



مشروعیت، پیامد کلامی انگاری امامت

ابوالفضل خراسانی *

چکیده

اصل امامت که از اصول بی‌بدیل شیعه است و در ادامه نبوت و از مسائل علم کلام شمرده می‌شود، نشان از خاستگاه کلامی سیاست دارد. فلسفه امامت که روشنگر نظام اجتماعی اسلام و توجه آن به ابعاد وجودی انسان و سعادت حقیقی بشر در دنیا و آخرت و بیانگر حکمت جهانی بودن اسلام است، به طور مستقیم با سرنوشت حکومت‌ها، مشروعیت و جایگاه مذهبی - سیاسی آنها گره خورده است و این امر حاکی از ظهور سیاست در علم کلام است که می‌توان از آن به کلام سیاسی تعبیر کرد. امامت، تداوم پیوند دین و سیاست و تحقق حاکمیت خدا در زمین و مشروعیت خلافت انسان است. حکومت دینی، قائم به امام است و اطاعت از امام نیز حتمیت و ضرورت می‌یابد تا زعامت سیاسی امام در جامعه تحقق یابد؛ هرچند پذیرش این زعامت از طرف مردم تأثیری در ماهیت امامت و مرجعیت دینی امام که منصوص از طرف خداوند است ندارد؛ زیرا مشروعیت امام به نصب از سوی خداوند است و شرط این مشروعیت، عصمت است تا غرض از نصب امام که اطاعت و انقیاد کامل است، حاصل شود. از این رو امامت، از زنده‌ترین بحث‌های کلامی است که در هر عصر و زمانی با رویکردها و پیامدهای مختلف مواجه بوده است. تبیین جایگاه امامت در علم کلام، در شناسایی این پیامدها سهم بسزایی دارد.

کلید واژه‌ها: امامت، علم کلام، کلام سیاسی، سیاست، فلسفه سیاسی، نظام سیاسی اسلام.



مقدمه و طرح مسئله

امامت از مهم‌ترین و شاید نخستین مسائلی است که در کلام اسلامی مطرح و اختلافات و نزاع‌های مختلفی پیرامون آن ایجاد شده و تا کنون نیز باقی است. امامت اصلی است که موافقت یا مخالفت با آن در اندیشه‌های سیاسی فرقه‌های گوناگون اسلامی، مهم قلمداد می‌شود. رویکرد امامیه با رویکرد اهل سنت در این باره فرق دارد و در نتیجه ماهیت این دو مذهب نیز متفاوت است. امامیه، امامت را از اصول دین و در قلمرو علم کلام می‌داند؛ ولی بیشتر فرقه‌های اهل سنت آن را در ردیف فروع دین و جزء علم فقه شمرده‌اند، گرچه در کلام نیز درباره آن بحث کرده‌اند.

بدین منظور این پژوهش در پی تبیین جایگاه کلامی امامت و بازتاب و پیامد این رویکرد در ابعاد مختلف، از جمله مشروعیت قدرت و اقتدار سیاسی است. ضرورت پرداختن به این موضوع در این برهه از زمان، بر کسی پوشیده نیست؛ زیرا بحث مشروعیت حکومت‌ها از مسائل بسیار مهم و دغدغه همه اندیشمندان و دانشمندان علوم انسانی، به ویژه در فلسفه، علوم اجتماعی و فلسفه سیاسی است. امامت، در رویکرد کلامی امامیه بهترین توجیه و تبیین را از مشروعیت ارائه کرده است؛ تا جایی که از این حقیقت می‌توان به ظهور و پیدایش سیاست در کلام نام برد و مهم‌ترین بازتاب سیاسی بحث امامت را همین مشروعیت حاکمیت و قدرت و اقتدار دانست. بنابراین جایگاه‌شناسی بحث امامت - به عنوان بستر زایش و رویش سیاست در علم کلام - از اهمیت خاص برخوردار است؛ زیرا امامت به عنوان اصلی از اصول دین مشروعیت حکومت را تضمین می‌کند و این به معنای تولد سیاست در متن کلام است و این سیاست مبتنی بر کلام را می‌توان کلام سیاسی نامید.

کلام سیاسی اصطلاحی است که به تازگی رواج پیدا کرده و مانند سایر اصطلاحات، موافقان و مخالفانی نیز دارد. مراد ما از کلام سیاسی، همان علم سیاست است که از متن کلام برمی‌خیزد؛ یعنی سیاست نشأت گرفته از علم کلام؛ نه کلامی که در حاشیه سیاست نشسته است، و از آنجا که علم کلام به فعل الهی می‌پردازد و بخشی از فعل الهی به حیطة سیاست تعلق می‌گیرد، «کلام سیاسی» نیز شکل می‌گیرد و برخی از مسائل کلامی از جمله امامت، بیان‌کننده علم سیاست هستند. پس کلام سیاسی، سیاستی است که از متن علم کلام بیرون می‌آید و بر این اساس، سیاست، در خود کلام شکل می‌گیرد و این سیاست نیز

فعل الهی است. در این صورت سیاست عین شریعت و شریعت نیز عین سیاست است. باید توجه داشت که واژه «کلام» اصطلاحی اسلامی است و نمی‌توان آن را معادل theology در الهیات مسیحی دانست. (ر.ک: کلام جدید در گذر اندیشه‌ها، تهران، مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر ۱۳۷۸) در نتیجه نمی‌توان کلام سیاسی را با political theology و الهیات سیاسی غرب یکسان شمرد.

هرچند اصطلاح کلام سیاسی نوظهور است، طرح مسائلی سیاسی در کلام قدمتی به درازای عمر کلام دارد و از آنجا که پیامبر اسلام علاوه بر مأموریت ابلاغ وحی و پیام الهی، مأمور ایجاد و تشکیل حکومت نیز بوده است و به آن نیز عمل کرده است. حضرت محمد ﷺ به عنوان رهبر امت نوپای اسلامی، علایق مذهبی را با مقتضیات سیاست (حکومت) آمیخت و زمینه شکل‌گیری نظام اسلامی را فراهم کرد.

توجه متکلمان امامیه به بحث امامت و ابعاد آن در حوزه کلام سیاسی، از برجستگی خاصی برخوردار است؛ تا جایی که می‌توان ادعا کرد فارابی که از برجسته‌ترین فیلسوفان سیاسی به شمار می‌آید، آرای سیاسی خود را از میان مباحث کلامی صید کرده است. در مسئله امامت، اساسی‌ترین مبحث، این است که امامت جزء اصول دین است یا در شمار فروع دین. در صورت نخست، می‌توان از پیدایی و ظهور سیاست در کلام و به تعبیر دیگر کلام سیاسی دم زد؛ زیرا همان‌گونه که قلمرو علم کلام اصول دین است، کلام سیاسی نیز بیانگر سیاست برگرفته از کلام است. مراد ما نیز از کلام سیاسی، حوزه اندیشه سیاسی اسلامی است.

اندیشه سیاسی، به صورت‌های دیگری نیز بروز کرده است. قدیمی‌ترین صورت آن، کلام سیاسی است که توجیه و تفسیری کلامی از سیاست ارائه می‌کند. اندیشه سیاسی برآمده از وادهای هند، اوستا، اسلام یا مسیحیت، همه کلام سیاسی‌اند. (فلسفه سیاسی چیست؟، ص ۳) کلام سیاسی به دلیل خصلت اعتقادی خود و ارتباط آن با آموزه‌های ایمانی، حضور چشم‌گیری در عرصه اجتماعی و زندگی روزمره مردم داشته است؛ به طور مثال می‌توان به حجم گسترده متون مربوط به مسئله امامت در جوامع شیعی اشاره کرد که به عرصه سیاسی نیز مربوط می‌شدند و فقط تا وقتی که ضرورت امامت معصوم را ثابت می‌کردند، مورد اهتمام و توجه بوده است. («نسبت کلام سیاسی و فلسفه سیاسی»، فصلنامه علوم سیاسی، سال ششم شماره ۲۲، ص ۱۹۳)



مهمترین کارکرد کلام سیاسی، تبیین نظام سیاسی مطلوب است. از مسائل کلام سیاسی، مجموعه مباحثی است که به ساختار نظام سیاسی مطلوب برمی‌گردد. تحلیل ابعاد مختلف نظام سیاسی مطلوب و مسائل مربوط به آن، از این قبیل است. در کلام سیاسی شیعی، نظام سیاسی امامت نظام مطلوب معرفی می‌شود. (همان، ص ۱۹۲) شناسایی جایگاه امامت در تبیین این نظام سیاسی، اثربخش است.

