

## واکاوی مفهوم مشروعیت حکومت بررسی مقایسه‌ای؛ دیدگاه‌های توماس آکوئیناس و خواجه نصیرالدین طوسی

قربانعلی قربان‌زاده‌سوار\* / امیرمحمد ایزدی\*\*  
(۳۱-۴۷)

### چکیده

از مسائل مهم سیاست، مشروعیت حکومت و تلاش برای تأیید و تصدیق آن است. این مقاله، در صدد بررسی دیدگاه دو اندیشمند و متکلم بزرگ قرن سیزدهم، توماس آکوئیناس قدیس و خواجه نصیرالدین طوسی درباره مشروعیت حکومت است (مسئله)؛ موضوعی که تاکنون مورد بررسی قرار نگرفته است. با توجه به پرورش آکوئیناس در سنت مسیحی-اروپایی و خواجه نصیرالدین طوسی در سنت اسلامی-ایرانی در پی پاسخ به این پرسش دارد که اندیشه‌های این دو متکلم در مورد مشروعیت حکومت، چه مبنا و صورتی دارد؟ (سؤال) این اصطلاح، به واسطه برداشت‌های مفهومی متضاد در دیدگاه نظریه‌پردازان مختلف، جلوه‌ها و معانی متفاوتی یافته است، در نتیجه، این مقاله از نوع اکتشافی بوده و برای آن فرضیه‌ای ارائه نشده است (فقدان

\* . استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (نویسنده مسئول) - a.savar@yahoo.com

\*\* . دانش‌آموخته علوم سیاسی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی - a.izadi87@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۳/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱/۱۹

فرضیه). از این رو، مقصد مقاله پیش رو، بررسی برداشت‌های دو اندیشمند بزرگ دینی، بدون هرگونه ارزشیابی دیدگاه‌های آنان است (هدف). داده‌های پژوهش، بر مبنای روش کتابخانه‌ای و اسنادی، گردآوری شد و در چهارچوب روش تطبیقی به عنوان نتیجه، مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفت (روش). با وجود مشابهت چشمگیر در مبانی نظری آکوئیناس و خواجه به دلیل مبانی الهی، دیدگاه این دو در قطب مخالف یکدیگر قرار دارد، بنابراین، می‌توان گفت: مفهوم‌سازی مشروعیت حکومت وابسته به زمینه‌ای است که مفهوم‌سازی در آن رخ می‌دهد (یافته).

**واژگان کلیدی:** توماس آکوئیناس، خواجه نصیرالدین، مشروعیت، حکومت، مفهوم و سیاست

## مقدمه

از جمله مسائل پایدار بشری در هر جامعه و در هر زمانی، کنکاش نظری و عملی پیرامون ابعاد سیاست جامعه بوده است. بنابراین، هر شهروند علاقه‌مند به مسائل عمومی جامعه، دارای اندیشه سیاسی به معنای اعم کلمه است و درباره مسائل خرد و کلان سیاسی، تأمل و تفکر می‌کند؛ چراکه می‌باید به توجیه نهادهایی بپردازد که در زیر چتر آنان زندگی می‌کند. دانش و اندیشه سیاسی به دلیل ارتباط با امور ملت و حکومت، واجد اهمیت اساسی است؛ زیرا آشنایی با رویه‌ها و نظریه‌های سیاسی مختلف، به ما امکان می‌دهد تا رویه و نظریه سیاسی خود را در یک چشم‌انداز تطبیقی، روشن‌تر ببینیم. در این میان، بازخوانی دیدگاه‌های کسانی که وقت و همت خود را صرف اندیشیدن پیرامون مهم‌ترین مسائل سیاسی انسان و جامعه کرده‌اند، جایگاه محوری می‌یابد. ریشه کاربرد امروزی واژه «مشروعیت»، به سده‌های میانه باز می‌گردد. گرچه تا پیش از آن دوره، واژه «حقانیت» به معنای «برحق بودن» در نوشته‌های فیلسوفان و اندیشمندان به کار می‌رفت، ولی مشروعیت و حقانیت در مباحث متکلمان، در هاله‌ای از قداست و اتصال به ساحت قدس الهی قرار می‌گرفت؛ در حالی که مشروعیت در دوران معاصر، به‌ویژه در ادبیات سیاسی غرب، بر رضایت شهروندان از اقتدار حکومت، و به بیان دیگر، بر مقبولیت حکومت در نزد شهروندان دلالت دارد.

بازخوانی نظریات متفکران، به ویژه متکلمان مسیحی و مسلمان سده‌های پیشین، پیرامون مشروعیت حکومت، نقش اساسی در تفسیر امروزی این اصطلاح در دنیای غرب و جهان اسلام دارد. از آنجا که سده‌های میانه مسیحی و سده‌های نخستین اسلامی، دوران اخذ و اقتباس و جدال بین اندیشه‌های اسلامی و مسیحی بود، بازخوانی آرای متکلمان مختلف، به بررسی دقیق‌تر این امر

مهم اجتماعی- سیاسی در عصر حاضر کمک می‌کند. در اهمیت پژوهش پیرامون این موضوع، همین نکته کفایت می‌کند که روابط جهان غرب و اسلام، از جمله برخورد تمدن‌ها یا گفت‌وگوی ادیان و دموکراسی اومانیستی یا مردم‌سالاری دینی در حال حاضر، متأثر از و مباحثات و مجادلات اعصار پیشین مبتنی بر آن نیز می‌باشد.

