

مشروعیت و عدالت در اندیشه سیاسی شیعه: در آمدی بر مشروعیت عدالت‌بنیاد

سیدمحمدعلی حسینی‌زاده / استادیار دانشگاه شهید بهشتی / m_hosseinizadeh@sbu.ac.ir
تاریخ وصول: ۱۳۹۴/۰۶/۱۶ / تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۴/۰۸/۲۸

چکیده

مشروعیت چیست و آیا می‌توان برداشتی جامع و فراگیر از آن ارائه کرد؟ نظریه‌های رایج در پاسخ به مسأله مشروعیت اغلب آن را امری ساده و تک‌علتی دانسته، عموماً معطوف به شخص حاکم در نظر می‌گیرند؛ در حالی که برای توجیه مشروعیت هر حکومت، توجه به محتوای سیاست‌ها، رویه‌ها و جنبه‌های هنجاری حکم و اطاعت نیز ضروری است. این مقاله، ضمن توضیح نظریه‌های مشروعیت، می‌کوشد تا با استناد به متون دینی، برداشتی عدالت‌بنیاد از این مفهوم ارائه کند. اهمیت عدالت در قرآن و روایات و به‌خصوص در سنت شیعی، ما را به این برداشت رهنمون می‌شود. بر اساس یافته‌های این مقاله، عدالت می‌تواند به مثابه معیاری فراگیر از مشروعیت در نظر گرفته شود. مشروعیت مبتنی بر عدالت، توجه ما را از فرم به محتوا معطوف می‌کند و روزنی برای عبور از مشروعیت صوری و رویه‌ای و فردی به مشروعیت محتوایی می‌گشاید. هم‌چنین مشروط کردن مشروعیت به عدالت، جنبه‌های اخلاقی سیاست را برجسته ساخته، منطق حکم و اطاعت را تعالی می‌بخشد.

کلیدواژه‌ها: مشروعیت، عدالت، اندیشه سیاسی، شیعه.

مقدمه

مشروعیت و عدالت، دو مفهوم بنیادین در اندیشه سیاسی به شمار می‌روند که هریک به تنهایی، تاریخی طولانی از اندیشه بشری و مجموعه گسترده‌ای از نظریه‌ها و فلسفه‌ها را یادآوری می‌کنند. اما این دو مفهوم، چه ارتباطی با یکدیگر دارند و چگونه می‌توان بین این دو فضیلت برتر نهادهای سیاسی پیوند برقرار کرد؟ این نوشته با طرح نظریه مشروعیت عدالت‌بنیاد، در جست‌وجوی راهی برای پیوند این دو فضیلت در اندیشه دینی برآمده است. از منظر این مقاله، نظریه مذکور می‌تواند برداشتی فراگیرتر و کارآمدتر به مشروعیت سیاسی عرضه کند و روزه‌ای را برای حل بخشی از مسائل نظری موجود بگشاید.

در ادبیات سیاسی رایج، عموماً عدالت و مشروعیت را فضیلت‌هایی متمایز تلقی نموده و هریک را در حوزه‌ای جداگانه بررسی کرده‌اند. در عین حال، چنین پیوندی بی‌سابقه نیست و اندیشه‌ورانی پیش از این کوشیده‌اند تا سیاست را با پیوند این دو فضیلت تعالی بخشند. جان رالز فیلسوف بزرگ عدالت، با تفکیک این دو مفهوم، عدالت را برترین فضیلت نهادهای اجتماعی دانسته (Rawls, 1990, p. 3)، مشروعیت را محدودتر از آن در نظر می‌گیرد. مشروعیت در نظر وی، بیشتر به رویه‌ها توجه دارد، در حالی که عدالت به محتوا معطوف است. به نظر رالز، اصرار بر مشروعیت یا به گفته وی تأکید بر رویه‌های قانونی و مشورتی، آن‌گونه که در نظریه هابرماس به چشم می‌خورد، می‌تواند به قربانی شدن عدالت بینجامد. بنابراین، باید در محتوا و نتایج قوانین و تصمیماتی که برآمده از رویه‌های مشروع هستند، تأمل کرد و آنان را با معیارهای عام عدالت ارزیابی نمود. رالز عدالت را معیار ارزیابی نهادهای سیاسی - اجتماعی در نظر می‌گیرد و معتقد است: هر چند هیچ نهاد بشری نمی‌تواند کاملاً عادلانه باشد، ناعادلانه نیز نباید باشد. ناعادلانه بودن قوانین و نتایج برآمده از آن‌ها، حتی اگر از مشروعیت ابتدایی برخوردار باشند، به زوال مشروعیت آنان در درازمدت خواهد انجامید. بنابراین، همواره نیازمند ارزیابی محتوایی قوانین و نتایج بر حسب اصول عدالت هستیم. (Rawls, 2005, pp. 423-429) بدین ترتیب

رالز، هرچند عدالت را برتر از مشروعیت می‌نشانند، در نهایت به نوعی پیوند بین این دو می‌رسد.

بوکانان از دیگر دانشمندانی است که کوشیده تا برداشتی عدالت‌بنیاد از مشروعیت عرضه کند. وی با مشروط کردن مشروعیت به توجیه اخلاقی، معتقد است اعمال قدرت سیاسی را به شرطی اخلاقاً می‌توان توجیه کرد که حداقل معیارهای لازم عدالت را داشته باشد؛ حداقل‌هایی که در حفظ و رعایت حقوق بنیادین بشر نهفته است. (Buchanan, 2004, p. 234) بنابراین، وی بین حقوق بشر، عدالت و مشروعیت پیوند برقرار می‌کند. به نظر وی هدف قدرت سیاسی، دستیابی به عدالت است و گرنه با فرض این‌که قدرت سیاسی با آزادی و برابری انسان منافات دارد و انسان را محدود می‌کند، نمی‌توان توجیه دیگری برای آن داشت. (Ibid, p. 247)

همان‌گونه که در این دو نظریه می‌بینیم، مسأله عدالت به مثابه امری فراتر از مشروعیت و یا مبنای مشروعیت مطرح شده است.

در میان نظریه‌پردازان مسلمان نیز رگه‌هایی از این پیوند را می‌توان جست‌وجو کرد. پیوندی که نظریه‌پردازان اهل سنت در سده‌های میانه اسلامی بین اجرای شریعت، عدالت و مشروعیت برقرار می‌کردند (فیرحی، ۱۳۸۱، ص ۲۳۳) و اصرار شیعه بر عدالت حاکم و ترجیح عدالت بر امنیت و قدرت در تاریخ این مکتب، نشان از چنین پیوندی دارد. (مسجدجامعی ۱۳۶۹، ص ۲۴۰-۲۵۰) از مصادیق تاریخی پیوند عدالت و مشروعیت در تاریخ شیعه، حکم ابن‌طاووس و عالمان شیعی در قرن هفتم به ترجیح حکومت کافر عادل بر مؤمن ظالم است. (ابن‌طقطقی، ۱۳۶۰، ص ۱۹) با این حال تمایل غالب نظریه‌های مشروعیت به خصوص در ایران معاصر، تفکیک این دو مفهوم و بررسی متمایز هر یک از آنهاست. از منظر این نوشته، با توجه به ارزش والای عدالت در اندیشه شیعی، پیوند آن با مشروعیت هم منطقی و هم ضروری است. بدین منظور بعد از تعریف این دو مفهوم، به بررسی امکان این پیوند می‌پردازیم.

مشروعیت

مشروعیت در علم سیاست، واژه‌ای مهم ولی مبهم است. مهم از این جهت که عهده‌دار توجیه هم‌زمان دو مسأله قدرت و اطاعت است و هم اجبار سیاسی و هم حق حکمرانی را توجیه می‌کند (Coicaud, 2004, p. 10) و مبهم، به این دلیل که تعریف معیاری از آن وجود ندارد و عملاً گستره‌ای از مفاهیم مرتبط و سطوح مختلف را شامل می‌شود. مشروعیت را عموماً به معنای حق اعمال قدرت و یا حق حکمرانی تعریف می‌کنند و بدین ترتیب، تحلیل سیاست از منظر مشروعیت رابطه فرمان دادن و اطاعت را بر حسب حق بررسی می‌کند. (Coicaud, 2004, p.19) بنابراین اگر دولتی را مشروع بدانیم، شهروندان اخلاقاً به اطاعت از آن مکلف می‌شوند و حاکمان از حق حکمرانی و اطاعت شدن برخوردار خواهند بود. به سخن دیگر، اتباع دولت مشروع - موافق یا مخالف - اخلاقاً مکلف به اطاعت از آن هستند. به همین دلیل، گاه مشروعیت را به اخلاقی کردن اقتدار تعریف کرده‌اند. (Parkinson, 2006, p. 21) بنابراین، می‌توان مشروعیت را حق اخلاقی و انحصاری یک نهاد برای تحمیل تکالیف الزام‌آور بر گروه و یا فرد و و اجبار آنان به این تکالیف تعریف کرد. (Simmons, 2001, p. 155)

اهمیت مشروعیت در این است که دلایل و انگیزه‌های اخلاقی لازم برای هم‌کاری و اطاعت را از جانب مردم و تابعان قدرت فراهم می‌کند. در صورت فرسایش مشروعیت، نظام سیاسی به زور متوسل می‌شود، اما زور اگرچه می‌تواند مردم را از کاری بازدارد، نمی‌تواند آنان را به هم‌کاری و اطاعت برانگیزد. هم‌چنین نظم، ثبات و کارآمدی نظام سیاسی و تداوم آن به خصوص در بحران‌ها، به وفاداری مردم گره خورده است که خود پیامد مستقیم مشروعیت به شمار می‌رود. مشروعیت علاوه بر این که نیروی شورانگیز در سیاست است، یک خیر اخلاقی نیز تلقی می‌شود و مردم در دولت‌های مشروع به لحاظ اخلاقی، موقعیتی برتر دارند؛ زیرا پیوند آن‌ها و نهاد سیاست، بر اخلاق و هنجارهای مشترک مبتنی است، نه منافع شخصی و یا قدرت عریان. (Kurian, 2011, p. 947)

در مجموع می‌توان دو نگرش فلسفی و جامعه‌شناختی به مشروعیت را از هم متمایز کرد: توجه خاص در نگرش فلسفی، معطوف به این است که روابط قدرت در درون جامعه چگونه باید ترتیب یابد و چه توجیه مناسب و شایسته‌ای برای حمایت از آن روابط لازم است. از این منظر، فیلسوف اخلاقی یا سیاسی، قدرت را در جایی مشروع می‌داند که قوانین و قواعد حاکم بر آن طبق اصول هنجاری عام که به لحاظ عقلی قابل دفاعند، توجیه‌پذیر باشد. (بیت‌هام، ۱۳۸۲ ص ۱۹) در مقابل نگرش جامعه‌شناختی، به تبیین مشروعیت در بافت‌های اجتماعی خاص توجه کرده، روابط اجتماعی بالفعل و موجود و نه مطلوب را بررسی می‌نماید. معیارهای مشروعیت در این نگرش، نسبی است و می‌تواند در جوامع مختلف متفاوت باشد. در هر حال، معطوف به این است که چه چیزی قدرت را در جامعه خاص مشروع می‌سازد؛ یعنی اگر مشروعیت را موجد حق و تکلیفی اخلاقی بدانیم، نیازمند توجیه عقلانی بوده، نمی‌توانیم به برداشت جامعه‌شناختی بسنده کنیم.

