

The Political Guardianship of the Infallibles (AS) from the Shiite Perspective (With Emphasis on Imam Khomeini's View)

Seyed Sadegh Haghighat¹ 

1. Full Professor, Department of Political Thought, Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution, Tehran, Iran.

Article Info	Abstract
Article type: Research article Article history: Received: September 28, 2024 Received in revised form: November 3, 2024 Accepted: November 24, 2024 Published online: April 19, 2024 Keywords: Political authority, Infallibles (AS), Principle of Divine Grace (Lutf), Guardianship of the Jurist (Velayat-e Faqih), liberal Muslims, , reformist thinkers.  •Corresponding author : ss.haghighat@gmail.com	Among the four dimensions of the infallibles' (AS) authority—esoteric authority, existential authority, interpretative authority over religious law, and political authority—this paper focuses on the latter. The majority of Shiite jurists and scholars believe in divine appointment regarding this matter, although other views also exist. Some argue that the infallibles have greater merit for political leadership. Although the doctrine of Velayat-e Faqih (Guardianship of the Jurist) encompasses theological aspects, it is fundamentally a jurisprudential issue. While liberal Muslims challenge traditional interpretations through a modernist lens, reformist thinkers—such as Mortaza Motahari—attempt to establish an intermediary approach. This article uses a comparative method with a descriptive-analytical framework to examine the political authority of the infallibles and Velayat-e Faqih within these discourses.

Cite this article: Haghighat S. S. (2025). The Political Guardianship of the Infallibles (AS) from the Shiite Perspective (With Emphasis on Imam Khomeini's View). *Matin Research Journal*, 27(106), 1-30.
<https://doi.org/10.22034/MATIN.2025.480733.2296>



© The Author(s). Publisher: **Research Institute of Imam Khomeini and Islamic.**
This is an open-access article distributed under the CC BY (license <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

Introduction

The Infallibles (AS) have four degrees of guardianship: inner guardianship, existential guardianship, guardianship in the interpretation of the Sharia, and political guardianship. This article focuses on the latter aspect. Famous Islamic jurists and thinkers believe in divine appointment in this matter. At the same time, we also witness other opinions. Some have also raised the issue of their right to political Imamate. Although guardianship of a jurist also has theological dimensions, it is essentially considered a jurisprudential issue. Abdullah Javadi Amoli specifically considers the guardianship of the jurist to be a theological issue. Accordingly, the Most Holy God, who is the Knower of all the particles of the universe, knows that the Infallible (A S) will be absent for a long time. So it must be seen whether he has appointed a specific person for this period or not, and if he has given an order regarding the said jurist, will the guardianship of the jurist be proven? The theological nature of the guardianship of the jurist stems from the theological nature of the Imamate. If we have proven in jurisprudence that it is obligatory for a jurist who meets all the conditions to take over the guardianship of the Muslim community, or if we have ruled that it is obligatory for people to follow a jurist who meets all the conditions, it will be revealed that God, during the era of occultation, has appointed a jurist to be the guardianship and leadership of the Islamic community.

Imam Khomeini's view, like that of the famous Shia, is divinely ordained. Based on evidence such as the Hadith of Ghadir, he considers the Imam (AS) to be in charge of government and governance. According to Motahari's view, we must accept Popper's assumption that classical societies answer the question "Who?" and modern societies answer the question "How?". So, without a doubt, classical Islamic thought (including the original texts and the life of the Infallibles), like Plato's political thought, has mainly answered the question "Who?".

The paradox of a government based on classical thought in modern society is that it is forced to rely on traditional sources for legitimacy, while the requirements of modern society are how to govern. Another possibility that some scholars have raised is that the Imam was neither appointed nor merely a candidate; rather, the issue of political Imamate is a question of right; not in the sense that the other side was also right, but in the sense that the Imam was rationally right.

Literature Review

Although there are scattered works on the political guardianship of the Infallibles (AS), few works have addressed this issue comprehensively. While most Islamic and Shiite thinkers believe in the appointed guardianship of the Infallibles (AS), Mahdi Ha'eri and Sayyid Kamal Haidari, as we will see, have questioned this doctrine. Accordingly, although the Holy Prophet (PBUH) established a government, it is not considered a mandate from God. He does not accept political guardianship for the Infallible and the non-Infallible.

Methods

This article, using a theological method and at a descriptive-analytical level, seeks to compare the issue of the political guardianship of the Infallibles (AS) and the guardianship of the jurist in the above discourses.

Results

The findings of the research show that there are three main views regarding the political leadership of the Infallibles (AS): the theory of divine appointment, their equality with others in assuming this matter, and their right and priority in the matter of political leadership. While liberal Muslims challenge the famous opinions of jurists and theologians with a modern perspective, reformists - such as Motahari - are trying to present an intermediate view. This article is formulated based on the discourse of reformist Muslims. There are two main differences between the two discourses: the discourse of liberal Islam is secularist, and accordingly, political fiqh is not valid in this discourse.

Conclusion

While most Shiite jurists and theologians believe in the divine appointment of the Infallibles (AS), Mahdi Ha'iri does not consider their political leadership to be proven. The third possibility is that the Infallibles (AS) were the first and most deserving to attain this position. According to Sayyid Kamal Heidari, Ali (AS) was the first and most deserving to succeed the Prophet (PBUH), and the meaning of the Ghadir incident was nothing other than this. The implication of this statement is that his appointment to the position of political guardianship is not evaluated. The primary principle regarding any person is the lack of guardianship. Based on the recent theory, what can be said about the incident of Ghadir is that the Prophet (PBUH) in this sermon is not simply seeking to command friendship, nor is he seeking to bequeath and appoint him for the caliphate and leadership after him.

Another issue that can be considered in future researches is the degrees of legitimacy of the Caliphs. If we assume that, for whatever reason, the Imamate of Imam Ali (AS) did not materialize historically, would the three Caliphs gain legitimacy in some way or not? Vaez-zadeh Khorasani stresses that when the Imam himself pledges allegiance to another person, he gains some grades of legitimacy.

ولایت سیاسی معصومان^(ع) از دیدگاه شیعه (با تأکید بر دیدگاه امام خمینی)

سید صادق حقیقت^۱

۱. استادتمام گروه اندیشه سیاسی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.

چکیده	اطلاعات مقاله
از چهار شأن معصومان ^(ع) - ولایت باطنی، ولایت تکوینی، ولایت در تفسیر شریعت و ولایت سیاسی - این مقاله بر بعد اخیر متمرکز شده است. مشهور فقها و اندیشمندان اسلامی معتقد به نصب الهی در این قضیه هستند. در عین حال، شاهد آرای دیگری نیز هستیم. برخی نیز مسئله احق بودن ایشان برای امامت سیاسی را مطرح کرده اند. ولایت فقیه هر چند ابعاد کلامی نیز دارد، اما اساساً مسئله ای فقهی محسوب می شود. در حالی که روشنفکران دینی با دیدگاهی متجددانه آرای مشهور فقها و متکلمان را به چالش می کشند، نواندیشان دینی - همچون مطهری - سعی دارند دیدگاهی بینابین را مطرح نمایند. این مقاله با روش مقایسه ای و با سطح توصیفی - تحلیلی در صدد است مسئله ولایت سیاسی معصومان ^(ع) و ولایت فقیه را در گفتمان های فوق مقایسه نماید.	نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخچه مقاله: تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۷/۷ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۸/۱۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۹/۴ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱/۳۰ کلیدواژه ها: ولایت سیاسی، معصومان^(ع)، قاعده لطف، ولایت فقیه، روشنفکران دینی، نواندیشان دینی. * نویسنده مسئول: ss.haghighat@gmail.com

استناد: حقیقت، صادق (۱۴۰۴). ولایت سیاسی معصومان^(ع) از دیدگاه شیعه (با تأکید بر دیدگاه امام خمینی)، پژوهشنامه متین، ۲۷ (۱۰۶)، ۱-۳۰.

<https://doi.org/10.22034/MATIN.2025.480733.2296>



© نویسندگان.

ناشر: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.

پژوهشنامه متین / سال بیست و هفتم / شماره صد و ششم / بهار ۱۴۰۴ / صص ۳۰-۱

مقدمه

ولایت سیاسی، در اینجا، به دو قسم تقسیم می‌شود: ولایت سیاسی معصومان^(ع) و ولایت سیاسی فقها. در بعد اخیر، کوشش این مقاله آن است که تفاوت دیدگاه روشنفکران دینی و نواندیشان دینی را برجسته نماید. درحالی که جریان اصلی گفتمان شیعه به انتصابی بودن ولایت سیاسی برای معصومان^(ع) اعتقاد دارد، برخی احتمالات دیگری را نیز مطرح کرده‌اند. برای بررسی این موضوع، لازم است نیم‌نگاهی به شئون امامت داشته باشیم.

امامت چهار شأن دارد: شأن اول و دوم که کمتر به بحث حاضر مربوط می‌شود، ولایت باطنی (اخلاقی) و ولایت تکوینی است. بر این اساس، امام^(ع) بعد از پیامبر^(ص) سرچشمه مشاهدات و تجارب عرفانی از یک سو و فعال مایشاء در عالم هستی و تکوین به شمار می‌رود. جنبه دیگر از ولایت تکوینی، هدایت معنوی است که صاحب‌ولایت با استفاده از قدرت خود به ارشاد مردم می‌پردازد. هرچند در حد و حدود ولایت تکوینی بحث‌های زیادی، ازجمله نظر ابوالقاسم خویی، وجود دارد، برخی روایات و ادعیه ازجمله زیارت جامعه کبیره به این مسئله اشاره دارد: «بِکُمْ فَتَحَ اللَّهُ وَبِکُمْ یُخْتَمُ وَبِکُمْ یَنْزِلُ الْغَیْثُ وَبِکُمْ یُمْسِکُ السَّمَاءُ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ»؛ به این معنا که برقراری عالم هستی و آسمان و زمین و نزول باران و برکات الهی به واسطه وجود ائمه^(ع) است؛ چرا که فیض پروردگار هستند. به هرروی، این دو شأن امور انتخابی محسوب نمی‌شوند و به نصب الهی یا نص نبوی محتاجند. شأن سوم، معرفت دینی و مرجعیت تفسیر شریعت است. بعد از منبع اول یا کلام الله، سنت رسول الله^(ص) و دیگر معصومان^(ع) قرار دارد. در این شأن، امام در تفسیر وحی و تبیین سنت نبوی منبع معرفت و اسوه رفتار دینی محسوب می‌شود. از دیدگاه شیعه، لازمه حدیث ثقلین (و عدل قرآن بودن) و دیگر احادیث (که حتی کتب اهل سنت هم نقل کرده‌اند) حجیت سنت پیامبر^(ص) و ائمه^(ع) است. نبی اکرم^(ص) دو شأن داشته‌اند: وحی مکتوب (قرآن) و تفسیر غیرمکتوب وحی، مثل عدد رکعات نماز و کیفیت خمس و حج و غیره. برخی اشکال کرده‌اند که امکان تمسک به اخبار آحاد در خود این مسئله وجود ندارد. درعین حال، باید توجه داشت که خود ایشان مدعی تفسیر دین بوده‌اند و به طرق مختلف ازجمله تواتر می‌توان اثبات کرد که مبرا از اشتباه و کذب هستند. به هر حال، در خصوص این شأن، باید دید تفاسیر چه مقدار مربوط به زمان و مکان خاص خودشان بوده

و چه مقدار حکم دائمی را بیان کرده‌اند. اگر اجتهاد معصومانه بنا بر مقتضیات زمان و مکان باشد، دیگر نیاز نیست اختلاف اجتهاد ائمه را توجیه کنیم. بر اساس شأن چهارم، امام زمامدار سیاسی، خلیفه مسلمانان و زعیم آن‌هاست. ولایت سیاسی فقها فرع ولایت سیاسی معصومان^(ع) محسوب می‌شود.