امامت منصوب و امامت انتخابی

امامت در تفکر امامیه از مسائل کلامی است، نه فقهی و جزء اصول به شمار می‌آید، نه فروع. گروهی مانند خوارج و اصم، نصب امام و زعیم جامعه را واجب نمی‌دانند، و گروهی واجب می‌دانند، اما بر مردم، نه بر خداوند؛ مانند اشاعره که نصب امام را بر مردم واجب می‌دانند به دلیل نقلی، نه عقلی. گروهی نیز (مانند معتزله) نصب آن را بر مردم واجب می‌دانند به دلیل عقلی. روشن است که چیزی که بر مردم واجب باشد، حکم فقهی و فرعی است؛ گرچه دلیل وجوب آن عقل باشد. از این‌رو مسئله امامت نزد گروه‌های یادشده، یک فرع فقهی است، نه اصل کلامی و یک مسئله عملی است، نه اعتقادی. اما امامیه، معتقد است که نصب امام، فقط بر خداوند واجب است و چون معنای وجوب چیزی بر خدا، ضرورت هستی و تحقق قطعی آن است، به علم هستی‌شناسی ارتباط پیدا می‌کند؛ یعنی فلسفه و کلام، نه فقه. اصل امامت به دلیل اینکه به افعال الهی مرتبط است و از این جهت در ردیف هستی خداوند و صفات ثبوتیه ذات اقدس الهی قرار می‌گیرد، یک امر اعتقادی است و از اصول عقاید امامیه به شمار می‌آید، نه از فروع دین. البته بر اساس ترتب و استناد باید‌ها بر هست‌ها، هم تکلیف فقهی امام منصوب معین می‌شود و هم وظیفه فقهی امت؛ با این استدلال: فلان شخص امام است، و هر امامی باید رهبری جامعه را بر عهده بگیرد، پس فلان شخص باید رهبری امت را عهده‌دار شود. نیز استدلال می‌شود: فلان شخص امام است، و اطاعت هر امام منصوبی بر امت واجب است، پس اطاعت فلان شخص بر امت واجب است. (ر.ک: پیرامون وحی و رهبری، ص ۱۴۱)

بنابراین آنچه به ذات اقدس الهی، صفات و افعال او مربوط می‌شود، اصول دین یا مذهب و تعیین حدود و ثغور افعال الهی در قلمرو علم کلام است و اموری که به اعمال و تکالیف انسان بازمی‌گردد، فروع دین و در شمار سایر احکام تکلیفی انسان قرار می‌گیرد.

از نظر شیعه، امامت بدنه نبوت و استمرار آن است و اصلی از اصول دین است و بدون آن، تحقق اسلام واقعی در جامعه ممکن نیست. بدین رو جدایی دین از امامت، منجر به جدایی دین از سیاست می‌شود. اگر امامت را از اصول دین خارج کنیم، در واقع به اندیشه جدایی دین از سیاست کمک کرده‌ایم. حدیث «ثقلین» مؤید این مطلب است.

«قرآن و عترت، اسلام و امت، دین و سیاست، چنان به هم آمیخته‌اند که تفکیک آنها ممکن نیست. اگر اسلام از امامت جدا شود در واقع از خود جدا شده است. دین منهای سیاست، دین منهای دین است.» (رهبری در اسلام، ص ۱۳۵)

مرحوم مظفر می‌گوید: «بر این باوریم که امامت، اصلی از اصول دین است و ایمان جز به آن تحقق پیدا نمی‌کند.» (عقاید الامامیه، ص ۷۳)

اهل سنت، قبل از اینکه امام را از صحنه خارج کنند، امامت را از کلام به فقه کشاندند. اشاعره چون معتقد به اراده جزافیه بوده و منکر حسن و قبح عقلی‌اند، صدور هیچ کاری را از خداوند لازم و ضروری نمی‌دانند. نتیجه این تفکر، عدم لزوم تعیین امام بر خداوند است و اشاعره با دلایل نقلی و جوب تعیین امام را بر مردم اثبات می‌کنند؛ یعنی امامت فعل انسان است نه خداوند؛ بنابراین یک مسئله فقهی است. معتزله نیز قائل به جوب امام از ناحیه خداوند نیستند؛ اما ضرورت و جوب تعیین امام را بر مردم از طریق جوب مقدمه واجب با دلیل عقلی اثبات می‌کنند. در هر صورت نتیجه این دو تفکر، خروج مسئله امامت از حوزه مسائل کلامی و انحصار آن در زمره مباحث فقهی است. لذا اهل سنت، امامت را از فروع دین شمرده‌اند. (ولایت فقیه (رهبری در اسلام)، ص ۱۴۳)

برای نمونه برخی سخنان دانشمندان اهل سنت را در اینجا می‌آوریم:

ابن خلدون می‌گوید: «آخرین سخن در مورد امامت این است که امامت، رعایت مصلحت اجتماع و اجماع امت است و از مسائل اعتقادی نیست.» (مقدمه، ص ۴۵۶)

از نظر غزالی نیز امامت چندان مهم نیست که از مسائل عقلی به شمار رود؛ بلکه مسئله‌ای فقهی است که تعصب‌هایی را برانگیخته است. (الاقتصاد فی الاعتقاد، ص ۲۳۴)

تفتازانی نیز امامت را از فروع دین شمرده، از احکام عملیه می‌داند نه اعتقادی: «امامت ریاست عامه است در احکام عملی و مربوط به فروع دین است.» (شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۳۲)

آمدی در این باره چنین می‌گوید: «امامت از اصول دین نیست؛ بلکه از مسائل لازم نیز به شمار نمی‌رود، به گونه‌ای که مکلف نتواند از آن اعراض کند یا به آن علم پیدا نکند؛



بلکه دوری از بحث امامت بهتر از پرداختن به آن است.» (غایة المرام فی العلم الکلام، ص ۳۶۳)
میر سید شریف، از علمای بزرگ اهل سنت نیز امامت را از فروع دین می‌داند که مربوط به افعال مکلفین است و محور سخن این است که آیا نصب امام عقلا و شرعا واجب است، یا فقط وجوب شرعی دارد؟ (شرح مواقف، ج ۸، ص ۳۴۴)

احمد امین مصری، امامت را یک مسئله سیاسی محض دانسته است که سیاستمداران جامعه اسلامی با توجه به مصالح عمومی درباره آن تصمیم می‌گیرند. نامبرده، اختلاف مهاجر و انصار را درباره خلافت، دلیل روشنی برای عدم صدور نص بر امامت از جانب رسول اکرم ﷺ می‌داند. (ضحی الاسلام، ج ۳، ص ۴)

علت اینکه اهل سنت امامت را از مسائل فقهی و جزء فروع می‌شمارند، آن است که آنان لزوم عصمت امام را باور نداشته، او را همانند رهبران عادی می‌دانند که منصب خویش را از رأی مردم به دست می‌آورد، نه از نصب الهی. از این رو آن را از اصول ندانسته، در فقه از امامت گفتگو می‌کنند و اگر در علم کلام از امامت سخن می‌گویند، برای نفی کلامی بودن آن است. آنان عرش امامت الهی را به فرش خلافت بشری تنزل دادند و خلافت را فقط مدیریت مادی جامعه پنداشتند و از امام و امامت به خلیفه و خلافت تعبیر کردند. به زعم ایشان، خلیفه رسول الله را زیر سقف سقیفه بنی ساعده هم می‌توان برگزید و ضرورتی در نصب و تعیین الهی در غدیر و مانند آن نیست.

اساس امامت در امامیه

در اعتقاد امامیه، اداره امور جامعه از وظایف نازل و ضعیف امام است و برخلاف پندار باطل آنانی که امامت را فقط ریاست، مدیریت و تدبیر جامعه معرفی می‌کنند، امام شخصیتی ارزشمند است که وجود ناسوتی‌اش نیازهای والای جامعه بشر را تأمین می‌کند و وجود ملکوتی‌اش فرشتگان عالم مثال و ملکوت را راه می‌نماید و وجود جبروتی‌اش حاملان عرش و سکان ملا اعلی را به کمال لایقشان رهنمون است.

