# مبانی مشروعیت در اندیشه سیاسی غرب و اسلام

رضا رمضان‌ نرگسی[[1]](#footnote-1)

## چكیده

از جمله دغدغه‌هایی که پیوسته ذهن سیاستمدران را به خود مشغول داشته، مسئله مشروعیت حکومت‌ها است. ازاین‌رو، همواره در پی تأمین پاسخی برای این پرسش است که: چرا باید از حكومت‌ها اطاعت كرد و حكومت این حق را از كجا به‌دست آورده است؟ برای پاسخ به این پرسش، نویسنده ابتدا دیدگاه‌های دانشمندان غربی و سپس نظرات علمای اسلامی اعم از اهل سنت و تشیع را درباره مبانی مشروعیت شرح می‌دهد، سپس نتیجه می‌گیرد: 1. همه پاسخ‌های دانشمندان غربی به مسئله مشروعیت، در واقع پاسخی است به مسئله توجیه سلطه و اقتدار موجود. ازاین‌رو، از پاسخ به این سؤال كه: «به چه دلیلی همه شهروندان (موافقان و مخالفان) باید دستورهای حكومت را رعایت کنند»، ناتوانند؛ 2. مشروعیت به معنای مقبولیت، قرارداد اجتماعی، توسعه، قانونی بودن، رضایت عمومی و اراده عمومی نیست، بلكه به معنای حقانیت است؛ 3 . حكومتی مشروع است كه هدف‌ها و ارزش‌های اخلاقی را دنبال كند و حاكمیتش در طول حاكمیت خداوند باشد؛ 4. بنیان مشروعیت حکومت در اندیشه دینی با مشروعیت در اندیشه غیردینی متفاوت است، به‌گونه‌ای‌که اندیشه غیردینی بیشتر به مقبولیت عمومی توجه دارد.

در نهایت نویسنده پس از بررسی مبانی مشروعیت در اندیشه سیاسی غرب و اسلام، به این نتیجه می‌رسد که حكومت مردم‌سالاری دینی پیشنهادی امام خمینی، جمع میان مقبولیت و حقانیت است.

### واژگان کلیدی

مشروعیت، اقتدار، مقبولیت، حقانیت، دموكراسی، مردم‌سالاری، قرارداد اجتماعی، رضایت عمومی.

## مقدمه

یكی از پرسش‌هایی كه همواره ذهن بشر را به خود مشغول داشته، این است كه چرا باید از حكومت‌ها اطاعت كنند و حكومت این حق را از كجا به‌دست آورده است؟

مسئله مشروعیت، در واقع مسئله حق است؛ چه كسی حق فرمانروایی بر دیگران را دارد؟ چه نوع حكومتی حق حكمرانی دارد؟ به عبارت دیگر، كدام شکل حكومتی از منظر اخلاقی و عقلی قابل پذیرش است و چرا؟ عالی‌ترین مقام سیاسی از نظر قدرت در اختیار چه نهاد یا چه کسی باید قرار گیرد؟ قانون اساسی بر چه مبنایی باید نگاشته شود؟

بنابراین، مسئله مشروعیت دارای سه پرسش كاملاً به هم پیوسته است: یكی اینكه چرا باید شهروندان از حكومتی پیروی كنند؟ دوم اینكه چرا حكومت حق صدور فرمان دارد؟ سوم اینكه فرامین حكومتی براساس چه مبنایی باید باشند؟ هدف از پاسخ به این پرسش‌های اساسی، در واقع آن است که به نوعی مسئله مشروعیت را حل کند. البته هر نظام و مكتبی بر اساس اصول موضوعه خود و نیز زیربناهای انسان‌شناختی و هستی‌شناختی خودش، پاسخ‌های متفاوتی به این پرسش‌های اساسی داده‌ است.

تلاش این نوشتار كوتاه بر این است تا به این پرسش‌های اساسی بر اساس اندیشه سیاسی حاكم (= مسلط) بر جهان غرب و اندیشه سیاسی شیعه پاسخ دهد و پس از روشن ساختن مبانی مشروعیت در دموكراسی غربی و مردم‌سالاری شیعی، نقاط قوت و ضعف هركدام را نیز مشخص کند، به‌گونه‌ای‌که بتوان با مقایسه این ‌دو نظام سیاسی، به ارزیابی آنها پرداخت. بنابراین، لازم است ابتدا مشروعیت را از دید هر کدام از مکتب‌های نام برده شده تعریف کرد، سپس نظرات اساسی و مهمی را كه امروزه در جهان مطرح است، به صورت اجمالی (در حد یك مقاله كوتاه) بیان داشت.

## تعریف مشروعیت در اندیشه سیاسی غرب

مشروعیت در اندیشه سیاسی غرب، معادل واژه «Legitimacy» است كه از كلمه یونانی «Ligitimus» گرفته شده و در لغت به معنای «قانونی» و «مطابق با قانون» آمده است. (مؤسسه آموزشی ـ پژوهشی امام خمینی، 1377: 122)

معادل‌هایی که برای واژه «Legitimacy» در زبان فارسی آمده است، عبارتند از: درستی، بر حق بودن، حقانیت، قانونی بودن، روایی، حلالیت، حلال‌زادگی و مشروعیت. (حییم، 1363: 741) «واژه Legitimacy» از ریشه لاتینی «Leg» یا «Lex» به معنای قانون (Low) گرفته ‏شده و با واژه‏هایی مانند «Legal» به معنای قانونی و «Legislation» به معنای وضع قانون یا تقنین و «Legitimate» با معنای مشروع، هم‌خانواده است. (نک: کواکبیان، 1378: 9)

درباره معنای اصطلاحی این واژه باید گفت که این واژه در هر نظام فكری، اصطلاح خاص خودش را دارد، به‌گونه‌ای‌كه برخی اندیشمندان گفته‌اند مشروعیت یك مشترك لفظی است. (نک: لاریجانی، 1381: ش1، 15) بنابراین، لازم است درباره آن توضیح بیشتری داده شود.

افلاطون در كتاب جمهور، عدل را به صراحت توضیح داده است. سیسرو،[[2]](#footnote-2) این واژه را برای بیان قانونی بودن‏ حكومت به كار برده است. در اروپای سده‏های میانه هم به همین معنا به كار رفته است. بعدها واژه مشروعیت در اشاره به روش‏های سنّتی و انطباق قانون اساسی با سنّت‏ها به كار برده شد. پس از انقلاب فرانسه، پایه و ضابطه اصلی مشروعیت یك حكومت و نظام را خواسته مردم تشكیل داد و عنصر رضایت به معنای آن افزوده شد و بدین‏ صورت، «رضایت‏»، پایه و اساس فرمانروایی مشروع در نظر گرفته شد، (عالم، 1373: 104) حتی از زمان قرون ‏وسطا مفهوم غصب (Usurpation) به‌عنوان مفهوم متضاد مشروعیت، همراه دولت مشروع بوده و به تشریح آن كمك می‏كرده است. (نک: مؤسسه پژوهش‌های اجتماعی، 1375: 299)

از زمان ظهور حكومت‏های جدید دموكراتیك، تعاریف مطرح شده درباره‏ مشروعیت، آن را در منطبق بودن بر عقاید و باورها می‏دانند؛ یعنی اگر مردم بر این‏ عقیده باشند كه نهادهای موجود از لحاظ اخلاقی یا اعتقادی شایسته‏اند، در این‏صورت نهادها مشروع هستند. (همان: 270)

به عقیده لیپست،[[3]](#footnote-3) مشروعیت به معنای ظرفیت نظام سیاسی برای ‏ایجاد و حفظ اعتقاد به این اصل است كه نهادهای سیاسی موجود در جامعه از صحت‏ عمل برخوردار است و تأسیس نهادهای مزبور به منظور رفع نیازهای جامعه صورت می‌پذیرد.

موریس دوورژه بر این باور است: «مشروعیت یك نظام به معنای تطابق رژیم ‏با اجماع عمومی، اساس رابطه یك نظام سیاسی با جامعه است و بدین‌سان ‏مشروعیت خود به خود رابطه مستقیمی با دموكراسی دارد». (نقیب‌زاده، 1372: 13)

در عصر حاضر، شناخته‌شده‏ترین تعریف رایج مشروعیت، تعریفی است كه ‏ماكس وبر بیان كرده است: «مشروعیت، مظهر پذیرش ذهنی ـ درونی قدرت‏ حاكم در نزد افراد جامعه است.‏» (وبر، 1374: 22) به عقیده وی، مشروعیت مبتنی بر باور است و از مردم می‌خواهد که اطاعت کنند. قدرت، حق كاربرد انحصاری زور را دارد، ولی تنها زمانی ‏مؤثر است كه مشروع باشد؛ یعنی عنصر اصلی قدرت سیاسی، مشروعیت آن است.

در این مفهوم، مشروعیت مظهر و میزان و ملاك پذیرش ذهنی قدرت حاكم ‏در نزد افراد جامعه است كه با مفهوم سیادت به معنای اعمال قدرت مرتبط می‏شود. (گلیانی، 1378: 8)

به عبارتی مشروعیت: «یكی و یگانه بودن چگونگی به قدرت رسیدن رهبران و زمامداران جامعه با نظریه و باورهای همگان یا بیشتر مردم جامعه در یك زمان و مكان معین كه نتیجه این باور، پذیرش حق فرمان دادن (Authority) برای رهبران و وظیفه فرمان بردن برای اعضای ‏جامعه یا شهروندان می‏باشد». (ابو المحمد، 1368: 245)

بنابراین، مشروعیت (‏اصطلاحی در علوم سیاسی‏) ناشی از هماهنگی ‏عقیدتی و ارزشی میان شهروندان و حكومت‌كنندگان است، به‌گونه‌ای‌که این هماهنگی اطاعت را آسان می‌کند، دولت را از كاربرد زور و تهدید به منظور تأمین فرمان‌برداری، بی‌نیاز می‌سازد یا استفاده آن را به حداقل كاهش می‏دهد. (مرندی، 1376: 32)

## تعریف مشروعیت در اندیشه سیاسی اسلام

مشروعیت در لغت عبارتند از: مشروع ‏(‏اسم مفعول‏) یعنی آنچه موافق شرع باشد، چیزی كه طبق شرع ‏جایز باشد. مشروعه (‏اسم مفعول‏) مؤنث مشروع، یعنی حكومت مشروعه، حكومتی كه منطبق بر قوانین شرع (‏اسلام‏) باشد. (معین، 1381: 4144) از آنجایی كه مشروعیت از ریشه شرع گرفته شده است، باید به واژه‏هایی همچون شرع و شرعی نیز ‏رجوع كرد. (مرندی، 1376: 31) شرع یعنی راه پیدا و روشن خداوند بر بندگان، راه راست، راه روشن. شرعی یعنی آنچه مطابق احكام و دستورهای خداوند است. (سیاح، 1378: 945)

در اصطلاح نیز مشروعیت در حد واسط شكل‏گیری پیوند و نسبت میان حكومت و جامعه یا حكومت‌كنندگان و حكومت‌‏شوندگان آشكار می‌شود. در واقع، نخستین جایی كه حكومت، وجود خود را آشکار می‌سازد، زمانی است كه می‏خواهد خودش را اعمال كند و امرش را به اجرا در آورد. بر این‏ اساس، در لحظه‏ای كه قدرت اعمال می‏شود، درست در همان زمان از مجوز آن پرسیده می‌شود و این همان پرسش از مشروعیت است؛ یعنی ازآنجاكه حقیقت ‏حكومت در «اعمال حكم حكمرانان‏» آشکار می‏شود، درست در همین زمان، مسئله‏ مشروعیت حكومت نیز مطرح خواهد شد. بنابراین، مسئله مشروعیت در اسلام، «توجیه شرعی اعمال قدرت حاكم» است؛ یعنی حاكم به چه مجوز شرعی حق اعمال قدرت دارد؟

اینکه از سوی خداوند مجاز به انجام چه کاری هستیم؟ (هر چند به شکل عام) یكی از پرسش‌های كلیدی و اساسی در بحث مشروعیت نظام سیاسی است؛ یعنی همان‌گونه‌كه اگر فردی بخواهد به هر عملی دست زند، باید از سوی شارع به آن عمل مجاز باشد و از اعمالی كه خداوند حرام كرده است خودداری كند، همان‌گونه نیز دولت‌ها در برابر اعمال خود مسئولند و باید دلیلی برای مجاز بودن اعمال و تصرفات خود داشته باشند. بنابراین، این‌گونه نیست كه دولت‌ها بتوانند هر كاری كه خواستند انجام دهند، بلكه باید برای هر عمل خود پاسخ‌گو باشند، البته نه به مردم، بلكه به خالق مردم.