در خصوص پیشینه بحث ولایت سیاسی معصومان^(ع) می‌توان گفت منبع مستقلى، چه به شکل کتاب یا مقاله، به طور کامل به این موضوع خطیر نپرداخته است. در بین اندیشمندان شیعی، جز دو نفر، همه به نظریه انتصاب در این خصوص معتقدند. نظریه امام خمینی، هم در خصوص معصومان^(ع) و هم در باره فقها، نظریه نصب است. همان گونه که خواهیم دید، تنها مهدی حائری با رویکردی فلسفی و سیدکمال حیدری با رویکردی کلامی (و درون‌دینی) نافی ولایت سیاسی معصومان^(ع) تلقی می‌شوند.

ولایت سیاسی معصومان (ع)

در خصوص ولایت سیاسی معصومان^(ع) چند قول وجود دارد. با مرور بر آرای فرق مختلف اسلامی، می‌توان گفت مشهور اهل سنت، مرجئه، جمهور معتزله، جمهور خوارج و زیدیه به وجوب انتخاب از طرف امت معتقدند. امامیه و اسماعیلیه وجوب را مربوط به خدا می‌دانند. در حالی که فرقه نجدات از خوارج به جواز مبتنی بر نیاز امت اعتقاد دارند، برخی دیگر نیز به تفصیل قائلند: وجوب هنگام امنیت (هشام الغوطی) و وجوب هنگام فتنه (ابی بکر اصم). در بین اسماعیلیان، اهل حدیث و اشاعره و معتزله نیز آرای دیگری دیده می‌شود (حقیقت، ۱۳۹۲، صص. ۹۱-۱۱۷).

به نظر می‌رسد در خصوص نسبت امامت با زعامت سیاسی در بین علمای شیعه یک قول اصلی و چند نظر فرعی دیگر، وجود داشته باشد؛ هرچند این بحث تا حدی بدیع است و نیاز به بررسی بیشتر دارد. اکثر گروه اول را متفکران شیعی تشکیل می‌دهند که بین این دو رابطه‌ای وثیق می‌بینند. مشهور شیعه قائل به نصب الهی هستند. ایشان در قضیه غدیر خم، علاوه بر ولایت دینی و معنوی، به ولایت سیاسی حضرت علی^(ع) معتقدند. تفسیر امام خمینی از امامت نیز در گروه نخست قرار می‌گیرد. وی به دو محور حکومت ظاهری و معنوی توجه داشته و امام را منصوب از ناحیه خداوند می‌داند که دارای ولایت باطنی است.

امام متصدی قوه مجریه و حافظ نظام اسلام است. ایشان مقام امامت را رفیع و مهم‌تر از قرآن دانسته، به شکلی که بدون آن، قرآن به‌طور کامل اجرا نمی‌شود و لغو و بیهودگی شریعت لازم می‌آید. امام نگهبان دین و حافظ نظام اسلامی و وحدت مسلمانان است و تنها با وجود او احکام دین و اجرای آن‌ها استمرار می‌یابد؛ بنابراین، امام تداوم نبوت برای اجرای احکام الهی تلقی می‌شود و نبود ایشان سبب از بین رفتن دین و تغییر و دگرگونی در آن است (امام خمینی، ۱۳۹۸، صص. ۲۸-۲۵). به نظر وی، امامت یک اصل الهی برخاسته از متن دین برای راهبری است و بدون آن سعادت جامعه تحقق نمی‌یابد. نتیجه آن که امامت از اصول مذهب تلقی می‌شود. به اعتقاد ایشان، مقام امامت صرفاً یک مقام اعتباری نیست، بلکه یک منصب حقیقی الهی است که پیامبر^(ص) از طرف خداوند مأمور به نصب، جعل و تصریح آن بوده است (امام خمینی، ۱۴۱۰، ص. ۱۹۷). از آنجاکه امامت دو جنبه ظاهری و باطنی دارد- به شکلی که جنبه ظاهری آن تشکیل حکومت و جنبه باطنی آن به ولایت تعبیر می‌شود- صاحب این مقام باطنی، انسان کامل و حجت واقعی خدا بر روی زمین است (امام خمینی، ۱۳۹۶، صص. ۱۴۷-۱۴۶) و کسی شایسته این مقام است که بتواند وحدت و کثرت را با هم جمع کند. داشتن این مقام معنوی، سبب نصب امام در مقام ظاهری و حکومت است که نتیجه آن تشکیل حکومت و عدالت واقعی در جامعه خواهد بود، به شکلی که مورد رضایت خداوند است (ر. ک. به: امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲۰، ص. ۱۱۲). امام خمینی با روش «فقه جواهری» و با رویکردی کل‌گرا و سیستمی، در راستای نصب سیاسی معصومان^(ع)، به بسط قدرت ولایت فقیه در عصر غیبت اعتقاد دارد (موسوی و امیر، ۱۴۰۰، ص. ۱۳۶). ادله عقلی که امام خمینی به آن تمسک می‌کنند، شامل حکمت الهی و ضرورت اجرای احکام دین می‌شود (صمدیار و دیگران، ۱۳۹۹، صص. ۶۳-۶۴).

مبنای دوم به شکلی سعی می‌کند ولایت سیاسی را، برای معصومین^(ع) یا در عصر غیبت، زیر سؤال ببرد. مهدی حائری ولایت سیاسی را برای پیامبر^(ص)، ائمه^(ع) و فقیه اثبات شده نمی‌داند. پس هرچند پیامبر اکرم^(ص) تشکیل حکومت داد، ولی مأموریت تنصیف شده‌ای از جانب خدا تلقی نمی‌شود. او ولایت سیاسی را برای معصوم و غیرمعصوم قبول ندارد (حائری یزدی، ۱۹۹۵، ص. ۱۳۹). برخی دیگر احتمال ولایت دینی (و اخلاقی) و یا صرف کاندیداتوری سیاسی را مطرح کرده‌اند. مؤید این مبنا، یافته‌های برخی مستشرقین است.

مادلونگ در جانشینی حضرت محمد کوشیده از قرآن و گزارش‌های تاریخی نشان دهد که پیامبر هم فرد راجح (امام علی)، هم فرد شدیداً مرجوح (خلیفه اول) را مشخص کرده است. او با ژرف‌نگری در قرآن معتقد است که حتی اگر پیامبر^(ص) جانشینی هم تعیین نکرده بود، در نظر نداشت و راضی نبود که ابوبکر جانشین طبیعی او باشد. شاید پس از سید حسین محمد جعفری، محقق پاکستانی، مادلونگ اولین محقق باشد که بدون ابتای بر احادیث و نقل‌های تاریخی به شایستگی حضرت علی برای خلیفه اول بودن رأی داده است. وی بحث مفصلی درباره موضوع خویشاوندی در قرآن مطرح می‌کند و با استناد به آیات قرآن و نقش خانواده‌های پیامبران پیشین در حمایت از انبیا و وراثت آنان نتیجه می‌گیرد که: «تا آنجا که قرآن افکار محمد^(ص) را بیان می‌کند، روشن است که او در نظر نداشت ابوبکر جانشین طبیعی او باشد» (مادلونگ، ۱۳۷۷، صص. ۴-۳، ۳۲). البته، رأی اخیر او این است که امامت امری موروثی تلقی می‌شود و این حق حضرت فاطمه بوده که «ملکه» شود! (مادلونگ، <https://andishehema.com>).

ادله مثبتین ولایت سیاسی انتصابی معصومان^(ع)

در اندیشه سیاسی شیعی، ابتدا باید ببینیم ادله عقلی، اعم از کلامی، در این مسئله وجود دارد یا نه. نزدیک‌ترین مبنای کلامی که به آن استناد شده، قاعده لطف است که بیشتر متکلمان معتزله و امامیه، برخلاف متکلمان اشاعره، این قاعده را پذیرفته‌اند. به یک تعبیر، احکام شرعیه الطاف در احکام عقلیه هستند. به اعتقاد اشاعره، لازمه وجوب لطف بر خدا آن است که عقل بر خدا حاکم باشد، حال آنکه خدا حاکم مطلق است. پاسخ امامیه و معتزله آن است که منظور از لزوم انجام لطف، مکلف ساختن خداوند به انجام لطف نیست؛ بلکه آن است که عقل انسان با در نظر گرفتن صفات خدا از جمله علم و حکمت و عدالت او، ضرورت انجام لطف از سوی خداوند را درک می‌کند (بهریزی‌لک، ۱۳۷۷، صص. ۱۵۵-۱۳۲). به هر روی، این قاعده از دو مقدمه تشکیل می‌شود: ۱. نصب معصومان^(ع) برای ولایت سیاسی لطف به شمار می‌رود؛ ۲. خداوند لطیف است. اشکال مهدی حائری یزدی به استفاده از این قاعده آن است که مربوط به تشریعات کلی و عامه است و به مقام اجرا که شأن مردم و حکومت‌هاست ربطی ندارد. پس وظیفه پیامبر^(ص) و امام^(ع) به‌عنوان نبی و امام،

تنها رسانیدن این تشریعات به مردم است و حکومت خارج از وظایف آنهاست. نتیجه‌ای که وی می‌گیرد آن است که ولایت سیاسی برای فقیه و معصومان قابل اثبات نیست (حائری یزدی، ۱۹۹۵، ص. ۱۳۹). قاعده لطف مربوط به جایی است که بشر نتواند به امری آگاه شود. حتی اگر اصل پیامبری و وحی با قاعده لطف اثبات شود، ولی ولایت سیاسی ضرورتاً این گونه نیست؛ چرا که، به طور مثال، ممکن است خداوند بخواهد مشروعیت سیاسی را به مردم و نظارت عالیه را به معصومان^(ع) بدهد.

برخی از ادله یا شواهد معتقدان ولایت سیاسی انتصابی معصومان^(ع) به آیات قرآنی مربوط می‌شود. به طور مثال، خداوند می‌فرماید این ما هستیم که داود را نماینده خود بین مردم قرار دادیم (و منصوب کردیم): «يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ» (ص: ۲۶). گروهی از بنی اسرائیل بعد از موسی درخواست ملکی کردند که در راه خدا بجنگند. پس گویا موسی را به عنوان رهبری سیاسی قبول داشتند و بعد احساس خلأ کردند. خداوند می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا» (بقره: ۲۴۷). برخی به قیاس اولویت برای پیامبر خاتم^(ع) استدلال کرده‌اند؛ یعنی به طریق اولی باید خداوند پیامبر اسلام را برای حکومت نصب کند. چه بسا کسی به «عدم الفصل» تمسک کند؛ به این معنا که یا هر دو منصوبند یا هیچ کدام و تفصیل بین این دو قول وجود ندارد.

در خصوص آیه شریفه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء: ۵۹) گفته شده تکرار «اطیعوا» نشان می‌دهد که از خود پیامبر^(ص) هم باید اطاعت کرد. علامه می‌گوید: «اگر اطاعت خدا و رسول تنها در احکامی واجب می‌بود که به وسیله وحی بیان شده، کافی بود بفرماید «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ»، ولی چنین نکرد و کلمه «اطیعوا» را دوباره آورد تا بفهماند اطاعت خدا یک نحوه اطاعت است و اطاعت رسول یک نحوه دیگر؛ ولی بعضی از مفسرین گفته‌اند تکرار کلمه «اطیعوا» صرفاً به منظور تأکید بوده» (طباطبایی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص. ۶۱۸). از سوی دیگر، «اطیعوا» اطلاق دارد و قید خاصی را بر نمی‌تابد. اطلاق امر به اطاعت از رسول^(ص)، دلیل بر عصمت ایشان است. مؤید آن، آیه «الَّذِينَ أُولَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» (احزاب: ۶) و یا «مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ» (احزاب: ۳۶) است که اوامر حکومتی پیامبر^(ص) را نیز شامل می‌شود.

