



Journal of Society and Politics Essays

Vol 3, No 11 autumn 2025
Journal Homepage: <https://sanad.iau.ir/journal/jsp>

Online ISSN:2981- 1236



Research Paper

Components of Political Legitimacy from the Perspective of Imam Ali (AS) and Western Thinkers

Abdulhamid Farzaneh*: Department of Theology and Islamic Studies, Shi.C., Islamic Azad University, Shiraz, Iran

Received: 2025/09/29 **PP** 115-132 **Accepted:** 2025/11/14

Abstract

The aim of the present study, which was conducted through library studies and a descriptive-analytical method, is to criticize and examine the famous views on the political legitimacy of the government and explain its components from the perspective of the Commander of the Faithful Ali (AS). There are various views on the political legitimacy of governments, three of which are adherence to ethics and justice, which Plato and Aristotle supported, the social contract, which Hobbes and Rousseau advocated, and divine permission, which is one of the oldest supporters of this theory, Saint Augustine, a Christian philosopher and theologian, and has also been considered by some Muslim thinkers with a different perspective from him. The research data showed that although all three major criteria of legitimacy in the speech and behavior of the Imam (AS) were theoretically considered by him and have also come to the fore in practical terms, his main emphasis is focused on his appointment by divine command and by the Holy Prophet (PBUH). As a result, it can be acknowledged that in the view of Imam Ali (peace be upon him), a government is legitimate if it first has divine permission and, in subsequent stages, gains the consent and support of the people for its establishment and continuation, and observes the principles of morality, justice, and the preservation of public interests in practice.

Keywords: Imam Ali (AS), government, political legitimacy, justice, social contract

Citation: Farzaneh, A, H.,(2023). **Components of Political Legitimacy from the Perspective of Imam Ali (AS) and Western Thinkers.** *Journal of Society and Politics Essays*, Vol 3, No 11, Shiraz, PP 115-132.

*. **Corresponding author:** Abdulhamid Faraneh, **Email:** ab.farzaneh@iau.ac.ir, **Tel:** +98 9173160519

Extended Abstract

Introduction

1. Statement of the Problem

Political legitimacy is a cornerstone of any stable and enduring political system. Throughout history, different philosophical traditions have proposed various foundations for legitimacy. Western political thought has developed prominent theories such as Ethics and Justice (Plato and Aristotle), Social Contract (Hobbes and Rousseau), and Divine Permission (Saint Augustine in the West). In Islamic political thought, particularly in the teachings of Imam Ali (AS), legitimacy incorporates moral principles, social consent, and divine appointment. While Western views often prioritize human-centered frameworks, Imam Ali's (AS) perspective blends these with a divinely mandated authority. This study addresses the problem of comparing and analyzing these differing conceptualizations of legitimacy to identify their points of convergence and divergence and to explore their relevance for contemporary governance.

2. Research Methodology

This research employs a descriptive–analytical method, relying on qualitative analysis of primary and secondary textual sources. Library research has been the principal means of data collection, including classical Islamic texts such as *Nahj al-Balagha* for Imam Ali's (AS) political thought, and core works of political philosophy for the views of Western thinkers. Comparative analysis was applied to examine alignment and distinctions between the two traditions.

3. Data and Analysis

The data set comprises documented sayings, letters, and policies of Imam Ali (AS), alongside selected texts from Plato, Aristotle, Hobbes, Rousseau, and Saint Augustine. The analysis reveals that Imam Ali's (AS) model includes three main components: divine appointment and sanction, public consent, and ethical governance rooted in justice. In governance practice, he emphasized public satisfaction, the safeguarding of rights and public

welfare, equality before the law, and strict adherence to justice. In contrast, modern Western philosophers have generally shifted toward grounding legitimacy in the will of the people, contractual governance, and the recognition of natural rights—approaches that have advanced democratic systems but may lack a spiritual or moral anchor.

4. Findings and Results

The research finds that Imam Ali's (AS) thought offers a multidimensional framework for legitimacy that is both principled and practical, intertwining moral integrity, divine authority, and popular approval. Western models provide important mechanisms for representation and rights protection but risk detachment from moral foundations. The study concludes that combining the strengths of both perspectives could inform modern governance. Recommendations include: drafting a “Charter of Governmental Justice” based on *Nahj al-Balagha*, training political elites to integrate divine and popular legitimacy, and reforming laws according to justice and public consent. Such measures could strengthen genuine legitimacy and enhance governance quality in contemporary societies.

References

1. Abu'l-Hamd, Abdolhamid. (1974). Foundations of Politics. Tehran: Toos Publications. [In Persian]
2. Aghavan Kazemi, Bahram. (2010). "Critique and Evaluation of Platonic Justice from the Perspective of Alavian Thought." Pajouheshnameh Alavi. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
3. Amid, Hassan. (1990). Amid Dictionary. Tehran: Amir Kabir Publications. [In Persian]
4. Amini, Abdolhossein. (1978). Al-Ghadir fi al-Kitab wa al-Sunnah wa al-Adab. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi. [In Persian]
5. Aristotle. Politics. Trans. Benjamin Jowett. The Internet Classics Archive, 1994.
6. Augustine. The City of God Against the Pagans. Trans. R. W. Dyson. Cambridge University Press, 1998.
7. Dahl, Robert. (1983). Modern Political Analysis, trans. Hossein Mozaffarian, 1st ed. Tehran: Naqsh-e Jahan. [In Persian]
8. Dashti, Mohammad. (2000). Translation of Nahj al-Balagha. Qom: Nasim Hayat Publications. [In Persian]
9. Dehkhoda, Ali-Akbar. (1998). Dehkhoda Dictionary. Tehran: University of Tehran Press. [In Persian]
10. Emami, Mohammad-Jafar, & Ashtiani, Mohammad-Reza. (1993). A Clear Translation and Concise Commentary on Nahj al-Balagha. Qom: Hadaf Press. [In Persian]
11. Enayat, Hamid. (2015). Foundations of Political Philosophy in the West, from Heraclitus to Hobbes. Tehran: Farhmand Publishing. [In Persian]
12. Fayz al-Islam, Seyyed Ali-Naqi. (1972). Translation and Commentary on Nahj al-Balagha. Tehran: Kalaleh-ye Khavar. [In Persian]
13. Foster, Michael B. (1994). Masters of Political Thought, trans. Javad Sheikh al-Eslami. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company. [In Persian]
14. Hakimi, Mohammad-Reza. (2001). Al-Hayat. Tehran: Da'irat al-Tiba'a wa al-Nashr. [In Persian]
15. Harani, Ibn Shuba, Hasan ibn 'Ali. (1988). Tuhaf al-'Uqul, trans. Ahmad Jannati. Tehran: Amir Kabir Publications. [In Persian]
16. Hobbes, Thomas. Leviathan. Ed. C. B. Macpherson. Penguin Classics, 1985.
17. Ibn Abi al-Hadid, 'Izz al-Din Hibat Allah. (1959). Sharh Nahj al-Balagha. Beirut: Dar Ihya' al-Kutub al-Arabiyyah. [In Persian]
18. Ibn Khaldun, 'Abd al-Rahman. (1996). The Muqaddimah of Ibn Khaldun, trans. Mohammad Parvin Gonabadi, 8th ed. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company. [In Persian]
19. Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukarram. (1993). Lisan al-Arab. Beirut: Dar Sader. [In Persian]
20. Jurdaq, George. (1975). Imam Ali: The Voice of Human Justice. Beirut: Dar Maktabat al-Hayat. [In Persian]
21. Katouzian, Nasser. (1997). Introduction to the Science of Law, 5th ed. Tehran: University of Tehran Press. [In Persian]
22. Khamenei, Ayatollah Sayyid Ali. (1999). Questions and Answers. Tehran: Office for Islamic Culture Publications. [In Persian]
23. Khomeini, Imam Ruhollah. (1993). Sahifeh-ye Noor, vols. 17 & 21. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
24. Khomeini, Imam Ruhollah. (n.d.). Velayat-e Faqih: Islamic Government. Qom: Azadi Publications. [In Persian]
25. Khosropanah, Abdolhossein. (1999). Civil Society and Religious Sovereignty. Qom: Vosough Publications. [In Persian]
26. Khwarazmi, al-Muwafaq ibn Ahmad ibn Muhammad al-Maki. (n.d.). Al-Manaqib, ed. Sheikh Malik al-Mahmoudi. Qom: Jame'at al-Modarresin. [In Persian]
27. Machiavelli, Niccolò. Discourses on Livy. Trans. Harvey C. Mansfield & Nathan Tarcov. University of Chicago Press, 1996.
28. Machiavelli, Niccolò. The Prince. Trans. W. K. Marriott. Barnes & Noble, 2003.
29. Makarem Shirazi, Nasser. (1988). Tafsir-e Nemouneh, vol. 22. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Persian]
30. Maurice Duverger. (1990). Principles of Political Science, trans. Abolfazl Ghazi Shari'at-Panahi. Tehran: Amir Kabir Publications. [In Persian]
31. Mesbah Yazdi, Mohammad-Taqi. (1991). Islamic Political Theory, vol. 2. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]

32. Mesbah Yazdi, Mohammad-Taqi. (1999). "Government and Legitimacy." *Ketab-e Naqd*, no. 7. Tehran: Institute for Culture and Contemporary Thought. [In Persian]
33. Mesbah Yazdi, Mohammad-Taqi. (1999). *A Brief Look at the Theory of Velayat-e Faqih*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
34. Moein, Mohammad. (2000). *Moein Persian Dictionary*. Tehran: Amir Kabir Publications. [In Persian]
35. Mohammadi Rey-Shahri, Mohammad. (1983). *Mizan al-Hikmah*, vols. 2, 5, and 6. Qom: Islamic Propagation Office. [In Persian]
36. Motahhari, Morteza. (1998). *An Introduction to the Qur'an*, vol. 5. Tehran: Sadra Publications. [In Persian]
37. Mottaqi-Zadeh, Isa, Mirhaji, Hamid, & Refa'eh, Ebrahim. (2001). *Al-Manhaj al-Qawim*. Tehran: SAMT Publications. [In Persian]
38. Pazargad, Bahaoddin. (1969). *History of Political Philosophy*, vol. 1. Tehran: Zowar Publications. [In Persian]
39. Plato. *The Laws*. Trans. Benjamin Jowett. The Internet Classics Archive, 1994.
40. Plato. *The Republic*. Trans. Benjamin Jowett. Modern Library, 2001.
41. Plato (via Rousseau, Jean-Jacques). (1989). *The Social Contract*, trans. Gholamhossein Zirakzadeh. Tehran: Adib Publications. [In Persian]
42. Popper, Karl R. (1985). *The Open Society and Its Enemies*, trans. Ali Asghar Mohajer. Tehran: Sherkat Sahami Enteshar. [In Persian]
43. Qazi, Abolfazl. (1984). *Constitutional Law and Political Institutions*. Tehran: University of Tehran Press. [In Persian]
44. *Qur'an, The Holy*. Trans. Mehdi Elahi Qomshei. [In Persian]
45. Raghieb Esfahani, Abu'l-Qasim Hossein ibn Mohammad. (2004). *Al-Mufradat fi Ghareeb al-Qur'an*, trans. & ed. Gholamreza Khosravi Hosseini. Tehran: Al-Maktaba al-Murtazawiyyah. [In Persian]
46. Rajai, Farhang. (1993). *Transformation of Political Thought in the Ancient East*. Tehran: Ghomes Publications. [In Persian]
47. Rousseau, Jean-Jacques. *The Social Contract*. Trans. Donald A. Cress. Hackett Publishing Company, 1987.
48. Shahidi, Seyyed Jafar. (1992). *Translation of Nahj al-Balagha*. Tehran: Islamic Revolution Publications. [In Persian]
49. Shahrestani, Mohammad-Ali. (1996). *Introduction to the Science of Fiqh*. London: Bey-Na. [In Persian]
50. Sheikh Mofid, Mohammad ibn Mohammad. (1993). *Al-Jamal*, ed. Ali Mir Sharifi. Qom: Maktab al-I'lam al-Islami. [In Persian]
51. Sobhi Saleh. (n.d.). *Nahj al-Balagha*. Qom: Dar al-Hijrah. [In Persian]
52. Subhani, Jafar. (1995). *The Radiance of Wilayah*. Qom: Sahifeh Publications. [In Persian]
53. Subhani, Jafar. (2001). *Imam Ali and Principles of Politics*. *Ketab-e Naqd*, no. 18. Tehran: Institute for Culture and Contemporary Thought. [In Persian]
54. Tabarsi, Ahmad ibn Ali. (1983). *Al-Ihtijaj*, ed. Mohammad-Baqer Khorsan. 1st ed. Mashhad: Nashr Morteza. [In Persian]
55. Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein. (1973). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: al-Mu'assasah al-'Alamiyyah lil-Matbou'at. [In Persian]
56. Tabari, Mohammad ibn Jarir. (2000). *Tarikh al-Tabari*. Beirut: al-Mu'assasah al-'Alamiyyah lil-Matbou'at. [In Persian]
57. Tamimi Amadi, 'Abd al-Waheed. (1998). *Ghurur al-Hikam wa Durar al-Kalim*, vol. 2, trans. Mohammad-Ali Ansari. Tehran: Bey-Na. [In Persian]
58. Vincent, Andrew. (1992). *Theories of the State*, trans. Hossein Bashirieh. Tehran: Ney Publications. [In Persian]



