استلزامات سیاسی آموزهٔ «توحید» در تبیین مشروعیت الهی و نقد «مشروعیت مردمی» و «مشروعیت دوگانه»

✍ **امرالله قلی‌زاده** / کارشناس ارشد کلام مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس‌سره amrollah.gholizadeh@yahoo.com
صفدر الهی‌راد / استادیار مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس‌سره elahi8@yahoo.com

دریافت: ۹۵/۹/۱۸ **پذیرش:** ۹۶/۲/۱۲

چکیده

«مشروعیت» از جمله مسائلی است که همهٔ نظام‌های سیاسی در مواجهه با آن قرار گرفته و باید پاسخی مناسب برای آن داشته باشند. نظام سیاسی اسلام در مواجهه با مسئلهٔ «مشروعیت»، ضمن طرح نظریهٔ «مشروعیت الهی»، سایر نظریه‌های مشروعیت را به چالش می‌کشد. نکتهٔ مهم آنکه نظریهٔ «مشروعیت الهی» مبتنی بر «نگرش توحیدی» است و از طریق لوازمات و استلزامات «آموزهٔ توحید» استنباط می‌گردد. این امر متوقف بر آن است که آموزهٔ توحید را از حالت انتزاعی و تجریدی، که در علم کلام از آن بحث می‌شود، رهانیده و به‌مثابهٔ آموزهٔ کاربردی بدان نگریسته شود. این پژوهش، که به صورت توصیفی ـ تحلیلی صورت گرفته، بر آن است که با استفاده از استلزامات سیاسی آموزهٔ «توحید»، ضمن اثبات نظریهٔ «مشروعیت الهی»، نظریه‌های «مشروعیت مردمی» و «مشروعیت دوگانه» را نقد و ارزیابی کند.

کلیدواژه‌ها: توحید، مشروعیت الهی، مشروعیت مردمی، مشروعیت دوگانه.

مقدّمه

از جمله رویکردهای ناصواب درخصوص علم کلام، رویکرد «سکولار» به این علم است. استلزامات سیاسی آموزهٔ «توحید» خط بطلانی بر این رویکرد ناصواب بوده و با ارزیابی و نقد دیدگاه‌هایی که به نوعی از این آموزه فاصله گرفته‌اند، ارتباطی حقیقی و واقعی میان آموزهٔ «توحید» و اندیشهٔ سیاسی اسلام برقرار می‌کند که از دید برخی روشن‌فکران و حتی برخی فقیهان و عالمان دین، مغفول مانده است.

در زمینهٔ مشروعیت سیاسی، اگرچه پژوهش‌هایی صورت گرفته است، لیکن تمرکز بر استلزامات سیاسی آموزهٔ توحید و اینکه با توجه به آموزهٔ توحید، منحصراً در حوزهٔ مسائل پایه‌ای سیاست، دیدگاه‌های خاصی قابل دفاع است است، از نوآوری‌های این مقاله می‌باشد.

مسئلهٔ اساسی در این مقاله، پاسخ به این سؤال است که آموزهٔ توحید چه استلزاماتی را در حوزهٔ مسائل سیاسی در پی خواهد داشت؟ آیا مشروعیت دوگانه و مردمی با آموزهٔ توحید سازگار است؟ بنابراین، اهمیت پژوهش حاضر از آن نظر است که اولاً، بر نقش توحید در تبیین و حل مهم‌ترین مسائل سیاسی از جمله مسئلهٔ «مشروعیت» تأکید می‌ورزد. ثانیاً، به این مهم رهنمون می‌شود که با پذیرش توحید تنها و به نحو انحصاری، باید دیدگاه‌ها و رفتارهای خاصی را در مسائل پایهٔ سیاسی اتخاذ کرد؛ یعنی به نحو خاص، رابطهٔ ضروری میان توحید و دیدگاه‌هایی مشخص را تبیین می‌کند. ثالثاً، به نحو منطقی اثبات خواهد کرد که سایر دیدگاه‌های سیاسی قطعاً با پذیرش توحید در تعارض است، چه معتقدان به آن دیدگاه‌ها به این تعارض آگاه باشند و یا نباشند. بنابراین، پژوهش حاضر به روش تحلیلی ـ توصیفی با توجه به استلزامات سیاسی آموزهٔ «توحید»، مفهوم «مشروعیت» را تحلیل نموده، ضمن اثبات دیدگاه «مشروعیت الهی»، نظریهٔ «مشروعیت مردمی» و «مشروعیت دوگانه» را نقد و ارزیابی می‌کند.

تبیین مفاهیم

۱. «مشروعیت»

«مشروعیت» معادل واژهٔ انگلیسی «legitimacy» است که ریشهٔ آن به کلمهٔ «شرع» بازمی‌گردد و از آن مشتق شده است. مادهٔ «شَرَع» در لغت، به معنای «نوشیدن آب با دهان» است و کلمهٔ «الشَریعه» نیز به معنای «محلی کنار دریا که چهارپایان از آن آب می‌نوشند»، به کار می‌رود (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۵۲). *فیومی* در ***مصباح‌المنیر*** و *طریحی* در ***مجمع‌البحرین***، علت نام‌گذاری «شریعه» را وضوح و روشنی آن محل برای نوشیدن می‌دانند و بدین‌روی عبارت «شَرَع اللّه لنا کذا» را به معنای اظهار و روشن کردن از جانب خدای متعال می‌دانند (فیومی، ۱۴۱۴ق، ص ۳۱۰؛ طریحی، ۱۳۷۵، ص ۳۵۲). در ***لغت‌نامه دهخدا*** نیز «مشروع» به معنای «موافق با شرع» آمده است (دهخدا، ۱۳۷۳، ص ۱۸۵۰۲). بنابراین، معانی لغوی، که بدان اشاره گردید، چندان کمکی به ایضاح این واژه نمی‌کند و در نتیجه، باید در اصطلاح خاص فلسفهٔ سیاسی، معنای آن را جویا شویم.

در فلسفهٔ سیاسی، «مشروعیت» به معنای «حق حکومت و لزوم تبعیت دیگران» آمده است؛ یعنی مشروعیت دو جزء دارد: یکی به معنای حق حکومت و دیگری به معنای لزوم تبعیت دیگران. در ***موسوعة العلوم السیاسه***، به هر دو جزء این تعریف اشاره شده و «مشروعیت» را به «حق برخورداری یک نظام از ولایت بر مردم و التزام سیاسی مردم نسبت به این ولایت» تعریف کرده است (ربیع، ۱۹۹۴، ج ۱، ص ۲۹۰و۲۹۱).

