



## "نظریه‌ای در باب مشروعیت" (بازخوانی نهج البلاغه از منظر مفهوم حق)

تورج رحمانی<sup>۱</sup>، یدالله هنری لطیف‌پور<sup>۲</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۲/۰۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۵/۰۶

### چکیده

"مشروعیت" و مباحث پیرامون آن در "سنت فکری تشیع" مسأله‌ی بنیادین این پژوهش به‌شمار می‌رود. تبدیل شدن مشروعیت به مسأله‌ای قابل تأمل در حوزه اندیشه سیاسی شیعه از آن‌روست که برای فهم معنای مشروعیت از سنت متداول و معروف این مفهوم که همواره دایرمدار آن بوده عدول صورت پذیرفته و ابداعات و تعبیر تازه‌ای ارائه شده است. پرسش بنیادینی که چنین مسأله‌ای را تداعی می‌کند این است که آیا می‌توان نظریه‌های سیاسی در حوزه‌ی "سنت فکری شیعی" را بدون ارجاع به معانی و مفاهیم ابتکاری و ابداعی، و در چارچوب سنت معمول و موجود از مفهوم مشروعیت، بازخوانی و تفسیر کرد؟ پژوهش حاضر با طرح سؤال خود در بستر این مسأله و پرسش بنیادین، به بازخوانی نهج البلاغه از منظر حق می‌پردازد. مقاله بر آن است که بازخوانی این متن ارجمند از منظر مفهوم «حق» نشان می‌دهد امام در باب زمامداری و اقتدار سیاسی مبتکر نظریه‌ای است که می‌توان از آن با عنوان "نظریه حق فرمانروایی" یاد کرد؛ نظریه‌ای که در کنار سایر نظریه‌های مشروعیت این واقعیت را آشکار می‌سازد که امکان بازخوانی و تفسیر سنت تفکر سیاسی شیعه در باب مشروعیت بر محور سنت متداول این مفهوم و بدون ارجاع به معانی و مفاهیم ابداعی ممکن می‌باشد. در این پژوهش دلالت‌های بنیادین فلسفه متدولوژیک گادامر به‌مثابه رهیافتی برای مواجهه با متن، مدنظر قرار گرفته است.

**کلیدواژه‌ها:** مشروعیت، حق، امام علی، نهج البلاغه، اندیشه سیاسی، تشیع

۱. استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه پیام نور

۲. استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه بوعلی سینا

\*: نویسنده مسئول

## ۱. مقدمه

"مشروعیت سیاسی عبارت است از مبنا و معیاری که یک نظام سیاسی برای استفاده قهرآمیز از قدرت و زور داشته و حاکمان آن می‌توانند ادعای انحصار اطاعت مردم را از آن‌ها داشته باشند. وجود چنین معیار توجیه‌کننده، سبب می‌شود مردم از فرامین حکومت اطاعت نمایند. "جین همپتن" با تمرکز بر مسأله "جواز فرمانروایی"، مشروعیت سیاسی را ذیل "اعتبار فرمانروایی" با چنین شیوه‌ای تعریف کرده است (به همپتن، ۱۳۸۰). در اندیشه سیاسی "مشروعیت" در معانی گوناگونی چون "حق داشتن"، "مجاز بودن"، "قانونی بودن"، "طبق قانون بودن"، "رضایت"، "حقانیت" و مواردی از این دست به کار رفته است. اما یک نگاه اجمالی به معنای مشروعیت بر این دلالت می‌کند که این مفهوم در سرتاسر سنت اندیشه‌ی سیاسی علیرغم تفاوت در مصادیق آن از یک "دال معنایی برتر" برخوردار است که در این باب مناقشه‌ای میان نظریه‌های گوناگون وجود ندارد.

مفهوم مشروعیت در "اندیشه‌ی سیاسی اسلامی" و به‌طور دقیق‌تر "حوزه‌ی اندیشه‌ی سیاسی شیعی" به ابهام و پیچیدگی تعابیر دچار گشته است. این از آن‌روست که معانی متداول و معروف این مفهوم که همواره دایرمدار آن بوده با تعابیر ابداعی همراه شده است. مبحث "مشروعیت پیشینی و پسینی" یا تمایز "مشروعیت" از "مقبولیت" به‌مثابه‌ی انگاره‌هایی ابتکاری نمونه‌هایی از این موضوع‌اند. در بستر این مسأله، همواره سؤالاتی از این دست مطرح بوده است؛ "تغییر سطح" یا "تغییر قالب" از سنت متداول و معروف مفهوم مشروعیت چه ضرورتی دارد؟ و آیا می‌توان نظریه‌های سیاسی در حوزه‌ی "سنت فکری شیعی" را بدون ارجاع به معانی و مفاهیم ابتکاری و در چارچوب سنت موجود از مفهوم مشروعیت، بازخوانی و تفسیر کرد؟ بر اساس این بحث، "مشروعیت" و مباحث پیرامون آن در "سنت فکری تشیع" مسأله‌ی بنیادین این پژوهش به‌شمار می‌رود.

در توضیح مضاعف مسأله پژوهش می‌توان اظهار داشت که مشروعیت در "اندیشه‌ی سیاسی شیعی" سرنوشت متفاوتی یافته است. این سرنوشت متفاوت صاحب‌نظران بسیاری را واداشته است برای چرایی و چگونگی آن پاسخی ارائه کنند؛ اما نکته این‌جاست که این تلاش‌ها تا چه حد توانسته‌اند حق مطلب را ادا کنند و آیا آن‌چه که به‌مثابه‌ی عامل چنین وضعیتی معرفی شده توان تبیین مطلب را داشته است؟

این تحقیق مفروض انگاشته است که استعانت از "نظریه‌های فرمانروایی" و "نظریه‌های انواع حاکمیت" برای توضیح پیچیدگی معنای مشروعیت در "اندیشه‌ی سیاسی شیعه" نتایج قابل‌تأملی خواهد داشت. به تعبیری این پژوهش تلاش می‌کند از منظر "شایسته‌ترین گزینه‌ی زمامداری" که کم‌وبیش در چارچوب "نظریه‌های بهترین نظام سیاسی" قرار می‌گیرد و همچنین از منظر انواع حکومت‌ها (حاکمیت-ها) به ارزیابی مفهوم مشروعیت بپردازد (در واقع اگر روند خوانش یک متن با روند یک پژوهش اثبات-گرایانه مشابه انگاشته شود دو دیدگاه مذکور به‌مثابه چارچوب نظری این پژوهش ایفای نقش می‌کنند).