از نظر امامیه - بنا بر قاعده لطف - خداوند به قصد رستگاری و سعادت بشر، باید پیوسته رهبرانی را برای مردم برگزیند تا مردم به واسطه حضور او، به درستی آموزه‌های مذهبی دین خود، یقین حاصل کنند و در حل و فصل مشکلات اجتماعی خود با عدالت کامل، موفق شوند. این حجت خداوند در بیشترین دوران حیات بشری، در انبیای الهی

تجلی یافته و با ختم نبوت، در شخصیت علی علیه السلام و جانشینان او نمود می‌یابد. بنابراین ضرورت وجوب نصب امام نیز مانند ارسال نبی، مبتنی بر قاعده «لطف» است. پایه و مبنای لطف از نظر شیعه، حکمت الهی است؛ چون خداوند حکیم است و از حکیم جز حکمت سر نمی‌زند. بنابراین زمینه‌سازی برای سعادت و خوشبختی و رسیدن به کمال و فراهم ساختن مقدمات کمال مادی و معنوی نیز از حکمت است، و عدم اقدام به لطف نقض غرض و مخالف حکمت است. (کشف المراد، ص ۱۰۶)

از نظر علامه حلی، امامت، لطفی است که بنا به ضرورت عقل و به منظور تضمین آزادی و اختیار انسان‌ها مقرر شده است. (منهاج الکرامه فی معرفه الامامه، ج ۱، ص ۲۱) همه جهات نظام حکومتی در اسلام در عصر امامت امام معصوم ظاهر، از همین نظریه ریشه می‌گیرد. یک سؤال مهم این است که اگر وجود امام لطف است و مانع وقوع آشوب و فتنه است و به سبب او امر دین و دنیای مردم منظم می‌گردد، چرا در عمل چنین چیزی محقق نشده است؟ آیا این نقض غرض نیست؟

شکی نیست که وجود امام، همانند بعثت پیامبر، لطف است و لطف بر خداوند واجب است؛ ولی آنچه مانع لطف می‌شود، از جانب مردم است، نه خدا. آنچه بر خداوند واجب است، نصب امام است، اما تصرف و اذنش در امور به اختیار مردم است، تا جبر لازم نیاید. (ر.ک: سرمایه ایمان، ص ۱۰۹)

بر مبنای کلام شیعی، امامان شیعه از طریق نص الهی و ابلاغ پیامبر صلی الله علیه و آله عهده‌دار امور سیاسی و دینی هستند و لازمه عهده‌داری چنین مسئولیتی برخورداری از عصمت است. عقیده به عصمت، یعنی برائت کامل امامان از هرگونه خطا و گناه. «عصمت»، مقام امام را از وحی و شریعت اسلام فراتر نمی‌برد؛ بلکه امام شارح شریعت و آمر به اوامر الهی است. مهمترین کارکرد عصمت، حفظ شریعت از انحراف و تباهی است. نظر شیعه مبنی بر ولایت امامان معصوم و هدایت‌یافته از جانب خداوند، به یقین مردم را در امور مذهبی و عمل به احکام شرعی و اجرای عدالت، یاری می‌رساند. البته به شرط حضور امامان در رأس امور سیاسی - مذهبی جامعه. و تضمین حکومت عادلانه برای نوع بشر، تنها در سایه عصمت امامان ممکن است. (ر.ک: امامیه و سیاست در نخستین سده های غیبت، ص ۱۹۶ - ۱۹۸)

اندیشه شیعی در اینجا از دیگر اندیشه‌ها جدا می‌شود؛ زیرا بر اساس مکتب نصب، حکومت بر محور شایسته‌سالاری (عصمت) بنا می‌شود و شایستگان بر اریکه قدرت تکیه



می‌زنند و به امر و نصب الهی عهده‌دار این مقام و مسئولیت می‌شوند؛ ولی بر پایهٔ بینش دیگران، بسا که شایستگان گوشه‌نشین شوند؛ چنان‌که نمونهٔ آن را در نظام لیبرال‌دموکراسی غرب می‌بینیم.

کلامی بودن امامت، یعنی تعیین امام بر عهدهٔ خدا و از افعال او است؛ زیرا امام نه تنها باید در ایفای وظیفهٔ امامت و اعلام و اخبار احکام الهی و تشریح و تبیین آن دچار خلاف، غفلت، سهو و نسیان نشود، بلکه در اعمال و وظایف فردی نیز گرفتار خلاف نگردد؛ نه گرد گناه بگردد و نه گرد معصیت چهرهٔ جان او را آلوده کند و بالاتر، نه تنها دستش به گناه دراز نشود و تصمیم آن در دلش نگذرد، بلکه اندیشه‌اش نیز از خطا و اشتباه مصون و محفوظ باشد و این همان مقام والای عصمت است که جزو اسرار نهانی و نهایی انسان کامل و نیز از شرایط نبوت و امامت شمرده می‌شود. چنین کسی می‌تواند همهٔ اسرار جهان را به تعلیم الهی دریابد و امور سعادت‌بخش بشر را ادراک کند و باطن اشیا و اشخاص را به اذن خدا و بی‌اشتباه بنگرد.

این کار را که از ملکات راسخ انسان کامل است، هیچ‌کس جز ذات اقدس الهی و آن‌که خدا بخواهد، تشخیص نمی‌دهد. به همین دلیل نصب و تعیین امام تنها بر عهدهٔ خدای عالم به غیب است. قرآن کریم نیز در جریان آزمایش خلیل حق، حضرت ابراهیم علیه السلام امامت را عهد خدا خوانده است: ﴿لَا يَنْتَهِ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾. (سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۲۴) و تعیین و نصب امام را به خدا نسبت داده است: ﴿قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾. (سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۲۴)

«ظلم هرگونه خلاف را شامل می‌شود و خدای سبحان ظالم بودن و ارتکاب کوچک‌ترین خلاف را مانع رسیدن عهد ولایت و مقام والای نبوت و امامت به او می‌داند.» (امام مهدی، موجود موعود، ص ۲۵ - ۲۴)

بنابراین عصمت (یعنی مصونیت از خطا و خطیئه) شرط اساسی چنین مقامی است و تشخیص و تعیین معصوم و نصب او در این جایگاه، از افعال الهی و اصول دین و در نتیجه جزء مسائل کلامی است. (کشف المراد، ص ۳۹۰)

نصب امام تنها برای سامان دادن به جهات عملی فردی یا اجتماعی مردم نیست؛ بلکه تبیین معارف الهی، تشریح احکام فقهی و حقوقی اسلام، قضا و داوری، اجرای حدود، تعزیرات و دفاع از کیان دین، گشایش دشواری‌های علمی و عملی انسان‌ها نیز از وظایف امام است.

از سوی دیگر، همان‌طور که انسان‌ها به امام نیازمندند، فرشتگان هم به او محتاج‌اند. زیرا امام، معلّم اسماء الله است و ملائک علوم را از ایشان می‌گیرند و مشکلات علمی و عملی خود را در پرتو علم او می‌کشایند. ذات اقدس حق به آدم علیه السلام فرمود که تو خلیفه من و امام این دورانی. پس ملائکه را از گزارش اسمای الهی با خیر کن: ﴿يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ﴾. (سوره بقره، آیه ۳۳) بنابراین عصمت، مبنا و ملاک کلامی انگاشتن امامت است؛ زیرا عصمت امر درونی است که فقط خداوند از آن آگاه است. بر این پایه، انتخاب امام تنها از جانب خدا و به نحو تنصیف است. گفتنی است که عصمت از لحاظ احساس خوشی و ناخوشی و سایر تمایلات آدمی، امام را از دیگر افراد بشر جدا نمی‌کند. امام مخلوقی چون سایر مخلوقات است که در همه ویژگی‌ها با سایر انسان‌ها مشترک است. ماهیت عصمت امری طبیعی است که در آن هیچ نوع انحراف و عدول از طبیعت وجود ندارد. عصمت از نظر امامیه، با طبایع اشیا انسجام کامل دارد و اکتساب مرتبه عصمت برای هر انسان متعهد و عامل به دین و شریعت ممکن است و با ممارست و مراقبت می‌توان به مرتبه‌ای از عصمت رسید. در واقع حقیقت عصمت، چیزی بالاتر از مرتبه اعلای عدالت نیست. بنابراین امامیه مقام خدایی برای امامان خویش قائل نیست و غلو از نظر امامیه مردود است.

عصمت با اختیار نیز سازگار است؛ زیرا عصمت ملکه و نیروی نفسانی بازدارنده‌ای است که از آگاهی و علم کامل شخص به مصلحت و حسن طاعت و استقامت و وقوف بر قبح گناه و گرفتاری‌های آن ناشی می‌شود و در عین اختیار انسان بر فعل و ترک معصیت، او را از ارتکاب گناه باز می‌دارد. (نظام حکومت و مدیریت در اسلام، ص ۲۶۷)

امامت، معیار مشروعیت حاکمیت و زعامت سیاسی

حق حاکمیت، مخصوص خداوند است و جز او کسی حق حاکمیت ندارد، مگر به اذن و اجازه او. بنابراین، فقط او است که می‌تواند کسی را در جامعه بشری حاکم گرداند تا به امور جامعه رسیدگی کند.

