**قرائت­هاي مشروعیت سیاسی در اندیشه سیاسی شيعه**

( با تاكيد بر انديشه سياسي امام خميني(س) )

**اعظم بروغنی** 1

**وحیده قمه زاده**2

چکیده :

مشروعیت همواره یکی از مفاهیم مهم در مباحث علم سیاست مي­باشد. زیرا این مقوله به عنوان پیش شرط قدرت درهمه­ی زمانها مطرح بوده است. لذا تمام فلسفه­هاي سياسي كه همت خود را بر تاسيس يك دستگاه انديشه كه بتواند به تشييد مباني حكومتي بينجامد، معطوف كرده­اند، به نوعي به مساله مشروعيت پرداخته و آن را در قالب مباحث خود جاي داده اند. در صورتی کلی مشروعیت به معنی قانونی بودن یا طبق قانون بودن تلقی می­گردد؛ اما مشروعیت نه صرفاً به قانونیت دولت از نظر حقوقی، بلکه به پذیرش اجتماعی آن از جانب اتباع مربوط می­شود. حال در این مقاله سعی بر آن است که مشروعیت سیاسی در انديشه سياسي شيعه مورد با تاكيد بر اندیشه سیاسی امام خمینی(س) به عنوان رهبر و بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران مورد بررسی قرار بگیرد.

واژگان کلیدی: امام خمینی(س)، مشروعیت سیاسی، اندیشه سیاسی شيعه، آموزه­های فقهی، حکومت اسلامی

1. دانشجوی دکتری – دانشگاه علوم و تحقیقات تهران – ( علوم سیاسی اندیشه سیاسی ) [zboroghany@yahoo.com](mailto:zboroghany@yahoo.com) 09376923723
2. دانشجوی دکتری (علوم سایسی – جامعه شناسی سیاسی ) 09381977221

**مقدمه:**

تمام فلسفه هاي سياسي كه همت خود را بر تاسيس يك دستگاه انديشه كه بتواند به تشييد مباني حكومتي بينجامد، معطوف كرده­اند، به نوعي به مساله مشروعيت پرداخته و آن را در قالب مباحث خود جاي داده اند. همان­گونه كه قوام و دوام هر نظام سياسي به پايه هاي مشروعيت آن باز مي گردد، زوال و اضمحلال دولت ها نيز با از بین رفتن مشروعيت آنها آغاز مي شود. مشروعيت و كارآمدي دو شرط اصلي بقاي هر حكومتي است و هنگامي كه « پاييني­ها نخواهند و بالايي­ها نتوانند » سقوط و سرنگوني حتمي است. اينكه حكومت شوندگان چگونه و به چه دليلي يا علتي تن به اطاعت مي­سپارند و حكومت­كنندگان با چه ابزاري، اطاعت را نهادينه مي كنند از مسائلي است كه از ديرباز صاحب نظران علوم اجتماعي و فلاسفه سياسي را به خود مشغول كرده است. همچنين علل رويگرداني مردم از دولت­ها و ناتواني دولت­ها در منقادكردن آنان، از عرصه هاي مهم تحقيق در علوم اجتماعي و سياسي است و لذا مساله­ی مشروعيت كه مآلاً به ارزش­هاي مشترك ميان دولت و ملت راجع است، بر تارك اين قبيل تحقيقات مي­نشيند. ناكاركردي دولت­ها از زماني آغاز مي شود كه اين ارزش ها كم رنگ شود؛ منافع دولت و ملت از هم فاصله بگيرد؛ مباني حسن و قبح و مذموم و محمود در ميان بالايي ها و پاييني ها ( حكومت شوندگان ) تفاوت كند و در يك كلام، ر‍ژيم نامشروع شود.

مشروعيت به معناي فرمانبري داوطلبانه و پذيرش آگاهانه ي مردم از تصميمات قدرت سياسي حاكم و برحق بودن يا حقانيت است ( آقابخشي، 1374: 185) به عبارت دیگر مشروعیت نه صرفاً به قانونیت دولت از نظر حقوقی، بلکه به پذیرش اجتماعی آن از جانب اتباع مربوط می­شود.(بشیریه،1386: 42) اما واژه­ي مشروعيت در آموزه­هاي فقهي به فعلي اطلاق مي گردد كه انجام دادن آن، مجاز باشد. اين واژه در حوزه هاي سياسي و فقهي داراي وجوه متمايزي است. اين وجوه متمايز عبارتند از: 1) مشروعيت سياسي داراي مراتب عديده و تشكيك پذير است، يعني هرچه رضايت شهروندان به حكومت بيشتر باشد، نظام مشروعيت بيشتري خواهد يافت، ولي در مشروعيت فقهي نظام يا مشروع است و يا نامشروع، يعني تشكيك بردار نيست؛ 2) مشروعيت سياسي دو بعدي است كه به رفتار مردم در قبال اوامر حكومت بر مي­گردد ولي مشروعيت فقهي امري هنجاري و ارزشي است؛ 3) مشروعيت سياسي داراي منابع مختلف (سنتي، قانوني و كاريزماتيك‌) مي باشد، ولي مشروعيت فقهي تنها مبتني بر «نص» است كه توسط فقها و كارشناسان دين كشف مي شود؛ 4) در مشروعيت سياسي كسب رضايت مردم يك اصل اساسي است، چه در مرحله­ي تاسيس و چه در مرحله بعدي، اما مشروعيت فقهي مقدم بر تاسيس حكومت است.( كواكبيان،1377: 477)

از طرفي ديگر، مقبوليت به معناي پذيرش، قبول و انتخاب حاكم از طرف مردم براي اعمال حاكميت و اجراي دستورات يك نظام سياسي است. در فرهنگ سياسي غرب بين مشروعيت و مقبوليت يك نظام سياسي تفاوتي وجود ندارد، چون بر آن اساس، مشروعيت هر حكومتي از مقبوليت آن سرچشمه مي­گيرد. اما در ادبيات و آموزه هاي اسلامي اين وا‍ژه ها متفاوت از هم هستند. مقبوليت امري كمي است، ولي مشروعيت بيشتر امري كيفي است. به عبارتي مقبوليت حكومت به آن است كه بتواند مسائل و مشكلات روزمره مردم را حل و فصل كرده و خواسته ها و نيازهاي آنان را برآورده سازد، اما مشروعيت حكومت با پذيرش ساختار پيشنهادي به دست مي آيد.

رابطه مقبوليت و مشروعيت را در فرهنگ سياسي اسلام مي توان در عبارات زير بيان كرد:

1-مشروعيت به مثابه مقبوليت: اين نوع از مشروعيت در زمان پيامبر اكرم (ص) محقق شد، چون او برگزيده خدا و مشروع بود و بر اين اساس مقبوليت نيز يافت.

