

شیعه و مسئله مشروعیت حکومت در عصر غیبت

محمدعلی حسینی زاده*

چکیده

مشروعیت چیست و در اندیشه شیعی بر چه بنیادهایی استوار می‌شود. در پاسخ به این پرسش نظریه‌های رایج، اغلب مشروعیت را امری ساده و تک‌علتی دانسته و بیشتر آن را به شخص حاکم معطوف می‌کنند. این مقاله ضمن توضیح پایه‌ها و ابعاد مختلف مشروعیت در ادبیات جدید علوم سیاسی، مستندات آنها را در نصوص دینی جستجو خواهد کرد. براساس یافته‌های این مقاله، مشروعیت، امری نسبی، چندلایه و چندسطحی است که در شکل کامل خود بر پایه‌ها و اجزای مختلفی چون رضایت، قانون،

; (نویسنده مسئول) عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی (hosainizadah@gmail.com)

تاریخ تصویب: ۱۳۹۴/۹/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۵/۱۳

پژوهشنامه علوم سیاسی، سال دهم، شماره چهارم، پاییز ۱۳۹۴، صص ۴۱-۷۴

صلاحیت‌های شخصی، هنجارها، عدالت و کارآمدی استوار می‌شود. از آنجاکه مشروعیت تام به وضعیتی آرمانی می‌ماند که دست‌یافتنی نیست، باید مشروعیت نسبی هر نظام سیاسی را برحسب هماهنگی و وجود این معیارهای متعدد ارزیابی کرد؛ بنابراین ما در واقعیت درجه‌هایی از مشروعیت خواهیم داشت و نظام‌های سیاسی همواره میزانی از کسری مشروعیت را با خود دارند. به این ترتیب مقاله حاضر با رهیافتی مقایسه‌ای به دنبال ارائه برداشتی جدید از مشروعیت حکومت در عصر غیبت است.

واژگان کلیدی: مشروعیت، عدالت، مشروعیت تام، مشروعیت ناقص

مقدمه

مشروعیت را عموماً به معنای حق اعمال قدرت و یا حق حکمرانی تعریف می‌کنند. تحلیل سیاست از منظر مشروعیت رابطه فرمان دادن و اطاعت را برحسب حق بررسی می‌کند (Coicaud, 2004: 19). از این منظر می‌توان توجیه اخلاقی قدرت را از جمله کارکردهای مشروعیت دانست. همه نظام‌های سیاسی با مسئله مشروعیت روبرو هستند. آنها از شهروندان خود توقع دارند که با شور و شوق و از روی اعتقاد و نه به دلیل منافع شخصی، ترس و یا عادت از دستورات دولت اطاعت کنند و به همین دلیل می‌کوشند قدرت خود را حق و دستورات حکومتی را تکلیف اخلاقی شهروندان جلوه دهند (Poggi, 1978: 101-102).

نظریه‌های مشروعیت به دنبال پاسخ به این پرسش‌ها هستند که قدرت دولت بر چه مبنایی و چگونه به حق تبدیل شده و چگونه و یا به لحاظ اخلاقی در چه شرایطی دولت مجاز به تحمیل قوانین و دستورات به افراد تحت سلطه خود می‌باشد و شهروندان در چه شرایطی مکلف به اطاعت از قدرت حاکم هستند. به این ترتیب وظیفه نظریه‌های مشروعیت، توجیه هم‌زمان قدرت و اطاعت است و حق حکمرانی و نتیجه آن، اجبار سیاسی بر این توجیه دوگانه استوار می‌شود (Coicaud, 2004: 10). اگر دولتی را مشروع بدانیم، در این صورت شهروندان به اطاعت از آن مکلف می‌شوند و حاکمی که مشروعیت دارد، از حق دستور دادن و اطاعت شدن برخوردار خواهد بود و اطاعت، وظیفه‌ای اخلاقی به‌شمار می‌رود. به همین دلیل گاه مشروعیت را به اخلاقی کردن اقتدار تعریف کرده‌اند (Parkinson, 2006: 21). به سخن دیگر، اتباع دولت مشروع، موافق یا مخالف، مکلف به اطاعت از آن هستند؛ بنابراین می‌توان مشروعیت را حق اخلاقی و انحصاری یک نهاد برای

تحمیل تکالیف الزام‌آور بر گروه و یا فرد و اجبار آنان به انجام این تکالیف تعریف کرد (Simmons, 2001: 155).

اهمیت مشروعیت در این است که دلایل و انگیزه‌های اخلاقی لازم برای همکاری و اطاعت از سوی مردم و تابعان قدرت را فراهم می‌کند. در صورت فرسایش مشروعیت، نظام سیاسی به زور متوسل می‌شود، اما زور اگرچه می‌تواند مردم را از کاری بازدارد، نمی‌تواند آنان را به همکاری و اطاعت برانگیزد. همچنین نظم، ثبات و کارآمدی نظام سیاسی و تداوم آن به‌ویژه در بحران‌ها به وفاداری مردم گره خورده است که خود پیامد مستقیم مشروعیت به‌شمار می‌رود. مشروعیت علاوه بر اینکه نیرویی شورانگیز در سیاست است، یک خیر اخلاقی نیز تلقی می‌شود و مردم در دولت‌های مشروع به‌لحاظ اخلاقی موقعیتی برتر دارند؛ زیرا پیوند آنها و نهاد سیاست بر اخلاق و هنجارهای مشترک و نه منافع شخصی و یا قدرت عریان مبتنی است (Kurian, 2011: 947).

مشروعیت را می‌توان مهم‌ترین مسئله دولت‌ها تلقی کرد و به همین دلیل از آغاز تأملات نظام‌مند بشر در مورد قدرت و جامعه، پرسش از چیستی و چگونگی قدرت مشروع به اشکال مختلف ذهن اندیشمندان این عرصه را به خود مشغول داشته است. ارسطو در کتاب «سیاست» حکومت‌ها را بر مبنای خیر عمومی و یا نفع شخصی به انواع درست و منحرف تقسیم می‌کند (ارسطو، ۱۳۷۱: ۱۲۱-۱۱۶). با این حال نظریه سیاسی کلاسیک در مورد مشروعیت سخن صریحی ندارد و این مفهوم، زاده اندیشه مدرن است و شاید بتوان پرسش آغازین روسو در کتاب «قرارداد اجتماعی» را ابتدای اندیشیدن به این مفهوم دانست (روسو، ۱۳۶۶: ۴). پیچیدگی مفهوم اراده عمومی در اندیشه وی که نماد مشروعیت دولت مدرن تلقی می‌شود، از یک‌سو نشان‌دهنده فاصله گرفتن از سنت ارسطویی و از سوی دیگر، نشانه پیچیدگی مشروعیت دولت در دنیای مدرن دارد (Kuper and Kuper, 2005: 794). چرخش از تبیین‌های متافیزیکی به تبیین‌های اراده‌گرایانه، زمینه‌ای شد تا ماکس وبر، بزرگ‌ترین نظریه‌پرداز مشروعیت در دنیای مدرن، تبیین مشهور خود را از این مفهوم ارائه کند. این تبیین از منظر جامعه‌شناختی و مبتنی بر نگرش توصیفی و یا عینی و معطوف به باورها و نگرش‌های مردم نسبت به اقتدار سیاسی و فاقد هرگونه معیار

هنجاری است (Peter, 2010). اغلب متفکران پس از وبر نیز به تبع وی همین شیوه را برای تبیین مشروعیت در پیش گرفتند (Beetham, 1991) و همانند وبر مشروعیت را با دیدگاه‌ها، نگرش‌ها و برداشت‌ها و گرایش‌های مثبت شهروندان نسبت به جامعه و حکومت آن یکی گرفته و در واقع همانند وبر به گزارشی بسیط، جامعه‌شناختی و گاه روانشناختی از مشروعیت بسنده کرده‌اند (Parkinson, 2006: 22). به تدریج نظریه وبر مورد نقد قرار گرفت و بر ضعف‌ها و کاستی‌های آن تأکید شد؛ از جمله گفته می‌شد که اولاً از وفاداری و حسن نیت شهروندان حق فرمان دادن و تکلیف به اطاعت بر نمی‌آید؛ ثانیاً دولت می‌تواند مشروعیت خود را از طریق تلقین و آموزش و کنترل رسانه‌ای ایجاد کرده و تداوم بخشد و در این صورت آیا می‌توان این دولت را مشروع دانست. ثالثاً دولت می‌تواند فقط به دلیل سادگی بیش از اندازه و یا غیراخلاقی بودن و بی‌توجه بودن و یا سوءتفاهم شهروندانش مشروعیت داشته باشد؛ در حالی که مشروعیت، نوعی حق و اقتدار اخلاقی است و حق نمی‌تواند محصول نگرش شهروندان باشد. تاریخ نشان می‌دهد که بسیاری از مردم تحت سلطه به حق حاکمان باور داشته‌اند، بدون اینکه دولت‌های حاکم از هرگونه اقتدار اخلاقی برخوردار باشند. مشروعیت مبتنی بر نگرش شهروندان، این‌گونه واقعیت‌های تاریخی را نادیده می‌گیرد (Simmons, 2001: 135) و از جنبه‌های اخلاقی حکم و اطاعت غفلت می‌کند و با تکیه بر دیدگاه‌های پوزیتیویستی، سیاست را ارزش‌های اخلاقی بیگانه می‌سازد و از این نکته غافل است که سیاست منهای اخلاق، جامعه را به سوی جنگ و دشمنی سوق می‌دهد (Coicaud, 2004: 15).

بنابراین مشروعیت را نمی‌توان پدیده‌ای بسیط و تنها جامعه‌شناختی تصور کرده و از منظری توصیفی و اجتماعی به آن نگریست؛ بلکه باید سویه‌های هنجاری آن را نیز در نظر گرفت و از منظری فلسفی و کلامی نیز به آن توجه کرد و ابعاد و بنیادهای متنوع آن را بررسی نمود.

بر این اساس، در این مقاله با گذار از نظریه وبر، مشروعیت را پدیده‌ای چندبعدی با سطوح و درجه‌هایی متفاوت تصور کرده و ضمن توضیح ابعاد مختلف مشروعیت در اندیشه جدید، می‌کوشیم با تکیه بر رهیافتی مقایسه‌ای مستندات آنها را در نصوص دینی جستجو کرده و به این ترتیب ظرفیت‌های مفهوم مشروعیت چندلایه را در اندیشه شیعی بررسی کنیم.

۱. نظریه‌های مشروعیت در فقه معاصر شیعه

نظریه‌های مشروعیت در شیعه را در یک تقسیم ابتدایی می‌توان به دو دوره حضور و غیبت تقسیم کرد. در دوره حضور هرچند برخی از فقهای معاصر در نظری نادری مشروعیت مردمی را نیز مورد ملاحظه قرار داده‌اند (حائری یزدی، ۱۹۹۵: ۱۷۶) اکثر قریب به اتفاق علمای شیعه مشروعیت سیاسی پیامبر و ائمه را صرفاً بر نصب الهی مبتنی کرده‌اند و بر این اساس، از منظر شیعه در زمان حضور ائمه، حکومت دیگران مشروعیت نخواهد داشت و اصولاً با توجه به اندیشه امامت می‌توان به این قول خطر کرد که مشروعیت به معنای تام به معنایی که وفاداری مطلق اتباع را اقتضا کند، فقط در عصر حضور شکل می‌گیرد.

