

مشروعیت و جمهوریت در اندیشه سیاسی شیعه

سید صادق حقیقت

بحران در مفهوم مشروعیت

بحث مشروعیت قبل از آن که بخواهد در حوزه اندیشه سیاسی اسلامی طرح شود، با بحران مفهومی روبرو است؛ و نیاز به ابضاح مفهومی دارد. مفهوم و خاستگاه و حوزه مشروعیت به خوبی تبیین نشده، بنابراین اگر قبل از هر چیز مراد خود را از مشروعیت روشن نکنیم، هرگز نخواهیم توانست آن را در حوزه مباحث اسلامی پی گیریم. به همین جهت ابتدا اشاره ای به تنوع برداشتها از این مفهوم - در قالب چند نقل قول - می کنیم:

۱. سیسرون این واژه را برای بین قانونی بودن قدرت به کار برد. بعدها واژه مشروعیت در اشاره به روشهای سنتی، اصول قانون اساسی و انطباق با سنتها به کار برده شد. بعد از آن هم مرحله ای فرا رسید که در آن عنصر "رضایت" به معنی آن افزوده شد.^۱

۲. امروزه همه انقلابها یا کودتاها را نمی توان نامشروع نامید.^۲

۳. رابرت دال نشان می دهد که مشروعیت برخوردار از خصوصیات درستکاری، کامیابی و خیر اخلاقی است.^۳

۴. مسأله مشروعیت یعنی توجیه عقلی اعمال قدرت حاکم.^۴ محور بحث، مشروعیت نظام است؛ و آن هم در اصطلاح فلاسفه، یعنی بحث مشروعیت در فلسفه سیاسی. در دین اسلام مشروعیت یک امر، یعنی تعیین این که در نظر شارع بزرگوار امر مذکور چه وضعیتی داشته؟ واجب بوده؟ مباح بوده یا مثلاً مکروه؟ بنابراین اگر ما بحث از مشروعیت نظام و مسلک های مختلف در آن می کنیم، در واقع درگیر یک بحث فلسفی هستیم، نه فقهی!^۵

۵. به نظر "لیپست"، مشروعیت، توانایی هر نظام در ایجاد و حفظ این باور است که نهادهای سیاسی موجود برای جامعه مناسب ترین است. سنخ شناسی کلاسیک وبری در سه قالب عقلانی، سنتی و کارزماتیک فرسوده شده است. بسیاری از نظام های عقلانی _قانونی مشروع نیستند. سنخ شناسی وبری مستقیماً در بر گیرنده رابطه مشروعیت و دموکراسی نیست. قدرت و مشروعیت در غرب و شرق و جهان سوم معانی مختلفی دارند.^۶

۶. مشروعیت دولت یک مقوله حقیقی است. مشروعیت متکی بر قانونیت صرف نیست. مشروعیت دولت مدرن ناشی از قدرت مردم است.^۷

۷. در اندیشه اسلامی مشروعیت به معنای حقانیت تام است، هر چند مردم به دلایلی (مثل هواپرستی) از حکومت تبعیت نکنند. مشروعیت، امری مابعدالطبیعی است.^۸

۸. مشروعیت امری ذهنی است؛ پس بحث هنجاری (کلامی، فلسفه سیاسی و حقوقی) میان دو نوع رفتار مشروعیت راه به جایی نمی برد. باید درون فهمی کرد تا معلوم شود چرا از حاکمی تبعیت می شود.^۹

۱. عبدالرحمن عالم، *بنیادهای علم سیاست*، تهران، نشر نی، ۱۳۷۳، ص ۱۰۵.

۲. همان.

۳. همان، ص ۱۰۶.

۴. محمد جواد لاریجانی، *نقد دینداری و مدرنسیسم*، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۲، ص ۵۱.

۵. همان، صص ۷۳-۷۴.

۶. ر.ک: هایته دوگان. "سنجش مفهوم مشروعیت و اعتماد" ترجمه پرویز پیران، *اطلاعات سیاسی* - *اقتصادی* (مهر و آبان ۱۳۷۴).

۷. ر.ک: چنگیز پهلوان، "مشروعیت دولت مدرن"، *کیان*، ش ۲۵.

۸. به مقاله عباس نبوی در *بولتن اندیشه* (ش ۱۰-۱۱) ر.ک. این مقاله و مقاله دیگری در این مجموعه به عرض نقادی مقاله آقای سعید حجازیان به رشته تحریر در آمده است.

