

مبانی مشروعیت

دریافت: ۸۸/۲/۶ تأیید: ۸۸/۱۰/۱۹ سیدمحمدمسعود معصومی*

چکیده

مسأله تعیین مبنای مشروعیت از دیرباز مورد توجه اندیشمندان و متفکران بوده است و شاید یکی از قدیمی‌ترین مباحث در زمینه مسائل اجتماعی و سیاسی به‌شمار آید. تا آنجا که برخی سؤال «چه کسی حکومت کند؟» یا «چرا مردم باید از فرد حاکم اطاعت کنند؟» را اولین سؤال در تبیین مسائل اجتماعی می‌دانند؛ چرا که تشکیل یک جامعه و برقراری ارتباط انسانها با یکدیگر، بدون وجود حاکمیتی که به تنظیم و مدیریت آن ارتباطات بپردازد، میسر نمی‌باشد. حتی برخی لزوم تشکیل حکومت را از بدیهیات برشمرده‌اند؛ به‌گونه‌ای که امروزه، هیچ متفکری در لزوم آن شک نمی‌کند. اما اینکه چه خصوصیتی باعث ایجاد حق حاکمیت خواهد شد خود، مسأله‌ای است که مکاتب و ایدئولوژیهای مختلف درباره آن سخن گفته‌اند و هر یک مبنایی خاص را برای مشروعیت حاکمان اخذ کرده‌اند.

نویسنده در صدد است تا اثبات کند از نظر شیعه، منشأ مشروعیت حاکمان، تنها از سوی خداوند است و هرگونه حاکمیت معارض با آن، غیر مشروع می‌باشد.

واژگان کلیدی

مشروعیت، قدرت، حکومت، دموکراسی، ولایت و سرپرستی

* استادیار دانشگاه شهید بهشتی.

مقدمه

بر اساس آموزه‌های دینی، اصل اولی این است که هیچ انسانی بر انسان دیگر، ولایت ندارد: «لا ولایة لاحد علی احد»؛ زیرا:

اولاً: انسانها با قطع نظر از جنسیت، ملیت، نژاد، استعدادهای فردی و گرایش به مکاتب و آیین‌های مختلف، در اینکه انسان هستند با یکدیگر تفاوتی ندارند و در نتیجه، عقل حکم می‌کند از آن جهت که مساوی هستند، کسی بر کسی برتری و یا حق سرپرستی نداشته باشد.

ثانیاً: کسی نمی‌تواند با اعمال اختیار خود، اختیار را از دیگران سلب نماید. بنابراین، همه انسانها دارای اختیار هستند. از این رو، چنین نتیجه گرفته می‌شود که کسی حق ندارد به صرف انسان بودن، حق انتخاب آزادانه را از دیگری سلب نماید.

ثالثاً: انسانها بر اساس فطرت، تمایل ندارند تحت اختیار فرد دیگری باشند و به تعبیر دیگر، انسان فطرتاً آزادی طلب است. مقتضای این اصل فطری نیز، عدم ولایت فردی بر فرد دیگر است.

رابعاً: چنانچه حق ولایت و سرپرستی به هر یک از آحاد انسان داده شود، باید آن را برای همه متصور دانست و این نیز جز هرج و مرج، چیزی را به دنبال نخواهد داشت. بنابراین، می‌توان گفت «اصل عدم ولایت فردی بر فرد دیگر» یکی از اصول عقلانی است که با ادله متعدد مورد تأیید و تأکید قرار می‌گیرد.

اما با این اوصاف، تشکیل یک جامعه و برقراری ارتباط انسانها با یکدیگر، بدون وجود حاکمیتی که به تنظیم و مدیریت آن ارتباطات پردازد میسر نمی‌باشد. تا آنجا که برخی، لزوم تشکیل حکومت را از بدیهیات بر شمرده‌اند؛ به طوری که امروزه هیچ متفکری در لزوم آن شک نمی‌کند، حتی کسانی هم که به آنارشویست و هرج و مرج طلب معروف هستند، اگر چه حاکمیت به معنای مصطلح آن را نفی می‌کنند، اما حاکمیت قوانین اخلاقی را عامل تداوم حیات جوامع می‌دانند. بنابراین، عقل با دو حکم روشن روبه‌رو است؛ از سویی تسلط هیچ فردی بر دیگری را به صرف انسان بودن نمی‌پذیرد و

از طرف دیگر به لزوم وجود حاکمیت در جوامع حکم می‌کند. به همین دلیل، عقل به‌ناچار مجبور است برای اقامه دلیل حاکمیت فردی بر فرد دیگر به خصوصیات فردی افراد تکیه کند که فرد حاکم به‌واسطه داشتن آن خصوصیات، حق پیدا کند بر دیگری حکمرانی کند. در واقع می‌توان گفت وجود این خصوصیات در فردی، دلیل بر صحت ولایت و حاکمیت آن فرد بر دیگران است و به تعبیر دیگر آن خصوصیات «مبنای مشروعیت» حاکمیت آن فرد به‌شمار می‌آید.

اینکه چه خصوصیاتی باعث ایجاد حق حاکمیت خواهد شد خود، مسأله‌ای است که مکاتب و ایدئولوژیهای مختلف درباره آن سخن گفته‌اند و هر یک مبنایی خاص را برای مشروعیت حاکمان اخذ کرده‌اند.

به همین جهت، مسأله تعیین مبنای مشروعیت از دیرباز مورد توجه اندیشمندان و متفکران بوده است و شاید یکی از قدیمی‌ترین مباحث در زمینه مسائل اجتماعی و سیاسی به‌شمار می‌آید. تا آنجا که برخی سؤال «چه کسی حکومت کند؟» را اولین سؤال در تبیین مسائل اجتماعی می‌دانند. البته می‌توان این سؤال را به‌گونه‌ای دیگر نیز مطرح ساخت و آن اینکه «چرا مردم باید از فرد حاکم اطاعت کنند؟».

پاسخ هر دو سؤال، همان «مبنای مشروعیت» در نزد متفکران خواهد بود. اینکه چگونه میان این دو سؤال، ملازمه وجود دارد و چرا هر دو با یک جواب، پاسخ داده می‌شوند، مطلبی است که در ادامه بحث، بدان پرداخته خواهد شد.

پاسخ به این دو سؤال با اختلاف نظرهای متعددی روبه‌رو شد و به تدریج به صورت یک مسأله مهم و گاه پیچیده درآمد و در عین حال باعث ایجاد سؤالات دیگری در این عرصه شد. اینکه اساساً معنای «مشروعیت» چیست یا چه فرقی بین مبنای مشروعیت و منشأ مشروعیت وجود دارد و یا اینکه آیا این دو، قابل تفکیک هستند یا نه و یا چگونه می‌توان ملاک مشخصی برای شناخت مصادیق حاکمان به‌دست آورد، سؤالاتی هستند که در پی سؤال اول، ذهن اندیشمندان را به خود مشغول ساخته است و همین امر باعث پیدایش نظریه‌های مختلف در اندیشه‌های سیاسی شده است.

افزون بر آن از آنجا که کسب جایگاه حکومت، همراه با به‌دست‌آوردن فرصت‌های ویژه و کسب قدرت در جامعه است، انسانها همواره خواهان دستیابی به آن هستند و برای آن با یکدیگر گفت‌وگو و در بسیاری از موارد به نزاع برمی‌خیزند.

اغلب جنگ‌هایی که در طول تاریخ میان کشورها رخ داده است و یا انقلابهایی که در جوامع مختلف به وقوع پیوسته است، همگی برای رسیدن به این منصب بوده است. میلیون‌ها نفر در راه کسب آن، جان خود را از دست داده‌اند و بسیاری از امکانات مادی و غیر مادی بر سر رسیدن به این منصب، صرف گردیده است؛ اگر چه انگیزه افراد و گروهها در جهت کسب این مقام در جامعه نیز با یکدیگر متفاوت بوده است؛ برخی همچون پیامبر ﷺ و معصومین علیهم‌السلام در جهت گسترش عدالت و فراهم آوردن زمینه رشد و تعالی انسانها و برخی برای کسب قدرت و گسترش هوی و هوسهای نفسانی. از این رو، پاسخ به سؤال مبنای مشروعیت آنچنان از اهمیت برخوردار است که در بسیاری از موارد، همین امر، موجب تمایز یک مکتب از مکتب دیگر شده است. حتی «فوکو» معتقد است که مشروعیت، بزرگترین و مهمترین مسأله امروز بشر است. او مسأله فقر را از مسائل دست چنم بشر امروزی می‌داند و می‌گوید: «سؤال امروز این است که چه کسی برای من تصمیم می‌گیرد؟ چه کسی می‌گذارد من فلان کار را بکنم و می‌گوید فلان کار دیگر را نکن؟» (افلاطون، ۱۳۶۸: ۳۱۵ - ۳۱۶).

در این قسمت، ابتدا با نگاهی اجمالی به معنای مشروعیت و بررسی اقوال در این زمینه، به بیان برخی از مبانی مشروعیت که مورد توجه اندیشمندان قرار گرفته است پرداخته می‌شود و در نهایت با نقد هر یک از این دیدگاه‌ها، نظریه شیعی در خصوص مبنای مشروعیت، مورد تبیین قرار خواهد گرفت.

الف - تعریف مشروعیت

مشروعیت از نظر لغوی به معنای «مطابق با شرع بودن» است؛^۱ اگر چه برخی آن را معادل واژه «legitimacy» به معنای «قانونی» و «مطابق قانون» دانسته‌اند (مک کالوم، ۱۳۸۳: ۲۷۷ - ۲۸۸؛ اردستانی، ۱۳۸۵: ۱۲۵ - ۱۳۵)، اما در اینکه مشروعیت در فلسفه سیاست به چه معنایی است، اتفاق نظری در مسأله وجود ندارد. برخی آن را به مقبولیت، برخی به قانونیت و گروهی دیگر آن را به «مطابق شرع بودن» تعریف کرده‌اند. اهمیت روشن شدن معنای مشروعیت از آن روست که با اخذ هر یک از معانی فوق در واقع آن چیزی که باید در مشروعیت درباره آن سخن گفت، مشخص می‌گردد. همچنین از آنجا که در هر جامعه‌ای لازم است فرد یا گروهی به مدیریت و اعمال سلطه پردازد و مردم نیز باید برای حفظ نظام و بهره‌مندی از فرصت‌ها و امکانات خود

با حاکمان همراهی نمایند، باید روشن شود که چه عاملی می‌تواند این دو قشر را به انجام وظایف خود وادار سازد. پاسخ به این سؤال که مشروعیت به چه معنایی است، در واقع می‌تواند ما را در رسیدن به پاسخ سؤال مشروعیت در مکاتب مختلف نیز یاری رساند. در این قسمت، سعی می‌شود با ارائه برخی از تعاریفی که در این باره مطرح شده است و تحلیل و بررسی آنها به تعریفی هر چند کلی، درباره مشروعیت دست پیدا کرد.

۱- قانونی بودن

مشروعیت در این تعریف به معنای قانونی بودن و یا طبق «قانون بودن» است؛ یعنی وقتی سؤال می‌شود که چه نوع دولت و یا حکومتی مشروع است، مقصود این است که چه دولت یا حکومتی قانونی است و قانون حاکم بر جامعه، چه نوع حکومتی را اقتضا می‌کند. به تعبیر دیگر آیا سیستم حکومتی و فرد حاکم، برخاسته از قانون موجود در آن جامعه است یا نه؟ (عالم، ۱۳۸۷: ۱۰۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ش ۷: ۴۳؛ خسروپناه، ۱۳۷۷، ش ۷: ۱۱۲ - ۱۱۳). بنا بر این تعریف، هر حکومتی که بر اساس قانون شکل گرفته باشد، حکومت مشروع خواهد بود؛ اما اینکه مراد از قانون چیست و منشأ آن چه چیزی باید باشد، در این تعریف سخنی از آن به میان نیامده است. از این رو، می‌توان تصور کرد که حکومتی در یک کشور، کاملاً مشروع باشد، اما همان حکومت، با همان ساختار در نظام دیگری که دارای قوانین دیگری است، مشروع نباشد. در نتیجه این تعریف همه قوانین اسلامی و غیر اسلامی را دربرمی‌گیرد.

در این معنا از مشروعیت، رضایت یا مقبولیت مردمی، شرط مشروعیت حاکم نیست؛ اگر چه در صورتی که مردم قانون را پذیرفته باشند به ناچار حکومتی که بر اساس آن ایجاد می‌شود را نیز قبول خواهند داشت. اما ملاک مشروعیت حکومت، تنها قانونی بودن آن است؛ مگر آنکه طبق قانون، خواست و قبول مردم، ملاک مشروعیت حکومت باشد که در این صورت عملاً مشروعیت آن نظام، هم به مقبولیت آن و هم به قانونیت آن خواهد بود. با این بیان که مقبولیت در طول قانونیت، به حکومت، مشروعیت می‌بخشد؛ یعنی مشروعیت مقبولیت، خود از جهت قانونی بودن آن است.

از آنجا که در این نظریه، مبنایی برای صحت یا عدم صحت قانون در حکومت‌ها مطرح نشده است در کشورهای گوناگون، حکومت‌های مختلف و گاه متضاد، مشروعیت پیدا کرده‌اند.

