



## چیستی مشروعیت دو گانه در اندیشه سیاسی شیعه

مهدی حسنی<sup>۱</sup>

### چکیده

مشروعیت مفهومی است که از دیر باز در کانون توجه فلسفه و اندیشه سیاسی قرار داشته است. روسو معتقد بود دولتی می تواند برای مدتی طولانی حکومت کند که قدرت را به حق و فرمانبرداری از خود را به وظیفه تبدیل کند. این «حق» و «وظیفه» بنیان مشروعیت ها را شکل می دهد. در نظریه اجتماعی معاصر، مشروعیت مهم ترین مولفه اعمال اقتدار است که دولت و مردم هر دو مشترکا آن را پذیرفته اند. منابع مشروعیت در نظام های سیاسی متفاوت است. قانون بشری، هنجارهای دینی، زور و سلطه و ... در جمهوری اسلامی ایران سه نظریه در باب مبنای مشروعیت نظام سیاسی وجود دارد: نظریه نصب، نظریه انتخاب و نظریه ترکیب الهی - مردمی. در این نوشته ما به دنبال این مساله هستیم که مبنای مشروعیت نظام سیاسی شیعی، قانون مبتنی بر وحی است. فقیه جامع الشرایط منتصب از جانب خدا به نصب عام به اعتبار وظیفه تحقق بخشی به شریعت و مشروعیت دارد. از سوی دیگر بدون آراء مردم، نظام کارآمدی و مقبولیت نخواهد داشت و اجرایی نخواهد شد. از نگاه دیگر می توان آن را نوعی «قرار داد اجتماعی» بین حکام مسلمان و مومنین دانست. رویکرد این نظام سیاسی اصالت وظیفه و رساندن جامعه به سعادت و مشروعیت آن منوط به تحقق این مسأله است.

**کلید واژه گان:** مشروعیت دو گانه، اندیشه سیاسی، فقیه جامع الشرایط، نصب عام

---

<sup>۱</sup> - مربی علوم سیاسی مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی



### طرح مسأله

حکومت‌ها به دلایل گوناگون خواهان حفظ قدرت هستند؛ گروهی به دلایل مادی، برخی به عنوان انجام تکلیف و وظیفه و عده‌ای به دلیل اینکه خود را ذاتاً مستحق حکومت می‌دانند، سعی در تداوم حکومت خود دارند. صرف نظر از اینکه قدرت به چه دلیل و شیوه‌ای به دست آمده است، برای استمرار و نهادینه شدن، نیازمند دلایل اخلاقی و قانونی است تا مردم و جهی برای اطاعت از حاکمان داشته باشند. مشروعیت پاسخی به این پرسش‌هاست که چرا یک گروه خاص حق حکم رانی بر دیگران می‌یابد و این که حکومت شونده‌گان چگونه و به چه دلیل تن به اطاعت می‌سپارند؟ حکومت‌کنندگان با چه ابزاری اطاعت را نهادینه می‌کنند؟

مسأله مشروعیت از مباحثی است که از دیر باز صاحب نظران علوم اجتماعی و سیاسی را به خود مشغول کرده است. در هر جامعه‌ای بر مبنای باورها و ارزش‌های رایج آن جامعه و کارآمدی و اداره بهینه جامعه، تنها گروهی خاص که بتواند این دو را محقق کند، صلاحیت حکم رانی دارد. وضع قانون یا امر و نهی از سوی آنان ناشی از حقی است که دارند و تبعیت ملت ناشی از اعتقادشان به صلاحیت و شأنت اعمال حکمرانی آنان است.

در باب منشأ مشروعیت در زمان پیامبر(ص)، اختلافی بین مسلمانان وجود ندارد. مشروعیت پیامبر، الهی است و مردم دخالتی در تعیین پیامبر ندارند (النبی اولی بالمؤمنین من أنفسهم). همچنین در زمان حضور ائمه معصومین علیهم‌السلام هم اختلافی بین شیعیان وجود ندارد. امامت ائمه(ع) به طریق نص توسط پیامبر از ناحیه ذات اقدس باری تعالی ابلاغ شده است. اختلاف در باب مشروعیت نظام اسلامی و زمامداران در عصر غیبت امام معصوم(ع) است. پرسش این است: مشروعیت نظام اسلامی در جامعه شیعه از کجا نشأت می‌گیرد؟ آیا این مشروعیت منشأ الهی دارد و رأی و نظر مردم در این باب تأثیری ندارد؟ آیا فقها حق دارند به نیابت از ائمه معصومین(علیهم‌السلام) بدون توجه به رأی و نظر مردم اعمال حاکمیت کنند یا اینکه در عصر غیبت به دلیل اینکه نصب خاص از سوی امام معصوم وجود ندارد، مردم خود باید به طور مستقیم حاکم خود را انتخاب کنند؟ با اینکه تعارضی بین این دو وجود ندارد و می‌توان این مشروعیت الهی و مردمی را با هم جمع کرد، (مشروعیت

دو گانه) ولی برای درک بهتر مفهوم مشروعیت و منابع آن در اندیشه سیاسی شیعی، ابتدا لازم است تعریفی از آن و واژه های مشابه داشته باشیم.

### مشروعیت چیست؟

مشروعیت برگردان واژه Legitimacy است و می توان معادل هایی مانند «مقبولیت»، «قانونیت» و «حقانیت» را برای آن به کار برد. به جهت لغوی به معنای چیزی که طبق شرع جایز باشد. شرع به معنای راه و روش و راه راست است و از جهت اصطلاحی «مشروعیت» به «قانونی بودن» تعبیر شده است. در اصطلاح فقهی، مشروعیت به معنای مطابقت با شرع و دین است بنابراین ملاحظه می شود معنای مشروعیت مصطلح در علم سیاست با معنی آن در ادبیات فقهی متفاوت است. وجه مشترک این دو در «قانونی بودن» است. در غرب، قانون منبعت از اراده مردم و در فرهنگ سیاسی دینی، منبعت از شریعت است. از این رو می توان مشروعیت را به دو بخش هنجاری (ارزشی) و جامعه شناختی (رضایت و قبول عامه مردم) تقسیم کرد. بنابراین ارتباطی بین مشروعیت هنجاری با مقبولیت وجود ندارد. البته از آن جا که مفهوم «قانون» در غرب از وسعتی خاص برخوردار و قوانین نانوشته اعم از سنت ها و عرف را نیز شامل می شود، مشروعیت ناشی از سنت ها و عرف نیز مستفاد از این واژه می باشد.

بحث مشروعیت قبل از آن که بخواهد در حوزه اندیشه سیاسی اسلامی طرح شود، با بحران مفهومی روبروست و نیاز به توضیح دارد. مفهوم خاستگاه و حوزه مشروعیت به خوبی تبیین نشده است. بنابراین اگر قبل از هر چیز مراد خود را از مشروعیت روشن نکنیم، هرگز نخواهیم توانست آن را در حوزه مباحث اسلامی پی بگیریم. مفهوم مشروعیت هر چند در نظریه سیاسی جدید جایگاه مهمی یافته است ولی متفکران قدیم درباره آن سخن فراوان گفته اند. اندیشه عدل در کتاب جمهور افلاطون حاکی از این مطلب است، ارسطو مفهوم خوب و بد را برای مشروعیت به کار برد. سیسرون این واژه را برای بیان قانونی بودن قدرت به کار برد. بعدها واژه مشروعیت در اشاره به روش های سنتی، اصول قانون اساسی و انطباق با سنت ها به کار برده شد. بعد از آن هم مرحله ای فرا رسید که در آن عنصر «رضایت» به معنی آن افزوده شد و رضایت، پایه و اساس فرمانروایی مشروع دانسته شد. (عالم، ۱۰۰)





آکوئیناس از همان معیار «خیر عامه» در تقسیم بندی خوب و بد و مشروع و نامشروع استفاده کرد.

در عصر حاضر، نخستین بار «ماکس وبر» به صورت مفهوم عام آن را بیان کرد. به عقیده او مشروعیت بر «باور» مبتنی است و از مردم اطاعت می طلبد. به نظر وبر، انسان نیازمند «معنا دار» کردن زندگی خویش است، او به دنبال هدف دار کردن کنش های خود است، به همین دلیل اعمال قدرت و اطاعت در برابر آن، نیازمند پشتوانه معنایی است که مشروعیت آن را تأمین کند. (فیوجی، ۲۲۱۹). وبر در انواع مشروعیت به سه نوع سنتی، کاریزماتیک و عقلانی اشاره می کند، در حالی که نمی توان نمونه های خالص این انواع را یافت، بلکه تلفیقی از منابع مشروعیت در جوامع مشاهده می شود به علاوه نظام هایی همانند فاشیسم آلمان و ایتالیا را می توان مشاهده کرد که عقلانی - قانونی هستند ولی به جهت هنجاری و اخلاقی نامشروعند. به علاوه قدرت و مشروعیت در فرهنگ های سیاسی مختلف جهان معانی مختلفی دارند. در اندیشه اسلامی، مشروعیت به معنای حقانیت تام است، هر چند مردم به دلایلی از حکومت تبعیت نکنند، مشروعیت امری مابعدالطبیعی است. (نبوی، به نقل از حقیقت، ۶۲۲) از یک نگاه مسأله مشروعیت یعنی توجیه عقلی اعمال قدرت حاکم (لاریجانی، ۵۱) در این نگرش، مشروعیت یک بحث «فلسفه سیاسی» است.

