

مشروعیت چندلایه: تأملی در مبانی مشروعیت نظام

سیاسی در سیره و کلام امام علی علیه السلام

تاریخ دریافت: ۹۴/۳/۱۷

تاریخ تأیید: ۹۴/۵/۱۳

سیدمحمدعلی حسینی زاده *

مشروعیت چندلایه: تأملی در مبانی مشروعیت نظام سیاسی ...

مشروعیت نظام سیاسی بر چه بنیادهایی استوار می‌شود و آیا می‌توان بنیادهای مشروعیت در نظریه‌های جدید را در کلام و سیره امام علی علیه السلام جستجو کرد؟ این مقاله می‌کوشد با روشی تطبیقی به این پرسش‌ها پاسخ دهد. در این راستا ابتدا در قسمت اول برخی از نظریه‌های مشروعیت توضیح داده خواهد شد. بر اساس یافته‌های این بخش مشروعیت امری بسیط نیست بلکه پدیده‌ای چند لایه است که ابعاد مختلفی چون کارکردها، رضایت عمومی، قانون و اخلاق و هنجارها را در بر می‌گیرد. سپس در بخش دوم ابعاد مذکور در سیره و کلام امام علی علیه السلام جستجو می‌شود و در نهایت مقاله به این نتیجه می‌رسد که مشروعیت از نگاه امام علی علیه السلام چندلایه و مبتنی بر ابعاد مختلف است و حکومت‌ها برای مشروعیت داشتن باید مجموعه‌ای از ویژگی‌ها را دارا باشند. در واقع مشروعیت تام به وضعیتی آرمانی می‌ماند و حکومت‌ها به نسبت نزدیکی به این وضعیت مشروعیت دارند و از حق فرماندهی و اطاعت شدن برخوردار می‌باشند.

کلیدواژگان: مشروعیت سیاسی، مشروعیت چندلایه، امام علی علیه السلام، رضایت عامه، قانون.

مقدمه

قوی‌ترین اگر قدرتش را به صورت حق و اطاعت را به صورت وظیفه در نیابرد هرگز آن قدر قوی نیست که همیشه حاکم بماند (روسو، ۱۳۶۶، ص ۹).

مشروعیت به معنای حق اعمال قدرت است و نظریه‌های مشروعیت به دنبال پاسخ به این پرسش‌ها هستند که قدرت دولت بر چه مبنایی و چگونه به حق تبدیل می‌شود و چگونه یا در چه شرایطی دولت اخلاقاً مجاز به تحمیل قانون‌ها و دستورها به افراد تحت سلطه خود می‌باشد و شهروندان در چه شرایطی مکلف به اطاعت از قدرت حاکم هستند. بدین ترتیب وظیفه نظریه‌های مشروعیت توجیه همزمان قدرت و اطاعت است (Coicaud, 2004, p. 10). اگر دولتی را مشروع بدانیم، شهروندان به اطاعت از آن مکلف می‌شوند و حاکمی که مشروعیت دارد از حق دستوردادن و اطاعت‌شدن برخوردار خواهد بود و اطاعت در این شکل وظیفه‌ای اخلاقی به شمار می‌رود؛ 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 در تحمیل تکالیف الزام‌آور بر گروه یا فرد و اجبار آنان به این تکالیف تعریف کرد (Simmons, 2001, p. 155).

اهمیت مشروعیت در این است که دلایل و انگیزه‌های اخلاقی لازم برای همکاری و اطاعت را از جانب مردم و تابعان قدرت فراهم می‌کند. در صورت فرسایش مشروعیت، نظام سیاسی به زور متوسل می‌شود؛ اما زور می‌تواند مردم را از کاری باز دارد، نمی‌تواند آنان را به همکاری و اطاعت برانگیزد. همچنین نظم، ثبات و کارآمدی نظام سیاسی و تداوم آن به‌خصوص در بحران‌ها به وفاداری مردم گره خورده است که خود پیامد مستقیم مشروعیت به شمار می‌رود. بنابراین مشروعیت را می‌توان مهم‌ترین مسئله دولت‌ها تلقی کرد و به همین دلیل در تاریخ اندیشه سیاسی پرسش‌هایی از قبیل اینکه دولت چگونه و تا چه اندازه مشروع می‌شود و چه چیزی قدرت سیاسی را مشروع می‌سازد، از اهمیت بسیاری برخوردار است و از دغدغه‌های اصلی اندیشمندان سیاسی به شمار می‌آید.

نظریه‌های مشروعیت را می‌توان از عصر طلایی اندیشه سیاسی در یونان باستان تا امروز دنبال کرد. در قرن بیستم مشهورترین گزارش از مشروعیت را ماکس وبر جامعه‌شناس آلمانی ارائه کرده است. گزارش وبر از این مفهوم از منظری جامعه‌شناختی و مبتنی بر نگرشی توصیفی یا عینی و معطوف به باورها و نگرش‌های مردم نسبت به اقتدار



سیاسی است. در این دیدگاه مشروعیت به نگرش مردم باز می‌گردد و فاقد هر گونه معیار هنجاری است (Fabienne Peter, 2010). طبقه‌بندی وبر بعد از وی مورد پذیرش و استناد اغلب نویسندگان قرار گرفت و نظریه‌اش به نظریه کلاسیک مشروعیت تبدیل گردید. بر مبنای وبر مشروعیت نظام سیاسی به این معناست که مردم چه اعتقاد و باوری به اقتدار سیاسی موجود دارند. بدین ترتیب مبنای هر گونه اقتدار سیاسی و هر گونه میل به اطاعت سیاسی باوری عمومی است که بر اساس آن کسانی که قدرت را اعمال می‌کنند اعتبار و منزلت فرمانروایی می‌یابند و آنان که اطاعت می‌کنند خود را در موقعیت فرمانبری می‌بینند. سنخ‌شناسی مشهور وبر از مشروعیت بر سه‌گانه مشروعیت عقلایی، سنتی و کاریزمایی بنا شده است (وبر، ۱۳۸۴، ص ۳۱۲). به نظر وبر مشروعیت شرط اعمال قدرت نیست؛ اما ملازم آن است و قدرت می‌تواند به زور و بدون مشروعیت نیز اعمال شود اما تمام آنان که قدرت را اعمال می‌کنند، نیاز روانی به توجیه خود دارند و همه آنان که بهره‌مند از قدرت‌اند، نیازمند آن هستند که قدرت را حق و مشروع بدانند و مهم‌تر اینکه اگر زیردستان باور به مشروعیت قدرت داشته باشند قدرت ثبات و تداوم بیشتری خواهد داشت (بیتهام، ۱۹۹۱، ص ۳۶).

همان‌گونه که اشاره شد از منظر وبر مشروعیت دولت به باور و نگرش اتباع تقلیل می‌یابد (بیتهام، ۱۳۸۲، ص ۲۲). بسیاری از عالمان علوم اجتماعی که درباره مشروعیت نوشته‌اند، همانند وبر مشروعیت را با دیدگاه‌ها، نگرش‌ها و برداشت‌ها و گرایش‌های مثبت شهروندان به جامعه و حکومت آن یکی گرفته و درواقع همانند وبر به گزارشی جامعه‌شناختی و بسیط از مشروعیت بسنده کرده‌اند. اما بر این نگرش نقدهای بسیاری وارد شده است؛ اولاً گفته می‌شود که هیچ نظریه معقولی در مورد مشروعیت نمی‌تواند مدعی باشد که یک دولت فقط به دلیل احساس وفاداری شهروندان از حق اجبار شهروندان برخوردار است؛ به سخن دیگر از وفاداری و حسن نیت شهروندان حق فرمان‌دادن بر نمی‌آید. ثانیاً دولت می‌تواند مشروعیت خود را از طریق تلقین و آموزش و کنترل رسانه‌ای ایجاد کند و تداوم بخشد و در این صورت آیا می‌توان این دولت را مشروع دانست. ثالثاً اینکه دولت می‌تواند فقط به دلیل سادگی بیش از اندازه یا غیراخلاقی بودن و بی‌توجه بودن یا سوء تفاهم شهروندان مشروعیت داشته باشد. درحالی که وقتی از مشروعیت سخن می‌گوییم هیچ یک از اینها را منظور نداریم. همان‌گونه که اشاره شد مشروعیت نوعی حق و اقتدار اخلاقی است و حق نمی‌تواند محصول نگرش شهروندان باشد. تاریخ سرکوب و



استبداد در حیات بشر 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 چنین واقعیت‌های تاریخی را نادیده می‌گیرد (Simmons, 2001, p. 135) و از جنبه‌های اخلاقی حکم و اطاعت غفلت می‌کند. در واقع مشروعیت را نمی‌توان پدیده‌ای صرفاً جامعه‌شناختی تصور کرد و از منظری توصیفی و اجتماعی به آن نگریست؛ بلکه باید سویه‌های فلسفی و کلامی آن را نیز در نظر گرفت و ریشه‌های آن را در فلسفه و اخلاق نیز جستجو کرد. به همین دلیل نظریه‌های جدیدتر مشروعیت به دنبال توضیحی متفاوت از این مفهوم برآمده‌اند. در این نظریه‌ها مشروعیت به مثابه امری چندلایه در نظر گرفته می‌شود که لایه‌ها و سطوح مختلفی را در بر می‌گیرد و بر عوامل مختلف و بنیادهای متنوع مبتنی می‌گردد و دولت‌ها نیز بسته به میزان ابتنا بر این بنیادها از مشروعیت برخوردار خواهند بود؛ به سخن دیگر مشروعیت برآمده از مجموعه‌ای متنوع از شرایط است و در شکل کامل خود فقط زمانی حاصل خواهد شد که تمامی شرایط وجود داشته باشند. در اینجا به بنیادها و شرایطی اشاره می‌کنیم که اندیشمندان کوشیده‌اند تا مشروعیت دولت را بر آنها استوار سازند.

