

فصلنامه علمی - پژوهشی تحقیقات سیاسی و بین‌المللی
دانشگاه آزاد اسلامی واحد شهرضا
شماره پنجم - بهار ۱۳۸۹
صص ۴۵ - ۲۷

ملاک و معیار مشروعیت از دیدگاه اسلام

علیرضا سبزیان موسی آبادی^۱ - سید محمد حسینی^۲

تاریخ دریافت: ۸۹/۳/۲۵

تاریخ تصویب: ۸۹/۶/۱۸

چکیده

مشروعیت همواره از چالش برانگیزترین مباحث فلسفه‌ی سیاسی بوده و به همین خاطر توجه بسیاری از فلاسفه و علمای سیاست را به خود جلب کرده است. زیرا با فرض عدم مشروعیت، فلسفه وجودی حکومت زیر سؤال خواهد رفت. سؤال اصلی در زمینه‌ی مشروعیت این است که حکومت کنندگان حق فرمانروایی خود را از کدام منبع دریافت می‌کنند و مردم بر چه اساسی از آنان فرمان می‌برند؟

در این مقاله ضمن بحث در مورد مشروعیت از دیدگاه‌های مختلف، در پی پاسخ به این سؤال هستیم که از دیدگاه اسلام، آیا خداوند به حکومت

۱. استادیار و عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد شهرضا

۲. کارشناس ارشد علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد شهرضا

مشروعیت می‌بخشد؛ حق حاکمیت از آن مردم است یا فرض دیگری در کار است؟ و در پاسخ به سؤال فوق، فرضیه‌ی مقاله این است که حق حاکمیت و مشروعیت در اسلام به گونه‌ای است که حق هر دو یعنی خدا و مردم به طور شایسته ادا می‌شود. به عبارت دیگر، در اسلام حکومت مشروعیت خود را از دو منبع دریافت می‌کند: یک خداوند و دیگری مردم. توضیح اینکه با استفاده از مفاهیم «حق‌الله» و «حق‌الناس» و با تفکیک میان ملاک و معیار مشروعیت، به این نتیجه می‌رسیم که از دیدگاه اسلام، ملاک مشروعیت الهی است؛ اما معیار و میزان آن مردم هستند و بر این اساس، حکومت علاوه بر رعایت حقوق الهی یا حق‌الله در مقابل مردم (حق‌الناس) نیز پاسخگو می‌باشد.

کلید واژه‌ها: مشروعیت، کارآمدی، مقبولیت، انتصاب، انتخاب، ملاک، میزان، حق‌الله، حق‌الناس.

مقدمه: تعریف مشروعیت

واژه‌ی مشروعیت از ریشه‌ی لاتین Legitimacy به معنای قانون اخذ شده است و با کلماتی همچون قانونگذار Legislator و قانونگذاری Legislation دارای یک ریشه هستند (وینست، ۱۳۷۶: ۶۷).

سخن از مشروعیت علی‌الاصول به سخن از باورها و قضاوت‌های افراد جامعه باز می‌گردد. لیپست در تعریف مشروعیت می‌گوید: «مشروعیت، توانایی هر نظام در ایجاد و حفظ این باور است که نهادهای سیاسی برای جامعه مناسب‌ترین است» (لیپست، ۱۳۸۳: ۱۲۵۰).

مشروعیت دارای تعاریف متعددی است از جمله:

۱. توجیه عقلانی اعمال سلطه و اطاعت.

۲. توجیه عقلی اعمال قدرت حاکم.
۳. قانونی بودن یا طبق قانون بودن.
۴. اعتقاد مردم تحت فرمان به شایستگی و برخورداری رهبران و حکومت نسبت به صدور قواعد الزام آور.
۵. اصل دال بر پذیرش همگانی دست یافتن شخص یا گروهی معین به مقام سیاسی (شاکرین، ۱۳۸۲: ۸۰).

با توجه به تعاریفی که از مشروعیت بیان شد، نقطه‌ی اشتراک تمام تعاریف، اعتقاد مردم یا حکومت شوندگان به «حقانیت» یک حکومت، پذیرش آن و اطاعت از دستورات حاکمان می‌باشد. هر نظام سیاسی بر مبانی نظری خاص استوار است که اگر آن مبانی در نظر گرفته نشوند، قدرت سیاسی با عدم مشروعیت سیاسی روبرو می‌شود. هر واحد سیاسی از اینکه دچار عدم مشروعیت شود، بسیار نگران خواهد شد؛ زیرا عدم مشروعیت سیاسی آسیبهای سیاسی زیادی را در پی خواهد داشت. خویشاوند گرایسی، گروه گرایسی، دخالت نظامیان در امور سیاسی، عدم رعایت قانون از سوی حاکم، فساد و ارتشا و نفوذ گروه‌بندی‌های اقتصادی در سیاست از جمله این آسیبها می‌باشد. از آنجایی که حکومت‌های نامشروع بر علیه معتقدات و مطالبات عمومی قیام می‌کنند، ناچار از شدت عمل هستند. بنابراین، هرگونه اقدامی علیه حکومت به جای اینکه مذموم شمرده شود، مورد تحسین قرار می‌گیرد. مردم حکومت را از آن خود نمی‌دانند و خود را از حکومت جدا و بیگانه تلقی می‌کنند. بنابراین مردم خود را موظف به اطاعت از آن نمی‌بینند و در نتیجه حکومت برای اجرای احکام خویش باید به زور تکیه کند. به این ترتیب بیگانگی میان مردم و حاکمان افزایش می‌یابد تا جایی که حکومت با ضربه ای کوچک از هم پاشیده می‌شود. اما بالعکس، رضایت عمومی مردم در حکومت‌های مشروع، حکومت را از رجوع به اعمال زور معاف می‌سازد.

