

تحول معنایی مشروعیت سیاسی در اندیشه سیاسی شیعه

مهناز رحمانی مهر* / علی فلاح نژاد** / نادر پورآخوندی*** / علی فلاحی سیف الدین****

چکیده

مشروعیت سیاسی از اساسی ترین مفاهیم در ادبیات سیاسی امروز و در مباحث مربوط به حکومت و دولت است و همواره مورد توجه فیلسوفان و عالمان سیاسی در نظام های مختلف قرار گرفته است. اندیشمندان مسلمان در باب مشروعیت سیاسی، اصول اعتقادی نبوت را با ادله عقلی اثبات و بر همین اساس نظریه سیاسی خود را هویت بخشیده اند. در اسلام مشروعیت سیاسی به محوریت پیامبر مورد پذیرش همه مسلمانان قرار گرفت. اما بعد از رحلت پیامبر، مشروعیت سیاسی روندی دوگانه (سنی - شیعی) به خود گرفت. در اهل سنت آن را به اختیار مردم واگذار گردید و در شیعه به دو دوره عصر حضور و غیبت امام و مبتنی بر دو رهیافت ایجابی و سلبی تقسیم گردید. در مورد تحول معنایی مشروعیت سیاسی در اندیشه سیاسی شیعه سوال قابل طرح این است که تحول معنایی مشروعیت سیاسی در اندیشه سیاسی شیعه چگونه و به چه شکل صورت گرفته است؟ فرضیه تحقیق حاکی از آن است که مشروعیت سیاسی در اندیشه سیاسی شیعه نه به شکل خطی و تکاملی بلکه تحت تاثیر قدرت، به گونه ای نامنتظم و غیرخطی صورت گرفته است. روش پژوهش توصیفی - تحلیلی و روش شناسی آن مبتنی بر تبارشناسی فوکو می باشد.

کلیدواژه‌ها

مشروعیت، مشروعیت سیاسی، اندیشه سیاسی، میشل فوکو، تبارشناسی.

* دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، واحد خرم آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، خرم آباد، ایران.

** استادیار گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، واحد خرم آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، خرم آباد، ایران
(نویسنده مسئول)
alifalahnejad@yahoo.com

*** استادیار گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، واحد خرم آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، خرم آباد، ایران

**** استادیار گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، واحد خرم آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، خرم آباد، ایران

مقدمه

مشروعیت سیاسی باور به این امر است که اقتدار حاکم بر هر کشور حق دارد که فرمان صادر کند و شهروندان نیز موظفند به آن گردن نهند (دوگان، ۱۳۷۴: ۴). مشروعیت سیاسی دارای شاخصه هایی از جمله؛ پذیرش حاکمیت از سوی مردم، قانونی بودن، حقانیت و دادگری و... می باشد. در اندیشه سیاسی اسلام، مشروعیت سیاسی، انطباق حکومت مطابق قوانین و قواعد شرع و قوانین موضوعه مورد قبول اسلام می باشد. گروهی از پیروان پیامبر یعنی «گفتمان» اهل سنت می پندارد که از جانب خدا یا پیامبر فردی به امامت و خلافت منصوب نشده است. آنها مسأله امامت و حاکمیت جامعه اسلامی را از فروع فقهی دانسته و گروهی دیگر از پیروان پیامبر (ص) یعنی «گفتمان» تشیع؛ اصول اعتقادی نبوت و امامت را با ادله عقلی و نقلی اثبات و بر همین اساس نظریه سیاسی شیعه را هویت بخشیدند. به باور شیعه، امام صرف نظر از تحقق یا عدم تحقق حکومتش، مشروعیت دارد و مقبولیت یا عدم مقبولیت مردم در مشروعیت او تأثیری ندارد. مسأله این مقاله، تبارشناسی مشروعیت سیاسی در اندیشه سیاسی شیعه می باشد و منظور از آن چگونگی مفصل بندی ارکان این سازوکار سیاسی در بستری غیرخطی و متکثر است. هدف این نوشتار آگاهی از تاثیر عوامل مختلف و برداشت های اندیشمندان شیعی در تحول معنایی مشروعیت سیاسی در اندیشه سیاسی شیعه می باشد. تفاوت این نوشتار با پژوهشهایی از این دست در این است که این پژوهش سعی دارد با تمرکز در مشروعیت سیاسی در اندیشه سیاسی شیعه فهم دقیق تری از ماهیت مشروعیت سیاسی ارائه دهد؛ به گونه ای که ویژگی های ماهوی، ابعاد و ارکان نظریه کشف گردد و در نهایت به شکل منظمی تحول معنایی مشروعیت سیاسی در اندیشه سیاسی شیعه در ادوار مختلف با مدد گرفتن از اصول تبارشناسی (گسست و بازگشت) فوکو مشخص گردد.

۱- پیشینه پژوهش

با توجه به اینکه این پژوهش بر اساس تبارشناسی فوکو انجام گرفته لازم است به پژوهشهایی که منطق فوکویی توسط اندیشمندان داخلی در خصوص مسائل جامعه انجام گرفته اشاره شود.

- قدرت، دانش و مشروعیت: نویسنده پس از بیان سرشت دانش سیاسی و توضیح نظریه رایج تقدم دانش بر قدرت، به بررسی فقه سیاسی اهل سنت و ارزیابی فقه سیاسی شیعه پرداخته و دو ویژگی برای آن برمی شمارد یکی اینکه دانشی امام محور است و دیگر اینکه به اعتبار شخصیتها و شرایط دوران تکوین و تاسیس تباری دوگانه دارد. (فیرحی، ۱۳۷۸).

- سیاست های خیابانی: نویسنده با تکیه بر تجربه انقلاب ایران، مفهوم فراگیر انقلاب به عنوان عالی ترین نوع تغییر را مورد بازبینی قرار داده و این فرض را که تغییر واقعی برای همه گروههای اجتماعی ضرورتا و انحصارا از طریق مبارزه سیاسی همگانی اتفاق می افتد، را رد می کند. (آصف، ۱۳۷۹).

- زبان، قدرت، گفتمان (سازوکارهای جریان قدرت در جمهوری اسلامی ایران): نویسنده به بررسی تحولات سیاسی - اجتماعی ایران (انتخابات هفتم ریاست جمهوری و هفتم مجلس) در قالب نظریه گفتمان می پردازد. وی به روند شکل گیری و تسلط این گفتمان و واکنش گفتمان رقیب محافظه کار در قبال آن می پردازد. (سلطانی، ۱۳۸۶).

- تجربه بازی سیاسی در میان ایرانیان: نویسنده معتقد است که رقابت های سیاسی در ایران دچار نوعی «سیاست زدگی» مفرط و ناهنجار می باشد و امتزاج «سیاست» و «ایدئولوژی» نوعی انسداد و عصیت را جایگزین «عقلانیت» در پهنه کنش و واکنش های سیاسی نموده است. (تاجیک، ۱۳۸۲).

- تطورات گفتمان های هویتی ایران، ایرانی در کشاکش با تجدد و مابعد تجدد: هدف نویسنده بررسی مسئله هویت و گفتمان های هویتی ایران است. به عقیده وی نه تنها تاریخ تطورات هویتی در ایران از آغاز پیوند وثیقی با تاریخ تطورات هویتی تجدد حکایت دارد، بلکه نتیجه و انجام آن نیز بار دیگر این بستگی و ارتباط را به بارزترین وجه بازنمایی می کند. (کچویان، ۱۳۸۴).

- تبارشناسی هویت جدید ایرانی: نویسنده به صورت بندی هویت های جمعی ایرانیان در آغاز عصر قاجار، ظهور گفتارهای جدید هویت ایرانی، جنبش مشروطیت و تأسیس هویت جدید ایرانی،

تأثیر تحولات عصر مشروطیت بر وضع ایرانیت جدید، پیدایش دولت مطلقه مدرن ایرانی و روش ها و رویه های دولت مطلقه پهلوی در پروژه هویت سازی ملی می پردازد. (اکبری، ۱۳۸۴).
 درباره مشروعیت سیاسی در اندیشه سیاسی شیعه پژوهشهای ارزشمندی توسط صاحب نظران به رشته تحریر درآمده که هر کدام از اهمیت ویژه ای در سطح محافل علمی و دانشگاهی برخوردار می باشند در جدول ذیل به برخی از این پژوهشها اشاره می شود.

جدول شماره ۱: پژوهشهای پیشین در خصوص مشروعیت سیاسی در اندیشه سیاسی شیعه

ردیف	عنوان پژوهش	(پژوهشگر، سال)	قالب
۱	نظام سیاسی و دولت در اسلام	(فیرحی، ۱۳۹۵)	کتاب
۲	فقه و سیاست در ایران معاصر؛ تحول حکومت داری و فقه حکومت اسلامی	(فیرحی، ۱۳۹۴)	کتاب
۳	شیعه و مساله مشروعیت، بین نظریه نص	(فیرحی، ۱۳۸۱)	کتاب
۴	توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه	(حقیقت، ۱۳۸۱)	کتاب
۵	مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروعه	(آبادیان، ۱۳۷۴)	کتاب
۶	نظریه های دولت در فقه شیعه	(کدیور، ۱۳۷۶)	کتاب
۷	حکومت ولایی	(کدیور، ۱۳۷۷)	کتاب
۸	حکومت انتصابی	(کدیور، ۱۳۸۰)	کتاب
۹	مبانی مشروعیت حکومت در اندیشه سیاسی شیعه	(حاتمی، ۱۳۸۴)	کتاب
۱۰	مشروعیت و عدالت در اندیشه سیاسی شیعه: درآمدی بر مشروعیت عدالت بنیاد	(حسینزاده، ۱۳۹۵)	مقاله
۱۱	بررسی مبانی مشروعیت حکومت در فقه سیاسی شیعه با تاکید بر نظریه ولایت فقیه	(شالیکار، ۱۳۹۱)	مقاله
۱۲	سیر تحول مفهوم مشروعیت در فقه سیاسی شیعه از دوران صفویه تا انقلاب اسلامی	(ساداتی نژاد، ۱۳۸۸)	مقاله
۱۳	مبانی مشروعیت قدرت سیاسی در اندیشه سیاسی اسلام	(میرغیاثی، ۱۳۹۲)	مقاله
۱۴	نسبت مشروعیت و مشارکت سیاسی در اندیشه سیاسی امام خمینی	(لکزایی و مقیمی، ۱۳۹۰)	مقاله

وجه تمایز این پژوهش با پژوهشهای پیشین در این است که پژوهش حاضر به صورت مجزا و منظم و با بهره گیری از اصول تبارشناسی (گسست و بازگشت) تحول معنایی مشروعیت سیاسی در اندیشه سیاسی شیعه را مورد بررسی، تحلیل، تبیین و ارزیابی قرار می دهد.

