

اندیشه‌های حقوقی

سال اول، شماره چهارم، پاییز ۸۲

ص ۱۶۹-۱۳۷

مشروعیت حکومت از دیدگاه اسلام و ماکس وبر*

حسین رحمت‌الهی**

چکیده

یک نظام حکومتی بر بستر باورها و زمینه‌های ذهنی حکومت‌شوندگان شکل می‌گیرد. شکل‌گیری یک حکومت، تشکیل معادله است که طرفین آن را حکومت‌کنندگان و حکومت‌شوندگان تشکیل می‌دهند. در این رابطه، حکومت نیاز به اعمال قدرت و اراده برای رسیدن به اهداف خود دارد. فرامین و نواهی حکومت زمانی از طرف مردم (حکومت‌شوندگان) پذیرفته می‌شود که آنها به حقانیت یک نظام حکومتی باور داشته و اطاعت از آن را بر خود لازم ببینند. مشروعیت در معنای ناب و خالص، اعتقاد حکومت‌شوندگان به حقانیت حکومت‌کنندگان است. ماکس وبر در صورت بندی مشروعیت حکومت‌ها، سه نوع سیادت کاریزما (فرّه)، سنتی و عقلانی - قانونی را که هر کدام دارای ویژگی‌های خاص خود هستند، مطرح می‌کند. این مقاله ضمن بررسی دیدگاه ماکس وبر درباره مشروعیت، دیدگاه اسلام را نیز در این باره از منظر اهل سنت و شیعه مطرح ارائه می‌دهد.

واژگان کلیدی: مشروعیت، حکومت، قدرت، سیادت، خلافت، امامت، ولایت.

* دریافت ۸۲/۸/۱۲؛ پذیرش ۸۲/۹/۱۶

** عضو هیأت علمی مجتمع آموزش عالی قم (دانشگاه تهران).
Email: rahmatolahi@ut-cq.ir

مقدمه

ظهور هر حکومت، بر پایه ذهنی جامعه استوار است. به عبارت دیگر، شکل‌گیری خارجی یک حکومت بر شکل‌گیری بنیان‌های ذهنی سازگار و پشتوانه‌های مورد باور مردم همراه است. حتی اگر حکومتی با قهر و غلبه، بساط سلطه خویش را بر جامعه استوار سازد، برای تداوم بقا و ادامه حیات خویش به پذیرش اقبشار نسبتاً فراگیر جامعه متکی است. اصولاً معادله قدرت سیاسی در جامعه دو طرف دارد: حکومت‌کنندگان و حکومت‌شوندگان. به محض آنکه حکومت‌کنندگان یا فرمانروایان در صدد اعمال اراده خود بر فرمانبران و حکومت‌شوندگان بر می‌آیند، در اینجا مسأله "مشروعیت" یا مجوز اعمال قدرت مطرح می‌شود.

مشروعیت را برخی "توجیه عقلی اعمال قدرت حاکم" دانسته‌اند (لاریجانی، ۱۳۷۳، ص ۹) برخی دیگر از نویسندگان، مشروعیت را از دو زاویه مورد بررسی قرار داده‌اند: مشروعیت در ناحیه حاکمان و اعمال‌کنندگان حاکمیت و مشروعیت در ناحیه حکومت‌شوندگان و پذیرندگان حاکمیت (رجایی، ۱۳۶۹، ص ۹-۲ و لاریجانی، همان، ص ۱۰). به رغم وجود دو جنبه بحث در مسأله "مشروعیت"، با توجه به تفاوت ماهیت حکومتها و اجتماعات، می‌توان بر استقلال جنبه‌های مزبور از یکدیگر تأکید داشت؛ به عبارت دیگر، میتوان گفت در بحث از حکومت‌هایی که بر پایه غلبه و استیلا شکل می‌گیرند، یا به هر حال منبع مشروعیت خود را در جایی فراتر از جامعه جستجو می‌کنند، مسأله مشروعیت نیز عموماً از دیدگاه حکومت‌کنندگان مطالعه می‌شود و در مقابل، در حکومت‌های دوران جدید که بازتابی از جامعه تلقی می‌شوند و منبع مشروعیت آنها در درون جامعه جستجو می‌شود، مسأله مشروعیت عموماً از دیدگاه مردم و حکومت‌شوندگان قابل بحث و بررسی است (عباس زارع، ۱۳۸۰، ص ۲۳).

همچنین در این تحقیق مراد از "مشروعیت" (*legitimacy*)، تقسیم این پدیده به مشروعیت الهی و مشروعیت مردمی نیست؛ چه این امر بر پایه تقسیم لغوی صورت می‌گیرد و مناقشات لفظی در این تحقیق جایی ندارد. آنچه مهم است این است که منبع مشروعیت و حقانیت حاکمیت متصل به کجاست و به کدام دستاویزها در می‌آویزد تا پذیرش و اطاعت مردم را از فرامین و نواهی خود به همراه داشته باشد. سخن آخر آنکه، مشروع بودن یک حکومت از "عمل صالح" آن ناشی نمی‌شود؛ هر چند ممکن است عمل یک حکومت بر نگرش مردم نسبت به مشروعیت یک نظام تأثیر مثبت یا منفی بگذارد.

۱- مفهوم مشروعیت

سخن از مشروعیت علی‌الاصول به سخن از باورها و قضاوت‌های افراد جامعه باز می‌گردد. "ماتیه دوگان" در توضیح معنای مشروعیت می‌گوید: "مشروعیت باور بدین امر است که اقتدار حاکم بر هر کشور مفروض، محق است فرمان صادر کند و شهروندان موظفند به آن گردن نهند (دوگان، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، ش ۹۸-۹۷، ص ۴). برخی از نویسندگان این تعریف را متأثر از نظریه مشروعیت ماکس وبر می‌دانند که بر مفاهیم کلیدی همچون موظف کردن، حق دادن و وظیفه استوار است (زارع، ۱۳۸۰، ص ۲۷). مفهوم مشروعیت را می‌توان به گونه‌ای تجربی و از طریق سنجش اعتماد مردم به نهادهای موجود، ایمان به رهبران و میزان حمایت از رژیم‌ها مورد بررسی قرار داد. چنانچه مردم باور داشته باشند که نهادهای جامعه‌ای مفروض، مناسب و از نظر اخلاقی موجه است، آنگاه می‌توان نتیجه گرفت که نهادهای یاد شده مشروع است.

اتکا به نظر شهروندان در باب مشروعیت در تعریف "سیمور مارتین لیپست" نیز آورده شده است. وی می‌گوید: "مشروعیت، توانایی هر نظام در ایجاد و حفظ این باور است که نهادهای سیاسی موجود، برای جامعه مناسب‌ترین است" (لیپست، ۱۳۸۳، ص ۱۲۵۰). در جای دیگر سیمور لیپست در توضیح معنای مشروعیت در نظام‌های دموکراتیک و تبیین ارتباط آن با کارایی نظام سیاسی می‌گوید: "ثبات یک نظام دموکراتیک نه تنها بستگی به کارایی سیستم در مرحله نوسازی جامعه دارد، بلکه به مشروعیت و مؤثر بودن نظام سیاسی نیز ارتباط پیدا می‌کند. منظور از مؤثر بودن، کارایی واقعی نظام سیاسی است؛ بنحوی که عملکردهای اصلی حکومت در جهت ارضای نیازها و انتظارات جامعه باشد. مؤثر بودن یک نظام سیاسی دموکراتیک توسط بوروکراسی و نظام تصمیم‌گیری کارآمد که قادر به حل معضلات سیاسی باشد، سنجیده می‌شود... مشروعیت به معنای ظرفیت نظام سیاسی برای ایجاد و حفظ اعتقاد به این اصل است که نهادهای سیاسی موجود در جامعه از صحت عمل برخوردار بوده و تأسیس نهادهای مزبور به منظور رفع نیازهای جامعه می‌باشد. مشروعیت نظام‌های سیاسی معاصر بیشتر معلول موفقیت آنها در حل و فصل اختلافات درونی سیستم‌ها و از میان بردن تفرقه در جامعه است" (لیپست، همان).

از سوی دیگر، برخی از صاحب نظران با مدد جستن از دیدگاه ماکس وبر در باب مشروعیت چنین می‌گویند: "قدرت برای آنکه بتواند ثبات و تداوم حاصل کند، باید بوسیله اصول و قواعد، ایجاد هنجارهای لازم و رسم خطوط رفتاری توجیه شده و مشروعیت یابد. درست است که قدرت در آغاز تولد خود قاعدتاً بر مبنای زور یا سایر فنون تسلط بوجود می‌آید،

ولی از آویختن به دامان حقوق و تمسک به قواعد و نظامات ناگزیر است. پس قدرت در مرحله سلطه‌گری از کلیه وسایل و ابزارهای عملی استفاده می‌کند و در این روند قاعده و قانون نمی‌شناسد. ولی تسلط صرف موقتی و ناپایدار هدف نهایی قدرت نیست، بلکه در آخرین تحلیل می‌خواهد "استقرار نهایی" یابد. استقرار زمانی تحقق‌پذیر است که قدرت بتواند برای خود "حقانیت" یا "پذیرش اجتماعی" دست و پا کند. لذا تداوم این استقرار و نهایی شدن آن یکی از عوامل حقانیت بوده و ایجاد می‌کند که قدرت در قالب حقوق شکل بگیرد و قوام یابد. بنابراین، قدرت در فرآیند استقرار، خود بخود به سوی حقوقی کردن عملکردهای خود پیش می‌رود و ضمن تحمیل قواعد رفتاری بر فرمانروایان، چاره‌ای ندارد جز آنکه محدودیت‌هایی را که ناشی از طبع نظم‌آفرین حقوق است، تحمل کند. پس، حقوق چه فطری، چه موضوعه، هم ابزار "حقانیت سازی" قدرت است و هم سدی برای جلوگیری از ترکتازی‌های آن (قاضی، ۱۳۸۱، ص ۲۴). این دیدگاه، همان نظریه سیادت عقلانی- قانونی ماکس وبر در باب مشروعیت حکومتهاست.

مسئله مشروعیت هم در مرحله حدوث و پیدایش حاکمیت‌ها مطرح است (مشروعیت

اولیه)، هم در مرحله دوام و بقای آن (مشروعیت ثانویه). نتیجه آنکه:

۱- مشروعیت بیش از آنکه امری عینی باشد، مسأله‌ای ذهنی است و بنا به باورها و ذهنیت‌های گوناگون حکومت‌شوندگان، در جوامع مختلف اشکال گوناگونی به خود می‌گیرد.

۲- بر مبنای دریافته‌ها و درک‌های متفاوت حکومت‌شوندگان و مبانی مختلف مقبولیت حکومت نزد آنان، مشروعیت حکومت نیز جلوه‌های متفاوتی خواهد یافت، چنانکه برای درک بعضی از انواع مشروعیت تنها باید به روش‌های درون‌فهمی متوسل شد و مدتی را در میان پیروان یک حاکم زندگی کرد تا علت اطاعت را فهمید (حجاریان، ۱۳۷۳، ص ۸۲-۸۱).

۳- نه وجود حد بالایی از نابرابری، نه محدودیت آزادی فردی، نه بکار بردن قهر و زور (که هیچ رژیم‌ی را از آن گریزی نیست) و نه حتی سطح مشارکت سیاسی (که بطور قابل ملاحظه‌ای در رژیم‌های با ثبات و متزلزل تفاوت دارد)، مبین مشروعیت یا عدم مشروعیت رژیم‌ی نیست، بلکه به میزانی که این مقولات از نظر ارزش‌های مشترک جامعه، حق یا باطل تلقی می‌شوند، به همان میزان مشروعیت یک رژیم تعیین می‌شود (زارع، ۱۳۸۰، ص ۲۹).

۴- مشروعیت اصولاً مفهومی مطلق و متصلب نیست تا بر اساس آن بتوان گفت تمام جمعیت یک جامعه، رژیم حاکم را کاملاً مشروع می‌دانند، بلکه دارای درجات متنوع است؛ بویژه آنکه در بحث از تداوم یک حاکمیت، وجود و عدم مشروعیت نیست بلکه فزونی و

کاستی و حداقل و حداکثر مشروعیت است. بر این پایه مفاهیمی چون حمایت، قبول و گردن نهی، پذیرش رو به کاهش، تحلیل رفتن و از کف دادن مشروعیت موضوع بحث خواهد بود.

۵- مشروعیت هرگز به اتفاق آراء دست نمی‌یابد و گروه‌ها و افراد بطور مساوی پذیرای اقتدار قدرت سیاسی نمی‌شوند. به این ترتیب، بحث اصلی بر مسأله "میزان مشروعیت" متمرکز است نه اصل مشروعیت. زور و کاربرد آن می‌تواند به مثابه ملاک ارزیابی میزان مشروعیت - به مثابه معیاری معکوس - مورد توجه قرار گیرد؛ هر چند از میزان مشروعیت کاسته شود، توسل به زور نیز ناگزیر بیشتر می‌گردد (زارع، ۱۳۸۰، ص ۳۰-۲۹).

