



مشروعیت حکومت و مبانی آن از نظر اسلام و غرب

محمد مهدی رشادتی^۱

چکیده

مشروعیت اجمالاً به معنای حق حاکمیت و مجوز حکمرانی است. در این نوشتار ضمن بررسی تعریف مشروعیت به مبانی آن به طور مشروح پرداخته شده و تمایز آن با دیدگاه اسلامی مورد بررسی قرار می‌گیرد. در مسأله مشروعیت به طور کلی چهار نظر عمده وجود دارد:

الف: نظریه‌ی اخلاقی که متشاء الزامات سیاسی را ارزشهای اخلاقی می‌داند. این تفکر از سوی افلاطون ارائه گردیده است.

ب: نظریه‌ی دوم که به مشروعیت زور و قدرت اعتقاد دارد، هم در میان اندیشمندان غرب مانند ماکیاولی و توماس هابز و هم در میان مسلمانان از اهل سنت همچون غزالی و شافعی طرفدارانی دارد.

ج: دیدگاه سوم که از سوی فیلسوفان مغرب زمین نظیر جان لاک و روسو ارائه شده است، مشروعیت نظام سیاسی را خواست و رأی اکثریت شهروندان یک کشور می‌داند و امروزه نیز تحت عنوان نظام لیبرال دمکراسی دیدگاه مشهور جهان غرب می‌باشد.

د: و نهایتاً به مشروعیت الهی از دیدگاه تشیع و از منظر امام خمینی^(ع) اشاره می‌شود، که حق حکومت و الزام سیاسی را اولاً و با لذات در شأن خداوند می‌داند و ثانیاً و



بالعرض به اولیاء و اوصیاء الهی تعلق می‌گیرد. در پایان به عنوان نتیجه‌گیری مقایسه‌ای هر چند کوتاه ولی مؤثر میان نظریه الهی و سایر دیدگاهها صورت می‌پذیرد.
کلید واژگان: مفهوم مشروعیت، مبانی مشروعیت، مشروعیت الهی شیعی، نظام لیبرال دموکراسی.

مقدمه

سؤال اصلی این است که چه کسی حق دارد بر مردم حکم رانده و اعمال قدرت کند؟ در پاسخ به این پرسش، دیدگاه‌های مختلفی ارائه شده است. از جمله این پاسخ‌ها، پاسخی است که دین مطرح کرده و صورت کامل آن از قرآن استنتاج می‌شود. دیگری نظریه لیبرال دموکراسی حاکم بر جوامع غربی در عصر حاضر است. پس از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران و پیدایش نظام دینی جمهوری اسلامی، تحولات اندیشه‌ای در محافل فکری و سیاسی به وجود آمد و عملاً حکومت دینی که به گمان بسیاری از متفکران غربی پس از شکست کلیسا و افول مسیحیت از عرصه حاکمیت، پایان یافته تلقی می‌شد، از نو به صورتی پویا و مترقی مطرح شد.

این نوشتار در قالب پاسخ به پرسش اصلی، به طرح دیدگاه‌های مختلف در باره مشروعیت پرداخته و از میان آنها، دیدگاه راجح و برتر را تبیین و وجوه امتیاز آن را بر می‌شمرد.

معنای مشروعیت

واژه «مشروعیت» در لغت به معنای درست بودن، قانونی بودن و حقانیت بکار می‌رود. اما در اصطلاح فلسفه سیاسی واژه مشروعیت^۱ دارای مفهوم ویژه‌ای است که نباید آن را به شریعت نسبت داد. (کتاب نقد، ۴۳) بحث مشروعیت از آنجا آغاز می‌شود که انسان موجودی آزاد و انتخابگر آفریده شده است و از طرفی، هر حکومتی بدنبال محدود کردن این آزادی است و بدین منظور حتی تا مجازات متخلفین نیز پیش می‌رود. بنابر این مشروعیت به

۱. Legitimacy.

معنای «حق حاکمیت و مجوز دستور دادن» است. (داراب‌کلائی، ۱۴۰) بر این اساس، پذیرش یا فرمان‌برداری آگاهانه و داوطلبانه مردم از نظام سیاسی و قدرت حاکم را نشانه مشروعیت یا حقانیت و یا برحق بودن می‌دانند. به تعبیری، مشروعیت آن قدرت پنهانی است که در جامعه و کشور هست و مردم را بدون فشار وادار به فرمان‌بری می‌کند. (ابوالحمد، ۱، ۲۴۴) و به عبارت دیگر، مشروعیت یا حقانیت هماهنگی شیوه به قدرت رسیدن رهبران، فرمانروایان جامعه با باورهای همگان یا اکثریت مردم آن جامعه در یک زمان و مکان معین است و نتیجه این باور، پذیرش حق فرمان دادن برای رهبران و وظیفه فرمان بردن برای اعضاء جامعه یا شهروندان است.

پایه و اساس پدید آورنده مشروعیت بیشتر انگیزه‌های ذهنی است تا عینی و واقعی و همه دوره‌های شناخته شده تاریخ بشر را نیز در بر می‌گیرد؛ هسته این باور درباره ظاهر و ساخت نظام سیاسی است تا سرشت و درون آن و چنین تصور و باوری بی‌گمان قابل تحمل بودن نظام سیاسی و قاطعیت آن را در دراز مدت بالا می‌برد. (همان ص ۲۴۵) در نظریه‌های دموکراسی، مشروعیت را کم و بیش امری بدیهی می‌دانند و تاکید می‌کنند که پایداری دموکراتیک، مستلزم مشروعیت است. (دموکراسی، ۱۲۵۰)

به عقیده استرنبرگر، مشروعیت بنیاد قدرت حکومت است که از یک سو حق فرمانروایی را به حکومت می‌دهد و از سوی دیگر حکومت شوندگان را از چنین حقی آگاه می‌کند. به عقیده لیپست، مشروعیت متضمن توانایی نظام به ایجاد و حفظ این باور است که نهادهای موجود مناسبترین نهاد برای جامعه است. (عالم، ۱۰۶) به بیان دیگر مشروعیت نه صرفاً به قانونیت دولت از نظر حقوقی بلکه به پذیرش اجتماعی آن از جانب اتباع مربوط می‌شود.

مبحث مشروعیت به مبحث قدیمی‌تری در فلسفه سیاسی یعنی مبحث التزام و وفاداری و تعهد یا تکلیف سیاسی اتباع در تبعیت از حکومت باز می‌گردد. مشروعیت نظام‌های سیاسی از این دیدگاه به احساس التزام و تعهد افراد نسبت به اطاعت از آنها بستگی دارد. (بشیریه، ۴۲) به عبارت دیگر، مشروعیت یعنی استحقاق یا اجازه حکومت کردن که مورد قبول عام باشد. (دموکراسی، ۱۲۵۰) به بیان ساده‌تر، در میان مردم این باور وجود دارد





که در هر جامعه‌ای کسانی حق دارند بر مردم حکومت کنند، مشروعیت در اصل پاسخ به این پرسش است که حاکمان این حق را از کجا آورده‌اند. (کتاب نقد، ۴۳ و ۱۱۳)

بعضی از محققان برای واژه مشروعیت معنای مُجاز را انتخاب کرده‌اند. (کواکبان، ۱۲)

لذا اگر گفته شود که فلان حکومت مشروع است بدین معنا نیست که دستورات آن لزوماً حق و صحیح می‌باشد. حق در اینجا یک مفهوم اعتباری است که در روابط اجتماعی و سیاسی مطرح می‌گردد و مفهوم مقابل آن کلمه «غصب»^۱ می‌باشد. در نتیجه مشروعیت به معنای توجیه عقلانی اعمال قدرت و حکومت از سوی حاکم است. در واقع مشروعیت یک ویژگی در نظام حکومتی است که حاکم به کمک آن، حکمرانی خویش را صحیح می‌داند و مردم تبعیت از حکومت را وظیفه خود می‌شمارند. (نوروزی، ۱۱۵)

پیشینه بحث مشروعیت

ریشه‌های مبحث مشروعیت سیاسی را می‌توان به افلاطون نسبت داد که اندیشه عدل را در کتاب جمهوری خود به صراحت توضیح داده و فیلسوفان سیاسی در عصر جدید آن را به صورتی سازمان یافته بیان کرده‌اند. طی سده‌های میانه برای بیان رضایت و پذیرش یا مخالفت باغصب حکومت به کار برده می‌شد. امروزه در روابط سیاسی، در نتیجه رشد فرهنگ و تمدن، نقش اجبار کاهش یافته است. مشروعیت پیش شرط قدرت است. (عالم، ۱۰۴)

