

سید عبدالله میرغیائی^۱

چکیده

مؤلفه مشروعیت در یک نظام سیاسی، اساس و مبنای حاکمیت حاکمان و اطاعت شهروندان از قدرت سیاسی است. در بستر تحوّل تاریخی در جوامع انسانی اعم از غربی و شرقی، در ابتداء حاکمان، واجد فرّه الهی بودند. نظریه‌های حق الهی، مشروعیت الهی و پس از آن نظریه مشروعیت دینی در عرصه حکومت و سیاست با تمسک به کتاب مقدس و متون مذهبی توجیه می شدند.

در تفکر اسلامی بطور اعم، اختلاف نظر در باب منشأ مشروعیت برخاسته از دو مبنای «معرفت شناختی» و «سیاسی» است. مطابق مبنای نخست «شیعه» تداوم حاکمیت الهی را در چهره «امامت» متجلی می بیند و جنبه های ذاتی سیاست را اصولی و آن را از مهات اصول دین وبالطبع امری اساسی و تحقیقی تلقی می نماید. اما «اهل سنت» تداوم حاکمیت الهی پس از پیامبر را بر مبنای اجتماع و اجماع در نظریه «خلافت» جستجو می کند و جنبه های ذاتی سیاست را به عنوان فروع و فقهی امری تقلیدی تلقی می نماید.

مطابق مبنای دوم اختلاف میان شیعه و اهل سنت در بحث حاکمیت و اطاعت بر مبنای مشروعیت به دوران پس از پیامبر برمی گردد. مبنای انسانی مشروعیت مشتمل بر عناصر متعددی است که حتی مدعیان مشروعیت بخشی حکومت از راه قهر و غلبه نیز سعی دارند جهت بقاء و استمرار حکومت خود، آنرا نزد مردم عطیه الهی معرفی کنند. که در این نوشتار به آنها پرداخته می شود.

بررسی اندیشه سیاسی شیعه در دوران غیبت امام معصوم بر اساس گفتار غالب در چهار مرحله یا دوره از عصر تکوین هویت مذهبی شیعه تا عصر جمهوری اسلامی، تحوّل و تطوّر رویکرد به حکومت های وقت مبنای مشروعیت، مسأله ای قابل تأملی است که در بخش آخر این مقاله به آن پرداختیم.

کلید واژه ها: مشروعیت، مشروعیت فرانسائی، مشروعیت انسانی، تطوّر رویکرد شیعی مشروعیت در حکومت.

مقدمه

مسئله مشروعیت از آن جهت دارای اهمیت است که دوام و جاودانگی نظام سیاسی به آن وابسته است. هر حکومتی - می‌کوشد پایه‌های مشروعیت خود را مستحکم کند تا دچار سستی نشود، حتی دولت‌های غاصب نیز می‌کوشند که به نحوی خود را مشروع جلوه دهند.

بنا به گفته ماکس وبر «بشر نیازمند آن است که زندگی‌اش را با معنا «meaningful» سازد. اعمال قدرت و تمکین در برابر حکومت نیز مستلزم یک پشتوانه معنایی است که محتوای «مجوز» حاکم برای حکومت legitimacy و توجیه مردم برای اطاعت «loyalty» را مشخص سازد.» (استری، بی‌تا: ۳۰۴)

مشروعیت معادل واژه «legitimacy» است که از کلمه یونانی «legitimus» گرفته شده است و در لغت به معنای «قانونی» و «مطابق با قانون» آمده است. مشروعیت، حقانیت و قانونی بودن است، یعنی مظهر و میزان پذیرش ذهنی و درونی قدرت حاکم در نزد افراد یک جامعه که با مفهوم سیادت به معنای اعمال قدرت مرتبط است.

مسئله مشروعیت یعنی توجیه عقلی اعمال قدرت حاکم، و اینکه حاکم برای اعمال قدرت خود چه مجوزی دارد و مردم چه توجیه عقلی برای اطاعت از حاکم دارند؟ به عبارت دیگر متضمن توانایی نظام سیاسی در ایجاد و حفظ این اعتقاد است که نهادهای سیاسی موجود مناسب‌ترین نهادها برای جامعه هستند. مشروعیت ارتباط نزدیکی با مفهوم تعهد و التزام به فرمانبرداری دارد.» (وینست، ۱۳۷۶: ۶۷-۶۸)

اهمیت و ضرورت پرداختن به موضوع مشروعیت و فهم اجزای مفهومی آن، به حدی است که می‌توان به صراحت گفت: بحث از مشروعیت نسبت به سایر مباحث در حکومت، بحث از مبنا قبل از بنا است و لذا یک اصطلاح در فلسفه سیاست است و در حقوق اساسی یا فلسفه سیاسی بحث مشروعیت باید نخستین بحث باشد.

بنابراین با توجه به اهمیت جایگاه مفهوم مشروعیت قدرت سیاسی در فلسفه سیاسی و با توجه به این فرض اصلی که میان حاکمیت و مشروعیت ارتباطی وثیق وجود دارد، دو سؤال اساسی در مشروعیت قدرت یک دولت از اهمیت خاصی برخوردار است:

اول: دولت بر چه مبنایی حق دارد به مردم امر و نهی کند و در امور اجتماعی دخالت و تصرف نماید...؟

دوم: مردم به چه دلیلی تن به اطاعت می‌سپارند و از دستورها تبعیت می‌نمایند و...؟ (کدیور، ۱۳۷۹: ۳۳-۳۴)

با توجه به سوالات مبنایی فوق، ضرورت وجودی حکومت و دولت در جوامع انسانی و تلاش حاکمان و دولتمردان جهت توجیه قدرت و دوام حکومت خود از یک سو و شرایط اجتماعی، فکری، سیاسی و اعتقادی جوامع بشری به عنوان ملتزمان به فرمانبرداری از سوی دیگر موجب می‌شود تا در بستر تاریخ تحولات اجتماعی و سیاسی، بر مبنای مشروعیت فرا انسانی و انسانی، بناهای حکومتی متفاوت، تکوین یابد.

بحث در باب این مبانی در اندیشه سیاسی اسلام و نوع تفکر مسلمانان، بویژه اندیشه شیعی ما را بارویکرد اندیشه روزان مسلمان شیعی به حکومت‌ها و سلاطین بر مبنای اصل اساسی مشروعیت آشنا می‌سازد.

باتوجه به سیر تحوّل تاریخی نظریه مشروعیت در یک نگاه کلی برای اعمال قدرت و حکومت دو نوع مشروعیت وجود دارد: یکی منشأ فرا انسانی و دیگری منشأ انسانی (دولف ۱۳۷۸؛ عالم ۱۳۷۳)

۱- منشأ فرا انسانی مشروعیت

منظور از منشأ فرا انسانی مشروعیت، توجیه قدرت به وسیله عواملی است که ورای اراده آدمی است. بر این اساس حق اعمال قدرت بر دیگران ودیعه الهی یا طبیعی است که در وجود حاکمان قرار داده شده است. مردم بدان معتقد و خود را ملزم به اطاعت از آنها می‌دانند.

پیش از پیدایی حکومت‌های جدید، نظریه حق الهی، مشروعیت نظامهای سیاسی را توجیه می‌کرد. به موجب این نظریه، اراده الهی، منشأ حق حاکمیت پادشاهان و امپراطوران تلقی می‌شد؛ نه اراده مردم. پس حاکم واجد فره الهی و صاحب مقام ظلّ الهی بود. (رجایی، ۱۳۶۹: ۹)

۲- منشأ انسانی مشروعیت:

منظور از منشأ انسانی مشروعیت، عناصر و عواملی است جعلی، اعتباری و قراردادی. به این معنی که اراده انسانی و یا تاریخ زندگی آدمی و یا عرف آن را به وجود آورده باشد. این منشأ مشروعیت شامل قهر و غلبه، سنت و وراثت و قانون و عقلانیت (قرار داد اجتماعی) می‌شود.

۱) قهر و غلبه:

بر اساس این دیدگاه، کسانی که بهره بیشتری از قدرت جسمی، فکری و روانی دارند، با استفاده از آن زمام سیاسی جامعه را به دست می‌گیرند و همین قهر و غلبه مبنای مشروعیت آنها می‌شود.

ملاک اصلی در این نوع انعقاد حکومت این است که حق و حقیقت به جانب زورمندان است؛ یعنی همان شعار «الحق لمن غلب» یا به عبارتی «might is Right». اشخاص قویتر، بدون توجه به حقوق دیگران به عمل خود، جنبه حقوقی می‌بخشند. این نظریه، ریشه در داروینیسیم اجتماعی دارد که مبتنی بر تنازع بقا و بقای اصلح است.