۶- لازم است مشروعیت، از مفاهیم متشابه و یا متقابل خود به درستی متمایز شود. اگر مشروعیت را به باور و قضاوت افراد نسبت به کلیت نظام سیاسی و اصل رژیم باز گردانیم، مفهوم "اعتماد" در سطح مفاهیم متشابه و مفهوم "کارآمدی" در سطح مفاهیم متقابل به سهولت قابل تمیز است.

در دموکراسی‌های جمع‌گرا مشروعیت یک نهاد (نظیر نهاد دموکراسی) و قانونی بودن آن ملازم اعتماد داشتن به افراد بازیگر آن نهاد نیست.

مفهوم "کارآمدی" نیز اساساً مسأله‌ای است با ماهیت ابزاری و قطع نظر از انطباق ارزشی رژیم با باورهای جامعه (انطباق = مشروع و عدم انطباق = غیر مشروع)، که به کارکردها و واکنش‌های رفتاری یک رژیم باز می‌گردد (زارع، همان، ص ۳۱).

۷- مفهوم مشروعیت (**legitimacy**) به لحاظ واژگانی با واژه‌هایی همچون **legislation**، **legal**، **legacy**، (تقنین، قانونی، میراث)، هم ریشه بوده و معادل "قانونیت" یا "حقانیت" است و تنها در زندگی اجتماعی و در ارتباط با مسائل اجتماعی، مشروعیت و مقبولیت، محتوی و معنی می‌یابد و با واژه "مشروعیت" در فرهنگ اسلامی که مصدر جعلی مشروع و برخاسته از ماده شرع بوده و به اموری باز می‌گردد که استناد آن به شارع بازگشت می‌کند و مبنای قدسی و وحیانی دارد، منافات دارد و جز اشتراک لفظ، وجه اشتراک دیگری بین این دو امر وجود ندارد.

۸- همانگونه که بحث مشروعیت به دو سطح، مقام حدوث و پیدایش نظام سیاسی و مقام بقا و تداوم آن تفکیک یافت، عنصر "کارآمدی" نیز در فرآیند بقای مشروعیت و مشروعیت زایی، به مثابه جزء علت تحقق مشروعیت عمل می‌نماید. در این مورد نویسنده مقاله "نگاهی به مسأله مشروعیت" می‌گوید:

برخی معتقدند کارآمدی، مشروعیت زاست و لذا باید به مشروعیت ثانویه قائل بود. برای مثال، اودانل، از نظریه پردازان توسعه، معتقد است: دیکتاتوریهایی مصلح که با کودتا بر سر کار می‌آیند، اگر عملکردشان به گسترش رفاه عمومی و ایجاد امنیت بیانجامد، برای خود مشروعیت هم کسب می‌کنند و اساساً توسعه، خود فرآیندی مشروعیت آفرین است. مثلاً ناصر گر چه با کودتا سر کار آمد، اما با تقویت روح ناسیونالیسم عربی توانست پایگاه مشروعیتی فوق العاده برای خود کسب کند... مآلاً می‌توان نتیجه گرفت مشروعیت اولیه (legitimacy) از منابعی همچون قهر و غلبه، سنت، فره و عقلانیت سرچشمه می‌گیرد، ولی مشروعیت ثانویه یا همان فرآیند مشروعیت‌یابی (legitimation)، از منابعی نظیر زمان، اجرای وظایف و تکالیف حکومتی، گسترش مشارکت سیاسی، بسط نهادهای مشارکتی و شناخته شدگی بین‌المللی - که می‌توان آنها را در سطح کارآمدی نظام سیاسی مطالعه نمود - تغذیه می‌شود (حجاریان، ۱۳۷۳، ص ۸۷ - ۸۲).

در این مورد باید افزود که فرآیند مشروعیت‌یابی، یا مشروعیت ثانویه، تا زمانی که به نحوی به بازسازی کانون مشروعیت اولیه منتهی نشود و منابع و بنیان‌های مشروعیت نخستین را بسط ندهد، امری ناپایدار و موقت خواهد بود و با بروز کمترین بحران‌های موضعی، شاهد زوال و فروپاشی نظام سیاسی خواهیم بود.

سخن آخر آنکه، بی‌اعتمادی به برخی الگوهای رفتاری نظام سیاسی می‌تواند با کاهش مشروعیت رژیم در اصل و بنیان و یا شکل و قالب، همبستگی متقابل یابد و در جایی که جایگزین قابل اعتمادی برای اصل و یا قالب نظام سیاسی یافت شود، به فروپاشی مشروعیت رژیم بیانجامد، ضمن آنکه میان نظام‌های سیاسی از حیث اهمیت و توجه به مشروعیت تمایز اساسی وجود دارد. این مسأله بویژه برای دموکراسی‌ها بسیار مهم است؛ زیرا اقتدار حاکمان در نهایت به حداقل حمایت شهروندان متکی است، ولی در کشورهای کمتر دموکراتیک، چنین حمایتی به گونه‌ای چشمگیر کم اهمیت است و در نظام‌های استبدادی نیز گر چه دستیابی به حمایت مردم و کسب مشروعیت احتمالاً سرمایه‌ای محسوب می‌شود، لیکن دارای اهمیتی بنیادین نیست؛ زیرا اقتدار اینگونه رژیم‌ها ناشی از زور است (دوگان، ش ۹۸-۹۷، ص ۴).

۲- انواع مشروعیت از دیدگاه ماکس وبر

مشروعیت با توجه به نوع باورهای پدید آمده نسبت به حاکمیت و بنیاد اعتقادات جامعه نسبت به نظام سیاسی به انواع و دسته‌هایی تقسیم می‌شود. ما در اینجا تقسیم‌بندی ماکس وبر را در باب مشروعیت برگزیده‌ایم که ذیلاً ارائه می‌شود. ماکس وبر سه نوع مشروعیت یا سیادت را

برمی‌شمارد؛ هر چند می‌توان انتظار داشت که اشکال و مصادیقی از سیادت در نظام‌های سیاسی معاصر پدید آید که با هیچ یک از انواع سه گانه وبری و یا تلفیقی از آنها سازگار نیافتد و نیاز به لزوم تیپ شناسی انتزاعی تازه‌ای را گوشزد نماید. چنانکه امروزه بحث از کارآمدی نظام‌های سیاسی، موضوع فرآیند مشروعیت‌یابی **legitimation** را به تبع خود مطرح می‌سازد و کارکرد مثبت یک نظام سیاسی به مثابه منبع مشروعیت بخش آن نظام مورد تفسیر قرار می‌گیرد؛ و ولو اینکه نظام سیاسی مزبور در اصل پیدایش و تثبیت خود به منابع مشروعیتی تکیه نداشته باشد. مشروعیت سه گانه از دید ماکس وبر عبارتند از:

الف) سیادت عقلانی - قانونی؛ که مبتنی بر اعتقاد به قانونی بودن مقررات موجود و حق اعمال سیادت کسانی است که مقررات مزبور، آنها را برای اعمال سیادت فرا خوانده است.
 ب) سیادت سنتی؛ که مبتنی بر اعتقاد متداول به تقدس سنت‌هایی است که از قدیم اعتبار داشته‌اند و مشروعیت کسانی است که این سنت‌ها آنان را مأمور و مجاز به اعمال سیادت می‌کند.
 ج) سیادت کاریزمایی؛ که مبتنی بر فرمانبرداری غیر عادی و استثنایی از یک فرد بخاطر تقدس، قهرمانی و یا سر مشق بودن وی و نظامی که بر این پایه ایجاد شده یا به شکل وحی بر وی نازل شده و ایثار در برابر او و نظام وی الزامیست.

در سیادت عقلانی - قانونی، از نظام عینی، غیر شخصی، موضوعه و مافوقی که این نظام تعیین می‌کند اطاعت می‌شود. این اطاعت مبتنی بر قانونیت صوری دستورها و در محدوده صلاحیت آنها قرار دارد. در سیادت سنتی از سرور و رئیس که مقام ریاست و رهبری خود را مدیون سنت است و به آن سنت مقید است، پیروی می‌گردد. در اینجا، لزوم اطاعت، متکی بر مقررات غیر شخصی نیست، بلکه عبارت است از وفاداری شخصی در حیطة وظایف مرسوم. در سیادت کاریزمایی از شخص رهبر بنا به اعتقاد به شخص او یا به وحی نازل شده بر او و یا به قهرمانی یا سرمشق بودن او و در محدوده اعتقاد به کاریزمایی وی اطاعت می‌شود (زارع، ۱۳۸۰، ص ۳۶). با توجه به مطالب گفته شده، در زیر به بیان مختصات و ویژگیهای انواع سیادت از دیدگاه ماکس وبر پرداخته می‌شود.

الف) سیادت عقلانی - قانونی

به بیان وبر، سیادت عقلانی متکی بر قبول اعتبار ایده‌های متقابل مرتبط ذیل می‌باشد:
 ۱- هر قانونی می‌تواند از طریق توافق یا تحمیل، بر اساس مصلحت یا ارزش‌های عقلایی یا هر دو، به منظور جلب اطاعت اعضای تشکیلات وضع شود و این امر معمولاً به کلیه افرادی که در حیطة قدرت تشکیلات هستند، تسری می‌یابد.

۲- هر مجموعه قانونی، شامل نظامی هماهنگ از قواعد مجرد است که به عمد وضع شده‌اند. به علاوه، اداره کردن قانون شامل کاربرد این قواعد در موارد خاص است و این همان فرآیند پیگیری عقلایی علایقی است که در نظم حاکم بر تشکیلات در محدوده تعیین شده بواسطه احکام حقوقی و در پیروی از اصولی که به نحو کلی قابل تدوین بوده و در نظم حاکم تأیید شده، می‌باشد.

۳- ما فوق (در هر رده‌ای حتی رئیس جمهور) با دستور دادن از نظام غیر شخصی اطاعت می‌کند.

۴- اطاعت اعضای تشکیلات از مافوق، فرمانبرداری نه از شخص او، بلکه از نظم غیر شخصی است. بنابراین، تعهد به وفاداری، فقط در حیطه‌ای که به نحو عقلایی محدود شده و بر اساس نظم به وی واگذار شده وجود دارد (وبر، ۱۳۷۴، ص ۲۷۵ و ۲۷۶).

سیادت عقلانی، گر چه با درونمایه‌های فوق در دوره‌های گذشته تاریخی نیز قابل ردیابی است، ولی وجه آشکار و نهادینه خود را در دوران جدید باز می‌یابد. گذار از اشکال جوامع سنتی و ورود به جوامع عصر مدرن، روابط و مناسبات زندگی اجتماعی را نیز از اشکال بسیط به انواع پیچیده‌ای تبدیل کرده و گسترش داده است. این روابط از اشکال شفاهی، طرفینی، فراگیر و پردامنه، عاطفی و بسیط به اشکال غیر شفاهی، چند جانبه، جزئی و خاص، حرفه‌ای، عقلانی و متکثر تبدیل شده و در قالب سازمان‌ها و نهادهای متعدد نوین، سامان یافته است. این تحول، سیادت عقلانی - قانونی را نیز، به نهایی‌ترین اشکال اجتماعی خود نزدیک ساخته است (زارع، ۱۳۸۰، ص ۴۰). به عقیده وبر، خالص‌ترین نوع سیادت قانونی آن است که یک سازمان اداری بوروکراتیک را به کار می‌گیرد. به بیان وی، فقط بالاترین رهبر سازمان، منصب سیادت خود را از طریق تصاحب، انتخاب و انتصاب اشغال می‌کند. اما حتی سیادت وی نیز شامل یک حیطه صلاحیت قانونی است. در نتیجه، مجموعه سازمان اداری زیر دست او، در خالص‌ترین نوع آن، شامل کارمندی است که انتصاب و انجام وظیفه آنها طبق ضوابط زیر است:

۱- آنها شخصاً آزادند و از وظایف اداری اطاعت می‌کنند.

۲- آنها بر پایه سلسله مراتب اداری محکمی سازمان یافته‌اند.

۳- هر مقامی (پُستی) یک حیطه صلاحیت قانونی دارد که به صراحت تعریف شده است.

۴- هر مقامی (پُستی) با یک معاهده آزاد پر شده، بنابراین اساساً گزینش آزاد وجود دارد.

۵- نامزدهای مقام اداری بر اساس توانمندی‌های تکنیکی انتخاب می‌شوند و در واقع آنها استخدام می‌شوند نه انتخاب (وبر، ۱۳۷۴، ص ۲۷۷-۲۷۶).

بر این اساس، عقلانیت و سیادت عقلانی در اندیشه وبر، بیشتر به مفهوم قانونیت نزدیک

است تا مفهوم دیگر. مراد از عقلانی نه وجه ارزشی و هنجاری است که سیادت عقلانی را بر تراز دو مقوله دیگر نشانند و غیر آن را به مثابه مقولاتی "غیر عقلانی" و "نامعقول" طرد نماید؛ چرا که در پاره‌ای از موارد در تحلیل وبر، وجه عقلانی بعد کارکردی منفی و تنزل بخش نیز می‌یابد. عقلانیت در مفهوم وبری، عمدتاً به ساز و کار روابط و فنی شدن مناسبات و سازمانی شدن کنش‌ها معطوف می‌گردد.^۱ به تعبیر عباس منوچهری در مقاله "مبانی اندیشه انتقادی ماکس وبر"، تعبیر وبر از "عقلانیت" سه بعد عمده دارد:

۱- تعقلی شدن (intellectualization) دنیا: به معنی غلبه نگرش علمی بر معارف انسانی می‌باشد. به نظر وبر در روند تاریخ مدرن این نگرش بر کلیه حیطه‌های اندیشه و خلاقیت در غرب غلبه یافته است، حتی بر حیطه هنر.