مقاله پژوهشی

مؤلفه‌های مشروعیت سیاسی از نگاه امام علی(ع) و اندشمندان مغرب زمین

عبدالحمیدفرزانه^۱: گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد شیراز، دانشگاه آزاد اسلامی، شیراز، ایران

دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۰۷ صص ۱۱۵-۱۲۲ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۳

چکیده

هدف از پژوهش حاضر که از طریق مطالعات کتابخانه‌ای و به روش توصیفی تحلیلی انجام شده است، نقد و بررسی نظرات مشهور پیرامون مشروعیت سیاسی حکومت و تبیین مؤلفه‌های آن از دیدگاه امیر مؤمنان علی (ع) می‌باشد. در مورد مشروعیت سیاسی حکومت‌ها دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد که سه دیدگاه مشهور عبارت است از پایبندی به اخلاق و عدالت که افلاطون و ارسطو از آن حمایت کرده‌اند، قرارداد اجتماعی که هابز و روسو از آن طرفداری نموده‌اند و اذن الهی که یکی از قدیمی‌ترین حامیان آیین نظریه، سنت آگوستین، فیلسوف و الهی‌دان مسیحی است و با نگاهی متفاوت با او مورد توجه برخی از متفکران مسلمان نیز واقع شده است. داده‌های تحقیق نشان داد هرچند هر سه ملاک عمده مشروعیت در سیره گفتاری و رفتاری امام(ع) از لحاظ نظری مورد توجه آن حضرت بوده و از لحاظ عملی نیز به منصفه ظهور رسیده‌اند، لکن تأکیدات اصلی ایشان بر انتصاب خود به فرمان الهی و توسط پیامبر اکرم(ص) متمرکز می‌باشد. در نتیجه می‌توان اذعان نمود که از نظر امام علی علیه السلام حکومتی از مشروعیت برخوردار است که قبل از هر چیز اذن الهی را با خود داشته باشد و در مراحل بعد، برای استقرار و استمرار خود رضایت و همراهی مردم را کسب کرده و اصول اخلاقی و عدالت و حفظ مصالح عمومی را در مقام عمل رعایت نماید.

واژه‌های کلیدی: امام علی(ع)، حکومت، مشروعیت سیاسی، عدالت، قرار داد اجتماعی.

استناد: فرزانه، عبدالحمید. (۱۴۰۴). مؤلفه‌های مشروعیت سیاسی از نگاه امام علی(ع) و اندشمندان مغرب زمین. فصلنامه جستارهای جامعه و سیاست، سال ۳، شماره ۱۱، شیراز، صص ۱۱۵-۱۲۲.

^۱. نویسنده مسئول: عبدالحمید فرزانه Tel: +98 9173160519 ab.farzaneh@iau.ac.ir

مقدمه

مشروعیت سیاسی یکی از بنیادی‌ترین مفاهیم در فلسفه سیاست و اندیشه سیاسی اسلام و غرب است. پرسش از چرایی و چگونگی حق فرمانروایی و اعمال قدرت، از آغاز شکل‌گیری جوامع انسانی تاکنون ذهن اندیشمندان را به خود مشغول داشته است. در این میان، اندیشه‌های امام علی(ع) به عنوان الگوی کامل حاکمیت عادلانه در تمدن اسلامی، جایگاهی ممتاز در میان آموزه‌های سیاسی دارد. آن حضرت مشروعیت حاکم را پیش از هر چیز در ارتباط میان انسان و خداوند و در تداوم رسالت نبوی می‌داند، و بر این اساس میان «اذن الهی»، «رضایت مردم»، و «عدالت اجتماعی» رابطه‌ای ارگانیک برقرار می‌کند. مسئله اصلی تحقیق حاضر بررسی تطبیقی مؤلفه‌های مشروعیت سیاسی در سیره گفتاری و رفتاری امام علی(ع) و در برابر آن، دیدگاه‌های فیلسوفان برجسته مغرب زمین مانند افلاطون، ارسطو، سنت آگوستین، هابز و روسو است. اهمیت این تحقیق از آن جاست که مقایسه دو سنت فکری اسلام و غرب می‌تواند به بازشناسی مبانی الهی یا انسانی مشروعیت و ارائه الگویی کاربردی برای نظام‌های سیاسی معاصر یاری رساند. بررسی دقیق این مبانی، نه تنها موجب درک عمیق‌تر از نظام ارزش‌ها و اصول حاکم بر حکومت اسلامی می‌شود، بلکه راهی برای نقد و بازسازی نظریه‌های مدرن مشروعیت و پیوند اخلاق و قدرت فراهم می‌سازد.

بر این پایه، صاحب این قلم بر آن است تا در جستار پیش رو با مطالعات کتابخانه‌ای و به روش تحلیلی توصیفی و بررسی متون دینی و تاریخی به ویژه نهج‌البلاغه شریف آن حضرت و نیز با نگاهی به شیوه‌هایی که آن بزرگوار در دوران حاکمیت خویش برای پذیرش حکومت و مدیریت امور جامعه به کار می‌گرفته است مؤلفه‌های مشروعیت سیاسی حکومت را از دیدگاه ایشان تشریح نموده و با مقایسه مؤلفه‌های مزبور با دیگر دیدگاه‌های مطرح در باب مشروعیت سیاسی، در حد توان، ویژگی‌های نظام سیاسی مورد قبول امیر مؤمنان(ع) و اسلام ناب محمدی(ص) را تبیین و عرضه نماید.

سؤال اصلی تحقیق این است که: مشروعیت سیاسی حکومت از دیدگاه امام علی(ع) بر چه مؤلفه‌هایی استوار است و چه تفاوت‌های بنیادی با نظریات مشروعیت در فلسفه سیاسی غرب دارد؟

فرضیه تحقیق آن است که در اندیشه علوی، مشروعیت حکومت مبتنی بر اذن الهی و در پیوند با عدالت و رضایت مردمی است، درحالی‌که در نظریه‌های غربی، مشروعیت بیشتر بر پایه اراده و رضایت انسان شکل می‌گیرد و از مبانی قدسی جداست.

پیشینه پژوهش بیانگر آن است که پژوهش‌های انجام‌شده در حوزه مشروعیت سیاسی در دو سنت اسلامی و غربی، در دهه‌های اخیر گسترش یافته است. در سنت اسلامی، آثار متعددی به بررسی مشروعیت از منظر قرآن، نهج‌البلاغه، و اندیشه امام علی(ع) پرداخته‌اند. از جمله تحقیق «نظریهٔ سیاسی اسلام» اثر مصباح یزدی (۱۳۷۰)، که مشروعیت را در نسبت با اذن الهی و عدالت می‌سنجد، و پژوهش «امام علی و اصول سیاست» سبحانی (۱۳۸۰) که رفتار حکومتی امام را تجلی عدالت و قانون‌گرایی معرفی می‌کند. آثار شهیدی (۱۳۷۱) و دشتی (۱۳۷۹) در ترجمه و تحلیل نهج‌البلاغه نیز مبنای گسترده‌ای برای استخراج مؤلفه‌های حکومتی امام علی(ع) فراهم آورده‌اند. در سطح فلسفه سیاسی غرب، افلاطون در «جمهور» و ارسطو در «سیاست» حکومت مشروع را در پیوند با فضیلت و خیر عام می‌دانند. سنت آگوستین در «شهر خدا» مشروعیت سیاسی را به اراده الهی مرتبط می‌کند، اما هابز و روسو در چارچوب قرارداد اجتماعی، مشروعیت را برخاسته از رضایت انسان‌ها می‌دانند. در ایران، پژوهش‌هایی چون «نقد و ارزیابی عدالت افلاطونی از منظر اندیشه علوی» اخوان کاظمی (۱۳۸۹)، و «جامعه مدنی و حاکمیت دینی» خسروپناه (۱۳۷۸) کوشیده‌اند جنبه‌های تطبیقی میان این دیدگاه‌ها را روشن سازند. مطالعات خارجی مانند آثار رالز (Rawls, 1971) و ماکیاولی (The Prince, 1532) نیز در تبیین پیوند مشروعیت با کارآمدی و اخلاق سیاسی نقش داشته‌اند. با وجود این، تاکنون کمتر پژوهشی به بررسی تطبیقی جامع میان مؤلفه‌های مشروعیت سیاسی از دیدگاه امام علی(ع) و اندیشمندان غربی پرداخته است. همین خلأ پژوهشی، ضرورت انجام مطالعه‌ای توصیفی-تحلیلی را نشان می‌دهد که بتواند مبانی الهی و انسانی مشروعیت را به صورت هم‌زمان واکاوی و تأثیر آن را بر فلسفه حکومت اسلامی آشکار سازد.

۱. مفهوم‌شناسی واژگان کلیدی

بدون شک تبیین مقدماتی واژگان کلیدی در هر بحث، نقش به سزایی در روایی و منطقی شدن مباحث تحلیلی و اصلی پیرامون آن موضوع ایفاء می‌نماید. به همین دلیل در اینجا به مفهوم‌شناسی واژه‌های محوری و عمده‌ای که با مباحث مطرح در این مقاله ارتباط دارد اقدام خواهیم نمود.

