

نوع مقاله: ترویجی

نقش مشروعیت مبتنی بر التزام سیاسی در کارآمدی نظام مردم‌سالاری دینی

mattarzadeh1@gmail.com

مجتبی عطارزاده/ دانشیار گروه دروس عمومی و معارف اسلامی دانشگاه هنر اصفهان

پذیرش: ۱۴۰۰/۰۷/۱۷

دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۰۱

چکیده

این پژوهش در پی آن است که تفاوت کارآمدی به معنای تحقق عینی یا توان سیستم در تحقق کارکردهای اساسی یک حکومت، به گونه‌ای که اکثریت مردم و گروه‌های قدرتمند درون نظام، تحقق آن را به‌عینه مشاهده کنند، در اندیشه سیاسی اسلام و غرب نشان دهد. از این رو، با مفروض داشتن «تأثیر نوع پذیرش و مشروعیت نظام سیاسی در کارآمدی نظام‌های سیاسی»، چگونگی اثر ژرف التزام شهروندان به انجام تکلیف سیاسی ملهم از باور به ماهیت الهی قدرت در کارآمدی نظام مردم‌سالاری دینی را با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی بررسی کرده است. نتیجه حاصل از آن نشان می‌دهد برخلاف حکومت‌های لیبرال که کارآمدی حاصل از برآوردن خواسته‌های مردم منشأ مشروعیت آنها شناخته می‌شود؛ تنها با اجرای اوامر الهی، به‌ویژه عدالت، مشروعیت حکومت اسلامی حفظ و حتی تقویت خواهد شد، که این امر به‌نوبه خود، افزایش التزام حکومت‌شوندگان به فرامین حکومت و در نتیجه بالا رفتن ضریب کارآمدی آن را به دنبال خواهد داشت.

کلیدواژه‌ها: فلسفه سیاسی، مقبولیت، کارآمدی نسبی، حقانیت، تکلیف‌محوری، التزام سیاسی.

مقدمه

حکومت، ناکارآمد نخواهد بود. به تعبیر دیگر، جلب رضایت مردم یکی از عوامل کارآمدی حکومت است؛ ولی با این قید که رضایت مردم در طول رضایت الهی سنجیده شود. به این معنا که حکومتی که نتواند رضایت مردم را جلب کند، در صورتی ناکارآمد است که این جلب رضایت برخلاف لحاظ نکردن رضایت و دستورات الهی باشد.

در مقاله «التزام سیاسی در فقه امامیه» (آقامهدوی، ۱۳۹۴)، در مقام تبیین منبع التزام سیاسی و وجه هماهنگی التزام سیاسی با دیگر التزامات و راه‌حل فقه امامیه برای مدیریت تراجم و تعارض التزامات و جلوگیری از تخلف التزامات، نویسنده بر این باور است نوشته‌های نویسندگان غربی که نظریات خود را بر مبنای لزوم التزام نسبت به قراردادهای و التزام در برابر تعهدات مشترک بنیان نهاده‌اند، نتوانسته است برای تعارض و تراجم التزامات در درون یک جامعه سیاسی و بین جوامع و نظام‌های سیاسی راه‌حل جامعی ارائه دهد.

در مقاله «عدالت و التزام سیاسی: تحلیلی محتوایی بر گفت‌وگوی سقراطی کربتو» (علوی‌پور، ۱۳۸۸)، ضمن تمرکز بر گفت‌وگوی کربتو، جهت کاویدن رابطه بین عدالت و التزام سیاسی در اندیشه سقراط، نگارنده معتقد است عدالت و التزام سیاسی، هریک از زاویه‌ای محور بحث فیلسوفان سیاسی در طول تاریخ اندیشه بوده‌اند. «عدالت»، محور سامان نیک سیاسی است که هر فیلسوف سیاسی به دنبال تبیین و دستیابی به آن است.

در کتاب *مشروعیت، اقتدار و التزام سیاسی* (کلوسکو، ۲۰۰۷) آمده است که در آثار قدیمی تاریخ نظریه سیاسی، مفاهیم مشروعیت و اقتدار به هم گره خورده‌اند. مشروعیت ناظر به برخی ویژگی‌های ضروری دولت برای پذیرش اخلاقی نزد حکومت‌شوندگان است و اقتدار به معنای این واقعیت است که شهروندان یک دولت از لوازم اخلاقی برای اطاعت از قوانین موضوعه آن دولت خود برخوردارند. براینکه این دو مفهوم آن است که به فرامین دولت‌ها فقط تا زمانی که مورد پذیرش اتباع خود باشند، گردن نهاده می‌شود. به اعتقاد نگارنده، میزان مشروعیت یک دولت را تنها با درصد التزام و پایبندی اتباع به رعایت قوانین و مقررات آن می‌توان سنجید.

در مقاله «مشروعیت سیاسی، دموکراسی و حقوق اسلامی» (فدل، ۲۰۱۸) آمده است که اسلام سیاسی معاصر یا اسلام‌گرایی معمولاً به‌عنوان جنبشی تعریف می‌شود که در پی به‌کارگیری

اهمیت موضوع مشروعیت به‌گونه‌ای است که بقا و دوام هر حکومتی به میزان مشروعیت آن بستگی داشته و همه حکومت‌ها برای استمرار حیات سیاسی خود ناچارند مبانی مشروعیت خود را تقویت کرده و مانع بروز هرگونه بحران مشروعیت در جامعه شوند.

کارآمدی به معنای تحقق عینی یا توان سیستم در تحقق کارکردهای اساسی یک حکومت است؛ به‌گونه‌ای که اکثریت مردم و گروه‌های قدرتمند درون نظام، تحقق آن را بعینه و آشکارا مشاهده کنند (لیپست، ۱۳۷۶).

بدیهی است افول مستمر یا بلندمدت کارآمدی سیستم می‌تواند ثبات یک نظام مشروع را به خطر بیندازد. مشروعیت در فلسفه سیاسی به معنای توجیه عقلانی اعمال قدرت است و علی‌رغم تعاریف مختلفی که از این واژه ارائه شده، به‌طور اجمال می‌توان آن را به «حقانیت» تعریف کرد؛ که مطابق این تعریف، مشروعیت حکومت به معنای «حق حکومت بر مردم» خواهد بود. همچنین هر حکومتی قطع‌نظر از ملاک مشروعیتش، به ساختاری جهت‌اجرای مقاصد خویش نیاز دارد که این‌گونه ابزارها و ساختارها و شیوه‌های هدایت به‌سوی مقصود را «کارآمدی» می‌نامند. لازم به ذکر است که مشروعیت به مفهوم «مقبولیت و مورد رضایت مردم بودن»، در حوزه جامعه‌شناسی سیاسی و مشروعیت به مفهوم «حقانیت» یعنی حق بودن و یا ناحبودن حکومت، در حوزه فلسفه، کلام و حقوق سیاسی مورد بحث قرار می‌گیرد.

به‌این ترتیب کارآمدی و مشروعیت، دو رکن مهم در هر نظام سیاسی را تشکیل می‌دهد. لذا یکی از مباحث مهم در کارآمدی، بحث پیرامون نوع رابطه میان این دو است (ابوالحمد، ۱۳۷۵، ص ۲۵۰).

در نظام‌های مردم‌سالار غربی، ملاک کارآمدی را رضایت عمومی از عملکرد حاکمیت تشکیل می‌دهد؛ هرچند مبنای شکل‌گیری حکومت، مشروعیت آن‌گونه نداشته باشد. به دیگر سخن، کارآمدی نظام مشروعیت‌آفرین نیز هست؛ اما در نظام سیاسی اسلامی، اصل اولی اجرای دستورات الهی است؛ که البته اجرای صحیح این دستورات، تأمین رفاه و سعادت دنیوی و اخروی مردم و عمدتاً جلب رضایت آنها را هم موجب خواهد شد. اما اگر زمانی مردم، خواستی برخلاف خواست الهی داشتند و به این دلیل ناراضیتی خود را از حکومت اعلام کردند؛ از نظر مبانی شیعی این

یک حکم اخلاقی نیست. البته دوام و پایداری عمل سیاسی را تا حدودی همراه بودن آن با احکام اخلاقی و انسانی تضمین می‌کند. در بحث از الزام سیاسی در فلسفه سیاسی اسلام، عمدتاً در ذیل مقوله مشروعیت سیاسی، معیار مشروعیت حکومت مستند به حق الهی شناخته می‌شود و مشروعیت حکومت‌ها و حق فرمان دادن و اطاعت کردن، به‌نحوی فرانسائی است و از مرجعیتی بالاتر ناشی می‌گردد. عمدتاً حکومت‌های دینی در این چارچوب، قابل تحلیل است. این ایده، شرح‌های مذهبی الزام سیاسی که مشروعیت قدرت سیاسی و اطاعت از آن را عموماً با توسل به ایده حاکمیت الهی و با فرض پیوند مذهب و دولت توجیه می‌کند، از دیرباز مطرح بوده و اشکال مختلفی به خود گرفته، که مشهورترین آنها نظریه حق الهی یا حاکمیت الهی است. این نظریه بر این فرض استوار است که قدرت از سوی یک منبع الهی و مافوق بشری به حاکمان تفویض شده و باید از حکومت اطاعت کرد؛ زیرا خداوند چنین مقرر کرده است. بدین‌سان یکی از متفرعات چنین فرضی، توجیه اطاعت از حاکم به‌عنوان یک تکلیف مذهبی است. بنا به استدلال اصحاب این نظریه، احکام الهی به سود انسان‌ها و در جهت مصالح مردم است و مطابق با ارزش‌های اخلاقی و عادلانه است؛ بنابراین اگر خداوند حکم کند، لزوم اطاعت از آن بلاشکال است؛ و اگر خداوند متعال کسی را برای اجرای احکام الهی معین کند، او حق حاکمیت دارد و حکومت وی و گردن نهادن و اطاعت از فرامین وی مشروع است.