۲- ابزاری شدن (instrumentalization) عقلانیت: یعنی رشد عقلانیت به معنای "حصول حساب شده هدفی معین از طریق استفاده از محاسبات". منظور وبر از این مفهوم این است که ملاحظات مربوط به چگونگی بکارگیری بهینه ابزار موجود در جهت رسیدن به اهداف مطلوب، وجه غالب در کنش افراد می‌باشد. مظاهر عینی این نوع عقلانیت را وبر در سرمایه داری مدرن و نهادهای بوروکراتیک می‌بیند.

۱. عباس منوچهری ضمن تأکید بر پیچیده بودن مفهوم عقلانی شدن نزد وبر معتقد است که:
 ۱. از نظر وبر مفهوم عقلانیت مفهومی نسبی است؛ یعنی آنچه از یک نظر گاه عقلانی است ممکن است از نظر گاه دیگری غیر عقلانی باشد. بنابراین اصلی ترین کار، تبیین ژنتیک ویژگی‌های عقلانیت غربی در همین چارچوب عقلانیت غرب در دوران جدید می‌باشد.
 ۲. "کنش اخلاقی" از نظر وبر یک مدل علمی است، نه هنجار ارزشی. بدین معنی که وی با ساختن "نوع خالص" کنش عقلانی در صدد تبیین وقایع و واقیتهای تاریخی - اجتماعی است، نه قضاوت در مورد آنها. به تعبیر وی "کنش عقلانی" کنشی است که سعی در تسلط بر امور پیرامون دارد.
 ۳. وبر هرگز به عقلانیت از دید فلسفی ننگریسته است. برای او، تاریخ آنگونه که "ایده آلیسم عینی" یا "ماتریالیسم تاریخی" مارکس بیان می‌کند عقلانی نیست. از نظر او هیچ رابطه تاریخی مشخصی بین حقیقت و نیکی وجود ندارد. برای وبر عقلانیت به هیچ وجه بیانگر وجود دورنمای تاریخی نوید بخشی که غایت تاریخ و مطلوب آمال انسان باشد، نیست. حتی بر عکس، ابهام و اسارت حاصل عقلانیت است که خود را بر انسان مدرن تحمیل کرده است. بنابراین، تعبیر ارزشی از مقوله عقلانیت تعبیری وبری نیست.
 ۴. به عقیده وبر، تاریخ عقلانیت گرایی، فرایندی را نشان می‌دهد که به هیچ وجه خطوط موازی در بخش‌های مختلف زندگی را دنبال نمی‌کند. برای مثال در کشوری چون انگلستان با وجود بالاترین درجه عقلانیت اقتصادی، عقلانی شدن قانون خصوصی در پایین ترین سطح ممکن باقی مانده است (عباس منوچهری، اطلاعات سیاسی - اقتصادی ش ۱۰۳ و ۱۰۴، ص ۲۷ و ۲۸).

۳- عقلانی شدن (**Rationalization**): یعنی رشد عقلانیت به معنی شکل‌گیری اخلاقیاتی که بطور منظم و غیر مبهم معطوف به اهداف ارزشی معینی است. این نوع کنش از نظر بکارگیری، ابزار عقلانی است، اما از نظر اهداف "غیر عقلانی" می‌باشد. نمونه این نوع عقلانیت را می‌توان در اخلاق پروتستانی مشاهده کرد (منوچهری، ص ۲۸-۲۷). باید تأکید نمود که فرآیند عقلانیت در دیدگاه وبر، به اشکال فراگیری از بوروکراتیزه شدن روابط اجتماعی نیز می‌انجامد که ضمن ارتقای کارآیی نهادهای اجتماعی به سطحی غیر قابل مقایسه با سطوح پیشین در جوامع سنتی، نظامی از روابط قهری و سازمان یافته را بر افراد مستولی می‌سازد و به یک معنی، سرنوشت آدمی را در پس میله‌های آهنین بوروکراتیک مدرن به تسخیر می‌کشد. به بیان دیگر، در عین بالا رفتن کارآیی جوامع جدید در سطوح مختلف، آدمی ضعیف و نحیف‌تر شده و شخصیت فردی او کم رنگ تر می‌شود و از این رو، در این مرحله فرد به دنبال گریزگاه‌هایی است تا حصارهای بوجود آمده را در هم بشکند و به دنیایی فراختر از روابط بسته سازمانی موجود صعود نماید و همین وضعیت است که ظهور جنبش‌های کاریزماتیک را به عنوان یکی از راههای برون رفت توجیه می‌نماید (منوچهری، همان، ص ۴۴-۴۳).

۴- به تعبیر منوچهری در توضیح این وجه از عقلانیت در جوامع غربی؛ "گرچه وبر تعریف خاصی از بوروکراسی ارائه نکرده است، اما تعبیر کلی وی این است که بوروکراسی، شکل سازمانی اداره عقلانی امور است". طبق این تعریف، بوروکراسی در طول تاریخ در جوامع و تمدن‌های گوناگون به شکل‌های مختلف وجود داشته است، ولی تکوین اشکال مدرن سازمانی در تمام حیطه‌ها از جمله دولت، کلیسا، ارتش، احزاب، اقتصاد، اتحادیه‌های اختیاری و غیره، تکوین و فزونی مداوم اداره بوروکراتیک می‌باشد (منوچهری، همان، ص ۲۸).

ب) سیادت سنتی

در اندیشه وبر، سیادتی سنتی نامیده می‌شود که مشروعیت آن بر اساس تقدس قدرت سرور و نظام‌هایی که از قدیم وجود داشته‌اند، باشد. در اینگونه نظام‌ها، حکام بر پایه قواعد سنتی نصب می‌گردند و از آنان به سبب احترامی که سنت برایشان قائل است، پیروی می‌شود. شکل‌گیری این نوع سیادت در ساده‌ترین وجه، ابتدا از طریق تربیت مشترک پدید آمده است. اطاعت و پیروی در این نوع سیادت، مبتنی بر وفاداری شخصی است؛ حاکم مافوق نیست، بلکه سرور شخصی است. در نتیجه ستاد تشکیلاتی نه از کارمندان بلکه از خدمه تشکیل شده و زیر

دستان یا احباب سنتی اند و یا رعایا هستند و در واقع مناسبات ستاد را وفاداری شخصی تعیین می‌کند و از شخصی اطاعت می‌شود که سنت یا سرور سنتی تعیین کرده است. بر این اساس، از وظایف عینی اداری و قوانین ذریبخت خبری نیست (زارع، ۱۳۸۰، ص ۴۴).

فرامین شخصی در سیادت سنتی از دو طریق مشروع می‌شود: نخست، سنتی که محتوا، معنی و میزان فرامین را تعیین می‌کند. ضمن اینکه زیر پا گذاشتن سنت برای موقعیت سنتی سرور ممکن است خطر ساز باشد. دوم، میل و اختیار که مرز آن را نیز سنت تعیین می‌کند (زارع، همان، ص ۴۵).^۱

از "پیر سالاری" و پاتریمونالیسم اولیه یا "پدر سالاری" patriarchal می‌توان به عنوان انواع اولیه سیادت سنتی نام برد. در این نوع سیادت، قدرت، آزادانه در تصاحب سرور نیست، بلکه سرور شدیداً وابسته به میل فرمانبرداری احباب است. در واقع، اعضای گروه پیروان، هنوز احباب هستند تا رعایا. در عین حال، به سبب سنت احباب هستند نه به سبب قانون. بنابراین آنان ناچار از اطاعت سرورند و قانون موضوعه‌ای در کار نیست؛ گر چه اطاعت آنان از سرور نیز به لحاظ سنت است و از این حیث، سرور نیز خود قویاً وابسته به سنت است و سنت به گونه قانونی نانوخته، بر دست و پای سرور و احباب پیچیده شده است (وبر، ۱۳۷۴، ص ۳۲۸). با گذار از اشکال اولیه سیادت سنتی، سیادت "پاتریمونالی" در شکل ارتباط ارباب و رعایا تکوین می‌یابد و احباب همان رعایای کنونی می‌گردند. در عین حال، در شکل جدید سیادت پاتریمونالی، نیروی سنت همچنان قوی و پا برجاست و مناسبات میان سرور و فرمانبرداران را تنظیم می‌کند (زارع، همان، ص ۴۶).

نخستین عاملی که باعث تثبیت رابطه پاتریمونالی و محدود شدن قدرت مطلق ارباب می‌شود، "عادت" است که از بطن آن نیروی تقدیس کننده سنت سر بر می‌آورد. علاوه بر مقاومت همه جانبه و شدید در قبال پدیده‌های نا مأنوس، نوآوری‌های احتمالی سرور را نیز اطرافیان رد کرده و ترس سرور از قدرت‌هایی که همه جا حافظ سنت و مناسبات وفاداری و فرمانبرداری هستند نیز همین تأثیر را می‌گذارد و نیروی سنت را پایدارتر می‌سازد. و بالاخره ترس از ارباب از اینکه هر تکان و دگرگونی شدید در حس وفاداری و فرمانبرداری سنتی - که

۱. بنا بر این مجموعه اعمال و فعالیت‌های سرور سنتی، به دو بخش تقسیم می‌شود: بخشی که وابسته به سنت و در چار چوب سنت است و بخشی که نسبتاً آزاد از سنت است. در چار چوب بخش اخیر، سرور می‌تواند بر حسب عنایت یا غضب یا تمایل و یا انزجار شخصی - که بویژه از طریق اعطای هدایا قابل انعطاف و تغییر است - لطف و قهر خود را نشان دهد و حوزه عمل خود را توسعه بخشد (وبر، ۱۳۷۴، ص ۳۲۴-۳۲۳).

در نتیجه دخالت غیر موجه و غیر عادلانه در امر تقسیم سنتی وظایف و حقوق پدید آید - به منافع او بویژه منافع اقتصادی‌اش لطمه می‌زند، عامل مقوم بعدی است. چه آنکه در اینجا نیز این نکته صائب است که در حالی که ارباب در مقابل فرد رعیت قدرت مطلق دارد، در برابر مجموع رعایا ناتوان است (وبر، ۱۳۷۴، ص ۳۴۷).

به این ترتیب، گذر از شکل نخستین سیادت سنتی و پیدایش ستاد اداری و شخصی سرور، سیادت "پاتریمونیالیسم" را به منصف ظهور می‌رساند و پاتریمونیالیسم در صورت قدرت یافتن فوق العاده سرور به "سلطانیسم" گرایش می‌یابد. احباب تبدیل به رعایا می‌گردند، حق سرور که حق والای احباب محسوب می‌شد، مبدل به حق شخصی سرور می‌شود و این حق به همان نحو در تصاحب او قرار می‌گیرد که هر شیئی دیگر، قابل فروش، مصادره یا توارث می‌باشد. در نتیجه سیادت پاتریمونیال سیادتی است که بدو سنت گراست، ولی عملاً در آن قدرت شخصی اعمال می‌شود و اگر این سیادت بدون رعایت سنت، بر اختیار و خودکامگی تکیه نماید، سیادت سلطانی نامیده می‌شود؛ گر چه مرز میان این دو نوع سیادت دقیق نیست. در واقع سلطانیسم یا اقتدار سلطانی وجه افراطی پاتریمونیالیسم است که از آن به نوپاتریمونیالیسم تعبیر شده است (زارع، ۱۳۸۰، ص ۴۰).

از دیدگاه وبر، بطور کلی دولت پاتریمونیال یا به الگوی کلیشه‌ای گرایش دارد، یا به الگوی خود کامه؛ اولی بیشتر مختص مغرب زمین است و دومی به مقیاس زیاد در مشرق زمین معمول بوده است (وبر، همان، ص ۳۸۲-۳۸۱). در الگوی پاتریمونیال مشرق زمین، پادشاه مرکز نظام سیاسی و مایه وحدت آن است؛ اراده او در حکم قانون است و کارمندان بوروکراسی و ارتش را از میان افراد وفادار به خود و از میان مزدودارن استخدام می‌کند. بوروکراسی پاتریمونیال مبتنی بر معیارهای عقلایی نیست و کارمند دارای تضمین حقوقی نمی‌باشد. در مراتب مختلف قدرت میان حوزه عمومی و حوزه خصوصی تمایزی در کار نیست و اطاعت و وفاداری کاملاً شخصی است. سلطان پاتریمونیالیسم استقلال بوروکراسی، ارتش، اشراف و تجار را در هم می‌شکند و به این ترتیب با آزادی شهرها و پیدایش نظام حقوقی عقلانی و رشد سرمایه‌داری اصولاً ناهماهنگ است. در واقع نظام سیاسی پاتریمونیال در شرق با استخدام بردگان و مزدوران در ارتش، نصب خویشاوندان سلطان به مناصب کشوری و فقدان طبقات و سیستم حقوقی مستقل، مانع رشد اخلاق سرمایه داری و عقلانیت گردید (حجاریان، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، ش ۹۲-۹۱، ص ۴۸).

