

رعایت حقوق سه‌گانه‌ی حیات، آزادی و کرامت در دوره حکومت خلفا  
از دیدگاه قرآن و نهج البلاغه

رقیه صادقی نیری\* اعظم حسین پور\*\*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۲۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۰۶

چکیده

شبهات برون‌متنی نهج البلاغه، از گذشته تاکنون رواج داشته است و امروزه، دست‌آویز قراردادن این کتاب برای بی‌اعتبار کردن باورهای شیعی، روشی متداول در بین قائلین به شبهه است. مهم‌ترین شبهات نهج البلاغه پیرامون موضوع امامت و انکار نص برای اثبات حکومت حضرت، شکل گرفته است و مطرح‌کنندگان شبهه با استناد به برخی خطب و نامه‌های نهج البلاغه، درصدد اظهار این مطلب هستند که برخی کرده‌ها و گفته‌های ایشان در این کتاب، نصب رسول ﷺ را رد می‌کند و عبارات بکار رفته در تمجید خلفای گذشته در نهج البلاغه، نمایانگر تأیید حکومت‌های پیشین از سوی حضرت است. نوشتار حاضر با هدف تحلیل اعتبار اظهارات این گروه بر پایه نهج البلاغه و با استنادات تاریخی نوشته شده و برای نیل به هدف مورد نظر، پایه‌های تشکیل حکومت بر اساس حقوق سه‌گانه‌ی حیات، آزادی و کرامت از دیدگاه نهج البلاغه و قرآن مورد بررسی قرار گرفت. با بررسی‌های انجام شده، از دیدگاه حضرت و بر اساس نهج البلاغه در حکومت‌های خلفا، نه تنها حقوق سه‌گانه حضرت و خاندان نبوی به شدت مورد تهدید قرار گرفت، بلکه مردم نیز به انواع مختلف و با عملکرد خلفا، از حقوق خود محروم شدند. بررسی میزان سازگاری سخنان امام علی (علیه السلام) در زمینه رعایت حقوق الهی-انسانی اعم از حق حیات، آزادی و کرامت، با عملکرد خلفاء هدف اصلی نوشتار حاضر است.

واژگان کلیدی

شبهات نهج البلاغه، حکومت علوی، حقوق، تعامل با خلفا، نصب الهی علی (علیه السلام).

\* rsadeghiniri@yahoo.com

\*\* ahosseinpa@yahoo.com

\*. دانشیار دانشگاه شهید مدنی آذربایجان.

\*\* . دانش آموخته دانشگاه پیام نور.

## ۱. طرح مسأله

در نهج البلاغه، مواردی مشاهده می‌شود که حضرت علیه السلام از مردم شکوه می‌کنند که چرا ایشان را از حق مسلم خود محروم کردند؟ شهید مطهری با استناد به این سخنان می‌نویسد: «بدیهی است که تنها با نص و تعیین قبلی از طریق رسول صلی الله علیه و آله است که می‌توان از حق مسلم و قطعی سخن گفت.» (مطهری، ۱۳۸۹: ۱۴۸) توضیح مطلب اینکه اگر انتخاب امام، حق امت بود، معنی نداشت علی علیه السلام تنها به خاطر شایستگی به امامت، قبل از انتخاب مردم، حکومت را حق مسلم خویش بدانند و با کسی که علی‌الظاهر مدعی خلافت از طرف مردم بود، به مبارزه برخیزند؛ زیرا شایستگی، حق بالقوه، ایجاد می‌کند؛ نه حق بالفعل.

با این وجود، دیده می‌شود که افرادی با گزینش تعدادی از سخنان و نوشته‌های حضرت علی علیه السلام در نهج البلاغه، برای ایجاد شبهه، آنها را در تعارض با نصب الهی حضرت پس از رسول صلی الله علیه و آله ذکر می‌کنند. ابن‌ابی‌الحدید، پس از نقل موارد، گفته است: «اصحاب ما، در توجیه این موارد گفته‌اند: «مقصود، ادعای افضلیت ایشان نسبت به سایر صحابه در امر خلافت است؛ نه استحقاق آن به دلیل وجود نص بر امامت ایشان؛ زیرا وجه اخیر، مستلزم نسبت دادن کفر و فسق به بزرگان مهاجرین و انصار است؛ ولی امامیه و زیدیه معنای ظاهری این سخنان را برگزیده‌اند.» (ابن‌ابی‌الحدید، سال نشر، ۱۳۸۵ ق، ۳۰۶-۳۰۷).

مبنای فکری این افراد اینگونه است که حضرت در موارد عملی و با بیانات متعدد، درصدد انکار دیدگاه شیعه برای جانشینی خود پس از رسول صلی الله علیه و آله برآمده‌اند؛ مواردی که در عدم تمایل ایشان به حکومت پس از قتل خلیفه سوم و استناد به بیعت همگانی مردم برای توجیه حکومت خود، نمود دارد. چنانکه از نظر این افراد، حضرت تعامل شایسته با خلفا داشتند و در مواردی، در نهج البلاغه تمجید از سوی ایشان نسبت به خلفا دیده می‌شود و در مقام مشاوره خلفا نیز قرار می‌گیرند. نتیجه اظهار چنین سخنانی، اشاره به این مطلب است که نصب، اعتباری ندارد و حضرت از سوی پیامبر صلی الله علیه و آله به امر خلافت برگزیده نشدند. از سوی دیگر، حضرت با مشاهده رعایت حقوق انسانی، تعامل با خلفا را برگزیده و حکومت‌های شکل‌گرفته را در جهت تحقق اهداف اسلام یافته‌اند. از این روی آنان، حاکمان مورد تأیید ایشان بوده‌اند. نوشته حاضر در صدد است با بررسی میزان سازگاری سخنان امام علیه السلام در زمینه رعایت حقوق الهی-انسانی اعم از حق حیات، آزادی و کرامت، با عملکرد خلفا به سوالات زیر پاسخ دهد:

حقوق سه‌گانه درباره ایشان، خاندان نبوی و مردم در حکومت‌های خلفا چه میزان رعایت شد؟

آیا حضرت، این حقوق را مبنایی برای تشکیل حکومت می‌دانند؟



برای نیل به هدف مورد نظر، پس از بررسی دیدگاه قائلین به شبهه حکومت، حقوق سه‌گانه از منظر هماهنگی قرآنی و دیدگاه علوی مورد بررسی قرار می‌گیرد و در ادامه، میزان رعایت حقوق ذکر شده توسط خلفاء، درباره حضرت علی (علیه السلام) و اهل بیت (علیهم السلام) ایشان از یک سو و درباره مردم از سوی دیگر تحلیل می‌شود. با وجود شبهات متعدد درون متنی نهج البلاغه، متأسفانه آثار اندکی درباره بررسی و پاسخ به این گونه شبهات پدید آمده است که از جمله آنها می‌توان به الحواریت آیت الله سبحانی (چاپ مؤسسه امام صادق (علیه السلام) قم) اشاره کرد که نقدی بر کتاب "تأملات فی کتاب نهج البلاغه" اثر محمد الصادق می‌باشد که ایشان در ابعاد مختلف، به شبهات مطرح شده، پاسخ گفته‌است. تفاوت کتاب مذکور با نوشتار حاضر در تنوع موضوعات و عدم تمرکز در موضوع مورد نظر می‌باشد.

رساله دکترای خانم معصومه دولت‌آبادی با عنوان "امامت و خلافت از منظر نهج البلاغه با تأکید بر نقد شبهات" در ضمن مباحث امامت در نهج البلاغه به شبهات در این موضوع نیز پاسخ داده‌اند که رویکردی متفاوت با نوشته حاضر دارد.

کتاب "نقد متن و بررسی شبهات پیرامون نهج البلاغه" سید محمد کاظم طباطبایی، چاپ مؤسسه علمی-فرهنگی دارالحدیث که شامل شبهات برون‌متنی و برخی شبهات درونی نهج البلاغه است و به موضوع حاضر پرداخته است.

رساله‌های دیگری که به موضوع تعامل حضرت با خلفا پرداخته‌اند، عبارتند از: "بررسی تعامل امیرالمؤمنین (علیه السلام) با خلفا با تکیه بر نهج البلاغه" نوشته مهدی یارچیت‌سازیان یزدی که در دانشگاه پیام نور تهران در سال ۱۳۸۹ دفاع شده است، "غصب خلافت از منظر نهج البلاغه" نوشته لیلا زارعی در دانشگاه لرستان در سال ۱۳۹۲ دفاع شده است. و "نحوه تعامل امام علی (علیه السلام) با خلفای ثلاثه با تأکید بر احادیث" نوشته سمیه پناهی در دانشگاه قم در سال ۱۳۹۱ دفاع شده است.

مقالات "نقد و تحلیل دیدگاه شکرآلوسی درباره نامه ششم نهج البلاغه"، "بررسی تحلیلی-انتقادی انتساب حکمت ۴۶۷ نهج البلاغه با تأکید بر عبارت «ضرب الدین بجرانه»" و "بیعت امام علی (علیه السلام) با خلیفه اول در ترازوی نقد (مطالعه موردی خطبه ۳۷ نهج البلاغه)" از اعظم حسین پور نیز به بررسی شبهات تعامل حضرت با خلفا پرداخته است.

## ۲. رویکرد قائلین به شبهات حکومتی در نهج البلاغه

نوع تعامل امام (علیه السلام) با خلفا در طول مدت ۲۵ ساله و شیوه مواجهه ایشان پس از هجوم مردم برای بیعت، به عنوان دو محور شبهات حکومتی در نهج البلاغه از سوی عده‌ای پیگیری می‌شود. ادعای مخالفان



این است که اگر از سوی پیامبر ﷺ درباره خلافت حضرت علی (علیه السلام) نصبی صورت گرفته بود، چرا امام علی (علیه السلام) برای تصدی حکومت، هیچ تلاشی نکردند؟ چرا به رغم اینکه بارها در بیانات خویش تاکید داشتند، خلافت حق مسلم ایشان است، در مقابل اصرار مردم از پذیرش آن خوداری کردند؟ اگر خلافت به نص آسمانی و این نص درباره علی (علیه السلام) بود، آیا ممکن است ایشان از این نصوص، اغماض کرده و با خلفا بیعت کنند؟ محمد الصادق می‌نویسد: «در نهج البلاغه، دلیلی بر الهی بودن منصب امامت وجود ندارد؛ چرا که امام علی (علیه السلام) در چند جای نهج البلاغه به این امر اشاره کرده‌اند، از جمله: «وَاللَّهِ مَا كَاتَتْ لِي فِي الْخِلَافَةِ رَغْبَةً وَلَا فِي الْوِلَايَةِ إِزْنَةً وَلَكِنَّكُمْ دَعَوْتُمُونِي إِلَيْهَا...» (خطبه ۲۰۵). (الصادق، بی‌تا: ۱۱-۱۳؛ الموسوی، ۱۴۰۸: ۱/۳۳ و ۳۴).