در گذشته، در اروپای سده‌های میانه نیز مشروعیت به معنای قانونی بودن بکار می‌رفت. سیرو این واژه را به معنای قانونی بودن قدرت به کار برد و بعدها این واژه در اشاره به روش‌های سنتی، اصول قانون اساسی و انطباق با سنتها بکار برده شد. بعد از آن هم مرحله‌ای فرا رسید که عنصر «رضایت» به معنای آن افزوده شد و رضایت پایه و اساس فرمانروایی مشروع دانسته شد. در عصر حاضر نخستین بار ماکس وبر مفهوم مشروعیت را به صورت مفهومی عام بیان کرد؛ به اعتقاد او مشروعیت بر باور مبتنی است و از مردم اطاعت می‌طلبد. (ماکس وبر، ۲۴۰)

۱. Usurpation.

معنای مشروع^۲ یا قانونی بودن امری را اعلام کردن به گونه دیگری هم در لغت استعمال شده است که به مفهوم «بچه‌ای را حلال زاده معرفی کردن» است. این اصطلاح ابتدا در حقوق روم مطرح شد و بعدها فرانسویان از آن بهره بردند و هنگامی که انگلستان را تصرف کردند، این واژه وارد فرهنگ اصطلاحات حقوقی انگلستان شد. از آنجایی که لازم بود در رژیم‌های سلطنتی قدرت به وارث حقیقی پادشاه منتقل شود، مسأله پاکزادی و حلال‌زادگی نقش مهمی در مقبولیت یا مشروعیت پادشاه بعدی ایفا می‌کرد. (کواکبان، ۹)

مقبولیت

این واژه در لغت به معنای پذیرفته شده و پسندیده است، و در اصطلاح سیاسی به معنای اقبال عمومی و پذیرش مردمی بکار می‌رود. در فلسفه سیاسی غرب بین مشروعیت و مقبولیت یک نظام حکومتی تفاوت نیست؛ زیرا مشروعیت در آنجا از مقبولیت ناشی می‌شود. اما در فقه سیاسی شیعه این دو مفهوم معانی متفاوتی دارند. با این بیان که مشروعیت حکومت اسلامی از مقبولیت سرچشمه نمی‌گیرد، بلکه مشروعیت زمامداران و نظام حکومتی از ناحیه خداوند متعال و مقبولیت آنها از سوی مردم ناشی می‌شود. (مصباح یزدی، ۵۲)

دیدگاه‌های مشهور در باره مبانی مشروعیت

در بحث مبانی مشروعیت چهار دیدگاه مشهور وجود دارد که عبارتند از: نظریه اخلاقی، نظریه قهری (زور و قدرت)، نظریه دموکراسی و نظریه الهی.

نظریه ارزش‌های اخلاقی

مطابق این نظریه، حکومتی مشروعیت دارد که در راه عدالت، سعادت، و کمال مردم گام بردارد؛ به عبارت دیگر منشأ الزام سیاسی، ارزش‌های اخلاقی مانند سعادت، حکمت، عدالت و... می‌باشد. (کتاب نقد، ۴۴)



۲. Legitimate.



افلاطون اولین فیلسوف سیاسی است که این دیدگاه را به صورت منسجم ارائه کرده است. وی حق حاکمیت را منحصر در اندیشمندان و فرزندان دانسته است. او شهروندان را در سه دسته تقسیم کرده است:

- ۱- فرمانداران و قانون گذاران که آنان را به خرد و اندیشه آدمی تشبیه می کند؛
- ۲- مجریان و کارگزاران که آنها را به مشابه اراده آدمی قلمداد می نماید؛
- ۳- عموم مردم که آنان را به امیال و خواسته های آدمی تشبیه می نماید.

افلاطون فقط حکومت دسته اول را با چهار ویژگی حکمت، عدالت، شجاعت و حلم مشروع می داند. (جمهور ۲۲۷) حکومت مشروع همان حکومت طبقه حکیمان و فیلسوفان است که از آن به حاکمیت اشراف و آریستوکراسی تعبیر شده است. (همان، ۳۱۶ و ۴۵۴) وی تأکید می کند که اگر حکومت به گروه دوم برسد، نتیجه اش دیکتاتوری و استبداد است و چنانچه گروه سوم حاکم شوند، نتیجه آن ترویج و حاکمیت لذت، ثروت و خوشگذرانی و در نهایت، بدبختی و بیچارگی خواهد بود. (همان، ۴۸۰ و ویل دورانت، ۲۳)

او دموکراسی را بدترین نوع حکومت قلمداد می نماید؛ از نظر افلاطون فرزندان از باب وظیفه بدون دلبستگی به لذت و قدرت و ثروت صرفاً به عنوان یک شهروند بشکل نوبتی هدایت و رهبری جامعه را عهده دار می شوند. (همان، ۴۰۷ و تاریخ فلسفه غرب، ۱۷۷) این گروه دانشمند باید اقتدار مطلق داشته باشند و قانون نیز توسط آنان وضع گردد؛ حاکمان برای اینکه دچار لغزش و خطا نشوند و منافع شخصی را بر دیگران ترجیح ندهند، لازم است از داشتن اموال خصوصی و جمع مال، دوری نمایند. (ویل دورانت، ۴۴) از سویی هم مردم طبقات پایین جامعه به علت فقدان مهارت و تخصص، مجاز نیستند در کار حاکمان دخالت کنند. (نقیب زاده، ۷۱)

نقد نظریه ارزشهای اخلاقی

نقدهای متعددی بر این نظریه وارد شده است؛ از جمله:

- ۱- فیلسوفان و فرزندان این حق (مشروعیت) حاکمیت را از کجا کسب کرده اند؟
- ۲- این نظریه آرمان گرایانه و غیر واقعی است. (ویل دورانت ۴۶)
- ۳- این دیدگاه به حکومت طبقاتی منجر می شود که ضد دموکراسی است.

۴- حاکمان هر اندازه نیز که تربیت یافته باشند، باز به علت جایز الخطا بودن انسان و همچنین از سویی، چون مردم حق اعتراض و دخالت در امور حکومت را ندارند، چنین حکومتی نهایتاً به دیکتاتوری و استبداد منجر خواهد شد. (کلیات فلسفه، ۱۰۷-۱۰۱)

نظریه قهری (زور و قدرت)

این دیدگاه هم در میان مسلمانان از اهل سنت و هم در بین اندیشمندان غرب حامیانی دارد. در اینجا به طور خلاصه به هر کدام اشاره‌ای می‌شود.

الف- دیدگاه اهل سنت

در یک نگاه اجمالی صاحب‌نظران اهل تسنن مبنای مشروعیت حکومت را بعد از پیامبر اسلام (ص)، سه گونه تفسیر می‌کنند.

شیوه نخست، نصب حاکم توسط خلیفه پیشین است؛ همان روشی که ابوبکر پیش گرفت و عمر را به جانشینی برگزید. طریق دیگر، تعیین اهل حل و عقد (خبرگان) یا اجماع امت است؛ مانند تعیین عثمان از طریق شورای شش نفره و تعیین ابوبکر توسط شورای پنج نفره به عنوان حاکم. همه مذاهب چهارگانه (حنبلی، مالکی، شافعی، حنفی) اتفاق نظر دارند که امامت و حاکمیت به دو صورت فوق منعقد می‌شود. آنان برای اعضاء خبرگان، تعداد خاصی را قید نکرده‌اند. از دیدگاه کلامی دو گروه متعزله و اشاعره معتقدند نصب امام توسط خداوند لازم نیست و این مسأله به عهده مردم واگذار شده است.