آیه اکمال بخشی از آیه سوم سوره مائده است: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا». فریقین شأن نزول این آیه را حجة الوداع در روز عرفه یا ماجرای غدیر خم می‌دانند. علمای شیعه به قول دوم رأی داده‌اند. مقصود از «الیوم» ممکن است هنگام یأس کفار از دین مسلمانان، روز کامل شدن دین، روز اتمام نعمت، یا روز راضی شدن از جاودانگی دین اسلام باشد.

پس از ذکر آیه فوق، می‌توانیم نسبت حدیث غدیر را با بحث حاضر بررسی نماییم. شأن نزول این حدیث از دیدگاه شیعه، چیزی جز خلافت امیر مؤمنان^(ع) نیست. باین حال، برخی از اندیشمندان اهل سنت این احتمال را مطرح کرده‌اند که با شایعه ازدواج حضرت علی^(ع) با دختر ابوجهل منزلتش سقوط کرده بود. دیگران معتقدند به هنگام بازگشت حضرت علی^(ع) از یمن، شایعه کردند که بیت‌المال (زکات) را برای خود برداشته است (رضانژاد و رادفر، ۱۳۹۱، صص. ۱۰۰-۸۱). نتیجه این دو احتمال آن است که مقصود از «من کنت مولاه فعلی مولاه» صرف محبت و تألیف قلوب باشد، نه ولایت (سیاسی).

به‌هرروی، علاوه بر احادیثی مانند حدیث منزلت، استشهادات ائمه^(ع) و یاران ایشان به حدیث غدیر دلیل و مؤیدی بر ولایت سیاسی تلقی شده است (اجاق‌اف و داداشی، ۱۳۹۰، صص. ۶۸-۴۹). به‌طور مثال، امام رضا^(ع) به مأمون فرمودند اگر خلافت مال تو است چرا به من می‌دهی و اگر حق نسب به آن نداری چرا واگذار می‌کنی؟! فاطمه^(ع) فرمود: «آیا پدرم پیامبر پس از حادثه «غدیر خم» جایی برای عذر تراشی و بی تفاوتی، باقی گذاشته است؟!» (شیخ صدوق، ۱۳۷۶، ج ۱، ص. ۱۷۳). ابن عباس از پیامبر^(ص) چنین نقل کرد: «سوگند به کسی که مرا با نبوت فرستاد وصیت و خلافت و امامت بعد از من بر تو واجب است» (شیخ صدوق، ۱۴۱۷، ج ۲، ص. ۴۵۳). از نظر تاریخی، ۱۸ نفر (از جمله زبیر و مقداد) با خلیفه اول بیعت نکردند و در خانه فاطمه جمع شدند و به وصایت علی^(ع) استناد کردند. ابوذر گفت اگر به ولایت و وراثت در خاندان پیامبرتان اعتراف داشتید، هرآینه در نعمت‌های خدا غرق بودید (نجمی، ۱۳۹۴، ص. ۱۰).

خود حضرت در خطبه شفشقیه، جایگاه خود نسبت به امامت و ولایت را همانند محور

آسیاب بیان می‌کنند.^۱ در نامه ۳۶ نیز فرمودند: «فقد قطعوا رحمی و سلبونی سلطان ابن اُمّی». همچنین در نامه ۲۸ می‌فرمایند: «پس ما یک‌بار به خاطر خویشاوندی پیامبر، به خلافت سزاوارتریم و به خاطر طاعت بار دیگر و چون مهاجران در سقیفه بر انصار به -نزدیکی با -رسول خدا (ص) حجت گذرانیدند، بر آنان پیروز گردیدند».^۲ استدلال دیگر حضرت آن بود که خودسرانه خلافت را عهده‌دار شدند و ما را که نسب برتر است و پیوند با رسول خدا (ص) استوارتر، به حساب نیاوردن، خودخواهی بود. گروهی بخیلانه بر کرسی خلافت چسبیدند و گروهی سخاوتمندانه از آن چشم پوشیدند.^۳ در جایی دیگر، امام (ع) صراحتاً خود را سزاوارترین شخص نسبت به خلافت معرفی می‌کند.^۴ «حق ولایت خاص ایشان است و میراث پیامبر مخصوص آنان».^۵ امام در آغاز ورود به کوفه به حدیث غدیر استناد کردند و عده‌ای شهادت دادند که آن را شنیده‌اند. حضرت در روز رجب (سال ۳۵)، در روز شورا (سال ۲۳) و در موارد متعدد دیگر به حدیث غدیر استناد کردند (امینی، ۱۳۹۲، ج ۱، صص. ۱۶۵-۱۵۹).

ماجرای دوات و قلم (ان الرجل لیهجر) که ابن‌ابی‌الحدید نیز نقل می‌کند و برای مادلونگ نیز اهمیت خاصی دارد، می‌تواند مؤید دیگری بر مدعا باشد (ر. ک. به: ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۶۳، ج ۱۲، ص. ۲۱). همچنین، اقراری که پیامبر (ص) قبل از خطبه گرفتند، نشان‌گر اهمیت موضوع

۱. «اما و الله لقد تقمصها فلان (ابن‌ابی‌قحافه) و انه لیعلم ان محلی منها محل القطب من الریح ... فصبرت و فی العین قذی و فی الحلق شجاً. اری تراثنی نهياً ... فی الله و للشوری» (امام علی، ۱۳۸۰، صص. ۱۰-۹). هرچند ابن‌هیثم بحرانی این خطبه را معتبر نمی‌داند، ولی علاوه بر شیعه، ابن‌ابی‌الحدید نیز به صحت آن اقرار دارد.

۲. «فنحن مَرَّةً أُولی بالقرابة، و تارة أُولی بالطاعة. و لَمَّا احتجَّ المهاجرون علی الانصار یوم السقیفة برسول‌الله (ص) فلبجوا علیهم، فان یکن الفلج به فالحق لنا دونکم، و إن یکن بغيره فالانصار علی دعواهم».

۳. «اما الاستبداد علینا بهذا المقام و نحن الاعلون نسباً، و الاشدون برسول‌الله صلی الله علیه و آله نوطاً، فانها كانت أثره شَحَّت علیها نفوس قوم و سَحَّت عنها نفوس آخرین» (امام علی، ۱۳۸۰، ص. ۱۶۵).

۴. «لقد علمتم أنَّی أحقُّ الناس بها من غیری؛ و والله لاسلِّمنَّ ما سلَّمتم امور المسلمین و لم یکن فیها جور الا علیَّ خاصَّةً التماساً لأجر ذلك و فضله و زهداً فیما تنافستموه من زخرفه و زبرجه» (امام علی، ۱۳۸۰، ص. ۵۶).

۵. «و لهم خصائص حقِّ الولاية و فیهم الوصیة و الوراثة. الآن اذ رجع الحق الی اهلہ و نقل الی منتقله» (امام علی، ۱۳۸۰، ص. ۹).

است: «الست اولی بکم من انفسکم؟». اگر کسی بگوید ماجرای غدیر صرفاً مربوط به مقام علمی و ساحت تفسیر شریعت بوده، پاسخ آن است که در جامعه قبیلگی آن روز آنچه از «خلیفه» و «امام» می فهمیدند، به تعبیر فوکو، حکم شبان برای گوسفندان بود که همه کارها را به او بسپارند. به بیان دیگر، جامعه آن روز بین مقام علمی و مقام سیاسی ائمه تفاوت قائل نمی شد. تلقی مسلمانان از ولایت پیامبر^(ص) و ائمه^(ع)، سیاست را هم شامل می شده؛ و اساساً دو مقام تفسیر نبوت و مقام ولایت سیاسی آن روز از هم جدا نشده بود. به دیگر بیان، مردم از بیعت امری یک طرفه (اظهار وفاداری) می فهمیدند، نه معنای دموکراتیک امروزین. در بند بعد، دیدگاه نافین نصب سیاسی معصومان^(ع) را بررسی خواهیم کرد که به نوبه خود، نقد استدلال های فوق تلقی می شود.

ادله نفی کنندگان ولایت سیاسی انتصابی معصومان^(ع)

از نظر کلامی، استدلال در خصوص ولایت سیاسی معصومان^(ع) با چالش روبرو است. استدلال اهل سنت این است که اگر امامت دلیل عقلی دارد، تخصیص بردار نیست و قضیه غیبت، به شکل خاص، با مشکل روبرو می شود. سید مرتضی در الشافی به قاضی عبدالجبار معتزلی و علامه حلی در الفین به فضل الله بن روزبهان جواب می دهند. خواجه نصیر درباره مسئله غیبت معتقد است امام وجود دارد، ولی غیبت او از ناحیه ماست (کرمانی، ۱۳۸۳). این پاسخ کافی نیست؛ چون اثبات وجود امام برای کارکردهای اوست و در غیبت کارکرد (ظاهری) وجود ندارد. پس باید گفت خدا قضیه ولایت و امامت را این گونه طراحی کرده که در ۱۲ نفر محصور شود، امام نهم و دهم^(ع) در کودکی به امامت برسند، دسترسی به امام یازدهم زیاد نباشد و این گونه زمینه غیبت آماده شود. بدین ترتیب، مسئله ولایت سیاسی همچنان قابل تأمل به نظر می رسد.

نفی کنندگان ولایت سیاسی معصومان^(ع) به گروه های فکری مختلفی تقسیم می شوند. اگر مفاد حدیث غدیر صرف محبت باشد (و دلیل دیگری در بین نباشد)، مردم بر خویشتن ولایت سیاسی پیدا می کنند. علی عبدالرازق، پدر سکولاریسم عرب، مدعی است که هر چند پیامبر^(ص) اقدامات حکومتی (و نه خود حکومت و دولت) داشته، ولی صرفاً برای تکمیل رسالت بوده است؛ و چون بعد از ایشان رسالتی در کار نیست، مقدمه و ابزار آن نیز

(به عنوان یک شأن خاص) وجود نخواهد داشت. مقصود وی از «رسالة لا حکم و دین لا دولة» این نیست که ایشان اقدامات حکومتی نداشته، بلکه استدلال می کند که این اقدامات بالاصاله نبوده و ابزاری در راستای تحقق رسالت محسوب می شود (عبدالرازق، ۱۹۲۵، صص. ۱۶۴-۱۳۵). سکولارهای شیعه نیز مدعی اند عمل پیامبر^(ص) ضرورت حکومت را می رساند، نه الهی بودن آن را. اساساً نبودن دلیل برای ولایت سیاسی کفایت می کند، چون اصل، عدم ولایت است و اصل نیاز به دلیل ندارد. علاوه بر این، برخی مدعی اند استدلال خاص بر عدم ولایت وجود دارد.