براساس آنچه بیان شد، می‏توان نتیجه گرفت كه مشروعیت به معنای ‏ظرفیت نظام سیاسی برای ایجاد و حفظ اعتقاد به این اصل است كه نهادهای سیاسی ‏موجود در جامعه از صحت عمل برخوردار هستند یا نه؟

مطابق تعریف ارائه شده، ملاحظه می‏شود كه میان معنای مشروعیت در اصطلاح ‏علم سیاست و معنای مصطلح شرعی به معنای حكم دین جدایی وجود دارد و آنچه از «Legitimacy» فهمیده می‏شود، با معادل‌هایی همچون مقبولیت و قانونیت، بیشتر هماهنگ است تا مشروعیت و شرعیت. این در حالی است كه واژه‏ مشروعیت نزد متشرعه و علمای دین، تنها در معنای مطابقت با شرع و احكام‏آن معنا می‏دهد. (مرندی، 1376: 32)

## نكات مهم در تعریف مشروعیت

### 1. تفاوت مشروعیت با مقبولیت

در نظر بیشتر نویسندگان معاصر غرب، تعریف مشروعیت بر پایه مقبولیت استوار است. برای مثال: «مشروعیت، توانایی هر نظام در حفظ و ایجاد این باور است كه نهادهای سیاسی موجود برای جامعه بهترین است.» البته صرف مقبولیت و توافق، مشروعیت حاصل نمی‌شود؛ زیرا چه‌بسا حاكم و شهروندان بر امر باطلی توافق كنند، (مؤسسه آموزشی ـ پژوهشی امام خمینی، 1377: 122 و 123) مانند حكومت هیتلر بر آلمان كه نمی‌تواند به لحاظ مقبولیت بالای اجتماعی، مشروع باشد؟ یا چنگیز كه در میان مردم خودش مقبولیت داشت. پیش‌فرض تعریف مشروعیت به مقبولیت قرارداد اجتماعی است كه بحث آن نیز خواهد آمد.

### 2. ارتباط مشروعیت با قانونی بودن

برخی مشروعیت را به «قانونی بودن» تعریف می‌كنند. هرچند مفهوم لغوی مشروعیت به قانونی بودن اشاره دارد، ولی تعریف مشروعیت به قانونی بودن، التزام به یك تناقض است؛ زیرا قانون هم باید مشروعیت خویش را از جایی بگیرد. بنابراین، اینکه مشروعیت قانون از كجاست؟ چرا شهروندان باید از این قانون اطاعت كنند؟ چه چیز شهروندان را ملزم به این امر می‌كند؟ پرسش‌هایی است که دراین‌باره مطرح می‌شود. اگر فرض شود كه انسان و آزادی‌های او اصل است، پس چرا و به چه حقی قانون او را مقید و محدود كند و او را از آزادی‌های خود محروم سازد، افزون بر اینكه ممكن است حكومتی با كودتا و زور بر سر كار بیاید و قوانینی برای مشروع جلوه دادن خود وضع كند. (نک: همان: 124)

### 3. ارتباط توسعه با مشروعیت

امروزه در برخی كشورها، ملاك حقانیت رژیم‌های آنها، رشد و توسعه اقتصادی است. به عبارتی، هر نظام سیاسی كه بهتر بتواند به هدف‌های توسعه و رشد اقتصادی جامه عمل بپوشاند، مشروع است، غافل از اینکه چه‌بسا ممکن است حاكمان غاصب و مستبدی به‌تدریج در سایه توسعه و رشد، حاكمیت خود را موجه جلوه دهند. ازاین‌رو، می‌توان نتیجه گرفت که توسعه لزوماً مشروعیت‌آور نیست؛ زیرا توسعه، رشد و رفاه اقتصادی، از اموری است كه به كارآمدی نظام سیاسی مربوط می‌شوند، نه مشروعیت آن. (نک: همان: 125)

## منابع مشروعیت سیاسی

منبع یا منابع مشروعیت سیاسی، آن چیزهایی است كه مردم با استناد به آنها، به‏ نظام سیاسی خود، مقبولیت و مشروعیت می‏‌بخشند، مانند قانون و مذهب. پس كسانی که منبع مشروعیت سیاسی حكومت را قانون می‌‌دانند، معتقدند که تطابق هرچه ‏بیشتر نظام سیاسی با قوانین، بر مشروعیت آن می‌افزاید و در نظر آنهایی‏ كه به نظریه الهی مشروعیت دولت‏ها معتقدند، به‌گونه‌ای‌که منبع اصلی همه قدرت‏ها در جهان‏ هستی، از جمله قدرت سیاسی را خداوند می‌دانند، هرچه نظام سیاسی بیشتر به آن ‏نزدیك‏تر باشد، مشروعیت بیشتری خواهد داشت.

### 1 . منابع مشروعیت سیاسی در اندیشه سیاسی غرب

اندیشه‌وران غربی، منابع مختلفی را برای‏ مشروعیت سیاسی بیان کرده‌اند كه در اینجا به مهم‌ترین آنها اشاره می‌کنیم. از نخستین افرادی كه دراین‌باره به بحث پرداخت، ماكس وبر است. او معتقد است: تضمین یا تداوم مشروعیت یك نظام ممكن از طریق انگیزه‏های درونی یا بیرونی صورت می‌پذیرد.

الف‏) انگیزه‏های درونی: این انگیزه‏ها یكی از سه حالت زیر را دارد: 1. صرفاً احساسی كه شامل یك حالت وفاداری به منشأ احساس می‌باشد؛ 2. ناشی از یك باور عقلایی به اعتبار مطلق یك نظام به‌عنوان نمود ارزش‏های متعالی، مثل ‏ارزش‏های اخلاقی، زیبایی‌شناختی یا هر نوع دیگری از ارزش؛ 3. ناشی از انواعی‏ نگرش مذهبی می‌باشد كه رهایی را در پذیرش نظام مورد نظر می‏بیند.

ب‏) انگیزه‏های كاملاً بیرونی (‏منفعتی‏): كه به معنای امید به تبعات‏ بیرونی خاص است: 1. یك نظام زمانی عرف نامیده می‏شود كه اعتبار بیرونی آن به ‏این طریق تضمین می‏شود كه به احتمال قوی، هرگونه انحرافی از مبانی آن، با واكنش‏ عمومی و بسیار منفی در درون گروه مواجه خواهد شد؛ 2. یك نظام زمانی قانونی ‏است كه بتواند از طریق فشارهای روحی و فیزیكی، افراد را وادار به پذیرش نماید یا اینكه بتواند افراد خاطی را تنبیه كند. (وبر، 1374: 38 و 39)

بر اساس این مطالب، وی معتقد است افراد می‏توانند به کمک یكی از روش‌های زیر به یك نظام ‏مشروعیت بخشند:

الف‏) به موجب سنت: یعنی باور یا اعتقاد به مشروعیت آنچه همیشه وجود داشته است؛

ب‏) به موجب نگرش عاطفی: یعنی اینكه چیزی به این خاطر كه به تازگی‏تجلی یافته یا الگویی است كه برای تقلید معتبر باشد؛

ج‏) به موجب باور عقلایی به ارزش غایی نظام كه به معتبر شناختن آن به‏عنوان یك تعهد نهایی و مطلق ختم شود؛

د) به موجب استقرار قانون: این قانونیت می‏تواند به یكی از دو طریق زیر مشروع تلقی گردد:

1. اگر ناشی از توافق اختیاری بین طرفین باشد؛

2. ناشی از تحمیل و تمكین باشد (‏تحمیل به سبب سلطه انسان بر انسان‏ مشروع به شمار می‏آید). (همان: 42)

یكی دیگر از نویسندگان به نام فردریك، منابع مشروعیت را به پنج گروه تقسیم ‏می‏كند كه عبارت است از: 1. دینی؛ 2. فلسفی و حقوقی؛ 3. سنّتی؛ 4. روشی؛ 5.تجربی. (قوام، 1373: 87) گریس‌جونز نیز منابع مشروعیت نظام سیاسی انگلستان را بدین‌گونه بیان ‏می‌دارد: 1. تداوم نهادهای سیاسی و اجتماعی؛ 2.سنّت عدم خشونت؛ 3. باورهای ‏دینی؛ 4. باور به ارزش‏ها؛ 5. روند آزادی و یكدلی انتخاباتی؛ 6. جامعه هماهنگ و یكپارچه و تداوم سنّت‏های آن؛ 7. فرهنگ سیاسی انطباق‏پذیر. (عالم، 1373: 107)

برخی دیگر به‌ویژه طرف‌‌داران حقوق طبیعی، نظریه «قرارداد اجتماعی»[[4]](#footnote-4) را مبنای مشروعیت حكومت می‌‌دانند. هرچند این نظریه از نظریه‌های بسیار قدیمی است؛ به‌گونه‌ای‌که افلاطون نیز این را مطرح کرده است، ولی بسیاری از فیلسوفان لیبرال ـ دموكرات به پیراستن آن همت گماشته و نظام دموكراسی امروز را بر پایه قرارداد اجتماعی بنیان نهاده‌اند. ازاین‌رو، مشروعیت این نظام بر اساس قرارداد اجتماعی و ناشی از خواست مردم است كه در قالب انتخابات تجلی می‌یابد. (نک: , 1970: 88 Raphael)

گروهی از متفكران غرب و در رأس آنها ژان ژاك روسو،[[5]](#footnote-5) به‌منظور برطرف ساختن کاستی‌های موجود در نظریه‌های فوق، نظریه «اراده عمومی» را درباره مشروعیت حكومت‌ها مطرح ساخته‌اند. (حیدریان، 1381: 27 و 28) این نظریه معتقد است حكومتی مشروعیت دارد كه طبق رأی اكثریت روی كار آمده باشد. (Raphael, 1970: 98, 97) این نظر آن‌قدر نزد طرف‌داران دموكراسی غربی پذیرفته شده است كه گاهی مفهوم مشروعیت را مساوی با رأی اكثریت می‌دانند؛ یعنی معتقدند مفهوم مشروعیت چیزی جز رای اكثریت نیست.