۱-۲. التزام سیاسی

مقوله التزام سیاسی، پیوندی عمیق با آموزه‌های دینی دارد، به‌گونه‌ای که طبق گفته پولس قدیس هر مسیحی مؤمنی «باید تابع اولی‌الامر باشد و آنکه در برابر صاحب قدرتی پایداری کند، در برابر فرمان خداوند به مقاومت برخاسته است» (طباطبایی، ۱۳۸۶، ص ۳۲۲). اما این اطلاق و یک‌سویه‌گی در تبعیت از قدرت حاکم طی سده شانزدهم میلادی و مقارن با نهضت اصلاح دینی در اروپا با طرح مباحث جدید «لهیات قرارداد» (که پیش‌تر آمد) با چالش مواجه شد؛ تا آنجا که در اندیشه مشروطه‌خواهی جان لاک، به‌طور کامل نفی گردید. لاک در آخرین فصل از دومین رساله، تمایزی را میان انحلال حکومت و انحلال اجتماع سیاسی در نظر می‌گیرد. از نظر او هرچند تنها راه انحلال اجتماع سیاسی استیلا

شریعت به‌عنوان قانون اساسی در کشورهای مسلمان است. این موضوع گواه آن است که مشروعیت کارگزاران عرصه سیاست در اندیشه اسلامی در انطباق با مجموعه قوانین ازپیش‌تعیین‌شده از طرف وحی که با تفسیر فقها تکمیل می‌شود، سنجیده می‌شود. چنین مطالبه‌ای به‌طور منطقی غیردموکراتیک است؛ چراکه در این حالت، استقلال عمل دولت نادیده گرفته می‌شود؛ زیرا در صورت اتخاذ سیاست‌هایی مطابق با معیارهای شرع، به وظیفه خود عمل کرده و در غیر این صورت به‌دلیل تصمیمات مغایر شرع، محکوم است.

۱. مبانی نظری

از آنجا که مشروعیت و درستی کارکرد نهادها و سازمان‌های اجتماعی و دولت را از نتایج کار آنها می‌توان تشخیص داد، مشروعیت و کارآمدی، دو عامل اساسی در بقای هر حکومت هستند که بین آنها تعامل و ارتباطی دوسویه و مستقیم وجود دارد. در طرح بحث مشروعیت حکومت، هم‌زمان دو موضوع مطرح می‌گردد؛ یکی تدارک حق حکومت برای «حاکمان» و دیگر شناسایی و پذیرش این حق از سوی «حکومت‌شوندگان» است. اولی الزام و دومی التزام سیاسی نامیده می‌شود، که پرسش در باب چرایی آن، ریشه در مقوله مشروعیت دارد.

۱-۱. الزام سیاسی

در الزام سیاسی به‌عنوان جوهر مشروعیت سیاسی و یکی از اساسی‌ترین مسائل فلسفه سیاسی، سؤال اصلی آن است که اصولاً چرا و یا تحت چه شرایطی و بنا به کدام دلایل اخلاقی، فرد باید از دولت اطاعت کند و در برابر بایدها و نبایدهایی که تعیین‌کننده رفتار او هستند، گردن نهد؟ (کوئینتن، ۱۳۶۸، ص ۲۶) الزام سیاسی، به‌ویژه از سوی آن دسته از فیلسوفان سیاسی طرح شده که معتقدند زور و اجبار، موجد حق اخلاقی برای اعمال قدرت نیست و بایستی دلایل اخلاقی قانع‌کننده‌ای یافت که هم هستی و مشروعیت دولت به‌عنوان یک قدرت عمومی برتر و در هر حال اجبار در جامعه سیاسی، و هم دلایل، حدود و شرایط اطاعت شهروندان را از آن توجیه کند.

این الزام که منشأ وجودی مشروعیت امر و عمل سیاسی نیز شمرده می‌شود می‌تواند با الزام اخلاقی، اجتماعی و دینی منطبق گردد. اما ضرورتاً با آن یکی نیست؛ زیرا هیچ حکم اخلاقی نمی‌تواند بازتاب تمامیت الزام عمل سیاسی باشد و هیچ عمل سیاسی صرفاً برخاسته از

خارجی است؛ اما برای انحلال حکومت، شیوه‌های گوناگونی همچون پیمان‌شکنی و از میان رفتن اعتماد میان حکومت و شهروندان وجود دارد (برنز، ۲۰۰۶، ص ۶۳۷).

موضوع التزام شهروندان به فرامین و قوانین موضوعه حکومت در منظومه تفکر ایرانی نیز در کانون توجه اندیشمندان این حوزه قرار داشته است. برای نمونه، *خواجeh نظام‌الملک* در بحث پیرامون «حد زبردستان» معتقد است: «خدای عزوجل پادشاه را زبردست همه مردمان آفریده و جهانیان زبردست او باشند و نان پاره و بزرگی از او دارند. باید که ایشان را چنان دارد که همیشه خویش‌شناس باشند و حلقه بندگی از گوش بیرون نکنند و کمر طاعت از میان نگشایند» (*خواجeh نظام‌الملک*، ۱۳۴۷، ص ۲۵۲). همچنین مرور آراء فقها و متکلمانی مانند *محمدباقر مجلسی* و *سیدجعفر کشفی*، قدمت و ریشه‌دار بودن ضرورت التزام سیاسی اتباع در برابر حکام در ادبیات شیعی / ایرانی را هویدا می‌سازد. علامه مجلسی درباره مقام سلطان به اندیشه سیاسی *فره‌یزدی* باور داشت: «هرکه اطاعت پادشاهان نکند، اطاعت خدا نکرده است». این تبعیت نه تنها سلطان عادل که سلطان ظالم نیز را لازم می‌آید: «دل‌های پادشاهان و جمیع خلائق به دست خداست و مطلق پادشاهان جابر و ظالمان را نیز رعایت می‌باید کرد...». وی با استناد به حدیثی از امام سجاد^ع معتقد بود: «حق پادشاه بر تو آن است که بدانی خدا تو را فتنه او ساخته است و او را امتحان کرده که بر تو استیلا و سلطنت داده است...» (سروش، ۱۳۸۱). به اعتقاد این گروه از علمای متأثر از منطق حاکم بر اندیشه سیاسی سده‌های میانه اسلامی، از آنجاکه استیلا و سلطنت پادشاه بخشی از مشیت الهی است؛ حاکم شرع، لازم و اجتناب‌ناپذیری است که خارج از اراده مردم و دور از دسترس آنان قرار دارد و از این‌رو، هرگونه شورش و اعتراضی در برابر چنین پادشاهی می‌تواند سرکشی در برابر خداوند و سرپیچی از فرمان او باشد.

سیدجعفر کشفی نیز در *تحفة الملوك* مانند همه سیاست‌نامه‌نویسان، پادشاه را «سایه خداوند» می‌دانست «که هر مظلوم و ستمدیده‌ای در زمین به سوی او پناه می‌برد» و بر آن بود که به هر روی، میان جور سلطان و فتنه رعیت، جور سلطان را باید ترجیح داد و در ترجمه روایتی می‌نویسد:

«سلطان ستمکار و جورپیشه در چهل سال، بهتر است از رعیتی که مَهْمَل و خودسر باشند در یک ساعت از روز» (طباطبایی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۷). کشفی، رعیت را به‌منزله فرزند پادشاه دانسته که باید در جور و بیداد او صبر پیشه کند؛ چراکه از نظر او تحمل جور و بیداد سلطان از «مَهْمَل و معطل گردیدن رعیت» بهتر است. اگرچه کشفی امکان عدم تمکین در برابر قدرت حاکم (پادشاه) را منتفی نمی‌داند؛ اما این بحث در آراء او از صیرف امکان فراتر نمی‌رود و رعیت، به‌عنوان فرزند محجور، پادشاه به همان اندازه توانایی عزل پادشاه را دارد که فرزند محجور، امکان عزل پدر را. به‌هررو، کشفی بیداد پادشاه در مقایسه با پیامدهای ناشی از فتنه مردم را شر کمتر و در نتیجه فرمان‌برداری از او را ضروری می‌داند (همان).