از دیدگاه اصلاح گرایان قرآن گرا (همچون شیخ هادی نجم آبادی، شیخ محمد خالصی، سید اسدالله خرقانی، شریعت سنگلجی و حیدرعلی قلمداران)، ولایت سیاسی معصومان^(ع) به معنای نصب نیست. به نظر قلمداران، امام علی^(ع) آنچه در باره حق خود در باره خلافت فرموده، تنها در دایره اولویت است؛ یعنی خود را از دیگران اولی می دانست، نه آن که یک حق الهی در میان باشد (قلمداران، ۱۳۹۰، صص. ۱۱۹-۸۶). از دیدگاه وی، نصب و عزل اولی الامر در اختیار مردم قرار دارد (خان محمدی، ۱۳۹۲، صص. ۱۴۶-۱۴۴). نظریه وکالت مهدی حائری یزدی، همان گونه که اشاره شد، به شکل صریح ولایت سیاسی معصومان^(ع) را نفی می کند. به اعتقاد وی، چون امتثال یا عصیان تکلیف دو رتبه از اراده تشریعی تأخر دارد، ضامن اجرای هر قانونی از وضع و تشریع آن باید بیرون باشد (حائری یزدی، ۱۹۹۵، صص. ۱۶۶-۱۶۵). عبدالکریم سروش نیز ولایت سیاسی را با این استدلال نقد می کند که حق حاکمیت از آن مردم است؛ چرا که هر کس حق نظارت و عزل داشته باشد، به طریق اولی حق حاکمیت نیز دارد (سروش، ۱۳۷۵، صص. ۱۳-۱). از آنجا که در متنی دیگر این دو استدلال تقریر و سپس نقد، شده است، به جهت اختصار، از ذکر مجدد آن صرف نظر می شود (حقیقت، ۱۳۹۶، صص. ۵۵-۶۱). درواقع، فارغ از اثبات یا عدم اثبات ولایت سیاسی، این دو استدلال از نظر ماده (نه صورت) استدلال خدشه پذیر است. پس برخی معتقدند پیوند بین نهاد و دین و دولت از ابتدا وجود نداشته، درحالی که گروهی بر این باورند که هرچند چنین ارتباطی در صدر اسلام بوده، ولی ماهیت نظام سیاسی در طول زمان متحول شده است.

سید کمال حیدری با استدلال کلامی و فقهی به همان نتیجه می رسد. ایشان که ابتدا به نظریه انتخاب در خصوص ولایت فقیه قائل بوده، اینک حکومت پیامبر^(ص) را امری

منصوص تلقی نمی‌کند. وی در کتاب التدابیر النبویه (حیدری، ۱۴۳۷) درصدد است نشان دهد بسیاری از اموری که ایشان انجام می‌دادند، صرفاً «تدبیر بشری» بوده است. وی در تبیین آرای خود در آن کتاب چنین معتقد است:

«مهم‌ترین امر، تمیز بین امور بشری و وحیانی معصومان است. این که پیامبر^(ص) از گوشت کتف گوسفند استفاده می‌کردند، یا این که با عایشه ازدواج کردند، تدبیر شخصی ایشان محسوب می‌شود. به تعبیر عبدالرازق، حکومت ایشان در مدینه برای اکمال نبوت و رسالت ایشان بود. همچنین است تعیین علی^(ع) به عنوان رهبر سیاسی. اگر این مقام سیاسی منصوص بود، علی القاعده باید در قرآن به آن اشاره می‌شد. به همین دلیل است که اخباری‌ها معتقدند قرآن تحریف شده است. چرا در فرصت ۲۵۰ ساله، ائمه دستور به تدوین جامع الاحادیث ندادند؟ چون ملاک قرآن است؛ و قصدشان این بود که هر خبری به قرآن عرضه نشود. حتی نص بر دوازده شخص بودن ائمه نیز در قرآن وجود ندارد و با روایات اثبات می‌شود؛ هرچند بحث ولایت سیاسی ایشان امری دیگر به نظر می‌رسد. بحث تدبیر بودن ضرورتاً با بحث عدم عصمت یکی نیست. اگر هرروز جبرئیل به پیامبر^(ص) دستورات مشخصی برای امور اجتماعی و شخصی می‌داد، «لَمْ تُحَرِّمْ مَا أَحَلَّ اللَّهُ» (تحریم: ۱) معنا نداشت. صلح امام حسن^(ع)، حرکت سیاسی امام حسین^(ع) و ولایتعهدی امام رضا^(ع) نیز تدبیر خودشان بود. اگر ولایت سیاسی جزء نبوت بود، عیسی^(ع) نیز باید ولایت سیاسی می‌داشت. در واقعه غدیر، پیامبر^(ص) فرمود این علی^(ع) است که می‌تواند راه من در دین و سیاست را ادامه دهد. این کار تدبیر نبوی محسوب می‌شود؛ بنابراین، فقط بحث دینی و اخلاقی مطرح نبود. خدا حاکمیت سیاسی خود را به مردم واگذار کرده است: «پس اگر در سلامتی (و آرامش) پذیرای ولایت تو شدند و به (حکومت) تو رضایت دادند اداره امور آنان را بر عهده بگیر» (ابن طاووس، ۱۴۰۲، ص. ۲۴۸). روایت «ارتد الناس بعد النبی الا ثلاثة» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳۴، ص. ۲۷۴). جعلی است. مگر می‌توان گفت این همه مسلمان که بعد اسلام را گسترش دادند، همه مرتد شده بودند؟! سید مرتضی در الشافی تصریح می‌کند که مسئله غدیر نص جلی نبوده، بلکه نص خفی بوده است (سید مرتضی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص. ۶۷). جالب این است که شیخ طوسی در تفسیر قول او گفته نص جلی بوده است! (شیخ طوسی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص. ۴۶) امام^(ع) در نهج البلاغه هیچ گاه به منصوب بودن خود اشاره نکردند، بلکه تأکیدشان این بود

که من محق و اولی هستم» (ارتباط شخصی با سید کمال حیدری ۱۴۰۳/۱۲/۱۶).

مخلص نظریه ایشان آن است که پیامبر^(ص) احقیت رهبری سیاسی علی^(ع) را مطرح کردند. به نظر ایشان، حتی اگر نظریه نصب الهی در خصوص ولایت سیاسی معصومان اثبات می‌شد، بیعت جزء العله بود. پس با فرض مخالفت مردم با نظر معصوم^(ع)، بر اساس مبانی کلامی، دو احتمال وجود دارد: این که شرط وجوب باشد یا شرط واجب. پس اگر گفتیم شرط وجوب است، مردم گناه کرده‌اند، ولی از دین خارج نمی‌شوند. به هر حال، این بحثی درون‌مذهبی است. در بعد ولایت سیاسی معصومان، علاوه بر رأی مشهور مبنی بر انتصابی بودن این مقام، این احتمال نیز وجود دارد که رأی مردم جزء العله باشد، به این معنا که امام منصوب است، در صورتی که مردم به ایشان اقبال نمایند (ارتباط شخصی با سید کمال حیدری ۱۴۰۳/۱۲/۱۶). در این صورت، اگر رأی مردم نباشد، نصب تحقق نمی‌یابد؛ نه این که ولایت هست، ولی تولی تحقق پیدا نمی‌کند. شاید بتوان گفت بین این سخن با مبنای قلمداران تمایز قائل شد؛ چرا که بر اساس مبنای نخست، مقصود از «محق بودن» آن است که تنها امام علی^(ع) شایستگی احراز این مقام سیاسی را داشته‌اند؛ اما بر اساس مبنای قلمداران، یعنی «اولویت»، امام^(ع) اولی و برتر از دیگران بوده است.

هرچند مبنای حسین بروجردی نفی صریح ولایت سیاسی معصومان^(ع) تلقی نمی‌شود، اما اشاره به دیدگاه ایشان خالی از فایده نیست. به نظر وی، انبیا تنها در صورت وجود مصلحت، مقام سیاسی را قبول می‌کرده‌اند، اما شأن اصلی ایشان دعوت به عقاید (و امور فرهنگی) بوده است. البته، شاید این سخن با نظریه نصب به شکلی جمع شود. به هر روی، اشتهاوردی در خصوص مبنای ایشان چنین نوشته است:

به‌طوری که در نظر دارم، آیت‌الله بروجردی، قدس سره، مکرر در اثناء بحث خود این جهت را تذکر می‌دادند و می‌فرمودند یکی از اشتباهات بزرگ [که] از اول بین مسلمین رواج پیدا کرد، خلط بین مسئله بیان احکام خدا و مسئله حکومت و حفظ انتظامات داخلی کشور اسلامی [است]... لازم نیست این دو مقام در یک جا تمرکز پیدا کند... بلکه باید گفت شأن انبیاء و جانشینان آنان اجل از آن است که تشکیل حکومت دهند. غرض اصلی از بعثت انبیاء همانا دعوت به اصول عقاید اولیه [بوده است]... بلی،

گاهی مصلحت اقتضا کرده است که مقاماتی که آنان نباید اشغال کنند (شان آن‌ها نیست)، به بعضی از پیامبران اعطا شده (اشتهاردی، ۱۳۹۱، صص. ۱۶۰-۱۷۳).

طبق رأی نافین ولایت سیاسی معصومان^(ع)، از نظر تاریخی، اکثر پیامبران و امامان روحیه انقلابی و سیاسی نداشتند و به دنبال تشکیل حکومت نبوده‌اند. دین ماقبل اسلام، مسیحیت بوده که همه قبول دارند برای حکومت نیامده است. اگر حکومت جزء دین بود، علی‌القاعده می‌بایست در دین ماقبل اسلام هم حضور داشته باشد. پس می‌توان نتیجه گرفت که حکومت یک امر عرضی است که گاه لازم می‌شده و گاه دیگر نیازی به آن نبوده است. آیه ولایت مربوط به سال ششم هجرت بوده و هیچ نصی بر ولایت قبل از آن نداشتیم. در نتیجه، معلوم می‌شود که اصل تشکیل حکومت با نصب نبوده است. قحطانیان، عرب قسمت جنوب، همواره حکومت داشتند (مثل حکومت‌های تحت قدرت ملکه سبا، سلیمان و آل حمیر)، اما عدنانیان شمال، حداقل بعد از خرابی سد مأرب در سال ۴۴۷، صاحب حکومت نبوده‌اند. جالب آن که پیامبر^(ص) از طرف مادر جنوبی و از طرف پدر شمالی محسوب می‌شد! به امام رضا^(ع) راجع به ولایت‌عهدی اعتراض شد. در پاسخ فرمودند یوسف خودش گفت «اجعلنی علی خزائن الارض» (یوسف: ۵۵) و مقام دولتی را پذیرفت، در حالی که عزیز مصر به‌ظاهر مسلمان هم نبود؛ ولی ولایت‌عهدی به من تحمیل شد. علاوه بر آن، وی نبی بود و من نیستم (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۹، ص ۱۳۰). نتیجه این که معصومان ابایی از پذیرفتن مسئولیت اجتماعی و سیاسی نداشته‌اند، ولی این مقام از باب نصب نبوده است. به‌طور مثال، اوس و خزرجی در شبه‌جزیره بودند و دعوائی بین آن‌ها درگرفت و پیمان عقبه‌ای منعقد شد و پیامبر^(ص) در این جریانات مسئولیتی پذیرفتند، نه این که از اول اعلام کنند که هر کس مسلمان شد باید ولایت سیاسی مرا نیز بپذیرد.

کسانی که به ولایت سیاسی معصومان^(ع) اعتقاد دارند، به نصوصی همچون موارد زیر باید توجه کنند، در حالی که نافیان ولایت سیاسی نیازی به توجیه ندارند: «شورا از آن مهاجران است و انصار، پس اگر گرد مردی فراهم گردیدند و او را امام خود نامیدند، خوشنودی خدا را خریدند» (امام علی، ۱۳۸۰، ص ۲۷۴)، «مرا بگذارید و دیگری را به دست آرید ... و اگر مرا واگذارید همچون یکی از شمایم ... من اگر وزیر شما باشم، بهتر است

تا امیر شما باشم» (امام علی، ۱۳۸۰، ص. ۸۵) و «من نیازی به حکومت بر شما ندارم و با شما هستم، پس هر که را برگزینید او را خواهم پذیرفت» (عاملی، ۱۴۳۶، ج ۱۹، ص. ۱۷۴). اساساً اولی بودن برای امامت سیاسی غیر از نصب الهی است (میرموسوی، ۱۳۹۵، صص. ۸۹-۸۵).