امروزه اخلاق به نوعی در مشروعیت حکومت ها ایفای نقش می کند. هابرماس معتقد است دولت سرمایه داری معاصر گرفتار بحران مشروعیت شده است، زیرا در معرض مقتضیات و خواست های متعارض قرار گرفته است. سرمایه داری تنها بر پایه اندیشه های ماقبل سرمایه داری مانند اعتماد، شرافت، درست کاری، وفای به عهد می تواند استوار بماند (وینست، ۶۷). رابرت دال نشان می دهد که مشروعیت، برخورداری از خصوصیات درست کاری، کامیابی و خیر اخلاقی است. (عالم، ۱۰۶) .. در برخی از منابع که مشروعیت به معنی «الزام سیاسی» تعبیر شده، آن را اساساً مفهومی اخلاقی و فراتر از الزام اجتماعی و قانونی می داند به این معنی که انسان به مثابه یک موجود عقلانی و اخلاقی، برای عمل خود در حوزه سیاست به دلایل اخلاقی قانع کننده نیاز دارد. از این دیدگاه سیاست، حوزه بحث و گفتگو و میزان مشروعیت اقتناع است و نه حوزه خشونت، تزویر یا اجبار؛ (جعفری، ۲۰۵).

به طور کلی معنی مشروعیت در طی دوران های مختلف تغییر یافته است. در قرون وسطی برای بیان رضایت و پذیرش یا مخالفت با غصب حکومت به کار برده

می شد. امروزه مشروعیت با باورهای اخلاقی یا رفتار مساعد مترادف نیست بلکه «رضایت» همانند قرون وسطی عامل اصلی مشروعیت شده است. در قرون وسطی رضایت ناشی از رعایت هنجارها و ارزش‌های اجتماعی فئودالی و مسیحی و در قرون معاصر ناشی از کار آمدی حکومت است. در هر صورت هر حکومتی حتی توتالیتر برای تداوم حاکمیت خود در راه کسب مشروعیت تلاش می کند.

مشروعیت دارای مراتب عدیده و به قول منطقی‌ها امری مشکک است. به میزانی که شهروندان اطاعت رضایت‌مندانه‌ای از یک حکومت می کنند، آن نظام مشروعیت بیشتری دارد، هیچ رژیم کاملاً مشروع یا نامشروع نیست. حکومت با ابزارهای خاص می تواند میزان مشروعیت خود را بالا ببرد (مشروعیت یابی)<sup>۱</sup> به قول «فررو» اصول مشروعیت متولد می شوند، رشد می کنند به سالخوردگی می رسند و می میرند. مشروعیت حالتی طبیعی، ساده و فوری نیست و هیچ حکومتی مشروع به دنیا نمی آید. (فررو، ۶۷ و ۱۷۰ - ۱۷۶) از این رو می توان مراحل مشروعیت نظام‌های سیاسی را از یکدیگر تفکیک کرد: مشروعیت قبل از استقرار یک نظام، مشروعیت در آغاز پیروزی هر نظام (مشروعیت انقلابی)، مشروعیت قانونی بر مبنای قوانینی مصوب و مشروعیت پس از استقرار نظام حکومتی که از طریق کارآمدی افزایش می یابد (روحانی، ۱۲-۸). البته نسبی بودن مشروعیت به مشروعیت غیر هنجاری مربوط می شود. بنابراین می توان گفت مشروعیت امری ذهنی، ارزشی و نسبی است و برای فهم آن باید درون فهمی کرد. به علاوه حکومتی از یک نگاه مشروع و از نگاه دیگر نامشروع تلقی می شود. حکومتی که به ناحق (بر اساس عقل یا شرع) به قدرت رسیده باشد اما رضایت مردم را جلب کرده باشد، نامشروع عقلی و فقهی و مشروع از نظر جامعه شناختی و حقوقی است.

### تفاوت بین مشروعیت و مقبولیت و ارتباط آنها با کارآمدی مشروعیت

در جامعه شناسی سیاسی مشروعیت وقتی به معنای رضایت و قبول عامه مردم باشد، معادل مقبولیت است. بنابر این ارتباطی منطقی بین مشروعیت هنجاری با مقبولیت وجود ندارد. هر حکومتی قطع نظر از ملاک مشروعیتش نیاز به ساختاری





دارد که آن را قادر به اجرای اهدافش نماید (کارآمدی)؛ در فلسفه سیاسی در باب کارآمدی سه بحث عمده وجود دارد.

۱ - دولت برنامه دار و دولت مشکل گشا : آیا دولت نقش تعدیل کننده و حلال مشکلات دارد یا مردم؟

۲ - آزادی فردی و سازماندهی: آیا می توان سازمان را جایگزین فرد و آزادی های او کرد؟

۳ - ایمنی در مقابل مفاسد: چه تمهیداتی برای جلوگیری یا تقلیل مفاسد حکومت پیش بینی شده است. (لاریجانی، ۲۷۵ - ۲۷۴)

کارآمدی، ارتباط مستقیم با مشروعیت و مقبولیت دارد. مشروعیت هنجاری، ارتباط منطقی با کارآمدی ندارد. حکومتی که از نظر فلسفه سیاسی یا فقه سیاسی مشروع است، ممکن است کارآمد باشد یا نباشد اما ارتباط مشروعیت در حوزه جامعه شناسی سیاسی غیر هنجاری با کار آمدی تنگاتنگ است. حکومتی که از این دیدگاه مشروع نیست، کارآمد هم نخواهد بود و از طرف دیگر حکومتی که کار آمد نباشد نیز به تدریج مشروعیت خود را از دست می دهد.

در ارتباط با مشروعیت نظام سیاسی دینی، مشروعیت هنجاری باید مشروعیت غیر هنجاری و جامعه شناختی را که بر اثر کار آمدی به دست می آید، به همراه داشته باشد. حکومت اسلامی اگر کار آمدی خود را از دست بدهد، مشروعیت غیر هنجاری خود را از دست خواهد داد در حالی که ممکن است مشروعیت هنجاری آن به دلیل انتصاب حکومت از طرف شارع باقی باشد. بهترین حکومت، حکومتی است که مشروعیت هنجاری و غیر هنجاری را با هم داشته باشد.

### منابع مشروعیت

نمی توان برای مشروعیت تنها یک منبع قائل شد، هر چند عده ای تلاش می کنند صرفاً «قرارداد اجتماعی» و «رأی مردم» را خاستگاه مشروعیت معرفی کنند، در حالی که رهبران فرهمند و سنتی همواره توده های زیادی را به دنبال خود می کشند ولی از دیدگاه این گروه، این رفتارها، غیر عقلانی و فاقد ارزش مشروعیتی است. بنابر این باید گفت مقوله مشروعیت از یک دستگاه به دستگاه هنجاری دیگر تفاوت جوهری دارد به عبارت دیگر، باید برای فهم مشروعیت باید به روش درون فهمی متوسل شد تا علت اطاعت از یک حاکم را فهمید.

در طول تاریخ همواره توده ها به دلایل مختلف از حاکمان تبعیت می کرده اند. در دورانی مردم برای قانون گذاران بزرگ خود جنبه نمایندگی و رسالت از جانب خداوند قائل بودند و حکومت را نیز خلق اراده خداوند یا نماینده او می دانستند (نظریه الهی حکومت) نتیجه چنین نظریه ای این بود که هر نوع انتخاب و اختیار از مردم سلب می شد. البته مشروعیت الهی دارای وجوه گوناگونی است مانند «شاه خدایی» همانند فراعنه مصر که خود را خدا می نامیدند و مردم موظف بودند از پادشاه به عنوان پروردگار فرمانبرداری نمایند.