2-مقبوليت به عنوان بخشي از مشروعيت : مكتب خلافت معتقد است بعد قانونيت ( مرتبه جعل و اعتبار ) پس از پيامبر اكرم (ص) به امت واگذار شده است؛ بنابراين مقبوليت حكومت در بين مردم مسلمان، بخشي از مشروعيت آن است؛ يعني شارع به مردم مسلمان اجازه داده است كه بر اساس ضوابط شرعي، حاكم اسلامي را انتخاب و قبول نمايند.

3- مقبوليت شرط تحقق مشروعيت : در اين ديدگاه، حاكم اسلامي منصوب الهي است و منشأ مشروعيت حكومت شارع است. ولي مردم در عينيت بخشيدن حكومت نقش اصلي را دارند، يعني مقبوليت عمومي در اصل مشروعيت امام معصوم (ع) بي تاثير است اما شرط تحقق خارجي آن مي باشد.( اكبري معلم، 1383 : 112-113)

در باب مشروعيت و مقبوليت در فقه سياسي اسلام، نظريه واحد وجود ندارد و لذا در اين رابطه از يك ديدگاه اسلامي واحدي نمي توان سخن گفت، چرا كه آراي مختلفي در اين باره وجود دارد. نظريه هايي كه به آنها اشاره خواهد شد، قرائت هاي مختلف انديشمندان شيعي در فهم از كتاب و سنت راجع به سياست و حكومت در دوره غيبت كبري امام دوازدهم مي باشد. اين قرائت ها دامنه­ي وسيعي را در برمي­گيرد، كه در اين مقاله به جهت فهم بهتر در سه عنوان كلي مي آيد.

**\*مباني مشروعيت و نظريه هاي آن در اسلام :**

به طور كلي شايد بتوان مباني مشروعيت را كه در چارچوب گفتمان اجتهاد شكل گرفته اند به سه مبناي اصلي قسمت كرد:

-مشروعيت الهي

-مشروعيت مردمي

-مشروعيت دوگانه ( الهي- مردمي)

**الف) مشروعيت الهي :**

نظريه­ي نصب فقيه حاكم كه در اصطلاح سياسي امروز به نظريه­ي مشروعيت الهي مشهور است، از اين حيث كه به ولايت انتصابي فقيه حاكم نظر دارد، ولايت فقيه را مهمترين نهاد تصميم گيري در جمهوري اسلامي ايران تلقي مي­كند. آيت الله مصباح يزدي « مشروعيت حكومت در زمان غيبت را از ناحيه خدا مي­داند ... كه در آن مشروعيت با آراء مردم به دست نمي­آيد، بلكه مشروعيت آن با حكم الهي است.»(مصباح يزدي،1377،ج1 : 24) بر اساس اين نظريه «پشتوانه­ي­ ولايت فقيه نسبت به امور مسلمين، نصب و جعل از سوي امام معصوم(ع) است.»(مصباح يزدي،1369: 161) در اين تحليل، انتخابات زمينه­اي براي كشف رهبر مي­شود، نه اين­كه به او مشروعيت ببخشد.»(مصباح يزدي،1377،ج1: 25) بدين ترتيب بي­آنكه مشروعيت ولي­فقيه متكي به آراي مردم باشد، اساساً «مشروعيت نظام، با امضاي ولي­فقيه» است و همه «كارهايي هم كه مربوط به قواي مقننه و مجريه و قضائيه است، اعتبارش وقتي است كه رضايت ولي­فقيه را كه نايب امام زمان (عج) است داشته باشد.» ( مصباح يزدي،1369: 161-162)

دیدگاه فوق البته خاص آیت الله جوادی‌آملی یا مصباح یزدی نیست؛ و اندیشمندان دیگری نیز از جمله آیت الله مکارم شیرازی، لطف الله صافی گلپایگانی و دیگران چنین دیدگاهی را تقویت می‌کنند.(فیرحی،1383: 276) به هر حال نظریه نصب، با چنین بستر نظری-فقهی به تفسیر اندیشه‌های امام خمینی(س) و قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران می‌پردازد و البته مرکز و هسته‌ی تصمیم‌گیری را نهاد ولایت‌فقیه معرفی می‌نماید. از جمله شواهدی که در آثار امام خمینی(س)، نظریه‌ی نصب را تائید می‌کند، دلیل عقلی و نقلی امام در کتاب «بیع» است که هوادارن نظریه نصب با آن استناد می‌کنند. امام(س) در استدلال عقلی خود بر ولایت‌فقیه، به ادله‌ی امامت عامه اشاره کرده، می‌گوید: «هر آنچه دلیل امامت است، عین همان ادله، دلیل بر لزوم حکومت بعد از غیبت ولی‌عصر (عج) است؛ فما هو دلیل الامامه بعینه دلیل علی الزوم الحکومه بعد غیبه ولی الامر عجل الله فرجه الشریف» (امام خمینی،کتاب البیع،ج2: 464)

روشن است که در نگرش رایج شیعه، ادله‌ی امامت عامه، به ویژه قاعده‌ی لطف، بر وجوب نصب امامان معصوم(ع) از جانب خداوند دلالت دارد. و این احتمال وجود دارد که امام خمینی، نیز همانند برخی اندیشمندان شیعه، دلالت فوق را برای نصب فقیه عادل سرایت داده باشد. امام خمینی(س) علاوه بر تحلیل عقلی فوق که به گونه‌ای ناظر به نصب می‌نماید، در تحلیل روایات‌ نیز چنین گرایشی را نشان می‌دهد. وی در ارزیابی نهایی خود از مقبوله‌ی عمربن حنظله می‌نویسد :

« از مجموع آنچه گفته شده روشن گردید که از گفتار امام(ع) که می‌فرماید: «پس من او را حاکم بر شما قرار دادم» استفاده می‌شود که آن حضرت، فقیه را چه در شئون قضاوت و چه در شئون ولایت، حاکم قرار داده است، پس فقیه در هر دو باب ولی امر و حاکم است.» ( امام خمینی، کتاب البیع،ج2: 479)

در نظریه نصب، افزون بر پاره‌های پیش گفته از اندیشه امام، به نص اصولی از قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز در تقویت مشروعیت الهی- انتصابی فقیه استناد شده است. و باور این است که اصول 5 و 107 قانون اساسی ناظر بر ولایت انتصابی فقیه است. اصل پنجم مقرر می‌دارد که « در زمان غیبت حضرت ولی‌عصر-عجل الله تعالی فرجه- در جمهوری اسلامی ایران، ولایت امر و امامت امت بر عهده‌ی فقیه عادل و باتقوا، آگاه به زمان، شجاع، مدیر و مدبر است که بر طبق اصل 107 عهده‌دار آن می‌گردد». همچنین بر اساس اصل 57 « قوای حاکم در جمهوری اسلامی ایران عبارتند از: قوه مقننه، قوه مجریه و قوه قضائیه که زیر نظر ولایت مطلقه امر و امامت امت بر طبق اصول آینده‌ی این قانون اعمال می‌گردند. این قوا مستقل از یکدیگرند.» و طبق اصل 107 « تعیین رهبر به عهده‌ی خبرگان منتخب مردم است.» که توصیفات خبرگان در قانون اساسی آمده است.

