

شورش و قیام علیه حکومت‌ها از نگاه اسلام و مسیحیت^۱

صالح حسن زاده

عضو هیئت علمی دانشگاه علامه طباطبائی^(*) Email:sa.hassanzadeh@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۱/۲/۴

تاریخ پذیرش: ۹۱/۷/۵

چکیده

در نظام سیاسی غرب درباره حکومت و ارتباط و تعامل مردم با آن، دو دیدگاه و نظریه وجود دارد: نظریه دموکراسی و نظریه حق الهی مسیحی. همچنان که در اسلام با دو نگاه اهل سنت و امامیه مواجهیم؛ طرفداران نظریه دموکراسی یا اصلاً به حق شورش علیه حکومت قائل نیستند و یا آنکه چنین حقی را تنها برای مجموع ملت جایز می‌شمارند. در نظریه الهی مسیحی اطاعت از حاکمان، لازم دانسته شده است. در نظریه اسلامی، بسیاری از فرقه و مذاهب، قیام علیه فرمانروای بیدادگر و عزل او را جایز شمرده‌اند؛ هر چند که نگرانی از فراگیر شدن فتنه و آشوب هم، به عنوان یک مانع جدی در فتوا به جواز شورش، پیوسته وجود داشته است. حنبله خروج بر حاکم جائز را به صراحت تخطئه نموده و از آن منع کرده‌اند. البته آیات و روایات امر به معروف و نهی از منکر نمی‌تواند منطقاً با این مواضع سازگار باشد. امامیه در ارتباط با حکومت‌ها میان دولت عدل و دولت جور تفاوت می‌گذارد. مسلماً در دوره امامت و حکومت معصوم(ع) تمرّد در برابر آنان قابل توجیه نیست. زیرا با توجه به ویژگی عصمت، احتمال خطا و اشتباه، و یا گناه و انحراف، منتفی است. بر اساس اعتقاد شیعه، در عصر غیبت حاکمی که از سوی «امام عصر» مأذون نباشد، جائز است و چون چنین اجازه‌ای، اختصاص به فقیه عادل دارد و برای غیر او به اثبات نرسیده است؛ لذا دولتی که تحت زعامت فقیه جامع‌شرایط قرار نگیرد، دولت جور و طاغوت است. بر اساس آموزه‌های اسلامی قیام در مقابل حاکم جور دارای مراحل است.

واژگان کلیدی: الزام سیاسی، تمرّد و قیام، حکومت، اسلام، مسیحیت، دموکراسی.

^۱ این مقاله مستخرج از تحقیقی درباره شورش و قیام علیه حکومت‌ها از نگاه اسلام و مسیحیت است که نگارنده با استفاده از پشتیبانی مالی دانشگاه علامه طباطبائی انجام داده است.

الزام سیاسی و حق تمرد

«حق تمرد» از فروع مسأله مهم «الزام سیاسی» است. در الزام سیاسی سؤال اصلی این است که اصولاً چرا و تحت چه شرایطی، فرد باید از دولت اطاعت کند و در برابر بایدها و نبایدهایی که تعیین کننده رفتار او هستند، گردن نهد؟ گفته شده که این مسأله، «همواره اساسی‌ترین مسئله فلسفه سیاسی بوده است» (آنتونی، ۱۳۷۴، ۲۵).

قهراً با یافتن پاسخ این سؤال که «چرا باید از دولت اطاعت کنیم؟» «تسلیم»: راه یافتن پاسخ سؤال دیگر نیز باز می‌شود که «آیا می‌توانیم از دولت اطاعت نکنیم؟» آیا می‌توانیم علیه دولت اعتراض و قیام کنیم؟ حق اعتراض و تمرد رابطه مستقیمی با انواع حکومت و مسأله الزام سیاسی و وجوب اطاعت از حکومت دارد. بنابراین ابتدا باید دلیل وجوب اطاعت، یعنی مشروعیت حکومت روشن شود (سروش، ۱۳۸۱، ص ۷۹؛ محمدی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۹).

از دیدگاه اسلام تمرد و شورش علیه حکومت، به طور مطلق ممنوع نیست. هر چند برخی از مکاتب و مذاهب چنین حقی را قائل نیستند. همچنان که اشاره رفت، حق تمرد رابطه مستقیمی با مسأله الزام سیاسی و چرایی وجوب اطاعت از دولت - به عنوان اساسی‌ترین مسأله فلسفه سیاسی دارد (همان؛ همان). در توضیح این مسأله که آیا می‌توان علیه دولت قیام کرد؟ ابتدا باید به این مسأله بپردازیم که اصولاً چرا باید از دولت اطاعت کنیم؟ آیا اطاعت از دولت همواره مطلق بوده و هیچ جایی برای مخالفت وجود ندارد؟ اگر وجود دارد، تحت چه ضوابط و شرایطی است؟ پاسخ این سؤالات با مشروعیت حکومت مرتبط است و بنا بر این باید آن را توضیح دهیم.

مشروعیت حکومتها

از نگاه فلسفه سیاسی همواره این مسأله مورد بحث بود که مشروعیت و مجوز وجود و بقای حکومت و دولت چیست؟ معنا و مفهوم مشروعیت چیست؟

مشروعیت^۱ در لغت به معنای «قانونی بودن» و «مطابق با قانون» است و اصطلاحی در فلسفه سیاست به شمار می‌رود. مشروعیت به «حقانیت» اشاره دارد و عبارت است از توجیه عقلانی اعمال حکومت از سوی حاکم. به عبارت دیگر، مشروعیت، یک ویژگی در نظام حکومتی است که حاکم به کمک آن، حکمرانی خویش را صحیح می‌داند و مردم تبعیت از حکومت را وظیفه خود

می شمارند. از آنجا که هر حقی در اسلام، ملازم تکلیفی است، حق حاکمیت، بدان معنا است که مردم موظف به اطاعت از حاکمی هستند که حاکمیتش مشروع است. (جعفری، ۱۳۸۸، ص ۱۸؛ جواد آملی، ۱۳۷۷ فصل ۱)

البته بیشتر نویسندگان غربی، مشروعیت را به مقبولیت تعریف کرده اند؛ این نگاه ناشی از فرهنگ معاصر غرب است. (هانتینگتون، ۱۳۸۱، ص ۲۱-۵۴؛ ژاندرن، ۱۳۸۲، مقدمه و ص ۲۱۹) در جامعه ای که انسان به جای خدا بنشیند و مدار ارزش ها و ملاک حسن و قبح شمرده شود، طبیعی است که مشروعیت نیز بدو ارجاع شود و رضایت و مقبولیت بشر، ملاک و تعریف مشروعیت قلمداد گردد. پس از آن که «قرارداد اجتماعی» سرمشق اندیشه غرب قرار گرفت، و از سوی دیگر، نگرش عینی و پوزیتیویستی به مفاهیم و پدیده ها مبنای روش شناسی قلمداد شد، طبیعی بود که مقبولیت، تعریف مشروعیت به حساب آید. اما از نگاه اسلام مشروعیت به معنای مقبولیت نیست.

دیدگاه ها درباره منشأ مشروعیت:

درباره منشأ مشروعیت، دیدگاه های مختلفی وجود دارد. در اینجا، نخست نظریه هایی را که در این باره مطرح است می آوریم و سپس به بررسی دیدگاه اسلام می پردازیم.

۱. ارزش های اخلاقی

بر مبنای این نظریه، عدالت و بسط ارزش های اخلاقی، منشأ الزام سیاسی است. اگر حکومت برای سعادت افراد جامعه و بسط ارزش های اخلاقی در جامعه بکوشد، مشروع قلمداد می شود. (ارسطو، ۱۳۷۷، کتاب دوم، سوم و چهارم)

به نظر می رسد معیار عدالت و ارزش های اخلاقی، تنها مشروعیت قوانین و اوامر حکومتی را اثبات می کند؛ اما در این نظریه، در مورد مشروعیت حاکمان، سخنی به میان نیامده است. به نظر می رسد اگر قانون مستند به وحی نباشد، حتی اگر حکیم آنها را وضع کند، بی شک، اغراض نفسانی، در آن دخالت می کند. ما معتقدیم که قانون الهی، چون از جانب خداوند، که آگاه به ابعاد وجودی و نیازهای انسان است و بر مبنای مصالح و مفاسد واقعی انسان است، می تواند ضامن سعادت و بسط عدالت در جامعه باشد (نبوی، ۱۳۸۶، فصل نهم؛ وبر، ۱۳۸۴، بخش دوم).

۲. نظریه دموکراسی و قرارداد اجتماعی

در فرهنگ سیاسی مغرب‌زمینیان در خصوص مبنای مشروعیت حکومت دو نظریه وجود دارد: نظریه دموکراسی و نظریه حق الهی حکومت. نظریه دموکراسی قرارداد اجتماعی و رضایت مردم را مبنای مشروعیت حکومت می‌داند (روسو، ۱۳۴۵، ص ۱۸-۲۳).

طبق این فرضیه، حکومت و دولت نتیجه رضایت آزاد افراد به تفویض حکومت خود به حاکم و دولت بر حکم قراردادی است؛ به شرط آنکه حاکم رعایت حقوق مردم را بنماید و خیر جامعه را در نظر داشته باشد و قدرت حاکم و دولت محدود است و بالطبع قابل فسخ و نسخ است.

مبنای مشروعیت حکومت، در کشورهای مدعی دموکراسی، قرارداد اجتماعی است و وظیفه حکومت، صرفاً برقراری امنیت است. درباره این که مفاد قرارداد اجتماعی چیست، تفسیرهای متفاوتی از سوی نظریه پردازان ارائه شده است (هابز، ۱۳۸۰، بخش دوم). بر مبنای قرارداد، شهروندان همه حقوق خود را به حاکم می‌بخشند و حاکم در قبال آن، امنیت را در جامعه برقرار می‌کند. جان لاک، یکی دیگر از نظریه پردازان قرارداد اجتماعی است (کاپلستون، ۱۳۶۲، فصل ۷).

۳. نظریه حق الهی حکومت در مسیحیت

در این دیدگاه مشروعیت حکومت مستند به اذن الهی بوده و از حاکمیت الهی سرچشمه می‌گیرد. این نظریه در بستر تاریخ به اشکال مختلف پدیدار شده است. در برخی مذاهب و مکاتب، پادشاهی منشائی الهی داشت. در قرون وسطی، مسیحیان معتقد بودند که حکومت منشا الهی دارد و در مشرق زمین هم اندیشه «ظل الله» رواج داشت که براساس آن پادشاه با خدا ارتباط دارد (هانتینگتون ساموئل، همان، ص ۲۱ و ۵۴).

از نگاه کتاب مقدس هر قدرتی ناشی از خداوند است (کتاب مقدس، رساله به رومیان، فصل ۱۳). در قرون وسطی یکی از مسائلی که مورد بحث روز بود، نظریه حق الهی فرمانروایان بود که سلاطین از آن به حداکثر سود بردند (فارسی، بی تا، فصل ۵).

۴. منشأ مشروعیت در اسلام

الف- نظر امامیه

در اسلام، حاکمی از مشروعیت برخوردار است که بر طبق شریعت و احکام اسلام عمل کند و در مقابل، اگر حاکمی پای بند به دین نباشد، از مشروعیت برخوردار نیست. در جامعه اسلامی، مشروعیت از منبعی سرچشمه می‌گیرد که حاکمیت مطلق در انحصار او است. در اسلام، تنها

خداوند از حاکمیت مطلق برخوردار است؛ زیرا بر اساس بینش اسلامی، همه جهان، ملک خداوند است و هیچ کس بدون اذن او حق تصرف در آن ندارد. حکومت مشروع، حکومتی است که مأذون از طرف خدا باشد. آیات متعددی از قرآن بر این مطلب تصریح دارند (مائده/۴۷، ۴۵، ۴۴ و ۵۷؛ انعام/۶۲). همه مسلمانان بر این امر اتفاق دارند که مشروعیت حکومت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) از جانب خداوند است، اگر چه پس از پیامبر، مبنای مشروعیت، نزد شیعه و اهل سنت تغییر یافت. شیعیان بر این نکته تأکید داشتند که امامان معصوم (علیهم السلام) نیز مانند پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) از سوی خدای متعال به حکومت منصوب شده و مشروعیت دارند. پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) بارها و از جمله در واپسین سال حیات خویش امام علی (علیه السلام) را از جانب خدا به عنوان جانشین خویش معرفی کرد و دستور خداوند را به مسلمانان ابلاغ نمود (امینی، ۱۴۱۶ هـ ق، ج ۱ ص ۴۴۵-۴۲۳؛ مسلم، ۱۳۹۸ ق، ج ۷ ص ۱۳۲؛ الترمذی، بی تا، ج ۲ ص ۲۰۸). تأمل در ادله‌ای که در منابع اسلامی آمده، حاکی از آن است که در عصر غیبت، تنها فقیهانی که دارای صلاحیتها و شایستگی های علمی، عملی و اخلاقی باشند، حق حکومت دارند (برای تفصیل ر.ک. امام خمینی (ره)، بی تا و بی جا؛ جوادی آملی، ۱۳۶۷).

