

نظرگاه اسلام در جستاری بر تقریرهای مشروعیت نظام سیاسی

دریافت: ۸۹/۵/۱۳ تأیید: ۸۹/۸/۳۰ محمدرضا کریمی والا*

چکیده

بر اساس دیدگاه توحیدی اسلام، نظریه‌ای ویژه در زمینه حاکمیت و ولایت جامعه اسلامی ترسیم شده است که در زمینه مشروعیت نظام سیاسی، دارای مبنایی متمایز از مبنای مشروعیت در اندیشه‌های غیر دینی می‌باشد و بنای آن عاری از ابهامها و ایرادهای وارد بر نظریه‌های مطرح در اندیشه سیاسی غرب است. در این نوشتار، ضمن پژوهشی مقارنه‌ای، نظریه‌های رقیب، مورد توجه، نقد و ارزیابی قرار گرفته است. همچنین ایرادات یا ابهاماتی که نسبت به دیدگاه اسلام مطرح شده از قبیل «مسأله حقوق و نقش آحاد در این نظریه»، «مسأله تناقض نظارت عامه با حقانیت بالارسنده» و «شبهه عدم امکان مشارکت همه آحاد در ارکان مدیریتی و تخصصی جامعه در حکومتی که اذن تصرف برای حاکم از سوی خداست، به جهت ارجحیت و تقدم رتبی تعهد به موازین و دستورات دین در مدیران و کاردانان، بر کارایی و توانمندی آنان» مورد بررسی قرار گرفته است تا پاسخ‌های منطقی و عقلانی دریافت نمایند و تعالی دیدگاه اسلام آشکار گردد.

واژگان کلیدی

مشروعیت، فلسفه سیاسی، الزام سیاسی، ولایت و حاکمیت بالذات، ثبوت و اثبات حاکمیت، نظارت و مشارکت عامه

* محقق حوزه و استادیار دانشگاه قم.

مقدمه

مشروعیت و حقانیت حکومت و اینکه چرا باید از فرامین حاکم اطاعت کرد، چرا در یک جامعه، برخی فرمانروا و عده‌ای کثیر، فرمانبردار و ملزم به اطاعتند و اساساً، حق آمریت و حاکمیت حاکمان از کجا نشأت می‌گیرد. پرسش‌هایی اساسی و از مهمترین دغدغه‌ها در طول تاریخ فلسفه سیاسی است.

بدیهی است که پاسخی منطقی به این پرسش‌ها، ضامن حفظ و بقای نظام سیاسی با همه نهادها، قوانین و ارزشهای آن است. بدین جهت از دیرباز یکی از مباحث اساسی در نظامهای سیاسی، بحث خاستگاه و مشروعیت بوده است؛ امری که تبیین و توجه به آن در مباحث متفکران یونان باستان، چون افلاطون در کتاب «جمهور»، ذیل اندیشه عدل (افلاطون، ۱۳۶۸: ۵۶۲) و در نوشته‌های ارسطو (عنایت، ۱۳۷۷: ۲۱۹-۲۲۰) و دیگر متخصصان علوم اجتماعی و سیاسی بزرگ مغرب و مشرق‌زمین در ادوار مختلف و در حوزه تفکر اسلامی به‌ویژه در آثار فکری اندیشمندانی چون فارابی (فارابی، ۱۹۸۳م: ۲۹)، ماوردی (ماوردی، ۱۴۲۲ق: ۴۹-۵۱)، ابن سینا (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۴۵۱-۴۵۲)^۱ و شیخ طوسی (شیخ طوسی، ۱۳۸۸: ۷۰) به هنگام بحث از مصادیق حکومت‌های مشروع و نامشروع، سهمی ویژه به خود اختصاص داده است.

در واقع از مباحث اصلی در یک نظریه سیاسی، بحث مشروعیت نظام سیاسی است و اینکه به کدام دلیل، حکومت می‌تواند فرمان مشروعی صادر کند تا از طریق ایجاد مشروعیت، از یک سو به فرمان، خصلتی الزام‌آور دهد و از جانب دیگر تضمین کند که نه به دلیل ترس، بلکه بر اساس وظیفه از آن اطاعت می‌شود (هیوو، ۱۳۸۳: ۲۰۹).

اهمیت ریشه‌ای مشروعیت در یک نظام سیاسی، به حدی است که دشمنان و مخالفان حاکمیتی خاص، برای به شکست کشاندن و ایجاد تزلزل در ثبات آن، حمله‌های شدید خود را متوجه عنصر مشروعیت می‌کنند تا با غیر مشروع جلوه‌دادن آن، ثابت کنند که چنین حاکمیتی، صرفاً از طریق زور و إرعاب و خشونت و یا فریب و تطمیع بر جامعه تحمیل شده است؛ همچنین با تحریک گروه‌های اجتماعی به شورش و نیز ایجاد ناامنی و هرج و مرج، فرآیند سقوط و زمینه نابودی حاکمیت نظام سیاسی را فراهم می‌سازند.

نوشتار حاضر، در صدد واکاوی و تبیین مشروعیت نظام سیاسی به عنوان یکی از مهمترین مباحث فلسفه سیاسی از دیدگاه اسلام است. در این راستا، ابتدا به مفهوم

لغوی مشروعیت پرداخته شده و سپس ضمن بررسی تقریرهای این اصطلاح و ایرادهای وارد بر هر یک، نظریه صائب در تقریر عنصر مشروعیت، ارائه گردیده است.

مفهوم لغوی مشروعیت

این واژه از ماده «شرع» اشتقاق یافته است. ممکن است برخی گمان کنند که مقصود از مشروعیت، همان شرعی بودن است. گویی پرسش اصلی بحث، این است که چه حکومتی شرعی است؟ یا اینکه کدام حکومت، مورد تأیید شارع مقدس است؟ بی تردید، سؤال اصلی بحث، این نیست. گر چه ممکن است در یک جامعه دینی، مسأله شرعی بودن حکومت مطرح شود و حتی با مسأله مشروعیت هم مرتبط گردد؛ اما در مکاتب و نظامهای سیاسی، مراد از این واژه، معنای مطابق با شرع یا امری که شارع مقدس وضع کرده باشد، نیست. از این رو، اختصاص به شریعت ندارد تا بحث پیرامون آن، فحوص در متون دینی و از منظر شریعت را لازم بدارد؛ بلکه درباره هر حاکم و حکومتی، سؤال از مشروعیت مطرح است و همه مکاتب فلسفه سیاست در برابر چنین پرسشی قرار دارند.

در علوم سیاسی، این واژه برابر با لفظ «Legitimacy» است که مفاهیم درستی، بر حق بودن، حقانیت، قانونی بودن، روایی، حلالیت و حلال‌زادگی را در بر دارد (آریانپور کاشانی، ۱۳۶۹، ج ۳: ۲۸۵۸).

در ادبیات سیاسی و مباحث این علم، واژه حقانیت «Rightfulness» نزدیک‌ترین و مناسب‌ترین لغت برای معنای خاص مشروعیت است؛ زیرا این واژه همزمان به دو موضوع متقابل اشاره دارد؛ یکی داشتن حق حکمرانی برای حاکمان و دیگری، شناسایی و پذیرش این حق از سوی حکومت‌شوندگان.

در مقابل این واژه، واژه غصب و جور است که به مفهوم روند اعمال اراده و اختیار از روی ظلم و تعدی و به ناحق، اطلاق می‌شود. بنابراین، تناسب اطلاق «مشروعیت» یا واژه مقابل آن؛ یعنی غصب، موقعی است که نوعی استیلا یا تحمیل اراده و اختیار بر اشیاء یا انسانها - یعنی حاکمیت - در بین باشد که اگر از روی حق و عدالت باشد مشروع و اگر به ناحق و از روی قهر و ظلم باشد، غاصبانه و جائزانه خواهد بود.

تعاریف اصطلاحی مشروعیت و نقد و بررسی آنها

همان‌گونه که گذشت، در بحث مشروعیت و الزام سیاسی، سؤال اساسی این است

که «چرا باید از فرامین حکومت اطاعت کرد؟» البته مقصود از «باید» در اینجا، بایدهای اصیل اخلاقی است که با حق حاکمیت حکمران، همراه است (لاریجانی، ۱۳۸۱: ۱۲). در برابر این سؤال و در واقع برای تبیین اصطلاح مشروعیت با تعبیرهای گوناگون و متناسب با رویکردهای خاص به این مقوله، دست کم، شش نظریه وجود دارد که هر یک به گونه‌ای در صدد تفسیر و بیان معنای مشروعیت می‌باشد:

۱- نظریه قرارداد اجتماعی^۲

بنا بر این نظریه، بر اساس قرارداد اجتماعی، باید از فرامین حکومت اطاعت کرد و حکمران، حق حاکمیت دارد؛ یعنی دارای مشروعیت و حقانیت است؛ زیرا همه انسانها ملزم به وفای به عهد و رعایت پیمانهای خود هستند و قرارداد اجتماعی، از مصداقهای مهم آن است. از این رو، ریشه الزام سیاسی و مشروعیت حکومت، نهفته در قرارداد اجتماعی است.

نقد نظریه قرارداد اجتماعی

اولاً: در تمامی دورانهای تاریخ بشر، مرحله‌ای را نمی‌یابیم که در آن، انسانها در وضع طبیعی و فارغ از هر نوع اجتماع انسانی و بدون هیچ سازمانی به سر برده و پس از مدتی گرد هم آمده و توافقی آگاهانه و به صورت قرارداد، تنظیم کرده باشند. اگر قرارداد، امری اختیاری و آگاهانه است، این پرسشها مطرح می‌شود که چنین قرارداد اختیاری و آگاهانه‌ای، کجا و کی اتفاق افتاده است؟ طرفین قرارداد چه کسانی هستند؟^۳ مفاد و مضمون قرارداد چیست؟ و مرجع حل اختلاف درباره قرارداد کیست؟ در واقع، قرارداد اجتماعی در صدد آن است که الزام به اطاعت از حکومت را به نوعی تعهد و قراردادی که کسی از آن اطلاعی ندارد و نامعلوم است پیوند دهد. بسیار واضح است که چنین الزامی، کاملاً بی‌پایه و اساس است.

ثانیاً: با فرض وجود چنین قراردادی، بی‌تردید هر چه تعداد اعضای یک جامعه فزونی یابد، احتمال توافق همگانی و عمومی کاهش می‌یابد. ممکن است در جمع‌های چند نفری، بر اساس تعاملات فکری به توافقی برای نظم و سامان‌دادن به امور دست یافت؛ اما چنین امری در جوامع بزرگ ده‌ها یا صدها میلیونی، امکان وقوعی ندارد. لذا اگر گروهی به هر دلیلی حاضر به انعقاد چنین قرارداد ادعایی نباشند و از اول، داخل در

این تعهد نشده باشند، به طور طبیعی بر اساس نظریه قرارداد اجتماعی، هیچ دلیلی بر لزوم اطاعت آنان از فرامین حکومت، نخواهد بود. بنابراین، ممکن است افرادی در سایه یک حکومت زندگی کنند که دولت، هیچ حق آمریتی بر آنها نداشته باشد و به تعبیر دیگر، دولت برای آنها مشروعیتی ندارد و این علاوه بر آنکه به نوعی، تجویز هرج و مرج است، نشانگر آن است که مشروعیت حکومت از طریق قرارداد اجتماعی قابل تعمیم و تأمین نیست و به اصطلاح، دلیل، اخص از مدعاست.