همچنین، چنانچه مشروعیت به معنای قانونی بودن باشد، باید هر حکومتی که برخاسته از قانون باشد، مورد تأیید قرار گیرد، حتی اگر قوانین آن کشور ضد دینی و یا ضد بشری باشد. در واقع این، توجیه حکومت‌هایی است که با قوانین خودساخته بر جهانیان ظلم روا می‌دارند.

بنابراین، از نظر اسلام از آنجا که هر قانونی نمی‌تواند قانونی مشروع و صحیح باشد، حکومت‌هایی که برخاسته از قوانین خلاف شرع باشند، حکومت‌هایی غیرمشروع خواهند بود.

۲- مقبولیت

مشروعیت در این معنا؛ یعنی پذیرش همگانی و مقبولیت مردمی و یا مورد رضایت مردم بودن حکومت (عالم، ۱۳۸۷: ۱۰۶؛ خسروپناه، ۱۳۷۷، ش: ۷: ۱۱۲ - ۱۱۳).

بر اساس این تعریف به حکومتی مشروع اطلاق می‌شود که مردم، حاکمیت آن را پذیرفته باشند و اوامر و نواهی او را اطاعت کنند. بنابراین، می‌توان گفت که با این تعریف، ملاک مشروعیت حکومت، رضایت مردمی است و به تعبیر دیگر در این تعریف، «معنای مشروعیت» از «مبنای مشروعیت» اخذ شده است. بر این اساس، مشروعیت هیچ حکومتی از ایدئولوژی مکتبی و یا دینی نشأت نمی‌گیرد، بلکه تنها خواست مردم است که می‌تواند منشأ مشروعیت به‌شمار آید. هر چند در صورتی که مردم بر مکتبی خاص توافق کنند، حکومت می‌تواند مشروعیت خود را از آن مکتب کسب نماید، اما در حقیقت، مشروعیت آن مکتب به توافق عمومی است. بنابراین، در این تعریف، چنانچه مردم جامعه‌ای بر سر حکومتی نامشروع با یکدیگر توافق نمودند، حکومت برخاسته از آن باید مشروع دانسته شود؛ همان‌گونه که اگر مردم، خواهان حکومتی که خلاف قانون است باشند، ملاک در مشروعیت حکومت، خواست مردم خواهد بود، نه قانونیت آن.

به علت متغیر بودن و متفاوت بودن امیال مردم در جوامع مختلف، نمی‌توان برای حاکم مشروع، خصوصیتی ثابت را بر شمرد. در نتیجه، مشروعیت حکومت‌ها، امری نسبی خواهد بود که در شرایط مختلف و یا در جوامع گوناگون می‌تواند با یکدیگر متفاوت باشد؛ به‌گونه‌ای که گاه باید دو حکومت کاملاً متضاد با یکدیگر را در شرایط مختلف یا در جوامع گوناگون، مشروع دانست. در حالی که این امر هیچ‌گاه با مبانی

ارزشی دینی سازگاری ندارد؛ زیرا حکومت حقه، تنها از آن کسی است که بر اساس ضوابط خاص مبتنی بر مبانی اعتقادی اسلام در جهت گسترش عدالت و توسعه همه‌جانبه تشکیل شده باشد.

با همین تلقی از معنای مشروعیت است که برخی آن را از یک جهت، به دو بخش مشروعیت درونی و مشروعیت بیرونی (بین‌المللی) تقسیم می‌کنند. بر این اساس اگر حکومتی مورد قبول مردم خود بود، مشروعیت درونی را دارا خواهد بود؛ چه جامعه بین‌الملل آن را به رسمیت بشناسد و چه به رسمیت نشناسد و اگر دولتی از سوی نهادهای بین‌المللی و کشورهای دیگر به رسمیت شناخته شود، مشروعیت بیرونی را به دست آورده است و به عنوان عضوی از جامعه جهانی تلقی می‌شود؛ هر چند از لحاظ داخلی دارای مشروعیت نباشد (حجاریان، ۱۳۷۳، ش ۳).

۳- توجیه عقلانی

مشروعیت در این معنا؛ یعنی توجیه عقلانی اعمال سلطه و اطاعت. به این معنا که اعمال قدرت و سلطه از سوی حاکم باید توجیه عقلی داشته و در چارچوب عقل و مدار عقلانی و منطقی باشد (لاریجانی، ۱۳۷۴: ۵۱؛ همو، ۱۳۷۳: ۱۰).

با دقت در این تعریف، می‌توان دریافت که این تعریف عملاً هیچ ثمره‌ای به دنبال ندارد و نمی‌تواند ملاکی برای جداکردن قدرت مشروع از قدرت نامشروع باشد؛ زیرا هیچ حاکمی در جهان نیست که حاکمیت و سلطه خود را غیرعقلانی و یا جاهلانه تلقی کند و هر کس سعی می‌کند به نحوی، مبنای مشروعیت خود را عقلانی جلوه دهد. در عین حال، همه کسانی که با چنین حاکمانی به مقابله برمی‌خیزند و آنها را غیر مشروع می‌دانند، بر اساس مبانی عقلانی، عمل می‌کنند. در هر صورت این تعریف با دیگر تعاریف مشروعیت، تفاوت چندانی ندارد؛ زیرا هر معنای دیگری برای مشروعیت لحاظ شود، نهایتاً باید توجیه عقلانی برای آن وجود داشته باشد؛ یعنی اگر گفته شود مشروعیت به معنای مقبولیت و یا قانونیت و ... است در آن صورت باید بتوان گفت که چرا حکومت، مقبول و قانون، مشروع شمرده می‌شود و این همان توجیه عقلانی آنهاست. از سوی دیگر از آنجا که عقل مبتنی بر مبانی مختلف، دارای احکام مختلفی نیز هست، می‌توان گفت که این تعریف از مشروعیت (توجیه عقلانی) به اندازه‌ای عام

است که اساساً نمی‌توان آن را تعریفی جدا از دیگر تعاریف دانست و در نتیجه، همه تعاریف دیگر در آن جای می‌گیرند.

نکته مهم در این تعریف، آن است که مراد از عقلانی بودن در این معنا، به‌خوبی روشن نشده است. به همین دلیل می‌تواند هر حکومتی را با هر مبنایی از مشروعیت شامل گردد.

۴- حقانیت

در این تعریف، مشروعیت به معنای حق داشتن و مجاز بودن می‌باشد. به این معنا که از نوع مجوز حق حاکمیت در جامعه بحث می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ش ۷: ۴۴؛ خسروپناه، ۱۳۷۷، ش ۷: ۱۱۳).

اگر چه حق دارای معانی متعددی است، اما در اینجا معنای حقانیت، عبارت است از امتیازات و قدرتهایی که به‌طور مشخص برای فرد یا گروهی، اعتبار می‌شود (کاتوزیان، ۱۳۸۲: ۱۶۱). این تعریف نیز همانند تعریف قبلی (توجیه عقلانی)، تعریف جدایی از مشروعیت به‌شمار نمی‌آید؛ زیرا حقانیت در واقع مجعول مشروعیت یک حکومت است، نه عین مشروعیت آن. بدین معنا که حکومت مشروع، طبق این تعریف، حکومتی است که حاکمان آن، حق حاکمیت دارند و چنانچه سؤال شود که چرا چنین حقی دارند به ناچار باید یکی از مبانی مشروعیت را به‌عنوان منشأ این حق برشمارند و چون در این تعریف هیچ‌گونه منشأ خاصی برای این حق در نظر گرفته نشده است. بنابراین، همه حکومت‌ها با توجه به عقیده خود و هر یک به دلیلی خاص، این حق را برای حاکمیت خویش قائل می‌شوند؛ حتی حکومت‌های دیکتاتور.

بنابراین، اگر برای فردی، امتیاز سرپرستی قائل شدیم، در واقع به او حق داده‌ایم که حکومت کند؛ اما اینکه این حق از ناحیه چه کسی اعتبار (جعل) می‌شود و یا مبنای جعل این حق چیست و باید به چه کسی اعطا شود، در این تعریف مورد توجه قرار نگرفته است. به همین دلیل هر حکومتی می‌تواند خود را حکومت مشروع و صاحب حق بداند. از این رو، می‌توان گفت که مشروعیت، بدون در نظر گرفتن مبنای آن معنایی نخواهد داشت.

۵- مطابق شرع بودن

در این تعریف وقتی گفته می‌شود که حکومتی مشروع است، بدین معناست که این حکومت بر اساس موازین شرعی شکل گرفته، اعمال سلطه می‌کند. در واقع مشروع بودن یک حکومت به معنای مطابق با شرع بودن آن است؛ همان‌گونه که در اندیشه اسلامی، حکومت، زمانی مشروع دانسته می‌شود که بر اساس موازین شریعت اسلامی تشکیل شده باشد.

بر این اساس، این تعریف برخلاف معنای مقبولیت، برگرفته از مکتب و ایدئولوژی خاصی می‌باشد و تنها حکومت‌هایی را شامل می‌شود که مکتبی باشند. به همین دلیل اگر حکومتی، تمام اسباب و عوامل رضایت مردم را فراهم نماید و همه مردم نیز به حاکمیت او راضی باشند، اما حکومت، مطابق شریعت عمل ننماید، مشروعیت پیدا نمی‌کند؛ اگر چه به ظاهر، مقبولیت مردمی داشته باشد. این معنا از مشروعیت با توجه به مبانی و خواستگاه موازین شرعی، شامل معانی قانونیت، حقانیت و توجیه عقلانی سلطه نیز می‌گردد؛ زیرا چنانچه اسلام، دینی بر حق شمرده شود، مناصبی که به موجب این مکتب به حاکمان داده می‌شود، موجب می‌گردد حاکمان بر همین اساس، حق حاکمیت پیدا کنند.

از آنجا که دستورات شرع مقدس، هیچ‌گاه با عقل و منطق در تعارض نیستند - بلکه پایه‌های اعتقادی شریعت مقدس اسلام بر استدلالهای عقلی استوار گردیده است - می‌توان دریافت که حکومت مشروع در عین حال دارای توجیه عقلانی و سلطه نیز خواهد بود. بنابراین، چه به صورت مستقیم و چه به صورت غیر مستقیم می‌توان برای حکومت مشروع، توجیه عقلانی ارائه کرد.

همچنین از آنجا که مبنای قوانین اجتماعی در نظام سیاسی اسلام، احکام و دستورالعمل‌های شارع مقدس است و در نتیجه هر قانونی که با احکام شریعت در تعارض باشد، جنبه الزامی نخواهد داشت، این چنین برداشت می‌شود که پایه‌ها و مبانی تشکیل حکومت و اعمال سلطه در تفکر دینی بر اساس قوانین خواهد بود. به همین دلیل معنای قانونیت نیز در معنای مشروعیت (مطابق شرع بودن) اخذ می‌شود.

البته «قانونیت» در ادبیات جامعه‌شناسان و اندیشمندان غیر دینی به معنای «مطابق با قانون بودن» نیست. از این رو، همین که حکومتی اقتدار خود را بر طبق قوانین جاری در

آن نظام اعمال نماید، حکومتی مشروع خواهد بود؛ اما اینکه مفاد قانون چیست، درباره آن هیچ‌گونه موضع‌گیری خاصی صورت نگرفته است. پس اگر گفته شود که مشروعیت به معنای مطابق با شرع بودن، متضمن معنای «قانونیت» نیز می‌باشد، به معنای قانونیتی خاص است؛ یعنی قوانین شرع مقدس، در نتیجه معنای قانونیت در آن، اخص از معنای قانونیت در نگاه جامعه‌شناسان خواهد بود.

بنابراین، به طور کلی می‌توان گفت که مشروعیت در تفکر اسلامی متضمن هر چهار معنای مطابق شرع بودن، حقانیت، عقلانیت و قانونیت می‌باشد؛ به گونه‌ای که اگر حکومتی مطابق با شرع نباشد از نظر اسلام، حکومتی قانونی یا بر حق و یا عقلانی نخواهد بود.

باید توجه داشت که تعاریف دیگری نیز برای مشروعیت ارائه شده است، اما اغلب آنها به نحوی به یکی از تعاریف ذکر شده باز می‌گردند. برخی از آنها را نیز می‌توان معنای دیگری برای مشروعیت دانست. به طور مثال «دال» معتقد است که «مشروعیت در حکومت به معنای این است که مردم تحت فرمان، اعتقاد راستین داشته باشند که ساختار، عملکردها، اقدامات، تصمیمات، سیاست‌ها، مقامات و رهبران یا حکومت از شایستگی، درستکاری یا خیر اخلاقی برخوردار هستند» (عالم، ۱۳۸۷: ۱۰۶).

عبدالرحمن عالم، مشروعیت را این چنین تعریف می‌کند: «مشروعیت به معنای توانایی ایجاد و حفظ این اعتقاد است که نظام سیاسی موجود برای جامعه، مناسب است. توده‌ها باید بی‌اکراه از آن اطاعت کنند و تقدس آن را بپذیرند و آن را شایسته احترام و حرمت بدانند» (همان: ۱۰۷).