اما در عصر غیبت، چنین اجماعی وجود ندارد و نظریه‌های متنوع و اختلاف‌های بسیاری در این حوزه به چشم می‌خورد. در این زمینه باید توجه داشت که پارادایم امامت، حتی در دوران غیبت نیز به مثابه چراغ راهنمای اندیشه شیعی عمل کرده است و به همین دلیل نظریه‌های سیاسی شیعه به‌طور عمده در امتداد امامت و با الهام از آن مطرح شده‌اند. ویژگی‌هایی چون آرمانی دیدن حکومت، الهی دیدن مشروعیت و تأکید بر رهبر و رأس حکومت و مشروعیت فردی را می‌توان از پیامدهای تسری ویژگی‌های دوران حضور به عصر غیبت تلقی کرد.

در یک تقسیم‌بندی ابتدایی از دو دسته نظریه‌ها در دوره غیبت می‌توان سخن گفت؛ دسته نخست به تعطیل و یا نفی حکومت مشروع در عصر غیبت تمایل دارند، و دسته دوم، در جستجوی سازوکارهای مشروع‌سازی حکومت در این دوره هستند. به نظر می‌رسد بخش زیادی از فقهای شیعه تا دوران معاصر، حکومت مشروع را منحصر به عصر حضور دیده و امکان برپایی حکومت مشروع در عصر غیبت را باور نداشته‌اند (فیرحی، ۱۳۸۲: ۲۰۹) و به همین دلیل عموماً به تأمل جدی در این حوزه نپرداخته‌اند و لذا کمتر فقهی را می‌توان یافت که تأملی نظام‌مند و متنی منسجم درباره سیاست و حکومت از خود به یادگار گذاشته باشد. به نظر می‌رسد امید به ظهور و فساد و شرارت افراطی حکومت‌های موجود در کنار روایت‌هایی که به ظاهر برپایی حکومت را نفی می‌کردند (رک: منتظری، ۱۴۰۹: ۲۵۵-۲۰۵) به این تصور دامن زده و علما را از تأمل جدی در این حوزه

بازمی داشت. به همین دلیل در این دوره علما به جای بحث از سازوکارهای مشروعیت حکومت، بر مباحثی چون جواز یا عدم جواز همکاری با دولت جور (شریف مرتضی، ۱۴۰۵: ۹۴-۸۹) و حرمت و یا حلیت هدایا و عطایای سلاطین و بحث خراج متمرکز می شدند (رک: محقق کرکی و دیگران، ۱۴۱۲).

در ابتدای عصر قاجار، زمینه‌های نظری و عینی عبور از این گفتمان نفی و سکوت فراهم شد. منازعه اخباری و اصولی که هم‌زمان با درگیری‌های سیاسی پس از سقوط صفویه در ایران اوج گرفته بود، با پیروزی اصولی‌ها به رهبری وحید بهبهانی پایان یافت و به این ترتیب استقرار دولت قاجار با تثبیت جریان اصولی و اجتهادی همراه شد. گفتمان اصولی برآمده از این جدال با تأکید بر اجتهاد و تقلید و اختیارات گسترده مجتهدان، زمینه‌های نظری توسعه گستره شریعت و در پی آن اقتدار و اختیار بیشتر مجتهدان را فراهم کرد (آل سیدغفور، ۱۳۸۴: ۲۰۳). گفتمان اخباری در برخورد با امر سیاسی و حوزه عمومی در تنگنای اخبار گرفتار بود و در عمل برای نظریه‌پردازی در این حوزه‌ها ظرفیت چندانی نداشت، اما زمانی که وحید بهبهانی و شاگردانش پای در وادی عقل و اجتهاد نهادند، افق‌های جدیدی به روی نظریه‌پردازی در حوزه سیاست گشوده شد. در همین ایام بود که با درگیر شدن دولت در جنگ با روسیه، علما به تقاضای دولت و به اجبار زمانه پای در وادی سیاست گذاشتند و در مورد مشروعیت دولت به تأمل نشستند و حاصل آن مجموعه نظریه‌هایی بود که با تکیه بر ولایت فقیه در جستجوی راهی برای مشروع‌سازی ساختار موجود برآمدند. اما با فروکش کردن آتش جنگ‌ها و به دنبال شکست مفتضحانه ایران، شور و شوق اندیشیدن به سیاست نیز فروکش کرد و این موج کوتاه نتوانست به فروپاشی گفتمان کهن منجر شود و عملاً مسئله مشروعیت حکومت همچنان در زیر سایه نفی و یا دست‌کم ابهام قرار داشت. چندی بعد شیخ انصاری، عالم پرآوازه این عصر با حکم دادن به جوری بودن همه حکومت‌ها در عصر غیبت بر گفتمان سنتی مهر تأیید زد (فیرحی، ۱۳۸۲: ۲۱۰). مشروطه‌خواهی در تداوم همین اندیشه شکل گرفت. علمای مشروطه‌خواه نیز بر جوری بودن حکومت‌ها، حتی حکومت مشروطه اذعان داشتند و گاه به صراحت آن را از مفروضات مسلم شیعه به‌شمار می‌آوردند. فریاد خشم آلود ملا عبدالله مازندرانی

خطاب به مجتهد تبریزی که مشروطه مشروعه نمی‌شود (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۷: ۴۲۸ و ۴۵۷) نشان از همین تصور داشت. آنان در جستجوی راهی برای تقلیل ظلم نظام‌های حاکم بوده و اولویت مشروطیت را در همین چارچوب تحلیل می‌کردند (فیرحی، ۱۳۸۲: ۲۱۵).

گفتمان سنتی ایران حول محور سلطان که به‌مثابه یک کانون متعالی قدرت عمل می‌کرد، قرار می‌گرفت. سلطان، وحدت‌بخش جامعه و نقطه اتکای نهایی سیاست به‌شمار می‌رفت. ظلم، فساد و ناکارآمدی فزاینده شاهان قاجار اعتبار سلطنت را خدشه‌دار کرد و بهانه‌ای شد تا ایرانیان از این کانون متعالی دل‌کنده و با انقلاب مشروطه از نظم فردمحور سلطانی فاصله بگیرند و به نظم نظام‌محور مدرن نزدیک شوند. در این دوره علما در فقدان امامت، با تکیه بر دو مفهوم شورا و عدالت در مقابل استبداد و ظلم کوشیدند نظام سیاسی جدیدی را پی‌ریزی کنند که به‌نظر می‌رسید می‌تواند به سامان بهتر جامعه ایرانی کمک کند و راهی برای توسعه این جامعه عقب‌مانده بگشاید و مانع استیلای بیگانگان بر این سرزمین مسلمان شود. اما این نظام جدید که با عجله و بدون تأملات جدی مورد پذیرش قرار گرفته بود، با ناسازواری‌هایی همراه بود که به منازعه‌های عینی گسترده دامن زده و سرانجام به‌همراه دخالت‌های بیگانه باعث ناکامی مشروطه شدند. مشروطه همچنان دولتی جائز به‌شمار می‌رفت که از سر اضطرار به آن رضایت داده می‌شد و به قول نائینی به کنیز سیاهی می‌مانست که وادارش کرده‌اند دستان آلوده‌اش را شستشو دهد (نائینی، ۱۳۳۴: ۷۹). این تمثیل خود نشان‌دهنده ضعف بنیادین نظام جدید بود. نمی‌توان بر عدم مشروعیت نظام سیاسی تأکید کرد و هم‌زمان از مردم انتظار وفاداری داشت. مشروطه هیچ‌گاه نتوانست لکه ننگ جوری بودن را از خود بزدايد و شاید به همین دلیل این کنیز سیاه به همان سرعت که دل از ایرانیان ربوده بود، منفور آنان شد. به‌هرحال مادر زمانه نیز با نوزاد مشروطه سر مهر و عطوفت نداشت و فرصت رشد و جلوه‌گری را از آن گرفت. ناکامی دولت نوپای مشروطه و پیامدهای فاجعه‌بار آن که البته بخشی به دخالت بیگانه بازمی‌گشت، راهی برای توجیه عقلانی مشروطیت باقی نگذاشت. شاید اگر به این گفتمان نورسیده فرصتی داده می‌شد و به‌سرعت مورد بی‌مهری بانیان آن قرار نمی‌گرفت، می‌توانست راهی

برای مسئله مشروعیت در ایران معاصر بگشاید، اما پس از مرگ *آنخوند خراسانی*، به نظر می‌رسید حتی نائینی، بزرگ‌ترین نظریه‌پرداز مشروطه هم از آن دل بریده است. به هر حال با ناکامی‌های عینی و بی‌مهری‌های نظری، این اندیشه به حاشیه رانده شد و استبداد سنتی در قامت سکولاریسم و تجدد آمرانه بازسازی گردید و مسئله مشروعیت دوباره گریبانگیر سیاست ایران شد.

با ظهور دولت پهلوی به نظر می‌رسید هم دولت و هم علما از مشروطه دل بریده و در جستجوی جایگزینی دیگر هستند. هنگامی که دولت مشروطه به تدریج به دولت مطلقه تبدیل می‌شد و رضاخان پهلوی در قامت یک دیکتاتور متجدد ظهور می‌کرد، در حوزه‌های علمیه نیز تلاش‌هایی برای بازسازی نظریه ولایت فقیه و بازگشت به سنتی که *کاشف‌الغطا* و *نراقی* در قرن نوزدهم بنیانگذار آن بودند، صورت می‌گرفت. در این میان امام خمینی با تفسیری رادیکال از این نظریه طرحی نو در انداخت و قالبی نوین ارائه کرد. نظریه امام با بازسازی کانون متعالی قدرت در قامت فقیه جامع‌الشرایط و با اتصال نظام سیاسی به امامت، مشروعیت را به نظام سیاسی بازمی‌گرداند. ایشان با تکیه بر مفهوم نیابت و ولایت، اختیارات ولی حاکم را به سطح اختیارات امام معصوم ارتقا می‌داد (فیرحی، ۱۳۸۲: ۲۵۸) و فاصله حضور و غیبت را درمی‌نوردید. سرانجام با انقلاب اسلامی و در پرتو رهبری امام، سلطنت ایرانی برای همیشه به تاریخ سپرده شد و «جمهوری اسلامی مبتنی بر ولایت فقیه» شکل گرفت و راهی جدید پیش روی ایرانیان مأیوس از مشروطه مدرن و دل‌بریده از سلطنت سنتی گشود.

