

مفهوم و مبانی مشروعیت سیاسی در اسلام

□ نعمت الله امینی *

چکیده

مشروعیت سیاسی، مفهومی است که کنکاش‌های علمی و پژوهشی در پیرامون آن تاریخ طولانی دارد. این واژه، علی‌رغم تحقیقات بسیاری هنوز به یک شفافیت معنایی نرسیده است. این جستار، با استفاده از شیوه‌ی توصیفی - تحلیلی و انتقادی ضمن بیان تعریف‌های هنجاری و غیرهنجاری در دو حوزه‌ی فلسفه‌ی سیاسی و جامعه‌شناسی سیاسی، تعریف قابل دفاع و روشنی از این مفهوم به دست داده است. همچنین، به نظریه‌های مشروعیت سیاسی در دو نظام معنایی شیعی و سنی پرداخته و ضمن نقد برخی، از مبانی مشروعیت دسته‌بندی جدید، منسجم و جامعی در حوزه‌ی اندیشه‌ی سیاسی اسلام ارائه کرده است.

کلید واژه‌ها: مشروعیت سیاسی، اسلام، مبانی مشروعیت، نظریه‌های مشروعیت، گفتمان شیعی و سنی.

مقدمه

مشروعیت پایه و بنیان مستحکم بقای هر نظام سیاسی است. بی آن، هیچ نظام سیاسی ای به جز از رهگذر قهر و غلبه ادامه‌ی حیات نخواهد داد. در اهمیت مشروعیت سیاسی همین بس که تمام فلسفه‌های سیاسی ای که برای تأسیس یک دستگاه اندیشه جهت استحکام مبانی حکومتی تلاش کرده اند، مسأله‌ی مشروعیت را در قلب مباحث خود جای داده اند. امروزه در روابط سیاسی، نقش اجبار و غلبه، به دلیل رشد فرهنگ و تمدن، بسیار کاهش یافته است و مردم، قدرت اجبارگر و تغلب‌گرا را وحشی‌گری می‌دانند. در دنیای امروز قدرت مؤثر، قدرت مشروع است. بحث در مورد مشروعیت سیاسی در اسلام یک بحث کم دامنه‌ای نیست. اندیشمندان مختلفی با رویکردهای متفاوت به این بحث پرداخته اند. برای نمونه، جامعه‌شناسان از منظر جامعه‌شناختی و فیلسوفان سیاسی از منظر خود مسأله‌ی مشروعیت را مورد بحث‌های علمی قرار داده اند. به طور کلی، مشروعیت و کارآمدی دو شرط بنیادین بقای هر حکومتی است. آنگاه که «پایینی‌ها نخواهند و بالایی‌ها نتوانند» سرنگونی قطعی است. این‌که مردم چگونه و به چه دلیلی از حکومت اطاعت می‌کنند و فرمانروایان با کدام ابزاری اطاعت را نهادینه می‌سازند از مسائلی هستند که فکر اندیشمندان دو حوزه‌ی پیش‌گفته، یعنی جامعه‌شناسان و فیلسوفان سیاسی، را از دیرباز مشغول خود کرده اند. به این ترتیب، بحث مشروعیت سیاسی یک بحث با اهمیتی است و در این پژوهش سعی بر آن است که در حد وسع و توان از مفهوم، مبانی و بحران‌های آن بحث می‌شود.

مفهوم مشروعیت سیاسی

خاستگاه تاریخی

از لحاظ خاستگاه تاریخی، می‌توان ریشه‌ی مفهوم مشروعیت را در نوشته‌های افلاطون، به ویژه در اندیشه‌ی عدل که در کتاب جمهور خود توضیح داده است، ردیابی نمود. طبق نظر افلاطون، فرمانروا با برقرارکردن عدالت در همه‌ی امور است که جماعت و جامعه‌اش را

خوشبخت می‌کند. از نظر ایشان، خوشبختی و خیر مردم اساس فرمانروایی سیاسی را تشکیل می‌دهد؛ جین، همپتن، ۱۳۸۵، ۵۴. اما با وجود این، تنها اندیشمندان جدید سیاسی به صورت نظام مند از آن بحث کرده اند. عبدالرحمن، عالم، ۱۳۸۶، ۱۰۵.

مشروعیت در اروپای سده‌های میانه به معنای قانونی بودن به کار می‌رفته است. سیسرو نخستین کسی است که این کلمه را برای بیان قانونی بودن قدرت به کار برده است. بعدها این واژه در اشاره به روش‌های سنتی، اصول قانون اساسی و انطباق با سنت‌ها به کار برده شده است. سپس مرحله‌ای فرا رسیده که عنصر «رضایت» به معنای آن افزوده شده و در نتیجه، «رضایت» بنیان و پایه‌ی فرمانروایی مشروع تلقی گردیده است. عبدالرحمن، عالم، ۱۳۸۶، ۱۰۶. در نظام‌های دموکراتیک، مشروعیت به معنای رضایت مردم از اهمیت بسیار زیادی برخوردار است؛ چرا که دموکراسی مبتنی بر رضایت مردم بوده و به رغم تمایل آن‌ها نمی‌توان حکومت را بر اراده‌ی آنان تحمیل کرد. به دیگر بیان، «بر سر نیزه می‌توان تکیه زد، اما بر سر نیزه نمی‌توان حکومت نمود.» به همین جهت، حکومت‌ها هر چند متمایل به دیکتاتوری باشند، سعی می‌کنند خود را آزادینخواه معرفی کنند و تا آنجا که ممکن است از روش‌های اجباری استفاده نمایند. سید صادق، حقیقت، ۱۳۷۷، ۵۴. به این ترتیب می‌توان گفت که قدرت، آن گاه مؤثر است که مشروع باشد.

تعریف

در دو مرحله باید تعریف مشروعیت را بررسی کرد. یکی، از حیث لغوی و دیگری، از لحاظ اصطلاح اندیشمندان سیاسی است. مشروعیت، به لحاظ لغوی به معنای «قانونی بودن» یا «حقانیت» و «برحق بودن» است. آندرو، هیوود، ۱۳۸۹، ۳۰۵. برخی بر آن است که ترجمه‌ی آن به مشروعیت ترجمه‌ی مناسب نمی‌باشد؛ چرا که مشروع در فرهنگ اسلامی به اموری تعلق می‌گیرد که شارع آن را وضع کرده باشد. از این رو، مشروعیت مبنای قدسی و الهی پیدا می‌کند؛ در حالی که مبنای Legitimacy، عُرف و هنجارهای پذیرفته شده در جوامع بشری است. سعید، حجاریان، ۱۳۸۰، ۳۰۸.

از منظر اصطلاح علوم سیاسی، در ابتدا باید تعریف‌هایی مطرح شده در حوزه‌ی فلسفه‌ی سیاسی و به عبارتی تعریف‌های هنجاری را از تعاریف طرح شده در حوزه‌ی جامعه‌شناسی و غیر هنجاری جدا کرد. در حوزه‌ی نخست، یک فیلسوف سیاسی در پی این بحث است که آیا

مردم باید (یا نباید) از تصمیم‌های رهبران خود اطاعت کنند. اما یک جامعه شناس سیاسی در پی آن است که بداند چرا مردم از رهبران خود اطاعت می‌کنند یا نمی‌کنند. سعید، حجاریان، ۱۳۸۰، ۳۱۰. بنابراین، وقتی بحث باید و نباید طرح می‌شود پای مسأله‌ی «هنجار» پیش می‌آید، حال آنکه بحث مشروعیت در جامعه شناسی بیشتر جنبه‌ی اثباتی دارد. مشروعیت در حوزه‌ی فلسفه‌ی سیاسی دائر مدار «وجود» یا «عدم» است. از آن رو که بین نفی و اثبات منزله‌ای نیست، هر حکومتی از دو حال بیرون نمی‌باشد: مشروعیت دارد یا مشروعیت ندارد. در حوزه‌ی جامعه شناختی، مشروعیت‌یابی. سعید، حجاریان، ۱۳۸۰، ۳۱۱. مطرح است. در این حوزه، مشروعیت مقوله‌ای مشکک و دارای مرتبه‌هایی است؛ یعنی برخی حکومت‌ها بیشتر و برخی دیگر کمتر مشروعیت دارند. سید صادق، حقیقت، ۱۳۷۷، ۲۵۱. در این جا به چند تعریف هنجاری پرداخته می‌شود:

«توجیه عقلی اعمال قدرت حاکم؛ و اینکه حاکم برای اعمال قدرت خود چه مجوزی دارد؛ و مردم بر چه اساسی باید از حاکم تبعیت و اطاعت کنند.» آندرو، هیوود، ۱۳۸۹، ۳۰۵. بنابراین، مشروعیت به یک نظم یا فرمان خصلت اقتداری یا الزامی می‌دهد و به این ترتیب قدرت را به اقتدار (قدرت مشروع) تبدیل می‌کند. فیلسوفان سیاسی، با مشروعیت به صورت اصلی اخلاقی یا عقلانی برخورد می‌کنند و این‌ها زمینه‌هایی اند که بر پایه‌ی آن‌ها حکومت‌ها از شهروندان خود اطاعت می‌خواهند. محمد جواد، لاریجانی، ۱۳۸۳، ۵۱.

تعریف برخی دیگری همانند تعریف پیش گفته است. در این تعریف نیز مشروعیت، همان «توجیه عقلی اعمال قدرت حاکم» تلقی می‌شود. لاریجانی، ۱۳۸۳، ۵۲. لاریجانی، به صورت مشخص، میان توجیه عقلی اعمال قدرت برای حاکم و توجیه عقلی قبول سلطه‌ی حاکم از سوی مردم تمایز قائل می‌شود و هر دو را مشمول تعریف مشروعیت می‌داند و برای نمونه بیان می‌کند که امکان دارد حکومتی برای اعمال قدرت خود کمترین مجوز عقلی نداشته باشد اما مردم برای اطاعت می‌توانند روشن ترین دلیل عقلی را داشته باشند. حفظ نفس مردم در برابر گروهی نظامی خونخوار حاکم یکی از این توجیه‌ها است. محمد حسین، روزبه، ۱۳۸۵، ۱۷. نیز در همانجا به این نکته اشاره دارد که در اندیشه‌ی سیاسی مسأله‌ی «مشروعیت» همواره از دیدگاه حاکم و فرمانروا مطرح است.

بعضی بر آن اند که تعریف‌های پیش گفته از مشروعیت، تعریف‌های خاص هستند؛ چرا که مبتنی بر یک مبنا از مبانی معرفت شناختی است. در بحث‌های معرفت‌شناسی، وقتی بحث از

چیستی مبنای «درستی» یا «نادرستی» طرح می‌شود، در آنجا برخی «عقل» و برخی دیگر «حس» را مبنا قرار می‌دهند. عده‌ای اساساً هرگونه مبنایی برای تشخیص درستی یا نادرستی را انکار می‌کنند. از این رو که تعریف‌های مزبور تنها بر پایه‌ی یک مبنا، یعنی عقل، صورت گرفته است، خاص تلقی می‌شوند. محمد جواد، نوروزی، ۱۳۸۴، ۱۳۹. دسته‌ی سوّمی، در حوزه‌ی فلسفه‌ی سیاسی مشروعیت را هم معنی با «حقانیت» گرفته‌اند. در این صورت، مشروعیت عبارت از این است که: «کسی حق حاکمیت و در دست گرفتن قدرت و حکومت را داشته باشد، و مردم و وظیفه دارند از او اطاعت کنند». احمد، نقیب زاده، ۱۳۸۷، ۱۵۴. چنانکه روشن است نسبت میان حق و تکلیف، تلازم است. وقتی سخن از حق به میان آید و ثابت شود، لزوماً طرف دیگر در برابر تکلیف دارد. به این دلیل، این تعریف دارای حشو و زیاده است. با اثبات حق حاکمیت یا تکلیف اطاعت، دیگری به خودی خود ثابت شده است.

تعریف‌های جامعه‌شناختی مشروعیت از قرار زیر اند. در یکی از این تعریف‌ها مشروعیت سیاسی عبارت است از: «پذیرش قلبی حکومت، حاکمان و نظام سیاسی از طرف حکومت شوندگان». سید صادق، حقیقت، پیشین، ۲۵۱.