۱-۱. مشروعیت

مشروعیت از ریشه شرع گرفته شده و در لغت به معنای قانونی بودن و مطابق با قانون آمده است. (دهخدا، ۱۳۸۵، ۱۸۵۰۲/۱۲) برخی مشروعیت را باوری می‌دانند که بر اساس آن حق فرمان دادن برای رهبران و وظیفه فرمان بردن برای شهروندان محقق می‌شود. (ابوالحمد، ۱۳۵۳، ص ۲۴۵)

گاه مقصود از مشروعیت مطابقت با قانون رسمی جامعه است و گاه مشروعیت به معنای مطابقت با شریعت و قانون الهی است. (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۵)

۱-۲. سیاست

علی اکبر دهخدا با تکیه بر نظرات لغت شناسان بزرگ، سیاست را پاس داشتن ملک، نگاه داشتن، حفاظت، نگاهداری، حراست، حکم راندن بر رعیت و رعیت داری کردن معنا کرده است. (لغت‌نامه دهخدا)

در میان اندیشمندان مغرب زمین، بعضی سیاست را معادل با «علم قدرت»، «علم زیر سلطه درآوردن» و «علم به اطاعت کشیدن افراد جامعه» دانسته‌اند. فرهنگ «لیتر» (litter/۱۸۷۰م) سیاست را علم حکومت بر کشورها می‌داند و فرهنگ «روبرت» (Robert/۱۹۶۲م) آن را فن و عمل حکومت بر جوامع انسانی تعریف می‌نماید؛ به نظر می‌رسد سیاست «علم قدرت» است. (موریس دوورژه، ۱۳۶۹، ص ۱۷) برتراند راسل هنگام تعریف علم سیاست به عناصری اشاره می‌کند که با توجه به آنها مفهوم سیاست نیز به خوبی روشن می‌گردد. او می‌گوید: «علم سیاست به صورت یک نظام تجربی عبارت است از مطالعه چگونگی شکل گرفتن قدرت و سهمی شدن در آن و عمل سیاسی، عمل است که بر اساس قدرت انجام گیرد.» (دال، ۱۳۶۲، ص ۷)

نویسنده «المقدمه» نیز که معمولاً با نگاهی جامعه‌شناختی به مسایل می‌نگرد می‌گوید: «سیاست مدنی همان تدبیر منزل و جامعه برابر الزامات اخلاق و حکمت است.» (ابن خلدون، ج ۱، ص ۶۲ و نیز ج ۳، ص ۱۲۷)

طبق نظر امام خمینی(ره)، «سیاست این است که جامعه را هدایت کند و راه برد؛ تمام مصالح جامعه را در نظر بگیرد و تمام ابعاد انسان و جامعه را در نظر بگیرد و این‌ها را هدایت کند به طرف آن چیزی که صلاحشان است.» (صحیفه نور، ج ۱۳، ص ۲۱۶)

۱-۳. مشروعیت سیاسی

همانطور که گفته شد، مشروعیت از ریشه شرع گرفته شده و در لغت به معنای قانونی بودن و مطابق با قانون آمده و گاه مقصود از مشروعیت مطابقت با قانون رسمی جامعه است. گاهی نیز مشروعیت به معنای مطابقت با شریعت و قانون الهی است. اما در اصطلاح فلسفه سیاست عموماً به معنای حقانیت به کار می‌رود و مقصود از آن توجیه اعمال حکومت از سوی دستگاه حاکم است.

به عبارت دیگر، مقصود از مشروعیت حکومت این است که مجموع دست اندر کاران دستگاه قانون گذاری، اجراء و قضاوت که حکومت نامیده می‌شود به چه دلیل حق دارند به این نوع کارها بپردازند و بر دیگران حکومت کنند.

(ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ش ۷، ص ۲۳) به عبارت دیگر، پرسش اصلی آن است که حق حاکمیت از آن کیست و چه کسی باید حکومت کند؟ آیا نوع حکومت و یا شخص حاکم حق است یا ناحق؟ مشروعیت دارد یا ندارد؟ حقانیت دارد یا غاصب است؟ (ر.ک: خسروپناه، ۱۳۷۸، ص ۱۴ - ۱۶)

۱-۴. بیعت

بیعت از لحاظ لغوی به معنی پیمان بستن به منظور اطاعت از کسی است. همچنین به رسمیت شناختن خلافت و یا پادشاهی کسی را بیعت می‌گویند. (ر.ک: لغت‌نامه ی دهخدا) مؤلف لسان العرب می‌گوید: بیعت، کف بر کف فرد دیگر زدن به نشانه فروختن چیزی یا پیمان بستن و فرمان برداری از او. (ابن منظور، ۱۴۱۴هـ، ج ۸، ص ۲۶)

ابن خلدون، نخستین جامعه شناس مسلمان، که برخی او را از بنیان گذاران این دانش درجهان می‌شناسند در مقام بیان مفهوم بیعت می‌گوید: هنگامی که بیعت با امیر می‌کردند برای تأکید دست در دست او می‌گذاشتند، و این شبیه کار فروشنده و خریدار بود. (ابن خلدون، ۱۳۷۵، ص ۱۷۴ و نیز ر.ک: شهرستانی، ۱۹۹۶م: ص ۱۵۵) از نظر صاحب کتاب آشنایی با قرآن، «در بیعت با بشر دو طرف است، یعنی هر دو طرف سود و زیان دارند... اما اگر انسان با خدا بیعت کند، آن که سود نمی‌خواهد و بی‌نیاز از سود است خداست و آن که صد درصد

سود می برد بنده است. « (مطهری، ۱۳۷۶: ج ۵، ص ۲۰۳)

در تفسیر نمونه آمده است که: «بیعت از ماده «بیع» در اصل به معنی دست دادن به هنگام قرار داد و معامله است، و سپس به دست دادن برای پیمان اطاعت اطلاق شده است... بررسی تاریخی و مصداقی واژه ی «بیعت» نشان می دهد برخلاف نظر کسانی که آن را شبیه «انتخابات» یا نوعی از آن می دانند ماهیت این عمل سیاسی یک نوع ایجاد مسؤولیت و وظیفه، و پست و مقام برای انتخاب شونده نیست بلکه نوعی تعهد اطاعت از سوی بیعت کننده نسبت به بیعت شونده می باشد و به تعبیر دیگر: انتخابات اعطای مقام است، و همانگونه که گفتیم شبیه توکیل می باشد، در حالی که بیعت «تعهد اطاعت» است.» مکارم شیرازی، ۱۳۶۷: ج ۲۲، ص ۶۹-۷۱

۱-۵. حق

معنای لغوی حق، راست و درست، ضد باطل، یقین، عدل، نصیب، بهره از چیزی و نیز یکی از نامهای باری تعالی است. (عمید، ۱۳۶۹: ص ۵۶۸) حق به معنای ثبوت نیز به کار می رود چنانکه خداوند متعال در کلام الله مجید می فرماید «وَيَحِقُّ اللَّهُ الْحَقُّ بِكَلِمَاتِهِ (خداوند حق را به کلمات خود پایدار گرداند). از نظر حقوقی حق، اختیار و تسلطی است که برای شخص در روابط او با دیگران ایجاد می شود. (کاتوزیان، ۱۳۷۶: ص ۲۵۰)

۱-۶. عدالت

لغت شناسان عدالت را به معنی «داد کردن، داد دادن، نهادن هر چیزی به جای خود، دادگری، انصاف و ضد ظلم و جور» گرفته اند (ر.ک.: معین، ۱۳۷۹: ج ۲، ص ۲۲۸۲ و طباطبایی، ۱۳۸۵: ص ۵۳۹) و گاهی آن را از الفاظی دانسته اند که مفهوم مساوات و برابری را اقتضاء می کند. (راغب اصفهانی، ۱۳۸۳: ص ۳۳۶ و ۳۳۷ و جعفری لنگرودی، ۱۳۷۶: ص ۴۴۴)

تفسیر ارزشمند «المیزان» نیز در مقام بیان معنی واقعی عدالت می گوید: «معنای اصلی عدالت اقامه مساوات میان امور است به این که به هر امری آن چه سزاوار او است داده شود تا همه ی امور مساوی شود و هر یک در جای واقعی خود که مستحق آن است قرار گیرد.» (علامه طباطبایی، ۱۳۸۵، ص ۳۸۰)

از دقت در دیدگاههای ابراز شده در عبارات فوق و جمع بندی نظرات صاحب نظران می توان دریافت که معنای ارائه شده از سوی امام علی (ع) برای واژه ی عدالت، در عین اختصار و اندکی کلمات در بردارنده ی همه چیزهایی است که دیگران درباره این اصطلاح بیان داشته اند. ایشان می فرماید: «العدل يضع الامور مواضعها» یعنی: عدل، چیزها را در جایگاه شایسته آنها قرار می دهد. (نهج البلاغه، حکمت ۴۳۷)

۲. عمده ترین دیدگاه ها در باب مشروعیت سیاسی

گرچه در مورد معیارهای مشروعیت سیاسی دیدگاههای مختلفی در بین اندیشه وران قدیم و جدید وجود داشته و دارد ولی عمده ترین نظرات در این زمینه به شرح زیر می باشد:

۱-۲. ارزش های اخلاقی

حکومت در صورتی مشروع قلمداد می شود که در جهت بسط ارزشهای اخلاقی در جامعه بکوشد یعنی قوانین عادلانه وضع کند، مجریان آن عادل باشند و به عدالت میان مردم داوری کنند. از نظر تاریخی ایده عدالت از سوی افلاطون عرضه شد و مبنای طبقه بندی وی از حکومت ها قرار گرفت. افلاطون حکومتی را مشروع می دانست که فیلسوفان متصدی آن باشند. از نظر او چنین حکومتی از اعتدال برخوردار بوده و حکومتی مطلوب به شمار می آید (پازارگاد، ۱۳۴۸: ج ۱، ص ۲۵۰).

«عدالت در نظر افلاطون بخشی از فضیلت انسانی و در همان حال رشته ای است که مردمان را در داخل دولت ها به هم پیوند می دهد. به عبارت دیگر خصلتی است که در آن واحد هم انسان را خوب می سازد و هم او را اجتماعی بار می آورد. این موضوع یعنی یکسان دانستن اثر عدالت در تربیت نفس بشر و در اجتماعی کردن او، اولین و اساسی ترین اصل در فلسفه سیاسی افلاطون است.» (فاستر، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۵۷)

البته از نظر برخی از اندیشمندان عدالت مورد نظر افلاطون واقعاً عدالت نیست بلکه «افلاطون در پس تعریفی که از عدالت به دست می دهد، در واقع از بیخ و بن طالب یک حکومت استبدادی (بنده پرور) طبقاتی است و تصمیم دارد چنین حکومتی برپا کند.» (پوپر، ۱۳۶۴: ص ۱۰۲) بنابراین، فیلسوف یونانی در جستجوی خیر انسانی است و این خیر را در عدالت، توازن و اعتدال در نفس انسان پیجویی

می‌کند.

افلاطون معتقد بود که جامعه باید توسط کسانی اداره شود که به بالاترین سطح شناخت، یعنی شناخت «مثل» (Forms) و به ویژه «مثل خیر» (Form of the Good) دست یافته‌اند. این افراد، «فلاسفه-پادشاهان» (Philosopher-Kings) هستند که به دلیل عقلانیت، فضیلت و عدالت‌محوری، شایسته‌ترین افراد برای حکومت‌داری‌اند. مشروعیت حکومت آن‌ها نه از طریق انتخابات یا ارث، بلکه از شناخت و فضیلت ذاتی آن‌ها ناشی می‌شود (Plato, 1994).