بر اساس آنچه بیان شد، می‌توان نتیجه گرفت همان‌گونه‌كه ماكس وبر نیز معتقد است، امروزه رایج‌ترین شكل مشروعیت در جهان غرب و تفكر غیردینی، اعتقاد به قانونیت است، چه این قانون از طریق آرای اكثریت وضع شده باشد یا اقلیتی اراده خود را تحمیل كرده باشد. به عبارت دیگر، هنگامی كه در بنیادهای نظام همگانی توافق نباشد، در واقع به این معناست كه این نظام بر اقلیت تحمیل شده است. با این وجود، بسیار متداول است كه اقلیت‌ها بتوانند با استفاده از زور یا شیوه‌های خشن و هدف‌دار، نظامی را اعمال كنند كه در ابتدا با مخالفت روبه‌رو باشد، ولی در طول زمان مشروعیت به‌دست آورد. در واقع، تا زمانی كه صندوق رأی، وسیله قانونی تغییر نظام است، امری بسیار طبیعی است كه اقلیت صاحب اكثریت رسمی شود و اكثریت هم بپذیرد. در چنین مواردی، حاكمیت اكثریت، خیال صرف است. اعتقاد به قانونیت یك نظامِ مبتنی بر توافقِ اختیاری، اعتقادی نسبتاً قدیمی است. (نک: وبر، 1374: 43 و 44) بنابراین، مشروعیت امری ذهنی و اعتقادی است، به‌گونه‌ای‌که جوامع مختلف برداشت‌های متفاوتی از آن دارند.

#### نقد و بررسی مبانی مشروعیت در اندیشه سیاسی غرب

الف) به لحاظ تاریخی: تاریخ هیچ‌گاه به یاد ندارد انسان‌ها گرد هم آمده باشند و آگاهانه توافقی به صورت قرارداد اجتماعی تنظیم كرده باشند. بنابراین، قرارداد غیرآگاهانه و غیرارادی، به واقع قرارداد نیست. در نتیجه، اگر مقصود از قرارداد، معنای واقعی آن نباشد، بلكه مراد معنای مسامحی و مجازی باشد، در آن صورت، اصل تحقق الزام به اطاعت از حكومت، بر اساس قرارداد مجازی و مسامحی، اول كلام خواهد بود.

ب) دلیل اطاعت اقلیت: اگر گروهی به هر دلیل حاكمیت موجود را به رسمیت نشناختند، طبیعتاً بر اساس این نظریه‌ها، هیچ دلیلی بر لزوم اطاعت از فرامین حكومت نخواهند داشت و دولت برای آنها مشروعیتی ندارد. (نک: Raphael، 89 , 90:1970)

ج) قواعد خلاف اخلاق عامه‌پسند: بر اساس نظریه‌های قرارداد اجتماعی و اراده عمومی، لازم نیست نوع حكومت دموكراسی باشد، بلكه قرارداد اجتماعی شامل این مواردی که مردم یك دیكتاتوری را سركار بیاورند یا حكومتی كه قواعد اخلاقی را نقض می‌كند، مانند هیتلر یا چنگیز نیز می‌شود و باید متعهد به قرار داد باشند، هرچند نوع حكومت استبدادی باشد، درحالی‌كه به یقین، از نظر صاحب‌نظران غربی چنین حكومتی مشروعیت ندارد.

### 2. منابع مشروعیت سیاسی در اندیشه سیاسی اسلام

از نظر اسلام، منشأ مشروعیت نظام سیاسی، ارتباط تنگاتنگی با چگونگی تعیین حاكم اسلامی دارد؛ زیرا آن‌كه مطابق فقه سیاسی اسلام ـ در همه‏ مذاهب اسلامی ـ حاكم مسلمانان در همه مسائل حكومتی و اعمال ‏حاكمیت، دارای نقش اساسی و محوری است، به‌گونه‏ای‌كه بحث درباره مبانی ‏مشروعیت حكومت و شیوه اعمال آن‏ (‏اعمال حاكمیت مشروع‏)، وابسته به ‏بحث درباره چگونگی تعین حاكم اسلامی است. برای مثال، اگر در این موضوع، به اجماع امت یا اجماع اهل حل و عقد قائل باشیم و تنها آن را ملاك تعیین حاكم‏ اسلامی بدانیم، در حقیقت، فقط منشئیت و مشروعیت انحصاری مردم را برای نظام‏ سیاسی پذیرفته‏ایم و اگر آن را تنها مربوط به نصب ـ چه به صورت نص یا بیان صفات ‏شخصی یا اشخاص واجد شرایط ـ بدانیم، منشئیت و مشروعیت انحصاری خداوند را پذیرفته‌ایم و هرگاه به لزوم بیعت و پذیرش عمومی پس از نصب قائل باشیم، درحقیقت مشروعیت دوگانه‏ (‏خداوند و مردم‏) را قبول کرده‌ایم. ازاین‌رو، طرح دیدگاه‏های مختلف از علما و دانشمندان اهل سنّت و شیعه درباره ‏چگونگی انتخاب حاكم اسلامی ضروری به نظر می‏رسد.

#### آرای علمای اهل سنّت

در میان علمای اهل سنّت، می‏توان به شخصیت‏هایی همچون ماوردی، قاضی ‏ابویعلی، ابن قیمیه، ابن قدامه، عبدالملك جوینی و فضل‌الله روزبهان خنجی اشاره ‏كرد و در یک جمع‏بندی کلی، آرای آنها درباره انتخاب حاكم اسلامی را این‌گونه بیان ‏داشت.

1. تعین خلیفه به وسیله بیعت كه شامل دو قسم است:

الف‏) بیعت اهل حل و عقد؛

ب‏) بیعت امت اسلامی.

هركدام از این دو قسم می‏تواند به دو صورت تحقق یابد که عبارتند از:

یک ـ اجماع جمهور یا اكثریت اهل حل و عقد یا اجماع امت؛

دو ـ رأی یا پذیرش شماری محدود از اهل حل و عقد یا امت.

2. تعیین خلیفه به‌وسیله قهر و غلبه بدون مشورت با اهل حل و عقد یا جلب رضایت امت و انعقاد عقد.

3. تعیین حاكم اسلامی به‌وسیله انتخاب شورای اهل حل و عقد و انضمام‏ رضایت امت به آن.

4. تعیین حاكم اسلامی به‌وسیله تعیین جانشین از سوی حاكم و خلیفه پیشین.

5. تعیین حاكم اسلامی بر اساس موروثی بودن و ولایت‏عهدی (‏سلطنت‏).

6. تعیین حاكم اسلامی به‌وسیله نص از سوی خداوند و رسول اکرم.

اهل سنّت، برای بیان دلیل مشروعیت و شیوه‏های تعیین حاكم و خلیفه ‏اسلامی، به سیره خلفای راشدین و حتی صحابه پیامبر خدا و گفتار و کردار ایشان استناد می‏كنند، نه به قرآن یا سنّت یا عقل. (مرندی، 1376: 99 و 100)

#### آرای علمای شیعه

در میان علما و دانشمندان شیعه، می‏توان به آرای افرادی چون ابن سینا، خواجه ‏نصیرالدین طوسی، علامه حلی، ملا احمد نراقی، صاحب جواهر، شیخ انصاری، میرزای نائینی، آیت‌الله بروجردی و امام خمینی اشاره كرد.

تفاوت نظر اسلام با غرب در این مسئله بیشتر به مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی مربوط می‌شود. همان‌گونه‌كه بیان شد، چون متفكران غرب، خدا و باورهای دینی را از معادله‌هایشان حذف كرده‌اند، ناچارند برای پاسخ دادن به مسئله مشروعیت، آن را به معنای صرف مقبولیت در نظر بگیرند. در حقیقت، همه پاسخ‌هایی كه علمای غربی به مسئله مشروعیت داده‌اند، پاسخی به مسئله مقبولیتِ نظام و توجیه سلطه موجود است. بنابراین، هیچ‌گاه نتوانستند جواب این پرسش كه «چرا شهروندان ملزمند از دستورهای حكومت اطاعت کنند» را بیابند.

در اندیشه دینی اسلام براساس آیه «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً» (مؤمنون: 114)، هیچ چیز در عالم بیهوده آفریده نشده است. بنابراین، وجود انسان نیز هرچند مسجود ملائكه، اشرف آفرینش و به مقتضای آیه: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِی آدَمَ وَ حَمَلْنَاهُمْ فِی الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ وَ رَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّیبَاتِ وَ فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِیرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِیلاً» (اسراء: 70) مورد تكریم خداوند است، ولی همین انسان از عهده شناخت خیر و شر، سعادت و شقاوت و نجات و رستگاری خویش ناتوان است؛ زیرا ابزارهای شناخت انسان برای شناخت سعادت و شقاوت او كافی نیست. ازاین‌رو، یكی از مواردی كه خداوند تأكید بسیاری بر آن دارد، رهبری و هدایت جامعه بشری است، به‌گونه‌ای‌كه خلقت انسان، با خلقت هادی او، یعنی حضرت آدم آغاز ‌شد و مسئله امامت و رهبری جامعه را یكی از اركان اصلی دین اسلام برمی‌شمارد. بدین خاطر، به صراحت پیامبر را به تبلیغ امامت و اعلان جانشین پس از خود امر می‌کند و می‌فرماید:

یا أَیهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَیكَ مِن رَّبِّكَ وَ إِن لَّمْ‌تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَ اللّهُ یعْصِمُكَ مِنَ النَّاس. (مائده: 67)

ای پیامبر! برسان آنچه كه از طرف خدا نازل شده [است] و اگر این كار را انجام ندهی، رسالت خودت را انجام نداده‌ای؛ و خدا تو را از [شر] مردم حفظ می‌كند.

بنابراین، اهمیت این امر به اندازه‌ای است که خداوند انجام ندادن آن را به‌منزله به انجام نرساندن رسالت نبی می‌داند. ازاین‌رو، هنگامی که پیامبر مأموریت خویش، یعنی معرفی جانشین پس از خود را به انجام می‌رساند، فرمود: «اكنون دین خود را كامل نمودم.»[[6]](#footnote-6) بر این اساس، می‌توان نتیجه گرفت که اولاً از آنجایی كه انسان‌ها در خلقت مساویند، پس هیچ فردی اصالتاً حق حكومت بر دیگران را ندارد و حاكمیت تنها از آن خداست: «إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلّهِ» (انعام: 57)؛ یعنی حكم و حكومت فقط از آن خداست. «حكم» هم به معنی قانون‌گذاری و هم به معنی اجرای قانون است با این تفاوت كه انتهای اجرای قانون، به صورت غیرمستقیم به خداوند باز‌ می‌گردد؛ یعنی كسانی باید «قانون الهی» را در جامعه به اجرا درآورند كه از سوی خداوند حق حکومت داشته باشند. در عصر حضور، كسانی از سوی خداوند حق حکومت بر مردم را دارند كه معصوم باشند و در عصر غیبت، كسانی حق حكومت دارند كه این سه شرط را داشته باشند:‌ 1. آگاهی و دانایی كامل به قانون و مبانی و روح آن؛ 2. داشتن قوه تشخیصی بالاتر از مصالح و مفاسد مردم؛ یعنی افزون بر علم به احكام،‌ از «موضوعات و مصادیق» نیز آگاه باشند تا بدانند در هر شرایطی چه حكمی اقتضا می‌کند؛ 3. از صلاحیت اخلاقی بالایی برخوردار باشد. (مصباح، 1377: 193)

بنابراین، از دیدگاه الهی، منبع ذاتی مشروعیت، حقانیت و اعتبار خداوند متعال است كه ‏حاكمیت مطلق انسان و جهان از آنِ اوست، هرچند این دیدگاه در تلقی ادیان و ایدئولوژی‏های مختلف، متفاوت است. از نظر دین و فرهنگ اسلامی، مشروعیت با شرع و شریعت در ارتباط است و به اموری اطلاق می‏شود كه شارع آن را وضع‏كرده باشد. از‌این‌رو، مبنایی قدسی و الهی دارد. (عمید زنجانی، 1368: ج1، 58)

همان‌گونه كه بیان شد، اصل اولی آن است كه هیچ‌كس بر دیگری ولایت ندارد و تنها خداوند است كه مالك و ولی انسان‌هاست و حق حاكمیت دارد. بنابراین، اگر خداوند كسانی را برای حكومت برگزیند، تنها آنها حق حكومت دارند. حال اگر فرد تعیین شده به هر دلیلی در دسترس نباشد، باید به دنبال كسی بود كه از سوی ایشان تعیین شده است. این تعیین به دو گونه می‌تواند انجام می‌شود: یا فردی را به‌طور مشخص به جای خود منصوب می‌كند، مانند نواب خاص امام زمان یا شرایط خاصی برای نائب خود تعیین می‌کند، مانند فقیه جامع‌الشرایط.