یکی از اندیشمندان در این زمینه می‌نویسد: یک سؤال مهم و اساسی در فلسفهٔ سیاست، این است که چه کسی حق دارد بر مسند حکومت قرار بگیرد و ادارهٔ امور یک جامعه را در دست داشته باشد؟ به عبارت دیگر، ملاک اینکه فرد یا گروهی حق امر و نهی کردن در امور اجتماعی

داشته باشند و مردم ملزم به اطاعت باشند، چیست؟ این بحثی است که ما از آن با عنوان «مشروعیت» تعبیر می‌کنیم. منظور ما از «مشروعیت» در اینجا «حقانیت» است. مفهوم مقابل «مشروعیت» در اینجا، مفهوم «غصب» است و منظور از «حکومت نامشروع» بر اساس این اصطلاح، «حکومت غاصب» است (مصباح، ۱۳۸۹، ص ۵۱ـ۵۳).

بنابراین، مقصود از «مشروعیت» در بحث حاضر، «حق حکومت و لزوم متابعت دیگران» است که در مقابل «غصب» قرار دارد. برای تبیین تعریف فوق، لازم است مفهوم «حق» و رابطهٔ آن با «تکلیف» را تحلیل کنیم:

۲. «حق»

واژهٔ «حق» در لغت، به معنای «ثبوت، وجوب، نقیض باطل، یقین، موت، واجب تعالی، و صدق» آمده است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ص ۶؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۴۳). «حق» را در اصطلاح حقوق و سیاست، می‌توان این‌گونه تعریف کرد: «حق، امری است اعتباری که برای کسی (له) بر دیگری (علیه) وضع می‌گردد. این حق ممکن است ریشهٔ واقعی داشته یا نداشته باشد؛ یعنی در مفهوم آن ـ به عنوان یک مفهوم اعتباری و حقوقی ـ وجود یا عدم ریشهٔ واقعی ملحوظ نیست» (مصباح، ۱۳۸۸، ص ۲۹).

در توضیح تعریف مزبور می‌توان گفت: حقوق بر دو قسم است: «تکوینی» و «اعتباری». در حقوق تکوینی، میان صاحب حق و موضوع حق نوعی رابطهٔ وجودی و تکوینی وجود دارد؛ مثلاً، اینکه من نسبت به دست خود حق دارم، در زمرهٔ حقوق تکوینی قرار می‌گیرد؛ زیرا حقیقتاً میان انسان و دست او و بلکه همهٔ اعضا و جوارح و قوای روحی او، نوعی رابطهٔ وجودی و تکوینی وجود دارد که به‌سبب نوعی ملکیت و سلطه میان صاحب حق و متعلق حق است. اما در حقوق اعتباری، میان صاحب حق و متعلق حق، چنین رابطهٔ تکوینی و وجودی مشاهده نمی‌گردد، بلکه صرف اعتبار است؛ مثلاً، حق ورثه نسبت به ارثی که از جانب میت باقی‌مانده، در زمرهٔ حقوق اعتباری است؛ زیرا هیچ رابطهٔ تکوینی و علقهٔ وجودی میان صاحب حق (ورثه) و متعلق حق (مال موروثه) وجود ندارد، بلکه این شارع مقدس است که اعتبار می‌کند ورثه از چنین حقی برخوردار باشند. البته این نوع اعتبار کردن گزاف و بدون علت نیست، بلکه همان‌گونه که در حقوق تکوینی نوعی رابطه و علقهٔ وجودی میان صاحب حق و متعلق حق بود و از نوعی ملکیت و سلطه میان صاحب حق و متعلق نشئت می‌گرفت، در حقوق اعتباری نیز هرگاه نوعی قدرت و سلطه فرض گردد، می‌توان حقی را جعل، اعتبار یا وضع نمود (مصباح، ۱۳۸۸، ص ۱۳۱؛ نبویان، ۱۳۸۸، ص ۷۰و۷۱). بنابراین، در حقوق اعتباری، معتبِر (عقلاً یا شارع مقدس) صرفاً حقی را اعتبار و جعل می‌کند و ملاک این اعتبار نیز نوعی سلطه، ملکیت یا قاهریت است.

در بحث حاضر نیز مقصود از «حق حکومت» (مشروعیت) معنای اعتباری آن است؛ زیرا میان صاحب حق (حاکم) و متعلق حق (مردم) رابطهٔ تکوینی و حقیقی وجود ندارد، بلکه با توجه به مصالح مردم و برای بقای حیات اجتماعی، این حق برای عده‌ای اعتبار می‌گردد.

۳. «حق و تکلیف»

یکی از ویژگی‌هایی که برای «حق» ـ به معنای اعتباری آن ـ می‌توان لحاظ کرد، این است که هر جا حقی اثبات گردد، مستلزم آن است که تکلیفی برای دیگران لحاظ شود. به عبارت دیگر، حق‌وتکلیف متلازم یکدیگرند. توضیح آنکه اساساً زمانی اعتبار حق برای شخصی، تصویر معقول و صحیحی خواهد داشت که او بتواند حقوق خود را به طور کامل استیفا کند، و وصول به این هدف زمانی امکان‌پذیر

است که در بستر اجتماعی، افراد به این حق احترام گذاشته، مانع برای استیفای حق او ایجاد نکنند. بنابراین، ملازم با ثبوت حق برای شخص (یا اشخاص حقیقی یا حقوقی)، باید تکلیفی بر عهدهٔ دیگران ثابت گردد؛ به این معنا که آنها این حق را محترم شمرده، مانعی برای استیفای آن حق برای صاحب حق ایجاد نکنند؛ مثلاً، «حق حیات» وقتی معنا پیدا می‌کند که دیگران مکلف باشند این حق را محترم بشمرند، وگرنه اعتبار چنین حقی اساساً لغو و بی‌اثر خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۳۸؛ مصباح، ۱۳۸۸، ص ۷۲).

بر این اساس، با ثبوت هر حقی برای یک شخص، تکلیفی متلازم با آن نیز برای شخص یا اشخاص دیگر ثابت می‌شود. بنابراین، با تحلیل صحیح مفهوم «حق» و مفهوم «تکلیف»، می‌توان تلازم و عدم انفکاک میان آن دو را اثبات نمود.

در مبحث «مشروعیت» نیز حق حکومت برای فرد یا افراد، وقتی معقول است که دیگران به این حق احترام گذاشته، در مقابل قوانین و دستورهای نهاد حاکمیت، تسلیم و منقاد باشند، وگرنه جعل چنین حقی اساساً لغو و بی‌تأثیر است. به عبارت دیگر، لازمهٔ دارا بودن حق حکومت برای افراد، اطاعت اطاعت‌پذیری دیگران است و این دو از هم قابل انفکاک نیستند.