انواع مشروعیت

مشروعیت سیاسی از دیدگاه‌های مختلف به انواع گوناگونی تقسیم بندی می‌شود. در مفهوم جامعه‌شناسی، مشروعیت به نحوه‌ی درک و دریافت^۱ حکومت شونده‌گان مربوط می‌شود. در این نگرش اساساً بحث بر سر آن نیست که شه‌ریار بر طبق کدام مدرک یا مجوزی حق حکومت یافته است، بلکه سؤال این است که چرا مردم و شه‌روندان از حکومت و حاکمان تبعیت می‌کنند؟ جامعه‌شناسان برای اطاعت مردم دلایل مختلفی بر شمرده‌اند، گروهی معتقدند به خاطر وجود ارزشهای مشترک میان مردم و حکومت امر اطاعت آسان می‌شود. گروهی دیگر نیز اعتقاد دارند که مردم صرفاً به خاطر رفاه اقتصادی و اینکه منافعشان تأمین شود، دستورات حکومت را مورد پذیرش قرار می‌دهند و برخی دیگر نیز برآنند که مردم تنها از روی ترس و برای صیانت نفس از حکومت فرمان می‌برند. بنابراین، جامعه‌شناسان سیاسی، فارغ از دغدغه‌ی حق و باطل، دلایل و منشأ فرمانبری حکومت شونده‌گان را به دست می‌دهند و نشان می‌دهند که جوامع مختلف بشری تحت چه شرایطی حاضر به پذیرش دستورات حکومت بوده و تحت چه شرایطی آن را طرد و انکار می‌کنند. نیز اساس مشروعیت در نزد جوامع مختلف چیست و اینکه حکومتها و حاکمان چگونه رضایت شه‌روندان را بدست می‌آورند.

در رهیافت فلسفی تلاش بر این است که علاوه بر توصیف انواع حکومت، بهترین فرمانروا، بهترین حکومت و بهترین روش فرمانروایی و استقرار نظم مدنی کشف شود و لذا کوشش برخی از فلاسفه سیاسی این است که منشأ اقتدار را کشف کنند و مشخص کنند که آیا منشأ آن در جعل و قرارداد اجتماعی است، یا بر مبنای وظیفه و مانند آن است؟ بنابراین فیلسوف سیاسی از یکسو نظام فکری را عرضه می‌کند که خود به خلق و نظام‌هنجاری جدید منتهی می‌شود و از سوی دیگر نظامهای موجود را نقد می‌کند. تأملات

فلاسفه‌ی بزرگی همچون افلاطون، ارسطو، فارابی، خواجه نصیر طوسی و غیره در این موضوع از این قبیل می‌باشد (حاتمی، ۱۳۸۴: ۳۶).

اما در خصوص مشروعیت به مفهوم سیاسی آن می‌توان گفت: در نتیجه‌ی رشد فرهنگ و تمدن و آگاهی‌های عمومی، نقش زور و اجبار کاهش یافته و در بیشتر جوامع از بین رفته است. قدرت دولتها بیشتر بر رضایت فرمانبران و مردم متکی شده است. ماکس وبر در زمره‌ی اولین کسانی است که به منابع اقتدار و مبانی مشروعیت سیاسی می‌پردازد. وی سه منبع را برای مشروعیت مطرح کرده است:

۱. مشروعیت سنتی که مبتنی بر سنت‌های دیرینه بوده و از جانب حاکم و اتباع مورد اطاعت قرار می‌گیرند.

حاکم در این نوع مشروعیت، نمی‌تواند یکسره سنت‌های اساسی حکومت را نادیده بگیرد یا زیر پا بگذارد.

۲. مشروعیت کاریزماتیک که مبتنی بر ویژگیها و صفات شخصی برخی حکام بوده و معطوف به نیرویی است غیر عادی و معجزه‌آسا که در حیطه‌ی غیرعقلانی زندگی اجتماعی پدید می‌آید و چنانچه در وجود یک فرد تجلی پیدا کند، آن شخص به نظر پیروان، فردی خارق‌العاده می‌آید.

۳. مشروعیت عقلانی - قانونی که اعتقاد به قانونی بودن مقررات موجود و حق اعمال سیادت بر کسانی است که این مقررات آنان را برای این اقدام فراخوانده است (فروزنده، ۱۳۶۲: ۸۷).