## ۱. بررسی مفهومی

مشروعیت که در مرکز سیاست واقع شده (Coicaud, 2002:1) در معنای امروزی خود، نخستین بار در سده‌های میانه با پیدایی مفهوم کشور-دولت متولد شد و تحلیل‌های نظام‌مند درباره آن، با شکل‌گیری عصر مدرن آغاز گردید. اگرچه تا پیش از این دوران، در عصر باستان مفاهیمی همچون «برحق بودن»<sup>۱</sup> وجود داشت، اما این مفهوم صرفاً به قانونی بودن اشاره می‌نمود. (Jianping, 2015:460) عموماً دو دیدگاه درباره مفهوم مشروعیت سیاسی وجود دارد: یکی دیدگاه فلسفی، و دیگری دیدگاه جامعه‌شناختی. مسئله «تکلیف به اطاعت» و «مشروعیت»، در فلسفه سیاسی به این صورت مطرح می‌شود که «چرا فرد باید از دولت اطاعت کند؟» این پرسش، توجهات را به ویژگی‌های درونی دولت و قدرت سیاسی معطوف می‌کند؛ لکن در جامعه‌شناسی، پرسش به گونه‌ای دیگر طرح می‌شود و آن اینکه «چرا فرد از دولت اطاعت می‌کند؟» این پرسش، هم به ویژگی‌های قدرت سیاسی و هم به امور خارج از آن معطوف است. به یک تعبیر، مردم از قدرت اطاعت می‌کنند، چون به موجب ایدئولوژی کاذب، به اطاعت از ساخت قدرت متقاعد شده‌اند. به تعبیر دیگر، مبنای اطاعت سیاسی، پذیرش ارزش‌ها و هنجارهایی است که در طی فرایند اجتماعی شدن فرد، به وی القا می‌شوند (بشیریه، ۱۳۸۶: ۲۹). دانشمندان سیاست، به طور غالب به بحث درباره مشروعیت در مفهوم جامعه‌شناختی آن می‌پردازند و نگاه فلسفی، کلامی و اخلاقی به مشروعیت در دانش سیاست، در اقلیت است. البته امروزه دیدگاه سومی که در آن به ترکیب مشروعیت (Beetham, 2013: 11, Habermas, 1979: 205) نیز از سوی اندیشمندان ارائه شده است دو دیدگاه فلسفی و جامعه‌شناسی-که هنجاری و توصیفی می‌نامند- پرداخته‌اند. از زوایای دید آنان، هم به باید به واقعیت مشروعیت توجه نمود، هم آنچه برای مشروعیت لازم است؛ به عبارتی، هم به حق شهروند و هم به تکالیفی که برعهده دارد.

هنگامی که واژه مشروعیت به قانونی بودن<sup>۲</sup> معنا شود، حکومتی بر حق و مشروع است که بر

1. Legitimate.

2. Legality.

مبنای قانون تکوین یابد و عمل نماید؛ لکن بین این دو اصطلاح، تفاوت وجود دارد؛ زیرا قانونی بودن، لزوماً تضمین نمی‌کند که حکومت مورد احترام باشد یا شهروندان، خود را موظف به اطاعت از آن بدانند (هیوود، ۱۳۸۹: ۳۰۵). گفته می‌شود «قانونیت»، صفت آن شکل از سلطه می‌باشد که از هنجارهای قانونی برمی‌خیزد، نه از خود مردم. بنابراین برخی معتقدند، سفسطه‌های مدرن در باب یک‌سانی قانونی بودن و مشروعیت، به واسطه یک‌سان‌انگاری دموکراسی و حکومت نمایندگی، پذیرفتنی نیست (Amariles, 2008: 6). مشروعیت، زمانی حاصل می‌شود که شکل سلطه سیاسی مستقر و موجود، در قالب حکومت یا هر نوع دیگر، با ارزش‌ها و باورهای عمومی جامعه همسو باشد (نقیب‌زاده، ۱۳۸۵: ۱۵۴)؛ اما این همسویی در دیدگاه نظریه‌پردازان مختلف، لزوماً به یک معنا نیست؛ چنان‌که در صورت سنتی، کاریزماتیک و قانونی مشروعیت، باورهای عمومی به یک شکل نمود نمی‌یابد.

بین مشروعیت و اقتدار،<sup>۱</sup> رابطه نزدیک وجود دارد؛ به گونه‌ای که گاه به مثابه دو دانشواژه مترادف به کار می‌روند که این امر در زمینه حکومت‌ها، اغلب مشکلی به وجود نمی‌آورد (راش، ۱۳۹۰: ۵۸). دو گونه اقتدار (اقتدار از پایین و اقتدار از بالا) و پیروان، دو گونه مشروعیت را می‌توان از هم تمیز داد. نظریه قرارداد اجتماعی در سده‌های هفده و هجده، توضیحی کلاسیک برای اقتدار فراهم کرد. این نظریه اعلام داشت همه افراد عاقل می‌پذیرند که به اقتدار نیاز است؛ زیرا اقتدار، نظم و ثبات ایجاد می‌کند. بر این اساس، اقتدار از پایین شکل می‌گیرد که مبتنی بر رضایت حکومت‌شوندگان است. نظام اقتدار، زمانی قراردادی است که اعتبار آن از بیرون، توسط این احتمال تضمین شود که انحراف از آن، در یک گروه اجتماعی معین، با مخالفت نسبتاً همگانی دارای اهمیت محسوس، روبه‌رو خواهد شد. اقتدار مبتنی بر قرارداد، به تدریج به اقتدار حقوقی تبدیل می‌شود (ویر، ۱۳۷۶: ۹۳ و ۹۴) در مقابل، متفکران محافظه‌کار به طور سنتی بر این باورند که اقتدار، به ندرت بر رضایت مبتنی است؛ بلکه از چیزی ناشی می‌شود که راجر اسکروتن<sup>۲</sup> آن را ضرورت طبیعی می‌نامد. اقتدار در این معنا، از بالا به نفع منافع پایینی‌ها شکل می‌گیرد (هیوود، ۱۳۸۳: ۲۰۵ و ۲۰۶).

از منظر دینی نیز اندیشمندان دیدگاه‌های متنوعی پیرامون بحث مشروعیت ارائه داده‌اند. در شریعت و فقه اسلامی، مراد از مشروعیت، داشتن حجت شرعی و استناد معتبر به شارع است و عموماً گفته

1. Authority.

2. R. Scruton.

می‌شود سه مبنا برای مشروعیت در فلسفه سیاسی اسلام وجود دارد: مبنای اول، مشروعیت الهی است که در آن، حاکمیت الهی بر انسان‌ها و تدبیر امور اجتماعی و سیاسی آن، به طور مستقیم به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تفویض شده است و پس از آن امامان معصوم علیهم السلام به ولایت سیاسی منصوب شده‌اند و در غیاب آنان نیز فقیهان عادل و وظایف امامان علیهم السلام را بر عهده دارند. مبنای دوم، مشروعیت مردمی است که مطابق آن، خداوند به دلیل اختیاری که به امت اسلامی داده، ولایت سیاسی را به امت اسلامی تفویض کرده است؛ از این رو امت اسلامی بر سرنوشت اجتماعی و سیاسی‌شان حاکم‌اند. مبنای سوم، مشروعیت الهی - مردمی است که بر پایه آن، خداوند و مردم هر دو با هم، منبع و منشأ مشروعیت حکومت‌اند (برزگر و همکاران، ۱۳۹۳: ۱۲ و ۱۳).