ثالثاً: ریشه نظریه قرارداد اجتماعی، الزام به وفای به عهد است و این از سنخ الزامهای اخلاقی است و بسیار واضح است که الزامهای اخلاقی به عهدهایی که متضمن امور غیر اخلاقی اند، تعلق نمی‌گیرد. به عنوان مثال، اگر کسی به دیگری وعده دهد که دروغ بگوید، به طور مسلم چنین وعده‌ای لزوم ندارد و چنین چیزی به لحاظ اخلاقی، قابل قبول نیست. مسأله این نیست که وفای به عهد، حکمی عقلی است و ما در احکام عقلی، قائل به استثنا شده‌ایم تا گفته شود: احکام عقلی، تخصیص‌بردار نیست، بلکه نکته این است که ذاتاً الزام به وفای به عهد، الزامی محدود و مضیق است که یا از ابتدا نوع خاصی از «وفای به عهد» یا «وعده»، متعلق الزام واقع می‌شود و یا الزام، خود مشروط است؛ هر چند متعلق آن، محدودیتی نداشته باشد. حال اگر شهروندان یک جامعه، طبق قراردادی اجتماعی، حکومتی را به‌پا دارند که می‌دانند قوانین اخلاقی را رعایت نخواهد کرد و با وجود این، به تشکیل آن اقدام ورزند، آیا چنین حکومتی مشروعیت دارد؟ طبق نظریه قرارداد اجتماعی، باید چنین باشد. در حالی که چنین حکومتی، مشروعیت به معنای «حق آمریت» و «الزام شهروندان به اطاعت» ندارد؛ زیرا این الزام، الزامی اخلاقی است و مقتضای قواعد اخلاقی این نیست که ما را ملزم به رعایت فرامین چنین حکومتی کند. همان گونه که گفته شد، الزام به وفای به عهد، الزامی اخلاقی است و طبیعتاً نمی‌تواند وفای به عهدی را واجب سازد که خود، مستلزم امری غیر اخلاقی است.

اگر گفته شود: قائلان به نظریه قرارداد اجتماعی، این مقدار را می‌پذیرند؛ لذا مفاد قراردادشان را به قید فوق (منافی اخلاق نبودن) مقید می‌سازند، در جواب خواهیم گفت: مشروعیت حکومت‌ها و لزوم اطاعت از فرامین حکومت، به صرف قرارداد اجتماعی تبیین نشده است و علل و مضیقات دیگری در آن مؤثر است. اشکال فوق هم بیش از این نمی‌گوید که نظریه قرارداد اجتماعی به‌تنهایی نمی‌تواند مشروعیت حکومت‌ها را

تبیین کند (لاریجانی، ۱۳۸۱: ۲۱).

۲- نظریه رضایت عمومی

جان لاک؛ فیلسوف تجربه‌گرای انگلیسی از مدافعان این نظریه است. وی منشأ مشروعیت را حتی در قراردادهای اجتماعی، رضایت و مقبولیت مطوی در آن می‌داند. مدعا در این نظریه آن است که مشروعیت حکومت‌ها و الزام شهروندان به اطاعت از آنها، مبتنی بر رضایت آنها نسبت به حکومت و قوانین و قراردادهایش است (همان: ۲۲؛ سلامی، ۱۳۸۱: ۵۳). به گفته ژان بیندال: «مشروعیت را می‌توان چنین تعریف کرد که مردم به طور طبیعی و بدون تردید، سازمانی را که به آن تعلق دارند، می‌پذیرند» (عالم، ۱۳۷۷: ۱۰۶).

نقد نظریه رضایت عمومی

گر چه در این نظریه ادعا نشده که قرارداد و پیمانی صریح بین شهروندان بسته شده است تا اشکال شود که چنین پیمانی به لحاظ تاریخی، خلاف واقع است، اما باز برخی اشکالهای عمده نظریه قرارداد اجتماعی، به نظریه رضایت عمومی نیز وارد است؛ به‌عنوان، اگر شخصی به حکومتی رضایت ندهد، چه رخ می‌دهد؟ به طور طبیعی باید بگوییم: بنا بر مبنای رضایت عمومی، حکومت برای او مشروعیت ندارد و هیچ الزامی به اطاعت از حکومت ندارد. این درست به معنای ناکام‌بودن نظریه رضایت است؛ چون نتوانسته است الزامهای سیاسی را درباره همه توجیه و تبیین کند و به لحاظ عملی، ممکن است به هرج‌ومرجی که انسان را به تشکیل جامعه سیاسی کشانده بود، منجر شود و نقض غرض پیش آید.

درباره این نظریه، ابهامها و پرسش‌هایی نیز مطرح است؛ مانند: رضایت‌دهندگان، چه زمانی و چگونه رضایت داده‌اند؟ به چه چیزی رضایت داده‌اند؟ و طرف رضایت چه کسانی بوده‌اند؟

گاهی در پاسخ به این سؤاها گفته می‌شود که سکونت یا بهره‌مندی از منافع آن، مستلزم رضایت است. اما این بسیار بعید به نظر می‌رسد و روشن است که سکونت دائم، نشانه رضایت نخواهد بود. اصلاً قراردادهای معتبر و شناخته‌شده‌ای وجود ندارد که با رجوع به آنها بتوان به طور منطقی، سکونت یا بهره‌مندی از ثمرات آن را نشانگر رضایت دانست؛ زیرا به هیچ وجه آشکار نیست که افراد به چه چیزی رضایت داده‌اند

و یا قصد کرده‌اند رضایت بدهند. علاوه بر این، در اکثر شرایط، چاره‌ای جز اقامت دائم نیست و بسیاری از دولت‌ها اجازه مهاجرت نمی‌دهند و یا آن را محدود می‌کنند. حتی در مواردی که مهاجرت مجاز باشد و دولتی آن را منع نکند، چنین انتخابی بسیار گران و پرهزینه است و «از چاله در آمدن و به چاه افتادن» است.^۴

از طرف دیگر، اشکال عدم مشروعیت حکومت‌های خلاف اخلاق، همچنان مطرح است. این گونه حکومت‌ها حتی اگر مورد رضایت عمومی هم باشند، نمی‌توانند الزام سیاسی بیاورند؛ زیرا بی‌معنا است که بگوییم انسان، الزام اخلاقی دارد که فرمان غیر اخلاقی حکومت را اجرا کند و برای حکومت، حق اصدار چنین فرمان خلاف اخلاقی وجود دارد.

اشکال دیگر اینکه: آیا همواره رضایت، موضوع الزام است؟ اگر کسی به حکومت راضی بود، بی‌آنکه پیمان و قراردادی در بین باشد، چنین حقی برای حکومت حاصل می‌شود که درباره او فرامینی صادر کند؛ به گونه‌ای که ملزم باشد آنها را اطاعت کند؟

در واقع بحث بر سر این است که آیا صرف رضایت، بدون ابراز آن در شکل یک عقد یا ایقاع، موضوع اثر و حکم، قرار می‌گیرد یا نه؟ لزوم عقد در بسیاری از موارد، امری عقلایی است؛ یعنی عقلاً بدون آن، ترتیب اثر نمی‌دهند. به فرض، شخصی راضی است که کتابش به ملک دیگری درآید و مبلغی هم به عنوان ثمن به ملکش درآید، طرفین هم راضی هستند، ولی هیچ یک مبرزی برای رضایت خود نمی‌آورند؛ آیا در چنین وضعی، الزامی برای عمل مورد رضایت، وجود دارد؟

معمولاً جوامع، چنین چیزی را نمی‌پذیرند. هیچ کس نمی‌تواند شخص را توییح کند که با وجود رضایت، چرا به مضمون آن عمل نمی‌کنی؟ این یعنی بنای عقلا و موضوع حکم عقل به الزام، عهد و پیمان است، نه صرف رضایت.

۳- نظریه رأی اکثریت

نزد اکثر نویسندگان معاصر مغرب زمین، اگر حاکمیتی با رأی اکثریت انتخاب شود، «مشروع» خواهد بود؛ زیرا وقتی اشخاص آزادند که حکومتی را به انتخاب خویش برگزینند، این در واقع حقی است برای آنان و نمی‌توان گفت گر چه آنان حق انتخاب خویش را اعمال کرده‌اند و حکومتی برپا ساخته‌اند، ولی این حکومت، مشروع نیست. این یک نوع تناقض است که از طرفی بگوییم انسان حق دارد حکومت دلخواه خویش را برگزیند و از طرف دیگر بگوییم این چنین حکومتی می‌تواند مشروع نباشد.

مطابق این تقریر، حکومتی مشروع است که طبق رأی اکثریت بر سر کار آمده باشد؛ زیرا توافق همه مردم یک جامعه، بر شیوه مدیریتی و حکومتی خاص، به طوری که حتی یک نفر هم مخالف نباشد، عادتاً ناممکن است. البته در بستر معیاربودن اکثریت، اکثریت «قریب به اتفاق» و کمتر از آن تا «نصف به اضافه یک» نیز معتبر خواهد بود. این نظریه، آن چنان مورد دفاع دموکراسی‌های غربی قرار داشته و دارد و آن را ترویج می‌کنند که گاه مفهوم مشروعیت را مساوق با رأی اکثریت می‌دانند؛ یعنی نه فقط مدعی هستند که تنها حکومت‌های توأم با رأی اکثریت مشروعند، بلکه معتقدند که مفهوم «مشروعیت»، چیزی جز رأی اکثریت نیست (لاریجانی، ۱۳۸۱: ۲۴). در تبیین این معنا از «مشروعیت» چنین گفته شده است: «نظام سیاسی‌ای می‌تواند پایدار باشد که از پشتیبانی انبوه مردم و حکومت‌شوندگان بهره‌مند است... این پذیرش یا فرمانبری آگاهانه و داوطلبانه مردم از نظام سیاسی و قدرت حاکم را در اصطلاح سیاسی، «مشروعیت» یا «حقانیت» یا «برحق بودن» می‌گویند» (ابوالحمد، ۱۳۵۷: ۲۴۴).

نقد نظریه رأی اکثریت

باید توجه نمود که در مورد یک نظام سیاسی، دو جنبه مطرح است: نخست اینکه به کدام دلیل و بر اساس چه حقی، شخص یا گروهی مجوز حکومت دارند و در اعمال قدرت، از صحت و حقانیت برخوردار هستند؟

دیگر آنکه آیا حکومت، پذیرش و اقبال مردمی را به همراه دارد تا زمینه‌ساز تحقق خارجی اطاعت از فرامین باشد؟ یا دارای چنین پذیرش و اقبالی نیست. به بیان دیگر، تحقق و شکل‌گیری یک نظام سیاسی، نسبتی دو سویه دارد؛ از یک طرف، دولتمردانی هستند که می‌خواهند اعمال قدرت کنند و طالب پذیرش حاکمیت خود از سوی مردمند؛ از طرف دیگر، مردمی هستند که پذیرای اعمال قدرت و الزام به اطاعت می‌شوند و با قبول خود، موجب تحقق و شکل‌گیری عینی حکومت می‌شوند. در واقع بحث مشروعیت حکومت، مربوط به جنبه نخست و متمرکز در صحت و حقانیت حاکم در اعمال قدرت است. اما جنبه دیگر که مردم، اعمال قدرت چنین نظامی را - فارغ از حقانیت و صحت آن - پذیرا باشند و مطیع فرامین و دستورات آن شوند، در تحقق خارجی نظام سیاسی، مؤثر و نقش‌آفرین است، نه در مشروعیت آن نظام.^۵

برای روشن‌شدن بحث، فرض کنیم گروهی نظامی مستبد، کودتا کرده و یک

حکومت دیکتاتوری محض را ایجاد کرده‌اند که هر کس در برابر آنها کمترین مقاومتی کند، به سخت‌ترین وجه مجازات می‌شود. به طور مسلم، این گروه برای اعمال قدرت، کمترین مجوزی در اختیار ندارند، حال اگر مشروعیت را به معنای پذیرش و اطاعت مردم تعریف کنیم، چنین نظامی که به ترفندهای مختلف، مردم را مطیع خود کرده است، باید مشروع تلقی شود؛ زیرا هر یک از شهروندان احساس می‌کند که از روی مصلحت «باید از فرامین حاکم اطاعت کند». این «باید»، عقلی و اخلاقی است؛ چون برای حفظ نفس محترم است، ولی هیچ‌گاه ملازم با حق حاکم برای فرمان‌راندن نیست. به همین ترتیب، ممکن است یک نظام از تمام جوانب، برحق و مشروع باشد؛ اما مردم به دلیل تمنیات دنیوی، تمایلات فرقه‌ای و تعصب‌های نفسانی و یا به سبب تبلیغات و کارشکنی‌های مخالفان، چنین نظامی را نپذیرند. در این صورت، آیا واقعاً می‌توان به دلیل عدم مقبولیت از سوی مردم و نبود رأی اکثریت، در حقانیت و مشروعیت آن تردید کرد؟! بنابراین، نمی‌توان مشروعیت را به معنای پذیرش مردم دانست. چه بسا، حکومت مشروع باشد، ولی مردم آن را نپذیرند؛ همان‌گونه که امکان دارد مردم به حکومت نامشروعی تن دهند و این بهترین شاهد بر تفکیک مشروعیت از پذیرش مردم است.