ققاری نیز این مطلب را هماهنگ با دیدگاه اهل سنت پنداشته، می‌نویسد: «استجابت خلافت توسط ایشان با دعوت ایشان به این امر صورت می‌گیرد؛ نه با نص الهی». (الققاری، ۱۴۲۸: ۲/۲۸۸ و نیز رک: الموصلی، بی‌تا: ۱/۱۷۴؛ محمدی، بی‌تا: ۲۰/۱)

شبهه دیگر اینگونه بیان می‌شود که: «در مقدس‌ترین کتابشان - نهج البلاغه -، آن هنگام که علی مرتضی (رضی الله عنه) که خود راهگشا هستند و برای ایشان بهتر است، به جای اینکه بگویند: من امام هستم، می‌گویند: «دَعُونِي وَالتَّمَسُوا عَمِي...» این امر تأیید می‌کند که علی (علیه السلام) حکومت را آنگونه که قائلین به ولایتش می‌پندارند، تصور نمی‌کنند.» (الهی ظهیر، ۱۴۰۷: ۱/۱۳۸ و نیز ر.ک: ابن ابی الحدید: ۱۳۳۷: ۳۴/۷؛ الققاری، ۱۴۱۴: ۲/۶۹۹)

درباره نوع تعامل حضرت با خلفا هم برخی به خطبه‌هایی استناد جسته‌اند که در ضمن آنها علی (علیه السلام) از خلفا تعریف کرده‌اند و آن‌ها را دال بر مشروعیت خلفا از منظر نهج البلاغه و رضایت امام از خلفا می‌دانند. می‌گویند که در نهج البلاغه از امیرمؤمنان (علیه السلام) آمده است که می‌گوید: «بِئْسَ بَلَاءٌ بِلَادُ فُلَانٍ فَلَقَدْ قَوْمَ الْأَوْدِ وَدَاوَى الْعَمَدِ وَأَقَامَ السُّنَّةَ وَخَلَفَ الْفِتْنَةَ دَهَبَ نَقِي الثُّوبِ قَلِيلِ الْعَيْبِ،» و این سخن درباره ابوبکر بوده و سیدرضی با توجه به مذهب خود ابوبکر را حذف و فلان را جایگزین آن کرد. (الآلوسی شکری، ۱۴۲۹: ۴۵۹/۱؛ بغدادی، ۱۴۱۷: ۱۴۹)

ابن ابی الحدید کلام را به گونه‌ای دیگر تبیین می‌کند و در این باره مقرر می‌دارد: «فرقه صالحیون از زبیده بر این باورند که امیرالمؤمنین (علیه السلام) در این سخن خود، عمر را می‌ستاید؛ فرقه جارودیه از زبیده، این کلام امام (علیه السلام) را در مورد عثمان می‌دانند تا او را از جایگاه مذمت خارج کنند.» (ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷: ۱۲/۴ و منابع دیگر در این باب عبارتند از: الهندی، ۱۴۱۰: ۳/۹۳۸؛ الققاری، ۲۹۲/۲؛ الآلوسی، ۱۳۰۱:



۱۷/۱؛ الخضر: ۱۴۲۸: ۴۲۹/۱؛ الهی ظهیر، ۱۳۹۶: ۱/۱۹۱. وابن المبرد، ۱۴۲۰: ۳/۸۶۰) الهی ظهیر  
در باره دیگر کلام حضرت در نهج البلاغه می نویسد: یاد کرد علی بن ابی طالب (علیه السلام) از فاروق و ولایتش،  
تصدیق خواب سید اولاد آدم (علیه السلام) و بشارت عمر بن خطاب به آن است؛ همانگونه که فرمودند: «وَوَلِيهِمْ  
وَالِ فَأَقَامَ وَاسْتَقَامَ حَتَّى ضَرَبَ الدِّينَ بِجِرَانِهِ» و میثم بحرانی شیعی، شارح نهج البلاغه و دنبلی، در شرح این  
کلام آوردند: «والی عبارت از عمر بن خطاب است.» (الهی ظهیر، بی تا: ۹۴/۱)

الخضر می نویسد: «این ثناء نیک نامی تنها در این کلماتی که از علی (علیه السلام) درباره عمر بن خطاب  
(رضی الله عنه) گفته شده است، محدود نمی شود؛ بلکه، تاریخ عبارات دیگری را رقم زده است که از جمله  
آنهاست: تزویج عمر و دختر علی (علیه السلام) که کتب و مصادر شیعه بدان اعتراف کرده اند؛ نامگذاری فرزندان  
ایشان به نام های ابوبکر، عمر و عثمان. (افراد دیگری که می توان در این باره نام برد: (الخضر، ۱۴۲۸:  
۴۲۹/۱ و دیگران عبارتند از: أحمد بن حنبل، الذهبی، الهیتمی، الدارقطنی، بحر ق یمنی،  
الصالحی الشامی، ابن ابی عاصم، آل عیسی، اللالکائی، المحمدی، السالوس، عمر و کامل عمر و...)

در باره شرکت حضرت در امر مشاوره نیز مطالبی از سوی مطرح کنندگان شبهه بیان شده است که  
از آن جمله است: «علی و همه اولادش، به خلافت ابوبکر، عمر و عثمان اعتراف و اقرار کرده اند؛ چرا که  
علی (علیه السلام) وزیر آنها بود، به عمر بن خطاب، درباره خروجش به سمت جنگ روم مشاوره داده، فرمودند:  
«إِنَّكَ مَتَى نَسِرَ إِلَى هَذَا الْعُدُوِّ بِنَفْسِكَ فَتَلْقَهُمْ فَتَنُكِبُ، لَا يُكِنُّ؛ تَكُنْ لِلْمُسْلِمِينَ كَانْفَةً...»

و نیز بیان داشتند: «ذُونَ أَقْصَى بِلَادِهِمْ لَيْسَ بَعْدَكَ مَرْجِعٌ يَرْجِعُونَ إِلَيْهِ، فَأَبْعَثْ إِلَيْهِمْ رَجُلًا مَحْرَبًا وَأَخْفِزْ  
مَعَهُ أَهْلَ الْبَلَاءِ وَ النَّصِيحَةَ، فَإِنْ أَظْهَرَ اللَّهُ فَذَلِكَ مَا تُحِبُّ، وَإِنْ تَكُنِ الْآخِرَى كُنْتَ رِذَاءَ النَّاسِ وَ مَثَابَةَ الْمُسْلِمِينَ»؛  
ایشان با این سخنان هر آنچه که درباره وی بود و نیز درباره حضور او و وظیفه اش درباره جنگ با پارسیان  
مشاوره دادند.» (الهی ظهیر: ۱۳۹۶: ۱/۱۹۰-۱۹۳).

آلوسی نیز این کلام را یکی از دلایل رضایت حضرت می داند و در این باره می نویسد: «ای برادر  
مسلمان و منصف در این سخن بیاندیشید... اگر عمر کافر مرتد بود، علی (علیه السلام) درباره وی (رِذَاءَ النَّاسِ وَ مَثَابَةَ  
لِلْمُسْلِمِينَ) نمی گفت.» (الآلوسی، ۱/۱۴۱۵، ۴۵۲-۴۵۳)

### ۳- تعریف حق

حق، یکی از موضوعات پرکاربرد در میان بشر است و بی وجه نیست که مسئله حق، قرین با تکون  
انسان در زمین دانسته شود. با عنایت به کاربردهای مختلف حق تکوینی، دو معنا می توان برای آن بیان  
کرد:



ایجابی: چون هر حقی مستلزم وجود صاحب‌حق و متعلق حق است، حق به معنای امتیاز داشتن چیزی برای صاحب حق و یا اختصاص داشتن چیزی به صاحب حق است. در صورتی که امری به یک موجود به صورت تکوینی اختصاص داشته باشد و به عبارت دیگر، در صورتی که متعلق حق، اختصاص تکوینی به صاحب حق داشته باشد؛ بطوریکه آن شیء بدون صاحب حق نتواند موجود باشد. به چنین حقی، "حق تکوینی ایجابی" اطلاق می‌شود؛ مانند: اختصاص تصرف در قوه‌شنوایی یا بینایی یک شخص به او. (نک: نبویان، ۱۳۹۷: ۱۰۲-۱۰۳)

سلبی: معنای حق تکوینی در معنای سلبی‌اش یعنی "حق غیراعتباری". در این معنا، هر حقی که جاعل نداشته باشد و عقل انسان براساس نحوه وجودی یک موجود-مانند انسانی- چنین حقی برای او در نظر بگیرد، حق تکوینی خواهد بود. انسان برای رسیدن به کمالات خود، باید حیات خود را حفظ کند و چون موجودی مادی است، برای حفظ و بقای حیات خود، نیازمند غذا و داشتن سرپناه است. از این رو خداوند حکیم، ابزار حفظ حیات او را به وجود آورده است. (جائیه / ۳ و ۱۳، بقره / ۲۹؛ نحل ۱۵-۱۶ و ۸۰-۸۱؛ مومنون / ۲۱-۲۲) با توجه به هدفمندی عالم خلقت، عقل درک می‌کند که انسان، "حق تصرف" در موجوداتی را دارد که برای برطرف کردن نیاز او مطابق طرح حکیمانه از سوی خدای سبحان پدید آمده‌اند؛ وقتی آن موجودات برای انسان خلق شده‌اند تا انسان با استفاده از آنها به کمالات خلقت خود برسد. روشن است که او باید حق تصرف در آن موجودات را نیز داشته باشد. از این رو به این معنای سلبی، می‌توان گفت که چنین حقی، یک حق تکوینی است. (نک: نبویان، ۱۳۹۲: ۳۲۱-۳۴۱)

#### ۴. منشأ حقوق از منظر نهج البلاغه و روایات

از مهم‌ترین مسائل مرتبط با حقوق انسان، بحث منشأ حقوق است. برخی معتقدند حقوق از طبیعت انسان یا به عبارت دقیق‌تر، از اقتضانات طبیعی انسان نشأت می‌گیرد. (ر.ک: کاتوزیان، ۱۳۸۷: ۲۳) پیروان قراردادگرایی و پوزیتیویسم، قراردادهای اجتماعی را منشأ حق معرفی کرده‌اند؛ چرا که مردم با توافق و رأی خود، حقوقی برای خود و جامعه پذیرفته و به آن معتقد شده‌اند. (ر.ک: مصباح‌یزدی، ۱۳۸۰: ۱ / ۱۰۷؛ ۱۱۸-۱۱۹) و رای این دو نظر، عقل‌گرایان، عقل را یگانه منشأ حقوق می‌دانند. (ر.ک: قربانی، ۱۳۶۸: ۱۹)

لازم به ذکر است که در نظام حقوقی اسلام، تنها خاستگاه واقعی حق، خدای متعال است؛ نه طبیعت، عقل یا رأی مردم؛ چرا که فقط خداوند صاحب اختیار واقعی و آفریننده همه موجودات از جمله انسان است و فقط اوست که می‌تواند کمال متناسب با هر چیزی را به خوبی بشناسد و بر اساس علم

نامحدود خود، بهترین قوانین را وضع و حقوق هر یک را متناسب با شایستگی آنها معین کند. (ر.ک: مصباح‌یزدی، ۱۳۸۰: ۲۰/۱)

از نظر حضرت، خداست که اولین حق را برای خویش و بر عهده بندگان قرار داد و آن حق این است که او را اطاعت کنند و در مقابل، حقی هم برای بندگان قرار داد و آن اینکه وقتی او را اطاعت کردند، پاداشی مضاعف به آنها مرحمت کند. حضرت در ادامه می‌فرماید: « آنگاه خداوند از حقوق خود، حقوقی را بر بعض مردم، نسبت به بعض دیگر واجب گرداند و آن حقوق را در جهات با هم برابر قرار داد و بعضی را در برابر بعضی دیگر واجب نمود و بعضی واجب نگرددی، مگر به انجام حقی که در برابر آنست. » (خطبه ۲۰۷)

## ۵. حقوق سه‌گانه در نهج‌البلاغه و قرآن

با بررسی نهج‌البلاغه سه دسته حق را می‌توان رویت نمود که عبارتند از:

### ۱/۵ حق حیات

از دیدگاه قرآن کریم، حیات، رحمتی الهی و نمودی از مشیت رحمانیت خداوند بر روی زمین است که خدای متعال به انسان‌ها عطا کرده است. (روم/۵) بر اساس این آیه، حیات رویدنی‌ها، مظهر رحمت خدا شمرده شده است؛ بنابراین، حیات جانداران، به ویژه انسان‌ها، رحمتی عالی‌تر محسوب می‌شود و همه انسان‌ها از این رحمت الهی برخوردارند. (ر.ک: جعفری، ۱۳۷۰: ۲۴۶) همچنین بر اساس قرآن، علاوه بر آنکه حیات منحصر به این دنیا نمی‌شود، حیات دنیوی جلوه‌ای از رحمت خداوندی و هدیه‌ای از سوی ذات اقدس پروردگار به انسان‌ها به شمار می‌آید.