نقیب زاده، در ادامه افزوده است که این امر آنگاه حاصل می‌شود که شکل موجود سلطه‌ی سیاسی با ارزش‌ها و باورهای عمومی جامعه همسازی و همسویی داشته باشد. به نظر ایشان، بر خلاف آنچه تصور می‌شود، در مشروعیت سیاسی بحث حقانیت مطرح نیست؛ چرا که حتی اگر گروهی یا فردی بتواند مردم را بفریبد و نظر آنان را با خود همسو سازد، مشروعیت سیاسی حاصل می‌شود. حسین، بشریه، ۱۳۸۵، ۴۲.

تعریف دیگری از مشروعیت در عین حالی که همان تعریف فوق را بازگو می‌کند، از وضوح و انسجام بیشتری بهره‌مند است. این تعریف، مشروعیت سیاسی را «مقبولیت و میزان پذیرش حاکمیت سیاسی نزد گروه‌های اجتماعی و مردم» می‌داند. عبدالحمید، ابوالحمد، ۱۳۸۴، ۲۴۴. برخلاف تعریف‌های پیش‌گفته، برخی قانونی بودن دولت از نظر حقوقی و پذیرش اجتماعی آن از سوی مردم، به صورت توأمان، را در مفهوم مشروعیت دخیل می‌دانند. همان، ۲۴۵. ابوالحمد در کتاب مبانی سیاست در ابتدا این گونه تعریف می‌کند و می‌نویسد: در اصطلاح سیاسی به پذیرش یا فرمان‌بری آگاهانه و داوطلبانه‌ی مردم از نظام سیاسی و قدرت حاکم «مشروعیت» یا «حقانیت» و یا «برحق بودن» می‌گویند. سپس در توضیح این مطلب اشاره دارد به اینکه مشروعیت نوعی قدرت پنهانی است که در جامعه وجود دارد و مردم را بی اجبار به فرمانبرداری

سوق می‌دهد. حسین، بشریه، پیشین، ۴۳. از دیدگاه ایشان، مفهوم و واقعیت مشروعیت یا حقانیت با مفهوم حقوق موضوعه یا قوانین یکی نیست. قوانین همواره جنبه‌ی الزام و زور را به همراه دارد. این در حالی است که حقانیت مستلزم پذیرش آزادانه‌ی تصمیم‌های نظام سیاسی و فرمانبرداری با خشنودی خاطر از آن‌هاست؛ چرا که مفهوم مشروعیت و برحق بودن اندیشه‌ی حقوق مبتنی بر عدالت و انصاف را در ذهن برمی‌انگیزد. بالآخره، ایشان از مشروعیت تعریف زیر را به دست می‌دهد:

«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 نتیجه این باور پذیرش حق فرمان دادن برای رهبران و وظیفه فرمان‌بردن برای اعضاء جامعه یا شهروندان است». عبدالرحمن، عالم، ۱۳۸۳، ۲۰۹.

با واکاوی تعریف فوق، این مطلب روشن می‌شود که پایه‌ی پدیدآورنده‌ی مشروعیت، بیشتر انگیزه‌های ذهنی و درونی تا عینی و واقعی است. به اذعان نویسنده در همان جا، تعریف مزبور تمام دوره‌های شناخته شده‌ی تاریخ بشر را دربرمی‌گیرد. به نظر می‌رسد که این تعریف بیشتر به شکل و ساخت نظام سیاسی و به سازوکاری به قدرت رسیدن رهبران سیاسی مربوط است.

بنابراین، به طور کلی در باره‌ی مفهوم مشروعیت سیاسی دو دیدگاه وجود دارد. یکی فلسفی و دیگری جامعه‌شناسانه است. فیلسوفان سیاسی معیارها یا ویژگی‌های متفاوتی برای مشروعیت حکومت‌ها ارائه کرده‌اند. برای نمونه، در فلسفه‌ی سیاسی کلاسیک معیارهای «عدالت» و «فضیلت» مطرح بوده‌اند. به عنوان یک قاعده می‌توان گفت که در دیدگاه فلسفی، مشروعیت با ویژگی‌هایی به مثابه‌ی عناصر ذاتی و درونی حکومت تصور می‌شوند و در رویکرد جامعه‌شناسانه، مشروعیت از دیدگاه بیرونی، یعنی مردم، ملاحظه می‌شود. ماکس، وبر، ۱۳۸۴، ۳۰۵. از نگاه جامعه‌شناسانه، در عصر حاضر نخستین بار ماکس وبر، جامعه‌شناس آلمانی، مفهوم مشروعیت را به صورت عام بیان کرد. لذا مشهورترین بحث در باره‌ی مشروعیت سیاسی متعلق به اوست. به عقیده‌ی وبر، مشروعیت فقط بر «باور» و «اعتقاد» به مشروعیت مبتنی است و از مردم اطاعت می‌طلبد. مصطفی، کواکبیان، ۱۳۷۸، ۱۳.

وبر در کتاب اقتصاد و جامعه‌ی خود مشروعیت را به این صورت تعریف کرده است:

«مشروعیت یک سیادت از لحاظ جامعه‌شناسی فقط می‌تواند به عنوان این فرصت که انگاره‌های مناسب در حد مشخصی وجود دارند و راه‌های عملی منطبق با آن به عمل در می‌آید

تعریف شود). روزبه، پیشین، ۲۲.

وبر، در ادامهی همان تعریف می‌افزاید به هیچ وجه این گونه نیست که هر موردی از اطاعت در برابر افراد دارای قدرت معطوف به این انگاره و اعتقاد باشد. امکان دارد وفاداری افراد یا گروه‌ها صرفاً براساس فرصت طلبی یا بنا بر منافع صرف مادی و یا به دلیل نبود آلترناتیو مناسب و ناتوانی فردی صورت گرفته باشد. اما آنچه به نظر وبر مهم است آن است که ادعای مشروعیت در حد بالایی «معتبر» تلقی شود. از منظر وبر، «اطاعت» به کنش شخص اطاعت کننده و فرمانبردار معطوف است که محتوای فرمان برایش الگوی رفتار تلقی شود.

امروزه در میان برخی از محققان غربی، به منظور جلوگیری از جنبه‌های هنجاری مفهوم مشروعیت، از واژه‌ی «Validity» به معنای «اعتبار» استفاده می‌شود. البته اعتبار حکومتی به طور کامل بستگی به عرف زمانه دارد که مردم چه چیزی را معتبر می‌دانند. از این رو، اعتبار، یک مفهوم عرفی است و با مفهوم مشروعیت و حقانیت که مفاهیمی حقیقی اند فرق دارد. حجاریان، پیشین، ۲۲.

تفاوت شناسی تعریف های هنجاری و غیر هنجاری

ووجه تمایز تعریف هنجاری از غیر آن را می‌توان به صورت زیر بیان کرد:

۱. در تعریف های هنجاری و فلسفی، پرسش اصلی این است که حق حاکمیت از آن کیست؟ چه کسی می‌تواند و باید حکومت کند؟ اما در تعریف‌های غیر هنجاری و جامعه‌شناختی، پرسش‌هایی همچون چگونه یک حکومت پایدار می‌ماند؟ آیا زور و قدرت می‌تواند در جامعه‌ای و در زمان خاص منشأ استمرار و استقرار یک نظام سیاسی باشد؟ مطرح هستند.

۲. مشروعیت هنجاری به معنای حقانیت و در برابر «غصب»، یعنی ناحق بودن قرار می‌گیرد. در حالی که در جامعه‌شناسی تنها مقبولیت و پایگاه اجتماعی حکومت مورد نظر است.

۳. مشروعیت هنجاری بیشتر از استدلال‌های کلامی و فلسفی بهره می‌برد؛ ولی مشروعیت غیر هنجاری به صورت غالب مبتنی بر مبانی جامعه‌شناختی و روان‌شناختی است.

۴. مشروعیت هنجاری میان «هست» و «نیست» و وجود و عدم مردد است. در صورتی که مشروعیت غیرهنجاری مقوله‌ی تشکیکی و ذومراتب است. روزبه، پیشین، ۲۲.

۵. در تعریف‌های هنجاری، نمی‌توان برای مقوله‌ی مشروعیت پایه‌ی عینی قائل شد، بلکه تنها باید به روش‌های تفهیمی و درون‌فهمی متوسل شد؛ چرا که از لحاظ هنجاری، مشروعیت یک امر ذهنی است، یعنی به دریافت‌های ذهنی مردم مربوط می‌شود. اما در تعریف‌های غیرهنجاری و جامعه‌شناختی، می‌توان با استفاده از روش‌های علوم اجتماعی که مبتنی بر آمار و داده‌های عینی اند، میزان مشروعیت را واریسی کرد. هیوود، پیشین، ۳۰۵.

به صورت کلی، گزاره‌ها و احکامی که در دانش کلام، فلسفه، فقه و حقوق وجود دارند و به شکل بایدها و نبایدها در باره‌ی مشروعیت سیاسی بیان می‌شوند، در چارچوب و ساختار مشروعیت هنجاری قرار می‌گیرند. برای مثال، فقه سیاسی تنها به مشروع یا نا مشروع بودن حکومتی حکم می‌کند و فلسفه پس از توصیف به بایدها و نبایدها می‌پردازد. اما مشروعیت غیرهنجاری و جامعه‌شناختی، کم و کیف دیدگاه‌های مردم به مشروعیت و عدم مشروعیت حکومت را توصیف می‌کند. از این رو، تعریف‌های جامعه‌شناختی یا غیرهنجاری مشروعیت به تعریف‌های توصیفی نیز موسوم است. غیرهنجاری از آن روی گفته می‌شود که در پی ارزش‌گذاری نیست. گرانیگا و نقطه‌ی اتکای تعریف‌های غیرهنجاری تأکید بر کارآمدی و اعتبار مردمی یک نظام سیاسی است.

در پایان این بخش اشاره به این نکته لازم است که این گونه نیست که تعریف‌های هنجاری مشروعیت به کلی به دور از تعریف‌های غیرهنجاری یا به عکس باشند. نقطه‌ی تلاقی این دو در بحث کارآمدی حکومت است. برخی متفکران، از کارآمدی حکومت به مشروعیت به معنای حقانیت می‌رسند؛ به این معنی که وقتی حکومتی کارآمد باشد و کارویژه‌های یک حکومت را به گونه‌ی نیکو انجام دهد، از مشروعیت بهره‌مند گردیده و حق جلوه می‌کند. عده‌ای بر آن است که حکومت حق، کارآمد خواهد بود و غضب‌کنندگان حکومت نمی‌توانند حق حکومت را ادا کنند. هیوود، پیشین، ۲۳. هیوود معتقد است که دانشمندان سیاست، به طور معمول مشروعیت را در چارچوب جامعه‌شناختی می‌بینند. به این معنی که این دانشمندان بی‌توجه اند به اینکه نظام سیاسی‌ای چگونه به دست آمده است؛ بلکه توجه به تمایل پرشور مردم به پیروی از آن نظام دارند. پیشین، ۳۰۶.

هدف از ارائه‌ی تعریف‌های گوناگون از «مشروعیت»، نشان دادن این نکته‌ها است که اولاً، تعریف یگانه و مورد اجماع در باره‌ی مشروعیت وجود ندارد. دوم اینکه، مفهوم مشروعیت از یک حوزه به حوزه‌ی دیگر متفاوت است. در نهایت اینکه، بنابراین باید مراد از مشروعیت در این

نوشتار مشخص شود.