البته گاهی نیز این دسته‌بندی، به دو مورد خلاصه می‌شود: مشروعیت الهی و الهی - مردمی (حاکمیت مطلق بر هستی از آن خداست و او انسان‌ها را بر سرنوشت خویش چیره کرده و تدبیر سیاسی امت اسلام را به خود آنها واگذار نموده است) (میرموسوی و حقیقت، ۱۳۸۸: ۲۵۱ و ۲۵۲). از این دسته‌بندی نیز می‌توان نتیجه گرفت خصلت احترام‌آمیز بودن قدرت حکومت در دیدگاه نظریه پرداز، به چهارچوب درک و دریافت وی از اسلام مربوط است؛ چرا که در دیدگاه مشروعیت الهی، مانند ضرورت طبیعی، توافق شهروند اساساً محلی از اعراب ندارد. از این منظر، اصولاً قیام در برابر حکومت نامشروع، به معنای رضایت در نظریه قرارداد اجتماعی و حق جامعه نیست؛ بلکه وظیفه‌ای است که فرد مسلمان بر عهده دارد. شاید بتوان گفت در اینجا برداشت از مشروعیت، با قانونیت یکسان می‌شود؛ اما در برداشت مردمی، یا الهی - مردمی که به لحاظ صوری به برداشت قراردادی نزدیک می‌باشد، مردم صاحب اختیار قدرتی‌اند که خداوند به آنان اعطا کرده است. پس حجت شرعی، در ذیل پذیرش حکومت مردمی پدیدار می‌شود.

با تقسیم‌بندی یاد شده در باب اقتدار و مشروعیت، می‌توان به این پرسش پاسخ داد که: چرا مردم باید از اقتدار حکومت تبعیت کنند؟ پاسخ به این پرسش، مستلزم بیان علت وجودی حکومت، تعریف آن و شرح وظایف آن می‌باشد که به تناسب تنوع مکاتب، استدلال‌ها و توجیهاات متنوع در باب چرایی اطاعت شهروندان از حکومت عرضه شده است.

به بیانی روشن‌تر می‌توان گفت: این اختلاف، با نسبت بین مشروعیت و مقبولیت مرتبط است. اگر پذیرش و شناسایی حکومت به واسطه جایگاه مردم باشد، مقبولیت عامه شکل می‌گیرد. این تعریف از مقبولیت، برابر با مفهوم مشروعیت در نگاه جامعه‌شناختی است؛ لکن برخی از نظریه پردازان، این

فرض را که توافق عامه در مورد مشروعیت قدرت و تبدیل آن به اقتدار برای ثبات و تداوم آن ضرورت دارد، زیر سؤال برده‌اند. آنها استدلال می‌کنند که در بخش اعظم تاریخ بشر، سازمان‌دهی مؤثر ابزار اجبار، موجب بقای نظام‌های قدرت شده است و آنچه موجب اطاعت فرمان‌بران شده، نبود ابزار مقاومت و بالاتر از همه، باور فرمان‌بران به ناتوانی خویش است (نش و اسکات، ۱۳۸۸: ۱۴۷). معمولاً گفته می‌شود در مقابل مشروعیت - که مرتبط با حق حاکمیت و اعمال قدرت است - مفهوم مقبولیت در پیوند با مردم و ذهنیت آنان نسبت به حکومت است. به این معنا که حکومت از رضایت مردم برخوردار است یا خیر؟

چنین تمایزی بین مقبولیت و مشروعیت، به اختلاف نظر بین دو منبع اختیاری (قرارداد اجتماعی، رضایت عمومی) و غیراختیاری (الهی یا اخلاق‌گرا) مشروعیت باز می‌گردد. بر اساس منبع اختیارگرای مشروعیت، اگر مردم حکومت را نخواستند، هرچند آن حکومت در پی مصالح مردم باشد، نامشروع است و بالعکس. در مقابل، در منبع غیراختیارگرا، مشروعیت امری واقعی است که حکومت می‌تواند دارا باشد یا نباشد و رضایت مردم، دخالتی در تحقق یا عدم تحقق این امر واقعی ندارد (لاریجانی، ۱۳۸۱: ۱۶) در مجموع، می‌توان گفت بنیاد تقسیم‌بندی مبانی مشروعیت، بر دو دسته حقوق و وظایف مبتنی است؛ حقوقی که شهروندان دارند و تکالیفی که باید انجام دهند. مشروعیت مبتنی بر حق، با رضایت مردم از حکومت پیوند دارد؛ اما مشروعیت مبتنی بر وظیفه، نمایانگر حق کاربرد قدرت و حاکمیت حاکم است. پس انطباق یا افتراق بین مشروعیت و مقبولیت، به مبنای نظری درباره منبع مشروعیت باز می‌گردد.

## ۲. بررسی مشروعیت حکومت در نگاه سنت توماس آکوئیناس و خواجه نصیرالدین

### طوسی

در این بخش، به بررسی اندیشه‌های سیاسی دو اندیشمند دینی قرن سیزدهم، یعنی توماس آکوئیناس قدیس و خواجه نصیرالدین طوسی، از منظر مشروعیت حکومت پرداخته می‌شود. از آنجا که اندیشه‌های متفکر سیاسی، محصول ارتباط او با محیط اجتماعی اوست، بنابراین دیدگاه‌های این دو متکلم بزرگ، در بستر تاریخی آنها بررسی خواهد شد.

۲-۱. اندیشه سنت توماس آکوئیناس پیرامون مشروعیت حکومت: توماس آکوئیناس<sup>۱</sup> (داکونن)،

1. Aquinas.

متکلم ایتالیایی و مهم‌ترین اندیشمند مکتب مدرسی می‌باشد. اهمیت مقام او به قدری است که قرن‌ها بعد در سال ۱۸۷۹م/۱۲۵۷ش پاپ لئو سیزدهم او را واضع فلسفه کاتولیک خواند. آکوئیناس در اواخر سال ۱۲۲۴م/۶۰۴ش در ارگ روکاسکا در هشت کیلومتری شهر کوچک آکوینو، در خانواده‌ای از اشراف ناحیه لاتیموم (لاتزیوی کنونی) به دنیا آمد.

اگرچه تعمیم برداشت واحد بر شرایط سیاسی و اجتماعی ناحیه جغرافیایی وسیع در طول قرون متمادی، دشوار می‌باشد، با این حال طرح کلی، روشن است: با توجه به قرار گرفتن جهان مسیحیت در سده نخست میلادی در یک راستا، در دوره کنستانتین در راستایی دیگر و با آگوستین در راستای سوم (سیلی، ۱۳۹۴: ۴۲۱)، همچنین برخورد با جهان اسلام، ناهمخوانی در اندیشه مسیحیت به بار آمد. از این رو، آکوئیناس در مقام یک اندیشمند دینی می‌بایست در چنین شرایطی به تفکر در باب حکومت و مشروعیت آن پردازد و به عنوان اندیشمندی سیستم‌ساز در پایانه قرون وسطی، نظام جامع و منسجم فکری جهان مسیحیت را عرضه نماید.