رضایت عامه (مشروعیت تأییدی)

به نظر می‌رسد از قرن هفدهم رضایت به مثابه منبع مشروعیت در اندیشه متفکران غربی مطرح شده است. کارهای گروسوس، هابز و پوفندورف را نقطه عزیمتی می‌دانند که سرانجام به عمر نظریه‌های حقوق طبیعی و اقتدار الهی پایان داد. اما ظاهراً این تفسیر لاک از قرارداد اجتماعی بود که رضایت را به منبع اصلی مشروعیت اقتدار سیاسی تبدیل کرد و نظام‌های سیاسی مدرن از آن زمان عملاً بر مدار مشروعیت مبتنی بر رضایت توسعه یافتند. این برداشت، رضایت آزاد و بدون اجبار اتباع را معیاری برای مشروعیت در نظر می‌گیرد. به نظر لاک فرد با رضایت از تشکیل هیئت واحد سیاسی و عضویت در آن محدودیت‌ها و اجبارهای دولت را می‌پذیرد (لاک، ۱۳۹۲، ص ۲۴۷) و دولت از این طریق از حق فرمانروایی برخوردار می‌گردد.

نظریه رضایت به‌خصوص در تفسیر لاک با این نقد روبرو بود که دولت‌ها عملاً از خشونت متولد شده‌اند و مشروع ساختن قدرت سیاسی از طریق رضایت خیالی بیش نیست. در ضمن شکل‌گیری دولت هیچ‌گاه با رضایت عامه همراه نبوده و بعید است تمامی شهروندان یک جامعه یا حتی اکثریت آنان از نظام سیاسی خود راضی باشند. در واقع بیشتر

مردم نظام‌های سیاسی را می‌پذیرند و به آن تن می‌دهند؛ اما پذیرش و تن‌دادن به نظام سیاسی نشانه رضایت نیست. به همین دلیل نظریه‌های رضایت ناچارند به رضایت نسبی یا سکوت اکثریت قناعت کنند. افزون بر این منطقاً نمی‌توان از پذیرش نظام موجود و رضایت به آن مشروعیت نظام سیاسی و پیامد آن یعنی حق اطاعت‌شدن را استنتاج کرد. به هر حال با رشد دموکراسی به مثابه شکل مدرن دولت، رضایت عمومی عملاً به عنوان مبنای مشروعیت مورد پذیرش قرار گرفت و رشد نهادهای نمایندگی و انتخابات محصول پذیرش این ایده بود.

رالز در قرن بیستم نظریهٔ قرارداد و رضایت را احیا کرد. وی رضایت را هم برای تأسیس اولیه^۱ اقتدار سیاسی و هم برای تداوم آن^۲ ضروری می‌شمارد. در رضایت اولیه افراد از طریق قرارداد اجتماعی یک هیئت سیاسی یا دولت را تشکیل می‌دهند؛ درحالی‌که در رضایت به مشارکت افراد بالغ و عاقل تصمیم به مشارکت و حضور در یک هیئت سیاسی و یا دولت می‌گیرند (Rawls, 2007, p. 124)؛ درحالی‌که رضایت تأسیسی ضرورتاً باید آشکارا اظهار شود، رضایت بعدی می‌تواند ضمنی باشد.

شیوه‌های بیان رضایت در مشروعیت مبتنی بر رضایت اهمیت می‌یابد. علاوه بر فرایندهایی مثل انتخابات، اعمالی چون تظاهرات عمومی و جشن‌ها و مراسم نمادین و مشارکت در فرایندهای سیاسی می‌توانند به نوعی بیانگر رضایت شهروندان باشند. البته در جهان سنتی گروهی از اشراف و نخبگان رضایت را به نمایندگی از مردم اعلام می‌کردند؛ ولی در دوران جدید رضایت باید مستقیماً و توسط افراد در فرایندهایی چون انتخابات ابراز شود. به هر حال رضایت همان‌گونه که اشاره شد، هرچند می‌تواند به مثابه شرط لازم مشروعیت به شمار آید، به‌تنهایی نمی‌تواند حقی برای حاکمان و تکلیفی برای شهروندان ایجاد کند؛ به سخن دیگر 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 یا این رضایت را به طریقی برای خود ایجاد کرده‌اند. ظهور نظام‌های توتالیتر و پوپولیسم در قرن بیستم خود شهادی بر این مدعاست و می‌تواند خطرهای ابتدای مشروعیت بر رضایت عامه را گوشزد کند.

1. originating consent.

2. joining consent.



در قرن بیستم نظریه رضایت عامه در اشکال جدیدی بسط پیدا کرد. از منظر رالز قدرت سیاسی فقط وقتی مشروع است که مطابق با قانون اساسی مکتوب یا غیرمکتوبی اعمال شود که همه شهروندان خردمند و عاقل بتوانند اصول آن را در پرتو عقل مشترک انسانی خود تأیید کنند. شرط دیگر این است که همه مسائل مربوط به قانونگذاری یا مسائل تفرقه‌انگیز باید تا حد امکان با دستورالعمل‌ها و ارزش‌هایی حل شوند که می‌توانند به طرز مشابهی تأیید گردند (رالز، ۱۳۸۳، ص ۸۲). به نظر می‌رسد رالز در نهایت خرد عام را مبنای مشروعیت قرار می‌دهد که در قوانین و فرایندهای دموکراتیک نمود می‌یابد. بدین ترتیب در اندیشه وی بین مشروعیت دموکراتیک و خرد عام پیوند برقرار می‌شود. علاوه بر این، نوعی رویه‌گرایی در این نظریه به چشم می‌خورد که در نظریه دموکراسی مشورتی بسط بیشتری یافته است. بر این اساس نوعی مشروعیت رویه‌ای مطرح می‌شود که بر اساس آن فرایند مشورت مشروعیت‌بخش تصمیمات تلقی می‌گردد. هابرماس در این زمینه معتقد است مشروعیت تصمیمات دموکراتیک هم بستگی به چارچوب‌ها و ارزش‌های رویه‌ای و هم ویژگی نتایج تولید شده دارد؛ بنابراین علاوه بر اعتبار رویه‌ها باید نتایج نیز معقول و معتبر باشند (Fabienne Peter, 2010, p.23). بنابراین می‌توان خرد عام را نیز از ابعاد مشروعیت تلقی کرد؛ هرچند که در مجموعه نظریه‌های رضایت عامه قرار می‌گیرد.

کارکردهای سودمند

دولت همواره در جامعه بشری نهادی ضروری به شمار می‌رفته و زندگی بدون آن سرشار از بی‌نظمی و هرج و مرج و ناامنی تصور می‌شده است. اگر کارکردهای دولت در عصر سنت محدود به تأمین نظم و امنیت بود، در دوران مدرن به‌خصوص با رشد دولت رفاهی این کارکردها افزایش یافته و رفاه و توسعه به تصمیم و عملکرد دولت‌ها گره خورده است. از این منظر سودمندی دولت و اهمیت کارکردهای آن به خودی خود می‌تواند توجیه‌گر قدرت آن باشد و شهروندان را به اطاعت ملزم کند. در بیشتر ادبیات مشروعیت به منافع متقابلی اشاره می‌شود که اطاعت و مشروعیت در پی دارد. همه از نظم اجتماعی که محصول اقتدار دولت و اطاعت مردم است، سود می‌برند. هابز می‌گفت نظم اجتماعی‌ای که دولت به همراه می‌آورد، بهتر از بی‌نظمی‌ای است که در وضع طبیعی وجود دارد. از منظر وی قدرت دولت تا جایی مشروع است که بتوان نشان داد کارکردهای مشروعی را انجام می‌دهد یا از اتباعش محافظت می‌کند. در واقع امنیت علت وجودی

دولت را تشکیل می‌دهد. امروزه در دولت‌های مدرن، این انتظار که دولت باید شرایط پاسخگویی به نیازهای مادی را تضمین کند، به همان اندازه تقاضا برای امنیت فیزیکی عام و جهان‌شمول است.

در اینجا اقتدار دولت برحسب اصطلاحات ارسطویی با غایت و هدف یا کارکردی که دولت باید انجام دهد، توضیح داده می‌شود. هیوم طرفدار سرسخت این نوع مشروعیت بود؛ به نظر وی موافقت ما با دولت و اعمالش به تأثیرات آن بر مردم و از جمله خود ما بر می‌گردد. در تمامی این تئوری‌ها منافع طرفینی اساساً رفاهی است؛ هرچند صرفاً اقتصادی نیست، شاید اقتصاد مهم‌ترین بخش آن باشد. به نظر هیوم زمانی که من بدانم که بهتر شدن اوضاع من به بهتر شدن اوضاع دیگران وابسته است، انگیزه زیادی برای انجام عملی دارم که منافع طرفینی در بر داشته باشد (Russell Hardin, 2007, p.245).