شیوه سوم برای تعیین حاکم، غلبه و استیلا است؛ برخی از بزرگان اهل سنت، از جمله قاضی ابویعلی (متوفای ۴۵۸ هـ ق)، به مشروعیت زور اعتقاد دارند؛ او می‌گوید:

کسی که بر مردم به وسیله شمشیر غلبه کند، به گونه‌ای که خلیفه مسلمانان گردد و امیرالمؤمنین نامیده شود، هرگز برای کسی که ایمان به خداوند و روز قیامت دارد، روا نیست که شب بخوابد و او را امام خویش نداند، چه وی خلیفه نیکوکاری باشد و چه فاسق» (احکام السلطانیة، ۲۳؛ داراب‌کلائی، ۱۵۲)

امام شافعی معتقد است که قیام در برابر خلیفه وقت جایز نیست و قتل شورش‌کننده واجب است، اما اگر فرد شورش‌کننده بر حاکم وقت پیروز شود و حاکمیت را بدست





آورد، او مصداق اولوالامر و ولایتش مشروع است: «مَنْ وَلِيَ الْخِلَافَةَ فَاجْتَمَعَ عَلَيْهِ النَّاسُ وَ رَضُوا بِهِ فَهُوَ خَلِيفَةٌ وَ مَنْ غَلَبَهُم بِالسَّيْفِ حَتَّى صَارَ خَلِيفَهُ فَهُوَ خَلِيفَةٌ» (مصباح یزدی، ۵۹) همچنین غزالی (متوفای ۵۰۵ هـ.ق) در احیاء العلوم می‌گوید: «الْحَقُّ لِمَنْ غَلَبَ - الْحُكْمُ لِمَنْ غَلَبَ، نَحْنُ مَعَ مَنْ غَلَبَ». (غزالی، ۱۳۰، ۲)

دانشمندان دیگری از جمله ابن تیمیه، فضل الله روزبهان خنجی، ابن قدامه حنبلی نیز به مشروعیت زور اعتقاد دارند. (داراب‌کلائی، ۱۵۲) ابن تیمیه (م ۷۲۸ ق) در توجیه این نظریه می‌گوید:

آشکار است که امور مردم نمی‌تواند سر و سامان گیرد، مگر به مدد حکام، حتی اگر کسی از سلاطین بیدادگر باشد، بهتر از آن است که هیچ کس حاکم نباشد، چنانکه گفته‌اند: شصت سال با حاکم ظالم به سر بردن بهتر است تا یک شب بدون حاکم. (فلسفه سیاسی، ج ۱، ۳۹۴)

به طور کلی اهل سنت حاکم اسلامی را ناظر یا وکیل نمی‌دانند، بلکه او را خلیفه و جانشین پیامبر (ص) می‌شناسند و اطاعت وی را در غیر معصیت خدا واجب می‌شمارند. چنانچه خلیفه اقدام به خلاف شرع یا خلاف مصلحت کند، تنها باید او را موعظه و نصیحت کرد. بنابراین آنان نیز قائل به اختیارات مطلقه حاکم هستند. (کواکبیان، ۴۷ و ربانی، ۱۳۰) درباره نظریه زور و استیلا به استثناء ابوحنیفه، رؤسای دیگر تا حد قبول حکومت استیلائی هم پیش رفتند. (قادری، ص ۷۰)

ب- دیدگاه اندیشمندان غرب در مشروعیت زور

مکتب ماکیاولیسم که آن را «فلسفه استبداد جدید» نیز می‌خوانند شامل مجموعه‌ای از اصول، روش‌ها و دستوراتی است که ماکیاولی (۱۴۶۹-۱۵۲۷) فیلسوف و سیاستمدار ایتالیایی برای حکومت ارائه کرد. وی نخستین کسی است که در تاریخ باختر زمین افکاری را برای روش حکومت استبدادی تجویز کرده که مسبوق به سابقه نبوده یا لااقل تا آن تاریخ این چنین با صراحت نوشته نشده است؛ از این رو، آن را «فلسفه استبداد جدید» نامیده‌اند. در تاریخ فلسفه سیاسی، ماکیاولی به عنوان معلّم حکمرانان ستمگر شهرت یافته است. (خداوندان اندیشه سیاسی، ۲، ۴۲)

خلاصه‌ی عقاید ماکیاولی از این قرار است: هدف تأسیس دولت‌های متحد، قوی و متمرکز بدون تابعیت کلیسا است. روش او بدینی و طرفداری از ظلم و حکومت مطلقه نامحدود است. او در بُعد انسان شناختی، انسان را موجودی سیاسی و ذاتاً فاسد، شرور و خود خواه قلمداد می‌کند. (شهریار، ۱۰۷) از این رو، برای دفع شر انسان و برقراری نظم در جامعه، تشکیل حکومت مقتدر ضرورت دارد. (همان، ص ۱۰۲) ماکیاولی معتقد است که زمامدار باید خود پرست باشد و با روش بدینی و اعمال سخت گیرانه و ظالمانه بی‌حد و حساب پیش برود. (همان، ۱۰۴) زمامدار نه تنها معمار کشور و دولت بلکه معمار اخلاق، مذهب، اقتصاد و همه چیز می‌باشد، اگر رهبری بخواهد بقا داشته باشد، نباید از زشتی و شرارت احتراز کند. تنها دولت متکی به زور موفق است و بس؛ هیچ مقیاسی جز موفقیت سیاسی و افزایش قدرت برای قضاوت در باره عمل حاکم وجود ندارد. او اخلاق و مذهب را از پندارهای اجتماعی و ابزاری برای رسیدن به قدرت می‌داند. رعایت و دخالت دین و اخلاق در حکومت لازم نیست. ماکیاولی در خصوص قانون و حقوق معتقد است که حاکم خود، قانون است و مردم موظف هستند از او پیروی نمایند؛ اما خود حاکم موظف به رعایت اخلاق و قانون نیست، بلکه او ما فوق قانون است. روش حکومت مجاز شمردن اموری از قبیل تزویر، تعصب، جنایت و... است تا در سایه آن بتواند نظم را ایجاد و حفظ کند. (شهریار، ۱۰۶) چنانچه ظلم و جنایت زمامدار را در معرض اتهام قرار می‌دهد، منعی نیست؛ زیرا نتیجه عمل وی که موفقیت است او را تبرئه خواهد کرد. (همان، ۹۷ و ۱۰۱ و ۱۰۷) دولت باید سپاه کامل و قدرتمند متشکل از سربازان ملی داشته باشد، نه افراد روزمزد (که در قرون وسطی معمول بود). (همان، ۱۵۰ و ۹۱) خدمت نظام وظیفه باید از ۱۷ تا ۴۰ سالگی معمول شود. (بازارگاد، ۱۸۳)

نمونه دیگر از اندیشمندان متمایل به زور در مغرب زمین، توماس هابز (۱۵۸۸-۱۶۷۹) فیلسوف انگلیسی است. وی در کتاب لویاتان (حیوان ترسناک) تأکیدش بر وجود یک فرمانروای نیرومند و مقتدر به مشابه حیوان و جانور وحشتناک است. از نظر او، انسان دو حالت دارد؛ حالت اول، حالت طبیعی و مربوط به زمانی است که هنوز جامعه به شکل گسترده و بزرگ بوجود نیامده است. در چنین جامعه کوچک و انفرادی، نه قانونی وجود دارد و نه خوب و بد مطرح است، بلکه همه پیرو امیال و خواسته‌های شخصی و صرفاً





مشغول زندگی خویش‌اند. همانند زندگی حیوانات هر کس قدرتش بیشتر باشد، بهره‌مندی و حقش نیز بیشتر خواهد بود. وی این حالت طبیعی را به حالت جنگ میان همگان تشبیه می‌کند. اما زندگی در این وضع بسیار دشوار، وحشیانه، ترسناک و همراه با بدبختی و نهایتاً کوتاه مدت خواهد بود. اینجاست که انسان با استفاده از هوش و عقل معاش خود به این نتیجه می‌رسد که سودش در این است که به حالت دوم تن در دهد.

اما حالت دوم، حالتی معقول یا اجتماعی است؛ در این وضعیت عموم مردم برای نیل به سود بیشتر و پایدار، با یکدیگر پیمانی می‌بندند تا جامعه‌ای بسازند که همه آحاد آن تابع قانون باشند. از آنجا که انگیزه سودجویی و خودخواهی در آدمیان پس از پیدایش جامعه بزرگ و گسترده نیز همچنان باقی است بنحوی که هرگاه احساس قدرت نمایند، باز پیمان را می‌شکنند، از سوی دیگر چون آدمی از عواقب پیمان‌شکنی ترس دارد، لذا ضروری است قدرتی به وجود آورد که همه از آن بترسند و بدین وسیله مردم با توافق یکدیگر قدرت خود را به یک گروه نیرومند و ترجیحاً به یک نفر می‌سپارند تا اراده‌های همه در او جمع شود. (لویاتان، ۱۹۲-۱۵۸)