۲- چارچوب نظری پژوهش

چارچوب نظری این مقاله، منظومه فکری میشل فوکو در بحث تبارشناسی و بر اساس گسست و بازگشت است. تبارشناسی، مدعی است که یک پدیده، همواره به همین شکلی که در حال حاضر هست، نبوده است و آن را در یک تطور تاریخی مورد بررسی قرار می دهد. «تحلیل کرانمندی، در پی به پرسش کشیدن مناسب انسان با بودن است» (فوکو، ۱۳۸۸: ۲۷). روش تبارشناسانه فوکو از این جهت مورد استفاده قرار گرفته که در آن؛ فوکو به جستجوی رابطه قدرت، دانش و پیوند گفتمانها و قدرت برمی آید (منوچهری، ۱۳۸۷: ۱۰۵). و به دنبال نوعی «باستان شناسی دانش و قدرت» می باشد. این روش در حقیقت گونه ای تحلیل تاریخی است که با رجوع به گذشته از آن پرده بر می گیرد و توهمات ایدئولوژی ها درباره اعمال و تمامی انواع نهادهای فرهنگی، اجتماعی و سیاسی را بی اعتبار می کند. (دریفوس و رابینو، ۱۳۸۲: ۲۰۱ - ۲۰۰). گرانیگاه اصلی تبارشناسی روابط متقابل میان نظام های حقیقت و وجوه قدرت است (کوزنزهوی، ۱۳۸۰: ۶۵). «منظور فوکو از تبار شناسی نگرشی است که بر مبنای آن جهت دار بودن ذاتی تاریخ و جامعه نفی می شود. این نگرش به تبعیت از نیچه بر جدالی که قدرت های مختلف برای کسب قدرت دارند و بر نبود نظمی که ذاتی این نبرد باشد، تاکید دارد. پیامد روش شناختی تبارشناسی آن است که مورخ باید تلاش کند تا روندهای احتمالی و تحریف کننده ای که جامعه به لحاظ تاریخی سپری کرده را آشکار سازد. تبارشناس در پی یافتن قواعد کلان تکاملی یا معانی ژرف که باعث فهم و درک مسیر تاریخ می شود، نیست. چرا که اعتقادی به وجود چنین جهت و مسیر فراگیری ندارد» (استونز، ۱۳۷۹). فوکو در تبارشناسی معتقد بود حقیقت واحدی وجود ندارد که با مقایسه داده های تاریخی بتوان آن را دریافت. از نظر فوکو گزاره ها و دانشها فقط در بستر قدرت حاکم در جامعه معنا می یابند و این قدرت است که تعیین می کند چه گزاره ای حقیقی است و چه گزاره ای غیرحقیقی، نکته دیگری که درباره تبارشناسی مطرح است رویکرد نام انگارانه آن است؛ به این معنا که هیچ حقیقت ثابت، دائم و تغییرناپذیری برای پدیده ها قائل نیست. تبارشناسی در پی یافتن حقیقت های متغیر و نسبی پدیده ها در طول تاریخ است. (حسین زاده یزدی و دیگران، ۱۳۹۴: ۳۴).

با توجه به اندیشه های فوکو؛ در می یابیم که تمرکز تبارشناسی بر تفرقها، تمایزها، ناسازگاریها، انقطاع و پراکندگیهاست. اصول روش شناختی فوکو شامل: اصل واژگونی، گسست، بازگشت و برون بودگی می باشند که ما این تحقیق بر پایه دو اصل گسست و بازگشت

طراحی گردیده است. تبارشناسی به ما می آموزد که برای شناخت یک مسئله باید به چالشهای پیرامون آن مسئله توجه کنیم؛ یعنی اگر دنبال شناخت تحول معنایی مشروعیت سیاسی در اندیشه سیاسی شیعه هستیم، باید چالشهای (عوامل تاریخی و برداشتهای اندیشمندان شیعی) موثر بر آن را بشناسیم.

۳- مفهوم مشروعیت سیاسی:

مشروعیت از مفاهیم محوری علوم اجتماعی به شمار می آید و اندیشه وران این حوزه، کوشیده اند تا در ذیل دو رهیافت کلان فلسفی و جامعه شناختی، به تبیین این مفهوم بپردازند. اصرار بر تفکیک این دو رهیافت به نوعی سردرگمی و آشفتگی در توجیه و تبیین این پدیده انجامیده؛ (بیتهم، ۱۳۸۲: ۲۲). موریس دوورژه بر این باور است که: «مشروعیت سیاسی یک نظام به معنای تطابق رژیم با اجماع عمومی، اساس رابطه یک نظام سیاسی با جامعه است و بدین سان مشروعیت خود به خود رابطه مستقیمی با دموکراسی دارد». (نقیب‌زاده، ۱۳۷۲: ۱۳). مشروعیت سیاسی «یکی و یگانه بودن چگونگی به قدرت رسیدن رهبران و زمامداران جامعه با نظریه و باورهای همگان یا بیشتر مردم جامعه در یک زمان و مکان معین که نتیجه این باور، پذیرش حق فرمان دادن برای رهبران و وظیفه فرمان بردن برای اعضای جامعه یا شهروندان می‌باشد». (ابو‌الحمد، ۱۳۶۸: ۲۴۵).

به عقیده لیپست، مشروعیت سیاسی به معنای ظرفیت نظام سیاسی برای ایجاد و حفظ اعتقاد به این اصل است که نهادهای سیاسی موجود در جامعه از صحت عمل برخوردار است و تأسیس نهادهای مزبور به منظور رفع نیازهای جامعه صورت می‌پذیرد. طبق نظر اندیشمندان مبانی مشروعیت سیاسی عبارتند از: حکمت و دانش (افلاطون، ۱۳۶۸: ۳۱۶-۳۱۵)، وراثت (معصومی، ۱۳۸۸: ۳۴)، قدرت (عالم، ۱۳۸۷: ۱۷۰)، قرارداد اجتماعی و قوم و قبیله (معصومی، ۱۳۸۸: ۴۲ - ۴۰). منابع مشروعیت سیاسی عواملی هستند که مردم با استناد به آنها، به نظام سیاسی خود، مقبولیت و مشروعیت می‌بخشند، مانند قانون و مذهب. «فردریک» منابع مشروعیت سیاسی را به پنج گروه دینی، فلسفی و حقوقی، سنتی، روشی و تجربی تقسیم می‌کند (قوام، ۱۳۷۳: ۸۷). «گریس جونز» منابع مشروعیت سیاسی را شامل تداوم نهادهای سیاسی و اجتماعی، سنت عدم خشونت، باورهای دینی، باور به ارزش‌ها، روند آزادی و انتخاباتی، جامعه هماهنگ و یکپارچه و تداوم سنتهای آن و فرهنگ سیاسی انطباق‌پذیر می

داند (عالم، ۱۳۸۷: ۱۰۷). برخی دیگر به‌ویژه طرفداران حقوق طبیعی، نظریه «قرارداد اجتماعی» را مبنای مشروعیت سیاسی می‌دانند. ماکس وبر معتقد است تضمین یا تداوم مشروعیت یک نظام یا از طریق انگیزه‌های درونی و به یکی از سه حالت احساسی، عقلایی و مذهبی انجام می‌گیرد و یا از طریق انگیزه‌های بیرونی و بر دو اصل عرف و قانون استوار می‌باشد، شکل می‌گیرد. اندیشمندان دو نوع منشاء فرانسائی مبتنی بر اراده الهی و منشاء انسانی مبتنی بر عناصر و عوامل اعتباری و قراردادی برای مشروعیت سیاسی قائلند. (عالم، ۱۳۸۷). در خصوص مشروعیت انسانی، تقسیم بندی ماکس وبر؛ مشروعیت سنتی، کاریزمایی و عقلانی - قانونی (وبر، ۱۳۷۴: ۲۷۴-۲۷۳). مورد وثوق اکثر صاحب‌نظران قرار گرفته است.

۴- مفهوم مشروعیت سیاسی در اسلام؛ عصر پیامبر و دوران شکاف:

در اسلام مشروعیت از ریشه شرع گرفته شده و مشروعیت سیاسی به معنای ظرفیت نظام سیاسی برای ایجاد و حفظ اعتقاد به این اصل است که نهادهای سیاسی موجود در جامعه از صحت عمل برخوردار هستند یا نه؟ (مرندی، ۱۳۷۶: ۳۲ - ۳۱). 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 است. اما در عصر بعد از رحلت پیامبر شاهد دوران گسست در مشروعیت سیاسی در اندیشه سیاسی اسلام می‌باشیم.