یكی از مهم‌ترین شكل‌های نظریه «رأی اكثریت» این بود كه نمی‌توانست الزام‌های اخلاقی «اقلیت مخالف» را توجیه كند، ولی طبق نظریه اخیر، اولاً الزام‌های اخلاقی بر همه حاكم است، چه اقلیت و چه اكثریت و ثانیاً علم خداوند به سعادت انسان و الزام خداوند نسبت به انسان، اختصاص به اكثریت ندارد و شامل اقلیت نیز می‌شود.

از همه مهم‌تر، حق حاكمیت و صدور فرمان مخصوص خداست و هیچ انسانی حق ندارد برای انسان‌های دیگر فرمان صادر كند و آنها را به اطاعت از فرامین خود ملزم دارد، حال چه صادركننده فرمان یك نفر باشد (= حكومت‌های استبدادی) یا چند نفر (= حكومت‌های الیگارشی) یا چندین نفر منتخب مردم (= دموكراسی) باشند.

در اینجا این پرسش مطرح می‌شود ‌كه مردم چه نقشی در اندیشه سیاسی اسلامی دارند؟ در پاسخ به این پرسش، لازم است در ابتدا به جایگاه مردم در مردم‌سالاری دینی پرداخته شود.

## جایگاه مردم در اندیشه سیاسی علمای شیعه

همان‌گونه‌كه اشاره شد، عنصر محوری در مشروعیت حكومت، اجازه و فرمان الهی است. حال نوبت آن می‌رسد كه به بررسی جایگاه مردم از نظر علمای شیعه بپردازیم

### 1. نظریه اول: مقبولیت مردمی، شرط فعلیت یافتن حکومت

برخی علمای شیعه برای مردم جایگاهی مهم و محوری قائل شده‌اند. اینان درباره منبع مشروعیت حكومت به سه مرتبه مختلف اشاره كرده‌‌اند كه عبارتند از:

1. ولایت در مرتبه استعداد و صلاحیت (‏به مفهوم آنكه شخص حاكم از صلاحیت‏های لازم ولایت و حكومت برخوردار باشد)؛

2. ولایت در مرتبه جعل و اعتبار (‏به مفهوم آنكه منصب و مقام ولایت از سوی كسی كه ولایت برای وی مسلم است، برای حاكم واجد صلاحیت اعتبارگردد)؛

3. ولایت در مرتبه سلطه و فعلیت (‏به مفهوم آنكه قدرت و امكانات به‏صورت بالفعل از سوی مردم به حاكم واجد صلاحیت واگذار شود). (منتظری، 1367: ج1، 175)

بحث از مرتبه اول (استعداد و صلاحیت) همان بحث از حقانیت، بحث از مرتبه دوم (جعل و اعتبار) همان قانونیت است و بحث از مرتبه سوم (سلطه و فعلیت) را می‏توان همان مقبولیت دانست. ازاین‌رو، مفهوم حقانیت، قانونیت و مقبولیت، سه مرتبه از درجات مختلف ولایت حاكم اسلامی است. به عبارت دیگر، مراتب ولایت در حكومت اسلامی به حسب تحقق خارجی آن، شامل مشروعیت و مقبولیت است و دو مفهوم حقانیت و قانونیت در مفهوم مشروعیت می‏گنجد. (کواکبیان، 1378: 40)

در مرحله اول، جز شایستگی چیز دیگری وجود ندارد، مانند وجود مبارك حضرت محمد پیش از بعثت. در مرحله دوم، این شایستگی از سوی خداوند امضا و به او ابلاغ می‌شود. در این مرحله، ایشان که از سوی خداوند حق حکومت بر مردم را دارند، باید بکوشند تا مردم را با خود همراه سازند، مانند وجود مبارك پیامبر اكرم پس از بعثت یا وجود مبارك حضرت علی پس از وفات رسول خدا. در مرحله سوم، با روی آوردن مردم به امام، بر وی واجب است تا به امر مردم قیام کند و حكومت تشكیل دهد. (همان)

طبق این نظریه، تا زمانی‌كه مردم به رسول اکرم یا حضرت علی روی نیاورده‌اند، برای این بزرگواران امكان تشكیل حكومت وجود ندارد. حال در این صورت، آیا ائمه معصوم بر خلاف عرف و عادت، با استفاده از زور یا حیله یا راه‌های دیگر، به امر حكومت اقدام كنند یا نه، در این نظریه پذیرفته نیست.

همچنین در صورتی كه امام معصوم غایب است، هر سه مرحله برای فقیه جامع‌الشرایط نیز ثابت است؛ یعنی در صورتی كه فقیه جامع‌الشرایط مجهول باشد، تنها شایستگی رهبری امت را دارد و هنگامی كه شناخته می‌شود، رهبری او در سطح معنوی و افتا نافذ است، ولی به قیام عملی نمی‌رسد و تنها در صورتی بر فقیه جامع‌الشرایط قیام لازم است كه اكثریت مردم طالب باشند. بنابراین، با مقبولیت عمومی، قیام به امر مردم، بر فقیه جامع‌الشرایط واجب می‌شود.

### 2. نظریه دوم: اکتفا به نفس مشروعیت الهی

طبق این نظریه، فعلیت یافتن ولایت امام و فقیه جامع‌الشرایط، به اقبال عمومی به امام یا فقیه جامع‌الشرایط ارتباطی ندارد، بلکه اگر به هر دلیلی فقیه جامع‌الشرایط بتواند حکومت را به دست آورد بر او لازم است اقدام کند. ابوالصلاح حلبی (447 - 374)، شیخ مفید و سید مرتضی را می‌توان از مدعیان این نظریه دانست. اینان معتقدند حکومت از هر راهی که به دست آید، هرچند از سوی یک حاکم ستمگر به او واگذار شود، برای شخص فقیه جامع‌الشرایط نه تنها مشروع است، بلکه واجب است که اقدام کند.

مرحوم ابوالصلاح حلبی با طرح این نكته كه تنها حكم ائمه اطهار و برگزیدگان از سوی آنها نافذ است و مشروعیت حاکمیت، تنها به آن پیشوایان معصوم اختصاص دارد، كسان دیگر را شایسته حکومت نمی‌داند. همچنین بر شیعیان نیز جایز نمی‌داند كه در امور خود به آنان مراجعه کنند یا از كسی كه شرایط نیابت امام را ندارد، اطاعت كنند و این شروط عبارتند از: «العلم بالحق فی الحكم المردود الیه»، «التمكن من امضائه علی وجهه»، «اجتماع العقل و الرأی»، «وسعة العلم»، «البصیرة بالوضع»، «ظهور العدالة»، «الورع»، «التدین بالحكم» و «القوة علی القیام به و وضعه مواضعه.» (حلبی، بی‌تا: 422 و 423)[[7]](#footnote-7)

بنابراین، فرد شیعه‌ای كه دارای این شرایط باشد می‌تواند ولایت ائمه را در دست گیرد. نكته مهم این است كه اگر چنین شخصی حتی از سوی حاكم ستمگری هم به كار گرفته شود، بر او واجب است از پذیرفتن كاری كه بر عهده وی گذارده شده، سر باز نزند و از آن نظر كه این ولایت، امر به معروف و نهی از منكری است كه «با امکان حكومت به صرف عرضه شدن بر او، برایش واجب عینی می‌گردد و اگرچه ظاهراً از طرف شخص غاصب و ظالم حكومت می‌كند، اما در واقع جانشین امام زمان است و مأذون از طرف آن بزرگوار می‌باشد؛ زیرا ثابت شده [است] اذن از طرف ایشان و پدران بزرگوارشان برای كسانی كه صفات فوق را داشته باشند و حق ندارد از قبول آن منصب سر باز زند». (همان)

شیخ مفید نیز دراین‌باره می‌نویسد: «هركس از اهل حق به توسط ظالمی بر مردم حاكم شود و ظاهراً از طرف آن ظالم امیر بر مردم باشد، همانا او در حقیقت امیر و گماشته از طرف امام زمان می‌باشد؛ زیرا امام زمان برای این شخص حكومت را اجازه داده [است]، نه به شخص ظالم و غلبه‌كننده گمراه». (مفید، 1410ق: 812)

بنابراین، از نظر ابوالصلاح و شیخ مفید، چنین فردی اگرچه به‌ظاهر به وسیله حاكم ظالمی به كار گمارده می‌شود، ولی در واقع به سبب نیابت از امام معصوم مشغول كار شده و مشروعیت كار او نه به وسیله حاكم ظالم و نه به خاطر عناوین ثانوی است، بلكه بر اساس اصل اولی و اساسی یعنی امامت و انتصاب او از سوی خداوند است،[[8]](#footnote-8) ولی سید مرتضی، همكاری چنین فقیهی را بر او واجب نمی‌داند، بلكه آن را جایز می‌داند. ایشان معتقد است پذیرش ولایت از سوی حاكم ظالم، مانند دروغ، اولاً و بالذات، زشتی ندارد. به عبارت دیگر، قباحت آن مانند قباحت كذب، قبح عقلی نیست، بلكه قباحت مسئله مورد بحث ما، ثانیاً و بالعرض [است] و بستگی به دستور شرع دارد؛ یعنی تنها در مواردی كه شرع به قباحت آن حكم می‌کند، قبیح است و در موردی كه شارع حكم بر جواز پذیرش آن از سوی حاكم جایز دانسته است، قبحی نخواهد داشت، چنان‌كه حضرت یوسف خود پیشنهاد همكاری می‌کند و می‌فرماید: «اِجْعَلْنی عَلی خَزائِنِ الأرْضَ اِنّی حفیظ علیم‏‏‏ٌ؛ مرا بر خزاین این سرزمین بگمار كه من نگهبانی دانایم.» (یوسف: 55) (جعفریان، 1370: 29)

نمونه دیگر، شركت امیرمؤمنان، علی در شورا و اجرای حد شرب خمر بر ولید بن عقبه، فرماندار عثمان در كوفه است.

در نهایت، سید مرتضی نیز همانند دیگران، درباره مشروعیت ولایت چنین افرادی معتقد است اگرچه ولایت او در ظاهر از سوی سلطان ستمگر است، ولی در حقیقت از سوی ائمه حق است؛ زیرا آنها خود پذیرش چنین ولایتی را با این شرایط اجازه داده‌اند؛ یعنی اگر شخصی با این شرایط و در چنین مواردی، تصدی امری از امور حاكم جور را برعهده گرفت، در واقع از سوی ائمه معصوم و با اجازه آنان، متصدی این امر شده است، چنان‌كه اقامه حدود در عصر غیبت از این قبیل است.

این در واقع استناد به نیابت همه علما و فقها و در مرحله بعدی،‌ نیابت هر شیعه‌ای از سوی امام معصوم است كه مطابق دستور و با حفظ شرایط معین از سوی شرع مقدس، به پذیرش ولایت از سوی حاكم جائر اقدام می‌ورزد. سید مرتضی پس از آن، بار دیگر بر این نكته تأكید می‌کند و می‌گوید: «همانا این نوع حكومت در واقع از طرف امام زمان می‌باشد، اگرچه ظاهراً از طرف كسانی است كه ما آنها را حق نمی‌دانیم.» (علم الهدی، 1405: 89 ـ 97)[[9]](#footnote-9)

طبق نظریه نخست، در تشکیل نظام، آرای مردم نقش اساسی دارد؛ به این معنا که مردم با پذیرش ولی فقیه بدان تنجز و فعلیت می‌دهند، ولی مشروعیت نمی‌بخشند. بنابراین، در اینجا با مفهوم دیگری به نام «مقبولیت» روبرو می‌شویم. مقبولیت، پذیرش و تحقق خارجی حكومت به اراده و خواست مردم است، نه مشروعیت حاكم و حكومت؛ یعنی تا زمانی كه مردم نخواهند و از حاكم و رهبر خود درخواست نكنند حكومت را به دست بگیرد، حكومت او تحقق خارجی نخواهد یافت.

