

Approaches to the Legitimacy of the Ruler in the Constitution of the Islamic Republic of Iran with Regard to Some of the Principles of the Venice Commission

Gholamreza Dehghannaserabadi¹, Mohammad Sharif Shahi², Seyed Mohammad Sadegh Ahmadi³

Abstract

Field and Aims: In the Islamic Republic, there are two approaches to the issue of legitimacy. One is the “religious fundamentalism” approach and the other is the “religious reformism” approach. These approaches have specific aspects and principles in the constitution, and each follows specific principles. The first is related to divine legitimacy and the second to democratic legitimacy. Each of these approaches focuses on one of the principles of legitimacy in the constitution. Although the religious reformism approach attempts to create a kind of compromise between the two bases of legitimacy, it considers the system’s democratic legitimacy to be superior, and its interpretation of the constitution, and especially Article 56 of the constitution, is based on democratic principles.

Method: This research was conducted using a descriptive-analytical method.

Findings and Conclusions: This has led him to see his religious fundamentalist approach as opposed to it, and by taking into account the rational and tradition-based foundations of the guardianship of the jurist, he has defined legitimacy based on it, downplaying the role of the democratic principles of the constitution and reducing it to the level of "acceptability" of the system. This issue has led to controversies in the field of fundamental rights in the Islamic Republic, which have to some extent undermined the principles and foundations of the legitimacy of the ruler in the Islamic Republic. Each of the dual approaches has led to legal and political confusion in the foundations of legitimacy.

Keywords: Legitimacy, Constitution, Islamic Republic, Religious Reformism, Religious Fundamentalism, Venice Commission.

*Citation (APA): Dehghannaserabadi, Gh.; Sharif Shahi, M; Sadegh Ahmadi, M. (2024). Approaches to the Legitimacy of the Ruler in the Constitution of the Islamic Republic of Iran with Regard to Some of the Principles of the Venice Commission. *International Legal Research*, 17(66), 47-66.

1. PhD student in public law, Isfahan (Khorasgan) Branch, Islamic Azad University, Isfahan, Iran. Email: gholaamreza.dehghaan@gmail.com

2. Assistant Professor, Department of public Law, Isfahan (Khorasgan) Branch, Islamic Azad University, Isfahan, Iran. (Author). Email: dr.shahi@khuif.ac.ir

3. Associate Professor, Department of public Law, Isfahan (Khorasgan) Branch, Islamic Azad University, Isfahan, Iran. Email: sms-ahmadi@khuif.ac.ir

رویکردها به مشروعیت حکمران در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران با عنایت به برخی از اصول کمیسیون ونیز

غلامرضا دهقان ناصرآبادی^۱، محمد شریف شاهی^۲✉، سید محمد صادقی احمدی^۳

چکیده

زمینه و هدف: در جمهوری اسلامی، دو رویکرد به مسئله مشروعیت وجود دارد: یکی، رویکرد «اصول‌گرایی دینی» و دیگری، رویکرد «اصلاح‌طلبی دینی». این رویکردها در قانون اساسی دارای وجوه و اصول مشخصی هستند و هر کدام از مبانی خاصی پیروی می‌کنند. اولی، به مشروعیت الهی و دومی، به مشروعیت دموکراتیک مرتبط هستند. هر کدام از این رویکردها به یکی از مبانی مشروعیت در قانون اساسی توجه دارند. اگرچه رویکرد اصلاح‌طلبی دینی سعی در ایجاد نوعی سازش میان دو مبانی مشروعیت دارد، اما تفوق را با مشروعیت دموکراتیک نظام می‌داند و تفسیر آن از قانون اساسی و به‌ویژه، اصل ۵۶ قانون اساسی، بر مبنای اصول دموکراتیک است.

روش: این پژوهش با استفاده از روش توصیفی تحلیلی انجام شده است.

یافته‌ها و نتایج: چیزی که باعث شده است تا رویکرد اصول‌گرایی دینی خود را در تقابل با آن بداند و با در نظر داشتن مبانی عقلی و نقلی ولایت فقیه، مشروعیت را براساس آن تعریف و نقش اصول دموکراتیک قانون اساسی را کم‌رنگ جلوه داده و در حد «مقبولیت» نظام پایین بیاورد. همین موضوع موجب مناقشات در عرصه حقوق اساسی در جمهوری اسلامی شده است که تا حدی به اصول و مبانی مشروعیت حکمران در جمهوری اسلامی خدشه وارد کرده است. رویکردهای دوگانه، هر کدام موجب سرگردانی حقوقی و سیاسی در مبانی مشروعیت شده‌اند.

کلیدواژه‌ها: مشروعیت، قانون اساسی، جمهوری اسلامی، اصلاح‌طلبی دینی، اصول‌گرایی دینی، کمیسیون ونیز.

* استناددهی (APA): دهقان ناصرآبادی، غلامرضا؛ شریف شاهی، محمد و صادقی احمدی، سید محمد. (۱۴۰۳). رویکردها به مشروعیت حکمران در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران با عنایت به برخی از اصول کمیسیون ونیز. *تحقیقات حقوقی بین‌المللی*، ۱۷(۶۶)، ۴۷-۶۶.

۱. دانشجوی دکتری حقوق عمومی، واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران. (نویسنده مسئول).

رایانامه: gholaamreza.dehghaan@gmail.com

۲. استادیار گروه حقوق عمومی، واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران.

رایانامه: dr.shahi@khuisf.ac.ir

۳. دانشیار گروه حقوق عمومی، واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران.

رایانامه: sms-ahmadi@khuisf.ac.ir

مقدمه

مشروعیت به اعتبار و قبولی نظام حاکمیتی توسط مردم یا عوامل دیگر اطلاق می‌شود. در این دیدگاه، مشروعیت نه از قدرت و توانایی‌های نظام حاکمیتی مبتنی بر نیروی نظامی یا کاربرد زور و خشونت ناشی می‌شود، بلکه از پذیرش عمومی و اعتماد مردم به این نظام حاکمیتی است. اصول مشروعیت یک نظام سیاسی می‌تواند از منابع مختلفی نشئت گرفته باشد: مشروعیت الهی (اعتقاد به اینکه حاکمان از جانب خداوند منتخب شده‌اند)، مشروعیت دموکراتیک (براساس انتخابات) یا مشروعیت قانونی (براساس موازین قانونی). هر کدام از این مبانی، رویکردهای مخصوص به خود را در نظام حقوقی یک کشور داشته و پیامدهای خاصی را به دنبال دارند. در این میان، در جمهوری اسلامی، دو رویکرد به مسئله مشروعیت وجود دارد: یکی، رویکرد «اصول‌گرایی دینی» و دیگری، رویکرد «اصلاح‌طلبی دینی». هر دوی این رویکردها در قانون اساسی دارای وجوه و اصول مشخصی هستند و البته، هر کدام از مبانی خاصی پیروی می‌کنند که اولی، به مشروعیت الهی و دومی، به مشروعیت دموکراتیک مرتبط هستند. این دو رویکرد از نظر حقوقی، باعث شده‌اند تا تقابلاتی میان مبانی مشروعیت در جمهوری اسلامی به وجود بیاید و همین امر موجب چالش‌هایی در نظام حقوقی و سیاسی شده ایران شده است. در نتیجه، تقابل مشروعیت حاکمیت و بحران حاکمیت قانون معمولاً باعث ناپایداری و عدم استحکام نظام سیاسی کشور می‌شود. هنگامی که حاکمیت مشروع و مطابق با قوانین کشور است، مردم به‌عنوان شهروندان به حکومت احترام می‌گذارند و قوانین را رعایت می‌کنند؛ اما هنگامی که بحران حاکمیت قانون بروز می‌کند، اعتماد مردم به حاکمیت و قدرت اجرای قوانین کاهش می‌یابد و ممکن است به نقض حقوق شهروندی، تظاهرات و اعتراضات عمومی، عدم پایبندی به قوانین و احتمالاً سقوط نظام سیاسی منجر شود. در نتیجه، حاکمیت مشروع و احترام به قوانین و مقررات کشور می‌تواند به استحکام و پایداری نظام سیاسی کمک کند، در حالی که بحران حاکمیت قانون ممکن است به ناپایداری و نقض حقوق شهروندی منجر شود. در این پژوهش، ضمن بررسی تئوریک مشروعیت، با در نظر داشتن دو مبنای الهی و دموکراتیک مشروعیت، دو رویکرد برآمده از آن مطرح و پیامدهای تقابل آن‌ها با یکدیگر در نظام حقوقی جمهوری اسلامی بحث خواهد شد. همچنین، با عنایت به دو موضوع از کمیسیون و نیز درباره دموکراسی، یعنی تفکیک قوا و انتخابات دموکراتیک و اصول آن، می‌توان گفت که با توجه به تأکید قانون اساسی بر این دو اصل، اجرای صحیح آن‌ها، نقش بسزایی در تحکیم مشروعیت دموکراتیک در جمهوری اسلامی خواهد داشت.