به عنوان نتیجه‌گیری می‌توان گفت که مشروعیت از دو جهت، قابل بررسی است؛ گاه محقق از بعد ادبی و برای به دست آوردن معنای لغوی مشروعیت به بررسی آن می‌پردازد که در این جهت، تنها معانی‌ای را که اهل لغت از مشروعیت بیان کرده‌اند به دست می‌آورد و در نهایت موارد استعمال این لفظ را در نزد مردم و یا گروهی خاص پیدا می‌کند (معنای اصطلاحی)؛ بدون آنکه خود به عنوان یک متفکر در تغییر آن معانی دخالت کند و یا احیاناً معنای جدیدی برای آن بیان نماید و به تعبیر دیگر از این جهت، محقق به ارائه گزارش می‌پردازد و در واقع بحثی توصیفی را پی می‌گیرد.

گاهی نیز محقق، نه به‌عنوان یک ادیب، بلکه به‌عنوان یک محقق در مبانی علوم اجتماعی به بررسی معنای مشروعیت می‌پردازد. در این صورت، محقق به هیچ‌وجه محدود به معانی‌ای که تا کنون برای مشروعیت گفته شده، نیست. از این رو، می‌تواند با قبول برخی از آنها و یا رد همه و جعل تعریفی دیگر از مشروعیت، نظرات خود را بیان نماید. در واقع در این نگاه، محقق پس از فارق‌شدن از شناخت معنای ادبی مشروعیت به بحث پیرامون مبانی و یا به تعبیر دیگر به بیان منشأ مشروعیت پرداخته، درباره آن تصمیم‌گیری می‌کند.

شاید بتوان گفت که محقق در نگاه اول به لفظ و معانی مشروعیت از لحاظ ادبی توجه دارد و در نگاه دوم به معنا و بررسی محتوایی مشروعیت می‌پردازد.

عدم تفکیک این دو عرصه از یکدیگر، موجب خلط‌های فراوانی در بحث مشروعیت شده است. در اینجا با توجه به تفکیک این دو حوزه، به‌طور خلاصه می‌توان گفت که مشروعیت از جهت اول در اصطلاح اندیشمندان علوم سیاسی به معنای «جواز اعمال سلطه» یا «حق اعمال سلطه» و یا همان توجیه عقلانی اعمال سلطه است و در واقع همه این تعاریف به یک معنا اشاره می‌کنند. اما مهم این است که روشن شود چه عواملی باعث ایجاد این حق یا جواز و یا توجیه سلطه حاکمان می‌شود؛ یعنی بحث درباره «مبانی مشروعیت» یا همان نگاه دوم که در ادامه با تفصیل بیشتری به آن پرداخته می‌شود.

ب - مبانی مشروعیت

۱- حکمت و دانش

شاید بتوان افلاطون را اولین کسی دانست که توانست نمایی منسجم از مدینه فاضله (آرمان‌شهر) ارائه نماید. او در نظریه خویش، مبانی تعیین طبقات اجتماعی و در درجه اول، حاکمیت حاکمان را دانش و حکمت افراد می‌داند. وی با مقابله جدی علیه تفکر برابری انسانها با یکدیگر، معتقد بود هیچ‌گاه نمی‌توان نظر فرد فاضل و دانشمند را در کنار نظر یک فرد عامی و بی‌سواد قرار داد. به همین دلیل به شدت با دموکراسی به معنای مشارکت کلیه افراد جامعه در تعیین حاکم، مخالفت می‌کرد.

بر این اساس او معتقد بود که حق حکومت، تنها به حکیمان تعلق دارد و زمانی می‌توان به مدینه فاضله دست پیدا کرد که افراد دانشمند و فیلسوف بر اساس علم و حکمت، جامعه را اداره کنند. وی در کتاب «جمهوریت» در این باره چنین می‌گوید: «مفاسدی که شهرها را تباہ می‌کند، بلکه به عقیده من به‌طور کلی مفاسد نوع بشر، هرگز نقصان نخواهد یافت، مگر آنکه در شهرها فلاسفه پادشاه شوند یا آنان که هم اکنون پادشاهی و سلطنت دارند، به درستی و جدأ در سلک فلاسفه درآیند و نیروی سیاسی با حکمت، توأمأ در فرد واحد جمع شود...» (افلاطون، ۱۳۶۸: ۳۱۵-۳۱۶).

وی همین موضوع را در نامه هفتم خود نیز با همان تأکید، مورد توجه قرار داده است و می‌گوید: «فاش می‌گویم که تنها فلسفه می‌تواند زندگی خصوصی و اجتماعی آدمیان را سامان بخشد. از این رو، آدمیان هنگامی از بدبینی رهایی خواهند یافت که یا فیلسوفان راستین، زمامدار جامعه شوند یا کسانی که زمام امور جامعه را به‌دست دارند، (به لطف الهی) به فلسفه روی آورند و یا در آن به اندازه کافی تعمق کنند» (افلاطون، ۱۳۸۴: ۱۹۷۰).

فارابی که در سده سوم هجری می‌زیست نیز از جمله دانشمندانی است که با طرح مدینه فاضله بر مشروعیت حاکمیت دانشمندان صحه گذاشته است. او معتقد بود که انسانها بر اساس علم و دانش در جامعه طبقه‌بندی می‌شوند و فاضل‌ترین انسانها حاکم بر همه خواهد بود و به ترتیب، هر کس علم کمتری دارد در هرم جامعه، پایین‌تر قرار می‌گیرد. وی با تشبیه نظام طبقاتی اجتماع در مدینه فاضله به نظام خلقت، معتقد است که حاکم از لحاظ علم و دانش باید برترین افراد باشد و در نتیجه با رعایت «الانقص فالانقص» (به ترتیب مقدار نقص) دیگر افراد در طبقات پایین‌تر قرار می‌گیرند. وی در این باره می‌گوید: «بنابراین، نظام خلقت از کامل‌ترین مرتبت وجود آغاز می‌شود و در رتبه بعد به دنبال آن موجودی که کمی ناقص‌تر از اوست، قرار می‌گیرد و همچنین پس از این مرتبه، همواره مراتب دیگر به ترتیب الانقص فالانقص قرار می‌گیرند تا به موجودی پایان می‌یابد که هرگاه به یک مرتبه مادون رود به مرتبه‌ای رسد که مرتبه لامکان وجودی است و بدین ترتیب سلسله موجودات در آنجا منقطع می‌شود» (فارابی، ۱۹۹۵: ۴۸؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۲۲).

فارابی توضیح می‌دهد که اکثر انسانها نیازمند تعلیم و ارشادند. در نتیجه به‌نوعی نیازمند ریاست دیگری هستند؛ زیرا انسانها بنا بر توانایی در کسب دانش و قدرت اجرای آن در جامعه به سه گروه تقسیم می‌شوند؛ گروه اول که اکثریت مردم را تشکیل می‌دهند، فقط می‌توانند به دانش دیگران عمل کنند. اینان همواره فرمانبرداران خواهند بود. گروه دوم در عین حال که مقلد یک معلم یا مرشد هستند و تحت سرپرستی او قرار می‌گیرند، قادرند که راهنمای جمعی دیگر شوند و دستورات رئیس خود را عمل نمایند و دیگران را هم به انجام آن وا دارند. به نظر فارابی این گروه سهمی از ریاست دارند؛ ایشان مرئوس حاکم و رئیس خود هستند و به همین لحاظ، فارابی آنان را رئیس ثانی می‌نامد (فارابی، بی تا: ۷۷ - ۷۸).

فارابی، ریاست اول را از آن کسی می‌داند که هیچ‌گونه جهلی ندارد و هیچ حاجتی به انسانهای دیگر نداشته، توانایی ارشاد همه انسانها را دارد (همان: ۷۹). وی در کتاب «آراء اهل مدینه فاضله» دوازده خصلت را برای رئیس اول در نظر می‌گیرد و به‌واسطه مبنای خود که عقل و وحی را دو راه مطمئن برای اتصال به فیض الهی، توسط عقل فعال می‌داند، رئیس مدینه را به اعتبار شریعت یا حکمت، فیلسوف یا نبی می‌خواند. همین امر موجب می‌گردد فارابی، معتقد شود که تحقق چنین جامعه‌ای در طول تاریخ با توجه به خاتمیت پیامبر اکرم ﷺ ممکن نیست. به همین دلیل، ریاست در مدینه فاضله را به دو نوع، تقسیم می‌کند؛ نخست ریاست اولی و دیگری ریاست تابعه. فارابی، پیغمبر اکرم را مصداق تام ریاست اولی می‌داند که با وضع مقررات و سنن جدید، امت را به سوی مدینه فاضله رهنمون گردید؛ اما ریاست تابعه، آن است که رئیس بی‌آنکه رأساً شریعتی آورده باشد، با شناخت و اجرای شریعت پیامبر ﷺ در جامعه، اولاً: موجب حفظ سنت‌های الهی گردد و ثانیاً: جامعه را به سوی مدینه فاضله هدایت کند. بنابراین، فارابی معتقد است که حاکم باید در جهت شناخت احکام الهی و شریعت اسلامی مجتهد بوده، به صناعت فقه مجهز باشد. از این رو، دلیل نظریه حاکمیت فقیه در نزد فارابی، همانند نظریه حاکمیت فیلسوف در نزد افلاطون خواهد بود. در هر صورت چنانچه در مدینه فاضله افلاطون از حاکم در مورد مشروعیت حکومتش، سؤال شود که به چه حقی بر مردم امر و نهی می‌کنی، پاسخ خواهد داد که چون حکیم هستم، حق حکومت دارم. همان‌گونه که حاکم در مدینه فاضله فارابی به این سؤال این‌گونه پاسخ

خواهد داد که چون فقیه هستم و احکام الهی را از همه بهتر می‌دانم، پس حق حکومت دارم.

۲- وراثت

یکی دیگر از مبانی مطرح برای مشروعیت حکومت‌ها، وراثت است. در این‌گونه حکومت‌ها حق حاکمیت از آن شاه می‌باشد که یکی پس از دیگری به فرزندان او به ارث می‌رسد. در چنین نظام‌هایی فرد دیگری حق حاکمیت بر جامعه را ندارد و فرامین شاه از آن جهت که حق حاکمیت از پدران او به ایشان رسیده است در میان مردم، مطاع است.

در این نوع از حکومت، هیچ قدرتی مافوق قدرت شاه متصور نیست و به همین جهت در طول تاریخ، این‌گونه حکومت‌ها به حکومت‌های خودکامه و ظالمانه بدل گشته‌اند. در این نظام‌ها منشأ مشروعیت حاکم، وضع قوانین و نوع اداره جامعه به شخص شاه باز می‌گردد.

شاهان، خود را شبان رمه‌ای می‌دانستند که هر جا مایل بودند مردم را هدایت می‌کردند. شبان آدمیان، یکی از القاب شاهان بابل بود. فرعون، شبان مصر بود و حتی به‌عنوان جزئی از مناسک در روز تاجگذاری، عصای سرکج گله‌داری به او داده می‌شد.

شاه، خود را ضامن نجات و رستگاری می‌دانست و معتقد بود که با نبود او، رمه پراکنده شده، از بین می‌رود. شاه همچنین، اطاعت مردم را ضامن این رستگاری معرفی می‌کرد.

از این‌رو، شاهان همواره سعی کرده‌اند که بر اساس باورهای مردم، حاکمیت خود را توجیه کنند تا بتوانند مردم را به اطاعت از خود وادار نمایند. بدین سبب، شاهان سعی می‌کردند در کشورهایی که عامه مردم موحد بودند و یا به نحوی به عالمی برتر از این عالم اعتقاد داشتند، حاکمیت خود را به خدا و یا آن قدرت برتر نسبت دهند.

در سده‌های شانزدهم و هفدهم در اروپا، تضاد و کشمکش بین کلیسا و امپراطوران به ستیز میان مردم و پادشاهان بدل شد. به همین جهت، شاهان برای جلوگیری از مخالفت مردم می‌گفتند خداوند به‌طور مستقیم حکومت را به شاهان تفویض کرده است.



«جیمز اول» پادشاه انگلستان در کتاب خود - پادشاهی‌های آزاد - مدعی شد که شاه، اقتدار خود را از خداوند می‌گیرد. از این رو، در مقابل مردم هیچ‌گونه مسئولیتی ندارد. شاه بر هر شخصی تسلط دارد. حتی اگر شاه، ظالم و بدکار باشد، مردم، حق شورش علیه او را ندارند و عدم اطاعت از شاه، گناه محسوب می‌شود.

وی معتقد بود که شاهان، خدایان روی زمینند؛ چرا که همانند قدرت الهی در زمین اعمال قدرت می‌کنند و همان‌گونه که خدشه‌کردن در توانایی خداوند، کفر و الحاد محسوب می‌شود، خدشه‌کردن در توانایی‌های شاه، گستاخی و اهانت به خداوند به شمار می‌آید.

در فرانسه نیز «بوست» وزیر لویی چهاردهم برای پشتیبانی از حاکمیت مستبدانه وی، همین نظریه را مطرح ساخت. او معتقد بود که بدون شاه، تمدنی وجود ندارد. بنابراین، مردم جز تسلیم در مقابل شاه، حق انتخاب دیگری، ندارند. در مورد شاه ظالم نیز، فقط خداوند دادرسی خواهد کرد و در جهان خاکی هیچ‌کس حق ندارد درباره او داوری کند.