نظریه‌های ولایت فقیه هرچند اغلب در سنت فکری امام خمینی قرار می‌گیرند، اما در مورد مبنای مشروعیت نظام سیاسی اتفاق نظر نداشته و تفسیرهای کاملاً متفاوتی از دیدگاه امام ارائه می‌کنند (فیرحی، ۱۳۸۲: ۲۷۵). در یک تقسیم‌بندی ابتدایی به دو دسته نظریه در این مورد می‌توان اشاره کرد. نظریه‌های نصب یا مشروعیت الهی، با استناد به ادله عقلی و نقلی، مشروعیت حکومت در دوره غیبت را از ناحیه خداوند و با نصب مستقیم ائمه می‌دانند و برای رأی مردم در این زمینه نقشی قائل نیستند (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۷۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۲۲۲). بر این اساس، مشروعیت تمامی نهادهای نظام سیاسی از جمله نهادهای انتخابی

قانون‌گذاری و اجرایی نیز از فقیه حاکم سرچشمه می‌گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۱۰۹-۱۰۸). از سوی دیگر، نظریه‌های مشروعیت مردمی با نقد مستندات نظریه نصب، بر ضرورت انتخاب مردمی فقیه تأکید می‌کنند (منتظری، ۱۴۰۹: ۴۱۷-۴۱۶). این نظریه‌ها با وجود تفاوت‌های بسیار، شباهت‌هایی نیز دارند. همه اینها با تأثیرپذیری از گفتمان سنتی، ساخت سیاسی را فردمحور می‌بینند و بر شخص حاکم و به سخن دیگر، بر مشروعیت فاعلی تأکید کرده و مشروعیت را در همین سطح محدود می‌کنند و علاوه بر این، عموماً به مراحل اولیه شکل‌گیری رهبری و تأسیس دولت توجه کرده و به رویه‌ها و محتوای سیاست‌ها و کارکردهای حکومت توجه چندانی ندارند. این نظریه‌ها همچنین مشروعیت را امری بسیط و تک‌بعدی تلقی کرده و هریک برای اثبات مدعای خود به بخشی از سنت دینی تکیه می‌کنند. درحالی‌که با تفسیر مشروعیت به‌مثابه امری پیچیده و چندلایه و مبتنی بر ابعاد متنوع می‌توان تصور جامع‌تری از این پدیده به‌دست آورد و نصوص متنوع موجود را با یکدیگر آشتی داد. در اینجا ضمن اشاره به ابعاد متنوع مشروعیت به برخی از نصوص مربوط به آن اشاره خواهد شد.

۲. ابعاد مشروعیت

۲-۱. رضایت عامه

بحث اصلی نظریه رضایت این است که دولت‌ها قدرت عادلانه خود را از رضایت حکومت‌شوندگان به‌دست می‌آورند (Walzer, 1982: ix). بنابراین در این نظریه حقانیت دولت به رضایت و تعهد شهروندان گره می‌خورد و اعمال قدرت تنها زمانی مشروع است که مردم این حق را به حاکمان داده باشند. شهروندان چون آزادانه خود را به تبعیت از دولت متعهد کرده‌اند، از نظر اخلاقی مجبور به اطاعت هستند. اعتقاد به این نوع مشروعیت ریشه‌های تاریخی طولانی دارد. در اندیشه غربی از قرن سیزدهم به‌تدریج چرخشی در اندیشه متفکران غربی از مشروعیت مبتنی بر حقوق طبیعی و حق الهی به رضایت عامه صورت گرفت (Johnston, 2009: 31) و در قرن هفدهم و به‌ویژه با اندیشه لاک تبدیل به نظریه غالب شد و نظام‌های سیاسی مدرن از آن زمان عملاً بر مدار مشروعیت مبتنی بر رضایت توسعه یافتند.

لاک رضایت آزاد و بدون اجبار اتباع را معیاری برای مشروعیت در نظر می‌گیرد (لاک، ۱۳۹۲: ۲۴۷). وی رضایت را هم برای تأسیس اولیه^۱ اقتدار سیاسی و هم برای تداوم آن^۲ ضروری می‌شمارد (Rawls, 2007: 124-125). نظریه رضایت به‌ویژه در تفسیر لاک با این نقد روبرو بود که دولت‌های موجود عملاً از خشونت متولد شده‌اند و هیچ نشانه‌ای از رضایت و تبعیت داوطلبانه در این دولت‌ها به چشم نمی‌خورد (Hume, 1987: 237)؛ بنابراین مشروع ساختن قدرت سیاسی از طریق رضایت، خیالی واهی بیش نیست. علاوه بر اینکه شکل‌گیری دولت هیچ‌گاه با رضایت عامه همراه نبوده و بعید است که تمامی شهروندان یک جامعه و یا حتی اکثریت آنان به نظام سیاسی خود رضایت دهند. بنابراین تحقق رضایت امری نامحتمل است. نقد دیگر این است که به لحاظ منطقی نمی‌توان از پذیرش نظام موجود و رضایت به آن، مشروعیت نظام سیاسی و پیامد آن، یعنی حق اطاعت شدن را استنتاج کرد. به سخن دیگر، اگر مشروعیت شامل حق و تکلیفی اخلاقی است، نمی‌تواند صرفاً برآمده از رضایت مردم باشد. به عبارتی حقانیت یک نظام سیاسی را نمی‌توان با استناد به رضایت عامه اثبات کرد و چه بسا نظام‌های مستبد و ظالمانه‌ای که از رضایت عامه برخوردارند و یا این رضایت را به طریقی برای خود ایجاد کرده‌اند و در سایه رضایت و یا سکوت اکثریت جنایت‌های بسیاری آفریدند. ظهور نظام‌های توتالیتر و پوپولیست در قرن بیستم خود شاهدی بر این مدعا است و می‌تواند خطرات ابتدای مشروعیت بر رضایت عامه را گوشزد کند.

این نقد به معنای نادیده گرفتن نقش نظریه رضایت در مشروعیت نیست. هیوم که خود از منتقدان نظریه قرارداد و رضایت است، به اهمیت نقش رضایت در مشروعیت اشاره کرده است (Hume, 1987: 239). بنابراین رضایت را می‌توان شرط لازم برای حق حکمرانی تلقی کرد، ولی شرط کافی نیست.

در اندیشه شیعی نیز مشروعیت مبتنی بر رضایت طرفدارانی داشته است که در این میان نظریه‌های انتخاب در فقه شیعه، رضایت را در شکل انتخاب مردمی ولی فقیه مطرح کرده‌اند. این شکل از رضایت ظاهراً تنها به شخص حاکم منحصر شده و

1. Originating Consent

2. Joining Consent

به مرحله تأسیس اشاره دارد، درحالی که نظریه‌های رضایت، عمومیت بیشتری داشته و فرایندهای متنوع سیاسی را دربر می‌گیرند.

در نصوص شیعی مستندات قابل توجهی مبنی بر مشروط بودن مشروعیت به رضایت مردم، هم در مرحله تأسیس و هم در تداوم وجود دارد. در هیاهوی انتخاب امام علی و زمانی که مردم پس از قتل عثمان برای بیعت به آن حضرت هجوم آوردند و اصرار کردند، ایشان پذیرش را مشروط به رضایت مردم و بیعت علنی در مسجد کردند (طبری، ۱۳۸۹، ج ۶: ۹۸)^(۱). همچنین در همین ایام در خطبه‌ای در مسجد مدینه فرمودند:

ای مردم در برابر همگان و آشکارا می‌گویم که این کار از آن شما است و جز آنکه شما فرمایید، هیچ‌کس را در آن هیچ حقی نیست (ابن اثیر، ۱۳۷۰: ج ۴: ۳۴۵).

همچنین ایشان در سخنی طولانی درباره مسئله خلافت و جانشینی پیامبر و در بیان علل اصرار نداشتن خود به آن می‌فرمایند:

پیامبر به من فرمودند که ای پسر ابوطالب! ولایت امت من حق توست. اگر تو را با رضایت برگزیدند، آن را بپذیر و اگر در این مورد اختلاف کردند آنان را رها کن! خداوند برای تو گشایشی فراهم می‌آورد (سیدبن طاووس، ۱۳۷۰ هـ.ق: ۷۹)^(۲).

ایشان در پاسخ به معاویه که به بهانه خونخواهی عثمان از بیعت استنکاف می‌کرد می‌فرمایند:

در حکم خدا و اسلام بر تمام مسلمانان واجب است که هرگاه امامشان بمیرد و یا کشته شود، چه منحرف باشد و چه هدایت‌شده، ظالم باشد یا مظلوم و ریختن خورش حرام باشد یا حلال، عملی انجام ندهند و حادثه‌ای پیش نیاورند و دستی پیش نبرند و قدمی برندارند و کاری را آغاز نکنند مگر اینکه قبل از آن برای خود امامی عقیف و عالم و باتقوا که به امر قضاوت و سنت پیامبر آشنا باشد، انتخاب کنند تا امورشان را نظم دهد و بینشان حکم کند و بتواند حق مظلوم را از ظالم بگیرد و از حدود و مرزهای آنان محافظت نماید و غنائمشان را جمع کند و حجشان را اقامه

کند و صدقات و زکوات آنان را جمع‌آوری نماید. آنگاه از او بخواهند که در مورد امامشان که به قتل رسیده قضاوت کرده و در میان آنان به حق حکم نماید (سلیم ابن قیس، ۱۳۸۶: ۲۱۷).

در کلام دیگری امام می‌فرماید:

اگر کار امامت راست نیاید، جز به آنکه همه مردم در آن حاضر باشند چنین کاری ناشدنی می‌نماید، لیکن کسانی که حاضرند و حکم آن دانند بر آنان که حاضر نباشند، حکم رانند و آنگاه حاضر حق ندارد سر باز زند و نپذیرد و نه غایب را که دیگری را امام خود گیرد (نهج البلاغه، ۱۳۷۵: ۱۷۹).^(۳)

از این کلام چنین برمی‌آید که در صورت امکان، مشارکت همه مردم در تشکیل حکومت ضروری است، اما به دلیل ناممکن بودن مشارکت عام در جامعه سنتی، امام در جای دیگری شورا را مسئول معرفی خلیفه دانسته‌اند (شهیدی، ۱۳۷۵: ۲۷۴). از برخی از سخنان حضرت چنین برمی‌آید که رضایت عامه در تداوم حکومت نیز ضروری است^۱ و در صورت از دست رفتن رضایت نمی‌توان مردم را مجبور کرد:

من دیروز فرمان می‌دادم و امروز فرمانم می‌دهند. دیروز بازمی‌داشتم و امروز بازم می‌دارند. شما زنده ماندن را دوست دارید و مرا نرسد به چیزی و ادارتان کنم که ناخوش می‌انگارید (شهیدی، ۱۳۷۵: ۲۴۱).

بنابراین به نظر می‌رسد رضایت مردم یکی از پایه‌های مشروعیت نظام سیاسی به شمار می‌آید. باید توجه داشت که رضایت فراتر از انتخاب بوده و از این حیث با مبنای مشروعیت در نظریه‌های نخب تفاوتی دارد.

۲-۲. قانون

قانون چه به شکل جدیدش که مکتوب و شفاف است و چه در قامت دین و شریعت و یا قانون طبیعی و چه به شکل نانوشته و عرفی که در گذشته بیشتر مرسوم بوده، همواره معیاری برای سنجش مشروعیت حکومت‌ها به شمار می‌رفته است. در

قرون وسطی التزام به محدودیت‌های قوانین طبیعی معیار مشروعیت تلقی می‌شد، اما به تدریج مفهوم قدیمی قانون طبیعی به قانون عقلانی مدرن متحول شد و به‌ویژه با اندیشه تفکیک قوای لاک و مونتسکیو در قالب قانون اساسی جلوه‌گر گردید و نهادهایی برای تضمین قانونمندی در مقابل سوءاستفاده قدرت اجرایی و قانون‌گذاری شکل گرفت و کوشش شد که رویه‌های قانونی تصمیم‌گیری را ضابطه‌مند کرده و از دخالت سلیقه‌ها و عواطف شخصی برکنار دارند. با شکل‌گیری نظام حقوقی مدرن و قوانین اساسی، مشروعیت قانونی همان‌گونه که وبر می‌گوید به رایج‌ترین شکل مشروعیت در دنیای مدرن تبدیل شد (وبر، ۱۳۸۴: ۶۸). به‌نظر وبر قانونمندی جوامع و دولت‌های مدرن به این معنا است که دستورات به‌نام قانون و هنجارهای غیرشخصی صادر می‌شوند و نه به‌نام اقتدار شخصی و اطاعت نسبت به یک هنجار قانونی صورت می‌گیرد و نه یک تصمیم یا یک سلیقه شخصی (وبر، ۱۳۸۴: ۳۱۳).