به نظر وبر دولت رابطه‌ی سلطه‌ی آدمیان بر آدمیان است؛ رابطه‌ی ای که بوسیله‌ی خشونت مشروع پشتیبانی می‌گردد و برای اینکه دولت تداوم یابد، افراد تحت سلطه باید از اقتداری که قدرتهای موجود برای خود قائل هستند، اطاعت کنند (بشیریه، ۱۳۸۲: ۴۲).
دیوید ایستون نیز مشروعیت را سه نوع می‌داند:

۱. مشروعیت ایدئولوژیک که هدفهای نظام سیاسی را تصویر کرده و مشروعیت می‌بخشد.
۲. مشروعیت ساختاری، بدین معنی که اعتبار ساختارها و هنجارهای رژیم پذیرفته شود.
۳. مشروعیت شخصی، در صورتی که رهبران برجستگی خاصی داشته باشند (حقیقت، ۱۳۷۷: ۶۳۸).

هابز، لاک و روسو در ارتباط با مشروعیت قرارداد اجتماعی را مطرح کرده‌اند. طبق این نظریه، بین افراد یک جامعه توافقی ایجاد می‌شود که یک نفر از آنها را به عنوان حاکم انتخاب می‌کنند و بین انتخاب شده و انتخاب کنندگان یک قرارداد فرضی بسته می‌شود. البته شکل این قرارداد و تعهد طرفین از منظر اندیشمندان مذکور متفاوت است. طرفین قرارداد از نظر هابز، مردم هستند و شاه را مقید به رعایت قرارداد نمی‌دانند. از دیدگاه لاک طرفین قرارداد اجتماعی مردم و شاه هستند که هر دو طرف ملزم به رعایت قرارداد هستند و آنچه بر اجرای دقیق قرارداد نظارت دارد، قانون است.

به نظر روسو نیز این قرارداد بین مردم ایجاد می‌شود اما رأی فرد به رأی جمع تبدیل می‌شود و منشأ قدرت و حاکمیت نیز همان رأی می‌باشد (بیگدلی، ۱۳۷۶: ۷۰).

مشروعیت از دیدگاه اسلام شکاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

از دیدگاه امام خمینی (ره): اگر فردی با ولایتی که دارای این خصلت است قیام کرد و حکومت تشکیل داد، عمل او همسو و به موازات عمل رسول اکرم (ص) در امر حکومت است و همگان باید از این حکومت اطاعت نمایند. همین طور لازم است که فقها چه به صورت جمعی و چه فردی جهت اجرای حدود و حفظ ثغور، حکومت شرعی تشکیل دهند. چنین امری اگر برای کسی امکان داشته باشد واجب عینی و در غیر این صورت واجب کفایی خواهد بود. در صورتی هم که ممکن نباشد، ولایت ساقط نمی‌شود چون از جانب خداوند منصوبند (امام خمینی، ۱۳۷۳: ۴۲-۳۹).

به نظر مرحوم شهید مطهری نیز: «باید توجه داشت که مسأله‌ی امامت از جنبه‌ی زعامت و حکومت نیز مورد توجه قرار گرفته است بدین صورت که پس از رسول الله در بین امت معصوم وجود دارد. پیامبر جانشینی برای خود انتخاب کرده است که دارای مقامی والاتر از دیگران است، شخصیتی نزدیک به پیغمبر دارد، دیگر جای انتخاب و شورا و سخنانی از این دست نیست. همانطور که در زمان حیات پیامبر نمی‌گفتند که پیغمبر تنها پیام آور است و وحی بر او نازل می‌شود، تکلیف حکومت با شورا است و مردم بیایند رأی بدهند که آیا خود پیامبر را حاکم قرار دهیم و یا کسی دیگر را، پس از وی نیز چنین سخنانی جایز نیست. چون پیامبر اوصیای دوازده گانه‌ای داشته است که اینها باید در طول دو تا سه قرن پایه‌ی اسلام را محکم کنند و اسلام از منبع خالص و به‌دور از خطا بیان شود و با وجود چنین شخصیت‌هایی برای بیان احکام اسلامی، دیگر جای انتخاب، شورا و ... نیست» (مطهری، ۱۳۷۷: ۸۵۹-۸۷۵).

از دیدگاه محمد جواد لاریجانی: «مشروعیت یک حکومت اهداف و غایاتی است که آن حکومت دنبال می‌کند. حکومتی مشروع است که اهداف و ارزش‌های اخلاقی را دنبال کند؛ مثل سعادت، عدالت و در یک جمله «کمال انسان».

به نظر وی تنها فرامین چنین حکومتی الزام اخلاقی به اطاعت و حق آمریت پدید می‌آورد. چنین نظریه‌ای به وضوح مشروعیت حکومت را تابع اهداف و غایات اخلاقی؛ نه رأی اکثریت، یا قرار داد اجتماعی یا رضایت عمومی و مانند آن می‌داند. لذا از این دیدگاه، حکومتی مشروع است که در صراط به فعلیت رساندن ارزش‌های اخلاقی، سعادت و کمال انسان باشد.