۱. مبانی نظری

۱-۱. مفهوم‌شناسی مشروعیت^۱

مشروعیت توجیهی از حاکمیت است، یعنی توجیهی از حق فرمان‌دادن و اطاعت کردن. قدرت هنگامی مشروعیت پیدا می‌کند که فرمان و اطاعت، توأم با حق و حقانیت تلقی شود. مشروعیت پاسخی به این پرسش است که به چه دلیل عده‌ای از انسانها حق فرمانروایی دارند و دیگران وظیفه اطاعت. به عبارت دیگر، حق حکومت برای حاکمان و قبول آن از سوی مردم همان مشروعیت است که به ثبات سیاسی یک جامعه منتهی می‌شود (مسعودنیا و دیگران، ۱۳۸۸: ۲۰۳). در درون مشروعیت و به هنگام کالبدشکافی این واژه، با دو مطلب مواجه می‌شویم: اول، ایجاد حق حکومت برای حاکمان و دوم، پذیرش آن حق از جانب مردم. در واقع، توجیه حق حکومت برای حاکمان و دوم، پذیرش آن حق از جانب مردم. در واقع، توجیه حق حکومت برای حاکمان و پذیرش آن حق از سوی حکومت‌شوندگان تشکیل‌دهنده اجرای مفهومی مشروعیت هستند (تقوی، ۱۳۸۱: ۱۹۰). مشروع بودن یک نظام سیاسی، یعنی اینکه آن نظام مبین اراده عمومی است و توانایی ایجاد و حفظ این اعتقاد را دارد که نهادهای سیاسی موجود، مناسب‌ترین نهادها برای جامعه هستند. بدین سان، اقتدار و مشروعیت، هر دو، ارتباطی نزدیک با مفهوم تعهد و الزام به فرمانبرداری می‌یابند و اقتدار، متضمن فرض مشروعیت می‌گردد (زارع، ۱۳۷۹: ۱۶۳). مفهوم مشروعیت در فرهنگ سیاسی غرب مترادف با قانون است، زیرا آن چیزی مشروع است که قانونی باشد. البته، مشروعیت دامنه وسیعتری از قانون دارد؛ امر مشروع باید منطبق بر حقوق مردم و عدالت و انصاف نیز باشد و سنتها و ارزشهای فرهنگی حاکم بر جامعه را در خود جای دهد. بدین ترتیب، مشروعیت یک رژیم ناشی از هویت ارزشی و قانونی آن است و لذا، در هر جامعه، میزان سنجش مشروعیت سیاسی با جامعه دیگر متفاوت است (موسوی، ۱۳۷۶: ۱۱۲). اگر قائل به اراده عمومی جهت احراز مشروعیت باشیم، باید اشاره کرد فقدان مشروعیت به معنای چشم‌پوشی از مشارکت شهروندان در اداره امور کشور است؛ چرا که اراده عمومی زمانی می‌تواند به منصفه ظهور برسد که به صورت واقعی و در قالب مشارکت‌های سیاسی در اداره امور کشور نمایان شود؛ امری که یکی از اصول رژیم‌های دموکرات محسوب می‌شود و در قالب اعمال حقوق سیاسی میسر می‌شود.

در عین حال، مشروعیت بیانگر رابطه علی بین نظم موجود و رفتار واقعی درهم‌تنیده با آن است؛ زیرا هیچ انتخاب مطلق بین قدرت و عدم قدرت یک نظم موجود و رفتار واقعی درهم‌تنیده با آن است؛ عوض، حالت‌های انتقالی سیال واقعیت وجود دارد و از نظر تجربی، امکان وجود نظم‌های متناقض وجود دارد (نیکولا کاکیس^۲، ۲۰۲۴: ۰۳). کارکرد مشروعیت این است که نظم اجتماعی، از جمله نهادهای سیاسی و حقوقی را که با افراد به عنوان یک امر واقعی مواجه می‌شود، به طور عینی، در

1. legitimacy
2. Nikolakakis

دسترس و به طور ذهنی، قابل قبول کند (لاکمن و برگر^۱، ۱۹۶۷: ۹۲). از این رو، هدف مشروعیت، ادغام جامعه از طریق قابل درک کردن نظم اجتماعی برای اعضای آن و متقاعد کردن آنها به منطقی بودن آن است (مدها-توران^۲، ۲۰۱۶: ۱).

واقعیت این است که اداره امور هر جامعه دربرگیرنده تمامی افراد آن جامعه و ایجادکننده حق و تکلیف برای همه آنها می‌باشد. اگر هدف اصلی اداره جامعه را استقرار نظم و امنیت و تأمین عدالت برای همه افراد بدانیم که در آن زندگی می‌کنند، به نظر می‌رسد که این نفع عمومی مبین اشتغال فکری و مستلزم مشارکت و مسئولیت همگان در زندگی مشترک و جمعی باشد. با این ترتیب، تحقق دموکراسی، در مفهوم منطقی خود، وقتی است که افراد مردم، به طور کمی و کیفی، حق مشارکت در اداره امور عمومی را دارا باشند. مشارکت مردم در امور عمومی منعطف به تحولات سیاسی و اجتماعی در هر جامعه سیاسی محسوب می‌شود. تجربه نشان داده است که با گذشت زمان، این مشارکت همواره افزایش می‌یابد و با رشد فزاینده فکری مردم، کیفیت این مشارکت نیز بالا می‌رود؛ بدین معنا که علاوه بر انتخاب نمایندگان، خود نیز در متن امور سیاسی وارد می‌گردند (هاشمی، ۱۳۸۴: ۴۳۰).

۱-۲. مشروعیت از نظر ماکس وبر^۳

به نظر وبر، سلطه‌ای مشروع است که در آن، گروه معینی از مردم از فرمان معینی که شخص یا اشخاصی می‌دهند، به رضا و رغبت اطاعت کنند. وبر سه نوع سلطه مشروع را بازمی‌شناسد و منابع مشروعیت اولیه را در سه عامل «سنت»، «کاریزما» و «قانون» خلاصه می‌کند.

۱-۲-۱. مشروعیت سنتی

مبنای سلطه سنتی اعتقاد بر قداست سنت‌های موجود و مشروعیت کسانی است که به موجب رسوم جاری و سنت‌های معتبر موجود به قدرت می‌رسند. این مشروعیت مبتنی بر تقدس سنت‌های قدیمی است که بعضاً با اطاعت رضایتمندانه حکومت‌شوندگان جمع می‌شوند. در مشروعیت سنتی، از قوانین اطاعت نمی‌شود، بلکه از شخصی اطاعت می‌شود که سنت یا سرور سنتی تعیین کرده است. فرامین این شخص از دو طریق مشروع می‌شود:

۱. تا حدی از طریق سنتی که دقیقاً محتوا، معنی و میزان فرامین را تعیین می‌کند. زیرپا گذاشتن سنت ممکن است برای موقعیت سنتی سرور خطیر باشد.

۲. تا حدی از طریق میل و اختیار سرور، که سنت مرز آن را تعیین می‌کند. این میل و اختیار سنتی در درجه اول مبتنی بر نامحدود و بی‌حدومرز بودن وظیفه اطاعت و وفاداری است. بنابراین،

1. Luckmann & Berger
2. Modak-Truran
3. Max Weber

اعمال و فعالیت سرور در حیطه دوگانه‌ای صورت می‌گیرد: بخشی وابسته به سنت و بخشی آزاد از سنت. در چارچوب بخش آزاد، سرور می‌تواند بر حسب عنایت یا غضب، تمایل یا انزجار شخصی، میل و اختیار کاملاً شخصی، که به خصوص از طریق هدایا- منشأ «عوارض»- قابل خرید است (وهر، ۱۳۸۴: ۳۶۶).