چون ولایت و رهبری، امری ضروری برای جامعه بشری است. از این‌رو بعد از ختم نبوت نیز نیاز به رهبر وجود دارد و رهبری باید ادامه پیدا کند؛ زیرا برخی از احکام اجتماعی نظیر حدود، دیات، قصاص، تعزیرات و امثال آن در دین وجود دارد که نشان‌دهنده آن است که دین، نیازمند یک قدرت اجتماعی و امامت است؛ امامی که تمام شئون امامت را



که پیامبر اسلام دارا بود، در اختیار داشته باشد، شئونی همچون مرجعیت دینی و زعامت سیاسی و ولایت معنوی. (شیعه در اسلام، ص ۳۱)

علامه حلی نیز می‌گوید: «کلیه مسائل حکومتی از قبیل اجرای احکام، قضا، دیات و حدود و... متوجه امام است که ولی و رهبر امت است.» (انوار الملکوت فی شرح الیقوت، ص ۲۰۳) یکی از مسائلی که پیرامون حاکمیت مطرح است، مسئله ملاک و معیار حاکمیت است. در اینکه حاکمیت بر چه اساس اعمال می‌شود، دیدگاه‌ها مختلف است: از نظر برخی چون حاکم دارای علم و شخصیت ممتاز اجتماعی است، حق اعمال حاکمیت دارد. برخی دیگر گفته‌اند: معیار حق حاکمیت، قرارداد اجتماعی است. عده‌ای نیز غلبه قهری را ملاک حاکمیت دانسته‌اند. ولی قول حق این است که حق حاکمیت زمامدار، مبتنی بر این است که برخوردار از حقی مشروع باشد و مرئوسین هم به آن اعتراف داشته باشند.

بنابراین مبنای قدرت سیاسی و حاکمیت سیاسی و مشروعیت نظام سیاسی از مباحث مهم است و هیچ مکتب سیاسی از پرداختن به آن بی‌نیاز نیست؛ زیرا ارکان و نهادهای حکومتی و همه تصمیمات و تدابیر سیاسی، حقانیت و اعتبار و مشروعیت خویش را از مشروعیت حق حاکمیت آن حکومت و دولت کسب می‌کنند. هر حکومتی باید بتواند از مبدأ مشروعیت خویش به طور معقول و مستند دفاع کند. (حکومت اسلامی، ص ۳۶)

مشروعیت با دو رکن اساسی از نظام‌های حکومتی سر و کار دارد: از یک سو با رکن حاکم و اینکه چرا و به چه دلیل مردم باید از فرمان‌های حاکم اطاعت کنند؛ و از سوی دیگر با رکن نظام حکومتی و این که ملاک مشروعیت حکومت چیست، یا چه حکومتی مشروع است. به این ترتیب مشروعیت حکومت‌ها از مهم‌ترین مباحث فلسفه سیاسی به شمار می‌آید.

در حکومت‌های دموکراتیک، اراده مردم مبنای اصلی قدرت سیاسی است و دولت مظهر اراده ملی است و مشروعیت آن در گرو خواست و اراده عمومی است و قدرت سیاسی از طریق مشارکت فعال سیاسی اعمال می‌شود. اما در نظام سیاسی برگرفته از «امامت»، مشروعیت حکومت، تنها از جانب خداوند تأمین می‌شود؛ هرچند هر حکومتی در مقام تحقق و برای مقبولیت، به آرا یا رضایت مردم نیازمند است. به سخن دیگر، اراده و رضایت مردم در مشروعیت تأثیر ندارد، ولی تحقق این مشروعیت در جامعه به خواست و اراده مردم بستگی دارد.



مشروعیت و مقبولیت حاکم

هرچند از نظر لغوی، مشروعیت از ریشه «شرع» است و ممکن است کسی گمان کند که مراد از مشروعیت، همان شرعی بودن است، اما اختصاص به شریعت ندارد. (حکومت و مشروعیت، کتاب نقد، شماره ۷، ص ۲۳) گمان دیگر این است که مشروعیت (legitimacy) از ریشه legal، به معنای قانون است. از این منظر مشروعیت همان قانونی بودن است و اقتدار مشروع، اقتداری است که از جانب مردم، مطابق قانون و معتبر تلقی شود. (بنیادهای علم سیاسی، ص ۱۰۵)

این گمان هم بر خطا است؛ زیرا در پرسش از مشروعیت، کل نظام قانونی، مشمول پرسش است. قانون هم باید مشروعیت خود را از جایی بگیرد. چه کسی گفته آن قوانین مشروع‌اند؟ مشروعیت کل نظام قانونی از کجا است؟ بنابراین رجوع به قانون چیزی را حل نمی‌کند؛ بلکه نوعی مصادره به مطلوب است. (ر.ک: مبانی مشروعیت حکومت‌ها، روزنامه رسالت، مورخ، ۱۳۷۹/۳/۲۸، ص ۶)

مسئله مشروعیت در واقع ناظر به حق و حقانیت است و در برابر غضب قرار دارد. چه حکومتی دارای حق حکم راندن است؟ این حق به وضوح با مسئله دیگری پیوند می‌خورد: چرا شهروندان باید از حکومتی پیروی کنند؟ «لزوم اطاعت از فرمان‌های یک حکومت» و «حق صلور فرمان از ناحیه حکومت» دو امر به هم پیوسته است. مسئله مشروعیت یعنی تحقق این دو امر. (همان)

بنابراین می‌توان مشروعیت را به توجیه عقلانی حاکمیت و نظام سیاسی و ضرورت اطاعت از حاکم تعریف کرد.

مشروعیت، توجیه از حاکمیت است؛ یعنی توجیه حق فرمان دادن و اطاعت کردن و امضای قدرت. قدرت هنگامی مشروعیت پیدا می‌کند که توأم با حق و حقانیت باشد. چنین امری، لازمه استمرار قدرت است؛ زیرا قدرت در ذات خود متضمن نابرابری است و در میان نابرابری‌های انسانی، هیچ یک به اندازه نابرابری ناشی از قدرت و حاکمیت نیازمند توجیه نیست.

به اعتقاد شیعه، امامت با نص شرعی و فرمان الهی منعقد می‌شود؛ یعنی آنچه رهبری و زعامت سیاسی امام و نایب او را نزد شیعیان مشروعیت می‌بخشد، جنبه الهی و نصب شرعی است. (القواعد و الفوائد، ج ۲، ص ۱۸۳ و ص ۱۴۴)



نظام سیاسی شیعه، نظام آرمانی است که رهبری آن را امام معصوم بر عهده دارد و امامت نمونه عالی دولت اسلامی است. شیعیان امامت را از ارکان اعتقادی - و نه فروع فقهی - اسلام می‌دانند و عقیده دارند که خداوند اهل بیت و امامان معصوم علیهم‌السلام را برای اداره نظام سیاسی و هدایت جامعه اسلامی بعد از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم برگزیده است. در حوزه مشروعیت، به هیچ وجه احدی غیر از خداوند دخالت ندارد؛ اما حوزه مقبولیت در اختیار و به اراده مردم است.

بنابراین شیعه با پذیرش اصل امامت براساس دو قاعده «نص» و «لطف»، مفهوم مشروعیت را درچارچوب باور شرعی می‌داند؛ امام شیعه، صرف نظر از تحقق و یا عدم تحقق حکومتش، مشروعیت دارد. به بیان دیگر، امام شیعی فی نفسه مشروع است و قبول یا عدم قبول مردم، تأثیری در مشروعیت او ندارد و قبول مردم تنها در فعلیت یافتن امر حکومت امام موضوعیت می‌یابد. به تعبیر فارابی، فرمانروایی و امامت رئیس مدینه فاضله، ذاتی او بوده، خانه‌نشینی، امامت او را سلب نمی‌کند. (تحصیل السعادة، ص ۹۶)

اسلام، با توجه به ساختارهای جامع و برنامه کاملی که دارد و تمام زوایای حیات انسان، از جمله حیات اجتماعی او را در برمی‌گیرد، احکامی دارد که اجرای آن نیازمند حکومت است. این حکومت بر مبنای دین شکل می‌گیرد و امامت به معنای مرجعیت احکام دین و همچنین به معنای زعامت سیاسی امت، پایه و اساس چنین حکومتی است. استمرار امامت به عنوان زعیم سیاسی، حتی در زمان غیبت نیز ضروری است. نظریه «ولایت فقیه» که امامیه، مطرح کرده‌اند، همان استمرار خط امامت است و در این صورت مسئله کلامی است و از آن جایی که انسان احتیاج به قوانین الهی و رهبری سیاسی و اجتماعی دارد، ضرورت ولایت فقیه بر مبنای قاعده لطف و حکمت خداوند، اثبات می‌شود؛ هرچند واجد جهات دیگری نیز هست که در دایره فقه می‌گنجد.