قانونمندی در سلسله عوامل مشروعیت از اهمیت بسیاری برخوردار است؛ به‌نحوی که برخی آن را نخستین و اساسی‌ترین سطح مشروعیت تلقی کرده‌اند (بیتام، ۱۳۸۱: ۳۲). اما مشکل نظریه حقوقی مشروعیت این است که اصول حقوقی و قوانین به‌تنهایی نمی‌توانند مشروعیت قدرت را تأمین کنند. برای اینکه قانون مشروعیت ایجاد کند، باید نه‌تنها به ساختار رسمی قدرت و شیوه اعمال قانون، بلکه به محتوا و اهداف آن نیز توجه کرد. به سخن دیگر، باید گفت کدام قانون مدنظر ما است. از این منظر حکومت قانون باید بتواند برحسب ارزش‌های بنیادین بیان شود و مشروعیت و قانونمندی تنها تا جایی که قانون بیان ارزش‌ها باشد، یکسان تلقی می‌شوند. به تعبیر دیگر، از مشروعیت رویه‌ای برآمده از قانونمندی باید به مشروعیت محتوایی^۱ گذر کرد و محتوای قانون را در پرتو اصول عام اخلاقی و هنجاری ارزیابی نمود.

در سنت اسلامی، خداوند منشأ قانون‌گذاری تلقی شده و شریعت و مجموعه احکام برآمده از کتاب خدا و سنت معصومین، قانون تلقی می‌شدند که راه‌گیزی

از آن در حکمرانی نیست. در این میان قرآن از اهمیت بنیادینی برخوردار است و مستند نهایی احکام و قوانین به‌شمار می‌رفته است. امام علی(ع) در مورد قرآن می‌فرماید:

کتابی است که علم آینده و دوی درد جامعه و راه سامان دادن امور مسلمانان در آن است (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۵: ۱۵۹)^(۴).

بنابراین قرآن کتابی است که قوانین بنیادین نظم اجتماعی بر آن استوار می‌شود. اما از آنجاکه قرآن وجوه مختلف داشته و تفسیربردار است (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۵: ۳۵۸)^(۵) می‌بایست با سنت نبوی همراه شود. درواقع این سنت نبوی است که به‌دلیل شفافیت و صراحت بیشتر به‌مثابه قانون نانوشته در جامعه اسلامی عمل می‌کند. امام علی(ع) در این مورد عمل به کتاب و سنت را از حقوق مردم بر حاکمان برشمرده‌اند:

شما را بر ما حق عمل به کتاب خدا و سیرت رسول خداست و حقوق او را گزاردن و سنت او را برپاداشتن (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۵: ۱۷۶)^(۶).

و در سخن دیگری هدف از حکومت را چنین برمی‌شمارند:

خدایا تو می‌دانی آنچه از ما رفت نه به‌خاطر رغبت در قدرت بود و نه از دنیای ناچیز خواستن زیادت. بلکه می‌خواستیم نشانه‌های دین را به جایی که بود بنشانیم و اصلاح را در شهرهایت ظاهر گردانیم، تا بندگان ستمدیده‌ات را ایمنی فراهم آید و حدود ضایع مانده‌ات اجرا شود (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۵: ۱۲۹).

به‌هرحال امام به‌شدت نسبت به عمل در چارچوب کتاب و سنت حساس بود و خروج از این چارچوب را برنمی‌تابید. ایشان در مقابل کسانی که به پرداخت مساوی بیت‌المال اعتراض داشتند، آن را سنت پیامبر می‌دانست که قابل‌تغییر نیست (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۵: ۲۳۹).

بنابراین کتاب خدا و سنت معصومین به‌مثابه معیار مشروعیت عمل می‌کنند و این معیار را می‌توان به قوانین موضوعه‌ای که مورد تصویب عقلا و متشرعان قرار گرفته و مخالف شریعت نیست، تعمیم داد. این امر در مشروطه و جمهوری اسلامی البته با تفاوت‌هایی مورد پذیرش قرار گرفته است. به‌هرحال قانونمندی بیشتر به

رویه‌ها اشاره دارد و برای مشروعیت، تأیید محتوای قانون ضروری است؛ به همین دلیل هم در مشروطه و هم در جمهوری اسلامی سازوکارهایی برای تضمین مشروعیت محتوای قوانین پیش‌بینی شده است. به هر حال از منظر دینی، اطاعت از حکومت تا زمانی است که فرمان‌های حکومت با احکام الهی مخالفت نداشته باشند^(۴) (نهج البلاغه، ۱۳۷۵: ۳۹۱).

۳-۲. خرد عام و مشورت

در قرن بیستم نظریه رضایت عامه در شکل‌های جدیدی بسط پیدا کرد. از منظر رالز قدرت سیاسی فقط هنگامی مشروع است که مطابق با قانون اساسی نوشته شده یا نانوشته‌ای اعمال شود که همه شهروندان خردمند و عاقل بتوانند اصول آن را در پرتو عقل مشترک انسانی خود تأیید کنند (رالز، ۱۳۸۳: ۸۲). به نظر می‌رسد رالز در نهایت خرد عام را مبنای مشروعیت قرار می‌دهد که در قوانین و فرایندهای دموکراتیک نمود می‌یابد. به این ترتیب در اندیشه وی بین مشروعیت دموکراتیک و خرد عام پیوند برقرار می‌شود. هابرماس نیز کوشیده است به نوعی دیگر این پیوند را برقرار کند. تأکید وی بیشتر بر رویه‌های دموکراتیک و گفتگوی عقلانی است که راه را برای اجماع هموار می‌کند. در نظریه وی نوعی مشروعیت رویه‌ای^۱ مطرح می‌شود که براساس آن، فرایند مشورت، مشروعیت‌بخش تصمیمات تلقی می‌شود. این نظریه در دموکراسی مشورتی بسط یافته است که در آن نتایج و تصمیم‌ها تا آنجایی مشروع هستند که در طول یک فرایند مشورتی معتبر مورد ارزیابی و تأمل تمامی افراد درگیر قرار گرفته باشند (Parkinson, 2006: 4). مشروط کردن مشروعیت به فرایندها و رویه‌ها و غفلت از محتوا و نتایج آن از نقدهایی است که به این نظریه وارد شده است.

مشورت و شورا در جامعه اسلامی نیز از جایگاهی بلند برخوردار است و برخی از متفکران مسلمان در جستجوی مشروع‌سازی دولت با تکیه بر این اصل برآمده‌اند. علمای مشروطه‌خواه در ایران با تأکید بر شورا ضرورت مجلس و اصل نظام مشروطه را توجیه کرده و استبداد را ضد دین تلقی می‌کردند. بعدها بزرگان چون طالقانی این اصل را بسط دادند (فیرحی، ۱۳۹۳: ۱۳۱) و با تلاش آنان در

قانون اساسی جمهوری اسلامی اصولی به شورا اختصاص داده شد. برخی دیگر از متفکران مسلمان نیز با طرح شوراگرایی و پیش کشیدن نوعی دموکراسی مشورتی در جستجوی راهی برای سازگاری اسلام و دموکراسی برآمده‌اند (الشاوی، ۱۹۹۴).

به‌رحال با توجه به جایگاه شورا در قرآن و سنت نبوی، سخن گفتن از مشروعیت سیاسی بدون در نظر گرفتن اصل شورا نامعتبر به نظر می‌رسد. در قرآن در دو آیه به شورا اشاره شده است؛ در آیه نخست، شورایی بودن امور از ویژگی‌های جامعه اسلامی تلقی شده^(۸) و در آیه‌ای دیگر پیامبر مأمور به مشورت با مؤمنان شده‌اند^(۹). این آیه که پس از جنگ احد نازل شد، به شورای پیامبر پیش از جنگ و تمکین پیامبر به نظر اکثریت مبنی بر خروج از مدینه اشاره دارد. با اینکه رأی شورا برخلاف نظر پیامبر بود و نتیجه شورا شکست در جنگ را به همراه داشت، خداوند همچنان پیامبر را مأمور به مشورت می‌کند. سنت اسلامی نیز نشان می‌دهد که در دوره پیامبر و خلفای راشدین تا زمان امویان ضرورت شورایی بودن تمامی تصمیم‌های مهم سیاسی مسلم تلقی می‌شد و حاکمان در صورت سرپیچی، سرزنش و یا توبیخ می‌شدند. امام در تبیین ماجرای عثمان خودرأیی و انحصارطلبی وی را از عوامل شورش مردم شناخته (شهیدی، ۱۳۷۵: ۳۱)^(۱۰) و کارگزاران خود را از استبداد و خودرأیی برحذر می‌دارد (شهیدی، ۱۳۷۵: ۳۴۰)^(۱۱) و خود مردم را دعوت به مشورت و سخن گفتن می‌کند و از آنان می‌خواهد او را با مشورت و سخن حق یاری کنند (شهیدی، ۱۳۷۵: ۲۵۰)^(۱۲) و همچنین انتخاب خلیفه را از وظایف شورای مسلمانان دانسته (شهیدی، ۱۳۷۵: ۲۷۴) و در ستایش مشورت، آن را سبب هدایت و خودرأیی را سبب هلاکت تلقی می‌کند (شهیدی، ۱۳۷۵: ۳۹۷) و مشورت را مهم‌ترین پشتیبان اداره امور به‌شمار می‌آورد (دلشاد، ۱۳۷۷: ۲۴۸) و می‌فرماید کسی که با خردمندان مشورت کند، به راه راست رهنمون شده، از لغزش‌ها ایمن می‌ماند (دلشاد، ۱۳۷۷: ۲۴۹).

با تأمل در این نصوص به نظر می‌رسد که شورا دست‌کم به‌مثابه شیوه مشروع تصمیم‌گیری سیاسی مدنظر اسلام قرار داشته و از این منظر نوعی مشروعیت رویه‌ای از اصل شورا استنتاج می‌شود. هرچند این امر ضرورتاً به‌معنای مشروع بودن نتایج شورا نیست.

۴-۲. اخلاق و هنجارها (مشروعیت هنجاری)

مفهوم هنجاری مشروعیت به معیارهای پذیرش و توجیه قدرت و یا اجبار سیاسی اشاره دارد. در این دیدگاه مشروعیت از یک سو توجیه اخلاقی کاربرد قدرت سیاسی از طرف دولت و از سوی دیگر، توجیه وظیفه اخلاقی شهروندان برای اطاعت است. در تفسیر هنجاری مشروعیت، پذیرش مردم و مقبولیت حاکمان معیار نیست، بلکه معیار، اصولی هنجاری است که قدرت و اطاعت بر آنها استوار شده و اعمال می‌شود. دولت‌ها در این دیدگاه می‌توانند کارآمد و مقبول باشند و حتی مورد رضایت عموم قرار گیرند، اما مشروع نباشند؛ یعنی از حق اعمال قدرت برخوردار نبوده و هیچ تکلیف اخلاقی به اطاعت از آنان وجود نداشته باشد. برای مثال حکومت‌های فاشیستی و توتالیتریستی و نظام‌های عوام‌انگیز اغلب از رضایت عمومی برخوردارند و گاه همچون هیتلر در طول یک فرایند دموکراتیک به قدرت رسیده‌اند و همچنین اغلب ظاهراً به فرایندهای قانونمند تکیه دارند، اما از مشروعیت به این معنا برخوردار نیستند.