اگر چه امروزه این نحوه تفکر از اعتبار چندانی برخوردار نیست، اما نباید از نظر دور داشت که این نظریه با نظریاتی که منشأ حاکمیت را تنها از ناحیه خداوند متعال می‌دانند، کاملاً متفاوت است؛ زیرا شاهان تنها برای به‌دست آوردن رضایت مردم نسبت به حکومت و فرمانروایی خود، حاکمیت خویش را به خداوند نسبت می‌دادند و هیچ‌گاه خود را ملزم به اجرای دستورات و قوانین الهی نمی‌دانستند؛ حتی در بسیاری از موارد با اجرای آنها از سوی مردم به شکل‌های مختلف مبارزه می‌کردند. تنها منشأ قوانین در چنین حکومت‌هایی خواست شاه بود تا آنجا که برخی شاهان برای اینکه مردم، بهتر دستوراتشان را اطاعت کنند، خود را سایه خداوند می‌نامیدند و دستورات خود را به نام دستورات الهی بر مردم دیکته می‌کردند. به تعبیر دیگر در این‌گونه حکومت‌ها، حاکمیت، مطلق و رها است و این بر خلاف حکومت‌هایی است که حقیقتاً مشروعیت خود را از جانب خداوند کسب کرده‌اند؛ زیرا در این‌گونه حکومت‌ها، اولاً: حاکم باید دارای خصوصیتی همچون عدالت و آگاهی باشد و ثانیاً: باید کلیه دستورات و قوانین الهی را در جامعه پیاده کند و از جعل هر قانونی که مخالف شرع

است، ممانعت به عمل آورد. به همین دلیل، حاکمیت در این گونه نظامها مطلق و رها نیست.

حکومت‌های پادشاهی که حاکمیت خود را به خداوند نسبت می‌دادند، به یک توجیه و نظر، منحصر نمی‌شوند؛ چرا که بر اساس شواهد تاریخی و قراین باستان‌شناسی، حداقل می‌توان به سه نوع از آنها اشاره کرد:

۱- شاه‌خدایان؛ پادشاهانی که خود را خدا می‌خواندند و چون خدا نیز پرستش می‌شدند.

۲- پسران خدا؛ پادشاهانی که خود را فرزند خدا می‌نامیدند و در اقتدار دینی و سیاسی با او شریک بودند.

۳- پادشاهان برگزیده؛ پادشاهانی که منصوب و منتخب خدایان بودند و از این رو، سلطنت خویش را در ظل حمایت خداوند می‌گستراندند و خود را سایه خدا می‌خواندند (شجاعی زند، ۱۳۷۶: ۶۷).

۳- قدرت

در میان اندیشمندان دربارهٔ اینکه قدرت چیست و چه معانی‌ای برای آن ذکر شده است، چندان توافقی وجود ندارد. این اصطلاح در نزد علمای سیاست، دارای معانی اعتباری و واقعی مختلفی است. «ماکس وبر» با برداشتی اجتماعی از قدرت، آن را به موقعیت شخص در یک رابطهٔ اجتماعی نابرابر که بتواند خواست خود را علی‌رغم هر مقاومتی اعمال نماید، تعریف می‌کند. در حالی که «راسل»، بدون تصریح به ماهیت اجتماعی قدرت، آن را به توانایی ایجاد آثار و نتایج مورد نظر تعریف می‌کند.

اینکه مراد از قدرت چیست و چه نظریاتی دربارهٔ آن وجود دارد، مطلبی است که در این مختصر نمی‌گنجد؛ اما آنچه که می‌تواند در اینجا راهگشا باشد این است که در هر صورت می‌توان گفت که اکثر اندیشمندان در اینکه کسانی که در جایگاه حاکمیت و فرمانروایی می‌نشینند، صاحبان قدرت هستند با یکدیگر هم عقیده‌اند.

در طول تاریخ در بسیاری از موارد، حکومت‌ها، مشروعیت حاکمیت خود را با داشتن قدرت، توجیه می‌کردند. حداقل در میان جنگ‌هایی که بین حکومت‌ها به وقوع

می‌پیوسته است، همواره فاتح نبرد، حق فرمانروایی داشته است. آنان در توجیه حاکمیت خود، پیروزی در جنگ و داشتن قدرت برتر را عامل مشروعیت خود می‌دانستند. به گفته «لیکاک» این نظریه بدان معنا است که حکومت، محصول تجاوزگری بشر است. پیدایش دولت‌ها را باید در غلبه انسان بر انسان و در پیروزشدن و به زیر انقیاد درآوردن قبیله‌های ضعیف‌تر و به‌طور کلی در سلطه‌یابی زورمندان جست‌وجو کرد. رشد پیشروانه قبیله به پادشاهی و پادشاهی به امپراطوری، چیزی نیست، مگر تداوم یک روند (عالم، ۱۳۸۷: ۱۷۰).

این نظریه که در میان قبایل بدوی عرب، رواج داشته است به‌همراه شعار «الحق لمن غلب» در طول تاریخ، وقایع تأسف‌باری را برای بشر به‌دنبال داشته است. همچنین، گفته می‌شود که سوفسطائیان، اولین مدافعین نظریه دولت قدرت بودند که علم آن را در برابر دولت آرمانی افلاطون برافراشتند (کاسیرو، بی تا: ۹۷).

در چند سده اخیر، ماکیاول، نیچه و سورل، دکترین حق قوی و ابرمردان - که به تنهایی برای هدایت سرنوشت مردم شایستگی دارند - را پایه‌گذاری کردند و هیتلر و موسیلسینی کوشیدند به نظریات این متفکران جامعه عمل بپوشانند. آنها از جنگ، تجلیل و تکریم کردند؛ زیرا به واسطه آن، حاکم برتر می‌تواند قدرت و اقتدار خود را به نمایش بگذارد.

برخی از طرفداران این نظریه که به داروینیسیم اجتماعی معتقدند با مطابقت دادن حقانیت سلطه قدرتمند با قانون تنازع بقا و بقای اصلح، سعی کرده‌اند که نظریه خود را با رنگ و رویی قابل قبول ارائه کنند. از این رو، می‌گویند کسانی که می‌توانند بر دیگران استیلا یابند در واقع دارای نوعی صلاحیت ذاتی و تکوینی هستند که آنها را بر دیگران برتری داده است و همین امر، موجب حقانیت آنها می‌گردد.

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود بر اساس این نظریه، سلطه حاکمان بر مردم، حتی اگر با قهر و غلبه صورت گیرد در واقع نمودی از برتری ذاتی آنها به‌شمار می‌آید و همین امر، دلیل مشروعیت حاکمیت آنان است. پس هر کس قدرتمندتر باشد، صلاحیت بیشتری دارد؛ زیرا قدرت، تنها ملاک برتری خواهد بود هر چند این قدرت از راه غیر مشروع به‌دست آید و بر سر آن هزاران نفر قربانی شوند.

البته برخی دیگر مبنای قدرت گرفتن قدرت برای حاکمیت را به گونه‌ای دیگر توجیه می‌کنند و می‌گویند: حکومت مقتدر و قدرتمند همواره می‌تواند به واسطه همین قدرت، امنیت بیشتری در جامعه ایجاد کند و از تعرض افراد و گروهها به دیگران جلوگیری نماید و در نتیجه باعث ایجاد مشروعیت می‌شود و حتی می‌تواند به دنبال خود، رضایت عمومی را هم در پی داشته باشد. اگر چه در واقع مطابق این نظریه، قدرت، منشأ مشروعیت نیست، بلکه امنیت مبنای آن به‌شمار می‌آید، اما از آن رو که قدرت، به‌عنوان تنها عامل ایجاد امنیت دانسته شده، همان نیز به‌عنوان مبنای مشروعیت اخذ گردیده است.

تفاوت این دو توجیه آن است که در توجیه قبل، قدرت، بیانگر اصلحیت ذاتی است و در واقع همین اصلحیت ذاتی، مبنای حاکمیت فرد به حساب می‌آید که بروز و ظهور آن در قدرت است. پس می‌توان گفت که فرد قدرتمند، حق حاکمیت دارد؛ زیرا دارای اصلحیت ذاتی است. بنابراین، قدرت منشأ مشروعیت نیست، بلکه اصلحیت ذاتی منشأ مشروعیت است که در این صورت، قدرت کاشف از این حق است، نه موجد آن. این در حالی است که در نظریه دوم، قدرت، زاینده و تولیدکننده مشروعیت است؛ چرا که مشروعیت با ایجاد امنیت در جامعه حاصل می‌گردد. در نتیجه، قدرت، ابزار حصول مشروعیت است، نه کاشف آن. اگر چه با بررسی تاریخی این نظریه، مشاهده می‌شود که این نظریه، سالها قبل از بعثت پیامبر اسلام ﷺ مطرح بوده است. همین نظریه پس از رحلت رسول گرامی اسلام در قالب نظریه «الحق لمن غلب» در میان طرفداران خلافت، یکی از مهمترین مبانی‌ای بوده است که تا سالها حاکمان ظلم و جور، حکومت خود را با آن توجیه می‌کردند. بر این اساس، هر کس که حکومت را به‌دست می‌آورد - حتی اگر با زور و غلبه یا پیروزی نظامی یا کودتا و ... باشد - یکی از مصادیق اولوالأمر بوده و حاکم مشروع به‌شمار می‌آید.

ابن تیمیه (متوفی ۷۲۸ق) که یکی از معتقدین جدی این نظریه است، می‌گوید: «آشکار است که امور مردم نمی‌تواند سر و سامان بگیرد، مگر به مدد حکام. حتی اگر کسی از سلاطین بیدادگر حاکم شود، بهتر از آن است که هیچ‌کس حاکم نباشد؛ چنانکه گفته‌اند شصت سال با حاکم ظالم به‌سربردن، بهتر از یک شب بدون حاکم بودن» (شجاعی‌زند، ۱۳۷۶: ۱۲۴).

از همه صریح‌تر در بیان این رأی می‌توان به نظر ابن جماعه (متوفی ۷۳۴ق) اشاره کرد. وی می‌گوید: «تشکیل‌دهنده حکومت صرفاً قدرت نظامی است. اگر سلطان به زور، قدرت را کسب کرد، حتی اگر قوانین شریعت را نداند و ظالم، فاجر و فاسق هم باشد، با این حال باید از او اطاعت کرد (همان).

وی در کتاب خود - تحریر الاحکام فی تدبیر اهل الاسلام - درباره حاکمی که با زور و غلبه به قدرت رسیده است، تصریح می‌کند که اطاعت از چنین سلطانی برای حفظ یکپارچگی و اجتماع کلمه مسلمانان واجب است و هرگاه امامت به وسیله شوکت و غلبه برای کسی منعقد شود و سپس سلطان دیگری به قهر و نیروی نظامی قیام نماید و او را سرکوب کند، اولی عزل شده و دومی امام می‌شود و علت این امر نیز همان مصلحت پیش‌گفته مسلمانان و جمع کلمه آنان است و به همین جهت «عبدالله بن عمر» در ایام حره گفت: «نحن مع من غلب».

فضل بن روزهان (متوفی ۹۲ق) نیز می‌گوید: «چهارم از اسباب انعقاد حکومت و پادشاهی و امامت، استیلا و شوکت است؛ خواه [حاکم] عرب باشد یا عجم؛ مستجمع شرایط باشد یا نه؛ فاسق باشد یا جاهل، می‌توان بر او امام و خلیفه اطلاق کرد» (قاضی روزهان، ۱۳۸۶ق: ۴۷).

قائلین به این نظریه، برای گسترش این باور که قدرت، مبنای حاکمیت است، با جعل احادیث مختلف، سعی در همراه کردن توده مردم با خود کردند. مثلاً به یک روایت جعلی در این زمینه استناد می‌کنند که از رسول خدا ﷺ نقل شده است که حضرت فرمود: «یکون بعدی ائمة لایهتدون بهدای و لایستنون بسستی و سیقوم فیهم رجال قلوبهم الشیطان فی جثمان انس، قلت: کیف اصنع یا رسول الله، ان ادركت ذلک؟ قال: تسمع و تطیع للامیر و ان ضرب ظهرك و اخذ مالک فاسمع و اطع»^۲ (مسلم النیشابوری، بی تا، ج ۶: ۲۰)؛ راوی می‌گوید: از رسول خدا شنیدم که حضرت فرمودند: بعد از من حاکمانی بر شما حکومت می‌کنند که شما را به آنچه من هدایت کردم، رهنمون نمی‌سازند و به سنت من عمل نمی‌کنند. در میان آنان مردانی قیام می‌کنند و حکومت را در دست می‌گیرند که در سینه‌هایشان شیطان لانه کرده است؛ اگر چه به ظاهر انسان هستند. گفتم یا رسول الله، اگر من آن زمان را درک کردم چه باید بکنم؟ حضرت

فرمود: به فرمان آنان گوش بده و از آن حاکمان اطاعت کن. حتی اگر بر پشت تو تازیانه بزنند و مال تو را ببرند، باز هم فرمانشان را عمل کن و مطیع آنان باش. بر اساس این مینا، تنها عامل توجیه حاکمیت، قدرت و استیلای حاکم بر مردم است.