به عبارتی، پاسداری از آداب و سنن جامعه شرط اصلی بقای نظام سیاسی است و حاکم و فرمانبران خود را حامیان سنت می‌دانند. به واقع، اقتدار سنتی بدان سبب مشروع دانسته می‌شود که «همیشه وجود داشته است» (هیوود، ۱۳۸۹: ۳۰۶). مشروعیت سنتی، وابستگی و پیوند زیادی با عادات، سنن و رسوم هر جامعه خاص دارد و از این رو، حاکم برآمده از این جامعه می‌بایست پاسدار سنن و ارزش‌های آن جامعه باشد. سنت و آداب هم منبعی مشروعیت بخش و هم عاملی برای تداوم مشروعیت محسوب می‌شوند (ترنر، ۱۳۸۷: ۱۴۰).

۲-۱- مشروعیت کاریزمایی

واژه «کاریزما» به ویژگی خاصی از شخصیت فرد نسبت داده می‌شود که به صرف آن، او از افراد معمولی متمایز می‌گردد و گویی دارای قدرتها و کیفیت‌های مافوق طبیعی و مافوق انسانی است. این صفات آن چنانند که در دسترس فرد معمولی نمی‌باشد، بلکه دارای منشأ الهی یا مثالی تصور می‌گردند و بر اساس آنها، فردی که دارای آنهاست، رهبر شناخته می‌شود. این نوع مشروعیت از صفات و جاذبه شخصی برمی‌خیزد و در واقع، گونه‌ای مشروعیت شخصی را پدید می‌آورد و ممکن است پیروانی سرسختی پیدا کند. بنابراین، تشکیلات تحت سیادت کاریزمایی، مبتنی بر نوعی از روابط احساسی است. ستاد اداری یک رهبر کاریزمایی از کارمندان تشکیل نشده است؛ حداقل اینکه اعضای آن آموزش فنی ندیده‌اند. انتخاب اعضای این ستاد نه بر اساس امتیازات اجتماعی و نه مبتنی بر وابستگی خانگی و شخصی است، بلکه بر اساس صفات کاریزمایی اعضا است. هیچ سلسله مراتبی وجود ندارد. رهبر، صرفاً، در موارد کلی یا خاص، وقتی که اعضای ستاد خود را قادر به انجام کار محوله نداند، در امور دخالت می‌کند. آن‌ها مأمورانی هستند که از طریق سیادت کاریزمایی رهبر با اتکا به کاریزمای خودشان، ادای وظیفه می‌کنند. هیچ نظامی از قواعد صوری، اصول مجرد حقوقی و بنابراین، هیچ فرآیند قضایی منطبق بر آنها وجود ندارد (وهر، ۱۳۸۴: ۴۵۵-۴۵۶).

در واقع، مشروعیت کاریزماتیک نمایانگر ارادت قلبی پیروان به رهبر است که صمیمی‌ترین نوع مشروعیت را برای رهبر رقم می‌زند. رهبر، پیوندی قلبی و بسیار نزدیک با پیروان دارد و تحریک توده‌ها و یا رام کردن آنها کاری بسیار ساده برای رهبر است (روشه، ۱۳۸۶: ۱۲۳). رهبر

کاریزما به شکل خالص خود فقط برای دوره کوتاهی وجود دارد و مجبور است با فشار مجدد مقتضیات زندگی روزمره سازگار شود (کرایب، ۱۳۸۲: ۲۳۴).

۳-۲-۱. مشروعیت قانونی-عقلایی

مشروعیت قانونی، سرشت عقلایی دارد که بر اساس اعتقاد به قانون بودن مقرراتی است که به شیوه عقلایی وضع گردیده‌اند و بدین سان، مشروعیت رهبران به این علت که مطابق قانون تعیین شده‌اند، توجیه و عقلایی می‌گردد. بنابراین، سلطه قانونی متعلق به حوزه عقلایی زندگی انسان است و پیدایش آن مربوط به قرون اخیر است. وظیفه دولت، حفظ منافع افراد در چهارچوب قواعد حقوقی است. حاکم در چارچوب قانون حکم می‌کند و اطاعت شهروندان نیز در همین چارچوب است. وی مشروعیت ناشی از عقلانیت و قانونیت را پایدارترین نوع آن دانسته است که در این دیدگاه، اولاً، بر قانونمندی قواعدی که زندگی اجتماعی و سیاسی را میسر ساخته‌اند، تأکید می‌شود. ثانیاً، هر فرد از افراد جامعه، بدون تبعیض از هیچ جهتی، شهروند آزاد بوده و همه حقوق برابر دارند و ثالثاً، دولت ابزاری است که شهروندان آزاد به جهت برآورده ساختن اهداف مشترکشان بر اساس قانون به وجود می‌آورند. این نوع مشروعیت در واقع، همان است که دموکراسیهای غربی بر پایه آن بنا شده است (یاسینی، ۱۳۹۰: ۶). اتکای مشروعیت قانونی-عقلایی بر منابع عینی و قابل مشاهده همواره تهدیدی برای نابود کردن جنبه غیرعقلانی بشری است (نش، ۱۳۸۹: ۳۰). و بر تصدیق می‌کند که این مفهوم در معرض دگرگونی دائمی توسعه تاریخی است و بنابراین، دائماً در معرض ارزیابی‌های هنجاری حاکمان قرار دارد. بنابراین، او موظف است برای دورزدن دام نظری باورها و ادراکات جزئی، مشروعیت را به عنوان پتانسیل موضوعات عقلانی بشناسد (نیکولا کاکیس، ۲۰۲۴: ۴).

خالص ترین نوع اعمال سیادت قانونی آن است که یک سازمان اداری، سیاست دیوان سالارانه را به کار می‌گیرد. فقط بالاترین منصب سیادت خود را از طریق تصاحب، انتخاب یا انتصاب اشغال می‌کند، اما حتی سیادت وی شامل یک حیطة «صلاحیت» قانونی است. بنابراین، کل سازمان اداری زیردست وی، در خالص ترین نوع آن، شامل کارمندانی است که انتصاب و ادای وظیفه آنها براساس ضوابط ذیل است:

- آنها شخص آزادند و تنها از وظایف اداری اطاعت می‌کنند.
- آنها براساس سلسله مراتب اداری محکمی سازمان یافته‌اند.
- هر مقامی یک حیطة صلاحیت قانونی دارد که به صراحت تعریف شده‌اند.
- هر مقامی با یک معاهده آزاد پر شده است. بنابراین در اصل، یک گزینش آزاد وجود دارد (ویر، ۱۳۸۴: ۳۱۵).



از نظر وبر، طبقه‌بندی سه‌گانه می‌تواند گونه‌ای آرمانی تلقی شود که ابزاری تحلیلی فراهم می‌آورد و در صورت ممکن، می‌تواند تلفیقی از این سه نوع مشروعیت نیز وجود داشته باشد. با این حال، باید گفت نمی‌توان تفکیک شدیدی میان این سه گونه از مشروعیت قائل شد؛ چه اینکه ترکیبی از انواع مشروعیت نیز می‌تواند به‌کار گرفته شود. رهبری قانونی و بوروکراتیک می‌تواند از اقتدار شخص نیز بهره‌گیرد و نوعی شبه‌کارزما تلقی شود (تنسی و جکسون، ۱۳۹۲: ۱۰۰).