حق حیات، از زمینه وجودی معرفتی برخوردار است که مهم‌ترین بخش آن را قلمروهای شناخت انسانی، شناخت معرفتی و شناخت هستی تشکیل می‌دهد. بر اساس هستی‌شناسی توحیدی، خداوند، هستی و حق محض است و حق‌های دیگر از او بوده و به او باز می‌گردند. به همین دلیل، علاوه بر ولایت تکوینی، در سلسله تشریح و حقوق تشریحی نیز حکم فقط از سوی خداوند است. (نک: حج/۶؛ بقره/۱۴۷؛ آل عمران/۶۰؛ انعام/۵۷) از لحاظ معرفت‌شناسی توحیدی نیز، وحی و عقل دو وسیله معرفتی مهم محسوب می‌شوند. در ابعاد انسان‌شناسی از نگاه توحیدی، انسان دارای دو بعد طبیعی و فطری است که طبیعت او در سطح حیات نباتی و حیوانی است؛ اما فطرتش هویتی عقلانی دارد که اگر کمال بیابد، سیرتی الهی از آن پدیدار می‌شود. (ر.ک: پارسانیا، ۱۳۹۰: ۱۳۳-۱۳۶) از این رو، حق حیات



نیز حقّی الهی محسوب می‌شود که با فیض مستقیم خدا به وجود می‌آید و "حق حیات" پیش از آنکه فقط حقّی بشری باشد، حقّ الهی است که به انسان عطا شده است.

نکته درخور توجه آنکه از دیدگاه اسلام، حرمت سلب حیات صرفاً به حیات مادی منحصر نمی‌شود. به عبارت دیگر، علاوه بر آنکه کسی حق سلب حیات مادی خود و دیگران را ندارد، سلب حیات معنوی نیز که با گمراه کردن انسان‌ها تحقق می‌یابد، ممنوع شده است. (ر.ک: پارسانیا، ۱۳۹۰: ۱۴۰)

شناخت پدیده حیات با توصیفات منطقی، مسأله‌ای است و شناخت شهودی حیات، مسأله دیگری است. ممکن است شخصی از نظر شناخت منطقی پدیده حیات در حد اعلائی از معلومات باشد؛ ولی حقیقت آن را شهود نکند، آن نوع از شناخت حیات که موجب می‌شود امیرالمؤمنین (علیه السلام) می‌گویند: «لَوْ أُعْطِيَ الْأَقَالِمُ السَّبْعَةَ بِمَاتِحِ أَفْلَاكِهَا عَلَيَّ أَنْ أُعْصِيَ اللَّهَ فِي مَمَلَةٍ أَسْلُبَهَا جُلْبَ شَعِيرَةٍ مَا فَعَلْتُهُ» شناخت شهودی است که حقیقت حیات را از دیدگاهی بسیار والاتر نشان می‌دهد. چنانکه شناخت انسان از دیدگاه منطقی دانش‌های رسمی، چیزی است و شناخت وی از آن دیدگاه که: «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بَغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا»: (مائدة/۳۲) چیز دیگری است که یک انسان را بدون عنوان قصاص یا فساد در روی زمین بکشد، مانند این است که همه انسان‌ها را کشته است و کسی که یک انسان را احیا کند، مانند آن ست که همه انسان‌ها را احیا نموده است. (ر.ک: جعفری تبریزی، ۱۳۸۴، ۱۲)

#### ۲/۵ حق آزادی

در نگاه وحیانی، انسان موجودی است که از نظر تکوینی، انتخاب‌کننده و در تمام کردار، گفتار و پندار خویش از آزادی تکوینی برخوردار است. بر اساس آموزه‌های قرآن و نهج البلاغه، ایمان عین آزادی و تکامل‌بخش است. همه ادیان آسمانی برای آزادی انسان از قیود بندگی و احقاق حق مظلومان در ادوار مختلف تاریخ ظهور کرده‌اند.

یکی از ممیزات آشکار ادیان الهی با مکاتب بشری در این ساحت رخ می‌نماید که در مکاتب حقوقی غیردینی، انسان فقط در مقایسه با سایر انسان‌ها مورد توجه حقوقی قرار گرفته است و در برابر رعایت حقوق دیگران مسئول می‌باشد، در حالی که در ادیان الهی و شفاف‌تر از همه آنها در اسلام، انسان بیش از آن که در برابر حقوق دیگران مسئول باشد، در برابر حقوق خویشتن خویش مسئول است و انسان، پیش از آنکه دل مشغولی آزادی بیرونی را داشته باشد، باید نگران آزادی درونی خود باشد.





علی علیه السلام آزادی را لازمه‌ی وجودی انسان و یکی از حقوق او به شمار آورده‌اند که خدای متعال آن را به انسان عطا کرده است. ایشان در وصیت خود به فرزندشان می‌نویسند: «بنده دیگری مباش و حال آنکه خداوند تو را آزاد آفریده است.» (نامه ۳۱) سیره عملی حضرت نیز در دوران حکومت خود نشان‌دهنده وجود حق انسان در داشتن آزادی سیاسی بوده است؛ از این‌رو در ایام حاکمیت خویش بر جامعه‌ی اسلامی با همه بحران‌هایی که در آن بروز یافته بود، مردم را به امری که رغبتی در آن نداشتند، اجبار نمی‌کردند.

در دیدگاه حضرت علیه السلام، همه انسان‌هایی که تحت حکومت اسلامی هستند، صرف‌نظر از ملیت، نژاد، رنگ و صنف، از حقوق برابری برخوردارند. با تتبع در نهج البلاغه، نمونه‌های بسیاری از تأکید حضرت بر لزوم برابری می‌توان مشاهده کرد. مراد حضرت در هر فرمانی که به کارگزاران خود صادر کرده‌اند، همه انسان‌های تحت زعامت حکومت بوده‌اند که فقط در فرمان حضرت علیه السلام به مالک اشتر ۳۰ جمله درباره تساوی افراد مشاهده می‌شود. (ر.ک: جعفری‌تبریزی، ۱۳۸۶: ۳۱۹) با مطالعه این ۳۰ جمله، چنین دریافت می‌شود که این حقوق انسان، مربوط به زمان خاص و جامعه مخصوصی نیست و از نگاه حضرت، انسان‌ها به طور کلی در همه جوامع و در همه اعصار بدون هیچ تبعیضی از شایسته‌ترین حقوق برخوردار می‌شوند.

در حکومت حضرت، افکار انحرافی یا اقلیت‌های دینی هیچ‌گاه به دلیل داشتن عقیده خود از حقی محروم نشدند یا در معرض بازخواست و محرومیت‌های اجتماعی قرار نگرفتند. (ر.ک: قاضی‌زاده، ۱۳۸۳: ۵۵) حضرت دفاع از حقوق پیروان سایر ادیان را همانند مسلمانان بر خود لازم می‌دانستند؛ به طوری که حادثه شهر انبار در دیدگاه آن حضرت، فاجعه تلقی شد.

همچنین، حضرت، خوارج را که مردمی خشن و متحجر بودند، علیرغم مزاحمت‌های فراوان، در بیان عقیده خود آزاد گذاشتند و به گفت‌وگو فراخواندند و سهم آنان را از بیت‌المال پرداختند. (خطبه ۵۸) امیرالمؤمنین با خوارج در منتها درجه آزادی و دموکراسی رفتار کرد، زندانشان نکرد و شلاقشان نزد و حتی سهمیه آنان را از بیت‌المال قطع نکرد. آنها همه جا در اظهار عقیده آزاد بودند و حضرت خود و اصحابشان با عقیده آزاد با آنان روبه‌رو می‌شدند. (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۶: ۱۴۳)

سیره حکمرانی حضرت نشان‌دهنده آن است که امام علیه السلام به دلیل احتمال وقوع کاری خلاف یا به بهانه سوءاستفاده از آزادی، آن را محدود نکردند. ایشان می‌فرمایند: «گمان مبرید اگر حقی به من پیشنهاد دهید بر من گران آید.» (نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶)

## ۳/۵ حق کرامت

کرامت انسانی به عنوان نوع خاصی از کرامت است که مخصوص انسان بوده و دیگر موجودات از آن بی‌بهره‌اند، کرامتی است که جامع بین کرامت طبیعی و کرامت ملکوتی است؛ به این مفهوم که «تنها انسان می‌تواند میان ملک و ملکوت، جمع سالم کند و به تمام معنا مکرم باشد و جنیان و فرشتگان به دلیل فقدان چنین کرامت دویعدی، شایسته خضوع در پیشگاه انسان مکرم هستند». (نک: جوادی‌آملی، ۱۳۹۰: ۳۲۸)

در نگاه آرمان‌گرای امام علیه السلام همین کرامت ذاتی انسان، دارای جایگاهی بلند بوده و در تعامل سیاسی، به‌طور ویژه مورد تأکید است، خود "کرامت" هم، از نگاه آن حضرت، شأن والایی دارد؛ چنانکه در تشبیهی نغز، کرامت را رویش گاه نبوت رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم دانسته، می‌فرماید: «فَأَسْتَوِدَعُهُمْ فِي أَفْضَلِ مُسْتَوْدَعٍ وَأَقْرَهُمْ فِي خَيْرِ مُسْتَقَرٍّ تَنَاسَحَتْهُمْ كَرَائِمُ الْأَصْلَابِ إِلَى مُطَهَّرَاتِ الْأَرْحَامِ» و برترین کرامت را نیز تقوا برشمرده، آورده‌اند: «لَا كَرَمَ كَالْتَّقْوَى». (حکمت/ ۱۱۳)

از دیدگاه امام علیه السلام، انسان از آن جهت محترم است و باید متعلق تکریم باشد که در مدار هستی، شأنی والا و جایگاهی رفیع دارد و خدای هستی، این موجود را بر بسیاری از موجودات، برتری داده است. پس، دلیل تکریم انسان در منطق امیرالمؤمنین علیه السلام، کرامت ذاتی انسان در گردونه آفرینش است. از همین روست که آن حضرت، نه خود و نه هیچ کارگزاری را مجاز نمی‌دانند که حریم انسانی را نادیده انگاشته، ظلم یا اهانتی حتی به فردی غیرمسلمان روا دارد. (نامه/ ۵۳)