به این ترتیب، در دولت پاتریمونیال، رابطه قدرت ماهیتاً همان اقتدار پدران و اطاعت فرزندان است. رابطه حاکم با دستگاه دیوانسالاری از طریق انتصاب و جانشینی و در ادامه

وجودی شاه شکل گرفته و روح شاه در زیر دستان حلول نموده است. از معیارهایی چون شایسته سالاری (meritocracy)، خبری نیست و ارادت سالاری و محرمیت تعیین کننده است و شرط تقرب به قطب اصلی یا همان شاه، همانا وفاداری و اطاعت بی قید است و این خصیصه در سلسله مراتب طولی جریان دارد، یعنی هر کس در جایگاه خود در پی کسب اطاعت محض اطرافیان است. بنابراین، رابطه عمومی قدرت و ساخت یک سویه از بالا به پایین حاکم است؛ ضمن اینکه در کنار این نوع رابطه عمودی، نوعی رابطه افقی قدرت هم به چشم می خورد که دارای خصلت هم چشمی متوازن است؛ یعنی عناصری با نیروی برابر در یک صحنه ستیز یکدیگر را کنترل می کنند و حاکم با دست کاری و تشویق رقابت مزبور، استیلای خود و طفیلی بودن دیگران را به نمایش می گذارد (زارع، ۱۳۸۰، ص ۵۰).

سخن آخر آنکه، پاتریمونیالیسم (بوئزه در شرق) دارای ویژگیهای شش گانه زیر به عنوان مؤلفه های اصلی می باشد:

- ۱- شخصی بودن امر سیاست و متکی بودن جامعه پاتریمونیال بر روابط شخصی و غیر رسمی نظیر یک خانواده و در نتیجه متوجه شدن همه مسئولیت ها به سوی یک نفر.
- ۲- اهمیت تقرب فیزیکی به حاکم، علیرغم داشتن هر منصب و شغل رسمی و حاکم بودن روابط خویشی، فامیلی و دوستانه.
- ۳- غیر رسمی بودن سیاست و نا مقید شدن قدرت و گریزان بودن ساخت قدرت از نهادینه شدن و در نتیجه راز آلودگی و بی ثباتی تصمیم گیری و ظهور گروه های غیررسمی.
- ۴- بسط ستیز متوازن و گسترش تفرقه و چشم و هم چشمی و توسعه دشمنی و رقابت ناسالم میان اطرافیان و در نتیجه ظهور شاه به عنوان داور نهایی.
- ۵- اهمیت لیاقت نظامیگری و وجود سازمان نظامی وفادار با توجه به تنش دائمی میان نیروهای رو به مرکز و نیروهای گریزان از مرکز.
- ۶- توجیه حقانیت نظام با اتکا به اعتقادات مردم و استقرار مراتب فرماندهی و فرمانبری بر زنجیره ای از استخلاف که حلقه های آن به باورهای فرمانبران منتهی می شود (حجاریان، اطلاعات سیاسی - اقتصادی ش ۹۲-۹۱).

ج) سیادت کاریزمایی (فره‌هی)

و بر، "کاریزما" یا فره را به معنای صفتی فوق العاده در یک شخص می‌داند. این صفت ممکن است حقیقتاً وجود داشته باشد و یا اینکه صرفاً وجود آن ادعا شود (زارع، ۱۳۸۰، ص ۵۱). اصولاً مفهوم کاریزما نقطه مقابل عقلانی شدن است و بدین معنی، امری غیر عقلانی است و با کردار ضابطه مند بیگانه است. شخصیت کاریزمایی، شخصیتی است که بخاطر صفات و سلوک خود مورد توجه و تکریم واقع می‌شود؛ چنانچه این تکریم جنبه سیاسی داشته باشد، می‌تواند به استقرار "سیادت کاریزمایی" منتهی گردد (زارع، همان، ص ۵۱). ویژگیهای شخصیت کاریزما بدان گونه‌اند که قابل دسترسی برای افراد عادی نیستند، بلکه منشأ آنها الهی یا منحصر بفرد تلقی می‌شود و بر این اساس فرد مورد نظر به عنوان رهبر تلقی می‌گردد. بدین معنی که تلقی افراد عادی و پیروان و شاگردان از شخصیت‌های برجسته، عامل درونی و رکن دوم شکل‌گیری شخصیت کاریزمایی است (زارع، همان، ص ۵۲). به بیان دیگر، عامل تعیین کننده برای اعتبار کاریزما، پذیرش توسط کسانی است که در معرض سیادت قرار گرفته‌اند. این پذیرش آزادانه است و در کاریزمای اصیل مبنای ادعای مشروعیت و نشانه تعیین کننده کاریزما، در احساس وظیفه کسانی است که دعوت به یک رسالت کاریزمایی شده‌اند تا ویژگی آن را تأیید کنند و مناسب با آن رفتار نمایند (و بر، ۱۳۷۴، ص ۳۹۸). در اندیشه و بر شخصیت کاریزمایی نوعی اهمیت فلسفی نیز دارد. وی معتقد است که چون دنیای معاصر غرب به علت وجود گرایش نهفته در آن به عقل و منطق، به جانب استقرار دیوانسالاری در تمام جوانب حیات اجتماعی پیش می‌رود، آزادی فردی و فکری در آن به مخاطره افتاده است و در چنین شرایطی شاید رهبر کاریزمایی تنها نیرویی باشد که بتواند جامعه را به سوی رهایی رهبری کند (منوچهری، ص ۲۹). این امر همان نقش تاریخی است که رهبر کاریزمایی ایفا می‌کند و باز یابی مجدد هویت فرد و برون رفت او از حصارهای پنهان دیوانسالاری مدرن را سبب می‌شود. به هر حال، شخص صاحب کاریزما باید بتواند ویژگی خود را در مدت زمان طولانی حفظ کند و دلیل برجستگی او و نافع بودن او در اندیشه پیروان همچنان محفوظ بماند. به عقیده و بر اگر شخص صاحب کاریزما برای مدت طولانی بدون ویژگی کاریزما بماند، بویژه اگر رهبری وی نقی به حال پیروان نداشته باشد، بسیار محتمل است که وی سیادت کاریزمایی خود را از دست بدهد (و بر، همان، ص ۳۹۹).

۱. معنای واژگانی کاریزما، عطیه الهی است و این لغت ریشه کلیسایی دارد (زارع، ۱۳۸۰، ص ۵۱).

یک وجه مهم سیادت کاریزمایی، بیگانگی آن با ضوابط و قواعد و دوری از روال‌مندی و روزمرگی و عدم قابلیت پیش بینی و تحلیل رفتاری وی است. سیادت سنتی و عقلایی اشکال خاصی از روال روزمره کنترل کنش هستند، در حالی که سیادت کاریزمایی دقیقاً مخالف اینهاست. سیادت بوروکراتیک مقید به ضوابط قابل تحلیل است، در حالی که سیادت کاریزمایی بطور اخص غیرعقلایی است؛ بدین معنی که با همه قواعد بیگانه است.^۱

از سوی دیگر، سیادت سنتی مقید به پیشینه‌هایی است که از گذشته به جا مانده و بنا بر این باز معطوف به قواعد است، در حالی که سیادت کاریزمایی در حیطه مدعایش، گذشته را تکفیر می‌کند و بدین معنی یک نیروی انقلابی است و در طریق شکستن و فرو ریختن سنت‌ها عمل می‌کند. این سیادت هیچ تصاحب قدرتی را بنا به تملک دارایی، چه توسط سرور و یا توسط گروه‌های اجتماعی نمی‌پذیرد و تنها مبنای مشروعیت برای آن کاریزمای شخصی است و این مبنا تا زمانی که او تأیید مریدان را به همراه دارد و می‌تواند آنها را راضی کند، یعنی تا زمانی که اعتقاد به رسالت کاریزمایی‌اش پا برجاست، همچنان پایدار است (زارع، ۱۳۸۰، ص ۵۴).

کاریزما اصولاً با کنش‌های اقتصادی میانه‌ای ندارد. رفتار رایج اقتصادی که در انواع دیگر سیادت‌ها قابل جمع با وجوه رفتاری زمامداران و حکام است، در این نوع سیادت پذیرفته نیست. کاریزمای خالص بطور اخص با ملاحظات اقتصادی بیگانه است و هر جا ظهور کند شامل یک دعوت قطعی، یک رسالت یا یک وظیفه درونی است. البته این امر در شکل کامل خود یک آرمان باقی می‌ماند تا یک واقعیت. یعنی چنین نیست که کاریزما همواره از دارایی یا فعالیت اقتصادی صرف نظر کند. آنچه مطرود است تا زمانی که نوع خالص کاریزما در کار است، اقتصاد روزمره سنتی یا عقلایی و کسب درآمد مقرر از طریق فعالیت اقتصادی مداوم می‌باشد. در واقع در حد

۱. اقتدار و سلطه سنتی در اندیشه وبر به عنوان وضع مستقر و قدیمی در زندگی سیاسی انسان تلقی می‌شود. اما دو نیروی فکری مغل ممکن است این وضعیت را به هم بزنند: یکی نیروی عقلانیت که در بوروکراسی به اوج خود می‌رسد و دیگری کاریزما. نیروی عقلانیت نخست نهادها و ترتیبات اجتماعی را دگرگون می‌کند و سپس در نگرش‌های فردی تغییر می‌کند. نیروی کاریزما بر عکس، نخست زندگی روحی فرد را دچار دگرگونی می‌سازد و سپس در نهادهای اجتماعی تحول ایجاد می‌کند. کاریزما نیرویی است غیر عقلانی و معجزه آسا که در درون جهان و حیطه غیر عقلانی زندگی اجتماعی پدید می‌آید و همانند نیروهای حاکم در آن حوزه پیش بینی نا پذیر است. از همین رو به دقت معلوم نیست که تحت چه شرایطی کاریزما و جنبش کاریزمایی بوجود می‌آید؛ هر چند وبر خود می‌گوید که در دوره‌های "فشار و اضطراب روانی، فیزیکی، اقتصادی، اخلاقی، مذهبی و سیاسی پیدا می‌شود" (بشیریه، ۱۳۸۲، ص ۶۱).

بالایی هدایا، موقوفه‌ها و حتی رشوه و انعام زیاد یا گدایی، انواع کاملاً بارز تأمین معیشت کاریزما است. از سوی دیگر غنیمت قهرآمیز یا مسالمت‌آمیز نوع دیگر تأمین حواجج کاریزمایی است؛ ولی از نقطه نظر فعالیت اقتصادی عقلایی، کاریزما یک نیروی غیر اقتصادی است و هر نوع درگیری در روال روزمرهٔ دنیوی را طرد می‌کند (ویر، ۱۳۷۴، ص ۴۰۱).

تشکیلات تحت اقتدار رهبر کاریزمایی از انواع روابط خویشاوندی در سیادت سنتی و یا روابط حرفه‌ای و عقلایی در سیادت عقلانی به دور است. تشکیلات تحت سیادت کاریزمایی، مبتنی بر نوعی از روابط تأنسی - احساسی است. ستاد اداری یک رهبر کاریزمایی از کارمندان تشکیل نشده و دست کم، اعضای آن آموزش فنی ندیده‌اند. انتخاب آنان نه بر اساس امتیازات اجتماعی و نه مبتنی بر وابستگی خانگی و شخصی است، بلکه بر پایهٔ صفات کاریزمایی اعضا است. پیامبر، حواریون خود را دارد، سرور جنگی مردان برگزیدهٔ خود را و رهبر بطور کلی هواداران خود را. هیچ چیز تحت عنوان انتصاب یا انفصال یا سیر ارتقایی یا ترفیع وجود ندارد؛ فقط یک دعوت است از سوی کاریزما بر اساس صفات کاریزمایی. هیچ سلسله مراتبی وجود ندارد؛ رهبر صرفاً در موارد کلی یا خاص، وقتی اعضای ستاد خود را قادر به انجام کار محوله نداند، در امور دخالت می‌کند. در نتیجه سیادت کاریزمایی خارج از قلمرو روزمره و حیطة دنیوی است؛ یعنی بشدت بر خلاف سیادت عقلانی و بخصوص بوروکراتیک و همچنین سیادت سنتی (چه پدر سالار یا پاتریمونئال)، است (ویر، ۱۳۷۴، ص ۴۰۰ و ۳۹۹).