در عین حال، وبر معتقد بود که یک نظام حقوقی مشروع است در صورتی که افراد مشمول این سیستم یک قضاوت ارزشی داشته باشند که قوانینی که توسط سیستم ابلاغ می‌شود، باید رعایت شوند. وبر موانع ذاتی را برای نسبت‌دادن قضاوت‌های ارزشی به دیگران تشخیص داد. با این وجود، وبر چنین فرض کرد که می‌توان با مشاهده واقعیت تجربی انطباق کلی با قانون، استنباط کرد که یک قضاوت ارزشی در مورد اعتبار نظام حقوقی صورت گرفته است. این اعتقاد وبر به این تمایز واقعیت-ارزش بود که پایه و اساس گزارش او از روشی است که مشروعیت را می‌توان مشروعیت نظام حقوقی را محور معنا و قدرت حاکمیت قانون می‌دانست. مشروعیت یا «اعتقاد به یک نظم مشروع» برای وبر مستلزم «حیثیت الزام‌آور تلقی شدن» است و نتیجه آن این است که کسانی که مشروعیت نظام حقوقی خود را می‌پذیرند، قواعد آن را معتبر می‌دانند. رفتار مشمولان قانون دو نیرو برای مفهوم مشروعیت مهم شناخته می‌شوند. قدرت ایجادکننده قانون دوم این است که این باور به قاعده یا اقتدار باعث ایجاد رفتار منطبق با قوانین یک نظام حقوقی می‌شود (آقاجری، ۱۳۸۱: ۲۷). با اثبات وجود پذیرش مشروعیت آن، انطباق ممکن است نشانه‌ای از پذیرش باشد. وبر اشاره کرد که حتی یک دزد را می‌توان از طریق رفتار مخفیانه خود به اعتبار قانون کیفری پی برد، که نشان‌دهنده اعتقاد او است که باید به گونه‌ای عمل کند که از کشف و مجازات جلوگیری کند (هرمن، ۱۹۸۳: ۱۰-۹).

۲. برخی شاخص‌های بهبود مشروعیت سیاسی در کمیسیون ونیز

کمیسیون ونیز یکی از کمیسیون‌های اتحادیه اروپا است که نقش آن، ترویج و تحکیم دموکراسی و اصول آن است. فعالیت این کمیسیون بیان‌کننده این اصل است که حقوق اساسی و اصول بنیادین آن فراتر از مرزها است و اتحادیه اروپا خود را ملزم به پاسداشت آن می‌کند و نقش بسزایی در شکل‌دهی به دموکراسی‌های جدید دارد و بنابراین، ملاک‌های آن در این زمینه، نوعی از حقوق بین‌الملل اساسی محسوب شده و برای فهم اصول مشروعیت‌زا برای دموکراسی‌ها در قرن حاضر در کنار ملاک‌های پیشین اهمیت زیادی دارد.

کمیسیون ونیز برخی از اصول تحکیم مشروعیت را در روابط میان قوا تعریف کرده است. این کمیسیون بارها از اصلاحات قانون اساسی با هدف کاهش اختیارات رئیس‌جمهور و افزایش

اختیارات پارلمان، استقبال و حمایت کرده است؛ چرا که اصول اساسی حاکمیت قانون، تفکیک قوا و استقلال قوه قضاییه چارچوبی را ایجاد می‌کند تا نظام‌های سیاسی و اشکال مختلف حکومت تا زمانی که دموکراتیک باقی می‌مانند، مشروعیت داشته باشند. در عین حال، غفلت از این قواعد اساسی می‌تواند منجر به تبدیل (یا بهتر بگوییم، انحطاط) کل سیستم به یک نظام استبدادی شود (کمیسیون ونیز، ۲۰۲۰: ۵).

از نظر این کمیسیون، در نظام ریاستی، قوای مجریه و مقننه هر دو اختیارات و مشروعیت خود را از طریق انتخاباتی که در فواصل زمانی معین برگزار می‌شود، از مردم می‌گیرند. این دو قدرت کاملاً از هم جدا هستند، به طوری که درگیری بین این دو ناگزیر به وجود می‌آید و بنابراین، حکومت مستلزم میانجیگری است (کمیسیون ونیز، ۲۰۲۰: ۰۶). همچنین، اختیارات نامحدود قوه مجریه، قاعدتاً یا بالفعل، ویژگی اصلی نظام‌های مطلقه و دیکتاتوری است. مشروعیت مدرن در برابر چنین نظام‌هایی بنا شده است و بنابراین، برتری قوه مقننه را تضمین می‌کند (کمیسیون ونیز، ۲۰۲۰: ۷).

کمیسیون ونیز بر آن است که دموکراسی مدرن تنها می‌تواند با یا از طریق محدودیت‌هایی عمل کند که خود را مشروع و معقول تعیین کرده است. البته، محدودیت مأموریت و حق (دوباره) انتخاب شدن دارندگان مناصب سیاسی و نیز موضوع ناسازگاری سیاسی و اقتصادی و موضوع وضعیت غیرانتخاباتی از اصول کلیدی «محدودیت» است. دموکراسی، اما در عین حال ممکن است (کمیسیون ونیز، ۲۰۲۰: ۸).

در عین حال، یکی از مواردی که به بهبود دموکراسی در کشورها کمک کرده و در نتیجه، مشروعیت آن‌ها را تحکیم می‌کند، توجه ویژه به مقوله انتخابات است. در این میان، کمیسیون ونیز پنج اصل را به مثابه زیربنای میراث انتخاباتی اروپا در نظر دارد که عبارتند از: رأی جهانی، برابر، آزاد، مخفی و مستقیم. علاوه بر این، انتخابات باید در فواصل زمانی معین برگزار شود (کمیسیون ونیز، ۲۰۲۰: ۵).

در ذیل این اصول، باید به برخی از مؤلفه‌ها در زمینه انتخابات توجه نمود که «برابری فرصت‌ها» یکی از مهم‌ترین آن‌هاست؛ از نظر کمیسیون ونیز، باید برای احزاب و نامزدها به طور یکسان تضمین شود. این مستلزم یک نگرش بی‌طرف از سوی مقامات دولتی است. همچنین، مطابق با آزادی بیان، مقررات قانونی باید برای اطمینان از حداقل دسترسی به رسانه‌های سمعی و بصری خصوصی، با توجه به مبارزات انتخاباتی و تبلیغات، برای همه شرکت‌کنندگان در انتخابات ایجاد شود. در عین حال، از نظر این کمیسیون، احزاب سیاسی، نامزدها و بودجه مبارزات انتخاباتی



باید شفاف باشد. اصل برابری فرصت‌ها در موارد خاصی می‌تواند منجر به محدودیت هزینه‌های احزاب سیاسی، به ویژه در تبلیغات شود (کمیسیون ونیز، ۲۰۲۰: ۷).

همچنین، از نظر این کمیسیون، انتخابات دموکراتیک بدون رعایت حقوق بشر، به ویژه آزادی بیان و مطبوعات، آزادی گردش در داخل کشور، آزادی اجتماعات و آزادی تشکل برای اهداف سیاسی، از جمله ایجاد احزاب سیاسی امکان‌پذیر نیست. محدودیت این آزادی‌ها باید مبنای قانونی داشته باشد، در راستای منافع عمومی و مطابق با اصل تناسب باشد. در عین حال، یک نهاد بی‌طرف باید متولی اجرای قانون انتخابات باشد (کمیسیون ونیز، ۲۰۲۰: ۱۰). همچنین، دیدگاه کمیسیون ونیز درباره اصل مهم «حق رأی آزاد» که به تحکیم انتخابات کمک می‌کند، چنین نظر می‌دهد که حق رأی آزاد شامل دو جنبه متفاوت است: شکل‌گیری آزادانه نظر انتخاب‌کننده و بیان آزادانه این نظر، یعنی آزادی رویه رأی‌گیری و ارزیابی دقیق (کمیسیون ونیز، ۲۰۲۰: ۱۹).

بهره‌گیری از این مباحث می‌تواند به مشروعیت و تحکیم دموکراسی در قرن بیست‌ویکم کمک بسیاری کند؛ جایی که ممکن است لزوماً اصول و قواعد پیشین مشروعیت سیاسی و حتی دموکراسی نتواند مشروعیت نظام را تحکیم کند. بنابراین، شکل اساسی حکومت‌ها باید به سمتی برود که بتوان با در نظر داشتن محتوای اساسی دموکراتیک، مبتنی بر نظامی که تفکیک قوا در آن به صورت اساسی جا افتاده و عملاً اجرا شود و نیز انتخاباتی که بر اساس اصول زمانه و مبتنی بر نیازهای جامعه و حکومت، انجام گیرد.