آن حضرت، ترکیب مختلط انسان از ترکیبات ارزشمند، به‌ویژه دو وجهی بودن ساحت آدمی از ماده و معنا را، موجب کرامت ذاتی او دانسته که صورتش را خداوند به زیبایی سرشته و سیرتش را با روح متعالی خود آراسته؛ فرقان حق را از باطل به‌وی داده و به سجده ملائک مخصوصش گردانده. (خطبه ۱) از همین رو، بهای انسان را جنت برشمرده و توصیه نموده‌اند که خود را کمتر از آن نفروشد. (حکمت ۴۵۶) ضمن آن که اختصاص مردم به دین اسلام و بعثت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را نیز از باب تکریم بشریت از سوی خدای تعالی دانسته‌اند. (خطبه ۱۵۲) اما کرامتی که امام علیه السلام از آن یاد می‌کنند، با توجه به تکلیف انسانی قابل تبیین است، یعنی انسان از آن جهت مُکَرَّم است که مکلف است؛ لذا، تکریم انسان به معنای رهایی او در دامن هوس‌ها و غوطه خوردن در میان تمنیات شیطانی و نفسانی نیست؛ چه، برای پاس داشت کرامت انسانی، هم بر هدایت مداوم مردم در جهت خودمهاری تأکید شده است. (خطبه/ ۱۹۳، نامه/ ۱۲،

نامه ۵۶، حکمت ۲۴۲ و... و هم ساز و کارهای حکومتی را برای حفظ کرامت انسان‌ها و جلوگیری از تجاوزگری آنان، لازم می‌دانند. (خطبه/ ۴۰)

#### ۶. مبنای تشکیل حکومت بر پایه حقوق سه‌گانه

حاکم بودن انسان‌ها بر سرنوشت خویش و آزادبودنشان در انتخاب‌های خود، به این معناست که در روابط بین انسان‌ها، کسی از جانب خود و بالذات حق تعیین تکلیف به دیگران و در نهایت، حق حاکمیت و تحمیل اراده خود بر جامعه انسانی را ندارد؛ بلکه از دیدگاه اسلام، فرجام نیک و بد هر ملتی، محصول اراده و انتخاب آزاد خودشان است: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقِيَهُ حَتَّىٰ يَغْيُرَ أُمَّةً بِأَنفُسِهِمْ» (رعد/ ۱۱)

حاکمیت الهی، از طریق حاکمیت انسان اعمال می‌شود؛ به این معنا که انسان آزاد و مسئول، با اختیار خود، حاکمیت خداوند و قانون خدا را که از طریق پیامبر ﷺ و امام و نماینده امام تبیین می‌شود، اعمال می‌کند. بر اساس این تفکر توحیدی، منشأ حاکمیت به صورت طولی، خدا و انسان است و از طرف دیگر، حاکمیت از آن خدا، (رسول ﷺ، امام، ولی فقیه) است که از طریق آرای عمومی اعمال می‌شود. (ر.ک: عمیدزنجانی، ۱۳۷۷: ۷۹) به این مفهوم که شرط تصفیه شدن ارواح انسان‌هایی که می‌توانند با ارواح تصفیه شده بر خویشتن حکومت نمایند، فقط برای حاکمیت است؛ نه برای داشتن حقوق پایه‌ای سه‌گانه؛ زیرا مردم جوامع به طور کلی دارای این حقوق می‌باشند و باید گفت: اینها حقوق طبیعی مردم است و دارا بودن این حقوق، منافاتی با این ندارد که حق حاکمیت آنان برای خویشتن، مشروط به تصفیه روحی باشد که نتوانند حیات انسان‌ها را بازیچه قرار دهند؛ از این‌رو می‌توان اینگونه بیان داشت که آنچه عامل تشکیل حکومت می‌شود، ویژگی‌های درونی و فطری انسان است که باید مورد ملاحظه و توجه قرار گیرد و بتواند در مسیر منطبق با خلقت خویش پیش برود؛ با این توضیح که:

- ۱- انسان از آن جهت که انسان است، مادامی که مخل حقوق حیات و کرامت و آزادی معقول انسان‌های دیگر نباشد، ذاتا دارای حق حیات، کرامت و حق آزادی معقول است.
  - ۲- انسان از آن جهت که وابسته به خداست و با مشیت بالغه آن ذات اقدس، لباس هستی پوشیده است، شایسته دارا بودن به حقوق سه‌گانه‌ی مزبور است.
- از این‌رو، مبنای مراعات حیثیت و کرامت و آزادی انسانی در امر تشکیل حکومت‌ها به طور کلی عبارت است از:

مینای اول: اصالت خود انسان در حیثیت و کرامت و آزادی و ارزش و شایستگی او به مراعات حق و عدالت درباره خود و دیگر انسان‌ها.

مینای دوم: اصالت انسان بدان جهت که وابسته به خداست و با حکمت و مشیت بالغه آن ذات اقدس، لباس هستی پوشیده است و خدای سبحان مراعات حقوق حیات و کرامت و آزادی معقول انسان را در "مسیر حیات معقول" و حتی در حیات طبیعی غیر مزاحم، مورد دستور قرار داده است. (نک: جعفری، ۱۳۷۳: ۱۴۹)

#### ۷. نهج البلاغه و رعایت حقوق سه‌گانه توسط خلفا

از شبهاتی که درباره نهج البلاغه درباره پذیرش و تشکیل حکومت مطرح شده، نوع تعامل حضرت با خلفای گذشته و امتناع از پذیرش حکومت در زمان اصرار مردم بوده است؛ به این مفهوم که در صورت استحقاق حضرت برای امر خلافت و نصب از سوی پیامبر ﷺ، چرا در مواردی بر اساس نهج البلاغه، تعامل شایسته با خلفا دارند و در موارد دیگری، تعریف از سوی ایشان نسبت به خلفا اظهار می‌شود؟ نتیجه اظهار چنین سخنانی، اشاره به این مطلب می‌شود که نصب، اعتباری ندارد و حضرت از سوی پیامبر ﷺ به امر خلافت برگزیده نشدند. از سوی دیگر ایشان با مشاهده رعایت حقوق پیش گفته، تعامل با خلفا را برگزیده و آنان حاکمان مطلوب حضرت بوده‌اند.

توضیح مباحث تشکیل حکومت توسط حضرت، مراعات حقوق سه‌گانه درباره ایشان و مردم از سوی خلفای ثلاثه بر پایه نهج البلاغه نیازمند بررسی است تا به این سوال پاسخ داده شود که چه میزان شبهات یاد شده با حقوق سه‌گانه سازگاری دارد؟

#### ۱/۷ خاندان نبوی و رعایت حقوق

##### ۱/۱/۷ میزان مراعات حق حیات درباره حضرت و خاندان پیامبر ﷺ

در صحبتی که بین ابن ابی‌الحدید با استاد خود ابو جعفر نقیب مطرح می‌شود، این مسأله نمود دارد که از دیدگاه وی، یکی از دلایل انتخاب علی علیه السلام توسط رسول خدا ﷺ برای امر جانشینی غیر از دستور الهی و شایستگی‌های حضرت، حفظ جان ایشان و فرزندانشان با توجه به شرایط عرب و رسوم قریش بوده است. وی دلیل این کار را خردمندی و آینده‌نگری پیامبر ﷺ ذکر می‌کند و می‌گوید: هیچ‌کس از مردم در اینکه پیامبر ﷺ خردمند و کامل عقل بوده‌اند، تردید ندارد و این مرد خردمند، کاملاً خوی و غریزه اعراب را نیکو می‌شناخته و کینه‌توزی آنان را - هر چند پس از سال‌های دراز باشد - می‌دانسته‌اند که هر گاه



کسی، مردی از خاندانی از قبیله را بکشد، اهل و خویشاوندان و نزدیکان مقتول در جستجوی قاتل بر می‌آیند تا او را بکشند و انتقام خون خویش را بگیرند و اگر به خود قاتل دست نیابند، برخی از نزدیکان و افراد خانواده قاتل را می‌کشند و اگر به هیچ یک از آنان دست نیابند، فرد یا گروهی از قبیله قاتل را می‌کشند، هر چند از نزدیکان قاتل نباشند و اسلام این خوی آنان را که در طبیعت ایشان استوار بود، چندان تغییر نداده بود و غرائز آنان همچنان باقی بود.

وی در ادامه و با توجه به این ویژگی اعراب در خطاب به ابن‌ابی‌الحدید ادامه می‌دهد: «پس چگونه ممکن است شخص عاقل تصور کند که پیامبر ﷺ یعنی آن شخص عاقل کامل که اعراب و به ویژه قریش را سوگوار کرده‌اند، کسی که ایشان را در ریختن آن خون‌ها و کشتن آنان و برانگیختن کینه‌ها یاری داده و نزدیک‌ترین پسرعمو و داماد ایشان است و پیامبر ﷺ به خوبی می‌دانسته‌اند که ایشان هم بزودی مانند دیگر مردم خواهند مرد، پسرعموی خود را به حال خود رها کنند، در حالی که دخترشان در خانه ایشان است و از ایشان دو پسر دارند که پیامبر ﷺ از شدت محبت و دلبستگی، آن دو را همچون پسران خویش می‌دانسته‌اند، آیا درست است که ایشان را پس از خود، حاکم قرار ندهند و به جانشینی خود نگمارند و بر خلافت ایشان تصریح نکنند؟»

با توجه به این گفته‌ها، ابن‌ابی‌الحدید، می‌نویسد: به نقیب ابوجعفر گفتم: «همانا در آنچه گفتی نیکو از عهده بر آمدی». (نک: ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۳۷: ۱۱۱/۱۱-۱۱۴)

صحت این دیدگاه، بیانی است از حضرت که در نهج‌البلاغه نیز نمود دارد، آنجا که در خطبه‌ی ۲۱۷ و در شکایت از قریش به پیشگاه الهی اظهار می‌دارند: «خداوندا، بر قریش و یاورانشان یاری تو را چشم دارم که آنان با من پیوند خویشی بریدند و پیمان‌نامه‌ام را واژگون کردند و در کشاکش حقی که من از دیگران بدان سزاوارتر بودم، بر ضد من همدست شدند و مرا گفتند که: حق تو آن است که آن را بگیری، اما این نیز حق است که از آن محروم شوی، اینک یا غم‌زده بشکیب یا از تاسف بمیر».

به این مفهوم که حضرت در مقابل حق غصب شده خویش یا باید ساکت می‌شدند و با اندوه جانکاه آن زندگی به سر می‌بردند و یا اگر قصد اعاده حق داشتند، عده کثیری درصدد اخذ جان ایشان و فرزندانشان بر می‌آمدند، ادامه کلام حضرت به صراحت مبین این دیدگاه است: «آنک ژرف نگرستم و در وضعی دور از انتظار دریافتم که جز از خاندانم هیچ مدافعی ندارم، پس دریغ آمد که به کام مرگشان بسپارم، چنین بود که بر خاشاک پلک فرو بستم و با استخوان در گلو آب دهان فرو دادم و در فرونشاندن خشم خود بر تلخ‌تر از علقم و دلسوزتر از دشنه‌ی زهرآگین، شکیبایی ورزیدم».