اما ارزیابی مشروعیت در "سنت فکری شیعه" قطعاً با بازخوانی متون شکل‌دهنده به این سنت ممکن می‌گردد. از این‌رو مقاله حاضر اندیشه سیاسی نخستین امام شیعیان را-به‌مثابه‌ی برجسته‌ترین شخصیت

سنت فکری تشیع - از منظر "نظریه‌های زمامداری" و "نظریه‌های حاکمیت (حکومت) مورد بازخوانی قرار می‌دهد. خوانش اندیشه امام از رهگذر مقایسه معانی نهج البلاغه با "نظریه‌های زمامداری و حکومت (حاکمیت)" این امکان را فراهم می‌سازد تا فرضیه این پژوهش مورد ارزیابی قرار گیرد. این پژوهش مدعی است اثبات فرضیه‌اش متضمن این معناست که در "اندیشه‌ی سیاسی شیعه" نیز می‌توان مشروعیت را دایر مدار سنت معمول آن فهمید و ملتزم به معانی بدیعی در فهم این مفهوم نشد. با این معنا حتی اگر تجدیدنظری در کاربست چنین تعبیری صورت نپذیرد به فهم عمیق‌تری از عامل و موجد چنین وضعیتی می‌انجامد.

با توجه به طرح بالا پرسشی که در پژوهش حاضر تلاش می‌شود با خوانش اندیشه‌های امام علی(ع) برای آن پاسخی ارائه گردد به این شرح است:

دیدگاه امام علی(ع) در خصوص زمامداری و مشروعیت چیست و چه نسبتی با "نظریه‌های شایسته - ترین گزینه‌ی حکمرانی" و "نظریه‌های انواع حاکمیت (حکومت)" داشته و موقعیت آن در ردیف این نظریه‌ها چگونه است؟

و پاسخی که این پژوهش به‌مثابه‌ی فرضیه خود آن را مورد آزمون قرار می‌دهد به این شرح است:

"دیدگاه امام علی(ع) در خصوص زمامداری و حکمرانی با نظریه‌های موجود درباره "بهترین گزینه حکمرانی" و "نظریه‌های انواع حاکمیت" سختی ندارد و خودنظریه‌ای است در باب زمامداری و حکمرانی هم‌ردیف سایر نظریه‌ها که ضروری است به‌طور جداگانه و ممتاز بررسی شود. دیدگاهی که نهج البلاغه در خصوص زمامداری ارائه می‌دهد در مقایسه با تئوری‌هایی از این دست در "سنت اندیشه سیاسی"، از وجود نظریه‌ای ممتاز در حوزه "نظریه‌پردازی در باب زمامداری" حکایت دارد. به‌نحوی که می‌توان اظهار داشت امام مبتکر نظریه‌ای در باب زمامداری است که می‌توان آن را "نظریه‌ی حق فرمانروایی" نامید. این نظریه در هیچ‌یک از چارچوب‌های موجود در سنت اندیشه سیاسی در خصوص زمامداری جای نمی‌گیرد. همچنین نظریه‌ی مذکور در سنت فکری تشیع در چارچوب دیدگاه‌هایی درباره مشروعیت الهی فهمیده شده است. این بدان معناست که این نظریه در چارچوب "نظریه‌ی حاکمیت الهی" یا "نظریه‌ی فرمانروایی الهی" قرار داده‌شده و وجه ابتکاری و نظریه‌پردازانه آن مورد غفلت واقع شده است."

## ۲. آفاق روشی و نظری

چارچوب روشی و نظری این پژوهش نسبتاً منطبق بر هم به‌نظر می‌رسند. کاربست فلسفه متدولوژیک گادامر زمینه‌ساز چنین رویدادی بوده است. در این جا از برداشتی متدولوژیک صحبت می‌شود و مقصود کاربست فلسفه متدولوژیک گادامر به‌مثابه "روش تحقیق" نیست؛ بنابراین فلسفه‌ی گادامر در این جا

به‌عنوان چارچوبی برای مواجهه با نهج‌البلاغه انتخاب شده است و نه به‌مثابه روشی برای انجام روند تحقیق. این بدان معناست که نهج‌البلاغه به‌مثابه‌ی متن به روش معناکاوانه مورد خوانش قرار می‌گیرد. در این روش مخاطب از افقی برخوردار است و این افق همان سنتی است که امکان مواجهه‌ی خوانشگر با متن را ممکن و میسر می‌سازد و "لحظه‌ی ادغام افق متن و افق محقق همان لحظه‌ی رویداد فهم است (Gadamer, 1994: 359-361). به یک معنا در این پژوهش محقق، نهج‌البلاغه را با سنت پیشینی خود مورد خوانش قرار می‌دهد. در این منوال دو وجه تئوریک (نظریه‌های فرمانروایی و نظریه‌های انواع حاکمیت) همچنانکه در مقدمه بیان شد به‌عنوان بخشی از افق محقق در کارند. چنین وجوه تئوریکی علاوه بر این که به‌مثابه‌ی چارچوبی نظری جهت تحلیل محتوای متن به کار می‌روند به‌عنوان بخشی از افق معنایی محقق نیز محسوب می‌شوند و ادغام افق‌های متفاوت را ممکن می‌سازند.