مراد از مشروعیت

بر خلاف برخی که ادعا می‌کنند همه‌ی تعریف‌های محققان علوم سیاسی به نوعی به توجیه عقلی اطاعت مردم از حکومت و اعمال قدرت حکومت بر مردم برمی‌گردد. کواکیان، پیشین، ۹. این نوشتار بر آن است که نمی‌توان به این ادعا پای‌بند بود؛ چرا که برداشت‌ها و تعریف‌ها از مشروعیت، همان‌گونه که نشان داده شد، بسیار متفاوت‌اند. در چنین شرائطی ناگزیر باید مراد از مشروعیت را تعیین کرد. بنابراین، در این پژوهش مراد از مشروعیت «توجیه عقلانی اعمال قدرت از سوی حکومت» است. در این تعریف، توجیه عقلانی فراتر و گسترده‌تر از توجیه عقلی است؛ زیرا که توجیه عقلانی، برخلاف توجیه عقلی، صرفاً استدلال‌های پیشینی و عقلی را دربرنمی‌گیرد؛ بلکه استدلال‌هایی برآمده از نقل، حس، تجربه‌ی تاریخی بشر و عقل یا ترکیبی از آن‌ها را شامل است. به دیگر بیان، منظور از توجیه عقلانی، استدلال یا استدلال‌هایی هستند که خرد پسند و مورد پذیرش عقل‌اند. روزبه، پیشین، ۲۲. به عنوان مثال، در جامعه‌ای که دین‌دار اند می‌توان از دلایل نقلی برای مشروعیت نظام سیاسی بهره برد. اما در جامعه‌ی غیر دینی نمی‌توان از چنین دلایلی استفاده کرد؛ چرا که استفاده از چنین استدلالی در جامعه‌ی غیر دینی، غیر عقلانی است. افرادی که در جامعه‌ی غیر دینی زندگی می‌کنند اساساً اعتقادی به نقل ندارند. پس باید برای آن‌ها از استدلال‌های عقلی و پیشینی یا شبیه آن استفاده کرد. به نظر می‌رسد، برخی با توجه به نکته‌های فوق به جای توجیه عقلی از توجیه عقلانی استفاده نموده است و به این ترتیب ناظر به نکته‌های پیش گفته است. شاهد بر این ادعا آن است که پس از تعریف مشروعیت سیاسی از ادله‌ی نقلی نیز استفاده کرده است. نوروزی، پیشین، ۱۳۸۰، ۱۱۵.

لازم به بیان است که «توجیه عقلانی اعمال قدرت»، خود «حقانیت» نیست؛ بلکه حقانیت آفرین است. تا آن گاه که حکومتی از عقبه‌ی استدلال عقلانی برخوردار نباشد از حق حکومت و حاکمیت برخوردار نمی‌باشد. در نتیجه نامشروع تلقی می‌شود. بنابراین، «مشروع» بودن پیش از «مُحق» بودن است. «حق»، تنها آن چیزی است که صاحب حق باید از آن برخوردار باشد. اما استدلال‌هایی که باید آن را به اثبات برساند، چیزی به جز از «حق» است.

این نکته نیز شایان بیان است که «توجیه عقلانی» می‌تواند در حوزه‌ی جامعه‌شناسی نیز

مطرح باشد و صرفاً در حوزه‌ی تعریف‌های هنجاری مطرح نیست.

مشروعیت و اقتدار

به شکل بسیار ساده، می‌توان گفت که اقتدار همان قدرت مشروع است. فقط قدرت مشروع، قدرت مؤثر است. مشروعیت است که به یک نظم یا فرمانی جنبه‌ی اقتدارگرایانه می‌دهد. جنبه‌ی اقتدارگرایانه‌ی فرمانی، پایه‌ی اطاعت مردم بر اساس وظیفه را شکل می‌دهد. بنابراین، میان دو واژه‌ی مشروعیت و اقتدار، که گاه مترادف تلقی می‌شوند، رابطه‌ای وجود دارد. هیوود، پیشین، ۲۰۹. اما مشروعیت، آن استدلال‌های عقلانی‌اند که قدرت خالص را به قدرت مشروع در می‌آورد. اگر قدرت بخواهد مؤثر باشد باید به صورت «اقتدار»، یعنی قدرت مشروع نمود پیدا کند.

مشروعیت و حاکمیت

حاکمیت، که یکی از چهار عنصر تأسیسی دولت برشمرده می‌شود، مطلق است، جامعیت دارد، انحصاری و تفکیک ناپذیر می‌باشد. بنابراین، حاکمیت از بالا اعمال می‌شود و مشروعیت غیر هنجاری از منظر مردم دیده می‌شود. به این ترتیب، حاکمیت تنها از رهگذر رضایت فعال یا منفعل مردم با مشروعیت پیوند پیدا می‌کند.

مشروعیت و مقبولیت

مشروعیت و مقبولیت، دو واژه‌ای‌اند که در فرهنگ سیاسی غرب و جهان اسلام دارای معنای متفاوت می‌باشند. در غرب، برخلاف دیدگاه حکومت اسلامی، نسبت میان آن دو این‌همانی است. در فرهنگ سیاسی غرب، به ویژه از لحاظ جامعه‌شناسی سیاسی، مشروعیت و مقبولیت یگانه تلقی می‌شود؛ به این معنی که اگر حکومتی مقبولیت و رضایت مردم خود را به دست آورد یا اساساً ریشه در رضایت مردم و خواست آن‌ها داشته باشد، حکومت مشروع محسوب می‌شود. اما حکومت اسلامی، به خصوص قرائت مسلط شیعی، نسبت «این‌همانی» میان مشروعیت و مقبولیت قائل نیست؛ بلکه بین آن دو مفهوم تفکیک نموده و تفاوت قائل است. در این جا یادآوری این نکته لازم است که دیدگاه‌های متفاوتی در باره‌ی مبانی مشروعیت حکومت اسلامی

وجود دارند. بر اساس برخی از مبناها می‌توان میان مشروعیت و مقبولیت جمع کرد. اما بنا به مبنای نصب و آن هم از سنخ ولایت مطلقه‌ی فقیه، بر اساس دلیل‌های اثبات ولایت فقیه، حقّ حکومت در زمان غیبت به فقیه دارای شرایط داده شده و برای حکومت کردن به نصب عام منصوب است. محمد تقی، مصباح یزدی، ۱۳۸۹. ۶۹. از این رو، اصل تشریع حکومت و حاکمیت فقیه از سوی خداوند و امام زمان (ع) است، اما تحقّق و استقرار حاکمیت و حکومتش بستگی به قبول و پذیرش مردم دارد. همان، ۷۱.

بنابراین، در زمان غیبت، فقیه حقّ حاکمیت دارد و حکومت از جانب خداوند به وسیله‌ی امامان معصوم به فقها واگذار شده است. از همین رو، مشروعیت حکومت ولیّ فقیه الهی است. نقش مردم، تنها عینیت بخشی به حکومت و نه مشروعیت بخشی به آن است. مردم در این رویکرد حقّ حاکمیت ندارد تا آن را بتوانند به کسی یا گروهی واگذار نمایند. مبانی و نظریه‌های مشروعیت سیاسی نزد عامه نیز متفاوت اند. اما بنا به مبنای «تغلب»، که نزد آنان یکی از مبانی مشروعیت بر شمرده می‌شود، مقبولیت و پذیرش مردمی حکومت مطرح نمی‌باشد.

مشروعیت پیشینی و پسینی

به مشروعیت پیش از استقرار حکومت مشروعیت «پیشینی» و به پس از استقرار آن «پسینی» گفته می‌شود. از آن دو گونه، به مشروعیت اولیه و ثانویه نیز نام برده شده است. حجاریان، پیشین، ۳۱۰.

در مشروعیت پیشینی یا اولیه‌ی حکومتی، به ویژه اگر حکومت دینی باشد، مسأله‌ی کارآمدی حکومت مطرح نیست؛ به این معنی که اگر کارآمدترین و مقبول‌ترین حکومت‌ها مشروعیت خود را از طریقی که دین تعیین کرده است به دست نیاورد نامشروع تلقی می‌شود. باید مبنای مشروعیت حکومت، دینی باشد تا مشروع شمرده شود؛ هر چند از کارآمدی و مقبولیت مردمی بهره مند نباشد.

بدین سان، بررسی نسبت کارآمدی با دو نوع مشروعیت نشان می‌دهد که، برخلاف نظر پیش گفته که بین مشروعیت هنجاری و کارآمدی رابطه می‌دید، مشروعیت هنجاری ارتباطی منطقی با کارآمدی ندارد. حکومتی که از نظر فلسفه‌ی سیاسی یا فقه سیاسی مشروع است،

ممکن است کارآمد باشد یا نباشد. ارتباط مشروعیت در حوزه جامعه‌شناسی سیاسی با کارآمدی، تنگاتنگ می‌باشد. حکومتی که از این دیدگاه مشروع نیست، کارآمد هم نخواهد بود؛ چرا که رضایت مردم را نتوانسته جلب کند. از سوی دیگر حکومتی که کارآمد نباشد نیز به تدریج مشروعیت خود را از دست می‌دهد. اگر حکومتی اسلامی کارآمدی خود را به تدریج از دست بدهد، مشروعیت غیرهنجاری خود را نیز از دست خواهد داد، در حالی که مشروعیت هنجاری آن - مثلاً به دلیل انتصاب از طرف خداوند - ممکن است باقی باشد. صادق، حقیقت، پیشین، ۲۲.

جواد لاریجانی، مشروعیت را یک مفهوم فلسفی تلقی نموده و محور بحث در فلسفه سیاسی می‌داند. در حالی که کارآمدی را مفهومی علمی برشمرده و محور بحث در دانش سیاسی به حساب می‌آورد. ایشان به همین دلیل که مشروعیت را مفهومی فلسفی می‌داند، معتقد است که این مفهوم، مفهومی مدرّج و ذو مراتب نیست؛ بلکه امرش دایر مدار وجود یا عدم است. از این منظر، فیلسوف به دنبال آن است که آیا حکومت حقیقتاً مشروع است یا نه. اما کارآمدی را یک مفهوم مدرّج می‌داند. جواد، لاریجانی، پیشین، ۳۱۱. اما این گفته برخلاف آن چیزی است که در دانش سیاسی یا جامعه‌شناسی به نام مشروعیت سیاسی مورد بحث قرار می‌گیرد.

در مشروعیت پسینی و ثانویه، مسأله‌ی کارآمدی حکومت مطرح است. حتی برخی بر آن اند که کارآمدی، مشروعیت‌زاست و از این رو باید به آن قائل بود. برای مثال، اودانل، از نظریه پردازان نوسازی و توسعه، می‌گوید فرد دیکتاتوری که با کودتا بر سر کار می‌آید، اگر نظام سیاسی استبدادی‌اش از کارآمدی و کارایی برخوردار باشد، مثلاً عملکردش به گسترش سطح رفاه عمومی و ایجاد امنیت بینجامد، برای خود مشروعیت نیز به دست خواهد آورد و از اساس توسعه خود مشروعیت آفرین است. لاریجانی، پیشین، ۶۳. منظور از کارآمدی. حقیقت، پیشین، ۲۱. آن است که حکومتی دارای ساختار و نهادهایی باشد که آن را به انجام کارویژه‌ها و اجرایی کردن هدف‌هایش توانمند سازد. همان.

از فرازهای فوق می‌توان نتیجه گرفت که اولاً، نباید میان آن دو نوع مشروعیت خلط کرد و به اشتغکی مفهومی مشروعیت افزود. دیگر اینکه مشروعیت غیر هنجاری و جامعه‌شناسانه را می‌توان با ابزارها و روش‌هایی افزایش داد. هم اینک این ابزارها بیان می‌شوند.