نگرش فلسفی در اندیشه غربی، به تدریج به نفع نگرش جامعه‌شناختی به حاشیه رفت و در این جهت اندیشه‌وران بیش‌تر به جست‌وجوی بنیادهای اجتماعی مشروعیت دل بستند. تحول تدریجی مبنای مشروعیت از حق الهی و حقوق طبیعی در قرون وسطا به رضایت در دوران مدرن (Johnston, 2009, p. 31)، نشان‌دهنده این چرخش تاریخی است. بحث اصلی نظریه رضایت، این است که دولت‌ها، قدرت عادلانه خود را از رضایت حکومت‌شوندگان به دست می‌آورند. (Walzer, 1982, p. ix) بنابراین در این نظریه، حقانیت دولت به رضایت و تعهد شهروندان گره می‌خورد و اعمال قدرت تنها زمانی مشروع است که مردم این حق را به حاکمان داده باشند. شهروندان چون آزادانه خود را به تبعیت از دولت متعهد کرده‌اند، اخلاقاً مجبور به اطاعتند. بسط و اعتبار نظریه رضایت تا اندازه زیادی مدیون جان لاک فیلسوف انگلیسی است. وی رضایت را هم برای تأسیس اولیه^۱ اقتدار سیاسی و هم برای تداوم آن^۲ ضروری می‌شمارد. (Rawls, 2007, p.124-125)

-
1. Originating consent.
 2. Joining consent.

نظریه رضایت به‌خصوص در تفسیر لاک، با این نقد روبه‌رو بود که دولت‌های موجود عملاً از خشونت متولد شده‌اند و هیچ نشانه‌ای از رضایت و تبعیت داوطلبانه در این دولت‌ها به چشم نمی‌خورد. (Hume, 1987, p. 237) بنابراین مشروع ساختن قدرت سیاسی از طریق رضایت، خیالی واهی بیش نیست و هم‌چنین عملاً بسیار بعید است که همه شهروندان یک جامعه به حکومت خود رضایت دهند. مردم معمولاً نظام سیاسی خود را می‌پذیرند و یا به آن تن می‌دهند، صرفاً به این دلیل که جایگزین بهتری سراغ ندارند. به هر حال، حتی با فرض امکان، منطقاً نمی‌توان از رضایت مردم، مشروعیت نظام سیاسی و پیامد آن یعنی تکلیف اخلاقی به اطاعت را استنتاج کرد. به سخن دیگر، حقانیت یک نظام سیاسی را نمی‌توان با استناد به رضایت عامه اثبات نمود؛ چه بسا نظام‌های مستبد و ظالمانه‌ای که از رضایت عامه برخوردارند و یا این رضایت را به طریقی برای خود ایجاد کرده‌اند و در سایه رضایت و یا سکوت اکثریت، جنایت‌های بسیار آفریدند. ظهور نظام‌های توتالیتار و پوپولیست در قرن بیستم، خود شاهدهی بر این مدعاست و می‌تواند خطرهای ابتدای مشروعیت بر رضایت عامه را گوشزد کند.

این نقد به معنای نادیده گرفتن نقش نظریه رضایت در مشروعیت نیست. هیوم که خود از منتقدان نظریه قرارداد و رضایت بود، به اهمیت نقش رضایت در مشروعیت اشاره می‌کند (Hume, 1987, p. 239)؛ اما مسأله این‌جاست که رضایت افراد به تنهایی نمی‌تواند موجد حق و تکلیف اخلاقی باشد.

برخی دیگر از نظریه‌پردازان غربی بر کارکردهای ضروری دولت و سودمندی آن اشاره کرده، آن را مبنای توجیه قدرت و حق حکمرانی قرار می‌دهند و بدین ترتیب، نوعی مشروعیت کارکردی یا مشروعیت مثبتی بر نتایج را مطرح می‌کنند. هابز نقش دولت را در تأمین نظم و امنیت مبنایی برای حق اطاعت قرار می‌داد. به نظر وی، موافقت ما با دولت و اعمالش، به آثار آن بر مردم و از جمله خود ما برمی‌گردد. منافع طرفینی در نظر و بر نیز از انگیزه‌های اصلی اطاعت است. (Russell Hardin, 2007, p. 245) سودانگاران نیز بر این رهیافت تأکید داشتند. بنتهام، شادی و نیک‌بختی مردم را معیار مشروعیت قوانین تلقی

می‌کرد (Peter, 2010, p. 23) و استوارت میل در همین زمینه، حکومت دیکتاتوری را برای اداره‌کردن اقوام وحشی مشروع و عادلانه می‌دانست، به شرط این‌که هدف نهایی آن پیشرفت دادن مردم باشد و وسایلی که به کار می‌برد، با توجه به تأثیر عملی که در رسیدن به هدف می‌بخشد، توجیه گردد. (میل، ۱۳۷۵، ص ۴۵)

در قرن بیستم نیز این دیدگاه طرفداران زیادی داشت. مثلاً دیوید ایستون، مشروعیت را تنها در شرایط باور به منافع عمومی و منافع مشترک امکان‌پذیر می‌داند. به نظر وی، حقانیت دولت پیامد موفقیت آن در تحقق این معیارهاست. (Gilley, 2006, p. 502) از این منظر مشروعیت دولت عملاً به کارآمدی بلندمدت دولت و برآوردن نیازهای مردم گره می‌خورد (Lipset, 1993, p.8)؛ بنابراین، عواملی چون شکست در عملکرد و یا تعقیب منافع خصوصی و سوءاستفاده از مقام، می‌توانند فرسایش مشروعیت نظام سیاسی را باعث شوند. (بیتنام، ۱۳۸۲، ص ۱۷۱) از این منظر، رابطه قدرت و اطاعت، داد و ستدی مادی و مبتنی بر محاسبه سود و زیان تلقی می‌شود که طی آن شهروندان به مثابه موجوداتی عاقل و محاسبه‌گر، اطاعت را به حاکمان می‌فروشدند و در مقابل منافع را دریافت می‌کنند. با توجه به افزایش کارکردهای دولت در دوران مدرن و غلبه مدل دولت رفاهی، به این نوع مشروعیت نیز بیش‌تر توجه شد؛ به گونه‌ای که برخی از غلبه مشروعیت مبتنی بر نتایج یا کارکردها در دوران جدید سخن می‌گویند. (Peters, 2011, P.110)

کارآمدی هم‌چنین در تداوم و ثبات مشروعیت نقش مهمی دارد. دولت ناکارآمد برای تداوم مشروعیت خود، به ناچار باید از سایر منابع هزینه کند و در صورت تداوم ناکارآمدی در درازمدت، با فرسایش مشروعیت روبه‌رو خواهد شد. بنابراین حداقلی از کارآمدی برای تداوم مشروعیت ضروری است و دولت‌های مدرن ناچارند منافع عمومی را تأمین کنند و نیازهای جامعه را پاسخ گویند. (بیتنام، ۱۳۸۲، ص ۱۶۹) هم‌چنین نمی‌توان از نقش کارآمدی در برانگیختن رضایت و میل به اطاعت غافل شد. انگیزه‌های مادی همواره

1. Result-based legitimacy.

بخش مهمی از انگیزه‌های انسان را تشکیل می‌دهند. هم‌چنین شاید دیگر دلایل و شرایط مشروعیت دولت را بخش زیادی از اتباع درک نکنند، اما کارآمدی را همگان درک می‌کنند. (Morris, 2002, p.112)

به هر حال سودمندی و کارآمدی، به تنهایی نمی‌تواند حقانیت دولت را در پی داشته باشد و الزامی اخلاقی برای اطاعت از آن به وجود آورد. سودمندی حداکثر توجیه‌کننده وجود دولت و ضرورت تداوم آن است، نه حقانیت آن. در واقع باید بین توجیه دولت و مشروعیت آن تمایز قائل شد. (Simmons, 2001, pp. 128 & 144) کارکردهای دولت، وجود آن را ضروری می‌سازند، ولی مشروعیت‌بخش آن نیستند. به عبارت دیگر مردمان، دولت‌ها را به دلیل کارآمدی می‌پذیرند و به تداوم آن‌ها رضایت می‌دهند، اما این پذیرش موجد حق و یا تکلیفی اخلاقی نیست.