به هرحال در اندیشه‌ی طرفداران نظریه ولایت انتصابی فقیه، هرچند در قانون اساسی تصریح نشده است که ولایت فقیه براساس نظریه انتصاب است، سه اصل فوق شواهدی بر پذیرفتن این نظریه است. به نظر آیت الله مصباح یزدی، «مردم هیچ مشروعیتی به حکومت فقیه نمی دهند... مردم با رای به خبرگان، [در واقع] رجوع به «بینه» کرده‌اند؛ یعنی کارشناسان دینی را برگزیده‌اند‌تا سخن آنان به عنوان حجت شرعی اعتبار داشته باشد... با این تحلیل، انتخابات زمینه‌ای برای کشف رهبر می‌شود، نه اینکه به او مشروعیت ببخشد.»( مصباح یزدی، 1377،ج1: 25) آیت الله مصباح یزدی در تقویت هر چه بیشتر دیدگاه خود، تاکید می‌کند که مشهور در میان فقهای شیعه همان نظریه انتصاب است و بعضی سخنان امام [خمینی] هم سرایت در «انتصاب» دارد.‌وی در استناد به سیره و سخنان امام خمینی در این باره به سه مورد اساسی اشاره می‌کند:

نخست، سخنان امام در زمان منصوب کردن مهندس بازرگان، نخست وزیر و ریاست دولت موقت است که امام می‌فرمایند: «من که ایشان را نصب کردم، یک نفر آدمی هستم که به واسطه‌ی ولایتی که از طرف شارع مقدس دارم، ایشان را قرار دادم. ایشان را که من قرار دادم واجب الاتباع است. ملت باید از او اتباع کنند، یک حکومت عادی نیست، یک حکومت شرعی است...»( صحیفه امام،1378،ج6: 31 )

دومین مورد تصریح امام خمینی به «نصب» در متن احکام تنفیذ ریاست جمهوری بنی‌صدر، شهید رجائی و آیت الله خامنه‌ای است. به نظر مصباح یزدی با آنکه در اصل ششم قانون اساسی رهبر فقط حق/ وظیفه تنفیذ حکم ریاست جمهوری پس از رای مردم را دارد، اما حضرت امام‌ علاوه بر تنفیذ، تصریح می‌کند که این افراد را به این سمت «منصوب» نموده‌اند. و این، فراتر از اختیارات مندرج در قانون اساسی و به موجب حق اعمال «ولایت مطلقه فقیه» می‌باشد.( مصباح یزدی، همان: 42-43)

سومین مورد، فرمان تشکیل مجمع تشخیص مصلحت نظام از سوی امام(س) در تاریخ هفدهم بهمن‌ماه 1366 است. به زعم مصباح یزدی نکته جالب توجه در صدور این فرمان این است که امور مندرج در اصل 110 قانون اساسی که «وظایف رهبر» را تبیین می‌کند، در واقع «احصائی» نبوده، «تمثیلی» است. به عبارت دیگر مادام که شرایط کشور حالت عادی دارد در همین چارچوب بیان شده در قانون اساسی عمل می‌شود، اما اگر حالتی فوق العاده و پیش‌بینی نشده در وضعیت کشور یا مدیریت آن پیش بیاید، رهبری به مقتضای ولایت مطلقه الهی که از طرف شارع مقدس به او عنایت شده است، می تواند در جهت رفع بحران‌ها و تامین مصالح جامعه اقدام و دخالت نماید.(مصباح یزدی، همان : 44 )

اشارات فوق آشکارا بر موضع نظریه‌ی نصب در تاکید بر «ولی‌فقیه» به مثابه تنها مرکز تصمیم‌گیری در نظریه‌های جمهوری اسلامی دلالت دارد. به طور کلی این نظریه با قطعی تلقی‌کردن نصب الهی فقیه، که با واسطه‌ی ائمه صورت گرفته، در عمل راه را بر مشروعیت مردمی می‌بندد و بدین‌سان حکومت را حق فقیه و اطاعت را تکلیف مردم تلقی می‌کند. این نظریه در واقع نماینده‌ی جناح سنتی روحانیت و دنباله‌ی فکری شیخ فضل الله نوری به مشار می‌آید که از مشروطه بدین سوی هموراه نسبت به حضور مفهوم‌ها و نهادهای مدرن واکنش نشان داده است. به هر ترتیب، این‌گونه تفسیر از امام خمینی(س) و قانون اساسی که رای مردم را در مشروعیت ولایت فقیه و حکومت اسلامی دخالت نمی‌دهد، البته با انتقادهای بسیاری از سوی نظریه‌های رقیب مواجه می‌شود. در زیر به تفسیر نظریه‌ی انتخاب یا مشروعیت مردمی می‌پردازیم.

**ب) مشروعیت مردمی**

نظریه‌هایی‌که بر «مردم» به عنوان عنصر مشروعیت بخش به حکومت‌ و ولی فقیه تاکید دارند، بنیانی انتقادی داشته و اساساً با توجه به برخی مشکلات نظری و عملی نظریه نصب، به ویژه در تجربه‌ی جمهوری اسلامی ایران، شکل گرفته‌اند و لذا تأخر دارند. اشاره به این نکته خالی از فایده نیست که این نظریات در چند سال اخیر مورد توجه و استقبال فراوانی قرار گرفته است. در این بخش به آرای دو تن از اندیشمندانی که از طرفداران این نظریات هستند یعنی «مهدی حائری» و «آیت الله صالحی نجف‌آبادی» اشاره می‌گردد.