سید رضی در پایان این خطبه شریف می‌نویسد: «گر چه این سخنان امام علیه السلام در ضمن یکی از خطب پیشین حضرت آمده است؛ اما من به دلیل مختلف بودن روایت، دوباره در اینجا به ذکر آن مبادرت ورزیدم». ابن ابی‌الحدید تکرار این سخنان را در مواضع متعدد متذکر می‌شود و اظهار می‌دارد: «نظیر این سخن باز هم از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده است، ولی زمان ایراد آن به صورت دقیق گفته نشده است». وی آنگاه با انکار جریان سقیفه و همدستی عده‌ای از اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله در نادیده گرفتن نص ایشان درباره حضرت علی علیه السلام می‌نگارد: «اصحاب معتزلی ما چنین می‌گویند که این سخن را علی علیه السلام پس از شورا و بیعت با عثمان ایراد کرده‌اند و هیچ‌کس از یاران معتزلی ما در اینکه علی علیه السلام در آن مورد دردمندانه دادخواهی کرده‌اند، تردیدی ندارد و بیشتر یاران ما خوش ندارند که امثال این سخنان را بر تظلم و تألم آن حضرت از روز سقیفه حمل نمایند.

آنچه مربوط به بحث ما می‌شود، این است که بنا به اقرار ابن ابی‌الحدید، حضرت این دادخواهی را بارها تکرار کرده‌اند و تنها در یک موضع و آن هم در جریان شورای عمر نبوده است که حضرت تنها در آن مکان و زمان خاص، از موضع‌گیری‌های خلفا و دیگر اصحاب درباره نصب پیامبر صلی الله علیه و آله انتقادی کرده باشند؛ بلکه کلام حضرت در خطبه سوم با عبارات: «أَمَّا وَاللَّهِ لَقَدْ تَمَّصَّهَا فُلَانٌ وَإِنَّهُ لَيَعْلَمُ أَنَّ مَحَلِّيَّ مِنْهَا مَحَلُّ الْقَطْبِ مِنَ الرَّحَى وَأَرَى تُرَائِي نَهْبًا» در اشاره صریح به دوران پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله و درباره خلیفه اول است که ابن میثم درباره این کلام آورده است: «حق این است که کشمکش خلافت میان علی علیه السلام و کسانی که امر خلافت را در زمان وی در دست داشتند، ثابت است و شکایت و تظلم به تواتر معنوی از آن حضرت صدور یافته است.» (ابن میثم، ۱۳۶۲: ۲۶۹/۱-۲۷۰)

پاسخ دیگر در این باب، تشابه لفظی و معنوی دو کلام حضرت است که در خطبه ۲۱۷ و خطبه سوم نمود دارد و به درد جانکاه حضرت از جریانات پیش آمده اشاره می‌کند؛ در خطبه شششقیه عبارات: «فَوَأَيْتُ أَنَّ الصَّبْرَ عَلَى هَاتَا أَحْجَى فَصَبْرَتْ وَفِي الْعَيْنِ قَدَى وَفِي الْحَلْقِ سُبْحَا أَرَى تُرَائِي نَهْبًا» را درباره آن روزها و پس از جریان سقیفه بکار می‌برند و در خطبه مورد نظر، پس از اشاره به یاران اندک و امکان شهادت اهل بیت علیهم السلام خود در این مسیر، می‌افزایند: «فَأَغْضَيْتُ عَلَى الْقَدَى وَجَرَعْتُ رِيْقِي عَلَى السُّجَا وَصَبْرَتْ مِنْ كَظْمِ الْعَيْظِ عَلَى أَمْرٍ مِنَ الْعَلْمِ وَالْمَلِّ لِقَلْبٍ مِنْ وَخْزِ الشُّفَارِ».



به این مفهوم که آنچه مانع اقدام حضرت برای بازپس‌گیری حق خلافت شد، با این بیان، اتحاد قریش برای ریشه‌کن کردن خاندان رسالت بوده است و حضرت به علت قلت یاران و ترس از این جریان، دست از اقدام علیه خلیفه اول و متحدان وی برداشته‌اند.

از سوی دیگر بر اساس آنچه ابن‌ابی‌الحدید پنداشته، عامل شکل‌گیری شورا، فرمان خلیفه دوم و زمینه‌سازی برای انتخاب عثمان بوده است و در این صورت، بار دیگر از امکان سلب حق حیات از ایشان و خاندان پیامبر ﷺ و بریدن پیوند خویشی توسط خلفا به همراهی قریش باید سخن به میان آورد، همانگونه که در نامه‌ای که برای معاویه می‌نویسند، از همداستانی آنان برای به‌شهادت رساندن رسول خدا ﷺ، برکندن ریشه خاندان ایشان و تلاش برای طرح ریزی نقشه‌ها و اجرای توطئه‌ها علیه ایشان پرده برداری می‌کنند. (نامه ۹)

هر چند شاید به نظر برسد حضرت، این بیانات را درباره اوایل بعثت پیامبر ﷺ بیان داشته‌اند؛ ولی بعدها مشکل آنها با ایشان حل شده است که از چند جهت این ادعا ناقص است:

یک: از آن جهت که حضرت پس از گذشت بیش از چهار سال از زمان بعثت، یادآور آن می‌شوند و وقتی معاویه ادعای خونخواهی خلیفه سوم را دارد، آن را بیان می‌کنند و از آنچه توسط وی و قریش بر سر خاندان رسول ﷺ پیش آمد، سخن می‌گویند و گویی اظهار می‌دارند، اگر جای خونخواهی هست، ایشان نیز در این باره، درباره گذشتگان حقی دارند، چنانکه از شهادت عبیده پس‌رحارث در نبرد بدر و حمزه در احد و جعفر در مؤته سخن به میان می‌آورند و از سوی دیگر با کلام: «مَالِي وَلِقْرَيْشٍ وَاللَّهِ لَقَدْ قَاتَلْتَهُمْ كَافِرِينَ وَلَا قَاتِلَهُمْ مُقْتُونِينَ وَإِنِّي لَصَاحِبُهُمْ بِالْأَمْسِ كَمَا أَنَا صَاحِبُهُمُ الْيَوْمَ وَاللَّهِ مَا تَتَّقُمُ مَنَافِرِي إِلاَّ أَنَّ اللَّهَ اخْتَارَنَا عَلَيْهِمْ فَأَدْخَلْنَاهُمْ فِي حَيْرِنَا فَكَأَنَّا كَمَا قَالَ الْأَوَّلُ» پس از تشکیل حکومت، اشاره به دشمنی دائمی قریش با ایشان و طرح‌ریزی توطئه‌ها علیه خود می‌کنند.

#### ۲/۱/۷ میزان حق آزادی حضرت

امیرالمؤمنین (علیه‌السلام)، اعتقاد به احقیت خویش در خلافت داشتند و این مهم را در طول تاریخ پس از رحلت پیامبر ﷺ و در برابر کارشکنان حکومتشان، مانند معاویه، طلحه و زبیر، بارها به صراحت بر زبان اظهار نموده‌اند. از جمله بیاناتی که به گفته ابن‌ابی‌الحدید صراحت در احقیت مولی (علیه‌السلام) دارد، آنجاست که فرمودند: «بخدا سوگند، از زمان وفات پیامبر ﷺ تا امروز همواره از حقم بازداشته شده‌ام و دیگران را که هرگز همسان من نبودند، بر من مقدم داشته‌اند». (خطبه ۶)



حضرت در کلامی دیگر به استبداد رفته بر ایشان در دوران حکومت خلفای پیشین اشاره کرده و در پاسخ به اسدی، یکی از یاران خود در جنگ صفین که پرسیده بود: "چگونه شما را از این مقام که به آن سزاوارترید بر کنار داشتند؟" از عبارات: «أَمَّا إِسْتِدَادُ عَلَيْنَا بِهَذَا الْمَقَامِ، وَفَالِهَاتُ كَاتِثَاتُ ثَرَّةٍ شَحَّتْ عَلَيْهَا نَفُوسُ قَوْمٍ وَسَخَّتْ عَنْهَا نَفُوسُ آخَرِينَ» استفاده می‌کنند که در هر دو واژه "استبداد" و "اثره"، به خود اختصاص دادن چیزی و مانع شدن از دیگری استخراج می‌شود و این بیانات اشاره به حالت‌های سلب آزادی از حضرت دارد که مانع ایشان می‌شدند.

بخاری و مسلم در کتاب صحیح خود به کلامی از علی علیه السلام اشاره کرده‌اند که در اشاره به ابوبکر، می‌فرمایند: «تو در حق من و به خاطر جایگاه من با رسول صلی الله علیه و آله که خلافت حق مسلم من بود، استبداد کردی که در این زمان قطرات اشک ابوبکر با شنیدن این سخن علی علیه السلام سرازیر گشت.» (بخاری، ۱۴۲۲: ۱۳۹/۵)

در صحیح مسلم نیز آمده است: «علی علیه السلام پس از شهادت حضرت زهر علیه السلام به ابوبکر گفتند: «وَلَكِنَّكَ اسْتَبَدَدْتَ عَلَيْنَا بِالْأَمْرِ وَكُنَّا مِنْ نَزِي لَنَا حَقًّا لَقَرَّائِنًا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمْ يَزَلْ يَكُمُ أَبَا بَكْرٍ حَتَّى فَاصَتْ عَيْنَا بِبِكْرٍ» (مسلم، بی تا: ۱۳۸۰/۳)

پاسخ حضرت به معاویه درباره بیعت ایشان با خلیفه اول (نامه ۲۸)، در نهج البلاغه نیز شاهد دیگری بر این دیدگاه است که معاویه درباره ایشان به منظور سرزنش و پایین آوردن مقام آن حضرت ادعا کرده بود: «تو را مانند شتر مهار شده با خواری و زور می‌کشاندند تا با خلیفه‌های زمان بیعت کنی»؛ امام علیه السلام در پاسخ، برخلاف انتظار معاویه، ادعای توییخ‌آمیزی را به ضرر معاویه دگرگون کرده و بیان فرموده‌اند: «این امر نه مذمتی برای من است و نه رسوایی؛ بلکه ستایش است و تویی که با این ادعا، رسوا شدی»، دلیل بر این معنا آن است که وقتی بطور یقین بر خودشان ثابت شد که راهشان درست و شبهه‌ای در دینشان ندارند، اینکه ایشان را به زور به بیعت وادار کنند، کمال و فضیلت است؛ نه نقصان؛ زیرا رسوایی آن‌گاه به وجود می‌آید که عیب کسی ظاهر شود، و اما آنچه که عیب نباشد، رسوایی هم ندارد و دلیل اینکه این ادعا برای معاویه فضاحت دارد، آن است که معلوم می‌شود، او میان ستایش و بدگویی هیچ فرقی نمی‌فهمد.

با کنکاش‌های عمیق و دقیق در اسناد تاریخی، چنین استنتاج می‌شود که اصحاب سقیفه برای اخذ بیعت با ابوبکر، با حمله‌ور شدن به خانه حضرت زهر علیه السلام، حرمت اهل بیت علیهم السلام را تخفیف دادند و اگر



با دیده خوشبینانه به این مسئله توجه کنیم، به وضوح نمایانگر است که امام برای صیانت از دیانت اسلام، عملکردی مشابه با عملکرد بیعت‌کنندگان با ابوبکر، از خود نشان دادند و در اتخاذ این رویکرد، از هیچ‌گونه آزادی عملی، برخوردار نبودند.