۹. سبسون، فیلسوف حقوقی رم، واژه Legitimacy را به معنی قانونیت به کار برد. وی از دو نوع دشمن قانونی و غیر قانونی سخن می گوید. دشمن نامشروع باید سرکوب شود؛ و انعقاد قرارداد با او جایز نمی باشد. افلاطون مفهوم "اعتدال" یا "عدالت" را به معنای امروزی به کار می برد. حکومتی که مدعی مشروعیت استولی متضمن اعتدال مورد نظر نیست، مشروع نمی باشد. ارسطو مفهوم خوب و بد را برای مشروعیت به کار برد. آکویناس از همان معیار خیر عامه در تقسیم بندی خوب و بد استفاده کرد. مشروعیت عبارت است از توجیه اعمال قدرت سیاسی یا حقانی جلوه دادن اعمال قدرت سیاسی. توجیه قدرت سیاسی متضمن دو پایه است:

الف- حکام اعلام می کنند که به دلایلی حق توقع اطاعت مردم را دارند.

ب- پذیرش اتباع.

پس مشروعیت هاله ای است به دور قدرت سیاسی برای توجیه آن.^۲

۱۰. اگر مشروعیت را به خوب یا بد بودن اعمال نظام سیاسی تعریف کنیم، آن را به کار حاکم تقلیل داده ایم، و این ربطی به حقانیت تکیه زدن حاکم بر کرسی قدرت ندارد. بحث حق داشتن یا حق نداشتن را نمی توان در جامعه شناسی پوزیتویستی مطرح کرد. حق اشغال قدرت با چگونگی رفتار حکومت تفاوت دارد. در اسلام کسی که از طرف خدا منسوب است، مشروعیت دارد. در بحث ولایت فقیه می گویند نصب ولی فقیه پس از امام معصوم (ع) از طرف خدا و امام است (مشروعیت الهی)، ولی تعیین مصداق آن به عهده مردم می باشد (مشروعیت مردمی).^۳

با عنایت به برداشتهای متنوع و گاه متضاد فوق است که می توان پرسید: آیا مشروعیت نزد اندیشمندان سیاسی به معنای قانونیت است؟ مشروعیت بحثی است در حوزه جامعه شناسی سیاسی، کلام و فلسفه سیاسی، یا حقوق؟ مشروعیت در حکومت اسلامی در کدام حوزه ها طرح می شود؟ آیا تعیین مصداق ولی فقیه به معنای مشروعیت مردمی است؟ در ادامه مقاله سعی می کنیم به این گونه سؤال ها پاسخ دهیم.

مشروعیت هنجاری و غیر هنجاری

جهت ایضاح مفهوم مشروعیت، قبل از هر چیز لازم است بین مفهوم مشروعیت در حوزه جامعه شناسی سیاسی (که غیر هنجاری است) و حوزه حقوق (یا فقه سیاسی)، کلام و فلسفه سیاسی (که هنجاری است)، تفاوت قایل شویم.

به طور کلی می توان گفت جامعه شناسی سیاسی کوشش فکری در جهت توضیح و تبیین پدیده ها و رفتارها و ساختهای سیاسی به وسیله عوامل اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی است. به رغم پیشینه دیرینه بینش جامعه شناسی سیاسی در فلسفه سیاسی قدیم، ریشه جامعه شناسی سیاسی به عنوان شاخه ای از دانش های سیاسی امروزی را باید در تحولات فکری قرن نوزدهم یافت. موضوع اصلی جامعه شناسی سیاسی روابط دولت و جامعه و تأثیرات جامعه بر روی دولت است. این علم به بررسی محیط اجتماعی سیاست می پردازد.^۴

مباحث جامعه شناسی غیر هنجاری است و اگر مشروعیت در این حوزه طرح شود، توصیفی از چگونگی دیدگاه مردم نسبت به قدرت یا مطابقت با قانون است. امروزه عنصر

^۱ ر.ک: سعید حجازیان، "نگاهی به مسأله مشروعیت"، راهبرد، ش ۵.

^۲ قسمتی از سخنرانی دکتر حسین بشیریه در سمینار "مشروعیت در حکومت اسلامی" که در تاریخ ۱۳۷۱/۸/۹ در دانشگاه امام صادق (ع) برگزار شد.

^۳ قسمتی از سخنرانی آیت الله مصباح در همان سمینار که در راستای نقد سخنان دکتر بشیریه ایراد شده بود.

^۴ حسین بشیریه، جامعه شناسی سیاسی، تهران، نشر نی، ۱۳۷۴، صص ۱۷-۱۹.