بنتهام نیز با رد نظریه هابز مبنی بر اینکه جامعه از طریق قرارداد دولت را ایجاد می‌کند، می‌گوید این دولت است که امکان بستن قراردادها را فراهم می‌آورد. وی معتقد است مشروعیت وابسته به این است که آیا قوانین به نیک‌بختی و شادی مردم کمک می‌کنند یا نه (Fabienne Peter, 2010, p.23). استوارت میل در همین راستا حکومت دیکتاتوری را برای اداره اقوام وحشی مشروع و عادلانه می‌داند؛ به شرط اینکه هدف نهایی آن پیشرفت مردم باشد و وسایلی که به کار می‌برد با توجه به تأثیر عملی که در رسیدن به هدف می‌بخشد، توجیه گردد (میل، ۱۳۷۵، ص ۴۵).

سلطه می‌تواند نیاز عمیق انسان برای حفظ امنیت داخلی و جلوگیری از تجاوز به حقوق دیگران را برطرف کند. همچنین سلطه دولت برای تأمین امنیت خارجی مثلاً در جنگ یا رقابت تجاری ضروری است. همچنین ابتدای مشروعیت بر منافع معیاری است برای اینکه چه زمانی دولت نمی‌تواند از مردمان خود توقع اطاعت داشته باشد. بر این مبنا دولت زمانی که دیگر توان انجام کارکردها و به‌خصوص تأمین نظم و امنیت را ندارد، مشروعیت خود را نیز از دست می‌دهد. این دیدگاه منظری از بالاست و الگویی مهم و تاریخی از توجیه مشروعیت دولت به شمار 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 را هم در دولت‌های اقتدارگرا و هم در دولت‌های دموکراتیک می‌توان سراغ گرفت؛ به گفته بیتنهام: قدرت دولت علاوه بر اینکه از یک منبع شناخته شده در درون جامعه که به عنوان منبع اقتدارآمیز معروف است، نشئت می‌گیرد باید معیار نفع عمومی را نیز تأمین



کند. تمام نظام‌های قدرت به توجیه‌سازی بر حسب تأمین منافع فرودستان و فرادستان و پاسخگویی به احتیاجات لازم برای کل جامعه نیازمندند (بیتهام، ۱۳۸۲، ص ۱۶۹).

بنابراین عواملی چون شکست در عملکرد یا تعقیب منافع خصوصی و سوءاستفاده از مقام می‌توانند فرسایش مشروعیت نظام سیاسی را باعث شوند. اینها در مراحل اولیه به سیاستمداران و رهبران و نه نظام سیاسی منتسب می‌شوند؛ اما اگر سازوکارهای جایگزینی و عزل به موقع وارد نشوند می‌توانند بنیادهای مشروعیت نظام سیاسی را متزلزل کنند. به همین دلیل در دولت مدرن سازوکارهای جایگزینی و عزل به گونه‌ای طراحی شده‌اند که از سرایت بحران مشروعیت به نظام سیاسی جلوگیری کند. چنین تمهیداتی اطمینان می‌دهد که هر گونه شکست در عملکرد و سوء استفاده از قدرت به اشخاص و نه نظام سیاسی مربوط می‌شود. با این وجود اگر ناکامی‌ها و شکست‌های حکومت مزمن و دایم باشند یا امید به اصلاح امور از طریق فرایند مبتنی بر قانون اساسی نامطمئن یا منتفی گردد، مشروعیت نظام سیاسی نیز سایش و افول خواهد یافت (همان، ص ۱۷۱).

اما به نظر نمی‌رسد سودمندی دولت حقانیت آن را در پی داشته باشد و الزامی اخلاقی برای اطاعت از آن به وجود آورد. سودمندی حداکثر توجیه‌کننده وجود دولت است و نه حقانیت آن. درواقع باید بین توجیه دولت و مشروعیت آن تمایز قایل شد (سایمون، ۲۰۰۱، صص ۱۲۸ و ۱۴۴). کارکردهای دولت وجود آن را ضروری می‌سازند؛ ولی مشروعیت‌بخش آن نیستند.

قانون

پیوند قانون و مشروعیت سابقه‌ای طولانی در اندیشه بشری دارد. قانون چه به شکل جدیدش که مکتوب و شفاف است و چه در قامت دین و شریعت 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 ۱۶ و ۱۷ میان مستبدی که استحقاق قانونی برای حکومت دارد و از زور استفاده می‌کند و مستبدی که چنین استحقاقی ندارد و ظالمانه و غیرقانونی حکم می‌راند، تمایز گذاشته می‌شد. در نظر برخی از متفکران این عصر، التزام به محدودیت‌های قوانین طبیعی معیار مشروعیت است و زمانی که اقتدار سیاسی مرزهای قانون طبیعی را درنوردید دیگر مشروعیت ندارد و اجباری به اطاعت از او نیز وجود نخواهد داشت. لاک اقتدار مطلق را ضرورتاً به دلیل نقض قانون طبیعی نامشروع می‌دانست (Musonda, 2007, p.95).

با شکل‌گیری نظام حقوقی مدرن و قوانین اساسی، مشروعیت قانونی، همان‌گونه که وبر می‌گوید، به اصلی‌ترین شکل مشروعیت در دنیای مدرن تبدیل شد. جوامع و دولت‌های مدرن قانونمند هستند؛ به این معنا که دستورها به نام قانون و هنجارهای غیرشخصی صادر می‌شوند، نه به نام اقتدار شخصی و اطاعت از یک هنجار قانونی صورت می‌گیرد، نه از یک تصمیم یا یک سلیقه شخصی. از منظر وبر مشروعیت عقلانی که با قانونی یکسان تلقی می‌شود، تنها نوع مشروعیتی است که در جهان مدرن دوام می‌آورد. هر صاحب‌قدرتی با تکیه بر نظام قانونی مشروعیت می‌یابد و قدرتش تا آنجا مشروع است که با هنجارهای قانونی هماهنگ باشد. دیوید بیتهام با تأکید بر اینکه قوانین، چه عرفی و چه رسمی، از مبانی اصلی زندگی اجتماعی به شمار می‌روند، آنها را منشأ مشروعیت تلقی می‌کند و می‌گوید:

اولین و اساسی‌ترین سطح مشروعیت قوانین و مقررات هستند (چه این مقررات عرفی باشند و چه رسمی و قانونی)؛ چنانچه قدرت بر طبق قواعد مستقر کسب و اعمال شود، در این صورت می‌توان گفت که اولین گام برای مشروع‌شدن آن برداشته شده است (بیتهام، ۱۳۸۱، ص ۳۲).

هنجارهای قانونی در دولت قانونمند فراتر از اشخاص قرار می‌گیرد و فرمانروایان همانند اتباع مکلف به اطاعت از قانون هستند و نهادهای دولت و رویه‌های قضایی هماهنگ با قانون و در پرتو فهمی معتبر از آن عمل می‌کنند. قانون علاوه بر مهار قدرت، حقوق و تکالیف افراد را تبیین می‌کند و سازوکارهایی برای تضمین آنها فراهم می‌آورد. اما مشکل نظریه حقوقی مشروعیت این است که اصول حقوقی و قوانین به‌تنهایی نمی‌توانند مشروعیت قدرت را تأمین کنند. قوانین قدرت خود نیاز به توجیه‌شدن دارند، ولو آنکه ریشه‌دار و برخوردار از قدمت و مقبول عام باشند. برای اینکه قانون مشروعیت ایجاد کند، نه تنها باید به ساختار رسمی قدرت و شیوه اعمال قانون بلکه باید به محتوا و اهداف آن نیز توجه کرد؛ به سخن دیگر باید گفت کدام قانون مد نظر ماست. از این منظر حکومت قانون باید بتواند بر حسب ارزش‌های بنیادین بیان شود و مشروعیت و قانونمندی تنها تا جایی که قانونمندی بیان ارزش‌ها باشد، یکسان تلقی می‌شوند. با نگاه پوزیتیویستی و با تکیه بر بی‌طرفی اخلاقی صرف قانونمندی موجد مشروعیت است و ارزش نظام حقوقی نیز با توجه به کارآمدی آن تعیین می‌شود. از این منظر وجود یک نظام قانونی و مشروعیت آن به یک معنا هستند. در این صورت همان‌گونه که کارل اشمیت بیان