چنانکه ماکیاولی می‌گوید: «مسأله در مرحله نهایی، مسأله قدرت است...» (راسل، ۱۳۶۵؛ ۷۰۴: نیچه، ۱۳۷۳: ۱۲۵)

هابز می‌گوید: «قراردادی که زور شمشیر از آن حمایت نکند، حرفی بیش نیست. قدرت شاه باید نامحدود باشد. حکم

فقط حکم شاه است.» (هنری، ۱۳۶۲: ۴۲۰-۴۲۱)

ابن تیمیّه «کسی را اصلح می‌داند که دارای قدرت و امانت باشد. چون جمع قدرت و امانت به نظر او مشکل است،

بنابراین ترجیح یکی از این دو شرط به ماهیت شغل یا مسؤولیت بستگی دارد.» (حلبی، ۱۳۸۰: ۲۷۵-۲۷۶)

«فضل الله بن روزبهان خنجی» «که با گسست از سنت اندیشه فلسفی و به دلیل شیعه ستیزی، تفسیر نوینی از امامت

تغلبیه ارائه کرده و به تجدید ایدئولوژی خلافت و جمع آن با اندیشه سیاسی سلطنت مطلقه پرداخت» (طباطبایی، ۱۳۷۷: ۲۱۴-۲۲۶)

او معتقد است که: «از اسباب انعقاد امامت و پادشاهی، استیلاء و شوکت است. سلطان در عرف شرع، کسی است که به

حکم شوکت و قوت لشکر بر مسلمانان مستولی شده باشد.» (حلبی، ۱۳۸۰: ۲۲۸)

بدیهی است که صرف دارا بودن قدرت و قهر و غلبه، مبنایی برای مشروعیت حکومت، بویژه در بقاء و استمرار آن

تلقی نمی‌شود. همچنین صرف به اطاعت واداشتن شهروندان، بوسیله اجبار و یا هر وسیله دیگر موجب مشروعیت رژیم

تلقی نمی شود. به همین دلیل ماکس وبر معتقد است «دوام حکومت با توسل به زور امکانپذیر نیست و مستلزم وجود تصور مشروعیت از نظرگاه فرمانبران است.» (یوسفیه، بی تا: ۹۰)

۲) سنت و وراثت:

«سنتها که قوانین نانوشته ای هستند و از عرفها، هنجارها و ارزشهای مشترک سرچشمه می گیرند و از فرط تکرار به شیوه خود انگیزته ای از عمل تبدیل می شوند و به تدریج دارای اعتبار مقدس می شوند، همواره عاملی برای توجیه مشروعیت قدرت بوده است.» (خالقی، ۱۳۸۱: ۱۳-۱۶)

به تعبیر «ماکس وبر» «اشکال فرمانروایی بر اساس مشروعیت سنتی مانند پدر سالاری، سالمند سالاری و حکومتهای پاتریمونیاال و فئودال، تأسیس می گردد.» (وبر، ۱۳۷۴)

۳) قرارداد اجتماعی :

نظریه قرارداد اجتماعی از سده شانزدهم به بعد پذیرش گسترده ای یافت، یعنی در دوره ای از سده شانزدهم تا سده هیجدهم، تفکرات و اقدامات بشر، بشدت تحت تأثیر اندیشه های قراردادگرایان contractionalists بود. (عالم، ۱۳۸۰: ۱۸۲)

جانبداران بر جسته این نظریه در غرب در تحلیل و تعقیب نظریه قرارداد اجتماعی با تحلیلی از طبیعت بشر آغاز کردند. بر مبنای این تحلیل، انسان پیش از تکوین دولت، در وضع طبیعی (state of nature) زندگی می کرد. وضع طبیعی، جامعه ای سازمان یافته نبود. هیچ قدرت سیاسی در آن وجود نداشت تا قوانین و مقرراتی را وضع کند و به اجراء گذارد. تنها «قانون طبیعی» تنظیم کننده طرز رفتار و عمل بشر بود. شرایط زندگی موجب شد که انسان، تصمیم گرفت یک جامعه مدنی بر اساس قرارداد اجتماعی بر پا دارد. بنابراین جامعه مدنی در آغاز نبود و «انسان برای حفظ و نگهداری منافع خویش و همچنین برای تکامل بخشیدن به نیروها و توانایی هایش ناگزیر از تن در دادن به قوانین بود تا بر اساس آن انسان از یک سو از منافع جمعی بهره گیرد و از سوی دیگر، آزادی، اراده و حاکمیت خویش را به هیأتی یا فردی و یا (قانون و قاعده ای) واگذار نماید تا بدین سان هم انسان حيله باز و هم انسان ساده و ناقص از برکات زندگی جمعی بهره مند شود. تن دادن به چنین قوانینی البته مستلزم بستن قرارداد اجتماعی است.» (تنهایی، ۱۳۸۱: ۴۲-۴۳)

«لاک» که مبنای مشروعیت را «رضایت» مبتنی بر قرارداد اجتماعی می دانست دغدغه اش این بود که جامعه سیاسی و حکومت بر مبنای عقل استوارند. ورمز این مطلب در «رضایت» می باشد؛ «روسو» احساس کرد راه حل «لاک» به اصلاحاتی - نیازمندا است، لذا به مفهوم «اراده همگانی General will» روی آورد. (شمس آوری و فیروزمند، ۱۳۷۴: ۷۱)

این نظریه با تأکید بر رضایت و اراده مردم به عنوان پایه حکومت نشان داد که پادزهر اصلی دکترین الهی شاهان است که از اتباع خود می خواستند، بی تأمل از «مظهر خداوند روی زمین» اطاعت کنند. (MACIVER P:439)

مفهوم مشروعیت در اندیشه اسلامی:

در مقدمه ذکر شد که واژه «Legitimacy» در فرهنگ اسلامی نیز به معنای مشروعیت است. مشروع یعنی هر چیزی که شرع آن را روا و جایز داشته باشد. در اصطلاح سیاسی، اگر نظام سیاسی مطابق با شرع باشد، تبعیت و اطاعت از آن از جانب مردم، جایز و بلکه لازم می‌گردد.

مشروعیت تنها یکی از معانی «Legitimacy» است. این واژه معانی دیگری چون:

قانونی بودن، حقانیت و درستی دارد.

چون همه این معانی در صورت مطابقت با شرع مصداق و معنی پیدا می‌کنند، بنابراین ترجمه واژه «Legitimacy» به مشروعیت در فرهنگ اسلامی نیز صحیح است. این واژه در اسلام علاوه بر قانونی بودن و حقانیت، شرعی بودن و مطابقت شرع بودن را نیز شامل می‌شود.

بنابراین می‌توان گفت از نظر فرهنگ اسلامی، حکومتی مشروعیت دارد که مطابق قوانین و قواعد شرع و قوانین موضوعه مسلمانان بوده باشد و مسلمانان آن حکومت را بر حق دانسته و از آن اطاعت و پیروی می‌کنند.

خاستگاه پیدایش شیعه و اهل سنت :

تا زمان حیات پیامبر اسلام، فرصت تعاملات کلامی و تعارضات سیاسی میان مسلمانان بوجود نیامد. رحلت پیامبر نقطه آغازین کنشها و واکنشهای مسلمانان در انطباق معرفت دینی با شرایط اجتماع مسلمین بود.

در باب علل، منشأ و خاستگاه گروه‌بندی میان مسلمین تا امروز اتفاق نظری حاصل نشد. اما می‌توان گفت که از جمع‌بندی دیدگاه‌های مختلف در خصوص منشأ پیدایش گروه‌بندی میان مسلمانان دو مبنا بدست می‌آید: یک مبنا، مبنای سیاسی است و دیگری مبنای معرفت‌شناسانه است. به عبارت دیگر منازعات معرفت‌شناختی و منازعات سیاسی «علت پیدایش شیعه و اهل سنت در پاسخ به این سؤال بود که: «چه کسی باید حکومت کند»؟»

دیدگاه نخست «مبنای معرفت‌شناختی» :

از دیدگاه بعضی از محققین، علت اساسی مجادلات شیعه و اهل سنت در صدر اسلام به «مبنای معرفت‌شناختی این دو مذهب از حقیقت شریعت» باز می‌گردد.

پیروان بینش معرفت‌شناختی در پیدایش شیعه و اهل سنت معتقدند که منازعه اساسی این دو مذهب از ابتدا جنبه اصولی داشته و از تفاوت فهم بعضی اصحاب پیامبر از فلسفه نبوت، تداوم رسالت و حقیقت شریعت ناشی می‌شود. تعدادی از پیروان پیامبر اسلام با فهم عمیق و دقیق شریعت، ضرورت تداوم هدایت را با تکیه بر امامت و ولایت تفسیر کردند و امامت را در طول نبوت و حاکمیت خدا برای بقای شریعت امری حیاتی و اصلی دانستند. این عده در تاریخ اسلام به «شیعه» معروف شدند.

اما عده‌ای دیگر از پیروان اسلام، چنین رویه‌ای را نپذیرفتند و تداوم هدایت الهی بعد از رحلت پیامبر اسلام را بر مبنای اجتماع و اجماع تعدادی از نخبگان امت کافی دانسته و قیاس و استحسان را برای تطبیق قوانین شریعت با حقیقت حیات اجتماعی و فردی انسان برای همیشه کافی یافتند. این عده در تاریخ اسلام به «اهل سنت» شهرت دارند. بنابر دیدگاه نخست محل نزاع دو فهم و دو بینش از حقیقت شریعت است. فهمی با قبول تداوم رابطه حاکمیت الهی با عالم

خلقت که آنرا در چهره «امامت» متجلی می‌بیند، یعنی «شیعه» و فهم دیگر با عدم قبول این حقیقت آنرا در نظریه «خلافت» جستجو می‌کند؛ یعنی «اهل سنت».

به عبارت دیگر یک نگرش بخاطر اصولی بودن شئون ذاتی سیاست آنرا از دایره تقلید خارج و در رده مباحث و مسائل اساسی و تحقیقی مانند امتهات اصول دین قرار می‌دهد یعنی «شیعه»؛ و نگرش دیگر شئون ذاتی سیاست را بعنوان فروع فقهی تا مرحله تقلید دینی پایین می‌آورد، یعنی «اهل سنت» (جعفریان، ۱۳۷۳؛ محمدجعفری، ۱۳۷۲).

دیدگاه دوم «مبنای سیاسی» :

عده دیگری از محققین معتقدند که منشأ اختلاف شیعه و اهل سنت، بیشتر به مطالعه تعاملات سیاسی و مجادلات کلامی برای تعیین جانشین پیامبر در اداره جامعه اسلامی باز می‌گردد. براین مبنا، منازعات به هیچ عنوان دارای پیشینه تاریخی و پشتوانه معرفت شناختی نیست، بلکه یک اتفاق غیرمترقبه ای بود که نطفه آن پس از رحلت پیامبر در جمعی بنام «سقیفه بنی ساعده» بسته شد.