در واقع نسبت میان مقبولیت و مشروعیت، «عموم و خصوص من وجه» است؛ زیرا ممکن است، برخی حکومت‌ها نامشروع و باطل باشند؛ ولی از مقبولیت عامه برخوردار باشند. در این مورد، پذیرش و مقبولیت عمومی مردم که تأخر رتبی از مشروعیت دارد، نمی‌تواند دلیلی بر صحت و اعتبار آن باشد و گاه ممکن است که حکومتی برحق بوده، از مشروعیت واقعی برخوردار باشد؛ ولی مردم به آن روی نیاورده، آن را نپذیرند. در این مورد، عدم مقبولیت هیچ‌گاه نمی‌تواند کمترین خللی در مشروعیت آن ایجاد کند و زمانی هم ممکن است که حکومت مشروعی مورد پذیرش مردم باشد و اکثریت مردم به آن رو آورند.

از این رو، نمی‌توان برای اثبات حقانیت و مشروعیت حکومت، به پذیرش مردم و مقبولیت عامه یا اکثریت استناد کرد. پس باید برای اثبات مشروعیت و اعتبار حکومت، سراغ معیار و ملاکی مقدم‌تر از خواست مردم رفت.

حال که روشن شد به هیچ وجه نمی‌توان مشروعیت را در پذیرش عامه و مقبولیت مردم جست؛ لازم است متذکر شویم که منشأ خلط و اشتباه برخی که مقبولیت و

پذیرش عامه را ملاک مشروعیت دانسته‌اند، گرفتارشدنشان در یک اشتراک لفظی است. توضیح مطلب آنکه در یک تقسیم‌بندی، مشروعیت، در دو حوزه جامعه‌شناسی سیاسی و فلسفه سیاسی مطرح می‌شود. مشروعیت با مفهوم مقبولیت و رضایتمندی مردم، در حوزه جامعه‌شناسی سیاسی^۶ و مشروعیت با مفهوم حقانیت در برابر غصب؛ یعنی ناحق بودن حکومت در حوزه فلسفه سیاسی مورد بحث قرار می‌گیرد. در فلسفه سیاسی، پرسش اصلی آن است که حق حاکمیت از آن کیست و چه کسی باید حکومت کند؟ و آیا نوع حکومت و یا شخص حاکم، حق است یا ناحق؟ مشروعیت دارد یا ندارد؟ حقانیت دارد یا غاصب است؟ لکن در جامعه‌شناسی سیاسی، پرسش این است که چگونه یک حکومت، کارآمد و با ثبات خواهد بود و مقبولیت مردمی خواهد داشت؟ در واقع مشروعیت در جامعه‌شناسی سیاسی به حق و ناحق بودن حکومت و حاکم کاری ندارد و تنها به پایگاه اجتماعی و مقبولیت مردمی آن نظر دارد (خسروپناه، ۱۳۷۷: ۱۱۱).

از جمله اشکالهای نظریه «ترادف مشروعیت با پذیرش مردم و رأی اکثریت»، این است که رأی اکثریت، چه الزامی برای کسانی دارد که به حکومت رأی نداده‌اند. اقلیتی که به حکومت رأی نداده‌اند، به چه دلیل باید فرامین حکومت اکثریت را بپذیرند؟ موضوعی که به لحاظ عقلی، هیچ دلیل موجهی برای آن وجود ندارد. البته ممکن است اقلیت از باب خوف یا مقهوریت، تن به رأی اکثریت دهد و حتی عقلش حکم «بایستی» مصلحتی یا احتیاط‌آمیز برای وی صادر کند؛ ولی هیچ یک از اینها «بایستی» نیست که مشروعیت حکومت را توجیه کند.

۴- نظریه انطباق با قانون

برخی مشروعیت را به طور مطلق به قانونی بودن تعریف کرده‌اند. به نظر اینان، مسأله اصلی، این است که چه حکومتی طبق قانون است؟ یا اینکه قانون چه حکومتی را تجویز می‌کند؟ یعنی وقتی می‌گوییم که کدام دولت یا حکومتی مشروع است، مقصود این است که چه دولت و حکومتی قانونی است و قانون حاکم بر جامعه، چه نوع حکومتی را اقتضا می‌کند؟ آیا سیستم حکومتی حاکم بر جامعه، برخاسته از قانون موجود در آن جامعه و هماهنگ با آن است یا نه؟ لذا اگر حکومتی در شکل‌گیری و بقا، بر اساس قوانین وضع شده یا هنجارهای قانونی بوده باشد، دارای پشتوانه مشروعیت خواهد بود (هیوود، ۱۳۸۳: ۲۰۹؛ عالم، ۱۳۷۷: ۱۰۵).

معتقدان به این تلقی، اظهار می‌دارند که: «قدرتی که خود را مقید به قالب‌های قانونی! می‌کند، اگر مدت درازی بر سر قدرت باشد، حتی اگر چگونگی به قدرت رسیدنش چندان مشروع نبوده باشد، می‌تواند برحق شود؛ یعنی مردم به آن عادت کنند» (ابوالحمد، ۱۳۵۷: ۲۷۱).

نقد نظریه انطباق با قانون

اولاً: قانون همیشه با خود، مفهوم الزام و تحمیل و اجبار را به همراه دارد (لاریجانی، ۱۳۷۲: ۵۲)؛ در حالی که مشروعیت و حقانیت در رتبه مقدم و جهت توجیه اجبار و تحمیل اراده‌ای خاص می‌باشد.

ثانیاً: ممکن است حاکمیت و نظام سیاسی کاملاً قانونی باشد، بدون آنکه مشروع و برحق بوده باشد؛ زیرا بسیاری از قوانین یا موقعیت‌های منطبق با قانون، ممکن است ناحق و نامشروع باشد. برای نمونه، در جریان حکمیت خُده‌آمیز عمروعاص (نماینده معاویه) و ابوموسی اشعری (نماینده تحمیلی بر امیر مؤمنان علی علیه السلام) واقعه‌ای به ظاهر قانونی اتفاق افتاد و نتیجه آن، حاکمیت معاویه شد؛ در حالی که این جریان از نامشروع‌ترین رویدادهای تاریخ اسلام و نقطه به‌انزوا کشیده شدن حاکمیت برحق مولای متقیان علی علیه السلام می‌باشد (ابوالحمد، ۱۳۵۷: ۲۴۴).

در واقع در سؤال از مشروعیت، نظام قانونی هم مشمول سؤال است. قانون هم باید مشروعیت خویش را از جایی بگیرد. به چه دلیل قوانین مشروعند؟ و مشروعیت نظام قانونی از کجاست؟ از این رو، رجوع به قانون، هیچ چیزی را حل نمی‌کند؛ بلکه نوعی مصادره به مطلوب است.

بنابراین، قانونی بودن با مشروعیت یا برحق بودن، همیشه همراه و همگام نیست و نباید آن دو را یکی بدانیم و همان گونه که بیان شد، قانونی بودن، مانند حکومت، مقسم مشروع و نامشروع بودن است و چنین تعریفی، تعریف به اعم و غیر صحیح می‌باشد.

۵- نظریه انطباق فرآیند اقتداریابی با باورها و عقاید مردم

برخی مشروعیت را به این معنا دانسته‌اند که اگر در برهه‌ای، باور مردم بر این باشد که حاکم باید برخاسته از اعقاب اصیل سلسله حاکم باشد، حکومت وقتی مشروع خواهد بود که سلطنتی باشد و اگر دورانی دیگر، مردم معتقد شوند که حکومت باید از

طریق آراء عمومی و جریان انتخابات آزاد شکل گیرد، مشروعیت حکومت آن گاه است که دموکراسی باشد. همچنین اگر قدرت موجود، ناشی از اعتقادات دینی و مبتنی بر خصیصهٔ تئوکراتیک باشد، حکومتی حقانی و مشروع است که به گونه‌ای مستقیم و یا غیر مستقیم از انبیا و اولیا و سازمانهای مذهبی که کارگزاران دین به شمار می‌آیند، سرچشمه گرفته باشد (همان: ۲۴۵؛ قاضی شریعت‌پناهی، ۱۳۷۱: ۲۱۹ و ۲۳۷).

لذا در تبیین مشروعیت، چنین اظهار نموده‌اند: «مشروعیت یا حقانیت، یکی و یگانه بودن چگونگی به قدرت رسیدن رهبران و زمامداران جامعه با نظریه و باورهای همگان یا اکثریت مردم جامعه در یک زمان و مکان معین است و نتیجهٔ این باور، پذیرش حق فرمان‌دادن برای رهبران و وظیفهٔ فرمان‌بردن برای اعضای جامعه یا شهروندان است» (ابوالحمد، ۱۳۵۷: ۲۴۵). برای تثبیت این تلقی از مشروعیت، در اظهاری دیگر چنین بیان می‌کنند: «قدرت حکومت، اگر طبق قواعدی به کار رود که به دیدهٔ حکومت‌شوندگان، معقول و مقبول برسد، مشروع است. برای نمونه، با وجود تصویب چهار قانون اساسی متوالی در سالهای «۱۹۱۸، ۱۹۲۴، ۱۹۳۶ و ۱۹۷۷م»، اتحاد شوروی، چندان توفیقی برای دستیابی به مشروعیت نیافت و این ناتوانی... به علت آن [بود] که اصول عمدهٔ آن، مانند انحصار قدرت به دست حزب کمونیست با ارزشها و آرمانهای تودهٔ مردم شوروی هماهنگی نداشت» (هیوود، ۱۳۸۳: ۲۱۳).

نقد نظریهٔ انطباق فرآیند اقتداریابی با باورها و عقاید مردم

در این نظریه، در واقع عقاید و باورهای جامعه، رکن و محور اصلی تلقی شده است؛ حال آنکه عقاید و باورهای جامعه، خود به نوعی معلول یکسری حوادث تاریخی و اوضاع اقتصادی، سیاسی و فرهنگی و نیز شرایط روحی و جسمی آحاد جامعه است که مجموع این موارد به نوعی در ساختار و شکل‌گیری عقاید و باورهای مردم تأثیرگذار می‌باشند.