می‌کند، ممکن است حکومت قانون معنایی جز مشروع جلوه‌دادن وضع موجود نداشته باشد؛ وضع موجودی که حفظ آن بیش از همه به مراد دل آنانی است که قدرت سیاسی یا منفعت اقتصادی‌شان در چارچوب این قانون به ثبات می‌رسد. نکته دیگر اینکه توسل جستن به قانون ممکن است به این نتیجه برسد که قانونی بلندپایه‌تر یا بهتر، قانونی به اصطلاح طبیعی یا قانون عقل در مقابل قانون موضوعه قد علم کند. در این موارد حکومت این نوع قانون به معنای حکمرانی و حاکمیت آدم‌ها یا گروه‌هایی است که می‌توانند به این قانون متعالی توسل جویند و بنابراین می‌توانند محتوای آن را تعیین کنند و تصمیم بگیرند که قانون مذکور چگونه و به دست چه کسانی باید به اجرا درآید (اشمیت، ۱۳۸۱، ص ۱۳۸). نظام‌های مارکسیستی و فاشیستی در قرن بیستم نمونه‌هایی از این قانونمندی بودند. بنابراین قانونمندی نمی‌تواند معیاری کامل برای مشروعیت باشد. قانون البته بخشی از معیارهای مشروعیت به شمار می‌رود؛ چراکه نظم اجتماعی بدون قانون بر جای نمی‌ماند. اما نظام قانونی و فرایند تصویب و تثبیت آن باید مبتنی بر هنجارها و ارزش‌های خاص باشد؛ وگرنه تقریباً هر نظام سیاسی می‌تواند ادعای قانونمندی کند. اعتبار قانون وابسته به کیفیت اخلاقی و هنجاری قوانین است و همین ویژگی اخلاقی است که شهروندان را به اطاعت از قانون مکلف می‌کند. ویژگی اخلاقی قوانین برآمده از نظام باورهای مشترک شهروندان است و بدون این نظام اخلاقی مشترک قواعد حقوقی که قدرت قدرتمندان از آنها ناشی می‌شود نمی‌تواند برای اتباع موجه باشد و قدرتمندان هیچ اقتدار اخلاقی در اعمال قدرت نخواهند داشت و در درازمدت تنها با زور می‌توانند بر اتباع اعمال قدرت نمایند. اگر اهمیت مشروعیت در ایجاد احساس تکلیف به اطاعت در میان اتباع است، قواعد حقوقی قدرت باید برای آنان توجیه‌پذیر باشد.

اخلاق و هنجارها

اما مفهوم هنجاری مشروعیت به معیارهای پذیرش و توجیه قدرت یا اجبار سیاسی اشاره دارد. در این دیدگاه مشروعیت از یک سو توجیه اخلاقی کاربرد قدرت سیاسی از جانب دولت و از سوی دیگر توجیه وظیفه اخلاقی شهروندان برای اطاعت از آن است. در تفسیر هنجاری از 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 عمومی قرار گیرند، اما مشروع نباشند؛ یعنی حق اعمال قدرت نداشته باشند و هیچ تکلیف اخلاقی به اطاعت از

آنان نباشد؛ برای مثال حکومت‌های فاشیستی و توتالیترستی و نظام‌های عوام‌انگیز اغلب از رضایت عمومی برخوردارند و گاه همچون هیتلر در طی یک فرایند دموکراتیک به قدرت رسیده‌اند و همچنین اغلب به فرایندهای قانونمند تکیه دارند؛ اما از مشروعیت به این معنا برخوردار نیستند.

در این بعد از مشروعیت، قدرت دولت اگر بر هنجارها و اصول اخلاقی مبتنی باشد قابل توجیه است. مشکل این نوع مشروعیت تنوع نظام‌های ارزشی و برداشت‌های فلسفی از حقیقت و اخلاق و بی‌توجهی به رضایت عامه است. به نظر می‌رسد جان رالز کوشیده است این نوع مشروعیت را با تکیه بر اصول عدالت و خرد عامه بازسازی کند. بنا بر نظر رالز قدرتی مشروع است که بر برداشتی اخلاقی از عدالت مبتنی باشد که مورد پذیرش اکثریت شهروندان است. برای اینکه قدرت برای شهروندان موجه باشد، برداشت سیاسی از عدالت که مبنای عمومی توجیه را فراهم می‌آورد، باید بر اساس ایده‌های بنیادین مشترک بین شهروندان و حاکمان صورتبندی شود.

به نظر می‌رسد اگر مشروعیت را به معنای حق اعمال قدرت و الزام اخلاقی به اطاعت بدانیم، هیچ یک از ابعاد مذکور به‌تنهایی نمی‌توانند موجد مشروعیت به شمار آیند به‌خصوص نمی‌توانند الزامی اخلاقی به حکم و اطاعت ایجاد کنند. به همین دلیل برخی از اندیشمندان مشروعیت را پدیده‌ای چندبعدی و چندلایه دانسته‌اند که ترکیبی از عوامل فوق‌به‌وجودآورنده آن است؛ برای مثال دیوید بیتهام مشروعیت را پدیده‌ای چندبعدی دانسته که دربرگیرنده سه عنصر یا سه لایه مشخص است که هر یک نسبت به دیگری به لحاظ کیفی متفاوت‌اند؛ به گفته وی:

قدرت را می‌توان تا آن اندازه مشروع خواند که:

الف) با قواعد مستقر سازگار و منطبق باشد.

ب) این قواعد را بتوان از طریق مراجعه به باورهای مشترک فرادست و فرودست توجیه

کرد.

ج) شواهد و مدارکی دال بر رضایت تابعان قدرت از یک رابطه قدرت معین وجود داشته

باشد (بیتهام، ۱۳۸۲، ص ۳۱).

بدین ترتیب وی مشروعیت را امری پیچیده و چندلایه تصور کرده و سه عنصر قانون، هنجارهای مشترک و رضایت را تشکیل‌دهنده آن می‌داند.

نویسنده دیگری نیز ضمن تأکید بر اینکه مشروعیت امری ساده و بسیط نیست، بین



دو شکل از مشروعیت تمایز می‌گذارد. در شکل ابتدایی مشروعیت یا مشروعیت ساده،^۱ دولت از حق حیات برخوردار است و شهروندان موظفاند در حفظ و تداوم آن بکوشند و از کمک به فرایندهایی که به نابودی آن منجر می‌شود خودداری کنند. در شکل دوم و در سطحی بالاتر دولت از مشروعیت کامل یا قوی^۲ برخوردار است؛ دولت در این شکل علاوه بر حق حیات حق اطاعت‌شدن دارد و شهروندان مکلف‌اند تمامی قوانین آن دولت را رعایت کنند. در واقع در شکل اول، شهروندان مکلف به رعایت قوانین نیستند و در حد حفظ حیات دولت به آن وفادارند؛ اما در شکل دوم، علاوه بر اینها اطاعت از قانون بر تمامی شهروندان تکلیفی اخلاقی است (Morris, 2008, p. 25). بوکانان نیز در بحثی مفصل درباره مشروعیت بین مشروعیت سیاسی و اقتدار سیاسی تمایز می‌گذارد که در واقع دو سطح از مشروعیت به شمار می‌آیند. به نظر وی، مشروعیت سیاسی توجیه اخلاقی برای قدرت موجود و حق حکمرانی حاکمان است؛ ولی اقتدار سیاسی به سطحی بالاتر اشاره دارد که علاوه بر این، شامل حق اطاعت‌شدن نیز می‌شود (Buchanan, 2004, p.237).

چنین برداشتهایی از مشروعیت مستلزم این است که این مفهوم را چندلایه تصور کنیم و سطوح مختلفی از مشروعیت را در نظر بگیریم و بر این اساس دولت‌ها نسبت به سطح مشروعیت از حق اطاعت برخوردار خواهند بود. در سطح ابتدایی، دولت از حق حیات برخوردار است و شهروندان مجوزی برای اقدام علیه امنیت آن ندارند و هر گونه شورش علیه آن ممنوع است؛ اما مراتب بالاتر مشروعیت برای دولت‌ها حق اطاعت و وفاداری تام به ارمان خواهد آورد. در این برداشت، مشروعیت تام وضعیتی آرمانی است که دولت‌ها به میزان نزدیکی به آن از حق اطاعت برخوردار خواهند بود. در واقع مشروعیت دولت‌ها امری نسبی خواهد شد و هیچ دولت موجودی به معنای ناب مشروع نخواهد بود. دولت‌ها هرچه به آرمان مشروعیت نزدیک‌تر شوند، مشروعیت بیشتری کسب می‌کنند؛ ولی هیچ دولتی حتی با فرض پذیرش عامه و وجود سایر ابعاد مشروعیت تام ندارد و به سخن دیگر همه دولت‌های موجود کم‌وبیش بار عدم مشروعیت را به دوش می‌کشند. اما همه دولت‌ها نامشروع هستند، به این معنا نیست که همه به‌طور مساوی بد هستند. دولت‌ها می‌توانند کم‌وبیش نامشروع و بنابراین کم‌وبیش نقض‌کننده بخشی از مبانی مشروعیت باشند. در

1. *Weak or basic* legitimacy.
2. *strong or full* legitimacy.

این صورت، حق اطاعت وابسته به سطح مشروعیت دولتهاست و وفاداری مردم تابعی است از وفاداری دولت به بنیادهای مشروعیت.

در قسمت بعدی بنیادهای پیش‌گفته مشروعیت را در کلام و سیره امام علی علیه السلام جستجو می‌کنیم و می‌کوشیم تا به برداشتی اجمالی از مشروعیت در کلام و سیره ایشان دست یابیم.