فوکو در تبارشناسی بر گسست و عدم تسلسل تاکید دارد و تکامل، پیشرفت و روایت‌ها را نفی می‌کند لذا با عنایت به این اصل در می‌یابیم کهتا زمان حیات پیامبر، فرصت تعاملات کلامی و تعارضات سیاسی میان مسلمانان بوجود نیامد اما همزمان با رحلت پیامبر، حادثه سقیفه، تقابل معاویه با امام علی (ع)، نحوه شکل‌گیری حکومت امویان، برآمدن عباسیان، وسعت سرزمین‌های اسلامی و عواملی از این دست، در شکل‌گیری گفتمان خلافت اهل سنت نقش بسزایی داشته است. منشأ پیدایش گروه بندی میان مسلمانان مبتنی بر دو مبنا است: یکی مبنای معرفت‌شناسانه (منازعات معرفت‌شناختی) و دیگری مبنای سیاسی (منازعات سیاسی). در دیدگاه معرفت‌شناختی علت اساسی مجادلات شیعه و سنی در صدر اسلام به «مبانی معرفت‌شناختی این دو مذهب از حقیقت شریعت» باز می‌گردد. پیروان این بینش

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 می شود. در دیدگاه سیاسی منشأ اختلاف تشیع و تسنن بیشتر به مطالعه تعاملات سیاسی و مجادلات کلامی برای تعیین جانشین پیامبر در اداره جامعه اسلامی باز می گردد. بر این 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 و در «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). بنابراین با رحلت پیامبر، تأمل درباره مشروعیت سیاسی نزد اهل سنت با مشروعیت جامعه شناختی آغاز و اعتبار یافت. حادثه‌ای اتفاق افتاد و مردم هم پذیرای آن شدند لذا اهل سنت معتقدند که پیامبر مسئله جانشینی خود را مجمل گذاشته و آن را به امت واگذار کرده است تا در مورد حاکمیت و رهبری خود تصمیم بگیرند. (قادری، ۱۳۷۸: ۱۴). از نظر اهل سنت گفتمان مشروعیت سیاسی مبتنی بر سیر تاریخی زیر می باشد.

جدول شماره ۲: مشروعیت سیاسی بعد از پیامبر (ص) در گفتمان اهل سنت

اهل حل و عقد ←	انتخاب ←	شورا ←	بیعت ←	استیلا ←	وراثت
انتخاب خلیفه اول	انتخاب خلیفه دوم	انتخاب خلیفه سوم	انتخاب خلیفه چهارم	انتخاب معاویه	انتخاب یزید، امویان، عباسیان و صفویه

اما تأمل درباره مشروعیت سیاسی در اندیشه سیاسی شیعه فلسفی - سیاسی است که به وجه حقانیت حاکمان و چرایی لزوم اطاعت مردم از آنان می پردازد. بر این اساس در اندیشه سیاسی شیعه، خداوند متعال منبع ذاتی و تنها منشأ مشروعیت و حقانیت است و مشروعیت افراد بشر، یعنی هرگونه حق آمریت و سیادت برای حاکمان که اجبار و الزام مردم را به دنبال دارد باید منتهی به شارع مقدس باشد. در اندیشه سیاسی شیعه از همان ابتدا مسأله «مشروعیت سیاسی» به عنوان اساسی ترین سؤال ظاهر شد. بر اساس نظریه امامت به تعبیر سید محمدباقر حکیم پس از پیامبر (ص) «حکومت از آن امامان است و این، به دلیل نصی است که به فرمان خداوند از پیامبر (ص) رسیده است. و امام واجد صلاحیت‌ها و عهده دار

مسئولیت‌ها و اختیارات پیامبر است». (حکیم، ۱۳۸۷: ۳۷۷). از آن‌جا که حیات سیاسی و دینی شیعیان به دو بخش عصر حضور و دوران غیبت امام تقسیم شده، بررسی مشروعیت سیاسی در هر یک از این دوره‌ها قابل بحث می‌باشد.

بر اساس تعالیم شیعه در عصر حضور امام با تکیه بر دو ویژگی علم و عصمت امام، مشروعیت سیاسی به ائمه واگذار شده است. شیعه معتقد است امامان در شرایط ظهور و عدم مانع، وظیفه تأسیس نظام سیاسی و رهبری امت اسلامی را بر عهده دارند. (حائری یزدی، ۱۹۹۵: ۱۷۰). از منظر شیعه در زمان حضور امام مشروعیت سیاسی به معنای تام، به معنایی که وفاداری مطلق اتباع را اقتضا کند، فقط در عصر حضور شکل می‌گیرد. (حائری یزدی، ۱۹۹۵: ۱۷۶). اکثر متفکران شیعی مشروعیت سیاسی در عصر حضور امام را مشروعیت الهی دانسته و خواست و رضایت مردم را بی‌تاثیر دانسته و وظیفه و تکلیف مردم را اطاعت از ایشان می‌دانند. (حاتمی، ۱۳۸۴: ۲۱۰ - ۱۶۱). اما زندگی سیاسی شیعه با غیبت امام با چالشهای نظری و عملی بسیاری مواجه بوده و این بحث مطرح گردیده است که در زمان غیبت، شیعیان چه وظیفه‌ای بر عهده دارند (کدیور، ۱۳۷۹: ۷۰). به نظر می‌رسد بخش عظیمی از علمای شیعه تا دوران معاصر، مشروعیت سیاسی را به عصر حضور منحصر دیده و امکان برپایی حکومت مشروع در عصر غیبت را باور نداشته و به همین دلیل، عموماً به تأمل جدی در این حوزه نپرداخته‌اند و لذا کمتر کسی را می‌توان یافت که تأملی نظام مند و متنی منسجم درباره مشروعیت سیاسی داشته باشد. ظاهراً امید به ظهور، فساد و شرارت افراطی حکومت‌های موجود، به تصور ناممکن بودن شکل‌گیری حکومتی مطلوب دامن می‌زد و علما را از تأملی جدی در این حوزه بر حذر می‌داشت. بطوریکه در ادوار مختلف اندیشه سیاسی، رویکرد اندیشمندان شیعه با ملاحظه اصل اساسی و مبنایی مشروعیت در دوران غیبت امام معصوم، از نوعی قبض و بسط نسبت به مشروعیت سیاسی برخوردار بوده است به نحوی که در دوره غیبت از دو دسته نظریه راجع به مشروعیت سیاسی در اندیشه سیاسی شیعه می‌توان سخن گفت: دسته اول؛ در جستجو سازوکارهای مشروع سازی مشروعیت سیاسی در این دوره‌اند و دسته دوم به تعطیل و یا نفی مشروعیت سیاسی در عصر غیبت تمایل دارند. برخی از نویسندگان این دیدگاه‌ها را در قالب دو رهیافت ایجابی و سلبی بیان کرده‌اند که این نوشتار نیز بر این معیار طراحی و تدوین گشته است.

۵- رهیافت ایجابی نسبت به مشروعیت سیاسی در اندیشه سیاسی شیعه:

با توجه به مبنای نظری تبارشناسی در می یابیم که مشروعیت سیاسی در اندیشه سیاسی شیعه مبتنی بر حقیقت واحدی نمی باشد که با مقایسه داده های تاریخی بتوان آن را دریافت نمود. از آنجا که بر اساس تبارشناسی گزاره ها و دانشها فقط در بستر قدرت حاکم در جامعه معنا می یابند و این قدرت است که تعیین می کند چه گزاره ای حقیقی است و چه گزاره ای غیرحقیقی، در می یابیم که معنای مشروعیت سیاسی شیعی در سیر تاریخی خود مبتنی بر گزاره ها و شرایط قدرت حاکم بر جامعه بوده است و شرایط قدرت بر روند معنایی آن تاثیر گذار بوده است. نکته دیگری که در تبارشناسی حائز اهمیت می باشد رویکرد نام انگارانه آن است؛ به این معنا که هیچ حقیقت ثابت، دائم و تغییرناپذیری برای پدیده ها متصور نمی شود در می یابیم که مشروعیت سیاسی شیعه در سیر تحولی خود استوار بر حقیقت ثابت و دائمی نبوده است و مبتنی بر رویکردهای متفاوتی بوده است. با توجه به اینکه تبارشناسی در پی یافتن حقیقت های متغیر و نسبی پدیده ها در طول تاریخ می باشد در می یابیم که مشروعیت سیاسی در اندیشه سیاسی شیعه مبتنی بر معانی متفاوت و رویکردهای متمایزی بوده است. چنانچه بر اساس این اندیشه در می یابیم در رهیافت ایجابی سه رویکرد مشروعیت الهی، مشروعیت مردمی و مشروعیت الهی - مردمی (شورا) در باب مشروعیت سیاسی شیعی وجود دارد که در ادامه به تشریح معنای مشروعیت سیاسی در اندیشه سیاسی صاحب نظران این سه رویکرد می پردازیم.

۵-۱- رویکرد الهی نسبت به مشروعیت سیاسی در اندیشه سیاسی شیعه:

این دیدگاه بر این باور است که حاکمیت و ولایت مطلقاً از آن خداوند است و تعیین حاکم نیز با ضوابط و ملاک های شرعی از طرف شارع انجام می پذیرد. در زمان حضور، این حاکمیت از آن پیامبر (ص) و معصومین (ع) است و در زمان غیبت به فقهای عادل به اقتضای ولایت و به عنوان حق و وظیفه شرعی تدبیر امور سیاسی مردم تفویض شده است. (عمید زنجانی، ۱۳۶۶: ۲۵۲). این رویکرد، رویکرد غالب اندیشمندان شیعی در خصوص مشروعیت سیاسی بوده است. این رویکرد که از اوایل قرن چهارم تا اوایل قرن دهم مورد توجه اندیشمندان شیعی قرار گرفت مبتنی بر شرایط زمانی جامعه آن عصر بوده است. در این دوره بود که اصول اعتقادی شیعی تثبیت و به لحاظ نظری و کلامی در میان شیعه پذیرفته و نهادینه می شود. اما در عین حال به دلیل اینکه تکلیف شیعیان در عصر غیبت، دقیقاً روشن نبود، علمای مؤثر شیعه، نظریه جایز

بودن و در مواردی واجب بودن مشروعیت سیاسی و همکاری با سلاطین عادل را پذیرفتند و به آن عمل کردند و در عین حال «حق نیابت عامه» را برای خود محفوظ نگه داشتند. (میرغیائی، ۱۳۹۲: ۹). «شیخ مفید»، «شیخ طوسی»، «سید مرتضی علم الهدی»، «علامه حلی»، «محقق حلی» و «شهید اول» از علمایی هستند که در این عصر، مشروعیت سیاسی را بر مدار همکاری با سلطان عادل پذیرفته بودند.