بنابراین، باورها و عقاید مردم که امری غیر عینی است، به دلیل متغیر و بی‌ثبات بودن، اعتبار ذاتی ندارد تا به‌عنوان اصل محوری در احراز مشروعیت اخذ شود؛ زیرا مشروعیت، پشتوانهٔ حکومت و عنصر اساسی در ثبات آن است، پس چگونه می‌توان چنین پشتوانه‌ای را بر اساس امری غیر عینی و غیر ثابت و منفعل، تعریف نمود و مورد شناسایی قرار داد؟!!

البته در این نظریه نیز چون انطباق با باور قاطبهٔ مردم ناممکن است، به ناچار رجوع به باور اکثریت مردم، معیار کسب مشروعیت خواهد بود. لذا باورها و عقاید اقلیتی که چه بسا نظر آنان صائب بوده باشد، بدون هیچ دلیل عقلی‌ای، متروک واقع می‌شود و برای آنان، حکومت، نامشروع می‌باشد و عقلاً هیچ الزامی بر آنان برای اطاعت از فرامین حکومت در بین نخواهد بود.

۶- نظریهٔ کارآمدی درازمدت

برخی ملاک مشروعیت را در توانمندی حکومت در ایجاد رشد اقتصادی و رفاه و امنیت می‌دانند. بنا به اظهار این افراد: «مشروعیت، حاصل کارآیی و قاطعیت نظام سیاسی در درازمدت است» (ابوالحمد، ۱۳۵۷: ۲۵۶). به عبارتی، مشروعیت نظام سیاسی را در محقق‌نمودن تدریجی توقعات مردم در ایجاد آسایش و امنیت خلاصه می‌کنند (همان: ۲۴۷)؛ چنانکه اودانل، در این باره می‌گوید: «کارآمدی مستمر با گذشت چند نسل، می‌تواند به یک نظام سیاسی، مشروعیت ببخشد. این کارآیی عمدتاً به مفهوم تأمین منافع مادی و اقتصادی و نیز وجود ابزارها و نهادهای لازم برای این کار است (مصلح‌زاده، ۱۳۸۰: ۷۳۰).

نقد نظریهٔ کارآمدی درازمدت نظام سیاسی

این دیدگاه، بیشتر توجیه‌گر و در صدد برحق جلوه‌دادن نظام‌هایی است که به تدریج در سایهٔ رشد و توسعهٔ اقتصادی و ایجاد رفاه و امنیت، مردم را به حاکمیت خویش عادت داده‌اند؛ هر چند چگونگی به قدرت رسیدن آنها با انواع خدعه و نیرنگ و از طریق زور و ارعاب و به نحو کاملاً نامشروع بوده باشد.

بسیار واضح است که هرگز نمی‌توان کارآمدی یک نظام سیاسی در «عملی‌نمودن انتظارات مردم» را با مشروعیت، مساوی دانست؛ زیرا کارآمدی، امری است که بعد از ثبوت حقانیت حاکمیت و در دوام و تثبیت پایه‌های حاکمیت مطرح شده، مورد توجه قرار می‌گیرد؛ حال آنکه در واقع «مشروعیت» پشتوانهٔ پنهانی است که آحاد مردم را به همگامی با حاکمیت در تحقق و استقرار و سپس به همراهی برای کارآمدشدن و شایستگی آن سوق می‌دهد.

علاوه بر این، ممکن است حکومت با استفاده از ابزارهای مختلف تبلیغاتی، به نوعی در شهروندان ایجاد احساس کارآمدی دروغین کند و به مردم بیاوراند که آنچه حکومت

انجام می‌دهد، خیر و صلاح مردم و جهت ایجاد جامعه‌ای مرفه و آینده‌ای درخشان است و این رژیم حاکم است که بهتر از هر رژیم دیگری می‌تواند درهای خوشبختی فردی و اجتماعی را بر روی اعضای جامعه خود بگشاید.^۷ چگونه چنین اقناعی که به هر روش ممکن انجام می‌شود را می‌توان معیار مشروعیت و حقانیت حکومت دانست.

بنا بر این حقیقت، مشروعیت حکومت، مقدم بر تأسیس آن است و اگر حاکمی مشروعیت نداشته باشد، همه افعال او غاصبانه و نامشروع خواهد بود؛ اگر چه بر اساس کارآمدی ناشی از اقدامهای سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و یا نظامی خویش، رضایت مردم را جلب کرده باشد.

تحقیق در مسأله و تبیین نظریه اسلام

به مقتضای عقل و بر اساس جهان‌بینی توحیدی، آفریدگار هستی، تنها وجودی است که ربوبیت عالم به طور حقیقی در اختیار اوست و راهیابی همه اجزای هستی به سوی کمالات شایسته خویش، تحت هدایت اوست:

«قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه (۲۰): ۵۰)؛^۸ «مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا» (هود (۱۱): ۵۶).^۹

بر اساس همین هدایت تکوینی، سنت الهی بر این استوار گشته است که انسان بر سرنوشت خویش حاکمیت داشته و قادر باشد هر مسیری را در زندگی خویش برگزیند: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (انسان (۷۶): ۳)؛^{۱۰} «وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ» (نحل (۱۶): ۹) و خود، مسؤولیت اعمال سرنوشت‌ساز خود را برعهده گیرد:

«وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ» (کهف (۱۸): ۲۹)؛^{۱۱} «لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ» (بقره (۲): ۲۸۶).^{۱۲}

از سوی دیگر، به مقتضای سنت تخلف‌ناپذیر الهی، تمام انسانها در بهره‌مندی از این حاکمیت، مساوی بوده، از حقی برابر در آزادی اراده و گزینش و انتخاب، برخوردارند. رسول گرامی اسلام ﷺ می‌فرماید: «المؤمنون كَأَسْنَانِ الْمَشْطِ يَتَسَاوُونَ فِي الْحَقُوقِ بَيْنَهُمْ» (میرزای نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۸: ۳۲۹ و ج ۹: ۴۹؛ محمودی، ۱۳۸۵ق، ج ۷: ۴۰۷).^{۱۴} در همین زمینه امیر مؤمنان علی عليه السلام می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ آدَمَ لَمْ يَلِدْ عَبْدًا وَلَا

أُمَّةٌ وَإِنَّ النَّاسَ كُلَّهُمْ أَحْرَارٌ» (محمدی ری شهری، ۱۴۲۱ق، ج ۴: ۲۳۱).^{۱۵}

بدین رو، اسلام حاکمیت انسانها بر سرنوشت خویش را به رسمیت می‌شناسد^{۱۶} و این حاکم‌بودن انسانها بر سرنوشت خویش و آزادبودنشان در اعمال اراده و انتخابهای خود، به این معنا است که در روابط بین انسانها، کسی از جانب خود و بالذات، حق تعیین تکلیف و امر و نهی به دیگران و در نهایت، حق حاکمیت و تحمیل اراده و خواست خود بر جامعه انسانی را ندارد^{۱۷} تا با تسخیر اراده‌ها و گزینش‌ها، مسؤول کردارها و اعمال انسانها بوده باشد؛ بلکه از دیدگاه اسلام، فرجام نیک و بد هر قوم و ملتی، محصول اراده و انتخاب آزاد خودشان است: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد(۱۳): ۱۱).^{۱۸}

البته حاکمیت انسانها بر سرنوشت خویش در حیطة روابط انسانها معنا می‌یابد و ربطی به ارتباط انسانها با خداوند ندارد تا بر اساس اعطای این موهبت، انسانها خود را رها از هر اراده‌ای - حتی اراده خداوند - در راهیابی به صلاح فردی و جمعی خود و در نهایت، باریابی به مقصود اعلای خلقتشان؛ یعنی قرب الهی بدانند. این امر، نهفته در مالکیت و ربوبیت ذاتی خداوند بر کل هستی می‌باشد.

از این رو، انسان، خود را تحت ولایت و حاکمیت احدی جز خدای علیم و قدیر که دارای حاکمیت و ولایت بالذات است، نمی‌داند. لذا وقتی در اجتماع بشری، آحاد با مسأله ضرورت حکومت برای سامان‌بخشیدن به حیات جمعی و هموارنمودن مسیر نیل به کمالات شایسته انسان، مواجه می‌شوند، آن را در اولین ظهوراتش که به اعمال قدرت و اجرای فرامین می‌پردازد، به عنوان پدیده‌ای خارجی، با اصل محرز^{۱۹} و نهادینه‌شده خویش؛ یعنی عدم ثبوت ولایت و حاکمیت برای احدی جز خدای یگانه در تعارض و تقابل می‌یابند.

حاکمی که در جایگاه امر و نهی قرار می‌گیرد؛ اراده آزاد افراد را مهار می‌کند و در شؤون زندگی آنها دخالت کرده، آنان را به اطاعت و امی‌دارد و در صورت تخلف، مجازاتشان می‌کند. در اینجا سؤال اساسی آن است که چرا باید در برابر او تسلیم شد؟ چرا او می‌تواند امر و نهی کند؟ بر اساس چه حقی می‌تواند در حوزه وجودی افراد مجرم با محدودکردن آزادی آنها، تصرف مالکانه کند؟ چه کسی به او مجوز داده است که درباره اموال و دارایی‌های دیگران اعمال قانون کرده، بخشی را به عنوان مالیات اخذ کند و ...؟

بنابراین، در لحظه‌ای که قدرت اعمال می‌شود، درست در همان زمان، سؤال از مجوز این اقدام است و این در واقع سؤال از مشروعیت است. به عبارت دیگر، حقیقت حکومت در اعمال قدرت و یا عمل حکمرانی ظاهر می‌گردد و در همین جا، مشروعیت حکومت مطرح می‌شود (لاریجانی، ۱۳۷۲: ۵۱).

از این رو، مشروعیت، همان واقعیتی است که حاکم، پیش از اعمال قدرت و امر و نهی باید از آن برخوردار باشد؛ یعنی لازم است که دارای حق ولایت و سرپرستی و مجوزی واقعی باشد تا بتواند در شؤون دیگران دخالت کند.

در پاسخ به سؤال از مشروعیت، طیف وسیعی از پاسخ‌ها از سوی حکمرانان، قابل تصور است. اما در هر حال، لازم است که بیانی عقلانی و توجیهی منطقی در میان باشد تا مبنایی متقن بر درستی و حقانیت حکومت به دست آید.

بنابراین، مشروعیت حکومت به معنای توجیه عقلانی حق اعمال قدرت از سوی حکمرانان است و عقل حکم می‌کند که اگر تحقق حاکمیت و ولایتی مستند به حاکمیت بالذات و برخاسته از ولایتی حقیقی باشد، دارای مشروعیتی حقیقی و حقانیتی متقن خواهد بود و در غیر این صورت، امری نامشروع، غیر موجه، متزلزل و از روی جور و عدوان خواهد بود.