آکوئیناس در ساخت نظریه نظام‌مند خود می‌بایست به تضادی توجه می‌کرد که آن را تضاد میان دین و دولت می‌نامند (عضدانلو، ۱۳۸۹: ۲۲۷). در قرن سیزدهم، قدرت حکومت‌های احیاشده، همپای قدرت پاپ در حال فزونی بود. در این دوره، ملت‌های منحصربه‌فرد شروع به شکل‌گیری کردند و نهادهای ملی خود را برپا نمودند (کلوسکو، ۱۳۹۰: ۱۴۰). از سویی، در قرن دوازدهم مردم شهر رم - که از ترقی شهرهای آزاد ایتالیای شمالی الهام گرفته بودند - خواستار اعاده یک حکومت خودمختار غیرروحانی شدند. در سال ۱۱۴۳م/۵۲۲ش مردم شهر، ۵۶ نفر را به عضویت یک مجلس سنا برگزیدند و تا چند سال، مرتباً همه ساله سناتورهای جدید انتخاب می‌کردند. سنای رم همچنان تا سال ۱۲۱۶م/۵۹۶ش برپا ماند و در آن سال بود که پاپ توانست آن جمعیت را منحل کند و یکی دو سناتور موافق با مرام پاپ را جانشین آنان نماید (دورانت، ۱۳۳۷: ۹۴۸). بنابراین، به نظر می‌رسد مبنای مشروعیت الهی مرسوم تا زمان آکوئیناس، در حال سست شدن بود.

آکوئیناس معتقد بود مشروعیت حکومت، مستقیماً از حرکت آن به سوی برپایی خیر عمومی ناشی می‌شود (White, 2012:192). نکته مرکزی در اندیشه آکوئیناس این مطلب است که دولت را به‌عنوان یک نهاد مؤثر برای پرورش انسان‌ها در نظر گرفت. در دیدگاه وی، حکومت به معنای هدایت کشتی است و ماهیت حکومت را از همین شباهت میان این دو کلمه باید فهمید. هدف حکومت، مانند هدف کشتی، عبارت است از رساندن بار و محموله کشتی از بهترین راه‌ها به مقصد تعیین شده.

جامعه انسانی نیز همان هدفی را باید داشته باشد که فرد انسانی داراست. بنابراین، غرض‌نهایی اجتماع این نیست که طبق آیین فضیلت زندگی کند؛ بلکه می‌باید به کمک یک زندگی آمیخته به فضیلت و پارسایی، به نعمت هم‌جواری خدا نایل شود. قرار دادن افراد بشر در حکم فرزندان خدا، همه آنها را با جلال و شوکت آسمانی آشنا کرده است. رهبری چنین حکومتی - که از آسیب فساد و زوال مصون است - به مسیح سپرده شد و به همین دلیل، نام او در کتاب مقدس، نه تنها به عنوان رسول اعظم کبریا، بلکه پادشاه نیز برده می‌شود (فاستر، ۱۳۵۸: ۴۵۲-۴۵۴).

افراد، علایق و منافع مختلف دارند؛ اما منفعی وجود دارد که در میان آنها مشترک است. پس نیاز است که حاکم، دارای حکمت باشد تا این منافع را درک کند. در نظر آکوئیناس، ذهن انسان قادر است از طریق عقل و شناخت خود، به خیر همگانی دست یابد، لیکن این خیر در غیرخدا یا غیردین یافت نمی‌شود. (Aquinas, 2002: 27) به نظر می‌رسد از این دیدگاه، بنیاد مشروعیت حکومت، الهی است؛ به ویژه اینکه به گفته او، هدف حاکم باید حفظ سعادت و خوشبختی اتباع سرزمین خود باشد (Ibid, 1949: 11). به همین علت، از آنجا که خداوند مهربان است، رسولی را برای هدایت انسان به سوی خیر می‌فرستد که همان عیسی مسیح ﷺ می‌باشد. در نتیجه، حکومت مشروع، حکومت اوست و کسی نباید آن را رد کند. همچنین از آنجا که لطف خدا پایدار است، مرگ مسیح، خدا را از هدایت انسان باز نمی‌دارد.

با وجود این، وی اشاره می‌کند که حفظ سعادت و خوشبختی، در گرو حفظ صلح مملکت است. (Ibid: 12) در اینجا، به احتمال زیاد آکوئیناس وضعیت ایتالیای زمان خود را در نظر داشت که طی آن، از یک سو اختلاف میان پاپ گرگوار نهم و پاپ اینوسنت دوم با فردریک دوم، حکومت مرکزی را از بین برد و ایتالیا را به نواحی رقیب و دشمن تبدیل نمود (دولاندن، ۱۳۸۸: ۴۰۸-۴۱۰)، و از سوی دیگر اختلاف مردم با پاپ‌ها در قرون وسطی (پالمر، ۱۳۸۶: ۷۴) وضعیت را پیچیده‌تر می‌کرد. اصولاً نظر آکوئیناس درباره حکومت و مشروعیت آن، بر محور تفسیر «مال سزار را به سزار دهید و مال خدا را به خدا»، بنا می‌شود. در دیدگاه وی، زمانی که قدرت دنیوی و روحانی در یک شخص جمع نشده است، در مسائل مربوط به هر حوزه باید از قدرت آن حوزه پیروی کرد. پس در مسائل و موضوعات مربوط به رفاه مدنی، باید از قدرت دنیوی، و در مسائل مربوط به رستگاری روح، از قدرت روحانی اطاعت کرد. (Ibid, 2002: 278) بنابراین، ایمان به مسیح، نمی‌تواند بهانه عدم تبعیت از پادشاهان دنیوی باشد (Aquinas, 2013: 1640)؛ هر چند اطاعت از قدرت دنیوی، تا آنجاست که برای برپایی نظم عادلانه مورد



نیاز باشد. از این جهت، با اینکه آکوئیناس معتقد بود قدرت معنوی و دنیوی در پاپ جمع شده است، اما ابایی نداشت که مشروعیت قدرت دنیوی<sup>۱</sup> را در پذیرش اتباع جست وجو کند.

آکوئیناس پذیرفت که انسان‌ها بر اساس اراده و خواسته‌های خود دست به کنش می‌زنند؛ هرچند باید اراده‌های متعالی بر پست غلبه یابد (Ibid:1635). به همین دلیل به پادشاه سفارش می‌کند تا آنجا که امکان دارد، به تلقین سعادت در زندگی انسان بپردازد (Ibid:2002:43). با ذکر قید «تا آنجا که امکان دارد»، به نظر می‌رسد او دولت را تا اندازه زیادی از نظارت کلیسا می‌رهاند. در دیدگاه آکوئیناس، زمانی که پادشاه دنیوی مغضوب شود یا عادلانه رفتار نکند، جامعه موظف به اطاعت از او نیست. از آنجا که خداوند اجازه نمی‌دهد ستمگران برای مدت زیادی حکومت کنند، آکوئیناس حق شورش بر حاکم ستمگر را برای مردم مفروض می‌داند.