دامنه این بحث به عهد معاصر نیز کشیده شده است؛ به‌گونه‌ای که شهید *سیدمحمدباقر صدر* برای نمونه، به صراحت در باب لزوم تبعیت از فرامین حاکم عالم می‌گوید: در صورتی که مجتهد از جایگاه ولایت عامه بر شئون مسلمین - و نه قضاوت - حکمی صادر کند، نقض آن حتی با علم به مخالفت، جایز نیست و کسی که به خطای آن پی می‌برد، نمی‌تواند بر طبق علم خود عمل کند و حکم حاکم را نادیده بگیرد (صدر، ۱۴۱۰ ق، ج ۱، ص ۱۱).

یکی از شاگردان شهید صدر این نظریه را این‌گونه مدلل ساخته که در موارد حکم ولایی، حاکم شخصاً به انشاء حکم می‌پردازد؛ از قبیل حکم به تحریم تنباکو و چنین حکمی، قبل از انشاء حکم، وجود ندارد. از این‌رو، «علم به خطای حکم» اساساً بی‌معناست. البته ممکن است فردی ادعا کند که حاکم در شناخت اوضاع و احوال اشتباه کرده و لذا باید به‌گونه دیگری حکم کند؛ ولی در پاسخ آن باید گفت: سپردن ولایت به شخصی، به معنی آن است که تشخیص وی ملاک است - نه تشخیص موالی علیه (حائری، ۱۳۹۹ ق، ص ۱۸۳).

روی‌هم‌رفته، دین با دستورات و آموزه‌های خود هرچه بیشتر تأمین نیازهای فطری و رهاوردهای عقلانی بشر، یعنی تأمین امنیت عمومی، تأمین و ترویج عدالت، رشد و پیشرفت را مطمح‌نظر دارد. برای نیل به این اهداف؛ دین، هم حکومت را نیاز انسان‌ها دانسته و هم در این زمینه حاضر است و لازم می‌داند خود را به سیاست پیوند دهد. همان‌طور که بر طبق روایتی آمده است: «الدینُ والسُّلطانُ اخوانٌ توأمانٌ لا بدَّ لکلِّ واحدٍ مِنْهُما مِنْ صاحِبِهِ والدِّینُ أَسُّ والسُّلطانُ حارِسٌ»

حکومت از جایگاه سلسله طولی ولایت الهی، مشروعیت اولیه شناخته شود؛ یا در تلقی اندیشه سیاسی غرب، مقبولیت مردمی مشروعیت دانسته شود، کارآمدی نیز مشروعیت ثانویه هر حکومت به‌شمار می‌رود، که اگر کارا نباشد، نارضایتی مردم را به‌دنبال دارد.

به‌طور کلی نظریات نسبت کارآمدی و مشروعیت را می‌توان در دو طبقه کلی دسته‌بندی کرد؛ دسته اول مربوط به گروهی از نظریات است که مفهوم «مشروعیت» را با «مقبولیت» یکسان انگاشته و اقبال عمومی را تنها عامل مشروعیت سیستم سیاسی تلقی می‌کند. در میان قائلان به هم‌معنایی مشروعیت و مقبولیت نیز دو اندیشه گوناگون در خصوص نسبت مشروعیت و کارآمدی مطرح است؛ گروه نخست، مفهوم کارایی را «موفقیت یک نظام در تأمین رضایت‌مندی عمومی» دانسته و بنا بر این تعریف، کارایی را همان مقبولیت می‌دانند؛ لذا از منظر این گروه، تفاوت چندانی میان مفهوم کارایی و مقبولیت وجود ندارد. ساختار فاقد کارایی، فاقد مقبولیت و در نتیجه فاقد مشروعیت است. اما گروه دیگر از این متفکران، بر این باورند که کارآمدی یک سیستم، الزاماً در گرو اقبال عمومی نیست.

اما دسته دوم از نظریات که عمدتاً موضوع مشروعیت را در قالب ایدئولوژیک دنبال می‌کنند، این واژه را متفاوت با «مقبولیت» تفسیر می‌کنند. نظریه‌پردازان این دسته نیز در دو گروه قابل تقسیم‌بندی هستند؛ گروه نخست، با تأکید بر منشأ الهی مشروعیت، کاملاً قائل به تفکیک میان مقبولیت نظام و مشروعیت آن هستند. از این منظر یک نظام، مشروعیت خود را از ناحیه‌ای غیر از مردم کسب می‌کند و میزان تحقق اهداف ترسیم‌شده یا به عبارتی همان کارایی نظام، تزلزلی در مشروعیت آن ایجاد نمی‌کند. از این‌رو، یک حکومت در عین مشروعیت می‌تواند ناکارآمد باشد و حکومت دیگر در عین کارآمدی، ممکن است نامشروع باشد. به دیگر بیان، کارآمدی هر چند برای تداوم و استقرار حکومت ضرورت دارد؛ اما مفهومی مستقل از مشروعیت شناخته می‌شود و در نتیجه بین این دو ارتباط علی- معلولی وجود ندارد. اما گروه دوم با تأکید بر اهمیت و جایگاه کارآمدی، آن را به‌عنوان پایه‌ای برای مشروعیت نظام سیاسی می‌داند و نظام سیاسی ناکارآمد را نظامی نامشروع معرفی می‌کند. در نتیجه، همان‌گونه که «مقبولیت» یکی از ارکان مشروعیت - و نه مساوی با آن - است، مسئله «کارآمدی» به‌عنوان یکی از ارکان «مشروعیت» شمرده می‌شود. در این دیدگاه، ناکارآمدی یک

وَمَا لَا أَسْ لَهُ مِنْهُمْ وَمَا لَا حَارِسَ لَهُ ضَائِعٌ» (معجم احادیث الامام المهدي، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۳۳، ح ۱۲)؛ دین و حکومت، توأم با هم هستند و هرکدام به دیگری نیاز دارند؛ دین اساس و حکومت نگهبان است و چیزی که اساس و ریشه نداشته باشد، منهدم می‌شود و آنچه فاقد نگهبان باشد از بین می‌رود. درواقع، حکومت لازمه زندگی اجتماعی و حیات جمعی است، که انکار آن در حقیقت نفی زندگی اجتماعی و نفی زندگی اجتماعی به‌معنای نابودی و هلاکت نوع بشری است. با عنایت به این ضرورت است که وقتی امیرمؤمنان^ع در جواب سخن خوارج که می‌گفتند: «لا حکم الا لله». طی خطبه ۴۰ نهج‌البلاغه فرمود: «کلمة حق يراد بها الباطل. نَعَمْ إِنَّهُ لَا حَكْمَ إِلَّا لِلَّهِ وَلَكِنْ هُوَ لَا يَقُولُونَ لَا إِمْرَةَ وَ إِنَّهُ لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ، يَعْمَلُ فِي أَمْرِهِ الْمُؤْمِنُ وَيَسْتَمْتِعُ فِيهَا الْكَافِرُ» یعنی: سخن حقی است که از آن اراده باطل می‌شود. آری حکمی نیست، مگر از جانب خداوند؛ ولی خوارج می‌گویند: «امارت و ریاست مخصوص خداوند است»، و حال آنکه برای مردم امیری لازم است؛ خواه نیکوکار باشد یا بدکار؛ مؤمن در حکومت او به اطاعت مشغول است و کافر بهره خود را می‌برد (با وجود حکومت هرج و مرج از بین می‌رود).

۱-۳. کارآمدی

کارآمدی مفهومی اضافی است و با در نظر گرفتن مقاصد و اهداف، سنجیده شده و معنا خواهد یافت. کارآمدی به این معناست که چه مقدار از اهدافی که برای حکومت برمی‌شمریم تحقق پیدا کرده و حکومت با چه هزینه‌هایی و طی چه فرایندی به اهداف رسیده یا نرسیده است. توفیق در عرصه‌های مذکور، به همراهی مردم با نظام که آن هم به نوع و میزان پذیرش و مقبولیت آن، نزد آنان برمی‌گردد، بستگی تام دارد. از این‌رو، کارآمدی از عناصر مهم مرتبط با مشروعیت قلمداد شده و همواره چالش مهم نظام‌های سیاسی به‌حساب می‌آید. این عنصر با مشروعیت در نظام‌های مختلف فلسفه سیاست، روابط متفاوتی دارد؛ به‌گونه‌ای که در نظام‌هایی که مشروعیت آنها مبتنی بر رأی مردم است، تضعیف کارآمدی در میزان مشروعیت تأثیر مستقیم دارد و در نظام‌هایی که بر پایه مشروعیت الهی بنا نهاده شده است، کارآمدی در مشروعیت فلسفی تأثیرگذار است؛ اما مقبولیت، جامعه‌شناختی آنها را متحول می‌کند. به بیان فقه سیاسی، چنانچه حجیت الهی یک حکومت و وجوه حاکمیتی

اشاره دارد؛ یکی داشتن حق حکمرانی برای حاکمان و دیگری شناسایی و پذیرش این حق از سوی حکومت‌شوندگان.

