یکی از شؤون تدبیر این است که بتواند مردم و اهل حل و عقد را در مقام شورا با خود هماهنگ کند؛ یعنی استدلالی کند و یا این‌که کار زمان‌بَر انجام دهَد، مثل امام که تمام مسؤولین شاگردان او بودند و در سطح عامه هم مردم می‌گفتند حکومت اسلامی، نه شرقی و نه غربی. شاهکار امام همین بود که نظرش را اکثریت می‌پذیرفتند با این‌که نظریه امام در یک روزی نظریه اقلیت بود و مادامی که حکومت این پشتوانه را دارد، بنابر همه مبانی، حتی مبانی غیرفقهی، مثلِ دمکراسی‌های متعارف، از مشروعیت برخوردار است. امّا اگر این پیش‌فرض از نظام گرفته شود؛ یعنی رهبری یک فکری داشته باشد و مردم فکرهای دیگری، در این‌جا مردم زیادی از مخالفت دم می‌زنند و باید برای جمع کردن مردم و رسیدن به شورا و رضایت عامه هزینه زیادی پرداخت کرد.

حضرت علی در خیلی از موارد می‌فرمودند که می‌خواهند به اصل اسلام عمل کنند، و هدف این نبود که وسیله‌های باطل را استفاده کنند، مثل این جمله که: «... و لکن لا ارید اصلاحکم بافساد نفسی» یا «أتأمرونی ان اطلب النصر بالجور» و... که در سیره عملی حضرت زیاد است و یا این‌که به حضرت می‌گفتند که در اوایل خلافت می‌توانستید نسبت به معاویه و دیگران مسامحه‌هایی داشته باشید تا پایه‌های حکومت شما استوار گردد. امّا این مطلب در شالوده

حکومت ایشان هست که حضرت برای پیشبرد حکومت و حفظ قدرت، هیچ‌گاه با دروغ و تزویر و ابزارهای باطل، کاری را پیش نبردند و تا جایی که ممکن بود عدالت را اجرا می‌کردند.

از طرف دیگر، اندیشه‌ای تحت عنوان اندیشه حفظ نظام داریم که می‌گوییم حفظ نظام بالاتر از همه ارزش‌ها است. منظور همین ارزش‌ها و احکام شرعی است که گاهی این‌طور توجیه می‌شود که برای حفظ نظام از ارزش‌های عقلایی و شرعی می‌توان گذشت! با توجه به شیوه‌ای که حضرت علی داشتند و احیاناً با نوع خطّ مشی‌ای که در اوایل دوران رحلت پیامبر داشتند، از نظر شما این دو دیدگاه (حفظ نظام و حفظ ارزش‌ها و هدف وسیله را توجیه نمی‌کند) چگونه قابل جمع است؟

این یکی از معضلات فقه نظام‌اسلامی است؛ یعنی نه‌تنها معضل‌است، بلکه لغزشگاه نیز هست. تنها راهی که به نظرم می‌رسد، این است که برای حل این معضل و تشخیص این‌که کجا اسلام به خطر می‌افتد تا آن‌جا قضیه اهم و مهم را مطرح کرد و کجا اصل نظام به خطر نمی‌افتد و ما می‌توانیم برای حفظ هدف در تمامی طرق اجرایی و توجیه هدف، مرتکب خلاف ارزش‌ها شویم؛ راه فقهی است؛ یعنی می‌توانیم بگوییم جاهایی که لایرضی الشارع بترکه، جاهایی است که امام می‌فرماید: شما می‌خواهید مرا از طریق جور به عدالت برسانید یا با ظلم به حکومت و قدرت برسم؛ این، همان جاهایی است که لایرضی الشارع بترکه و این جاهایی است که نمی‌شود نظام را برای این ارزش‌ها فداکرد.

آیا مالایرضی الشارع بترکه، معمولاً امور حسبیه را می‌گویند؟

خیر، امور حسبیه غیر از مالایرضی الشارع بترکه است؛ یعنی این (مالایرضی الشارع بترکه) یک قید دیگر دارد و آن امور عمومی عرفی که شارع راضی به ترک آن نیست ولی بعضی چیزها امور فردی است، مانند: لایسقط الصلاة بحاضر؛ که اگر موارد «مالایرضی الشارع بترکه» را ردیف کنیم، (البته نه به خاطر مصلحت اجتماعی، بلکه چون این‌ها حسن ذاتی و مصلحتی دارند و مقدمات اصلی شریعت‌اند)، این‌ها را اگر بتوان پیدا کرد، مثلاً اهل تسنن این کار را کرده‌اند و گفته‌اند: عقل، دین، مال، عرض و...، پنج چیزی که غزالی می‌گوید و آنها این‌طور چیزهایی را استقصا کرده‌اند و اگر ما هم بتوانیم این کار را بکنیم و موارد آن را استقصا کنیم، در مواردی که این‌ها به خطر افتاد، می‌توان آنها را در

مقابل حفظ نظام قرار داد و در غیر آنها که در عین اهمیت، شارع راضی به ترک آنها است، اصل حفظ نظام حاکم است و لو بلغ ما بلغ؛ در حوزه اموری که شارع راضی به ترک آن نیست، در تعارض اهم و مهم و تضادگاه تزاحم، حاضر به ترک آن است. مشکل ما این است که این موارد را جدا نکرده‌ایم.

به نظر ما، اینکه حضرت، معاویه را بردارد یا برندارد از کدام‌یک از این دو قسم‌است؟ علی‌بن یقطین در دربار هارون‌الرشید می‌ماند، ولی حضرت نمی‌تواند یک ساعت هم معاویه را تحمل کند! مثلاً همان موردی که امام علی سؤال می‌کند، آیا امام ظلم کند که از طریق ظلم به حکومت برسد، مثلاً بیت‌المال را به مستحق ندهد تا به یارانش بدهد، برای این‌که پایه‌های حکومت و قدرتش حفظ شود، این، ممّا لایرضی‌الشارع است؟

اگر این‌طور باشد و ما یکی دو مورد ظلم را کنار بگذاریم؛ پس برای حفظ حکومت می‌شود هر کاری انجام داد!

از طرف دیگر قضیه وارد شویم؛ یعنی شما یک‌بار سئوال را از حضرت شروع کردید که می‌فرمایند: من برای حفظ نظام حاضر به ستم‌کردن نیستم. حال از آن طرف بحث کنیم که امام راحل می‌فرماید: برای حفظ نظام ولو به ترک واجبات هم شد، مانعی ندارد. پس باید مرزبندی دقیقی بین این دو باشد.

اگر مقدمات اصلی این بحث پیدا شود، جواب روشن می‌شود، مثلاً در خیلی از جاها برای حفظ نظام از امر به معروف و نهی از منکر، از زکات و... چشم‌پوشی می‌شود، حتی برای حفظ نظام به مؤلفة القلوب زکات داده می‌شود.

اگر قرارشد که حفظ نظام اهم واجبات باشد؛ یعنی ما فقط یک واجب داریم و آن حفظ نظام است.

در ردیف حفظ نظام چیز دیگری نیست.

این بحث به امام راحل اختصاص ندارد و افراد دیگری هم حفظ نظام را واجب می‌دانند.

تا کجا واجب است؟ آن فضا و چارچوبی که امام در آن سیر می‌کند کجا است؟ آن چارچوب فروع است، مثلاً مردم به حجاب خیلی اهمیت می‌دهند، ولی اصل فساد در جامعه است و شریعت برای حفظ عفت عمومی آن را واجب می‌داند.

در صورت تعارض با حفظ نظام چه صورتی دارد و آیا امام حفظ نظام را مقدم بر آن می‌داند؟

امام این منطق را قبول ندارد؛ یعنی این‌که زن و مرد برای حفظ نظام فساد کنند. این دو مسأله باید از هم جدا شود که همه چیز می‌تواند برای حفظ نظام فدا شود و این‌که آیا برای حفظ نظام می‌شود صلاة را ترک کرد یا امور مهمی را که اسلام بر آنها استوار است؛ به اصطلاح اصولی، این نیاز به فحص ندارد.

ممکن است کسی بگوید امکان معارضه نیست؟

بله، ممکن است به این‌جا کشیده شود که گفته شود برای حفظ نظام تظاهر کن که نماز نمی‌خوانی، ولی مخفیانه باید نماز بخوانی.

حضرت علی رهبری حکومت دینی را چند سال بر عهده داشتند، ولی بالاخره حکومت ایشان پایدار نبود، البته نه به خاطر این‌که ایشان به شهادت رسیدند، بلکه به این دلیل که ظرفیت حکومت علوی به گونه‌ای بود که بعد از ایشان هم که ادامه پیدا کرد، چیزی نگذشت که زمینه بقایش از بین رفت. سئوال این است که حکومتی که عدل مطلق باشد، مثل حکومت علی و به تعبیری، حکومت دینی محض، چنین سرنوشت محتومی را دارد یا اگر این‌طور نیست، چرا شخصی مثل حضرت که سرپرستی امتی را برعهده می‌گیرد و تا پنج سال بر مردم حکومت می‌کند، ولی هرچه می‌گذرد، ادبار مردم نسبت به ایشان و حکومتشان بیشتر می‌شود، به نحوی که عملاً ادامه حکومت، ممکن نبود، حتی اگر ایشان به شهادت نمی‌رسیدند، آیا ماهیت حکومت دینی، زوال‌پذیر و زودگذر است و اگر کسی به عدالت مطلق عمل کند چنین می‌شود یا مسأله دیگری است؟

به نظر من، همه حکومت‌ها این آفت را دارند و در تاریخ، حکومت مداومی را سراغ نداریم که همه ارکان مشروعیت خودش را حفظ کند، کما این‌که خود قرآن در باب اجل نظراتی را فرموده است.

تحول حکومت‌ها دو معنی دارد؛ یکی، عوض‌شدن حکومت‌ها و دیگری، تحول در خود یک حکومت؛ یعنی حالت انطباق در خود حکومت باشد، منتها سئوال شما این است که چرا حضرت با علم به این مسائل، حکومت را پذیرفت؟ خود این عمل توجیهی است که دلیل اصرار امام بر عدم پذیرش حکومت چیست. این جواب خیلی روشن است؛ زیرا وقتی حجت تمام شد، امام نمی‌تواند به آینده نگاه کند، فعلاً حجت تمام

است و باید شروع کند، شاید بتواند آینده را تغییر دهد. با قبول حکومت، وظیفهٔ ادامهٔ آن پیش می‌آید و باید تمام شرایط لازم برای تداوم حکومت ایجاد شود، هرچند که در متن واقع، ممکن است هرچه پیش برود پایه‌ها سست شود.

آنچه شما گفتید (حضرت اگر به شهادت نمی‌رسید، حکومتش دوام نمی‌یافت) با واقعیت نمی‌سازد، بلکه به عکس، قراین تاریخی وجود دارد که اگر مسأله شهادت ایشان پیش نیامده بود، خیلی از مسائل حلّ می‌شد و این‌که اصحاب حضرت علی(ع) از عمل امام حسن(ع) خشم گرفتند و معترض شدند، توسط امام حسن(ع) پیش‌بینی شده بود. لذا خودشان را آماده کردند و چون آماده بودند امام حسن(ع) دستور اجتماع رزمندگان را در خارج مدینه دادند و تا اندازه‌ای هم جمع شده بودند. قراینی وجود دارد که حضرت همان‌طور که مسأله نهروان را حل کردند، مسأله معاویه را نیز حل می‌کردند. آن بهانه‌گیری‌ها برای جنگ فترتی بود که عقب‌نشینی مارقین بوده و تا زخم مارقین در جامعه التیام پیدا نمی‌کرد، حضرت نمی‌توانست کاری بکند، ولی به تدریج این مسأله حل‌شدنی بود، کما این‌که حضرت علی(ع) می‌فرماید: تمام سعیم را خواهم کرد که این شخص در آینده سَقَط خواهد شد (سأشهد). بعضی می‌گویند این خبر غیبی امام بود، ولی این عبارت بیان می‌کند که امام می‌خواهد در این زمینه تلاش کند.

نکته‌ای را که ـ و لو این‌که خارج از بحث است ـ لازم است بحث کنم، این است که ما در مورد دشمنان حضرت بزرگ‌نمایی کردیم و گفته شد که حضرت در طول این مدت همیشه جنگید؛ در صورتی که این‌گونه نیست! اگر ما نامه‌های حضرت را مطالعه کنیم، می‌بینیم که همهٔ کار امام در جنگ و شرایط بحرانی نبوده است، بلکه امام مدیریت می‌کرد و حتی به جزئیات هم توجه داشت، مثلاً فتح هندوستان در زمان حضرت علی(ع) است. یکی از امرای دوران عثمان که در خراسان بوده به حضرت نامه می‌نویسد و حضرت اجازه می‌دهد و او تا عمق هندوستان پیش می‌رود و خبر پیروزی‌اش را به امام می‌رساند. ولات امام اصلاً بررسی نشده‌اند؛ امام در بصره، مکّه، مصر (شام و آفریقا را هم شامل می‌شود)، اهواز؛ ایران به این پهناوری که رها نبوده است، در حقیقت این ابعاد از حکومت حضرت اصلاً بررسی نشده است.

آیة‌الله سید محمد بجنوردی

با تقدیر و تشکر از اینکه در مصاحبه شرکت فرمودید. بحث را در مورد چگونگی برخورد حضرت امیر با مخالفان سیاسی و نظامی آغاز می‌کنیم. با توجه به نصب الهی حضرت علی، مستحضرید که برخورد حضرت بامخالفان و معاندان‌سیاسی، مختلف‌بود و در برابر چهره‌هایی مانند عبدالله‌بن‌عمر که از بیعت امتناع می‌کردند، نرمخویی نشان می‌داد و گاهی در مقابل برخی مخالفین دیگر، مثل نهروانی‌ها، سخت برخوردمی‌کرد؛ تحلیل حضرتعالی پیرامون نحوهٔ مشی حضرت در برخورد با مخالفان سیاسی و نظامی چیست و اگر بخواهیم از این نظام علوی الگوبرداریِ کاربردی کنیم، چه تحلیلی برای مسائل سیاسی در نظام اسلامی خواهید داشت؟

من اعتقاد دارم که حضرت در برخوردهایش (چه در زمان حاکمیت و چه در غیر زمان حاکمیت) به آن‌چه مورد نظر اسلام بود، عمل می‌کرد و هیچ وقت سیاست‌بازی و مصلحت‌اندیشی نمی‌کرد. مقررات و خواسته‌های اسلام را انجام می‌داد و ملاحظه کسی را هم نمی‌کرد؛ یعنی اهل تعارف نبود و در طریق خدا سیر می‌کرد. لذا می‌گوییم در هر عملی، حضرت هر برخوردی می‌کرد، تشخیص او این بود که خواست خدا است، نه این‌که اقتضای سیاست، و در همین‌جا به خیلی از سئوالات پاسخ داده می‌شود که چرا معاویه را ابقا نکرد تا در صورت مسلط شدن او را بر کنار کند؟ و... چراهای دیگر.

هدف اصلی او اجرای اسلام و حاکمیت اسلام و قرآن بود حکومت را وسیله‌ای برای اجرای اسلام گرفت، نه این‌که اسلام وسیله‌ای برای رسیدن به حکومت باشد. وقتی ما این اصل را پذیرفتیم، اساساً از روش و سیرهٔ حضرت کاملاً استفاده می‌شود که با مجرم

سیاسی برخورد نمی‌کرد؛ چون مجرم سیاسی ممکن است ترکیب اضافی باشد؛ یعنی مجرم به همان معنای فقهی و حقوقی خودش و سیاسی هم به همان مفهوم خودش است ؟ یا نه، مجرم سیاسی مقوله‌اش غیر از جرم عادی و عمومی است؟ چون در جرم عمومی یکی از عناصر تشکیل‌دهندهٔ جرم، سوءنیت است که باید محرز شود، اما در جرم سیاسی، گاهی نیّت سوء نیست، بلکه نیّت خیرخواهانه است. از نظر من، جرم سیاسی سوء ادراک است. امام در صحبتی راجع به کسی فرمودند: او سوء نیت ندارد؛ من او را می‌شناسم؛ او سوءادراک دارد.

ما در سیرهٔ امیرالمؤمنین می‌بینیم که ایشان با کسانی که سوءنیت نداشته و سوءادراک داشتند، در کمال ملاطفت برخورد می‌کردند و اگر هم با کسانی به سختی برخورد کردند ، آنها کسانی بودند که سوءنیت داشته و توطئه‌گر بودند. پس باید این مسأله را یک اصل مسلّم تلقی کنیم، مثلاً نهروانی‌ها و خوارج بعد از جنگ صفین به طور علنی به حضرت اهانت می‌کردند و پشت سر حضرت نماز نمی‌خواندند و در کنار مسجد فرادا به نماز می‌ایستادند؛ آنان می‌گفتند: «لاحکم الّا لِلّه» و نهایت جسارت را به حضرت می‌کردند، امّا با وجود این حرکات، چون حضرت می‌دید که این‌ها سوءنیّت ندارند و فریب خورده‌اند و سوءادراک دارند، با ایشان مدارا می‌کرد، امّا زمانی که اسلحه برداشته و به شرارت پرداختند، حضرت به نصیحت آنان پرداخت و بارها و بارها این امر تکرار شد و وقتی جواب مثبت نگرفت و جان مسلمانان به خطر افتاد، به جنگ متوسل شد.

عبدالله بن عمر، مقدس‌مأب احمقی بود که معاند و بی‌دین نبود، امّا سوءادراک داشت؛ لذا وقتی با حضرت بیعت نکرد، حضرت فرمود او را به حال خود رها کنید؛ نه این‌که چون پسر عمر بود، بلکه چون تشخیص داد که عبدالله بن عمر، غیر از معاویه و دیگرانی است که شرارت می‌کنند و سوءنیت دارند. من اعتقاد دارم که نوع برخورد حضرت با مخالفانش را نمی‌توان در هیچ نظام دموکراسی جهان یافت. حضرت در زمان خلافتشان خیلی قدرتمند بودند؛ زیرا بزرگ‌ترین امپراطور زمان خودش بود. اگر در شعاع و وسعت کشورهای تحت سلطهٔ ایشان دقت کنید به امتیازاتی که حضرت نسبت به خلفای حاکم سابق داشتند پی می‌برید. حضرت امیر(ع) چنان در قلب‌ها جاذبه ایجاد

کرده بود که انسان‌های با فضیلتی همچون اصبغ بن نباته، حجربن عدی، میثم تمار و... که جزء شخصیت‌های بزرگ و با نفوذی بودند، عاشق حضرت بودند. ایشان انسان پرقدرت و مقتدری بود، امّا با این‌وجود قدرت زیادی که داشتند، فضای بازی را در جامعه ایجاد کرده بودند، حتی مخالفین ایشان در نهایت آزادی حرف‌های خود را می‌زدند. شما ببینید بعد از جنگ جمل حضرت می‌فرمایند: اگر من دستور قتل همهٔ این‌ها را می‌دادم، لحلّ بذلك، امّا با این حال، عفو عمومی اعلام کرد. عایشه را که مسلّماً می‌توانست او را روی موازین اسلامی بکشد؛ چون سبب قتل عده‌ای شده بود، ولی حضرت او را عفو کرد و با تجلیل او را به مدینه فرستاد. ما چنین برخورد مسالمت‌آمیزی با دشمنان را در هیچ یک از نظام‌های مدعی دموکراسی سراغ نداریم. من این را به صراحت و با قاطعیت عرض می‌کنم و اگر کسی نمونه‌ای سراغ دارد، بیان کند. برخورد با مخالف در روش حضرت مسالمت‌آمیز بود، مگر این‌که علیه اسلام اقدام عملی کنند تا ضربه‌ای به آن بزنند که در این صورت، مسأله تعارف‌بردار نبود.

در کتابی راجع به جنگ صفین خواندم که هرقل با معاویه پیمان داشتند که اگر علی(ع) غالب شد، بیایند و بلاد اسلامی را تصرف کنند. کاردینال به هرقل می‌گوید که آن کس که در کوفه است، جنگش، جنگ مکتبی است و این طرف (معاویه) برای قدرت می‌جنگد. آن کس که در کوفه است، اگر احساس کند که اسلام در خطر است با معاویه بیعت می‌کند و شما را از بین می‌برد. به نظر من، این سخن بسیار بزرگی است. تشخیص او (کاردینال) خوب بود. علی(ع) همان‌طور بود. برای او حفظ اساس اسلام مطرح بود و حاکمیت برای او ارزش نداشت. ارزش‌های اسلامی برای او ارزش داشت.

از تحلیل شما استفاده می‌شود که در نظام علوی، هیچ محدودیت و ممنوعیت سیاسی وجود نداشت. آیا می‌توان ادعا کرد در نظام سیاسی علوی برای آزادی سیاسی خط قرمزی وجود نداشته است؟

بله؛ اصلاً خط قرمزی نبود. خط قرمز تنها در جایی بود که تشخیص می‌داد اسلام در خطر است که با تمام نیرو با آن مقابله می‌کرد، اما جایی که ضرر به حاکمیت یا قدرت شخص بزند، یا سلطهٔ شخص را تضعیف کند و این حرف‌ها در کار نبود.

جناب‌عالی بحث تشخیص خطر و مصلحت را معیار قرار دادید. اگر تشخیص را ملاک قرار دهیم، در هر زمان و مکانی، تشخیص مصلحت به حسب همان زمان و مکان است و به اعتبار شرایط فرق می‌کند. دایره تشخیص مصلحت شدت و ضعف دارد و اگر بخواهیم آن را در جامعهٔ اسلامی خودمان پیاده کنیم، گستره عظیمی پیدا می‌کند؛ به تعبیر دیگر، ما محوری تحت عنوان جدا کردن مخالفان نظامی از مخالفان سیاسی داریم که در ادبیات امروز، مخالف نظامی عبارت است از کسی که علیه حکومت اسلحه به دست می‌گیرد، ولی مخالف سیاسی عبارت است از کسی که از راه سیاست، مبارزه می‌کند ولو این‌که هدف او سرنگونی قدرت باشد یا به تعبیر حضرت‌عالی، حضرت در جایی که احساس می‌کردند سوءنیت و شرارت وجود دارد، می‌جنگیدند. من فکر می‌کنم بین این دو مقوله نمی‌توان ارتباط کاملی برقرار کرد. شاید کسی سوءنیت داشته باشد، ولی دست به اسلحه نبرد و از آن طرف، شاید کسی حسن‌نیت داشته باشد، ولی دست به اسلحه ببرد. برای این‌که معیار شفاف‌تری به دست آید، چگونه باید مطالب را برای برخورد دوگانهٔ حضرت تحلیل کرد تا مخالف سیاسی را از مخالف نظامی جدا کرد؟ و آیا می‌توان با داشتن حسن‌نیت و یا عدم آن مطلب را حلّ کرد یا خیر؟

منظور من از سوء نیتی که عرض کردم، سوءنیت در فعالیت سیاسی بود.

این سوءنیت را چه کسی باید تشخیص دهد؟

سوءنیت مشخص است؛ هدف‌ها آن را روشن می‌کند.

خیلی از افراد، دیگران را به سوءنیت متهم می‌کنند، در حالی که آنها انکار کرده و می‌گویند این یک امر قلبی است و برداشت شما اشتباه است.

اصل بر عدم سوءنیت است و برای اثبات آن به مُحرِزْ نیاز است.

هر کسی که برای سرنگونی دولتی تلاش می‌کند، ممکن است تلقی شود که سوءنیت دارد و در مقابل می‌توان گفت نه؛ چنین شخصی سوءنیت ندارد. به همین دلیل، دائماً در محافل اجتماعی ـ سیاسی، تنش و چالش به وجود می‌آید!

ممکن است سوءنیت خیرخواهانه داشته باشند. در زمان شاه، روحانیت و مبارزینی که علیه او قیام می‌کردند سوءنیت نداشتند، بلکه می‌خواستند به ملت و مکتب خود خدمت کنند. این افراد از نظر شاه سوءادراک داشتند.

شاخص شناخت سوءنیت چیست؟ آیا معیار تشخیص سوءنیت در افکار عمومی است؟ و آیا از روش و دیدگاه حضرت برای تشخیص آن می‌توان معیار روشنی به دست آورد؟

در این زمینه باید بحث امامان معصوم(ع) را از دیگران که غیر معصوم هستند جدا کنیم. ما به عصمت حضرت امیر(ع) معتقدیم و نیز اعتقاد داریم که تمام برخوردها و جنگ‌های ایشان، عمل به توصیه‌های پیامبر اسلام بوده است که در کتاب‌های اهل‌سنت نیز به آنها اشاره شده است. پس ما نباید مسائل مربوط به حضرت علی(ع) را با مسائل روزمرهٔ خودمان مقایسه کنیم. معیار در تشخیص سوءنیت افراد، برای ما این است که جامعه، عقلا، خردمندان به این نتیجه برسند که این فرد یا گروه سوء نیّت دارند والّا طبیعت اولیه این است که یک گروه یا جمعیتی که شکل می‌گیرند، نیّت خیرخواهانه دارند؛ چون اساس‌نامه و مرامشان مشخص و هدفشان خیرخواهانه است یا این‌که می‌خواهند به نظام، ملت، مکتب و دین خود خدمت کنند، لکن از نظر ما، این افراد سوءادراک دارند؛ یعنی مطلب را کج فهمیده‌اند. نود و پنج درصد خوارج این‌گونه بودند. آنها نماز شب می‌خواندند، اهل قرآن بودند، اما معنای قرآن را نمی‌فهمیدند؛ سوءنیّت نداشتند، اما وقتی اسلحه برداشته و علیه نظام جنگیدند، بحث عوض شد. سوءنیت از این بالاتر چیست که فردی شرارت کند و علیه نظام، اقدام به جنگ مسلحانه کند؟!

اجازه بدهید بحث را جزئی‌تر کنیم! فرمودید که خوارج حضرت را به‌خاطر خدا به شهادت رساندند، آیا نمی‌توان گفت: این عین حسن‌نیّت است، البته حسن‌نیّت به تشخیص خودشان؟

منظور من، حسن نیّت و سوءنیّت در حوزهٔ سیاست است، نه در برخورد نظامی. به سیرهٔ امام راحل دقت کنید! وقتی ایشان به ایران آمدند و انقلاب پیروز شد، تا زمان رحلت، چه برخوردی با مخالفین خود داشتند؟ منافقین روزنامه داشتند، ساختمان‌هایی را تصرف کرده بودند، تشکیلات داشتند و هیچ‌کس با آنها برخورد نمی‌کرد. منافقین در اکثر استان‌های کشور فعالیت‌های گسترده‌ای داشتند. روز سی خرداد سال شصت که رسماً اعلام جنگ مسلحانه کردند، طبق دستور امام، نظام با آنها برخورد کرد؛ چون اقدام به قیام مسلحانه کرده بودند. منافقین قبل از سی خرداد مجرم شناخته نمی‌شدند و مسعود؛ رهبر آنها آزادانه در مجامع شرکت می‌کرد. امام نیز در سیرهٔ خود پیرو سیرهٔ

علوی بود. مخالفین امام کسانی بودند که ولایت‌فقیه را قبول نداشتند، کثیری از این گروه‌ها صراحتاً گفتند ما ولایت‌فقیه را قبول نداریم، امّا امام با آنها برخورد نمی‌کرد. وقتی با آنها برخورد کرد که تشکیلات نظامی به وجود آوردند. گروه‌هایی هستند که ولایت‌فقیه را قبول نداشتند، در حالی که رأس هرم نظام ما، ولایت‌فقیه است و کسی که منکر رأس شد، بدنه را هم قبول نخواهد داشت، اما امام در این موارد برخورد نمی‌کرد.

حضرت علی در سیرهٔ خود با مخالف خودش برخورد نمی‌کرد و فقط با کسانی که با اساس اسلام مخالف بودند و قصد ضربه زدن به آن را داشتند، برخورد می‌کرد. وقتی که زبیر اسلحه‌اش را کنار گذاشت، حضرت دستور داد با او کاری نداشته باشید. حضرت دربارهٔ کسی که او را کشت، فرمود: «القاتل و المقتول كلاهما في النار». این رفتار نشان می‌دهد که حضرت به کشتن زبیر راضی نبود، در حالی که زبیر در مقابل حضرت ایستاد و اقدام به جنگ‌کرد،ولی چون اسلحه را کنار گذاشت و جنگ را ترک کرد، حضرت انتقام را فراموش کرد؛ یعنی اساس روش ایشان بر گذشت بود. ***گذشت، مسأله‌ای ما فوق اخلاق است***؛ «انك لعلى خلق عظيم». حضرت روی خط‌اسلام حرکت‌می‌کرد و اهل سیاست‌بازی نبود. او می‌دید که زبیر از سابقین در اسلام است، خدمات زیادی به اسلام کرده؛ «الذين اتبعوه في ساعة العسرة»، این واژهٔ تکان‌دهنده‌ای است. می‌گوید کسانی که در وقت تنهایی و سختی از تو حمایت کردند، آنها حساب خاصی دارند و نباید با افرادی که بعد از داغ شدن تنورت جمع شدند، یکی به حساب بیایند. زبیر جزء این چنین افرادی بود. لذا وقتی‌شمشیر را کنارگذاشت،حضرت‌فرمود کسی‌با او کاری‌نداشته‌باشد وهمچنین فرمود تا پسرش عبدالله بزرگ نشده‌بود، همیشه حامی من بود، امّا وقتی پسرش بزرگ شد، او را تحریک می‌کرد. زبیر بازی خورده بود. حساب کسی که بازی خورده، جدای از کسی است که ضربه می‌زند و نیّت ضربه‌زدن هم دارد، مثلاً نظرش خدمت به اسلام نبود. عایشه هم نمی‌خواست خدمت کند؛ چون او محرک اصلی برای قتل عثمان بود و بعد از آن، بازی خون‌خواهی عثمان را نیز او به راه انداخت. مشخصه و معیار سوءنیت را نیز جامعه می‌فهمد، عقلای جامعه می‌فهمند، با رأی اکثریت می‌توان آن را به دست آورد.

ملاک تشخیص رأی اکثریت چیست؟ رأی اکثریت یک حقیقت خارجی که قابل مراجعه

باشد، نیست مگر اینکه برای تشخیص آن شورایی تشکیل‌بدهیم و یا آن را به رفراندم بگذاریم.

در قانون‌اساسی پیش‌بینی شده که در جرم‌سیاسی و مطبوعاتی، هیأت منصفه تشکیل شود و رئیس دادگاه حق ندارد خودسرانه حکم به مجرم بودن کسی دهد. هیئت منصفه باید حکم کند که شخص متهم، مجرم است یا خیر؟ اعتقاد من این است که هیئت منصفه باید از افرادی باشند که بدون غرض و مرض بوده، سالم و قانون‌دان و اسلام‌شناس باشند و همچنین از طبقات مختلف جامعه بوده و مسأله را بدون غرض و مرض بررسی کنند که آیا سوءنیت وجود دارد یا خیر؛ سوءادراک بوده‌است؟ اخیراً در کمیسیون حقوق بشر که هشت ماه طول کشید، قوانین مربوط به جرم سیاسی و هیئت‌منصفه و آیین دادرسی را نوشتیم. هیئت‌منصفه‌ای که مدّ نظر ما است، یک تشکیلاتی است که اصلاً نمی‌توان آن را بازی داد. چند نفر حقوقدان، فقیه، استاد دانشگاه و معتمدین محل مورد قبول همه، این‌ها اعضای هیئت منصفه را تشکیل می‌دهند و پرونده‌ها را بررسی می‌کنند.

سؤال اساسی دیگری که از بیانات حضرت‌عالی برمی‌خیزد، مسألهٔ حفظ نظام و مسأله هدف و وسیله‌است. از قدیم می‌گفتند که هدف وسیله را توجیه نمی‌کند و بنابراین، حضرت علی اهل سیاست‌بازی نبود و به دستورات و احکام اسلام عمل می‌کرد. معنای این سخن، آن است که چیزهایی تحت عنوان ارزش‌های دینی مطرح است، چه به عنوان ارزش‌های عقلایی و چه ارزشهای منتخب از شرع، مثلاً قوانین اخلاقی، فقهی و مسائل دیگری که جنبهٔ هنجاری داشته باشد. حال از یک طرف، می‌گوییم حفظ نظام از اوجب واجبات است و شاید همین نکته را در سیرهٔ حضرت علی ببینیم؛ یعنی در طول بیست و پنج سال خانه‌نشینی، سکوت کردند و از حق خود و جامعه ـ حق به‌معنای دیگر ـ گذشتند. این‌ها به یک معنا منکراتی است که حضرت‌برای حفظ نظام، آنها را پذیرفت. از طرف دیگر، حضرت در بعضی موارد می‌فرمایند: «انّی لعالم بما یصلحکم... و لکن لاارید اصلاحکم بافساد نفسی» یا «اتأمرونی ان اطلب النصر بالجور» که *حضرت با این عبارات می‌فهماند که هدف وسیله را توجیه نمی‌کند. ما سیرهٔ حضرت را بین این دو نظریهٔ نسبتاً مشهور چگونه جمع کنیم؟ شما فرمودید که حضرت هم به احکام اسلام عمل می‌کرد و در حفظ نظام با کسی شوخی نداشت و در نتیجه، برای حفظ نظام و قدرت، ناگزیر از زیرپا گذاشتن ارزش‌هایی خواهیم بود؛ این دو مطلب چگونه قابل جمع هستند؟*

ما بحث حفظ نظام را داریم و بحث حفظ شخص را و باید حساب شخص را از کل نظام جدا کنیم. حفظ حکومت باید به هر قیمتی که شده انجام شود و از واجبات است، اما باید بین حکومت افراد و بین اصل حکومت خلط نکنیم. با وجود این‌که ما نسبت به حضرت امیر(ع) معتقدیم که از طرف خدا منصوب شده بودند: «**یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیك من ربك و ان لم‌تفعل فما بلغت رسالته والله یعصمك من الناس**»، لکن آن‌جا واقعیتی است که خود حضرت در نهج البلاغه به آن اشاره می‌کند. وقتی مقبولیت و بیعت نباشد، قدرت نیست و وقتی قدرت نباشد، حکومت معنایی ندارد؛ چون حکومت یک امر عقلایی است. حضرت می‌فرماید: «**لولا حضور الحاضر و قیام الحجه بوجود الناصر ...**»، وقتی انسان یاری‌کننده نداشته باشد، حکومت کردن معنایی ندارد. لذا اعتقاد ما این است که ایشان امام و منصوب از طرف خدا بودند، اما حکومت نداشت؛ یعنی بعد از پیغمبر، کودتا شد والّا همه در روز غدیر با او بیعت کردند. لذا سید حمیری در قصیده‌اش می‌گوید من شبی حضرت امیر را در خواب دیدم که به من گفت این بیت را اضافه کن «**و لم ارَ مثل ذاك الیوم یوماً ولم ارَ مثله ذا حق**». او می‌گوید از خواب بیدار شدم و این بیت را یادداشت کردم و به غدیریهٔ خودم اضافه کردم. در آن روز گرم و با آن وضعیت خاص و با وجود چنین حق روشن و آشکاری، کودتا کردند و حق ایشان را از بین بردند. پس مسألهٔ حضرت امیر از دیگر مسائل جدا است. اما اگر مسألهٔ خودمان را در حکومت حساب کنیم، باید این واقعیت را بپذیریم که اگر مردم ما را قبول کردند؛ یعنی آمدند و بیعت کردند، ما این را جزء متمم ولایت می‌دانیم؛ یعنی این جور نیست که هر مجتهد جامع‌الشرایطی ولی‌فقیه باشد. در قانون اساسی ما این مطلب موجود است و امام نیز آن را تأیید کردند که مقبولیت و بیعت مردم را حدوثاً و بقاءً متمم ولایت ولی‌فقیه می‌آوریم. حضرت سیدالشهدا در این زمینه می‌فرمایند: «**ان کان دین محمد لم یستقم الا بقتلی فیاسیوف خذینی**». اساس، دین است، نه این‌که حکومت شخص را عین دین بگیریم و بعد، اساس دین باشد و از اوجب واجبات؛ یعنی اگر خطر متوجه خود دین، اصل حکومت و اصل نظام اسلامی شد، کسی مثل سیدالشهدا که عزیزترین مخلوق خدا بود، می‌گوید: «فیا سیوف خذینی»، اما اگر مسأله این است که حکومت اسلامی از بین نمی‌رود ، اصل نظام از بین نمی‌رود، بلکه حکومت شخص از بین می‌رود، حفظ این حکومت از

اوجب واجبات نیست و این دو مطلب را نباید خلط کرد. بین حضرت علی(ع) و بقیه نباید قیاس کرد؛ چون او از طرف خدا منصوب بود و امامت او امامت انتصابی بود، امّا بقیهٔ افراد جزء متمم مشروعیت حکومتشان بیعت مردم است. اگر قبول کردیم بیعت مردم جزء متمم مشروعیت ولایت است، پس باید همیشه محفوظ باشد؛ یعنی مقبولیت باید همیشه باشد و اگر زائل شد، مشروعیت نیز از بین می‌رود.

باید حفظ نظام توضیح داده شود! اگر مقصود حفظ دین است که در بسیاری از اوقات دین به معنای این‌که مردم نماز بخوانند و روزه بگیرند و...، با آمدن و یا رفتن حکومتی، از بین می‌رود. امّا الان بسیاری از افراد بر این عقیده‌اند که در زمان شاه بسیاری از قوانین اسلامی - حقوق اسلامی - اجرا نمی‌شده، ولی اکنون اجرا می‌شود. لذا حفظ نظام را یک معنای تشکیکی می‌گیرند و بر این اساس، این سئوال مطرح می‌شود که حفظ نظام یعنی حفظ بالاترین معیاری که نظام اسلامی در آن پیاده می‌شود. اگر این‌طور باشد هرکسی به راحتی می‌تواند این‌طور تلقی کند که در صورتی که حکومت من از بین برود و به لحاظ این‌که دیگران هم نمی‌خواهند اسلام را پیاده کنند یا این‌که نمی‌خواهند بخش زیادی از اسلام را پیاده کنند، پس حفظ نظام اقتضا می‌کند که من برای حفظ موقعیت خودم تمام تلاشم را بذل کنم. به یک معنای دیگر، این ارتباط حفظ قدرت شخصی و ارتباط حفظ نظام، امری است که در بسیاری از موارد مشتبه می‌شود؛ مرز تفکیک آنها کجا است؟

شما باید نظام را برگردانید به اسلام و دین؛ اصل حکومت جزء احکام عملیه است.

حکومت امری است که بر اساس یک‌سری از کارکردها تعریف می‌شود. اگر قرار باشد دو نوع حکومت در این جامعه وجود داشته باشد، یکی حکومت علوی و دیگری هم حکومت خلفای دیگر است. بدون تردید، اسلامی را که علی در جامعه پیاده می‌کند با اسلامی که دیگران پیاده می‌کنند فرق می‌کند. لذا حضرت از همان لحظهٔ اول و به دلیل این‌که ادارهٔ حکومت توسط ایشان دارای ویژگی‌های خاصی است، می‌تواند بر مسند قدرت باشد و این را حفظ نظام بداند.

حضرت این کار را نکرد تا این‌که مردم به خانهٔ ایشان هجوم بردند و با حضرت بیعت کردند. ایشان قدرت را به دست گرفتند، ولی در عین این‌که حکومت ایشان با دیگران فرق می‌کرد، برای به دست آوردن آن با کسی جنگ نکرد. ایشان از طرف خدا منصوب

بودند و مردم نیز بیعت کردند، اما همین مردم نقض بیعت کردند و او را تنها گذاشتند و قدرت ایشان سلب شد. لذا نمی‌توانست حکومت داشته باشد. حکومت به معنی مدیریت است و لازمهٔ مدیریت، قدرت است. امّا، این‌که مدیریت من یا مدیریت او، اگر منافات با اصل مدیریت نداشته باشد و نیز کسی اصل مدیریت را قبول داشته باشد (هر سیستمی که باشد)، اما مدیریت مرا قبول ندارد، ما نمی‌توانیم بگوییم اصل نظام در خطر است و از اوجب واجبات حفظ این مدیر است. بنابراین‌باید بین کسی‌که می‌خواهد اصل حکومت اسلامی را از بین ببرد با کسی که قصد عوض کردن مدیریت شخص خاصی را دارد، تفصیل قائل شد؛ چون به نظر او مدیریت این شخص درست نیست.

مهم این است که ما یک الگویی ارائه دهیم. حضرت پس از قتل عثمان دستور عزل بسیاری از کارگزاران را دادند و مستحضرید که فقط به پیشنهاد مالک اشتر، ابوموسی اشعری را باقی گذاشتند که بعداً مالک اشتر متوجه شد اشتباه کرده است. با این‌که همهٔ این‌ها شرارت و توطئه و سوءنیتی که اشاره کردید، نداشتند؛ یعنی این مطلب که همهٔ کارگزاران و فرمانداران منصوب از طرف عثمان کارشناسی نشده بود تا گفته شود همهٔ این‌ها اهل شرارت بودند. بنابراین، در جمع‌بندی نهایی چه ملاکی را برای عزل و نصب‌ها ارائه می‌دهید؟

حضرت همهٔ آنها را عزل نکرد، بلکه تنها افراد فاسق و دزد و غارتگر بیت‌المال را عزل کرد؛ افرادی که مرتکب جنایت شده بودند. آنها لیاقت کارگزار بودن را نداشتند؛ زیرا افراد عادل، امین و درستکاری نبودند. حضرت افراد درستکار و امین را عزل نکرد و طبیعی بود که غارتگر بیت‌المال، ظالم، فاسد و... را برکنار کند. حضرت فرمود حتی اگر بیت‌المال مهریهٔ زنان شما باشد، آن را پس می‌گیرم. مگر حضرت، قاضی القضات کوفه، شریح قاضی را عزل کرد؟ با این‌که او از زمان عمر قاضی بود، ولی چون علناً آدم فاسدی نبود و فسق بیّنی از او سراغ نداشت، او را عزل نکرد.

بحث دیگری مطرح است که حضرت علی در مدت چندسال حکومت خود، این‌طور نبودند که روز به‌روز بر قدرت و سلطهٔ سیاسی خود بیافزایند. حال شاید بعضی مطلب را این‌طور تحلیل کنند که حکومت حضرت، به یک معنا حکومتی ناپایدار یا حکومتی ناکام بود، حتی اگر حضرت به‌شهادت نمی‌رسید؛ زیرا دیدیم که امام حسن در مقابل ترفندهای معاویه تسلیم شدند.

پس آیا اصولاً حکومت‌اسلامی، به معنای واقعی خودش این‌طور است که اگر کسی بخواهد از حضرت علی تبعیت کند، باید به واگذاری حکومت راضی شود با هر تعبیری که از نوع منش حکومت شبیه حضرت‌علی داشته‌باشیم یا خیر؛ این‌طور نیست که حکومت‌اسلامی سرنوشتی چون سرنوشت حکومت‌علوی داشته‌باشد؟ آیا در حکومت‌حضرت، زمینه‌های خاصی بود که با وجود اینکه حاکم، حضرت‌امیر بود و متصل به وحی و در موضوعات عصمت نیز داشتند و بالاخره در جامعه چنین قدرت عظیم و بزرگی داشتند، این حکومت ناپایدار ماند و اگر قائل به پیروزی ایشان هستید، شاخصهای موفقیت حکومت‌علوی را در چه چیزی می‌بینید؟

اگر ما پیروزی و پیشرفت را در قدرت و سلطه بگیریم، حرف شما درست است، اما حضرت علی(ع) ثابت کردند حاکم کردن ارزش‌های اسلامی، حتی اگر منجر به کم شدن قدرت حکومت شود بر قدرتمندتر کردن حکومت مقدم است. جامعهٔ امروز، جامعه‌ای است که بر حیله و تزویر و تطمیع استوار است. باید خدا را شکر کنیم که در آن زمان نبودیم؛ چون ممکن بود لغزش پیدا کنیم. در شام، سور، پول، عیش و نوش بیش‌تر و بهتر بود، ولیّ این طرف، وقتی برادر حضرت با آن وضعیت اسف‌بار می‌آید، بچه‌هایش زردرنگ و از گرسنگی بی‌حال بودند، حضرت آهن گداخته نزدیک صورت برادر خود می‌گیرد. حضرت علی(ع) آدمی بود که تعارف نمی‌کرد و به قول جرجی زیدان، برای عدالت اجتماعی کشته شد؛ «قتل علی في محراب عبادته لشدة عدله».

یک کاتولیک مسیحی می‌گوید: اگر از من بپرسند علی افضل است یا مسیح؟ اگر بگوییم علی افضل است، دینم اجازه نمی‌دهد و اگر بگویم حضرت مسیح افضل است، خلاف وجدانم صحبت کرده‌ام. ایشان زیباترین کلام را در این زمینه گفته است. این‌ها به چه خاطر است؟ چون حضرت در زمان حاکمیتش، اساس را بر ارزش‌های اسلامی گذاشته بود. طبیعی است که انسان اگر بخواهد مو به مو به ارزش‌های مکتبی خودش عمل کند، اکثریت مردم که تابع هوس‌های دنیا هستند، به طرف انسان نمی‌آیند.

کلام شما شبیه نظریه‌ای‌است که می‌گویند عدل‌مطلق و ظلم‌مطلق پایدار نیستند. آنچه پایدار است بخشی از عدل و بخشی از ظلم‌است. آیا شما عدل مطلق و ظلم مطلق را ناپایدار می‌دانید؟

من این حرف را قبول ندارم.

شما گفتید حضرت‌علی تابع عدل مطلق بود و مردم نمی‌توانستند آن را تحمل کنند. حال‌که حضرت حکومت‌دینی داشتند، آیا حکومت‌دینی چیزی است که مردم نمی‌توانند آن را تحمل کنند؟ چون حکومت دینی حضرت امیر براساس عدل‌مطلق است و عدل‌مطلق نیز برای مردم غیرقابل تحمل است.

کل مردم این‌گونه نیستند، بلکه مُذبذب‌ها و افراد دنیاپرست نمی‌توانند حکومت عدل امیرمؤمنان(ع) را تحمل کنند وگرنه اقتضای فطری نوع مردم، پذیرش آن است.

آیا این افراد اکثریت را شامل می‌شوند یا خیر؟

من اعتقاد دارم که اگر حکومت اسلامی در زمان پیامبر دنباله داشت، در زمان‌های بعدی این‌گونه نمی‌شد؛ چون مردم تربیت می‌شدند. در حالی که ما می‌بینیم معاویه و یزید و بعد از آنها نیز افرادی مثل خودشان بر مسند خلافت تکیه زدند که برای آنها ارزش‌های اسلامی اصلاً مطرح نبوده است.

جامعه هم به طرف بی‌بندوباری و بی‌اعتنایی به ارزش‌های اسلامی می‌رفت. تنها یک اقلیت خاص بودند که تربیت اسلامی داشتند.

حضرت علی پنج سال وقت داشتند، چرا در این مدت به تربیت مردم اقدام نکردند؟

اصبغ‌بن نباته، حجربن عدی و افراد دیگری بودند که به هیچ قیمتی حاضر به ترک حضرت نشدند.

این‌ها یاران پنج سالهٔ حکومت حضرت بودند یا از قبل با حضرت همراه بودند؟

این‌ها از همان لحظهٔ اوّل عاشق حضرت امیر(ع) بودند.

ما باید بنگریم که آیا حکومت دینی می‌تواند یک حکومت پایا باشد یا خیر؟ حضرت امیر مرّ عدالت را اجرا کردند و همین هم باعث شهادت ایشان شد. پس شدّت عدل موجب بقای نظام نمی‌شود. آیا می‌توان برای حفظ نظام ظلم کرد؟ تحلیل شما چیست؟

این سخن وقتی درست است که حاکم عادلی حکومت می‌کند و بعد از او، یک مشت افراد فاسق، زمام امور را به دست می‌گیرند، ولی اگر به طور زنجیره‌ای، حکومت‌ها همان روش علوی را می‌داشتند، دیگر مشکلی پیش نمی‌آمد.

فرض بر این است که نیّت یک حکومت قوی آن است که استمرار خودش را ببیند. بحث ترور حضرت مطرح نیست؛ چون با ترور حضرت، حکومت و خلافت کوفه از بین نرفت و امام حسن به خلافت رسیدند و مردم نیز همراهی کردند. عملاً آن‌چه موجب زوال دولت امامان ما شد، ترور نبود، بلکه این بود که در مبارزات سیاسی شکست خوردند. در حالی که اگر یک حکومت دینی پایا را تعریف کنیم، آن حکومت دینی پایا، حکومتی است که علی بر آن حاکم باشد. علی حکومتی تشکیل داد که پنج سال و اندی (همراه با حکومت امام مجتبی) بیشتر طول نکشید؛ چون ایشان اصل عدالت را پیاده کردند و مردم توان تحمل عدالت او را نداشتند.

حضرت علی(ع) در زمان پیامبر به انتحار سیاسی دست زده بود. در عرب، قبیله‌ای نبود که به دست حضرت کشته نداده باشد و این عامل یکی از عوامل ناپایداری حکومت علوی بود. در عرب مرسوم است که اگر کسی از قبیله‌ای کشته شود، تا انتقام او را نگیرند ، دست برنمی‌دارند و در بین اعراب قبیله‌ای یافت نمی‌شد که به دست حضرت کشته‌ای نداده باشد و این عامل مهمی بود که مقابل او بایستند. در حالی که اگر حاکمان بعدی می‌آمدند و این حکومت استمرار می‌یافت، چنین محذوراتی پیش نمی‌آمد. این مطلب درست است که اگر کسی از قدرتمندی ضربه‌ای خورد، بعد از او، از خانواده‌اش انتقام می‌گیرد، بهترین شاهد بر این مطلب، مصادیق بسیار آن در طول تاریخ است.

بنابراین، مسأله کشته‌های قبایل عرب و انتساب نزدیک حضرت امیر به پیامبر از عوامل مهم تضعیف حکومت ایشان بود. بودند کسانی که با پیامبر عداوتی داشتند و از جانب ایشان زیان دیده بودند و طبیعی بود انتقام را از نزدیک‌ترین فرد او بگیرند. شما ملاحظه کنید! برخوردی که با حضرت زهرا(س) داشتند، مقدار زیادی از آن، به همان کینه‌های سابق برمی‌گشت. شخصیتی که یک جامعهٔ تو سری خور را، سرور دنیا کند و او در دنیا فقط یک دختر دارد که بر سر مسائل جزئی با دختر او چنین برخورد خشنی کنند. مشخص است که این کار، انتقام است. مجموعهٔ این عوامل سبب شد در عین حالی که حضرت جهات مثبت زیادی داشت و این جهات سبب جذب دیگران می‌شد، دافعهٔ عدالت‌خواهی، مرّ عمل کردن به ایمان، سیاست‌بازی نداشتن و... باعث شد که قلمرو حکومتش وسیع نباشد، امّا ایشان حاکمیت ارزش‌های اسلامی را در جامعه تعمیق

بخشیدند. متأسفانه بعد از او، حکّام دیگری آمدند که همه بر ضد ارزش‌های اسلامی بودند و تمام زحمات حضرت را از بین بردند، مگر عدهٔ کمی از خواص که جزء حواریون حضرت یا ائمهٔ اطهار(ع) بودند و جامعهٔ اسلامی به مسیر انحرافی خود رفت که انقطاع از حکومت علوی بعد از شش ماه از صلح امام حسن(ع)، باعث این ناکامی شد.

حضرت وقتی در مدینه بود با این افراد مشکل داشت؛ چون عدهٔ زیادی از ساکنین مدینه از قریش بودند و بسیاری از قریش عقده‌ها و کینه‌هایی از حضرت به دل داشتند. با این‌که برخی معتقدند یکی از رمزهای موفقیت پیامبر، اجتماع قریش بود، ولی حضرت در مدینه با این مشکل مواجه بود و بعضی از قریش هم از همان اول سر به مخالفت گذاشتند، اما وقتی حضرت به کوفه رفتند که شهری تازه تأسیس و دارای قبایل جدید بود، قاعدتاً افرادی که در کوفه و بصره زندگی می‌کردند نباید از حضرت کینهٔ قبیله‌ای داشته باشند. همین افراد نیز با قریش سازگار نبودند و احساس می‌کردند که حضرت علی کسی‌است که‌می‌تواند تقاص ظلمهای خلفای قریش را از آنها بگیرد. لذا این بخش مشکل قبیله‌ای برای معاویه حتماً صدق می‌کند، امّا آن گله‌هایی که حضرت داشتند از مردمی بود که از قریش نبودند و به یک معنا، از دشمنان آنان بودند. آیا این مسائل قبیله‌ای را می‌توان از عوامل اصلی به حساب آورد؟

بطور مسلّم این مطالب خیلی اثر داشت. اولاً مردم اصلی در کوفه نبودند؛مجموعه‌ای از قبایل مختلف از یهود و مجوس و زندیق و زرتشتی تشکیل شده بود و بعد از جنگ رستم که با شکست مواجه شد، پنج هزار ایرانی نیز به کوفه آمدند؛ قبایل یمن نیز بودند، فرهنگ‌ها و رسم و رسوم مختلفی در کوفه وجود داشت؛ شهری که دارای فرهنگ‌های مختلف و طرز تفکرهای متفاوتی بود. بعد از آن که حضرت آمدند و مردم سه جنگ عمده را پشت سر گذاشتند، ننشستند که حضرت برای آنها، عدالت را تبیین و اجرا کند و وظایف و احکام اسلامی را مشخص نماید؛ یعنی یک حالت خستگی از جنگ هم به آنها دست داده بود. جامعه‌ای که همیشه در حال جنگ باشد، اگرچه حاکمش هم ایده‌آل باشد، امّا چنین حاکمی فرصت ندارد تا دیدگاه‌های خویش را در آن جامعه بیان کرده و به پیاده کردن دیدگاه‌های خویش بپردازد. مردم در زمان حکومت حضرت هر چه خاطره دارند از جنگ و جنگیدن است. لذا مردم یک حالت خستگی پیدا کرده بودند و بعد از

جنگ نهروان، حضرت هر چه سعی می‌کرد تا لشکری فراهم کند و معاویه را سرکوب نماید، نیرو جمع نمی‌شد. زمستان می‌گفتند سرد است، تابستان می‌گفتند گرم است و بهانه می‌آوردند. لذا حضرت در خطبه‌های متعددی آنها را نکوهش می‌کند، امّا چرا معاویه بر شام که در تصرف او بود و نیز بر لشگر خودش مسلط بود و چرا این مسأله در کوفه نبود؟ چرا امام حسن نتوانست با معاویه مقابله کند، ولی لشکر معاویه بی‌چون و چرا از معاویه اطاعت می‌کرد، با این‌که عمار را کشتند؛ با این‌که این حدیث را می‌دانستند: «تقتلك الفئة الباغیه»، اما با این وجود، مردم شام بی‌چون و چرا می‌جنگیدند و اطاعت می‌کردند؟ این مطالب ریشه‌هایی دارد که باید پیرامون آن در جای دیگر بحث شود.

با تشکر از حضرت عالی که در این مصاحبه شرکت فرمودید و دیدگاه خود را دربارهٔ حکومت علوی و جایگاه مردم در آن، بیان فرمودید.

آیةالله سید کاظم حائری

ضمن تقدیر و تشکر از حضرت‌عالی که مصاحبه را پذیرفتید. همان‌طور که مستحضرید، حضرت در جای جای نهج‌البلاغه و خصوصاً از سیرهٔ عملی حضرت این‌گونه استنباط می‌شود که از سیاست‌ورزی و سیاست‌بازی و تصمیم‌گیری بر اساس سیاست‌بازی ـ به اصطلاح اندیشهٔ سیاسی جدید ـ سخت پرهیز می‌کردند و حتی با این‌که می‌توانستند در جریان حکمیت با یک دروغ مصلحتی و یا در مسائل دیگری، مثل برخورد با معاویه، مارقین، ناکثین و... از شگردهای سیاسی استفاده کنند، اما سخت امتناع می‌کردند و می‌فرمودند: «اتأمرونی ان اطلب النصر باالجور؟!». با این وصف، چگونه ما از سیرهٔ حضرت در رابطه با حقوق متقابل مردم و حاکم در مسائل سیاسی و اجتماعی الگویی ارائه دهیم که برای جامعهٔ ما و حکومت‌های اسلامی در سرتاسر جهان به عنوان الگو قابل اجرا باشد؟ و آیا مردم نسبت به شرکت در مسائل سیاسی، مکلفند یا محِقِّ هستند؟

این سئوال، یک سئوال فرعی است. سئوال اصلی در این زمینه، عبارت است از این‌که آیا اصولاً اسلام در مسألهٔ حکومت، نظراتی را که غربی‌ها در این‌باره مطرح کرده‌اند، می‌پذیرد و مردم حق دارند تا بر خود حکومت کنند؟ و آیا اگر یک فرد به عنوان یک فرد بر آنها حکومت کرد، دیکتاتوری پدید آمده و حق آنها سلب شده است؟ و آیا تنها راه تحقق این مطلب که خود شخص بخواهد بر خود حکومت کند، منحصر در دموکراسی است؟

اگر کسی این راه را پیش بگیرد، خواه ناخواه به این نتیجه می‌رسد. پس در وضع

سیاست تداخل می‌شود؛ چون حق مردم از این مطلب سرچشمه می‌گیرد که حکومت حق آنان است، پس یکی از فروع آن، این است که مردم حق دارند در سیاست دخالت کنند و اگر ما از مبدأ دیگری شروع کردیم و آن عبارت «ان الحکم الاّ لله» بود، حتی اسلام، حکمِ مردم که حق دارند کسی را بر خود حاکم کنند، را قبول ندارد و می‌گوید حکم فقط از آن خدا است و غیر آن قابل قبول نیست، خواه دموکراسی باشد یا دیکتاتوری.

بنابراین، اگر با چنین پیش‌فرضی کار را شروع کردیم، خواه‌ناخواه اهتمام به آینده و حق و حقوقی که باید در کشور حاکم باشد، تکلیف خواهد شد، البته نه از باب این‌که چون حق است، چیزی را تکلیف کرده باشد. پس جواب این سئوال که آیا حق است یا تکلیف؟ منوط به این است که دیدگاه ما راجع به اصل حکومت چه باشد؟ دیدگاهی که از قرآن به دست می‌آید، این است که «ان الحکم الاّ لله». لذا نتیجه می‌گیریم که دخالت مردم از روی تکلیف است نه حق.

در واقع، مفروض بحث این بود که مردمی هستند با ساختاری به نام دولت. بعد از آن، بحث از حق مردم منتقل شد به خود دولت. فرمودید که عده‌ای بر اساس فرایند اجتماعی، معتقدند که اساساً حق اعمال حاکمیت را مردم به دولت می‌دهند، ولی در اندیشهٔ اسلامی این‌گونه نیست. حال، ما بحث را کمی به اصول قبلی‌تر ببریم؛ یعنی وضعی را تصویر کنیم که هنوز دولت تشکیل نشده است. تا این‌جا می‌توان گفت که مردم قبل از این‌که دولتی تشکیل دهند، دارای سه حق حیات، تملیک، آزادی هستند، ولی وقتی آنان می‌بینند که با وجود این سه حقّ، نمی‌توانند در کنار هم زندگی کنند، بخشی از آزادی خود را به شخص ثالثی به نام دولت تفویض می‌کنند.

پس تا زمانی که وارد اجتماع شوند دارای این حقوق هستند و زمانی که دولت تشکیل شد، موظف است تا از این حقوق پاسداری کند. حال، اگر ما در اندیشهٔ دینی، وضعیتی را فرض کنیم که در آن، دولتی نباشد؛ یعنی رابطهٔ طرفینی نیست، آیا فرد در چنین وضعیتی به عنوان یک انسان ـ در بحث دینی «مخلوق» و در بعضی از حوزه‌ها «مکلف» است ـ دارای یک حقوقی است که بعداً تأسیس می‌شود و آن فرد موظف به پاسداری از این بخش است یا از همان ابتدا به

عنوان مکلف فرض می‌شود و به عنوان مکلف هم وارد عرصهٔ دولت می‌شود؟

ما باید از ریشه صحبت کنیم. دلیل کسی که این برنامه را پیاده کرده است، این بوده که مبدأ و معادی وجود ندارد؛ یعنی حلقهٔ اول وجود، ما هستیم. لذا پرسیده است که آیا ما حق حیات، حق استفاده مادی و آزادی داریم یا خیر؟ ولی ما قائل به این نیستم که حلقهٔ اول وجود، خود ما هستیم. ما حلقهٔ اول را وجود مطلق می‌دانیم و بعد از آن هم به وجود حلقه‌های دیگری نیز قائل هستیم. لذا باید این سئوال را از خداوند کرد که آیا همراه با خلق ما، حق حیات و... نیز به ما عطا کرده است یا خیر؟

حقوقی که ما داریم، خداوند به صورت طبیعی به ما عطا کرده است!

خیر؛ خداوند به طور تکوینی به ما زندگی داده است، ولی آیا ما حق داریم این زندگی را حفظ کنیم یا خیر؟!

من سئوالم را دقیق‌تر بیان می‌کنم. ما یک حقی داریم که علاوه بر جنبهٔ تکوینی، یک جنبهٔ تشریعی نیز دارد.

پس باید از اول گفت که تشریع چه می‌شود؟

در همان وضعیت اول، آیا ما موظف و مکلف به تشکیل دولت هستیم یا این‌که تشکیل دولت یکی از حقوق ما است و ما محقّ به تشکیل دولت هستیم؟

باید کشف کنیم که اسلام از ما چه خواسته است؟ آیا خواسته است که حدّ و حدودی برای آزادی خود قائل باشیم یا این‌که به ما آزادی مطلق داده است؟ و...

اصحاب حقوق طبیعی، خود نیز قائل به بنیان‌گذاشتن حقوق نیستند.

دلیل این‌که قائل نیستند، این است که خودشان نقشه کشیده و گفتند این خوب است و آن خوب نیست، ولی ما حرف آنها را باطل می‌دانیم.

این برمی‌گردد به این‌که تعبیر ما از مبدأ چیست؟!

درست است، امّا متأسفانه اکثر بحث‌ها از وسط موضوع شروع می‌شود و همان فکر با همان قالب به میان ما آمده است.

در نظر شما، مسألهٔ مشارکت سیاسی یک قضیهٔ عرفی است یا شرعی؟

مسألهٔ مشارکت سیاسی یک امر عرفی است. بنابراین، حجیت ندارد.

بااین وصف که امور عرفی حجیت نیستند، پس تکلیف چه می‌شود؟ بالاخره شریعت باید در حوزهٔ امور عرفی تکلیفی داشته باشد.

ما حکم را از شریعت می‌گیریم نه از امور عرفی که امور ناقصی هستند.

با استفاده از کلمات حضرت، آیا این مطالب به دست می‌آید که ایشان حکومت را حق مردم می‌دانستند و از این باب که مردم حکومت را به او اعطا کرده‌اند، حکومت می‌کند یا این‌که نه؛ حاکمیت از طرف خداوند به ایشان منتقل شده و مردم ـ به اصطلاح امروز ـ آن را در وجود مبارک ایشان کشف کرده‌اند؟

مقتضای مکتب تشیع این است که امامت در امام معصوم با ولایت در ولی‌فقیه فرق دارد؛ زیرا امامت با جعل خدا تحقق پیدا می‌کند و انتخاب مردم در آن نقشی ندارد. وقتی بحث را از مبدأ تشیع شروع کنیم، نوبت به این بحث نمی‌رسد؛ چون ایشان توسط خداوند معین شده‌اند و ما آن دسته از کلمات حضرت که ظاهری خلاف این مطلب داشته باشند را حمل بر مماشات می‌کنیم، همان‌طور که می‌فرمایند: «انی اکون لکم وزیراً خیر لکم ان اکون امیراً». ادله این روایات به‌طور اجمالی درست است، امّا مفاد آنها فرق دارد.

شما از مجموع مفاد این روایات چه برداشتی دارید؟

مفاد این روایات به طور اجمال تواتر است، امّا می‌توان بعضی از این ادله را این‌گونه معنا کرد که مقصود، این نبوده که حکومت حق شما است، بلکه تنها برای گرفتن تعهدی بوده است که گیرندهٔ تعهد، مطمئن شود که این‌ها قول داده‌اند و به قول خودشان وفا خواهند کرد. همچنین بیعتی که پیامبر در شجره گرفت که تا آخرین نفر با من باشید و از من پشتیبانی کنید، را می‌توان دو معنا کرد، یکی آن‌که پیغمبر حقی نداشته و از مردم گرفته است و معنای دیگر، این است که چنین حقی داشته ولی مطمئن نبوده است که این‌ها به این حق عمل می‌کنند. لذا از آنها تعهد گرفت. در بسیاری از ادلّه بیعت، احتمال دوم راه دارد، امّا در بسیاری از روایات نهج‌البلاغه، احتمال اول قوی‌تر به نظر می‌رسد. پس فقط آن بخش را که معنایش منحصراً گرفتن حق است، می‌رساند و این برداشت با مبانی شیعه

سازگاری دارد، امّا راجع به فقیه می‌توان گفت، قسم اول مراد است. پس بیعت، گرفتن تعهدی است از بیعت‌کنندگان.

این تفسیر یک پیش‌فرض دارد و آن این است که ما در صورتی می‌توانیم علم اجمالی گرفته شده از تواتر را توجیه کنیم که حکومت را لازمهٔ جدانشدنی در امامت ـ در حکومت علوی ـ و لازمهٔ جدانشدنی رسالت ـ در حکومت نبوی ـ ندانیم.

برخی می‌گویند ما از اشخاصی که پیامبر نسبت به آنها رفتار و یا عملی انجام داده است، می‌توانیم برای تشخیص این مطلب که کدام رفتار ایشان عرفی و کدام یک از آنها دینی بوده است، استفاده کنیم. این عدّه می‌گویند شخصیت حضرت را به سه دسته تقسیم می‌کنیم: اول این‌که او پسر عبدالله است ـ جدای از رسالت ـ دوم، بما انّه نبی و سوم، محمد بما انّه حاکم علی المدینه.

وقتی رفتار و سیرهٔ حضرت را ارزیابی می‌کنیم، می‌بینیم در سیاست خارجی خود با فلان دولت، طبق یک قراردادی جنگ کرده و یا صلح می‌نماید و یا برخورد خاصی از ایشان صادر می‌شود؛ ما نمی‌دانیم در این حوزهٔ شرعی بوده یا شرعی نبوده است و برای به دست آوردن این مطلب، باید بدانیم که از کدام‌یک از این سه شخصیت صادر شده است. اگر بما انّه نبی صادر شده، وجه شرعی دارد و اگر به عنوان حاکم مدینه صادر شده، این دسته از برخوردها متناسب با شرایط و خصوصیات آن دوره صادر شده است و ما نمی‌توانیم در عصر غیبت از آنها برای الگوگیری استفاده کنیم. حال، اگر چنین تقسیم‌بندی را در حکومت حضرت امیر(ع) ایجاد کنیم و بگوییم وقتی حضرت از مردم چنین تقاضایی می‌کند از باب این است که حاکم بر کوفه هستند و این حکومت یک پدیدهٔ عرفی است که مردم می‌توانند این حکومت را به او بدهند و می‌توانند ندهند، همان‌طور که بیست و پنج سال ندادند؛ اگر به این تفکیک قائل شویم و سخنان حضرت را حمل بر این شخصیت ـ حاکم بودن ایشان ـ کنیم، آیا درست است یا خیر؟

به نظر من، سه قسم نیست، بلکه دو قسم است؛ زیرا اگر به این مطلب که «ان الحکم الّا لله» قائل باشیم، یکی از این سه قسم از بین می‌رود که آن، عرفی بودن است. پس حضرت گاهی در مقام مشرّع بوده‌اند ـ گاهی در مقام ولیّ یا حاکم که خدا او را حاکم و ولیّ کرده است و هر دو داخل در «ان الحکم الّا لله» می‌باشند.

با این وصف، عقبهٔ ثانی که در آن، گروهی با پیامبر بیعت می‌کنند و مبنای تشکیل دولت پیامبر می‌شود، چگونه تفسیر می‌شود؟

فرق است بین این مطلب و قراردادی که ایشان با یهود بستند که من نمی‌دانم حضرت با چه زبانی توانست آنها را قانع کند!

اصلاً بحث یهود نیست، بلکه آنها سران انصار و مهاجرین هستند، مثل سعد بن عباده که بعداً جزء صحابه می‌شوند. حال، در مورد پدیدهٔ عقبهٔ ثانی می‌توانیم بگوییم که عرفی نیست؛ یعنی اگر این مطلب رُخ نمی‌داد، دولتی در مدینه تأسیس نمی‌شد؟

اگر خداوند دستور نداده بود، دولتی تشکیل نمی‌شد. این فرضیه بر همین مبنا قرار دارد که حاکمیت فقط از آن خدا است و انسان بما هو انسان، هیچ چیزی ندارد. غربی‌ها این مسائل را بحث کرده‌اند که کسی که به زور بر جامعه مسلط شده و حکومت می‌کند، مشروع است؟ و یا این‌که آیا باید با هم مشورت کنیم و حد و حدودی برای آن معین کنیم یا خیر؟ امّا در این بخش از سخن، برای ما مبنایی نیست؛ چون ما معتقدیم خدایی داریم و خداوند احکام و مسائل را برای ما تشریع کرده است.

آیا پیامبر حاکم است ولو این‌که پیمان عقبه‌ای بسته نشود؟!

بله؛ ولی برای این‌که افراد جامعه با حکومت همکاری کنند، ایشان باید مشورت کنند و حد و حدودی مشخص نمایند، امّا این مطالب به این معنا نیست که افراد جامعه حق دارند حاکم را مشخص نمایند، بلکه حکومت و تعیین حاکم از حقوق خداوند است.

طبق همین فرضیه، آیا مردم حقی دارند؟

حضرت امیر حقوقی را برشمرده‌اند که همهٔ آنها از طرف خدا است، مثلاً حق نصیحت که تشریعی است.

حدود حقوق تشریعی خداوند را چه کسی مشخص می‌کند؟ آیا تشخیص این حدود با حاکم است؟

طبق ادله عصمت، امام معصوم مشخص کنندهٔ حدود حقوق تشریع شده است و یا این‌که ولی‌فقیه است که طبق ادله ولایت فقیه مشخص شده و حدّ و حدود آن نیز مشخص است. البته ولی‌امر غیر معصوم در دو جا ولایت خودش را از دست می‌دهد:

اول این‌که از دایرهٔ شرع بیرون رود و دوم این‌که کثیرالاشتباه شود که کفایت از دست برود، امّا در فرض سوم که عدالت و کفایت محفوظ است، ولی در جایی به طور محدود اشتباه کرد تا زمانی که آن دو شرط موجود است، طبق ادلهٔ ولایت، نظر او مقدم بر نظرات دیگر است.

اگر افکار عمومی چنین برداشتی کرد که ولی‌فقیه مشورت نمی‌کند و اگر مشورت می‌کند، خودش را مغزکل می‌داند و بر اساس مشاوره‌ها عمل نمی‌کند، چه حکمی دارد؟

در این صورت، عموم مردم تصور می‌کنند که او کفایت ندارد، لذا ولایتش ساقط می‌شود.

ولو این‌که حدوثاً کفایت کسی محرز شده، ولی در بقا از بین رفته است؟

بله، البته این مطلب تحقق پیدا نمی‌کند مگر با یک‌سری مقدماتی؛ چون غالباً کسی که با کفایت است، با کفایت باقی می‌ماند.

در بحث عصر حضور، اشاره کردید که حاکمیت حقی است که خداوند آن را اعطا می‌کند و مردم در این‌جا نقشی ندارند و نیز گفتید که در عصر غیبت چنین نیست.

ما که قائل به ولایت‌فقیه هستیم، در ابتدا وارد بحث غیبت نمی‌شویم و آن را از بحث اصلی استثنا می‌کنیم تا علاج مشکلی باشد که هیچ راه علاجی ندارد. زمانی که امام دستور دادند که فلان کارها را انجام دهید تا حکومت شاه ساقط شود، هنوز امام بیعتی از مردم نگرفته بودند و انتخاباتی ـ به صورت رسمی ـ برگزار نشده بود، امّا امام از صلاحیت خودش استفاده کرده و کار خود را انجام داد. این گفته را که انتخاب مؤثر است، فقط در یک مورد قبول داریم و آن در جایی است که تعدادی قصد تصدی‌گری امور جامعه را دارند که در چنین جایی خواه‌ناخواه باید امر را به تشخیص مردم گذاشت؛ زیرا اگر مردم کسی را انتخاب کردند، در اداره کردن جامعه به آن شخص کمک می‌کنند.

پس در این مورد و در عصر غیبت می‌توانیم تشخیص مردم را نافذ بدانیم، امّا در این مورد نیز اصل ولایت‌فقیه توسط خداوند تشریع شده است.

قبلاً اشاره شد که شخصیت حاکم معصوم در زمان حضور دو قسم است. حال در عصر غیبت ما فقط با یک قسم از شخصیت حاکم روبه‌رو هستیم و آن مجتهد جامع‌الشرایط است و بحث

امامت و رسالت را نداریم که بگوییم آیا ولایت او در دو قسم شخصیتش هست یا خیر؟!

در این‌جا به جای امام، ولی‌فقیه داریم. پس به جای بما هو نبی، بما هو مجتهد یا بما انّه ولی‌فقیه داریم.

آیا برای نبوت، امامت و ولایت‌فقیه می‌توانیم تعابیر دیگری به‌کار ببریم که یک معنا را برسانند؟

بله؛ امّا با آن تفاوتی که ذکر شد.

اگر مردم مصداقی را تعیین کردند و شرایط نفسانی آن هم از بین نرفته بود، آیا مردمی که او را تعیین کردند حق دارند بگویند ما نمی‌توانیم با او سازش کنیم یا خیر؟

احتیاجی به عزل نیست؛ زیرا اگر صفات را از دست داد، خودبه‌خود عزل می‌شود.

بحث از دست دادن صفات شخصی نیست، بلکه الآن مصداق انتخاب شده دارای تمامی صفات مورد نیاز می‌باشد.

مردم می‌توانند از انتخاب خود منصرف شوند؛ چون حق انتخاب از ریشهٔ ولایت‌فقیه گرفته نشده، بلکه حق انتخاب از این‌جا ناشی می‌شود که بین این چند مصداق که همهٔ آنها هم شرایط احراز ولایت را دارا می‌باشند، تناقض شده است و باید یک نفر از آنان انتخاب شوند.

منظور این است که شرایط ولایت تا آخر باقی است، امّا در جامعه احساس می‌شود نمی‌تواند زندگی سیاسی مردم را اداره کند.

این شخص از کفایت افتاده است و خودبه‌خود عزل می‌شود.

موردی را فرض می‌کنیم که حاکم از کفایت می‌افتد، امّا برداشت شخصی او این است که کفایت دارد.

اگر امت معتقدند که شرط ولایت را از دست داده است و او معتقد است که دارای شرایط است. در این صورت است که او را تنها می‌گذارند و انعزال صورت می‌گیرد ولو این‌که خودش نخواهد، مثل این‌که اگر دیوانه شود، خودش نمی‌گوید که دیوانه شده‌ام، ولی منعزل می‌شود.

در عصر غیبت، آیا ولی‌فقیه می‌تواند حق انتخاب را بدهد و یا آن را بگیرد؟

با التفات به این نکته، خیر. در تناقض، اگر با روش شورایی بودن موافق نباشند، خواه‌ناخواه باید انتخاب صورت بگیرد و راهی جز انتخاب نیست.

اگر فرض کنیم که امّت، این حکومتی را که مشروعیتش را از خدا می‌گیرد نخواست، با این وصف چه باید کرد؟

این، خلاف اساس تشیع است.

آیا اگر به چنین خواستی رسید، از تشیع بودن ساقط می‌شود؟

اگر تشیع به‌معنی اعتقاد به علی و فاطمه باشد، خیر. اما اگر به‌معنای فهمیدن ریشه‌های حکومتی مطابق با اساس تشیع است، بله. در این صورت، خواه‌ناخواه حاکم (ولی‌فقیه) کنار زده می‌شود، ولی نه از باب این‌که ولایتش را از دست داده است، بلکه به علت عدم کارآیی، مثل زمانی که حضرت علی را تنها گذاشتند. حال، اگر مردم خواستند مدل را عوض کنند و ولایت‌فقیه را نخواستند، در این‌جا دو بحث مطرح است که آیا این ولیّ از ولایت می‌افتد؟ و بحث دیگر این‌که ولیّ در عمل چه کند؟

به این سؤال که آیا از ولایت ساقط می‌شود؟ جواب‌می‌دهیم: خیر، ولیّ از ولایت ساقط نشده‌است و عدم همکاری امت نیز موجب خروج آنان از دین‌نمی‌شود امّا به این سؤال که در این‌صورت، شخص‌ولیّ چه‌کند؟ دو جواب‌می‌دهیم: اول، در صُورت قدرت مردم و عدم‌توانایی‌او، شخص ولیّ همان‌کاری را می‌کند که حضرت علی انجام داد؛ دوم، امّا اگر به اندازه‌ای که جامعه را در کنترل داشته باشد، قدرت دارد، در این‌جا نیز باید بررسی کند. اگر مفاسد اجبار مردم زیاد بود و مصلحت در کناره‌گیری از حکومت بود، از حکومت کناره‌گیری کند و اگر مصلحت در اجبارکردن مردم بود، آن را انجام دهد.

با تشکر از حضرت عالی که وقت شریف خود را در اختیار ما قرار دادید.



آیةالله محمد یزدی

با تشکر از شما که قبول زحمت فرمودید و وقت شریف خود را در اختیار ما قرار دادید!

در خدت حضرت آیةالله یزدی هستیم تا مصاحبه‌ای را در حوزهٔ مباحث مربوط به حکومت امام علی انجام دهیم. از ایشان تشکر می‌کنیم که لطف فرمودند و ما را به حضور پذیرفتند تا این بحث علمی را در خدمت ایشان باشیم.

یکی از بحث‌هایی که در واقعهٔ حکومت حضرت علی مطرح است، مسألهٔ بیعت و شیوهٔ برخورد ایشان در آغاز حکومت است. البته در این مورد که امامت امام علی یک مسأله الهی بوده و ایشان از طرف خداوند منصوب است، شکی نیست؛ چون از جهت کلامی ثابت شده است و این جهت مفروغ‌عنه گرفته می‌شود و فرض مسأله این است که همگان نسبت به این نکته ایمان دارند، بلکه این نظریهٔ متفق‌علیه شیعه است. امّا می‌بینیم که حضرت علی(ع) وقتی به حکومت دعوت شدند، امتناع کردند و با جملات متعدّدی که بعضی از آنها نقل شده، مردم را از خود بازمی‌گردانند. حال، سئوال این است که نحوهٔ برخورد حضرت و امتناع حضرت علی از قبول حکومت و تعبیراتی مثل «دعونی و التمسوا غیری»، چگونه با مبنای نصب الهی که ما بدان معتقدیم، جمع می‌شود و به طور کلی، حضرت‌عالی چه تفسیری از این برخوردهایی که حضرت علی در امتناع از به‌دست‌گیری قدرت داشتند، دارید؟

بسم الله الرحمن الرحیم. قبل از شروع صحبت از جناب‌عالی و همکاران محترم شما تشکر می‌کنم که ترتیب این مصاحبه را دادید تا این قبیل مباحث، مورد بررسی بیشتری

قرار گیرد تا اجمالاً برای افکار عمومی و نیز افرادی که کارهای تحقیقاتی انجام می‌دهند، مؤثر باشد.

در پاسخ به این سئوالِ حضرت‌عالی، من ابتدا جایگاه بیعت را در اسلام مورد بررسی کوتاهی قرار می‌دهم و از منظر قرآن کریم و روایات به آن می‌نگریم و همین‌طور روش امام علی(ع) را می‌بینیم که چگونه است. در اساس ولایت، همین‌طور که اشاره فرمودید از نظر شیعه، ولایت یک امر جعلیِ الهی است و در حقیقت، حقّ ولایت، اصولاً حقّ الله تعالیٰ است و حقّ حاکمیت بر مردم، حقّ خالق و آفریدگار است و در بحث‌های کلامی به طور مفصل بحث کرده‌اند که ملاک این‌که خدا حاکم است، چه چیزی است. ملاک این‌که خدا حاکم است، چیست؟ آیا چون مالک است، مثلاً «لِلمالِكَ ان يتصرف في ملكه كيف يشاء»؛ یا نه، کاری به مالکیت ندارد، بلکه چون قادر و توانا است و هر کاری که بخواهد می‌تواند انجام دهد، حاکم است و یا نه، اصلاً ربطی به قدرت هم ندارد، بلکه ملاک این است که چون عالم است و علم مطلق به نظام آفرینش و نظام خلقت مستلزم علم به همهٔ مصالح و مفاسد است که در زندگی همهٔ موجودات، به خصوص انسان نقش دارد، حاکم است. با وجود چنین علمی، اگر این حاکمیت نباشد، مستلزم یک‌سری عوارضی است که با حکمت و با همین علم، مخالفت پیدا می‌کند؛ یعنی اغراء به جهل می‌شود که در علم کلام، آن را بحث کرده‌اند.

الان ما در این‌جا این بحث را نداریم؛ یعنی خدا حاکم است به ملاک علم، گرچه در آن‌جا گفتند که علم و قدرت و حیات و اراده در صفات ذاتی الهی یک حقیقت هستند نه این‌که چهار حقیقت جدای از هم. آن‌جا که بحث کرده‌اند، گفتند که این صفات ذاتی یک حقیقت هستند، ولی از نظر متعلَّق، متعدّد؛ نه از نظر خود متعلق، یعنی معلوم و مقدور. پس در حقیقت، آن چیزی که متعلق اراده قرار می‌گیرد، تکثّر پیدا می‌کند وإلّا علم و قدرت و حیات و اراده وقتی در ذات قرار گرفتند، یک حقیقت بیشتر نیستند.

این یک مبنای عقلی است که خداوند به دلیل عالم بودن حاکم است، نه به دلایل دیگر و این خدای عالم، مطابق اصول شیعه، پیامبر را علاوه بر پیامبری، حاکم نیز قرار داده است و صریح آیات شریفهٔ قرآن بر این مطلب دلالت دارد. یک بخش از آیات قرآن،

پیامبر را فقط به عنوان پیامبر نام برده و اصلاً ربطی به ولایت ندارد؛ یعنی ایشان فقط رسول هستند. این بحث به طور مکرر مطرح شده است و نیز بحث جاری و ساری و شناخته شده‌ای است، مثلاً آیهٔ شریفه‌ای که می‌فرماید: «مُحَمدٌ رَسُولُالله و اَلَّذینَ اٰمَنُوا معه اشدّاء علی الکفار...» بیشتر از رسالت، چیز دیگری را برای حضرت ثابت نمی‌کند، حتی یک مسؤولیت حکومتی را نیز ثابت نمی‌کند و یا آیهٔ شریفهٔ «ماٰکانَ مُحَمدٌ ابا احد من رِجالِکُمْ و لٰکِنْ رَسُول الله...» جز رسالت، هیچ چیز دیگری را ثابت نمی‌کند، امّا در آیات دیگری رسالت را مفروغ‌عنه می‌گیرد و برای حضرت، امامت و ولایت را اثبات می‌کند، مثلاً آیهٔ شریفهٔ «ماٰکانَ لمؤمنٍ و لمؤمِنةٍ اذا قضی الله و رسوله امراً ان یکون لهم الخیره...» که این آیه در مقام جعل رسالت برای حضرت نیست، بلکه رسالت مفروغ‌عنه گرفته شده است. برای هیچ مؤمن و مؤمنه‌ای این اختیار نیست که وقتی حضرت چیزی را گفتند، آنها بخواهند خلاف او حرفی بزنند. هیچ مرد مؤمن و زن مؤمنه‌ای چنین حقی ندارند؛ «إذاٰ قضی الله و رسوله امراً ان یکون لهم الخیره». آن‌جا نیز بحث‌های مفصل کلامی و تفسیری شده است که قضای رسول به بیان حُکم الله نیست؛ بیان حُکم الله، بیان حُکم الله است نه قضای رسول. قضای رسول مثل مورد آیه است که اتفاقاً مربوط به داستان زینب بنت جحش است که داستان مفصلی دارد. حضرت حکم کردند که این زن باید با فلان مرد ازدواج کند و خانوادهٔ دختر می‌گفتند این کار با نظام اجتماعی ما سازگار نیست و فاصلهٔ طبقاتی زیاد است. گویا این زن دخترعمهٔ حضرت بوده و حتّی از حضرت به خاطر این کار گلایه کرده است. بعد از آن، که این آیه نازل شد، بلافاصله تسلیم شد و گفت هر چه حضرت فرمودند، من هم قبول می‌کنم. آیات دیگری نیز در این زمینه وجود دارد.

پس ملاحظه می‌کنیم که قرآن کریم به طور روشن، ولایت را برای رسول‌الله جدای از رسالت و با آیات مستقل قرار داده است. لذا گفته شده امامت مهم‌تر از رسالت است؛ زیرا رسالت ختام‌پذیر است، امّا امامت ختام‌پذیر نیست؛ یعنی رسالت می‌تواند پایان پیدا کند، ولی امامت که در حقیقت، همان اداره و رهبری و به اصطلاح، ریاست بر امت و جامعه است، قابل ختم نیست. از این جهت گفته‌اند که امامت مهم‌تر است و به این آیه هم استدلال کرده‌اند که دربارهٔ حضرت ابراهیم است: «اذ ابتلی ابراهیم ربه بکلمات

فاتمهن قال انی جاعلك للناس اماما» و این امامت همان معنای رهبری امت را دارد.

پیامبر اسلام علاوه بر این‌که پیامبر هستند، امام نیز هستند و مردم بـه ایشـان ایـمان آورده‌اند و در جریان یکی از جنگها، اتفاقی رخ داد که در جنگ کسانی اتفّاق نظر پیدا می‌کنند که همراهی بکنند یا همراهی نکنند و در این‌جا آیات بیعت نازل شده است و همین‌طور که همه فرمودند، این آیات مربوط به جریان حدیبیه است. بـالاخره در ایـن جنگ عده‌ای گفتند که حضرت فرموده‌اند عدهٔ ما کم‌تر است و آنـها عـده‌شان زیـادتر. بنابراین، نباید بترسیم. در جنگ، تعداد اثری ندارد و باید به جنگ برویم. کسانی گفتند که ما آماده‌ایم که در هر شرایطی با شما باشیم؛ یعنی با عدّهٔ کم یا زیاد و با شکست یا فتح و پیروزی، هر چه باشد، با شما هستیم و شما را ترک نمی‌کنیم. این کار ـ همراهی پیامبر در هر شرایطی ـ به اسم بیعت نامیده شده؛ یعنی وقتی دست به دست طرف می‌دهند، به این معنا است که من جانم را فروختم به شما در برابر این‌که اگر در میدان جنگ کشـته شدم، به من بهشت داده شود و این مبایعه است؛ یعنی خرید و فروش. دیگران می‌گفتند نه؛ این مبایعه به معنای بیع معروفی است کـه در آن یک چـیزی را مـی‌فروشند و یک چیزی را می‌خرند. وقتی خرید و فروش مهم باشد. خریدار و فروشنده دست می‌دهند که این دست دادن به معنای «بارك الله فِی صفقةِ یمینك» است. شاهد ایـن مـطلب کـه مبایعه به معنای شهادت و کشته شدن نیست، بلکه اطاعت نمودن در هر شرایطی است، این است که در جریان جنگ (حدیبیه) نیروهای اسلام به دلیل عدم تناسب نیرویشان با دشمن، تردید نمودند و گفتند که ممکن است به مشکل برخورد کنیم. بـنابرایـن، قـرار گذاشتند که با حضرت بیعت کنند و عده‌ای بیعت نمودند، امّا عده‌ای نیز تخلّف کردند. در همین موقع آیه نازل شد: «لقد رضی الله عن المؤمنین اذ یبایعونك تحت الشجرة»؛ آن موقعی که زیر درخت نشسته بودید و مؤمنین آمدند و با شما بیعت کردند، خدا راضی شد. در آن زمان، حضرت رسول هم پیغمبر بودند و هم امام و امیر جنگ. اصلاً به این دلیل که ایشان در آن زمان امیر جنگ بودند، مسألهٔ بیعت مطرح شد؛ یعنی بیعت برای امامت حضرت نبود، بلکه بیعت برای اطاعت در مسألهٔ جـنگ بـود کـه از جـنگ فـرار نکنند؛ از جنگ عقب‌نشینی نکنند. «لقد رضی الله عن المؤمنین اذ یبایعونك تحت الشجرة

فعلم ما في قلوبهم»؛ یعنی خداوند می‌دانست که این‌ها واقعاً می‌مانند یا می‌روند. «**فانزل السکینةَ علیهم فاثابهم فتحاً قریباً**»؛ خداوند آرامشی به آنها داد، چون در هر صورت همراه پیامبر بودند و در نهایتِ آرامش به جنگ ادامه دادند که موجب فتح و پیروزی آنان شد. این بیعت وقتی انجام شد، آیه نازل شد که این بیعت، بیعت با خدا است: «**انّ الذین یبایعونك انّما یبایعون الله، یدالله فوق ایدیهم**»؛ کسانی که با شما بیعت می‌کنند، در حقیقت با خداوند مبایعه می‌کنند. «**فمن نکث فانّما ینکث علی نفسه و من اوفی بما عاهد علیه الله فسیؤتیه اجراً عظیماً**»؛ کسانی که نقض بیعت می‌کنند و از جنگ سر باز می‌زنند به خودشان ضرر می‌رسد و کسانی که وفا می‌کنند، خداوند اجر عظیم به آنها می‌دهد.

روشن است این دو آیه که دربارهٔ بیعت با پیامبر است، پس از قبول رسالت و نیز پس از قبول امامت ایشان است. این بیعت در مرحلهٔ یک امر خطیر پیش آمده است؛ یعنی در این کار خطرناک (جنگ) که احتمال فراز و نشیب بسیاری در آن است، ما همراه شما هستیم. اولین جایی که بیعت به وجود آمده، به معنای پیروی از فرمانده و امیر در فراز و نشیب‌ها بوده است، نه در قبول امارت و حاکمیت. از این‌جا وارد این بحث می‌شویم که بیعت به معنای مشروعیت بخشیدن به حکومت حاکم است و یا به معنای مقبولیت و فعلیت بخشیدن به قدرت حاکم؟

همین نکته منشأ این اشتباه شده که گاهی در بحث‌ها و نوشته‌ها مطرح می‌شود، حتی بعضی از بزرگان تصور می‌کنند بیعت و همراهی و موافقت مردم، منشأ به وجود آمدن حق مالکیت است. در حالی که، منشأ امکان اجرای حاکمیت است نه به وجود آمدن حق حاکمیت و این دو با هم فرق دارند. عرض کردیم که مبنای ما این است که حاکمیت حق خدا است که آن را به رسول داده و رسول نیز به حضرت امیر تفویض کرده‌اند که این کار نیز به دستور خدا بوده و ادلهٔ آن نیز موجود است، مثل حدیث منزلت و آیهٔ شریفهٔ تبلیغ که دال بر نصب رسمی حضرت امیر هستند.

پس حق حاکمیت امری است که با جعل الهی به وجود آمده است و این حاکم بعد از آنکه این حق را از جانب خداوند پیدا کرد، گاهی می‌تواند حکومت را پیاده کند که قهراً ابزار و وسیله می‌خواهد و از جمله آنها، حمایت و همراهی مردم است و اگر همراهی

مردم نباشد شاید نتواند حکومت کند، ولی حقش ساقط نمی‌شود و فقط فعلیت آن حاکمیت متوقف می‌شود.

دربارهٔ خود پیامبر، قبل از این‌که ایشان به مدینه آمده و اعلام حکومت کنند یا قبل از این‌که مهاجر و انصار با حضرت بیعت کنند ـ با ترتیبی که بیان شد ـ آیا پیامبر حق حاکمیت نداشتند و این آیاتی که به آنها اشاره شد، به ایشان حق ولایت نداده بودند؟

قطعاً حق ولایت داشتند، به این دلیل که حضرت قبل از هجرت دستورات حکومتی داده‌اند، مثل دستور هجرت به حبشه که یک دستور شرعی نبود، بلکه حکومتی بود، یا دستور هجرت به شعب ابی‌طالب که حکومتی بود. در حالی که هنوز کسی با پیامبر(ص) بیعت نکرده بود و مردم فقط ایمان آورده بودند.

بنابراین، نکتهٔ اصلی این است که ایمان آوردن به این‌که ایشان پیامبر هستند و ایمان آوردن به این‌که ایشان علاوه بر پیامبری، امام نیز هستند، کافی است. البته در ایمان به مسألهٔ دوم ـ امامت ـ وقتی همراهی فعلی و عملی باشد، کارها پیشرفت می‌کند والّا بیعت و همراهی تأثیری در امامت ندارد. دستورات پیامبر سه گونه است؛ اوّل، بیان احکام الله بوده و دیگری تبلیغ احکام الله و سوم، دستورات حکومتی و غیر حکم اللهی. حداقل این سه نوع دستور را مسلمین اطاعت می‌کردند؛ زیرا ایمان به وجوب اطاعت از تمام فرمایشات پیامبر سبب شده بود که اطاعت کنند؛ یعنی معتقد بودند که به حکم «**اطیعوا الله و اطیعوا الرسول**» نباید تخلف کرد. اصلاً مسألهٔ انتخاب دربارهٔ پیامبر اکرم(ص) مطرح نیست؛ مسألهٔ رأی مطرح نبوده است، بلکه مسألهٔ قبول این سِمَت از طرف خداوند، برای ایشان مطرح بوده است.

در مرحلهٔ حکومت پیامبر اکرم(ص)، اطاعت بر اساس ایمان به ولایت و امامت ایشان است، نه بر اساس رأی و بیعت. دربارهٔ حکومت حضرت علی(ع) هم عیناً همین‌گونه است؛ یعنی پیامبر به دستور خدا و بر اساس آیهٔ تبلیغ و دیگر ادله، حضرت علی(ع) را امام قرار داد و این مسأله را به مردم ابلاغ نمود و مردم دانستند که خداوند ایشان را امام قرار داده است و پیامبر آن حکم خدا را ابلاغ کرده است. خیلی‌ها ایمان آوردند و قبول کردند که ایشان امام است. حق امامت و حق حاکمیت از ناحیهٔ این جعل به

وجود آمد، امّا اگر مردم در اجرای این حق همکاری نکنند، قابل استیفا نیست، مثل خیلی دیگر از حقوق که جهت استیفا ابزار می‌خواهد. همراهی و همکاری مردم در ولایت‌های انتصابی، نقشی در حق حاکمیت ندارد، بلکه در توان اجرا و فعلیت این حق نقش دارد. زمانی که پیامبر اکرم(ص) از دنیا رفتند و دیگران هم دور هم نشسته و گفتند علی جوان است و خیلی‌ها به دست او کشته شده‌اند و مصلحت نیست. پیامبر هم که فرموده است، فرموده باشد، اگر علی حاکم شود، چنین و چنان می‌شود. حضرت هم در همان شرایط که آنها این حرف‌ها را می‌زدند، به قول خود حضرت، سر پیامبر بر سینه‌شان بود و مشغول تجهیز ایشان بودند که آن بیعت کذایی صورت گرفت. خود حضرت هم در همین زمینه فرمودند: «کان فلتةً»؛ یعنی این چیزی بود که گذشت.

در یک جریانی که حضرت سئوال کردند با چه ملاک و دلیلی این کار را کردید، در حالی که من در شرایطی (تجهیز جسد پیامبر) بودم که نمی‌توانستم با شما محاجه کنم؟! گفتند اگر این حرف را قبلاً گفته بودی، ما قبول می‌کردیم، ولی حالا دیگر گذشته است. این سخن حضرت در نهج‌البلاغه موجود است. پس ملاحظه می‌کنید از زمان رحلت پیامبر تا پس از قتل عثمان، حضرت علی(ع) حق حاکمیت را از جانب خداوند تعالی داشتند، ولی این حکومت در اجرا شدن و فعلیت یافتن به دلیل عدم همکاری مردم با موانع متعددی روبه‌رو شد.

در این فاصلهٔ بین رحلت پیامبر(ص) و قتل عثمان،، هر چه زمان به جلو آمد، از روش پیامبر فاصله گرفته شد، یعنی ابوبکر در روش و کارکرد حکومتش (گذشته از غصب خلافت) با روش و کارکرد حکومت پیامبر کمی فاصله گرفت، مگر در موارد جزیی. بعد از ابوبکر، عمر فاصله را بیش‌تر کرد، به خصوص در بعضی از استان‌ها، مثل شام که معاویه از طرف عمر استاندار آن‌جا بود. این استانداران یک‌سری کارهایی می‌کردند که با روش پیامبر منافات داشت، تا این‌که در زمان عثمان، فاصله بسیار زیاد شد، به خصوص تصرف در بیت‌المال و بخشش‌های بی‌حساب و کتاب و خیلی کارهای دیگر که با روش پیامبر اکرم تطبیق نمی‌کرد.

در این فاصله زمانی، حق حاکمیت حضرت علی(ع) به جعل خداوند بود، امّا به دلیل

مخالفت دیگران و عدم همکاری مردم، حضرت به ناچار ساکت ماند و در جهت اجرای این حقّ الهی اقدامی نکرد. حضرت علت سکوت خود را چنین تشریح می‌فرمود که در این شرایط، جنگ بین مسلمین با جنگ با کفار و قریش خیلی فرق دارد. بعد از رحلت پیامبر اکرم(ص)، در طول این بیست و پنج سال، به خصوص در دههٔ اول و نیمهٔ دههٔ دوم ، اگر جنگ داخی به وجود می‌آمد، اسلام از بین می‌رفت و علت آن تعداد انگشت‌شمار مسلمین واقعی بود. یهودیان که دشمنان شناخته شدهٔ اسلام بودند، در مدینه تشکیلات وسیعی داشتند؛ منافقین هم تعدادشان زیاد بود، امّا عدهٔ مسلمین واقعی خیلی کم و امکانات مالی آنان نیز بسیار ضعیف بود. بعدها که جنگ‌هایی پیش آمد و سرزمین اسلام توسعه پیدا کرد و غنیمت‌های زیادی به دست آمد، از لحاظ اقتصادی وضعیت مسلمین بهبود پیدا کرد و رقم جمعیت آنها افزایش یافت و حتی تشکیلات حکومتی (دیوان حکومتی در اواخر حکومت عمر) به وجود آمد و وضع اقتصادی و حکومتی و اجتماعی آنها بهتر شد و تعداد جمعیت آنان به حدی بود که با کشته شدن عده‌ای، اساس دین به مخاطره نمی‌افتاد.

پس حضرت حق حاکمیت داشتند، ولی توان اجرای آن را نداشتند تا این‌که زمان عثمان پیش آمد، حضرت علی(ع) مسلمین را نسبت به جریان عثمان خیلی نصیحت کردند، که این نحوهٔ برخورد با عثمان درست نیست. گرچه عثمان خلاف کرده، ولی تشنه و گرسنه نگهداشتن او درست نیست؛ چون عثمان به حضرت پیغام داد که من از تشنگی و گرسنگی در حال مرگ هستم. این از مسلّمات است و تاریخ اسلام هم نقل کرده که حضرت فرستادند و محاصره را شکستند و به عثمان آب رساندند. وقتی عثمان کشته شد، مردم به حضرت گفتند ما الان متوجه شده‌ایم که باید سراغ شما بیاییم. آیا این سخن معنایش این است که می‌خواهیم حق حاکمیت را به شما بدهیم یا آن‌که حق حاکمیتی که شما داشته و دارید و مجعول الهی بوده است و به دلیل عدم مساعدت دیگران نتوانستید به اجرا بگذارید، ما الان حاضریم تا کمک کنیم و آن را به اجرا درآوریم؟ حضرت در این‌جا می‌فرمایند: «دعونی و التمسوا غیری». چرا؟ به دلیل جملهٔ بعدی که تصریح می‌فرماید: «فانّا مستقبلون امراً له وجوه والوان...». حاصل فرمایش ایشان این است که

اگر با من بیعت کنید و حاکمیت من به اجرا درآید، بسیاری از شما با آن عادت و روشی که در طول این بیست و پنج سال پیش آمده، نمی‌توانید تحمل کنید؛ چون من باید برگردم و به سنت پیامبر عمل کنم، نه سنت عمر و عثمان. لذا «دعونی و التمسوا غیری»؛ اگر می‌خواهید من حاکم شوم و مثل حکام قبلی عمل کنم، من این کار را نمی‌کنم. بعد از اصرار زیاد، حضرت تصریح فرمود که اگر بخواهم حکومت کنم، باید بر اساس روش پیامبر اکرم عمل نمایم نه روش خلفا.

پس جلمهٔ «دعونی و التمسوا غیری» با قرینهٔ جملهٔ بعد که حضرت فرمود: «فانّا مستقبلون امرا له وجوهٌ و الوان لا تقوم له القلوب و لاتثبت علیه العقول»، بر این مطلب دلالت دارد که حضرت به دلیل مشکلات و رخدادهایی که در طول بیست و پنج سال دوری ایشان از حکومت، به اقبال ظاهری مردم اعتماد ندارد و با این جمله قصد اتمام حجت را بر آنان دارند. لذا می‌فرمایند: «دعونی و التمسوا غیری»؛ چون حکومت این مشکلات را پیش روی دارد و بعد از آنکه مردم اصرار می‌کنند، حضرت می‌فرماید: من قبول می‌کنم، ولی بر اساس عمل به سنت رسول الله و اگر کسی تخلف کند با او مطابق آن سنت رفتار خواهم کرد.

پس معنای ردّ خلافت توسط حضرت، معنایش این نیست که حق خلافت ندارم و نمی‌توانم خلافت کنم، بلکه معنای آن، این است که من بر اساس توقع و اعتقاد شما که همانا روش خلفا باشد، حکومت نمی‌کنم و من اهل این کارها نیستم. اگر این‌طور می‌خواهید، قبول می‌کنم والّا به سراغ هر کس که می‌خواهید، بروید.

این سخن درست است و معنایش عدم حق و نفی حق حاکمیت نیست، بلکه تبیین شرط حاکمیت است. گفتیم که اطاعت مردم از جمله ابزارهای مقبولیت و قابلیت اجرا است، نه از شرایط اصل حق حاکمیت. در مقبولیت و اجرا، حضرت می‌فرماید: اگر می‌خواهید حاکم شوم، من مطابق روش پیامبر عمل می‌کنم، حتی ایشان برای بیعت، روی دستشان را به طرف مردم و پشت آن را به طرف خودشان گرفتند و فرمودند: پیامبر هم این‌گونه بیعت کردند.

حضرت به بعضی از افراد می‌فرماید: این‌ها بیعت را نقض می‌کنند و بیعت قلبی

ندارند. اصل بیعت کردن و بیعت کردن به روش پیامبر و ترسیم این‌که روش حکومتی ایشان، روش پیامبر است، دلیل بسیار روشنی است که مسألهٔ ردّ مراجعین از خودشان در موارد مختلف اصلاً به این معنا نیست که حق حاکمیت ندارم، بلکه معنایش این است که وضعیت دیگری را نمی‌توانم بپذیرم.

در بحث حق حاکمیت، بیان شد که شیعه معتقد است که حاکمیت، حق حضرت بوده است. منتها با توجه به تحلیلی که فرمودید، نکته‌ای به نظر می‌رسد. در حکومت ایشان دو بحث مطرح است، یکی حق حاکمیت و دیگری وجوب تولّی، امّا با این توضیحات حضرت‌عالی، ظاهراً جدای از حق حاکمیت و همراهی مردم، مطلب سومی هم در این بیانات حضرت به چشم می‌خورد که به تعبیر حضرت‌عالی شرایط تبیین بیعت است. آیا می‌توان از این مطالب استفاده کرد که گاهی اوقات مردم با ابدانشان می‌آیند و حق حاکمیت الهی هم وجود دارد، اما حاکم احساس می‌کند در حکومت کردن موفق نیست یا مشکلاتی پیش‌روی است که نمی‌تواند بپذیرد؟

یک موقع کسی می‌گوید اگر حق حاکمیت وجود داشت، به لحاظ تکوینی می‌بایست مردم بیایند تا امکان اجرای آن حق باشد، ولی شاید کسی بگوید از این مطالب استفاده می‌شود که حضرت، گرچه در آغاز دوران پس از پیامبر مصّر بودند که خلافت را بگیرند، امّا با توجه به مجموعهٔ شرایط، احساس می‌کردند که بعد از دوران سه خلیفه، در ادارهٔ حکومت، به موفقیتی دست پیدا نمی‌کنند؛ به همین دلیل از پذیرفتن حکومت امتناع می‌کردند.

این دلیل درست نیست که حضرت موفقیتی برای حکومت خود نمی‌دیدند و لذا از پذیرفتن آن امتناع می‌کردند؛ چون وقتی تکلیفی بر عهدهٔ انسان آمد (وجوب در این‌جا مثل وجوب صوم و صلاة نیست)، مثلاً من برای قضاوت منصوب شدم، نمی‌توانم از وظیفه‌ام تخلّف کنم و باید آن‌را به نحو احسن انجام دهم. این «باید»، مثل «باید» در «یجب علیك الصلاة» نیست، بلکه وجوب وضعی است که سمتی را به من داده‌اند و من که این سمت را قبول کرده‌ام، ملزم به عمل کردن به لوازم آن سمت هستم. این الزام، غیر از یک تکلیف فردی شخصی است که شخصی نمازش را می‌خواند به این دلیل که بر او واجب است و اگر نماز نخواند، خداوند عقابش می‌کند. حضرت وقتی این شرایط را بیان

می‌کند، می‌خواهد بگوید آن حکومتی را که شما می‌خواهید، من نمی‌توانم اجرا کنم، ولی اگر حکومت اسلام را می‌خواهید، من موافقم و آن را اجرا می‌کنم.

در ارزیابی نهایی هم قبول نداریم که حضرت موفق نبودند، بلکه بهترین توفیق را برای حضرت می‌بینیم و معتقدیم که اگر همین حکومت چهار سالهٔ حضرت نبود، ما هیچ الگویی برای حکومت اسلامی نداشتیم، جز چند سال آخر عمر شریف حضرت رسول که اکثر آن هم در جنگ‌ها گذشت. حکومت حضرت علی(ع)، نمونهٔ کامل یک حکومت اسلامی است. پس این‌که شما می‌گویید غیر از حق حاکمیت و حمایت مردم یک وجوب تکلیفی نیز وجود دارد که حضرت توجه کردند که آیا شرایط این واجب محقق شده که آن را انجام بدهند یا نه؟ این تحلیل، نمی‌تواند تحلیل کاملی باشد، به دلیل این‌که شرایط واجب، در طبیعت ایجاب مشروط است؛ یعنی می‌گویند نماز واجب است به شرط طهارت که باید آن را تحصیل کند. امّا در این‌جا، حکومت بر حضرت واجب است، یعنی باید مردم را با زور و جنگ وادار کند که به او کمک کنند تا حکومت کند؟ خیر؛ این شرایط با آن شرایط فرق می‌کند. حضرت می‌فرماید من حق حاکمیت داشته و دارم، ولی آن را بی‌جهت از من گرفتید، اما اگر الآن بخواهم حکومت را بپذیرم، طبق روش رسول الله می‌پذیرم. البته بر من لازم است که آن حق را استیفا کنم، امّا آیا مطابق میل شما یا نه؟ شما را وسیلهٔ اجرای حکومت می‌بینم، اما حکومتی که خودم روش آن‌را انتخاب می‌کنم.

پس این‌جا یک واجب دیگری وجود دارد؛ چون حضرت می‌دیدند که آن واجب متوقف است بر شرایطی که اگر مردم قبول کردند، واجب محقق است والّا خیر. اگر در این‌جا از تعبیر وجوب استفاده کنیم، مثل شرایط وجوب در عبادات نیست که در آن‌جا تحصیل واجب است، ولی این‌جا تحصیل واجب نیست؛ یعنی حضرت می‌گویند اگر سراغ من آمدید باید مطابق نظر من که همان خواستهٔ خداوند است، عمل کنید! حال آیا بر حضرت واجب است مردم را الزام کند بر حمایت از خود تا نظر خداوند تأمین شود؟ اگر شرایط محقق شد، بله والّا خیر؛ واجب نیست.

بنابراین، اگر منظور این باشد که شرط اصل وجوب است، بله؛ تا حدودی می‌توان

قبول کرد، ولی اگر منظور این باشد که غیر از حق حاکمیت و غیر از حمایت مردم یک تکلیف دیگری وجود دارد که حضرت می‌دیدند به آن تکلیف نمی‌توانند عمل کنند یا در حکومت ناموفق خواهند بود که گفتند: «دعونی والتمسوا غیری»، این را قبول نداریم. حضرت خودشان را موفق می‌دیدند، ذی‌حق می‌دانستند، شرایط را هم پس از بیست و پنج سال با شرایط صدر اسلام، صددرصد متباین می‌دیدند. در اوایل زمان غصب حق ایشان؛ حتی افرادی بودند که می‌گفتند ما کمک می‌کنیم، بیایید و وارد صحنه شوید، که حضرت می‌فرمودند این کار صحیح نیست و نباید دست به شمشیر برد.

ما در روایات داریم که حضرت علی(ع) بعد از تحمل آن همه ناراحتی توسط حضرت زهرا(س)، به ایشان فرمودند: اگر می‌خواهی اسلام باقی بماند و نام پدرت بالای مأذنه‌ها برده شود، باید سختی‌ها را تحمل کنیم. ولی حضرت در شرایط زمان خود احساس می‌کند اگر جنگ و خونریزی هم برپا شود، اساس اسلام به خطر نمی‌افتد. پس جواب این مطلب داده شد که حضرت، حق حاکمیت را داشتند، خودشان را نیز موفق می‌دیدند. شرط به فعلیت رسیدن همراهی مردم است، اما نه به فعلیت رسیدن حکومت مردمی ـ به اصطلاح امروزی ـ بلکه به فعلیت رسیدن حکومت خداوند با همراهی مردم که گاهی از آن به حکومت خدایی مردمی تعبیر می‌کنیم.

طبق دو آیه‌ای که قرائت فرمودید، درست است که زعامت سیاسی و رسالت حضرت مفروغ‌عنه است و این بیعت به امری تعلق می‌گرفت که مربوط به همراهی و تبعیت از پیامبر بوده است، اما بیعتی که در دورهٔ حضرت امیر انجام شد، به زعامت تعلق گرفته است که در دورهٔ پیامبر مفروغ‌عنه بوده است.

باید بر این نکته تأکید کنم که ما یک مرتبه از اعتقادات شیعی خود را در تفسیر متن وارد می‌کنیم و گاهی بدون این‌که پیش‌داوری داشته باشیم، در این مقام هستیم که دریابیم گفت‌وگوی مردم با حضرت بعد از قتل عثمان، ناظر به چه چیزی است؟ مجموع گفت‌وگوهایی که در باب بیعتی که با حضرت علی(ع) شده است، نشان‌دهندهٔ این است که مجتمعین بر مسألهٔ بیعت، چیزی را که ما امروزه استنباط می‌کنیم، آنها استنباط نمی‌کردند. آنها می‌گفتند زعامت یک پدیدهٔ عرفی است که بحث شرعی یا الهی بودن در آن راه ندارد و الهی بودن یا نبودن آن، در

گفت‌وگوهای حضرت به چشم نمی‌خورد. حضرت نیز مجادله را به این زاویه نبرده‌اند.

مردم می‌گویند پدیده‌ای به نام زعامت موجود است که ما می‌خواهیم آن را به تو بدهیم و حضرت هم با همین پیش‌فرض اجتماع‌کنندگان مجادله کرده‌اند. من احساس می‌کنم تشبیه دوران حکومت حضرت علی به زمانِ حضرت رسول، قیاس مع‌الفارق است.

بله؛ درست است. آن‌جا بیعت برای مسألهٔ جنگ و دیگر مسائل مهم آمده است، ولی این‌جا در مسألهٔ حکومت مطرح شده است و با توجه به مجموعهٔ بیانات حضرت، این مطلب به دست می‌آید که مردم در بیعت خود به این مسأله توجه کرده‌اند که آنها به حضرت حق حاکمیت می‌دهند. حضرت می‌فرمایند: «انّا مستقبلون امراً له وجوه و الوان و لاتقوم له القلوب و لاتثبت علیه العقول و انا لکم وزیراً خیرلکم منی امیراً». عبارت «خیرٌ لکم من امیر» برای چیست؟ یعنی شما روش حاکمان قبلی را می‌خواهید. قبل از این هم، من وزیر بودم و راهنمایی می‌کردم، به خصوص در جنگ‌های دوران ابن‌خطاب. این‌که حضرت می‌فرماید «امرله وجوه»؛ یعنی این چیزی که شما روی آن بحث می‌کنید، اقسامی دارد؛ شما کدام یک را به من می‌دهید؟ قلوب نمی‌تواند تحمل کند؛ زیرا قسمی که مورد نظر شما است، من قبول ندارم، لذا شما همکاری نمی‌کنید. این‌که آمده‌اید با من بیعت کنید؛ یعنی شما هستید که به من حاکمیت می‌دهید تا بدون نظر شما کاری نکنم. خیر؛ در این صورت، من وزیر باشم، بهتر از امارت است. آیا معنای این عبارت، این است که من حقی ندارم و شما با بیعت خود، مرا امیر می‌کنید؟ خیر؛ معنایش این نیست!

بحث حضرت امیر، روی اعطای حاکمیت نیست، بلکه روی مدل و شیوهٔ حکومت است، ولی بحث مردم روی اصل اعطای زعامت است؛ یعنی کلمات حضرت به این مطلب اشاره دارد که روش حکومت من با روش حکومت‌های سلف فرق می‌کند، امّا مردم اصلاً در باب روش حکومت حضرت گفت‌وگو نمی‌کنند، بلکه می‌گویند آیا این پدیده (حکومت) را که الان بدون حاکم است، می‌پذیری یا خیر؟

بعد از این بیست و پنج سال که از رحلت پیامبر اسلام می‌گذشت، کسانی که سراغ حضرت آمدند، همه جوان نبودند و بیشتر متشخصین و مسلمان‌های سابقه‌دار بودند که نمی‌توان گفت کسانی که آمدند، هیچ‌کدام از جریان غدیر اطلاع نداشتند. حضرت گاهی

در استدلال‌های خود این سئوال را می‌پرسند که مگر در جریان غدیر نبودند؟! بنابراین، مجموع شواهد و قراین باید ملاحظه شود و این جملات باید با توجه به آنها تحلیل شود که وقتی برای قبول حکومت با حضرت صحبت می‌کنند، ـ طبق صحبت شما ـ کسانی که آمده بودند، هیچ کدام از سوابق جعل حاکمیت حضرت اطلاعی نداشتند. شما می‌گویید این دو نظر از کلمات حضرت، استفاده می‌شود؛ اوّل، این مردم می‌گویند همان‌طور که ما خلفای قبل را حاکم کرده بودیم، الان می‌خواهیم شما را حاکم کنیم؛ دوم، این‌که ما از روش‌های قبلی خسته شده‌ایم؛ چون آنها روش‌های منحرفی داشتند و برای عوض شدن شرایط به سراغ شما آمده‌ایم. حضرت می‌فرمایند: اگر سراغ من آمدید، باید روش دیگری پیش بگیریم. معنای این سخن، آن است که به طور اجمال قبول دارید که من حق حاکمیت دارم. بحث، بحث روش است؛ در روش اختلاف داریم، شما می‌گویید این‌طور و من می‌گویم آن‌طور. پس این‌که بگوییم مردم آمده بودند تا از طرف خود به حضرت حق حاکمیت اعطا کنند، درست نیست؛ زیرا بسیاری از مردم با احادیث غدیر و احادیث پیامبر آشنا بودند. بیست و پنج سال، فاصلهٔ زیادی نبوده است! حتی در جریان حملهٔ مردم و قتل عثمان، حضرت امیر(ع) به سخنان پیامبر و روش ایشان در برخورد با دشمنان استدلال می‌کردند که روش شما با دستورات و برخورد پیامبر سازگار نیست. بنابراین، این نظر که بگوییم مردم آمده بودند تا به حضرت امیر حاکمیت بدهند، درست نیست، بلکه می‌گفتند شما را از بین کسانی که به نظرمان می‌رسید حق حاکمیت دارند، انتخاب کردیم که حضرت می‌فرمودند من با این روش حاضر نیستم.

اگر مجموع کلمات ایشان ملاحظه شو، انسان مطمئن می‌شود که مردم ـ به طور اجمال ـ حضرت را محق می‌دانستند و لذا به سراغ ایشان آمدند. پس این‌که گفته شود مردمی که آمده بودند، به دنبال جعل مردمی بوده و از جعل شرعی فارغ بودند، درست نیست؛ چون اگر مجموع سخنان حضرت سنجیده شود، تنها این نکته استفاده می‌شود که مردم حضرت را به دلیل سوابق طولانی و روشن ایشان مناسب‌ترین گزینه می‌دانستند که حضرت می‌فرمود من با روش پیامبر و روش خودم قبول می‌کنم.

اگر فرض کنیم در تجمع مردم، نصف آنها به استناد غدیر بیعت کردند، امّا بخش دیگری از

آنها که نسل جدید بودند به استناد غدیر بیعت نکردند، بلکه به استناد این‌که حضرت بهترین گزینه است، بیعت کردند.

آیا بیعت از ناحیهٔ این بخش، جعل خلافت می‌کند؟! چون مفهوم بیعت چیزی بیشتر از اطاعت نیست. اطاعت، اعطای حق و اعطای امامت نیست، بلکه اعلان اطاعت است و اعلان اطاعت نیز دو معنا بیشتر ندارد: یکی این‌که در جنگ‌ها با خطرات رو به رو می‌شویم و دیگر آن‌که هر چه گفتی قبول می‌کنیم، اگرچه خلاف نظرمان باشد. پس معنای بیعت آن عده از مردم که حضرت را مناسب‌ترین گزینه می‌دانستند و به همین جهت بیعت کردند، این است که هر چه حاکم گفت، قبول کرده و به آن عمل می‌کنیم. اما این‌که آیا حضرت حق حاکمیت دارند یا خیر؟ فرض می‌کنیم غافل هستند و یا نمی‌دانند؛ بیعت این عده نقشی در کم کردن یا زیاد کردن حق، ندارد و آن حق ثبوتاً در جای خود ثابت است. بیعت مردم، معنایش این نیست که آن حقِّ مجعول از ناحیهٔ شارع ثبوتاً قوی‌تر یا ضعیف‌تر می‌شود. مقبولیت غیر از مشروعیت است. مشروعیت همان وجود حق است و مقبولیت قدرت اجرایی برای اعمال حاکمیت. بدون شک، همراهی مردم در مقبولیت نقش دارد ولو این‌که هیچ توجهی به وجود حق نباشد.

امروزه یکی از مباحث مهم مطرح شده، چگونگی برخورد حضرت با مخالفان سیاسی و نظامی است. ما در نهج‌البلاغه با عبارات مختلفی مواجه می‌شویم که گاهی حضرت مظهر تجلی اصل سازش و رفق و مدارا با مخالفان است، مثل داستان عبدالله بن عمر و دیگران و گاهی برخوردی قاطع در مقابل آنها دارند، مثل نبرد با قاسطین، مارقین و ناکثین که تجلّی اصل عدم مداهنه و سازش در اصول است. اگر بخواهیم از سیرهٔ عملی حضرت برای جامعهٔ امروز، الگوبرداری کنیم، به نظر شما نسخه‌ای که حل کنندهٔ مشکلات موجود باشد، چیست؟

به نظر من، بعد از رسالت، دو وظیفه از وظایف امامت مهم است که وظیفهٔ اول عبارت است از حفظ احکام الهی از تحریف؛ به این معنا که حتی در زمان غیبت، مرزها و حریم‌های شرعی حفظ شود. لذا ائمهٔ معصومین(ع) جعلیات دین را افشا می‌کردند یا به تعبیر امام رضا(ع) که فرموده‌اند این‌ها از اسرائیلیات است که گفته می‌شود بیشترین تصفیه مطالب دین در زمان امام رضا صورت گرفت. در زمان امام باقر و صادق وضعیت

نسبت به گذشته بهبود یافته بود، امّا افرادی مثل ابوحنیفه، مطالبی به دین افزودند.

ائمهٔ اطهار(ع) این خرافات و جعلیات را از دین خارج کردند که وظیفهٔ اصلی و اولی امامت و نیابت از امامت بوده و هست؛ یعنی علما نیز حق ندارند در برابر چیزهایی که از اسلام نیست، ساکت باشند. لذا شرایط امر به معروف و نهی از منکر در بدعت وجود ندارد: «فاذا ظهرت البدع فعلی العالم ان یظهر علمه و الا الجم بلجام من النار»؛ بدعت چه عمل بشود و چه نشود باید انکار شود و احتمال تأثیر و عدم تأثیر از شرایط مبارزه با بدعت نیست.

وظیفهٔ دوم امامت، اجرا و ابلاغ شرعیات است؛ یعنی وقتی در قرآن آمده: «**السارق و السارقة فاقطعوا ایدهما**» یا «**الزانی و الزانیه فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة**» و دیگر احکام حکومتی و غیر حکومتی، امام موظف به اجرای آن است. وظیفهٔ امام تنها اجرای حد نیست، بلکه باید اقامهٔ حد کند؛ تنها خواندن نماز کفایت نمی‌کند، بلکه باید آن را اقامه کند. دیگر احکام اسلام اعم از حکومتی و غیر حکومتی نیز باید توسط حاکم اقامه شود؛ زیرا منظور حاکم این بوده است. اگر این دو وظیفهٔ مهم، وظیفهٔ شرعی امامت است ، بدون تردید در وظیفهٔ دوم (ابلاغ و اجرا) شرایط زمان و مکان نقش دارد؛ یعنی اگر شرایط زمان و مکان مناسب باشد، می‌تواند دست به اقدام عملی بزند و به طور صریح از مردم کاری را بخواهد و اگر شرایط زمان و مکان مناسب نبود، دست به اقدام عملی نمی‌زند، امّا حکم شرع در جای خود ثابت است.

در طول تاریخ اسلام از طرف امام و نیابت او در مخالفت با بدع، هیچ جایی تساهل و تسامح نشده است، اما در ابلاغ و اجرا، همیشه تابع ظروف بوده‌اند. وقتی در زندگانی و رفتار حضرت دقت می‌کنیم، می‌بینیم شامل دو فصل است، یک دوران، دوران بیست و پنج ساله سکوت است، البته سکوت به معنای قهر نبوده، بلکه سکوت کردن از پس گرفتن حق خود که در این دوران، هدایت جامعه را بر عهده داشتند. دوران دوم، بعد از قتل عثمان و قبول حکومت از جانب حضرت است که در این دوران دیگر سکوت نکردند؛ چون مسألهٔ اجرا است. لذا حضرت در این زمان کم‌تر از وجوب صوم و صلاة و ... بحث کردند، بلکه بیشتر وارد بحث‌های حکومتی شدند. گاهی خود حضرت مستقیماً

با گران‌فروشان برخورد می‌کردند. در باب حدود روایتی است که حضرت هیچ حدی را ترک نمی‌کرد، حتی بر غیربالغ نیز حد جاری کردند که در حد غیر بالغ، حضرت برای اجرای حد و تنبیه، شلاق را از وسط یا از یک سوم می‌گرفتند.

داستان‌های زیادی از روش برخورد حضرت با مسائل مختلف موجود است که نشان‌دهندهٔ آن است که حضرت وارد مرحلهٔ اجرایی حکومتی شدند تا این‌که مسألهٔ معاویه و جنگ و مخالفت دشمنان پیش آمد. حضرت مطابق وظیفهٔ حکومتی خود وارد این مسائل شدند و شاید مهم‌ترین مسأله برای حضرت، معاویه بود. حتی در اوایل حکومت، کسانی به حضرت پیشنهاد می‌کردند که تا هنگام تثبیت پایه‌های حکومت، با معاویه سازش کند و بعد او را کنار بگذارد. حضرت در پاسخ به این پیشنهادات، مخالفت می‌کرد و می‌فرمود: من هیچ وقت بازوی گمراهان نخواهم شد و به کسی که خلاف می‌کند کمک نخواهم کرد.

این اصل مسلّم حکومتی است که ما به آن تمسک می‌کنیم و گفته می‌شود هیچ حقی را از راه باطل نمی‌توان اقامه کرد و با هر وسیله‌ای نباید به سراغ هدف رفت. لذا حضرت شروع به مکاتبات کردند. مهم، مسألهٔ مکاتبات است، که حضرت او را نصیحت می‌کند، ولی او می‌گوید من خودم را حق می‌دانم. لذا حضرت به او اعلان جنگ می‌کند. اعلان جنگ وظیفهٔ شرعی امام است، اگر این کار را نمی‌کرد چه باید می‌کرد؟! آیا حکومت را تقسیم می‌کردند؟! آیا حضرت خلافت او را قبول می‌کردند؟! در حالی که او اصلاً صلاحیت ادارهٔ جامعه را نداشت. مطالب، در باب معاویه بسیار زیاد است. حضرت در آخر نامهٔ ششم می‌فرمایند: «ولعمری یا معاویه لان نظرت بعقلك دون هواك لتجدنی ابرء الناس من دم عثمان و لتعلمنّ انی کنت في عزلة الّا أن تتجنی ما بدالك»؛ معاویه! تو آدمی هستی که اگر واقعاً فکر کنی و هوای نفست را کنار بگذاری، می‌دانی که من در قتل عثمان دخالت نداشته‌ام، ولی تو دنبال فتنه‌ای و می‌دانی من از این مسأله برکنار بودم مگر این‌که بخواهی به من تهمت بزنی که اگر این‌گونه است، هرطور دلت می‌خواهد عمل کن. بعد هم دیدیم که تهمت‌های معاویه چقدر بالا گرفت.

در نامهٔ دهم حضرت می‌فرمایند: «وکیف انت صانع اذا تکشفت عنك جلابیبهما انت

فیه من الدنیا...»؛ معاویه چه کار خواهی کرد وقتی پرده کنار برود و روشن شود که چکاره هستی؟ زیبایی‌های دنیا تو را خرسند و خوشحال کرده و لذت‌های دنیا تو را فریب داده است. «دعتك فاجبتها»؛ دنیا تو را صدا کرده و تو اجابت کرده‌ای.

این نامه و دیگر نامه‌های حضرت نشان می‌دهد که در زندگی ایشان دو فصل وجود دارد، یک فصل، نرمش، ملایمت و سازش است که اگر در این دوران اقدامی می‌شد، قطعاً به ضرر اسلام بود و دیگری، فعالیت و حضور و اقدام و ابلاغ و اجرا که اگر در این زمان سکوت می‌شد، اسلام از بین می‌رفت. حضرت در طول این چهار سال، حتی در جنگ‌ها بسیاری از دستورات اسلامی را مشخص نمودند، مثلاً در جنگ نباید آب را تحریم کرد، نباید درخت را قطع کرد و... . بعضی از این احکام در زمان پیامبر مطرح شده ، ولی بسیاری دیگر از احکام در زمان حضرت مشخص شدند که اگر در این شرایط به آنها عمل نمی‌شد، اسلام از بین می‌رفت و دستورات حکومتی مشخص نمی‌شد.

این دو فصل را نیز در زندگی امام حسن و امام حسین می‌بینیم. بعد از شهادت حضرت امیر، امام حسن به معاویه اعلان جنگ کرد و لشگرگاه خود را آماده می‌کند و معاویه از راه فریب وارد می‌شود. در نتیجه، به سازش و مصالحه منجر می‌شود. بعد از آن که معاویه مسلط شد و در اولین روز حکومت خود، تصریح کرد که من با شما نجنگیدم تا نماز بخوانید، بلکه جنگیدم که بر شما حاکم شوم و الان حاکم شدم. پس زمان امام حسن و امام حسین نیز دو فصل دارد، یک فصل، فصل معاویه که به دلیل تغییر شرایط، امام حسن صلح کردند و فصل دیگر، فصل یزید است که امام حسین دیدند شرایط دوران قبل تغییر کرده است و اگر اقدام نکنند، اسلام از بین می‌رود، لذا حضرت علیه یزید اقدام کردند و با شهادت خود، اسلام را زنده نگه داشتند. در طول غیبت کبرا، همهٔ علمای ما این اصل را رعایت کرده‌اند؛ یعنی اصل حفظ اصول شرعیه و ابلاغ و اجرا و برخورد با بدع. در برخورد با بدع نیز از هیچ قدرتی نترسیدند و در مسألهٔ ابلاغ و اجرا هم به دنبال احراز شرایط بودند. به این مطلب که در ابلاغ و اجرا دنبال احراز شرایط بودند عنایت کنید! فرق بین زمان قبض ید و بسط ید در اینجا ظاهر می‌شود. مامی‌گوییم چون در زمان حضور،امامت برای اشخاص و در زمان غیبت، امامت برای عنوان است؛

پس در هرزمانی این عنوان مصادیق متعدد دارد؛ یعنی همهٔ این افراد شأن امامت و حکومت را به نیابت از امام دارند. آنها به وظیفهٔ برخورد با بدع عمل کرده و می‌کنند و در اجرای وظیفهٔ ابلاغ و اجرا باید شرایط زمان و مکان رعایت شود و اگر توان برخورد با قدرت حاکم را می‌داشتند، برخورد می‌کردند، حتی در دل حکومت، حکومت ایجاد می‌کردند.

در دوران طاغوت، بعضی از علمای شجاع در حوزهٔ کاری خود، اجرای حدّ می‌کردند، مثل میرزای شیرازی که فراتر از محدودهٔ خویش، بلکه در جهان اسلام حکم حکومتی صادر کرد. به عبارت دیگر، علما هر وقت توانایی داشتند، حکم صادر می‌کردند. معروف است که سید شفتی در اصفهان حدّ زد. ظلّ‌السلطان گفت چرا دخالت می‌کنی؟! من به شاه بابا می‌گویم که شما در کار حکومتی دخالت کرده‌اید. مرحوم سید شفتی برای ظلّ‌السلطان پیغام داد که من به آن کسی که شاه بابایت را به این‌جا آورده می‌گویم که شاه بابایت را بردارد. گاهی اوقات هم علما را کنار گذاشتند به طوری که هیچ کاری از آنها ساخته نبود، همان‌گونه که ائمه را کنار گذاشتند، برای مثال، همه می‌دانیم که امام‌رضا را به خاطر آرام کردن وضع کشور به طوس آوردند.