ب- نظر اهل سنت

برحسب نظر مشهور اهل سنت شورا، بیعت، انتصاب توسط حاکم قبلی و حتی صاحب اختیار بالفعل بودن را در مشروعیت حکومت دخیل می دانند. دلیل انتصاب و شرایط و نحوه انتخاب را قاضی القضاات ماوردی و قاضی ابویعلی متوفای، هر یک در «احکام السلطانیة» این گونه بیان می کنند:

«امامت از دو راه منعقد می شود: یکی با انتخاب نخبگان و دیگری با قرار و وصیت امام پیشین. ولی دانشمندان در تعداد نخبگانی که امامت با انتخاب آنها منعقد می شود، اختلاف بسیاری دارند: قاضی القضاات ابویعلی حنبلی اضافه کرده که: «امامت با قهر و غلبه نیز مستقر می گردد، و نیازمند پیمان و قرار نیست، و هر کس با شمشیر بر آنها پیروز شد و خلیفه گردید و امیرالمؤمنین نامیده شد، بر هیچ مؤمن به خدا و روز قیامت روا نباشد آسوده بخوابد و او را امام ندانند. نیکوکار باشد یا بدکار به هر حال او امیرالمؤمنین است.» (القاضی ابی یعلی، ۱۴۰۶ ق، ص ۷-۱۱). بسیاری از اهل سنت، اولی الامر در آیه «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولی الامر منکم» (نسا/ ۵۹)، را به صاحب اختیار بالفعل تفسیر کرده اند (ر.ک. الرازی، بی تا، ج ۱۰ ص ۱۱۳؛ هدایتی، ص ۱۸).

حق قیام و شورش

در نظام سیاسی غرب در باره حکومت و ارتباط و تعامل مردم با آن، دو دیدگاه و نظریه وجود دارد: نظریه دموکراسی و نظریه حق الهی مسیحی. همچنان که در اسلام با دو نگاه اهل سنت و امامیه مواجهیم، در این تحقیق به پیروی از این تقسیم بندی، مسئله قیام و شورش علیه دولت را از این چهار نگاه مطرح می‌کنیم.

نظریه دموکراسی

همچنان که پیشتر اشاره شد، پس از رنسانس، هابز از پیشگامان نظریه قرارداد اجتماعی است (هابز، توماس، همان، بخش دوم). جان لاک، یکی دیگر از نظریه‌پردازان قرارداد اجتماعی است. (کاپلستون، ۱۳۶۲، همان، فصل ۷) بر مبنای قرارداد، شهروندان همه حقوق خود را به حاکم می‌بخشند و حاکم در قبال آن، امنیت را در جامعه برقرار می‌کند (هابز، همان؛ کاپلستون، همان؛ برونوفسکی و ازلیش، ۱۳۸۳، ص ۲۸۲). با توجه به دیدگاه هابز، پیامد این کار آن است که چنین حاکمی حقی مطلق در زمینه وضع هر گونه قانونی را دارد که خود بر می‌گزیند. او در برابر افرادی که او را بر می‌گزینند هیچ مسئولیتی ندارد، مگر حفظ صلح و آرامش. بین او و مردم هیچ قرار دادی بسته نمی‌شود. تنها قرار داد موجود همان است که افراد بین خود می‌بندند. این قرار داد تنها به منظور گماردن کسی است که آنان به فرمانش گردن می‌نهند.

طرح حکومتی هابز تنها خوشایند کسانی بود که خواستار موضع و استدلالی به طرفداری از قدرت مطلقه متکی بر توجیهی غیر مذهبی بودند. از این حیث، لویاتان هابز روایت جدیدی از کتاب شهریار ماکیاولی بود. (برونوفسکی و ازلیش، همان) گرچه طرح حکومتی هابز، مفاهیم استبدادی را در بر داشت، دست کم از یک راه اساسی، فراهم آورنده نقطه عزیمت لاک در تدوین لیبرالیسم‌اش به شمار می‌رفت. هابز برای اقناع مخالفانش از متون برگرفته از کتاب مقدس استفاده می‌کرد، ولی استدلال‌هایش در باره قدرت سیاسی غیر مذهبی بود (ر.ک. هابز، همان، بخش دوم و سوم).

کلید فلسفه سیاسی لاک در ترکیب «توافق قراردادی» جای دارد. دولت و همه مناسبات و روابط افراد بشر و زندگی را باید به صورت داد و ستد نگریست و آن را یک نوع تجارت پنداشت (کاپلستون، همان، ص ۱۴۸؛ هنری توماس-دانالی توماس، همان، ص ۲۱۵). حاکم به جای اینکه اراده خویش را بر مردم تحمیل کند، باید خدمت خویش را به آنها بفروشد و باید این کار را

بر طبق قراردادی انجام دهد که مورد رضایت مردم و او، هر دو باشد. عقل که وسیله فهم و درک ما از قوانین طبیعت است» به همه افراد بشر دستور می دهد که همه آزاد و یکسانند و هیچکس حق ندارد به زندگی، سلامت، آزادی یا اموال دیگری تخطی روا دارد» (کاپلستون، همان، ص ۱۵۹-۱۵۲؛ هنری توماس همان ص ۲۱۸) به زعم لاک برای تحصیل این حق، مردم باید دست اتحاد به یکدیگر بدهند و به حکومتی گردن نهند تا از این راه امکان تصادم منافع فرد با خیر و آسایش عمومی از میان برداشته شود. با این وصف، معنی یک حکومت صالح این نیست که بین پادشاه و رعیت همواره منازعه و کشمکش باشد، بلکه در واقع استقرار آن حکومت بر مبنای مصالحه ای است که بین فردی و فرد دیگر صورت پذیرفته است. «قدرت عالیه نباید متکی به چوبدستی پادشاه باشد، بلکه باید در دست مردم باقی بماند» (همان؛ همان ص ۲۱۹).

اجتماع به طور عموم حق دارد در صورتی که حکومت از شرایط مصالح تخطی کند قرارداد را لغو نماید. حکومت باید حامی حقوق افراد باشد نه اینکه آن را محدود و مقید سازد. سلطنت و دیعه الهی نیست و پادشاه از لحاظ حقوق فردی، حق ندارد خود را از دیگران برتر بشناسد. همه مردم در نظر خداوند یکسانند. حکومت نیز باید از نظر مقررات سیاسی، به همه با یک چشم بنگرد. «قدرت سیاسی حقی است که به مرجعی داده می شود تا به نفع عموم قوانینی وضع و اجرا کند، در حالی که سلاطین معمولاً قوانینی به نفع خویش وضع می کنند و به مورد اجرا می گذارند» (همان، ص ۱۵۹-۱۵۲؛ همان).

روسو، متفکر دیگری است که در شکل گرفتن دموکراسی در غرب تأثیر گذاشت. وی با اعمال هر گونه زور و قدرت، چه فردی، چه گروهی، مخالفت می ورزید. «انسان آزاد زاده شده و همه جا در زنجیر است. شخص خود را خواجه دیگران می پندارد و با این همه از آنها برده تر است (کاپلستون، ۱۳۷۲، فصل ۴؛ روسو، بی تا، ص ۳۹-۴۰ و ۱۳۱-۱۴۹ و ۱۶۲).

طرفداران نظریه دموکراسی یا اصلاً به حق شورش علیه حکومت قائل نیستند (هابز، همان، بخش دوم، باب دولت) و یا آنکه چنین حقی را تنها برای مجموع ملت جایز می شمارند، نه برای افراد. چنانکه اعلامیه استقلال آمریکا می گوید: «حکومتها قدرت عادلانه شان را از رضایت حکومت شوندگان می گیرند. ما معتقدیم که هرگاه شکلی از حکومت به نابو کننده این اهداف تبدیل شود، این حق مردم است که آن حکومت را سرنگون کنند و یا تغییر دهند و بر جای آن، حکومت جدیدی تأسیس کنند» (جان سالوین، ۱۳۸۰، ص ۱۵۷).

جان لاک در رساله‌ای در باره حکومت مدنی می‌گوید: «بنابر قانونی که بر تمام قوانین موضوعه انسانی مقدم است و بر همه آنها برتری دارد، مردم حق تصمیم‌گیری نهایی را، که به افراد جامعه متعلق است، برای خود محفوظ می‌دانند و تا هنگامی که داوری زمین برای رسیدگی نباشد، می‌توانند به درگاه الهی توسل جویند» (کاپلستون، ۱۳۶۲، ص ۱۵۲-۱۵۹).

هابز یکی دیگر از پیشگامان نظریه قرارداد اجتماعی است (هابز، همان، بخش دوم). وی معتقد است که افراد جامعه، برای رهایی از مرحله «وضعیت طبیعی» که در آن جامعه فاقد امنیت است و رسیدن به «وضعیت معقول» که در آن، قانون حاکم است با یکدیگر قرارداد می‌بندند. بر مبنای قرارداد، شهروندان همه حقوق خود را به حاکم می‌بخشند و حاکم در قبال آن، امنیت را در جامعه برقرار می‌کند. طبق این نظریه، مردم پس از قرارداد، حق شورش و انقلاب ندارند. در حالی که از نظر جان لاک، یکی دیگر از نظریه پردازان قرارداد اجتماعی، مردم حق شورش و انقلاب دارند (کاپلستون، همان، فصل هفت). مردم هرگاه مشاهده کنند که حکام برخلاف قرارداد عمل می‌کنند، می‌توانند از آنان روی برتافته و حکومت را به گروه دیگری واگذار کنند. در نظریه روسو، دولت برآیند و مظهر اراده عمومی است.

به اعتقاد روسو با بودن حاکمیت ملی، ممکن نیست عده‌ای بتوانند از توده مردم بهره‌برداری کنند و آنان را به نفع خود به کار بگیرند. روسو در باب زور و زورمندی معتقد است: هیچ انسان زورمند و مقتدر تا آن حد قوی نمی‌شوند که بتوانند همیشه فرمانروا باشد مگر این که زور و قدرت خود را تبدیل به حق کند و اطاعت زورمندان را به صورت وظیفه درآورد؛ اصل حق زور از همینجا پیدا شده است. از این رو، روسو حاضر نیست نظم اجتماعی را بر زور بنا نهد؛ زیرا زور ایجاد حق نمی‌کند. «زور توانایی جسمانی است؛ من نمی‌فهمم چه آثار اخلاقی می‌تواند بر آن مترتب باشد. تسلیم شدن به زور عملی است از روی ضرورت، نه از روی اراده؛ حد اکثر عملی است از روی احتیاط. به چه جهت می‌تواند وظیفه باشد؟» (روسو، همان، ص ۳۹ و ۴۰؛ کاپلستون، ۱۳۷۳، فصل ۴)

بنابراین هیچکس به میل خود به زور تسلیم نمی‌شود. تحمل زور ناشی از اجبار و اضطراب یا به واسطه احتیاط و محافظه‌کاری است، پس هرگز اطاعت در مقابل زور را نمی‌توان حق نامید و نباید از زورگو اطاعت کنیم؛ این نظر روسو می‌باشد. روسو در پاسخ این پرسش که آیا می‌توان برای دفع حکام زورمند، اقدام و کاری کرد؟ می‌گوید: «می‌گویند تمام قدرتها از طرف خداوند است و تمام زورمندان را او فرستاده است، ولی این دلیل نمی‌شود که برای دفع زورمندان اقدام نکنیم. تمام

بیماریها هم از طرف خداست، ولی این مانع نمی شود که از آوردن طیب خود داری کنیم» (همان)

یادآوری می شود که در برابر این تزه های حقوقی متفکران غربی و جبهه باز مبارزات آزادی خواهانه که از جانب انقلابیون کشور های غربی و اروپایی بر پا شده بود، تئورسین های دربارهای مستبد، اصلی به نام مشروعیت آوردند که می گفت برای حفظ و استقرار آرامش در اروپا باید خانواده های سلطنتی و هیأت های حاکمه مستبد این قاره به حکم برادری کلیسایی متحد شوند و برای دفع خطر انقلابات آزادی خواهانه کمر ببندند و به جای جنگ و کشمکش باهم برای حفظ رژیمشان مشترکا به سرکوبی قیامهای مردم زیر دستشان همت گمارند (ر.ک. فارسی، همان فصل ۵).

به هر صورت نظر این متفکران در علوم سیاسی، همچنان که ملاحظه کردیم، در مجاز دانستن حق شورش علیه دولت های مستبد و زورگو، چندان صریح و روشن نیست؛ از مضامین سخنان اینان بر می آید که افراد جامعه، حق شوریدن علیه کسی را که به نظرشان امانت دار خوبی نیست، ندارند؛ هر چند این حق برای جامعه از طریق اکثریت افراد آن وجود دارد (ر.ک. جین همپتن، فلسفه سیاسی ص ۱۰۷؛ سروش، ۱۳۸۱، ص ۷۹).