شیخ مفید، مشروعیت سیاسی سلاطین عادل و همکاری با حکومت را در صورتی که متضمن منافع و مصالح مسلمانان باشد با شرایطی جایز می‌شمارد. شیخ طوسی شرط پذیرش مشروعیت سیاسی را اجرای حدود اسلامی و امر به معروف و نهی از منکر می‌داند لذا اقدام به همکاری با سلطان را جایز می‌داند. این در صورتی است که در امور ضروری دین خللی وارد نشود و فعل فبیح صورت نگیرد. (حسینی زاده و دیگران، ۱۳۹۴: ۸۸).

سید مرتضی علم الهدی اندیشمند موثر شیعی در زمان آل بویه و در ارتباط با خلفای عباسی مشروعیت سیاسی آنان را جهت اجرای احکام اسلام پذیرفته بود. علامه حلی که به صراحت، نصب فقیه از جانب امام (ع) را پذیرفته و ولایت بر امامت نمازهای عبادی - سیاسی، ولایت بر مصرف واجبات مالی، ولایت بر قضا و حدود را، از آن فقیه عادل می‌داند، از همکاری محدود و مصلحتی با سلاطین خودداری نمی‌کرد و مشروعیت سیاسی آنان را برای تقویت پایگاه شیعه پذیرفته بود. اما محقق حلی از سویی هر گونه مشروعیت سیاسی را از سلاطین جور سلب کرده و از سوی دیگر مشروعیت سیاسی را در پذیرش ولایت فقیه جامع شرایط به عنوان نایب امام معصوم (ع) ثابت کرده و در حوزه مسائل مالی، قضا، حدود، اقامه نماز جمعه و... برای فقیه حق ولایت و مشروعیت قائل است. از جمله اندیشمندان این عصر شهید اول می‌باشد که مشروعیت سیاسی شیعی را بر نیابت فقیه از معصوم می‌داند و مشروعیت سیاسی سلطان عادل را برای اجرای احکام شرع و سرپرستی جامعه ضروری می‌داند.

اندیشمندان این عصر روی آوردن به مشروعیت سیاسی سلطان عادل را برای اجرای احکام اسلام، ایجاد نظم و امنیت در جامعه و تقویت پایه های تشیع پذیرفتند. اما از آنجا که مشروعیت سیاسی در اندیشه شیعه مبتنی بر حقیقت واحدی نبوده و در بستر قدرت حاکم در جامعه معنا پیدا نموده است از اوایل قرن دهم، یعنی عصر صفویه تا آخر قرن سیزدهم (یعنی آغاز عصر مشروطیت) ابتدا برخی از علما مانند «شهید ثانی»، «محقق اردبیلی» و «قطیفی» هرگونه همکاری با سلاطین را جایز ندانسته و پذیرش هرگونه مسئولیتی از جانب آنها را حرام

می دانستند. در مقابل، گروه دیگری از علما مشروعیت سیاسی شاهان صفوی را «مشروع» و قابل قبول می دانستند و استدلال آنها بر این باور بود که پس از قرن‌ها مشروعیت سیاسی شاهان شیعه در جهان اسلام حاکم می باشد لذا می بایست از آنها حمایت کرد. (میرغیائی، ۱۳۹۲: ۱۰). در این دوره با ورود علمای جبل عامل به ایران مسأله مشروعیت سیاسی شاه شیعه برای ترویج تشیع و مجری احکام فقهی فقها مطرح شد و مشروعیت صفوی مقبول افتاد. «محقق کرکی»، «محقق اردبیلی»، «فیض کاشانی» و «وحید بهبهانی» از علمای این عصر می باشند که مشروعیت سیاسی شیعه را در پذیرش و حمایت از سلطان عادل پذیرفتند.

محقق کرکی با تکیه بر اجماع و مقبوله عمر بن حنظله بر مشروعیت سیاسی عامه فقیه به عنوان نائب امام تأکید می کرد و معتقد بود مشروعیت سیاسی فقیه از سوی ائمه در همه اموری که نیابت در آن دخل دارد، می باشد و بر همین اساس و بر مبنای عموم نیابت، معمولاً احکامی را که از اختیارات امام شمرده شده برای نایب او نیز مطرح می سازد مگر اینکه دلیلی برخلاف آن وجود داشته باشد.

محقق اردبیلی نیز علاوه بر اتکاء به مقبوله عمر بن حنظله به اجماع در مساله مشروعیت سیاسی تأکید می کند. وی که از نظریه پردازان مشروعیت سیاسی انتصابی عامه فقیه در این دوره است به منظور اثبات مشروعیت سیاسی فقیه برای نخستین بار به دلیل عقلی تمسک کرده و معتقد است که بدون مشروعیت سیاسی نظم جامعه مختل شده و زندگی انسان در سختی و تنگنا قرار می گیرد و عقل و شرع نیز چنین پیامدهایی را نمی پذیرد (اردبیلی، ۱۴۱۴: ج ۱۲: ۵۴۵). لذا بر این اساس مشروعیت سیاسی سلطان عادل را مورد پذیرش و تأکید خود قرار می دهد.

فیض کاشانی که از دیگر نظریه پردازان مشروعیت سیاسی الهی در این دوره می باشد، مشروعیت سیاسی سلطان را برای ایجاد حکومت زیر نظر فقیه و نائب امام در جامعه ضروری دانسته، وی استدلال می کند که چون اسلام دینی سیاسی - اجتماعی است و پیاده و اجرا کردن احکام سیاسی - اجتماعی تعطیل بردار نیست و باید در عصر غیبت نیز اجرا شود لذا اجرای این احکام نیازمند اذن عام امام زمان است و امام فقیهان را به عنوان نایب عام خود برای اجرای این دسته از احکام شرعی معرفی کرده است. (فیض کاشانی، ۱۴۰۱: ج ۲: ۵۰). لذا مشروعیت سیاسی سلاطین عادل را جهت اجرای این احکام با نظارت فقها و زیر نظر مستقیم آنها مجاز می داند.

از دیگر اندیشمندان شیعی در این دوره می توان به وحید بهبهانی اشاره نمود، وی مشروعیت سیاسی فقیه را در ابواب فتوی، قضاوت و حاکم شرع می داند و بر این باور است شخصی که به مقام استنباط احکام الهی رسیده از آن رو که فتوی می دهد عنوان مفتی دارد، از آن جهت که رفع خصومت می کند قاضی نامیده شده و از آن جهت که در اجرای احکام سیاسی، اجتماعی اعمال ولایت می کند، حاکم شرع نامیده می شود. وی مشروعیت سیاسی سلطان عادل را غیر از موارد فوق و با نظارت فقیه برای ایجاد نظم و امنیت جهت اجرای این احکام می داند.

چارچوب تبارشناسی مشروعیت سیاسی در اندیشه سیاسی شیعه در پی یافتن حقیقت های متغیر و نسبی پدیده ها در طول تاریخ می باشیم در می یابیم که مشروعیت سیاسی در اندیشه سیاسی شیعه مبتنی بر معانی متفاوت و رویکردهای متمایزی بوده است بطوریکه از قرن چهاردهم به بعد مشروعیت سیاسی در اندیشه سیاسی شیعه دچار دگرگونی و تحول شگرفی شد. در این دوره رویکرد مشروعیت سیاسی به حکومت عرفی و مردمی نامگذاری شده است. 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. در این دوره علمای شیعه مبنای مشروعیت سیاسی را اراده الهی دانسته و همکاری علمای شیعه با سلاطین زمان از باب نیابت از سوی امام معصوم بوده است. در این دوره دو نوع گفتمان سیاسی در میان علمای شیعه درباره منشأ مشروعیت سیاسی شکل گرفت: گفتمان مشروطه خواه و گفتمان مشروعه خواه. «مشروعه خواهان» برای مشروعیت سیاسی «منشأ الهی» قائل بودند (کرمانی، ۱۳۶۶: ۳۴۳). مهمترین نظریه پردازان مشروعیت سیاسی با منشأ الهی در این دوره «کاشف الغطاء»، «ملا احمد نراقی»، «محمد حسن نجفی» و «عبدالحسین لاری» می باشند. در مقابل، «علمای مشروطه خواه» ضمن پذیرش مبنای الهی برای حکومت مشروع، به بعد مردمی حکومت، به عنوان رکن دوم برای مشروعیت قدرت، توجه داشتند. (آبادیان، ۱۳۷۴: ۲۹-۳۰). مهمترین نظریه پردازان مشروعیت سیاسی با این نگرش در این دوره «محقق نائینی» «محقق خراسانی» و «محقق اصفهانی» می باشند. حال با توجه به مباحث مطرح شده به نظرات هر یک از این علما این عصر در باب مشروعیت سیاسی می پردازیم. کاشف الغطاء، مشروعیت سیاسی الهی را تنها از آن خدا می داند و بر این باور است که غیر از خدا هیچ کس حق حکومت بر بندگان خدا را ندارد مگر با اذن و اجازه خدا و خداوند این اذن را

به پیامبران، امامان معصوم (ع) و فقیهان داده است. وی اصل عدم ولایت را مطرح می کند. ملا احمد نراقی به تبیین و توضیح ابعاد نظریه مشروعیت الهی پرداخت و برای نخستین بار بحث مستقل و مفصلی از ولایت الهی را عرضه کرد. وی مشروعیت سیاسی سلاطین را ظالمانه دانسته و با یک بینش نوین حکومتی مشروعیت سیاسی فقها را از پراکندگی رهانید و بدان انسجام، استحکام و پویایی بخشید. او مقوله مشروعیت سیاسی «ولایت فقیه» را از لابلای متون فقهی، اصولی و کلامی استنباط کرد و بیرون کشید و آن را برای اولین بار به شکل یک اصل، مبنا، پایه و قاعده درآورد و به جامعه اسلامی تحویل داد (نراقی، ۱۳۷۵ ش: ۵۳۷).