مهم در مشروعیت سیاسی، رضایت مردم می باشد. حکومتی مشروع است که رضایت مردم را جلب کند، چه به حق بر کرسی قدرت تکیه زده باشد، و چه به نا حق؛ خواه از طریق نصب یا انتخاب قدرت را به دست گرفته باشد، یا به طریقی مثل کودتا. جامعه شناس سیاسی از حقانیت یا عدم حقانیت و از اینکه چه کسی باید یا نباید حکومت کند، بحث نمی کند. ملاک مشروعیت یک حکومت ممکن است رضایت مردم یا غیر عامه باشد.

احکام موجود در فقه سیاسی، فلسفه و کلام سیاسی هنجاری است؛ و همواره در چارچوب "بایدها" و "نبایدها" طرح می شود. روش غالب در فقه سیاسی، روش نقلی است؛ همان گونه که روش فلسفه سیاسی، عقلی می باشد. کلام سیاسی از هر دو روش استفاده می کند، اما به هر حال اثبات گزاره های دینی را مد نظر دارد. این سه حوزه می توانند در بحث مشروعیت به این سؤال پاسخ دهند که آیا چه کسی باید حکومت کند؟ و حقانیت اعمال قدرت از آن چه کسی می باشد؟ پاسخ دین به بحث مشروعیت نیز در اینجا قابل طرح است. تعریف ارسطو از مشروعیت (توجیه عقلانی اعمال قدرت) به فلسفه سیاسی مربوط می شود. کسی که اتونوم کانت را به ارث برده و چیزی جز اراده عمومی نمی شناسد، بدیهی است که مبنای مشروعیت حکومت را "توجیه عقلانی" نمی داند.

با توضیحات فوق مشخص می شود که حکومتی خاص می تواند در حوزه اول مشروع، و در حوزه دوم نامشروع باشد. حکومتی که به ناحق (بر اساس عقل یا شرع) به سریر قدرت نشسته، اما رضایت مردم را جلب کرده، مثالی برای این قسم می باشد. بر عکس این حالت، حکومتی است که از نظر عقل یا شرع مشروعیت دارد، ولی رضایت مردم را نمی تواند جلب نماید. حکومت امام علی (ع) هنگامی که قدرت در حال واگذار شدن بود، مثالی برای این تصور می باشد.

فررو در کتاب "حاکمیت، فرشتگان محافظ مدنیت" مشروعیت در حوزه اول را مد نظر دارد، ولی عبارت زیر احتمالاً اشاره به نوع دوم مشروعیت است:

"شیطان فریاد می کشد: در دموکراسیها همه مردم حق اکثریت را به رسمیت می شناسند، بدون اینکه از خود بپرسند آیا چنین حقی وجود دارد یا نه!"^۱

مشروعیت، مقبولیت و کارآمدی

مشروعیت در جامعه شناسی سیاسی 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 مقاصدش نماید. این مطلب را کارآمدی (Competence) می نامند. 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 آزادیهای او کرد؟

۳- ایمنی در مقابل مفاسد: چه تمهیداتی برای جلوگیری یا تقلیل مفاسد حکومت پیش بینی شده است؟^۲

حال باید نسبت کارآمدی را با دو نوع مشروعیت بررسی کنیم. مشروعیت هنجاری، ارتباطی منطقی با کارآمدی ندارد. حکومتی که از نظر فلسفه سیاسی یا فقه سیاسی

^۱ گولیلمو فررو، حاکمیت، فرشتگان محافظ مدنیت، ترجمه عباس آگاهی، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، ۱۳۷۰، ص ۲۸.

^۲ ر.ک: لاریجانی. همان، ص ۳۷۵ - ۳۶۴.

مشروع است، ممکن است کارآمد باشد یا نباشد. ارتباط مشروعیت در حوزه جامعه شناسی سیاسی با کارآمدی، تنگاتنگ می باشد. حکومتی که از این دیدگاه مشروع نیست، کار آمد هم نخواهد بود، چرا که رضایت عامه را نتوانسته جلب کند. از طرف دیگر حکومتی که کارآمد نباشد نیز به تدریج مشروعیت خود را از دست می دهد. اگر حکومتی اسلامی کارآمدی خود را به تدریج از دست دهد، مشروعیت غیرهنجاری خود را نیز از دست خواهد داد، در حالی که مشروعیت هنجاری آن (مثلاً به دلیل انتصاب از طرف خداوند) ممکن است باقی باشد.