در بحث مشروعیت و الزام سیاسی، سؤال اساسی این است که «چرا باید از فرامین حکومت اطاعت کرد؟»، البته مقصود از «باید» در اینجا، بایدهای اصیل اخلاقی است که با حق حاکمیت حکمران همراه است (لاریجانی، ۱۳۸۱). معروف‌ترین مبنای فلسفی در حوزه اندیشه سیاسی غرب به منظور تقریر و توجیه این «باید»، نظریه قرارداد اجتماعی است.

از جمله صاحب‌نظران غربی باورمند به التزام سیاسی به‌عنوان منشأ مشروعیت، مارگارت گیلبرت است. او در مقام پاسخ به این سؤال است که آیا بین عضویت در یک جامعه سیاسی و التزام در برابر قوانین آن، ارتباط مفهومی وجود دارد؟ هسته اولیه نظریه گیلبرت در زمینه التزام سیاسی، همچون روسو «توافق و قرارداد» است؛ اما در تولید نظریه خود، این هسته را به توافق چندجانبه گروه‌های اجتماعی و در نهایت به جامعه سیاسی بسط داده است. نوآوری نظریه او در خصوص التزام سیاسی، پیوند زدن مسئله عضویت و تعهد مشترک است؛ یعنی عضو یک گروه شدن به معنای پذیرش التزامات تعهد مشترک در آن است. جامعه سیاسی نیز شکل توسعه‌یافته همان گروه‌های اجتماعی است که عضویت در آن به‌منزله پذیرش التزامات آن جامعه سیاسی است. بنا بر نظریه گیلبرت، بعد از تحقق تعهد مشترک، مسئله التزام نسبت به تعهد مطرح می‌شود و بر اطراف تعهد مشترک، اطاعت از تعهد مذکور فرض و لازم خواهد بود و در صورت تخلفی هریک از آنان، باید نسبت به همه طرف‌های تعهد پاسخگو باشد.

به عقیده گیلبرت از آنجا که عدم تبعیت از قوانین کشور ماهیت قانون و فلسفه آن را زیر سؤال می‌برد، تنبیه و مجازات خاطیان، امری کاملاً موجه و ضروری است. البته باید بین نوع تنبیه با آثاری و تبعات ناشی از تخلف و سرپیچی از قانون که متوجه جامعه است، تناسب برقرار باشد؛ که البته جرائم مختلف، تبعات و آثار متفاوتی دارند (گیلبرت، ۱۳۹۰، ص ۲۰۵).

هرچند به نظر می‌رسد نظریه قرارداد اجتماعی، اساس قویم و استواری برای الزام شهروندان به تبعیت از تصمیمات کارگزاران نظام فراهم می‌سازد؛ اما این دیدگاه فارغ از ایراد و اشکال نیست.

اولاً، در تمامی دوران‌های تاریخ بشر، مرحله‌ای نیست که در آن،

حکومت، عامل تهدید مشروعیت آن نظام است؛ گرچه پایه‌های مشروعیت نظام دینی، صرفاً به کارآمدی آن وابسته نیست. در مجموع و با عنایت به محوریت اجرای دستورات الهی معطوف به تأمین رفاه و سعادت دنیوی و اخروی مردم و عمدتاً جلب رضایت آنان در نظام سیاسی اسلام، چنانچه به دلیل طرح درخواستی از جانب مردم برخلاف منویات الهی موجب اعلام نارضایتی ایشان از حکومت گردد، از نظر مبانی شیعی این حکومت، ناکارآمد تلقی نخواهد شد. به دیگر سخن، هرچند جلب رضایت مردم یکی از عوامل کارآمدی حکومت است؛ ولی با این قید که رضایت مردم در طول رضایت الهی سنجیده شود. به این ترتیب زمانی حکومت ناتوان در جلب رضایت مردم، ناکارآمد شمرده می‌شود که این ناتوانی از عدم اهتمام به اجرای فرامین الهی ناشی شده باشد.

۲. مشروعیت و الزام سیاسی در چشم‌انداز غربی

درواقع از مباحث اصلی در یک نظریه سیاسی، بحث مشروعیت نظام سیاسی است و اینکه به کدام دلیل، حکومت می‌تواند فرمان مشروعی صادر کند تا از طریق ایجاد مشروعیت، از یک سو به فرمان، خصلتی الزام‌آور دهد و از جانب دیگر تضمین کند که نه به دلیل ترس، بلکه براساس وظیفه از آن اطاعت می‌شود (هیوود، ۱۳۸۳، ص ۲۰۹). درحالی که جامعه مطلوب همواره جامعه‌ای است که مجموعه‌ای از شروط بنیادین در آن برآورده شوند - که البته این شروط و همچنین اولویت‌بندی آنها از فیلسوفی به فیلسوف دیگر متفاوت است - در صورتی که شهروندان، برای پرسش «چرا باید فرمان برد؟» پاسخ قانع‌کننده‌ای نیابند که آنان را به ضرورت تمکین در برابر حکومت متقاعد سازد، قدرت صرف نظام حاکم نمی‌تواند آدمیان را به فرمانبری وادار کند و حتی در صورت امکان نیز این امر کاملاً موقتی خواهد بود و نمی‌تواند پاسخی مناسب برای دعوی «مشروعیت» فراهم آورد.

واژه «مشروعیت» در علوم سیاسی، برابر با لفظ «legitimacy» است که مفاهیم درستی، بر حق بودن، حقانیت، قانونی بودن، روایی، حلالیت و حلال‌زادگی را دربر دارد (آریانپور کاشانی، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۲۸۵۸). در ادبیات سیاسی و مباحث این علم، واژه حقانیت «Rightfulness» نزدیک‌ترین و مناسب‌ترین واژه برای معنای خاص مشروعیت است؛ زیرا این واژه هم‌زمان به دو موضوع متقابل

طبق نظریه قرارداد اجتماعی، باید چنین باشد؛ درحالی‌که چنین حکومتی، مشروعیت به معنای «حق آمریت» و «الزام شهروندان به اطاعت» ندارد؛ زیرا این الزام، الزامی اخلاقی است و مقتضای قواعد اخلاقی این نیست که ما را ملزم به رعایت فرامین چنین حکومتی کند. همان‌گونه که گفته شد، الزام به وفای به عهد، الزامی اخلاقی است و طبیعتاً نمی‌تواند وفای به عهدی را واجب سازد که خود، مستلزم امری غیراخلاقی است.

اگر گفته شود قائلان به نظریه قرارداد اجتماعی، این مقدار را می‌پذیرند؛ لذا مفاد قراردادشان را به قید فوق (منافی اخلاق نبودن) مقید می‌سازند، در جواب خواهیم گفت: مشروعیت حکومت‌ها و لزوم اطاعت از فرامین حکومت، به صرف قرارداد اجتماعی تبیین نشده است و علل و مزیقات دیگری در آن مؤثر است. اشکال فوق هم بیش از این نمی‌گویند که نظریه قرارداد اجتماعی به تنهایی نمی‌تواند مشروعیت حکومت‌ها را تبیین کند (لاریجانی، ۱۳۸۱).

گذشته از ملاحظات فوق، از مطالعه آراء نویسندگان غربی در حوزه التزام سیاسی، چنین استنباط می‌شود که دیدگاه‌های مبتنی بر عقل ایشان در مواردی همچون التزام نسبت به قراردادهای، با مبانی فقه و شریعت اسلام سازگاری دارند؛ ولی به دلیل وانهادن اختیار مطلق به انسان در تصمیم‌گیری و سیاست‌گذاری که به منزله منبع زمینی قائل شدن برای مشروعیت حاکمیت و در نتیجه لازم‌الاتباع شناختن رأی اکثریت است، نمی‌توانند ارائه‌دهنده نظریه کاملی برای تبیین روابط انسانی در حوزه فرد و جامعه، فرد و حکومت باشند و در صورت تراجم و تعارض التزام‌ها که منشأ تعارضات ملی و بین‌المللی می‌شود، قادر به راه‌حل مناسبی نیستند.