شیعه و مسئله مشروعیت

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 قولی نادر مشروعیت مردمی را مورد ملاحظه قرار داده‌اند (حائری یزدی، ۱۹۹۵، ص ۱۷۶)، اکثر قریب به اتفاق علمای شیعه مشروعیت سیاسی پیامبر و ائمه را صرفاً بر نصب الهی مبتنی کرده‌اند و بر این اساس در زمان حضور ائمه حکومت دیگران از مشروعیت کامل برخوردار نخواهد بود 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. در این زمینه باید توجه داشت و پارادایم امامت حتی در دوران غیبت نیز به مثابه چراغ راهنمای اندیشه شیعی عمل کرده است و به همین دلیل نظریه‌های سیاسی شیعه عمدتاً در امتداد امامت و با الهام از آن مطرح شده‌اند. ویژگی‌هایی چون آرمانی دیدن حکومت، الهی دیدن مشروعیت و تأیید بر رهبر و رأس حکومت و مشروعیت فردی را می‌توان از پیامدهای سرایت ویژگی‌های دوران حضور به عصر غیبت تلقی کرد. علاوه بر اینها از منظر این مقاله، ائمه معصومین به خصوص امام علی علیه السلام با فرض عدم امکان حکومت امامت راهکارهایی را برای حکومت بهتر و حکومتداری مطلوب‌تر در عصر غیبت مطرح کرده‌اند که توجه به آنها می‌تواند به ترسیم الگوی حکومتداری مطلوب شیعی در عصر غیبت کمک کند.

در دوره غیبت در یک تقسیم‌بندی ابتدایی از دو دسته نظریه می‌توان سخن گفت؛ دسته اول به تعطیل یا نفی حکومت مشروع در عصر غیبت تمایل دارند و دسته دوم در جستجوی سازوکارهای مشروع‌سازی حکومت در این دوره‌اند. ولایت فقیه مشهورترین نظریه دسته دوم است که به لطف امام خمینی به نظریه مسلط در جمهوری اسلامی تبدیل شده و شکل تازه‌ای از حکومتداری را ارائه داده است. با این حال از ولایت فقیه



برداشت‌های متنوعی صورت گرفته است که هرچند اغلب در سنت فکری امام خمینی قرار می‌گیرند، در مورد مبنای مشروعیت نظام سیاسی اتفاق نظر ندارند و تفسیرهای کاملاً متفاوتی ارائه کرده‌اند (فیرحی، ۱۳۸۲، ص ۲۷۵). در این چارچوب از سه دسته نظریه مشروعیت می‌توان سخن گفت. براساس نظریه‌های نصب یا مشروعیت الهی، مشروعیت حکومت در دوره غیبت از ناحیه خداوند و با نصب مستقیم ائمه به دست می‌آید و رأی مردم در این زمینه تأثیری ندارد و علاوه بر این، مشروعیت تمامی نهادهای نظام سیاسی از جمله نهادهای انتخابی نیز از فقیه حاکم سرچشمه می‌گیرد. از سوی دیگر نظریه‌های مشروعیت مردمی با نقد مستندات نظریه نصب بر ضرورت انتخاب مردمی فقیه تأکید می‌کنند و سرانجام دسته سوم از نظریه‌ها نیز در صدد جمع این دو نظریه برآمده و ترکیبی از انتخاب و نصب را مبنای مشروعیت تلقی کرده‌اند. این نظریه‌ها علیرغم 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 می‌کنند و عموماً به مراحل اولیه شکل‌گیری رهبری و تأسیس دولت توجه می‌نمایند و به رویه‌ها و محتوای سیاست‌ها و کارکردهای حکومت توجه چندانی ندارند. این نظریه‌ها همچنین مشروعیت را امری بسیط و تک‌بعدی تلقی کرده و هر یک برای اثبات مدعای خود به بخشی از سنت دینی تکیه کرده‌اند؛ درحالی‌که با تفسیر مشروعیت به مثابه امری پیچیده و چندلایه و مبتنی بر ابعاد متنوع می‌توان تصور جامع‌تری از این پدیده به دست آورد و نصوص متنوع موجود را با یکدیگر آشتی داد. از منظر این مقاله طرح مشروعیت چندلایه می‌تواند تصویری جامع و دقیق و در عین حال مستند به سنت شیعی ارائه کند و پیشنهادی ابتدایی برای حل بخشی از اختلافات موجود عرضه نماید. درواقع مباحثی از این قبیل می‌تواند به جای نقد پایان‌ناپذیر نظریه‌ها به تغییر منظرها و نگرش‌ها کمک کند و پرتوی نو بر سنت سیاسی شیعه بیفکند.

مشروعیت در سیره و کلام امام علی علیه السلام

در کلام و سیره امام علی، مستندات زیادی مبنی بر مشروط‌بودن مشروعیت به رضایت مردم هم در مرحله تأسیس و هم در تداوم وجود دارد. در هیاهوی انتخاب ایشان و زمانی که مردم بعد از قتل عثمان برای بیعت به سوی آن حضرت هجوم آوردند و اصرار کردند، ایشان پذیرش را به رضایت مردم و بیعت علنی در مسجد مشروط کردند (طبری،

۱۳۱۹، ج ۶، ص ۹۱).^۱ همچنین در همین ایام در خطبه‌ای در مسجد مدینه فرمودند:

ای مردم در برابر همگان و آشکارا می‌گوییم که این کار از آن شماست و جز آنکه شما فرمایید هیچ کس را در آن هیچ حقی نیست. دیروز ما بر پایه پیمانی از همدگر جدا شدیم. همانا من فرمانروایی بر شما را نمی‌پسندیدم؛ ولی شما جز این را نپذیرفتید که من راهبر شما باشم (ابن اثیر، ۱۳۷۰، ج ۴، ص ۳۴۵).

همچنین امام در نامه‌ای به معاویه خلافت را برآمده از شورای مهاجرین و انصار دانسته‌اند: «همانا شورا از آن مهاجرین است و انصار؛ پس اگر گرد مردی فراهم گردیدند و او را امام خود نامیدند خشنودی خدا را خریدند» (شهیدی، ۱۳۷۵، ص ۲۷۴).

همان گونه که اشاره شد ابراز رضایت در جوامع سنتی بر عهده نخبگان و بزرگان قوم است و آنهاست که به نمایندگی از مردم اعلام رضایت می‌کنند.

همچنین ایشان در سخنی طولانی در مسئله خلافت و جانشینی پیامبر و در بیان علل عدم اصرار خود به آن می‌فرماید:

«پیامبر به من فرمودند که ای پسر ابوطالب ولایت امت من حق تو است؛ 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 (سید بن طاووس، ۱۳۷۰ ق، ص ۱۷۹).^۲

ایشان در پاسخ به معاویه که به بهانه خونخواهی عثمان از بیعت استنکاف می‌کرد، می‌فرماید: «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 خونش 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 غنایمشان را جمع کند و حشاشان را اقامه کند و صدقات و زکوات آنان را

۱. فان بیعتی لاتکون خفیاً، و لاتکون الا عن رضا المسلمین.

۲. وقد کان رسول الله صلی الله علیه عهد الی عهد فقال یابن اُبی طالب لک ولاء اُمتی، فإِن ولوک فی عافیة وأجمعوا علیک بالرضا فقم بأمرهم وإن اختلفوا علیک فدعهم وما هم فیه فإِن لله سیجعل لک مخرجاً.



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/بن‌قیس، ۱۳۸۶، ص ۲۱۷).

در کلام دیگری امام می‌فرماید: «کار امامت راست نیاید جز بدان که همه مردم در آن حاضر باید. چنین کار ناشدنی می‌نماید؛ لیکن کسانی که حاضرند و حکم آن دانند برآنان 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 (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۵، ص ۱۷۹).^۱

از این کلام چنین بر می‌آید که در صورت امکان، مشارکت همه مردم در تشکیل حکومت ضروری است؛ اما به دلیل عدم امکان آن در جوامع سنتی حضور نخبگان و بزرگان و گروهی از مردم حاضر کافی است. از برخی سخنان حضرت چنین بر می‌آید که رضایت عامه در تداوم حکومت نیز ضروری است (joining consent) و در صورت از دست رفتن رضایت نمی‌توان مردم را مجبور کرد: «من دیروز فرمان می‌دادم و امروز فرمانم می‌دهند، دیروز باز می‌داشتم و امروز بازم می‌دارند. شما زنده ماندن را دوست دارید و مرا نرسد به چیزی وادارتان کنم که ناخوش می‌انگارید» (همان، ص ۲۴۱).

اشاره شد که برخی از نظریه‌های جدید، رضایت را به خرد عامه پیوند زده‌اند و آن را مبنای مشروعیت به شمار آورده‌اند. در کلام و سیره علوی شورا و مشورت را می‌توان نمونه‌ای از رجوع به خرد عمومی تلقی کرد. شورا سنتی است که در قبایل عرب ریشه داشت و خداوند در قرآن بر آن صحنه گذاشت و در حکومت پیامبر به مثابه شیوه تصمیم‌گیری در امور مهم سیاسی و اجتماعی تثبیت گردید و بعد از پیامبر نیز مقبول بود و سرانجام با سلطنت امویان به تدریج به فراموشی سپرده شد.