پیروان این نظریه معتقدند «که منشأ حقیقی مناقشه شیعه با اهل سنت صرفاً یک نزاع سیاسی است و ربطی به اصول و ضروریات دینی ندارد» (عنایت، ۱۳۶۵: ۶۳). همچنین پیروان این نظریه معتقدند که «پیدایش شیعه نتیجه اختلاف نظر میان مسلمانان در اطراف مسائل دینی نبود، بلکه معلول امر خلافت و نظام سیاسی بود. یعنی مسأله‌ای که مهمترین زمینه فکری مسلمانان قرون اول اسلام بود» (حنالفاخوری، خلیل‌الجر، ۱۳۵۸: ۱۶۴).

بنابراین دو دیدگاه از اختلافات اساسی و اصلی شیعه و اهل سنت در بحث حکومت و حاکمیت، مسأله مبانی مشروعیت در جامعه اسلامی بود که در این قسمت به عقیده هر دو می‌پردازیم.

مشروعیت از دیدگاه اهل سنت :

اهل سنت جز پیامبر کسی را معصوم نمی‌دانند. از نظر آنها اداره جامعه و قضاوت متوقف بر «عصمت» نیست. ضمناً می‌پندارند که از جانب خدا یا پیامبر اسلام فردی به امامت و خلافت منصوب نشده است. لذا در امر خلافت و امامت به انتخاب از سوی اهل حلّ و عقد یا اجماع معتقد شده‌اند. آنها مسأله امامت و حاکمیت جامعه اسلامی را بر خلاف شیعه از فروع فقهی دانسته‌اند نه از اصول اعتقادی.

بنابراین اهل سنت امر حکومت را از زمره مصالح عامه می‌دانند. درباره مشروعیت حکومت به شیوه‌های مختلف عمل نموده‌اند. آنها معتقدند که پیامبر اسلام مسأله جانشینی خود را عمداً مجمل گذاشته و آنرا به امت واگذار کرده است تا در مورد حاکمیت و رهبری خود تصمیم بگیرند.

بر این مبنا اولین طریقه انتخاب خلیفه در جریان «سقیفه بنی ساعده» و انتخاب «ابوبکر» به عنوان خلیفه اول شیوه «اهل حلّ و عقد» بوده و این اولین نظریه درباره منشأ مشروعیت حکومت در میان اهل سنت گردید با این فرض که بیعت‌کنندگان با ابوبکر با تعداد پنج یا شش نفر از منزلت حلّ و عقد امور مسلمین برخوردار بوده‌اند. (قادری، ۱۳۶۵: ۱۴). شیوه دوم، نظریه «استخلاف» بود که اساس آن انتخاب خلیفه دوم (عمر) از سوی خلیفه اول بوده است. بر اساس این نظریه، خلیفه در مقام مسئول جامعه اسلامی صلاحیت انتخاب فرد بعدی را برای هدایت و رهبری جامعه دارد. (قادری، ۱۳۷۸: ۲۴).

نظریه دیگری اهل سنت در باب منشأ مشروعیت قدرت حاکم نظریه «شوری» می‌باشد که به لحاظ تاریخی به انتخاب شش نفر از صحابی و بزرگان صدر اسلام، از سوی عمر - خلیفه دوم - برای انتخاب خلیفه بعدی بر می‌گردد. اینکه خلیفه همچون حاکم جامعه اسلامی می‌تواند شخص بعد از خود را تعیین نماید، پایه نظریه شورا و حتی نظریه استیلاء گردید. البته نظریه شوری در میان اهل سنت جایگاه چندان والایی نیافت و نتوانست با دیگر نظریه‌ها و روشهای خلافتی به رقابت برخیزد و بیشتر در اوضاع بحرانی موضوعیت یافت و حتی در چنین اوضاعی نیز استیلاء فرصت‌چندانی برای بالندگی نظریه شورا بر جای نگذاشت. (قادری، ۱۳۷۸: ۲۴-۲۵)

بنابراین یکی دیگر از نظریات شکل گرفته در میان اهل سنت پیرامون منشأ مشروعیت خلیفه و حاکم جامعه، «نظریه استیلاء» است که به لحاظ تاریخی به دوران اموی و به طور مشخص به معاویه بر می‌گردد. پس از پیدایش نهاد سلطنت و امارتهای مستقل از خلافت در این دوران، علماء و فقهای نامی اهل سنت بر آن شدند که نظریه استیلاء، اقدام امرا و صاحبان شوکت را پوشش می‌دهد. لذا فضل الله بن روزبهان خنجی در کتاب «سلوک الملوک» هنگام ذکر نظریه استیلاء، پادشاهی را هم در کنار امامت اضافه کرده و نوشت: «طریق چهارم از اسباب انعقاد امامت و پادشاهی، استیلاء و شوکت است» وی در توضیح استیلاء می‌نویسد: «علماء گفته‌اند که چون امام وفات کند و شخصی متصدی امامت گردد، بی بیعت و بی آنکه کسی او را خلیفه ساخته باشد و مردمان را قهر کند بی شوکت و لشکر، امامت او منعقد می‌گردد؛ ... خواه مستجمع شرایط باشد و خواه فاسق و جاهل؛ ... چون وی، بواسطه استیلاء جای امام را گرفته‌اند و اسلطان می‌گویند و بر او امام و خلیفه اطلاق می‌توان کرد.. (خنجی اصفهانی، ۱۳۶۲: ۸۲)

چنانکه از امام شافعی نیز نقل شده است :

« هر قریشی که بواسطه شمشیر به خلافت دست یابد و مردم از او بیعت نمایند پس او خلیفه است. » (ابوزهره، بی تا: ۸۴)

نظریه دیگری که نزد اهل سنت درباره منشأ مشروعیت حاکم اسلامی اعمال گردید «نظریه وراثت» است که به لحاظ تاریخی این نظریه به دنبال انتخاب یزید به عنوان وراث معاویه پا به عرصه تاریخ نهاد. در واقع این نظریه از دل نظریه استخلاف بیرون آمده است؛ زیرا که میان این حرف که خلیفه می‌تواند جانشین خود را معین کند تا این حرف که این جانشین مفروض، فرزند، برادر وی باشد، راه درازی نیست.

مشروعیت از دیدگاه شیعه :

حکماء و متکلمان مسلمان در باب مبانی مشروعیت و مقبولیت قدرت و حکومت در جوامع بشری، اصول اعتقادی نبوت و امامت را با ادله عقلی اثبات و بر همین اساس نظریه سیاسی شیعه را هویت بخشیداند.

فیلسوف سیاسی اسلام "ابونصر فارابی" و متکلم بزرگ شیعی "خواجه نصیرالدین طوسی" بر اساس قاعده "لطف" ضرورت حضور و بعثت پیامبران و امامان در جامعه بشری را به منظور استقرار عدالت و از بین بردن ظلم و نابرابری اثبات می‌کنند بر اساس این قاعده وجود نبی و امام برای رهبری جامعه لطف است و لطف عقلاً بر خدا واجب است. چه اینکه با وجود زعیم واجد شرایط تامه بویژه ملکه عصمت، هم امر دین منظم می‌شود و هم امر دنیا (طوسی، ۱۳۹۸: ۵۰۷)

همچنین "شیخ الرئیس ابن سینا" و بسیاری دیگر از متکلمان شیعه بر اساس قاعده فلسفی «جود و فیض ذاتی یا عنایت ازلیه» اساس حکومت تشیع را استدلال می‌کنند. (هزاره ابن سینا، ۱۳۵۹: نشریه ۴۳)

فارابی و بسیاری از فیلسوفان مسلمان در فلسفه سیاسی خود از این نقطه عزیمت می‌کنند که عقل و شرع دارای سرچشمه واحدی هستند و به همین دلیل معرفت عقلی یا فلسفی با معرفت نبوی ملازمت دارد. (فیرحی، ۱۳۷۸: ۳۲۸)

در اندیشه شیعی محور نظام سیاسی و اجتماعی مطلوب «امام» است و در اندیشه فارابی و ابن سینا این محور «رئیس اول» است که به تعبیر حکماء مسلمان، عقل منفعل متصل به عقل فعال است. انسان کاملی که همان پیامبر یا فیلسوف می‌باشد. چنین انسانی که بالفعل هم عقل است و هم معقول، اگر زمامداری جامعه را برعهده بگیرد آنگاه نظم مطلوب که اساسی‌ترین مشخصه جامعه مطلوب است ظهور خواهد کرد. از این جا فارابی از فلاسفه‌ای همچون افلاطون دور می‌شود و به "نظریه نبوت" در اسلام نزدیک می‌گردد. لذا در می‌یابیم که بینش‌ها و گرایش‌های شیعی در اندیشه - های حکماء مسلمان نمود می‌کند و با دلایل عقلانی و فطری هویت شیعی در اندیشه‌های آنها تکوین می‌یابد.

شیعیان با پذیرش اصول اعتقادی نبوت و امامت بر اساس استدلال‌های عقلی و مستندات نقلی حکماء مسلمان اعم از فلاسفه و متکلمین، اصل اساسی مشروعیت را در چارچوب خاصی قرار دادند. از نظر شیعه، حاکم مشروع کسی است که بر اساس نص الهی منصوب شده باشد و مشروعیت او از سوی خدا تعیین و یا شکل گرفته باشد؛ چون حاکمیت و مالکیت تمام جهان از آن خداوند است و احدی جز او حق حاکمیت و تصرف در جهان را ندارد مگر به اذن الهی. لذا شیعیان معتقدند که مشروعیت حکومت امام تنها از ناحیه خداوند حاصل می‌شود. تعیین امام به اختیار مردم نیست، بلکه به تعیین خدا و پیامبر است. از این رو گفته می‌شود امام شیعی صرف نظر از تحقق یا عدم تحقق حکومتش، مشروعیت دارد و مقبولیت یا عدم مقبولیت مردم در مشروعیت او تأثیری ندارد بلکه مقبولیت مردم تنها در ارتباط با فعلیت و تحقق امر حکومت امام معصوم موضوعیت پیدا می‌کند. (صالحی، ۱۳۶۳: ۶۷-۶۴)

این استدلال شیعه در زمان امام معصوم و تا قبل از غیبت آخرین امام معصوم یعنی امام دوازدهم شیعه، موجه می‌باشد، اما پس از پایان حضور امام معصوم و یا با آغاز غیبت، شیعه با سؤال جدیدی روبرو شد و آن سؤال این بود که حاکمیت و امامت جامعه اسلامی در غیاب امام بر عهده کیست؟

در پاسخ به این سؤال، شایسته است که به فرآیند تاریخی اندیشه سیاسی در اسلام و ادوار گوناگون آن بپردازیم و در این فرآیند پاسخ سؤال فوق را بیابیم.