لاریجانی با طرح این نظریه آن را قابل تطبیق با نظریه‌ی الهی مشروعیت می‌داند، چرا که مبنای اوامر الهی به صورتی کاملاً معقول در چارچوب نظریه‌ی اخلاقی قرار

می‌گیرد، و اطاعت از اوامر و نواهی الهی، انسان را به سعادت و کمال حقیقی می‌رساند (لاریجانی، ۱۳۷۲).

نتیجه‌ی آنچه در خصوص نظریه‌ی مشروعیت الهی بیان شد این است که بر طبق چنین نگرشی مردم واسطه‌ی تفویض چنین ولایتی نیستند و رأی مردم و خواست آنان هیچ‌گونه تأثیری در مشروعیت نظام ندارد. به عبارت دیگر، مردم ناصب نیستند و حضور مردم در چنین نظامی از باب مشروعیت بخشی آنان نیست. به عبارت دیگر، مشروعیت امام در گرو مقبولیت و پذیرش مردمان نیست. مردم برای انتخاب حکام دارای حق اولیه نیستند؛ از اینرو اقبال یا ادبار مردم فقط در فعلیت یا عدم فعلیت حکومت وی تأثیرگذار است. به عبارت دیگر، امام مشروع است، چه مردم با وی برای حکومت بیعت کنند و اداره‌ی امور جامعه را به او بسپارند، چه این کار را نکنند.

اما در مقابل دیدگاه فوق، یک دیدگاه نیز بر آن است که مشروعیت حکومت ریشه در مردم دارد. طبق این نظریه که از سوی برخی از فقهای شیعه و اهل سنت ارائه شده است، ملاکها و معیارهای مشروعیت عبارتند از:

۱. اجماع (یا بیعت) مسلمانان برای حکومت یک فرد

۲. نصب توسط خلیفه‌ی قبلی

۳. شورای اهل حل و عقد

۴. استیلا

مشهورترین راه مشروعیت از دیدگاه اهل سنت، همان راه اول و سوم است. از اینرو بسیاری از متفکران اهل سنت بر این باورند که مشروعیت حکومت و حاکم از راه بیعت و شورا برآورده می‌شود. لذا اگر فرد یا هیأتی از این طریق به عنوان حاکم برگزیده شد، او حق حاکمیت و حکومت بر مردم را دارد. این گروه، گاه از شورا به «اهل حل و

عقد» و از بیعت به اجماع مسلمانان تعبیر می‌کنند (مقایسه کنید با: حکومت و مشروعیت در قرائت شهید مطهری، ۱۳۸۷: ۵).

به نظر محمد ضیاءالدین الریس: «اهل سنت، اجماع را مهم‌ترین مستند برای مشروعیت نظام سیاسی خود، به‌ویژه خلافت راشدین می‌دانند. در این اندیشه، قوی‌ترین و عالی‌ترین مرتبه از اجماع، همان اتفاق و اجماع صحابه [شورا] است، زیرا صحابه نسل اول مسلمانان بودند که همراه رسول الله (ص) زندگی کرده و در جهاد و دیگر اقدامات با آن حضرت مشارکت کرده‌اند. کردار و گفتار پیامبر را دیده و شنیده‌اند و به احکام و اسرار اسلام داناترند (الریس، بی تا: ۲۴۷).

مطابق مذهب اهل سنت، صحابه پس از رحلت پیامبر اجماع دارند که ناگزیر باید کسی جانشین پیامبر باشد و برای انتخاب خلیفه تلاش کردند و کسی از صحابه نشنیده است که حتی یکی از آنها درباره‌ی عدم احتیاج مسلمانان به امام و خلیفه سخن بگوید. بدین سان، اجماع صحابه بر وجوب وجود خلافت ثابت می‌شود و این همان اصل اجماع است که مستند مشروعیت خلافت است (فیرحی، ۱۳۸۰: ۱۴۵).

شورا هم مهم‌ترین اصل نظام سیاسی، به‌ویژه در نظریه‌های جدید نظام سیاسی اهل سنت است. منظور از شورا تبادل آرا به منظور اتخاذ تصمیم درست در مسائل اساسی جامعه‌ی اسلامی است که حکم شرعی درباره‌ی آنها وجود ندارد. به نظر بعضی نویسندگان عرب، لفظ «امر» در آیه‌ی شورا آشکارا نشان می‌دهد که بیشتر موارد شورا امور حکومتی و اقامه‌ی تصمیمات دولت در بین مؤمنان و اعضای جامعه اسلامی است (همان).

نظریه‌ی اهل حل و عقد در نظام سیاسی مذهب اهل تسنن، بسان مجلس شورای اسلامی، امروزه در بسیاری از کشورها موظف به تعیین خلیفه است. قابل ذکر است در مشروعیت اهل حل و عقد، اجماع آنان با حضوری تعدادی مشخص از آنها مشروط نشده است و بسیاری از دانشمندان سنی مانند ماوردی، حتی انعقاد خلافت با تبعیت حتی یک

نفر از اهل حل و عقد را نیز تجویز کرده اند. اهل حل و عقد، در فقه تسنن به گروهی اطلاق می‌شود که سه شرط زیر را دارا باشند:

۱. عدالت با همه شرایط و خصوصیات آن.
۲. دانش کافی که بوسیله‌ی آن خلیفه و همچنین کسانی که شایسته‌ی خلافت هستند، شناخته می‌شوند.
۳. رأی و تدبیر که موجب انتخاب فرد اصلح و شایسته‌ترین فرد بر مصالح مسلمانان گردد.