در حالی که امام علی علیه السلام علاوه بر عرصه نفسانی زمینه اصلی اجرای عدالت و سعادت بشری را ترجیحاً در عرصه اجتماعی و تقدم مصالح جمعی و عمومی عملی می‌داند. (اخوان کاظمی، ۱۳۸۹، ص ۱۲) ارسطو نیز حکومت مشروع را بدون توجه به شکل آن حکومتی می‌داند که در پی تامین مصالح عامه و خیر عمومی باشد. (عنایت، ۱۳۴۹، ص ۸۱)

ارسطو نیز پیگیری مصالح مشترک در قبال مصلحت شخصی را معیاری برای مشروعیت حکومت قلمداد می‌کرد. از نظر ارسطو مشروعیت حکومت تا زمانی دوام دارد که حکومت از مرز عدالت و درستی خارج نشود. پیروان این دیدگاه در پاسخ به مسأله مشروعیت می‌گویند کسانی حق حکمرانی بر دیگران را دارند که حکومت آن‌ها مقبول مردم باشد.

به طور کلی ارسطو شش نوع حکومت را برمی‌شمرد که سه نوع آن صحیح (ملوک‌الطوایفی، ارسطوکراسی، پولیتیا) و سه نوع دیگر منحرف (استبداد، الیگارشی، دموکراسی) هستند. مشروعیت حکومت‌های صحیح در گرو عمل برای خیر عمومی و رعایت قانون است. (Aristotle, *Politics*, Book III)

۲-۲. نظریه قرارداد اجتماعی

نظریه قرارداد اجتماعی یکی دیگر از ملاک‌هایی است که مبنای مشروعیت حکومت در کشورهای مدعی دموکراسی دانسته می‌شود. هابز معتقد است که در «وضعیت طبیعی» (State of Nature)، زندگی انسان‌ها «متروک، فقیر، ناخوشایند، حیوانی و کوتاه» است. در این وضعیت، هیچ قانونی وجود ندارد و افراد به دلیل منافع شخصی و ترس از مرگ، در جنگ دائمی با یکدیگرند. برای خروج از این وضعیت هولناک، افراد با یکدیگر قراردادی می‌بندند و تمام حقوق طبیعی و آزادی‌های خود را به یک حاکم مطلق (لویاتان) واگذار می‌کنند. این حاکم، که خود بخشی از قرارداد نیست، قدرت مطلق و نهایی را برای اعمال قانون و حفظ صلح در اختیار دارد. (Hobbes, *Leviathan*, Part I, Chapter XIII)

مشروعیت قدرت حاکم از همین قرارداد اجتماعی سرچشمه می‌گیرد. مردم اطاعت از حاکم را به دلیل حفظ جان و امنیت خود، که ارزشمندترین حق آن‌هاست، پذیرفته‌اند. بنابراین، تا زمانی که حاکم قادر به تأمین امنیت باشد، اطاعت از او مشروع است، حتی اگر حاکم ستمگر باشد، زیرا ستمگری حاکم بهتر از هرج و مرج وضعیت طبیعی است.

روسو، متفکر فرانسوی و یکی از طرفداران نظریه قرارداد اجتماعی نیز معتقد است که با ظهور مالکیت خصوصی، جامعه و نهادهای آن، انسان از حالت طبیعی خود منحرف شده و اسیر نابرابری و ظلم گردیده است. (Rousseau, *The Social Contract*, Book I, Chapter III) «تنها چیزی که می‌تواند اساس قدرت مشروع و حکومت حقه را تشکیل دهد قراردادهایی است که با رضایت مردم و حاکم بسته شده باشد». (روسو، ۱۳۶۸، ص ۴۱)

نظریه قرارداد اجتماعی «معتقد است مردم قدرت را به دستگاه حکومتی و رئیس حکومت می‌بخشند و فقط قدرتی که از مسیر اراده و خواست عمومی مردم به فرد واگذار شود مشروعیت دارد». (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ص ۱۴۰)

رهبر معظم انقلاب اسلامی نیز در دیدار اساتید و دانشجویان قزوین، (۱۳۸۲/۹/۲۶) در باب اهمیت جایگاه مردم در نظام سیاسی اسلام می‌فرماید: «در اسلام مردم یک رکن مشروعیتند، نه همه‌ی پایه‌ی مشروعیت. نظام سیاسی در اسلام علاوه بر رأی و خواست مردم، بر پایه‌ی اساسی دیگری هم که تقوا و عدالت نامیده می‌شود، استوار است.

اگر کسی که برای حکومت انتخاب می‌شود، از تقوا و عدالت برخوردار نبود، همه‌ی مردم هم که بر او اتفاق کنند، از نظر اسلام این حکومت، حکومت نامشروعی است ... بنابراین، پایه‌ی مشروعیت حکومت فقط رأی مردم نیست؛ پایه‌ی اصلی تقوا و عدالت است؛ منتها تقوا و عدالت هم بدون رأی و مقبولیت مردم کارایی ندارد. لذا رأی مردم هم لازم است.»

۲-۳. نظریه اذن الهی

دیدگاه سوم درباره ملاک مشروعیت حکومت این است که تنها حکومتی که از طرف خداوند مأذون باشد دارای اعتبار و مشروع است.

در بین اندیشمندان غربی یکی از قدیمی ترین کسانی که به نظریه اذن الهی اشاره کرده، سنت آگوستین، فیلسوف و الهی‌دان مسیحی است. او در آثار خود، به ویژه «شهر خدا» (The City of God)، به مسئله مشروعیت سیاسی از دیدگاهی مبتنی بر الهیات می‌نگرد. او مشروعیت را با اراده الهی و نظم الهی پیوند می‌زند.

آگوستین معتقد است که هر اقتدار و حکومتی، از جانب خداست. هر حاکمی، حتی اگر فاسد باشد، به اذن الهی حکومت می‌کند. این دیدگاه، مفهوم «حق الهی» (Divine Right) را پایه‌ریزی می‌کند. با این حال، او مشروعیت حقیقی را در حکومتی می‌بیند که در جهت اجرای عدالت الهی و خدمت به «شهر خدا» (جامعه مؤمنان) عمل کند. (Augustine, The City of God, Book XIX)

سنت آگوستین مشروعیت الهی حکومت را مطرح نمود و این نظریه در تمام سده‌های میانه تا قرن ۱۶م ادامه داشت. این نظریه برای زمامداران و پادشاهان حقوق الهی به‌وجود می‌آورد و آنان مامور و کارگزاران خدا بر روی زمین به حساب می‌آمدند؛ هر چند در برخی از جوامع پادشاه را خدای جهان یا فرزند خدا می‌دانستند. (رجایی، ۱۳۷۲، ص ۳۳-۳۲)

مبنای این دیدگاه آن است که همه جهان ملک خداوند است و هیچ کس بدون اذن او حق تصرف در امور مردم و از جمله قانون گذاری، اجراء و قضاوت را ندارد. در واقع حکومت بر انسانها از شؤن ربوبیت تشریعی الهی و ذاتا از آن خداوند است و تنها کسانی حق حاکمیت بر دیگران را دارند که از طرف خداوند برای حکومت منصوب شده اند.

۳. امام علی (ع) و مراعات معیار های مشروعیت

دقت در سخنان و عملکرد امیر مؤمنان(ع) در عرصه های گوناگون سیاسی و اجتماعی نشان می دهد که امام(ع) ، صرف نظر از اینکه مؤلفه های سه گانه فوق، معیار مشروعیت سیاسی هستند یا وظایف و خصایص حاکمیت مشروع به حساب می آیند، به تمامی آنها اهمیت می داده و در گفتار و رفتار خویش به طور جدی مراعات می نموده است. لکن چنانکه در ادامه ملاحظه خواهد شد توجه و اصرار ویژه بر نصب الهی خود توسط پیامبر اکرم(ص) در مقاطع مختلف، گویای اعتقاد حضرت به اذن الهی در این زمینه می باشد.

۳-۱. رعایت رضایت مردم در شکل گیری حکومت

در آثار ماکیاولی به رضایت مردم، هرچند به صورت ابزاری برای حکومت اشاره شده و از نظر او شه‌ریار باید از نفرت مردم اجتناب کند، چرا که این نفرت می‌تواند منجر به شورش و سقوط حکومت شود (Machiavelli, The Prince, Chapters XVII-XIX) اما نمی‌توان این امر را به منزله وظیفه ذاتی حکومت از دیدگاه او تلقی کرد.

در فلسفه سیاسی اسلام، رهبری یک جامعه، مسؤولیت بسیار سنگینی است که مستقیم ، مانند آنچه که در مورد پیشوایان معصوم(ع) رخ داده است، یا غیر مستقیم مثل ولایت فقیه جامع الشرایط در عصر غیبت، از سوی خداوند و با اذن او مشروعیت می یابد ولی رضایت و همراهی مردم در حکومت نیز از جایگاه برجسته ای برخوردار است.

بر همین اساس پس از قتل عثمان هنگامی که مردم با اصرار فراوان به امام علی (ع) پیشنهاد رهبری جامعه اسلامی را دادند ابتدا از پذیرفتن حکومت خودداری نموده و فرمود: «مرا به حکومت شما نیازی نیست من با شما هستم هر که را انتخاب کنید به او رضایت می‌دهم. « مردم گفتند به خدا جز تو را انتخاب نخواهیم کرد. فردای آن روز وقتی که مردم برای بیعت جمع شده بودند آن حضرت بار دیگر خطاب به آنان فرمود: « ای مردم این حکومت شما را برای هیچ کسی حقّی در آن نیست مگر کسی که خودتان آن را امیر کنید. ما شامگاه دیروز با قراری از هم جدا شدیم. [هم اکنون] اگر می‌خواهید به کار شما می‌نشینیم و گرنه از هیچ کس ناراحت نیستیم.» (طبری، ۱۳۷۹، ج ۳ ص ۴۵۰) آخرین مرتبه که مردم به ایشان رو آوردند، حضرت فرمود: «مکرراً نزد من آمده اید و رفته اید. شرطی دارم، اگر قبول کنید کار شما را می‌پذیرم و گرنه نیازی به آن ندارم.» گفتند: هر چه بگوئید می‌پذیریم. حضرت فرمود: «بیعت من باید در مسجد و با رضایت مسلمانان باشد.» صبحگاه همه در مسجد حاضر شدند و حضرت به منبر رفت و فرمود: خلافت شما را خوش نداشتم ولی اصرار کردید که خلیفه باشم.» آن گاه امام (ع) پس از ذکر شروط خود ، خطاب به مردم فرمود: «آیا رضایت می‌دهید؟» گفتند: آری. فرمود: «خداوند بر آنان شاهد باش.» سپس با آن‌ها بیعت کرد. (همان، ص ۴۵۶)

هنگامی که حضرت علی (ع) با اصرار شدید مردم، خلافت را پذیرفت به مسجد آمده و بر فراز منبر شد و ضمن خطبه‌ای فرمود: «خلافت