قرآن کریم در تبیین نگرش دین مبین اسلام و در راستای تأکید و تأیید حکم عقل، بر این حقیقت که حاکمیت و ولایت بنیادین، به طور مطلق و بالذات تحت قدرت لایزال و بی‌نهایت خداوندی است، می‌فرماید: «تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (ملک (۶۷): ۱).^{۲۰}

از دیدگاه قرآن، هیچ موجودی از ذرات بی‌مقدار و بی‌جان گرفته تا پیچیده‌ترین پدیده‌های جاندار عالم آفرینش از حوزه قدرت و قلمرو نفوذ خالق هستی، بیرون نیست: «لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (سبأ (۳۴): ۳).^{۲۱}

آن‌گاه در پی تذکر و فهم عقل، به اینکه خداوندی که مالک حقیقی حاکمیت است چون بی‌نهایت می‌باشد، محال است که خلعت بشری پوشیده، اعمال مستقیم حاکمیت بر جامعه بشری نماید. پس از تأیید ضمنی ضرورت شکل‌گیری جامعه انسانی و تأسیس حاکمیت و رهبری، به معرفی صاحبان ولایت و حاکمیت بر جامعه بشری

پرداخته و فرموده است: «وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ» (سجده (۳۲): ۲۴).^{۲۲}

آنان که در هدایت امت‌ها، تنها معیارشان اوامر الهی است، نه خواهش‌ها و تمنای نفس و در این راه به درجه‌ والای صبر و کمال یقین نائل آمده‌اند، از جانب خدای یگانه به عنوان رهبران راستین و شایسته، جعل و معرفی می‌شوند و بسیار واضح است که این معرفی، عهد و پیمانی است الهی و مقامی است فوق‌العاده پرمسئولیت و باعظمت؛ به گونه‌ای که حتی کمترین سوء پیشینه موجب محرومیت از این مقام و یک لحظه نافرمانی موجب سلب چنین لیاقتی می‌شود. از این رو، خدای تعالی در پاسخ به حضرت ابراهیم علیه السلام در مورد استمرار و ارزانی چنین مقام شامخی در ذریه‌اش فرمود: «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره (۲): ۱۲۴).^{۲۳}

آن‌گاه همه آحاد را موظف به پذیرش امامت و حاکمیت این انسانهای شاخص نمود و فرمود: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ» (احزاب (۳۳): ۳۶)^{۲۴} و از مخالفت اوامر آنان به شدت بر حذر داشت و فرمود: «فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (نور (۲۴): ۶۳)^{۲۵} و در نهایت، ضمن اصرار بر این امر، جایگاه صاحبان ولایت و رهبری بعد از رسول را نیز تبیین نمود و فرمود: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء (۴): ۵۹).^{۲۶}

بدین ترتیب روشن می‌شود که:

اولاً: مشروعیت، چیزی جز توجیه عقلانی حاکمیت و حق اعمال قدرت از سوی حکمرانان نیست.

ثانیاً: این توجیه عقلانی در سایه استناد به حاکمیت بالذات و ولایت حقیقی است.
ثالثاً: از آنجا که بر خداوندی که مالک حقیقی و ولی و حاکم بالذات آفرینش است، خلعت مخلوق پوشیدن و اعمال حاکمیت، محال است خود، تکلیف حاکمیت مشروع و صاحبان آن را روشن نموده است.

پاسخ به چند پرسش

بعد از روشن شدن دیدگاه اسلام نسبت به مشروعیت حکومت و توجه به اینکه دیدگاه اسلام هیچ یک از ایرادها و ابهامهای تقریرهای پیشین را ندارد، پاسخ به چند

پرسش به وضوح بیشتر مطلب کمک می‌کند:

- نخست اینکه، در تئوری حاکمیت الهی، جایگاه مردم و نقش رأی آنان چیست؟
- دوم اینکه، اگر مشروعیت حکومت و تمام نهادهای سیاسی، نشأت گرفته از بالا و الهی است، چه رابطه منطقی‌ای میان آن و نظارت مردم بر فرآیند حکومت وجود دارد؟
- سوم اینکه، آیا در نظام سیاسی اسلام که در آن حاکمیت الهی و در پی آن بایستگی انطباق تصرفات مدیریتی در امور جامعه با دین مطرح است، شاخصه التزامهای عقیدتی و مذهبی، راه مشارکت‌های مدنی را محدود و برای بسیاری از متخصصین مسدود نخواهد کرد؟

در پاسخ به سؤال نخست باید گفت: بعد از آنکه ثابت شد در تئوری مشروعیت حکومت از دیدگاه اسلام، آراء عمومی نقشی در ایجاد و ثبوت مشروعیت ندارد و چنین امری صرفاً بر خاستگاه اصیلی - که «قیوم علی الإطلاق» است - مبتنی می‌باشد، با مطالعه بینش سیاسی اسلام و نیز سیره عملی رهبران معصوم، به‌ویژه امام علی علیه السلام در زمینه جایگاه رأی و پذیرش مردم، در حاکمیتی که برخوردار از حقانیت نشأت گرفته از حق تعالی است، ثابت می‌شود که اساساً هر حکومت مشروعی، تنها از رهگذر اختیار و انتخاب مردم، فرصت تحقق و اعمال قدرت می‌یابد؛ هر چند مردم نیز به حکم عقل موظفند که در اعمال این موهبت الهی؛ یعنی حاکمیت بر سرنوشت سیاسی خود دچار تقصیر نشده و در طریق ناصواب واقع نشوند و این امر، رسالتی بس خطیر، بر عهده آحاد جامعه می‌گذارد.
امام علی علیه السلام در این رابطه می‌فرماید:

«والواجب فی حکم الله وحکم الإسلام علی المسلمین بعد ما یموت إمامهم أو یقتل ضالاً أو مهتدیان مظلوماً کان أو ظالماً حلال الدّم أو حرام الدّم أن لا یعملوا عملاً و لا یحدثوا حدثاً و لا یقدموا یداً و لا رجلاً و یبدؤا بشیء قبل أن یختاروا لأنفسهم إماماً عفیفاً عالماً ورعاً عارفاً بالقضاء و السنّة یجمع أمرهم و یحکم بینهم» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۳: ۱۴۴)؛
آنچه بر مسلمانان بعد از کشته‌شدن یا فوت امامشان، بر اساس حکم خداوند و حکم اسلام واجب است - اعم از اینکه، رهبر گمراه باشد یا اهل هدایت، مورد ستم باشد یا ستمگر، خونس حلال باشد یا حرام - این است که عملی انجام ندهند و دست به کاری نزنند و دست یا پا جلو نگذارند و قبل از هر اقدامی، به انتخاب رهبری پاک‌دامن، عالم، پرهیزگار و آشنا به قضا و سنت نبوی بپردازند تا کار آنان را سامان دهد و بین آنان حکومت نماید.

از نظر امام علیه السلام نقش مردم در انتخاب زمامدار، وظیفه مهم و اولی آنان است و لازم است که منتخب خود را با کمال واقع‌نگری و با در نظر گرفتن شرایط و ویژگی‌های لازم برای تولی امور جامعه، برگزینند.

از مستندات تاریخی که می‌توان در تثبیت نقش محوری مردم در انتخاب زمامدار، بدان تمسک جست، بخشی از نوشته‌ای است که در آن، امیر مؤمنان علی علیه السلام سرگذشت خود را پس از پیامبر صلی الله علیه و آله تا شهادت محمد بن ابی‌بکر و سقوط مصر بیان می‌فرماید:

«و قد کان رسول الله (صلی الله علیه و آله) عهد إلیّ عهداً، فقال: یا بن أبی طالب لک ولاء أمتی، فإن ولّوک فی عافیة و أجمعوا علیک بالرضا، فقم بأمرهم و إن إختلفوا علیک فدعهم و ما هم فیه، فإنّ الله سیجعل لک مخرجاً» (طبری، ۱۴۱۵ق: ۴۱۷؛ ابن طاووس، ۱۴۱۲ق: ۲۴۸-۲۴۹)؛ رسول خدا صلی الله علیه و آله مرا متعهد پیمانی کرد و فرمود: پسر ابی‌طالب! ولایت اتم حق توست. اگر به درستی و عافیت، تو را سرپرست خود کردند و با رضایت، درباره تو به وحدت نظر رسیدند، امرشان را به عهده گیر و بپذیر، اما اگر درباره تو به اختلاف افتادند، آنان را به خواست خود واگذار؛ زیرا که خداوند گشایشی به روی تو باز خواهد کرد.

بر اساس این سفارش، گر چه ثبوت ولایت امت برای امام علی علیه السلام به اذن الهی و تنصیب پیامبر می‌باشد، اما تصدی و تولی امور مسلمین، منوط به پذیرش مردم است و تأکید پیامبر چنین است که اگر مردم دچار اختلاف شدند و آرائشان یک‌پارچه برای مولا علی علیه السلام نبود، امام، آنان را به حال خود واگذارد.

از این رو، اقبال و پذیرش مردم در مشروعیت ولایت، هیچ دخالتی ندارد؛ چرا که امر ولایت و حق سرپرستی، نشأت گرفته از اراده و خواست آنان نیست؛ لذا قابل اعطا یا سلب توسط آنان نیز نمی‌باشد. اما بدون رضایت و پذیرش مردم، حاکم مشروع، حق تصدی امور و اعمال ولایت بر مردم از طریق قهر و غلبه را ندارد و در این مورد مسئولیتی بر عهده او نیست؛ هر چند مشروعیت ولایت و حکومت وی، همچنان محقق و ثابت است.

البته در نظام سیاسی اسلام، علاوه بر رسالت حیاتی و اساسی فوق، عرصه‌های دیگری نیز برای تأمین نقش و مشارکت سیاسی مردم، وجود دارد. نظارت عمومی بر عملکرد دولتمردان، تا روند مدیریتی نظام در زمینه‌های مختلف قانونگذاری، اجرایی و قضایی بر اساس مصالح و نیازهای واقعی جامعه اسلامی محقق گردد، از عرصه‌های

مهم مشارکت مردمی محسوب می‌شود. زمینه‌های لازم برای این نظارت - که در منابع روایی از آن به «النصيحة لأئمة المسلمين» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۴۰۳) یاد شده است و در غیر «حریم مقررات شرع مقدس» اعمال می‌شود - به شکل کاملاً جدی مورد تأکید است، به حدی که امام علی علیه السلام در این زمینه به مردم سفارش فرمودند: «أعينوني بمناصحة خلیة من الغشّ، سلیمة من الریب» (نهج البلاغه، خطبه ۱۱۸)؛ مرا با خیرخواهی خالصانه و سالم از هر گونه شک و تردید، یاری کنید و نیز فرمودند: «إني عارفٌ لذي الطاعة منكم فضله و لذي النصيحة حقه» (همان، نامه ۲۹)؛ من فرمانبرداران شما را ارج می‌گذارم و پاس حرمت خیرخواهان شما را دارم.

از چارچوبهای دیگر در این زمینه، قالب شورا و مشورت است؛ امری که خداوند متعال در ضمن آیه شریفه «وَأْمُرْهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ» (شوری (۴۲): ۳۸) رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله را به عنوان رهبر جامعه اسلامی مأمور به آن کرده است. آن حضرت در غیر موارد احکام الهی^{۲۷} - که در آنها فقط تابع وحی بود - با مردم مشورت می‌کرد و مسلمانان نیز با رعایت محدوده مجاز، به ابراز نظر و رأی می‌پرداختند.^{۲۸} مشورت با صاحب نظران، سیره امیر مؤمنان علی علیه السلام نیز بود و آن حضرت در مسائل مدیریتی جامعه، با افراد مشورت می‌کرد و گاه بر خلاف نظر خود و مطابق مشورت تصمیم می‌گرفت (تقفی کوفی، بی تا، ج ۱: ۲۱۷ و ۲۲۰؛ یعقوبی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۱۷۹).

اما در مورد سؤال دوم، مسأله اصلی این است که اگر در حکومت و مدیریت، نظارت بر نهاد قدرت، امری پذیرفته شده، ضروری و شیوه‌ای مؤثر در موفقیت ارزیابی می‌شود، لازمه اش آن است که خود مردم به عنوان ناظران بر حکومت، مبدأ مشروعیت و منشأ تشکیل حکومت و دارای حق عزل و نصب حاکمان باشند و الا امکان ندارد که حاکمیت از مبدأ دیگری سرچشمه بگیرد، ولی مردم ناظر بر او باشند.