در «منشأ الهی پادشاه»، پادشاه فرزند خدا محسوب می شد (رجایی، ۲۲-۲۳)، مأموریت و موهبت الهی نظریه ای است که بر طبق آن حکومت مأموریت و موهبتی است که از جانب خداوند به پادشاه عطا می شود (نظریه حاکم بر امپراتوری روم) اندر زمانه نویسان مسلمان همانند خواجه نظام الملک برای مشروع دانستن سلطنت بی قید و شرط پادشاهان چنین توجیهی را بیان می کردند. (حاتمی، ۶۹) اندیشه ظل الهی و انتساب پادشاه به خداوند تا زمان قاجار و پهلوی در ایران تفکر رایج بود. برداشت های نادرست از نظریه مشروعیت الهی به معنای طرد کامل آن نیست. مشروعیت پیامبران و معصومین (ع) مبتنی بر نص و نصب الهی بوده است ولی هر گز این مشروعیت الهی در تقابل با حقوق مردم نبوده و صرفاً تشابه ظاهری با سایر نظرهای الهی حاکمیت دارد. در سایر نظریه های موسوم به «الهی»، مردم حقوقی نداشته و پادشاه صرفاً در مقابل خدا مسؤول می باشد. (حاتمی، ۷۰)

ماکس وبر در یک تقسیم بندی سه گانه منابع مشروعیت را در حوزه جامعه شناسی سیاسی بیان کرده است. به عقیده او، «سنت»، «کاریزما» و «قانون» سه منبع اصلی مشروعیت هستند. برخی معتقدند تقسیم بندی وبری، امروزه کارآیی خود را از دست داده است (دوگان) «انتخاب مردم» یکی دیگر از منابع مشروعیت است که مبتنی بر اصل مهم «حق تعیین سرنوشت» است. در واقع این نظریه، مشروعیت را در رأی و موافقت و رضایت مردم می بیند، لذا انتخاب حاکم توسط شهروندان تنها مبنایی است که حکومت و قدرت سیاسی به واسطه آن مشروع و حقانی جلوه می کند. برخی نیز «زور و غلبه» را نیز یکی از مبانی مشروعیت حکومت قلمداد کرده اند به خصوص آن که اگر در نهایت مردم از حکومت تبعیت کنند و به ویژه اگر حکومت بتواند با کارآمدی خود مشروعیت خودش را افزایش دهد. در این نظریه اعتقاد بر این است که هر کس غلبه یافت و





دیگران را به اطاعت واداشت، همین امر نشان لیاقت و توانایی اوست و حکومت او مشروع است. گروسیوس، تاریخ نویس و سیاستمدار رومی، هابز، فیلسوف انگلیسی و ماکیاولی، سیاستمدار و اندیشمند معروف ایتالیایی، از این نظریه حمایت کرده اند. (روسو ۲۰۴) بعضی اندیشمندان و فقهای اهل سنت نیز غلبه با شمشیر و استیلاء را منبع و مبنای مشروعیت حکومت قلمداد کرده اند. قاضی ابی یعلی فراء در الاحکام السلطانیة به نقل از احمد بن حنبل، بر صحت این عمل تأکید کرده است. روزبهان خنجی نیز استیلاء هر کس را که بتواند مردم را به اطاعت وادارد، به عنوان یکی از راههای مشروعیت و استقرار حکومت می داند. (حاتمی، ۸۶)

#### مشروعیت حکومت از دیدگاه اهل سنت

اصل حکومت در اسلام یک ضرورت عقلی است، موضوعی که تا کنون هیچ یک از فرقه ها یا دانشمندان مسلمان به جز خوارج، درباره آن تردیدی به خود راه نداده اند. علامه حلی در کتاب «الفین» خود ادعای اجماع در وجوب حکومت دارد (حاتمی، ۹۰) ابو حامد غزالی، ابو الحسن ماوردی و ابو منصور عبدالقاهر بغدادی نیز علاوه بر ادعای اجماع، ضرورت آن را به عقل و شرع مقدس ارتباط داده اند (همان) با این وجود و علی رغم اجماع مسلمانان بر ضرورت حکومت، مبحث مشروعیت حکومت و منابع آن در میان مسلمانان از چنین اجماع و اتفاق نظری برخوردار نیست. البته در اینکه منبع مشروعیت، ذات اقدس حق تعالی است و حکومت انبیاء الهی و از جمله پیامبر اسلام(ص) در طول حاکمیت خداوند بوده و همگی منصوب و منصوص از جانب خداوند بوده اند، مورد اتفاق نظر اکثر اندیشمندان و فرق اسلامی است. شروع اختلاف در باب مشروعیت در اسلام را می توان رحلت پیامبر(ص) و حادثه سقیفه دانست. از آنجا که در اسلام حاکم و زمامدار در جمیع مسائل حکومتی و اعمال حاکمیت دارای نقش اساسی و محوری است، لذا ارتباط تنگاتنگ و نزدیکی میان مشروعیت دینی نظام سیاسی و چگونگی تعیین حاکم اسلامی وجود دارد، به طوری که بحث درباره مبانی مشروعیت حکومت و شیوه اعمال آن وابسته به بحث درباره چگونگی تعیین حاکم اسلامی خواهد بود.



### شیوه‌های تعیین حاکم از دیدگاه اهل سنت

نظام سیاسی مبتنی بر «خلافت»، معمولاً شیوه استقرار حاکم و انعقاد خلافت پذیرفته شده است که در سه روش به «عمل صحابه» استناد می‌شود که مسلمانان می‌توانند به آن عمل کنند و خلافت به هر کدام از این سه روش مجزی است. این سه عبارتند از «انتخاب اهل حلّ و عقد»، «عهد و نصب از جانب خلیفه قبلی» و «زور و غلبه». منظور از اهل حلّ و عقد در فقه اهل سنت، مجموعه کسانی است که دارای سه شرط عدالت، دانش کافی و رأی و تدبیر باشند. این گروه با این اوصاف، وظیفه تعیین و انتخاب خلیفه را به عهده دارند. البته در مشروعیت عمل اهل حلّ و عقد، اجماع آنان یا حضور تعدادی معین از آنان شرط نشده است و بسیاری از علمای اهل سنت حتی انعقاد خلافت با تبعیت حتی یکی از اهل حلّ و عقد را تجویز کرده‌اند. (فیرحی، ۳۶) به نظر اهل سنت، انعقاد امامت همچنان که با انتخاب اهل حلّ و عقد صحیح است، با تفویض امر ولایت از جانب خلیفه پیشین نیز صحیح خواهد بود. در اندیشه سنتی، امامت شرایطی دارد که آن اوصاف بدون تعیین شخص خاص در شریعت آمده است و وظیفه مردم صرفاً تعیین دارندگان صالح این اوصاف است و خلیفه نیز چون یکی از آگاه‌ترین افراد مجموعه اهل حلّ و عقد، هر گاه کسی را به خلافت نصب کند، حکومت مشروع خواهد بود. زور و غلبه نیز یکی دیگر از راه‌های انعقاد خلافت در اندیشه اهل سنت است. کسانی که قدرت جسمی و نیروی بدنی و روانی بیشتری دارند، حق دارند بر جامعه حکومت کنند و نیازی هم به عقد بیعت از طرف عموم مسلمانان و یا اهل حلّ و عقد نیست (الحق لمن غلب) امام مالک و ابن حجر قاضی ابویعلی به جواز این روش و ضرورت اطاعت مسلمانان از آنان اشاره کرده‌اند (حاتمی، ۹۴) تنها موردی که استثنا شده، مورد کفر است یعنی اگر سلطان متغلب کافر باشد و به گفتار و کردار کفر آمیزی امر کند، اطاعت او بر مردم جایز نیست.

### مشروعیت در اندیشه سیاسی شیعه

اندیشه سیاسی شیعه متأثر از نگرش کلامی و مبتنی بر دلایل عقلی است. تمام مسلمانان معتقدند ذات اقدس حق تعالی بالاصاله بر جهان هستی و از جمله انسان‌ها





حاکمیت مطلق دارد و منشأ ذاتی مشروعیت حکومت است. خداوند ولایت و حاکمیت خود را از طریق پیامبران به انسان ها تفویض کرده است: «ولایت به حکم عقل، مخصوص ذات باری تعالی است، تنها اوست که حاکمیت بالذات دارد... دیگران تنها با جعل و نصب او می توانند متصدی امر ولایت گردند(امام خمینی، ۱۰۶).

اختلاف نظر در این است که آیا مشروعیت از خداوند به طور مستقیم به حاکم رسیده است؟ آیا ذات اقدس الهی حق حکومت را به طور مستقیم به گروه یا فرد خاصی واگذار کرده است یا این حق را کاملاً به مردم داده است؟ اکثر قریب به اتفاق مسلمانان معتقدند که در زمان حضور پیامبر (ص)، خداوند حق حاکمیت و ولایت را به پیامبر (ص) واگذار کرده است ولی اختلاف اصلی در مشروعیت حکومت پس از پیامبر (ص) است که این باعث شکل گیری دو مذهب شیعه و اهل سنت شده است. اهل سنت معتقدند که امر حکومت کلاً به اختیار و انتخاب سپرده شده است و منابع گوناگونی از جمله اجماع اهل حل و عقد، بیعت، زور و غلبه و ولایت عهدی و نصب امام قبلی را برای آن در نظر گرفته اند و این شیوه بحث مشروعیت، نزد اهل سنت پس از پیامبر (ص) تاکنون یکسان بوده است، ولی اکثریت قریب به اتفاق شیعه در فاصله زمانی بعد از پیامبر (ص) تا سال ۲۶۰ هـ ق به نصب ائمه دوازده گانه با دو ویژگی عصمت و علم ذاتی و بر طبق نص از سوی خداوند معتقدند و لذا امامت و حکومت آن ها مبتنی بر مشروعیت الهی بلا واسطه می باشد.