۳/۱/۷ میزان رعایت حق کرامت الهی

تغاییر حضرت پس از گذشت حکومت دو خلیفه اول درباره تنزل جایگاه ایشان، بسیار جانکاه است که در شورای عمر به تصویر کشیده می‌شود. ایشان در این باره و درباره عمل خلیفه دوم می‌فرمایند: «زندگی عمر به پایان رسید و راهی که می‌خواست، رفت و خلافت را به جماعتی واگذار کرد که طبق نقشه، من هم یکی از آنها بودم». در نسخه بدلی در عبارت امام (علیه السلام) به جای: "زعم ائی احد هم"، "زعم ائی سادسهم" آمده است؛ یعنی پندار عمر این بود که من می‌توانم ششمین نفر اعضای شورا باشم. امام (علیه السلام) به دنبال جمله فوق، جریان امر را با استغاثه به خدا و پناه بردن به او از چنین شورایی ادامه می‌دهند: «فَاللَّهِ وَ لِلشُّورَى» امام (علیه السلام) با استفهام انکاری، با بیان: «مَتَى اعْتَرَضَ الرَّبُّ فِي مَعِ الْأَوَّلِ مِنْهُمْ»، آغاز مشکلات را از هنگامی می‌داند که مردم به شك گرفتار شدند که آیا ابوبکر در فضیلت مساوی علی (علیه السلام) هست یا نیست؟ نتیجه این بیانات چنین است که امام (علیه السلام) در اشاره به این ماجرا، نخست می‌فرمایند: «پناه بر خدا از این شورا»، سپس به نخستین نقطه ضعف این شورا پرداخته، می‌فرمایند: «کدام زمان بود که در مقایسه من با نخستین آنها - یعنی ابوبکر - تردید وجود داشته باشد، تا چه رسد به اینکه مرا همسنگ امثال اعضای شورا، قرار دهند؟» به راستی جای تأسف است، کسی که به منزله جان پیامبر (صلی الله علیه و آله) و باب مدینه علم‌التبی و عالم به کتاب و سنت و آگاه بر تمام مسائل اسلام بوده و از آغاز عمر، در مکتب توحید و در کنار پیامبر (صلی الله علیه و آله) پرورش یافته، کارشان به جایی برسد که ایشان را در ردیف "عبدالرحمن بن عوف" ها و "سعدوقاص" ها و مانند آنها قرار دهند.

به نقل ابن ابی‌الحدید، تشکیل شورا موجب شده بود هر یک از اعضای شورا، هوس خلافت را در سر بیورانند، مانند طلحه و زبیر که در انتظار خلافت به‌سر می‌بردند. حتی امید آنان به خلافت، بیش از امام (علیه السلام) بود و دلیلش این بود که شیخین، ایشان را از چشم مردم ساقط کرده و حرمتشان را در بین مردم خرد کرده بودند. به همین جهت جایگاه ایشان در بین مردم فراموش شده بود و بیشتر کسانی که فضایل ایشان را در زمان پیامبر (صلی الله علیه و آله) می‌شناختند، مرده بودند و نسلی پدید آمده بود که ایشان را همانند سایر



مسلمانان می‌پنداشتند. از افتخارات ایشان تنها همین مانده بود که پسر عموی پیامبر ﷺ و همسر دختر ایشان و پدر نوادگان ایشان هستند. (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۳۷: ۳۰۵/۸)

قرارگیری امام علیؑ در کنار کسانی چون طلحه و زبیر و عثمان برای امام شکننده بود. تازه در این جمع هم امام علیؑ را تحقیر کردند. در این میان عمر، صفتی به امام علیؑ نسبت داد که بی‌اندازه بی‌پایه و در عین حال خردکننده بود. عمر امام علیؑ را متهم کرد که: "فیه دعابه". بعدها معاویه و عمروعاص بر اساس همین سخن عمر درباره امام علیؑ می‌گفتند: «فیه تلعبه». امام علیؑ اتهام عمروعاص را به شدت رد کرده و این در اصل رد سخن عمر بود که خطاب به وی فرمودند: «شگفتا از فرزند آن زن بدنام که در باور شامیان از من چهره‌ای دلقک و مسخره‌گر ساخته است که عمر را به شوخی و هرزگی می‌گذرانم، در این تردیدی نیست که یاوه‌سرایی می‌کند و به گناه لب می‌گشاید». (خطبه ۸۴)

همچنانکه سخن امام علیؑ: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْتَعْدِيكَ عَلَى قُرَيْشٍ وَمَنْ أَعَانَهُمْ فَإِنَّهُمْ قَطَعُوا رَجْمِي وَصَغَّرُوا عَظِيمَ مَنَزَلَتِي» در اشارت به سیاست خلف در تحقیر امام علیؑ است.

ابن‌ابی‌الحدید با اشاره به این نکته که مردم در صفین منتظر بودند تا حضور عمار را در یک جبهه، معیار حقانیت آن بدانند، می‌گوید: «تعجب من از این مردم است که عمار را به عنوان ملاک حق از باطل می‌پذیرند؛ اما خود علیؑ که پیامبر ﷺ حدیث ولایت را درباره ایشان فرمودند و نیز فرمودند: "لايحبك الامومن ولايغضك الامنافق" معیار قرار نمی‌دهند، دلیل این مطلب آن است که تمامی قریش از همان آغاز در پوشاندن فضایل ایشان، فراموشی یادشان، محو خصایصشان و حذف مرتبت والای ایشان از سینه‌های مردم کوشیدند.» (۲۵۱/۱۳)

با این وجود، ابن‌ابی‌الحدید در شرح خود بر این بیان، فرمایشات روشنگرانه امام علیؑ را توجیه نموده و شکایت امام علیؑ را به دعوی افضلیت تأویل نموده و این‌طور وانمود می‌کند که چون امام علیؑ، افضل از بقیه نسبت به احراز این منصب بودند، بایستی رأی شورا بر فردی غیر از امام متمایل نمی‌شد؛ ولی چون شورا به امام رأی ندادند، امام علیؑ از این اقدام آنها برآشفته و زبان تظلم علیه آنان گشودند؛ زیرا اینان برای افضلیت امام وضعی ننهادند و مصلحت امر را در ترجیح مفضول بر فاضل سنجیدند و در این مدت عده‌ای بنا به مصلحتی که خود بدان قائل بودند، مفضول را بر افضل ترجیح دادند». اما سوال اینست: "چه مصلحتی؟ رأی ابوبکر این بود که جایز است مفضول بر افضل سرپرست گردد و بر او امارت کند." (امینی، ۱۳۸۹: ۶۲/۱)

قرآن، چون زندگی انسان را در دو بعد مادی و معنوی توصیف می‌کند، از این‌روی بدون مدیریت و توجیه انسان‌ها در بُعد زندگی اجتماعی در مسیر حیات معقول، حیات آنان مختل خواهد شد؛ لذا اگر کسی با داشتن قدرت به آن مدیریت و توجیه، این وظیفه را انجام ندهد، در حقیقت، اوست که موجب اختلال انسان‌ها گشته و گوئی آنان را از حیات ساقط نموده است.

از دیدگاه حضرت، در توصیف دوران خلفای ثلاثه، مرگ معنوی برای مسلمانان صورت گرفت و امت اسلامی به دوران جاهلی پیش از بعثت سوق داده شدند: «همین که خداوند رسول خدا ﷺ را فرا خویش خواند. گروهی به واپس‌گرایی و در مغاک انحراف فرو رفتند و بر عناصر نفوذی جاهلیت تکیه زدند و به بیگانگان پیوستند و از آنان که مامور به دوستیشان و وسیله‌ی ارتباطشان با حق بودند، بریدند و ساختار اسلام را، از بنیاد، جابه‌جا کردند و در غیرجایگاهش نهادند، در کانون هرگناهی و در جایگاه غوطه‌وری در فساد. آری، بدین‌سان، سرگردان‌وادی حیرت شدند و درست‌همانند روش فرعونیان، در اوج سرمستی، به از خودبیگانگی دچار آمدند، جمعی از همه چیز بریدند و به دنیا تکیه زدند و گروهی دیگر، در صافی جدا، در برابر دین ایستادند.» (خطبه / ۱۵۰)

امام در این خطبه به انحرافات امت، پس از رحلت پیامبر ﷺ، اشاره می‌فرماید که با پس‌زدن امام، از صحنه خلافت در زعامت امور مسلمین به جاهلیت عقب‌گرد نمودند و با متفرق شدن به مذاهب گوناگون، وارد وادی گمراهی شدند. سپس امام انحرافی دیگر را بازگو می‌کنند و آن اینکه از دوستی با امیرالمؤمنین که به آن امر شده بودند، بریدند و با رویگردانی از امام و گرایش به خلافت خلفا، بنیان اسلام را از جایگاه اصلیش به جایگاه دیگری منتقل نمودند و کانون هر خطا شدند.

سپس امام (علیه السلام) این منحرفان از جاده عدالت و آلودگان به ستم را به گونه‌ای فشرده توصیف می‌کنند که: «اینها معدن هر گناهند؛» یعنی این ستم‌پیشگان برای ارتکاب هر گناهی آمادگی دارند و مهیای آن هستند و گمان هر خطا به آنها می‌رود، همچنانکه ظهور حکومت امام (علیه السلام) پس از دوران گذشته به منزله تابش نورالهی و پایانی بر آن همه ظلمت و تاریکی است که در وصف آن در روزهای آغازین خلافت در سال ۳۵ هجری در مدینه ایراد کرده، فرمودند: «اینک ستاره‌ای دیگر دمیده، نوری روشن‌گر درخشیده، سپیده‌ای نمایان شده و کژی به اعتدال گراییده است. خداوند، گروهی را به گروهی و دورانی را به دگر دورانی بدل کرده است و ما این همه را همواره انتظار می‌کشیده‌ایم. چونان گرفتار خشک‌سالی‌ها که باران





را چشم دوخته است. آری، واقعیت همه این است که امامان آفریدگان خدا را نگاهبان اند و بندگان را رمز شناخت و عرفان.»

مقصود امام از این عبارت که: «خداوند گروهی را به گروهی تبدیل و روزی را برابر روزی قرار داد»، اینست که: گروه خلفا را خداوند به گروه اهل بیت (علیهم‌السلام) تبدیل کرد و روزگاری که بر وفق مراد خلفا بود، به روزگار حکومت ما تبدیل کرد که بر وفق مراد ما می‌باشد و مقصود امام از عبارت دور بودن ایشان از «مانده در خشکسالانی که در انتظار بارانند، انتظار چنین روزی را می‌کشیدیم» حقشان و رسیدن به آن در این زمان می‌باشد.