از دیدگاه هابز عدالت یعنی اطاعت از قانون و ستم یعنی شکستن قانون، (همان، ص ۱۷۱) لذا حاکم که خود برتر از قانون است، از دایره معنای عدالت و ظلم بیرون بوده و قیام علیه او جایز نیست. (همان، ۱۹۶، ۲۱۱) از طرفی چون جامعه بر قدرت زمامدار استوار است، نباید او را محدود ساخت. تاکید هابز عمدتاً بر حفظ و صیانت از «نظم اجتماعی» است. (همان، ۱۸۹) و نقش مردم بیش از «قرارداد» چیزی نیست تا در سایه این پیمان و سپردن قدرت مطلق به یک نفر به صلح و آسایش و آرامش و ارضاء امیال برسند. وی شیوه سلطنتی و پادشاهی را بهترین نوع حکومت می‌داند و آن را هرچند خودکامه و استبدادی باشد، بر جامعه دموکراسی که بر آزادی استوار است، ترجیح می‌دهد. او آزادی سیاسی را از آن حیث که به زیان نظم و آرامش جامعه است نفی می‌کند. اقلیت مخالف نهایتاً یا باید تسلیم شود و یا باید از بین برود. (لویاتان، ۱۹۵)

سخن آخر این که هابز گرچه از مهمترین نظریه پردازان سیاسی است که نظریه قرارداد اجتماعی را مطرح نموده است، اما نتیجه و ماحصل دیدگاه وی در باب حکومت،

مشروعیت بخشی به نظام استبدادی و دیکتاتوری است. با این تفاوت که این چنین نظامی با توافق و حمایت مردم بوجود آمده و مشروع تلقی می‌شود.^۳ (نقیب‌زاده، ۸۶)

نظریه‌ی دموکراسی

از این نظریه تحت عناوینی چون مردم سالاری، رضایت شهروندی، اراده عمومی و نظام مردمی یاد می‌شود. جان لاک فیلسوف انگلیسی (۱۷۰۴-۱۶۳۲) از جمله بنیان گذاران آن است. وی همانند توماس هابز برای انسان دو حالت قائل است، اما به حالت طبیعی دید خوشبینانه دارد. تصویری که لاک از زندگی در حالت طبیعی ارائه می‌کند، تصویر انسان وحشی نیست، بلکه انسانی است که پرتوی از فهم و خرد بر او تابیده است. چنین انسانی گرچه در جامعه سیاسی یا مدنی زندگی نمی‌کند ولی دست کم از زندگی خانوادگی و دارایی برخوردار است. او معتقد است که طبیعت آدمی برای خود قانون دارد. این قانون، خرد و اندیشه است که می‌گوید چون همه آدمیان برابر و آزادند، لذا نباید به زندگی آزادی، سلامت، و در معنای وسیع کلمه، به دارایی آنان آسیبی رساند. (تاریخ فلسفه، ج ۱، ۱۴۹)

اما گاهی عده‌ای به حدود خود قانع نشده و حقوق دیگران را مورد تجاوز قرار داده و این قانون طبیعی را زیر پا می‌گذارند. لذا میان آنان جنگ و نزاع می‌افتد. در این اوضاع خشم و طمع حکم فرماست و هر کس خود را داور و قاضی می‌پندارد و چون این گونه داورها به نتیجه درستی منجر نمی‌شود، مردم با توافق و قرارداد خود حق داور را به نمایندگان خویش (دولت) می‌سپارند. (همان، ۵، ۱۵۰) دولت یعنی نماینده مردم برای حفظ حقوق طبیعی آنها که با قرارداد اجتماعی روی کار می‌آید. از نظر لاک آزادی یعنی تبعیت از قانون؛ اگر دولت تجاوز کند مردم آن را کنار می‌زنند. بنابراین هر دولتی یک حقی دارد و یک وظیفه‌ای؛ حق آن قانون‌گذاری، داور و اجرای قانون است و وظیفه‌اش پایبندی به قانون و خواست مردم و حفظ حقوق طبیعی (یعنی محترم شمردن آزادی، سلامت، دارایی به معنای وسیع کلمه و...) آنهاست.

۱. در قرن بیستم بزرگترین حکومت‌های استبدادی بوجود آمد. موسولینی در ایتالیا با عنوان فاشیسم، ژنرال فرانکو در اسپانیا با عنوان فالانژیسم و فرانسیسم، هیتلر در آلمان با عنوان نازیسم، پرون رئیس جمهوری در آرژانتین و استالین در روسیه تزاری با عنوان مارکسیسم و کمونیسم گونه‌های متنوعی از حکومت‌های دیکتاتوری را ایجاد کردند که جنگ‌های جهانی اول و دوم حاصل کار این چنین نظام‌ها می‌باشد. (بازارگاد، ۷۵)



از دیدگاه لاک زمامداران بالاتر از قانون نیستند؛ برخلاف هابز که نگران پدید آمدن آشوب و بی‌نظمی است، لاک نگران از دست دادن آزادی و دیگر حقوق طبیعی است و لذا درست برعکس نظریه هابز، از تمرکز قدرت ترس دارد و به همین دلیل به تفکیک قوای مجریه و مقننه قائل است. (نقیب زاده، ۹۱)

بعد از لاک، منتسکیو قوه قضائیه را نیز بر آن افزود. (روح القوانین، ۳۹۷) لاک معتقد است برای پرهیز از نزاع‌ها و اختلاف‌ها، نباید دین را در عرصه سیاست و دولت دخالت داد. (خداوند اندیشه سیاسی، ص ۲۷۰)

ژان ژاک روسو فرانسوی در قرن ۱۸ در تأیید نظریه لاک بر آزادی و مساوات تأکید کرد. (قرارداد اجتماعی، ۵۹-۵۸) او می‌گوید: مشروعیت یعنی تکیه بر اراده عمومی (ملی) و قرارداد اجتماعی. (همان، ۶۴ و ۱۶۰) انسان‌ها در حالت طبیعی همه آزاد و مساوی‌اند؛ اگر چه به طور طبیعی برخی قویتر از دیگران هستند، اما این برتری تکوینی مشروعیت نمی‌آورد؛ ولی گروهی نظم و حقوق طبیعی را پایمال می‌کنند. لذا طبق قرارداد میان شهروندان قدرت را به گروهی بنام (دولت) می‌سپارند. (همان) از طرفی چون امکان تجمع همه در یک جا نیست، بعضی‌ها مانند لاک و روسو مسأله رضایت عمومی را مطرح ساختند. روسو می‌گوید: از آنجا که هیچ یک از افراد به طور طبیعی حق حاکمیتی بر دیگران ندارد و چون زور نیز حق ایجاد نمی‌کند، لذا رضایت و توافق افراد، اساس مشروعیت همه‌ی حکومت‌ها می‌باشد. (داراب کلائی، ۱۶۲)

امروزه در غرب، غالباً بهترین گونه حکومت را حکومت لیبرال دموکراسی که از لاک و روسو و... بجای مانده است، می‌شناسند. نظامی که بر رأی اکثریت و محترم شمردن آزادی مردم و نیز مساوات دولت و مردم در برابر قانون، مبتنی است.

نقد نظریه دموکراسی

وقتی صحبت از نقد دموکراسی می‌شود، تقابل آن با استبداد و دیکتاتوری مطمح نظر نیست، بلکه همانطور که استبداد از دیدگاه اسلام فاقد مشروعیت است، دموکراسی لیبرال شایع در مغرب زمین نیز دارای هیچ‌گونه مشروعیتی نیست. صرفنظر از استبداد که به هیچ وجه توجیه عقلی ندارد، دموکراسی لیبرال نیز از آسیب نقد و روشنفکران غرب در امان

نمانده و انتقادهای شدیدی نسبت به آن صورت گرفته است که به مواردی از آن اشاره خواهیم کرد. ضمن مردود دانستن مشروعیت دموکراسی، میتوان پذیرفت که این نظریه در بعضی روش‌ها، اهداف، و نتایج در عمل مورد استفاده قرار گیرد.