محمد حسن نجفی در باب مشروعیت سیاسی، حاکمان را به دو دسته عادل و جائز تقسیم می کند. وی مصداق حاکمان عادل را در عصر حضور، پیامبر (ص) و امامان معصوم (ع) و در عصر غیبت فقیه معرفی کرده است، وی اطاعت از حاکم عادل را واجب شمرده و نیز تلاش برای کسب قدرت و رسیدن به زعامت را در بعضی موارد به عنوان مقدمه واجب، بر فقیه واجب شمرده است و اطاعت از حکام جور را حرام می داند. در اندیشه سیاسی وی جز پیامبر، امام و فقها حاکمان دیگر از مصادیق حاکمان جور می باشند. (نجفی، ۱۹۸۱، ج ۲۲: ۱۵۶). از دیگر اندیشمندان این رویکرد، عبدالحسین لاری می باشد. وی که از طرفداران مشروعیت سیاسی الهی می باشد نخستین اندیشمندی است که تعبیر «ولایت مطلقه» را برای فقیهان بکار برده است. وی مشروعیت سیاسی الهی را به دو مرتبه تقسیم کرده است. ولایت خداوند را در مرتبه اول قرار داده و ولایت پیامبر (ص) و امامان معصوم و فقیهان را در مرتبه دوم و معتقد است که پس از امامان معصوم (ع) فقیهان همان ولایت مطلقه ای را که ائمه دارا بودند، دارا هستند و هیچ تفاوتی میان مشروعیت سیاسی ائمه و فقها در داشتن ولایت مطلق وجود ندارد و تفاوت میان آنها تنها در مقامات معنوی و خصائصی است که خارج از حوزه ولایت است. (لاری، ۱۴۱۸ م، ج ۴: ۱۵۸ - ۱۳۸).

اما عده ای دیگر از علمای این عصر که به علمای مشروطه خواه معروفند، نگاهی مدرن به مشروعیت سیاسی دارند این اندیشمندان ضمن پذیرش مشروعیت سیاسی الهی به نقش مردم و نهادهای مردمی از جمله قانون اساسی و مجلس قانونگذاری تاکید دارند. رویکرد اندیشمندان این نحله فکری بر جلوگیری از استبداد و تحدید سلطنت می باشد. «محقق نائینی» یکی از فقیهان این دوره می باشد. نائینی بارها بر این مطلب پای فشرده که برای جلوگیری از تبدیل حکومت ولایتیه به استبدادیه دو راه وجود دارد یکی قانون اساسی (نظام نامه) که باید با قوانین

شرع مخالف نباشد و وظایف حاکم و مردم را بیان کند و دوم نظارت نمایندگان ملت و برای مشروعیت نظارت نمایندگان، شامل هیأت منتخبه بر عده ای از مجتهدین عدول و یا مأذونین از قبل مجتهد را لازم دانسته است. (نایینی، ۱۳۷۸ ق: ۱۳۲). وی مشروعیت سیاسی را به دو قسم مشروعیت سیاسی در قالب ولایت تکوینی و مشروعیت سیاسی در قالب ولایت تشریحی تقسیم کرده و پس از اثبات هر دو قسم ولایت برای پیامبر و امامان معصوم، ولایت تشریحی را قابل جعل و اعطا به غیرمعصوم دانسته و در حوزه ولایت تشریحی دو منصب ولایت امری و قضاوت را از یکدیگر تفکیک کرده است و قضاوت را بی هیچ شبهه ای برای فقیه ثابت دانسته است.

بعضی از نویسندگان معاصر، محقق نائینی را اولین فقیهی می دانند که معتقد به نظریه انتخاب است. (کدیور، ۱۳۷۷: ۴۹). اما حقیقت آن است که انتساب نظریه انتخاب به محقق نائینی با آنچه از آثار باقیمانده از وی استفاده می شود، سازگاری ندارد. «محقق خراسانی» یکی دیگر از فقیهان نامدار این دوره است. وی ابتدا مشروعیت سیاسی که توسط شیخ انصاری تحت عنوان ولایت استقلالی و ولایت اذنی از آن یاد می شود، به مناقشه می کشد و بر این باور بود که اختلاف در تعلق مشروعیت سیاسی موجب اختلاف در اصل آن نمی شود. وی همچنین وجوب اطاعت معصومان در اوامر عرفی و شخصی در خارج از مسایل مهم جامعه به احکام شرعی و مسایل سیاسی را مورد تردید قرار داد. محقق خراسانی مستندات روایی مشروعیت سیاسی الهی برای فقیه را برای اثبات ولایت عامه فقیه قاصر دانسته و دلالت آنها را ناکافی می داند. وی اما از راه دلیل عقلی، مشروعیت سیاسی برای فقیه را در امور سیاسی و شؤون اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی جامعه اثبات کرده است. «محقق اصفهانی» سومین اندیشمند این دوره است. وی برای اثبات مشروعیت سیاسی الهی بنا به دلایل عقلی معتقد بود، به همان دلیل که نصب رئیس واجب است، نصب فقیه نیز واجب است، زیرا واگذاری کارهایی که مردم نیاز دارند به رئیس خود مراجعه کنند، به همه مردم خلاف فرض است. اما وی در ادله نقلی ولایت فقیه مناقشه کرده هر چند پذیرفته است که مشروعیت سیاسی فقیه در بسیاری از مواردی که جزو قلمرو ولایت فقیه شمرده شده به صورت اجماعی قابل تحقق است.

تبارشناسی، مدعی است که یک پدیده، همواره به همین شکلی که در حال حاضر هست، نبوده است و آن را در یک تطور تاریخی مورد بررسی قرار می دهد. با توجه به این رویکرد در می یابیم که مشروعیت سیاسی شیعی در سیر تاریخی خود روندهای گوناگونی که متأثر از

عوامل تاریخی مختلفی بوده اند، طی نموده است. آنچه تا کنون درباره مشروعیت سیاسی در اندیشه سیاسی نظریه پردازان شیعی ارائه شد تحقق آن در عرصه نظر بوده است. مشروعیت سیاسی تا این زمان متأثر از شرایط زمانی و موقعیت های گوناگون جامعه می باشد. اما از این به بعد اندیشمندان شیعی سعی در تحقق مشروعیت سیاسی در عرصه عمل نمودند. این دوره که به دوران رویکرد به مشروعیت سیاسی مبتنی بر ولایت فقیه نامگذاری شده از اوایل قرن پانزدهم (ه. ق) شروع شده است. به دلایل متعدد از جمله ناکامی مشروطیت ایران و بویژه حکومت ۵۷ ساله پهلوی، با پیشگامی و زمینه سازی مبارزان سیاسی و رهبری روحانیت که سمبل و مظهر آن، امام خمینی بوده، روی داده است در این عصر علاوه بر اینکه رویکرد مبتنی بر مشروعیت سیاسی الهی در عرصه نظر ادامه یافت در عرصه عمل نیز با تشکیل حکومت اسلامی، اوج شکوفایی اندیشه مشروعیت سیاسی الهی در اندیشه سیاسی شیعه را شاهدیم. در این دوره با دو رویکرد متفاوت مشروعیت سیاسی برای فقیه مواجه هستیم. رویکردی که مشروعیت سیاسی فقیه را در تمام ابواب می پذیرد و رویکردی که مشروعیت سیاسی فقیه را فقط در امور حسبه موجه و جایز می داند. مهمترین نظریه پردازان مشروعیت سیاسی با منشاء الهی در این دوره «امام خمینی»، «آیت الله بروجردی»، «مصطفی خمینی»، «محمد رضا گلپایگانی»، «سید عبدالاعلی موسوی سبزواری» و «مصباح یزدی» می باشند.

امام خمینی با ابتکار و تبیین نوین و جامع مشروعیت سیاسی مبتنی بر ولایت فقیه را در عرصه تئوری به عهده گرفت و در واقع نظریه تشیع درباره چگونگی اداره کشور را بیان کرد، و هم برای نخستین بار نظام مبتنی بر ولایت فقیه را در ایران بنیان نهاد. وی با تالیف کتابهای «کشف الاسرار»، «الرسائل»، «تحریر الوسیله» و «البیع» با دلیل عقلی، ضرورت وجود قانون و حکومت در جامعه بشری را به اثبات رساند. وی پس از اثبات جامعیت دین اسلام و گستردگی آن در تمام شؤون عبادی، اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و... به صراحت دین اسلام را «دین سیاست» معرفی کرده است. ایشان سپس به دلیل عقلی استدلال کرده و به تشکیل حکومت جمهوری اسلامی مبتنی بر ولایت فقیه اقدام می کند.

آیت الله بروجردی مشروعیت سیاسی فقیه را با توجه به روح قوانین اسلام در اجرای احکام شرع تحلیل کرد. وی اسلام را دینی سیاسی، اجتماعی می داند که احکام آن نه فقط در عبادت های شرعی بلکه بیشتر درباره کشورداری، تنظیم جامعه و تأمین امنیت فرد و اجتماع است. وی

بر تلفیق دین با سیاست در باب مشروعیت سیاسی باور دارد و می گوید سیاسی و عبادی از هم جدا نیست و مردان دین از مردان سیاست جدا نیستند (بروجردی، ۱۳۶۲ش، ج ۵۲). مصطفی خمینی در باب مشروعیت سیاسی معتقد است تمام اختیاراتی که خداوند در اداره شؤون مردم به معصومان داده به فقیه نیز اعطا نموده وی تصریح می کند حل تمام مشکلات فردی و اجتماعی و... در شؤون مختلف مملکت از جمله اختیارات فقیه است وی استدلال می کند دین اسلام دین جامعی است لذا نمی تواند نسبت به اموری از قبیل نظم و امنیت بی تفاوت باشد. (خمینی، ۱۴۱۸ق: ۸۳).