پس ائمه و علما دو وظیفهٔ مهم برعهده داشتند، حفظ اصول شرایع و برخورد با بدعت‌ها و ابلاغ و اجرا که همیشه تابع شرایط بوده است. گاهی کیفیت‌های روحی افراد در تشخیص ظروف و شرایط اثر می‌گذارد، امّا در مورد امام معصوم نمی‌توان این حرف را گفت؛ چون او معصوم است، ولی در دوران غیبت این‌گونه است. روحیات در تشخیص ظرف تأثیر داشته و این همان مسألهٔ مهمی است که اگر کسی زمان و مکان را نشناسد، زمان و مکان بر او حاکم خواهد شد؛ «یهجم علیه اللوابس»، و این اصل بسیار مهمی است. حتی جمله‌ای که امام در این زمینه فرمودند به نظر من، بسیار مهم است و به نظرم جوهر آن برای خیلی‌ها روشن نیست. امام راحل فرمودند: کسی که در مسائل اجتهادی، زمان و مکان را مورد توجه قرار ندهد، در اجتهادش باید شک کرد که آیا مجتهد است یا نه؟ یعنی شخصی که همه شرایط اجتهاد را دارد، ولی به زمان و مکان آشنا نیست، بنابر فرمایش امام راحل باید در اجتهاد این شخص شک کرد.

در دوران اجرا و به‌دست‌گیری رهبری جامعه، برای حضرت علی دوگونه مخالف دیده

می‌شود: اول، مخالفان نظامی، مثل معاویه که حضرت با ایشان برخورد کردند و گروه دیگر، مخالفانی بودند مثل خوارج که ایشان با مخالفان سیاسی نرمش می‌کردند، حتی نسبت به خوارج این جمله را دارند: تا زمانی که دست به شمشیر نبرند، ما از آمدن به مسجد منعشان نمی‌کنیم و از بیت‌المال هم به آنها می‌دهیم و عملاً آنها را در مجموعهٔ جامعهٔ اسلامی می‌پذیریم.

در حقیقت، با این نوع برخورد، یک مرزی بین این دو نوع مخالف کشیده شده است. اکنون سئوال این است که با توجه مجموعهٔ شرایط و این حرکت حضرت، ایشان چه رهبریتی نسبت به مخالفانی که خودشان را مخالف سیاسی می‌دانند و یا در برخورد با قدرت از روش‌های سیاسی استفاده می‌کنند، می‌توانند داشته باشند؟ از سیرهٔ حضرت در این زمینه چه استفاده‌های دیگری می‌توان کرد؟

البته این سئوال بیشتر در محافل دانشگاهی مطرح می‌شود که حضرت در برخورد با ابن‌ملجم که یک مخالف سیاسی و نظامی به تمام معنا است که حضرت از منویات او اطلاع دقیق داشتند (طبق اعتقادات شیعه)، اما حضرت قبل از جنایت، قصاص نمی‌کردند تا این‌که ابن‌ملجم قصد خود را اجرا کرد. حتی حضرت به او می‌گوید می‌دانم چه تصمیمی گرفته‌ای! با این حال، اصل رفق و مدارا در رفتار حضرت حاکم است. حضرت‌عالی از این برخورد چه تحلیلی ارائه می‌دهید و آیا این روش را می‌توانیم به صورت اجرایی در کشورمان عمل کنیم؟

سئوال خوب و بسیار مؤثری است. در جوابی که به این سئوال داده می‌شود باید دقت کرد. این‌جا دو مطلب مهم مطرح است، یکی علم به واقعیات که در آن بحث شده است آیا علم امامت می‌تواند ملاک عمل باشد یا خیر؟ اعتقاد ما این است که ائمه قطعاً دارای این علم هستند، ولی این‌طور نیست که هر وقت بخواهند، از این علم استفاده کنند. ضمن این‌که استفاده از این علم در زندگی عادی، مورد نهی شارع قرارگرفته است. خود پیامبر از این علم هیچ‌وقت استفاده نکردند. لذا به طور عادی جنگ می‌رفتند و کارهای خود را بر اساس روال طبیعی انجام می‌دادند، مگر در مواقع کاملاً استثنایی. ائمه نیز این‌گونه بوده‌اند، گرچه این علم را داشتند، امّا با این حال، حادثهٔ کربلا را چگونه توجیه می‌کنیم؟! با این‌که حضرت به شهادت خویش علم داشتند و همهٔ حوادث را توضیح می‌دادند، اما با این حال، از دوستان دعوت می‌کنند که به حضرت ملحق شوند.

این کار حضرت که جمع بین آن دو حالت است؛ یعنی علم ربوبی و علم عادی، چه توجیهی دارد؟

حضرت در برخورد با دشمنان غیر نظامی، مطابق اصول اسلام عمل می‌کردند. اصول اسلام در برخوردها و جنگ‌ها چیست؟ حضرت دربارهٔ جنگ‌ها می‌فرمایند: «السیف بین الاسلام و الکفر غیر السیف بین المسلمین»، و لذا در جنگ‌های حضرت با مسلمین، اسارت گرفتن مسلمان‌ها، غنیمت گرفتن از آنها و... وجود ندارد، برخلاف جنگ بین اسلام و کفر. در جنگ بین مسلمین دستور داده شده که اگر کسی زخمی شد، حق کشتن او را ندارید و... . طبق حکم اسلام، مخالفان سیاسی زیر نظر مسلمان‌ها و تحت حاکمیت ایشان هستند و حاکمیت باید حق آنها را حفظ کند. حکومت وظیفه دارد کسانی را که در قلمرو حکومت اسلامی هستند حفظ کند، چه دوست باشند و چه دشمن، حتی اقلیت‌های دینی که تحت حاکمیت مسلمانان هستند. حاکم، حافظ جان و مال افراد تحت سرپرستی خود است و نباید بگذارد کسی به جان و مال آنان تعرض کند. در قلمرو حکومت اسلامی هیچ کس حق ندارد به جان و مال و عِرض و ناموس کسانی که حکومت را قبول ندارند، تجاوز کند الّا این‌که علیه حکومت اقدام عملی کند؛ «فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم» که در این صورت می‌توان علیه آنان وارد عمل شد.

پس بر اساس حکم اسلام، حاکم اسلامی وظیفه دارد از مخالفان غیر نظامی خود حفاظت کند، مگر این‌که آنان وارد مرحلهٔ عملی شده و علیه حکومت اقدام کنند.

امام در قم بازدیدشان را شروع کرده بودند. در یک جلسه‌ای که تعدادی از اعضای جامعه [مدرسین] نیز حضور داشتند و من هم بودم، آقایان محی‌الدین و معزالدین، فرزندان سید نورالدین شیرازی حضور داشتند و کتاب‌های منافقین را آورده بودند. معزالدین به امام عرض کرد: کتاب این‌ها نشان می‌دهد که مسائل اسلام را خیلی قبول ندارند. با این‌ها چگونه باید برخورد کرد؟ امام فرمودند: من همهٔ این کتاب‌ها را خوانده‌ام، افکار و مواضع این‌ها را هم می‌دانم، نباید کاری با این‌ها داشت. کسی گفت: آقا! این‌ها خطرشان از منافقین بیشتر است. امام فرمود: تا دست به کاری نزده‌اند، نباید با آنها کاری داشت. رئیس‌المنافقین قم، آقای حسین اشراقی به دفتر ایشان رفت و آمد

می‌کرد. به امام گفتم این‌ها به دفتر شما رفت و آمد می‌کنند (در آن زمان آقای محتشمی رئیس دفتر بود). امام به آقای صانعی فرمودند که فلان کس این‌جا نیاید. بعد از چند روزی دیدم آن فرد آن‌جا است. به امام عرض کردم که فلانی مجدداً رفت و آمد دارد. امام ناراحت شدند و آقای صانعی را صدا زدند و گفتند: مگر نگفتم که این‌ها نباید این‌جا بیایند و رابطهٔ آنها را قطع کردند، امّا دستور اقدام عملی علیه آنها را ندادند تا روزی که منافقین دست به اسلحه بردند و دست به ترور زدند. امام فرمودند: مجموع این گروه محارب است؛ روزنامه‌فروش این‌ها هم محارب است؛ آقایان دیگر، کسی که قطع طریق کند یا مردم از او بترسند را محارب می‌دانند، ولی امام فرمودند: این گروه بما هو گروه، محارب هستند ولو روزنامه‌اش را بفروشد. حضرت امام هم در خارج این‌گونه عمل کرد؛ یعنی تا وقتی دست به اسلحه نبردند، به مخالفان نظام کاری نداشت. وقتی آنها اقدام عملی کردند، با آنها برخورد کرد. زمان حضرت علی(ع) هم، همین وضعیت بود و روشن است که به این روش عمل می‌شده است. پس حکومت، وظیفه نگهداری و حفظ افراد تحت حاکمیت خود را دارد، چه حکومت را قبول کنند و چه قبول نکنند، ولی اگر کسی با حکومت برخورد کرد، حکومت وظیفه دارد با رعایت «فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم» علیه آنها اقدام کند.

با تشکر از این که وقت خود را در اختیار ما قرار دادید.

آیةالله محمد هادی معرفت

با تقدیر و تشکر از حضرت‌عالی! همان‌طور که می‌دانیم حضرت علی(ع) پس از قتل عثمان از قبول حکومت بر مردم سر باز می‌زدند و به مردم می‌فرمودند: «دَعُوني و التمسوا غيري ...». تحلیل جناب‌عالی در این زمینه چیست؟ و در صورت مراجعهٔ مردم به شخص دیگر، مسؤولیت حاکمیت اسلامی متوجهٔ چه‌کسی بود؟ اگر مردم بر همین اساس اقدام می‌کردند، آیا مسؤولیتی متوجهٔ حضرت بود یا خیر؟ و یا این‌که این مطالب از باب جدال بوده؟ یعنی حضرت عملاً می‌خواهند به مردم بفهمانند که شما صلاحیت نداشته‌اید که امام مسلمین را نسبت به اولی و دومی و سومی انتخاب کنید؛ آن زمان اشتباه کردید و اکنون نیز که شما آمده‌اید، در تحقق امامت نقشی ندارید.

بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم. یک وقت دربارهٔ نصب حضرت‌علی از دیدگاه واقعی وجایگاه الهی بحث‌می‌کنیم که این یک‌مسأله است و یک وقت از دیدگاه آن‌چه که در آن زمان و در خارج صورت گرفته است. حضرت در شرایطی قرار داشت که می‌بایست شرایط خاص زمان خود را لحاظ می‌کرد، گرچه آن‌چه را که خود بدان معتقد بود، نادیده می‌گرفت. اینها دو بحث‌جداگانه‌هستند. حضرت در خطبهٔ‌شقشقیه باصراحت خلافت‌را حق‌مشروع خود می‌داند و تصریح می‌کند: «ارىٰ تراثی نهباً»؛ یعنی امامت و خلافت را میراث و حق خود می‌دانست که از پیامبر به او رسیده بود و توسط غارتگران غارت شد.

این یک واقعیت است. روی این حساب، مسأله این نیست که مردم باکسی بیعت کنند یا نکنند. طبق عقیدهٔ شیعه، در زمان حضور معصوم، مردم در اصل امامت و رهبری

نقشی جز اجرای وظیفه (در اختیار گذاشتن تمام اختیارات خود به معصوم) ندارند و اصلاً مفهوم بیعت در عصر حضور چیزی جز این نیست، مثلاً پیامبر اکرم(ص) هر جا از مردم بیعت می‌گرفت، در مواقعی بود که به کمک نیاز داشت و به همین دلیل، نیروی مردمی را می‌طلبید. این بیعت برای این نبود که مقام زعامت خودش را تثبیت کند، بلکه می‌خواست ببیند آیا مردم حاضر هستند با او همراهی کنند یا نه؟ در واقع از آنها پیمان می‌گرفت و اگر مردم پیمان می‌دادند، حضرت به آن کار اقدام می‌کرد. لذا هیچ‌گاه این‌طور نبوده که پیامبر بخواهد در پی اثبات ولایت کبرای خود باشد و برای آن از مردم بیعت بگیرد. حتی در روز غدیر که حضرت علی(ع) را نصب کردند (طبق عقیده و برداشت ما) گفتند: «من کنت مولاه فهذا علی مولاه» و قضیه را تمام کردند. ایشان حرف آخر را زد و مردم می‌بایست بیعت می‌کردند و حق تخلف نداشتند. این‌گونه نبود که به مردم بگوید آیا با او بیعت می‌کنید یا خیر؟ به عبارت دیگر، حضرت رسول، علی(ع) را کاندیدا نکرد ، بلکه نصب کرد. پس مشروعیت ولایت و رهبری در عصر معصوم، انتصابی محض است و نقش مردم پذیرفتن و امکانات خود را در اختیار گذاردن است و چیزی بیش از این نیست، اما این‌که حضرت امیر این مسأله را نادیده می‌گرفت که از طرف پیامبر منصوب است و دوران عدم حضور معصوم را فرض می‌کند و لذا هر گونه دستوری که ما الان در نهج‌البلاغه از حضرت امیر(ع) برای شرایط و مقام رهبری داریم، ناظر به این جنبه است؛ یعنی با قطع نظر از مقام عصمت و این که معصوم، نصبش از جانب معصوم قبلی است یا به عبارت دیگر، فرض را بر غیبت و عدم حضور معصوم گذاشته‌اند که در این‌جا، حضرت امیر می‌فرمایند نقش مردم در حکومت، یک نقش اساسی است.

حال که مسألهٔ نصب ایشان نادیده گرفته شد و نوبت به این رسید که خود جامعهٔ اسلامی می‌خواهد رهبر را انتخاب کند؛ در این‌جا، حضرت می‌فرماید مردم نقش دارند و نقش اول را هم دارند. اما به این معنا که باید شرایطی را که شرع ارائه می‌کند، رعایت کنند؛ یعنی به مردم می‌گوید حق انتخاب با شما است، اما حتماً شرایطی را مراعات کنید که عبارت: «انّ احقّ الناس بهذا الامر» به این مطلب اشاره دارد.

مفهوم عبارت این است: ای مردم! هشیار باشید که اگر می‌خواهید رهبری را انتخاب

کنید، باید این شرایط در او باشد. «اقواهم علیه و اعلمهم بامر الله فیکم»؛ یعنی باید از لحاظ بینش سیاسی، قدرتمندترین مرد سیاسی در جامعه باشد که این شرط، شرط عقلایی است؛ یعنی همهٔ عقلای جهان وقتی که می‌خواهند یک زعیم سیاسی انتخاب کنند، کسی را انتخاب می‌کنند که رشد و بینش سیاسی او و کاربرد و عمل سیاسی او از همه بیشتر باشد و نشان داده باشد که سیاستمدار معتقدی است. حضرت علی(ع) گرچه به عنوان نماینده شرع این شرط را بیان می‌کند، امّا از زبان عقل سخن گفته‌اند.

شرط دوم: «واعلمهم بامر الله فیکم»؛ یعنی داناترین فرد جامعه از حیث علم به دیدگاه‌های اسلام در رابطه با مسألهٔ زعامت باشد؛ به عبارت دیگر، اگر جامعهٔ اسلامی بخواهد رهبری برگزیند، باید چه کسی را انتخاب کند؟ جامعهٔ اسلامی می‌خواهد قوانین و دستورات اسلام پیاده شود، پس حاکم، در جامعهٔ اسلامی، باید از دیدگاه‌های اسلام در رابطه با سیاست‌مداری و مقام زعامت و رهبری، نسبت به دیگران آگاهی بیشتری داشته باشد؛ یعنی دیدگاه اسلام را در انعقاد روابط فرهنگی با دولت‌های الحادی بداند، حکم مالیات گرفتن یا نگرفتن از کشاورزان در دیدگاه اسلام برای او مشخص باشد، علت لزوم داشتن تشکیلات سیاسی، نظامی، اقتصادی و... را در حکومت از منظر و دیدگاه اسلام بداند، به این دلیل که می‌خواهد بر جامعه‌ای حکومت کند که خواست آن جامعه، حکومت «الله» است و هر جامعه‌ای که تابع مکتب است، باید نظام حاکم بر آن، نظام مکتبی باشد. هر جامعه‌ای که می‌خواهد این‌گونه باشد، کسی که مقام زعامت آن جامعه را به عهده می‌گیرد، باید آگاه‌ترین فرد به دیدگاه‌های آن مکتب باشد، مثلاً در نظام کمونیستی که یک نظام مکتبی است، اگر کسی بخواهد در رأس یک نظام کمونیستی حکومت کند، باید نسبت به دیگران از مکتب کمونیستی در رابطه با سیاستمداری و ابعاد و زوایای آن آگاه‌تر باشد، نه این‌که نسبت به مبادی کمونیستی اصلاً آگاهی، بلکه در آن نظری ندارد و لذا گفتیم این، یک شرط طبیعی است. مثلاً یهودی‌ها که نظامشان، نظامی مکتبی است، به‌دنیا اعلام کنند که آن کسی که می‌خواهد بر ما حکومت کند، باید از لحاظ مکتب یهودیت، در امر زعامت و سیاست آگاهی کامل داشته باشد. آیا دنیا حق دارد که بگوید این انحصارطلبی است؟! چرا؟ چون یک نظام مکتبی است.

منطق ما نیز چنین است. جامعهٔ‌اسلامی نیز همین‌مطلب را می‌گوید. ما جامعه بی‌دین نیستیم! جامعهٔ ما، جامعهٔ مکتبی است و باید این دو شرط در آن لحاظ شود؛ چون شرط اول، شرط عقلایی است و شرط دوم، شرط طبیعی. بنابراین، اگر کسی بر ما اعتراض کند که چرا در رهبر شرط می‌کنید که بینش سیاسی او در حدّ بالایی باشد و آگاه‌ترین فرد نسبت به دیدگاه‌های اسلام در امور سیاسی باشد؟ جواب می‌دهیم که شرط اول عقلایی است و شرط دوم طبیعی. به دلیل این‌که جامعهٔ ما، جامعهٔ اسلامی است. پس این دو شرط باید در آن رعایت شود. لذا هیچ کس حق اعتراض به ما را نخواهد داشت.

اگر از ما بپرسند که نصب ولی‌امر در دوران غیبت که مسألهٔ عصمت و نصب خاص نیست، چگونه خواهد بود؟ جواب می‌دهیم: انتخاب مردم با رعایت شرایطی که از جانب شرع مقدس رسیده است. اگر بگوییم هر کسی به دلیل این‌که فقیه است، ولی‌امر است و مردم نقش ندارند، این حرف غلطی است و اگر بگوییم فقط انتخاب مردم در انتخاب رهبر مؤثر است ولو این‌که فاسق و فاجر را انتخاب کنند؛ این نیز حرف غلطی است. چرا؟! چون ما در جامعهٔ اسلامی قرار داریم که باید شرایط را از شرع بگیرد و در سایهٔ شرایط آن، ولی‌امر را انتخاب کند. پس اگر گفتیم انتصاب ولی‌امر به این معنا است که در زمان غیبت، فقط اوصاف را معین می‌کند؛ لذا انتصاب به توصیف است نه به تنصیص. در زمان حضور، انتصاب به تنصیص است؛ «من کنت مولاه فهذا علی مولاه»، اما در عصر غیبت، چون مسأله عصمت در کار نیست؛ انتصاب به توصیف است؛ یعنی از جانب شرع کسی برای زعامت جامعه مقبول است که واجد این دو صفت باشد. چه کسی موظف است که واجدین این دو شرط را پیدا کرده و با او بیعت کند؟ در جواب می‌گوییم: مردم هستند. پس، مردم نقش اساسی دارند و این یک پیوند شرعی ـ مردمی است. این، نه انتصاب مطلق است و نه انتخاب مطلق. انتخاب مطلق، این است که رعایت هیچ شرطی از شرایط را نکنند، بلکه فقط آن گونه که خودشان می‌خواهند عمل نمایند. انتصاب مطلق نیز بدین معنا است که این‌که مردم هیچ‌گونه دخالتی در انتخاب رهبر خود ندارند. هیچ یک از این دو، نیست، بلکه حد وسطی خواهد بود.

پس حضرت علی(ع)، با این سخنان خود، به مردم بها می‌دهد و همهٔ بها را نیز به آنان

می‌دهد، اما به آنها هشدار هم می‌دهد که حتماً باید این شرایط را رعایت کنید و اگر این شرایط را رعایت کردند، از نظر اسلام مشروع است. اساساً مشروعیت یعنی چه؟ مشروعیت در اصطلاح سیاسی و فرهنگ سیاسی روز یعنی داشتن مقبولیت عامه. این فرضی را که حضرت علی(ع) مطرح کرده‌اند، جامع است. حرف ایشان هم مرضّی شرع است و هم مقبولیت عامّه دارد. چرا؟ چون مردم مسلمان همین را می‌خواهند.

حال اگر در جامعهٔ اسلامی گروهی باشند و بگویند ما هر کس را که بخواهیم انتخاب می‌کنیم، در جواب آنان می‌گوییم اول از جرگهٔ اسلام خارج شوید و بعد هر کاری خواستید، انجام دهید، اما تا زمانی که خود را به عنوان مسلمان مطرح می‌کنید، ملزم به رعایت این شرایط هستید و باید آن را قبول داشته باشید. پس این سخن، مقبولیت عامه نیز دارد. در نتیجه، این شرطی که حضرت فرموده‌اند، هم مشروعیت به معنای اخص است که ما به آن قائل هستیم که باید شرع آن را قبول داشته باشد و هم مشروعیت به معنای سیاسی امروز که مقبول عامه است؛ یعنی مقبولیت عامة المسلمین المعتقدین المعتمدین للاسلام، مسلمان‌هایی که خواستهٔ آنها حاکمیت اسلام بر جامعه است.

از عبارت «اعلمهم بامرالله» چنین استفاده می‌شود که کلام امام، ناظر به حاکم معصوم است؛ یعنی حضرت در این جملات، مردم را ارشاد می‌کند که وظیفه دارید با امام معصوم بیعت کنید.

پس در عصر غیبت چه؟

این عبارات به عصر غیبت نظر ندارد؛ چون آن جملهٔ حضرت که می‌فرمایند: شما کسی را انتخاب کنید که اعلم به امرالله باشد، یعنی احکام خدا.

نه احکام خدا، بلکه «امر الله فیه» که امر زعامت باشد؛ یعنی آگاه‌ترین فرد به دیدگاه‌های اسلام در امر زعامت باشد.

این توضیح خارج از عبارت حضرت است.

قطعاً داخل است! ما از کلام حضرت، این معنا را می‌فهمیم که منظور، دیدگاه خداست.

مگر خدا دیدگاه دارد؟ خدا مبیّن اخلاق و مشرع احکام است که احکام سیاسی اسلام را نیز شامل می‌شود.

این مطلب هم مورد قبول ما است.

«اعلم بامر الله» یعنی اعلم به همهٔ امور و احکام دین،اعم از عرصه‌های سیاسی، فرهنگی، اقتصادی، مدیریتی و... .

لفظ «فیه» در این‌جا قید است؛ یعنی باید در این امر زعامت و رهبری سیاسی از دستورات خدا آگاهی کامل داشته باشد.

لفظ اعلم، در مقابل غیر اعلم و عالم است، لذا همیشه وقتی در مقابل عالم قرار گرفت، قول عالم حجت نیست.

مثلاً اگر دو نفر سیاستمدار خیلی قوی هستند که یکی از دیدگاه‌های اسلام در رابطه با زعامت هیچ اطلاعی ندارد و یا اگر اطلاع دارد، اطلاعات او کم است و دیگری اطلاع کاملی از دیدگاه‌های اسلام دارد، باید از بین این دو نفر، شخص دوم را برگزید.

از این کلام، احکام سیاسی استفاده نمی‌شود.

فهم بنده از این کلام، احکام سیاسی است و نه چیز دیگر و هر کسی را که غیر از این بگوید، تخطئه می‌کنم. «امرالله فیه»؛ یعنی دستورات اسلام در رابطه با مسائل سیاسی و زعامت جامعه.

یعنی فقط آگاهی به امر خدا در خصوص مسائل سیاسی؟!

بله؛ راجع به این‌ها اعلم باشد و لازم نیست در امور عبادی و معاملی اعلم باشد.

این برداشت با اطلاق کلام نمی‌سازد.

وجود قید، اطلاق را برمی‌دارد و کلمهٔ «فیه» در این‌جا قید است.

فیه متعلق علم است یا متعلق اعلمیت است؟

با توجه به مفرد بودن ضمیر «علیه» در عبارت «اقواهم علیه»،ضمیر آن به کجا برمی‌گردد؟

به همان منصب امامت و خلافت برمی‌گردد.

آیا امامت واقعی منظور است و یا این‌که زعامت سیاسی مورد نظر است؟

یعنی این امامت ظاهری که در واقع شمه‌ای از آن امامت واقعی است و تا کسی واجد شرایط امامت واقعی نباشد، قابلیت برای خلافت ظاهری را پیدا نمی‌کند.

پس تعارض بین ما کنار رفت. حضرت در حال صحبت با مردمی است که از سابقهٔ

خلافت سه خلیفهٔ گذشته آگاهی دارند و آمده‌اند تا او را برای مقام خلافت انتخاب کنند و او این امر را قبول کند. حضرت هم به همین مطلب اشاره می‌کند؛ یعنی برای همین امر خلافتی که در دستان اولی و دومی و سومی بوده است. حال اگر شما می‌خواهید برای امر خلافت و زعامت دینی؛ نه مرجعیت فتوا، فردی را انتخاب کنید، باید بینش او نسبت به مسائل زعامت و سیاست در اسلام، قوی‌تر از همه باشد. اگر کسی غیر از این مطلب را بگوید، بنده صددرصد او را تخطئه خواهم کرد.

«هذا الامر»؛ یعنی امر زعامت سیاسی یا زعامت الهی؟

منظور از «امر»، زعامت سیاسی است.

حضرت برای مردم حاکم‌سیاسی معرفی می‌کنند و یا یک حاکم الهی و سیاسی را؟

حاکم سیاسی‌ای که مورد رضایت الهی باشد.

تا الهی نباشد، سیاست او مرضی شارع نیست؟

زعیم الهی؛ یعنی زعیم سیاسی که مورد قبول الهی باشد.

منظور این است که امام مسلمین، اول باید منصب الهی داشته باشد و بعد سیاستش از باب این‌که الهی و منصوب الهی است، حجت است.

این مطلب را از کجا می‌گویید؟ حضرت علی(ع)، اول مسألهٔ امر سیاسی را مطرح می‌کنند و بعد از آن، به بیان این مطلب می‌پردازند. عقل سیاسی دنیا هم این سخن را می‌پذیرد؛ زیرا بنابر این سخن، هیچ‌گونه تحمیلی در کار نیست. شرط اول، یک شرط عقلایی است که حضرت ارشاداً آن را بیان فرمودند به عنوان انّه رئیس العقلاء. شرط دوم نیز کاملاً طبیعی است و حضرت علی(ع) با این سخن، یک شرط طبیعی را بیان می‌کنند. حاکم سیاسی جامعهٔ اسلامی باید راجع به دیدگاه دین نسبت به مسائل سیاسی آگاهی کامل داشته باشد که در این صورت مشروع است؛ یعنی علاوه بر تأمین رضایت الهی، مقبولیت عامه هم دارد. حضرت در سخنان خود و به صورت بسیار ساده، این مطلب را بیان می‌کنند. حال، من یک سئوال مطرح می‌کنم. آیا ولایت لازمهٔ فقاهت است و یا این‌که فقاهت شرط ولایت است؟ توجه داشته باشید که سئوال دوتا است.

ولایت فعلی لازمهٔ فقاهت و اعلمیت است.

برعکس؛ حرف شما درست نیست. فقاهت شرط ولایت است.

یعنی ولایت بر فقاهت اولویت دارد.

اجازه بدهید تا بیان کنم. ما نمی‌گوییم: «کل من کان فقیهاً بدلیل انّه فقیه له الولایه». ابداً این حرف را نمی‌زنیم، بلکه می‌گوییم: «کل من یستحق الولایة (کاندیدای مقام ولایت و رهبری جامعهٔ اسلامی) یشترط ان یکون فقیهاً». این، یکی از شرایطی است که در ولی باید باشد و لذا روی این بیان ما، بین ولایت و فقاهت، تزاحمی حاصل نمی‌شود؛ یعنی هیچ فقیهی حق ندارد بگوید نظر من این است که نباید جنگ کنیم. مگر تو چه کاره هستی؟!! چون ما فقیه را بما انّه فقیه، ولیّ نمی‌دانیم. ولایت لازمهٔ فقاهت نیست، بلکه فقاهت شرطی از شرط‌های ولایت است.

با این بیان، حضرت‌عالی ولایت فقها را ردّ می‌کنید؟

بله؛ الفقیه بما انّه فقیه لیس بولّی.

آیا فقاهت، مولود ولایت است؟

بنده این حرف را نمی‌زنم.

مگر نمی‌فرمایید شرط است؟

بله؛ شرط است، امّا نگفتم مولود است. مولود و شرط دو لفظ با دو معنای جدای از هم هستند. فقاهت شرط زعامت است، مثل این‌که می‌گوییم ذکوریت شرط قضاوت است. آیا معنای این جمله، آن است که هر ذکوری قاضی است؟!

هر شرطی به موضوع برمی‌گردد؛ مرحوم نائینی این مطلب را تنقیح فرموده‌اند و قهراً اگر به موضوع برگشت، روشن می‌شود که موضوع ولایت، فقاهت است.

یعنی جزء موضوع است؟

خیر؛ تمام موضوع است.

بنده چنین استنادی را به مرحوم نائینی تکذیب می‌کنم. بنده اعرف به آرای نائینی هستم. این‌که ارجاع به موضوع می‌شود؛ یعنی دخالت در موضوع دارد، نه این‌که تمام الموضوع است.

در جملهٔ «اکرم زیداً، ان کان عالما» موضوع چیست؟ اگر آن را به یک قضیهٔ معمولی برگردانیم، می‌شود «العالم واجب الاکرام».

پس زید بودن، منتفی است.

العالم منتفی می‌شود.

یعنی در واقع به شما گفته شده: «اکرم زیداً، ان جائك».

بله.

پس زید دخالت دارد و این دو، باید در کنار هم ملاحظه شوند.

حضرت‌عالی فرمودید: مشروعیت به معنای حقانیت شرعی با مشروعیت در اندیشهٔ سیاسی به معنای مقبولیت عامه، هر دو هماهنگ است و در این کلام حضرت، بین هر دو جمع شده است. حال سئوال این است که اگر واقعاً مشروعیت به معنای مقبولیت و حقانیت با هم سازگار و هماهنگ هستند، چرا حضرت در یک مقطع زمانی، آن مشروعیت عامه را ردّ می‌کند: «دعونی و التمسوا غیری» و در نهایت می‌فرماید: «لولا حضور الحاضر و قیام الحجة بوجود الناصر و ما اخذ الله علی العلماء ان لا یقاروا علی کظّة ظالمٍ و لا سغب مظلوم لالقیت حبلها علی غاربها ولسقیت آخرها بکأس اولها»؟[1]

این مسأله که «اخذ الله علی العلماء أن لایقارّوا علی کظة ظالم» و امثال این عبارت، شرایطی دارند که یکی از آنها فراهم بودن زمینه است. فرض کنید یک شخصی مثل آیةالله العظمی بروجردی که اخذالله علیه أن لایقار علی کظّة ظالم و...، امّا زمینه برایش فراهم نبود؛ حضرت علی(ع) هم می‌دانستند که زمینه برایشان فراهم نیست.

یعنی حتی وقتی مردم برای بیعت آمدند، به دلیل این‌که می‌دانند زمینه فراهم نیست ردّ می‌کنند؟

ایشان می‌دانند که در بین مردم، افراد ناباب زیاد است، اما فشار آوردند و بالاخره حضرت با اکراه زیر بار حکومت رفتند.

یعنی با علم به این‌که افراد ناباب بودند؟

۱.نهج البلاغه، خطبهٔ ۳.

خواص اصحاب ایشان خیانت کردند، مثل زبیر و دیگران. همان وقت که حضرت در خانه متحصن بود، زبیر نیز با او بود و زمانی که ایشان را از خانه بیرون کشیدند، زبیر را هم با او از خانه بیرون کشیدند. در این بیست و پنج سال، دوشادوش حضرت علی بود، ولی او نیز جدا شد. همان وقتی که در سقیفه می‌خواستند ابوبکر را انتخاب کنند؛ طبق نقل طبری، ابوسفیان آمد خدمت حضرت امیر و گفت نشسته‌ای و حقت را می‌برند؟ و شعری به این مضمون خواند که هیچ کس ظلم‌پذیر نیست، مگر دو کس، یکی الاغ و دیگری میخ خیمه که تو (حضرت علی(ع)) سومین این‌ها هستی. بلند شو! من مدینه را پر از جنگجو کرده و کودتای نظامی می‌کنم تا همهٔ این‌ها را بیرون بریزد. حضرت در جوابش فرمود: اخس! چون حضرت می‌دانستند که نیّت و قصد او از این کار چیست. لذا حضرت به مردم می‌فرمایند: «لأن اکون لکم وزیراً خیرلکم من ان اکون علیکم امیرا». حضرت امیر در زمان ابوبکر و عمر مغز سیاسی بود. آنها، هیچ کاری (در موارد سیاسی) را از کوچک گرفته تا بزرگ انجام نمی‌دادند، مگر با صلاحدید و مشورت علی(ع). هر چه حضرت می‌فرمود، آنها انجام می‌دادند. عثمان نیز همین‌طور عمل کرد، اما گه‌گاهی مخالفت می‌کرد. ایشان می‌دیدند که با این وضع کشور را اداره می‌کنند، دیگر چرا خود را به مخمصه بیندازد. ایشان کشور را در زمان ابوبکر و عمر اداده می‌فرمود و بسیاری از لشکرکشی‌های زمان عثمان را به صورت راحتی اداره می‌کرد، لذا می‌گفت: وزیر باشم بیشتر می‌توانم کار کنم، امّا می‌خواستند خلافت را به گردنش بیندازند تا آن جنجال‌ها برپا شود.

بینش سیاسی حضرت خیلی قوی بود. ایشان می‌فرمایند: بعضی می‌گویند معاویه از علی سیاستمدارتر است، «اما والله! ما معاویه بادهی منی و لکنّه یغدر و یفجر »؛ او سیاستمدار نیست او خائن است، او دزد است. حضرت واقعاً می‌خواست کنار باشد، نه این‌که نمی‌خواست مسؤولیتی را که کاملاً برایش مهیا است، قبول نکند، اصلاً مسأله این نبود، بلکه چیز دیگری بود.

از آن‌چه فرمودید معلوم شد که چرا حضرت بعد از گذشت شش ماه با اولی و دومی بیعت کرده و حتی در نماز جماعت آنها شرکت می‌کردند، طرح می‌دادند، برنامه می‌دادند و نظام را

سازماندهی می‌کردند.

الان بحث چگونگی برخورد امام با مخالفان سیاسی و نظامی مطرح است. حضرت‌عالی نیز به نمونه‌هایی از برخورد ایشان اشاره کردید. می‌دانیم که حضرت علی(ع) در مقابل امتناع از بیعت بعضی مثل عبدالله بن عمر، نرمش نشان دادند و اصولاً مشی برخورد حضرت در نهج‌البلاغه و جاهای دیگر نشان می‌دهد که ایشان با مخالفان سیاسی برخوردهای، خشن و نظامی نداشتند، حتی در تاریخ آمده که وقتی خوارج در مسجد از حضرت سئوال می‌کردند و حضرت به طور دقیق، جواب می‌دادند، می‌گفتند: «قاتله الله ما افقهَهُ»؛ او را نفرین می‌کردند و می‌گفتند چقدر فقیه است!!

این، نفرین نیست، بلکه کلمه اعجاب است.

بفرمایید علل مخالفت مخالفان چه بوده و در رأس آنها چه کسانی بودند و اگر بخواهیم از سیرهٔ عملی حضرت الگویی بگیریم، چگونه می‌توانیم به این خواسته برسیم؟

برخورد حضرت امیر با افرادی مثل عبدالله بن عمر که لایضر و لاینفع بودند، ملاک نیست؛ چون در دوره عثمان، حضرت امیر، معاویه و دیگران نیز با او همین‌طور رفتار می‌کردند تا دورهٔ عبدالملک که در آن زمان، حجاج، عبدالله زبیر را بر دار کرد که عبدالله بن عمر واهمه کرد و نزد حجاج آمد و گفت: سمعت رسول الله یقول من مات و لیس علیه بیعة من امام فیموت میةً جاهلیة، دست بده تا با تو بیعت کنم که برای فرمایش پیغمبر با امیرالمؤمنین عبدالملک در شام بیعت کرده باشم. حجاج خندید و گفت: فرمایش پیغمبر تو را واداشته با ما بیعت کنی یا این کسی که بالای دار است؟ تو با علی بیعت نکردی! بیا با پای من بیعت کن!

این حجاج کیست؟ غلام مغیره؛ کسی است که وقتی حجاج بر مدینه مستولی شد، حضرت سکینه را خواستگاری کرد و حضرت سکینه به عبدالملک نامه‌ای نوشت که جلوی این سگت را بگیر! این سگ تو آن قدر جرأت پیدا کرده است که از من خواستگاری کند. عبدالملک به حجاج نامه نوشت که تو سگی هستی بر در خانهٔ ما، تو را چه رسد به این‌که از خاندان قریش و از خاندان نبوت خواستگاری کنی؟! حالا، حجاج که به تعبیر حضرت سکینه و به تعبیر خود عبدالملک، سگی بیش نیست، پایش را دراز

کرد تا عبدالله بن عمر با او بیعت کند.

حضرت علی(ع) با افرادی که نه سودی داشتند و نه زیانی، رفتار خشنی نکرد، امّا از آن طرف، افرادی را سراغ داریم که از کوفه فرار کردند و به معاویه پیوستند که حضرت امیر، خانهٔ آنها را به آتش کشید، دستور داد تمام اموال و مزارع آنان را به آتش بکشند؛ به این دلیل که آنان افراد مهمی بودند که فرار کرده و به معاویه پیوسته و با حضرت به مخالفت برخاسته بودند. حضرت امیر با مخالفینی که انگیزهٔ سیاسی داشتند، به شدت برخورد می‌کرد یا مثلاً در ظرف چهار ساعت، حدود چهار هزار نفر از خوارج را کشت؛ به این دلیل که مخالف سیاسی بودند. علی(ع) معیار حق و باطل است.

به نظر حضرت‌عالی، در نظام حکومتی حضرت علی(ع)، مخالفین، حقوق فرهنگی نداشتند؟

با مخالفینی که خطر سیاسی نداشتند، کاری نداشت.

آیا خط قرمز آزادی در نظام علوی، صِرف توطئه و براندازی نظام بود؟

اگر مخالفت، صِرف ابداع نظر بود، هیچ اشکالی نداشت. به سیاست حضرت علی(ع) و دین و قرآن هزار اشکال می‌گرفتند، ولی حضرت در کمال ملایمت با آنها رفتار می‌کرد؛ چون تنها ابداع نظریه بود؛ توطئه نبود، اما اگر احساس می‌کرد توطئه‌ای در کار است، شدیداً با آن برخورد می‌کرد. در بعضی جاها آمده که حضرت دستور می‌داد که این شخص را بیندازید زیر دست و پا تا له شود.

منظور از این عبارت «لاتقتلوا بی‌الخوارج بعدی فلیس من طلب الحق فاخطا، کمن طلب الباطل فادرکه» چیست؟

مفهوم این عبارت، آن است که مرا بهانه نکنید! چون بعدها، خوارج رنگ عوض کردند. الان نیز خوارج در ابوظبی و عمان هستند و این‌جا به عنوان موالیان اهل‌بیت و علاقمندان اهل‌بیت و حضرت علی(ع) هستند. اصلاً بی‌خود به آنها صبغهٔ دشمنی می‌دهند. خوارج از قرن دوم، رنگ عوض کردند و به سلک علویان پیوستند.

خوارج؛ یعنی مخالف نظام حاکم. خط علوی نیز چون مخالف نظام بود؛ مخالف بنی‌امیه و بنی‌عباس بود، این‌ها نیز در این خط قرار داشتند و این‌ها خودبه‌خود جنبهٔ

علوی گرفتند و خودشان نیز مدعی همین مطلب هستند.

علت این‌که قریش از حکومت علوی فاصله گرفتند چه بود؟

حضرت دربارهٔ علت مهاجرتشان از مدینه می‌فرمایند که قریش دشمنی دیرینه با پیغمبر داشتند و تمام احقادشان را به خاندان پیامبر جاری کردند. حضرت در ادامه می‌فرمایند: آنها جدا، امّا شما انصار که در پیمان عقبه امضا کرده‌اید تا پیغمبر و خاندانش را حراست کنید، چرا به پیمان خود عمل نکردید؟! لذا حضرت از مدینه به کوفه مهاجرت کردند که با مهاجرت ایشان به کوفه، آن‌جا به یک مرکز نظامی ـ علمی تبدیل شد و تا قرن‌ها این مرکزیت حفظ شد. علاوه بر حضرت، حدود هفتصد نفر از صحابهٔ ناب پیغمبر نیز در رکاب ایشان به کوفه مهاجرت کردند که این شهر به محل علم تبدیل شد و به همین دلیل، بیشتر فقها، نحات، محدثین و... از کوفه هستند.

علت انتخاب کوفه توسط حضرت به عنوان پایگاه خلافت چه بود؟

این مطلب به زمان عمر برمی‌گردد که می‌خواست یک پادگان نظامی ایجاد کند و با نظر حضرت امیر، آن‌جا را انتخاب کرد؛ چون یک نوع مرکزیتی داشت و محل تلاقی کشورهای شرقی اسلامی بود.

با تشکر از این‌که ما را به حضور پذیرفتید. از بیانات شما کمال بهره را بردیم.

آیةالله محسن حرم پناهی

مستحضرید که حضرت‌علی بعد از قتل‌عثمان، طبق ظواهربعضی‌نصوص، از قبول زعامت و حکومت سر باز می‌زدند و به مردم می‌فرمودند: امیری غیر از مرا برگزینید! آیا این نوع ادعا قابل‌قبول است یا خیر؟ در صورت مراجعهٔ مردم به شخص دیگر، آیا مسؤولیتی متوجهٔ ایشان بوده‌است؟ لطفاً تحلیل خود را دربارهٔ جایگاه بیعت و نقش مردم در حکومت، بیان فرمایید!

بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم. والصلاة والسلام علی خیر خلقه محمد وآله‌الطاهرین. با تشکر از تشریف‌فرمایی شما، عرض می‌کنم که امامت یک حقیقتی است که در لسان پیامبر با الفاظ مختلفی بیان‌شده و چندی قبل (قبل از پیروزی انقلاب) جزوه‌ای داشتم که در آن تذکر دادم که‌پیامبر با همان الفاظی که از نظر لغت عرب بر امامت دلالت‌دارد، برای رساندن مقصود خود استفاده کرده است. گاهی به «امیر» و «ولی» و گاهی نیز به «اولی»، «مولی» تعبیر فرموده‌اند، ولی برای این‌بحث، لفظ خلیفه را انتخاب‌کردم. کلمهٔ خلیفه از «خَلَف» به‌معنای جانشین است که معنایی‌عام‌دارد. لکن در لسان‌قرآن و پیامبر در یک معنا و در لسان‌امت بعد از پیامبر، در معنای‌دیگری استعمال‌شده و هر دو استعمال هم به مناسبت همان معنای‌کلی است. خداوند می‌فرماید: «انی جاعل في الارض خليفة»؛ من برای خودم در زمین جانشین قرار می‌دهم. منظور از جانشینی خدا، جانشینی در مقامی است که خداوند برای خودش مقرر فرموده است. مؤید این مطلب، این آیهٔ قرآن است که می‌فرماید: «یا داود انّا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق». «فاء» در این آیه دلالت می‌کند که ثمرهٔ این جانشینی، حکومت کردن در بین مردم و بنابر حق است.

این نوع از حکومت مخصوص خدا است؛ زیرا «ان الحکم الّا لله». خداوند این منصب الهی را برای پیامبر خود، حضرت آدم و همهٔ پیامبران مرسل ـ صلوات الله علیهم اجمعین ـ و به خصوص پیامبر گرامی اسلام(ص) قرار داده است. البته خداوند جانشینی ایشان را با لفظ خلیفه بیان نفرموده‌اند، امّا برای بیان مطلب از الفاظی استفاده شده که بعضی از آنها دلالت بیش‌تری از لفظ خلیفه دارد، مثل «النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم»؛ پیامبر از خود مردم نسبت به خودشان، بر آنان سلطهٔ بیشتری دارد؛ یعنی هر اختیاری که مردم نسبت به خود دارند، اختیار پیامبر مافوق آن است و در وقت تزاحم بین اختیار پیامبر و اختیار اشخاص، اختیار پیامبر مقدم بر اختیار اشخاص است. در بعضی موارد نیز آمده است: «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی‌الامر منکم» یا «من یطع الرسول، فقد اطاع الله».

در قرآن کریم، دربارهٔ ولایت و خلافت پیامبر اسلام، آیات فراوان دیگری نیز وجود دارد که دلالت بر وجود حاکمیت پیامبر بر جان و مال و... مردم دارد و این حاکمیت ازآن شخص پیامبر است که بعد از او، طبق همین آیات، به امامان معصوم منتقل می‌شود که ما فقط به آیات اکتفا می‌کنیم تا به هدف اصلی خودمان برسیم. خداوند در قرآن کریم می‌فرمایند: «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی‌الامر منکم»؛ از خداوند اطاعت کنید و از رسول اطاعت کنید و از صاحب امر خودتان اطاعت کنید.

مقصود از اولی‌الامر چیست؟ فقها، متکلمین، مفسرین و دیگران، بیان دیگری دارند که آن را از اطلاق عطف «و اولی‌الامر» استفاده کرده‌اند. معنای این اطلاق عطف این است: به طور مطلق، باید فرمان صاحبان امر، اطاعت شود. اگر بنا باشد، اولی‌الامر به باطل امر کند، تناقض می‌شود و اگر در این موارد، عمل به فرمان او واجب نباشد، اطاعت نیز به طور مطلق واجب نیست. بنابراین، آیه دلالت دارد بر این‌که مقصود از اولی‌الامر، معصومین هستند که اطاعت از آنها، در هر حال واجب است.

این سخن، منطق صحیحی دارد، لکن خداوند معنای اولی‌الامر را در جای دیگری بیان فرموده‌اند: «انّما ولیکم الله و رسوله و الذین آمنوا الذین یقیمون الصلاة و یؤتون الزکاة و هم راکعون». لفظ «انّما» برای حصر است؛ یعنی تنها ولیّ شما، خدا است. ولایت خدا در چیست؟ حکومت بر جان و مال مردم؛ به عبارت دیگر، ولایت مطلقه، اعم از

تشریعی و تکوینی و رسول او نیز ولیّ مردم است که معنای ولایت پیامبر را توضیح دادیم . «والذین یقیمون الصلاة و یؤتون الزکاة و هم راکعون»، و ولیّ شما کسانی هستند که در حال رکوع صدقه می‌دهند. فریقین روایاتی دارند که از نظر اهل‌سنت نیز متواتر است و دلالت می‌کند بر این‌که مراد از این قسمت آیه، حضرت علی(ع) است که در حالت رکوع ، انگشتر خود را به فقیر داد. این آیه منحصر در این سه مورد است که به اصطلاح اصولی بر آیهٔ قبل حاکم می‌باشد. روایات دیگری نیز در بیان ولایت حضرت وجود دارد. مرحوم علامه کتابی با عنوان «الفین» دارند که در آن، دو هزار دلیل از آیات و روایات و دیگر ادله برای اثبات امامت و ولایت حضرت امیر(ع)، آورده‌اند.

قبل از این، گفتیم که پیامبر گرامی اسلام با الفاظ مختلفی، ولایت حضرت امیر را بیان کرده بودند که از جملهٔ آن الفاظ، کلمهٔ خلیفه است. از زمانی که پیامبر اعلام خلافت کردند ـ یوم الانذار ـ که در سال سوم بعثت اتفاق افتاد و در آن روز، حضرت رسول اقوام و خویشان خود را دعوت کرد و در آن جلسه، حضرت‌علی را به‌عنوان خلیفه و جانشین خویش معرفی کرد که خود نیز خلیفهٔ خدا در زمین بود؛ خدا هم که بر جان و مال مردم سلطنت تشریعی و تکوینی دارد. پس پیامبر و به تبع او امیرالمؤمنین هم جانشین او هستند، در همین اموری که خدا برای خود مقرر داشته است. به عبارت دیگر ، در همان اوصافی که پیامبر خلیفه و جانشین خداوند است، امیرالمؤمنین(ع) نیز خلیفهٔ پیامبر و به تبع او، خلیفهٔ خدا است. مؤید این سخن، حدیث منزلت است که پیامبر گرامی اسلام می‌فرمایند: «علی منّی بمنزلة هارون من موسی الّا انه لا نبی بعدی»؛ جایگاه علی نسبت به من، به منزلهٔ هارون است نسبت به موسی مگر در این‌که بعد از من پیامبری نیست. پس حکومت، حق پیامبر است که خلیفهٔ خدا است و بعد از او، حق خلیفهٔ پیامبر که علی(ع) است، می‌باشد، حتی ولایت و خلافت حضرت علی(ع) در زمان حیات پیامبر نیز محرز بوده است، منتها ولایت ایشان بر همهٔ امت، غیر از پیامبر بوده است. وقتی ولایت و حکومت مخصوص خدا بود و به تبع آن، مخصوص خلیفهٔ خدا، پس بیعت در تحصیل آن نقشی ندارد. هیچ مسلمان یا غیر مسلمانی این احتمال را نداده است که نبوت پیغمبر، به وسیلهٔ بیعت تحصیل شده باشد.

به دلیل عدم فهم درست از معنای ولایت، از امام زمان(ع) سئوال می‌شود: آیا بیعت در ولایت و امامت تأثیری دارد یا خیر؟ و آیا اختیار و انتخاب مردم می‌تواند مؤثر باشد؟ حضرت در جواب فرمودند: حضرت موسی از بین جمعیت هفت صد هزار نفری بنی‌اسرائیل، هفتاد نفر را برای رفتن به کوه طور انتخاب کرد که همگی آنها کافر شدند.

امامت، مقام شامخی است و شرایطی دارد که از جملهٔ آنها، عصمت و علم است. چه کسی می‌داند که علی معصوم است یا زید؟! عصمت امری الهی است که با بیعت، انتخاب و اختیار به دست نمی‌آید و کسانی که در آن زمان می‌خواستند با بیعت، امام خود را انتخاب کنند، افرادی بودند که از نظر فرهنگی در سطح بسیار پایینی قرار داشتند. بسیاری از آنها سالیان دراز بت می‌پرستیدند. آیا افرادی که درک آنها این قدر کم است، می‌توانند کسی را برای امامت جامعه انتخاب کنند؟ آیا کسانی که دختران خود را زنده‌به‌گور می‌کردند، شایستگی این امر ـ انتخاب امام ـ را دارند؟

امامت و خلافت منصبی‌است که آن‌را درک‌نکرده‌بودند! آنها حتی پیامبر را هم به درستی نشناخته‌بودند! اگر چنین بود نمی‌گفتند: «ما شککت»؛ در نبوت شما شک‌نکردم و... . امروزه، مگر کسی که پیامبر را شناخته اشد، در نبوت او شک می‌کند؟ به‌هرحال، از نظر ما، مقام امامت، مرتبه و منزلتی است که برای اشخاص قابل درک نیست و این حقیقتی‌است که ذات اقدس‌الهی خودش باید تعیین‌کند، همان‌طور که تعیین فرموده و حضرت علی یکی از مصادیق آن است. اگر روزی موفق شدیم تا در این رابطه کتابی بنویسیم، بیش از این دو هزار دلیلی که مرحوم‌علامه برای اثبات امامت و ولایت حضرت ذکر کرده، دلیل خواهیم‌آورد و به نظر ما، امامت و خلافت حضرت ضروری است و به معنای خلافت‌الهی که یک منصب‌الهی و منحصر به پیامبر و ائمه است، خواهد بود.

از بیانات حضرت‌عالی استفاده می‌شود تأکید حضرت بر بیعت که از عبارات نهج‌البلاغه به‌دست می‌آید، صرفاً در جهت جدال با مخالفین بوده است. تعابیری مانند «انما الشوری للمهاجرین و الانصار» به چه جهت بوده؟ آیا در عرصهٔ انتخاب حاکم، انصار و مهاجرین حق بیشتری دارند؟ و یا به عنوان این‌که آنان نمایندهٔ افکار عمومی مردم بودند، حضرت تأکید بر آرای مهاجر و انصار داشتند؟ تعابیری همچون تعبیر حضرت در خطبهٔ نود و دوم نهج‌البلاغه

که می‌فرمایند: «دعونی والتمسوا غیری فانّا مستقبلون امراً له وجوه و الوان...» و یا تعابیری مانند: «لولا حضور الحاضر و قیام الحجة بوجود الناصر و ما اخذ الله علی العلماء ان لا یغارّوا علی کظّة ظالم و...» را چگونه تحلیل می‌کنید؟ و با توجه به این‌که می‌خواهیم از رفتار و سیرهٔ حضرت امیر برای استفاده در عصر حاضر، الگوبرداری کنیم تا بتوانیم حکومت عدل الهی را در عرصهٔ گیتی بگسترانیم، توصیهٔ شما چیست؟

به نظر حقیر، همان‌طور که ملاحظه فرمودید، وظیفه حضرت علی این بود که وقتی برای بیعت مراجعه می‌کنند، آنها را ردّ کنند؛ به این دلیل که اگر حضرت در ابتدا موافقت می‌کرد، در حقیقت سخن آنها را تأییدکرده‌بود. حضرت‌امیر معتقدبودند که امامت ایشان از ناحیهٔ خداوند است و هر کس با آن مخالفت کند، خلاف شرع مرتکب شده و این منصبی‌است که از ازل تا ابد برای حضرت است و قابل سلب و وضع نیست. معنای درخواست مردم از حضرت برای خلیفه شدن این بود که شما بیایید خلیفهٔ چهارم باشید. ابوبکر خلیفهٔاول، عمر دوم، عثمان سوم و شما خلیفهٔ‌چهارم؛ یعنی خلیفه پیغمبر(به‌همان معنایی که خودشان فکر می‌کردند) باشید و امامت را انتخابی می‌دانستند، نه انتصابی و معتقد بودند که مسلمانان ابوبکر را انتخاب کردند و با انتخاب مسلمان‌ها بوده که او خلیفهٔ مسلمین شده و حالا شما با انتخاب ما خلیفه می‌شوید. در این‌جا وظیفهٔ شرعی حضرت این بود که درخواست مردم را ردّ کند و اثبات نماید که حرف‌ایشان باطل‌است، همان‌طورکه‌حرف‌انتخاب‌کنندگان‌سه‌خلیفهٔ قبل‌باطل‌بود.اگرحضرت‌به‌محض درخواست آنها می‌پذیرفت، معنایش این بود که حرف شما درست است و من خلیفهٔ چهارم هستم و در واقع، عدم موافقت با بیعت در مرحلهٔ اول، عدم تأیید آنها در این کار بود.

حضرت می‌توانستند بگویند که شما حق انتخاب ندارید. شما در انتخاب امام و زعیم مسلمین، محلی از اعراب نداشته و فاقد صلاحیت هستید؛ چرا که علم آن را ندارید و به آیهٔ شریفهٔ «انّی جاعلك للناس اماما» و یا «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی‌الامر منکم» تمسک می‌فرمودند. با توجه به این‌که فخر رازی در این مورد و با توجه به همین اشکال، می‌گوید حقّ با شیعه امامیه است و دیدگاه اهل‌سنت مبنی بر بیعت، برای امامت امام، جایی ندارد؛ چرا حضرت بر روی شورا و بیعت تأکید می‌فرمایند که: «انّما الشوریٰ المهاجرین و الانصار...»؟

اما امیرالمؤمنین برای‌این طایفه استدلال‌نفرمود و با همین برخورد مختصر خود، همهٔ مطالب آنها را از اول تاآخر، باطل‌نمود به دلیل‌این‌که آنها در مقابل نص اجتهاد کرده بودند. مردم هنوز روز غدیر را فراموش نکرده بودند. بعد از این‌که پیامبر، حضرت علی را با صراحت به ولایت نصب کرد و فرمود: او اولی به ولایت است و از کلمهٔ «الستُ اولی بکم من انفسکم» استفاده کرد؛ همان لفظی که خدا برای پیامبر در قرآن بیان کرده «النبی اولی بالمؤمنین من‌انفسهم»،به همان‌خلافت‌الهی که‌از آن‌آیه استفاده‌می‌شود،اشاره‌کرد و فرمود علی همان منزلت را دارد. تعداد جمعیت حاضر در روز غدیر بالغ بر یک صد و بیست هزار نفر می‌شد، امّا همهٔ آنان انکار کردند. طبق بیان بعض اهل‌سنت، وقتی پرچم‌های قشون اسلام بالا رفت، قرآن را کنار گذاشتند و فرمایش پیامبر را نادیده گرفتند. با چنین موقعیتی، اصلاً جای آن نبود که حضرت با این افراد بحث کند. همین‌قدر که با ردّ پیشنهاد آنان، به ایشان فهماند که شما در اشتباه هستید و از اول کار نیز مرتکب خلاف شدید.

بنابراین، حضرت وظیفه داشت درخواست ایشان را ردّ کند. بعد از ردّ درخواست آنان توسط حضرت، مردم اصرار کردند که حضرت فرمودند: خدا بر علما عهد کرده که اگر توانستند و یار و یاور داشتند، حق مظلوم را از ظالم بگیرند و... . اصلاً بحث خلافت مطرح نبود! فرمودند: به این دلیل که خداوند از علما تعهد گرفته است. دلیل تعهد گرفتن از علما، آن است که عالم حق و باطل را می‌شناسد و با وجود قدرت مقابله با ظلم و ستم‌هایی که بر امّت اسلامی می‌رود، حجت بر عالم قادر تمام می‌شود و باید به مقابله با آنها برخیزد. حضرت می‌فرمایند: من می‌پذیرم، نه از این باب که شما با من بیعت می‌کنید ، بلکه از این باب که فرمودند خداوند از علما عهد گرفته است، منتها تاکنون قدرت نداشتم و با بیعت شما قدرت پیدا کردم. لذا با حضرت بیعت کردند و ایشان نیز قبول فرمودند. امّا در مورد شورا که فرمودند: «انّما الشوری للمهاجرین و الانصار»؛ برای این‌که مسلمین، فردی را برای رهبری انتخاب کنند و برای احقاق حق، باید یک جمعیت تجربه دیده، عاقل و فهمیده‌ای باشند تا بتوانند کسی را که صلاحیت داشته باشد برای رهبری انتخاب نمایند تا فردا، او مثل عثمان و دیگران نباشد. حضرت را مهاجر و انصار انتخاب کرده بودند، امّا معاویه را اهل شام. چه کسانی باید شخصی را که صلاحیت این

منصب را دارد، انتخاب کنند؟ آیا کسانی که در روز چهارشنبه نماز جمعه می‌خوانند؟! آیا کسانی که می‌گفتند: «آیا علی نماز می‌خواند؟». آیا چنین افرادی می‌توانند کسی را برای رهبری انتخاب کنند؟ آنها باید قدرت شناسایی داشته باشند! جمعیتی که آن روز در زیر بیرق معاویه جمع بودند، اطلاعی از زمان پیامبر و اصحاب او نداشتند. لذا حضرت می‌فرماید: مشورت برای مهاجر و انصار است. مشورت؛ یعنی صلاح‌اندیشی. چه کسی صلاح‌اندیشی می‌کند؟ کسی که عاقل است و از احکام اسلام اطلاع داشته باشد و در ضمن، اشخاص را بشناسد. حضرت، شورا را منحصر به مهاجر و انصار کرد؛ چون شعور آنها نسبت به مسائل اسلام بیش‌تر است؛ اطلاع آنها بیش‌تر است و با وجود قدرت مقابله با ظلم و ستم‌هایی که بر امت اسلامی می‌رود، حجت بر عالم قادر تمام می‌شود و باید به مقابله با آنها برخیزد.

مقام ولایت، مقام نمایندگی از طرف خداوند است. آیا امکان دارد که حضرت دربارهٔ این مقام عظیم بگوید: به اندازهٔ آب‌بینی هم برای من ارزش ندارد؟! آیا ممکن است چنین سخنی از معصوم و یا حتی از شخصیت با تقوا و عالمی صادر شود؟! محال است! پس این‌که می‌فرماید: حکومت بر شما، نزد من ارزشی ندارد؛ منظور این است که همان شأنی را که مردم برای خلافت بخشیدن به ایشان قائل بودند، از بین ببرد. لذا حضرت می‌فرمود: ریاست بر شما در نظر من ارزش این لنگه کفش را ندارد. قدرت و سلطنتی که انسان را به مردم وابسته و از خدا جدا نماید، همین است. این‌ها برای این موقعیت؛ یعنی مسلط بودن بر مردم، ارزش قائل بودند و شأن حضرت از این معنا اجلّ بود که تحت تأثیر این‌گونه هواهای نفسانی قرار بگیرد. لذا، همهٔ آثاری را که بر این امر مترتب می‌شد، نفی می‌کرد؛ به همین‌دلیل اگر جمعیتی می‌خواست پشت سر حضرت حرکت کند، اجازه نمی‌داد؛ زیرا این عمل حکایت از رفتار سلاطین می‌کرد که حاضر نبودند با مردم حرف بزنند یا نشست و برخاست داشته باشند. بر خلاف رفتار حکام و سلاطین، حضرت برای زن بیوه آب‌کشی می‌کرد و با بچه‌های یتیم بازی می‌نمود. حضرت می‌فرماید: این تفوق من بر شما، فقط برای این‌است که در اقامهٔ حق، از آن استفاده کنم و نه چیز دیگری.

در این‌که حضرت علی، دارای عصمت بوده و ولیّ مطلق الهی هستند و از خطا و سهو و

نسیان مصون هستند، جای شک نیست و تمام مطالب قابل قبول است، اما با توجه به این‌که ما می‌خواهیم از حکومت حضرت، برای استفاده در حکومت اسلامی الگو بگیریم، آیا این مسائل؛ یعنی نقش بیعت مردم و مشارکت عمومی را در عصر غیبت هم می‌توان انکار کرد؟ یکی از فقها از آیه «و شاورهم في الامر...» این‌گونه استفاده کرده است که رأی اکثریت حجت است و مشورت، صرفاً یک امر صوری نیست که رسول اکرم بخواهد مردم را بازی دهد؛ یعنی با آنان مشورت کرده، اما به مفاد آن عمل نکند، حتی رسول الله، به آرای اکثریت اهمیت می‌دادند. ایشان ـ یکی از فقها ـ می‌گفت مرحوم سید در «عروه» دارند که در تعارض بینات اگر دو شاهد گفتند این ظرف آب، پاک است و چهار شاهد دیگر گفتند پاک نیست، رأی اکثریت حجت است و حتی ایشان مدعی بود که باید در زمان ما به رأی اکثریت اهمیت داد.

بیعت برای حکومت اسلامی در انتخاب حاکم و در تصمیم‌گیری‌های نظام اسلامی نقش اساسی و بنیادی دارد. حضرت‌عالی، این امر را چگونه تحلیل می‌کنید و چه نقدی بر آن دارید؟

همان‌طور که بیعت در ولایت و امامت معصوم نقش ندارد، در ولایت فقیه نیز دخالت ندارد و عبارت «فاذا عزمت فتوکل علی الله» جواب مطلب را داده است. «و شاورهم في الامر»؛ ابتدا با مردم مشورت کن، امّا وقتی که تصمیم گرفتی، بر خدا توکل کن، به معنای این نیست که هر چه آنان نظر دادند، انجام بده و بر خدا توکل کن، بلکه به این معنا است که بعد از مشورت و نظرخواهی، خودت تصمیم بگیر و بعد از تصمیم‌گیری، بر خدا توکل نما و این آیه، هیچ ربطی به مسألهٔ بیعت ندارد.

بعد از این‌که پذیرفتیم ولایت‌فقیه شعبه‌ای از همان ولایت الهی است، البته با حدود و شرایط خاص خودش، بیعت نمی‌تواند در آن نقشی داشته باشد و فقط باید توسط خدا تعیین شود که با واسطه در لسان نبی و معصومین نیز جاری می‌شود که در این صورت باید به سراغ روایت و ادله نقلیه و عقلیه برویم که حجت ظاهر و حجت باطن هستند. اگر ۵۰ هزار نفر آمدند و به شما رأی دادند تا بر جامعه ولایت پیدا کنید، آیا چنین می‌شود؟! اگر این درست است، آنها عمر و ابوبکر را به خلافت انتخاب کردند و در انتخاب خود، رعایت سواد و علم و عدالت و شرایط دیگر را نکردند. پس خلافت آنان مشروع‌است؟!

این‌که می‌گویید بیعت، منظور کدام بیعت است؟ آیا همان پنج، شش نفری است که

قبل از این‌که پیامبر را دفن کنند، با هم توطئه کردند و در مکه با هم عهد کرده و نوشته بودند و ابوبکر را برای خلافت انتخاب کردند؟! اگر در مورد ابوبکر بپذیریم که با بیعت انتخاب شد، در مورد عمر چه می‌توانیم بگوییم؟! پس خلافت عمر باطل است؛ چون اگر بیعت معیار مشروعیت باشد، خلافت عمر باطل است؛ چراکه شورای شش نفره او را به خلافت برگزید و او نیز با نیرنگ عثمان را به خلافت گمارد. خود آنان هم بیعت را برای حکومت بر مردم، بهانه و دست‌آویز خود قرار داده بودند. لذا در زمان ما بیعت و اکثریت مطرح نیست و ما باید دلیل روایی و عقلی و نقلی بر این مطلب بیاوریم.

در برخی از مراکز حوزوی و در لسان بعضی از صاحب‌نظران و مراجع مشاهده می‌شود که به طور صریح می‌گویند: اکثریت حجیت دارد و این، از مسلّمات فقه اسلامی است. بنابراین، اگر قرار باشد که در عصر غیبت، رأی اکثریت برای تعیین حاکم، هیچ نقشی نداشته باشد، خلاف ضرورت فقه است که از گزاره‌های خِردگریز و خِردستیز به شمار می‌رود که با این دیدگاه نمی‌توان اسلام را معرفی کرد. حضرت‌عالی که می‌فرمایید این‌ها تفاسیر التقاطی و انحرافی نسبت به اسلام است، در یک آسیب‌شناسی کلان، بفرمایید که چه چیزی باعث شد که حتی در حوزه‌های علمیه و در میان فقیهان ما نیز، این نظرات مطرح شود؟

مطرح شدن چنین نظراتی متأثر از جوّ حاکم بر جامعه است. وقتی افرادی در بین یک جمعیتی، مخصوصاً تحصیل کرده قرار می‌گیرند که اکثریت آنها متمایل به نظریه‌های جدید باشند، عده‌ای هستند که بر مبانی خود استوارند و احکام اسلامی را طبق فقه پویا تعقیب نمی‌کنند، بلکه طبق فقه سنتی و صاحب جواهری، آن را تعقیب می‌کنند؛ به همین دلیل، طبق همان سنن و احکام اصیل اسلامی نظر می‌دهند، اما وقتی انسان طبق فقه پویا صحبت کند، دچار این شبهات می‌شود؛ چراکه می‌خواهد مفاهیم اسلامی و فقهی را با فهم روز تطبیق کند تا از جامعه عقب نماند. در صورتی که وظیفهٔ روحانیت این است که جامعه را بسازد، نه این‌که جامعه آنها را بسازد. این، روحانیت است که باید جامعه را از مسیر خود به طرف مسیر حق متوجه کند. شما زندگی پیامبران و ائمه(ع) را ملاحظه کنید که چگونه مرعوب جوّ و جبر نمی‌شدند. شما ملاحظه کنید! با وجود این‌که سنی‌ها معتقد به قیاس بودند و ابوحنیفه فقط در پانصد حکم، قیاس نکرده، امّا در بقیهٔ موارد،

طبق قیاس حکم نموده است و با وجود این‌که قیاس یکی از ادله‌ای بود که در بین مسلمین شروع شده بود و یک جنبهٔ عقلی نیز داشت، ولی ائمه از روز اول آن را ردّ کردند و بر این نظر استوار بودند و هیچ‌وقت جوّ آنها را مرعوب خود نساخت.

راجع به حضرت علی(ع) عرض کردم که وقتی می‌خواستند از ایشان بیعت بگیرند، ایشان بیعت نکردند، حتی ایشان را به قتل تهدید کردند؛ عمر تهدید کرد و شمشیر کشید. حضرت تا شش ماه در خانه نشست و در جمع شرکت نکرد و آنان را ردّ کرد. حضرت زهرا نه تنها بیعت نکرد، بلکه وقتی برای عیادت ایشان آمدند، دست‌هایش را به طرف آسمان بلندکرد و فرمود: خدایا! شاهد باش این دو مرا به غضب درآوردند و من را راضی نکردند. حضرت زهرا(س) این دو را مغضوب خدا و مورد سخط خدا معرفی کرد. این سؤال مطرح است که آیا این روایت: «من‌مات و لم‌یعرف امام زمانه، مات میتة الجاهلیة» را فریقین نقل کرده‌اند یا نه؟ و آیا متواتر است یا خیر؟ در پاسخ باید گفت: حتی معاویه از کسانی است که این روایت را نقل می‌کند. حضرت زهرا که خلفا را مغضوب خدا می‌دانست، آنها را امام می‌داند؟ امام حضرت زهرا، در زمان شهادتشان چه کسی بود؟

امیرالمؤمنین در طول این شش ماه که بیعت نکرد آیا کار مشرکین را کرد یا این‌که ایشان معصوم و مبرای از خطا است؟ به هر حال، این مطالبی است که حکایت از این دارد که این جمعیت، معنای امامت و خلافةاللهی را که تمام انبیا و اوصیا به آن افتخار می‌کنند و عظمتی بالاتر از آن نیست، نفهمیدند. علامهٔ طباطبایی در تفسیر المیزان نوشته‌اند که مقام امامت بالاتر از مقام‌نبوت است؛ چون خداوند، حضرت ابراهیم را در مرحلهٔ اول، پیامبر و بعد از طی مراحلی، او را امام قرار داد.

بیعت کردن، بعد از شش ماه را چگونه توجیه می‌کنید؟ حضرت پشت سر آنان نماز می‌خواند و در جنگ ایران، طرح و برنامه داد.

بیعت به معنای مداراست. طرح و برنامه‌دادن هم به دلیل این بود که ایشان ناصح مسلمین‌بودند. در مورد نمازخواندن پشت سر آنان نیز بایدگفت که الان هم نمازخواندن پشت‌سر ایشان به‌همان‌دلیل‌اخلاقی و مداراتی،ثواب نمازخواندن‌پشت‌سر پیامبر را دارد.

از این که وقت شریف خود را در اختیار ما قرار دادید، متشکریم.

حجةالاسلام والمسلمین دکتر احمد احمدی

شیوهٔ برخورد امام علی با مخالفان چگونه بوده است؟

حفظ حکومت اسلامی بر اساس «لم ینادَ بشیء کما نودی بالولایة»؛ دعوتی که به ولایت و حکومت شده است، به هیچ چیز دیگری نشده است، می‌باشد.[1] و همچنین تلاش برای تأسیس آن در صورت امکان و بنابر تعابیر مختلف امام (رضوان الله علیه)، برای یک مسلمان بر هر تکلیفی مقدّم است و طبعاً امام و رهبر امت اسلامی در حین سیاست اجرایی و مدیریّتی خویش، با مخالفان داخلی و خارجی روبه‌رو خواهد شد.

اگر این مخالفان، فرد یا افرادی باشند که زیانی به کیان حکومت نرسانند، امام مانند هر سیاستمدار هوشمند دیگری با آنها مماشات می‌کند، مانندُ مماشات امیرالمؤمنین(ع) با عبدالله بن عمر که بیشتر اهل عبادت بود و کاری به سیاست نداشت و یا مماشات رسول خدا(ص) با برخی از منافقان در مدینه.

امّا اگر کسی با حکومت رسمی، مشروع اسلامی مخالفت عملی کند و مانند اصحاب جمل و معاویه و خوارج در برابر آن بایستد و در واقع، کم و بیش به نحوی برای براندازی آن قیام کند، امام یا حاکم اسلامی مکلّف است با او برخورد کند و طبیعی است که این برخورد باید در حدّی باشد که فتنه را برطرف سازد و تا آن‌جا که ممکن است به خونریزی نینجامد. اگر مخالف که در اصطلاح باغی یا اهل بغی نامیده می‌شود، نزدیک

---

۱. محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۶۸، ص ۳۳۲.

باشد، با گفت و گوی حضوری که مؤثرتر است با وی اتمام حجّت می‌شود، چنان که امیرالمؤمنین(ع) با زبیر و با خوارج عمل کرد و اگر دور باشد با اعزام نماینده یا ارسال نامه می‌کوشد تا وی را قانع ساخته و تسلیم کند و اگر مؤثر نیفتاد، ناگزیر درگیری و جنگ پیش می‌آید که «آخر الدّواء الکیّ»؛ آخرین درمان داغ کردن و جرّاحی است.

در این مرحله هم، جنگ، تنها تا وقتی ادامه می‌یابد که فتنه محو شود، نه این‌که حالت کیه‌توزی و انتقام‌جویی داشته باشد. کسی که تاریخ حکومت امیرالمؤمنین(ع) و برخورد وی با مخالفانش را در هر موقعیت بررسی کند، این سیاست را خواهد دید. تا وقتی که افرادی چون طلحه و زبیر و معاویه در برابر حکومت نایستادند و یا لشکرکشی نکردند، امام(ع) با آنها درگیر نشد. خوارج نیز تا زمانی که حرکات ایذایی داشتند و حتی در حال خطبه خواندن امام(ع) آیاتی تعریض‌آمیز بر زبان می‌آوردند، حضرت در حدّ همان حرکات و متناسب با آنها، واکنش نشان می‌داد، امّا وقتی ـ به نقل تواریخ ـ در یک جمع چند هزار نفری و با قصد مقابله با نظام در بیرون کوفه اردو زدند و خبّاب را کشتند و همسر حامله‌اش را شکم دریدند، برای دفع فتنهٔ آنها لشکر کشید، ولی باز هم قبل از جنگیدن عبدالله بن عبّاس را پیش آنها فرستاد تا با بیانی روشن با آنها احتجاج کند و بعد از او هم، خودش با آنها سخن گفت و شمار فراوانی از آنها بازگشتند، امّا با کسانی که بر مخالفت خویش با نظام الهی اصرار ورزیدند، ناگزیر به مقاتله پرداخت.

بنابراین، اصل، در سیاست امام(ع) مدارا با مخالفان بود، البته تا وقتی که به مقابله با نظام برنخاستند. بعد از مقابله هم تا آن جا که ممکن بود، نصیحت کرد، شاید که درگیری پیش نیاید، امّا پس از ناکام ماندن، ناگزیر برای حفظ نظام جنگید و این شیوه‌ای است که سیاستمداران خردمند و دادگر جهان به آن عمل می‌کنند و امام(ع) در رأس خردمندان و دادگران است.

به نظر جناب‌عالی چرا با اقدامات حضرت علی(ع) مخالفت می‌شد؟

برای به دست آوردن علل مخالفت‌ها با امام(ع)، باید ساختار جامعهٔ آن روز را بررسی کرد. جامعه‌ای قبیله‌ای و عشیره‌ای که در مدینه و سال‌ها بعد از هجرت رسول خدا(ص)، هنوز هم میان دو قبیله اوس و خزرج، کینه‌های کهن همچنان مانند آتش زیر

خاکستر گه‌گاه جرقه‌ای می‌زد و زبانه می‌کشید و آشوبی سنگین پدید می‌آورد. رقابت شدید میان مهاجر و انصار، نو مسلمان بودن بسیاری از قبایل عرب، نزاع دیرینهٔ عرب قحطانی و عدنانی، وجود نومسلمانان غیر عرب که هنوز در بسیاری از آنها، رسوبات دین پیشین و نژاد و خون همچنان باقی بود و اسلام در قلوب آنها راسخ نشده بود.

هر کدام از این موضوعات نیاز به نگارش رساله‌ای تحقیقی دارد، امّا فراتر از همهٔ این‌ها، مصیبتی بود که در دوران عثمان، مخصوصاً نیمهٔ دوم آن، دامن‌گیر مسلمانان شده بود و فرهنگ اسلامی را، مخصوصاً در زمینهٔ عدالت اجتماعی و اقتصادی، دگرگون ساخته بود. آن دردمندی برای اسلام و آن بی‌اعتنایی به مال و جاه در زمان رسول خدا(ص) و حتی در زمان دو خلیفه نخست، بسیار کم‌رنگ شده بود. خویشان خلیفهٔ سوّم بر مقدّرات حکومت چنگ انداخته بودند و ارزش‌های اسلامی خوارمایه شده بود. معاویه فرزند طلقاء، نزدیک به دو دهه در شام برچار بالش قدرت تکیه زده بود و کینه‌های بدر و اُحد و احزاب و حنین و همچنین کینهٔ کشته شدن برادرش حنظله و داییش ولید بن عقبه و جدّ مادرش عقبة بن ربیعه به دست امیرالمؤمنین(ع) در سینه‌اش موج می‌زد و هرگز حاضر نمی‌شد با امام(ع) از در تسلیم و سازش درآید و حتی از کینه‌خواهی و کینه‌توزی دست بردارد.

زیان‌بارتر از همهٔ این‌ها، این بود که بسیاری از صحابه رسول خدا(ص) که حتی می‌بایست اسوهٔ حسنه باشند، اکنون دنیاپرست و زراندوز شده و از حلال و حرام ثروت‌های سرشار اندوخته بودند و این فرهنگ زراندوزی و تنعّم و تن‌آسایی و تن‌پروری و اخیراً جاه و مقام‌طلبی را بر هم زدن، کاری بود بسیار صعب و سنگین و تقریباً محال عملی و صعب‌تر از این، بازگرداندن بخش‌های حرام این اموال به بیت‌المال و سپس تقسیم عادلانهٔ آن بود. به این خطبهٔ کوتاه که گفته‌اند امام(ع) در دومین روز بیعت با وی، ایراد فرموده‌اند بنگریم: هان! که هر تیولی که عثمان داده و هر مالی که از مال خدا بخشیده است به بیت‌المال برگردانده می‌شود؛ زیرا که حقّ قدیم را هیچ چیز باطل نمی‌کند. به خدا سوگند! اگر ببینم این مال صرف ازدواج زنان شده (و به کابین آنها درآمده) و با آن، مالک کنیزان شده باشند، آن را باز می‌گردانم؛ چرا که در دادگری

فراخنایی است و هر که دادگری بر وی تنگ آید، جور و بیداد بر وی تنگ‌تر باشد.

اکنون به مخاطبان مرفّه و تن‌آسای این سخن بیندیشیم که از همین راه ناصواب، اموال کلان اندوخته و برخی از آنها به کابین زنان و بهای کنیزان رفته و این را هم از عمر پنجاه و نه سالهٔ امام(ع) به یقین آموخته‌اند که یک سر مو از حق روی برنمی‌تابد و گزاف نمی‌گوید و به گفته‌اش ـ آن هم گفته‌ای با سوگند ـ عمل خواهد کرد. آیا جز این است که کم و بیش از وی روی برمی‌تابند و تا حدّ ستیز و خون‌ریزی در برابر وی می‌ایستند؟! در واقع، مخالفان امام(ع) مرفّهان بی‌درد، فرهنگ‌باخته، زراندوخته، ناپارسا و گاه نفاق‌پیشه و کینه‌توز و جاه‌طلب بودند که طبعاً عدل وی را برنمی‌تافتند.

حقوق مخالفان در چهارچوب نظام اسلامی، بیان اشتباهات حکومت و ارائهٔ پیشنهاد است، امّا مخالفان اصل حکومت اسلامی هیچ‌گونه عقلی برای اظهار مخالفت با اصل حکومت ندارند و مخالفت با اصل حکومت، بر حسب مراتب مخالفت، بغی است و باید با آن برخورد کرد. امّا این‌که حاکم چگونه سیاستی برای این برخورد در پیش بگیرد، امری اجرایی و وابسته به موقعیّت‌های گوناگون است که اجمالاً به آن اشاره شد.

حضرت‌عالی به نکات دقیقی اشاره کردید. گفتید که امام یا رهبر، موظّف است نظام اسلامی را حفظ کند و با مخالفان، متناسب با میزان مخالفت آنها تا حدّ محو و زدودن فتنه برخورد کند. پیدا است که برخورد با معاویه که اسلام را از سر ضرورت پذیرفته بود و اگر فرصت می‌یافت آن را منحرف می‌ساخت ـ همان‌طور که منحرف هم ساخت و همه هم دیدند ـ و زیر بار حکومت علی(ع) هم نمی‌رفت با برخوردی که با خوارج که جمعی جاهل متنسّک از یاران خود امام(ع) بودند و از سر نادانی به بی‌راهه افتاده و ابزار دست منافقانی چون اشعث بن قیس شده بودند و حتّی از امام(ع) می‌خواستند که از رضا دادن به تعیین حکمین توبه کند و همه با هم به جنگ معاویه بروند، کاملاً متفاوت بود. شما علت واقعی این نحوهٔ برخورد حضرت را چه می‌دانید؟

علت آن، همان برخورد متناسب با میزان مخالفت آنان بود. از این‌رو، حضرت امیر(ع) فرمود: پس از من خوارج را نکشید؛ زیرا کسی که جویای حق باشد و اشتباه کند (مانند خوارج)، همچون کسی نیست که در طلب باطل باشد و به آن دست یابد (مانند

معاویه). حتی شدّت عمل امام(ع) در برابر طلحه و زبیر و عایشه به اندازهٔ شدّت عمل وی در برابر معاویه و عمروعاص نبود؛ زیرا آنها برای اصل اسلام به اندازهٔ معاویه خطرناک نبودند.

بهتر نبود که امام(ع) مدتی معاویه را از مسؤولیت عزل نمی‌کرد و پس از آنکه پایه‌های دولتش مستحکم می‌شد، او را از صحنهٔ قدرت حذف می‌نمود؟!

مغیرة بن شعبه هم همین حرف را به امیرالمؤمنین(ع) گفت، امّا با توجّه به نبوغ همراه با مکر و بی‌تقوایی معاویه و با توجّه به کینه‌های یاد شدهٔ وی نسبت به امام(ع)، اگرچه امام(ع) او را چندی بر سر حکومت شام می‌گماشت و او هم می‌پذیرفت و سپس امام(ع) می‌خواست او را برکنار کند، باز هم سرپیچی می‌کرد و در این صورت، پایگاه امام(ع) هم آسیب می‌دید و مردم او را سیاست‌باز می‌شمردند. به‌علاوه، از همان آغاز، همه می‌گفتند: علی(ع) با آن سابقهٔ زهد و عدل و تقوا و اخلاص و...، همانند زمان عثمان فرد فاسدی را از بنی‌امیّه که عثمان را به آن روز سیاه نشاند، در منطقهٔ وسیع و حسّاس مرزی شام به حکومت گماشته است و این چیزی بود که بیعت‌کنندگان با امیرالمؤمنین(ع) به هیچ روی آن را برنمی‌تافتند؛ چراکه انتظار آن را از وی نداشتند و از همان ابتدا، بگومگو و شورش داخلی آغاز می‌شد. در واقع، شخصیّت امیرالمؤمنین(ع) آسیب می‌دید و چیزی هم به دست نمی‌آورد و یا معلوم نبود به دست بیاورد.

بر این اساس، می‌توان تفاوت اساسی بین سیاست علوی و سیاست اموی را دید. این تفاوت را چگونه ارزیابی می‌کنید؟ لطفاً نمونه‌هایی را ذکر کنید.

یک نمونه از تفاوت این دو سیاست، در بستن آب از سوی معاویه بر روی سپاهیان امام(ع) و گشودن آن از سوی امام(ع) بر روی سپاهیان معاویه، پس از گرفتن آب از دست آنها است.

چرا امیرالمؤمنین(ع) کوفه را برای مرکزیت حکومت خویش برگزید؟

کوفه به شام نزدیک‌تر بود و امیرالمؤمنین(ع) می‌دانست که ریشهٔ فتنه در شام است و باید به آن نزدیک باشد تا بهتر بتواند با فتنه برخورد کند. به همین دلیل، کوفه را برای مرکزیت حکومت خود برگزید.

دکتر سید جعفر شهیدی

دربارهٔ شیوهٔ برخورد امام علی با مخالفان خود در جبهه‌های مختلف، همچون قاسطین، مارقین و ناکثین توضیح دهید!

کسی که بیعت نمی‌کند آزاد است، اما به شرط آن‌که خلاف نظام حکومتی، کاری نکند و اگر مرتکب عمل خلافی شد، به متمرد داخلی تبدیل خواهد شد، کما این‌که امام با طلحه و زبیر کاری نداشت، حتی زمانی که آنان به مکه رفتند، آن‌جا نیز کاری به آنها نداشت، امّا وقتی از آن‌جا راه افتاده و به بصره رفتند و توطئه را آغاز کردند، حضرت در مرحلهٔ اول با آنها به جنگ نپرداخت، بلکه می‌خواست آنها را به روضه اسلامی برگرداند و دستور صریح قرآن نیز همین است: «و ان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا فاصلحوا بینهما فان بغت احدیهما علی الاخری فقاتلوا الَّذِي...». حضرت امیر(ع)، نه تنها با طلحه و زبیر چنین برخورد کرد، بلکه بسیاری از کسانی را که در جنگ‌ها، دین اسلام را قبول نکردند، رها نمود و در سیرهٔ خلفای قبل هم این مسائل کم و بیش به چشم می‌خورد.

یعنی شما قائلید که با عنوان‌هایی مثل تبلیغ علیه نظام که الآن مطرح است، نباید برخورد فیزیکی کرد؟

بنده در نظم سیاسی فعلی مداخله‌ای ندارم و حتی برای خودم صلاحیتی قائل نیستم که در این باره بحث کنم.

همان‌طور که فرمودید، حضرت علی(ع) با مخالفان سیاسی خود برخوردی نکردند، مثلاً با

خوارج تا زمانی که سلاح به دست نگرفتند، مقابله نکردند. امّا سئوالی که در این‌جا به ذهن می‌رسد، این است که مرز برخورد با مخالفان سیاسی کجا است؟ مثلاً هر کسی که مخالفت سیاسی داشت، حضرت وجود او را می‌پذیرفتند؟

هرگاه متمردین داخلی می‌خواستند علیه جامعه و حکومت اقدام‌کنند، حضرت از این کار آنان جلوگیری می‌کرد و این، تنها کار امام نیست، بلکه هر حاکمی این کار را می‌کند.

با وجود این مطالب، عنوان‌هایی مثل احزاب که امروزه مطرح است، در آن زمان مطرح نبوده است. قاعدتاً، در زمانی که گروه‌هایی مرتکب اعمالی می‌شوند که با بعضی از سیاست‌های نظام، مخالف است، به این عمل، با صرف مخالفت و تلاش برای تغییر برخی از سیاست‌ها، می‌توان متمرد گفت؟ و آیا از سیرهٔ حضرت، در این زمینه مطالبی به دست می‌آید؟

نظر دادن در این مطالب، در صلاحیت من نیست.

یکی از بحث‌های مهم و مطرح در مورد حکومت حضرت امیر، امتناع ایشان از قبول بیعت مردم بود، در حالی که این عمل، عکس زمان رحلت پیامبر بود؛ یعنی ایشان در زمان رحلت رسول خدا، برگرفتن حق خود پافشاری و اصرار می‌کردند. بنابر نظریهٔ نسبتاً مشهور شیعه، ما این مسأله را مفروض می‌گیریم که ولایت، حق الهی حضرت بوده است. حال، سئوال این است که امتناع حضرت از قبول بیعت چه وجهی داشت؟ و جدای از این‌که خداوند چنین حقی را برای ایشان قرار داده و مردم هم برای تحقق بخشیدن به این امر نزد ایشان رفتند، آیا اگر مردم بر اساس امتناع ایشان به سراغ فردی دیگری می‌رفتند، مسؤولیتی متوجه ایشان بود یا خیر؟

حضرت در کلام خود، جمله‌ای دارند که: الآن وضع تغییر پیدا کرده است. این جمله به دنبال امتناع ایشان است و دلیل امتناع نیز به شمار می‌رود. سال سی و پنج هجری با سال بیست و سه هجری، بسیار تفاوت می‌کرد. مردم، به خصوص سران قریش و بنی‌ثقیف یک‌سری امکانات خیلی وسیعی را در اختیار گرفته بودند که مخالف با سنت پیامبر بود و برگرداندنِ این‌ها کار آسانی نبود. حضرت می‌فرمودند وقتی من بیایم همهٔ اموال بیت‌المال را برمی‌گردانم، ولی وقتی با من بیعت نکرده‌اند، کار خودشان را انجام می‌دهند. پیغمبر با امام فرق می‌کند، پیغمبر باید تبلیغ کند، امّا امام، تا وقتی که مردم به سراغ او نیامده‌اند، وظیفه‌ای ندارد؛ روایتی در این زمینه هست که نمی‌دانم چقدر صحیح

است: «مثل الامام کمثل الکعبه تؤتی و لاتأتی». پیغمبر در سخت‌ترین شرایط هم باید به تبلیغ خویش بپردازد، اما موضوع در مورد امام فرق می‌کند. اگر مردم به سراغ او آمدند، او نیز قدم جلو می‌گذارد، مثل سیدالشهداء(ع). ایشان زمانی از مکه به طرف عراق حرکت کرد که عدهٔ زیادی برای ایشان نامه نوشتند و از ایشان دعوت کردند. حضرت به همین اندازه هم اکتفا نکردند، نمایندهٔ خودشان را به طرف عراق فرستادند و وقتی نمایندهٔ ایشان، آماده بودن وضعیت را تأیید کردند، ایشان حرکت نمودند. پس تا زمانی که مردم با امام بیعت نکرده‌اند، تکلیفی متوجه ایشان نیست، امّا وقتی که بیعت کردند، باید تمام تلاش و سعی خود را مبذول دارد و از هیچ کاری روی‌گردان نباشد.

آیا منظور شما این است که حضرت امیر پیش‌بینی می‌کردند و به همین دلیل از قبول مردم امتناع می‌فرمودند؟

در ادامهٔ همین سخن، این کلام آمده است: ما به طرف کاری می‌رویم که عاقبت آن معلوم نیست و اوضاع نیز تغییر کرده است.

تودهٔ مردم همراه حضرت علی بودند و زمانی که ایشان به قدرت رسیدند، مخالفی جز سران قریش نداشتند.

بله؛ افرادی که از مصر و جنوب آمده بودند، از نابرابری‌ها و تبعیضات به تنگ آمده بودند، منتها افرادی که در مدینه حضور داشتند، بر مخالفت خود با حضرت امیر(ع) باقی ماندند.

باتوجه به این مطالب، تحلیل شما از این پنج سال حکومت چیست؟ آیا می‌توان حکومت حضرت امیر را موفق ارزیابی کرد یا خیر؟ در صورت عدم موفق بودن، دلایل عدم‌موفقیت آن را بیان فرمایید! آیا به خاطر مخالفتهای سران‌قریش بوده و یا جنبه‌های مختلف دیگری داشته است؟ چه عنوانهای مهمی را می‌توان برای عدم‌موفقیت کامل حکومت حضرت امیر برشمرد؟

بعضی از مصری‌ها نیز به این مطلب جواب داده‌اند. حضرت علی و امام حسن و سیدالشهدا، قصد حکومت و سلطنت نداشتند و اگر آنها می‌خواستند سلطنت کنند، باید راه دیگری را پیش می‌گرفتند. حضرت هم در این زمینه فرمودند: اگر من بخواهم تقوا را کنار بگذارم، خیلی بهتر از این‌ها می‌توانم حکومت کنم.

اگر آنها می‌خواستند حکومت کنند، برای این بود که مردم را بر اساس کتاب خدا و سنّت رسول خدا هدایت کنند. شاید این امر، حتی برای بیعت‌کنندگان با ایشان شاقّ و سخت بود. وقتی حضرت به کوفه آمدند و بیت‌المال را تقسیم کردند، اولین کسانی که به حضرت ایراد گرفتند، همین جنوبی‌ها بودند که گفتند چرا بیت‌المال را به طور مساوی تقسیم می‌کنی؟! حضرت در جواب این گروه فرمودند: من در کتاب خدا و سنت رسول او چیزی پیدا نکردم تا به کسی بیشتر و به کسی کم‌تر بدهم. چنین فردی قصد سلطنت کردن ندارد.

وقتی مغیرة بن شعبه خدمت حضرت آمد و گفت شما هنوز در ابتدای راه هستید، پس معاویه را در حکومت شام ابقا کن و از او بیعت بگیر، طلحه را حاکم بصره و زبیر را بر کوفه حاکم گردان و بعد از چندی آنان را بردار. فردای آن روز به نزد حضرت آمد و گفت: دیروز اشتباه کردم و امروز درست می‌گویم. ابن‌عباس آن‌جا بود. پرسید مگر چه گفتی؟ مغیره مطالبی را که دیروز گفته بود، باز گفت. ابن‌عباس به حضرت امیر گفت: مغیره امروز خیانت کرد و دیروز صلاح‌اندیشی. حضرت در جواب ابن‌عباس فرمودند: ابن‌عباس! تو سخن خود را بگو، امّا انتظار نداشته باش که هر چه گفتی، قبول کنم. من برای حکومت کردن نیامده‌ام. حتی یک لحظه هم نمی‌توانم کسانی را که صلاحیت حکومت کردن ندارند، بر مردم بگمارم.

پس بین حکومت و بین آن چیزی که امام می‌خواستند، فرق بسیاری است. آیا باید حکومت را از منظر امام تعریف کرد یا از منظر اجتماع؟

ابهاماتی در فهم ما از افعال حضرت امیر(ع) وجود دارد، مثلاً در فقه بحثی با عنوان اهمّ و مهمّ وجود دارد. این‌که می‌فرمایید وقتی حضرت به حکومت رسیدند و در رأس قدرت قرار گرفتند، فرمودند من در اقتصاد برابری را برقرار می‌کنم و یا در عزل معاویه و عدم نصب طلحه و زبیر، به طور قاطع ایستادند. در بعضی از موارد نیز اشکالات فرهنگی که بر جامعه داشتند، مثل صلاة تراویح، مدتی صبر کردند و بعد از این‌که حکم اسلام را بیان کردند و با عدم موافقت مردم روبه‌رو شدند، فرمودند دیگر نمی‌شود کاری کرد و آنها را به حال خود رها کردند. در واقع، ایشان در بعضی از مراحل، گذرگاه‌هایی را برای آمادگی مردم در جهت پذیرش احکام خدا

قرار می‌دادند تا موقعیت مناسب برای بازگشت آنان فراهم شود. این مسأله هم مطرح است که آیا حضرت به خاطر این‌که چیزی را به عنوان دولت اسلامی حفظ کنند تا بعدها و به صورت آهسته اصلاحات خود را به پیش ببرند، می‌توانستند از بعضی احکام اسلامی بگذرند یا خیر؟

در اوایل انقلاب بحثی مطرح شد با این عنوان که هدف، وسیله را توجیه نمی‌کند که مطلب بسیار مهمی هم بود! در بعضی از کلمات حضرت هم آمده است: «أتامرونی ان اطلب النصر بالجور؟» یا لکن لاارید اصلاحکم بافساد نفسی». حال، این سئوال را با توجه به سیرهٔ حضرت علی چگونه تحلیل کنیم؟ حضرت امیر در بعضی از موارد، به نرمی برخورد می‌کردند، مثلاً در همین مطلب که فرمودید با بعضی افراد که می‌دانستند با ایشان مخالفت می‌کنند، سکوت می‌کرده و برخورد نمی‌کردند، با این‌که می‌دانستند حرکت این افراد به اضمحلال دولت علوی منجرّ خواهد شد و در بعضی از موارد هم محکم برخورد می‌کردند و اجازهٔ انجام عملی را نمی‌دادند.

اصرار بر گرفتن حق خویش و یا واگذاردن بیعت، غیر از آن است که حضرت بخواهند سیرهٔ خودشان را اعمال نمایند. این سنت پیامبر هم بوده است که نمی‌توان به زور از مردم بیعت گرفت. در زمان پیامبر هم چنین عمل می‌شده که نمونهٔ آن غزوهٔ هوزان است. پیامبراکرم در این غزوه اموال را به نحو غیر مساوی تقسیم کردند که این عمل پیامبر در پیش چشم حضرت امیر اتفاق افتاد و این عمل پیامبر با اعتراض برخی افراد مواجه شد که حضرت ایشان را مجاب نمودند.

حضرت علی بن ابی‌طالب نیز به سنت پیامبر نگاه می‌کردند والّا می‌توانستند به همین روش متوسل شوند؛ یعنی به فردی بیشتر و به فردی کم‌تر بدهند، منتها می‌خواستند عدالت را اجرا کنند، عدالت هم همان بود که او انجام می‌داد. ایشان می‌توانستند بگویند من طبق سیرهٔ خلفای قبل عمل می‌کنم و چیزی بر عهده من نیست، ولی حضرت فرمودند: اگر آن اموال را مهریهٔ زنانشان کرده باشند، آنها را پس خواهم گرفت و به بیت‌المال باز خواهم گرداند. حضرت، حکومت نمی‌خواست، بلکه قصد داشت عدالت اسلامی را برقرار کند.

توسط بعضی افراد این تحلیل ارائه شده که به حکومت حضرت دو گونه نگریسته شده است. اول، نگاهی که حضرت به مجموعهٔ دستگاه حاکم، از جمله خود داشتند که باید به عنوان

یکی از الگوهای دینی، برای تاریخ و فرهنگ، مطرح شوند ولو این‌که این الگو به طور کامل نمی‌تواند برای دیگران، حتی رهبران اسلامی به عرصهٔ عمل درآید.

خود حضرت فرمودند: «و انّکم لاتقدرون علی ذلك و لکن اعینونی بورع و اجتهاد»؛ این عملکرد نمی‌تواند ادامه پیدا کند، امّا به هر حال، والی و حاکم باید سعی خود را در انجام این کارها مبذول دارند.

این عبارت در عرصهٔ رفتار شخصی حضرت است و رفتار حکومتی ایشان را بیان نمی‌کند.

رفتار شخصی حضرت با رفتار حکومتی ایشان فرقی ندارد.

آیا عملکرد عادلانهٔ حضرت امیر(ع) را باید به عنوان یک الگوی غیر متغیّر برای تمام حکومت‌ها در نظر بگیریم یا خیر؟

من صلاحیت ندارم که در این‌باره اظهار نظر کنم.

به چه دلیلی بین سیرهٔ پیامبر(ص) و سیرهٔ حضرت امیر(ع) تفاوت قائل هستید؟ کلیت روش پیامبر گرامی اسلام چنین بوده است.

در یک‌مورد، این تفاوت به‌چشم‌می‌خورد، امّا به هر حال، شما نمی‌توانید زمان پیامبر را از لحاظ اداری و مالی با زمان حضرت علی(ع) مقایسه کنید. مگر درآمد زمان رسول خدا چقدر بوده است؟! از زمان بعثت تا رحلت پیامبر اسلام، حق به این صورت‌ها شکل نگرفته بود. مگر در جنگ بدر چند شتر یا سلاح غنیمت گرفته شد؟ درآمدها به مقداری نبود که بر سر آن چشم و هم‌چشمی شود. ثانیاً؛ ایمان مردم به قدری بود که برای خدا کار می‌کردند و چشم‌داشتی به پاداش نداشتند و اگر پیامبر چیزی به آنها می‌داد، بدون چشمداشت بود. بدبختی از وقتی شروع شد که سیل درآمدهای مناطق «مفتوح عنوه» به بیت‌المال سرازیر شد. مردم نمی‌دانستند با این پول‌های بادآورده چه کنند؟ عمر تا حدودی جلو این افراد را گرفت، امّا تبعیض از زمان عثمان و روی کار آمدن او شروع شد.

بنابراین، زمان حضرت علی(ع) یک زمان خاصی است. آن چیزی که موجب دگرگونی این اجتماع شد، برخورداری بسیار زیاد عده‌ای از بزرگان و سابقین در دین، از بیت‌المال بود که امام قصد داشتند این فرهنگ را از بین ببرند.

آیا شما یکی از علل ناکامی حکومت حضرت امیر را همین سران قبایل می‌دانید؟

برخورداری یک عده از مال فراوان و تبعیضاتی که قبل از حکومت حضرت امیر بود، از دلایل مهم ناکامی حکومت ایشان به شمار می‌رود. در زمان پیامبر چشم‌داشتی به حکومت نبود؛ چون اصلاً حکومتی نبود. پیامبر چیزی می‌فرمودند و مردم به آن عمل می‌کردند. وقتی قصه به این‌جا رسید که حاکم فلان منطقه باید انتخاب شود، مسألهٔ امتیازات و حقوق بیش‌تر مطرح می‌شود. حتی در زمان عمر هم وقتی می‌خواستند یک حاکمی را به منطقه‌ای بفرستند، مثلاً می‌خواستند مغیرة بن شعبه را بردارند و به جای او ، فرد دیگری را حاکم کنند، این فرد، توشه راه نداشت. زن او به خانهٔ مغیره رفت و از او کمک خواست تا برای این حاکم توشه‌ای فراهم کند. این حاکم به اندازه‌ای پول نداشت تا برای خود توشه و وسیله‌ای فراهم کند، امّا در زمان عثمان که متصل به حکومت حضرت امیر شد، اوضاع کاملاً به هم خورده بود.

در این زمینه، توسط برخی چنین مطرح شده است که افرادی در کوفه به سر می‌بردند که از قبایل متعددی تشکیل شده بودند و در زمان عمر و عثمان، به صورت وسیع و گسترده، از بیت‌المال بهره‌ای نداشتند. بنابراین، این افراد باید تا آخر همراه حضرت بودند، امّا با این حال ، هرچه از زمان می‌گذشت، ایشان از همین مردم بیشتر می‌نالیدند که سخنان حضرت مؤید خوبی برای این سخن است. این مطالب نشان‌دهندهٔ آن است که همهٔ مشکلات به تقسیم بیت‌المال منتهی نمی‌شود؛ زیرا آنها از تقسیم عادلانه و یکسان بیت‌المال می‌بایست خوشحال‌تر می‌شدند که همهٔ مردم از آن بهره‌مند شده‌اند.

آنها از خود، قدرتی نداشتند؛ چون یا موالی بودند که خود را به یک قبیله‌ای بسته بودند و یا رؤسای قبایل بودند. به هر حال، آن موالی نمی‌توانستند از فرمان رئیس قبیله تخطی کند. در زمان مختار، او هر چه خواست موالی را جلو بیاندازد، این امر محقق نشد. بافت عراق طوری بود که وقتی رئیس قوم یا قبیله‌ای تصمیم می‌گرفت، همهٔ افراد آن قبیله می‌بایست از آن اطاعت کنند. این‌طور نبود که در کارشان آزاد باشند. برای تأیید این مطلب، نمونه‌های متعددی وجود دارد، مثلاً وقتی عبیدالله‌بن‌زیاد مخفیانه و شبانه وارد کوفه شده و به دارالخلافه رفت. همراه او چند نفری بیش نبودند؛ به‌طور مسلّم تعداد آنها به پنجاه نفر نمی‌رسید، حتی کم‌تر از این رقم بودند. در حالی که تعداد افرادی

که با مسلم بیعت کرده بودند بالغ بر هجده هزار نفر بود که ما تعداد آنها را حداکثر دو هزار نفر، مفروض می‌گیریم. اگر این تعداد حمله می‌کردند، به راحتی قصر را تصرف می‌کردند، امّا چنین اقدامی نکردند؛ چون سران قوم نمی‌گذاشتند. بافت شهری آن زمان هنوز به هم نخورده بود به طوری که آنها بتوانند از جانب خود اقدام کنند.

شخص پیامبر در این زمینه تلاش زیادی کردند تا به نحوی اخوت اسلامی جایگزین نظام قبیله‌گری شود.

این امر محقَق شد و تا رحلت پیامبر ادامه داشت. بعد از رحلت ایشان، بین قریش و انصار اختلاف افتاد و هر کدام از آنها برای جانشینی پیامبر کسی را معرفی می‌کردند.

می‌خواهم بین قریش زمان رسول‌الله و قریش زمان حضرت امیر مقایسه کنم. در زمان پیامبر، به یک معنا، مجموعهٔ سیاست‌ها به‌گونه‌ای بود که قریش دور پیامبر جمع شدند. شاید یکی از موفقیت‌های پیامبر نیز همین مطلب بود... .

در چه زمانی جمع شدند و چه کسانی بودند؟!! افرادی که به پیامبر گرویده بودند، عمدتاً از رده‌های پایین و ضعیف جامعهٔ آن‌روز بودند؛ یعنی اگر طبقات جامعهٔ آن‌روز بود، دو سه‌نفر از ردهٔ ششم و بقیه از ردهٔ پنجم به پایین‌تر بودند که یا کاسب‌کار بودند و یا برده. اگر به طور اتفاقی، افراد ثروتمندی در بین آنها پیدا می‌شد، او نیز از ردهٔ بالا نبوده است، مثل عبدالرحمن بن عوف و ابوبکر. بزرگان طبقات بالا، مثل ابوجهل، ولیدبن مغیره و دیگران، هیچ‌کدام به طرف پیامبر نیامدند. این افراد وقتی مسلمان شدند که غیر از آن چاره‌ای نداشتند. زمانی که اسلام را پذیرفتند،فهمیدند که راه جدیدی برای استفادهٔ خود پیدا کرده‌اند. لذا می‌گویند که وقتی رسول خدا رحلت فرمودند، همهٔ اطراف مدینه مرتد شدند که سهیل بن عمرو به آنان می‌گوید، مردم! اسلام را قبول کنید؛ دین از بین نمی‌رود. این سهیل همان کسی است که در حدیبیه در مقابل پیامبر ایستاد و گفت: محمّد رسول الله را قبول ندارم؛ بنویس محمد بن عبدالله. ولی حالا احساس می‌کند که راه تازه‌ای برای استفاده پیدا شده، منتها خودشان مستقیماً نمی‌توانستند وارد عمل شوند، لذا دو نفر را پیش‌مرگ کردند و بعد از آن، نوبت به عثمان و بعد از او نوبت به این‌ها رسید.

در مورد جنبه‌های نارسایی قبایل و بعضی از ناکامی‌هایی که حضرت امیر در مورد

حکومت داشتند، مطالبی بیان شد. بخشی از آنها، این بود که ایشان به عنوان رهبر حکومت، یکسری اصلاحاتی انجام دادند. شاید بتوان از بیانات حضرت‌عالی این‌طور استفاده کرد که یکی از کارها، نشان دادن الگویی از حکومت عادلانه برای تاریخ است. علاوه بر این، در حوزه اصلاحاتی که خود حضرت انجام دادند در دو سه بخش مشخص که یکی بخش سیاسی و دیگری فرهنگی و بخش سوم اقتصادی است، به نظر حضرت‌عالی، مهم‌ترین آنها کدام است؟

این‌که می‌فرمایید حضرت در بخش اقتصادی، سیاسی و فرهنگی، کارهای مهمی انجام دادند، نمونه‌هایی مثال بزنید!

مثلاً در بخش سیاسی می‌توان گفت برخوردها و نوع تعامل‌هایی را که در ساخت قدرت قبیله بود، به هم زدند.

آیا این عمل موفق بود؟ شما کتاب مختصر من (علی بن ابی‌طالب) را قطعاً ملاحظه کرده‌اید که غیر از نهج‌البلاغه و سخنان حضرت علی(ع)، چیزی ندارد. حکومت علوی در هیچ‌یک از مطالبی که شما فرمودید، موفق نبود. البته فقط در مورد قیس بن سعد بن عباده، که او را به مصر فرستادند و او تا حدّی در کارش موفق شد و او نیز توسط برخی توطئه‌گران که اطراف حضرت را گرفته بودند، برداشته شد. قضاوت کردن به طور صریح در مورد این کارها خیلی دشوار است؛ به علت این‌که ما همیشه تاریخ را به عنوان یک سرگذشت می‌خوانیم.

تألیف تحلیلی تا قبل از ارتباط با سبک غرب، در گذشتهٔ ما نبوده است. الان هم به دنبال تحلیل نمی‌رویم والّا اگر بخواهیم قضایا را با پی‌گیری و ردّیابی دنبال کنیم، شاید خیلی از مطالب نسبت به فرمایش شما عوض می‌شود.

نکتهٔ مهمی فرمودید! مثلاً همان فرمایش حضرت که فرمودند: حتی اگر از اموال بیت‌المال در کابین زن‌ها استفاده شده باشد، آن را برمی‌گردانم، آیا از لحاظ تاریخی دلیلی بر موفقیت حضرت در این زمینه سراغ دارید؟

حضرت فرمودند من این کار را می‌کنم، ولی آیا توانست؟ اصلاً به امام فرصتی ندادند کاری بکند! از روز اول که ایشان وارد کوفه شد، جنگ شروع شد. جنگ بصره را با شور و شعف و شوق جلو بردند. وقتی که رسیدند، دیدند آن چیزی که می‌خواستند، نیست.

همان روز اول گفتند اموال این‌ها را به غنیمت ببریم، امام فرمودند شما نمی‌توانید این کار را بکنید. این‌ها اموال و زن و بچه‌هایشان را مطابق قانون اسلامی به دست آورده‌اند. من در تاریخ تحلیلی پس از پنجاه سال، این‌گونه تعبیر کرده‌ام که: ما می‌رفتیم جنگ می‌کردیم و غنیمت جنگی می‌آوریم، امّا الآن (در زمان حکومت حضرت)، وقتی فرد بعد از جنگ به خانه می‌رود، پسرش می‌گوید: چه آوردی؟ او می‌گوید: هیچ! این فرد اصلاً به ذهنش نمی‌رسید که این جنگ، تنبیهٔ متمردین داخلی است و با آن جنگ که جلوگیری از تهاجم خارجی است، تفاوت می‌کند. اصلاً نمی‌تواند این مطلب را درک کند! می‌گفت اگر این‌ها مسلمان‌اند، پس چرا با آنها می‌جنگیم؟! اصلاً این مطلب برای آنها قابل فهم نبود.

در جنگ جمل، این مطلب را قبول کردند، امّا در صفین، قبیله در مقابل خودش ایستاد؛ چون در جنگ جمل ممکن بود یک تیره در مقابل تیرهٔ دیگر باشد، امّا در جنگ صفین، یک تیره‌ای با خودشان جنگ کردند واین برای آنها غیر قابل توجیه بود. به این ترتیب، کنار می‌رفتند تا نوبت به خوارج رسید. این، مطلب مهمی بود. افرادی که پیشانی آنها پینه بسته بود و قرآن‌خوان بودند، باید کشته می‌شدند. این‌ها سبب شد تا ساده‌اندیشان (کسانی که تعمق دینی نداشتند و نمی‌توانستند قضایا را تحلیل کنند) از دور حضرت کنار رفتند، حتی کار به جایی رسید که به حضرت صدمه زدند.

مطالب دیگری که در آن کتاب، پس از پنجاه سال نوشته‌ام، این است که به سادگی از جنگ‌های کوفی و شامی نمی‌توان گذشت. معاویه در شام دستگاهی درست کرده بود و می‌خواست بر عراق حکومت کند و حضرت سمبل عراق بود. او نمی‌توانست این را تحمل کند. شاید به این دلیل بود که بعضی نسبت به حضرت نظر سیاسی داشتند والّا اگر واقعاً همهٔ این‌ها مؤمن بودند، مثل آن عده که با سیدالشهداء بودند، کارها پیش می‌رفت و کاری از معاویه ساخته نبود. ولی یک عده از این‌ها منافق بودند و عده‌ای ابله و یک عده دیگر مال‌دوست. یاران حضرت ترکیب خاصی داشتند. آنها متشتت و متفرق بودند و از آن طرف، قریشی‌ها و ثقیفی‌ها که چشمشان به دنیا بود، متحد بودند. این‌ها مطالبی است که باید خیلی روی آنها کار شود. الآن زمان خودتان را نمی‌توانید با آن زمان مقایسه کنید!

با تشکر از حضرت‌عالی که قبول زحمت کردید و در این مصاحبهٔ مفید شرکت فرمودید.

آیةالله محمد علی گرامی

همان‌طور که مستحضرید اختلاف شیعه و سنّی در بحث امامت، به نصب الهی برمی‌گردد. شیعه معتقد است که ولایت بعد از رسول‌الله باید با نصب الهی باشد، در حالی که اهل سنت نه تنها عصمت را شرط نمی‌دانند، بلکه به نصب الهی هم معتقد نیستند. از سوی دیگر، پس از قتل عثمان، حضرت علی از قبول خلافت سر باز زده و فرمودند: «دعونی و التمسوا غیری». به نظر حضرت‌عالی، علت این مسأله چه بود و تحلیل شما از این‌که در بعضی از نامه‌ها، حضرت بر بیعت تأکید می‌کردند و می‌فرمودند: «انّما الشوریٰ للمهاجرین و الانصار»، چیست؟ آیا در عرصهٔ انتخاب حاکم، انصار و مهاجران حق بیش‌تری داشتند یا به عنوان نمایندهٔ افکار عمومی مطرح بودند و تأکید امام در این موارد روی بیعت و در موارد دیگر، در نفی پذیرش بیعت مردم برای چیست؟

بسم الله الرحمن الرحیم. ما یک ادّله قطعیه داریم بر لزوم نصب امام از طرف خداوند و این‌که نصب، یک موضوع اساسی است و امام کسی است که از طرف خداوند منصوب شده است. این ادله، عقلاً و نقلاً قطعی است. از طرف دیگر، در بعضی روایات ظهوراتی داریم که حاکی از این مطلب است که خود حضرت بر اساس نظر شورا و بیعت کار کرده‌اند؛ حالا شورا یا عموم مهاجر و انصار است و یا عموم مسلمین. روی قواعد اولیّه اگر اسناد و دلالات روایات هر دو طرف، مثل هم باشند، قاعدهٔ تعارض جاری می‌شود، ولی این ادله‌ای که روی بیعت و امثال آن تکیه کرده، با صرف‌نظر از جنبه‌های سندی ـ تا جایی که من دیدم، بیش‌تر روایات، مرسله است، حتی عباراتی که در نهج‌البلاغه است،

خیلی از آنها قابل جمع است؛ چون فرض این است که حضرت با کسانی صحبت می‌کند که زندگی‌شان را در مسألهٔ حکومت بر اساس شورا قرار داده‌اند و لذا بحث از نصب خداوند، بی‌وجه است.

امّا بعد از این‌که یقین داریم که حضرت رسول(ص)، امام علی(ع) را نصب کردند و نیز یقین داریم که امامت باید با نصب الهی باشد، لذا این پیش‌فرض‌ها با این روایات معدود و مرسل قابل جمع است و وجه جمع هم به این است که این کار، یک امر غیر متعارف نیست، بلکه زندگی مردم با آن شکل از حکومت آشنا بود. بله، نصوص این‌گونه داریم، مثلاً در نهج‌البلاغه و «امالی» شیخ طوسی ـ که سند خوبی ندارد ـ روی مردم تأکید شده: «قُبض رسول الله(ص)... لقد علمتم انی احق الناس بها من غیری فاجتمع الناس علی ابی بکر».[1] در این جمله که خود حضرت نیز می‌فرمایند چرا احق الناس است؛ اگر مبنا مردم هستند، حضرت چگونه احق هستند؟ پس معلوم می‌شود مبنا این نیست و خود روایت هم شاهد بر این معنا است. علاوه بر این، در خود این روایت و در قضیهٔ ابوبکر، اجتمع الناس مطرح می‌شود، اما در همین روایت آمده: «ثم انّ ابابکر حذر فکنت اری لایعد لها عنی اما فولیّ الی عمر فسمعت فأطعت»، که این بر خلاف قضیهٔ «اجتمع الناس» است که در زمان ابوبکر بود، مانند «سمعت و اطعت» که دربارهٔ ابوبکر است که اجتمع الناس، به همان‌گونه همین عبارت در مسألهٔ عمر آمده که «لم یجتمع الناس»؛ «ثم انّ عمر اصیب فظننت انّه لایعد لها عنّی اما جعلها في ستة انا احدهم فولّاها عثمان فسمعت و اطعت». از این تعبیر که در خود این روایت است، این چنین به دست می‌آید که «سمعت واطعت»، سمع در این‌جا جبری است؛ یعنی چاره‌ای جز این‌کار نداشته است.

در روایت دوم که در این‌جا تحت شمارهٔ ۱۲۸۰ نقل شده و برگرفته از نامهٔ ۵۴ نهج‌البلاغه و «کشف الغمه» و «الفتوح» و «الامامة و السیاسة» است ـ همه این‌ها مرسل است و آنهایی که مُسند است، سند آنها درست نیست ـ روی مردم ـ خطاب به طلحه و زبیر ـ با این تعبیر تکیه شده است: «فقد علمتما و ان کتمتما انّی لم ارد الناس حتی

۱.نهج البلاغه، خطبهٔ ۷۴.

ارادونی»؛ من سراغ مردم نرفتم تا این‌که آنها آمدند، «و لم ابایعه حتی بایعونی و انکما ممن ارادنی و بایعنی و انّ العامه لم‌تبایعنی لسلطان غالب و لا لعرض حاضر». در روایت دیگری که از «الفتوح» نقل شده، چنین آمده: «انّ الناس قد بایعوك طاعین غیر کارهین»؛ عمار به حضرت عرضه داشت: دنبال اسامة بن زید و عبدالله بن عمر و... بفرستید تا برای بیعت بیایند، اما حضرت می‌فرماید: «لاحاجة لنا في من لایرغب فینا».

در روایتی که تحت شمارهٔ ۱۲۸۳ در تاریخ طبری آمده، گرچه این روایت مسند است، امّا ضعیف‌السند است؛ می‌گوید: «کنت في المدینه حین قتل عثمان و اجتمع المهاجرون و الانصار فیهم طلحة و زبیر فأتوا علیّاً». در این روایت روی قضیهٔ مهاجر و انصار تأکید شده است، ولی به نظر من، تأکید بر روی این دو گروه از این جهت نیست که این‌ها جدای از مردم هستند، بلکه به جهت این است که عمدهٔ مردم، این‌ها بودند و بقیهٔ هم تابع و دنبال رو این‌ها بودند. شاهد بر این مطلب هم خود روایت است که ابتدا می‌گوید مهاجر و انصار، ولی در آخر می‌گوید: «فقالوا له لایصلح الناس الاّ بامرة» ـ مردم نزد حضرت آمدند و گفتند مردم ناگزیر از داشتن امیر هستند ـ در این‌جا کلمهٔ ناس است. حدیث هم که جنبهٔ تاریخی قضیه را نقل می‌کند و می‌گوید: «فصعد ـ حضرت ـ المنبر فاجتمع الناس الیه». پس مهاجر و انصار در حقیقت همان ناس هستند.

روایت دیگری که این روایت نیز در تاریخ طبری ذکر شده، می‌گوید: «غشی الناس علیّاً»؛ مردم هجوم آوردند. و همچنین در روایت دیگر آمده: «لابّد للنّاس من امام».[1] در همین روایت آمده که وقتی مردم برای بیعت کردن به منزل حضرت هجوم آوردند، ایشان فرمود: «ففی المسجد فان بیعتی لاتکون خفیاً و لاتکون الاّ عن رضی المسلمین». مسلمین ، ناس و مهاجرین و انصار، همه یکی هستند.

چرا بعضی جاها لفظ «ناس» و در بعضی جاها لفظ «مهاجر و انصار» آمده است؟

به این دلیل که همهٔ آنها یکی هستند و بین آنها فرق و تعارضی نیست. سئوال دیگری که اساساً در این‌جا مطرح است، این‌که چرا حضرت در بیعت به مهاجر و انصار تمسک

۱.تاریخ طبری، ح ۱۴۸۶.

می‌کند؟ که در جواب باید گفت: چون ایشان با یک جامعه‌ای سر و کار داشتند که آن جامعه اساس حکومت را بر بیعت قرار داده‌اند و با این‌ها بحث از نصب جایی ندارد. این‌ها همه غدیر را دیده‌اند، ولی دنبال ابوبکر و عمر و عثمان رفتند. این عمل به معنی دست برداشتن حضرت از مسأله نصب نیست؛ چون در روایت احق بودن خودش را مطرح می‌کند. علاوه بر آن، در خود روایت آمده که وقتی دنبال ابوبکر رفتید، من هم اطاعت کردم؛ زمانی که دنبال عمر و عثمان رفتید، من نیز اطاعت کردم. از این مطالب پیدا است که سمع و اطاعت به جهت جبر محیط بوده است.

چرا حضرت می‌فرمایند: من نمی‌خواستم زیربار قبول حکومت بروم و مسؤولیت را قبول کنم؛ «لاتسئلوا فانی لکم وزیراً خیر لکم منّی امیراً» و «والله ما کان لی فی الخلافه و لا في الولا یة ...» و «بایعتمونی و انا غیر مسرور بذلك...» و «دعونی و التمسوا غیری فانّا مستقبلون امراً له وجوه و الوان». حال، چرا حضرت نمی‌خواستند خلافت را بپذیرند؟ ـ البته فرض ما و اعتقاد قلبی ما این است که آن حضرت منصوب هستند ـ تحلیل شما از این موضوع چیست؟

تحلیل بنده این است که حضرت با این پیش‌فرض که جامعه با منصوب بودن ایشان کاری ندارد، صحبت می‌کنند. تا زمانی که بیعت ثابت نشده، حقی نیامده و حضرت می‌تواند قبول نکند، همان‌طور که بیعت‌کننده نیز می‌تواند بیعت نکند.

در پاسخ به این سئوال که چرا حضرت در مرحلهٔ اول، قبول نکردند؟ باید گفت: جامعه‌ای که در آن، بیعت اساس حاکمیت است؛ یعنی وقتی ما آمدیم، حاکمیت درست شد و زمانی که برگشتیم، آن نیز خراب می‌شود. این‌ها آدم‌هایی هستند که اقبال و ادبارشان اساسی نیست. پس با این‌ها باید صحبت کرد و گفت که اوضاع خیلی سخت است و الان موقعیت و برنامه‌های من را درک نمی‌کنید! تعجب می‌کنم که در بعضی کتب به این‌گونه تعبیرات تمسک شده که حضرت هم معتقد بودند که اساس حاکمیت با بیعت شکل می‌گیرد.

معنای این جملهٔ: «من و زیر باشم بهتر است از این‌که امیر باشم» چیست؟

معنای این جمله «انّی لکم وزیراً خیر لکم منی امیراً» روشن است. چون وقتی حضرت وزیر باشد، کارها دست خودش نیست، بلکه مشاور است و مشاور تا وقتی که

به او مراجعه نشده و از او نظر نخواستند، وظیفه‌ای ندارد، خواه ناخواه دردسر حضرت نیز کم‌تر خواهد بود. دردسر امام، از این جهت کم‌تر است و برای به دست آوردن حکومت اصراری ندارد که مردم تاب پیاده شدن اسلام ناب را ندارند و در صورت پیاده شدن اسلام، صدای اعتراض بسیاری از مردم بلند خواهد شد. حضرت در فرمایشات خود تصریح می‌کنند: با این‌که این مقام حق من است، امّا من به آن راغب نیستم.

خیلی از علما به ولایت‌فقیه قائل هستند، ولی دنبال آن نمی‌روند؛ چون می‌دانستند جامعه را نمی‌توانند اداره کنند و درگیری‌های زیادی به وجود می‌آید که به همان قداستشان هم لطمه می‌خورد، مثلاً آیةالله بروجردی می‌فرماید:...ناصرالدین شاه به میرزای شیرازی نوشت که حال که کار به این‌جا کشید، شما بیایید امور را در دست بگیرید و ما در خدمت شما هستیم ـ شاید او در واقع می‌خواست که اگر میرزا قبول کرد، از او انتقام بگیرد ـ آیةالله بروجردی در ادامه فرمودند: میرزا تعقل کرد و در جواب نوشت: «حضور محترم اعلی‌حضرت... نه؛ کماکان شما شاه و ما رعیت هستیم، ولی اگر مطلبی جلوَ بیاید، ما هستیم» ـ یعنی مواظب کار خودت باش ـ آقای بروجردی فرمود: ناصرالدین شاه از خدا می‌خواست میرزا قبول کند تا شش ماه بعد که ناتوان می‌شد؛ ـ چون مهره‌ها خراب بودند و در نهایت آبروی مراجع می‌رفت ـ آبروی از دست رفتهٔ خود را باز می‌یافت و انتقام خود را از میرزا می‌گرفت.

بنابراین، حضرت در چنین شرایطی بود و لذا می‌فرمود: وزیر باشم بهتر است. علاوه بر این‌ها، در بعضی عبارات نهج البلاغه نصوصی داریم که نشان می‌دهد حضرت از طرف خدا به انجام این کار، موظف است. این هم به حسب ظاهر یک‌جور تعارض است؛ چون در این روایت آمده که حکومت نمی‌خواهد، امّا در بعضی از نصوص دیگر، مثل خطبهٔ شقشقیه این‌طور آمده: «اما والَّذِي فلق الحبة و برأ النسمة لولا حضور الحاضر و قیام الحجة بوجود الناصر و ما اخذ الله علی العلماء ان لایقّارّوا علی کظة ظالم و لا سغب مظلوم...». از ظاهر این عبارت، چنین برداشت می‌شود که چون خدا از علما پیمان گرفته ، پس وظیفهٔ آنان قبول کردن است، امّا این مطلب هیچ‌گونه منافاتی ندارد؛ چون از طرفی ، از باب نهی از منکر و در شرایطی که یاری‌کننده داشته باشد، وظیفه است؛ صرف‌نظر از

نصب، اما از طرفی هم باید سنجیده شود که کسانی که ادعای یاوری دارند، آیا واقعاً یاور هستند یا خیر؟! این روایت می‌گوید بر فرض «حضور الحاضر و وجود الناصر» وظیفه است و با آن جملاتی که در آنها عدم رغبت خود به حکومت را بیان می‌کند، برای امتحان مدعیان یاوری حضرت است که آیا این‌ها واقعاً حاضر و ناصرند یا خیر؟ بنابراین، با هم تعارضی ندارند.

مطالب شما از جهاتی قابل مناقشه است؛ زیرا اولاً، حضرت امیر(ع) به دنبال انجام وظیفه بود، نه راحتی و درد سرکم‌تر؛ ثانیاً، تحلیل دیگری به ذهن می‌رسد که دلیل ردّ پیشنهاد مردم: «دعونی و التمسوا غیری»، این است که حضرت با این عبارت قصد دارند این مطلب را به آنان تفهیم کنند که در تعیین حاکم و رهبر جامعه، مردم حرف اوّل و آخر را نمی‌زنند و اقبال و ادبار مردم، به حسب واقع، هیچ نقشی ندارد، بلکه ملاک واقعی تعیین امام، نصب الهی است و نسبت به تعیین خلفای قبل نیز مردم اشتباه کردند. پس اکنون نیز اقبال مردم به سوی ایشان، در امامت و رهبری ایشان نقشی ندارد.

ما بنابر صریح عبارت صحبت می‌کنیم که حضرت روی بیعت تکیه می‌کند و از قبول آن سر باز می‌زند. شاهد آن هم (برای امتحان این افراد است)، این است که در خطبهٔ ۱۲۱ نهج‌البلاغه می‌فرماید: «ایّتها النفوس المختلفه و القلوب المتشتّة الشاهدة ابدانهم و الغائبة عنهم عقولهم؛ ای انسان‌های متفرق، بدن‌ها حضور دارند، ولی عقل‌ها فعلاً در سرها نیست». (چون الان که هجوم آورده‌اند از روی ناچاری و ضرورت است، نه از روی حق واقعی علی(ع)؛ چرا که اگر روی حق واقعی بود، از اول می‌بایست بیایند) «اظأرکم علی الحق و انتم تنفرون عنه نفور المعزیٰ مِن وعوعةِ الاسد؛ همان‌طور که وقتی بانگ شیر بلند می‌شود، بزها فرار می‌کنند، شما نیز از حق فرار می‌کنید».

اگر ما بخواهیم با اصطلاح اصولی صحبت کنیم، شبیه ورود است. ایشان در حقیقت می‌خواهد موضوع را درست کند و در آخر تأکید می‌کند: «اللهم انك تعلم انّه لم یکن الَّذِي کان منّا منافسة في سلطان و لاالتماس شیء من فضول الحطام لکن لنرد المعالم من دینك و نظهر الاصلاح في بلادك فیأمن المظلومون من عبادك و تقام المعطلة من حدودك» ، که نشان می‌دهد رغبتی به خود حکومت ندارند.

یکی از اختلافات اساسی محافل علمی ما نیز رأی اکثریت است، حتی بعضی این مطلب را به زمان معصوم نیز سرایت داده‌اند و گفته‌اند بیعت رضوان و شجره، دال بر این مدعا است. حتی بعضی از حوزویان از آیهٔ شریفه «و شاورهم في الامر فاذا عـزمت فـتوكل عـلى الله» استفاده کرده‌اند که در واقع، مشورت نبی اکرم با مردم، یک مسألهٔ ظاهری نبوده، بلکه نبی اکرم نظر خودش را قربانی نظر جمع می‌کردند و اگر اکثریت نظر خـاصی داشـتند، آن را عـملی می‌کردند. حال، حضرت‌عالی با توجه به منابعی که بدان‌ها اشاره فرمودید، جایگاه رأی اکثریت را در زمان معصوم و غیر معصوم چگونه می‌بینید؟

در موردی که از شارع نصی رسیده، در آن جای شکی نیست که نظر اکثریت دخالت ندارد. اگر خدا فرمود شرب خمر حرام است، ولی اکثریت گفت حلال است، هیچ‌کس نمی‌تواند بگوید پس حلال است و...، اما در جایی که شارع نظر معین و مشخصی ندارد، درست است و باید به روش عقلایی ارجاع شود که آنها نیز در صورت تعارض بین رأی اقل و اکثر به رأی اکثر عمل می‌کنند.