در توجیه این نظریه می‌توان گفت حضرت امیر نیز با اینكه حكومت را حق خود می‌دانست، ولی چون مردم پس از درگذشت رسول خدا از او روی‌گردان شدند، سكوت اختیار کرد. آنگاه زمانی كه كار خلفای ثلاثه به پایان رسید و مردم به امام برحق مراجعه کردند و خواستار آن شدند که ایشان حاكمیت را به دست گیرد، حضرت نیز با خواسته آنها موافقت کرد. در اینجاست كه حضرت در خطبه سوم از نهج‌البلاغه می‌فرماید: «به خدایی كه دانه را شكافت و انسان را خلق كرد, آگاه باشید اگر نبود حضور عده‌ای از مردم (كه در خانه حضرت تجمع كرده بودند) و اینكه حجت بر من تمام شده است؛ زیرا یار و یاور فراهم شده و اینكه خداوند از علما پیمان گرفته است كه در مقابل ظلم ظالم و مظلومیت مظلوم ساكت ننشینند، افسار حكومت را رها كرده بودم (و آن‌را به گردن نمی‌گرفتم).» (نهج‌البلاغه: خطبه3) [امیرمؤمنان](file:///C:\Documents%20and%20Settings\ayande\Desktop\مطالعات%20انقلاب%20اسلامی\شماره%209و10\htmlswords\Harf.a\amyralmvmnyn.htm)، علی در جای دیگر می‏فرماید:

[ازدحام](file:///C:\Documents%20and%20Settings\ayande\Desktop\مطالعات%20انقلاب%20اسلامی\شماره%209و10\htmlswords\Harf.a\aedham.htm) انبوهی همچون [یال](file:///C:\Documents%20and%20Settings\ayande\Desktop\مطالعات%20انقلاب%20اسلامی\شماره%209و10\htmlswords\HARF.E\yal.htm) [كفتار](file:///C:\Documents%20and%20Settings\ayande\Desktop\مطالعات%20انقلاب%20اسلامی\شماره%209و10\htmlswords\HARF.K\kftar.htm) كه از هر سو مرا احاطه كرده بودند، مرا به قبول [خلافت](file:///C:\Documents%20and%20Settings\ayande\Desktop\مطالعات%20انقلاب%20اسلامی\شماره%209و10\htmlswords\HARF.KH\wlaft.htm) واداشت؛ جمعیتی كه از كثرت و شتاب‌زدگی برای بیعت، دو انگشت ابهامم را لگدمال كردند و آن‌چنان ازدحام به پهلوهایم فشار آورد كه سخت مرا به رنج انداخت. (همان)

طبق نظریه دوم، حکومت یک وظیفه است، نه یک حق. به عبارت دیگر، وظیفه ولی فقیه یا امام آن است که اگر شرایط (هرچند با استفاده از موقعیت خاص) فراهم باشد، حکومت را برپا سازد. به همین دلیل، ابوالصلاح حلبی می‌فرماید: «لا یحل له العدول عنه؛ (برای فقیه جامع‌الشرایط) صرف نظر کردن از موقعیت پیش آمده جایز نیست.» (حلبی، بی‌تا: 423) برای این نظریه، شواهد بسیاری در روایات و سیره ائمه هدی یافت می‌شود که از آن جمله به این موارد اشاره کرد:

حضرت امیر پس از رسول خدا نهایت سعی خود را در به‌دست گرفتن حكومت به كار بست چنان‌که ابن قتیبة دینوری می‌نویسد: «حضرت حتی دست حسن و حسین و فاطمه را می‌گرفت و به در خانه مهاجر و انصار می‌رفت و از آنها طلب یاری می‌كرد. پس جواب می‌دادند که ای دختر رسول خدا ما بیعت کردیم با این مرد و اگر همسرتان قبل از ابوبکر سراغ ما می‌آمد ما با کس دیگری جز او بیعت نمی‌کردیم. حضرت علی می‌فرمود: آیا جنازه رسول خدا را رها کنم و بر سر حکومت با مردم نزاع کنم؟ حضرت فاطمه فرمود: ابی الحسن کاری را کرد که شایسته او بود و شما کاری کردید که خدا از شما بازخواست خواهد کرد و بر آن شما را خواهد گرفت.» (دینوری، 1413هـ.ق: 29)

از آن مهم‌تر، حدیث دیگری است كه از حضرت علی نقل شده است. امیر مؤمنان، علی به نقل از رسول خدا فرمود: «پیامبر فرمود: یا علی! به‌‌زودی مردم بر تو خواهند شورید و عهد مرا نقض خواهند كرد... پس عرض كردم: یا رسول‌الله! پس در آن صورت من چه كار كنم. فرمودند: اگر اعوان و انصاری یافتی، قیام كن و با آنها مجاهده نما والاّ دست نگهدار و خونت را حفظ كن تا به‌صورت مظلوم به من ملحق شوی. پس زمانی كه رسول الله وفات یافتند و من مشغول دفن و كفن ایشان شدم... آنگاه دست فاطمه و دو فرزندم، حسن و حسین را گرفتم، به در خانه اهل بدر و آنهایی كه سبقت در اسلام داشتند، رفتم و از آنها خواستم كه مرا یاری كنند و جز چهار نفر(سلمان و عمار و المقداد و ابوذر)، هیچ‌كس مرا یاری نكرد...» (طبرسی، 1386هـ.ق: ج1، 281)

در جای دیگر، از حضرت نقل شده است كه اگر چهل نفر یاری‌ام می‌كردند، قیام می‌كردم. (مجلسی، 1403ق: ج28، 275) مسلماً انچه از این احادیث دریافت می‌شود، آن است که طرف‌داری اكثریت، شرط اقدام به تشكیل حكومت نیست، بلكه برعكس، یعنی اگر ولی فقیه یا امام بداند با همین مقدار اندكی كه طرف‌دار او هستند، قیام كند، خواهد توانست حكومت را به‌دست گیرد، به‌‌طور مسلّم حكومت او از مشروعیت برخوردار است، هرچند اكثریت با او مخالف باشند.

اینكه می‌بینیم امام علی 25 سال خانه‌نشین بود، نه بدین خاطر است كه اكثریت با او همراهی نكردند، بلكه به خاطر این بود كه حتی اقلیتی كه بتوانند بر اكثریت غالب شوند هم به او روی نیاوردند، به‌گونه‌ای‌که حضرت دید اگر قیام كند، نه تنها موفق به كسب قدرت نخواهند شد، بلكه خونش نیز به ناحق ریخته خواهد شد. بر همین منظور، پیامبر فرمود: «اگر به اندازه كافی اعوان و انصار نیافتی، دست نگهدار و خونت را حفظ كن.»

بر این مبنا، قیام امام خمینی نه به دلیل جانب‌داری اكثریت، بلكه به خاطر این بود كه امام احساس تكلیف كرد؛ زیرا دید آن‌قدر نیرو و طرف‌دار دارد تا بتواند در دراز مدت پیروز شود. بر همین اساس، مجاهده 15 ساله خویش را آغاز كرد. اگرچه اوایل قیام اكثریت مردم ایران امام را نمی‌شناختند، ولی به‌تدریج خداوند دل‌های مردم را متوجه او ساخت تاجایی‌که این همراهی به پیروزی انقلاب اسلامی انجامید.

بنابراین اگر امام یا فقیه جامع‌الشرایط بتواند نه از راه جلب رضایت و رأی اكثریت مردم (مقبولیت)، بلكه راه‌های دیگر (به شرط آنکه خلاف شرع نباشد) بر آنها حاكم شود، حكومت او به یقین مشروع است؛ زیرا از سوی خداوند حق حکومت بر مردم را کسب کرده که همین كافی است. به تعبیری دیگر او شرعاً حق دارد در صورت امكان، از راهی غیر از تبلیغ و جلب اقبال عمومی حاكم شود. ممكن است كسی بگوید این امر درباره حكومت امام معصوم درست است، ولی آیا فقیه جامع‌الشرایط هم چنین حقی دارد یا نه؟

در پاسخ باید گفت اگر ما ولایت فقیه را بپذیریم كه حق هم همین است و قبول كنیم كه امام در زمان غیبت خودش در صورت امكان، مردم را از حق داشتن حكومت مشروع محروم نكرده است، باید در پاسخ این پرسش بگوییم حكومت ولی فقیه نیز چنین است، زیرا ولایت فقیه به منزله ولایت فقه و مكتب بر جامعه است و ولی فقیه خود نیز تحت لوای دین است و حاكمیت ولی همانند آرای او در مقام افتا و مرجعیت نافذ است و پذیرش مردمی، دخلی در حقانیت و مشروعیت آن ندارد، هرچند برای آنكه جامه عمل بپوشد، پذیرش مردمی از اركان اصلی آن است. (مؤسسه آموزشی ـ پژوهشی امام خمینی، 1377: 130 و 131)

حال اگر ولی فقیه با اقبال اندکی از مردم روبه‌رو شود، به‌گونه‌ای‌که مطمئن باشد پیروز نمی‌شود، در این صورت، مسئله دو حالت پیدا می‌كند: نخست اینكه وضعیت و شرایط به‌گونه‌ای است كه فقیه می‌تواند با كناره‌گیری رسمی از حكومت، امور دینی مردم را برعهده‌ گیرد، با نظر به اینکه با كناره‌گیری او اساس اسلام تحریف نخواهد شد یا در معرض نابودی قرار نخواهد گرفت، همان‌گونه‌كه حضرت امیر و امام حسن چنین کردند یا كاری كه فقهای ما در طول قرن‌های گذشته انجام می‌دادند. در این صورت، ائمه معصوم و همچنین فقهای شیعه، هرچند در ظاهر عهده‌دار امر حكومت نبودند، ولی حكومتی غیررسمی داشتند به‌گونه‌ای‌كه وقتی یکی از علمای اصفهان درگذشت، ناصرالدین شاه خدا را شكر كرد و گفت: «امروز تازه اصفهان مال من شد» (الگار، 1359: 252) یا ملا قربانعلی زنجانی با آنكه در كمال زهد می‌زیست، ولی قدرت اجرایی و نفوذ وی در حکومت، بیش از حاكم زنجان بود؛ به‌گونه‌ای‌که امور اجتماعی مردم، همانند موضوع قضاوت، ثبت اسناد و املاك و امور ازدواج‌ها و مراسم دیگر، همانند تقسیم ارث، برعهده علما بود. حتی گاهی سلاطین هم مجبور می‌شدند در این‌باره یا با علما همكاری كنند یا كاری به كار آنها نداشته باشند؛ برای مثال، هنگامی که حاكم اصفهان می‌خواست به حضور آیت‌الله سید محمدباقر شفتی برسد، همانند مردم دیگر ناچار بود در حضور او دو زانو بنشیند و ادب را رعایت کند. (نک: همان: 175 ـ 180)

اما وقتی كه اصل اسلام در خطر باشد، آن‌ وقت مسئله فرق می‌كند، همان‌گونه‌كه در زمان امام حسین این امر اتفاق افتاد و حضرت فرمود: «و على الاسلام السلام إذ قد بلیت الامة براع مثل یزید»؛[[10]](#footnote-10) (ابن نما الحلی،1950م: 15) یعنی با آنكه امام می‌داند قیام او سبب تحقق و برپایی حكومت اسلامی نمی‌شود، ولی این امر دلیل نمی‌شود تا حضرت دست به قیام نزند. هرچند این مقاله درصدد برشماری دلیل قیام آقا ابا عبدالله نیست، ولی می‌توان به‌یقین ادعا كرد كه یكی از دلایل اساسی قیام امام حسین، حفظ اصل دین بوده است. این عمل اختصاص به ائمه معصوم ندارد، چنان‌که وقتی در هنگام برپایی مشروطه قرار شد احكام حكومتی و اجتماعی مردم به‌وسیله نمایندگان تصویب شود و برنامه سكولاریستی و لاییك در كشور اجرا شود، به محض آنكه آیت‌الله شیخ فضل‌الله نوری به فراست این مطلب را دریافت، به صورت جدی در برابر آنها ایستاد و با وجود آنكه می‌دانست او را می‌كشند، ولی آگاهانه و عاشقانه به استقبال مرگ رفت و ذره‌ای ضعف از خود نشان نداد.