در زمان غیبت امام معصوم (ع) هم تقریباً تمام اندیشمندان شیعه برای فقها شأن «ولایی» قائل هستند و آنها را صاحب ولایت نسبت به امور مختلف می دانند ولی اختلاف نظر بر سر این نکته است که گستره این وظایف و اختیارات چیست؟ به همین جهت طیفی از آراء و نظریات پیرامون مبنای مشروعیت در نظام سیاسی شیعی وجود دارد. در یک تقسیم بندی دیگر حداقل نه نظریه بیان شده است: سلطنت مشروع، ولایت انتصابی عامه فقها، ولایت انتصابی عامه شورای مراجع تقلید، ولایت انتصابی مطلقه فقها، دولت مشروطه، خلافت مردم با نظارت مرجعیت، ولایت انتخابی مقیده فقیه، دولت انتخابی اسلامی و وکالت مالکان شخصی مشاع (حقیقت، ۶۳۲). در یک تقسیم بندی کلی تر می توان این نظریات را در سه دسته نظریه مشروعیت مردمی حکومت (نظریه انتخاب)، نظریه مشروعیت الهی حکومت (نظریه نصب) و نظریه مشروعیت الهی - مردمی (مشروعیت دو گانه) تقسیم کرد.

الف: نظریه مشرووعیت مردمی حکومت (نظریه انتخاب): مطابق این نظریه، انتخاب یا مشرووعیت مردمی، منشأ مشرووعیت حکومت می باشد. امت اسلامی به دلیل اختیاری که از جانب خداوند به آنها داده شده است، خود، عهده دار حاکمیت بر خویش است و می تواند در چارچوب احکام شرع با اختیار کامل، یکی از فقهای واجد شرایط را به عنوان حاکم اسلامی انتخاب کند. طبق این دیدگاه، فقهای جامع الشرایط از طرف پیامبر و ائمه معصومین (ع) به مقام ولایت منصوب نشده اند بلکه آنان به عنوان نامزد برای احراز مقام ولایت به مردم معرفی شده اند و این حق مردم است که یکی از آنان را انتخاب و به او مشرووعیت بخشند. (منتظری، ۴۱۶)

در این نظریه همانند نظریه نصب، اعتقاد بر این است که ولایت اصالتاً از آن خداست و ولایت در تکوین و تشریح از خداوند است و عقل به وجوب اطاعت او و حرمت مخالفتش حکم دارد و هیچ کس از انسان ها در این ولایت با او شریک و سهیم نمی باشد مگر آن که خداوند مرتبه ای از ولایت تشریحی خود را به فردی واگذار کند (همان، ۳۰). نظریه مشرووعیت مردمی (انتخاب) حاکم مبتنی بر دو دسته دلائل عقلی و نقلی است. استدلال های عقلی این نظریه را می توان در سه محور: «قضاوت عقل»، «تلازم حق عزل و نصب حاکم از سوی مردم» و «سیره عقلا» دسته بندی کرد. (حاتمی، ۳۲۲-۳۲۳) قضاوت عقل در این دیدگاه بیشتر به ضرورت عقلی تشکیل حکومت اشاره دارد. قائلین به این نظریه معتقدند زمانی که نص صریحی برای انتخاب حاکم نیامده و حکومت با زور و سرنیزه هم با مبانی عقلی سازگاری ندارد، بنابر این باید به انتخاب حاکم توسط مردم روی آورد. در این نظریه راه های تعیین حاکم صرفاً همین سه راه است (منتظری، ۲۸۰-۲۸۴) در حالی که می توان راه های دیگری برای تعیین حاکم پیدا کرد. در نظریه تلازم حق عزل و نصب حاکم از سوی مردم، عبد الکریم سروش معتقد است اگر قائل به نظارت بر کار حاکمان باشیم و حقوق خاصی برای مردم در عزل حاکم باشد، بنابر این در نصب حاکم هم مردم باید نقش داشته باشند (سروش، ۳۲۲-۳۲۱) در این نگرش، مهار قدرت و جلوگیری از فساد حاکم و نظارت تنها با ابزارهای بیرونی توصیه می شود. به علاوه، حق عزل ملازم با حق نصب نیست. از سوی دیگر، به سایر اهرم های نظارتی غیر مردمی مانند ویژگی های اخلاقی مانند تقوی و عدالت و نظارت کارشناسان اشاره نشده است. «سیره عقلا» در این نظریه به معنی واگذاری امور به افراد توانمند امین (وکالت) است. مسأله این است که محدوده وکالت چیست و موارد آن کدام است و از طرف دیگر وکالت با ماهیت حکومت متفاوت است





و تسرّی وکالت به امر حکومت قابل قبول به نظر نمی رسد. موکل می تواند وکیل خود را عزل کند و هیچ گونه الزامی برای آنها وجود ندارد و این خلاف مبانی حکومتی است که حاکمان و حکومت کنندگان متقابلاً در مقابل یکدیگر تعهدات و مسئولیت هایی دارند.

به جهت دلایل نقلی، طرفداران نظریه انتصاب به قاعده تسلیط (الناس مسلطون علی اموالهم)، قرار داد و معاهده بین مردم و حاکم (یا ایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود و المسلمون عند شروطهم)، آیات و روایات مربوط به شورا، سیره نبوی در تعیین والی با مشورت مهاجرین و انصار و آیات و روایات بیعت استناد می کنند (حاتمی ۳۳۳ و ۳۷۴) صالحی نجف آبادی اصطلاح ولایت فقیه را به دو مفهوم «خبری» و «انشایی» توضیح می دهد و از این طریق به نظریه انتخاب حاکم می رسد. او معتقد است این دو مفهوم از ولایت فقیه در اصل و ماهیت با هم متفاوتند به این معنی که در ولایت فقیه به مفهوم خبری (نصب)، نتیجه بحث طبق نظر معتقدان یک جمله خبری مثبت است. بدین صورت که «فقهای عادل از طرف خدا منصوب به ولایت هستند». طبق این نظر، مردم در دادن ولایت به فقها نقشی ندارند و باید از آنها اطاعت کنند، اما در ولایت فقیه به مفهوم انشایی، نتیجه بحث یک جمله انشایی است بدین صورت که باید مردم فقیهی را که دارای شرایط موجود در اصل پنجم قانون اساسی باشد به ولایت انتخاب کنند؛ طبق این نظر، نقش اصلی در دادن ولایت به فقیه با مردم است. به اعتقاد او، ولایت فقیه به مفهوم خبری به این معنی که همه فقهای عادل یا یک فقیه غیر معین از طرف شارع ولایت دارند، ثبوتاً محال است و قطع نظر از مقام ثبوت (تصور مسأله) اثباتاً نیز ناتمام است و ادله شرعی آن را اثبات نمی کنند و ناگزیر باید ادله عقلی و نقلی ولایت فقیه را ناظر به ولایت فقیه به مفهوم انشایی دانست، به این معنی که مردم باید با اکثریت آراء یک فقیه دارای شرایط زمامداری را به ولایت انتخاب کنند. (صالحی نجف آبادی، ۱۷۹ - ۱۷۸).

طرفداران نظریه نصب به پاره ای از گفتار و سیره سیاسی امام خمینی «ره» استناد می کنند: «میزان، رأی ملت است.» (صحیفه امام، ج ۸، ص ۸۷۳) امام در پاسخ به سؤوالی که می پرسند: حکومت اسلامی چگونه حکومتی است؟ امام می فرماید: «حکومت اسلامی، حکومتی است که صد در صد متکی به آراء ملت باشد به شیوه ای که هر فرد ایرانی احساس کند با رأی خود سرنوشت خود و کشور خود را می سازد.» (صالحی نجف آبادی، ۴۸ - ۴۷) و یا در نطق تاریخی خود در بهشت زهرا فرمودند:

« من به پشتیبانی این ملت دولت تعیین می کنم.» به نظر صالحی نجف‌آبادی، امام در همه این سخنان خود، اصالت را به رأی مردم داده و رأی اکثریت را معتبر دانسته اند. نظریه‌های انتخاب علاوه بر استنادات فوق، از اندیشه و آثار امام (ره) در تقویت مدعای خود به اصولی از قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز تمسک جسته اند مانند اصول ۶، ۵۶، ۱۰۷، ۱۱۱ و ۱۴۲ قانون اساسی مقرر می دارد که «در جمهوری اسلامی ایران امور کشور باید به اتکای آراء عمومی اداره شود.» این گروه انتخاب مقام رهبری را هم شامل اداره امور جامعه بر طبق آراء مردم می دانند. اصل ۵۶ مقرر می دارد که «حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداست و هم او، انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است. هیچ کس نمی تواند این حق الهی را از انسان سلب کند یا در خدمت منافع فرد یا گروهی خاص قرار دهد.» در مورد تعیین رهبر توسط خبرگان منتخب مردم، صالحی نجف‌آبادی، این موضوع را مؤید تعیین رهبر توسط مردم می داند. به طور خلاصه، مفاد نظریه انتخاب و نیز تفسیری که این نظریه از اندیشه امام خمینی و قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران ارائه می کند، آشکارا مرکز تصمیم‌گیری در نظام جمهوری اسلامی را مردم دانسته است. لازم به ذکر است در میان فقهای متقدم کسی قائل به نظریه انتخابی حاکم نیست و این شاید به دلیل شرایط خاص تاریخی و نقش حاشیه‌ای مردم در نظام سیاسی بوده است. نظریه‌های انتخاب، بنیانی انتقادی دارند و اساسا با توجه به برخی مشکلات نظری و عملی نظریه نصب، شکل گرفته اند و حتی به جهت زمانی پس از نظریه‌های نصب شکل گرفته اند. به نظر می رسد تجربه سیاسی و عملکرد نامناسب جناح‌های سیاسی در قطب‌بندی نظریات مشروعیت سیاسی در جمهوری اسلامی نقش تعیین کننده‌ای داشته است. به عبارت دیگر اختلافات مبنایی در نقش مردم در حکومت وجود ندارد. نظریه انتخاب بر نقش فقهای جامع‌الشرایط در اداره جامعه تأکید دارد. مشروعیت را صرفا یک امر مردمی نمی داند و حداقل در بیان ویژگی‌های زمامدار به بیان شاخص‌های دینی و بیان شده توسط شارع می پردازد. از سوی دیگر اختلاف بین دو نظریه بر سر نحوه نقش مردم در انتخاب رهبر است که البته قانون اساسی با یک رویکرد ترکیبی نقش الهی و مردمی را در تعیین رهبر و اداره جامعه در عرصه‌های مختلف بیان کرده است.

با این وجود به جهت تئوریک، نقدهایی بر نظریه انتخاب وارد است. سؤالات چندی پیرامون مشروعیت نقش مردم در انتخاب حاکم و عملی بودن آن وجود دارد:





آیا رضایت عمومی و انتخاب مردم می تواند اساس مشروعیت قرار گیرد؟ آیا رأی اکثریت و رضایت آن ها می تواند ایجاد حق کند؟ آیا عقل می پذیرد که باید تن به اطاعت و پیروی داد؟ آیا اقلیتی که به هر دلیل در انتخابات شرکت نکرده اند، چه توجیه عقلانی برای لزوم پیروی از اوامر حکومتی دارند؟ به علاوه با توجه به نقش و تأثیر فوق العاده رسانه های ارتباطی بر افکار عمومی و سوق دادن آن به سوی منافع گروه های خاص آیا می توان حکومتی که تحت تأثیر چنین شرایطی شکل گرفته مشروع دانست. در متون دینی ما، تبعیت از اکثریت مورد تأیید کامل نیست. در قرآن کریم، آیات فراوانی اکثریت جامعه را تخطئه می کند. طبق آیات فوق، رأی اکثریت و خواست آن ها به سبب اینکه بر اساس حدس و گمان است به طور مطلق نمی تواند اساس و مبنای مشروعیت حکومت باشد مگر اینکه نظر اکثریت بر اساس موازین علمی بوده و مبنای آن گمانه زنی نباشد. به تعبیر آیه الله جوادی آملی در نظام اسلامی، در بعضی موارد «اکثریت» معتبر است و جایگاه خاص خود را دارد که همان مقام «تشخیص حق» است نه «تثبیت حق»؛ یعنی حق را وحی الهی تبیین و تثبیت می کند و در مقام اجرای حق، رأی اکثریت کارساز است و گاهی در مواردی که تشخیص حق دشوار باشد و صاحب نظران با یکدیگر اختلاف نظر داشته باشند، رأی اکثریت معیار است. تفاوت اساسی اکثریت در نظام دموکراسی با اکثریت در نظام اسلامی در این است که در حکومت اسلامی، حق و قانون پیش از اکثریت و مقدم بر آن است و اکثریت «کاشف حق» است نه مولد آن ولی در نظام دموکراسی و غیر دینی، اکثریت پیش از حق و قانون و به وجود آورنده آن است. جایگاه دوم اکثریت در اسلام، مقام عمل و اجرا است و نه جعل قانون. جعل قانون مختص شریعت است ولی در مسائل اجرایی و عمل به قوانین شرعی تشخیص اکثریت حجّت است (جوادی آملی ۹۲-۹۱). بنابراین این با عنایت به نکات و مطالب عقلی و شرعی فوق، انتخاب عمومی و خواست و اراده اکثریت مردم به ویژه در امر ولایت و سرپرستی جامعه اسلامی نمی تواند صرفاً پایه و اساس مشروعیت حکومت قرار گیرد، همچنان که کسی نمی تواند ادعا کند رأی و نظر اقلیت، اساس و مبنای مشروعیت حکومت و حقانیت آن است.

**ب: نظریه مشروعیت الهی حکومت (نظریه انتصاب):** این دیدگاه بر این باور است که حاکمیت و ولایت مطلقاً از آن خداوند است و تعیین حاکم نیز با ضوابط و ملاک های شرعی از طرف شارع انجام می پذیرد. در زمان حضور، این حاکمیت از

آن پیامبر(ص) و معصومین(علیهم السلام) است و در زمان غیبت به فقهای عادل به اقتضای ولایت و به عنوان حق و وظیفه شرعی تدبیر امور سیاسی مردم تفویض شده است. در این دیدگاه، مردم واسطه تفویض این ولایت نیستند و رأی، خواست و رضایت آنها نقشی در «مشروعیت» حکومت ندارد و اطاعت از ولی فقیه عادل که منصوب عام ائمه معصومین(ع) است، بر همگان واجب و تکلیف شرعی است. بنابراین انتخابات به عنوان منشأ حقانیت و مشروعیت حکومت قلمداد نمی شود. منظور از «نصب عام» در این نظریه همه فقهای واجد شرایط رهبری در عصر غیبت هستند که هر کدام با استقبال عمومی و حمایت مردم همراه شدند و مردم با او بیعت کردند، می تواند متصدی امور جامعه اسلامی باشد و بقیه فقها ملزم به پذیرش و اطاعت از او هستند. بنابر این نظریه، تنها در یک فرض، فقیه دیگری به جز او می تواند دولت اسلامی دیگری تشکیل دهد و آن در موردی است که در سرزمینی جز سرزمین های اسلامی، مردمی جز امت اسلامی، خواستار تشکیل حکومت اسلامی باشند(عمید زنجانی، ۲۰۲). در نظریه مشروعیت الهی حکومت، انتخابات زمینه ای برای کشف رهبر است نه اینکه به او مشروعیت ببخشد(مصباح یزدی، ۲۰۵) مشروعیت نظام با امضای ولی فقیه است و همه کارهایی هم که مربوط به قوای مقننه، مجریه و قضائیه است، اعتبارش وقتی است که رضایت ولی فقیه را که نایب امام زمان (عج) است داشته باشد(همان، حکومت اسلامی و ولایت فقیه، ۱۶۲-۱۶۱) آیه الله جوادی آملی در استدلال انتصابی بودن ولایت فقیه به قاعده لطف استناد می کند و ولایت فقیه را تداوم امامت امامان معصوم (ع) می داند همان گونه که بر طبق قاعده لطف، ائمه (ع) برای هدایت بشر منصوب شدند، در عصر غیبت نیز به مقتضای حکمت الهی نصب و تعیین ولی برای جامعه مسلمین واجب است (پیرامون وحی و رهبری، ۱۶۲) ایشان سپس به بررسی اجمالی روایات در این باره می پردازد و با استناد به روایت مقبوله عمر بن حنظله و نیز مشهوره ابی خدیجه نتیجه می گیرد که مستفاد از ادله (نقلی) ولایت فقیه همانا نصب است نه دستور انتخاب بدون انتصاب، و اینکه فقیه جامع الشرایط والی امت اسلام است نه نایب و وکیل آنها، زیرا آنچه به مقتضای این روایات در مقابل سلطان جائر جعل شده است، دستور مردم به انتخاب سلطان عادل نیست بلکه جعل سلطنت برای فقیه عادل است. (همان، ۱۶۰)

از جمله شواهدی که در آثار امام خمینی (ره) نظریه نصب را تأیید می کند، به دلیل عقلی و نقلی امام (ره) در کتاب بیع استناد شده است. امام در استدلال عقلی





خود بر ولایت فقیه، به ادله امامت عامه اشاره کرده، می فرمایند: « هر آنچه دلیل امامت است، عین همان ادله، دلیل بر لزوم حکومت بعد از غیبت ولی امر (عج) است؛ فما هو دلیل الامامة بعینه دلیل علی لزوم الحکومة بعد غیبة ولی الامر عجل الله فرجه الشریف» (امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، به نقل از کواکبیان، ۱۰۱) علاوه بر دلیل عقلی ولایت در چارچوب قاعده لطف، امام خمینی «ره» به دلایل نقلی هم در اثبات نظریه نصب اشاره می کند. استناد امام مقبوله عمر بن حنظله است « جعلته حاکما علیکم» به نقل از امام معصوم (ع) به اعتقاد امام (ره) حاکم در اینجا اعم از قضاوت است و فقیه در هر دو باب قضاوت و ولایت ولی امر و حاکم است.