ریشه "نظریه‌های زمامداری" و اصولاً "نظریه‌های بهترین نظام سیاسی" به فلسفه سیاسی افلاطون بازمی‌گردد. بهترین نظام به‌طور مطلق همان نظامی است که در کتاب جمهور افلاطون آمده است. این بحث در فلسفه ارسطو نیز ادامه یافت. تفاوت کوچکی که میان ارسطو و افلاطون وجود دارد این است که ارسطو می‌گوید علاوه بر سرآمد بودن در فضیلت باید در سیاست عملی نیز متخصص باشند. اما پرسش کلیدی که در مبحث بهترین نظام سیاسی مطرح می‌شود پرسش از شایسته‌ترین گزینه برای حکمرانی است. بر همین اساس می‌توان گفت یکی از پیچیده‌ترین و دشوارترین مسائل در فلسفه سیاسی این است که: «چه کسی باید حکومت کند؟ در بهترین نظام به‌طور مطلق فیلسوف - شاه قدرت مطلق دارد و نیازی به قانون نیست (کمال پولادی، ۱۳۸۸: ۴۰-۶۱).

همچنین در تعریف اولیه‌ی دموکراسی که در آن به حکومت مردم بر مردم تأکید شده است پرسش چه کسی باید حکومت کند؟ پاسخی دریافت می‌کند و همانا کسی است که مردم او را انتخاب می‌کنند. "جان لاک" از جمله صاحب‌نظرانی است که چنین می‌اندیشد؛ اما پاسخ "هابز" به این پرسش، او را در ردیف طرفداران حکومت سلطنتی موناشرسی قرار می‌دهد (پاپکین، ۱۳۸۹: ۱۰۹). در نظریه‌های متأخری چون مارکسیسم نیز پاسخ‌های قابل‌تأملیه این پرسش دیده می‌شود؛ مارکس خود در این رابطه چنین می‌اندیشد که تا زمان فروپاشی دولت در مرحله‌ی کمونیسم هیچ‌گونه اعمال قدرتی مشروع نیست. جز زمانی که طبقه کارگر قدرت را قبضه می‌کند و دیکتاتوری پرولتاریا را شکل می‌دهد؛ بنابراین تا زمان فروپاشی دولت، شایسته‌ترین گزینه برای حکمرانی طبقه کارگر است (بلوم، ۱۳۷۳: ۸۴۳-۸۴۶). هیتلر به‌عنوان رهبر حزب ناسیونال سوسیالیسم آلمان، به‌طور صریح پاسخ می‌داد باید نژاد برتر در رأس "دولت راسیست" حکومت کند و اما در رأس "دولت راسیست" این اوست که باید اعمال قدرت نماید (هیتلر، ۱۳۹۰: ۲۶۰-۳۴۲). در نظریه‌هایی مانند "نظریه‌ی فرمانروایی الهی" نیز شخص حاکم یا حاکمان در کانون توجه بوده‌اند. از مصادیق این نظریه‌ها می‌توان از "نظریه‌ی ولایت فقیه" نام برد. در "نظریه‌ی ولایت فقیه" نیز تلاش شده است به پرسش سنتی "چه کسی باید حکومت کند؟" پاسخ داده شود (امام خمینی، ۱۳۸۵: ۴۸-۴۹). به هر صورت در "سنت تفکر سیاسی" همواره پرسش از بهترین نظام سیاسی پرسش از

شایسته‌ترین گزینه برای زمامداری را پیش کشیده است. با نظر به پاسخ‌های مذکور درمی‌یابیم که نظریه‌های زمامداری از تنوع قابل‌ملاحظه‌ای برخوردارند.

اما مبنای دومین وجه تئوریک همان گفتمانی است که «چگونه حکومت کردن» پرسش اصلی آن است. "کارل پوپر" مهم‌ترین و تأثیرگذارترین منتقد پرسش نخست به‌شمار می‌رود. وی بر آن بود که پرسش افلاطونی "چه کسی باید حکومت کند؟" می‌بایست با پرسش "چگونه باید حکومت کرد؟" تعویض شود. در این رویکرد، "مساله موردبحث به شخصی که باید حکومت کند مربوط نیست بلکه به چگونگی حکومت کردن ارتباط دارد. به‌عبارت دیگر، مساله این است که حکومت چگونه باید اداره شود" (پوپر، ۱۳۷۷: ۱۶۸).

پرسش چگونه باید حکومت کرد؟ - که به تعبیر پوپر پرسشی فروتنانه است - بیش از آن که به طرح بحث شایسته‌ترین گزینه برای زمامداری بیانجامد به بحث انواع حکومت‌ها (انواع حاکمیت) و مسائلی از این دست دامن می‌زند. در این چارچوب نظام‌های دموکراتیک به‌عنوان یکی از انواع حکومت‌ها، دیگر نظام‌هایی تلقی نمی‌شوند که حاکمان آن صرفاً با رأی مردم قدرت را به دست گرفته باشند، بلکه دموکراسی به شیوه‌ای از حکومت کردن اطلاق می‌شود که اولاً حقوق اقلیت رعایت شود و ثانیاً (به تعبیر پوپر) اجازه دهد حکومت را بدون خونریزی ساقط نمایند (از طریق رأی‌گیری و...). می‌توان نظامی برپا کرد که ظاهری دموکراتیک داشته باشد و حاکمان آن با رأی مردم به قدرت برسند، اما وقتی به قدرت رسیدند شیوه استبدادی در پیش گیرند؛ بنابراین امروزه در بحث از دموکراسی تنها این که چه کسی باید حکومت کند؟ مطرح نیست بلکه دموکراسی شیوه‌ای از حکومت کردن است که ابعاد گسترده آن پاسخی است به پرسش چگونه باید حکومت کرد؟