روش ها و ابزارهای مشروع سازی

۱. احساسات ملی؛ اگر رهبران القا کنند که مردم عضو یک جامعه سیاسی هستند، بر رضایت و تحمل آنها افزوده خواهد شد.
۲. قوانین و قواعد؛ حاکمیت قانون، بر درجه‌ی پذیرش اتباع می افزاید. به همین خاطر، جوامع پیشرفته قانون پذیرتر هستند.
۳. سازمانها و نهادها؛ اگر نهادها و سازمان‌های یک نظام سیاسی از وجهه‌ی خوبی برخوردار باشند، به درجه‌ی مشروعیت می افزایند.
۴. رهبران سیاسی؛ محبوبیت رهبران سیاسی به ویژه در جهان سوم می تواند موجب اطاعت شهروندان شود.
۵. گسترش مشارکت سیاسی؛ هر چه مشارکت سیاسی مردم بیشتر شود، همان سان مشروعیت سیاسی غیرهنجاری یک نظام افزایش می یابد.
۶. اجرای وظایف و تکالیف حکومتی؛ میزان مشروعیت نظام با چگونگی اجرای وظایف حکومتی (در راستای رفاه مردم) نسبت مستقیم دارد.
۷. روابط بین المللی؛ گاهی حمایت قدرت‌های بزرگ باعث مشروعیت حکومتی می‌شود و زمانی رهبران برای بالا بردن درجه مشروعیت حکومت خود نیاز به مبارزه با قدرتهای بزرگ و حتی آغاز جنگ دارند.
۸. تعلیم و تربیت؛ کارگزاران نظام سیاسی به خوبی می‌توانند سیاست‌های خاصی را در امر تعلیم و تربیت، حتی در سنین پایین، به منظور افزایش مشروعیت نظام سیاسی خود طراحی و اجرا نمایند.
۹. تبلیغات؛ با گسترش وسایل ارتباط جمعی، می‌توان گفت یکی از مهم ترین ابزارهای مشروع سازی حکومت، امر تبلیغات می‌باشد.
۱۰. سیاستهای ویژه؛ حکومت‌ها ممکن است به حسب زمان و موقعیت خود، سیاست‌های خاصی مثل توزیع مواد غذایی، تسهیل خدمات گمرکی و مالیاتی و یا باز کردن فضای سیاسی را اعلام و اجرا کنند. حقیقت، پیشین، ۱۳۸۵، ۲۷.

نتایج مشروع سازی

مهم ترین نتایج مشروع سازی عبارتند از:

۱. ثبات سیاسی؛ نظامی که به ثبات سیاسی دست یابد نیروهای خود را صرف سازندگی می کند؛ و از برنامه ریزی های مقطعی و روزانه دوری می نماید.

۲. قدرت اخذ تصمیم؛ تصمیم های مهم، منوط به داشتن مشروعیت و عمل در چارچوب باورهاست. عبدالرحمان، عالم، پیشین، ۱۰۷.
مبانی مشروعیت سیاسی در اسلام

نخستین بحث تحت عنوان فوق، مربوط به «مبنا» می شود که شکل مفرد «مبانی» است. سپس به بحث مفهوم «اسلام» پرداخته می شود و در نهایت مبانی مشروعیت سیاسی در اسلام به بحث گرفته می شود.

از حیث معنای لغوی، «مبنا» در فرهنگ فارسی عمید به «پایه» و «بنیان» معنی شده است. در اصطلاح، تعریف های متفاوتی از آن دیده می شود؛ چرا که این واژه در حوزه های مختلفی به کار می رود و هر حوزه ای معنای خاصی از آن مراد می کند. برای مثال، در حوزه ی سیاست خارجی دولت اسلامی به این شکل تعیین مراد شده است: «مجموعه مباحثی که به خودی خود از جنس علم مورد نظر (سیاست خارجی) نیستند، اما تعیین تکلیف در آن ها به نوبه ی خود در علم مورد نظر مؤثر خواهد بود». مصطفی، ملکیان، ۱۳۸۴، ۴۳۵. به نوعی، همین تعریف در بحث مشروعیت نیز کاربرد دارد. به این صورت که بحث از مبانی مشروعیت سیاسی لزوماً یک بحث سیاسی و اجتماعی نیست؛ بلکه بحث از مبانی مشروعیت سیاسی می تواند کلامی، فلسفی، حقوقی، جامعه شناختی، فقهی و غیره باشد. اتخاذ هرگونه دیدگاهی در این حوزه ها در باره ی مبانی مشروعیت بر بحث مشروعیت سیاسی به طور مستقیم تأثیر گذار است. پس هر نظریه ای که در این حوزه ها برگزیده یا ارائه شود، در حقیقت مبنای مشروعیت سیاسی در حوزه ی دانش سیاسی را شکل می دهد. به هر روی، در بیشتر موارد ملاحظه می شود که «مبنا» را هم معنی با «منبع» و «منشأ» می گیرند. داود، فرحی، ۱۳۸۴، ۳۲.

در این جا «مبانی» به آن دسته از نظریه ها، به مثابه ی بنیان هایی، اطلاق می شود که مشروعیت نظام های سیاسی مبتنی و استوار بر آنهاست. به این ترتیب، منشأ مشروعیت سیاسی نظریه های مشروعیت هستند. برای مثال، در نظام ولایی شیعی، دو نظریه به نام نظریه ی الهی

محض و نظریه‌ی الهی - مردمی مشهور است. همین نظریه‌ها، در حقیقت مبانی مشروعیت نظام ولایی شیعی را صورت بندی و بازنمایی می‌نمایند.

مراد از اسلام

سه معنی برای اسلام - به مثابه‌ی یک دین - بیان شده است: الف) مجموعه متون مقدس دینی و مذهبی مسلمان‌ها؛ ب) مجموعه شرح‌ها، تفسیرها و تبیین‌هایی که از کتاب‌های مقدس دینی و مذهبی ارائه شده اند؛ ج) مجموعه کارهایی که مسلمان‌ها در طول تاریخ انجام داده اند و آثاری که مترتب بر آن‌ها هستند. همان، ۳۳. معنای اولی، از جنس متن، معنای دومی یک سلسله آراء و نظرات و معنای سومی از جنس اعمال و رفتار و یک پدیده‌ی تاریخی است. از هر یک از معانی، به ترتیب، به نام اسلام یک، دو و سه نام برده می‌شود. بنابراین، با توجه به اینکه می‌توان چند معنی برای دین اسلام تصور کرد، لازم است که مراد از اسلام تعیین گردد. در این نوشتار مراد از اسلام، اسلام دو و سه است.

نظریه‌های مشروعیت سیاسی

زندگی اجتماعی انسان، بدون نظم و سامان‌مندی نه تنها سودمند نیست بلکه زیان‌های جبران‌ناپذیری دارد. یکی از کارویژه‌های هر نظام سیاسی ای فراهم کردن نظم و سامان بخشی به امور مردم است. بی تردید، نخستین جایی که حکومت وجود خود را آشکار می‌کند زمانی است که می‌خواهد خود را اعمال کند و «امر» و «نهی» یا باید و نباید داشته باشد. به این امر، عمل «حکمرانی» یا «فرمانروایی» گفته می‌شود. از سوی دیگر، تعداد انبوهی از مردم سوژه و موضوع اعمال قدرت قرار می‌گیرند. به این ترتیب، در هر فرمانروایی ای یک نوع «نابرابری» به وجود می‌آید. این نابرابری، که انسان‌ها را به دو دسته‌ی فرمانروا و فرمانبر یا حاکم و محکوم تقسیم می‌کند، نیازمند استدلال و توجیه عقلانی است. چنانکه پیش از این توضیح داده شد آنچه نابرابری سیاسی را توجیه می‌کند و پذیرفتنی جلوه می‌دهد «مشروعیت سیاسی» است.

در طول تاریخ دراز دامن بشریت، توجیه‌های متفاوتی برای مسأله‌ی نابرابری سیاسی یا اعمال قدرت حکومت انجام گرفته است. هر یک از توجیه‌ها منجر به شکل‌گیری نظریه‌ای در باره‌ی مشروعیت شده است. در این جستار به نظریه‌های مشروعیت در جهان اسلام پرداخته می‌شود.

جهان اسلام متشکل از دو گروه شیعی و سنی است. این دو گروه، افزون بر این که از لحاظ مذهبی با هم اختلاف دارند، از جنبه‌های سیاسی و به ویژه در باره‌ی مشروعیت سیاسی نظریه‌های مختلفی دارند. در این زمینه، هر کدام مسیر متفاوتی را پیموده است. به صورت کلی، از نظریه‌های اهل سنت در باره‌ی مشروعیت سیاسی به نظریه‌های «خلافت» نام برده می‌شود. دیدگاه شیعی در باره‌ی مشروعیت سیاسی به نظریه‌ی «امامت» شناخته شده است.

نظریه‌های مشروعیت در گفتمان سیاسی سنی

خلافت در اندیشه‌ی سیاسی سنی، وصفی است که موصوف آن تمام دولت‌های پس از پیامبر اسلام (ص) اعم از صالح و فاسد می‌باشد. علی بن محمد، ماوردی، ۱۳۸۳، ۴۱. خلافت، الگوی ایده‌آل و آرمانی دولت اسلامی از دیدگاه اهل سنت است و عالی‌ترین نمونه‌ی دولت اسلامی را خلافت خلفای راشدین می‌داند. به اعتقاد آنان، خلفای پس از پیامبر تلاش کردند که دولت همچون گذشته بر بنیاد عقیده و الگوی دوره‌ی پیامبر استوار بماند. بنابراین، معتقدند دولت در زمان پیامبر و خلفای راشدین به گونه‌ای بود که بین دو امر دینی و سیاسی اختلاف نمی‌دید. به این ترتیب، اهل سنت بیشتر به همبسته بودن دین و سیاست و گسست ناپذیری آن دو می‌اندیشند. همان، ۲۱. حاکم اسلامی نزد آن‌ها همانند «نایب»، «تابع» و «خلیفه»‌ی پیامبر پنداشته شده و ضامن استمرار و اجرای شریعت تلقی می‌شود. ماوردی توضیح می‌دهد که از آن رو، امام را خلیفه خوانند که جانشین پیامبر خدا در میان امت او است. نجف، لک زایی، ۱۳۸۶، ۱۳۳. به این ترتیب، او خلافت را جانشینی نبوت در پاسداشت دین و تدبیر دنیا تلقی می‌کند. روزبه، پیشین، ۵۰.

نزد اهل سنت، اینکه مشروعیت حاکم اسلامی و حکومت وی از کجا ناشی می‌شود و برای نابرابری‌های سیاسی و فرمانروایی چه توجیه‌ها و استدلال‌هایی را ارائه کرده اند بحث کنونی را شکل می‌دهد. نزد اهل سنت، چند نظریه مطرح هستند و هر کدام از اینک به بعد به بحث گذاشته می‌شود.

۱. نظریه‌ی الهی؛

بیشتر معتقدان به ادیان الهی و به ویژه دین اسلام سعی می‌کنند توجیهی دینی و الهی برای

اعمال قدرت و در واقع فرمانروایی سیاسی ارائه کنند. از این چشم انداز، هیچ یک از انسان‌ها حق فرمانروایی بر دیگران را ندارد؛ چرا که همگان برابر آفریده شده‌اند. به این ترتیب، تنها کسانی حق فرمانروایی و رهبری سیاسی را دارا هستند که به طور مستقیم از سوی خدا برگزیده شده باشند. داود، فرحی، ۱۳۸۶، ۱۵۳. در باره حکومت پیامبر اسلام (ص) بیشتر اندیشمندان شیعی و سنی بر آن اند که مشروعیت حکومت ایشان مبنا و منشأ الهی داشته است. مستحکم‌ترین دلیل بر اثبات الهی بودن مبنای مشروعیت حکومت پیامبر، آیات قرآن کریم است. هم چنین سیره‌ی سیاسی و عملی ایشان به عنوان الگو، دلیل دیگری برای اثبات آن برشمرده می‌شود. همان، ۳۶. در مبنای مشروعیت حکومت پساپیامبر، لیکن، دو گروه شیعی و سنی اختلاف کرده‌اند. بیشتر اندیشمندان شیعی اعتقاد دارند که پس از ایشان، امامان دوازده گانه با نصب الهی و ابلاغ پیامبر حق حکومت داشته‌اند و این حق در زمان غیبت امام معصوم به فقها انتقال پیدا کرده است. بررسی نظریه‌های مشروعیت سیاسی در زمان غیبت از منظر اندیشمندان شیعی در قسمت‌های پسینی پی گرفته می‌شود. اما هم اکنون نظریه‌های مشروعیت سیاسی در حکومت‌های پس از پیامبر اسلام از چشم انداز اهل سنت به ترتیب تکوین و شکل‌گیری واریسی می‌گردد.