در واقع، پیش فرض این ابهام چنین است که در حاکمیت دینی، حاکم، مشروعیت حکومت خود را از خداوند دریافت می‌کند و آن‌گاه منشأ مشروعیت تمامی نهادها می‌شود. وقتی تمامی نهادها و سازمانها، از جمله سازمانهای نظارتی، مشروعیت خود را از حاکم می‌گیرند، نقد واقعی هرگز صورت نمی‌پذیرد و نظارت، به هیچ وجه منزلت حقیقی خود را نمی‌یابد؛ چون هیچ سازمان نظارتی ای نمی‌تواند مشروعیت خویش را از حاکم دریافت کند و با این حال، دستگاه حاکمیت و مدیریت عالی و کلان جامعه را به نقد بکشد.

اما اگر برای مردم، حق نظارت مستقلى قائل شويم، از آنجا كه اين حق نظارت، «حد يقف» ندارد، به دنبال آن، پذيرش حق عزل و نصب حاکمان نیز اجتناب‌ناپذير است؛ برای اينکه اگر افراد، حق نظارت بر حکومت دارند، به راحتی می‌توان اثبات کرد كه حق حکومت کردن هم دارند. معنا ندارد به کسی بگویند: شما حق دارید فردی را عزل کنید، اما حق ندارید او را به آن مقام نصب کنید! پس مشروعیت سیاسی با حق مردم گره می‌خورد و از الهی و دینی بودن خارج می‌شود و حکومت دموکراتیک كه مشروعیت الهی ندارد، شكل می‌گیرد و مردم کسی را بر کرسی حکومت می‌نشانند كه به نقد و نظارت آنان تن در دهد (سروش، ۱۳۷۶: ۳۵۷-۳۶۲).

در واقع منشأ چنین تفکری این گمان است كه اگر حق حاکمیت با حاکم الهی باشد، آن‌گاه حق نظارت مردمی باید به اذن او و منبعث از او باشد (همان: ۳۶۰)؛ در حالی كه چنین نیست، بلکه مبدأ تشریح الهی، به عنوان سرچشمه تمامی حقوق، در عرض یکدیگر، دو حق جعل کرده است؛ از یک سو، حق حاکمیت را برای حاکمان به رسمیت شناخته و از سوی دیگر، برای مردم، حق نظارت را جعل و تأیید کرده است؛ بدون اینکه به تناقضی بینجامد. در واقع در نظام سیاسی اسلام، سخن از حقوق یک‌طرفه حاکمان نیست؛ بلکه مسیری دو طرفه طراحی شده و تحت عنوان «حقوق متقابل دولت و ملت» ارائه گردیده است (جعفرپیشه‌فرد، ۱۳۸۳: ۵۲).

امام علی علیه السلام درباره این حقوق دوسویه می‌فرماید: «أما بعد، فقد جعل الله سبحانه لي عليكم حقاً بولاية امركم و لكم علي من الحق مثل الذي لي عليكم» (نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶)؛ خداوند سبحانه، برای من، به سبب سرپرستی حکومت، بر شما حقی قرار داده و برای شما همانند حق من، حقی تعیین فرموده است.

آن‌گاه در تبیین اهمیت این حقوق متقابل فرمود:

«ثم جعل سبحانه من حقوقه حقوقاً افترضها لبعض الناس على بعض ... و أعظم ما افترض سبحانه من تلك الحقوق حق الوالي على الرعية و حق الرعية على الوالي؛ فريضة فرضها الله سبحانه لكل على كل»؛ خداوند، حقوق متقابل در روابط اجتماعی انسانها را بخشی از حقوق خود قرار داده است... و عظیم‌ترین این حقوق، حقوق متقابل مردم و زمامدار است و این فريضه‌ای الهی است كه خداوند سبحانه، آن را برای هر يك بر دیگری واجب کرده است.

تنها حق یک‌جانبه و تضایف‌ناپذیر، حق طاعت ذات ربوبی است که حقی محض و غیر مشوب است. اما سایر حقوق، بی‌استثنا، آمیخته با تکلیف و وظیفه است و حق ناآمیخته با مسؤولیت، هرگز برای احدی جعل نشده است. مهمترین حق مجعول الهی که طرفینی جعل شده است، حقوق و وظایف متقابل مردم و حکومت است که در اندیشه علوی به طور مبسوط این حقوق و وظایف تنقیح شده و قابل رصد است.^{۲۹}

بنابراین، در نظام سیاسی اسلامی، حق نظارت مردمی از طرف حاکم بر مردم واگذار نمی‌شود و مردم، این حق را مستقیماً از طرف شارع مقدس کسب می‌کنند. البته برای همین حق نیز حریم و قلمرو خاصی تعریف شده است که رعایت محدوده ایمان و مقررات شرعی، حفظ حرمت حاکم اسلامی و احساس وظیفه و داشتن وجدان اخلاقی، مهمترین آن است تا هرگونه شائبه سوء استفاده و تبدیل آن به عنوان ابزاری در اختیار هواپرستان و قدرت‌خواهان برای نیل به تمایل‌های نفسانی خویش از بین برود.^{۳۰}

در سؤال سوم، پندار این است که در حکومت اسلامی، از آنجا که حاکمیت، الهی است و به تبع آن اذن تصرف برای حاکم و دیگر ارکان در امور مردم نیز از سوی خداست، لذا بایسته است که اهمی و ویژه به امور عقیدتی و مذهبی خاص در مدیریت جامعه وجود داشته باشد، اما این امر، راه مشارکت‌های مدنی برای بسیاری از افراد را مسدود می‌کند. به بیان دیگر، در چنین حکومت‌هایی که به ناچار، علایق دینی و مذهبی از شرایط اداره‌کنندگان کشور است، به‌گونه‌ای که پیش از شایستگی‌های علمی و تخصصی به عنوان ملاک ارجحیت، مورد توجه قرار می‌گیرند، قاعدتاً عده‌ای که نمی‌توانند خود را با چنین اموری وفق دهند - و به احتمال، تعدادشان هم کم نیست - از صحنه اجتماعی و حکومتی، به‌ویژه مراتب بالای آن، طرد می‌شوند. در نتیجه، عرصه‌های مدیریتی به شکل ناصحیحی بین مردم تقسیم می‌شود و بدین ترتیب، تحقق مشارکت مدنی به معنای واقعی در چنین حاکمیت‌هایی با تردید جدی همراه می‌شود. در پاسخ به این انگاره باید گفت:

اولاً: مفهوم رضایت آحاد جامعه به استقرار حکومت اسلامی، عمدتاً در رضایت آنان به سرپرستی کسانی نهفته است که ملتزم به مبانی حکومت اسلامی باشند. از این رو، در چنین جامعه‌ای سپردن ارکان حکومتی، به کسانی که التزامی به دین ندارند، جز نادیده‌انگاشتن و بی‌اثر نمودن مشارکت مردمی نخواهد بود.

ثانیاً: در نظام سیاسی اسلام، معیار گزینش و بهره‌مندی افراد از پست‌های مدیریتی، شایستگی‌های آنان می‌باشد. مفهوم شایستگی، در این زمینه بر اساس منطق تعالیم الهی بر دو عنصر همپایه؛ یعنی تخصص و تعهد استوار است؛ همان‌گونه که قرآن کریم، گفتار حضرت یوسف علیه السلام به عزیز مصر در رمز صلاحیت خود برای تصدی امور معیشتی مردم مصر را چنین نقل می‌کند: «قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ» (یوسف (۱۲): ۵۵)؛ از این رو، از منظر اسلامی، تخصص، از ویژگی‌های ضروری مدیران است؛ مدیرانی که در عین حال، امین و متعهد به حفظ سرمایه‌ها و منافع ملی نیز باشند که تحقق این ویژگی بنا به فرمودهٔ مولا علی علیه السلام علامت و لازمهٔ ایمان است: «لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا أَمَانَةَ لَهُ» (آمدی، ۱۳۷۳، ج ۶: ۴۰۰، ح ۱۰۷۶۷).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در علوم سیاسی، واژه مشروعیت برابر با لفظ «Legitimacy» است و مراد از آن، معنای مطابق با شرع یا امری نیست که شارع مقدس وضع کرده است. از این رو، اختصاص به شریعت ندارد؛ بلکه دربارهٔ هر حاکم و حکومتی سؤال از مشروعیت مطرح است. این واژه در بحث‌های علوم سیاسی، بیشتر با معنای حقانیت، مترادف بوده، در مقابل واژهٔ غضب و جور است که به روند اعمال اراده و اختیار از روی ظلم و تعدی و به ناحق، اطلاق می‌شود.

فارغ از مفهوم لغوی، از دیرباز بخش مهمی از انظار و مباحثه‌های متفکران و اندیشوران علوم اجتماعی و سیاسی به بحث پیرامون عنصر مشروعیت حکومت اختصاص داشته و تلاش شده است که با تعاریفی گویا و بی‌شبهه، ماهیت آن در یک نظام حقوقی و سیاسی بازشناسی گردد. اما در تکاپوی واکاوی عنصر مشروعیت حکومت، اندیشه‌ها و نظریه‌های مختلفی رصدپذیر است که هر یک با چالش و نارسایی‌هایی همراه است. این کاستی‌ها و ابهامها در مطالعه و بررسی دقیق اندیشه‌های مطرح در این عرصه؛ یعنی نظریه‌های قرارداد اجتماعی، رضایت عمومی، رأی اکثریت، انطباق با قانون، انطباق فرآیند اقتداریابی با باورها و عقاید مردم و کارآمدی درازمدت نمایان می‌شود.

اما رسالت عمده این نوشتار پس از ذکر مباحثی در نقد نظریه‌های فوق و وانمایی چالش‌ها و نارسایی‌های هر یک، طرح رأی مختار و کاوش در نظریهٔ سیاسی اسلام است.

در این راستا، آنچه به عنوان نظریهٔ مقبول در شناساندن حقیقتِ مشروعیتِ نظام سیاسی مطرح گردید، عبارت است از اینکه: چون عنصر مشروعیت، حق ولایت و سرپرستی و مجوز حقیقی در اعمال آن را تثبیت می‌کند و در نتیجه بر اعمال قدرت و امر و نهی از سوی حاکم، تقدم رُئی دارد، لذا مشروعیتِ حکومت جز احراز مبنایی عقلانی برای حق حاکمیت نخواهد بود.

به حکم عقل، چنین مبنایی، تنها در صورتی قابل حصول است که حکومت، به حاکمیتی بالذات و برخاسته از ولایتی حقیقی مستند باشد که به طور مسلم و به حکم عقل، این حاکمیت بالذات و ولایت حقیقی از آن ذات لایزال و مطلق خداوندی است.

از آنجا که اسلام، برنامهٔ نهایی هدایت و مکتبی جامع، کامل و برای همه عصرها و نسل‌هاست و در روایات عدیده‌ای همچون: «إِنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ مِّمَّا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ النَّاسُ إِلَّا وَ الْقُرْآنَ تَبَيَّنَ كُلُّ شَيْءٍ، حَتَّى وَاللَّهِ مَا تَرَكَ اللَّهُ شَيْئاً يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْعِبَادُ؛ حَتَّى لَا يَسْتَطِيعَ عَبْدٌ يَقُولُ لَوْ كَانَ هَذَا أَنْزَلَ فِي الْقُرْآنِ؛ إِلَّا وَ قَدْ أَنْزَلَهُ اللَّهُ فِيهِ» (همان: ۲۰۵) ^{۳۱} بر این حقیقت صحه گذارده است و در پی توجه به حقیقت نیاز انسان به نظام سیاسی و مسأله رهبریت و آمریت در آن در بیانی دیگر از آن حضرت که: «إِنَّ اللَّهَ أَجَلٌّ وَأَعْظَمُ مِنْ أَنْ يَتَرَكَ الْأَرْضَ بِغَيْرِ إِمَامٍ عَدْلٍ» (شیخ صدوق، ۱۴۰۵ق: ۲۲۹) ^{۳۲} اهمیت فوق العادهٔ آن را متذکر می‌گردد، بی‌تردید درمی‌یابیم که علاوه بر آنکه در بینش سیاسی اسلام، احراز عقل در حاکمیت حقیقی خداوند، مورد تأکید و تأیید بوده است، مطابق تبیین‌های گوهرین این مکتب، حاکمان مشروعی که حاکمیتشان مستند به حاکمیت ذات حق تعالی است نیز به‌وضوح تعیین و معرفی شده است.