چنانکه اشاره شد، کاریزما در تقابل با امور عقلانی و ضابطه مند معنا می‌یابد و اصولاً بدین معنی نیرویی است که به تغییر طلبی می‌پردازد، سنت‌های گذشته را مطرود می‌شمارد و در ایفای نقشی تاریخی، جامعه را به سوی رهایی از سنت‌های پیشین و یا حصارهای جدید رهبری می‌کند. کاریزما با ارائهٔ معانی تازه و تفاسیر جدید از زندگی و رابطهٔ آدمی با جامعه و هستی، حضور خود را توضیح می‌دهد و این امر طبعاً به دنبال وقوع نوعی بحران معنا که با بحران روحی افراد همراه است، صورت می‌پذیرد (زارع، همان، ص ۵۶). کاریزما در متن تاریخ غیر عقلانی زندگی انسان پدید می‌آید و اساساً برخاسته از نیاز دائمی انسان به تعریف زندگی خویش و واقعیت جهان و جامعه است. به عبارت دیگر کاریزما در پاسخ به مسألهٔ معنا پدید می‌آید (بشیریه، ۱۳۸۲، ص ۶۱). و با عرضهٔ معنای جدید به بحران معنا واکنش نشان می‌دهد و از طریق تغییر افراد به تغییر روابط اجتماعی اقدام می‌کند. جنبش کاریزمایی با کسب سلطهٔ سیاسی، در مقایسه با جامعه و سیاست در دوران سنتی، چهرهٔ تازه‌ای به زندگی اجتماعی و سیاسی می‌بخشد و اصولاً در صورتی که کنش‌های عقلانی مبتنی بر ارزش، اساس سلطهٔ کاریزمایی باشد، اینگونه کنشها نیز معطوف به ارزش‌هایی خواهد بود که رهبر بر آنها تأکید داشته است

(بشیریه، ۱۳۸۲، ص ۶۲).

سیادت کاریزمایی اصولاً سیادتی ناپایدار است؛ جنبش کاریزمایی در دوران بحران پدید می‌آید و فرآیند انتقال از وضعیتی به وضعیتی دیگر را سپری می‌کند. بر این اساس ویژگی‌هایی متوجه این جنبش است:

- ۱- با توجه به مبنای عاطفی و خصلت شخصی جنبش کاریزمایی، سلطه برآمده از چنین جنبشی بی‌ثبات تر از سلطه سنتی است؛ چرا که خود عامل تضعیف سنت‌های مستقر است؛ ضمن آنکه هنجارها و ارزش‌های تازه‌ای که این جنبش عرضه می‌کند به سرعت ریشه نمی‌دواند.
- ۲- این جنبش بطور مستمر نیازمند برانگیختن عواطف پیروان است و طبعاً این امر با محدودیت‌ها و موانعی در دامنه زمانی بلند مدت مواجه خواهد بود.
- ۳- از آنجا که مبنای اساسی سلطه کاریزمایی ارادت است، نظام دیوانی نیز بر آن مبتنی است و کارگزاران بر حسب میزان ارادت و خلوص نسبت به جنبش و رهبر انتخاب می‌شوند و رهبر به عنوان مظهر کمال به احساس بی‌امنی و بی‌خویشی پیروان پاسخ می‌دهد و پیروان متعصب، خود را در شخصیت رهبر حل می‌کنند (بشیریه، ۱۳۸۲، ص ۶۳ و ۶۲).

به این ترتیب، مآلاً ناکارآمدیها و ناکارکردیهایی متوجه نهاد سیاسی حاکم خواهد شد؛ یعنی همان ویژگی‌هایی که عامل قوت جنبش کاریزمایی و عامل شکل‌گیری سیادت کاریزمایی است، در طول زمان و در دوران بقا و استقرار به عامل ضعف و انحلال سیادت کاریزمایی بدل می‌شود. جنبش کاریزمایی در سایه درآمیختن با علایق مادی برخی گروه‌های اجتماعی یا گروه‌های حامل بر طول عمر خود افزوده، استمرار می‌یابد.^۱ در آمیختگی جنبش کاریزمایی با علایق مادی برخی گروه‌های اجتماعی یا گروه‌های حامل در عین استمرار آن، موجب زوال محتوم جنبش کاریزمایی و دست‌کم تغییر آن از وضعیت اصیل اولیه می‌گردد. چنانکه گذر زمان و جایگزینی حلقه‌های درونی با حلقه‌های بیرونی و دورتر، سبب تبدیل ماهیت جنبش کاریزمایی و خروج آن از وضعیت خالص نخستین شده و زمینه‌های زوال سیادت کاریزمایی را فراهم می‌آورد. یعنی در

۱. ماکس وبر این موضوع را در رابطه با مذاهب چنین توضیح می‌دهد: هر یک از مذاهب با توجه به روح اقتصادی حاکم بر آنها، بیشتر با علایق مادی یکی از طبقات عمده جامعه‌سنخیت پیدا کرده‌اند و از این رو، گروه‌های حامل در ادیان مختلف شامل دیوانسالاری، طبقات بازرگان، جنگ سالاران و زمینداران نیز رنگ علایق مادی خود را بر جنبش مذهبی باقی گذاشته‌اند. به همین ترتیب حلقه درونی پیروان و مریدان در جنبش‌های کاریزمایی همواره متشکل از کسانی است که محتملاً به زبان خود به پیروی از رهبر ادامه داده‌اند ولی حلقه‌های دورتر، شامل سودجویان، فرصت طلبان ماجراجویان، گروندگان جدید، افراد مردد و غیره گردیده است (بشیریه، ۱۳۸۲، ص ۶۳).

عین آنکه جنبش کاریزمایی و سیادت کاریزمایی، از طریق همسو شدن با منافع گروههایی خاص سعی در باز تولید و استمرار خود کرده است، از همین طریق به زوال و فناى خود مدد رسانده و دگرگونی خود را در پی آورده است.

۳- کارآمدی و سیادت مشروع

اگر چه مشروعیت معطوف به مقوله‌ای ارزشی و هنجاری و کارآمدی معطوف به مقوله‌ای ابزاری گردیده است (بشیریه، ۱۳۸۲، ص ۶۳)، ولی در پاره‌ای از مباحث، از کارآمدی حکومت به عنوان فرآیندی که می‌تواند خود مشروعیت آفرین باشد، یاد شده است. حکومت‌ها پس از مرحله تأسیس که بر پایه کسب نوعی مشروعیت در مقام حدوث (legitimacy)، شکل می‌گیرند، بر فرض شکل‌گیری مشروع، در مرحله استقرار نیز بر فرآیندی از مشروعیت‌زایی و مشروعیت‌یابی (legitimation)، تکیه می‌کنند (زارع، ۱۳۸۰، ص ۵۸). به این ترتیب اگر عناصر یک جامعه معین، نسبت به کارآیی حکومت در سطوح مختلف هویت بخشی، مشارکت، توزیع، مساوات و حاکمیت احساس رضایت نموده و این کارآیی را مطابق هنجارهای پذیرفته شده بدانند، بحران مشروعیت بوجود نخواهد آمد (رازی، ۱۳۷۴، ص ۱۸). همچنین برخی معتقدند؛ "کارآیی اقتصادی دولت در دراز مدت، مشروعیت رژیم‌ها راتحت تأثیر قرار می‌دهد چنانکه شکست‌های اقتصادی می‌تواند مشروعیت نظام یا حداقل اقتدار برخی از نهادهای نظام را از بین ببرد (دوگان، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، ش ۹۸-۹۷، ص ۹). به این ترتیب، کارکرد مطلوب حکومت و توفیق در کارآمدی، ممکن است به جلب رضایت شهروندان و باز تولید هنجارهای تازه مشروعیت آفرین و در نتیجه بازیابی مشروعیت حکومت منتهی گردد، همچنانکه کارکرد نامطلوب وضعف کارآمدی یک حکومت مشروع، ممکن است ظهور بحرانها و نهایتاً زوال مشروعیت ریشه دار و پیشین حکومت را سبب شود و پیروی شهروندان را نسبت به چنین حکومتی از اساس مورد تردید قرار دهد (زارع، همان، ص ۵۹). در دوران جدید در پاره‌ای از کشورهای جهان سوم حکومت‌هایی با عنوان "دیکتاتوری‌های مصلح" روی کار آمدند و بدون توجه به مبادی و مبانی مشروعیت اولیه در آغاز شکل‌گیری، توجه به ارتقای ظرفیت حکومت در عبور از بحرانها و حل مسائل و مسکلات جامعه و حکومت را مد نظر قرار دادند و بیش از توجه به بنیان مشروعیت، به روند مشروعیت‌یابی عطف نظر نمودند.

سیمور لیپست در پژوهشی پیرامون رابطه دو موضوع "کارآمدی" و "مشروعیت"، چنین نتیجه می‌گیرد که یک نظام شدیداً کارآمد اما نامشروع، در کوتاه مدت بی ثبات‌تر از رژیم‌هایی است که از کارآمدی نسبتاً پایین اما مشروعیت بالایی برخوردارند. ولی از سوی دیگر، کارآمدی

مستمر با گذشت چند نسل می‌تواند به یک نظام سیاسی مشروعیت ببخشد و در جهان مدرن این کارآمدی عبارت است از توسعه پایدار اقتصادی. ملت‌هایی که با موفقیت بیشتری خود را با احتیاجات یک نظام صنعتی وفق داده‌اند و با کمترین کشمکش سیاسی داخلی رو برو بوده‌اند، مشروعیت سنتی خود را حفظ نموده‌اند یا اینکه نهادهای قوی نوینی برای مشروعیت نظام‌های سیاسی خود به وجود آورده‌اند. بر این اساس، بقای دموکراسی‌های سیاسی جدید در آفریقا و آسیا در سطح وسیعی به قابلیت آنها در پاسخگویی مستمر و بلندمدت به نیازهای مردم بستگی خواهد داشت. این امر احتمالاً به معنی توان آنها در مواجهه با مسأله صنعتی شدن است (زارع، ۱۳۸۰، ص ۶۰). به هر حال می‌توان نتیجه گرفت که کارآمدی حکومت و قرین شدن آن با کامیابی‌های پی در پی در فرآیند توسعه در کنار دیگر عوامل و شرایط همراه (از جمله به طول انجامیدن فرآیند مزبور)، می‌تواند خود عامل مشروعیت بخش و سازنده بنیان‌های مشروعیت حکومت گردد و در یک روند معکوس، ظرفیت‌های تولید رضایت و اعتماد به حاکمیت و کارکردهای آن را ارتقا بخشد (زارع، همان، ص ۶۰).

۴- مشروعیت در اسلام

با توجه به تعاریفی که از مشروعیت گفته شده نقطه مشترک تمام تعاریف آن بود که مشروعیت، اعتقاد مردم یا حکومت شوندگان به "حقانیت" یک حکومت، پذیرش آن و اطاعت از دستورات حاکمان می‌باشد. بر این اساس باید برای مطالعه در مبانی مشروعیت در اسلام به سراغ دو نحله فکری عمده این دین یعنی اهل سنت و شیعه رفت و مبانی مشروعیت را در این دو مذهب مورد کاوش قرار داد؛ چه، سایر فرق و نحله‌های فکری در مبانی اندیشه‌ای به نوعی از این دو سرچشمه مهم تغذیه می‌شوند.

۵- مبانی مشروعیت در اهل سنت

اگر سقیفه را با کمی تسامح آغاز شکل‌گیری اندیشه‌های سیاسی در اسلام بدانیم، واژه خلیفه و خلافت در این آوردگاه مهم تاریخی و بر اساس متون بجا مانده از زمان عمر به کار رفته است (قادی، ۱۳۷۸، ۱۵). تنها موردی که واژه خلیفه در سقیفه بر زبان جاری شده است در جمله "خليفة علی الصلاة" است که منظور خلیفگی ابوبکر در نماز در جریان بیماری منجر به فوت پیامبر (ص) بوده است. اجتماع کنندگان در سقیفه برای اشاره به فرمانروایی مسلمین پس از فوت پیامبر اکرم (ص)، بیشتر از واژه "امر" استفاده کرده‌اند که دارای "ابهام" است. گاه مراد

از این واژه حکومت است و گاه منصب و مقام حکومتی معنی شده است. پیدایش عنوان "خلیفه‌اللهی" و استعمال آن بطور عمده دلایل سیاسی داشته که باید با توجه به تحولات سیاسی در توزیع و ساخت قدرت به آن نگریست. مؤلف محترم کتاب "اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران" چهار دلیل برای این امر ذکر می‌کنند که ذیلاً آورده می‌شود:

۱- امویان با نامیدن خود تحت عنوان خلفای الهی، قصد دور زدن و تخفیف پیامبر اسلام را داشتند؛ به این علت که در رقابت با دیگر گروهها، به سختی می‌توانستند از انتساب خود به پیامبر (ص) و جانشینی وی همچون یک امتیاز سود جویند. آنان از آخرین کسانی بودند که اسلام آوردند و باید این تأخیر را به گونه‌ای جبران می‌کردند که در این میان، برقرار کردن رابطه و نسبت مستقیم میان خلیفه و خداوند تا حدی کارساز بود.

۲- دلیل دوم کاربرد عنوان خلیفه‌اللهی نیز در نظریات و سنن سیاسی ریشه داشت. مسلمانان و اعراب با تصرف سرزمینهای گسترده از جمله ایران با نظریه حق الهی سلطنت آشنا شدند. خلفای اموی و سپس عباسی با اقتباس از رسوم و آیین‌ها و نظریه‌های سیاسی توجیه گر قدرت، ترجیح می‌دادند که از عنوان خلیفه‌اللهی همچون معادل حق الهی سلطنت استفاده کنند.