ماکس وبر جامعه‌شناس برجسته آلمانی در قرن بیستم، مشهورترین نظریه مشروعیت را ابراز کرده است. وبر سه نوع مشروعیت سنتی، کاریزمایی و قانونی - عقلانی را از هم متمایز می‌کند. برداشت وبر برداشتی جامعه‌شناختی و توصیفی و معطوف به باورها و نگرش‌های مردم نسبت به اقتدار سیاسی بوده، فاقد هرگونه معیار هنجاری است. (Peter, 2010) اغلب متفکران بعد از وبر نیز به تبع وی همین شیوه را در تبیین مشروعیت در پیش گرفتند (Beetham, 1991, P.39) و همانند وبر، مشروعیت را با دیدگاه‌ها، نگرش‌ها و برداشت‌ها و گرایش‌های مثبت شهروندان نسبت به جامعه و حکومت آن یکی دانسته و در واقع همانند وی، به گزارشی بسیط، جامعه‌شناختی و گاه روان‌شناختی از مشروعیت بسنده کرده‌اند. (Parkinson, 2006, p. 22)

در واقع نفوذ وبر غلبه کامل نگرش جامعه‌شناختی را در پی داشت. به همین دلیل، برخی از اندیشه‌وران، غلبه اندیشه وبر را در بررسی مشروعیت یک مصیبت بی‌حد و حصر دانسته‌اند. (بیتهام ۱۳۸۲ ص ۲۲) در نقد نظریه وبر، گفته شده که از وفاداری و حسن نیت شهروندان، حق فرمان دادن و تکلیف به اطاعت بر نمی‌آید. دیگر این‌که دولت می‌تواند مشروعیت خود را از طریق تلقین و آموزش و کنترل رسانه‌ای ایجاد کند و تداوم

بخشد. سوم این‌که دولت می‌تواند فقط به دلیل سادگی بیش از اندازه و یا غیراخلاقی بودن و بی‌توجهی و یا سوءتفاهم شهروندانش مشروعیت داشته باشد؛ در حالی که مشروعیت، نوعی حق و اقتدار اخلاقی است و حق نمی‌تواند محصول نگرش شهروندان باشد. تاریخ نشان می‌دهد که بسیاری از مردم زیر سلطه، به حق حاکمان باور داشته‌اند، بدون این‌که دولت‌های حاکم از هرگونه اقتدار اخلاقی برخوردار باشند. مشروعیت مبتنی بر نگرش شهروندان چنین واقعیت‌های تاریخی را نادیده می‌گیرد (Simmons, 2001, p. 135) و از جنبه‌های اخلاقی حکم و اطاعت غفلت می‌کند و با تکیه بر دیدگاه‌های پوزیتیویستی، سیاست را از ارزش‌های اخلاقی بیگانه می‌سازد و از این نکته غافل است که سیاست منهای اخلاق، جامعه را به جنگ و دشمنی سوق می‌دهد. (Coicaud, 2004, p. 15) بنابراین مشروعیت، پدیده‌ای صرفاً عینی، توصیفی و جامعه‌شناختی نیست و باید سوبه‌های فلسفی، هنجاری و اخلاقی آن را نیز در نظر گرفت.

تأکید بر قانون به عنوان رایج‌ترین معیار مشروعیت در دوران مدرن، از ویژگی‌های نظریه وبر است. (وبر، ۱۳۸۴، ص ۶۸) رواج این نوع مشروعیت در دوران مدرن، به معنای فقدان آن در دوران سنت نیست. قانون به اشکال مختلف (عرفی، الهی، طبیعی و عقلانی)، همواره با زندگی اجتماعی بشر همراه بوده و همواره نیز معیاری برای سنجش مشروعیت حکومت‌ها به شمار می‌رفته است. آنچه قانون مدرن را از قوانین سنتی متمایز می‌کند و وبر به آن تأکید کرده، جنبه‌های عقلانی و دقیق آن است. به هر حال، قانون‌مندی در سلسله منابع مشروعیت، از اهمیت بسیاری برخوردار است؛ به نحوی که برخی آن را اولین و اساسی‌ترین سطح مشروعیت تلقی کرده‌اند. (بیتهام، ۱۳۸۱، ص ۳۲) اما مشکل نظریه حقوقی مشروعیت این است که اصول حقوقی و قوانین، به تنهایی نمی‌توانند مشروعیت قدرت را تأمین کنند. برای این‌که قانون مشروعیت ایجاد کند، نه تنها باید به ساختار رسمی قدرت و شیوه اعمال قانون بلکه باید به محتوا و اهداف آن نیز توجه کرد. به سخن دیگر باید گفت که کدام قانون مورد نظر ماست. از این منظر حکومت قانون باید بتواند بر حسب ارزش‌های بنیادین بیان شود. مشروعیت و قانون‌مندی تنها تا جایی یکسان تلقی می‌شود که

قانون بیان ارزش‌ها باشد، به تعبیری دیگر، از مشروعیت رویه‌ای برآمده از قانون‌مندی، باید به مشروعیت محتوایی گذر کرد و محتوای قانون را در پرتو اصول عام اخلاقی و هنجاری ارزیابی نمود.

نظریه‌های مشروعیت چندبعدی

علی‌رغم این‌که مشروعیت از موضوعات محوری علوم اجتماعی به شمار می‌آید، نوعی سردرگمی و آشفتگی در تبیین آن به چشم می‌خورد. این سردرگمی، در مفهوم‌سازی برای مشروعیت مناسب و مکفی یا ارائه یک ارزیابی منسجم از آنچه قدرت را در جوامع خاص مشروع می‌سازد، به شکست انجامیده است. تفکیک نگرش فلسفی و هنجاری از نگرش جامعه‌شناختی و تکیه بر تبیینی خاص و تک‌بعدی از مشروعیت، از عوامل این سردرگمی به شمار می‌آید. (بیتهام، ۱۳۸۲، ص ۲۱-۲۲) به نظر می‌رسد اگر مشروعیت را به معنای حق اعمال قدرت و الزام اخلاقی به اطاعت بدانیم، هیچ یک از نظریه‌ها و ابعاد مذکور به تنهایی نمی‌توانند مشروعیت به معنای حق حکم‌رانی و الزام اخلاقی به اطاعت را توجیه کنند. به همین دلیل، برخی از اندیشه‌وران، مشروعیت را پدیده‌ای چندبعدی و چندلایه دانسته‌اند که ترکیبی از عوامل فوق به وجود آورنده آن است. برای مثال دیوید بیتهام، مشروعیت را پدیده‌ای چندبعدی دانسته که دربرگیرنده سه عنصر یا سه لایه مشخص است که به لحاظ کیفی، هریک نسبت به دیگری متفاوتند. به گفته وی، قدرت را می‌توان تا آن اندازه مشروع خواند که:

الف) با قواعد مستقر سازگار و منطبق باشد؛

ب) این قواعد را بتوان از طریق مراجعه به باورهای مشترک فرادست و فرودست توجیه کرد؛

ج) شواهد و مدارکی دال بر رضایت تابعان قدرت از یک رابطه قدرت معین وجود داشته باشد. (بیتهام، ۱۳۸۲، ص ۳۱)

1. substantive legitimacy.

بدین ترتیب، وی مشروعیت را امری پیچیده و چندلایه تصور می‌کند و سه عنصر قانون، هنجارهای مشترک و رضایت را تشکیل‌دهنده آن می‌داند. رکن دوم مشروعیت در این نظریه، به باورهای مشترک حاکمان و اتباع در جامعه مورد نظر توجه می‌کند و از این جهت، به نوعی محلی‌گرایی و گریز از ارزش‌های عام و جهانشمول‌گرایی دارد و ما را از یافتن معیاری عام برای مشروعیت قدرت برحذر می‌دارد. بروس گیلی نیز با الهام از نظر بیت‌هام، مشروعیت را بر سه پایه رضایت، قانون و توجیه‌پذیری^۱ استوار می‌کند. (Gilley, 2009A, p. 6) نویسنده دیگری نیز ضمن تأکید بر این‌که مشروعیت امری ساده و بسیط نیست، بین مشروعیت ساده^۲ و مشروعیت کامل یا قوی تمایز می‌گذارد.^۳ (Morris, 2008, p. 25) تنها در این شکل دوم است که به دلیل برخورداری دولت از وجوه متعدد مشروعیت، تکلیف اخلاقی به اطاعت ایجاد می‌شود.

این نظریه‌ها همگی بر چند بعدی بودن مشروعیت تأکید می‌کنند، اما همه این نظریه‌ها، به نوعی هم‌چنان تحت تأثیر نگرش جامعه‌شناختی قرار دارند؛ زیرا به جای سخن گفتن از ارزش‌های عام، از ارزش‌ها و اعتقادات جامعه مورد نظر سخن می‌گویند؛ در حالی که گفتیم، نگاه جامعه‌شناختی برای بررسی مشروعیت کافی نیست. بعداً خواهیم دید که مفهوم عدالت به دلیل ویژگی عام و فراگیر و به دلیل جنبه‌های کاربردی‌اش، می‌تواند وجوه فلسفی و جامعه‌شناختی مشروعیت را پوشش داده، برداشتی اخلاقی از روابط قدرت ارائه نماید.

نظریه‌های مشروعیت در فقه معاصر شیعه

نظریه‌های مشروعیت در شیعه را در یک تقسیم‌ابتدایی، به دو دوره حضور و غیبت می‌توان تقسیم کرد. در دوره حضور، هرچند برخی از علمای معاصر در نظری نادر به مشروعیت مردمی نیز توجه نموده‌اند (حائری یزدی، ۱۹۹۵، ص ۱۷۶)، اکثر قریب به اتفاق

1. legality, justification, consent.
2. Weak or basic legitimacy.
3. Strong or full legitimacy.

علمای شیعه مشروعیت سیاسی پیامبر ﷺ و ائمه اطهار را صرفاً بر نصب الهی مبتنی کرده‌اند. بر این اساس، از منظر شیعه در زمان حضور امام، حکومت دیگران مشروعیت نخواهد داشت و اصولاً با توجه به اندیشه امامت، می‌توان به این قول تکیه کرد که مشروعیت به معنای تام، به معنایی که وفاداری مطلق اتباع را اقتضا کند، فقط در عصر حضور شکل می‌گیرد.

به هر حال چنین اجماعی در عصر غیبت وجود ندارد و نظریه‌های متنوع و اختلافات بسیار در این حوزه به چشم می‌خورد، در این زمینه باید توجه داشت که پارادایم امامت حتی در دوران غیبت نیز به مثابه چراغ راهنمای اندیشه شیعی عمل کرده است. به همین دلیل، نظریه‌های سیاسی شیعه عمدتاً در امتداد امامت و با الهام از آن مطرح شده‌اند. ویژگی‌هایی چون آرمانی دیدن حکومت، الهی دیدن مشروعیت و تأکید بر رهبر و رأس حکومت و مشروعیت فردی را می‌توان از پیامدهای تسری ویژگی‌های دوران حضور به عصر غیبت تلقی کرد. هم‌چنین باید توجه داشت که نظریه‌های مشروعیت در اندیشه شیعی، به برداشتی فلسفی از مشروعیت گرایش دارند و به تبیین جامعه‌شناختی آن کم‌تر توجه کرده‌اند.