امام در تبیین ماجرای عثمان خودرأیی و انحصارطلبی وی را از عوامل شورش مردم شناخت؛ کارگزاران خود را از استبداد و خودرأیی بر حذر می‌دارد و خود بارها مردم را دعوت به مشورت و سخن گفتن می‌کند و در عمل نیز نتیجه شورا را می‌پذیرد.

«کوتاه‌سخن روش او را برای شما بگویم: بی مشورت دیگران به کار پرداخت و کارها را تباه ساخت. شما با او سر نبردید و کار را از اندازه به در بردید. خدا را حکمی است که دگرگونی

۱. و لعمری لئن کانت الامامه لاتتعقد حتی یحضرها عامه الناس فما الی ذالک سبیل و لکن

اهلها یحکمون علی من غاب عنها ثم لیس للشاهدان یرجع و لا للغائب ان یختار.

نپذیرد و دامن خودخواه و ناشکیبا را بگیرد» (همان، ص ۳۱).^۱

در نامه به مالک اشتر می‌نویسد: «از انحصارطلبی در آنچه مردم در آن برابرند و غفلت از آنچه در حوزه مسئولیت تو قرار دارد و در برابر دیدگان [مردم] روشن است بپرهیز» (همان، ص ۳۴۰).^۲

امام یارانش را از تملق و ستایش بر حذر داشته و از آنان می‌خواهد او را با مشورت و سخن حق یاری کنند: «و بسا مردم که ستایش را دوست دارند، از آن پس که در کاری کوششی آرند، لیکن مرا به نیکی مستایید تا از عهده حقوقی که مانده است برآیم و واجب‌ها که بر گردنم باقی است ادا نمایم. پس با من چنان که با سرکشان گویند سخن مگویید و چونان که با تیزخویان کنند از من کناره مجوید و با ظاهرآرایی آمیزش مدارید و شنیدن حق را بر من سنگین مپندارید و نخواهم مرا بزرگ انگارید، چه آنکه شنیدن سخن حق بر او گران افتد و نمودن عدالت بر وی دشوار بود، کار به حق و عدالت کردن بر او دشوارتر. پس از گفتن حق یا رأی‌زدن در عدالت باز می‌ایستید که من نه برتر از آنم که خطا کنم و نه در کار خویش از خطا ایمنم، مگر که خدا مرا در کار نفس کفایت کند که از من تواناتر است» (همان، ص ۲۵۰).^۳

امام در ستایش مشورت آن را سبب هدایت و خودرأیی را سبب هلاکت تلقی کرده‌اند (همان، ص ۳۹۷) و هیچ حامی و پشتیبانی را برای اداره امور چون مشورت نمی‌دانستند (دلشاد، ۱۳۷۷، ص ۲۴۸) و می‌فرمودند کسی که با خردمندان مشورت کند به راه راست رهنمون می‌شود و از لغزش‌ها ایمن می‌ماند (همان، ص ۲۴۹). امام در عمل نیز به شورا مقید بودند. در قضیه حکمیت هم پذیرش آن و هم انتخاب نماینده نتیجه تمکین امام به شورا و نه رأی شخصی ایشان بود.

۱. إِسْتَأْتَرَ فَأَسَاءَ الْأَثَرَةَ، وَجَزَعْتُمْ فَأَسَأْتُمْ الْجَزَعَ، وَلِلَّهِ حُكْمٌ وَقَعُ فِي الْمُسْتَأْتِرِ وَالْجَاذِعِ.

۲. إِيَّاكَ وَالْإِسْتِثْنَاءَ بِمَا النَّاسُ فِيهِ أَسْوَةٌ، وَالتَّغَابِيَّ عَمَّا تُعْنَى بِهِ مِمَّا قَدْ وَضَحَ لِلْعِيُونِ.

۳. فَلَا تُكَلِّمُونِي بِمَا تُكَلِّمُ بِهِ الْجَبَابِرَةَ، وَلَا تَتَحَفَّظُوا مِنِّي بِمَا يُتَحَفَّظُ بِهِ عِنْدَ أَهْلِ الْبَادِرَةِ، وَلَا تُخَالِطُونِي بِالْمُصَانَعَةِ وَلَا تَطْنُوا بِي اسْتِنْقَالًا فِي حَقِّ قَيْلٍ لِي وَلَا التِّمَاسَ إِعْظَامَ لِنَفْسِي، فَإِنَّهُ مَنِ اسْتَنْقَلَ الْحَقَّ أَنْ يُقَالَ لَهُ أَوْ الْعَدْلَ أَنْ يُعْرَضَ عَلَيْهِ، كَانَ الْعَمَلُ بِهِمَا أَثْقَلَ عَلَيْهِ. فَلَا تُكْفُوا عَن مَقَالَةِ بَحَقِّ أَوْ مَشُورَةٍ بَعْدَلٍ.



کارکردها و نتایج

از کلام و سیره امام چنین بر می‌آید که حکومت به دلیل کارکردهای آن ضروری است و در صورت انجام کارکردها از سطحی از مشروعیت برخوردار است. امام در پاسخ به خوارج که حکومت را از آن خدا می‌دانستند، می‌فرماید: «سخن حقی است که بدان باطلی را خواهند. آری حکم جز از آن خدا نیست؛ لیکن اینان گویند فرمانروایی را جز خدا روا نیست؛ حال این 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» (نهج البلاغه، ۱۳۷۵، ص ۳۹).^۱

در این سخن کارکردهای اولیه حکومت از جمله نظم و امنیت و جمع‌آوری مالیات و جلوگیری از ظلم و ستم، ضرورت آن را برای مجتمع انسانی اجتناب‌ناپذیر ساخته است. به نظر می‌رسد بر اساس این سخن، حکومت در صورتی که کارکردهای اولیه خود را انجام دهد، از سطحی از مشروعیت برخوردار است و اطاعت از آن در همین حدود لازم است. در سخن دیگری امام وجود سلطان ستمگر را بهتر از فتنه طولانی دانسته‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۲، ص ۳۵۹).^۲

امام در دوره خلفا با وجود آنکه خود را شایسته‌تر به خلافت می‌دانست، سکوت کرد و به حکومت آنان گردن نهاد و از آنان اطاعت کرد (محمدیان، ۱۴۱۹، ص ۱۵).^۳ امام بعد از

۱. کَلِمَةٌ حَقٌّ يُرَادُ بِهَا بَاطِلٌ، نَعَمْ إِنَّهُ لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ، وَ لَكِنْ هَؤُلَاءِ يَقُولُونَ: لَا إِمْرَةَ، وَ إِنَّهُ لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ، يَعْمَلُ فِي إِمْرَتِهِ الْمُؤْمِنُ، وَ يَسْتَمْتَعُ فِيهَا الْكَافِرُ وَ يُبَلِّغُ اللَّهُ فِيهَا الْأَجَلَ، وَ يُجْمَعُ بِهِ الْفِيءُ وَ يُقَاتَلُ بِهِ الْعَدُوُّ، وَ تَأْمَنُ بِهِ السُّبُلُ، وَ يُؤْخَذُ بِهِ لِلضَّعِيفِ مِنَ الْقَوِيِّ حَتَّى يَسْتَرِيحَ بَرٌّ وَ يُسْتَرَّاحَ مِنْ فَاجِرٍ.

۲. اسد حظوم خیر من سلطان ظلوم و سلطان ظلوم خیر من فتنه تدوم.

۳. قبض رسول الله ﷺ و انا اری انی حق الناس بهذا الامر فاجتمع الناس علی ابی بکر فسمعت و اطعت، ثم ان ابا بکر حضر فکنت اری ان لا یعدلها عنی، فولی عمر، فسمعت و اطعت، ثم ان عمر اصیب، فظننت انه لا یعدلها عنی، فجعلها فی سته انا احدهم، فولاهما عثمان، فسمعت و اطعت،

انتخاب عثمان در شورای منتخب عمر فرمود: «همانا می‌دانید که سزاوارتر از دیگران به خلافت منم. به خدا سوگند بدانچه کردید تا زمانی که امور مسلمین به سلامت باشد و جز بر من ستمی نرود گردن می‌نهم» (نهج البلاغه، ۱۳۷۵، ص ۵۶).

بعد 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 بدو می‌سپارید بهتر از دیگران فرمانبردار و شنوایم؛ من اگر وزیر شما باشم بهتر است تا امیر شما باشم» (همان، ص ۱۵).^۱

به نظر می‌رسد بر اساس این فرمایش امام، نامشروع بودن حکومت نمی‌تواند در همه حال عدم اطاعت را توجیه کند و حداقل تا زمانی که حکومت کارکردهای اصلی خود را انجام می‌دهد، می‌توان گفت از سطحی از حق بر اطاعت برخوردار خواهد بود. اما به هر حال امام در این قسمت به توجیه دولت و نه مشروعیت آن نظر دارند.