از نظر برخی از فقهای اهل سنت این نکته که اهل حل و عقد متعلق به دارالخلافه باشند، هیچ مزیت شرعی ندارد، بلکه نوعی امتیاز عرفی است؛ چون اولاً اهل دارالخلافه سریع‌تر از عزل یا مرگ خلیفه مطلع می‌شوند و در ثانی آنها که صلاحیت تصدی رهبری دارند، نوعاً در دارالخلافه بیشتر پیدا می‌شوند (ابن فراء، ۱۹: ۱۳۶۲).

نظریه‌ی استیلا نیز بر وضعیتی اضطراری دلالت دارد که برای مسلمانان ایجاد شده است. در چنین حالتی عموم فقها و علمای اهل سنت، استیلا را همچون یک واقعیت پذیرفته‌اند. توجیه نظریه‌ی استیلا از نظر آنان این است که در هنگام اضطرار برای جلوگیری از هرج و مرج و تفرقه جامعه‌ی مسلمانان، شخصی که بتواند با شوکت و لشکر دیگران را به اطاعت و تمکین وادارد، بدون بیعت و بدون آنکه کسی او را خلیفه کند، امامت او منعقد می‌شود؛ حتی اگر قریشی، عادل و عالم نباشد (رشادتی، ۱۳۸۷: ۳).

از دیدگاه شیعه، در دوران حضور امام، در زمینه‌ی مشروعیت حکومت و رهبری جامعه‌ی اسلامی مشکلی ندارد؛ اما بحث از آنجا آغاز می‌شود که در زمان غیبت تکلیف جامعه‌ی اسلامی چیست؟ محسن کدیور در پاسخ به این سؤال می‌گوید: اگر قائل به نظریه‌ی دولت در فقه شیعه باشیم، سؤالات متعددی بر سر راه این نظریه وجود دارد از جمله:

۱) منبع مشروعیت قدرت سیاسی انتصاب از سوی خداوند است یا انتخاب از سوی مردم با رعایت شرایط دینی؟

۲) شرایط رئیس دولت اسلامی، به‌ویژه لزوم شرط فقاہت یا کفایت مؤمن مدبر، اطلاق و تقیید اختیارات دولت اسلامی از جمله: نسبت اختیارات دولت اسلامی با احکام اولی و ثانوی، احکام حکومتی و مصلحت نظام، امور حسبیه و قانون اساسی (کدیور، ۱۳۷۶: ۴۵).
با این وصف، دو مبنا برای مشروعیت سیاسی دولت قابل استخراج است:

الف: مشروعیت الهی بلاواسطه

ب: مشروعیت الهی مردمی

مشروعیت الهی بلاواسطه

مبنای نظر فقهای قائل به این نوع مشروعیت آن است که حضور و عدم حضور معصوم در جامعه در مبنای مشروعیت تغییری ایجاد نمی‌کند. در واقع بر اساس مبنای اول، ولایت الهی در تدبیر امور اجتماعی و مدیریت سیاسی جامعه مستقیماً به پیامبر اسلام و پس از ایشان امامان معصوم تفویض شده است و در عصر غیبت، فقهای عادل از سوی امام معصوم (ع) عهده‌داراداره‌ی امور جامعه‌اند و امت اسلامی واسطه‌ی تفویض ولایت الهی نیستند.

در حالیکه بر اساس مبنای دوم، خداوند تدبیر سیاسی امت را به خود آنان واگذار کرده تا در چارچوب موازین دینی، حاکمیت خود را اعمال نمایند. مردم از جانب خداوند، حاکم بر سرنوشت اجتماعی خویش‌اند و هیچ فردی حق ندارد این حق الهی را از ایشان سلب نماید (حقیقت، ۱۳۷۶: ۱۹۳).

البته فقهایایی که موافق به نوع مشروعیت الهی مردمی هستند، هرچند که در عصر غیبت امام معصوم در مبنای مشروعیت سیاسی متفق القول هستند، اما در مبنای مشروعیت حکومت پیامبر اسلام (ص) و علی (ع) قائل به دو قول هستند؛

الف: مردم در مشروعیت حکومت امام معصوم دخالتی ندارند (مشروعیت الهی بلاواسطه)؛ اما در عصر غیبت، مبنای مشروعیت از نوع الهی مردمی است (کدیور، ۱۳۷۶: ۵۱).

ب: مشروعیت سیاسی یک صورت بیشتر ندارد و آن مشروعیت الهی مردمی است و بین عصر حضور و غیبت امام تفاوتی وجود ندارد.

در نظریه مشروعیت مردمی برخی از نظریه پردازان به دلایل زیر بر این باورند که مردم در انتخاب حاکم خویش محق هستند. طبق این نگرش خداوند این اختیار را به امت اسلامی داده که بر سرنوشت خود حاکم باشند. بنابراین فقیه واجد شرایط در چارچوب احکام شرع از راه انتخاب مردم ولایت پیدا کرده و از این طریق زمامداری او مشروعیت پیدا می‌کند.