در یک تقسیم‌بندی ابتدایی، از دو دسته نظریه در دوره غیبت می‌توان سخن گفت: دسته اول به تعطیل و یا نفی حکومت مشروع در عصر غیبت تمایل دارند و دسته دوم؛ در جست‌وجوی سازوکارهای مشروع‌سازی حکومت در این دوره‌اند. به نظر می‌رسد بخش عظیمی از فقهای شیعه تا دوران معاصر، حکومت مشروع را به عصر حضور منحصر دیده و امکان برپایی حکومت مشروع در عصر غیبت را باور نداشته و به همین دلیل، عموماً به تأمل جدی در این حوزه نپرداخته‌اند و لذا کم‌تر فقهی‌هایی را می‌توان یافت که تأملی نظام‌مند و متنی منسجم درباره سیاست و حکومت از خود به یادگار گذاشته باشد. ظاهراً امید به ظهور، و فساد و شرارت افراطی حکومت‌های موجود، به تصور ناممکن بودن شکل‌گیری حکومتی مطلوب دامن می‌زد و علما را از تأملی جدی در این حوزه برحذر می‌داشت. علما

در این دوره، به جای بحث از سازوکارهای مشروعیت حکومت به مباحثی چون جواز یا عدم جواز هم‌کاری با دولت جور و حرمت و یا حلیت هدایا و عطایای پادشاهان و بحث خراج توجه می‌کردند.

زمینه‌های نظری و عینی عبور از گفتمان نفی و سکوت در ابتدای عصر قاجار فراهم گردید. منازعه اخباری و اصولی که هم‌زمان با منازعات سیاسی بعد از سقوط صفویه در ایران اوج گرفته بود، با پیروزی اصولی‌ها به رهبری وحید بهبهانی پایان یافت و بدین ترتیب استقرار دولت قاجار با تثبیت جریان اصولی و اجتهادی همراه شد. گفتمان اصولی برآمده از این جدال، با تأکید بر اجتهاد و تقلید و اختیارات گسترده مجتهدان، زمینه‌های نظری توسعه گستره شریعت و در پی آن اقتدار و اختیار بیشتر مجتهدان را فراهم آورد. (آل سیدغفور، ۱۳۸۴، ص ۲۰۳) گفتمان اخباری در برخورد با امر سیاسی و حوزه عمومی در تنگنای اخبار گرفتار آمده بود و عملاً برای نظریه‌پردازی در این حوزه‌ها ظرفیت چندانی نداشت؛ اما زمانی که وحید بهبهانی و شاگردانش پای در وادی عقل و اجتهاد نهادند، افق‌های جدیدی به روی نظریه‌پردازی در حوزه سیاست گشوده شد. در همین ایام، با درگیر شدن دولت در جنگ با روسیه، علما به تقاضای دولت و به اجبار زمانه، پای در وادی سیاست گذاشتند و در مورد مشروعیت دولت به تأمل نشستند. حاصل آن مجموعه نظریه‌هایی بود که با تکیه بر ولایت فقیه در جست‌وجوی راهی برای مشروع‌سازی ساختار موجود برآمدند. اما با فروکش کردن آتش جنگ‌ها و به دنبال شکست مفتضحانه ایران، شور و شوق اندیشیدن به سیاست نیز فروکش کرد و این موج کوتاه نتوانست به فروپاشی گفتمان کهن بینجامد و عملاً مسأله مشروعیت حکومت هم‌چنان در زیر سایه نفی و یا حداقل ابهام قرار داشت. چندی بعد شیخ انصاری عالم پرآوازه این عصر، با دادن حکم به ستم‌گر بودن همه حکومت‌ها در عصر غیبت، برگفتمان سنتی مهر تأیید زد. (فیرحی، ۱۳۸۲، ص ۲۱۰) مشروطه‌خواهی در تداوم همین اندیشه شکل گرفت. علمای مشروطه‌خواه نیز بر ستم‌گر بودن حکومت‌ها حتی حکومت مشروطه اذعان داشتند و گاه آشکارا آن را

از مفروضات مسلم شیعه به شمار می‌آوردند. فریاد خشم آلود ملاعبدالله مازندرانی خطاب به مجتهد تبریزی که مشروطه مشروعه نمی‌شود (زرگری نژاد، ۱۳۷۷، ص ۴۲۸ و ۴۵۷)، نشان از همین تصور داشت. آنان در جست‌وجوی راهی برای کاهش ظلم نظام‌های حاکم بودند و اولویت مشروطیت را در همین چارچوب تحلیل می‌کردند. (فیرحی، ۱۳۸۲، ص ۲۱۵)

گفتمان سنتی ایران حول محور سلطان قرار می‌گرفت که به مثابه یک کانون متعالی قدرت عمل می‌کرد. سلطان وحدت‌بخش جامعه و نقطه اتکای نهایی سیاست به شمار می‌رفت. ظلم، فساد و ناکارآمدی فزاینده شاهان قاجار، اعتبار سلطنت را خدشه‌دار کرد و بهانه‌ای شد تا ایرانیان از این کانون متعالی دل‌کنده، با انقلاب مشروطه از نظم فردمحور سلطانی فاصله بگیرند و به نظم نظام‌محور مدرن نزدیک شوند. علما در این دوره، در فقدان امامت، با تکیه بر دو مفهوم شورا و عدالت، کوشیدند تا نظام سیاسی جدیدی را در مقابل استبداد و ظلم پیریزی کنند که به نظر می‌رسید می‌تواند به سامان بهتر جامعه ایرانی کمک کند و راهی برای توسعه این جامعه عقب‌مانده بگشاید و مانع از استیلا بیگانگان بر این سرزمین مسلمان شود. اما این نظام جدید که با عجله و بدون تأملات جدی پذیرفته شده با ناسازواری‌هایی همراه بود که به منازعه‌های عینی گسترده دامن زد و سرانجام به همراه دخالت‌های بیگانه، ناکامی مشروطه را باعث شد. مشروطه هم‌چنان دولتی ستم‌گر به شمار می‌رفت که از سر اضطرار به آن رضایت داده می‌شد و به قول نایینی، به کنیز سیاهی می‌مانست که وادارش کرده‌اند تا دست‌آلوده‌اش را شست‌وشو دهد. (نایینی، ۱۳۸۲، ص ۷۹)

این تمثیل، خود نشان‌دهنده ضعف بنیادین نظام جدید بود. نمی‌توان بر نامشروع بودن نظام سیاسی تأکید کرد و هم‌زمان از مردم انتظار وفاداری داشت. مشروطه هیچ‌گاه نتوانست لکه ننگ ستم‌گر بودن را از خود بزدايد و شاید به همین دلیل، این کنیز سیاه به همان سرعت که دل از ایرانیان ربوده بود، منفور آنان شد. به هر حال، مادر زمانه نیز با نوزاد مشروطه سر مهر و عطف نداشت و فرصت رشد و جلوه‌گری را از آن گرفت. ناکامی دولت نوپای مشروطه و پیامدهای فاجعه‌بار آن که البته بخشی به دخالت بیگانه بازمی‌گشت، راهی

برای توجیه عقلانی مشروعیت باقی نگذاشت. شاید اگر به این گفتمان نورسیده فرصتی داده می‌شد و به سرعت مورد بی‌مهری بانیان آن قرار نمی‌گرفت، می‌توانست راهی برای مسأله مشروعیت در ایران معاصر بگشاید؛ اما بعد از مرگ آخوند، به نظر می‌رسید حتی نایینی بزرگ‌ترین نظریه‌پرداز مشروطه هم از آن دل بریده است. به هر حال این اندیشه، با ناکامی‌های عینی و بی‌مهری‌های نظری به حاشیه رانده شد و استبداد سنتی در قامت سکولاریسم و تجدد آمرانه بازسازی گردید و مسأله مشروعیت دوباره گریبان‌گیر سیاست ایران شد.

با ظهور دولت پهلوی، به نظر می‌رسید هم دولت و هم علما از مشروطه دل بریده‌اند و در جست‌وجوی بدیلی دیگرند. در زمانی که دولت مشروطه به تدریج به دولت مطلقه تبدیل می‌شد و رضاخان در قامت یک دیکتاتور متجدد ظهور می‌کرد، در حوزه‌های علمیه نیز تلاش‌هایی برای بازسازی نظریه ولایت فقیه و بازگشت به سنتی صورت می‌گرفت که کاشف‌الغطا و نراقی در قرن نوزدهم بنیان‌گذار آن بودند. در این میان امام خمینی، با تفسیری رادیکال از این نظریه، طرحی نو در انداخت و قالبی جدید پدید آورد. نظریه امام با بازسازی کانون متعالی قدرت در قامت فقیه جامع‌الشرایط و با اتصال نظام سیاسی به امامت، مشروعیت را به نظام سیاسی بازمی‌گرداند. ایشان با تکیه بر مفهوم نیابت و ولایت، اختیارات ولی حاکم را به سطح اختیارات امام معصوم ارتقا می‌داد (فیرحی، ۱۳۸۲، ص ۲۵۸) و فاصله حضور و غیبت را درمی‌نوردید. سرانجام با انقلاب اسلامی و در پرتو رهبری امام، سلطنت ایرانی برای همیشه به تاریخ سپرده شد و «جمهوری اسلامی مبتنی بر ولایت فقیه» شکل گرفت و راهی جدید پیش روی ایرانیان مایوس از مشروطه مدرن و دل بریده از سلطنت سنتی گشود.