مشورتْ نیز در جایی صورت می‌گیرد که دلیل شارع مـوجود نـباشد، در غـیر ایـن صورت، بین دو دلیل قطعی ادله نصب و شورا تعارض می‌شود. پس مشخص است که راه جمع در جایی است که شرع ساکت است.

عده‌ای مباحث حکومت اسلامی را مطرح کرده و می‌گویند: در ولیّ‌فقیه نیز مانند معصوم، نصب الهی هست، منتها در معصوم مصداق و مورد جزئی معین شده، امّا در ولیّ‌فقیه مصداق مشخص نشده و فقط این قرائت را تمام دانسته و دیگر قرائت‌ها را تخطئه می‌کنند.

علاوه بر آن، امروزه بعضی می‌گویند در واقع، آن‌چه که موجب خانه‌نشین شدن حضرت امیر(ع) بود، قرائت‌های مختلف از دین بود؛ طلحه و زبیرها، ناکثین، مارقین و یا قـاسطین بدعت‌هایی در دین گذاشتند و یا این‌که قرائت‌های جدیدی از اسلام و دین ارائه نمودند کـه امروزه، برخی می‌گویند این مسائل در زمان ما باعث می‌شود که انقطاع و اسـتحالهٔ فـرهنگی حاصل شود. با توجه این مطالب، آیا قرائت‌های مختلف از دین، وجود دارد یا خیر؟ و وظیفهٔ ما در استنباط الگو از نظام علوی چیست؟

قرائت‌های مختلف از دین، همیشه بوده و هست، اما این‌که بگوییم بنابراین، در زمان

ما نباید قرائت‌های مختلف از دین باشد، خیلی با هم سازگار نیست. قرائت‌های مختلف از دین همیشه هست. بله؛ ثابت است، اما این‌که باید باشد یا نباید باشد، بین معصوم و غیر معصوم فرق می‌کند. در مورد معصوم، همهٔ مردم باید مطیع محض باشند، اما در غیر معصوم، معلوم نیست که کدام قرائت صحیح است؟ چرا در مورد کسی که از مجتهدی به مجتهد دیگر رجوع کرده، می‌گوییم با این‌که اگر احکام و فتوایی برخلاف مجتهد قبلی دارد، اعمال قبلی او درست است؟ چون معلوم نیست که کدام‌یک قطعی است، بلکه هر دو به سبب دلیل و اماره حکم کرده‌اند. این‌گونه استفاده‌ها استبداد به رأی است. به هر حال، ما در استنباط الگو از شیوهٔ حکومتی حضرت امیر، باید به سراغ عبارات صریح و سنت صحیح و روش و منش ثابت ایشان رفته و الگوی کاملی را از آنها به دست آوریم.

بحث دیگری که در سیرهٔ حضرت به چشم می‌خورد، برخورد ایشان با مخالفان سیاسی و نظامی است و از بعضی کلمات حضرت، این‌گونه استفاده می‌شود که ایشان سعی داشتند معاند را به مخالف و مخالف را به موافق تبدیل کنند. با توجه این مطلب، آیا خط قرمز آزادی در نظام علوی توطئه و براندازی نظام بوده است؟ برای به دست آوردن یک الگوی کامل از سیره و روش آن حضرت برای اجرا در جامعهٔ خود در برخورد با مخالفان، چه باید کرد؟

در این‌جا یک بحث صغروی و یک بحث کبروی داریم. از لحاظ کبروی، پیدا است که هرج و مرج مذموم است و اقامهٔ حکومت عدل، واجب و از حیث صغروی، به حسب زمان‌های مختلف و افراد، فرق می‌کند؛ یعنی خوارج نهروان با عبدالله بن عمر فرق می‌کنند. عبدالله بن عمر پناهگاهی ندارد که به آن رجوع کند و قدرتی به دست آورد، بلکه تنها است و از لحاظ روحی به‌گونه‌ای است که به دنبال آرامش است. علامهٔ امینی می‌فرمودند: در زمان عمر آمدند و از او درخواست کردند که فرزندش عبدالله را به عنوان روحانی کاروان برای اعزام به مکه، با آنها بفرستد. عمر به شدّت پیشنهاد آنها را ردّ کرد و گفت این بچهٔ من فاسد است و در کاروان آبروریزی می‌کند. او از لحاظ مسائل شهوی، آدم ناجوری بوده و متعرض زن‌های مردم می‌شده است؛ عبدالله بن عمر آدم عیّاش و راحت‌طلبی بوده است. در تمام نصوص و مواردی که از او یاد شده، از قول او نقل شده که من جایی می‌روم که خون ریزی و مانند آن نباشد. در زمانی که مردم با

حضرت بیعت کردند، یکی از کسانی که ایستاد و بیعت نکرد، عبدالله بن عمر بود. روایات عامه و خاصه در شرح حال او، نشانگر این مطلب است.

می‌گویند او با حضرت علی(ع) بیعت نکرد. چرا؟ به دلیل این‌که بین حضرت و معاویه اختلاف بود. لذا عبدالله بن عمر بیعت نکرد، اما وقتی حجاج بن یوسف به حکومت رسید، شبانه به در خانهٔ حجاج رفته و گفت: آمده‌ام با تو به عنوان نمایندهٔ عبدالملک مروان بیعت کنم. حجاج خوابیده یا نشسته بود که رواندازی روی پایش بود، پایش را دراز کرد و گفت با دستم کار دارم، فعلاً با پایم بیعت کن! بعضی به او اعتراض کردند که در گذشته با علی بیعت نکردی، چه‌طور حاضر شدی با حجاج و با این وضع خفت‌بار بیعت کنی؟ گفت: من دنبال جایی هستم که قتل و کشتار نباشد و لذا بچه‌هایش را نهی کرد که از بیعت با یزید سر باز نزنند. او چنین اخلاقی داشت. چنین افرادی برای حضرت ضرری نداشتند. خطر او، تنها فرزند عمر بودن بود؛ چون عمر موقعیت بسیار قوی داشت والّا او موقعیت و پایگاهی نداشت. برخلاف او، نهروانی‌ها ظاهر مقدسی برای خود درست کرده بودند و گروه منسجمی بودند که مسلحانه علیه حکومت عمل کردند. لذا حضرت با آنها به شدّت برخورد می‌کند، ولی وقتی به حضرت می‌گویند به عبدالله بن عمر فشار بیاور! حضرت می‌فرماید: خیر؛ احتیاجی به او نیست. چنان که با بعضی دیگر نیز همین طور برخورد کرد.

چرا حضرت از اول فشار نیاورد که از این‌ها بیعت بگیرد؟ برای این‌که این‌ها از همان اول تبلیغ می‌کردند که علی مستبدّ است و حضرت دید این‌ها خطر گروهی ندارند و تنها هستند و جایگاهی در بین مردم ندارند.

به نظر حضرت‌عالی، تفاوت سیاست علوی و سیاست اموی چه بود؟ عده‌ای تحلیل می‌کنند اگر حضرت، معاویه را ابقا می‌کرد و او را از صحنهٔ سیاست حذف نمی‌کرد، زودتر به نتیجه می‌رسید؛ به عبارت دیگر، حضرت می‌توانست با معاویه مماشات کند و بعد از تحکیم پایه‌های حکومت، او را به راحتی حذف نماید. آیا این تفاوت به سیاست برمی‌گردد و این سیاست در مصاف صفین چگونه ظهور کرد؟

افراد متعددی این پیشنهاد را به حضرت کردند که بگذار این‌ها باقی بمانند و حتی

برخی گفتند فعلاً این‌ها را نصب کن و بعد که پایه‌های حکومت محکم شد، ایشان را عزل نما. حضرت در جواب این افراد بیاناتی داشتند: «أتأمرونی ان اطلب النصر بالجور». در بعضی روایات آمده که حضرت فرمود: آیا شما می‌توانید تضمین کنید که من زنده باشم تا بعد این‌ها را عزل کنم؟! آن وقت این‌ها از طرف من منصوب شده‌اند و برخلاف حق بر اریکهٔ قدرت تکیه زده‌اند! در جواب ایشان می‌گفتند: خیر؛ ما نمی‌توانیم تضمین کنیم. لذا حضرت می‌فرمود: من معذورم.

این یک عذر حسابی است؛ به دلیل این‌که یک مسؤولیت واقعی و مهم است. کسانی هم که برای انتخاب فردی رأی می‌دهند، همین‌طور. رأی می‌دهیم و شخصی را سر کار می‌گذاریم. اگر او کار خلافی بکند، فرد فرد کسانی که به او رأی داده‌اند، مسؤول هستند. در رأی دادن و نصب کردن و مانند این‌ها، انسان باید دقت بسیاری داشته باشد؛ لذا حضرت همه را عزل کرد، مگر ابوموسی اشعری را که در شهری والی بود و به سفارش مالک اشتر او را عزل نکرد. شاید درخواست مالک هم اشتباه بود؛ چون ابوموسی به خاطر همین مطلب موقعیت خوبی پیدا کرد و لذا بعدها، بعضی به حَکَم‌شدن او رضایت دادند. حضرت از این‌که نمی‌تواند این‌ها را ابقا کند، عذر شرعی دارد، امّا نکتهٔ دیگری هم به نظر می‌رسد که این حرکت حضرت از روی سیاست بود. معاویه اگر می‌توانست، حتی یک روز بیش‌تر حکومت کند، خودش را تقویت می‌کرد و هر چه او بیش‌تر بر سر حکومت می‌ماند، قدرت سیاسی و نظامی او بیش‌تر می‌شد و برکنارکردنش سخت‌تر.

بنابراین، هم از حیث شرعی و هم از حیث سیاسی، مسیر حرکت حضرت درست بود. واقعیت مطلب هم این است که با همان جنگ صفین، کار در حال خاتمه یافتن بود، امّا با نفاقی که عمروعاص در سپاه امام به وجود آورد، که موجب برگشتن مالک‌اشتر از خیمه‌گاه معاویه شد، کارها به هم ریخت والّا مالک‌اشتر تا سراپردهٔ خیمهٔ معاویه پیش رفته بود و تا پایان کار، فاصله‌ای نبود.

خیلی ممنون و متشکریم! از بیانات حضرت‌عالی استفاده کردیم.

بنده هم متشکرم! به نظر بنده، طرح این مباحث موجب رشد و بالندگی فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی می‌شود. موفق باشید!

آیةالله رضا استادی

مستحضرید که حضرت علی در مقابل امتناع برخی افراد از بیعت، بعضاً برخوردهای نرم و آرامی داشتند و در مقابل، با افراد دیگری برخوردهای سنگینی می‌کردند، مثل نهروانی‌ها. حال، اگر بخواهیم الگوی کاملی را از سیره و عملکرد حضرت، برای جامعه امروز خود به دست آوریم، چگونه می‌توان این الگو را استنباط کرد و به اجرا گذاشت؟ و اساساً برخورد حضرت امیر با مخالفان سیاسی و نظامی چگونه بوده است و شما موارد و مصادیق متفاوت و گوناگون تاریخی را چگونه تحلیل می‌کنید؟

بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم. بنده فکر می‌کنم از این نوع سؤالاتی که مطرح شد، از جمله سؤال‌اخیر، این‌طور استفاده می‌شود که این بحث‌ها مطرح می‌شود تا برای جامعهٔ امروز ما هم مفید و قابل استفاده باشد و به وسیلهٔ آن مشکلات نظام اسلامی برطرف شود.

به عنوان مقدمه، عرض می‌کنم که این تنزیل و تشبیه تا چه اندازه درست است؟ بنده با مطالعاتی که داشتم، به این نتیجه رسیده‌ام که تشبیه حکومت فعلی ما (اگر حکومت را، حکومت ولی فقیه در نظر می‌گیریم) به حکومت حضرت علی(ع) و یا حتی به غلط، تشبیه آن به حکومت خلفا (همان‌طور که محیط شیعی خود را به حکومت حضرت تشبیه می‌کنیم، ممکن است افراد سنی هم، آن را به حکومت خلفا تشبیه کنند)، این‌طور به ذهن می‌رسد که این دو تشبیه نادرست است؛ یعنی نه می‌توان از حکومت خلفا الگو گرفت و نه می‌توان آن را به حکومت حضرت تشبیه کرد. با توجه به عقیده‌ای که شیعه دارد؛ وقتی ما معتقدیم امامت ادامه نبوت است، پس آیا می‌توان این سئوالات را در رابطه با پیغمبر

مطرح کرد یا خیر؟ آیا این عبارت «دعونی والتمسوا غیری» را می‌توان به پیغمبر نسبت داد؟ به نظر می‌رسد، همان طور که پیغمبر نمی‌تواند چنین چیزی بگوید، حضرت نیز نمی‌تواند؛ یعنی این جملاتی که از حضرت داریم، باید در مقابل آن محکماتی که موجود است، به نحوی توجیه شود.

اساس این بحث که این جملات را ردیف کنیم و نتیجه بگیریم که حضرت(ع) هم به این که شخص دیگری خلیفه باشد، راضی بوده، با اصولی که از تشیع سراغ داریم، سازگار نیست. اگر یک فقیه بتواند این سخن را بگوید، پس این‌طور برخورد کردن با این روایات، از ریشه درست نیست؛ یعنی این جملات نهج‌البلاغه را بگیریم و بگوییم علی(ع) این‌طور گفته و شما هم که از او بالاتر نیستید، این‌طور بگویید! خوب، این سخن حضرت، اول بحث است. هیچ روشن نیست که این سخنان، اگرچه در نهج‌البلاغه است، از امام معصوم باشد. ما این سخنان را چگونه باید توجیه کنیم؟ یعنی حضرت در چه شرایطی قرار گرفته است که وقتی به سراغش می‌آیند، می‌فرماید: بروید سراغ شخص دیگری؟! آیا می‌تواند چنین چیزی گفته باشد؟ این اصلاً با عقیده ما نسبت به امامت سازگار است یا خیر؟ من فکر می‌کنم این سخنان با معیارها و اصول شیعه نسبت به امامت، سازگار نیست. وقتی سازگار نبود، ما هم نمی‌توانیم روی این جمله و دیگر جملاتی از این قبیل، تکیه کنیم. این اول کلام است.

یعنی در صدور این روایات از حضرت امیر(ع) باید شبهه کرد؟

بالاتر از شبهه! حتی حضرت امام در مواردی فرمودند که در فقه نمی‌توان به نهج‌البلاغه استناد کرد. ما در بین مردم می‌گوییم که نهج‌البلاغه چنین و چنان است، امّا این مطالب برای جایی است که بنا است روی جمله‌اش تکیه شود. این سخن که ما می‌گوییم نهج‌البلاغه مستند است، در مقابل کسانی است که می‌گویند نهج‌البلاغه ساختگی است والّا خیلی از احادیث نهج‌البلاغه مرسل است و در فقه، حضرت امام به آن استناد نمی‌کردند.

اصلاً یکی از اصول کلی ما این است و حتی بعضی از آیات قرآن کریم را طبق آن اصول معنا می‌کنیم و راه دیگری جز این نداریم. روایت نیز همین‌طور است و این سخنان

باید با این اصول سنجیده شوند. الان و در زمان ما، روی این روایات، خیلی تکیه می‌شود. شنیده می‌شود که می‌گویند حضرت فرموده است من هم اشتباه می‌کنم! آیا حضرت می‌تواند بگوید من اشتباه می‌کنم؟! اگر اشتباه کند ما باید در اساس مکتب شیعه تجدید نظر کنیم. آن امامتی که ما می‌گوییم ادامه نبوت است، پس هر چه راجع به شخص پیغمبر می‌توانیم بگوییم، راجع به امیرالمؤمنین نیز می‌توانیم بگوییم. بنده هیچ وقت نمی‌توانم باور کنم که مردم به سراغ پیغمبری بروند و او بگوید به سراغ فرد دیگری بروید. آیا این کار معنی دارد؟! اگر ما این جمله را این‌طور توجیه کنیم که حضرت علی(ع) می‌دیدند که این افرادی که سراغ ایشان آمده‌اند، هدف دیگری دارند؛ من یک وقتی سخنرانی آقای واعظ زاده را گوش می‌دادم، ایشان می‌گفت اصلاً قیام کربلا برای شیعه نبود و برای این مطلب شواهدی آورد که اصلاً بحث تشیع مطرح نبوده، بلکه بحث اصل اسلام بوده است. امام حسین(ع) نمی‌فرمودند مردم بیایید و به عنوان شیعه دنبال‌روی من باشید، بلکه اصلاً قیام او برای احساس خطر نسبت به اصل اسلام بود. حضرت علیؑ(ع) هم می‌دیدند وقتی بعد از عثمان سراغش می‌آیند، امّا نه به عنوان امام و رهبر واقعی جامعه، بلکه آنان دنبال کسی هستند که چهارمین خلیفه باشد؛ یعنی دید مردم نسبت به علی(ع)، همان دید نسبت به ابابکر است؛ یعنی حضرت در دید مردم، ابابکر چهارم است. این‌ها آن دیدی که ما داریم، نداشتند. لذا این حرف‌هایی که الان گفته می‌شود با اصول مکتب سازگار نیست.

ما در ابتدا باید آن‌چه را که در سیره و تاریخ آن حضرت وجود دارد، در پرتو اعتقادات و مباحث کلامی خود مورد استفاده قرار دهیم. روی نکته‌ای که حضرت‌عالی به آن اشاره داشتید یکی از موارد که به طور خاص نیز مورد اشکال قرار می‌گیرد و من فکر می‌کنم این نکته قابل بحث است این که اصولاً با چه دیدی مباحث را تحت عنوان عترت مطرح می‌کنیم؟ آیا فقط شامل سیره قطعی آنان است و یا به نحوی است که به سیرهٔ غیر قطعی آنان نیز استناد می‌شود، مخصوصاً سیرهٔ حضرت علی(ع) که در دوره‌ای که حکومت در اختیار ایشان بود بسیاری از رفتارها و منش‌هایشان نقل شده و قرائن متعددی دال بر آنها موجود است و به لحاظ تاریخی نمی‌توان ادعا کرد که همان‌طور که در اول امر و بعد از رحلت پیامبر(ص) ایشان به دنبال احقاق

حق خویش بودند و می‌فرمودند مگر شما شاهد نبودید که پیامبر خلافت را به من واگذار کرد؟ در این دوره نیز چنین دیدی داشتند. موارد بسیاری هم نقل شده که حضرت از قبول خلافت امتناع داشتند و من فکر می‌کنم که ما نمی‌توانیم سیرهٔ حضرت را به طور کلی کنار بگذاریم، مگر این‌که کسی در جزئیات سیره تشکیک کند و بگوید که توافر قرائن نیست یا این‌که یک مخالفت قطعی داریم.

نکتهٔ دیگری که در مورد فرمایشات حضرت‌عالی به ذهن می‌رسد، این‌که ما باید سئوال کنیم که منافات این بحث با مبانی کلامی تشیّع چگونه است؟ آیا همان‌طور که پیامبر(ص) و حضرت علی(ع) ولیّ امت بودند و به یک معنا، حاکمیت جامعه، حق ایشان بود، به لحاظ اجتماعی نیز لزوماً و در هر شرایطی باید این مطلب را بپذیرند و متولّی امور جامعه باشند یا خیر؟ شاید کسی بگوید عدم تولّی بالفعل، هیچ موقع منافاتی با داشتن حق ولایت ندارد. در یک دوره‌ای پیامبر(ص) می‌دیدند که اگر الان حل و فصل امور جامعه را به عهده بگیرند مشکلات و محذورات خاصی پیش می‌آید؛ در یک زمانی مردم اصلاً اقبالی به ایشان ندارند و در یک وقتی، اقبال می‌کنند، اما اقبال آنان زودگذر است و در مجموع، ضرر آن برای اهداف دین بیشتر است.

لذا فکر می‌کنم معنای این بحث، هیچ وقت این نیست و در سئوالات نیز این مطلب به عنوان پیش‌فرض تلقی شده که امامت امامان معصوم و نبوت پیامبر و ولایت ایشان، در دیدگاه شیعه مفروغ عنه گرفته شده، مگر بعضی از متأخرین که از این حیث اصلاً به حساب نمی‌آیند.

پس در این زمینه بحثی وجود ندارد. اما بحث بر سر این است که بالاخره آیا به عهده گرفتن امور مسلمین از جانب حضرت علی(ع) با یک امتناعی همراه بوده یا خیر؟ و در صورت مثبت بودن جواب، ما این امتناع را در پرتو همان ادلهٔ کلامی و با توجه به مباحث مختلفی که داریم چگونه توجیه کنیم؟ آیا اصولاً این عبارات طبق ظاهرشان، این معنا را می‌رساند که حضرت می‌گویند به سراغ فرد دیگری بروید یا آن‌که در مواردی که روایت می‌گوید اگر شما کس دیگر را به عنوان حاکم بپذیرید، رضایت الهی نیز در آن است که بعضی از فقهای معاصر این را به یک معنا مشروعیت دیگری در کنار نص می‌گیرند، مثل صاحب دراسات و بعض دیگر آن را نفی کرده و برخی نیز آن را توجیه می‌کنند. آیا مقصود این است که با آن

حالتی که در آغاز سیره و تولیّ ولایت توسط حضرت بوده، ما این نوع برخورد حضرت و برخی جملات معروف حضرت را که در این زمینه آمده، چگونه معنا کنیم؟

سیره نمی‌تواند برای آنها الگو و سرمشق باشد؛ زیرا در سیره نیز مثل قرآن محکمات و متشابهاتی داریم؛ یعنی سیره تا حدی که از محکمات بود و ثابت است، می‌توان به آن استناد کرد، اما الان بحث این است که به چیزهایی استناد می‌شود که ثابت نیست و عدم ثبوت آنها هم به این دلیل است که با مبانی ما سازگار نیست. هیچ عاقلی نمی‌تواند منکر این امر شود که اگر حکومت در اختیار پیامبری باشد، می‌تواند اهداف خود را به طور صحیح پیاده کند. حال آیا درست است که پیغمبر به رغم این که قطعاً با حضور و اقبال مردم می‌تواند به اهدافش دست پیدا کند، به آنها پشت نماید؟ نه؛ این درست نیست! و اگر به مردم پشت کند، در واقع نوعی تعارف است؛ یعنی اگر کسی در صورت حضور مردم بگوید اگر امیرالمؤمنین کنار باشد، بهتر می‌تواند خدمت کند. این، تقریباً خلاف بداهت است، این‌گونه نیست؛ یعنی احکام در سایهٔ قدرت و حکومت بهتر اجرا می‌شوند. حال سئوال این است که با آن مبنایی که داریم و آنها را افضل امت و مبرای از خطا می‌دانیم آیا پیغمبر یا امام می‌توانند تعارف کنند؟ آیا امام می‌تواند بگوید اگر شما کسی را تعیین کردید، من نیز مثل شما از او اطاعت می‌کنم؟ آیا این سخن پذیرفتنی است؟! قبل از هر چیز، باید این مطالب بررسی شود. بله؛ «لولا حضور الحاضر» درست است که اگر مردم حاضر نبودند تکلیف و وظیفه‌ای متوجه حضرت نبود. البته امام می‌تواند بگوید ما اهل دنیا نیستیم و حکومت و سلطنت نمی‌خواهیم، بلکه قصد انجام وظیفه داریم، اما منکر مطالب دیگر می‌شویم و نمی‌توانیم آنها را به طور کلی از سیره استنباط کرده و الگو برداریم و به آن تمسک کنیم. به عبارت دیگر، ما باید اصولمان را محفوظ گرفته و طبق آن پیش برویم.

به نظر من، هیچ وجهی برای تشبیه یک فقیه به امیرالمؤمنین نیست. در محکماتی که در سیرهٔ حضرت به چشم می‌خورد و این که فقیه می‌تواند از آنها استفاده کند، بحثی نیست، اما اگر عملی مختص به خود حضرت بود، دیگر چنین استفاده‌ای صحیح نیست، کما این‌که این‌طور تشبیه کردن به خلفا هم درست نیست.

به نظر من، تمسک به این جملات که به صورت مکرر در نوشته‌ها آمده و با زمان ما تطبیق داده می‌شود؛ یعنی این که حضرت علی(ع) می‌فرماید: هر کس را تعیین کنید، من هم اطاعت می‌کنم. پس علمای زمان حال هم باید منطقشان این باشد که مردم هر کسی را تعیین کردند، آنها نیز اطاعت کنند. برای به دست آوردن این مطالب، نمی‌توان به این سخنان استناد کرد؛ چون اصل این مطالب مورد سئوال است. مطالب دیگری از این قبیل که غیر قابل استناد باشند نیز در نهج‌البلاغه به‌چشم می‌خورند.

این‌که پیغمبر از مردم بیعت می‌گیرد، چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ عین همان معنا در مورد سخنان حضرت علی(ع) هم جاری است. بیعت با حضرت را نمی‌توان با بیعت با یزید یکی دانست. بیعت با یزید یعنی این‌که یزید کیان خود و حکومتش را از مردم می‌داند، ولی کیان حکومت پیغمبر و حضرت علی(ع) این‌گونه نیست. این‌که نوح(ع) که پیغمبر خدا است و همه مردم در مقابل دعوت‌های او «نه» می‌گویند، آیا او پیغمبر نیست؟! اگر همین پیغمبر با مقدمات و یا گروه خاصی بتواند کار کند، کسی نمی‌تواند ایراد بگیرد.

اگر پیغمبر می‌خواست به خواستهٔ مردم عمل کند، باید از اول ساکت می‌ماند و همین‌طور ائمه را باید به پیغمبر تشبیه کرد و کار خود را از آنها جدا حساب کنیم. این‌که مردم فقیهی را نخواهند، ما نمی‌توانیم او را به حضرت علی(ع) قیاس کنیم. البته ولایت فقیه در برخی وجوه به ولایت رسول الله تشبیه شده است والّا این هم درست نیست که ما فقیهی را جانشین امیرالمؤمنین بدانیم که هر چه در مورد حضرت گفتیم، در مورد فقیه جاری باشد؛ یعنی اگر ما در مورد امیرالمؤمنین، بیعت را مؤثر ندانستیم، بگوییم پس در مورد فقیه نیز مؤثر نیست و یا این‌که در مورد حضرت، بیعت را مؤثر می‌دانیم، در مورد فقیه هم باید مؤثر باشد. این جمله را می‌خواستم اول عرض کنم. مطالبی که به این عنوان به آنها استناد می‌شود با توجه به اصول و ضوابطی که در قبول یک روایت از نظر تاریخی داریم قابل قبول نیست. یعنی این که شما می‌گویید مسلّم است که حضرت در این اواخر خیلی دنبال حکومت نبوده، از کجا می‌گویید؟ مگر حضرت از اول چقدر دنبال قضیه بود؟ به نظر من، چهار الی پنج روز یا چهل روز و یا در نهایت، چند ماه. وقتی دید که مردم

قبول نمی‌کنند، حضرت دنبال چه برود؟ و اصلاً چه کاری می‌توانست بکند؟ این دنبال گرفتن نیز به این معنا بوده که ما مظلوم هستیم و این راه انحرافی است.

پس به نظر من، اول و آخرش خیلی فرقی ندارد. باید کمی این مشهودات را کنار گذاشت. ما در مواردی که می‌خواهیم استناد کنیم، باید اصول را در نظر بگیریم و به چیزی هم که استناد می‌کنیم، باید روی ضوابط علمی خودمان قابل استناد باشد والّا این‌که در نهج‌البلاغه باشد یا دو جمله مثل آن هم پیدا کنیم، این‌ها کافی نیست!

مردم با بیعت خود چه نقشی در حکومتی که توسط امام یا نبی شکل می‌گیرد، می‌توانند داشته باشند؟

یعنی این‌که بیعت مردم در واقع موافقت با تشکیل حکومت توسط امام یا نبی است؟

یعنی امامت و نبوت در جای خود محفوظ است، اما بدون موافقت مردم نمی‌توان حکومت تشکیل داد.

بدون مردم نمی‌توان حکومت تشکیل داد. پس با مردم تشکیل می‌دهیم؛ یعنی مردم با بیعت خود در آن حکومت دخالت دارند یا فقط اعلام موافقت می‌کنند؟ تشکیل حکومت حق شخص پیغمبر است و نمی‌شود گفت حق مردم است؛ یعنی اگر مردم قبول کردند حاکم است، والّا حاکم نیست. به طور یقینی، پیغمبر حاکم است، مگر این‌که کسی قائل به جدایی دین از سیاست باشد.

آیا انبیای دیگر نیز حکومت تشکیل داده‌اند؟

اگر می‌توانستند، تشکیل می‌دادند.

علت تشکیل ندادن حکومت توسط انبیای دیگر چیست؟

چطور تشکیل بدهند، در حالی که همهٔ مردم با آنها مخالفت می‌کردند.

پس مردم در تشکیل حکومت دارای نقش هستند.

چه نقشی؟ تنها نقش آنان اعلام موافقت است و اگر موافقت نکنند، حکومت تشکیل نخواهد شد، نه این‌که تشکیل حکومت از حقوق آنان است.

الان فرض بر این است که امام می‌بیند شرایط آماده نیست.

اگر نمی‌شد حکومت تشکیل داد، پس چرا قبول کردند؟ مگر تعارف می‌کنند؟ حضرت با همان جمله: «دعونی والتسموا غیری» قبول کردند. اصلاً آن جمعیت مگر چند نفر بودند؟ این فقط اعلام موافقت است که زمینه را مساعد می‌کند.

کسی بیش‌تر از افرادی که در مدینه بودند، در تعیین حکومت مؤثر نبودند.

این‌ها نشانهٔ مساعد بودن زمینه حکومت است، نه اعطای حق به کسی والّا همان اشکالی که به اجماع اهل سنت می‌گیریم، برخودمان نیز وارد می‌شود. عرض بنده این است که ما باید حکومت خودمان را از این ناحیه ـ از بحث انبیا و ائمه ـ جدا کنیم.

در این مورد، دو فرضیه مطرح است: یکی این که امام معصوم را خدا تعیین کرده و دیگر آن‌که فقیه را مردم تعیین می‌کنند. فرضیهٔ دوم، راجع به فقیه قابل بیان است، ولی دربارهٔ حضرت علی قابل بیان نیست؛ زیرا این‌ها از هم جدا نمی‌شوند؛ نمی‌توان گفت حضرت می‌خواهد علاوه بر امامتش، حکومت نیز داشته باشد. عبارت «علاوه بر امامت، حکومت داشتن» معنی ندارد. این حکومت جزء امامت است. پیغمبر تا روزی که هست، پیغمبر است و فقط زمانی که مانع وجود دارد، حکومت تشکیل نمی‌دهد، ولی وقتی زمینه را مساعد دید، حکومت تشکیل می‌دهد. پس اکثریت و اقلیت در مورد پیامبر صادق نیست، اما در مورد فقیه و برای تشکیل حکومت، می‌تواند مطرح شود؛ چون عقلاً و شرعاً نیاز است که در زمان غیبت، کسی سرپرستی جامعه را بر عهده بگیرد. حال، آیا این ولایت را مردم به او می‌دهند یا این که از طرف خدا است؟ این حرف قابل پیگیری است؛ چون بعضی مطالبی که الان نوشته می‌شود و مورد اعتراض هم قرار می‌گیرد، به نظر من، منشأش همین است؛ یعنی این‌ها بر این قسمت اشکال دارند و کسی که پیش خودش این سئوال مطرح است که چگونه می‌توان امر یک امت یک میلیاردی را به دست شخصیتی مثل امام راحل داد، با این‌که او مصون از خطا و اشتباه نیست؟ چنین فردی به دلیل این‌که در این‌جا می‌گوید حاکم غیر معصوم، خطا می‌کند، باعث می‌شود راجع به معصوم هم چنین نتیجه‌ای بگیرد. در حالی که این دو، از هم جدا هستند. در ولی‌فقیه، مشورت، لازمهٔ حکومت است، ولی در انبیا و اولیا، چنین چیزی فاقد معنا است.

این حرف‌هایی که حضرت‌عالی می‌فرمایید، در همین حوزهٔ علمیهٔ قم هم قابل گفتن نیست، حتی توسط بعضی از صاحبان رساله‌ها، آیات مربوط به مشورت را، حتی نسبت به رسول اکرم(ص) این‌طور معنا کرده‌اند که این مشورت صرفاً یک امر صوری نیست تا بخواهیم مردم را سرگرم کنیم، بلکه به معنای حقیقی کلمه می‌باشد؛ یعنی مشورتی که از نتیجهٔ آن پیروی شود.

اگر این بحث‌ها مطرح است، باید به آن بحث‌ها برگردیم. اگر این‌جا چیز دیگری گفتم، من از حرفم بر می‌گردم. اما مطلب این است، کسی که آن‌جا ـ غیر معصومین ـ قائل به انتخاب و... می‌باشد، در این‌جا ـ معصومین ـ نمی‌تواند چنین نتیجه‌گیری داشته باشد.

شما در این دعاها دقت کنید که ائمه(ع) چقدر به خودشان نسبت معصیت و گناه می‌دهند که کم هم نیست و حتی خیلی فراوان است و یا در قرآن به پیامبران نسبت گناه داده می‌شود، ولی ما یک اصولی را قبول کرده‌ایم که با این‌ها سازگار نیست. حال، این حرف‌ها که حتی یک‌صدم آنها هم نمی‌شود، چگونه دلیل قرار می‌گیرد و بر خلاف آن اصول حمل می‌شود؟! پس باید از اصل صحبت کرد که آیا پیغمبر می‌تواند خطا کند؟ و یا امام می‌تواند خطا کند؟ چرا توجیه کنیم؟! اما اگر طبق اصل به‌دست آمده از آیات و روایات و به هر صورتی، به عصمت معتقد شدیم، این طرف را باید توجیه کنیم.

شما فرمودید معقول نیست که پیغمبری امکان حکومت داشته باشد و مردم به او اقبال داشته باشند، ولی او خود را کنار بکشد و تعارف کند. این سئوال را با توجه به جملاتی که در باب تولی ذکر شده، مطرح می‌کنم. ـ بحث ولایت را از تولی جدا حساب کنیم و به ذهنم می‌رسد که حضرت امام در یکی از این پرسش‌ها و پاسخ‌های اخیرشان، بین تولّی و ولایت فرق قائل بودند و تولّی را با اکثریت یک نحوه ارتباطی می‌دهند و می‌گویند تولّی مبتنی بر اکثریت مسلمین است ـ این‌چنین مطرح شده که حضرت علی(ع) در آغاز، بر اساس این‌که اکثر یا همه مردم همراهی کردند، حکومت را قبول کردند و حجت برایشان تمام شد یا به هر دلیل دیگر، این تولی را به عهده گرفتند، گر چه ولایت را از اول داشتند ولو این‌که از حکومت کنار بودند. حالا اگر بعد از چند سالی که حضرت حکومت را به دست می‌گرفتند، وضع جامعه به گونه‌ای می‌شد که همان افرادی که به دنبال ایشان آمده بودند، می‌رفتند، ولی برای حضرت امکان داشت

که با تبلیغات و یا نیروی نظامی به حکومت خود ادامه دهند تا بلکه مردم را دوباره با خود همراه کنند، آیا با توجه به مجموعه مبانی‌ای که می‌فرمایید و سیره‌ای که قطعی است، در این زمینه می‌توان نکته‌ای را ارائه داد که همچنان که در آغاز امر، اقبال و بیعت اکثریت شرط تولّی است، در استمرار نیز این شرط باقی است؟

بنده به ذهنم می‌رسد که انبیا و ائمه(ع) کارشان نمی‌تواند منفرد باشد و به نظر من، این از مسلّمات است. اگر حضرت، ـ طبق فرمایش شما ـ حکومت را قبول کرد تا جایی که ـ به نظر من ـ عقلایی باشد و به جای دین‌دار کردن مردم، باعث بی‌دین شدن آنها نشود، حضرت می‌تواند جلو برود ولو قضیه اکثریت و اقلیت مراعات نشود، ولی اگر به یک مرزی برسد که برداشت همه، این باشد که کار او برای دنیا و برای حفظ قدرت خودش است، او این کار را نمی‌کند، اما در این‌جا دیگر بحث اکثریت و اقلیت نیست و باید شرایط را در نظر گرفت.

شما این سئوال را نسبت به حضرت مطرح کردید و من آن را نسبت به خود امام مطرح می‌کنم. اگر در زمان امام، این‌گونه می‌شد؛ شما بگویید امام چه می‌کرد؟ بنده قاطعانه می‌گویم اگر امام می‌دید که در صورت اقدامی، مردم بی‌دین می‌شوند، و برداشت مردم این است که ایشان دنیاداری می‌کند، این کار را نمی‌کرد. اما اگر برداشت مردم و به خصوص قاطع عقلای مردم، چنین نبود؛ بله، به هر وسیلهٔ ممکن، کار خود را پیش می‌برد و این عمل، یک کار عقلایی است. در حالی که اقلیت و اکثریت این‌گونه نیست، بلکه به شرایط خاصی وابسته است و بستگی به قضاوت عقلای قوم دارد و شبیه این، در امر به معروف و نهی از منکر هم وجود دارد؛ یعنی تا جایی راه دارد که هدف تأمین شود، ولی اگر روزی فساد به گونه‌ای گسترش یافت که امر به معروف و نهی از منکر کردن به دین لطمه می‌زد، در این صورت باید آن را متوقف کرد. حکومت اسلام بعد از منعقد شدن و استقرار ارکانش، فرضش بر این است که اگر دو هزار نفر هستند و ده نفر از آنها خلاف کار هستند، فقط آن ده نفر را باید امر به معروف و نهی از منکر کرد، اما اگر همه خلاف‌کار شدند، دیگر نمی‌توان امر به معروف و نهی از منکر کرد.

به نظر من، امر به معروف، حکومت، تبلیغ و... همه و همه هدف دارند و این‌گونه

نیست که همه آنها برای صرف ثواب بردن باشد. هر جا به هدف نزدیک شویم، انجام می‌دهیم والّا از انجام آن صرف‌نظر می‌کنیم. ما در زمان حضرت، موارد زیادی داریم که ایشان صلاح نمی‌دیدند بعضی احکام اجرا شود و این، همان اهم و مهمی است که در نظر گرفته می‌شود.

بنده از فرمایشات حضرت‌عالی چنین برداشت می‌کنم که بسیاری از مطالبی که در حکومت علوی(ع) توسط حضرت امیر اجرا می‌شد، برای ما قابل استنباط نیست؛ چون ما به تمام جوانب و جزئیات قضایا آگاهی نداریم و در واقع تنقیح مناط و تشخیص ملاک اصلی بسیاری از برنامه‌ها و تصمیم‌گیری‌های حضرت، با علم محدود ما قابل استنباط نیست.

محکماتی هم دارد. برای امیرالمؤمنین، عدالت در حکومتش به این معنا است که نگذارد اجحافی صورت گیرد یا بیت‌المال پایمال شود. این برای ما الگو است. اگر می‌گوییم برای مردم ارزش قائل بود یا بین خودش و مردم فاصله‌ای قائل نبود؛ می‌توان گفت که این‌ها واقعاً قابل الگوبرداری است، ولی مواردی است که مربوط به امامت یا نبوت است که حکم خاص خود را دارد. در این موارد، ما خیلی ساده می‌توانیم بپذیریم که ولی‌فقیه اشتباه می‌کند و بعداً خودش هم متوجه اشتباهش می‌شود، ولی در مورد ائمه و انبیا، این حرف جایی ندارد.

به نظر می‌رسد، این مطالب شما قابل مناقشه است؛ زیرا در همین محکمات نیز ممکن است کسی بگوید مقتضیات زمان و مکان و مناسبات در نحوهٔ برخورد اثر می‌گذارد، مثلاً در آن زمان و مکان، برخی از مسائل امکان داشت، امّا در این زمان، امکان ندارد، مثل ارتباط مستقیم رهبر با مردم که در این زمان، چندان امکان‌پذیر نیست.

این‌که اختلاف در مصادیق است. بحث این نیست که همه مردم بتوانند بروند خدمت رهبری، ولی دفتر رهبری باید به‌گونه‌ای باشد که درد مردم به آن‌جا برسد.

اجازه بدهید تا از محل بحث خارج نشویم! تحلیل شما از کیفیت برخورد حضرت امیر(ع) با مخالفان سیاسی و نظامی چیست؟

این پرسش از جهاتی قابل تأمل است. اولاً باید دید که این مخالفت‌هایی که به مخالفت‌های آن زمان تشبیه می‌شود، چه وجه شبهی دارد؟ به عبارت دیگر، این

مخالفانی که گفته می‌شود، مخالف سیاسی هستند، چه شباهتی با مخالفان آن زمان دارند؟ شما بگویید در زمان حضرت چه مخالفت‌هایی بوده است و الان هم آیا شبیه آن را داریم تا از برخورد حضرت، الگو بگیریم؟ الان، بسیاری از مخالفت‌ها، فکری و در نحوهٔ اداره حکومت است، آیا در زمان حضرت، چنین مخالفت‌هایی بوده است یا مخالفین زمان حضرت، مثل مخالفین بسیاری از سلاطین قبل بوده‌اند که می‌گفتند تو نباش تا ما باشیم؟ امّا الان بسیاری از مخالفین ما، مخالف فکری هستند.

مگر مخالفت نهروانی‌ها که می‌گفتند: «لا حکم الّا لله»، مخالفت فکری نبود؟

آنان معتقد بودند که حضرت مرتکب گناه شده و به همین دلیل می‌گفتند نباید حکومت کنی! آیا الان چنین چیزی است؟

باید مخالفت فکری را معنا کنیم. به یک معنا، مراد از مخالفت فکری این است که یک نوع قرائت از دین مطرح است. به نظر می‌رسد با توجه به نزدیکی آن زمان به عصر رسول، این بحث‌ها در سطح کلان آن، کم‌تر بوده، ولی ما دو نوع مخالف را می‌توانیم به طور کامل از هم جدا کنیم؛ گروهی با شیوه‌های حضرت مخالف بودند، مثلاً بعضی از شیوه‌هایی که حضرت برگزیده بودند، این بود که بیت‌المال را به طور یکسان تقسیم می‌کردند. در حالی که، در تاریخ آمده عمر به ابابکر پیشنهاد کرد و ابابکر نپذیرفت و یکسان تقسیم کرد، ولی در زمان عمر، یک تقسیم‌بندی‌هایی به وجود آمد که بر اساس درجات مهاجر، انصار و مهاجر بدوی و... بیت‌المال تقسیم می‌شد. حتی ابن ابی‌الحدید در ذیل جمله حضرت که فرموده‌اند: «أتأمرونی ان اطلب النصر بالجور» چنین نقل کرده است که اگر مال خودم بود یکسان تقسیم می‌کردم، حال که مال خدا است، به طریق اولی به طور مساوی تقسیم خواهم کرد.

عمر فاصله طبقاتی را در نظر گرفته بود و می‌گفت به مقرب‌ترها بیش‌تر پرداخت شود و از موارد مسلّم تاریخ است که در زمان عثمان نیز تبعیض‌های عمده‌ای در تقسیم بیت‌المال بود و زمانی که حضرت عهده‌دار امر حکومت شد، نظر خیلی‌ها بر این بود که همان شیوه را ادامه دهد و یا این‌که به حضرت پیشنهاد شد که طلحه و زبیر را به کار بگمار و معاویه را نیز فعلاً در شام ابقا نما و قضیهٔ داخلی را حل کن و سر فرصت به یکی یکی آنها رسیدگی نما!

بالاخره افرادی بودند که مخالفت‌هایی داشتند. نقل شده طلحه و زبیر آمدند و گفتند چرا با

ما مشورت نمی‌کنی؟! حضرت در جواب آنان فرمود: شما با بقیه یکسان هستید.

این‌ها در عمل یک نوع مخالفت‌هایی در شیوه‌های تقسیم بیت‌المال و نصب ولات داشتند. یک عده‌ای نیز مخالفت نظامی داشتند که مطلب واضحی است و عده‌ای هم که مخالفت سیاسی داشتند و مخالفت آنان، به مخالفت نظامی تبدیل شد. الان نیز نوع مخالفت‌های فکری موجود به شیوه اداره جامعه است ولو این‌که به یک معنا، مخالفت فکری در نهایت، همان داعیه اداره جامعه به روش دیگری است، چه الان و چه درگذشته؛ یعنی همان وقت هم طلحه و زبیر در نهان، قصدشان این بود که اگر ما باشیم، بهتر اداره می‌کنیم. الان نیز مخالفت سیاسی یا اداره حزب، معنایش این است که برای به دست‌گیری قدرت با ارائه نظرات و بدون دست به شمشیر بردن تلاش می‌کنند.

سخن من این است که در زمان حضرت هر دو گروه بودند و همهٔ مخالفان در همین دو جبهه سنگر گرفتند. مقصود این است که اختلاف‌ها و تفاوت‌هایی که در آن دوران وجود داشت، الان نیز وجود دارد. با توجه به این مطالب، لطفاً حضرت‌عالی نوع مخالفت‌های دوران حضرت امیر را تعریف کنید و نوع سیره و برخورد حضرت را بیان فرمایید!

آیا مخالفان حضرت را در این سه گروهی که با حضرت جنگیدند محصور می‌کنیم یا نه، نوع دیگری از مخالفت نیز وجود داشته است؟!

قبل از این‌که آنها با حضرت جنگ کنند، مخالف سیاسی بودند و با اظهار نظر خود، با حضرت مخالفت می‌کردند، امّا گاهی هم با حضرت همکاری می‌کردند.

حالا فرض بر این است که این سه گروه، قبل از این‌که دست به شمشیر ببرند، مخالف نظامی نبودند و تازه بعد از این هم که مخالف نظامی شدند، حضرت در برخورد با ایشان مماشات می‌کردند. این سه گروه به یک معنا، مخالف سیاسی بودند، امّا بعد از مدتی با نوع تعاملاتی که در جامعه صورت گرفت، به این نتیجه رسیدند که نمی‌توانند با حکومت کنار بیایند و باید با اقدام نظامی به مقاصد خود دست پیدا کنند. تحلیل حضرت‌عالی در این زمینه چیست؟

اگر ما مخالفین حضرت را در همین سه گروه منحصر کنیم و با قبل از آن کاری نداشته باشیم، بالاخره، مخالفت آنان زمانی به فعلیت رسیده است. به نظر شما، مخالفت معاویه

و دار و دستهٔ او با حضرت، چگونه مخالفتی بود؟ به نظر می‌رسد مخالفت‌های معاویه، عین مخالفت‌هایی است که قبل و بعد از اسلام بین سلاطین بوده است و اصلاً چیزی غیر از آن نیست. اصلاً بحث دین و خواست مردم در کار نیست و یک حاکم اسلامی مثل حضرت با چنین آدمی چه می‌کند؟

به نظر من، مصلحت‌سنجی می‌شود که با او برخورد شود یا خیر. این‌که بگوییم چون حضرت با معاویه برخورد کرد، پس هر جا کسی مثل معاویه در مقابل حکومت اسلامی ایستاد و اقدام به مخالفت کرد باید با او برخورد شود، ظاهراً معقول نیست و باید مصلحت را در نظر گرفت. اصلاً جنگ زمینه خاص خود را می‌طلبد. به نظر من، این‌که این سه گروه وقتی به مرحله‌ای رسیدند که مخالفت نظامی کردند، چیزی نیست که در یک دوره دیگر نیز اتفاق بیافتد و بگویند ما می‌خواهیم همین کار را انجام بدهیم، مگر آن‌که همان مسائل و شرایط به طور یقینی وجود داشته باشد که این شرایط و مسائل هم با مصلحت‌سنجی به دست می‌آید.

اما قبل از آن که به این‌جا برسند، افرادی که در مخالفت شاخص بودند، چه نوع مخالفتی داشتند؟ ظاهراً بر سر ریاست مخالفت داشتند. اگر شما می‌گویید آنها کسانی بودند که بر سر ریاست، اختلاف نداشتند و مردم نیز کاری به آن نداشتند، پس چگونه از این مطلب در دوران خودمان استفاده کنیم و بگوییم حضرت امیر مخالفینی داشتند و تا زمانی که دست به شمشیر نبردند، با آنها کاری نداشت؟! امروز چه شباهتی بین یک روزنامه‌نویس با افرادی که در زمان حضرت بودند وجود دارد که بگوییم امروز هم متعرض این مخالف نشوید؟! و یا به قول شما، چه شباهتی بین یک مخالف سیاسی که تریبون در دست او است و آن پنج نفری که در آن موقع بودند وجود دارد؟! به نظر من، باید توجه کرد که در آن زمان، هر کاری طبق مصلحت انجام می‌شد و الان نیز همین‌طور است، گرچه منکر اشتباهات نیستیم. ما باید برای الگوبرداری چارچوب درست کنیم. آیا اگر حضرت در زمان ما بود و می‌دید که چند نفر جمع شده‌اند و در سطح کلان سمپاشی می‌کنند و مردم را به حکومت بدبین می‌کنند، چیزی نمی‌گفت؟ در آن زمان این‌گونه نبوده است و نهایتاً این طور بوده که قبیله‌ای مخالفتی داشته است.

ثانیاً، مباحث فکری خیلی بسیط بوده و اصول مسائل کلامی در زمان امام صادق(ع) گسترش یافت، ولی در ابتدا، خیلی بسیط و ساده بود. آن روز، امور جامعه روی مصلحت انجام می‌گرفت و امروز نیز باید روی مصلحت صورت پذیرد. این‌که امروزه گفته می‌شود حضرت تا قبل از این‌که مخالفین دست به شمشیر ببرند، کاری با آنها نداشت و الان هم باید این‌گونه باشد. این سخن، مقایسه درستی نیست. بله؛ در زمان حضرت زندانی سیاسی وجود نداشت، ولی آیا الان نیز نباید داشته باشیم؟ اول باید شباهت این دوران را با آن دوران به دست آورد و پس از آن حکم کرد.

حضرت با مخالفین چگونه برخورد می‌کردند؟ لطفاً شما برای ما الگوی مناسب را ترسیم فرمایید!

پیش از این‌که کسی دست به اسلحه ببرد، با او کاری نداشته باش و او را در مخالفت آزاد بگذار! امّا درکجا داریم که در زمان حضرت، کسی فساد را ترویج کرده و حضرت با او کاری نداشته است؟! ما چنین چیزی نداریم. به نظر من، در آن زمان، حضرت با مخالف خودش کاری نداشت و ما امروز نیز باید چنین باشیم، ولی آیا تا این حد که فسادی را ترویج کند؟! به نظر من، مخالفت‌های فکری آن زمان بسیط و کم اثر بوده است، بر خلاف امروز که خیلی گسترده و اثرگذار است. بنابراین، مخالفت‌های سیاسی زمان ما با زمان حضرت از جهاتی قابل مقایسه نیست و تفاوت‌های فراوانی دارد.

ما به لحاظ تاریخی به این نکته رسیده‌ایم که در دوره‌های قبل از اسلام و پس از آن، آن‌چه که مهم بوده، صفات حاکم بوده است که دربارهٔ آن نیز بحث می‌کردند و پاسخ این سئوال را می‌دادند که چه کسی باید حکومت کند؟ در بعضی از آیات و روایات به این سئوالات مطرح شده در صدر اسلام نیز جواب‌هایی داده شده است و به طور نسبی در سیرهٔ حکومتی پیامبر اسلام و حضرت علی(ع) به تواتر اجمالی رسیده است.

در روایتی، حضرت می‌فرمایند: من به هر کسی که طالب حکومت باشد، منصب نمی‌دهم. پس در آن دوران این بحث مطرح بوده است که چه کسی و چگونه باید حکومت کند؟

اما در دوران جدید و در اندیشه جدید، روی این‌که چه کسی باید حکومت کند، نمی‌توانیم خیلی کار کنیم؛ چون قدرت فسادآور است و یا روی این‌که افراد را در سطح کلان مدیریت

چگونه می‌توان حفظ کرد، بلکه باید روی چگونگی حکومت بحث کنیم و قوانین اساسی دولت‌ها نیز در جهت چگونگی حکومت تدوین شده‌اند. حال، سئوال من این است که اگر حکومت فعلی جامعهٔ خودمان را که حضرت‌عالی نیز به آن اشاره کردید نسبت به آن چیزی که چگونگی حکومت در صدر اسلام است و می‌گوییم که بعضی از مطالبش نیز معلوم نیست و کلیاتی است که قاعدتاً تحت اخلاق سیاسی مطرح است، نه در شکل حقوق سیاسی آن، نسبت به شرایط حاکمان صدر اسلام که معصوم بودند چگونه بسنجیم؟!

اگر قرار باشد نسبت به شرایط فعلی نیز کلیت بحث را در هر مسأله‌ای مطرح کنیم، حکومت کردن می‌تواند با تغییرات زیادی همراه شود؛ زیرا ویژگی‌های هر عصری سبب می‌شود که مصلحت‌ها زمینهٔ خطای فراوانی را برای اشخاص فراهم کنند. به همین دلیل، آیا روی این کلیتی که صحبت می‌کنیم، فکر کرده‌ایم که آیا شرایط نیز یکسان است یا خیر؟

شرایط کنونی دنیا ایجاب می‌کند که در عین این‌که کسی معتقد باشد که یک نفر با مصلحت‌سنجی می‌تواند یک مملکت را اداره کند، همان شرایط نیز ایجاب می‌کند که باید در یک چارچوبی باشد که همین قانون اساسی ما نیز، در همان چارچوب است. ولی باید توجه داشته باشیم که فرق ما با دیگران، این است که دیگران می‌گویند ما طبق قانون‌اساسی خودمان و یا مبنایی که داریم، عمل می‌کنیم و جلو می‌رویم و به هر جا رسیدیم، برسیم، امّا به دلیل دینی بودن جامعهٔ ما، علاوه بر آن، اضافه مختصری نیز داریم؛ یعنی علاوه بر عمل کردن طبق چارچوب مشخص، باید دین را نیز حفظ کنیم. فرض کنید اگر طبق قانون، گزینش رییس جمهور انجام می‌شود، ولی به جایی رسیدیم که احساس کردیم اگر این شخص رأی بیاورد، چنین و چنان می‌شود. در چنین موردی، باید حاکم، ولی‌فقیه و یا جمعیتی از عدول مؤمنین، دارای حقی در کنار قانون باشند. حال اگر می‌گویید به این مطلب در قانون تصریح کنیم، خوب، تصریح کنیم! مثل بسیاری از قوانین که به برخی از افراد حق وتو داده است، اما به هر حال، معنایش حق و اختیار است.

اگر ما دغدغه دین را نداشته باشیم، ظاهراً می‌توانیم به طور کامل طبق قانون عمل کنیم و به هر جا رسیدیم، برسیم! ولایت بر هر مولّی علیهی یک نوع ارتباط و آمادگی و شایستگی لازم دارد؛ یعنی اگر خواستیم شخصی را ولیّ طفلی کنیم، باید آمادگی این کار

را داشته باشد. اگر کسی که برای سرپرستی جامعه انتخاب می‌شود، شایستگی لازم را داشته باشد و متدین نیز باشد، باید چنین حقی را به او بدهیم. حال، اگر همین حق را در چارچوب قانون بیاوریم، بسیار خوب است. اگر عمل به قانون اساسی، به دین لطمه وارد کند، در یک کشور دینی قابل قبول نیست ولو این‌که متهم شویم که خلاف قانون اساسی عمل می‌کنیم. من معتقدم اگر در زمان امام چنین امری پیش می‌آمد، ایشان حتماً انجام می‌دادند، در عین حال، خود امام نیز فرمودند: هر چه قانون‌مندتر عمل کنیم، بهتر است. ولی این نکته را نمی‌توان گفت که ولو این‌که به دین صدمه بزند.

در احکام اسلام، مصداق، بسیار مهم است؛ یعنی اگر شما از هر فقیهی سئوال کنید که آیا انتشار روزنامه مخالف اسلام است؟ در جواب می‌گوید: خیر. این مطلب نسبت به مساجد و مراکز خیریه نیز مطرح است، ولی اگر مصداقاً تشخیص داده شد که این‌ها مشکل‌ساز هستند. بالاخره باید دست فردی برای برچیدن این عوامل مشکل‌ساز، باز باشد. حال، اگر قرار است در قانون به آن تصریح شود، خوب، تصریح شود! البته در چنین موردی مشورت لازم است، ولی این‌که کسی حق برخورد با چنین مواردی را نداشته باشد، پذیرفتنی نیست.

در تاریخ نقل شده که به حضرت گفتند: مصلحت اقتضا می‌کند که برای جذب اشراف، از بیت‌المالی که در اختیار شما است، به آنها بدهید و زمانی که زمینه عدالت فراهم شد، عدالت را اجرا کنید، ولی حضرت این مصلحت‌اندیشی را نپذیرفتند.

در واقع، همان کاری که حضرت انجام دادند، مصلحت بوده است؛ یعنی عمل کردن به عدالت و عمل کردن به چنین پیشنهادی، هر چند از روی خیرخواهی بوده، امّا مصلحت نداشته است.

با تشکر از شما که چنین فرصتی را در اختیار ما قرار دادید.

بنده نیز تشکر می‌کنم و امیدوارم که در پرتو این مباحث بتوانید شبهات محافل علمی را به‌طور دقیق شناسایی کنید و در پاسخ‌گویی کامل و جامع بکوشید.

آیةالله احمد صابری همدانی

در خدمت آیةالله صابری همدانی هستیم. با تشکر از این‌که وقت خود را در اختیار ما قرار دادند تا بعضی از مسائلی راکه پیرامون دورهٔ پنج ساله حکومت حضرت امیر(ع)، مطرح است، تبیین کنند. در ابتدا اگر حضرت‌عالی مطلب خاصی دربارهٔ حکومت امام علی(ع) دارید، مطرح فرمایید تا بحث را طبق چند محور تعیین شده، پی بگیریم.

بسم الله الرحمن الرحیم. با تشکر از آقایان محترمی که این فرصت را در اختیار بنده قرار دادند تا کمی در رابطه با حضرت علی(ع) که به نظر بنده، مظلوم‌ترین فرد در تاریخ بشریت است، مطالبی را عرضه بدارم. خیلی خوب است که در هر بُعدی از ابعاد زندگی مولی الموحدین، اول موقعیت حضرت علی(ع) را از نظر دین مقدس اسلام بشناسیم و بعد ببینیم برنامه‌های حکومتی علی بن ابی‌طالب و روش و رفتار او با مخالفین چگونه بوده و هدف‌هایی که ایشان داشته‌اند، چه بوده است؟

گمان نمی‌کنم در دنیای اسلام و میان شخصیت‌های اسلامی، از نظر علمی، زهد، شجاعت و ایمان، موقعیت کسی مانند موقعیت علی(ع) باشد؛ چون نوع صحابه سابقه غیر اسلامی داشتند، و یا بت‌پرست و مشرک بودند و بعد از چندی مسلمان شدند، ولی علی(ع) حتی به اندازهٔ لحظه‌ای هم کافر نبودند تا بتوانیم بگوییم علی(ع) اسلام را پذیرفته است.

لذا این بحث که اولین کسی که اسلام آورد، علی بود یا ابوبکر، غلط است؛ چون

علی(ع) اصلاً کافر نبوده است تا بگوییم چه وقتی اسلام را پذیرفته است. این گفته مثل این است که بگوییم پیغمبر چه زمانی مسلمان شد؟! چون نبی وُلِدَ مسلماً و از دنیا هم که رفت مسلم بود. لذا بحث از اولین فرد ایمان آورنده، درباره حضرت علی(ع) غلط است. فکر نمی‌کنم که از نظر علمی کسی در دنیا باشد که بگوید من به اندازه علی(ع) معلومات دارم. آن حدیث شریف که بین همه آقایان و علاقمندان علی(ع) معروف است: «فقد صیّرنی عبداً»؛ نوعاً، این حدیث را به عنوان احترام معلم ذکر کرده‌اند، امّا اگر با دقت بیشتری به آن نظاره کنیم، می‌بینیم که این معنا را نمی‌رساند. اگر می‌خواست این مطلب را برساند، می‌فرمود: «من علّم شخصاً حرفاً فقد صیّره عبداً». در حالی که در حدیث شریف چنین آمده: «من علّمنی حرفاً فقد صیّرنی عبداً» که این عبارت، در مقام تحدّی و تعجیز است. همان‌طور که در قرآن کریم آمده: «قل ان کنتم فی ریب ممّا نزّلنا علی عبدنا فأتوا بسورة من مثله».

از لحاظ شجاعت و زهد و تقوا نیز معلوم است که کسی نیست تا مرتبه و مقام علی بن ابی‌طالب(ع) را درک کند. با قطع نظر از این شواهد، دلایل دیگری نیز از روایات داریم، مثلاً در روایتی از پیامبر اسلام آمده است: «علیٌّ منی و انا من علی و هو ولیّ کل مؤمن بعدی». شارح کتاب التاج در حاشیه این روایت می‌گوید: اکبر منقبة لعلی بن ابی‌طالب، ولیّ کل مؤمن بعدی.

یک وقتی با بزرگان اهل سنت بحث می‌کردم. به ایشان می‌گفتم گناه ما چیست؟! قرآن درباره پیامبر فرموده: «ما آتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا»، اما در آیه دیگری فرموده: «ما ینطق عن الهویٰ ان هو الاّ وحی یوحی»، در آیه دیگری چنین آمده:«فلا و ربك لایؤمنون حتی یحکموك فیما شجر بینهم ثم لایجد فی انفسهم حرجاً مما قضیت و یسلّم تسلیما». طبق این آیات، باید سخن پیامبر اخذ شود و بدان عمل گردد. خوب، پیامبر نیز فرموده است: «من کنت مولاه فعلی مولاه»؛ «انا مدینة العلم و علی بابها». ما خیلی دوست داشتیم که ایشان بفرماید، «من کنت مولاه فسلمان مولاه»؛ چون سلمان ایرانی بود و یا می‌فرمود: «انا مدینة العلم و سلمان بابها» و یا «انی تارك فیکم الثقلین کتاب الله و اباحنفیه»؛ چون ابا حنیفه ایرانی است، حالا که نگفته ما چکار کنیم؟ او

فرموده: «علیّ منی و انا من علی و هو ولیّ کل مؤمن بعدی». پس با توجه به قرآن و سنت، ما مجبوریم که علی را بر همه مقدم بداریم و او را امام بدانیم.

از این گذشته، باید گفت که علی(ع) با این موقعیت بسیار عالی، در تاریخ اسلام نیز مظلوم‌ترین فرد است. کار به جایی رسیده که عده‌ای بگویند معاویه افضل است یا علی؟ با این‌که پیغمبر دربارهٔ بنی‌امیه فرمودند: «لکل شیءٍ آفة و آفة هذا الدین بنو امیه»، حتی ابن عساکر از پیامبر اسلام چنین نقل کرده است: «اذا رأیتم معاویة علی منبری فاقتلوه». با این همه، عده‌ای از مردم بگویند علی افضل است یا معاویه؟! این تفکر برای علی(ع) مظلومیت است، اما این‌طور نبوده و نخواهد بود که حقیقت برای همیشه مستور بماند: «فامّا الزبّد فیذهب جفاءاً و اما ما ینفع الناس فیمکث فی الارض»؛ باطل مانند کف روی دریا از بین می‌رود، اما حقیقت همچنان باقی خواهد ماند.

خوشبختانه هر چه زمان می‌گذرد، معرفت و شناخت مردم نسبت به پیامبر(ص) و اهل بیت ایشان، بیشتر می‌شود. من، عقیده‌ام این است که زمان مانند عقربه‌های ساعت می‌چرخد و می‌گذرد تا هر چیزی را در حد خودش بشناساند و دنیا رو به سوی یک حقیقتی در حرکت است که هر چیزی را در حدّ خودش بشناسد. آیا با گذشت زمان، برای معرفی افراد خوب، می‌توان از نام علی صرف‌نظر کرد؟! باید روی نام مبارک علی بن ابی‌طالب انگشت گذاشت و گفت: کسی که به دنیا آلوده نشده و هیچ مقامی او را متزلزل نساخت، علی بن ابی‌طالب بود؛ چه در زمانی که دستش در دست پیامبر بود و چه در زمانی که خانه‌نشین بود و چه در زمانی که قدرت داشت، هیچ فرقی نکرد.

این مطلب مقدمه‌ای می‌شود تا بگوییم حضرت در زمان حکومت به عنوان یک اسوه شناخته شده است و این اسوه بودن در نوع حرکت‌ها و برخوردهایی است که حضرت علی(ع) داشتند. بیشتر دوست داریم تا در دو محور بحث کنیم، یکی برخورد حضرت با مخالفان، اعم از مخالف سیاسی و نظامی و دوم آن اصولی که علی(ع) را به عنوان یک رهبر مطلوب برای ما معرفی کرده است. نظر حضرت‌عالی در رابطه با این دو محور چیست؟

اول به سئوال دوم جواب می‌دهم تا به طور مفصل به جواب سئوال اول بپردازم.

این مقدمه‌ای را که عرض کردم برای این بود که بگوییم حکومت حضرت به چیزی

نیاز نداشت؛ به بیعت نیازی نبود تا مردم بیایند و بگویند ما به عنوان خلیفه با شما بیعت می‌کنیم؛ چون مسألهٔ مشروعیت ولایت و خلافت ایشان در زمان پیغمبر اکرم(ص) برای همه ثابت بوده است، مخصوصاً برای اطرافیان پیغمبر.

علی(ع) نیازی نداشت که عده‌ای بیایند و بگویند شما رهبر ما باش! علی چه در خانه بنشیند و چه در میدان جنگ باشد و چه در رأس حکومت، امام است و مردم به او نیاز دارند و مراجعه می‌کنند. استاد بزرگوار ما، مرحوم آیة‌الله العظمی بروجردی می‌فرمودند: نیاز ما به علی(ع) دو گونه است: یک، از حیث علمی؛ دو، از حیث حکومت و خلافت که مورد اختلاف قرار گرفت و دیگران بر حضرت پیشی گرفتند. اما جنبهٔ علمی و مرجعیت دینی ایشان در جای خودش محفوظ ماند. لذا چه علی(ع) حکومت اسلامی را در اختیار داشته باشد و چه در اختیار نداشته باشد، مردم به ایشان نیاز شدیدی دارند.

نکتهٔ مهمی که در زندگی علی(ع) مشاهده می‌شود که در اوایل نامهٔ ایشان به مالک اشتر بدان اشاره شده، این است که علی(ع) برای اعتلای اسلام واقعاً زحمت کشید. ایشان از دَه سالگی در تمام مراحل با پیامبر اکرم(ص) بودند، حتی در لیلة‌المبیت در رختخواب پیامبر خوابید و خطر بزرگی را برای حفظ جان پیغمبر به جان خود خرید. در تمام جنگ‌ها همراه پیامبر بود و فقط در جنگ تبوک با پیامبر همراه نشد، آن هم به دلیل مسؤولیت مهم‌تری که خنثی کردن توطئهٔ منافقین بود.

حضرت علی(ع) با پیامبر همراه بود و واقعاً برای دین مقدس اسلام سرمایه‌گذاری کرد، جنگید و صدمه دید، چه در اُحد و چه در بدر. لذا هدف اصلی حضرت علی(ع) از زندگی، حفظ اسلام بود به همان معنایی که مورد نظر پیامبر گرامی اسلام بود. هر جا خطری متوجه اسلام بود، از خود مایه می‌گذاشت و خطر را به جان می‌خرید تا اسلام حفظ شود.

در نامه‌ای که حضرت به مالک اشتر نوشتند، مطلبی را بیان می‌کنند که واقعاً تأثّرآور است، اما در عین حال، ایمان و اعتقاد به ایشان را افزایش می‌دهد. علی(ع) می‌فرمایند: پیامبر اکرم(ص) مبعوث شد و مردم را دعوت کرد، ولی هرگز فکر نمی‌کرد که بعد از او، خلافت به کسی غیر از خاندان اهل‌بیت(ع) بیفتد؛ باور نمی‌کرد که مرا از دایرهٔ خلافت

بیرون کنند. اما آنچه باعث تأسف است این‌که مردم هجوم آوردند و با ابابکر بیعت کردند. آن‌جا من دیدم که اسلام از بین خواهد رفت و یا خلافت من از دست می‌رود. دیدم اگر از این حکومت صرف‌نظر کنم، برای من آسان‌تر است از این‌که به اسلام ضرری بیش از آن برسد که خلافت من از بین برود؛ چون خلافت مدت محدودی دارد ولی دین اسلام است که باید بماند و لذا من در آن موقع قیام نکردم، ولی اسلام را حفظ نمودم.

اگر علی(ع) در آن روز قبول نمی‌کرد و برای گرفتن حق خودش قیام کرده بود، از اسلام چیزی باقی نمی‌ماند. حضرت در این‌باره می‌فرمایند: «و اما حقّی فقد ترکته مخافة الفتنة». تنها هدف و انگیزهٔ علی(ع) اسلام بود و به همین دلیل بود که بعد از رحلت پیامبر اسلام(ص) سکوت و صبر را پیشهٔ خود ساختند و وقتی دیدند که مسألهٔ اسلام و خلافت در حال از بین رفتن است، برنامه‌های دیگری را اجرا کردند.

اگر فردی با فرد دیگری رابطهٔ خوبی نداشته باشد، حتی در مقام مشورت به گونه‌ای عمل خواهد کرد که رقیب خود را از میدان به‌در کند، اما علی(ع) در مقام مشورت با رقیب خود، چنان مصالح اسلام و مسلمین را در نظر می‌گیرد و نظر می‌دهد تا اسلام محفوظ بماند، گویی که خود او در رأس قدرت است. ایشان در مسائلی که پای اسلام و حفظ آن در میان باشد، حساب رقابت و دیگر مسائلی که بخواهد به حفظ اسلام لطمه وارد کند را جدا می‌کند و تنها فکر و ذکرش حفظ اسلام می‌شود.

یکی از مسائل مهمی که حضرت‌عالی بدان اشاره فرمودید، مسألهٔ حفظ بنیان و اساس دین توسط امیرالمؤمنین علی(ع) است، اما کلمات معصومین در باب حریّت و آزادی از امتیاز بالایی برخوردار است. بعضی از نویسندگان معاصر، از جمله جرج جرداق می‌گوید: چند تن از استانداران در زمان عمر به دلیل گزارشاتی که علیه آنان رسیده بود، احضار شدند. عمر در حالی که بسیار خشمگین بود، به آنان گفت: استعبدتم الناس و قد خلقکم الله احراراً!

خوب، این جمله را چگونه می‌توان با جملهٔ حضرت امیر(ع) که فرمود: «لا تکن عبد غیرك و قد جعلك الله حراً» مقایسه کرد؟

جرج جرداق می‌گوید: این جمله به مراتب بالاتر و بهتر از جملهٔ عمر است؛ زیرا عمر به کسانی خطاب می‌کند که آزادی مردم به دست آنان قربانی شده است و علاوهٔ بر آن، هیچ‌گونه

ضمانت اجرایی هم ندارد، اما جملهٔ حضرت امیر(ع) ضمانت اجرایی دارد؛ زیرا خطاب به عامهٔ مردم است. حال، با توجه به این‌که یکی از راهکارهای حفظ دین، بها دادن به اصل حریت و آزادی و ایجاد یک فضای سالم برای اظهار نظر کردن مخالفان است، حتی وقتی در سیره عملی حضرت نظاره می‌کنیم، می‌بینیم که ایشان بین مخالف و معاند تفاوت می‌گذاشتند.

نکتهٔ مهم در این‌جا، این است که ما از سیرهٔ عملی حضرت امیر(ع) برای پیشبرد حکومت اسلامی استفادهٔ کاربردی کنیم؛ چون به دلیل سوء مدیریت‌ها و ضعف مدیریت‌هایی که برخی افراد در طول تاریخ اسلام داشتند، اسلام به عدم توانایی در مدیریت و ادارهٔ جامعه متهم شده است. با توجه به این مطالب، آیا حضرت‌عالی الگوی قابل اجرایی را می‌توانید از سیرهٔ علمی و عملی حضرت امیر(ع) به دست دهید تا نحوهٔ برخورد حکومت و حاکمان با مخالفان و معاندان مشخص شود؟

از نامه‌های پر بار حضرت این الگو قابل استنباط است. قبل از خلافت علی(ع)، تشکیلات حکومت در دست عده‌ای اسیر بود و وسیلهٔ استثمار مردم قرار گرفته بود. حاکمان از قوّت و قدرت خودشان سوء استفاده می‌کردند. حضرت در پایانِ نامهٔ خود به مالک اشتر توصیه می‌کند که نگذارد مسجد و منبر به دست نااهلان بیفتد و این مراکز اسلامی را باید آزاد کرد و... .

ایشان قرآن را که قانون اساسی اسلام است، ملاک حکومت خود قرار داد. به همین دلیل بود که وقتی به ایشان گفتند با تو بیعت می‌کنیم به شرط آن‌که طبق سیرهٔ شیخین عمل کنی، حضرت نپذیرفتند و فرمودند من طبق کتاب و سنت و اجتهاد خودم عمل می‌کنم و به گذشته کاری ندارم. معنای این سخن آن است که نزد ایشان کتاب خدا و سنت رسول او رسمیت دارد.

به عقیدهٔ من، اگر آقایان می‌خواهند از مخمصه‌های جناحی و جناح‌بندی‌ها راحت شوند و مردم بتوانند در صراط مستقیم انقلاب اسلامی باقی بمانند باید به قانون‌اساسی عمل کنند؛ زیرا این قانون توسط علما و خبرگان تهیه شده و نود و هشت درصد مردم نیز به آن رأی مثبت داده‌اند. قانون اساسی ما هم اسلامی است و هم مردمی، پس باید محور عمل همه قرار گیرد. اگر این گفتار حضرت امیر(ع) عملی گردد، هیچ حرج و مرجی پیش

نخواهد آمد. ایشان می‌فرمایند: «یستدل علی ادبار الدول باربعة...»؛ دلیل عقب گرد دولت‌ها چهار امر است که یکی از آن امور این است که اساس زندگی مردم کنار گذاشته شود و دولت‌ها به مسائل فرعی مشغول شوند.

نوشته‌اند که سید رضی، جامع نهج‌البلاغه نزد یکی از علمای اهل سنت درس می‌خواند. عده‌ای به او اعتراض کردند که تو با این مقام علمی، نزد علمای اهل سنت درس می‌خوانی؟! او در جواب گفت: ادبیات این عالم قوی است و من به این دلیل به درس او می‌روم.

حال، ممکن است کسی با شخص ما عناد دارد و اعتقادش نیز با ما سازگار نباشد، اما مدیریت او قوی است، باید او را به کار گرفت. این شیوهٔ حضرت امیر(ع) بوده است.

برخی می‌گویند عدل مطلق و ظلم مطلق در حوزهٔ حکومت پایدار نخواهد بود، چنان‌که در روایات بر آن تأکید شده است و تاریخ نیز به ما نشان داده حکومتی که بر اساس ظلم مطلق پایه‌ریزی شده است، پایدار نخواهد بود.

اما در مورد عدل مطلق هم عده‌ای معتقدند که چون حضرت امیر(ع) حکومت خود را بر اساس عدل مطلق بنا نهاد و بر اصول خود پای فشرد و بر توزیع عادلانهٔ ثروت بین اقشار مختلف جامعه اصرار کرد و به مسألهٔ مناصب و مسؤولیت‌ها توجه داشت تا در دست نااهلان قرار نگیرد، حکومت او پایدار نماند و دوام چندانی پیدا نکرد. با توجه به این تحلیل، آیا شما حکومت حضرت را موفق می‌دانید یا خیر؟ و اگر آن را موفق می‌دانید، شاخصهٔ موفقیت حکومت ایشان چیست؟

با انگیزه و هدفی که حضرت امیر در تشکیل حکومت داشت و با کرامت‌های انسانی که در وجود حضرت بود و توجه به رضایت خداوند متعال و عمل به احکام و قوانین اسلام که در رفتار حضرت مشخص بود، خواه حکومت ایشان را موفق بدانیم یا ناموفق، فرقی نمی‌کند. هدف حضرت، تنها تأمین اهداف و برنامه‌های پیامبر اکرم(ص) بود و بس.

همین اشکال در زمان خود حضرت مطرح شد که نمی‌بینید معاویه به اطرافیان خود پول می‌دهد و با این کار، قدرت خود را تقویت می‌کند؟! شما هم از بیت‌المال در جهت تقویت قدرت خود استفاده کنید! حضرت با این پیشنهاد مخالفت کردند و فرمودند ـ با

این مضمون ـ من دین خود را برای به دست آوردن قدرت و شهرت از دست نمی‌دهم.

اما به نظر من، حکومت حضرت امیر(ع) موفق‌ترین حکومت بود؛ زیرا به هدف خود که حفظ اصل اسلام بود، رسید. ایشان در مدت کوتاه حکومت خود، ثابت کردند که حکومت اسلامی مورد نظر اسلام قابل اجرا است.

آیا این مطلب که حفظ نظام از اوجب واجبات است با این رفتار حضرت امیر(ع) که حفظ ارزش‌ها را بر حفظ نظام مقدم می‌داشتند، در تعارض نیست؟

باید گفت که علی(ع) مخالفین زیادی داشتند که بعضی اوقات مسائلی را مطرح می‌کردند و به گونه‌ای مخالفت خود را بروز می‌دادند. حضرت امیر(ع) متوجه تمام این مسائل بود و از مخالفت آنان نیز آگاهی کامل داشت، اما تا جایی که ممکن بود و اصل اسلام به خطر نمی‌افتاد، با آنان مماشات می‌کرد و وقتی اصل اسلام را در خطر می‌دید، برای نجات آن، اقدامات تندی انجام می‌داد. در زمان عثمان مسائل زیادی را خدمت حضرت مطرح می‌کردند که حضرت نیز با آن مسائل موافق بود، اما نسبت به عملکرد عثمان اقدام نمی‌کرد؛ زیرا شاید اگر اقدام می‌کرد، اصل اسلام به خطر می‌افتاد، ولی نسبت به مخالفین خود، وقتی دید که آنها تمام نیروهای مادی و معنوی خود را برای حذف اسلام آماده کرده‌اند، قاطعانه ایستاد و از اسلام دفاع کرد.

ما در نحوهٔ برخورد حضرت با مخالفان، دوگونه برخورد از ایشان می‌بینیم. ایشان گاهی در برخورد خود مماشات می‌کردند، مانند برخورد حضرت با زیاد وگاهی نیز بر اصول مورد قبول خود پای می‌فشردند. حال، اگر بخواهیم به این مسأله از منظر دیگری بنگریم و نتیجه بگیریم که هرگاه ایشان بر مطلبی پافشاری می‌کردند، اصل اسلام در خطر بوده است و هرگاه در برخورد خود مماشات می‌کردند، خطری متوجه اصل اسلام نبوده است، نیاز به قرائن و شواهدی دارد تا بتوانیم شاخص خاصی به‌دست آوریم. لطفاً در این مورد توضیحات لازم را بیان فرمایید!

البته این شاخص را باید مشخِّص تعیین کند. ما که در زمان حضرت امیر(ع) نبودیم تا بدانیم حرکت لشکر اسلام به ایران و شرکت کردن عمر با چه موقعیتی مواجه بوده و رفتن عمر به بیت‌المقدس چه فایده‌ای داشته است. این مقداری که برای ما قابل درک و

فهم است، این‌که تنها کسی که واقعیت را تشخیص می‌داد، حضرت علی(ع) بود. ایشان می‌دانست که حرکت کاروان جمل چه خطراتی برای اسلام در بر داشته که با آن به شدت مقابله می‌کند؛ زیرا در صحنه حاضر بوده و تمام زوایای مسأله را زیر نظر داشته است. ما نمی‌توانیم این‌گونه مسائل را به صورت قاعدهٔ کلی در آوریم تا در جامعهٔ امروز ما قابل استفاده باشد و این مسأله ـ فهم زمان و مکان در برخورد با مسائل ـ به نظر کارشناسان یا ولی‌فقیه و حاکم اسلامی موکول شده است.

مطابق این نظر شما که مرجع تشخیص مصادیق تعارض بین حفظ نظام و حفظ ارزش‌ها را حاکم و مسؤولان می‌دانید، در مورد حاکم معصوم با فرض قبول عصمت قابل قبول است، اما در مورد حاکمان غیر معصوم قابل قبول نیست؛ زیرا قاعدتاً آنان حفظ نظام و اسلام را در حفظ وجود خود می‌بینند که باعث به وجود آمدن مشکلات فراوانی می‌شود.

در ضمن، احتمال خطا در تطبیق مصادیق به وسیلهٔ آنها بسیار زیاد است. آیا این مسأله دارای ضوابط خاصی است یا خیر؟

اولاً ارزش‌ها و احکام الهی، اعم از حلال‌ها و حرام‌ها، مسائل مشتبهی نیستند و از هم مشخص و متمایز هستند. ارزش‌ها یک‌سری مسائل اجتماعی می‌باشند که ربطی به حلال‌ها و حرام‌ها ندارند. بله؛ بنابر فرمایش جناب‌عالی، پیامبر اکرم(ص) و ائمهٔ معصومین(ع)، دارای عصمت بودند و همهٔ مسائل را درست تشخیص می‌دادند که چه مسائلی برای اسلام خطرآفرین است و چه مسائلی خطرآفرین نیست. اما ما که در این عصر و زمان زندگی می‌کنیم، به قدر کافی از مسائل اطلاع نداریم و باید به اموری اقدام کنیم که عقل و شرع آن را می‌پسندد، مانند مشورت کردن. اگر بنا باشد تشخیص همهٔ مصالح و مفاسد با معصوم باشد، وقتی که به معصوم دسترسی نداریم چه باید بکنیم؟!

در تمام جوامع، رسم بر این است که برای تشخیص و تبیین هر مسأله، به متخصص و کارشناس آن مسأله رجوع می‌کنند و با مشورت کردن با آنان، تصمیم نهایی گرفته می‌شود. در جامعهٔ اسلامی ایران نیز چنین است. این‌طور نیست که مسؤولین علم غیب داشته باشند؛ نه رهبر علم غیب دارد و نه رییس جمهور و نه هیچ کس دیگری. مسائل مربوط به احکام که نیازی به مشورت ندارد و باید طبق موازین شرع به آنها عمل کنیم و

مسائل اجتماعی باید به کارشناسان آن مسأله ارجاع داده شود تا با دید بازتری آن را بررسی و بعد طبق مصلحت به آن عمل کنیم.

البته همان‌طور که فرمودید، گاهی اوقات ارزش‌ها با هم تعارض می‌کنند. وقتی ما به سیرهٔ علوی مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم که در نظر ایشان، اصل امنیّت یک اصل مسلّم بوده، اصل حریّت و آزادی، اصل اقتدار ملّی و حاکمیّت اسلامی مسلمانان، اصل مدارا و سازش، اصل استرحام، اصل عدم مداهنه و سازش در اصول نیز از اصولی هستند که در نظام علوی به آن توجه شده است که حاکم و یا مدیر جامعهٔ اسلامی باید به این مطلب توجه داشته باشد که وقتی در مقام اجرای این اصول بر می‌آید، ممکن است این اصول با هم تزاحم و تعارض پیدا کنند و برای رفع این تعارض و تزاحم باید به سیرهٔ علوی مراجعه کند. با توجه به این مطالب، کدام یک از این اصول مورد عنایت ویژه حضرت بوده‌اند تا ما در مقام تزاحم، بتوانیم با استفاده از سیرهٔ علوی، تزاحم و تعارض را رفع کنیم؟

ما هیچ نظامی را سراغ نداریم که مخالفان فکری و عقیدتی نداشته باشد. بعد از رحلت پیامبر اسلام، ابوسفیان به علی(ع) گفت: دستت را دراز کن تا با تو بیعت کنم. حضرت علی(ع) که از نیّت او کاملاً آگاه بود و می‌دانست که او برای ایجاد اختلاف چنین پیشنهادی کرده تا از اختلاف به وجود آمده نهایت استفاده را ببرد، از این کار امتناع کرد؛ زیرا نه تنها حق علی(ع) گرفته نمی‌شد که اصل اسلام نیز از بین می‌رفت. ما در اصول بحثی داریم با عنوان «الاهم فالاهم» که باید امر مهم‌تر در اولویت قرار بگیرد و تشخیص امر مهم‌تر بر عهدهٔ همان شخصی است که می‌خواهد آن کار را انجام دهد. اگر افراد در کار خود حُسن نیت داشته باشند و قانون اساسی را محور کارشان قرار دهند، در تزاحم بین قوانین یا موارد دیگر هم می‌توان به راه حل‌های مناسبی رسید.

بیعت یکی از مسائل بحث برانگیز در حکومت علوی است؛ یعنی اگر ما مسألهٔ نصب را در خلافت حضرت امیر(ع) بپذیریم، باز هم مسألهٔ بیعت مطرح خواهد بود.

آنچه را که در این بحث در صدد رسیدن به آن هستیم، وقایعی است که پیرامون به دست‌گیری قدرت توسط حضرت علی(ع) و تفسیر آن وقایع از منظر تاریخی است. در این‌جا چند نکتهٔ مهم وجود دارد که یکی از آن نکات، امتناع حضرت از قبول حکومت است و حال

آن‌که در تاریخ نقل شده است که بعد از رحلت پیامبر، ایشان تلاش زیادی به خرج دادند تا حقّشان را باز پس بگیرند. اما وقتی مردم به سمت ایشان هجوم می‌آوردند تا با ایشان بیعت کنند، ایشان می‌فرمایند: «انی لکم وزیراً خیرٌ منّی لکم امیراً». و در مواقع دیگری چنان به بیعت مردم با حاکم تمسّک می‌کنند که گویی مشروعیت حکومت توسط مردم به دست می‌آید.

وقتی به مسائل تاریخی و وقایع این چنینی می‌نگریم، این سئوال پیش می‌آید که آیا امتناع حضرت برای این بود که می‌خواستند آرای بیشتری برای خود به دست آورند و یا قصدشان این بود که حجت را بر مردم تمام کرده باشند و یا دلیل دیگری داشت؟

از مسألهٔ بیعت در قرآن کریم یاد شده است، اما این بیعت مردم با حضرت علی(ع) اصلاً دلیل بر مشروعیت نیست. مردم با پیامبر هم بیعت کردند، اما بیعت آنان به این معنا نبود که با بیعت ما، تو پیامبر شدی! بلکه به این معنا بود که پیامبر را تنها نگذارند و او را یاری کنند، که این مسأله سابقهٔ تاریخی نیز دارد: «فلمّا احسّ عیسی منهم الکفر قال من انصاری الی الله، قال الحواریون، نحن انصارالله». انصار حضرت عیسی(ع) حواریون بودند و انصار حضرت رسول(ص) اهل مدینه، اما به هیچ وجه، بیعت آنان تأثیری در مشروعیت نداشت.

بیعت مردم با علی(ع) نیز برای مشروعیت بخشیدن به امامت و رهبری امام علی(ع) نیست، بلکه مشروعیت امامت و رهبری حضرت امیر(ع) از جای دیگری به دست آمده است و بیعت مردم فقط برای همکاری در اجرای برنامه‌های حکومت حضرت امیر بود.

و اما دلیل این‌که حضرت بر بیعت مردم تأکید می‌کند، این بود که حضرت مردم آن زمان را شناخته بود که یا دروغ می‌گویند و یا باکوچک‌ترین حرکتی می‌ترسند و عقب‌گرد می‌کنند و چون می‌دانست که آنها با چه اهدافی می‌خواهند با او بیعت کنند، فرمود: من وزیر باشم برای شما بهتر از آن است که امیر باشم، و وقتی اصرارها برای قبول حکومت زیاد شد، حضرت حکومت را قبول کردند.

حال اگر مردم طبق دعوت حضرت که فرمود: «دعونی و التمسوا غیری»، به سراغ فرد دیگری می‌رفتند، آیا مسؤولیتی متوجه حضرت نبود؟

خوب، طبیعی است که «لارأی لمن لایطاع».اگر شرایط مناسب بود و جامعه پذیرفت،

حضرت حکومت را به دست می‌گیرد و جامعه را اداره می‌کند، اما اگر شرایط مناسب نبود، در کنار قضایا می‌ماند و بدون آن‌که حکومت و مدیریت جامعه را بر عهده داشته باشد، سعی در نجات جامعه می‌کند که اگر هدایت شدند که حضرت موفق بوده است و اگر هدایت‌نشدند،مسؤولیتی متوجه حضرت‌نیست.البته خود حضرت باعصمتی‌که داشتند، شرایط را تشخیص‌می‌دادند و طبق وظیفه‌ای که بر عهده داشتند،عمل‌می‌کردند.

علت دیگری راکه می‌توان برای بیان این جمله توسط حضرت بیان کرد، این است که بعد از کشته شدن عثمان، حضرت به دست داشتن در قتل او متهم شد و چون حضرت می‌خواست این تهمت را ردّ کند، فرمود: «دعونی و التمسوا غیری...».

چه استفاده‌ای از این عمل حضرت می‌توان کرد؟ اگر در مورد یک حاکم اسلامی، چه در مقام حدوث و چه در مقام بقا، اختلاف شد، آیا او باید حکومت را رها کند و خود را منزوی نماید، بدون آن‌که در مقام دفاع از خود برآید؟!

باید دید منشأ اختلاف چیست؟ گاهی منشأ اختلاف، سستی و عدم قاطعیت است که باید آن را اصلاح کرد. ما به معلول کاری نداریم، بلکه می‌خواهیم علت اختلاف را به دست آوریم و آن را رفع کنیم. گاهی علت اختلاف عمل نکردن به قانون است که باید حاکم خود را با قوانین تطبیق دهد. بالاخره باید علت را پیدا کرد و آن را از بین برد. این، کار درستی نیست که ما اصل نظام را به رفراندوم بگذاریم!

خوب، ما یقین داریم که برخی عملکردها سبب نارضایتی شده است و آنچه سبب براندازی رژیم پهلوی شد، نارضایتی مردم بود. این نارضایتی‌ها معلول هر چه هست، باشد. اگر ما احساس کردیم که مردم ناراضی هستند، باید سراغ علت نارضایتی برویم و آنها را رفع کنیم. باید این نارضایتی‌ها ریشه‌یابی شود. نظر من این است که این مردم هیچ وقت از دین و مکتب اهل‌بیت(ع) و علما و ولایت فقیه دست‌بردار نیستند. این نارضایتی‌هایی که در بین مردم به وجود آمده، منشأ مسائلی شده است که می‌توان آنها را حل کرد.

والسلام علیکم و رحمة الله و برکاته

از شما تشکر می‌کنیم.

علامه محمد باقر محمودی

در خدمت علامه حاج شیخ محمد باقر محمودی هستیم و موضوع جایگاه بیعت در مشروعیت نظام علوی را مورد بحث قرار می‌دهیم.

همان‌طور که می‌دانید، حضرت بعد از قتل عثمان از قبول خلافت امتناع می‌کردند و می‌فرمودند: «دعونی و التمسوا غیری، فانّا مستقبلون امراً له وجوهٌ و الوان. لا تقوم له القلوب و لا تثبت علیه العقول». تحلیل حضرت‌عالی از عبارت مذکور چیست و آیا در صورت مراجعه مردم به شخص دیگر، مسؤولیتی متوجه حضرت بود یا خیر؟

بسم الله‌الرحمن الرحیم. طبعاً این سئوال وقتی روا است تا مطرح شود که به منصوب بودن حضرت از طریق نص صریح خداوند، اعتقاد نداشته باشیم. اما در بین امامیه که ما نیز جزء آن هستیم، بر این مطلب اجماع شده است که منصب خلافت مختص حضرت رسول است و بعد از ایشان مختص کسانی است که آیهٔ تطهیر در شأن آنان نازل شده است و مصون از هر خطایی هستند. پس این سئوال در جمع افرادی که ادعای امامیه بودن دارند، جا ندارد. حال اگر کسی امامی نباشد و یا اگر امامی باشد، ولی در این مطلب شک و شبهه دارد، جوابش این است که در ابتدا حضرت به دلایلی نمی‌خواستند درخواست افرادی را که بعد از قتل عثمان به طرف ایشان هجوم آورده بودند، قبول کنند. این هجوم به گونه‌ای بود که امام حسن و امام حسین(ع) زیر دست و پا افتادند.

حضرت در سخنان خود به دلایلی اشاره می‌فرمایند: «له وجوه و الوان و لاتقوم له

القلوب». افراد زیادی بودند که در زمان حیات پیامبر از حضرت علی(ع) کینه به دل داشتند و برای اظهار عداوت و کینهٔ خود، به دنبال لحظه مناسب می‌گشتند، مخصوصاً بنی‌امیّه و جُلّ قریش که خویشان و سران آنها در جنگ‌های زمان حیات پیامبر به دست امیرالمؤمنین کشته شده بودند. این افراد با اسلام و دین و شریعت، مخالفت سختی داشتند، اما برای این‌که مورد تکذیب دیگران قرار نگیرند و از ریاست خلع نشوند، در ظاهر شهادتین گفته بودند و نماز می‌خواندند.

وقتی مصری‌ها و جماعتی از عراقی‌ها و بصری‌ها خواستند عثمان را از سلطنت خلع کنند و او نپذیرفت، او را کشتند و کسی جز حضرت علی را شایسته این منصب ندیدند. لذا به طور عجیبی به حضرت هجوم آوردند، به حدّی که امام حسن و امام حسین زیر دست و پا ماندند. حال اگر حضرت فوراً قبول می‌کردند، دستاویزی برای دشمنان درست می‌شد که علی بن ابی‌طالب مردم را واداشت تا عثمان را کشتند و چون حبّ زیادی نسبت به ریاست داشت، وقتی مردم به او مراجعه کردند، فوراً قبول کرد.

پس اولاً، حضرت برای این‌که افترا هیچ موردی نداشته باشد و دست بنی‌امیه خالی باشد از این‌که بخواهند بر حضرت افترا ببندند و بر کسی تأثیر کند، فوراً بیعت مردم را نپذیرفت و از قبول خلافت سر باز زد و ثانیاً، اغلب کسانی که می‌خواستند با حضرت بیعت نمایند، انتظار خلافتی مانند خلفای قبل را داشتند و چون حضرت از نیّت آنان آگاه بود و بر قصد ایشان اطلاع داشت، از قبول خلافت امتناع می‌ورزیدند.

بعد از آن‌که اصرارها زیاد شد و حجت بر حضرت تمام گردید، حضرت قبول کردند، اما فرمودند من به علم خودم عمل خواهم کرد و به رأی و فکر دیگران اعتنا نمی‌کنم. مردم نیز پذیرفتند و با ایشان بیعت کردند.

همان‌طور که اشاره فرمودید، بیعت در طول نصب، مصدر مشروعیت حکومت است، البته بنابر بعضی دیدگاه‌ها. اما بنابر دیدگاه امامیه، حرف اول و آخر این است که ایشان از طرف خداوند منصوب است و همین مقدار برای مشروعیت ولایت و حاکمیت حضرت کفایت می‌کند. پس ولایت مطلقهٔ حضرت امیر و معصومان دیگر طبق دلایل عقلی و نقلی به ویژه روایت جابربن‌عبدالله انصاری، منصوص است. این روایت در صحیح بخاری نیز نقل شده

است که رسول‌خدا معصومین را یکی پس از دیگری به عنوان خلیفه نام برده است. با توجه به این مطالب، آیا بیعت در طول نصب به عنوان مصدر مشروعیت حکومت است یا خیر؟ اگر پاسخ منفی است، آیا تکیه کردن حضرت علی بر بیعت، حتی در نامه‌هایی که به معاویه می‌نوشتند و به شورا تمسک می‌فرمودند: «انّما الشوری للمهاجرین و الانصار»، از باب جدال بوده است؟ تحلیل حضرت‌عالی از این مطالب چیست؟

کسانی که بعد از رسول خدا(ص) حکومت و خلافت را غصب کرده بودند، مدعی این بودند که مردم ما را انتخاب کرده‌اند. این ادعا دروغی بیش نبود! دلیل بر این ادعا، کلمات عدیده‌ای است که از حضرت امیر(ع) در این رابطه نقل شده است، حتی صحیح بخاری نقل کرده است که حضرت امیر(ع) در طول حیات حضرت زهرا(س) که طبق روایات مستفیض اهل سنت، شش ماه طول کشید، بیعت نکرد و همین‌طور هیچ یک از بنی‌هاشم نیز در طول این مدت بیعت نکردند. حضرت امیر که حق دائر مدار او است، در این شش ماه ـ طبق نقل اهل سنت ـ بیعت نکرد. آیا این‌ها جزء صحابه نبودند؟! و یا این‌ها از جملهٔ کسانی بودند که بیعتشان اعتباری نداشت؟!

هر کس، هر چه خواست بگوید! حضرت امیر حقی است که حق نیز دائر مدار او است. علی با قرآن است و قرآن هم با او است. او اولین شخصی است که پیامبر در شأنش می‌فرماید: «انی تارك فیکم الثقلین... ما اِن تمسکتم بهما لن تضلوا...». این روایت از طریق شیعه و سنی به طور متواتر نقل شده است. کسی که عدم ضلالتش منوط به تمسک به قرآن و پیروی از علی(ع) است، برای گمراه بودن او همین قدر کافی است که یک روز با او نباشد، چه برسد به شش ماه ـ بنا بر نقل خودشان ـ و هفتاد و یک و یا نود روز ـ بنابر نقل شیعه ـ

دلیل دیگری که باعث شده بود تا حضرت در ابتدا از قبول خلافت امتناع کند، این بود که نصب معاویه بر حکومت شام، نصب صحیحی نبود و حکومت او، حکومت ضلالت بود. همان گونه که در روز شورا، وقتی عبدالرحمن بن عوف خلافت را بر حضرت امیر و عثمان عرضه داشت و برای آنها دو شرط تعیین نمود؛ عمل کردن بنابر کتاب خدا و سیرهٔ شیخین تا با این دو شرط به خلافت انتخاب شوند، اما حضرت امیر با

آگاهی از این‌که اگر حتی یکی از این دو شرط را نپذیرد، با او بیعت نخواهند کرد، از قبول شرط دوم سر باز زد. به هر حال، حضرت امیر که دارای چنین خصوصیات و اوصافی است، به منظور فهماندن ناحق بودن و خلاف شریعت اسلامی بودن اِمارت معاویه از قبول خلافت امتناع می‌کردند.

در این زمینه کلامی از حضرت امیر در نهج‌البلاغه نقل شده است. ابوالفرج نقل می‌کند: مغیرة بن شعبه که یکی از مبغضین حضرت امیر بود، چند روز بعد از بیعت به نزد حضرت آمد و گفت نصیحتی دارم: معاویه را از اِمارت شام خلع نکن تا بیعت کند. بعد از آن‌که بیعت کرد، او را خلع کن. حضرت در جواب فرمودند: خدا مرا نبیند که یک روز فردی مثل معاویه را بر ولایت مسلمین بگمارم.

تأکید حضرت بر بیعت مهاجران و انصار ـ «انما الشوری للمهاجرین و الانصار» ـ به چه جهت بود؟ آیا به دلیل این‌که این دو گروه نماینده افکار عمومی بودند و موقعیت ویژه‌ای در فضای فرهنگی آن زمان داشتند یا خیر؛ در عرصهٔ انتخاب حاکم، برای آنها حق بیشتری قائل بود، یا دلیل دیگر غیر از این دو مورد داشت؟

اولاً، این تأکید حضرت در پاسخ به معاویه و برای ملزم ساختن او بود. چون معاویه چنین ادعا کرده بود که مهاجرین و انصار با ابوبکر و عمر و حتی عثمان بیعت کرده‌اند و آن را حجت می‌دانست. لذا حضرت احتجاج کردند که شما بیعت مهاجرین و انصار را حجت می‌دانید و آن را دلیل بر خلافت و امارت دانسته‌اید، همین مهاجر و انصار با من نیز بیعت کردند، پس چرا قبلاً قبول کردید، اما بیعتشان با من ارزشی ندارد؟!

ثانیاً، این استدلال را حمل بر واقع می‌کنیم؛ یعنی الزام‌کردن کسی در کار نیست و باید آدم‌های خراب را از این دو گروه جدا کنیم؛ یعنی اول باید منافقین، مفسدین، معاندین اهل‌بیت(ع) و مبغضین آنها را از جامعهٔ مهاجرین و انصار جدا کرد و سپس اگر بقیهٔ آنان بر امری اتفاق داشتند، این مسأله کاشف از آن است که این کار مرضی عندالله است. بالاخره آنان پایبند شریعت و رضایت خدا و رسول بوده‌اند و در صورتی که همهٔ آنها یا اکثرشان بر امری اتفاق داشتند و با کسی به عنوان خلیفه بیعت کردند، بیعتشان ارزشمند است و کار نصب را می‌کند؛ به این معنا که اگر بر خلافت فردی، نصی وجود داشته

باشد، ولی اکثر یا کل این افراد بر خلافت او اتفاق کنند و با او بیعت نمایند، بیعت اینان کاشف از شایستگی و صلاحیت این فرد بر ریاست و خلافت مسلمین است و فعل و عمل او مرضی خدا و رسول خواهد بود. البته از این جهت کاشف است که مهاجرین و انصار پایبند برنامه‌ها و دستورات خدا و رسول بوده‌اند.

اگر این معنا را قبول کنیم، می‌توانیم کلام حضرت را حمل بر واقع نماییم، اما معنای اول سر راست‌تر است و کسانی که ادعای حجیت بیعت مهاجرین و انصار را دارند، دروغ می‌گویند؛ چون همهٔ مهاجرین و انصار یک دفعه با ابوبکر بیعت نکردند، بلکه بیعت با ابوبکر به تدریج صورت گرفت و بیعت آنان نیز غالباً روی هوا و هوس یا ارعاب و تهدید بوده است. با همهٔ این تفاصیل، در رأس مهاجرین علی بن ابی طالب(ع) است که به روایت بخاری تا شش ماه بیعت نکرد و به تبع او بنی‌هاشم نیز بیعت نکردند.

اگر بیعت مهاجرین و انصار به نحو عموم عرفی ثابت شود که در غیر حضرت امیر ثابت نشده است، باز هم استغراق حقیقی نخواهد بود؛ زیرا سعد بن ابی وقاص، اسامة بن زید ـ طبق بعضی از اخبار ـ حسّان بن ثابت، مغیرة بن شعبه و... با حضرت امیر بیعت نکردند. با این حال، در بیعت با ابوبکر، حضرت امیر(ع) و حتی یک نفر از بنی‌هاشم حضور نداشتند. پس اصلاً بیعت مهاجرین و انصار صدق نمی‌کند. این حرف‌ها فقط برای این است که به ریاست ابوبکر و عمر و عثمان مشروعیت بدهند.

بنابراین، اگر بیعت مهاجرین و انصار دلیل بر شایستگی شخصی بر ولایت مسلمین است، به نحو اتم بر ولایت حضرت امیر دلالت می‌کند؛ چرا که همهٔ آنها با خواهش و تمنّا به سراغ حضرت امیر(ع) آمدند.

پس حضرت از دو جهت فرمودند: «انّما الشوری للمهاجرین و الانصار». اول، به دلیل این‌که معاویه و مخالفین دیگر حضرت به مخالفتشان پایان دهند و ملزم به بیعت با ایشان باشند. همان‌طور که ـ به گفته آنها ـ ابوبکر و عمر و عثمان با بیعت مهاجرین و انصار به خلافت رسیدند، پس حضرت نیز با استناد به بیعت همگانی مهاجرین و انصار به خلافت انتخاب شدند و جای مخالفتی برای چنین افرادی باقی نمی‌ماند. دومین دلیل هم که قبلاً بیان شد.

طبق برخی نقل‌ها، پس از شش ماه، حضرت مجبور شدند که با ابوبکر بیعت کنند. این شش ماه چه موضوعیتی داشت؟ اگر حضرت بیعت کردن را درست می‌دانست، چرا زودتر بیعت نکرد و اگر درست نبود، چرا بیعت کرد؟

در این نقل، چنین آمده که اکثر مردم بعد از وفات حضرت‌زهرا از حضرت امیر روی‌گردان شدند. در کتاب «انساب» نیز به این مطلب اشاره‌شده که بر قتل حضرت اتفاق شده‌بود و قرار بود وقتی ابوبکر از نماز سلام داد، خالدبن‌ولید، حضرت‌را به شهادت برساند، اما ابوبکر در نماز پشیمان شد و فکر کرد ممکن است این کار پیشامد ناگواری به همراه داشته‌باشد، لذا قبل از سلام‌نماز، گفت: یاخالد! لاتفعل ما أُمرتك. طبق این‌نقل، یکی از علل‌بیعت حضرت‌امیر مشخص‌می‌شود. امّا این نقل صحیح‌نیست! مگر مقام امام حسین و عظمت ایشان نزد اهل‌اسلام محرز نبود؟! مگر کسی‌نمی‌دانست حسین‌بن‌علی نوهٔ‌پیامبر است و ایشان سفارش زیادی در حق امام حسین فرموده‌اند؟ مگر پیامبر اسلام نفرموده‌اند: «من احبّ الحسن و الحسین، فقد احبّنی و من ابغضهما، فقد ابغضنی»؟

این روایت و نظیر آن در کتب اهل سنت موجود است! ابن عساکر نظیر این روایات را فوق حد استفاضه و به طرق متعدد ذکر کرده است. پس چرا فرزند پیامبر را با لب تشنه به شهادت رساندند و جنازه‌اش را پایمال کردند؟! چرا شهر به شهر و دیار به دیار سر مبارکش را گرداندند؟! چرا اهل‌بیت پیامبر را در شهرها گرداندند؟! این مطالب، همه در کتب اهل سنت آمده است. بنابراین، حضرت فقط به جهت حفظ مصالح کلی اسلام، با ابوبکر بیعت کرد و این کار، هیچ منفعت شخصی برای ایشان در پی نداشت.

در پایان این حدیث: «انّما الشوری للمهاجرین و الانصار»، چنین آمده: «و ان اجتمعوا علی رجل و سمّوه اماما، کان لله رضی». شاید کسی در مقابل صحبت شما که فرمودید این کلمات از باب الزام است، بگوید: خیر، شاهد بر این‌که این کلمات بر معنای حقیقی حمل می‌شود، عبارات آخر این روایت است.

آیا به عقیدهٔ شما معنای دوم درست است؟!

به چه دلیلی حضرت از قبول حکومت امتناع می‌کردند؟

این سئوال قبلاً پاسخ داده شد.

حضرت‌عالی به بعضی از علل مخالفت برخی از صحابه و مخصوصاً معاویه اشاره کردید، اما علت واقعی مخالفت این افراد با حضرت علی(ع) روشن نشد، با این‌که همهٔ آنان به بیعت به عنوان یک اصل مهم در مشروعیت خلافت معتقد بودند. تحلیل حضرت‌عالی چیست؟

این مطالب در نامه‌هایی که بین حضرت علی(ع) و معاویه ردّ و بدل شد، بیان شده است. معاویه در نامهٔ خود به حضرت امیر نوشت: اگر مرا بر حکومت شام ابقا می‌کنی، بیعت می‌کنم و الّا بیعت نخواهم کرد. به قول فردوسی:

مرا عار آید از این زندگی　　که سر بار بودن کنم زندگی

اهل دنیا این‌گونه‌اند. آنها مثل اهل حق نیستند که طبق خواست و رضایت خدا زندگی کنند. عداوت‌ها و کینه‌های قدیمی نیز که در اوایل ظهور اسلام از حضرت به دل داشتند، مزید بر علت بود. حضرت امیر(ع) دایی معاویه و برادر او را کشته بود. حضرت در یکی از نامه‌ها به معاویه نوشت: «بیدی سیفی الذی قتلت خالك و اخاك». علت دیگری که می‌توان برای این مطلب ذکر کرد، این‌که «حبّ الدنیا رأس کل خطیئة»؛ بعد از روشن شدن حق، منافق بودن و کفر ورزیدن، همان دنیاپرستی و تابع هوای نفس بودن است.

با همهٔ این مطالب، هیچ عجیب نیست کسانی که قبلاً مشرک بودند و بعد اسلام آوردند، دوباره به همان اوضاع و احوال قبل از اسلام برگردند و همچنین فرزندان اینان که در خانه‌هایشان تربیت یافته‌اند که هر دو گروه در زمان حضرت بودند. فرزندان آنان که جوانان پانزده تا بیست سال بودند، پرورش دینی و معنوی درستی نداشتند و مهم‌ترین کار آنان در دوران پس از پیامبر، جنگ و جهاد بوده است.

حضرت در دوران کوتاه حکومت خود، فعالیت‌های مختلفی انجام دادند و به کارهای مهمی دست زدند. اگر حضرت‌عالی برنامه‌های حکومت حضرت امیر را برشمارید و بخواهید از آن نتیجه بگیرید که حکومت حضرت موفق بوده یا خیر، چگونه نتیجه می‌گیرید؟ و اگر آن را موفق نمی‌دانید، علل و عوامل عدم موفقیت حضرت در حکومت خویش را چه می‌دانید؟

حضرت امیر از تمام جهات موفق بود، ولی این‌که به هدفش رسید یا خیر، بحث دیگری است. هدف ایشان این بود که نااهلان و منافقین را کنار بگذارد و زمام امور را به دست مصلحین و اهل حق بسپارد تا مردم، زندگی توأم با سعادتی داشته باشند و این

هدف حاصل نشد؛ زیرا یاران حقیقی حضرت اندک بودند و موانع زیادی توسط مخالفان حضرت بر سر راه ایشان ایجاد شده بود. یکی از موانع، پدیدهٔ خوارج بود. آنان شیعهٔ واقعی نبودند، بلکه همهٔ آنها به ابوبکر و عمر و برنامه‌های آنان عقیده داشتند، امّا نسبت به عثمان و عملکرد او بدگمان بودند. این گروه بارها حضرت امیر را تکفیر کردند و از این موضع نیز عقب‌نشینی نکردند تا این‌که در نهروان ریشه‌کن شدند و فقط تعداد قلیلی از آنها زنده ماندند. بالاخره، اصل مهم این است که کارها برای خدا و با هدف جلب رضایت او انجام شود، ولی ممکن است به هدف ظاهری دست پیدا نشود. مگر پیامبر اسلام توانستند به تمام اهداف خود برسند؟ چرا که منافقین و دنیاطلبان در عصر پیامبر و در حکومت ایشان بودند و مانع‌تراشی می‌کردند.

اگر مراد از موفقیت حضرت امیر این است که آیا ایشان به تمام اهداف و برنامه‌های خود رسیدند؟ خیر؛ نرسیدند! به این دلیل که یاران واقعی حضرت قلیل و موانع اجرای برنامه‌های ایشان زیاد بود. اگر خوارج در جنگ صفین مانع حضرت نمی‌شدند، معاویه شکست می‌خورد و ریشهٔ تمام فسادها از بین می‌رفت. حضرت در تمام حالات با حق بود و حق نیز با او همراه بود و کسی که این‌گونه باشد، موفق‌ترین فرد است.

در این زمینه، نکتهٔ دقیقی وجود دارد که در اندیشهٔ سیاسی مطرح است. اساساً کسانی که می‌خواهند طبق عدل و عدالت و حق حکومت کنند، به دلیل لجاجت و لذائذ مادی، به اهداف مورد نظر خود نائل نمی‌شوند. دلیل صحت این مطلب، تاریخ است که نشان‌دهندهٔ عدم دستیابی انبیا و اولیا به تمام اهداف خودشان است. در اندیشهٔ سیاسی جدید چنین مطرح است که سیاست بدون زد و بند به سامان نمی‌رسد. با توجه به سیرهٔ عملی حضرت علی و مطالب نهج‌البلاغه و تاریخ اسلام، آیا این نظریه قابل قبول است یا خیر؟

خیر؛ قابل قبول نیست! بنابر مبنای امامیه، بعد از حضرت رسول(ص) تمام حرکات حضرت علی(ع) طبق دستور وحی بوده است و همین‌طور بقیهٔ معصومین(ع). طبیعتاً اگر در جایی احساس کنند مصلحت در تغییر روش است، روش خود را تغییر می‌دهند، اما این‌که این روش به هدف می‌رسد یا خیر؛ مسألهٔ دیگری است.

با تشکر از حضرت‌عالی که وقت شریف خود را در اختیار ما قرار دادید.

آیةالله محمدحسن لنگرودی

دربارهٔ جایگاه بیعت در حکومت علوی و نقش مردم در مشروعیت یا کارآمدی دولت علوی توضیح دهید.

در قرآن کریم آمده است: «یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته وٱلله یعصمك من الناس»[1]

از این آیهٔ مبارکه، به خوبی استفاده می‌شود که تعیین مقام ولایت و امامت امیر مؤمنان حضرت علی بن ابیطالب(ع) مقام و منزلت ولایی دارد به نحوی که اگر تعیین نشود تبلیغ رسالت نشده است.

اعتقاد علمای امامیه رضوان الله علیهم بر این است که امام باید از طرف خداوند یا رسول گرامی‌اش به وحی الهی تعیین شود، ادلهٔ عقلی و نقلی زیادی در این زمینه دارند که در محلش ضبط و ثبت شده است.

دلیل واضح و روشنی که برای این امر می‌توان به آن اشاره کرد همانا عصمت امام است محقق طوسی در تجرید العقائد فرموده: «العصمة تقتضی النص» برای این که عصمت امری است مخفی غیر از خداوند و رسول گرامی به وسیلهٔ وحی کسی بر آن آگاهی ندارد، پس امام باید از طرف خداوند و وحی منصوب شود.

اساساً امامت از سویی عهدی است الهی، چنان چه در جریان طلب حضرت

---

۱. سورهٔ مائده آیهٔ ۶۷.

ابراهیم(ع) از خداوند دربارهٔ امامت ذریه و فرزندانشان آمده است و خداوند با عنایت به این که «لا ینال عهدی الظالمین»، فرموده است استفاده می‌شود که عهد الهی به غیر معصوم داده نمی‌شود.

علامه طباطبایی از استادشان مرحوم حکیم متاله آقا سید حسین بادکوبی بیانی نقل کردند که آن مرحوم از آیه مبارکه استفادهٔ عصمت در متصدی امامت کرده‌اند

پس از آن که خداوند متعال با امتحانات و آزمایشات گوناگونی از حضرت ابراهیم(ع) برای آن حضرت جعل نمودند، از خداوند خواستند این مقام در ذریّه و اولادشان قرار گیرد، خداوند فرمودند «لا ینال عهدی الظالمین»، ذریه آن حضرت از نظر تقسیم بندی ممکن است چهار حالت داشته باشند

۱. عصمت و عدالت در تمام عمر.

۲. انحراف در تمام عمر.

۳. انحراف در ابتدای عمر و عصمت در قسمت پایانی عمر.

۴. عصمت در ابتدای عمر و انحراف در قسمت پایان عمر.

روشن است حضرت ابراهیم(ع) درخواست این مقام والا را برای ذریّه منحرف در تمام عمر یا قسمت پایانی عمر را نخواسته است ولی ظاهراً خواستار این مقام برای ذریهٔ معصوم و عادل در تمام عمر یا قسمت پایانی عمر شده، ولی خداوند حالت عصمت و عدالت پایانی عمر را رد کرده فقط عصمت در تمام عمر را اجابت کرده، برای این که کسی که در ابتدای عمر منحرف بوده گر چه در پایان عمر عادل بوده و عصمت دارد ولی ظالم بر او صادق است و خداوند فرموده است: «لا ینال عهدی الظالمین».

اساساً اصل اوّلی نداشتن ولایت احدیث بر دیگری و عدم نفوذ حکم فرمان او است بر شخص دیگر، و سرّش هم این است که افراد جامعه بشری آزاد و مستقل خلق شدند. و به حسب خلقت و فطرت هر شخصی مسلط بر جان و مالش می‌باشد، و تسلط در شؤون و اموالی که آن را تحصیل کرده و فراگرفته ظلم و تعدی می‌داند.

و مجرد این که بعضی از نقطه نظر استعداد و علم و عقل و دانش و بعضی امور بر بعضی ترجیح و برتری دارند سبب نمی‌شود که ولایت و تسلط بر آنان داشته باشند.

تنها خداوند عالم و پدید آورندهٔ جهان و جهانیان است که ولایت دارد او است که تمام امور و خلق عالم و آدم به دست او است می‌تواند در جمیع شئون خلقتش تصرف کند از آن جمله تصرف در شئون انسان‌ها است.

چنان چه خلق عالم و آدم به دست خداوند عالم است هدایت و تشریع هم به دست حضرتش می‌باشد «الا له الخلق والامر». او است که می‌داند و می‌تواند به امری که صلاح بداند امر کند و از چیزی که فساد دارد نهی کند. و در مقابل انسان است که باید در مقابل فرامین و دستوراتش کُرنش و تواضع و اطاعت و فرمان بردار داشته باشد.

بنابراین هرگاه خداوند کسی را اولی قرار داد و ولایت برای او جعل نمود اطاعت و فرمانبرداری از او واجب و لازم می‌شود.

علمای امامیه معتقدند ولایتی که برای رسول خدا(ص) در اموال و نفوس انسان‌ها ثابت است برای حضرات ائمه معصومین که اوّل آنان حضرت علی بن ابیطالب(ع) و آخر آنان حضرت حجت بن الحسن العسکری صلوات الله و سلامه علیه اجمعین ثابت است.

رسول خدا در بازگشت از سفر حجت الوداع در غدیر خم از مردم اعتراف گرفتند: آیا اولی به تصرف در اموال و جانشان هستند؟ و مردم اعتراف کردند، و آن‌گاه فرمودند من کنت مولاه فهذا علی مولاه کسی که من مولای او هستم این علی مولای او است.

پس امیر المؤمنین علی بن ابیطالب(ع) در طول و راستای ولایت رسول خدا(ص) ولایت تکوینی و تشریعی دارند باید مردم و مؤمنین از حضرتشان اطاعت کنند.

طبق ادلهٔ محکمّه ائمه معصومین(ع) مانند رسول خدا(ص) و علی بن ابیطالب(ع) ولایت تکوینی و تشریعی بر مردم دارند.

پس بنا بر آن چه که اجمالاً بیان شد بیعت مردم در تعیین امامت و رهبری نقش ندارد چنان چه بیعت نکردن آنان آسیبی به آن نمی‌رساند. بیعت کردن وسیله اعتراف به ولایت محققه ثابت شده است؛ پس بیعت برای نفوذ و کاربردی شدن امامت و رهبری است نه أنشاء ولایت.

بیعت گرفتن رسول خدا(ص) از اهل مدینه برای تفویض رسالت و رهبری به آن حضرت نبوده، بلکه بعد از ثبوت نبوت و زعامت آن حضرت برای عمل به فرامین و

دستورات آن حضرت و دفاع از حریم رسالت بوده، بنابراین بیعت مردم مدینه تأکید و اعتراف قلبی بین آنان و آن حضرت بوده. رسول خدا(ص) از طرف خداوند رسالت و ولایت امر داشتند گرچه مردم با آن حضرت بیعت نمی‌کردند و اسلام نمی‌آوردند.

همچنین امامت علی بن ابیطالب(ع) با ابلاغ رسول خدا(ص) به وحی الهی در غدیر خم ثابت و محقق شد، وگرفتن بیعت در آن روز برای تثبیت و تأکید امر ولایت بود.

بنابراین جایگاه بیعت در حکومت علوی برای مشروعیت حکومت و زمامداری آن حضرت نبوده بلکه برای کاربردی کردن و تأکید ولایت و حکومت آن حضرت است.

در آیهٔ شریفه «وشاورهم فی الامر فاذا عرفت فتوکل علی الله»، که امر به مشاوره با مسلمانان شده منظور اجرای فرامین رسول خدا(ص) است، برای این که واضح و روشن است که رسالت و ولایت و امامت در زمان آن حضرت از طرف خداوند بر عهدهٔ آن حضرت بوده و مردم مسلمان نقشی در آن نداشته‌اند بنابراین نقش مشاوره آن حضرت با آنان برای بهتر اجرا شدن دستورات و فرامین آن حضرت بوده.

پس چرا امیر مؤمنان(ع) بر بیعت، تأکید فراوان داشتند؟

تأکید بر بیعت مهاجرین و انصار برای این است که مهاجرین و انصار نقش مهمی در کاربرد و پیشرفت اسلام داشتند و نظر آنان تا حدودی برای حفظ نظم و آرامش و امنیّت جامعهٔ آن روز مؤثر بوده بلکه می‌توان گفت مهاجرین و انصار نمایندهٔ افکار عمومی آن زمان بودند.

به هر حال نظر آنان برای نفوذ بهتر و بیش‌تر اجرا شدن فرامین مقام رسالت و امامت، دخالتی در عرضهٔ انتخاب امام و رهبر نمی‌تواند داشته باشد.

می‌دانیم که امیر مؤمنان(ع) در آغاز از قبول خلافت سر باز می‌زد. با توجه به مطالبی که فرمودید در این زمینه چه توجیهی دارید؟

از این جا به خوبی روشن می‌شود که سر باز زدن امیر مؤمنان پس از قتل عثمان از قبول خلافت و امامت برای تثبیت و تحکیم پایه خلافت آن حضرت بوده تا همگان مخصوصاً مهاجرین و انصار یک دل و یک زبان بدون چون و چرا اطاعت از آن حضرت را داشته باشند.

خلاصه واضح و روشن است که کسی غیر از امیر مؤمنان(ع) در جامعه اسلامی نبود که بتواند اوضاع به هم خورده حکومت اسلامی را سامان دهد، و کشتی طوفان زده خلافت را به ساحل نجات رهنمون کند. هم مسلمانان این امر را می‌دانستند و هم خود آن حضرت بر این امر وقوف و آگاهی داشت، پس سر باز زدن آن حضرت از خلافت برای فراخوانی و توجه بیشتر مسلمانان به آن حضرت و تثبت پایه‌های خلافت و جدال با کسانی است که ممکن است درخلافت آن حضرت تشکیک و مخالفت کنند.

مخالفت معاویه و بعضی اصحاب پیامبر(ص) با بیعت امیر مؤمنان(ع) برای رسیدن به خواسته‌های شیطانی و مقام و ثروت و مال اندوزی بود، برای این که مشاهده کرده بودند که در حکومت علوی نمی‌توانند به خواسته‌های شوم و شیطانی خود برسند و جایگاهی نزد آن حضرت ندارند، جریان ملاقات طلحه و زبیر با آن حضرت و خاموش کردن چراغ بیت المال ـ چنانچه معروف است گواه خوبی بر این مدعی است.

امیر مؤمنان(ع) در مخالفت و پیمان شکنی معاویه و بعضی صحابه(ع) به حقانیت خود تنصیبْ و نصب رسول خدا(ص) احتجاج نکردند بلکه به عنوان جدال در نامه‌ای خطاب به معاویه می‌فرمایند «بایعنی القوم الذین بایعوا ابابکر و عمر و عثمان علی ما بایعوهم علیه فلم یکن للشاهد ان یختار ولا للغائب ان یَعوُد...»[1]

و لذا مشاهده می‌کنیم پس از اصرار و پافشاری مسلمانان برای قبول خلافت حضرت برای بهتر روشن شدن و آفتابی شدن جریان می‌فرمایند بیعت من نباید خفیه و مخفیانه باشد بلکه باید در مسجد با رضایت همگان باشد.

و از نامه‌ای که آن حضرت برای شیعیان نوشته به خوبی استفاده می‌شود که بیعت مردم فقط جنبهٔ کار بردی و اجرایی فرامین امامت را دارد قال (ع): «وقد کان رسول الله(ص) عهد الیّ عهداً فقال یا ابن ابی طالب لك ولاء امتی فان ولوك فی عافیة واجمعوا علیك فقم بامرهم، وان اختلفوا علیك فدعهم ومالهم فیه» کشف المعجم ۱۸۰

لذا در مورد تخلف عبد الله بن عمر بن خطاب، و سعد بن ابی وقاص، و محمد بن

---

۱. نامهٔ ۶.

سلمه، و حسان بن ثابت، و اسامة بن زید از بیعت آن حضرت فرمودند: «ایها الناس انکم بایعتمونی علی ما بُویع علیه من کان قبلی، وانما الخیار للناس قبل اذیبایعوا، فاذا بایعوا فلا خیار لهم.

دربارهٔ تحلیل اهل سنت از بیعت با امیر مؤمنان چه نظری دارید؟

با بیان اجمالی و کوتاهی که داشتیم فکر می‌کنم روشن شد که بیعت در حکومت علوی چنان چه علمای شیعه گفته‌اند و بعضی از علمای عامّه شیعه هم تا حدودی تأییدشان کردند نقشی در اثبات امامت و رهبری ندارد، امامت تنها به وسیلهٔ نصب الهی با تعیین پیامبر و امام معصوم به وحی الهی باید صورت بگیرد، و بیعت فقط برای نفوذ و کاربرد امامت و رهبری است و نقشی در انشاء ولایت و رهبری ندارد.

آیةالله محمد واعظزاده خراسانی

بسم الله الرحمن الرحیم، در محضر حضرت آیت الله واعظ زاده هستیم، از ایشان که جهت مصاحبه در حوزه حکومت امام‌علی قبول زحمت فرمودند تشکر می‌کنیم.

یکی از مطالبی که امروزه مورد نیاز جامعه اسلامی ما هست، شاید نیاز دارد و با توجه به عرصه‌های جدید باید بیشتر مورد بحث و تحلیل قرار بگیرد، شیوهٔ حکومت امام علی در پنج سالی است که به طور رسمی خلافت را به عهده داشتند. در آغاز برای روشن شدن بحث از محضر حضرت عالی درخواست می‌شود که در خصوص فضایی که حضرت علی حکومت را به دست گرفتند و ماهیت گروه هایی که با ایشان مخالف بودند و دربارهٔ انگیزه‌های مخالفت آنان مطالبی را بیان بفرمایید.

بسم الله الرحمن الرحیم، با تشکر از آقایان که عنایت داشتند که من هم در این جلسات شرکت کنم در برخورد علی(ع) با مخالفانش چه بعد از خلافت و چه قبل از خلافت، محل بحث است ولی فعلاً بحث ما مربوط به دوران بعد از خلافت است، علی(ع) در جوّی به خلافت رسید که جوّ عجیبی بود. هیچ یک از خلفای قبل چنین جوّی را نداشتند و یک امر استثنایی بود. علی(ع) وقتی به خلافت رسید که از اطراف کشورهای اسلامی به خصوص از کوفه و بیشتر از مصر کسانی علیه خلیفه وقت، عثمان، قیام کرده بودند. علت قیام هم این بود که اول اعتراضاتی داشتند برای تغییر بعضی از حاکمان، قضیه منجر شد به این که عده‌ای آمدند به مدینه و از خلیفه تقاضا کردند آن حاکم را عزل کند، او هم قول داد، این‌ها وقتی برگشتند در بین راه به کسی برخوردند به او

مشکوک شدند، او را دستگیر و تفتیش کردند، نامه‌ای را به مهر خلیفه به حاکم نوشته بود پیدا کرده بودند مبنی بر این که وقتی این‌ها آمدند دستگیر کرده و بکشید. این‌ها از همانجا برگشتند با یک خشم زیادی و پیش عثمان رفتند. عثمان گفت من این نامه را ننوشتم ولی این‌ها می‌گفتند این مهر، مهر تو است. غالب مورخین این کار را به مروان نسبت می‌دهند، اصولاً روش مروان بود که مردم را علیه عثمان می‌شورانید، البته یک نوع دست و دل بازی هایی او داشت که قبلاً نبود و بنی امیه را در همه جا بر مردم مسلّط کرده بود، ولی کسی که ملازم او بود و کارها به دستش انجام می‌شد مروان بن حکم بود و احتمال قوی این است که این نامه را او نوشته و مهر خلیفه را بر آن زده، لذا مردم نتوانستند صبر کنند، لذا مدینه را محاصره کردند. و عجیب این است که صحابه هیچ دخالت منفی یا مثبتی نداشتند کأنّه وجود ندارند. علی(ع) مخالفت نمی‌کرد و موافقت داشت که خلیفه کشته‌نشود و این در تاریخ و نهج‌البلاغه آمده که زمانی که عثمان در محاصرهٔ آب‌بود علی(ع) توسط فرزندانش برای او آب‌فرستاد ولی مخالفین موفق‌شدند.

مخالفین هم غالباً کسانی هستند که بعداً جزو خواص علی(ع) شمرده می‌شوند مثل محمد بن ابی بکر، مالک اشتر، حتی اسم کمیل جزو آنها بوده که در قتل عثمان شریک بوده و... این یک فتنه بود، حضرت در مورد فتنه خیلی صحبت کرده‌اند، فتنه جریانی است که پیش می‌آید که سوء ظن و اختلاف ایجاد می‌کند و ریشه‌اش هم معلوم نیست. هنوز هم این مسأله از لحاظ تاریخی مبهم است.

اهل سنت به استناد حرف‌های فرزند عمر می‌گویند اینها همه تحریکات عبد الله بن سبأ بود، جواب داده‌اند که اولاً یک نفر نمی‌شود این همه تحریک کند به ویژه آن که جزو این مخالفین عمار بوده است، نمی‌شود یک یهودی تازه مسلمان بیاید و در همه کشورها بگردد و همه را علیه خلیفه تجهیز کند و بعد هم موفق بشود بعضی از بزرگان صحابه را گول بزند، طه حسین در اصل وجود عبد الله بن سبا شک داشت و تردید ایجاد کرد، بعد هم جناب آقای علامّه عسگری مفصل در این زمینه دو جلد کتاب نوشتند و می‌خواهند بگویند عبدالله‌بن سبا وجود خارجی نداشته است.