در نظریه نصب، افزون بر دیدگاه های امام «ره»، به نص اصولی از قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز در تقویت مشروعیت الهی - انتصابی فقیه استناد شده است: اصل ۵ و ۱۰۷ قانون اساسی ناظر بر ولایت انتصابی فقیه است. اصل ۵ قانون اساسی ولایت امر و امامت امت را بر عهده فقیه عادل و با تقوی، آگاه به زمان، شجاع، مدیر و مدبر گذاشته است. در اصل ۵۷ قوای سه گانه جمهوری اسلامی ایران زیر نظر ولایت مطلقه امر و امامت امت هستند. لزوم تأیید مصوبات مجلس شورای اسلامی توسط فقهای شورای نگهبان که منصوب رهبری هستند و جزء نهادهای انتخابی از سوی مردم نیستند، حاکی از نگرش مشروعیت الهی نظام جمهوری اسلامی است.

به اعتقاد آیه الله مصباح یزدی، سخنان امام خمینی (ره) صراحت در «انتصاب» دارد: نخست سخنان امام به هنگام انتصاب مهندس بازرگان به ریاست دولت موقت که فرمودند: «من که ایشان (بازرگان) را نصب کردم، یک نفر آدمی هستم که به واسطه ولایتی که از طرف شارع مقدس دارم، ایشان را قرار دادم.» (صحیفه امام، ج ۶، ص ۳۶). دومین مورد تصریح امام به «نصب» در متن احکام تنفیذ ریاست جمهوری بنی صدر، شهید رجایی و آیه الله خامنه ای است. به نظر مصباح یزدی با آنکه در اصل ۶ قانون اساسی رهبر حق تنفیذ حکم ریاست جمهوری پس از رأی مردم را دارد، اما حضرت امام «ره» علاوه بر تنفیذ، تصریح می کنند که این افراد را به این سمت «منصوب» نموده اند. و این، فراتر از اختیارات مندرج در قانون اساسی و به موجب حق اعمال «ولایت مطلقه فقیه» می باشد (همان، ۴۳-۴۲)

به اعتقاد مصباح یزدی، فرمان تشکیل مجمع تشخیص مصلحت نظام از سوی امام در بهمن ۱۳۶۶، در حالی که اختیار تشکیل چنین مجمعی در قانون اساسی و در



ضمن اختیارات رهبر پیش بینی نشده بود، حاکی از اختیارات گسترده رهبری است. به تعبیر مصباح، امور مندرج در اصل ۱۱۰ قانون اساسی که «وظایف رهبر» را تبیین می کند، در واقع «احصایی» نبوده بلکه «تمثیلی» است و می تواند در شرایط خاص وظایف و اختیاراتی بیش از قانون اساسی برای رهبری وجود داشته باشد. طرفداران نظریه نصب برای اثبات مدعای خود به دلایل عقلی و نقلی استناد کرده اند. قاعده لطف، برهان مبتنی بر قدر متیقن (تنزل تدریجی از دیدگاه آیه الله مصباح یزدی)، بدهت و ضرورت ولایت فقیه در اندیشه امام خمینی «ره» و نظریه منع رجوع به حکام جور در مباحث فقهی آیه الله بروجردی، به نظر می رسد دلایل فوق برای اثبات ولایت بر فقها مناسب باشد ولی مبنای مشروعیت را این استدلال ها بیان نمی کند. قاعده لطف که امامت را برای معصوم (ع) اثبات می کند، می تواند مبنای مناسبی برای تعمیم مشروعیت فقها همانند آن بزرگواران باشد. به عبارت دیگر قاعده لطف تخصیص بردار نیست و مخصوص زمان و مکان خاصی نیز نمی باشد لذا همان دلایلی که لزوم ولایت امامان معصوم (ع) را اثبات می کند، می تواند به عنوان دلایل لزوم حکومت و ولایت در زمان غیبت باشد. چون هدف در امامت، هدایت و اجرای احکام اسلامی است، خواه حاکم معصوم باشد یا غیر معصوم از فقهای جامع الشرایط و شرط عصمت نقشی در میزان اختیارات حاکم جامعه اسلامی ندارد.

شواهد و دلایل نقلی بسیاری بر انتصاب فقیه واجد شرایط به ولایت جامعه اسلامی و مشروعیت الهی حکومت وی وجود دارد که به برخی از آن ها اشاره می شود:

الف: مقبوله عمر بن حنظله: حدیث، سؤالی از سوی عمر بن حنظله خطاب به امام صادق (ع) در مورد جواز رجوع به طاغوت جهت حل مشکلات است که امام (ع) شدیداً از آن منع می کند. در ادامه حدیث امام صادق می فرمایند: «ینظر ان الی) من کان منکم من قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا فلیرضوا به حکما فانی قد جعلته علیکم حاکما. دقت کنند در میان شما آن کسی که حدیث ما را روایت می کند و در حلال و حرام ما ابراز نظر می کند و احکام ما را می شناسد، وی را به عنوان حکم قرار دهند چرا که من او را بر شما حاکم قرار دادم.

ب: حدیث معروف به «مشهوره ابی خدیجه» از امام صادق (ع): «اجعلوا بینکم رجلا ممن قد عرف حلالنا و حرامنا فانی قد جعلته قاضیا» بین خود کسی را که حلال و حرام ما را می شناسد، قرار دهید که من او را قاضی شما قرار دادم.





ج: روایتی از امام علی (ع) به نقل از پیامبر اسلام (ص) که فرمودند: «اللهم أرحم خلفایی، قیل یا رسول الله و من خلفاؤک قال: الذین یأتون من بعدی و یروون حدیثی و سنتی». خدایا! جانشینان مرا مورد رحمت خود قرار بده، گفته شد، ای فرستاده خدا! جانشینان تو چه کسانی هستند؟ فرمودند: کسانی که پس از من می‌آیند و حدیث و سنت مرا روایت می‌کنند.

د: توقیع رسیده از امام زمان (عج): «و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی رواة احادیننا، فانهم حجّتی علیکم و انا حجة الله علیهم» و اما در حوادثی که به وقوع می‌پیوندد، به راویان احادیث ما مراجعه کنید که آنان حجت من بر شمایند و من حجّت خداوند بر آنان هستم. (مرندی، ۱۵۰-۱۴۷)

مرحوم ملا احمد نراقی نیز در «عوائد الایام» نوزده روایت برای اثبات مشروعیت الهی ولایت فقیه، و هم شأن بودن ولایت فقیه با ولایت معصومین جز آنچه با اجماع و سایر دلایل خارج گردیده آورده است. با توجه به روایات و احادیث و دلایل عقلی فوق به دست می‌آید که پس از ائمه معصومین (ع) کسانی شایسته ادامه مسئولیت، زعامت و رهبری جامعه می‌باشند که معصوم (ع) آنان را نصب و تعیین فرموده باشد. پس آنچه به حاکم مشروعیت می‌بخشد تا حق رهبری بر جامعه پیدا کند، مسأله نص و نصب و در نهایت تعیین الهی است.

ج: نظریه مشروعیت الهی - مردمی حکومت (مشروعیت دوگانه): در این نظریه، حکومت از مقوله‌های دو حقی به شمار می‌آید و در آن، هر دو حق یعنی «حق الله» و «حق الناس» وجود دارد. بنابر این برای مشروعیت حکومت، فقط رعایت حق الله و جلب رضایت الهی (نصب عام الهی) کافی نیست بلکه اعتبار حق الناس و جلب آراء عمومی و رضایت مردم و مشارکت دادن آنها در انتخاب حاکم نیز قسمتی از مشروعیت حکومت و نظام سیاسی تلقی می‌شود. در این نظریه حق الله هیچ گاه موجب سقوط حق الناس نخواهد بود، لذا مردم و خداوند هر دو با هم منبع و منشأ مشروعیت حکومت می‌باشند. به عبارت دیگر کسی که می‌خواهد بر مردم حکومت کند، علاوه بر آنکه باید در مرتبه ای از ولایت، منصوب شارع مقدس باشد، باید مورد قبول و پذیرش مردم نیز باشد و گرنه ولایت و حکومت وی خلاف شرع و غاصبانه خواهد بود.