نظریه‌های ولایت فقیه اغلب در سنت فکری امام خمینی قرار می‌گیرند، اما در مورد مبنای مشروعیت نظام سیاسی اتفاق نظر وجود ندارد و تفسیرهای کاملاً متفاوتی از دیدگاه امام ابراز می‌کنند. (فیرحی، ۱۳۸۲، ص ۲۷۵) در یک تقسیم ابتدایی، به سه دسته نظریه در

این مورد می‌توان اشاره کرد: بر اساس نظریه‌های نصب یا مشروعیت الهی، مشروعیت حکومت در دوره غیبت از ناحیه خداوند و با نصب مستقیم ائمه به دست می‌آید و رأی مردم در این زمینه تأثیری ندارد و علاوه بر این، مشروعیت تمامی نهادهای نظام سیاسی از جمله نهادهای انتخابی نیز از فقیه حاکم سرچشمه می‌گیرد. از سوی دیگر، نظریه‌های مشروعیت مردمی با نقد مستندات نظریه نصب، بر ضرورت انتخاب مردمی فقیه تأکید می‌کنند. سرانجام دسته سومی از نظریه‌ها، درصدد جمع این دو نظریه برآمده، ترکیبی از انتخاب و نصب را به عنوان مبنای مشروعیت تلقی کرده‌اند. در واقع نظریه‌های نصب، دنباله نظریه امامت و حاصل بسط شرایط حضور به عصر غیبت و همسان‌انگاری امام و ولی فقیه به شمار می‌روند و نظریه‌های انتخاب، در ادامه نظریه‌های مدرن رضایت و قرارداد مطرح می‌گردند و حاصل تلاش برای سازگاری سنت دینی و نظریه‌های مدرن دموکراسی هستند.

این نظریه‌ها علی‌رغم تفاوت‌های بسیار، شباهت‌هایی نیز دارند. همه این‌ها با تأثیرپذیری از گفتمان سنتی، ساخت سیاسی را فردمحور می‌بینند و بر شخص حاکم و به سخن دیگر بر مشروعیت فاعلی تأکید کرده، مشروعیت را در همین سطح محدود می‌کنند، علاوه بر این، عموماً به مراحل اولیه شکل‌گیری رهبری و انتخاب حاکم و یا تأسیس دولت توجه نموده؛ به رویه‌ها و محتوای سیاست‌ها و کارکردهای حکومت توجه چندانی ندارند. در حالی که اگر از مردم انتظار می‌رود همواره از دولت اطاعت کنند، باید مبنای مشروعیت نیز تداوم داشته باشد. بنابراین، در تبیین مشروعیت نیازمند عواملی هستیم که به محتوای سیاست‌ها، کارکردها و اهداف حکومت نیز توجه نماید و معیاری دائم برای ارزیابی عرضه کند. این نظریه‌ها هم‌چنین مشروعیت را امری بسیط و تک‌بعدی تلقی کرده، هریک برای اثبات مدعای خود، به بخشی از سنت دینی تکیه می‌کنند و بخشی دیگر را به حاشیه می‌رانند و بدین ترتیب از ارائه برداشتی عام و فراگیر از مشروعیت ناتوانند. به نظر می‌رسد برداشت عدالت‌بنیاد از مشروعیت، تصور جامع‌تری از این پدیده به دست خواهد داد و امکان آشتی نظریه‌های متضاد و نصوص متنوع را فراهم می‌آورد.

تعریف عدالت

عدالت نیز چون مشروعیت و حتی بسیار بیش از آن، واژه‌ای مبهم و اختلاف‌برانگیز به شمار می‌آید. به گفته یکی از نویسندگان، کم‌تر بحثی به اندازه موضوع عدالت دارای اختلاف دیدگاه‌ها و تشتت آراست. شاید یکی از دلایل این پدیده، وسعت قلمرو و گستره کاربرد واژه عدالت باشد. (واعظی، ۱۳۸۸، ص ۲۳) معادل انگلیسی عدالت «Justice» از ریشه لاتینی «*jus*» به معنای حق یا قانون است.

در یونان باستان، «*dikaion*» برای اشاره به انسان عادل به کار می‌رفت و واژه «*dikaiosune*» یا عدالت، برای اشاره به فضیلتی که جامعه سیاسی باید از آن بهره‌مند باشد، از همین واژه مشتق شده است. معنای این واژه در نزد یونانیان، وسیع‌تر از معادل آن در انگلیسی است و آن را تقریباً به اصول و معتقدات اخلاقی می‌توان ترجمه کرد. (فاستر، ۱۳۷۳، ص ۴۰ - ۴۱) یونانیان هر عملی را که مطابق اصول و قوانین اخلاقی انجام شود، عادلانه می‌نامیدند و عمل نادرست را عملی ظالمانه می‌شمردند. (واعظی، ۱۳۸۸، ص ۹۳) با این حال، معنای این واژه در یونان نیز چندان شفاف نبود و فیلسوفان یونانی بر سر آن مباحث مفصلی داشته‌اند. کتاب مشهور جمهور افلاطون، در واقع دنبال تحلیل دقیق و عمیق عدالت است. وی در این کتاب، عدالت را با روشی مقایسه‌ای در دو سطح فردی و اجتماعی بررسی می‌کند. در سطح فردی، عدالت توازنی است که میان سه قوه خرد، خویشترداری و شجاعت برقرار می‌شود و هر یک به اندازه و در جای خود قرار می‌گیرند. در سطح اجتماعی، تحقق عدالت به این است که هر فرد و هر طبقه به کار خود مشغول باشد و در کارهایی که خارج از حیطه صلاحیتش هست دخالت نرزد. (فاستر، ۱۳۷۳، ص ۱۱۸ - ۱۲۰) این اندیشه بسیار شبیه تفسیر عدالت در ایران باستان است. در این جا نیز بر نظام طبقاتی و خویش‌کاری تأکید می‌شود و بر مبنای آن هرکس باید تنها به کار و پیشه‌ای بپردازد که خاص و بایسته طبقه اوست. (مجتبایی، ۱۳۵۲، ص ۵۰) در واقع داد و عدل در بینش اجتماع پایگانی (مبتنی بر درجات و مراتب) ایرانی، بودن هر چیز به جای خود است.

جهان ترکیبی چون خط و خال و چشم و ابرو دانسته می‌شد که در آن هر چیزی به جای خویش نیکو بود. (مسکوب، ۱۳۸۴، ص ۱۷۰)

ارسطو نیز در کتاب *اخلاق نیکوماخوس*، به بحث درباره عدالت پرداخت. به نظر وی، عدالت عبارت است از: احترام به قوانین و محترم شمردن برابری شهروندان، و ظلم یعنی بی‌اعتنایی به قوانین و نابرابری شهروندان؛ عادل هم کسی است که حرمت قوانین را نگاه می‌دارد و برابری شهروندان را نیز محترم می‌شمارد. (ارسطو، ۱۳۷۱، ص ۱۶۵) به نظر وی، عدالت فضیلت کامل بوده، همه فضیلت‌ها را دربرمی‌گیرد. عدل ورزیدن نیز مستلزم به کار بردن همه فضایل است و به همین دلیل عدالت، شریف‌ترین فضایل شمرده می‌شود. عدالت بدین معنا جزئی از فضیلت اخلاقی نیست؛ بلکه تمام فضیلت است و عکس عدالت یعنی ظلم، جزئی از رذیلت نیست، بلکه رذیلت کامل و تمام رذیلت است. (ارسطو، ۱۳۷۱، ص ۱۶۹) ارسطو عدالت را به انواع مختلفی تقسیم می‌کند که از جمله آن‌ها عدالت توزیعی است که معطوف به توزیع افتخار و پول و دیگر چیزها (از جمله هزینه‌ها) است که میان شهروندانی تقسیم می‌شوند که در نظام سیاسی جامعه سهمی دارند. به نظر وی عدالت توزیعی، رعایت تناسب است و این‌که با برابرها به طور برابر و با نابرابرها به طور نابرابر رفتار شود و مواهب و امکانات به تناسب با برابری و نابرابری اشخاص توزیع گردد. عدالت به این معنا، حد وسط است ولی نه آن‌گونه که دیگر فضایل حد وسطند، بلکه عدالت حد وسط را معین می‌کند، در حالی که ظلم مایه افراط و تفریط است. (ارسطو، ۱۳۷۱، ص ۱۸۳) بدین ترتیب عدالت در اندیشه ارسطویی، به معنای رعایت تناسب و اعتدال و قانون‌مندی است. در این برداشت از عدالت نیز چون افلاطون، صفت «حسن‌آفرینی در مجموع» (فاستر، ۱۳۷۳، ص ۴۸) در سرشت عدالت نهفته است. هم‌چنین در برداشت افلاطونی و ارسطویی از عدالت، نابرابری در جامعه و بین انسان‌ها، امری طبیعی و عادلانه است. در واقع برابری نه برای همه، بلکه برای کسانی که با یک‌دیگر برابر باشند دادگری است و نابرابری نه برای همه، بلکه برای مردم نابرابر عین عدل است. (ارسطو، ۱۳۷۱، ص ۱۲۲)

این تفسیرها از عدالت، کم و بیش در میان دانشمندان مسلمان نیز تداوم یافت، اما در اندیشه غربی در دوران مدرن، نوعی بازگشت به اندیشه سوفسطایی صورت گرفت و عدالت، مصنوعی و زاده قدرت و قرارداد به شمار آمد. برای مثال، در اندیشه هابز خبری از عدالت طبیعی نیست، بلکه عمل به قرارداد، عادلانه تلقی می‌شود. همین اندیشه در هیوم ادامه می‌یابد. به نظر وی عدالت، ارزش، فضیلت یا معیاری مستقل از ذهنیت و خواست و امیال آدمیان نیست که انسان‌ها به آن التزامی عقلی یا طبیعی داشته باشند؛ عدالت به خودی خود حتی فضیلتی تمام و دائم نیست، بلکه انسان فقط در اوضاع خاصی نیازمند آن می‌شود. تعریف عدالت و محتوا و قوانین آن، ساخته بشر و دستاورد توافق و قراردادی است که افراد در جوامع مختلف به آن اقدام می‌کنند. (واعظی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۴)

به طور کلی عدالت در اندیشه مدرن، به تدریج به نفع آزادی به حاشیه رانده شد و این مفهوم که قرن‌ها در صدر فضیلت‌ها جای خوش کرده بود، به حسیض کشیده شد و ارج و قرب پیشین خود را از دست داد. لیبرالیسم به مثابه گفتمان مسلط، به سخن گفتن از عدالت تمایل نداشت و مارکسیسم نیز که مدعی عدالت بود، با چهره خشن خود تصویری ناخوشایند از آن ارائه می‌کرد. اما با ظهور جان رالز در نیمه دوم قرن بیستم، عدالت به کانون فلسفه سیاسی مدرن بازگشت. به نظر رالز عدالت، برترین فضیلت اجتماعی به شمار می‌آید و جایگاه آن در مقوله اجتماعی و تنظیم نهادها و ساختارهای اساسی جامعه، هم‌سنگ بحث حقیقت در میدان مباحث علمی و معارف بشری است؛ یعنی هم‌چنان که حقیقت، داشتن معیار ارزیابی مطلوب و پذیرفتنی بودن قضایا و معارف بشری است، عادلانه بودن نیز معیار و ضابطه سنجش جامعه خوب سامان یافته به شمار می‌آید. (واعظی، ۱۳۸۸، ص ۲۵۴)