بنابراین، گاهی اتفاق می‌افتد بر فرض ادبار عمومی مردم، باز قیام فقیه جامع‌الشرایط همانند قیام شیخ فضل‌الله نوری واجب باشد که در این صورت اگر موفق شود، به یقین حكومت او مشروع و مرضی خداوند خواهد بود. به عبارت دیگر، با توجه به تعاریف بیان شده درباره مشروعیت حكومت‌ها، این چنین حكومتی همه شرایط یك حكومت مشروع را خواهد داشت، هرچند مقبولیت عمومی نداشته باشد. حتی چه اشكالی دارد كه فقیهی جامع‌‌الشرایط به فرض بتواند در یك كشور مثلاً سنّی‌نشین یا مسیحی‌نشین به طریقی اهرم‌های قدرت را در دست بگیرد و حكومت اسلامی ـ شیعی برقرار سازد. كسانی كه به این امر اشكال می‌گیرند، به‌یقین حكومت اسلامی را نشناخته‌اند و می‌پندارند حكومت ولی فقیه تفاوتی با حكومت استبدادی ندارد، درحالی‌كه تفاوت این ‌دو از زمین تا آسمان و بیان آن، از حوصله این نوشتار خارج است.

بنابراین، خواست و رأی مردم تنها در ایجاد و آماده‌سازی زمینه‌های اجتماعی تحقق حاكمیت مؤثر است، نه در اصل حاكمیت. اصل حاكمیت به هر دو معنا یعنی «حق قانون‌گذاری» و «اجرای آن»، تنها از آن خدا و كسانی است كه از سوی او برگزیده شده‌اند. در این صورت، اگر مردم به سراغ كسی كه حاكمیت حق اوست، بروند، وی مكلف است (= حجت بر او تمام است) حكومت تشكیل دهد. (حاجی حسینی، 1382: 226 و 227)

## جایگاه مردم در اندیشه سیاسی امام خمینی

امام خمینی همه دستاوردهای گران‌بهای علمای شیعه از عصر غیبت تا دوران معاصر را به‌عنوان بنیادهای اساسی تكوین اندیشه، میراث پایدار معرفت سیاسی و استحكام شأنیت تاریخی نظریه‌های خود پذیرفت. (نامدار، 1376: 202) که نتیجه این پذیرش نیز همان بینش تاریخی پرقدرتی بود كه امام خمینی را با میراث گذشته شیعیان در حوزه اندیشه و جامعه پیوند می‌زند. (همان: 203)

ایشان در آستانه تشكیل حكومت اسلامی، طی سخنانی دراین‌باره فرمود: «رژیمی كه به جای رژیم شاه خواهد نشست، رژیم عادلانه‌ای است كه شبیه آن رژیم در دموكراسی غرب نیست و پیدا نخواهد شد. ممكن است دموكراسی مطلوب ما با دموكراسی‌هایی كه در غرب هست، مشابه باشد، اما آن دموكراسی‌ای كه ما می‌خواهیم به وجود آوریم، در غرب وجود ندارد؛ دموكراسی اسلام كامل‌تر از دموكراسی غرب است». (امام خمینی، 1361: ج3، 13)

«حكومت جمهوری اسلامی مورد نظر ما از رویه پیامبر اكرم و امام علی الهام خواهد گرفت و متكی به آرای عمومی ملت می‌باشد و نیز شكل حكومت با مراجعه به آرای ملت تعیین خواهد گردید؛ به پا داشتن حكومت جمهوری اسلامی مبتنی بر ضوابط اسلام، متكی به آرای ملت». (همان: 27)

«ما با تكیه بر اسلام می‌خواهیم به یاری خداوند، حقیقتی خیره‌كننده را به دنیا معرفی كنیم.» (همان: ج4، 129) «ما خواستار جمهوری اسلامی می‌باشیم؛ جمهوری فرم و شكل حكومت را تشكیل می‌دهد و اسلامی یعنی محتوای آن فرم كه قوانین الهی است». (همان: 157)

اسلام در رابطه میان دولت و زمامدار و ملت ضوابطی تعیین كرده و برای هریك در برابر دیگری حقوقی مشخص كرده است كه در صورت رعایت آن، هرگز رابطه مسلط و زیر سلطه به وجود نمی‌آید. اساساً حكومت كردن و زمامداری در اسلام یك تكلیف الهی است كه یك فرد در مقام حكومت و زمامداری، گذشته از وظایفی كه بر همه مسلمانان واجب است، یك سلسله تكالیف سنگین دیگری نیز بر اوست كه باید انجام دهد. حكومت و زمامداری در دست فرد یا افراد، وسیله فخر و بزرگی بر دیگران یا پایمال کردن حقوق ملت به سود خود نیست. هر فردی از افراد ملت حق دارد به صورت مستقیم در برابر دیگران، زمامدار مسلمانان را استیضاح و از او انتقاد كند و او نیز باید پاسخ قانع‌كننده‌ای بدهد. (نک: افروغ، 1380: 107 و 106)

با این سخنان، امور زیربنایی حكومت پیشنهادی امام خمینی روشن می‌شود. حكومت پیشنهادی امام خمینی حكومتی است كه هم مبتنی بر عقل است و هم مبتنی بر شرع. به عبارت دیگر، مدل حكومتی امام برای حل بحران فضیلت جهان كنونی است. حكومت در نظر امام خمینی دو مبنا دارد:

1. مبنای شرع: که مبنایی برای مشروعیت‌بخشی به نظام سیاسی بر اساس ارزش‌های دینی مورد پذیرش جامعه است. (نک: نامدار، 1376: 215)

2. مبنای عقل: كه همان مقبولیت و كارآمدی نظام سیاسی است. این مبنا برای تعیین سرنوشت و سعادت انسان است. ازاین‌رو، حق و میزان دخالت انسان برای تأمین سعادت بر مبنای داوری عقلی باید جایگاه مناسبی در ساختار نظامی و سیاسی پیدا كند تا حكومت، كارآمدی و مقبولیت اجتماعی مستحكم‌تری بیابد.

ساختار جمهوری اسلامی ایران كه در پی انقلاب باشكوه اسلامی پایه‌ریزی شد، دقیقاً مبتنی بر این دو اصل است. اصل ولایت فقیه نیز در حقیقت آن محوری است كه تعادل میان عقل و شرع را در نظام سیاسی برقرار می‌سازد. در این قیام، امام خمینی به این نتیجه رسیده بود كه پایداری هر نظام سیاسی مبتنی بر دو مقوله مقبولیت و مشروعیت است، به‌گونه‌ای‌که یكی، ناكارآمدی دیگری را در پی خواهد داشت. ایشان معتقد بود حتی در دوران حضور ائمه معصوم هم انطباق نداشتن این دو مقوله، جامعه اسلامی را از «لطف تصرف» امام در عین حضور و ظهور محروم ساخت. (نک: همان: 214 ـ 216)

امام خمینی مشروعیت نظام سیاسی را در حاكمیت قانون الهی توصیف می‌كرد و آن را در وجود ولی فقیه قابل جمع می‌دانست. ازاین‌رو، می‌نویسد: «حاكم و فقیه اولاً باید احكام اسلام را بداند و ثانیاً عدالت داشته باشد، از كمال اعتقادی و اخلاقی برخوردار باشد؛ عقل همین را اقتضا دارد؛ زیرا حكومت اسلامی، حكومت قانون است، نه خودسری و نه حكومت اشخاص بر مردم. اگر زمامدار مطالب قانونی را نداند، لایق حكومت نیست؛ چون اگر تقلید كند قدرت حكومت شكسته می‌شود و اگر نكند، نمی‌تواند حاكم و مجری قانون اسلام باشد. و این مسلم است كه «الفقهاء حكام علی السلاطین»، سلاطین اگر تابع اسلام باشند، باید به تابعیت فقها درآیند و احكام را از فقها بپرسند. در این صورت، حكام حقیقی همان فقها هستند. پس بایستی حاكمیت رسماً به فقها تعلق بگیرد، نه به كسانی كه به علت جهل به قانون مجبورند از فقها تبعیت كنند». (امام خمینی، 1360: 60)

از دیدگاه امام خمینی مقبولیت نظام اسلامی از طریق مشاركت مستقیم و غیرمستقیم مردم به وسیله اعمال اكثریت آرای مردم برای انتخاب نمایندگان خود به‌منظور حضور در مجلس حاصل می‌شود. ازاین‌رو، ایشان معتقد است که باید به آن مجلس، مجلس برنامه‌ریزی اطلاق ‌شود، نه مقننه؛ زیرا دو قدرتِ مقننه و اختیار تشریع در اسلام به خداوند متعال اختصاص یافته است. بنابراین، شارع مقدس اسلام، یگانه قدرت مقننه است كه هیچ‌كس حق قانون‌گذاری ندارد و جز حكم شرع را نمی‌توان به اجرا گذاشت. به همین دلیل، در حكومت اسلامی به جای قانون‌گذاری كه یكی از سه دسته حكومت‌كنندگان را تشكیل می‌دهد، مجلس برنامه‌ریزی وجود دارد كه برای وزارتخانه‌های مختلف، در پرتو احكام اسلام برنامه‌ریزی می‌كند، به‌گونه‌ای‌که این برنامه‌ها كیفیت انجام خدمات عمومی را در سرتاسر كشور تعیین می‌سازد. (نامدار، 1376: 218) البته این امر تنها اختصاص به امام خمینی ندارد، بلكه پیش از این شیخ فضل‌الله نوری (ابوالحسنی، 1380: 134) و علامه نائینی (نائینی، 1378: 130) نیز در نظریه سیاسی خود به مجلس برنامه‌ریزی تصریح كرده‌اند.