تبیین رابطهٔ میان آموزهٔ «توحید» و «مشروعیت سیاسی»

بنا بر تعریفی که از مفهوم «حق» ارائه گردید، در معنای حق نوعی سلطه، مالکیت و قاهریت ملحوظ است، و به عبارت دیگر، هرگاه حقی بخواهد برای کسی اثبات شود، باید نوعی سلطنت و مالکیت برای صاحب حق لحاظ گردد. با توجه به این نکته، باید گفت: بنا بر مبانی توحیدی، خالق همهٔ موجودات فقط خداوند است که از آن به «توحید در خالقیت» تعبیر می‌کنیم. فاعلیت خالق هستی‌بخش به گونه‌ای است که مخلوقات و موجودات عین ربط و عین وابستگی به خالقشان هستند؛ یعنی در همهٔ امورشان، وابستگی تام به خالقشان دارند، و اینجاست که «توحید در ربوبیت» مطرح می‌گردد؛ زیرا مقصود از «ربوبیت خداوند نسبت به موجودات»، چیزی جز تدبیر آنها و آفرینش آنچه بدان محتاج هستند، نیست. از سوی دیگر، ربوبیت مطلق الهی متوقف بر نوعی مالکیت است؛ زیرا زمانی رب می‌تواند امور مربوب خویش را بر عهده بگیرد که برای رب نوعی مالکیت و قاهریت و سلطه قایل باشیم. بنابراین، «توحید در مالکیت»، مستلزم توحید در ربوبیت بوده و مالک و رب واقعی فقط خداوند است، و هیچ موجودی نیست که تحت سلطه و قدرت الهی نباشد: ﴿قُلِ اللَّهُ خالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَ هُوَ الْواحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (رعد: ۱۶).

با توجه به مقدمات مزبور، اصل و منشأ حق، ذات حق‌تعالی است؛ زیرا مالکیت و سلطهٔ واقعی از آن اوست، و هر حقی اگر بخواهد اعتبار گردد، اصلش از اوست. یکی از مفسران در این زمینه می‌نویسد: خداوند می‌فرماید: ﴿الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ﴾ (آل‌عمران: ۶۰). از ظرافت‌های این آیه، آن است که کلمهٔ «حق» را با «مِن» ابتدائیه مقید کرده؛ یعنی مبدأ و منشأ حق، خداوند است، نه اینکه حق با او قرین و همراه باشد. حقِ بالاصاله، او و سریان و سیلان همهٔ حقوق از اوست. قرب با او، قرب به حق و بعد از او بعد از حق است (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۱۵۸).

از جملهٔ حقوق، «مشروعیت» و حق حکومت است که بالاصاله از آن حق‌تعالی است. تقریر مطلب بدین گونه است که عقل هر انسانی درک می‌کند که تصرف در ملک دیگران بدون اجازهٔ آنان مجاز نیست. از سوی دیگر، حکومت کردن مستلزم نوعی الزام و تصرف در امور

انسان‌های دیگر است؛ و اصولاً حکومت کردن و اعمال حاکمیت بدون دخالت عملی در شئون مردم و تسلط بر جان و مال آنها محقق نمی‌شود. ازآنجاکه بنا بر مبانی توحیدی، همهٔ عالم و از جمله همهٔ انسان‌ها ملک حقیقی خداوند هستند و تمام هستی و ذرات وجود آنها متعلق به خداوند است و از خود چیزی ندارند، بنابراین، هیچ انسانی حق تصرف، نه در خود و نه در دیگران را، بی‌اجازهٔ خداوند ندارد. بنابراین، حاکم باید برای این تصرفات، از مالک حقیقی انسان‌ها، که کسی غیر از خداوند نیست، اجازه داشته باشد، وگرنه تمام تصرفات او بر اساس حکم عقل، ناروا و ظالمانه و غاصبانه خواهد بود: ﴿أَلا لَهُ الْحُكْمُ وَ هُوَ أَسْرَعُ الْحاسِبِينَ﴾ (انعام: ۶۲).

از سوی دیگر، ازآنجاکه میان «حق» و «تکلیف» تلازم وجود دارد و اثبات هر حقی برای صاحب حق، مستلزم تکلیف برای دیگران است، بنابراین، چون حق حکومت از آن خداوند است، تکلیفی که برای دیگران است چیزی جز اطاعت‌پذیری نیست که از آن به «توحید در اطاعت» تعبیر می‌کنیم. بنابراین، جزء دوم تعریف «مشروعیت»، که لزوم تبعیت و اطاعت دیگران است، کامل گردیده و «مشروعیت الهی» اثبات می‌گردد (در این زمینه، ر.ک: طاهری، ۱۳۸۰،ص ۱۵۰ـ۱۵۲ و ۱۶۵ـ۱۶۷).

با توجه به مقدمات مذکور، مقتضای ادلهٔ عقلی و براهین توحیدی چیزی جز «مشروعیت الهی» نیست؛ بدین معنا که حق حکومت از آن خداوند است و دیگران مکلف و ملزم به اطاعت از خداوند هستند. البته اینکه آیا این حق را خداوند به فرد یا افرادی تفویض کرده، سخن دیگری است و ما بر این باوریم که این حق به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اهل‌بیت علیهم السلام و در زمان غیبت، به فقیه جامع‌الشرایط واگذار گردیده، لیکن این حق در طول حاکمیت خداوندبوده‌ومرتبه‌ای از ولایت مطلقهٔ الهی است.

نظریه‌های مشروعیت

در مقابل نظریهٔ «مشروعیت الهی»، نظریات متعددی مطرح گردیده است که از آن جمله می‌توان به «مشروعیت مبتنی بر قهر و غلبه» (تفتازانی، ۱۳۰۵ق، ص ۲۷۱؛ کاپلستون، ۱۳۶۷، ص ۴۰۲ـ۴۰۴)؛ «مشروعیت مبتنی بر عدالت و ارزش‌های اخلاقی» (لسناف، ۱۳۷۸، ص ۳۶۴ـ۳۹۵)؛ «مشروعیت بر اساس سنت، کاریزما و عقلانیت» (وبر، ۱۳۷۴، ص ۲۷۳ـ۲۷۴) اشاره کرد.

پژوهش حاضر در پی بررسی دو نظریهٔ «مشروعیت مردمی» و «مشروعیت دوگانه» است. بررسی سایر نظریات مجالی دیگر می‌طلبد.

الف. نظریهٔ «مشروعیت مردمی»

در فلسفهٔ سیاسی، در حوزهٔ مشروعیت سیاسی، نظریاتی مطرح گردیده که می‌توان آنها را در قالب نظریهٔ «مشروعیت مردمی» یا نظریهٔ مبتنی بر خواست مردم قرار داد. نظریهٔ «مشروعیت مردمی»، که از آن به «دموکراسی» یاد می‌شود (ر.ک: نوروزی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۵ـ۱۱۰)، پیشینه‌اش به قریب پنج قرن قبل از میلاد در یونان باستان بازمی‌گردد که مردم با جمع شدن در میدان شهر، مستقیماً افرادی را برای حکومت انتخاب می‌کردند. این شیوه با مخالفت برخی فیلسوفان مواجه گردید (افلاطون، ۱۳۷۴، ص ۴۹۲ـ۵۰۲) و به مرور زمان نیز ناکارآمدی آن مشخص گردید؛ زیرا با گسترش جوامع و افزایش جمعیت، عملاً این شیوه قابل اجرا نبود.