مشروعیت و حاکمیت

حاکمیت یکی از چهار عنصر تأسیسی دولت است. "ژان بدن" آن را "قدرت برتر بدون محدودیت قانونی دولت بر شهروندان و اتباع" معرفی می کرد. حاکمیت مطلق است، جامعیت دارد، دائمی و جدایی ناپذیر است، و انحصاری و غیرقابل تقسیم می باشد. با توضیحات فوق مشخص می شود که به حاکمیت از دیدگاه بالا نگاه می شود، و به مشروعیت از دیدگاه پایین. حاکمیت حتی در حکومت‌های دموکراتیک از بالا اعمال و نظر می شود، همان گونه که مشروعیت از دیدگاه مردم می باشد. بدیهی است مقصود از مشروعیت در اینجا، مشروعیت در حوزه جامعه شناسی سیاسی است. فررو در این راستاست که می گوید: "حاکمیت از بالا می آید، چه در دموکراسیها و چه در رژیمهای سلطنتی. اما چه در رژیمهای سلطنتی و چه در دموکراسیها، مشروعیت از پایین می آید. حاکمیت فقط از طریق رضایت فعال یا منفعل، اما صادقانه آنهایی که باید اطاعت کنند به مشروعیت می رسد."^۱

اگر بین مشروعیت هنجاری و غیرهنجاری تفاوت قابل نشویم، درک نقل قول فوق ممکن پذیر نخواهد بود. مشروعیت هنجاری همیشه از پایین تأمین نمی شود. مشروعیت از طریق نصب، از بالا و از طرف خداوند تأمین می گردد.

مشروعیت و قدرت

مشروعیت هنجاری، ارتباطی مستقیم و منطقی با قدرت ندارد. ولی مشروعیت در حوزه جامعه شناسی سیاسی و به معنای رضایت مردمی میتواند جانشین زور^۲ شود. هر چه میزان مشروعیت حکومتی کمتر باشد، مقدار کاربرد زور بیشتر است. بر سر نیزه می توان تکیه زد، اما بر سر نیزه نمی توان حکومت نمود. حکومتها هر چند متمایل به دیکتاتوری باشند، سعی می کنند خود را آزادیخواه معرفی کنند؛ و تا آنجا که ممکن است از روشهای غیراجباری استفاده نمایند. مشروعیت فی نفسه با قدرت سر و کار ندارد؛ چرا که هاله ای است به دور قدرت سیاسی و برای توجیه آن. همان طور که گفته شد توجیه قدرت سیاسی دو پایه دارد: حق اطاعت مردم از دیدگاه حکام، و پذیرش اتباع، اطاعت هم می تواند مولود قدرت باشد، و هم علت آن. اقتدار عبارت است از قدرت مبتنی بر رضایت.

میزان مشروعیت

مشروعیت امری دارای مراتب و مشکک است. هیچ رژیمی صددرصد مشروع یا غیرمشروع نیست. حکومت با ابزارهای خاصی میتواند میزان مشروعیت خود را بالا برد. همان گونه که مشروعیت امری مقول به تشکیک است، امری نسبی هم می باشد. برخی از اعمال حکومت ممکن است مشروع یا نامشروع باشد، ولی وقتی به طور کلی از

^۱. فررو، همان. ص ۲۷۵ - ۲۶۴.

^۲. البته قدرت و زور تفاوت‌هایی دارند که در اینجا مد نظر نمی باشد.

مشروعیت حکومتی بحث می کنیم و نظر به اعمال آن به عنوان یک کل داریم. مشروعیت به معنای دیگری نسبی است. امری که از دیدگاه برخی مردم مشروع است، احتمالاً از دیدگاه برخی دیگر نامشروع جلوه می کند. به قول فررو، اصول مشروعیت متولد می شوند، رشد می کنند، به سالخوردگی می رسند و بالاخره می میرند. مشروعیت حالتی طبیعی، ساده و فوری نیست؛ و هیچ حکومتی مشروع به دنیا نمی آید.^۱ مباحث فوق به مشروعیت غیر هنجاری مربوط می شد، هر چند مشروعیت هنجاری نیز امری نسبی و مشکک می باشد.

منابع مشروعیت

قبل از بحث از منابع مشروعیت باید اشاره کنیم که اندیشمندانی همچون ماکس وبر بحث منابع مشروعیت را در حوزه جامعه شناسی سیاسی طرح کرده اند. به عقیده وی، مشروعیت سه منشأ دارد:

- ۱- سنت: بسیاری از رهبران طبق سنت ها اعمال قدرت می کنند.
- ۲- صفات شخصی ویژه (کاریزما): کاریزما هاله ای از تقدس است که بر گرد رهبران بزرگ وجود دارد؛ و باعث اطاعت تقریباً بی چون و چرا ی مردم از آن ها می شود.
- ۳- قانون: مشروعیت ممکن است بر این باور متکی باشد که قدرت بنا به قانون به حاکم واگذار شده است. هر چند برخی معتقدند تقسیم وبری امروزه کارآیی خود را از دست داده^۲، ولی در جامعه شناسی هنوز اعتبار دارد.