از جمله نظریاتی که به «مردم» به مثابه تنها عنصر مشروعیت‌بخش به حکومت و در رأس آن به ولی فقیه اصالت می‌دهد، نظریه‌ی‌ی «وکالت» است. مهدی حائری به عنوان شاخص‌ترین اندیشمند این نظریه، تفاوت میان عصر حضور و غیبت را یکسره نفی می‌کند و سرشت فرمانروایی سیاسی در زمان پیامبر(ص) و امامان را با دیگر زمان‌ها یکسان می‌انگارد. حائری اساساً نصب فرمانروا از سوی خداوند را ناممکن تلقی کرده وشأن سیاسی پیامبر(ص) و امام علی (ع) را کاملاً بشری و ناشی از انتخاب و بیعت مردم با ایشان می‌داند. حائری نظریه‌ی خود را درباره‌ی مشروعیت بر بحثی فلسفی در باب سرشت جامعه و حکومت مبتنی کرده و با طرح و نقد برخی از نظریات موجود در اندیشه سیاسی غرب به ویژه نظریه قرارداد اجتماعی روسو، آموزه‌ی خود را زیرعنوان مالکیت مشاع ارائه کرده است.(میرموسوی،1384 : 362) و از این دیدگاه است که جایگاه دین و فقه را در سیاست و تدبیر جامعه مشخص می‌کند. رکن اول، یعنی ابتنای حقوق اساسی مردم بر قاعده‌ی مالکیت شخصی مشاع، نوآوری این نظریه محسوب می‌شود. بر این اساس، حکومت از شاخص‌های عقل عملی است و به معنای قیمومیت و ولایت نمی‌باشد. براساس ضرورت تشکیل حکومت، مردم فردی را از میان خود به عنوان نماینده و حاکم اسلامی برمی­گزینند، در این بین، اصالت فرد حفظ می­شود. رکن دوم این نظریه، وکالت دولت از سوی شهروندان است. در صورت عدم وجود اجماع، چاره­ای جز پذیرش رأی اکثریت نیست. موکلان هرگاه که بخواهند می­توانند وکیل خود را عزل کنند و شخص دیگری را به جای او منصوب نمایند. رکن سوم به جایگاه دیانت و فقاهت در سیاست و کشورداری می-پردازد. بر این اساس، حکومت در زمره­ی احکام متغیر و موضوعات جزئیه به شمار می­رود و از مدار تکالیف و احکام کلیه­ی الهی خارج می­شود؛ زیرا شأن فقیه تشخیص جزئیات نیست.(حائری،1995: 120) اگر برخی معصومان عهده­دار امور حکومتی شده­اند نه از باب وحی الهی بلکه از باب وکالت از سوی مردم بوده است. سیاست مدن و آئین کشورداری از موضوعات و رخدادهای اولیه است؛ که در شأن پیامبران و فرستادگان و امامان(ع)، و به طریق اولی نمایندگان خصوصی و عمومی آنها نیست. حکومت مردمی که بر این روش پدید می­آید، قانون­گرا و منتخب مردم است و براین اساس اصل رأی­گیری و اصل مساوات شهروندان پدید می­­آید. (حقیقت،1387: 222-223)

آیت الله صالحی نجف­آبادی اندیشمند دیگری است که در باب مشروعیت مردمی به اندیشه­ورزی پرداخته است. صالحی نجف­آبادی، تقسیم عمومی نظریه­های ولایت فقیه به دو نظریه نصب و انتخاب را با دو اصطلاح ولایت فقیه به مفهوم خبری و ولایت فقیه به مفهوم انشایی توضیح می­دهد. وی چنین می­اندیشد که این دو مفهوم از ولایت فقیه در اصل ماهیت با هم فرق دارند و از حیث نوع بحث، ادله مسئله، نحوه­ی استدلال و نتایج بحث چنان فرق اساسی و جوهری دارند که در دو قطب مخالف هم قرار گرفته­اند.(صالحی نجف­آبادی،1363: 45)

آیت الله صالحی نجف آبادی، سپس اضافه می­کند که در ولایت فقیه به مفهوم خبری(نصب) نتیجه بحث طبق نظر معتقدان یک جمله­ی خبری مثبت است. بدین صورت که «فقهای عادل از سوی خدا منصوب به ولایت هستند.» طبق این نظر، مردم در اعطای ولایت به فقها سهمی ندارند بلکه وظیفه دارند که ولایت آنان را که فرضاً از جانب خداست بپذیرند. اما در ولایت فقیه به مفهوم انشایی، نتیجه بحث یک جمله­ی انشایی است بدین صورت که «باید مردم فقیهی را که دارای شرایط موجود در اصل پنجم قانون اساسی باشد به ولایت انتخاب کنند.» و مقصود از انتخاب این است که از میان چند فقیه واجد الشرایط باید یک نفر یا یک شورا (مطابق قانون اساسی اول) برگزیده شود. طبق این نظر مردم در اعطای ولایت به فقیه نقش اصلی را دارا هستند. ارزش رأی مردم در حدی است که ولی فقیه را تعیین می­کند. به نظر صالحی نجف­آبادی، امام خمینی(س) نیز این ارزش را برای مردم تصدیق و بر آن تاکید نموده­اند.( صالحی نجف­آبادی، همان : 46-47) وی آنگاه به بررسی مسئله می­پردازد و چنین می­اندیشد که ولایت فقیه به مفهوم خبری به این معنی که همه­ی فقهای عادل- یا یک فقیه غیر معین- از طرف شارع اسلام ولایت دارند، ثبوتاً محال است، و قطع نظر از مقام ثبوت (یعنی تصور مسئله)، اثباتاً نیز ناتمام است و ادله­ی شرعی آن را اثبات (تصدیق) نمی­کنند. به نظر ایشان، ناگزیر باید ادله عقلی و نقلی ولایت فقیه را ناظر به ولایت فقیه به مفهوم انشایی دانست: یعنی مردم باید با اکثریت آراء یک فقیه دارای شرایط زمامداری را به ولایت انتخاب کنند.(صالحی­نجف­آبادی، همان: 178-179)

صالحی نجف آبادی بر آن است تا با استناد به گفتارهای متعدد از امام خمینی(س) مواضع ایشان را در راستای نظریه انتخاب تحلیل نماید. وی می­نویسد : « امام خمینی نیز این ارزش را برای رأی مردم تصدیق کرده و فرموده­اند میزان رأی مردم است».(صحیفه­امام،1378،ج8: 173)

صالحی نجف آبادی علاوه بر مطلب فوق به عبارت متعددی از امام خمینی استناد می­کند. از جمله این سخنان، پاسخ امام درباره پرسشی است که می­پرسند : «حکومت اسلامی چگونه حکومتی است؟» امام می­فرماید: «حکومت اسلامی حکومتی است که صد در صد متکی به آرای ملت باشد به شیوه­ای که هر فرد ایرانی احساس کند با رأی خود سرنوشت خود و کشور خود را می­سازد». صالحی نجف آبادی به نطق تاریخی امام در بهشت زهرا اشاره می­کند که فرمود: « من به پشتیبانی این ملت دولت تعیین می­کنم، من به واسطه­­ی این که این ملت مرا قبول دارد، دولت تشکیل می­دهم.» به نظر وی امام در همه­ی این سخنان خود، اصالت را به مردم داده و رای اکثریت را معتبر دانسته­اند.

**ج) مشروعیت الهی-مردمی ( مشروعیت دوگانه ):**

دوگانگی موجود میان برداشت فقهی از مفهوم ولایت با جلوه­هایی از مردم سالاری که با پذیرش جمهوریت گریزناپذیر می­نمودند، به پیدایش نظریه­ی جدید در رابطه با مشروعیت مدد رساند. دریافت جدید به گونه­ای میان اذن خداوند و رضایت مردم را جمع کرده است و به این اعتبار نوعی مشروعیت دوگانه را تجویز می­کند. زمینه­های شکل­گیری این نظریه در سخنان امام خمینی(س) به عنوان رهبر انقلاب در سالهای آغازین نظام جمهوری اسلامی ایران مطرح شد. سپس مبانی آن توسط برخی فقها به ویژه مرحوم آیت الله منتظری به گونه­ای گسترده در درس خارج فقه مورد بحث قرار گرفت.(میرموسوی،1384: 356) حاصل این مباحث نظریه­ای جدید درباره­ی ولایت فقیه بود که به نظریه «انتخاب» اشتهار یافته است. آیت الله منتظری که به اعتراف خود زمانی طرفدار جدی نظریه نصب بوده و هیچ نقشی را برای رأی مردم نمی­پذیرفته است(منتظری،1374: 55) بحث خود را با بررسی دیدگاه­های اساسی درباره­ی خاستگاه حکمرانی آغاز می­کند. او پس از نقل اقوال مختلف به این جمع­بندی می­رسد:

« در میان عالمان اسلامی درباره خاستگاه فرمانروایی، دو دیدگاه اساسی وجود دارد: نخست اینکه، برتری و فرمانروایی مختص خداوند است و قانون­گذاری و حکم­فرمایی تنها به دست اوست... و بر انتخاب مردم در این زمینه هیچ­گونه اثری مترتب نیست. بنابراین، حکومت اسلامی خداسالاری محض است.