همچنین است نامه نبی اکرم (ص) در خصوص ولایت علی (ع): «و قد کان رسول الله عهد الی عهداً فقال یابن ابی طالب لك ولاء امتی فان ولوك فی عافیة و اجمعوا علیك بالرضا فقم بامرهم و ان اختلفوا علیك فدعهم ما هم فیه» (منتظری، ۱۴۰۹، ج ۱، ص. ۵۰۵). بر این اساس، امام وقتی وظیفه سیاسی برای تشکیل حکومت پیدا می کند که مردم بر وی اجماع (نسبی) پیدا کنند. نظیر این روایت را علی بن محمد الولید، داعی پنجم اسماعیلی، به شکل مشابه نقل می کند.^۱ حضرت به عبدالرحمن بن عوف در روز شورا فرمودند: «ما حقى داریم که اگر به ما داده شود، آن را اخذ می کنیم و الا بر شتران سوار می شویم، هرچند فاصله ها طولانی باشد».^۲ ایشان در پاسخ به طلحه و زبیر گفتند من رغبتی به خلافت نداشتم و به خواست شما آمدم.^۳ البته، چه بسا مثبتین ولایت سیاسی مدعی شوند این روایت در جواب اعتراض آن دو نفر است و بر مدعا دلالت ندارد. به هر روی، مثل این مضمون زیاد است و به طور مثال، حضرت در مسیر ذی قار فرمود در حالی که من رغبتی به حکومت نداشتم، شما با من بیعت کردید.^۴ پیامبر (ص) فرمودند: «ای علی! تو همانند کعبه هستی که باید به سوی تو بیایند، نه این که تو به سمت ایشان حرکت کنی!».^۵ امام حسن (ع) در نامه به معاویه فرمودند

۱. «ان قعود الوصی بعد الوصیة لم یکن عن عجز ولا تقریط و ذلك لان الرسول قد اعلمه عن دولة المتغلبین و عقوبة الله - عز و جل - لهم فی ذلك بقوله: ان لك یا علی فی امتی من بعدی امر، فان ولوك فی عافیة و اجمعوا علیك فی رضی، فقم بامرهم و ان اختلفوا و اتبعوا غیرك، فدعهم و ما هم فیه فان الله سیجعل لك مخرجاً... انك یا علی كالغیث یاتيك الناس ولا تأتیهم» (ابیش، ۱۹۹۰، ص. ۱۴۵).

۲. «لنا حق فان اعطیناه و الا ركبنا اعجاز الابل و ان طال السرى» (امام علی، ۱۳۸۰، ص. ۳۶۳).

۳. «والله ما كانت لی فی الخلافة رغبة و لا فی الولاية اربة ولكنكم دعوتونی الیها و حملتمونی علیها. فلما افضت الی نظرت الی كتاب الله و ما وضع لنا و امرنا بالحكم به فاتبعته و ما استسن النبی صلی الله علیه و آله و سلم فاقتدیته» (امام علی، ۱۳۸۰، ص. ۲۳۹).

۴. «فایعتمونی و انا غیر مسرور بذلك ولا جذل» (محمدی ری شهری، ۱۳۷۹، ج ۴، ص. ۶۲).

۵. «یا علی! انما انت بمنزلة الكعبة یؤتی الیها ولا تأتی» (محمدی ری شهری، ۱۳۷۹، ج ۸، صص. ۱۱۴-۱۱۳).

مسلمانان مرا به این امر ولایت بخشیدند و من از تو نسبت به این مقام سزاوارترم.^۱ اساساً، ممکن نیست مسئله‌ای با این اهمیت که قرن‌ها مسلمانان را به خود مشغول کرده، به شکل صریح در قرآن ذکر نشده باشد. فاصله سقیفه و غدیر بیش از دو ماه نبود، درحالی که توده مردم به غدیر استناد نکردند. اگر ائمه برای حکومت منصوب بودند، لازمه‌اش این است که خدا برای بخش کوچکی از کره زمین کسی را منصوب کرده و بقیه را به خودشان واگذار کرده باشد و این با حکمت خداوند سازگاری ندارد. برخی امامان در سن کودکی (مثلاً هفت سال) به امامت رسیده‌اند، درحالی که مردم (آن روز) به شکل نوعی چنین رهبر سیاسی را قبول نمی‌کردند. ولایت سیاسی موروثی زمینه را برای اتهام شاهنشاهی و وراثتی شدن سلطنت در اسلام آماده می‌کند. عبارت «اللهم وال من والاه» قرینه بر این است که ولایت محبت است، نه تصدی؛ چراکه علی القاعده، معنا «وال» و «والاه» باید یک چیز باشد و نمی‌توان گفت معنای آن رهبری است، چراکه معنا ندارد بگوییم «خدایا! تو رهبری کن، کسی که او را رهبری می‌کند»! علی اصغر غروی در راستای نفی ولایت سیاسی در خصوص آیه ۳ سوره مائده (آیه اکمال) چنین می‌نویسد:

آیات قبل و بعد از آیه فوق مؤید این معنی است که خداوند پیامبر را موظف می‌کند هر آنچه بر او نازل می‌شود، بی‌کم‌وکاست، ابلاغ کند. پس از سیاق آیات چنین به نظر می‌رسد نعمتی که تمام شده است، همان وحی خداوندی (قرآن) و تحقق عینی آن (اسلام) باشد. اگر موضوع «بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ» معرفی علی^(ع) به خلافت می‌بود، باید بلافاصله در همین جا آن را ذکر می‌فرمود، زیرا خداوند حکیم است و تأخیر بیان از وقت حاجت از حکیم، قبیح. تخصیص آیات کتاب به یک موضوع، باید همراه با دلایل بسیار روشن صورت پذیرد، در غیر این صورت، موجب بروز ناهماهنگی در آیات می‌شود. در اینجا نیز اگر مضمون آیه فوق را همان «نصب سیاسی» بپنداریم، با آیاتی ناسازگار می‌شود که به پیامبر دستور می‌دهد

۱. «ولانی المسلمون الأمر بعده... أنى أحق بهذا الأمر منك عند الله و عند كل أواب حفيظ» (جمعی از نویسندگان، بی‌تا، ج ۱، ص. ۹۶۴).

در اداره دنیای مردم (همان «امر») با آنان مشورت کند. علی^(ع)، خود، در جای جای نهج البلاغه بر این نکته تأکید می‌نهد که حکومت سیاسی از طریق بیعت و رأی در اختیار قرار می‌گیرد. اگر امیرالمؤمنین فرمان خدا را بر خلافت خود بعد از رسول اکرم^(ص) می‌یافت، آیا شجاعت و شهامت و عدالت او اقتضا نمی‌کرد که یک‌تنه شمشیر برکشد و فرمان و عدل خدا را جاری سازد؟! (غروی، ۱۳۹۲).

مراتب و درجات مشروعیت

مسئله دیگر آن است که اگر فرض کنیم، به هر دلیل، امامت حضرت علی^(ع) از نظر تاریخی محقق نشد، آیا خلفای سه گانه به شکلی مشروعیت پیدا می‌کنند یا نه؟ واعظزاده خراسانی می‌گوید ابن ابی‌الحدید معتقد است وقتی خود امام با شخص دیگری بیعت کرد، او به درجاتی مشروعیت پیدا می‌کند. خود ایشان هم به این مبنا قائل است، با این تفاوت که اهل سنت مشروعیت خلیفه اول را بالاصاله می‌دانند، ولی ایشان غیر اصالی و ثانوی. حضرت علی^(ع) وقتی عمر به شام رفت جای او نشست و تمامی یاران حضرت (مثل سلمان) در زمان خلیفه اول و دوم والی بودند. این امر منافاتی با نصب یا اولویت علی^(ع) ندارد؛ چرا که با فرض عدم تحقق خلافت امام علی^(ع)، ممکن است خلفای اول تا سوم از نوعی مشروعیت برخوردار باشند. از دیدگاه واعظزاده، ابتدا باید دو نوع اولویت را از هم تمییز دهیم. اولویت اول التزام به نص بر خلافت است؛ و اولویت دوم جلوگیری از منافقان و مرتدان و یهود و نصاری به وسیله شورای اهل حل و عقد که علی^(ع) هم برای آن اعتبار قائل بود. اولویت دوم را به دو شکل می‌توان توجیه کرد: به شکل ترتب (دو حکم متضاد که دومی مشروط به عصیان اولی است)؛ و از باب ضرورت. شواهد اولویت دوم عبارتند از: ۱. حضور یک جماعت را برای بیعت کافی می‌داند: «مردمی که با ابوبکر و عمر و عثمان بیعت کردند، هم بداندسان بیعت مرا پذیرفتند. پس کسی که حاضر است نتواند دیگری را خلیفه گیرد و آن که غایب است نتواند کرده حاضران را نپذیرد. شورا از آن مهاجران است و انصار، پس اگر گرد مردی فراهم گردیدند و او را امام خود نامیدند، خشنودی خدا را خریدند» (امام علی، ۱۳۸۰، ص. ۲۷۴). ۲. «همانا می‌دانید! که سزاوارتر از دیگران به خلافت منم. به خدا

سوگند -بدانچه کردید- گردن می نهم، جند که مرزهای مسلمانان ایمن بُود» (امام علی، ۱۳۸۰، ص. ۵۶)؛ ۳. به اولویت دوم رغبتی نداشت، ولی بالاخره مشروع دانست: «به خدا که مرا به خلافت رغبتی نبود» (امام علی، ۱۳۸۰، ص. ۲۳۹)؛ ۴. به طلحه و زبیر احتجاج می کند که بیعت گردن گیر شماسست؛ درحالی که بیعت بر خلافت پس از خلفای ماقبل بوده، نه بر امامت او (امام علی، ۱۳۸۰، ص. ۱۷۸)؛ ۵. «و دستم را گشودید، بازش داشتم؛ و آن را کشیدید، نگاهش داشتم» (امام علی، ۱۳۸۰، ص. ۲۶۲). نامه ای در الغارات ثقفی کوفی شیعی هست که بر اساس آن، وقتی مصر به دست معاویه افتاده بود، اصحاب- همانند حجر بن عدی- نظر حضرت را نسبت به دو خلیفه خواستند. جالب است که بعد از سه سال و اندی هنوز قضیه برای آن ها روشن نیست! حضرت فرمودند: «پس ترسیدم که اگر اسلام و مسلمانان را یاری نکنیم، رخنه ای در آن بینم یا ویرانی... در آن هنگام به سوی ابوبکر رفتم و دست بیعت بدو دادم... آن گاه که ابوبکر به احتضار افتاد، عمر را برگزید و به ولایت رساند. ما گوش فرا دادیم و گردن نهادیم». این نامه در شرح ابن ابی الحدید (ابن ابی الحدید، ۱۳۶۳، ج ۲، ص. ۳۵). به عنوان خطبه و در نهج البلاغه تکه تکه آمده است (امام علی، ۱۳۸۰، صص. ۳۴۷-۳۴۶). شرح حال صحابه مؤید همین برداشت است. انصار در سقیفه جمع شدند، نه در مسجد؛ چون نمی خواستند مهاجرین خبردار شوند. عمر و ابوبکر و ابوعبیده خود را به آنجا رساندند و خلافت ابوبکر را مطرح کردند. پس از قبل توطئه نشده بود و اسمی هم از علی^(ع) برده نشد؛ اما این که چرا با ابوبکر بیعت کردند؛ چون اولاً درست است علی^(ع) اولین کسی بود که ایمان آورد؛ ولی آن در خانه بود؛ و ایمان آوردن ابوبکر در بیرون؛ ثانیاً وقتی علی^(ع) در جای پیامبر^(ص) خوابید، قرآن قصه غربت ابوبکر را در غار نقل می کند. پیامبر نگفت «لا تخف»، گفت «لا تحزن»؛ یعنی ناشی از ضعف نفس نیست؛ بلکه مربوط به حزن نسبت به دستاوردهاست. ثالثاً در حج سال نهم اسم هر دو با هم برده می شد. امارت حج را به ابوبکر دادند، ولی شیعه می گوید از او گرفته شد. علی^(ع) به عنوان قاتل مشرکان شناخته می شد و ابوبکر به عنوان فرد جافتاده. شیخ شلتوت می گوید ابوبکر چهره صلح بود و علی چهره خشم (واعظزاده خراسانی، ۱۳۸۱).