یكی از محاسن كار امام خمینی این است كه نه تنها مرد استدلال و نظریه‌پردازی، بلكه مرد عمل بود، به‌گونه‌ای‌که ابتدا بر اساس نظریه‌پردازی و تئوریزه كردن نظام حكومتی اسلام نوع حكومت اسلام را ترسیم کرد و سپس در مقام عمل، به این مدل جامه عمل پوشاند. ازاین‌رو، پس از انقلاب اسلامی می‌کوشد به‌طور دقیق مبانی خود را در ساختار سیاسی جمهوری اسلامی به اجرا در آورد و از طریق اعمال ولایت در انتخاب فقهای شورای نگهبان برای نظارت بر مصوبات قوه مقننه، تنفیذ حكم رئیس‌جمهوری در قوه مجریه و انتخاب رئیس قوه قضائیه، مشروعیت نظام سیاسی را با مبانی مقبولیت آن كه به انتخاب و آرای اكثریت مربوط است، پیوند زند. (نک: نامدار، 1376: 218) در پیام امام در مرداد ماه 1358 خطاب به اعضای مجلس خبرگان، این دو عنصر و چگونگی تلفیق این دو عنصر به‌روشنی مشهود است: «بر هیچ كس پوشیده نیست كه انگیزه این انقلاب و رمز پیروزی آن، اسلامی بوده [است] و ملت ما در سراسر كشور از مركز تا دورافتاده‌ترین شهرها، قراء و قصبات با اهداء خون و فریاد الله اكبر، جمهوری اسلامی را خواستار شدند و در رفراندوم بی‌سابقه و اعجاب‌آور با اكثریت آراء به جمهوری اسلامی رأی دادند و دولتهای اسلامی و غیر اسلامی رژیم و دولت ایران را به عنوان جمهوری اسلامی به رسمیت شناختند.» (نامدار، 1376: 219) در این پیام، ابتدا بر مشروعیت نظام و سپس مقبولیت آن (اكثریت مطلق آرا) تأكید شده است.

آن رهبر فقید، با در كنار هم قرار دادن مفهوم جمهوری كه شرح‌دهنده آرای مردم، مبانی مقبولیت و پذیرش یا كارآمدی نظام‌های سیاسی است، در كنار مفهوم اسلامی كه مشروعیت شرعی آن را به تصویر می‌كشد، به‌خوبی از عهده انطباق این دو مقوله بر آمده است. (نک: همان: 220)

## جایگاه مردم در سخنان امیرمؤمنان علی

از آنجا که نقش مردم در جامعه از جایگاه والایی برخوردار است، برای آشنایی هر چه بیشتر با آن، به بررسی جایگاه مردم در کلام حضرت علی می‌پردازیم. مولای متقیان علی، درباره اهمیت نقش مردم در پذیرفتن حکومت می‌فرماید: «اگر انبوه آن جماعت نمی‏بود یا گرد آمدن یاران، حجت را بر من تمام نمی‏كرد و خدا از عالمان پیمان نگرفته بود كه در برابر شكم‌بارگی ستمكاران و گرسنگی ستمكشان خاموشی نگزینند، افسارش را بر گردنش می‏افكندم و رهایش می‏كردم و در پایان با آن همان می‏كردم كه در آغاز كرده بودم و می‏دیدید كه دنیای شما در نزد من از عطسه ماده بزی هم كم‌ارج‏تر است». (نهج‌البلاغه: خطبه 3)

با این وجود، استدلال به این سخنان، زمانی درست است که امام علی در زمانی که مردم به او پشت کردند، از صمیم دل صبر کرده باشد، درحالی‌که خود می‌فرماید: «صبر کردم، درحالی‌که در حلق، استخوان و در چشم، خار داشتم.» (همان) جالب اینجاست که در همه مواضع ساکت ننشست و با سخنرانی‌های آتشین از حق خود دفاع کرد؛ برای مثال، هنگامی که قرار شد با عثمان بیعت کنند، فرمود:

شما نیك می‏دانید كه من به احراز خلافت از دیگران سزاوارترم. با این همه، به خدا سوگند تا لحظه‏ای كه امور مسلمانان بسامان باشد و تنها شخص من تحت نشان تیرهای ستم و حق‏كشی باشم، در مسالمت پای می‏فشارم؛ چراكه اجر چنان موضع‏گیری و امتیازش را خواستارم و به زرق و برق ریاست كه میدان رقابت شما است، دل نمی‏سپارم. (نهج‌البلاغه: خطبه 74)

در این سخنان، حضرت بر این نکته تأکید می‌ورزد که به سامان بودن امور مسلمانان، تنها امید ایشان است. در حقیقت، آنچه امام علی را به سکوت وا می‌دارد، عدم بلوغ دینی و اجتماعی اجتماع مسلمانان است؛ زیرا با وجودی که امامت امت یک وظیفه الهی و کار دشواری است که زحمت بسیاری دارد، به‌گونه‌ای‌که بر عهده گرفتن آن، نیازمند فداکاری و ازخودگذشتگی فراوان است، در جامعه آن روز چنین القا شده بود که حضرت به دلیل استفاده از بهره‌های دنیوی به حکومت چشم دوخته است، چنان‌که ابوعبیده جراح به حضرت می‌گوید: «ای پسر عمو! همانا تو هنوز جوانی و اینان پیران قوم تو هستند... و همانا تو اگر عمر زیاد کنی، تو سزاوار به این امر خواهی بود». (دینوری، 1413هـ.ق: 28)

ازاین‌رو، حضرت ناچار بود برای اینکه این قوم باتربیت دینی پرورش یابند و میان امامت و امارت تفاوت قائل شوند، صبر کند. پس صبر حضرت نه به این دلیل بود که مردم با او همراه نبودند، بلکه بدین خاطر بود که مردم هنوز تربیت دینی نشده بودند و برای یک حکومت دینی آمادگی کافی نداشتند. به همین دلیل، هنگامی که پس از قتل خلیفه سوم، مردم به خانه او هجوم آوردند، بار دیگر از پذیرفتن بیعت سر باز زد؛ زیرا پس از رحلت پیامبر خدا آمادگی مردم برای تشکیل حکومت ولایی بیشتر از زمانی بود که عثمان به قتل رسید، چنان‌که بشیر بن سعد انصاری پس از شنیدن استدلال‌های حضرت در برابر خلیفه اول، گفت: یا علی! اگر این کلام تو را انصار قبل از بیعت با ابابکر شنیده بود، حتی یک نفر در لزوم بیعت با تو شک نمی‌کرد. (نک: همان) بر همین اساس، تلاش حضرت برای تشکیل حکومت، (شبانه برای جمع نیرو به در خانه‌ها می‌رفت) در صدر اسلام و خودداری حضرت از پذیرش حکومت پس از قتل خلیفه سوم توجیه می‌شود.

صبر حضرت نیز هیچ دلالتی بر مشروعیت حکومت موجود ندارد؛ زیرا حتی اگر چهل نفر مبارز با وی همراه بود، ایشان دست به قیام می‌زد. از این‌رو مسلّم است که امکان تشکیل حکومت برای حضرت به هیچ شکلی فراهم نبود، زیرا به یقین اگر چنین امکانی برای وی مهیا می‌گشت، ایشان حکومت تشکیل می‌داد و به یقین حکومت او مشروع بود. همه استدلال‌های حضرت با خلیفه اول نیز ناظر به فضل خود است بر آنها، نه ناظر بر انتخاب مردم.

نکته کلیدی دیگری که در رفتار حضرت به چشم می‌خورد، آن است که حضرت حکومت را برای تربیت دینی مردم می‌خواهد، نه منبع برآوردن خواسته‌های نفسانی خود. بنابراین، از هرگونه رفتار خلاف شرع در مسیر استحکام حکومت خود می‌پرهیزد. برای همین است که از یاران خود اظهار خستگی و ناراحتی می‌کند (نهج‌البلاغه: خطبه 27) و سفارش ابن عباس درباره مدارای موقتی با معاویه را نمی‌پذیرد.

## عوامل اقتدار حکومت از دیدگاه حضرت علی

بسیاری از متفکران سیاسی، اجتماعی و حتی مذهبی، مقبولیت اجتماعی حکومت‌ها را از عوامل کلیدی برشمرده‌اند و حتی برخی از آنها آن را یگانه کلید کارآمدی نظام سیاسی بیان کرده‌اند. در سخنان حضرت علی درباره مبادی اقتدار حکومت‌ها، مطالبی بیان شده است که برای آگاهی از آن، به برخی آنها اشاره می‌شود.

حضرت در خطبه‌ای کارآمدی نظام سیاسی را در گرو چهار عامل: 1. اتحاد و وحدت کلمه؛ 2. اطاعت از رهبری جامعه؛ 3. تلاش مردم در عمران و آبادی کشور؛ 4. تعهد نسبت به ادای امانت‌ها و انجام مسئولیت‌های اجتماعی می‌داند و می‌فرماید: «به خدا سوگند كه با چنین اوضاع و احوالی، به گمان خویش، آینده را چنین می‏بینم كه آنان با استفاده از نقطه‏های ضعف شما، دولت را در اختیار گیرند؛ چراكه آنان بر محور باطل خویش فراهمند و شما از محور حقتان پراكنده‏اید، آنان در راه باطلشان مطیع رهبر خویش‏اند، اما شما در راه حق خود از رهبرتان سر می‏تابید، آنان در كشور و شهرهای خود به عمران و آبادی پرداخته‏اند و شما حوزه‏ حاكمیت خویش را به تباهی كشیده‏اید و هم بدین سبب است كه آنان در رابطه با فرماندهانشان، نسبت به ادای امانت‌ها و مسئولیت‌هاشان متعهدند، اما شما خیانت می‏ورزید و كار را به جایی رسانیده‏اید كه اگر به یكی از شما اعتماد كنم و قدحی چوبین به او بسپارم، نگرانم كه دستگیره آن را برباید. خداوندا! من و اصحابم یكدیگر را سخت رنجیده و خسته كرده‏ایم. خداوندا! به جای اینان، مرا یارانی بهتر ارزانی دار و به جای من، بر آنان رهبری بدتر بگمار. بار خدایا! به‌گونه‏ای‌كه نمك در آب حل می‏شود، دل‌های اینان را در غصه آب كن. به خدا سوگند، آرزو دارم كه به جای تمامی شما، هزار سوار سلحشور چونان سلحشوران بنی فراس، پسر غنم می‏داشتم؛ گه خطر چو به پیكارشان فرا خوانی سبك به صحنه‏ رزم آورند رو چو شهاب» (نهج‌البلاغه: خطبه 25)

بنابراین، در اندیشه حضرت علی برای اقتدار حکومت، تنها مقبولیت اجتماعی کافی نیست، بلکه این امر فقط عدم شورش شهروندان را توجیه می‌کند، به‌گونه‌ای‌که چه‌بسا با وجود مقبولیت اجتماعی، همکاری چندانی هم از سوی شهروندان دیده نشود. ازاین‌رو، دیگر مطالب بیان شده در خطبه حضرت علی نیز بسیار اهمیت دارد.

## نتیجه‌

روشن شد كه صاحب‌نظران غربی كوشیده‌اند برای این پرسش كه: چرا باید از حكومت‌ها اطاعت كرد و حكومت این حق را از كجا به‌دست آورده است؟ با توجه به پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی در آن فرهنگ، در تعریف مشروعیت با مشكل روبه‌رو بودند. در حقیقت، همه جواب‌های دانشمندان غربی به مسئله مشروعیت، پاسخی به مسئله توجیه سلطه موجود است. بنابراین نتوانستند جواب این پرسش كه: «به چه دلیلی شهروندان باید ملزم به رعایت دستورهای حكومت باشند» را بیابند.

دانستیم که مشروعیت به معنای مقبولیت، قرارداد اجتماعی، توسعه، قانونی بودن، رضایت عمومی و اراده عمومی نیست، بلكه به معنای حقانیت است و بر این اساس حكومتی مشروع است كه هدف‌ها و ارزش‌های اخلاقی را دنبال كند و خلاصه اینكه حاكمیتش در طول حاكمیت خداوند و به اذن او باشد. در زمان ظهور حكومت ولایی امام زمان و در زمان غیبت نیز بر اساس اخبار وارده كه در جای خود ثابت شده است، فقهای جامع‌الشرایط از حقانیت شرعی برخوردارند.

همچنین بیان داشتیم که بنیان مشروعیت حکومت در اندیشه دینی با مشروعیت در اندیشه غیردینی متفاوت است، به‌گونه‌ای‌که حکومت در اندیشه دینی یک وظیفه دشواری است که خداوند بر عهده ائمه و در نبود آنها، فقهای جامع‌الشرایط قرار داده است. ازاین‌رو، مشروعیت حکومت به انتخاب مردم ارتباطی ندارد، بلکه اگر ولی فقیه از هر راه شرعی بتواند حکومت را به دست بگیرد، حکومت او مشروع خواهد بود.