دوم اینکه، امت به خودی خود دارای برتری بوده و خاستگاه اقتدار و فرمانروایی است و اهل حل و عقد نمایانگر همین اقتدار امت می­باشند... نظر درست در این زمینه جمع طولی میان این دو دیدگاه است. بنابراین، اگر از ناحیه خداوند نصب تحقق پذیرد، همچنان که در مورد پیامبر و امامان معصوم تحقق پذیرفت، تنها او شایسته­ی رهبری است... وگرنه امت حق انتخاب داشته، ولی این حق مطلق نیست، بلکه در چارچوب شرایط و ویژگی­هایی است که [در شریعت] معتبر است.» (منتظری،1409: 404-405)

به زعم طرفداران این نوع مشروعیت، نظریه­ی «نصب» اعتبار خود را به عنوان مبنای انحصاری مشروعیت از دست داده است و زمینه­ی لازم برای نقد آن فراهم می­شود. منتظری با ایجاد خدشه در تمامی احتمالات، فعلیت ولایت فقها در عصر غیبت از طریق نصب را منتفی می­داند.(منتظری، همان: 409-415) از دیدگاه تحول اندیشه سیاسی شیعه، اهمیت بحث نویسنده­ی «دراسات» نه تنها ناشی از نقد مبانی حاکمیت خداسالارانه در عصر غیبت، بلکه در رویکرد فلسفه­ی سیاسی است. در فلسفه­ی سیاسی نیز نظریه­ی فرمانروایی الهی -با استدلالی مشابه آیت الله منتظری- مورد نقد قرار گرفته است.(همپتن،1380: 30-33)

مرحوم منتظری بر شایستگی فقیه و اصلحیت او برای زمامداری جامعه تاکید کرده و معتقد است نصوص وارد شده درباره­ی فضیلت فقها بر بیش از این دلالت نمی­کند و ولایت فعلی ایشان از طریق انتخاب امت در یک مرحله یا دو مرحله محقق خواهد شد. امت همچنین توان عزل حاکم در صورت از دست دادن شرایط و تخلف از وظایف را داراست. بنابراین مردم، نقش اصلی تعیین حاکم را دارند، هر چند موظف به رعایت شرایطی که از سوی شارع در مورد حاکم شرط شده است، نظیر فقاهت و مانند آن هستند. به گونه­ای که اگر چنین وظیفه­ای را مراعات نکردند، بر فقها تصدی امور از باب حسبه واجب خواهد بود. در واقع اصل عدم ولایت مادام که شرایط معتبر از سوی شارع در انتخاب مراعات نشده باشد، باقی است.

از این رو نظریه­ی انتخاب نوعی مشروعیت دوگانه را تجویز می­کند، که براساس آن آرای اکثریت شرط لازم و نه کافی مشروعیت است. دوگانگی مشروعیت در نظریه­ی «انتخاب» به خوبی همنشینی مفاهیم سنتی و مدرن و تلاش برای ایجاد هم­نهادی از آن دو است. این نظریه از یک­سو به اعتقاد شیعه به ضرورت نص و نصب در مورد جانشینی پیامبر وفادار مانده و از سوی دیگر با انتفاء نصب در عصر غیبت بر مشروعیت مردمی تاکید کرده است. با وجود استدلالات فراوانی که در این نظریه برای مشروعیت رأی مردم اقامه شده است، از نوعی فقر فلسفی در تبیین دقیق مبنای مشروعیت برخوردار است.

**مشروعیت سیاسی در نگاه امام خمینی(س)** :

در این بخش پس از بررسی و تبیین انواع مشروعیت در اندیشه سیاسی اسلام و شیعه، به بررسی این مفهوم در نظرگاه حضرت امام خمینی(س) می­پردازیم. امام خمینی با توجه به بنیان دینی حکومت و اینکه حکومت ابزاری اجرائی قانون الهی در زمین است و تحقق جلوه­ای از حاکمیت او می­باشد در بسیاری از آثار خود به مشروعیت الهی در اندیشه و عمل تصریح کرده است. در کتاب «کشف اسرار» چنین نگاشته است :

«کسی جز خدا حق حکومت بر کسی ندارد و حق قانونگذاری نیز ندارد. و خدا به حکم عقل باید خود برای مردم حکومت تشکیل دهد و قانون وضع کند. اما قانون همان قوانین اسلام است که وضع کرده و پس از این ثابت می­کنیم که این برای همه و برای همیشه است.»(امام خمینی،بی­تا : 184)

بنابراین از چنین نگاهی حکومتی که برای اجرای قانون الهی یا قوانین اسلام تشکیل می­شود، دارای مشروعیت الهی قلمداد می­گردد. مباحث استدلالی ولایت فقیه که بعدها از سوی امام خمینی(س) به زبان فارسی بیان شد (1347ش) نیز بر مشروعیت الهی حاکمان تصریح دارد. برای نمونه می­فرماید:

«حکومت اسلامی حکومت قانون است. در این طرز حکومت، حاکمیت منحصر به خداست و قانون فرمان و حکم خداست. قانون اسلام، یا فرمان خدا، بر همه­ی افراد و بر دولت اسلامی حکومت تام دارد. همه­ی افراد، از رسول اکرم(ص) گرفته تا خلفای آن حضرت و سایر افراد تا ابد تابع قانون هستند... اگر رسول اکرم(ص) خلافت را عهده­دار شد، به امر خدا بود. خدای تبارک و تعالی آن حضرت را خلیفه قرار داده است...[بعد از آن هم] خدای تعالی از راه وحی رسول اکرم(ص) را الزام کرد که فوراً همان­جا، وسط بیابان، امر خلافت را ابلاغ کند.»( امام خمینی،1376 :44-45)

اینگونه اظهارات لزوم مشروعیت یافتن حکومت به عنوان مجری قانون را از جانب خداوند و پروردگار عالم بیان می­کند. این در حالی است که امام در سالهای پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، تاکید فراوان بر لزوم رعایت رأی و نظر مردم در حکومت دارد ولی در اینجا هم به مشروعیت الهی اشاره می­کند :