۳. مشروعیت حکمران در فقه سیاسی شیعه

برای فهم رویکردها به مشروعیت حکمران در نظام حقوقی جمهوری اسلامی، باید به مبانی فقهی آن توجه ویژه‌ای داشت که می‌توان آن را نزدیک به مشروعیت سنتی و بر دانست. این مبانی، ولایت فقیه را در جمهوری اسلامی مشروعیت بخشیده که ستون اصلی نظام سیاسی و حقوقی آن است (منتظری، ۱۳۷۰: ۳۶۹). بر این اساس، باید گفت در اندیشه سیاسی شیعه، خداوند متعال منبع ذاتی و تنها منشأ مشروعیت است و هرگونه حق آمریت و سیادت برای حاکمان باید منتهی به شارع مقدس باشد. هر نوع حکومتی که به منبع مشروعیت حقیقی، یعنی خداوند متعال، منتهی نشود، نه حق آمریت دارد و نه برای دیگران الزامی به اطاعت از آن وجود دارد. همه مسلمانان بر این باور اتفاق نظر دارند که خداوند متعال بر همه هستی و از جمله بر انسان حاکمیت مطلق دارد و منشأ همه مشروعیت‌هاست و خداوند مرتبه‌ای از ولایت خود را به پیامبرانش واگذار کرده است. به همین جهت، پیامبر (ص) در طول حیات خود حق حاکمیت و ولایت الهی را دارا بوده و ایشان نیز پس از خود، بر اساس تعالیم شیعه با نص خاص و با تکیه بر دو ویژگی علم و عصمت امام، ولایت الهیه را به امامان معصوم (ع) واگذار نموده است.



قریب به اتفاق متفکران شیعی مشروعیت حکومت را در دوران حضور معصوم (ع) مشروعیت الهی می‌دانند و معتقدند ولایت الهی در تدبیر امور اجتماعی و مدیریت سیاسی جامعه به نصب و نص الهی به ایشان واگذار گردیده است. بنابراین، خواست و رضایت مردم در مشروعیت حکومت آن‌ها دخالتی ندارد و وظیفه و تکلیف مردم اطاعت از ایشان است. بیعت و پذیرش مردم فقط زمینه اعمال ولایت را فراهم می‌کند و نقش آنها در کارآمدی حکومت امام و مقبولیت آن تأثیرگذار می‌باشد (حاتمی، ۱۳۸۴: ۱۶۲).

ولایت در اصطلاح به معنای سلطه بر شخص یا مال و یا هر دو است؛ اعم از این که چنین سلطه‌ای عقلی باشد یا شرعی اصلی باشد یا عرضی (بحرالعلوم، ۱۳۶۲: ۱۲). همچنین، ولایت در معانی فرمانروایی کردن، متولی و عهده‌دار امور بودن، سرپرستی و کفایت معنی شده است (شهابی، ۱۳۷۰: ۲۱۰). برخی فقهای معاصر، ولایت فقیه را عبارت می‌دانند از اجرای قوانین اسلامی مبتنی بر عدالت و صلح جامعه، تحت نظارت فقیه جامع‌الشرایط (منتظری، ۱۹۸۸: ۱۲). فقیه برگرفته شده از فقه است به معنای فهم و علم و ادراک که در اینجا، مراد فهم احکام شریعت از طریق کوشش و سعی می‌باشد و کسی که دارای چنین علمی باشد را فقیه می‌نامند (الرازی، ۱۹۸۶: ۷۳۶). بنابراین، ولایت فقیه به معنای زمامداری و رهبری کسی که عالم به شریعت بوده و در فهم دین به اصطلاح فقیه است.

پیامبر (ص) ولایت فقیه را به صورت نظری پایه‌گذاری کردند. در این باره می‌توان به احادیث فراوانی استناد کرد؛ مثلاً، در روایتی، پیامبر (ص) فرمودند: «اللهم ارحم خلفائی قیل یا رسول الله و من خلفائک قال الذین یأتون من بعدی یروون حدیثی و ستّی...» (شیخ صدوق، ۱۳۸۵: ۴۲۰). پیامبر مکرم اسلام در این روایت، جانشینان خود را روایان احادیث نامگذاری کردند و جواز ارجاع به آنان را صادر فرمودند. گفتنی است در آن زمان، به فقها، راوی حدیث گفته می‌شد. امام صادق (ع) ولایت فقیه را به وسیله مقبوله عمر بن حنظله تقویت کردند. در این روایت آمده است: «فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا». صاحب جواهر و برخی از فقها می‌فرمایند پس از نصب فقیه برای این منصب توسط امام صادق (ع)، دیگر احتیاجی به نصب فقیه از سوی سایر ائمه نیست (ترخان، ۱۳۹۱: ۱۵۸).

دلایلی که برای اثبات ولایت فقیه اقامه شده، به دو دسته ادله عقلی و ادله نقلی تقسیم می‌گردد.

ادله عقلی به طور خلاصه، از مقدمات ذیل تشکیل می‌شود:

۱. هر جامعه‌ای برای انتظام امور خویش نیازمند حکومت است.
۲. حاکم هر جامعه باید مصالح و منافع مردم را در نظر گرفته و مطابق آن عمل نماید.
۳. انسان معصوم به سبب حدّ اعلای شایستگی علمی، تقوایی و کارآمدی، توانایی استیفای مصالح و منافع جامعه را به طور کامل دارا می‌باشد.

۴. در عصر غیبت که استیفای مصالح جامعه در حدّ مطلوب میسر نیست، به حکم عقل باید نزدیکترین مرتبه به حدّ مطلوب را تأمین نمود.

۵. نزدیکترین مرتبه به امام معصوم در سه امر علم به اسلام (فقاہت)، شایستگی‌های اخلاقی (تقوا و عدالت) و کارآیی در مسائل سیاسی و اجتماعی (کفایت)، تنها بر فقیه جامع‌الشرایط قابل انطباق می‌باشد.

نتیجه: پس از امام معصوم، فقیه جامع‌الشرایط، رهبری و ولایت بر مردم را برعهده دارد. براساس دلایل عقلی فوق، ولایت فقیه معنایی ندارد جز رجوع به اسلام‌شناس عادل که از دیگران به امام معصوم نزدیکتر است (مصباح، ۱۳۷۷: ۶۶).

ادله نقلی که از برخی آیات و روایات تشکیل شده است:

۳-۱. آیات

با توجه به مسئله خاتمیت و اینکه قرآن کتاب هدایت تمامی عصرها و نسلهاست، روش عمومی قرآن در پرداختن به موضوعات گوناگون، ارائه رئوس کلی برنامه‌ها و سرفصلهاست. روش قرآن ارائه برنامه‌های کلی است تا مسلمانان با تأمل و تدبّر در آیات قرآن، بخش‌هایی از قرآن را مفسّر و توضیح بخش‌های دیگر قرار دهند و با مراجعه به اهل بیت عصمت و طهارت (ع) و تفسیری که ایشان از قرآن ارائه می‌دهند، نظر قرآن را در هر موضوعی به‌دست آورند تا در ابعاد گوناگون جامعه به حرکت و تلاش بپردازند و از حیرت و ضلالت برهند (شفیعی فر، ۱۳۸۴: ۱۳۲). قرآن کافران را از اینکه بتوانند زمامداری و رهبری جامعه اسلامی را بر دوش گیرند، ممنوع می‌سازد و می‌فرماید: «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا»؛ «خداوند هرگز برای کافران، سلطه بر مؤمنان قرار نداده است». یا اطاعت و فرمان‌برداری از فاسقان و گناهکاران را ممنوع ساخته و به مسلمانان اجازه فرمان‌برداری از ایشان را نمی‌دهد (نساء، ۱۴۱) «وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ»؛ «از فرمان مسرفان پیروی نکنید، کسانی که در زمین فتنه و فساد می‌کنند و در اندیشه اصلاح نیستند.» (شعراء، ۱۵۱) بنابراین، ولایت به فاسد و فاسق نمی‌رسد و والی و حاکم سیاسی مسلمانان باید از خصلت عدالت و اجتناب از گناه برخوردار باشد.

۳-۲. روایات

روایات زیادی برای اثبات ولایت فقیه، مورد استدلال قرار گرفته‌اند که در این قسمت، به بیان چند مورد اکتفا می‌شود. در روایت صحیح ابوالبختری از امام صادق (ع) نقل شده است که حضرت فرمودند: «العلماء ورثته الانبياء» (نراقی، ۱۴۱۷: ۵۳۱)؛ «علماء وارثان انبیا و پیامبران الهی هستند.» در روایت معتبری، سکونی از امام صادق (ع) و ایشان از پیامبر اکرم (ص) روایت می‌کنند: «الْفُقَهَاءُ أَمْنَاءُ الرَّسُلِ مَا لَمْ يَدْخُلُوا فِي الدُّنْيَا» (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۶)؛ «فقیهان تا زمانی که دنیا زده نشده‌اند، امین

و مورد اعتماد پیامبران هستند.» شیخ کلینی، با سند خود از امام هفتم (ع) نقل کرده است که در قسمتی از سخنان خود درباره منزلت دانشمندان دینی فرمودند: «الْفُقَهَاءُ حُصُونُ الْإِسْلَامِ كَحِصْنِ سُورِ الْمَدِينَةِ لَهَا.» (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۸)؛ «فقیهان دژهای مستحکم اسلام هستند همچون دژهای شهر که حفاظت از آن را برعهده دارند.»