دلیل نخست: در زمانها و مکان‌های مختلف روشی که عقلاً برگزیده‌اند بر این استمرار داشته که آنها پاره‌ای از کارهای خود را به جانشین واگذار می‌کردند. زیرا انجام این امور برای همه‌ی جامعه میسر نیست. از این لحاظ، مردم والی توانمندی را انتخاب کرده و کارها را به وی محول می‌کردند و والی نماینده‌ی ایشان در اجرای این امور بود. انتخاب جانشین و یا وکیل یک امر کاملاً عقلانی است که در همه‌ی دورانها وجود داشته و شرع نیز آن را تأیید کرده است.

دلیل دوم: آنچه از برخی آیات و روایات بر می‌آید این است که اساس امر حکومت و شهر یاری از راه انتخاب مردم است. آیه‌ی ۳۸ سوره شوری مبین این مطلب

است « و امرهم شوری بینهم » یعنی حکومت و رهبری از راه مشورت ایجاد می‌شود و این همان انتخابی بودن رهبری از طریق مردم می‌باشد (منتظری، ۱۳۶۷: ۲۸۴ و ۲۸۸).

یا در سوره یوسف « قال اجعلنی علی خزائن الارض انی حفیظ علیهم » گفت: مرا بر خزاین این سرزمین بگمار که من نگهدارنده‌ی آنها باشم (سوره یوسف، آیه ۱۲).

در این آیه حضرت یوسف به شرایطی اشاره دارند که مهمی کسانی که نگرشی عقلانی دارند، در واگذاری اعمال خود بدان توجه می‌کنند و امور را به اشخاص کارشناس و امین محول می‌کنند.

همانگونه که قبلاً اشاره شد، در مشروعیت الهی، مردم در مشروعیت بخشی به حکومت نقشی ندارند و حضور آنها تنها از باب کارآمدی است. در این نگرش، مشروعیت مقدم بر مقبولیت بود؛ در حالیکه بر مبنای مشروعیت مردمی حکومت، امور جامعه بر عهده‌ی خود مردم گذاشته شده و خداوند دست مردم را در انتخاب حکومت و اجرای امور بازگذاشته است.

در مجموع صاحب نظران در نظریه‌ی انتخابی یا مشروعیت مردمی معتقدند که:

الف- انتخاب دولت اسلامی در زمان غیبت بر عهده‌ی خود مردم می‌باشد و مردم توانایی تشخیص امور خود را در شرایط خاص مکانی و زمانی دارند؛ اما در دولت انتخابی مردم، اولاً باید احکام ثابت شرعی رعایت گردد و احکام متغیر نیز با رعایت مصالح و موازین اسلامی باشد.

ب- تدبیر و اداره‌ی جامعه عملی است که در حوزه‌ی خرد و عقل بشری جای دارد.

ج- برای اجرا و عملی کردن حکومت اسلامی رأی مردم لازم است.

د- انتخاب رهبر دولت در اسلام از سوی مردم می‌باشد.

مشروعیت الهی مردمی

در هنگام بررسی نظریه مشروعیت در اسلام، ابتدا باید دو مفهوم «ملاک» و «معیار» مشروعیت را از همدیگر تفکیک کرد. ملاک مشروعیت، همان جوهره، اصل یا خمیرمایه‌ی مشروعیت است؛ اما معیار یا میزان تشخیص مشروعیت در واقع، مردم هستند.

در اسلام، ملاک مشروعیت، موازین و مقررات الهی است، زیرا آفریدگار جهان و انسان، مالک همه‌ی هستی، تنها قدرت مستقل تأثیرگذار و اداره کننده (مدبر) جهان و انسان است. لذا حکومت و حاکمیت سیاسی نیز که نوعی تصرف در امور مخلوقات است، نیز از شؤون ربوبیت الهی شمرده می‌شود و توحید در ربوبیت الهی، در نظام تکوین و نظام تشریح، هیچ مبدأ و منشأ دیگری را در عرض خداوند بر نمی‌تابد. قرآن مجید در این باره می‌فرماید: «ان الحكم الا لله» یعنی حاکمیت نیست مگر از آن خدا.

با توجه به این آیه باید گفت: ملاک و مبنای مشروعیت حکومت در اندیشه‌ی سیاسی اسلام، الهی است. به این معنی که منبع همه‌ی قدرتها در جهان هستی و از جمله قدرت سیاسی خداوند است؛ چرا که بر اساس بینش اسلامی، همه‌ی جهان ملک خداست. هیچ کس حق تصرف در چیزی را ندارد مگر با اذن خداوندی که مالک حقیقی همه چیز و همه کس است. حکومت بر انسانها نیز در اصل حق خداست و هیچ کس حق حاکمیت بر دیگری را ندارد؛ مگر آن که از سوی خداوند اجازه داشته باشد. بنابراین، خداوند تنها منبع و ملاک مشروعیت قدرت سیاسی است. در نتیجه، اگر کسی بر اساس موازین الهی حکومت کند، او حق حاکمیت خواهد داشت و حکومت او مشروعیت دارد.