در قرن پانزدهم میلادی، *توماس هابز*، فیلسوف انگلیسی، با طرح نظریهٔ «قرارداد اجتماعی» نوع دیگری از دموکراسی و یا همان «حکومت مردم» را وارد فلسفهٔ سیاسی کرد و بعدها این نظریه توسط *جان لاک* و *ژان ژاک* روسو تکمیل گردید. بر اساس این نظریه، مردم طی

قراردادی، حق حکومت خویش را به نهادی به نام «دولت» واگذار می‌کنند و دولت با قبول این قرارداد، موظف به تأمین امنیت، نظم و رفاه شهروندان است. البته لاک مبنای مشروعیت را «رضایت» دانسته است که در سایهٔ «قرارداد اجتماعی» حاصل می‌شود، و حال آنکه روسو «ارادهٔ عمومی» را مطرح می‌کند و ملاک مشروعیت را «رضایت اکثریت» می‌داند. همچنین در اینکه طرفین این قرارداد چه کسانی هستند و آیا این قرارداد میان شهروندان است و یا میان حکومت و مردم، اختلافاتی وجود دارد (هابز، ۱۳۸۰، ص ۱۹۳؛ لاک، ۱۳۸۸، ص ۱۴۱؛ روسو، ۱۳۷۹، ص ۷۴)؛ ولی با ملاحظهٔ تقریرهای گوناگونی که از این نظریه شده، قدر مسلم این است که مردم حق حکومت دارند و طی قراردادی این حق را به افرادی (نهاد حکومت) واگذار می‌کنند، و حکومت نیز مکلف به تحقق نظم و امنیت جامعه شده، در عوض، مردم نیز ملزم به رعایت دستورهای حکومت می‌شوند.

قبل از نقد و بررسی این نظریه، توجه به دو نکته حایز اهمیت است:

۱. نظریهٔ «مشروعیت مردمی»، که از آن به «دموکراسی» یا «مردم‌سالاری» یاد می‌شود، به دو معنا به کار می‌رود: گاهی مراد از «دموکراسی» یک شیوه و روش برای اداره و سامان‌بخشی جامعه و تسهیل در مدیریت جامعه است. «دموکراسی به‌مثابه روش» تنها اشاره به قالب و صورت حکومت دارد و هدف آن جلب مشارکت حداکثری مردم و جلوگیری از تمرکز قدرت در یک شخص و یا گروه خاص و همچنین کاهش ضریب خطا در ادارهٔ امور کشور است. دموکراسی در این معنا، هم با الحاد قابل جمع است و هم با خداپرستی. هم نظامی سکولار می‌تواند با دموکراسی پیوند داشته باشد و هم نظامی دینی.

در معنای دوم، مراد از «دموکراسی» جنبهٔ ایدئولوژیکی از آن است و بار ارزشی پیدا می‌کند. «دموکراسی به‌مثابه ارزش» ماهیت ایدئولوژیک دارد و محتوای آن با درون‌مایه‌های اومانیستی، سکولاریستی، لیبرالیستی، عمل‌گرایی و حاکمیت مردم اشراب شده است (بشریه، ۱۳۸۶، ص ۲۷۳ـ۲۷۴). معنای اول از مردم‌سالاری باید در علم مدیریت موضوع بحث قرار گیرد و در بحث حاضر، باید معنای دوم مدنظر باشد.

۲. «دموکراسی» به معنای دوم را می‌توان در دو حوزه بررسی کرد: دموکراسی در غرب و دموکراسی در جهان اسلام. «دموکراسی به‌مثابه ارزش» مولود غرب بوده و پس از عصر نوزایی (رنسانس) مطرح گردیده است. پس آشنایی کشورهای اسلامی با جوامع غربی و همچنین نفوذ آنان در جوامع اسلامی، به تدریج، نخبگان سیاسی با این اندیشه آشنا شدند و این اندیشه وارد ادبیات سیاسی جهان اسلام گردید، و اخیراً در کشورهای اسلامی به یک ارزش تبدیل گردیده است، به‌گونه‌ای‌که هرگونه مخالفت با آن نقض حقوق بشر قلمداد می‌گردد. در این میان، برخی از روشن‌فکران مسلمان با تأثیرپذیری از فرهنگ غرب، درصدد هماهنگ ساختن اسلام و دموکراسی برآمده و مدعی آن شده‌اند که اساساً در حوزهٔ مشروعیت سیاسی، نظر اسلام با دموکراسی همخوانی دارد و به عبارت دیگر، میان آموزهٔ توحیدی اسلام و پذیرش دموکراسی هیچ منافاتی وجود ندارد (حائری، بی‌تا، ص ۹۶ـ۱۰۹؛ بازرگان، ۱۳۷۷، ص ۴۳و۸۱؛ سروش، ۱۳۷۶، ص ۳۶۱؛ سروش و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۲۴۵ـ۲۶۵).

تأکید اصلی در این پژوهش، تبیین و ارزیابی نظریهٔ مشروعیت مردمی در جهان اسلام ـ به‌ویژه اندیشمندان معاصر ایرانی ـ است.

ب. نظریهٔ «مشروعیت مردمی» در جهان اسلام

برخی از نویسندگان با تأثیرپذیری از فرهنگ غرب، از نوعی دموکراسی اسلامی سخن گفته و بر این باورند که اسلام و آموزه‌های آن نه‌تنها با دموکراسی و حق حاکمیت مردم منافات ندارد، بلکه مؤید آن است (حائری، بی‌تا، ص ۹۶ـ۱۰۹؛ بازرگان، ۱۳۷۷، ص ۴۳و۸۱؛ سروش، ۱۳۷۶، ص ۳۶۱؛ سروش و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۲۴۵ـ۲۶۵). در این میان، برخی از ایشان ضمن نقد دیدگاه قرارداد اجتماعی روسو، در پی تأسیس رأیی نو در حوزهٔ مشروعیت سیاسی بوده، بر این باورند که مسئلهٔ مشروعیت سیاسی به‌طورکلی، با آموزهٔ «توحید» بی‌ارتباط است و می‌توان ضمن قبول آموزهٔ «توحید»، ساختار سیاسی جامعه را بر اساس آموزهٔ «مالکیت مشاع» بنا نهاد. می‌توان این دیدگاه را در مقدمات ذیل تنسیق نمود:

۱. حکومت و سیاست یک امر جزئی، تجربی و متعلق به عالم محسوسات است، و حال آنکه دین ناظر به امور کلی و در سطح مجرد ثوابت است و این دو کاملاً مباین یکدیگر بوده و هیچ ارتباطی میان این دو وجود ندارد. به عبارت دیگر، میان سیاست، که مربوط به فعل خارجی انسان است، و دین، که مربوط به ذهن و قلب آدمی است، انفکاک کامل برقرار است.