رهیافت هنجاری مورد بی‌مهری بسیاری از اندیشمندان مدرن قرار گرفته است. به‌طور کلی با آغاز دوران مدرن، گسست از اندیشه کلاسیک و سنت ارسطویی، به بی‌اعتنایی به این رهیافت دامن زد. در فلسفه سیاسی کلاسیک، سیاست در پیوند با اخلاق بررسی می‌شد، ولی در اندیشه سیاسی مدرن، به تدریج هریک از این دو به حوزه مستقلی رانده شدند و سیاست مستقل از اخلاق مورد بررسی قرار گرفت. اصرار بر جدایی واقعیت از ارزش و تلاش برای بررسی عینی پدیده‌ها به غفلت از نقش هنجارها و ارزش‌ها در پدیده‌های سیاسی منجر شد. نظریه وبر در همین راستا مطرح شد و به‌مثابه پارادایم مسلط بر ذهن اندیشمندان سایه انداخت. اما همان‌گونه که اشاره شد، نمی‌توان پدیده‌های سیاسی و به‌ویژه مشروعیت را فارغ از ارزش‌ها بررسی کرد. به‌نظر برخی از ناقدان وبر، اعتبار قانون در سایه هماهنگی با ارزش‌های بنیادین به‌دست می‌آید (Coicaud, 2004: 23) و باور مردم به مشروعیت روابط قدرت به این دلیل است که می‌تواند برحسب باورهای آنان توجیه شود (Beetham, 1991: 11).

به‌هر حال ارزش‌ها و هنجارها بخشی ضروری از مشروعیت به‌شمار می‌آیند و علاوه بر نقشی که در هویت اجتماعی و اعتبار قوانین برعهده دارند، فهم و تفسیر و ارزیابی واقعیت نیز در پرتو آنان صورت می‌گیرد و سیاست در نهایت در پرتو آنها

فهم و داوری خواهد شد. وجود ارزش‌های اجتماعی متکثر و تفاوت آنها در جوامع مختلف نیز ما را از رهیافت هنجاری بی‌نیاز نمی‌کند، بلکه ما را به جستجوی هنجارها و ارزش‌های عام بشری در عصر جهانی‌شدن فرامی‌خواند. از این منظر ارزش‌های جهانشمول دینی می‌توانند مبنایی برای ارزیابی مشروعیت تلقی شوند.

به‌هر حال زمانی که سخن از مشروعیت از منظر دین به میان می‌آید، باید جایگاهی بلند را به ارزش‌ها اختصاص داد. از این منظر حکمرانی مشروع مشروط به رعایت هنجارها و ضوابط اخلاقی است و نمی‌توان به بهانه مصلحت مُلک مرزهای اخلاق را درنوردید. حکومت در هر حال مقید به چارچوب‌های ارزشی و هنجاری است و در صورت خروج از این چارچوب‌ها، حق نافرمانی برای اتباع وجود خواهد داشت؛ در غیر این صورت عملاً تفاوتی بین حکومت‌های دینی و غیردینی نخواهد بود. مهم‌ترین تفاوت شیوه حکومت امام علی (ع) با معاویه نیز در همین نکته نهفته بود. بارها امام را به همین دلیل نکوهش می‌کردند و معاویه را زیرک‌تر از ایشان می‌دانستند و ایشان در پاسخ می‌فرمود:

به خدا سوگند معاویه زیرک‌تر از من نیست، لیکن شیوه او پیمان‌شکنی و گنهکاری است. اگر پیمان‌شکنی ناخوشایند نمی‌نمود، زیرک‌تر از من کسی نبود. اما هر پیمان‌شکنی به گناه برانگیزاند و هر چه به گناه برانگیزاند، دل را تاریک گرداند. روز رستاخیز پیمان‌شکن را در فشی است افراخته و او بدان درفش شناخته (شهیدی، ۱۳۷۵: ۲۳۶) (۱۳).

امام در پاسخ به کسانی که از او خرده می‌گرفتند که چرا بیت‌المال را مساوی تقسیم کرده و سبب رنجش بزرگان و اشراف شده است فرمود:

مرا فرمان می‌دهید تا پیروزی را با ستم کردن درباره آنکه والی اویم، بجویم؟ به خدا که نپذیرم تا جهان به سر آید (شهیدی، ۱۳۷۵: ۲۴) (۱۴)

همچنین در اواخر حکومت، آنگاه که یارانش سستی می‌ورزیدند و از فرمانش اطاعت نمی‌کردند می‌فرمود:

من می‌دانم که چگونه می‌توان شما را درست کرد و از کجی به راستی آورد اما نه به بهای ارتکاب گناه. که شما اصلاح شوید و من تباه (شهیدی، ۱۳۷۵: ۵۳) (۱۵).

۵-۲. کارکردهای سودمند (مشروعیت کارکردی)

مشروعیت کارکردی به کارکردهای ضروری دولت و سودمندی آن اشاره کرده و همین امر را مبنای توجیه قدرت و حق حکمرانی قرار می‌دهد. هابز نقش دولت در تأمین نظم و امنیت را مبنایی برای حق اطاعت قرار می‌داد. با گسترش دولت رفاهی، کارکردهای دولت نیز افزایش یافت و ابعاد وسیع‌تری از زندگی فردی و اجتماعی را دربر گرفت؛ به نحوی که رفاه و توسعه فردی و جمعی و به‌طور کلی سعادت و بهزیستی اتباع در عمل به کارکرد دولت‌ها گره خورد و طبیعی است که در این شرایط، دولتی که کارکردهای خوبی داشته باشد، از وفاداری و تبعیت بیشتری هم برخوردار خواهد بود.

مشروعیت کارکردی برحسب اصطلاحات ارسطویی با غایت، هدف و یا کارکردی که دولت باید انجام دهد، توضیح داده می‌شود. به‌جز هابز، هیوم نیز از طرفداران این رهیافت بود. به نظر وی موافقت ما با دولت و اعمالش به تأثیرهای آن بر مردم و از جمله خود ما برمی‌گردد. از نظر وبر منافع دوسویه نیز از انگیزه‌های اصلی اطاعت است (Hardin, 2007: 245). سودانگاران نیز بر این رهیافت تأکید داشتند. بیتهم، شادی و نیک‌بختی مردم را معیار مشروعیت قوانین تلقی می‌کرد (Peter, 2010: 23) و استوارت میل در همین راستا حکومت دیکتاتوری را برای اداره کردن اقوام وحشی، مشروع و عادلانه می‌دانست، به شرط اینکه هدف نهایی آن پیشرفت دادن مردم باشد و وسایلی که به‌کار می‌برد، با توجه به تأثیر عملی که در رسیدن به هدف می‌گذارد، توجیه شود (میل، ۱۳۷۵: ۴۵).

ابتنای مشروعیت بر منافع، همچنین معیاری برای این امر است که چه زمانی دولت نمی‌تواند از مردمان خود توقع اطاعت داشته باشد. بر این مبنا دولت زمانی که دیگر توان انجام کارکردها و به‌ویژه تأمین نظم و امنیت را ندارد، مشروعیت خود را نیز از دست می‌دهد. این دیدگاه، الگویی مهم و تاریخی از توجیه مشروعیت دولت به‌شمار می‌رود. در واقع دولت در پشت منافع افراد قرار می‌گیرد و حتی تجاوز آن به حقوق افراد با خیر عمومی یا منفعت عمومی توجیه می‌شود. این ویژگی را هم در دولت‌های اقتدارگرا و هم در دولت‌های دموکراتیک می‌توان سراغ گرفت.

به‌رحال دولت‌ها ناچارند معیار نفع عمومی را تأمین کنند به قول بیتهم:

تمام نظام‌های قدرت به توجیه‌سازی برحسب تأمین منافع فرودستان و فرادستان و پاسخ‌گویی به نیازهای لازم برای کل جامعه نیازمندند (بیتهام، ۱۳۸۲: ۱۶۹).

ایستون نیز مشروعیت را تنها در شرایط باور به منافع عمومی و منافع مشترک امکان‌پذیر می‌داند و به‌نظر وی حقانیت دولت، پیامد موفقیت آن در تحقق این معیارها است (Gilley, 2006: 502).

بنابراین عواملی چون شکست در عملکرد و یا تعقیب منافع خصوصی و سوءاستفاده از مقام می‌توانند باعث فرسایش مشروعیت نظام سیاسی شوند (بیتهام، ۱۳۸۲: ۱۷۱). به این ترتیب مشروعیت دولت عملاً به کارآمدی بلندمدت دولت و برآوردن نیازهای مردم گره می‌خورد (Lipset, 1993: 8) و رابطه قدرت و اطاعت، دادوستدی مادی و مبتنی بر محاسبه سود و زیان تلقی می‌شود که طی آن شهروندان به‌مثابه موجوداتی عاقل و محاسبه‌گر، اطاعت را به حاکمان می‌فروشند و در مقابل، منفعی را دریافت می‌کنند. تأثیر کارآمدی بر مشروعیت در دوران مدرن به‌گونه‌ای است که عده‌ای از غلبه مشروعیت مبتنی بر نتایج یا کارکردها^۱ در دوران جدید سخن می‌گویند (Peters, 2011). کارآمدی همچنین در تداوم و ثبات مشروعیت نقش مهمی دارد. دولت ناکارآمد برای تداوم مشروعیت خود به‌ناچار باید از سایر منابع هزینه کند و در صورت تداوم ناکارآمدی در درازمدت با فرسایش مشروعیت روبرو خواهد شد؛ بنابراین حداقلی از کارآمدی دست‌کم برای تداوم مشروعیت، ضروری است. همچنین نمی‌توان از نقش کارآمدی در برانگیختن رضایت و میل به اطاعت غافل شد. انگیزه‌های مادی همواره بخش مهمی از انگیزه‌های انسان را تشکیل می‌دهند. همچنین شاید دیگر دلایل و شرایط مشروعیت دولت را بخش زیادی از اتباع درک نکنند، اما کارآمدی را همگان درک می‌کنند (Morris, 2002: 112).

در سنت اسلامی و نصوص دینی نیز می‌توان نشانه‌هایی از این نوع مشروعیت یافت. پیامبر در اواخر عمر به حاکمان پس از خود سفارش می‌کند که با مردم مهربانی کنند و بزرگان را تکریم نمایند و.... به آنان ضرر نرسانند تا خوار شوند و

به فقر دچارشان نکنند تا به کفر روی آورند و در خانه خود را به روی آنان نبندند تا قدرتمندان آنان بر ضعیفان ستم روادارند (کلینی، ۴۰۶، ج ۱: ۱۳۶۳).