از این رو بسیاری از طرفداران نظریه دموکراسی، حق تَمَرّد را برای افراد در یک نظام دموکراتیک به رسمیت نمی شناسند. آنان بر این باورند که در نظام های دموکراتیک، می توان از این مسأله چشم پوشی کرد؛ زیرا دموکراسی فرصت و امکان کافی را برای ابراز عقاید اقلیت فراهم می آورد و در حقیقت، «حق تَمَرّد» را به شکل نهادینه در می آورد (همان).

چنین دیدگاهی در مورد عدم جواز تَمَرّد در حکومت های دموکراتیک با اعتراضات و ایرادات زیادی مواجه شده است؛ از جمله اینکه:

۱. چرا فرد نمی تواند از «توافق اول» خارج شده و در شرایطی که حکومت را برای سعادت خود خطرناک می بیند، رضایت خود را پس بگیرد؟

۲. این فرض را که اکثریت حاکم، به حقوق دیگران تجاوز کنند، نمی توان همیشه منتفی دانست، چنان که تجربه نشان می دهد رژیم های دموکراتیک، نیز می توانند حکومت اختناق و استعمار و گاهی وحشت باشند. «تجربه نشان می دهد که رژیم های دموکراتیک هم می توانند حکومت اختناق و استعمار و گاهی وحشت باشند. دموکراسی که آن قدر به نظر زیبا می آید در عمل می تواند به چیزی هراس انگیز بدل شود و این نکته مصداقی از این تعبیر است که زمین دوزخ

را با نیت پاک فرش کرده‌اند؛ همیشه امکان این هست که اصل اراده عمومی، به خودکامگی و استبداد منجر شود» (آلن دوبنوا، ۱۳۷۸، صص ۴۳-۷۱).

۳. تشخیص اینکه در دموکراسی برای اقلیت، فرصت کافی وجود دارد، باکیست؟ و چه کسی قضاوت می‌کند که منافع اقلیت تأمین شده و جایی برای تمرد وجود ندارد؟ اگر این تشخیص از سوی هر مرجعی، مطابق نظر اقلیت نباشد، قهراً ادعای آنان برای تضییع حقوق‌شان، بدون پاسخ خواهد ماند و به سخن دیگر، نظریه طرفدار دموکراسی، هیچ چاره‌ای برای مشکل حق تمرد نیاندیشیده است.

۴. نتیجه آنکه در نظریه دموکراسی، از آنجا که تنها خواست و رضایت اکثریت مبنای حقوق بوده و باید ارزش شمرده شود، هیچ کس نمی‌تواند بر خلاف اراده عمومی چیزی را «حق» یا «ارزش» تلقی کرده و به آن استناد نماید. از این رو هیچ فرصتی برای تمرد نمی‌تواند وجود داشته باشد.

مسدود شدن فضای سیاسی جامعه در نظام دموکراسی و یک‌تازی اکثریت - به خصوص که معمولاً «اقلیتی» به عنوان «اکثریت نسبی» قدرت را تصاحب می‌کند و بر «اکثریت مطلق» فرمانروایی مطلق می‌یابد - زمینه گرایش مجدد به «استبداد و خودکامگی» را فراهم آورده است (ساندل مایکل، ۱۳۷۴، ص ۴۳؛ کاپلستون، همان ص ۱۵۶). دموکراسی در بهترین صورت خود آن حکومتی است که هر کس تابع حکومت اکثریت باشد. تاریخ از خودکامگی اکثریت و استبداد عقاید و احساسات غالب سخن می‌گوید. بین خودکامگی اکثریت و خودکامگی فرد و یا اقلیت تفاوت زیادی وجود ندارد. انتقال قدرت بی حد و مرز با نام حاکمیت ملی از عده‌ای به عده‌ای دیگر در پی یک قیام و شورش موجب آزادی نمی‌شود؛ بلکه بار بردگی را از دوش عده‌ای بر دوش عده‌ای دیگر سوار می‌کند. غالباً دولت‌های غربی، نظام دموکراسی معرفی می‌کنند، ولی در عمل دیکتاتوری قانونی به وجود می‌آید. نمونه این دیکتاتوری توجیه جنگ به نام صلح و حمایت از حقوق بشر است، یا محروم کردن مردم مسلمان از پوشش دینی و عمل به آموزه‌های دینی؛ با این که در متن اعلامیه حقوق بشر آمده است که دین آزاد است و همه مردم در انجام تکالیف دینی خود آزادند و در آن هیچ قیدی نیامده است که آداب دینی در ارگانه‌های رسمی رعایت نشود، ولی این به اصطلاح مدعیان دموکراسی هرگاه بخواهند قانون را به نفع خود تفسیر می‌کنند؛ اینها برخی از معایب دموکراسی غربی است (فارسی، همان، فصل ۴).

نظریه الهی مسیحی

از نگاه کتاب مقدس هر قدرتی ناشی از خداوند است. «همه باید از فرمانروایان اطاعت کنند؛ زیرا هر قدرتی ناشی از خداوند است و هر ولی امری را او گمارده است. پس آنکه در برابر فرمانروا مقاومت کند، بر نظام الهی خروج کرده و خود را در معرض عذاب قرار داده است» (عهد جدید، رساله به رومیان، ۱۳: ۱)؛ در باره اطاعت و فرمانبرداری بندگان، پولس رسول گفته است: «ای بندگان در همه امور از سرداران خود فرمانبردار باشید» (عهد جدید، نامه به کولسیان ۳: ۲۰) و نیز پولس می گوید: «به مسیحیان اخطار کن که از شهریان و آنان که در مناصب اقتدارند تبعیت و فرمانبرداری کنند (همان، نامه به تیطوس ۲: ۳). خود مسیح تأیید می کند که مردمان باید مالیاتی را که شهریان وضع کنند بپردازند؛ در آنجا که می گوید: آنچه را از آن قیصر است به قیصر بدهید (متی ۲: ۲۱ و ۲۳؛ هابز، ۱۳۸۰، ص ۲۱۶).

در این تفکر اطاعت و التزام اتباع نسبت به حاکم تا زمانی ادامه می یابد که قدرتی را که حاکم برای صیانت از ایشان دارد ادامه بیابد. غایت اطاعت صیانت و امنیت است و امنیت هر جا یافت شود چه در سایه شمشیر خود آدمی و چه در ظل شمشیر دیگران، طبیعت، اطاعت از آن را و سعی در حفظ آن را به آدمی حکم می کند. اتباع تنها در صورت اسارت حاکم، سلب حکومت از خود، تبعید اتباع از حوزه حکومت و یا حاکم خود را تابع حاکم دیگری کند، از اطاعت حاکم معافند (همان، ص ۲۲۶).

اگر حاکم مدنی، خود مسیحی باشد، حق نصب پیشوایان دینی از آن اوست؛ شهریان کافر و خارجی هم، اگر به مسیح ایمان بیاورند، از این حق برخوردارند. زیرا مسیح هیچ گاه مقرر نکرده است که شاهان باید به دلیل ایمان آوردن به وی از منصب خود خلع شوند، یعنی مطیع شخص دیگری جز خودش گردند یا از قدرت لازم محروم شوند. «پادشاهان مسیحی همچنان راعیان و پاسبانان عالیه مردم خویش اند و قدرت دارند» (همان ص ۴۴۷).

از تلفیق حق سیاسی و حق مذهبی در حکام مسیحی آشکار می شود که آنان از هر نوع قدرت و سلطه ای که برای اعمال حکومت بر اعمال ظاهری آدمیان چه در حوزه سیاست و چه در حوزه مذهب، به آدمی قابل تفویض باشد، برخوردارند و بر اتباع خویش از هر حیث حاکم اند؛ ایشان می توانند قوانینی را که خود مناسب تشخیص می دهند برای اعمال حکومت بر اتباع خویش وضع کنند. این کار را هم به عنوان دولت و هم به عنوان کلیسا انجام دهند؛ زیرا دولت و کلیسا یکی و یکسان هستند (همان ص ۴۵۲). توماس قدیس، نیز بر این عقیده بود که: هیچ فردی نباید با

فرمانروای خودکامه، به مقابله برخیزد یا او را به قتل برساند، هر چند این کار با «اقتدار عمومی» می‌تواند عملی شود (بریه، ۱۳۷۷، ص ۲۴۵-۲۴۰). در گذشته، متون سیاست غرب، حامل این پیام بوده است؛ از آنجا که حکمران به مشیت الهی، قدرت را به دست گرفته است، باید پادشاه را هر چند ستمگر، پذیرفت و چاره‌ای جز اطاعت کردن و دم نزدن وجود ندارد (همان). البته این گونه تاریک اندیشی حاکم در کلیسا که خود را بر تمامی قاره اروپا گسترده بود، اصلاح دینی را به یک ضرورت بدل می‌کرد. به همین خاطر توماس با درک این ضرورت می‌گفت: حکومت‌های زمینی دارای رسالت‌های خاصی هستند و آن حرکت در جهت فراهم آوردن سعادت عمومی انسانهاست. بنا بر این زمانی که حاکمی به جای حرکت در آن جهت، در پی منافع شخصی خویش باشد در آن صورت قیام علیه او را نمی‌توان فتنه نامید مگر آنکه پی آمدهای آن قیام برای حکومت شوندگان از آثار حکومت استبدادی نیز زیان بارتر باشد (همان؛ فکوهی، ۱۳۷۸، ص ۳۱).

بنابراین توماس در صورت عدول حاکم از فراهم کردن اسباب سعادت مردم و تأمین منافع خود از طریق حکومت، قیام را نه علیه حاکمان، بلکه علیه استبداد، از لحاظ دینی مشروع می‌شمرد. در قرون وسطی یکی از مسائلی که مورد بحث روز بود، نظریه حق الهی فرمانروایان بود که سلاطین از آن به حد اکثر سود بردند. «واقعا تصور آن هم وحشتناک است که آدمی بی اعتقاد، خونخوار، عیاش و بوالهوس - مثل اکثر سلاطین - خود را ظل اله و سلطنت را ودیعه الهی بداند؛ پس در واقع وقتی خداوند عادل و رحیم بخواهد بر بندگان عذاب نازل کند آنها را در سایه شوم سلطنت مردی خونخوار و جبار قرار می‌دهد (هانتینگتون، ۱۳۸۱، ص ۲۱-۵۴).

در قرن هفدهم و هیجدهم در برابر نظریه حق الهی فرمانروایان و لزوم اطاعت کورکورانه، نظریه مخالفی پدید آمد و مقاومت در برابر حکومت ستمگر را تجویز کرد. دوبلسی مورنه^۱، صریحا اظهار داشت: «انسانها به طبع آزادند و برای فرمانرانی زاده شده‌اند نه برای فرمانبری» (همان ص ۲۲). همه اقتدارات سیاسی از آن مردم است. مردم با تأسیس دولت از اقتدارات خود چشم پوشیده‌اند بلکه فقط قسمتی از آن را به فرمانروایان خود به امانت داده‌اند. حکومت میثاق است میان فرمانروا و مردم. فرمانروا مکلف می‌شود عادلانه حکومت کند و مردم می‌پذیرند که حاکم عادل را فرمانبر باشند. حال اگر حاکم مطابق میثاق رفتار نکند چه باید کرد؟ دوبلسی مورنه جواب صریح دارد: در همه جا تعهدی متقابل و دو طرفه بین فرمانروا و مردم وجود دارد. فرمانروا پیمان

می نهد که فرمانروای خوبی باشد و مردم پیمان می نهند که اگر وی چنان باشد از او فرمان برند. بدین ترتیب مردم در برابر فرمانروا تعهدی مشروط دارند ولی تعهد فرمانروا نسبت به مردم تعهدی است مطلق یا بی قید و شرط. اگر فرمانروا به تعهد خود عمل نکند مردم از تعهد آزادند و تعهد و میثاق به حکم قانون بی ارزش است. فرمانروا اگر بیدادگرانه فرمان براند، پیمان شکن است و مردم اگر از فرمانروای عادل اطاعت نکنند پیمان شکنند. مردم اگر فرمانروای بیدادگر را علناً طرد کنند یا حاکمی را که بخواهد بدون حق قانونی حکمرانی کند، سرکوب کنند کاملاً از بزه پیمان شکنی و خیانت بری هستند (همان). جورج بوکانان^۱ در کتاب خود می نویسد: حاکمی که دادگستر نباشد حاکم نیست جباری است که حکومت را غصب کرده است (به نقل از همان، ص بیست و سه). خوان دومارینا^۲ و دیگر اصحاب میثاق اجتماعی از هوگو تا روسو نظراتی مشابه دارند.

در نتیجه این تلاش های روشنگرانه، در برابر نظریه حق الهی حکام، و در مخالفت با آن نظریه حق الهی مردم به وجود آمد (همان). بنا بر این حکومت از آن مردم است و اگر از مصالح مردم غافل شود سزاوار سرنگونی است. نظریه حق الهی مردم در تاریخ اجتماعی مغرب زمین تأثیر زیادی گذاشت و مقدمه دگرگونی های سیاسی قرون بعدی شد. دانشمندانی، نظیر اسپینوزا، توماس هابز و بعد از آنان روسو موضوع را با جدیت دنبال کردند.