۳. مشروعیت التزام‌آور، وجه تمایز نظام سیاسی اسلام از غرب

براساس دیدگاه توحیدی اسلام، نظریه‌ای ویژه در زمینه حاکمیت و ولایت جامعه اسلامی ترسیم شده که در زمینه مشروعیت نظام سیاسی، دارای مبنایی متمایز از مبانی مشروعیت در اندیشه‌های غیردینی است و بنای آن عاری از ابهام‌ها و ایرادهای وارد بر نظریه‌های مطرح در اندیشه سیاسی غرب است.

در اندیشه سیاسی اسلام، «مشروعیت» توجیهی از حکومت و حاکمیت، حق الزام و التزام سیاسی است. توجیهی از حق فرمان

انسان‌ها در وضع طبیعی و فارغ از هر نوع اجتماع انسانی و بدون هیچ سازمانی به سر برده و پس از مدتی گرد هم آمده و توافقی آگاهانه و به‌صورت قرارداد، تنظیم کرده باشند. اگر قرارداد، امری اختیاری و آگاهانه است، این پرسش‌ها مطرح می‌شود که چنین قرارداد اختیاری و آگاهانه‌ای، کجا و کی اتفاق افتاده است؟ طرفین قرارداد چه کسانی هستند؟ مفاد و مضمون قرارداد چیست؟ و مرجع حل اختلاف درباره قرارداد چیست؟ درواقع، قرارداد اجتماعی درصدد آن است که الزام به اطاعت از حکومت را به نوعی تعهد و قراردادی که کسی از آن اطلاعی ندارد و نامعلوم است، پیوند دهد. بسیار واضح است که چنین الزامی کاملاً بی‌پایه و اساس است.

ثانیاً، با فرض وجود چنین قراردادی، بی‌تردید هرچه تعداد اعضای یک جامعه فزونی یابد، احتمال توافق همگانی و عمومی کاهش می‌یابد. ممکن است در جمع‌های چند نفری، براساس تعاملات فکری به توافقی برای نظم و سامان دادن به امور دست یافت؛ اما چنین امری در جوامع بزرگ ده‌ها یا صدها میلیونی، امکان وقوعی ندارد. لذا اگر گروهی به هر دلیلی حاضر به انعقاد چنین قرارداد ادعایی نباشند و از اول، داخل در این تعهد نشده باشند، به‌طور طبیعی براساس نظریه قرارداد اجتماعی، هیچ دلیلی بر لزوم اطاعت آنان از فرامین حکومت نخواهد بود.

ثالثاً، ریشه نظریه قرارداد اجتماعی، الزام به وفای به عهد است و این از سنخ الزام‌های اخلاقی است و بسیار واضح است که الزام‌های اخلاقی به عهدهایی که متضمن امور غیراخلاقی‌اند، تعلق نمی‌گیرد. به‌عنوان مثال، اگر کسی به دیگری وعده دهد که دروغ بگوید، به‌طور مسلم انجام چنین وعده‌ای لزوم ندارد و چنین چیزی به لحاظ اخلاقی، قابل قبول نیست.

مسئله این نیست که وفای به عهد، حکمی عقلی است و ما در احکام عقلی قائل به استثنا شده‌ایم، تا گفته شود احکام عقلی تخصیص‌بردار نیست. بلکه نکته این است که ذاتاً الزام به وفای به عهد، الزامی محدود و مضیق است که یا از ابتدا نوع خاصی از «وفای به عهد» یا «وعده»، متعلق الزام واقع می‌شود و یا الزام، خود مشروط است؛ هرچند متعلق آن، محدودیتی نداشته باشد. حال اگر شهروندان یک جامعه، طبق قراردادی اجتماعی، حکومتی را به‌پا دارند که می‌دانند قوانین اخلاقی را رعایت نخواهد کرد و با وجود این، به تشکیل آن اقدام ورزند، آیا چنین حکومتی مشروعیت دارد؟

شده به این سؤال، به بروز رفتاری «غیرعادلانه» از سوی وی منتهی خواهد شد - حتی اگر این رفتار، واکنشی به حکمی غیرعادلانه باشد که بر مبنای قوانین عادلانه صادر شده است (علوی پور، ۱۳۸۸). ردپای همین ماهیت غایت‌گرایانه در عمده نظریه‌های مسیحی، مشروعیت از جمله نظریه آگوستین که مشروعیت نظام سیاسی دنیوی (زمینی) را تنها به اعتبار غایت امنیت‌بخشی آن بررسی می‌کند، قابل مشاهده است.

نظریه‌های مشروعیت غایی در جهان اسلام نیز سابقه طولانی دارد. برای مثال، اندیشه خلافت اسلامی بی‌توجه به ارزیابی منشأ دولت و عدم ترجیح هیچ‌یک از الگوهای نصب و انتخاب و حتی فتح و غلبه، مشروعیت قدرت سیاسی را صرفاً به اعتبار اجرای شریعت و تأمین امنیت و نظام عمومی توجیه می‌کند. همچنین حفظ و صیانت شریعت در نظریه‌های سلطنت اسلامی، غایت اساسی این‌گونه نظام‌ها تلقی می‌شود. به‌طور کلی، اندیشه دوره میانه اسلامی حفظ و اجرای شریعت را تنها منبع مشروعیت دولت اسلامی می‌شناخت و در این راستا اطاعت مردم از فرامین حاکم امری لازم و در نتیجه، الزام سیاسی معنا پیدا می‌کرد. هرچند نظریه‌های مشروعیت غایی عدالت و مشروعیت حکومت را نه به اعتبار خاستگاه آن، بلکه به مقیاس و میزان اجرای شریعت متوقف می‌کردند؛ اما با این حال، شرایطی را نیز برای حاکم اسلامی در نظر می‌گرفتند. اما پرسش این است که آیا در اندیشه سیاسی اسلام، مشروعیت صرفاً می‌تواند الزام سیاسی را به دنبال داشته باشد؟ آیا مشروعیت فاعلی نیاز نیست؟ آیا هر نوع حاکمی در حکومت اسلامی، حق الزام سیاسی و حق فرمان دادن دارد؟ و بالتبع، آیا مردم از هر نوع حاکمی که صرفاً غایت خاصی را تعقیب می‌کند، می‌توانند اطاعت کنند؟ به منظور پاسخ به پرسش‌های فوق، توضیح مفهوم مشروعیت فاعلی لازم می‌آید.

۳-۲. مشروعیت فاعلی

نظریه‌های مشروعیت فاعلی، نظریه‌هایی هستند که بر خاستگاه و شکل دولت نیز نظر دارند. مهم‌ترین ویژگی این دسته از نظریه‌ها، تأکید است که به شیوه و نوع استقرار قدرت سیاسی دارند. از این‌رو، شکل و صورت نظام سیاسی و نیز چگونگی به قدرت رسیدن، در این نظریه‌ها حائز اهمیت است. لازم به ذکر است که نظریه‌های مشروعیت فاعلی نیز هرکدام غایت و هدف خاص خود را دارند؛ اما

دادن و لزوم اطاعت کردن است. بر پایه این نگرش، فهم رابطه مشروعیت با کارآمدی از راه دقت در ارتباط مفاهیم «مشروعیت و مشروعیت‌یابی» به‌خوبی قابل درک است. مشروعیت‌یابی فرایندی است که طی آن حکومت‌ها به بسط و گسترش پایه‌های اجتماعی خود و بالابردن میزان رضایت مردم می‌پردازند و سعی می‌کنند مقبولیت اجتماعی و موقعیت سیاسی خود را تثبیت کنند. بر این مبنای کارآمدی، مشروعیت‌زا و از نوع مشروعیت مکمل و ثانویه است. مشروعیت دینی - یعنی مشروعیتی که منشأ آن اراده و اعتبار الهی است - بیشتر به مشروعیت اولیه، یعنی حق پیشینی برای در اختیار گرفتن حکومت و قدرت راجع است و لذا کارآمدی در آن، شرط اصلی محسوب نمی‌شود.