تا پیش از انقلاب فرانسه، دموکراسی عمدتاً در ترد اندیشمندان سیاسی نامطلوب و ناخوشایند بود. تنها در قرن اخیر دفاع از دموکراسی عمومیت یافته است. نخستین نقدهای عمده نسبت به این نظریه از جانب اندیشمندان یونانی مطرح شد. هرودوت مورخ بزرگ یونانی، دموکراسی را حکومت توده جاهل و خودخواه و تهیدست می‌دانست. توسیدید دیگر مورخ یونانی نیز دموکراسی را به سهولت قابل تبدیل به حکومت اوباشی می‌دید که موجب ارباب مردم خردمند می‌گردند و سیاست‌های خارجی نابخردانه‌ای در پیش می‌گیرند. افلاطون حکومت دموکراسی آتن را مسؤل اعدام سقراط و حکومت مردمان نادان می‌دانست که از معرفت به مثل ناتوان بودند. از نظر او دموکراسی به مردم فریبی می‌انجامد. زیرا رهبران دموکراسی چیزهایی به مردم می‌گویند که مورد علاقه آنهاست، نه مورد نیازشان. (آموزش دانش سیاسی، ۴۴۱) ارسطو دموکراسی را به عنوان شکل فاسد و گمراه حکومت، نوعی از حکمرانی مردم جاهل محکوم کرد. (عالم، ۳۰۴)

سان سیسرون سیاستمدار معروف روم دموکراسی ناب را موجب تباهی در زندگی سیاسی می‌دانست. اندیشه سیاسی مسیحی در قرون وسطی یکسره مخالف دموکراسی بود، نقد دموکراسی پس از انقلاب فرانسه به اوج خود رسید. اوموند برک دموکراسی را شرم‌آورترین نوع حکومت توصیف کرد. زیرا چنین حکومتی هیچ معیاری را برتر از رأی و نظر توده‌ها نمی‌شناسد. (آموزش دانش سیاسی، ۴۴۳) غالب دموکراسی‌های جدید سرمایه‌داری‌اند و از طبقات مالک جانبداری می‌کنند. رأی صورت کالایی قابل فروش به خود گرفته است. صاحبان نفوذ از مطبوعات و تریبون‌ها برای مقاصد خود سود می‌جویند. احزاب سیاسی با پول آنان فعالیت می‌کنند. اغلب سیاستمداران ابزار مناسبی در دست ثروتمندان هستند. آقای بریس تأکید می‌کند که پول از کار قوه مجریه و قوه مقننه جلوگیری می‌کند و دموکراسی را فاسد می‌گرداند. در دموکراسی شکل نظام سیاسی دموکراتیک است اما محتوای آن حکومت ثروتمندان و توانگران می‌باشد. (عالم، ۳۰۵)





کارلایل دموکراسی را حکومت فرصت‌طلبان و شارلاتانها نامید. گادوین دموکراسی را حکومت عوام‌فریبان، انگلها و رئیس‌ان حزب نامید. دیگری آن را حکومت سیاستمداران توسط سیاستمداران برای سیاستمداران توصیف می‌کند. به عقیده رابرت میشلز از پیشگامان جامعه‌شناسی سیاسی، عمل و سازمان احزاب از «قانون آهنین اوسیگارش» پیروی می‌کند. (همان) از دیدگاه بورنس، هر تمدنی که دموکراسی می‌آفریند مبتذل، متوسط و تیره و تار است. در دموکراسی «برابری» مورد تأکید فراوان است. در تعیین سیاستهای حکومت یا انتخاب مقامات عمومی رأی هیچ‌کس بیشتر از رأی دیگری ارزش ندارد. این گونه برابری از لحاظ منافع جامعه تعیین کننده است. زیرا کم توجهی به آموزش و دانش و دانش کارشناسی، دموکراسی را به حکومت نادانها، بی‌آموزش‌ها و نالایق‌ها تبدیل می‌کند. (همان، ۳۰۷)

فلسفه سیاسی هگل فیلسوف بزرگ قرن ۱۹ آلمان یکسره با مفهوم قرارداد اجتماعی به عنوان مبنای دموکراسی منافات داشت. کارل مارکس و فریدریش انگلس حکومت دموکراسی لیبرال را حکومت بورژوازی و سرمایه‌داری می‌دانستند. نقد مارکس و انگلس بر دموکراسی از موضعی چپ‌گرایانه و اصلاح طلبانه مطرح می‌شد. از سوی دیگر نظر اندیشمندان نخبه‌گرایی چون ویلفردو پاره‌تو و گائتانو موسکا از موضعی راست‌گرایانه و بدبینانه مطرح گردیده است. (آرون، ۲، ۱۶۷)

پاره‌تو (۱۹۲۳ - ۱۸۴۸) جامعه‌شناس ایتالیایی بر دموکراسی می‌تاخت و اصولاً دموکراسی را ناممکن می‌شمرد. به اعتقاد او گرچه بسیج و تحریک توده‌ها به وسیله نخبگان ممکن است اما حکومت هیچ‌گاه به دست توده مردم نمی‌افتد بلکه همواره گروه‌های برگزیده بر حکومت استیلا دارند. لذا همه حکومت‌ها حتی دموکراسی‌ها هم حکومت نخبگان است. تنها فرق دموکراسی‌ها با دیگر حکومت‌ها این است که آن‌ها شبیه کارتل‌ها هستند، یعنی ائتلاف و اتحادی میان گروه‌های نخبه به شمار می‌روند. به نظر موسکا (۱۹۴۸ - ۱۸۵۸) همه حکومت‌ها قطع نظر از این که به خود چه عنوانی بدهند، به هر حال حکومت یک اقلیت یا گروه برگزیده بر اکثریت هستند.

جرج سانتایانا (۱۹۵۲ - ۱۸۶۳) فیلسوف اسپانیولی تبار آمریکایی دموکراسی را حکومت مردم نادان و کج‌اندیش می‌دانست. او دموکراسی را خالی از فرّ و شکوه و افتخار و قرین

پستی و فرومایگی می‌پنداشت. وی جمله معروفی در توصیف حکومت مردم به این شرح دارد: «قوت فکری توده‌ی مردم به اندازه فکر یک کرم، ولی قوت چنگال هایش به اندازه چنگال های اژدهاست. هر کس چنین اژدهایی را بکشد، قهرمان خواهد بود. راه گریز از دموکراسی عوام، حکومت نخبگان است.

خوزه ارتگای گاست (۱۹۵۵-۱۸۸۳) فیلسوف و ادیب اسپانیایی از نقادان بزرگ دموکراسی بود. وی بر خلاف نخبه‌گرایان که حکومت توده‌ها را ناممکن می‌شمردند، بر این عقیده بود که دموکراسی‌های معاصر همان حکومت توده‌ها هستند. به نظر او دموکراسی که قرار بود در آغاز حکومت قانون باشد، اینک به حکومت ذوق و سلیقه و هوی و هوس توده‌ها تبدیل شده است. انسان توده‌ای معاصر در همه حوزه‌های زندگی قد علم کرده و کیفیت زندگی انسانی را تباہ ساخته است. به نظر ارتگای دموکراسی توده‌ای ضایعه و فاجعه‌ای فرهنگی است. از دیدگاه ارتگای دموکراسی‌های توده‌ای نخبگان نقش هدایت و فرماندهی خود را از دست داده‌اند و در نتیجه ملاک‌های اخلاق و فرهنگ از میان رفته است. به نظر وی فاشیسم یکی از مظاهر دموکراسی توده‌ای مدرن است. در عصر مدرن همه‌گیج کننده‌ی توده‌ها در همه جا شنیده می‌شود و جامعه توده‌ای اساس دموکراسی مدرن را تشکیل می‌دهد.

جیو وانی جنتلیه (۱۹۴۴-۱۸۷۵) فیلسوف ایتالیایی بر آن بود که حکومت اکثریت ممکن نیست. دموکراسی‌ها تنها توهم حاکمیت مردم را ایجاد می‌کند و در حقیقت قدرت همواره در دست اقلیت‌هاست. مارتین هایدگر (۱۹۷۶-۱۸۸۹) فیلسوف آلمانی نیز نقاد دموکراسی بود. به اعتقاد او جامعه مدرن گرفتار نیروهای مخرب تکنولوژی و شهرنشینی شده و خصلتی توده‌ای پیدا کرده است. نظام چند حزبی، نظام فاسد است. وی حتی پس از جنگ جهانی دوم نیز در سال ۱۹۶۶ اعلام داشت که دموکراسی نمی‌تواند راه حلی برای جهان و جامعه تکنیک‌زده مدرن به دست دهد.