بزرگترین مدافع میثاق اجتماعی در حکومت، جان لاک است (همان)؛ او تلاش کرد تا سلطنت الهی حق را جایگزین حق الهی سلطنت کند. همه حکومتها باید بر پایه رضایت و موافقت اکثریت مردم استوار گردد. بنا بر این اگر حاکم خود سرانه و بدون مجلس، حکم براند، مردم حق دارند، بلکه مکلفند برای جلوگیری از چنین تجاوزی اقدام کنند و در صورت لزوم به زور متوسل شوند... زور باید فقط علیه زور به کار رود نه برای امر دیگر (توماس هنری، ۱۳۸۵، ص ۲۲۰). به هر حال در اوج تاریخ اندیشی قرون وسطی و سیطره خود کامگی بر ملل مغرب زمین، شکوفایی و رشد علمی و فرهنگی در حوزه وسیع جهان اسلام، با انوار جدید خود پهنه دنیا را روشن کرد. متفکران مسلمان با تألیف کتب ارزشمند در عرصه های مختلف علمی با استفاده از فرهنگ غنی اسلامی، به نهضت های فکری و اجتماعی بشر، تحرک تازه ای بخشیدند. اروپائیان از طرق مختلف از تشعشعات فرهنگ دنیای اسلام بهره ها بردند.

1. George Buchanan

2. Juan de mariana

نظریه اسلامی

الف - دیدگاه اهل سنت: اطاعت از حاکم در هر صورت

در میان مسلمانان، غالباً دیدگاه مسیحیت، مورد تأیید و قبول قرار نگرفته است و بسیاری از فرقه‌های اسلامی، قیام علیه فرمانروای بیدادگر و عزل او را جایز شمرده‌اند؛ هر چند که «نگرانی از فراگیر شدن فتنه و آشوب» هم، به عنوان یک مانع جدی در فتوا به جواز شورش پیوسته وجود داشته است (طبی، ۱۴۱۷، ص ۸۳-۶۷). البته برخی هم مانند ابوحنیفه علاوه بر فتوا به جواز، عملاً هم از قیام‌های ضد جور، حمایت کرده‌اند. (سروش، ۱۳۸۱، ص ۸۴) در مقابل نیز جماعتی نظیر «حنابله» خروج بر حاکم جائز را به صراحت تخطئه نموده و از آن منع کرده‌اند (القاضی ابی یعلی، ۱۴۰۶، ج ۱ ص ۲۰ و ۲۸؛ الماوردی، ۱۴۰۶، ج ۲ ص ۲۱-۱۷). احمد بن حنبل در باب اطاعت مطلق از حاکم می‌گوید: واجب است فرمان حکام و پیشوایان و فرمان امیر مؤمنان را (کسی که در راس حکومت قرار گرفته است) اعم از برّ و نیکو کار و فاجر بدکار با جان و دل پذیرفت و باید از هر کسی که حکومت و خلافت را با رضا و رغبت مردم و یا با زور شمشیر بدست گرفت و امیرمؤمنان نامیده شد اطاعت نمود و اجرای حکم جهاد صادره از سوی حکام اعم از بر و فاجر تا قیامت بر مسلمانان واجب و اقامه حدود از سوی این پیشوایان درست و بجا است، کسی حق ندارد بر آنان ایراد و یا به مقام مخالفت و نزاع بر آید و تحویل دادن زکات بر آنان اعم از بر و فاجر، جایز و نافذ است و اقامه کردن نماز جمعه با وی و با هر کسی که حکومت را به دست گرفت جایز است و هر کس چنین نماز را اعاده کند بدعت‌گذاری است که احادیث و سنت رسول خدا را زیر پا گذاشته و او که نماز خواندن با حکام را اعم از نیکوکار و بدکار صحیح نمی‌داند، از ثواب و فضیلت نماز بهره‌ای نخواهد داشت و کسی که ضد هر حاکم که مسلمانان حکومت او را از روی رضا و رغبت و یا از راه قهر و غلبه پذیرفته‌اند قیام کند و در این راه بمیرد مرگ او مرگ دوران جاهلی است، زیرا او با این قیام در میان مسلمانان ایجاد تفرقه و اختلاف و با احادیث و آثار پیامبر مخالفت نموده است (القاضی ابی یعلی، همان، ص ۲۳). متأسفانه همین رأی، معمولاً در میان اهل سنت، از اقبال و نفوذ بیشتری برخوردار بوده است و این نفوذ چند دلیل دارد:

۱. برداشت‌های سطحی از برخی روایات پیامبر (ص) مانند: «اسمعوا و اطیعوا و لو ولی علیکم عبد حبشی»^۱ در میان آنها رواج یافته است (طبی، ۱۴۱۷، ص ۷۷).
۲. بسیاری از صاحبان این آراء، ارتباط نزدیکی با صاحبان قدرت داشته‌اند.

^۷. بشنوید و اطاعت کنید، هر چند بنده حبشی بر شما حکم راند.

۳. جریان عقلگرایی در میان آنها رو به افول گذاشته و فرقه‌هایی مانند معتزله، درحاشیه قرار گرفته، مسلک اشعری رواج پیدا کند. اینها به دلیل خوف از فتنه، قیام علیه ائمه جور را مشروع نمی‌دانند (همان).

متأسفانه نفوذ این افکار در میان اهل سنت، سبب شده که در حال حاضر، پاره‌ای از گروه‌های مخالف و مبارز در کشورهای عربی - که پای‌بند مسائل دینی‌اند - با این نگرانی مواجه‌اند که مبادا قیام مسلحانه در برابر حکومت جائز، خلاف شرع باشد.

جای تردید نیست که این گونه احادیث از ناحیه روحانی نمایان قدیم و جدیدی که اطراف سلاطین ستمگر می‌باشد جعل گردیده است، چنان که قرآن را نیز برای خوش آیند زمامداران و حفظ مصالح آنان تفسیر می‌کنند!

البته از آنجایی که بزرگان اهل سنت شیوخی درباری بوده‌اند باید از دربار خلفای اموی و عباسی دفاع می‌کرده‌اند. اما از آنجایی که این خلفا ظلم را علنی کرده بودند. مجبور بودند این گونه از آنان دفاع کنند. این شیوخ را چه کسی انتخاب کرده است؟ و بر اساس چه معیاری؟ اگر ثابت شود که خلفای عباسی تماماً ضد اسلام عمل می‌کرده‌اند آیا آنان صلاحیت این انتخاب را دارند. این استفتا چه دلیلی می‌تواند داشته باشد جز اینکه شیوخ چهارگانه به خلفا مشروعیت داده و خلفا نیز از لحاظ مقام و جایگاه آنان را حمایت می‌کرده‌اند. در حالی تشیع جنازه‌ای باشکوه از طرف خلفا برای احمد بن حنبل گرفته می‌شود و او تمام عمر در ناز و نعمت تمام زندگی می‌کند که امام کاظم علیه السلام از نسل پیامبر به جرم عدم تایید خلفای عباسی در زندان به سر می‌برد. بسیاری از فقهاء اهل سنت معتقدند که اگر کسی با قهر و غلبه بر حکومت دست یابد و بر اوضاع مسلط باشد باید از او اطاعت کرد و می‌شود به او خلیفه و امام گفت (القاضی ابی یعلی، ۱۴۰۶ ص ۱۳ و ۲۴؛ طبری همان). ابن تیمیه معتقد است: اطاعت حاکم پیروز با قهر و غلبه، هر چند دارای شروط خلافت نبوی صحیح را نداشته باشد، واجب است؛ او ولی امر است؛ به زعم و گمان ابن تیمیه، احمد بن حنبل، شافعی و مالک نیز اطاعت از حاکم متغلب و خضوع در برابر او را واجب می‌دانستند (ابو زهره، بی تا، ص ۳۴۵).

نقد نظریه پیروی از حاکم ستمگر

نظرات و آراء پیروی از حکام جور در حقیقت مبتنی بر موضع سیاسی عبد الله ابن عمر و روایات منقول از روات غیر موثق است. در حدیثی به پیامبر (ص) نسبت داده شده است که فرمود: «اسمعوا

و اطیعوا ولو ولی علیکم عبد حبشی». ابن عمر می‌گفت: در اوضاع فتنه خیز نمی‌جنگم و پشت سر هر حاکم غالب نماز می‌خوانم (طبی، همان، ص ۷۷). نسبت این روایات بر پیامبر (ص) امر شگفت است؛ زیرا یکی از مهمترین مبادی اسلام «لا طاعة لمخلوق فی معصیه الخالق» است؛ چگونه اینان اطاعت غاصبان حکومت را امر واجب می‌دانند؟ آیا در این نوع آراء ترغیب بر غضب نیست؛ امر به معروف و نهی از منکر چه می‌شود؟ علاوه بر اینها در آخرین حدیث عبد حبشی مورد تحقیر قرار گرفته است. اگر نسبت این حدیث به پیامبر درست باشد، منظور این نیست که ولایت و حکومت عبد حبشی غصبی است، بلکه منظور این است که اگر عبد حبشی با شرایط شرعی حاکم گردد، پیروی از او لازم است.

هرکس تاریخ اسلام را مرور کند، درمی‌یابد که «تشکیل حکومت و خلافت» تا دوران خلفای عثمانی ترکیه، بر اساس «زور» بوده است، و تشکیل بدون زور آن، همانند حکومت امام علی(ع)، بسیار نادر است. و این در جای خود صحیح و روشن است و در آن بحثی نیست. اما اینکه گفته‌اند: «هرکس با زور بر مسلمانان چیره شد و خلیفه گردید و امیرالمؤمنین نامیده شد، برای کسی که ایمان به خدا و روز قیامت دارد، جایز نیست که به خواب رود و او را «امام» نداند، نیکوکار باشد یا بدکار». نمی‌دانم این بزرگان از چه سخن می‌گویند: از شریعت و قانون الهی برای تشکیل حکومت در جامعه اسلامی، یا از شریعت و قانون بیشه‌ها و نیزارها برای جامعه شیران و پلنگان؟! (عسکری، ۱۳۸۶، ج ۱ ص ۲۷۵).

برخی می‌گویند: «اینها سخن پیشینیان است و در عصر حاضر هیچ‌کس با آراء و معتقدات آنها موافق نیست» و گروه دیگری می‌گویند: «امروز باید به جامعه اسلامی حاضر پردازیم» ما در پاسخ، توجه این دو گروه را به چاپ کتابی جلب می‌نمائیم که برای مدارس عربستان سعودی سرزمینی که کعبه بیت‌الله و مسجدالحرام و مسجد رسول الله و حرم او را در خود دارد چاپ شده: این کتاب «یزید» را ستایش می‌کند و در مدح او به روایت حدیث می‌پردازد! یزیدی که کعبه را با منجنیق درهم کوبید و مسجدالرسول و حرم آن حضرت را سه روز برای سپاهیان مباح کرد تا مردم را بکشند و با زنان همبستر گردند!! (همان، ج ۳؛ تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۵۰). و اکنون برای دفاع از این «یزید» و ستایش از او، چنین کتابی در همان «حرمین شریفین»، توسط برخی طلاب افراطی وهابی، چاپ و منتشر می‌گردد (عسکری، همان، ج ۱ ص ۲۷۵). آیا با وجود این، طرح این مسائل قدیمی است و ارتباطی به جامعه امروزی ندارد؟ یا برای روشن شدن حقیقت، امری است ضروری و لازم.

ما از مقایسه امثال این روایات با روایات مکتب خلفا، درمی یابیم که آن روایات، برای خیرخواهی و تأیید سلطه های حاکم بر مسلمانان، به رسول خدا نسبت داده شده است. و این کار در اوایل دوره اموی انجام شد، و سپس در دوره تدوین حدیث در اوایل قرن دوم هجری، آنها را در کتاب های حدیثی اعم از صحیح و مسند جای دادند و همگی بر صحت و عمل به آنها سازش و توافق کردند و پس از آن، علمای بلاد سلطه های حاکم: محدثان و قضات و خطباء و امامان جمعه و جماعت و همتایان شان، در طول تاریخ و در بلاد گوناگون، از دوران امویان در شام و اندلس و سپس عباسیان در بغداد و عثمانی ها در ترکیه و بردگان حاکم در مصر، و سلجوقیان و غزنویان در ایران و کردها در شام، در همه این دوره ها و این سرزمین ها، به شرح و حاشیه و تأکید و تأیید آنها پرداختند و از سوی هیئت حاکمه به مال و منال و جاه و جلال نائل آمدند و اشراف و پیروان بانفوذ آنها، راهشان را ادامه دادند.