اما از طرفی مردم نیز از جانب خداوند حاکم بر سرنوشت اجتماعی خویشند و هیچ کس حق ندارد این حق الهی را از ایشان سلب نماید. مردم رهبر و مدیران جامعه را از میان حائزین شرایط انتخاب می‌کنند تا بر مبنای قانون اساسی و سازگار با موازین الهی خدمات عمومی را سامان دهد. رأی مردم تا زمانی که در راستای اهداف الهی باشد و با احکام شرع

ناسازگاری نداشته باشد دخیل در مشروعیت است. ناسازگای قوانین مصوب مردم با احکام شرع می‌تواند با نظارت فقها تأمین شود.

بنابراین، از آنجایی که مستند نهایی مشروعیت، خداوند است و امت تنها در حدود شرع می‌تواند از حق خداداد خود بهره برده و اعمال حاکمیت نماید، این مشروعیت الهی است و از آنجا که مردم واسطه‌ی بین خدا و دولت محسوب می‌شوند و عنصر مردمی در مشروعیت دخیل دانسته شده، این مشروعیت الهی و مردمی است. حق الله حقی است که خداوند بر انسانها نهاده است و حق الناس مقررات مربوط به منافع و مصالح خصوصی آحاد مردم است (حاتمی، ۱۳۸۴: ۴۳۶).

امام خمینی در این زمینه می‌فرماید: «و بالجمله حکومت، حکومت اسلام و مردم است و مجلس از مردم است و رأی نیز از آن مردم است و احدی تحت فرمان مقام یا مقاماتی نیست». نیز در جای دیگر می‌فرماید: «حکومت جمهوری متکی به آرای عمومی و اسلامی، متکی به قانون اسلام است، این را جمهوری اسلامی می‌گوییم و این نظر ماست». بنابراین ایشان ضمن توجه به موازین اسلامی، تکیه بر آراء عمومی را نیز مورد تأکید قرار داده و می‌فرماید: «حکومت اسلامی حکومتی است که اولاً صددرصد متکی به آراء ملت باشد به شیوه ای که هر فرد ایرانی احساس کند با رأی خود سرنوشت خود و کشور خود را می‌سازد و چون اکثریت قاطع این ملت مسلمانند، بدیهی است که باید موازین و قواعد اسلامی در همه‌ی زمینه‌ها رعایت شود» (امام خمینی، ۱۳۶۱: ۱۵۲).

با توجه به مطالب فوق می‌توان گفت به طور کلی نظرات ایشان نه به طور مطلق حاکی از نظریه‌ی مشروعیت الهی و نه معطوف به مشروعیت مردمی است؛ بلکه فتوای کلام ایشان ناظر به تأیید نظریه‌ی مشروعیت الهی مردمی است.

نتیجه گیری

بحث و بررسی نظریه‌های مختلف در باب مشروعیت، نشان می‌دهد که در میان اندیشمندان اسلامی دو نظریه‌ی عمده درباره‌ی مشروعیت مطرح شده که یکی ناظر به مشروعیت الهی و دیگری معطوف به مشروعیت مردمی حکومت است.

بر اساس نظریه‌ی اول، مبنا و معیار مشروعیت حکومت موازین الهی و بر اساس نظریه‌ی دوم آرای عمومی است. به نظر می‌رسد که در هر یک از نظرات فوق سهم خدا یا مردم مورد غفلت قرار گرفته و یا حد اقل آنچنان که باید بدان پرداخته نشده است.

اما با استناد به دلایل و قرائن مختلف می‌توان قائل به رأی سومی به نام مشروعیت الهی مردمی بود که بر اساس آن، مشروعیت حکومت دارای دو پایه‌ی الهی و مردمی است. به عبارت دیگر، حکومت اسلامی ناظر به ایفای دو حق است: یکی حق الله و دیگری حق الناس. اما حق خداوند این است که موازین و مقررات الهی در امر سیاست و حکومت مورد توجه قرار گیرد؛ چنانکه حق مردم نیز آن است که بر سر نوشت خویش حاکم بوده و در چارچوب موازین الهی حکام خود را انتخاب و به امر سیاست و حکومت بپردازند.

بر این اساس می‌توان گفت که ملاک و مبنای مشروعیت و در واقع، خمیر مایه و اصل حکومت در اسلام، الهی است؛ اما معیار و میزان تشخیص آن مردم هستند و جمله‌ی معروف امام خمینی (ره) مبنی بر اینکه «میزان رأی ملت است» نیز معطوف به همین مسأله است.

منابع

۱. ال‌ریس، محمد ضیاء الدین. *الاسلام و الخلافة فی عصر الحدیث*، قاهره، دارالترث، بی تا.
۲. الشربینی، *معنی المحتاج*. بیروت، داراحیا التراث العربی، ج ۴، ۱۳۷۷.
۳. اندرو وینست. *نظریه‌های دولت*، مترجم حسین بشیریه، تهران، نشر نی، ۱۳۷۶.
۴. ابراهیم زاده آملی، نبی الله. *منشاء مشروعیت حکومت در اندیشه‌ی سیاسی اسلام و امام خمینی*، پایگاه حوزه، تاریخ ۱۳۸۹/۳/۲۳.