قانون و شرع

قانون مهم‌ترین مبناى مشروعیت در عصر مدرن به شمار می‌رود؛ اما این به معنای آن نیست که در عصر سنت قانون وجود نداشته یا میان قانون و مشروعیت پیوندی در میان نبوده است. قانون به اشکال مختلف عرفی و قراردادی و دینی همواره در زندگی انسانی حضور داشته؛ اما در عصر مدرن به شیوه‌ای عقلانی و قراردادی سامان یافته و تدوین شده است. در سیره و کلام امام علی علیه السلام مبناى قانون، کتاب خدا و سنت پیامبر است. امام در مورد قرآن می‌فرماید کتابی است که علم آینده و دواى درد جامعه و راه سامان دادن امور مسلمانان در آن است (همان، ص ۱۵۹).^۲ بنابراین قرآن کتابی است که قوانین بنیادین نظم اجتماعی بر آن استوار می‌گردد؛ اما به نظر امام قرآن وجوه مختلف دارد و تفسیربردار است

ثم قتل. فجاوونی، فبايعونی طائعين غير مكرهين.

۱. دعونی والتمسوا غیرى،... و ان ترکتمونی فأنا كأحدکم؛ و لعلی اسمعکم و اطوعکم لمن

ولیتموه امرکم و انا لکم وزیراً خیر لکم منی امیراً.

۲. الا ان فیه علم مایاتی و الحدیث عن الماضی و دواء دائکم و نظم مابینکم.



(همان، ص ۳۵۱)^۱ و به همین دلیل باید با سنت نبوی همراه شود. در واقع این سنت نبوی است که به دلیل شفافیت و صراحت بیشتر به مثابه قانون نانوشته در جامعه اسلامی عمل می‌کند.

در سخن دیگری ایشان وظیفه حاکم را چنین ذکر می‌کنند: «همانا بر امام نیست جز آنچه از امر پروردگار به عهده او واگذار شده: کوتاهی نکردن در موعظت و کوشیدن در نصیحت و زنده کردن سنت و جاری ساختن حدود بر مستحقان و رساندن سهم بیت‌المال به درخور آن» (همان، ص ۹۱).^۲

در سخن دیگری امام هدف از حکومت خود را نه برتری طلبی که به پاداشتن حدود الهی و اجرای قوانین شرع و قرارداد امور در جای خود و احقاق حقوق و حرکت بر روش پیامبر و هدایت گمراهان به نور الهی می‌داند (مدنی شیرازی، ۱۳۹۷ ق، ص ۳۸).^۳

امام در سخن دیگری می‌فرماید: «خدایا تو می‌دانی آنچه از ما رفت نه به خاطر 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 گردد» (نهج البلاغه، ۱۳۷۵، ص ۱۲۹).

همچنین حق مردم بر حاکم را چنین می‌شمارند: «شما را بر ما حق عمل به کتاب خدا و سیرت رسول خداست و حقوق او را گزاردن و سنت او را برپاداشتن» (همان، ص ۱۷۶).^۴ امام در مقابل کسانی که به پرداخت مساوی بیت‌المال اعتراض داشتند، آن را سنت

۱. لا تخصصهم بالقرآن، فان القرآن حمّال ذو وجوه تقول و يقولون و لکن حاججهم بالسنة فانهم لن يجدوا عنها محيصاً.

۲. انه ليس على الامام الا ما حمل من امر ربه الابلاغ في الموعظه و الاجتهاد في النصيحة و الاحيا للسنة و اقامه الحدود على مستحقيها و اصدار السهمان على اهلها.

۳. اَللّٰهُمَّ اِنَّكَ تَعْلَمُ اَنِّي لَمْ اَرِدِ الْاُمْرَةَ وَلَا عَلَوَّ الْمُلْكِ وَالرِّئَاسَةَ وَاِنَّمَا اُرَدْتُ الْقِيَامَ بِحُدُودِكَ وَالْاَدَاءَ لِشَرْعِكَ وَوَضَعَ الْأُمُورِ فِي مَوَاضِعِهَا وَتَوْفِيرَ الْحُقُوقِ عَلَيَّ أَهْلِيهِ وَ الْمَضَى عَلَيَّ مِنْهَا جَنْبِيكَ وَ ارشَادِ الضَّالِّ اِلَى اَنْوَارِ هِدَايَتِكَ.

۴. و لكم علينا العمل بكتاب الله تعالى و سيره رسول الله صلى الله عليه واله و القيام بحقه و

پیامبر می‌دانست که قابل تغییر نیست (همان، ص ۲۳۹). اصرار امام بر این سنت نبوی یکی از عوامل اصلی جدایی بزرگان و اشراف و برخی از قبایل عرب از اردوگاه ایشان بود. امام همچنین در یک سخن کوتاه می‌فرماید: «آفریده را فرمان‌بردن نشاید آنجا که نافرمانی آفریننده لازم آید» (همان، ص ۳۹۱).^۱ بنا بر این سخن زمانی که قوانین و احکام حکومت در تعارض با احکام الهی باشند، حقی بر اطاعت شکل نخواهد گرفت.

هنجارها و ارزش‌ها

از منظر امام حکمرانی مشروع مشروط به رعایت هنجارها و ضوابط اخلاقی است و نمی‌توان به بهانه مصلحت‌مُلک از مرزهای اخلاق فراتر رفت. امام در پاسخ به کسانی که معاویه را سیاستمدارتر و زیرک‌تر از ایشان می‌دانستند، می‌فرماید: «به خدا سوگند معاویه زیرک‌تر از من نیست؛ لیکن شیوه او پیمان‌شکنی و گنهکاری است. اگر پیمان‌شکنی ناخوشایند نمی‌نمود، زیرک‌تر از من کس نبود. اما هر پیمان‌شکنی به گناه برانگیزاند و هرچه به گناه برانگیزاند دل را تاریک گرداند. روز رستاخیز پیمان‌شکن را درفشی است افراخته و او بدان درفش شناخته» (همان، ص ۲۳۶).^۲

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 آن که والی اویم بجویم، به خدا که نپذیرم تا جهان به سرآید» (همان، ص ۲۴).^۳

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» (همان، ص ۵۳).^۴

۱. لاطاعة لمخلوق في معصية الخالق.

۲. وَاللَّهِ مَا مُعَاوِيَةُ بِأَذْهَىٰ مِنِّي وَلَكِنَّهُ يَغْدِرُ وَيَفْجُرُ وَلَوْ لَا كَرَاهِيَةُ الْغَدْرِ لَكُنْتُ مِنْ أَذْهَىٰ النَّاسِ وَلَكِنْ كُلُّ غَدْرَةٍ فُجْرَةٌ وَكُلُّ فُجْرَةٍ كُفْرَةٌ وَلِكُلِّ غَادِرٍ لَوَاءٌ يُعْرَفُ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ.

۳. أ تَأْمُرُونِي أَنْ أَطْلُبَ النَّصْرَ بِالْجَوْرِ فِيمَنْ وُلِّيْتُ عَلَيْهِ وَاللَّهِ لَا أَطُورُ بِهِ مَا سَمَرَ سَمِيرٌ وَمَا أُمَّ نَجْمٌ فِي السَّمَاءِ نَجْمًا.

۴. إِنِّي لَعَالِمٌ بِمَا يُضْلِحُكُمْ وَيُقِيمُ أَوْدَكُمْ وَلَكِنِّي لَا أَرَىٰ إِصْلَاحَكُمْ بِإِفْسَادِ نَفْسِي.

صلاحیت‌های شخصی

علاوه بر آنچه در مباحث نظری در مورد بنیادهای مشروعیت گفته شد، در اندیشه اسلامی به خصوص شیعه تأکید بسیاری بر صلاحیت‌های شخصی حاکم شده است. همان‌گونه که در فقه سیاسی اهل سنت بر ویژگی‌های خلیفه تأکید می‌شود، در سنت شیعی نیز البته با سختگیری و دقت بیشتر از ویژگی‌های خاص امام یا فقیه حاکم سخن به میان می‌آید. در سخنان امام نیز بر این بُعد از مشروعیت یعنی صلاحیت‌های شخصی زمامداران تأکید شده است. این بعد از مشروعیت را می‌توان با اندکی تسامح مشروعیت فاعلی نامید که درحالی‌که تکیه‌گاه اصلی نظریه‌های سنتی به شمار می‌رود مورد غفلت نظریه‌های مدرن قرار گرفته است. در این چارچوب حکومت بر مردم نیاز به ویژگی‌ها و شایستگی‌های فردی دارد و هر کسی را نسزد که بر کرسی خلافت و حکومت تکیه زند: «مردم سزاوار به خلافت کسی است که بدان 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» (همان، ص ۱۷۹).^۱

امام انتخاب خلفای پیش از خود را چنین نقد می‌کند: «آنان مکرر از رسول خدا شنیده بودند که می‌فرمود هیچ امتی کار خویش را به عهده شخصی نگذارد، درحالی‌که داناتر از وی در میان ایشان باشد، مگر اینکه روز به روز کار آنان به پستی و زوال گراید تا اینکه از راه اشتباه خود بدانچه از دست داده‌اند بازگردند» (دلشاد، ۱۳۷۷، ص ۱۰۴).

امام در مورد حکومت امثال معاویه چنین هشدار می‌دهند: «اینان کسانی‌اند که اگر بر شما حکومت یابند به خودبالیدن و خودبزرگ‌بینی و چیره‌شدن 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 بر اساس رشوه حکم می‌رانند» (همان، ص ۱۰۰).