۲. نظریه‌ی انتخاب؛

این نظریه در انتخاب ابی بکر به عنوان خلیفه‌ی اول، و به ویژه انتخاب عمومی حضرت علی (ع) به عنوان خلیفه‌ی چهارم از خلفای راشدین دیده می‌شود. این دو گونه انتخاب با عنوان‌های «انتخاب اهل حل و عقد» و «انتخاب مردم» شناخته شده است. ماوردی، پیشین، ۲۵. اهل حل و عقد در گفتمان سیاسی اهل سنت، یعنی گفتمان خلافت، همچون مجلس شورای امروز در برخی کشورها کار تعیین و انتخاب خلیفه را به عهده داشته است. اما در مشروعیت کار این نهاد، اجماع اهل حل و عقد یا توافق تعداد مشخصی از آنان شرط نشده است. با وجود این، بسیاری از علمای اهل سنت انعقاد و مشروعیت خلافت حتی با توافق و تبعیت یک تن از آنان را تجویز کرده‌اند. فیرحی، پیشین، ۳۶. در همین زمینه، ماوردی نظریه‌های چهارگانه را بیان کرده و توضیح داده است. مصباح، یزدی، پیشین، ج ۱، ۱۹.

منظور از اهل حل و عقد که در فقه اهل سنت با عنوان «اهل الاختیار» شهرت دارد مجموعه‌ی افرادی است که دارای سه شرط معتبر هستند: نخست، عدالت با تمام ویژگی‌هایی که

دارد؛ دوم، دانش کافی که با آن بتواند شرایط خلیفه و شایستگی متصدی خلافت را بشناسند و سوم، تدبیر که از رهگذر آن بتوانند شایسته‌ترین فرد برای مصلحت‌های مردم را انتخاب کنند. ابوالفضل، موسویان، ۱۳۸۱، ۴۰. این نظریه از شناخته شده‌ترین نظریه‌ها به مثابه‌ی مبنای مشروعیت سیاسی از نظر اهل سنت است. همان، ۴۴.

این نظریه در سنت اسلامی به «بیعت» مشهور است که برخی آن را با مفهوم امروزی «رأی» همسان تلقی نموده و «رأی» را شکل تکامل یافته‌ی آن انگاشته است. محمد فاکر، میدی، ۱۳۷۷، ۲۵۳. اما برای بیعت همانند رأی شرایطی را مطرح می‌کنند که در صورت فقدان آن‌ها بیعت و رأی اعتباری ندارند. از جمله‌ی این شرایط این است که بیعت از روی اراده و اختیار بیعت کنندگان باشد. دیگر اینکه، بیعت با شناخت و مطالعه صورت گرفته باشد. سوم اینکه، در بیعت توافق عموم (اکثریت) لازم است و بالأخره اینکه، بیعت باید پیش از تصدی حکومت باشد. موسویان، پیشین، ۱۸۰. همه‌ی این شرایط در بیعت مردم با حضرت علی (ع) وجود داشته اند؛ اما در تمام بیعت‌های پیش از آن، رضایت مردم وجود نداشته و از مردم به زور بیعت گرفته شده است. این رفتار که در زمان خلافت ابوبکر کلید خورد، در زمان خلفای اموی و عباسی تداوم پیدا کرد که آنان نیز «به زور و اجبار از مردم بیعت می‌گرفتند». عبدالرزاق، احمد السنهوری، ۱۳۸۹، ۲۱۲. به این مطلب که تنها خلافت حضرت علی (ع) پس از قتل عثمان برخاسته از اراده و خواست عمومی مردم بود، برخی از اندیشمندان سنی اعتراف کرده اند. همان، ۲۱۶.

برخی دیگر از متفکرین اهل سنت و به طور خاص احمد السنهوری، حکومت خلفای راشدین به شکل کلی را جمهوری و دموکراتیک می‌داند. اما بر آن است که این جمهوری برای انتخاب رئیس خود قواعد ثابتی را به اجرا در نیاورد. این مسأله، به نظر ایشان زمینه را برای اعمال اصلی اسلامی که موجب تفاوت بین اصول ثابت و احکام فرعی متغیر بر اساس زمان و مکان می‌باشد، فراهم ساخته است. سنهوری، اصل اساسی ثابت در این زمینه را این می‌داند که می‌بایستی ولایت حاکم مستند به موافقت عموم مردم باشد که این امر مبدأ اصل «شورا» است. حاتم، قادری، ۱۳۸۴، ۲۴. هر چند وی اذعان می‌دارد که شیوه‌ی انتخاب خلیفه به اندازه دموکراسی‌های امروزی دقیق و روشن نبوده است. سنهوری، برخلاف حکومت خلفای راشدین، نوع حکومت در زمان اموی را موروثی و استبدادی می‌داند و بر آن است که از استخلاف صوری به عنوان وسیله‌ی وراثت حکومت و باقی ماندن آن در خاندان اموی استفاده کردند. فیرحی، پیشین، ۳۶.

۳. نظریه‌ی استخلاف؛

اساس این نظریه، انتخاب خلیفه‌ی دوم، عمر، از سوی خلیفه‌ی اول، ابوبکر، است. مطلب مسلمی که با این کار در اندیشه‌ی سیاسی اهل سنت وارد شد، حق خلیفه و صلاحیت او در انتخاب جانشین خود بود. حاتم، قادری، پیشین، ۲۴. به نظر اهل سنت، انعقاد خلافت همان طور که در نظریه‌ی انتخاب اهل حل و عقد درست است، با تفویض و واگذاری امر خلافت از سوی خلیفه‌ی پیشین به کسی دیگر نیز درست می‌باشد؛ چرا که خلیفه یکی از آگاه‌ترین افراد مجموعه‌ی اهل حل و عقد است و هرگاه کسی را به خلافت نصب و تعیین کند، حکومت او مشروع خواهد بود. همان.

اهل سنت، هیچگاه نتوانستند به این پرسش که چرا پیامبر (ص) چنین کاری نکرده و برای خود جانشین، به باور آنان، تعیین نکرده است، پاسخی ارائه دهند. اما در نهایت، صرفاً گفته اند که استخلاف از اموری است که در اختیار رهبر جامعه‌ی اسلامی قرار دارد. فیرحی، پیشین، ۱۵۴. جلوگیری از بحرانی از سنخ سقیفه، از جمله دلیل‌های این نظریه گفته شده است؛ اما متقاعد کننده نیست؛ زیرا اگر ابوبکر می‌تواند جهت جلوگیری از بحران جانشینی کسی را به عنوان جانشین خود تعیین کند، پیامبر خدا به طریق اولی می‌توانست چنین اقدامی بنماید. اما اهل سنت منکر این امر اند. از نظریه‌ی استخلاف به نظریه‌ی تفویض نیز نام برده می‌شود.

۴. نظریه‌ی شورا؛

این نظریه به لحاظ تاریخی به انتخاب شش نفر از صحابی و شخصیت‌های صدر اسلام از سوی عمر، خلیفه‌ی دوم، برای انتخاب خلیفه‌ی پس از او برمی‌گردد. بر اساس این نظریه، خلیفه‌ی بعدی باید از سوی همین شوری و از میان اعضای شوری برگزیده شود. نظریه‌ی شورا، نظریه‌ی ابتکاری خلیفه‌ی دوم تلقی می‌شود که مبنای مشروعیت حکومت عثمان را شکل می‌دهد. در حقیقت، مبنای نظریه‌ی شورا نظریه‌ی استخلاف است. اینکه خلیفه به عنوان حاکم جامعه‌ی اسلامی می‌تواند حاکم پس از خود را تعیین نماید پایه‌ی نظریه‌ی شوری است. مُحق دانستن خلیفه در انتخاب جانشین خود، تداوم قدرت سیاسی در جامعه‌ی اسلامی سنی را نشان می‌دهد و بر این اساس هرگاه خلیفه‌ی مستقر به هر دلیلی نمی‌خواست فردی را به صورت تلویحی یا به شکل شفاف جانشین خود برای امر خلافت تعیین کند، می‌توانست با شکل دادن مجمعی نحوه‌ی انتقال قدرت و گزینش فرد مورد نظر را مدیریت و سازماندهی کند. از آن رو که

اعضای شوری برگزیده‌ی خلیفه‌ی مستقر هستند ناگزیر تداوم حق استخلاف نیز تضمین می‌شود. حاتم، قادری، پیشین، ۲۳.

بررسی و نقد نظریه‌های سه گانه

نظریه‌های سه گانه‌ی فوق‌الذکر، هیچ‌گاه، هیچ‌یک از ابهام خالی نبودند و از همین رو همواره در معرض تفسیرهای متفاوت واقع می‌شدند. برای نمونه، در نظریه‌ی اول، نظریه‌ی انتخاب، هرگز روشن نبود که چه کسانی حق انتخاب دارند: همه‌ی امت یا افراد، گروه و قومی خاصی؟ و اگر خواص اند، که به صورت معمول اهل حل و عقد خوانده می‌شوند، آنان چه کسانی هستند؟ آیا حاکمان شهرها هستند یا فرماندهان نیروهای مسلح یا اعیان و بزرگان امت؟ همه‌ی این پرسش‌ها بی پاسخ ماندند و در چنین وضعیتی اصل نظریه گرفتار تفسیرهای گونه‌گون و گسترده گردید.

نظریه‌ی دوم، نظریه‌ی استخلاف، نیز ابهام داشت؛ چرا که این پرسش همواره مطرح بود که آیا خلیفه چه کسانی را می‌تواند به عنوان جانشین خود تعیین کند. آیا باید خارج از دایره‌ی خویشان خلیفه‌ی مستقر همانند فرزند، برادر یا پدر او باشد یا چنین قیدی لازم نیست و خویشان خلیفه می‌توانند به ولایتعهدی برگزیده شوند.

نظریه‌ی سوم، نظریه‌ی شورا، در واقع، ریشه در نظریه‌ی دوم دارد و امتداد آن است. اما با این تفاوت که به جای شخص معین، شخصی غیر معین از مجموعه‌ی بسیار محدود و برگزیده‌ی خلیفه‌ی حاضر تعیین می‌شود. درست به همین دلیل، مشکلات و ابهام‌های این نظریه، همان ابهام‌های نظریه‌ی دوم با پیچیدگی بیشتر است. ماوردی، پیشین، ۷۶.

بنابراین، از درون همین ابهام‌ها و مشکلات نظری بود که نظریه‌ی مبتنی بر زور و استیلا به وجود آمد. این ناروشنی‌ها به روشنی نشان می‌دهند که خلافت اسلامی در نبود نظریه‌ی منسجم و نظام‌مندی که آن را بنیاد نهد و هدایت کند پدیدار شده است. به نظر برخی، نظریه‌های مشروعیت خلافت به طور کلی با تأخر نسبت به عمل و امر واقع روبه‌روست؛ به این معنی که ابتدا نظریه‌ای ساخته و پرداخته نشده است تا بر اساس آن نظامی تأسیس و بنیاد گذاشته شود. بلکه همواره فعل سیاسی بر نظریه‌ی سیاسی پیشی داشته است. از همین رو، این دست نظریه‌ها ریشه در امر واقع دارند. فیرحی، پیشین، ۳۷.

یادآوری این نکته به جاست که نسبت میان نظریه و عمل و تقدم و تأخر یا تعاطی و تعامل آن‌ها از مهم‌ترین بحث‌های معرفتی و موضوعات مورد توجه فلسفه‌ی سیاسی است.

۵. نظریه‌ی استیلا؛

خاستگاه تاریخی این نظریه به دوران امویان و به شکل مشخص معاویه برمی‌گردد. در زمان او نظریه‌ی استیلا تکوین پیدا کرد؛ هرچند که ماجرای ثقیفه نیز خالی از قرائت استیلایی نبود. ماوردی در توضیح این نظریه می‌گوید که فرمانروایی ناشی از استیلا عبارت از آن است که کسی به زور بر سرزمینی استیلا یابد و خلیفه به ناگزیر او را به فرمانروایی آن سرزمین بگمارد و تدبیر و سیاست آن سامان را به او بسپارد. همان. تفتازانی نیز توضیح می‌دهد که خلافت با زور و استیلا نیز استوار می‌گردد و هرگاه امامی فوت نماید و کسی دیگری تنها با تکیه بر زور خود منصب امامت را به دست گیرد، خلافت برای او منعقد شده و مشروع است. حجاریان، پیشین، ۲۱۳. شربینی، یکی دیگر از علمای اهل سنت، توضیح بیشتر داده و می‌نویسد:

«استیلا بر خلیفه‌ای که زنده است حکمی دوگانه دارد؛ اگر خلیفه‌ی زنده نیز از جمله حاکمانی باشد که با غلبه و زور به قدرت رسیده است، در این صورت کسی هم که با غلبه او را ساقط کند امام مشروع خواهد بود. اما اگر خلیفه‌ی پیشین، حاکمی است که با بیعت اهل حل و عقد و یا استخلاف و نصب خلیفه‌ی سابق به قدرت رسیده است، در این صورت امامت شخص متغلب و زور مدار مشروع نخواهد بود». مصباح، یزدی، پیشین، ۵۹.