مشروعیت و ضرورت اطاعت از امام

از مباحث قابل توجه در فلسفه سیاسی و کلام سیاسی، مسئله اطاعت مردم از حاکم است. در علم کلام این موضوع به صورت لزوم اطاعت از پیامبر و امام و جانشین آنان بحث شده است.

رابطه امام و امت بر اساس ولایت و اصل اطاعت متجلی می‌شود. از آنجایی که منصب

امامت، یک منصب الهی است، و با توجه به اوصاف و شرایطی که در مبانی کلامی شیعه، برای امام بیان شده است و اختیارات و مسئولیت‌هایی که خداوند به امام تفویض کرده است، اطاعت از امام نیز واجب و لازم است و وظیفه مردم در برابر حاکمیت مشروع امام، اطاعت است. این اطاعت نیز وظیفه و تکلیف شمرده می‌شود و مخالفت با آن، استحقاق عذاب را در پی خواهد داشت.

فارابی، امام را، رابط بین خدا و خلق می‌داند و چنین شخصی، باید رئیس مدینه فاضله باشد. فارابی، صفاتی را برای امام و رئیس مدینه فاضله برمی‌شمارد که فقط با امامان شیعه منطبق است. (آراء المدینه الفاضله، ص ۲۷۱)

اطاعت از پیامبر و امام در طول اطاعت از خداوند است و مبنای حق در حاکمیت سیاسی، فرمان الهی است. به عبارت دیگر، اطاعت از امام، اطاعت از اراده الهی است؛ زیرا توحید در اطاعت عام است و شامل اطاعت از خداوند به طور مطلق (اعم از تکوین و تشریح) می‌گردد؛ اما چون انسان‌ها دارای اراده و اختیارند، بیشتر اطاعت از تشریح الهی منظور است؛ یعنی در امور اعتباری که مربوط به انسان است و فقط خداوند آن را تشریح نموده است، باید تنها از او اطاعت کرد. به عبارت دیگر، مبنای التزام به قانون و تشریح الهی، این است که چون از اراده الهی ناشی شده است، باید اطاعت شود و اطاعت از اراده الهی، یعنی اطاعت از دین الهی که اطاعت از امام نیز همراه آن است.

امام، حدود الهی را اجرا و از دین خدا دفاع می‌کند و با حکمت، موعظه و حجت کامل، مردم را به راه خدا دعوت می‌کند و عالم به سیاست است. نصب چنین امامی بر خداوند واجب است و در مقابل، پیروی از او نیز بر مردم واجب است و در غیر این صورت نقض غرض می‌شود.

ملاصدرا، وجود امام را ضروری دانسته، نظام دین و دنیا را در اقتدا و پیروی از امام می‌داند. (ر.ک: شرح اصول کافی، ص ۴۷۷)

از نظر امامیه، با این که ارسال رسل و نصب امام بر خداوند واجب است و اطاعت از پیامبر و امام نیز بر مردم واجب است، وجوب نصب از طرف خداوند به معنای تحمیل حکومت پیامبر و امام بر مردم نیست؛ بلکه خداوند حجت را بر مردم تمام کرده است و از آنجایی که انسان صاحب اختیار و اراده است، در این مسئله نیز مختار است. خواجه نصیرالدین طوسی، در این باره می‌گوید:

«تمکین به امام از افعال خداوند سبحان نیست. فقط نصب بر خداوند واجب است و تمکین امام بر مردم واجب است...» (رسالة امامت، ص ۱۲۱)

بنابراین در کلام سیاسی شیعه، اطاعت از امام به اراده و اختیار مردم تعلق دارد و تشکیل دولت معصوم نیز در گرو اراده و خواست مردم است؛ یعنی تحقق عینی دولت معصوم، جز از راه تصمیم و اراده آزادانه مردم، ممکن نیست.

پس از مرحله تعیین رهبر، اصل ضرورت اطاعت از رهبری مطرح است؛ زیرا نفی این ضرورت با فرض ضرورت تعیین رهبر سازگاری ندارد و نقض غرض است. منظور از لزوم اطاعت از رهبر، این نیست که هر کس زمام کار مردم را به دست گرفته است، باید از او اطاعت کرد و او مصداق اولوالامر است؛ چنانکه اهل سنت چنین پنداشته‌اند (الاحکام السلطانیة، ص ۲۰؛ المغنی فی ابواب التوحید والعدل، ج ۲۰، ص ۲۵۵)؛ بلکه مراد این است که از ولی امر واجد شرایط زمامداری، یعنی پیامبر یا امام معصوم علیه السلام یا منصوب از سوی آن دو باید فرمان برد: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾. (سوره نساء، آیه ۵۹) این امر نشان می‌دهد که حق حاکمیت از آن خدا است و او افراد شایسته‌ای را برای حکومت بر مردم تعیین کرده است و وظیفه مردم رجوع و اطاعت از آنان است. شاید گفته شود که حکومت بالاصاله مال مردم است و آنها با مشورت، بر اساس آیه ﴿وَ أَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ (سوره شوری، آیه ۳۸)، فردی را به رهبری برمی‌گزینند. این سخن ناصواب است؛ زیرا نخست باید ثابت کرد که حکومت بر جامعه، امر مردم و در اختیار آنان است و سپس براساس استشهاد به آیه یادشده، بر شورایی بودن امور مردم، صحه گذاشت. حکومت بر جامعه و رهبری امت، مانند طرح ترافیک و امور شهرداری و مانند آن نیست؛ بلکه نظیر نماز و روزه، «امر الله» است که باید خداوند مشخص کند. انسان مسافر جهان ابد است و تمام شئون زندگی‌اش در دنیا وابسته به صلاح و طلاح آینده است. بنابراین قانون و قانون‌شناس و مدافع قانون و سرانجام مجری قانون را باید خدا تعیین کند؛ چنانکه برای حکومت دینی، ولی و متولی تعیین کرده است و نیز اطاعت از او را واجب کرده است.

مسئله لزوم پیروی از امام، مورد اتفاق و اجماع فرق اسلامی است. با این تفاوت که امامیه، فقط پیروی از امام معصوم و حاکمان عادل بر حق را واجب می‌داند، در حالی که اهل سنت، اطاعت از هر امام و حاکمی (عادل و جائز)، را واجب می‌داند. احمد حنبل، در این باره می‌گوید:



«اطاعت ائمه واجب است؛ زیرا اگر اطاعت از امام واجب نباشد، منجر به اخلال در نظام دین و دنیا می‌شود و به فساد می‌انجامد. همچنین اطاعت از سلاطین و اُمرا و حکام، واجب است؛ مگر اینکه امر به معصیت کنند.» (اصول الدین، ص ۲۸۱)

پیامدهای سیاسی امامت شیعی

رویکرد کلامی به امامت، افزون بر توجیه مشروعیت حاکم و حاکمیت، پیامدهای بسیاری دارد که مهم‌ترین آنها بدین شرح است:

۱. حفظ نظام اسلامی

پیامبر ﷺ بعد از مهاجرت به مدینه و حمایت مردم از او، نخستین جامعه اسلامی را بنیان نهاد و تدبیر امور دین و دنیای مردم را به دست گرفت. مسلمانان خود را موظف می‌دانستند که دستورات آن حضرت را اطاعت کنند؛ زیرا خدای متعال علاوه بر ایجاب مطلق اطاعت از آن حضرت، در مسائل سیاسی، قضایی و نظامی، اوامر مؤکدی بر فرمانبرداری از رسول اکرم ﷺ صادر کرده بود.

به دیگر سخن، پیامبر ﷺ علاوه بر منصب نبوت و رسالت، منصب الهی دیگری، به عنوان فرمانروای جامعه اسلامی نیز داشتند که منصب‌های فرعی قضاوت و فرماندهی نظامی و... از آن نشأت می‌گرفت. همان‌گونه که دین اسلام، علاوه بر وظایف عبادی و اخلاقی، دارای احکام سیاسی، اقتصادی و حقوقی و... بود، پیامبر اسلام نیز علاوه بر وظایف تبلیغ و تعلیم و تربیت، از طرف خداوند عهده‌دار اجرای احکام و قوانین الهی و دارای همه مقامات حکومتی بود.