در همین راستا انواعی از حاکمیت (حکومت) که هر یک شیوه‌ای از حکومت کردن را به تصویر می‌کشند در نظریه‌هایی گوناگون ارائه شده‌اند. در نمونه‌ای از این نظریه‌ها یکی از انواع حاکمیت، "حاکمیت فردی" است. در این نوع، اقتدار سیاسی به فردی تعلق دارد که به دلایل موروثی و شخصی لیاقت و استطاعت فرمانروایی را داراست. این حاکم مطلق، تمام اقتدار خود را از خداوند می‌داند و تمام تصمیمات به اراده و تصمیم اوست. نوع دیگر حاکمیت، "حاکمیت مردمی" است. در این حاکمیت هر یک از افراد مردم متساویاً و بدون واسطه، در تعیین سرنوشت خویش نقش اساسی دارند. "حاکمیت ملی" نوع دیگری از حاکمیت است که در آن مجموعه‌ی ملت، به‌عنوان پیکره واحد و شخصیت حقوقی مستقل از افراد تشکیل‌دهنده آن، اقتدار عالی بر امور و شئون جامعه دارد. در نهایت در این تقسیم‌بندی می‌توان به "حاکمیت الهی" اشاره کرد. بر اساس این نظریه، قدرت ناشی از اراده‌ی خداوند است و زمامداران دستورات خداوند را به اجرا درمی‌آورند (وینسنت، ۱۳۷۱: ۱۰۶-۱۰۹). همچنان که "نظریه‌های زمامداری" امکانی برای بازخوانی نهج‌البلاغه از منظری متفاوت فراهم می‌سازند، دقیقاً "نظریه‌های انواع حاکمیت" نیز چنین جایگاهی در بازخوانی نهج‌البلاغه دارند. نسبت سنجی بینش‌ها و نگرش‌های موجود در نهج‌البلاغه با "انواع حاکمیت" دستاوردهایی خواهد داشت که ادعاهای این تحقیق به حساب می‌آیند.

اما میان وجوه تئوریک مذکور و "مشروعیت" پیوندهای محکمی وجود دارد. چنان‌که بحث "شایسته‌ترین گزینه برای حکمرانی"، با تعمیق بیشتر از مشروعیت سر برمی‌آورد؛ زیرا "شایسته‌ترین گزینه برای حکمرانی" منطقاً باید از بالاترین مشروعیت نیز برخوردار باشد. حاکم آرمانی نه تنها باید در خصوص مشروعیت با مشکلی مواجه نباشد بلکه از بالاترین سطح آن نیز برخوردار باشد. وجه دوم یعنی بحث انواع حاکمیت (حکومت) نیز در همین روال به مشروعیت می‌رسد. در این راستا مقایسه و ارزیابی هر یک از انواع حکومت‌ها که تفاوت‌شان در سرچشمه قدرتی است که آن‌ها را تجسم بخشیده با ورود به بحث مشروعیت ممکن می‌گردد.

نکته‌ی پایانی در این بخش این‌که خوانش نهج‌البلاغه و تلاش برای ادغام افق‌ها (افق مخاطب و افق متن) چنان‌که گفته شد مبتنی بر سنتی است که امکان فهم را فراهم می‌سازد. بخش مهمی از این سنت همان "نظریه‌های فرمانروایی و حاکمیت" است که خوانشگر آگاهانه آن‌ها را در بازخوانی متن و فهم آن وارد کرده است؛ اما باید توجه داشت همچنان‌که در "سویه‌ی مخاطب" بخشی از سنت، آگاهانه، فعال‌تر از سایر اجزای آن عمل می‌کند، در "سویه‌ی متن" نیز عنصری آگاهانه برجسته می‌شود و تلاش می‌گردد بینش‌ها و نگرش‌های متن بر بستری از آن عنصر ویژه، خوانش شده و فهم گردد. این به آن معناست که مخاطب با برجسته ساختن عناصر خاصی از متن، افق خود را بیش از سایر اجزا و عناصر با آن‌ها درگیر می‌سازد. عنصر موردنظر این مقاله چنان‌که به تفصیل درباره آن صحبت شد همان مشروعیت است؛ بنابراین "نظریه‌های حکومت و زمامداری" از سوی مخاطب و "مقوله مشروعیت" از سوی متن در فرایند ادغام افق‌ها، آگاهانه و عامدانه به مثابه عناصری فعال در کارند.

### ۳. بازخوانی نهج‌البلاغه از منظر مفهوم حق

واژه "حق" و مشتقات آن به‌گونه‌ای تأمل‌برانگیز در سرتاسر نهج‌البلاغه پراکنده است. اهمیت ویژه این مفهوم زمانی آشکار می‌شود که کشف معنای آن از منظر "سنت نظریه‌های فرمانروایی و انواع حکومت" که بخشی از افق ماست (به‌عنوان خوانشگر) صورت پذیرد. این از آن‌روست که فراوانی کاربرد مفهوم "حق" در نهج‌البلاغه، بی‌تردید دیدگاه‌ها و بینش‌های این متن ارجمند را درباره زمامداری و حاکمیت تحت تأثیر قرار داده است. تأثیرپذیری از این مفهوم تا حدی بوده که سخن از نظریه‌ای ابتکاری به میان می‌آید. همچنان‌که گفته شد مفهوم "حق" در سرتاسر نهج‌البلاغه پراکنده است؛ بنابراین نسبت‌هایی که برقرار می‌سازد فراتر از نسبت‌های سیاسی است، اما دلالت‌های سیاسی آن به‌خصوص در باب زمامداری و حکومت دستاوردهای بدیعی به همراه دارد. در یکی از دلالت‌های سیاسی "حق" می‌خوانیم: "پس از ستایش پروردگار! خداوند سبحان برای من بر شما به جهت سرپرستی حکومت حقی قرار داده و برای شما همانند حق من حقی تعیین فرموده است. پس حق گسترده‌تر از آن است که وصفش کنند، ولی به هنگام عمل تنگنایی بی‌مانند دارد (نهج‌البلاغه، خطبه ۲۱۶: ۳۱۵). بنابر مطالب بالا فهم دیدگاه امام در خصوص فرمانروایی و این‌که "حق" در این بینش چگونه عمل می‌کند اهمیت بسیاری دارد.