۴. مشروعیت در نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران

پس از واژگونی نظام سلطنتی در انقلاب اسلامی، بدیهی است که نخستین تغییر می‌بایست در نوع حکومت و نظام سیاسی کشور انجام می‌گرفت. این مهم در اصل اول قانون اساسی «حکومت ایران جمهوری اسلامی است...» آورده شد. این نوع حکومت از یک سو، با جلوه «جمهوریت» و از سوی دیگر، با جلوه «اسلامیت» در تاروپود قانون اساسی بازتاب یافت. انتخابی بودن رهبر، انتخابی بودن رئیس‌جمهور، انتخابی بودن اعضای مجلس شورای اسلامی، انتخابی بودن اعضای شوراهای و به رسمیت شناختن حقوق و آزادی‌های اساسی برای افراد ملت از مهمترین جلوه‌های جمهوریت نظام و مبتنی بودن نظام بر پایه اصول دین و مذهب، اعلام رسمیت دین اسلام، لزوم مطابقت همه قوانین و مقررات نظام با موازین اسلامی و قرار گرفتن ولی فقیه در رأس حکومت از مهم‌ترین جلوه‌های اسلامیت نظام در قانون اساسی است (میرزاده کوهشایی و فارسی، ۱۳۸۹: ۱۳۰). همچنین، اصل ۵۷ قانون اساسی بیان می‌کند: «قوای حاکم در جمهوری اسلامی ایران عبارت‌اند از: قوه مقننه، قوه مجریه و قوه قضائیه که زیر نظر ولایت مطلقه امر و امامت امت... اعمال می‌گردند. این قوا مستقل از یکدیگرند.» در کل، می‌توان گفت مطابق اصل ۵۶ قانون اساسی: «قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به دو نوع حاکمیت قائل است: حاکمیت الهی و حاکمیت ملی.»

هر دو نوع را می‌توان نماد یک وجه از وجوه نوع حکومت دانست؛ یعنی حاکمیت الهی را نماد اسلامیت و نظام و حاکمیت ملی را نماد جمهوریت نظام تلقی کرد. از این رو، فارغ از بحث‌های سیاسی رایج، می‌توان گفت در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، مشروعیت و حاکمیت دوگانه وجود دارد که به نحوه تعیین حاکمیت و اساس مشروعیت حکومت اشاره دارند. مشروعیت الهی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به این موضوع اشاره دارد که حکومت و حاکمان به‌عنوان نمایندگان الهی در دنیا فعالیت می‌کنند. این اعتقاد بر پایه همان مبانی گفته شده در بالا، مبنی بر ولایت فقیه، به‌عنوان مقام رهبری دینی و سیاسی، به مشروعیت الهی حکومت اشاره می‌کند (مطهری، ۱۳۷۵: ۲۱۳-۲۱۲). همچنین، مشروعیت دموکراتیک در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به این موضوع اشاره دارد که حاکمیت باید براساس انتخاب مردم بنا شود. در این نظام حکومتی، مردم با انتخاب نمایندگان خود، مشارکت فعال در تصمیم‌گیری‌ها و حکومت دارند و نمایندگان انتخاب شده توانمندی‌های لازم برای مدیریت کشور را دارا هستند. به عبارت دیگر، اعتقاد به مشروعیت الهی و ولایت فقیه در حکومت ایران، در کنار اعتراف به حق مردم در

مشارکت در حاکمیت و تعیین سرنوشت کشور از طریق انتخابات قرار دارد (خاتمی، ۱۳۸۰: ۱۱۴). این ترکیب دوگانه از مشروعیت‌ها، نظام جمهوری اسلامی ایران را از دیگر نظام‌های حاکمیتی متمایز می‌کند (باباپور گل‌افشانی، ۱۳۹۱: ۱۶۸). حاکمیت تکوینی و تشریحی الهی مبنای اصل ۵۶ قانون اساسی قرار گرفته است. طبق این اصل، «حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خدا است و هم او انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است. هیچ‌کس نمی‌تواند این حق الهی را از انسان سلب کند یا در خدمت منافع فرد یا گروهی خاص قرار دهد و ملت این حق خداداد را از طرفی که در اصول بعد می‌آید، اعمال می‌کند» (حسینی بهشتی، ۱۳۶۴: ۳۳۰). بنابراین، قانون اساسی ایران نگاهی آسمانی به حاکمیت دارد و آن را موهبتی الهی می‌داند که خداوند به انسان اهدا کرده است. همچنین، در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران اصولی وجود دارد که مربوط به بُعد خارجی حاکمیت است؛ مثلاً، اصل ۹ بیان می‌کند: «در جمهوری اسلامی ایران، آزادی، استقلال، وحدت و تمامیت ارضی کشور از یکدیگر تفکیک‌ناپذیرند و حفظ آنها وظیفه دولت و آحاد ملت است».

۵. متروک ماندن برخی از اصول قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

قانون اساسی هر کشور به عنوان عالی‌ترین قانون در هر کشور است و قوانین عادی باید به گونه‌ای وضع شوند که مغایرتی با قانون اساسی نداشته باشند. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز در سال ۱۳۵۸ تصویب و به همه‌پرسی گذاشته شد که در نتیجه آن، اکثریت ملت به آن رأی موافق دادند (مطهری، ۱۳۶۶: ۲۰۷). برخی حقوقدانان معتقدند که قانون اساسی ایران محتوای بسیار خوبی دارد، اما بعضی از اصول آن به لحاظ سپری شدن مدت و پیشرفت‌های ایجادشده، قابلیت اجرایی شدن ندارند. همچنین، برخی دیگر معتقدند تعدادی از اصول قانون اساسی با اینکه باید اجرا می‌شدند، از زمان تصویب قانون اساسی مغفول و بلااجرا مانده‌اند و عدا‌های دیگر معتقدند که اجرائشدهن برخی از اصول قانون اساسی به این دلیل است که اجرای این اصول اموری آنی نبوده و برای به‌اجرا آمدن نیاز به گذشت زمان دارند (خویی، ۱۳۹۵: ۲۲۹). مراد قانون اساسی در درجه اول، انتظام رابطه حکومت و مردم است و به این اعتبار، تنظیم قدرت از یک سو و تضمین آزادی مردم از سوی دیگر، است؛ یعنی اینکه قدرت حکومت محدود شود تا از زیاده‌روی‌های قدرت طلبانه جلوگیری کند و از سوی دیگر، حقوق مردم که در مقابل قدرت حکومت ضعیف است یا ضعیف می‌شود، تضمین شود.

بزرگ‌ترین اشکال قانون اساسی، عدم اجرای برخی اصول آن و همچنین، وجود مواردی است که قانون اساسی با قوانین عادی، محدود شده است (صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۶۳: ۳۸). در قانون اساسی، حتی برای رهبری هم نوعی نظارت وجود دارد، ولی شورای نگهبان هیچ نظری ندارد. این خود یکی از چالش‌های مهم نظام حقوقی جمهوری اسلامی است. در دموکراسی نو، نظام اداره

یک مملکت باید بر چند رکن اساسی شامل مساوات، مشارکت عمومی، حکومت اکثریت بدون تضييع حقوق اقلیت، برخورداري همگان از آزادی و بالاخره، حاکمیت عقل در حکومت مبتنی باشد (خاتمی، ۱۳۸۰: ۱۵۰). اعمال این دموکراسی به طور مستقیم از جانب همه مردم عملاً غیرممکن است، از این رو مردم حاکمیت خود را از طریق نظام نمایندگی، اعمال می‌کنند که تجلی آن در قوای مقننه با انتخاب نمایندگان مجلس و مجریه با انتخاب رئیس‌جمهور است.