محمدرضا گلپایگانی مشروعیت سیاسی الهی مبتنی بر ولایت فقیه را برای تحقق مسایل سیاسی، اجتماعی مورد قبول و وثوق خود قرار می دهد و سید عبدالاعلی موسوی سبزواری مشروعیت سیاسی را مختص پیامبر و امامان می داند اما در عصر غیبت جهت تنظیم امور مردم به نحو مطلوب و منظم می بایست انجام گیرد بر مشروعیت سیاسی فقها تصریح کرده است. مصباح یزدی نقش مردم را از دو جنبه قابل بررسی می داند: یکی جنبه مشروعیت بخشی به حکومت اسلامی و دیگری جنبه عینیت بخشی به آن (مصباح یزدی، ۱۳۸۵: ۴). مشروعیت سیاسی از نظر مصباح یزدی، حقانیت است. (نادری، ۱۳۸۲: ۵۴). وی بیان می کند که رابطه مشروعیت با مقبولیت به ضابطه ای بستگی دارد که برای مشروعیت لحاظ می کنیم. (نادری، ۱۳۸۲: ۵۵). به باور ایشان ملاک مشروعیت سیاسی در عصر غیبت از سوی خدا تعیین می شود، نه از سوی مردم. (مصباح یزدی، ۱۳۸۵: ۷). وی مشروعیت سیاسی مبتنی بر دموکراسی که در آن حکومت مردم بر مردم برداشت شود با نظریه ولایت فقیه که محور اصلی مباحث ایشان است، ناسازگار می داند.

گروهی دیگر از اندیشمندان شیعه مانند «سید محسن حکیم» و «سید ابوالقاسم خویی» ادله مشروعیت سیاسی برای فقیه را عاجز دانسته اند. حکیم روایاتی که طرفداران ولایت مطلقه فقیه بدان استناد کرده اند، مورد مناقشه قرار داده و آنها را حمل به بیان وظیفه علما در تبلیغ احکام و قضاوت کرده است. (حکیم، ۱۳۷۱ ش، ۲۹۹). خویی نیز که به مشروعیت سیاسی در امور حسبه باور دارد مشروعیت سیاسی را برای پیامبر و امامان از چهار جهت تکوینی، تشریحی، وجوب اطاعت در اوامر شرعی و وجوب اطاعت در اوامر شخصی اثبات نموده، سپس در بحث مشروعیت سیاسی ولایت فقیه، یکایک ادله را مورد مناقشه قرار داده و نتیجه گرفته که به

حسب روایات غیر از منصب فتوا و قضاوت منصب دیگری را نمی توان برای فقیه ثابت کرد. (خویی، ۱۴۱۲ ق، ج ۵، ۴۹ - ۴۸).

۵-۲- رویکرد مردمی نسبت به مشروعیت سیاسی در اندیشه سیاسی شیعه:

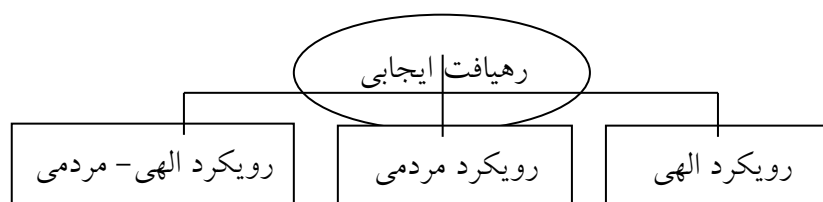
این رویکرد مبتنی بر نظرات فقهایی همچون «حسینعلی منتظری»، «نعمت الله صالحی نجف آبادی» و «جعفر سبحانی» می باشد. این نظریه با گسست از رویکرد الهی منشاء مشروعیت سیاسی را مردم می داند. مطابق این نظریه، انتخاب یا مشروعیت مردمی، منشاء مشروعیت سیاسی می باشد. بر اساس این نظریه مردم به دلیل اختیاری که از جانب خداوند به آنها داده شده است، خود عهده دار حاکمیت بر خویش است و می تواند در چارچوب احکام شرع با اختیار کامل، یکی از فقهای واجد شرایط را به عنوان حاکم اسلامی انتخاب کند. طبق این دیدگاه، فقهای جامع الشرایط از طرف پیامبر و ائمه به مقام ولایت منصوب نشده اند بلکه آنان به عنوان نامزد برای احراز مقام ولایت به مردم معرفی شده اند و این حق مردم است که یکی از آنان را انتخاب و به او مشروعیت بخشند. (منتظری، بی تا: ۴۱۶). در این نظریه همانند نظریه نصب، اعتقاد بر این است که ولایت اصالتاً از آن خداست و هیچ یک از انسان ها در این ولایت با او شریک و سهیم نمی باشد مگر آن که خداوند مرتبه ای از ولایت تشریحی خود را به فردی واگذار کند (منتظری، بی تا: ۳۵).

در نظریه مشروعیت سیاسی مردمی بر دو دسته دلائل عقلی و نقلی تاکید می شود. (حاتمی، ۱۳۸۴: ۳۳۳-۳۲۲). قضاوت عقل در این دیدگاه بیشتر به ضرورت عقلی تشکیل حکومت اشاره دارد. قائلین به این نظریه معتقدند زمانی که نص صریحی برای انتخاب حاکم نیامده و حکومت با زور و سرنیزه هم با مبانی عقلی سازگاری ندارد، بنابراین باید به انتخاب حاکم توسط مردم روی آورد. (منتظری، بی تا: ۲۸۵-۲۸۴). این رویکرد بنیانی انتقادی دارد و با توجه به برخی مشکلات نظری و عملی نظریه الهی مشروعیت سیاسی شکل گرفته است. این رویکرد بر نقش فقهای جامع الشرایط در اداره جامعه تأکید دارد و مشروعیت را صرفاً یک امر مردمی نمی داند و حداقل در بیان ویژگی های زمامدار به بیان شاخص های دینی و بیان شده توسط شارع می پردازد. (حسنی، ۱۳۸۷: ۸۵).

۵-۳- رویکرد الهی - مردمی (شورا) نسبت به مشروعیت سیاسی در اندیشه شیعه:

این نظریه با گسست از رویکرد الهی و مردمی صرف، منشاء مشروعیت سیاسی را الهی - مردمی می داند. در این نظریه، مشروعیت سیاسی از مقوله های دو حقی به شمار می آید و در آن، هر دو حق یعنی «حق الله» و «حق الناس» وجود دارد. بنابراین برای مشروعیت سیاسی، فقط رعایت حق الله و جلب رضایت الهی (نصب عام الهی) کافی نیست بلکه اعتبار حق الناس و جلب آراء عمومی و رضایت مردم و مشارکت دادن آنها در انتخاب حاکم نیز قسمتی از مشروعیت حکومت و نظام سیاسی تلقی می شود. (حسنی، ۱۳۸۷: ۹۰). این نظریه ضمن دارا بودن اکثر عناصر و مولفه های مشروعیت سیاسی مردمی، امتیازات مثبت مشروعیت سیاسی الهی را نیز در خود جای داده است. قائلین به این نظریه معتقدند چنین حکومتی هم مورد رضایت خداوند و متناسب با دستورات شرع اداره می شود و هم مورد قبول مردم است. این نظریه با تقریرات متفاوت از سوی سید محمدباقر صدر با طرح نظریه «خلافت مردم و نظارت مرجعیت»، محمدجواد مغنیه با ارائه «دولت انتخابی اسلامی» و محمد مهدی شمس‌الدین با نظریه «ولایت امت» هر یک در صدد طرح‌ریزی نظام سیاسی مردم‌سالار و مشروع در عصر غیبت می‌باشند مطرح شد. به طور کلی اندیشمندان این نظریه به نقش مردم در مشروعیت سیاسی به سه صورت، مقبولیت نظام و کارآمدی آن، نقش مردم در تعیین حاکمان و نقش مردم در نظارت بر حاکمان تاکید می کنند. (شاهرخی، ۱۳۹۰: ۳۰ - ۲۹).

نمودار شماره ۱: مشروعیت سیاسی در اندیشه سیاسی شیعه مبتنی بر رهیافت ایجابی



با توجه به مطالب مطرح شده درمی یابیم اگرچه مشروعیت سیاسی در اندیشه سیاسی شیعه در رهیافت ایجابی مبتنی بر معانی متفاوتی می باشد ولی همواره بر الهی بودن مشروعیت سیاسی و نقش مردم در آن تاکید شده است.

۶- رهیافت سلبی نسبت به مشروعیت سیاسی در اندیشه سیاسی شیعه:

از دیدگاه تبارشناسی هیچگونه ماهیت ثابت یا قاعده بنیادی یا غایت متافیزیکی وجود ندارد. آن چه هست، گسست ها و جدایی و شکاف ها است که در حوزه های گوناگون معرفتی وجود دارد. بنابراین، این روش آشکار کننده اختلاف و پراکندگی در پس یکسانی مصنوعی خاستگاه و منشاء واحد است یعنی آشکار کننده شأن تاریخی تفکر و مناسب تفکر با زبان و مکان است. مساله اصلی در تبارشناسی این است که چگونه انسان ها به واسطه قرار گرفتن در شبکه ای از روابط قدرت و معرفت به عنوان سوژه و ابژه پدیدار می شوند. با توجه به مباحث مطرح در تبارشناسی در می یابیم که در رهیافت سلبی مشروعیت سیاسی بطور کلی از رهیافت ایجابی فاصله گرفته و طی آن مشروعیت سیاسی الهی انکار می شود که طی آن فقیهان خود را نایبان عام امام نمی دانند. بر اساس رهیافت سلبی، از آن جا که تنها حکومت و ولایت امام دارای اذن از سوی خداوند است و با نص الهی به ایشان تفویض شده است، دیگر حکومت های دوران غیبت هیچ گونه مشروعیتی ندارند. این رهیافت بر دو رویکرد مبتنی بر تقیه و سکولاریسم تکیه دارد.