در اینجا آکوئیناس می‌بایست به دو مسئله مهم در باب مشروعیت حکومت عصر خود، یعنی مشروعیت حکومت مسلمانان از یک سو، و مشروعیت حکومت مخالفان پاپ از سوی دیگر نیز اشاره کند. در قرن سیزدهم، طی جنگ‌های صلیبی، نه موعظه آتشین سنت برنارد در جنگ دوم و نه دلاوری نظامی ریچارد شیردل در جنگ سوم، نتوانست از بازگشت و حکومت مسلمانان بر اورشلیم جلوگیری کند (Kenny, 2006: 144). در اینجا بود که آکوئیناس طرح ویژه خود را ارائه داد. در دیدگاه او، سلطه و اقتدار، برخاسته از قوانین طبیعی‌اند؛ در حالی که تمایز بین مؤمن و کافر، از قانون الهی ناشی می‌شود. با این حال، قوانین الهی که قوانین لطف<sup>۲</sup> است، فراسوی سلطه و اقتدار کُفار بر مؤمنان نیست (Aquinas, 2014: 1624). لازم به ذکر است، ته نظریه قرارداد اجتماعی، در همین قانون طبیعی یافت می‌شود که آکوئیناس به تبعیت از ارسطو بیان نمود (Nbeta, 2012: 269). مسئله دوم، شیوه برخورد با حکومت‌هایی همچون حکومت فردریک دوم بود که از سوی پاپ گرگوار نهم تکفیر شد. در طی زمان رابطه آن دو حسنه شد؛ ولی باز از سوی پاپ اینوسنت چهارم تکفیر شد. آکوئیناس در اینجا نیز نظر روشنی ارائه نمود. به عقیده وی، چون امکان درک اشتباه موقعیت اخلاقی از سوی دو طرف حاکم و مردم وجود دارد، پیشنهاد نمود افراد به مقاومت انفعالی در برابر حاکم بپردازند.

سواى آنچه گفته شد، به نظر می‌رسد بحث مشروعیت حکومت در دیدگاه آکوئیناس، بدون اشاره به شکل حکومت تکمیل نخواهد شد. هرچند در نظر این متکلم، پادشاه بر حسب مشیت الهی به

1. Secular.

2. law of grace.

قدرت می‌رسد، ولی عملاً جایگاه مردم در به قدرت رسیدن او را به رسمیت شناخت. بنابراین، به نظر می‌رسد آکوئیناس تلویحاً بین قوای مقننه و مجریه تفاوت قایل می‌شود. از نظر آکوئیناس، دولت و جامعه برای فرد است، نه فرد برای آن دو. حق حکومت از خدا منبعث می‌شود و به مردم تفویض گشته است؛ لکن چون تعداد مردمان زیاد است، همچنین پراکنده و دمدمی مزاج اند و افزون بر آن، بر اثر بی‌اطلاعی نمی‌توانند مستقیماً یا عاقلانه از این حق حاکمیت استفاده کنند، اختیارات خویش را به پادشاه یا پیشوا می‌سپارند. ممکن است حق حکومت ملت را به جمع زیادی یا چند نفر یا شخص واحدی تفویض کرد؛ اما بهترین شکل حکومت آن است که در آن، قوانین، توسط اشراف<sup>۱</sup> و عموم مردم تصویب شده باشد (Aquinas, 2014:1361). از سویی دیگر، وقتی می‌گوید «حکومت توسط یک نفر، بهتر از حکومت توسط بسیار است» (Ibid, 2002: 8)، در توصیف آن، به عمل<sup>۲</sup> چند نفر در مقابل عمل یک نفر اشاره می‌کند. بنابراین، به نظر می‌رسد بدون وجود تناقضی در اندیشه‌های این متکلم، وی را می‌توان از حامیان فکری دموکراسی در معنای امروزی آن یافت که مشروعیت حکومت، به واسطه رضایت مردم حاصل می‌شود.

۲-۲. اندیشه‌ی خواجه نصیرالدین طوسی پیرامون مشروعیت حکومت: با یورش مغولان به ایران، نظریه تعادل شرع و عقل، جای خود را به ترکیب طریقت و شریعت داد و در غیاب ضابطه عقل، رخنه در هماهنگی وجوه متنوع اندیشه ایران افتاد. بدین‌سان، دوره‌ای در تاریخ اندیشه در ایران آغاز شد که ژرف‌تر شدن شکاف میان عمل و نظر و بی‌معنا شدن بسیاری از وجوه اندیشه را می‌توان از مهم‌ترین پیامدهای آن دانست (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۵۶). یکی از متکلمانی که در این دوره می‌بایست به تبیین سیاست اسلام در چنین وضعی بپردازد، خواجه نصیرالدین طوسی بود.

تاریخ‌نویسان در سوانح احوال خواجه نصیرالدین طوسی (۱۲۰۱-۱۲۷۴م/۵۸۳-۶۵۴ش) و پیوندهای ناروشن او با اسماعیلیان و مغولان، روایت‌های گوناگون و متعارض آورده‌اند؛ ولی به عنوان یک برآیند کلی از آنها، خواجه یکی از سرشناس‌ترین و متنفذترین شخصیت‌های تاریخ جریان‌های فکری شیعی و نیز کارگزار حکومتی بود. او در جوانی به دلایل مختلف، همچون امید به اینکه در پناه قلاع اسماعیلی، هم از هجوم تاتار خود را حفظ کند و هم خود را در جوار هم‌دینان شیعی خویش قرار دهد و امکان تألیف و تصنیف یابد، به قهستان پناه برد. پس از مدتی به دژ الموت منتقل شد. وی

1. Lords.

2. Exercise.

تا سال ۱۲۵۶م/۶۳۵ش - که قلعه الموت به هلاکو تسلیم شد- به زندگی و مطالعه در آنجا ادامه داد. گفته می‌شود خواجه در ترغیب فرمانروای الموت به تسلیم قلعه به مغولان، نقش فعال داشت. پس از یورش هلاکو، هلاکو او را در حمله به بغداد و سرنگونی عباسیان، به همراه خود برد و پس از تشکیل حکومت ایلخانان، او را متصدی اوقاف و امور مذهبی نمود (Groff, 2007: 209).