شما را خوش نداشتیم ولی اصرار کردید که خلیفه شما باشیم، بدانید که بدون توجه به نظر شما کاری نمی‌کنم. کلیدهای اموال شما با من است ولی بدون نظر شما حتی یک درهم از آن را بر نمی‌گیرم.» (همان، ص ۴۵۱) ایشان در جای دیگر خطاب به مردم می‌فرماید: «بدانید حق شماست بر من که چیزی را از شما نپوشانم جز راز جنگ - که از پوشاندن آن ناگزیرم - و کاری را جز در حکم شرع بی‌رأی زدن با شما انجام ندهم.» (نهج‌البلاغه، نامه ۵۰) وی در جای دیگری با اشاره به این اتفاق می‌فرماید: «و لا تكون بیعتی الا عن رضا المسلمین» بیعت من، جز با رضا و خشنودی مسلمانان نبود. (طبری، ۱۸۷۹، ج ۵، ص ۱۵۲)

چنانکه ملاحظه می‌شود، تاریخ گواهی می‌دهد که مردم در بیعت با امیر مؤمنان آزاد بوده‌اند و فرصت فکر کردن، مشورت و انتخاب داشته و بیعت در محیطی آرام و بدون تشنج و رعب و وحشت انجام گرفته است. (ر.ک.: سبحانی، ۱۳۷۴: ص ۳۴۲)

طبیعی است این حق مردم، در مورد رهبران ولایات و ایالات نیز به قوت خود باقی می‌باشد. به همین دلیل هر گاه حضرت، فرماندار یا استانداری برای ایالتی می‌فرستاد نامه‌ای برای معرفی وی می‌نوشت تا در میان مردم بخواند، سپس می‌فرمود: «اگر مردم تو را پذیرفتند مشغول کار شو و اگر نپذیرفتند یا اختلاف کردند آن‌ها را واگذار و باز گرد.» (جورج جرداق، ۱۹۷۰: ج ۲، ص ۲۸۸)

ذکر این نکته ضروری به نظر می‌رسد که بیعت مردم با شخص امام علی (ع) هیچ تأثیری در مشروعیت حکومت امام (ع) نداشت چرا که مشروعیت آن حضرت، الهی بوده و بدون بیعت مردم نیز شأن امامت و ولایت برای ایشان ثابت بود. به همین دلیل انتخاب و تہیہ ی این بحث صرفاً به خاطر اهمیت حضور مردم از دیدگاه آن حضرت است و این موضوعی است که حضرت امیر (ع) از پیامبر بزرگوار اسلام، حضرت محمد (ص) آموخته است. آن‌جا که می‌فرماید: «پیامبر اکرم (ص) با من پیمانی بست و فرمود: «تو بر امت من ولایت داری. اگر مردم در سلامت و بالاجماع تو را به ولایت خود برگزیدند، تدبیر امورشان را بپذیر و اگر گرفتار تشتت شدند، آن‌ها را به حال خود رها نما، همانا به‌زودی خداوند برای تو خروج از این بن‌بست را فراهم می‌آورد.» (فیض کاشانی، ۱۳۶۸: ج ۲، ص ۷۱۷)

۳-۲. حق طلبی و عدالت گستری

همانگونه که گفته شد یکی از نظریه‌های مشروعیت سیاسی رعایت اخلاق و عدالت و ترجیح مصلحت عامه است. «ادیان و به تبع آن پیامبران الهی بزرگترین آرزویشان اجرای عدالت بوده است. عدالت دارای مفهومی گسترده در مصداق‌های گوناگون است و در همه احکام، معاملات، مسایل حقوقی، جزایی، مالی و روابط اجتماعی و سیاسی خود را نشان می‌دهد.» (نوی، ۱۳۸۱، ص ۱۸۷)

در این راستا امام علی (ع) کفش سراسر وصله ای خود را به ابن عباس نشان می‌دهد و می‌فرماید: «و الله لہی احب الی من امرتکم الا ان اقيم حقاً او ادفع باطلاً»: به خدا قسم این (کفش کهنه) در نزد من بهتر است از امارت و حکومت بر شما، مگر این که حق را بدین وسیله بر پا نمایم، یا باطلی را دفع نمایم. (نهج‌البلاغه، فیض الاسلام، خطبه ۳۳)

یکی از نکات بسیار مهمی که نظام اسلامی را از غیر آن متمایز می‌سازد نهاده ساختن اصول و موازین مورد نظر اسلام در درون و قلب و شخصیت افراد است. در حالی که حکومت‌های دیگر - حتی نظام‌های مردم‌سالاری لیبرال - همه ی اصول و اهداف به شکل بخشنامه ای و قوانین بیرونی نمود پیدا کرده و از ضمانت اجرائی درونی و قلبی بی‌بهره می‌باشد. از این رو پیشوای دادگر ما علی (ع) که به قول جورج جرداق مسیحی، «به خاطر شدت عدالتش در محراب عبادت به شهادت رسید.» در سفارش به رعایت عدالت در سطح جامعه، ابتدا کارگزاران خود را به تحول درونی در این راستا فرا می‌خواند و می‌فرماید: «فکان اول عدله نفی الہوی عن نفسه» یعنی: نخستین گام عدالت را باید در کنترل هوای نفس خود برداشت. (نهج‌البلاغه، خطبه ۸۷)

بر این اساس است که امام (ع) در مرحله ی بعد، هر جا فرصتی به دستش آمده والیان و کارگزاران و خویشاوندان خود را به مراعات دادگری در تمامی عرصه‌ها فراخوانده و در صدر بخشنامه‌ها و دستورالعمل‌های حکومتی‌اش می‌فرمود: «علیک بالعدل فی حکمک اذا انتہت الامور الیک». آنگاه که کارها به تو سپرده شد به عدل داوری کن. (حرانی، ۱۳۶۷: ص ۱۰۲)

همچنین زمانی که نهروانیان، با فضا سازی ها و شعارهای ناروا و به دور از واقع و حقیقت، فضای حکومت علوی را آلوده کردند، دست پروردگان نیک اندیش و درست کار حضرت، تحمل شنیدن سخنان بی‌هوده و رفتار ناشایست آنان را نداشتند و هر لحظه احتمال می‌رفت که درگیری میان پیروان راستین امام(ع) و خوارج پدید آید، اما حضرت، برای جلوگیری از فتنه و درگیری، همواره می‌فرمود: «در حالت خشنودی و خشم به عدالت پایبند باشید.» (ری شهری، ۱۳۶۲: ج ۶، ص ۸۸)

زیبائی عدالت گستری امیرمؤمنان در این است که بیش از آن که دیگران را به مراعات آن فرا خواند، خویشان بدان عمل می‌کرد و هرگز گامی از اجرای عدالت عقب نشینی نمی‌نمود. به گونه‌ای که به محض رسیدن به حکومت فریاد برآورد: «به خداوند سوگند بیت‌المال تاراج

شده را هر کجا که بیابم به صاحبان اصلی آن بر می گردانم، گر چه با آن ازدواج کرده یا کنیزانی خریده باشند. زیرا در عدالت گشایش برای عموم است. و آن کسی که عدالت بر او گران آید، تحمل ستم برای او سخت تر است.» (نهج البلاغه: خطبه ۱۵)

همان گونه که ملاحظه می شود اولاً: امام (ع) در باب اجرای دادگری هیچگونه تردیدی به خود راه نمی دهد و بدون هر نوع محافظه کاری و گذشت، پی گیر تمام و کمال اجرای عدالت است و ثانیاً این که پیاده کردن عدل و داد را توسعه همگانی و گشایش برای عموم می داند و ثالثاً یادآوری می کند که اگر کسی عدالتی که گشایش برای عموم است را نتواند تحمل کند سرانجام باید به ستم تن در دهد که بسیار ناگوارتر از دادگری خواهد بود.

۳-۳.. توجه به مصالح اجتماعی و حقوق عامه

امیرمؤمنان (ع) با هرگونه ویژه خواری و ترجیح فرد یا گروهی بر دیگران و نادیده گرفتن مصالح عموم جامعه مخالف بود و حتی تبعیض را نسبت به غیر مسلمانان ساکن در قلمرو خود را بر نمی تافت. این نگاه فراگیر حضرت به عنوان یک اصل کلی، به حدی عمیق و اصیل بود که همه همراهان و همکاران خود را نیز در صحنه اداره جامعه و حکمرانی و فرمانروائی به اجرای این برنامه فرامی خواند و کم تر احکام رسمی آن حضرت یا نامه ها و منشورات حکومتی وی را می توان یافت که به گونه ای کارگزاران و مردم را به دادگری و عدالت اجتماعی و پرهیز از تبعیض سفارش نکرده باشد. به عنوان مثال در عهدنامه ی مالک به او یادآور می شود که: «مهربانی و لطف به مردم را پوشش دل خویش قرار ده و با همه دوست و مهربان باش، مبدا هرگز چونان حیوانی شکاری باشی که خوردن آنان را غنیمت بدانی، زیرا مردم دو دسته اند دسته ای برادر دینی تو، و دسته دیگر همانند تو در آفرینش می باشند...» و [باید] دوست داشتن چیزها در نظر تو، در حق میانه ترین ؛ و در عدل فراگیرترین و در جلب خشنودی مردم گسترده ترین باشد، که همانا خشم عمومی مردم، خشنودی خواص (نزدیکان) را از بین می برد، اما خشم خواص را خشنودی همگانی بی اثر می کند.» (نهج البلاغه: نامه ۵۳)

امام (ع) در راستای توجه به مصلحت عمومی و حقوق عامه مردم و در پاسخ به سوء استفاده خوارج از عبارت «لا حکم الا لله» به وظیفه حق طلبانه حکومت اشاره فرموده و یاد آور می شود که: «مردم را حاکمی باید نیکوکردار یا تبه کار، تا در حکومت او مرد با ایمان کار خویش کند و کافر بهره خود برد، تا آن که وعده حق سر رسد و مدت هر دو در رسد. در سایه ی حکومت او مال دیوانی فراهم آورند و با دشمنان پیکار کنند، و راهها ایمن سازند و به نیروی او حق ناتوان از توانا بستانند، تا نیکوکردار روز به آسودگی به شب رسانند و از گزند تبهکار در امان ماند.» (نهج البلاغه، خطبه ۴)

حضرت امیر(ع) خاندان خویش را نیز که قشر بانفوذ دیگری در سرنوشت مردم و جامعه بودند بارها و بارها به طرفداری از مظلومان و ایستادگی در مقابل ستمگران فراخوانده است تا اندیشه عدالت همگانی را جامعه عمل ببوشاند. به همین دلیل به امام حسن(ع) و امام حسین(ع) سفارش می کند که: «کونا للظالم خصماً و للمظلوم عوناً»: (همان، نامه ۴۷) یعنی: دشمن ستمگر و یاور ستمدیده باشید. وی در پایان همین وصیت نامه به خاندان گرامی اش یادآور می شود که حتی در مورد قاتل او نیز دادگری و عدالت را از یاد نبرند. وی در جای دیگری در همین راستا می فرماید: بر تو باد (که) به عدل و دادگری درباره دوست و دشمن رفتار نمائی...» (آمدی، ۱۳۷۷: ج ۲، ص ۴۸۱)

امام علی (ع) در نامه ای که حقوق متقابل رهبران و مردم را مطرح فرموده، اطاعت مردم و عمل به تعهداتشان را منوط به این می داند که رهبران قبلاً به تعهدات خود عمل کرده باشند و اگر رهبران جامعه چنین نکنند هیچ تعهدی بر گردن مردم ندارند و مردم می توانند از حکومت سربچی کنند.