بینش‌های امام آن‌جا که از صفات و شرایط زمامدار سخن می‌گوید به فیلسوف شاه افلاطون نزدیک می‌شود. به تعبیری روایت‌های بسیاری در مشابهت بینش‌های زمامداری امام و افلاطون وجود دارد. این شباهت‌سنجی را می‌توان از منظر فرد، جامعه و حکومت، شرایط حاکمان، اهداف حکومت، قوانین و منشأ آن، اختیارات حاکم، موضع آن‌ها نسبت به دیگر حکومت‌ها، جایگاه مردم و... پی گرفت. این تشابه حتی به ساختار کلی "اندیشه سیاسی شیعه" نیز تعمیم داده شده است: "متفکران مسلمان به افلاطون و ارسطو به‌مثابه حکمای تمام‌عیار و به فلسفه یونان به‌مثابه علم و معرفت جهانروا می‌نگریستند و از آنان بهره می‌گرفتند. البته در این میان افلاطون بیش از ارسطو به ذائقه اینان خوش می‌آمد و این به‌دلیل نزدیکی مشهود آموزه‌ها و فلسفه اخلاقی و سیاسی افلاطون و بینش شیعی و ایرانی بود." فیلسوف - شاه "افلاطون با "امام شیعی" و "شاه ایرانی" (به‌معنای شاهنامه‌ای کلمه، خسروانی - فهلووانی) همخوان تحلیل می‌شد. در چنین سیاق و زمینه‌ای است که می‌توان اغراض مطالعات تطبیقی میان نظریات سیاسی افلاطونی و نظریه‌های "امامت" را بهتر فهمید (شریعتی، ۱۳۸۹: شماره ۷).

در نهج‌البلاغه، همچون افلاطون به عقل و راستی و عدالت رهبر تأکید می‌شود به‌گونه‌ای که رهبر عادل را برترین بندگان خدا معرفی می‌کند که خود هدایت‌شده و دیگران را هدایت می‌کند (خطبه ۱۶۴: ۲۲۱). «پس باید امام و راهنمای مردم به مردم راست بگوید و راه خرد پیماید و از فرزندان آخرت باشد که از آنجا آمده و بدان جا خواهد رفت. پس آن‌که با چشم دل بنگرد و با دیده‌ی درون کار کند، آغاز کارش آن است که بیندیشد؛ آیا عمل او به سود او است یا زیان او؟ اگر به سود است ادامه دهد و اگر زیان‌بار است توقف کند، زیرا عمل‌کننده‌ی بدون آگاهی چون رونده‌ای است که بیراهه می‌رود، پس هر چه شتاب کند از هدفش دورتر می‌ماند و عمل‌کننده از روی آگاهی، چون رونده‌ای بر راه راست است، پس بیننده باید به‌درستی بنگرد آیا رونده راه مستقیم است یا واپس‌گرا؟» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۵۴: ۲۰۳). چنان‌که می‌دانیم عقل و راستی و عدالت از فضایل یونانی و فلسفه افلاطونی است که جمع آن‌ها در فرد او را در جایگاه فیلسوف، شایسته‌ی رهبری جامعه می‌کند.

باوجود شباهت‌های بالا در اندیشه امام و افلاطون، فیلسوف شاه حقی برای حکم راندن ندارد بلکه بهترین شخص برای حکم راندن است. به تعبیری در فلسفه افلاطون فیلسوف بودن، حق فرمانروایی را برای فرد فراهم نمی‌آورد بلکه فیلسوف شدن بهترین شرط حکم راندن است (افلاطون، ۱۳۷۹: ۴۰۵-۴۰۷). این به آن معناست که اگر فیلسوف حاکم نشود حقی از او ضایع نشده بلکه ممکن است برایش مفید هم باشد و این جامعه است که از عدم حکمرانی فیلسوف متضرر می‌گردد. افلاطون خود اشاره دارد که حکمرانی از مشاغلی است که در مدینه فاضله برای حاکم جز زحمت و مشقت چیزی ندارد. به تعبیری در جامعه فاضله، شرایطی حاکم است که فلاسفه به‌اکراه امر حکمرانی را می‌پذیرند زیرا اشتغال آن‌ها به زندگی فلسفی، برایشان بهتر، مفیدتر و دلپذیرتر است (افلاطون، همان: ۲۵۰-۳۰۰) و پذیرفتن امر حکمرانی از سوی فیلسوف تنها به سود جامعه خواهد بود و فیلسوف بهره‌ای از آن نمی‌برد. حال آن‌که در "نظریه حق فرمانروایی" مستنبط از متن نهج‌البلاغه عدم رعایت این "حق" برای کسی که آن را داراست

و باید در رأس جامعه قرار گیرد به نحوی موجبات زیان است و مواردی چون جایگاه، رتبه، مرتبت و مواردی از این دست برای صاحب "حق" ازدست‌رفته است. به عبارتی موجبات زیان صاحب حق فرمانروایی فراهم شده است. اگرچه امام در موارد متعددی حکومت و حکمرانی را به سان آب بینی بزغاله و یا مواردی از این دست بی‌ارزش می‌پندارد (نهج‌البلاغه، خطبه ۳: ۳۱) اما چنین اشارات و تصریحاتی در حقیقت میزان اعتبار امر حکومت در نزد امام را نشان می‌دهد و نه دل بستگی او را به حکمرانی، چه که امام در موارد متعددی تأکید می‌کنند با امر حکومت است که امنیت و رفاه برای افراد و امکان انجام وظایف دینی برای پرهیزکاران فراهم می‌گردد. (نهج‌البلاغه، خطبه ۴۰: ۶۵).