براساس آنچه گذشت، مشروعیت در فلسفه سیاسی اسلام، پاسخی به این پرسش است که به چه دلیل، برخی از انسان‌ها حق حکومت کردن و حق فرمان دادن دارند و دیگران ملزم به اطاعت؟ این مهم در نگاه متفکران و فیلسوفان شیعه و سنی تعقیب شده و هرکدام تحلیلی از آن ارائه کرده‌اند. در یک جست‌وجو می‌توان دو دسته از نظریه‌های مشروعیت را مطرح کرد:

۳-۱. رهیافت غایت‌نگر (مشروعیت غایی)

نظریه‌های غایت‌گرا عمدتاً دو ویژگی اساسی دارند: نخست، هریک از این نظریه‌ها غایت و هدف خاصی را برای انسان و اجتماع معین می‌کنند. از این‌رو، هرکدام به تناسب تفاوت در مبانی، غایات متفاوتی برای انسان و جامعه سیاسی تعریف می‌کنند. بر این اساس می‌توان نظریه‌های یونانی، مسیحی، اسلامی و... داشت که تفاوت‌های اساسی با یکدیگر دارند. دوم، اینکه این نظریه‌ها، بدین لحاظ که حاکمیت و قدرت سیاسی را صرفاً ابزاری برای تحقق غایت خویش تلقی می‌کنند، شکل نظام سیاسی، در سایه ناشی از این زاویه دید، اهمیت ثانوی دارد (فیرحی، ۱۳۸۱). نمونه عالی این رهیافت، در فلسفه سیاسی افلاطون دیده می‌شود؛ زیرا افلاطون، مصلحت عمومی را غایت نظام سیاسی می‌داند. از این‌رو، مشروعیت دولت را معطوف به خیر عمومی می‌داند و مصلحت عمومی نزد وی همان «عدالت» است. سقراط «مشروعیت» نظام حاکم بر آتن را به اراده خود پذیرفته است؛ بالدرنگ پاسخ پرسش «چرا باید فرمان برد؟» را نیز نزد خود دارد و هر تلاشی برای تخطی از پاسخ داده

یک اقدام یا فعالیت به هدف پیش‌بینی شده نائل می‌شود، تعریف شده است (درک، ۱۳۷۱، ص ۲۱۱). گاه نیز کارآمدی به «نسبت ستاده‌ها به نهاده‌ها» تعریف شده است (زاهدی، ۱۳۷۶، ص ۱۱۱-۱۱۲). گایون راج در فرهنگ مدیریت عمومی، سه ویژگی برای کارآمدی مدیریت ذکر کرده است: الف) باید برای برآورده ساختن اهدافی که برای آن طراحی شده است، توانا باشد؛ ب) باید بتواند با تغییرات فرضی که اوضاع و شرایط اجتماعی و توسعه و پیشرفت فنی پدید آورد، همگام باشد؛ ج) باید در عین آنکه با سیاست‌ها و برنامه کلی مطابق است، تقاضاهای خاص هریک از اجزا را روا سازد (راج، ۱۹۹۸، ص ۱۱۰).

اما آنچه از مجموع این تعاریف به دست می‌آید و صحیح‌تر به نظر می‌رسد این است که: کارآمدی «موفقیت در تحقق اهداف با توجه به امکانات و موانع» است. از این رو، کارآمدی هر پدیده، براساس سه شاخصه اهداف، امکانات و موانع آن پدیده، مورد سنجش و ارزیابی قرار می‌گیرد. هر قدر پدیده‌ای با توجه به سه شاخصه مذکور در تحقق اهدافش موفق باشد، به همان مقدار کارآمد است.

در باب تبیین کارآمدی به‌عنوان پدیده‌ای سیاسی و اجتماعی، معیارهای متفاوتی بیان شده است. در یک دیدگاه، در تبیین پدیده‌های اجتماعی و سیاسی می‌توان دو گونه تبیین را به آسانی شناسایی کرد: تبیین‌هایی که به عوامل ساختاری تمسک می‌جویند و تبیین‌هایی که بر پایه عوامل متعلق به کارگزاری است. آن دسته از نظریه‌ها و تبیین‌هایی که عوامل ساختاری یا عوامل متعلق به بستر را در اولویت می‌دانند، ساختارگرا نامیده می‌شوند و آن دسته از تبیین‌ها و نظریه‌هایی که اولویت را به عوامل کارگزارانه می‌دهند، اراده‌گرا نام گرفته‌اند (هی، ۱۳۹۰، ص ۱۷۱-۲۱۴). اما نوع سوم آنهایی است که در تبیین پدیده‌های سیاسی - اجتماعی، ساختار و کارگزار را مستلزم هم دانسته و به هر دو متمسک می‌شود، که بدان ساختار - کارگزار گویند. در باب کارآمدی حکومت، نظریه‌های متعددی مطرح شده که عبارتند از:

۱. نظریه توفیق: براساس این نظریه، هر سازمانی برای بررسی کارآمدی خود باید اساس محاسبه را «توفیقات نهایی» بدانند. بر این پایه، روش‌ها در کارآمدی تأثیری ندارد.

۲. نظریه سیستم: براین اساس نظام یا سازمان، هنگامی کارآمد است که ارتباط خروجی و ورودی آن کاملاً آشکار و قابل تبیین باشد؛ یعنی عملیات تغییر و تحول باید چنان روشن و مقید باشند که در هر

التزام یا عدم التزام دولت به این غایات، مشروط به رعایت تشریفات خاصی است که بدان وسیله، فرمانروایان بر حکومت تکیه می‌زنند. براساس این رهیافت، حتی در صورتی که حاکمان، تمام اهداف و غایات دولتی را عملی سازند؛ به دلیل اینکه از روش‌های غیرمشروع به حکومت رسیده‌اند، فاقد مشروعیت هستند؛ چراکه نحوه به قدرت رسیدن آنان مهم است. بسته به اینکه حکومت‌ها ممکن است از جانب خدا، وراثت، فتح و غلبه و یا از طریق مردم بر آریکه قدرت تکیه زده باشند، شیوه استقرار آنها از سه حال خارج نیست: نصب، انتخاب، فتح و غلبه. بنابراین این نظریه‌ها می‌توانند یکی از این سه شیوه را مبنای مشروعیت نظام تلقی کرده و به تناسب منبع مشروعیت خود، الزام سیاسی کنند.

براساس این رهیافت، حال اگر شایسته‌ترین فرد جامعه از طرق غیرمشروع به قدرت دست یابد، حکومت او نامشروع و دستورات وی لازم‌الاتباع نیست و بر مردم در سرپیچی و عدم التزام از فرامین و دستورات صادره ملامت و حرجی نخواهد بود. ناظر به مدخلیت چگونگی صعود به قدرت شخص حاکم، برخی مشروعیت فاعلی را مشروعیت مبتنی بر قرارداد اجتماعی نیز می‌نامند.

۴. مبنای کارآمدی حکومت دینی

با توجه به قضاوت‌پذیر بودن عنوان کارآمدی، ادعای رسیدن به یک تعریف همگانی برای آن، منطقی به نظر نمی‌رسد؛ بلکه در آن اختلاف نظر وجود دارد.

اصطلاح کارآمدی (Effectiveness) در فرهنگ علوم سیاسی به اثربخشی، تأثیر، توانایی نفوذ، کفایت، قابلیت و لیاقت معنا شده است. در تعریف دیگری کارآمدی با کارایی مترادف گرفته شده و این‌گونه تعریف گردیده است: «قابلیت و توانایی رسیدن به هدف‌های تعیین شده و مشخص؛ سنجش مقدار کارایی از طریق مقایسه مقدار استاندارد، با هدف یا مقدار کیفیتی که عملاً به دست آمده است، انجام می‌شود» (آقابخشی، ۱۳۷۹، ص ۴۴۶). کارآمدی به وجه عمومی دولت برمی‌گردد؛ لذا دولتی کارایی دارد که کارویژه‌های عمومی خود، یعنی حفظ همبستگی اجتماعی و سیاسی، حل کشمکش‌ها و منازعات، دستیابی به اهداف کلی حکومت و تطبیق با شرایط جدید و متحول را بتواند با موفقیت به انجام رساند (آلموند و پاول، ۱۳۷۷، ص ۶۵).

در فرهنگ توصیفی مدیریت، کارآمدی به درجه و مقداری که

شرایط محیطی وقتی ورودی تحقق یافت، خروجی کاملاً معین باشد.
۳. نظریه رضایت مردم: طبق این نظریه، یک حکومت را در صورتی می‌توان کارآمد دانست که عناصر مؤثر در بقای خود (مردم) را راضی کند.
۴. نظریه نسبیّت در کارآمدی: بر این بنیاد، مبنای واحد و اصیلی برای مفهوم و میزان کارآمدی وجود ندارد، از این رو، ارزیابی در این بحث، نسبی است.

۵. نظریه ذاتی عملی: این نظریه مبتنی بر نظریه ذاتی اعمال ارادی است که ریشه کارآمدی را در ماهیت عامل بودن حکومت می‌داند. نظریه مزبور برای هر عمل، سه رکن قائل است: فهم عامل از وضعیت حقیقی، فهم عامل از وضعیت مراد و نیز برنامه عملی برای رسیدن به وضع مراد. در واقع هر عاملی که افعال درست‌تر (معقول‌تر) از او صادر شود، کارآمدتر است (لاریجانی، ۱۳۷۳، ص ۹۳).

۶. نظریه انجام تکلیف: بر پایه این نظریه، با تبیین و تعیین شاخص‌ها و محورهایی که وظایف و تکالیف نظام سیاسی را مشخص می‌کند، میزان التزام و تحقق این تکالیف، ملاک کارآمدی دانسته می‌شود.