وی علاوه بر این که خود به مردم اجازه ی انتقاد و مخالفت با عملکردهای خلاف قانون و شرع را می داد به آن ها سفارش می کرد که با رعایت اصل امر به معروف و نهی از منکر - آن هم نه در محدوده ی امور فردی بلکه در سطح جامعه، کارگزاران حکومت را از خطر سقوط در گرداب دنیاطلبی و ستمگری و بی عدالتی نجات دهند. از این رو به خوبی می توان دریافت که آن بزرگوار نه فقط مردم را از اطاعت والیان منحرف و بی کفایت که به اعمال خلاف شرع دست می زنند باز می داشت بلکه آنان را موظف می کرد تا در برابر منکرات و ناهنجاری ها ایستادگی نموده و مخالفت نیز بنمایند. حضرت در این زمینه می فرماید: «ای مؤمنان آن که ببیند ستمی می رانند یا مردم را به منکری می خوانند و او به دل خود آن را نپسندید سالم ماند و گناه نوزید، آن که آن را به زبان انکار کرد مزد یافت و از آن که به دل انکار کرد برتر است، و آن که با شمشیر به انکار برخاست تا کلام خداوند بلند و گفتار ستمگران پست گردد او کسی است که راه رستگاری را یافت و بر آن ایستاد و نور یقین در دلش تافت.» (نهج البلاغه: حکمت ۳۷۳)

۳-۴. تأمین امنیت همگانی

یکی از بسترهای حفظ حقوق عامه و گسترش عدالت اجتماعی امنیت عمومی است که یکی از مؤلفه‌های مهم مشروعیت سیاسی به شمار می‌آید. امام علی علیه السلام هم در مقام بیان و اهمیت این وظیفه برای حکومت و هم در مقام عمل و اقدام، تأمین امنیت همگانی را یک اصل مسلم و وظیفه قطعی برای حکومت می‌دانسته است. به طور ایشان مثال در برابر شعار انحرافی «لا حکم الا لله» از سوی خوارج، ضمن برشمردن دلایل ضرورت وجود حکومت برای جامعه، یکی از وظایف پر اهمیت آن را تأمین امنیت آن هم برای همه افراد جامعه، اعم از مومن و غیر مومن برشمرده و می‌فرماید: «مردم را حاکمی باید نیکوکردار یا تبه کار، تا در حکومت او مرد با ایمان کار خویش کند و کافر بهره خود برد، تا آن که وعده حق سر رسد و مدت هر دو در رسد. در سایه ی حکومت او مال دیوانی فراهم آورند و با دشمنان پیکار کنند، و راه‌ها ایمن سازند و به نیروی او حق ناتوان از توانا بستانند، تا نیکوکردار روز به آسودگی به شب رساند و از گزند تبهکار در امان ماند.» (نهج‌البلاغه، خطبه ۴)

حضرت (ع) در جای دیگر نیز که در مقام بیان دلائل پذیرش حکومت از جانب ایشان و اقدامات انقلابی پس از آن، ایجاد امنیت را یکی از اهداف مهم خود می‌شمرد و می‌فرماید: «خدایا تو می‌دانی آن چه از ما رفت نه به خاطر رغبت در قدرت بود و نه از دنیای ناچیز خواستن زیادت؛ بلکه می‌خواستیم نشانه‌های دینت را به جایی که بود بنشانیم، و اصلاح را در شهرهای ظاهر گردانیم، تا بندگان ستمدیده ات را ایمنی فراهم آید و حدود ضایع مانده ات اجرا گردد.» (نهج‌البلاغه: خطبه ۱۳۱)

همان گونه که ملاحظه می‌شود از دیدگاه امام (ع) فلسفه مسئولیت‌پذیری و به دست گرفتن قدرت، خدمت به جامعه و پی‌گیری اهداف الهی در عرصه ی اجتماع است که از مهم‌ترین آن‌ها فراهم ساختن امنیت برای بندگان مظلوم و ستمدیده خداوند می‌باشد و شاید از همین رو است که حضرتش خطاب به مالک می‌فرماید: «من از رسول خدا (ص) بارها شنیدم که می‌فرمود: هرگز امتی را پاک - از گناه - نخوانند که در آن امت حق ضعیف از قوی بدون لکنت زبان گرفته نشود» (صبحی صالح، ۱۳۸۷ق: ص ۴۳۱)

منظور حضرت این است که در یک جامعه ی سالم و در میان یک امت فرهیخته و مورد پسند پیامبر (ص) و امام (ع) باید آنقدر امنیت اجتماعی وجود داشته باشد که نه فقط حق ضعیف از قوی به آسانی ستانده شود بلکه ترس و لکنت زبانی نیز برای انجام این کار در بین نباشد.

۳-۵. قانون محوری

نظم و امنیت و حفظ مصالح عمومی در هر اجتماعی در سایه ی اعتقاد به قانون و عمل به آن به وجود می‌آید و اگر مجری و پاسدار قانون خود قانون‌شکنی کند، قانون شکنی برای همه ی اقشار جامعه آسان می‌گردد. بر این اساس امیر مؤمنان(ع) به عنوان یک حاکم مشروع، پیشگام‌ترین فرد در اجرای قوانین اسلامی بوده است و به مصداق آیه شریفه «و لا یخافون فی الله لومه لائم» (مائده/۵۴) در راه خدا از سرزنش سرزنشگران ترس و واهمه ای نداشته است.

وی در طول زمامداری خود یک لحظه از قانون‌گرایی کنار نرفت و یکسان‌نگری و عدالتخواهی او در اجرای قانون زباند همگان بود که برخی از اقدامات ایشان در این زمینه به قرار زیر است:

الف) نجاشی: یکی از سرایندگان و شعرای بنام زمان امام علی (ع) بود و پیوسته با شعر خود علی (ع) را یاری می‌داد و به سروده‌های شامیان در انتقاد از حضرت پاسخ می‌گفت. حماسه‌های او در پیشرفت لشکر امام تأثیرگذار بود، ولی متأسفانه روزی به گناه آلوده گشت و لب به شراب زد و خطای او نزد امام (ع) ثابت شد. آن حضرت بدون این که مقام و موقعیت او را در نظر گیرد حدّ شراب بر او جاری ساخت.

اجرای حدّ بر قبیله شاعر، گران آمد و یکی از بزرگان آنان به نام طارق بر علی (ع) وارد گشت و چنین گفت: ای علی! با اجرای حدّ بر شاعر قبیله ما، سینه ما را مجروح ساختی و تفرقه در میان ما پدید آوردی. ما را بر پیمودن راهی وادار کردی که می‌دانیم پایان آن آتش است (یعنی جدایی از تو و پیوستن به معاویه) امیرمؤمنان(ع) در پاسخ به او، مسأله ی قانون‌گرایی را یادآور شد و چنین گفت: «اجرای حدود الهی بر غیر خاشعان و خاضعان سنگین است، ای برادر بنی نهد! نجاشی فردی است از مسلمانان که پرده ی حرمت پاره کرد. حدّ را بر او اجرا کردیم که شاید کفار ی گناهان او باشد؟»، و قرآن به ما می‌گوید: «دشمنی گروهی نباید سبب شود که عدالت نکنید عدالت کنید، آن به خدا نزدیک‌تر است.» (سبحانی، ۱۳۸۰: ص ۳۹)

ب) وقتی ابولؤلؤ خلیفه دوم را کشت، فرزند خلیفه به نام «عبیدالله» دو فرد بی‌گناه را به نامه‌های «هرمزان» و «جفینه» دختر ابولؤلؤ به اتهام این که در قتل پدر او دست داشته‌اند، به قتل رسانید و اگر برخی از یاران پیامبر (ص) مانع نمی‌شدند او می‌خواست تمام اسیرانی را که در

مدینه بودند از دم تبع بگذراند. جنایت «عبیدالله» موجی از اعتراض برانگیخت و همگان از عثمان خواستند که قصاص شود و بیش از همه، امیرمؤمنان (ع) بر این قصاص اصرار می‌ورزیدند. او به عثمان چنین گفت: انتقام کشتگان بی‌گناه را از عبیدالله بگیرد. اما عثمان در اجرای حد کوتاهی می‌ورزید. وقتی امام (ع) از تصمیم خلیفه مأیوس شد خطاب به «عبیدالله» فرمود: «اگر روزی بر تو دست یافتم تو را به قصاص قتل هرزمان می‌کشم». (ر. ک: شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق، ص ۱۷۶).

۳-۶. تساوی حقوقی یا برابری مردم

یکی از مشخصات پایه‌ای حکومت‌های مشروع و نظام‌های مردم‌سالار رعایت اصل برابری در قانونگذاری و عمل به آن است. یعنی همه ی مردم حق دارند از آزادی‌ها و قوانین و امکانات دولتی بهره مند شوند. قانون باید طوری تنظیم شود که شائبه ی برتری گروهی بر گروه دیگر یا فردی بر افراد دیگر در آن نباشد. و متن مصوب نسبت به همه، یکسان قابل اجراء باشد و این مسأله به حدی مهم است که برخی از محققان گفته‌اند: «تساوی حقوقی افراد البته از الزامات پایه‌ای صورت بندی رژیمهای مردم‌سالار حقیقی به شمار می‌آید.» (قاضی، ۱۳۷۸: ج ۱، ص ۷۶۵)

علی (ع) در جاهای گوناگون بر رعایت برابری و مساوات تأکید ورزیده و به روشنی از کارگزاران حکومتی خواسته که به حق و عدل بیندیشند و همه ی مردم را با یک چشم ببینند. وی در نامه‌ای به اسود بن قطیبه، فرماندار و رئیس سپاه حلوان می‌نویسد: «هر گاه میل و خواست والی نسبت به همه یکسان نباشد، این روش او را در بیش‌تر جاها از عدالت باز می‌دارد. پس باید کار مردم در نزد تو یکسان باشد؛ زیرا هیچ گاه جور و ستم جانشین عدالت نخواهد شد. پس از آن چه برای خویش نمی‌پسندی پرهیز کن و نفس خود را در برابر آن چه خداوند بر تو واجب کرده است، به امید پاداش و ترس از کیفرش، به خضوع و تسلیم وادار ساز. و بدان که دنیا سرای آزمایش است که هر کس ساعتی در آن بیاساید و دست از تلاش بردارد، همین ساعت آسودگی مایه ی حسرت و پشیمانی او در قیامت خواهد شد. و هرگز هیچ چیز تو را از حق بی‌نیاز نگرداند. (نهج البلاغه، نامه ۵۹)

امام علی (ع) در برابر فساد انگیزان و خیانت پیشگان، هرگز سستی به خرج نمی‌داد هرچند کسی که خیانت کرده بود؛ پشینه‌ای خوب و خدمات ارزنده‌ای داشت. برخورد زیبا و حق مدارانه و تاریخی امام(ع)، با ابن عباس، پسر عمو، یار دیرین و دارای سابقه‌ای بس درخشان از آن نوع زیباییهای زندگی علی (ع) است که تا دنیا دنیاست، درخشندگی خود را به نمایش خواهد گذاشت. وی در توجیه برخورد با ابن عباس تساوی همگان در برابر قانون را به او یادآور می‌شود و می‌فرماید: «اگر حسن و حسین هم کار تو را کرده بودند، هیچ پشتیبان و هواخواهی ازسوی من نمی‌دیدند و در اراده ی من اثر نمی‌گذارند تا آن گاه که حق را از آنان بستانم.» (نهج البلاغه: نامه ۴۱)

نمونه ی دیگر برخورد قانونمدارانه امیرمؤمنان (ع) با عقیل است. عقیل ابن ابی طالب برادر پدر و مادری علی (ع) بود. او بیست سال بزرگ‌تر از حضرت بود و نابینا، خانواده‌ای پر جمعیت داشت که از نظر مالی بسیار در مضیقه و مستمند بود ولی سهم خود را از بیت‌المال گرفته بود و دیگر در این مورد حقی نداشت. روزی که فقر و نیاز به او بسیار فشار آورده به امام و برادر خود مراجعه کرد و امید کمک داشت و تنها حدود سه کیلوگرم از سهم بیت‌المال از حضرت خواست و این در حالی بود که اولاد و فرزندان او در گرسنگی شدید و ظاهری اسفناک بودند. حضرت برای تنبیه و نشان دادن عدالت و حق، آهنی را داغ نمود و نزدیک بدن عقیل برد. ناگاه عقیل با احساس حرارتی که نزدیک بدن خود نمود فریاد کشید، حضرت فرمود: «ای عقیل از یک آهن که گرمای مختصری داشت می‌نالی لکن مرا می‌کشانی به آتشی عظیم که خداوند از خشم خود آفریده است؟ تو از یک آتش کوچک می‌نالی اما من از شراره‌های خشم خداوند ننالم؟» (نهج البلاغه صبحی صالح: خطبه ۲۲۴).