از دیدگاه شیعیان، اندیشه سیاسی در اسلام به دو دوران کاملاً متمایز تقسیم می‌شود:

❖ دوران اول، دوران حضور معصوم در جامعه.

❖ دوران دوم، دوران غیبت معصوم از جامعه.

اندیشه سیاسی شیعه در دوران غیبت امام معصوم بر اساس گفتمان غالب هر عصر به چهار مرحله تقسیم می‌شود:

مرحله اول: عصر تکوین هویت مذهبی شیعه و دوران رویکرد به سلطان عادل: (از اوایل قرن چهارم تا اوایل قرن دهم)

در این دوران اصول اعتقادی شیعی تثبیت و به لحاظ نظری و کلامی در میان شیعه پذیرفته و نهادینه می‌شود. اما در عین حال به دلیل اینکه تکلیف شیعیان در عصر غیبت، دقیقاً روشن نبوده و نیست و در عمل نیز بلا تکلیفی محض ممکن نبود، علمای بزرگ و مؤثر شیعه، نظریه جایز بودن و در مواردی واجب بودن همکاری با سلاطین عادل را پذیرفتند و به آن عمل کردند و در عین حال «حق نیابت عامه» را برای خود محفوظ نگه داشتند.

چنانچه شیخ مفید همکاری با حکومت را در صورتی که متضمن منافع و مصالح مسلمانان باشد با شرایطی جایز می‌شمارد. به نظر شیخ طوسی، اگر انسان بداند و یا قویاً احتمال دهد که در صورت همکاری با سلطان و حکومت می‌تواند حدود اسلامی و امر به معروف و نهی از منکر را احیاء کند، اقدام به همکاری با سلطان جایز است. این در صورتی است که در امور ضروری دین خللی وارد نشود و و فعل قبیح صورت نگیرد. (حسینی زاده، بی تا: ۸۸)

«سید مرتضی علم الهدی» خود با آل بویه و خلفای عباسی در ارتباط بود و حتی در مواقع لزوم از مدح خلیفه عباسی خودداری نمی‌کرد. (محمی‌الدین، ۱۹۵۷: ۲۸-۲۱)

«علامه حلی» نیز در هر زمان که موقعیت مناسبی فراهم می‌شد از حضور دربار شاهان و همکاری‌های محدود و مصلحتی خودداری نمی‌کرد. وی توانست با علاقمند ساختن سلطان مغول به تشیع، پایگاه شیعه را در ایران تقویت کند. (القاشانی، ۱۳۴۸: ۱۰۰-۱۰۸)

تفاوت اصلی این دوره با دوران امامان معصوم در این بود که نظریه اعتقاد به امامت انحصاری امامان دوازده گانه شیعیان به صورت بحث کاملاً کلامی درآمد و در عمل نیز دوری و انقطاع کامل امامان از حکومت و دولتهای زمانشان به نزدیکی و همکاری با همان نوع حکومت‌ها تحوّل یافت. دیگر اینکه «سلطان عادل» عملاً، جای «امام معصوم» را گرفت و قهر و نفی تبدیل به همکاری شد.

با توجه به چنین رویکردی نسبت به حاکمیت جامعه وقت، برخی از نویسندگان این دوره را به دوره «انتظار و تقیه» تعبیر کرده و معتقدند علماء اسلام در این دوره به عدم جواز حاکمیت غیر معصوم اعتقاد داشتند. می‌گفتند باید منتظر ظهور منجی حقیقی یعنی امام دوازدهم بمانیم، دوری از سیاست را آموزه اصلی خود قرار دادند و تقیه در پیش گرفته، در نتیجه آنها از هر گونه حرکتی در جهت اقامه دولت اسلامی پرهیز می‌کردند. (الکاتب، ۱۹۹۷: ۲۷۱-۲۷۲)

مرحله دوم: عصر سلطنت یا دوران مشروعیت دادن به سلطان عادل، (از اوائل قرن دهم تا آخر قرن سیزدهم)

این دوران عصر صفویه تا آغاز مشروطیت را در بر می‌گیرد. چه اینکه با حاکمیت سلاطین صفوی تحت عنوان سلاطین شیعه، بر ایران و خارج شدن شیعیان از یک اقلیت تحت سلطه به اکثریت حاکم در ایران، علمای شیعه با سؤال جدیدی مواجه گردیدند و آن اینکه:

آیا می‌توان حکومت حاکم غیر معصوم، اما شیعه و حامی مذهب را مشروع دانست یا نه؟

پاسخ به این سؤال گام دیگری در تحول اندیشه سیاسی شیعه بود. برخی از علماء همچنان ضمن غاصب و غیر مشروع دانستن هر سلطان غیر معصوم، هر گونه همکاری و پذیرش مسئولیتی از جانب آنها را حرام می‌دانستند. مانند شهید ثانی و محقق اردبیلی و قطیفی که از همکاری و به رسمیت شناختن سلاطین صفوی اجتناب ورزیده و بر مشروعیت الهی حکومت تاکید داشتند. در مقابل این علماء و فقهاء، شیعه دیگری سلطنت شاهان صفوی را «مشروع» و قابل قبول می‌دانستند. چرا که پس از قرن‌ها، دولتی در جهان اسلام از تشیع حمایت می‌کرد، در حالی که عثمانی‌های متعصب، عزم خود را برای تصرف تمامی جهان اسلام و احیای خلافت جزم کرده بودند و روز به روز موفقیت‌های تازه‌ای بدست می‌آوردند، لذا در این موقعیت عاقلانه نبود که علمای شیعه از فرصت تاریخی چشم‌پوشند و دولت صفوی را به حال خود رها کنند، که در اینصورت حتی اگر دولت صفوی پیروز می‌شد و باقی می‌ماند، تشیعی افراطی و غالیانه و آغشته با تصوف منحط قزلباش بر جای می‌ماند. لذا بنظر می‌رسد علماء شیعه راه خوبی را برگزیدند و با درک اینکه می‌توان با استفاده از این فرصت تاریخی، پایگاهی امن و مطمئن برای تشیع در جهان خشن آن روز، ایجاد کرد، به همکاری با صفویان پرداختند و با کمک به دولت صفوی آن را در مقابل دو دشمن قدرتمند و متعصب یعنی «ازبکان و عثمانیان» یاری دادند. فقهای شیعه کوشیدند تا تشیع فقه‌ای و علمی را جایگزین تشیع صوفیانه قزلباش کنند و با این کار نقطه عطفی در تداوم حیات مذهب شیعه بوجود آورند. در عین حال فقهای شیعه هیچگاه به سلطنت مشروعیت مستقل نبخشیدند و مانند همتایان اهل سنت خود که سلطنت را به بخشی از خلافت تبدیل کردند، سلطنت را به بخشی از امامت تبدیل ننموده‌اند. آنان خود را نایبان امام معصوم می‌دانستند و در دستگاه حاکمان نه به نیابت از سلطان بلکه به نیابت از امام معصوم به وظیفه خود عمل می‌نمودند. (آن لمبتون، بی تا: ۴۱۴)

در دوران شاه طهماسب صفوی و ورود علمای جبل عامل به ایران مسأله مشروعیت شاه شیعه و مروج تشیع و مجری احکام فقهی فقهاء، مطرح شد و مشروعیت صفوی مقبول افتاد.

ظهور صفویه فرصت جدیدی را در اختیار علماء شیعه قرار داد. شاه اسماعیل صفوی پس از رسمی نمودن مذهب شیعه در سال ۹۰۷ هـ. ق به علماء شیعه عرب تبار روی آورد و از آنها برای حضور در ایران دعوت بعمل آورد.

برای توجیه رویکرد شاه اسماعیل به فقهاء سه دلیل می‌توان مطرح نمود:

(۱) اصولاً تفکر صوفی مآبانه نمی‌توانست جامعه را اداره کند، لذا شاه اسماعیل بعد از ورود به صحنه سیاسی به تشیع فقه‌ای گرایش پیدا کرد. به تدریج همزمان با افزایش قدرت سیاسی دولت صفوی، تشیع فقه‌ای جایگزین تصوف گردید.
(۲) وضعیت مذهبی جامعه اقتضاء می‌کرد که جهت توضیح و تبیین شرع و قوانین فقه شیعی در جامعه وجود فقها و تفکر فقیهان شیعه ضرورت داشت.

(۳) برای کاستن و محدود نمودن قدرت قزلباش در جامعه ایرانی شیعه مذهب. (جعفریان، ۱۳۷۰: ۱۳۷)

اگر چه در این دوران تحول عظیمی در نظریه علمای شیعه درباره حکومت حاصل شد و نیابت عام فقیهان، به صورت گفتمان سیاسی غالب در آمد ولی شرایط همچنان به نفع سلاطین و پادشاهان وقت بود و در نتیجه علمای شیعه نتوانستند با ایجاد یک حرکت سیاسی در اقامه یک دولت شیعی موفقیت چشمگیری حاصل نمایند. پس از سقوط صفویه و مهاجرت علماء به شهرهای مقدس و رونق یافتن تفکرات اخباری‌گری، یک دوره فترت در اندیشه سیاسی شیعه به وجود آمد.