۲/۲/۷ میزان آزادی مردم

نوع رفتار حکومتی و مدیریتی به شدت متأثر از نوع دریافت از مفهوم حکومت است و هرگونه حکومت فهمیده شود و به تناسب آن فهم و دریافت، رفتار حکومتی شکل می‌گیرد. اگر حکومت به مفهوم سلطه، تجبر، تحکم و خودکامگی باشد، رفتارهایی سلطه‌گرانه، مستبدانه، آمرانه و خودکامانه در رفتار و مناسبات حکومتی ظهور می‌نماید و اگر حکومت به مفهوم مدیریت، مشارکت، هدایت و خدمت باشد، رفتارهایی مدیریتی، مشارکتی، هدایتی و خدمتی در رفتار و مناسبات حکومتی رخ می‌نماید. (ر.ک: دلشادتهرانی، ۱۳۷۹: ۴۱)

حضرت در خطبه سوم، درباره نوع حکومت خلفای پیش از خود به نقادی می‌پردازند: درباره ابوبکر و عمر هر دو می‌فرمایند: «لَشَدَّ مَأْسَطِرًا صُرْعِيهَا» و مقصود امام (علیه‌السلام) از این تشبیه، توصیف عمل ابوبکر و عمر است که خلافت را میان خود تقسیم کردند؛ چنانکه دوشنده، شیر پستان‌ها را از هم جدا می‌کند. (ر.ک: بحرانی، ابن میثم، ۵۱۰/۱۳۶۲، ۱۰) حضرت درباره ابوبکر و نقد بر انتخاب عمر می‌فرمایند: «فَصَيْرَ هَانِي حَوْرًا حَسَنَاءَ يُعْلِظُ كَلِمَهَا وَيُحْسِنُ مَسْهَا»؛ این عبارات نشانگر اخلاق عمر است که به خشکی و خشونت معروف بود. (ر.ک: ابن ابی‌الحدید، ۱۶۳/۱؛ ۳۲/۲؛ ۳۴۳/۶؛ ۱۳/۱۱؛ ۱۷۱/۱۷ و ۲۲۰ و ۲۴/۲۰؛ مغنیه، ۸۹/۱؛ طبری، ۲۱۰/۳؛ اسکافی، ۴۷؛ طبری محب‌الدین، ۱۴۲۶: ۲/۳۸۱؛ شهرستانی، ۳۳/۱ و ۱۸۱ و قزوینی، ۱۷۸)

بهره‌برداری شخصی از خلافت و انتخاب عمر بدون در نظر گرفتن صلاحیت و تنها بر اساس منافع شخصی، ایرادات مورد نظر حضرت بر ابوبکر است؛ همانگونه که می‌فرمایند: «حَتَّى مَضَى الْأَوَّلُ لِسَبِيلِهِ فَأَذَلَّى بِهَا إِلَى فُلَانٍ بَعْلًا»؛ "ادلی" در مواردی به کار می‌رود که چیزی را به عنوان جایزه یا رشوه یا حق الزحمه



به دیگری بدهند. در اینجا "ابن ابی الحدید" می‌گوید: «خلافت خلیفه دوم در حقیقت پاداشی بود که خلیفه اول در برابر کارهای او داد. او بود که پایه‌های خلافت "ابوبکر" را محکم ساخت و بینی مخالفان را بر خاک مالید، شمشیر "زبیر" را شکست و "مقداد" را عقب زد و "سعد بن عباد" را در سقیفه، لگدمال نمود و گفت: «سعد را بکشید، خدا او را بکشد» و هنگامی که "حباب بن منذر" در روز "سقیفه" گفت: «آگاهی و تجربه کافی در امر خلافت نزد من است»، "عمر" بر بینی او زد و وی را خاموش ساخت. کسانی از هاشمیین را که به خانه "فاطمه (علیها السلام)" پناه برده بودند، با تهدید خارج کرد و سرانجام می‌نویسد: «اگر او نبود، هیچ امری از امور ابوبکر ثبات پیدا نمی‌کرد و هیچ ستونی برای او برپا نمی‌شد». (ابن ابی الحدید، ۱۳۸۵، ۱۷۴/۱).

در بیان دیگر، سخن حضرت در خطبه سوم، نقد کیفیت به خلافت رسیدن خلیفه اول و اشاره به سخن ابوبکر است که بارها، می‌گفت: «اقیلونی فلسط بخیرکم»، «اقیلونی منها اقیلونی» (هیثمی، ۱۴۱۲: ۵ / ۱۸۳؛ ابن هشام، ۱۴۱۵: ۲ / ۶۶۱؛ سیوطی، ۱۴۱۱: ۷۱) و نیز "و لیت علیکم ولست بخیرکم"، همچنین: "اما والله ما انا بخیرکم" (طبری، ۱۴۲۶: ۷ / ۲۰۳؛ ابن اثیر، ۳۳۲ / ۲؛ ابی سعد، ۱۸۳ / ۳).  
در دیدگاه حضرت، انتخاب خلفا باید براساس مصلحت‌سنجی و با تأمل انجام می‌گرفت؛ نه با عجله و شتاب زده؛ آنگونه که در لسان دو خلیفه اول جاری شد که انتخاب در سقیفه بدون در نظر گرفتن مصالح، صورت گرفته است و موارد بر اساس منقولات تاریخی، این چنین است: از زبان عمر بن عبدالله، نقل شده است: «پدرم جسارت به خرج داد و در خطبه نماز جمعه گفت: ای مردم! بیعت ابابکر کاری شتاب زده بود که خداوند شرش را از شما دور کرد؛ لذا اگر از این پس کسی چنین چیزی را از شما درخواست کرد، بکشیدش.» (ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷: ۲ / ۲۹؛ ابن حجر، ۸؛ ابن اثیر، ۲ / ۳۲۶) خود ابوبکر نیز در زمان خلافتش گفت: «واقعیت آنست که بیعت با من، شتاب زده بود.» (جاحظ، ۲۳۱)

#### ۳ / ۲ / ۷ بررسی کرامت انسانی مردم

از دیدگاه علی (علیه السلام)، بدترین نوع حوادث پس از رحلت پیامبر (صلی الله علیه و آله) حکومت‌داری بنی‌امیه و تحقیر و تجاوزگری نسبت به امت اسلام است؛ آنجا که حضرت در پیش‌بینی این جریان، خطاب به مردم می‌فرماید: «پس بدان هنگام، ستم‌گران حاکم، تمامی سرپناه‌ها-از خانه‌های گلین تا چادرهای پشمین را- از رنج و پریشانی بی‌اکنند.» و در تحلیل رویداد این واقعه بیان می‌کنند: «شما ناهلان را برگزیدید و جریان خلافت را در پایگاهی ناسزاوار نهادید.»



حضرت در این بیان، شنوندگان را سرزنش می‌کند که خلافت را ویژه کسانی ساختند که اهل آن نبوده و شایستگی آن را نداشتند، همچنانکه امام علیه السلام مردم را به خاطر انتخاب زمامداران نااهل و نیز سوق دادن زمامداری به جایگاهی دروغین پس از رحلت، مورد نکوهش قرار داده و به مردم گوشزد می‌کند که هر زمامداری، شایستگی احراز این جایگاه رفیع را ندارد و نیز این لباس برازنده هرکسی نیست و این مقام، مقام کوچکی نیست که هرکس بخواهد، بر آن تکیه بزند که اگر در جایگاه نامناسب قرار گیرد، کرامت مردم را نشانه رفته است.

مبدأ شکل‌گیری چنین جریانی از نگاه حضرت در ابتدا، روی آوردن مردم به خلیفه اول است که اظهار می‌دارند: « اما همین که حضرت صلی الله علیه و آله درگذشت، مسلمانان به کشمکش پرداختند. بخدا سوگند، آن چه بر ذهنم نمی‌گذشت و به خاطرم خطور نمی‌کرد این بود که عرب، جریان خلافت را از خاندان ایشان برکند، یا آنکه پس از آن حضرت، از من دریغ دارند، از این رو تنها رویدادی که پس از پیامبر نگرانم کرد، شتافتن مردم به سوی فلانی و بیعت با او بود. اما من دست نگه داشتم تا زمانی که مرتجعان را دیدم که از دین محمد صلی الله علیه و آله روی گردانیده‌اند و به نابودی دین ایشان، فرامی‌خوانند». (نامه ۶۲)

ابن ابی‌الحدید، می‌نویسد: «در اصل نامه‌ای که برای اشتر نوشته شده، به نام ابوبکر تصریح شده است؛ ولی مردم اینک آن را به صورت "فلان" می‌نویسند و از نوشتن نام او خودداری می‌کنند، همانگونه که در آغاز خطبه شقشقیه هم چنین نوشته‌اند که: «همانا به خدا سوگند! جامه خلافت را فلان پوشید» و حال آنکه لفظ اصلی آن چنین بوده است که: «همانا به خدا سوگند، جامه خلافت را پسر ابی‌قحافه پوشید.» امام در این نامه به مسئله سقیفه اشاره می‌فرماید و اینکه با توجه به حق قطعیشان که گمان تصدی آن توسط فرد دیگر را نمی‌نمودند، توسط اعراب ستانده شد، سپس امام به هدایت خود که بر آن استوار می‌باشند، اذعان می‌کنند.

از این روی در نگاه حضرت، رویکرد مردم به خلفای ناشایست برای اخذ این مقام، عاملی برای شکل‌گیری حاکمانی همچون بنی‌امیه است که به صراحت، آن را به خلیفه سوم در ادامه عملکرد دو خلیفه پیشین و زمینه‌سازی برای به حکومت رسیدن معاویه و منسوبان او نسبت داده، می‌فرمایند: «تا سرانجام سومین فرد گروهشان با دو پهلوی بر آمده بپا خاست که شعاع دیدش از آخور تا آبریز فراتر نمی‌رفت و همراه پدر زادگانش -همسان اشتران که گیاه بهاره را نشخوار می‌کنند-، به ثروت عمومی یورش آوردند، تا اینکه رشته‌های او نیز پنبه شد و کارنامه‌اش قاتل جانش گردید و شکمبارگیش به انفجار انجامید.» (خطبه ۳)



مغنیه درباره آنچه توسط عثمان بر مردم تحمیل شد، می‌نویسد: « بهتر است که سخن از عثمان را به‌خود اهل سنت واگذاریم.» آنگاه موارد را بر می‌شمارد. (رک: ابن قتیبه، ۳۵/۱؛ ابی‌الفداء، ۱۴۱۹: ۱۶۹/۱؛ بلاذری، ۱۴۱۰: ۲۵/۵-۲۹؛ ابن عبدربه، بی‌تا: ۷۷/۳؛ ابن اعثم، بی‌تا: ۳۵/۱؛ بیهقی، ۳۰۱/۶؛ یعقوبی، ۱۳۷۵: ۲۲۳/۲؛ طبری، بی‌تا: ۱۴۳/۲؛ یافعی، بی‌تا: ۸۵/۱؛ ابن حجرهیثمی، ۱۴۱۲: ۶۸؛ حلبی، بی‌تا: ۸۶/۲؛ طبری، ۳۸۲/۳).

همچنانکه با ویژگی‌های خاص خلیفه دوم، مردم از مسیر تعادل و کرامات انسانی خارج شدند و در مسیر سرکشی‌ها گام نهادند. مسیری که حضرت با ناله از آن یاد می‌کنند و بیان ایشان بعد از ذکر این مطلب اینگونه است که در این زمان «من-با سختی و درد تمام- روزگاری دراز، صبوری گزیدم و تاب آوردم»؛ چرا که در کلام ایشان: عمر خلافت اسلامی را در جوی پر خشونت قرار داد؛ در جوی که گفتگوها درشت، آهنگ و برخوردها خشک و سخت بود و همراه با این همه، لغزیدن و پوزش خواستن بود که همی تکرار می‌شد؛ پس زمامدار آن رژیم، سوارکاری را مانده بود که بر اشتري سرکش و فرمان‌ناپذیر سوار است، چنانکه اگر مهارش را سخت برکشد، پره‌های بینی شتر را می‌درد و اگر وانهد، خودسری و سرکشی را پذیرا شده است. چنین بود که انبوهی مردم به اشتباه‌کاری، بدخوبی، تلون و در جا زدن گرفتار آمدند.»