حضرت در جایی دیگر می‌فرماید: «فان الله جعلکم فی الحق سواء، اسودکم و احمرکم.» (حکیمی، ۱۳۸۰، ص ۸۱) خداوند شما را در برابر حق (و قانون عدل) مساوی قرار داده است (از هر رنگ و نژاد) چه سرخ پوست و چه سیاه پوست.

هرچند فرموده‌ها و کردارهای امیرالمؤمنین (ع) در باب برابری حقوقی و تساوی در برابر قانون بسیار است لکن جهت اختصار، بحث پیرامون این موضوع را با یک واقعه تاریخی دیگر به پایان می‌بریم: «روزی یکی از دختران علی (ع) گردنبندی را از مسؤول بیت‌المال به رسم عاریه ی مضمونه به امانت گرفت. چون حضرت متوجه شد ابتدا دختر خویش و سپس خزانه دار بیت‌المال را مورد توبیخ قرار داده و فرمود اگر نبود که گردنبند را به رسم امانت گرفته بود او را به سختی مجازات می‌نمودم.» (مطهری، ۱۳۷۷: ص ۱۵۴ و امامی و آشتیانی، ۱۳۰۷: ج ۳، ص ۴۳)

نمونه عملی فراقانونی عمل نکردن علی (ع) در داستان اختلاف آن حضرت با یک مرد کتابی در مورد معامله زره به روشنی قابل ملاحظه

می‌باشد. آن جا که وقتی امام (ع) زره اش را به آن مرد فروخت ولی خریدار پول آن را پرداخت نکرده و مدعی شد که زره از آن خودش می‌باشد. حضرت با آن که خلیفه مسلمین بود و شریح قاضی منصوب از سوی وی، لکن مانند یک شهروند عادی برای گرفتن حق خود به دادگاه مراجعه کرد و چون شاهی نداشت به نفع رقیب او رأی صادر شد. جالب این که نه تنها آن امام همام اعتراضی به حکم قانونی نکرد بلکه برخورد تبعیض‌آمیز با طرف خویش را از سوی قاضی بر نتافته و به او تذکر داد تا با طرفین دعوا برخورد مساوی داشته باشد. (ر.ک.: رفاعه و متقی زاده و میرحاجی، ۱۳۸۰: ص ۷۶)

۴. امیرالمؤمنین(ع) و مسأله مشروعیت الهی حکومت

همانطور که پیش از این گفته شد «از نظر اسلام حاکم باید مقبولیت مردمی داشته باشد و گرنه فاقد قدرت اجرایی است و نمی تواند احکام اسلامی را اجرا کند. بر این اساس، پذیرش و رأی مردم شرط لازم و نه کافی برای تحقق حکومت است. رأی مردم به مثابه قالب است و روح مشروعیت را اذن الهی تشکیل می دهد، و این امر ناشی از اعتقادات امت اسلام و نگرش فرد مسلمان به جهان هستی است. (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۸ - ۳۹)

امام خمینی ره رهبر فقیه انقلاب اسلامی نیز در تعریف حکومت اسلامی بر الهی بودن آن تاکید داشته و می فرماید: «حکومت اسلام حکومت قانون است. در این طرز حکومت، حاکمیت منحصر به خدا است و قانون، فرمان و حکم خداست.» (امام خمینی، بی تا، ص ۵۴) وی در جای دیگر می فرماید: «واضح است که حکومت به جمیع شؤون آن و ارگانهایی که دارد، تا از قبل شرع مقدس و خداوند تبارک و تعالی شرعیت پیدا نکند، اکثر کارهای مربوط به قوه مقننه و قضائیه و اجرائیه، بدون مجوز شرعی خواهد بود. .. و اگر بدون شرعیت الهی کارها را انجام دهند، دولت به جمیع شؤون طاغوتی خواهد بود.» (امام خمینی، ۱۳۶۱، ج ۱۷، ص ۱۰۳)

امیرمؤمنان، علی(ع) در موارد متعددی بر مشروعیت الهی امامت و حکومتش تاکید کرده و واقعه غدیر خم و انتصاب خود به فرمان الهی و توسط پیامبر گرامی اسلام(ص) را یاد آور شده است که در زیر به برخی از آنها اشاره می گردد:

۴-۱. تکیه بر حدیث غدیر خم و نصب الهی خود در احتجاج با ابوبکر

امام باقر (ع) فرمود: امیرالمؤمنین(ع) هفت روز بعد از رحلت پیامبر اکرم (ص) پس از این که از جمع قرآن فارغ شد به میان مردم رفت و خطبه خواند و پس از مدح خدا و رسول او و بیان راه های رستگاری به جایگاه و منزلت خود با استناد به واقعه غدیر بر جانشینی خویش تاکید فرمودند. (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۳۰۷)

۴-۲. مناظره حضرت (ع) با ابوبکر پس از تمام شدن بیعت

ادر تاریخ آمده است که ابوبکر پس از بیعت اجباری امام(ع) با او، برای دلجویی از حضرت علی (ع) نزد او آمد و امیرالمؤمنین(ع) در این ملاقات، ادله خود را برای شایستگی خویش جهت خلافت ذکر فرمود که یکی از این ادله، استناد به واقعه غدیرخم بود. (طبری، ج ۲، ص ۲۳۶)

۴-۳. اعتراف گرفتن از اعضای شورای تعیین خلیفه پس از خلیفه دوم

علی(ع) پس از مرگ عمر بن الخطاب در روز شوری، با سایر اعضای شورا این گونه احتجاج نمود: «آیا در میان شما کسی جز من هست که پیامبر(ص) در حق او گفته باشد: مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ؟» همه گفتند: نه. (خوارزمی، بی تا، ص ۲۸۰) امام (ع) با این پرسش و پاسخ، در واقع حق قانونی و مشروعیت الهی خود را برای همیشه در تاریخ ثبت فرموده است.

۴-۴. استناد کردن به حدیث غدیر خم در عصر عثمان

در روزگار عثمان، در حالی که بیش از دویست تن از شخصیت‌های برجسته آن روز در مسجدالنبی حضور داشتند. حضرت علی (ع) در ضمن سخنانی جانشینی خود را با استناد به سخنان پیامبر اکرم اثبات کرد. وی در بیان واقعه غدیر فرمود: سلمان در این مورد از پیامبر(ص) پرسید: آیا ولایت علی(ع) همانند ولایت شما است؟ پیامبر(ص) پاسخ داد: آری. ولایت او همانند ولایت من است. هر کس من صاحب اختیارتر و سزاوارتر به او از خودش هستم علی نیز صاحب اختیارتر به او از خودش می‌باشد. (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۱۳)

۴-۵. یاد آوری انتصاب خود از سوی پیامبر(ص) به معاویه

مولا علی (علیه السلام) در یکی از نامه های خود با شعری خطاب به معاویه می‌نویسد: «و اوجب لی ولایته علیکم ... رسول الله یوم غدیرخم» (امینی، ۱۳۸۷ق، ج ۱، ص ۳۹۵) یعنی پیامبر خدا(ص) روز غدیر خم ولایت خود را برای من بر شما واجب فرمود.

۴-۶. اعتراف گرفتن از اصحاب پیامبر(ص) بر نصب الهی خود

گروهی از انصار که ابویوب انصاری هم در میان آنان بود، در رجه خدمت علی(ع) رسیدند و آن حضرت را به مولا خطاب کردند و در پاسخ امام که چرا من را مولای خود خواندید، گفتند: در غدیر خم از پیامبر(ص) شنیدیم که فرمود: «هر که من مولای اویم این علی مولای او است.» (ابن ابی الحدید ۳ ج، ص ۲۰۸)

۵. نتایج و پیشنهادها

۱،۵. نتیجه و جمع بندی

بررسی تطبیقی مشروعیت سیاسی از دیدگاه امام علی(ع) و اندیشمندان غربی، نشان می‌دهد که مفهوم مشروعیت، مقوله‌ای چندوجهی و پویا است که در بستر تاریخی و فرهنگی هر تمدن، تعبیر و مبانی متفاوتی پیدا می‌کند. اگرچه اشتراکاتی در تأکید بر عدالت، قانون‌مداری و منفعت عمومی میان این دیدگاه‌ها وجود دارد، اما افتراقات بنیادینی نیز مشاهده می‌شود که ریشه در جهان‌بینی و مبانی هستی‌شناختی آن‌ها دارد.

امام علی(ع) چارچوبی جامع برای مشروعیت سیاسی ارائه می‌دهند که در آن، حاکمیت مطلق الهی، اجرای عدالت، پاسخگویی به خالق، و خدمت صادقانه به خلق، ارکان اصلی را تشکیل می‌دهند. در این دیدگاه، حکومت، وسیله‌ای برای تحقق عدالت الهی و سعادت انسان در دنیا و آخرت است. سیره عملی ایشان، گواه بر این مدعاست؛ حاکمی که خود را در برابر ضعیف‌ترین فرد جامعه مسئول می‌داندست و عدالت را حتی بر اقربای خود نیز اجرا می‌کرد.

در مقابل، اندیشمندان غربی، به ویژه از عصر مدرن به بعد، مشروعیت را بیشتر بر پایه اراده مردمی، قرارداد اجتماعی، و حقوق طبیعی بنا نهاده‌اند. این رویکرد، هرچند دستاوردهای مهمی در زمینه حقوق شهروندی و دموکراسی داشته است، اما گاهی ممکن است در جدایی از مبانی اخلاقی و معنوی، به نسبی‌گرایی در مفاهیم بنیادین مشروعیت منجر شود.

بررسی سیره عملی و گفتاری مولای متقیان، علی(ع) در مساله حکومت، نشان می‌دهد که آن حضرت هر سه معیار عمده مشروعیت سیاسی، یعنی ارزش‌های اخلاقی، قرارداد اجتماعی و اذن الهی را در نظام حکومتی اسلام مورد توجه قرار می‌داده است. اما معیار سوم یعنی مشروعیت دینی و اذن الهی، در اندیشه و باور ایشان از نقش اصلی برخوردار بوده و حتی حاکم بر دیگر معیارها بوده است.