اتقان این بینش، آن‌گاه بیشتر فهمیده می‌شود که به پاسخ‌های متین و روشن آن به سؤالهای فراروی خود، توجه شود؛ آنجا که در پرسش از نقش و جایگاه مردم، موضعی منطقی اتخاذ کرده و آنان را صاحبان اثبات و عینیت حاکمیت مشروع می‌داند و در پرسش از رابطهٔ نظارت و مشروعیت الهی، این دو امر را مجعولی هم‌پایه و هم‌تراز معرفی می‌کند و در تبیین مسأله بهره‌گیری از تخصص، اعلام می‌دارد که تعهد به اسلام همراه با امانتداری، هر دو همگام با معیار تخصص و خبرگی است و تقدیمی برای یکی نسبت به دیگری نیست.

یادداشت‌ها

۱. بوعلی، علاوه بر مباحثی در کتاب شفا، در رساله‌ای با عنوان «المجموع یا الحکمة العروضية» به طرح موضوع دولت، جامعه و سیاست پرداخته است. از نظر او، جامعه سیاسی منشأ الهی دارد؛ چرا که آفریدگار زمین و آسمانها، انسان را موجودی سیاسی و جامعه‌طلب آفریده است. لذا بهترین قوانین و مقررات نیز همان است که از جانب پروردگار ارائه شده و از رهگذر پیامبران بر بشر نازل گردیده است. (قاضی، ابوالفضل، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، ۱۳۸۰: ۱۵۴).

۲. «توماس هابز»؛ از طرفداران مشهور قرارداد اجتماعی معتقد است که با قبول چنین قراردادی «در واقع، هر کس با دیگری پیمانی می‌بندد و می‌گوید: من حق خود به حکومت بر خویشان را به این شخص و یا به این مجمع از اشخاص وامی‌گذارم و همه اعمال او را بر حق و جایز می‌دانم، با این شرط که تو نیز حق خود را به او واگذار کنی و به همان نحو تمام اعمال وی را بر حق و جایز بدانی. وقتی این توافق [و قرارداد] صورت تحقق بیذیرد، جماعتی که بدین شیوه در یک شخص وحدت می‌یابد، «دولت» و یا به لاتین «CIVITAS» خوانده می‌شود... دولت در مقام تعریف، عبارت است از شخصی که جمع کثیری از آدمیان به موجب عهد و پیمان با یکدیگر، خودشان را یک به یک مرجع اعتبار و جواز اعمال او ساخته‌اند تا اینکه او بتواند تمامی قوا و امکانات همه آنها را چنانکه خود مقتضی می‌بیند، برای حفظ آرامش و امنیت و حراست عمومی به کار ببرد» هابز، توماس، *لویاتان*، ترجمه حسین بشیریه: ۱۹۲).

از دیگر طرفداران بنام نظریه قرارداد اجتماعی، «جان لاک» انگلیسی است. وی می‌گوید: «اجتماع سیاسی یا مدنی، تنها وقتی به وجود می‌آید که عده‌ای از آدمیان با هم گرد آیند و هر یک از حقوقی که در وضع طبیعی دارند و قوانین طبیعت خود را اجرا می‌کنند، در گذرند و این قدرت را به دست اجتماع بپردازند. وقتی عده‌ای از آدمیان که در وضع طبیعی می‌زیسته‌اند گرد آیند و یک اجتماع تشکیل دهند و یک هیأت سیاسی بسازند و یک حکومت [را] بر خود فرمانروا سازند، تشکیل اجتماع سیاسی داده‌اند... وقتی عده‌ای از مردمان بدین ترتیب با هم موافق شوند که تشکیل اجتماع دهند، به صورت یک هیأت سیاسی در می‌آیند... شگفتی نیست که تاریخ، داستان مردمی که در وضع طبیعی به سر می‌برده‌اند [را] برای ما ثبت نکرده است؛ زیرا ناملازمات وضع طبیعی، چنان زیاد بوده [است] و عشق آنان به ایجاد اجتماع چنان نیرومند که تا عده‌ای از آنان گرد هم آمدند، تشکیل اجتماع سیاسی دادند و پذیرفتند که با هم زندگی کنند. اما نمی‌توان گفت چون در وصف مردانی که در وضع طبیعی به سر می‌برده‌اند چیزی ننشیده‌ایم، چنان وضعی وجود نداشته است» (صناعی، محمود، آزادی فرد و قدرت دولت (بحث در عقاید سیاسی و اجتماعی توماس هابز، جان لاک و جان استوارت میل): ۱۵۰-۱۵۷).

«ژان ژاک روسو» که از وی با عنوان مهمترین طرفدار نظریه قرارداد اجتماعی یاد می‌شود، سودمندی حالت مدنیت بعد از قرارداد اجتماعی را این‌گونه بیان می‌کند: «هر چند در این حالت، انسان خود را از امتیازاتی که از طبیعت به دست می‌آورد محروم می‌کند، اما امتیازات بیشتری نصیب می‌شود... آنچه انسان از طریق قرارداد اجتماعی از دست می‌دهد، آزادی طبیعی و حق نامحدود در رسیدن به هر چیزی است که او می‌تواند به آن برسد و آنچه به دست می‌آورد، آزادی مدنی و مالکیت و چیزی است که در تصرف دارد... هیأت حاکمه به موجب قرارداد اجتماعی که

پایه‌گذار تمام حق‌هاست، صاحب‌اختیار تمام اموال اتباع خویش است» (روسو، ژان ژاک؛ *قرارداد اجتماعی* (متن و زمینه)، ترجمه مرتضی کلانتریان: ۱۲۲-۱۲۷).

۳. در مورد اینکه طرفین قرارداد چه کسانی هستند، حداقل سه نظر مطرح شده است:

الف- قرارداد میان شهروندان و دولت (حاکم)؛ یعنی قراردادی میان شهروندان و حاکم منعقد می‌شود. شهروندان در ازای برخورداری از مواهب زندگی در سایه یک حکومت و داشتن امنیت، ملتزم می‌شوند که فرامین حاکم را اطاعت کنند.

ب- قرارداد میان خود شهروندان؛ طرفین قرارداد، خود شهروندان هستند؛ گویی همه با هم، عقدی را منعقد ساخته‌اند که بر طبق آن، کسی را به حکمرانی برسانند تا وظایف خود را طبق قرارداد، عملی سازد و زندگی اجتماعی آنان را نظم و انتظام بخشد.

ج- قرارداد مضاعف (قرارداد تشکیل جامعه و قرارداد تشکیل حکومت)؛ نفس اجتماع انسانها، خود متضمن نوعی قرارداد است. بنابراین، انسانها بر طبق یک قرارداد، دور هم گرد می‌آیند تا حیاتی اجتماعی داشته باشند و بر طبق قراردادی دیگر، نظامی خاص و حاکمی خاص بر می‌گزینند تا نحوه حیات سیاسی و مشارکت افراد را تنظیم کند. البته اینکه چرا انسانها دور هم گرد می‌آیند و چرا قراردادی اجتماعی برای تنظیم حیات سیاسی خود منعقد می‌سازند، پرسش‌های مهمی است که هنوز هم مطرح است و پاسخ‌های مختلفی بر اساس مشرب‌های گوناگون، بدان داده شده است. اینکه انسان، مدنی بالطبع است، از قدیمی‌ترین پاسخ‌های این پرسش است (ر.ک: لاریجانی، «مبانی مشروعیت حکومت‌ها»، *فصلنامه علوم انسانی* (الهیات و حقوق)، ش ۳، بهار ۱۳۸۱: ۱۷-۱۸).

۴. «دیوید هیوم» در عبارتی که پیوسته از او نقل شده است، می‌نویسد: «آیا می‌توان ادعا کرد که دهقان یا صنعتگری که با هیچ زبان و یا منش خارجی آشنایی ندارد و با دستمزد اندکی زندگی روزمره خود را اداره می‌کند، در ترک کشورش آزاد است؟! [به طور مسلم، این ادعا ناموجه است]. پذیرش این ادعا، مانند پذیرفتن این سخن است که مسافر کشتی با باقی‌ماندن در کشتی به فرماندهی ناخدا رضایت داده است، حتی اگر در حال خواب به عرشه کشتی منتقل شده باشد و ترک کشتی، همان و افتادن در دریا و هلاکت، همان» (ر.ک: سلامی، محمد، «نظریه‌های اختیارگرایانه در تبیین و توجیه الزام سیاسی»، *فصلنامه علوم انسانی* (الهیات و حقوق)، ش ۳، بهار ۱۳۸۱: ۶۷).

۵. علاوه بر حقیقت تفاوت و نابرابری مشروعیت با اقبال و پذیرش مردم از حیث ثبوتی و اثباتی، لازم است به تفارق این دو مقوله از جنبه‌ای دیگر نیز توجه شود و آن ادعان عقل به حاکمیت حقیقی و بالذات مالک حقیقی؛ یعنی خداوند است که همو حق تصرف در اراده و تحدید اختیار انسانها را در حیات فردی و جمعی‌شان برای وصول به کمال مطلوب دارد. لذا به حکم عقل، ضروری است که حاکمیت بالذات و حقیقی باری تعالی با واسطه‌ای که مأذون از جانب خداست، اعمال شود و هر گونه اعمال حاکمیتی بدون اذن خداوند، عدوانی و غاصبانه بوده باشد. بدین ترتیب معلوم می‌شود که مشروعیت حکومت و ثبوت مجوز اعمال حاکمیت برای شخص یا گروهی خاص در گروه اذن و اراده خداوند است؛ نه منوط به اذن و اراده مردم.

۶. ماکس وبر «Max Weber»؛ جامعه‌شناس بلندآوازه آلمانی، معتقد است: «حکومت‌هایی که می‌خواهند از طرف شهروندان اطاعت شوند، نمی‌توانند قدرتی عریان و یا جابرانه داشته باشند؛ بلکه

می‌کوشند قدرت خویش را توجیه نموده، آن را مشروع قلمداد کنند و این امر از سه طریق محقق می‌شود که عبارتند از:

سنتی (traditional)، عقلانی - حقوقی (rational - legal) و کاریزمایی (charismatic). وی در واقع با نگاهی جامعه‌شناسانه و توصیفی در صدد است که مجاری کسب پذیرش همگانی را تبیین نماید و راه‌های سه‌گانه فوق را به عنوان طرق مختلف تحصیل این مقبولیت بیان کند. برای تشریح منابع مشروعیت: «سنت، عقلانیت و کاریزما» ر.ک: لاریجانی، صادق، «مبانی مشروعیت حکومت‌ها»، فصلنامه علوم انسانی (الهیات و حقوق)، ش ۳، بهار ۱۳۸۱: ۱۴؛ عالم، عبدالرحمن، بنیادهای علم سیاست: ۱۰۷.

۷. همان‌گونه که یکی از طرفداران این نظریه (مارتین لیپست) مشروعیت را چنین تعریف کرده است: «مشروعیت متضمن ظرفیت سیستم برای به‌وجودآوردن و حفظ این اعتقاد می‌باشد که مؤسسات سیاسی موجود، مناسب‌ترین مؤسسات برای جامعه هستند» (دوز، رابرت و سیمور مارتین لیپست، جامعه‌شناسی سیاسی، ترجمه حسین فرجاد، ۱۳۷۷: ۱۱۷).