مغنیه می‌نویسد: « موارد فراوانی از اشتباه‌های او در تاریخ نقل شده است و در باره او آمده است که گفته: «همگان بیشتر از عمر می‌فهمند، حتی زنان خلخال‌پوش» (هیثمی، ۱۴۱۲: ۲۸۴/۲؛ زمخشری، بی‌تا: ۴۹۱/۱؛ ابوالفدا، ۱۴۱۹: ۲۶۹/۱؛ سرخسی، ۱۴۱۴: ۱۵۳/۱۰؛ بیهقی، بی‌تا: ۴۲۲/۷؛ ابن کثیر، بی‌تا: ۴۷۵ / ۱)، در حالی که بیان حضرت درباره اهل حکومت چنین است: «ای مردمان!، بی‌گمان رهبری را، سزاوارترین کس همانی است که در اجرا از دیگران نیرومندتر و در آشنایی با فرمان خدا، داناتر باشد.» (خطبه ۱۷۳) دیدگاه کلی حضرت درباره این حکومت‌ها همان است که بنا به نقل شارحان در آغاز خلافت خود و پس از کشته شدن عثمان، ایراد فرمودند و ضمن آن بیان داشتند: « آنچه مرا سخت نگران کرده است، فرا رسیدن دوران رکود معنوی و فرهنگی تاریخ شما است. بی‌گمان مواضع و عملکردتان در تحولات سیاسی پیشین، از دیدگان من ستایش‌انگیز نبود و اینک اگر جریان شما به روند قبل بعثت باز گردد، به راستی ملت سعادت‌مندی هستید. به هر حال آنچه بر عهده‌ی من است، سخت‌کوشی است و اگر بخواهم در باره‌ی گذشته چیزی بگویم، تنها سختم این است که خداوند گذشته را مورد عفو قرار دهد.» (خطبه ۱۸۷)

## ۷. نتیجه

به رغم ادعای عده‌ای، نهج البلاغه منبعی مناسب برای اثبات نص الهی حضرت و نقد حکومت‌های گذشته از دیدگاه علی علیه السلام است.

اگر قائلین به شبهه در نهج البلاغه، تعدادی از سخنان حضرت را در راستای انکار دیدگاه الهی شیعه درباره مقام الهی امامت ذکر و این مطلب را بیان می‌کنند که حضرت با پذیرش حکومت خلفا، در جهت تعامل مناسب با آنها برآمده و از آنان تعریف و تمجید کرده‌اند، بر اساس نهج البلاغه نتیجه به دست آمده اینگونه است که از نظر حضرت، پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله، اگر چنانچه ایشان در مقام مقابله با خلفا برمی‌آمدند، جان ایشان و فرزندانشان در خطر جدی بود و حضرت به گونه‌ای مناسب این امر را مدیریت کردند، همچنانکه از دیدگاه ایشان، حکومت‌ها با بازگرداندن مردم به دوران جاهلی، مرگ معنوی برای آنان پدید آوردند و هم ایشان و هم مردم از حق حیات محروم شدند.

بر پایه نهج البلاغه، حضرت از حق آزادی در حکومت خلفا برخوردار نبودند و هر چه بر ایشان تحمیل شد، در جهت انکار این حق تکوینی بوده است. همچنانکه انتخاب خلیفه اول و در ادامه معرفی خلیفه دوم، حق آزادی در انتخاب را از مردم سلب کرده بود. توصیف حضرت از شورای خلیفه دوم و شکایت ایشان به درگاه الهی، بیان‌کننده این مطلب است که ایشان انتخاب خلیفه سوم را نیز در تعارض با حق آزادی تلقی می‌کنند.

ناله حضرت در نهج البلاغه و دیگر منابع از تضييع حق کرامت در حکومت‌های پیشین و انکار جایگاه رفیع ایشان بلند است و ایشان بیان می‌کنند، با عملکرد خلفا، مردم نیز از این حق الهی محروم شدند و نتیجه عملکردهای آنها، منجر به انکار جایگاه رفیع علوی و ایجاد بستر برای ظهور حکومت بنی‌امیه شد.



## ۸. منابع

قرآن کریم، ترجمه: محمد مهدی فولادوند.

۱. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، ۱۳۸۵ ق، شرح نهج البلاغة، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، چاپ دوم، قاهره: دار احیاء الکتب العربیة.
۲. ابن اثیر، مبارک بن احمد، ۱۳۸۵ ق، الکامل فی التاریخ، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳. ابن هشام، عبدالملک، ۱۴۱۵ ق، سیره ابن هشام، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴. آلوسی، شهاب الدین محمود، ۱۴۱۵ ق، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۵. -----، ۱۳۰۱ ق، الأجوبة العراقية علی الأسئلة الالهویة، بغداد: مطبعة الحمیدیة.
۶. الألوسی، أبوالمعالی محمود شکری بن عبدالله بن محمد بن أبی الثناء، ۱۴۲۹ ق، السیوف المشرقة ومختصر الصواعق المحرقة، تحقیق: دکتر مجید الخلیفة، قاهره: مكتبة الإمام البخاری للنشر والتوزیع.
۷. إلهی ظهیر پاکستانی، إحسان (بی تا) الشیعة وأهل البيت (علیهم السلام)، لاهور-پاکستان: إدارة ترجمان السنة.
۸. بحرانی، میثم بن علی، ۱۳۶۲ ق، شرح نهج البلاغة، چاپ دوم، دفتر نشر الکتب، بی جا.
۹. البخاری الجعفی، محمد بن إسماعیل أبو عبدالله، ۱۴۲۲ ق، صحیح البخاری، محقق: محمد زهیر بن ناصر الناصر، بی جا: دار طوق النجاة.
۱۰. بغدادی حنبلی، أبوبکر أحمد بن محمد بن هارون بن یزید، ۱۴۱۰ ق، السنة، محقق: عطیة الزهرانی، ریاض: دار الرایة.
۱۱. بغدادی، عبدالقاهر، ۱۴۱۷ ق، اصول الدین، بیروت: دارالفکر.
۱۲. بلاذری، احمد، ۱۴۱۰ ق، انساب الاشراف، تحقیق: محمد باقر موسوی، بیروت: مؤسسة الاعلمی.
۱۳. -----، ۱۳۷۳ ق، حکمت اصول سیاسی اسلام (ترجمه و تفسیر مبارک امیر المؤمنین علی بن ابیطالب (علیهم السلام) به مالک اشتر) تهران: بنیاد نهج البلاغه.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۵ ق، تفسیر موضوعی قرآن کریم، چاپ سوم، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۱۵. حقیقت، سید صادق، میر موسوی، سید علی، ۱۳۸۱ ش، مبانی حقوق بشر، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.





۱۶. الخضر، محمدسالام، ۱۴۲۸ق، *ثم أبصرت الحقيقة*، بی‌جا، بی‌نا، چاپ دوم.
۱۷. سیوطی، جلال‌الدین، ۱۴۱۱ق، *تاریخ الخلفاء*، قم، منشورات شریف‌رضی.
۱۸. شهرستانی، محمدبن عبدالکریم (بی‌تا) *الملل والنحل*، محقق: امیرعلی مهنا و علی‌حسن فاعور، بیروت: دارالمعرفه.
۱۹. الصادق، محمد، (بی‌تا)، *تأملات فی کتاب نهج البلاغه*، مقدمه: صالح بن عبدالله درویش، قاهره: دارالسلامه.
۲۰. طبری محب‌الدین، احمد بن عبدالله، ۱۴۲۶ق، *مناقب الامام امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام* من الرياض النضرة، تحقیق: محمدباقر محمودی، قم: بوستان کتاب قم.
۲۱. عبده، محمد (بی‌تا) *شرح نهج البلاغه*، مصحح: محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره: مطبعه الاستقامه.
۲۲. قاضی‌زاده، کاظم، ۱۳۸۳ش، *حکومت‌نامه امام علی علیه السلام*، علی وبایسته‌های دولت، قم: دفتر نشر معارف.
۲۳. قربانی، زین‌العابدین، ۱۳۶۸ش، *اسلام و حقوق بشر*، تهران: کتابخانه صدر.
۲۴. القفاری، ناصر بن عبد الله، ۱۴۱۴ق، *أصول مذهب الشيعة الإمامية الإثني عشرية*، بی‌نا.
۲۵. -----، ۱۴۲۸ق، *مسألة التقريب بين أهل السنة والشيعة*، چاپ دوم، مدینه: دار طيبة للنشر والتوزيع.
۲۶. کاتوزیان، ناصر، ۱۳۸۷ق، *کلیات حقوق: نظریه عمومی*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۲۷. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار*، مصحح: جمعی از محققان، چاپ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۸. محمدی، أبوذر عبدالقادر بن مصطفی بن عبدالرزاق (بی‌تا) *حدیث رزیه يوم الخميس فی الصحیحین* - [دراسة نقدية تحليلية]، بی‌جا، بی‌نا.
۲۹. مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشیری النیسابوری (بی‌تا)، *المسند الصحیح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ* محقق: محمدفؤاد عبدالباقی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۰. مصباح‌یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۷ش، *نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سره).
۳۱. -----، ۱۳۸۰ش، *نظریه حقوقی اسلام*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.



۳۲. مطهری، مرتضی، ۱۴۰۳ ق، *بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی*، تهران: حکمت.
۳۳. -----، ۱۳۷۶ ش، *جاذبه و دافعه علی (علیه السلام)*، چاپ ۲۵، قم: انتشارات صدرا.
۳۴. -----، ۱۳۷۸ ش، *نظام حقوق زن در اسلام*، تهران: صدرا.
۳۵. مغنیه محمدجواد، ۱۳۵۸ ش، *فی ظلال نهج البلاغه*، چاپ: سوم، بیروت: دارالعلم للملایین.
۳۶. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۸۶ ش، *پیام امام امیرالمؤمنین (علیه السلام)*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۷. الموسوی، موسی، ۱۴۰۸ ق، *الشیعة والتصحیح*، بی‌جا، بی‌نا.
۳۸. الموصلی، عبدالله (بی‌تا) *حقیقة الشیعة «حتی لا ننخدع»*، چاپ دوم، اسکندریه: دارالایمان للطبع و النشر و التوزیع.
۳۹. هیثمی، ابوالحسن نورالدین علی بن ابی‌بکر، ۱۴۱۲ ق، *مجمع الزوائد ومنبع الفوائد*، بیروت: دارالفکر.
- مقالات**
۴۰. پارسانیا، حمید، ۱۳۹۰ ق، *فلسفه حقوق بشر از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، فصلنامه اسراء*، س ۳، ش ۷.
۴۱. جعفری تبریزی، محمدتقی، ۱۳۸۴ ق، *تحریک به‌پیمودن مسیر کمالات در نهج البلاغه، پژوهش‌های نهج البلاغه*، شماره ۱۳ و ۱۴.
۴۲. نبویان، سید محمود، ۱۳۹۷ ش، *منشأ حق‌های تکوینی، معرفت فلسفی*، سال پانزدهم، شماره سوم، پیاپی ۵۹.