۴- قرارداد اجتماعی

قرارداد اجتماعی به عنوان مبنای مشروعیت حاکمان، دارای سابقه بسیار طولانی در تاریخ است. گفته می‌شود که نخستین بار این نظریه توسط سوفسطائیان که پیش از افلاطون زندگی می‌کردند مطرح شده است. در یونان باستان نیز دموکراسی خاصی وجود داشت که بر اساس قانون اساسی در آتن، هر شهروندی که به سن ۲۰ سالگی می‌رسید حق شرکت در شورای شهر را داشت و قوانین اجتماعی توسط خود مردم تصویب و سپس به اجرا درمی‌آمد.

البته در برخی از متون، سابقه این نظریه قبل از دوره یونان باستان ذکر شده است. در تاریخ هرودوت آمده است: حداقل ۵۲۱ سال قبل از میلاد مسیح، هنگامی که داریوش اول با یارانش، «بردیا» را کشت، در مورد چگونگی نظام سیاسی به دموکراسی و بازگشت تصمیمات مملکت به مردم اشاره کرده است. در تاریخ هرودوت به نقل از داریوش چنین آمده است: «من عقیده دارم که نباید فقط یک نفر را از بین خود به عنوان پادشاه انتخاب کنیم. مقامات به قید قرعه تعیین می‌شوند و صاحب‌منصبان، مسؤول کار خود هستند و تمام تصمیمات به رأی ملت واگذار می‌شود...؛ زیرا تمام فضایل را در ملت می‌توان یافت» (هرودوت، ۱۳۳۹، ج ۳: ۱۵۸ - ۱۸۸).^۳

علاوه بر این، دموکراسی، تنها تجربه آتن و یا داریوش اول نیست؛ چرا که در هند و چین نیز دموکراسی وجود داشته است؛ حتی به نظر برخی محققین، پیدایش دموکراسی در هند و چین کهن‌تر از آتن بوده است.

این نظریه که گاه آن را مقبولیت عامه نیز می‌گویند با گسترش خود، نه فقط مبنای مشروعیت حکومت‌ها را بیان می‌کند، بلکه در نظر هابز، جان لاک و روسو^۴ - که آن را قرارداد اجتماعی می‌نامند - منشأ تشکیل حکومت‌ها و دولت‌ها نیز بوده است؛ به گونه‌ای که دولت، تبلور و نمود آن می‌باشد. اگر چه افرادی چون هیوم، بنتام، یورک،

اوستین، گرین و برخی دیگر با این نظر که قرارداد اجتماعی، عامل تشکیل دولت‌ها شده است از جنبه‌های مختلف مبارزه کرده‌اند.

در تاریخ صدر اسلام، قراین متعددی یافت می‌شود که نشان می‌دهد این نظریه در میان مسلمانان نیز رواج داشته و به آن عمل می‌شده است؛ به‌عنوان نمونه هنگامی که انصار، امام علی علیه السلام را به‌عنوان جانشین پیامبر، معرفی کردند تا مردم با ایشان بیعت کنند، حضرت از آنان سؤال کردند که در آن سؤال دقیقاً به‌وجود دو طرز تفکر در جامعه اشاره شده است. حضرت از آنان می‌پرسد: «أحق واجب هذا من الله عليكم ام رأي رأي أيتموه من عند انفسكم» (کوفی، ۱۴۱۱، ج ۲: ۴۳۵)؛ آیا [گمان کردید اینکه سراغ من آمده‌اید و من را به حکومت می‌خوانید] به خاطر حقی است که خداوند به من داده و بر شما واجب کرده است که آن را انجام دهید یا به خاطر این است که شما بدان رأی داده و در میان خودتان این حق را به من داده‌اید؟!

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود حضرت، مردم را بر اساس مبنای فکری آنان در رجوع به امام، مورد سؤال قرار می‌دهد و از آنان می‌پرسد حکومت را برای من از ناحیه خداوند می‌دانید یا از ناحیه قرارداد اجتماعی از سوی خودتان و به‌دنبال آن می‌فرماید که هیچ‌کس نمی‌تواند این حق را به من بدهد؛ زیرا آن را خداوند به من داده است «فقد جعل الله سبحانه لي عليكم حقاً بولاية امرکم» (نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶).

به همین دلیل است که امیر مؤمنان بارها به مردم هشدار می‌دهد که نباید اکثریت را ملاک حقانیت حکومت‌ها و یا حتی ملاک شناخت حق از باطل بدانند: «ایها الناس، لاتستوحشوا فی طریق الهدی لقله اهلہ، فان الناس قد اجتمعوا علی مائدة شعبها قصیر و جوعها طویل» (همان، خطبه ۲۰۱)؛ ای مردم، در راه هدایت و رستگاری از کمی پیروان آن نگران نباشید؛ چرا که مردم بر سر خوانی گرد هم آمده‌اند که سیری آن اندک و گرسنگی‌اش بسیار است.

امروزه از دموکراسی و نظریه قرارداد اجتماعی، معانی متفاوتی ارائه شده است؛ معانی‌ای که گاه به سختی می‌توان نقاط مشترکی را در آنها یافت. روسو معتقد بود که مفهوم امروزین دموکراسی با معنای اولیه آن کاملاً متفاوت است؛ زیرا به عقیده وی، حکومت مردم بر مردم عملاً غیر قابل دستیابی است. از همین رو، دموکراسی را به‌معنای حکومت اکثریت معنا می‌کند.

اما آنچه در طول تاریخِ تطورِ معنای دموکراسی می‌توان دید، این است که دیدگاه روسو از دموکراسی نیز آخرین توجیه برای حکومت مردم بر مردم نیست. به همین دلیل است که دموکراسی با نگرش جدید به حکومت غیر مستقیم اکثریت، تغییر معنا می‌دهد. به عبارت دیگر، تلقی بسیاری از جامعه‌شناسان از معنای دموکراسی، همان سیستم نمایندگی؛ یعنی حکومت مردم به شیوهٔ انتخاب نمایندگان است. با تمام اختلاف نظرهایی که در این زمینه وجود دارد، می‌توان در یک جمله گفت که در نظریهٔ قرارداد اجتماعی، مشروعیت حاکمان از پایین به بالا تأمین می‌گردد و شاید بتوان این مطلب را تنها عامل اشتراک معانی‌ای که برای دموکراسی مطرح شده است، دانست. بنابراین، در واقع دموکراسی با معنای مقبولیت عامه، هم‌معنا می‌شود؛ اما اینکه آیا واقعاً دموکراسی می‌تواند از مقبولیت عامه، حکایت کند، جای بسی تردید است. بر اساس این مبنا نیز چنانچه از حاکم دربارهٔ مشروعیت سؤال شود، پاسخ خواهد داد: از آنجا که مردم به من رأی داده‌اند، حق دارم بر آنان حکومت کنم.

۵- قوم و قبیله

یکی از قدیمی‌ترین مبانی مشروعیت حاکمان در تاریخ، تکیه بر قبیله، نژاد و قومیت بوده است. بر این اساس برخی نژادها و قبایل، ادعای برتری بر دیگر مردمان و نژادها را داشته‌اند و حاکمان، حکومت خود را با تکیه بر آن توجیه کرده‌اند. قوم یهود، قوم ژرمن، بنی‌امیه، بنی‌عباس و ... بر همین اساس، حکومت خود را توجیه می‌کردند. این تفکر پس از رحلت پیامبر ﷺ مورد توجه جدی قرار گرفت؛ به گونه‌ای که یکی از مهمترین مبانی‌ای که در سقیفه برای تعیین جانشین پیامبر اکرم مطرح شد، همان تکیه بر قومیت و طایفه بوده است.

انصار که برای خود، حقی غیر قابل انکار در حمایت و گسترش اسلام قائل بودند و رهبری سیاسی را چونان پاداشی بر مجاهدتها و برتری خود بر دیگر اعراب می‌دانستند، برای تحقق آن، شتابزده به اجتماع در سقیفه اقدام نمودند.^۵

سخنان سعد بن عباد؛ رئیس انصار در سقیفه به وضوح قبیله‌گرایی وی را آشکار می‌سازد. وی می‌گوید: «ای گروه انصار، آن فضیلت و سابقه‌ای که شما در اسلام دارید، هیچ یک از قبایل عرب ندارد ... خدا به کمک شما این سرزمین را مطیع پیامبر خویش کرد و عربها در سایهٔ شمشیر شما بدو گرویدند و از شما خشنود و خوشدل بود که

خدا او را ببرد. این کار (خلافت) را بگیری و برای دیگران مگذارید که از آن شماس
و از آن دیگران نیست» (طبری، ۱۳۸۵، ج ۴: ۱۳۴۲ - ۱۳۴۳؛ ابن اثیر، بی تا، ج ۲:
۳۲۸).

مهاجرین نیز با تکیه بر همان تفکر قبیله‌گرایی، علی‌رغم برشمردن فضایل انصار،
آنها را بعد از قریش (که عموم مهاجرین از آنان بودند) قرار دادند و ابوبکر در پاسخ به
سعد گفت: «آری درست است، اما تو می‌دانی ای سعد! در حالی که نشسته بودی،
رسول خدا ﷺ فرمود: قریش رهبران این کارند، پس بهترین مردم، تابع بهترین آنان و
بدترینشان، تابع بدترین آنان خواهد بود». ابوبکر سپس اضافه کرد: «ای گروه انصار! هر
چه از فضیلت خود بگوئید، شایسته آنید؛ اما عرب این کار (خلافت) را جز برای طایفه
خویش نمی‌شناسد؛ چرا که خاندان و نسبشان بهتر و والاتر است (الکاندهلوی، ۱۹۹۲،
ج ۲: ۶۱ - ۶۳؛ طبری، ۱۳۸۵، ج ۴: ۱۳۳۳).

تمسک به بهتر بودن نسب قریش در این کلام به وضوح بیانگر تفکر قبیله‌گرایی
قریش است.

همین امر در خلافت خلیفه دوم نیز مد نظر خلیفه اول بود؛ همان‌گونه که در
شورای شش نفره به روشنی دیده می‌شود (فیرحی، ۱۳۸۵: ۱۴۵).

۶- مشروعیت از نظر اهل سنت

در حالی که بنا بر اعتقاد شیعه، مسأله امامت و شرایط تحقق آن، پس از نبوت رسول
گرامی اسلام ﷺ و همچنین در عصر غیبت، از مسلمات است. آرای علمای اهل سنت
درباره شرایط حاکم و منشأ مشروعیت او، مضطرب و متشتت است. یکی از علل این
تشتت و اضطراب، رأی علمای اهل سنت در توجیه تمامی صورتهای متفاوت
به خلافت رسیدن خلفای راشدین می‌باشد. آنان با استناد به نحوه به خلافت رسیدن خلیفه
اول، اجماع اهل حل و عقد را مبنای تعیین خلیفه قرار داده‌اند و با نظریه نصب و تعیین
خلیفه دوم توسط خلیفه ماقبل، رویه «استخلاف» را اختیار کرده‌اند. آنان همچنین به روش
«گزینش شورایی» با ترکیبی انتصابی - که در تعیین خلیفه سوم به کار گرفته شده است -
صحه گذاردند. برخی نیز به «بیعت عمومی» که طریقه به خلافت رسیدن امیر مؤمنان بود،
تمسک کرده‌اند. در عین حال تلاش برای توجیه خلافت اموی و عباسی که با قهر و
غلبه، محقق گردید آنان را به پذیرش مشروعیت خلافت «شوکت و استیلا» کشانید.

اهل سنت، عمده‌ترین دلیل صحت این روشها را سیره متشرعه در همان زمانها می‌دانند و معتقدند که اگر این روشها خلاف شرع می‌بود، مردم آنها را نمی‌پذیرفتند (قاضی روزبهان، ۱۳۸۶ق: ۴۳ - ۴۷).

اما اینکه چرا اهل سنت، شیوه‌های مختلفی را برای تعیین حاکم جایز می‌شمارند بدان جهت است که آنان معتقدند که اساساً شرع مقدس درباره حکومت بعد از پیامبر اکرم ﷺ سکوت کرده و هیچ روش مشخصی را برای تعیین حاکم، معین نکرده است. بنابراین، مسلمانان مختار خواهند بود که به هر صورت که مایل باشند حاکم را تعیین نمایند. در واقع از نظر اهل سنت، تعیین حاکم در منطقه الفراع احکام قرار دارد. آنان با انتشار این مطلب که «پیغمبر از خود، ارث به جای نمی‌گذارد» هرگونه وصایت بعد از پیامبر را از امیر مؤمنان سلب کردند و با تحریف کلمات آن حضرت در غدیر و مواضع دیگر، سعی نمودند چنین وانمود کنند که شارع، اختیار تعیین حاکم را به مردم داده است و با همین توجیه بود که بلافاصله پس از رحلت رسول گرامی اسلام ﷺ در سقیفه گرد آمدند تا برای تعیین حاکم فکری بکنند. به همین سبب، مبنای «الحق لمن غلب» و یا مشروعیت شوکت و استیلای حاکمان جور، مورد تأیید اهل سنت قرار گرفت. از این رو، خروج و شورش علیه چنین حکامی را جایز نمی‌دانند. نتیجه این نظر این خواهد شد که چنانچه کسی علیه حاکم قیام کند، عمل حرامی انجام داده است؛ ولی اگر بتواند به هر وسیله‌ای حاکم را از قدرت بردارد، خود واجب‌الاطاعة می‌گردد و این مسأله درباره همه حاکمان صدق می‌کند. بنابراین، می‌توان گفت که از نظر اهل سنت، کودتا علیه حاکم جایز نیست، اما اگر کودتاگران بتوانند پیروز شوند، حکومتی مشروع خواهند داشت.