امام نگرانی خود را از حکومت فاسقین چنین بیان می‌کنند: «لیکن دریغم آید که بیخردان و تبهکاران این امت حکمرانی به دست آرند و مال خدا را دست به دست گردانند و بندگان او را به خدمت گمارند و با پارسایان در پیکار باشند و فاسقان را یار گیرند»

۱. أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ أَحَقَّ النَّاسِ بِهَذَا الْأَمْرِ أَقْوَاهُمْ عَلَيْهِ، وَ أَعْلَمُهُمْ بِأَمْرِ اللَّهِ فِيهِ، فَإِنْ شَغَبَ شَاغِبٌ

اسْتُعْتَبَ فَإِنَّ أَبِي قُوتِلَ.

(نهج البلاغه، ۱۳۷۵، ص ۳۴۷).^۱

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 به جای پیامبر نشست چه نیکوکار باشد و چه بدکار اطاعت او واجب است؛ پس بدین سبب هلاک شدند» (دلشاد، ۱۳۷۷، ص ۱۰۰).

امام برای حاکم جز آنچه گفته شد، صفاتی 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 و حاکمی ناشایست در رأس آن بگردد، از مشروعیت تام برخوردار نخواهد بود.

نتیجه

مشروعیت حکومت از منظر امام علی علیه السلام امری چندلایه است و حکومتی مشروعیت تام خواهد داشت که مجموعه‌ای از ویژگی‌ها و شرایط را دارا باشد و بر بنیادهای مختلف مشروعیت تکیه زند؛ به عبارت دیگر حکومتی که شخصی شایسته و توانمند در رأس آن قرار گرفته است و در تأسیس و تداوم خود بر رضایت عامه تکیه می‌زند و همواره بر طبق قوانین موجود و هنجارهای اخلاقی عمل می‌کند و سرانجام از توانمندی کارکردی مناسبی برخوردار است و جامعه را به خوبی سامان می‌دهد. در واقع مشروعیت تام بیشتر به وضعیتی آرمانی می‌ماند و مسیری است که حکومت‌ها باید به سوی آن سیر کنند. نهایت این مشروعیت در اندیشه شیعی با حضور امام معصوم در رأس حکومت به دست خواهد آمد و سایر حکومت‌ها به نسبت نزدیکی به این آرمان از حق بر اطاعت و وفاداری تام برخوردار خواهند شد. در این دیدگاه مشروعیت به مثابه امری نسبی و سیال در نظر گرفته می‌شود و حکومت‌ها همواره باید دغدغه مشروعیت داشته باشند و بر محور اصول یادشده حرکت کنند و در هر زمان در صورت عدول از بنیادها و شرایط پیش‌گفته با فرسایش مشروعیت روبرو خواهند شد و در این صورت دیگر نمی‌توانند انتظار وفاداری تام از اتباع خود داشته باشند.

۱. ولکننی آسی أن یلی أمر هذه الامه سفهاؤها و فجّارها فیّتخذوا مال الله دولا، و عبادة خولا

و الصالحین حربا، و الفاسقین حزبا.



از سوی دیگر شورش بر حکومت‌ها و نافرمانی نیز جز در شرایط خاص امکان‌پذیر نیست. حکومت‌ها در صورتی که کارکردهای اولیه خود را به خوبی انجام دهند و از ظلم و جور و هرج و مرج جلوگیری کنند و در ساماندهی جامعه بکوشند، از حق حیات برخوردار خواهند بود و در این صورت نمی‌توان به سادگی امنیت آنان را به مخاطره انداخت.

به نظر می‌رسد مفهوم حکومت عدل در شیعه به وضعیتی معادل مشروعیت تام اشاره دارد و شاید به دلیل آرمانی بودن این وضعیت است که فقها تحقق حکومت عدل را منوط به وجود امام معصوم می‌کردند. از این منظر بسط و تبیین مفهوم عدل و حکومت عادل می‌تواند راهی به سوی تبیین دقیق‌تر مشروعیت در اندیشه شیعه بگشاید. اجمالاً می‌دانیم که این مفهوم از جایگاهی رفیع در اندیشه اسلامی و به خصوص شیعه برخوردار است تا آنجا که در این مذهب در زمره اصول دین قرار گرفته است. اما در ابعاد سیاسی و اجتماعی این مفهوم و خاصه در مفهوم حکومت عدل کمتر به تفصیل سخن گفته شده است. به نظر می‌رسد مفهوم عدالت مفهومی کلی است که مفاهیمی چون مساوات، احقاق حق، قانونمندی، میان‌روی، شایسته‌سالاری و انصاف را در بر دارد. در کلام امام، عدل معیار سیاست و سامان‌بخش حکومت و حافظ مردم است و برپایی آن نور چشم حاکمان و اقتدا به سنت‌های الهی و باعث ثبات دولت^۱ و رفاه مردم^۲ تلقی شده و در نگاهی گسترده عدل شالوده‌ای است که جهان بر آن استوار است^۳ و درمقابل ظلم به بی‌ثباتی و تباهی دولت‌ها و شورش مردم منجر می‌شود.

به نظر می‌رسد با توجه به اهمیت عدالت در اندیشه شیعی و به خصوص کلام و سیره امام علی علیه السلام هر نظریه‌ای که مفهوم مشروعیت را بی‌اعتنا به عدالت بررسی کند، ناقص و ناتمام خواهد بود. به هر حال بسط این مفهوم از موضوع این مقاله خارج است و به تأملاتی عمیق و دقیق نیازمند می‌باشد.

۱. فِي الْعَدْلِ الْاِقْتِدَاءُ بِسُنَّةِ اللَّهِ وَ ثَبَاتُ الدُّوَلِ.

۲. النَّاسُ يَسْتَعْنُونَ اِذَا عَدَلَ بَيْنَهُمْ.

۳. الْعَدْلُ اَسَاسٌ بِهٖ قَوَامُ الْعَالَمِ.

کتابنامه

- جان استوارت، میل، رساله درباره آزادی، ترجمه جواد شیخ الاسلامی، چاپ چهارم، تهران: علمی فرهنگی، ۱۳۷۵.
- جان، رلز، عدالت به مثابه انصاف، ترجمه عرفان ثابتی، تهران: ققنوس، ۱۳۸۳.
- جان، لاک، دو رساله حکومت، ترجمه فرشاد شریعت، تهران: نشر نگاه معاصر، ۱۳۹۲.
- دیوید، بیتهم، مشروع سازی قدرت، ترجمه محمد عابدی اردکانی، یزد: دانشگاه یزد، ۱۳۸۲.
- رضی‌الدین سیدبن طاووس، کشف المحجّة لثمرّة المهجّة، نجف: منشورات المطبعة الحیدریّة، ۱۳۷۰.
- ژان ژاک، روسو، قرارداد اجتماعی، ترجمه منوچهر کیا، چ ۳، تهران: گنجینه، ۱۳۶۶.
- سلیم ابن قیس، هلالی، اسرار آل محمد، ترجمه محمد اسکندری، [بی جا]. آرام دل، ۱۳۸۶.
- سیدعلی‌خان، مدنی شیرازی، الدرجات الرفیعه فی طبقات الشیعه، بیروت: مؤسسه الوفا، ۱۳۹۷.
- عزالدین، ابن اثیر، تاریخ کامل ابن اثیر، ترجمه سیدحسین روحانی، تهران: اساطیر، ۱۳۷۰.
- کارل، اشمیت، «مفهوم امر سیاسی»، ترجمه صالح نجفی، در قانون و خشونت، تهران: رخداد نو، ۱۳۸۸.
- ماکس، وبر، اقتصاد و جامعه، ترجمه عباس منوچهری و مهرداد ترابی نژاد و مصطفی عمادزاده، تهران: سمت، ۱۳۸۴.
- محمد بن جریر، طبری، تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: [بی نا]، ۱۳۵۲.
- محمد، محمدیان، حیات امیرالمؤمنین عن لسانه، قم: [بی نا]، ۱۴۱۹ق.
- مصطفی، دلشاد تهرانی، دولت آفتاب، تهران: خانه اندیشه جوان، ۱۳۷۷.
- نهج البلاغه، ترجمه جعفر شهیدی، چ ۹، تهران: علمی فرهنگی، ۱۳۷۵.

- Anthony M. Musonda, "Political Legitimacy: The Quest for the Moral Authority of the State", A Philosophical Analysis, LMU Bibliothek, München, 2007.

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

– Christopher Morris, "*State Legitimacy and Social Order*", *Political Legitimization without Morality*, J. Kuhnelt (ed.) Springer Science+Business Media B.V, 2008.

– Fabienne Peter, "Political Legitimacy", in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2010.

<http://plato.stanford.edu/entries/legitimacy/>

– Jean-Marc Coicaud, "Legitimacy and Politics", *A Contribution to the Study of Political Right and Political Responsibility*, translated and edited by David Ames Curtis, Cambridge University Press, 2004.

– John Simmons, "Justification and Legitimacy", *Essays on Rights and Obligations*, Cambridge University Press, 2001.

– Rawls, John, *Lectures on the History of Political Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press, 2007.

– Russell Hardin, "Compliance, Consent, and Legitimacy", in *The Oxford Handbook of Comparative Politics*, Edited by Carles Boix and Susan C Stokes, Oxford University Press, 2007.