اندیشه سیاسی خواجه نصیرالدین، بر اساس دیدگاه او درباره انسان- که بین مقام والای معنوی و فکری و جسم فناپذیر قرار دارد- بنا شده است. از نظر او، انسان مختار است به سعادت یا بدبختی ابدی برسد. نگاه خواجه به آزادی انسان، به این برداشت او از طبیعت انسان مرتبط بود که کمال انسان و توانایی دستیابی به فضیلت، در تفکر، عقل، هوش و اراده انسان به ودیعه نهاده شده است (Black, 2001: 151)؛ اما در نظر خواجه، چون تحقق نوع انسان بدون تعاون و همکاری محال است و تعاون هم بدون زندگی اجتماعی ناممکن است، پس انسان طبیعتاً نیازمند زندگی جمعی است (نصیرالدین طوسی، ۱۳۳۲: ۲۰۹ و ۲۱۰).

در نظر او، اجتماع انسانی به سنت و قانونی نیاز دارد که در اختلافات بین افراد حکم کند. چون انگیزه‌های مردم از کارها مختلف است، اهداف گوناگونی را نیز تعقیب می‌کنند؛ پس ناچار باید یک نوع تدبیر در کار باشد که هر کدام را به جایگاه مناسب و شایسته خود برساند و قانع کند و دست هر کدام از آنها را از تعدی به حقوق دیگران کوتاه گرداند و هر کس را به شغلی خاص مشغول سازد. این گونه تدبیر را «سیاست» گویند (نصیرالدین طوسی، ۱۳۳۲: ۲۱۰). بر مبنای تعریف و تقسیم‌بندی خواجه از سیاست، منظور وی از سیاست، همان حکومت در معنای امروزی است.

خواجه به سبک افلاطون، شباهت دولت و فرد را تأیید می‌کند. دقیقاً همان گونه دولت‌های ایدئال و ناقصه وجود دارند، مستولان فاضل و فاسق نیز وجود دارند. در نظر ایشان، حاکم ایدئال کسی است که تضمین می‌کند نه فقط مسلمانان، بلکه گروه‌های مختلف مردم با دین‌های مختلف، خوب زندگی کنند (Ahmad, 2011: 111). از منظر دیدگاه امروزی یا حتی دیدگاه آکوئیناس، می‌توان این اختلاف را در حکومت نمایندگی یا دموکراسی رفع کرد؛ لیکن در نظر خواجه، با توجه به اختلاف انسان‌ها در استعداد و همچنین در درک معارف و فضایل، حاکم باید کسی متمایز از نوع آدم باشد تا بتواند میانه‌ای بین استعدادهای متفاوت کمال باشد. بر این اساس، واجب است که خداوند فردی را برای رفع اختلافات در جامعه برگزیند (العلامة الحلی، ۱۴۳۳: ۴۷۰). از همین رو، خواجه معتقد است اگر کسی بدون داشتن امتیاز، در سیاست بر دیگران سبقت گیرد، موجب نزاع و درگیری خواهد شد.

خواجه بر اساس نسبت میان افراد و اهداف، و با توجه به دیدگاه خویش درباره طبیعت انسان، دو شکل مدینه فاضله و غیرفاضله را از هم تمیز می‌دهد. مدینه فاضله عبارت است از اجتماع يك ملت که بر تحصیل خیرات و رفع شرور همت گماشته اند و در آرا و اندیشه‌ها و افعال و اعمال، اشتراك دارند. اشتراك در آرا و اندیشه‌ها به این معناست که معتقدات آنها در مورد خدا و قیامت و آنچه که بین مبدأ و معاد وجود دارد، مطابق حق است (نصیرالدین طوسی، ۱۳۳۲: ۲۳۸). توجه او در بحث مدینه فاضله به کسی است که شایسته اداره چنین مدینه‌ای باشد؛ ولی در کنار بحث مدینه، خواجه از چهار نوع سیاست - «سیاست سیاسات» (اداره مناسب هر جمعیت و قشری، تا کمال آنها از مرحله قوه به فعلیت برسد)؛ «سیاست غلبه» (سیاست خست، که نوع پست سیاست است)؛ «سیاست کرامت» (اداره یک جمعیتی که همواره سعی در کسب ریاست و بزرگی دارد) و «سیاست جماعت» (اداره قشرهای گوناگون جامعه بر طبق شریعت الهی) - نام می‌برد که ناظر بر ملک‌داری و تدبیر امور است و با تقسیم‌بندی مدینه انطباق کامل ندارد؛ چراکه در مدینه نسبت میان افراد و اهداف لحاظ می‌شود (قادری، ۱۳۸۶: ۱۷۹). همان گونه که از دسته‌بندی مدینه فاضله و غیرفاضله قابل درک است، مشروعیت حقیقی کامل، به مدینه فاضله تعلق دارد که حاکم آن از سوی خدا انتخاب می‌شود؛ اما به نظر می‌رسد با توجه به جایگاه سیاست در دیدگاه او - که متضمن بحث حکومت در عصر غیبت است - بحث مشروعیت حکومت در نگاه وی اندکی پیچیده خواهد شد.

خواجه نصیر با بیان این مطلب که هرچند نصب امام بر خداوند واجب است، لکن تحقق و فعلیت امامت امام، بستگی به اراده مردم دارد (نصیرالدین طوسی، ۱۳۳۵: ۱۶)، به نظر می‌رسد اولاً خود را عملاً درگیر مسئله مشروعیت کرده و ثانیاً نظری شبیه نظر آکوئیناس ارائه داده است. خواجه نصیر تنها متفکر اسلامی زمان خود بود که حکومت مردم را بخشی از حکومت بافضیلت می‌دانست و معتقد بود حکومت جماعتی، المثنای طبیعی پادشاهی است. در تفکر او، یک حکومت، زمانی جماعتی است که رضایت مردم از قوانین را شامل شود. از آنجا که در نظر او وظیفه اصلی فرمانروا، رعایت حال مردم و برقراری عدالت در جامعه است (Black, 2011: 153-154)، دیدگاه سیاست جماعتی او ممکن است طرفداری از منبع اختیاری مشروعیت را به همراه داشته باشد.

در نظر او، در تقدیر احکام، به شخصی احتیاج است که به تأیید الهی، از دیگران ممتاز باشد تا توسط او کمال آنها میسر شود؛ و در عبارت محدثان، او را امام و فعل او را امامت گویند؛ اما اطاعت از امام، جزء اختیارات مردم است و مردم می‌توانند اطاعت کنند یا مخالفت کنند (نصیرالدین طوسی، ۱۳۳۵: ۱۶).