۲. هر واحد شخصی از نوع طبیعی انسان، که طبیعتاً مانند سایر حیوانات، از نیرو و غریزهٔ انتخاب مکان زیست برخوردار است، بر اساس قانون طبیعی، که در فطرت او از سوی آفریدگار جهان‌آفرین نهفته و سرشته شده، نخست محل بی‌مانعی را برای زیست خود انتخاب می‌کند، و چون انتخاب مکان مزبور از هر جهت طبیعی بوده و مسبوق به انتخاب شخص دیگر نیست، مکان انتخاب شده تعلق و اختصاص طبیعی به وی پیدا می‌کند و «مالکیت شخصی انحصاری» بر آن مکان خواهد داشت.

۳. انسان به لحاظ زیست مشترکی که با سایر انسان‌ها دارد، نسبت به فضای بزر تر، مالکیت مشاع دارد و مانند مرحلهٔ پیشین، این تعلق مالکانه کاملاً طبیعی بوده و نیازمند هیچ‌گونه قرارداد نیست. این نحوه مالکیت را می‌توان «مالکیت خصوصی مشاع» نامید.

۴. انسان با وجود دارا بودن مالکیت شخصی انحصاری و مالکیت خصوصی مشاع، پیوسته در تکاپوی بهزیستی و همزیستی مسالمت‌آمیز با همسایگان از نوع خود است و بدین‌روی، بر اساس رهنمود عقل عملی و طبق قاعدهٔ «الناس مسلطون علی اموالهم»، اقدام به گزینش و استخدام یک هیأت نمایندگی می‌کند و براساس قاعدهٔ «وکالت»، افرادی را به عنوان وکیل انتخاب می‌نماید تا این افراد نهایت همت خویش را در همزیستی مسالمت‌آمیز آنان در آن سرزمین به کار بندند و در اجرای این وظیفه از هیچ کوششی دریغ نورزند.

۵. چنانچه همهٔ مالکان مشاع در انتخاب وکیل به توافق نرسند، راه‌حل نهایی رجوع به رأی اکثریت است، و در این صورت، رجوع به حاکمیت اکثریت، قهراً بدین معنا خواهد بود که اقلیت رأی اکثریت را در زمینهٔ عدم حصول اتفاق آراء پذیرفته است (حائری، بی‌تا، ص ۸۰ـ۸۲ و ۹۶ـ۱۰۹).

نقد و ارزیابی: آموزهٔ «مالکیت مشاع» از اشکالات اساسی برخوردار است که در ذیل بدان‌ها اشاره می‌گردد:

۱. مقدمهٔ اول این نظریه به لحاظ مبنا، مخدوش و فاقد دلیل است و در صورت پذیرش آن، قایل به سکولاریسم تمام‌عیار گشته‌ایم. چنان‌که در فصل قبل اشاره شد، کلی بودن گزاره‌های دینی و جزئی بودن سیاست، نافی رابطهٔ دین و سیاست نبوده و اساساً «اجتهاد» مصطلح چیزی جز تطبیق کلیات دینی بر موارد جزئی نیست. آنچه مایهٔ تعجب است اینکه نویسندهٔ محترم در فصول ابتدایی کتاب، که به‌منزلهٔ مبانی نظری حکومت از دیدگاه ایشان

است، بر ارتباط میان حکمت نظری و عملی و همچنین رابطهٔ عقل عملی با فعل و رفتار خارجی تأکید کرده، در این زمینه می‌نویسد: بر اساس این شناخت از نظریهٔ سیاست‌مداری، تنها فیلسوفی می‌تواند سیاستمدار و زمامدار کشور هم باشد که فراخنای عقل عملی و تجربی او با عقل نظری او هماهنگ و همسو باشد تا بتواند صغریات تجربی را به وسیلهٔ اندراج حد وسط در کبریات نظری خود مندرج ساخته و از این اندراج به یک نتیجهٔ قاطع عملی دست یابد (همان، ص ۷۹).

لیکن با کمال تعجب، در جای دیگر بدون اشاره به هیچ دلیل خاصی، نقش اساسی در سیاست و ادارهٔ جامعه را آشنایی با امور متغیر و جزئی دانسته، آشنایی با کلیات و اصول را امری غیرمهم و کمرنگ تلقی می‌نماید (همان، ص ۷۸) و حال آنکه تطبیق کلیات بر جزئیات و به تعبیر دیگر، ارتباط میان ثابت و متغیر در دین، راهگشای حل ارتباط میان دین و سیاست است. توضیح آنکه در احکام اسلامی، احکامی وجود دارد که جزو ثابتات دین بوده و تغییرناپذیرند، و در مقابل، احکامی وجود دارد که متغیر بوده و تابع شرایط زمانی و مکانی است. وظیفهٔ حاکم اسلامی آن است که در حوزهٔ مسائل اجتماعی و سیاسی، با تشخیص موضوعات متغیرِ خارجی، ارتباط میان احکام ثابت دین و موضوعات متغیر خارجی را کشف و با توجه به مصلحت، حکم مناسب را بیان کند (در خصوص نحوهٔ ارتباط میان ثابت و متغیر، تقریرهای متعددی از سوی اندیشمندان اسلامی مطرح شده است. در این زمینه، ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۷ق؛ مطهری، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۳۲۶ـ۳۳۳؛ مصباح، ۱۳۹۱، ص ۱۰۹؛ نائینی، ۱۳۳۴، ص ۹۸ـ۱۰۲؛ صدر، ۱۳۹۹ق، ص ۱۸ـ۱۹).

۲. رکن اصلی نظریهٔ «مالکیت مشاع» بر این مبنا استوار است که انسان‌ها بر اساس قاعدهٔ «الناس مسلطون علی اموالهم و انفسهم» بر جان و مال خویش تسلط داشته، حق دارند هرگونه که می‌خواهند در آن تصرف کنند و خود در خصوص نحوهٔ تشکیل حکومت تصمیم بگیرند. اما سؤال اساسی این است که تسلط انسان بر جان و مال خویش آیا به گونه‌ای است که شخص می‌تواند هر اقدامی در این زمینه انجام دهد؟ آیا می‌تواند دست به خودکشی بزند، و یا اموال و سرمایهٔ خویش را نابود کند؟ بر اساس مبانی توحیدی، انسان عبد و مملوک خداوند است و همهٔ هستی‌اش از اوست و بی‌اذن او حق هیچ‌گونه تصرف در خود و اموال خویش را ندارد. حال چگونه می‌تواند این حق را به دیگران تفویض کند و کسانی را در رأس امور قرار دهد تا آنها در جان و مال آحاد افراد جامعه تصرف نمایند؟! روشن است که این نظریه با مبانی توحیدی ناسازگار است (مصباح، ۱۳۸۹، ص ۷۵ـ۷۷).

به عبارت دیگر، بر اساس مبانی توحیدی، تکوین و تشریع در اختیار حق‌تعالی است. مالکیت علی‌الاطلاقِ خداوند مقتضی این است که انسان‌ها نه در جان خویش و نه در اموالی که آن را به دست آورده‌اند، مالک حقیقی نبوده، از استقلال برخوردار نگردند. ازاین‌روست که مطابق احکام اسلامی، انسان بنابر شرایطی، مالک خمس اموال خود نیست؛ چنان‌که در زکات واجب نیز مالکیتش محدود می‌گردد. بنابراین، نگرش توحیدی اقتضا دارد که محدودهٔ تصرف انسان نیازمند اذن مالک حقیقی باشد و مسئلهٔ مشروعیت و حق حکومت نیز منوط به اذن پروردگار متعال باشد. البته این اذن به همهٔ انسان‌ها داده نشده و بنابر ادلهٔ عقلی و نقلی، به افراد خاصی، یعنی ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام و فقیه جامع‌الشرایط تفویض گردیده است.