بنابراین نکته‌ی اساسی در پیش امام در خصوص زمامدار همان مفهوم "حق" است. در واقع این همان عنصری است که سبب‌ساز روایتی متفاوت از مشروعیت می‌شود و مبتنی بر آن مشروعیتی که از نهج‌البلاغه برمی‌آورد و به موجب آن مجوز حکمرانی حاکم صادر می‌شود - از مشروعیتی که ریشه در نظریه‌ی فیلسوف شاه افلاطون دارد متمایز می‌گردد. روایت متفاوتی که نهج‌البلاغه به موجب کاربست ویژه‌ای از مفهوم "حق" در باب مشروعیت ارائه می‌کند همان "نظریه حق فرمانروایی" است. نظریه‌ای در باب فرمانروایی که مبتنی بر مفهوم "حق" شکل گرفته است.

در ارتباط با مفهوم حق "نظریه فره‌مندی‌ایزدی" نیز محتوایی مشابه نظریه فیلسوف شاه افلاطون دارد. فرّ یا فرّه (/فرّه/یا/فرّره/) مفهومی در اساطیر ایرانی است. "فرّ" موهبت یا فروغی‌ایزدی (دوست-خواه، ۱۰: ۱۳۸۱-۱۷) است که شخص با انجام خویش کاری‌های خود (بهار، ۱۳۸۴: ۱۵۶) و رسیدن به درجه‌ای از کمال به دست می‌آورد. عضو هر طبقه اجتماعی می‌تواند "فرّ" مربوط به خود را داشته باشد. در اساطیر ایران ترکیب‌های فره‌ایزدی، فره‌شاهی، فره‌ایرانی، فره‌کیانی، فره‌موبدی و فره‌پهلوانی بیشتر از بقیه به کار رفته‌اند. مشروعیت شاهان وابسته به فره‌مندی‌ایشان بود. شاه مشروع شاهی بود که دارای فره‌شاهی باشد که گاه به صورت فره‌ایزدی هم ذکر می‌شود. "فرّ" تنها متعلق به افراد (ایرانیان) پاک است و با بدی کردن و غرور و امثال آن هم از دست خواهد رفت. در اساطیر ایران مواردی هست که به سبب غرور یا خطاهای بزرگ شاه، فره‌ از وی گسسته و مشروعیتش ازدست‌رفته است. دو مثال کاووسو جمشید قابل ذکرند (شاهنامه، ۱۳۷۹: مقدمه). در فرمانروایی از نوع "فره‌مندی" نیز علیرغم این که جایگاه، ویژگی یا شرط رهبری از ناحیه خداوند به شخص اعطا می‌شود، تنها شایستگی سروری و برتری را برای شخص به ارمغان می‌آورد و اصولاً در روایت‌هایی از این دست مفهوم "حق" وارد بحث نمی‌شود تا بتوان بر اساس آن حکمرانی و زمامداری را "حق" دارنده این فیض تفسیر کرد. بر همین منوال بازخوانی "نظریه‌های فرمانروایی" از دوران باستان تا دوره جدید نشان می‌دهد که هیچ‌یک از آنها از منظر مفهوم "حق" وارد بحث فرمانروایی و اعمال قدرت سیاسی نشده‌اند.

اما باید اذعان داشت در "نظریه‌های فرمانروایی مدرن" همچون "حاکم مطلق‌هابز" و "حکومت مبتنی بر رضایت لاک" رابطه‌ای میان "حق" و "زمامداری" برقرار می‌شود. مفهوم "حقوق طبیعی" به‌عنوان سرمنشأ قدرت سیاسی در نظریه‌های مدرن مطرح گردید اما این طرح به لحاظ محتوای تفصیلی و



هم به جهت تأخر زمانی نمی‌تواند وجه ممتاز و ابداعی رابطه حق و فرمانروایی در نهج البلاغه را تحت الشعاع قرار دهد.

نظریه‌های پیرامون "حاکمیت" در تفکر سیاسی غرب در یک‌روند تاریخی از تمرکز اقتدار و تجلی آن در شخص شاه شروع شد و سرانجام به خلع قدرت مطلقه از شاه و اعطای آن به مردم ختم شد و با خلق مفهوم ملت به جای مردم، حاکمیت ملی پایه و جوهره‌ی آشکال مختلف حکومت قرار گرفت و نظام‌های سلطنتی مشروطه، پارلمانی، جمهوری و نظام‌های مختلط مبنای تمام حکومت‌های دموکراسی واقع شد (زرنگ، ۱۳۸۴: ۵۷). چه در بُعد مطالعات تاریخی و چه در بررسی‌های تحلیلی از مفهوم حاکمیت و انواع حکومت‌ها، نتیجه‌بیه‌دست‌آمده این است که هر نوع رابطه قابل‌تصور از حق و حکومت (همچون رابطه حقوق طبیعی و حاکمیت ملی) نسبت به چنین رابطه‌ای در نهج البلاغه پسینی است.