۶. رویکردها به مشروعیت در جمهوری اسلامی

در رویکردی که می‌توان آن را «اصول‌گرایی دینی» خواند، با حجیت انتخابات و آرای اکثریت موافق نیستند؛ چون مشروعیت حکومت، مشروعیت دینی است، انسان‌ها در امور خود حق تصرف ندارند (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۶۹). رأی اکثریت مردم در انتخابات هیچ مشروعیتی به حکومت فقیه نمی‌دهد؛ مردم تنها با رأی خود، به بینه رجوع می‌کنند؛ یعنی کارشناسان دینی (خبرگان) را برمی‌گزینند تا سخن آنان به عنوان حجت شرعی اعتبار داشته باشد (مصباح یزدی، ۱۳۷۰: ۲۵). انتخابات به معنای مراجعه به آرای اکثریت مردم از دیدگاه آنان هیچ‌گاه مشروعیت نمی‌آورد تا با از بین رفتن آن، مشروعیت نظام سیاسی از بین برود. انتخابات نوعی انجام وظیفه شرعی و اظهار قدرت در برابر دشمن است. حاکم جامعه بر اساس حق الهی به حکومت دست می‌یابد و رأی مردم فقط در زمینه به‌کارگیری و استیفای این حق تأثیرگذار است. مردم بر اساس وظیفه دینی موظفند حاکم دینی را در پیشبرد مقاصد و اهدافش یاری کنند. در این رویکرد، جمهوری اسلامی به معنای میثاق توده‌های مردم است (جوادی آملی، ۱۳۶۸: ۱۷۲). همچنین، «تأکید بر نظرخواهی از مردم البته بدین معنا نبود که امام امت واقعاً معتقد بود که نظام سیاسی کشور فقط در صورتی جمهوری اسلامی می‌تواند باشد که همه یا اکثریت مردم ایران بدان رأی مثبت دهند. جمهوری اسلامی، حکم خدای متعال است و بنابراین، باید به مرحله اجرا درآید؛ همه یا اکثریت مردم بخواهند یا نخواهند».

در این رویکرد، «مردم هیچ مشروعیتی به حکومت فقیه نمی‌دهند؛ رأی و رضایت آنان [تنها] باعث به‌وجود آمدن آن می‌شود.» (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، جلد اول: ۳۲). در این رویکرد، «ولی فقیه مجری احکام اسلام است و اصلاً مبنای مشروعیت و دلیلی که ولایت او را ثابت کرد، عبارت از اجرای احکام شرع و تأمین مصالح جامعه اسلامی در پرتو اجرای این احکام بود. بدیهی است که مبنای تصمیم‌ها و انتخاب‌ها و عزل و نصب‌ها و کلیه کارهای فقیه، احکام اسلام و تأمین مصالح جامعه اسلامی و رضایت خدای متعال است» (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۱۱۰-۱۱۱). این رویکرد، با تفکیک دو مسئله «مشروعیت» و «مقبولیت» در حکومت اسلامی، بر آن است که «از دیدگاه اعتقادی ما، «مقبولیت» با «مشروعیت» تلازمی ندارد؛ یعنی «مشروعیت» ولایت فقیه، که ادامه ولایت معصومان (ع) است، منوط به «مقبولیت» آن نیست و «مقبولیت» فقط به حکومت دینی

عنیت می‌بخشد؛ زیرا حاکم دینی حق استفاده از زور برای تحمیل حاکمیت خویش را ندارد» (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، جلد اول: ۳۴).

۷. برخی اصول کمیسیون ونیز و تقویت مشروعیت دموکراتیک در جمهوری اسلامی

یکی از پایه‌های اساسی که به تحکیم مشروعیت حکومت کمک شایانی می‌کند، اصل تفکیک قواست که خود از ستون‌های بنیادین دموکراسی به شمار می‌رود (ایازی، ۱۳۸۵: ۵۷). با در نظر گرفتن تأکیدات کمیسیون ونیز و هم‌راستایی آن با اصول قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، مشخص می‌شود که روابط میان قوای سه‌گانه، ارکان اصلی در استقرار و تثبیت دموکراسی هستند. در این میان، مجلس شورای اسلامی، به عنوان تجلی مستقیم رأی و اراده ملت، نقشی حیاتی در تحکیم مشروعیت دموکراتیک ایفا می‌کند و شایسته است تا به عنوان محور اصلی دموکراسی در ایران عمل نماید (آل‌غفور و رکابیان، ۱۳۹۳: ۱۲۳). این قوه مقننه، علاوه بر وظیفه بنیادین قانون‌گذاری، از طریق ابزارهای نظارتی مؤثری چون سؤال، استیضاح، بهره‌گیری از اصل نودم قانون اساسی و همچنین، انجام تحقیق و تفحص، قوه مجریه را که از قدرت اجرایی قابل توجهی برخوردار است و پتانسیل اعمال رویه‌های غیردموکراتیک را دارد، مهار می‌سازد.

کمیسیون ونیز با تأکید بر اصولی همچون برگزاری انتخابات آزاد و تضمین تفکیک قوا، نقش پررنگی در تقویت مشروعیت دموکراتیک ایفا می‌کند (کوثر و همکاران^۱، ۲۰۲۰: ۶۳۷). در نظام جمهوری اسلامی ایران نیز، مجلس شورای اسلامی به عنوان نهادی که مستقیماً از رأی مردم نشأت می‌گیرد، می‌تواند با تقویت جایگاه خود در ساختار حکمرانی، مشروعیت نظام را مستحکم‌تر سازد. توجه به استانداردهای جهانی انتخابات، از جمله تضمین حق رأی برابر، فراهم آوردن زمینه رقابت آزاد و منصفانه و برقراری نظارت‌های مستقل، منجر به افزایش اعتماد عمومی و مشارکت فعال‌تر شهروندان در فرآیندهای سیاسی خواهد شد (آذری قمی، ۱۳۷۷: ۲۲۳). این رویکرد، با انطباق‌پذیری با اصول قانون اساسی، می‌تواند گام مهمی در جهت ایجاد تعادل میان مبنای مشروعیت الهی و مردمی نظام باشد. علاوه بر این، تقویت نهادهای مدنی و تضمین آزادی بیان نیز به عنوان عواملی کلیدی در ارتقاء مشروعیت دموکراتیک شناخته می‌شوند.

بحث و نتیجه‌گیری

دولت در هر نظام حقوقی و سیاسی به عنوان یک ساختار اساسی، مشروعیت خود را از پذیرش مردم به عنوان نهاد حاکمیتی کسب می‌کند. در حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، مشروعیت دولت به دو مبنای اصلی حاکمیت الهی و حاکمیت انسان بر سرنوشت خود وابسته است. این مفاهیم در قالب دو رویکرد «اصول‌گرایی دینی» و «اصلاح‌طلبی دینی» بروز پیدا کرده است که در

1. Kausar et al

آن‌ها، توجه ویژه به یکی از مبانی مشروعیت در قانون اساسی معطوف می‌شود. در حالی که رویکرد اصلاح‌طلبی دینی تلاش می‌کند تا بین این دو مبنا سازشی برقرار کند، اصول‌گرایی دینی بیشتر بر اساس مبانی مذهبی و قانون اساسی به تحلیل مشروعیت می‌پردازد. اختلافات موجود بین این دو رویکرد باعث بروز مناقشات نظری و عملی در عرصه حقوق اساسی جمهوری اسلامی شده و موجب سرگردانی در تعیین مبنای مشروعیت نظام گردیده است. این دوگانگی در نتیجه، اعتماد به نظام سیاسی را کاهش داده و مشارکت سیاسی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. به همین دلیل، افزایش مشروعیت دموکراتیک نیازمند توجه به اصول تفکیک قوا و برگزاری انتخابات آزاد است که می‌تواند به تثبیت ساختارهای دموکراتیک کمک کند. مجلس شورای اسلامی به‌عنوان نماینده مستقیم اراده مردم، نقشی کلیدی در تثبیت مشروعیت دموکراتیک ایفا می‌کند و با اصلاح قوانین انتخابات می‌توان به تقویت این مشروعیت کمک کرد. در نظر گرفتن اصول انتخاباتی مورد تأکید کمیسیون ونیز، به‌ویژه در راستای تقویت نقش مردم در دموکراسی و از طرفی، تأکید بر تقویت مجلس، به‌عنوان رکن مهم دموکراسی، می‌تواند به بهبود وضعیت سیاسی کشور و ارتقاء مشروعیت نظام کمک نماید.