مرحله سوم: عصر نظارت و مشروطیت یا دوران رویکرد به حکومت عرفی و مردمی (قرن چهاردهم)

با روی کار آمدن حکومت قاجار و نیازمندی آنها به کسب مشروعیت دینی و مقبولیت مردمی از طریق روحانیون شیعه، زمینه برای تجدید اقتدار علمای شیعه و اندیشه مذهبی آنان فراهم گردید و در نتیجه مباحثی چون منشأ مشروعیت حکومت، وظایف و اختیارات فقهاء در عصر غیبت و جایگاه سلطان پس از یک دوره فترت بار دیگر در محور اندیشه سیاسی علمای این دوره قرار گرفت.

در این دوره نیز، شیعه مبنای مشروعیت حکومت را اراده الهی می‌دانست. همکاری فقهاء شیعه با سلاطین زمان از باب نیابت از سوی امام معصوم بوده است. چنانکه «کاشف الغطاء» (۱۲۲۸ هـ. ق) از علمای معاصر فتحعلی شاه قاجار، تصریح نمود که پادشاه یا حاکم، وقتی حکومتش مشروعیت دارد که از جانب فقهاء شیعه، منصوب و یا مأذون باشد. لذا هنگام جنگ ایران و روس به عنوان فقیه و به نیابت از جانب امام معصوم به فتحعلی شاه چنین می‌نویسد:

«چون من مجتهد هستم و قابلیت نیابت از امام معصوم را دارم به سلطان فتحعلی شاه اذن می‌دهم که آنچه برای هزینه جنگ لازم است از همه وجوه شرعی و درآمد زمینها و اموال و... در صورت لزوم اخذ و هزینه جنگ را تأمین کند و بر هر مسلمانی واجب است که در این موارد امر سلطان را اطاعت کند...» (کاشف الغطاء، بی تا، ۳۹۴)

«ملاً احمد نراقی» (۱۲۴۵ «۱۱۸۵» هـ. ق) نیز صریحاً به نامشروع بودن حکومت‌های وقت تأکید می‌نمود. وی معتقد بود که کلیه اختیارات و حقوق حکومتی پیامبر و امامان معصوم در عصر غیبت به فقیه جامع الشرایط مربوط است و او حق دارد در امور دینی و دنیایی و نظام اجتماعی مردم که عقلاً و عرفاً لازم الاجرا است، دخالت و اعمال نظر نماید. (نراقی، ملاحمد، ۱۸۷: ۱۴۰۸؛ فوآد، ۱۹۹۸: ۲۰۲)

«میرزای قمی» نیز مشروعیت مستقلی برای سلاطین وقت قائل نبود. وی معتقد بود که در حال اضطرار و عدم امکان دست یابی به امام معصوم که اطاعت مجتهد عادل واجب می‌شود؛ مشروعیت حکومت سلاطین مشروط به اذن مجتهد می‌باشد. (نجفی، ۱۹۹۲: ۱۹-۲۱؛ انصاری، ۱۳۷۴: ۳۰-۳۴)

اما از آغاز قرن بیستم بر اثر ارتباط جهان اسلام و ایران با غرب و روند اندیشه های سیاسی - اجتماعی مغرب زمین و آشنایی ایرانیان با فرهنگ و مدنیت آن روز و با ورود مفاهیم جدید، مانند قانون، مساوات، آزادی، ملت، مجلس و طرح مسائل تازه‌ای مانند مسأله حکومت عرفی و مردمی تحت عنوان مشروطه و مشروطه خواهی در اندیشه علمای شیعه نیز تحولات چشمگیری بوجود آمد و پرسشی جدید و متفاوت با پرسش عصر صفوی در فضای جدید، بوجود آمد و آن این بود که: آیا حق حاکمیت متعلق به یک فرد است یا متعلق به همه مردم؟

اگر در دوران صفوی مسأله حکومت «شاه شیعه» مطرح بود، اکنون اساساً حکومت یک فرد با شرایط و محدودیتهای خاص مطرح می‌باشد. اگر روزی موضوع اطاعت سلاطین از فقهاء شیعه در امور دینی و شرعی مطرح بود، مطابق نظر «ملاً احمد نراقی» اکنون رأی و خواست و حق مردم در تأسیس حکومت و پیدایش قدرت و میثاق ملی تحت عنوان «**قانون اساسی**» و نهادهای مشروطه مانند مجلس قانونگذاری، بحث تفکیک قوا، آزادی احزاب و افکار، مساوات و ... مطرح شد. تمام این مفاهیم، نو و کاملاً تازه و متفاوت با گذشته بود.

فقهاء و علمای دوره مشروطیت در چنین وضعیتی در عین حال که مانند گذشته به دلیل غیبت امام معصوم، دسترسی به حکومت عادل را مقدور نمی‌دیدند، همچنان در صدد پاسخ به این سؤال بر آمدند که: **مبنای مشروعیت حکومت بر چه اساسی است؟**

در پاسخ به این سؤال، دو نوع گفتمان سیاسی در میان علمای شیعه درباره منشأ مشروعیت حکمت و چالشهای نظری مربوط به آن شکل گرفت: **گفتمان مشروطه‌خواه و گفتمان مشروعه‌خواه.** «مشروعه‌خواهان» مانند فقهای پیشین شیعه برای حکومت «منشأ الهی» قائل بودند و هر نوع سلطنتی در عصر غیبت امام معصوم را غیر مشروع می‌دانستند. این دسته از علماء، با مشروطه، آزادی و قانون مورد نظر مشروطه خواهان مخالفت نموده و اعلام کرده‌اند که اگر «مشروطه، آزادی و قانون می‌خواهید، ۱۳۲۳ سال است که خداوند توسط آخرین پیامبرش به ما، قانون مرحمت فرموده است. ما نیازمند قانون افرادی مانند مستشارالدوله و ... نیستیم.» (کرمانی، ۱۳۶۶: ۳۴۳)

در مقابل، «علمای مشروطه خواه» ضمن پذیرش مبنای الهی برای حکومت مشروع، به بُعد مردمی حکومت، بعنوان رکن دوم برای مشروعیت قدرت، توجه داشتند. آنان معتقد بودند که چون سلطنت عادلانه در زمان غیبت امام معصوم قابل دستیابی نیست. بنابراین حکومت مشروطه برای تبعیت بر حکومت استبدادی ترجیح دارد. (نائینی: ۷۸-۷۹ و ۱۱-۱۲)

در نتیجه فقهاء سه گانه نجف یعنی آخوند مولى محمد کاظم خراسانی، مازندرانی و میرزا حسین تهرانی «به جانبداری از مشروطه و حقوق مردم برخاستند و هر سه مرجع، دفاع از مجلس را در جهت تقویت دین و حفظ شوکت اسلامی لازم دانسته و مخالفت با آن را جایز ندانسته اند.» (آبادیان، ۱۳۷۴: ۲۹-۳۰)

بر اساس اندیشه علمای مشروطه خواه، یکی از نتایج مهم نهضت مشروطیت در حوزه اندیشه سیاسی شیعه، این بود که علماء در کنار اعتقاد به مشروعیت الهی حکومت، برای مردم نیز جایگاه ویژه‌ای در حکومت و قانونگذاری از طریق مجلس شورا، قائل شدند. (الکاتب، ۱۹۹۷: ۴۱۴) به تعبیر دیگر، پس از نهضت مشروطیت یک مبنای جدیدی در مشروعیت قدرت سیاسی در اندیشه سیاسی شیعه به وجود آمد که می‌توان از آن به «**مشروعیت الهی - مردمی**» تعبیر نمود. (کدیور، ۱۳۷۶: ۱۲۶)

مرحله چهارم: عصر جمهوری اسلامی یادوران رویکرده حکومت اسلامی مبتنی بر ولایت فقیه (از اول قرن پانزدهم)

به دلایل متعدد از جمله ناکامی مشروطیت ایران و بویژه حکومت ۵۷ ساله پهلوی، با پیشگامی و زمینه سازی مبارزان سیاسی و جوانان انقلابی و رهبری روحانیت که سمبل و مظهر آن، امام خمینی بوده است روی داده است. و حکومتی با عنوان جمهوری اسلامی در ایران به منصف ظهور رسید؛ به گونه ای که بین حکومت ملی و عرفی و دموکراتیک نوین و حکومت شرعی فقهی سازگاری و تلفیق ایجاد شده است.

جهت تبیین تحول و تطور این دوران لازم است در این قسمت بطور مختصر به آراء و اندیشه های سیاسی امام خمینی بعنوان بنیانگذار و رهبرانقلاب اسلامی ایران در باب حکومت و مشروعیت آن در دوره قبل از انقلاب اسلامی و در عصر انقلاب اسلامی بپردازیم:

اندیشه سیاسی امام خمینی در دوره قبل از انقلاب اسلامی این دوره دو مرحله دارد:

مرحله اول. در اواخر نیم قرن اول زندگی امام خمینی بعنوان یکی از مدرسین سطوح عالی حوزه علمیه قم است. شاخص ترین کتابی که در سال ۱۳۲۲ در سن بیش از چهل سالگی در پاسخ به جزوه «اسرار هزار ساله» فردی بنام حکمی زاده نوشته شد کتاب «کشف الاسرار» می باشد. رؤس دیدگاه نویسنده کشف الاسرار در باب حکومت به شرح ذیل است:

الف) حکومت و قانونگذاری حق خداوند است که به آن کس که شایسته است واگذار می کند. در زمان غیبت امام معصوم، شارع، فقیهان را به ولایت بر مردم نصب کرده است.