این نظریه ضمن دارا بودن اکثر عناصر و مولفه های نظام های مردمی، امتیازات مثبت مشروعیت الهی را نیز در خود جای داده است. چنین حکومتی هم مورد رضایت خداوند و متناسب با دستورات شرع اداره می شود و هم مورد قبول مردم است بنابراین، از ثبات و استحکام خوبی برخوردار است. چنین نظام هایی کمتر به تقابل منابع مشروعیت و بالتبع تقابل حاکمیتی (حاکمیت دوگانه) مواجه می شوند. مساله این است که حاکمیت دو گانه خدا و مردم چگونه تعیین می شود؟ عده ای معتقدند چنین حاکمیتی دچار تناقض است. حایری یزدی با تعریف ولایت به سرپرستی بر صغار، ولایت به معنای سیاسی را عدم اختیار مردم در تعیین سرنوشت خود تعریف می کند. به اعتقاد او جمهوری در مفهوم سیاسی و لغوی و عرفی خود جز به معنای حاکمیت مردم نیست و هر گونه حاکمیت را از سوی شخص یا مقامات دیگر نمی پذیرد (حایری یزدی، ۲۱۶-۲۱۵) فیرحی معتقد است این نظریه، مشکل نظری و منطقی خاصی دارد، زیرا عقلاً و عملاً بعید می نماید که «مشروعیت» مقوله ای قابل تفکیک، تجزیه و ترکیب باشد (فیرحی، ۲۸۸).

معتقدین به تعارض حاکمیت مردمی و الهی، حاکمیت این دو را در عرض یکدیگر گرفته و بنابر این، دچار تناقض شده اند در حالی که چه در آیات و روایات، دلایل عقلی و قانون اساسی جمهوری اسلامی، حاکمیت خدا و مردم طولی توصیف شده است. اصل ۵۶ قانون اساسی حاکمیت خدا و انسان را در طول یکدیگر تعریف کرده است نه اینکه حاکمیت خدا را در مقابل حاکمیت مردم ببیند. برجستگی و امتیاز آرا و تفکرات امام خمینی (ره) در زمینه حکومت اسلامی، توجه به حق رأی و انتخاب مردم بوده است. در اندیشه سیاسی ایشان مردم هم مکلف هستند و هم محق و این حق علاوه بر ریشه و مبنای دینی، با قانون طبیعی نیز سازگار است. امام می فرماید: «از حقوق اولیه هر ملتی است که باید سرنوشت و تعیین شکل و نوع حکومت خود را در دست داشته باشد.» (صحیفه امام، ج ۲، ۴۲) «ما تابع آرای ملت هستیم، ملت ما هر طوری رأی داد ما هم از آنها تبعیت می کنیم (همان، ج ۴، ۱۸۱)

منظور از تعیین حق سرنوشت به معنی حق ذاتی و بالاصاله و حاکمیت مطلق بشر بر سرنوشت خود و از جمله در امر حکومت نیست. چون انسان خدا نیست، بلکه خلیفه خدا روی زمین است و این حقی است خدادادی و حضور فعال مردم در چارچوب دین در راستای حق الله می باشد. در اصطلاح جمهوری اسلامی، واژه «جمهوری» بیانگر حق الناس و حقوق شهروندی است ولی واژه «اسلامی» ناظر به





وظایف شرعی و در نظر گرفتن حق الله است. مجموعه دلایل اثبات کننده مشروعیت الهی - مردمی را نیز می توان در دو دسته نظریات نصب و انتخاب جستجو کرد. در یک نگاه کلی، مسلمانان به انجام تکالیف و وظایف اجتماعی گوناگونی سفارش شده اند. برای انجام تکالیف اجتماعی، اقامه حکومت عقلاً و شرعاً لازم است. مرحوم علامه طباطبایی معتقد است چون افراد در پیدایش اجتماع اثر تکوینی دارند، برای اداره آن نیز حق دخالت داشته و خداوند آن اثر تکوینی را در مقام تشریح ضایع نکرده است (حاتمی، ۴۴۳) در آیات فراوانی به مقام خلافت و جانشینی انسان بر روی زمین اشاره شده است و از انسان خواسته شده تا زمین را آباد کند. (و اذ قال ربک للملائکة انی جاعل فی الارض خلیفه.) (بقره، ۳۰) اطلاق جانشینی خدا در زمین، مستلزم جواز تصرف انسان در زمین است. از مجموعه آیات در مورد خلافت انسان بر زمین استفاده می شود که عمران و تصرفات تکوینی و نیز حق دخالت انسان در سرنوشت و تعیین و تشکیل حکومت بدان جهت که انسان خلیفه الله و وارث او در زمین است به او واگذار شده است. از آنجا که خداوند حق تعیین سرنوشت را به انسان بخشیده است، بنابراین انسان نمی تواند بیرون از چارچوبی که خداوند خواسته حرکت کند. انسان در نگاه اسلام بنده خدا است و باید در چارچوب دستورات او سرنوشت خویش را به دست گیرد. خلاصه آن که هر چند مردم آزادند و حق حاکمیت دارند اما این حق محدود و محصور به دستورات و مرزهای تعیین شده توسط شارع مقدس است.

**آراء و اندیشه های امام خمینی «ره» در مشروعیت الهی - مردمی حکومت**  
اندیشه ها و آراء امام خمینی(ره) که پایه های نظری ساختار سیاسی جمهوری اسلامی را تشکیل داده، ترکیبی از نظریات انتخاب و انتصاب است: در سخنانی به صراحت به منصوب بودن ولایت فقیه اشاره دارند. در کتاب ولایت فقیه می فرمایند:  
« اگر فرد ولایتی که دارای این خصلت باشد به پا خاست و تشکیل حکومت داد، همان ولایت را که حضرت رسول اکرم (ص) در امر اداره جامعه داشت دارا می باشد و بر همه لازم است که از او اطاعت کنند... لازم است که فقها اجماعاً یا انفراداً برای اجرای حدود و حفظ ثغور نظام، حکومت شرعی تشکیل دهند. این امر اگر برای کسی امکان داشته باشد

واجب عینی است و گرنه واجب کفایی است. در صورتی هم که ممکن نباشد، ولایت ساقط نمی شود زیرا از جانب خدا منصوبند. (۱۳۷۳، ۴۲-۳۹)

امام درباره مشروعیت الهی حکومت در جای دیگر چنین می فرماید:

واضح است که حکومت به جمیع شئون آن و ارگان‌هایی که دارد، تا از قبل شرع مقدس خداوند تبارک و تعالی شرعیت پیدا نکند، اکثر کارهای مربوط به قوه مقننه و قضائیه و اجرائیه بدون مجوز شرعی خواهد بود و دست ارگان‌ها که باید به واسطه شرعیت آن باز باشد، بسته می شود و اگر بدون شرعیت الهی کارها را انجام دهند، دولت به جمیع شئون، طاغوتی و محرم خواهد بود. (صحیفه امام ج ۱۷، ۱۳۰) ایشان همچنین می فرمایند: «آن اوصافی که در ولی امر است، در فقیه است که به آن اوصاف، خدا او را ولی امر قرار داده است و اسلام او را ولی امر قرار داده است. یک قدم بر خلاف بگذارد، آن ولایت را دیگر ندارد.» (همان، ۱۱، ۱۳۳)

ایشان در بخشی دیگر از سخنان خویش به منصوب بودن ولایت فقیه اشاره می کند: «پیامبر اکرم (ص) که می خواست از دنیا تشریف ببرند جانشین و جانشین‌ها را تا زمان غیبت تعیین کرد و همان جانشین‌ها امام امت را هم تعیین کردند. تا ائمه هدی (ع) بودند، آنها بودند و بعد فقها.» (ج ۱۰، ۱۷۴)

حضرت امام خمینی در زمان نصب نخست وزیر موقت فرمودند:

«ما نخست وزیر تعیین کردیم به ولایت شرعی و ولایت عام... این دولتی که تعیین شده است و به ولایت شرعی تعیین شده است و یک حکومت شرعی است نه فقط حکومت قانونی باشد، یعنی حکومت شرعی لازم الاتباع، همه کس واجب است بر او که از این حکومت اتباع کند، نظر مالک اشتر را که حضرت امیر سلام الله علیه می فرستاد به یک جایی و منصوبش می کرد، حاکم واجب الاتباع بود. یعنی حاکم الهی بود، حاکم شرعی بود، ما ایشان را حکومت شرعیه دادیم.» (ج ۳، ۲۳۶)

حضرت امام می فرماید: «اگر چنانچه ولایت فقیه در کار نباشد، طاغوت است... رئیس جمهور با نصب فقیه نباشد، غیر مشروع است. وقتی غیر مشروع شد، طاغوت است. اطاعت او اطاعت از طاغوت است.» (ج ۸، ۲۵۳)

حضرت امام خمینی در حکم تنفیذ ریاست جمهوری آقای محمد علی رجایی نیز می فرماید: چون مشروعیت آن باید با نصب فقیه ولی امر باشد، این جانب رای ملت را تنفیذ و ایشان را به سمت ریاست جمهوری ایران منصوب نمودم.» (همان) ایشان





همچنین در خطاب به نمایندگان مجلس خبرگان قانون اساسی می فرمایند: «طاغوت وقتی از بین می رود که به امر خدای تبارک و تعالی یک کسی نصب شود.» (ج ۹، ص ۲۱۵)

حضرت امام خمینی در کتاب «البیع» در هنگام بحث از «اللهم أرحم خُلَفَی» تعبیر «الولاية من قبله» یعنی [ولایت از جانب پیامبر اکرم (ص)] را دارد. و به هنگام بحث از توقیع شریف این گونه نتیجه گیری کرده است: «و علیه فیستفاد من قوله - علیهم السلام - انا حجة الله و هم حجتی علیکم ان المراد ان ما هولی من قبل الله تعالی لهم من قبلی و معلوم ان هذا یرجع الی جعل الهی له - علیهم السلام - و جعل من قبله للفقهاء.» (ج ۲، ص ۴۷۰) یعنی از گفته آن حضرت که فرمودند: انا حجة الله و هم حجتی علیکم می توان دریافت که حضرت (ع) می فرمایند هر آنچه از طرف خداوند به من واگذار شده است و من در مورد آنها حق ولایت دارم، فقها نیز از طرف من صاحب اختیار هستند و روشن است که مرجع این حقوق، جعل ولایت از جانب خداوند برای امام (ع) و جعل ولایت از جانب امام (ع) برای فقها است.