۷. نظریه میزان اثرگذاری در روند امور: این نظریه، کارآمدی را ناظر به تأثیر عینی و واقعی در روند امور جامعه می‌داند و برای نفس «تأثیر» اهمیت قائل است (ذوعلم، ۱۳۸۵، ص ۱۲۱).

هر اندازه که نظام سیاسی با توجه به توانایی و امکانات و موانع پیش‌روی خود به اهداف خود نایل آید، آن نظام سیاسی کارآمدتر است. بنابراین کارآمدی نظام سوسیالیستی، متفاوت با نظام لیبرالی است؛ چراکه در اهداف متفاوتند.

در حالی که پیشرفت و کارایی در سازمان و نظام‌های غیردینی و لائیک، تنها با ملاحظات مادی سنجیده می‌شود، سازمان‌ها و نظام سیاسی در اسلام، پا را از این ملاحظات مادی فراتر می‌نهد (جعفری، ۱۳۷۲، ص ۱۷۰) و فقط به فکر اهداف زودگذر و کوتاه‌مدت بر پایه ملاحظات اقتصادی و کارایی اقتصادی و مادی نیست و بدین وسیله، هدف‌های فردی، اجتماعی، سازمانی و حکومتی را صرفاً در پرتو محاسبات مادی نمی‌نگرد؛ بلکه ابعاد معنوی کارایی و شرافت انسانی و ارتقاء کرامت بشری را نیز در رفتار سازمانی و تعامل حکومت و مردم مدنظر دارد و بیشترین بازده مادی را به گونه‌ای متقارن با افزایش بهینه و کارایی بازده‌های معنوی در نظر می‌گیرد.

از آنجاکه مبانی و محتوای نظام اسلام از جانب حق مطلق،

خداوند تبارک و تعالی است؛ ملاک مشروعیت آن نیز الهی است. این نوع مشروعیت افزون بر آنکه به بهترین وجه، حق حاکم (فرمان داند) و وظیفه و تکلیف مردم (فرمان‌برداری) را تبیین می‌کند، به زندگی معنا می‌بخشد و حس رضایت‌مندی، اطمینان، فداکاری و مسئولیت را در حاکمان و مردم بالا می‌برد و از این طریق بر کارآمدی نظام می‌افزاید (صنّعی منفرد، ۱۳۸۰، ص ۱۰۵).

از این رو، برخلاف برخی از نظام‌های سیاسی، حکومت اسلامی نمی‌تواند در نیل به اهداف خود از هر ابزاری استفاده کند. از آنجاکه خاستگاه این نظام، حرکت در چارچوب اسلام و احکام اسلامی است؛ ناگزیر به استفاده از شیوه‌های مشروع، در رسیدن به اهداف خود است. بی‌شک این فلسفه وجودی، محدودیت‌هایی را برای حکومت و کارگزاران آن فراهم می‌کند. حکومت علوی امیرمؤمنان علیه السلام به‌عنوان کارآمدترین حکومت دینی، گذار از مسیر معصیت را شرط پیروزی نمی‌داند و هر که را که در این مسیر غلبه یابد، مغلوب می‌شمرد: «ما ظفر من ظفر الاثم به والغالب بالشر المغلوب» (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹، ص ۱۱۲، حکمت ۳۲۷): آن کس که گناه بر او چیرگی یافت، پیروز نشد و آن کس که با بدی پیروز شد، شکست خورده است.

بنا بر این بینش ناب، مشروعیت حکومت، مقدم بر تأسیس آن است و اگر حاکمی مشروعیت نداشته باشد، همه افعال او غاصبانه و نامشروع خواهد بود؛ اگرچه براساس کارآمدی ناشی از اقدامات سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و یا نظامی خویش، رضایت مردم را جلب کرده باشد. چه آنکه ممکن است حکومت با استفاده از ابزارهای مختلف تبلیغاتی، به‌نوعی در شهروندان ایجاد احساس کارآمدی دروغین کند و به مردم بیاوراند که آنچه حکومت انجام می‌دهد، خیر و صلاح مردم و جهت ایجاد جامعه‌ای مرفه و آینده‌ای درخشان است و این رژیم حاکم است که بهتر از هر نظام دیگری می‌تواند درهای خوشبختی فردی و اجتماعی را بر روی اعضای جامعه خود بگشاید. چگونه چنین اقناعی که به هر روش ممکن انجام می‌شود را می‌توان معیار مشروعیت و حقانیت حکومت دانست؟!

۵. نقش عدالت‌مداری در التزام سیاسی مؤثر در کارآمدی حکومت دینی

همان‌گونه که در مقام تکوین، عالم مادی براساس عدالت پی‌ریزی شده است (شهید ثانی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۶۳)؛ در عالم تشریح نیز

هم مشروعیت الهی خواهد داشت و هم مشروعیت مردمی؛ ولی اگر فقیهی توانایی ادارهٔ جامعه را براساس عدالت نداشته باشد، علاوه بر از دست دادن پذیرش مردمی، مشروعیت الهی را نیز فاقد خواهد بود. در این نظریه، فقیه عادل نیز خودبه‌خود مشروعیت الهی و مردمی ندارد؛ زیرا فقیه ممکن است عادل باشد، اما نتواند جامعه را براساس عدالت اداره کند. عادل بودن فقیه دلیلی بر توانایی وی بر اجرای عدالت نیست؛ هرچند می‌توان گفت شرط لازم آن است.

نتیجه‌گیری

«مشروعیت و کارآمدی» دو شرط اصلی بقای هر حکومتی است و بین آنها تعامل و ارتباط دوجانبه و مستقیمی وجود دارد. «مشروعیت» به‌عنوان اساس و پایه حاکمیت، هم‌زمان به دو موضوع متقابل اشاره دارد: یکی ایجاد حق حکومت برای «حاکمان» و دیگری شناسایی و پذیرش این حق از سوی «حکومت‌شوندگان». ازاین‌رو، اگر حکومت حکومت‌گران و حکومت‌پذیری حکومت‌شوندگان «الزام و التزام سیاسی» نامیده شود، می‌توان گفت که پرسش دربارهٔ چرایی الزام و التزام سیاسی، پرسش دربارهٔ مشروعیت است. همچنین از آنجا که نظام‌های سیاسی، گسترده‌ترین و کلان‌ترین شکل نظام‌های مدیریتی هستند و دستیابی به حداکثر کارایی و کارآمدی نهادهای سیاسی، جزء اصلی‌ترین خواست‌های این نظام‌هاست؛ موضوع کارایی و «کارآمدی» در علم سیاست از جایگاه وزین و بااهمیتی برخوردار است.

اگر اساس مشروعیت همان چیزی باشد که مقبولیت بر آن تکیه دارد و در هر دو خواست مردم ملاک باشد؛ میان مقبولیت و مشروعیت هیچ انفکاک‌کی نیست، مشروعیت همان مقبولیت است و مقبولیت همان مشروعیت. با بیان فوق می‌توان دریافت کسانی که میان مشروعیت و مقبولیت جدایی و انفکاک‌کی قائل نیستند و معتقدند مشروعیت با مقبولیت و کارآمدی تعریف می‌شود، منشأ مشروعیت و حق حاکمیت بر مردم را مستند به خواست آنها می‌دانند؛ درحالی‌که مطابق مبنای مشروعیت الهی، امکان انفکاک میان مشروعیت و مقبولیت وجود دارد. بدین صورت که چه‌بسا خداوند به کسی اجازهٔ تشکیل حکومت را بدهد و مردم را به اطاعت از او ملزم کند؛ ولی آنان از فرمان الهی سر باز زنند و از فرد منصوب تبعیت نکنند و او را در اداره جامعه یاری نکنند.

هدف از خلقت، قیام انسان‌ها به قسط بیان شده است و هدف اصلی احکام شریعت اسلامی، رسیدن به عدالت اجتماعی است که این مهم در قالب تشریح احکام وضعی و تکلیفی خاصی که برخی از آنها واجب و برخی مستحب هستند، صورت پذیرفته است. ازاین‌رو، آنچه می‌تواند مؤید مشروعیت دولت اسلامی از یک‌سو، و گواه روشنی بر کارآمدی آن باشد، اهتمام و اجرای دقیق و قاطع اصل عدالت است.