اینک به‌خوبی می‌توان دریافت که مهمترین عامل جدایی خط امامت (تشیع) و خلافت (اهل تسنن) در مسأله حکومت، تعیین مبنای مشروعیت حاکمان بوده است. از این رو، آنچه باعث شد یاران امیرالمؤمنین ﷺ همچون سلمان، ابوذر و مالک اشتر در یک صف قرار گیرند و دیگران در صف مقابل، تن دادن آنان به مشروعیت الهی در حاکمیت حاکمان بود. آنها هیچ‌گاه مشروعیت غیر الهی حاکمان را نپذیرفتند و به‌عنوان انجام تکلیف الهی تنها با امیرالمؤمنین علی ﷺ بیعت کردند؛ به‌گونه‌ای که اکثریت مردم در مقابل آنان ایستادند. به جهت اهمیت این مسأله، حضرت علی ﷺ بارها تصریح

می‌کند که تعیین حاکم به هیچ وجه در منطقه فراغ نیست و هر حکومتی باید مشروعیت خویش را به صورت مستقیم یا غیر مستقیم از خداوند متعال کسب نماید؛ زیرا تنها اوست که حق حاکمیت بر انسانها را دارد و در نتیجه او می‌تواند این حق را به هر کسی که بخواهد، تفویض نماید: «اما بعد فقد جعل الله سبحانه لي عليكم حقاً بولاية امرکم... ثم جعل سبحانه من حقوقه حقواً افترضها لبعض الناس على بعض و اعظم ما افترض سبحانه من تلك الحقوق حق الوالی على الرعية و حق الرعية على الوالی...» (نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶)؛ اما بعد، خداوند حق ولایت بر امور شما را به من عطا فرمود ... سپس خداوند برخی از حقوق خود را به عده‌ای از مردم تفویض فرمود که بزرگترین این حقوق، حق حاکم بر مردم و حق مردم بر حاکم است.

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، حضرت، منشأ همه حقوق را از ناحیه خدا می‌داند که گاه با تفویض برخی از این حقوق به عده‌ای از انسانها، آنها را موظف به استیفای آن می‌کند. اگر چه حضرت، تصریح می‌کند که مهمترین این حقوق، حق آمریت و سلطه خداوند است که آن را به حاکمان خاصی عطا کرده است تا آنان بتوانند این حق را از مردم استیفا نمایند؛ همان‌گونه که برخی دیگر از این حقوق را به مردم داده است و آنان را مکلف به استیفای آن از حاکمان کرده است.

با توجه به نظرات مختلف و بررسی اقوالی که در مبانی مشروعیت گفته شد، روشن می‌گردد که مبانی مشروعیت در شش مورد ذکر شده، خلاصه نمی‌شود و مبانی دیگری همچون مشروعیت سنتی، کاریزمایی، ارزشهای اخلاقی، برقراری نظم، کارآمدی و... نیز به‌عنوان علت حکومت حاکمان بیان شده است که به جهت رعایت اختصار از بحث در مورد آنها صرف نظر می‌نماییم.

مبانی مشروعیت در تفکر شیعی

پیش‌تر ذکر شد که اصل اولی و عقلایی در حاکمیت و سرپرستی، عدم ولایت انسانها بر یکدیگر است، مگر آنکه به دلیل قابل توجیهی، فردی چنین حقی را بر دیگران پیدا کند. این مسأله ما را ملزم به پاسخگویی به سؤالاتی می‌کند؛ از آن جمله اینکه چه نوع دلیلی می‌تواند در توجیه، مورد استفاده قرار گیرد؟ آیا ادله شرعی برای این منظور کافی است؟ آیا در این مسأله، فقط باید از ادله عقلی استفاده کرد؟ آیا اخذ

مبانی فکری در هستی‌شناسی و یا انسان‌شناسی، نوع پاسخ ما را تغییر خواهد داد؟ آیا می‌توان با صرف نظر از این مبانی به توجیهی قابل قبول نسبت به ولایت یک فرد بر دیگران، دست یافت؟

در توضیح این مطالب باید گفت: همان‌طور که از عنوان این قسمت (مبنای مشروعیت در تفکر شیعی) به دست می‌آید، مبنای مشروعیت باید مبتنی بر تعالیم و آموزه‌های اسلامی - آن هم از منظر شیعیان - باشد. بنابراین، تنها با تکیه بر مبانی فکری و عقیدتی شیعیان، می‌توان به چستی مبنای مشروعیت از نظر ایشان پی‌برد، علاوه بر آنکه اساساً پاسخ به این سؤال که «چه کسی صاحب حق ولایت بر دیگران است؟» بدون در نظر گرفتن بن‌مایه‌های فکری که باید قبل از آن، مورد توجه قرار بگیرد، مقدور نخواهد بود. بدون شک تعیین مبنای مشروعیت در جهت تأمین اهداف یک نظام ارائه می‌گردد و این اهداف نیز تنها با تعیین مبنای مشروعیت حاصل نمی‌گردد. در نتیجه، مبنای مشروعیت باید در یک سیستم جامع توجیه گردد که برآیند آن، تأمین اهداف اجتماعی باشد. بنابراین، هر نظریه‌ای، قبل از پاسخ به مبنای مشروعیت، باید اهداف خود را از تشکیل حکومت، روشن نماید.

بی‌تردید آن کس که هدف از تشکیل حکومت را تنها تأمین دنیا می‌داند، با آن کس که هدف از تشکیل حکومت را تنها آبادی آخرت می‌پندارد و بالأخره کسی که هم تکامل در دنیا و هم تأمین آخرت را ملاک قرار می‌دهد برای رسیدن به اهداف خود، باید مبانی مختلفی را برای تشکیل حکومت اخذ کنند.

تعیین اهداف نیز بدون توجه به مبانی هستی‌شناسی و انسان‌شناسی، مقدور نیست. اینکه در عالم هستی خدایی هست یا نه و یا آخرتی وجود دارد یا نه، معارفی هستند که بدون پاسخگویی روشن بدانها به هیچ وجه نمی‌توان برای اهداف، توجیه عقلانی داشت. همچنین، بدون پرداختن به دیدگاه فلسفی یک نظریه نسبت به انسان، هیچ‌گاه نمی‌توان مبنایی برای مشروعیت در نظر گرفت. اینکه در یک نظریه، انسان بنده خدا باشد یا اینکه سرور و آقا باشد؛ به گونه‌ای که همه چیز در خدمت او قرار گیرد، به‌طور قطع ما را به دو نظریه در باب مشروعیت رهنمون می‌سازد.

همه گرفتاریهای بشر از آنجا آغاز شد که خداوند را در زندگی خویش فراموش کرد و خود را جای او نشانند و بر مسند ربوبیت تکیه زد؛ خود را در شناسایی سعادت

انسانها و راه‌های رسیدن به کمال، مستقل دید و گمان کرد که بدون اعتقاد به آموزه‌های فرازمینی و الهی، می‌تواند سعادت خویش را رقم زند. نتیجه این رهایی آن شد که گروهی همچون افلاطون و تابعین او، مبنای مشروعیت را حکمت و فلسفه تلقی کردند و پنداشتند علم که زائیده فکر ناقص بشری است، می‌تواند تنها ملاک برتری در جامعه باشد و از این رو قائل به مدینه فاضله طبقاتی شدند که در آن، تنها عالمان می‌توانند از بسیاری از مواهب طبیعی و فرصت‌های اجتماعی بهره‌مند گردند.

این نظریه که تنها بر روی کاغذ نوشته شد، هیچ‌گاه در هیچ جامعه‌ای به صورت کامل اجرا نشد و تنها، عاملی برای توجیه عملکرد برخی حکومت‌های جبار شد که خود را از دیگران عالم‌تر و حکیم‌تر می‌پنداشتند.

آنچه مسلم است، این است که میان دیدگاه فلسفی غرب نسبت به انسان - به خصوص پس از رنسانس و انقلاب صنعتی - با آنچه ادیان الهی به طور عام و دین اسلام به طور خاص می‌گویند، تفاوت آشکاری وجود دارد.

حال اگر انسان را با تفکری اومانستی، مدار همه آمال و هدف همه افعال دانستیم و معتقد شدیم که همه چیز، حتی دین باید در جهت ارضای شهوات و رفع حاجت‌های انسان قرار گیرد، هیچ مبنایی جز «خواست انسانها» نمی‌تواند منشأ مشروعیت به‌شمار آید و هر نظریه دیگری در این باب با چنین پیش فرضی نسبت به انسان، غیرمنطقی جلوه خواهد کرد.

از سوی دیگر «تراسیمافوس» سوفسطایی و یا ماکیاول و نیچه در نگاه خود به انسان پنداشته‌اند که انسان به جهت عاقل بودنش از دیگر حیوانات متمایز نمی‌گردد، بلکه او نیز همچون حیوانات، لذت طلب است. در نتیجه هدفش مانند هر حیوان دیگری لذت جویی است. بنابراین، از نظر این گروه، فضایل، آن اعمالی هستند که برای شخص، لذت بیافرینند و چون این امر، مستلزم تسلط بر دیگران است و تسلط بر دیگران نیز بدون قدرت ممکن نیست، در نتیجه مدار و ملاک تفوق و مشروعیت هر حاکمی به میزان قدرت او باز می‌گردد؛ همان روشی که در میان حیوانات جریان دارد. بنابراین، رفتارهایی از قبیل نیرنگ، دروغ، فریب و ظلم اگر برای رسیدن به قدرت و سلطه بر دیگران صورت گیرد، رفتارهایی مطلوب خواهند بود.^۶

همچنین مارکس و انگلس در نگاه خود به هستی با نظریه جبر تاریخی معتقد شدند که همه تحولات اجتماعی و کشمکش‌های آن، ریشه در اقتصاد دارد و این ابزار تولید است که با تکامل خود به نوعی در حاکمیت و حاکمان مؤثر است. به همین جهت، مشروعیت را حقی اعطایی از جانب کسی یا کسانی ندانستند، بلکه آن را به امری حقیقی که زاینده تحولات اقتصادی و ابزار تولید است، توصیف کردند.

هابز نیز معتقد بود که «انسانها گرگ یکدیگرند» و خوی تجاوزگری و خودخواهی در همه انسانها وجود دارد. در نتیجه منشأ مشروعیت را با تکیه بر همان مبنای انسان‌مداری، عقل جمعی انسانها دانست و معتقد شد که مردم باید برای دستیابی به امنیت و گریز از هرج و مرج در جامعه، به صورتی اضطراری با یکدیگر توافق کنند و بخشی از قدرت خود را به فرد یا افرادی بدهند تا او یا آنان نیز، تنها به رفع هرج و مرج و ایجاد نظم در جامعه پردازند.

نظرات فراوان دیگری درباره مبنای مشروعیت وجود دارد که همگی برگرفته از اعتقادات پیشینی است و اندیشمندان بر اساس آنها مشروعیت حکومت‌ها را تعیین کرده‌اند. تنوع، تکثر و تعارض این اندیشه‌ها و در نتیجه تعارض مبانی مشروعیت‌ها، همه از سردرگمی بشر امروز که از تعالیم وحدت‌بخش الهی دور مانده است، حکایت می‌کند.