بدیهی است دینی که ادعای رهبری همه جوامع بشری تا پایان جهان را دارد، نمی‌تواند این‌گونه مسائل را نادیده بگیرد و جامعه‌ای که بر اساس این دین به وجود می‌آید، نمی‌تواند فاقد چنین مناصب سیاسی و حکومتی باشد؛ مناصبی که تحت عنوان کلی «امامت» مندرج می‌شود. (آموزش عقاید، ج ۲، ص ۷-۱۶۶)

فلسفه امامت نیز حفظ همین نظام اسلامی است که پیامبر آن را تأسیس کرده است و وجود امام همچون رشته‌ای است که پیوستگی امت، برای اجرای برنامه‌های انسان‌ساز اسلام و پیاده کردن قوانین الهی به او بستگی دارد. در واقع امامت، ضامن تکامل مادی و معنوی جامعه بشری است.



امامت نزد شیعه یک منصب و مقام الهی است که وظیفه آن پس از پیامبر ﷺ، تداوم بخشیدن به وظایف رسالت است و در حقیقت کار امام، استمرار بخشیدن به امور رسالت می‌باشد و او به کلیه وظایفی که پیامبر بر آنها قیام می‌کرد، قیام می‌کند؛ به جز تلقی وحی و پی‌ریزی شریعت که ویژه پیامبر ﷺ است.

بنابراین فلسفه امامت چیزی جز اقتضای حکمت الهی نیست؛ زیرا ختم نبوت هنگامی موافق با حکمت الهی خواهد بود که توأم با نصب امام معصوم باشد؛ امامی که همه ویژگی‌های پیامبر اسلام را - به جز نبوت و رسالت - داشته باشد.

همان‌گونه که رسالت بدون رسول تکمیل نمی‌شود، شریعت نیز بدون امام کامل نخواهد شد؛ زیرا طبیعت بشر او را به طرف انحطاط می‌کشاند.

بر خلاف امامیه، اهل سنت وجود امام را لازم می‌دانند، اما انتخاب امام را از وظایف مردم می‌شمارند و معتقدند که امامت به اختیار اهل حل و عقد است؛ یعنی امام، از طریق شوری و انتخاب مردم برگزیده می‌شود. (ر.ک: کتاب اصول الدین، ص ۲۷۶)

بدین‌رو اهل سنت ولایت مطلقه را در مسائل سیاسی و مذهبی، منحصر در پیامبران اولوالعزم می‌دانند و بعد از پیامبر اسلام، اجماع امت یا علما، به صدور احکام و اداره امور مسلمانان می‌پردازند.

۲. تضمین تداوم جهانی بودن اسلام

جهانی بودن دین اسلام و عدم اختصاص آن به قوم یا منطقه خاصی از ضروریات این آیین الهی است و حتی کسانی هم که ایمان به آن ندارند، می‌دانند که دعوت اسلام همگانی بوده و محدود به منطقه جغرافیایی خاصی نبوده است.^۱

دلایل خاتمیت پیامبر اسلام ﷺ نیز جاودانی بودن اسلام و جهانی بودن آن را اثبات می‌کند. هدف از حاکمیت سیاسی در اسلام که زعامت آن پس از پیامبر ﷺ با امامان معصوم یا جانشینان آنان است، تحقق حاکمیت توحیدی و رواج آن در جامعه انسانی و روابط انسان‌ها است.

۱. شواهد تاریخی فراوانی وجود دارد که پیامبر به سران کشورها مانند قیصر روم و پادشاه ایران و... نامه نوشتند و آنان را دعوت به پذیرفتن اسلام کردند.



دعوت به یگانه‌پرستی، نخستین پیامی بوده است و توحید در واقع یعنی حضور خداوند در عالم انسانی و اینکه خداوند منشأ تمام قدرتهاست و هیچ قدرتی جز به مشیت او و از ناحیه او پدید نمی‌آید.

بر مبنای توحید، کل جهان قلمرو واحدی است که همان‌گونه که تحت حاکمیت تکوینی خداوند است، باید تحت حاکمیت تشریحی خداوند نیز قرار گیرد و این مستلزم ایجاد دولتی واحد و امتی واحد است که همان دولت جهانی اسلام است که مساوی با حاکمیت توحید بر گستره گیتی است.

دولت اسلامی، مظهر سیاسی توحید است. به تعبیر دیگر، دولت اسلامی، توحید در عرصه سیاسی است و جهانی بودن خصیصه توحید و محض توحید است؛ به گونه‌ای که بدون توحید، جهانی بودن حقیقی معنا ندارد. جهانی بودن کمال است و خدا است که کمال مطلق است. جهانی بودن فضیلت است و فضیلتی وجود ندارد مگر اینکه مستند به مطلق باشد. امامت، استمرار نبوت در راستای تحقق آرمان جهانی اسلام با محوریت توحید است که آرمان تمام انبیا و ادیان الهی بوده است. پذیرش امامت با رویکرد شیعی، چنین پیامدی به همراه دارد؛ به‌ویژه اعتقاد و باور به مه‌لویت، این آرمان را بهتر تبیین می‌کند.

۳. تحقق حاکمیت خدا و مشروعیت خلافت و ولایت انسان

نزد شیعه، خلیفه خدا بر روی زمین، نوع بشر و انسان است؛ یعنی مقصود از «خلیفه» شخص حقیقی آدم نیست، بلکه مراد، شخصیت حقوقی آدم و مقام انسانیت است. بنابراین خلیفه الله، مطلق انسان‌ها یا دست کم انسان‌های کامل است. (ر.ک: تفسیر تسنیم، ج ۳، ص ۱۸) ولی حاکمیت مطلق برای خداوند است: ﴿وَلَهُ الْحُكْمُ﴾. (سوره قصص، آیه ۷۰) ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾. (سوره یوسف، آیه ۴۰)

این حاکمیت الهی به طور نسبی به مردم تعلق می‌گیرد؛ زیرا درست است که حاکمیت مطلق از آن خداوند است، اما خداوند برای اجرای هر امری، اسبابی قرار داده است. خواست و اراده خدا آن است که انسان خلیفه الله باشد: ﴿أَتَى جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾. (سوره بقره، آیه ۳۰) مظهر اتم و اکمل این جانشینی، انبیا هستند که مجریان حکومت اسلامی‌اند: ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ﴾. (سوره ص، آیه ۲۶) حکم به حق کردن، فرع خلافت است.



این سخن که پیامبران مصداق اتم و اکملِ خلافت الهی‌اند، نفی خلافت الهی بقیه ابنای بشر نیست؛ زیرا آنچه جعل شده است، حقیقت جامع خلافت، برای حقیقت انسان است و چون هم خلافت الهی، مقول به تشکیک و دارای مراتب گونه‌گون است و هم کمالات انسانی درجات مختلفی دارد، هر مرتبه از خلافت، برای مرتبه ویژه‌ای از مراتب هستی آدمی جعل شده است.

به دیگر سخن، منشأ خلافت انسان، نهادینه شدن علم به اسما در نهاد او است و بی‌تردید علم به اسمای حسناى الهی، حقیقتی دارای مراتب است. به هر میزان آدمی به صراط مستقیم اعتقاد، اخلاق و عمل، هدایت یابد، اسمای الهی در هستی او از قوه به فعلیت رسیده، به تبع آن، خلافت الهی نیز ظهور می‌کند.

بنابراین، کسانی که در حد استعداد انسانیت‌اند، تنها از استعداد خلافت بهره‌مندند (البته مراتب قرب و بُعد قوه نیز مختلف است) و کسانی که در کمال‌های انسانی و الهی ضعیف یا متوسط‌اند، چون علم به اسمای الهی در آنان ضعیف یا متوسط است، ظهور خلافت الهی نیز در آنان ضعیف یا متوسط است و انسان‌های کامل که از مرتبه برین علم به اسمای الهی بهره‌مندند، از برترین مرتبه خلافت الهی نیز برخوردارند. (تسنیم، ج ۳، ص ۴۰)

معیار خلافت انسان، جامعیت و مظهریت او است؛ گرچه در حد بالقوه، جامع همه اسما است. پس جامعیت انسان، سبب خلافت او شده و آنچه معیار خلافت است، برخوردارى از همین امکانات بالقوه‌ای است که درجات فعلیت آن به عدد انسان‌ها و به رقم شرایط و اوصاف آنان، متفاوت است.