«ولایت فقیه در کار نباشد، طاغوت است... اگر با امر خدا نباشد، رئیس جمهور با نصب فقیه نباشد، غیرمشروع است. وقتی غیرمشروع شد، طاغوت است... طاغوت وقتی از بین می­رود که به امر خدای تبارک و تعالی یک کسی نصب بشود.« (صحیفه امام،1378،ج 10: 221)

در کلام بالا عبارت « اگر به امر خدا نباشد » بیان کننده­ی نوعی مشروعیت الهی برای حکومت است و این نکته نشان دهنده­ی این است که مردم به تنهایی نمی­توانند ملاک مشروعیت حاکم در حکومت باشند. در سیره­ی عملی خویش نیز گاه در مواردی که نصب مهمی که ملازم با تصرف در امور کشوری بوده انجام داده و با توجه به حق شرعی این مشروعیت را مورد ملاحظه قرار داده است. برای نمونه می­فرماید:

«به موجب حق شرعی و براساس رأی اعتماد اکثریت قاطع مردم ایران...شورایی به نام «شورای انقلاب اسلامی»... تعیین شده.»(صحیفه امام،همان،ج5: 426)

در مقابل آنچه گذشت و به نحوی می­توان آن را بیان کننده­ی طرح مشروعیت الهی از سوی امام دانست، در موارد متعددی نیز به لزوم پیروی از آرای مردم و عدم جواز تحمیل بر مردم اشاره می­کند و حتی در بعضی از موارد نیز به صراحت تمام مشروعیت نظام را منبعث از آرای مردم می­داند که بیان کننده­ی پذیرش نظریه­ی مشروعیت مردمی در نگاه اوست. برای مثال می­گوید :

« ما بنای بر این نداریم که یک تحمیلی به ملت­مان بکنیم و اسلام به ما اجازه نداده است که دیکتاتوری بکنیم. نا تابع آرای ملت هستیم. ملت ما هر طور رأی داد ما هم از آنها تبعیت می­کنیم. ما حق نداریم. خدای تبارک و تعالی به ما حق نداده است، پیغمبر اسلام به ما حق نداده است که به ملت­مان یک چیزی را تحمیل بکنیم.»(صحیفه امام، همان،ج11 : 34)

او همچنین در بیان مهمترین ضوابطی که باید در حکومت اسلامی حاکم باشد می­گوید:

«اولاً متکی به آرای ملت باشد، به گونه­ای که تمامی آحاد ملت در انتخاب فرد یا افرادی که باید مسئولیت و زمام امور را به دست بگیرند شرکت داشته باشند... در این حکومت به طور قطع باید زمامداران امور دائماً با نمایندگان ملت در تصمیم­گیری­ها مشورت کنند و اگر نمایندگان موافقت نکنند به تنهایی نمی­توانند تصمیم­گیرنده باشند.»(صحیفه امام،همان،ج5 : 436)

امام در بیانی دیگر درباره­ی نامشروع و غیرقانونی بودن رژیم محمدرضا پهلوی می­گوید:

«اگر سلطنت رضاشاه فرض بکنیم که قانونی بوده، چه حقی آنها داشتند که برای ما سرنوشت معین کند؟ هر کسی سرنوشتش با خودش است.»( صحیفه امام، همان،ج6: 12)

شاید از بررسی این دو نوع ادبیات در ارتباط با مشروعیت در نگاه سیاسی امام خمینی(س)- هرچند ایشان به صراحت به ربط میان این دو نپرداخته است- بتوان به این نتیجه رسید که مشروعیت الهی در شکل حقیقی آن امری جز بیان قانونی کردن حکومت به گونه­ای که مصالح و سعادت راستین آدمیان را تعیین می­کند، نیست. چه هدف اساسی در بیان این نوع مشروعیت نیز همان اجرای قوانین الهی برای بشر است. قوانینی که از نگاه حکیمان مسلمان برای نوع بشر یکسان بوده و منافع همگان را در نظر می­گیرد نیز در پیشگاه ان یکسان هستند. همان­گونه که امام درباره­ی این موضوع اشاره دارد :

« حکومت اسلامی، حکومت قانون است. در این طرز حکومت، حاکمیت منحصر به خداست و قانون فرمان و حکم خداست. قانون اسلام، یا فرمان خدا، بر همه­ی افراد و بر دولت اسلامی حکومت تام دارد. همه­ی افراد، از رسول اکرم(ص) گرفته تا خلفای آن حضرت و سایر افراد تا ابد تابع قانون هستند...»( امام خمینی،1376: 44-45)

پس مشروعیت الهی بیان کننده­ی ابزاری بودن حکومت برای اجرای قانون الهی است. چه هدفی برتر از این برای حکومت در نگاه امام خمینی و بسیاری از فقیهان دیگر قابل تصور نیست چه با اجرای چنین قانونی است که:

« مستضعفین به حقوق خودشان می­رسند؛ تمام اقشار ملت به حقوق حقه­ی خودشان می­رسند؛ ظلم و جور ریشه­کن می­شود...» ( صحیفه امام،همان،ج6: 525)

به علاوه از ایم مسأله استنباط می-شود که مشروعیت الهی به معنای نفی مشروعیت مردمی نیست و انچه که از سوی برخی از رژیم­های حکومتی مذهبی چون خلفای اموی یا عباسی یا عثمانی و نظایر آن در جهان اسلام یا حکومت­های مسیحی و کلیسای قرون وسطی در مغرب زمین صورت می­گرفته صرفاً سوءاستفاده از عنوان مشروعیت الهی بوده است و بیان مفهوم حقیقی آن در اندیشه حضرت امام(س) هیچ­گونه تعارضی با مشروعیت مردمی ندارد.( جمشیدی،1384: 642)

از سوی دیگر، همان­گونه که تحقق حاکمیت الهی در جامعه بشری در قالب حق انسانها بر سرنوشت خویش یا حق جانشینی انسان بر زمین صورت می­گیرد، تحقق مشروعیت الهی از راه ایجاد حکومت از سوی مردم صورت می­گیرد یعنی مجرای تحقق مشروعیت الهی و تحقق قانون خدا در زمین ایجاد حکومت از سوی مردم است. به همین دلیل در دیدگاه امام در چارچوب مشروعیت حقیقی الهی جایی برای استبداد، خودرأیی و تحمیل بر مردم باقی نمی­ماند و قانون خدایی اجازه­ی دیکتاتوری را تحت عنوان مشروعیت الهی نمی­دهد. امام خمینی(س) این موضوع را به صورتی واضح و آشکار مطرح می­سازد:

« ما بنای بر این نداریم که یک تحمیلی به ملت­مان بکنیم. و اسلام به ما اجازه نداده است که دیکتاتوری بکنیم...» ( صحیفه امام،1378، ج6: 525)