۳. نویسندهٔ محترم نظریهٔ خویش را بر اساس «عقد وکالت» بنا نهاده، و حال آنکه اگر حاکم وکیل مالکان مشاع باشد با اشکالات ذیل مواجهیم:

یک. وکالت عقدی جایز و در نتیجه، عقد و قرارداد وکالت، تابع موکل است. بنابراین، موکل می‌تواند هرگاه اراده کند، وکیل را عزل نماید و یا با مر موکل، وکیل نیز معزول می‌گردد. در چنین حالتی، حکومت متزلزل خواهد بود و از ثبات کافی برخوردار نیست (در این زمینه، ر.ک: انصاری، ۱۴۲۸ق، ص ۴۴ـ۵۱).

دو. موکل موظف به پیروی از وکیل نیست و اساساً این وکیل است که موظف به تبعیت از فرامین موکل بوده و بر اساس حدودی که موکل تعیین کرده، وظایف خویش را انجام می‌دهد. در چنین حالتی، حکومت وکالتی فاقد مبنای قدرت بوده، نمی‌تواند جامعه را به اطاعت فراخواند و درنتیجه، با بحران مشروعیت مواجه خواهد شد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۲۰۷ـ۲۱۲).

ج. نظریهٔ «مشروعیت الهی ـ مردمی»

از جمله نظریاتی که اخیراً در حوزهٔ مشروعیت سیاسی مطرح گردیده، نظریهٔ «مشروعیت الهی ـ مردمی» یا «مشروعیت دوگانه» است. مطابق این نظریه، مشروعیت امری است که هم ریشهٔ الهی دارد و هم خاستگاه مردمی. اصول این نظریه را می‌توان در این مقدمات بیان کرد:

۱. اصل عدم ولایت (سرپرستی) شخصی بر شخص دیگر است. ولایت در مرتبهٔ نخست، از آنِ خداوند است و در مرتبهٔ بعد، ولایت به نبی اکرمﷺ و امامان معصومعلیهم‌السلام تفویض شده است.

۲. در زمان غیبت، ولایت از آن فقیه جامع‌الشرایط است، با این تفاوت که نصبی از ناحیهٔ امامعلیه‌السلام صورت نگرفته است؛ زیرا نصب فقیه جامع‌الشرایط ثبوتاً محل اشکال است؛ چراکه فرض نصب عام فقها از پنج حالت خارج نیست که همگی قابل خدشه‌اند:

اول. همهٔ فقیهان واجد شرایط به نحو عام استغراقی، بالفعل دارای ولایت هستند.

دوم. همهٔ فقیهان واجد شرایط، به نحو عام استغراقی، ولایت بالفعل دارند، لیکن اعمال ولایت جز برای یکی از آنان جایز نیست.

سوم. تنهایکی‌ازفقهای‌واجدشرایط‌منصوب شده است.

چهارم. مجموع فقهابه نحوعام‌استغراقی نصب شده‌اند، لیکن اعمال ولایت مشروط به اتفاق با دیگران است.

پنجم. مجموع فقیهان به نحو عام مجموعی منصوب شده‌اند. بر این اساس، همهٔ آنها به‌منزلهٔ امام واحد هستند و اتفاق‌نظر آنان در امر ولایت لازم است.

هر پنج فرض مزبور باطل است؛ اما توضیح:

فرض اول باطل است؛ زیرا نتیجه‌اش چیزی جز هرج و مرج نیست.

فرض دوم و سوم باطل است؛ زیرا سؤال این است که متصدی ولایت با چه معیار و ملاکی تعیین می‌گردد؟ اگر طریقی برای آن وجود نداشته باشد، که نصب ولایت لغو است و اگر طریق آن به وسیلهٔ مردم باشد ـ یا مستقیم از ناحیهٔ مردم یا از نمایندگان مردم ـ دیگر نصبی نخواهد بود.

فرض چهارم و پنجم نیز باطل است؛ زیرا بر خلاف سیرهٔ عقلا و متشرعه است. عقلا در مواقع حساس در امر مدیریت جامعه، به وحدت مرکز تصمیم‌گیری قایلند و نه تعدد آن.

۳. نصب فقها به خاطر اثبات ادله، که عمدهٔ آن روایات است، نیز محل اشکال است؛ زیرا این روایات ـ با وجود مناقشه‌ای که در مضمون و سند آنها وجود دارد ـ در نهایت، اثبات می‌کند که تنها فقیه جامع‌الشرایط صلاحیت تصدی ولایت دارد. اما مسئله این است که فعلیت این تصدی چگونه حاصل می‌گردد؟ نصب فقیه که ثبوتاً محل اشکال بود. بنابراین، فعلیت این تصدی توسط انتخاب مردم یا نمایندگان آنها محقق می‌گردد (منتظری، ۱۴۰۹ق، ص

۴۰۹ـ۴۱۵ و ۴۲۷ـ۴۸۹؛ آصفی، ۱۴۲۶ق، ص ۸۷ـ۹۶).

نتیجه‌آن‌است که امر ولایت و حکومت در زمان غیبت، بر عهدهٔ فقیه جامع‌الشرایط است، لیکن این امر از طریق انتخاب مردم فعلیت می‌یابد. بنابراین، مشروعیت از جهتی الهی است؛ زیرا شارع مقدس وظیفهٔ حکومت را بر عهدهٔ فقیه واجد شرایط گذاشته و فقیه نیز موظف به رعایت احکام الهی است. از جهتی هم مردمی است؛ زیرا این مردم هستندکه‌وی‌راانتخاب‌نموده،به‌حکومت‌وی‌فعلیت‌می‌بخشند.