بر طبق سخنان حضرت علی، نتیجه گرفتیم که کارآمدی حکومت‌ها به مقبولیت اختصاص ندارد، بلکه افزون بر مقبولیت عامه، وحدت کلمه، اطاعت از رهبری، تلاش در عمران و آبادی کشور، متعهد بودن نسبت به مسئولیت‌های واگذار شده، از عوامل کلیدی کارآمدی حکومت‌ها است. بنابراین، مقبولیت عامه حکومت، از شرط کمال حکومت است.

همچنین با بررسی دیدگاه حضرت امام خمینی، دریافتیم که ایشان در نظریه خاص خود کوشیده است یک حکومت ایده‌آل و عرف‌پسند را ارائه دهد و به‌هیچ‌وجه آرای او دلالتی بر نقش کلیدی آرای عمومی در مشروعیت حکومت اسلامی ندارد. قانون اساسی نیز با راهکارهای موجود می‌کوشد تا از همه دستاوردهای بشری در راه برنامه‌ریزی برای بهتر اجرا شدن حکومت اسلامی بهره گیرد و هیچ‌کدام از مواد آن، بر مشروعیت‌زا بودن آرای عمومی دلالت ندارد.

بنابراین، هنگامی که این مشروعیت ذاتی حکومت در كنار دستارودهای جدید بشری که همانا توجه به آرای عمومی باشد، قرار داده شود، مردم‌سالاری دینی به وجود می‌آید. مردم‌سالاری دینی تنها مدل حکومتی است که می‌تواند بحران مشروعیت را در دنیا حل سازد.

## فهرست منابع

1. قرآن مجید

2. نهج‌البلاغه، تحقیق: صبحی صالح، بی‌تا، قم، دارالهجره.

3. آقا بزرگ طهرانی، محمدحسن، 1403ق، الذریعه الی تصانیف الشیعه، بیروت، دارالأضواء.

4. ابن نما حلی، جعفر بن محمد، 1950م، مثیر الاحزان، نجف اشرف، حیدریه.

5. ابوالحسنی، علی، 1380، دیده‌بان بیدار، تهران، نشر عبرت.

6. ابوالحمد، عبدالحمید، 1368، مبانی علم سیاست، تهران، انتشارات توس.

7. احمد بن ابی یعقوب، بی‌تا، تاریخ یعقوبی، جلد دوم، قم، مؤسسه و نشر فرهنگ اهل‌بیت.

8. اردشیر لاریجانی، محمد جواد، 1373، حكومت، مباحثی در مشروعیت و كارآمدی، تهران، انتشارات سروش.

9. افروغ، عماد، 1380، نگرش دینی و انتقادی به مفاهیم عمده سیاسی، چاپ دوم، تهران، فرهنگ و دانش.

10. اكبر، علی، 1370، اندیشه سیاسی معاصر، تهران، انتشارات الست.

11. الگار، حامد، 1359، نقش روحانیت پیشرو در جنبش مشروطیت ایران، ترجمه: ابوالقاسم سری، تهران، انتشارت توس.

12. امام خمینی، سید روح‌الله، 1360، ولایت فقیه، تهران، امیر كبیر.

13. ــــــــــــــــــــ ، 1361، صحیفه نور، جلد سوم و چهارم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

14. جعفریان، رسول، 1370، دین و سیاست در دوره صفوی، قم، انتشارات انصاریان.

15. حاجی‌حسینی، حسن، 1382، «عدالت اجتماعی از دیدگاه امیرالمؤمنین، علی» (پایان‌نامه کارشناسی ارشد)، قم، مؤسسه امام خمینی.

16. حلبی، تقی‌الدین بن نجم‌الدین، بی‌تا، الکافی فی الفقه، مصحح رضا استادی، قم، کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین علی.

17. حیدریان، محسن، 1381، مردم‌سالاری چالش سرنوشت‌ساز ایران، تهران، فصل سبز.

18. حییم، سلیمان، 1363، فرهنگ حییم انگلیسی ـ فارسی، تهران، فرهنگ معاصر.

19. دشتی، محمد، 1380، الگوهای رفتاری امام علی مسائل حقوقی، تهران، سازمان تحقیقات نیروی مقاومت بسیج.

20. دفتر همكاری حوزه و دانشگاه، 1364، درآمدی بر حقوق اسلامی، قم، دفترانتشارات اسلامی.

21. دینوری، ابی محمد عبدالله بن مسلم (ابن قتیبه)، 1413، الامامه والاسیاسه (المعروف بتاریخ الخلفاء)، تحقیق: علی شیری، قم، انتشارات شریف رضی.

22. رسائل الشریف المرتضی، جلد دوم،

23. زارع، عباس، 1380، مبانی مشروعیت و قدرت در جمهوری اسلامی ایران، 57 تا 75، تهران، انتشارات فرهنگ و دانش.

24. سیاح، احمد، 1378، فرهنگ بزرگ جامع عربی فارسی (2 جلدی‏)، تهران، انتشارات اسلام، چاپ دوم.

25. طبرسی، احمدبن علی، 1386هـ.ق، احتجاج، تحقیق: سید محمدباقر خرسان، جلد اول، بی‌جا، دار النعمان.

26. عالم، عبدالرحمن، 1373، بنیادهای علم سیاست، تهران، نشر نی.

27. علم‌الهدی، علی بن الحسین، 1405، رسال الشریف المرتضی، به اهتمام سید احمد حسینی اشکوری و مهدی ربایی، قم، دارالقرآن.

28. عمید زنجانی، عباسعلی، 1368، فقه سیاسی، تهران، انتشارات امیركبیر.

29. قوام، عبدالعلی، 1373، سیاست‏های مقایسه‏ای، تهران، انتشارات سمت.

30. كواكبیان، مصطفی، 1378، مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه، تهران، مؤسسه چاپ و نشر عروج.

31. گلیانی، علی، 1378، «مشروعیت و ثبات سیاسی در ایران، 1332 - 57» (پایان‌نامه دكتری)، تهران، دانشگاه تربیت مدرس (دانشكده علوم انسانی).

32. لاریجانی، صادق، 1381، مشروعیت و الزام سیاسی، مجله تخصصی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، سال دوم، شماره اول.

33. مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، 1377، فلسفه سیاست، انتشارات مؤسسه.

34. مؤسسه پژوهش‏های اجتماعی، 1375، گزیده مقالات سیاسی امنیتی، تهران، انتشارات بینش.

35. مجلسی، محمدباقر، 1403ق، بحارالانوار، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الوفاء.

36. مرندی، محمدرضا، 1376، مبانی مشروعیت نظام سیاسی در اسلام، تهران، مؤسسه انتشاراتی عطا.

37. مصباح یزدی، محمدتقی، 1377، حقوق و سیاست در قرآن، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

38. معین، محمد، 1381، فرهنگ فارسی معین، تهران، ندا.

39. مفید، ابی عبدالله محمد بن محمد بن النعمان، 1410ق، «المقنعه»، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ دوم.

40. منتظری، حسینعلی، 1367، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیه، ترجمه: محمود صلواتی، تهران، مؤسسه كیهان.

41. نائینی، محمدحسین، 1378، تنبیه‌الامة و تنزیه الملة، شركت سهامی انتشار.

42. نامدار، مظفر، 1376، مبانی مكتب‌ها و جنبش‌های سیاسی شیعه در صد ساله اخیر، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

43. نقیب‌زاده، احمد، 1372، سیاست و حكومت در اروپا، تهران، انتشارات سمت.

44. نمیری، عمر ابن شبة، 1410هـ.ق، تاریخ المدینة، جلد چهارم، قم، دار الفکر.

45. وبر، ماكس، 1374، اقتصاد و جامعه، ترجمه: عباس منوچهری ترابی‏نژاد و عمادزاده، تهران، انتشارات مولی.

46. Raphael, D.D, (1970) Problems of Political Philosophy, first published, (Pall Mall press, ltd, London).

The Basis of Legality in Western and

Islamic Political thought

Reza Ramazan Nargisi[[11]](#footnote-11)

Abstract

An example of the problems that politicians are concern about is the issue of the legitimacy of governments. They are always trying to answer the questions: Why is it obligatory to obey governments? Where did governments obtain this right from? In order to answer these questions the author first explains the opinions of western scholars and then Islamic scholars, including Sunni and Shia scholars, in regards to the bases of legitimacy. Then he concludes that: 1. all of the answers given by western scholars about the issue of legitimacy are, in reality, answers to the issue of explaining the current system of authority. Therefore, they were unable to answer the question: Why must citizens (those in support and those in opposition) observe the laws of a government? 2. legitimacy does not mean acceptance, social contract, development, legality, public satisfaction, or public will; rather it means rightfulness. 3. A legal government is one who pursues its goals and ethical values and its leadership is in line with divine leadership. 4. The nature of a legal government in religious and irreligious ideologies is different in such a way that irreligious ideologies pay more attention to public acceptance.

In the end, the author, after examining the bases of legitimation in western and Islamic political thought, concluded that the religious-democratic government suggested by Imam Khomeini (r) was a combination between acceptance and legitimacy.

Keywords

Legitimacy, authority, acceptance, rightfulness, democracy, social contract, public satisfaction.

1. . دانشجوی دکتری علوم سیاسی

   تاریخ دریافت: 2/3/87 پذیرش نهایی: 11/6/87 [↑](#footnote-ref-1)
2. . Cicero [↑](#footnote-ref-2)
3. . Lipset [↑](#footnote-ref-3)
4. Social contract [↑](#footnote-ref-4)
5. . Rousseau [↑](#footnote-ref-5)
6. . «الْیوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِینَكُمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَیكُمْ نِعْمَتِی وَ رَضِیتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِینًا». (مائده: 3) [↑](#footnote-ref-6)
7. . ترجمه عبارت‌های فوق چنین است: علم به حکم مواردی که به او از روی حقّ ارجاع می‌شود، توانایی از امضای حکم بر وجه صحیح خود، وفاداری به حکم، توانایی بر اقامه آن حکم، صاحب عقل و نظر، گستردگی علم، بصیرت به زمان و موقعیت، آشکار بودن عدالت، پرهیزگاری، متدین بودن به حکم و توانایی از آنکه حکم را در جای خود قرار دهد. [↑](#footnote-ref-7)
8. . پس از این خواهیم دید علمای شیعیه در دوره صفویه درست به همین تئوری عمل می‌كنند. (جعفریان، 1370: 28) [↑](#footnote-ref-8)
9. . رساله دیگری با عنوان «جواب السؤال عن التولی عن الجائر» از شیخ سلیمان ماحوزی (م 1121) در کتاب الذریعه آمده است. (آقا بزرگ طهرانی، 1403ق: ج5، 182) [↑](#footnote-ref-9)
10. . برای آگاهی بیشتر نک: علامه محمدباقر مجلس، بحارالانوار، ج44 ؛ ص326؛ شیخ عبدالله بحرانی، العوالم، الامام الحسین، ص175؛ سید محسن امین، لواعج الاشجان، ص26؛ شیخ شریفی، كلمات الامام الحسین، ص284 و 285؛ سید مرتضى عسكری، معالم المدرستین، ج1، ص198 و ج3، ص47 و 302؛ سید ابن طاووس حسنی، اللهوف فی قتلى الطفوف، صص 18 و 42؛ شیخ باقر شریف قرشی، حیاة الامام الحسین، ج2، ص257. [↑](#footnote-ref-10)
11. . Ph.D student of political science. [↑](#footnote-ref-11)