به نظر می‌رسد به همین دلیل، امام(ع) اصرار داشته است نصب الهی خود توسط پیامبر گرامی اسلام(ص) در غدیر خم را بارها از صحابه و بزرگان اسلام اعتراف بگیرد و ثابت کند که فراتر از بیعت و رضایت مردم از حکومت او و تلاش شبانه روزی برای اجرای اخلاق و عدالت و احقاق حق و مراعات مصالح عمومی از سوی ایشان، مشروعیت سیاسی و امامت وی ناشی از دستور خداوند و انتصاب او توسط پیامبر اکرم(ص) بوده است.

بعید نیست پابندی و تأکید امام علیه السلام بر رعایت رضایت مردم در شکل‌گیری و استمرار حکومت و نیز مراعات اخلاق و عدالت و حق‌مداری در صحنه اجرا به عنوان بستر تحقق عملی حکومت و اهداف آن بوده باشد و نه اینکه به عنوان ملاک و معیار مشروعیت سیاسی صورت گرفته باشد.

با این وجود، اندیشه‌های امام علی(ع) می‌تواند در دنیای امروز، به ویژه در مواجهه با چالش‌های نظام‌های سیاسی مدرن، راهگشا باشد. تأکید ایشان بر عدالت محوری، مسئولیت‌پذیری حاکمان، و لزوم پیوند قدرت با اخلاق و معنویت، می‌تواند بستری برای بازاندیشی در مفهوم مشروعیت و ارتقاء کیفیت حکومت‌داری در جوامع مختلف فراهم آورد. مطالعه تطبیقی این دیدگاه‌ها، نه تنها به درک عمیق‌تر نظریات سیاسی یاری می‌رساند، بلکه فرصتی را برای الهام‌گیری از راه‌حل‌های ریشه‌دار در سنت‌های فکری گوناگون، از جمله سنت غنی اسلامی، فراهم می‌سازد.

۵،۲. پیشنهادها

۱،۲،۵. پیشنهادهای پژوهشی

۱،۱،۲،۵. بررسی تطبیقی عمیق‌تر میان دیدگاه امام علی(ع) و نظریه‌های عدالت مدرن به‌ویژه مقایسه اصول عدالت در اندیشه رالز با مبانی عدالت در نهج البلاغه، با تمرکز بر مفاهیم انصاف، فرصت برابر، و حمایت از اقشار محروم.

۲،۱،۲،۵. مطالعه رابطه مشروعیت سیاسی و کارآمدی حکومت در نظام‌های دینی و سکولار (بررسی این‌که تا چه حد پابندی به مبانی

مشروعیت (الهی یا مردمی) بر کیفیت اداره کشور و رضایت عمومی اثرگذار).

۳،۱،۲،۵. کاربردپذیری الگوی حکومتی امام علی(ع) در نظام‌های جمهوری معاصرشناسایی مؤلفه‌هایی از سیره ایشان که می‌تواند در قوانین اساسی مدرن برای ارتقای کیفیت و مشروعیت حکومت بکار رود.

۲،۲،۵. پیشنهادهای عملی

۱،۲،۲،۵. تدوین «مشور عدالت حکومتی» بر اساس نهج‌البلاغه، این منشور می‌تواند به‌عنوان یک چارچوب اخلاقی و عملی برای مسئولان در جهت قانون‌گذاری و اجرا استفاده شود.

۲،۲،۲،۵. برگزاری دوره‌های آموزشی برای نخبگان و مدیران سیاسی. محوریت این آموزش‌ها باید بر تلفیق مبانی مشروعیت الهی و مردمی، و تأکید بر عدالت محوری باشد.

۳،۲،۲،۵. ارزیابی تناسب قوانین فعلی با اصول مشروعیت سیاسی و بازبینی قوانین موجود در کشور و تعیین سازگاری آن‌ها با مبانی عدالت، رضایت عمومی، و مسئولیت‌پذیری حاکمان.

منابع

الف. منابع فارسی

* قرآن کریم، ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای

۱. ابن ابی الحدید، عزالدین هبه الله (۱۳۷۸ق)، شرح نهج البلاغه، بیروت: دار احیا الکتب العربیه.
۲. ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۷۵). مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی. چاپ هشتم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب، بیروت: دار صادر.
۴. ابوالحمد، عبدالحمید، (۱۳۵۳). مبانی سیاست، تهران: انتشارات توس.
۵. اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۸۹). نقد و ارزیابی عدالت افلاطونی از منظر اندیشه علوی، پژوهشنامه علوی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۶. امامی، محمدجعفر و آشتیانی، محمدرضا (۱۳۷۲) ترجمه گویا و شرح فشرده نهج‌البلاغه، قم: مطبوعاتی هدف.
۷. آمدی، عبدالوحد تیمیمی (۱۳۷۷). غررالحکم و دررالکلم، ج ۲، ترجمه انصاری، محمدعلی، تهران: بی‌نا.
۸. امینی، عبدالحسین (۱۳۹۸ق). الغدير فی الکتاب والسنة والادب، بیروت: دارالکتب العربی.
۹. بازارگاد، بهاء‌الدین (۱۳۴۸). تاریخ فلسفه سیاسی، ج ۱، تهران: انتشارات زوار.
۱۰. پوپر، کارل ریموند (۱۳۶۴). جامعه باز و دشمنانش، ترجمه علی اصغر مهاجر، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۱۱. جرج، جرداق (۱۹۷۵م). الامام علی (ع)، صوت العدالة الانسانیة، بیروت: دار مکتبه الحیاه.
۱۲. حرانی، ابن شعبه، حسن ابن علی (۱۳۶۷). تحت العقول، ترجمه احمد جنتی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۳. حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۰). الحیاه، تهران: دایره الطباعة والنشر.
۱۴. خامنه‌ای، آیه‌الله سیدعلی (۱۳۷۸). پرسش و پاسخ، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۵. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۷۸). جامعه مدنی و حاکمیت دینی، قم: انتشارات وثوق.
۱۶. خمینی [امام]، سیدروح الله (۱۳۷۲). صحیفه نور، ج ۱۷ و ۲۱، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ره.
۱۷. خمینی [امام]، سیدروح الله (بی تا). ولایت فقیه یا حکومت اسلامی، قم: انتشارات آزادی.
۱۸. خوارزمی، الموفق بن احمد بن محمد المکی (بی تا). المناقب، تحقیق: شیخ مالک المحمودی، قم: جامعه مدرسین.
۱۹. دال، رابرت (۱۳۶۲). تجزیه و تحلیل جدید سیاست، ترجمه حسین مظفریان، چ اول، تهران: نقش جهان.
۲۰. دشتی، محمد (۱۳۷۹). ترجمه نهج البلاغه، قم: انتشارات نسیم حیات.
۲۱. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷). لغت نامه دهخدا، تهران: موسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
۲۲. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد (۱۳۸۳). المفردات فی غریب القرآن، ترجمه و تحقیق غلامرضا خسروی حسینی، تهران: المکتبه المرتضویه لاحیاء آثار الجعفریه.

۲۳. رجایی، فرهنگ، (۱۳۷۲). تحول اندیشه سیاسی در شرق باستان، تهران: نشر قومس.
۲۴. روسو، ژان ژاک (۱۳۶۸). قرارداد اجتماعی، ترجمه غلامحسین زیرک زاده، تهران: نشر ادیب.
۲۵. سبحانی، جعفر (۱۳۷۴). فروغ ولایت، قم: انتشارات صحیفه.
۲۶. سبحانی، جعفر (۱۳۸۰). امام علی و اصول سیاست، کتاب نقد شماره ۱۸، تهران: مؤسسه فرهنگ و اندیشه معاصر.
۲۷. شهرستانی، محمد علی (۱۹۹۶م). مدخل الی علم الفقه، لندن: بی نا.
۲۸. شهیدی، سید جعفر (۱۳۷۱). ترجمه نهج البلاغه، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.
۲۹. شیخ مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق). الجمل، تحقیق علی میر شریفی، قم: مکتب الاعلام اسلامی.
۳۰. صبحی صالح (بی تا). نهج البلاغه، قم: انتشارات دارالهجره.
۳۱. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۹۳ق). المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۳۲. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق). الاحتجاج، محقق / مصحح: خراسان، محمد باقر، چاپ اول، مشهد: نشر مرتضی.
۳۳. طبری، محمد ابن جریر (۱۳۷۹). تاریخ طبری، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۳۴. عمید، حسن (۱۳۶۹). فرهنگ عمید، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۳۵. عنایت، حمید (۱۳۹۴). بنیاد فلسفه سیاسی در غرب، از هراکلیت تا هابز، تهران: نشر فرهنگ.
۳۶. فاستر، مایکل، ب (۱۳۷۳). خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه جواد شیخ الاسلامی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۷. فیض الاسلام، سید علی نقی (۱۳۵۱). ترجمه و شرح نهج البلاغه، تهران: کلاله خاور.
۳۸. قاضی، ابوالفضل (۱۳۶۳). حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۳۹. کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۶). مقدمه علم حقوق، تهران: دانشگاه تهران، چاپ پنجم.
۴۰. متقی زاده، عیسی و میرحاجی. حمید و رفاعه. ابراهیم (۱۳۸۰). المنهج القویم، تهران: انتشارات سمت.
۴۱. محمدی ری شهری، محمد (۱۳۶۲). میزان الحکمه، ج ۵ و ۶، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۴۲. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۰). نظریه ی سیاسی اسلام، ج ۲، قم: مؤسسه ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۴۳. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۸). «حکومت و مشروعیت»، کتاب نقد، ش ۷، تهران: مؤسسه فرهنگ و اندیشه معاصر.
۴۴. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۸). نگاهی گذرا به نظریه ی ولایت فقیه، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره..
۴۵. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). آشنایی با قرآن، ج ۵، تهران: انتشارات صدرا.
۴۶. معین، محمد (۱۳۷۹). فرهنگ فارسی معین، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۴۷. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۶۷). تفسیر نمونه، ج ۲۲، تهران: دارالکتب اسلامی.
۴۸. موریس دورژه (۱۳۶۹). اصول علم سیاست، قاضی شریعت پناهی، ابوالفضل، تهران: امیر کبیر.
۴۹. نوایی، علی اکبر (۱۳۸۱). نظریه دولت دینی، تهران: دفتر نشر معارف.
۵۰. وینسنت، اندرو (۱۳۷۱). نظریه های دولت، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.

ب. منابع لاتین

51. Augustine. The City of God Against the Pagans. Translated by R. W. Dyson. Cambridge University Press, 1998.
52. Aristotle. Politics. Translated by Benjamin Jowett. The Internet Classics Archive, 1994.
53. Hobbes, Thomas. Leviathan. Edited by C. B. Macpherson. Penguin Classics, 1985
54. Machiavelli, Niccolò. The Prince. Translated by W. K. Marriott. Barnes & Noble, 2003. Machiavelli, Niccolò. Discourses on Livy. Translated by Harvey C. Mansfield and Nathan Tarcov. University of Chicago Press, 1996.
55. Plato. *The Republic*. Translated by Benjamin Jowett. Modern Library, 2001. Plato. *The Laws*.
56. Rawls, John. (1971). A THEORY OF JUSTICE. Harvard University Press.
57. Rousseau, Jean-Jacques. The Social Contract. Translated by Donald A. Cress. Hackett Publishing Company, 1987
58. Translated by Benjamin Jowett. The Internet Classics Archive, 1994.