بخش زیادی از نامه امام به مالک اشتر نیز به کارکردها اختصاص دارد. همچنین از برخی از سخنان امام چنین برمی آید که حکومت به دلیل کارکردهای آن ضروری بوده و در صورت انجام کارکردها از سطحی از مشروعیت برخوردار است. از جمله ایشان در پاسخ به خوارج که حکومت را از آن خدا می دانستند می فرماید:

سخن حقی است که به آن باطلی را خواهند. آری حکم، جز از آن خدا نیست، لیکن اینان گویند فرمانروایی را جز خدا روا نیست، درحالی که مردم را حاکمی باید نیکوکردار یا تبهکار تا در حکومت او مرد باایمان کار خویش کند و کافر بهره خود برد. تا آنگاه که وعده حق سر رسد و مدت هر دو در رسد. در سایه حکومت او مال دیوانی را فراهم آورند و با دشمنان پیکار کنند و راهها را ایمن سازند و به نیروی او حق ناتوان را از توانا بستانند تا نیکوکردار روز به آسودگی به شب رساند و از گزند تبهکار در امان ماند (شهیدی، ۱۳۷۵: ۳۹).^(۱۶)

در این سخن، کارکردهای اولیه حکومت از جمله نظم و امنیت و گردآوری مالیات و جلوگیری از ظلم و ستم، ضرورت آن را برای مجتمع انسانی گریزناپذیر ساخته است. به نظر می رسد براساس این سخن، حکومت در صورتی که کارکردهای اولیه خود را انجام دهد، از سطحی از مشروعیت برخوردار خواهد بود و اطاعت از آن در همین حدود لازم است. در سخن دیگری نیز امام وجود سلطان ستمگر را بهتر از فتنه طولانی دانسته اند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۲: ۳۵۹)^(۱۷).

امام در دوره خلفا با وجود آنکه خود را شایسته تر به خلافت می دانست، سکوت کرد و به حکومت آنان گردن نهاد و از آنان اطاعت کرد (محمدیان، ۱۴۱۹: ۱۵)^(۱۸). پس از انتخاب عثمان در شورای منتخب عمر فرمود:

همانا می دانید که سزاوارتر از دیگران به خلافت منم. به خدا سوگند به آنچه کردید تا زمانی که امور مسلمین به سلامت باشد و جز بر من ستمی نرود، گردن می نهم (شهیدی، ۱۳۷۵: ۵۶).

پس از قتل عثمان نیز در برابر اصرار مردم فرمودند:

مرا بگذارید و دیگری را به دست آرید... و اگر مرا واگذارید، همچون یکی از شمایم و برای کسی که کار خود را به او می سپارید، بهتر از دیگران فرمانبردار و شنوایم. من اگر وزیر شما باشم، بهتر است تا امیر شما باشم (شهیدی، ۱۳۷۵: ۸۵).^(۱۹)

بنابراین در صورتی که حکومت، کارکردهای اصلی خود را انجام دهد، از سطحی از حق حکمرانی و حق بر اطاعت برخوردار خواهد شد. همکاری علمای شیعه با پادشاهان و دولت‌های موجود و خودداری از مقابله با آنان را می‌توان در این راستا توجیه کرد. هرچند از منظر علما، این حکومت‌ها مشروعیت نداشته و جائز به‌شمار می‌آمدند، اما به دلیل انجام کارویژه‌های خاص و به‌ویژه جلوگیری از هرج و مرج، از سطحی از مشروعیت برخوردار بودند که وجود آنان را توجیه می‌کرد. بر همین اساس بود که در استدلال به جواز همکاری، عموماً به فواید آن اشاره می‌شد (سید مرتضی، ۱۴۰۵: ۸۹).

اما به‌هر حال سودمندی و کارآمدی به‌تنهایی نمی‌تواند حقانیت دولت را در پی داشته باشد و الزامی اخلاقی برای اطاعت از آن به‌وجود آورد. سودمندی حداکثر توجیه‌کننده وجود دولت و ضرورت تداوم آن است و نه حقانیت آن. در واقع باید بین توجیه دولت و مشروعیت آن تمایز قائل شد (Simmons, 2001: 128 & 144). کارکردهای دولت، وجود آن را ضروری می‌سازند، ولی مشروعیت‌بخش آن نیستند. به‌عبارت دیگر، مردمان دولت‌ها را به دلیل کارآمدی می‌پذیرند و به تداوم حضور آنها رضایت می‌دهند، اما این پذیرش موجد حق و یا تکلیفی اخلاقی نیست.

۶-۲. صلاحیت‌های شخصی و مشروعیت فاعلی

در حالی که اندیشه‌های مدرن به ویژگی‌های شخصی حاکمان توجه چندانی نکرده‌اند، در سنت اسلامی بر صلاحیت‌های شخصی حاکمان تأکید بسیاری شده است. ماهیت فردمحور دولت در جوامع سنتی اهمیت ویژگی‌های حاکم را گوشزد می‌کرده است. علاوه بر این، حاکم در اندیشه اسلامی به‌مثابه پیشوا و مقتدای سیاسی و معنوی در نظر گرفته می‌شود و به همین دلیل فقهای مسلمان اعم از شیعه و سنی در مورد ویژگی‌های وی سخن بسیار گفته‌اند. به‌هر حال حکمرانی نیاز به ویژگی‌ها

و شایستگی‌های فردی دارد و هرکسی را نسزد که بر کرسی خلافت و حکومت تکیه زند:

ای مردم! سزاوار به خلافت کسی است که به آن توانا تر باشد و در آن به فرمان خدا داناتر. اگر فتنه‌جویی فتنه آغازد، از او خواهید تا با جمع مسلمانان بسازد و اگر سر باز زند سر خویش بیازد (نهج البلاغه، ۱۳۷۵: ۱۷۹).^(۲۰)

امام علی (ع) انتخاب زمامداران ناشایست را در زوال و انحطاط جامعه مؤثر می‌داند: آنان مکرر از رسول خدا شنیده بودند که می‌فرمود هیچ امتی کار خویش را به‌عهده شخصی نگذارد درحالی‌که داناتر از وی در میان ایشان باشد، مگر اینکه روزبه‌روز کار آنان به پستی و زوال گراید تا اینکه از راه اشتباه خود به آنچه از دست داده‌اند، بازگردند (دلشاد، ۱۳۷۷: ۱۰۴).

و در مورد حکومت امثال معاویه چنین هشدار می‌دهد:

اینان کسانی هستند که اگر بر شما حکومت یابند، به‌خودبالیدن و خودبزرگ‌بینی و چیره شدن با قهر و زور و ربودن اموال و فساد در زمین را در میان شما آشکار می‌گردانند و همواره از هوای نفس پیروی می‌کنند و براساس رشوه حکم می‌رانند (دلشاد، ۱۳۷۷: ۱۰۰).

و نگرانی خود را از حکومت فاسقان چنین بیان می‌کنند:

لیکن دریغم آید که بی‌خردان و تبه‌کاران این امت حکمرانی به‌دست آرند و مال خدا را دست‌به‌دست گردانند و بندگان او را به خدمت گمارند و با پارسایان در پیکار باشند و فاسقان را یار گیرند (نهج البلاغه، ۱۳۷۵: ۳۴۷).^(۲۱)

همچنین امام در سخن دیگری یکسان شمردن پیشوایان ناشایست و شایسته را عامل تباهی می‌شمارند:

بی‌گمان مردمان هلاک شدند آن‌گاه که پیشوایان هدایت و پیشوایان کفر را یکسان شمردند و گفتند که هر که به‌جای پیامبر نشست، چه نیکوکار باشد و چه بدکار، اطاعت او واجب است. پس به این سبب هلاک شدند (دلشاد، ۱۳۷۷: ۱۰۰).

امام برای حاکم جز آنچه گفته شد، صفت‌هایی چون عقل، خردمندی، درایت، سخاوت، علم، تقوا، زهد و عدالت را ذکر می‌کنند. در مجموع به نظر می‌رسد اگر حکومتی تمامی ابعاد دیگر مشروعیت را داشت، اما حاکمی ناشایست در رأس آن قرار گرفته بود، از مشروعیت تام برخوردار نخواهد بود.

نظریه‌های ولایت فقیه در فقه شیعه نیز عمدتاً بر همین بعد از مشروعیت تکیه کرده و می‌کوشند با استناد به ادله عقلی و نقلی، ولایت را برای فقیه جامع‌الشرایط اثبات کنند. از این منظر وجود فقیه در رأس نظام، مشروعیت‌بخش آن خواهد بود. اما به نظر می‌رسد مشروعیت دولت را نمی‌توان صرفاً به فرد و شخص حاکم تقلیل داد. هنگامی که از مشروعیت دولت سخن گفته می‌شود، حقوق، مسئولیت‌ها و دامنه اقتدار آن به‌مثابه یک کل، مدنظر قرار می‌گیرد و افراد، بخشی از این مجموعه به‌شمار می‌روند.

۳. عدالت و مشروعیت

عدالت، یکی از جنبه‌های هنجاری است که پیوند آن با مشروعیت مورد توجه برخی از اندیشمندان قرار گرفته است. رالز با تفکیک این دو مفهوم، عدالت را برترین فضیلت نهادهای اجتماعی دانسته (Rawls, 1990: 3) و مشروعیت را محدودتر از آن در نظر می‌گیرد. مشروعیت در نظر وی بیشتر به رویه‌ها توجه دارد، در حالی که عدالت به محتوا معطوف است. به نظر رالز اصرار بر مشروعیت یا به گفته وی تأکید بر رویه‌های قانونی و مشورتی، آن‌گونه که در نظریه هابرماس به چشم می‌خورد، می‌تواند به قربانی شدن عدالت منجر شود. بنابراین باید در محتوا و نتایج قوانین و تصمیم‌هایی که برآمده از رویه‌های مشروع هستند، تأمل کرده و آنان را با معیارهای عام عدالت ارزیابی نمود. به نظر رالز هرچند هیچ نهاد بشری نمی‌تواند کاملاً عادلانه باشد، اما نباید ناعادلانه باشد. ناعادلانه بودن قوانین و نتایج برآمده از آنها حتی اگر از مشروعیت ابتدایی برخوردار باشند، به زوال مشروعیت آنان در درازمدت منجر خواهد شد؛ بنابراین ما همواره نیازمند ارزیابی محتوای قوانین و نتایج برحسب اصول عدالت هستیم (Rawls, 2005: 423-429).