با چنین اعتقادی، برخی معتقدند عصاره فرضیه مشروعیت مبتنی بر قرارداد، در اندیشه او یافت می‌شود (فیرحی، ۱۳۸۱: ۲۴۰). با این حال به نظر می‌رسد این دیدگاه خواجه، ریشه تاریخی دارد که به قتل دو رهبر اسماعیلیان در زمان حیات خواجه باز می‌گردد. در زمان علاءالدین محمد، فرمانروای اسماعیلیه (۱۲۲۱-۱۲۵۵ م/ ۶۰۰-۶۳۴ ش)، که خواجه نصیر سال‌ها نزد او بود (مدرس رضوی، ۱۳۵۴: ۱۳۷)، تلاش زیادی از سوی اسماعیلیان در جهت ترویج رسوم عامه‌پسند و دموکراتیک صورت گرفت (راوندی، ۱۹۹۷: ۱۴۵ و ۱۴۶)؛ اما هم علاءالدین و هم پدرش جلال‌الدین به بهانه عدم پیروی از شریعت، به دست اسماعیلیان کشته شدند. بنابراین، به نظر می‌رسد خواجه در تلاش بود اندیشه‌های دموکراتیک اسماعیلیان و حکومت قوی ایلخانان را در بستر اندیشه‌های اسلامی خود همساز گرداند. خواجه به پیروی از اندیشمندان مسلمان، معتقد بود قوانین از جانب خدا و توسط فرستاده او وضع می‌شود. در نظر خواجه، جامعه آزاد یا دموکراسی، شگفت‌ترین جامعه جاهلی، و مانند لباس منقش به عکس‌ها و آراسته به رنگ‌های مختلف است و همه دوست دارند که در آن جامعه زندگی کنند تا به امیال و خواسته‌های خود دست یابند (نصیرالدین طوسی، ۱۳۳۲: ۲۴۵). از آنجا که مدینه فاضله خواجه مبتنی بر اصول و مبانی اسلامی بوده- که محور آن مبدأ و معاد است و قواعد حاکم بر آن، پس از عقل، ریشه در معارف اسلام و تشیع دارد- بنابراین سیاست جماعتی مورد نظر وی، با حکومت جامعه آزاد تفاوت خواهد داشت. اصولاً وی اختیار در انتخاب غیرامام را مشروع ندانسته، اطاعت از غیرامام را باطل می‌داند (العلامة الحلی، ۱۴۳۳: ۵۰۴). چنان که گفته شد، ایشان معتقدند کمال انسان و توانایی دستیابی به فضیلت، در تفکر، عقل، هوش و اراده انسان به ودیعه نهاده شده است؛ اما همانند آکوئیناس، فعلیت آن را در گرو لطف خداوند می‌دانست. از همین رو، اصطلاح «ظالم اکبر» را برای افرادی که از قوانین الهی پیروی نمی‌کنند، به کار می‌برد (نصیرالدین طوسی، ۱۳۳۲: ۹۹). از این رو، مشروعیت حکومت در نظر این متکلم، بنیادی غیراختیارگرا و الهی دارد. برخلاف آکوئیناس، خواجه در عصر غیبت، حکومت مشروع را از آن مجتهدین می‌دانست. از آنجا که اصطلاح «ظالم اوسط» را برای افرادی که از قوانین حکومت پیروی نمی‌کنند به کار می‌برد، در عصر غیبت نیز چندان اهمیتی به نقش مردم در حکومت نمی‌داد. در کتاب اخلاق ناصری نیز در هفت شرطی که برای امام ذکر می‌کند، مقبولیت مردمی به چشم نمی‌خورد. شاید به همین دلیل توصیه می‌کند که بر سر آرمان‌های والای انسانی با ارباب قدرت درنیفتند که هلاکت خود را فراهم می‌سازند (گلستانی، ۱۳۶۸: ۱۶۹). می‌توان این گونه گفت که بحث خواجه درباره حکومت جماعتی، از این باب بود که در زمان غیبت،

حاکم در جامعه اسلامی همچون مورد اسماعیلیان، می‌بایست مطابق دین جامعه، قوانین اسلامی را برپا دارد. احتمالاً با همین اعتقاد بود که هلاکو را بر آن داشت تا سرزمین‌های اسلامی را به یهودیان و مسیحیان تسلیم نکند (بدوی، ۱۳۷۴: ۲۵۳). در پایان، جمع‌بندی نقاط افتراق اندیشه سیاسی خواجه نصیر و توماس آکوئیناس در باب مشروعیت حکومت در عصر غیبت رسول یا امام، به شرح مندرج در جدول زیر ارائه می‌شود.

مقایسه دیدگاه سنت توماس آکوئیناس و خواجه نصیرالدین طوسی پیرامون مشروعیت حکومت در

### زمان غیبت

موارد مقایسه	سنت توماس آکوئیناس	خواجه نصیرالدین طوسی
مبنای مشروعیت حکومت	قراردادی	الهی
منابع مشروعیت حکومت	اختیاری	غیراختیاری
نقش مردم در مشروعیت	توانایی پذیرش یا رد حکومت	عدم جایگاه در حکومت
نسبت مقبولیت و مشروعیت	یک‌سان‌سازی آن دو	تفکیک آن دو

### نتیجه‌گیری

بررسی نظریات دو نظریه‌پرداز یاد شده، این موضوع را روشن می‌کند که مفهوم‌سازی پیرامون مشروعیت حکومت، وابسته به اوضاع جامعه‌ای است که نظریه‌پردازی برای آن صورت می‌گیرد. در عصری که تلاش‌ها در جهت دولت - ملت‌سازی صورت گرفته بود، آکوئیناس مسیحی نظریه‌ای ارائه می‌دهد که امروزه در دیدگاه اسلامی نیز به نام مبنای مردمی یا الهی - مردمی مشروعیت خوانده می‌شود؛ چراکه به اعتقاد وی، لطف خداوند در حکومت مردمی - که در پی برپایی خیرمگانی باشد - نیز وجود دارد؛ اما در جهان اسلامی عصر خواجه، ضرورت موجود به گونه‌ای اقتضا می‌کرد که خواجه با اخذ مبنای الهی مشروعیت، با هر گونه جایگاهی برای مقبولیت مردمی مخالفت کند؛

هرچند مطابقت حکومت با باورهای جامعه را سفارش می‌کند. به‌رغم اختلاف بین این دو متفکر، نکته مشترک در نظر هر دو، بحث درباره مشروعیت در پرتو مقوله صلح است؛ چراکه هر دو، جامعه را به پرهیز از نزاع، هرچند به شکل‌های گوناگون، دعوت می‌کردند. با حفظ جوانب احتیاط، نتیجه بررسی اعتقادات این دو دانشمند را می‌توان این‌گونه تعمیم داد که نظریه‌پردازی درباره مشروعیت، به مقوله صلح اجتماعی بستگی دارد. به گونه‌ای که هر چه جامعه از فرایند دولت - ملت‌سازی دور باشد، نظرات غالب در بحث مشروعیت، تکلیف را جای‌گزین حق می‌نماید. در مقابل، با پیشروی به سمت دولت - ملت‌سازی، تأکید بر تکلیف و به تبع آن بحث فلسفی در مشروعیت، رنگ می‌بازد و به موضوع حق شهروند و مباحث توصیفی آن نزدیک می‌شود. با توجه به دیدگاه امروزی نیز به نظر می‌رسد پس از دولت - ملت‌سازی، این دو دیدگاه در هم ترکیب می‌شوند.