از میان این انواع (برای نمونه حاکمیت فردی، مردمی، ملی، الهی) در "حاکمیت الهی" نیز احتمال وجود رابطه حق و فرمانروایی مطرح است. اما با نگاهی دقیق‌تر وجود و حضور مفهوم "حق" در "نظریه حاکمیت الهی" منطقی‌منتفی است. در تلقی اندیشوران غرب اساس نظریه‌ی چنین ایده‌ای {حاکمیت الهی} بر آن است که حکومت از جانب خداست و مرجع روحانی، فرمانروای سیاسی نیز هست و دستگاه‌های اداری و قضایی او فرمان‌های خداوند را که از راه وحی رسیده است تفسیر و اجرا می‌کنند (آشوری، ۱۳۷۶: ۳۲۹). از این‌رو در شناسایی این حکومت‌ها ملاک برای صحت حاکمیت فرمانروایان - که اغلب روحانیون معرفی می‌شوند - نمایندگی خداوند در زمین بیان می‌شود (فرهیخته، ۱۳۷۷: ۲۷۱). این نمایندگی برای زمامداران و پادشاهان، وظایف الهی به‌وجود می‌آورد و آنان را مأموران خدا در روی زمین جلوه می‌دهد. اگر چه تمایل وجود دارد آنچه در "حاکمیت الهی" به‌عنوان وظیفه الهی مطرح می‌شود به‌مثابه حقوق الهی تفسیر گردد (رجوع شود به پرویزی‌فر، ۱۳۳۹، ج ۱: ۸).

در همین‌جا اشاره به این نکته ضرورت دارد که برخی از ادعاها و دیدگاه‌هایی که در آثار کهن به‌وفور دیده می‌شود به "انگاره طبیعت الهی فرمانروا" نظر دارند. بی‌شک چنین ادعاها و بینش‌هایی در چارچوب نظریه‌های حاکمیت الهی قرار نمی‌گیرند بلکه باید عنوان دیگری برای آن‌ها برگزید. چه که در این نوع از حکومت‌ها مشروعیت و اقتدار فرمانروا به جوهر خدایی او نسبت داده می‌شود؛ به تعبیری در این انگاره ادعای خدایی دیده می‌شود که اطاعت فرمانبران به‌ضرورت و وجوبی ارجاع دارد که از سطح ادبیات و مفاهیم معمول فراتر می‌رود. "نباید" طبیعت‌الهی فرمانروا را به‌عنوان گونه‌ای از "حاکمیت دینی" یا به‌اصطلاح "تئوکراسی" در متنتاریخ معرفی کرد. نه شکلی از "حاکمیت الهی" بلکه باید گونه‌ای از "حاکمیت طاغوت" و "اقتدار ضدخدایی" محسوب کرد (کریمی‌والا، ۱۳۹۰: ۱۰۰-۱۰۱).

"نظریه حاکمیت الهی" از آن‌جایی که در زمینه مشروعیت و اقتدار زمامدار با مفهوم حق ارتباطی نداشته است فضای مبسوطی برای آن فراهم‌شده تا به روایت‌های متعددی ارائه شود که یکی از این روایت‌ها به "انگاره مشیت الهی فرمانروا" می‌انجامد. در حوزه‌اندیشه سیاسی اسلامی نیز این روایت دیده می‌شود و به معاویه نسبت داده‌شده است (ربانی‌گلپایگانی، ۱۳۶۸: ۱۰، به نقل از ابوهلال عسگری: ۱۲۵). مآلاً عدم

حضور مفهوم "حق" در اغلب نظریه‌های مشروعیت سیاسی در کنار حضور پررنگ این مفهوم در اندیشه امام علی (ع) دلیلی کافی برای بازخوانی نهج‌البلاغه با حساسیت ویژه و با سطح بالایی از باریک‌بینی است.

#### ۴. "نظریه حق فرمانروایی"

"نظریه حق فرمانروایی" از دو جزء بنیادین تشکیل می‌شود. نخستین عنصر، مفهوم "حق" است که فهم جایگاه و نحوه کاربست آن در نهج‌البلاغه در آشکار ساختن ساختار و شاکله "نظریه حق فرمانروایی" نقش بسزایی دارد. عنصر دیگر این نظریه، "فرمانروایی" است. فرمانروایی در چارچوب "مشروعیت" و در راستای موجه‌سازی اعمال قدرت ناشی از آن همواره موضوع بحث بوده است. بر همین اساس ضرورت دارد قبل از رسیدگی به مفهوم "حق" در نهج‌البلاغه و استخراج "نظریه حق فرمانروایی"، به نکاتی در باب "فلسفه حق" و نیز ارتباط "حق" و "مشروعیت" اشاره شود.

نظریه‌های سیاسی مدرن که به‌زعم برخی از هابز آغاز شده‌اند اعتقاد به حق را در مرکز مباحث خود قرار می‌دهند. بحث از حق در غرب پس از رنسانس گسترش یافته و در قلمروهای گوناگون جایگاه مهمی یافته است. در دنیای معاصر کمتر موضوعی در قلمروهای اخلاق، حقوق و سیاست هست که به مسأله "حق" بی‌ارتباط باشد، لذا مفهوم "حق" یکی از مهم‌ترین اجزاء مقوم اخلاق، حقوق و سیاست در دنیای مدرن است (نبویان، ۱۳۹۰: ۳۳۸).

واژه‌ی "حق" هم به معنای صفت و در ترکیب "حق بودن" و هم به معنای اسم و در ترکیب "حق داشتن" کاربرد دارد. اگرچه کاربرد معنای "حق" در ترکیب "حق بودن" دارای پیشینه‌ای طولانی در اندیشه بشری است، اصطلاح "حق" در کاربرد "حق داشتن" چندان سابقه‌ای ندارد. در "فلسفه حقوق غربی" جدایی میان "حق داشتن" و "حق بودن" همگام با اندیشه‌های آزادی‌خواهی و هواداری از حقوق بشر ظهور یافت (ساکت، ۱۳۸۷: ۵۶). البته از نگاه برخی از صاحب‌نظران مسلمان اصطلاح حق در کاربرد "حق داشتن" منحصر به عصر مدرن نیست و در میراث اسلامی مورد توجه بوده است. از این دیدگاه در میراث فقهی و حقوقی، غالباً سخن از انتقال و اسقاط حق است و این معنای "حق داشتن" است نه "حق بودن". تفاوت این دو مفهوم در مقام ثبوت و اثبات است (جوادی‌آملی، ۱۳۹۰: ۲۷-۲۸). در هر حال از مفهوم "حق" در کاربردهای مختلف معانی متفاوتی مدنظر قرار می‌گیرد. بدین ترتیب تحت عنوان "حق"، چهارگونه ارتباط متقابل و متلازم برقرار است: حق - ادعا<sup>۱</sup> حق - آزادی<sup>۲</sup> حق - قدرت<sup>۳</sup> حق - مصونیت<sup>۴</sup> (بیکس، ۱۳۸۹: ۱۵۲).