برای این نظریه، برخی از فیلسوفان سیاسی تلاش کرده‌اند توجیه‌هایی ارائه کنند و خشونت این رویکرد و طرز تلقی را تلطیف نمایند. برای مثال، افرادی که به داروینیسیم اجتماعی باور دارند به قانون تنازع بقا و اصل «بقای اصلح» نیز اعتقاد دارند و این قانون را قانون عادلانه و حاکم بر همه‌ی موجودات جهان تلقی می‌کنند. بر اساس این باور، کسانی که به هر دلیل بر دیگران سلطه پیدا کنند و مستولی گردند دارای نوعی صلاحیت ذاتی اند و همین امر موجب مشروعیت آنها می‌شود. بر اساس این دیدگاه، علت موجد، علت مُبْتَقیه نیز هست؛ یعنی اینکه سلطه و زور هم مبنای مشروعیت اولیه و هم مبنای مشروعیت ثانویه را شکل می‌دهد. اما برخی بر آن اند که غلبه و سلطه به خودی خود مشروعیت اولیه را ایجاد نمی‌کند، بلکه آثار و کارویژه‌های نظام سلطه پس از استقرار که تأمین ثبات و امنیت و جلوگیری از هرج و مرج باشند مشروعیت آفرین اند. حاتم، قادری، پیشین، ۲۷.

به هر روی، از چشم انداز این نظریه هر قدرتی به طور ذاتی اقتدار هم محسوب می شود. اهل سنت حتی برای اثبات این نظریه به آیه ۵۹ سوره نساء استدلال کرده اند. بزرگان اهل سنت در کتاب های خود تصریح نموده اند که اگر کسی علیه خلیفه‌ی وقت برآشفت، چون در برابر خلیفه‌ی مشروع قیام کرده جنگ با او و کشتن او واجب است. اما اگر او توانست در جنگ پیروز شود و خلیفه‌ی مستقر را کنار زند و خود بر مسند خلافت تکیه زند، اطاعت او واجب می شود؛ چرا که «اولی الامر» بر او صدق می کند و طبق آیه‌ی قرآن باید از ایشان اطاعت کرد. به این ترتیب، برداشت آنان از «اولی الامر» معنای لغوی آن، یعنی صاحبان امر و فرمان هستند. این نظر از امام شافعی، غزالی، ماوردی، ابن تیمیه و دیگران نقل شده است. صادق، حقیقت، پیشین، ۱۹۷.

نقد نظریه‌ی استیلاء؛

به نظر می رسد، نظریه‌ی استیلاء یا سلطه به گونه‌ای پارادوکسیکال و ناسازه است؛ به این صورت که تا زمانی که خلیفه‌ی مستقر بر اوضاع تسلط دارد، هر کسی که با شمشیر در صدد براندازی او برآید، به «شق عصای مسلمین» متهم شده و چنین حرکتی نامشروع برشمرده می شود؛ اما آن گاه که موفق و پیروز گردد، مشروع شناخته می شود. ابوالفضل، موسویان، پیشین، ۱۲۷.

در نقد نظریه‌ی استیلاء و غلبه، از جمله گفته شده است وقتی با حکومت مشروع و برحقى مواجه هستیم، به طور مسلم راه تغلب مشروعیتی ندارد. لیکن، استفاده از شیوه‌های استیلاجویانه و قهرآمیز جهت آماده کردن جامعه برای حکومتی مشروع، زمانی موجه به نظر می رسد که سخن از حکومت ظالم و جائریست که امکان آگاهی و بسیج توده‌ها را به هیچ وجه میسر نمی سازد. عبدالرزاق، السنهوری، پیشین، ۲۸.

امروزه، حکومتی مبتنی بر غلبه، نزد عقلا و وجدان بشری محکوم است و به هیچ روی ضرورت اطاعت را ایجاد نمی کند. چنین حکومتی پایگاه اجتماعی نداشته و از نگاه افراد جامعه دشمن تلقی می شود. هرچند در گذشته، ابن تیمیه و امثال او این نوع حکومت را توجیه می نمودند که «شصت سال با حاکم ظالم به سر بردن بهتر است از یک شب بدون حاکم بودن» حاتم، قادری، پیشین، ۳۰.

توجیه بالا و توجیهات دیگری از این دست، باعث شده است که تحلیل‌ها در باره‌ی اندیشه‌ی دولت اهل سنت به این سمت سوق پیدا کند که این اندیشه شباهت بسیاری به دیدگاه‌های امنیت محورانه‌ی «توماس هابز» دارد؛ به طوری که نتیجه‌ی منطقی هر دو نظر هموار نمودن گرایش به استبداد حداقل در مقام نظر است. حکومت مطلقه هابزی آن است که قادر است با اقتدار به حفظ امنیت پردازد؛ دغدغه‌ای که آن را مردم واجب‌تر از نان می‌دانند. در این نوع حکومت، حاکم هر گونه که مصلحت بداند نظریه پردازی می‌کند تا جامعه در آرامش باشد. همان، ۲۸.

۶. نظریه‌ی وراثت؛

از لحاظ تاریخی نخستین بار این نظریه با انتخاب یزید به عنوان وارث معاویه پدیدار شده و به نظریه‌های مشروعیت سیاسی افزوده شده است. پیش از این تاریخ در اسلام، چنان که پیش از این ملاحظه شد، بحث وراثت مطرح نبود. تنها در حکومت‌های پسامعاویه چنین نظریه‌ای طرح و پی‌گیری شد. گذشته از فراز و فرودی که شیوه‌ی وراثت داشته است، تا امروز نیز شیوه‌ی رایج نظام‌های سیاسی حاکم بر بسیاری از کشورهای مسلمان است. اما چند سالی است که کشورهای عربی که بیشتر آن‌ها از این روش بهره می‌بردند دچار چالش‌های جدی از سوی مردم و ملت خود شده‌اند و مردم خواستار نقش و تأثیر خود در حاکمیت و انتقال قدرت هستند. تنها با بیداری ملت‌های مسلمان است که این شیوه‌ی انتقال قدرت و مبنای نظری مشروعیت حکومت از بین خواهد رفت.

دلایل تکوین و پیدایش نظریه‌ی وراثت بیشتر ناظر به اوضاع و احوال بیرونی بوده‌اند، اما بی تردید تمایل به بقای قدرت در خاندان شخص حاکم و ترجیحاً پسر یا برادر او تأثیر گذار بوده است. این میل که در روان انسان به طور کلی نهفته است تنها نقش پیش‌زمینه‌ی روانی را بازی می‌کند و در ساخت روانی - ذهنی انسان‌ها از یک سو و ساخت گروهی - خانوادگی از سوی دیگر ریشه دارد. آشنایی مسلمان‌ها با نظام‌های وراثتی و نقش ایرانی‌ها در بارهای خلافت، به ویژه در زمان عباسیان؛ پیچیدگی اوضاع و گسترش قلمرو مسلمان‌ها و الزامات جدید حکومتی؛ ترس از «فتنه» و آشوب؛ و از بین رفتن نسل اول صحابه و دور شدن از صدر اسلام از جمله‌ی دلایل‌های بیرونی تکوین و تشکیل نظریه‌ی وراثت در بین مسلمان‌ها بر شمرده شده‌اند. روزبه، پیشین، ۵۳.

لازم است به این نکته اشاره شود که این نوشتار برای پی‌گیری خاستگاه و ترتیب تکوین

تاریخی این نظریه‌ها و شفاف سازی بیشتر آن‌ها، از هر یک به شکل مستقل و مجزا بحث کرد. از آن رو که به اعتقاد برخی از نویسندگان. علی، عبدالرزاق، ۱۳۸۲، ۳۵. تمام نظریه‌های خلافت به استثنای نظریه‌ی «اهل حل و عقد» در دل نظریه‌ی استخلاف جای می‌گیرد، می‌توان از نظریه‌ی وراثت تحت نظریه‌ی استخلاف نیز بحث کرد. بر این اساس، نظریه‌های مشروعیت سیاسی در گفتمان اهل سنت به سه نظریه‌ی الهی، انتخاب (انتخاب اهل حل و عقد) و استخلاف تقلیل پیدا می‌کند. اما در این میان جایگاه نظریه‌ی استیلا ناروشن باقی می‌ماند. به نظر می‌رسد این نظریه تحت هیچ یک قرار نگیرد.

برخی دیگر، تمام نظریه‌های مشروعیت خلافت را، تحت عنوان نظریه‌ی «تفویض» جمع کرده است. از نظریه‌ی تفویض دو برداشت صورت گرفته است: یکی این که اسلام و پیامبر نسبت به حکومت پس از ایشان سکوت کرده اند و چون ضرورت حکومت یک امر بدیهی است در نتیجه امر حکومت به مردم واگذار شده است. دیگر این که خداوند امر حکومت را به مردم واگذار کرده است. به این ترتیب، هر دو برداشت به نظریه‌ی مشروعیت مردمی می‌انجامد. مردم، بر اساس خواست و اراده‌ی خود نظام سیاسی خویش را سامان می‌دهند و این نظریه با هر نوع نظامی سازوار است. بنابراین، نظریه‌های انتخاب، استخلاف، شوری، سلطه و وراثت، همگی، در چارچوب نظریه‌ی مشروعیت مردمی یا نظریه‌ی تفویض قابل بررسی و درک هستند. کواکبیان، پیشین، ۴۳-۴۴. بر این اساس، نظریه‌های مشروعیت در گفتمان سیاسی سنی به دو نظریه‌ی الهی و مردمی تقلیل می‌یابد.

در این جا با طرح نکته‌ای بحث نظریه‌های مشروعیت در گفتمان سیاسی سنی به پایان می‌رسد. نکته این است که برخی و به طور مشخص علی عبدالرازق در جهان اهل سنت به طور کلی بر تفکیک دین از سیاست اصرار دارد و پای می‌فشارد. به گفته‌ی محمد آرگون، علی عبدالرازق سعی کرد نشان دهد که نظریه پردازی‌های کلاسیک نهاد ذاتاً دنیوی را به طور افراطی قدسی کرده اند. صادق، حقیقت، پیشین، ۲۵۱. در نتیجه، او تلاش کرد که از نهاد ذاتاً دنیوی قدسیت‌زدایی کند.

براساس نظریه‌ی سکولاریست‌هایی همچون عبدالرازق، مشروعیت حکومت پیامبر اسلام نیز ناشی از خواست و اراده‌ی مردم بوده است؛ چرا که پیامبر از سوی خداوند وظیفه‌ی تأسیس حکومت نداشته و تنها رهبر معنوی مردم بوده و وظیفه‌ی تبلیغ دین اسلام را داشته است. به بیان دیگر، این رویکرد دخالت پیامبر اسلام در سیاست را تنها اقبال مردم به ایشان تلقی نموده و

مربوط به مفهوم رسالت ایشان نمی‌داند و بر آن است که اگر مردم، ایشان را به رهبری حکومت انتخاب نمی‌کردند، آن حضرت تنها به ابلاغ وحی می‌پرداخت و کاری به کار حکومت نداشت. محسن، کدیور، ۱۳۸۳، ۴۸.