گریس جونز منابع مشروعیت نظام سیاسی انگلستان را این چنین برمی شمارد:

- ۱- تداوم نهاد های سیاسی و اجتماعی،
- ۲- سنت عدم خشونت،
- ۳- باورهای دینی،
- ۴- باور به ارزش ها،
- ۵- روند آزادی و یکدلی انتخاباتی،
- ۶- جامعه هماهنگ و یکپارچه و تداوم سنت های آن،
- ۷- فرهنگ سیاسی انطباق پذیر.^۳

منابع سنتی مشروعیت ممکن است به شکل شاه خدایی (مثل مصر باستان)، فرزند خدایی (در آکد، سومر و امپراطوری ژاپن)، مأمور خدایی (مثل امپراطوری روم)، و یا الهام از خداوند (مثل انبیاء بنی اسرائیل) متجلی شود. مذهب نه تنها در مشروعیت هنجاری دارای نقشی مهم است، بلکه در مشروعیت غیرهنجاری نیز می تواند عامل تلقی شود. مذهب در برخی اشکال خود می تواند باور مردم نسبت به نظام سیاسی را تقویت یا تضعیف کند، و یا احتمالاً درجه صبر و تحمل مردم در مقابل مصائب را بالا برد. عنصر تقدیر و جبر، عامل مهمی در این راستا تلقی می شود. ماکیاول مذهب را تنها به عنوان ابزار قدرت می ستود. اگر از مشروعیت هنجاری سخن گوئیم، منابع اصلی آن عبارت خواهند بود از: اراده الهی، خواست مردمی.

مشروعیت غیرهنجاری در نظامهای عالم معمولاً به صورت مرکب وجود دارد. هیچ حکومتی تنها بر سنت یا کاریزما یا عقلانیت مبتنی نیست. به همین دلیل است که او سه نوع مشروعیت را "نمونه مثالی" می نامد. هر نظامی به درجاتی از سه نوع مشروعیت تغذیه می شود. "وبر" نسبت به کاریزما منفی نبود، چرا که او از حقانیت و عدم حقانیت بحث نمی کرد. بدین جهت می توان گفت "وبر" در جامعه ما دچار بدفهمی شده است.

^۱. فررو، همان، صص ۶۷ و ۱۷۵-۱۷۶.

^۲. دوگان، همان.

^۳. عالم، همان، ص ۱۰۷.

در پایان مقاله خواهیم دید که آیا می توان از مشروعیت مرکب (الهی - مردمی) در حوزه مسایل هنجاری سخن گفت، یا خیر.

انواع مشروعیت

دیوید ایستون مشروعیت را سه نوع می داند:

- ۱- مشروعیت ایدئولوژیک: که هدفهای نظام سیاسی را تصویر می کند، و مشروعیت می بخشد.
- ۲- مشروعیت ساختاری: در صورتی که اعتبار ساختارها و هنجارهای رژیم پذیرفته شود.
- ۳- مشروعیت شخصی: در صورتی که رهبران برجستگی خاصی داشته باشند.

ابزارها و روشهای مشروع سازی

به شکل خلاصه می توان ابزارها و روشهایی را برای بالا بردن درجه مشروعیت غیرهنجاری رژیمها برشمرد:

- ۱- **احساسات ملی:** اگر رهبران القا کنند که مردم عضو یک جامعه سیاسی هستند، بر رضایت و تحمل آنها افزوده خواهد شد.
- ۲- **قوانین و قواعد:** حاکمیت قانون، درجه پذیرش اتباع را بالا می برد. جوامع پیشرفته قانون پذیرتر هستند.
- ۳- **سازمانها و نهادها:** که اگر از وجهه خوبی برخوردار باشند، به درجه مشروعیت می افزایند.
- ۴- **رهبران سیاسی:** محبوبیت رهبران سیاسی بالاخص در جهان سوم می تواند اطاعت شهروندان را باعث شود. به طور مثال، پذیرفتن قطعنامه ۵۹۸ در شرایط سال ۱۳۶۷، تنها با وجود رهبری حضرت امام (ره) میسر شد.
- ۵- **گسترش مشارکت سیاسی:** هر چه مشارکت سیاسی مردم بیشتر شود، مشروعیت سیاسی (غیرهنجاری) بالا می رود.
- ۶- **اجرای وظایف و تکالیف حکومتی:** میزان مشروعیت نظام با چگونگی اجرای وظایف حکومتی (در راستای رفاه مردم) نسبت مستقیم دارد.
- ۷- **روابط بین المللی:** گاه حمایت قدرتهای بزرگ باعث مشروعیت حکومتی می شود، و گاه دیگر رهبران برای بالا بردن درجه مشروعیت خود نیاز به مبارزه با قدرتهای بزرگ و حتی آغاز جنگ دارند.
- ۸- **تعلیم و تربیت:** کارگزاران نظام به خوبی می توانند سیاستهای خاصی را در امر تعلیم و تربیت حتی در سنین پایین طراحی نمایند.
- ۹- **تبلیغات:** با وسعت گرفتن وسایل ارتباط جمعی، می توان گفت یکی از مهم ترین ابزارهای مشروع سازی حکومت، امر تبلیغات می باشد.
- ۱۰- **سیاستهای ویژه:** حکومتها ممکن است به حسب زمان و موقعیت خود، سیاستهای خاصی مثل توزیع مواد غذایی، تسهیل خدمات گمرکی و مالیاتی و یا باز کردن فضای سیاسی را اعلام و اجرا کنند.