و بدین گونه، مسلمانان به دو مکتب منشعب گردیدند: مکتب خلفا که حکامش مال و جاه و منصب و مقام را به وفور و سخاوتمندانه در اختیار مروّجانش قرار می داد، و مکتب اهل البیت (ع) که در برابر آن افکار و روایات مؤید سلطه های حاکم مقاومت می کرد، و هیئت های حاکمه نیز، کشتار و زندان و تبعید و یورش های نابود کننده و آتش زدن کتاب ها و کتابخانه ها را (ر. ک. مغنیه، ۱۳۴۳)، در طول تاریخ، نثار آن می نمود تا افکار و اندیشه اش را که حفاظت از سنت رسول خدا (ص) بود، از جامعه به دور و از دید مسلمانان مستور دارد. اکنون، با توجه به آنچه گفته آمد، در این زمان چه مقدار از حقایق از طریق آن روایات به ما می رسد خدا می داند و بس!

ب. دیدگاه امامیه درباره قیام علیه دولت جور

امامیه به پیروی از قرآن کریم و سنت معتقد به اصلاح امور امت و مسلمانان در هر شرایط اند. قرآن کریم در مجموع تعبیرات خود، پیامبران را مصلحان می خواند. اصلاح و مصلح و نهضت اصلاحی و تجدد فکر دینی که اخیراً مصطلح شده است، یک آهنگ آشنا به گوش مسلمانان است (مطهری، مجموعه آثار، ج ۲۴ ص: ۲۸).

مصلحان و دوراندیشان اسلامی در دهه های اخیر به فکر اصلاح دنیای اسلام افتادند تا ببینند جهان اسلام چه بیماری دارد که در این قرون اخیر سر جای خودش خوابیده و تکان نمی خورد؛ مانند یک طیب، جهان اسلام را مورد مطالعه قرار دادند تا ببینند این موجود زنده ای که قرن ها بر جهان سیادت کرده و یکی از بزرگترین تمدن ها و فرهنگ ها را به وجود آورده است، در حدود پنج

قرن پیشروترین، قویترین و عالمترین ملتهای جهان بوده چه سبب شده که به این حال نزار افتاده است؟ چه بیماری دارد؟ (همان). امثال سید جمال الدین اسدآبادی وقتی که مطالعه کردند گفتند یکی از آن علل، یکی از موجبات بیماری یا بگوئیم یکی از آن بیماریهای مزمن این است که عنصر حرکت و انقلاب که نامش جهاد است در این دین فراموش شده، حتی عنصر امر به معروف و نهی از منکر به معنی وسیع خودش در این دین فراموش شده. اسلام یک دین مهاجم و متعرض است علیه اوضاع فاسد و نابسامانی که در جامعه وجود پیدا می کند. این بود که از صد سال پیش این فکر مطرح شد که این عنصر را باید در جهان اسلام از نو زنده کرد و در واقع این بیمار را از این بیماری مزمن باید نجات داد (همان).

پس معلوم شد که مکتبها از نظر این که انقلابی باشند یا انقلابی نباشند متفاوت اند و تفاوت در اینجاست که آیا در این مکتب عنصر هجوم و تعرض و انکار و نفی وضع حاکم موجود، هست و یا نیست؟ اگر نباشد، این مکتب نمی تواند انقلابی را به وجود بیاورد تا چه برسد که بتواند این انقلاب را بعدها هدایت و رهبری کند؛ و اگر چنین عنصری در او وجود داشته باشد این مکتب این شایستگی را دارد.

یکی از فرقها میان اسلام و مسیحیت در همین جاست. همچنان که پیشتر ملاحظه کردیم، مسیحیت همیشه دم از صلح و صفا و سازش می زند. در این مکتب هرگز عنصر تعرض و تهاجم که بذر انقلاب است وجود ندارد. ولی در اسلام عنصر تعرض و تهاجم وجود دارد. آنچه که در اسلام در یک جا به نام جهاد و در جای دیگر به نام امر به معروف و نهی از منکر وجود دارد یعنی بذر تعرض و تهاجم در مقابل وضع نامطلوب حاکم موجود. اسلام می گوید متعرض باش، مهاجم باش، قیام کن، شورش کن و وضع نامطلوب موجود را در هم بریز تا وضع مطلوب را به وجود بیاوری، و آلا نشستن و ناراضی بودن، از آن طرف هم آه کشیدن و آرزومند بودن [کافی نیست]، با آرزو چیزی به انسان نمی دهند. از آن طرف هم می گوید طلب و سعی و کوشش (همان).

مخالفان اسلام قرنهای از چیزی که نقطه قوت اسلام است به عنوان یک نقطه ضعف یاد می کردند، می گفتند اسلام چه دینی است! دین و جهاد؟! دین و شمشیر؟! دین و تعرض؟! دین و جنگیدن؟! دین و خون؟! دین همیشه باید دم از صلح و سازش بزند در هر وضعی و دم از صبر و حرف زدن و سکوت و سکون بزند در هر وضعی، و بگوید اگر به طرف راست صورتت سیلی زدند طرف چپ آن را جلو بیاور، و اگر پیراهنت را دزدیدند جبهات را هم خودت تقدیم کن. خیال می کردند دین این طور باید بگوید. مسلم است که چنین دینی هرگز نمی تواند بذر انقلاب در میان پیروان خود

بپاشد. اما آن دینی که در آن بذر نفی و انکار و تعرض و هجوم وجود دارد قادر به ایجاد انقلاب است (همان ص: ۱۹۹).

حمایت از دولت عدل و قیام علیه دولت جور در اعتقاد شیعه

امامیه در ارتباط با حکومت ها میان دولت عدل و دولت جور تفاوت می گذارد و در حقیقت محور اصلی در فقه شیعه در این خصوص تفاوت گذاشتن میان دولت عدل و دولت جور است و ما در اینجا بحث را در دو بخش: ۱. حمایت از دولت عدل؛ ۲. قیام علیه دولت جور ادامه می دهیم:

۱. حکم تَمَرّد در دولت معصوم

شیخ طوسی در خصوص قیام علیه امام عادل می گوید: هر کس علیه امام عادل قیام کند، بیعت خویش را نقض کند و دستورهای او را اطاعت نکند، باغی است و برای حاکم جنگ با او مجاز است (طوسی، ۱۴۰۰ ص ۲۹۶).

از دیدگاه ایشان اگر گروهی علیه امام غیر عادل شورش کنند، تحت هیچ شرایطی نباید با ایشان جنگید (همان). بیشترین بحث شیخ طوسی بر بررسی وضعیت افرادی که با حضرت علی(ع) جنگیدند متمرکز شده و ایشان معتقد است افرادی که به جنگ با علی(ع) پرداختند، در ظاهر مسلمان هستند، اما در واقع کافر شدند. علاوه بر این، وی اندیشه طرح شده از طرف اهل سنت را مبنی بر اینکه باغیان قابل سرزنش نیستند نقد می کند و در کتاب مبسوط خویش می گوید اگر قیام و شورش علیه امام برحق باشد وجود تأویل، مشکلی را حل نمی کند. (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۷، ص ۲۶۴) در اعتقاد شیعه، دولت حق و حکومت مشروع، با امامت و پیشوایی امام معصوم(ع) برقرار می گردد و در عصر غیبت امام معصوم ع، نیازمند اذن و نصب معصوم است که به فقهای جامع شرایط اعطا شده است. مسلماً در دوره امامت و حکومت معصوم(ع) تَمَرّد در برابر آنان قابل توجیه نیست؛ زیرا با توجه به ویژگی عصمت، احتمال خطا و اشتباه، و یا گناه و انحراف، منتفی است. از این رو تَمَرّد و شورش بر امام معصوم، قطعاً «بغی» تلقی می شود و باید با آن مقابله کرد. علامه حلی در این زمینه می گوید: «هر کس بر امام عادل خروج کند، جنگیدن با او واجب است» (حلی، بی تا، ص ۱۱۰)

۲. تَمَرّد در حکومت ولی فقیه

اما بحث در دوره غیبت و حکومت ولی فقیه واجد شرایط است که در این صورت چگونه می توان تَمَرّد را موجه دانست؟ همچنان که می دانیم در نظریه حق الهی، اطاعت از فرمانروا، پیوسته

«در محدوده اذن الهی» مشروع است و در خارج از آن، هرگز اطاعت جایز نیست. از این رو در برابر هیچ فرمانروایی اطاعت مطلق - به معنای اطاعت حتی خارج از ضوابط شرع - پذیرفتنی نیست: «لا طاعة لمخلوق فی معصیة الخالق» (نهج البلاغه، ۱۳۸۷ ه ق، حکمت ۱۶۵). در مورد امامان معصوم (ع) با وجود عصمت طبعاً اعمال و فرمان مخالف شرع از آن بزرگواران صادر نمی‌شود، تا نیازی به تمرد باشد. اما در مورد منصوبان آن بزرگواران، اطاعت فقط در محدوده ضوابط شرعی و احکام اسلامی و مصالح اجتماعی است؛ چنان‌که امام علی (ع) در منصوب نمودن مالک اشتر ضمن تمجید و تکریم فراوان از او، از مردم مصر می‌خواهد «... فاسمعوا له و اطیعوا امره فیما طابق الحق» (همان، نامه ۳۸)، «تا آنجا که سخنش مطابق حق است، اطاعتش کنید». «همچنین امام (ع) در هنگام معرفی عبدالله بن عباس به عنوان حاکم بصره به مردم فرمود: «تا آنجا که مطیع خدا و پیامبر است، اطاعتش کنید و اگر بدعتی در میان شما پدید آورد و یا از حق منحرف گردید، به من اعلام کنید تا او را عزل کنم» (شیخ مفید، بی تا، ص ۲۲۵). البته باید توجه کرد که ارزیابی و تشخیص حق و باطل در عملکرد حاکم و یا دولت اسلامی و احکام صادره از آنان، از عهده کسانی ساخته است که از یک سو بر مبانی حقوق اسلامی مسلط بوده و موازین شرعی را به خوبی بفهمند و از سوی دیگر بر مقتضیات زمان اشراف داشته باشند. به علاوه آنچه انحراف یا اشتباه حاکم تلقی می‌شود، صورت‌های مختلفی دارد که بخشی از آن به خروج از موازین تقوا و عدالت و بخشی دیگر به درک ناصواب از مسائل اسلامی و یا اوضاع اجتماعی مربوط می‌شود (سروش، ۱۳۸۱، ص ۱۰۶).

بنابراین باید بین این دو موضوع تفاوت قائل شد؛ زیرا خروج از موازین تقوا و عدالت به هیچ وجه پذیرفتنی نیست، و خود به خود باعث معزول شدن و عدم مشروعیت حاکم اسلامی می‌شود. اما اشتباه در تشخیص صحیح و تحلیل مسائل و یا اوضاع اجتماعی و پیش‌بینی حوادث و مصالح - در صورتی که به ندرت اتفاق بیفتد و یا اینکه ناشی از خودرأیی و عدم مشورت با کارشناسان و متخصصان امر نباشد - در همه حکومت‌های دنیا بوده و عقلاً و شرعاً امری پذیرفتنی و قابل اغماض است؛ چنان‌که فقهاء در این باره می‌گویند: «در صورتی که مجتهد از جایگاه ولایت عامه بر شؤن مسلمین - و نه قضاوت - حکمی صادر کند، نقض آن حتی با علم به مخالفت، جایز نیست و کسی که به خطای آن پی می‌برد، نمی‌تواند بر طبق علم خود عمل کند و حکم حاکم را نادیده گیرد» (خوئی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۹؛ صدر، بی تا، ص ۳۸۸)؛ اما اگر اشتباهات حاکم به صورت مکرر اتفاق افتد و نشان از عدم درک اجتماعی صحیح و سیاست و تدبیر لازم برای ولایت باشد، شایستگی فرد را برای منصب رهبری زایل می‌سازد.

۳. تمرد در برابر کارگزاران دولت عدل

تمرد و نافرمانی، همیشه در برابر یک نظام و حکومت، و یا در برابر یک فرمانروا و حاکم نیست، بلکه گاه با پذیرش، یک نظام سیاسی، و حتی شخص فرمانروا، برخی کارگزاران مورد نافرمانی قرار می گیرند. در شرایطی که شهروند به اعتقاد خود، کارگزاری را در مسیر انحراف می بیند و او را در مسیر انجام وظایف قانونی نمی داند، چه وظیفه ای دارد؟ آیا همه شهروندان باید در برابر همه کارگزاران دولتی، کاملاً فرمانبردار بوده و حتی در مواردی که در یک بخش از سیستم حکومتی، با فساد مواجه می شوند، تسلیم شده و از خواست مدیران ارشد و میانی نظام تخطی نورزند؟

یک احتمال آن است که شهروندان بدون آنکه مجاز به تخطی از دستورات اداری باشند و خود رأساً اقدام به تصمیم گیری و مخالفت کنند، باید به جای نافرمانی، به دادگاه - دیوان عدالت اداری - مراجعه نموده و شکایت خود را مطرح کنند تا دادگاه نسبت به تعدی از قانون توسط کارگزار مورد نظر رسیدگی کند. احتمال دیگر آن است که مدیران از نظر اعتبار متفاوت بوده و همه در یک سطح قرار ندارند، برخی مانند مالک اشترند که امیرالمؤمنین (ع) در باره او فرمود: هیچ اقدامی بدون امر من انجام نمی دهد: «لا یقدم و لا یحجم و لا یؤخر و لا یقدم الا عن امری». این گونه مدیران از نظر فرمانبرداری، به اندازه رهبران، قابل اعتمادند و باید «حداکثر» همکاری و مساعدت را با آنان داشت، ولی کارگزارانی که در شرایط اضطراری به کار گماشته شده اند و چه بسا حاکم اسلامی، با توجه به محذورات خاصی، سمتی را به آنان سپرده است، در رتبه پایین تر قرار داشته و با تخلفات آنها به راحتی می توان برخورد کرد.