نقد و ارزیابی: نظریهٔ مزبور از جهات متعددی قابل مناقشه است:

۱. بنابر مبانی توحیدی، مشروعیت از آنِ خداوند و قایل شدن حق حکومت برای مردم در کنار خداوند، با مبانی توحیدی ناسازگار است؛ زیرا همان‌گونه که اشاره گردید، ارتباط وثیقی میان مشروعیت و نوعی سلطه و مالکیت وجود دارد. بنابراین، اساس مشروعیت از آن خداوند است؛ زیرا او مالک مطلق عالم هستی است و انسان بنا بر مبانی توحیدی، حتی مالک سود و زیان خود نیز نمی‌شود. حال چگونه این انسان حق حکومت پیدا می‌کند؟ البته ما بر این باوریم که بنا بر ادلهٔ عقلی و نقلی، این حق را خداوند به برخی بندگان خویش، که انبیا و به‌ویژه پیامبر عظیم‌الشأن صلی‌الله‌علیه‌وآله و امامان معصوم علیهم‌السلام باشند، تفویض کرده است. اما اینکه همهٔ مردم از این حق برخوردار باشند و بدان‌ها تفویض شده باشد، ادعایی بدون دلیل است. البته قایلان نظریهٔ «مشروعیت الهی ـ مردمی» با تکیه بر برخی روایات همچون «الناس مسلطون علی انفسهم و اموالهم» درصدد اثبات نوعی حق برای عامهٔ مردم هستند (منتظری، ۱۴۰۹ق، ص ۴۹۳ـ۵۱۱) و بر این باورند که خداوند این حق را به همهٔ مردم تفویض کرده است و این با اندیشهٔ توحیدی منافات ندارد؛ اما اولاً، همان‌گونه که در نقد نظریهٔ «مشروعیت مردمی» بیان گردید، مفاد این روایت و نظایر آن به‌طورکلی، با ادعای فوق بیگانه است. ثانیاً، بر فرض صحت این ادله، ادلهٔ مزبور در صورتی مشروعیت دوگانه را اثبات می‌کند که نظریهٔ «نصب» ثبوتاً محال باشد و ـ چنان‌که در ادامه خواهد آمد ـ نظریهٔ «نصب»، هیچ‌گونه امر محالی را در پی نخواهد داشت.

۲. دلیلی که انتصاب الهی را در امر ولایت و حکومت برای انبیا و ائمه علیهم‌السلام ثابت می‌کند، همان دلیل، انتصاب فقیه جامع‌الشرایط را بر این امر اثبات می‌نماید. این برهان مبتنی بر مقدمات ذیل است:

الف. ولایت بر اموال و اعراض و نفوس مردم از شئون ربوبیت الهی است و تنها با نصب و اذن خدای متعال مشروعیت می‌یابد.

ب. این قدرت و حق تصرف از جانب خدای متعال به پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله و امامان معصوم علیهم‌السلام تفویض شده است.

ج. در زمانی که مردم از وجود معصوم محرومند، بنابر حکم عقل و همچنین حکمت الهی، این حق باید به کسی تفویض گردد که بیشترین شباهت را به معصوم در سه ویژگی عدالت، فقاهت و کفایت داشته باشد و آن کسی جز فقیه جامع‌الشرایط نمی‌باشد (مصباح، ۱۳۸۹، ص ۹۱).

مقتضای دلیل فوق این است که فقیه جامع‌الشرایط منصوب به نصب عام باشد. بنابراین، منافاتی میان نصب عام فقیه و انتخاب یک فقیه وجود ندارد؛ زیرا انتصاب الهی نه به نصب یک فرد واحد است و نه به نصب مجموع من حیث‌المجموع، بلکه به نصب جمیع است؛ به این صورت که همهٔ فقهای جامع‌الشرایط منصوب به ولایت هستند و ازاین‌رو، عهده‌داری این منصب بر آنها واجب است، اما به نحو وجوب کفایی. هرگاه یکی از آنان به این امر مبادرت ورزید، تکلیف از دیگران ساقط است (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۱۸۷). و یا می‌توان گفت: همگی آنها منصوب به نصب عام باشند؛ یعنی فرد خاصی

را معین نکرده‌اند، بلکه صفاتی بیان شده که در هر کسی یافت شود او برای این کار صلاحیت دارد و فقط وظیفهٔ مردم کشف یا شناسایی این حق حاکمیت است که خداوند آن را به فقیه جامع‌الشرایط تفویض کرده است (مصباح، ۱۳۸۹، ص ۷۱ـ۷۳).

نتیجه آنکه ثبوتاً نصب فقیه محال عقلی در پی ندارد تا نوبت به نظریهٔ «انتخاب» و «مشروعیت دوگانه» برسد؛ چنان‌که برخی از قایلان نظریهٔ مذکور در این زمینه می‌نویسند: ولایت یا با نصب از جانب خداوند تعیین می‌گردد و یا با انتخاب امت. اگر نصب والی اثبات گردد مطلوب ثابت است، وگرنه نوبت به انتخاب می‌رسد (منتظری، ۱۴۰۹ق، ص ۴۸۹).

علاوه بر آن، روایاتی همچون مقبولهٔ *عمربن حنظله*، علاوه بر اینکه ظهور در این دارد که اختیارات فقیه بیش از افتا و قضااست، صراحت در نصب دارد (آملی، ۱۴۱۸ق، ص ۲۳۶و۲۳۷؛ انصاری، ۱۴۱۵ق، ص ۴۸و۴۹؛ مصباح، ۱۳۹۴، ص ۲۷۰).

عجیب آن است که برخی از قایلان نظریهٔ فوق، مسئلهٔ نصب را به طریق اولویت اثبات می‌کنند و می‌نویسند: همان‌گونه که قضاوت بدون نصب، صحیح نبوده و حکم قاضی در این زمینه نافذ نیست، بنابراین، ولایت نیز به طریق اولی بدون نصب، صحیح نخواهد بود؛ زیرا قضاوت یکی از شئون والی و فرعی از فروع ولایت است (منتظری، ۱۴۰۹ق، ص ۴۵۵). اما در عین حال، ادلهٔ نصب را ناکافی و نظریهٔ «انتخاب» و مسئلهٔ «مشروعیت دوگانه» را مطرح می‌کنند.

۳. از جمله فروضی که می‌توان ثبوتاً برای نصب فقیه جامع‌الشرایط در نظر گرفت که از نظر قایلان این دیدگاه مغفول مانده این است که فقیه جامع‌الشرایط به نصب عام بدلی منصوب شده باشد؛ یعنی نه به صورت عام استغراقی و نه به صورت عام مجموعی، بلکه یک فرد لاعلی‌التعیین به صورت مبهم نصب شده باشد، و البته تشخیص این فرد یا از طریق اقدام خود آن فقیه است به وجوب کفایی، و یا اقبال عمومی مردم، و یا خبرگانی که مردم آنها را تعیین کرده باشند (جوان‌آراسته، ۱۳۸۴، ص ۲۶۳).

۴. اگر منظور از نظریهٔ «انتخاب» این باشد که مردم به واسطهٔ انتخاب دارای نوعی مشروعیت می‌گردند و حق حاکمیت پیدا می‌کنند و این مشروعیت درکنار مشروعیت الهی قرار می‌گیرد، این نظریه ـ همان‌گونه که گذشت ـ دارای اشکالات قبلی است و اساساً این نظریه بالمآل، به نوعی شرک در ربوبیت منجر خواهد شد. اما اگر منظور این باشد که انتخاب مردم راهی برای شناسایی فقیه واجد شرایط است، چراکه چاره‌ای جز رجوع به آراء مردمی نیست، در این صورت، نزاع لفظی خواهد بود و نظریهٔ «انتخاب» به همان نظریهٔ «انتصاب» برمی‌گردد و اساساً مشروعیت فقط الهی خواهد بود و نه دوگانه.