در این قسمت من نظریه خاصی دارم به نظر من نمی‌شود منکر اصل وجود عبد الله

بن سبا شد، کتاب کشی نقل می‌کند، او یک نفر غالی دربارهٔ امام علی(ع) بوده است و امام هم او را به جهت غلوّش کشته است. و این قضیه مفصل در کتاب کشی ذکر شده است. در بعضی از روایات اسم او هم آمده است، اخیراً در کتاب الغارات ثقفی که در ایران چاپ شده دیدم که جلسه‌ای از خواص علی(ع) تشکیل شده و از ایشان سؤال می‌کنند: نظر شما دربارهٔ ابوبکر چیست؟ یکی از آنها عبد الله بن سبا بود. این می‌رساند که نباید اصل او را انکار کرد و از طرف دیگر نباید این که همه جریانات را به گردن او انداخت، لذا باید تفکیک قائل شد و عجیب این است که کتاب کشی همین مطلب را گفته است، در هر حال این یک فتنه بوده، ریشه این فتنه در کارهای مروان بوده است و روش خلیفه. من آن سوء ظنی که به حاکم شام دارم بعید نمی‌دانم که در همهٔ نقشه‌ها دست داشته باشد. دلیلش هم این است که وقتی عثمان از او استنصار می‌کند نمی‌آید بعد هم می‌گوید، علی(ع) عثمان را کشته است، این‌ها اگر به هم ضمیمه شود معلوم می‌شود که یک توطئه‌ای بوده منتهی خیلی ماهرانه انجام شده تا خلیفه کشته شود، و زمینه خلافت بعدی را هم می‌دانستند که مال علی(ع) است و بعد علی(ع) را متهم کند که خلیفه را کشته است. از سوی دیگر از نامه هایی که امام علی(ع) برای اهل کوفه، بصره، مصر نوشتند و در همه آن نامه‌ها این مطلب را انکار کردند و گفتند تا آن جا که توانستم از خلیفه حمایت کردم تا کشته نشود اصرار ایشان معلوم می‌شود، البته صحابه در میدان نبودند همین طور که جزء اطرافیان خلفای قبل بودند و با خود عثمان رابطه داشتند نیامدند حمایت کنند و اصلاً حضور نداشتند. فقط علی(ع) بود. قضیه که واقع شد همان کسانی که دور خلیفه را گرفته و به قتل رساندند با علی(ع) بیعت کردند و علی(ع) هم حاضر به بیعت نبود، شواهد این مطلب در نهج البلاغه زیاد هست. حتی در روایتی از اهل سنت نقل است که امام حسن(ع) به پدر گفت چرا شما در آن شورا شرکت کردید و چرا قبول کردید خلافت را؟ حضرت در جواب فرمودند همان کسانی که آمدند و عثمان را کشتند با همان شرایط دور مرا گرفتند و مجبور کردند و من هم مصلحت حکومت و اسلام را در آن دانستم که کناره نگیرم. این مطلب در طبقات ابن سعد نقل شده است.

طبق عقیده ما، امام حسن(ع) نمی‌تواند به حضرت اشکال کند، ممکن است سؤالی

کرده باشد در چنین جوی علی(ع) به خلافت رسید و نوع صحابه بیعت کردند جز عبد الله بن عمر و دو سه نفر دیگر. توجیهاتی شیعه دربارهٔ عبد الله بن عمر می‌کنند که او آدم منافق و ضد اهل بیت و علی(ع) بود ولی او می‌گفت ما با کسی بیعت می‌کنم که همه مسلمین بر او اجماع کنند و تا آخر هم همین جور بود. عقیده‌اش این بود و بعضی هم از اوپیروی می‌کردند. از جمله افرادی که خیلی مهم است سعد بن وقاص بود، او سابقهٔ خوبی داشت در اسلام، و جزو اعضای شورا بود، مستجاب الدعوه بود و از عشرهٔ مبشره بود، همه این‌ها در دیدگاه شیعه قابل بحث است، آیا عشرهٔ مبشره‌ای وجود داشته یا نه؟ ولی جزو منقولات اهل سنت این‌ها فراوان ذکر شده است. به امام گفت من در این شرایط بیعت نمی‌کنم ولی از طرف من مخالفت و آسیبی به تو نخواهد رسید و همین طور بود از مدینه رفت و در دهی که داشت تا آخر عمر زندگی می‌کرد، بعد هم که وفات کرد با سلام و صلوات مردم رفتند و جنازهٔ او را به عنوان این که از صحابهٔ بزرگ پیامبر است آوردند و دفن کردند.

کسانی دیگر از اصحاب معروف را نمی‌دانم و به خاطر ندارم ولی بعد از جنگ جمل شروع شد جمعی از عبّاد و زهاد عذر خواستند که ما نمی‌خواهیم در جنگ داخلی بر علیه مسلمین شرکت کنیم یکی از آنها ربیع بن خثیم معروف است. او به امام گفت به من اجازه بده بروم در مرز و در آنجا ضربت کنم، پس از آن رفت قزوین که آن زمان مرز دیلم بود، این هم داستانی دارد که در کتاب حدیثی از زیدیه دیدم که مسجدی بوده در قزوین و درختی در آن بوده که گفتند این درخت را همین شخص کاشته است، البته بعد آمد کوفه و جزو عباد و زهّاد شد، از این قبیل هم کسانی بودند از جمله احنف بن قیس است که رئیس قبیله مهمی است که معاویه می‌گفت او مقابل صد هزار نفر است و با معاویه بعد از شهادت علی(ع) بحث کرد و خشونت به خرج داد، کسی به معاویه گفت چرا جواب او را نمی‌دهی؟ معاویه گفت پشت سر او صد هزار شمشیر زن قرار دارد. ایشان هم در جنگ جمل شرکت نکرد ولی در جنگ صفین آمد شرکت کرد، من این‌ها را حمل بر دشمنی و بدبینی نمی‌کنم، مقاله‌ای دادم به ستاد سال امام علی(ع) که چاپ کنند، این مسأله را در آن مقاله مطرح کردم که ما شیعیان دو تصور نادرست در مورد خلافت

علی(ع) داریم که باید اصلاح شود، لذا روی این دو تصور تحلیل‌هایمان نادرست است. یکی این که ما خیال می‌کنیم علی(ع) همان خلافتی که پیامبر به او داد و او را خلیفه و وصی خودش قرار داد به عنوان یک امام، به این عنوان روی کار آمده است، این گونه نبوده است، این‌ها قبلاً با خلفای قبلی که همه سنی بودند بیعت کرده بودند و حالا با علی(ع) با همین عنوان بیعت کرده‌اند منتهی یک عده خاصی از زمان پیامبر مسألهٔ امامت را عقیده داشتند و دور آن را گرفته بودند و این فکر، خلافت بلا فصل علی(ع) و امامتش، در زمان خلافت علی اوج گرفت آن همه به وسیلهٔ خود حضرت، این یک اشتباه است که موجب می‌شود که هر کس به جنگ نیامد بگوییم این منافق است، این گونه نیست.

دیگر این که مسألهٔ خلافت بلافصل علی(ع) بعد از رحلت پیامبر مغفول عنه واقع شد، یک افراد خاصی او را عقیده داشتند ولی اکثر مردم جریان را نمی‌دانستند لذا علی(ع) در دوران خلافتش اصرار دارد که قضیه غدیر را ثابت کند. حضرت رو به مردم می‌کند که چه کس یادش هست؟ ۱۲ نفر جواب می‌دهند، این نشان می‌دهد که حضرت می‌خواهد اثبات کند و زنده کند و این ذهنیت در بین مردم موجود نبوده است. آقای سید عبدالعزیز طباطبایی در کتابش این را نوشته، بنابراین نوع مردم این را نمی‌دانستند، علی(ع) به عنوان خلیفهٔ چهارم آمد و علی(ع) زنده کرد قضیه غدیر را، اگر علی(ع) پافشاری نمی‌کرد قضیه لوث شده بود و از بین رفته بود، علتش هم خیلی واضح است، چون قریش به علی(ع) اعتقاد و عقیده نداشتند و نمی‌خواستند نبوت و امامت و خلافت در یک خاندان باشد، علت دیگر این که مسلمین به مجرد این که پیامبر اکرم(ص) از دنیا رفت مسأله دار شدند، مسأله مرتدین، مسألهٔ فتوحات و... .

کسی، دیگر به این فکر نبود که حق علی(ع) چه طور شد، علی(ع) هم چیزی نمی‌گفت چون می‌دید در این شرایط مرتدین پیدا شده‌اند، سنی‌ها نوشته‌اند: حتی ابوبکر از انصار خواست به جنگ آنها بروند ولی آنها حاضر نشدند ولی علی(ع) فرمود من می‌روم و تنها می‌خواست برود که ابوبکر او را برگرداند تا این که جمعیّت بسیج شدند. بنابراین کسانی که در دور علی(ع) بودند، اکثراً با این که با علی(ع) بیعت کرده بودند و او را دوست داشتند و حتی در رکابش با معاویه در جنگ جمل، جنگ کرده

بودند. این‌ها شیعه ـ به آن معنی که ما می‌گوییم که عقیده آنها این است که علی(ع) خلیفه بلافصل است و خلفای قبلی غاصب بودند نبودند. به عنوان خلیفه رسمی با او بیعت کردند و می‌گفتند باید از او دفاع کرد.

بنابراین روش‌های مردم در برخورد با امام به عنوان برخورد با یک امام معصوم نبود، مثلاً قیس بن سعد بن عباده، در زمان امام حسن(ع) هم حمایت می‌کرد ولی وقتی امام حسن(ع) صلح کرد، از او انتقاد کرد و مدتی مقاومت کرد. از این‌ها روشن می‌شود که شیعه به معنایی که ما می‌گوییم مثل سلمان، ابوذر، و مقداد، بر آن صدق نمی‌کرد، فکر امامت علی(ع) در بین افراد معدودی مثل عمار و چند نفر معدود بود که کم کم در زمان خلافت امام(ع) گسترش پیدا کرد. اگر قضیه را این جور تحلیل کنیم نسبت به بسیاری از افراد تجزیه و تحلیل‌ها درست می‌شود.

من دربارهٔ خطبهٔ شقشقیه، در آن مقاله نوشته‌ام که شما فکر می‌کنید جوّ روزگار آن زمان جوری بود که علی(ع) علناً بگذارند به ابوبکر و عمر و عثمان فحش بدهد، مردم تحمّل نمی‌کردند، عمر بتی شده بود و می‌گفتند دنیای اسلام را توسعه داده و با نهایت زهد هم زندگی می‌کرده است، حال ما می‌گوییم ریا، ولی عمل این بوده است. علی(ع) فقط به کنایه بعضی چیزها را گفته است.

نوع افراد خیال می‌کنند که مردمی که با علی(ع) بیعت کردند همه شیعه علی هستند و دور او را به عنوان امام گرفته‌اند و همه هم حاضرند بپذیرند که خلفای قبلی غاصب بودند، خیر این گونه نبود. کتاب‌های سنی‌ها مثل طبقات ابن سعد پر است از این قبیل حقایق که چهره علی(ع) را در نظرها درست معرّفی می‌کند. آن جنگ‌ها و پیشرفت‌ها و شکست‌ها مجال نمی‌داد که مردم به فکر خلافت علی(ع) برسند، مخصوصاً که می‌دیدند علی(ع) خودش همه جا حمایت می‌کند و پیش قدم است. سرّی بود که ماند و به جز افرادی خاص، نمی‌دانستند که در دوران خلافت علی(ع) این احیا شد که کیفیت احیاء آن را در آن مقاله نوشته‌ام. هم علی(ع) می‌خواهد این حق را احیاء کند و هم اختلاف ایجاد نکند، بادقت عمل کرد.

در چنین شرایطی علی(ع) به خلافت رسید در حالی که غیر از اختلاف شدیدی که

بین مردم ایجاد شده بود و بعد قهراً یک عده طرفدار عثمان بودند که به آنها «عثمانیه» می‌گویند و آنها بودند که در رأسشان معاویه بود، می‌گفتند علی(ع) قاتل است و لذا بعضی افراد خشک بودند که بعداً در مشروعیت خلافت علی(ع) شک می‌کردند و می‌گفتند علی(ع) در یک شرایط عادی به خلافت نرسیده است، عده‌ای شورشی خلیفه را کشته‌اند و علی(ع) را خلیفه کرده‌اند، لذا این خلافت رسمی قانونی نیست، در حالی که قبلاً این جور نبوده است.

این عده‌ای که به آنها عثمانیه می‌گفتند، هر جا بودند، من در طبقات ابن سعد دربارهٔ یکی از زهّاد و عباد معروف خواندم که عثمانی بوده و با یکی از اصحاب علی که علوی شمرده می‌شد تجارت می‌کرد هر کدام عقیده دیگری را می‌دانستند، فقط در تمام این مدت فرد عثمانی گفت اگر صاحب تو صبر می‌کرد به خلافت می‌رسید، این حرف یعنی چه؟ یعنی علی(ع) عثمان را کشت و صبر نکرد برای خلافت. چنین دیدگاهی نسبت به علی(ع) وجود داشت، پشت سر این فکر معاویه بود و تبلیغات شدیدی که او می‌کرد، از این طرف هم علی(ع) کم کم شناخته شد در ابتداء به عنوان خلیفهٔ چهارم و کم کم افرادی فهمیدند که علی(ع) از اول خلیفهٔ بوده است.

نمی‌توانیم بگوییم امتناع حضرت به این جهت بوده است.

بله حضرت می‌فرمود ما آینده تاریکی داریم و جریان‌ها جوری است که اگر من وزیر باشم بهتر است. بعضی از شیعه‌ها می‌گویند چرا علی(ع) امتناع کرد و فوراً سر کار نیامد؟ چون حضرت به عنوان امام و خلیفه بلافصل سرکار نیامد بلکه به عنوان خلیفه‌ای که مردم با او بیعت کردند سرکار آمد و لذا حضرت می‌فرمود این شرایط جوری نیست که بتوان خلافت را قبول کرد. بالاخره جریان جنگ جمل شروع شد طلحه و زبیر و... همه مخالف عثمان بودند، همان را هم من تحریک معاویه می‌دانم، به طور قطع می‌توان گفت شواهدی هست چون در نامه‌ای که معاویه به زبیر نوشته است دارند که او را به عنوان خلیفه معرفی می‌کند، جنگ جمل راه افتاد، خود جنگ، چه قدر مخالف درست می‌کند، اهل بصره دو دسته شدند، عثمانی و علوی، جنگِ عقیده بین این دو گروه اتفاق افتاد، بعد از آن جنگ صفیّن بود که خود آن، برای علی مخالفینی ایجاد کرد که در رأس

همه خوارج بودند، یکی از اصحاب علی(ع) ابن عباس است که ما خیال می‌کنیم یک شیعه خالص است، مسلماً او طرفدار علی(ع) بوده ولی من نفهمیده‌ام که او علی(ع) را به عنوان امام معصوم قبول داشته باشد، گاهی ایراد می‌گرفته و نظرات امام(ع) را گاهی مورد انتقاد قرار می‌داده است. ابن عباس هم باید درست شناخته شود من دربارهٔ ابن عباس خیلی یادداشت دارم که باید مرتب شود تا چهرهٔ ابن عباس روشن شود. از همان زمانی که با پیامبر(ص) در حجة الوداع بود، پیغمبر(ص) آن شبی که در مزدلفه بودند اجازه دادند که زن‌ها و افراد مریض و افراد نابالغ شبانه بروند و شب را لازم نیست بمانند، یکی از آنها ابن عباس بود و این نشان گر آن است که او در این زمان نابالغ بوده است، یکی از اشتباهات بزرگی که اهل سنت می‌کنند، آن است که خیال می‌کنند ابن عباس در زمان پیامبر مردی بود و حدیث می‌شنید در سه روایت که در زمان طفولیت نقل می‌کند من یادداشت کرده‌ام، در مجموع احادیث زیادی را نقل نمی‌کند، از صحابه کبار نبوده، چهارده ساله بوده که پیامبر(ص) از دنیا رحلت فرمودند.

در کتاب تاریخ صفیّن دیدم که وقتی جریان صفیّن گذشت و اختلافات پیدا شد و برگشتند و خوارج به وجود آمدند یک نفر در دروازه کوفه بود که گفت من خیلی تأسف می‌خورم که علی(ع) با یک جمعیّت متحّد و متفّق رفت و با یک جمعیّت شکست خورده و مختلف الرأی برگشت. همین قضیه قرآن‌ها چه کرد، چه اختلافی ایجاد کرد، گرچه خوارج قیام کردند ولی خیلی‌ها هم عقیده داشتند که این روش و سیاست درستی نبود که به کار گرفته شده بود و علی این جمعیّت متحّد را متفرّق کرد و برگشت. وقتی فتنه و توطئه می‌شود از همه چیز استفاده می‌کنند، می‌گویند در جنگ صفیّن شب‌های زیادی، قراء شام با قراء کوفه جلسه می‌کردند و تبادل نظر می‌کردند، همین زهدی که در کوفه بوده در شام هم بوده، خیال نکنید مردم شام همه بی دین و بی عقل بودند. خوب، این‌ها القائاتی داشتند، این‌ها را شناخته بودند، وقتی که قرآن‌ها را به سر نیزه می‌کنند این‌ها را ما دیده‌ایم که چقدر معتقدند و حافظ قرآن هستند، به حرف آنها گوش بدهیم. این‌ها مشکلاتی است که علی(ع) برایش پیدا شد ـ قاسطین و مارقین و ناکثین ـ که با این‌ها جنگید و پیش بینی هم شده بود و رسول اکرم هم پیش بینی کرده بود.

با توجه به آن چه فرمودید به نظر شما حضرت علی(ع) زمامدار موفقی بود و به چه دلیل و از چه جهت موفقیت ایشان را ارزیابی می‌کنید؟

به عنوان این که خودش را معرفی کرد و به عنوان نمونه‌ای در حکومت اسلامی و به عنوان یک خلیفه عادل و به عنوان یک امام معصوم و عالم به احکام و خطیب و حکیم، کاملاً موفق بود، و این فایده‌ای بود که علی(ع) از این دوران گرفت. این خطبه‌ها مال زمان خلافت علی(ع) است، قبل از آن علی(ع) زمینه‌ای برای خطبه خواندن نداشت.

اما از لحاظ پیشرفت اسلام در زمان علی(ع) مرز خراسان تا سمرقند رسیده بود، و کفار به نیشابور برگشتند حالا علی(ع) هم دارد با مخالفین می‌جنگد و در جاهای دیگر که پیشرفتی نبود مسلمین دو دسته شدند، عثمانی و علوی و این تا سال‌ها بود و عقیده‌ام این است که هنوز هم در بعضی اذهان هست گرچه اقرار نمی‌کنند.

معلوم است علی(ع) چقدر مخالف دارد البته بعداً در رأس مخالفینش معاویه بود که نیرو و سابقهٔ قبلی که در شام برای خودش درست کرده بود و با بی خبری که اهل شام از خاندان پیامبر(ص) و علی(ع) داشتند همچنین با مهارت هایی که معاویه در جنگ داشت. در تاریخ هست که معاویه می‌گفته در جنگ‌ها و فتوحات باید دو نکته را رعایت کرد، یکی این که لشگری که رفته و خسته نشده، باید به موقع برگرداند، و دیگر این که حقوقشان را باید به آنها پرداخت. با این دو شرایط و بودن فردی مثل عمر و عاص در دستگاه او که خودش یک شیطان عظیمی بود و در نقشه کشی و توطئه فوق العاده بود، این طبیعی بود، از این‌ها که بگذریم اصولاً بین اصحاب پیامبر(ص) اختلاف بوده، حتی در زمان پیامبر(ص)، بین انصار و مهاجرین، بین قریش و غیر قریش گاهی دعوا می‌شده است. با این که این‌ها مسلمان شده بودند، بگذریم از منافقینی که بودند، همین‌ها هم برای خودشان هر کدام امتیاز قایل بودند و در قضیه خلافت ابوبکر بعد از رحلت پیامبر(ص) قضیه آشکار شد. سعد بن عباده می‌گوید انصار، دیگران می‌گفتند: قریش، در بین دو تیره بزرگ عرب ـ قحطانی و عدنانی ـ مخالفت هایی بوده و بعدها این‌ها در سراسر جهان اسلام نقش داشته‌اند و در زمان علی(ع) این‌ها احیاء شد. در زمان عمر، چون او، دست همه را به جنگ‌ها بند کرده بود مجال بروز اختلاف نمی‌شد اما زمان

عثمان این‌ها کم کم بروز کرد و در زمان علی(ع) کاملاً معلوم بود که جبهه بندی قبیله‌ای است. شما در جریان جنگ بصره دقت کنید و یا در جنگ‌های بعدی، کاملاً قبایل در مقابل یکدیگر هستند. هم تعصب قبیله‌ای در اسلام محو نشد، زمان پیامبر(ص) کمی محو شد ولی بعد کم کم اوج گرفت، علی(ع) هم مبتلا به این اختلافات بود، می‌دانست که قبیله، حمدان، تمیم و... چگونه هستند و گاهی هم دربارهٔ این‌ها صحبت شده است، این هم یکی از مشکلات همه خلفای اسلام بوده از جمله علی(ع)، هنوز هم از مغرب و الجزایر نزاع‌های قبیله‌ای است.

مردم از عثمان و وضعیت زمان او به تنگ آمده بودند و با رغبت حضرت علی(ع) را به خلافت برگزیدند، یکی از اصلاحات حضرت که قاعدتاً باید زمینه جلب همه مردم را فراهم کند، بحث اصلاحات اقتصادی یا نوع تقسیم اموال بود، در حوزه اصلاحات سیاسی نیز برخورد با حکامی که به ناحق پست هایی را گرفته بودند زمینه ساز حمایت‌های مردمی را فراهم می‌کرد.

ولی از خطبه‌های امام علی(ع) در نهج‌البلاغه استفاده می‌شود که حضرت در حفظ توده مردم نسبت به حکومت موفق نبودند این را چگونه تحلیل می‌فرمایید؟

این هم یکی از اسباب اختلاف بود.

این می‌بایست یکی از اسباب موفقیّت باشد چون غالب مردم حقوق کمتری می‌گرفتند و در تقسیم عادلانه اعمال سهم بیشتری می‌بردند.

این شیوهٔ تقسیم بیت المال خواص را می‌راند، خواص به سرعت فرار می‌کردند و می‌رفتند پیش معاویه. راجع به طلحه وزبیر، ابن ابی الحدید می‌گوید: وقتی علی(ع) گفت من بیت المال را تقسیم می‌کنم به هم نگاهی کردند و همانجا تصمیم گرفتند که [از علی جدا شوند] چون آنها ثروتمند شده بودند و امتیازاتی که در زمان عمر و عثمان برای آنها اختصاص داده شده بود در زمان حضرت علی(ع) داشت از بین می‌رفت و دیدند با علی(ع) نمی‌شود زندگی کرد. این‌ها، خواص را طرد می‌کرد. عوام هم که زندگی قبیله‌ای داشتند وقتی رئیس قبیله دیدگاه و نظری دارد قبیله به دنبال اوست. حتی مسلمان شدن آنها همین طور بود. رئیس قبیله که مسلمان می‌شد قبیله مسلمان می‌شد. این نبود که

عامّه مردم، جداگانه نظر و رأی داشته باشند. بنابراین محو خواص بودند. خواص، به واسطهٔ همین سخت‌گیری‌های اقتصادی از علی(ع) می‌رنجیدند، به خصوص از معاویه هم نقطهٔ ضعف را پیدا کرده بود و سر کیسه را شُل می‌کرد. این هم از راه‌های تحریک علیه علی(ع) بود. من نمی دانم با این همه مخالفت علی(ع) در این زمینه چقدر موفق بوده است.

در این زمینه، حضرت چند جور اصلاحات را در حکومت انجام دادند، در حوزهٔ اصلاحات فرهنگی، نسبت به تغییر احکامی که صورت گرفته بود، آن قاطعیتی که از اول قوانین جعلی و بدعتها نفی شود انجام نشد، در مورد عزل استانداران ناصالح بعضی را با این که ناصواب بود گذاشتند و بعضی را سریعاً برداشتند، اما در زمینهٔ اصلاحاتی مثل تساوی در بیت المال از همان ماه اول قاطعانه ایستادند.

در تحلیل بعضی از سیاسیون دولتی که اصلاحات مرحله‌ای و گام به گام انجام دهد بقاء بیشتری دارد، تحلیل شما دربارهٔ شیوهٔ امام علی(ع) چیست؟

این حرف ابن عباس است که نسبت به معاویه می‌گفت. او صریحاً به امام(ع) می‌گفت صبر کن تا مستقر بشوی ولی علی(ع) جواب می‌داد او دارد زمینه آینده را می‌چیند و تاریخ هم همین را حکایت می‌کند که معاویه به این که چهار روز دیگر حاکم باشد قانع نیست، او در همان چهار روز نیرو و دستگاه اجرایی می‌گیرد و زمینه‌های خلافت را می‌چیند و نیروی قوی در قبال علی(ع) درست می‌کند و علی(ع) این را می‌دانست لذا در مقابل او ایستاد، بعد از این که مردم با حضرت بیعت کردند و حضرت خلافت شرعیه پیدا کرده، دیگر هر کس در مقابل او ایستادگی می‌کرد، یاغی شمرده می‌شد و با یاغی باید جنگید و در این مطلب حرفی نیست ولی کسانی که بیعت نمی‌کردند ولی تحریکی هم نداشتند علی(ع) با آنها کاری نداشت، حتی با خوارج وقتی دست به شمشیر نبرده بودند طبق اسلام معامله می‌کرد و حتی سهم آنها را پرداخت می‌نمود. ولی وقتی آنها دست به شمشیر بردند علی(ع) در مقابل آنها قاطعانه ایستاد.

جنبه‌های اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و علمی و... هر کدام دربارهٔ علی(ع) قابل بحث است و نمونه‌های زیادی برای علی(ع) در هر زمینه در دست داریم، خود نهج

البلاغه یک گنجینه نامتناهی است.

من از آقای جرج زیدان در یک ضیافتی پرسیدم به نظر شما کدام وجههٔ علی(ع) خیلی مهم است؟ گفت: جنبه‌های اجتماعی، این جنبه برای او مهمّ بود، البته به نظر من همه جنبه‌های علی(ع) مهم است. علی از این جهت که الگویی در همه زمینه‌ها ارائه کرده است ولو در کلام، این خودش خیلی مهم است، اصلاً شالودهٔ خلافت صحیح را علی(ع) ثابت کرد و شهید شد، از این جهت علی(ع) موفق بود. اما با آن شرایط عجیب و غریب موفق نشد عدالت را در همه زمینه‌ها در اجتماع پیاده کند، چون مردم تحمل نمی‌کردند و اختلاف روی اختلاف پیدا شد و کار به جایی رسید که رسید.

دو شعار اساسی هست که هر دو به نحوی مورد توجه قرار گرفته چه در دوران قبل و چه در این دوران، از یک طرف اصول گرایی به این معنی که کسی هدف را توجیه گر وسیله نداند که بگوید با هر طریقی هدفمان را حفظ کنیم، این یک امر مطلوبی شناخته می‌شود.

شما این را اصول‌گرایی می‌دانید.

بله، یعنی اصول اساسی و ارزش‌ها را کسی در مقابل چیزهای دیگر فدا نمی‌کند، شاید به این تعبیر، تعبیراتی در نهج البلاغه باشد مثل: «انی لعالمٌ ما یصلحکم، ویقیم أوَدَکم لکنّی لا أریٰ اصلاحکم بافساد نفسی»[1] یا این که «أتأمرونی ان اطلب النصر بالجور»

عرصه‌هایی هست که نشان می‌دهد که در جامعه باید بر اصول و ارزش‌ها پافشاری کنیم ولو این که هزینه هایی هم داشته باشد، از سوی دیگر مطلب دیگری هست که در لسان بزرگان دین هم هست و بوده و شاید مستند به بعضی از متون دینی باشد که حفظ نظام بالاترین ارزش‌ها است و قاعدتاً معنایش این است که برای حفظ نظام می‌شود به صورت موقت از دیگر ارزش‌ها گذشت ما دو سؤال می‌توانیم در این خصوص مطرح کنیم، اولاً آیا اصولاً این دو شعار با هم متعارض هستند یا وجه جمعی دارند؟

حفظ اصول ارزش‌ها یا حفظ نظام و قدرت برای هر یک متونی داریم و سیره‌ای، مثلاً این که می‌فرماید حضرت در دوران قبل از خلافت خودشان به خاطر حفظ نظام از حق خودشان

---

۱. خطبهٔ ۶۹.

گذشتند ولی در این اواخر برای حفظ قدرت خودشان که یک قدرت اسلامی برتری بود راضی نشدند بعضی از چیزها اتفاق بیفتد مثل این که مدتی حقوق‌ها نامتساوی باشد تا موجب بقاء حکومت باشد چون معتقدیم علاوه بر این که حضرت شهید شدند دولتش نیز پایدار نبود، اصولاً آیا این دو با هم معارض هستند یا نه؟ اگر معارضه‌ای هم هست نحوهٔ حلّ آن در سیرهٔ علی(ع) چگونه است؟

من عقیده‌ام این است که این‌ها از باب اهمّ و مهمّ است. حفظ نظام از لحاظ علمی و خارجی مهم‌تر است و از باب ضرورت گاهی می‌شود از هدف صرف نظر کرد و از اصول برای حفظ نظام گذشت. ما در سیرهٔ پیامبر از این‌ها زیاد داریم که به نظر می‌رسد حضرت علی(ع) سخت گیرتر از آن است. در داستان شاعر معروف عباس مرداس هست که اول علیه اسلام بود، بعد که مسلمان شد به نفع اسلام بود. در غنائمی که در حنین به دست آمد اعتراض داشت، پیامبر(ص) به علی(ع) فرمود که زبانش را قطع کن - او مکی و از قریش بود - حضرت بیش از دیگران به او پول داد و از غنایم به او داد. در خود غنایم یک اختیاراتی به ولی امر یا فرمانده لشگر داده شده که به افرادی امتیاز بدهد. سنی‌ها آن اضافاتی که فرمانده لشگر صلاح می‌داند به افراد بدهد را انفاق می‌دانند. دربارهٔ علی(ع) ایشان -من در جایی ندیده‌ام -که این گونه باشند، علتش هم انی است که علی وظیفه دارد یکی همان مسأله اصل حق خلافت خودش است که به آیندگان برساند ولو این که مردم زمانش قبول نکنند ولی این را مرتب اعلام کرد کهٔ برای آینده بماند و مقام اهل بیت را هم وظیفه داشت که به مردم معرفی کند. من در مقاله‌ام نوشته‌ام که بیش از مقام خلافت دربارهٔ معرفی جنبهٔ علمی اهل بیت(ع) تکیه داشت. به مناسبت و بدون مناسبت دربارهٔ آل محمد(ع) صحبت‌هایی می‌کند. او وظیفه داشت که این‌ها را بگوید تا برای آیندگان بماند و این‌ها را می‌گفت تا جایی که شورشی برپا نشود. اما از لحاظ مالی و اقتصادی من جایی ندیدم که علی آن اصول را فدا بکند. داستان عقیل را همه نقل کرده‌اند. شما الان حساب کنید کسی ولی امر است و چنین مشکلی برای کسی از شخصیت‌های معروف پیش بیاید هزار راه دارد که پولی از راهی و از جایی به او بدهد ولو از نذوراتی که خودش دارد. پیامبر(ص) این کار را می‌کرد ولی من جایی ندیده‌ام که

علی(ع) از این کارها بکند شاید اگر می‌خواست از این‌ها استفاده کند خیلی را نگه می‌داشت مثلاً فضیل بن عباس برادر بزرگ ابن عباس، دید که نمی‌تواند با علی(ع) زندگی کند رفت مدینه. راجع به ابن عباس که می‌گویند بیت المال را برداشت و رفت به مکه، خیلی قابل بحث است که آیا راست است یا دروغ است. از لحاظ تاریخی نمی‌سازد چون تا آخر شهادت علی(ع) ابن عباس بوده شاید کسی دیگر از برادرانش بوده است. علی(ع) می‌خواهد یک سیره، روش و الگو نشان بدهد. این کارها باعث شوراندن مردم می‌شود و ناراضی درست می‌کند اما می‌خواهد در تاریخ بماند که مرّ حق این است و هر کس غیر از این بکند باید اصول را فدا کرده باشد.

استفاده نمی‌شود که اگر کسی این اصول را فدا کرده باشد خلاف شرع کرده است؟

من عقیده‌ام این است که خلاف شرع نیست. همین مسأله ولایت فقیه که گفتیم که این قدر از این مبهمات و مشکلات را از پیش پا بر می‌دارد، بر خلاف صریح دین، جایی مجبور می‌شود فتوا بدهد و حکم بدهد. در جنگ مثلاً کفار مسلمانان را گرفته و سپر قرار داده‌اند می‌گوید جایز است که این‌ها را کشت تا در جنگ پیروز شویم از این روش‌ها ما زیاد داریم ولی علی(ع) مقید بود به الگو نشان دادن که خلیفه‌ای که بر مسلمین حکومت می‌کند وظیفه‌اش این است. هم خودش ساده زندگی کند همان طور که خود می‌فرماید خداوند از امرای مسلمین میثاق گرفته که مثل ادنی الناس زندگی کند و او زندگی می‌کرد. اما من فکر نمی‌کنم این الگو اگر از آن اختیارات استفاده کند خلاف شرع کرده باشد، علی چون می‌خواسته الگو نشان دهد از آن اختیارات استفاده نمی‌کرده است. این چیزها در تاریخ هست. متأسفانه شیعیان سیرهٔ پیامبر(ص) را که اهل سنت نوشته‌اند هرگز نمی‌خوانند، خیلی حقایق در این سیره هست که احتمال جعل هم در آنها نیست. خیلی رسول اکرم(ص) با افق باز رفتار می‌کرده و با دیدگاه باز رفتار می‌کرده است، ولی امام علی(ع) مثل این که می‌خواهد الگویی ویژه نشان بدهد که این مردم بدانند که یک حکومت حق است و باقی بخواهند عمل کنند. طبق آن باید عمل کنند و از این بابت باکی نداشت که کسانی برنجند ولی این که گفتید عامه مردم، عامه دوستدار علی(ع) بودند

این برداشت از سخن شما صحیح است که پیامبر(ص) شعار حفظ نظام را ترجیح

می‌دادند و به همین جهت در بعضی مواقع به خاطر حفظ نظام، از ولایت استفاده می‌کردند اما حضرت علی به خاطر نظام از ولایتش استفاده نمی‌کرد و حفظ ارزش‌ها و اصول دیگر را مقدم می‌داشتند؟

حضرت می‌دانست نظامش از بین می‌رود لذا می‌خواست الگو نشان‌بدهد که مردم بعد از او بخوانند و تبعیت کنند والاّ او می‌دانست در مقابل معاویه شکست می‌خورد.

بعضی مطرح می‌کنند حکومت ظلم باقی نمی‌ماند، حکومت عدل مطلق هم به‌نحوی‌که بخواهد همه اصول را حفظ کند آن هم باقی نمی‌ماند، تنها آن چه باقی می‌ماند عدل همراه با ظلم است.

علی(ع) نمی‌خواست حکومتش همراه با ظلم باقی بماند، می‌خواست یک الگو نشان بدهد.

مقصود این است که ما الان به لحاظ اجتماعی می‌توانیم که سیره حضرت را به عنوان یک الگو در عرصه‌های مختلف قرار دهیم؟

تا جایی که نظام حفظ بشود می‌توانیم، یعنی باید از موارد استثنایی استفاده کنیم تا مردم را نگه داریم و نظام را نگه داریم.

شما می‌فرمایید حضرت علی برای این که الگویی برای نسل‌های آینده باشند آنگونه عمل کردند ولی حال می‌فرمایید ما در این زمینه الگو نگیریم و به شیوهٔ دیگر عمل کنیم.

حضرت خودش فرمود شما قادر نیستید مثل من باشید، ممکن است کسانی که این داستان‌ها ـ عقیل ـ را نقل کرده‌اند می‌خواستند بگویند علی(ع) عدالت خواه شدیدی بوده و تندروی می‌کردند، شاید بعضی‌ها این جور نظری داشته باشند، من می‌گویم این‌ها آن مقدارش که دلیل دارد و هست این است که علی(ع) می‌خواهد یک نمونه نشان بدهد. آیا این مشکلات برای عمر نبوده؟ برای او هم بوده است ولی بالاخره یا از او می‌ترسیدند که سر و صدا کنند یا رعایت‌هایی می‌کرده، یک جریان‌هایی را توجه داشته که می‌باید رعایت کرد، گوشه کنار هم چیزهایی به چشم می‌خورده، به هر حال علی(ع) ابتلائش همین بود، با این زمینه‌ای که پیدا شد و روی کار آمد این مشکلات پیش بینی می‌شد و شاید کسانی که امامت و عصمت او را قبول ندارند از لحاظ روش سیاسی به او ایراد داشتند که او سیاست خیلی کاملی نداشته است وگرنه با قدرت به دست آمده حفظ

وحدت آسان بود. توجیه دیگر همان چیزی است که خودش می‌فرمود: او مأمور به تنزیل بود و من مأمور به تأویل. اگر این معنای تأویل را توسعه بدهید همه این مشکلات حلّ می‌شود، یعنی علی(ع) یک وظیفهٔ خاص داشت. برای ارائه آن واقع اسلام وظیفه داشت این کار را بکند و توجه هم داشته که وقتی عقیل را داغ می‌کند و او می‌رود پیش معاویه و معاویه به او پول می‌دهد معنی اش این نیست که علی(ع) نمی‌دانسته است. اما همین که در تاریخ مانده به نظر شما چقدر مهم است؟ خیلی مهم است. این که من می‌گویم الگو یعنی این که مردم اجمالاً بدانند که واقع این است، حکام هم باید تا جایی که می‌شود به عدالت رفتار کنند.

نکتهٔ دیگری که حضرت عالی فرمودید و ما استفاده کردیم، تفکیک بین امامت و خلافت بود، فرمودید امامت به لحاظ تاریخی در زمان حضرت توسعه پیدا کرد و تا آن زمان چندان مورد عنایت عامه مردم نبود و مردم به عنوان خلیفه با حضرت بیعت می‌کردند و از جملاتی که امام در آغاز خلافت داشتند به نظر می‌رسد که ایشان از پذیرش خلافت امتناع داشتند، حقیقتاً سؤال این است که فرضاً مردم اشتباه کردند و به عنوان خلیفه برگزیدهٔ خود بیعت کردند، به تعبیر دیگر خطای در تطبیق عنوان داشتند ولی امام علی(ع) که امامت بلافاصله و الهی داشتند و قاعدتاً وقتی مردم رجوع می‌کنند باید آن ولایت بالقوه‌ای که بوده تبدیل به ولایت بالفعل بشود و اگر این طور باشد این امتناع‌ها چه توجیهی می‌تواند داشته باشد، آیا به تعبیر صحیح‌تر اگر مردم می‌گفتند: بسیار خوب، حال که شما نمی‌پذیرید سراغ فرد دیگری می‌رویم واقعاً مسؤولیتی متوجه ایشان نبود.

من در زمینهٔ امامت و خلافت عقیده خاصی دارم که آن را اگر بتوانم بپذیرم همه مشکلات حلّ می‌شود و آن این است که به نظر می‌رسد بعد از سیرهٔ علی(ع) امام، امام است و باید فرمانده و مقتدا باشد، خیلی لزوم ندارد خودش حکومت کند. در عصر فعلی که امام قائل به ولایت فقیه بود، خودش حکومت کرد و می‌گوید مردم رئیس جمهور انتخاب کنند ما هم بر او اشراف داریم. اگر علی(ع) به کس دیگری راضی شد، نمی‌شود گفت او خلافتش نامشروع است و مردم که با او نماز می‌خوانند یا زکات می‌دهند خلاف شرع می‌کنند، خیر این گونه نیست، بلکه اگر امام راضی شد مشروع

می‌شود، ظاهر این است که امام حسین(ع) هم همین طور بود.

آیا حق ولایت قابل تفویض است؟ و نظر شما به این نکته بر می‌گردد؟

حق ولایت مال خودش است، حکومت کردن و جنبهٔ اجرایی را می‌توان به دیگری واگذار کرد، در دوران خلفاء ثلاثه به نظر می‌رسد روش علی(ع) همین بود. او نمی‌گفت خلافت این‌ها نامشروع است و نماز با این‌ها جایز نیست. وقتی خودش بیعت کرده این درست نیست که خلافت آنها را نامشروع بداند، وقتی بیعت کرد حکومت آنها شرعی می‌شود به عنوان اختیاراتی که او دارد که گاهی اگر صلاح دانست اجرا را به دست کس دیگر بدهد.

مرحوم علامه سمنانی رسالهٔ مفصلی در رسالة التقریب دارد که من هم به آن اشاره کرده‌ام. ایشان می‌گوید خلافت و امامت دو مسأله‌اند. خلفا ابداً مدعی امامت نبودند و منکر امامت علی هم نبودند، علی(ع) هم اصراری بر خلافت نداشت، خلافت آنها را قبول کرد و آنها هم امامت علی(ع) را قبول کردند.

به قول مرحوم دکتر مهدی حائری امامت یعنی علم و دانایی و رهبری دینی نه رهبری سیاسی.

بله، امامت جنبهٔ علمی و فرهنگی حکومت است و خلافت جنبهٔ اجرای حکومت است، حضرت علی اجرا را به این نهادها داد و قبول هم کرد و حکومت هم شرعی بود و شما نمی‌توانید بگویید که با بیعت و حمایت علی(ع) باز خلافت ابوبکر نامشروع است خود ابوبکر اگر فشاری آورده عند الله عقابی دارد ولی اصل خلافت شرعی است عین جریان هایی که مراجع شما با شاهان رفتار می‌کردند که روشن‌ترین آن روش آیت الله بروجردی بود.

این‌ها در زمان قدرت فقها نبوده است؟

چه طور شما برای ولی فقیه این اختیار را قائل هستید که او اجرا را به دست دیگری بدهد و خودش فقط رهبری کند ولی علی(ع) نمی‌تواند این کار را بکند، وقتی دید مصلحت اسلام اقتضا می‌کند این کار را انجام می‌دهد منتهی اشراف دارد و تذکر می‌دهد ولی آن را نمی‌شود نامشروع دانست. این مطلبی که عرض کردم عین عقیده ابن ابی

الحدید است او می‌گفت پیغمبر فرموده: «علی مع الحق والحق مع علی یدور حیث ما دار»؛ و امام علی(ع) چون خلافت خلفاء را پذیرفته پس مشروع هستند و اگر نمی‌پذیرفت خلافت آنها شرعی نبود. اگر این راه را پیش بگیریم، شواهد زیادی هم دال بر آن است، خیلی از مشکلات هم حلّ می‌شود. راجع به امام حسن(ع) که به اجبار خلافت را به معاویه واگذار کرده آیا این خلافت در نظر مردم نباید شرعی باشد، وقتی علناً واگذار کرده نمی‌شود شرعی نباشد، منتهی معاویه به شرایط رفتار نکرد و این مطلب را باید کم کم توجیه کنیم که امام دستش برای این کار باز است، اگر مصلحت می‌داند که جنبهٔ اجراء را که اسمش خلافت است به کسی دیگر واگذار کند و او درست عمل می‌کند آن خلافت مشروع است. در همین نامه‌ای که گفتیم اسم عبد الله بن سبا نیز در آن هست، علی(ع) وقتی شروع می‌کند دربارهٔ ابوبکر و عمر صحبت می‌کند دربارهٔ عمر مفصل حرف می‌زند که مرضی السیرة بود و دربارهٔ عدالت او و... یعنی ناراضی از روش رفتار او نبود، رفتار او غیر از رفتار عثمان بوده که اقوامش را روی کار آوره بود. عمر وقتی می‌خواست بمیرد به او گفتند که چطور است خلافت را به عبد الله بدهیم گفت برای خاندان عمر یکی بس است. این‌ها را باید خواند و همه‌اش را نباید تکذیب کرد والاّ تحلیل‌های ما در تاریخ درست نمی‌شود. علی(ع) می‌بیند که مصلحت اسلام در این است که خلافت این شخص را قبول کند و به مردم بگوید خلیفه است در این صورت او خلیفهٔ شرعی می‌شود. عمر در باب خلافت با علی(ع) مشورت می‌کرد و عمل هم می‌کرد بر خلاف عثمان که نه مشورت می‌کرد و نه عمل می‌کرد. در جنگ ایران و روم - هر دو در نهج البلاغه هست -که عمر از حضرت سؤال کرد که من می‌خواهم بروم، حضرت فرمود: اگر تو بروی عرب پشت ندارد، اگر تو از بین بروی اسلام در این جا پشتوانه‌ای ندارد تو بمان و لشگر بفرست و عمر هم قبول کرد، از این‌ها فهمیده می‌شود که علی(ع) حفظ نظام اسلامی را مقدم می‌داشت، این جا نمی‌گوید حق من است تو برو کنار تا من بیایم، می‌دانست که اگر بیاید همین اختلافات شروع می‌شود. بله کسانی که خودشان را تحمیل کردند و به زور روی کار آمدند و علی(ع) هم ناچار شده با آنها بیعت کند آنها مسؤولیت‌شان پیش خدا هست و [معاقب‌اند] البته اگر از روی حفظ مصلحت این کا ر را نکرده باشند که علی(ع) هم به همان جهت قبولشان کرد، اما عامه مردم

می‌گویند که خلیفه‌ای است که علی(ع) و دیگران بر او اتفاق کرده‌اند ما باید با او به عنوان خلیفه اسلامی رفتار کنیم. اگر دستور جنگ می‌دهد برویم، خراج به او بدهیم و... اگر این مطلب را بتوانیم توجیه کنیم، ائمه(ع) اختیار دارند که اجرای حکومت را به دست کسی دیگر بسپارند و امامت را برای خودشان حفظ کنند خیلی از این مشکلات حل می‌شود.

داستان امام حسن(ع) و دیگران، از این قبیل هست ولی ما چون نمی‌خواهیم به هیچ نحو یک نوع صحه‌ای بر روی کار خلفا بگذاریم لذا با تحلیل‌هایمان درست در نمی‌آید.

همین بنی امیه تا اندلس پیش رفتند و مردم آن جا مسلمان شدند و یک تمدّن اسلامی به وجود آمده است، مورّخین، محدّثین، فقها و... به وجود آمدند نمی‌شود گفت این‌ها همین جور می‌خواستند فتح کنند و کاری نداشتند مردم مسلمان بشوند یا نه، خیر روشن این بوده اگر آنهایی که در رأس بودند آدم‌های نادرستی بودند که بودند ـ بنی امیّه ـ ولی کسانی که می‌رفتند فداکار بودند و برای اسلام کار می‌کردند و مردم را مسلمان می‌کردند. این واقعیات را باید قبول کرد والا نمی‌شود این اسلام یک طرفش تا مرز فرانسه و اسپانیا برود و برای این هیچ ارزشی قائل نشویم و بگوییم این‌ها را که شیعیان نکردند. مگر علی(ع) با آنها همراهی نمی‌کرد، برای این‌ها باید ارزش قائل شد. ما وقتی دربارهٔ اسلام صحبت می‌کنیم می‌گوییم اسلام چنین است و تا کجا پیش رفت ولی وقتی می‌خواهیم در اصل مشروعیت کارهای این‌ها صحبت کنیم همه آنها را لجن مال می‌کنیم و جنبه‌های منفی را در نظر می‌گیریم، و این درست نیست، در قضیهٔ فتح ایران، مقداری از ایران فتح شده بود ولی شاه سر جایش بود، خلیفه یک روز وارد مسجد مدینه شد ـ این را طبری نقل می‌کند ـ دید که نعمان ایستاده و نماز می‌خواند فکری کرد که ما این شخص را بفرستیم عجم ـ فارس ـ را یکسره کند، نشست تا نماز او تمام شد، گفت نعمان برایت یک مأموریت دارم، گفت مأموریت مالی نباشد هر چه باشد قبول می‌کنم. گفت نه مالی نیست. فارس خیال مرا ناراحت کرده می‌خواهم تو را بفرستم کار را یکسره کنی. گفت حاضرم. تعدادی ارتش در مدینه در اختیاراش گذاشت و به سعد بن ابی‌وقاص نوشت که لشگر در اختیارش بگذارند و آمد. در نهاوند مصاف کردند و جنگ پیروز شد یک نفر با عجله با شترهای تندرو برگشت که به عمر خبر بدهد، دید عمر در مسجد خوابیده، او را

بیدار کرد و گفت ما در نهاوند جنگ کردیم ـ مسلمانان عده‌شان خیلی کم بود ولی ایرانیان حدود چهارصد هزار نفر بودند ـ وقتی صف آرایی شد، نعمان دو سه کلمه خطبه خواند گفت: من دو دعا می‌کنم شما آمین بگویید، اول این که ما بر این قوم پیروز بشویم و دوم این که من در این جا شهید بشوم ـ این حرف را در مقابل لشگر که تحت فرمان اوست می‌گوید ـ عمر گفت بعد چطور شد. گفت بله ما پیروز شدیم و نعمان هم شهید شد، فلان کس هم شهید شد و... خلیفه گفت این‌ها را چرای برای من می‌گویی سرو کار اینها با خداست و لازم نیست من بدانم.

شما از این جریان چه می‌فهمیدید، یک کسی را فرستاده‌اند و فتح الفتوح کرد، چون ایران فتح شد، پادشاه فرار کرد و کشته هم شد، این معلوم می‌شود آدم مؤمن و معتقدی بوده است. با هیچ اسلوبی با اسلوب‌های جنگی درست در نمی‌آید که سرلشگر بگوید دعا کنید من این جا شهید بشوم. یک روح معنوی در مردم بوده که ایران با این روحیه فتح شد. خیلی از این‌ها در تاریخ هست که ما نمی‌خوانیم و نمی‌بینیم و اصلاً نمی‌خواهیم این‌ها را بفهمیم. در دیگر کشورها مثل مصر، فلسطین قبر فرماندهان جنگی صدر اسلام را حفظ کرده‌اند، الان در مرز اردن نزدیک اسرائیل، سرلشگران فتوحات اسلامی یک به یک که دفن هستند به فواصل برای این‌ها بقعه درست می‌کنند، یکی مال ابو عبیده جراح است که خیلی نقل داشته در فتح شام، گفتند برای معاذ بن جبل هم بقعه‌اش در آن منطقه است. این‌ها را حفظ می‌کنند و رعایت می‌کنند هنوز در شام مطرح است که لشگر اسلام از فلان دروازه وارد شد و هنوز آن دروازه را حفظ کرده‌اند، این آثار را حفظ کرده‌اند بر خلاف ما ایران که همه این‌ها را محو کردیم روی همین تعصبات. من فکر می‌کنم باید این‌ها را زنده نگه داشت و اسلامی دانست نه این که روی عقده و تعصب این آثار را محو کرده یا محو کنیم.

این‌ها افکاری است که من حیث المجموع از آیت الله بروجردی گرفته‌ایم. کسی سؤال کرده بود که: گرفتن حقوق دولتی چه حکمی دارد؟ من این سؤال را از ایشان پرسیدم، آقای ساجدی که ملازم ایشان بود گفت: ایشان با دو شرط اجازه می‌دهند: یکی این که خود آن کار، کار حرامی نباشد و دیگری این که با قراردادی که با دولت دارد دقیقاً

عمل کند و از زیر کار در نرود.

با این دو شرط کار و مزد حلال است. این معنایش چیست؟ این معنایش این است که بالاخره به این جا رسیده که اسلام یک حکومت لازم دارد، همین هایی که سرکار آمده‌اند، باید همین‌ها را به عنوان دولت شرعی قبول کرد تا مشکلی برای مردم ایجاد نشود.

با احتیاط در همه چیز که نمی‌شود. من عقیده‌ام این است که ائمه(ع) هم همین کار را می‌کردند حضرت علی دقیقاً این گونه بوده است. اگر راجع به عثمان حرف دارد چون عثمان جریانش خیلی واضح بود که مروان و دیگران خیلی بذل و بخشش بی جا می‌کردند ولی نمی‌گوید من از زمان عمر اگر پولی باشد آن را می‌گیرم، این مطلب هیچ جا نیست چون در زمان عمر این گونه نبوده است.

البته خیلی از این حرف‌ها را نمی‌شود گفت. ولی ایشان [آیت الله بروجردی] می‌گفت ما روی مسألهٔ خلافت تکیه نکنیم، خلافت یک امر تاریخی بود، لازم نیست این قدر روی آن تکیه کرد.

اصلاً معلوم بود ایشان مسألهٔ خلافت را همین طور که من دارم توجیه می‌کنم توجیه می‌کرد که یک امری بود که لا بد للناس من امیرٍ برٍ فاجرٍ[1] اگر فاجر آمد روی کار و غیر از آن چاره نیست باید با او مبارزه کرد همه جا، مگر این که امام(ع) قیام کند، امام حسین(ع) علیه یزید در جایی قیام کرد که اصل اسلام در خطر بود ولی در بقیه موارد هر کس قیام می‌کرد اجازه نمی‌دادند و این روش واقع بینی را ما باید حفظ کنیم والا به خیلی از مشکلات بر می‌خوریم. شما در قضیهٔ امام حسن(ع) دقت کنید دربارهٔ تحلیل‌هایی که کرده‌اند چقدر به مشکل برخورده‌ایم، امام حسن(ع) امام است می‌بیند خودش نمی‌تواند حکومت کند و آن ملعون هم مسلط شده، تا وقتی ظواهر را حفظ می‌کند، عیبی ندارد خلیفه او باشد و این دیگر به نوعی شرعی می‌شود و نمی‌شود گفت هر کس به او زکات می‌دهد کار حرامی کرده، وقتی امام این را قبول می‌کند. مصلحت اسلام ایجاب می‌کند،

---

۱. خطبهٔ ۴۰

آنهایی پافشاری می‌کنند که مصلحت اسلام را نمی‌خواهند ولی ائمه این جور نبودند. به عقیده من باید این مطالب را بازبینی و مطالعه شود نه با دید بدبینی و عاطفی یک شیعه ولایتی خالص آن را دارد بلکه با یک دید تاریخی و با روش خود علی(ع) که شواهد زیادی دارد تا خیلی از مشکلات ما در تجزیه و تحلیل‌ها حلّ بشود والاّ به همین صورت هست که هست.

خیلی متشکریم از وقتی که در اختیار ما گذاشتید.

آیةالله علی کریمی جهرمی

در خدمت استاد کریمی جهرمی هستیم بحثی را در باب حکومت امام علی شروع می‌کنیم. یکی از مباحثی که در باب حکومت امیر المؤمنان مطرح است حیثیت به دست‌گیری حکومت بود، احیاناً سخنانی که حضرت در آغاز خلافت داشتند و امتناعی که از قبول بیعت داشتند با توجه به این که از دیدگاه شیعی حضرت علی رهبر جامعهٔ اسلامی بودند و از طرفی حضرت تحت عنوان حضور و اصرار مردم حکومت را پذیرفتند و در اوایل امتناع می‌کردند، نیاز است که یک تحلیل مناسبی از این نوع موضع‌گیری حضرت صورت پذیرد، به ویژه که ایشان مکرراً در آغاز خلافت به بیعت استناد می‌کردند و قبل از آن نیز از قبول خلافت امتناع داشتند، آیا ایشان واقعاً از قبول خلافت اکراه داشتند، اگر این گونه بود با سیرهٔ ایشان پس از رحلت پیامبر اکرم که خیلی اصرار داشتند حق غصب شده خودشان را بگیرند چگونه قابل جمع است.

بسم الله الرحمن الرحیم، منصب امامت از نظر شیعه یک منصب منصوص الهی است که خدای تبارک و تعالی افرادی را به عنوان این که ائمه و زعما و جامعه می‌باشند توسط پیامبر بزرگوارش معرفی می‌کند که تعبیر «وجعلنا هم ائمة یهدون بامرنا» هم حاکی از این موضوع است، یعنی این‌ها را قرار دادیم [نه دیگران]؛ برای حضرت علی(ع) این منصب الهی با ادله فراوان به طور قطع ثابت است. آیات و روایات فراوان این مطلب را می‌رساند که ایشان از طرف خداوند منصوص است و با تنصیص خاص، مقام امامت ایشان بر مردم ثابت گردیده است. این مقام درست مثل مقام پیامبری است که قابل تغییر نیست به طوری که حتی اگر تمام جوامع اجماع کنند و همه یک زبان انکار کنند هیچ گونه تأثیری

در این منصب ندارد، این یک امر الهی است که به قلم تقدیر الهی گذشته است روی حکمت‌های بالغه و مصالح عالیه و لذا با خواست و عدم میل افراد هیچ گونه بستگی ندارد در این جا هیچ بحثی از بیعت نیست، اما نکته‌ای هست و آن این که اگر امام بخواهد مبسوط الید باشد و قدرتی داشته باشد و بخواهد احکامی را اجرا کند و ملت را روی خط عدل و خداپرستی به راه بیاندازد و کارهای مؤمنین را روی نظم و نسق صحیح در بیاورد حتماً نیازمند به نیروها و پشتوانه‌های مردم است، این جا نیاز به بیعت پیدا می‌شود یعنی اظهار هماهنگی، موافقت و این که تا پایان کار مردم با ولی امر و امام معصوم خودشان همراه باشند.

باب بیعت هم ممکن است به انواع و اقسامی تصویر بشود، یکی از اقسامش عبارت از این است که کسی مردم را با ترغیب، تشویق و تهدید و ارعاب و... وادار کند که با او بیعت کنند، چنان که این قسمت در عالم اسلام پیدا شده است و صورت دوم آن است که مردم بیعت می‌کنند در حالی که طرف متمایل به این موضوع است و در این قسمت کارهای خلافی که در قسمت اول انجام می‌شد مثل تبعید ابی ذرها، کتک زدن به امثال مقداد، این کارها در این قسم نیست، ولی تمایل در طرف هست و بیعت انجام می‌شود. صورت سوم عبارت از این است که بیعت انجام می‌شود ولی طرف تمایلی ندارد ـ که ظاهر قضیه حضرت علی(ع) این گونه بوده، بعداً به این بحث می‌پردازیم این قسمت سوم عالی‌ترین و شکوه‌مندترین و آبرومندترین انواع بیعت است. کسی که از این مسیر به حکومت برسد، خیلی حکومت سرفرازانه‌ای دارد چرا که در عین حال که از تصدی مقامات ظاهری ابا داشته است، لکن مردم با تمایلات خودشان بیایند و از او بخواهند، حتی او را در شرایطی قرار دهند که بالاخره بپذیرد. بیعت با حضرت علی(ع) مسلم از این قبیل بوده است، عبارات مختلفی در نهج البلاغه ـ چه خطبه‌ها و چه نامه‌ها ـ به کار رفته که حکایت از همین موضوع است و کراراً از این که بیعت از روی اکراه بوده صحبت کرده‌اند، مثلاً در یک جا حضرت می‌فرمایند: «دعونی والتسوا غیری،... واعلموا انّی ان اجبتکم رکبت بکم ما اعلم، ولم اصغ الی قول القائل وعتب العاتب وان ترکتمونی فانا

کاحدکم»[1] این صراحت در این معنا دارد که زمانی که در روز ۲۵ ذی الحجه سال ۳۵ هجوم آوردند برای بیعت، حضرت رسماً مطابق این نقل فرمودند: «دعونی والتمسوا غیری...» این را متوجه باشید که اگر من این منصب را متصدی شوم و بیعت شما را بپذیرم شما را به آن راهی خواهم برد که خودم می‌دانم، اشاره به آن مطالب غیبی و آسمانی که از طریق رسول الله(ص) اخذ کرده بودند، این طور نیست که برای من خط و نشانی قرار دهید و بخواهید طبق آن و در محدودهٔ آن حرکت کنم. و بعد اضافه می‌فرماید که «ولم أصغ الی قول القائل وعتب العاتب» و من اگر متصدی این امر شوم، گوش به حرف این گوینده و آن گوینده نخواهم داد و حتی اگر کسی من را سرزنش کند من ابداً توجهی نمی‌کنم و آن چه که برنامه الهی است و خودم آگاهی دارم، مطابق آن حرکت می‌کنم. در آخر هم می‌فرمایند که «وان ترکتمونی فانا کاحدکم»، من هم مثل شماها در جریان‌ها قرار می‌گیرم و دیگر این اختلافات پیش نمی‌آید ولی اگر می‌خواهید من امیر شوم، من یک برنامه خاص معنوی غیبی الهی و منصوص دارم و مطابق همان پیش می‌روم. این جا مسأله را حل می‌کند حضرت اشاره‌ای به آن مسأله می‌کنند، مگر نه این که آن منصب حق ایشان بود، پس چرا دعونی می‌گویند و حتی والتمسوا غیری می‌گویند و بعد آن عبارات راکه اگر مرا رها کنید من هم یکی مثل شماها باشم این شاید اشاره به این موضوع باشد که امام علی(ع) می‌دانستند که با سر کار آمدن ایشان مشکلاتی درست می‌شود، ولو اسلام به تمام جوانب پیاده نشده بود ولی یک نظم و نسقی برای امت اسلام پیدا شده بود و اگر امام(ع) می‌خواستند منصب را به دست بگیرند طبق این برنامه‌ای که دارند و آن را صراحتاً اعلام می‌کنند [ممکن بود موجب اختلاف و از بین رفتن آن نظم و نسق باشد] این عبارات حضرت لم اصغ الی قول القائل و... می‌تواند پاسخ گوی آن مطلب باشد که امام در عین این که آن خلافت را مقام خودشان می‌دانستند و چه بسا در زمان رحلت حضرت رسول دنبال تثبیت این معنا بودند که این منصب حق و مقام من است و دیگران بردند و آن خطبه شقشقیه با تعبیر لقد تقمَّصَها فلان؛ اثبات کردند که یک چیزی بود که مال من بود و اختصاص به من داشت و دیگران این را بر اندام نامناسب خودشان

---

۱. نهج البلاغه، خطبهٔ ۹۱.

پوشیدند، بالاخره جواب آن را می‌شود از این جا عرض کرد که حضرت این مشکل را می‌دیدند با آن دید بسیار جدید و تیزبینشان و می‌دیدند که این‌ها مشکلات دارند و با آن عدلی که حضرت دنبالش هست این‌ها سازگار نمی‌شوند، بالاخره این نحوه انجام بیعت هست حسب آن چه در این خطبه نقل شده است. در نامه اول هم آمده که به بزرگان انصار و عرب و مردم کوفه نوشته بودند. من راجع به جریان عثمان چنان به شما آگاهی می‌دهم که گویا شما خودتان آن جا بودید و از نزدیک مشاهده کردید و حقیقت امر را در اختیار شما قرار می‌دهم، بعد می‌فرمایند که جریاناتی پیش آمد و مردم به تنگ آمدند و عثمان را از بین بردند و با یعنی الناس ـ این جاست که می‌فرمایند ـ غیر مستکرهین ولا مجبرین»[1] نه اکراهی در کار بود و نه اجباری بل طائعین مخیّرین و این‌ها علاقه‌مندی درون خودشان را نشان دادند و حتی حضرت تعبیر می‌کنند که ـ در خطبهٔ دیگر (۱۳۷) ـ «فاقبلتم الیّ اقبال العُوذ المطافیل علی اولادها»؛ شما آن چنان شور و شوقی از خود اعلام کردید که گویا حیواناتی که تازه زا باشند چه علاقه‌ای به بچه‌های خودشان نشان می‌دهند، آن گونه نسبت به من اظهار علاقه می‌کردید و فریاد می‌زدید که «تقولون البیعةَ البیعةَ قبضتُ کفیّی فسطتموها ونازعتکم یدی فجاذبتموها» من دستم را بستم ولی شما آن را برای بیعت باز کردید، من با شما مثل کسی که در منازعه است دستم را به عقب می‌بردم ولی شما دستم را جلو کشیده و خواستار بیعت بودید. حضرت این نکته را با عبارات مختلف بیان کرده و نحوهٔ بیعت این گونه بوده که خود مردم ـ حال چه سختی‌ها و ناراحتی‌هایی دیده بودند ـ به این نکته رسیده بودند که سراغ حضرت بیایند.

نکته‌ای هست و آن این که، این نحو بیعت یک موضوع خاص دارد و موقعیت مخصوصی دارد، یک کسی را در میان جامعه بیاورند در حالی که او به ظاهر دنبال آن نیست و طالب حکومت نیست ولی مردم او را وادار کنند، این به نظر حضرت یک تعهد وجدانی جامعه نسبت به یک نفر است و لذا روی آن حساب داشتند و محاسبه می‌کردند که یا انجام نشود و یا اگر انجام شد مردم باید پایبند باشند و تخلفی سرنزند و حتّی حضرت تهدیداتی دارند نسبت به کسانی که دنبال نقض بیعت باشند.

---

۱. نامهٔ ۱.

سرّ این هم واضح است چون بعد از وقوع این طور بیعتی ـ که گاهی هجوم چنان بود که تصور می‌شد بعضی با هم می‌جنگند یا نزدیک بود حسنین زیر دست و پا بروند ـ آن هم نسبت به حضرت علی(ع) نه نسبت به افراد معمولی، این سستی و اهمال کاری در تعهدات نسبت به این بیعت یک نحوه ارتداد و بازگشت از خدا و رسول و دهن کجی نسبت به نظام صحیح اسلامی است. روی این حساب حضرت، با این خصوصیات مقامی حضرت و بیعت آن گونه مردم و اظهارات حضرت که هیچ گونه تمایلی نشان نمی‌دادند بلکه عدم رغبت خود را ظاهر می‌نمودند حالا مردم با آن شور و شعف بیعت کنند و بعد اهمال کاری و نقض شود، این نقض صریح فرمان خدا و رسول می‌شود. که برای هیچ مسلمانی قابل قبول نیست که با نظام واقعی اسلام مخالفت و نقض عهد بکنند. بر این اساس حضرت هم در نامه‌ها و هم در خطبه‌ها خیلی اصرار کردند که مبادا مخالفت صورت بگیرد که آنها مستحق عقوبت می‌باشند چنان که این چند جمله در نامه شان به معاویه شاهد خوبی بر مطلب هاست که: «انّه بایعنی القوم الذین بایعوا ابابکر و عمر و عثمان عِلی ما بایعوهم علیه، فلم یکن للشاهد أن یختار ولا للغائب ان یَرَدّ»[1] حضرت می‌خواهند بفرمایند از باب لا اقل و دست کم این بیعت مردم، کمتر از بیعت مردم با آن سه نفر نبود، حال که اگر این گونه است شاهد اختیاری از خودش ندارد و غائب، حق رد کردن ندارد، راه برای کسی باز نیست بعد از این که این طور بیعتی انجام شد «وانّما الشوری للمهاجرین والانصار، فان اجتمعوا علی رجل و سمّوه اماماً کان ذلك لله رُضیً، وان خرج من امرهم خارج بطعنٍ او بدعةٍ ردّوه الی ما خرج منه، فان ابی قاتلوه لاتّباعه غیر سبیل المؤمنین»[2] وقتی مهاجر و انصار انسانی ـ شاید منظور خود حضرت باشد و الا این که به صورت کلی که تطبیق با دیگران هم داشته باشد حتماً مقصود آن نیست به علاوه که آن جاها اصلاً مهاجرین و انصار بیعت نکردند، بیعت عامی که برای حضرت صورت گرفت، لذا این در خودشان مشخص می‌شود و منحصر در ذات حضرت می‌شود ـ را که شایسته و الهی است انتخاب کردند و امام و پیشوای خود قرار دادند رضایت الهی در آن است حال اگر کسی از این بیعت و مرضی خدا خارج شود و مورد اشکال و طعن قرار

---

۱. نامهٔ ۶.　　۲. نامهٔ ۶.

دهد یا راه انحرافی دیگران در مقابل امت قرار دهد باید شما امت اسلام او را برگردانید به سوی همان چیزی که از آن خارج شده ـ بیعت با امام معصوم ـ تا دیگر از راه ولی خدا و حجت خدا انحراف پیدا نکند و اگر نپذیرفت قاتلوه و قضیه را رها نکنید او را چون راهی را می‌رود که راه مؤمنین نیست و خود را رویاروی امت اسلام قرار داده است.

مطلبی که فرمودید در دو بخش می‌شود خلاصه کرد، ظاهراً بخش اول را در تقسیم بیعت که یک نوع بیعت که اصطلاحاً بیعت با شکوهی است که امتناع از یک طرف و اصرار از سوی مردم باشد، این یک چیز واضحی است، اما این سؤال ما بیشتر روی این نکته است که آیا اگر این امتناع امام به رفتن مردم به سوی دیگران می‌انجامید مسؤولیتی متوجه حضرت بود.

خیر؟ بالاخره یک موقع حضرت مطمئن بودند که این‌ها بر می‌گردند و یک موقع شاید این طور مطرح شود که ما غیر از ـ با توجه به بعضی از بحث‌هایی که حضرت عالی فرمودید ـ آن منصب الهی که مردم هم باید همراهی کنند تا شخصی اداره جامعهٔ اسلامی به عهده بگیرد باید مقداری فضای مناسب باشد لذا از این جملاتی که از حضرت نقل شده و خطبهٔ ۹۱ که شما فرمودید، استفاده می‌شود که حضرت احساس می‌کردند، شرایط عادی نست لذا برای خودشان مجاز می‌شمردند که ولو این مردم آمده‌اند و آن منصب الهی هست ولی با این حال خلافت را قبول نکند، به تعبیری دیگر شاید بشود این طور گفت که با توجه به این جملات یکی از شرایط قبول تولّی جامعه اسلامی یک درصد موفقیت اجرایی هم هست لذا حضرت به این تمسّک می‌کردند، تحلیل شما از این امتناع حضرت چیست؟

این عبارتی که حضرت می‌فرماید: «واعلموا انّی ان اجبتکم رکبت بکم ما اعلم ولم اضع الی قول القائل ولاعتب العاتب»، این عبارت صراحت دارد که خودشان می‌دانستند که قائل‌ها در مقابلش پیدا می‌شود و بعد نمی‌تواند کار را انجام دهد.

سؤال ما همین است که اگر کسی هم نصب الهی را دارد و هم مردم آمده‌اند اما در مجموع احساس می‌کند که شرایط به‌گونه‌ای است که شاید موفق نباشد آیا این مجوز امتناع می‌شود؟

مجرد این که بیعت بکنند و ایشان هم متصدی امر بشوند ولی چند روزی که گذشت تمام این‌ها برگردند و جریاناتی به وجود بیاورند، مقابل امام(ع) بایستند و فتنه جمل بر پا بکنند و نقض بیعت کنند، به نظر امام همین که روال و نظم نسبی پیدا شده است با این

وضع داعی و حاجتی نیست که من جلو بیفتم لذا با این وضع می‌فرمایند من وزیر شما باشم بهتر است از این که بخواهم امیر باشم، این می‌رساند که حضرت برنامه‌های خاصی داشتند و می‌خواستند روی خط اسلام واقعی حرکت کنند و بسیاری از مردم طاقت آن را نداشتند و حاضر نبودند همگان با آن بزرگوار حرکت کنند، این عبارات حاکی از این است لذا می‌فرمودند می‌پذیرم اما شما را می‌برم به راهی که خود می‌دانم و نباید برنامه‌ها دیگران را به رخ من بکشید. حضرت در جایی می‌فرمایند: «**لو أستوت قَدَمای من هذهِ المداحِض لغیّرتُ اشیاء**»[1] این جملات حاکی از این است که بسیاری از برنامه‌ها را می‌خواستند تغییر اساسی بدهند و این برای بعضی مشکل بود و حضرت نتوانست خیلی از چیزها را تغییر دهند مثل نماز تراویح ـ نماز مستحبی شب رمضان ـ که به جماعت می‌خواندند حضرت آنها را نهی کرد ولی مردم فریاد و اعمرا بر آوردند و حضرت سکوت کرد. حضرت با این جملات می‌خواهد احساسات آنها را به جوش آورده و آنها را محکوم کند که من نمی‌خواستم حکومت را و شما من را مجبور کردید، لذا حضرت برای این که عذری برای آنان باقی نگذارد و حجت را بر آنها تمام‌تر کند از قبول تصدّی وخلافت ظاهری امتناع می‌کردند؛ پس این بیانات ظهور دارد که حضرت می‌خواهد زبان عذر بر آنها بسته شود نه این که خلافت را قبول نمی‌کرد چون این منصب را برای خودشان قائل نبودند. و حضرت می‌خواهد این را هم اشاره کند که با من مخالفت‌ها می‌شود.

و بعضی از شماها نمی‌توانید همگام با من پیش بیایید لذا بروید سراغ دیگری. پس با این که حضرت هم حق الهی و منصب الهی ولایت را داشتند و هم از لحاظ ظاهری حق تصدی ولایت را داشتند ولی امتناع حضرت به خاطر این دو جهت بوده؛ یکی این که می‌دانستند مردم با همه این شور و شعف که نشان می‌دهند، توّقعات زیادی خواهند داشت و قهراً مشکلات زیاد می‌شود و جهت دوم این که زبان عذر و بهانه و احتجاج آنها را ببندد، این دو نکته توجیه خوبی است برای ابای حضرت از قبول تصدی، با این که حق و شأن حضرت بود.

---

۱. قصار الحکم /۲۷۲.

به نکته دقیقی اشاره فرمودید اما با توجه به این که اسلام در قلب اجتماع است، ما معتقدیم که دیانت اسلام عین سیاست است و نظریه سکولاریزم و جدایی دین از سیاست را باطل می‌دانیم و معتقدیم حضرت، مردم را برای دخالت در سرنوشت سیاسی دعوت می‌کردند، در اندیشه جدید سیاسی دو نظریه وجود دارد که شاید از بعضی فرازهای نهج البلاغه استفاده شود؛ یکی این که دخالت مردم در سرنوشت سیاسی خودشان و تعیین تکلیف برای حاکمیت در واقع تکلیف مردم است و مردم مکلف اند که در مسایل سیاسی خودشان تصمیم بگیرند و از بعضی عبارات نهج البلاغه بر می‌آید که دخالت در مشارکت سیاسی حقی است برای مردم مثل «یا ایها الناس ان لی علیکم حقّاً ولکم علیّ حق...»[1] ***حال حضرت عالی بفرمایید با توجه به احادیث و روایاتی که در این زمینه هست چه تحلیلی راجع به این سؤال هست که آیا حفظ مردم در مسایل سیاسی و اجتماعی یک تکلیف است یا صرفاً یک حق است و مردم محق هستند آیا مردم نسبت به سیاست ورزی و شرکت در سرنوشت خودشان سرنوشت سیاسی و اجتماعی مکلفند یا در واقع حق دارند؟***

عرض می‌کنم که می‌شود گفت: حق از برای مردم هست که تا آنجایی که می‌توانند برای تشکیل و برای پیدایش و حکومت الهی کار بکنند اگر حقشان هست پس کسی نمی‌تواند با آن مخالفت بکند شأن آنها هست حق آنها هست حجابت این مطلب برای آنها که بروند دنبال این که یک حاکم شایسته‌ای برای خودشان انتخاب بکنند سؤال لابد از این جا نشأت گرفته که با آمدن مردم و درخواست آنها چرا حضرت امیر سرپیچی داشته باشند و این به معنای آن نیست که دیگر، از امر سیاست برکنار باشند نه چون زمانی هم که حضرت امیر(ع) در صدارت حکومت اسلامی نبودند این طور نبود که از امور معزول باشند لذا همین جا تعبیر می‌کنند که «أنا لکم وزیراً خیر لکم منّی امیرا»[2] من وزیر باشم برای شما که معاونت بکنم، نظارت بکنم برای کار آن کسی که حاکم است برای شما بهتر و راحت‌تر می‌باشد، این طور نبود که اگر حضرت امیر درخواست مردم را قبول نمی‌کردند معنایش این باشد که پس امیر المؤمنین و امت اسلامی آمدند که از سیاست به کندی جدا شدند و خودشان را کنار کشیدند چنان که در زمان آن نفر، این

---

۱. خطبهٔ ۳۴.　　۲. خطبهٔ ۹۳.

نظارت بود و رفع اشتباهات آنها حضرت امیر مکرّر می‌کردند، مشاوره می‌شده با ایشان در امور حالا به طور کامل با ایشان مشورت می‌کردند، نمی‌کردند، عمل می‌کردند، نمی‌کردند ولی بالاخره یک نحوه نظارتی را امام امیر المؤمنین(ع) بوده و خیلی از جاها هم به طبق نقل تواریخ معتبره و معتمده جلوگیری فسادهایی کردند.

محل نزاع این است که مثلاً انتخاباتی که پیش می‌آید، می‌گوییم مردم مکلف اند پای صندوق‌های رأی بروند در اندیشهٔ دینی به اعتباری در فقه، بیان تکالیف مردم است و بر اساس آن بعضی تکلیف مردم می‌دانند، در مقابل اندیشه دیگری است که بحث حق مطرح است نه تکلیف یا الاقل وجهه حق می‌چربد بر تکلیف، مردم همان طور که در زندگی شخصی خودشان در بعضی جاها محق هستند و حق دارند، آیا در تعیین سرنوشت سیاسی هم مردم محق هستند یا مکلف؟ با توجه به تعبیرات خود حضرت دربارهٔ حقوق متقابله حاکم و مردم که از واژهٔ حق استفاده می‌کنند، الان هم در جامعه ما این اختلاف است که مردم مکلف اند یا محق؟ که هر کدام از این دو مبنا، لوازم دارد، صرفاً نه برای شخص حاکم، بلکه برای مجموعه مردم در حکومت اسلامی یا حضرت، از نگاه امیر مؤمنان افرادی بودند که نسبت به سرنوشت حق داشتند یا مکلف بودند یا تلفیقی از این دو تا است؟

تصور می‌کنم این دو مطلب قابل جمع است، هم حق مردم باشد ولی در شرایط خاصی که اگر از آن شرایط استفاده نکنند ممکن است نظام اسلامی مواجه با خطر باشد و مردم از دین خدا برگردند وجو آتی رو به اسلام نیاورند در این جا گفته شود تکلیف است، حضرت چنان که تعبیر «حق» دارد ولی بعضی جاها رسماً اعتراض کرده که شما چرا تغافل ا زحق می‌کنید، در کلمات حضرت زهرای طاهره(س) این نکته در آن خطبه مبارکشان هست که این چه عملی است که شما می‌کنید و این چه عقب گردی است که می‌کنید، یا در جنگ صفیّن اگر صرف حقّ باشد این قدر ملامت جا ندارد، حتی آن تعبیر راجع به شهر انبار دارند که دشمن یک دقت ممکن است از حق اگر تغافل و عقب گرد کند ممکن است اسلام در جامعه عقب بیفتد، پس می‌شود با یک عنوانی همین چیزی که حق است صورت وجوب و تکلیف پیدا کند، چنان که این مطلب را از کلمات حضرت می‌شود استفاده کرد. حضرت تعبیراتی دارند مثل: ای کاش معاویه یاران خویش را با

یاران من عوض می‌کرد آنها برای باطل خودشان این گونه محکم و شما نسبت به حق خودتان اظهار ضعف می‌کنید، این حاکی از این است که مجرد حق نیست یعنی «له أن یأخذ وله ان یترك»، بلکه حقی است که باید آن را گرفت و دنبالش رفت و مسؤولیت و تکلیف حفظ آن را دارند، ما داریم افرادی را که از حضرت علی مطرود شدند چون که موافقت و همراهی نکردند یاحضرت زهرا(س) می‌فرمایند چرا حضرت علی(ع) را تنها گذاشتید و دنبالش نیامدید، این چرا و سرزنش‌ها، حاکی از این است که مردم مکلف نیز هستند و مسؤول هستند.

این جنبه مسؤولیت همان طور که می‌فرماید یک عنوان ثانوی می‌شود؟

می‌توان گفت که عنوان ثانوی باشد.

پس می‌شود گفت که این عنوان ثانوی در جایی هست که احیاناً این وظیفه را دیگران انجام ندادند. اگر دیگران اقدام کنند به گونه‌ای که مشکل حلّ شود دیگر کار انجام می‌شود.

بله همین طور است

شما می‌فرمایید حق هست ولی حق واجب است که در واقع قابل ترک و رها کردن نیست. در این عبارتی که از نهج البلاغه خدمت حضرت عالی خواندیم، حضرت صحبت از نصیحت می‌کنند و می‌فرمایند یکی از حقوق متقابل حاکم و مردم نصیحت و خیرخواهی است، مفهوم نصیحت چیست؟ روایت این است «ایها الناس ان لی علیکم حقّاً و لکم علیّ حقٌ و اما حقکم علیّ فالنصیحة لکم و... و امّا حقی علیکم فالوفاء بالبیعة والنصیحة فی المشهد والمغیب»[1]

آیا این نصیحت از حقوق متقابل است، یک مفهوم دارد یا دو مفهوم وماهیت دارد؟

صرف این که حقی است که له ان یفعل و له ان یترک نیست چون واما حقی علیکم فالوفاء بالبیعة وفای به بیعت که بر گردن مردم آمده یک امر اختیاری است که اگر خواستند وفا بکنند و اگر نخواستند نفی کنند، دومی یعنی النصیحة فی المشهد والمغیب در ظاهر و آشکار و غیاب من برای من خیر خواهی بکنید، خیر خواهی کردن برای امام معصوم و حجت بالغه الهی حقی برای امام هست بر گردن مردم، به این معنا که بتوانند

---

۱. خطبهٔ ۳۴.

ترک کنند، این که حق امام هم هست که حتماً باید حق کسی را به او داد، این که کاملاً آن را می‌رساند، حقی علیکم برگردن شما حقی است و صراحت دارد که مسؤولیت داشتند و واجب بود چنانکه جمله بعد هم این را می‌رساند الوفاء بالبیعة و... الطاعة حین آمرکم این عبارت کاملاً می‌رساند مطلب را. حال آیا این چنین است که می‌تواند این حق قابل اختیار باشد برای مردم؟ این یک امر لازم ثابتی بود که مردم می‌بایست حتماً این حق را نسبت به امام ملاحظه کنند و ادا بکنند، و این خودش حاکی از این است که صرف حق به این معنا که اختیار داشته باشد ترک کند این طور نیست.

مفهوم نصیحت هم در هر دو خیرخواهی است، اشهد انکم نصحتم لله ورسوله؛ یعنی آنچه که به نفع خداست و لازمه اعزاز مؤمنین است رعایت کردید. مردم باید خیرخواه امام و بالاتر از آن، خیرخواه خدا و رسول باشند.

اگر تشخیص را به عهده مردم بگذارید ممکن است حاکم، نصیحت را ضد نصیحت تشخیص دهد، با توجه به منابعی که داریم چه مرزی برای از بین بردن تنش‌های بین حکومت و ملت‌ها وجود دارد چرا که اکثر تنش‌ها به همین جا بر می‌گردد، حتی در زمان حضرت، خوارج مدعی بودند ما خیرخواه حاکم هستیم. بعضی معتقدند نصیحة ائمة المسلمین همان معنای لغوی که خیرخواهی است، خیرخواهی مردم یعنی دعا کردن و درخواست توفیق برای حاکم، و در مقابل نصیحت حاکم برای مردم یعنی صحبت کردن، هدایت کردن و راه راست نشان دادن، حال سؤال این است که آیا نسبت به خود حاکم هم اطلاق النصیحة لائمةالمسلمین را می‌گیرد که مثلاً کسی انتقادی یا اعتراضی نسبت به حاکمیت دارد، را شامل می‌شود، چون یک وقتی مطرح شده بود که بعضی نکاتی را از باب النصیحة لائمة المسلمین گوشزد می‌کردند، در مقابل می‌گفتند این نصیحت برای ائمهٔ مسلمین یعنی این که دعا کنید، حال این نصیحت حاکم و نصیحت است آیا ماهیة متفاوت است یا کارکردشان یکسان است.

هر دوی این نصیحت‌ها عبارت است از مراعات نظیر خیرخواهی. مثلاً خیرخواهی انسان نسبت به امام غیر معصوم عبارت این است که اگر اشتباه کند، به طریقی که رشته نظام ضعیف نشود، مطلب را به او گوشزد کند و انتقادات و نقاط ضعف را مشخص کند وبرطرف کند و نسبت به امام معصوم این تذکر خطا و لغزش معنا ندارد پس نصیحت

نسبت به امام معصوم عبارت از هر عملی است که اسباب عزّت و جلال آنها را در جامعه فراهم کند و موجب تمایل قلب‌ها با ائمه شود، هر عملی که موجب شود ائمه مقامشان کاملاً تثبیت بشود این لازم است. اگر کسی با کارش پایگاه ائمه را تضعیف و کند و مقام ائمه را زیر سؤال ببرد، خلاف نصیحت و خیانت است. نصیحت امام نسبت به رعیت هم همین است که هر چیز که زیبنده و اسباب نشاط، رفاه و خوشبختی و دینداری مردم است فراهم کند، از نظر مادی و معنوی در خدمت آنها باشد. بله، ممکن است گاهی اشتباه شود و این چاره‌ناپذیر است چون بشر که عصمت ندارد، کسانی که امامت ائمه را قبول کرده‌اند و به عصمت آنها اعتقاد دارند، دچار این اشتباه نباید بشوند، پس باید خیرخواهی ای بکند که مورد پسند امام باشد، حال خوارج بگویند ما خیرخواهی می‌کنیم، در جایی که امام خیرخواهی آنها را تخطئه می‌کند اگر امام را به عنوان امام معصوم شناخته‌اند دیگر جای تصور اشتباه نسبت به آنها راه ندارد.

ولی در غیر امام معصوم ممکن است که راهی را برودو تصور کند که حاکم در اشتباه است چون قائل به عصمت او که نیست لذا راهی را می‌رود که به زعم خودش خیرخواهی برای حاکم است ولی ممکن است در عالم واقع این گونه نباشد یا این که باشد و از آن طرف هم، ممکن است در حکومت غیر معصوم هم اشتباه پیدا شود. بنابراین، مشکل نیست که بگوییم خیرخواهی کردن ممکن است راهی را انسان که به تصور خودش خیرخواهی است برود ولی در واقع نباشد چون این کلام حضرت که درخواست مشورت می‌کند از مردم، در ذیلش این کلام هست که: «فلا تکُفُّوا عن مقالة بحقٍّ، او مشورة بعدلٍ، فانّی لست فی نفسی بفوق ان أُخطیءَ ولا آمن ذلك من فعلی، الاّ ان یکفی الله نفسی هو املك به منی»[1] ***این در حقیقت ظاهرش این است که حضرت به جدیت از مردم می‌خواهند که نظر مشورتی بدهد و دلیل می‌آورند که چرا نظر مشورتی بدهند؛*** «فانی لست فی نفسی بفوق ان اخطی» ***و آن جمله*** «الا أنیکفی الله» ***در موضع تعلیل است، یعنی حضرت به مردم می‌فرماید شما باید به من مطالب را بگویید، آیا این را از باب جدال می‌گوید؟***

استاد جهرمی: می‌شود این را از این باب گرفت که دو مقام است: یکی مقام طبیعت

---

۱. ح ۲۱۶.

انسان و دیگری مقام ارتباطات با عالم غیب است. در مقام ذات انسانی، این قابلیت را دارد که خطا کنند اما با لحاظ عصمت، این معنا پیش نمی‌آید و آیاتی دلالت بر این معنا دارد که خطا در ائمه معصوم(ع) نیست. پس امام(ع) می‌خواهد بفرماید که من به حسب طبیعت انسانی مثل شما هستم، مانند: «قل انما أن بشر مثلکم» ولی بعدش آیه می‌فرماید «یوحی الیّ...» در این قسمت که بشری مثل شما هستم همین طور است که بالاتر نیستم و احتمال خطا درباره‌ام هست ولو این که به لحاظ این که خداوند متعال دستگیر و پناه گاه من است خطایی در کار نیست.

یعنی آیا این گونه هست که امام معصوم در زندگی عادی به لحاظ عدم استفاده از آن امداد غیبی، خطا کنند؟

خطا کنند به این معنی که ممکن است از آن علم خداداد نخواهند استفاده کنند، مثل این که مثلاً مطلب را می‌بیند ولی دست بر چشمم گذاشته و نمی‌بیند، مثل این که انّما اقضی بینکم بالبیّنات والأیمان با این که علم غیب هم دارد که چه کسی محق است و چه کسی خلاف می‌گوید ولی می‌فرماید بر حسب ایمان و شهادت‌ها حکم می‌کنم، این مدار باب قضاوت است.

در حوزهٔ حکومت این فرض هست که بعضی از تصمیمات جزئی بر اساس آن علم عادی باشد؟ و احتمال خطا باشد چون در دورهٔ پیامبر زیاد داریم که اصحاب مکرر سؤال می‌کردند که آیا این مطلب وحی الهی است یا از خودتان، و پیامبر گاهی می‌فرمودند: نظر خودم است و اصحاب نظر مشورتی می‌دادند و پیامبر هم در بعضی جاها تبعیّت می‌کردند و بعضی جاها تبعیّت نمی‌کردند و این جملات هم که وجود دارد، با توجه به فرمایش شما، معنایش این است که در جایی که به طور خاصی استناد به وحی الهی صورت نگرفته یا معلوم است حضرت بر طبق علم عادی برخورد کرده‌اند، این جا، جای تحلیل هست که کسی تحلیل کند در این واقعه حضرت از علم الهی استفاده نکرده حال تحلیل کنیم که بر اساس همان شواهد و قراینی که بوده این بهترین عمل بوده یا نه؟ در مقابل اگر گفته شود که حضرات معصومین(ع) همان طور که در موضوعات مبرای از گناه هستند مبرّای از خطا هم هستند، یعنی حتی نمی‌شود از دور کسی را ببینند و خیال کنند کسی دیگر است، اگر این طور باشد راه تحلیل شیوه حکومت یا

بعضی از تصمیمات حکومتی حضرت بسته می‌شود. حال بفرمایید اگر از علم لدنّی استفاده نکنند آیا احتمال خطا است.

نه این که همه جا مثل همین باب قضاوت که عرض کردم باشد، بلکه خودش یک نحوه امر الهی است که در این طور جاها نباید طبق علم غیب پیش برود. ممکن است در تصمیمات حکومتی هم بعضی جاها مثل عزل و نصب‌ها و... تصمیمات بر طبق اخبار غیبی پیش نرود بلکه بر اساس همان مدارات ظاهری باشد مثل این که با مردم و در میان آنها هستند مشورت کند مثل این که حضرت دارند: لقد غرّنی صلاخ ابیک خوبی‌های پدرت مرا مغرور کرد، این هم جریانات ظاهری است.

ولی این استفاده از علوم عادی و عرضی یک مأموریت الهی است، که در خیلی از امور با مردم مثل خودمردم رفتار کند و این حکمت‌هایی دارد که موجب تنزل می‌شود که در یک سطح نزدیک با مردم باشند و برای مردم خیلی بیش‌تر قابل قبول می‌شود.

با توجه به این نکته،بحث عصمت منحصر می‌شود در طریق وصول و ابلاغ احکام.

در همه جا این طور است که عصمت هست مگر در جایی که مأمور به ظاهر باشد و طبیعی هم هست.

اگر در جایی که مأمور به ظاهر است، مصداقی از خطای در موضوعات باشد.

حضرت در همان روایت می‌فرمایند: از خدا بترسید، نکند شاهد باطل بیاورید که آنچه از این راه احراز می‌کنید انما هو قطعة من النار نه این که خودم اختراعی از پیش خودم قضاوتی کنم که منافات با عصمت داشته باشد، این راه خودش یک امر الهی است.

در باب قضا مشخص است ولی در باب تصمیم‌گیری‌های سیاسی یا حتی در زندگی شخصی، آیا از این الاّ ان یکفی الله می‌شود استفاده کرد که حضرت در نام بردن بچه هایش حتی اشتباهی نمی‌کرده، آیا این مقدار را به لحاظ مباحث کلامی ملتزم می‌شوید یا این که در این امور که مشیت الهی تعلق گرفته که به عنوان انسان عادی جامعه باشد اشکالی ندارد که حضرت یک تصمیماتی بر اساس این اطلاعات عادی نه در باب قضا بگیرند و احیاناً راه بهتری هم بعداً مشاهده شود.

امکان این مطلب هست و از روایاتی استفاده می‌شود مثل انما غرّنی صلاح ابیك

حضرت مأمور بود بر حسب این که خانوادهٔ محترم و متدینی بوده، با آنها معاملهٔ مردمان صالح کند.

مهمترین وظیفهٔ حاکم قضاوت به عدل در میان مردم است، وقتی در قضاوت نبی اکرم، می‌فرمایند آنچه که من قضاوت می‌کنم معلوم نیست که عند الله حق باشد، من بر اساس بیّنه و به امر شارع عمل می‌کنم، و نظر به این که حکومت و سیاست از امور اجرایی مردم است حتی انسان‌هایی که دین ندارند در تصمیم‌گیریهای سیاسی و اجتماعی برنامه و هدف دارند، بنابراین آیا می‌شود از فرمایشات شما این گونه برداشت کرد که مسائل حکومتی که مهمترین مصداقش قضاوت است از زمرهٔ علوم عادی حاکمان معصوم است و بر اساس علوم عادی عمل کند، الا یخرج بالدلیل که با علم الهی عمل کند یا این که بر عکس؟

آن مطلب دوّمی هم که مطابق آن پیش می‌روند اگر اختراعی باشد و با عصمت مخالفت پیدا می‌کند و مقارن با ظلم می‌شود، عمدهٔ عبارت از این است که عمل طبق علوم عادی هم، خودش یک برنامه الهی است، یعنی این که از طرف خداوند مأمورند که به این سبک مثل افراد عادی عمل کنند مثل این که چون پدر کسی خوب بود و خانواده‌اش حضرت فرزندش را به کار گیرد و بعد آن طور از آب در آمد که حضرت فرمود غرنی صلاح ابیك.

این که فرمودید مردم نصیحت ائمه مسلمین می‌کنند، نسبت به امام معصوم نمی‌تواند اظهار نظری باشد در مقابل نظر او، مثلاً در همین جا که حضرت می‌فرماید غرّنی صلاح ابیك، اگر کسی با علم عادی صفات این فرد را به حضرت می‌فرمود لابد اشکالی نداشت و حضرت طبق اظهارات او تصمیم می‌گرفتند، یعنی همان نصیحت به معنای اظهار رأی اصح به نظر شخص نیست به امام معصوم هم می‌تواند مصداق پیدا کند؟

اگر کسی به عصمت امام اعتقاد دارد، بخواهد نظری در مقابل نظر امام معصوم بدهد این معنا ندارد.

آیةالله محمد مهدی آصفی

همان‌گونه که مستحضرید از نهج البلاغه وکتب تاریخ اسلام استفاده می‌شود که پس از قتل عثمان، حضرت علی از قبول و پذیرش حکومت سرباز زدند. تحلیل حضرت‌عالی ازاین قضیه چیست و آیا در صورت مراجعهٔ مردم به شخص دیگر، مسؤولیتی متوجه حضرت بود یا خیر؟

بسم الله الرحمن الرحیم؛ این که حضرت علی(ع) خلافت را نمی‌پذیرفتند با وجود این که مردم به ایشان روی آورده بودند، این مسأله‌ای جدای از امامت و ولایت است؛ چون ولایت و امامت یک حق شرعی است و حضرت معتقد بودند که این امامت و ولایت حق اوست وکسی جز او، این حق را ندارد و بر این مطلب پافشاری کردند. آن چه بعد از قتل عثمان تحقق یافت تصدّی امور مردم و حکومت بود. امام علی(ع) با دیدی که از مردم داشتند، آنها را چند قسم می‌دیدند. بعضی‌ها در بیعت کردن با ایشان، توقعاتی از حضرت داشتند که توقعات باطلی بود وبیعت را برای رسیدن به آن توقعات قرار داده بودند. بخش دیگر کسانی بودند که حضرت می‌دانست آنها پایدار نخواهند بود و در مقابل فتنه‌ها مقاومت نمی‌کنند، کما این که در کلام حضرت آمده: «دعونی والتمسوا غیری فانّا مستقبلون امراً له وجوه والوان لا تقوم له القلوب ولا تثبت علیه العقول»، ما فتنه‌های سختی در پیش داریم و می‌دانم شما در این فتنه‌ها مرد مقاومت نیستید و استقامت ندارید. لذا امام زمینه را برای تصدی حکومت مناسب نمی‌دانست.

بخش سوم کسانی بودند که امام آنها را منافق می‌دانسته و می‌دید آنها دنبال اهداف دیگری هستند و مسألهٔ بیعت ابزاری است برای آنها. امام با دیدن این وضعیت، فرمود:

«روزهای سختی در پیش هست» امام فرصت را برای تصدی حکومت کافی نمی‌دید. وقتی به امام فشار آوردند و راه‌ها را بر امام بستند، آن وقت امام پذیرفتند. پس بنابراین، این مسأله هیچ وقت دلالت بر عقب نشینی امام از مسألهٔ امامت و ولایت ندارد. امامت حقی بود که از روز سقیفه این مسألهٔ تصدی حکومت بود و امام در دوران خلفای ثلاثه تکلیفی برای خودش در تصدی حکومت نمی‌دید. تصدی مسألهٔ ای است مربوط به اوضاع زمان و امام بعد از قتل عثمان زمینه را برای تصدی حکومت کافی نمی‌دیدند.

از این بیان استفاده می‌شود برای تصدی حکومت غیر از این که باید مردم رجوع کنند امر دیگری هم لازم است و آن درصدی از احتمال موفقیت در کار دولت است. آیا چنین چیزی یعنی چون حضرت می‌دیدند آن شرایط، شرایط تصدی نیست و موفقیت‌های چندانی به دست نمی‌آید لذا سرباز زدند، به تعبیر دیگر، آیا این هم یکی از شرایط وجوب تصدی حکومت است با توجه به مبنای شیعه که معتقد است ولایت آنها یک ولایت شرعی است و قاعدتاً در صورتی که زمینه مردمی باشد اعمال تصدی واجب است در این باره چه نظری دارید؟

امام همین که زمینه را مناسب نمی‌دیدند، چنان که در دوران انتقال قدرت از بنی امیه به بنی عباس وقتی مردم امام صادق(ع) روی می‌آوردند که چرا متصدی حکومت نمی‌شوید امام می‌فرمودند که من زمینه را مناسب نمی‌بینم. زمینه مقدمه تصدی است.

این که امام فرمودند زمینه را مناسب نمی‌بینم یعنی چه؟ یعنی مردم تبعیت نمی‌کردند؟ یا این که در اهداف خودشان موفق نمی‌شوند.

تحقیقی که من کردم نشان می‌دهد که اکثریت افرادی که آن روز به حضرت جهت بیعت روی آورده بودند این‌ها مرد مقاومت نبودند. امام دیدگاه خود را صراحتاً بیان کرد و فرمود: «فتنه‌های سختی و روزهای سختی در پیش داریم و شما مرد مقاومت نمی‌باشید». و حضرت می‌دانست که نمی‌تواند به توقعات مردم پاسخ بدهند و لذا روز دوم و سوم همین که بعضی دیدند که امامیه توقعات آنها پاسخ نداند از بیعت برگشتند. امام با این زمینه‌ای که می‌دیدند و بعداً هم در قضیه جمل و صفین و نهروان اثبات شد و وقوع این سه جنگ دلیل صدق پیش بینی امام(ع) را تصدیق نمود.

یعنی حضرت علی(ع) می‌دانند این بیعت صرفاً صوری است و برای رسیدن به اغراض یا

جهات تزویر و توطئه است و واقعیت ندارد. ولی فرض سؤال را این گونه بیان می کنیم که بیعت واقعاً یک بیعت حقیقی و واقعی است در این صورت امام(ع) می‌توانستند سرباز زنند؟

خیر، تصدی یک تکلیف می‌شود. ما بحث را باید روی محور تصدی بیاوریم نه روی محور ولایت و امامت، چون امام(ع) از ولایت و امامت هیچ وقت سرباز نزدند و حرف دیگری هم امام در این دوران نزدند، یعنی حرف امام این بود که ولایت و امامت حق اوست ولی در مسألهٔ تصدی، تصدّی یک حکم دیگری دارد. حضرت حدود ۲۵ سال تصدی نکردند و این دوران عدم تصدی را هم، ادامه همان دوران می‌دیدند. زمینه‌ای که فراهم شده است زمینه کافی برای چنین تصدی‌ای نیست و امام با این مردم نمی‌توانند کاری بکنند، عیناً همان طوری که در زمان امام صادق اتفاق افتاد که خلافت از بنی امیه به بنی عباس انتقال یافت چنین وضعیتی بعد از قتل عثمان برای امام پیش آمد. حالا این که چرا قبول کرد، الزام مردم برای امام تکلیف بود، مردم با اصرار خود برای امام تکلیف ایجاد و امام هم جواب مثبت دادند، یا این که الزام و اصرار مردم برای امام(ع) ایجاد تکلیف نمی‌کنند.

لازمه حرف شما این است که اگر در دوران حکومت نقض عملی بیعت صورت می‌پذیرفت حجتی که در حدوث تصدی ثابت شده بود برطرف می‌گشت و استعفای حضرت از قدرت و حکومت جایز بلکه مطلوب می‌گردید؟

حدوث تصدی مساوی با بقای تصدی نیست. حدوث زیر بار تصدی نرفتن به معنای شکست اسلام نیست، ولی وقتی باری را به دوش گرفتند و تصدی را پذیرفتند و بعد شانه خالی کردند از تصدی، آن ملاک دیگری دارد غیر از ملاک اول.

پس حاکم اسلامی در آغاز حکومت خود باید حتماً زمینه‌های لازم را ببیند مگر این که حجت بر او تمام شود ولی در ادامه اگر مردم با او همراهی نکردند آیا برای جلوگیری از شکست نظام اسلامی باید هر طوری شد کار را ادامه بدهد؟

ایجاد زمینه برای اقبال وپذیرش مردم خود یک تکلیف است. حاکم باید زمینه سازی کند، این که زمینه مساعد باشد یا نباشد یک مطلب است و وجوب زمینه سازی مطلب دیگری است. مساعد بودن زمینه، تکلیف آور است و مساعد نبودن، تکلیف را از دوش

انسان بر می‌دارد ولی به این معنا نیست که زمینه سازی واجب نباشد چون یک تکلیف است که بر همه واجب است.

حال اگر امام(ع) تلاش کردند در حدوث یا در بقاء، ولی زمینه سازی نشد و به هر دلیل یا جهتی آن مقبولیت عامه پیدا نشد، در این جا وظیفه امام یا حاکم اسلامی چیست؟

وضعیتی پیش می‌آید که قبل از عثمان پیش آمد و امام از تصدی حکومت امتناع کرد.

با یک خلاصه‌گیری پرونده این سؤال راببندیم با این بیان که: بعضی‌ها می‌گویند همچنان که حضرت در ابتدا رأی مردم را زمینه‌ای برای لزوم تصدی می‌دانست در استمرار هم همراهی مردم را برای تصدی لازم می‌دانست، اگر حضرت به دوره‌ای برخورد می‌کرد که احساس می‌کرد که همان عموم مردم که بیعت کردند، رضایتی به استمرار حکومت حضرت ندارند دیگر برای خودش به لحاظ شرعی لزوم تصدی بلکه جواز آن را نمی‌دید. آیا چنین چیزی را از سیرهٔ حضرت می‌توان برداشت کرد؟

خیر. کناره‌گیری از تصدی حکومت بعد از تصدی به‌معنای امروزی شکست است و این غیر از عدم تصدی است که با فراهم نبودن زمینه مناسب می‌تواند داشته باشد.

در اندیشهٔ سیاسی شکست دولت را هیچ موقع با استعفای رهبر دولت یکسان نمی‌بینند، دولت گاهی اوقات مبتلای به بحران مشروعیت می‌شود یعنی دولتی هست که با ابزارهای مختلف می‌تواند حاکمیت خودش را اعمال کند، اما با این حال رضایت عمومی را در مردم ندارد، در مقابل هم بعضی از دولت‌ها با افتخار کناره‌گیری می‌کنند و می‌گویند این یک دولت موفقی بوده تا یک دوره‌ای یک کاری را انجام داده، هدفی را داشته و بعد به خاطر موانعی صادقانه کنار رفته و گفته، با توجه به این وضعیت شما، من کنار می‌روم، نه این که هر کناره‌گیری شکست و هر تصدی حتماً پیروزی باشد. آیا با این مفهوم از شکست و پیروزی که امروز مطرح می‌شود، می‌توان دیدگاه حضرت عالی را به دوران حضرت امیر(ع) تطبیق کرد.

این در صورتی است که یک حاکم با بحران مشروعیت مواجه شود. دربارهٔ حضرت چنین وصفی صادق نیست، حضرت با بحران تأیید مردم و مقاومت مردم و مشکلاتی که پیش آمد، با این مشکلات مواجه بودند.

مشروعیت، در اندیشهٔ جدید سیاسی به معنای مقبولیت عامه است و حضرت این مقبولیت

عمومی را نداشتند.

ملاک‌ها فرق می‌کند، از نظر اسلام، مشروعیت به معنای مقبولیت نیست.

سؤال دیگر این است که آیا می‌توان گفت که بیعت در طول نصب، مصدر مشروعیت حکومت است؟

در سیرهٔ رسول الله(ص) بیعت به سه نحو متحقق شد، یکی بیعت برای دعوت، دوم بیعت امامت و ولایت، سوم بیعت جهاد و جنگ. از چهار بیعتی که در زمان پیامبر(ص) داریم یکی بیعت عقبه اولی است و یکی بیعت عقبهٔ دوم و سوم بیعت رضوان و چهارم بیعت غدیر است که این چهار بیعت در سیرهٔ رسول الله دیده می‌شود که در تحت سه عنوان جامی گیرد عنوان اول بیعت دعوت است که بیعت عقبهٔ اولی است که مردم یثرب آمدند و حضرت آنها را به اسلام دعوت کرد و بیعت این بود که به اسلام شرک نورزید، آدم نکشید و... این بیعت دعوت به اسلام بود. در عقبهٔ دوم که حضرت زمینه را آماده می‌کردند که به مدینه هجرت کنند از هفتاد و سه مرد و دو زن در آن شب معروف بیعت امامت و ولایت گرفت، بیعت اطاعت گرفت. در بیعت شجره، بیعت رضوان، بیعت جنگ است. بیعت غدیر هم بیعت ولایت است و امارت. این بیعت‌ها، اصل مشروعیت بیعت و احکامی که بر بیعت بار می‌شود، ما باید در سیرهٔ رسول الله بیابیم. هیچ یک از این چهار بیعت که تحت سه عنوان جا می‌گیرد تأسیسی نبود، تعیین و تأکیدی بود یعنی اپن که چه در بیعت رضوان مردم بیعت می‌کردند و چه بیعت نمی‌کردند، جنگ بر حضرت رسول واجب بود، در بیعت عقبه دوم چه مردم بیعت می‌کردند و چه بیعت نمی‌کردند بر آنها واجب بود که از پیغمبر اطاعت کنند و همین طور در غدیر خم، چه مردم با حضرت بیعت می‌کردند و چه نمی‌کردند،بعد از این که حضرت رسول حضرت علی(ع) را به خلافت منصوب کردند بر مردم واجب بود که اطاعت کنند. پس سیرهٔ رسول الله را نمی‌توان یک عنوان تأسیسی بدهیم، حضرت برای جمع کردن مردم تعهدی می‌گیرد و مردم بیعت می‌کنند. مشروعیت امام علی(ع) به نص غدیر بود.بیعت مهاجرین و انصار مشروعیت ایجاد نمی‌کرد بلکه تأکیدی بود برای اطاعت کردن از امام و بیعت برای امام ارزشی تأسیسی ندارد بلکه ارزش تأکیدی است.

دنبالهٔ سوال این بود که آیا از باب جدال بر بیعت پافشاری می‌کردند؟

امام(ع) در نامه‌ای که برای معاویه نوشت یک سخنی دارد که این نامه را شریف رضی در نهج البلاغه آورده که:

«انّه با یَعَنی القوم الذین بایعوا ابابکر و عمر و عثمان و علی ما بایعوهم علیه، فلم یکن للشاهد أن یختار، لا للغائب ان یردّ، وانما الشوری للمهاجرین والانصار، فان اجتمعوا علی رجل وسمّوه اماماً کان ذلك للهِ رضی، و ان خرج عن امرهم خارج بطعن او بدعة ردّوه الی ما خرج منه فان ابی قاتلوه علی اتباعه غیر سبیل المؤمنین، وولاه الله ما تولی»[1]

این نامه‌ای بود که حضرت برای معاویه می‌نویسد. ابن ابی الحدید در شرح این نامه می‌نویسد این کلامی که امام می‌فرماید، خیلی واضح و آشکار است در اصلی که مذهب ما قائل است که مسألهٔ امامت مسألهٔ اختیار است مسألهٔ نصب نیست. کلام امام هم صراحت دارد که امامت را بر مبنای اختیار قبول دارد نه بر مبنای نص، و ایشان می‌گوید که من راهی و چاره‌ای برای جواب برای علمای شیعه نمی‌بینم مگر این که بگویند امام تقیه کرده است.

بنده در جواب این شبهه ابن ابی الحدید دو مطلب عرض می‌کنم. مطلب اول این که امام هیچ توقعی نداشت که معاویه را قانع شده ببیند یعنی مشکل معاویه، مشکل شرعیت ومشروعیت حکومت نبود که امام خود یک راه و چاره مشروعیت در پیش معاویه بگذارد که اگر شما مشکلتان مشکل مشروعیت باشد مهاجرین و انصار با من بیعت کرده‌اند و آنهایی که قبلاً با شیخین بیعت کرده‌اند حالا با من بیعت کرده‌اند. نظری که امام دربارهٔ معاویه داشت خیلی مطلب را بعید می‌دیدند، امام هیچ توقعی از معاویه نداشت که مشکل معاویه، مشکل مشروعیت باشد ودر جستجوی راه شرعی باشد لذا در همین نامه امام به معاویه می‌فرماید: «هرچه دلت می‌خواهد جنایت کن». امام معاویه را یک آدم جنایت کاری می‌دانست که در جستجوی حق و مشروعیت نبود. پس امام از این نامه چه می‌خواهد؟ هیچ وقت امام درصدد قانع کردن و دلیل آوردن برای معاویه

---

۱. نهج البلاغه، نامهٔ ۶.

نیست. آن چه که امام در صدد آن بود، امام طرف صحبتش مردم شام است. مردم شام عقیده به ولایت خلیفه اول و دوم داشتند، و مبنای خلافت خلیفهٔ اول و دوم را بیعت مهاجرین و انصار می‌دانستند نه اجماع. چون برای خلیفهٔ اول و خلیفهٔ دوم اجماعی فراهم نشد امام طرف خطابش مردم شام بود ومعاویه می‌خواست امام را محکوم افکار عمومی شام بکند. امام فرمود که بیعت خلیفهٔ اول و دوم را قبول دارید ومشروعیت آن را می‌پذیرید، همان زمینه و شرایط برای من پیش آمده است. اما مردمی که با خلیفهٔ اول و دوم بیعت کردند امروز هم با من بیعت کرده‌اند. دلیلی ندارد که شما تن به اطاعت ولایت مرکزی ندهید.

در بخشی از این کلامی که حضرت عالی هم قرائت کردید امام(ع) می‌گوید: «وانّما الشوری للمهاجرین والانصار، فان اجتمعوا علی رجل وسّموه اماماً کان ذلك لله رضی» ***این که رضایت الهی را حضرت ذکر کردند، آیا این هم جنبهٔ جدال دارد؟ یا نه، این کلام جدال با خصم نیست چون ضرورتی ندارد که حضرت علی(ع) یک کبرایی کلی بیان کند که بله مهاجرین و انصار با هرکس بیعت کنند خدا راضی است که او امام باشد.***

نمی‌شود تفکیک کرد، این سخن از زبان امام جهت انعکاس افکار عمومی مردم است و طرف خطاب مردم شام هستند. می‌گوید همان حجتی که آنها پذیرفته‌اند همان حجت را به آنها ارائه می‌دهد. آنها به چنین عقیده‌ای بودند که اگر با کسی مهاجرین و انصار بیعت کردند خداوند به امامت او راضی است. این یک عقیده‌ای بود که مردم شام، مهاجرین وانصار و عموم مسلمین عراق و شام و حجاز و... بر آن بودند امام هم عقیدهٔ آنها را بازگو می‌کند اسکات خصم به زبان خصم، که در حقیقت دارد معاویه را محکوم می‌کند. حال با اضافه کردن این نکته این مطلب خوب روشن می‌شود که ما وقتی به سیرهٔ امام بعد از سقیفه مراجعه می‌کنیم به دو مطلب بر می‌خوریم یکی این که امام با ابی بکر بیعت کرد و چاره‌ای نداشت و مطلب دوم این که بیعت امام دلیل برای مشروعیت خلیفهٔ اول ودوم نبود و در طول این مدت امام مکرر تصریح می‌کرد که خلافت حق من است و امام هیچ وقت از این سخن دست نکشید. به عنوان نمونه دو سخن از امام نقل می‌کنیم:

در نامهٔ ۶۲ می‌فرماید: «... فوالله ما کان یلقی فی روعی، و لا یخطر ببالی، انّ العرب

تزعج هذا الامر من بعده(ص) عن اهل بیته، ولا انهم منحّوه عنی من بعده، فما راعنی الا ابصال الناس عن فلان یبایعونه فأَمْسکت یدی حتّی رأیت راجعة الناس قد رجعت عَنِ الاسلام، یدعون الی محق دین محمد(ص) فخشیت ان لم انصر الاسلام واهله اری فیه ثلماً او هدماً، تکون المصیبة به علیّ اعظم من فوت ولا یتکم التی انما هی متاع ایامٍ قلائل، یزولُ منها ما کان، کما یزول السراب، او کما یتقشعُ السّحاب، فنهضت فی تلك الاحداث حتّی زاح الباطل و زَهَقَ، واطمأنَّ الدین» امام خیلی واضح می‌فرماید بیعت من برای حفظ اسلام بود و من اسلام را در خطر دیدم برای حفظ اصل اسلام بیعت کردم نه این که بیعت مشروعیت می‌بخشد به خلافت آنها. باز امام در خطبهٔ ۷۳ وقتی مردم خواستند با عثمان بیعت کنند امام رو به شوری فرمودند: «ولقد علمتم انّی احق الناس من غیری فو الله لا سلمّن ما سلمت امور المسلمین، و لم یکن فیها جور، الاّ علَّی خاصّه، التماساً لا جر ذلك وفضله، وزهداً فیما تنافستموه من زخرفه وزبرجه».

باز در نامه‌ای امام(ع) به معاویه می‌نویسد: «وقلت انّی کنت اقاد کما یقاد الجمل المخشوش حتی ابایع».[1]

چه اشکال دارد که انسان مظلوم باشد پس بنابراین امام(ع) می‌فرماید در مسألهٔ خلافت مظلوم بودم و در خطبهٔ شقشقیه که خیلی واضح است حضرت فرمود: ولایت و امامت تراث من است که دارندهٔ آن را می‌برد.

بنابراین با این دو مقدمه ما شکی نداریم که امام(ع) در مقام اسکات خصم به زبان خصم است و این در منطق یکی از راه‌های استدلال است و استدلال صحیحی هم هست یعنی از لحاظ منطقی اشکالی ندارد و هیچ منطقی این استدلال را ردّ نکرده که انسان ادّله طرف مقابل را علیه او حجّت قرار دهد. حضرت علی در چنین مقامی بود.

بحث دیگر حقوق متقابل امام و مردم است در نگاه و سیرهٔ حضرت علی(ع). مستحضرید که دو مبنا وجود دارد یکی این که مردم نسبت به سیاست ورزی و شرکت درسرنوشت سیاسی خودشان مکلف هستند و مبنای دیگر این که محق هستند با توجه به عبارات حضرت در نهج

---

۱. نامهٔ ۲۸.

البلاغه و سیرهٔ عملی حضرت به نظر شما کدام یک از این دو پذیرفتنی است؟

ما تکلیف را از حق جدا نمی‌کنیم، حق یک مسألهٔ دو پهلویی است، هیچ وقت حقی پیدا نمی‌شود که همراه با مسؤولیت نباشد، یعنی یک حقی سراغ نداریم در مجاری امور که دوشادوش آن مسؤولیت نباشد. امام علی(ع) این مطلب را خیلی واضح دوشادوش هم قرار می‌دهند.

برای این که سؤال روشن‌تر شود، الان در جامعه ما در رابطه حقوق و تکالیف انسان دو مبنا وجود دارد که این دو مبنا به هم تنه می‌زنند بعضی می‌گویند انسان به لحاظ انسان بودن حقوقی دارد و ما باید از حقوق خودمان در سطح جامعه هم ـ همان طور که از حقوق خصوصی دفاع می‌کنیم ـ دفاع کنیم در مقابل بعضی مسأله تکلیف را در نظر می‌گیرند و می‌گوید که مردم در عرصهٔ اجتماعی تکلیف به یک سری امور دارند، یعنی صبغهٔ تکلیف در این جا قوی‌تر است و شاید بعضی از اختلافاتی که دربارهٔ تکالیف و حقوق در فقه ذکر شده در این جا مطرح شود و قاعدتاً بر اساس مبنای حق بودن شرکت در سیاست یا تکلیف بودن، یک سری لوازم بعدی هم وجود دارد. این بحثی که می‌فرماید در دین هر حقی همراه با تکلیف است یا در باب حقوق متقابل دو نفر که در مقابل هم قرار می‌گیرند اگر کسی به دیگری حق دارد نسبت به او هم تکلیف دارد یا بالعکس این در جای خودش مطرح است، اما بحث این است که کلاً این که کسی در عالم سیاست وارد بشود مجموعه را با هم در نظر بگیریم آیا حکومت حق است برای مردم یا تکلیف، نه این که مردم را در مقابل حاکم به طور خاص قرار بدهیم یا مردم را با هم در نظر بگیریم، همان طور که ما می‌گوییم نماز تکلیف است ـ ممکن است کسی بگوید نماز هم حق است اما وجهه تکلیف آن قدر قوی است که کسی نمی‌گوید نماز خواندن حق است بلکه تکلیف است ـ آیا در عمل سیاسی، سیاست ورزی و دخالت در سیاست حق است یا تکلیف؟

اگر سؤال را این گونه مطرح کنید بهتر است و آنان که رابطهٔ مردم با حاکم، رابطهٔ همیشه قائل به حق حاکم است بر مردم و تکلیف مردم نسبت به حاکم، چنین ساخته شده است که همیشه حاکم و لو حاکم شرعی و مشروع نیتش به مردم همیشه حق باشد یعنی همیشه حاکم نسبت به مردم ذی حق باشند و همیشه مردم نسبت به حاکم مکلف باشند چنین فرضی نیست این طور نیست که رابطهٔ مردم با حاکم چنین باشد این رابطه،

رابطهٔ دوپهلو است که مردم نسبت به حاکم تکلیف دارند و ذی حق هستند و حاکم هم نسبت به مردم ذی حق است و مکلف و امام(ع) تصریح دارند بر این مطلب، در خطبهٔ ۲۱۶ امام می‌فرماید: «اما بعد فقد جعل الله سبحانه لی علیکم حقّا بولایة امرکم، ولکم علیّ من الحقّ مثل الذی لی علیکم، الحق اوسع الاشیاء فی التواصف، واضیقها فی التناصف، لا یجری لاحد الاّ جری علیه، ولا یجری علیه الاّ جری له؛ اگر کسی در مسأله‌ای ذی حق باشد نسبت به شخصی قطعاً در جنب آن، طرف مقابل حقی دارد نسبت به این، اگر پدری نسبت به فرزند خودش ذی حق بود معنایش این نیست که رابطهٔ بین پدر و فرزند این گونه باشد که پدر همیشه ذی حق باشد و فرزند همیشه مکلف، که در یک طرف همه حق و در طرف دیگر همه تکلیف. پدر هم حق دارد و هم مکلف است نسبت به فرزندانش و فرزندان هم مکلف به اطاعت پدر و مادر هستند و هم حق دارند. یک چنین رابطه‌ای امام در میان حاکم و رعیت قائل هستند چنان‌که می‌فرماید: «فاذا ادّت الرعیّة الی الوالی حقه، و ادّی الوالی الیها حقّها عزّ الحق بینهم، وقامت مناهج الدین»[1] و امام همین خطبه می‌فرماید: «واعم ما افترض ـ سبحانه ـ من تلک الحقوق حق الوالی علی الرعیه، وحق الرعیة علی الوالی، فریضه فرضها الله سبحانه لکل علی کل، فجعلها نظاماً لأُلْفتهم، وعزاً لدینهم»[2] که این خطبه‌ای گویا است در حق و تکلیف.

یکی از حقوق متقابل حاکم و مردم نصیحت و خیر خواهی است. واژهٔ النصیحة المسلمین در جوامع روایی ما به چشم می‌خورد. حضرت عالی بفرمایید مفهوم نصیحت چیست و آیا نصیحت کردن حاکم نسبت به مردم و نصیحت کردن مردم نسبت به حاکم و والی از یک مقوله است یا فرق دارند؟

نصیحت به معنای خیر خواهی است و خیر خواهی مصادیقش فرق دارد. یعنی خیر خواهی مردم برای حاکم یک سنخ است و خیر خواهی حاکم برای مردم سنخ دیگری است. ما مکلف هستیم به نصیحت حتی نسبت به قرآن، خیر خواستن برای قرآن این است که راه قرآن را برای دل‌های مردم و جامعه باز کنیم. بنابراین خیر خواهی برای امام مسلمین و خیرخواهی برای مسلمین در مقابل غلّ و غش و حقد و کینه و... است.

---

۱. نهج البلاغه، خطبهٔ ۲۱۶.　　۲. نهج البلاغه، خ ۲۱۶.

تفاوت چیست؟ چون بعضی‌ها دو معنا برای نصیحت می‌گویند. معمولاً بعضی انتقادهایی که نسبت به رهبران دارند این را از باب نصیحت می‌دانند در مقابل مطرح می‌شود که نصیحت مردم نسبت به حاکم، دعا کردن است ولی نصیحت حاکم نسبت به مردم رهنمود دادن و باز داشتن از راه خطا است. آیا این به این صورت بعید است یا همچنان که حاکم مردم را می‌تواند از راه خطا و معصیت باز دارد از آن طرف هم نصیحتی که نسبت به ائمه مسلمین مطرح شده یا آن چه که خود حضرت علی به عنوان حق طرفینی ذکر کرده‌اند که هم حق خودشان این است که مردم را نصیحت کنند و هم امام را مردم نصیحت کنند آیا مقصود این است که مردم هم اظهار نظر کنند، انتقاد کنند، خطاها را تذکر بدهند یا این که صرفاً به دعا و خیرخواهی و به تعبیر حضرت عالی دربارهٔ قرآن راه اجرای اوامر ولی امر مسلمین را در جامعه باز کنند.

نصیحت مصادیق زیادی دارد نصیحت یکی مراقبت بر چرخ‌های اقتصادی، سیاسی، وضعیت کشور و وضعیت فرهنگی و امور مسلمین است، این هم خیرخواهی است. وقتی امام مسلمین راهی را پیش می‌گیرد تنها نمی‌تواند پیش ببرد لذا کمک به او یکی از راه‌های خیرخواهی است. یکی از مصادیق نصیحت اطاعت کردن است. اطاعت خودش یک نوع خیرخواهی است. در جنگ و صلح در کنار رهبر ایستادن همه مصادیق نصیحت است. از آن طرف هم نصیحت امام برای جامعه، عدالت کردن، به نحو متساوی امکانات را برای مردم فراهم کردن، فرصت متساوی به مردم دادن، عادلانه با مردم برخورد کردن، ثروت‌های مسلمین را حیف و میل نکردن و... مصادیق دیگری است در رابطهٔ امام با مردم. نصیحت یک جایگاه وسیعی را در جامعه می‌گیرد و از واجبات است همان طور که از نهج البلاغه به دست می‌آید. نصیحت ولی مسلمین را و این ولی مسلمین، مسلمین را نصیحت کند هر دو از واجبات است.

حضرت علی(ع) ضمن این که بعضی از آداب برخورد با حاکم را ذکر می‌کند مثل: «فلا تکلّمونی بما تکلّم به الجبابره، ولا تتحفّظوا منی بما یتحفّظُ به عند اهل البادره» ***این نکته را ذکر می‌کنند که شما باید با من مشورت کنید*** «و لاتکفُّوا عن مقالة بحقٍ او مشورة بعدل فانّی لست فی نفسی بفوق ان اخطاء، و لا آمن ذلك من فعلی، إلّا ان یکفی الله من نفسی ماهواملک به منی» ***بعضی از این بیان استفاده می‌کنند که حضرت علی(ع) به جدّ درخواست مشورت***

کرده‌اند و لازمه این حرف آن است که در موضوعات مسأله خطا در حکومت معصوم راه داشته است و لذا درخواست مشورت کرده‌اند، در مقابل عده‌ای ذکر می‌کنند درخواست مشورت چنین لازمه‌ای را ندارد، حضرت عالی با توجه به این که معتقدید مشورت کردن در باب حقوق مطرح شده و حضرت به جدّ از مردم درخواست کرده‌اند چه تحلیلی دارید؟

آن دنبالهٔ سخن «الا ان یکفی الله» پاسخ این اشکال را می‌دهد که وقتی ما امام را جدای از «الاّ ان یکفی الله» حساب کنیم این یک مسأله است و او قابل خطا است ولی این «الاّ ان یکفی الله» ما معتقدیم همیشه با معصومین هست. این کفایت الهی و دستگیری الهی و امداد الهی همیشه همراه معصومین هست پس چرا امام پافشاری بر مشورت می‌کند؟ این را در قرآن در می‌یابیم که به حضرت رسول می‌فرماید: «**وشاورهم فی الامر ولو کنت فظّاً غلیظ القلب لا نفضوا من حولك**» مردم را نگه داشته‌اند و شرکت دادن مردم در تصمیم‌گیری‌ها، حضور مردم در تصمیم‌گیری‌ها یکی از مسائل جذب عموم مردم است که حاکمین، مردم را در تصمیم‌گیری‌های خرد و کلان مشارکت داده و این دل‌های مردم را جذب می‌کند به طوری که اگر احیاناً تصمیم‌گیری‌های سیاسی اقتصادی با مشکلات برخورد کنند، وقتی مردم خودشان را تصمیم گیرنده بدانند، کمک می‌کنند در گذشتن از مشکلاتی که این تصمیم با آنها برخورد می‌کند، لذا این مطلب در سورهٔ شوری خیلی واضح است که پیغمبر(ص) معصوم بود و نیازی به مشورت مردم نداشت، در قرآن هم چیزی غیر از این نمی‌بینیم، در قرآن در همان آیه دارد که «**فاذا عزمت فتوکّل علی الله**» حالا چه موافق با مشورت مردم باشد و چه مخالف با مشورت مردم؛ چون «فاذا عزمت» حیثیتی ندارد که فاذا عزمت در جهت موافقت با مردم چون چه بسا در جهت مخالفت با مردم باشد. پس باید دید که مشورت چه موقعیتی در نظام اسلامی دارد؟ خیلی واضح است که مشورت برای همراه کردن و جذب قلوب مردم و کمک به آنها است. مشورت کردن برای معصومین و در غیر از معصومین علاوه بر این که این ارزش را دارد ارزش دیگر دارد که یک حاکم غیر معصوم احتیاج به افکار و نظر مردم دارد نه این که فقط برای جذب قلوب باشد و صوری باشد، ولی با این خصوص هیچ وقت مشورت جنبهٔ الزامی ندارد نه در حدیث و نه در فقه و قرآن. مشورت برای حاکم الزام آور نیست.

همیشه «مشورت» با «حاکمیت» دو مقوله است. در حاکمیت «فاذا عزمت فتوکل علی الله» ولی مشورت در جای خودش یک تکلیفی است برای حاکم شرعی که چه مشورت را بگیرد و چه مشورتی را نگیرد ولی به این معنا نیست که حاکم همیشه پشت به مردم کند چون نقض غرض می‌شود.

یک مبنا این است که مشورت نسبت به معصومین(ع) یک امر تشریفاتی می‌شود و این اولاً با مذاق معصوم و شریعت نمی‌سازد به علاوه گاهی حضرت نظرات خودش را پای نظرات مشورتی در جنگ خندق قربانی می‌کرده. بنابراین آن روایت بلند و بالایی که هست مبنی بر این که رسول خدا بیش از همه مشورت می‌کردند در هدف گذاری و برنامه ریزی‌ها و سازماندهی مرزها و... بیانگر این است که مشورت به عنوان یک اصل مهم در اسلام مطرح است آن فاذا عزمت... بعضی از مفسرین تفسیر دیگری کرده‌اند و تفسیر این است که باید تصمیم هم آهنگ با نظرات کارشناسان در عرصه مشورت باشد و در روایت می‌خوانیم: «لا دلیل کالمشاوره» بنابراین با توجه به این همه تأکیدات نمی‌شود پذیرفت که حتی نسبت به معصوم یک امر صوری برای جذب مردم است و تألیف قلوب مردم که این به عبارتی شفاف می‌شود سیاست کاری در این جا با آن بیان حضرت عالی قاعدتاً باید حضرت می‌فرمود که تصمیم‌گیری‌های حکومتی با مشورت مقداری مناسب‌تر هست نه این که شما مشورت بدهید و از حق دوری نکنید و «انی لست فی نفسی بفوق ان أخطا» من اگر خودم باشم با توجه به معنای حضرت عالی از ذیل روایت که معنایش این است که حضرت عملاً بحث خطا را از ساحت خویش به لحاظ واقعی دور می‌دانند چیزی که واقعاً از حضرت به دور است چگونه می‌تواند تعلیم باشد برای مشورت کردن و به تعبیر دیگر ما اگر بخواهیم تعلیلی برای «فلا تکفوا عن مقالة بحق و مشورة بعدل» بیاوریم با توجه به بحث عصمت در موضوعات این جمله نمی‌تواند در موضع تعلیل بنشیند باید قاعدتاً مطالب دیگری گفت.