بنابراین، روشن است که وقتی مسأله مشروعیت در شریعت اسلامی، آن هم از نگاه مذهب تشیع، مورد بررسی قرار می‌گیرد، باید ابتدا به چگونگی نگرش اسلام به جهان (مبانی اسلامی هستی‌شناسی) و انسان (مبانی اسلامی انسان‌شناسی) به عنوان پایه‌های تعیین‌کننده منشأ مشروعیت پرداخته شود. به‌طور قطع، زمانی می‌توان از مبنای مشروعیت، سخن گفت که این مبنا در یک سیستم نظام‌مند مورد بررسی قرار گیرد و چگونگی ارتباط آن با دیگر مبانی عقیدتی روشن گردد. بنابراین، ابتدا باید به سؤالاتی در زمینه هستی‌شناسی پاسخ داد: آیا خدایی در این عالم وجود دارد؟ و اگر هست، دارای چه اوصافی است؟ و سپس باید به سؤالاتی پیرامون انسان و هدف از خلقت او و جهان پاسخ گفت. روشن است که پاسخ به این سؤالات، تحقیقات وسیعی را می‌طلبد که اغلب آن در مباحث کلامی صورت گرفته است و نیازی به طرح تفصیلی آنها در این نوشتار نیست. اما اجمالاً در اینجا می‌توان گفت که اگر انسان با عقلی سلیم به این

عالم بنگرد، می فهمد که در عالم، خدایی وجود دارد که - با تمام اوصاف کمالی و میرای از هر نقص و کاستی - همه عالم از خلقت او پدید آمده است و در آن، بهترین قوانین طبیعی را جاری ساخته است. انسان می فهمد که خداوند، عالم را برای انسان در دو مرحله دنیا و آخرت خلق کرده است. به دنبال آن، انسان به نبوت عامه و خاصه پی می برد. سپس حجیت قرآن و سنت برای او روشن می گردد و... در واقع انسان در پاسخ به سؤالات هستی شناسی به پایه های تفکر و اعتقادات خود؛ یعنی اصول دین دست می یابد. پس از آن، انسان به سراغ پرسش دوم می رود و مباحث انسان شناسی را پیش می کشد و به جست و جوی خویش می پردازد. خود را در مقابل آن قدرت لایزال، مخلوق و بنده می بیند؛ هر چند معرفت قلبی را می تواند بیابد: «مَا أَوْتِيتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (اسراء (۱۷): ۸۵) و درک می کند که نمی تواند همه طرق هدایت و کمال را در عالم، کشف کند. او می فهمد که مجهولات او در مقابل دانسته هایش بی شمارند. از این رو، انسان درمی یابد که باید راههای کمال و هدایت را در دستورات خالق خویش جست و جو نماید و کمال و سعادت او در گرو همین فرمانبری او از خداوند است. در نتیجه تنها او را لایق فرماندهی می داند و تنها به ولایت او گردن می نهد. می بیند که خداوند در آیات متعددی از قرآن کریم با صراحت، انسان را از اطاعت غیر خودش نهی می کند:

- «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (مائده (۵): ۵۱)؛ ای کسانی که ایمان آوردید، یهود و نصارا را اولیای خود قرار ندهید. برخی از اینان بر برخی دیگر ولی هستند و هرکس آنان را اولیای خود قرار دهد از آنان است. مسلماً خداوند، گروه ستمگران را هدایت نمی کند.

- «فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ» (شوری (۴۲): ۹)؛ خداوند، تنها ولی و سرپرست اوست.

- «إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ» (یوسف (۱۲): ۴۰)؛ هیچ فرمانروایی ای نیست، مگر برای خداوند و او امر کرده است که هیچ کس را جز او نپرستید و اطاعت نکنید.

تمام آنچه گفته شد از مطالبی است که اعتقاد به آنها در تعیین مبنای مشروعیت، تأثیر به‌سزایی دارد، اما در این نوشتار، مجال پرداختن تفصیلی به مطالب فوق نیست، هر چند باید آنها را به‌صورت اصول موضوعه در بحث پذیرفت.

این اصول موضوعه را می‌توان به اختصار چنین برشمرد:

۱- این عالم، دارای خالق است که از هرگونه عیب و نقص مبرا است و دارای همه صفات کمالیه است.

۲- جهان، منحصر در عالم ماده نیست؛ بلکه در پس این جهان، آخرتی وجود دارد که همه انسانها در آن محصور خواهند شد و تا ابد در آن باقی می‌مانند.

۳- خداوند، نبی گرامی اسلام ﷺ را برای ابلاغ آموزه‌ها و دستورالعمل‌های الهی به مردم، مبعوث فرموده است.

۴- ایمان به خداوند، مستلزم اعتقاد به لزوم اطاعت از فرامین و دستورات اوست.

۵- انسان مخلوق و بنده خداوند علیم است؛ بنده‌ای که نادانسته‌هایش بی‌شمار و آگاهی‌هایش اندک است.

۶- سعادت دنیا و آخرت انسان در گرو اطاعت از همه دستورات الهی است.

همه مسلمانان در اعتقاد به اصول ششگانه فوق با یکدیگر هم‌عقیده‌اند. اگر چه شیعیان، امام را پس از نبی، حجت خداوند در ابلاغ و اجرای احکام الهی می‌دانند و اهل سنت بدان اعتقاد ندارند، اما لازم نیست امامت به‌عنوان یک پیش‌فرض در این مباحث در نظر گرفته شود؛ زیرا تعیین مبنای مشروعیت، نیازی به اعتقاد به امامت ندارد و همان اعتقاد به اصول دین و مبانی انسان‌شناسی در مسأله کافی است. این امر موجب می‌گردد که با این بحث بتوان اهل سنت را نیز قانع کرد.

با توجه به این پیش‌فرضها می‌توان نتایج ذیل را به‌دست آورد:

۱- بر اساس پیش‌فرض اول، خداوند به‌واسطه ربوبیت و خالق‌بودنش و به‌واسطه داشتن صفات کمالیه‌ای همچون، عالم‌بودن، قادربودن و همچنین مبرابردن از هر نقصی، بر همه مردم، ولایت تشریحی دارد و به جهت انحصار چنین اوصافی در او می‌توان گفت که تنها اوست که بر همه مردم، حق ولایت دارد و این حق را کسی به او اعطا نکرده است؛ زیرا او ذاتاً و اصالتاً لایق آن است.

۲- از آنجا که همه انسانها و تمام هستی، مخلوق خداوند هستند و تحت قدرت او موجودند و نسبت به بسیاری از حقایق عالم، آگاهی کامل ندارند و خداوند نیز به همه حقایق عالم آگاهی دارد، در نتیجه همه مردم نسبت به راهنمایی‌های او محتاجند.

۳- اصل اولی در ولایت و سرپرستی، ولایت خداوند بر مردم است. در نتیجه و با توجه به پیش فرض چهارم، چنانچه فرامینی از ناحیه خداوند صادر شده باشد، برای همه مسلمانان و ایمان‌آوردندگان به او، لازم‌الاجرا است.

بنابراین، اگر چه در ابتدای همین فصل گفته شد که اصل اولی در ولایت، عدم ولایت فردی بر فرد دیگر است، اما از آن جهت که انسانها مخلوق خداوند هستند و در وجود خود به او محتاجند و خداوند نیز از آن جهت که خالق است و همه کمالات را دارا می‌باشد و میرا از هر نقصی است، اصل اولی، ولایت خداوند بر آنان خواهد بود، به طوری که در این مسأله، هیچ مسلمانی نمی‌تواند خدشه‌ای وارد کند؛ زیرا اساساً ایمان به خداوند، به معنای ایمان به ربوبیت و پذیرش فرامین او است.

۴- چنانچه پیش فرض ششم را به نتایج فوق بیافزاییم، نتیجه این می‌شود که اگر دستورات و فرامین الهی با هر قانون یا دستورالعمل دیگری در تعارض قرار گیرد، اصل اولی، تقدم دستورات الهی بر آنهاست.

۵- بر اساس پیش فرض سوم، پیامبر گرامی اسلام ﷺ (از نظر همه مسلمانان) و اهل بیت  (از نظر شیعیان) وظیفه ابلاغ و اجرای دستورات الهی در جامعه را دارا هستند و اطاعت از آنان در واقع اطاعت از فرامین الهی است. به همین دلیل، عصمت در آنها شرط است و در منابع دینی نیز تصریح شده است که پیغمبر اکرم ﷺ جز وحی و آنچه خداوند بخواهد به مردم نخواهد گفت «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (نجم: ۵۳: ۳ - ۴). از این رو، خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ» (الحاقه: ۶۹: ۴۴ - ۴۶)؛ اگر سخنانی را بر ما می‌یست، از او دست راستش را می‌گرفتیم و رگ گردن او را می‌زدیم.

بنابراین، اطاعت از معصومین  در واقع اطاعت از خداوند است. با این تفاوت که ما این فرامین را از طریق آنان کشف کرده، بدان عمل می‌کنیم و به همین دلیل گفته می‌شود که معصومین  در طول ولایت الهی، بر مردم ولایت دارند و خداوند نیز امر به اطاعت از آنان کرده است. تمام آیاتی که در قرآن به ولایت رسول گرامی و یا اهل

بیت دلالت دارند، به نوعی در جهت الزام مردم به اطاعت از فرامین آنها و مآلاً فرامین الهی اشاره دارند و چون شناخت احکام الهی، تنها از طریق معصومین صورت می‌گیرد، می‌توان گفت که تنها ایشان دارای ولایت تشریحی هستند. به بیان دیگر، شناخت احکام الهی، تنها از طریق آنان حجیت دارد. لذا خداوند به معصومین، ولایت داده است. در نتیجه همه مردم باید فرامین آنها را اطاعت کنند؛ زیرا اوامر و نواهی آنان همان اوامر و نواهی خداوند است «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (حشر (۵۹): ۷)؛ آنچه را که پیامبر برایتان آورد، بگیرید و از آنچه شما را نهی کرد، پرهیز کنید.

خداوند در برخی آیات دیگر، اطاعت از پیغمبر را تنها راه وصول به دستورات خود معرفی می‌کند؛ به گونه‌ای که اطاعت از او را در ردیف اطاعت از خود قرار داده، می‌فرماید: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ» (آل عمران (۳): ۳۲)؛ از خداوند و رسول او اطاعت کنید. در این آیه و آیات نظیر آن، منظور این نیست که از دو منشأ فرمان ببرید؛ یکی خداوند و یکی رسول اکرم ﷺ؛ زیرا اولاً: اساساً اطاعت از خداوند به جز از طریق رسول اکرم، امکان‌پذیر نیست. ثانیاً: اطاعت از پیامبر، همان اطاعت از فرامین الهی است؛ زیرا «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (نجم (۵۳): ۳-۴). در برخی آیات نیز، خداوند ولایتی را که به خود نسبت می‌دهد به رسول اکرم نیز نسبت می‌دهد و می‌فرماید: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (مائده (۵): ۵۵)؛ تنها و تنها خداوند و رسول او و کسانی که ایمان آورده‌اند ولی شما هستند؛ آنان که نماز را برپا می‌دارند و در هنگام رکوع، زکات می‌پردازند. در این آیه نیز این گونه نیست که خداوند دو ولی برای انسانها معرفی کرده باشد؛ بلکه معنای آیه این است که ولایت رسول اکرم و... همان ولایت خداوند بر مردم است.

این مسأله درباره اهل بیت ﷺ نیز، هم در قرآن و هم در سیره نبوی وجود دارد؛ یعنی گاهی گفته شده که اطاعت مردم از اهل بیت واجب است، گاه بیان شده که آنها دارای ولایت هستند و گاهی نیز گفته شده است که تنها راه رسیدن به کمال و دستورات الهی، اهل بیت ﷺ هستند. به عنوان مثال در آیه‌ای که ذکر شد خداوند می‌فرماید: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (مائده (۵): ۵۵)؛ تنها و تنها ولی و سرپرست شما خداوند و رسول او و کسانی

که ایمان آورده‌اند هستند؛ آنان که نماز به پا می‌دارند و در آن هنگام که در رکوع هستند، زکات می‌پردازند.

در خصوص این آیه باید به چند نکته توجه نمود:

۱- در ابتدای آیه، لفظ «انما» دلالت بر حصر می‌کند و از آنجا که مفاد حصر به دو معنا باز می‌گردد؛ اول: اثبات حکم برای افرادی که حکم، محصور به آنهاست و دوم: نفی آن حکم از دیگران، در نتیجه هر قضیه‌ای که در آن حصر وجود داشته باشد به دو قضیه دیگر تحلیل می‌شود؛ اول اینکه این محمول، تنها بر این موضوع حمل می‌شود و دوم اینکه این محمول بر دیگر موضوعات، حمل نمی‌شود. با توجه به این نکته، آیه در صدد معرفی کسانی است که ولایت دارند؛ یعنی تنها کسانی که دارای ولایت هستند این افرادند و دیگران دارای این ولایت نیستند.

۲- در این آیه پس از معرفی خداوند و رسول او به‌عنوان والیان، از ولایت مؤمنان با عبارت «الذین آمنوا» خبر می‌دهد، اگر چه به نظر همه مفسرین شیعه و بسیاری از علمای اهل تسنن این بخش از آیه به ولایت امیر مؤمنان علی علیه السلام دلالت می‌کند که البته روایاتی نیز همین معنا را تأیید می‌کند؛ اما به نظر می‌رسد با توجه به نکته قبل که آیه باید تمام والیان را معرفی کند این قسمت از آیه، نه فقط شامل همه اهل بیت علیهم السلام می‌شود، بلکه شامل کلیه مؤمنان که ظاهر عبارت «الذین آمنوا» نیز بدان اشاره دارد می‌شود؛ همان‌گونه که می‌فرماید: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ» (توبه (۹): ۷۱)؛ مردان و زنان مؤمن بعضی از آنها ولی بعضی دیگرند، در حالی که امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند و نماز را برپا می‌دارند.