علاوه بر دیدگاه های مبتنی بر نص در اندیشه امام خمینی (ره) می توان نظراتی که بر مشروعیت مردمی حکومت دلالت دارد مشاهده کرد. ایشان گر چه امامت و رهبری را منصوب خداوند می داند و به مشروعیت الهی حکومت اعتقاد دارند ولی برای رأی ملت و انتخاب عمومی نیز نقش اساسی قائل است.

«اینجا آرای ملت حکومت می کند. اینجا ملت است که حکومت را در دست دارد و این ارگان ها را ملت تعیین کرده است و تخلف از حکم ملت برای هیچ یک از ما جایز نیست و امکان ندارد.» (در جستجوی راه از کلام امام، دفتر نهم ص ۳۴۳) در پاسخ به استفسار نمایندگان امام در دبیر خانه ائمه جمعه سراسر کشور که سوال کرده بودند «در چه صورتی فقیه جامع الشرایط بر جامعه اسلامی ولایت دارد؟ می فرمایند:

«بسمه تعالی، ولایت در جمیع صور دارد. لکن تولی امور مسلمین و تشکیل حکومت بستگی دارد به آرای اکثریت مسلمین که در قانون اساسی هم از آن یاد شده است و در صدر اسلام هم، تعبیر می شده به بیعت با ولی امر مسلمین» (صحیفه امام، ص ۴۵۹، ۲۰)

بنابر این با توجه به آراء و اظهارات امام خمینی (ره) به طور خلاصه می توان شیوه ترکیب تکلیف الهی با اختیار و نقش مردم را از کلام ایشان استخراج کرد و در مجموع نظر ایشان را نه انتخابی مطلق و نه انتصابی مطلق بلکه انتصابی - انتخابی دانست.

ایشان، هم قائل به انتصاب است چنانکه در کتاب البیع از انتصاب عام فقهای واجد شرایط توسط شارع مقدس استدلال آوردند و هم قائل به انتخاب مردم و نافذ بودن رای آنها همانطور که در بسیاری از سخنرانی‌ها و بیانات خود به کرات و از جمله در پاسخ به استفسار نمایندگان خود در دبیرخانه ائمه جمعه کشور، تولی امور مسلمین، و تشکیل حکومت را منوط به خواست مردم و آرای اکثریت مسلمین دانستند و اصولاً در هیچ دوره ای از انقلاب اسلامی، حکومت و ولایت را بدون مردم مطرح نکرده و موثر ندانسته اند همانطور که عدم توجه به شریعت را نیز به شدت مورد نفی و انکار قرار داده اند. ایشان در زمینه تفکیک دین و سیاست و نیز الگوی حکومتی و ولایت فقیه بدون مردم می فرمایند:

«بیدار باشید، توجه کنید، اینها می خواهند با شیطنت کار خودشان را انجام بدهند. آن وقت شیطنت این بود که سیاست از مذهب خارج است... این مطلب شکست خورده، حالا می گویند که سیاست حق مجتهدین است؛ یعنی در امور سیاسی در ایران پانصد نفر دخالت کنند، باقی بروند سراغ کارشان، هیچ کاری به مسائل اجتماعی نداشته باشند و چند نفر پیرمرد ملا بیایند دخالت کنند. این، از آن توطئه سابق بدتر است برای ایران، برای اینکه آن، یک عده از علما را کنار می گذاشت؛ این تمام ملت را می خواهد کنار بگذارد.» (صحیفه امام، ۱۸، ۳۶۸)

پس تعبیر امام در خصوص حق رأی مردم و توجه به خواست آنها به هیچ وجه از باب جدال با خصم و یا از روی تسامح نبوده بلکه امام در واقع بین انتصاب خدا و انتخاب مردم مسلمان مطابق شرایط شرعی، تنافی قائل نبود و آنها را در عرض هم نمی دانست و بدون شک انتخاب مردم را در طول انتصاب تصور می کرد و آن را راه منحصر به فرد تحقق انتصاب می دانست. در واقع مهم‌ترین ابتکار حضرت امام (ره) در زمینه حکومت اسلامی، همین توجه به خواست مردم و حق رأی آنها بوده است. فلذا از مجموع بیانات و آثار حضرت امام خمینی (ره) چنین استنباط می‌شود که رای و نظر ایشان همان دیدگاه مشروعیت الهی و مردمی حکومت و جمع بین نظریه نصب و انتخاب یعنی پذیرش و گزینش از میان منصوبین عام شارع مقدس می باشد.





### فهرست منابع

- فررو، گولیمو، حاکمیت، فرشتگان محافظ مدنیت، ترجمه عباس آگاهی: تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین الملل، ۱۳۷۰.
- لاریجانی، محمدجواد، نقد دینداری و مدرنیسم، تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۲.
- دوگان، هایته، "سنجش مفهوم مشروعیت و اعتماد"، ترجمه پرویز پیران، اطلاعات سیاسی - اقتصادی (مهر و آبان ۱۳۷۴)
- حقیقت، سید صادق، مشروعیت و جمهوریت در اندیشه سیاسی شیعه، جمهوریت و انقلاب اسلامی (مجموعه مقالات)، بی جا: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۷۷.
- عالم، عبدالرحمان، بنیادهای علم سیاست، تهران: نشر نی، ۱۳۷۳.
- نبوی، سید عباس، بولتن اندیشه، ش ۱۱-۱۰.
- وینسنت، آندره، نظریه های دولت، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی، ۱۳۷۱.
- فیوجی، محمد، مشروعیت و مقبولیت: تناقض یا تطابق، فصلنامه علوم سیاسی، قم: موسسه آموزش عالی باقرالعلوم، شماره ۲۱.
- روحانی، حسن، درآمدی بر مشروعیت و کارآمدی، فصلنامه راهبرد، شماره ۱۸، زمستان ۱۳۷۹.
- جعفری، سیاوش، الزام سیاسی، درآمدی بر مبانی اخلاقی روابط متقابل فرد و دولت، فصلنامه پژوهش حقوق و سیاست، ش ۲۱، دانشگاه علامه طباطبائی، زمستان ۱۳۸۵.
- رجایی، فرهنگ، تحول اندیشه سیاسی در شرق باستان، تهران: نشر قوس، ۱۳۷۲.
- حاتمی، محمدرضا، مبانی مشروعیت حکومت در اندیشه سیاسی شیعه، تهران: مجمع علمی فرهنگی مجد، ۱۳۸۴.
- روسو، ژان ژاک، قرارداد اجتماعی، ترجمه منوچهر کیا، تهران: گنجینه، ۱۳۵۲.
- فیرحی، داوود، نظام سیاسی و دولت در اسلام، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۶.
- خمینی، روح الله، مکاسب محرمة، بی جا: بی نا، بی تا.
- منتظری، حسینعلی، دراسات فی ولایت الفقیه، بی جا: بی نا، بی تا.
- سروش، عبدالکریم، مدارا و مدیریت، تهران: موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۶.
- صالحی نجف آبادی، نعمت الله، ولایت فقیه، حکومت صالحان، قم: رسا، ۱۳۶۳.



- جوادى آملی، عبدالله، ولايت فقيه، ولايت فقاھت و عدالت، قم: اسراء، بی‌تا.
- ، پيرامون وحی و رهبری، قم: الزهرا(س)، ۱۳۶۸
- عباسعلی عمید زنجانی، فقه سیاسی، جلد ۲، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۶.
- محمد تقی مصباح یزدی، پرسش‌ها و پاسخ‌ها، ج ۱ قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۷.
- حکومت اسلامی و ولايت فقيه، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۹.
- کواکبیان، مصطفی، مبانی مشروعیت در نظام ولايت فقيه، تهران: عروج، ۱۳۷۸.
- مرندي، محمدرضا، مبانی و مشروعیت سیاسی در اسلام، تهران: موسسه انتشارات عطا، ۱۳۷۶.
- حایری یزدی، مهدی، حکمت و حکومت، بی‌جا: شادی، ۱۹۹۵.