استعداد انسانی، در حد معینی به فعلیت می‌رسد؛ پس، از درجه خاصی از خلافت برخوردار و جانشین خدا در روی زمین است؛ جانشینی که همچون آیت و مظهر خداوند، می‌تواند خلق و ابتکار داشته باشد و در موجودات عالم تصرف کند و استعدادها و امکانات بالقوه زمین و غیر زمین را به فعلیت برساند.

اهل سنت با پذیرفتن مشروعیت امامت بدون نصب الهی، نخستین پایه تفکیک دین را از سیاست نهادند و این نقطه آغازین انحراف از مسیر اسلام راستین و پرستش خدای متعال در همه ابعاد و شئون زندگی است و نیز خاستگاه هزاران انحراف دیگر است که از زمان رحلت پیامبر در میان مسلمانان، رخ داده یا خواهد داد. (آموزش عقاید، ج ۲، ص ۱۶۸)

آنچه مهم است، این است که مشروعیت هر نوع فرمانروایی و حاکمیت در سلسله

مراتب اجتماعی، سیاسی، اداری و نظامی با هر عنوان و جایگاهی، منوط به احراز اذن از جانب خدا و ارتباط منطقی با سلسله مراتب حاکمیت الهی است. (تأملات سیاسی در تاریخ تفکر اسلامی، ج ۱، ص ۱۵۹) رویکرد امامیه در امامت، مبتنی بر چنین مشروعیتی است.

۴. ضرورت شایسته‌سالاری در حکومت

امامیه، معتقد است که امام مانند پیامبر مرجعیت دینی دارد. پس همان‌گونه که پیامبر باید عصمت داشته باشد، امام نیز باید معصوم باشد و از هر نوع انحراف و گناه و خطایی مصون باشد. همان‌گونه که وجود امام و رهبر دینی برای جامعه، لطف است، عصمت او، لطف دیگر است؛ زیرا اگر خطا و عصیان بر امام روا باشد، هدفی که مقصود از امامت است، حاصل نخواهد شد و نقض غرض می‌شود.

بنابراین امامت لطفی از جانب خداوند است و چنین لطفی بدون عصمت ممکن نیست. پس امام باید معصوم باشد و به همین دلیل باید منصوص باشد؛ زیرا عصمت یک صفت درونی است و غیر از خالق از آن با خبر نیست. پس تشخیص عصمت با مردم نیست؛ همان‌طور که تشخیص پیغمبر با مردم نیست و با خداوند است. بنابراین تشخیص امام نیز با خدا است.

محوریت سخن شیعه در امامت، عصمت است؛ در نتیجه مشروعیت امام به نصب خداوند و ابلاغ پیامبر صلی الله علیه و آله است. این نظر در اندیشه و عمل سیاسی و اجتماعی، تأثیر بسزائی داشته و سبب جنبش‌ها و حرکتهای انتقادی و سیاسی بسیاری از سوی شیعیان شده است. شیعه بر آن است که معصوم و منصوص بودن، به گواهی تاریخ از مختصات علی علیه السلام است. شیعه اعتقاد دارد که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله شخصا به جانشینی علی علیه السلام بعد از خود تصریح کرده و بارها اعلان کرده است که خلافت علی علیه السلام نه از جانب او، بلکه از طرف خداوند است.^۱

از نظر کلامی، همواره خلافت ابوبکر در دیدگاه عامه مسلمین، به اختیار و انتخاب مردم بوده و جز گروهی گمنام در تاریخ فرق (بکریه) هرگز کسی به امامتی نظیر دیدگاه

۱. در این زمینه احادیث متواتری از شیعه و سنی وارد شده است؛ مانند حدیث دار، منزلت، ثقلین، غدیر و ولایت.

شیعه درباره حضرت علی علیه السلام، برای ابوبکر قائل نبوده است. (اسلام، پژوهش تاریخی و فرهنگی (مجموعه مقالات)، ص ۲۶۷) عمر نیز با وصیت ابوبکر به خلافت رسید و عثمان نیز از سوی شورای شش نفره‌ای که عمر تعیین کرده بود، خلیفه شد. عثمان در شش ساله نخست خلافت خود، کمابیش سیره شیخین را معمول می‌داشت؛ اما از حدود سال ۳۰ قمری با تغییراتی در شیوه‌های حکومتی خود و میدان دادن به بنی امیه، موجبات نارضایتی کسانی را فراهم آورد که اساس انعقاد امامت او را مشروع می‌دانستند و ترک شیوه شیخین را بر او خرده می‌گرفتند. اعتراض‌ها بر سیاست عثمان تا جایی بالا گرفت که گروهی از مسلمانان بر او شوریدند و به قتلش رساندند.

پس از عثمان، امام علی علیه السلام به خلافت انتخاب شد و گروه‌هایی از مخالفان آن حضرت به دستاویز خون‌خواهی عثمان، به جنگ با وی برخاستند. جنگ نخست که به جنگ «جمل» مشهور است - هرچند اساس و انگیزه این جنگ، سیاسی بود - خود زمینه‌ای برای موضع‌گیری‌های کلامی گردید؛ زیرا برخی از صحابه چون سعد بن ابی وقاص و عبدالله بن عمر، به این پندار که جنگی میان اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله در گرفته است و حق از باطل شناخته نیست، از هر دو سوی جنگ دوری گزیدند و درباره حقانیت هر دو طرف به توقف کردن گذاشتند. (مقدمه، ص ۲۰ - ۲۱)

پس از جنگ جمل، با فاصله‌ای اندک، جنگ صفین میان امام علی علیه السلام و معاویه در گرفت که آن نیز مقطعی مهم در تاریخ نخستین افتراق‌های کلامی - سیاسی بود و پیدایش فرقه «خوارج» در این مقطع تاریخی رخ داد.

حاکمیت معاویه در جهان اسلام، زمینه را برای گسترش جور فرمانروایان و فسق آنان فراهم آورد؛ به‌ویژه در دوره حکومت یزید. حرکت شیعه در برابر چنین وضعیتی، ستیز با جور و فسق بود و اوج این حرکت قیام امام حسین علیه السلام بر ضد یزید در سال ۶۱ ق بود که به شهادت آن حضرت انجامید و بزرگترین حماسه دینی در تاریخ اسلام رقم خورد.

سنت «قیام به سیف» در ستیز با جور و فسق، بعد از حادثه کربلا نیز از سوی برخی دنبال شد تا جایی که زیدیه آن را یکی از اعتقادات خود و از شرایط ضروری امامت برشمردند.

۵. الگوی نظام حکومتی اسلام

امامت، بهترین الگوی نظام حکومتی در اسلام است. امروزه با توجه به غیبت امام معصوم، الگوی نظام حکومتی اسلام در پرتو اصل ولایت فقیه، در جهان بشری عموماً و در عالم سیاست خصوصاً شکل گرفته و موافقان و مخالفانی در سراسر جهان به بررسی و تبیین آن پرداخته‌اند. ولایت فقیه، استمرار امامت است که به اقتضای خاتمیت جهانی بودن اسلام ضرورت می‌یابد.

تداوم قانون، به تنهایی نمی‌تواند خاتمیت اسلام را تضمین کند؛ زیرا اگرچه قرآن کریم کتاب جاودانی است و از نقص و زوال و تحریف مصون است و برای همیشه چراغ راه هدایت و قانون زندگی بشر می‌باشد، اما قانونی که در کتابخانه باشد، در مقام اجرا و در صحنه اجتماع، توان هدایت انسان‌ها و اصلاح روح و رفتار آنان را ندارد. از این‌رو، همان‌گونه که در صدر اسلام ولایت و حکومت، امری ضروری بود، اکنون نیز خاتمیت اسلام اقتضا دارد که ولایت و رهبری دینی استمرار یابد.

ولایت، اگر چه در مرتبه نخست، متعلق به خداوند است و سپس به رسول خدا و امامان معصوم علیهم‌السلام، در مراتب بعدی، به وارثان واجد شرایط رهبری انتقال یافته، از این رهگذر استمرار می‌یابد.