درمجموع، واعظزاده خراسانی درصدد نشان دادن این مطلب است که پس از فرض این که حکومت امام علی^(ع) محقق نشد، حاکمیت خلفا دارای درجه ای از مشروعیت بوده

است و نمی‌توان آن را به کلی نامشروع خواند. او به خوبی نشان می‌دهد که بسیاری از مسائل بدیهی شیعه در این زمان، نیاز به بازنگری دارد؛ و می‌توان از نظرگاهی دیگر به آن نگریست. درعین حال، باید دید مشروعیت ذومراتب است یا امری بین صفر و یک. اگر حالت دوم باشد و بگوییم مشروعیت به نصب است، خلفای سه گانه مشروعیت ندارند؛ چون ایشان از طرف خداوند منصوب نبوده‌اند. البته، همواره امکان دارد انتخاب بین بد و بدتر (دفع افسد به فاسد) وجود داشته باشد؛ اما اگر بگوییم مشروعیت درجات دارد و نصب یکی از مقومات آن است، می‌توان گفت حکومت ایشان به درجه‌ای مشروعیت داشته است. توضیح مسئله این که مشروعیت گاهی در حوزه فلسفه سیاسی مطرح می‌شود و گاه دیگر در حیطه جامعه‌شناسی سیاسی. بدون تردید، مشروعیت به معنای دوم ذومراتب است؛ چراکه معنایی جز رضایت مردم ندارد و این رضایت می‌تواند کم یا زیاد باشد؛ اما مشروعیت در حوزه نخست نیز این گونه است؛ بنابراین، یک نظام می‌تواند به درجه‌ای مشروع باشد. جین همپتن ابتدا به مبنای قرارداد اجتماعی هابز و لاک انتقاد وارد می‌کند و سپس بین سروری، فرمانروایی سیاسی (مثل رضایت دادن به قرارداد از باب ناچاری) و فرمانروایی سیاسی مشروع (رضایت واقعی مبتنی بر عدالت) تمایز قائل می‌شود. نوع سوم که مخصوص نظام‌های مدرن است با مفهوم عدالت گره می‌خورد (ر. ک. به: همپتن، ۱۳۸۰، صص. ۱۷۴-۱۶۰). به نظر می‌رسد فرمانروایی سیاسی مشروع نیز دارای درجات باشد؛ چراکه همواره تحقق عدالت در جوامع مختلف به درجه‌ای خاص رخ می‌دهد. اگر بخواهیم از مبنای همپتن در بحث حاضر بهره ببریم، می‌توانیم بگوییم بر اساس مبنای مشهور شیعه، خلفای سه گانه هرچند فرمانروایی سیاسی داشته‌اند، ولی از فرمانروایی سیاسی مشروع بی‌بهره بوده‌اند؛ اما بر اساس مبنای واعظزاده، درجاتی از مشروعیت نوع سوم را نیز داشته‌اند.

ولایت فقها: کلامی بودن / نبودن مسئله ولایت فقیه

ولایت سیاسی در دوران غیبت که تحت عنوان «ولایت فقیه» مطرح می‌شود، فرع بر ولایت سیاسی معصومان^(ع) است. در این که فقه (سیاسی)، به‌طورکلی، بر مبنای کلامی تکیه می‌زند، شکی وجود ندارد؛ و این مسئله را باید به عنوان پیش فرض قبول کرد. به نظر محمدتقی سبحانی:

ارائه تفسیر فقهی صرف از ولایت فقیه نادرست است. وقتی مقوله دولت و حکومت را به مجموعه‌ای قواعد فقهی و حقوقی تحویل کنیم، این تحویل نابخشودنی است و تحلیل‌های غلط از مفهوم حکمرانی و قدرت و مدیریت و قانون و ... ایجاد می‌شود. بنیادهای مفهومی و ادبیات اساسی حکمرانی از منظر اسلام باید در الهیات به‌عنوان یک دانش نظری مطرح شود. تفسیر فروکاهنده این مفاهیم در دانش‌های دیگر بی‌گمان همان مسائل گذشته را تشدید می‌کند. در ادبیات حکمرانی از منظر اسلام نیازمند بازنگری جدید هستیم. تمامی مفاهیم مرکزی ادبیات و گفتمان حکمرانی، بی‌تردید، باید در الهیات و در سایه قرآن کریم، منطق اهل‌بیت^(ع) و تجارب جدید بازنگری و نوخوانی شود و یک ارائه دوباره‌ای صورت بگیرد (سبحانی، ۱۴۰۲).

در این‌که ولایت فقیه امری صرفاً فقهی نیست، نباید تردید کرد. سؤال اصلی، در اینجا، آن است که آیا ولایت فقیه اساساً مبحثی کلامی است یا فقهی. اگر فرض اول درست باشد، ادله ولایت فقیه را عمدتاً باید در علم کلام جستجو کرد. بر اساس فرض دوم، مبانی (بعیده‌ای) در علم کلام برای این بحث می‌توان سراغ گرفت. قبلاً، دیدگاه امام خمینی در مسئله امامت سیاسی را بررسی کردیم. بر این اساس، ولایت فقیه تداوم راه امام معصوم^(ع) تلقی می‌شود؛ و بر اساس دلیل تنزیل، اختیاراتی همانند وی دارد (امام خمینی، ۱۳۹۸، ص. ۶۵). عبدالله جوادی آملی به شکل خاص ولایت فقیه را مسئله‌ای کلامی می‌داند. بر این اساس، ذات اقدس اله که عالم به همه ذرات عالم است، می‌داند که معصوم^(ع) مدت مدیدی غیبت می‌کند. پس باید دید شخص خاصی را برای این دوران منصوب کرده یا نه و اگر دستوری راجع به فقیه مزبور داده، آیا ولایت فقیه ثابت خواهد شد؟ (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص. ۱۴۳) کلامی بودن ولایت فقیه از کلامی بودن امامت ناشی می‌شود. اگر ما در فقه اثبات نمودیم که واجب است فقیه جامع‌الشرایط ولایت امر مسلمین را به دست گیرد، یا این‌که حکم نمودیم که بر مردم واجب است از فقیه جامع‌الشرایط پیروی کنند، کشف می‌شود که خداوند در عصر غیبت، فقیه را برای ولایت و رهبری جامعه اسلامی تعیین کرده است (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص. ۱۴۴). به بیان دیگر، اگر از قبل، جعل الهی در زمان غیبت بر زمامداری فقیه صورت نگرفته باشد، در رتبه بعد، ادله فقهی بر ولایت فقیه کارآیی

نخواهد داشت. پس فقیه می‌تواند با زمامداری‌اش، هدایت تشریعی در جهات تبعدی و در جهات عملی (معاملات به معنای عام) و همین‌طور جلوگیری از تحریف را بر عهده گیرد. مجموعه این امور با تشکیل حکومت میسر است؛ و با نبود معصوم^(ع)، فقیه نزدیک‌ترین فرد به او محسوب می‌شود.

مبنای فوق تمام به نظر نمی‌رسد؛ چراکه بحث بر سر ولایت سیاسی است، نه ولایت در امور دینی. ولایت تشریعی در این بعد، ضرورتاً متوقف بر تشکیل حکومت و تصدی فقیه نیست. می‌توان تصور کرد خداوند امور سیاسی و اجتماعی در زمان غیبت را به مردم واگذار کرده باشد، همان‌گونه که نظر علامه طباطبایی این‌گونه است. پس هیچ دلیلی وجود ندارد که صرفاً با حکومت فقیه، هدایت تشریعی تحقق یابد. طبق دیدگاه مرحوم اصفهانی، اساساً سامان دادن امور اجتماعی و سیاسی - به مناسبت حکم و موضوع - با فقاہت فقیه سازگاری ندارد.^۱ لااقل می‌توان گفت کلام اصفهانی احتمال مخالف را ایجاد می‌کند؛ «و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال».

امامت از دیدگاه روشنفکران دینی و نواندیشان دینی

با توجه به اهمیت دو گفتمان روشنفکری دینی و نواندیشی دینی، به نظر می‌رسد ضروری باشد مسئله امامت و ولایت سیاسی را از دیدگاه این دو گفتمان بررسی نماییم. در ابتدا، نظر روشنفکران دینی، با تمرکز بر مورد سروش را بیان می‌کنیم و سپس با اشاره به نقدهایی که به ایشان وارد شده، سعی داریم مرز نواندیشی دینی و روشنفکری دینی در این مسئله را تبیین نماییم.

دیدگاه سروش درباره وحی در طول زمان دچار تحول شد و نهایتاً وحی را کلام محمد بر اساس دریافت رؤیاگونه از کلام الهی معرفی کرد. وی درباره عصمت پیامبر و امامان معتقد است: عصمت مانع بررسی عقلانی امور نیست. یک تقوای فوق‌العاده‌ای دارد که او را

۱. «الفقیه بما هو فقیه اهل النظر فی مرحلة الاستنباط دون الامور المتعلقة بتنظیم البلاد و حفظ الثغور و تدبیر شؤون الدفاع و الجهاد و امثال ذلك، فلا معنی لایکال هذه الامور إلى الفقیه بما هو فقیه» (غروی اصفهانی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۳۹۰).

از کار خلاف کردن، گناه کردن، کار حرام کردن بازمی‌دارد. هیچ چیزی در این وسط نباید بیاید که از شأن انسانیت و بشریت آن‌ها بکاهد. «قل رب زدنی علماً» معنی‌اش این است که علم من الآن کم است، نه این که من همه چیز را بلدم. غلو کردن و این‌ها را به یک معانی عجیب و غریب کشاندن، قابل دفاع نیست (<http://www.ensafnews.com/97871>). او به طریق اولی مسائلی همانند رجعت و شفاعت را زیر سؤال می‌برد. محمدحسن قدردان قراملکی در این خصوص معتقد است «سروش، صریحاً منکر وجود امام زمان در عصر غیبت شده و دلیلش را این طور مطرح می‌کند که تاریخ مانند تاریک خانه‌ای است که از حیث تاریخی نمی‌توان برای وجود امام عصر^(عج) دلیل آورد» (قدردان قراملکی، ۱۳۹۹، <https://snn.ir>). محمد محمدرضایی نیز در نقد مبانی سروش، اعتقاد دارد مطالب ایشان صرفاً مدعیاتی بدون مدرک و سند است (محمدرضایی، ۱۳۹۷، <https://www.mehrnews.com>).