## کتابنامه

- العلامة الحلبي (۱۴۳۳). كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق و تعليق استاد آية الله الشيخ حسن حسن‌زاده الآملي، قم، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
- برزگر، ابراهيم و همكاران (۱۳۹۳). «تحليل متاتئوريك ريشه‌های نظريه مشروعیت حکومت اسلامی در اندیشه آيت الله مصباح يزدي»، دو فصلنامه پژوهش‌های سیاست اسلامی، ش ۶، پاییز و زمستان، ص ۱۱-۳۳.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۶). عقل در سیاست، تهران، نگاه معاصر.
- پالمر، رابرت روزولت (۱۳۸۶). تاریخ جهان نو، ترجمه ابوالقاسم طاهری، تهران، امیرکبیر، ج ۱.
- دورانت، ویلیام جیمز (۱۳۳۷). تاریخ تمدن: عصر ایمان، ترجمه ابوالقاسم طاهری، تهران، اقبال، ج ۴، بخش دوم.
- دولاندلن، شارل (۱۳۸۸). تاریخ جهانی، ترجمه احمد بهمنش، تهران، دانشگاه تهران، ج ۱.
- راش، مایکل (۱۳۹۰). جامعه و سیاست: مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، سمت.
- راوندی، مرتضی (۱۹۹۷م). تاریخ اجتماعی ایران، سوند، آرش، ج ۹.
- سیبلی، مالفرد (۱۳۹۴). ایده‌ها و ایدئولوژی سیاسی، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران، نشر نی.
- بدوی، عبدالرحمن (۱۳۷۴). تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام، ترجمه حسین مابدی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ج ۲.
- عضداندلو، حمید (۱۳۸۹). سیاست و بنیان‌های فلسفه سیاسی، تهران، نشر نی.

- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۷). زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران، کویر.
- فاستر، مایکل. ب (۱۳۵۸). خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، تهران، امیرکبیر، ج ۱، قسمت ۲.
- فیرحی، داود (۱۳۸۱). «شیعه و مسئله مشروعیت: بین نظریه و نص»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ش ۵۷، پاییز، ص ۲۱۷-۲۴۶.
- قادری، حاتم (۱۳۸۶). اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران، تهران، سمت.
- کلوسکو، جورج (۱۳۹۰). تاریخ فلسفه سیاسی: قرون وسطی، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، نشر نی.
- گلستانی، سیدهاشم (۱۳۶۸). فلسفه اسلامی، اصفهان، مشعل.
- لاریجانی، صادق (۱۳۸۱). مبانی مشروعیت حکومت‌ها، فصلنامه هیات و حقوق دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ش ۱، پاییز، ص ۹-۳۲.
- مدرس رضوی، محمدتقی (۱۳۵۴). شرح احوال و آثار خواجه نصیر، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
- میرموسوی، سیدعلی و حقیقت، سیدصادق (۱۳۸۸). مبانی حقوق بشر از دیدگاه اسلام و دیگر مکاتب، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- نش، کیت و آلن، اسکات (۱۳۸۸). راهنمای جامعه‌شناسی سیاسی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ج ۱.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۳۲). اخلاق ناصری، تهران، علمیه اسلامیة.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۳۵). رساله امامت، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران.
- نقیب‌زاده، احمد (۱۳۸۵). درآمدی بر جامعه‌شناسی سیاسی، تهران، سمت.
- ویر، ماکس (۱۳۷۶). مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی، ترجمه احمد صدارتی، تهران، نشر مرکز.
- هیوود، اندرو (۱۳۸۳). مقدمه نظریه سیاسی، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران، نشر نی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹). سیاست، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران، نشر نی.

Amariles, David Restrepo (2008). Legality and Legitimacy: The Political Philosophy of Popular Sovereignty in the New Latin American Constitutions, Master in Legal Theory/Formation Doctorale en Théorie du Droit Katholieke Universiteit Brussel/Academie Universitaire de Louvain (FUSL) EUROPEAN ACADEMY OF LEGAL THEORY.

Ahmad, Irfan (2011). «Immanent critique and Islam: Anthropological reflections», *Journal of Anthropological Theory*, 11(1), p. 107-132.



- Aquinas, St Thomas (1949). *On Kingship to the King of Cyprus*, United States, Pennsylvania State University.
- \_\_\_\_\_ (2002). *Aquinas: Political Writings*, Edit and translate by R.W. DYSON, United Kingdo, Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_ (2013). *Summa Theologica*, Unites states, Cosimo inc Volume 3 (Part II).
- \_\_\_\_\_ (2014). *The Summa Theologica: Complete Edition*, translate by The Fathers of the English Dominican Province, London, Catholic Way Publishing.
- Beetham, David (2013). *The Legitimation of Power*, Basingstoke, Palgrave.
- Black, Antony (2011). *The History of Islamic Political*, United Kingdom, Edinburgh university press.
- Coicaud, Jean-Marc (2002). *Legitimacy and Politics: A Contribution to the Study of Political Right and Political Responsibility*, UK, Cambridge University.
- Groff, Peter S (2007). *Islamic Philosophy A-Z*, Scotland, Edinburgh University Press.
- Habermas, Jürgen (1979). *Communication and the Evolution of Society*, translated by Thomas McCarthy, Boston, Beacon Press.
- Jianping, LIU (2015). "The connotation of legitimacy and the historical evolution of Western political", at International Conference on Social Science and Technology Education, part 1, Amsterdam, Atlantis Press, p. 460-462.
- Kenny, Anthony (2006). *A Brief History of Western Philosophy*, United Kingdom. Blackwell publishing.
- Nbete, Alubabari Desmond (2012). "The Social Contract Theory: A Model for Reconstructing a True Nigerian Nation-State *International Journal of Humanities and Social Science*, vol2, p. 267-278.
- White, Michael (2012). *Political Philosophy. An Historical Introduction*, USA, Oxford University Press.