۸. «گفت: پروردگار ما همان کسی است که به هر موجودی، آنچه را لازمه آفرینش او بوده، داده و سپس هدایت کرده است».

۹. «هیچ جنبنده‌ای نیست، مگر اینکه او بر آن تسلط دارد».

۱۰. «ما راه را بر او نشان دادیم، خواه شاکر باشد [وپذیرا گردد] یا ناسپاس».

۱۱. «بر عهده خدا است که راه راست را به شما نشان دهد، البته برخی از راه‌هایی که در پیش رویتان است و شما می‌پیمایید، کج‌راهه است و خدا ضمانت نکرده که هر جا شما می‌روید حتماً به مقصد برسید؛ گرچه اگر خدا می‌خواست، به گونه‌ای شما را راهنمایی و مجبور می‌کرد که در راه راست حرکت کنید و حتماً هم به منزل برسید، ولی خدا چنین چیزی اراده نکرده است، بلکه اراده نمود که خودتان داشته باشید و مسؤول سرنوشت خویش باشید».

۱۲. «بگو: این حق است از سوی پروردگارتان، هر کس می‌خواهد ایمان بیاورد و هر کس می‌خواهد کافر گردد».

۱۳. «انسان، هر کار نیکی را انجام دهد، برای خود انجام داده و هر کار بدی کند به زبان خود کرده است».

۱۴. «مؤمنان چون دانه‌های شانه، از حقوقی مساوی برخوردارند».

۱۵. امام علی(ع) خطاب به فرزند بزرگوارش امام مجتبی(ع) می‌فرماید: «لا تکن عبد غیرک و قد جعلک الله حراً» (نهج البلاغه، نامه ۳۸).

۱۶. بر اساس اصل قرآنی «و المؤمنون و المؤمنات بعضهم اولیاء بعض» (توبه(۹): ۷۱)، انسانها در برابر هم، مسؤولیت دارند؛ یعنی هم باید در انتخاب و تعیین سرنوشت خویش متعهدانه عمل کنند و هم درباره سرنوشت دیگران - چون اعضای پیکری واحد - بی‌اعتنا نباشند.

۱۷. مرحوم ملا احمد نراقی در «عوائد الایام» در تشریح مسأله «ولایت» بر انسانها می‌نویسد: «اعلم أن الولاية من جانب الله سبحانه على عباده، ثابتة لرسوله و أوصيائه المعصومين (عليه السلام) و هم سلاطين الأنام و هم الملوك و الولاة و الحكام و بيدهم أزمة الأمور و سائر الناس رعاياهم و المولى عليهم و اما

- غیر الرسول و اوصیائه فلا شک أن الأصل عدم ثبوت ولاية أحد علی أحد إلا من ولاة الله سبحانه أو رسوله أو أحد اوصیائه علی أحد فی أمر و حیثینذ فیکون هو ولیاً علی من ولاة فیما ولاه فیہ» (نراقی، أحمد بن محمد مهدی، *عوائد الایام*: ۵۲۹).
۱۸. «خداوند سرنوشت هیچ قوم [او ملتی] را تغییر نمی‌دهد، مگر آنکه آنان، آنچه را در خودشان است تغییر دهند».
۱۹. شیخ انصاری رحمه‌الله در «کتاب البیع» به این مطلب به عنوان (اصل اولی) اشاره کرده و می‌فرماید: «مقتضی الاصل عدم ثبوت الولاية لأحد بشیء» (شیخ انصاری، *کتاب البیع*: ۱۵۳).
۲۰. «پربرکت و زوال‌ناپذیر است کسی که حکومت جهان هستی به دست اوست و او بر هر چیز تواناست».
۲۱. «و به اندازه سنگینی ذره‌ای در آسمانها و زمین از علم او دور نخواهد ماند و نه کوچک‌تر از آن و نه بزرگتر، مگر اینکه در کتابی آشکار ثبت است».
۲۲. «و از آنان امامان (و پیشوایانی) قرار دادیم که به فرمان ما (مردم را) هدایت می‌کردند؛ چون شکیبایی نمودند و به آیات ما یقین داشتند».
۲۳. «پیمان من، به ستمکاران نمی‌رسد (و تنها آن دسته از ذریه تو که پاک و معصوم باشند، شایسته این مقامند)».
۲۴. «هیچ زن و مرد با ایمانی حق ندارد هنگامی که خدا و پیامبرش امری را لازم دانستند، اختیاری [در برابر فرمان خدا] داشته باشد».
۲۵. «پس آنان که فرمان او را مخالفت می‌کنند، باید بترسند از آنکه فتنه‌ای دامنشان را بگیرد یا عذابی دردناک به آنها برسد».
۲۶. «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اطاعت کنید خدا را و اطاعت کنید پیامبر خدا و اولوالأمر [اوصیای پیامبر] را».
۲۷. علامه طباطبایی در این زمینه می‌نویسد: «احکام ثابت الهی مورد مشورت نبود، همچنان که هیچ کس اجازه تغییر آن را نداشت و گر نه، اختلاف حوادث جاری، احکام الهی را نسخ می‌کرد» (طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۴: ۷۰).
۲۸. درباره موارد مشورت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با مسلمانان ر.ک: واقدی، محمد بن عمرو، *المغازی*، ترجمه مهدوی دامغانی، ج ۱: ۴۰ و ج ۲: ۳۵۸-۳۵۹.
۲۹. برای توضیح بیشتر ر.ک: کریمی‌والا، محمدرضا، *وظایف متقابل مردم و حکومت در حاکمیت علوی*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۳۰. برای مطالعه بیشتر در این زمینه ر.ک: کریمی‌والا، محمدرضا، پیشین: ۲۳۷.
۳۱. «به‌راستی که خداوند تبارک و تعالی در قرآن کریم بیان هر چیزی را نازل فرموده است. به خدا قسم! حق تعالی هیچ یک از نیازهای مردم را بدون حکم شرعی به خود آنان واگذار نکرده است تا اینکه بنده‌ای نتواند بگوید: ای کاش این مطلب در قرآن آمده بود! جز اینکه حکم آن در قرآن آمده است».
۳۲. «خداوند، برتر و بزرگتر از آن است که زمین را بدون [شناساندن] امامی عادل واگذارد».

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. آریانپور کاشانی، عباس، فرهنگ کامل انگلیسی - فارسی، تهران، امیرکبیر، ج ۳، ۱۳۶۹.
۴. آمدی، عبدالواحد بن محمد، غررالحکم و دررالکلم، ترجمه محمد خوانساری، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.
۵. ابن سینا، الشفاء من الالهیات، با مقدمه دکتر ابراهیم مدکور، قم، مکتبه آیتالله العظمی مرعشی، ۱۴۰۴ق.
۶. ابن طاووس، علی بن موسی، کشف المحجبه لثمره المهجته، قم، النشر الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۲ق.
۷. ابوالحمد، عبدالحمید، مبانی علم سیاسی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۷.
۸. افلاطون، جمهور، ترجمه فؤاد روحانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
۹. ثقفی کوفی، ابراهیم بن محمد، الغارات، تهران، انجمن آثار ملی، بی تا.
۱۰. جعفری‌شهره‌فرد، مصطفی، «بررسی پارادوکس نظارت و مشروعیت سیاسی»، فصلنامه حکومت اسلامی، ش ۳، پاییز ۱۳۸۳.
۱۱. خسروپناه، عبدالحسین، «مشروعیت حکومت ولایی»، کتاب نقد، ش ۷، تابستان ۱۳۷۷.
۱۲. دوز، رابرت و سیمور مارتین لیپست، جامعه‌شناسی سیاسی، ترجمه حسین فرجاد، تهران، قومس، ۱۳۷۷.
۱۳. روسو، ژان ژاک، قرارداد اجتماعی، ترجمه مرتضی کلانتریان، تهران، نشر آگاه، ۱۳۸۸.
۱۴. سروش، عبدالکریم، مدارا و مدیریت، تهران، صراط، ۱۳۷۶.
۱۵. سلامی، محمد، «نظریه‌های اختیارگرایانه در تبیین و توجیه الزام سیاسی»، فصلنامه علوم انسانی (الهیات و حقوق)، ش ۳، بهار ۱۳۸۱.
۱۶. شیخ انصاری، مرتضی، کتاب البیع، قم، جامعه مدرسین، بی تا.
۱۷. شیخ صدوق، کمال الدین و تمام النعمه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۵ق.
۱۸. صناعی، محمود، آزادی فرد و قدرت دولت، (بحث در عقاید سیاسی و اجتماعی توماس هابز، جان لاک و جان استوارت میل)، تهران، هرمس، ۱۳۸۴.
۱۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان، قم، اسماعیلیان، ۱۳۹۳ق.
۲۰. طبری، محمد بن جریر، المسترشد فی امامة امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام، تهران، مؤسسه الثقافة الاسلامیة، ۱۴۱۵ق.
۲۱. طوسی، محمد بن حسن، المبسوط فی فقه الامامیه، تهران، مرتضوی، ۱۳۸۸.

۲۲. عالم، عبدالرحمان، بنیادهای علم سیاست، تهران، نشر نی، ۱۳۷۷.
۲۳. عنایت، حمید، بنیاد فلسفه سیاسی در غرب از هرالکیت تا هابز، تهران، انتشارات زمستان، ۱۳۷۷.
۲۴. فارابی، ابونصر، تحصیل السعادة، بیروت، بی نا، ۱۹۸۳ م.
۲۵. فیض کاشانی، محمدحسن، کتاب الوافی، اصفهان، مکتبه الامام امیر المؤمنین علیه السلام، ۱۴۰۶ ق.
۲۶. قاضی شریعت پناهی، ابوالفضل، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۱.
۲۷. قاضی، ابوالفضل، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۰.
۲۸. کریمی والا، محمدرضا، وظایف متقابل مردم و حکومت در حاکمیت علوی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳.
۳۰. لاریجانی، صادق، «مبانی مشروعیت حکومت‌ها»، فصلنامه علوم انسانی (الهیات و حقوق)، ش ۳، بهار ۱۳۸۱.
۳۱. لاریجانی، محمدرضا، نقد دینداری و مدرنیسم، (مجموعه مقالات)، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۲.
۳۲. ماوردی، ابوالحسن، الاحکام السلطانیه، تحقیق محمد جاسم الحدیثی، بغداد، منشورات المجمع العلمی، ۱۴۲۲ ق.
۳۳. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
۳۴. محمدی ری شهری، محمد، موسوعة الامام علی ابن ابی طالب علیه السلام، قم، دارالحدیث، ۱۴۲۱ ق.
۳۵. محمودی، محمدباقر، نهج السعادة، نجف، النعمان، ۱۳۸۵ ق.
۳۶. مصلح‌زاده، مصطفی، «مشروعیت مدنی و مشروعیت فوق مدنی»، مجموعه مقالات تحقق جامعه مدنی در انقلاب اسلامی، تهران، نشر نمایندگی ولی فقیه در سپاه، ۱۳۸۰.
۳۷. میرزای نوری، حسین، مستدرک الوسائل، قم، مؤسسة آل البيت علیه السلام، ۱۴۰۸ ق.
۳۸. نراقی، احمد بن محمد مهدی، عوائد الايام، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۳۹. واقدی، محمد بن عمرو، المغازی، ترجمه مهدوی دامغانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹.
۴۰. هابز، توماس، لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی، ۱۳۸۰.
۴۱. هیوود، اندرو، مقدمه نظریه سیاسی، ترجمه عبدالرحمان عالم، تهران، قومس، ۱۳۸۳.
۴۲. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، تاریخ یعقوبی، قم، الشریف الرضی، ۱۳۷۳.