ولایت فقیه که از فروع فقیهیه است، چه در اصل آن و چه در محدوده قلمرو آن، نه بدیهی است و نه اتفاقاً و اجماعی. محدوده ولایت مورد بحث مجتهدان و فقهاء، فتوا، قضاوت، و امور حسبه است؛ نه سلطنت و حکومت. (امام خمینی، ۱۳۵۸: ۱۸۴)

ب) با توجه به آماده نبودن مقدمات و عدم پذیرش حکومت خداوند، حکومت مشروطه سلطنتی منعکس در قانون اساسی مورد قبول است و با اصل اساسی سلطنت مخالفتی نیست. تاکنون از طبقه فقهاء مخالفتی ابراز نشده بلکه بسیاری از علمای بزرگ عالی مقام مانند خواجه نصیرالدین طوسی، علامه حلی، شیخ بهایی و علامه مجلسی و ... در تشکیلات مملکتی با سلاطین همراهی می کردند. (امام خمینی، ۱۳۵۸: ۱۸۷-۱۳۵۸ و ۲۲۲-۱۸۵-۱۸۶)

ج) مشروعیت حکومت مشروطه سلطنتی به اذن و نظارت فقیهان است. یعنی، اولاً انتخاب سلطان توسط مجلس مؤسسانی صورت می گیرد که متشکل از فقیهان باشد. ثانیاً: مجلس شورای ملی می باید از فقیه های دیندار تشکیل شود یا به نظارت آنها باشد... اگر [چنین شود] به کجای عالم برخورد می کند؟!.

ثالثاً: علاوه بر نظارت بر قوه مقننه، نظارت فقیه ها بر قوه مجریه نیز لازم است نه اینکه فقیه شاه، وزیر و سر لشکر و سپاهی و سپور باشد یا شاه فقیه باشد. (امام خمینی، ۱۳۵۸: ۱۸۵ و ۲۳۲-۲۳۳)

د) فقیهان در ولایت و نظارت متکی بر انتخاب مردم نیستند؛ بلکه به نصب عام به نیابت از جانب شارع انجام وظیفه می کنند. (امام خمینی، ۱۳۵۸: ۱۸۷)

در این مرحله امام خمینی مانند فقیهان عصر قاجار و اوایل پهلوی از زمامداری مستقیم فقیهان سخنی به میان نیاورده و در مشروعیت حاکمیت به اذن و نظارت فقیهان اکتفا کرده است. (کدیور ۱۳۷۹: ۱۵۲)

این ایده امام خمینی را می توان مانند همان نظریه علّامه نائینی در «تنبیه الامّه و تنزیه المله» یعنی «نظریه دولت مشروطه با اذن و نظارت فقیهان دانست». (کدیور، ۱۳۸۰: ۱۲۱-۱۲۶) اما در حوزه اختیارات فقهاء دیدگاه «کشف الاسرار» نسبت به دیدگاه «تنبیه الامّه» در چند ناحیه وسیع تر است:

اول اینکه نائینی در تعیین سلطان بحث نکرده است؛ اما با توجه به تغییر سلطنت از قاجار به پهلوی این نکته در کشف الاسرار امام خمینی راه یافته که مجلس مؤسسان متشکل از فقهاء سلطان را انتخاب کرده و بر او نظارت می نماید.

دوم اینکه نظارت فقیهان بر قوه مجریه علاوه بر قوه مقننه در کشف الاسرار اضافه شده است.

سوم اینکه تنبیه الامّه وجود تعدادی از مجتهدان را در میان وکلای مردم کافی دانسته و نظارت جمعی از فقیهان را از باب احتیاط مجاز شمرده و به لزوم آن قائل نشده است. اما در کشف الاسرار مجلس شورای ملی یا باید از فقیهان و یا تحت نظارت ایشان باشد. کارگزاران حکومت نماینده مستقیم مردم هستند. خود فقیهان چه در مجلس مؤسسان و چه در نظارت بر قوای مقننه و مجریه باید منتخب مردم یا منتخب وکلای مردم باشند. فقیهان نیز وظیفه شان از نظارت در چارچوب قانون تجاوز نمی کند... لذا می توان نوعی حکومت انتخابی محدود را به نویسندگان کشف الاسرار نسبت داد که نوعی حکومت انتخابی را با نظارت و اذن فقیهان منتخب مشروع می داند.

مرحله دوم اندیشه سیاسی آیت الله خمینی در قبل از انقلاب اسلامی مدت ۲۵ سال از ۱۳۳۱-۱۳۵۶ می باشد که ایشان به عنوان یکی از مراجع و فقهای جوان به کاپیتولایسیون اعتراض می کند و در پی قیام ۱۵ خرداد سال ۱۳۴۲ به بورسای ترکیه و سپس به نجف اشرف تبعید شد. تمام آثار مکتوب فقهی آیت الله خمینی محصول این مرحله و دوره است.

وی در آثار فقهی - اصولی خود تصریح کرده است که: «در عصر غیبت امام معصوم، نایبان عام آن حضرت که فقهای جامع الشرایط هستند، جانشین امام در اجرای سیاسات و مسائل حکومتی و سایر اموری که به عهده امام معصوم است می باشند.

ویژگی های دیدگاه امام خمینی در این مدت بیست و پنج ساله را می توان به شیوه زیر گزارش نمود:

الف) فقیهان از جانب شارع به ولایت مردم منصوب شده اند. به عبارت دیگر حکومت از بالا به پایین، یعنی انتصابی است.
ب) اختیارات حکومتی فقیهان، تمامی حوزه عمومی معادل اختیارات پیامبر و امامان است. اما در این مرحله از اختیاراتی فراتر از احکام شرعی (اولی و ثانوی) خبری نیست. امام خمینی در قول به نظریه حاکمیت عامه فقیهان، مانند- ملّا احمد نراقی، شیخ محمد حسن نجفی و آیت ا... بروجردی سلوک کرده است. (نراقی: ۳۵۹ و ۳۹۸ و ۱۵۵)

ج) در این مرحله سخنی از انتخاب حکام توسط مردم در کار نیست؛ بلکه اصولاً حوزه عمومی حق الله شناخته شده که قیّم و متولی آن نیز از سوی شارع نصب شده است. قیّمی که با قیّم صغار از لحاظ وظیفه و موقعیت هیچ فرقی ندارد.

د) در این مرحله از سلطنت مشروطه، هیچ تأییدی به چشم نمی خورد، بلکه سلطنت فاقدان فقاقت و عدالت، حکومت طاغوتی معرفی شده و علیه آن اعلام جهاد ... می شود. فقیه تمامی اختیارات سلطان عادل در یک حکومت فردی یگانه سالار را داراست. ولایت عامه فقیه در حقیقت حکومتی مشروط به اسلام است که از آن به ولایت فقیه یا فقهاء نیز می توان تعبیر کرد.

اصل ولایت فقیه بر خلاف مرحله اول بدیهی معرفی می شود و اختلاف موجود در آن به اختلاف در قلمرو ولایت ارجاع می شود.

بنابر این دیدگاه سیاسی امام خمینی قبل از سال ۱۳۵۶ یعنی پیش از آغاز نهضت اسلامی در ایران به طور خلاصه چنین است:

❖ زمامداری مستقیم فقهاء به عنوان شکل مطلوب حکومت اسلامی با اتکاء به مبانی استدلالی فقهی.

❖ جایز دانستن حکومت انتخابی از جمله مشروطه سلطنتی با اذن و نظارت استصوابی فقیهان در شرایط اضطراری.

یعنی زمانی که مردم آمادگی پذیرش حاکمیت الهی را ندارند. (عدم بسط ید فقهاء)

اندیشه سیاسی امام خمینی درباره حکومت در عصر انقلاب اسلامی

مراد از عصر انقلاب اسلامی، دوره جدید نهضت ایران از اوایل سال ۱۳۵۶ تا اوایل سال ۱۳۵۸ است. در این دو سال که مصادف است با درگذشت دکتر علی شریعتی و آقا مصطفی خمینی فرزند آیت ا... خمینی و شرایط جدید بین المللی آغاز می شود؛ قیام مردم شهرهای مختلف ایران در فاصله هر چهل روز به طرفداری از ایشان ادامه می یابد و به مهاجرت ایشان به پاریس در تابستان ۱۳۵۷ می انجامد و بالاخره با بازگشت پیروزمندانه ایشان در بهمن ماه ۱۳۵۷ و پیروزی انقلاب اسلامی و سقوط حکومت سلطنتی پهلوی در ۲۲ بهمن ۱۳۵۷ و بالاخره برگزاری رفراندوم جمهوری اسلامی در ۱۰ و ۱۱ فروردین ۱۳۵۸ و استقرار رسمی نظام جمهوری اسلامی در ۱۲ فروردین ۱۳۵۸ این مرحله به پایان می پذیرد.

مجموع ویژگی‌های اندیشه سیاسی امام خمینی در این دوره را می توان به صورت زیر گزارش کرد:

الف) تصریح به حق تعیین سرنوشت سیاسی آحاد مردم. هر ملت حق دارد سرنوشت سیاسی خود را تعیین کند. (امام خمینی، ۲: ۱۳۵۷) از حقوق اولیه هر ملت است که سرنوشت و تعیین شکل و نوع حکومت خود را در دست داشته باشد. (امام خمینی، ۲۴۴: ۱۳۵۷) باید اختیارات دست مردم باشد، این یک مسأله عقلی است. (امام خمینی، ۱۳۵۷: ۳۴۱ تا ۳۴۹) قانون و عقل و حقوق بشر این است که سرنوشت هر آدمی بدست خودش باشد. (امام خمینی، ۱۳۵۷: ۱۶۰) اکثریت هر چه گفتند، آرائشان معتبر است. و لو به ضرر خودشان باشد..... این قاعده عقلایی و این اصل حقوق بشر برای نخستین بار در بیانات امام خمینی ابراز می شود.