۶-۱- رویکرد مبتنی بر تقیه نسبت به مشروعیت سیاسی در اندیشه سیاسی شیعه:

عده ای از اندیشمندان شیعی از جمله «سید میرعبدالفتاح مراغی»، «شیخ انصاری» و «سید محمد بحر العلوم» بر این عقیده اند که دوران غیبت «زمانه تقیه» است، بنابراین حتی در جایی که تقیه موردی هم وجود نداشته باشد لازم است از تأسیس هرگونه نظام سیاسی پرهیز نمود و به زندگی تقیه آمیز در حکومت های جائز اکتفا نمود. بر طبق این رویکرد هرگونه حکومتی که در عصر غیبت تشکیل شود - چه از سوی سلاطین کافر باشد یا سلاطین سنی یا شیعه - جزء حکومت های جائز است، زیرا مستند به هیچ گونه اذنی از سوی امام نیست. مهمترین اندیشمندان شیعی این رویکرد شیخ انصاری می باشد وی این رویکرد را به نظریه غالب در نیمه دوم دوران قاجار تبدیل نمود. (فیرحی، ۱۳۷۹: ۲۰۹). طرفداران این نظریه مشروعیت سیاسی برای فقیه را از دو جهت فتوی و قضا ثابت دانسته اند.

۶-۲- رویکرد مبتنی بر سکولاریسم نسبت به مشروعیت سیاسی در اندیشه سیاسی شیعه:

این رویکرد با گسست از همه رویکردهای قبلی و طرد بنیانهای قبلی، نگرشی سکولاریستی به مشروعیت سیاسی دارد. طرفداران این رویکرد «مهدی بازرگان»: با طرح نظریه «جمهوری

دموکراتیک اسلامی»، «عبدالکریم سروش»: طرح نظریه «حکومت دموکراتیک دینی»، «مهدی حائری یزدی»: با طرح نظریه «وکالت مالکان شخصی مشاع» و «محمد مجتهد شبستری»: با طرح نظریه «دموکراسی مسلمانان» می باشند.

مهدی بازرگان مشروعیت سیاسی را از رأی مردم میدانست، نه از دستورات و فرامین دینی، بنابراین نظر بازرگان در بحث مشروعیت ملهم از نظامهای دموکراتیک است که در قاموس تفکر مدرنیستی مطرح گردیده است. در اندیشه سیاسی وی مردم منبع اصلی مشروعیت سیاسی محسوب میگردند؛ لذا دین و منابع دینی نمی توانند منشا مشروعیت به حساب آیند. بازرگان به ویژه پس از چرخش فکری که در سالهای بعد از پیروزی انقلاب پیدا کرد، پیوستگی دین و سیاست را رد کرد و قرار گرفتن حکومت در اختیار رهبران دینی را خطرناک و تکرار تجربه ای شکست خورده قرون وسطی دانست. (حسینی و همکاران، ۱۳۹۵: ۱۲ - ۸).

عبدالکریم سروش در باب مشروعیت سیاسی به تقدس زادایی از حکومت دینی روی می آورد. وی معتقد است که دوران اندیشه ولایت فقیه که مبتنی است بر ولایت ائمه شیعه از طریق فقها سپری شده و حکومتها نباید مشروعیت سیاسی خود را از این اعتقادات دینی و کلامی بگیرند. سروش در باب مشروعیت سیاسی، نظریه حکومت دموکراتیک دینی را برای حل تعارض اسلام و دموکراسی برای تحدید قدرت حاکمان و عقلانی کردن تدبیر می داند. سروش سعی دارد مردم را در آزادانه انتخاب کردن ایمان متقاعد کند و دین و دموکراسی را با هم آشتی می دهد. به نظر وی، جامعه ای که آزادانه دین را پذیرفته باشد، حکومت برخاسته از آن نیز دموکراتیک خواهد بود.

براساس نظریه سیاسی «مهدی حائری یزدی» مشروعیت سیاسی امامت به مثابه مسئله است که باید حل شود نه راه حلی که باید مسائل فلسفه سیاسی را حل کند. اصرار وی بر محدودسازی امامت در قلمرو ولایت معنوی و عدم جریان آن در حوزه سیاست، دلیل قاطعی بر این مدعاست. از نظر حائری «هیچ عقلی باور نخواهد کرد که پیامبران برای این از سوی خدا فرستاده شده اند که به مردمان بگویند که امروز چنین کنید و فردا چنان، یا چگونه از خیابان ها عبور کنید که تصادفی اتفاق نیفتد و یا باید در چه نقطه ای از معابر عمومی چراغ قرمز نصب کنید... اما تمام این ها از وظایف حکومت و آیین کشورداری است که به عنوان وکالت از سوی

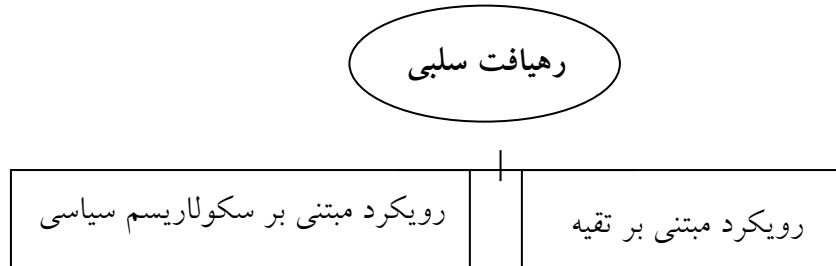
شهروندان خود ایشان و کشور مملوک ایشان را با اجرای تصمیمات به جا و به موقع خود در این رخدادها از گزند آسیب های ممکنه مصونیت بخشید. (حائری، ۱۹۹۵: ۱۵۰ - ۱۰۰).

محمد مجتهد شبستری از جمله معدود اندیشمندانی است که در اقدامی نادر معتقد است هیچگونه حق مشروعیت سیاسی اختصاصی برای انبیا وجود نداشته است. انبیا در طول تاریخ نقش یک پیام آور را داشته اند، نه حکومت کننده. وی می گوید نظریه حکومت اختصاصی تفویض شده از طرف خداوند به انبیا دلیل قابل دفاعی ندارد. (مجتهد شبستری، ۱۳۸۱: ۲۲۱).

شبستری معتقد است شکل حکومت در دوره پیامبر و خلفای راشدین فردی بوده که متناسب با آن مرحله تاریخی بوده است. (مجتهد شبستری، ۱۳۸۱: ۲۲۲). شبستری معتقد است که هیچ دینی روش حکومت توصیه نمی کند و در اسلام نیز چنین توصیه ای نشده است. پیامبر در باب روش حکومت، تابع عصر خود بوده است، نه مؤسس روش حکومت. (مجتهد شبستری، ۱۳۸۱: ۶۸).

شبستری می گوید: بیهوده می کوشند از کتاب و سنت حقوق بشر و دموکراسی دست و پا شکسته ای بیرون بیاورند که حاصلی جز ماندن بیشتر در استبداد دینی و غیردینی ندارد و تجربه، این را ثابت کرده است. (مجتهد شبستری، ۱۳۸۹: ۲۰). وی معتقد است که مشروعیت سیاسی حکومت که از طریق انتخاب مردم می باشد با نظام شریعت فقهی و قدرت گسترده فقیهان در تعارض است. شبستری عبارت «مقبولیت از سوی مردم می آید و مشروعیت از سوی خدا» را نامفهوم و متناقض الاجرا می داند. وی نظریه ولایت فقیه را اساساً نظریه دولت نمی داند.

نمودار شماره ۲: مشروعیت سیاسی در اندیشه سیاسی شیعه مبتنی بر رهیافت سلبی



نتیجه گیری

تبارشناسی روشی تحلیلی است که بر شکاف، گسست و عدم تداوم و فقدان یگانگی تکیه دارد. در تبارشناسی، به پدیده ها به صورت مابعدالطبیعه نگریسته نمی شود و چیزی که دیده