۳- تمهیدات مقام خلافت برای حفظ قدرت و منزلت این نهاد در رقابت با گروههای مدعی در توجیه احکام و شئون جامعه مسلمین و مشروعیت بخشیدن به آنها بود. خلفا در رقابت با علمایی که دعوی آشنایی با دین خداوند و احکام حلال و حرام را داشتند، باید بر منصب الهی خود تأکید می‌ورزیدند تا مبادا در کشاکش‌های منزلت جویی به موضعی فروتر در غلتند.

۴- دلیل چهارم عنوان خلیفه‌اللهی، سستی و فتور راه یافته در ارکان و عناصر قدرت مرکزی است. جبران از هم گسیختگی‌ها و پیدایش قدرت‌های سیاسی - نظامی مدعی، در افزایش مرتبت جایگاه خلیفه مؤثر بود (قادری، ۱۳۷۸، ص ۱۹-۱۸).

همانگونه که ملاحظه شد، خلفا برای کسب مشروعیت و استمرار سیادت با تمسک به دلایل مختلف، سعی در حقانی جلوه دادن نهاد خلافت و پذیرش مردمی و به اطاعت واداشتن آنها داشتند. هر چند خلفا سعی داشتند خود را دارای قدرت مطلق در امور دینی و دنیوی مردم بدانند، ولی هیچ گاه تصور گسترده و مستمری از پذیرش قدرت خلافت در امور شرعی در میان مسلمانان فرصت بروز و ظهور نیافت و مهمترین مانع در این مورد، برداشت‌های مسلمانان در الهام از اسلام بود. در امور دنیوی نیز خلیفه قدرت مطلق نداشت و قدرت وی هر از چندی توسط دیگر قدرتمندان محلی یا فرا - مرزی به چالش کشیده می‌شد.

الف) نظریات خلافت

گفتیم که سقیفه، محل پیدایش نهاد خلافت بود و به تقلید از آن، گونه‌ای از انعقاد خلافت مطرح شد که به "اهل حل و عقد" معروف است. نظریه و روش "اهل حل و عقد" فقط یکی از اشکال انعقاد خلافت در آراء غالب اهل سنت است و نظریه‌های دیگری نیز در میان فقها و دانشمندان اهل سنت مورد بررسی و گفتگو بوده است که در موقع خود به آن می‌پردازیم.^۱

در اینجا فرض بر این است که بیعت کنندگان با ابوبکر، از منزلت حل و عقد امور مسلمین بر خوردار بوده و عمل آنان در انتخاب وی به پیدایش اولین نظریه از نظریات چند گانه در باب انتخاب خلیفه منجر شده است. در مورد ویژگیهای "اهل حل و عقد"، تعداد آنان و دیگر شرایط لازم میان اهل فن بحث و گفتگوی بسیاری صورت گرفته است؛ بدون آنکه اجماعی در خور، فراهم آید. برخی تعداد "اهل حل و عقد" را با استناد به تعداد همراهان ابوبکر در مجمع سقیفه حداقل پنج نفر ذکر کرده‌اند. گروهی دیگر با استناد به شورای تشکیل شده از سوی عمر، این تعداد را شش نفر دانسته و حتی برخی از متفکران مسلمان مانند غزالی، وجود یک فرد بیعت کننده را برای انعقاد خلافت کافی تلقی کرده‌اند؛ به شرط آنکه این فرد از شوکت لازم برخوردار بوده باشد (قادری، ۱۳۷۸، ص ۱۴). علاوه بر نظریه "اهل حل و عقد"، سه نظریه دیگر خلافتی در میان نویسندگان شناخته شده است که به ترتیب حدوث عبارتند از نظریات "استخلاف"، "شورا" و "استیلا".

اساس نظریه استخلاف، انتخاب خلیفه دوم (عمر) از سوی خلیفه اول (ابوبکر) است. بر اساس این نظریه، خلیفه در مقام مسئول جامعه اسلامی صلاحیت انتخاب فرد بعدی را برای

۱. دکتر قادری در این مورد به یک سؤال معرفتی نیز پاسخ می‌دهند و آن اینکه، آیا نظریه‌های انعقاد خلافت از گونه پیشینی (apriori)، بودند و به تعبیر دیگر آیا نظریه بر عمل سیاسی مقدم بوده و عمل سیاسی در انطباق با نظریه شکل گرفته است یا خیر؟

ایشان پاسخ می‌دهند که: آنچه از بیان تأخر نظریه سیاسی خلافت بر اشکال رایج و معین تاریخی به دست می‌آید، مؤید این قضیه است که گونه‌های خلافتی در چهارچوب عمومی مؤلفه‌های متعدد جامعه اسلامی و کشاکش‌های قدرتی ظاهر شده است، نه آنکه ابتدا نظریه‌ای ساخته و پرداخته و سپس بر اساس آن نظامی تأسیس شود. تقدم فعل سیاسی بر نظریه سیاسی در میان اهل سنت و در طول تاریخ، دارای نقاط ضعف و قوت بوده است. نقطه قوت این وضعیت، انعطاف فعل و نظام سیاسی و توان انطباق آن با شرایط است؛ بدان معنا که نظام سیاسی بدون درگیر شدن با جزئیات و متناسب با اوضاع، شکل می‌گیرد و عمل می‌کند. اما ضعف این وضعیت یعنی تأخر نظریه بر عمل، به تنزل نظریه تا حد خادم عمل و در واقع تبدیل آن به نیرویی توجیهی منجر می‌شود، نه آنکه با خلاقیت‌های خود راهگشا و هدایتگر مطلوب نظام‌های سیاسی و در بحث حاضر، گونه‌های خلافتی باشد (قادری، ۱۳۷۸، ص ۲۳-۲۲).

هدایت و رهبری جامعه دارد. اما اینکه خلیفه صلاحیت انتخاب فرد بعد از خود را دارد، یک مطلب است و اینکه چرا پیامبر (ص) بر اساس باور اهل سنت چنین نکردند، مطلبی دیگر (قادری، ۱۳۷۸، ص ۲۴).

شورا: این نظریه مانند نظریه استخلاف، در واقعیت‌های سیاسی ریشه داشت. نظریه شورا به لحاظ تاریخی به انتخاب شش نفر از صحابی و بزرگان صدر اسلام از سوی عمر، خلیفه دوم، برای انتخاب خلیفه بعدی بر می‌گردد. مبانی مشروعیت نظریه شورا، نظریه استخلاف است. اینکه خلیفه همچون حاکم جامعه اسلامی می‌تواند شخص بعد از خود را تعیین نماید، پایه نظریه شورا و اساس نظریه استیلاست. حق و صلاحیت خلیفه در انتخاب جانشین خود، تداوم قدرت سیاسی را در جامعه اسلامی نشان می‌دهد. حال، اگر خلیفه وقت بنا به هر دلیلی نخواست کسی را بطور تلویحی یا تصریحاً برای خلافت و به جانشینی خود انتخاب کند، می‌توانست با تشکیل یک مجمع، نحوه انتقال قدرت و انتخاب فرد متعین را سازماندهی کند. به دلیل آنکه اعضای شورا برگزیده خلیفه مستقر هستند، ناگزیر تداوم حق استخلاف تضمین می‌شود. نظریه استخلاف تنها رابطه اجباری میان خلیفه مستقر و جانشین او را تشریح می‌کند و نباید از آن رابطه سلبی را هم نتیجه گرفت؛ به عبارت دیگر، خلیفه در صورت تمایل می‌تواند جانشین بعد از خود را انتخاب کند.

نظریه شورا همچون نظریه "اهل حل و عقد" ضابطه مند نگردید و حتی مبانی آن هم به وضوح تعیین نشد و مورد اجماع عامه مسلمین یا دست کم اهل تسنن واقع نگردید. در مورد تعداد لازم برای تشکیل شورا معمولاً به تعدادی که خلیفه دوم برای تشکیل شورا منصوب نمود استناد می‌شود که شش نفر بودند؛ اما این تعداد پایه همیشگی تشکیل شورا تلقی نشد (قادری، همان، ص ۲۵). نظریه شورا، مشروعیت خود را از نظریه استخلاف یا پذیرش صلاحیت خلیفه وقت برای تعیین جانشین خود می‌گرفت و این در حالی بود که معترضان، شورا را پایه تشکیل دهنده و مشروعیت بخش قدرت مستقر تلقی می‌کردند و برای توجیه دیدگاه خود به آیاتی از قرآن تمسک می‌جستند که توجیه کننده تشکیل شورا بود^۱. نظریه شورا چه به روایت پذیرش مشروعیت قدرت خلیفه مستقر، چه به روایت مخالفان، در میان مسلمین جایگاه و منزلت والایی پیدا نکرد و هیچ گاه نتوانست با دیگر نظریات خلافتی و نمونه‌های عملی آن به رقابت برخیزد. نظریه شورا بیشتر در اوضاع بحرانی موضوعیت می‌یافت و در این اوضاع هم نظریه استیلا فرصت

۱. و امرهم شوری بینهم (شوری، ۳۸) - و شاورهم فی الامر (أل عمران، ۱۵۹).

چندانی برای بالندگی این نظریه بر جای نمی‌گذاشت (قادری، همان، ص ۲۵).

نظریه استیلا: سه نظریه "اهل حل و عقد"، استخلاف و شورا توجیه کننده انعقاد خلافت برای خلفای اول تا سوم بود و در زمان معاویه شاهد پیدایش نظریه استیلا هستیم. نظریه استیلا، بر وضعیتی اضطراری دلالت دارد که برای مسلمانان ایجاد شده است. در چنین حالتی عموم فقها و علمای اهل سنت، "استیلا" را همچون یک واقعیت پذیرفته‌اند. توجیه نظریه استیلا آن است که در هنگام اضطرار برای جلوگیری از هرج و مرج و تفرقه جامعه مسلمانان، شخصی که بتواند با شوکت و لشکر دیگران را به اطاعت و تمکین وا دارد، بدون بیعت و بدون آنکه کسی او را خلیفه کند، امامت او منعقد می‌شود؛ حتی اگر قریشی یا عادل و عالم نباشد.

در پایان باید این نکته را نیز افزود که هر چند که وراثت یا ولایتعهدی در شیوه حکومتی قبل از اسلام در میان اعراب رواج نداشته، اما به دلیل آشنایی با فرهنگ ایران و روم که نظام وراثتی و ولایتعهدی در آنان شیوه رایج تداوم قدرت در یک دودمان بوده است و به علت جلوگیری از فتنه ناشی از خلأ قدرتی که در هنگام فوت خلیفه سابق ایجاد می‌شد، بتدریج این روش نیز مورد عمل قرار گرفت و فقهای اهل سنت شرط چنین خلافتی را "مدار در امر امامت، حفظ حوزه اسلام" دانسته‌اند (قادری، ۱۳۷۸، ص ۳۲).

ب) شرایط خلیفه

در بحث شرایط خلیفه ما از شرایط ایجابی و سلبی سخن می‌گوییم. منظور از شرایط ایجابی، "عوامل" لازم برای پذیرش مدعی خلافت است و منظور از شرایط سلبی، "موانعی" است که به فرد اجازه نمی‌دهد دعوی خلافت کند یا در صورت ظاهر شدن آن موانع، وی را از ادامه خلافت باز می‌دارد.

۱- شرایط سلبی: شرایط عزل خلیفه را به دو دسته کلی تقسیم کرده‌اند (قادری، ۱۳۷۸، ص ۳۳-۳۴):

- شرایط رفتاری و اخلاقی؛

- ویژگیها و خصایص جسمانی.

در مورد اول، ویژگیهایی که ایمان یا عدالت خلیفه را مورد سؤال قرار داده و از شرایط عزل خلیفه است و می‌توان از فسق ناشی از شهوت یا دارا بودن عقاید شبهه ناک یاد کرد. برخی از متفکران اهل سنت همچون "باقلانی" بر موارد یاد شده نکاتی دیگر همچون کفر بعد از ایمان، ترک نماز، شهرت به فسق، تزیین حقوق مردم و تعطیل کردن حدود الهی را نیز افزوده‌اند که محل اختلاف است؛ چه، گروهی بر این باور بودند که در چنین وضعیتی باید خلیفه را موعظه

کرد و در این خصوص آن بخش از امر به معروف و نهی از منکر را که در مورد حکومتگران مصداق می‌یافت توجیه می‌کردند. در کنار این موارد، "ماوردی" از "حجر" و "قهر" یاد می‌کند که بر اثر آنها خلیفه نمی‌تواند شأن ایمانی خود را آشکار و بر اساس آن عمل کند. منظور از "حجر" تسلط اطرافیان خلیفه بر وی بود، بنحوی که آنان حکام واقعی به شمار می‌رفتند و مقصود از "قهر"، اسارت خلیفه در دست دشمنان بود که مانع ادامه خلافت می‌شد.^۱

نقص در جسم که در انجام دادن وظایف مربوط به خلافت یا ادامه خلافت مانع ایجاد می‌کند به دو گروه تقسیم می‌شود:

- نقص در حواس؛

- نقص در اعضاء.