ب) جمهوری اسلامی حکومتی است متکی بر آرای عمومی؛ مملکت توسط نمایندگان واقعی مردم اداره می شود. هیچ تصمیمی بدون مشورت مردم گرفته نمی شود، حتی نوع حکومت پیشنهادی نیز به رأی عمومی (رفراندوم) گذاشته می شود. (امام خمینی، ۱۳۵۷: ۲۴۵ و ۲۳۰ و ۱۳۱ و ۱۱۴) بر این اساس:

اولاً: در جمهوری اسلامی هیچ مقامی یافت نمی شود که مستقیم یا غیر مستقیم بدون انتخاب بر سر کار آمده باشند. (امام خمینی، ۱۳۵۷: ۲۵۰) حتی رهبران جمهوری اسلامی نیز می باید انتخابی باشند. (امام خمینی، ۱۳۵۷: ۳۷)

ثانیاً: عزل مقامات جمهوری اسلامی به دست مردم است؛ بر خلاف نظام سلطنتی مقامات مادام العمر نیست. طول مسئولیت هر یک از مقامات محدود و موقت است. اگر مقامی یکی از شرایطش را از دست داد، ساقط می شود (امام-خمینی، ۱۳۵۷: ۳۵۷)

ثالثاً: مردم از طریق نمایندگانشان بر تمامی امور جامعه نظارت می کنند و هیچ تصمیمی بدون مشورت با نمایندگان مردم گرفته نمی شود. لازمه این مهم نهادینه شدن نظارت عمومی بر تمامی حوزه سیاست و اشراف مجلس شورا بر تصمیمات سیاسی است. (امام خمینی، ۱۳۵۷: ۱۱۰-۱۱۱)

ج) شکل حکومت جمهوری است. جمهوری به همان معنا که در همه جا جمهوری است. جمهوری اسلامی جمهوری است مثل سایر جمهوری‌ها، با این تفاوت که قانونش، قانون اسلامی است. (مصاحبه لوموند، ۱۳۵۷؛ بی‌بی‌سی، ۱۳۵۷)

قبل از برگزاری رفراندوم درباره شکل حکومت در ایران، آیت‌الله خمینی، اعلام کرد: ... آنچه اینجانب به آن رأی می‌دهم جمهوری اسلامی است و آنچه ملت شریف ایران در سرتاسر کشور با فریاد از آن پشتیبانی نموده است، همین جمهوری اسلامی بوده است، نه یک کلمه زیاد و نه یک کلمه کم. ... کسانی که مخالف هستند آزاد و مختارند که اظهار مخالفت نمایند.

استاد مرتضی مطهری عضو شورای انقلاب اسلامی که در سال ۱۳۵۸ شهید شد، دو روز قبل از رفراندوم جمهوری اسلامی در تلویزیون طی مصاحبه‌ای جمهوری اسلامی را بر مبنای مشروعیت مرکب یعنی مشروعیت دینی (سنتی) و مشروعیت عقلانی و قانونی به مردم معرفی کرد و گفت: «کلمه جمهوری شکل حکومت پیشنهاد شده را مشخص می‌کند و کلمه اسلامی محتوای آن را ... جمهوری اسلامی یعنی حکومتی که شکل آن انتخاب رئیس حکومت از سوی عامه است برای مدت موقت و محتوای آن اسلامی است. (مطهری: ۸۱)

منطق امام خمینی در تمسک به دموکراسی و حق قانونی مبتنی بر اکثریت آراء ملت، همانند منطق وی در تمسک به قانون اساسی مشروطه قبل از پیروزی انقلاب اسلامی است. چرا که بنظر میرسد ایشان در این مرحله حکومت انتصابی را عملی نمی‌دانسته و بیان آشکار آن را موجب تشمت و تفرقه در صف متحد ملت می‌دانستند لذا در اسلامیت نظام همانند عصر مشروطه به نظارت فقیه اکتفا می‌کند و جمهوری اسلامی را واقعاً نظریه قابل دفاع و قابل پیاده شدن در ایران می‌داند.

ملاک مشروعیت حکومت از نظر امام خمینی مشروعیت ترکیبی الهی - مردمی است. و در اندیشه ایشان حکومت اسلامی، حکومت الهی - مردمی است.

یعنی بر دو رکن اسلامیت و جمهوریت مبتنی است؛ بنحوی که نمی‌توان هیچ یک از ارکان مذکور را در آرای ایشان از اثر انداخت و نادیده گرفت. هر کدام از این ارکان حکومت یعنی اسلامیت و جمهوریت مختل گردد جمهوری اسلامی محقق نخواهد شد.

لذا می‌گوید: «ما تا در تحت لوای اسلام نباشیم نمی‌توانیم دموکراسی را بنحو صحیح عمل کنیم». (امام خمینی: ۷۱)

به تعبیری «مردم از نظر امام خمینی جای خدا را تنگ نمی‌کنند ... خدا در نظر امام با مردم تقابل ندارد، با هم هستند، در طول هم هستند، نه در عرض هم که یکی جای دیگری را بگیرد و حاکمیت مردم بر سرنوشت خودشان معارض و مبین با حاکمیت خدا بر عالم و آدم نیست. (خاتمی: ۷)

بنابر تفصیل فوق، می‌توان نتیجه گرفت که در اندیشه دینی شیعه، نظام سیاسی نبی، امام و فقیه مجتهد، نظامی مبتنی بر مشروعیت الهی و مقبولیت و رضایت مردمی است. اجمال این تفصیل رامی‌توان در ادوار و سطوح مختلف به عنوان مدل‌های نظام سیاسی در شکل زیر ترسیم نمود:

مدل کلان نظام سیاسی: خدا ← واسطه‌ها ← مردم

نظام سیاسی در عصر حضور پیامبر (ص): خدا ← مَلک ← نبی ← مردم

نظام سیاسی در عصر حضور امام معصوم (ع): خدا ← مَلک ← نبی ← امام معصوم ← مردم

نظام سیاسی در عصر غیبت امام معصوم (ع): خدا ← مَلک ← نبی ← امام معصوم ← علماء (مجتهدان حکیم) ← مردم

نتیجه‌گیری

حدوث و بقاء حکومت و قدرت سیاسی در یک نظام اجتماعی، همچنین پشتوانه معنایی آن جهت اعمال قدرت از جانب حاکمان و اقبال حکومت از سوی شهروندان به مشروعیت قدرت حاکمه است.

منشأ و خاستگاه مشروعیت با توجه به تقدّم و تأخّر زمانی عبارت از منشأ فرا انسانی و انسانی بوده است.

در ابتداء طبق نظریه حق الهی، چون اراده خداوند منشأ حق حاکمیت تلقی می شد اطاعت حاکم بر مردم واجب بود.

بر اساس نظریه حق الهی حکومت‌های مبتنی بر آن در جوامع غربی و شرقی ظهور کرده و با رویکرد منشأیت فرا انسانی مشروعیت، مردم از آن پیروی می نمودند.

در اندیشه اسلامی، مشروعیت الهی با مشروعیت دینی تفاوت دارد. اولی انتساب عام حکومت و قدرت به خداوند

است و دومی یک مشروعیت نهادینه شده‌ی مبتنی بر دلایل عقلی و نقلی در دایره دینی خاص می باشد.

بر اساس خاستگاه دوم مشروعیت، یعنی منشأ انسانی، اراده انسانی، تاریخ زندگی و عرف آنرا بوجود آورده است و مشتمل بر قهر و غلبه، سنت و وراثت، قانون و عقلانیت می باشد.

مبانی دوگانه معرفت شناختی و سیاسی در مکتب اسلام، موجب پیدایی دو مذهب شیعه و اهل سنت گردید. بر اساس

این دو مبنا، دو بینش از حقیقت شریعت، تحت عناوین "امامت" و "خلافت" تجلی نمود.

در اندیشه شیعی، پذیرش اصل "امامت" و "ولایت" با ابتدای بر استدلالهای عقلی و نقلی مشروعیت با صفت عصمت گره

می خورد و از اجزاء ذاتی سیاست و حکومت می باشد. بنابراین مشروعیت حکومت امام از ناحیه خداوند است، مقبولیت یا عدم

مقبولیت تنها در ارتباط با تحقق امر حکومت امام معصوم موضوعیت پیدا می کند.

از دیدگاه اهل سنت انتصاب الهی شامل غیر پیامبر نمی شود و مسأله امامت و حاکمیت نه از اصول اعتقادی بلکه از

فروع فقهی است.

در ادوار مختلف اندیشه سیاسی، رویکرد اندیشمندان و فقهای شیعه با ملاحظه اصل اساسی و مبنایی مشروعیت

در دوران غیبت امام معصوم، از نوعی قبض و بسط نسبت به حکومت و حاکمان برخوردار بود. به نحوی که بر اساس

گفتمان غالب، از عصر تکوین هویت مذهبی شیعه و دوران رویکرد به سلطان عادل (قرن چهارم) با تأکید بر مشروعیت

الهی و دینی (دوره انتظار و تقیه) شروع شد. با ظهور اندیشمندان دینی و حمایت از تشیع در جهان اسلام و روی آوری

به تشیع فقهی از سوی حاکمان وقت رکن دیگری در مشروعیت بخشی قدرت و حکومت مطرح گردید و آن تکیه بر اراده

و خواست مردم در اعمال قدرت بر جوامع انسانی بود که در قانون اساسی و متمم آن تجلی کرد.

آنگاه در عصر جمهوری اسلامی یا دوران رویکرد حکومت اسلامی مبتنی بر ولایت فقیه (قرن پانزدهم) بین حکومت

ملی و عرفی و دموکراتیک نوین و حکومت شرعی فقهی سازگاری ایجاد شد. امام خمینی در ادامه حرکت فکری علمای

شیعه، با بنیان نهادن حکومتی مبتنی بر مشروعیت دینی و مردمی، در واقع اولین کسی بود که این ایده را در عرصه عمل

نیز محقق ساخت. حکومت جمهوری اسلامی بایک مشروعیت ترکیبی الهی - مردمی یا دینی مردمی تحقق یافت.