عدالت از ارکان محوری اندیشهٔ دینی به‌شمار می‌رود و قرآن کریم در آیهٔ ۲۵ سورهٔ «حدید»، برقراری عدالت را به‌مثابه یک ضرورت قطعی زندگی اجتماعی و هدف اساسی بعثت انبیا معرفی می‌کند: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ»؛ به‌درستی که ما پیامبران خویش را با دلایل روشن فرستادیم و با آنان کتاب و میزان فرود آوردیم که مردم به عدالت قیام کنند. براین‌اساس، حکومت اسلامی هماهنگ با نظام تکوین و تشریح با اجرای احکام شرعی که علت غایی آن گسترش عدالت است و جعل قوانین موضوعه در راستای احکام شرعی؛ باید در جهت تحقق عدالت در جامعه اهتمام ورزد. امام صادق^ع با نقل آیهٔ ۵۸ سورهٔ «نساء»: «و چون حاکم بین مردم می‌شوید به عدالت داورى کنید»، ائمه را مأمور به حکمرانی عادلانه و مردم را مأمور به تبعیت از آنان می‌داند (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۲).

شهید مطهری اصل عدالت در نظام شریعت اسلام را در سلسله علل احکام دانسته که همه چیز باید بر آن منطبق شود (مطهری، ۱۴۰۹ق، ص ۱۴). امام خمینی^ع نیز همه احکام اسلام را مطلوب بالعرض و از امور عالی می‌داند که منظور از اجرای آنها، گسترش عدالت است (موسوی خمینی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۶۳۳).

با عنایت به تأکیدات فوق، تا هنگام تداوم اجرای عدالت، مشروعیت حکومت اهتمام‌کننده به آن، باقی و حتی تقویت خواهد شد؛ که این امر به‌نوبه خود، افزایش التزام حکومت‌شوندگان به فرامین حکومت را ایجاب خواهد کرد. این مشروعیت از دو جنبه الهی و هم مردمی برخوردار است: الهی است؛ به جهت اینکه فرمان خداوند را مبنی بر حکومت حق و اقامه عدالت اجرا می‌کند؛ و مردمی است؛ زیرا مورد رضایت و پذیرش مردم است. بنابراین اگر دولتی نتوانست حق و عدالت را به‌خوبی اجرا کند، نه‌تنها مشروعیت الهی، بلکه خودبه‌خود مشروعیت مردمی را نیز از دست خواهد داد.

بنابراین اگر فقیهی توانست جامعه را بر محور عدالت اداره کند،

اسلام به کارآمدی و صلاحیت و توان بالفعل حکومت و حاکم دینی کاملاً نظر دارد. حکومت ناتوان و ضعیف و غیر کارآمد که با کوتاهی، به وظایف شرعی و خدمتگزاری به مردم نپردازد، فاقد تقوا که از شروط شرعی حاکم اسلامی است، تلقی شده و در نتیجه نه تنها از مشروعیت به مفهوم مقبولیت، بلکه از مشروعیت به مفهوم حقانیت نیز برخوردار نیست. از دیدگاه اسلام، گرچه کارآمدی حکومت و نظام سیاسی دارای اهمیت است؛ لکن مشروعیت نظام الزاماً به کارآمدی آن وابستگی ندارد؛ چراکه کارآمدی مربوط به مقدار تحقق اهداف با توجه به امکانات و موانع است و تحقق اهداف مستلزم قوانین، روش‌های درست و افراد و نیروهای کاراست. از آنجاکه این گونه امور متأخر از مشروعیت هستند؛ کارآمدی یک نظام نمی‌تواند عامل پیدایش مشروعیت اولیه آن باشد.

منابع.....

- نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه محمد دشتی، قم، مشهور.
ابوالحمد، عبدالحمید، ۱۳۷۵، *مبانی علم سیاست*، تهران، دانشگاه تهران.
آریانپور کاشانی، عباس، ۱۳۶۹، *فرهنگ کامل انگلیسی - فارسی*، چ سوم، تهران، امیرکبیر.
آقایخشی، علی، ۱۳۷۹، *فرهنگ علوم سیاسی*، تهران، چاپار.
آقامهدوی، اصغر، ۱۳۹۴، «التزام سیاسی در فقه امامیه»، *دانش سیاسی*، دوره یازدهم، ش ۲۲، ص ۱۴۹-۱۶۸.
آلموند، گابریل ای و جی بینگهام پاول، ۱۳۷۷، *چارچوبی نظری برای بررسی سیاست تطبیقی*، ترجمه علیرضا طیب، تهران، مرکز آموزش مدیریت دولتی.
جعفری، محمدتقی، ۱۳۷۲، «یک بحث بنیادین در ریشه‌های انگیزش»، در: *نگرشی در مدیریت در اسلام*، تهران، مرکز آموزش مدیریت دولتی.
حائری، سید کاظم، ۱۳۹۹ق، *اساس الحکومه الاسلامیه*، بیروت، مطبعة النیل.
دیرک، فرنچ، ۱۳۷۱، *فرهنگ توصیفی مدیریت*، ترجمه محمد صائبی، تهران، مرکز آموزش مدیریت دولتی.
ذوعلم، علی، ۱۳۸۵، *تجربه کارآمدی حکومت ولایتی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
زاهدی، شمس‌السادات، ۱۳۷۶، *فرهنگ جامع مدیریت*، تهران، سپهر.
سروش، محمد، ۱۳۸۱، «تأملی بر حق تمبرد «بر» دولت و «در» دولت»، *حکومت اسلامی*، ش ۲۵، ص ۷۵-۱۱۷.
صدر، سیدمحمدباقر، ۱۴۱۰ق، *منهاج‌الصالحین*، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
صدوق، محمدبن علی، ۱۴۱۳ق، *علل الشرائع*، قم، کتابفروشی داوری.
صنّعی منفرد، محمدعلی، ۱۳۸۰، *تثبیت و کارآمدی نظام سیاسی جمهوری اسلامی ایران؛ رساله‌ای در تثبیت از دیدگاه مهندسی سیستم‌ها و علم*

مدیریت، تهران، دانشگاه الزهراء.☞
طباطبایی، سیدجواد، ۱۳۸۶، *تأملی درباره ایران، جلد نخست: دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران*، چ هفتم، تهران، مؤسسه نگاه معاصر.
طوسی، خواجه نظام‌الملک، ۱۳۴۷، *سیرالملوک (سیاست‌نامه)*، به اهتمام هیوبرت دارک، مجموعه متون فارسی، زیر نظر احسان یارشاطر، تهران، نگاه نشر و ترجمه کتاب.

عاملی، زین‌الدین بن علی (شهید ثانی)، ۱۴۲۱ق، *رسائل الشهد الثانی*، تحقیق و تصحیح رضا مختاری و حسین شفیعی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
علوی‌پور، سیدمحسن، ۱۳۸۸، «عدالت و التزام سیاسی: تحلیلی محتوایی بر گفت‌وگوی سقراطی کریتو»، *تأملات فلسفی*، سال اول، ش ۲، ص ۳۱-۵۷.

فیرحی، داوود، ۱۳۸۱، «شیعه و مسئله مشروعیت: بین نظریه و نص»، *مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران*، ش ۵۷، ص ۲۱۷-۲۴۶.
کوبنتن، آنتونی، ۱۳۶۸، *فلسفه سیاسی*، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران، نشر بین‌المللی هدی.

گیلبرت، مارگارت، ۱۳۹۰، *تنوری التزام سیاسی*، ترجمه ارسلان قربانی، تهران، دانشگاه امام صادق.☞

لاریجانی، صادق، ۱۳۷۳، *مباحثی در مشروعیت و کارآمدی*، تهران، سروش.
—، ۱۳۸۱، «مبانی مشروعیت حکومت‌ها»، *علوم انسانی (الهیات و حقوق)*، ش ۳، ص ۱۶-۳۵.
لییست، سیمور، ۱۳۷۶، «مشروعیت و کارآمدی»، ترجمه رضا زبیب، *فرهنگ و توسعه*، ش ۱۸، ص ۹-۲۱.

مطهری، مرتضی، ۱۴۰۹ق، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
معجم احادیث الامام المهدی، ۱۴۲۸ق، تألیف هیئة العلمیة فی موسسة المعارف الاسلامیة، قم، مسجد مقدس جمکران.
موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۴۱۰ق، *کتاب البیع*، قم، اسماعیلیان.
هی، کالین، ۱۳۹۰، *درآمدی انتقادی بر تحلیل سیاسی*، ترجمه احمد گل محمدی، تهران، نشر نی.

هیوود، اندرو، ۱۳۸۳، *مقدمه نظریه سیاسی*، ترجمه عبدالرحمان عالم، تهران، قومس.

- Burns, J.H., 2006, *The Cambridge History of Political Thought 1700-1450*, Cambridge University Press.
Fadel, Mohammad, 2018, "Political Legitimacy, Democracy and Islamic Law", *The Place of Self-Government in Islamic Political Thought Journal of Islamic Ethics*, N. 2, p. 59-75.
Klosko, George, 2007, *Legitimacy, Authority, and Political Obligation*, London, Palgrave Macmillan.
Raj, Gayon, 1998, *Dictionary Of Public Adminstration*, alosta state University, U. S. A.