اولاً در خود جنگ احد، نقش مشورت مشخص می‌شود. این‌ها دو مطلب جدا از هم هستند. بعد از آن که مردم آثار کراهت را در چهرهٔ پیامبر(ص) مشاهده کردند در پذیرفتن تصمیم‌گیری که مردم مصرّ بودند که از مدینه خارج شوند، عموماً گفتند ما در مدینه می‌مانیم؛ یعنی رأی برگشت موقتی کار به این جا رسید. پیامبر(ص) فرمودند: «شایسته

نیست که پیامبری که لباس رزم پوشیده است از تصمیم خود منصرف شود» با آن به بهانهٔ مشورت و تنفیذ آراء در مشورت نباید بازیچه قرار بگیرد و تصمیم نقض شود. پس خود این، یک معنای گویایی است که مسألهٔ مشورت یک نقش دارد و تصمیم‌گیری مطلب جدایی است گرچه با هم رابطه ندارند ولی علت و معلول نمی‌باشند. اما آنچه در متن سخنان امام می‌فرمایید، این سخنان امام را باید در جایگاه خودش تفسیر کرد. مردم وحشتی که از حاکم داشتند و وضعی که در دوران خلیفهٔ سوم که پیش آمده بود که مردم را کنار گذاشته بود و مردم یاد گرفته بودند که در امور حکومتی و سیاسی و... حق مشورت ندارند، امام می‌خواهد مردم را در جرگهٔ مشورت بیاورد. یعنی طرح امام این است که می‌خواهد آثار منفی دوران خلافت خلیفهٔ سوم و دوم و همین طور خلیفهٔ اول را، بزداید، چرا که در این دوران مشارکت مردم در خلافت را در این دوران نمی بینیم. درست است خلیفهٔ دوم گاهی با حضرت علی و بعضی اصحاب مشورت می‌کرد ولی این جنبهٔ عمومی نداشت و تصمیم‌گیری‌های کلان مربوط به شخص خلیفه بود. امام می‌خواهد نحوهٔ رابطهٔ حکومت با مردم را بیان کند. اگر این نص که شریف رضی در نهج البلاغه از حضرت نقل کرده در این وضعیت نگاه کنیم می‌توانیم این بحث را این گونه تمام کنیم که حضرت می‌خواهد رابطهٔ جدیدی را میان حکومت و مردم ایجاد کند.

به نحوی این هم از مصادیق جدال می‌شود، یعنی حضرت مطلبی را گفته‌اند ولو فی نفسه مطابق با واقع نیست منتها به خاطر جذب مردم، این سخن را می‌فرماید.

امام با جملهٔ «الا ان یکفی الله» جلو این توهمات را می‌گیرد. که در این صورت مشورت شما تصحیح کار من نیست.

این جمله فی نفسه معنایش این نیست که استثناء همیشه محقق است الا ان یکفی الله.

آن به ادّله خاص خودش مثل آیهٔ تطهیر و... ثابت شده است.

با توجه به آن پس آن مقدار که حضرت علی(ع) یک دلیل را ذکر کردند فی نفسه نیاز حضرت به مشورت موضوعیت نداشته است ولی همین که موضوعیت نداشته به جهت این که مردم در زمان عثمان مشکلاتی داشتند حضرت جهت ترغیب به مشورت حاکمان، مطلبی را فرمودند که در حق خودشان صادق نیست ولی در حق حاکمان غیر معصوم صادق است؟

آن «الا ان یکفی الله» حضرت روی این نکته عنایت دارد که این مسأله را از این سیاقی که شما می‌فرمایید جدا می‌کند.

یعنی حاکمان غیر معصوم نمی‌توانند این جمله را بگویند؟ خود حضرت عالی می‌فرمایید که از آیه تطهیر و... به دست می‌آید که ان الا این یکفی الله استثنایی است که همیشه محقق نشده است. پس خود این کلام در این هیأت چیزی است که هم حضرت علی می‌تواند بفرماید و هم حاکم غیر معصوم.

با ادلهٔ دیگری که ضمیمه می‌شود و دلالت بر عصمت می‌کند، این کلام معنای دیگری خواهد داشت.

در غیر معصوم هم باتوجه به مبنای ولایت مطلقه، اگر تمام کارشناسان و متخصصان فنی درمسایل که صاحب نظر هستند نظر مشورتی دادند و حاکم مسلمین نظر دیگری داد که معصوم هم نیست. از مبانی ولایت مطلقه این است که حاکم می‌تواند در برابر تمام کارشناسان متخصص تصمیم بگیرد؟

دو جور است گاهی به این معنا است که حاکم مسلمین خطا می‌داند و نتوانسته قانع شود و معتقد است که مردم در تصمیم‌گیری خودشان دچار اشتباه شده‌اند، این یک فرض است، این حاکم تصمیم‌گیری‌اش نافذ بر مردم است هر چند بر خلاف رأی اکثریت مردم باشد. یک وقت نام دیگری دارد و آن این که حاکم، دیکتاتوری می‌کند وهمیشه به رأی خودش علیه افکار عمومی کار می‌کند این از عدالت ساقط می‌شود و موضوعاً از امامت خارج می‌شود.

از نهج البلاغه استفاده می‌شود که امام علی(ع) مخفی کاری در غیر جنگ را برای خودشان مجاز نمی‌دانستند. و دانستن را از حقوق مردم می‌دانستند به مالک اشتر می‌فرماید: محبوب‌ترین افراد در پیشگاه تو باید آن منتقدان قوی باشند نه چاپلوسان و تجلیل گران، با توجه به این بفرمایید که آیا می‌شود گفت که در تمام مسائل مردم باید در جریان باشند؟

این حق مردم است ولی استثناء معنایش این نیست که مخصوص جنگ باشد و در سایر موارد جایز است این حرف یکی از موارد خطر افشای اسرار است. یک دولت مسائل زیادی دارد که باید آنها را از چشم دشمنان دور نگه دارد، وقتی مصلحت ایجاب

می‌کند سرّی را بیگانگان نفهمند لازمه‌اش این است که مردم نیز در جریان قرا نگیرند و حل آن به دست کارشناسان صورت گیرد.

این جمله‌ای که عرض شد دو قسمت دارد یکی «الا و انّ لکم عندی الا احتجز دونکم سرّاً الا فی حرب و قسمت دیگر «ولا اطوی دونکم امراً الا فی حکم» این ظاهراً لزوم مشورت در کارهای حکومت را می‌رساند، طبق تفسیر بعضی، که حضرت می‌فرماید حق شما این است که من در غیر حکم که ظاهراً حکم شرعی است هیچ امری را بدون اطلاع و مشورت با شما انجام ندهم آیا از این استفاده لزوم مشورت را در کارهای مهم حکومتی می‌فرماید؟

از این صریح‌تر خود قرآن است که می‌فرماید و شاورهم فی الامر، حکمی که خداوند به پیغمبر می‌کند و الزامی است برای پیغمبر ولی لزوماً عمل به مشورت نیست.

برخورد امام با مخالفان و معاندان نکته‌ای دیگر است. از نهج البلاغه استفاده می‌شود که حضرت سعی می‌کردند مخالفان را تبدیل به موافق و معاند را تبدیل به مخالف کنند، هیچ موقع با مخالف برخورد معاند نمی‌کرد و حتی جنبه‌های ارشادی و هدایتی و تربیتی که امام(ع) توجه داشتند به معاندان بعضاً تسامح می‌کردند، شاهد این مطلب سیاست‌هایی است که امام(ع) در جریان مخالفان نظامی که در جبهه درگیری با ناکثین و مارقین و قاسطین اتّخاذ کردند؛ حضرت عالی بفرمایید که اساساً از این سیره حضرت امام(ع) در سه جبهه جنگ با مخالفان نظامی چه برداشتی استفاده می‌شود و اگر حاکم اسلامی بخواهد بر اساس این سیرهٔ علوی برخورد خودش را با مخالفان سیاسی و نظامی و همچنین معاندان تنظیم کند بهترین الگو چیست؟ امام سه جبهه جنگ با مخالفان نظامی داشته است آیا برخورد امام با این سه جبهه یکسان بوده یا تفاوت داشته و اساساً چگونه می‌توان الگویی را از سیرهٔ امام اتخاذ کرد؟

این سه جنگی که حضرت با مخالفین داشتند در تحت سه عنوان است. عنوان اول نقض بیعت است، عنوان دوم به اطاعت نیامدن، عنوان نقض بیعت در جنگ جمل صدق می‌کند و در جنگ نهروان چون کسانی که در جنگ جمل و نهروان بودند هردو بیعت کرده بودند و بیعتشان را نقض کردند و به نقض بیعت فقط بسنده نکردند و قیامت مسلحانه کردند. در جنگ صفین عنوان دیگری دارد از اول آنها بیعت نکردند، معاویه داعیه جنگ با امام نداشت بلکه همین مقدار بسنده می‌کرد که امام او را به حال خودش

واگذارد، پس شام نه با امام بیعت کرده بود و نه داعیه جنگ را داشت. امام برای جنگ با معاویه به طرف صفین رفت. این در تحت عنوان کارشکنی سیاسی بود. یعنی حاکمی که خودش را حاکم امور عموم مسلمین می‌داند وقتی کسی دیگر قد علم کند و یک کیان ونظام سیاسی برپا بکند این کار شکنی سیاسی است چنان چه شروع به جنگ بکند و چنانچه شروع به جنگ نکند لذا اگر آنها شروع به جنگ هم نمی‌کردند امام به سراغ آنها می‌رفت، به خلاف جنگ جمل که اگر آنها شروع نمی‌کردند امام به سراغ آنها نمی‌رفت. مطلب سوم این که امام با کسانی که مخالفت فکری و نظری با او داشتند تا وقتی این مخالفت به کارشکنی ومبارزه مسلحانه و نقض امنیت ملی منجر نمی‌شد امام با او درگیر نمی‌شد سابقه ندارد که امام کسی را که رأی سیاسی مخالفی را دارد با او درگیر یا او را زندانی کرده باشد. من چند نمونه را نقل می‌کنم:

خوارج نقض بیعت کرده بودند وقتی امام به جنگ آنها رفت که آنها درگیر و مسلح شده و به جنگ امام آمده بودند. وقتی امام ابن عباس را برای صحبت به طرف آنها روانه کرد ابن عباس برگشت. امام فرمود آنها را چگونه دیدی؟ ابن عباس گفت: آثار سجود را در پیشانی آنها دیدم. امام فرمودند: «مالم یسفکوا دما و یغصبوا مالا» چنانچه خونی نریختند و تعدی به حق کسی نکردند با آنها کاری نداشته باشید. این سخن در مستدرک نهج البلاغه هست.[1]

بلاذری در تاریخ نقل می‌کند که وقتی خوارج کارشکنی می‌کردند در مقابل اُمام، امام می‌فرمودند: «انّا لا نمنعهم ولا نحول بینهم و بین دخول مساجد الله و لا نهیّجهم ما لم یسفکوا دماً وما لا ینالوا محرماً»[2]

حضرت در مسجد با اصحاب بودند که یکی از خوارج آمد و با صدای بلند گفت «لا حکم الّا لله و لو کره المشرکون» اصحاب قصد او را کردند و ملتفت او شدند. آن شخص بار دیگر گفت «لا حکم الّا لله و لو کره المشرکون» حضرت سرش را بالا آورد آن شخص بار سوم گفت «لا حکم الّا لله و لو کره ابوالحسن» حضرت فرمود: «ابوالحسن لا یکره ان یکون حکم لله و انا انتظر حکم الله» به حضرت گفته شد که چرا اجازه نمی‌دهی که او را

---

۱. ج ۲، ص ۳۱۵.
۲. مستدرک نهج البلاغه، ج ۲، ص ۳۲۲.

ادب کنیم حضرت فرمود: این‌ها قابل تأدیب نمی‌باشند این‌ها در نسل‌های بعد هم وجود خواهندداشت. حضرت افراد مخالف را که رأی سیاسی مخالف داشتند کسی را زندانی نکردند مگر در عناوین زیر اقدام علیه امنیت عمومی که درگیری مسلحانه ایجاد کنند یا یک نظام جدیدی برپاکنند که حضرت با این مبارزه می‌کردند، یا کسانی که تعدی به اموال مردم و خونریزی بکنند حضرت آنها را مورد پی‌گیری قانونی قرار می‌داد و الّا با اظهار نظر، کسی را مورد پی‌گیری قرار نمی‌داد.

حضرت علی(ع) به عنوان یک امام معصوم در سیرهٔ سیاسی خودشان هم حقوق مردم را رعایت می‌کردند و هم حقوق مخالفان را و هم معاندان را، با توجه به این که حضرت با عالم غیب ارتباط داشتند توقع می‌رود که حکومت حضرت در همان مدت کوتاه زمینه‌های اصلاح و زمینه‌های موفقیت‌های بیش از پیش را فراهم کند ولی دیده می‌شود که هم حکومت شخص حضرت علی(ع) که با ترور به پایان رسید و استمرار حکومت ایشان هم با توطئه‌ها و دسائس به جایی نرسید و در طول تاریخ شاید بشود از حکومت علی(ع) یک حکومت ناپایدار و یا به تعبیری بدون استقرار کامل یاد کرد، به نظر شما امام علی(ع) در حکومتشان موفق بودند یا نه؟ و اگر عدم موفقیت و ناکامی در حکومت را می‌پذیرد علل این ناکامی را چه می‌دانید؟

موفقیت و عدم موفقیت یک بحثی است که دلیل این نمی‌شود رهبری که حرکتی را پی‌گیری می‌کند قدرت داشته یا عاجز بوده. نه موفقیت دلیل بر توانایی است و نه عدم موفقیت دلیل به عجز و ناتوانی. و یکی از موارد خیلی واضحی که عدم موفقیت دلیل بر عجز و ناتوانی رهبر نیست این دو حکومت پی در پی امام و فرزندش امام حسن(ع) بود که هر دو در سطح بالای رهبری با چشم پوشی از عقیده به خصوصی که ما داریم یعنی عصمت، آن دوبزرگوار در حدّ بالایی توانایی‌های سیاسی را داشتند. بنابراین عدم موفقیت دلیل بر عجز و ناتوانی نیست. آنچه دلیل عدم موفقیت بود علت دیگری داشت برای حکومت که یک طرح انقلابی بود نسبت به حکومت و برنامه‌های خلیفهٔ سوم. طرح حکومتی حضرت با نظام خلفای سابق اختلاف کلی داشت لذا در روز شورا کلمه‌ای که بهانه شد خلافت را به حضرت ندهند این بود که حضرت حاضر نشد به سنت شیخین تمسک کند، حضرت فرمود: من کتاب الله، سنت رسول و اجتهاد خودم را

عمل می‌کنم، بعد از این که حضرت کار را شروع کرد با این فرض، مصالح خیلی به خطر افتاد، کسانی که وضعشان را به خطر انداخت افراد متمکن و متشخصی بودند که وضع سیاسی مردم دردست این‌ها بود و این تمکن را در دوران خلافت خلفای ثلاثه به دست آورده بودند. پس انقلاب حضرت مستقیم به وضعیت سیاسی و اقتصادی متوجه بود، لذا جنگی که پیش آمد و محاصره کرد خلافت امام را که جنگ دوم و سوم را پیش آورد همیشه در گرفتاری با حمله‌های ناجوانمردانه‌ای بود که از طرف معاویه به سایر بلاد می‌شد و حضرت گرفتار چنین محاصره‌ای شده بود و نگذاشتند خلافت حضرت کامیاب شود. ناکامی حضرت به این دلیل بود که مصالح خواص را به طور جدی به خطر انداخته بود.

آیةالله سید محمد باقر حکیم

بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم وایاه‌نستعین؛ درخدمت حضرت آیةالله‌سیدمحمدباقر حکیم هستیم، از محضر ایشان برای قبول مصاحبه علمی تشکر می‌کنیم؛ یکی از سوالاتی که در مورد حکومت امام علی مطرح است این که در هنگام پیشنهاد خلافت ایشان از قبول آن امتناع می‌ورزیدند و در جملات متعددی که در نهج البلاغه و دیگر کتب نقل شده است به مردم توصیه می‌کردند که شخص دیگری را به عنوان امام برگزینند و ایشان فقط به صورت یک شهروند حضور داشته باشند. از طرفی عقیده مسلم شیعه این است که امامت و خلافت حق الهی امام بوده است، به نظر جنابعالی با توجه به آن منصب الهی که حضرت داشتند این امتناع از پذیرش چه تحلیلی می‌تواند داشته باشد؟

بسم الله الرحمن الرحیم الحمد الله رب العالمین و صلی الله علی محمد و اله الطبین الطاهرین. پس از سپاسگزاری و ارج نهادن به تلاش ارزشمند شما و عذرخواهی از تأخیر و تنگی وقت و نیز بیان این که بنده در سطح علمی مناسب برای اظهارنظر در باب امام علی(ع) و مطالب فقهی مربوط به حکومت نیستم لکن از آن جاکه مشارکت من در این امر از قبیل مشارکت یکی از طلاب علم و برای تبرک جستن در جهت این بحث است؛ سخنانی در باب موضوع، خدمت شما عرضه می‌دارم، همان گونه که یاد آور شدید خلافت و مهمتر از آن امامت که دایره‌ای وسیع‌تر و بالاتر دارد حق طبیعی و مسلم حضرت(ع) بوده است و از این رو می‌بینیم که در آغاز کار یعنی پس از وفات رسول اکرم(ص) امام (ع) از انجام بیعت سرباز می‌زنند و حق خویش را خواستار می‌شوند؛ هم

چنین ایشان پس حادثه ترور خلیفه دوم در شورای شش نفره شرکت می‌نمایند (با این که مشارکت ایشان در این شورا محدود بود) و در آنجا هم بر حق خویش در این امر اصرار می‌نمایند با وجود این که ایشان نتیجه حاصله از آن شورا را هم می‌دانستند، اما پس از کشته عثمان موضع‌گیری امام(ع) با آن دو موضع‌گیری پیشین تفاوت می‌کند و این نه تنها از نقطه نظر حق الهی بلکه حتی از نظر سیاست ظاهری بشری هم که در چنین مواقعی انسان باید در پیش بگیرد، ناسازگار به نظر می‌رسد.

سبب این مطلب این است که شرایطی پس از کشته شدن عثمان پدید آمد و مولی(ع) در شرایطی به سر می‌برد که با شرایط مرحله اول (یعنی وفات پیامبر«ص») و مرحله دوم(مرگ خلیفه دوم) کاملاً متفاوت بود.

در وهله نخست (یعنی پس از وفات پیامبر«ص») حضرت از سویی می‌خواستند اصل قانونی بودن خلافت و حق خویش را تثبیت نماید و از سوی دیگر نشان دهند که وظیفه انسان مسلمان در هنگام بروز انحراف در جریان صحیح اسلامی، امتناع ورزیدن از پذیرش واقعیت انحرافی و خلاف حق است.

در وهله دوم (یعنی بعد از مرگ خلیفه دوم) نیز امام علی(ع) می‌خواستند که روند پیگیری شده از سوی خلیفه دوم را بی اعتبار و فاقد ارزش نشان داده و روشن سازند که این روند در جهت مقدم داشتند اجتهادهای شخصی بر طریق مسلم شرعی، پی ریزی شده است که این نیز خط و جهتی انحرافی است.

هسته مرکزی مناقشه و بحث در شورای شش نفره بعد از عمر، این بود که آیا بعد از قرآن و سنت پیامبر(ص) سیره باید به عنوان محور و اساس سوم قرار گیرد یا نه؛ و این قضیه و مطلب مهمی بود که مسلمانان در دوران حکومت ابوبکر و عمر با آن سرو کار داشتند و زمینه و مجالی بهتر از این مقطع زمانی برای نشان دادن بطلان این موضوع برای امام(ع) فراهم نشده بود؛ زیرا شرایط و اوضاع قبلی یا شرایط فتوحات بزرگ برای مسلمانان بود و یا شرایط اختلافات و منازعاتی که سرنوشت ساز و خطیر بود و می‌توانست به کیان اسلام لطمه وارد سازد. از این مرحله (شورای بعد از عمر) بود که مسلمانان در یک تقسیم بندی کلی به دو گروه تقسیم شدند: ۱ ـ گروهی که اعلام

می‌کردند سیره شیخین و سلف در کنار قرآن و سنت به عنوان دلیل و مستمسکی بر احکام می‌تواند مورد استناد قرار گیرد. ۲ـ شیعه امامیه که اعتقاد به حجت و اصالت این سیره در کنار قرآن و سنت ندارند و امام هم همین موضع را انتخاب کردند.

اما پس از کشته شدن عثمان، اوضاع مسلمانان دچار نابسامانی شد و امام(ع) دیگر نه در مقامی بود که به اصل حق الهی خویش بخواهد استدلال و احتجاج کند (زیرا در همان اولین مرحله پس از وفات پیامبر(ص) این کار را انجام داده بود) و نه در مقام بیان اعمال و تصرفات خلفاء و مشروعیت و عدم مشروعیت آنها در صورت انطباق و یا عدم انطباق با قرآن و سنت بود (یرا این کار را هم در مرحله دوم و شورای شش نفره انجام داده بود).

تحلیل حضرت(ع) از اوضاع پس از قتل عثمان این بود که به عهده گرفتن خلافت پس از عثمان موجب ادامه و استحکام حکومت اسلامی با روش و برنامه صحیح و مطلوب نخواهد بود و این به خاطر اختلافات و گروههای فراوان و پاره پاره شدن جامعه اسلامی و بروز سلیقه‌های مختلف در آن است. که البته سخن در این باب بسیار فراوان است.

علی(ع) در این زمینه می‌خواستند به چند امر اقدام نمایند:

۱ ـ اقامه حجت بر مردم و این که قبول و پذیرش خلافت در چنین اوضاع و احوالی در جهت خواسته شخصی نبوده و این که ایشان احیاناً در پشت پرده قتل عثمان نقشی نداشته‌اند، علی هذا به شدت امتناع می‌نمایند تا معلوم گردد که پذیرش در نهایت در جهت احترام به افکار عمومی و خواسته آنان است.

از این رو خلافت حضرت علی(ع) از صدر اول اسلام تا امروز، از امتیاز پشتیبانی و حمایت دامنه دار و گسترده مردم برخوردار است و پس از وفات رسول اکرم(ص) در هیچ برهه‌ای اجتماع و اجماع مردم برای خلافت هیچ کس به اندازه ایشان نبوده است،چون ابوبکر خلافتش از سقیفه آغاز شد و خلافت عمر با توصیه ابوبکر بود و خلافت عثمان نیز بر اساس شورای شش نفره شکل گرفت اما خلافت ایشان با اجتماع بزرگ مسلمانان و اصرار آنان صورت پذیرفت و حضرت(ع) در سالهای بعد بارها بر این اجتماع و اصرار استدلال نموده و شبهات و تشکیک در حقانیت حکومت را رد می‌نمودند، از باب مثال آنجا که می‌فرمایند: «**انّما الشوری للمهاجرین و الانصار...**» و

«...ان هذه الخلافة الذین بایعوا ابابکر و عمر هم الذین بایعونی...» و نمونه‌های دیگر که ایشان مورد تمسک قرار می‌دادند با وجود این که می‌دانستند با مشکلات و گرفتاری‌های فراوان در آینده روبرو خواهند شد.

بعد دیگر موضوع (گر چه مطالب دیگری هم وجود دارد ولی به خاطر کمی وقت و رعایت اختصار به این مطلب اشاره‌می‌کنیم) این‌که حضرت با انگیزه نشان‌دادن صورت درست حکومت‌اسلامی، اقدام به پذیرش درخواست مردم و تصدی‌خلافت‌کردند؛ زیرا ایشان صرف‌نظر از علم غیب و آگاهی به پیشامدها و فتنه‌ها از این طریق، به عنوان فردی که از بصیرت و تسلط هب اوضاع سیاسی اجتماعی برخوردار است می‌دانستند که در آینده نه چندان دور طغیان و استبداد و سرکشی در حکومت پدیدار خواهد شد و شیوه، شیوهٔ حکومت کسرایی و قیصری جایگزین شیوه حکومت صحیح اسلامی می‌گردد.

از این رو امام با مبادرت به این کار خواستند تا سرحد امکان چهره درست حکومت بر مبنای اسلامی و قرآن را نشان دهند، زیرا نه در زمان رسول خدا و نه در دوران خلفا این چهره به خوبی نشان داده نشده بود. در زمان رسول خدا به علت زیر و رو شدن‌های خاص شرایط و اوضاع و احوال سیاسی، با وجود آن که حکومت اسلامی صحیح و درست بود پیچیدگی‌هایی ایجاد شد که اجازه نداد این صورت به طور کامل آشکار گردد و در سه دهه بعد، یعنی دوران خلفا اجتهاد شخصی آنها با احکام اسلامی مخلوط شد.

علی هذا امام بر آن شدند که این مهم را به انجام رسانند و همین چهار سال و اندی زمامداری ایشان در واقع مبین این حقیقت بود و از همان آغاز نیز بر تطبیق و پیاده کردن دقیق و کامل احکام اسلامی تأکید ورزیدند؛ و اگر این مدت کوتاه از زمامداری حضرت نبود با کارهایی که دیگران بعداً انجام دادند؛ صورت حکومت اسلامی صورت ستم و استبداد و طغیان وانمود می‌شد.

با تشکر از شما، آن گونه که شما فرمودید امام(ع)برای ارائه صورت درست حکومت اسلامی، اقدام به پذیرش دعوت و خواسته مردم کردند سوالی که مطرح می‌شود این که مردم برای بیعت با ایشان هجوم آوردند یا به دلیل خستگی از راه دیگران و به علت اعتقاد به این که حکومت مولی(ع) می‌تواند پیاده کننده احکام و برنامه‌های درست اسلامی باشد بنابراین

ایشان از اقبال و رویکرد قابل توجه و فراوانی برخوردار بودند و نه تنها توده‌های عظیم مردم بلکه حتی چهره‌های سرشناس قبایلی همچون قریش هم با ایشان بیعت کردند، اما با آغاز کار حضرت، شاهد آن هستیم که اجرای این هدف موجب پراکنده شدن تدریجی افراد از اطراف ایشان شد و کار به گونه‌ای پیش رفت که به صورت الگویی از ناکامی جلوه گر شد شاید اگر برخی شیوه‌های دیگر اتخاذ می‌شد به بقاء و دوام بیشتر حکومت اسلامی می‌انجامید؛ به هر حال این دولت حقه چند سالی بیشتر دوام پیدا نکرد. آیا این عدم موفقیت به این موضوع برمی گردد که اگر حکومت اسلامی بخواهد تمام ضوابط و برنامه‌های خود را بدون کم و کاست و بدون کوتاه آمدن از اصول خویش، به مرحله اجرا در آورد شکست خواهد خورد، با این که عوامل و عناصر و حوادث دیگری در این ناکامی دخالت داشته است؟

این پرسش و دقت نظر، خوب و درست است و در واقع به همان امری برمی‌گردد که الان آن را یاد آور شدم امام(ع) برای کار خویش اولویت‌هایی را مد نظر داشتنند و این اولویت‌ها از لابلای شناخت شرایط و ارضاع و احوال اجتماعی که جامعه اسلامی آن زمان در آن به سر می‌برد مشخص می‌گرددو تشخیص این امر بدین گونه بود که ایشان دانستند که حکومت اسلامی و زمامداری این جامعه استمرار پیدا نمی‌کند مگر با عبور از آن چه که من از آن به عنوان خطوط قرمز یاد می‌کنم؛ البته همان گونه که می‌دانیم در اسلام مقداری آزادی عمل تحت عناوین ثانویه یا مصالح عمومی برای حاکم و دیگران وجود دارد ولی در عین حال حدود الهی مشخص و روشنی هم است که گذر از آن خطوط برای کسی که پای بند به اسلام باشد امکان‌پذیر نیست.

علی(ع) می‌دانستند که با توجه به شرایط و اوضاع حاکم بر جامعه اسلامی آن روز و سقوط جنبه‌های اخلاقی، معنوی و سیاسی آنان و پدیدار شدن احزاب و دسته‌بندی‌های گوناگون نمی‌توانند بدون عبور از خطوط قرمز به تثبیت و استمرار حکومت دست یافت.

هم چنین رشد فزاینده خواسته‌ها و آرزوهای شخصی دز افراد مختلف یکی از موانع عمده این استمرار بود؛ به عنوان نمونه می‌توان از «زبیر بن العوام» نام برد، این شخص پس از وفات حضرت رسول اکرم(ص) خود را سرباز امام علی(ع) می‌دانست و در آن شرایط تنهایی ایشان در مقامی بود که حاضر شد جان خود را در معرض خطر و کشته

شدن قرار دهد: اما پس از کشته شدن عثمان در وضعیتی قرار داشت که خود را وزنه‌ای قابل قیاس با حضرت و حتی چه بسا شایسته منصب خلافت و زعامت می‌دانست و با وجود احساسات اسلامی و معنوی در هر حال وارد جنگ با امام(ع) شد که البته با سخنان و استدلال‌های ایشان از ادامه کار منصرف شد و نمونه‌های ان مورد باز هم وجود دارد که شرح آن به درازا خواهد کشید. در چنین اوضاع و احوالی امام(ع) خود را بین دو انتخاب مخیّر می‌دیدند، نخست این که از این خطوط قرمز عبور کنند و دوم این که صورت و محتوای صحیح و درست حکومت اسلامی را حفظ نمایند و در موضع‌گیری و عمل خویش از آن تخطی روا ندارند.

این مطلب همان چیزی است که حضرت بدان اشاره می‌کنند، آنجا که می‌گویند: «...من می‌دانم که چگونه شما را در مسیر اطاعت از حکومت بیاورم و شما را در این مسیر اصلاح کنم...» یعنی همان طرق و روش‌هایی که تمامی حاکمان در حق قدرت خویش انجام‌می‌دهند از قبیل دادن پول در غیر راه درست و حق آن و مدارا کردن با صاحبان قدرت و ابقاء برخی از حاکمان و امثال آن، از نظر من دور نیست ولی من به بهای تباه‌کردن خویش و زیر پاگذاردن حق از این روشها در جهت اصلاح امور بهره نمی‌جویم.

در زمان پیامبر(ص)، ایشان در برخی موارد تا حدودی از این کارها انجام می‌دادند ولی به گونه‌ای نبود که اصل دین و شریعت و احکام الیه مورد خدشه قرار گیرد، ولی حضرت علی(ع) در آن شرایط سیاسی خاص که بعد از گذشت زمان پیش آمده بود بر این عقیده بودند که انجام این کار در حد وسیع به خدشه دار شدن اصل حکومت اسلامی انجامیده و به سنتی تبدیل خواهد شد که آیندگان به آن تمسک و استدلال خواهند کرد و کسی نمی‌تواند بطلان حکومت‌های بعدی را که مبتنی بر ظلم و استبداد و قهر خواهد بود، بفهمد و اثبات نماید؛ زیرا گاهی می‌شود که فساد و ظلمی روی می‌دهد و توده‌های مردم می‌دانند که این فساد و ظلم است و گاه چنین است که فساد و ظلم روی می‌دهد و مردم به این گمان هستند که این طریقه و روش صحیح می‌باشد.

امام(ع) بر آن بودند که اگر در راه زیر پاگذاردن اصول قطعی برای حفظ نظام باشند؛ در آینده «یزید» خواهد آمد و کسی اعمال و گفتار و رویه او را خلاف و ضد اسلام به

شمار نمی‌آورد؛ امّا اگر در طریق حفظ اصول قطعی و مورد تأیید اسلامی گام بردارند، در آینده مردم به حاکمان ظالم به چشم انسان‌های ظالم و غیر قانونی نگاه خواهند کرد و نمی‌توانند حکومت‌هایی را که برمبنای استبداد و روش‌های کسرایی و قیصری اداره می‌شود، مشروع قانونی و اسلامی جلوه دهند و توده‌های مردم «یزید» و امثال یزید را غیر قانونی و نامشروع به حساب خواهند آورد.

با توجه به بحثی که راجع به خطوط قرمز مطرح کردید، سوالی پیش می‌آید و آن این که از سویی همان گونه که در سیره علوی(ع) دیدیم مراعات حدود الهی و واجبات و محرمات و به طور کلی ارزش‌ها بسیار مهم بود و راضی نبودند برای بقاء حکومت خویش این‌ها را زیر پا بگذارند، از سوی دیگر از دیدگاه فقهی و برخی فقهای عظام حفظ کیان و نظام اسلامی از مهمترین واجبات است که در تفسیر آن گفته می‌شود برای حفظ اصل نظام اسلامی در بعضی اوقات پاره‌ای از احکام فرعیه و واجبات و محرمات می‌تواند تحت الشعاع قرار گیرد؛ حال چگونه شد که مولی(ع) حکومت حقه اسلامی خویش را با نادیده گرفتن پاره‌ای از احکام فرعی و جنبی؛ حفظ نکرده و به فروپاشی آن راضی شدند؛ تحلیل این مطلب چگونه است و آیا این موضوع تفسیر دیگری دارد؟

تفسیر دیگری در اینجا وجود دارد و آنچه شما گفتید که بعضی از بزرگان (خداوند رفته گان آنان را مورد آموزش قرار داده و بقیه را حفظ فرماید) حفظ نظام اسلامی را از واجب‌ترین واجبات می‌دانند، مطلبی درست است امام باید نظام اسلامی باشد، نه حفظ قدرت شخص برای شخصی حاکم‌اسلامی یاکسی که خود را حاکم‌اسلامی می‌نامد چون بین این دو مطلب‌اساسی فرق مهمی‌است اول آن که بخواهیم حکومت و زعامت را برای فردی وحفظ کنیم و با هر قیمتی ولو دگرگونی نحوه حکومت و تغییر ماهوی آن باشد.

دوم این که بخواهیم نظام اسلامی را باویژگی‌های اسلامی بودن حفظ کنیم، آنچه در فرمایش بزرگان وارد شده این بخش دوم است.

امام علی(ع) بر آن بودند که می‌توانند با اتخاذ روش‌های متداول و مورد نظر سایرین، به طول حکومت خویش تا آخر عمر شریفشان (اگر کشته نمی‌شدند) حتی تا هفتاد، هشتاد یا نود سالگی هم ادامه دهند؛ اما آنچه را که در این گزینه می‌بایست نادیده

بگیرند، ارائه صورت صحیح و خداپسندانه حکومت اسلامی برای همیشه تاریخ بود؛ چون بعد از ایشان اوضاع دگرگون می‌شد و به حکومتی تبدیل می‌گشت که نام آن اسلام بود ولی محتوای آن کسرایی و قیصری بود گر چه در حکومت‌های این گونه ممکن است بعضی کارها و نشانه‌های اسلامی ظاهر گردد یا بعضی از بعض دیگر بهتر و سالم‌تر عمل کنند مثل دوران عمر بن عبدالعزیز در میان اموی‌ها و مهدی عباسی در بین عباسیان ولی شاکله اصلی حکومت، در واقع اسلامی و درست نیست و بر قهر و غلبه استوار است.

این خط قرمز همان خط محافظت بر اصل نظام اسلامی با ویژگی‌های اسلامیت آن است؛ اما آنچه امام علی(ع) درگیر آن بود نحوه سلوک آن حضرت در روش‌های حکومتی بود که اگر ایشان از روش‌های رایج و همگانی بهره می‌برد و فقط به حفظ حکومت می‌پرداخت با توجه به این که قبل از ایشان سیره و روش خلفا یکی از معیارهای اسلام و احکام اسلامی قرار گرفته بود، این خطر وجود داشت که روش و سلوک‌های ناصحیح و غیر اسلامی، اسلامی به شمار آید و دیگر نتوان الگوی درست و پسندیده را ارائه داد و به گونه‌ای می‌شد که دیگر اسلام را با سلوک و روش حاکم می‌سنجیدند نه این که روش و کار حاکم را با اسلام و احکام آن بسنجند.

براین اساس بود که حضرت ترجیح دادند با قیمت از دست دادن ظاهری حکومت به علت اوضاع و شرایط آن زمان، چهره راستین حکومت اسلامی را نشان دهند و به همین جهت است که حتی علمای اهل سنت نیز برای حاکم اسلامی شرایطی قایل می‌شوند از قبیل این که باید عالم، عادل و رعایت کنند مصالح مسلمانان باشد؛ اگر سوال شود که آیا تمامی حاکمان بنی امیه و بنی عباس و سایرین این گونه بوده‌اند مسلماً جواب منفی است ولی نفس این بیان شرایط از همان مدت کوتاه حکومت حضرت سرچشمه گرفته است.

از این نقطه می‌شور به بحث برخورد حضرت با مخالفان سیاسی و نظامی وارد شد؛ آنچه برای مولی(ع) ملاک بود حفظ اصول و مبانی دین است و لذا در صورت مخالفت با اصول و مبانی دینی از طرف مخالفان، ایشان با آنان برخورد می‌کردند و این در واقع همان خط قرمز آزادی بود و اگر کسی درصدد براندازی و توطئه بود به طور قطع مورد هجوم و مخاصمه حضرت قرار می‌گرفت اما ما در فرازهایی از نهج البلاغه مواردی مشاهده می‌شود که با وجود

حلم و بردباری و متانت کامل ایشان و با وجود برخوردهای بسیار متین و احترام‌آمیز نسبت به افرادی همچون عایشه و دیگران باز هم افراد وکسانی مورد خطاب و عتاب تند و زننده حضرت قرار می‌گیرند و این حاکی از عدم تسامح و تساهل و مدارای ایشان با مخالفان است.

حال ازکجا می‌توان به‌کشف و بیان قاعده‌ای کلی وکاربردی در برخورد با مخالف و معاند و تشخیص خودی از غیر خودی در رفتار وگفتار امام(ع) دست یافت.

قبلاً در باب خطوط قرمز از دیدگاه امام علی(ع) مطالبی را عرض کردم به طور کلی ایشان دو خط قرمز عمده رابرای خویش قایل بودند که تخطی از آن دو را روا نمی‌داشتند، نخستین خط قرمز، حفظ وحدت و یکپارچگی اماما و حکومت اسلامی بود هر گاه مخالفت یا معارضه یا هر رأی سیاسی دیگر می‌خواست به خدشه دار شدن وحدت امت و امامت اسلامی شود، تا آخرین حد ممکن در برابر آن می‌ایستادند.

خط دوم یا در واقع سوی دیگر این قضیه، اجازه به ظهور و به صحنه آمدن نظرات و آراء گوناگون تا مرز ضربه زدن به یکپارچگی و تجزیه جامعه اسلامی است، یعنی ایشان در مقوله آزادی برای آرای مخالفان معتقد بودند که به ایجاد و ابداع نظریه و بیان آن حتی اگر نظر شرعی صرف هم مجاز و حلال نباشد تا زمانی که گسستن پیوندها و استحکام جامعه اسلامی منجّر نشود، امری است که می‌توان آن را تحمل کرده و مجاز شمرد. در خلافت ابوبکر هر مخالفتی کفر و خروج از اسلام محسوب شده و اجازه کشتن مخالف را می‌داد و تمام مخالفان در آن زمان در یک حد حساب شده وکشته شدند. حتی آنان که مخالفتشان فقط در رأی و نظر بود. مثلاً «مالک بن نویرة» که از دادن زکات امتناع کرد؛ با اصل پرداخت مخالف نبود هنگامی هم که خواستند با او وارد جنگ شوند، او با خود سلاحی حمل نکرد و حتی گفت که حاضر به گفتگو و تبادل نظر با آنان می‌باشد ولی خود او و بستگان و همراهان اوکشته شدند و با وجود آنکه کسی مانند عمر الخطاب هم به این قضیه اعتراض کرد، باز هم این افراد از نظر تاریخی و جهات دیگر اهل ارتداد و به اصطلاح «اصحاب الردّه» به شمار آمدند و همین طور بقیه کسانی که این گونه عمل کردند و فقط مخالفتشان در حد رأی و نظر بود.

در زمان عمر هم هر کسی که با حکومت مخالفت می‌کرد مرتد به حساب می‌آمد.

امام علی(ع) معتقد بودند که حکومت اسلامی بدین گونه نیست یعنی این که مخالف حکومت حتی اگر دلیل و بیّنه درستی هم بر مخالفت خود نداشته باشد ـ مثل منافقان ـ اما اگر این مخالفت موجب پاره پاره شدن حکومت و جامعه اسلامی نشود، می‌تواند مورد اجازه قرار گیرد و مخالفت در این صورت حتماً نباید سرکوب گردد؛ رسول الله(ص) هم همینگونه عمل کردند؛ ما می‌دانیم که هرگونه مخالفت با پیامبر(ص) بر اساس اعتقاد اسلامی و برای کسی که اسلام را پذیرفته است، حرام است اما ایشان با منافقان به گونه‌ای عمل کردند که آنان در مدینه زندگی می‌کردند و به کارهای نادرست خویش نیز مشغول بودند البته در مواردی که کار به ضربه زدن به حکومت و وحدت جامعه برسد مانند مورد جنگ احزاب در این صورت حتی تهدید به قتل هم وجود دارد و در قرآن کریم هم آمده است زیرا منافقان در آن جریان بر ضد جامعه اسلامی مدینه توطئه و با کافران همدستی کرده بودند (آیات ۶۰ و ۶۱ سورهٔ مبارکهٔ احزاب).

حضرت علی(ع) بر این بودند که این گونه مخالفت تا این حد کمتر از ضربه زدن به وحدت و نظام جامعه باید مورد قبول و اجازه واقع شود ولو این که در ذات خود از ادّله شرعی برخوردار نبوده و حرام باشد؛ مثلاً طلحه و زبیر و عایشه آن زمان که با امام(ع) مخالفت کردند مخالفتشان توجیه شرعی نداشتند آنان بیعت کردند و سپس بیعت خود را شکستند و شکستن بیعت حرام است لکن تا زمانی که سلاحی برنداشتند و مخالفتشان در حد سخن گفتن و اظهار رأی بود، مورد تعرض قرار نگرفتند. همچنین خوارج که پس از بیعت از حکومت کناره گرفتند و از اطاعت ایشان خارج شدند؛ چون بر اساس اجتهادی از طرف آنان بود (که حضرت هم اشاره می‌کنند «فلیس من طلب الحق فاخطأه کمن طلب الباطل واصابه...») این گروه در کار خویش خطاکار بودند ولی آنان را رها کرد با وجود آنکه نقض بیعت از بزرگترین حرام‌ها به شمار می‌آید، اما ایشان این کار را دلیلی برای وارد شدن در جنگ با خوارج و انجام اقدامات سرکوبگرانه و قهرآمیز که منجر به اطاعت اجباری از ایشان باشد، محسوب نکردند؛ تا زمانی که خوارج سلاح برداشته و به کشتار و راهزنی و امثال آن پرداختند و در این هنگام بود که امام(ع) به پیکار و قتال با آنان مبادرت کردند. اما در مورد معاویه، حضرت از همان آغاز به گونهٔ دیگری

عمل کردند و تصمیم به پیکار با او گرفتند؛ زیرا معاویه به طور کامل اراده جدایی و تفرقه و تکه تکه کردن حکومت اسلامی را در سر می‌پروراند، بنابراین از آغاز سرپیچی نمود و بخشی از قلمرو اسلامی را برای خویش نگه داشت و اعلام کرد که ما با علی(ع) بیعت نکرده‌ایم و در واقع این که می‌توان بخشی از حاکمیت اسلامی را تحت این عنوان جدا و تجزیه نمود و امامت را دوگانه کرد و در برابر امامی که مردم با او بیعت کرده بودند می‌توان ایستاد و ادّعای امامت نمود.

پس در جمع بندی کلی می‌توان گفت که حضرت به آزادی اندیشه و رأی تا آنجا که به دوگانگی حاکمیت و چند دستگی جامعه نیانجامد، اعتقاد داشتند و عملاً هم آن را نشان دادند ولو این که مخالفت مخالف بر مبنای صحیح و درست شرعی هم استوار نباشد.

لکن این اصل کلی که جنابعالی ترسیم کردید و حدودی که بیان نمودید با موارد نقضی مواجه است که درک آن تا حدودی مشکل است؛ مثلاً برخورد حضرت با «ابن ملجم» حتی آن هنگامی که مسلح شده و حمل سلاح کرده بود و برای ترور حضرت هم با دوستانش توطئه کرده بودند، به گونه‌ای است که ایشان حتی با علم به قصد و برنامه او، برخورد با او و دستگیری و نابود کردن او را قصاص پیش از جنایت می‌دانند؛ ولی از جانب دیر افرادی که فقط در حد گفتگو و اظهار نظر با ایشان در مسجد یا سایر جاها به مخاصمه بر می‌خیرند؛ درپاره‌ای از موارد کلمات بسیار درشت و بظاهر خشونت‌آمیز از ناحیه ایشان نثار برخی از این افراد می‌گردد، توجیه امثال این موارد چگونه است

مواردی که شما به عنوان نقض بیان کردید، در واقع نقض بحساب نمی‌آید بلکه جنبه‌هایی از همان مطلب اول را که عرض کردم توضیح می‌دهد؛ مثلا جریان برخورد با ابن‌ملجم از این قرار بود که امام بطورکلی از آغاز خلافت همان‌گونه که گفته شد می‌دانستند خلافت‌ایشان منجر به تثبیت و پایداری حکومت برای ایشان نخواهد شد؛در خطبه‌ای که یک هفته قبل از شهادتشان ایراد می‌کنند، به شدت از اوضاع و احوال یاران خویش گله و انتقاد می‌کنند و برای اولین‌بار در تاریخ بر وضع خویش گریه می‌کنند، این انسان شجاعی که جز در پیشگاه خداوند گریه نکرده است؛ از فقدان یاران و همرزمانی همچون ابن‌تیهان، عمار و چندنفر دیگر اظهار تأسف می‌نمایند. امام می‌دانستند که روند

اوضاع به گونه‌ای است که معاویه و افراد بعد از او خواهند آمد و ایشان به زودی به شهادت خواهند رسید حال چه به دست «ابن ملجم» و چه به دست فرد دوم یا سوم یا چهارمی و... به هر حال این رویداد اتفاق خواهد افتاد. در چنین اوضاعی حضرت به همان اصل اصیلی که پیش از این یاد آور شدیم باز می‌گردد و آن، نشان دادن روّیه است؛ در چنین وضعی اگر امام «ابن ملجم» را قبل از ارتکاب عمل شنیع خویش، دستگیر کرده و زندانی یا به قتل می‌رساندند، این گونه تعبیر می‌شد که در آینده هم از نظر اسلامی هر کس که مظنون به ارتکاب عملی شد؛ می‌توان قبل از ارتکاب عمل او را قصاص‌کرد در حالی‌که این مطلب از نظر اسلامی صحیح و مورد تأیید نیست و حضرت در باب «ابن‌ملجم» با دقت مواظب این مطلب بودند و آن را به‌منصهٔ ظهور رساندند.

در مورد افرادی‌که گفته‌شد در مواردی،طرف خطابها وسرزنشهای بظاهر تند و خشن ایشان قرار گرفته‌اند باید گفت: که آزادی اسلامی با آزادی لیبرالی و دموکراتیک امروزی تفاوت دارد؛ در آزادی دمکراتیک فعلی، تعدد و چندگانه بودن رأی و نظر فی نفسه حق و درست است و هیچ معیار و ضابطه‌ای برای حق و باطل و درست و نادرست به معنای مطلق آن وجود ندارد؛ ولی در دیدگاه‌اسلامی یک حق وجود دارد و بقیه باطل است.

تسامح و اجازه‌دادن به ظهور و بروز اندیشه‌مخالف و متفاوت به این معنا نیست که اگر آن اندیشهٔ‌مخالف، باطل‌بود در برابر آن جبهه‌گیری نشود و باطل‌بودن آن بیان‌نگردد زیرا عدم اقدام در این مورد موجب گمراهی و سردرگمی مردم می‌شود از باب نمونه فردی که در مسجدامام‌علی سخنی می‌گوید از آزادی‌بیان‌خویش استفاده‌می‌کند ولی امام هم در برابر او در صورتی که سخنش باطل و یا ناصحیح باشد موضع می‌گیرد و بطلان و عدم صحت گفتارش را آشکار می‌سازد مثل قرآن که منافقان را در جامعه اسلامی آزاد گذارد ولی در آیات متعدد از مقاصد آنان انتقاد کرد و توطئه‌های ایشان را رسوا ساخت تا مردم از آگاهی برخوردار شده و تحت تأثیر گمراه‌سازیهای آنان واقع نشوند.اما این‌که در موارد خاصی لحن حضرت در خطاب بسیار تند و سخت بوده است به زمینه‌هایی بر میگردد که ما اکنون با گذشت صدها سال از کیفیت و نحوهٔ فضای آن سخنان آگاهی نداریم.

حجةالاسلام والمسلمین عبدالمجید معادیخواه

می‌دانیم که نظرات فراوانی دربارهٔ جریان‌های فکری و سیاسی عصر حضرت امیر اظهار می‌شود. به نظر جنابعالی، آیا عصر امیر مؤمنان به قدری شناخته شده است که بتواند به همهٔ پرسش‌های مورد ابتلای حکومت اسلامی پاسخ دهد؟ شما حکومت علوی را از نظر پایداری و عدم آن چگونه تحلیل می‌کنید؟

در ابتدا عرض می‌کنم که اشکال اساسی این است که عصر امیر مؤمنان شناخته شده نیست؛ یعنی بسیاری از کسانی که در این بحث، اظهار نظر می‌کنند شاید با پرسش‌های گوناگونی که هرگز جواب دقیق (لا اقل تاریخی) پیدا نکرده است درگیر نشده‌اند.

در پاسخ به این پرسش که آیا ایشان را در حرکت خویش، موفق یا شکست خورده می‌بینیم، آن چه عرض می‌کنم به عنوان پیش فرض است. اخیراً کاری را شروع کرده‌ام که نگاهی به تاریخ اسلام است؛ در واقع، این نگاه، معطوف به کشف زمینه‌هایی است که باید در آن زمینه‌ها تحقیق شود. در این تحقیق به عصر امیر المؤمنین(ع) رسیده و دقیقاً به پایان جنگ جمل رسیده‌ام که در جلد چهارم از آن مجموعه قرار می‌گیرد، (جلد اوّل آن چاپ شده و جلدهای دوّم و سوّم در حال حروفچینی می‌باشد) در هر جلد مجموعه‌ای از باسته‌های پژوهش ارائه می‌شود. در عصر بعثت، شاید حدود ۲۰۰ موضوع تحقیق و بعد از این عصر، بیش از ۲۰۰ موضوع، مطرح می‌گردد. در عصر خلافت، ابهام بیش‌تر می‌شود تا به عصر حضرت امیر(ع) می‌رسد که عصر ایشان برآیند همهٔ ابهام‌هاست، یعنی شناخت عصر حضرت در گرو شناخت قسمت‌های قبل است.

من در کنار هر یک از آن بایسته‌های پژوهش، پیش فرضی هم بر حسب شواهد و دلایل ارائه کرده‌ام (که به نظر من، الان این هست و بعداً باید تحقیق شود).

من معتقدم اگر کسی عصر حضرت را بشناسد از موفقیت ایشان دچار شگفتی می‌شود، یعنی کارهای انجام شده توسط ایشان، چیزی شبیه معجزه است که من فقط به نمونه از آن اشاره می‌کنم:

همه می‌دانند که حضرت، از پذیرش رهبری جامعه بعد از عثمان امتناع داشتند و این هم جدّی بوده نه این که تعارف سیاسی باشد و سیرهٔ حضرت، تعارف نبوده است و لذا اگر کسی دقّت کند می‌بیند که بعد از کشته شدن خلیفهٔ دوّم، حضرت اصرار دارد که رهبری را به ایشان بدهند ومفصّل‌ترین احتجاج ایشان بر حقّ خلافت خویش در آن زمان است که شاید هیچ جا چنان احتجاج مبسوطی را ندیده‌ام؛ زیرا این آخرین شانس حکومت اسلامی بود که بتواند اشکالات به وجود آمده را جمع و جور کند.

بعد از کشته شدن خلیفهٔ دوم، یک دو راهی حسّاس در مسیر حرکت تاریخ اسلام بود که اگر شورای خلافت احتجاجات روشن حضرت را می‌پذیرفت، سرنوشت تمدّن و تاریخ اسلام چیز دیگری بود و فاجعه، اتفّاق نمی‌افتاد، امّا سرنوشت این تاریخ و تمدّن با حکومت عثمان رقم خورد.

آن چه گفتم بدین جهت بود که کسی خیال نکند ایشان از سر تعارف، تبلیغات و ملاحظات سیاسی از پذیرش رهبری بعد از عثمان، امتناع داشتند و فرمودند «دعونی والتمسوا غیری».

دیدگاه حضرت این بود که فاصلهٔ فرهنگی بین ذائقهٔ ایشان و جامعه‌ای که می‌خواهد رهبری‌اش را قبول کند به قدری زیاد شده که چنین رهبری برای چنان جامعه‌ای جا نمی‌افتد و این بحث مستقلی است که انبوهی از پرسش‌ها را به وجود می‌آورد که برخی از آن‌ها شاید با باورهای کلامی ما چندان تطبیق نکند.

این طبعاً مفهومش این نیست که حضرت تسلیم یک یأس سیاسی مطلق شدند بلکه به اصطلاح، آن مسیر آرمانی و دلخواه، عملی نبوده است. در این زمینه‌ها نیز آن قدر ابهام زیاد است که مجال بررسی آن نیست و فقط همین نکته را عرض می‌کنم که شرط

شناخت فضایی که حضرت در آن قرار داشته، توجّه به نقش معاویه است.

این نکته باید به روشنی برای ما جا بیفتد که کار اساسی معاویه در جریان خلافت عثمان آغاز شد که مقدّمات آن، مربوط به قبل می‌شود. از نظر من، کشته شدن خلیفهٔ دوم کودتایی بود که معاویه پشت آن قرار داشت؛ نه به این معنا که ابولؤلؤ دست نشانده بود. امّا مغیرة بن شعبه و کعب الأحبار در متن این کودتا قرار داشته‌اند. معاویه نگران عزل خود توسّط خلیفهٔ دوم ـ در شرایطی خاص ـ بود که این البته بسیار بحث‌انگیز است و من جهت اثبات این که، تحلیل فوق، خیالی نیست شواهدی را ذکر می‌کنم:

همهٔ مورخیّن ذکر کرده‌اند، پیش از آن که ابولؤلؤ، خلیفهٔ دوم را ترور کند، دعوایی میان ابولؤلؤ، و مغیرة بن شعبه پیش آمد که به خلیفهٔ دوم کشید شد و در آن دعوا، خلیفهٔ دوم به نفع مغیره به ابولؤلؤ نهیب زده است که «از خدا بترس و نسبت به مولای خود بدرفتاری نکن».

اگر کسی در ماهیّت آن دعوا دقّت کند و مغیره را بشناسد و رابطهٔ مغیره را با هرمزان بداند شک نمی‌کند که این دعوا، ساخته شده تا جای پای مغیره در این کودتا پاک شود، چرا؟

چون اصولاً سیاست خلیفهٔ دوم این بود که نمی‌گذاشت عجم در مدینه زندگی کند،امّا مغیره با نامه‌ای که برای خلیفهٔ دوم نوشت، با ذکر چندین صنعت و هنر برای هرمزان، امتیاز زندگی در مدینه را برای او گرفت در حالی که اگر کسی فضای آن زمان را بشناسد می‌داند که این امتیاز، چقدر با ارزش بوده است.

در واقع، مدینه جای شهروندان درجه اوّل حکومت اسلامی آن روز بود. ابولؤلؤیی که شهروند درجه سوم و چهارم بوده با یک نامه در جایگاه شهروند درجه اوّل آن زمان قرار گرفته و این، بسیار مهّم است.

حالا دعوا بر سر چیست؟ بر سر چند درهم، در حالی که امثال مغیره در آن روز، در پول می‌غلتیدند و احتیاج نبود بر سر چند درهم، با کسی که این قدر رابطهٔ خاص با او دارد نزاع کند؛ اگر کسی در این نزاع، شک کند در سیاسی بودنش شک نمی‌کند.

یکی از اشکالات تاریخ این است که مورخین اصلاً فرهنگ تأمل در مسایل

پرسش‌انگیز را ندارند و این چیز عجیبی است که خودش نیاز به کار و تحقیق دارد که چرا این گونه شد؟

حتّی کثرت روایی این دعوای جزئی هم نشان می‌دهد که پشت قضیه، اهداف و دست‌های قدرتمندی وجود داشته است وگرنه، یک اختلاف میان غلام و مولا که جایش در تاریخ نیست و هرگز در آن زمان به چنین خاطره‌هایی نمی‌پرداختند در حالی که در هیچ منبع معتبر تاریخی، نمی‌توان این خاطره را نیافت و این خود نشان دهندهٔ این است که مسأله، خیلی زبان زد شده است.

شاید تا این جای قضیه، باید اطلاعات مختلفی، دست به دست هم بدهند تا آن را روشن کنند (اگر چه از نظر من جای ابهام نیست) امّا مهم‌تر از آن، این است که سه روز قبل از کشته شدن عمر، کعب الأحبار می‌آید و به وی می‌گوید: «شما سه روز دیگر کشته می‌شوید»!

چرا؟ زیرا کودتا دو طرف داشت، یکی این که عمر کشته شود و دیگر این که عثمان به جای عمر بیاید؛ اگر عمر کشته می‌شد عثمان به جای عمر نمی‌آمد، چون در افکار عمومی مدینه، علی(ع)، پس از مرگ عمر رقیبی نداشت و انتخاب عثمان جز با نفوذ سیاسی و معنوی خلیفهٔ دوّم امکان‌پذیر نبود.

برای این که باب گفت و گو در این بار باز شود سه روز قبل از ترور، کعب الأحبار با ادّعای استفاده از کتب تورات و غیره، زمینه را مهیّا می‌کند و خبر از کشته شدن عمر می‌دهد.

خود عمر می‌پرسد: «مگر اسم من در تورات هست؟» و کعب الأحبار پاسخ می‌دهد «خیر، ولی وقتی به حالات پادشاهان بنی اسرائیل نگاه می‌کنم، می‌بینم شما شبیه به یکی از آنها هستید و همه چیز او با شما تطبیق می‌کند و سرنوشت او به طوری بوده که این پیش بینی را برای من امکان‌پذیر می‌کند».

اگر کسی اندکی شامّهٔ سیاسی داشته باشد می‌فهمد که این ادّعا، مزخرف است. بعضی از تاریخ نگاران معاصر، این مسألهٔ کعب الأحبار برایشان پرسش‌انگیز بوده امّا خیلی پی‌گیری نکرده‌اند.

جالب این جاست که روز دوّم نیز آمده و همان مدّعا را تکرار کرده و گفته «دو روز دیگر تا کشته شدن شما باقی مانده است» و این نشان دهندهٔ فتح باب بحثی است که تعیین عثمان از طریق شورا را بر عمر تحمیل می‌کند، چون عمر هم تشخیصش با آن چه در ذهن هاست خیلی متفاوت است و به هر حال، اصولی برای خودش دارد، (بنابر آن چه که من از جمع بندی اخبار استفاده می‌کنم) از جمله، وقتی به او گفتند: «برای بعد از خودت فکری بکن» گفت: «لا أتحملّها حیّاً و میتاً» یعنی من این بار را هم در حیات و هم بعد از مرگ خود تحمّل نمی‌کنم و این‌ها قابل تأمّل است؛ البته کسی که به این خاطره‌ها نگاه می‌کند معمولاً به گونه‌ای با دقّت بررسی کند مطمئن می‌شود که برخی از این‌ها مربوط به همان زمان بحث ـ یعنی قبل از ضربت خوردن خلیفهٔ دوّم است.

تا این جا برای من شکّی نیست که مغیره و کعب الأحبار، محرم اسرار معاویه بوده‌اند و در متن کودتا قرار داشتند، امّا شخصیّتی که مبهم است عبد الرحمن ابن عوف است؛ چون او هم نقشش فوق العاده بود و اگر نقش او نبود امکان نداشت که افکار عمومی را نسبت به جانشینی عثمان قانع کنند.

لازم است به این بحث استطرادی اشاره کنم که این طور نبود که کار معاویه بعد از مرگ عثمان آغاز شده باشد؛ معاویه کارش را از مدتی قبل آغاز کرده و پس از کشتن خلیفه دوم جدّی شده است.

شناخت عصر امیر المؤمنین(ع) بیش از هر چیز در گرو شناخت معاویه وتاریک خانه‌های گوناگونی است که هیچ کدام از آنها شناخته نشده است.

طرح‌های معاویه چنان پیچیده و با دور اندیشی و پیش بینی حوادث همراه بود که مثلاً از ده سال قبل برای حادثه‌ای طراحی می‌شد، که امکان ندارد که از مغز خود او تراوش کرده باشد، هر قدر هم که ما معاویه را در بین اعراب آن زمان، نابغه بدانیم. متأسفانه تحلیل‌گران این بحث‌ها مانند طه حسین و... خیلی ساده، خودشان را قانع کرده‌اند ومثلاً معروف شده که رمز موفقیت معاویه، جمع کردن «دهات العرب» مانند عمرو بن عاص، زیاد بن ابیه و مغیرة بن شعبه (سیاستمداران معروف آن زمان) بوده است، در حالی که تمام این‌ها ـ شاید غیر از مغیره ـ همکاری‌شان با معاویه بعد از جنگ

جمل، آغاز شده و طرح‌های معاویه، قبل از آنها بوده است، طرح هایی که طرّاحی آنها بدون استفاده معاویه از مشاوران رومی، امکان ندارد.

یکی از بایسته‌های مهم پژوهش، کشف مشاوران رومی معاویه است و البته این، لزوماً به معنای همکاری امپراطوری روم (از اوّل) با معاویه نیست، چون بخشی از روم - روم شرقی - در زمان خلیفهٔ دوّم به قلمرو اسلام پیوست و بخشی از عقلای روم در همین روم شرقی بوده‌اند که منطقهٔ حکومت معاویه است.

اما چگونگی رابطهٔ معاویه با امپراطوری روم غربی، بحثی جداگانه می‌طلبد.

شما ببینید نقطه‌های ابهام در هر مقطعی، چه فراوان یافت می‌شود و هیچ مورّخی تاکنون به این مسایل نپرداخته است. ما اصلاً تاریخ را جدی نگرفته‌ایم و همه خیال می‌کنند تاریخ را می‌شناسند.

هرز باوری و هرز نویسی از آفات تاریخ نویسی است که دائماً تقویت می‌شود. صدر اسلام چنان به ابهام پیچیده است که کسی را که می‌خواهد وارد آن شود مأیوس می‌کند.

بنده معتقدم اگر یک نهضت علمی و فکری در این زمینه، شکل بگیرد این مسأله رو به حل می‌رود و یک فونداسیون قوی از اطلاع رسانی می‌خواهد، باید انبوه منابع حدیث و تاریخ بر اساس آن نقطه‌های ابهام آنالیز مفصّلی شود، در هر زمینه‌ای، اطلاعات جمع آوری گردد و این تتبّع، بر عهدهٔ شخصی خاص نمی‌تواند باشد.

شناختن فضایی که حضرت در آن، حکومت را به دست گرفته، حداقل در گرو شناختن یک ربع قرن قبل از آن است و بسیاری از مسایل این یک ربع قرن، ریشه‌هایش در عصر بعثت است.

باید آن یک ربع قرن و عصر بعثت را خوب شناخت تا معنای فرمودهٔ حضرت، روشن شود که «دعونی والتمسوا غیری».

جای سؤال در مبانی کلامی باقی می‌ماند که «آمدن مردم، مشروعیت الهی، بعد هم امتناع»!

بله، خیلی تأسف آور است. من به دیدگاه امیر المؤمنین(ع) نمی‌پردازم که اگر به ایشان می‌گفتند که ما می‌خواهیم طبق خواست شما عمل کنیم، حضرت چه می‌فرمودند؟ این خود، دیدگاه حضرت را می‌تواند نشان دهد.

در این شرایط، حضرت به احترام حضور مردم در صحنه و احترام به افکار عمومی به صحنه می‌آید. اصلاً خود بحث جایگاه افکار عمومی را در سیرهٔ نبوی و سیرهٔ علوی شوخی بردار نیست.

بسیاری از پرسش‌های فقهی و مسایل قضایی و... پاسخش در گرو این است که بدانیم افکار عمومی چه جایگاهی در سیرهٔ نبوی و علوی داشته است؟

یکی از توجهات حضرت در به دوش کشیدن باری را که قبول نداشت، پاسخ گویی به افکار عمومی نسل‌های آینده است. «لولا حضور الحاضر وقیام الحجّة بوجود النّاصر» یعنی چه؟ یعنی نسل‌های آینده از من نمی‌پذیرند که وقتی، کسانی مدّعی طرفداری از من هستند، بگذارم سرنوشت تمدّن اسلامی به هر سمتی برود. این‌ها مشکلی را حلّ نمی‌کند امّا ذهن‌ها را از این عادتی که به بساطت پیدا کرده، منصرف می‌کند.

به مسیر بحث باز می‌گردیم... شما به وقایع و نظریه‌پردازی در مورد فاصلهٔ عمر و عثمان و نقش معاویه در آن دوران، اشاره کردید... امّا در دورهٔ عثمان، بالأخره یک سری شاخصه‌های اصلی را می‌شود پیدا کرد که بتوان گفت، حضرت به خاطر آن شاخصه‌ها امتناع می‌کردند. یکی از آن شاخصه‌ها نوع فسادهای سیاسی یا قبیله‌ای بود...

من در این وارد نمی‌شوم، چون طبع این بحث، آن قدر مباحث متفرقه را پیش می‌کشد که معمولاً آدم فرار می‌کند از این که باب جدیدی باز کند؛ ولی اصولاً در شرایط فعلی که همهٔ گناهان را گردن عثمان می‌اندازند، مقداری مدافع عثمان هستم و معتقدم فتنه‌ای که مهارش در زمان عثمان گسست در عرصهٔ خلیفهٔ دوّم، شکل گرفت.

معاویه در زمان عثمان هم مهم‌تر بود؟!

نه، در زمان عثمان، معاویه دستش باز بود و خیالش هم راحت بود، امّا جای پای معاویه در عصر دو خلیفه قبل از عثمان در شام به وجود آمد که خود میدان وسیعی است برای این بحث که چرا چنین اتفاقی افتاد و بنی امیه چنان میدانی یافتند؟

البته مورّخانی که در خط آقای عسگری هستند، شاید خیلی تمایل دارند که هیچ‌گونه حرف مثبتی، به خصوص در مورد خلیفهٔ دوم گفته نشود امّا تحقیق تاریخ، کشف واقعیت است نه تحلیلی که انسان، خودش می‌خواهد. بالأخره عصر خلیفهٔ دوّم، عصر قابل

مطالعه‌ای است و انبوهی از ابهام‌ها و پرسش‌ها راجع به آن عصر هست، زیربنای مسایلی در آن عصر است که من فقط به همین نکته اشاره کنم که از چیزهایی که اصلاً کسی به آن نپرداخته، اخلاق شهروندی امیر المؤمنین(ع) است و اخلاق شهروندی حضرت، با ذهنیّتی که در فعل و انفعال‌های مربوط به مظلومیت اهل بیت برای شیعه پیدا شده، قابل مقایسه نیست.

خیلی عجیب است که کمترین اظهار مخالفتی، حتی در یک جلسهٔ خصوصی، از حضرت سراغ نداریم، شخصیّتی که شاهد خیلی چیزها بوده است و این نشان دهندهٔ دیدگاهی است که اصولاً برای اتّحاد جامعه، وحدت مسلمانان و اتفّاق عمومی ارزش فوق العاده‌ای قائل است که به سادگی خدشه دارش نمی‌کند و به هر بهانه‌ای جامعه را به هم نمی‌ریزد. شناخت این بخش از سیرهٔ حضرت (دوران ۲۵ ساله) اصلاً مسکوت است در حالی که این شیوهٔ شهروندی ایشان خیلی مهم است.

آیا این شیوه، یکسان بوده و در دورهٔ عثمان هم مانند خلفای قبل بوده است؟

یکسان نبوده، امّا در دورهٔ عثمان هم بسیار عجیب است تا آن جا که حضرت، خطاب به ابن عباس فرمود: «من آن قدر از عثمان دفاع کردم که می‌ترسم گناهکار و در گناهانش شریک باشم».

عثمان، چند بار ابن عبّاس را خدمت حضرت فرستاد، چون با این ذهنیّت بود که اگر علی(ع) نباشد این بحران فروکش می‌کند» لذا از حضرت می‌خواست که از شهر بیرون برود و حضرت به «ینبوع» می‌رفت.

هنگامی که مشکل پیدا می‌شد به دنبال حضرت می‌فرستاد که برگردد و دوباره بیرون می‌فرستاد تا جایی که حضرت به ابن عباس فرمود: «گویا عثمان به کمتر از این قانع نیست که مرا در حدّ شترهای آبکش، تنزّل بدهد که مرتّب بروم و بیایم؛ من آن قدر از او دفاع کردم که می‌ترسم در گناهانش شریک باشم».

من می‌خواستم بگویم تصوّر شرایطی که حضرت، مسؤولیت را قبول کردند بسیار کار سختی است و فکر می‌کنم همین حرف استطرادی که گفته شد، برای اثبات این نکته که مسأله به این سادگی نیست، کافی است.

حالا در آن شرایط، حضرت در اولین گفتار سیاسی‌شان (خطبهٔ ۱۶ نهج البلاغه)،[۱] در یک سطر به مسایل گذشته پرداخته‌اند که اگر کسی دقت کند می‌بیند لبّ مطلب بحران‌های گذشته را در همین یک سطر آورده‌اند که واقعاً حیرت‌انگیز است که شخصی، این قدر کوتاه و سنجیده، حرف بزند و متأسفانه هنوز شناخته نشده است:

«ان من صرحت العِبَرُ عمّا بین یدیه من المَثُلات، حَجَزته التقویٰ عن تَقَحُّم الشُّبهات»، یعنی اگر آدم بتواند با نگاه‌های عبرت، مثلا گذشته را عریان کند، دیگر حرکت کور و موج سواری را هرگز نمی‌پذیرد» همهٔ این حرف‌ها و تعبیرات ـ مانند مَثُلات ـ محتاج تأمّل و شکافتن و بحث کردن است. می‌فرماید هر بلایی که سر ما آمده، از حرکت کور و موج سواری بدهاست؛ یعنی تقوای سیاسی که انسان در حرکت‌های سیاسی و اجتماعی لازم دارد، این است که تقحم شبهه نکند.

آن گاه، در اوج ادب و نزاکت سیاسی، چیزی را از وضع موجود، ناگفته نگذاشته است: «ألا وإنَّ بلیّتکم قد عادت کهیئتها یوم بعث الله نبیّه»، مهم این است که حضرت فرموده‌اند «کَهیئتها»، و اگر آدم دقت کند می‌بیند که این «کاف» خیلی فرق، ایجاد می‌کند.

در بحث فلسفه تاریخ، این تعبیر خیلی رایج است که این حرکت مارپیچی که در تکامل جامعه هست، هر دوری که می‌زند فاصله‌اش با دور قبل، بسیار کم است و هر دور که تمام می‌شود می‌رسد به نزدیک دور قبل و کمی بالاتر است؛ این یک ذرّه و کم، همان دستاورد یک دوره حرکت است.

سپس، حضرت در دو سطر و نیم، برنامه‌اش را نیز فرموده است. ما بعضی مواقع، خیال می‌کنیم «برنامه یعنی یک کتاب»؛ اصلاً همین که حضرت، آن چه را که عملی بود

---

۱. معلوم‌نیست که این خطبه، از خطبه‌های جمعه حضرت است یا گفتاری است که پس از بیعت، ایراد شده است، زیرا بر سر این که بیعت، در روز شنبه انجام شده یا جمعه، اختلاف وجود دارد و اگر جمعه بود، این گفتار احتمالاً از خطب حضرت در جمعه بوده و اولّین خطبهٔ نماز جمعه حضرت است. منتها، در مورد اولین خطبه، باید گفت خطبه‌ای در نهج البلاغه هست که به عنوان اولین خطبهٔ نماز جمعه مطرح شده و بر فرض وقوع بیعت در روز جمعه، این احتمال هم وجود دارد که خطبهٔ شانزدهم، دومین خطبهٔ جمعه حضرت باشد.

می گفتند و آن چه را که عملی نبود نمی‌گفتند، خیلی حرف مهمّی است [به جای این که] مردم را بکشانند به دنبال چیزهایی که نشدنی است.

من از آن عبارت دو سطر و نیمی و برنامهٔ حضرت، یک نکته‌اش را می‌گویم و آن این که؛ اصلاحات ایشان، قبل از هر چیز، معطوف به فرو ریختن دیواری بود که تبعیض را در جامعهٔ اسلامی نهادینه کرده بود. «لتُبلبلُنَّ بلبَلةً ولتُغربَلُنَّ غربلة» پیش از غربال شدن، احتیاج به فرو ریختن دیوار هست تا در هم بشوید؛ دیواری که از عصر خلیفهٔ دوم شکل گرفت، شهروندان را درجه بندی کرد و یک طبقه را به عنوان ارزش جهاد و هجرت، طبقهٔ ممتاز و تعیین کننده، مشخص نمود که سهمشان از بیت المال هم با بقیه فرق می‌کرد.

حضرت هم قبول داشتند که «فضل الله المجاهدین علی القاعدین أجراً عظیماً» و نیز این را که نمی‌شود یاران رسول الله را با دیگران مقایسه کرد و نیز این که اجماع مهاجرین و انصار تعیین کننده است. آن چه را که حضرت قبول نداشت، این بود که امکانات عمومی هم درجه بندی شود به این شکل، تبعیض نهادینه گردد و شهروندانی باشند که بهره‌وری‌شان از امکانات عمومی، بیشتر از همه باشد.

مهم این است که این اتفاق در روزگار خلیفهٔ دوّم افتاد و هیچ جا من ندیده‌ام که حضرت، اعتراضی کرده باشد ـ چیزی که در حکومت خودش، همه چیز را قربانی این مسأله کرد ـ و حتّی بر حسب بسیاری از روایات، حضرت، این حقوق را می‌گرفت، حقوقی که بیش از دیگران بود، زیرا در سهم بندی «ازواج النّبی» درجه اوّل بودند که سهم‌شان دوازده هزار درهم بود. «مجاهدین بدر» در درجهٔ بعد قرار داشتند که سهم‌شان پنج هزار درهم بود و عمر، چون برای حسنین(ع)، امتیاز قائل شد، سهم مجاهدین بدر را برای ایشان منظور کرد؛ اما من در هیچ جا ندیده‌ام که حضرت از پذیرش این حقوق، امتناع کرده باشند. دربارهٔ سلمان یا ابوذر، هست که این پنج هزار درهم را می‌گرفتند، به اندازهٔ نیاز زندگی بر می‌داشتند و بقیه را انفاق می‌کردند، ولی در هر حال می‌گرفتند و این از چیزهایی است که خیلی جای تأمل دارد.

شناخت ما از حضرت، ایجاب می‌کند که چیزی را که ایشان، آن قدر با آن مخالف بود

را قاعدتاً مصرف نمی‌کرد، امّا به هر حال به قدری با ظرافت عمل کرده که در تاریخ منعکس نیست؛ یعنی اگر دربارهٔ سلمان و ابوذر، منعکس است، حداقل دربارهٔ حسنین و حضرت، چنین نیست و این نشان دهندهٔ پای بندی حضرت به خدشه دار نکردن وفاق اجتماعی است و از این قبیل، زیاد است.

ما به گونه‌ای به جامعه قبولانده‌ایم که هر کس به مجرد دیدن چیزی خلاف سلیقه‌اش، می‌تواند آشوب درست کند، در حالی که در سیرهٔ امیر المؤمنین(ع)، چنین نیست و آدم، دچار تعجّب می‌شود وقتی می‌بیند حضرت راکه در هنگام مسؤولیت با چه حساسیتی به مسأله نگاه کرده و عمل می‌کند به خلاف وقتی که بیعت کرده و مسؤولیت ندارد. اگر امّا و اگری بود تا زمان بیعت بود اما پس از آن به تعهدات تن می‌داد.

در این یک ربع قرن، کجا حضرت، حرفی زده که به مفهوم تقابل با تصمیم حکومت هست؟ خیلی نادرست که همه‌اش قابل تأمّل است و نوعاً در جایی است که مردم از حضرت خواسته‌اند تا دخالت کند و ایشان به نمایندگی از مردم دخالت کرده است؛ البته این‌ها اگر به صورت عملی تحقیق شود باید اطلاع رسانی اش کامل شده باشد تا بیخود، ادّعا نشود که این هست یا نیست؟ امّا من در حدّی که تا به حال مطالعه کرده‌ام به جایی برخورد نکرده‌ام که تصمیم حضرت در تقابل با تصمیم‌های حاکمی باشد که مشروع است و بیعت مردم را دارد، جز آن جا که از حضرت خواسته‌اند. البته در آن جا که مسؤولیتی از قبل افراد جامعه، قبول می‌کرد (که نوعاً هم مهاجرین و انصار بودند، یعنی همان حوزهٔ خاصی که خودش قابل بحث است) دخالت می‌کرد و محکم پای آن می‌ایستاد.

سخن در این جا بود که حضرت، دیواری که برابری اسلام را مخدوش می‌کرد و با جهاد و هجرت تذهیب شده بود و به مقدسات گره خورده بود، را در طول یک ماه از حکومت‌شان فرو ریخت، و می‌پرسم مگر این مقدار کم است؟! ما در کجای تاریخ سراغ داریم که این طور سریع و برق آسا، چنین کاری انجام بگیرد؟

پیش از گذشت یک ماه، طلحه و زبیر در اعتراض به همین کار حضرت، از مدینه بیرون رفتند و همهٔ مورخیّن این را قبول دارند؛ یعنی اصلاً برایشان قابل باور نبود که پنج

هزار درهم به سه دینار تبدیل شود. این سرعت عمل حضرت، فوق العاده قابل تأمل است که در چنان شرایط بحرانی به هم ریخته‌ای، به چه سرعتی حضرت، اولین پرداخت را با همین دیدگاه اصلاحی انجام داد؛ هیأتی را که ایشان، انتخاب کرد، بسیار دقیق بود: یکی عبد الله بن ابی رافع است، خزانه داری که در زمان عثمان، در مقابل تصمیم عثمان ایستاد و هنگامی که عثمان به او گفت «تو خزانه دار ما هستی»، پاسخ داد «من تا کنون فکر می‌کردم خزانه دار مسلمین هستم» و دسته کلید را به طرف عثمان پرت کرد. ـ این از همان جاهای نادری است که حضرت، مشی خود را عوض کرده و در حمایت از یک خزانه دار مسؤول، دخالت کرده است و وقتی که عثمان از ایشان پرسید «اگر بخواهم از خزانه بخورم چه می‌کنی؟» پاسخ داد: «إذن أمنع من ذلك» و این یکی از تندترین حرف‌های حضرت است. ـ ایشان، عبد الله بن ابی رافع را، هم به جهت تشویق مسؤولیت‌شناسی و هم به جهت یاد آوری کردن خیلی از حرف‌ها، به مسؤولیت برگزید.

دیگری مالک و دیگری عمّار یاسر است. این‌ها، هیأت برگزیدهٔ حضرت برای فرو ریختن دیوار تبعیض بودند (اگر چه جای تأسف است که چنین دقتی در انتخاب هیأت توسّط حضرت، در سیمای جمهوری اسلامی ـ سریال امام علی(ع) ـ چه قدر بد نمایش داده می‌شود به گونه‌ای که مثلاً ایشان، افراد را فلّه‌ای انتخاب کرده‌اند).

اقدامی که این هیأت، در مدینه انجام داد در هیچ باوری نمی‌گنجد. طلحه و زبیر از قبل، خیلی حرف و مسأله داشتند، اما ناگهان دیدند که عمّار یاسر آمد و به طلحه و زبیر و پسران این دو ـ چهار نفری ـ دوازده دینار داد. پرسیدند: «آیا این کار از طرف خودت بوده یا علی گفته است؟» عمار فرمود: «خیر، این دستور حضرت است!». طلحه و زبیر، محتاج پنج درهم نبودند امّا نفی شخصیتی که در آن نظام دیوار کشی شدهٔ طبقاتی، برای آن‌ها ساخته شده بود، برای شأن قابل تصوّر و تحمّل نبود. لذا پس از دریافت، بلافاصله به منزل حضرت آمدند و دیدند ایشان نیست. پرسیدند کجاست؟ جواب دادند در مزرعه‌اش هست؛ همان مزرعه‌ای که حضرت از قبل داشت. آن ساعت هم، ساعت استراحت حضرت بود (یعنی ظاهراً بعد از نماز ظهر) که برای تحویل دادن آن مزرعه، به کسی که انتخابش کرده بود، بی درنگ از خانه به آن مزرعه رفتند و گفت و گو، میان این‌ها

و حضرت در مزرعه اتفاق افتاد.

من تاکنون، مدرکی پیدا نکردم برای آن چه که بر زبان هاست که شب آمدند و حضرت شمع را خاموش کردند، اگر هم مدرکی باشد در تقابل با روایات خیلی اطمینان بخش است. این گفت و گو در روز و زیر آفتاب بوده و حضرت هم این بازی‌ها را نداشته است، ما معمولاً سعی می کنیم به این چیزها، خیلی پر و بال بدهیم، چون دنبال حرف‌های واقعی و حسابی نمی‌رویم.

شاید به عنوان یک عمل سمبلیک بوده است؟

ممکن است در بعضی از منابع حدیثی باشد که حالا باید روی رابطهٔ منابع حدیثی با منابع تاریخی نیز کار شود؛ امّا به نظر من آن روایت در تعارض با این روایت، اطمینان بخش است، یعنی روایت‌های تاریخی اش خیلی قابل تأمّل است.

در منابع شیعه (مانند مستدرك، نهج البلاغه) آمده که گفت و گوی مفصّلی میان آن‌ها و حضرت صورت گرفته است.

آن‌ها پس از جستجو به دنبال امام، تا به امام می‌رسند، دیگر مجال حرف زدن به امام نمی‌دهند و می‌گویند: «عمر با ما این گونه رفتار نمی‌کرد»، حضرت فرمود: «سنّت پیامبر، اولی است به تبعیّت یا سنّت عمر؟» که آن‌ها حرفی برای گفتن نداشتند و به شمارش امتیازات‌شان روی آوردند و جهاد، هجرت و... را برشمردند.

هر کدام از امتیازات‌شان را که ذکر می‌کردند حضرت می‌فرمود: «این ملاکی که می‌گویید، در شما قوی‌تر است یا در من؟» و آن‌ها جواب می‌دادند. آن سؤال اوّل را جواب ندادند امّا، این‌ها را بی درنگ می‌گفتند: «بله، شما» و پس از آن حضرت، در یکایک امتیازات و برتری خویش از آن‌ها اعتراف گرفت فرمود: «من با کارگرم، در سهم بیت المال، یکی هستم». اگر ما جز این حماسه، هیچ چیزی از حضرت نداشتیم برای ما کافی بود؛ فرو ریختن آن دیوار تبعیض با این سرعت و قاطعیت؛ در حالی که هیچ کس با ایشان در این مسأله همفکر نبود و نباید با وجود مشکلی که با شام دارد، خود را درگیر این مسأله نماید، امّا از نگاه علی(ع)، این مهم‌ترین مسأله بود.

در واقع، (برابری اسلامی)، برای حضرت با منطق این دین و هویت‌اش و طرز

نگاهش به زندگی، سنجاق شده بود و در این، با هیچ کس شوخی نداشت.

این‌ها نه درست بیان شده و نه روی آن کار شده است در حالی که از آن طرف یک سلسله افسانه‌ها را بال و پر داده‌ایم و این‌ها عادی شده و مردم معمولاً دقت نمی‌کنند چه اتفاقی افتاده است.

این بحث برابری، اصلاً بخشی نیست که مربوط به عصر حضرت باشد، گاه نویسندگان مسیحی نیز که انقلاب کبیر فرانسه و شعار برابری در غرب و پیامدهای آن را دیده‌اند به تحلیل زندگی حضرت پرداخته‌اند. این شعار تا قرن هجدهم و در تمدن بشری مطرح نبوده است، اکنون هم که در مسایل سیاسی به شهروند درجه یک و دو اشاره می‌شود، اصلاً کار نمی‌کنیم تا بفهمیم که منظور چیست؟

اصل این مسأله، یک مسألهٔ اسلامی است، «الناس کالسّنان» یا امثال این‌ها، اصلاً مال آن قرن و عصر نبوده است.

یک شخصیّت بر خلاف رأی و دیدگاه و منصب خودش کاری را عهده دار شد، در شرایطی که هیچ زمینه‌ای برای موفقیّت او حاصل نیست و این افتخار را آفرید که این قرائت از اسلام را با عمل خویش در تاریخ، ثبت کرده است.

اگر حضرت، این کار را نکرده بود، شعار «برابری» در اسلام، پشتوانه‌ای نداشت. عصر پیامبر، عصر وحی بود و آن چه برای تمدّن اسلام و طرح افتخارات آن، ملاک است مربوط به عصر خلافت است و اگر این کار نبود افتخار این که «اسلام پیش‌گام برابری است» را نداشتیم.

درست است که ـ در یک تحلیل ـ حضرت حکومتی را بنا نهادند که برای تاریخ الگو شود، یعنی به یک معنا در بعد اسطوره سازی موفق بودند اما معمولاً، آن چیزی که در به دست گرفتن قدرت، هدف ابتدایی محسوب می‌شود پیش بردن حکومت است تا وقتی که به موفقیت‌هایی دست یابد و آن گاه این موفقیت‌ها در نهایت، اسطوره سازی‌ها را نشان می‌دهد، در حالی که نوعی دوگانگی در رفتار حضرت به نظر می‌رسد، از یک سو در بخش اصلاحات فرهنگی یا دینی حرکت‌ها و حرف داشتند که مردم نپذیرفتند (مانند صلاة تراویح و مانند آن) که عملاً هم اصرار زیادی بر ادامهٔ آن نداشتند و یا برخی از استانداران نامطمئن مانند شریح قاضی را

منصوب کردند به خلاف برخوردی که با معاویه و طلحه و زبیر داشتن. از سوی دیگر ـ مثلاً در حوزهٔ اصلاحات اقتصادی ـ برای رفع تبعیض و جهت برابری مردم (که دو منظر سیاسی اقتصادی هم می‌تواند پیدا کند) برخورد قاطعی نمودند و بعضی از مشکلات، دوری‌ها، و جبهه‌گیری‌ها هم در اثر همین نوع برخورد بوده است.

شاید بتوان این‌گونه، پرسش را طرح کرد که ما این فرضیه را در قبال این‌که حضرت، هیچ موفقیتی در حکومت نداشتند نمی‌گذاریم، بلکه می‌پرسیم اگر حضرت، با آن قوّت و قدرت و درایتِ سیاسی، سعی می‌کردند، با یک تسامح ابتدایی، همین بخش را هم‌گام به‌گام پیش ببرند، آیا اکنون نمی‌توانستیم اسطوره‌ای در تاریخ به نام حکومت علوی و نیز یک مسیر مشخّص در حکومت معصومین داشته باشیم؟ چنان‌که شبیه به چنین وضعی در حکومت پیامبر(ص) ـ با تفاوت‌هایی که در بحث وحی و نزول تدرجی وحی طبیعی است ـ مطرح است و به لحاظ نمود خارجی، در دوره‌ای پیامبر با خیلی از کژی‌های جامعه مماشات نموده و کم‌کم اصلاح کرده‌اند... .

من در واقع، یک کلمه از عصر حضرت را بیان کردم؛ این مطلب، بخش‌هایی از عصر حضرت است که هر کدام به تحقیق، احتیاج دارد.

شاید ذهنیّت بسیاری از روشنفکران دینی این است که بین مشی حضرت با پیامبر تفاوت وجود دارد و اگر حضرت، شرح صدر پیامبر را داشت شاید این اتفاقات نمی‌افتاد؛ ولی این‌ها در شناخت عصر حضرت کار نکردند و شاید هم مقداری از حرف غربی‌ها اثر پذیرفته‌اند.

اصولاً شرط همهٔ این حرف‌ها، این است که ما اولین مسأله را ـ یعنی این که «کار از دست رفته بود» ـ را قبول داشته باشیم و معاویه و کارهایش را بشناسیم و کسانی که در همه جا کاشته بود و مدیرانی از بنی امیه را که در همه جا پخش کرده بود و فرهنگ سیاسی که رایج شده بود و نرخ‌هایی که گذاشته شده بود... عصر حضرت با عصر پیامبر اصلاً قابل مقایسه نیست. معمولاً اگر نهضتی که اتفّاق افتاد خراب شد، دیگر جامعه، بنیهٔ آن کارهای ابتدای نهضت را ندارد. معیارهای تفاوت در عصر حضرت و پیامبر زیاد است، چنان‌که پیامبر می‌فرمود: «یا علی، قتال من، قتال بر تنزیل است و قتال تو، قتال بر

تأویل» و این حرف کوچکی نیست.

قتال بر تأویل، بسیار سخت است، اما هر دو یک جوهر دارد، علی(ع) هم با همان کسی در افتاد که پیامبر با او در افتاد؛ منتهی پیامبر با کفر در افتاد و حضرت با اسلام و باید روشنگری کند تا معلوم شود این همان چیزی است که پیامبر با آن در افتادند.

این که حضرت در اصلاحات اداری چه کار کردند، نیاز به کار و تحقیق فراوان دارد، یعنی باید تک تک حوزه ایی که حضرت، اقدام به تغییری کردند مشخصاتش را بشناسیم. اصل حاکم بر سیاست حضرت، در مسایل اداری و اصلاحات اداری، این بود که حوزه‌هایی تعیین کننده و حسّاس، مثل مصر، عراق و در مرتبهٔ بعد یمن، به افرادی سپرده شود که مطمئناً با معاویه، هماهنگ نباشند.

حضرت، ابتداءً اشعث و زیاد بن ابیه را ابقاء کرد ولی شرایط خودش را به آنها ابلاغ کرد و گوشزد نمود که این‌ها را نه به عنوان سهم، بلکه به عنوان مسؤولیت قبول کنند.

اگر حضرت، این امکان را پیدا می‌کرد که مصر و عراق را در اختیار داشته باشد، کار معاویه، تمام می‌شد. حضرت یک مجموعه امکاناتی در اختیار داشت و اولویت‌هایی را می‌شناخت، اولویت اول برای حضرت، ریختن دیوار تبعیض بود، بدعت بزرگی که فرهنگ و تمدّن اسلامی را مسخ می‌کرد. باید معلوم می‌شد که سیره پیامبر، این نبوده است.

این کار، برای حضرت آن قدر اهمیت داشت که در جایی که می‌خواستند حضرت را از این کار، منصرف کنند فرمود: «**أأتأمرونی أن أطلب النّصر بالجور علی من ولیّت علیه**» این خیانت در امانت است که نباید حرفش را زد.

پس از این مرحله، مسألهٔ دوم حضرت این بود که غدّهٔ بدخیم سلطه گری و سلطه گستری را از شام جراحی کند؛ چون همزمان نمی‌شود قلمروی به آن گستردگی را به صورت متروک در آورد. پس گام دوم حضرت، گامی بود که تا آخر عصر حضرت، طول کشید، اگر معاویه، جنگ جمل را به حضرت تحمیل نمی‌کرد، همان اقدام دوم حضرت، حرکت به سوی شام بود، چنان که داشت نیرها را برای رفتن به شام آماده می‌کرد.

طرح جنگ جمل، شوخی نیست و خیلی عجیب است و فقط از باب اشاره می‌گوییم

که طرّاحی جنگ جمل، قبل از کشته شدن عثمان است و شورش عصر عثمان نیز از برنامه‌های معاویه است. در واقع ـ تا جایی که من به آن رسیده‌ام ـ معاویه، دو طرح برای تصاحب کلّ خلافت اسلامی داشته است:

طرح اول این بود که عثمان را در تنگنا قرار بدهد و قانع کند که عثمان به شام برود. امّا عثمان، مقاومت کرد و این خیلی پرسش برانگیز است ـ و شاید هم مقاومت مروان، مانع شد که کار معاویه را مشکل کرد و این خود، یک بحث مهمّ تاریخی است ـ

اگر این طرح، پیاده می‌شد، احتیاج به هیچ جنگی نبود، زیرا یک حکومت مشروع از مدینه به شام منتقل می‌شد و آن جا، بدون هیچ دردسری، خود به خود، جابه‌جایی صورت می‌گرفت و مسیر خلافت به شام، منتهی می‌شد و برای حضرت و برای هیچ کس، ممکن نبود بتواند کاری کند.

طرح دوم، معاویه، این بود که عثمان را بکشند و پیراهن او پرچم شود. برای این طرح دوم، معاویه کاملاً پیش بینی کرده بود که اگر ابتداءً در جهان اسلام، جنگی پیش بیاید که یک طرفش معاویه و طرف دیگرش علی(ع) است، در بازنده بودنش هیچ تردیدی نیست؛ از این رو، باید شخصیت حضرت را دست‌کاری کند.

کشته شدن عثمان، به معاویه کمک می‌کرد، امّا کافی نبود؛ لذا تقابل طلحه و زبیر با حضرت و به جنگ کشاندن این دو را از خیلی قبل، طرّاحی کرده بود.

در آن سال که شورش گسترده شده بود و ـ می‌شود گفت ـ جهان اسلام، در برابر عثمان، قرار گرفته بود، عثمان به حج رفته و همهٔ کارگزاران ارشد خود را دعوت کرد تا با استفاده از موسم حج برای این بحران فکری بکنند. از جمله آن کارگزاران، معاویه، سعد بن ابی صرح و عبد الله بن عامر، نیز حضور داشتند که این سه نفر مهم بودند ومروان هم که همیشه بود. معاویه با عثمان به مدینه آمد و در مدینه توقف کرد که این توقف مدینه، نکتهٔ بسیار مهمی در تاریخ حوادث آن روز است؛ این توقف، برای این بود که بذر فتنه را میان حضرت و طلحه و زبیر بپاشد.

معاویه به این گونه عمل کرد که ابتدا به عثمان گفت که خوب است شما مخالفان خود را نیز دعوت کنید.

مخالفین و رقبا، عملاً اعضای شورای خلافت بودند. از آن اعضا هم، سعد بن ابی وقاص عملاً از سیاست کناره‌گیری کرده بود و طلحه و زبیر و علی بن ابی طالب، مانده بودند. عثمان، از این سه نفر دعوت کرد و در تمام جلسه، اصلاً حرفی نزد. جلسه را معاویه برگزار کرد و به دنبال اهداف خودش بود. شروع این گفت و گو با تعریف و تمجید بسیار مفصّلی است که معاویه، از این سه نفر کرده است. آهنگ صحبت، این بود که «شما چرا عجله می‌کنید و بعد از عثمان، شما هستید!».

این، سیستم کلّی حرفش بود، امّا آن قدر محفوف به تعریف و تمجید کرده بود که آب از دهان طلحه و زبیر جاری شد و تنها کسی که به معاویه تندی کرد حضرت بود و جالب این که همهٔ اعضای جلسه از حضرت اظهار شگفتی می‌کنند که معاویه حرف بدی نمی‌زند عثمان نیز می‌گوید: «معاویه از شما تعریف می‌کند»... اما پیام اصلی آن صحبت برای طلحه و زبیر در آخر صحبت است که معاویه می‌گوید: «همه چیز به شما ختم می‌شود، اگر با هم باشید». این جملهٔ «اگر با هم باشید» مفهومش این است که طلحه و زبیر، همسطح حضرت هستند و این، یعنی «شریک درست کردن برای حضرت».

من تا به حال نتوانسته‌ام از آن شبی که معاویه در مدینه مانده است چیزی پیدا کنم، چون طبع این طور چیزها این است که چیزی از آن باقی نمی‌ماند، ولی اطمینان دارم که آن شب، معاویه با طلحه و زبیر، گفت و گویی داشته و با آن‌ها بسیار خودمانی شده و در دلشان جا باز کرده‌است، هنگامی‌که از مدینه بیرون‌می‌رود، حرفی زده که اگر در آن دقت شود گویای ارتباط میان معاویه و این دو است و باید به دنبال این باشیم که بعد از این گره خوردن عاطفی معاویه با این‌دو، چه اتفاقی افتاده است، ولی آن چه مسلم است این‌است که در آشوب مدینه ـ برا اساس گفتهٔ مورخین ـ بصره، دور طلحه بود و کسانی که از کوفه آمده بودند دور زبیر بودند، مصری‌ها نیز با امیر المؤمنین بودند و آن چه خیلی غیر عادی است، این است که کوفه، طرفدار زبیر باشد؛ زیرا در کوفه امثال مالک‌اشتر و صعصعة بن صوحان حضور داشتند. پس اگر کسی دقت کند معنایش این است که معاویه هم در بصره، نیروهایی داشته و هم در کوفه و این نیروها را به سوی این دو نفر، حرکت داده تا این کفّه‌ها را سنگین کند و انگیزهٔ رقابت این دو با حضرت، زیادتر بشود و طلبکار شوند.

باید خیلی تتبّع شود تا معلوم شود که بذر پیوند طلحه و زبیر با بنی امیه چگونه پاشیده شد؟ در جنگ جمل که سپاه اصلی اش معاویه بود، چگونه طلحه و زبیر با عبد الله بن عامر و سران بنی امیه گره خوردند!

اگر مجموعهٔ این گونه مسایل را خوب بشناسیم متوجه می شویم که کار حضرت، یک معجزهٔ مطلق بود و یک نشدنی را می خواست شدنی بکند.

تمام پیش بینی های حضرت در آن اوّلین خطبهٔ سیاسی اش منفی است و اصلاً مثبت را حضرت بیان نکرده است. اگر باطل، امارت پیدا کرد، این یک چیز تازه‌ای نیست و سابقه دارد و اگر حق در اقلیّت هست، نباید ناامید شد، شاید بشود کاری کرد. جمع بندی این است که وقتی جریانی رو به افول گذاشت، بازگشت آن جزو ندرت‌ها و استثناهای تاریخ است. «فلئن امر الباطل لقدیماً فعل ولئن قلّ الحق فلربّما ولعلّ ولقلّما أدبر شیءٌ فأقبَل».

این صداقت و صمیمیّت حضرت با مدرم به عنوان کسی که در اول مقام حکومت اش با مردم سخن می‌گوید خیلی فوق العاده است.

ما در تاریخ بشر، حکومتی نداریم که بتوانیم چنین تابلوهایی از اخلاق سیاسی بشر را در آن نمایش دهیم.

ما عرضهٔ بهره وری، از این ارزش‌ها را نداریم، عصر حضرت، عصر حماسه‌های بی نظیر در تاریخ سیاست و حکومت و تمدن است.

به نظر من اولین تجربهٔ دموکراسی در تاریخ حکومت، مال عصر حضرت است و این چیز کمی نیست. اگر در تحقیق، ثابت شد که واقعاً اولین تجربهٔ دموکراسی، که البته در هر تعریفی و فرهنگی معنای خاص خودش را دارد مال عصر حضرت امیر است، آیا این، کم سرمایه برای تمدن اسلامی است؟

اگر یکی از این غربی‌ها چنین چیزی داشتند می‌فهمیدیم که با این چه کار می‌کنند؟ ما از عصر حضرت، شعارهایی داریم که امروز سرمایهٔ اصلی هر تمدّنی برای گفت و گو است، ولی ما این شعارها را داریم و روی آن مانور نمی‌دهیم و از آن، بهره وری هم نمی‌توانیم بکنیم.

مشکل دیگر این است که اگر بخواهیم وارد این گفتمان سیاسی علوی بشویم و روی ادبیّات و سیرهٔ حضرت، کار کنیم باید به گونه‌ای باشد که عملاً تشنّج آفرین نباشد و فاصلهٔ حضرت و چیزهایی که مردم می‌بینند به گونه‌ای نشود که مردم نتوانند تحمّل کنند.

باید تدبیری شود که حضرت، هم برای جمهوری اسلامی الگو شود و هم برای دنیا؛ ما نیازمند یک نهضت فکری و فرهنگی هستیم تا تاریخ خودمان را بشناسیم، زیرا مردم ما دچار خودناباوری شده‌اند و گمان می‌کنند که ما در برابر دیگران چیزی نداریم؛ باید باورشان شود که موج آفرین‌ترین حرف‌های دنیا نتیجهٔ این عصر کوتاه و پربار علوی است. اگر این باور شود مشخص می‌شود که حضرت چه کرده است.

نشست‌های علمی

سیرهٔ حکومتی امام علی(ع)

حفظ قدرت یا حفظ ارزش‌ها

جناب آقای محمد اسفندیاری

بحثم تحت عنوان حفظ قدرت یا حفظ ارزش‌هاست، در ابتدا توضیحی راجع به این مطلب می‌دهم سپس بحث می‌کنیم که موضع حضرت در این زمینه چیست؟ در این رابطه دو بحث دارم، یکی قدرت و یکی ارزش‌ها. کلمه قدرت، حکومت، دولت و مقام را مترادف فرض کرده‌ام گرچه بین این‌ها تفاوت‌هایی است، و هر جا کلمه ارزش را به کار می‌برم ارزش‌ها، اصول، آرمان‌ها، اهداف، برنامه‌ها با هم مترادف فرض شده است.

عنوان بحث این است: حفظ قدرت یا حفظ ارزش‌ها؟ گاهی می‌شود کسی به قدرت می‌رسد بر سر یک دو راهی قرار می‌گیرد که قدرت را حفظ کند یا ارزش‌ها را؟ البته همواره میان حفظ قدرت و حفظ ارزش‌ها لزوماً تعارض نیست، من فقط به جُایی اشاره می‌کنم که تعارض هست، چون هم عقلاً ممکن است و هم می‌تواند وقوع خارجی داشته باشد. اگر به حفظ قدرت بیندیشد ارزش‌ها را از دست می‌دهد و اگر عهده‌دار حفظ ارزش‌ها شود قدرت را از دست می‌دهد؛ در این هنگامه باید ارزش‌ها را حفظ کرد و قدرت را برای حفظ ارزش‌ها فدا کرد. آنچه در این‌جا روشن نیست، قرار گرفتن در این موقعیت است، عدهٔ بسیاری از صاحبان قدرت توجه ندارند که گاه در چنین موقعیتی قرار می‌گیرند. برخی هم که این نکته را می‌دانند، قدرت را بیش از ارزش‌ها می‌خواهند، فقط انسان‌های معدودی ارزش‌ها را بیش از قدرت می‌خواهند و یا تنها ارزش‌ها را می‌خواهند و قدرت را فدا آن می‌کنند؛ بنابراین دو نکته باید روشن شود، یکی این‌که

عده‌ای بر سر دو راهی حفظ قدرت و حفظ ارزش‌ها هستند؛ نکته دوّم این‌که حفظ ارزش‌ها مهم‌تر و ارزش‌مندتر از حفظ قدرت است و قدرت منهای ارزش، ارزش نیست.

ما می‌دانیم هر کس برای تحقق ارزش‌ها و برنامه‌ها و اصولی به قدرت و مقام می‌رسد؛ امّا گاهی میان این دو تعارض ایجاد می‌شود، حفظ یکی همان و از دست دیگری همان، فهم این تعارض مهم است و اگر کسی به این تعارض، علم تفصیلی نداشته باشد و به خوبی نداند که بر سر این دو راهی قرار می‌گیرد، ارزش‌ها را فدای قدرت می‌کند. برخی از صاحبان قدرت که ارزش‌ها را فرونهادند و قدرت را گرفتند، عالمانه و عامدانه ارزش‌ها را قربانی قدرت نکردند بلکه ندانسته و نخواسته چنین کاری را کردند. عده‌ای می‌پندارند که حفظ قدرت ارزش است و چندان دغدغه حفظ قدرتشان را دارند که مجال حفظ ارزش‌ها را نمی‌یابند، پس ترجیح ارزش بر قدرت بدون فهم تعارض میان این دو ممکن نیست؛ بعد از علم تفصیلی به تعارض میان این دو، مشکل انتخاب پیش می‌آید، از هر کس پرسیده شود حفظ کدام اولیٰ است؟ می‌گوید حفظ ارزش‌ها، امّا این در مقام گفتار است و فاصله‌اش تا کردار بسیار زیاد است «فالحق اوسع الاشیاء فی التواصف و اضیقها فی التناصف»

اصولاً دو نگرش و روش در برخورد با قدرت وجود دارد، یکی نگرش کاملاً ابزاری به قدرت که آن را فقط برای تحقق ارزش‌ها و اصول و برنامه‌ها و اهداف خودش می‌خواهد؛ در این نگرش قدرت طریقیت و ارزش موضوعیت دارد؛ در نگرش دیگر، قدرت وسیله نیست بلکه هدف و بسیار هم مهم است و باکی نیست از اینکه برای کسب و یا حفظ آن، ارزش‌ها قربانی آن شود. کسانی که به قدرت به دیده وسیله می‌نگرند اگر به قدرت برسند همواره دغدغه سلامت قدرت را دارند؛ امّا آنکس که به دیده هدف می‌نگرد همیشه دغدغه‌اش ثبات و حفظ مقام و قدرت و موقعیتش است که محفوظ بماند و تثبیت بشود؛ برای دسته اوّل سالم بودن قدرت و مصونیت آن از انحراف مهم است ولی برای دسته دوّم، خود ثبات قدرت و محفوظ بودن آن مهم است.

ما اگر در سیره ارباب قدرت تأملی کنیم می‌بینیم که در تاریخ همیشه این‌گونه بوده که قدرتمندان، قدرت را برای قدرت می‌خواستند و همین که به قدرت می‌رسیدند به

منتهای آمالشان می‌رسیدند و هدفی فراتر از حفظ قدرت خودشان نداشتند. معدودی از ارباب‌قدرت بودند که به قدرت برای عدالت پایبند بودند اولاً با عدالت به قدرت می‌رسیدند و سعی می‌کردند برای رسیدن به قدرت هیچ یک از اصول و ارزش‌ها را مخدوش نکنند و برای حفظ یا بسط قدرت از عدالت خارج نمی‌شدند. به هر حال دو هدف مهم و عمده ارباب قدرت در سیره قدرتمندان، حفظ و بسط قدرت بوده است. ارباب‌قدرت ابتدا به‌استحکام پایه‌های‌قدرت خود می‌اندیشند و از آن‌پس به‌بسط قدرت.

مقدّمه دوّم این‌که اصولاً میل به قدرت در نهاد همگان وجود دارد، امّا عطش و عشق خیلی مفرط به آن در نهاد عده کمتری است. شاهد این ادعا این است که تاکنون دیده نشده به‌کسی مسئولیت و مقامی و قدرتی پیشنهاد شود و او از پذیرفتن آن خودداری کند و بگوید من صلاحیت این مقام و مسئولیت را ندارم. در کتاب‌هایی که تحت عنوان «طبقات السلاطین» یا «طبقات الخلفا» است، یک فصل مهم از تاریخ بشریت، خویشاوندکشی برای قدرت است، پدر فرزند را کشته، فرزند پدر را کشته، دو برادر همدیگر را کشته‌اند، یا مادر یکی از فرزندان را برای رسیدن دیگری به قدرت کشته است، یعنی برای رسیدن به قدرت نزدیک‌ترین افراد کشته می‌شوند و این یک یا دو مورد نیست بلکه صدها مورد فقط در تاریخ ایران هست. از جمله در تاریخ باستان دکتر محمّد جواد مشکور و دیگری در کتاب «منحنی قدرت در تاریخ ایران» و این دو شواهد خیلی خوبی برای آن آورده‌اند.

ظاهراً در حدیث یا در سخن بزرگان هست که «آخر ما یخرج من قلوب الصدیقین حب الجاه» لذا در احادیث این مطلب بسیار آمده که مقام و موقعیت به‌کسانی داده بشود که عشق به قدرت و مقام نداشته باشند؛ از جمله پیامبر فرموده‌اند: «انا لانستعمل علی عملنا من اراده» لذا مودودی بر پایه این احادیث پیامبر(ص) که فراوان نقل شده کسانی را که خودشان را نامزد مقامی می‌کردند (حتی نامزد ریاست جمهوری)، نمی‌پسندید؛ مودودی می‌گفت: من نمی‌خواهم از این حدیث نتیجه‌گیری کنم، ولی این‌که کسی بخواهد خودش را در معرض انتخابات قرار دهد و کاندیدا کند شیوه غربی است و اسلامی نیست. شیوه اسلامی این است که اگر می‌بینید کسی قدرت می‌خواهد نباید به

او قدرت داد چون اگر قدرت را تصاحب کرد فقط برای حفظ و گستردن دامنه قدرتش می‌کوشد. اهداف و اصول و ارزش‌ها را فدا می‌کند چنانکه افلاطون هم در کتاب جمهوری می‌گوید مشاغل را باید به کسانی سپرد که حریص به آن نباشد.

بعد از این دو مقدّمه کوتاه به امیرالمؤمنین علی(ع) می‌رسیم. حضرت از معدود حاکمان ارزش‌گرا در تاریخ است که حفظ ارزش‌ها را بر حفظ قدرتَ مقدم داشت و هنگامی که قدرت یافت نه تنها ارزش‌ها را فراموش نکرد بلکه تنها در پی تحقق ارزش‌ها بود و سرانجام برای حفظ ارزش‌ها قدرت را از دست داد که به چند نمونه از سیره حضرت اشاره می‌کنم. جلسه قبل عرض کردم که سخن بسیار جالبی از دکتر شریعتی هست که می‌گوید علی(ع) در بیست و پنج سال سکوت و خانه‌نشینی‌اش باید گفت صددرصد محافظه‌کار بود امّا هنگامی که به قدرت رسید انقلابی شد، درست بر عکس بسیاری از انقلابیون که تا هنگامی که در گوشه و کنار هستند خیلی انقلابی و همین که مسئولیت گرفتند محافظه کار می‌شوند. دکتر شریعتی می‌گوید به چه دلیل در دوران ۲۵ سال برکناری از حکومت محافظه‌کار بود؟ چون می‌دید اگر دست به یک اقدام انقلابی بزند ممکن است شیرازه حکومت پاشیده و همان صدای اذان از مناره‌ها به گوش نرسد امّا هنگامی که به قدرت رسید حکومت دست خودش بود، شیرازه چیزی پاشیده نمی‌شد لذا انقلابی عمل کرد. این یک حکایت که نشان می‌دهد حضرت به حفظ ارزش‌ها می‌اندیشید که همان حکایت معروف ابن عباس در ذی‌قار را تداعی می‌کند که خدمت حضرت می‌رسد و می‌بیند که آن حضرت کفش را پینه می‌زند؛ حضرت رو می‌کند به ابن عباس و می‌گوید: «ماقیمة هذه النعلة؟» ابن عباس می‌گوید: «لاقیمة لها» بعد حضرت می‌فرماید: «والله لهی احب الی من امرتکم الاّ ان اقیم حقاً او ادفع باطلاً» و مشابه این از حضرت فراوان آمده، یا «والله لدنیاکم هذه اهون فی عینی من عراق خنزیر مجذوم» یا «ان الدنیاکم عندی لاهون من ورقة فی فم جرادة تقضمها»؛ که دنیا در نظر من از یک استخوان خوک که در دست یک فرد ـ جذامی ـ وجود دارد برای من بی‌ارزش‌تر است، یا از برگی که در دهان ملخی است که آن را می‌جود برای من بی‌ارزش‌تر است.

نکته خیلی جالب در سیره حضرت این است که هنگامی که بعد از رحلت

پیامبر(ص)، حضرت همراه با حضرت زهرا(س) به در خانه انصار و مهاجر، برای بدست گرفتن قدرت، و احقاق حقّ خودش می‌آید امّا همان حضرت بعد از بیست و پنج سال هنگامی که می‌خواهند دو دستی قدرت و مقام را به او بدهند قبول نمی‌کند تا جایی که هجوم می‌آورند تا آن بیعت (به آن شکل که در کتب هست) صورت می‌گیرد.

چرا در ابتدا حضرت برای احقاق حقّ خودش همراه حضرت زهرا(س) اقدام کرد ولی در این‌جا امتناع می‌کند؟ چون حضرت می‌داند که جامعه در عهد خلفا بویژه عثمان به انحراف کشیده شده بود و تاب عدالت و ارزش‌گرایی او را نداشت و حضرت هم به این خرسند نمی‌شد که فقط قدرت را به دست بگیرد؛ اگر می‌خواست قدرت را بدست بگیرد، می‌بایست فوری می‌آمد و قبول می‌کرد؛ آنچه که مطمح نظر حضرت بود عدالت بود نه به دست گرفتن قدرت به هر شکل ولو این‌که حقّ او بود؛ حضرت در خطبه شقشقیه دلیل پذیرش خلافت را فرموده که: «... لولا حضور الحاضرو قیام الحجة بوجود الناصرو ما اخذ الله علی العلماء أن لایقارّوا علی کظّه ظالم و لاسغب مظلوم...».

آن‌چه تا این‌جا گفته شد سخن و حدیث حضرت امیرالمؤمنین(ع) بود حالا به سیره حضرت نگاه می‌کنیم، اصولاً در ارزیابی کارنامه کسانی که قدرتی دارند یا سیاستمداران، هیچ‌گاه نباید به سخن‌هایشان نگاه کرد بلکه باید بیشتر به سیره‌شان توجه شود. امّا سیره حضرت بعد از به خلافت رسیدن، ایشان کارگزاران عثمان از جمله معاویه را عزل کرد، به طلحه و زبیر هم هیچ مقامی نداد مشخص بود که این کار موجب ناراضی شدن این شخصیت‌ها و سست شدن پایه‌های قدرتش می‌شود. اگر حضرت به حفظ قدرت می‌اندیشید ولو بلغ ما بلغ می‌بایست کارگزاران عثمان و طلحه و زبیر را هر چند به صورت موقت بر کار باقی می‌گذاشت و بعد در یک فرصت مناسب آنهارا بر کنار می‌کرد. اتفاقاً این پیشنهاد را خیلی‌ها به حضرت دادند، از جمله ابن عباس و مغیرة بن شعبه، امّا حضرت نپذیرفت. در بسیاری از منابع تاریخی آمده که پس از به خلافت رسیدن حضرت، مغیرة بن شعبه آمد و گفت نظر من این است که ـ این هم در مروج الذهب و هم تاریخ یعقوبی آمده ـ امسال کارگزاران عثمان را عوض نکن و بنویس که آنها را در حکومتشان باقی می‌گذاری. پس چون با تو بیعت کردند و قدرتت ثبات گرفت هر کس را

نمی‌خواهی عزل کن و هر کس را می‌خواهی بجا بگذار. فرمود: بخدا در کار دینم مداهنه نمی‌کنم و در کار خودم ریا نمی‌کنم. پس مغیرة بن شعبه گفت اگر نمی‌پذیری هر کس را می‌خواهی بردار ولی معاویه را بگذار که مردی است جسور و مردم شام سخنش را می‌پذیرند و برای واگذاشتنش دلیل داری که عمر او را به حکومت همه شام منصوب کرده است امّا علی(ع) فرمود: نه به خدا معاویه را هم دو روز به حکومت وانمی‌گذارم.

نمونه دیگر این‌که: اندکی بعد از به خلافت رسیدن حضرت، طلحه و زبیر آمدند و گفتند ما قصد عمره داریم اجازه بده بیرون برویم، حضرت با این‌که می‌دانست آنها قصد عمره ندارند بلکه قصد نیرنگ و جنگ دارند ولی اجازه داد. حتی امام(ع) اشاره کرد که: «والله ما ارادا العمره و لکنهما ارادا الغدرة»، اگر حضرت به صرف حفظ قدرت می‌اندیشید، می‌توانست طلحه و زبیر را از میان بردارد و یا این‌که به آنها مقامی می‌داد یا نمی‌گذاشت خارج شوند. مدتی نگذشت که پیش‌بینی حضرت و همه به وقوع پیوست، طلحه و زبیر به مکّه رفتند و عایشه را با خودشان همراه کردند و با سپاهی‌گران به جنگ حضرت برخاستند؛ به سخن دیگر حضرت آن آزادی را از مخالف خودش ـ که می‌دانست حقّ اوست ـ آن هم برای مخالفت با خلافت خودش که حقّ بود، سلب نمی‌کرد و تا هنگامی که دست به اسلحه نمی‌بردند به جنگ با آنان نمی‌پرداخت، حضرت آزادی را ارزش می‌دانست و برای حفظ این ارزش قدرت خود را به خطر افکند و بهای این ارزش‌گرایی را پرداخت این موضوعی است که در سابق نوشته بودم هر گونه پیشنهاد و انتقادی را بر دیده می‌نهیم.

سلطانی: سؤالی در ذهنم هست که اگر روشن شود شاید بحث واضح شود، سؤالم این‌گونه مطرح است، صرف‌نظر از حسن فرمایش مولا علی(ع)، به عنوان یک نفر که از خارج می‌خواهد به یک موضوع از جنبه تاریخی نگاه کند این مسأله مطرح می‌شود که آیا حضرت در آن روزی که به ایشان پیشنهاد شد که این افراد را عزل نکن تا خلافت تو مستقر شود، بعد آنها را عزل کن و حضرت در جواب می‌گوید: من در امر دین مداهنه نمی‌کنم ـ من منهای این بحث می‌خواهم بگویم که ـ آیا واقعاً در آن شرایط حضرت می‌توانست چنین گزینه‌ای را انتخاب کند، مردم از کوفه، بصره، مصر و اطراف خود

مدینه در حالت شورش بودند چون که از حکومت گذشته انتقاد داشتند و می‌خواستند حکومت گذشته را که بر باطل می‌دانستند کنار بگذارند و یک حکومت و جریان جدیدی بیاید. از حاکمیت شاخه بنی‌امیه قریش نگران و ناراحت بودند و می‌خواستند این‌ها را کنار بزنند، لذا آمدند از کسی درخواست کردند و او هم پذیرفت، حال اگر ایشان از همان نیروها برای تثبیت قدرتش استفاده کند، مردم می‌گویند پس چه شد، ما آمده بودیم که عمال عثمان را که تعدی می‌کردند عوض کنید شما که باز این‌ها را برجا گذاشتید پس چه فرق بین شما و عثمان وجود دارد؟ من سؤالم از زاویه دینی نیست که شما روایت را بگویید، آن بحث روشن است، ما از جنبه تاریخی بحث می‌کنیم. حال کسی را غیر از حضرت به جای ایشان در نظر بگیرید که در چنین شرایطی چگونه برخورد می‌کرد؟ یک جامعه انقلابی شورشگری که از جاهای مختلفی آمده و می‌خواهند حکومت قبلی را کنار بگذارند و کس دیگری را با کابینه جدید بیاورند این شخص جدید همان کابینه سابق را انتخاب کند، این به طور طبیعی مردمی که حاکم را روی کار آوردند او را بر کنار کرده و سراغ کس دیگری می‌روند. این مساله به نظر می‌رسد بیشتر توضیح داده شود.

میرموسوی: شما به عنوان مفروض این بحث را مطرح فرمودید قاعدتاً در تعارض قدرت و ارزش‌ها، تقدم با ارزش‌هاست، سؤالی در این زمینه واردست که بین حفظ قدرت و نظام، تفاوتی می‌گذارید یا خیر؟ چون ممکن است طرف بگوید من نمی‌خواهم حفظ قدرت کنم، بلکه می‌خواهم حفظ نظام کنم و در مورد تعارض هم که در صدد کسب و حفظ قدرت هستم، برای حفظ نظام است و حفظ نظام هم مقدّمه‌ای است برای ارزش‌ها. در این‌جا چه باید گفت و نظر شما چیست؟ این مفروض شما قابل بحث است، اگر مفروض این باشد که قدرت ذاتاً امر بدی نیست و ثانیاً حفظ نظم متوقف بر حفظ قدرت است و ثالثاً این‌که نظم در جامعه امر مطلوبی است، با مفروض گرفتن این فرض‌ها فکر می‌کنم صورت بحث فرق می‌کند، در این صورت سیره حضرت چه می‌شود؟

اسفندیاری: من این را مفروض گرفته‌ام. شما بفرمائید چه اشکالاتی وجود دارد؟

سلطانی: در ذهن علی(ع) در واقع این سه مطلب کاملاً مطرح بوده است؛ حفظ نظام،

قدرت و ارزش‌ها. لذا وقتی حضرت با جریان عمر و ابابکر و حتی عثمان (هنگامی که بحث ردّه جدی بود در زمان عمر و ابابکر) مواجه شدند برای حفظ نظام هم از قدرت دست می‌کشند و هم از بعضی از ارزش‌ها، یعنی هر دو تا را برای حفظ نظام کنار می‌گذارد تا اصل نظام بماند چون وقتی اصل نظام ماند، بعداً امکان اصلاح هست و ارزش‌های از دست رفته را می‌شود برگرداند از این نمونه‌ها وجود دارد مثلاً روزی حضرت زهرا از امام علی(ع) گلایه کرده بودند، ایشان حرکت کرد که اقدامی کند، صدای اذان بلند شد حضرت فرمود: برای حفظ نظام اسلام چاره‌ای نیست و حضرت زهرا(س) فرمود که برگردد، و یا خود ۲۵ سال سکوت که خلافت حقش بود و خلفا غاصب بودند، و بسیاری از ارزشها کنار گذاشته شده بود ولی حضرت برای حفظ نظام سکوت می‌کرد چون در صورت وجود این نظام می‌شود ارزش‌ها را حفظ کرد. مساله قدرت در مرحله سوّم بود.

میرموسوی: نکته دیگری که در ادامه به ذهنم رسید این است که: ما از یک نگرش خاص ارزش به قضیه نگاه می‌کنیم و لذاست که بیشتر این مساله برای ما مطرح می‌شود که ایشان در موقع تعارض بین ارزش‌ها و حفظ قدرت، ارزش‌ها را مقدم می‌دانست ولی از یک منظر دیگر هم می‌شود به سیره امام نگاه کرد و آن این‌که اصلاً حکومت حضرت تشکیل نشده بود، یعنی حاکمیت مستقری نداشتند و رفتارهاشان در جهت تثبیت همین قدرت بود، یعنی صرف‌نظر از بحثی که آقای سلطانی مطرح کردند که شاید آن را نمونه‌ای از تثبیت قدرت بدانیم، خود آن حرکت و برخورد حضرت با قضیه جمل و حرکت به کوفه و برخورد با صفین و خوارج اگر از منظر دیگر نگاه کنیم، می‌توانیم این‌ها را کارهایی در جهت تثبیت قدرت بدانیم. اگر ما از این منظر نگاه کنیم که حضرت هنوز حکومتشان تثبیت نشده و درصدد تثبیت حکومت هستند، خیلی از این چیزها به آن طرف تعبیر می‌شود.

امینی: جناب آقای اسفندیاری بحث را به تقابل ارزش و قدرت تأویل بردند و حال آنکه بیشتر مواردی که حضرت اشاره دارد بحث تعارض ارزش و قدرت نیست، شاید بشود گفت تزاحم بین ارزش‌هاست یعنی این‌طور نیست که یک طرف قدرت است و یک

طرف دیگر ارزش. فکر نمی‌کنم در چنین مواردی کسی شک کند، قدرت را بدون اینکه عنوانی بر آن بار کند یک طرف بداند و ارزش را طرف مقابل، معمولاً این‌طور است، همانجا که برای آزادی هم مثال می‌زنید کسی ممکن است بگوید فدا کردن آزادی یک ارزش است به خاطر رسیدن به یک مصلحت بالاتر، مصالح هم در چارچوب یک نظام ارزش قابل تعریف است، مسائل کاملاً دنیوی که منظور نیست. ما به جای این‌که بسیط به مسأله نگاه کنیم بیاییم و بگوییم که تزاحم ارزش‌هاست و دیدگاه حضرت امیر(ع) حفظ ارزش‌هاست و من این ارزش را مقدم می‌دانم و کس دیگری ممکن است ارزش دیگری را مقدم بداند و مثلاً بگوید حفظ آزادی تقدم ندارد بلکه عدالت اجتماعی، برابری، اصل خود این‌که اسلام بدنام شود مهم است. به هر حال حضرت خودش را فراتر از نظام حکومتی در چارچوب تاریخ آن منطقه می‌بیند لذا اگر بخواهیم بحث تئوریک کنیم این‌طور می‌شود که مبنای حرکت حکومت، مصلحت است؛ برای رسیدن به مصالحی که در نظام وجود دارد و در چارچوب معرفت دینی، ما تحصیلش کرده‌ایم تلاش می‌کنیم؛ مصالح دولت، مصالح مردم و... همه این‌ها در کنار هم قرار می‌گیرند. اگر بین مسائل مختلف تزاحم شد به هر حال یک نظامی برای گزینش لازم داریم.

حالا یک نظام معرفتی مثل فلسفه اخلاق کانتی می‌گوید: به موارد جزئی که می‌رسیم سعی می‌کنیم رفتارمان را بر همان اخلاق عام و قضیه عام منطبق کنیم، دیگر توریه و تقیه نمی‌کنیم، ولی به فقه خودمان که نگاه می‌کنیم خیلی جاها این دو مقوله پذیرفته شده، تقیه در اندیشه شیعی به نظر من یک نوع مصلحت‌گرایی در مقابل آن ارزش‌گرایی است که شما به آن شکل به آن نگاه می‌کنید. سنّی‌ها خیلی وقت‌ها ما را متهم به نفاق می‌کنند و می‌گویند اندیشه شیعه، اندیشه منافقانه است. می‌گویند: امام هادی(ع) به دربار حکام می‌رفت و در بار عامی که خلیفه می‌دهد حضور پیدا می‌کند، این‌طور نمی‌شود گفت که امام علی(ع) در یک جایی ارزش‌گرایی می‌کند امّا امامان دیگر نمی‌کنند، گرچه که برخی از شیعه امام رضا را متهم می‌کردند، امام هادی(ع) را متهم می‌کردند. به نظر من این‌طور می‌آید که آنچه که مهم بود، مصلحت جامعه شیعی در بعضی جاهاو مصلحت خود اسلام بوده که امام درک می‌کرده و در موارد مختلف منتقل می‌کرده و آن هم عین ارزش

بوده یعنی این‌طور نیست که ارزش جداست، هر جا مصلحت ایجاب می‌کرده عمل می‌کرده؛ نکته دیگری که مغفول ماند و جای بحث دارد این است که خود احکام ارزش هستند یا ارزش چیز دیگری است؟ به هرحال در یک جایی ممکن است اگر بخواهیم به خود احکام عمل کنیم مشکلاتی پیش‌آید، شما از این آیه می‌خواهید یک چنین استفاده‌ای بکنید که در یک حکم جزئی با این‌که خلاف مصالح اسلامی است، ضرورت دارد، مثل این‌که خانمی را سنگ‌سار کنند تا بمیرد شما با این تئوری که دارید باید بگویید واجب است خود این حکم دینی ما یک ارزش است اگر به این لوازم تن بدهیم یعنی این‌که ما نگرش مصلحت‌گرایانه به فرضیّه قدرت و دولت نداریم نگرش، کاملاً مجزای از عنصر مصلحت است. به نظرم می‌آید که سنّت‌گرایی خیلی دگمی می‌شود، اگر شما همیشه بر حفظ ارزش اصرار کنید و بگویید: هر جا یک حکم شرعی جلوی قدرت است باید حکم شرعی اجرا شود و لوبلغ ما بلغ، یک نحو است ولی اگر بین اهداف رئیسی و اهداف جزئی تفکیک شود، باید منطقی برای این گزینش قرار داد و بر این منطق است که غیبت یا دروغ، تقیه و... در بعضی جاها مجاز می‌شود. خود حضرت می‌فرماید: اگر در جایی به شما گفتند به من توهین کنید، بکنید، عیبی ندارد ولیکن برائت نجوئید. این تزاحم، تقیه، اضطرار حداقل در فرهنگ شیعی پذیرفته شده و توضیحی غیر ازاین ندارد؛ این در مقام ثبوت است حالا بحث اثباتش چیز دیگری است که وقتی کسی آلوده به قدرت است، تشخیصش معطوف به خودش است، ما به آن کار نداریم. ولی اصل بحث تئوریک این می‌شود که ما اخلاقی را که برای حکومت پذیرفته‌ایم، مبنایش مصلحت است، حالا این مصلحت چگونه شناسایی می‌شود و چه مکانیزمی دارد و چه کسی باید تشخیص بدهد و عقل جمعی می‌خواهد و... بحث دیگری است. کسی که اخلاق کانتی را قبول دارد: من اصل را می‌گویم فرضیه مصلحت هیچ وقت جلوی اخلاق را نمی‌گیرد و اصلاً اخلاق، مبتنی بر مصلحت نمی‌شود و همه جا باید دگم عمل شود، اگر هم گیر داریم باید بگوییم حوزه سیاست جداست. یا باید گفت ما یک نوع غایت‌نگری داریم، رفتارهای ما معطوف به یک غایت و مصلحتی است که حکومت می‌خواهد آن را در حوزه خودش تعریف کند، و در آن‌جا تزاحم پیش می‌آید. یعنی باید غایت‌ها را پذیرفت که همواره در عرض هم نیستند بلکه در موارد زیادی در طول هم

قرار می‌گیرند. بعد هم توجیه کنید که تقیه چگونه معنا می‌شود؟ بحث تزاحم چگونه توجیه می‌شود؟. به نظر من پذیرش تزاحم و فتوایی که فقها می‌دهند که می‌شود به خاطر یک مصلحت بالاتر یک مصلحت کوچکتر را فدا کرد دقیقاً عبارة اخرای این است که گاهی هدف وسیله را توجیه می‌کند؛ حالا ما اسمش را نمی‌بریم ولی به خاطر یک هدف بالاتر یک هدف میانه را فدا می‌کنیم؛ آنچه که ممکن است بیشتر مساله‌ساز شود این‌که بالاخره در جامعه چه کسی می‌خواهد تشخیص دهد؟ قدرت عنوان اولی است، در ظرف تزاحم عنوان ثانوی پیدا می‌کند، حفظ قدرت می‌تواند اهداف دیگری را تامین کند، یعنی این‌طور نیست که همیشه روبروی همه ارزش‌ها قرار بگیرد، بلکه اگر بماند می‌تواند دهها هدف دیگر را تامین کند. شما در این‌جا باید بحث کنید که مبنایتان چیست که این مقدماتتان به نظر من نادیده گرفته شده است.

مهریزی: سؤالی که برایم مطرح است این است که معمولاً خود علمای ما (غیر از این عناوین جزئی) وقتی بحث به اصل حکومت و لزوم حکومت می‌رسد می‌گویند: هدف به اجرا گذاشتن احکام یا ارزشهاست، یعنی اصلاً فلسفه رویکردشان به قدرت این است که ممکن نیست بدون قدرت، احکام را اجرا کرد چیزی که خودش مقدمهٔ تحقق ارزشهاست چگونه می‌تواند رقیب آن‌ها بحساب آید یک وقت بحث قدرت استبدادی است، آن خارج از بحث ما و اقتدار و حاکمیت است. مگر می‌شود بدون اقتدار و حاکمیت به عدالت رسید، چگونه این اقتدار با عدالت که ضمانت اجرایش است در تزاحم می‌باشد؟!