ماوردی موارد نقص در حواس را در سه دسته منفک از هم می‌آورد: دسته اول نقایصی که در اثرگذاری آن در تداوم تا قطع خلافت میان فقها اختلاف است؛ مانند سنگینی گوش یا گنگی بیان. دسته دوم نقایصی که مانع تداوم خلافت است مانند زوال عقل و نابینایی. دسته دوم شامل نقایصی است که در انجام دادن وظایف مربوط به خلافت خللی ایجاد نمی‌کند مانند فقدان ذائقه. موارد نقص در اعضا نیز به سه دسته کلی تقسیم شده است:

دسته اول، نقایصی که مانع ادامه خلافت نمی‌شود مانند ناتوانی جنسی؛

دسته دوم شامل مواردی است که در انجام دادن وظایف مربوط به خلافت مؤثر است، مانند نداشتن دو دست یا دو پا؛

دسته سوم، نقایصی که محل اختلاف فقها بوده است مثل نداشتن یک دست یا یک پا.

برخی از فقهای اهل سنت همانند "قلقشندی" عزل خلیفه در صورت وجود جانشین همانند یا افضل از وی را نیز قابل تصور دانسته‌اند (قادری، ۱۳۷۸، ص ۳۴). مواردی که گفته شد نه بر اساس نظریات پیشینی، بلکه مسائلی است که واقع شده و بعد محل بحث و نظر فقها قرار گرفته است.

۱- شرایط ایجابی

علاوه بر قریشی بودن خلیفه که شرط مهم مربوط به نسب خلیفه و از بحث انگیزترین و

۱. مورد "حجر" و "قهر" مباحث دقیق تری هم مطرح شده است؛ به فرض اگر افراد مسلط بر خلیفه دارای صلاحیت بودند، ادامه خلافت مانعی نداشت و در "قهر" که ناامیدی از آزادی خلیفه از ارکان اصلی تلقی می‌شد، اگر احتمال آزادی و رهایی خلیفه وجود داشت، حکم بر عزل وی و انتخاب فرد دیگر با مانع روبرو میشد (قادری، ۱۳۷۸، ص ۳۴).

سیاسی‌ترین شرایط ایجابی بود که در ماجرای سقیفه مطرح شد و سپس زمینه آن از بین رفت، باید به ویژگی‌های دیگری چون بلوغ، عقل، آزاد بودن (برده نبودن)، رجلیت، سلامت اعضا، شجاعت، توانایی، عدالت و علم در حد اجتهاد اشاره کرد که درباره هر کدام از این ویژگیها در کتب فقها و علما بحث‌هایی صورت گرفته است. ماوردی ویژگی‌های خلافت را به چهار گروه تقسیم کرده است: (قادری، ۱۳۷۸، ص ۳۵)

۱- قریشی بودن؛

۲- آزاد بودن، بلوغ، عقل، علم و عدالت خلیفه؛

۳- توانایی و کفایت برای جنگ، سیاست و اقامه حدود؛

۴- افضل بودن در علم و دین (قادری، ۱۳۷۸، ص ۳۵).

هر چند "ابن فراء" در شرایط "غلبه با شمشیر"، ویژگیهای عدالت و علم و فضل را لازم نمی‌داند و غزالی، مجتهد نبودن خلیفه را یک "مزیت" تلقی می‌کند تا وی ناچار باشد با علما به مشورت بپردازد (قادری، همان، ص ۳۵).

ج) وظایف خلیفه

فقهای اهل سنت همچون ماوردی، ابن فراء و خنجی وظایف مهم خلیفه را حفظ دین، صدور احکام، اجرای حدود، دریافت فی و صدقات، توزیع بیت المال، توجه به نصیحت ناصحان، رسیدگی به کارها و مراقبت در انجام آنها و همچنین پاسداری از مرزها و جهاد با دشمنان اسلام می‌دانند. هر چند اجرای این وظایف با قدرت خلیفه ارتباط مستقیم داشت^۱ (قادری، همان، ص ۳۶ و عنایت، ۱۳۷۸، ص ۱۵۴-۱۵۳).

مبانی مشروعیت در اهل سنت را دیدیم. آنچه جالب است این است که در میان فقهای اهل سنت آنان که به روش "اهل حل و عقد" و "شورا" برای انتخاب خلیفه معتقدند، روش انتخاب خلیفه را یا "بیعت" می‌دانند یا "عهد". در روش نخست، مسلمانان با بیعت با خلیفه مسلمین، به رهبری وی اذعان نموده، التزام خویش را به اجرای فرامین و دستورات وی اعلام می‌کنند و در روش دوم، تعهدی دو جانبه روی می‌دهد که به موجب آن، از یک سو، مقام خلافت در برابر جمع مسلمانان خود را به رعایت موازین شرع ملزم می‌کند و از سوی دیگر، جماعت مسلمانان

۱. به عبارت دیگر، هرگاه خلیفه قدرت داشت به وظایف خود می‌توانست اهتمام کند و چنانچه قدرت خلیفه در اختیار نهاد سلطنت قرار می‌گرفت، طبعاً خلیفه نمی‌توانست به وظایف خود عمل کند.

تعهد می‌نمایند که همیشه پیرو و فرمانبردار او باشند. در بررسی مبانی مشروعیت در شیعه، درباره بیعت، بیشتر صحبت خواهیم کرد.

۶- مبانی مشروعیت در شیعه

در مقابل نظریه "خلافت" در اهل سنت، شیعه نظریه "امامت" را مطرح می‌کند و مبانی آن وصیت پیامبر (ص) در حجة الوداع در غدیر خم برای جانشینی علی (ع) است. ما در این بحث دیدگاه شیعیان دوازده امامی را راجع به رهبری جامعه اسلامی مطرح می‌کنیم و برای پرهیز از اطالة کلام از بیان دیدگاه سایر فرق شیعه همچون زیدیه، اسماعیلیه، خوارج و مرجئه خودداری می‌کنیم (قادری، ۱۳۷۸، ص ۴۳-۴۴). تشیع تبلور برداشتی از اسلام بود که در نهایت این اعتقاد را تبلیغ می‌کرد که از طریق امام و نهاد امامت، به آن بخش از حقایق اسلام که بطور مستقیم در فهم و تعقل انسان در نمی‌آید و احتمالاً در حجاب و پرده می‌ماند، توجه خاصی می‌شود.

تفاوت عمده دیدگاه خلافت با امامت آن است که در نظریه اهل سنت، خلیفه تنها یک حاکم "مردمدار" نیست، بلکه مقبولیت وی در گرو بیعت کنندگان اوست و تا زمانی که این بیعت و این استقرار بر منصب خلافت صورت نگیرد، حکومت وی مشروعیتی ندارد؛ در حالی که در نظریه تشیع، امام صرف نظر از حکومت و فعلیت یافتن آن، مشروعیت دارد، به عبارت دیگر، در تسنن به لحاظ نظری مشروعیت و مقبولیت خلیفه - جدای از تفاسیر این واژگان - بر هم منطبق است یا با هم ارتباطی تنگاتنگ دارد؛ در حالی که در تشیع، مشروعیت امام در گرو مقبولیت و پذیرش مردمان نیست. مردم برای انتخاب جانشین پیامبر - امام - دارای حق اولیه نیستند؛ از این رو اقبال یا ادبار مردم فقط در فعلیت یا عدم فعلیت حکومت وی تأثیرگذار است. امام مشروع است، چه مردم با وی برای حکومت بیعت کنند و اداره امور جامعه را به او بسپارند، چه این کار را نکنند (قادری، ۱۳۷۸، ص ۳۴-۴۴). آنچه مسلم است در دوران امام (ع) شیعه برای رهبری جامعه اسلامی مشکلی ندارد، بحث از آنجا آغاز می‌شود که در زمان غیبت تکلیف جامعه اسلامی چیست؟ اگر قائل به نظریه دولت در فقه شیعه باشیم، سئوالات متعددی بر سر راه این نظریه وجود دارد:

۱- منبع مشروعیت قدرت سیاسی (انتصاب از سوی خداوند یا انتخاب از سوی مردم با رعایت شرایط دینی)؛

۲- شرایط رئیس دولت اسلامی، بویژه لزوم شرط فقاقت یا کفایت مؤمن مدبر (جایگاه فقیهان در حکومت اسلامی: نظارت عالیه بر تقنین یا ولایت مطلقه بر تدبیر)؛

۳- اطلاق و تقييد اختيارات دولت اسلامي (مسأله نسبت اختيارات دولت اسلامي با احكام اولي و ثانوي، احكام حكومتي و مصلحت نظام، امور حسبيه و قانون اساسي) (كديور، ۱۳۷۶، ص ۴۶ - ۴۵).

بحث درباره اينكه حكومت اسلامي و كالت از جانب مردم است يا ولايت براي شان؟ حكومت به انتصاب از جانب خداوند است يا به انتخاب از سوي مردم؟ حوزه اختيارات دولت محدود به حدي است، يا اينكه اختيارات حاكم اسلامي مطلقه است؟ رهبر جامعه اسلامي بايد فقيه باشد يا مؤمن كردان كافي است؟ اسلاميت حكومت تنها با نظارت فقيهان بر تقنين حاصل مي شود، يا بدون ولايت مطلقه بر تدبير نمي توان حكومتي را اسلامي دانست؟ همگي نسبت به مسأله مشروعيت، ثانوي هستند و بايد نخستين بحث، بحث از مشروعيت باشد. بديهي است مراد از مشروعيت در اينجا مشروعيت فقهی (يعني حجت شرعي داشتن و واجد استناد معتبر به شارع مقدس بودن) نيست، بلكه مراد از مشروعيت، حقانيت و قانوني بودن است؛ يعني مظهر و ميزان پذيرش ذهني دروني قدرت حاكم نزد افراد يك جامعه كه با مفهوم سيادت به معنای اعمال قدرت مرتبط است. مشروعيت در اينجا يعني توجیه عقلی اعمال قدرت حاكم و اينكه حاكم براي اعمال قدرت خود چه مجوزی دارد و مردم چه توجیه عقلی برای اطاعت از حاكم ارائه می کنند؟ مراد از پرداختن به مسأله مشروعيت به معنای اين نيست كه لزوماً دين در اين باب احكام تأسيسی داشته باشد و منابع تازه مشروعيت ارائه کرده باشد. احكام امضایی نیز حاکی از اهتمام دين به مسأله است. بويژه كه در مسائل اجتماعي، غالب تعاليم و احكام دين امضایی محسوب می شوند (كديور، ۱۳۷۶، ص ۴۶).

بر اساس تعاليم اسلامي می توانيم نتیجه بگیريم كه:

- ۱- خداوند منبع ذاتی و وحید مشروعيت و حقانيت است (توحيد ربوبي)؛
- ۲- مشروعيت سياست دينی يعني مشروعيت و حقانيتی كه به امضای شرع انور رسیده باشد يا توسط شارع مقدس تأسيس شده باشد.

مسلمانان در اين كه خداوند منبع نهایي و ذاتی مشروعيت سياسي دينی است اختلافی ندارد. بحث مشروعيت در اندیشه سياسي اسلام در پاسخ به اين سؤال بنيادی شكل می گیرد كه: آیا خداوند "حق حاكميت بر مردم" را به فرد يا صنف خاصی داده، يا اين حق و "حق تعيين سرنوشت" را در چارچوب اهداف دين و احكام شرعی به همه امت اسلامي تفويض کرده است؟ به بيان ديگر، آیا رضایت و رأی امت اسلامي در صورتی كه با اهداف دين و تعاليم شرع ناسازگار نباشد، در مشروعيت حكومت دخالت دارد يا نه؟ از مجموعه پاسخ های عالمان شيعی به سئوالات بنيادی فوق، دو مبنای مشروعيت سياسي قابل استخراج است: مبنای مشروعيت الهی

بلا واسطه و مبنای مشروعیت الهی مردمی (کدیور، همان، ص ۴۷). ما در بحث‌های آتی این مبانی را ذکر کرده و درباره آن بطور مختصر توضیح می‌دهیم.

الف) مشروعیت الهی بلا واسطه

ولایت الهی در تدبیر امور اجتماعی و مدیریت سیاسی جامعه مستقیماً به پیامبر اسلام (ص) تفویض شده است و پس از ایشان امامان معصوم (ع) به ولایت سیاسی بر امت منصوب شده‌اند. در عصر غیبت امام معصوم (ع) فقیهان عادل از سوی امام معصوم (ع) عهده دار اداره امور جامعه‌اند. ولایت الهی مستقیماً به فقیهان عادل تفویض شده است و امت اسلام واسطه تفویض ولایت الهی نیستند. بلکه فقیهان خلیفه خداوند بر روی زمین، نایب پیامبر و امام و ولی امر مسلمین هستند. فقیهان عادل از جانب خداوند موظف به هدایت قدرت سیاسی در جهت اهداف دین هستند. رأی، خواست و رضایت مردم در مشروعیت حکومت دخالتی ندارد. مردم موظفند امر فقیهان را بپذیرند و از ایشان اطاعت کنند. حکومت و تدبیر امور سیاسی "وظیفه" فقیهان است و اطاعت، "تکلیف" مردم. از آنجا که هیچ عنصر مردمی در ثبوت و مشروعیت حکومت نقش ندارد، این نوع مشروعیت را مشروعیت الهی بلا واسطه می‌نامند (کدیور، ۱۳۷۶، ص ۴۸-۴۷). محقق نراقی (ره) و امام خمینی (قدس سره) از جمله مهمترین قائلین به نظریه مشروعیت بلا واسطه الهی به شمار می‌روند (کدیور، همان، ص ۴۸). نظریه مشروعیت الهی بلا واسطه که به مشروعیت سنتی و گاه فرهمند نزدیکتر است در چهار دسته‌بندی زیر می‌گنجد:

۱- نظریه ولایت انتصابی فقیهان در امور حسبه (شرعیات) و سلطنت مسلمان ذی شوکت (در عرفیات)، [سلطنت مشروع].