به طور کلی در اندیشه حضرت امام نوعی دو­گونه­نگری ظاهری به مسأله مشروعیت دیده می­شود و این امر در بین غالب متفکرین مسلمان عمومیت دارد. که علل این امر را بایستی در وضعیت اجتماعی و فکری جامعه­ی مسلمانان در سده­ی اخیر دانست. حال در این نوشته مجالی برای این دلایل در این مقاله نیست اما در باب این دو­گونه­نگری ذکر چند جمله ضروری می­نماید: اولاً، نمی­­تواند تعارضی به این آشکاری در اندیشه امام خمینی(س) وجود داشته باشد. چه امام(س) و دیگر اندیشمندان بزرگ مسلمان این اندازه می­دانسته­اند و فهم این را داشته­اند که وجود چنین تناقض یا تعارضی را در آراء خود ببینند و از آن اجتناب نمایند. ثانیاً، این دو­گونه­نگری نیز در مورد اندیشمندان پاک و اهل تقوا و عادلی چون امام خمینی را نمی­توان نشان از ضرورت به کارگیری سخنان متعارض در شرایط و مقتضیات مختلف برای سلطه بر مردم و حکومت بر آنها دانست. چون این­گونه بیانات و اظهارات در حالات گوناگون از امام و نظیر او دیده می­شود و هر یک از دو نگاه ( مشروعیت الهی و مشروعیت مردمی ) به شرایط و مقتضیات خاصی برنمی­گردد. ثالثاً این اشتباه بزرگی است که تصور شود آنچه در آثار امام از اصالت برخوردار بوده و بیان کننده­ی حقیقت دیدگاه او در باب مشروعیت است مطالب مندرج در آثار فقهی و مدون اوست نه بیانات و سخنرانی­ها یا مصاحبه­هایش؛ چه اینها به شرایط زمان مصاحبه یا سخنرانی برمی­گردد ولی آثار فقهی و مدون جنبه­ی عمومی و کلی و نسبتاً دائمی دارد. این امر نیز پذیرفته نیست،چه هر دو اثر امام(س) است و هردو مستند به او و لذا برای بررسی دیدگاه او هر دو حجت است.(جمشیدی،1384: 643)

بنابراین در تحلیل و تبیین دیدگاه حضرت امام در باب حکومت و مشروعیت آن به دو اصل می­رسیم و آن اینکه: اولاً، بالذات و حقیقتاً حاکمیت مطلق از آن خداست و ضرورت این امر به طور کلی نفی حاکمیت­های بشری به صورت تساوی­ است. ثانیاً، پذیرش قانون برتر الهی برای نوع بشر و با در نظرگرفتن تساوی افراد بشر و ضرورت اجرای آن در جامعه است. چه این قانون امری است همگانی و مطابق مصالح عام افراد بشری و لذا به هیچ فرد خاص یا گروه یا طبقه یا جناحی امتیاز نمی­دهد و برای همه و به صورت یکسان وضع شده است. ثالثاً، تحقق قانون الهی جز از راه تحقق حکومت مردمی یعنی حکومتی که به وسیله­ی مردم و از طریق اظهار آرای آنان یا اعلام ضایت تشکیل می­گردد، ممکن نیست. از این روی، حکومت تشکیل شده مشروعیت خود را به لحاظ تأسیس و ایجاد از مردم جامعه­ی خود اخذ می­کند ولی به لحاظ هدف و ضرورت تشکیل، اساس خود را اجرای قوانین الهی یا قوانین اسلام می­داند. بنابراین در اساس هر دو نوع مشروعیت پذیرفته می­شود بدون آنکه بین آنها تناقض یا تعارضی دیده شود. یعنی مشروعیت مردمی است که حکومت را در جهت تحقق قانون الهی و براساس حاکمیت الهی ( مشروعیت الهی) به وجود می­آورد و به آن توانایی اجرا و تحقق قانون را می­دهد. بر این اساس نه مشروعیت الهی بدون مشروعیت مردمی عملاً تحقق می­یابد و نه مشروعیت مردمی بدون مشروعیت الهی به اهداف خود دست می­یابد. به علاوه مشروعیت الهی در این نگاه رعایت حقوق مردم و نفی استبداد است. چه امام خمینی(س) همان­طور که گذشت صریحاً مطرح می­سازد : « ما تابع آرای ملت هستیم... »(صحیفه امام،1378،ج11: 34)

بر اساس «قاعده­ی لطف» نیز اگر بخواهیم به این موضوع بنگریم باید بگوئیم که از آن جایی که عالم و اولی به تصرف در امور خلق جز پروردگار و آفریدگار انسان نیست، همچنان که خلق را به رحمت خویش آفریده است و نسبت به آنان لطف و عنایت داشته است، « الله لطیف بعباده »(سوره شوری،آیه 19) به رحمت خویش به او نظر داشته و از حکمت خویش برای او و کمالاتش مایه گذارده و فضل خویش را از او دریغ نداشته است و به او عقل را عنایت کرده است. اما باز هم انسان غیر از عقل باطن به چیز دیگری نیازمند بوده، لذا خداوند قوای فطری او را همراه با رسول یا نبی به کمال مطلوب رهنمون می­نماید.

بنابر مبنای فوق بر اساس حاکمیت مطلقه­ی او ارسال قانون برای بشر امری قابل قبول است و این امر در مورد مجریان معصوم(ع) نیز مصداق دارد و لذا مسلم در نزد شیعه این است که ائمه­ی معصوم همه از جانب خداوند منصوب هستند و این امر مخالفتی با احترام به حقوق مردم ندارد چه آنان برای مردم منصوب شده­اند و از آنان هستند نه بر آنان. لذا حقوق مردم محترم و آزادی و اختیار آنها قابل تحقق است، ولی حق مردم در طول حق خداوند و نه در عرض و در تقابل با آن مطرح می­شود.

اما اگر قانون الهی بخواهد مورد بازیچه­ی هوس­های افراد انسانی قرار گیرد آنگاه است که نه قانون الهی می­ماند و نه حقوق مردم؛ این است که امام خمینی در مورد رفراندوم فرمایشی رژیم شاه که از دید او نه بیان­کننده­ی حق مردم است و نه مجری قانون الهی می­فرماید :

« اساساً رفراندوم یا تصویب ملی در قبال اسلام ارزشی ندارد.»( صحیفه امام،1378،ج1: 135)

و از آنجایی که ایشان در بسیتری از احکام صادره­ی خود در کنار حق شرعی از اعتماد اکثر مردم یا آرای اکثر قاطع ملت نام برده است و تخطی از نظر مدم را صحیح نمی­دانسته می­توان استنباط کرد کجرای تحقق حق شرعی و مشروعیت الهی برای فقیه نیز مشروعیت مردمی است؛ یعنی امام به فقیهی اشاره دارد که عموم یا اکثر مردم نسبت به او ابراز تمایل کرده­اند و او را برای حاکمیت خویش-خواه به صورت تلویحی یا صریح و مستقیم یا غیرمستقیم- برگزیده­اند.