سلطانی: به نظرم می‌رسد در بحث آقای اسفندیاری بحث اثبات جای مقام ثبوت نشسته است.

مهریزی: چون بحث تئوری است، مقام ثبوت است ولی به صورت موردی بحث می‌شود، به مقام اثبات کشیده می‌شود؛ در مقام ثبوت باید حّد و مرز این مفاهیم شناخته شود.

قاضی‌زاده: دوستان مطالبی فرمودند باید جمع‌بندی کنیم و برونشدی داشته باشیم، از یک جهت هم جملاتی از حضرت علی(ع) داریم که خوب است در این بحث مورد

توجه جدی قرار گیرد. مثل جملهٔ معروف «انّی اعلم ما فی صدورکم و یقیم اووکم ولکن لااریا اصلاحکم بافساد نفسی» یا جملهٔ معروفی دیگر «اتأمرونی ان اطلب النصر بالجور فیمن ولیت علیه» و در مجموع جملاتی را ذکر می‌کنند که در مقابل نظریه «هدف وسیله را توجیه می‌کند» می‌باشد. از این طرف هم واقعیتی هست که ما حفظ نظام را در خیلی از نظرات حضرت امام خمینی(ره) به عنوان یک ارزش مشاهده می‌کنیم و اصلاً در تبیین تئوری ولایت مطلقه، همه حرف همین است که: هر چیزی که در مقابل حفظ نظام بایستد ارزش مطلق نیست، ارزش مطلق حفظ نظام است. و به نظر من بعضی از این نقلها تفسیرش مقداری قابل تأمل است. مثل آنچه که از دکتر شریعتی نقل کردید که حضرت هنگامی که در موضع قدرت نبود؛ خانه‌نشین بود برای حفظ نظام سکوت می‌کرد و وقتی به قدرت رسید، برای حفظ نظام سکوت معنایی نداشت، بالاخره می‌شود دو طرفش را فرض گرفت، یعنی می‌شود گفت که حضرت علی(ع) وقتی حاکم نیست احساس کند که قدرت مرکزی به گونه‌ای است که مخالفت ایشان، به تغییر رأس قدرت می‌انجامد نه به تغییر نظام و لذا اینکه حضرت مبارزه کنند و اپوزسیون فعال باشند مانعی ندارد و آن طرفش احتمال دارد؛ حضرت امام(ره) حتی به این نکته اشاره داشتند که: شاید کسی در رأس قدرت باشد ولی احساس کند که کوچکترین میل به ارزش‌ها به آن معنایی که ذکر شد ندارد؛ امکان دارد همین قدرتی که تحت عنوان نظام اسلامی است از کف بیرون برود. آقای مهدوی کنی در مذاکرات بازنگری قانون اساسی مطلبی ذکر کردند که نکته جالبی است؛ ایشان می‌گوید: من دو سه ماه قبل که خدمت امام رسیدم گفتم: اگر دولت با مردم عقودی، دارد باید رعایت کند؛ امام متوجه می‌شوند این موضوع چیست و می‌فرماید: اگر این عقد و حقّ باشد ولی نظام از دست برود چه؟ می‌گوید من گفتم: آن یک مورد استثنا است. امام می‌گویند: در غیر از آن موارد ما باید رعایت کنیم و ملزم به رعایت هستند.

لذا باید دقیق‌تر ملاحظه کنیم این دو شعاری که همه قبول داریم یعنی هم حفظ نظام را می‌پذیریم و هم می‌گوییم هدف وسیله را توجیه نمی‌کند، یا حضرت ارزش‌ها را بر قدرت ترجیح می‌دادند باید، به نحوی این‌ها را با هم جمع کرد که بتوانیم پاسخ بگوییم.

بین حفظ قدرت شخص و بین حفظ نظام اسلامی، و نظام هم تفکیک شود که مقصود، امنیت مردم است یا چیزی است که در لسان فقها مطرح است که به یک معناساز و کارهای عرفی است که مردم بتوانند کارهایشان و عباداتشان را بکنند.

میرموسوی: باید گفت آن مصلحت عام چیست؟

امینی: یک سری مصالح هست که باید دید کدامیک در اولویت است، مثل اینکه در فقه هست که مصلحت قائم به دماء و نفوس، بر اموال مقدم است.

میرموسوی: معیار آن مصلحت چیست؟

امینی: یک سری معیارهای شرعی داریم و یک معیار عقلی.

میرموسوی: آیا حفظ خود نظام یک معیار نیست؟

امینی: به خودی خود نه، خود حضرت امیر هم می‌فرمایند: من حکومت را برای این می‌خواهم که یا حقی را احقاق کنم یا باطلی را از بین ببرم، که این خود عنوان دیگری دارد که برمی‌گردد به ارزش‌ها.

مطلب من این است که باید یک مبنای تئوریک برای فرمایش آقای اسفندیاری درست کرد و آن این‌که اولاً ما نظام اخلاقی‌ای که داریم و می‌گوییم قدرت در سایه نظام اخلاقی باید باقی بماند، مجرد از اخلاق که نیست، اخلاق هم شامل فقه و اخلاق و همه چیزی می‌شود. در این‌جا ما آن نظام اخلاقی‌مان چیست و اگر بخواهد به تعارض بکشد با چه متدی تعارض‌ها و تزاحم‌ها را حل می‌کنیم؟ مصلحت‌گرا هستیم یا نیستیم؟ شهید مطهری می‌فرماید: هیچ اشکالی ندارد بگوییم در نظام اخلاقی‌مان هم مصلحت‌گرا هستیم، ولی چه مصلحتی؟ نه به آن معنایی که فایده‌گرایی غربی است؛ بالاخره یک نوع مصلحت‌گرایی حاکم بر نظام اخلاقی ما هست، منتها منطقی می‌خواهد که چگونه تشخیص داده می‌شود و راه تشخیص آن چیست که یک راه و حرکت اجتهادی دارد و واگذار به عقل شده است. آیا ارزش بنظر شما چیزی غیر از مصالح شریعت است؟

سلطانی: ملاک‌های مصلحت که در پای آن مصلحت، کارها پیش می‌رود و در بعضی از جاها باید از ارزش‌ها دست کشید آن هم باید ملاکی داشته باشد. اگر ما فایده‌گرایانه برخورد کنیم یک بحث است که ملاک آن، منفعت است که غربی‌ها معتقدند ولی ظاهراً

در دیدگاه اسلامی، فایده‌گرایی مبنا نیست، یک سری ارزش‌ها ملاک است.

امینی: آیا ارزش‌ها چیزی جدای از مقاصد شریعت است؟

سلطانی: ارزش‌هاست که مقاصد شریعت را مشخص می‌کند.

اسفندیاری: من از احادیث و سیره حضرت علی(ع) چنین استنباطی را کرده‌ام من یک مقدّمه بیان کردم و بعد سخنانم را مستند کردم و احادیث را هم آوردم؛ من سؤال می‌کنم با توجه به این احادیث امیرالمؤمنین(ع) چه باید کرد، من از این احادیث و سیرهٔ آن حضرت چنین برداشت کردم شما بفرمایید که چگونه دفاع می‌کنید؟

امینی: آقای اسفندیاری ما یک پیش‌فرض‌های مسلم داریم که امام علی(ع) کارش همانقدر مطابق شریعت است که امام حسن(ع) و امام حسین(ع) بعد من می‌خواهم بگویم امام حسین(ع) جنگیده و امام حسن(ع) صلح کرده، بالاخره پایه تئوریک توجیه من چیست؟ باید بگویم این‌جا مصلحت این بود، و آن‌جا مصلحت آن بوده.

مهریزی: خود امام حسین(ع) ده سال با معاویه‌ای سازش می‌کند که حضرت علی(ع) یک روز هم سازش نکرد؛ توجیه این ده سال سازش چیست در حالی‌که همان معاویه هست، بدتر، قدرتمندتر و با شیطنت‌تر، این تعارض‌هایی است که هر دو در نصوص هستند.

اسفندیاری: در بحث‌های علوم انسانی و معارف اسلامی، هر بحثی یک منشور است یعنی چند پهلو دارد، ممکن است من یک پهلوی آن را مورد نظر قرار داده و آن را مورد کاوش قرار می‌دهم. در قضیه امیرالمؤمنین، من عهده‌دار بررسی سیرهٔ ائمه طاهرین علیهم السلام نیستم، این سخن شما درست است حضرت علی(ع) احادیثش را که می‌آورید تمام نیست، دیگر امامان را هم داریم که باید به آن ضمیمه کنیم، این سخن درست است؛ امّا من فعلاً عهده‌دار مطالعه سیره امیرالمؤمنین شدم و می‌گویم سیره ایشان این است، اگر غیر از این است با استناد به سیره ایشان جواب دهید. لذا در این‌گونه بحث‌ها باید خیلی دقیق محل نزاع تحریر شود، تقیه یک بحث دیگر است، حالا چگونه تقیه را با این جفت و جور کنیم، خودش بحث دیگری است.

نکته دیگر این‌که حفظ یک حکومت و نظام اسلامی، حتی نظام غیر اسلامی،

هنگامی که فرضی در مقابلش نگذارید لازم است، من الان یک فرضی در مقابل بحثم گذاشته‌ام، گفتم: هنگامی که قدرت با ارزش‌ها در تعارض می‌افتد چه باید کرد؟ اگر این فرض نباشد، فی نفسه خود یک نظام ولو جائر باشد نظام علی القاعده باید حفظ شود؛ «... و انه لابد لناس من امیر بر او فاجر...» بالاخره باید حاکمی باشد که مالیات بگیرد، راه درست کند؛ لذا امام سجاد(ع) دعا برای اهل ثغور دارد، مرزبانان در آن زمان چه کسانی بودند؟ پس حفظ نظام اگر فرضی در مقابلش گذاشته نشود روی این حرفی نیست، حرف این است که اگر فرضی در مقابلش گذاشته شود من مثالی بزنم مثلاً آقای زید می‌آید عمرو را وزیر می‌کند؛ حالا اگر این وزیر بخواهد ارزش‌ها را اجرا کند زیر پای او را خالی می‌کنند چه باید بکند آیا ارزش‌ها را حفظ کند یا قدرت را؟ همه سؤال و حرف من روی این است حال می‌رویم جاهای بالاتر؟ آقا محمّد خان قاجار به فرزندش گفت اگر می‌خواهی در ایران حکومت کنی دو کلید به دست تو می‌دهم و آن اینکه اولاً مردم گرسنه باشند و ثانیاً بی‌سواد. این یک نگرش به حکومت است و نگرش دیگر این است که مردم از گرسنگی و بی‌سوادی بیرون بیایند.

مهریزی: این مصداق‌ها از محل بحث خارج است؛ این‌که بحثی ندارد یک وقت من می‌خواهم حاکم مستبدی باشم، این‌که دیگر ارزشی برای امام علی(ع) نیست. یک وقت قدرتی که ما از آن بحث می‌کنیم این قدرت نیست بلکه آن حاکمیت است و لذا سؤال دوستان این بود که بین آن ثبوتاً تعارضی پیدا نمی‌شود. در واقع شبهه مصداقیه پیدا می‌کند ولی ثبوتاً تعارض نیست. آنچه در مقام اثبات تعارض می‌بینیم، در واقع یا در عقل و یا در شرع عیب و ایرادی وجود دارد. این مصداق عمرو و زید یا آغا محمّدخان، بحث این است که می‌گوید تو اگر می‌خواهی بمانی این کار را بکن؛ ما در واقع بحثمان انتظار از حاکمیت است، لذا ثبوتاً بین آنها به این معنا تعارض نیست. بعد در مقام اثبات بحث از این مکانیزم می‌شود که برای عدم اختلاط خودخواهی و اقتدار چه باید کرد؟ گاهی اوقات شبهه این جاست که من خودخواهی خودم را به پای اقتدار نظام می‌گذارم؛ چه مرجعی تصمیم بگیرد که خودخواهی حاکم است، یا اقتدار و حاکمیت نظام است؟ که اگر واقعاً اقتدار و حاکمیت نظام باشد باید اطاعت کرد وقتی امام خمینی(ره) می‌گفت:

این‌جا حفظ نظام است کسی نمی‌گفت این‌جا ناشی از خودخواهی خودش است. امّا ممکن است برای حاکم دیگر، شبهه باشد و بگویند شک داریم، لااقل باید بحث کنیم. این، مرحله اثباتش می‌شود.

قاضی‌زاده: مورد بحث دیگر، شاید شیوه بحثی که جناب آقای امینی به آن اشاره کردند باشد یعنی شما یک بار بحث را مطرح می‌کنید که ما شبهه مصداقیه را مورد بحث قرار دهیم این یک مساله دیگری است، ولی الان مطلب دیگری مطرح می‌کنند که اگر ما نباشیم، ارزش‌های جامعه‌مان حفظ نمی‌شوند یعنی مردم نماز نمی‌خوانند، حجاب را بر می‌دارند و همه چیز مضمحل می‌شود؛ ما می‌گوییم فعلاً این نظام اسلامی ـ نه قدرت شخصی ـ را حفظ می‌کنیم؛ بعد از چند سال مردم را مسلمان و متدین بار می‌آوریم.

مهریزی: این، درست شبهه مصداقیه است.

قاضی‌زاده: ما می‌خواهیم از مصداق آغامحمّد خانی بیرون بیاییم.

اسفندیاری: فرض ما آغامحمّد خانی نیست بلکه فرضی است که در سراسر تاریخ بوده است، ماکیاول، از روی برنامه‌های معاویه تقلب کرد، ماکیاول معاویه جهان غرب بوده و معاویه ماکیاولیسم عرب بوده و سراسر حکومت‌ها همیشه همینگونه بوده است.

قاضی‌زاده: فکر می‌کنم یک بحث ثبوتی می‌شود مطرح کرد با ادبیات تزاحم ارزش‌ها، که یک ارزش هم حفظ نظام است.

اسفندیاری: شما بگویید که اگر یک حکومتی بود که مردم آن را نمی‌خواهند، خودش را حفظ کند یا نه؟ این، بحث مشروعیت است.

قاضی‌زاده: حفظ کند تا بعد ارزش‌ها را پیاده کند، این‌که الان یک حکومت وجود دارد مردم آن را نمی‌پذیرند آیا این مشروعیت دارد یا خیر؟ منظور مشروعیت شرعی است نه سیاسی، اولاً خیلی‌ها این نکته را مطرح می‌کنند؛ خیلی می‌گویند اگر حضرت در ادامه مردم را نداشت در یک موقعیتی، می‌توانست و باید از ابزارهای مختلف برای حفظ قدرتش استفاده می‌کرد تا این مردم به راه راست هدایت شوند، یک بار می‌گویند همین حدیثی که خواندم که «...و لکن لاارید اصلاحکم بافساد نفسی».

مهریزی: توی همان حدیث، مصداق آن اصلاح آمده، یعنی آنها یک چیزی خلاف

عدالت می‌خواهند که فکر می‌کنند اصلاح است بر عکس من هم بیشتر همین حدیث را در سه مناسبت نگاه کردم، آن طرح سؤال، اصلاحش در واقع عقلایی نیست، یعنی فرض این نیست که امام(ع) بخواهند یک اصلاح عقلایی انجام بدهند که خودش هم می‌فرماید: «... ان ارید الاّ الاصلاح...» این آن اصلاح نیست، این‌جا در واقع یک سری خواسته‌های فردی و قبیله‌ای است که با مصالح عمومی ناسازگار است و حضرت به این تن نمی‌دهند؛ حضرت می‌فرماید: اگر من بخواهم به زور تمسک کنم می‌توانم، ولی این شیوه من نیست.

اسفندیاری: «... والله ما معاویه بادهی منی و لکنه یغدر...»

مهریزی: این بحث «یغدر» است نه نظام حکومتی، او دارد از ارزش‌های انسانی اعراض کرده و نیرنگ می‌زند و کار خلاف عدالت می‌کند و این اصلاً محل بحث و مصداق بحث ما نیست؛ در مصداقی که حضرت می‌فرماید می‌گوید: آن وسیله‌ای که بر آن جور و ستم صادق باشد، من از آن وسیله استفاده نمی‌کنم؛ امّا جایی که در باب تزاحم ارزش اهم مقدم باشد، بر آن مصداق جور صادق نیست.

قاضی‌زاده: چرا، اتفاقاً مصداق همینطور است، یعنی این ارزش اهمی نبود که حضرت بتواند همه را سر عقل بیاورد و معاویه را بردارند و بعد یک حکومت گسترده‌تری داشته باشند؟!

اسفندیاری: دهاة عرب به حضرت گفتند، حضرت هم این را می‌دانست که اگر سر طلحه و زبیر را در یک آخور می‌کرد مشغول می‌شدند.

امینی: حضرت یک ماموریت الهی داشتند برای یک برنامه دیگر که در این رفتاری که شما می‌گوئید نمی‌گنجد؛ انتظاری از حضرت هست که بعضی چیزها را که ما یک مصلحت جزئی در دایره حکومت کوچکی می‌بینیم ایشان ماموریت خودش را، در آن دایره تعریف نمی‌کند.

اسفندیاری: باید آن دایره را مستنداً به احادیث حضرت بدست آورد. ما می‌دانیم حضرت بالاخره نتوانست چون هر روز هر طرف جنگ بود، که به راحتی می‌توانست آنها را خاموش کند؛ به طلحه و زبیر مقامی می‌داد و معاویه را در شام ابقاء می‌کرد،

هنگامی که پایه‌های قدرتش محکم شد آنان را عزل می‌کرد، دهاة عرب هم به او پیشنهاد می‌کردند؛ امّا حضرت نپذیرفتند.

امینی: ایشان بناگذارده بودند که به سیره شیخین عمل نکنند.

اسفندیاری: همین را می‌خواهم بگویم که چرا امیرالمؤمنین در دوره حکومتش همه‌اش متحمل جنگ و کشاکش و سختی‌ها شد، به خاطر این‌که می‌خواست ارزش‌هایش را حفظ کند.

امینی: مامور به بازگشت به دوران صدر اسلام و پیامبر بود.

اسفندیاری: همین عبارت دیگری از حرف من است؛ بفرمائید بازگشت به سیره پیامبر بود و می‌خواسته ارزش‌ها را حفظ کند؛ نمی‌خواسته فقط حکومت خود را حفظ کند، حکومت را برای آن ارزش می‌خواست هنگامی که نمی‌تواند آن ارزش را حفظ کند می‌گوید: حکومت را نمی‌خواهم؛ بعد از بیست و پنج سال می‌گوید من حکومت نمی‌خواهم. همین فرد در ابتدا دنبال حکومت افتاده بود و حقش را می‌خواست چرا؟ چون مشخص بود خود حکومت در نفس‌الامر نه فرّ انسانی است و نه شرّ شیطانی؛ بلکه بستگی به نوع کاربرد قدرت دارد که اگر درست به کار ببری و متضمن مصالح دین باشد، ارزشمند و متعالی است.

سلطانی: سؤال من در این مورد است که می‌فرمایند دهاة عرب هم معتقد بودند که معاویه را کنار نزند و طلحه و زبیر را به کار گمارد تا وقتی که قدرتش مستحکم شود، از کجا معلوم؟ شاید به صرف این کار، انقلابیون با حضرت درگیر می‌شدند و تازه نمونه هم هست که وقتی معاویه و طلحه و زبیر و عایشه بهانه می‌گیرند که شما قاتلان عثمان را مجازات کنید، می‌گوید من با این وضعِ شورش، نمی‌توانم؛ با این‌که حضرت مخالف قتل عثمان بود. ولی شرایط جو آن روز بر خلاف تصور کنونی ماست که تصور می‌کنیم؛ اگر معاویه را ابقاء می‌کرد حکومت او تثبیت می‌شد، خیر این‌گونه نبود.

اسفندیاری: قرائن تاریخی و مجموع گزارش‌های تاریخی این را نشان می‌دهد؛ این‌که شما می‌گوئید این به دست نمی‌آید، باید مجموع گزارش‌ها را ارائه داد، به یک مورد ممکن است حرف شما درست باشد مثلاً ابن اثیر در الکامل گفته که اگر حضرت طلحه و

زبیر و معاویه را باقی می‌گذاشت باز هم حکومتش باقی نمی‌ماند.

امینی: بالاخره ما به عنوان کسی که واقعیت خارجی در برابر اوست و می‌خواهیم تحلیل کنیم، چنین می‌گوییم

میرموسوی: آن واقعیت را هم که عرض کردیم، حضرت علی(ع) بالاخره سه جنگ کرد، برای چه؟ جز برای حفظ قدرت بود؟ از آن طرف هم یک سری واقعیت‌هایی داریم.

اسفندیاری: حفظ نظام یا حفظ قدرت، هنگامی که شما فرضی در مقابلش نگذارید، قطعاً باید این قدرت را حفظ کرد، حتی قدرت جائر و جابر را حضرت سجاد(ع) برایش دعا می‌کند. امّا تمام بحث این است هنگام تعارض چه باید کرد؟ من این استنباط را از احادیث حضرت دارم. یا این‌که اگر مثل من مسلمان نباشد مثل خیلی از خاورشناسان که گفته‌اند و حتی مارکیست‌ها گفته‌اند که حضرت سیاستمدار نبود، البته ما آن طرف قضیه را قبول نداریم.

مهریزی: چرا قبول نداریم؟

اسفندیاری: به دو دلیل یکی اینکه پیش فرضی دارم که حضرت امام است و معصوم، پیش‌فرض دیگرم این است که خود حضرت فرموده که اگر سیاست این است، من اهل این سیاست نمی‌باشم و این سیاست و قدرت و اهرم را فقط برای حفظ ارزش می‌خواهم و برای غیر این، نمی‌خواهم.

ساختار قبیله‌ای و تأثیر آن در حکومت امام علی(ع)

حجة الاسلام والمسلمین دکتر داود فیرحی

فیرحی: من بحثی را در قالب سؤال شروع کرده بودم و آن این‌که اساساً دولت حضرت علی(ع) به لحاظ تاریخی ـ نه به لحاظ نظری ـ با چه مشکلاتی مواجه بود و ساخت قبیله در آن دوره چگونه بود که یک زمان به نفع دولت اسلامی کار می‌کرد (زمان پیامبر) و یک زمان به ضرر دولت اسلامی عمل کرد تا جایی که چنین دولتی را با بحران بزرگی مواجه کرده بود، یعنی بی‌نظمی‌های داخلی و مشکلاتی که در دولت حضرت علی(ع) فراهم شده بود. من برای طرح این بحث سعی کردم مروری داشته باشم بر وضعیت روابط قبیله از یک طرف، و کارکردهای دولت مدینه در زمان خلفای ثلاثه از طرف دیگر؛ که شاید بشود فرضیه‌ای را برای توضیح این بحث فراهم کرد که چه مشکلی در آن دوره بوده که توانسته چنین فروپاشی را در زمان حضرت علی(ع) به وجود بیاورد.

به عنوان مقدمه یک‌سری پیش‌فرض‌هایی دارم که دوتای آن برایم خیلی مهم است: نخستین پیش‌فرض این است که: در هر جامعه‌ای همیشه یک‌سری علل و عوامل گریز از نظم وجود دارد، در جامعه عربستان زمان پیامبر(ص) و حضرت علی(ع) این عوامل گریز از نظم وجود داشت. پیش‌فرض دوّم این است که در هر جامعه‌ای یک گرایش طراحی شده، همیشه ممکن است جلوی این بی‌نظمی‌ها را بگیرد یا این عوامل بی‌نظمی را به عوامل نظم تبدیل کند؛ مثلاً در آثار متفکرانی مثل افلاطونی‌ها، از یک‌سری تدابیر بشری صحبت می‌کند، که می‌تواند مقدماتی را به لحاظ بشری برای طراحی یک نظم در

مقابل یک بی‌نظمی عمومی، یا فروپاشی عمومی ایجاد نماید.

با توجه به این دو پیش‌فرض نکاتی را مطرح می‌کنم. اولین نکته این است که ما باید به مطالعه‌ای در مورد خصلت نظم قبیله‌ای زمان پیامبر و حضرت علی(ع) بپردازیم؛ ابتداءاً به ذهن آدم می‌رسد در زمان این دو دولت ـ پیامبر(ص) و حضرت علی(ع) ـ این نظم قبیله‌ای تفاوت‌هایی را از خودش نشان می‌دهد یعنی یک دگردیسی، یک تغییر و تحولی را در خودش نشان می‌دهد و شاید اگر ماهیت این دگرگونی روشن شود، مقدمه‌ای باشد برای تحلیل مشکلات زمان علی(ع). به عنوان مثال ما در تاریخ مدینه و عربستان زمان پیامبر(ص) می‌بینیم که بسیاری از گسترش‌های دولت پیامبر(ص) با شمشیر نبود بلکه متکی بر یک‌سری پیمان‌های قبیله‌ای بود، حتی گسترش اسلام در خود مدینه آن طور که طبری گزارش می‌دهد می‌گوید: گسترش اسلام در مدینه تقریباً در یک روز انجام گرفت، حالا اگر مقدمات پیمان‌های قبلی را خیلی جدی در نظر بگیریم، گسترش اسلام در مدینه در ظرف نصف روز اتفاق افتاده و علت آن هم این است که رئیس قبیله «سعد بن معاذ» ایمان می‌آورد و بقیه قبایل هم ایمان می‌آورند؛ طبری می‌گوید که وقتی سعد ایمان آورد همه افراد قبیله را گردآورد و گفت: من رئیس شما هستم، به صلاح شما حرف می‌زنم، تا زمانی که به محمد(ص) و دین او ایمان نیاوردید من با شما حرف نخواهم زد، موقع غروب بود تا شب تقریباً همه ایمان می‌آورند به استثناء محله بنی عبدالأشهل که شاعرش قیس است، شعری درست می‌کند و آن‌ها ایمان نمی‌آورند. این نشان می‌دهد که ساخت قبیله، در آن زمان ساخت توده‌ای نبوده است، یعنی رؤسا و بزرگان در گسترش یک نظم یا در فروپاشی آن، نقش بسیار اساسی داشتند، اگر اینطور باشد باید این بحث را طرح کرد که در زمان حضرت علی(ع) چه اتفاقی می‌افتد که این سران و رؤسای اقوام، تمایلات ضدحکومت از خودشان نشان می‌دهند؛ سؤال من این است که اگر رؤسای قبیله‌مهم هستند نه توده، در وضعیت نظم قبیله عرب چه اتفاقی می‌افتد که قبایل تمایل گریز از مرکز یا گریز از رهبری از خود نشان می‌دهند امّا در زمان پیامبر تمایلات مرکزگرا و دین محور پیدا می‌کنند؟!

من برای پاسخ به این سؤال مطالعه کوتاه و ناقصی داشتم، این مطالعه روی وضعیت

شهرهایی که توسط مسلمان‌ها ساخته شده بود متمرکز بود؛ تقریباً بسیاری از تحولات زمان حضرت علی(ع) را مردان و زنانی رقم می‌زنند که در این شهرهای ساخته شده ساکن بودند، مثلاً در بصره، کوفه و حتی مصر، این افراد نیروهای عمدتاً مهاجری بودند که از مرکز عربستان به این مناطق مهاجرت کرده بودند؛ این‌ها چه نسبتی با قریش داشتند و چه اختلافاتی با قریش پیدا کردند تا کار به جایی رسید که به ضدیت با دولت عثمان پرداختند؟! بعد از مدتی هم که به حضرت علی گرایش پیدا کردند به دلایلی روی پیمان‌های خودشان ایستادگی نکردند، یعنی آن گرایش به امام(ع)، گرایش موقتی بود می‌بینیم که در بین این شهرها، کوفه به دلایلی مهم است، هم نمونه خوبی است برای بررسی، و هم چون دولت حضرت بیشتر در کوفه رقم خورده است، از این حیث نیروهای مستقر در کوفه در روند حوادث دخالت بیشتری داشتند و بقیه شهرهای مهاجر نشین تا حدی تأثیر داشتند یعنی اگر کوفه می‌توانست متمرکز باشد به نظر نمی‌رسد که بقیه بتوانند از این نظم مستقر در کوفه تخطی بکنند.

احتمال می‌دهم تحولاتی که سال‌ها قبل از حضرت علی(ع) در کوفه شکل گرفته در تحولات زمان خلافت ایشان تأثیر جدی داشته است آن تحولات را مختصراً از زبان تاریخ نگاران نقل می‌کنم: تاریخ نگاران، تاریخ شکل‌گیری کوفه و حوادث کوفه را به حوادث ایام رده و دعواهایی که خالدبن ولید با مثنّی و دیگران از رؤسای قبایل ربیعه و بقیه طوایف داشت برمی گردانند. ظاهراً این‌ها جزو کسانی بودند که به ارتداد متهم شدند، امّا امام(ع) و بعضی از انصار این‌ها را مرتد نمی‌شناختند؛ این‌ها وقتی در اواخر حکومت ابی بکر ـ سال ۱۲ هجری ـ تحت فشار قریش مجبور به سکوت می‌شوند به خاطر آن حیثیت عربی که داشتند، تمایل پیدا می‌کنند که این عقده سرکوب شده را در یک جایی بروز بدهند و بنابراین تمایل به مهاجرت پیدا می‌کنند و بخشی از آن‌ها به عراق می‌آیند که در رأس آن‌ها یمنی‌ها هستند و بزرگترین قبیله یمنی ربیعه است با شاخه‌های متفاوتش؛ این‌ها کسانی هستند که بعدها در مناسبات بین قریش و امام علی(ع) بزرگترین طرفداران ایشان هستند و بعدها هم حادثه خوارج را خلق می‌کنند، به همین دلیل علاقه داشتم این بخش تاریخ را گزارش بدهم. تاریخ نگاران تأکید می‌کنند که این‌ها یک‌سری

حملات بدون برنامه‌ریزی را به امپراطوری ایران دارند، امپراطوری ایران این حمله‌ها را ناشی از آشفتگی‌های قبیله‌ای می‌داند نه زیرسر دولت مرکزی مدینه، به این معنا که دولت نسبتاً متمرکز در مدینه مستقر شد و توانسته معارضان را به حاشیه براند و این‌ها به خاطر این‌که بتوانند تثبیت بشوند در حواشی به این حمله‌ها دست می‌زدند. امّا این حمله‌ها خیلی زود توسط سیاست‌های عمر به سیاست دولت اسلامی تبدیل شد و به این ترتیب خالدبن ولید، سعد، ابوعبیده ثقفی و تعدادی از انصار به میدان می‌آیند و حادثه قادسیه به وقوع می‌پیوندد. در آن‌جا ـ بین این قبایل ـ مسائلی وجود دارد، مهمترین مسأله این است که قبایل ربیعه و دیگران که تحت عنوان ارتداد مطرود شده‌اند از جنگ قادسیه دو نتیجه می‌گیرند، یکی این‌که تا حدی خودشان را در پیکره نظام اسلامی قرار می‌دهند و تطهیر می‌شوند یعنی این‌که دیگر به عنوان مرتد نیستند، بلکه مجاهد تلقی می‌شوند؛ مسأله دیگر این است که این‌ها سعی می‌کنند که آن برتری قریش در مرکز شبه جزیره را در این‌جا شاهد نباشند ـ در کوفه ـ بنابراین قریش هرگز نمی‌تواند به کوفه مسلط شود بلکه تمایل پیدا می‌کند که از دعوای قبائل خارج و جدا شود و به عنوان فرمانده جناح ربیعه به سمت شامات رفته و آن‌ها را فتح کند و بدین ترتیب در آن‌جاها نیروهای قریش مستقر می‌شود. اگر این بحث را به عنوان مقدمه در نظر بگیرید، به نظر می‌آید که کوفه با این مجموعه نیروهایی که از زمان ابی‌بکر جزو معترضین بودند و تحت عنوان مرتدین زیر فشار قریش قرار داشتند و الان به عنوان یک عضو مؤثر جامعه اسلامی که جیش الاسلام را رهبری می‌کنند شکل می‌گیرد، می‌توانند موقعیتی را برای خودشان ایجاد و آن فرصت ازدست رفته را جبران کنند.

در این موقع یک اتفاق در عربستان همینطور در کوفه روی می‌دهد و آن این است که طبق قوانین اسلامی، سواد عراق بین این قبایل تقسیم می‌شود؛ قریش همچنان به دیده تحقیر به این‌ها نگاه می‌کند و این‌ها به دیده خصمانه به قریش می‌نگرند.

وقتی که حضرت تحت حمایت کوفیان قرار می‌گیرد ظاهراً از پیش‌تعیین شده بود که قریش باید از چنین رهبری، دست بکشد به نظر می‌آید که ریخت‌بندی‌های قومی چنان شکل گرفته بود که هرکس این کار را می‌کرد، این اتفاق می‌افتاد، یعنی یا باید قریش از این

رهبر حمایت می‌کرد و یا کوفه حالا چون کوفه حامی شده، شهرهای حاشیه‌ای هم از کوفه حمایت می‌کنند امّا در موقعیتی نیستند که بتوانند با آن‌ها یکدل شوند چون اتحاد قومی ندارند و قبایل متقاوت هستند، با این وضعیت در زمان عمر ما شاهد نظم جالبی هستیم، یعنی عمر اجازه برتری زیاد به قریش نمی‌دهد و تنها سهمی از غنایم یا مالیات این منطقه را به عنوان بیت‌المال برای قریش در مدینه تقسیم می‌کرد. امّا در زمان عثمان اتفاق عجیبی افتاد و آن این‌که قریش سعی می‌کنند اموال سواد را بخرند و بعد از در آمد سالیانه آن‌ها پول بگیرند و دوباره این‌ها را بر اساس سابقه در اسلام و نسبت با پیغمبر بین قریش تقسیم کنند، به این ترتیب این‌ها هم دچار ضرر مادی می‌شوند به هر حال حدود ۱۰ الی ۱۵ سال به نظم جدید عادت کرده بودند، و هم دوباره آن حیثیتشان جریحه‌دار می‌شود یعنی این‌ها مجبورند دوباره به نیروهای تحت امر قریش تبدیل شوند، یعنی زیر فرمان قریش کشاورزی کنند و در خدمت آن‌ها قرار بگیرند، بنابراین در زمان عثمان است که قریش بر ساختار اداری و مالی کوفه مسلط می‌شود و این اعتراضات شکل می‌گیرد و انصار هم یکایک استعفا می‌دهند ـ چون تعدادی از انصار در کوفه ساکن بودند، به این دلیل که عمر می‌خواست از بزرگان انصار در کوفه و در جنگ قادسیه داشته باشد، ثانیاً مزاحمین انصار را از مدینه دور کند و این برایش جالب بود که بتواند این کار را انجام دهد. به این ترتیب انصار که تا حدی حلقه رابط دولت مرکزی با کوفه بودند، به مرور شکسته می‌شدند و در واقع کوفه آبستن حوادث ضد قریش می‌شود؛ لذا در انتخاب حضرت علی(ع) با پارادکس‌های خیلی بزرگی مواجه است؛ از یک طرف به انتخاب علی(ع) تمایل دارد چون قریش تا حدی دچار شکاف داخلی بود، یعنی شیعیان و بنی‌هاشم و بعضی از بنی‌عباس، هر چند که این‌ها اپوزسیون بودند، کوفه سعی می‌کند با تکیه بر اپوزسیون مدینه و با استناد به همان مباحث قریشی بتواند تا حدی خودش را احیا کند، امّا باز هم تردید دارد که مبادا دوباره گول بخورد در نتیجه اتفاق عجیبی می‌افتد اولاً حضرت علی(ع) از حمایت قریش بی‌بهره می‌شود ثانیاً تعدادی از قریش که در کوفه هستند با بدبینی مردم آن‌جا مواجه می‌شوند برای نمونه سخن اشعث است که می‌گوید برای من بسیار گواراست که طرف مذاکره ما عمروعاص و ابوموسی اشعری باشد چون از قریش نیست، به این ترتیب به نظر می‌آید که کوفه بعد از مدتی از حمایت علی(ع)

طرفی نبندد و بنابراین سعی می‌کند از این موضع حمایتی به وضع مخالفتی تغییر وضعیت بدهد. حال در این گیر ودار موضع حضرت چگونه است و بعضی استراتژی هایش چگونه موفق و بعضی دیگر چگونه خنثی می‌شود؟ این‌ها اگر مورد کاوش قرار بگیرد شاید جالب باشد. این خلاصه فرضیه‌ای بود که احساس کردم شاید بشود به عنوان عوامل بحران در دولت حضرت علی(ع) به آن پرداخت. کمتر هم از طرف شیعه به این پرداخته شده یا من خبر ندارم. البته تعدادی از اهل سنّت به این مباحث پرداخته‌اند ولی شیعیان از بعثت یا میلاد حضرت رسول(ص) شروع می‌کنند تا سال یازده هجری و بعد از آن هم از لحاظ تاریخ سیاسی کمتر پیش‌می آیند.

قاضی‌زاده: نتیجه می‌شود که افراد سرشناس در جامعه و حکومت خیلی مؤثر نبوده‌اند و بیشتر ساخت‌های اجتماعی دارای تأثیر بوده است.

فیرحی: ساخت‌های اجتماعی چنان قدرتی داشت که این کار را می‌کرد، امّا تدابیر انسانی بعضی مواقع می‌تواند فائق شود و بعضی مواقع نمی‌تواند براین فروپاشی فائق شود.

سلطانی: در زمان عمر برای حفظ تعادل بین بنی‌هاشم و مخالفانشان خلیفه دوّم امویان را بیشتر به بصره و طرفداران بنی‌هاشم را بیشتر به طرف کوفه گسیل می‌داشت؛ بعد از حاکمیت امیرالمؤمنین هم طلحه و زبیر با توجه به این نکته روی بصره پافشاری می‌کنند زیرا که بصره سرزمینی بود که اخراجی‌ها و تندروهای بنی‌امیه در آن‌جا بودند.

فیرحی: ولی در کوفه اختلاف سر دعوای ارتداد بود که بنی‌هاشم موضع گرفت بودند و از این زمان بین ربیعه و بنی‌هاشم این علقه پیدا شده بود که می‌شود گفت شاید این باعث الفت ربیعه با امام علی(ع) شد.

سلطانی: گزارش دیگری داریم که فرماندار کوفه به عمر نامه‌ای می‌نویسد و از افراطی‌ها و تندروی‌های بعضی از افراد آن‌جا شکایت می‌کند، عمر در جواب می‌نویسد آن‌ها را به جنگ با کفار بفرست، این می‌رساند که افرادی که آن‌جا بودند یک تیپ ناراضی بودند، نظام حاکمیت مدینه راهش را در این می‌دید که این‌ها را مشغول کند. بعدها عثمان می‌نویسد که آن‌ها را به طرف آذربایجان بفرست؛ این می‌رساند که کوفه در

آغاز هم اعتراض داشته است؛ حتی توبه اصحاب ردّه را در این شکل می‌پذیرفتند که دین‌داری خودشان را در مبارزه با کفار نشان دهند که خود اشعث یکی از آن کسانی است که در درگیری با کفار آذربایجان و ایران ثابت می‌کند که حالت ردّه‌ای ندارد و حکومت مرکزی را قبول دارد چون اشعث از کسانی بود که مدعی بودند مرتدّ شده است.

قاضی‌زاده: سؤال اصلی جلسه ما بحث مفیدی است. بالاخره نمی‌شود خیلی از وقایع دوران حضرت را به خود ایشان منتسب کرد. و شاید تعبیراتی که امام(ع) به هنگام به دست گرفتن حکومت داشتند مثل «دعونی و التمسوا غیری، امراً ذات الوان، انی لکم وزیراً خیرٌ لکم من ان اکون امیراً» نشانگر این است که شرایط زمامداری دشوار است، و علی (ع) چنین مشکلاتی را می‌دیدند. این بحث‌ها اگر به سرانجامی برسد بالاخره نوع موضع‌گیری‌های حضرت را در چنین شرایطی و این‌که دوگروه مخالف بودند و این‌که چگونه از مدینه هجرت کرد و چگونه راضی شد یک طرف را رها کند و طرف دیگر را بگیرد تا حدودی روشن می‌نماید.

مهریزی: چند سؤال برای من پیش‌آمد اولاً آن چیزی که می‌خواستند بگویند با منظور نهایی ایشان سازگاری نداشت، ایشان می‌خواستند کارکرد متفاوت قبیله در زمان پیامبر(ص) و حضرت علی(ع) را بگویند یعنی آن زمان سیستم قبیله‌ای متناسب با پیامبر(ص) بود ولی این دوره با حضرت علی(ع) یک دوره موافق بوده و یک دوره موافق نبود ولی در هر دو صورت توده‌ها، کارساز نبودند. آن‌چه در نظام اجتماعی کارساز بود در واقع مرکزیت قبیله بود و رأس القبیله و این در هر دوره بوده است چه زمان پیامبر و چه زمان حضرت علی(ع) علی‌ای حال توده‌ها نبودند که تعیین کننده باشد، آن رئیس قبیله اوّل به خاطر تقابل با قریش با حضرت همکاری می‌کرد بعد، از حضرت جدا شدند و به دنبال آنان، مردم عامی و عادی برگشتند سؤال دوّم این‌که فرض می‌کنیم با همین وضعیت ربیعه و شاخه‌های منشعب از آن به خاطر تقابل با قریش به حضرت؛ متمایل شدند چطور شد که برگشتند؟ ما می‌خواستیم فروپاشی را توجیه کنیم، شما اقبال این‌ها را با این زمینه سابق نشان دادید امّا علت ادبار این‌ها که بحث اصلی ما بود گفته نشد. سؤال سوم این‌که بخشی از حرف‌هایی که از خود حضرت نقل شده (شاید بشود گفت)

با این تحلیل ناسازگاری دارد. تحلیل ایشان نشان می‌دهد که دعوای قبیله‌ای و در بین سران آنهاست ولی در کلمات حضرت شاید بحران اجتماعی را نشان بدهد و این‌که حقوقی پایمال شده هم وجود دارد، یعنی لا اقل برای این هم بخشی باید در نظر گرفت، که توده‌هایی بودند ـ چون شورش گرها همه شان کوفی‌ها نبودند، از مصر، مدینه و... آمدند ـ آسیب دیده از بی‌عدالتی عثمان که به صحنه آمدند می‌توان گفت این شرایط اجتماعی اوضاع و احوال را برای دعواهای جناحی آماده کرده بود ولی آن‌چه بیشتر آن فضا را پیش‌آورد و حضرت به حکومت رسید، یک نوع اعتراض توده‌ای بود نه صرف جناح‌بندی‌های قبیله‌ای و سران قبایل.

اسفندیاری: من نکته چندانی ندارم، فقط در تکمیل سخنان دوستان عرض کنم که این نوع ورود به بحث و با این چشم‌انداز حکومت حضرت را بررسی کردن به نظرم جالب و خوب است، قطع نظر از اینکه با نتایج این تحلیل موافق باشیم یا نه؛ سابق بر این، کسانی که تاریخ و تراجم رجال را می‌نوشتند فردی را از بُعد آثار و احوال مورد بررسی قرار می‌دادند و به محیط روزگارش توجهی نمی‌کردند، در ایران، سعید نفیسی نخستین فردی بود که این شیوه را در حکومت بیان کرد؛ اگر کسی مثلاً فیلسوف باشد و افکار انتزاعی داشته باشد می‌توان زندگی و افکار او را جدای از زمان و مکانش بررسی کرد؛ امّا ارزیابی کارنامه سیاست مداران و آنهایی که جنبه‌های کاربردی زندگیشان قوی و بارز بوده است، باید محیط روزگارشان حتماً بررسی شود، آن‌ها به هیچ وجه در خلاء نبوده‌اند، باید مشخص شود که چه مقدار مقتضی موجود و چه مقدار مانع مفقود بوده یا نبوده است لذا تحلیل واقعگرا به این صورت است که بگوییم این‌ها در چه ظرفی حرکت کرده‌اند؛ تا محیط روزگار یک متفکر یا یک مصلح را نشناسیم، نمی‌توانیم افکارش را خوب ارزیابی کنیم و بسنجیم.

درباب نظام قبیله یک نگرش این است که تاریخ را قهرمانان ساخته‌اند، توده‌ها هیچ کاره بوده‌اند، نقطه مقابل این نظر مکتب مارکسیسم است که خیلی به توده‌ها اصالت می‌دهد که هر کاری کردند، مردم کردند، یکی هم این نظر که تاریخ را قهرمانان ساخته‌اند و هر انقلاب و حرکت و جنبشی با اتکاء به قهرمانان بوده است احادیث هم شاید در

تأیید این باشد که «الناس علی دین ملوکهم» یا «الناس بامرائهم اشبه منهم بآبائهم». در تاریخ اسلام هم همیشه این‌گونه بوده که بزرگ یک قبیله یا زعمای آن تصمیمی می‌گرفتند همه مردم را به دنبال خودشان می‌کشاندند مردم همه به دلیل تنگناهای معیشتی و هم به لحاظ اعتماد و اطمینانی که به فرد و رئیس آن قبیله داشتند در پی آن‌ها می‌رفتند.

فیرحی: این دیدگاه تأییدآمیز است.

قاضی‌زاده: شما رأیی اختیاری نکردید.

اسفندیاری: بله، من هیچ رأیی را اختیار نکردم، اصالت خلق و توده، قهرمان تاریخ را مردم می‌شمارد. امّا بینش دیگری هست و درست است به هر حال ما مخلص مردم هستیم، امّا آن‌چه که تاریخ را ساخته و جلو برده قهرمانان بوده‌اند و این‌ها نقش داشته‌اند، این قهرمانان چه کسانی بوده‌اند؟ قطع نظر از مثبت و منفی بودن شخصیت آنان همیشه رؤسای قبایل، بزرگان و ملاء بوده‌اند.

امینی: به نظرم می‌رسد که افراد و توده‌هایی که زمان حضرت علی (ع) وجود داشتند چه در کوفه و مدینه و بصره، در عین این‌که اعتراضی به بحث قبیله‌گرایی بود، در حقیقت اعتراض به حاکمیت یک شاخه از قریش بود که اکثریت پست‌های زمان عثمان در دست آنان یعنی شاخه اموی بود و شاخه‌های دیگر قریش به حساب نمی‌آمدند. اعتراضات توده‌ای به نظرم یک عاملش، همان عامل قبیله‌ای در شکل عام است یعنی اختلاف بر سر حاکمیت قریشیان و غیر قریشیان و به طور ریزتر شاخه خاصی از قریشیان که این شاخه خاص از قریش در شهری مثل مدینه (با این‌که حاکمیت در دست قریش بود) مخالفت ایجاد می‌کرد، غیر از این‌که در خود مدینه، ساختار مدینه مال قبایل غیر قریشی بود، یعنی قریش از بیرون آمدند و حاکم مدینه شدند؛ جهت دیگر این‌که خود بقایای اهل کتاب که یا با زور اسلام آوردند یا واقعاً اسلام آوردند یا خود قبیله اوس و خزرجی که صاحبان اصلی مدینه بودند و بعد از حاکمیت قریشیان عملاً از قدرت کنار گذاشته شدند، بخشی از نیروی مخالف را شکل دادند، نکته بارزی که وجود دارد همان عدم اطمینان به کل قریشیان است یعنی قبیله‌های غیرقریشی کلاً به قریش با نگاه تردید می‌نگریستند و وقتی هم با یکی از شاخه‌های قریش هماهنگی می‌کردند، احساس

می‌کردند این شاخه نسبت به شاخه‌های دیگر امتیازاتی دارد مثلاً این‌که نگرش‌های ارزشی دارد که نماد آن شاخه بنی‌هاشم باشد. در علل ارتداد همین اشعث مطرح می‌کند که عقیده‌اش این بود که نبوت پیامبر ابزاری بود برای حاکمیت قریش بر دیگران، حال که پیامبر رحلت کرده بهانه‌ای می‌جوید تا از آن حاکمیت بیرون بیاید، حتی ایمان آوردن نامبرده نسبت به پیامبر روی این حساب بود که بتواند در قدرت شریک شود، و وقتی که شریک نشد برمی‌گردد، در مراحل بعدی هم همینطور است هر جا که احساس می‌کند حضورش در بین مسلمان‌ها زمینه‌ای است برای رسیدن به حاکمیت و قدرت به آنان ملحق می‌شود و الا برمی‌گردد. این تیپ افراد رؤسای قبایل غیر قریشی بودند که به این حاکمیت به عنوان حاکمیت قریش نگاه می‌کردند، البته این بدین مفهوم نیست که در بینشان به طور کلی ایمان وجود نداشت، بلکه رهبران آن‌ها بیشتر با این نگرش به حاکمیت نگاه می‌کردند که حاکمیت، حاکمیت قریش است لکن با صبغه دینی.

این تعریفی که وجود دارد که تاریخ را قهرمان‌ها می‌سازند و یا توده‌ها، به نظرم می‌رسد در همین تعریفی که آقای فیرحی کردند خود ساختار قبیله‌ای خیلی مد نظر قرار گرفته نشده است. در ساختار قبیله‌ای بر حسب ظاهر، قهرمان رئیس قبیله است و تاریخرا او می‌سازد، لکن رابطه بین رئیس قبیله و اعضای آن، آن قدر پیچیده است که از همدیگر تفکیک‌پذیر نیست یعنی درست است آخرین حرف را رئیس قبیله می‌زند، امّا او هم آخرین حرف را نمی‌زند بلکه او را همین ساختار اجتماعی رئیس قبیله می‌کند و لذا می‌بینیم وقتی رئیس قبیله‌ای فرزندش رئیس قبیله می‌شود او، نفوذ دارد، امّا برادرهای دیگرش چنین نفوذی را ندارند. این فرد روی ساختار حرف می‌زند نه این‌که آن کس که در رأس ساختار نشسته، بگوییم که قهرمان حرف می‌زند؛ در جریان صدر اسلام بیشتر ساختار قبیله‌ای بود که حرف آخر را می‌زند نه تک‌تک افراد.

به نظرم بایستی سه قضیه و فرضیه مطرح شود که: در بعضی از جاها تاریخ را یا قهرمانان می‌سازند، در بعضی جاها توده‌ها این نقش را دارند و خیلی جاها (خصوصاً در گذشته)، ساختار قبیله‌ای یا ساختار اجتماعی بود که تاریخ را می‌ساخت. در جریان صدر اسلام بین قهرمان و ساختار اجتماعی نوعی هماهنگی ایجاد شده بود، یعنی پیامبر

اکرم(ص) به عنوان قهرمان توانسته بود از این ساختار اجتماعی خاص بهترین استفاده را بکند.

مهریزی: بحثی که ایشان مطرح کرد، استیفای مسأله نبود و الا این یک بحث خیلی کلی‌تر در فلسفه تاریخ است که ده الی پانزده عامل گفته‌اند، یعنی فقط دائر بین قهرمانان و توده نیست که ما فرض سوم را اضافه کنیم. حدود ۱۸ عامل می‌گویند بعضی تلفیقی می‌گویند بعضی تک عاملی می‌گویند، اگر بخواهیم از این زاویه نگاه کنیم بحث را باید خیلی گسترده‌تر مطرح کرد.

اسفندیاری: من حرفم این است که ایشان آن دو عامل را که مطرح کردند با این دو عامل نمی‌شود به سراغ تحلیل قضایای زمان پیامبر(ص) و امیرالمؤمنین(ع) رفت و نتیجه مناسب را گرفت.

مهریزی: می‌خواهم بگویم ایشان دنبال استیفاء و استقراء نبودند.

اسفندیاری: در زمان پیامبر(ص) قهرمان وجود داشت و ساختار اجتماعی، در زمان امام (ع) بیشترین نقش را ساختار اجتماعی ایفاء کرد گرچه در جنبه دیگرش، مثلاً معاویه را می‌شود به عنوان هماهنگی بین ساختار اجتماعی و قهرمان در نظر گرفت؛ امّا در قسمت دیگر به نظر می‌رسد که نظام اجتماعی که‌گونه‌ای در هم و برهم شده بود که قهرمان نمی‌توانست نقش داشته باشد و حضرت نتوانست شرایط را به‌گونه‌ای کند که تمام این ساختار در جهت اهداف خودش باشد و ساختار اجتماعی خودش را بر رهبر تحمیل کرد.

صرامی: من هم سخن زیادی ندارم ولی یک سؤال کلی از اوّل راجع به بحث آقای فیرحی به ذهنم آمد که اگر جواب داده نشد، بحث ترتیب و نظم خودش را از دست می‌دهد؛ یک وقت ما دنبال عوامل فروپاشی و عدم استقرار حکومت هستیم و به طور آزاد بررسی می‌کنیم که چه عواملی دخیلند ولی گاهی بر اساس یک تئوری و عنوان خاص وارد بحث می‌شویم؛ بحث جناب آقای فیرحی ظاهراً از قسم دوّم است، یعنی به عنوان این‌که ساختار نظام قبیله‌ای چه تأثیری در این مسأله داشته بحث را شروع می‌کنند، وقتی بحث این‌گونه است باید ابتدا مشخص کنیم که ساختار قبیله‌ای چیست و چه

خصوصیاتی داشته تا در ضمن بحث بر اساس ساختار تعریف کرده و مشخص شده، عوامل را بررسی کنیم. درست است که احصاء همه عوامل مدنظر نیست ولی چون عنوان و جهت بحث این است که ساختار قبیله‌ای در این موضوع شکافته شود طبعاً اوّل باید تعریف شود و ثانیاً آن قسمت از ساختار که در عوامل تأثیر داشته، مشخص شوند و در اطراف آن‌ها تحقیق صورت بگیرد کما این‌که ما عنوان بحث را قبیله قرار بدهیم و بعد یک‌سری تحلیل‌های اجتماعی ـ سیاسی را پیرامون آن مطرح بکنیم و جهتش مشخص نباشد که چیست، این به نظرم نظم و ترتیب بحث را به هم می‌زند، الان من در سخنان ایشان دقت کردم هیچ جا اشاره‌ای به خصوصیت یا خصوصیات قبیله‌ای که در موضوع بحث تأثیر مشخصی داشته باشد نکرده است، تنها مورد این بود که رئیس قبیله در زمان پیامبر(ص) ایمان آورد و افراد دیگر هم که تابع او بودند ایمان آوردند، به نظرم اگر اصلاً بحث قبیله را هم مطرح نمی‌کردیم، باز هم اینگونه بود مخصوصاً در زمان‌های قدیم (و شاید الان هم همین‌گونه باشد) مثل همین که بعضی دوستان می‌گویند که مردم تابع دین ملوکشان هستندی، وقتی رئیس آن کشور یا قسمت ـ حال نظام قبیله‌ای باشد یا غیر قبیله‌ای ـ ایمان می‌آورد بقیه هم ایمان می‌آورند. مشخص نشده که مثلاً خصوصیتی از نظام قبیله‌ای، باعث این رخداد شده باشد. بقیه حوادث هم که الان ذکر کردند و جالب بود، بر اساس این محور که قبیله تأثیر داشته، نبوده است. اگر ما عنوان قبیله را از کل تحلیلی که ایشان ارائه دادند بگیریم فکر نمی‌کنم هیچ ضرری به کل آن بحث وارد شود؛ چون یک عده‌ای مرتد شدند و درجایی جمع شدند (که اتفاقاً قبایل مختلفی بودند) و عده‌ای دیگر در یک شهر دیگر به یک نحوی از لحاظ تاریخی تقابلی داشتند؛ آن‌ها هم که در مدینه و مرکز بودند همه شان از یک قبیله نبودند، آنهایی که در مدینه بودند و از حضرت علی پیروی نمی‌کردند و یا به نحوی با حکومت ایشان ضدیت می‌کردند، باز هم دلیلی وجود ندارد که براساس قبیله تصمیم می‌گرفتند ـ هم نقل‌های تاریخی شان و هم شکل اجتماعی که در آن زمان بوده ـ چیزی به صورت قبیله‌ای نبوده که آن‌ها را وادار کند که از حکومت علوی پیروی نکنند؛ یا کسانی که در کوفه بودند، یک زمان پیروی بکنند و یک زمان دیگر پیروی نکنند، اتفاقاً آنهایی هم که در مدینه بودند قبایل مختلفی بودند، قریش بودند، انصار بودند، ممکن است کسی در یک جریانی باشد و فردی دیگر قبیلهٔ او

در جریان دیگری باشد، پس بیاییم قبیله را تعریف کنیم و بعد خصوصیات و تأثیرش را در این بحث مشخص کنیم و بعد بگوییم که آیا نظام قبیله‌ای بوده که این حوادث را رقم زده یا عوامل دیگری؛ یا اگر نظام قبیله‌ای بوده، حدّ تأثیر و نوع تأثیرش در جریانات خاصی که رویداده، مشخص شود.

قاضی‌زاده: به نظر من تفاوت عمده‌ای بین دولت نبوی و دولت علوی وجود دارد پیامبر(ص) پرچم‌دار یک انقلاب بودند و انقلاب اگر چه ایجادش دشواری‌های خاص خودش را دارد، امّا تصمیم‌گیری‌های بعدی به لحاظ این‌که بر ویرانه‌های نظام قبلی بنا می‌شود و توقعی نیست که ساختار قبلی را حفظ کند، خیلی راحت‌تر است؛ نه شبیه‌سازی صورت می‌گیرد و نه بنابراین است که کسانی که قبلاً کاره‌ای بودند، حالا کاره‌ای باشند؛ ولی در دوران حضرت(ص) دو مشکل هست: یکی این‌که امام (ع) عملاً یک اصلاحگر بودند تا انقلابگر و این نکته معلوم می‌کند که این دوران سی الی سی و پنج سال، باعث زمینه‌هایی می‌شود که دولت علوی را با مشکلات زیادی روبرو می‌کند؛ این بحث قبیله اگر همه بحث و علت نباشد، ولی در هر حال قبیله یک امتیازهای اجمالی در آن زمان داشته، خصوصاً این‌که یک تعاون و سخت‌گیری قبیله‌ای در به دست آوردن و حفظ قدرت بوده مانند شیوه‌ای که قریش در دوران عثمان داشتند؛ نکته دیگری که شاید در تحلیل‌ها بیشتر مؤثر باشد گسترهٔ بیشتر حکومت اسلامی در زمان حضرت علی(ع) است.

صرامی: اگر تحلیل جامع می‌خواهیم باید به طور مشخص بگوییم تأثیرش چه بوده، بله من هم قبول دارم که قبیله یک تأثیراتی داشته، ولی مهم این است که خصوصیات را ذکر کند و تأثیراتش را بگوید.

قاضی‌زاده: موارد قابل توجهی در صدر اسلام می‌بینم قبیله‌ای یا باهم ایمان می‌آورند و یا ایمان نمی‌آورند. برخوردهایی که می‌شده معمولاً این‌طور بوده یا فروپاشی یا صلح‌ها و جنگ‌هایی که در قدیم بوده؛ نکته دوّم این‌که این‌ها در تعامل قدرت تأثیر داشته‌اند.

مهریزی: این‌که ایشان گفتند فی الجمله، ما باید یک حدّ و مرزی برایش مشخص کنیم

چون، فی الجمله، را قبول داریم، و صد در صد را هم هیچ کس نمی‌تواند قبول کند، حالا میان تأثیر فی الجمله و بالجمله باید به یک چیز مشخص و معینی برسیم که جواب بدهد.

فیرحی: ما یک فرضی را که مطرح می‌کنیم، درست است که این فرض صددرصد جواب نخواهد داد؛ امّا باید به لحاظ روش تصور کنیم که حداقل این فرض کاملی است بعد ببینیم که چقدر ظرفیت دارد. برای جلسه بعد (اگر بخواهیم بحث کنیم) موضوع تکیه بر مسأله نهادی قبیله، مهم است. ظاهراً در قبیله اشخاص خیلی مهم نبودند درست است رأس القبیله مهم بود، ولی توده هم خیلی مهم نبودند؛ امّا نهاد قبیله به‌گونه‌ای بوده که یک پتانسیلی ایجاد می‌کرده و این بحثی است که می‌طلبد به آن بپردازیم. حتی در نهج‌البلاغه بوی این بحث استشمام می‌شود که حضرت جایی در مدینه ندارد، می‌گوید: به من گفتند قدرت حقّ تو باشد برای ما فرقی نمی‌کند، ناحقّ هم باشد برای ما فرق نمی‌کند، یعنی نه از تو دفاع می‌کنیم و نه مخالفتی می‌کنیم. بعد حضرت می‌فرماید من به پشت سرم برگشتم و دیدم غیر از خانواده خودم کسی نیست و دلم سوخت که آن‌ها بی‌خود در مدینه کشته شوند و بعد آهنگ هجرت را می‌زند... این زمانی است که حضرت می‌خواهد جنگ جمل را پیش‌ببرد ـ

سلطانی: فرضیه‌ای که آقای فیرحی مطرح کردند ممکن است به ذهن آقایان برسد که این فرضیه، فرضیه درستی نیست یا ناقص است، یا ممکن است بگویند که فرضیه درستی است. به نظرم می‌رسد که کار را تنها به عهده آقای فیرحی نگذاریم.

مهریزی: مطلبی که مورد قبول است یک کلی با مصادیق مختلف است و الآن بحث ما روی مصداق است. یعنی آن چیزی که ایشان می‌فرماید این است که شرایط اجتماعی تأثیر دارد، سراغ عوامل انتزاعی نمی‌رویم حال اعم از این‌که این شرایط اجتماعی، ساختار قبیله باشد یا چیز دیگر؛ این چیزی که ایشان به عنوان قبیله مطرح کرده‌اند مصداقی برای این کلی است نه منحصر به آن؛ بنابراین هر مقدار دلایل اثبات یا نفی فرضیه را به دست بیاوریم، بهتر نتیجه می‌گیریم.

فیرحی: نتایج ایدئولوژیک هم برای ما دارد؛ بسیاری از مباحثی که ما به زمان حضرت علی (ع) نسبت می‌دهیم از آشفتگی‌ها و... . بر اساس درستی این فرضیه‌ها، در اختیار و

کنترل ایشان نبوده است.

قاضی‌زاده: نخست بحث تأثیر ساختار قبیله‌ای در صدر اسلام، به ویژه از دوران پیامبر و سپس تبیین دیدگاه‌های حضرت علی(ع) درباره جایگاه قبایل موضوع بحث جلسه آینده خواهد بود.

فیرحی: من روی دو محور بحث می‌کنم، یکی خطاب‌های حضرت به قریش به عنوان یک قبیله و نیز خطاب‌هایی که به اهل کوفه دارد که یا مذمت می‌کند یا دفاع و این خطاب‌ها ظاهراً صبغهٔ قبیله‌ای دارد.

فیرحی: در نهج‌البلاغه (هر چند مباحث آنگونه که تئوری بافی می‌شود وجود ندارد) امّا در آنجا بحث قریش و کوفه جدی است، حضرت یک نوع تقابل را مورد اشاره قرار می‌دهد، بعنوان مقدّمه بگویم که به نظر می‌آید ماهیت قبیله در عربستان، نظمی داشت که این نظم، ظاهراً متناقض بود و آن اینگونه بود که در شرایط عادی، قبیله در درون خود تمایل به آزادسازی و برابری‌طلبی اعضایش داشت، هر چند قبیله را از لحاظ عناصرش به سه بخش تقسیم می‌کردند: رئیس، شرکاء و اعضاء عادی و ضمیمه‌ای هم به آن الحاق می‌شد به نام بیگانگان، بردگان و... . امّا در شرائط اضطرار یا شرایط هویتی که احساس می‌شد هویت قبیله دچار خطر می‌شود؛ بلافاصله تمایلات اقتداری خودش را نشان می‌داد و عملاً همه چیز در دست رئیس قبیله جمع می‌شد. در حالت عادی روحیه آزادمنشانه و تساوی بین رئیس و افراد عادی برقرار بود، امّا در شرائط اضطرار همه چیز به تصمیم رئیس قبیله یا حداقل شرکاء منوط می‌شد. ما این وضعیت را در قریش هم می‌بینیم که وقتی در حالت عادی بودند، تمایل به تکثر پیدا می‌کردند و اختلافات درونی زیاد می‌شد؛ حتی این اختلافات در آثار حضرت علی(ع) هم بیان شده است وقتی از بنی مخزوم صحبت می‌کند و بنی‌هاشم را با آنها مقایسه می‌کند و بعد فضایلشان را می‌گوید و دسته‌های مختلف قریش را بیان می‌کند. امّا در ایام رده، همه قریش به مشت آهنین تبدیل شدند تا جایی که اختلافات خیلی جدی بنی هاشم هم نادیده گرفته شد. با توجه به این مقدّمه اگر سلسله مراتب قبیله را در زمان حضرت علی(ع) بررسی کنیم، همین که اختلافات زمان عثمان به وضعیت بحرانی می‌رسد، قبیله هویت بسته پیدا می‌کند و

طلحه و دیگران که به حضرت رأی می‌دهند به مرور به یک هویت قریشی تبدیل می‌شوند که در مقابل غیر قریش موضع می‌گیرند، تا جایی که حضرت احساس می‌کند که یا باید از این نگرش عمومی قبیله دور بیفتد و به طور کلی، قبیله را از دست بدهد، یا در آن حل شود، بنابراین تقابل بین قریش و غیر قریش قطعی می‌شود و اگر حضرت در شرایطی مجبور است که غیر قریش را برگزیند، علی‌القاعده باید دور قریش را خطّ بکشد؛ این هم در نهج‌البلاغه در دو سه موضع دیده می‌شود: وقتی که حضرت از مدینه خارج می‌شود به مردم کوفه امید دارد، شکایت‌هایش از قریش خیلی جدی و صحبت‌هایش با کوفه مهربانانه است، «اللهم انی استعدیک علی قریش و من اعانهم (سخن از قبیله است، نه شخص) فانهم قدقطعوا رحمی فاکفؤا انائی و اجمعوا علی منازعتی حقاً کنت اولی به من غیری و قالوا الاّ ان فی الحق أن تأخذه و فی الحق ان تمنعه فاصبر مغموماً او متأسفاً...» می‌فرماید: تمامی قریش من را ترک کردند، نه یکی دو نفر، و اگر یکی دو نفر هم در رکاب حضرت هستند، این‌ها دور افتاده‌های قریش هستند؛ لذا سرنوشت دولت حضرت را باید سرنوشت تقابل قریش و غیر قریش حل می‌کرد؛ یا اینکه ایشان می‌توانست به گونه‌ای از این اختلاف استفاده کند که این هم امکان نداشت، چون این اختلاف را امام خلق نکرده بود و بمرور در طول تاریخ شکل گرفته بود، بعد می‌فرماید: «... فنظرت فاذا لیس لی رافد و لاذاب و لامساعد الاّ اهل بیتی فضننت بهم عن المنیة» ـ منیة یعنی بی‌خودی تلف شدن ـ این نشان می‌دهد که حضرت به کوفه امیدوارانه نگاه می‌کند. حضرت احساس می‌کند داستان بصره زیر سر قریش است لذا طوری حرف می‌زند که از یک طرف افسوس است و از طرف دیگر حیرت؛ چون نیروی بزرگی از دست حضرت بیرون رفته و قابل برگشت هم نیست؛ می‌فرماید: «... مالی و قریش و الله لقد قاتلتهم کافرین و لاقاتلنهم مفتونین و انی لصاحبهم بالامس کما انا صاحبهم الیوم و الله ماتنقم مناقریش الاّ ان الله اختارنا علیهم فادخلناه فی حیزنا...» از اولین روزهای خروجش از مدینه حضرت قریش را از دست رفته می‌بیند می‌فرماید: من از مدینه خارج شدم حالا نمی‌دانم گناهکارم یا بر حقم، من شما را به یاری می‌خوانم، حضرت نمی‌داند به چه دلیل او را گناهکار می‌دانند؟

«الی اهل الکوفه عند مسیره من المدینه الی البصره: امّا بعد فانی خرجت من حیلی هذا امّا ظالماً و امّا مظلوماً و امّا باغیا و امّا مبغیاً علیه و انی اذکر الله من بلغه کتابی هذا لما نفر الی فان کنت محسنا اعاننی و ان کنت مسیئاً استعتبنی». این نامه که خواندم خطابش به مردم کوفه است.

در خطبهٔ دیگر بعد از یک مقدّمه می‌فرماید: «...امّا و الذی نفسی بیده لیظهرن هؤلاء القوم علیکم لیس لانهم اولی بالحق منکم و لکن لاسراعهم الی باطل صاحبهم و ابطائکم عن حقی و لقد اصحبت الامم تخاف ظلم رعاتها و انا اخاف ظلمه رعیتی، استنفرتکم للجهاد فلم تنفروا و اسمعتکم فلن تسمعوا و دعوتکم سراً و جهرا فلن تستجیبوا و نصحت فلن تقبلوا و عبید کارباب علیکم الحکم فتنفرون منها حضرت می‌فرماید: «احثکم علی جهاد اهل البغی فما آتی علی آخرقولی حتی اراکم متفرقین ایادی سب ترجعون الی مجالسکم و تتخادعون عن مواعظکم»، حضرت این صفات را بیان می‌کند ولی این‌که چرا کوفیان این صفات را دارند، توضیح نمی‌دهد، به نظرم این را در خصلت روابط قبیله می‌توان دریافت، احساس می‌شود که باید علت را از پشت سخنان حضرت و از تحلیل روابط قبیله درآورد. سپس می‌فرماید: «ایها القوم الشاهد ابدانهم الغائب عنهم عقولهم المختلفه اهوائهم المبتلا بهم امرائهم صاحبکم یطیع ا... و انتم تعصونه و صاحب اهل الشام یعصی الله و هم یطیعونه» چرا حاکم اینگونه، مورد عصیان قرار می‌گیرد و چرا حاکم آنگونه، مورد اطاعت قرار می‌گیرد، به نظر من یک فرضش مسائل قبیله است حضرت آن‌جا می‌فرماید: که اگر ما صراف باشیم ده تا از شما را به یکی از آنها می‌دهم: «لو و الله ان معاویه صارفنی بکم صرف دینار بدرهم فاخذ منی عشرة منکم فاعطانی رجلاً منهم» و یا اینکه «یا اهل الکوفه منیتم منکم بثلاث و اثنتین صم ذو اسماع...» گوش دارید ولی گوش نمی‌کنید، زبان دارید ولی حرف نمی‌زنید، چشم دارید ولی نمی‌شنوید، مثل شترانی هستید که از یک طرف جمعتان می‌کنم و شما از طرف دیگر پراکنده می‌شوید، بعد حضرت در قالب مثال می‌فرماید که: مثل زنان دچار چندپارگی می‌شوید «...وانی لعلی بینة من ربی و منهاج من نبیّ» چون می‌بینند از کوفه هم جدا شده است و پناه می‌برد به اعتقادات خودش «و انی لعلی الطریق الواضح...» در این موارد که در

نهج‌البلاغه است می‌فرماید: که از قریش کاملاً بریده و امیدهایش نسبت به کوفه ظرف چند ماه تبدیل به یأس شده است، حالا منشأ این امید و یأس را باید بیرون از نهج‌البلاغه جستجو کرد، من فکر می‌کنم که برای این تحلیل و پرسش‌ها باید به روابط قبیله بیشتر نگاه کرد؟

مهریزی: این فرضیه قبیله و روابط آن باید سؤال‌های پراکنده را پاسخ بدهد، مثلاً مردم شام خودشان که‌قریشی نیستند بلکه رؤسایشان قریشی‌هستند،حضرت با مدینه و قریش در افتاد ولی با شام چرا درافتاد؟!، یا کوفه که شامل یک قبیله، نبود، بلکه قبایل مختلفی بودند پس یک نظریه وقتی مطرح می‌شود، باید فراگیر باشد و ابهام‌ها را پاسخ دهد.

فیرحی: موضوع امروز من این است که در خود نهج‌البلاغه می‌توان رگه‌هایی از تقابل قبیله‌ها را دید، درست است که در کوفه تعدد قبیله را می‌بینیم، ولی در یک چیز مشترک هستند و آن این‌که قریش نیستند، اگر ما بتوانیم تقابل‌ها را پیدا کنیم ـ چون بعضی از فرض‌ها این بود که سخنان حضرت روی مسائل قبیله نرفته است و با افراد دارد احتجاج می‌کند ـ می‌شود ابهامها را پاسخ گفت.

صرامی: عتاب حضرت به اهل کوفه دلیل آن نیست که غیر قریش منظور است، یا حتی کوفه به عنوان قبایل خاص خودش مدنظر باشد چون شهر تازه تاسیس شده‌ای است که با شرایط ویژه خودش بوجود آمده و ممکن است بعضی از شرایط قبیلگی را گرفته باشد، ولی یک چیزی است که تحلیل جدایی برای خودش می‌خواهد.

مهریزی: به گفتهٔ شما حضرت یکبار به کوفه خوشبین است و یک مرتبه بدبین می‌شود، نظریه روابط قبیله‌ای باید بتواند دو حالت را توضیح بدهد ولی می‌بینیم اینگونه نیست، حضرت اوائل که دنبال کار بودند فکر می‌کردند که مردم شهر به کمک ایشان می‌آیند ولی بعد به کمک امام(ع) نیامدند، ما چگونه این دو حالت را با روابط قبیله تحلیل می‌کنیم؟!

این مطلب هم که گفتید قریش اوّل با حضرت، آمدند در واقع یک روانشناسی اجتماعی است، مثلاً مردم ایران وقتی جنگ عراق واقع می‌شود یکی می‌شوند، ولی وقتی جنگ تمام شد، هر کس خودش می‌خواهد قدرت را در اختیار بگیرد، و این

اختصاص به نظام قبیله‌ای ندارد.

فیرحی: این روانشناسی اجتماعی چنان بوده که برخاسته از هویت جمعی مدینه و نظام مسلمانان نبود، درست‌است که روانشناسی انسانهاست که در ایام جنگ متحد می‌شوند، امّا چرا قبیله قریش متحد می‌شود، نه قریش و انصار و دیگران به عنوان مسلمان؟

مهریزی: آن جور فرضی که گویای اتفاق نظر است، در ابتدای کار همه هستند از مصر گرفته تا جاهای مختلف که برای حمایت می‌آیند.

صرامی: شواهدی هست که حضرت می‌فرماید: من به خاطر اسلام، سکوت می‌کنم و بعد می‌فرماید: اگر سکوت نمی‌کردم و می‌خواستم حقم را بگیرم، مردم مرتد می‌شدند و اسلام از بین می‌رفت؛ نه این‌که حضرت بفرمایند چون قبیلهٔ ما در معرض خطر بود، گفتم که از حقم بگذرم و در مقابل مرتدین بایستیم. بعلاوه، در مورد مرتدین شواهد حاکی از این است که حضرت مایل نبودند با آنها مقابله بکنند، ابوبکر پیغام داد کسی که می‌تواند مقابل این‌ها بایستد علی بن ابی‌طالب است، عمر استدلال کرد که علی(ع) تمایل به جنگ با این‌ها ندارد؛ بعلاوه اینکه آنها ـ مرتدین ـ مخالف و مرتد سیاسی بودند، نه این‌که از اسلام برگشته باشند، چون ادعا می‌کردند ما حکومت ابوبکر را قبول نداریم، لذا بعید می‌دانم در قضیه ارتداد بتوان بر محور وحدت بخشیدن به قبیله قریش، و حس قبیلگی تحلیل کرد و گفت که عده‌ای می‌خواهند حکومت را از قریش (به عنوان قریش) بگیرند و قریش در مقابل آنها می‌ایستد و حضرت هم طرز تفکرش این‌گونه بوده است، بلکه از شواهد تاریخی و گفته‌های خود حضرت به دست می‌آید که حداقل در قضیه ارتداد محور، قبیله نبوده است.

سلطانی: در ارتداد، راجع به حضرت علی سه مطلب وجود داشت: الف، قریش ب) شاخه مهاجران قریش که ابابکر و عمر در آن بودند و حاکم شده بودند ج) جریان حضرت علی؛ به نظر می‌رسد قریش بر اساس قبیله‌گرایی با عمر و ابوبکر بیعت و همکاری کردند ولی همکاری حضرت براساس تعهد دینی‌اش بود. قریش هم با شاخه ضعیفش همکاری کردند، بنی‌امیه هم همکاری کرد؛ چون بنی‌امیه در جریان ردّه، احساس می‌کردند حکومت و قدرتی که پیامبر درست کرده و ممکن است اینها هم در آن

سهیم شوند، در حال تزلزل است؛ لذا بر اساس انگیزه قبیله‌ای آمدند و کمک کردند ولی حضرت بر اساس این‌که اصل دین از دست می‌رود، به همکاری و هماهنگی پرداختند.

صرامی: ما شاهدی نداریم که در جریان رده، قریش به خاطر نظام قبیله‌ای مبارزه کرده باشد، به این معنا که حضرت علی(ع) هم جزوشان باشد و به قریش رو کرده ولی بعداً به خاطر قبایل کوفه پشت کردند.

مهریزی: حتی اگر از ناحیه حضرت هم نگوییم، هماهنگی از ناحیه آنها بر مبنای قبیله بوده، یعنی انگیزه‌های حضرت فرا قومی بوده ولی واقع مطلب این است که دیگران اقبال و ادبارشان به‌خاطر یک مورد نیست؛ تحلیلی که مطرح می‌شود باید در مقابل دیدگاههای دیگر، فراگیرترین تحلیل باشد شام، قبیله نیست بلکه رؤسایشان از قبیله قریش است، مثلاً کوفه شامل قبایل متعدد است، این قسمت‌ها توضیحات بیشتری می‌خواهد.

صرامی: آقای جعفریان بحثی دارند مبنی بر این‌که باید قریش را دو قسم کرد: یکی قریش قبیلگی و دیگر قریش سیاسی، و مخصوصاً برخوردها و سخنان حضرت علی(ع) با شواهد تاریخی‌اش می‌رساند که قریش سیاسی، موردنظر ایشان است، یعنی قریش که در قدرت دخالت دارد نه به عنوان قبیله

قاضی‌زاده: یعنی ایشان آن مقدار را هم قبول ندارد که همان عده‌ای از قریش که پستهای سیاسی داشتند ـ در همان عرصه کارکرد سیاسی‌شان ـ قبیله را در نظر داشتند و با همدیگر بر اساس این‌که هم قبیله‌ای بودند کار می‌کردند. حداقل قریشیانی که در حوزه قدرت بودند از اهرمهای قبیله‌ای خاص خودشان استفاده می‌کردند.

صرامی: با اهرم قبیله‌ای، دلیلی نداریم، برای اینکه این عده چون خویشاوند بودند و در یک قبیله بودند، وقتی به قدرتی می‌رسیدند، بیشتر اقوام خودشان را به کار می‌گماردند و این در هر دسته و قومی امکان دارد.

میرموسوی: قریش سیاسی و قریش غیر سیاسی فرقش چیست؟

صرامی: فرقش این است که در قریش سیاسی، سیاست قریش را می‌سازد، در قریش قبیله‌ای، پشت رفتارهای سیاسی الزاماً یک سری رفتارهای قبیله‌ای باید نهفته باشد. یعنی روابط قبیله‌ای است که سیاست حاکم را می‌سازد، این می‌شود قریش قبیلگی، ولی

اگر بگوییم قریش سیاسی، یعنی این‌که سیاست اصل است، نه قبیله.

میرموسوی: خود قبیله ساختار سیاسی بوده است. رئیس قبیله و اشراف تعیین‌کننده بودند. چه در شرایط عادی چه در شرائط اضطراری بالاخره وقتی می‌گویند قبیله قریش در مقابل حضرت بوده، افراد عادی قبیله عموماً تأثیرگذار نیستند، اشراف و رئیس قبیله تأثیرگذارند.

سلطانی: شاید منظورش شاخه سیاسی بوده است، قبیله قریش شاخه‌های گوناگونی داشت، ظاهراً شاخه‌ای که در سیاست دخالت داشت، شاخه بنی‌امیه بود، شاخه بنی‌هاشم بیشتر امور دینی در دستشان بود، شاخه‌های دیگر خیلی در کارهای سیاسی ـ در گذشته ـ حضور نداشتند، ابابکر و عمر که از یک شاخه غیر سیاسی قریش بودند قدرت را در دست گرفتند برای همین بود که خود بنی‌امیه هم خیلی راضی نبودند، شاهد مطلب، سخن ابوسفیان با حضرت است که می‌گوید اگر اجازه بدهی مدینه را پر از اسب و دود می‌کنم، این نشان می‌دهد که بین این شاخه‌ها، بنی امیه، بنی‌هاشم را نسبت به سایر شاخه‌ها ترجیح می‌دهد، لذا پیشنهاد همکاری با علی(ع) را می‌دهد.

فیرحی: دو سه نفر از بنی‌امیه بر می‌گردند و می‌گویند مالی و لبنی تیم؟ بعد حضرت به ابوسفیان می‌تازد؛ ابن‌خلدون جالب بیان کرده است که: بعد از رحلت حضرت رسول کسی ذی نفوذتر از ابوسفیان در قریش نبود ولی علت این‌که ابوسفیان نمی‌توانست به قدرت نزدیک شود خاطره مسلمین نسبت به حملاتی بود که پیامبر(ص) به ابوسفیان کرده بود و الا ابوسفیان، ابوسفیان بود و این مهم است؛ وقتی که سیستم قبیله‌ای را می‌بینیم، مردم شام چندان مهم نیستند، فرماندهان شام مهم هستند، وقتی ما اشعث را می‌بینیم که جلو حضرت می‌ایستد ولی هیچ فرمانروای قریشی دیده نمی‌شود که جلو معاویه بایستد، ما این‌گونه مسأله را پی‌گیری می‌کنیم و الاّ تعدد قبائل در کوفه مهم نیست، امّا همه این‌ها در این‌که ضد قریش بودند مهم است چون این‌ها از زیر فشارهای قریش فرار کردند و این برایشان مهم است در حالی‌که موالی هم هستند، موالی چه نقشی می‌توانند داشته باشند؟ آن‌هااز دعوای قریش و غیر قریش بهره نمی‌بردند، به این ترتیب روابط قبیله را باید فراتر از جنگ بین این قبیله با آن قبیله مورد بررسی قرار داد و ساخت

و چارچوب بزرگتری را باید دید. ابن خلدون این مطلب را تحلیل کرده و می‌گوید: مسأله خیلی واضح است و چندان طول نخواهد کشید که فراموش شود، آن وقت می‌آیند و از بین بنی‌امیه، موجه‌ترین کسی را که به پیغمبر نزدیک بود برای خلافت انتخاب می‌کنند، آن هم خلافتی که از چند جهت، پیرامون ابوسفیان احاطه‌اش کرده‌اند.

مهریزی: دعوا سر تمامی قریش نیست بلکه یک بخش خاصی از قریش و دربین خودشان است، این‌که ما ساختار را بالاتر ببینیم، مشکل‌گشا نیست، بلکه بحث این است که نهایتاً گروهی در قریش بوده‌اند که قبل از بعثت پیامبر یک حاکمیت سیاسی ـ اجتماعی داشته‌اند، با بعثت پیامبر(ص) این حاکمیت زیر سؤال رفته و این‌ها در صدد جبران هستند، بعد از رحلت پیامبر(ص) به مرور این کار صورت می‌گیرد تا هنگام حاکمیت معاویه که به اوج می‌رسد، این یک بحث ساختار قبیله‌ای نیست.

سلطانی: شما اگر یک چیز دیگر به مطلب ضمیمه کنید، به نظر آقای فیرحی نزدیک می‌شوید، و آن این‌که باند سیاسی قریش که در گذشته حاکمیت را در دست داشته و در یک شاخه بوده؛ وقتی پیامبر به حکومت رسید و قدرت‌مند شد؛ قبایل دیگر غیر قریش وقتی می‌بینند یک شاخه دیگر از قریش آمده و پیام دیگری، دارد دور او جمع می‌شوند.

مهریزی: پس بحث قبیله با قبیله نیست، بلکه درون یک قبیله یک گروهی از قدرت افتاده‌اند.

سلطانی: درون یک قبیله‌ای که جناح سیاسی آن همیشه حاکم بود، حالا یک شاخه‌ای جدا می‌شود و قبایل دیگر دور این شاخه (نه به عنوان قبیله) جمع می‌شوند.

مهریزی: پس تمامی قریش را نگویید، چون فرض این است که عمر و ابوبکر و... همه از قریش هستند؛ تمام مهاجران از قریش هستند و دعوا در درون همین گروه است و غیر از این‌ها افراد دیگری به حکومت نمی‌رسند، در یک دوره بنی‌هاشم، در یک دوره کسانی غیر از بنی‌هاشم و بنی‌امیه ـ ابوبکر و عمر ـ و در یک دوره شاخه بنی‌امیه حاکم است، این نزاعی است که متداول بوده است، در قرن اوّل ـ از بعثت تا آخر قرن اوّل ـ نزاع این‌گونه بوده است.

سلطانی: نماد قریش در سیاست، بنی‌امیه و در دین، بنی‌هاشم است.

مهریزی: بر فرض هم که این‌را بگیرید، تحلیل قبیله‌ای نیست.

قاضی‌زاده: اگر قرار باشد بیشترین کارکرد قبیله بخش سیاسی باشد، عملاً عقبه قبیله را بخش سیاسی تشکیل می‌دهد.

مهریزی: بحث قبیله با قبایل دیگر نیست، بلکه خود اینها با هم هستند.

سلطانی: ادامه‌اش این گونه است که قبایل دیگر که همواره در قبال قریش شکست خورده بودند، وقتی در مدینه اطراف پیامبر را می‌گیرند و به شاخهٔ کوچک قریش می‌پیوندند؛ آن قبایل به همراهی این شاخه کوچک در مقابل نماد سیاسی قریش قرار می‌گیرند، مطلب دیگری در رابطه با این سؤال آقای مهریزی این که، چه شد که در کوفه که هم قریش و هم غیر قریش حضور داشتند، جریان به این شکل در آمد.

مهریزی: کوفه یک قبیله نبود، تحلیل قبیله‌ای ما باید بتواند به این سؤال پاسخ دهد که چرا همان کوفه در یک مرحله حضرت به آنها خوشبین است و در یک مرحله بدبین؟ اگر ما تحلیل قبیله‌ای کنیم، باید این دوگانگی را پاسخ دهیم.

فیرحی: این گونه نیست که امام(ع) به لحاظ ایجابی به سمت کوفه برود، در واقع از قریش می‌برد، نزدیک‌ترین شهری که به نظرش به هر دلیل می‌تواند از آن کمک بگیرد، کوفه است و بلافاصله نامه می‌نویسد به جاهای دیگر که من از شهر خودم بیرون شده‌ام و شما مرا کمک کنید.

مهریزی: سؤال ما این است ـ و باید برای آن تحلیل پیدا کرد ـ که همراهی مردم در یک دوره چه در مدینه و چه کوفه و چه بصره، چرا؟ شما می‌خواهید این سؤال را با تحلیل قبیله‌ای جواب بدهید؟ شما از این که حضرت از مدینه خارج شده تحلیل قبیله‌ای را نتیجه می‌گیرد ولی وقتی به این جا می‌رسد می‌گویید کوفه همراهی و ناهمراهیش بر اساس دیگری است این تحلیل چگونه جواب می‌دهد.

سلطانی: آن جا که حضرت از قریش دل می‌کند آن جا دیگر قبیله نبوده، چطور پس به انصار رو نیاوردند؟

فیرحی: این بحث جواب دارد.

قاضی‌زاده: به نظر می‌آید خوب بود مواردی که در نهج البلاغه «یا اهل...» هست ولی

مراد از آن اهل الکوفه یا قریش نیست آنها را هم نگاه می‌کردیم که وجود دارد یا نه؟ ظاهراً مواردی مثل اهل العراق هست که همه را شامل می‌شود، اهل الشام هست که این‌ها در معجم لفظی هم به دست می‌آید آن طرف هم دربارهٔ قریش جملات جالبی است که نشانگر این است که بخشی از قریش که در صحنه بودند از آغاز با حضرت علی(ع) مشکل داشتند (یعنی از زمان جنگ‌ها) و حضرت در بعضی خطبه‌ها اشاره می‌کنند و می‌فرماید: خرده می‌گرفتند که جنگ بلد نیست و... موارد زیادی هست که کلمه قریش هست و هیچ کدام ستایش از قریش نیست، بلکه یا مذمت آنهاست و یا بیان کارشکنی آنها و حضرت از زمان خلافت ابی بکر هم شروع می‌کند به بیان کارشکنی آنها تا دوران خودش، ولی آن چیزی که من استفاده می‌کنم، این که تقابلی بین حضرت و قریش بوده حالا چه به معنای وسیعش که بعضی بگویند بقیه قبیله هم همراهی می‌کردند یا به معنای محدودش، شاید کسی بگوید که ما این تحلیل را در این حد می‌پذیریم که یکی از مشکلات حضرت علی(ع) شاخه‌ای از قریش بوده که این‌ها سنگ اندازی می‌کردند، یعنی تحلیل را می‌شود در همین حد بیان کرد و لازم نیست در حوزه گسترده‌تری باشد.

مهریزی: این خودش سؤال است و یک بخش سؤال همین است. یعنی خود قریش بیعت کردند و بعد عقب کشیدند.

سلطانی: همین جا حرف هست که قریش با حضرت علی بیعت نکرد لذا وقتی حضرت از بیعت یاد می‌کند می‌فرماید قریش بیعت نکرد جز این چند ـ شش ـ نفر یعنی قبیله قریش در مقابل حضرت ایستاده بود.

قاضی‌زاده: ولی از آن طرف قبایلی بودند که از بیانات حضرت استفاده می‌شود، کارکرد خاصی داشتند؛ بعضی از یاری‌طلبی‌هایی که ایشان داشتند، مخاطبش قبیله نبود به ویژه با ماهیتی که خود کوفه پیدا کرده بود یا حتی آن مذمت هایی که نسبت به اهل کوفه می‌شود؛ ظاهراً این است که دیگر بحث قبیله نیست چون همه مخالفت می‌کردند و همراهی نمی‌کردند. امام(ع) هم می‌فرمود: اهل العراق این گونه‌اند و اهل الشام این گونه‌اند و... .

سلطانی: باید یک چیز دیگر را در نظر گرفت و آن این که موارد دیگری هست که در کلام مولی «یا اخافلان» آمده است که اشاره به قبایل است، مثل «یا اخاتیم»؛ این‌ها خطاب به قبیله است.

مهریزی: این‌ها از نوع تعابیر زبان عربی بوده است. مثلاً از یک قبیله شخصی بوده که با حضرت همراهی می‌کرده.

سلطانی: حضرت وقتی توبیخ می‌کند، قبیله منظور است آنجا که می‌گوید «یا اخار بیعة» و... .

مهریزی: مانعی ندارد، این‌ها فرد است و منظور قبیله نیست، اگر یک فرمانداری گذاشته و می‌خواهد عزلش کند می گوید «یا اخا فلان» حضرت کاری با قبیله ندارد بلکه آن فرد از آن قبیله خراب در آمده حضرت هم می‌گوید «یا اخا فلان».

سلطانی: موردهایی که این گونه است، فرمایش شما درست است که حضرت یک استاندار یا والی خاصی را مورد خطاب قرار داده است اما آن جایی که می‌خواهد جنگ کند و خطابی دارد به جمعیتی و می‌گوید «یا اخا فلان» این برای قبیله خاصی است.

قاضی‌زاده: این مقدار که قابل تردید نیست. مثل این که امام خمینی می‌فرماید: ای ترک‌ها، بلوچ‌ها و... .

سلطانی: این مفهومش این است که اگر گفتی ای ترک‌ها، بلوچ‌ها این جا مفهومش این است که این جا نژاد مورد خطاب قرار گرفته است.

مهریزی: بحث بر سر اصل تأثیر نیست، بلکه بحث این است که آیا آن تأثیر می‌تواند کل این معضل ما را حل کند والا هیچ کس تردید ندارد که مردم هر منطقه یک هویتی دارند.

سلطانی: منتها با این زاویهٔ دید که آن فرضیه مشکل را به طور کامل حل کند و جواب بدهد. همواره در این نوع تحلیل‌ها یک عامل اصلی یا فرضیه‌ای هست که تقریباً پوشش کلی می‌دهد، اما در درون این هم گاهی عوامل دیگری تأثیر دارد.

مهریزی: گاهی هم تأثیر ندارد و جواب نمی‌دهد.

قاضی‌زاده: ما اگر این دو بخش نظریه‌ای را که آقای فیرحی مطرح می‌کنند، یک بخش آن را در نظر بگیریم به معنای مخالفت قریش یا قریش سیاسی با حضرت علی در این

دوران، و یکی هم بحث‌قبایل دیگری که بودند، یعنی همراهی اول کار و مخالفت آخر کار فکر می‌کنم در بحث دوم اگر مشکل قبیله یا ساختار قبیله را در اقبال و ادبار نپذیریم، ولی در این بخش که یکی از مشکلات حضرت خود قریش‌بوده که به یک معنا از آغاز مخالفت می‌کردند و مجموعه‌ای بودند که با هم بودند و یا به تعبیری کسی بگوید که در یک قبیله بالاخره عده‌ای از افراد همراهی می‌کنند و عده‌ای نمی‌کنند، این قابل پذیرش است.

سلطانی: اگر این‌جور باشد باید گفت که در نظام قبیله‌ای کسی رئیس بوده و مرئوسی هست، و این به خاطر نظام قبیله‌ای چون رئیسی دارد می‌گوید و حالت اضطراری و غیر اختیاری هست باید اطاعت کنیم، پس این بحث‌ها هم باید باشد، صرف این‌که تعبیر شود قریش مقابل حضرت ایستادند این اثبات آن نظریه نمی‌کند که قبیله دخالت داشته است.

میرموسوی: ما در این نظر توضیح کامل می‌دهیم؛ ایشان می‌گوید بحران مشروعیتی که حضرت با آن مواجه‌بود ناشی‌از تقابلی‌بود که بین‌قبیله‌قریش با سایرقبایل بود که حضرت نتوانست قبیله قریش را جذب کند؛ آقای مهریزی فرمودند بحث ابهام‌دارد ولی به‌نظر من ابهامی ندارد، در این جهت کاملاً مشخص است که این دو قبیله وقتی در مقابل همدیگر قرارگرفتند، قبیلهٔ‌قریش و سایر قبایل چه‌کوچک باشند و چه‌بزرگ و اینکه حضرت نتواند قبیله قریش را به سمت خود جذب کند بحران مشروعیت را توضیح می‌دهد، این که چرا حضرت نتوانستند بحث دیگری است؟ در جواب شاید بگوییم گروهی خاص از قریش بیشتر توانستند اعمال نفوذ قریش را به سوی خود جذب کنند؛ ولی اساس این که مبنا و منطق قبیله‌ای در تعیین سرنوشت جامعه دخالت داشته، صحیح است.

مهریزی: این نوعی که آقای قاضی زاده، استنتاج کردند قابل قبول است، یعنی گروهی که در گذشته قدرت داشتند در دورهٔ خلافت ابوبکر و عمر اجمالاً به بازی گرفته شده بودند، منتها دنبال این بودند که قدرتمند شوند و در زمان عثمان قدرتمند شدند، این‌ها بخشی بودند که در دوران حکومت حضرت علی(ع) یک مشکل جدی بودند. منتها این نظریه و تحلیل، پاسخ‌گوی آن سؤال جامع که نسبت به حکومت حضرت داریم، نمی‌تواند باشد، چون نقطه ابهامش این است که در واقع دو روی‌کرد همراهی و عدم همراهی کوفه در آغاز و ادامه را جواب نمی‌دهد. جریان بصره را هم جواب نمی‌دهد.

میرموسوی: بریدن آن افراد در کوفه، این هم تا حدودی ناشی از منطق قبیله بوده است. چون قبایل مجزایی بودند.

قاضی‌زاده: بحث شما این است که آنها از اول نیامدند تا بعد جدا شوند.

میرموسوی: بله قریش که بریده بود، ولی شما می‌فرمایید چگونه تحلیل بر مبنای قبیله، بریدن مردم کوفه از حضرت را می‌تواند توجیه کند؟ فکر می‌کنم با تحلیل قبیله می‌شود جواب داد. شما خوارج را نگاه کنید که یک قبیله هستند.

مهریزی: یک چیز بدیهی را می‌گویند می‌تواند داشته باشد، طبیعی زندگی آن روز جامعه این گونه بوده و چیز دیگری را شما نمی‌توانید ببینید، آن موقع که هنوز زندگی شهری، حکومت مرکزی و احزاب نبوده است.

صرامی: خوارج هم از یک قبیله نبودند.

میرموسوی: چرا عمدتاً یمانی‌ها بودند.

سلطانی: من به نظرم صف آرایی هایی که پیامبر و حضرت در جنگ‌ها داشتند تا حدودی به این بحث کمک می‌کند. حضرت علی در صف‌آرایی جنگی معمولاً قبیله انتخاب کرده و هر قبیله رئیسی داشت اگر مطالعه شود راهگشا خواهد بود.

فیرحی: چون حضرت آنها را انتخاب نکرده بود، آنها حضرت را انتخاب کرده بودند.

سلطانی: ولی در زمان پیامبر این گونه نبود، بلکه یک کسی که در او برجستگی می‌دید او را انتخاب می‌کرد.

صرامی: اوس و خزرج به عنوان قبیله می‌آمدند، در حکمیت فرمود که: «اذهبوا الی سیدکم...».

سلطانی: آن مورد فرق داشت.

فیرحی: ریاست جنگ‌های پیامبر بیشتر با قریش بود، یعنی ۹۰٪ امیران پیامبر از قریش است و این از نکات عجیب است در حالی که در زمان حضرت علی(ع) این گونه نیست بلکه قبایل با هم اختلافاتی دارند و با هم دعوا می‌کنند آن وقت می‌خواهند از حضرت هم دفاع کنند. شما خالد را ملاحظه کنید که از نیروهای پیامبر است که از سال

هفتم به بعد هم به پیامبر می‌پیوندد، به نظر می‌آید پیامبر از قریش، این گونه انتخاب هایی دارد که امام نمی‌تواند داشته باشد.

سلطانی: جالب این‌است که در جنگ جمل، که جنگ کوفه وبصره بود حضرت هر یک از قبایل را از خودشان به مقابله با خودشان می‌فرستد یعنی در واقع دو بخش از یک قبیله در مقابل‌هم قرارمی‌گرفتند و می‌جنگیدند و صفین هم همین‌گونه بود و مواردی بود که در برابر معاویه این‌ها قبیله نداشتند لذا افراد دیگری را در مقابل او قرار می‌دادند.

صرامی: ما از بحث اصلی دور شدیم که قرار بود خصوصیات قبیله گفته شود و طبق آن، تحلیل‌ها صورت بگیرد.

فیرحی: آن بحث سر جای خودش محفوظ است، بحث امروز این بود که آیا از نگاه حضرت می‌شود این چنین فهمید؟

اسفندیاری: حتّی اگر ما تأثیر قبیله را در مسایل و معادلات سیاسی آن زمان هم بپذیریم باز هم در مورد قبیله چون و چراست. زیرا در آن زمان معادلات سیاسی را فقط قبیله تعیین می‌کرد وگزینه‌های دیگری نبود، این که چند گزینه در معادلات سیاسی باشد و مردم یکی را برگزینند آن موقع ما به تأثیر آن اعتراف می‌کنیم و این بحث دیگری است.

قاضی‌زاده: آن مقداری که بحث را پیش بردیم این بود که عامل قبیله خیلی مهم بوده، بحث نوع تقسیم غنایم و برخورد حضرت که بین قبایل اجرا می‌شد زمینه‌ای بود برای عاقبت حکومت ایشان. آن چیزی که به یک معنا شاید مورد اتفاق بوده مخالفت قریش و تقابل‌های قریش بود که مهم بود. آن بخش از بحث که کوفه و بصره در کارکردهای خاصی که با حضرت داشته‌اند آیا متأثر از قبیله به معنای خاص خودش (آن طور که در باب قریش گفته شد) آیا آن گونه بوده یا نه؟ توجه به این جملاتی که نقل شد ظاهراً به اجماعی نرسیدیم. ولی اگر بگوییم ماهیت قبیله‌ای در آن زمان ماهیت مهمی بود و کارکردهای سیاسی روی اساس قبیله شکل می‌گرفته است، سؤال ادامه می‌یابد و آن این که این قبیله مخالفت کرد و آن قبایل اول همراهی کرده و بعد جدا شدند چه عواملی سبب شد که این همراهی‌ها و این جدا شدن‌ها صورت بگیرد؟

نقش معاویه در توطئه‌های دوران خلفا و امام علی(ع)

حجة الاسلام والمسلمین عبدالمجید معادیخواه

قاضی‌زاده: در ادامهٔ بحث‌های مربوط به سیرهٔ حکومتی امام علی(ع) در این نشست جناب آقای معادیخواه به عنوان میهمان حضور دارند. از ایشان می‌خواهیم در آغاز ضمن تبیین شرایط به دست‌گیری قدرت از سوی امام علی(ع) و فضای حاکم بر جامعه آن روز، دیدگاه خود را در ویژگی‌های عمده سیرهٔ حکومت امام علی(ع) بیان نمایند.

معادیخواه: شروع کار ایشان با اظهار یأس و ناامیدی همراه بود، همانطور که در اوّلین خطبه‌ای که از ایشان نقل شده، آمده است: «لئن اَمَر الباطل فقدیماً فعل» هر دوی این تعابیر منفی است ایشان به پیروزی حق تکیه نکردند، اگر باطل به پیروزی برسد، چیز تازه‌ای نیست، اگر حق در اقلیت باشد، «فلربّما و لعل».

بسیار مهم است که یک رهبر، آن هم رهبری که می‌خواهد در یک حکومت اصلاحات ایجاد نماید، بیش از آنچه که در ذهنش به اوضاع امید دارد، مردم را امیدوار ننماید. البته ایشان برنامه را بسیار محکم و قاطع اعلام کردند، و آن جمله «... لتبلبلنّ بلبلة و لتغربلنَّ غربلة...» نیز حاکی از همین مطلب است، ولی در پایان این مطلب را هم بعنوان پیش‌بینی مطرح کردند که: «...قلّما ادبر شیء فاقبل...» کم اتفاق می‌افتد که وقتی جریانی رو به افول گذارد، بحال اوّل خود بازگردد. همچنین ایشان از همان اوّل از پذیرفتن خودداری می‌کردند. وقتی در تاریخ و همچنین یک جا در احادیث شیعه (نهج‌السعادة)

آمده است که ایشان طلحة را مطرح کردند و در یکی از نامه‌های حضرت هم خطاب به طلحة آمده است که: «مگر من پیشنهاد نکردم که تو خلیفه باشی؟».

در ادبیات سیاسی امیرالمؤمنین(ع)، تعارف سیاسی و اینکه بخواهند یک نحو شائبه قدرت‌طلبی را از خود دور کنند، وجود نداشته است. از این روی می‌بینیم در شورای خلافت بعد از خلیفه دوّم، مفصلترین احتجاج را می‌فرماید: که خلافت حقّ من است و من باید خلیفه باشم، احتجاج استواری که شاید مفصلتر از آن نداشته باشیم. امّا بعد از عثمان حضرت(ع) بصورت جدی فرمودند: «دعونی و التمسوا غیری». بنابراین مطلب، مطلب بسیار مهمی است که در طی سیزده سال چه اتفاقی افتاده که تا این حد نظر امام را عوض کرده است. این بحث نیازمند پژوهش فراوان و همه جانبه‌ای است که اگر بخواهیم فهرستوار اشاره کنیم، از آن جمله می‌توانیم به موضوع شناخت معاویه و باصطلاح معاویه‌شناسی اشاره کنیم.

نظر اینجانب این است که ما هنوز معاویه و طرحهای پیچیده وی را نشناخته‌ایم، زیرا این طرحها و پیچیدگی آنان در حدّ توان فکری عربها نبوده است و باید مشاوران رومی معاویه را پیدا کرد.

از همان آغاز که معاویه به شام می‌آید، مانعهای جلو راهش را یکی‌یکی برمی‌دارد. از ابتدای اعزام لشگر اسلام به شام، یزید بن ابی‌سفیان در زمره فرماندهان بود، البته فرمانده کلّ این نیروها ابوعبیده جرّاح بود و یزید بن ابی‌سفیان بهمراهی چند نفر دیگر تحت فرماندهی او بودند. نکته جالب دیگر، اینکه خلیفهٔ دوّم، گروهی دیگر را بعنوان هیئت فرهنگی به شام اعزام کرد، افرادی همچون ابوالدرداء و معاذ بن جبل که این هیئت بین ۳ الی ۵ نفر بودند. و این شاید حاکی از نگرانی خلیفه دوّم، از حضور بنی‌امیه در شام باشد. در اصطکاک‌هایی هم که بین این هیئت و معاویه پیش آمده است، معاویه نتوانسته است خلیفهٔ دوّم را قانع کند که این هیئت در شام نباشد. در هر حال حضور این افراد برای معاویه و قرائت واحدی که او در شام، خواهان آن بوده است، بعنوان مزاحم تلقی می‌شده است.

حوادث بگونه‌ای پیش می‌رود که آن فرماندهان و افراد، بتدریج از میان می‌روند. البته

طاعون شام یک حادثه خودبخودی بوده است، ولی در هر صورت شخص معاویه سالم ماند و مرگ بعضی از معارضان او در هر حال مشکوک است، چون بعد از مدتی، صحنه برای معاویه بکلی خالی می‌شود. لیاقت و کارآیی معاویه، برای خلیفهٔ دوّم، جالب و جذاب بوده است امّا این موضوع هم قابل تأمل است که چه اندازه از این لیاقت به خود معاویه مربوط می‌شود و چه اندازه از آن مربوط به جریانی است که می‌خواست معاویه و منش بنی‌امیه را بعنوان یک فرهنگ، تثبیت نماید.

از همان آغاز روشن است که برنامهٔ اصلی، گرفتن خلافت اسلامی است نقش ابوسفیان را نمی‌توان نادیده انگاشت، لکن بین توانائیهای ابوسفیان با آن طرحهای گسترده، تفاوت فراوانی وجود دارد.

یکی از نمونه‌هایی که این ادعا را ثابت می‌کند، جریان تأسیس شهر کوفه است، معاویه با بوجود آمدن قطبی بنام کوفه در کنار مدینه که بطور طبیعی، یک رقیب بحساب می‌آمد، مخالف بود و در آن کارشکنی می‌کرد. پیش آمدهای کوفه بگونه‌ای بود که خلیفهٔ دوّم با همه توان و اقتداری که داشت، از جریانات بستوه آمده و اظهار درماندگی می‌کرد، زیرا افراد گوناگونی مرتب برای اداره کوفه می‌رفتند و دچار گرفتاری و دردسر می‌شدند، افرادی از قبیل عمار بن یاسر که در کوفه به بی‌لیاقتی و حتی بی‌اطلاعی در اینکه مثلاً کوفه از نظر جغرافیائی در کجا واقع شده است، متهم شد. کوفه را سعد بن ابی‌وقّاص تأسیس نمود و به قول حضرت، دوّمین سرزمین هجرت بود. ولی مشکلات گوناگون و پی‌درپی که ایجاد می‌شد، کاملاً روشن کننده این مطلب است که، جریانی با کوفه و توانائی آن مخالف بوده است. در همان موضوع عماریاسر همه جا بجز یک محله از او شکایتی نداشته‌اند، و سرانجام کار بجائی می رسد که معاویه، پیشنهاد رفتن مغیرة بن شعبه را بکوفه مطرح می‌نماید، و مغیرة علیرغم مشکلات و مسائلی که داشت، نه تنها علیه او جوّسازی نشد، بلکه بگونه‌ای شد که عزل او از کوفه با دشواری مواجه گشت.

از سوی دیگر، پس از تأسیس کوفه، بصره در کنار آن بصورت رقیب درآمد و معاویه از همان آغاز به بسط نفوذ خود و خریدن سران قبائل و اشراف آنجا همت گمارد، بصره

هم شهری دارای آب و هوای مناسب و برای اشراف دارای جذابیت بود.

با توجه به این موارد، کاملاً واضح است که نگاه معاویه به چیزی بالاتر از شام بوده و این مطلبی قابل مطالعه و پژوهش است. معاویه در این روند حضرت علی(ع) را بزرگترین رقیب و مانع خود می‌دانسته است، و اعتقاد من این است که قتل خلیفهٔ دوّم نیز در این روند جای دارد و یک ترور کور نبوده، بلکه در واقع یک کودتا محسوب می‌گردد. اعزام بنی‌امیه به شام و حکومت آن‌ها در آنجا، قابل بررسی و تأمل است.

اینجانب بر خلاف گروهی از مورخین (مانند علامه عسکری)، معتقدم که فرهنگ بنی‌امیه با فرهنگ خلیفهٔ دوّم متفاوت است، و اینرا می‌توان از روایات قابل اعتماد تاریخی و فرهنگ و برخورد امیرالمؤمنین(ع) در موارد گوناگون، بدست آورد. امّا نکتهٔ قابل تأمل این است که در روند بعد از سقیفه، بنی‌امیه اندک‌اندک به سمت قبیله‌گرائی روی آورده و قریش را عمده می‌کنند؛ این عمده شدن قریش، در حقیقت برنده شدن نهایی بنی‌امیه بوده است. در سقیفه نیز «حباب بن منذر»، این پیش‌بینی را ـ شبیه آنچه حضرت صدیقه طاهره(س) فرمودند ـ بعمل آورد، که روزی بنی‌امیه از یاران پیامبر(ص) نیز انتقام خواهند گرفت، البته آن روز این سخنان باعث خنده و شوخی و ناباوری گروهی شد که وی در پاسخ گفت: این مسائل بزمان شما مربوط نمی‌شود.

البته این‌که سهم بنی‌امیه در تحولات خلافت چگونه بوده و شخص ابوسفیان به چه نحوی با خلفاء در این زمینه معامله کرده است، خیلی روشن نیست، چون ابوسفیان در آغاز موضع مخالفت با خلیفه و داعیه حمایت از حق بنی‌هاشم را داشت، ولی پس از آن به مرحله‌ای رسید که در جنگ یرموک، چشم خویش را از دست داد، و این مسلم است که اگر امیدی به آینده در میان نبود، امکان بروز چنین فداکاریهایی وجود نداشت. برای خلیفهٔ اوّل و دوّم، این یک شاهکار بزرگ بود که از نیروی بنی‌امیه و ابوسفیان که بمنزلهٔ ضد انقلاب آن دوران بودند، در خدمت توسعهٔ قلمرو خلافت اسلامی بهره‌برداری کردند، امّا این بهره‌برداری به بهای گزافی تمام شد. وقتی که یزید بن ابی‌سفیان از بین رفت، در گفتگویی که بین پدرش با خلیفهٔ دوّم اتفاق افتاد، معلوم شد که عمر در هر حال وامدار ابوسفیان است، و از این‌رو درخواست او را در ضمیمه کردن قلمرو یزید به

برادرش معاویه، پذیرفت. از سابقه رقابت بین هند و ابوسفیان در مورد پسرانشان یعنی یزید و معاویه و اینکه هند، معاویه را بیشتر پسر خود می‌دانست و ابوسفیان بیشتر یزید را با این صفت می‌شناخت، و شرط‌بندیهایی که این دو در مورد حاکمیت نهایی بر قوم عرب داشتند، چنین بنظر می‌رسد که شاید بتوان مرگ یزید را نیز، مشکوک شمرد.

معاویه پیش از کشته شدن عثمان، مقدمات جنگی مانند جنگ جمل را، فراهم ساخته بود تا از گذر آن بتواند بین امیرالمؤمنین(ع) و همرزمانش درگیری بوجود آورده، شمشیر امام(ع) را کند و اعتبار ایشان را مخدوش نماید. دست معاویه در جریان قتل عثمان کاملاً آشکار است و حضرت هم تلویحاً و تصریحاً در موارد فراوان به آن اشاره می‌نمایند.

معاویه در آغاز مصمّم بود که با ایجاد بحران برای عثمان، او را ناگزیر به ترک مدینه و رفتن به شام، نماید. اگر این اتفاق روی می‌داد، حکومتی مشروع و قانونی به شام منتقل و پس از مرگ عثمان بآرامی به معاویه واگذار می‌شد. امّا این طرح معاویه با مقاومت مروان روبرو شد و به نتیجه نرسید، چون هرگاه معاویه و مروان در تصمیمی متفق بودند، می‌توانستند عثمان را تحت تأثیر قرار دهند، ولی اگر یکی از این دو نبود، تصمیم با اشکال مواجه می‌شد.

در واقعه شورش علیه عثمان، مروان ناگهان پی برد که دستش خالی شده است، و این زمانی بود که نه تنها لشگر معاویه از شام برای یاری خلیفه نیامد، بلکه لشگرهای مصر و عراق و فرماندهان آن‌ها یعنی عبد... بن سعد بن ابی‌سرح و عبد... بن عامر هم نیامدند، و این حاکی از هماهنگی معاویه با آنان است. اگر مروان قبل از رسیدن به این نقطهٔ بحرانی، از این واقعیت اطلاع می‌یافت، مسلماً با معاویه هماهنگ بیشتری می‌کرد ولو اینکه بخشی از قدرت خویش را از دست بدهد، ولی او زمانی به این حقیقت پی برد که مهار فتنه از دست خارج شده بود. بنابراین مهره‌چینی معاویه در این مورد هم بسیار دقیق و بحث‌انگیز است.

سخن امام(ع) به بنی‌امیه که می‌فرماید: «زمانی شما بر شتر خلافت سوار شدید که بعلت حرامخوری زمینه برایتان آماده و موانع بر طرف شده بود.»، گویای این نگرانی

عمیق و همه‌جانبه ایشان از گسترش سرطان‌گونه نفوذ بنی‌امیه در همه ارکان جامعه اسلامی است. کسانی که توانسته بودند ۲۰ سال بدون هیچ مانعی و با دست باز به انجام خواسته‌ها و طرح نقشه‌های خویش بپردازند.

ذائقهٔ مردم نیز بگونه‌ای شده بود که حساسیت در برابر تبعیض و نهادینه شدن آن از طریق تقسیم غیر عادلانه بیت‌المال، از میان رفته بود و تصمیمات حضرت برای مقابله با آن، بنحوی دشوار بود. نقش و شخصیّت عایشه، در این جریان قتل عثمان نیز قابل توجه است و از آن برای پیشبرد این نقشه‌ها بهره‌برداری شده است. برای عایشه، حکومت امیرالمؤمنین قابل تحمل نبود و او در فتنه‌ای که منجر به قتل عثمان شد، به طلحه و خلافت او امید داشت و چنان آن را مسلم و محرز می‌دید که حتی در گفتگویی با ابن عباس، با قاطعیت از این مطلب سخن گفته و منکر اقبال افکار عمومی به مولی می‌شود. پدید آمدن این ذهنیت برای عایشه کاری خودبخودی و ساده نبوده است. نویسنده آلمانی در کتابی که دربارهٔ عایشه نوشته، بر این عقیده است که در کاخ سبز برای هر کسی از افراد تأثیرگذار، پرونده‌ای وجود داشته است و ظاهراً این مطلب را بعداً کسی عنوان می‌کند که خود مسئول پرونده عایشه بوده است. و این خود نکته‌ای درخور تأمل است، چراکه این کار در تمدن عرب سابقه نداشته با تمدن ایران و روم همخوانی دارد. بهر صورت در جایی که خود طلحه در بحث بیعت و خلافت ادعائی ندارد و زمینه را برای خود مناسب نمی‌بیند، چگونه شده است که عایشه، حتی خلافت طلحه را مسلم و خدشه‌ناپذیر می‌شمارد؟!

از نکات جالب توجه دیگر، اندیشه درازمدت و طرح همه‌جانبه جنگ جمل و فرضیه پیروزی طلحه و زبیر و پیامدهای آن و برقراری موازنه بین این دو، تا مرحله نهائی و دستیابی به قدرت از سوی معاویه است. بیان مطلب این‌که، در حالی که عایشه طرفدار علنی طلحه بود، معاویه در نامه‌هائی که به زبیر نوشته است، بیعت شام را به او و عده داده بود، نیز کوفه طرفدار زبیر و بصره حامی طلحه بود، و این نمایانگر این مطلب است که، زمینه جنگ بین طلحه و زبیر و حمایت عایشه از یکی و معاویه از دیگری، بخوبی مورد لحاظ قرار گرفته است. در صورت وقوع این جریانات، مسلماً برنده نهائی

می‌توانست معاویه باشد. این دقتها و همه جانبه‌نگریها در نقشه‌ها، حاکی از طرحی گسترده و دامنه‌دار است که معاویه و مشاوران او با هوشیاری هرچه تمامتر، طراحی کرد، و بمرحله اجرا درآورده‌اند.

در چنین فضائی و با عنایت به این حجم عظیم از برنامه‌های بنی‌امیه قابل قبول است که حضرت، طلحه را برای خلافت پیشنهاد کرده باشد، زیرا با حمایت از او و ابائی که طلحه از برسمیت شناختن معاویه داشت و با حمایت عایشه، می‌شد در برابر توطئه قدرت‌طلبی بنی‌امیه، مقاومت کرد. ولی در هر صورت امام(ع) خلافت را پذیرفتند و در چنین شرائطی براستی در همین مدت اندک، کارهایی کردند که پشتوانه فرهنگ و ارزشهای اسلامی قرار گرفت و مهمترین این کارها، فرو ریختن دیوار تبعیض بود که با بهانهٔ مهاجر و انصار، در جامعهٔ اسلامی، نهادینه شده بود و از طریق تقسیم بیت‌المال، رسمیت یافته بود. این دیوار را امام(ع) در ظرف کمتر از یک ماه خراب کردند، زیرا ترک مدینه از جانب طلحه و زبیر در کمتر از یک ماه صورت گرفته و این عمل در اعتراض به نحوهٔ تقسیم جدید بیت‌المال از جانب حضرت، انجام شده است.

وعده حضرت نیز همین بود، آنجا که فرمود: «...لتبلبلنّ بلبلة و لتغربلن غربلة...»، چون تا این دیوار وجود داشت، شایسته سالاری نیز، ممکن نبود. عمل به این وعده در این زمان اندک و با این سرعت حیرت‌انگیز است؛ چون بحرانهای زمان امام(ع)، با هیچ بحرانی قابل مقایسه نیست. این دوره تمام روزها و ساعاتش عبرت‌آموز و قابل استناد و بهره‌برداری است. شعار دموکراسی که امروز در جهان مطرح است، اولین تجربهٔ عملیش در این زمان و با خواست و عمل مولی، جامهٔ عمل پوشید.

امیرالمؤمنین(ع) برای نخستین بار حوزه شوری را از حوزه بیعت، جدا کردند. پیش از آن رسم بر این بود که مهاجر و انصار برای تعیین خلیفه تصمیم می‌گرفتند و کار پایان یافته تلقی می‌شد، امّا ایشان موضوع بیعت مستقیم مردم را مطرح کردند و بر آن اصرار ورزیدند. البته اینکه مهاجر و انصار و شورای آنان، حوزه‌ای بین مردم و حاکم باشند، مورد قبول ایشان بودند و گفتند که: «...و انّما الشوری للمهاجرین و الانصار، فان اجتمعوا علی رجل و سمّوه اماماً، کان ذلک لله رضی...» و این هم منطقی و قابل دفاع است. امّا

بیعت مردم را امری زائد و تشریفاتی تلقی نکردند و گفتند که: «شما نظرتان را می‌دهید و مردم اگر خواستند در مسجد بیعت می‌کنند.»

این‌ها افتخارات بزرگی است که برای یک تمدن ماندگار است. اینکه با آن همه مشکل آمدند و به مردم گفتند سخن شوری مطلبی بوده که گفته شده است و شما حق دارید که رأی خود را حاکم کنید، اگر پذیرفتید که درست است و اگر نپذیرفتید، کلیدی از بیت‌المال نزد من است که تحویل می‌دهم کاری بی‌نظیر است. در حقیقت این عصر را می‌توان عصر سبقت عمل بر حرف بشمار آورد بر خلاف آنچه که در سیاست رایج است و حرف بر عمل سبقت دارد. خطبهٔ شانزدهم نهج‌البلاغه در حدّ ۱۰ دقیقه حرف است ولی تمام آن پشتوانه صددرصد عملی دارد.

از سوی دیگر، آنچه که روی آن کار زیادی صورت نگرفته است، اخلاق شهروندی حضرت در دوران ۲۵ ساله است که باید با این دوران حدود ۵ ساله خلافت در کنار هم مورد بررسی قرار گیرد و اینکه امام(ع) بعد از رسیدن به خلافت برای انجام اصلاحات خویش حاضر شد هر بهایی را بپردازد، ولی در دورهٔ شهروندی و خلافت دیگران برای پرهیز کامل از تشنج، حتّی این پول را هم می‌گرفتند و با آن تصمیم گرفته شده از جانب خلفاء به مخالفت و کارشکنی برنمی‌خاستند، فرزندان ایشان نیز چنین می‌کردند. و این تنها برای حفظ کیان و مصالح مسلمین بود. همچنین اصولگرایی و ضابطه‌مندی رفتار آن بزرگوار در برخورد با مردم و دشمنان آنها، از بزرگترین افتخارات مکتب اسلام و مذهب تشیّع است. در جنگ جمل ۲۰ روز را برای آغازنکردن حمله پشت‌سر می‌گذارند، تا با همرزمان دیرینهٔ خود، طلحه و زبیر نجنگند.

طلحه و زبیر را نیز، کسانی کشتند که هیچگونه دوستی و رابطه‌ای با حضرت نداشتند، طلحه را مروان کشت و زبیر را فردی نفوذی بنام «عمرو بن جرموذ» با «عمیر بن جرموذ»، به نفع معاویه به قتل رساند. رفتار امام با کشته‌شدگان جمل نیز کاملاً بر اساس اصولی‌ترین روشهای اسلامی و جوانمردانه بود و حتی بر آنان از هر دو طرف نماز گزاردند. و اظهار داشتند که هر کس در این معرکه حقیقتاً بر اساس نیت درست جنگیده است، شاید مورد آمرزش قرار گیرد.

با عنایت به کلیه این موارد و جمع‌بندی اوضاع و احوال و شرائط آن زمان، نه تنها عدم توفیق در کار نبوده است، بلکه می‌توان همین اقدامات و برخوردهای حضرت را، کارنامه‌ای درخشان و پربار از توفیقاتی بشمار آورد که بصورت پشتوانه‌ای عملی برای فرهنگ اسلام ناب، درآمده است. حتی در جنگ صفین هم امام(ع) تا یک قدمی شکست کامل معاویه جلو رفته بودند که ترفند معاویه و عمرو عاص مؤثر واقع شد و تفرقه، مانع پیروزی نهائی حضرت گشت. اقدامات مولی هم براساس تدبیر، خردمندی و سنجش بوده و اصولگرایی که مطرح می‌شود، بمعنای بی‌توجهی به اقتضائات عقلی و احکام خردمندانه نیست.

البته از معاویه و دارودسته‌اش بعلت عمق و گسترده بودن فساد و خطر عمده‌ای که برای اسلام و مسلمین داشتند، نمی‌شد گذشت و اغماض کرد، زیرا معاویه خود نیز بگونه‌ای عمل می‌کرد که سرانجام به در دست گرفتن کامل زمام امور مسلمانان و سرنوشت ایشان از جانب حزب اموی منتهی گردد. ولی در مجموع می‌توان گفت که تدابیر و تلاشهای همه‌جانبه امیرالمؤمنین و دو فرزند ایشان یعنی امام حسن(ع) و امام حسین(ع) بترتیب با ترک مخاصمه و قتال از جانب امام حسن(ع) و مبارزه و جنگ با یزید از سوی امام حسین(ع)، به عدم مشروعیت و سرانجام سقوط حکومت بنی‌امیه، منجر گردید.

مبلّغی: تصویر و نمایی که ارائه فرمودید، فی ذاته تصویری جامع بود که برای تمامی قطعات چیده شدهٔ آن، فکر شده بود. این مطلب در مقام ثبوت و برای یک فرضیه که در ذهن جای می‌گیرد، کاملاً درست و برخوردار از همخوانی و انسجام است؛ امّا برای مقام اثبات و اینکه این قطعه چینی منطبق با واقعیت خارجی است، نیازمند شواهد متقن‌تری هستیم. البته آمدن حضرت به کوفه، بعنوان نزدیک شدن به معاویه و سد شدن در برابر خطّ او؛ شاهدی خوب است. امّا ممکن است کسی قطعات این تصویر را طور دیگری بچیند و بنحوی دیگر ارائه دهد.

احتجاج نخستین ایشان هم در مورد خلافت و اینکه حقّ وی است ناشی از دلسوزی امام(ع) برای جامعه اسلامی و عدم انحراف خلافت از مسیر خود است. ولی بعداً که اباء

می‌نمایند، بدانجهت است که ایشان در واقع می‌خواهند خلیفه کسانی بشوند که اصحاب سقیفه ۲۵ سال آنان را چنین پرورش داده‌اند و خلافت نبوی بدانگونه که مطلوب است، امکان‌پذیر نمی‌باشد.

شما در تحلیلتان، خطر معاویه را بسیار مهم و بزرگ جلوه دادید، حالا اگر بگفتهٔ شما، فرهنگ خلفاء اوّل و دوّم با معاویه فرق داشته و مولا هم اهل تعارف و مماشات نبوده‌اند؛ می‌بایست ردّ پائی از هشدارها و گوشزدهای ایشان در مورد این خطر و آینده آن به خلفاء در تاریخ وجود داشته باشد؛ چون مسلم است که تقویت و بزرگ شدن معاویه در یک ظرف زمانی کوتاه، رخ نداده است و می‌شد که در زمانهای قبل از آن به بیان چنین هشداری پرداخت.

اسفندیاری: طرح شما برای من جالب بود، تحلیل جنابعالی بنحوی، تأیید نظریهٔ مقابله بین بنی امیه و بنی هاشم و یا به قولی عدنانی و قحطانی از سوی دیگر است. بصورت دیگر می‌توان این جریان را، مقابله بین ایران و روم نیز دانست یمن و کوفه در برگیرندهٔ عناصری از ایران، و شام دربرگیرندهٔ عناصر فکری رومی بوده است.

از مجموع سخنان شما چنین استنباط می‌شود که حضرت، شکست ظاهری را، بسیار محتمل می‌دانسته‌اند و درصدد این بوده‌اند که اصول و ارزشها را حفظ نمایند.

در موضوع خلافت طلحه نیز، جنابعالی معتقد به زمینه سازی و القائات معاویه هستید؛ امّا با توجه به طرفداری عایشه از طلحه و مسلم بودن این مطلب از ناحیه وی و پیشنهاد خود امیرالمؤمنین(ع) برای خلافت طلحه، می‌توان این را هم گفت که جریان خلافت طلحه امری طبیعی و فارغ از زمینه چینی‌های معاویه بوده است.

صرامی: از بیانات شما استفاده کردیم، مسائل جزئی فراوان است، امّا دو موضوع از بقیه مهمتر است: نخست مبالغهٔ شما در نقش معاویه و جریان هزاردستان اوست که باید حداقل هفت ـ هشت دستش ثابت شود؛ همچنین مسائل مربوط به شهر کوفه و پیشینهٔ ساخت و ساختار فرهنگی ـ اجتماعی آن، انتخاب آنجا از سوی امام(ع) و عدم همراهی مردمان آن دیار و... مورد بررسی بیشتری باید قرار گیرد. چون چیدن قطعات مشخص، برای تحلیل تاریخی کافی نیست و باصطلاح ملاط آن که پیوند بین اجزاء را برقرار

می‌کند، بایستی از خارج فراهم شده و فرآورده ذهنیت خاصّی نباشد.

مطلب دوّم، قضیه اصولگرایی حضرت است، شما از طرفی اصولگرایی محض و مطلق از سوی امام(ع) را نفی کرده و ایشان را با ویژگی سنجش و عقلانیت در سیاست معرفی کردید؛ ولی از سویی در ترسیم موضعگیری و عملکرد سیاسی، بگونه‌ای مطرح کردید که ایشان به شرائط و اوضاع و پایداری فعلی حکومتشان نمی‌اندیشیده و به نهادینه کردن روشها و معیارهای ارزشی برای ماندگاری در تاریخ، بیشتر فکر می‌کرده‌اند تا حکومت الگویی و آرمانی برای آینده باشد. و این همان اصولگرایی محض و بی‌توجهی به محاسبات ظاهری کنونی است؛ همچنین رفتار با عایشه، می‌تواند بنحو دیگری مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد.

فیرحی: در سخنان شما، نظریه توطئه و نخبه گرائی، خیلی عمده شده و جدی گرفته شده است، البته در قصر معاویه رومی‌ها بوده‌اند حتی از همسران وی نیز رومی بوده‌اند، ولی نقش این‌ها تا چه اندازه است، معلوم نیست. همچنین از ظواهر تاریخ چنین برمی‌آید که درگیری بینَ حضرت علی(ع) و معاویه، در آستانهٔ فتنه قتل عثمان، آغاز می‌شود و پیش از آن، هیچ محاجه و کشمکشی وجود ندارد؛ ابوسفیان در آغاز به بنی هاشم گروید، ولی بعداً بسراغ خلفاء رفت. معاویه هم ـ بر اساس نقل تاریخ طبری ـ در شورای شام به اطرافیانش گفت که آیا می‌توانیم در مقابل مدینه و علی بن ابی طالب مقاومت کنیم یا نه؟ و اگر نمی‌توانیم تسلیم شویم. بنابراین شاید جریان بدان وسعت طراحی از پیش نداشته باشد.

مهریزی: ما هم استفادهٔ زیادی کردیم، امّا دو نکته را می‌خواهم مطرح کنم: نکته اوّل اینکه چرا مردمی که در سالهای قبل دچار تبعیض و بی‌عدالتی بودند، وقتی که حضرت در جهت پیاده کردن برابری و عدالت اقدام کردند، همین مردم تا آخر در کنار ایشان نماندند. مطلب دوّم، سخن شما در باب «انما الشوری للمهاجرین و الانصار» است، که مستفاد از سخن شما این است که حضرت این موضوع را نفی کرده‌اند، در حالی‌که ظاهراً ایشان این مطلب را نفی نکرده و بر خلاف آن نگفته‌اند؛ بلکه گفته‌اند که اگر شما این اجماع را بر روی فرد دیگری هم داشته باشید، من می‌پذیرم.