لئو اشتراوس (۱۹۷۳-۱۸۹۹) از دیدگاه فلسفه سیاسی کلاسیک بر سنت لیبرال دموکراسی مدرن حمله می‌برد. به نظر او دموکراسی و لیبرالیسم نمی‌تواند از شأن فرد در مقابل امواج بی‌سابقه توتالیتاریسم و جنبش‌های توده‌ای در قرن بیستم مراقبت کند. او از فلسفه مطلق در مقابل نسبی‌گرایی، تاریخ‌گرایی، علم‌گرایی و علوم جدید به طور کلی





دفاع می‌کرد. (همان، ۴۴۹ - ۴۴۱) آقای بریس در فصلی از نوشته خود به عنوان «قدرت پول در سیاست» درباره تأثیر فساد آمیز پول در دموکراسی بر انتخاب کنندگان، قانون گذاران، مقامات اداری و حتی قضات بحث مفصلی دارد. (عالم، ۳۰۷)

دموکراسی تا زمانی با ثبات است که عوام همراه آن باشند. ذهن غیرقابل پیش بینی عوام ممکن است هر آن علیه حکومت موجود بشورد و آن را بر اندازد. حکومت بویژه در کشورهای دارای نظام چند حزبی یک شبه تغییر می‌کند. گفته‌اند: فرانسوی‌ها همان طور که زود به زود پیراهن عوض می‌کنند، وزیر عوض می‌کنند. هنری ماین عقیده داشت از وقتی که دموکراسی پدیدار گشت همه شکل های حکومت نا امن تر از پیش شده‌اند. (همان، ۳۰۹)

هیوم فیلسوف انگلیسی نیز بدینانه منشأ ظهور و پیدایش هر حکومتی را غضب، غلبه و پیروزی نظامی می‌داند که بدون آنکه رضایت و توافقی عمومی در کار باشد روی کار می‌آیند. هیوم نظریه جان لاک را درباره دموکراسی نقد کرده و آن را نمی‌پذیرد. (واعظی، ۲۲)

یکی از ویژگی‌های جامعه توده‌وار «القاء پذیری» مردم است. در چنین جوامعی به راحتی می‌توان افکار عمومی را تحت تأثیر قرار داد و آنها را دست آموز کرد. امروزه با کمال تأسف شاهد کارکرد فزاینده و غیرقابل کنترل بنگاه های تبلیغاتی و صاحبان قدرت اقتصادی در این زمینه هستیم و می‌بینیم که چگونه تمامیت طلبی نامرئی خویش را در سطوح مختلف جامعه گسترانیده‌اند و بی‌رنگی ادعایی و بلورالیسم سیاسی جامعه مدنی را با اعمال روش‌های پیچیده و مرموز پوشانیده‌اند و در ورای سطح متکثر و متلون جامعه، عمقی آکنده از جهت‌گیری و هدایت خاص را شاهدیم. یورگن هابر ماس و هانا آرنست از این دست مخالفان جامعه مدنی هستند. آرنست معتقد است که بعد از رنسانس، جامعه مدنی کم رنگ‌تر شده است و ما با مسأله‌ای بنام مسخ انسانیت روبرو هستیم. در اوج مدرنیسم، انسان و موجودی که صرفاً در جستجوی معاش است، تنزل یافته است و دو بُعد دیگر آدمی یعنی کار خلاق (عرصه هنر) و کُنش آزادی سیاسی (آزادی عمل سیاسی) نحیف و لاغر شده است. زیرا ما با ظهور نوعی قدرت همه جانبه روبرو هستیم. (همان، ۶۸)

در کتاب «یک رئیس جمهور به فروش می‌رسد» نوشته جو مک جی‌نیس آمده است که چگونه به یاری رسانه‌های گروهی، قدرت‌های مالی در امریکا توانستند نیکسون

را که چندان مورد اقبال مردم نیز نبود، به مقام ریاست جمهوری برسانند. همچنین در کتاب «شرح حال بر تراند راسل» صحنه‌های زشتی از پیکارهای انتخاباتی به خصوص وقتی که سخنرانی‌هایی درباره حق انتخاب زنان در انگلیس برگزار می‌شد، آورده شده است. (ابوالحمد، ۱، ۲۴۵)

به عقیده ماکس و بر گسترش بوروکراسی و ماشینی شدن زندگی اجتماعی انگیزه از میان رفتن و کم شدن فرد در انبوه مردم است. او از ناپدید شدن و کم ارج گردیدن فرد در رابطه‌های اجتماعی متأسف است و نظریه وی در باره پیشوا یا فروهر (رهبر کاریز ماتیک) در واقع اعتراض و واکنشی در برابر واقعیت ناپدید شدن فرد در رابطه‌های اجتماعی امروز است. (همان، ۳۱۰)

انسان امروز در جوامع غربی دچار بحران هویت شده است. چون در برابر سؤال: من کیستم؟ پاسخی نمی‌یابد. انسان غربی به جز عقل معاش، همه چیز را از دست داده است و امروز در جستجوی تاریخ، اسطوره، اعتقادات و سنتهای گذشته است. لوک فری از فیلسوفان پست مدرن معاصر و از شاگردان گادامر در پاسخ به این سؤال که آیا شما به کار کرد دموکراسی غربی خوشبین هستید یا نه؟ می‌گوید:

به نظر من شکل نظام کنونی دموکراسی نیست، بلکه مسأله مدرنیته، مسأله پایان گرفتن عصر دینی - سیاسی است و همراه با آن ما به پایان عصر دینی - اخلاقی و عصر دینی - فرهنگی نیز می‌رسیم. چشم انداز مدرنیته، چشم اندازی است که در آن «معنا» دیگر قابل رؤیت نیست. (فلسفه سیاسی، ۱، ۳۲۲)

از نظر یورگن هابر ماس دولت سرمایه‌داری معاصر گرفتار بحران مشروعیت گشته است. زیرا در معرض خواسته‌های متعارض واقع شده است. سرمایه‌داری نیازمند وفاقی اخلاقی و فرهنگی است که تنها بر پایه ارزشهای ما قبل سرمایه‌داری مانند اعتماد، شرافت، صداقت، وفای به عهد و... می‌تواند استوار گردد. (کواکبیان، ۱۱)

نظریه الهی

در اینجا مراد ما از نظریه الهی، نظریه خاص شیعی بویژه از منظر امام خمینی (ره) است. دیدگاه الهی در پاسخ به پرسش: چه کسی باید حکومت کند؟ می‌گوید که فقط خدا یا





نماینده اوحق حاکمیت دارند این دیدگاه را از دو جنبه توحیدی و هستی‌شناختی از یک سوی و نیز انسان‌شناختی از سوی دیگر، مورد مطالعه قرار می‌دهیم.

الف- مشروعیت الهی از جنبه هستی‌شناختی و توحید

بر این اساس، نه تنها خالقیت منحصرأ از آن خداست، بلکه ولایت و اداره امور جهان نیز به او اختصاص دارد و هیچ کس جز او سزاوار حکم کردن نیست. لذا هرگونه تصرف و دخالت در نظام هستی و نیز در امور آدمیان، به اذن او احتیاج دارد و هیچ کس از پیش خود، حق دخالت در سرنوشت انسانها را ندارد. امام خمینی (ره) چنین می‌فرماید:

تردیدی در این اصل نیست که حکم هیچ کس بر دیگری نافذ نمی‌باشد، چه حکم قضائی باشد یا حکم دیگری. حتی اگر حاکم پیامبر یا جانشین او یا غیر آنها باشد. صرف نبوت و جانشینی و علم و هر گونه شایستگی و فضیلتی به هر میزان از درجه که باشد، این حق را به صاحبش نمی‌دهد که در امور دیگران دخالت کند. بلکه عقل به ما حکم می‌کند که حق دخالت در امور سایرین منحصرأ در شأن خداست. زیرا او مالک و خالق همگان است و هرگونه تصرف او در واقع، تصرف در ملک و سلطنت خود است. خداوند ذاتاً استحقاق حاکمیت بر همه مخلوقات را دارد. بنابراین اگر کسی بخواهد بر دیگری حکمی جاری کند و یا بر او مسلط شود، باید از خداوند اجازه داشته باشد.^۴ (رسائل، ۲، ۱۰۰)

به عبارت دیگر مبنای مشروعیت الهی و صورت استدلال آن به طور خلاصه بدین قرار است: نخستین اصل مورد قبول فقها این است که هیچ کس بر دیگری حق حاکمیت و ولایت ندارد؛ حتی انبیا و اوصیا به صرف برخورداری از مقام نبوت و وصایت و فضیلت

۱- «لا إشكال في أن الأصل عدم نفوذ حكم أحد علي غيره قضاءً كان أو غيرها، نبياً كان الحاكم أو وصي نبي أو غيرهما، و مجرد النبوة و الوصاية و العلم بأي درجة كان و سائر الفضائل لا يوجب أن يكون حكم صاحبها نافذاً و ما حكم به العقل هو نفوذ حكم الله تعالى شأنه في خلقه لكونه مالكهم و خالقهم و التصرف بأي نحو من التصرف يكون تصرفاً في ملكه و سلطانه و هو تعالى شأنه سلطاناً على كل الخلائق بالاستحقاق الذاتي و سلطنة غيره و نفوذ حكمه يحتاج الي جعله.»