نظریه‌های مشروعیت در گفتمان سیاسی شیعی

در گفتمان سیاسی سنی، نظریه‌های مشروعیت سیاسی و به ویژه نظریه‌های مشروعیت خلافت در نهایت به نظریه‌ی مشروعیت مردمی منتهی شد. اما اینکه نظریه‌های مشروعیت سیاسی در گفتمان سیاسی شیعی چگونه و کدام اند، از اینک به بعد به بحث گذاشته می‌شوند. در گفتمان سیاسی شیعی به شکل عمده دو نظریه وجود دارد. یکی، نظریه‌ی الهی محض؛ و دومی، نظریه‌ی الهی - مردمی است. از نظریه‌ی نخست، به نظریه‌ی مشروعیت الهی بی واسطه نیز نام برده می‌شود.

۱. نظریه‌ی الهی؛

بر اساس این نظریه تدبیر و مدیریت امور سیاسی و اجتماعی مردم به صورت مستقیم از سوی خداوند به پیامبر اسلام واگذار و تفویض شده است. مفروض این گزاره این است که مالکیت مطلق و حقیقی تمام مخلوقات و به طور خاص انسان‌ها از آن خداوند است. اوست که منبع تمام قدرت‌ها است و بر کل جهان و جهانیان سلطه و سیطره دارد. از آن رو که انسان مخلوق و بنده‌ی اوست، اطاعت هیچ کسی جز او بر انسان لازم نیست. بر بنیاد این نگرش، اصل و قاعده در رابطه‌ی انسان‌ها با یکدیگر عدم سلطه و فقدان ولایت یکی بر دیگری است. در نتیجه، هر حکومتی باید از مبانی مشروعیت الهی بر خوردار بوده و مورد تأیید شارع باشد. همان، ۵۰.

این نظریه بر آن است که پس از پیامبر اسلام (ص)، امامان معصوم (ع) به ولایت سیاسی بر امت منصوب شده اند. در عصر غیبت امام معصوم (ع) فقهای عادل از سوی ایشان عهده دار اداره‌ی جامعه هستند. بر این اساس، فقیهان خلیفه‌ی خداوند بر روی زمین، نایب پیامبر و امام و ولی امر مسلمین و موظف از سوی خداوند به هدایت قدرت سیاسی در جهت هدف‌های دین اند. رأی، اراده، خواست و رضایت مردم در مشروعیت حکومت اسلامی هیچ دخالتی ندارد. حکومت، وظیفه‌ی فقیهان و اطاعت، تکلیف مردم است. همان، ۴۹.

بر مبنای این نوع از نظریه‌ی مشروعیت، چهار نظریه در باب دولت/ حاکمیت در فقه شیعه ارائه شده‌اند. این نظریه‌ها عبارتند از: ۱. نظریه‌ی ولایت انتصابی فقیهان در امور شرعیه یا حسیه و سلطنت مسلمان ذی شوکت در عرفیات؛ ۲. نظریه‌ی ولایت انتصابی عامه‌ی فقیهان؛ ۳. نظریه‌ی ولایت انتصابی شورای مراجع تقلید؛ ۴. نظریه‌ی ولایت انتصابی مطلقه‌ی فقیه. بر مبنای این نظریه، حضور و عدم حضور معصوم (ع) در جامعه در مبنای مشروعیت سیاسی تغییری ایجاد نمی‌کند. به این ترتیب، مشروعیت دولت پیامبر (ص) و امیرالمؤمنین (ع) و فقهای عادل با هم تفاوتی ندارند؛ به این معنی که در مشروعیت سیاسی هیچ کدام، مردم نقش ندارند. محمد حسن، قدردان قراملکی، ۱۳۸۲، ۱۷۰.

در این نظریه، البته، نقش مردم در عینیت بخشی و تحقق خارجی حکومت اسلامی همانند هر حکومت دیگری مطرح است. به دیگر بیان، این نظریه بین مشروعیت سیاسی و مقبولیت مردمی حکومت اسلامی تفکیک قائل است و میان آن دو رابطه‌ای این‌همانی نمی‌بیند.

۲. نظریه‌ی الهی - مردمی؛

این نظریه بر آن است که مردم از سوی خداوند حاکم بر سرنوشت اجتماعی خود‌اند و هیچ‌کسی مجاز نیست که این «حق الهی» را از مردم سلب سازد. در این نگرش، مردم رهبر و مدیران جامعه را از میان واجدین شرایط انتخاب می‌کنند تا بر مبنای قانون اساسی سازگار با دین، خدمات عمومی را در چارچوب یک معاهده یا عقدی سامان دهند. رأی مردم تا زمانی که در راستای هدف‌های دین باشد و با احکام و گزاره‌های شرع ناسازگاری نداشته باشد، در مشروعیت سیاسی دخالت دارد و به این لحاظ رضایت آنان باید تأمین گردد. عدم ناسازگاری قوانین مصوّب مردم با احکام شرع با «نظارت» فقیهان تضمین می‌شود.

بنابراین نظریه، از آنجا که منبع نهایی مشروعیت سیاسی به خداوند برمی‌گردد و مردم تنها در حدود شرع می‌توانند از حق خداداد خویش استفاده کنند، مشروعیت الهی است؛ اما از آن رو که مردم واسطه‌ی بین خداوند و دولت محسوب می‌گردند و رضایت آنان در مشروعیت سیاسی دخیل است، مشروعیت مردمی خوانده می‌شود. با لحاظ این دو منبع، نظریه‌ی الهی - مردمی مشروعیت سیاسی شکل پیدامی‌کند. روشن است که در این نظریه، حاکمیت مردم در طول حاکمیت خدا و پس از آن و نه در عرض آن است. این مشروعیت را می‌توان مشروعیت مردمی با رعایت ضوابط الهی نیز نامید. کدیور، پیشین، ۴۹. امروزه، از حکومتی که مبنای مشروعیت شان

نظریه‌ی بالاست، به «حکومت مردم سالار دینی» نام برده می‌شود و به گفته‌ی برخی، شهید مطهری آن را «تئودموکراسی» توصیف کرده است. مرتضی، مطهری، ۱۳۸۳، ۱۸۰.

بر اساس نظریه‌ی فوق، پنج نظریه در باب دولت/ حاکمیت در فقه شیعه مطرح شده‌اند و عبارت‌اند از: ۱. نظریه‌ی دولت مشروطه (با اذن و نظارت فقیهان) از محقق نائینی؛ ۲. نظریه‌ی خلافت مردم با نظارت مرجعیت از شهید صدر؛ ۳. نظریه‌ی ولایت انتخابی مقیده‌ی فقیه از منتظری؛ ۴. نظریه‌ی دولت انتخابی اسلامی از مغنیه، شمس الدین و نظر دیگر صدر؛ ۵. نظریه‌ی وکالت مالکان شخصی مشاع از مهدی حائری یزدی.

این گروه از فقیهان شیعه بر آن‌اند که منطقه‌ای که شارع با حفظ اهداف دین و به شرط عدم مخالفت با احکام شرع به مردم اجازه‌ی اعمال حاکمیت و ابراز رأی داده است، منطقه‌ی فراخی است که با به رسمیت شناختن این منطقه و رعایت هدف‌ها و روش‌های دینی و با پیوند حکم الهی و حق مردمی، جمهوری اسلامی شکل می‌گیرد. کدیور، کدیور، پیشین، ۵۰.

فقهایی که به نظریه دوم قائل‌اند، در مبنای مشروعیت سیاسی در عصر غیبت امام معصوم(ع) هم نظر‌اند. اما در مبنای مشروعیت دولت پیامبر(ص) و ائمه(ع) اتفاق نظر ندارند و به دو قول قائل شده‌اند. قول نخست بر آن است که مردم در مشروعیت دولت معصومان دخالت ندارند. لذا آنان در زمان حضور به مبنای مشروعیت الهی محض و در زمان غیبت به مبنای مشروعیت الهی - مردمی قائل‌اند. قول دوم، بر آن است که مشروعیت سیاسی یک صورت بیشتر ندارد و آن مشروعیت الهی - مردمی است. این نگرش، بین عصر حضور و غیبت امام تفاوتی نمی‌بیند و معتقد است تدبیر سیاسی همواره به عهده‌ی مردم است و بین منصب الهی رسالت و امامت با حکومت تلازمی نیست. مهدی حائری یزدی قائل به این قول است. همان، ۵۱. بر اساس قول اخیر، نظریه‌های مشروعیت سیاسی به طور کلی به یک نظر، یعنی نظریه‌ی الهی - مردمی می‌انجامد.

در جهان شیعی، یکی از کسانی که به دفاع از سکولاریسم پرداخته است، مهدی بازرگان است. بازرگان شأن پیامبری و حکومت را به طور کامل در مورد تمام انبیاء و از جمله پیامبر اسلام از هم جدا می‌کند. چنان که همین کار را علی عبدالرازق در دنیای اهل سنت انجام داده است. بازرگان، که در سال ۱۳۷۲ سخنرانی‌ای تحت عنوان «آخرت و خدا، هدف بعثت انبیا» ایراد کرد و بعدها به شکل کتاب در آمد، بیان نمود که تشکیل حکومت هدف انبیا نبوده است؛ بلکه اهداف آنان مبارزه با شرک بوده است. مهدی، بازرگان، ۱۳۷۷، ۸۷-۸۳. وی معتقد است آنجا

که پای دین و رسالت در میان است، انبیاء حتی حق دخالت دادن دانش و تجربه و تصمیم خودشان را هم نداشته اند. دهان به کلامی می‌گشودند که وحی الهی ترسیم نموده بود. اما آنجا که پای اداره‌ی امت و امور دنیایی مردم پیش می‌آید، قانون و دستور مشورت حاکم بوده است. همان، ۸۳. بازرگان تأکید می‌کند که اگر اسلام و پیامبران به ما درس آشپزی و باغداری یا چوپانی و خانه‌داری نداده و به خودمان واگذار کرده‌اند تا با استفاده از عقل و تجربه با رعایت برخی از احکام شرعی، آن‌ها را انجام دهیم؛ امور اقتصاد و مدیریت و سیاست هم به عهده‌ی خودمان می‌باشد. همان، ۸۰.

بنابراین، با توجه به منظر فوق، مبنای مشروعیت سیاسی تنها نظریه‌ی مردمی است و امر حکومت به مردم واگذار شده است. البته، مراعات احکام و گزاره‌های شرعی لازم است. به این ترتیب، در نهایت نظریه‌ی الهی - مردمی مطرح است.

کدیور، با استناد به آثار فقه‌های شیعی هر دو گونه‌ی نظریه‌ی مشروعیت سیاسی را جزئی از احکام امضائی اسلام و نه تأسیسی آن تلقی می‌کند و بر آن است که هر دو نظریه در یکی از نظریه‌های کلاسیک مشروعیت جای می‌گیرند. مبنای نخست، به مشروعیت سنتی و گاه فره‌مند و نظریه‌ی دوم به آمیزه‌ی از مشروعیت قانونی و دینداری برمی‌گردند. کدیور، پیشین، ۵۲.

بحران مشروعیت

بحران مشروعیت. Legitimacy crisis. آن گاه رخ می‌نماید که «رهبران حکومتی، نتوانند برای اقتدار گسترش یافته مبنایی مردم‌پسند بیابند یا به این نتیجه برسند که ادعاهای تثبیت مشروعیت اولیای امور دولت جدید با دیگر اولیای امور موجود در جامعه، در تعارض است. لوسین، دلبیو، ۱۳۸۰، ۲۰۹-۲۱۰.

علت اصلی بحران مشروعیت این واقعیت است که نشانه‌های خاص توسعه همواره میزان درک تعداد بیشتری از مردم را بالا می‌برد و بنابراین دقت و حساسیت مردم را در یافتن راه‌هایی غیر سنتی برای انجام دادن امور روزمره در تمامی مراحل زندگی افزایش می‌دهد. لوسین، پای، پیشین، ۲۰۸-۲۰۹.