معادیخواه: پاسخ را از این بخش آخر، شروع می‌کنم و آن اینکه حضرت برای شورا حد قائل هستند، در هر جامعه‌ای اهل حل و عقد باید برای بررسی افراد و صلاحیتها کار خود را انجام بدهند و مهاجرین و انصار هم از آنجا که برای اسلام فداکاری کرده‌اند، حقّ چنین بررسی و نظارتی را دارند، امّا نباید فراموش کنند که مردم حقّ ویژه خود را دارند و آنان نباید خود را بطور کلی بجای مردم بنشانند. وقتی شورای می‌خواست قضیه بیعت را تمام شده بداند، ایشان گفتند مردم حقّ خودشان را دارند و این در واقع اولین تجربهٔ واقعی دموکراسی بود؛ زیرا در گذشته فقط اهل حل و عقد بحساب می‌آمدند.

مهریزی: شاید مخالفت حضرت با بیعت اهل حل و عقد و شوری و بصحنه آوردن مردم از این جهت بوده است که مبادا تزلزل و تردیدی در این افراد و نمایندگی آنان از طرف کل مردم بوجود آید.

معادیخواه: مهاجر و انصار، اجماع داشتند جز ۱۵ نفر و این ۱۵ نفر باحتمال زیاد وابسته به معاویه بودند و این جزء عجائب است؛ یعنی حسان بن ثابت که نخستین شعر را بعد از غدیر می‌گوید در زمرهٔ این ۱۵ نفر است. معلوم است که روی او کار شده است یا اسامة بن زید که این افراد بعداً بصورت سرمایه‌هایی برای معاویه در جهت خدشه کردن بعضی مسائل درآمدند. خلاصه کلام این‌که ایشان موضوع نظر اهل حل و عقد را از حوزهٔ رأی و نظر مردم، تفکیک کرده و اولین تجربه دموکراسی را ارائه دادند.

مهریزی: به هر حال معلوم نشد که آیا حضرت از اصل «انما الشوری» عدول کرده‌اند یا آن را در حوزه دیگری قرار داده‌اند.

معادیخواه: نه، شوری غیر از بیعت است، بیعت مفهوم انتخابات است که ایشان اصرار داشتند مردم خودشان بیایند و حضور داشته باشند نه اینکه با حضور چهره‌های مشخص مهاجرین و انصار، کار تمام باشد.

مهریزی: اصرار امام(ع) بر علنی بودن شاید ناشی از این بوده که چند نفر معدود از چهره‌های سرشناس در پشت پرده این مطلب را مطرح کرده بودند، و ایشان برای اینکه این موضوع مورد تردید قرار نگیرد و اتمام حجت شود، چنین پیشنهادی را مطرح کردند.

معادیخواه: شواهد تاریخی این مطلب را می‌توان آورد، در هر صورت «انما الشوری

للمهاجرین و الانصار...» درست است ولی بیعت باید بیعت توده‌های مردم باشد، نه فقط مهاجرین و انصار.

در مورد توهم توطئه از جانب معاویه، باید بگویم آنچه من عرض کردم شمهٔ مختصری از موارد فراوانی است که در باب معاویه وجود دارد و مطالب، فراوانتر از این است؛ معاویه در شام خود را در برابر حضرت قرار نمی‌دهد و صحنه را بگونه‌ای می‌آفریند که عثمان، خونخواهی جز او ندارد و او مجبور است برای این خونخواهی، اقدام نماید. امّ حبیبه خواهر معاویه، نائله زن عثمان را وادار می‌کند که انگشتانِ بریدهٔ خود و پیراهن شوهرش را به شام بفرستد و داستان اینگونه آغاز می‌شود؛ حتی جریان بنحوی بود که تا بعد از جنگ جمل همهٔ شام می‌گفتند معاویه در انتظار زبیر است.

صرامی: این مثالها که بیان شد، همه در شام است، خوب است برای تأیید بیشتر مطلب از خارج شام همه مواردی بعنوان شاهد، آورده شود.

معادیخواه: این شام که گفته می‌شود، تقریباً شامل نیمی از جهان اسلام در آن زمان بوده است؛ مانند ترکیه، فلسطین، لبنان و سوریه و چند منطقهٔ دیگر. معاویه در جنگ با ایران، تلاش کرد که شام را دخالت داده و نقش آن در فتوحات، را بزرگ نماید امّا حضرت امیر(ع) در برابر این جریان مقاومت کرده و پیروز می‌شوند، در غیر این صورت معلوم نیست که اهمیت معاویه و شام تا چه اندازه برجسته می‌شد.

درگیریها و مشکلات کوفه را پیش از این ذکر کردم و اینکه چگونه برای فرد برجسته و خوش‌سابقه‌ای همچون عمار یاسر، آنگونه مسأله درست شد.

«عبد...بن سبا» که بنظر برخی از مورخان و محققان، بطور کلی شخصیتی مجعول و دروغین قلمداد می‌شود، می‌تواند همان هزار دستان معاویه باشد که گاهی با این نام و گاهی با نام «ابن سوداء» مطرح می‌شده است و در هر جائی که فتنه و جنجالی بر پا می‌شده یا صحنه حساس و سرنوشت سازی در کار بوده است، حضور او به چشم می‌خورد و داستانهای این آدم آنقدر فراوان و پراکنده است که نمی‌توان به جعلی بودن همه آنها رأی داد. در سال آخر حکومت عثمان، وی کارگزاران مهمش را به مکّه دعوت می‌کند، معاویه در آنجا مطلب را به سمتی سوق می‌دهد که شما، خلیفه را به شام بیاورید

که زمینه انتقال آرام و بی‌دغدغه حکومت به بنی‌امیه و معاویه فراهم گردد که پیش از این بیان شد. بعد از آن معاویه بهمراهی عثمان به مدینه می‌آید و به عثمان پیشنهاد می‌کند که با رقبای خود یعنی اعضای شورای خلافت به گفتگو بنشیند؛ سعد بن ابی‌وقاص که از سیاست کناره‌گیری کرده بود؛ می‌ماندند حضرت امیر(ع) با طلحه و زبیر؛ معاویه در این جلسه سخنگوست و عثمان ساکت است. معاویه، سخن خود را به تعریف از حضرت و بیان فضائل ایشان و اینکه میراث پیامبر با شماست و... . اختصاص می‌دهد؛ همچنین از طلحه و زبیر ستایش می‌کند و سپس می‌گوید شرط موفقیت این است که شما سه نفر با هم باشید و منظورش از این سخن همسنگ کردن امیرالمؤمنین(ع) با آن دو نفر است تا با این مقدّمه‌چینی بتواند زمینه طلبکاری طلحه و زبیر و بروز جنگی مثل جنگ جمل را فراهم نماید؛ و باحتمال قوی همان شب بین معاویه و طلحه و زبیر سخنان و مطالبی بوده است که از بعضی قرائن دیگر هم می‌توان بدست آورد.

نقش ابتدائی در آتش‌افروزی جنگ جمل هم بر عهدهٔ عایشه و طلحه و زبیر نبود بلکه سران بنی امیه در آن سال در مکّه گرد آمدند و جوسازی علیه ایشان را آغاز کرده و این چهره‌های موجه را برای آغاز جنگ بسیج کردند تا افکار عمومی علیه امام(ع) بکار افتد و اعتبار ایشان آسیب ببیند. جریان قتل خلیفهٔ دوّم و نقش مغیرة و معاویه در آن نیز، قابل تأمل است. در زمان عمر، بنابراین بود که عجم در مدینه زندگی نکند؛ معیرة بن شعبه نامه‌ای به خلیفه می‌نویسد و برای هرمزان یا ابولؤلؤ ۱۳ یا ۱۴ فضیلت و هنر ذکر می‌کند تا جواز اقامت او را در مدینه، اخذ نماید. پس از موافقت عمر و اقامت ابولؤلؤ بعنوان غلام مغیرة بن شعبة، دعوائی بر سر چند درهم درمی‌گیرد که اصلاً نمی‌تواند طبیعی باشد و برای پاک کردن ردپای مغیره در این جریان است، زیرا برای افرادی مثل مغیرة که در پول غرقه بوده‌اند، بود و نبود چنددرهم، مفهومی نمی‌توانسته است داشته باشد؛ آن هم با کسی که برای اقامتش در مدینه چندین فضیلت و هنر ذکر شده است. رکن دیگر این جریان هم، کعب الاحبار معروف است که سه روز پیش از قتل عمر به نزد او می‌آید و می‌گوید شما بر اساس شباهتی که به فلان پادشاه بنی‌اسرائیل دارید و قصه‌اش در تورات آمده است؛ سه روز دیگر کشته خواهی شد و بهمین ترتیب در روز دوّم باز خبر می‌دهد

که دو روز دیگر این اتفاق خواهد افتاد. این زمینه‌چینی‌ها برای آن بوده است که بعد از وارد کردن ضربه نمی‌شده است کاری کرد و می‌بایست قبل از آن به عمر قبولاند که شورای خلافت شش نفره را تشکیل داده و عثمان بتواند بجای او بیاید و اگر مرگ عمر بطور طبیعی و بدون این مقدمات بود، قطعاً علی(ع) جانشین عمر می‌شدند.

صرامی: کعب الاحبار پیش از این هم از این سخنان با عمر گفته بود.

معادیخواه: ما چون به این عبارتها نپرداخته و با دید سیاسی به آنها نگاه نکرده‌ایم، مسائل را بهمین‌نحو تلقی به قبول کرده‌ایم.

فیرحی: اینکه عمر بلافاصله کشته شد، چیزی نبود؟

معادیخواه: نه، چند ساعتی ماند، امّا ممکن هم بود که کشته شود، اشکال کار این است که ما از کنار این نقلها، راحت عبور کرده و احتمال بازی در آنها نمی‌بینیم، ولی اگر از نگاه دیگری مطالعه کنیم، می‌یابیم که نمی‌شود در ظرف چند ساعت فکر شورای خلافت و آن ۶ نفر و پیامدهای آن، تکوین یافته باشد و سخنان کعب الاحبار هم توجیه دیگری، جز این ندارد.

فیرحی: هیچ نشانه‌ای از احتیاط و ملاحظهٔ عمر، دیده نمی‌شود.

معادیخواه: از آن جهت که اینگونه مسائل در هنگام مطرح شدن در بین خواص بوده و به جامعه و افکار عمومی کشیده نمی‌شود. در هر حال، کعب الاحبار در آن زمان یک آدم معمولی نبوده است و بعداً در شام جزء نیروهای فکری و فرهنگی معاویه می‌شود و برای خود مکتب و اندیشه‌ای ایجاد می‌کند. برخی از محققان مصری هم، اخیراً این شک را در مورد سخنان کعب الاحبار مطرح کرده و از آن، جلوتر نرفته و ربطش را به جایی خاطرنشان نکرده‌اند.

روش اینجانب در کار و تحلیل تاریخی بدینگونه است که ضمن طرح مسائل و بیان شواهد، بایسته‌های پژوهش را مشخص نمایم و اگر دوستان جلد اوّل این تاریخ اسلام را تورق کرده باشند، خواهند دید که اساساً موضوعات قابل بررسی بسیار فراوان بوده و تحمل بار سنگین آن از توان یک نفر، خارج است. بهر صورت فرض بنده این است که مثلث معاویه ـ مغیرة بن شعبه ـ کعب الاحبار، در این کودتا بر علیه خلیفهٔ دوّم، همدست

بود، ولی مثلاً عبدالرحمن بن عوف علیرغم تلاش فراوان و مستمری که برای خلیفه شدن عثمان و دور شدن امیرالمؤمنین(ع) از این منصب کرد، در این کودتا نقشی نداشته است. البته ثروت عبدالرحمن بن عوف و وامدار بودن جمع کثیر و قابل ملاحظه‌ای از مردم مدینه به او، ورق را در قضیه خلافت بر ضد مولی(ع) برگرداند.

عمر در ابتداء از این‌که سرنوشت خلافت بعد از خودش به نام او رقم بخورد، اباء می‌ورزید و می‌گفت: «لا اتحمله حیّاً و میتاً» و شاید نمی‌خواست محبوبیتی را که با فتوحات اسلامی و با زهد خود بکف آورده بود، در آینده در معرض خطر قرار دهد، ولی بهر حال مهم است که روی او بنحوی کار شده که سرانجام به تشکیل شورای خلافت ۶ نفره که منجر به خلافت عثمان شد، رضایت داد.

علی(ع) در دوران عمر، قضاوت مدینه را بعهده داشتند، ولی عمر در مجموع حساسیت خاصی روی ایشان داشت و اینکه شاید این حساسیت از برخورد صریح و بی‌پرده حضرت با ابوبکر در هنگام مرگ او و تعیین عمر بعنوان جانشین او ناشی شده باشد، بعید بنظر نمی‌رسد. البته از نکته‌های مهم در اخلاق شهروندی امام(ع) این است که در دوران خلفاء تا زمانی مردم از ایشان درخواست نمی‌کردند، در امری ملاحظه و انتقاد و اظهارنظر نمی‌کردند و معیار شهروندی را حفظ می‌کردند؛ ولی در این جریان با درخواست مردم ـ در حالی‌که کسی جرأت رویارویی نداشت ـ با ابوبکر محاجّه کردند و او را از این کار منع نمودند. در هر صورت حتی اگر نتوان بطور قاطع این نظریه کودتا و زمینه‌چینی برای حکومت عثمان را مطرح کرده، ولی مجموعهٔ اوضاع و احوال و شرائط بگونه‌ای است که انسان را به تصادفی بودن و طبیعی بودن حوادث و وقائع، قانع نمی‌کند البته پرواضح است کسی که توطئه‌ای با این اهمیت و پیچیدگی را طرح می‌کند، آن هم کسی مثل معاویه، بطور قطع فکر عدم افشاء آن را هم می‌کند واضح است که ابهامها فراوان است و دستهایی بوده که نمی‌خواسته، حوادث و وقائع فاش گردد.

صرامی: چند دقیقه‌ای هم در مورد اصولگرایی، مطالبی بفرمایید.

معادیخواه: اصولگرایی به آن معنای غلیظ و شدیدی که برخی می‌پندارند و اینکه کسی مصالح را نبیند و قدرت سنجش آنها را نداشته باشد، مورد قبول من نیست. برخی

از روشنفکران دینی می‌پندارند که اگر حضرت همان شرح صدر پیامبر(ص) را داشتند، اوضاع بگونه‌ای دیگر بود، این درست نیست، در هر حال ایشان تربیت شده پیامبر(ص) و واجد همان صفات برجسته بودند.

فیرحی: اصولگرایی بمعنای رادیکالیزم آن.

معادیخواه: ایشان بر اساس مصالح و دیدی که داشتند، حتی افرادی مانند عمروبن عاص و یا زیادبن‌ابیه را هم خواستند جذب کنند و یا با اشعث بن قیس که آثار نفاقش آشکار بود کنار آمده و حتی با او وصلت کردند؛ امام هم شرح صدر داشتند و خیلی چیزها را اغماض کرده‌اند که اگر بخواهیم فهرست بگیریم، زیاد می‌شود. البته معاویه و بنی‌امیه، وقتی در نهج البلاغه نگاه می‌کنیم، بعنوان سیاهترین فتنه روزگار، قابل تحمل نبودند و نمی‌شد با آنها کنار آمد؛ حضرت در جائی می‌فرمایند: «قلبت ظهر هذا الامر و بطنه...» این کار را زیر و رو کردم تا خواب را از چشمم گرفت.. «... و لم یسعنی الاّ القتال اوالکفر بما جاء به محمّد(ص)...» یا می‌بایست به پیکار و جنگ برخیزم و یا به آنچه پیامبر(ص) آورده است کفر بورزم، البته بعضی گفته‌اند این مطلب در جمل گفته شده است ولی در مجموع بنظر می‌آید این موضوع مربوط به صفین و جنگ با معاویه باشد.

فیرحی: در مورد نقش رومیان در حکومت بنی‌امیه و معاویه توضیحاتی بفرمایید.

معادیخواه: روم شرقی جزء قلمرو حکومت معاویه بود؛ سیاستمداران روم شرقی در این مجموعه بودند و تجارب خود را بهمراه داشتند؛ بر اساس یک سنّت پایدار، تمدنهای ایران و روم پایهٔ جنگهای خود را بر دوش عربها می‌گذاردند. در زمان معاویه کم‌کم این کار دوباره داشت سامان می‌گرفت و معاویه درصدد زنده کردن این جریان بود. حضرت امیر(ع) با توجه به تعالیم اسلام درصدد آن بودند که ضمن تلاش برای جراحی و نابود کردن غدهٔ بدخیم بنی‌امیه، از جنگ با شام هم پرهیز نمایند، البته بعداً این جریان اتفاق افتاد ولی امام(ع) تلاش فراوانی بخرج دادند که این رویداد بوقوع نپیوندد.

قاضی‌زاده: از بحثی که در خدمت دوستان داشتیم استفاده کردیم ضمن تشکر از جناب حجة الاسلام والمسلمین معادیخواه که دعوت ما را پذیرا شدند در جلسات بحث به زوایای دیگر بحث خواهیم پرداخت.

بررسی موفقیت امام علی(ع) در حکومت

حجة الاسلام والمسلمین مهدی مهریزی

مهریزی: دوستان بحث‌های مختلفی کردند و استفاده کردیم، من هم در این زمینه بحث تخصصی نکرده‌ام. قبلاً در «علوم حدیث» مطلبی نوشته بودم، دیدم اگر آن‌را مطرح کنم شاید خیلی از مطلب ما فاصله داشته باشد. به همین چیزهایی که در این جلسات شنیده بودم خودم را سرگرم کردم. حالا می‌خواهم آن‌را بگویم ببینم درست استفاده کردم؟ و یا اصلاً می‌شود به این ترتیب گفت یا نه؟ و الاّ بعید است مطلب تازه و جدیدی باشد.

با توجه به مسأله‌ای که فلسفهٔ وجودی این جلسه بود؛ در باب حکومت حضرت علی(ع) چند مطلب و پرسش مترتب بر هم از نظر ترتیب منطقی، وجود دارد. پرسش اوّل این است که آیا حضرت امیر در دوران حکومتش موفق بود یا نبود؟ پرسش دوّم این‌که مخالفت‌هایی که صورت گرفت از سوی چه کسانی و با چه انگیزه‌هایی بود؟ و پرسش سوم این‌که چرا مردم ایشان را در برابر آن مخالفت‌ها یاری نکردند؟ چون فرض ما این است که توده‌های مردم که اکثریت بیعت‌کنندگان بودند، جزء مخالفین نبودند، لذا خوب است در بحث، این سه مسأله اصلی را از هم تفکیک کنیم.

اگر این دو بحث انگیزهٔ مخالفت‌ها و عدم همراهی و همکاری مردم در برابر این مخالفت‌ها را از هم جدا کنیم، به جمع‌بندی مناسب‌تری خواهیم رسید.

در قسمت اوّل که آیا ایشان موفق بود یا نبود؟ دوستان بحث‌های دیگری داشتند، مثل بررسی ناپایداری، مسأله استقرار و... که فکر می‌کنم آنها در واقع بحث‌های فلسفه اجتماعی است. بحث‌های قبلی از زاویه جامعه‌شناسی است و ما فعلاً کاری به آن نداریم که مثلاً بگوییم آیا دولت مستقر بود یا نبود؟ ولی آن جنبه‌های دینی و ارزشی را مطرح می‌کنیم که برای خودمان سئوال است که آیا موفق بود یا نبود؟

هنگامی که بخواهیم موفقیت را بسنجیم، قاعدتاً راه‌هایی وجود دارد؛ اوّل، این‌که آن کسی که کاری را شروع کرده و برنامه‌هایی را اعلام کرده، موفقیت او با برنامه‌هایش سنجیده شود؛ دوّم، موفقیت را در نگاه توده‌ای که مخاطب آن حاکم بوده‌اند بسنجیم و سوم این‌که با قواعد ارزیابی حکومت‌ها محک بزنیم؛ یعنی برای موفقیت، می‌توانیم سه شاخص رادر نظر بگیریم و بر اساس هر یک موفقیت را تحلیل کنیم و در صورتی که شاخصه‌ها را تعیین نکنیم، پاسخ،مبهم و مجمل خواهد شد. اگر ما حکومت حضرت علی(ع) را با هر کدام از این سه معیار مقایسه کنیم، می‌توانیم بگوییم: حکومت موفقی بوده است؛ چه با برنامه‌هایی که خود ایشان اعلام کردند، چه با تلقی توده مردم از حکومت امام(ع) و چه با قواعد کلی حکومت‌ها.

در قسمت اوّل، ایشان چند برنامهٔ اصلی اعلام کردند و بر آنها اصرار می‌کردند. برنامهٔ اوّل، مسأله عدالت در توزیع ثروت‌ها بود؛ برنامهٔ دوّم، مسأله اصلاح کارگزاران حکومتی و جابه‌جایی کارگزاران؛ برنامهٔ سوم، مسأله مخالفت با امتیازهای غیردینی یا امتیازهای واهی شکل گرفته در جامعه بود و برنامهٔ چهارم، توجه به حقوق مردم بود. به‌نظر من، این چهار مطلب را امام علی(ع) از اوّل مطرح کرده‌اند یا آن‌قدر شاخص بوده که دیگران در برخورد با حضرت، این موارد را برجسته می‌دانند.

به‌عنوان مثال، در تقسیم عادلانه ثروت، خود حضرت تأکید و اصرار می‌کنند ونصوصش را دوستان خوانده‌اند! ایشان اجرای عدالت را شروع می‌کنند، کوتاه هم نمی‌آیند، اگر برنامه اعلام شدهٔ ایشان، این بوده که در توزیع ثروت، عدالت را در نظر بگیرند و تا آخر هم پایش می‌ایستند، این، می‌شود موفقیت، یا در اصلاح کارگزاران نصوصی هست که آمدند و به حضرت گفتند: شما برخی از کارگزاران حکومت عثمان را

باقی بگذارید تا کارتان قوت بگیرد سپس آنها را برکنار کنید. حضرت فرمودند: «المکر و الخدیعة و الغدر فی النار». این یک نوع دغل‌کاری و حیله است و من این کار را نمی‌کنم. یا مطالب مشابهی در بعضی از نصوص دیگر هست، مثلاً یعقوبی نقل می‌کند: حضرت علی(ع) همهٔ کارگزاران عثمان را عوض می‌کند مگر ابوموسی اشعری را (که مالک اشتر واسطهٔ او شده بود) حالا چطور و برای چه؟ این مطلب بحث دیگری را می‌طلبد.

به هر حال، فقط این یک نفر را باقی گذاشت، حتی همان کسانی که خود حضرت آنها را به‌عنوان کارگزار می‌گماردند، نظارت شدیدی بر اعمال و کارهایشان داشتند و باکوچک‌ترین مسأله‌ای برخورد می‌کردند؛ مانند داستان عثمان‌بن‌حنیف یا خیلی ریزتر، قصهٔ ابوالاسود دوئلی که در عوالی اللئالی آمده است، با این‌که ابوالاسود از یاران حضرت بود از قضاوت عزلش کرد. بعد برای خود ابوالاسود سئوال پیش آمد که: «لِمَ عَزَلْتَنی و ما جَنَیتُ و ما خُنتُ؟»؛ چرا مرا عزل کردی در حالی‌که جنایت و خیانتی مرتکب نشده‌ام؟ حضرت فرمود: «رأیت کلامك یعلو علی کلام خصمك»؛ این مراقبت‌ها بوده و تا آخر نیز ادامه داشت، یا دربارهٔ معاویه افراد زیادی به امام گفتند: او را در حکومت ابقا کن تا حکومتت تقویت شود، سپس او را عزل کن، امّا حضرت مخالف کردند.

مطلب سوم از بین بردن امتیازهای واهی است، مثلاً خود صحابی بودن یک امتیاز شده بود. حضرت در همان سخنان اولیه، خطاب به طلحه و زبیر، وقتی که آمدند و گفتند ما صحابی پیامبر(ص) بودیم، فرمود: صحابی پیامبرید، خدا روز قیامت به شما پاداش می‌دهد، امّا در امتیازهای حکومتی و دنیایی جایی ندارد. این مطلب را همان روزهای اوّل اعلام کردند و تا آخر هم پای آن ایستادند.

مطلب چهارم مسأله حقوق مردم بود. حضرت هر جا شکوه و ناله‌ای می‌شنید به «بیت القصص» می‌رفت که به اصطلاح صندوق شکایات بود (ظاهراً اولین کسی بود که صندوق شکایات گذاشت که مردم بیایند و شکایت بکنند)، یا وقتی مردم پیاده از او استقبال می‌کردند، می‌فرمود: این کارها را نکنید. اینها از جمله کارهای ایشان بوده و بر آن پا فشاری داشتند.

بنابراین اگر ما بخواهیم حکومت موفق را با برنامه‌هایی که حاکم داده مقایسه کنیم و بسنجیم، می‌بینیم حکومت ایشان حکومت موفقی بوده است. توده‌های مردم هم از این برنامه‌ها و اجرای آنها گلایه ندارند؛ یعنی نمی‌گویند این کارها غیرانسانی و ناعادلانه است، آنها قدرت تحمل سخت‌گیری در اصول دینی و ارزش‌های انسانی را داشتند و نیز اگر با قواعد عمومی و معیارهای کلی حکومت‌ها بسنجیم، می‌بینیم حکومت‌ها تأمین معاش عمومی، عدالت، تلاش برای رشد عمومی و امنیت را در برنامه خود دارند و این‌ها را از عواملی می‌دانند که نزد عقلا از شاخصه‌های یک حکومت موفق است و حضرت امیر تا آن‌جا که توانستند، مخصوصاً در آن دو سه بند اوّل تلاش کردند. من نسبت به امنیت نمی‌توانم خیلی نظر بدهم، امّا در بقیه موارد هم می‌شود گفت حکومتی موفق بوده است.

بنابراین در قسمت اوّل که آیا حضرت موفق بوده یا نبوده؟ ما نمی‌توانیم پاسخ منفی بدهیم، به‌خصوص با توجه به برنامه‌هایی که خود امام(ع) برای حکومتشان مطرح کردند و آنها را به اجرا گذاشتند. دو موضوع دیگر باقی ماند، یکی بحث مخالفت‌ها و دیگری هم عدم همراهی مردم؛ اینها دو بحث جدای از هم می‌باشند در بحث‌هایی که دوستان تا به‌حال داشتند، عمدتاً سراغ مخالفت‌ها رفتیم که چرا مخالفت کردند؟ و چه کسانی مخالفت کردند؟ بیشتر بحث‌ها روی این قسمت متمرکز بود. دوستان، نظام قبیله‌ای را مطرح کردند یا در واقع نزاع‌های بین بنی‌امیه و قریش را عنوان کردند که بخشی از آنها در سخنان حضرت هست که بعضی را به‌عنوان نمونه مطرح می‌کنند مثلاً مروان و چند نفر دیگر می‌آیند، می‌گویند: شما در فلان جنگ‌ها چه‌کار کردید و چه بر سر ما آوردید؛ یعنی چیزهایی که مربوط به قبل از حکومت است. عامل دیگر، عدالت در توزیع که یکی از عوامل اصلی است؛ چون طیفی که در مقابل حضرت ایستادند گروه خاصی از جامعه بودند. توده مردم ابتدا با حضرت مخالف نبودند، منتها بعد از درگیری با آن گروه خاص عِلَلی باعث شد که توده مردم با حضرت همراهی نکنند که موضوع بحث بعدی بنده است. در این قسمت چند عامل اصلی وجود دارد، یکی هم کینه‌های پیشین بین آن گروه خاص با ایشان؛ زیرا آنها خودشان را هم‌شأن و هم‌سن و سال امام می‌دانستند و حضرت

علی(ع)، نه از نظر سن و سال و نه از نظر موقعیت، قابل مقایسه با پیامبر(ص) نبود. عدالت در توزیع باعث شد که این گروه خاص امتیازاتشان کم شود، لذا اعتراض کردند. طلحه و زبیر اولین معترضین به تقسیم عادلانه بیت‌المال بودند و اعتراضشان از این‌جا شروع شد که بین ما و آنهایی که آزاد شدهٔ ما هستند برابری در توزیع برقرار شده است. عامل دیگر هم سختگیری حضرت با کارگزاران است، حالا یا جابه‌جایی و یا عزل کارگزاران. این‌ها سه مسأله اصلی در مخالفت‌های با حضرت علی(ع) بود. حالا مسائل دیگری مثل ریشه‌های قبیله‌ای هم ممکن است زمینه‌ساز آن باشد، امّا عمدتاً در این دو ـ سه عامل خلاصه می‌شود.

از نصوصی هم که از خود امام هست، همین مطالب استفاده می‌شود. مخالفت‌ها نخست از سوی یک تیپ خاص اجتماعی شروع شد که پیش از حضرت یا در رأس قدرت و حکومت بودند و یا موقعیت‌های خاص اقتصادی داشتند و با آمدن ایشان موقعیت ایشان به خطر افتاد. توده‌های مردمی که آمدند و بقیه را هم با خود آوردند و بیعت کردند، آغاز کنندهٔ مخالفت نبودند؛ این‌که گاهی گفته می‌شود: عملکرد حضرت چطور بود؟ مردمی که قبل از ایشان دچار تبعیض بودند، بعداً با عدالت امام مخالفت کردند!؛ سخن درستی نیست، آنها مخالفت نکردند.

اگر این توده‌ها مخالفت نکردند، پس چرا همراهی نکردند؟ این سئوال سوم است. من از نظر تاریخی خیلی اطلاعات دقیقی ندارم؛ ظاهراً این گلایه‌ها و شکوه‌های حضرت از مردم مربوط به سال‌های آخر حکومت حضرت علی(ع) است؛ یعنی در دورهٔ جنگ جمل یا حتی جنگ با خوارج نیست، بلکه بیشتر در سومین جنگ است که حضرت با معاویه داشتند. من استنباط می‌کنم که مردم از این جنگ فرسایشی خسته شدند و کم‌کم این شبهه ایجاد شد که: با اهل قبله می‌جنگیم؛ یعنی دو عامل عمده را به‌عنوان عوامل و اسباب عدم همراهی مردم با امام می‌توان عنوان کرد؛ نه این‌که مردم از برنامه‌های عادلانه و انسانی حضرت خسته شده باشند و مخالفت کنند. این بود خلاصه بحث؛ تا دوستان صحبت‌هایشان را بفرمایند.

قاضی‌زاده: از جناب آقای مهریزی خیلی متشکریم. ایشان خیلی مختصر و مفید

صحبت کردند، مطلبی را تحت عنوان بررسی موفقیت حضرت علی(ع) در حکومت عنوان کردند و بعد فرمودند شاخصهٔ موفقیت سه چیز است که در هر سه بخش حکومت حضرت امیر(ع) را می‌توان موفق ارزیابی کرد.

اوّل، سنجش با برنامه‌های ایشان؛ دوّم، انتظارات مردم و از دیدگاه توده‌ها و سوم، سنجش با قواعد و معیارهای موفقیت از دیدگاه عقلا.

هم‌چنین، ایشان انگیزه‌های مخالفت مخالفین را از عدم همراهی و علل عدم همراهی مردم با امام جدا کردند و در ادامه به انگیزه‌های مخالفین که دو مطلب بود، اشاره کردند. یکی همان نزاع‌ها و کینه‌های قبیله‌ای؛ دیگری مسأله عدالت در توزیع بیت‌المال و در بخش سوم، عدم همراهی مردم با ایشان را بررسی کردند و گفتند خستگی مردم از جنگ‌های فرسایشی و شبههٔ مبارزه و جنگ با اصحاب قبله و مسلمین باعث عدم همراهی مردم با حضرت شد. آمادهٔ شنیدن نقدهای دوستان هستیم!

اسفندیاری: در قسمت پایانیِ صحبت‌های آقای مهریزی و در این‌که چرا مردم همراهی نکردند، مطلبی باید اضافه کرد، غیر از جنگ فرسایشی و بحث‌هایی از این دست، مطلب دیگر، عدم امنیت بود. این عدم امنیت در خستگی مردم نقش زیادی داشت، معاویه، در این اواخر شیوه‌ای به کار گرفته و به غارت کردن مناطقی که تحت حکومت حضرت علی(ع) قرار داشت پرداخت. مردم احساس می‌کردند که در این شرایط هیچ امنیتی ندارند، بالاخره باید یک طرفی پیروز و موفق شود تا امنیت برقرار شود؛ به نظر من باید این مطلب مورد توجه قرار بگیرد. سئوال این است که آیا حضرت موفق بوده‌اند یا خیر؟ بحث این نیست که خود ایشان در دوران حکومتشان بعضی از این کارها را اجرا کردند، البته اجرای بعضی را هم شروع کردند، برای مثال توزیع عادلانه بیت‌المال را شروع کردند، امّا این شیوه بعد از مدتی از بین رفت و در خلفای بعدی استمرار نیافت و آن‌را قابل پیروی ندانستند و حاکمان و یا حتی مردم هم نپذیرفتند. آیا این روش توفیق به شمار می‌آید!

مهریزی: قسمت آخر صحبت شما که فرمودید: چون این شیوهٔ تقسیم عادلانه ثروت ادامه پیدا نکرد، پس ما بگوییم حکومت ایشان موفق نبوده است؛ به‌نظر من ربطی به

موفقیت حکومت حضرت علی(ع) ندارد. اگر چنین باشد بعد از پیامبر(ص) هم خیلی از دستورات و شیوه‌های ایشان استمرار نیافت و از بین رفت. پس پیامبر هم ناموفق بود؟ تمام پیامبران همین‌طور بوده‌اند؛ ملاک و معیار موفقیت همان زمانی است که خود امام بودند و حکومت را اداره می‌کردند. ·

فیرحی: وقتی شما صحبت می‌کردید به این فکر می‌کردم که موفقیت چه جوری تعریف می‌شود؟ به‌نظر می‌رسد موفقیت چیزی نیست که انسان بتواند از زاویهٔ دید زمامدار به آن نگاه کند؛ هر دولتی روی کار می‌آید، روی یک چیزهایی پافشاری می‌کندو آنها را موفقیت می‌داند؛ بلکه موفقیت مفهومی است که جامعه آن‌را معین می‌کند. ما وقتی تاریخ بعد از حضرت علی(ع) را می‌بینیم حتی شیعیان هم معتقدند که امام موفق نبود؛ یعنی آنها هم دلیل می‌آورند که شما نگذاشتید حکومت سامان بگیرد. ما از این زاویه می‌توانیم بگوییم حکومت موفق است که عموم جامعه یا اکثریت جامعه بگویند موفق بوده است، نه خود زمامدار یا چند جمعیت طرفدار حاکم بگویند موفق بوده و به برنامه‌هایش عمل کرده است، امّا مصداق «سرکنگبین صفرا فزود» است؛ یعنی آن چیزهایی که حضرت اجرا می‌کند، از نظر آنهایی که در آن جامعه زندگی می‌کنند، آثار بسیار نامطلوبی در سطح عموم و جامعه داشته باشد. مثلاً مناقشات بنی‌عباس و بنی‌هاشم را در قرن دوّم هجری که بررسی کنیم، می‌بینیم یکی از مهمترین دعوٰاها بر سر این بود که حکومت علی(ع) مشکل داشت؛ یعنی شیعیان می‌گفتند اشکال داشت و علتش را به توطئه‌گران ارجاع می‌دادند؛ بنی‌عباس هم می‌گفتند مشکل داشت و اشکالات را به عدم توانایی علی‌ابن‌ابی‌طالب(ع) ارجاع می‌دادند.

لذا این مطلب یکی از عمده‌ترین دلایل بنی‌عباس برای این‌که حکومت را به‌دست بگیرند، بود، که در تاریخ طبری و الامامة و السیاسة ابن قتیبه هم منعکس است. بدین ترتیب من معتقدم که موفقیت را باید تعریف کرد و الاّ هر حاکمی مدعی موفقیت است، به‌عنوان مثال آقای هاشمی قرص و محکم از برنامه‌هایش دفاع می‌کند و می‌گوید موفق بوده است، امّا منتقدین و مردم چه می‌گویند؟ آن وعده‌هایی که حضرت علی(ع) دادند، چقدر به آنها عمل کردند؟ اصلاً همین تقسیم عادلانه بیت‌المال؛ در تمام دوران حکومت

ایشان آن‌طور که نوشته‌اند، فقط دوبار حضرت اموالی به دستشان رسید که آنها را تقسیم کردند؛ یک‌بار در مدینه و یک‌بار هم در کوفه که به هر کدام دو دینار رسید، آن هم به همه نرسید. خوب، این چگونه رفاهی بود که نصیب مردم شد؟ مصادره‌هایی که حضرت قول داده بودند، به کدام‌یک عمل کردند، مثلاً آن خطبهٔ بزرگی که فرمود: «اگر کابین زنهایتان هم باشد، من بیت‌المال را بر می‌گردانم»، اینها را کجا انجام دادند؟ این انتظاری بود که تودهٔ مردم هم داشتند، مثلاً یکی از اعتراضات مردم کوفه نسبت به مصادره اموال جملی‌ها بود که چرا شما انجام ندادید؟ امام(ع) می‌فرمود: بگذارید این بحران‌ها فروکش کند، بعداً انجام می‌دهم. امنیت هم که مسأله مهم‌تری است، مهم‌ترین شبهه‌های اعتقادی در زمان امیرالمؤمنین شکل می‌گیرد، شبهه‌های بسیار بزرگ، همین شبهه مقاتله اهل قبله در جنگ صفین یا اصلاً توحید و مباحث آن و این‌قدر این شبهه‌ها سنگین است که حضرت مجبور می‌شود شمشیرش را غلاف کند و در جنگ توضیح بدهد و این روشن می‌کند که اصحاب حضرت هم آرامش روانی ندارند. بنابراین وقتی از امنیت صحبت می‌کنیم باید امنیت روانی را هم مدّ نظر داشته باشیم.

این چه الگویی است که تا حالا قابل تقلید نبوده؟ الگویی که در زمان خودش نتوانسته موفق باشد، نمی‌تواند در مرحله‌های بعدی موفق باشد، مگر این‌که ما بگوییم امام خودش جدا و نظام حکومتی‌اش هم جدا؛ بنابراین ایشان برای ما فقط سمبل شخصی هستند که توصیه‌هایی می‌کنند امّا نظام اجتماعی اجازه اجرا آنها را نمی‌دهد. ما سعی می‌کنیم آن توصیه‌ها را در مراحل بعدی تاریخ هم انجام بدهیم، امّا کدام الگوی این نظام سیاسی را می‌توانیم تقلید بکنیم؟ مثلاً بحرانی که در جنگ صفین شکل گرفت، هیچ بحران اجتماعی را نمی‌شود با آن حل کرد! از زاویه یک آدم که نگاه شیعی هم نداشته باشد، شما چگونه می‌خواهید جواب بدهید؟! شما چگونه می‌گویید حکومتی موفق بوده است؟!

مهریزی: گاهی در تحلیل‌های شما نمونه‌های خاصی می‌آید و کلیت را تشکیل می‌دهد، مثلاً این‌که در جنگ صفین کسی می‌آید و آن سئوال را از حضرت می‌پرسد، به‌هرحال سئوالی کرد ولی آیا بحران فکری به‌وجود آمده بود؟ آیا از یک سئوال

می‌توانیم نتیجه بگیریم که بحران فکری بوده است؟ این مطلب در توحید صدوق آمده ولی این‌که از این استفاده شود که نشانگر بحران است، این، محتاج به شواهد و قراین دیگری است.

من نگفتم حضرت علی(ع) به موفقیت خودش معتقد است؛ گفتم ایشان یک برنامه‌هایی اعلام کرد و ما الآن که نگاه می‌کنیم، می‌بینیم پای برنامه‌هایشان ایستادند، مثلاً در تعویض و تغییر کارگزاران واقعاً ایستادند یا در توزیع عادلانه ثروت، آنچه به دستشان رسید عادلانه تقسیم کردند. حالا شما می‌گویید چیزی به دستشان نیامد، خوب، نیامد ولی آن‌چه که آمد چگونه تقسیم و توزیع کردند؟ تنها چیزی که عمل نشد مسأله مصادره‌ها است؛ یعنی اگر ایشان مثلاً پنج برنامه اعلام کردند، در چهاربرنامه موفق بوده و به آنها عمل کرده است؛ یعنی از برنامه‌هایش دست نکشیده است، ولی بحث امنیت را می‌پذیرم، امّا در بحث بحران فرهنگی، معتقد نیستم که با یک سئوال، چنین نتیجه‌ای می‌توان گرفت یا اطلاع من اندک است.

سلطانی: گاهی سخنانی از شخصی نقل می‌شود که با توجه به شرایط روز سخن گفته است. کلماتی از مولا در بحث‌های کلامی باقی مانده و در نهج‌البلاغه نیز در خطبه‌ها، کلماتی دارند که برای مردم سئوال به صورت جدی مطرح بوده است، مخصوصاً در جایی دارد که جز من کسی نمی‌تواند این‌گونه عمل کند (که مقصود درگیر شدن با اهل قبله یا خاتمه دادن به غائله نهروان ست که همه معتقد به خدا و پیغمبر و اهل نماز و روزه و قرآن بودند). بحثهای کلامی درباره خدا هم وجود دارد و نوع استدلال‌ها شبه فلسفی است، مثل کلمات پیامبراکرم نیست، کلمات پیامبر بیشتر توصیه است و نه استدلال، در حالی‌که مولا می‌خواهد استدلال کند؛ این می‌رساند که مقوله‌هایی بود که اگر گسترده هم نبود، امّا جدی و مهم بود، مثل بحث قضا و قدر و مباحث توحید و... .

مسأله دیگر؛ درست است که مولا علی(ع) به بخشی از اهداف و برنامه‌های اعلام شدهٔ خود رسید و آنها را اجرا کرد، منتها بحث این است که آیا اجرای همین برنامه‌ها و اهداف نتیجه‌اش این نشد که عمر حکومت ایشان کوتاه بشود؟ البته نگوییم چون امام شهید شد، عمر حکومتش کوتاه شد؛ زیرا اگر علی(ع) زنده می‌ماندند، بازهم عمر

حکومتشان کوتاه بود. دلیل آن هم این است که وقتی امام حسن(ع) جانشین می‌شود تداوم‌دهنده همان حکومت است، با این حال، جز پنج، شش ماه بر سر کار نمی‌ماند و شرایط به گونه‌ای می‌شود که امام حسن(ع) به دلیل نداشتن نیروی کافی با معاویه صلح می‌کند.

علی(ع) هم در جنگ صفین هر چه برای بسیج نیرو تلاش کرد، کسی حاضر نمی‌شد اعزام شود؛ معلوم می‌شود که مردم تا حدودی از حکومت ایشان برگشته بودند. آیا این‌ها به‌خاطر اجرای آن سیاست سنگین حضرت بود و یا عوامل بیرونی مثل تبلیغات معاویه، باعث شد مردم همراهی نکنند؟ عامل، هرچه بود، مولا بعد از جنگ نهروان که جنگ سوم بود، نیرو برای اعزام به جنگ صفین پیدا نمی‌کند؛ این‌ها دلیل بر این است که حضرت موفق نبودند تا سیاست‌ها را اجرا کنند و خودِ اجرای این سیاست‌ها، این بازتاب‌ها را داشت.

فیرحی: در آثار جاحظ می‌خواندم که بحثی دارد دربارهٔ امامت بنی‌عباس و علویان و طرفداران بنی‌امیه. وقتی تحلیل می‌کند، معتقد است سال‌های ۳۸ تا ۴۰ هجری، سال‌های پرآشوب جهان اسلام است. بعد از حکمیت، عملاً حکومتی در جهان اسلام وجود ندارد؛ نیروهایی که با جان و دل به حضرت وابسته‌اند و در هر شرایطی با حضرت هستند، نشانهٔ موفقیت نیست. اگر حضرت در حکومت هم نبود آنها با حضرت بودند و به ایشان علاقه داشتند. می‌خواهم بگویم در جهان اسلام این احساس عمومی وجود داشت که این سال‌ها، سال‌های بحرانی و پرآشوب و بلوا برای جهان اسلام بوده است. اگر ما این آشوب‌ها را موفقیت بنامیم، لازم است در تحلیل مسأله دقت بیشتری بکنیم!

مبلّغی: حُسنی که در سخنان آقای مهریزی بود، این‌که معیارها را تقسیم کردند. گرچه می‌شد معیارهای دیگری هم شمرد، مثل عقلانیت که آیا براساس عقلانیت و دانش سیاسی هم می‌شود حکومت امام را موفق دانست یا خیر؟

بنابراین، جوابی که ایشان فرمودند، این‌که در اجرا مشکل داشت، غیر از عدم موفقیت است. من به این جواب، اشکالی دارم و آن این است که ایشان معیار دوّم برای موفقیت را تلقی عامه مردم، معاصر امام قرار دادند و فرمودند عامه مردم امام را موفق

می‌دیدند؛ درحالی‌که صورت مسأله، موفقیت در حکومت است، نه این‌که آیا امام عدالت را اجرا می‌کند یا پایبند به عدالت است. مردم آن زمان امام را در حکومت موفق نمی‌دیدند؛ دلیلش هم این است که دائماً این شایعه بین مردم رواج داشت که حضرت علی(ع) تدبیر ندارد؛ مرد جنگ است، شجاع است، امّا معاویه زیرک‌تر است. بنابراین، تلقی مردم این بود که حضرت موفق نیست، حتی ابن‌عباس هم به‌چنین تلقی‌ای رسیده بود. لذا بعد از شهادت حضرت علی(ع) یکی از توصیه‌های اکید ابن‌عباس به امام حسن(ع) این است که علی‌بن‌ابیطالب دست نگه نداشت و تصفیه‌ها را کنار نگذاشت؛ معلوم است که ایشان هم نسبت به امام(ع) انتقاد دارد.

بنابراین، خواص و عوام؛ همه این تلقی را نسبت به حضرت داشتند که ایشان موفق نبوده، امّا بر اساس آن معیار اولی که گفتند حضرت برنامه‌هایی داشتند؛ اگر ما آن برنامه‌ها را به برنامه‌های فرهنگی تعمیم بدهیم، زیارت‌نامه یا دعایی در مفاتیح است که این‌را تأیید می‌کند و در آن آمده که تو آن کسی هستی که چشم فتنه را درآوردی و فلان و فلان را هلاک کردی و... .

نکته دیگری که برای من سئوال است این است که، در بحث سوم ایشان فرمودند: مردم از جنگ خسته شده بودند و دیگر این‌که دچار شبهه شده بودند و این شبهه عامل عدم همراهی مردم با حضرت شد. ظاهراً قضیه بدین صورت بوده که در ابتدا که حضرت حکومت را پذیرفتند، شبهه بسیار قوی‌تر است؛ چون کسانی که راه اعتزال را در پیش گرفتند مربوط می‌شدند به جنگ جمل، آن موقع است که شخصیت‌هایی مثل طلحه و زبیر و عایشه یک‌طرف هستند و امام یک طرف و امام تلاش می‌کنند تا افرادی را که دچار شبهه شده‌اند به راه بیاورند و با آنها بحث و گفت‌وگو می‌کنند، منتها هرچه زمان جلو می‌رود و کرامت، علم، دانش و صداقت امام مشخص‌تر می‌شود، شبهه کمتر می‌شود.

دلیلش هم این است: موقعی که امام برای بار دوّم بعد از حکمیت خواستند با معاویه بجنگند، مردم آمدند و گفتند ما با تو هستیم و با هر که تو بگویی می‌جنگیم، امام اصرار داشتند که با معاویه بجنگند و جنگ داخلی واقع نشود، منتها یک حادثه باعث شد

تصمیم عوض شود. بنابراین، شبهه در ابتدا قوی‌تر بود و هرچه جلوتر می‌رفت، شبهه کمتر می‌شد. به‌خصوص وقتی جنگ با خوارج پیش‌آمد، حضرت فرمودند: خوارج آن طرف آب نرفتند. بعضی گفتند: ما خودمان دیدیم رفتند؛ بعد گفتند آن‌جا هستند و تکبیر گفتند. بنابراین، کراماتی از این دست سبب شد که شبهه کمتر شود.

پس ما نمی‌توانیم شبهه را به‌عنوان یک عامل در عدم همراهی مردم با حضرت به‌شمار آوریم، امّا می‌توان جنگ داخلی را به‌عنوان یک عامل در عدم همراهی مردم با حضرت به‌شمار آورد.

بحران فکری هم نه تنها اشکال نیست، بلکه نقطه قوت حکومت علی(ع) است. بحران هم تعبیر نادرستی است؛ سئوالات و گرایش‌های فکری است. از این رو، بعضی می‌گویند. امام علی‌بن‌ابی‌طالب(ع) مبدأ همهٔ تفکرات و یک راه فرهنگی غنی در طول تاریخ است، حتی تلقی مؤلف «المنجد» که یک مسیحی است همین است که امام مبدأ یک ثروت غنی فکری و فرهنگی بوده است. لذا بحران فکری نقطهٔ مثبت حکومت علی(ع) است که اجازه و مجال طرح این مسائل را می‌داد، به‌ویژه این‌که زمان هم جلو رفته و جنگ‌های فراوانی رخ داده بود؛ طبیعی بود که به ایجاد نحله‌های فکری بیانجامد.

اسفندیاری: کنفوسیوس بحثی دربارهٔ اصلاح واژه‌ها دارد. می‌گوید: اگر حکومت به دستم برسد، اولین برنامه اصلاحاتم، اصلاح درواژه‌ها است. سعی می‌کنم تا هر کس که از واژه‌ای استفاده می‌کند، حدود و ثغورش را معین کند؛ بگوید از این واژه مقصودم این است. در این بحث هم اولین چیزی که باید معین کنیم، این است که پیروزی و شکست یا موفقیت یعنی چه و مقصود چیست؟ گمان می‌کنم آقای مهریزی به طرف این بحث رفت که مقصود ما از پیروزی و شکست چیست! من نکته‌ای در رابطه با پیروزی و شکست بگویم، و آن، این‌که ما نباید با معیارهای نظامی، شکست یا پیروزی را در مسایل سیاسی بسنجیم. اغلب چنین چیزی خلط می‌شود و چون یک حکومتی به صورت نظامی شکست می‌خورد ما آن حکومت را شکست خورده قلمداد می‌کنیم، حال آن‌که لزوماً شکست در مسایل نظامی باعث شکست در مسایل سیاسی نیست یا به معنی هم نیستند. درباره حکومت امیرالمؤمنین، حتی اگر لشگر حضرت را در حملات نظامی

شکست خورده بنامیم یا ترور حضرت را شکست نظامی بدانیم، باز این‌را نمی‌شود به مسایل سیاسی تسرّی داد. بهترین نمونه‌اش، قضیهٔ کربلا است که حضرت زینب می‌فرماید: من هرچه دیدم، زیبایی بود و می‌فرماید: ما شکست نخوردیم، نگاه کنید! و گوش بدهید! تا ببینید بر گلدسته‌ها نام چه کسی برده می‌شود.

پس ما نباید با معیارهای نظامی، پیروزی و موفقیت و عدم موفقیت را در مسایل سیاسی بسنجیم. دیگر این‌که پیروزی و شکست را باید با معیارهای هر فرد بسنجیم بعد و اگر حرفی داریم، روی تعریف خودش خدشه بکنیم. ببینیم خود حضرت امیر پیروزی و موفقیت را چه می‌داند؟ از جمله آن حضرت که می‌فرماید: «ما غلب من غلب الشرّ به و الغالب بالشرّ مغلوب» هرکه با بدی و با روش‌های بد و باگناه غالب بشود، مغلوب است. ببینید! این شکست و پیروزی که حضرت می‌فرماید، با پیروزی و شکست ماکیاولی فرق می‌کند. اگر ما امروز موضوع علم سیاست را قدرت و کسب قدرت و حفظ قدرت بدانیم، شاید به این لحاظ بگوییم که حکومت امیرالمؤمنین شکست خورده است؛ چون نتوانسته قدرت و حکومتش را حفظ کند، امّا اگر موضوع علم سیاست را قدرت ندانیم، آن وقت چیز دیگری خواهد بود.

اگر برنامه‌های امیرالمؤمنین را ببینیم و بر پایهٔ آن برنامه‌ها بسنجیم، آن حضرت می‌فرماید: من در حکومتی هستم که مردم نان پاکیزه می‌خورند، آبشان هم آب گوارا است و کسی هم گرسنه نیست؛ به‌عنوان کارنامه پیروزی از این‌ها نام می‌برد. به‌هرحال پیروزی و شکست باید با معیارهای هرفرد سنجیده شود و از جمله معیارهایی که ایشان به‌دست می‌دهند، خیر و شرّ است یا به تعبیر امروزی این‌که دو طرف تا چه اندازه پایبند به اصول و ارزش‌های خودشان هستند. به اعتباری شاید این بحث برگردد به بحثی که من عرضه داشتم و شاید از آن برداشت‌هایی خلاف مقصود شده باشد. شاید من نتوانستم مقصودم را به‌خوبی بیان کنم که حفظ حکومت یا حفظ ارزش‌ها کدام‌یک مهم بوده؟

برای امیرالمؤمنین حفظ حکومت مهم نبود، بلکه درصدد بیان و حفظ ارزش‌ها و اصـ مورد قبول خودش بود و می‌خواست آنها را حفظ کند و به قدرت هم

نمی‌اندیشید. چنان‌که، می‌آیند التماس می‌کنند که بیا حکومت را بپذیر، و امّا نکته دیگر این‌که پیروزی در حکومت، غیر از پیروزی در تاریخ است. کسی در مقطعی از زمان حکومت در دستش بوده و یا درعرصه سیاست ممکن است در یک زمانی پیروز باشد، امّا در تاریخ پیروز نیست. کسی که در دورهٔ زندگی خودش بزرگ شمرده می‌شود، لزوماً بزرگ نیست. آزمون بزرگی فرد، صفحهٔ تاریخ است! می‌خواهید بدانید یک نفر بزرگ است یا نه؟ پیروز است یا نه؟ باید صفحهٔ تاریخ را باز کنید! بهترین نمونهٔ آن را من در خاطرات یکی از بزرگان ایران که تقریباً چهل سال پیش فوت کرده، دیدم که گفته بود: از حزب توده آمدند پیش من و سئوال کردند که علی (ع) بزرگ‌تر است یا استالین؟ (خوب این‌ها استالین را در زمان خودش یک سر و گردن از بشریت بزرگ‌تر می‌دانستند و سخنش را فصل‌الخطاب می‌دانستند)، می‌گوید، من جواب دادم که: آقا علی(ع)، از حکومتش چهارده قرن گذشته، هنوز هم می‌گویند «علی»؛ بگذارید از استالین پنجاه سال بگذرد، آن وقت این سئوال را بکنید. این همان مسأله‌ای بود که عرض کردم؛ آزمون بزرگی، صفحهٔ تاریخ است. پیروزی حکومت یا سیاست، غیر از پیروزی در تاریخ است. ما الان در صفحهٔ تاریخ نگاه کنیم و از تمام مسلمانان (که اغلب هم شیعه نیستند) بپرسیم: اگر حکومتی بر مبنای معاویه و سیاست‌های او داشته باشید بهتر است یا بر مبنای حکومت علی(ع)؟ خود اهل سنّت هم می‌گویند حکومت علی(ع).

یکی، دو تا نکتهٔ جانبی هم هست؛ یکی این‌که دوستان به بحران‌های فکریِ زمان امیرالمؤمنین اشاره کردند. این تعبیر را درست می‌دانم که بحران فکری در زمان حضرت امیر حادث شد و خیلی هم زیاد بود، امّا حکومت امیرالمؤمنین و زمان علی(ع) را با زمان و عصر پیامبر(ص)، باید از هم جدا بدانیم. در زمان پیامبر، جنگ و دعوا بر سر تنزیل است و دوره امیرالمؤمنین جنگ بر سر تأویل است و این سخت‌تر است و علی‌القاعده بحران فکری به‌وجود می‌آید.

به‌علاوه، مگر زمان پیامبر بحران فکری نبود، پیامبر دعوت به توحید می‌کرد و آن‌ها می‌گفتند: «انّا وجدنا آبائنا علی امه و انّا علی آثارهم مقتدون». به ظاهر سخن منطقی است، سنّت‌گرا بودند، پدران ما این‌جوری بودند، ما هم این‌جوری هستیم. اصل این

است که انسان سنّت‌گرا باشد و خلاف این، دلیل می‌خواهد. خوب، پیامبر بحران فکری ایجاد می‌کرد، می‌فرمود: بروید تفکر کنید... . هر پیامبری در هر عصری قاعدتاً بحران فکری به‌وجود می‌آورد. لذا بحران فکری در زمان علی(ع) هم طبیعی است.

نکته دیگر این‌که برخی دوستان گفتند: امیرالمؤمنین از نظر مردم موفق نبود. باید دید موفقیت را با چه معیاری می‌سنجیم؛ شاید با این معیار بشود گفت: امیرالمؤمنین از نظر مردم موفق نبود، امّا هذا اوّل الکلام. امام در مورد همین مردم سخن دارد و به سبب همین مردم است که نمی‌خواهد حکومت را بپذیرد؛ امیرالمؤمنین کسی است که بعد از رحلت پیامبر همسرش را جلو می‌فرستد و می‌گوید برویم احقاق حقّ کنیم. این حکومت باید به دست من برسد، امّا چه می‌شود که همان امیرالمؤمنین بعد از بیست و پنج سال حکومت را دو دستی تقدیمش می‌کنند و ایشان نمی‌پذیرد؟ چرا نمی‌پذیرد؟ می‌گوید چون مردم دگرگون شده‌اند و تاب تحمل برنامه‌های مرا ندارند و با من سر جنگ خواهند داشت. ممکن است از نظر مردم علی(ع) ناموفق باشد، امّا مردمی که بیست و پنج سال سیرهٔ دیگری دیدند، به ویژه در زمان عثمان که روش‌ها به‌کلی عوض شده بود.

فیرحی: اگر نظام حکومتی امام علی(ع) را از شخصیت حضرت جدا بکنیم، شاید بتوان گفت، یکی از نعمت‌های آن چهار سال بحران، این بوده که کسی در شرایط خاصی حرف‌هایی زده و سخنانی گفته که امروز هم برای همه ارزش دارد. از این جهت خیلی ارزشمند است، امّا این‌که حکومت امام علی حکومت موفقی بود یا نه؟ اگر جداگانه بحث کنیم، شاید روی آن بشود زیاد صحبت کرد؛ چون به‌نظر بعضی‌ها، مثل بنی‌عباس، چنین نیست. بنی‌عباس شیعیان انشعابی هستند و کسانی هستند که در معرکهٔ دعواها با حضرت هستند ولی جدا می‌شوند. این‌ها هستند که جنبش ضد اموی را شکل می‌دهند، اینها چه تحلیل می‌کنند؟ مثلاً ابراهیم‌بن عبدالله که از فرزندان و نوادگان عباس است، تحلیلش این است که اگر حضرت علی به حکومت نمی‌رسید، انقلاب شیعی علیه قریش خیلی زود شکل می‌گرفت (یعنی این بحرانی که علیه عثمان شکل گرفت می‌توانست در شام هم شکل بگیرد و در واقع حضرت کاتالیزوری شد که دوباره قریش بتواند مسلط بشوند). اگر این‌را در نظر بگیریم، حکومت‌علی(ع) حدّاقل ۹۰ سال، شکل‌گیری یک

حکومت ضدّاموی را به‌تأخیر انداخت. اینها بحثهایی است که در تاریخ هست و ما باید جواب بدهیم و الاّ دفاع کردن شخصی شیعیان از علی‌ابن‌ابی‌طالب راه به جایی نمی‌برد.

اسفندیاری: شما ببینید! در انتهای قرن بیستم میلادی، یک گروه معاند در تحلیل‌هایشان از خوارج دفاع می‌کنند. خوارج را قشر کارگر، محروم، عدالت‌طلب، انقلابی و جمهوری‌خواه می‌دانند و شیوهٔ حکومت علی(ع) را سلطنت‌طلب می‌دانند، این‌ها مارکسیست‌ها هستند.

سلطانی: به‌نظر می‌آید خلطی که بین موفقیت یک حکومت و بین موفقیت در الگوسازی شد، برای ما مشکل ایجاد می‌کند. عرض من ناظر به سخنان آقای اسفندیاری است که خلطی بین الگوسازی و پیروزی صورت نگیرد. الگوسازی با موفقیت در حکومت تفاوت دارد.

اسفندیاری: من هم می‌خواستم بگویم این دو با هم خلط نشوند و این دو جدای از هم هستند. ما باید پیروزی در سیاست و پیروزی در تاریخ را با هم خلط نکنیم.

مهریزی: به‌نظر می‌رسد، یک سری معارف ما علی‌ایّ‌حال، باید توسط امام تبیین شوند و نمی‌شود از این خطبه‌ها و مباحث اعتقادی حضرت در نهج البلاغه استفاده کرد که این حرف‌ها ناظر به شبهاتی است که آن زمان ناشی از بحران فکری بوده است.

میرموسوی: آن‌چه من از مجموعه حرف‌های دوستان استفاده می‌کنم، این است که محل نزاع در بحث موفقیت، این است که ما ببینیم آن برنامه‌هایی که حضرت داشتند، چه اندازه در رساندن حکومت به اهداف خود نقش داشت، یا اصلاً نقش نداشت؟ اگر ما بتوانیم ثابت کنیم که برنامه‌های حضرت در نرسیدن به آن اهداف نقش داشت پس برنامه‌ها، موفق نبوده و نمی‌تواند الگو باشد، ولی اگر نتوانیم ثابت کنیم که برنامه‌های حضرت در نرسیدن حکومت به اهداف خود نقش داشته، در آن صورت نمی‌توانیم بگوییم برنامه‌ها موفق نبوده‌اند.

هدف و وسیله از دیدگاه امام علی(ع) (۱)

حجة الاسلام والمسلمین احمد مبلّغی

موضوع بحثی که می‌خواهم مطرح کنم هدف و وسیله از دیدگاه امام علی است. در ارتباط با هدف و وسیله دو مرحله پیش روی داریم، یک مرحله این است که ما نقطهٔ عزیمت را برای پرداختن به این موضوع مشخص کرده و جای پای محکمی اختیار بکنیم و بی‌گدار به تحلیل تاریخ نپردازیم؛ چراکه این به غرق شدن و به نتیجه انحرافی می‌انجامد، این جلسه بیشتر درباره مرحله اول بحث خواهم کرد، مرحله دوم که امیرالمؤمنین(ع) چه دیدگاهی درباره هدف و وسیله داشته‌اند، در جلسه دیگری مورد بحث قرار خواهد گرفت.

ما باید بیشتر به تنقیح پیش‌فرض‌های این موضوع همت گماریم. در واقع ما یک سیر تاریخی به زمان امام علی(ع) و یک بازگشت از آن داریم. در این سیر خواهی نخواهی یک‌سری پیش‌فرض‌های مفهومی ذهن ما را فرا گرفته که ناشی از نگاه ما به هدف و وسیله است و این‌که هدف توجیه‌گر وسیله است یا خیر؟

پس با پیش‌فرض‌هایی مفهومی به زمانی بسیار دور سفر می‌نماییم. این پیش فرض‌ها اگر مواظبشان نباشیم و در تطبیق آن‌ها بر زمان حضرت دقت کافی را نکنیم حتماً نتیجه نادرست به بار می‌آورد. نکته دیگر آن‌که در ادبیات امروز با ادبیاتی که در زمان امام علی(ع) وجود داشته تفاوتهایی وجود دارد. من این تفاوتها را فهرست‌وار ذکر می‌کنم.

امروزه آن‌چه که از کلمهٔ هدف اراده می‌شود، بر اساس نظریهٔ: «هدف وسیله را توجیه می‌کند.» به یک تعبیر، در برگیرندهٔ هر هدفی است، حتی هدف‌های شخصی که یک حاکم مستبد مدّ نظر دارد. توجیه هم بدین معنا است که دست شما باز است که به هر وسیله‌ای که خواستید متوسل شوید، از واژه وسیله هم آنچه به ذهن تبادر می‌کند عمدتاً وسیله‌های غیراخلاقی است، شاید به سبب این که حاکمان در طول تاریخ بسیار ستم کرده و اصولاً حکومت با ستم آمیخته شده است.

در میان مسیحیت که تز «هدف وسیله را توجیه می‌کند» ناشی شده از آن‌هاست، نگاه خاصی به اخلاق دارند اولاً: قلمرو اخلاق پیش آنها محدود است، بر خلاف اسلام که نگاه به اخلاق در آن توسعه یافته‌تر است؛ ثانیاً: پافشاری انعطاف ناپذیری نسبت به اخلاق دارند، وقتی گفته می‌شود: «اگر کسی به یک طرف صورت شما سیلی زد، طرف دوم را نیز برای زدن آماده کن»، این شعار بیانگر یک نحوه جمود روی به اصطلاح اخلاق نزد مسیحیان است، این افراط به تفریط هم گراییده و آن هم رها کردن کلی اخلاق و اصول اخلاقی از سوی آنان است. امّا به هر حال آنهایی که به کلیسا وفادار مانده‌اند باز هم اخلاق را به همان شکل انعطاف ناپذیرش مطرح و روی آن ایستادگی می‌کنند، پس هم قلمرو اخلاق محدود است و هم جمود در مفاهیم و مصادیق وجود دارد.

زمانی که این تز شکل گرفته و عرضه گردیده است با این معنا به صحنه آمده است. از آنجا هم به کشورهای اسلامی سرایت کرده و کشورهای اسلامی هم چون‌که با نظام‌های استبدادی سروکار داشتند، همان بار معنایی هدف و وسیله را تلقی کرده‌اند که در ارتباط با حکّام مستبد مفهوم می‌یابد.

البته یک دیدگاه این است که اصلاً خود ماکیاولی چنین معنایی از تز «هدف وسیله را توجیه می‌کند» در نظر نداشته بلکه منظور ماکیاولی، همان چیزی است که در حقوق هم مطرح است که تفسیر قوانین در سایه مقاصد و اهداف قابل انجام است، یعنی مفسر می‌تواند قانون را با توجه به مقاصد و اهداف خود تفسیرکند، به‌این معنا که اخلاق مطرح برای حاکم غیر از اخلاق مطرح برای مردم‌است و اگر اخلاق را عبارت‌بدانیم از آنچه نزد مردم است، دیگر حاکم نیازی به این اخلاق ندارد و چون آنها دین را به یک معنا همان

اخلاق می‌دانند، طبیعی است که بحث جدایی دین از سیاست هم از همین جا آغاز شد.

ما فعلاً با دیدگاه دوم ماکیاولی کاری نداریم بلکه ما می‌خواهیم سیری در تاریخ داشته باشیم، آن هم با این باری که از معنای «هدف وسیله را توجیه می‌کند» در ذهن ما نقش بسته است. در حالی‌که در صدر اسلام در واقع بحث اخلاق بدین شکل مطرح نبوده، بلکه در آن زمان بیشتر بحث مکر مطرح بوده است. مکر در واقع به معنای اخفاء هدف واقعی در پوششی از مطرح کردن هدفی غیر واقعی است، که این هدف ظاهری در جامعه مقبولیت دارد و یا حداقل از نظر مردم مجاز است.

نکتهٔ دوّم که باز می‌گردد به پیش‌فرض‌های فعلی ما، ادبیات انقلاب است در ادبیات انقلاب ما به عنوان یک هدف مهم ـ در حکومت و فکر شیعی ـ حفظ نظام مطرح است. آیا در زمان حکومت علی(ع) هم این مسئله این قدر مهم و بزرگ تلقی می‌شده است؟ شاید مسأله حفظ نظام و حکومت که اینقدر نزد شیعه مهم بوده ریشهٔ تاریخی داشته باشد. از آن‌جا که شیعه در حرمان بوده و دستش به حکومت نمی‌رسیده و امامان شیعه هم دستشانْ به حکومت نمی‌رسیده است در واقع حکومت برای شیعه یک آرزوی دست نیافتنی بوده، لذا هدف بسیار بزرگی تلقی می‌شود. هیچ دلیلی وجود ندارد که امام علی(ع) هم این‌گونه به نظام نگاه می‌کرده‌اند. وقتی سخن از حکومت مطرح می‌شود می‌بینیم که ایشان می‌فرماید: «این حکومت سودی ندارد جز این‌که من حقی را احقاق و باطلی را ابطال نمایم.» نگاه امام علی(ع) به نظام به عنوان هدف به گونه‌ای که در ذهن ما مطرح است نمی‌باشد. طبیعی است اگر ما با این پیش فرض که نسبت به نظام به عنوان نظام برتر داریم، به امیرالمؤمنین مراجعه بکنیم حتماً دچار اشکال می‌شویم.

شاید امامان شیعه بیشتر در پی این بوده‌اند که فکری را ایجاد بکنند که این فکر حکومت را بسازد اولاً و حکومت را بتواند نگه دارد ثانیاً. و الا امامان هم اگر می‌خواستند از راههایی که مردم نوعاً می‌روند حکومت ایجاد کنند با نفوذی که داشتند کار راحت و ساده‌ای بود، شاید حفظش هم از همان راهها راحت بود، اما هدف برتر برای امامان در حقیقت ایجاد یک نظام فکری درست بود که بر اساس آن حکومت تأسیس و حفظ شود. بنابراین غرض این نیست که بخواهم بگویم در زمان علی بن

ابیطالب(ع) دقیقاً کدام دیدگاه وجود داشته است، زیرا لازم است یک مورخ یا کسی که به تاریخ می‌نگرد، با سعه صدر وارد بشود و یک پیش فرض نداشته باشد، حتی همین پیش فرضی که حالا ذکر کردم که امامان(ع) اینجور بوده‌اند همین هم باید با وسواس مورد نظر قرار گیرد. باید افق وسیعی فرا روی انسان باشد از یک جا شروع نکنیم و متناسب با آن پیش فرض جلو برویم و نتیجه بگیریم؛ اگر ما با پیش فرض‌های فعلی به حکومت علی(ع) مراجعه کنیم، وقتی باز گشتیم با یک الگوگیری باز می‌گردیم که آن الگوگیری متناسب با آن پیش‌فرض است که در عصر خودمان است و ممکن است نادرست باشد.

قاضی‌زاده: یک مطلب این بود که ما بحث هدف و وسیله را که مطرح می‌کنیم لزوماً همان هدف و وسیله‌ای نیست که در صدر اسلام مطرح بوده. در صدر اسلام مراد از وسیله وسیلهٔ غیر اخلاقی است و هدف که گفته می‌شود اغراض متعددی است که شخص در نظر دارد و شامل اهداف شخصی هم می‌شود، و در آن زمان بیشتر بحث مکر مطرح بوده و در باب هدف و وسیله به معنای وسیله و هدف امروزی نبوده است. یک مطلب هم حفظ نظام بوده که فرمودند حفظ نظام برای ما شاید خیلی مهم باشد، اما برای ائمه و حضرت علی(ع) حفظ نظام مهم نبوده بلکه بسترسازی و فرهنگ سازی مطرح بوده است.

مبلّغی: یعنی وجههٔ وسیله بودن تشکیل نظام آن موقع مهم‌تر بوده، برخلاف الآن که وجههٔ هدفی پیدا کرده، حال ممکن است نظراً بگوییم نظام برای تقویت فکر یا حفظ اسلام است. ولی نگاه ابتدایی ما حفظ نظام است و نگاهی هدفی است تا وسیله‌ای، و اینکه گفته شد ادبیات کنونی در ارتباط با تز «هدف وسیله را توجیه می‌کند» با آن موقع ناهماهنگ است معنی‌اش این نیست که ما از این منظر نمی‌توانیم مراجعه کنیم، طبیعی است ما یک هدف داریم و یک وسیله امامان(ع) به هر حال نظرشان نسبت به وسیله‌های غیر اخلاقی چیست؟ منظور این است که اگر ما تنقیح نشده بحث کنیم حتماً ابعادی از این قضیه برای ما پوشیده می‌ماند؛ امّا اگر با دقت و با سعهٔ صدر و با طرح سؤالات پیاپی موضوع را دنبال کنیم حتماً می‌توان آن واقعیت تاریخی را احراز و کشف کرد. پس باید در فضای آن زمان قرار گرفت و این که در آن زمان اولاً از چه واژه‌هایی استفاده شده است و

بُعد اخلاقی که اسلام مطرح کرده چه بوده است؟ با در نظر گرفتن همه اینها می‌توانیم مطلب را کشف کنیم.

ناهمخوانی دیگر شرایط زمانی است، شرایط زمانی کنونی با شرایط زمانی آن موقع تفاوت دارد، من دو مورد به عنوان مثال عرض می‌کنم. (هیچ اصراری بر اینکه این شرایط که دارد گفته می‌شود مربوط به زمان امام علی(ع) است و عیناً همین بوده یا کم و زیاد باید بشود نیست) بعد از آنکه در زمان پیغمبر جنگ خارجی بود در زمان امام علی(ع) جنگ داخلی درگرفت. جنگ داخلی در واقع یک بحران است و یک بحران ممکن است آثار سویی در متلاشی شدن جامعه داشته باشد هم اندیشه را متلاشی بکند هم نظام را بپاشاند (نه نظام به معنی حکومت را) هم جامعه را از میان بردارد، امام علی(ع) در حقیقت گاهی که اصرار نمی‌کردند در اینکه خودشان را به پیروزی برسانند برای این بوده است؛ چرا که جنگ داخلی است و طرف مقابل هم همین اصرار را دارد، یک طرف ممکن است بیشتر بر حق باشد یا درست‌تر فکر کند ولی جنگ داخلی وقتی باشد طبیعی است بازتابش این است که فکر می‌رود فرهنگ می‌رود، اقتصاد می‌رود، و همه چیز از میان برداشته می‌شود و زخم کهنه‌ای در جامعه ایجاد می‌شود.

آن فضایی که امیرالمؤمنین در آن به سر برده‌اند فضایی جنگی بوده است لذا ادبیات آن موقع هم ادبیات جنگی است (حماسی) وقتی به حضرت گفته می‌شود که شما به این و آن کمک فوق العاده بکنید که از اطراف شما دور نشوند، حضرت از همین ادبیات جنگی استفاده می‌کنند «أ تأمرونی أن أطلب النصرَ بالجور» نصر در واقع واژه‌ای است که در پیروزیها به کار می‌رود، گویی فضایی جنگی در جامعه حاکم بوده، اگر امام غدر را یا یک عمل غیر اخلاقی را تن نمی‌دهد و نمی‌پذیرد، معنایش این نیست که این قابل تعمیم است، ما در موقع برگشت یک پیش فرضی داریم زمانی که رفتیم و الگو را گرفتیم پیش‌فرض ما این است که این قابل تعمیم است، این هم باید مورد بحث قرار بگیرد، که آیا قابل تعمیم است یا نه؟ آن موقع امام علی(ع) در حال جنگ داخلی و جامعه در حال متلاشی شدن بوده است، دلیلش هم این است که امام در بعضی از جنگ‌ها احکامی را (بر حسب بعضی از روایات) تجویز می‌کردند که برخلاف احکام اصلی جنگ است،

توضیح داده شده که از روی مصلحت این‌کار را کرده‌اند و آن مصلحت هم عدم فروپاشی جامعه بوده است اصرار در این نیست که بخواهم بگویم این درست است می‌خواهم بگویم یک محقق باید حتماً این را در نظر داشته باشد.

پس آن پیش‌فرض که هر آنچه ما گرفتیم شبیه‌سازی کنیم و تعمیم‌بدهیم خودش مورد اشکال است. شاید اگر جنگ داخلی نمی‌بود و امام علی(ع) در شرایط دیگری قرار داشتند، غدر را به عنوان یک وسیله تجویز می‌کردند چون در جنگ با کفار مطرح است.

تفاوت دیگر بین زمان ما و زمان امام علی(ع) این است که در آن زمان اسلام هنوز در حال تغییر دادن مبانی اجرای امنیت در جامعه از دوران جاهلیت به دوران اسلامی بود. در زمان مشرکین وفای به عهود مبنای امنیت و ألفت و اجتماع و تحمل یکدیگر بود و قانون ملاک و مبنا نبود، اسلام که آمد تلاش زیادی به خرج داد تا مبنای حفظ جامعه را قانون قرار دهد، عهود بیشتر در چهارچوب قانون جایگاه پیدا کردند ولی آیا اسلام موفق شد؟ اگر هم اسلام در زمان پیامبر موفق شد ولی بعد از زمان ایشان اوضاع داخلی اسلام ملاک و مبنا بودن قانون را از میان برداشت و زمان علی(ع) در حقیقت جامعه به قول خودشان: «أتخذ اکثر الناس الغدر کیساً» خیلی چیزها فرو ریخته بود، جامعه نه به قانون اسلامی و نه به عهود زمان مشرکین تن در نمی‌داد. اگر امیرالمؤمنین از تن دادن به غدر سرباز می‌زند معنایش این نیست که حضرت نظرش این است که مفهوم غدر همان «هدف وسیله را توجیه می‌کند» باشد، آیا غدر واقعاً همینطور است؟ البته می‌گوییم باید بحث شود، این سؤال باید در ذهن ما بیاید، من عبارتی از نهج البلاغه را (نامه امام به مالک اشتر) را آورده‌ام که تا حدودی این فرض را تقویت می‌کند. «لیس من فرائض الله شیء، الناس اشد علیه اجتماعاً ـ مع تفرق اهوائهم و تشتت آرائهم ـ من تعظیم الوفاء بالعهود» خوب اینجا امام (ع) وفای به عهود را مبنای حفظ امنیت اجتماع می‌شمارند. بعد ادامه می‌دهد «و قد لزم ذلک المشرکون فیما بینهم دون المسلمین...» قبل از اینکه مسلمین بیایند مشرکین ملتزم به مسأله وفای به عهود بوده‌اند چون عواقب و پیامدهای مهلک غدر را می‌دیدند. عبارتهایی که از امیرالمؤمنین نقل شده (اینکه معاویه می‌خواهد من مثل او عمل کنم و می‌خواهد که ما عهد را بشکنیم، ما عهد را نمی‌شکنیم...)، این را

باید ناظر به شرایط ببینیم، منظور این است که در مقام تحقیق شرایط آن روز را در نظر بگیریم. البته شاید نتیجه هم در نهایت این باشد که ما غدر را کلاً در جامعه اسلامی و در عرصه سیاست منفی بدانیم چون با قانون مخالف است و قانون باید مبنا باشد.

آن پیش فرضهای قسم اول مفهومی بود و اینجا پیش فرضهای زمانی است اینها باید مورد دقت قرار بگیرد تا ما با توان و کیفیت بهتری به نتیجه برسیم. البته برای حرکت ما می‌توانیم دو راه را برگزینیم، یا «هدف وسیله را توجیه می‌کند» مبنا قرار گیرد (البته با همهٔ این دقتها) و دوم این‌که اصلاً سخن از توجیه به میان نیاوریم چون وقتی می‌گوییم توجیه فوراً آن باور مفهومی کنونی در ذهن آمده و مبنای تحلیل و تفسیر قرار می‌گیرد، بلکه ما اصلاً به شکل آزاد هدف و وسیله را مورد بحث قرار بدهیم، که آیا هدف می‌تواند حکم وسیله را عوض کند؟ هر دوی اینها مبتنی بر تنقیح پیش فرضهایی است که امروزه بر ذهن ما سیطره پیدا کرده‌اند. اگر فرصتی بود به مرحله دوم هم می‌پردازیم که امیرالمؤمنین به صورت کلی و کلان چه دیدگاهی نسبت به هدف و وسیله داشته است.

صرامی: به نظر این‌جانب به علت چند خصوصیت در سخنان ایشان، نمی‌شود از مطالب اشکال و نقد به عمل آورد: نخست اینکه در سخنان ایشان کلی‌گویی بود، البته گذرگاه‌ها و مدخل‌های خوبی برای بحث مطرح کردند اما به نظر می‌آید که اگر این اشکالات بر طرف شود بیشتر می‌شود بحثها را ادامه داد.

دیگر اینکه ایشان وارد هر بحثی می‌شدند خیلی احتیاطی برخورد می‌کردند و سعی می‌کردند جوانبش را یک جوری درست کنند و انسان را به سرمنزل مقصود نرسانند که آدم بتواند اشکال کند، لذا طبیعی است که نتوان اشکال کرد.

نکته دیگر اینکه به نظر من مطالب خیلی پراکنده بود که این‌هم مانع اشکال کردن و ادامه پیدا کردن بحث است. عنوان‌هایی که در موضوع «هدف وسیله را توجیه می‌کند» هست معناهایشان امروز نسبت به گذشته فرق می‌کند، منتهی حالا اینکه معنای امروزش چیست و دیروز چه بوده این را نفرمودند البته احتمالاتی مطرح کردند ولی به جای خاصی نرسیدند، مستنداتی یا مدارکی ارائه ندادند. در مورد معنای وسیله هم همینطور اینکه آیا در آن زمان غدر به جای آن نشسته بود، این هم به جایی رسانده نشد، قانون

محوری و عهد محوری بحث خوبی است، ولی اینکه فرق این‌دو چیست و اصلاً تفاوت ماهوی دارند یا نه؟ آن زمان و این زمان چگونه است؟ سندی و مدرکی ارائه نشد لذا همهٔ اینها باعث شد که من به نوبهٔ خودم نتوانم اشکال کنم.

مهریزی: واقع این است که من نفهمیدم ما با که طرفیم؟ اصلاً آیا واقعاً این مسأله «هدف وسیله را توجیه می‌کند» را مسیحیت می‌گوید که ما اشکال بکنیم یا بپذیریم؟

میرموسوی: من فکر می‌کنم آقای مبلغی بیشتر داشتند روش‌شناسی بحثشان را مطرح می‌کردند، و اینکه من می‌خواهم با این روش وارد بحث بشوم، و بیشتر مفروضات روش شناختی خودشان را طرح می‌کردند؛ برداشت من این بود که در وهلهٔ اول باید ببینیم شرایطی که بحث «هدف وسیله را توجیه می‌کند» در آن مطرح شد چه شرایطی بود؟ چه از لحاظ ذهنی و چه از لحاظ عینی تا وقتی می‌خواهیم برگردیم به دوران حضرت و این بحث را مطرح کنیم، ببینیم آیا واقعاً در آن زمان امکان طرح چنین بحثی بوده یا نبوده، چون اگر امکان طرحش نباشد اصلاً آن مفهوم در آن زمان و شرایط قابل طرح نمی‌باشد، مثلاً اگر دویست سال پیش می‌گفتند رانندگی ماشین اصلاً در آن زمان ماشینی نبوده تا رانندگی مطرح باشد. اتفاقاً بحث خوبی است امّا من هم متوجه نشدم شما الآن شرایط طرح بحث هدف و وسیله را چه چیزی می‌دانید که بعد ما بخواهیم در آن زمان تطبیق بکنیم. مثلاً یکی از بحثهایی که قابل طرح است این است که اصلاً آیا درچارچوب مبانی دینی بحث هدف و وسیله قابل طرح است؟ مثلاً من می‌خواهم بروم اصفهان می‌شود با هواپیما بروم، با ماشین بروم یا با قطار، بالاخره یکی از این وسایل را انتخاب می‌کنم و می‌روم این یک بحث عینی است، ولی در چارچوب مبانی دینی که ما یک سلسله بایدهایی داریم و آن بایدها هم هرکدامش می‌تواند خودش هدف باشد، در آن‌جا اساساً این بحث چگونه مطرح می‌شود؟

آیا باید بحث اهم و مهم را مطرح بکنیم یا بحثی دیگر، اینها هنوز به مرحلهٔ نتیجه‌گیری نرسیده است. من اصلاً فکر می‌کنم بحث هدف و وسیله که در دوران معاصر مطرح شد، بیشتر یک بنیاد ایدئولوژیکی داشت بخصوص مارکسیست‌ها مطرح می‌کردند.

سلطانی: من سؤالی داشتم: این‌که ایشان فرمودند در تحلیل مباحث تاریخی آن روزگار ما باید از پیش فرضهامان بگذریم بعد برویم سراغ آن بحث، سؤال من این است که اساساً آیا چنین چیزی امکان عملی دارد که شخصی حادثه‌ای را بدون پیش فرضها بررسی کند، چون معمولاً سؤالهایی که در ذهن انسان ایجاد می‌شود برای یافتن پاسخ‌های آن سؤالات تحقیق می‌کند و این سؤال‌ها خاستگاهش همان پیش‌فرض‌های ذهنی است. آنگاه بر اساس همان پیش فرضها می‌رویم تا پی ببریم کدام‌یک درست است و کدامیک نادرست، ظاهراً تفکیک اینها کار مشکلی است هرچند در گفتن راحت است اما در عمل مشکل است.

نکته دیگر اینکه ایشان مطرح فرمودند: «هدف وسیله را توجیه می‌کند» یک مفهومی الآن دارد و یک مفهومی در زمان امام علی(ع) داشته است که با هم تفاوت می‌کند، به این تعبیر که شاید می‌خواستند بگویند در آن زمان گاهی هدف وسیله را توجیه می‌کرد و اشکال نداشت و اگر امام علی(ع) از غدر پرهیز می‌کرد در شرایط خاصی بود وگرنه مواردی هم داشته‌ایم که از غدر استفاده می‌کردند، اینکه آیا غدر مترادف است با وسیله و ابزار این خودش جای سؤال دارد، آیا به این نتیجه رسیدند که امام علی(ع) فقط در موارد خاصی غدر را منع و در شرایط دیگر غدر را تجویز می‌کردند؟! این ادعای سنگینی است. ما یکی دو مورد نقل داریم (که آنهم در خصوص جنگ است) که دشمن را گول بزنند و ضربه بزنند اما اینکه در کل سیاست یک جامعه غدر به عنوان یک اصل باشد و موارد استثنایی هم داشته باشد این تعبیر به نظر من خیلی سنگین است و نیاز به استدلال بیشتری دارد.

مبلّغی: من اصلاً نگفتم که امام علی(ع) غدر را آن موقع تجویز کرده‌اند یا نه، بحث در این است که ما افق وسیعی را هنگام رفت فرا روی باز کنیم و هنگام برگشت نیز برای تعمیم الگو و یا حکم نیز افق دید را وسیع کنیم یعنی با تنگ نظری مفهومی جلو نرویم و با تنگ نظری مفهومی بهره‌گیری نکنیم، بحث در این بود، بیشتر بحث روش‌شناختی بود اما اینکه چه چیزی حق است، چه مبنایی اتخاذ شده این مربوط به مرحله دوم بود که ما هنوز به آن نپرداخته‌ایم. صرفاً بحث در این بود که «هدف ـ وسیله» اولاً خاستگاهش

مسیحیت بوده و برداشت خاصی از اخلاق و وسیله در آنجا وجود دارد، مواظب این باشیم، بعد به کشورهای اسلامی که آمده با پیشینه‌ای که کشورهای اسلامی در تجربهٔ استبدادهای حاکم در جامعه دارند، با توجه به این نیز مواظب باشیم. اما اینکه واقعاً در آن شرایط جنگ داخلی آنچه گفته شد درست بود یا نه؟ اینها مثال بود و هیچ اصراری هم در درستی و نادرستی آن نیست. بله اگر بحث دوم مطرح شود و یک چارچوبی برای بیان و سایل و اهداف از دیدگاه امام علی(ع) ارائه بشود طبعاً باید ببینیم آیا پیش فرض‌ها در آن چارچوب دخالت داشته‌اند یا نه؟

مهریزی: ما سخنی داریم که هرکس می‌خواهد به بحث تاریخ بپردازد باید مواظبت کند، اما در بحث ما یک موضوعی مطرح شده (هدف و وسیله) شما اگر می‌خواهید روش‌شناسی هم بگویید اولاً، روش‌شناسی اعم از همه علوم است بعد می‌آیند به سراغ تاریخ و یا موضوعات دیگر... اما شما بحث را از نقطه‌ای بسیار دور شروع کردید.

مبلّغی: نه، روش‌شناسی دو جور است یکی همان که شما گفتید که در واقع یک توصیه‌هایی کلی است، اما آنچه من مطرح کردم ارتباط تنگاتنگی با موضوع داشت، بحث غدر را مطرح کردم و جنگ داخلی را و بحث وفای به عهد را.

مهریزی: به هر حال اینها خیلی کلی گویی است و خیلی عنوان‌ها عام بود مثلاً اگر طرح مسأله می‌شد که هدف و وسیله الآن اینجوری است ما می‌خواهیم ببینیم آیا در لسان امام علی(ع) هم اینجوری بوده یا خیر بعد وارد بحث می‌شدید، بهتر بود.

مبلّغی: این موضوع در منبرها گفته و در کتابها نوشته شده که امیرالمؤمنین(ع) تز ماکیاول را قبول نداشت و غدر را به طور کلی رد می‌کرد، بحثی که من کردم در واقع تخریب آن ذهنیت و برای تخریب عمومی بودن این مسأله بود، یا بحث مبنا بودن قانون یا مبنا بودن وفای به عهد اینها در واقع ارائه روش بود در واقع آن توصیه‌های کلی را مقداری پیاده کردیم ولی هنوز وارد بحث نشدیم.

صرامی: ولی محور بحث باید روشن بشود.

مبلّغی: محور بحث روش شناختی است، اگر شما اشکال بکنید که جنگ داخلی ربطی ندارد یا غدر تعمیم‌پذیر است وارد است اما منظورما محکم کردن جای پا بود لذا

احتیاط‌هایی که کردم بیشتر به خاطر این بود که جلوی اشکال را بگیریم چون من هنوز مبنا گزینی نکرده بودم.

اسفندیاری: خوب این احتیاط خوب است در همه مباحث علمی باید این احتیاط باشد چون نفی و اثباتش به جامعه برمی خورد، امّا به هر حال از یک بحث باید یک نتیجه‌گیری روشن و شفاف به دست بیاید، بحث در سایه روشن مطرح نشود به ویژه بحث هم کاربردی است، باید به دقت حدود و ثغورش روشن بشود که هدف وسیله را توجیه می‌کند یا نمی‌کند؟ در سخنان حضرتعالی این جنبه یک مقداری مخفی مانده بود، چون بیش از حد احتیاط کرده بودید و امکان نبود که یک چیزی را نفی بکنید و یک چیزی را اثبات، لذا شنونده یا خواننده این مطلب برایش مبهم می‌ماند.

من مقداری در ذیل سخنان حضرت‌عالی توضیح می‌دهم و الا اشکال خاصی نمی‌بینم چون نتیجه‌گیری برای من مشخص نشد. پیشینهٔ این بحث به ماکیاولیسم بر نمی‌گردد، حداقل در صدر اسلام این بحث هدف و وسیله مطرح بوده و قبل از آن هم مطرح بوده، البته در هر دوره ادبیات فرق می‌کند مثلاً در دههٔ پنجاه و اوائل دههٔ شصت که مارکسیسم اوج داشت، مارکسیست‌ها می‌گفتند در کجا اسلام با سرمایه داری مخالف است. یکی هم برگشت گفت مخالف است آیه‌اش را هم برایت بخوانم: «یا ایها الذین آمنوا جاهدوا مع بورژوازی» فکر می‌کرد اسلام با هر چه مخالف است باید آیه در رابطه‌اش داشته باشد. البته چنین چیزی نیست، بحث عدالت از جمهوریت افلاطون هست تا صدر اسلام تا قرن بیستم منتهی در هر دوره‌ای ادبیات فرق می‌کند. بحث تعیین وسیله و هدف به ماکیاول برنمی گردد بلکه به صدر اسلام برمی گردد اصلاً هیچ ربطی به مسیحیت ندارد، ماکیاول یک فیلسوف سیاسی بزرگ بوده که آنچه نوشته حاصل عملکرد حاکمان قبل از خودش بوده، یعنی آنچه آنها در مقام عمل انجام داده بودند همه اینها را تئوریزه کرد.

مطلبی که در بحث حضرتعالی باید باشد این است که بالاخره هدف وسیله را توجیه می‌کند یا نمی‌کند موافقید یا مخالفید یا موافق مشروط یا مخالف مشروط و...؟ پیشینه این بحث در آثار اندیشمندان مسلمان وجود دارد و آنان کلاً نظرشان بر این است که

هدف وسیله را توجیه نمی‌کند و به ضرس قاطع روی این مطلب تأکید فراوان داشته‌اند شاید به عنوان مثال گاندی و نهضت گاندی در دنیا و هم در جهان اسلام در تقویت این نظر خیلی مؤثر بوده است که هدف وسیله را توجیه نمی‌کند. این اندیشمندان آیات و روایات متعددی می‌آورند من نمی‌دانم چرا حضرتعالی با قاطعیت وارد این بحث نشدید مثلاً آقای حکیمی در ج ۲ الحیات در نفی این مطلب به آیاتی استدلال کرده.

مبلّغی: ما هنوز بحث محتوایی نکرده‌ایم این اشکال شما در صورتی است که مرحله دوم را شروع کرده باشیم، از این آیات قرآنی و روایاتی که از امیرالمؤمنین است و چند تقسیم‌بندی راجع به هدف، که چند هدف داریم، نظام هدفمندی امام چه بود، اهداف دسته یک و دسته دو و دسته سه چه بود و بعد وسیله‌ها رابه دو قسم انجام و ترک تقسیم می‌کند، مباحثی استفاده می‌شود که ما هنوز وارد آن نشده‌ایم و این تمام بحث نیست.

اسفندیاری: خوب من از این آیات می‌گذرم و به روایتی که در بیانات حضرتعالی بود بپردازم این «الحرب خدعة» و نظیر این را ناقض این مسأله نمی‌دانند. «الحرب خدعة» را اخلاقی‌ترین مکتب‌ها هم دارند. شما در جنگ حتماً باید تاکتیک‌های مشخصی داشته باشید و آنها را به دشمن معرفی نکنید یا بعضی از اهدافتان را پنهان نمایید. در اسلام درعین حال که این هست اما جنگ قانونمند است مثلاً به پیرها و زنها تعرض نشود، آبها مسموم نشود، درختها بریده نشود و... همه اینها بیانگر قانونمند بودن جنگ در اسلام است و این نکات اخلاقی رعایت شده هم‌چنین صدق الحدیث و اداء الامانة در احادیث فراوان آمده و اینها بیانگر این است که به قول دکتر سروش هدف نه تنها وسیله را توجیه نمی‌کند بلکه هدف وسیله تعیین می‌کند. اگر هدفت اخلاقی است وسیله‌ات هم باید اخلاقی باشد اگر وسیله غیر اخلاقی بود پس هدفت هم غیر اخلاقی است.

سلطانی: بحثی خوبی بود، مصلحت، یک بحثی است که به نوعی به همین بحث بر می‌گردد، توریه به این بحث برمی‌گردد، تقیه به این بحث بر می‌گردد، بسیاری از بحث‌های قانونمندی جنگ، و گزارشهای تاریخی نیز همینطور، مثلاً قطع آب را در نظر بگیرید، قطع آب از دشمن، دو گزارش داریم که هر دو روی داده است یکی در زمان پیامبر، و یکی در زمان حضرت علی(ع) در جنگ صفین حضرت قطع آب را انجام

نمی‌دهند ولی پیامبر در جنگ بدر انجام می‌دهند که این نشان می‌دهد شرایط مختلف نوع تصمیم‌گیری را عوض می‌کند، که این مباحث به نوعی به مباحث هدف و وسیله بر می‌گردد، هدف و وسیله را ما تنها نمی‌توانیم از آیات و روایات استفاده کنیم و این بحث برمی گردد به مباحث فقهی و از طرف دیگر برمی‌گردد به گزارش‌های تاریخی.

قاضی‌زاده: من نکته‌ای از همین مطالب گفته شده برایم مبهم است.

شما فرمودید: در صدر اسلام ممکن است هدف و وسیله به یک عنوان مشخصی مطرح نبوده بلکه غدر مطرح بوده، غدر هم به معنای پنهان کردن هدف است. شاید کسی بگوید همین الآن هم در عالم سیاست غدر وجود دارد و از سوی دیگر همان زمان هم بحث هدف و وسیله وجود داشته، یعنی این مانعی نمی‌شود که چون ما در بعضی موارد بحث غدر را داریم بگوییم هدف و وسیله احیاناً در آن زمان مطرح نبوده یا به گونه‌ای دیگر بوده است، پنهان کردن هدف امری است و اظهار اینکه ما هدفی داریم و از این وسیله غیر اخلاقی استفاده می‌کنیم امری دیگر.

اسفندیاری: من مطلبی عرض کنم و آن اینکه اصلاً در عرصه سیاست هیچگاه نباید سیاستمداران را با سخنانشان نقد و بررسی کنیم بلکه باید عملکرد و سیره عملی آن‌ها را بررسی کرد. شاعر را به سخنش استناد می‌کنند، سیاستمدار را به سخنانش استناد نمی‌کنند در صدر اسلام هم اگر بحث هدف و وسیله را بررسی کنید باید ببینید سیره این خلیفه چگونه بوده و بعد آیات و روایات همچنین گزارش‌های تاریخی را بررسی کنیم.

قاضی‌زاده: البته فرض این است که سخنان امیر المؤمنین(ع) مطابق سیره ایشان است و بعضی‌ها هم گزارش از سیره است، ولی من عرض می‌کنم که بالاخره اثبات یا نفی دیدگاه راجع به غدر نمی‌تواند موضوع هدف وسیله را توجیه می‌کند یا نمی‌کند را بلا موضوع یا تعویض کند.

مبلّغی: این اشکال شما در ذهن من هم آمد، منتهیٰ من با این هدف آن بحث را مطرح نکردم که موضوع غدر به درد اینجا نمی‌خورد، بلکه منظور تفاوت واژه‌گانی بود که ممکن است اگر این را پی بگیریم به این نتیجه برسیم که در آنجا به معنای وسیله یا مرادف وسیله استفاده می‌شده، ما از واژه‌ها خوب استفاده کنیم نه اینکه تأثیر می‌گذارد

به آن شکلی که شما فرمودید اینکه قطعی است هر حاکمی به هر حال یک هدفی دارد و یک وسیله‌ای، حالا اسمش را هم که نیاورد خودش را می‌آورد، بحث در این است که اگر بخواهیم خانواده واژه‌گان آن موقع را و خانواده واژه‌گان امروزه را برابر هم قرار بدهیم این تفاوت‌ها گاهی مفید است.

قاضی‌زاده: نکته دیگر هم اینکه شما فرمودید حفظ نظام در دوران ما مطرح است، اما در زمان ائمه(ع) حفظ نظام اینقدر مهم نبوده بلکه چیز دیگری مهم بوده (حالا نمی‌دانم مراد از حفظ نظام اگر حفظ قدرت شخصی باشد یک مسأله‌ای است و یا منظور حفظ اسلام و حکومت اسلامی است که به نظر می‌رسد خودش یک بحث است)، بعد هم اینکه شما فرمودید این مهم بودن حفظ نظام دلائل تاریخی دارد، اینکه شیعه در حرمان بوده و... فکر می‌کنم این نیاز بیشتری به شواهد تاریخی و دلایل دیگر دارد.

مبلّغی: بگذارید من مراد خودم را روشن کنم، شیعه بر خلاف اهل سنت همیشه از حکومت به دور بوده، از باب اینکه «الانسان حریص علی ما منع»، من گفتم مواظب باشیم این نظام را به عنوان یک چیزی که همه چیز را می‌شود فدای آن کرد تصور نکنیم و بعد این را تحمیل بر امام علی(ع) نکنیم چون امام علی(ع) می‌رفتند سراغش قبول نمی‌کرد، لذا شاید امامان جنبه وسیله‌ای را بیشتر به نظام می‌دادند تا جنبه هدفی را، یعنی برای ائمه تشکیل حکومت اسلامی بر اساس فکر مهم بوده، اگر آن فکر ایجاد شود حکومت تأسیس و حفظ می‌شود، بیشتر این مطمح نظر بوده و نه اصل تشکیل حکومت و اینکه حفظ حکومت با هر جنایتی لازم است با این بهانه که حکومت اسلامی هدف است، مقصود من از نظام همان حکومت است.

سلطانی: اگر ما بین نظام و حکومت تفاوتی قائل شویم آن وقت رفتار امیر المؤمنین بهتر قابل فهم است چون همین علی(ع) که برای حفظ اصل نظام اسلامی از حکومت می‌گذرند حکومتی را که می‌داند حق خودش است رها می‌کند، این یک نوع خلطی است که باید دقت شود. (بین اصل نظام و حاکمیت یک شخص معین)

قاضی‌زاده: با تشکر از دوستان و جناب آقای مبلغی، امیدوارم ادامهٔ بحث ر در جلسهٔ دیگری پی‌گیری کنیم چرا که بحث ایشان ناقص ماند و نیاز به تکمیل دارد.

هدف و وسیله از دیدگاه امام علی(ع) (۲)

حجة الاسلام والمسلمین احمد مبلّغی

مبلّغی: جلسه قبل بیشتر به نکات مقدماتی و روش شناختی اشاره داشت تا به اصل موضوع و هدف هم این است که از دوستان استفاده شود، در رابطه با هدف و وسیله علاوه بر نکاتی که در جلسه قبل گفته شد، چند نکته مقدماتی را (که نگاهی هم به بحث‌های قبلی دارد) عرض می‌کنم:

نخست‌اینکه باید بحث‌استنباطی داشته‌باشیم چون بحث تنها این نیست که یک عمل غیر صحیح را برای نیل به یک هدف انجام دهیم، بلکه بحث هدف و وسیله در شریعت بحث دامنه داری است و سخن این است که آیا به تناسب هدف می‌شود حکم وسیله را به دست آورد، اگر واجب است مباح شود، اگر حرام است مباح شود و احکام دیگر.

پس یک حوزه وسیعی است، در واقع باید استنباط کرد، منتهی در روش استنباط دو نکته را باید در نظر بگیریم: یکی بعد تاریخی و فاصله زمانی که بسیار حساس بوده و امکان اشتباه در آن زیاد است، جلسه قبل به نکاتی در این زمینه اشاره شد.

بحث دوم این که ما منبع‌مان برای استنباط عمدتاً کارکرد است، و استنباط از کارکرد بسیار پیچیده‌تر از استنباط از یک متن مکتوب است. به علت این‌که کارکرد، در شرایط خاص سیاسی که بسیار پیچیدگی دارد شکل گرفته است و طبیعی است که باید آن شرایط و فضایی را که کارکرد در آن ظرف زمانی و مکانی رخ داده، (بخصوص در عرصه

سیاست) به درستی شناخت و نمی‌شود حکم کلی را به سرعت از یک کارکرد استنباط کرد، البته گفتار هم که عبارت از احادیث رایج است، آن هم به همین مشکل مبتلاست چون با زمان خودش پیوند دارد ولی این‌جا بسیار پیچیده‌تر است، بحث استنباطی است از روش هرمنوتیک هم نباید غافل شد.

مطلب سوم این است که مرجع تشخیص این هدف و تحقق پذیرفتن هدف از گذر این وسیله، از دیدگاه حضرت امیر، چه چیزی است؟ آیا افکار عمومی است یا راه دیگری باید در پیش گرفت؟ این خودش بحث مفصلی است که اگر به آن توجه نشود شاید غلط‌انداز باشد، از آن‌جا که هر کسی ممکن است مدعی وسیله شدن هر چیزی برای هر هدفی باشد. (اگر بپذیریم که هدف وسیله را در برخی موارد از ناحیه حکم تحت تأثیر قرار می‌دهد) نکته چهارم نظام اهداف است، یک نظام هدف‌شناسی باید باشد ما حتماً سلسله مراتبی را، درجه بندی و طبقه بندیی را نسبت به اهداف باید داشته باشیم. گاهی یک چیزی به معنایی و در ارتباط با چیزی وسیله است و به معنایی و در قیاس با چیز دیگر هدف می‌شود؛ ممکن است چیزی وسیله‌ای باشد برای هدفی که خودش برای هدف دیگری وسیله قرار می‌گیرد. این حالت نسبیت بیانگر دامنه‌دار بودن مفهوم هدف است و اختصاصی هم به دوران ما ندارد بلکه در دوران حضرت علی(ع) هم این مفهوم دامنه‌دار بوده است. لذا می‌بینیم در کلام حضرت از یک طرف حکومت کردن وسیله می‌شود برای احقاق حق آنجا که می‌فرماید: «اگر من نتوانم از گذر این حکومت چنین و چنان کنم این حکومت پیش من از فلان چیز پایین‌تر و پست‌تر است» و از طرف دیگر در مقایسه با چیزی دیگر هدف قرار می‌گیرد.

با عنایت به این مطلب ما باید نظام اهداف را شناسایی کنیم، به نظر می‌رسد همانطور که در بحث‌های امروزی هم گاهی مطرح می‌شود که یک هدف گاهی نهایی و گاهی متوسط است، در مورد حضرت هم بشود هدف نهایی را در نظر گرفت. آنچه که به ذهن می‌آید و مستنداتی هم دارد، این‌که هدف نهایی برای امام عبارت از هدایت است که در مقابل ضلالت قرار می‌گیرد، این نکته را هم ذکر کنم (چون بعداً مورد استشهاد قرار می‌گیرد) اگر بپذیریم ـ که همین‌طور هم هست ـ که امامتِ امامان به نحوی مکمل دین

بوده است، توجه امام به جایگاه خودش هم به عنوان یک هدف نهایی تلقی می‌شود که این نکته مهم است و در ارزیابی رفتارها و یا گفتارهای امام در ارتباط با هدف و وسیله مفید واقع می‌شود. پس یک سری اهداف نهایی داریم که می‌شود تعابیر مختلفی از آن ارائه کرد، هدایت و ضلالت، ضلالت در مقابل هدایت، دین، در مقابلش کفر، و خود امامت به معنای علویت و...

همچنین یک‌سری اهداف متوسط و میانی‌هست که درحقیقت وسایل‌شناخته‌شده‌ای هستند برای نیل به اهداف، حکومت کردن از نگاه دینی در حقیقت یک وسیله است که در جای جای کلمات امام می‌شود به این مطلب توجه کرد. حتی وحدت هم که گاهی به عنوان یک هدف برای امام برشمرده‌اند یک وسیله است، خود قرآن دارد که پیامبران می‌آمدند و اختلاف ایجاد می‌کردند به خاطر هدف برتر. پس وحدت هم نمی‌تواند از دیدگاه دینی هدف نهایی باشد، البته بحث پیچیده‌ای است و به همین سادگی نمی‌شود مطلب را گفت ولی در یک نگاه کلان و کلی وحدت یک وسیله است، حکومت یک وسیله است و در عین حال یک هدف عالی و مهمی که باید برای او برنامه‌ریزی و سرمایه‌گذاری کرد و وسایل زیادی را به کار گرفت. از این مرتبه که بگذریم وسیله‌های عادی و کوچکی هستند که برای نیل به آن اهداف میانی و مهم به منزله وسیله است.

این بحث را هم تمام می‌کنیم و وارد اصل بحث می‌شویم. سؤال این است که دیدگاه امام علی نسبت به مسأله هدف و وسیله چیست؟ آیا به صورت مطلق وسیله را برای نیل به اهداف تجویز نمی‌کردند؟ یا به صورت مطلق به اعتبار وسائل گردن می‌نهادند و یا هناک تفصیل بین هذا و ذاک آن‌تفصیل چیست؟ خودش ممکن‌است شقوقی داشته‌باشد.

برای ورود به بحث از یک تقسیم‌بندی رایج استفاده می‌کنم؛ امور در مقوله وسیله ـ به سه قسم قابل تقسیم هستند: امور واجب، امور حرام، اموری که مباح هستند، مباح به معنای اعم که شامل مستحبات و مکروهات هم بشود.

از امور واجب شروع می‌کنیم، که اگر یک امری واجب باشد ولی انجام این امر واجب در شرایطی موجب زوال و از بین رفتن یک هدف بشود، آیا حکم وجوب برداشته می‌شود و آیا می‌شود این واجب را ترک کرد؟ آیا می‌توان انجام این واجب را در زمان

خاصی که به نابودی هدف منجر می‌شود به تعویق انداخت و انجام نداد؟ در این رابطه باید تقسیم بندی را ارایه کرد، گاهی آن هدف از این امر واجب مهم‌تر نیست، امر واجب گاهی خودش هدف است مثل عدالت، اجرای عدالت واجب و خودش هدف است، طبیعی است که این جا بحث اهم و مهم، بحث شناخته شده و پذیرفته شده‌ای است، این جا نمی‌شود واجب را ترک کنیم. اما گاهی از اوقات این واجب در مرتبه پایین‌تری نسبت به آن هدفی که نابود می‌شود قرار دارد، در این صورت به نظر می‌رسد که امام علی بن ابی ابی طالب(ع) با سهولت ـ البته این در نگاه ابتدایی است، ممکن است در تحقیقات بعدی بشود تبصره‌هایی پیدا کرد ـ به تعویق افکندن انجام این واجبات را می‌پذیرفته و به آن دست می‌زده و آن عبارت معروف امام که در نهج البلاغه آمده: «لو استوت قدمای من هذه المداحض لغیّرت اشیاء»، طبیعی است تغییر یک سری امور و ایجاد دگرگونی در ساختار حکومت یا در مسائل اجتماعی، برای امام یک هدف بوده و آن هم هدف واجب که امام در پی اجرای آن بوده است، این‌ها آرمان‌های شیعی محسوب می‌شود، آرمان‌های انسانی ـ اسلامی محسوب می‌شوند، اگر امام در این جا، انجام واجبات را ـ که قطعاً برخی از این‌ها از واجبات بوده ـ به تأخیر و تعویق می‌اندازد به خاطر این است که یک هدف مهمتری در سایه انجام این‌ها از بین می‌رفته، چون تزلزل امام یعنی تزلزل حکومت، به حال اسلام مضرّ بوده است، اسلام یک هدف است، و حفظ حکومت یک هدف تلقی می‌شود پس ما می‌بینیم بعضی امور، (تغییرات و دگرگونی‌ها) که در بحث اهم و مهم از اصل حکومت پایین‌تر بوده، حضرت این‌ها را به تعویق می‌انداخته است. مثال دیگر موقعی که برخی آمدند خدمت امام و خواستار این شدند که در ارتباط با قتل عثمان ـ بعد از این که حضرت بر سر کار آمده بود ـ یک سری کارهایی بشود. حضرت عبارت مفصلی دارد، فقراتی از آن این است، «... و لا تفعلوا فعلةً تضعضع قوةً و تسقط مُنَّةً وٰ تورث و هنا و قلّةً و سأمسک الامر مااستمسک...» این‌جا مشخص است که حضرت می‌فرمایند این کار را نباید حالا انجام داد، این زمان خودش را می‌طلبد و الان هدف مهم‌تری در کار است در واقع قوة به معنای حکومت است، مرتبه عالیه قوة این است که حکومتی تشکیل شود که حضرت به خاطر حکومت و به خاطر یک هدف فراتر، تصمیم گرفته‌اند یک واجب یا واجباتی ترک شود. این هم یک مورد که بیان شد و باز هم می‌شود

مثال زد و استشهاد کرد به این عبارت امام علی(ع) که «لو لا مخافة الفرقة بین المسلمین و ان یعود الکفر و یبور الدین لکنا علی غیر ما کنا لهم علیه»، اگر بپذیریم که آن رفتاری که امام می‌بایست انجام می‌داد ولی به خاطر خوف اختلاف انجام نداده یک واجب بوده، پس خیلی از رفتارها و برخوردها که حضرت می‌بایست انجام دهد و انجام نداد، واجباتی بوده که می‌بایست انجام می‌گرفته ولی ایشان واجباتی را ترک می‌کند به علت این که انجام این واجبات به عود کفر و به نابودی و بوار دین منجر می‌شود. البته آن کفر و نابودی دین هم از گذر فرقت و اختلاف حاصل می‌شود. ما از این جملات و از رفتارهای امام می‌توانیم استفاده کنیم (و لو به صورت موجبه جزئیه) که امام به درستی به تعویق و تأخیر انجام برخی از دگرگونی‌ها و تغییرات دست می‌زده، به خاطر این اهداف دیگری در سایه این کار نابود نشود.

صرامی: آن کلیاتی که فرمودند خودش فی نفسه ممکن است جای بحث و بررسی داشته باشد ولی به نظر می‌آید وظیفه این جلسه نیست که به آن کلیات بپردازیم.

چیزی که به نظر می‌آید برای طرح در جلسه اصلح است این چند نکته اخیر است که فرمودند؛ حالا به خود سیره امام علی(ع) ـ با همان پیش‌فرض‌ها ـ وارد بشویم، یک نکته‌ای راجع به این «لو استوت قدمای» هست، که بعدش هم چندین مورد از واجبات و محرمات را ذکر می‌کنند ـ ظاهراً در بعضی نسخه‌ها هست ـ که حدود سی، چهل مورد می‌باشد، که مثلاً در نماز تراویح چه می‌کردند، در عرفات چه می‌کردند و... نکته‌ای که هست، این است که باید دید این تعبیر اصلاً مربوط به این است که نمی‌شده است کاری کرد یا اینکه نه، چون هدفی والاتر بوده ما این را رهایش می‌کنیم، یعنی گاهی کسی می‌گوید من این کار را نمی‌کنم چون اصلاً امکانش نیست، اگر بخواهد کاری بکند پیش نمی‌رود. ولی گاهی می‌خواهد بگوید اگر بخواهم کاری کنم، هدف دیگری مثل اصل دین، اصل حکومت و... از بین می‌رود. آنچه که به نظر می‌آید این است که از قسم اولی می‌باشد و شواهد تاریخی هم بعضاً این را می‌گوید، یعنی این احکامی که ذکر می‌شودچنان رسوخ داشته که اصلاً امکان تغییرش نبوده است. به عنوان مثال نماز تراویح است که حضرت نهی کردند ولی فریاد واعمرا بلند شد. در چنین جوّی اصلاً

امکانش نیست که به این شکل انسان با این بدعتی که گذارده شده مبارزه کند، یعنی بر فرض اگر حضرت اقدامی هم بکند، نه اینکه حکومت یا دین را از دست می‌دهد و بالاخره به این تغییر حکم می‌رسد و موفق می‌شود، نه خیر، اصلاً نمی‌شود. یعنی اگر حضرت اقدام هم بکند نمی‌شود. این را به عنوان نمونه عرض کردم، بقیه احکام همه همین‌گونه‌اند. در خود تعبیر هم همینجور است، خود تعبیر هم نمی‌فرماید که اگر من این کار را بکنم حکومت متزلزل می‌شود، پس برای این که متزلزل نشود فعلاً ما این‌ها را رها می‌کنیم. «لو استوت قدمای»؛ یعنی اگر من زور داشتم و زیر پایم محکم بود که عبارة اُخرای این است که اگر می‌توانستم، نه اینکه اگر یک چیز دیگری از بین نمی‌رفت این کار را می‌کردم. این‌جا، جای بحث است که می‌شود این واقعه را با موضوع هدف و وسیله تطبیق داد یا نه؟

راجع به آن مطلب که گفته شد: اگر کفر و بی‌دینی پیش نمی‌آمد طور دیگری عمل می‌کردم، این هم باید توضیح داده شود که این چگونه می‌خواهد از جهت منطقی و عرفی با هدف و وسیله منطبق شود. بلکه شاید باید برعکس باشد، یعنی چون هدف وسیله را توجیه نمی‌کرده، من حکومت را نگرفتم، چون هدف ما دینداری بوده من نیامدم به زور هم که شده حکومت را بگیرم و خودم آن کفر و بی‌دینی را از میان بردارم. این‌ها احتیاج به توضیح دارد تا رفع ابهام و تنقیح بشود.

مهریزی: من توضیحی بدهم چون مربوط به همین است، یک وقت حضرت علی(ع) از نماز تراویح می‌رسد به آن هدف، این می‌شود تعبیر وسیله، اصلاً بحث این نیست، بحث این است که بدعتی هست و این‌ها دارند انجام می‌دهند، ولی سؤال ما این است که به خاطر دست یافتن به یک هدفی، یک وسیله نامناسبی را به کار بگیریم. در اینجا، استفاده از وسیله صورت نگرفته است، یعنی حضرت نخواسته‌اند از این وسیله شروع بکنند و جلو بروند بلکه این بدعت محقق است، می‌گویند ما فعلاً به این کار نداریم.

قاضی‌زاده: آقای مبلغی می‌خواهند بگویند یک موقع هست که ارتکاب حرام است و یک موقع ترک واجب است.

فیرحی: من سؤالی دارم و آن این‌که: بحث هدف و وسیله یک بحث جدید است و

رگه‌های مارکسیستی دارد ـ هر چند ممکن است ریشه‌هایی در قدیم داشته باشد ـ یعنی بیشتر مارکسیست‌ها بودند که این بحث را مطرح کردند. این‌ها وقتی که صحبت می‌کردند ملاک اهمیت چیست می‌گفتند ما می‌خواهیم یک انقلاب کارگری راه بیاندازیم، هر وسیله‌ای که بتواند به آن برسد موجه است. سؤال من این است که اگر این بحث‌ها را بخواهیم در یک جامعه مذهبی مطرح کنیم، اصلاً ملاک اهمیت سنجی را شما چه گرفته‌اید؟ آیا از اهمیت تعریفی کرده‌اید و اینکه چه چیزی اهمیت دارد یا ندارد، که بتوان وسیله را نسبت به آن سنجید، یک وقت می‌گویید اصل اسلام اهمیت دارد، این خیلی کلی است و بعید می‌دانم که بشود به این جور چیزها در بحث اهمیت استناد کرد. چون حضرت علی(ع) اقدامی می‌کردند و یا اقدامی نمی‌کردند به هر حال جامعه مسیر خاص خودش را داشت طی می‌کرد، حال سؤال اساسی این است که اهمیت چیست؟

امینی: اصل تمسک به سیره و رفتار مواجه با صعوبات زیادی است، بالاخره وقتی می‌خواهیم از یک متن به یک حکم برسیم، اصالت مولویت را اجرا می‌کنیم، قیود زمان و مکان را می‌اندازیم، این را در مقدمه کتابی که نوشته‌ام آورده‌ام که باید از چندین مقدمه عبور کرد، در سیره غالبِ آنها مواجه با مشکل است، این است که به تنهایی در این حوزه‌های عمومی که تشخیص اهم و مهم آن چیزی نیست که بشود از آن به سادگی ملاک به دست آورد، استفاده از سیره دشوار است، ما سیره را در این حدّ معتبر می‌دانیم چون اصل حجّیتش محل بحث است و اگر از اصل آن هم بگذریم، در فروع و قلمرو آن بحث فراوانی هست. من فکر می‌کنم باید مطرح شود که ما بر اساس چه مبنا و پیش فرض‌هایی، چه حدود و دلالتی برای سیره و رفتار قائل هستیم، بخصوص در سیره و رفتار سیاسی و اجتماعی که کارش از سیره‌های فردی خیلی دشوارتر و پیچیده‌تر است.

بحث دوم که برای من جای سؤال است، ترتب مقدمات و اهداف و سلسله مراتبی است که اشاره شد که هدفی نسبت به مافوق خودش مقدمه می‌شود، در اصول یک تقسیم بندی داریم در مقدمه و ذی المقدمه که واجب گاهی نفسی می‌شود و گاهی غیری و واجبات نفسی را تقسیم می‌کنند به بالذات و بالغیر که خود واجبات نفسی هم تقسیم می‌شود به علت و معلول که در کفایه و دیگر کتب مطرح شده است. این بحث اصولی

می‌تواند مطالب خوبی را برای بحث ما، فراهم سازد.

نکته بعدی هم این است که در بحث ما ـ هدف و وسیله ـ بحث عدم مقدوریت با تزاحم، هر دو را باید به طور جداگانه مورد توجه قرار داد. البته من فکر می‌کنم بعضی از نمونه‌هایی که شما اشاره کردید هر دو نمونه در آن هست.

نکته دیگر این است که، تفکیک و جداسازی این عدم مقدوریت و تزاحم خودش یک مقدار دشواری دارد. در کجاما می‌گوییم مقدور نیست و کجا می‌گوییم تزاحم دارد.

مبلّغی: ما به مقدوریت کاری نداریم، ما می‌خواهیم به شکل موجبه جزئیه (اگر ثابت بشود) مطلب خودمان را ثابت کنیم.

امینی: برای اینکه به نمونه‌ها تمسک کنیم باید این ملاک را پیدا کنیم و به آن بپردازیم.

مبلّغی: اگر شما پذیرفتید که در برخی موارد این جور هست که می‌توانسته منتها هدفی را از دست می‌داده، همین کافی است، حالا آن مقدور چه ملاکی دارد بحث جدید و خوبی هم هست.

امینی: فی الجمله شاید خیلی مهم نباشد.

مبلّغی: علی‌ایّ‌حال یا مقدور نیست انجام نمی‌دهیم، یا پذیرفتیم که مقدور بوده ولی ترک کرده است.

امینی: قاعدتاً شما یک قدم می‌خواهید بروید جلوتر یعنی چه ملاک و ظابطه‌ای بر این اهم و مهم ایشان حاکم بوده. اگر شما از راه نمونه بخواهید ملاک را به دست بیاورید بایستی این ملاک مشخص شود، البته در حدّ عرفی ممکن است یک مقدار این‌ها را جدا کنید. در حوزه امور فردی وقتی که تزاحم پیدا می‌شود ـ روی همان قواعد تزاحم و اهم و مهم ـ مقداری واضح‌تر است، ولی در حوزه عمومی آیا تشخیص با کیست؟ من فکر می‌کنم سیره مقداری کمک می‌کند تا رفع ابهام کلی شود ولی نمی‌تواند برای ما یک اعتبار و حجیت روایی داشته باشد تا وضع آن زمان را بر سایر زمان‌ها تعمیم بدهیم. نمی‌شود آن نوع تشخیصی که حضرت در آن زمان داده، از درونش یک قاعده کلی درآورد. قاعده فقهی‌اش در فقه گفته می‌شود، اما در تطبیق مصادیق سیره می‌تواند تا حدودی راهنمای ما باشد. به هر حال این سه سؤال بود که عرض شد.

سلطانی: ما دنبال حجیت سیره نیستم که برای امروز اثبات تکلیف کنیم. ما می‌خواهیم بگوییم که یک واقعیت خارجی به نام زندگی حضرت علی و درگیری‌های آن زمان وجود داشت و در آن درگیری‌ها یک سری گزارش‌هایی نقل شده که در فلان مورد مولی(ع) اقدام نکردند به این خاطر، و در فلان مورد اقدام کردند به این خاطر.

امّا بحثی که امروزه مطرح است که آیا هدف وسیله را توجیه می‌کند یا نمی‌کند، بحثی است که امروز وجود دارد ما می‌خواهیم ببینیم این بحث در آنروز در زندگی حضرت علی(ع) این قدر کاربرد داشته یا نه و چگونه بوده و به حجیت این بحث‌ها کاری نداریم. بحث دیگر اشاره به فرمایش آقای فیرحی است که؛ این بحث با این عنوان جدیداً از طریق مارکسیست‌ها به فرهنگ زبان فارسی وارد شده است، این حرف تا حدودی درست است اما اصلِ بحث نه اصطلاح، از قدیم بود، و اختصاصی به مارکسیست‌ها ندارد و قبل از آن هم در اروپا این بحث مطرح بوده و بین خود شیعه و سنی این بحث مطرح بوده گرچه با این اسم نبوده است ولی محتوا همان است. ایراداتی که بر مباحثی مثل تقیه و امثال آن می‌گرفتند و توجیهاتی که این‌ها داشتند در واقع همین بحث بوده است، منتهی با اسم دیگری. محتوای بحث بوده است اما اسم آن در فرهنگ ادبیات فارسی ما اخیراً آمده است.

امینی: تحلیلی رائه می‌شود منتهی باید توجه داشته باشیم آیا از تحلیل می‌توانیم به قواعد کلی برسیم یا نمی‌توانیم برسیم؟

سلطانی: قواعد کلی اشکالی ندارد، چون ما نمی‌خواهیم که حجیت شرعی برای خودمان درست کنیم.

مبلّغی: به چند دلیل می‌شود گفت که این جا بحث عدم تمکن نبوده است، البته مواردی حضرت دارد که می‌گوید: و لکن بمن و الی من؟ اگر می‌خواستم «لهدیتکم و ان اعوججتم لقوّمتکم و لکن بمن و الی من؟» و این‌گونه مواردی هست که عدم قدرت را می‌رساند ولی در این ارتباط، این جمله‌ای که من ذکر کردم می‌گوید که مداحض ـ لغزشگاه‌ها ـ کسی که می‌خواهد بگوید نمی‌توانم، تعبیر نمی‌توانم را می‌آورد همانطور که حضرت جاهایی این عبارت را دارد، ولی در اینجا می‌فرماید مداحض، «لو استوت»

یعنی اگر بتوانم روی پا بایستم چون آدم وقتی در یک دامنه کوهی قرار دارد و لغزشگاه هست اگر احتیاط نکند می‌افتد، ساسیت لغزشگاه است، مواضع لغزشگاههایی بود، که اگر حضرت احتیاط نمی‌کردند، دچار مشکل می‌شدند ولو این‌که آن کار واجب بوده باشد اصلاً تعبیر استواء القدم در «مداحض» مربوط به همان موارد احتیاط است و این مشخص می‌کند که بحث عدم تمکن نیست. اصل عبارت این است که: «لو استوت قدمای من هذه المداحض لغیّرت اشیاءَ».

بحث استواء القدم است، این استواء القدم یک تعبیری است که در گفتار و گفتگوی ما بسیار به کار می‌رود، و معنای آن رعایت احتیاط است. استواء به معنی قدرت نیست بلکه نلغزیدن و نبودن خطر است، حضرت از تعبیر «لو استوت قدمای» شخص خودش را نمی‌گوید.

قاضی‌زاده: مصادیق زیادی هست، خطبه‌ای هست که در نهج البلاغه نیست ولی در موسوعه هست که اگر انسان نگاه کند حضرت علی(ع) در بعضی از جاها پافشاری‌هایی کردند، فوقش یک مشکلات حکومتی هم پیش می‌آمد، مثلاً تراویح را ممنوع می‌کردند، فوقش عده‌ای ناراحت می‌شدند و حکومت زودتر سقوط می‌کرد و مردم هم می‌فمیدند که حضرت با این مورد مخالف است.

مبلّغی: نتوانستن یعنی اینکه حکومت در معرض زوال قرار می‌گیرد. نه اینکه نمی‌تواند، بلکه می‌توانست که بگوید، پس چرا اعلام نمی‌کند؟ برای اینکه آن هدف از بین نرود. در رابطه با هدف و وسیله فرمودید که بحث ترک واجب چه ربطی به هدف و وسیله دارد، بله گاهی نگاه ما به هدف و وسیله همین نگاهی است که الان داریم، من آن جلسه اول گفتم که ما در حوزهٔ وسیعی می‌خواهیم نسبت میان هدف و وسیله را بررسی کنیم. اگر یک واجبی هدف مهم‌تری را از بین ببرد، بحث وصول به هدف از گذر یک وسیله نیست، تازه در همین صورت هم می‌شود گفت، انسان هدف را نگه دارد ولو با ترک ارزش، ترک واجب، این‌ها هم یک نوع وسیله عرفی است. ولی اصلاً بحث ما بیشتر ناظر به رابطه و نسبت میان هدف و وسیله است. اگر یک هدف فراتری داریم که این وسیله که واجب هم هست موجب نابودی و زوال آن می‌شود، چه می‌شود کرد؟ لذا

تقسیمی که ایشان کردند همین جور است، ما فعلاً در بخش ترک واجب هستیم.

اما آن بحثی که ایشان فرمودند رگه‌های مارکسیستی در آن هست، قبلاً گفته شد که ماکیاول هم مطرح کرده است. ماگاهی به ادبیات نگاه می‌کنیم، تفاوت واژه‌ها، نگاه‌ها، مفهوم‌ها هست ولی گاهی به ادبیات نگاه نمی‌کنیم بلکه به اصل بحث نگاه می‌کنیم منتهی آن را تعمیم می‌دهیم. ما وقتی به بحث اسلامی آن می‌پردازم به محتوا توجه داریم منتهی تعمیم می‌دهیم، بحث تشخیص اهم و مهم، مقدمه مهمی است ولی اجمالاً واجب را، آنچه که شرع می‌گوید یا آنچه که معروف عند الناس است، عقلا می‌گویند، مورد بحث قرار داده‌ایم، در واقع دایره را اعم گرفته‌ایم، می‌شود در بحث دیگری به این مطلب که ملاک اهم و مهم چیست پرداخت، ولی این جا نگاهی به این قضیه ندارد.

سلطانی: در نظام ارزشی ما، این اهم و مهم، چگونه تعیین می‌شوند، نگاه حجیت هم به آن نمی‌اندازیم.

مبلّغی: نظام اهداف را که به طور خلاصه گفتم همین بود، که سریعاً از آن گذشتیم چون نمی‌خواهیم وارد آن بحث دشوار بشویم.

مهریزی: هم آنها که گفته‌اند توجیه‌می‌کنیم، مطلق نگفته‌اند و هم‌آنها که نمی‌گویند، مطلق نمی‌گویند. این جا می‌خواهیم چه مطلب تازه‌ای ارائه دهیم؟ واقع قصه این است که الان ما در این بحث به چه امر ضابطه‌مند یا جدیدی خواهیم رسید، و الاّ می‌گوییم فی الجمله اسلام گفته است که بله بعضی چیزها فدای بعضی چیزها نمی‌شود. این را در یک چارچوبی سامانش دادیم که مثلاً کار حضرت علی با دیگران با این شاخصه‌ها متفاوت است. این می‌شود یک بحث و الا این مقدار در فقه و اصول در بحث تزاحم می‌آید.

مبلّغی: آن چیزی که شما می‌فرمایید بیشتر ناظر به انجام حرام است چون ما الآن میان ترک واجب که در این مقوله هستیم، با انجام حرام، تفکیک قائل شده‌ایم.

مهریزی: این باید ظابطه‌مند بشود و بدون ظابطه‌مندی نمی‌شود ادعای فرق گذاری بین حضرت و دیگران کرد. در آن جلسه کل مقدمات این بود که مسیحیان در نظام ضد ارزشی و اخلاقی شان فلان کردند و حضرت علی با آنها فرق می‌کند. این فرق‌ها چیست؟ سؤالات و ابهامات ما این هاست.