نتایج مشروع سازی

مهم ترین نتایج مشروع سازی عبارت است از:

- ۱- **ثبات سیاسی:** نظامی که به ثبات سیاسی دست یابد نیروهای خود را صرف سازندگی می کند؛ و از برنامه ریزیهای مقطعی و روزانه دوری می نماید.
- ۲- **قدرت اخذ تصمیم:** تصمیم های مهم، منوط به داشتن مشروعیت و عمل در چارچوب باورهاست.

بحران مشروعیت

بحران مشروعیت به شکل خاص در جوامع در حال گذرا از وضع سنتی مطرح می شود. اگر معنای عام آن را اراده کنیم، ممکن است در جوامع سنتی (مثل مردن شاه)، جوامع انتقالی (که از کارکرد ناقص سنت در شرایط جدید نشأت می گیرد) یا در جوامع ما بعد سرمایه داری وجود داشته باشد. جوامع در حال گذار، برای مقابله با این بحران به هر وسیله ای مثل ایجاد پارلمان و دیگر پدیده های مدرن ممکن است تن دهند. مشروعیت ممکن است به دو دلیل فرسوده شود: اول به این دلیل که حاکمان در استفاده از اعتبار خود زیاده روی می کنند، و دوم این که اذهان تغییر جهت می دهند، و نمی توان متحمل نامعقولی و بی عدالتی هایی شوند که اصول مشروعیت را از قبل در بطن خود دارد. زمانی که اوضاع و احوال طوفانی است، انتقال منظم حاکمیت منقطع می شود.^۱

جایگاه بحران مشروعیت را در بین دیگر بحرانها می توان بهتر تمییز داد:

- ۱- **بحران مشروعیت:** وقتی که حکومت مشروعیت و پشتبانی مردمی را از دست بدهد، و از اقتدار لازم برخوردار نباشد.
- ۲- **بحران هویت:** در جوامع در حال گذار این مسأله به وجود می آید که آیا هویت آنها متعلق به ماقبل است، یا به مابعد.
- ۳- **بحران مشارکت:** در این بحران مردم خواستار مشارکت واقعی در امور سیاسی می شوند.
- ۴- **بحران توزیع:** که مربوط به توزیع ثروت ملی در میان اقشار و طبقات مردم می شود.
- ۵- **بحران نفوذ:** به این معنا که تصمیمات و قوانین دولتی تا کجا احتمال نفوذ و عمل دارد. بدیهی است مباحث فوق مربوط به مشروعیت در بعد غیر هنجاری می باشد.

مسأله مشروعیت در اندیشه سیاسی شیعه

از آنجا که اندیشه سیاسی شیعه متنی واحد و دارای تفاسیر متعدد است، باید در واقع از اندیشه سیاسی متفکرین شیعی سخن گوئیم. به هر حال، طبق برخی تقسیمات حداقل نه نظریه در این باب وجود دارد: سلطنت مشروع، ولایت انتصابی عامه فقیهان، ولایت انتصابی عامه شورای مراجع تقلید، ولایت انتصابی مطلقه فقیهان، دولت مشروطه، خلافت مردم با نظارت مرجعیت، ولایت انتخابی مقیده فقیه، دولت انتخابی اسلامی و وکالت مالکان شخصی مشاع.^۲

در واقع نظریات فوق، نظریات مشروعیت یا مبانی حاکمیت (در اندیشه سیاسی) شیعه است، نه نظریه های دولت (در فقه شیعه) که متشکل از چهار عنصر حاکمیت، حکومت، سرزمین و جمعیت می باشد.