احتمال دیگر آن است که در مسایل شخصی که آمیخته با انگیزه های منفعت طلبانه و سودجویانه است، نباید به سرپیچی روی آورد. ولی در مسایل اجتماعی که پای مصلحت جامعه در میان است، نافرمانی می تواند موجه باشد. این احتمال هم قابل طرح است که چون همیشه در جریان کار مسئولان اجرایی کشور، ممکن است مواردی رخ دهد، که مقاومت و نافرمانی ضرورت یابد، و از سوی دیگر، فتح این باب به شکل کلی، عواقب غیر قابل کنترلی می تواند داشته باشد و به ویژه از سوی عناصر معاند و فرصت طلب، بهره برداری شود، از این رو چنین اقدامات خلاف قاعده ای باید با اذن حاکم اسلامی انجام شود.

و بالاخره ممکن است گفته شود که این موضوع قاعده پذیر و قانون بردار نیست، بلکه باید تشخیص آن را به وجدان شخصی افراد واگذار کرده تا ضرورت آن را درک کنند، در آن

صورت، فرد به عواقب و پیامدهای اجتماعی و حقوقی آن نیز ملتزم خواهد بود و چون بر اساس یقین خود اقدام کرده است از نظر شرعی نیز معذور خواهد بود. برخی از فیلسوفان سیاسی غرب هم گفته‌اند: «رواست انسان از هر فرمان حکومت متبوع خویش، سر بیچد، اگر وجدانش او را وادار به این کار کند.» و البته برای یک انسان متدین، این ندای وجدانی و یقین باطنی، برخاسته از اعتقادات دینی اوست.

شهید بهشتی در این زمینه می‌گوید: «اگر نهادهای قانونی در انجام وظایف قانونی خود در برخورد با جریان‌ات ضد اسلامی کوتاهی کنند، افراد و تشکلهای اسلامی باید از مسؤولان بخواهند که وظیفه خود را انجام دهند و اگر آنان طفره رفتند و برای مصالح جامعه اسلامی، احساس خطر شد باید افراد و احزاب مسلمان از رهبری مستقیماً کسب تکلیف کنند و طبق دستور مستقیم ولی امر عمل نمایند، تا بدین ترتیب هم واجب مهم نگهبانی از جمهوری اسلامی زمین نماند و هم به راه هرج و مرج کشانده نشود» (بهشتی، ۱۳۶۰، ص ۶۹).

حضرت امام (ره) نیز در موارد کوتاهی مسؤولان در انجام وظایف خویش، راه حضور مردم را باز گذاشته و در وصیت نامه الهی - سیاسی خویش تصریح می‌کند: «و از آنچه در نظر شرع حرام و آنچه بر خلاف مسیر ملت و کشور اسلامی و مخالف با حیثیت جمهوری اسلامی است، به طور قاطع اگر جلوگیری نشود، همه مسؤول می‌باشند و مردم و جوانان حزب اللهی اگر برخورد به یکی از امور مذکور نمودند به دستگاه‌های مربوطه رجوع کنند و اگر کوتاهی نمودند، خودشان مکلف به جلوگیری هستند» (امام خمینی، صحیفه امام، ج ۲۱، ص ۴۳۶).

قیام و انقلاب علیه دولت جور

قیام و انقلاب علیه دولت جور یکی از مصادیق بارز اصلاحات اجتماعی و سیاسی مثبت است. بر اساس اعتقاد شیعه، چون در عصر حضور، «عصمت» از شرایط امامت و رهبری است، لذا حاکم غیر معصوم، با هر عملکردی، حاکم غاصب و جائز تلقی می‌شود و دخالتش در مسائل حکومتی، ناروا و غضب است (محمدی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۱). در عصر غیبت نیز حاکمی که از سوی «امام عصر» مأذون نباشد، جائز است و چون چنین اجازه‌ای، اختصاص به فقیه عادل دارد و برای غیر او به اثبات نرسیده است؛ لذا دولتی که تحت زعامت فقیه جامع شرایط قرار نگیرد، دولت جور و طاغوت است. (امام خمینی (ره)، بی تا، ص ۳۷)

همچنان که اشاره شد، سکوت در مقابل حکومت باطل و بی تفاوت بودن نسبت به وضع موجود

جامعه، موجب نهادینه شدن و ثبات هر چه بیشتر معیارها و ارزش های ضد دین می گردد و به قدرتهای جابر، مشروعیت اجتماعی و سیاسی می بخشد. آنچه در قیام امام حسین (ع) و امام خمینی (ره) ملاحظه می گردد این است که هر دو نهضت از ابتدا با «نه» گفتن به وضع موجود و عدم پذیرش حکام جور شروع می شوند.

هنگامی که بنی امیه با توسل به معیارهای نژادپرستانه و استثمار و اغفال مردم سعی می نمود که تسلط خود را با حاکمیت معاویه بر جامعه اسلامی گسترش دهد، امام حسین (ع) به این امر اعتراض نمودند و در نامه ای خطاب به وی چنین فرمودند: «أَنِّي لَا أَعْلَمُ فَتْنَةً أَكْبَرُ عَلَى هَذِهِ الْأُمَّةِ مِنْ وَلَايَتِكَ عَلَيْهَا» و هنگامی که معاویه بر خلاف سیره رسول الله از امام برای خلافت موروثی خاندان بنی امیه و جانشینی فرزندش یزید بیعت خواست با مخالفت ایشان رو به رو شد و محال است شخصیتی که اسوه اسلام محمدی است به چنین ذلتی تن دهد و بر اسلام تقلبی مهر تأیید نهد. امام حسین (ع) با توجه به دستورات کلی مکتب اسلام تسلیم حکومت جور نمی شود و در مقابل آن، واکنش از خود نشان می دهد. استاد شهید مطهری درباره این وجه قیام امام حسین (ع) می گوید: «تا اینجا این نهضت ماهیت عکس العمل منفی در مقابل یک تقاضای نامشروع دارد و به تعبیر دیگر ماهیتش ماهیت تقوا است، ماهیت قسمت اول لا اله الا الله؛ یعنی لا اله است در مقابل تقاضای نامشروع «نه» گفتن است. منظور این که نهضت از سنخ تقوا است از سنخ این است که هر انسانی در جامعه خودش مواجه می شود با تقاضاهایی که به شکلهای مختلف به صورت شهوت، به صورت مقام، به صورت ترس و به صورت ارباب از او می شود و باید در مقابل همه آنها بگوید نه (مطهری، ۱۳۶۳، صص ۱۸۹-۱۸۶)

امام خمینی (ره) نیز با اقتدا به امام حسین (ع) چنین کردند و در مقابل حکومت جابر، همه مصیبت ها را تحمل کردن و با ایستادگی و سازش ناپذیری خود مشروعیت اجتماعی و سیاسی نظام شاهنشاهی را برای اولین بار در تاریخ ایران زیر سؤال بردند و برای همیشه جور آن را از سر مردم کم کردند.

آزادگی و ظلم ستیزی راه امام حسین (ع) بود که در وجود امام خمینی (ره) دوباره متجلی گشت و خود ایشان می فرمایند: «حضرت سیدالشهدا به همه آموخت که در مقابل ظلم، در مقابل ستم، در مقابل حکومت جائز چه باید کرد» (امام خمینی (ره)، ۱۳۷۳، ص ۵۵).

«امام مسلمین به ما آموخت که در حالی که ستمگران زمان به مسلمین، حکومت جائزانه می کنند در مقابل او اگر چه قوای شما ناهماهنگ باشد به پا خیزید و استکار کنید. اگر کیان اسلام را در

خطر دیدید فداکاری کنید و خون نثار نمایید» (همان).

بنابراین، دستگاه حاکم با عدم مشروعیت، حق فرمانروایی نداشته و شهروندان، نه تنها ملزم به فرمانبرداری از آن نیستند؛ بلکه با شرایطی و به صورت مراحلی باید برای سرنگونی آن قیام کرد.

مراحل تمرّد و قیام علیه دولت جور

بر اساس آموزه های اسلامی تمرّد و قیام در مقابل حاکم جور دارای مراحلی است:

۱. انکار و امتناع

انکار و امتناع از پذیرش فرمانروا، خودداری از بیعت با حکومت جور، سیره امامان معصومین (ع) بوده است، چنان که امام علی (ع) در مدت حیات حضرت زهرا (س)، حاضر به بیعت با خلیفه نگردید، و یا امام حسین (ع) از بیعت با یزید خودداری نموده و به عبدالله بن زبیر فرمود: «أَنْتِ لَا أَبِيعُ لَهُ أَبَدًا لِأَنَّ الْأَمْرَ إِنَّمَا كَانَ لِي مِنْ بَعْدِ أَخِي الْحَسَنِ وَ يَزِيدُ رَجُلٌ فَاسِقٌ شَارِبُ الْخَمْرِ قَاتِلُ النَّفْسِ الْمُحَرَّمَةِ مُغْلِنٌ بِالْفِسْقِ وَ مِثْلِي لَا يُبَايِعُ مِثْلَهُ» «هرگز با یزید بیعت نخواهم کرد؛ زیرا پس از برادرم حسن، خلافت از آن من است» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۴، ص ۳۲۵). البته باید توجه داشت که گاهی بیعت باالاصاله جایز نیست؛ اما تحت شرایطی ممکن است این حکم تغییر کند. به عنوان نمونه امام علی (ع) برای حفظ و تقویت دین مبین اسلام و کیان اسلامی بیعت با خلفا را پذیرفتند: «فخشيت ان لم انصر الاسلام و اهله ان اری فيه ثلماً او حدماً تكون المصيبة به علی اعظم من فوت ولايتکم» (نهج البلاغه، نامه ۶۲).

اما در قضیه امام حسین (ع)، از آنجا که بیعت با یزید به معنای صحّه گذاشتن بر فساد و فسق و فجوری بود که یزید به طور علنی بدان مبادرت می ورزید و دین اسلام را به بازی گرفته بود و در نتیجه نابودی دین اسلام محسوب می گشت؛ آن حضرت حتی در اضطراری ترین شرایط حاضر به بیعت با آن حاکم فاسق نشد. آن بزرگوار در تبیین امتناعشان از بیعت با یزید می فرماید: «ان السنة قد اميتت و ان البدعة قد احييت»^۱ (تاریخ طبری، ج ۳، ص ۲۸۰)

۲. قیام و مبارزه

دومین وظیفه در مقابل حاکم جور، امر به معروف و نهی از منکر است که از تذکر زبانی آغاز می شود و تا اقدام عملی برای ساقط کردن حاکم جائز و فروپاشی دولت جور، ادامه می یابد. در این زمینه قیام و شورش از اهمیت بیشتری برخوردار است. شورش عده ای از مسلمانان در مقابل عثمان

^۱ همانا سنت مرده است و بدعت زنده شده است.