نتیجه‌گیری

بنا بر آنچه گذشت، استلزامات سیاسی آموزهٔ «توحید» نقش اساسی در تبیین نظام سیاسی اسلام دارد و به عنوان یک اصل، لازم است در تبیین و نقد دیدگاه‌ها در حوزهٔ مسائل سیاسی مطمح‌نظر قرار گیرد. یافته‌های این پژوهش را به اختصار می‌توان در نکات ذیل بیان کرد:

اول. معنای «مشروعیت»، «حق حکومت و لزوم متابعت دیگران» است.

دوم. با توجه به معنای «حق»، که از نوعی مالکیت و سلطه انتزاع می‌گردد، بر اساس مبانی توحیدی، مالکیت علی‌الاطلاق و سلطهٔ حقیقی از آنِ خداوند است که ضرورتاً مشروعیت الهی استنتاج می‌گردد، و به عبارت دیگر، آموزهٔ «توحید» مستلزم مشروعیت الهی است.

سوم. لازمهٔ جهان‌بینی توحیدی نفی مشروعیت مردمی است و اساساً بر مبنای بینش توحیدی، انسان و همهٔ هستی او، تحت مالکیت و تدبیر حق‌تعالی بوده و اینکه انسان حقی از خود داشته باشد و این حق را به عده‌ای خاص تفویض کرده باشد، فاقد دلیل است.

چهارم. بر اساس بینش توحیدی، مشروعیت تنها از آنِ خداوند است و پذیرفتن مشروعیت برای عموم انسان‌ها در کنار مشروعیت خداوند و قبول مشروعیت دوگانه، به نوعی شرک در ربوبیت تشریعی منجر خواهد شد، و ادله‌ای که خداوند این حق را به عموم مردم واگذار نموده باشد، مخدوش است.

منابع

آصفی، محمدمهدی، ۱۴۲۶ق، ***ولایة الامر***، تهران، المجمع العالمی للتقریب بین المذاهب الاسلامیه.

آملی، محمدتقی، ۱۴۱۸ق، ***المکاسب و البیع*** (تقریرات درس محقق نائینی)، قم، اسلامی.

افلاطون، ۱۳۷۴، ***جمهور***، ترجمهٔ فؤاد روحانی، چ ششم، تهران، علمی و فرهنگی.

انصاری، مرتضی، ۱۴۱۵ق، ***القضاء والشهادات***، قم، لجنة التحقیق التراث.

ـــــ ، ۱۴۲۸ق، ***کتاب المکاسب***، ط. الثامنه، قم، مجمع الفکر الاسلامی.

بازرگان، مهدی، ۱۳۷۷، ***آخرت و خدا، هدف بعثت انبیاء***، تهران، مؤسسهٔ رسا.

بشریه، حسین، ۱۳۸۶، ***آموزش دانش سیاسی***، تهران، نگاه معاصر.

تفتازانی، سعدالدین، ۱۳۰۵ق، ***شرح المقاصد***، بی‌جا، مطبعة افندی.

جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۲، ***ولایت فقیه و رهبری در اسلام***، قم، مرکز نشر فرهنگی رجاء.

ـــــ ، ۱۳۸۴، ***حق و تکلیف***، قم، اسراء.

ـــــ ، ۱۳۸۹، ***ولایت فقیه ولایت فقاهت و عدالت***، قم، اسراء.

جوان‌آراسته، حسین، ۱۳۸۴، ***مبانی حکومت دینی***، قم، بوستان کتاب.

حائری، مهدی، بی‌تا، ***حکمت و حکومت***، بی‌جا، بی‌نا.

دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۷۳، ***لغت‌نامه دهخدا***، تهران، دانشگاه تهران.

ربیع، محمدمحمود با همکاری دیگران، ۱۹۹۴م، ***موسوعة العلوم السیاسیه***، کویت، جامعة الکویت.

روسو، ژان ژاک، ۱۳۷۹، ***قرارداد اجتماعی***، ترجمهٔ مرتضی کلانتریان، تهران، آگاه.

سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۶، ***مدارا و مدیریت***، تهران، صراط.

ـــــ و دیگران، ۱۳۸۱، ***سنت و سکولاریسم***، تهران، صراط.

صدر، سیدمحمدباقر، ۱۳۹۹ق، ***الاسلام یقود الحیاه***، بیروت، دارالتعاریف للمطبوعات.

طاهری، ابوالقاسم، ۱۳۸۰، ***تاریخ اندیشه‌های سیاسی در غرب***، چ دوم، تهران، قومس.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۷ق، «اسلام و نیازمندی‌های انسان معاصر»، در: ***بررسی‌های اسلامی***، قم، رسالت.

فراهیدی، خلیل‌بن احمد، ۱۴۰۹ق، ***العین***، قم، دارالهجره.

فیومی، احمدبن محمد، ۱۴۱۴ق، ***مصباح المنیر***، قم، دارالهجره.

کاپلستون، فردریک، ۱۳۶۷، ***تاریخ فلسفه (از فیشته تا نیچه)***، ترجمهٔ داریوش آشوری، تهران، علمی و فرهنگی.

لاک، جان، ۱۳۸۸، ***رساله‌ای درباره حکومت***، ترجمهٔ حمید عضدانلو، چ دوم، تهران، نشر نی.

لسناف، مایکل ایچ، ۱۳۷۸، ***فیلسوفان سیاسی قرن بیستم***، ترجمهٔ خشایار دیمیمی، تهران، کوچک.

مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۸، ***حقوق و سیاست***، قم، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس‌سره.

ـــــ ، ۱۳۸۹، ***نگاهی گذارا به نظریه ولایت فقیه***، قم، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس‌سره.

ـــــ ، ۱۳۹۱، ***پرسش‌ها و پاسخ‌ها***، قم، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس‌سره.

ـــــ ، ۱۳۹۴، ***حکیمانه‌ترین حکومت***، قم، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس‌سره.

مطهری، مرتضی، ۱۳۸۱، ***مجموعه آثار (اسلام و مقتضیات زمان)***، تهران، صدرا.

منتظری، حسینعلی، ۱۴۰۹ق، ***دراسات فی ولایت الفقیه***، قم، المرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.

نائینی، محمدحسین، ۱۳۳۴، ***تنبیه الامة و تنزیه الملة***، تهران، شرکت سهامی انتشار.

نبویان، سیدمحمود، ۱۳۸۸، ***حق و چهار پرسش بنیادین***، قم، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس‌سره.

نوروزی، محمدجواد، ۱۳۸۶، ***فلسفه سیاست***، چ سیزدهم، قم، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس‌سره.

وبر، ماکس، ۱۳۷۴، ***اقتصاد و جامعه***، ترجمهٔ عباس منوچهری و دیگران، تهران، مولوی.

هابز، توماس، ۱۳۸۰، ***لویاتان***، ترجمهٔ حسین بشریه، ۱۳۸۰، تهران، نشر نی.