به هر حال، اگر سوال شود مبنای مشروعیت در اندیشه سیاسی شیعه چیست، باید بر اساس هر مینا، جوابی جداگانه تدارک بینیم. نظریه نصب، انتخاب و وکالت یک منبع مشروعیت ندارند که بتوانیم آن ها را تحت عنوانی کلی جمع کرده و پاسخی مشترک ارائه دهیم. کسی که اجتهاداً به مبنای خاصی دست یابد، وضعیت مشخصی دارد. برخی گفته اند اگر ولایت فقیه از جمله مسائل کلام و اصول الدین است، پس هر کس باید با عقل خودش بسنجد که آیا قابل پذیرش است یا نه؛ و اگر جزء فروع دین است، پس باید هر مقلدی از مرجع خود تبعیت کند؛ و

^۱-رک: فررو، همان، ص ۳۷۸.

^۲-محسن کدیور. نظریه های دولت در فقه شیعه، تهران: نشر نی، ۱۳۷۶.

بنابراین در حکومت اسلامی، تعارض اقوال و عملکردها به وجود می آید.^۳ پاسخ این است که کلامی بودن مبنای ولایت فقیه به این معنا نیست که هر کس در آن اجتهاد کند؛ و بنابراین تعارضی با ورود فقه در تحدید برخی جوانب آن ندارد.

مشروعیت و جمهوریت در اندیشه سیاسی شیعه

وقتی تطبیق و مقایسه مفاهیم مدرنی همچون جمهوریت با مبانی اندیشه سیاسی اسلام - به عنوان سنت - مطرح می شود، شاهد سه گونه عکس العمل هستیم. گروه اول استدلال می کنند که این مفاهیم مدرن و غربی اند، و بر مبانی اومانیستی و اتونوم کانت مبتنی می باشند؛ و بنابراین قطع ارتباط با وحی در آن ها مفروض است. بر این اساس، نباید و نمی توان از مفاهیمی همچون جمهوریت، دموکراسی، آزادی، مشارکت سیاسی و تساهل در اسلام و سنت سخن گفت. در واقع، این گروه به جای جواب به سوال، صورت مسأله را پاک می کنند؛ و ادعا دارند که اصل این سخن غلط می باشد. اینان توجه ندارند که تجدد پدیده ای اجتناب ناپذیر و غیر قابل برگشت است، و خواه ناخواه خود را بر سنت تحمیل خواهد نمود. علاوه بر آن که چاره ای جز رویارویی عقلانی با مفاهیم مدرن وجود ندارد، تعامل فرهنگ سیاسی ما با تجدد می تواند مفید باشد.

گروه دوم از آن جا که مجذوب فرهنگ غرب هستند، سراسیمه جهت دفاع از اسلام و به دلیل هراس از متهم شدن به ارتجاع و عقب ماندگی بر آنند که اسلام را با آزادی، دموکراسی، جمهوریت و امثال آن موافق نشان دهند. این امر ممکن است به دلیل عدم درک صحیح از اسلام یا تجدد رخ دهد.

گرایش سوم هر گونه پیش فرضی در آن زمینه را کنار می گذارد؛ و بر آن است که با شناخت عمیق از اسلام و فرهنگ غرب، میزان همگرایی و واگرایی آن ها را در ابعاد مختل نشان دهد. این امر جز با ارائه شاخص برای مفاهیم مدرن، و "ظرفیت سنجی" آن ها با سنت و دین میسر نیست.

همان طور که گفته شد، حداقل نه نظریه در اندیشه سیاسی شیعه وجود دارد. هر مبنا مشخص می کند که به چه میزان می تواند شاخص های مفاهیم مدرن را برتابد. اگر نظریه ولایت مطلقه فقیه فقیهان را در یک سر طیف، و نظریه وکالت را در سر دیگر فرض کنیم، تنوع پاسخ ها خود را نشان خواهد داد. اگر از تبیین تفاوت اصطلاح جمهوریت در یونان و عصر جدید صرف نظر کنیم، مهم ترین ویژگی های جمهوریت را می توان انتخاب حکام توسط مردم و عملکرد آن ها بر اساس اراده عمومی دانست. این شاخص ها را می توان با دین ظرفیت سنجی نمود.