- که بدعت‌های زیادی در دین اسلام به وجود آورده بود - اولین تجربه مسلمانان در این زمینه بود. نمونه دیگر قیام در برابر حاکم جور، نهضت امام حسین (ع) است، که شخصاً بر مبنای وظیفه امر به معروف و نهی از منکر به مخالفت با یزید برخاست. امام (ع) مخالفت با ظالم را به عنوان امر به معروف و نهی از منکر، واجب شمرد و عالمان و دانایان را مورد عتاب قرار داد که چرا به سازش با ظالمان تن داده و آسوده خاطر نشسته‌اید: «بالادهان والمصانع عند الظلم تأمنون كل ذلك مما امرکم الله به من النهی و التناهی و انتم عنه غافلون» (حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۳۸-۲۳۷). یعنی، چرا با فرار از مرگ، ستمگران را قدرت بخشیده‌اید تا هوس‌های خود حاکم کنند، ضعیفان را در چنگ بگیرند، مستضعفان را در تنگنا قرار دهند، حکومت را بر وفق خودخواهی‌های خویش اداره کنند و امام حسین (ع) برای اثبات عدم مشروعیت حاکمیت بنی‌امیه و لزوم حمایت و اطاعت از آن حضرت در جهت رسیدن به دولت حق به بیان ویژگی‌های امام و رهبر راستین جامعه پرداخته، می‌فرمایند: «فلعمری ما الامام الا العامل بالكتاب، والآخذ بالقسط والدائن بالحق، والحابس نفسه علی ذات الله» (مفید، ۱۴۱۴، ص ج ۲ ص ۳۹). در خطابه‌ای به سپاهیان حرّ بن یزید ریاحی برای ضرورت قیام در برابر فرمانروایی یزید می‌فرماید: «الاوان هولاء القوم قد لزموا طاعة الشيطان و تركوا طاعة الرحمن و اظهروا الفساد و عطلوا الحدود و استأثروا بالقیء و احلّوا حرام الله و حرّموا حلال الله و انا احق من غیر» (تاریخ طبری، ج ۴، ص ۲۸۶-۲۵۷)

علل همکاری علما با برخی از دولت‌ها

باید بین دولت‌های جور در شرایط اضطرار و دولت‌های جور در شرایط عادی تفکیک قائل شد؛ زیرا، در قسم اول هر چند دولت به طور ذاتی فاقد مشروعیت است، ولی در اثر شرایط اجتماعی و سیاسی، باید از پاره‌ای مخالفت‌ها با آن چشم‌پوشی کرد تا مصلحت بالاتری تأمین شده و یا از فساد بیشتری جلوگیری شود. در چنین وضعی، لزوم اطاعت برخاسته از مصلحت و اضطرار است، نه مشروعیت حکومت. به عنوان نمونه فقهای شیعه همکاری با دولت جور را حرام می‌دانند؛ اما در مواردی نظیر دفع تهاجمات دشمنان اسلام به سرزمین اسلامی در حد ضرورت همکاری و اطاعت از فرمان‌های دولت جور را لازم می‌دانند. طبیعی است چنین موضوعی اولاً به معنای مشروعیت دادن به دولت جور نبوده و ثانیاً در شرایط اضطراری و با رعایت مصالح جامعه اسلامی و در حد ضرورت بوده است. پشتوانه چنین دیدگاهی، آموزه‌های اصیل اسلامی است؛ چنان‌که امام هشتم (ع) - در پاسخ به فردی که درباره حکم مرزبانی از کشور اسلامی در برابر مهاجمان خارجی

سؤال کرد - فرمود: «در صورتی که احتمال خطر بر حوزه اسلام و مسلمانان می‌رود، باید جنگید، ولی جنگ و قتال، نه برای تقویت سلطان، بلکه برای حراست از جامعه اسلامی است (کلینی، فروع کافی، ج ۵، ص ۲۱)

سوء استفاده تاریخی از مفاد آیات بغی و محاربه

یکی از مهمترین جرائم علیه امنیت ملت که با واکنش کیفری شدیدی در شریعت اسلام همراه است و در خصوص مفاد ادله شرعی تبیین کننده و مصادیق آن اختلاف نظرهایی در میان حقوقدانان اسلامی وجود دارد، بغی به معنای ظلم و تعدی بدون حق، یا قیام و شورش است و منشاء انتخاب این معنی، آیه شریفه: «و ان طائفتان من المومنین اقتتلوا فاصلحوا بینهما فان بغت احدیهما علی الاخری فقاتلوا التی تبغی حتی تفنی الی امرالله فان فائت فاصلحوا بینهما بالعدل و اقسطوا آن الله یحب المقسطین» (سوره حجرات ۹) می باشد.

جرم دیگر «محاربه و افساد فی الارض» است. خداوند متعال در آیه ۳۳ سوره مائده می‌فرماید: «کیفر آنان که با خدا و پیامبر به جنگ بر می‌خیزند و در روی زمین دست به فساد می‌زنند این است که اعدام شوند یا به دار آویخته شوند یا (چهارانگشت) از دست راست و پای چپ آنها بریده شود و یا از سرزمین خود تبعید گردند، این رسوایی آنها در دنیاست و در آخرت مجازات بزرگی دارند.» این آیه که به عنوان «آیه محاربه» یا «آیه حرابه» در کتب فقهی و تفسیری بررسی شده، مجازاتهای سنگینی را برای جنگ با خدا و رسول در نظر گرفته است: قتل، به صلیب کشیدن، قطع اعضای بدن و تبعید.

جرم انگاری در مورد رفتارهایی که به امنیت اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و روانی جامعه خدشه وارد می‌کنند، در اصول شریعت و مبادی احکام و به تبع آن در منابع فقهی اسلام مورد توجه است و فقیهان مسلمان با اجتهاد مستمر و استخراج احکام فقهی از اصول و مبانی شریعت، در صدد پاسخگویی به نیازهای جامعه بوده‌اند. در این باره می‌توان به جرائم حدی و تعزیری در خصوص سرقت، کلاهبرداری (احتیال)، جرائم منافی با حیثیت و کرامت انسانی، مانند تجاوز به عفت و غیره اشاره کرد (ر.ک. الوائلی، ۱۳۶۴؛ عباس زاده، بی تا، ص ۱۱۹).

فرصت و مجال بحث فقهی و تفسیری آیه بغی و آیه محاربه در این مقال نیست. آنچه در اینجا مورد توجه قرار می‌گیرد، سوء استفاده تاریخی از مفاد آیات از سوی حاکمان و تسری احکام و مفاد آن به عمل مخالفان سیاسی و کسانی است که احیاناً در مقابل حکومت اسلامی و یا حاکم

مسلمان به مبارزه سیاسی و یا قیام مسلحانه اقدام نموده‌اند.

نکته جالبی که در برداشت تاریخی از این آیات جلب توجه می‌کند این است که حاکمان اسلامی این آیه را دلیل حمایت از حکومت و قدرت خود و سرکوب مخالفان خویش دانسته‌اند؛ در حالی که آنچه در آیه شریفه مورد بحث است، محاربه با خدا و رسول و فساد در زمین است و این امر، یعنی جنگ با خدا و رسول و فساد در زمین، همیشه علیه فرمانروا و حاکم نیست و چه بسا رفتار فرمانروا و حاکم یا مأموران او که دارای قدرت و امکانات زیادی هستند، اقتضای بیشتری برای فساد و شرارت در زمین داشته باشد. (سید قطب، فی ۱۴۱۲ق، ج ۲ ص ۸۷۹-۸۷۳) به قول نویسنده کتاب اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، مسلمانان از همان صدر اسلام دریافته‌اند که هر تعریف و تعبیر نسنجیده از این آیه، تبدیل به سلاح مهلکی در دست مستبدان در مقابله با مخالفانشان خواهد شد. لذا کوشیده‌اند که ابهامات آن را رفع نمایند یا اطلاق آن را به جرائم خاصی محدود سازند. (ر.ک. عنایت، ۱۳۶۲، ص ۱۷۲) بسیار روشن است که بنی‌امیه به عنوان نمادی جرم‌گرا، در قرن اول اسلام از آیه محاربه علیه مخالفان سیاسی خویش استفاده کرد. حجاج بن یوسف، خلیفه اموی، در دفاع از اعمال بی‌رحمانه خود علیه شورشیان و باغیان، به آیه محاربه استناد می‌کرد. کشتن حجر بن عدی الکندی توسط معاویه و طرفدارانش در سال ۵۱ هجری و کشتن حسین بن علی (ع) و بسیاری از خانواده پیامبر (ص)، با طرح اتهام «افساد فی الارض» صورت گرفت (منتظر القائم، ۱۳۸۶، ص ۱۲۶ و ۱۳۷).

برخی از علمای اهل سنت با آگاهی کامل به اینکه بنی‌امیه و بنی‌عباس و یا حاکمان متغلب بعدی که خود را خلیفه خدا و حکومت خود را حکومت پیامبر می‌دانستند، هرگونه قیام و مخالفت علیه خود را تحت عنوان محاربه با خدا و رسول و افساد فی الارض به شدیدترین وجه سرکوب می‌کردند، تلاش بسیار زیادی در تفکیک محاربه و بغی به عمل آوردند و اجازه مجازاتهای سخت محاربه را در مورد مخالفان سیاسی و اقدام کنندگان علیه حکومت ندادند.

با وجود این آگاهی‌ها، فقیهان اهل سنت در صدد اثبات صحت عملکرد و رفتار تمام اصحاب و پیروان حضرت رسول (ص) از جمله جنگندگان با حضرت علی (ع)، کسانی مانند طلحه، زبیر، معاویه و... بودند. از این رو، برای آنان استناد به «آیه محاربه» یا «آیه حرابه» و مؤمن و مسلمان دانستن طرفین درگیری و شیوه و روش خاص حل منازعه و اینکه هر کدام از طرفین درگیر به رأی و اجتهاد خویش عمل کرده و نباید هیچ کدام را ولو در اجتهاد خویش خطا کردند سرزنش نمود، بسیار اهمیت یافت (الباقلائی، بی تا، ص ۵۹).

نتیجه اینکه هر چند از دیدگاه صاحب نظران ارتباط کمی میان مفاد آیه بغی و بحث قیام علیه حکومت اسلامی و براندازی حاکم مسلمان وجود دارد (همان؛ مکارم شیرازی، تفسیر نمونه ج ۲۲ ص ۱۶۹)، ولی تلقی تاریخی از این آیه، به رسمیت شناختن گونه ای از جرم سیاسی، به معنای مقابله با حکومت اسلامی ولو با تأویل و اجتهاد غلط و پیش بینی سیاست کیفری خاص در مواجهه و پاسخ به بغی و شورش علیه حکومت بوده است.

نوع تعامل حضرت علی(ع) با مخالفان سیاسی

علی‌رغم بحثهایی که در خصوص مقررات حاکم بر جرم بغی و شورش در حکومت اسلامی با استناد به آیه بغی و آیه محاربه در منابع شیعه و اهل سنت مشاهده می‌شود، مبنای اصلی بحثهای مربوط به احکام قیام و شورش در برابر حاکم اسلامی به عنوان نماد جرایم علیه امنیت حکومت، نوع تعامل حضرت علی(ع) با دشمنان و مخالفان سیاسی خویش بود که بعدها توسط فقیهان اسلامی باز تولید، و به عنوان گفتمان رایج توسعه یافت.

به هر حال، به حسب آنچه مورد توافق دوست و دشمن است، حضرت علی(ع) مدنی‌ترین و عادلانه‌ترین رفتار را با دشمنان کینه‌توز و مخالفان سیاسی و عقیدتی خویش انجام داد (همان؛ مکارم شیرازی، تفسیر نمونه ج ۲۲ ص ۱۶۹). و مسلماً ایشان پایه‌گذار تفاوت بین جرم عادی و جرم سیاسی و آموزش عملی برخورد با دشمنان و مخالفان بود؛ اما واقعیت تاریخی رفتار ارفاق‌آمیز حضرت علی(ع) با مخالفان، از مسائل و موضوعاتی است که به صورت آگاهانه باز تولید، تکرار و گسترش یافت و این کار را فقیهان مسلمان، اعم از شیعه و سنی، انجام دادند.

انگیزه و داعی دینی که می‌توان برای علمای اهل سنت در ترویج و گسترش بحث «بغی» به عنوان شاخص‌ترین جرم علیه امنیت دولت و حکومت اسلامی مطرح کرد، حفظ احترام و حرمت همه اصحاب و یاران پیامبر است. در منازعات داخلی صدر اسلام و خصوصاً در جنگهای حضرت علی(ع)، افرادی همچون عایشه، طلحه، زبیر و دیگران حضور داشتند، توصیف رفتار آنها به عنوان بغی و تطبیق عمل آنها با آیه بغی، دشواریهایی داشت؛ زیرا از دیدگاه اهل سنت، آنها دارای تأویل و شبهه بودند و در اجتهاد خویش به خطا رفته بودند و هر چند حضرت علی(ع) در طرف حق بود، و آنها هم از اسلام خارج نشده و کماکان جزء مؤمنان بودند و به جهت قیام علیه حکومت علی(ع) هم قابل سرزنش نیستند.

نتیجه گیری

طرفداران نظریه دموکراسی یا اصلاً به حق شورش علیه حکومت قائل نیستند و یا آنکه چنین حقی را تنها برای مجموع ملت جایز می‌شمارند، نه برای افراد. افراد جامعه، حق شوریدن علیه کسی را که به نظرشان امانت دار خوبی نیست، ندارند؛ هر چند این حق برای جامعه از طریق اکثریت افراد آن وجود دارد. از این رو بسیاری از طرفداران نظریه دموکراسی، حق تمرّد را در یک نظام دموکراتیک به رسمیت نمی‌شناسند. آنان بر این باورند که در نظام‌های دموکراتیک، می‌توان از این مسأله چشم‌پوشی کرد؛ زیرا دموکراسی فرصت و امکان کافی را برای ابراز عقاید اقلیت فراهم می‌آورد و در حقیقت، «حق تمرّد» را به شکل نهادینه درمی‌آورد. چنین دیدگاهی در مورد عدم جواز تمرّد در حکومت‌های دموکراتیک با اعتراضات زیادی مواجه شده، است.