منابع

- آذری قمی، احمد. (۱۳۷۱). ولایت فقیه از دیدگاه قرآن کریم. دارالعلم.
- آفاجری، هاشم. (۱۳۸۱). حکومت دینی و حکومت دمکراتیک. مؤسسه نشر و تحقیقات ذکر.
- آل غفور، محمدتقی؛ رکابیان، رشید. (۱۳۹۳). نقد نظریه‌های دولت در مورد دولت در جمهوری اسلامی ایران. *رهیافت انقلاب اسلامی*، (۲۶)، ۱۱۱-۱۳۰.
- <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1197192>
- الرازی، زین الدین. (۱۹۸۶). *مختار الصحاح*. مکتبه لبنان، ج ۱. بی‌جا.
- یازی، علی محمد. (۱۳۸۵). *موانع نظری اندیشه جمهوریت در فرهنگ دینی در مردم‌سالاری*. عروج.
- باباپور گل افشانی، محمد مهدی. (۱۳۹۱). مبانی کلامی قانونی اساسی جمهوری اسلامی ایران. *مطالعات انقلاب اسلامی*، ۹ (۳۱)، ۱۶۷-۱۷۸.
- <https://enghelab.maaref.ac.ir/article-1-1307-fa.html>
- بحر العلوم، محمد. (۱۳۶۲). *بلغه الفقیه*. مکتبه الصادق.
- تقوی، محمد ناصر. (۱۳۸۱). تأثیر انواع مشروعیت در مشارکت سیاسی با نگاهی به مشروعیت حکومت دینی و نظریه‌های ولایت فقیه. *حکومت اسلامی*، ۶ (۲۰)، ۱۹۹-۱۷۱.
- <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/119002>
- تنسی، استیون دی؛ جکسون، نایجل. (۱۳۹۲). *مبانی سیاست*. ترجمه‌ی محسنی دره‌بیدی جعفر. ققنوس.
- ترنر، بریان. (۱۳۸۷). *ماکس وبر و اسلام*. ترجمه‌ی سعید وصالی. نشر مرکز.
- ترخان، قاسم. (۱۳۹۱). مبانی و کارکردهای ولایت فقیه. *کتاب نقد*، ۶۱-۲۶، ۱۳۹-۱۶۹.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۶۸). *پیرامون وحی و رهبری*. اسراء.
- حاتمی، محمد رضا. (۱۳۸۴). *مبانی مشروعیت حکومت در اندیشه سیاسی شیعه*. مجلد.
- حسینی بهشتی، محمد. (۱۳۶۴). *مشروح مذاکرات مجلس نهایی قانون اساسی ج.ا.ا. ج ۱*. مجلس شورای اسلامی.
- خاتمی، محمد. (۱۳۸۰). *احزاب و شوراها*. طرح نو.
- خوبی، محمد مهدی. (۱۳۹۵). تحلیل طبقاتی با رویکرد نظریه گفتمان لاکلائو و موف: بررسی گفتمان‌های جمهوری اسلامی ایران در قبال طبقه متوسط مدرن شهری از ۱۳۶۸ تا ۱۳۹۲. *مطالعات جامعه‌شناختی*، ۲۳ (۱)، ۲۳۶-۲۱۵.
- https://journals.ut.ac.ir/article_58813_855ad73a7505c34b9e356515cce019a6.pdf
- روزه، گئی. (۱۳۸۶). *تغییرات اجتماعی*. ترجمه‌ی منصور وثوقی. نشر نی.
- زارعی، عباس. (۱۳۷۹). نقش بحران مشروعیت در پیدایش نهضت مشروطه و انقلاب اسلامی ایران. *علوم سیاسی*، ۱۲ (۷۹)، ۱۴۱-۱۶۹.
- https://psq.bou.ac.ir/article_8840.html
- شفیعی‌فرو، محمد. (۱۳۸۴). *مردم‌سالاری در قانون اساسی جمهوری اسلامی؛ حدود قدرت دولت*. *انقلاب اسلامی*، (۲)، ۱۱۵-۱۵۶.
- <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/212265>
- صالحی نجف آبادی، نعمت‌الله. (۱۳۶۳). *ولایت فقیه، حکومت صالحان*. رسا.
- صدوق (ابن بابویه). (۱۳۸۵). *من لایحضره الفقیه*. دارالکتب الاسلامیه.



- کرایب، یان. (۱۳۸۲). نظریه‌های اجتماعی کلاسیک؛ مقدمه‌ای بر اندیشه‌های مارکس، وبر، دورکیم، زیمل. ترجمه‌ی مسمی پرست شهناز. آگه.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. دارالکتب الإسلامیه.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۰). آذرخشی دیگران از آسمان کربلا. مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۷). حکومت و مشروعیت. کتاب نقد، ۰۷، ۴۵-۶۹.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۸). نظریه سیاسی اسلام. مؤسسه آموزشی و پژوهشی و امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۱). پرسش‌ها و پاسخ‌ها. جلد اول. مؤسسه آموزشی و پژوهشی و امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۰). نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه. مؤسسه آموزشی و پژوهشی و امام خمینی.
- مسعودنیا، حسین و دیگران. (۱۳۸۸). تأثیر آگاهی سیاسی دانشجویان بر تغییر نگرش آنها نسبت به مشروعیت نظام سیاسی براساس نظریه وبر: مورد مطالعه دانشگاه اصفهان. پژوهشنامه علوم سیاسی، ۴(۴)، ۱۹۸-۲۱۸.
- https://www.ipsajournal.ir/article_105.html
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۵). جهان‌بینی اسلامی. صدرا.
- موسوی، رضا. (۱۳۷۶). عقل و مشروعیت سیاسی از نظر ماکس وبر و هابرماس. کیهان فرهنگی، ۱۳۲-۱۳۱، ۱۰۰-۱۳۶.
- میرزاده کوهشایی، نادر؛ فارسی، حسن. (۱۳۸۹). تجسم جمهوریت و اسلامیت در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران. مطالعات سیاسی، ۳(۹)، ۱۵۱-۱۲۹.
- https://journals.iau.ir/article_666089.html
- مطهری، مرتضی. (۱۳۶۶). ده گفتار. صدرا.
- منتظری، حسینعلی. (۱۳۷۰). مبانی فقهی حکومت اسلامی. ترجمه‌ی صلواتی محمود. تفکر.
- نراقی، احمد بن محمد مهدی. (۱۴۱۷ق). عوائد الایام فی بیان قواعد الاحکام. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- نش، کیت. (۱۳۸۹). جامعه‌شناسی سیاسی معاصر، جهانی‌شدن، سیاست و قدرت. ترجمه‌ی دلفروز محمدتقی. کویر.
- وبر، ماکس. (۱۳۸۴). اقتصاد و جامعه. ترجمه‌ی عباس منوچهری و دیگران. سمت.
- هیوود، اندرو. (۱۳۸۹). سه جمهوری. جامعه ایرانیان.
- هاشمی، محمد. (۱۳۸۴). حقوق بشر و آزادی‌های اساسی. میزان.

-Berger, P. L. & Luckmann, T. (1967). *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Anchor Books.

-Hermann, Donald H.J. (1983). Max Weber and the Concept of Legitimacy in Contemporary Jurisprudence. *DePaul Law Review*, Volume 33, Issue 1, 09-10.



-Kausar, Rizwana et al. (2020). Max Webber's Legitimacy and Iranian Political System after Islamic Revolution 1979. *Pakistan Social Sciences Review*, Vol. 4, No. 1, 627-640.

-Nikolakakis, N. (2024). Legitimacy, power, and authority: a Weberian perspective. *Revista Sociedade e Estado*, Vol. 39 n. 1, 01-10.

-Modak-Truran, M. C. (2015). *Legitimation, The Encyclopedia of Political Thought*. First Edition. Edited by Michael T. Gibbons.

Treaty

-VENICE COMMISSION (2002). CODE OF GOOD PRACTICE IN ELECTORAL MATTERS GUIDELINES AND EXPLANATORY REPORT, CDL-AD (2002) 23 rev, Strasbourg, 23 May.

-VENICE COMMISSION (2020). COMPILATION OF VENICE COMMISSION OPINIONS AND REPORTS CONCERNING SEPARATION OF POWERS, CDL-PI(2020)012, Strasbourg, 8 October.