در ارتباط با جمع جمهوریت و نظریه ولایت فقیه، برخی معتقدند این کوشش "معمای لاینحل جمهوری اسلامی و ولایت فقیه" می باشد؛ چرا که معنای ولایت این است که مردم همچون صغار، حق هیچ گونه تصرفی در اموال و نفوس و امور خود را ندارند. از سوی دیگر، اصطلاح جمهوری که در مفهوم سیاسی و لغوی و عرفی خود جز به معنای حاکمیت مردم نیست، هر گونه حاکمیت را از سوی شخص یا مقامات دیگر نمی پذیرد.^۴

در این ارتباط دو مطلب قابل ذکر است: مطلب اول، تسمیه چنین حکومتی به عنوان "جمهوری" است. اگر اصل حکومت ولایت فقیه اثبات شود. اولاً تسمیه یا عدم تسمیه آن به عنوان خاصی، مطلبی جدید را حل نمی کند؛ چرا که بحث محتوایی نیست. ثانیاً عنوان "جمهوری" بر خلاف لیبرالیسم، چون مبانی معرفت شناختی را در پی ندارد، می توان آن را قرین حکومت اسلامی یا حکومت ولایت فقیه

^۳ اشاره به "دفاعیه تئوریک" اکبر گنجی، مجله کیان، ش ۳۹.

^۴ مهدی حائری یزدی، حکمت و حکومت، لندن، شادی، ۱۹۹۵، صص ۲۱۵-۲۱۶.

آورد. اصطلاح "جمهوری" بر حکومت‌های شرقی، غربی، دموکراتیک و غیردموکراتیک قابل اطلاق است.^۵

مطلب دوم: مبحث محتوایی است. در این ارتباط گفتیم باید در درجه نخست مقصود خود را از دو اصطلاح "جمهوریت" و "اندیشه سیاسی شیعه" مشخص کنیم، تا در درجه دوم مطابقت آنها میسر شود. در نظریه ولایت انتصابی مطلقه فقیهان، مشروعیت (هنجاری) از جانب خداست؛ چرا که ولی فقیه از جانب بالا منصوب شده است. این نوع حکومت، همانند دیگر حکومتها، جهت رسیدن به مقاصد خود نیاز به نهادها و ساختارهایی همچون پارلمان و انتخابات خواهد داشت. آرای مردم در این نظریه صرفاً از باب کارآمدی محترم است، خواه این نوع حکومت را "جمهوری" یا نوع دیگری از حکومت بنامیم. لازمه احترام به آرای مردم صرفاً از باب کارآمدی این است که حاکم اسلامی بر اساس مصالحی که تشخیص می‌دهد، بتواند عندالضروره آنها را ملغی نماید. به همین جهت است که یکی از ابعاد مطلقه بودن ولایت، برتری بر قوانین موضوعه و قانون اساسی می‌باشد.

نوع تلقی ما از جمهوریت (و دموکراسی...) در ارتباط مستقیم با برداشت ما از نظریات موجود در اندیشه سیاسی شیعه است. طبق این نظریه هر چند حاکم اسلامی ولایت دارد، ولی ولایت او در قرارداد بیعت می‌تواند حتی به قوانین موضوعه (غیرمخالف با احکام الزامی شرع) محدود شود. بدیهی است در این حالت جمهوریت و آرای مردم و نمایندگان ایشان از شفافیت بیشتری برخوردار خواهد بود. به همین میزان، اگر متغیر مستقل را به نظریه خلافت مردم با نظارت مرجعیت تغییر دهیم، جمهوریت از نظر محتوایی تقویت خواهد شد؛ چرا که در این نظریه، "ولایت" به "نظارت" تقلیل داده شده است.

با عنایت به مطالب فوق خلط‌هایی که در نقل قول‌های اول مقاله وجود داشت، مشخص می‌شود. مهمترین خلط، تمییز ندادن مشروعیت در حوزه مباحث غیرهنجاری (جامعه‌شناسی سیاسی) و حوزه مباحث هنجاری (کلامی، فلسفه سیاسی و حقوقی) می‌باشد. مشروعیت از همه ابعاد فوق قابل طرح است، همان‌گونه که بحث هنجاری در مباحث اندیشه سیاسی اسلامی از اهمیت خاصی برخوردار می‌باشد. در نظریه نصب، مشروعیت از نوع الهی - مردمی نیست؛ چرا که مشروعیت از جانب خداست و آرای مردم تنها از باب کارآمدی محترم می‌باشد.

^۵ ر.ک: عبدالوهاب الکیالی، الموسوعه السياسه، بیروت، المؤسسة العربیه للدراسات والنشر، ۱۹۹۰، صص ۵۸۶-۵۸۹؛ و غلامرضا علی بابایی، فرهنگ علوم سیاسی، ج ۱، تهران، وپس، ۱۳۶۹، صص ۲۰۵-۲۰۶.