علم، چنین حقی را ندارند که بتوانند بر مردم حکم حکومتی یا قضایی جاری کنند. اما خداوند متعال از دیدگاه عقلانی به طور انحصاری و مطلق، حق دارد که در امور ممکنات و از جمله در امور انسان‌ها دخالت نماید.

وجه انحصار حق حاکمیت و ولایت خدای متعال آن است که او یگانه خالق و یگانه مالک همگان می‌باشد؛ به همین دلیل هرگونه تصرف او در مخلوقات در واقع تصرف در قلمرو ملک و سلطنت خود است. پس به اصطلاح منطقی حد وسط این برهان ربوبیت (مالکیت و خالقیت) قادر متعال تشکیل می‌دهد. لذا تنها با اذن خداوند، فردی می‌تواند بر سایرین حکمرانی کند. و با داشتن چنین «مجوزی» از سوی مالک مطلق جهان، حکومت وی مشروعیت می‌یابد. اما در صورت فقدان «مجوز الهی» حق تصرف و دخالت در سرنوشت مردم ساقط و حاکمیت چنین انسانی غصبی و غیر مشروع خواهد بود. بر این اساس، اطاعت از نماینده خدا، اطاعت از خدا خواهد بود. (کشف الاسرار، ۱۸۴)

از آیات قرآن بوضوح مشروعیت انحصاری حاکمیت الهی استنتاج می‌شود. از جمله آیات: «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ»، حکم و فریاد تنها از آن خداست (مائده، ۵۷) و «أَلَا لَهُ الْحُكْمُ»، بدانید دآوری مخصوص اوست، «قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدِيَ». بگو ای پیامبر، خدا به سوی حق هدایت می‌کند، آیا کسی که به سوی حق هدایت‌گر است برای پیروی شایسته‌تر است یا آن کس که خود هدایت نمی‌شود مگر آنکه هدایتش کنند، «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ»، و مَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ و «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» یعنی آنهایی که به قوانین و احکام و مقرراتی که خدا نازل کرده، حکم نکنند، همگی کافر و ظالم و فاسق خواهند بود. (مائده، ۵۷، ۴۵، ۴۷ و انعام، ۶۲)

ب- مشروعیت الهی از جنبه انسان شناختی

هر یک از ما در وجود خود احساس آزادی، اراده و استقلال در شخصیت می‌کنیم. همچنین خود را واجد عقل و فهم و صاحب قوای بدنی و روحی می‌دانیم. اینها همه موهبتی الهی است که در همه افراد انسان به مراتب مختلف و با تفاوت‌هایی وجود دارد. این





هدیه الهی و تفاوت‌های طبیعی موجب نمی‌شود که فردی بر دیگری حق سلطنت و ولایت پیدا کند. امام علی(ع) خطاب به فرزند گرامی خود، امام حسن مجتبی(ع)، می‌فرماید: «وَلَا تَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَ قَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرًّا»، ای فرزندم بنده دیگران مباش، زیرا خداوند تو را آزاد قرار داده است. (نهج البلاغه، ن ۳۱)

در قرآن از انسان با اوصاف و ویژگی‌های بی‌نظیری یاد شده است: «وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ»، خدا آدمی را روی زمین خلیفه قرار داد. (انعام، ۱۶۵) و «فَضَّلْنَاكُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا»، او را بر همه مخلوقات برتری دادیم. (اسراء، ۷۰) و «لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ»، به فرزندان آدم کرامت بخشیدیم. (اسراء، ۷۰) و «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا»، او کسی است که آنچه در زمین است را برای شما آفرید. (بقره، ۳۹) و «عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا»، همه حقایق را به انسان آموخت. (بقره، ۳۱)

امام علی(ع) نیز چنین می‌فرماید: «ایها الناس، ان آدم لم یلد عبداً و لا امةً، و ان الناس کلهم احرار»، ای مردم! آدم نه بنده‌ای زاید و نه کنیزی، بلکه انسان‌ها همه آزاداند. (میزان الحکمه، ۱، ۲۵۴)

مطلب دیگر این که هر فرد انسانی به لحاظ فطری پیوسته بدنبال کسب کمالات است، کسب کمالاتی که حد و اندازه‌ای ندارد. از سوی دیگر، بر اساس حکم عقل و جهان‌بینی الهی، کمالات مطلق منحصراً در خداست، لذا می‌توان گفت که او در واقع فقط خدا را می‌طلبد، گرچه ممکن است به لحاظ مصداق به خطا رود. بنابر این معقول و قابل قبول نیست که انسان با آن همه کمال و شایستگی در برابر غیر خدا تسلیم شده و از او اطاعت نماید. بنابر این هم از دیدگاه جهان‌بینی توحیدی و هم از دیدگاه انسان‌شناختی، این نتیجه حاصل می‌شود که در عالم هستی فقط یک ولایت و حاکمیت، رسمیت و مشروعیت دارد و آن البته ولایت خداوند است و حکومت غیر او، از بنیان باطل است؛ از این رو، در قرآن از حکومت غیر خدا به طاغوت تعبیر شده است، مگر آن که خداوند خود به کسانی این ولایت را تفویض کرده باشد: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ»، خداوند ولی

کسانی است که ایمان آوردند و آنان را از تاریکی‌ها به سوی نور بیرون می‌برد و کسانی که کافر شدند، اولیاء آنها طاغوت است و آنان را از نور به تاریکی‌ها رهنمون می‌گردند. (بقره، ۲۵۷)

نتیجه گیری

از آنچه گذشت روشن شد که تفاوت اصلی نظریه مشروعیت الهی با سایر دیدگاه‌ها در مسائل زیر است:

۱- خدا محوری در مقابل انسان محوری، از دیدگاه جهان بینی الهی در تمامی عرصه‌های زندگی فردی و اجتماعی انسان، حضور خدا اصل است. مانند عرصه‌های قانون گذاری، روش‌ها و شیوه‌های اجرای قوانین، تعلیم و تربیت، رهبری و حاکمیت در جامعه و... اما در اومانیسیم یا انسان گرایی، تمام ارزش‌ها ریشه در خواست و تمایلات انسانی دارد. از این نظر، بشر در مقابل خدا و فرامین دینی نوعی اصالت و استقلال می‌یابد و انسان جای خدا می‌نشیند. انسان مرکز ثقل و محور تمام ارزش‌ها و معیارهاست. تقریباً تمامی مکتب‌های بوجود آمده در غرب در اساس خود مبتنی بر اومانیسیم است: (فلسفه سیاسی، ۱، ۸۵)

۲- معاد محوری در مقابل دنیا محوری (سکولاریسم)، در نظریه الهی سعادت ابدی و واقعی انسان در حیات جاویدان اوست که به صورت بهشت و رضوان خدا و یا جهنم و غضب خدا تجلی می‌کند: «إِنَّا لِلَّهِ وَاِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»، در مکتب شیعی، حکومت به تنهایی اصالت ندارد، بلکه بستری است برای برقراری عدالت و تعالی انسان و نهایتاً تقرب او به سوی خدا و نیل به سعادت ابدی. در مشروعیت‌های غیر الهی، سعادت که بار معنایی آن در همه ادیان اخروی است، معنایی دنیوی می‌یابد: بهشت موعود ادیان در همین دنیا طلب می‌شود. در عالم سیاست و نظام سیاسی و حکومتی نیز اراده و خواست انسان جایگزین هدایت و ارشاد خداوندی می‌گردد. قانون بشری به جای قانون الهی





می‌نشیند. حکومت سکولار حکومتی است که دین را نه مبنای مشروعیت خود قرار می‌دهد و نه مبنای عمل خود.

سکولاریسم حذف آگاهانه دین از صحنه حاکمیت و سیاست است. جدا کردن امور دینی مثل سیاست، حکومت، اقتصاد، قضاوت، تعلیم و تربیت و امثال آن از امور دینی و مقدس که به زعم آنان صرفاً فردی است. (همان ۸۶)

۳- ارزش انسان در دیدگاه الهی، ارزش انسان یک مسأله جدی و واقعی است. بر خلاف دیگر نظریات که به انسان به چشم حیوانی پیچیده و پیشرفته، نگاه می‌کنند که در عالم هستی به حال خود رها شده است، اسلام معتقد است که آدمی به حال خود رها نشده بلکه هم قانون دارد و هم پیشوای الهی.