می شود این است که هیچ جوهر ذاتی و بی زمان در پس چیزها وجود ندارد، بلکه آنچه وجود دارد، حاصل تغییرات و اتفاقاتی است که در گذر زمان روی داده است. هدف این پژوهش بررسی تحول معنایی مشروعیت سیاسی در اندیشه سیاسی شیعه و چگونگی دگرگونی آن بود. بر اساس مستندات دینی، مشروعیت سیاسی در اندیشه سیاسی مسلمانان مبتنی بر یک سیر طولی بوده است که از خدا به پیامبر می رسد. اما با رحلت پیامبر و در جریان سقیفه و با شکاف میان مسلمانان، گروهی قائل به جانشین الهی بعد از پیامبر نشدند و گروهی دیگر به تسلسل مشروعیت سیاسی بعد از پیامبر باورمند شدند. این نگرش تا قبل از غیبت امام دوازدهم شیعه حاکم بود و با غیبت امام، پیروان و شیعیان قائل به دو رهیافت ایجابی و سلبی در باب مشروعیت سیاسی شدند. بر اساس رهیافت ایجابی علما به رویکرد الهی مشروعیت سیاسی روی آوردند. سپس عده ای از علما با در پیش گرفتن رویکرد تقیه سازوکارهای گذشته را در ایجاد مشروعیت سیاسی شیعه نفی نمودند. در عصر مشروطیت عده ای از علما دوباره بر رویکرد الهی مشروعیت سیاسی متمرکز شدند و عده ای دیگر دلایل طرفداران مشروعیت سیاسی الهی را ناکافی قلمداد نمودند و بر تحدید عوامل استبداد تاکید نمودند. سپس در عصر جمهوری اسلامی نیز رویکرد الهی مشروعیت سیاسی با اندیشه های امام خمینی به رویکرد غالب در باب مشروعیت سیاسی شیعی تبدیل شد: بطوریکه بر اساس این نظریه نظام سیاسی مبتنی بر جمهوری اسلامی با دال مرکزی ولایت فقیه در عرصه عمل پدیدار شد و در همین اثنا دو تن از علما (حکیم و خویی) دوباره بر عدم مشروعیت سیاسی شیعی در همه امور تاکید نمودند و بر مشروعیت سیاسی در امور حسبیه تاکید کردند. اما در سالهای بعد مشروعیت سیاسی در بین اندیشمندان با چالشهای جدی مواجه شد عده ای بر مشروعیت سیاسی مردمی و عده ای نیز بر مشروعیت سیاسی الهی - مردمی در اندیشه سیاسی شیعه تاکید نمودند و برخی از اندیشمندان شیعی که عمدتاً از گرایش لیبرالی برخوردارند تمام دلایل پیشین را نفی کردند و مشروعیت سیاسی را مبتنی بر سکولاریسم قلمداد نمودند. این گروه منبع اصلی مشروعیت سیاسی را مبتنی بر رای مردم دانسته و معتقدند دین و منابع دینی نمی تواند منشاء مشروعیت سیاسی به حساب آید. این برداشتها نسبت به مشروعیت سیاسی به تحول دوباره در معنای مشروعیت سیاسی در اندیشه سیاسی شیعه منجر شد و عده ای همچون مصباح یزدی، مشروعیت سیاسی در اندیشه سیاسی شیعه را الهی و منتصب به امام معصوم قلمداد می کنند.

فهرست منابع

الف) منابع فارسی

- آبادیان، حسین (۱۳۷۴)، مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروعه، تهران، نشر نی.
- آصف، بیات (۱۳۷۹)، سیاست های خیابانی (جنبش تهیدستان در ایران)، مترجم سید اسدالله نبوی چاشمی، تهران، انتشارات شیرازه.
- ابوالحمد، عبدالحمید، ۱۳۶۸، مبانی علم سیاست، تهران، انتشارات توس.
- اردبیلی، احمد (۱۴۱۴ق)، مجمع الفایده و البرهان فی شرح ارشاد الازدهان، چاپ اول، قم، نشر مؤسسه النشر الاسلامی.
- اکبری، محمدعلی (۱۳۸۴)، تبارشناسی هویت جدید ایرانی (عصر قاجاریه و پهلوی اول)، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- استونز، راب (۱۳۷۹)، متفکران بزرگ جامعه شناسی، ترجمه مهرداد میردامادی، تهران، نشر مرکز.
- انصاری، شیخ مرتضی (۱۴۲۰ق)، المکاسب، قم، نشر مجمع الفکر الاسلامی.
- بروجردی (آیت الله العظمی)، حسین (۱۳۶۲)، البدر الزاهر فی صلاه الجمعه و المسافر، به قلم آیت الله منتظری، قم، نشر مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- بیتهم، دیوید (۱۳۸۲)، مشروع سازی قدرت، ترجمه محمد عابدی اردکانی، یزد، انتشارات دانشگاه یزد.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۲)، تجربه بازی سیاسی در میان ایرانیان، تهران، نشر نی.
- حاتمی، محمدرضا (۱۳۸۴)، مبانی مشروعیت حکومت در اندیشه سیاسی شیعه، تهران، انتشارات مجد.
- حائری یزدی، مهدی (۱۹۹۵)، حکمت و حکومت، لندن، انتشارات شادی.
- حسینی زاده یزدی، مهدی و دیگران (۱۳۹۴)، «تبیین و بررسی مبانی معرفتی تبارشناسی میشل فوکو»، دو فصلنامه علمی - پژوهشی، غرب شناسی بنیادی، سال ششم، شماره اول، بهار و تابستان.
- حسینی، مهدی (۱۳۸۷)، چیستی مشروعیت دوگانه در اندیشه سیاسی شیعه، فصلنامه دین و سیاست، شماره ۱۶.

- حسینی، کاظم، صدرا، علیرضا و شیروودی، مرتضی (۱۳۹۵)، «مشروعیت تطبیقی در اندیشه سکولاریستی ایران معاصر» فصلنامه سیاست، سال سوم، شماره ۹.
- حکیم، سید محمدباقر (۱۳۸۷)، جامعه انسانی از دیدگاه قرآن کریم، مشهد، نشر بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- حکیم، سید محسن (۱۳۷۱)، نهج الفقاهه، قم، انتشارات ۲۲ بهمن.
- خمینی، سید مصطفی (۱۴۱۸ق)، ولایه الفقیه، تهران، به کوشش مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- دریفوس، هیوبرت و رابینو، پل (۱۳۸۲)، میشل فوکو فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی.
- دوگان، ماتی (۱۳۷۴)، سنجش مفهوم مشروعیت و اعتماد، اطلاعات سیاسی و اقتصادی، ش ۱ و ۲، سال دهم.
- سلطانی، سید علی اصغر (۱۳۸۶)، زبان، قدرت، گفتمان (سازوکارهای جریان قدرت در جمهوری اسلامی ایران)، تهران، نشر نی.
- شاهرخی، سیدحامد (۱۳۹۰)، «نقش مردم در حکومت اسلامی از نگاه مقام معظم رهبری و شهید صدر»، مجله فرهنگ پژوهش، شماره دوازدهم.
- عالم، عبدالرحمن، ۱۳۸۷، بنیادهای علم سیاست، تهران، نشر نی.
- عمیدزنجانی، عباسعلی (۱۳۶۶)، فقه سیاسی، جلد ۲، تهران، انتشارات خوارزمی.
- عنایت، حمید (۱۳۶۵)، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، نشر خوارزمی.
- فوکو، میشل (۱۳۸۸)، حقیقت و قدرت، ترجمه بابک احمدی، تهران، نشر مرکز.
- فیرحی، داوود (۱۳۷۸)، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران، نشر نی.
- فیرحی، داوود (۱۳۷۹)، نظام سیاسی و دولت در اسلام، تهران، نشر سمت.
- فیض کاشانی، محمدحسن (۱۴۰۱ق)، مفاتیح الشرایع، قم، نشر مجمع الذخائر الاسلامیه.
- قادری، حاتم (۱۳۷۸)، اندیشه سیاسی در اسلام، تهران، نشر سمت.
- قوام، عبدالعلی، ۱۳۷۳، سیاست‌های مقایسه‌ای، تهران، انتشارات سمت.
- کچویان، حسین (۱۳۸۴)، تطورات گفتمان‌های هویتی ایران، ایرانی در کشاکش با تجدد و مابعد تجدد، تهران، نشر نی.

- کرمانی، ناظم الاسلام (۱۳۶۶)، تاریخ پیدایش ایرانیان، تهران، نشر امیر کبیر.
- کدیور، جمیله (۱۳۷۹)، تحول گفتمان‌های سیاسی شیعه در ایران، چاپ دوم، تهران، انتشارات طرح نو.
- کدیور، محسن (۱۳۷۷)، نظریه‌های دولت در فقه شیعه، تهران، نشر نی، چاپ دوم.
- کورنزهوی، دیوید (۱۳۸۰)، فوکو در بوته نقد، ترجمه پیام یزدانجو، تهران، انتشارات مرکز.
- لاری، سیدعبدالحسین (۱۴۱۸ق)، التعلیقه علی المکاسب، ج ۴، به کوشش کنگره بزرگداشت لاری، تهران، نشر مؤسسه المعارف الاسلامیه، چاپ اول.
- مرنندی، محمدرضا، ۱۳۷۶، مبانی مشروعیت نظام سیاسی در اسلام، تهران، مؤسسه انتشاراتی عطا.
- منتظری، حسینعلی (بی تا)، دراسات فی ولایت الفقیه، بی جا. بی نا.
- ویر، ماکس (۱۳۷۴)، اقتصاد و جامعه، ترجمه: عباس منوچهری ترابی نژاد و عمادزاده، تهران، انتشارات مولی.
- منوچهری، عباس (۱۳۸۷)، رهیافت و روش در علوم سیاسی، تهران، نشر سمت.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۵)، حکومت اسلامی و ولایت فقیه، تهران، انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی.
- معصومی، سید محمد مسعود (۱۳۸۸)، مبانی مشروعیت، فصلنامه حکومت اسلامی، سال چهاردهم، شماره سوم.
- میرغیائی، سیدعبداله (۱۳۹۲)، «مبانی مشروعیت قدرت سیاسی در اندیشه سیاسی اسلام»، پژوهش‌های معرفت‌شناختی (آفاق حکمت)، دوره ۱، شماره ۴.
- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۱)، نقدی بر قرائت رسمی از دین، تهران، انتشارات طرح نو.
- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۹)، مجموعه کامل قرائت نبوی از جهان، تنظیم فرشاد نوروزی، تهران، انجمن احیاگران فلسفه.
- نادری، محمد مهدی و حسینی، سید ابراهیم (۱۳۸۲)، کاوش‌ها و چالش‌ها، (سلسله سخنرانی‌های مصباح یزدی در کانون بسیج اساتید دانشگاه علم و صنعت)، جلد ۱، قم، نشر مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- نائینی، محمدحسین، (۱۳۷۸ق)، تنبیه الامه و تنزیه المله، تهران، نشر شرکت سهامی انتشار.

تحول معنایی مشروعیت سیاسی در اندیشه ...

نجفی، محمد حسن (۱۹۸۱م)، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، بیروت، نشر دار احیاء التراث العربی.

نراقی، ملا احمد (۱۳۷۵)، عوائد الایام، قم، نشر دفتر تبلیغات.