به نظر می‌رسد می‌توان با الهام از نظریه رالز و البته با برداشتی کلی‌تر از مفهوم

مشروعیت، آن را در شکل نهایی خود، مشروط به عدالت کرد. در این صورت عدالت در ذیل مشروعیت قرار می‌گیرد و قدرت سیاسی به میزان تکیه بر عدالت از مشروعیت برخوردار خواهد بود. چنین تفسیری از مفهوم مشروعیت را می‌توان در آثار بوکانان جستجو کرد. وی می‌کوشد برداشتی عدالت‌بنیاد از مشروعیت ارائه کند. بوکانان با مشروط کردن مشروعیت به توجیه اخلاقی معتقد است، اعمال قدرت سیاسی را به شرطی اخلاقاً می‌توان توجیه کرد که حداقل معیارهای لازم برای عدالت را داشته باشد. حداقل‌هایی که در حفظ و رعایت حقوق بنیادین بشر نهفته است (Buchanan, 2004: 234). بنابراین وی بین حقوق بشر، عدالت و مشروعیت پیوند برقرار می‌کند. به نظر وی هدف قدرت سیاسی، دستیابی به عدالت است و گرنه با فرض اینکه قدرت سیاسی با آزادی و برابری انسان منافات دارد و انسان را محدود می‌کند، نمی‌توان توجیه دیگری برای آن داشت (Buchanan, 2004: 247). همان‌گونه که در این دو نظریه می‌بینیم، توجه به مسئله عدالت به مثابه مبنای مشروعیت توجه را از فرم به محتوا جلب می‌کند و اصولی عام را برای ارزیابی سیاست پیش می‌کشد. مفهوم عدالت در سنت شیعی نیز از جایگاهی رفیع برخوردار است، تا آنجا که در زمره اصول دین قرار گرفته و شانه‌به‌شانه توحید نشسته و نشانه شیعه به‌شمار رفته است^(۲۲). در قرآن، واژه عدل و قسط و مشتقات آنها بیش از پنجاه بار به‌کار رفته است. براساس آموزه‌های قرآن برپایی قسط از اهداف رسالت انبیا به‌شمار رفته^(۲۳) و مؤمنان، مأمور به برپایی قسط شده‌اند^(۲۴) و پیامبر مکلف به اجرای عدالت شده^(۲۵) و مردمان نیز به ادای امانت و عدالت مکلف شده‌اند^(۲۶). در سخنان امام علی(ع) نیز عدل معیار سیاست (دلشاد، ۱۳۷۷: ۱۹۰) و سامان‌بخش حکومت و حافظ مردم (دلشاد، ۱۳۷۷: ۱۹۰) تلقی شده و برپایی آن، نور چشم حاکمان (دلشاد، ۱۳۷۷: ۱۹۵) و اقتدا به سنت‌های الهی و باعث ثبات دولت (ری‌شهری، ۱۳۷۵: ج ۳، ۷۰)^(۲۷) و رفاه مردم^(۲۸) و شالوده‌ای که جهان بر آن استوار می‌شود^(۲۹) دانسته شده است. در سخنی دیگر نیز امام، اطاعت از حاکم را به‌صراحت مشروط به عدالت و ادای امانت می‌کنند (مجلسی، ۱۹۸۳، ج ۷۲: ۳۵۶)^(۳۰). امام رضال(ع) نیز در پاسخ به کسانی که بر زندگی فقیرانه و صوفیانه حاکمان تأکید می‌کردند، فرمودند که از حاکم انتظار قسط و عدالت می‌رود و اینکه در سخن‌گویی راست‌گفتار باشد و به عدالت

حکم کرده و به وعده‌های خود عمل کند (اربلی، ۶۹۲هـ.ق، ج ۳: ۱۰۳).^(۳۱) با وجود اهمیت عدالت از ابعاد سیاسی و اجتماعی، درباره این مفهوم کمتر به تفصیل سخن گفته شده و همچنین اغلب برداشت‌ها از عدالت فردی بوده و به عدالت امام، خلیفه، سلطان، حاکم، قاضی و... معطوف شده است. از این منظر بسط و تبیین برداشت سیاسی و اجتماعی از عدالت و حکومت عدل و گذار از عدالت فردی به عدالت معطوف به نظام می‌تواند راهی به سوی تبیین دقیق‌تر مشروعیت در اندیشه شیعه بگشاید.

باید توجه داشت که مفهوم عدالت در اندیشه یونانی و اسلامی مجموعه‌ای از فضایل را شامل می‌شود و به همین دلیل مفهومی کلی بوده و مفاهیمی چون مساوات، احقاق حق، قانونمندی، میانه‌روی، شایسته‌سالاری و انصاف را دربر می‌گیرد و از این نظر می‌تواند به مثابه معیاری عام برای ارزیابی حکومت‌ها به کار رود. معمولاً در اندیشه شیعه زمانی که از حکومت عدل و سلطان عادل سخن گفته می‌شود، منظور حکومت امام معصوم است و این امر نشان‌دهنده اهمیت معیار عدالت در سنجش مشروعیت حکومت‌ها است.

نتیجه‌گیری

نظریه‌های رایج، اغلب با برداشتی بسیط از مشروعیت آن را به یک عامل تقلیل داده و برای اثبات مدعای خود با رویکردی گزینشی بخشی از متون را انتخاب کرده و بخشی دیگر را نادیده می‌گیرند؛ درحالی که به نظر می‌رسد اگر مشروعیت را به معنای حق اعمال قدرت و الزام اخلاقی برآمده از آن بدانیم، نمی‌توان آن را به یک بعد و یا یک عامل تقلیل داد. به همین دلیل نظریه‌های جدید در اندیشه غربی معمولاً مشروعیت را امری چندوجهی و چندلایه و متأثر از عوامل مختلف تصور می‌کنند. بیتهام، مشروعیت را با سه بعد قانون، ارزش‌ها و رضایت مرتبط می‌بیند (بیتهام، ۱۳۸۲: ۳۱). گیلی نیز با الهام از نظر بیتهام مشروعیت را بر سه پایه رضایت، قانون و توجیه‌پذیری^۱ استوار می‌کند (Gilley, 2009A: 6) و با تعریف شاخص‌هایی برای هریک از این ابعاد، آن را در کشورهای مختلف بررسی می‌کند (Gilley, 2006: 512).

موریس نیز ضمن تأکید بر اینکه مشروعیت امری ساده و بسیط نیست، بین مشروعیت ساده یا ابتدایی^۱ و قوی یا کامل^۲ تمایز می‌گذارد. در شکل نخست، دولت از حق حیات برخوردار است و شهروندان موظفند در حفظ و تداوم آن بکوشند و از کمک به فرایندهایی که به نابودی آن منجر می‌شود، خودداری کنند. در شکل دوم، علاوه بر حق حیات، دولت حق اطاعت شدن داشته و شهروندان مکلفند تمامی قوانین آن را رعایت کنند. در واقع در شکل نخست، شهروندان مکلف به رعایت قوانین نیستند و در حد حفظ حیات دولت به آن وفادار هستند، اما در شکل دوم علاوه بر اینها، اطاعت از قانون بر تمامی شهروندان تکلیفی اخلاقی است (Morris, 2008: 25). از این منظر مشروعیت امری چندوجهی و درجه‌ای است.

این مقاله کوشید این نگاه به مشروعیت را با توجه به نصوص دینی به آزمون بگذارد. نتیجه این بود که در متون دینی معیارهایی چون صلاحیت‌های شخصی، رضایت، قانون، شورا، هنجارها، کارکرد و عدالت برای مشروعیت حکومت در دوره غیبت ذکر شده است. با توجه به اندیشه امامت که شکل آرمانی و کامل مشروعیت در اندیشه شیعی به‌شمار می‌رود، می‌توان از دو مفهوم مشروعیت تام و ناقص سخن گفت. مشروعیت تام که وفاداری مطلق اتباع را اقتضا می‌کند به حضور امام معصوم گره می‌خورد، اما در عصر غیبت با درجه‌هایی از مشروعیت ناقص روبه‌رو هستیم. در این برداشت، مشروعیت پدیده‌ای درجه‌ای و چندلایه است که بر پایه‌های متعدد استوار می‌شود. در این میان رضایت عامه، قانونمندی، شورا و صلاحیت‌های شخصی زمامداران درجه‌هایی از مشروعیت صوری و روبه‌ای را به‌همراه خواهند داشت و هنجارها و عدالت، معطوف به مشروعیت محتوایی هستند و کارآمدی، شرط تداوم و ثبات مشروعیت به‌شمار می‌آید و در شرایطی می‌تواند حداقلی از مشروعیت یا حق حیات را برای دولت به ارمغان آورد. با توجه به تأکید متون دینی بر عدالت، می‌توان این مفهوم را عام‌ترین معیار مشروعیت دانست. از این منظر یافتن اصول عدالت و ابتدای نظام سیاسی بر آن، وظیفه نظریه‌های مشروعیت به‌شمار می‌آید.

1. Weak or Basic Legitimacy
2. Strong or Full Legitimacy

چنین برداشتی مستلزم این است که سطوح و درجات مختلفی از مشروعیت را در نظر بگیریم و بر این اساس، دولت‌ها نسبت به سطح مشروعیت از حق اطاعت برخوردار خواهند بود. به این شکل، مشروعیت امری نسبی است و هیچ دولت موجودی به معنای ناب، مشروع نخواهد بود و به سخن دیگر، همه دولت‌های موجود کم‌وبیش بار کسری مشروعیت^۱ را به دوش می‌کشند.

اینکه همه دولت‌ها تا اندازه‌ای نامشروع می‌باشند، به این معنا نیست که همه به‌طور مساوی بد هستند. دولت‌ها می‌توانند کم‌وبیش نامشروع بوده و بنابراین کم‌وبیش نقض‌کننده بخشی از مبانی مشروعیت باشند. در این صورت حق اطاعت، وابسته به سطح مشروعیت دولت‌ها است و وفاداری مردم تابعی است از وفاداری دولت به بنیادهای مشروعیت و به‌رحال باید توجه داشت که بسط و تداوم مشروعیت به کارآمدی ساختارها و نهادهای سیاسی حاکم وابسته است و فساد و ناکارآمدی در طول زمان به فرسایش و زوال مشروعیت^۲ می‌انجامد.*

1. Legitimacy Deficit

2. Delegitimation

یادداشت‌ها

۱. فان بیعتی لاتكون خفيا، و لاتكون الا عن رضا المسلمين.
۲. وقد كان رسول الله صلى الله عليه عهد الى عهد فقال يابن ابي طالب لك ولاء أمتي، فإن ولوک في عافية وأجمعوا عليك بالرضا فقم بأمرهم، و إن اختلفوا عليك فدعهم و ما هم فيه فإن لله سيجعل لك مخرجا.
۳. و لعمرى لئن كانت الامامه لاتنقصد حتى يحضرها عامه الناس فما الى ذلك سبيل و لكن اهلها يحكمون على من غاب عنها ثم ليس للشاهد ان يرجع و لا للغائب ان يختار.
۴. الا ان فيه علم ما ياتي و الحديث عن الماضي و دواء دائكم و نظم ما بينكم.
۵. لاتخاصمهم بالقرآن، فان القرآن حمال ذو وجوه تقول و يقولون و لكن حاججهم بالسنة فانهم لن يجدوا عنها محيصاً.
۶. و لكم علينا العمل بكتاب الله تعالى و سيره رسول الله صلى الله عليه واله و القيام بحقه و النعض لسنته.
۷. لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.
۸. وأمرهم شورى بينهم.
۹. واستغفر لهم و شاورهم في الأمر.
۱۰. استأثر فأساء الأثرة، و جزعتم فأسأتمم الجزع، ولله حُكم و اقع في المستأثر و الجازع.
۱۱. إياك و الاستئثار بما الناس فيه أسوة، و التغابي عما تُعنى به مما قد وضح للعيون.
۱۲. فلا تُكلموني بما تُكلم به الجبابرة، و لا تتحفظوا مني بما يتحفظ به عند أهل البادية، و لا تُخالطوني بالمصانعة و لا تظنوا بي استئقالاتي في حق قيل لي و لا التماس إعظام لِنفسي، فأنه من استنقل الحق أن يقال له أو العدل أن يعرض عليه، كان العمل بهما أثقل عليه. فلأتكفرو عن مقالة بحق أو مشورة يعدل.
۱۳. و الله ما معاوية بأدهي مني و لکنه يغدر و يفجر و لو لا كراهية الغدر لكنت من أدهي الناس و لکن كل غدره فجرة و كل فجرة كفر و لكل غادر لواء يعرف به يوم القيامة.
۱۴. أ تأمروني أن أطلب النصر بالجور فيمن وئيت عليه و أله لا أطور به ما سمر سمير و ما أم نجم في السماء نجما.
۱۵. إني لعالم بما يصلحكم و يقيم أودكم و لکني لا أرى إصلاحكم بإفساد نفسي.
۱۶. كَلِمَةٌ حَقٌّ يَرَادُ بِهَا بَاطِلٌ، نَعَمْ إِنَّهُ لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ، وَ لَكِنَّ هَؤُلَاءِ يَقُولُونَ: لَا إِمْرَةَ، وَ إِنَّهُ لَا بَدَلَ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ، يَعْمَلُ فِي أَمْرِيهِ الْمُؤْمِنُ، وَ يَسْتَمِيعُ فِيهَا الْكَافِرُ، وَ يُبَلِّغُ اللَّهُ فِيهَا الْأَجَلَ، وَ يُجْمَعُ بِهِ الْفَيْءُ، وَ يُقَاتَلُ بِهِ الْعَدُوُّ، وَ تَأْمَنُ بِهِ السُّبُلُ، وَ يُؤْخَذُ بِهِ لِلضَّعِيفِ مِنْ