در عصر غیبت ولی زمان علیه‌السلام که مسلمانان و جامعه اسلامی از ادراک برکات خاص ظهور ایشان محروم‌اند، جاودانگی اسلام اقتضا دارد شأن تعلیم دین و اجرای احکام اسلام، تداوم یابد که این دو وظیفه، بر عهده نایبان ولی عصر علیه‌السلام می‌باشد و فقیهان عادل و اسلام‌شناس، از سویی با سعی بلیغ و اجتهاد مستمر، احکام کلی شریعت را نسبت به همه موضوعات و از جمله مسائل جدید و بی‌سابقه تبیین می‌نمایند و از سویی دیگر، با اجرای همان احکام استنباط‌شده، ولایت اجتماعی و اداره جامعه مسلمین را تداوم می‌بخشند. (ولایت فقیه، ص ۲۴۲)

همه براهین امامت برای اثبات نیابت عامه در عصر غیبت نیز جاری است؛ زیرا هم نظام اصلح و احسن جوامع بشری که هدف آفرینش جهان عینی است، هم قاعده لطف که هر دو به حکمت خدای سبحان مستندند، اقتضا دارد که در عصر احتجاج جامعه از ظهور امام معصوم علیه‌السلام پرتو نیابت آن حضرت بر مردم بتابد.

یعقوب بن سراج می‌گوید: از امام صادق علیه‌السلام پرسیدم: «تبقى الأرض بلاعالم حی ظاهر



یفرع إليه الناس فی حلالهم و حرامهم؟» فرمود: «إذاً لا یعبد الله یا أبایوسف» (علل الشرایع، ج ۱، ص ۱۹) بنابراین مسئله ولایت در زمان غیبت نیز یک مسئله کلامی است؛ گرچه فروع فقهی آن نیز محفوظ است. (سرچشمه، ج ۴، ص ۲۱۱ - ۲۱۵)

خلاصه و نتیجه گیری

امامت، از مسائل مهم کلامی است که علی‌رغم پذیرش آن از طرف تمام فرق و مذاهب کلامی و اسلامی، شاهد اختلافها و کشمکش‌های بسیاری در خصوص حقیقت و ماهیت آن هستیم. دیدگاه کلامی امامیه در باب امامت، برگرفته از ائمه اهل بیت (علیهم‌السلام) است و از استحکام و اتقان برخوردار است. شیعه، امامت را تداوم‌بخش نبوت می‌داند، در نتیجه مسئله‌ای کلامی است و از اصول دین شمرده می‌شود. البته امامت و ولایت بعد فقهی نیز دارد و به اعتبار بعد فقهی‌اش، کنار نماز، روزه، حج، جهاد، زکات و مانند اینها قرار می‌گیرد.

آن بخش از مسئله امامت که عهده‌دار مسئله نصب و مشروعیت است، به فعل خدای سبحان باز می‌گردد و جزو اصول دین است و علم کلام عهده‌دار آن؛ اما چون پذیرش امام معصوم و اطاعت از رهبری او بر مردم واجب است، همانند نماز و روزه و زکات و حج و جهاد، مسئله‌ای فقهی است. بنابراین پذیرش امام معصوم نیز همانند نماز از واجبات فرعی و فقهی است و به این اعتبار امامت در فقه مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ ولی نه از جهت فعل خدا بودن؛ بلکه از جهت ربطی که به فعل مکلفین دارد. در فقه گفته می‌شود چون امام را خداوند تعیین کرده و این مسئله در علم کلام اثبات شده است، بر امام واجب است که این مسئولیت را بپذیرد و آن را اعمال کند و بر مردم نیز واجب است که از او اطاعت کنند. کلامی بودن یک مسئله و یک موضوع، منافاتی با ارتباط داشتن آن موضوع با علم فقه ندارد. در علم کلام، از هستی و ضرورت وجود آن از ناحیه خداوند سخن گفته می‌شود و در علم فقه، از لوازم و بایدهای فقهی آن سخن می‌رود. همه اصول دین، از این دو جهت، در دو علم فقه و کلام، متعلق بحث قرار گیرند و حتی می‌توانند علاوه بر علم کلام و فقه، در علوم دیگر موضوعیت یابند. (ر.ک: ولایت فقیه: ولایت قضاوت و عدالت، ص ۱۴۵ - ۱۴۷)

با اثبات کلامی بودن امامت می‌توان از ادعای ظهور سیاست در علم کلام دفاع کرد و از پیشگامی امامیه در عرصه کلام سیاسی و فلسفه سیاسی سخن گفت.



منابع

۱. ابن خلدون، مقدمه، بیروت: انتشارات دارالقلم، بی تا.
۲. امین، احمد، ضحی الاسلام، بیروت: انتشارات دارالکتاب العربی، بی تا.
۳. آمدی، سیف الدین (۱۳۹۱ ق)، غایة المرام فی العلم الکلام، قاهره: انتشارات لجنة احیاء التراث الاسلامی، چاپ اول.
۴. ایجی، عضدالدین (۱۴۱۲ ق)، شرح مواقف، قم: انتشارات شریف رضی.
۵. بخشایشی اردستانی، احمد (۱۳۷۶ ش)، اصول علم سیاست، تهران: انتشارات آوای نور.
۶. پاکتچی، احمد (۱۳۸۳ ش)، پژوهش تاریخی و فرهنگی، مجموعه مقالات، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۷. تفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد عالم الکتب، بیروت، بی تا.
۸. جوادی آملی، عبدالله، پیرامون وحی و رهبری، انتشارات الزهراء، چاپ سوم، بی تا.
۹. _____ (۱۳۸۵ ش)، تفسیر تسنیم، قم: انتشارات اسرا، چاپ سوم.
۱۰. _____ (۱۳۷۸ ش)، ولایت فقیه: ولایت فقاہت و عدالت، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ اول.
۱۱. حلی، جمال الدین، کشف المراد، ترجمه و شرح ابوالحسن شعرانی، تهران: انتشارات کتاب فروشی اسلامیہ، بی تا.
۱۲. حلی، جمال الدین (۱۳۷۹ ش)، منهاج الکرامه فی معرفه الامامه، مشهد: انتشارات عاشورا، چاپ اول.
۱۳. حنبلی، احمد (۱۴۱۹ ق)، کتاب اصول الدین، بیروت: دارالبشائر الاسلامیہ، چاپ اول.
۱۴. سبحانی، جعفر (۱۳۷۰ ش)، مبانی حکومت اسلامی، مترجم داود الهامی، قم: مؤسسه علمی و فرهنگی سیدالشهداء.
۱۵. شمس الدین، محمد مهدی (۱۳۷۵ ش)، نظام حکومت و مدیریت در اسلام، ترجمه سید مرتضی آیت الله زاده شیرازی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول.



۱۶. صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم (۱۳۶۷ ش)، شرح اصول کافی، ترجمه محمد خاجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۷. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۲ ش)، شیعه در اسلام، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ هفتم.
۱۸. طوسی، نصیرالدین (۱۳۳۵)، رساله امامت، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۹. _____ (۱۴۱۶ ق)، قواعد العقائد، تحقیق علی ربانی گلپایگانی، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه، چاپ اول.
۲۰. علامه حلی (۱۳۶۳)، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، قم: انتشارات بیدار، چاپ دوم.
۲۱. عمید زنجانی، عباسعلی، مبانی اندیشه سیاسی در اسلام، تأملات سیاسی در تاریخ تفکر اسلامی، موسی نجفی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران: چاپ اول.
۲۲. غزالی، محمد (۱۹۹۳ م)، الاقتصاد فی الاعتقاد، بیروت: دار مکتبه الهلال.
۲۳. فارابی، ابو نصر (۱۹۹۱ م)، آراء اهل المدینه الفاضله، بیروت: دار المشرق.
۲۴. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب (۱۴۱۱ ق)، کافی، بیروت: دار التعارف للمطبوعات، چاپ اول.
۲۵. کریمی زنجانی اصل، محمد (۱۳۸۰ ش)، امامیه و سیاست در نخستین سده های غیبت، تهران: نشر نی، چاپ اول.
۲۶. لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۷۲ ش)، سرمایه ایمان، به کوشش صادق لاریجانی، تهران: انتشارات الزهرا، چاپ سوم.
۲۷. مظفر، محمدرضا (۱۴۱۷ ق)، عقاید الامامیه، قم: مؤسسه امام علی، چاپ اول.
۲۸. مدرسی، محمد تقی، جهان بینی الهی و تصورات بشر، ترجمه محمد مجدی، تهران: انتشارات نوید، چاپ اول.
۲۹. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش عقاید، تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، ج ۲، چاپ چهارم.
۳۰. محمدی ری شهری، محمد (۱۳۷۵ ش)، رهبری در اسلام، قم: دارالحدیث، چاپ دوم.

۳۱. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۱ و ۲ و ۳، تهران: انتشارات صدرا، چاپ سوم،

بی تا.

۳۲. _____، امامت و رهبری، تهران: صدرا، بی تا.

* * *