عدالت در سنت اسلامی

عدالت و مفاهیم مترادف آن در سنت اسلامی، جایگاهی رفیع دارند؛ به گونه‌ای که به گفته برخی نویسندگان، در قرآن و سنت، بعد از وجود خداوند واحد، به هیچ اصل دینی و

اخلاقی به اندازه اصول راستی، برابری و میانه‌روی تأکید نشده است: اولاً به جهت ارزش ذاتی این اصول و ثانیاً بیشتر به عنوان واکنشی علیه نظم اجتماعی قبل از اسلام که هیچ توجهی به عدالت نداشت یا کم‌تر به آن توجه می‌کرد. (خدوری، ۱۳۹۴، ص ۳۳)

واژه عدل و قسط در حدود پنجاه بار در قرآن به کار رفته و در حدود صد آیه، به عدل و مفاهیم مرتبط به آن توصیه شده (خدوری، ۱۳۹۴، ص ۳۳) و یک‌دهم مجموع آیات قرآن به طور مستقیم به موضوع ظلم پرداخته‌اند. واژه ظلم و مشتقات آن نیز در بیش از ۲۹۰ آیه ذکر شده و بالغ بر ۳۵۰ آیه به طور مستقیم و صریح در این زمینه به روشن‌گری پرداخته‌اند. (اخوان کاظمی، ۱۳۸۶، ص ۶۲) اما علی‌رغم کاربرد وسیع در قرآن، از این مفاهیم به خصوص در عرصه سیاسی و اجتماعی غفلت شده است. (مطهری، ۱۴۰۹، ص ۲۷)

واژه عدل به لحاظ واژه‌شناختی، در زبان عربی اسم مجرد و مشتق از فعل عدل و جور، متضاد آن و ظلم و طغیان و انحراف مترادف جور است و به گفته خدوری، معانی ذیل را داراست:

۱. راست کردن یا راست نشستن، تعدیل و اصلاح کردن؛
 ۲. دوری گزیدن، جدایی یا از راه باطل به راه راست رو آوردن؛
 ۳. برابر یا متساوی بودن، جفت و جور کردن یا هم‌سنگ کردن؛
 ۴. متوازن با هم‌وزن کردن یا در یک وضعیت برابر قرار دادن؛
 ۵. عدل با کسره به معنای مثل یا شبیه است. (خدوری، ۱۳۹۴، ص ۲۷-۲۸)
- به گفته ابن‌منظور در *لسان‌العرب*، معنای عدالت عبارت است از چیزی که در ذهن به عنوان یک امر راست و درست تثبیت شده و هم‌چنین به معنای حکومت و داوری به حق است. انسان عادل کسی است که سخن و داوری او را می‌پذیرند. (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۴۳۶) بنابراین هر چیزی که درست یا منظم نباشد، به عنوان جور یا ظلم تلقی می‌گردد. به نظر خدوری، مفاهیم درست و خطا زمانی که در گسترده‌ترین معنای خود به کار برده شوند و ارزش‌های اخلاقی و دینی را دربرگیرند، در اصطلاحات عدل و جور مستتر هستند. به

نظر وی مفهوم عدل در زبان عربی، به معنای درست، با مفاهیم انصاف و اعتدال مترادف است که دقیقاً در اصطلاح استقامت یا مستقیم و راست بیان شده‌اند. بنابراین، معنای لغوی عدل در زبان عربی کلاسیک، ترکیبی از ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی است که انصاف، توازن، اعتدال و در نهایت راستی و درستی را دربرمی‌گیرد. (خدوری، ۱۳۹۴، ص ۳۰)

فارابی فیلسوف بزرگ مسلمان، عدالت را در معانی ذیل به کار برده است:

۱. خصیصه ماهوی نظم حاکم در کائنات؛
۲. رعایت اهلیت و شایستگی و سلسله‌مراتب؛
۳. ملکه اخلاقی در فرد، در جهت عمل به فضایل اخلاقی؛
۴. اعتدال و پرهیز از افراط و تفریط؛
۵. تقسیم مساوی خیرات مشترک عمومی در مدینه مثل امنیت، سلامت، کرامت و مراتب. (اخوان کاظمی، ۱۳۸۶، ص ۱۷۹-۱۸۷)

شهید مطهری در بحث از عدالت، آن را از مقیاس‌های اسلام دانسته که در سلسله علل احکام و نه در سلسله معلول‌ها جای می‌گیرد. به گفته ایشان، آنچه دین گفت، عدل نیست؛ بلکه آنچه عدل است، دین می‌گوید. ایشان سه تعریف از عدالت دارند: اول عدالت به معنای مساوات و برابری. این معنا را ایشان با توجه به تفاوت استعدادها و عدم امکان آن رد می‌کند. معنای دوم و معنای منتخب ایشان برگرفته از جمله مشهور «اعطاء کل ذی حق حقه» است؛ یعنی رساندن حق به صاحب آن و به سخن دیگر مساوات در برابر قانون و برابری بر اساس استحقاق‌ها. معنای سوم نیز توازن اجتماعی است که در دل تعریف دوم جای می‌گیرد. به نظر ایشان پایه عدالت، حقوق واقعی و فطری است. (مطهری، ۱۳۸۱، ص ۱۸۴-۲۰۴) بنابراین عدالت از این منظر، با مفاهیمی چون حق، قانون، هنجارهای اخلاقی، توازن و تعادل، شایسته‌سالاری و انصاف پیوند دارد. ولی در هر حال باید توجه داشت که علی‌رغم تعریف‌های مذکور، مفهوم عدالت هم‌چنان مبهم بوده، برای تطبیق در عرصه اجتماعی - سیاسی، نیازمند تبیین و تدقیق است.

همان گونه که اشاره شد، آیات متعددی در قرآن، مفاهیم عدل و قسط را مطرح کرده‌اند. خداوند در سوره نساء مردم را به ادای امانت و حکومت به عدالت امر می‌کند.^۱ علامه با استناد به احادیث، مخاطب این آیه را حاکمان دانسته (طباطبایی، بی‌تا، ج ۴، ص ۶۱۲) و قرطبی در ذیل این آیه، حدیثی را از امام علی عَلَيْهِ السَّلَامُ نقل می‌کند که بر اساس آن، امام و حاکم، مأمور به عدالت و ادای امانت است و اگر چنین کرد، مسلمانان باید او را اطاعت کنند. (قرطبی، ۱۹۸۵، ج ۵، ص ۲۵۹) در این روایت که در منابع شیعی نیز نقل شده، اطاعت مشروط به عدالت شده است. (مجلسی، ۱۹۸۳، ج ۷۲، ص ۳۵۶)^۲ در سوره شورا، به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دستور می‌دهد به مردمان بگوید که مأمور به برپایی عدل در میان آنان است.^۳ در سوره حدید برپایی قسط، هدف ارسال انبیا بر شمرده شده است^۴ به نظر علامه، کلمه قسط به معنای عدل است. (طباطبایی، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۷۵) عدالت در سوره مائده وسیله‌ای برای رسیدن به تقوا شمرده شده و ترک تقوا را بدترین وسیله برای ترک عدل شمرده است.^۵ (طباطبایی، بی‌تا، ج ۶، ص ۳۸۶) در سوره نحل خداوند همگان را به عدل و احسان مأمور می‌فرماید.^۶ علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌نویسد:

معنای اصلی عدالت، اقامه مساوات میان امور است به این‌که به هر امری آنچه سزاوار است بدهی تا همه امور مساوی شود، و هر یک در جای

۱. «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا». (النساء، ۵۸)

۲. «وإن حَقَّكُمْ عَلَيْهِ إِصْصَافُكُمْ، وَالتَّعْدِيلُ بَيْنَكُمْ، وَالكِفِّ مِنْ قَبْلِكُمْ فَإِذَا فَعَلَ ذَلِكَ وَجِبَتْ طَاعَتُهُ بِمَا وَافَقَ الْحَقَّ، وَنَصْرَتُهُ عَلَىٰ سِيرَتِهِ»

۳. «وَأَمْرٌ لَأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ». (شوری، ۱۵).

۴. «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ». (الحديد، ۲۵)

۵. «وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ آَلَا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ». (مائده، ۸)

۶. «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ». (نحل، ۹۰)

واقعی خود که مستحق آن است، قرار گیرد. ظاهر سیاق آیه این است که مراد از عدالت، عدالت اجتماعی است؛ و آن عبارت از این است که با هر یک از افراد جامعه طوری رفتار شود که مستحق آن است و در جایی جای داده شود که سزاوار آن است؛ و این خصلتی اجتماعی است که فرد فرد مکلفین، مأمور به انجام آنند؛ به این معنا که خدای سبحان دستور می‌دهد هر یک از افراد اجتماع، عدالت را بیاورد، و لازمه آن این می‌شود که امر، متعلق به مجموع نیز بوده باشد؛ پس هم فرد فرد مأمور به اقامه این حکمند، و هم جامعه که حکومت عهده‌دار زمام آن است. (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۴۷۷-۴۷۸)

خداوند در آیه دیگری، بین دو مرد مقایسه می‌کند: یکی از این دو لال و ناتوان و سربار مولای خویش است و دیگری به عدالت حکم می‌کند و به راه راست می‌رود.^۱ در این آیه حکم به عدالت، مساوی با راستی و درستی و توان‌مندی، و جور، مساوی با ناتوانی و بیهودگی است. علامه در تفسیر این آیه، عدالت به معنای التزام به حد وسط و پرهیز از افراط و تفریط را آخرین درجه کمال دانسته است. (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۴۳۶) از مجموع این آیات، به این نتیجه می‌توان رسید که از نظر قرآن، عدالت شرط ضروری مشروعیت است.