فیرحی: صحبت این که واجب انجام نشود و... نیست بلکه صحبت این است که یک چیز «بما هو وسیله» چه حکم دیگری ممکن است پیدا بکند یا پیدا نکند. اگر ما نتوانیم ضابطه‌ای برای این‌ها در نظر بگیریم، در کارهای خیلی عادی هم هست مثل نجات غریق و نمازخواندن، اما این‌ها وسیله نیستند مثلاً ترک واجب وسیله نیست برای هدف. ما چه چیزی را وسیله بدانیم؟ مثلاً به صورت عادی، بحثی که در مارکسیست‌ها مطرح است از این جا مطرح می‌شود مارکسیست‌ها دستبرد زدند به بانک دولتی، لیبرال‌ها به آنها اعتراض کردند که شما کار خلاف اخلاق کردید گفتند: ما هدف مهمتری داشتیم و آن نجات جنبش کارگری است، ما می‌خواهیم از این جا پول ببریم و خرج انقلاب کنیم، بنابراین ما کارغیر اخلاقی انجام نداده‌ایم بلکه یک کار بسیار اخلاقی است. حالا در این مباحث بتوانیم بگوییم که وسیله چیست که توانسته وسیله قرار بگیرد و هدف چیست که توانسته است هدف باشد، یا سلسله مراتبی کردن هدف و وسیله مشکلی را حل نمی‌کند.

مبلّغی: ما چون با ادبیات دینی حرف می‌زنیم، کلمه واجب را به کار می‌گیریم، کلمه واجب مشکل ساز نیست، بحث بر سر این است که اگر چیزی واجب بود ترکش چگونه است؟ ما همیشه عادت داریم واجب را انقاذ غریق بدانیم یا یک اموری که نوعاً در بحث‌هایمان مطرح نشده است، واجب در عرصه سیاست معنای خاص خودش را دارد و بحث بر سر این بود که اگر واجبی وسیله‌ای شد برای نابودی یک هدف برتر در این صورت آیا دین یا امام علی(ع) حاضر است که بپذیرد این واجب را کنار بگذارد؟

در ارتباط با امور مباح به معنای اعم بحثی ندارد که حضرت و یا هر کس وقتی که می‌بیند یک امر مباحی وسیله شده برای یک کاری، آن را انجام می‌دهد می‌شود گفت گاهی واجب می‌شود، گاهی مستحب می‌شود و گاهی مباح به معنای خاص است و مثال خاص هم دارد، حضرت از مدینه خارج شدند، مدینه یک قداستی دارد، ولی آن جا را ترک می‌کند به خاطر این که بودن در آن‌جا وسیله‌ای برای پیروزی معاویه و یا رفتن حضرت به کوفه که وسیله‌ای است برای رسیدن به پیروزی‌های برتر و بیشتر. این هم که بحثی ندارد و از این می‌گذریم.

بحث بسیار مهم، بحث امور حرام است که آیا اگر امری حرام بود، الان ما در مقام تنقیح معنای حرام نیستیم. این جور فرض می‌کنیم که محرمات شرعی بعضی‌اش ربطی به اجتماع ندارد عبادی است، بعضی‌اش اجتماعی است و بعضی محرم شرعی و انسانی است مثل کشتن انسان که هم کار زشتی است و هم شرع حرام کرده است که شامل غدر و نقض پیمان هم می‌شود. آیا یک کار حرام می‌شود انجام داد برای یک هدف برتر و مهم‌تر. در این جا گاهی کار حرام عبارت است از نابود کردن دین یا بازی کردن با دین؛ این حکمش روشن است مثلاً حضرت مثالهای زیاد دارند در این رابطه، حالا من عین عبارت را نیاوردم که بعضی دین را لعبه یا بازیچه قرار دادند، روشن است که دین یک هدف برتر و فراتر است و طبیعی است که اگر ما برای یک هدف به تضعیف دین بپردازیم، آن هدف هرچه هدف مهمی هم باشد از خود دین مهم‌تر نیست؛ به نظر می‌رسد در کلمات حضرت می‌شود این را پیدا کرد، می‌ماند موارد جزئی و مصداقی، این جا ما می‌توانیم امور حرام را به دو قسم تقسیم کنیم: یک سری امور حرام در خود کلمات امام وارد شده مثل نقض پیمان، غدر، این جا آنچه که مشاهده می‌شود اصرار ایشان بر مرتکب نشدن غدر و نقض‌پیمان است، هم به صورت ابتدایی و به صورت مقابله به مثل گاهی معاویه غدر می‌کرده و حضرت حتی مقابله به مثل هم نمی‌کردند یعنی به صورت مطلق از طرف حضرت نسبت به انجام غدر و نقض پیمان اجتناب کامل مشاهده می‌شود. آیا از این رفتارها می‌شود یک حکم کلی به دست آورد. آن بحثی که شما فرمودید از رفتارها یا از جملاتی از حضرت که در شرایط پیچیده سیاسی ایراد شده نمی‌شود استفاده کرد، واقعاً درست است ما نمی‌توانیم استفاده کامل بکنیم که غدر به صورت مطلق اشکال دارد، چون ممکن است بعضی از شرایط وجود داشته که حضرت به خاطر آن شرایط اصرار بیش از حدّ بر ترک غدر را پیش کشیدند، در حالی که در بعضی جاها ممکن بود دست به انجام یک سری کارها بزنند و پیروزی‌هایی هم به دست بیاید. یکی از آن نکات که باید در نظر گرفته شود این است که جامعه آن روز به شدت دچار غدر شده بود در حال انجام بود و حضرت در جامعه‌ای که می‌گویند: «به سرماخورده لرزیدن میاموز» به اندازه کافی «اتّخذ اکثر الناس الغدر کیسا»، اگر دست به غدر می‌زدند، چه بسا مسیر تاریخ به سمت و سوی دیگری می‌رفت، دیگر اینکه انجام غدر توسط

حضرت منجر و منتهی می‌شده به نابودی یکی از هدف‌های فراتر که قبلاً گفتیم، انجامیده است. خود علی(ع) و چهره علی(ع) در تاریخ به عنوان یک هدف مطرح است، می‌شود مثال هم آورد، اینجا یک عبارتی هست که یادداشت کرده‌ام:

«فمعاویة قاتله الله لقد ارادنی علی امر عظیم... ـ به این کلمه علی امر عظیم باید توجه داشت که حضرت نگاهش به این قضیه نگاه بزرگی است. اراد ان افعل کما یفعل فاکون قد هتکت ذمّتی و نقضت عهدی فیتخذها علیّ حجة فیکون علی شیناً الی یوم القیامة کلما ذکرت ـ معلوم می‌شود که معاویه توجه داشته که این‌ها را بگیرد و برای چهره حضرت مشکل ایجاد کند ـ یعنی حضرت به خودش در بستر تاریخ و آینده چهره خودش توجه دارد ـ فان قیل له انت بدئت قال ما علمت و لا امرت فمن قائل یقول قد صدق و من قائل یقول کذب...» ـ بعد حضرت می‌فرماید ـ فلیصنع مابدا له فانّا غیر غادرین بذمتنا و لا ناقضین لعهدنا و لا مروّعین لمسلم و لا معاهد حتی ینقضی شرط المواضعة بیننا».

البته این عبارت مربوط به موردی است که معاویه دست به غدر زده، حتی امام بعد از غدر توسط معاویه حاضر نیست غدر انجام دهد. این حکم از موضوعاتی است که قضیه را پیچیده می‌کند، حضرت در واقع به خودش و آینده تاریخ و به امامت یا مصلحت شیعه توجه خاص داشته است، این هم از موضوعاتی است که نمی‌شود به راحتی گفت که غدر می‌تواند مجاز باشد.

موضوع دیگر که در ارتباط با غدر قطعاً باید مورد توجه قرار بگیرد این است که اگر در یک جامعه غدر بشود، جامعه نمی‌تواند بر مبنای درست و سالمی به پیش برود. چون اسلام غدر را در ارتباط با جنگ‌های بیرونی تجویز کرده اما در یک جنگ داخلی تجویز غدر یعنی از هم پاشیدن جامعه.

به نظر می‌رسد که حضرت در عرصه سیاست به غدر تن نمی‌داده است و آن عبارت «ولولا کراهیة الغدر...» هم در حقیقت، نگاه مطلقی به قضیه دارد که اصولاً غدر ناپسند است نه فقط در شرایط خاص. غدر و نقض پیمان از مهم‌ترین مواردی است که امام به شدت از آن‌ها اجتناب کرده‌اند،

بعضی از موارد دیگر که عنوان خاص ندارد، عنوان غدر ندارد، عنوان نقض پیمان ندارد بلکه عنوان‌های دیگر دارد، مثل گماردن افرادی بر مناصب و نصب اشخاص به عنوان زمامداران یا به عنوان کارگزاران؛ در اینجا ما با دو عمل متناقض از حضرت مواجه هستیم، گاهی حضرت اصرار می‌کردند که افرادی را به‌کار نگمارند به رغم این که افکار عمومی هم فشار می‌آورد که شما این افراد را به‌کار بگمارید تا مشکل حلّ شود، بعد که درست شد می‌شود قضیه را به نحوی حل کرد. در مواردی هم امام مصلحت اندیشی‌های افراد را قبول کرده و افرادی را در مسندهایی ابقاء می‌کردند. این تناقض را چگونه می‌توان حل کرد؟

به نظرم این تناقض را با اهم و مهم می‌توان حل کرد؛ ما قبلاً گفتیم که در نظام اهداف امام علی(ع) قضیه هدایت به عنوان یک هدف اجتناب‌ناپذیر مطرح است مواردی که گماردن اشخاص موجب نابودی هدف برتر می‌شده و لو مآلاً، آن جا تن به نصب آن افراد نمی‌داده و لذا در ارتباط با معاویه وقتی که سؤال می‌شود حضرت جواب می‌دهند که «ماکنت متخذ المضلین عضدا»، بحث مضلّ مطرح است نه ضالّ، ممکن است ضالّی را مثل ابوموسی و دیگران به‌کار بگمارد ولی بحث اضلال مطرح است و عبارت دیگری هست که حضرت می‌فرمایند اگر این‌ها روی کار بیایند فساد می‌کنند و دین را از بین می‌برند. یعنی شرایط به‌گونه‌ای بوده که حضرت می‌دیده ممکن است در سایهٔ حکومت او این افراد به اهدافی خطرناک برسند.

لذا ما در ارتباط با انجام امور محرم برای نیل به اهداف، این نتیجه را می‌توانیم بگیریم که ایشان از غدر و پیمان شکنی به شدت اجتناب می‌کرده‌اند، یعنی مناسبات اجتماعی نباید بر اساس غدر بنا شود و در عبارتی هم حضرت می‌فرمایند که وفای به پیمان دستمایه الفت و اتحاد است یعنی حضرت به هدف مناسبات اجتماعی می‌اندیشیده است و به منظور این که مناسبات سالم اجتماعی نابود نشود، غدر را تجویز نمی‌کرده‌اند ولی در جنگ‌های بیرونی و با مشرکین، مناسبات اجتماعی مطرح نبوده است، بنابراین اسلام غدر را در آن‌جا تجویز کرده است، اما این بدان معنا نیست که اگر ما در جایی خیلی محدود و به گونه‌ای که تأثیری بر مناسبات اجتماعی باقی نگذارد یک مورد

پیروزی را متوقف بر غدر بدانیم، نه نسبت به یک مسلمان، بلکه نسبت به کسی که دارد سیطره پیدا می‌کند ـ و این سیطره احراز شده ـ نمی‌توانیم از این اجتناب شدید امام از غدر نتیجه بگیریم که غدر در مواردی که به صورت فزاینده مناسبات اجتماعی را به هم نمی‌ریزد، مجاز نیست. البته در شرایط امروزه ممکن است بحث صغروی مطرح شود که حتی اگر در یک مورد غدر انجام بشود مناسبات اجتماعی کلاً به هم می‌ریزد، چون مناسبات اجتماعی بسیار پیچیده است، بحث اطلاعات و روابط و ارتباطات بسیار گسترده و عجیب است و چه بسا اگر غدر در جامعه آن روز منهی بوده، در جامعه امروز به شدت هر چه بیشتر می‌تواند مناسبات اجتماعی را نابود کند.

اما از غدر و نقض پیمان و مواردی از این دست که بگذریم، موارد دیگر بستگی دارد به این که هدف چه باشد، اگر هدف بسیار مهم است و انجام کار هم تأثیر سویی بر جامعه و مناسبات اجتماعی ندارد، چه دلیلی دارد که اسلام همچنان بر محرم بودن آن اصرار ورزد، البته یک سری امور غیر انسانی است، آن امور غیر انسانی ممکن است از یک دوام و اصالت همیشگی برخوردار باشد؛ البته بحث سپر قرار گرفتن مسلمانان از سوی کفار در جنگ هم در این جا قابل طرح است.

قاضی‌زاده: در مورد ظلم و کذب نظرتان چیست؟

مبلّغی: در مورد ظلم آن عبارت معروف هست که «أتامرونی ان اطلب النصر بالجور فیمن ولیت علیه» معلوم می‌شود که حضرت ظلم را روا نمی‌دانستند، حالا باید بحث شود که چون در آن شرایط خیزشی علیه ظلم و ستم بوده، حضرت آن را تجویز نمی‌کردند تا مرزها هرچه بیشتر شفاف شود، یا اصولاً نمی‌شود در هیچ زمانی به جور و ستم اقتصادی تن در داد.

صرّامی: آیا نتیجه بحث این شد که هدف وسیله را توجیه می‌کند یا خیر؟

سلطانی: نمونه‌داریم مثلاً کسی متهم‌است، متهم را ایام‌خاصی می‌توانند نگه‌دارند ولی باید سریع حکمش روشن‌شود، یا کسانی‌که هنوز جرمی مرتکب‌نشده ولی احتمال بسیار قوی می‌دهیم که می‌خواهند مرتکب‌جرم‌شوند، ما نمونه‌هایی از زندگی حضرت داریم که ایشان پیش‌گیری‌نمی‌کردند، حتی در زمینه‌های آزادی‌فردی. اینها مباحث مهمی‌است.

قاضی‌زاده: سؤال این است که: حضرت در این سلسله مراتب، حکومت را در کجا قرار می‌داده است؟ خیلی جاها حس می‌شود که حکومت را در رده بعد قرار می‌داده است ولی بعضی جاها حکومت را مقدم می‌دانسته است. جایگاه حکومت در این سلسله مراتب کجاست.

سلطانی: بحث مقوله‌های انسانی خیلی مهم است، بحث علویت، اگر دقت نشود به عنوان هدف نهایی نبود بلکه به عنوان وسیله بوده و در سلسله وسائل بود.

مبلّغی: در اینجا دو قرائت است، گاهی عنوان مهمّ دین است پس علویت به معنای امامت است، چون بحث شیعه بوده که داشت نصج می‌گرفت. و گاهی هم بحث خود امام بوده نه در جایگاه امامت، بلکه از آن منظر که صفات و شخصیت ایشان، مورد خدشه قرار نگیرد.

سلطانی: فرض کنید اگر کسی پیدا می‌شد و دین را همانگونه که پیامبر می‌خواست اجرا می‌کردند، آیا باز هم علویت هدف بود؟

صرامی: به نظرمن کل بحث ایشان باید تحت عنوان «نظام اهداف در حکومت علوی» گذاشته‌شود، حتی جایی که ایشان استثنائاتی را ذکرمی‌کند، آن جاها را هم با یک اهداف بلندتری توجیه می‌کنند یعنی در آنجا هم یک هدف دیگری هست. پس این جور نیست که بحث هدف و وسیله مطرح‌باشد، یعنی نتیجه‌مباحث ایشان حتی در همان استثنائاتش هم که می‌خواهند بگویند غدر را به کار نگیرند و... این است که هدف بلندتری است. بحث هدف وسیله را توجیه می‌کند یا نمی‌کند در این مباحث، تا حدودی انحرافی است.

مبلّغی: حکم وسیله را می‌توان به دست آورد.

قاضی‌زاده: اگر گفتیم در بعضی از مصادیق وسیله، هیچ موقع نمی‌شود برای رسیدن به هدفی از این وسیله استفاده کرد، تفاوت ایجاد نمی‌شود، ولو این که این وسیله خودش در یک تقسیم‌بندی دیگر عنوان هدف به خود بگیرد.

صرامی: خود هدف تعیین می‌کند که از این وسیله می‌توان استفاده کرد یا نه ـ طبق توضیح ایشان ـ چون هدف علویت است یا تشیع است، این هدف است که تعیین می‌کند که از این وسیله نباید استفاده کرد.

مبلّغی: به هر حال بر بحث هدف و وسیله سایه می‌گسترد، اگر بخواهیم حکم وسیله را به دست بیاوریم. نکته‌ای بود که گفته شد از کار کردها و سیره‌ها نمی‌شود حکم استفاده کرد، چرا، گاهی می‌شود حکم استفاده کرد ولی یک مقدار پیچیده است. اگر ما دیدیم سیره‌ای تکرار می‌شود و ظرف وقوع سیره را هم به درستی بشناسیم و به خصوص اگر مؤیداتی هم از اقوال و گفتار را بتوانیم برایش پیدا کنیم، می‌شود این استنباط را انجام داد، اتفاقاً یکی از منابع تعطیل مانده و مورد استفاده قرار نگرفته ما که معدن بسیار پر و ذی‌قیمتی است همین سیره است.

امینی: بنده عرض کردم که با مقدمات هفت ـ هشتگانه می‌شود سیره منشأ حجیت شود، از جمله این که معصومی این را نقل کند یا تعدادی از اصحاب این را نقل کنند، بحث نقل به معنا را که واقعاً بحث جدیدی است اگر وارد بحث کنیم، بسیاری از استفاده‌هایی که از متون و از الفاظ و تعبیرات می‌شود از این مقوله به شمار می‌آید.

صرامی: این هم در جای خودش حرف دارد.

امینی: استنباط ما، ده الی پانزده پیش فرض دارد، یکی اصل مولویت است، یکی اصل این است که نقل مغیّر نیست و... که متأسفانه در اصول، این‌ها را مسلّم گرفته‌اند. منتها من این را قبول ندارم. اگر آدم دقت کند می‌بیند در اقوال و سیره عقلایی راحت تمسک می‌کنند ولی در رفتارها برای وصول به لبّ و جوهره‌اش و برای قانونمند کردنش دشواری فراوانی وجود دارد.

مبلّغی: من نتیجه‌گیری کنم: در سایه این بحث نکته‌ای که خیلی مشخص شد این است که باید نظام اهداف را در حکومت حضرت بشناسیم؛ و نظام اهداف امام علی(ع) عبارت است از: هدایت در درجه اول و دین، سپس در مباحث وسیله‌ای یا هدف‌های میانی، مناسبات سالم اجتماعی که وحدت هم به همین مربوط می‌شود و نیز خود حکومت که گاهی حکومت در طبقه‌بندی ایشان بعد از مناسبات اجتماعی سالم قرار گرفته و نفی غدر هم بیشتر به همین انگیزه بوده است.

و السلام علیکم.

تحلیل کلامی امتناع امیرالمؤمنین از به دست‌گیری قدرت

حجة الاسلام والمسلمین کاظم قاضی‌زاده

قاضی‌زاده: بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین به نظر می‌رسد بحثی را که جنبه کلامی دارد - گرچه تمامی ابعاد کلامی آن هم مورد بررسی قرار نمی‌گیرد - و حاوی نکاتی پیرامون نظرات و پیش بینی‌های امام علی(ع) در مورد آینده حکومت ایشان است مطرح کرده و دربارهٔ آن سخن بگوییم. در این زمینه بنده جملاتی را پیش از این به دوستان داده بودم؛ مهمترین این جملات همین جمله اوّل است و خلاصه مطلب این است که تحلیل ایشان از آغاز مبتنی بر این بوده است که در امر حکومت موفق نخواهند بود و به جهت همین دیدگاه از قبول حکومت امتناع می‌کردند و امتناع ایشان هم شدید بود.

در گفتگو با بعضی از بزرگان، ایشان معتقد بودند که باید به عدم صدور برخی از این جملات از حضرت ملتزم شد؛ زیرا کسی که بر اساس نصّ و فرمان خدا ایشان ولیّ امر مسلمین است و مردم هم به او مراجعه کرده‌اند، چگونه می‌تواند بگوید که این وظیفه را نمی‌پذیرد و شاید اصلاً این سخنان معنای دیگری داشته باشد. اما بر خلاف این اظهار نظرها با توجه به مجموعهٔ این سخنان، علم اجمالی حاصل می‌شود که امام(ع)واقعاً از این کار امتناع می‌کرده‌اند و کلام ایشان، قابل توجیه دیگری نیست.

در باب سند این سخنان هم اینجانب برای نمونه سخن معروف مولی(ع) یعنی

«دعونی و التمسوا غیری فانا مستقبلون امراً له وجوه و الوان...» را در کتاب «عبد الزهراء حسینی خطیب» بررسی کردم، البته ایشان سند خاصی برای این مطلب یادآور نمی‌شود ولی در مجموع سخنش بدینگونه است که چون مخاطبان این سخن حتی شیعه و علمای آنان توان انکار صدور آن را نداشته‌اند، در صدد توجیه معنایی آن برآمده‌اند؛ سپس ایشان به بیان استدلالها و توجیهات پیرامون این جمله می‌پردازند مثلاً استدلال معتزله به این جمله بر منصوص نبودن ایشان و اینکه ولی امر منصوص از جانب خدا نمی‌تواند بر خلاف نصّ از خود سلب وظیفه کند و بگوید که مرا رها کنید یا اگر کسی دیگر امیر شد، من از همه شما مطیعتر خواهم بود، همچنین بقیه اهل سنت با تمسک به این جمله گفته‌اند که: ابوبکر هم در سخنش که گفته بود «اقیلونی...» بر حق بوده است؛ البته پاسخ شیعه هم این بوده که علی(ع) نفرموده‌اند: که «لست بخیرکم» ولی ابوبکر گفته است؛ البته توجیهات دیگری هم وجود دارد از جمله اینکه این کلام از موضع دل تنگی و قهر صادر شده باشد و اینکه شما آن موقع که می‌بایست سراغ من بیایید نیامدید، الآن هم نیایید و موارد دیگری که در جمع این نتیجه حاصل می‌شود که چون نمی‌توانسته‌اند اصل صدور این کلام و خطبه را انکار کنند، به این توجیهات روی آورده‌اند.

اصل مطلب این است که همواره عدم توفیق در کارهای مهم از جمله حکومت و فرمانروایی به جهت عدم لیاقت و کفایت و آمادگی حاکم و یا عدم اقبال و رویکرد مردم نیست؛ بلکه در پاره‌ای موارد برخاسته از شرائط و اوضاع احوال بیرونی و وجود عناصر و عواملی است که اجازه ظهور و بروز کامل و در خور یک حاکمیت و روش صحیح و درست را نمی‌دهد. در این صورت هم گاه می‌شود که شخص امید فراوان دارد که با گذشت زمان اندکی بتواند روند مطلوب را بازیابد و به دلخواه خود عمل کند؛ ولی گاه می‌شود که هیچ امید و دیدگاه روشنی راجع به آینده وجود ندارد. امیرالمؤمنین(ع) در کلّ این‌گونه می‌دیدند که علیرغم رویکرد مردم به ایشان و بیعت بی‌نظیر آنان، جامعه و مردم و عناصر سیاسی آن زمان پذیرای آنچه را که می‌توان حکومت علی(ع) یا عدالت علی(ع) یا هر چیزی دیگر که مولی(ع) اراده به کرسی نشاندن و اعمال آن را داشتند، نبودند، لذاست که در این مقطع بطور کلّی از استدلال بر سخن پیامبر(ص) و جریان

غدیر بر منصب و مقام الهی و خلافت بر حقّ ایشان خبری نیست؛ در حالی که بر خلاف ادّعای اهل سنّت در موارد دیگری پیش از این دوره، ایشان به غدیر و نصب خود استدلال کرده‌اند.

فیرحی: امکان دارد که در فراز و نشیبهایی که در جریان تاریخ نگاری‌های اسلامی پیش آمده، مستندات شفاهی جریان نصب دستکاری و حذف شده باشد.

قاضی‌زاده: در تمام نقل قولهای گوناگون که درحول و حوش جریان خلافت حضرت و قبل و بعد از آن وجود دارد و در تمام تواریخ هم تقریباً به یک نحو آورده شده است، اثری از استدلال به نصب وجود ندارد؛ البته در کتاب «تمام نهج‌البلاغه» آقای موسوی خطبه‌ای آمده که ظاهراً امام(ع) بعد از تمام شدن جنگ صفین آن را ایراد فرموده و در آن از فضائل اهل بیت و تحلیل مسائل سیاسی اجتماعی سخن گفته‌اند و مبانی ناب شیعی در آن کاملاً جلوه‌گر است.

علی ای حال با صرف نظر از جنبه‌های کلان امامت و ولایت و توجه به مسائل شاید بتوان میان ولایت و تولّی امر یعنی بعهده گرفتن زمام امور فرق قائل شد یعنی اینکه اگر کسی ولایت داشت ولی بعللی مشکلاتی وجود داشت یا توان انجام کار به جهت موانع بیرونی فراهم نشد و آن کس که ولایت داشت در عمل تولّی نکرد بگوییم که مرتکب گناه و خلافی شده است حتّی اگر حضور مردم هم در کار باشد.

اصولاً بدست‌گرفتن قدرت یا حفظ قدرت غیراز صلاحیت حاکم و اقبال مردم به شرط سومی نیاز دارد که آن هم تحلیل در میزان موفقیت و پیروزی در پیشبرد اهداف است.

بنابراین پذیرش حضرت شاید به این جهت بود که بحسب ظاهر اصرار و تأکید فراوانی از ناحیه مردم بود و اگر ایشان با جدیّت کامل ردّ، می‌کردند شاید در آینده سخنان دیگری مطرح می‌شد؛ ولی اگر پس از اصرار اولیه مردم و امتناع ایشان، مردم قانع می‌شدند و به سراغ کس دیگری می‌رفتند؛ ایشان مرتکب خلاف و معصیتی نشده بودند حتی شاید در آن مقطع اگر فرد دیگری متولی امر می‌شد در آینده ایشان بهتر می‌توانستند از شرائط و اوضاع و احوال استفاده کرده و امور را سامان دهند، در هر صورت با توجه به این سیرهٔ عملی به نظر می‌آید که نپذیرفتن حکومت با تحلیل عدم

موفقیت جرم و گناهی محسوب نگردد.

مهریزی: مرحوم «مغنیه» آن قسمت از سخنان امام(ع) را در واقع سه مطلب و سه شرط بشمار می‌آورد: ۱- حضور الحاضر ۲- قیام الحجة بوجود الناصر ۳ - و ما اخذ الله علی العلماء...

توضیح مطلب این که تعدد جمله بر اساس اصل اولیه نباید بمعنای تکرار و ایضاح باشد، بلکه جمله دوّم یعنی «قیام الحجة بوجود الناصر» را باید به معنای فراهم بودن شرائط اجتماعی به حساب آورد و در واقع امام(ع) معتقد بوده‌اند که می‌توان کار را پیش برد و این بر خلاف سخن شماست.

خلاصه این که چون مردم حاضر شدند و شرائط اجتماعی فراهم شد و پیمان خداوند از علماء و دانشمندان و خاصه در این زمینه وجود داشت وظیفه و واجب برگردن ایشان مسلّم شد و این با عدم وجوب و مباح بودن سازگار نیست و ایشان دیگر نمی‌توانستند از انجام این کار و پذیرش خودداری ورزند.

فیرحی: اشکالی که وارد است این که: گرچه از نظر جامعه‌شناسی و آنچه در بیرون اتفاق می‌افتد، مشروعیت می‌تواند دوگانه یا چند گانه باشد و در عمل گروهی از افراد جامعه، مشروعیت حکومت به خاطر عامل «الف» و گروهی دیگر بخاطر عامل «ب» یا «ج» و الی آخر بدانند؛ ولی از نظر فلسفی و اصل اندیشه سیاسی، این مشروعیت واحد و تجزیه‌ناپذیر است.

قاضی‌زاده: ممکن است جزء الموضوع باشد.

فیرحی: نه نمی‌شود، اصلاً حاکمیت همان مشروعیت است، جامعه‌شناسی این را می‌گوید ولی در فلسفه و ذهن مشروعیت تجزیه‌ناپذیر است؛ مثلاً یا مردم رأی می‌دهند و آن بخش دیگر در سایه است و یا چیز دیگر تعیین کننده است و مردمی که رأی می‌دهند در سایه هستند.

مهریزی: مطلب بنده ربطی به جریان مشروعیت ندارد، آقای قاضی زاده مطلب را بدین‌گونه بیان کردند که حضرت انگار در آخرین لحظهٔ پذیرش حکومت هم، این کار بر خود واجب نمی‌دانستند ولی من بر اساس تفسیر مرحوم «مغنیه» از آن قسمت آخر

خطبه «شقشقیه» گفتم که مطلب ظاهراً بر خلاف این است و نحوهٔ بیان مولی(ع) حاکی از احساس وظیفه و وجوب قطعی و گریزناپذیر است.

قاضی‌زاده: حضرت امام (ره) نامه‌ای داشتند به شورای مرکزی ائمه جمعه که در آن بین ولایت و تولّی فرق گذارده بودند و اینکه در باب ولایت فقیه، هر فقیهی که شرائط داشت ولی می‌تواند باشد لکن تولّی این کار را باید کسی داشته باشد که رضایت اکثریت را که قبلاً از آن بیعت یاد می‌شد با خود داشته باشد. من از این دیدگاه خواستم الهام بگیرم و به این مطلب برسم که وجوب تولّی علاوه بر مشروعیت الهی و اقبال مردم نیازمند به فراهم بودن شرائط و احتمال قوی در موفقیّت است.

من کلام مرحوم «مغنیه» را ندیده‌ام ولی ظاهراً ایشان بر مبنای تعدد و تکرار و اینکه چون جمله دوّم بر جمله اوّل عطف شده و قاعدتاً باید مطلب جدیدی را بگوید، به این موضوع روی آورده‌اند و گفته‌اند که جمله دوّم توضیح و بیان جمله اوّل نیست بلکه به معنای فراهم بودن شرائط اجتماعی است؛ ولی شاید در نهایت بتوان تفسیر دیگری کرد و آن اینکه جُملهٔ اوّل یعنی «حضور الحاضر» به مفهوم آمدن مردم در صحنه است و جمله «قیام الحجه بوجود الناصر» با توجه به کلمه «حجت» به معنای حجتی باشد که ایشان بین خود و خدا خواهند داشت از آن جهت که حضور مردم جهت الهی را نیز تمام می‌نماید و نه به معنای آماده شدن شرائط اجتماعی آن طور که از مغنیه نقل شد.

مهریزی: بحث مشروعیت مطرح نیست، بلکه آن بخش از خطبه چه در واقع سه قسمت باشد یا دو قسمت، حاکی از این است که حضرت در هر حال احساس وظیفه و تکلیف داشته‌اند به خصوص «ما اخذ الله...» یعنی پیمان خدایی از انسان‌های عالم متعهد در ساکت نبودن در قبال مظالم و مفاسد که بسیار سخن سنگینی است.

سلطانی: نظر شما این است که مولی(ع) اطمینان نداشتند که در صورت تصدی حکومت بتوانند در رسیدن به اهداف موفق باشند؟

قاضی‌زاده: بله اینطور است به دلیل «فانا مستقبلون امراً له وجوه و الوان...»

سلطانی: پس با فرض قبول نصب و همچنین حضور مردم، در بخش سوّم یعنی فراهم بودن شرائط؛ حصول اطمینان لازم است یا وجود احتمال هم کافی است؟

قاضی‌زاده: در مورد امام علی(ع) که ما معتقد به فضائل و علم غیب هم هستیم فرق می‌کند ولی با صرف نظر از آن، احتمال قوی عقلائی هم کافی است.

سلطانی: این احتمال عقلائی وجود دارد

قاضی‌زاده: یعنی این که هر کسی در هر جایی قدرتی را به دست بگیرد این احتمال عقلائی برای پیروزی او وجود دارد؟

سلطانی: ظاهر جمله «فانا مستقبلون...» این‌است که به پیروزی کامل یقین نیست؛ ولی به همان اندازه یقین به شکست هم از آن فهمیده‌نمی‌شود و تنها چیزی که از آ ن بدست می‌آید سختی و دشواری فراوان کار است. و در این صورت حجت تمام است.

مهریزی: به نظر می‌رسد که توجیه جملهٔ «دعونی و التمسوا غیری...» آسان‌تر باشد تا اینکه بخواهیم به عدم توجه وجوب و وظیفه به حضرت قائل شویم و این سخن و نمونه آن در واقع بیشتر می‌تواند بمثابهٔ اتمام حجّت در حوادث اتفاقات آینده باشد. همچنین سخنی که خود حضرت از پیامبر نقل می‌کنند که «... و ان ولّوک فی عافیة و اجمعوا علیک فقم...» در واقع مصداق این سخن محقق شد و اجماع صورت پذیرفت؛ بنابراین قول به وجوب پذیرش و توجه تکلیف قطعی و الزامی به حضرت، آسانتر و توجیه‌پذیرتر است.

قاضی‌زاده: من سؤال را بگونه دیگری مطرح می‌کنم و آن اینکه: اگر با حضور اولیه و اصرار مردم، پذیرش واجب بود و آنگاه با سخنان ایشان، مردم از اصرار و اجتماع خود دست می‌کشیدند و قانع می‌شدند به اینکه تولّی امر از طرف امام(ع) سودمند و نتیجه بخش نیست و حضور و اصرار خود را پس می‌گرفتند. آیا این یک نحو شانه خالی کردن از زیر بار واجب و تکلیف بود و ایشان مؤاخذه می‌شدند؟

یا اینکه بگوییم حضرت یقین داشتند که این مردم از اصرار و اجتماع خود دست بر نمی‌دارند.

صرامی: خوب در این صورت این رویگردانی و قبول نکردن مردم، مصداق امتناع می‌شد و تکلیف را ساقط می‌کرد.

قاضی‌زاده: این قبول‌مشروط است نه قبول‌مطلق،چون مردم به‌سراغ حضرت آمده‌اند.

صرامی: به هر حال وقتی مردم اتمام حجت را نمی‌پذیرفتند و می‌رفتند در واقع همان

امتناع می‌شد.

؟: بعد از مرگ عمر هم این جریان پیش آمد و شرط معیار قرارگرفتن سنت شیخین از جانب ایشان مورد قبول قرار نگرفت و امتناع کردند.

صرامی: بله، مردم هم به همین دلیل که ایشان آن سنت و سیره را قبول ندارد، از پذیرفتن حکومت ایشان امتناع کردند و مصداق امتناع شکل گرفت.

سلطانی: احتمال نمی‌دهید که مخاطب سخنانی مثل «دعونی...» توده‌های مردم نبود و افراد خاصی بوده‌اند؟

قاضی‌زاده: نه ظاهراً این سخنان که حاکی از مخاطب بودن توده مردم است.

سلطانی: می‌شود که گفت که توده‌های مردم، امام را برای برقراری حکومت و اجرای عدالت می‌خواستند؛ اما برخی چهره‌ها و عناصر، ایشان را برای رسیدن به اهداف خودشان می‌خواستند، بنابراین می‌شود ظاهر سخنرانی همگانی باشد ولی مخاطب این بخشهای آن، همان افراد خاص و مورد نظر باشند.

قاضی‌زاده: این فرض بدتر می‌شود، زیرا در صورتی که توده‌های مردم اقبال کرده‌اند و امام(ع) با آنان سخن و مطلبی ندارند؛ پس این افراد چه کاره بوده‌اند که ایشان خطاب به آنها از قبول خلافت امتناع کنند جز اینکه بگوییم اینها برآیند نظرات و آراء همان توده را مطرح می‌کرده‌اند که باز هم همان مطلب پیش می‌آید.

سلطانی: اینها همان شورشیانی بودند که از بیرون آمده بودند و منضم به شورشیان مدینه شده بودند؛ در چنین مواردی قاعدتاً بعد از این که شورش و التهاب فروکش می‌کند، افراد ذی نفوذ و عقلای قوم هستند که طرف مشورت و تعیین سرنوشت قرار می‌گیرند، به نظر می‌آید که خطاب مولی(ع) بیشتر متوجه اینهاست، از جمله افرادی همچون طلحه و زبیر که می‌توانستند بعد از آن هم جریان سازی کنند.

قاضی‌زاده: آقای صرامی گفتند اگر بعد از اتمام حجت امام(ع)، مردم این موضوع را نمی‌پذیرفتند و از اصرار دست بر می‌داشتند، این مورد مصداق امتناع می‌شد و تکلیفی متوجه حضرت نبود. این مطلب مؤید همان عرض بنده است که صرف آمدن مردم، تکلیف قبول کردن را ایجاد نمی‌کند؛ جز این که طرف برنامه‌اش را اعلام کند و مردم هم

آن برنامه ا بپذیرند. فرض ما این است ک علاوه بر مشروعیت الهی و حضور و آمدن ظاهری مردم، برای تولی منصب زمامداری جامعه باید شرائط - حتی اگر نگوییم بطور کامل و صد در صد - فراهم باشد تا وجوب و تکلیف متوجه آن فردی باشد که مشروعیت الهی و پذیرش مردمی هم دارد.

مثلاً در همین مورد حضرت علی(ع) گرچه ایشان مشروعیت الهی را قطعاً دارند و مردم هم با حضور فیزیکی و ظاهری خود، حمایت و تأیید کرده‌اند، ولی نظر امام(ع) این است که آیا با همه این اوضاع و احوال می‌شود با این افراد و چهره‌ها و نیروهای موجود در جامعه به اهداف صحیح و متعالی حکومت رسید یا نه؟

ظاهر سخنان ایشان گویای این امر است که چنین هدفی تا حدود بسیار زیادی قابل دستیابی نبوده است؛ زیرا علیرغم حضور و حمایت جدی این مردم، وضع و حال جامعه بگونه‌ای است که در نشیب و فرازهای بعدی، حصول نتایج درست غیر ممکن می‌شود لبّ مطلبی که ما در صدد بیان آن هستیم فرق گذاردن بین دو حالت احتمال عقلائی برای توفیق در برنامه و عدم احتمال عقلائی در اجرای برنامه‌هاست که ما معتقدیم در صورت نخست یعنی احتمال عقلائی برای توفیق در برنامه‌ها، وجوب و تکلیف پذیرش به سوی کسی که شرائط را دارد، متوجه می‌شود و در صورت دوّم یعنی عدم احتمال عقلائی برای موفقیت، این وجوب تحقق نمی‌یابد. ما این فرق را از مجموع این سخنان می‌توانیم استنتاج کنیم.

فیرحی: در صورت قائل شدن به نصب، باید بگوییم که ولیّ منصوب باید وارد صحنه شده و از کمترین همکاری نیز برای بر عهده گرفتن زمام امور استفاده کند تا کم کم توان و قدرت پیدا کند؛ حالا مشکل اینجاست که چرا امام(ع) قبل از به دست گرفتن بعضی مسائل را از قبیل پس گرفتن اموال ناحق مطرح کردند؛ چون می‌شد بعد از نضج گرفتن حکومت عملاً به آن بپردازند و این را جزء شروط اعلام شده قرار ندهند و مسکوت بگذارند.

صرامی: ولی اتمام حجت زمینه را فراهم می‌کرد.

فیرحی: مسکوت گذراندن یک مسأله است و مطرح کردن به عنوان شرط یک مسأله

دیگر؛ حتی در شورای شش نفره عمر هم چه می‌شد که امام(ع) از قول دادن به شرط عمل بر طبق سیره شیخین طفره می‌رفتند و بعداً به آن عمل نمی‌کردند.

صرامی: در این صورت موضوع عذر و خلاف و عده و ضد ارزشهای دیگر پیش می‌آمد. چون جوّ طوری بود که هر کس می‌خواست زمام امور را به دست بگیرد چنین استنباط می‌شد که به سیره شیخین عمل خواهد کرد.

قاضی‌زاده: در جلسه‌ای که با حضرت آیةالله حاج آقا موسی زنجانی داشتیم ایشان می‌گفتند در باب حفظ نظام نمی‌توان مطلق گفت که هر چیزی رواست؛ بلکه اگر آن خلافی که می‌خواهد صورت بگیرد درجه‌اش بالا برود و مفسده‌اش زیاد شود، معلوم نیست بتوان به آن ملتزم شد مثلاً در همین شورای شش نفره، امام علی(ع) حتی حق گفتن یک دروغ را برای بدست گرفتن قدرت به خود ندادند.

سلطانی: در آنجا که از حضرت می‌خواستند قول بگیرند که بر طبق سیره شیخین عمل کنند، بیشتر سیره مالی و عطایای آن دو به خصوص عمر بود که اگر ایشان می‌خواست بر خلاف قولش عمل کند، خیلی زود این نقض عهد و خلف و عده آشکار می‌شد و به شورش و تمرّد می‌انجامید.

قاضی‌زاده: به عنوان جمع بندی و سخن پایانی به سخنان دیگری هم می‌توان اشاره کرده از جمله آنچه آقای مهریزی گفتند یعنی نقل قول حضرت علی(ع) از پیامبر(ص) که «...و ان و لّوک فی عافیة و اجمعوا علیک...» و این هم نشانگر وجوب و تکلیف در صورت اقبال مردم و آمادگی شرائط است.

در هر صورت اگر از این مطلب که به اعتقاد ما حضرت از علم غیب و آگاهی از فتنه‌ها و حوادث روزگار بودند، صرف نظر کنیم و با معیار افراد عادی ولی برجسته به قضیه نگاه کنیم، روشن می‌شود که امتناع ایشان جدّی بوده و در صورتی که این امتناع کارساز می‌شد و مردم دست از اصرار بر می‌داشتند و حمایت نمی‌کردند آن گونه نبود که ایشان مرتکب گناهی شده باشند و این همان نتیجه‌ای است که ما می‌خواهیم بگیریم. البته در این میان مطلب دیگری هم استفاده می‌شود و آن هم الگو سازی امام(ع) در چنین مواردی است که وقتی مانند ایشان پیشنهاد حکومت می‌شود؛ با صراحت و روشنی

شرائط خویش را بیان کرده و تحلیل و اتمام حجت خویش را ارائه نمایند.

بیان کلام این که بین حضور ظاهری و حمایت مردم از حاکم و حاکمیت و فراهم بودن شرائط و زمینه‌های توفیق در پیشبرد اهداف، فرق فراوانی وجود دارد.

صرامی: با توجه به شیوه‌نامه جلسه قرار بود که علل ناکامی حکومت امام(ع) بررسی شود؛ در ابتدای بحث هم فکر کردم که با عنایت به عبارت: «...له وجوه و الوان...» ایشان قصد دارند وارد همان بحث علل ناکامی و بیان تفصیلی «وجوه و الوان» شوند؛ ولی ظاهراً بحث به طرف جنبه کلامی، مشروعیت و وظیفهٔ حضرت سوق داده شد.

با توجه به بحثهای قبلی از جمله نقش قبیله و دیگر مباحث که بعداً خواهد بود، این مجموعه و ارتباط آن با یکدیگر دشوار و پیچیده خواهد شد. شاید تنها نکته‌ای که می‌تواند با مبحث ناکامی‌ها ارتباط داشته باشد همان عبارت «وجوه و الوان» باشد که البته این هم اختصاص به حضرت ندارد و برخی دیگر از افراد برجسته و سرشناس آن زمان که در زمره قاعدین بودند از جمله: ابوموسی اشعری، سعد بن ابی وقّاص و عبدالله بن عمر هم عباراتی حاکی از این مطلب دارند.

بعد باید رفت و دید که آن «وجوه و الوان» چه بوده است و الّا در هم ریختن این مباحث یعنی علل ناکامی‌ها با مباحث کلامی و مشروعیت و وظیفهٔ امام(ع) مجموع مباحث را پیچیده می‌کند.

قاضی‌زاده: بالاخره این بحث از مباحث بسیار مهمی است که نوع نگاه امام را به دولتی که نمی‌تواند موفقیت ظاهری به دست آورد تحیل می‌کند و ارتباط تامی به بحث دارد. انشاء الله در جلسات دیگر دوستان به تحلیل و بررسی این بحث خواهند پرداخت.

پایداری دولت امام علی(ع) (۱)

حجة الاسلام والمسلمین سیف الله صرامی

صرامی: محورهایی که مطرح است (اگر بحث شود) می‌تواند مباحث عمیق‌تری داشته باشد. ما در ابتداء مفهوم ناپایداری را تعریف کردیم و اثبات کردیم که بر طبق این تعریف حکومت علی(ع) ناپایدار بود. سپس سه محور مطرح شد: عوامل داخلی، عوامل خارجی و محافظت از ارزش‌ها و اصول.

منظور از عوامل داخلی یعنی عواملی که جزء حکومت علوی حساب می‌شدند مثل سپاهیان و کارگزارن؛ در مقابل عوامل خارجی یعنی کسانی که عملاً در مقابل حضرت شمشیر کشیدند مثل بانیان جمل و صفین و... که در مقابل حکومت ایستادند. بنابراین داخل و خارج به این معناست نه خارج از قلمرو حکومت اسلامی بلکه منظور دوستان و دشمنان است یا افراد خودی و غیر خودی. یا افرادی که اول خودی بودند مثل طلحه و زبیر ولی بعداً شمشیر کشیدند و به صف دشمنان در آمدند. عنوان و محور سوم اصول و ارزش هاست که مربوط به خود حضرت می‌شود.

این شکل کلی این بحث است که ممکن است بحث‌های عمیق‌تری هم بشود مثلاً در عوامل داخلی آن بحث‌هایی که حول جامعه‌شناسی آن زمان می‌شد. ولی ما دو نکتهٔ مهم و شایع را بحث کردیم. کارهایی که عثمان کرده بود در زمان حضرت علی باعث یک سری اختلافات شد. فرض کنید قتل خود عثمان که باعث اختلاف شد. در این عوامل

خارجی هم به مهم‌ترین آنها اشاره شد، در قسمت اخیر کمی مفصل‌تر بحث شده است.

بحث اول ما این است که وقتی از عوامل ناپایداری در حکومت علوی سخن گفته می‌شود؛ منظور از مفهوم ناپایداری چیست؟ ثانیاً اثبات کنیم که با این معنا و مفهوم حکومت علی(ع) ناپایدار است و آنگاه عواملش بررسی شود.

ما ناپایداری را با پایداری مقایسه کرده و گفتیم پایداری این است که حکومت با عمر طبیعی خود با ثبات و استوار باشد و بتواند در مقابل حوادث گوناگون، شورش‌ها و... خود را حفظ کند و به سوی اهداف از پیش تعیین شدهٔ خود گام بردارد. چنین حکومتی اگر دولت مردان آن در حوادث غیر منتظره از صحنه خارج گردند تزلزل عمده‌ای در آن حاصل نمی‌شود. سپس مفهوم ناپایداری در مقابل این مفهوم قرار داده شده است.

خواستیم ثابت کنیم که حکومت علوی در مقابل جنگ‌ها، شورش‌ها و سرانجام خارج شدن خود حضرت علی از صحه نتوانسته پایداری کند و از بین رفته است در مورد همین موضوع اخیر گفتیم حکومت علی(ع) با شهادت حضرت عملاً از بین رفت با این که یک سری خصوصیات در حضرت امام حسن(ع) بود که میتوانست به عنوان نوهٔ پیامبر از احترام عمومی برخوردار باشد و مردم هم تا حدّی آمادگی داشتند ولی این حکومت نتوانست بعد از خارج شدن رئیس آن حفظ شود و به حضرت امام حسن(ع) منتقل گردد. در رابطه با این دو بحث وارد عوامل ناپایداری شدیم. آخرین بحثی که فراموش کردم بگویم عبرت‌ها و پندها بود.

در بخش عوامل داخلی ناپایداری نیز چند محور بررسی شد! محور اول پراکندگی سیاسی در جامعه، محور دوم: ناراضیان سرشناس، محور سوم: خصوصیات کوفه به عنوان مرکز خلافت و محور چهارم: نداشتن کارگزاران شایسته در مبحث پراکندگی سیاسی به این مطلب اشاره شد که حکومتی که حضرت از عثمان تحویل گرفتند حکومتی بود که مردمش حوادث زیادی را پشت سر گذاشته بودند ولی حضرت می‌خواستند به روش پیامبر(ص) حکومت کنند حال آن که حوادث چندین ساله بین رحلت پیامبر(ص) تا زمان حکومت حضرت علی(ع) عواملی بود که وضعیت را خیلی عوض کرده بود، مثل تقسیم غنایم و وضعیت اقتصادی مردم و... که اشاره کردیم. این

حوادث ریشه‌های اجتماعی و جامعه شناختی خود را در زمان خودش داشته است و اگر کسی بخواهد بدون توجه به ریشه‌ها بررسی کند، بررسی او کامل نیست. در بخش عوامل، چند نکته را که مستقیماً مطرح بوده، بررسی کردیم که نخست همان پراکندگی سیاسی بود و مهم‌ترین قسمت این بحث کارهایی بود که عثمان کرده بود و موجبات نارضایتی و شورش مردم را فراهم آورد. از این جا اقداماتی را که عثمان انجام داده و موجب اختلاف در جامعه شده بود بر شمردیم که یک مورد آن مخالفت آشکارا با برخی از احکام مسلم فقهی و اسلامی از سوی حامیان عثمان در زمان وی می‌باشد مثل نماز چهار رکعتی خواندن در منی و... . نکتهٔ مهم هم این است در جامعه‌ای که قرار است بر اساس دین و وحی اداره بشود احکام شرعی حساسیت خاصی دارد. در این چنین جامعه‌ای احکام شرعی در حوادث سیاسی تغییر ایجاد می‌کند و لذا کسانی که می‌خواهند حکومت داری دینی داشته باشند مخالفتشان با دین حساسیت ویژه‌ای دارد در حالی که افراد دیگر که چنین داعیه‌ای ندارند از چنین حساسیتی برخوردار نیستند و این خود به خود در متزلزل کردن جامعه از نظر سیاسی تأثیر داشته است. دیگر فساد مالی و اداری زمان عثمان بود که جزء عوامل آورده شده، مثلاً درجنگ آذربایجان خمس را به مروان می‌دهد. عامل سوم کارگزاران ناشایست که نقل کردیم که افراد بدنام به کارگماشته شدند، مثل حکم بن عاص و یا ولید و عبد الله بن کامل که جوان ناپخته و کار ناآزموده بود و... . و تمامی این‌ها باعث پراکندگی اجتماعی بودند. قتلِ عثمان و حوادث مترتب بر آن هم یک نکته‌ای بود که حضرت علی را با مشکلات و دردسرهای بیشتری مواجه می‌کرده‌است. اینها به عنوان محور اول ـ پراکندگی سیاسی ـ مطرح شده است.

محور دوم، عوامل ناراضیان سرشناس می‌باشد که نفوذ خاصی در جامعه دارند ولی آن طور که باید و شاید زیر بار حکومت علوی نمی‌روند؛ این‌ها غیر از معاویه یا خوارج و یا حتی مثل طلحه و زبیر هستند که بعداً در جنگ جمل شرکت کردند؛ بلکه افرادی بودند که یا بیعت نمی‌کنند یا در جنگ‌ها شرکت نمی‌کنند یا در خود کوفه ـ مرکز خلافت ـ تبلیغات سوء می‌کنند. افرادی مثل عبد الله بن عمر و سعد بن ابی وقاص که ابتدا بیعت نمی‌کنند.

در جنگ با شورشیان نقل شده که افرادی مثل سعد بن ابی وقاص و عبد الله بن عمر از جنگ کردن خودداری می‌کنند. وقتی حضرت از سعد بن ابی وقاصّ سؤال می‌کند که به چه دلیل شما همراه من نمی‌آیید؟ سعد جواب می‌دهد که: «از این می‌ترسم که در این نبرد مؤمنی به دست من کشته شود. اگر شمشیری به من می‌دهی که مؤمن را از کافر باز شناسد با شما همراه می‌شوم». این خودش به عنوان کنایه‌زدن در مشروعیت حکومت است. یا اسامة بن زید که می‌گوید: «من با خداوند عهد کردم که با اهل لا اله الّا الله نجنگم» یعنی این که افرادی که مقابل حضرت هستند، مسلمانند و جنگ با آنها درست نیست. البته این عهد به این دلیل بوده که اسامه اشتباهی یک مسلمان را در یکی از جنگ‌ها می‌کشد و او عهد می‌کند که با مسلمانان نجنگد. او شبهه در آن جنگ را نیز در این جا می‌آورد و این دلیل بر این است که این جا هم از نظر او محل شبهه است. یا عبد الله بن عمر می‌گوید من از جنگ سر در نمی‌آورم و از شما ـ حضرت علی(ع) ـ می‌خواهم مرا بر چیزی که نمی‌دانم نخوانید. به علاوه بعضی‌ها داعیه خلافت را داشته‌اند. از سعد بن ابی وقاص نقل شده که گفته است: «من گمان نمی‌کنم با موقعیت و شرایطی که من دارم کسی دیگر از من به خلافت سزاوارتر باشد. از وقتی که جهاد کردن می‌دانستم جهاد کردم. اگر کسی از من سزاوارتر بود من خود را سرزنش نمی‌کردم. من به نبرد نمی‌پردازم مگر این که به من شمشیری دهید که دو چشم و دو لب و یک زبان داشته باشد و بگوید این مؤمن است و این کافر».

شکل سوم از نارضایتی راجع به تقسیم اموال عمومی بود ـ هر کدام از این‌ها خودش بحث‌های عمیقی دارد ـ که ما بخشی از بحث‌ها را آورده‌ایم.

ابن ابی الحدید می‌گوید حضرت در روز دوم خلافت خطبه‌ای ایراد کردند و فرمودند: «وانتم عباد الله والمال مال الله یقسم علیکم بالسویه لافضل فیه لا حد علی احد وللمتقین عند الله غداً احسن الجزاء لم یجعل الله الدنیا للمتقین اجراً و لا ثواباً انّ عندنا مالاً نقسمه فیکم ولا یتخلفنّ احدٌ منکم عربی ولا عجمی».

ابن ابی الحدید به نقل از استادش می‌گوید این اولین سخنی بود که در روز دوم بیعت مخالفان را ناخوش آمد و کینه در دل آنها کاشت. سپس با همدیگر جلساتی داشتند که

این‌ها طلحه و زبیر، عبد الله بن عمر، سعید بن عاص، مروان بن حکم و عده‌ای از قریش بودند که جلسه‌ای اعتراض‌آمیز داشتند؛ حضرت در پاسخ به اعتراض آنها می‌فرماید: «این روش پیامبر و بر آمده از قرآن است» و زیر بار طلب آنها نمی‌رفت چون آنها به شیوهٔ زمان عمر و بعد از آن عثمان تمسک می‌کردند، البته عملکرد زمان عثمان تأکید زیادی نمی‌شود بلکه بیشتر به سیرهٔ عمر در تقسیم اموال استدلال می‌شود.

قاضی‌زاده:

چند نکته به ذهن من می‌رسد: یکی تعریف پایداری و ناپایداری است آن هم با این تعریف که حکومتی که استمرار داشته باشد مثلاً حکومت پیامبر(ص) پایدار بود یا حتی آن هم پایدار نبود؛ یا این مطلب که حکومت بعد از شخص حاکم قابلیت استمرار داشته باشدیا متزلزل باشد.

صرامی: از ابن ابی الحدید یک چیزهایی برای این که یک حکومت عمر طبیعی داشته باشد در شرح نهج البلاغه ذکر شده که من آدرس داده‌ام. چون هر حکومت یک عمری دارد، حکومتی که عمر طبیعی خودش را بکند و ناپایدار شود، این ناپایداری نیست، حکومت علوی به معنای عرفی اش پایدار نبود البته به علت ضیق وقت و عدم ضرورت من دنبال تعریف علمی ناپایداری نگشتم.

قاضی‌زاده: گاهی می‌گوییم پایداری یک حکومت، به این است که رهبران به اهداف از پیش تعیین شده خود نائل شوند که تعبیر موفق هم این جا مناسب است. گاهی هم دنبال این نیستیم که اهدافی داشته‌اند یا نه، چون ممکن است حکومتگران اهداف خیلی بلندی داشته باشند یا به عکس اصلاً از اول اهداف خاصی را پیگیری نکرده‌اند، وقتی که جامعه این‌ها را تحلیل می‌کند چگونه ارزیابی می‌کند؟ یعنی ما از چه منظری پایداری و ناپایداری را نگاه می‌کنیم؟

مثلاً حضرت می‌فرماید: «چشمه فتنه را کور کردم...» و نیز جملاتی که امام در جریان جمل می‌گویند و ابراز پیروزی می‌کنند از حضرت زیاد است؛ از این منظر نکته‌ای که قاعدتاً مطرح می‌شود این است که به بعضی از اهداف رسیده‌اند و به برخی نرسیده‌اند حال آیا ما باید این مطلب را از دیدگاه شخص حضرت در نظر بگیریم یا این که عمر

طبیعی هم باید یک مقداری تعیین شود. شاید بتوان گفت عمر طبیعی یک دولت و حکومت حداقل دویست یا سیصد سال بوده و کمتر از این نیست.

فیرحی: به نظر می‌رسد که ثبات و عدم ثبات را به مشروعیت و عدم مشروعیت پیوند می‌زنند یعنی این که اکثریت، حکومت را می‌پذیرند و شورشیان هم به نحوی تسلیم می‌شوند و اعتراض پایان می‌یابد.

صرامی: مشروعیت به معنای مقبولیت است؟

فیرحی: نه، دیگر بحث مقبولیت در مبحث ثبات وجود ندارد.

قاضی‌زاده: به یک معنا مشروعیت همواره ملازم با حقانیت نیست.

فیرحی: در اصطلاح رایج سیاست وقتی که می‌گویند مشروعیت یعنی این که مقدار معتنابهی از جامعه دولت را بپذیرند. البته دو حالت وجود دارد: ۱ ـ این که دولت از آغاز با پذیرش متولد می‌شود و ۲ ـ این که پس از مدتی با بقاء خود اکثریت را با خود همراه می‌کند به نظر می‌رسد نظریه‌های سیاسی در باب مشروعیت مبتنی بر مقبولیت از طرف اکثریت می‌باشد و دولت پایدار دولتی است که بتواند مقبولیت اکثریت را داشته باشد اما دولت بی‌ثبات دولتی است که حاکمان و طرفداران آن در اقلیت هستند که ممکن است با شورش و سرکوب اکثریت همراه باشد و ممکن است جایی هم شورش و سرکوب نباشد ولی باز هم ثبات نیست.

قاضی‌زاده: اگر دولتی از حمایت اکثریت مردم خود بهره‌مند بود ولی با حمایت بیگانگان سرنگون شد چه توجیهی دارد؟

فیرحی: بی‌ثباتی بحث داخلی است نه بحث بیرونی؛ بنابراین مثلاً گر در تهران انفجار روی دهد دلیل بی‌ثباتی است، اما مشکلات کردستان مخصوصاً آن جا که با مسایل بیرونی گره می‌خورد از مقوله امنیت است چون ثبات در مورد دولت مطرح است اما امنیت به طور کامل متوجه دولت نیست، به این ترتیب ثبات و بی ثباتی خصلت سیاسی دارد تا خصلت اجتماعی، برخلاف امنیت که خصلت اجتماعی دارد و یا ممکن است اقتصادی یا مرزی باشد. اگر جامعه اکثریتش به اصل دولت اعتراض نمی‌کنند ثبات وجود دارد.

صرامی: در این جا اکراه و اختیار نقشی ندارد؟ ممکن است حکومتی با قهر و غلبه مردم را به یک نحوی ساکت کند و اعتراض نکنند منظور از اعتراض چیست؟ اعتراض بالفعل یا بالقوه؟ مثلاً از ابزار مشروعیت این را شمرده‌اند که کسی که به هر دلیل ساکت بشود، و این مطلب در مباحث اهل.سنت خیلی مطرح است.

فیرحی: به هر حال مردم به هر دلیل یا از ترس و یا عشق و یا... احساس کنند که اعتراض نکردن برایشان منفعت دارد، این موجب با ثبات قلمداد شدن دولت و حکومت می‌باشد.

قاضی‌زاده: باید ببینیم کدام یک از این عناوین و فرضیه‌ها درست است:

۱ ـ پایداری در برابر ناپایداری ۲ ـ موفقیت و پیروزی در برابر شکست و یا ۳ ـ ثبات در برابر عدم ثبات و خلاصه این که امام(ع) شکست خوردند در برابر پیروزی یا حکومتشان بی ثبات بود در برابر ثبات و یا این عنوان سوم که ملاحظه می‌کنیم منطبق با کدام یک از آن دو می‌باشد؟

میرموسوی: این جا باید بین خود حضرت علی(ع) به عنوان حاکم با اصل حکومت فرق گذاشت. وقتی ما ثبات و عدم ثبات را تعریف می‌کنیم مطلب اساسی نظریه است که بر مبنای آن ثبات و بی‌ثباتی را تعریف کنیم. اگر بر اساس نظریه سیستم‌ها بخواهیم وارد شویم، یک گونه باید بی ثباتی را تعریف کنیم و اگر بر اساس نظریه ساختاریٰ ـ کارکردی باشد طور دیگر.

خود این بحث یک ماهیت جامعه‌شناسی سیاسی دارد. در کنار این موضوع بحث دیگری به عنوان بحث بحران مطرح است که همان ارتباط بحران با بی ثباتی است. علاوه بر این وقتی می‌خواهیم بحث حکومت حضرت را با بحث پایداری و عدم پایداری بسنجیم باید ببینیم که آیا حکومت حضرت علی(ع) را به عنوان یک امر منحصر به فرد مورد بحث قرار می‌دهیم یا به عنوان یک مرحله از مراحل خلافت مورد سنجش قرار می‌دهیم؛ یعنی اگر ما گفتیم این نظام خلافت راشدین بود که در یک مرحله‌اش امام(ع) حاکم شده بود آن نظام خلافت تا زمان عمر مشکلات چندانی ندارد در مرحلهٔ دوم عثمان مشکلات بروز می‌کند سپس حضرت آمدند این نظام را به دست گرفته و در رأس

قرار گرفتند. بنابراین فکر می‌کنم بحث پایداری و ناپایداری باید از این منظر مورد توجه باشد که چگونه نظام خلافت دچار این معضل شده بود نه صرف حکومت امام علی(ع). روی دیگر سکه موفقیت اموی‌ها در جایگزین کردن یک نظام به جای نظام خلافت است این که چرا حضرت نتوانست جلوی این انحطاط و این بحران‌هایی که در خلافت ایجاد شده بود بگیرد و این بحران‌ها را حل کند؟ پس باید دقت کرد که امویان با چه شرایطی توانستند این جایگزینی را انجام دهند؟ این سؤالات به طور جدی مطرح است.

صرامی: این‌ها دو موضوع جدا هستند، ممکن است عنوان کردن بحث خلافت و نظام خلافت در رسالت این جلسه نباشد. نظام خلافت بحث مستقلی است که برای خودش حیطه اهداف و رسالت‌هایی دارد آنچه مورد بحث ماست حکومت علوی است چون می‌خواهیم آن را به حضرت علی(ع) منتسب کنیم و پیروان حضرت نتایج خاصی از آن بگیرند؛ بله ممکن است ارتباطی داشته باشند، ولی موضوع را عوض نکنیم.

قاضی‌زاده: بخش اول سخن آقای صرامی ناظر به همین تحلیل است که در آغاز خلافت، اوضاع چه اندازه بحرانی بوده است؛ حالا این بحران از زمان عثمان آغاز شده یا از قبل بوده است سخن دیگری است. البته ممکن است کسی کل خلافت را به این صورت قبول نداشته یا امام(ع) را با دیگران کلاً متفاوت بداند مثل تفکر شیعی.

فیرحی: به هر حال یک دولت تاریخی چهار ساله و اندی را می‌شود از هر دیدگاهی بررسی کرد. اگر ما دولت با ثبات را این گونه تعریف کنیم که: دولتی با ثبات است که در مقابل محرک‌هایی که موجب فروپاشی می‌شوند مقاومت کند، پاسخ گوی نیازها باشد و جریان قدرت از حاکم به مردم و از مردم به حاکم قطع نشود، در این صورت می‌توانیم به ارزیابی و تحلیل بپردازیم.

صرامی: این مطابق با کدام نظریهٔ سیاسی است.

فیرحی: دولت معمولاً یک سری سیاست‌هایی دارد و مردم هم از دولت تقاضاهایی دارند اگر دولت بتواند نیازهای مردم را برآورده کند، یعنی اگر یک سری سیاست‌هایی دارد و مردم هم افق شد گفته می‌شود که ثباتی در دولت وجود دارد؛ اگر این تعادل به هر دلیل به هم بخورد، مثلاً دولت تصمیمی بگیرد که مخالف خواست‌ها و منافع مردم باشد

در این حالت، ثبات از بین رفته و بحران شکل می‌گیرد.

صرامی: برداشت اولیه من این بود که شاید طرح این بحث خیلی ثمره نداشته باشد، اگر ثمره داشته باشد سؤال بعدی این است که چگونه می‌توان ارتباطش را با این مورد برقرار کرد.

میرموسوی: به هر حال بحث پایداری یک مفهوم انتزاعی است. بستگی دارد به آن نظریه‌ای که می‌خواهید پایداری را با آن تعریف کنید.

قاضی‌زاده: ما باید با الهام از این مجموعه تعریفی بیاوریم، بالاخره یک تعریف عرفی از حکومت پایدار داریم. الان خود آقای فیرحی هم دو سه تعریف ارائه می‌کنند ولو ظاهرش یک تعریف است، اما بالاخره آیا صرف مشروعیت سیاسی مساوی است با ثبات دولت یا این که مشروعیت امر دیگری است مثلاً برآورده کردن نیازها، گاهی اوقات دولت نمی‌تواند نیازها را تنظیم کند ولی با این حال جامعه به دولت اعتراض نمی‌کند.

فیرحی: می‌گویند دولت بنی امیه را مردم به این دلیل قبول می‌کردند که حداقل نظمی در مدینه ایجاد کرده و دست راهزنان را قطع کرده بود! این‌ها با هم ارتباط دارند، ما باید سراغ همین تعاریف مختصر بیاییم و بگوییم مثلاً دولت‌های با ثبات دولت‌هایی هستند که مشروعیت دارند، حال مشروعیتشان یا مبتنی بر غلبه است و یا اکثریت و یا کاریزما و... به گونه‌ای که مردم می‌پذیرند که بود این دولت از نبودش بهتر است؛ شاید تعریف‌ها کمی فرق کند اما اگر یک فرض داشته باشیم و بنابر آن فرض بحث کنیم.این بهتر است تا روی اصطلاحات بحث کنیم.

قاضی‌زاده: پس برداشتی که از حکومت حضرت علی(ع) وجود دارد که ناپایدار بود آیا به همین معنا است یعنی چون اکثریت را نداشت؟

صرامی: آیا سیستمی یا نظریه‌ای که پایداری یا ناپایداری را به درستی تعریف کند وجود دارد که بر اساس آن بتوان گفت حکومت علوی پایدار بوده است؛ اگر جواب منفی است معلوم‌است که بحث ثمره زیادی ندارد. ولی اگر سیستمی نظری پیدا شود که بگوید حکومت علوی بر اساس این نظریه پایدار بوده، آنگاه می‌توان به نتایجی دست‌یافت.

میرموسوی: نظریات جدید در سیاست ثبات و عدم ثبات را از منظر علمی بررسی می‌کند بر خلاف نظریات قدیم مثل افلاطون و ارسطو که از منظر هنجاری به آن نگاه می‌کردند یعنی ثبات را امری خوب و بی ثباتی را بد می‌دانستند.

صرامی: در جایی اشاره کرده‌ایم که بی ثباتی در حکومت علوی، ضد ارزش نیست.

قاضی‌زاده: ما باید منظرمان را مشخص کنیم گاهی که ما قضاوت می‌کنیم نسبت به حکومت‌هایی که در تاریخ بوده است می‌بینیم که حکومت مبتنی بر دین و در رأس آن حضرت علی(ع)که خودشان معصوم بوده‌اند و این همه بامردم همراه بوده‌اند چگونه چنین حکومتی نمیتواند برقرار بماند که مطلب به این جا بر میگردد که آیا ما می‌توانیم حکومت دینی پایدار داشته باشیم یا نه؟!

فیرحی: نقطهٔ مقابل این هم وجود دارد؛ یعنی جامعه زمان پیامبر(ص) و شیخین دینی است و پایدار هم بوده است.

قاضی‌زاده: در باب حکومت پیامبر(ص) حرف‌های خودش را داریم فرض این است که ما پیرو حضرت علی(ع) هستیم و حضرت هم به همین معنای هنجاری نتوانستند این دولت را حفظ کنند.

فیرحی: سؤال را این‌گونه طرح کنیم که ما پیرو حضرت علی هستیم یا پیرو حکومت ایشان چون تاریخ آن طور که نشان می‌دهد که حکومت تا حدودی متزلزل است و بعضی حتی معتقدند که حکومت در خلال این چهار سال شکل نگرفته است. چون قلمرو به آن وسعت که در دست عمر و عثمان بود ـ از آذربایجان و... تا مغرب و جبل‌الطارق ـ در زمان حضرت علی به فلسطین و بصره محدود می‌شود. بر این اساس اصلاً فرماندار حضرت علی در آذربایجان مستقر نمی‌شود. درمصر هم همین‌طور چون محمدبن ابی‌بکر را آتش زدند. همچنین ما از مصر هیچ گزارشی نداریم که به حضرت علی مالیات داده باشند. بدین ترتیب دولت حضرت علی(ع) در این چهار سال به شبهه جزیرهٔ عربستان محدود شد و بصره را هم در بر می‌گرفت که جزء ایران بود. حتی در مدائن هم خیلی نتوانست حضور داشته باشد در فلسطین هم که تیول عثمان بود و اصلاً نتوانست نفوذ کند. تقریباً یک سوم مجموعه سرزمینی که دست عمر و عثمان بود در دست حضرت بود که در این

قسمت هم بلافاصله آشوب‌ها برپاشد. در کوفه نیز همین طور بود چون حضرت در کوفه از اول تا آخر وضعیت جنگی داشتند نه حکومتی.

پس می‌توان این طور گفت که درست است که حضرت خلیفه است، اما آیا حکومت به معنای یک سیستم شکل گرفته بود؟ آیا حضرت امیرانی دارد که ارتباط منظمی با جامعه داشته باشد در واقع این امکان ندارد چون حضرت هنوز در خط نظامی حرکت می‌کند و فرماندهانش کمتر به عنوان حاکم کار می‌کنند. این بحث مهم است که چرا حضرت نتوانست چنین کاری کند و چنان تردیدی در بین امارت‌ها بود که همان طور که علامه امینی اشاره می‌کند چنان تردیدی در بین امیران و حاکمان ایالت‌ها بود که نمی‌دانستند این اموال را به چه کسی باید بسپارند؛ آیا به معاویه بدهند یا به حضرت علی(ع)؟ پس این بحث وجود دارد که آیا دولت شکل گرفت و یا شکل نگرفت، پس نتیجه این می‌شود که وقتی ما صحبت از حکومت و دولت علی(ع) می‌کنیم تقریباً به عنوان شخص حاکم به تنهایی صحبت می‌کنیم نه به اعتبار این که امیران و فرماندهان و... را به حساب بیاوریم چون از آنها و اقداماتی که می‌توانند انجام داده باشند کمتر خبر داریم. فرض دوم این است که بگوییم در این منطقه دولتی برقرار شده است حالا چرا این دولت ناپایدار شد می‌تواند موضوع بحث قرار گیرد.

صرامی: ولی اگر ما ناپایداری را با یک مقدار تسامح در نظر بگیریم این حرف‌های شما را تحت پوشش قرار خواهد داد و همچنین بحث نکنیم که چرا حکومت ناپایدار شد، چون اصلاً ناپایدار متولد شده است بلکه بحث را به گونه‌ای مطرح کنیم که اعمّ از ناپایداری ابتدایی و ناپایداری در ادامه باشد، در این صورت مباحث شما تحت پوشش خواهد بود.

فیرحی: بهتر است این را بگوییم که چرا دولت امام(ع) این فرصت را پیدا نکرد که به دولتی با ثبات تبدیل شود؟ یا علل بی ثباتی در حکومت حضرت علی(ع) چیست تا هر دو فرض را داشته باشیم؛ چرا این دولت نتوانست به طور کامل گسترش پیدا کند و یا این که در جایی که حکومت برقرار بود نتوانست از استقرار و ثبات کامل بهره‌مند شود.

قاضی‌زاده: یکی از سؤال‌هایی که مطرح است ـ با توجه به این که این بحث به صورت

هنجاری مطرح است ـ این است که شما حکومت دینی را منطبق بر فطرت می‌دانید و این حکومت قاعدتاً باید بتواند مردم را اداره کند، شاید بتوان گفت یکی از علل این بی ثباتی توقعات خاص برخی و سوء استفاده از نحوه عملکرد ایشان با توده‌های مردم و نیز مخالفان بوده است؛ به هر حال پیامبر(ص) توانسته بودند از هیچ، دولتی تأسیس کرده و خلفاء به ویژه عثمان هرقدر هم که تخریب کرده بودند، باز هم نقاط مثبتی وجود داشت.

صرامی: البته بحث دیگر این است که فاصله بین حکومت حضرت رسول(ص) و حضرت علی(ع) را نباید مورد غفلت قرار داد.

اگر حضرت علی(ع) بلافاصله بعد از پیامبر(ص) به حکومت می‌رسیدند خیلی از این دشواری‌ها به وقوع نمی‌پیوست.

میرموسوی: در هر حال با حضور مهاجر و انصار و اهالی مدینه و بیعت آنها حکومت امام(ع) شکل گرفت اما مستقر نشد و نتوانست عوامل خود را بسط و گسترش دهد؛ مثل کسی که رأی بیاورد ولی نتواند اعضای دولت خویش را معین و مستقر نماید.

صرامی: اولین کسی که بیعت کرد طلحه بود که دستش دچار لرزش بود کسی گفت این حکومتی که اولین دست بیعتش لرزه دارد معلوم نیست سرانجامش چگونه می‌شود گذشته از بحث تطیّر معلوم است که احتمال ناپایداری در اذهان مردم وجود داشته است.

فیرحی: مغیرة بن شعبه از زبان حاکمان شام نقل می‌کند که آنها می‌گویند: اگر این دولت شکل بگیرد نمی‌گذارد ما باقی بمانیم، از این رو از اول باید در برابر آن ایستاد و به این ترتیب تا جنگ صفیّن حضرت در وضعیت استقرار نیست، چون کسانی که بی طرف هستند می‌خواهند بدانند که سرنوشت نهایی این دعوا چه می‌شود؛ وضعیت دوگانه حاکم بوده است ایام حکمیت هم که مدتی طول می‌کشد ایّام انتظار به شمار می‌آید و اوضاع به نفع معاویه در حال تغییر بوده است.

میرموسوی: اینکه معاویه چگونه توانست از این عوامل به نفع خودش استفاده کند و امام نتوانست این در واقع دو روی یک سکه است، نسل جدیدی که در این فاصله متولد شده بود هیچ یک از سنت‌های پیغمبر را نمی‌شناخت این ابزارهایی بود که معاویه از آن خوب می‌توانست استفاده کند. اما در مقابل برای حضرت هیچ نوع امتیازی در بر نداشت.

فیرحی: «مصقله» نماد کامل تذبذب در دولت امام بود که نشان می‌دهد هر چند که حضرت علی(ع) را پذیرفته اما آن قدر فرستاده به سمت شام گسیل می‌دارد تا بفهمد سرانجام چه می‌شود همین که احساس کرد قضیه به حکمیت ختم می‌شود دستور داد که اموال را به شام بفرستند. یا حاکم منصوب از طرف عثمان اموال آذربایجان را نگه داشت تا سرانجام کار را ببیند. این‌ها نشان می‌دهدکه دولت شکل نگرفته بود.

میرموسوی: جمع بندی این گونه باشد که علل عدم استقرار چیست، چون اصطلاح پایداری این به ذهن متبادر می‌کند که حکومت پایداری بوده که ناپایدار شده است. ولی به کار بردن واژهٔ عدم استقرار در بردارندهٔ بعد ارزشی هم نیست.

فیرحی: قابل بررسی است که چگونه می‌شود بحران‌های اجتماعی در زمان حضرت علی(ع) سر از بحران‌های اعتقادی در می‌آورد تا جایی که حضرت در بحبوحهٔ جنگ خود را ملزم می‌داند به شرح توحید و معارف دیگر بپردازد این نشان می‌دهد که تردید همه جانبه بوده و تنها در سطح سیاسی نبوده است.

قاضی‌زاده: نکته قابل توجهی که بنظر می‌آید این که اگر ما مضمون استقرار یا ثبات را همان گونه که بعضی از دوستان می‌گویند مرادف با مقبولیت و یا مشروعیت بگیریم، چیز مطلوبی خواهد بود. در این صورت بعضی از مواردی که آقای صرامی گفتند می‌تواند مصداق عدم مشروعیت باشد و بعضی هم نه؛ مثلاً اگر دولتی در زمان در برابر حوادث طبیعی موفق نباشد و بعداً بتواند موفق شود و مردم هم علت آن عدم موفقیت را بدانند و قبول کنند، این مصداق عدم ثبات نیست.

در هر صورت از حکومت امام(ع) یک تلقی حاکمیت وجود دارد و این گونه نیست که اصلاً ایشان نتوانسته باشند در دار الخلافه استقرار و تمکّن یافته باشند؛ پس ایشان در حال بر مسند حکومت تکیه زده‌اند و یکی از شواهد این مطلب نامه و خطبه‌های «نهج» است که در آنها «بلغنی...» آمده است و خود حاکی از حکومت و حاکمیت است. در هر صورت ثبات یا استقرار نسبی به طور حتم وجود داشته است.

نکته دیگر این که الآن دوستان عوامل و علل گوناگونی برای این عدم ثبات یا استقرار بیان می‌کنند، اما مهم آن است که علة العلل و عمدهٔ این عوامل بطور شفاف و با ادلهٔ کامل

بیان گردد؛ چون به هر حال دولت‌ها مشکلاتی دارند و حتی جنگ می‌کنند و گاهی بروز جنگ حتی می‌تواند عامل ایجاد وحدت و انسجام در یک جامعه و حکومت هم باشد؛ در هر صورت آنچه می‌تواند راهگشا باشد این که در بین این علل و عوامل اصلی و فرعی‌ها مشخص شده و مهمترین عامل مشخص گردد همچنین نحوه هماهنگ شدن این عوامل هم خیلی مهم است.

میرموسوی: برداشت من از سخنان آقای صرامی این است که عمدهٔ مطلب به آرمان گرایی حضرت باز می‌گردد.

فیرحی: شاید این گونه نباشد، چون مگر جامعه تا این حد خراب شده بود که آرمان‌ها را نپذیرند؟ ثانیاً آرمانی که قابل اجرا نباشد چه فایده‌ای می‌تواند داشته باشد؟! بحث بر سر عوامل عمومی بی ثباتی است.

قاضی‌زاده: اگر ما عوامل را از هم جدا کرده و فرعی ـ اصلی کنیم روشن خواهد شد که گاهی اوقات یک پدیده معلول و زمانی دیگر علت حوادث دیگر می‌شود؛ مثلاً نارضایتی از جنبه‌ای معلول بی ثباتی و از جهتی دیگر می‌تواند علت آن باشد.

با نقد دقیق و جمعبندی می‌توان جایگاه هر کدام را تعیین نمود.

پایداری دولت امام علی(ع) (۲)

حجة الاسلام والمسلمین سیف الله صرامی

قاضی‌زاده: در هفتهٔ گذشته بحثی داشتیم با حضور آقای صرامی با عنوان ناپایداری ـ مقاله‌ای که ایشان قبلاً نوشته بودند ـ و دربارهٔ مفهوم آن و نیز عمر طبیعی حکومت‌ها و دولت‌ها و مطالب دیگر بحث شد.

همچنین سخن از پایداری بود و اینکه انطباق آن با مشروعیت محور قرار گیرد و پایداری بر مبنای آن سنجیده شود.

جنبهٔ دیگر بحث که مطرح شد، جنبهٔ جامعه شناختی و نظریه دولت و سیستم‌ها بود که به نظر می‌رسد با این عمق و گستردگی ضرورتی ندارد و می‌توان با توافق روی یک مفهوم اجماعی در باب پایداری و ثبات، به سراغ حکومت حضرت بیاییم و آن را بررسی کنیم.

نکته دیگر این بود که آیا ثبات و پایداری به صورت هنجاری و ارزشی بررسی کنیم و هرگونه پایداری را چیزی ارزشمند بدانیم یا از منظر توصیفی به آن بنگریم و ببینیم که آنچه در آن زمان روی داده است از چه نوعی بوده است.

جنبهٔ دیگر بحث این بود که آیا اصلاً استقراری به وجود آمد تا بعد از آن بگوییم پایداری بوده است یا نه؟

برخی می‌گویند اصلاً استقراری پدید نیامد تا از پایداری سخن بگوییم زیرا بعضی از

والیان از امام(ع) تبعیت نمی‌کردند و در واقع دولتواره‌ای شکل گرفت اما به طور کامل مستقر نشد؛ در این صورت بحث عدم استقرار و علل آن را باید مورد بررسی قرار داد.

برخی هم به استقرار فی الجمله اعتقاد دارند و بحث را بر روی عدم پایداری و علل آن متمرکز می‌کنند.

تعریفی که جناب آقای صرامی از پایداری ارائه کردند، با اشکالاتی مواجه بود که قرار شد راجع به خود آن تعریف سخن بگوییم و اشکالات را مطرح کنیم. همچنین ایشان یک تقسیم بندی کلی ارائه کردند که: ۱ ـ عوامل داخلی (خودی) که عبارت از کارگزاران و محیط اجتماعی و افراد جامعه اسلامی بودند ۲ ـ عوامل خارجی یعنی آن افراد و عواملی که از حیطهٔ قدرت و سلطهٔ ایشان خارج بودند (مثل معاویه) ۳ ـ عوامل ارزشی که هر کدام ریز موضوعاتی داشت؛ حالا باید ببینیم می‌شود این سه عامل را حساب کرد یا نه؟ یا احیاناً یکی از این عوامل اصلی و بقیه فرعی خواهد بود؟

صرامی: قرار شد که بحث مطرح شود و بر همین مبنای پایداری و ناپایداری ادامه یابد، و نیز این که آیا باید مفاهیم و تعریف‌های علمی پایداری و ناپایداری وارد بحث بشود یا نه؟

مهریزی: اگر یک متنی مبنا قرار گیرد و تحلیل ارائه شود و به طور مشخص عرضه گردد بهتر است، الآن مشخص نیست که می‌توانیم روی پایداری به نتیجه برسیم یا روی استقرار یا هیچ کدام، مثلاً برای پایداری تعریف و حدودی ذکر می‌کنند و نقد و بررسی هم در حد کلیات آن ممکن است.

صرامی: این کار تا حدود زیادی انجام شد و من با ذکر عوامل داخلی و خارجی مطالبی عرض کردم لکن برای این که به درازا نکشد و مطلب گم نشود بنا شد دوستان مطالب خودشان را ارائه دهند؛ مثلاً در بخش عوامل داخلی، مطالبی چون پراکندگی سیاسی، ناراضیان سرشناس، کوفه به عنوان مرکز خلافت و امثال آن مطرح شد که دوستان می‌توانند اظهار نظر کنند؛ عوامل خارجی هم که مطرح شد ولی البته من دربارهٔ آن با تفصیل زیادی بحث نکردم (عواملی مثل جنگ و مقابله و...) بخش اخیر هم که مسایل ارزشی بود هنوز مطرح نشده است.

فیرحی: نکاتی در ذهن بنده است که اگر دوستان بخواهند، عرض می‌کنم: ما به چه دلیل به یک دولت می‌گوییم دولت مستقر یا ایجاد شده و به چه دلیل می‌گوییم که دولتی مستقر نشده است. در این جا چند شاخص می‌توان ذکر کرد: ۱ ـ شاخص اول، شاخص نظم است ینی دولت ـ چه بر اساس زور استوار باشد چه بر اساس مشروعیت و چه بر اساس پذیرش و قبول همگانی ـ به هر حال وقتی گفته می‌شود دولتی وجود دارد که نظمی وجود داشته باشد و این دولت توانسته باشد این نظم را ایجاد کند، البته این سخن به معنای آن نیست که همه دولت‌ها مطلقاً نظم ایجاد می‌کنند.

چون همه دولت‌ها، همیشه یک وجهی از شورش را می‌بینند منتها منظور از نظم این است که در یک دولتی نظم بر بی نظمی غلبه کند ولو این که بگوییم هیچ دولتی نمی‌تواند نظم مطلق و بی کم و کاست ایجاد نماید. اما دولت‌هایی که قدرت نظم بخشی آنها بیشتر است از صفت استقرار برخوردارند.

آیا در دولت حضرت چنین نظمی وجود داشت؟

یعنی نظم غالبی که انسان احساس کند نظم وجود دارد؟ در گذشته چنین بود که وقتی قدرتی شکل می‌گرفت ـ بر هر مبنایی ـ می‌توانست بگوید که اگر کسی از فلان نظم و قانون تخطی بکند، به مجازات مشخص خواهد رسید و می‌توانست تهدید خویش را به مرحله اجرا در آورد یا بالقوه تهدید او می‌توانست مانع ایجاد بی‌نظمی باشد. البته در مواردی اگر بی نظمی صورت می‌گرفت و عوامل و نیروهای محلی به ایجاد نظم همت می‌گماردند و دولت در این کار نقشی نداشت، دیگر نمی‌شد این ایجاد نظم را ناشی از وجود دولت دانست.

شاخص دیگر که در استقرار دولت داریم، توانمندی دولت در حل معضلات خویش است، مثلاً در مقابله با شورش‌ها سرکوب مخالفان، حمایت از موافقان و فی الجمله این که هیچ دولتی بدون مشکل نیست، یک جا با شورش، یک جا با قحطی و جای دیگر با سرقت و غارت مواجه می‌شود، ولی باید توانایی مقابله با این موارد و برگرداندن امور به حالت عادی را داشته باشد.

سوّمین شاخص برای استقرار دولت، استقرار نهادهای دولت است، مثلاً نیروهای

قضایی، ارتش، ادارات فرمانداران و امثال آن استقرار و ثبات داشته باشند. چون بدون این نهادها که وجود دولت مفهوم ندارد. آیا این نهادها در زمان امام(ع) مستقر شد، بود یا نه؟ بر اساس تاریخ‌هایی که داریم، در بخش بزرگی از سرزمین اسلامی این نهادها استقرار نیافته بود.

صرامی: این مواردی که شما به عنوان شاخص ذکر کردید، کلی است یا مربوط به دولت‌های مدرن است به ویژه این شاخص سوّم؟

فیرحی: معمولاً وقتی می‌خواهیم دولت مستقر را تعریف کنیم همین موارد را می‌گوییم، یعنی ایجاد نظم و توانمندی در مواجهه با معضلات، البته گاهی در جامعه نظمی وجود دارد ولی ناشی از دولت نیست بلکه نظم خود جوشی است مردم به دلایل خاصی به آن گردن نهاده‌اند، ولی توانمندی مطلب دیگری است بحث دیگر در دولت، نهادهای آن است چه قدیمی، چه مدرن، مثلاً در قدیم قاضی داشتیم، عامل خراج داشتیم، توزیع بیت المال و عامل آن را داشتیم به هر حال همان نهادهایی که در آن زمان شناخته شده بودند، آیا شکل گرفتند یا نه؟ اگر نگرفتند هنوز شورش وجود دارد و استقرار ایجاد نشده است.

مطلب مهم دیگری که در باب دولت‌ها وجوددارد، قدرت نظارتی دولت‌ها است؛ یعنی غیر از نهادهایی که وجود دارد توان نظارت دولت بر این عوامل و کارگزاران است مثل ما در زمان حضرت می‌بینیم که ایشان بعضی از افراد را که برای حکومت به جاهایی می‌فرستند، برای خودشان اعلام استقلال می‌کنند مثلاً مورد مصر به گونه‌ای است که نمی‌توانند در آنجا حاکمی مستقر نمایند. بحث قانون یا رویه هم مطرح است، مثلاً آن زمان هم رویه‌ای برای اداره حکومت وجود داشته است و بی حساب و کتاب به حکومت نمی‌پرداخته‌اند ایا رویه رایج یک دولت سنّتی در دولت امام(ع) وجود داشته است که از آن بحث کنیم؟

مطلب آخر هم، موضوع مشروعیت است که مهمترین هم هست، مشروعیت در این جا به معنای پذیرفتن و انقیاد مطرح است ولو بر اساس جمله «من اشتدّت وطاته وجبت طاعته» یا عامل سودگرایی مردم یا عامل و انگیزهٔ قدسی و الهی.

در هر صورت ما اگر بتوانیم، این چند شاخصه را ولو به طور نسبی در یک حکومت پیدا کنیم، می‌توانیم از استقرار این دولت سخن بگوییم، ولی اگر مثلاً این مشروعیت و اقبال در مدینه یاکوفه و چند شهر باشد و بقیه شهرها یا دچار واگرایی هستند یا از باب احتیاط راه بی طرفی را در پیش می‌گیرند، این نشان دهندهٔ عدم استقرار حکومت تا این مرحله است.

به نظر من، ما در پیرامون این موارد و مفاهیم بحث کنیم و کار مطالعاتی انجام دهیم تا از یک تصور درستی بهره‌مند گردیم. ما در تصور و درک درست از زمان امیر المؤمنین(ع) دو مشکل داریم: ۱ ـ برداشت عامیانه ما از حکومت که به صورت پیش فرض در آمده و مبتنی بر ثبات و استقرار است ۲ ـ پیش فرض‌های اعتقادی ما در مورد حضرت(ع) است، فرض ما این است که دولت به معنای جامعه شناختی آن وجود داشته است البته مطالبی که امام(ع) در نهج البلاغه می‌فرمایند، در حد خود، درست است اما چه کسی و کدام حاکم تمامی سخنان و خواسته هایش به اجرا در آمده است اگر ما آن دولت آرمانی را که بر اساس نهج البلاغه است بخواهیم در نظر بگیریم که باید گفت آن حکومت استقرار نیافته است. در هر صورت اگر مباحث علمی‌تر و شفاف‌تر مطرح شود بهتر است.

صرامی: مطالبی که در نهج البلاغه و غیر آن آمده است در این دو موضوع استقرار و پایداری، در برخی موارد تداخل دارد و در پاره‌ای از موارد جدای از هم است در هر صورت این دو نظریه، در طول هم قرار دارند.

مهریزی: بله این دو نظریه طولی هستند یعنی اگر کسی به استقرار معتقد نشد دیگر نمی‌تواند به بحث پایداری بپردازد. اگر شما در طرح مباحث این گونه جلو بروید، مباحث ذهنی‌تر خواهد شد. شما اگر به تاریخ‌های نگاشته شده مانند طبری، ابن اثیر و یعقوبی نگاه کنید، با وجود این که شیعه هم نبوده‌اند، تلقی از وجود یک حکومت که بیت المال داشته باشد، تقسیم می‌کرده، می‌گرفته، حد جاری می‌کرده است و حداقل باید یک ردپایی از تحلیل گران تاریخ باید باشد که بگوییم این حکومت، وجود خارجی نداشته است در حالی که چنین نیست به ویژه که در جزیرة العرب سابقه حکومت

مرکزی نبوده است و خود پیامبر(ص) هم تا حدودی اوضاع را از قبیله‌ای به سمت انسجام هدایت کرده‌اند ما با طرح این گونه بحث‌ها در واقع از آنچه می‌خواهیم بگوییم دور خواهیم شد.

نکته مهم دیگر این که در هر حال ـ چه مستقر چه غیر مستقر چه پایدار چه غیر پایدار ـ حضرت(ع) یک سری مبانی و سخنان ارزشی و انسانی داشت، حالا در همان کوفه در همان مدینه و در همان محدوده‌ای که رهبری ایشان مورد پذیرش قرار گرفت، چه شد که تا آخر پای سخنان امام(ع) نایستادند؟!

فیرحی: از یک طرف، سخنان و نظرات امام(ع) در نهج البلاغه است که منسجم و منظم و حاکی از انسانی ارزشمند و والا مرتبه است که می‌خواسته است بین این نظرات و سخنان با واقعیت‌های خارجی الفت برقرار کند و طرف دیگر، حکومت ایشان در بیرون است که در عمل نتوانسته است با آن خواسته منطبق شود.

موفقیت‌های دولت امام علی(ع)

آیة‌الله محمد محمدی ری‌شهری

قاضی‌زاده: سؤال اصلی که در ابتدای این جلسه مطرح بود و منشأ تشکیل چنین جلساتی شد این بود که: آیا حضرت امیر(ع) در حکومت و فرمانروایی خود موفق بودند یا نه؟ و اگر موفقیتی بود به چه دلیل و اگر شکستی بود به چه دلیل؟ این نکته مهمی بود که با توجه به تحلیل‌های مختلفی که از دوران حکومت امیر مؤمنان هست تحلیل‌هایی که در مورد جدایی مردم از حکومت، نوع برخوردهایی که خود حضرت داشتند، گلایه‌هایی که ایشان از مردم داشتند و یا تحلیل‌هایی که خودشان نسبت به دوران داشتند، مطرح می‌شد. بعد بر اساس این موضوع بعضی از موضوعاتی که به نحوی مرتبط با این سؤال اصلی بود آنها هم به تناوب در دستور جلسه قرار گرفت. جلسات قبل در رابطه با زمینه‌های به دست گرفتن قدرت توسط حضرت علی(ع) بوده است که آقای دکتر فیرحی مطالب را ارائه کردند. بحث هدف و وسیله بوده که توسط آقای مبلغی ارائه شده، مقاله‌ای بوده تحت همین عنوان که بررسی علل ناکامی حکومت امام علی(ع) که آقای صرامی ارائه کردند که در نشریه خبرگان هم منتشر شده است. بحثی در رابطه با جملاتی که حضرت علی(ع) دربارهٔ بدست گرفتن قدرت داشتند؛ بحث‌هایی که در رابطه با مشروعیت بیان کردند و بحث‌هایی که مربوط به موفقیت‌های حضرت علی در حکومتشان بوده. بحث دیگری باز جناب آقای مبلغی مطرح کردند که عنوانش هدف و وسیله بود و از منظر دیگری این بحث را طرح کردند و بحث‌های دیگری که در جلسات

متعددی مطرح شده است. جناب آقای مهریزی از آغاز که این بحث طرح شد فرمودند در این موسوعه‌ای که چاپ شده دو بحث به این موضوع مربوط است یکی اوایل جلد چهارم و دیگری در بحث تخاذل جلد هفتم دوست داشتیم در این جلسه هم بحث‌های عمده‌تر را بشنویم و استفاده کنیم تا این مجموعه بتواند بعضی از سؤالات نسبتاً مهم را که در این زمان قابل طرح است پاسخ گو باشد به ویژه مرحله بعد از تشکیل حکومت حضرت علی(ع) که نحوهٔ استفادهٔ از آن دوران یا نحوهٔ تطبیق آن دوران بر دوران حاضر و استفاده از سیره و بیانات حضرت علی(ع) در شیوهٔ حکومتی ما می‌تواند مفید باشد.

ری‌شهری: در قسمت سیاستنامه دوباره تجدید نظر کردیم قسمتی که از جلد چهارم و هفتم بوده هر دو را ضمیمه کردیم و بعد یک سلسله مباحث را به آن اضافه کردیم چیزی حدود ۱۴۰ صفحه شد مجموعاً یک بخش از آن مربوط به سیاست‌های علوی است یک بخش از آن مربوط به دفاع از سیاست‌هاست و یک بخش مربوط به دوران تنهایی یعنی همان تخاذل می‌باشد.

سیاست‌ها را مطرح کردیم و بعد اشکال‌هایی که به این سیاست‌ها وارد است و در پایان هم یک دفاع کلی از این سیاست‌ها ارائه کردیم و گفتیم اگر این سیاست‌ها، سیاست‌های اصولی است پس چرا جواب نداد و آن اقبالی که نسبت به حضرت امیر(ع) در آغاز حکومت بود تبدیل به ادبار شد و آن ماه‌های آخر حضرت به گله‌کردن از اصحاب پرداخت و بالاخره تنها ماند و حکومتش هم شکست خورد.

سپس بحث تخاذل را مطرح کردیم و عمدهٔ تکیه من در بحث تخاذل این بود که از زبان خود حضرت امیر(ع) دلیل عدم اقبال مردم را (به طور مستند) بیاوریم که چرا من تنها ماندم و در پایان هم به این نکته اشاره کردیم؛ این جور نبود که وقتی حضرت تنها ماند دست روی دست گذاشت و به گریه و زاری و سر در چاه کردن و گله کردن پرداخت و دیگر قدرت مدیریت و رهبری جامعه را از دست داد، نه بلکه اینطور بود که با همهٔ آن مشکلاتی که وجود داشت و موجب تنهایی آن حضرت گردید به قدری ایشان قدرت داشت که در چنین اوضاع نابسامان فرهنگی و اجتماعی توانست سپاه عظیمی را بسیج کند و به مقابله با کسی چون معاویه برخیزد که اگر می‌رفتند در پایان هم موفق می‌شدند.

صرامی: سؤال اول این است که چرا عدهٔ زیادی از مردم مخصوصاً مردم کوفه به حضرت روی آوردند و همراه ایشان رفتند و موفقیت‌های زیادی هم داشتند (هم در جمل و هم در صفین) که به استیصال سپاه شام منجر شد؛ علت چه بود که بعد از مدّت کوتاهی امام آن خطبه‌ها را ایراد می‌کنند و از مردم شکایت دارند و نیز ریشه یابی شود که علت زاییده شدن خوارج چه بود؟ و چرا در آن شرایط خاص از امامشان اطاعت نکردند. ریشه ادبار پس از اقبال چه بوده است؟

ری‌شهری: حضرت خودشان می‌فرمایند: «لَیسَ اَمری وَاَمرکُم واحد...» این‌ها که برای ساقط کردن حکومت عثمان قیام کردند هدفشان با هدف امیر المؤمنین(ع) متفاوت بود این جور نبود که برای ایجاد حکومت ارزشی قیام کنند که علی(ع) بیاید و حکومت کند.

این‌ها دو مشکل داشتند با عثمان: ۱. اینکه قبیلهٔ خودش را بر سر کار آورده بود؛ ۲. مشکل دیگر مسایل مالی بود که به گروهی کمک‌های مالی بسیاری می‌کرد، این‌ها هدفشان این بود کسی بیاید و این دو مشکل را حل کند نمی‌خواستند کسی بیاید و آن انحرافات که در طول ۲۵ سال ایجاد شده را اصلاح کند.

امیر المؤمنین در خطبهٔ معروفشان فرمودند که: من می‌خواهم اصلاحات ایجاد کنم اینجاست که می‌فرمایند: «لَیسَ امری و امرکم واحد انتم ترویدوننی لانفسکم». حضرت فرمودند من شما را برای خدا می‌خواهم و شما مرا برای خودتان می‌خواهید؛ مردم هم پیش خودشان می‌گفتند: علی(ع) هم مثل سایرین است، ۲۵ سال عقب مانده و حالا در صدد جبران است. آنها توجه نداشتند که حضرت مسأله‌اش این نیست؛ بلکه حضرت به نیّت دیگری می‌خواهند بیایند و حکومت کنند؛ اولاً ایشان شرایط را می‌شناختند که قبول نمی‌کردند. و می‌فرمودند: من وزیرتان باشم بهتر است تا امیر شما باشم چون آنها یک حکومت ارزشی نمی‌خواستند. روی این حساب بود که وقتی دیدند حضرت در کار خودش جدی است و به دنبال قدرت و حکومت نیست بلکه به دنبال ایجاد ارزش هاست مسیرشان جدا شد امام می‌بایست مشکلات اقتصادی فرهنگی و اداری را سامان می‌بخشید؛ عمدهٔ تأکید حضرت بر مسایل فرهنگی بود که نه گذاشتند و نه حضرت توانست مشکلات را برطرف سازد.

سلطانی: سؤال دیگری که مطرح است این است که طوایف مختلفی در بحران‌های مختلف کنار می‌رفتند مثلاً خوارج را نمی‌شود با همان چوبی راند که طلحه و زبیر را. بنابراین مثلاً تحلیل در مورد خوارج چگونه است؟

ری‌شهری: اینجا دو بحث پیش می‌آید یکی اقبال و ادبار عامهٔ مردم و دیگر این که هر یک از این طوایف به طور جداگانه چرا بدین گونه شدند. چرا مارقین آن طور شدند، مارقین انسان‌های خوبی بودند، اگر بخواهیم با زمان فعلی قیاس کنیم یعنی همان خط شکن‌های جبههٔ امیر مؤمنان(ع) این‌ها آن قدر حزب اللّهی بودند که بی چون و چرا اطاعت می‌کردند، بعد از برگشتن این‌ها بود که دیگر کسی جلو نمی‌رفت و اطاعت نمی‌کرد. یک بار که حضرت سخنرانی می‌کردند و گلایه داشتند یک نفر بلند شد و گفت اگر آن‌ها (نهروانی‌ها) بودند، امام این قدر داد و بیداد نمی‌کرد و این بعد از جریان نهروان بود؛ تمام مشکلاتی که حضرت پیدا کرد در سال آخر بعد از جریان نهروان بود.

سلطانی: سؤالی که در رابطه با همین موضوع مطرح می‌شود این که هیچ کدام از این مطالب چیزهایی نبود که حضرت پیش‌بینی نکند و نداند که البته همان مسأله شرط قبول خلافت و... همهٔ این‌ها را اذعان کرده اما چرا در واقع دوباره این مشکلات و مسایل بروز کرد آیا شرط را جدّی نگرفتند؟

صرامی: به این جریان در بحث تخاذل به اندازهٔ کافی پرداخته نشده جریانی که در عمل جلوی پایداری حکومت علوی را گرفت و این همان جریان خوارج بود که ادبار را عملاً محقق ساخت و الاّ کسانی مثل طلحه و زبیر در جنگ جمل تکلیفشان روشن شد، فرض کنید مردم مدینه درست بیعت نکردند ولی خللی ایجاد نشد اما جریان خوارج که خودشان بازوی حضرت علی(ع) به حساب می‌آمدند بحث عمیقی دارد که در عوامل تخاذل مطرح نشد.

ری‌شهری: بحث خوارج جداست.

صرامی: بحث خوارج جداست، اما در باب عوامل تخاذل آیا لازم است در موردش بحث بشود یا خیر؟

ری‌شهری: بله در این راستا و در این بحث قرار می‌گیرد.

مهریزی: عوامل عبارتند از: ۱. خیانت خواص ۲.عدالت در توزیع ۳.پرهیز از خشونت ۴. عوامل جانبی؛ سؤال این است که: زمانی که خوارج از همراهی حضرت سر باز زدند آیا این تأثیر عمده داشت؟ خوب بود این تحلیلهای کلی مورد توجه قرار می‌گرفت.

ری‌شهری: در سیاست نامه چند.عامل دیگر را پیدا کردم که از زبان خود حضرت بیان می‌شود: یکی مسألهٔ امر به معروف و نهی از منکر است که خود حضرت امیر المؤمنین(ع) آن را مطرح می‌کند که این مؤثر است که اگر امر به معروف و نهی از منکر نکردید اشرار بر شما مسلط می‌شوند و دعا هم اجابت نمی‌شود.

قاضی‌زاده: بحث دیگری که از زاویهٔ دیگر به علل تخاذل می‌پردازد مطلبی است تحت عنوان این که «السیاسة فی المدرستین» یا «السیاسة فی المدرسة العلویه» این جا فی الجمله ذکر شده که توزیع عادلانه بیت المال باعث پراکندگی مردم از اطراف حضرت بوده است. این سؤال اساسی مطرح است که آیا این شیوه‌ای که ادارهٔ حکومت بر اساس احکام و ارزش‌ها و عدم استفاده از روش‌های غیر شرعی باشد به طور کلی می‌تواند اصل قابل قبولی باشد و خود حضرت علی(ع) هم در طول دورانی که حکومت می‌کرده (یا قبل از آن) این طور بوده که بی کم و کاست در طریق ارزش‌های شرعی حرکت کنند و این طور نبوده که بخواهند مسایل اهمی را در نظر بگیرند؛ به خاطر این مسأله اهم لااقل سکوت بکنند یا به تعبیر خود حضرت عالی درجای دیگر که حضرت علی(ع) بعضی از اصلاحات را یک جا انجام ندادند و به تعبیر دیگری که مطرح می‌شود حفظ نظام از اوجب واجبات است این مطلب چگونه تحلیل می‌شود که ما بگوییم سیاست‌های علوی تماماً رعایت ارزش‌ها یا به تعبیری رعایت همهٔ احکام است. و ارتباطش با بحث تخاذل هم روشن است که می‌شود گفت: شاید اگر حضرت علی(ع) اندکی کوتاه می‌آمدند مردم هم همراه بودند، حکومت هم حفظ می‌شد به تعبیری اگر یک مقدار کندتر حرکت می‌کردند موفقیت بیشتری به همراه داشت.

ری‌شهری: حضرت در حکومت جدید باچند نوع اصلاحات‌مواجه‌بود. اصلاحاتی که زمینه‌داشت، اصلاحاتی که زمینه‌مردمی‌نداشت. امام که فرمودند حفظ‌نظام از اوجب واجبات‌است اگر چیزی‌معارض بانظام‌باشد باید کنار گذاشته‌شود این‌خیلی‌روشن است.

اصلاحات حضرت علی(ع) ۱. اصلاحاتی که باعث نارضایتی مردم می‌شد. ۲. اصلاحاتی که باعث نارضایتی مردم نمی‌شد. در بخش اصلاحات اداری، اقتصادی در حکومت عثمان به قدری مفاسد شیوع داشت که هر حرکت اصلاحی کاملاً قابل توجیه بود. و هیچ مشکلی را ایجاد نمی‌کرد اصلاحات اداری یا اقتصادی تنش داشت ولی تنشی نبود که تودهٔ مردم ناراضی باشند؛ با مردم‌داری منافات نداشت ولیکن در اصلاحات فرهنگی به گونه‌ای بود که زمینهٔ اجتماعی نداشت و حضرت می‌فرمود باید حکومت تثبیت بشود تا آن اصلاحات هم تدریجاً انجام شود آن جاهایی که زمینه داشت یک روز هم معطل نکردند با قاطعیت دنبالش را گرفتند و جلو رفتند ولی آن جاهایی که زمینه نداشت برای حفظ اساس حکومت گذشت می‌کردند حتی در مسألهٔ قضا که خیلی هم مهم بود آن جایی که وحدت امت اقتضاء می‌کرد می‌گویند قضاوت خلاف شرع انجام بشود؛ البته این جا دو مسأله مطرح می‌شود خدعه غیر از آن است ما می‌گوییم در جنگ دروغ گفتن و نیرنگ داشتن مطرح شده است و آن مسألهٔ دیگری است در این جا خدعه نیست مثلاً اگر از حضرت سؤالی می‌کردند پاسخشان را می‌دادند اما کاری به کار مردم نداشتند اما در جنگ این گونه نبود. حضرت رسول(ص) و حضرت امیر(ع) گفته‌اند که ما در جنگ خدعه می‌کنیم البته با دشمن اما با دوست خدعه نمی‌کنیم؛ با کسانی که با ما هستند صادقانه رفتار می‌کنیم.

مهریزی: الان این جور نتیجه گرفته می‌شود که حضرت در مسایل اقتصادی و اداری اقدام به اصلاحات کردند مخالفت توده‌ای هم در بر نداشت؛ در اصلاحات فرهنگی که بازتاب داشت؛ سختگیری نکردند و با یک نوع تسامح و تساهل حرکت کردند حالا بحث سر این است که شما خودتان عدالت در توزیع را از عوامل ادبار عمومی یا تنهایی حضرت ذکر کردید با این که طبق این تحلیل عدالت در توزیع نمی‌تواند باعث تنهایی بشود، ممکن است یک عدهٔ خواص متضرر شوند اما به نفع عموم مردم می‌شود چون فرض این است که در گذشته توزیع ناعادلانه بوده آن که محروم می‌شده است اکثریت و تودهٔ مردم بوده‌اند؛ الان اگر عدالت در توزیع رعایت بشود اکثریت بهره‌مند می‌شوند علیهذا این نمی‌تواند یک عاملی برای عدم اقبال عموم مردم باشد (برای خواص آری)

اما برای عموم مایهٔ خوشحالی است حالا می‌شود عدالت در توزیع را هم جزء عوامل تنها شدن امام(ع) بیاوریم یا نه؟

ری‌شهری: ما عدالت در توزیع را فرع خیانت خواص قرار داده‌ایم یعنی در واقع عدالت در توزیع ذکر خاص بعد از عام است؛ زیر مجموعهٔ خیانت خواص است در این جا نمونه‌هایی هم که آوردیم همین است که: «شَکیٰ علیٌ اِلی الاشتر فِرار النّاس اِلی معاویة...» وقتی خواص این جور فرار می‌کنند، عوام دنباله رو آنها هستند چون جامعه یک جامعهٔ قبیله‌ای است.

صرامی: جواب دیگری که می‌شود داد این است که امروزه مردم به شکل رأی دادن در حکومت دخالت دارند و عدم عدالت در توزیع، ادبار آنها را در چارچوب انتخابات نشان می‌دهد. بالفرض اگر عدالت در توزیع در جامعهٔ کنونی باشد مردم (اکثریت) اقبال خودشان را در لوای انتخابات یا تظاهرات نشان می‌دهند یا با شیوه‌هایی که باعث تحکیم نظام در حال حاضر می‌شود. ولی آن زمان این جور نبوده که عدالت در توزیع در ادبار مردم تأثیر مستقیم بگذارد چون تصمیم‌گیری‌ها به عهدهٔ یک سری رؤسای قبایل و... بوده که آنها تصمیم می‌گرفتند و این عدالت در توزیع تأثیری بر اشخاصی که زیر نظر رؤسای قبایل بوده‌اند نداشته است.

ری شهری: حضرت می‌فرمایند معاویه بدون این که به شما پولی بدهد بُه حرفش گوش می‌کنید اما من به شما پول هم می‌دهم لکن گوش به حرفم نمی‌دهید.

حالا دلیل چه بود؟ یکی مسألهٔ قبیله بود دیگری مسألهٔ زور و خشونت بود که به وسیلهٔ عوامل معاویه اعمال می‌شد که بر این‌ها اثر داشت از این جهت است که عدالت در توزیع در شرایط فعلی نتیجه‌ای می‌دهد که آن زمان نداد.

مبلّغی: اگر ما بیش‌تر دقت کنیم تحولاتی را در جامعه آن زمان می‌بینیم که مبنای قبیله‌ای ندارد از آن جمله پیدایش خوارج در حالی که در یک جامعهٔ بزرگ مدنی اگر خط دهندهٔ اصلی رؤسای قبایل بودند باید تحولات دیگری را شاهد می‌بودیم اگر ما قبیله را مبنای تحلیل قرار دهیم می‌شود گفت که اصل هجوم به عثمان هم بیش از آنچه که خواستگاه اجتماعی داشته باشد نقش رؤسای قبایل را پشت سر داشته؛ یعنی رؤسای

قبائل دیدند اگر بخواهند عثمان را کنار بگذارند باید از فرصت‌های آن روز که یکی از آن‌ها مشکل عدالت و دیگری قبیله گرایی حاد عثمان بود باید استفاده کنند طبعاً همان قبایل هم علیه امام علی(ع) بسیج شدند ولی می‌بینیم که این تحلیل با یک مشکل و چالش مواجه است و آن این است که در جامعهٔ آن روزی یک سری تحولات فکری و عقیدتی که اصلاً از سنخ قبیله گرایی نیست، بروز و ظهور پیدا می‌کند که نمی‌تواند آن مبنا را تأیید نماید این را چگونه می‌شود جواب داد؟

ری‌شهری: تحلیل خوارج با همهٔ این موارد فرق دارد؛ جریان خوارج با جریان قاسطین و جریان ناکثین فرق دارد این‌ها اساساً جریان قبیله‌ای نبودند، بلکه افرادی بودند که تحت عنوان قاریان مطرح بودند و به تدریج یک جریان فرهنگی را به وجود آوردند؛ خوارج نه جریان قبیله‌ای بود نه جریان سیاسی. یک عده‌ای بودند که عُمَر هم روی آن‌ها سرمایه گذاری کرده بود؛ سربازهایی بودند که در پادگان کوفه که اجازه نمی‌داد با صحابه هم تماس برقرار کنند؛ بیش‌تر وقتشان با قرآن صرف می‌شد و با تقویت یک سلسلهٔ خصائص روحی که داشتند، خودشان را بالاتر پنداشته و گل سرسبد جامعهٔ اسلامی آن روز می‌دانستند.

و این حق را به خویش می‌دادند که هر آنچه را می‌خواهند به دست آورند بعد از آن که در جنگ صفین به قدرت بیشتری رسیدند اندک اندک به یک جریان سیاسی تبدیل شدند اما نه یک جریان سیاسی که بتواند وحدت رویه‌ای را ایجاد کند و یا تصمیم منطقی سیاسی بگیرد بلکه یک سری احساسات بود که به یک سری خُلقیاتی آمیخته شده بود در همان موقع هم شکست خوردند بعد هم شکست خوردند و اصلاً به جایی نرسیدند لذا به نظر من خوارج را باید از این مسأله جدا کرد؛ مسألهٔ دیگر این که هیچ کدام از عللی که ذکر کردیم به تنهایی نمی‌تواند علت باشند؛ اگر می‌گوییم عدالت در توزیع و یا اگر می‌گوییم قبیله گرایی و... اینها همه را که کنار هم بگذاریم حاصلش این می‌شود که زمینه‌ای برای تداوم حکومت امیر المؤمنین وجود نداشته، هیچ کدام از این‌ها نمی‌توانند علت تامه باشند.

مبلّغی: پس به یک معنا نقش قبیله را می‌توانیم کم اهمیت بشماریم به این صورت که

جامعه در مدار تصمیمات قبیله‌ای نبوده؛ چون بزرگترین تحولاتی که در آن زمان رخ می‌دهد با شاخص تصمیمات قبیله‌ای سازگار نیست بنابراین نقش قبیله را می‌توان ضعیف شده پنداشت.

ری‌شهری: وقتی می‌گوییم هر کدام به طور جداگانه علت تامه نیستند همین است؛ همگی این عوامل را که کنار هم بگذاریم، کامل می‌شود.

قاضی‌زاده: در بحث هدف و وسیله شما فرمودید که حضرت از مکر و غدر استفاده نمی‌کردند ولی اگر در عرصهٔ حکومت زمینه‌هایی بوده که می‌توانسته دولت اسلامی را به پیش برد و مصداق غدر و مکر و این‌ها نبوده اشکالی نداشته که در هنگام تزاحم از آن استفاده کنند؛ از آن طرف این عواملی که ذکر کردیم از جمله عدالت در توزیع یکی از عوامل دوری مردم و سراشیبی دولت علوی بوده که حتی در زمان امام حسن(ع) هم چیزی پایدار نبود. در این عوامل دو الی سه مورد از آنها به فعل حضرت بر می‌گردد یعنی حضرت علی(ع) عدالت در توزیع انجام دادند که این سبب شد مردم کناره‌گیری کنند یا این که حضرت علی(ع) چون که نمی‌خواستند به زور متوسل بشوند... .

ری‌شهری: حضرت از زور استفاده میکردند اما از ابزار نامشروع استفاده نمی‌کردند پس خشونت که امروز مطرح است، استفاده غیر قانونی از زور و قوه است که محکوم است اما در اعمال زور طبق قانون و شرع می‌شود پیش رفت و عمل کرد.

قاضی‌زاده: البته باید ببینیم که آیا خشونت مصداقی از غدر و مکر است یا نه؟ شاید بگویند برای حفظ حکومت اعمال خشونت اشکال ندارد یا مردم نظراتی داشتند و حضرت نظر دیگری داشتند آیا نمی‌شد در آن بخش‌هایی که مربوط به فعل حضرت است، یک مقدار کوتاه بیایند و دولت اسلامی را پایداری بیشتری ببخشند آیا این مطلب امکانش نبوده.

شاید کسی بگوید امام(ع) راهی نداشت جز این که عدالت در توزیع را انجام بدهند یا راهی نداشتند به این که ارادت آنها را با هدایت جمع کنند؛ اگر این طور باشد سؤالی نیست ولی اگر حضرت می‌توانستند با بعضی از مسامحه‌ها یا بعضی از کندی در اصلاحات (کما این که در بعضی عرصه‌ها بوده) این‌ها را پیش ببرند آن وقت این سؤال

مطرح می‌شود که چگونه می‌توان این دو شیوهٔ حضرت را با هم آشتی داد با توجه به این که ما می‌گوییم در عرصهٔ ادارهٔ حکومت ایشان می‌توانستند از ابزارهای مختلفی که غدر و مکر نباشد، استفاده کنند کما این که بعضی از قضات را گذاشتند بعضی را برکنار کردند؛ چرا گونه‌ای عمل نکردند که دولت استمرار بیشتری داشته باشد.

ری‌شهری: عدالت در توزیع به توضیح بیشتری نیازمند است؛ ما می‌گوییم سیاست‌های علوی همان سیاست‌های پیامبر(ص) است در مورد پیامبر اکرم(ص) عدالت در توزیع به این معنا که ما الآن مطرح می‌کنیم نبوده و یکی از اشکال‌هایی که منافقان به پیامبراکرم(ص) می‌گرفتند این بود که چرا به بعضی‌ها بیشتر پول می‌دهد؟ پیامبر می‌فرمود: من به بعضی بیشتر پول می‌دهم که ایمانش را حفظ کنم در واقع می‌فرمودند: من تو را بیشتر از او دوست دارم ولیکن به او پول بیشتری می‌دهم چون اگر بیشتر ندهم از دست می‌رود. یکی از چیزهایی که مطرح است و در قرآن هم آمده، سهم «مؤلفة قلوبهم» است. این عدالت در توزیع به دو گونه است:

۱ ـ عدالت در توزیع به عنوان یک سیاست حکومتی مطرح می‌شود در این مورد تقسیم بیت المال به عنوان سیاست حکومتی برای اجرای عدالت در نظر گرفته می‌شود.

۲ ـ موارد خاصی که می‌شود به عللی به افرادی، وجوه بیشتری اختصاص داد.

به نظر من امیر المؤمنین(ع) می‌خواستند این کار را بکنند که حضور بعضی از آنان تضمین کنند البته در یک سیاست کلی نمی‌شود چنین کرد اما در یک موارد خاصی برای افراد خاصی در نظر می‌گرفته‌اند اما این که به عنوان یک سیاست عام در نظر گرفته شود با اصول سیاست علوی تضاد پیدا می‌کند. مخصوصاً قضیهٔ اصلاحات اداری و اقتصادی که مسامحه در آن نه تنها مسأله را حل نمی‌کرد بلکه اساس حکومت علوی را هم خدشه‌دار می‌کرد یعنی یک سری افرادی راکه واقعاً وفادار بودند و قوام حکومت علوی هم به این‌ها بود از صحنه خارج می‌کرد این‌ها هم می‌رفتند؛ اگر حضرت یک سلسله کارهایی راکه در آنجا آمده و به ایشان ایراد می‌گیرند انجام نمی‌دادند این جا دیگر تکلیف حکومت یکسره می‌شد؛ به تعبیر دیگر آن قدر برای حفظ نظام، خلاف شرع می‌کرد که دیگر چیزی از نظام باقی نمی‌ماند.

صرامی: جمعی از یاران وفادار و مخلص امام(ع) به ایشان پیشنهاد کردند که سهم آنان را به این افراد فتنه گر بدهند، تا فتنه خاموش شود. این را چگونه پاسخ می‌دهید؟

ری‌شهری: مطلب این نبود که ایشان سهم دیگران را به آن افراد بدهند بلکه می‌گفتند از بیت المال بدهید. اگر حضرت می‌خواستند به همه پول بدهند و به گردن کلفت‌ها هم بیشتر بدهند، این همان حکومت عثمان بود و دیگر فرقی نمی‌کرد. به تعبیر بهتر حضرت از نظر فرهنگی که دستش بسته است از نظر اقتصادی و اداری هم اگر کاری نکند نمیتواند داعیه تحول و تکامل داشته باشد.

مبلّغی: مطلب دیگری که مطرح است تحلیلی است که شما فرمودید، از اقبال شروع می‌شود در میانه راه به تخاذل می‌رسد و سرانجام به ادبار می‌انجامد. در این جا دو نوع نگاه یا دو نوع تحلیل وجود دارد: از یک نگاه از بالا که امیر المؤمنین(ع) را چنان می‌بینم که دارای اهدافی بلند و جامع و کامل هستند که همین طور هم هست. و در نگاه دوم (در واقع نگاه خودمان را به ایشان تحمیل می‌کنیم)، این که ایشان در حقیقت می‌خواستند در زمانی کوتاه همهٔ آن چه را که به آن معتقد هستند پیاده کنند دیدگاه دیگر از حداقل به حداکثر رسیدن است، در واقع قدرت رهبری این است که همه نیروها را بسیج کند، از فرصت‌ها استفاده کند و در نتیجه از حداقل‌ها به حداکثرها برسد. تاریخ نشان داده که جامعهٔ آن روز جامعه‌ای آماده و مستعد بوده است یعنی اشخاص مختلفی به رهبری رسیدند و توانستند نیروهایی را بسیج و تحولاتی را ایجاد کنند. امیر المؤمنین(ع) چرا این فاکتور را مورد توجه قرار ندادند؟ چرا نیروها را بسیج نکردند؟ چرا از حداقل‌ها به سوی حداکثرها گام بر نداشتند؛ بلکه هر روز که می‌گذشت زمینه‌های ادبار بیشتر فراهم می‌شد؟ در ارتباط با این سؤال، سؤال دیگری مطرح است که تخاذل همان طور که از خود لغت بر می‌آید یک فرایند توده‌ای است نه این که در میان جمعی محدود باشد؛ تخاذل یک حالت اجتماعی هست که سر تا سر جامعه را فرا می‌گیرد؛ البته می‌توانیم بگوییم در ابتدا گروهی اندک آغازگرند؛ ولی سؤال این است که چرا امیر المؤمنین(ع) از نیروی عوام استفاده نکردند چرا به درون آن عوام نفوذ نکردند تا سیاست‌های تخاذلی نشأت گرفته از رؤسا را مهار کنند؟ این سؤال اصلی است حال نمی‌دانم این مطلب

چگونه با تحلیل ادبار و اقبال سازگار است یعنی حضرت بهترین زمینه‌ها را هم دارند به گزینه‌ای که به ایشان اقبال می‌شود (ولو اقبال صوری است). آیا این بدان معناست که اصلاً استفاده از شرایط سیاسی در حکومت‌های اسلامی دقیق روا نیست باید در تمام موارد صادق باشیم از طرفی وقتی خود حضرت علی(ع) می‌فرمایند که: «بیشتر مردم مکر را زیرکی می‌بینند» چرا در چنین شرایطی حضرت بر صداقت پای می‌فشارد البته در جامعه‌ای که همگان یا اکثریت جامعه به صداقت توجه دارند رفتار صادقانه درست است. جامعهٔ ناصادق را نمی‌توان به طور کامل با معیارهای صادقانه اداره کرد. مگر این که بگوییم حضرت می‌خواستند خط خودشان را در تاریخ نشان بدهند نه این که بخواهند آن جامعه را اداره کنند؟

ری‌شهری: شما فرمودید جامعهٔ آن روز آماده و مستعد بود. جامعه برای چه آماده و مستعد بود؟ آیا جامعه واقعاً برای حکومت ایشان آمادگی داشت. البته آماده بود اما برای چه؟ برای این که یک حکومتی بیاید مشکلات اقتصادی مردم را حل کند و مشکل باندبازی عثمان را حل کند، بله. یعنی اگر به جای امیر المؤمنین علی(ع) عمر دیگری می‌آمد و حکومت میکرد حکومتش با موفقیت همراه بود مشکلی هم پیدا نمی‌کرد ولی زمینه برای حکومت مولا علی(ع) فراهم نبود.

مبلّغی: پس نقش رهبری چه می‌شود؟ چون اگر بنا باشد همه از اول کمال داشته باشند و یک آرمان خاصی را بخواهند که چندان دشوار و مهم نیست ما می‌گوییم رهبر کسی است که از حداقل‌ها به حداکثرها می‌رسد؛ حداقلش عدالت خواهی اقتصادی بود که زمینهٔ آن فراهم بود؛ مردم هم آن قدر رشد داشتند که دیگر خواهان قبیله گرایی نبودند و در پی نفی این شیوه بودند. می‌بینیم بدترین یا سخت‌ترین افکار کلامی در همین شرایط در کوفه پدیدار می‌شود. پس معلوم می‌شود مردم آمادهٔ یک فکرند، آمادهٔ یک اندیشه هستند مگر این که بگوییم. حضرت علی(ع) می‌خواستند اندیشهٔ شیعه گری را جهت بدهند و تمام نیرو را به آن سمت سوق داده‌اند.

ری‌شهری: اصلاً این گونه نبوده، حضرت اگر می‌خواستند شیعه گری را رواج بدهند و شیعه تربیت کنند جور دیگر عمل می‌کردند؛ ما اصلاً سخنرانی یا هیچ گونه حرکتی

نداریم که براساس آن بگوییم حضرت تنها هدفشان این بوده که فقط شیعه تربیت کنند؛ حضرت می‌خواستند عامهٔ مردم را هدایت کنند.

مبلّغی: ایشان در هر حال امام شیعه بودند.

ری‌شهری: مگر حضرت در آن زمان به چه مقدار توانستند شیعه تربیت کنند؟

مبلّغی: منظور من چهره‌ای است که از خودشان به عنوان امام الشیعه بر جای گذاشتند که بر اساس ایشان شیعه گری رواج پیدا کرد؛ در واقع ایشان خیلی از چیزها از جمله نظام را فدا کردند، نظام را از دست دادند خیلی از فرصت‌ها را که یک رهبری می‌تواند از آن بهره‌گیری کند کنار گذاشتند، صرفاً برای این که بین خودشان و دیگران مرز ایجاد کنند.

ری‌شهری: حضرت چه کار کردند که مرز ایجاد کردند؟

مبلّغی: تعبیرهایی از امام هست که نشان می‌دهد نگاهشان به آینده معطوف بوده است نه به جامعهٔ آن روز یعنی اگر می‌آمدند و مانند سایرین کارها را انجام می‌دادند، چهرهٔ علوی آن گونه که در تاریخ منعکس شده، مشخص نمی‌شد و مرزها در هم می‌آمیخت حق و باطل به گونه‌ای که خلیفهٔ اول می‌خواست شکل می‌گرفت و ما دیگر چیزی به نام شیعه نداشتیم. در جنگ جمل می‌گویند که به صراحت برای حفظ شیعه و این که شیعه را از میان بر ندارند مصالح آن روز را از دست می‌دهند و می‌گذارد جملی‌ها جان سالم به در ببرند و کشتار بعد از جنگ انجام نگیرد صرفاً به خاطر مصلحتی که در آینده واقع خواهد شد و چون حضرت به مصلحت برتر که آیندهٔ اسلام باشد بیشتر می‌اندیشیده. (مصالح آن زمان را هم نادیده نگرفته به مصالح آینده بیشتر اهمیت می‌داده و به جای این که فقط به مصالح آن روز توجه بکند به ظرف تاریخی توجه می‌کرده وگرنه باید بگوییم که امیر المؤمنین(ع) که قدرت رهبری او بیش از هر کس دیگری است و می‌تواند درحد [illegible] از این توان استفادهکنند، از این قدرت استفادهٔ وافی و کافی را نکرده‌اند چون هر کس را در تاریخ ما می‌بینیم توانسته حرکتی را ایجاد کند ولی حضرت حرکتی را در آن ظرف زمانی ایجاد نکرده‌اند. البته در امتداد تاریخ همهٔ آن حرکت‌ها تحت الشعاع قرار گرفته‌اند. حرکت حضرت علی(ع) یک حرکت متعالی بوده است.

ری‌شهری: حضرت همه تلاش خود را کرد و همهٔ ظرافت‌هایی را که باید رعایت

بشود از کوچک‌ترین ظرافت‌ها مرام داری گرفته تا بزرگترین سیاست‌های حکومتی به کار برد؛ در عین حال موفق نشد. به نظر من علت آن (و یا عمدهٔ علتش) نبودن زمینهٔ اجتماعی برای حکومت ارزش‌ها بر جامعه است و تا وقتی هم که امام زمان(عج) ظهور نکنند، زمینهٔ اجتماعی فراهم نمی‌شود. در واقع زمینهٔ اجتماعی زمانی فراهم می‌شود که امام زمان ظهور کنند. امام صادق(ع) در فلسفهٔ غیبت امام عصر(عج) می‌فرمایند: «لا یقومُ القائم حَتّی لایَبقَی صنفٌ مِنَ النّاس اِلّا وَقَد ولّیَ علی النّاس حتّی لا یقول قائلٌ لو انّا ولینا لعدلنا». اگر زمینهٔ اجتماعی برای حاکمیت ارزش‌های الهی در جامعه نباشد، رهبری نمی‌تواند نقش مثبت خود را ایفا نماید رهبری در صورتی می‌تواند نقش‌آفرین باشد که زمینه برای رسیدن به جامعهٔ اسلامی وجود داشته باشد حالا چطور و چگونه جامعه باید برای ظهور آقا امام زمان(عج) فراهم شود؟ کی و چگونه باید این کار ر انجام بدهد؟ ما چه وظیفه‌ای داریم و کسانی که منتظر چنین حکومتی هستند چه وظایفی دارند، این بحث دیگری است.

اما سبب اصلی ناکامی حضرت علی(ع) در حکومت همین بوده که زمینه برای حکومت ایشان فراهم نبوده بعد هم تا زمانی که زمینه وجود نداشته باشد این حکومت اسلامی تحقق پیدا نخواهد کرد و امام خمینی(ره) هم که توانستند نشانگر طلیعه‌ای از آن حکومت باشند می‌فرمایند که مردم ما خیلی فهیم هستند و از مردم آن زمان خیلی بهترند، شاید زمینه برای ظهور امام زمان(عج) در حال شکل‌گرفتن باشد.