سیدنی وِربا، بحران را وضعیتی می‌داند که در آن مشکلی در یکی از حوزه‌های مسئله‌خیز به وجود آمده است. فلانگان، بحران را وضعیتی تلقی می‌کند که در آن، عدم تمکین نسبت به قوانین

یا دست‌کم زمینه‌ی آن، فراهم شده است. سید حسین، سیف زاده، ۱۳۷۵، ۱۷۲. به این ترتیب، اگر بحران مشروعیت وجود نداشته باشد و مردم آمادگی اعتماد به رهبران‌شان را داشته باشند، فرمان‌های حکومت به طور گسترده پذیرفته شده و اجرا خواهند شد. «در یک بحران مشروعیت واقعی، چالش‌ها باید معطوف به ابعاد قانونی و مبنایی نظام و عام‌ترین ادعاهای رهبری صاحب اقتدار آن نظام باشد. لوسین، پای، پیشین، ۲۰۶.

بحران مشروعیت به شکل خاص در جوامع در حال گذار از وضع سنتی مطرح می‌شود. این جوامع، برای مقابله با این بحران به هر وسیله‌ای مثل ایجاد پارلمان و دیگر پدیده‌های مدرن ممکن است تن دهند. مشروعیت ممکن است به دو دلیل فرسوده شود: اول، به این دلیل که حاکمان در استفاده از اعتبار خود زیاده روی می‌کنند، و دوم این که اذهان تغییر جهت می‌دهند، و نمی‌توان متحمل نامعقولی و بی‌عدالتی‌هایی شوند که اصول مشروعیت را از قبل در بطن خود دارد. صادق، حقیقت، پیشین.

پژوهندگان نوسازی و توسعه، گونه‌های پنج/ششگانه‌ی بحران را شناسایی کرده اند که افزون بر بحران مشروعیت، عبارتند از بحران هویت، بحران مشارکت، بحران نفوذ، بحران توزیع و بحران ادغام. برخی از نظریه پردازان نوسازی، از این بحران‌ها به حوزه‌های مسئله‌خیز یاد کرده اند. لوسین دبلیو. پای، نظریه پرداز توسعه، بر آن است که هر یک از بحران‌های دیگر در نهایت می‌تواند به بحران مشروعیت منجر شوند؛ چرا که تمامی بحران‌ها به نحوی مشروعیت یک نظام را تحت سؤال می‌برند. لوسین، پیشین، ۲۰۶.

در فرایند توسعه، نظریه پردازان توسعه چهار علت یا منشأ اصلی برای بحران مشروعیت تعریف کرده‌اند. همان، ۲۰۹. نخستین آن، فروپاشی نهادهای حکومتی در اثر تعارض، ناتوانی یا ناکافی بودن پایه‌های اقتدارطلبی است. دومین علت، متلاشی شدن ساختارهای حکومتی در اثر وجود منازعه‌ی قدرت افراطی و نهادینه نشده، می‌باشد. سومین علت اینکه، رهبران ملی و تقسیمات حکومتی اقتدار ممکن است تحت تأثیر توجیهات ایدئولوژیکی یا عملی نسبت به اقتدار که بر برداشت‌های غیر قابل قبول از تاریخ یا پیش‌بینی‌های ناقص از پیشرفت‌های آینده مبتنی بوده، دچار ضعف و یا متلاشی شوند. آخرین علت اینکه، مردم، به طور مقتضی و مناسب با مسائل آشنا نشده باشند و یا از احساسات آن‌ها در مورد اقتدار درست بهره‌برداری نشده باشد.

جمع بندی و نتیجه‌گیری

در این جُستار به مفهوم مشروعیت سیاسی و نظریه‌های آن در اندیشه‌ی سیاسی اسلام پرداخته شد. بیان شد که از مشروعیت سیاسی تعریف‌های متفاوتی ارائه شده‌اند. این تعریف‌ها به گونه‌ای بودند که قابلیت جمع را نداشتند و به ناگزیر این پژوهش به تعیین مراد از مشروعیت سیاسی پرداخت. در این جهت گفته شد که مراد از آن «توجیه عقلانی اعمال قدرت از سوی حکومت است». توضیح داده شد که اعمال قدرت توسط فرمانروایان بر مردم، موجب نابرابری سیاسی می‌شود. نظریه‌هایی که این نابرابری را توجیه و تلطیف می‌کنند، نظریه‌های مشروعیت سیاسی خوانده شدند. این نظریه‌ها، در دو گفتمان سیاسی شیعی و سنی به مثابه‌ی نظام‌های معنایی متفاوت به بحث گرفته شدند. در این راستا، در گفتمان سیاسی سنی شش نظریه برشمرده و تبیین شدند.

به شکل کلی، در گفتمان سیاسی سنی در باره‌ی حکومت‌های پساپیامبر اعتقاد بر آن بود که امر خلافت به مردم واگذار شده است. به این ترتیب، اتخاذ تصمیم جهت سامان‌بخشی به امور سیاسی و اجتماعی از سوی خداوند به مردم تفویض شده است و این اندیشمندان به صراحت بیان کرده بودند که فرمانروایان سیاسی پس از پیامبر (ص) جانشینان ایشان در امر دین و دنیای مردم هستند. به این دلیل، از نظام سیاسی اهل سنت در دوران پساپیامبر به نظام سیاسی خلافت نام برده شد.

در برابر این گفتمان، گفتمان سیاسی و نظام معنایی شیعی قرار گرفته بود. گفتمان اخیر، اعتقاد داشت که امر حکومت پس از پیامبر (ص) به حضرت علی (ع) از سوی خداوند و با ابلاغ پیامبر اسلام سپرده شده است. به این ترتیب، تکلیف جانشینی پیامبر در امور دینی و دنیایی مردم از سوی خداوند روشن شده است. نقش مردم، تنها عینیت بخشی و نه مشروعیت بخشی به حاکمی برگزیده‌ی الهی است. در گفتمان شیعی از این حاکمی برگزیده‌ی خداوند به «امام» تعبیر می‌شود. این قرائت که قرائت مسلط شیعی را شکل می‌دهد، بر آن بود که در زمان غیبت امام معصوم حق ولایت و حکومت از سوی امام به فقهای عادل به مثابه‌ی نائبان امام معصوم انتقال پیدا کرده است. پس، ولی فقیه حق حکومت دارد. به این ترتیب، این گونه نابرابری سیاسی توجیه

گردید. از این نظریه، به نظریه‌ی الهی مشروعیت سیاسی یاد شد. نظریه دیگری، نظریه الهی - مردمی مشروعیت سیاسی بود. طبق این نظریه، حق حاکمیت به مردم واگذار شده است، اما مردم می‌توانند تنها در دایره‌ی احکام اسلامی از این حق استفاده کنند. لذا، هم مشروعیت الهی و هم مشروعیت مردمی مطرح است. به حکومت اسلامی‌ای که مبنای مشروعیت آن نظریه‌ی الهی - مردمی باشد، امروزه حکومت مردم سالار دینی گفته می‌شود.

در نهایت به مثابه‌ی نتیجه‌ی این جستار می‌توان نگاشت که این پژوهش توانست از مشروعیت سیاسی، یک مفهوم شفاف و روشنی به دست دهد و از نظریه‌های مشروعیت سیاسی به عنوان مبانی آن دسته‌بندی نو، نظام مند و جامعی در حوزه‌ی اندیشه‌ی سیاسی اسلام ارائه کند.

کتابنامه

-
- ابوالحمد، عبدالحمید، **مبانی سیاست** (جامعه‌شناسی سیاسی)، تهران: توس، ۱۳۸۴.
- احمد السنهوری، عبدالرزاق، **نظریه‌ی دولت در فقه اهل سنت**، ترجمه‌ی حامد کرمی و داود محبی، تهران: نشر میزان - کتاب همگان، ۱۳۸۹.
- بازرگان، مهدی، **آخرت و خدا هدف بعثت انبیا**، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۷.
- بشیری، حسین، **آموزش دانش سیاسی** (مبانی علم سیاست نظری و تأسیسی)، تهران: مؤسسه نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۵.
- پای، لوسین. دبلیو. (ودیگران)، **بحران‌ها و توالی‌ها در توسعه سیاسی**، ترجمه‌ی غلامرضا خواجه سروی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۰.
- حجاریان، سعید، **از شاهد قدسی تا شاهد بازاری** (عرفی شدن دین در سپهر سیاست)، تهران: طرح نو، ۱۳۸۰.
- حقیقت، سید صادق، «**مشروعیت و جمهوریت در اندیشه‌ی سیاسی شیعه**»، در **جمهوریت و انقلاب اسلامی**، تهران: سازمان مدارک فرهنگی و انقلاب اسلامی، ۱۳۷۷؛ وب سایت www.s-haghighat.ir
- حقیقت، سید صادق، **مبانی، اصول و اهداف سیاست خارجی دولت اسلامی**، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵.
- حقیقت، سید صادق، **مسئولیت‌های فراملی در سیاست خارجی دولت اسلامی**، تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک ریاست جمهوری، ۱۳۷۶.
- روزبه، محمد حسن، **مبانی مشروعیت در نظام سیاسی اسلام**، تهران: کانون اندیشه‌ی جوان، ۱۳۸۵.
- سیف زاده، سید حسین، **نظریه‌های مختلف در باره‌ی راه‌های گوناگون نوسازی و دگرگونی سیاسی**، تهران: قومس، ۱۳۷۵.

- عالم، عبدالرحمن، بنیادهای علم سیاست، تهران: نشرنی، ۱۳۸۶.
- عبدالرازق، علی، اسلام و مبانی قدرت، ترجمه‌ی امیر رضایی، تهران: قصیده سرا، ۱۳۸۲.
- فیرحی، داود، نظام سیاسی و دولت در اسلام، تهران: سمت، ۱۳۸۴.
- فیرحی، داود، تاریخ تحول دولت در اسلام، قم: دانشگاه علوم انسانی مفید، ۱۳۸۶.
- قادری، حاتم، اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران، تهران: سمت، ۱۳۸۴.
- قدردان قراملکی، محمد حسن، «ولایت فقیه از دیدگاه استاد مطهری» در نجف لک زایی (به کوشش)، اندیشه‌ی سیاسی آیت الله مطهری، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
- کدیور، محسن، نظریه‌های دولت در فقه شیعه، تهران: نشر نی، ۱۳۸۳.
- کواکبیان، مصطفی، مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه، بی جا: مؤسسه چاپ و نشر عروج، ۱۳۷۸.
- لاریجانی، محمد جواد، نقد دینداری و مدرنیسم، تهران: اطلاعات، ۱۳۸۳.
- لاریجانی، محمد جواد، تدین، حکومت و توسعه، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۶.
- لک زایی، نجف، درآمدی بر مستندات قرآنی فلسفه سیاسی امام خمینی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
- ماوردی، علی بن محمد، آیین حکمرانی، ترجمه و تحقیق از حسین صابری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.
- مصباح یزدی، محمد تقی، پرسش‌ها و پاسخ‌ها، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰.
- مصباح یزدی، محمد تقی، نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹.
- ملکیان، مصطفی، «پرسش‌هایی پیرامون معنویت» در عبدالکریم سروش، سنت و سکولاریسم، تهران: صراط، ۱۳۸۴.
- ملکیان، مصطفی، راهی به رهایی، تهران: نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۷.
- موسویان، ابوالفضل، مبانی مشروعیت حکومت: جایگاه رأی و بیعت در اندیشه اسلامی، تهران: ذکر ۱۳۸۱.

- میبیدی، محمد فاکر، «بیعت و نقش آن در حکومت اسلامی»، در حکومت از دیدگاه مذاهب اسلامی (مجموعه مقالات)، تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱۳۷۷.
- نقیب زاده، احمد، درآمدی بر جامعه شناسی سیاسی، تهران: سمت، ۱۳۸۷.
- نوروزی، محمد جواد، نظام سیاسی اسلام، قم: مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۴.
- نوروزی، محمد جواد، فلسفه سیاست، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰.
- ویر، ماکس، اقتصاد و جامعه، ترجمه‌ی عباس منوچهری و دیگران، تهران: سمت، ۱۳۸۴.
- همپتن، جین، فلسفه سیاسی، ترجمه‌ی خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو، ۱۳۸۵.
- هیوود، اندرو، سیاست، ترجمه‌ی عبدالرحمن عالم، تهران: نشرنی، ۱۳۸۹.
- هیوود، اندرو، مقدمه نظریه سیاسی، ترجمه‌ی عبدالرحمن عالم، تهران: قومس، ۱۳۸۳.