در روایات نیز تأکید زیادی بر عدل شده است. پیامبر ﷺ عدل را ترازوی الهی دانسته‌اند که هرکس به آن عمل کند، به بهشت می‌رود و هرکس آن را ترک کند، به جهنم خواهد رفت.^۲ (نوری، ۱۳۶۴، ج ۱۱، ص ۳۱۷) از امام علی علیه السلام نیز روایتی با همین مضمون و نهی از مخالفت با عدالت آمده است. (آمدی، ج ۱، ص ۲۲۲) هم‌چنین از آن حضرت تعابیر

۱. «وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ». (نحل، ۷۶)

۲. «العدل ميزان الله في الارض فمن اخذه قاده الى الجنة و من تركه ساقه الى النار».

بلندی در ستایش از عدل نقل شده است. در سخنان ایشان عدل، معیار سیاست^۱ (دلشاد، ۱۳۷۷، ص ۱۹۰) و فضیلت، قدرت^۲ و قوی‌ترین بنیان (ری‌شهری، ۱۳۷۵، ص ۱۸۳۸)^۳ سامان‌بخش حکومت و حافظ مردم (دلشاد، ۱۳۷۷، ص ۱۹۰) و باعث اصلاح رعیت^۴ و استحکام نظام سیاسی^۵ (ری‌شهری، پیشین) و برپایی آن نور چشم حاکمان (دلشاد، ۱۳۷۷، ص ۱۹۵) و اقتدا به سنت‌های الهی و باعث ثبات دولت (ری‌شهری، پیشین)^۶ و رفاه مردم^۷ و توسعه کشور^۸ و افزایش برکت‌ها^۹ (همان) دانسته شده و ساعتی عدل ورزیدن، مساوی با عبادت شصت سال تلقی گردیده (همان) و رهبر عادل، برترین بندگان خدا دانسته شده که خود هدایت گردیده و دیگران را نیز هدایت می‌کند (شهیدی، ۱۳۷۵، ص ۱۶۷) و برکت او از باران بیش‌تر است.^{۱۰} امام علی عَلَيْهِ السَّلَام عدل را شالوده‌ای می‌دانند که جهان بر آن استوار می‌شود (همان) و می‌فرمایند: «اگر حکومت بر عدالت و عقلانیت استوار گردد، خداوند اتباع آن حکومت را یاری کرده، دشمنان آن را خوار خواهد نمود».^{۱۱} (آمدی، ج ۱، ص ۲۸۹) این تعبیرها و ستایش‌ها را در بیان امامان دیگر نیز می‌توان جست‌وجو کرد. برای مثال، امام

۱. «ملاک السیاسه العدل».

۲. «العدل فضیله السلطان».

۳. «العدل اقوی اساس».

۴. «بالعدل تصلح الرعیه، العدل يصلح البریه، صلاح الرعیه العدل».

۵. «لن تُحصَنَ الدول بمثل استعمال العدل فیها، تحکم العدل نظام الامر، العدل جنه الدول، من عمل بالعدل حصَنَ الله ملکه».

۶. «فی العدل الاقتداء بسنة الله و ثبات الدول».

۷. «الناس يستغنون اذا عدل بینهم».

۸. «ما عمّرت البلدان بمثل العدل».

۹. «بالعدل تتضاعف البرکات».

۱۰. «إمام عادل خیر من مطر وابل».

۱۱. «إذا بنی الملک علی قواعد العدل و دعائم العقل نصر الله موالیه و خذل معادیه».

حسین علیه السلام در روز عاشورا، کوفیان را نکوهش فرمودند که چرا علی‌رغم این‌که دشمنان عدلی نگستردند، از اهل‌بیت علیهم السلام روی گردانده و به آنان روی آورده‌اند. (ابن‌طاووس، ص ۱۵۶)^۱ امام صادق علیه السلام نیز فرموده‌اند: «اگر در میان مردم عدالت اجرا شود، بی‌نیاز می‌شوند و آسمان روزی خود را فرومی‌فرستد و زمین برکاتش را بیرون می‌ریزد». (کلینی، ۱۴۳۰، ج ۷، ص ۲۰۴) امام رضا علیه السلام نیز در مخالفت با کسانی که بر زندگی فقیرانه و صوفیانه حاکمان تأکید می‌کردند فرمودند: «از حاکم انتظار قسط و عدالت می‌رود و این‌که در سخن‌گویی، راست‌گفتار باشد و به عدالت حکم نماید و به وعده‌های خود عمل کند. (اربلی، ج ۳، ص ۱۰۳)^۲

عدالت در این روایات، به مثابه شرط ضروری فرمان‌روایی مطلوب جلوه‌گر شده است و در مجموع، مشروعیت مبتنی بر عدالت را از آن‌ها می‌توان استنباط کرد. از سوی دیگر، همان‌گونه که در روایات یادشده مشخص است، عدالت با سایر وجوه مشروعیت، پیوند خورده، آنان را دربرمی‌گیرد. عدل از آن‌جا که بر حق و راستی استوار می‌شود، در قانون و هنجارهای اجتماعی متبلور می‌گردد و مشروعیت قانونی و هنجاری را در پی خواهد داشت. نیز به دلیل ایجاد رضایت در مردم، مشروعیت مبتنی بر رضایت را شامل می‌شود و با گسترش رفاه و توسعه، به افزایش مشروعیت کارکردی می‌انجامد. در واقع صفت حسن در مجموع عدالت سایر وجوه مشروعیت را نیز در بر خواهد گرفت. عدالت جنبه‌های صوری، کارکردی و محتوایی را پوشش می‌دهد و حکومت‌ها را به چارچوب‌های هنجاری و قانونی مقید می‌کند. بدین ترتیب، مشروعیت عدالت‌بنیاد می‌تواند نگرش فلسفی و جامعه‌شناختی به مشروعیت را در هم آمیخته، به آشفستگی موجود پایان دهد.

۱. «فأصبحتم الباء لأعدائكم على أوليائكم بغير عدل افشوه فيكم ولا أمل أصح لكم فيهم».

۲. «إنما يراد من الأمام قسطه و عدله، إذا قال صدق، وإذا حكم عدل، وإذا وعد أنجز».

نتیجه

مشروعیت از مفاهیم محوری علوم اجتماعی به شمار می‌آید و اندیشه‌وران این حوزه، کوشیده‌اند تا در ذیل دو رهیافت کلان فلسفی و جامعه‌شناختی، به تبیین این مفهوم بپردازند. اصرار بر تفکیک این دو رهیافت به نوعی سردرگمی و آشفتگی در توجیه و تبیین این پدیده انجامیده؛ به گونه‌ای که به گفته یکی از نویسندگان، به نظر می‌رسد مشروعیت در میان دو مجموعه از متون جداگانه و نامرتب با یک‌دیگر معلق و مردد مانده است. (بیتنام، ۱۳۸۲، ص ۲۲) در اندیشه غربی به خصوص بعد از وبر و تحت تأثیر وی، رویکرد جامعه‌شناختی غلبه یافت و دانشمندان علوم اجتماعی را به تبیین روابط قدرت موجود فارغ از ابعاد هنجاری و فلسفی سوق داد. هم‌چنین مشروعیت اغلب با برداشتی تقلیل‌گرایانه، به یک عامل تقلیل داده می‌شود؛ در حالی که به نظر می‌رسد اگر مشروعیت به معنای حق حکم‌رانی حاکمان و پیامد آن تکلیف اخلاقی اتباع به اطاعت باشد، هیچ یک از مبانی و وجوه یادشده به تنهایی نمی‌توانند موجد این حق و تکلیف باشند. به همین دلیل، نظریه‌های جدید در اندیشه غربی، معمولاً مشروعیت را امری چندوجهی و چندلایه و متأثر از عوامل مختلف تصور می‌کنند. این نظریه‌ها نیز در یافتن توجیهی تام و معیاری عام برای مشروعیت ناتوان مانده‌اند. مدعای مقاله حاضر این بود که مفهوم عدالت، با توجه به ویژگی حسن در مجموع آن، می‌تواند به مثابه مبنای مشروعیت معرفی شود و وجوه پیش‌گفته را دربرگیرد. مفهوم مشروعیت عدالت‌بنیاد، علاوه بر این که جنبه‌های جدیدی از مشروعیت را آشکار می‌کند، می‌تواند دو رهیافت فلسفی و جامعه‌شناختی را به هم نزدیک سازد و نظریه‌های موجود را با هم آشتی داده، نگاهی فراگیر فراهم آورد. علاوه بر این، مشروط کردن مشروعیت به عدالت می‌تواند جنبه‌های اخلاقی سیاست را برجسته سازد و منطق حکم و اطاعت را ارتقا بخشد.

نظریه‌های مشروعیت در حوزه اندیشه شیعی نیز، بیش‌تر به شیوه انعقاد حکومت می‌پردازند و بر نصب یا انتخاب حاکم تأکید می‌کنند. مشروعیت، از این منظر به شخص

حاکم و لحظه به قدرت رسیدن وی گره می‌خورد. این نگاه هم‌چنین عمدتاً متوجه رویه‌ها و فرم‌ها بوده، از توجه به ساختار و محتوا باز می‌ماند. به نظر می‌رسد تکیه بر عدالت، به مثابه شرط لازم مشروعیت (اگر نه شرط کافی)، می‌تواند به تکمیل نظریه‌های موجود کمک نماید. اهمیت عدالت در اسلام به‌خصوص در سنت شیعی و مباحث فقهی و کلامی مربوط به آن، می‌تواند به مثابه پشتوانه نظری مشروعیت عدالت‌بنیاد در نظر گرفته شود. مفهوم عدالت در سنت شیعی، جایگاهی رفیع دارد تا آن‌جا که در زمره اصول دین قرار گرفته و شانه به شانه توحید نشسته و نشانه شیعه به شمار رفته است. شیعه با دو مفهوم عدالت و امامت، از سایر فرقه‌های اسلامی متمایز می‌شود. شیعیان هر جا از حکومت مطلوب سخن می‌گویند، بر امام عادل تأکید می‌کنند و مهم‌ترین ویژگی حکومت موعود شیعی در آخرالزمان نیز گسترده شدن عدل در جهان تلقی شده است. حال اگر در عصر غیبت، گریزی از حرمان حضور امام معصوم نیست، باید بر رکن دیگر این اندیشه تکیه کرد و بنای حکومت را بر عدل گذارد.