۴- افراط و تفریط در مسأله اصالت فرد یا اصالت جمع؛ در بلوک شرق و کشورهای جهان سوم، دموکراسی در کسوت انقلاب و حرکت های ضد سرمایه‌داری ظاهر شد. حکومت‌های انقلابی در این کشورها، دموکراسی را به معنای حکومت مردم یا به نفع مردم می‌شناسند و منظور از مردم، طبقات محروم و فقیر است. در این تلقی از دموکراسی اکثریت توده‌ها مبنا قرار دارند.

اما محور دموکراسی لیبرال بر فرد استوار است. در این جوامع، سرمایه‌داری مبتنی بر نظام اقتصادی لیبرال، امکانات رشد را به فرد اعطا کرده است. (جهان واقعی دموکراسی، ۱۱) اما در نظام اسلامی مبتنی بر نظریه ولایت فقیه هم فرد اصالت یافته و تکریم می‌شود و هم جمع و مصالح عمومی.

۵- نوع مشروعیت؛ مشروعیت از منظر غرب ذاتاً امری مشکک و نسبی است. به میزانی که شهروندان اطاعت رضایت‌مندان‌های از یک حکومت می‌کنند، آن نظام مشروعیت بیشتری پیدا می‌کند. به همین دلیل در عالم سیاست مقوله‌ای بنام «مشروعیت‌یابی» به فرآیندی اطلاق می‌شود که طی آن یک حکومت هر چه بیشتر

پایگاه مشروعیت خود را می‌گستراند. (کواکبان، ۱۱) و یا بر اثر پاره‌ای عوامل، از میزان مشروعیت حاکمیت کاسته می‌شود.

اما در نظام اسلامی مبتنی بر دیدگاه ولایت انتصابی فقیه، مشروعیت یک مفهوم مطلق و غیر مشکک است. نظام حکومتی از دو حال بیرون نیست یا مشروع است یا غیر مشروع. چنین نیست که حاکم اسلامی در طی فرآیندی بتدریج کسب مشروعیت نماید و یا برعکس با ادبار مردم و یا با از دست دادن تدریجی بعضی شرایط در طی زمان از مشروعیتش کاسته شود؛ بلکه شخص همین که مجتهد جامع الشرایط گردید، حاکمیتش نیز بالفعل حاصل است و از سوی دیگر با از دست دادن حتی یک شرط مانند ارتکاب یک گناه، مشروعیت وی ساقط می‌شود.

۶- **منشأ مشروعیت**، در نظام‌های سیاسی غرب منشأ مشروعیت عمدتاً از مقبولیت توسط مردم یا نخبگان است. اما در دیدگاه اسلامی منشأ مشروعیت حکومت منحصرأً پروردگار عالم است و هر نوع حاکمیتی و هر گونه دخالتی در شئون زندگی مردم بی‌اذن الهی غصب محسوب شده و شخص غاصب مصداق واقعی طاغوت به شمار می‌رود. اما در فلسفه سیاسی اندیشمندان غربی گاه زور و تحمیل می‌تواند مبنا و منشأ مشروعیت واقع شود. اما از منظر فقه سیاسی شیعه زور و قدرت به هیچ وجه نمی‌تواند مشروعیت حاکمیت را توجیه کند. تاریخ پر افتخار زندگی ائمه^(ع) و اولیاء الهی تا کنون، گواه راستینی است که هیچگاه رهبران شیعی خود را بر مردم تحمیل نکردند.

کتابشناسی

- قرآن کریم

- نهج البلاغه

- امام خمینی، روح الله، **کشف الاسرار**، قم: پیام اسلامی.

- امام خمینی، روح الله، **صحیفه نور**، چاپ سوم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام

۱۳۷۹

- افلاطون، **جمهوری**، ترجمه فواد روحانی، چاپ دوم، تهران: عطار، ۱۳۸۴





- آرون، ریموند، **مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی**، مترجم باقر پرهام، چاپ اول تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۳
- ابوالحمد، عبدالحمید، **مبانی سیاست**، چاپ دهم، تهران: طوس، ۱۳۸۴
- بشریه، حین، **آموزش دانش سیاسی**، چاپ هفتم، نگاه معاصر، ۱۳۸۶
- پابکین، ریچارد، **کلیات فلسفه**، مترجم جلال‌الدین مجتبوی، چاپ سوم، تهران: حکمت
- بازارگاد، بهاء‌الدین، **مکتب‌های سیاسی**، اقبال
- ژولین، فروند، **جامعه‌شناسی ماکس وبر**، مترجم عبدالحسین نیک‌گوهر، چاپ دوم تهران: رایزن، ۱۳۶۸
- جونز، وت، **خداوندان اندیشه سیاسی**، ترجمه علی رامین، چاپ سوم، تهران: امیر کبیر ۱۳۷۰
- راسل، برتراند، **تاریخ فلسفه غرب**، ترجمه نجف دریابندری، چاپ ششم، تهران: ناشر کتاب پرواز، ۱۳۷۳
- دار ابکلائی، اسماعیل، **نگرشی بر فلسفه سیاسی اسلام**، چاپ چهارم، قم: بوستان کتاب قم، ۱۳۸۰
- رسو، ژان ژاک، **قرارداد اجتماعی**، ترجمه غلامحسین زیرک‌زاده، چاپ هفتم، تهران: ادیب، ۱۳۸۶
- عالم، عبدالرحمن، **بنیادهای علم سیاست**، چاپ شانزدهم، تهران: نشر نی، ۱۳۸۶
- قادری، حاتم، **اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران**، چاپ هفتم، تهران: سمت، ۱۳۸۵
- کاپلستون، فردریک، **تاریخ فلسفه**، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، ج ۵، چاپ چهارم، تهران: ۱۳۸۲
- کواکبیان، مصطفی، **مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه**، چاپ دوم تهران: چاپ و نشر عروج، ۱۳۷۸
- ماکیا ولی، نیکلا، **شهریار**، ترجمه محمود محمود، چاپ دوم، تهران: عطار، ۱۳۸۴
- محمدی ری‌شهری، محمد، **منتخب میزان الحکمه**، چاپ اول، قم: چاپ و نشر دارالحدیث، ۱۳۸۱



- مصباح یزدی، محمد تقی، **نگاهی گذار به نظریه ولایت فقیه**، چاپ دوم، قم: مؤسسه آموزشی پژوهش امام خمینی(ره)، ۱۳۷۹
-، **حکومت اسلامی و ولایت فقیه**، چاپ اول، تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۹
-، **آموزش فلسفه**، ج اول، چاپ دوم تهران: تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶
- مطهری، مرتضی، **انسان کامل**، چاپ نوزدهم، تهران: صدرا، ۱۳۷۷
- مارتین لیپست، سمیور، **دائرة المعارف دموکراسی**، ترجمه کامران فانی و نورالله مرادی، چاپ اول، تهران: کتابخانه وزارت امور خارجه، ۱۳۸۳
- مکفرسون، سی بی، **جهان واقعی دموکراسی**، ترجمه علی؟؟؟، تهران: چاپ اول، تهران: نشر آگاه، ۱۳۷۹
- منتسکیو، **روح القوانین**، ترجمه علی اکبر مهتدی، ج ۱، چاپ نهم، تهران: امیر کبیر ۱۳۷۰
- موسکا، گائتانو، **تاریخ عقاید و مکتبهای سیاسی**، ترجمه حسین شهیدزاده، چاپ دوم، تهران: مروارید، ۱۳۷۰
- واعظی، احمد، **جامعه دینی جامعه مدنی**، چاپ چهارم، تهران: اندیشه معاصر، ۱۳۸۱
- نقیبزاده، میر عبدالحسین، **درآمدی به فلسفه**، چاپ سوم، تهران: طهوری، ۱۳۷۵
- نوروزی، محمد جواد، **فلسفه سیاست**، چاپ چهارم، قم، آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸
- ویل دورانت، **تاریخ فلسفه**، ترجمه عباس زریاب، چاپ دوازدهم، تهران: علمی فرهنگی ۱۳۷۴
- هابز، توماس، **لویاتان**، ترجمه حین بشیریه، چاپ چهارم، تهران: نشر نی ۱۳۸۵
- فلسفه سیاسی(۱)، **مجموعه مقالات کنگره امام خمینی و اندیشه حکومت اسلامی**، چاپ اول قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، ۱۳۶۶
- **مجله کتاب نقد**، جلد ۷، تابستان، ۱۳۷۷
- **مجله علوم سیاسی**، شماره ۲۵، مؤسسه آموزشی عالی باقر العلوم، سال ۷، بهار ۱۳۸۳.