۵. ابن فرا، ابویعلی. الاحکام السلطانیه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲.
۶. بشیری، حسین. درس های دموکراسی برای همه، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۰.
۷. بیگدلی، علی. تاریخ اندیشه سیاسی در غرب از طالس تا مارکس، تهران، انتشارات عطا، ۱۳۷۶.
۸. حاتمی، محمد رضا. مبانی مشروعیت حکومت در اندیشه‌ی سیاسی شیعه، تهران، مجمع علمی، فرهنگی مجد، ۱۳۸۴.
۹. قادری، حاتم. اندیشه‌ی سیاسی در اسلام و ایران، تهران، انتشارات سمت، سال ۱۳۷۹.
۱۰. حقیقت، سید صادق. مسئولیتهای فراملی در سیاست خارجی دولت اسلامی، تهران، مرکز تحقیقات استراتژیک، ۱۳۷۶.
۱۱. حقیقت، سید صادق. جمهوریت در اندیشه سیاسی شیعه، مجموعه مقالات جمهوریت و انقلاب اسلامی، تهران، سازمان مدارک انقلاب، ۱۳۷۷.
۱۲. حائری، کاظم. بنیان حکومت در اسلام، تهران، اداره کل انتشارات و تبلیغات، ۱۳۶۲.
۱۳. خمینی، روح الله. شرح حدیث نبود عقل و جهد، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۷.
۱۴. خمینی، روح الله. صحیفه نور، جلد ۱۵، تهران، انتشارات شرکت سهامی چاپخانه وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۱.
۱۵. خمینی، روح الله. ولایت فقیه، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۵.
۱۶. خمینی، روح الله. کتاب البیع، قم، موسسه اسماعیلیان، جلد، ۱۳۷۳.
۱۷. خمینی، روح الله. ولایت فقیه، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۳.
۱۸. راسل برتراند. تاریخ فلسفه غرب، مترجم نجف دریابندری، چاپ ششم، تهران، نشر پرواز، ۱۳۶۵.
۱۹. رشادتی، محمد مهدی. روزنامه کیهان، تاریخ ۱۳۸۸/۰۲/۰۷.
۲۰. رنجبر، مقصود. مشروعیت از دیدگاه امام خمینی و جایگاه مردم، پگاه حوزه، شماره ۱۷۸، ۲۹ بهمن ۱۳۸۴.

۲۱. سروش، محمد. دین و دولت در اندیشه ی اسلامی، قم: مرکز انتشارات حوزه علمیه قم، ۱۳۷۸.
۲۲. شاکرین، حمید رضا. مشروعیت چیست، نشریه پرسمان، ش ۷، فروردین ۱۳۸۲.
۲۳. شمس الدین، محمد مهدی. نظام حکومت و مدیریت در اسلام، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
۲۴. عالم، عبدالرحمان. بنیادهای علم سیاست، تهران: نشر نی، ۱۳۷۶.
۲۵. عالم، عبدالرحمان. تاریخ فلسفه سیاسی غرب، عصر جدید سده نوزدهم، تهران، وزارت مور خارجه، ۱۳۷۷.
۲۶. علیزاده، اکبر اسد. سکولاریزم و اسلام، مبلغان، ش ۳۱، ۱۳۸۱.
۲۷. فروزنده، ژولین. جامعه شناسی ماکس وبر، ترجمه عبدالحسین نیک مهر، تهران، بی جا، ۱۳۶۲.
۲۸. فیرحی، داود. نظم سیاسی و دولت در اسلام، فصلنامه علوم سیاسی، سال چهارم، ش پانزدهم، ۱۳۸۰.
۲۹. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.
۳۰. کاپلسون، فردریک. تاریخ فلسفه غرب، تهران، انتشارات سروش، بی تا.
۳۱. کدیور، محسن. نظریه های دولت در فقه سیاسی شیعه، تهران، نشرنی، ۱۳۷۶.
۳۲. گائتانو، موسکا. تاریخ عقاید و اندیشه های سیاسی از عهد باستان تا امروز، مترجم حسین شهید زاده، تهران، انتشارات مروارید، ۱۳۶۳.
۳۳. لاریجانی، محمد جواد. نقد دینداری و مدرنیسم، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۲.
۳۴. لپیست، سیمور. دایرة المعارف دموکراسی، ترجمه ی کامران فانی و دیگران، تهران، نشر وزارت امور خارجه، ۱۳۸۳.
۳۵. منتظری، حسینعلی. مبانی فقهی حکومت اسلامی، مترجم محمود صلواتی، ج ۲، تهران، انتشارات کیهان، ۱۳۶۷.
۳۶. نوروزی، محمد جواد. نظام سیاسی اسلام، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام، ۱۳۷۹.
۳۷. هاشمی، محسن طه. اسلام و دموکراسی، تهران، زیبا، ۱۳۸۲.