به هر حال، با وجود اهمیت عدالت از ابعاد سیاسی - اجتماعی درباره این مفهوم کم‌تر به تفصیل سخن گفته شده، به نحوی که اغلب برداشت‌ها از عدالت، فردی بوده و به عدالت امام، خلیفه، سلطان، حاکم، قاضی و امام جماعت و ... معطوف شده است. به نظر می‌رسد در حوزه تمدن اسلامی، با غلبه نظام‌های سیاسی خودکامه از یک‌سو و ترس از ناامنی و فروپاشی نظام اجتماعی از سوی دیگر، به تدریج قدرت و امنیت، اولویت یافته و عدالت به حوزه‌های بی‌خطر فردی سوق داده شده است. به این ترتیب، به جای این‌که عدالت در امور سیاسی - اجتماعی بررسی گردد، به مباحث پیچیده اخلاقی، کلامی و فقه فردی محدود شده (اخوان کاظمی، ۱۳۸۶، ص ۳۷۳) و ابعاد سیاسی - اجتماعی آن فراموش شده است. از این منظر، بسط و تبیین برداشت سیاسی - اجتماعی از عدالت و حکومت عدل و گذار از عدالت فردی به عدالت معطوف به نظام، می‌تواند راهی به سوی تبیین دقیق‌تر مشروعیت در اندیشه شیعه بگشاید. در واقع اگر فقه شیعی، مشروعیت حاکم، قاضی، امام جماعت، شاهد

و ... را به عدالت گره می‌زند، چرا در عرصه سیاسی - اجتماعی چنین نکرده و مشروعیت حکومت را به عدالت محتوایی گره نزند و حق حکمرانی و تکلیف به اطاعت را بهای عدالت حکومت در نظر نگیرد. البته این کار، مستلزم کوششی مداوم برای تدوین نظریه‌هایی است که عدالت را به دقت تعریف کنند و شناسایی اصولی را پی گیرند که باید بر نهادهای اصلی سیاسی، اجتماعی و اقتصادی جامعه حاکم باشند و آنان را مقید سازند. همان‌گونه که اشاره شد، مفهوم عدالت در اندیشه یونانی و اسلامی، مجموعه‌ای از فضایل را شامل می‌شود. به همین دلیل، مفهومی کلی بوده و مفاهیمی چون مساوات، حق، قانون‌مندی، راستی، میانه‌روی، شایسته‌سالاری و انصاف را دربرمی‌گیرد. از این جهت، می‌تواند به مثابه معیاری عام برای ارزیابی حکومت‌ها به کار آید. عدالت به این معنا، راهی برای عبور از مشروعیت صوری و روبه‌ای و فردی به مشروعیت محتوایی می‌گشاید و نگاه ناظران را از شکل به محتوا معطوف می‌کند.

فهرست منابع

۱. ابن طاووس، رضی‌الدین، *کشف المحجّة لثمرّة المهجّة*، نجف: منشورات المطبعة الحیدریة، ۱۳۷۰.
۲. ابن طاووس، علی‌بن‌موسی، *مقتل الحسین علیه السلام المسمی باللّهوف فی قتلی الطفوف*، تهران: دارالاسوه، ۱۴۱۷.
۳. ابن طقطقی، محمدبن‌علی‌بن‌طباطبا، *تاریخ فخری*، ترجمه محمد وحید گلیایگانی، چاپ دوم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰.
۴. ابن منظور، محمدبن‌مکرم، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۵. اخوان کاظمی، بهرام، *عدالت در اندیشه‌های سیاسی اسلام*، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
۶. اربلی، علی‌بن‌عیسی، *کشف الغمه فی معرفه الاثمه*، بیروت: دارالاضواء، ۱۴۰۳.
۷. ارسطو، *سیاست*، ترجمه حمید عنایت، چاپ سوم، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱.
۸. آل سیدغفور، سیدمحسن، *جایگاه سیاسی عالم دینی در دو مکتب اخباری و اصولی*، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۴.
۹. بیتنام، دیوید، *مشروع سازی قدرت*، ترجمه محمد عابدی اردکانی، یزد: دانشگاه یزد، ۱۳۸۲.
۱۰. تمیمی آمدی، عبدالواحدبن‌محمد، *غرر الحکم و درر الکلم*، قم: دارالکتاب الاسلامی، ۱۴۱۰.
۱۱. حائری یزدی، مهدی، *حکمت و حکومت*، لندن: شادی، ۱۹۹۵.
۱۲. خدوری، مجید، *برداشت مسلمانان از عدالت*، ترجمه مصطفی یونسی و صمد ظهیری، قم: دانشگاه مفید، ۱۳۹۴.
۱۳. دلشاد تهرانی، مصطفی، *دولت آفتاب*، تهران: خانه اندیشه جوان، ۱۳۷۷.
۱۴. زرگری‌نژاد، غلامحسین، *رسائل مشروطه*، تهران: کویر، ۱۳۷۷.
۱۵. طباطبایی، محمدحسین، *تفسیر المیزان*، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر اسلامی، بی‌تا.
۱۶. فاستر، مایکل ب، *خداوندان اندیشه سیاسی*، ترجمه جواد شیخ الاسلامی، تهران: علمی - فرهنگی، ۱۳۷۳.

۱۷. فیرحی، داود، «شیعه و مسأله مشروعیت: بین نظریه و نص»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، ش ۵۷، سال ۱۳۸۱.
۱۸. _____، نظام سیاسی و دولت در اسلام، تهران: سمت، ۱۳۸۲.
۱۹. _____، فقه و سیاست در ایران معاصر، تهران: نی، ۱۳۹۳.
۲۰. قرطبی، محمدبن‌احمد، الجامع لاحکام القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۵.
۲۱. کلینی، ابوجعفر محمدبن‌یعقوب، الکافی، تهران: دار الحدیث، ۱۴۳۰.
۲۲. مجتبابی، فتح‌الله، شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران، تهران: انجمن فرهنگ ایران باستان، ۱۳۵۲.
۲۳. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۹۸۳.
۲۴. محمدی ری‌شهری، محمد، میزان الحکمه، قم: دار الحدیث، ۱۳۷۵.
۲۵. مسجدجامعی، محمد، زمینه‌های تفکر سیاسی در قلمرو تشیع و تسنن، تهران: الهدی، ۱۳۶۹.
۲۶. مسکوب، شاهرخ، ارمان مور، جستاری در شاهنامه، تهران: نشر نی، ۱۳۸۴.
۲۷. مطهری، مرتضی، اسلام و نیازهای زمان، تهران: بنیاد علمی - فرهنگی استاد شهید مرتضی مطهری، ۱۳۸۱.
۲۸. _____، مبانی اقتصاد اسلامی، تهران: حکمت، ۱۴۰۹.
۲۹. میل، جان استوارت، رساله درباره آزادی، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، چاپ چهارم، تهران: علمی - فرهنگی، ۱۳۷۵.
۳۰. نائینی، محمدحسین، تنبیه الامه و تنزیه المله، تحقیق سیدجواد ورعی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
۳۱. نوری، حسین‌بن‌محمدتقی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم: آل‌البیت، ۱۳۶۴.
۳۲. نهج البلاغه، ترجمه جعفر شهیدی، چاپ نهم، تهران: علمی - فرهنگی، ۱۳۷۵.
۳۳. واعظی، احمد، نقد و بررسی نظریه‌های عدالت، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸.
۳۴. وبر، ماکس، اقتصاد و جامعه، ترجمه عباس منوچهری و مهرداد ترابی‌نژاد و مصطفی عمادزاده، تهران: سمت، ۱۳۸۴.

1. Beetham, David. (1991). *Max Weber and the Legitimacy of the Modern State*. *Analyse & Kritik* 13 (1991), S. 34-45.
2. Buchanan, Allen. (2004). *Justice, Legitimacy, and Self-Determination: Moral Foundations for International Law*, Oxford: Oxford University Press .
3. Coicaud, Jean-Marc. (2004). *Legitimacy and Politics, A Contribution to the Study of Political Right and Political Responsibility*, translated and edited by David Ames Curtis, Cambridge University Press.
4. Gilley, Bruce. (2009). *The Right to Rule: How States Win and Lose Legitimacy*. New York: Columbia University Press.
5. Hardin, Russell. (2007). **Compliance, Consent, and Legitimacy**, In *The Oxford hand book of Comparative Politics*, Edited by Carles Boix and Susan C Stokes, Oxford University Press.
6. Hume, David. (1987). "Of the Original Contract," In *Hume's Essays, Moral, Political, and Literary*, Edited by: Eugene F. Miller, Liberty Fund, Inc.
7. Johnston, David. (2009). **A History of Consent in Western Thought**. In *'The Ethics of Consent: Theory and Practice'*, F. Miller and A. Wertheimer (eds.), Oxford: Oxford University Press.
8. Lipset, Seymour M. (1993). *The Social Requisites of Democracy Revisited: 1993 Presidential Address*, *American Sociological Review*, Vol. 59, No. 1. (Feb., 1994), pp. 1-22.
9. Morris, Christopher. (2008). **State Legitimacy and Social Order**. In J. Kuhnelt (ed.), *Political Legitimization without Morality?* Springer Science+Business Media B.V.
10. Musonda, m. Anthony. (2006). **Political Legitimacy: The Quest for the Moral Authority of the State, A Philosophical Analysis**, LMU Bibliothek, München.
11. Parkinson, John. (2006). **Deliberating in the Real World, Problems of Legitimacy in Deliberative Democracy**, Oxford University Press.
12. Peter, Fabienne. (2010). **Political Legitimacy**. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/legitimacy/>
13. Peters, B. G. (2011). 'Bureaucracy and democracy: Towards result-based legitimacy?', in J-M. Eymeri-Douzans and J. Pierre (eds), *Administrative Reforms and Democratic Governance* (London: Routledge).
14. Rawls, John. (1990). *A theory of justice*, Harvard University Press.
15. _____ . (2005). *Political Liberalism*, Columbia University Press.

16. _____ . (2007). *Lectures on the History of Political Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press.
17. Raz, Joseph. (1983). *Essays on Law and Morality, The Authority of Law*, Oxford University Press, USA.
18. Simmons, John. (2001). **Justification and Legitimacy, Essays on Rights and Obligations**, Cambridge University Press.
19. Walzer, Michael. (1982). *Obligations: Essays on Disobedience, War, and Citizenship*, 4th edn Cambridge, Mass.: Harvard University Press.