منابع

- ۱- استری، برگر. *مشروعیت دولت*. جلد اول، مجموعه مقالات سیاسی، امنیتی. مؤسسه پژوهش‌های اجتماعی.
- ۲- استرن، ج. پ. (۱۳۷۳). نیچه. ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: طرح نو.
- ۳- اعتمادالسلطنه، محمدحسن خان. (۱۳۴۸). *خلسه*، (مشهور به *خوابنامه* ۱۳۴۸). به کوشش محمد کثیرایی، تهران: انتشارات طهوری
- ۴- ابوزهره، محمد. *تاریخ المذاهب الاسلامیه فی السیاسه و العقائد*. جلد اول.
- ۵- الکاظم، احمد. (۱۹۹۷). *تطور الفكر السیاسی الشیعی من الشوری الی ولایة الفقیه*. لندن.
- ۶- القاشانی. (۱۳۴۸). *تاریخ الجاتیو*. به اهتمام مهین همبلی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۷- آبادیان، حسین. (۱۳۴۷). *مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروعه*. تهران: نشرنی.
- ۸- بیگدلی، علی. (۱۳۷۴). *تاریخ اندیشه سیاسی در غرب*. تهران: لادن.
- ۹- توماس، هنری. (۱۳۶۲). *بزرگان فلسفه*. ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: انتشارات کیهان.
- ۱۰- تنهایی، حسین ابوالحسن. (۱۳۸۱). *جامعه‌شناسی پیشقراول در غرب جدید*. تهران: اندیشه سبز پارسیان.
- ۱۱- تقوی، سید محمد ناصر. (۱۳۸۰). *تأثیر انواع مشروعیت در مشارکت سیاسی*. مجله حکومت اسلامی، سال ششم، شماره دوم
- ۱۲- جعفریان، رسول. (۱۳۷۰). *تاریخ تشیع در ایران*. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- ۱۳- همو. (۱۳۷۳). *تاریخ تحول دولت و خلافت از برآمدن اسلام تا برانداختن آن*. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی.
- ۱۴- حنا الفاخوری، خلیل الجبر. (۱۳۵۸). *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*. جلد اول، ترجمه عبدالحمیدآیتی. تهران: کتاب زمان، ج

دوم

- ۱۵- حلبی، علی اصغر. (۱۳۸۰). *تاریخ اندیشه‌های سیاسی در ایران و اسلام*. جلد اول، انتشارات اساطیر.
- ۱۶- خنجی اصفهانی. روز بهان، فضل‌الله. (۱۳۶۲). *سلوک الملوک*. تهران: خوارزمی.
- ۱۷- خوانساری، سید محمد باقر. (بی تا). *روضات الجنات*. جلد اول، ترجمه ساعدی خوانساری. تهران: اسلامی.
- ۱۸- خاتمی، سید محمد. خمینی، روح‌الله. *عارف سیاستمدار، اندیشه*. حکومت شماره ۲.
- ۱۹- خالقی، علی. (۱۳۸۱). *مشروعیت قدرت از دیدگاه امام خمینی*. جلد اول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ۲۰- خمینی، روح‌الله. *صحیفه نور* ج ۸ و ۳ و ۲ و ۱.
- ۲۱- همو. مصاحبه با خبرنگار روزنامه فرانسوی لوموند، ۱۳۵۷/۸/۲۲ و بی‌بی‌سی ۱۳۵۷/۱۰/۱۵ و مصاحبه با تلویزیون فرانسه ۱۳۵۷/۱۰/۲۳ و ۱۳۵۷/۱۰/۱۸
- ۲۲- همو. *تحریر الوسیله، خاتمه مسائل امر به معروف و نهی از منکر* ج ۱.
- ۲۳- همو. (۱۳۲۲). *کشف الاسرار*. قم: افست تهران.
- ۲۴- دولف، استرنبرگ. (۱۳۷۸). *مشروعیت، گزیده مقالات سیاسی-امنیتی*. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- ۲۵- راسل، برتراند. (۱۳۶۵). *تاریخ فلسفه غرب*. ترجمه نجف دریا بندری. تهران: نشر پرواز.
- ۲۶- رجایی. (۱۳۶۹). *فرهنگ سیاست چیست و چگونه تعریف می‌شود؟* مجله سیاست خارجی. سال چهارم، شماره ۲.
- ۲۷- رسو، ژان ژاک. (۱۳۴۸). *قرارداد اجتماعی یا اصول حقوق اساسی*. ترجمه منوچهر کیا.
- ۲۸- سبجانی، جعفر [گفتگو]، *اندیشه حکومت*. نشریه کنگره امام خمینی و اندیشه حکومت اسلامی، شماره ۶
- ۲۹- صالحی، نجف آبادی. (۱۳۶۳). *ولایت فقیه، حکومت صالحان*. تهران: رساء.
- ۳۰- طباطبائی، سید جواد (۱۳۷۷)، *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، تهران، کویر

- ۳۱- طوسی ، خواجه نصیر الدین کشف المراد فی شرح الاعتقاد، شرح علامه حلی، (۱۳۹۸ هجری) تهران کتابفروشی اسلامیة
- ۳۲- عنایت ، حمید (۱۳۶۵)، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران خوارزمی
- ۳۳- عالم، عبدالرحمن (۱۳۷۳)، بنیادهای علم سیاست ، تهران نشرنی
- ۳۴- فضل الله، سیدمحمد حسین، تأملاتی در اندیشه سیاسی امام خمینی، اندیشه حکومت، ترجمه مجید مرادی
- ۳۵- فوآد، ابراهیم، (۱۹۹۸) الفقیه و الدوله، بیروت، (دارالکتوز الادبیه)
- ۳۶- قادری، حاتم، (۱۳۶۷) اندیشه‌های سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، خوارزمی
- ۳۷- محی الدین، عبدالرزق. (۱۹۵۷). *ادب المرتضی*. بغداد: مطبعه المعارف.
- ۳۸- کاشف الغطاء، محمد حسین. *کشف الغطاء*. انتشارات مهدوی، چاپ سنگی افست اصفهانی.
- ۳۹- کرمانی ، ناظم الاسلام. *تاریخ بیداری ایرانیان* . تهران: امیرکبیر.
- ۴۰- کدیور، محسن. (۱۳۷۹). *دغدغه‌های حکومت دینی*. تهران: نشرنی.
- ۴۱- همو. (۱۳۸۰). *نظریه‌های دولت در فقه شیعه (اندیشه سیاسی در اسلام)*. تهران: نشرنی.
- ۴۲- کاسیرو، ارنست. (۱۳۷۴). *رسو، کانت، گوته*. ترجمه حسن شمس‌آوری، کاظم فیروزمند. تهران: نشر مرکز .
- ۴۳- کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۲). *فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم*. ترجمه امیر جلال‌الدین اعم، تهران: سروش.
- ۴۴- مطهری، مرتضی. *پیرامون انقلاب اسلامی*
- ۴۵- مددپور، محمد. (۱۳۷۹). *سیر تفکر معاصر در ایران*. کتاب چهارم، تهران: مؤسسه فرهنگی منادی تربیت.
- ۴۶- مشکوه‌الدینی، عبدالمحسن. (۱۳۵۹). *تشکیل حکومت دینی در فلسفه ابن سینا هزاره ابن سینا*. انتشارات کمیسیون ملی یونسکو در ایران، نشریه ۴۳.
- ۴۷- محمد، جعفری، سیدحسن. *تشییع در مسیر تاریخ*. ترجمه سیدمحمد تقی آیت‌اللهی. تهران: فتن‌نشر فرهنگ اسلامی .
- ۴۸- نراقی، ملا احمد. *عوائد الایام*، شیخ محمد حسن نجفی، جواهر الکلام
- ۴۹- نائینی، محمد حسن، تنبیه الامه و تنزیه المله
- ۵۰- نجفی ، محمد حسن. (۱۹۲۲). *جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام*. جلد چهاردهم، بیروت: دارالمورخ الوبی.
- ۵۱- وینست، آندرو. (۱۳۷۶). *نظریه‌های دولت*. ترجمه حسین بشریه. تهران: نشرنی .
- ۵۲- وبر، ماکس. (۱۳۷۴). *اقتصاد و جامعه (جامعه شناسی)*. ترجمه عباس منوچهری. تهران: مولی.
- ۵۳- هاشمی رفسنجانی ، علی اکبر. *اندیشه حکومت*. شماره ۶.
- ۵۴- یوسفیه، ولی. (بی تا). *انسان سیاسی*. تهران: عطایی.

The bases of legitimacy of political power in Islamic political thought

Dr. seyed abdollah mirghiassi

faculty member iau chalous branch

Abstract

legitimacy of a political system is the basis of the rulers authority and citizens obedience. During the history of mankind the rulers had divine power and divine right divine legitimacy and religious legitimacy were justified through the holy book and religious texts.

The disagreement on the origin of legitimacy in islam originates from epistemological and political dimensions. the Shiite consider divine authority in imamat and see it as an inherent politico – religious principle whereas the sunni consider divine authority a result of consensus in kalifate and a minutiae of religion.

The Shiite – sunni disagreement on authority and obedience dates back to post – prophet mohammad era. The holders of legitimacy claim its human basis to be a divine blessing in order to force their survival.

the final part of this article addresses the political thought of the Shiite during imam zamans absence in four stages from the time of formation of religious identity of the Shiite to Islamic republic era.

Ceywords : legitimacy ultra –human legitimacy human legitimacy human legitimacy evolution of Shiite approach legitimacy in government.