بنابراین، ملاحظه می‌شود که این آیه نیز بر ولایت همه مؤمنین دلالت دارد؛ یعنی عده‌ای از مؤمنین در بعضی از موارد بر عده‌ای دیگر و آنان نیز در مواردی بر عده‌ای دیگر، ولایت دارند. از این رو، معنای آیه ۵۵ سوره مائده، منحصر در امیر مؤمنان نیست؛ زیرا اولاً: مخالف معنای ظاهری آیه (که جمع است) خواهد بود و ثانیاً: مستلزم لغو بودن حصر در آیه خواهد بود. به عبارت دیگر، حصر در آیه با اینکه مراد از آن، تنها علی علیه السلام باشد، منافات دارد. در این صورت، مفاد آیه این خواهد شد که تنها خداوند و رسول او و امیر مؤمنان علیه السلام ولی شما هستند و کس دیگری چنین حقی ندارد؛ زیرا

همان‌گونه که گفته شد مفهوم حصر به این دو معنا باز می‌گردد و این نیز از نظر مسلمانان - چه شیعه و چه سنی - صحیح نیست؛ چرا که از نظر شیعیان، ائمه دیگر نیز ولایت دارند و از نظر اهل سنت هم «اولوالامر» دارای ولایتند. در تأیید این نکته که آیه، اختصاص به امیر مؤمنان ندارد به روایتی اشاره می‌شود:

شیخ مفید در کتاب «اختصاص» می‌گوید: احمد بن محمد بن عیسی از قاسم بن محمد جوهری از حسن بن ابی اعلیٰ روایت می‌کند که حسن گفت: خدمت حضرت امام صادق علیه السلام عرض کردم: آیا اطاعت از همه اوصیای پیغمبران واجب است؟ حضرت فرمودند: آری، اینها آنانند که خداوند در حقشان فرمود: «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولی الامر منکم» و آنانند که خداوند در حقشان فرمود: «انما وليکم الله و رسوله و الذین آمنوا...». این روایت را شیخ کلینی نیز در «اصول کافی» از حسن بن ابی اعلیٰ نقل می‌کند.

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، امام صادق علیه السلام به عمومیت آیه در حق همه اوصیای پیامبر صلی الله علیه و آله تصریح می‌کند. از این رو، آیه، ولایت را علاوه بر خداوند و رسول او، برای دیگران نیز ثابت کرده است که با توجه به همان حصری که در ابتدای آیه آورده شده است باید شامل کلیه کسانی که ولایت دارند بشود و این همان معنای ظاهری و لغوی «الذین آمنوا» است.

بنابراین، مفاد آیه این است که تنها خداوند، رسول او و مؤمنین دارای ولایتند. البته اگر چه اهل بیت علیهم السلام سرآمد این مؤمنین هستند، ولی هیچ‌گونه تخصیصی نسبت به آنان در آیه وجود ندارد و عمومیت آیه، شامل همه مؤمنان می‌شود. در واقع این آیه، علاوه بر اثبات ولایت برای مؤمنین، در صدد نفی آن از غیر مؤمنین نیز می‌باشد. همچنین آیاتی مانند: «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (نساء: ۴)؛ ۱۴۱؛ خداوند برای هیچ کافری، حق سلطه و سرپرستی بر مؤمنین را نداده است و «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ» (مائده: ۵) نیز بر این نکته اشاره دارند.

۳- وصفی که در آیه برای مؤمنین ذکر شده است، قید احترازی نیست؛ یعنی آنجا که خداوند می‌فرماید: «مؤمنین آنانی هستند که نماز را بر پا می‌دارند و در هنگام رکوع زکات می‌پردازند» به این معنا نیست که تنها مؤمنینی که دارای چنین صفتی هستند ولایت دارند، چه اینکه هیچ یک از ائمه اطهار علیهم السلام به استثنای امیر مؤمنان علیه السلام چنین

کاری نکرده‌اند. بنابراین، با توجه به حضری که در ابتدای آیه آمده است، چنانچه جمله «الذین یقیمون الصلاة...» را قید احترازی بدانیم، معنای آیه این می‌شود: تنها کسانی ولایت دارند که در هنگام رکوع زکات بدهند؛ یعنی شرط ولایت، پرداخت زکات در هنگام رکوع است؛ در حالی که بی‌تردید چنین برداشتی از آیه، غلط خواهد بود. علاوه بر آنکه اگر پرداخت زکات در هنگام رکوع، ملاک ولایت باشد، باید پذیرفت که اگر کسی به چنین عملی اقدام نماید، ولایت داشته باشد که این نیز معنای صحیحی نخواهد بود. از سوی دیگر هیچ‌کس چنین برداشتی از آیه نکرده است و الا حداقل مدعیان دروغین این منصب برای تظاهر هم که شده، باید اقدام به پرداخت زکات در هنگام رکوع می‌کردند تا بتوانند ولایت خود را مطابق با قرآن بر مردم القا کنند. اما هیچ‌یک از حکام جور بنی امیه و بنی عباس و یا دیگر طواغیت حاکم بر مسلمانان، چنین ادعایی نکرده‌اند. با توجه به این مطالب، به نظر می‌رسد که وصف در این آیه، بیان نمونه و اتم خصوصیات مؤمنین است، نه انحصار ولایت در مؤمنینی که چنین وصفی دارند؛ همان‌گونه که در آیه ۷۱ سوره توبه،^۷ علاوه بر خصوصیت اقامه نماز، انجام امر به معروف و نهی از منکر نیز به‌عنوان خصوصیتی دیگر برای مؤمنینی که ولایت دارند ذکر شده است.

نتیجه‌گیری

از آنچه در این نوشتار ارائه شد، می‌توان نتیجه گرفت که:

۱. همه انسانها در انسانیت با یکدیگر مساوی هستند. در نتیجه از این جهت، هیچ‌کس بر دیگری حق سلطه یا سرپرستی ندارد.
۲. به جهت نیاز جوامع به وجود حاکم، باید خصوصیتی مشخص شود تا چنانچه فردی آن را احراز کرد، بر دیگران حق سلطه و آمریت پیدا کند. این خصوصیات، مبنای مشروعیت حکومت حاکم را معین می‌کنند.
۳. این خصوصیات بر اساس باورهای هستی‌شناسی و انسان‌شناسی مشخص می‌شوند. در نتیجه مکاتب مختلف بر همین مبانی، خصوصیتی نظیر حکمت، قدرت، دموکراسی و رأی مردم را به‌عنوان مبنای مشروعیت حاکمان بر شمرده‌اند.
۴. مشروعیت، دارای معانی اصطلاحی متفاوتی چون قانونیت، شرعیت، مقبولیت، حقانیت و توجیه عقلانی سلطه است؛ اگر چه در صورتی که حکومتی مشروعیت

- اسلامی پیدا کرد، هم قانونی است، هم حکومت حق خواهد بود و هم مورد قبول مردم و در عین حال، مطابق با شرع بوده، توجیه عقلانی نیز دارد.
۵. از نظر مسلمانان، خداوند متعال به جهت خالقیت و ربوبیت و دارابودن همه صفات کمالیه، همچون عالمیت و قدرت و همچنین مبرابودن از هر عیب و نقصی، بر انسانها که از حیث علم و قدرت محدود بوده و نیازمند به خداوند متعال هستند، ولایت و حق سرپرستی دارد. بنابراین، در اسلام، اصل اولی، ولایت خداوند بر مردم است.
۶. خداوند این ولایت و حق سرپرستی را به پیغمبر اکرم ﷺ و سپس به اهل بیت  اعطا کرده است. به همین دلیل بر همه مسلمانان، واجب است که از فرامین آنها اطاعت کنند.
۷. ولایت معصومین  در عرض ولایت خداوند نیست؛ زیرا دستورات آنان دستورات خداوند است. در نتیجه اطاعت از آنان در واقع همان اطاعت از اوامر و نواهی خداوند است.
۸. خداوند، حق آمریت و سرپرستی را به مؤمنین نیز عطا کرده است.
۹. از نظر شیعه، منشأ مشروعیت حاکمان، تنها از سوی خداوند است و هرگونه حاکمیت معارض با آن غیر مشروع می‌باشد.

یادداشت‌ها

۱. ر.ک: حسن انواری، فرهنگ بزرگ سخن. در فرهنگ لغات دیگر مانند: فرهنگ لغت معین و دهخدا، مشروعیت نیامده، اما «مشروع» به معنای جایز بودن طبق قوانین شرع و «مشروع»؛ یعنی حکومتی که منطبق بر قوانین شرع باشد، ذکر شده است.
۲. همچنین با همین مضامین مراجعه شود به شرح نووی بر مسلم، باب الامر بلزوم الجماعه: ۲۲۹؛ سنن بیهقی، ج ۸: ۱۵۸-۱۵۹؛ منتخب کنز العمال علی هامش المسند، ج ۲: ۱۴۶-۱۴۹؛ مسند احمد، ج ۲: ۳۰۶-۳۰۹ و ۳۸۱ و ج ۴: ۱۱۴؛ ترمذی، ج ۴: ۴۸۸.
۳. برای مطالعه بیشتر درباره دموکراسی مراجعه شود به «مبانی سیاست»، نوشته عبدالحمید ابوالحمد، ج ۱: ۸۰-۸۴.
۴. مراجعه کنید به هابز در کتاب «لویاتان»؛ جان لاک در «دو رساله حکومت» و رسو در «قرارداد اجتماعی».
۵. برای مطالعه بیشتر در معرفی انصار و فعالیت‌های آنان در صدر اسلام، مراجعه شود به «حیات الصحابه»، به قلم محمد بن یوسف الکاندهلوی، ج ۲: ۳۲۸-۳۶۱.

۶. برای مطالعه بیشتر در خصوص تفکر ماکیاوول و نیچه مراجعه شود به (مایکل. ب. فاستر و دیگران، خداوندان/اندیشه سیاسی، ج ۲: ۶۳۸ به بعد).
۷. «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ».

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن اثیر، اسدالغایة، دارالکتب العلمیه، بی تا.
۴. ابن جماعه، محمد، تحریر الاحکام فی تدبیر اهل الاسلام، بیروت، دارالتعارف، ۱۴۰۸ق.
۵. ابوالحمد، عبدالحمید، مبانی سیاست، انتشارات توس، ۱۳۷۶.
۶. اردستانی، احمد، اصول علم سیاست، تهران، آوای نور، ۱۳۸۵.
۷. افلاطون، جمهوریت، ترجمه فؤاد روحانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۵، ۱۳۶۸.
۸. _____، دوره کامل آثار افلاطون، ترجمه حسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۴.
۹. الکاندهلوی، محمد بن یوسف، حیاة الصحابة، بیروت، دارالفکر، ۱۹۹۲.
۱۰. انواری، حسن، فرهنگ بزرگ سخن، تهران، نشر سخن، ۱۳۸۱.
۱۱. حجاریان، سعید، «نگاهی به مسأله مشروعیت»، نشریه راهبرد، ش ۳، ۱۳۷۳.
۱۲. خسروپناه، عبدالحسین، «نظریه تأویل و رویکردهای آن»، کتاب نقد، ش ۷، تابستان ۱۳۷۷.
۱۳. رسو، ژان ژاک، قرارداد اجتماعی، تهران، نشر آگه، ۱۳۸۰.
۱۴. شجاعی زند، علیرضا، مشروعیت دینی دولت و اقتدار سیاسی دین، تهران، تیان، ۱۳۷۶.
۱۵. طباطبایی، سیدجواد، زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۷۴.
۱۶. طبری، تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، نشر اساطیر، ۱۳۸۵.
۱۷. عالم، عبدالرحمان، بنیادهای علم سیاست، تهران، نشر نی، ۱۳۸۷.
۱۸. فارابی، آراء اهل المدينة الفاضله، تحقیق علی ابوملحم، بیروت، دارالهلال، ۱۹۹۵.
۱۹. _____، السیاسة المدینة، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، بی تا.
۲۰. فاستر، مایکل. ب و دیگران، خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه علی رامین، انتشارات امیرکبیر، چ ۶، ۱۳۸۳.
۲۱. فیرحی، داود، قدرت دانش و مشروعیت در اسلام، تهران، نشر نی، ۱۳۸۵.
۲۲. قاضی روزبهان، سلوک الملوک، حیدرآباد کن، ۱۳۸۶ق.

۲۳. کاتوزیان، ناصر، مقدمه علم حقوق و مطالعه نظام حقوقی در ایران، تهران، شرکت سهامی انتشار، ج ۳۷، ۱۳۸۲.
۲۴. کاسیرو، ارنست، افسانه دولت، ترجمه نجف دریابندری، تهران، خوارزمی، بی تا.
۲۵. کوفی، احمد بن اعثم، الفتوح، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۱۱.
۲۶. لاریجانی، محمدجواد، مباحثی در مشروعیت و کارآمدی، تهران، سروش، ۱۳۷۳.
۲۷. _____، نقد دینداری و مدرنیسم، تهران، ۱۳۷۴.
۲۸. لاک، جان، دو رساله حکومت، ترجمه حمید عضدانلو، تهران، نشر نی، ۱۳۸۷.
۲۹. مسلم النیشابوری، صحیح مسلم، بیروت، دارالفکر، بی تا، ج ۶.
۳۰. مصباح یزدی، محمدتقی، «معرفت دینی»، کتاب نقد، ش ۷، تابستان ۱۳۷۷.
۳۱. مک کالوم، جرالدهی، فلسفه سیاسی، ترجمه بهروز جندقی، قم، نشر کتاب طه، ۱۳۸۳.
۳۲. هابز، توماس، لویاتان، ترجمه حسین بشریه، تهران، نشر نی، ۱۳۸۷.
۳۳. هرودوت، تاریخ هرودوت، ترجمه هادی هدایتی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۹.