در نظریه الهی مسیحی اطاعت از حاکمان، لازم دانسته شده است؛ در کتاب مقدس آمده است: «همه باید از فرمانروایان اطاعت کنند؛ زیرا هر قدرتی ناشی از خداوند است و هر ولی امری را او گمارده است. پس آنکه در برابر فرمانروا مقاومت کند، بر نظام الهی خروج کرده و خود را در معرض عذاب قرار داده است».

در میان مسلمانان، غالباً دیدگاه مسیحیت، مورد تأیید و قبول قرار نگرفته است و بسیاری از فرقه‌های اسلامی، قیام علیه فرمانروای بیدادگر و عزل او را جایز شمرده‌اند؛ هر چند که «نگرانی از فراگیر شدن فتنه و آشوب» هم، به عنوان یک مانع جدی در فتوا به جواز شورش پیوسته وجود داشته است. البته برخی هم مانند ابوحنیفه علاوه بر فتوا به جواز، عملاً هم از قیام‌های ضد جور، حمایت کرده‌اند. در مقابل نیز جماعتی نظیر «حنبله» خروج بر حاکم جائز را به صراحت تخطئه نموده و از آن منع کرده‌اند. ابن حنبل و شافعی و مالک می‌گویند: "در مقابل بیدادگری زمامداران باید صبر کرد."

متأسفانه همین رأی، معمولاً در میان اهل سنت، از اقبال و نفوذ بیشتری برخوردار بوده است. نظرات و آراء پیروی از حکام جور در حقیقت مبتنی بر موضع سیاسی عبد الله ابن عمر و روایات منقول از روات غیر موثق است. سکوت در برابر حکومت‌های باطل و بی تفاوت بودن نسبت به وضع موجود جامعه، موجب نهادینه شدن و ثبات هر چه بیشتر معیارها و ارزش‌های ضد دین می‌گردد و به قدرت‌های جابر، مشروعیت اجتماعی و سیاسی می‌بخشد. این گونه مواضع صریحاً مخالف اسلام اند؛ آیات و روایات امر به معروف و نهی از منکر هرگز اجازه نمی‌دهند یک آدم مؤمن و مکتبی در مقابل ظالم و جابر سکوت کند، مگر اینکه کسی آنها را مطابق میل صاحبان

حکومت و قدرت غیر مشروع تأویل و توجیه نماید.

امامیه در ارتباط با حکومت‌ها میان دولت عدل و دولت جور تفاوت می‌گذارد و در حقیقت محور اصلی در فقه شیعه در این خصوص تفاوت گذاشتن میان دولت عدل و دولت جور است: در اعتقاد شیعه، دولت حق و حکومت مشروع، با امامت و پیشوایی امام معصوم (ع) برقرار می‌گردد و در عصر غیبت امام معصوم^ع، نیازمند اذن و نصب معصوم است که به فقهای جامع شرایط اعطا شده است. مسلماً در دوره امامت و حکومت معصوم (ع) تمرّد در برابر آنان قابل توجیه نیست؛ زیرا با توجه به ویژگی عصمت، احتمال خطا و اشتباه، و یا گناه و انحراف، منتفی است. از این رو تمرّد و شورش بر امام معصوم، قطعاً «بغی» تلقی می‌شود و باید با آن مقابله کرد.

اما بحث در دوره غیبت و حکومت ولی فقیه واجد شرایط است که در این صورت چگونه می‌توان تمرّد را موجّه دانست؟ همچنان که می‌دانیم در نظریه حق الهی، اطاعت از فرمان روا، پیوسته «در محدوده اذن الهی» مشروع است و در خارج از آن، هرگز اطاعت جایز نیست. از این رو در برابر هیچ فرمانروایی اطاعت مطلق - به معنای اطاعت حتی خارج از ضوابط شرع - پذیرفتنی نیست.

قیام و انقلاب علیه دولت جور یکی از مصادیق بارز اصلاحات اجتماعی و سیاسی مثبت است. بر اساس اعتقاد شیعه، چون در عصر حضور، «عصمت» از شرایط امامت و رهبری است، لذا حاکم غیر معصوم، با هر عملکردی، حاکم غاصب و جائر تلقی می‌شود و دخالتش در مسائل حکومتی، ناروا و غصب است. در عصر غیبت نیز حاکمی که از سوی «امام عصر» مأذون نباشد، جائر است و چون چنین اجازه‌ای، اختصاص به فقیه عادل دارد و برای غیر او به اثبات نرسیده است؛ لذا دولتی که تحت زعامت فقیه جامع شرایط قرار نگیرد، دولت جور و طاغوت است. بر اساس آموزه‌های اسلامی تمرّد در مقابل حاکم جور دارای مراحل است:

۱. انکار و امتناع؛ انکار و امتناع از پذیرش فرمانروا، و خودداری از بیعت با حکومت جور، سیره امامان معصومین (ع) بوده است.

۲. قیام و مبارزه؛ دومین وظیفه در مقابل حاکم جور، امر به معروف و نهی از منکر است که از تذکر زبانی آغاز می‌شود و تا اقدام عملی برای ساقط کردن حاکم جائر و فروپاشی دولت جور، ادامه می‌یابد. در این زمینه قیام و شورش از اهمیت بیشتری برخوردار است.

منابع:

- قرآن کریم
- کتاب مقدس
- ابو زهره، الامام محمد (بی تا)، ابن تیمیه، حیات، و عصره - آراء و فقه، بیروت، دار الفکر العربی.
- ارسطو (۱۳۷۷)، سیاست، ترجمه: حمید عنایت، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- الباقلائی القاضی ابی بکر محمد ابن الطیب، (بی تا)، الانصاف، ص ۵۹، القاهرة، المكتبة الازهریه للتراث.
- الترمذی، محمد ابن عیسی (بی تا)، سنن الترمذی (الجامع الصحیح)، بیروت، دار التراث العربی ج ۲.
- الحاکم النیسابوری (بی تا)، المستدرک علی الصحیحین، هند، حیدر آباد، ج ۳.
- الرازی الفخر (بی تا)، تفسیر الرازی، دار احیاء التراث العربی، ج ۱۰.
- القاضی ابی یعلی، محمد ابن الحسین الفراء (۱۴۰۶ق)، الاحکام السلطانیة، مرکز النشر و مکتب الاعلام الاسلامی.
- الوائلی، الشیخ احمد (۱۳۶۴)، احکام زندان در اسلام، ترجمه و توضیحات: محمد حسن بکائی، تهران، دفتر نشر فرهنگ.
- امام خمینی (ره) (۱۳۶۹)، صحیفه نور، تهران، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
- امام خمینی (ره) (۱۳۷۳)، قیام عاشورا در کلام و پیام امام خمینی (ره)، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.
- امام خمینی (ره) (بی تا)، ولایت فقیه (حکومت اسلامی)، بی جا.
- امینی، عبد الحسین، (۱۴۱۶ق)، الغدیر، قم، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه.
- برونوفسکی و مازلیش (۱۳۸۳)، سنت روشنفکری در غرب، ترجمه لیلا سازگار، تهران، مؤسسه انتشارات آگاه.
- بریه، امیل (۱۳۷۷)، تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره تجدد، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، انتشارات خوارزمی.
- بهشتی، محمد حسین، (۱۳۶۰)، مواضع ما، تهران، حزب جمهوری اسلامی.
- توماس هنری - توماس دانالی (۱۳۸۵) ماجراهای جاودان در فلسفه، ترجمه احمد شهسا،

تهران، انتشارات ققنوس.

- جعفری، محمد تقی (۱۳۸۸)، حقوق جهانی بشر، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جوادی آملی، عبد الله (۱۳۷۷)، فلسفه حقوق بشر، قم، مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبد الله، (۱۳۶۷)، ولایت فقیه و رهبری در اسلام، قم، مرکز نشر فرهنگی رجا.
- حرانی، الحسن ابن شعبه (۱۴۰۴ق)، تحف العقول، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- حلی، ابو القاسم نجم الدین جعفر بن الحسن (بی تا)، المختصر النافع فی فقه الامامیه، مصر، دار الکتب العربی.
- خوئی، ابوالقاسمی (۱۴۱۰)، منهاج الصالحین، قم، مدینه العلم.
- دوبنوا، آلن (۱۳۷۸)، تأملی در مبانی دموکراسی، ترجمه بزرگ نادر زاده، تهران، نشر چشمه.
- روسو (۱۳۴۵)، قرارداد اجتماعی، ترجمه عنایت الله شکیباپور، تهران، بنگاه مطبوعاتی فرخی.
- روسو (بی تا)، قرارداد اجتماعی، ترجمه غلامحسین زیرک زاده.
- ژاندرون، ژولی سادا، (۱۳۸۲)، تساهل در تاریخ اندیشه غربی، ترجمه عباس باقری، تهران، نشر نی.
- ساندل، مایکل، (۱۳۷۴)، لیبرالیسم و منتقدان آن، ترجمه احمد تدین، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
- سروش، محمد (۱۳۸۱)، «مقاومت و مشروعیت»، قم، فصلنامه حکومت اسلامی، سال هفتم شماره ۲۵.
- سید رضی (۱۳۸۷ق)، نهج البلاغه، با مقدمه و فهرست های صبحی الصالحی، بیروت.
- سید قطب (۱۴۱۲)، فی ضلال القرآن، بیروت- قاهره، دارالشروق.
- صدر، سید رضا (بی تا)، الاجتهاد و التقليد، تحقیق سید باقر خسروشاهی، بی جا.
- طبری (۱۴۰۳)، تاریخ طبری، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طبّی محمد (۱۴۱۷ق)، الامام علی و مشکله نظام الحکم، تهران، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه.

شورش و قیام علیه حکومت ها از نگاه اسلام و مسیحیت / ۱۰۷

- طوسی، شیخ (۱۴۰۰ق)، *النهاییه فی مجرد الفقه و الفتاوی*، دار الکتب العربی.
- طوسی، شیخ (۱۳۸۷ق)، *المبسوط، المکتبه المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه*، ج ۷.
- عباس زاده اهری، حسن (بی تا)، *قوانین جزائی و قضائی در اسلام*، قم، انتشارات امام صادق (ع).
- عسکری، سید مرتضی (۱۳۸۶)، *معالم المدرستین*، ترجمه محمد جواد کرمی، قم، دانشکده اصول دین.
- عنایت، حمید (۱۳۶۲)، *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*، تهران، خوارزمی.
- فارسی، جلال الدین، (بی تا)، *حقوق بین الملل اسلامی*، نشر جهان آرا، فصل ۵.
- کاپلستون (۱۳۶۲)، *فلسوفان انگلیسی*، ترجمه، امیر جلال الدین اعلم، انتشارات سروش.
- کاپلستون (۱۳۷۲)، *تاریخ فلسفه، از ولف تا کانت*، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.
- کلینی (۱۳۶۲)، *فروع کافی*، تهران، دارالکتب السلامیه.
- کوئینتن، آنتونی (۱۳۷۴)، *فلسفه سیاسی*، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران، انتشارات به آور.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴)، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- محمدی، علیرضا (۱۳۸۷)، *پرسش ها و پاسخ ها برگزیده ویژه محرم - دفتر سیزدهم*، گروه مؤلفان، قم، نشر معارف.
- مسلم بن الحجاج النیسابوری (۱۳۹۸ق)، *صحیح مسلم*، بیروت، دار الفکر.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۳)، *حماسه حسینی*، انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۸)، *مجموعه آثار*، ج ۲۴، تهران انتشارات صدرا.
- مغنیه، محمد جواد (۱۳۴۳)، *شیعه و زمامداران خود سر*، ترجمه: م.ز.، مرکز نشر معارف اسلام.
- مفید، الشیخ (۱۴۱۴ق)، *الارشاد*، ج ۲، بیروت، دار المفید.
- مفید، الشیخ (بی تا)، *الجمل*، قم، مکتبه الداوری.
- مکارم شیرازی (۱۳۶۳)، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- منتظر القائم، اصغر (۱۳۸۶)، *تاریخ امامت*، قم، نشر معارف.
- نبوی، سید عباس (۱۳۸۶)، *فلسفه قدرت*، تهران سازمان سمت.
- وبر، ماکس (۱۳۸۴)، *دین، قدرت، جامعه*، ترجمه: احمد تدین، تهران، انتشارات هرمس.

- هابز، توماس، (۱۳۸۰)، *لویاتان*، ترجمه حسین بشریه، تهران، نشر نی .
- هانتینگتون، ساموئل، (۱۳۸۱)، *موج سوم دموکراسی*، ترجمه: احمد شهسا، تهران، انتشارات روزنه.
- هدایتی، سید هاشم، «مقاله رهبری و زعامت مسلمین از دیدگاه اهل سنت»، مجله اصحاب انقلاب، نشریه سپاه پاسداران انقلاب اسلامی ویژه مناطق کردنشین، ش ۲۸.
- یعقوبی، احمد ابن یعقوب (بی تا)، *تاریخ یعقوبی*، قم، مؤسسه و نشر فرهنگ اهل بیت و بیروت، دارصادر.