در واقع از آنجا که برای امام خمینی(س) الزامات عمل همواره بر منطق نظر تقدم داشت، مردم­سالاری را در این سطح پذیرفته بود، ولی تبیین دقیقی از نسبت میان آن با نظریه­ای که پیش از آن در آثار فقهی استدلالی­اش طرح کرده بود، ارائه نکرد. این امر زمینه را برای مفسران بعدی اندیشه­ی ایشان ایجاد کرد تا تفاسیر دوگانه و متفاوتی از آن ارائه کنند. برخی تفاسیر بر جنبه­های اقتدارآمیز اندیشه­ی سیاسی امام خمینی(س) در باب مشروعیت سیاسی تاکید می­کنند و به نظر می­رسد این تفاسیر دغدغه­های امام(س) را نسبت به عقب نماندن از قافله­ی تمدن بشری و سازگارکردن آموزه­های سیاسی اسلام با مقتضیات آن را تاحدودی نادیده گرفته­اند. و از سوی دیگر مفسرانی قرار می­گیرند که در این زمینه بر جنبه­های مردمی و جمهوریت در اندیشه سیاسی امام خمینی توجه و تاکید می­ورزند؛ این افراد نیز از سویه­های الهی اندیشه سیاسی امام در باب مشروعیت سیاسی که مبتنی بر نص و سیره پیامبر(ص) و امامان معصوم است، غافل شده­اند.

**نتیجه­گیری :**

در این مقاله با بررسی مفهوم مشروعیت و نیز تبیین تمایز این مفهوم از مقبولیت به جایگاه و چگونگی مشروعیت سیاسی در اندیشه سیاسی امام خمینی (س) به عنوان یکی از اندیشمندان بزرگ معاصر پرداختیم. در ابتدای مقاله نظریه­های مشروعیت سیاسی در اندیشه سیاسی اسلامی-شیعی بررسی گردید. نظریه­های مشروعیت در اندیشه سیاسی اسلام مشتمل بر سه نوع می­باشد: مشروعیت الهی، مشروعیت مردمی و مشروعیت دوگانه( الهی-مردمی). در مشروعیت الهی اصل عدم ولایت بدون نصب از ناحیه­ی شارع استوار است و مفاد آن فراتر از بیان شرایط زمامدار از سوی شارع بوده و نوعی انشاء و جعل سلطانی است که طی آن شارع همه­ی فقها را در همه­ی زمان­ها و مکان­ها به عنوان ولی امر منصوب می­کند. در این نوع از مشروعیت، فقیه ولایت خویش را تنها از جانب خداوند می­گیرد. در مشروعیت مردمی-که می­توان گفت در واکنش در به مشروعیت الهی به وجود آمده است- مشروعیت ولی­فقیه را تنها از جانب مردم می­داند و مشروعیت از جانب خداوند و بر پایه­ی نص را نفی می­کند. معتقدان و طرفداران این دو نوع مشروعیت هرکدام بر اساس تلقی­های خویش و در جهت اثبات ادعاهای خویش سخنان، بیانات وآثار مدون امام خمینی را خوانش و به آن حضرت استناد می­کنند. اما مشروعیت نوع سوم که منظور مشروعیت دوگانه ( الهی-مردمی) است، سعی در جمع آرای دو نوع مشروعیت قبلی را دارد. با بررسی اندیشه سیاسی امام خمینی(س) به این امر پی بردیم که حضرت امام (س) در آثار اولیه­ی فقهی خویش در راستای مشروعیت الهی اندیشه­ورزی کرده است و طوری به امر مشروعیت پرداخته است که گویی امام تنها مشروعیت الهی فقیه را مورد نظر خویش داشته است. این آثار بیشتر به قبل از پیروزی انقلاب اسلامی برمی­گردد؛ اما در بعد از انقلاب امام از همان بدو ورود به خاک ایران بر نقش و جایگاه والای مردم در حکومت اسلامی سخن گفت. لذا معتقدان به مشروعیت مردمی به این وجوه از آثار امام در مقاطع مختلف بعد از انقلاب استناد می­کنند. در موخره­ی این مقاله باید گفت که همانطور که در متن مقاله اشاره و بررسی شد حضرت امام خمینی در باب مشروعیت سیاسی به هر دو نوع مشروعیت یعنی هم مشروعیت الهی و مردمی اعتقاد داشته و این دو را دو روی سکه­ی مشروعیت سیاسی و به مثابه مکمل هم می­نگرد.

**فهرست منابع:**

**-** آقابخشی،علی (1374): **فرهنگ علوم سیاسی**، تهران: مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران

- اکبری معلم، علی (1383) : «مشروعیت و مقبولیت ولایت فقیه از دیدگاه امام خمینی(س)»، **فصلنامه علوم سیاسی**، سال هفتم، شماره 25

- بشیریه، حسین (1386) : **آموزش دانش سیاسی**، تهران: فرهنگ معاصر

- کواکبیان، مصطفی (1377) : «جمهوریت، مشروعیت و مقبولیت»، **جمهوریت و انقلاب اسلامی**(مجموعه انقلاب) تهران : وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

- حقیقت،سید صادق (1387) : **مبانی اندیشه سیاسی در اسلام**، تهران : سمت

- حائری یزدی، مهدی (1995) : **حکمت و حکومت**، لندن: نشر شادی

- جمشیدی، محمدحسین (1384)، **اندیشه سیاسی امام خمینی(س**)، تهران: پژوهشکده امام خمینی(س) و انقلاب اسلامی

- جوادی­آملی، عبدالله (1368) : **پیرامون وحی و رهبری**، قم : الزهراء

- فیرحی،داود (1383) : **نظام سیاسی و دولت در اسلام**، تهران : سمت

- صالحی نجف­آبادی، نعمت الله (1363) : **ولایت فقیه حکومت صالحان** ، تهران : رسا

- مصباح یزدی، محمدتقی (1377) : **پرسش­ها و پاسخ­ها**،2جلدی، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(س)

- مصباح یزدی،محمدتقی (1369) : **حکومت اسلامی و ولایت فقیه**، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

- موسوی خمینی، روح­الله (1368): **مکاسب المحرمه**، قم: موسسه اسماعیلیان

- موسوی خمینی،روح الله (بی­تا) : **کشف اسرار**، بی­جا

- موسوی خمینی،روح الله ( بی­تا) : **کتاب البیع** ، قم : انتشارات اسماعیلیان

- موسوی خمینی، روح­الله (1376) : **ولایت فقیه**، تهران : موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(س)

- موسوی خمینی،روح­الله (1378) : **صحیفه امام**، 22جلدی، تهران : موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(س)

- منتظری نجف­آبادی، حسینعلی (1409) : **دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه**، قم : المرکز العلمی للدراسات الاسلامیه

- منتظری نجف­آبادی، حسینعلی (1374) : **البدر الظاهر فی صلوه الجمعه و المسافر** ، قم : انتشارات دارالفکر

- میرموسوی،سیدعلی (1384) : **اسلام،سنت و دولت مدرن**، تهران : نشر نی

- همپتن، جین (1380) : **فلسفه سیاسی**، ترجمه: خشایار دیهیمی، تهران : نشر طرح نو