۱- نظریه ولایت انتصابی عامه فقیهان.

۲- نظریه ولایت انتصابی عامه شورای مراجع تقلید.

۳- نظریه ولایت انتصابی مطلقه فقیهان.

شرح هر کدام از نظریات فوق و قائلین به این نظریات از حوصله یک مقاله خارج و در حد یک کتاب است. دوستداران این بحث می‌توانند شرح و بسط آن را در ارجاعات داده شده دنبال کنند (کدیور، همان، ص ۱۱۲-۵۷).

ب) مشروعیت الهی - مردمی

طبق این نظریه، خداوند تدبیر سیاسی امت اسلام را به خود ایشان تفویض کرده تا در چارچوب ضوابط دینی حاکمیت خود را اعمال نمایند. مردم از جانب خداوند حاکم بر سرنوشت

اجتماعی خویشند و هیچ کس حق ندارد این "حق الهی" را از ایشان سلب نماید. مردم، رهبر و مدیران جامعه را از میان حائزین شرایط "انتخاب" می‌کنند تا بر مبنای قانون اساسی سازگار با دین، خدمات عمومی را سامان دهند.^۱ رأی مردم تا زمانی که در راستای اهداف دین باشد و با احکام شرع ناسازگاری نداشته باشد، دخیل در مشروعیت است. ناسازگاری قوانین مصوب مردم با احکام شرع می‌تواند با "نظارت" فقیهان تأمین شود. از آنجا که مستند نهایی مشروعیت بنابراین مبنا خداوند است و امت تنها در حدود شرع می‌تواند از حق خدا داد خود بهره برده و اعمال حاکمیت نماید، این مشروعیت الهی است و از آنجا که مردم واسطه بین خداوند و دولت محسوب می‌شوند و عنصر مردمی در مشروعیت دخیل دانسته شده، این مشروعیت، الهی - مردمی است (کدیور، ۱۳۷۶، ص ۴۹). به عبارت دیگر می‌توان آن را مشروعیت مردمی با رعایت ضوابط الهی نامید. در این مبنا حاکمیت مردم در طول ولایت و حاکمیت خداوند در رتبه متأخر آن است، نه در عرض آن. این گروه از فقیهان شیعه معتقدند که منطقه‌ای که شارع با حفظ اهداف دین و به شرط عدم مخالفت با احکام شرع، به مردم اجازه اعمال حاکمیت و ابراز رأی داده، منطقه فراخی است که با به رسمیت شناختن این منطقه و رعایت اهداف و روش‌های دینی، با تألیف حکم الهی و حق مردمی، جمهوری اسلامی شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر، جمهوریت (رجوع به آراء مردم)، در چارچوب اسلامیت شکل می‌گیرد و معنا می‌یابد.^۲ بر مبنای این نوع از مشروعیت، پنج نظریه در باب دولت در فقه شیعه عرضه شده است. محقق نائینی و آیت الله منتظری از جمله مهمترین قائلین به نظریه مشروعیت الهی - مردمی به شمار می‌روند (کدیور، همان، ص ۵۰).

این پنج نظریه عبارتند از:

- ۱- نظریه دولت مشروطه (با اذن و نظارت فقیهان).
- ۲- نظریه خلافت مردم با نظارت مرجعیت.
- ۳- نظریه ولایت انتخابی مقیده فقیه.
- ۴- نظریه دولت انتخابی اسلامی.
- ۵- نظریه وکالت مالکان شخصی مشاع (کدیور، همان، ص ۱۸۳-۱۱۲).

۱. در مورد انتخاب رهبر و مدیران جامعه توسط مردم که از طریق رأی یا بیعت صورت می‌گیرد، بعداً توضیح داده خواهد شد.

۲. اصل ۵۶ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.

۷- مسأله مشروعیت دولت معصوم(ع)

بنا به نظر فقیهان قائل به نوع اول مشروعیت (مشروعیت الهی بلا واسطه)، حضور و عدم حضور معصوم (ع) در جامعه در مبنای مشروعیت تغییری ایجاد نمی‌کند. به نظر ایشان، مشروعیت دولت پیامبر(ص) و علی(ع) و فقیهان عادل با هم فرقی ندارد. یعنی در مشروعیت سیاسی هیچ یک، مردم دخالت ندارند. اما فقیهان قائل به نوع دوم مشروعیت (مشروعیت الهی - مردمی) اگر چه در عصر غیبت امام معصوم(ع) در مبنای مشروعیت سیاسی همداستانند اما در مبنای مشروعیت دولت پیامبر(ص) و امیرالمؤمنین(ع) به دو قول قائلند:

قول اول: در مشروعیت دولت معصومان(ع) مردم دخیل نیستند. این دسته از فقیهان در عصر حضور به مبنای "مشروعیت الهی" بلاواسطه قائل هستند و در عصر غیبت به مبنای "مشروعیت الهی - مردمی".

قول دوم: مشروعیت سیاسی یک صورت بیشتر ندارد و آن الهی - مردمی است و بین عصر حضور و غیبت امام فرقی نیست. تدبیر سیاسی همواره به عهده مردم است (کدیور، ۱۳۷۶، ص ۵۱-۵۰). همچنانکه دیدیم مسأله مشروعیت، از احکام امضایی اسلام (چه در میان اهل سنت و چه شیعه)، است و در عین مشابهت با دیدگاه عرفی در این زمینه، ویژگیهای خاص خود را نیز داراست.

۸- بیعت و رأی و جایگاه آن در ایجاد و تداوم مشروعیت

در مشروعیت الهی - مردمی (همانطور که گفته شد)، بنابر "انتخاب" و "مشارکت مردم" در تعیین سرنوشت سیاسی خویش است. مشارکت مردم در امور سیاسی که به نوعی مبین مشروعیت یک نظام حکومتی است، پیش از اسلام با عنوان "بیعت" وجود داشته که اسلام آن را تأیید و امضاء نموده و روش مستمر مسلمانان نیز بر آن قرار گرفته است. برخی معتقدند بیعت و رأی صرف نظر از مقدمات و مبانی و همچنین لوازم آن، صرفاً یک نوع اظهار نظر سیاسی و پیمان است؛ تنها تفاوت ظاهری که بین این دو وجود دارد این است که در رأی‌گیری، چند نفر داوطلب و نامزد وجود دارد و در بیعت یک نفر، اما از آنجا که در بیعت بخشی از کار طبق سنن و رسوم آن جامعه از جمله شورایی از خواص یا اهل حل و عقد یا مردم منطقه‌ای خاص مثل مهاجرین و انصار در صدر اسلام، صورت می‌گرفته، شاید علت عدم مراجعه در مرتبه اول به آراء عمومی هم به این خاطر بوده است که امکان آن در گذشته فراهم نبوده؛ نه این که همیشه باید رأی‌گیری دو مرحله‌ای باشد. بنابراین، بیعت رأی نهایی است که مردم به فرد منتخب

خواص می‌دهند (موسویان، ۱۳۸۰، ص ۴۹). بیعت نوعی تأیید یا رد همانند "پله بیست" ^۱ در حقوق اساسی عرفی است. همچنین التزام به اطاعت هم در رأی وجود دارد و هم در بیعت، زیرا در رأی گیری نیز فرد ملتزم به نتیجه رأی می‌باشد. رأی مرحله پیشرفته بیعت است و نهایتاً رأی و بیعت ماهیتاً یکی هستند و آن رجوع به آراء مردم از طریق مشارکت دادن آنها در امور سیاسی و حق تعیین سرنوشت مردم که خود موجب ایجاد و تداوم مشروعیت برای یک نظام حکومتی می‌شود که حقانیت خود و پذیرش مردمی‌را از طریق رأی مردم پیگیری می‌کند.

نتیجه

نتیجه بحث حاضر آن است که عوامل مشروعیت آفرین از دیدگاه ماکس وبر در مرحله آغاز حکومت‌ها می‌توانند در استمرار و تداوم نظام‌های حکومتی، کارایی و اثر خود را از دست بدهند؛ بویژه سیادت سنتی و کاریزما که ناکارایی یک حکومت این نوع سیادت‌ها را بطور جدی در معرض تهدید قرار می‌دهد و در سیادت عقلانی - قانونی نیز ناکارآمدی یک حکومت می‌تواند از راه‌های قانونی منجر به تغییر آن شود، در حالی که مبانی مشروعیت آفرین در اسلام به دلیل عمق و ریشه در اعتقاد مردم، از استحکام بیشتری برخوردار بوده و یک نظام مبتنی بر آموزه‌های اسلامی (چه شیعه و چه سنی)، حتی در صورت ناکارآمدی نیز امکان بقا و تداوم را داراست؛ مگر آنکه فاقد مبانی مشروعیت آفرین باشد.

سخن آخر آنکه، مبانی مشروعیت آفرین در اسلام - بویژه در شیعه و در عصر غیبت - بیش از آنکه مبتنی بر دیدگاهی واحد باشد، حاصل بحث فقیهان و متکلمانی است که هیچگاه به اجماع واحدی - چنانکه دیدیم - نرسیده‌اند و مبانی مشروعیت آفرین در اهل سنت نیز بیشتر تلاش برای ساختن تئوری و نظریه برای اعمالی است که پیش‌تر اتفاق افتاده و اندیشمندان این نحله فکری، در صدد نظریه‌پردازی پیرامون آن برآمده‌اند.

مآخذ

- ۱- اردشیر لاریجانی، محمدجواد؛ حکومت، مباحثی در مشروعیت و کارآمدی (تهران، سروش، ۱۳۷۳).
- ۲- بشیریه، حسین؛ جامعه‌شناسی سیاسی (تهران، نشر نی، ۱۳۸۲).
- ۳- حجاریان، سعید؛ ساخت اقتدار سلطانی یا آسیب پذیرها؛ بدیلها؛ مجله اطلاعات سیاسی - اقتصادی، ش ۹۱-۹۲.
- ۴- حجاریان، سعید؛ نگاهی به مسأله مشروعیت، مجله راهبرد، ش ۳، ۱۳۷۳.
- ۵- حقیقت، سیدصادق؛ درآمدی بر اندیشه سیاسی اسلامی (تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۷۸).
- ۶- دوگان، ماتیبه؛ سنجش مفهوم مشروعیت و اعتماد؛ اطلاعات سیاسی - اقتصادی، ش ۹۸-۹۷.
- ۷- رازی، حسین / حجاریان، سعید؛ مشروعیت، دین و ناسیونالیسم در خاورمیانه؛ مجله فرهنگ توسعه، ش ۱۸، ۱۳۷۴.
- ۸- رجایی، فرهنگ؛ بحثی پیرامون قدرت، مجله سیاست خارجی ش ۱ و ۲، ۱۳۶۹.
- ۹- زارع، عباس؛ مبانی مشروعیت و قدرت در جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۷۵ - ۱۳۵۷ (تهران، مؤسسه فرهنگ و دانش، ۱۳۸۰).
- ۱۰- عنایت، حمید؛ نهادها و اندیشه‌های سیاسی در ایران و اسلام، با تصحیح و مقدمه دکتر صادق زیباکلام (تهران، انتشارات روزنه، ۱۳۷۸).
- ۱۱- قادری، حاتم؛ اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران (تهران، سمت، ۱۳۷۸).
- ۱۲- قاضی، ابوالفضل؛ بایسته‌های حقوق اساسی (تهران، نشر میزان، ۱۳۸۱).
- ۱۳- کدیور، محسن؛ نظریه‌های دولت در فقه شیعه (تهران، نشر نی، ۱۳۷۶).
- ۱۴- لیپست، سیمور مارتین؛ ترجمه قوام، سیدعبدالعلی؛ زمینه‌های اجتماعی دموکراسی؛ مجله سیاست خارجی، ش ۴، ۱۳۷۰.
- ۱۵- لیپست، سیمور مارتین ترجمه فانی، کامران و دیگران؛ دایرة المعارف دموکراسی (تهران، کتابخانه تخصصی وزارت خارجه، ۱۳۸۳).
- ۱۶- منوچهری، عباس؛ مبانی اندیشه انتقادی ماکس وبر؛ مجله اطلاعات سیاسی - اقتصادی، ش ۱۰۴-۱۰۳.
- ۱۷- موسویان، سیدابوالفضل؛ بیعت و رأی؛ مجله نامه مفید، شماره ۲۵، بهار ۱۳۸۰.

۱۸- وبر، ماکس؛ منوچهری، عباس؛ ترابی‌نژاد، مهرداد و عمادزاده، مصطفی؛ اقتصاد و جامعه (تهران، مولی، ۱۳۷۴).