- الْقَوَى حَتَّى يَسْتَرِيحَ بَرٌّ وَ يُسْتَرَاخَ مِنْ فَاجِرٍ.
١٧. اسد حطوم خیر من سلطان ظلوم و سَلْطَانِ ظَلُومٍ خَيْرٌ مِنْ فَتْنَةٍ تَدُومٍ.
١٨. قبض رسول الله (ص) و انا ارى ائى حق الناس بهذا الامر فاجتمع الناس على ابى بكر فسمعت و اطعت، ثم ان ابابكر حضر فكنت ارى ان لا يعدلها عنى، فولى عمر، فسمعت و اطعت، ثم ان عمر اصيب، فظنت انه لا يعدلها عنى، فجعلها فى سته انا احدهم، فولاهما عثمان، فسمعت و اطعت، ثم قتل. فجاءونى، فبايعونى طائعين غير مكرهين.
١٩. دعونى و التمسوا غيرى،... و ان تركتمونى فانا كأحدكم؛ و لعلى اسمعكم و اطوعكم لمن وليتموه امركم و انا لكم وزيراً خير لكم منى اميرا.
٢٠. أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ أَحَقَّ النَّاسِ بِهَذَا الْأَمْرِ أَقْوَاهُمْ عَلَيْهِ، وَ أَعْلَمُهُمْ بِأَمْرِ اللَّهِ فِيهِ، فَإِنْ شَغَبَ شَاغِبٌ اسْتُعْتَبَ فَإِنْ أَبِي قُوتِلَ.
٢١. ولكننى آسى أن يلى أمر هذه الامه سفهاؤها و فجارها فيتخذوا مال الله دولا، و عباده خولا و الصالحين حربا، و الفاسقين حزبا.
٢٢. العدل و التوحيد علويان و الجبر و التشبيه امويان.
٢٣. لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ.
٢٤. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ.
٢٥. وَأَمْرٌ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ.
٢٦. إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ.
٢٧. فِي الْعَدْلِ الْاِقْتِدَاءُ بِسُنَّةِ اللَّهِ وَ ثَبَاتُ الدُّوَلِ.
٢٨. الناس يستغنون اذا عدل بينهم.
٢٩. العدل أساس به قوام العالم.
٣٠. و إن حاكم عليه انصافكم، و التعديل بينكم، و الكف من قبلكم فإذا فعل ذلك وجبت طاعته بما وافق الحق، و نصرته على سيرته.
٣١. إِنَّمَا يَرَادُ مِنَ الْأَمَامِ قِسْطُهُ وَ عَدْلُهُ، إِذَا قَالَ صَدَقَ، وَ إِذَا حَكَمَ عَدْلًا، وَ إِذَا وَعَدَ أَنْجَزَ.

منابع

- ابن اثیر، عزالدین (۱۳۷۰)، *تاریخ کامل ابن اثیر*، ترجمه سید حسین روحانی، تهران: اساطیر.
- اربللی، علی بن عیسی (۶۹۲ هـ.ق)، *کشف الغمه فی معرفه الائمه*، بیروت: دارالاضواء.
- آل سید غفور، سید محسن (۱۳۸۴)، *جایگاه سیاسی عالم دینی در دو مکتب اخباری و اصولی*، قم: بوستان کتاب.
- بیتهم، دیوید (۱۳۸۲)، *مشروع سازی قدرت*، ترجمه محمد عابدی اردکانی، یزد: دانشگاه یزد.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱)، *ولایت فقیه، ولایت فقاهت و عدالت*، قم: اسراء.
- دلشاد تهرانی، مصطفی (۱۳۷۷)، *دولت آفتاب*، تهران: خانه اندیشه جوان.
- رالز، جان (۱۳۸۳)، *عدالت به مثابه انصاف*، ترجمه عرفان ثابتی، تهران: ققنوس.
- روسو، ژان ژاک (۱۳۶۶)، *قرارداد اجتماعی*، ترجمه منوچهر کیا، چاپ سوم، تهران: گنجینه زرگری نژاد، غلامحسین (۱۳۷۷)، *رسائل مشروطه*، تهران: کویر.
- سلیم ابن قیس هلالی (۱۳۸۶)، *اسرار آل محمد*، ترجمه محمد اسکندری، بی جا، آرام دل.
- سید بن طاووس، رضی الدین (۱۳۷۰) *کشف المحجّة لثمره المهجّة*، نجف: منشورات المطبعة الحیدریة.
- الشریف المرتضی (۱۴۰۵)، *رسائل الشریف المرتضی*، تقدیم و اشراف سید احمد حسینی، المجموعه الثانیه، قم: دارالقران الکریم.
- طبری، محمدبن جریر (۱۳۵۲)، *تاریخ طبری*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: بی نا.
- فیرحی، داود (۱۳۸۲)، *نظام سیاسی و دولت در اسلام*، تهران: سمت.
- فیرحی، داود (۱۳۹۳)، *فقه و سیاست در ایران معاصر*، تهران: نی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۴۶)، *الاصول من الکافی*، مصحح علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر (۱۹۸۳)، *بحار الانوار*، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- محمدیان، محمد (۱۴۱۹)، *حیات امیرالمومنین عن لسانه*، قم: بی نا.
- محقق کرکی، فاضل قطیفی و مقدس اردبیلی (۱۴۱۲)، *الخرایجیات*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- محمدی ری شهری، محمد. ۱۳۷۵. *میزان الحکمه*. قم: دارالحدیث.
- مدنی شیرازی، سید علی خان (بی تا)، *الدرجات الرفیعه فی طبقات الشیعه*، بیروت: مؤسسه

الوفا.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۸)، *نظریه سیاسی اسلام*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

منتظری، حسینعلی (۱۴۰۹ هـ.ق)، *دراسات فی ولایه الفقیه*، جلد اول، لبنان: دارالاسلامیه. میل، جان استوارت (۱۳۷۵)، *رساله درباره آزادی*، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، چاپ چهارم، تهران: علمی فرهنگی.

نائینی، محمدحسین (۱۳۳۴)، *تنبیه الامه و تنزیه المله*، تهران: فردوسی. نهج البلاغه (۱۳۷۵)، ترجمه جعفر شهیدی، چاپ نهم، تهران: انتشارات علمی فرهنگی. وبر، ماکس (۱۳۸۴)، *اقتصاد و جامعه*، ترجمه عباس منوچهری، مهرداد ترابی‌نژاد و مصطفی عمادزاده، تهران: سمت.

Buchanan, Allen (2004), *Justice, Legitimacy, and Self-Determination: Moral Foundations for International Law*, Oxford: Oxford University Press.

Badie, Bertrand, Berg-Schlosser, Dirk and Morlino, Leonardo (2011), *International Encyclopedia of Political Science*, SAGE Publications.

Beetham, David (1991), "Max Weber and the Legitimacy of the Modern State", *Analyse & Kritik* 13, pp. 34-45

Coicaud, Jean-Marc (2004), *Legitimacy and Politics, A Contribution to the Study of Political Right and Political Responsibility*, Translated and Edited by David Ames Curtis, Cambridge University Press.

Gilley, Bruce (2006), "The Meaning and Measure of State Legitimacy: Results for 72 Countries", *European Journal of Political Research*, No.45, pp. 499-525.

Gilley, Bruce (2009), *The Right to Rule: How States Win and Lose Legitimacy*, New York: Columbia University Press.

Habermas, Jurgen (1975), *Legitimation Crisis*, Translated by T. McCarthy, Cambridge, MA: Beacon Press.

Hardin, Russell (2007), "Compliance, Consent, and Legitimacy", In: *The Oxford hand book of Comparative Politics*, Edited by Carles Boix and Susan C Stokes, Oxford University Press.

Hume, David (1987), "Of the Original Contract", In: *Hume's Essays, Moral, Political, and Literary*, Edited by: Eugene F. Miller, Liberty Fund, Inc.

Johnston, David (2009), "A History of Consent in Western Thought", In: *Ethics of Consent: Theory and Practice*, F. Miller and A. Wertheimer (eds.), Oxford: Oxford University Press.

Lipset, Seymour M. (1993), "The Social Requisites of Democracy Revisited: 1993 Presidential Address", *American Sociological Review*, Vol. 59, No. 1, pp. 1-

22.

Morris, Christopher (2008), "State Legitimacy and Social Order", In: J. Kühnelt (ed.), Political Legitimization without Morality?, Springer Science+Business Media B.V.

Musonda, m, Anthony (2006), Political Legitimacy: The Quest for the Moral Authority of the State, A Philosophical Analysis, LMU Bibliothek, München.

Parkinson, John (2006), Deliberating in the Real World, Problems of Legitimacy in Deliberative Democracy, Oxford University Press.

Peter, Fabienne (2010), "Political Legitimacy. In: Stanford Encyclopedia of Philosophy", <http://plato.stanford.edu/entries/legitimacy/>.

Peters, B. G (2011), "Bureaucracy and Democracy: Towards Result-based Legitimacy?", in" J-M. Eymeri-Douzans and J. Pierre (eds), Administrative Reforms and Democratic Governance, London: Routledge.

Rawls, John (1990), A Theory of Justice, Harvard University Press.

_____ (2005), Political Liberalism, Columbia University Press.

_____ (2007), Lectures on the History of Political Philosophy, Cambridge: Harvard University Press.

Raz, Joseph (1983), Essays on Law and Morality, The Authority of Law, Oxford: Oxford University Press.

Simmons, John (2001), Justification and Legitimacy, Essays on Rights and Obligations, Cambridge University Press.

O'Shea, Tom (2012), "Consent in History, Theory and Practice, The Essex Autonomy Project", <http://autonomy.essex.ac.uk/wp-content/uploads/2011/03/Consent-GPR-June-2012.pdf>.

Walzer, Michael (1982), Obligations: Essays on Disobedience, War, and Citizenship, 4th edn Cambridge, Mass.: Harvard University Press.