اینک، بدون آن که بخواهیم وارد محتوای مناقشات فوق شویم، تنها به این نکته بسنده می‌کنیم که دیدگاه روشنفکران دینی (همانند سروش) و نواندیشان دینی (همانند فیرحی و سروش محلاتی) در خصوص امامت (و نبوت) تفاوت زیادی دارد؛ و همین امر نشان می‌دهد که تفکیک این دو گفتمان ضروری است. درحالی که گروه نخست به شکل رادیکال مبانی امامت را زیر سؤال می‌برند، نواندیشان دینی درصددند به شکل محتاطانه به نقد سنت و میراث دینی بپردازند. دیدگاه مجتهد شبستری نیز تا حد زیادی به دیدگاه سروش نزدیک است، هرچند از عنوان «روشنفکری دینی» ابا دارد. میرموسوی این بحث را در تمایز ماهیت آن، یعنی امانت و قیمومیت، ریشه‌یابی می‌کند:

بی‌تردید، علی^(ع) خود را برای رهبری سیاسی پس از رسول خدا شایسته‌تر از دیگران می‌دانست. مادام که در بین ما خواننده کتاب خدا، فقیه در دین او، دانا به سنن پیامبرش، کاردان در امر رعیت، گرداننده بدی‌ها از ایشان و توزیع گر برابری میان ایشان باشد، همانا بر این کار از شما سزاوارتریم. به خدای که این امر از ماست. پس از هوا پیروی نکنید، مبادا از راه خدا گمراه شوید! (ابن‌قتیه، ۱۴۱۰، ص. ۱۲).

از دیدگاه وی، میرزای نائینی ولایت سیاسی را عبارت از «امانت‌داری نوع و ولایت بر نظم و حفظ و اقامه سایر وظایف راجعه به نگهبانی» می‌دانست. از این رو، ولایت سیاسی را

با ولایت در باب وقف مقایسه می کرد که متولی وظیفه دارد آن را بر اساس مصلحت موقوف علیهم اداره کند. امام خمینی، اما آن را سلطنتی از مقوله قیمومیت می دانست و معتقد بود قیم ملت با قیم صغار از لحاظ وظیفه و موقعیت هیچ فرقی ندارد» (میرموسوی، ۱۴۰۰).

مطهری در سال ۱۳۴۹ در کتاب امامت و رهبری بنای نظریه نظارت را گذاشت و طبق قرائتی خاص، به تفکیک امر حکومتی از دینی قائل شد. به نظر وی، در دوره غیبت امامت نیست، ولی حکومت (بدون در رأس قرار گرفتن فقیه) باید جریان داشته باشد:

ممکن است کسی که حاکم می شود، افضل نسبی باشد نه افضل واقعی؛ یعنی از نظر سیاستمداری و اداره امور الیق از دیگران باشد و لو این که از جنبه های دیگر خیلی پست تر است. مدیر و سیاستمدار خوبی باشد و خائن نباشد، ولی آیا معصوم هم باشد یا نه؟ چه لزومی دارد؟! نماز شب خوان هم باشد یا نه؟ چه لزومی دارد؟! مسائل فقهی را هم بداند یا نه؟ چه لزومی دارد که بداند؟! در این مسائل به دیگران رجوع می کند. یک افضلیت نسبی کافی است (مطهری، ۱۳۸۱، ص. ۴۵).

شاید بتوان گفت مبنای فوق با تفکیک جوامع کلاسیک و مدرن در ارتباط باشد. طبق نظر مطهری، باید این فرض پوپر را بپذیریم که جوامع کلاسیک به سؤال «چه کسی؟» پاسخ می دهند و جوامع مدرن به سؤال «چگونه؟» (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۲۴، صص. ۴۸۷-۴۸۶). بر این اساس، بدون تردید، اندیشه کلاسیک اسلامی (شامل متون دست اول و سیره معصومان)، همانند اندیشه سیاسی افلاطون، عمدتاً به سؤال «چه کسی؟» پاسخ داده اند. این در حالی است که در جوامع مدرن صورت مسئله عوض شده و سؤال «چه کسی؟» موضوعیت خود را از دست داده است.

نتیجه گیری

همان گونه که اشاره شد، رأی امام خمینی، همانند مشهور شیعه، نصب الهی است. ایشان بر اساس ادله ای همچون حدیث غدیر، امام^(ع) را متصدی امر حکومت و حکمرانی می داند. تمایز جوامع ماقبل مدرن بر سؤال «چه کسی؟» متمرکزند، جوامع مدرن می کوشند به سؤال «چگونه؟» پاسخ دهند. ناسازه حکومت مبتنی بر اندیشه کلاسیک در جامعه مدرن این

است که از باب مشرووعیت مجبور است به منابع سنتی تکیه کند، درحالی که مقتضیات جامعه مدرن چگونگی حکومت کردن است. حال، اگر فرض کنیم امام^(ع) بخواهد در جامعه مدرن حکومت کند، یا این است که باید نظام هرمی (بر سؤال چه کسی؟) تأسیس کند، یا با تمرکز بر سؤال «چگونگی»، به مسائلی همانند تفکیک قوا و مانند آن بپردازد. فرض اول محتمل نیست؛ چون خلاف عقل و استلزامات جامعه مدرن است. فرض دوم معقول به نظر می‌رسد، اما لوازم خاصی خواهد داشت، خصوصاً که مقصود از تفکیک قوا و مردم‌سالاری صرف نام آن نیست.

احتمال دیگر که برخی محققان مطرح کرده‌اند آن است که امام نه منصوب بود و نه صرف کاندیداتوری مطرح بود؛ بلکه مسئله امامت سیاسی مسئله احقیت است؛ نه به این معنا که طرف مقابل هم حق بوده، بلکه به این معنا که عقلاً تنها امام شایستگی داشته‌اند. پس پیامبر^(ص) در روز غدیر نظر قطعی خود را مبنی بر احقیت اعلام کردند؛ و این مسئله با تبریک گفتن به ایشان (بخ‌بخ لک یا ابوالحسن) سازگاری دارد. نمی‌توان گفت مسئله غدیر فقط امامت دینی بوده، چون آن روز این دو مقام از هم جدا نشده بودند. جدا کردن امامت دینی از بعد سیاسی در آن زمان مطرح نبوده که بخواهیم بگویم نصب فقط برای منصب دینی بوده است. پس حق علی^(ع) پس از پیامبر^(ص) نادیده گرفته شد؛ و شیعه بودن شیعه به پذیرش این احقیت است؛ چون نصوص زیادی مبنی بر این مسئله داریم.

به هر روی، هدف این مقاله مقایسه آرای متفکران شیعی در خصوص ولایت سیاسی معصومان^(ع) است. مشهور متکلمان و فقهای شیعه به نظریه نصب باور دارند. احتمال دیگر، مسئله احق و اولی بودن ایشان برای امر زعامت سیاسی است. بر این اساس، حضرت علی^(ع) فرد اولی و احق برای جانشینی پیامبر^(ص) بودند. اگر بین قائلان به نصب و عدم نصب اختلاف شود، این گروه اول هستند که باید ادله خویش را اقامه کنند؛ چرا که اصل اولیه در مورد هر شخص، عدم ولایت است. بر اساس نظریه اخیر، آنچه در خصوص واقعه غدیر می‌توان گفت این است که پیامبر^(ع) در این خطبه صرفاً در پی امر به دوستی با امام علی^(ع) نبوده است. از سویی دیگر، دو مقام زعامت دینی و ولایت سیاسی در آن جامعه چندان قابل تفکیک نبودند. نظریه وکالت مالکان شخصی مشاع اساساً مسئله رهبری سیاسی ایشان را زیر سؤال می‌برد؛ هرچند ادله نظریه ایشان که از جانب صاحب این قلم مورد نقد قرار گرفته است.

منابع

- ابن ابی الحديد، عبد الحميد بن هبة الله (۱۳۶۳). شرح نهج البلاغه. قم: مكتبة المرعشي.
- ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۰۲ ق). كشف المحجة لثمره المهجة. قم: مكتب الاعلام الاسلامی.
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (۱۴۱۰ ق). الامامة و السياسة. بيروت: دارالاضواء.
- ابیش، یوسف (۱۹۹۰). الامام و الامامة عند الشيعة. بيروت: دارالحمراء.
- اجاقاف، سيدناظم و داداشی، شعبان (۱۳۹۰). استشهدات ائمه اطهار^(ع) و صحابه به حديث غدیر. فصلنامه علمی - تخصصی طلوع نور، ۱۰(۳۸)، ۴۹-۶۸. <https://ensani.ir/file/download/article/20121209083703-9505-24.pdf>
- اشتهااردی، علی پناه (۱۳۹۱ ق). کتاب هفت ساله چرا صدا درآورد؟ قم: علمیه.
- امام خمینی، سيد روح الله (۱۳۸۵). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سيد روح الله (۱۳۹۶). شرح دعای سحر. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ چهارم.
- امام خمینی، سيد روح الله (۱۴۱۰ ق). تعليقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس. قم: دفتر تبلیغات اسلامي.
- امام خمینی، سيد روح الله (۱۳۹۸). ولایت فقیه. تهران: نشر عروج.
- امام علی (۱۳۸۰). نهج البلاغه. گردآوری شریف رضی، ترجمه سيد جعفر شهیدی، چاپ بیست و یکم.
- امینی، عبدالحسین (۱۳۹۲). الغدير. تهران: ميراث النبوة.
- بهروزلک، غلامرضا (۱۳۷۷). درآمدی بر کلام سیاسی شیعه؛ قاعده لطف. علوم سیاسی، ۱(۲)، ۱۳۲-۱۵۵. https://psq.bou.ac.ir/article_7453.html
- جمعی از نویسندگان (بی تا). دانشنامه امام حسن^(ع). پایگاه تخصصی عاشورا.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱). ولایت فقیه؛ ولایت فقاها و عدالت. قم: اسراء، چاپ سوم.
- حائری یزدی، مهدی (۱۹۹۵). حکمت و حکومت. لندن: شادی.
- حقیقت، سيد صادق (۱۳۹۲). مبانی اندیشه سیاسی در اسلام. قم: دانشگاه مفید.

- حقیقت، سید صادق (۱۳۹۶). همروی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی. تهران: هرمس.
- حیدری، سید کمال (۱۴۳۷ ق). التدابیر النبویة لحفظ الرسالة الالهية. بغداد: مؤسسة الامام الجواد.
- خان محمدی، یوسف (۱۳۹۲). تفسیر سیاسی قرآن در ایران معاصر. قم: پژوهشگاه علوم فرهنگ اسلامی.
- رضائزاد، عزالدین و رادفر، مهدی (۱۳۹۱). حدیث غدیر و شبهه شکایت از امیرالمؤمنین^(ع) نزد پیامبر اکرم^(ص). کلام اسلامی، ۲۱ (۸۳)، ۸۱-۱۰۰.
https://www.kalamislami.ir/article_61793.html
- سبحانی، محمدتقی (۱۴۰۲/۸/۷). ارائه تفسیر فقهی صرف از ولایت فقیه نادرست است:
<https://andishehema.com/tafsir-feghhi-valayat-faghih>
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۵). تحلیل مفهوم حکومت دینی. مجله کیان، ۷ (۳۲)، ۲-۱۳.
<https://ensani.ir/fa/article/22793>
- سید مرتضی، علی بن حسین (۱۴۱۰ ق). الشافی فی الامامة. تهران: مؤسسة الصادق.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۳۹۴). تلخیص الشافی. قم: دارالکتب الاسلامیه.
- شیخ صدوق، محمد بن بابویه (۱۳۷۶). الخصال. تهران: اسلامیه.
- شیخ صدوق، محمد بن بابویه (۱۴۱۷ ق). امالی. بیروت: العلمی.
- صمدیار، حسین؛ عربیان، اصغر و نقیبی، سید ابوالقاسم (۱۳۹۹). مشروعیت سیاسی در حاکمیت مبتنی بر دلیل عقل با رویکردی به مبانی فکری امام خمینی^(س). پژوهشنامه متین، ۲۲ (۸۹)، ۵۵-۸۳.
<https://doi.org/10.22034/matin.2021.131733>
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۰۳ ق). المیزان. بیروت: العلمی.
- عاملی، جعفر مرتضی (۱۴۳۶ ق). الصحيح من سيرة الامام علی^(ع). قم: مرکز نشر و ترجمه مؤلفات علامه محقق آیت الله سید جعفر مرتضی عاملی.
- عبدالرازق، علی (۱۹۲۵). الاسلام و اصول الحكم. القاهرة: مطبعة مصر.
- غروی، علی اصغر (۱۳۹۲/۸/۱). امام پیشوای سیاسی یا الگوی ایمانی. روزنامه بهار.
- غروی اصفهانی، محمدحسین (۱۴۱۹ ق). حاشیه کتاب المکاسب. تهران: علمیه.

- قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۹۹/۱۰/۲۱). تطورات و تناقضات دکتر عبدالکریم سروش در مسئله امامت و تشیع. خبرگزاری دانشجو، کد خبر: ۹۰۴۱۳۸.
<https://snn.ir/fa/news/904138/%D8%>
- قلمداران، حیدر علی (۱۳۹۰). شاهراه اتحاد. تهران: حقیقت، چاپ دوم.
- کرمانی، فؤاد (۱۳۸۳). غیبه منا. مرودشت، مؤسسه فرهنگی - هنری گل نرگس.
- مادلونگ، ویلفرد (۱۳۷۷). جانشینی حضرت محمد. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی. مادلونگ، ویلفرد، آخرین مصاحبه:
<https://persian6.asset.aparat.com/aparat-video/10d46b85ecd6ec45a88152949b741948>
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ ق). بحارالانوار. قم: مؤسسه الوفاء.
- محمدرضایی، محمد (۱۳۹۷/۸/۲۹). پاسخ محمد محمدرضایی به مدعیات اخیر عبدالکریم سروش در باب تشیع. خبرگزاری مهر.
<https://www.mehrnews.com/news/4463289>
- محمدی ری‌شهری، محمد (۱۳۷۹). موسوعة الامام علی بن ابی طالب. قم: دار الحديث.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۶). مجموعه آثار. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۱). امامت و رهبری. تهران: صدرا.
- منتظری، حسینعلی (۱۴۰۹ ق). دراسات فی ولاية الفقيه. قم: المركز العالمی للدراسات الاسلامیة.
- موسوی، سید صادق و امیر، علی اصغر (۱۴۰۰). اجتهاد سیستمی: خلأ موجود در استنباط احکام مالکیت در فقه امامیه با مروری بر روش اجتهادی امام خمینی (س). پژوهشنامه متین، ۲۳ (۹۰)، ۱۲۵-۱۵۶.
<https://doi.org/10.22034/matin.2021.137348>
- میرموسوی، سید علی (۱۳۹۵). بنیاد اندیشه سیاسی در اسلام. قم، دانشگاه مفید.
- میرموسوی، سید علی (۱۴۰۰/۵/۱۰). ولایت به مثابه امانت یا قیمومیت:
<http://majmaqom.ir>
- نجمی، محمدصادق (۱۳۹۴). سیری در صحیحین. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- واعظ‌زاده خراسانی، محمد (۱۳۸۱). در محضر استاد، پیرامون نهج البلاغه. مجله نهج البلاغه، ۲ (۴-۵)، ۱۹۶-۱۵۹.
<http://noo.rs/sAOJ1>
- همپتن، جین (۱۳۸۰). فلسفه سیاسی. ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.

References

- Abdul Raziq, A. (1925). *Islam and the Principles of Governance*. Cairo: Misr Press. [In Arabic]
- Abish, Y. (1990). *The Imam and Imamate Among the Shiites*. Beirut: Dar al-Hamraa. [In Arabic]
- A group of writers. (n.d.). *Encyclopedia of Imam Hassan (AS)*. Ashura specialized database. [In Persian]
- Ameli, J. M. (2015). *Sahih min Sirat al- Imam Ali (AS)*. Qom: Center for Publishing and Translation of the Works of the Scholar Ayatollah Seyyed Jafar Morteza Ameli. [In Arabic]
- Amini, A.H. (2013). *Al- Ghadir*. Tehran: Miyraht Al-nubuvah. [In Arabic]
- Ameli, J. M. (2015). *Sahih min Sirat al- Imam Ali (AS)*. Qom: Center for Publishing and Translation of the Works of the Scholar Ayatollah Seyyed Jafar Morteza Ameli. [In Arabic]
- Behrouz-Lak, Gh.R. (1998). An Introduction to Shiite Political Theology; The Rule of Grace. *Political Sciences*, 1(2), 132-155. https://psq.bou.ac.ir/article_7453.html
- Eshtehardi, A.P. (1971). *Why did the seven-year-old book make a sound?* Qom: Elmiyyah. [In Persian]
- Ghalamdaran, H. A. (2011). *Shahrah-e- Ittehad*. Tehran: Haghighat. Second edition. [In Arabic]
- Gharavi, A. A. (2013-8-19). Imam, Political Leader or Faith Model. *Bahar News-paper*.
- Gharavi Isfahani, M. H. (1999). *The Footnotes of the Book of Al- Makasib*. Tehran: Elmiyyah. [In Arabic]
- Haeri Yazdi, M. (1995). *Wisdom and Government*. London: Shadi. [In Persian]
- Haghighat, S. S. (2013). *Fundamentals of Political Thought in Islam*. Qom: Mofid University. [In Persian]
- Haghighat, S. S. (2017). *The Conjunction of Political Philosophy and Political Jurisprudence*. Tehran: Hermes. [In Persian]
- Hampton, J. (2001). *Political Philosophy*. Translated by Khashayar Deyhimi, Tehran: Tarh-e-no. [In Persian]

-
- Heydari, S. K. (2016). *Prophetic Measures for Preserving the Divine Message*. Baghdad: Imam Jawad Foundation. [In Persian]
<http://www.ensafnews.com/97871/>
 - Ibn Abi al-Hadid, A.H. (1984). *Explanation of Nahj al-Balagha*. Qom: Maktabat al-Mar'ashi. [In Arabic]
 - Ibn Tawus, A. (1982). *Kashf al-Mahjah li-Thamarat al-Mohaja*. Qom: Islamic Media Office. [In Arabic]
 - Imam Ali (2001). *Nahjolbalagheh*. Compiled by Sharif Razi, translated by Seyyed Jafar Shahidi, 21st edition. [In Persian]
 - Javadi Amoli, A. (2002). *Velayat-e-Faqih; Velayat-e-Jurisprudence and Justice*. Qom: Israa, third edition. [In Persian]
 - Khomeini, S.R. (1977). *Velayat-e-Faqih*. Tehran: Imam Khomeini Education and Research Institute's Publications. [In Persian]
 - Khomeini, S. R. (2006). *Collection of Imam works*. Tehran: Imam Khomeini Education and Research Institute's Publications. [In Persian]
 - Khomeini, S. R. (2017). *Description of the Dawn Prayer*. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
 - Khomeini, S. R. (1990). *Commentaries on the Explanation of Fusous Al- Hikam and Misbah Al- Ans*. Qom: Islamic Propaganda Office. [In Arabic]
 - Kermani, F. (2004). *He is absent from us*. Marvdasht: Gul Narges Cultural and Artistic Institute. [In Persian]
 - Madelung, W. (1998). *The Succession of Prophet Mohammad*. Mashhad: Islamic Research Foundation. [In Persian]
 - Madelung, W. *The Latest Interview*.
<https://persian6.asset.aparat.com/aparat-video/10d46b85ecd6ec45a88152949b741948>
 - Majlesi, M. B. (1983). *Bihar al-Anwar*. Qom: Al-Wafa Institute. [In Arabic]
 - Mirmousavi, S. A. (2016). *Foundation for Political Thought in Islam*. Qom: Mofid University. [In Persian]
 - Mir Mousavi, S. A. (2021-08-01). *Velayat as Trust or Guardianship*.
<http://majmaqom.ir>

- Mohammad Rezaei, M. (2018-10-24). Mohammad Mohammad Rezaei's response to Abdul Karim Soroush's recent claims about Shiism. *Mehr News Agency*. <https://www.mehrnews.com/news/4463289>
- Mohammadi Rayshahri, M. (2000). *Encyclopedia of Imam Ali ibn Abi Talib*. Qom: Dar al-Hadith. [In Persian]
- Motahari, M. (2007). *Collection of Works*. Tehran: Sadra. [In Persian]
- Motahari, M. (2002). *Imamate and Leadership*. Tehran: Sadra. [In Persian]
- Montazeri, H. A. (1989). *Studies in the Velayat of the Jurisprudence*. Qom: International Center for Islamic Studies. [In Persian]
- Mousavi, S. S. & Amir, A. A. (2021). Studying Systemic Ijtihad, Existing Vacuum in Inference of Ownership Laws in Imamiya Jurisprudence, through a Review of Imam Khomeini's Method of Independent Reasoning. *Matin Research Journal*, 23(90), 125-156. <https://doi.org/10.22034/matin.2021.137348>
- Najmi, M. S. (2015). *A Journey through the Sahihis*. Qom: Islamic Publications Office. [In Persian]
- Ojaq-e-F, S. N. & Dadashi, Sh. (2011). Testimonies of the Pure Imams (AS) and the Companions to the Hadith of Ghadir. *Quarterly Journal of Tolu' Noor*, 10(38), 49-68. <https://ensani.ir/file/download/article/20121209083703-9505-24.pdf>
- Qardran Qaramaleki, M. H. (2021-01-10). Developments and Contradictions of Dr. Abdol Karim Soroush on the Issue of Imamate and Shiism. *Student News Agency*, News Code: 904138. <https://snn.ir/fa/news/904138/%D8%>
- Rezanejad, E. & Radfar, M. (2012). Hadith of Ghadir and the Suspicion of Complaining about the Commander of the Faithful (AS) to the Holy Prophet (PBUH). *Islamic Theology*, 21(83), 81-100. https://www.kalamislami.ir/article_61793.html
- Samadyar, H., Arabian, A. and Naghibi, S. A. (2021). Political Legitimacy in Governance Based on Rational Reason, with an Approach to Imam Khomeini's Intellectual Principles. *Matin Research Journal*, 22(89), 55-83. <https://doi.org/10.22034/matin.2021.131733>
- Sobhani, M. T. (2023-10-29). *It is incorrect to present a purely jurisprudential interpretation of the guardianship of the jurist*. <https://andisheh-ma.com/tafsir-feghhi-valayat-faghih/>
- Soroush, A. K. (1996). Analysis of the Concept of Religious Government. *Kian Magazine*, 7(32), 2-13. <https://ensani.ir/fa/article/22793>
- Seyed Murteza, A. (1990). *Al-Shafi fi Imamah*. Tehran: Al-Sadiq Foundation.

[In Arabic]

- Shaykh Saduq, M. (1997). *Al-Khasal*. Tehran: Islamiyyah. [In Arabic]
- Shaykh Saduq, M. (1997). *Amali*. Beirut: Al-Alami. [In Arabic]
- Tabatabaei, M. H. (1983). *Al-Mizan*. Beirut: Al-Alami. [In Arabic]
- Tusi, M. (2015). *A Summary of Al-Shafi*. Qom: Dar al-Kutb al-Islamiyya. [In Arabic]
- Vaez- Zadeh Khorasani, M. (2002). In the Presence of the Master, About Nahjolbalagheh. *Nahjolbalagheh Magazine*, 2(4-5), 159-196. <http://noo.rs/sAOJ1>