1. Claim-right
2. Liberty-right
3. Power-right
4. Immunity-right

علاوه بر "معنای حق" بحثی با عنوان "محتوای حق" که در واقع به مصادیق بیرونی حق نظر دارد از اهمیت بالایی برخوردار است. در این ارتباط به سه نوع یا سه نسل از حقوق اشاره می‌شود. حق‌های نسل اول یعنی حق‌های مدنی و سیاسی، حق‌های نسل دوم یعنی حق‌های اجتماعی و اقتصادی - دو نوع حق مذکور در این نکته باهم مشترک‌اند که حاملین آنها فرد می‌باشد - و حق‌های نسل سوم حق‌هایی که ادعا می‌شود جامعه از حیث جامعه بودن و نه از حیث افراد، صاحب آن‌هاست، مانند حق توسعه اقتصادی.

در پی تبیین مفهوم و محتوای "حق" پرسش بسیار مهمی سر برمی‌آورد که اصل وجود "حق" بر چه مبنایی استوار است؟ به عبارتی از چه راهی می‌توان برای حق‌ها (فارغ از چیستی مفهومی و محتوایی آنها) استدلال کرد؟ این بدان معناست که آیا اساساً بیرون از حوزه قانون و بدون اراده قانون‌گذار، هویت ارزشی و اعتباری به نام "حق" به منصفه ظهور می‌رسد؟ تلاش برای پاسخ به این مسأله شکل‌دهنده مهم‌ترین مضامین "فلسفه حق" بوده است. در این راستا نظریه‌های متعددی ارائه شده است که این نظریه‌ها بنیادهای "فلسفه حق" به‌شمار می‌آیند.

مهم‌ترین نظریه‌های ارائه شده در این زمینه عبارت‌اند از: "نظریه سود" که در آن "حق" همان سود است. جرمی بنتام شاخص‌ترین نظریه‌پرداز این دیدگاه است. او حق را همان سود می‌داند که از طریق قانون تأمین و تضمین می‌شود. "نظریه انتخاب" رقیب اصلی "نظریه سود" است. "هارت" شناخته‌شده‌ترین مدافع معاصر "نظریه انتخاب" است. از نظر هارت "حق" شکلی از انتخاب است. "حق" همواره نوعی سلطه شخص صاحب حق بر "متعلق حق" است. به بیان دیگر، صاحب حق می‌تواند انجام تکلیف را از مکلف درخواست کرده یا آن را از وی اسقاط نماید. در "نظریه عنوان" حق نه سود است و نه انتخاب، بلکه عنوانی است که به فرد یا افراد داده می‌شود. این امر با تأمل در "حق داشتن" به‌دست می‌آید زیرا در هر موردی که "حق" صدق می‌کند وجود صاحب حق لازم می‌آید، به همین دلیل است که وقتی حقی نقض می‌شود صرفاً نقض یک قاعده نیست بلکه به صاحب حق ستم شده است. "نظریه مجازات" در دو بخش از حق‌ها مطرح است. نخست "حق‌های قانونی"، بدین معنا که آن‌چه به‌صورت بنیادین سبب می‌شود ادعایی قانونی به‌حق قانونی تبدیل شود مجازاتی است که از آن ادعا پشتیبانی می‌کند. دوم "حق‌های اخلاقی" بدان معنا که ادعای اخلاقی هنگامی "حق اخلاقی" است که تنها به‌گونه‌ی ضروری به‌وسیله‌ی مجازات از آن پشتیبانی شود (نبویان، ۱۳۹۰: ۳۳۸). "نظریه قدرت" که اسپینوزا مبتنی بر آن معتقد بود "حق" قدرتی است که صاحب آن می‌تواند آن "حق" را به‌کار گیرد. مثلاً حق‌های قانونی افراد قدرت‌هایی‌اند که حاکم حمایتشان می‌کند (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۳۲۰). "نظریه آزادی" که هابز مبتنی بر آن اعتقاد دارد "حق" آزادی‌ای است که هر انسانی از آن برخوردار است تا با میل و اراده خود، قدرت خود را برای حفظ زندگی خویش از راه انجام کارهایی که با عقل خود تشخیص می‌دهد به‌کار گیرد. "هابز" معتقد بود انسان "حق طبیعی" دارد از هر چیزی که زندگی فیزیکی او را حفظ می‌کند و بر قدرت او می‌افزاید استفاده کند. در این حالت طبیعی نه ظلم در کار است نه عدالت؛ بنابراین در چنین وضعیتی همه آدمیان نسبت به هر چیزی حتی نسبت به جسم و جان یکدیگر دارای حق هستند. مفاهیم ظلم و عدل تنها با

ایجاد حکومت پدید می‌آیند. حکومتی که همه حقوق انسانی به آن انتقال داده شده است (هابز، ۱۳۸۰: ۱۶۱).

هگل در چارچوب "نظریه آزادی" حق را وجود اراده‌ی آزاد تعریف می‌کند. "حق" در نظر هگل منطبق با روح مجرد است. او هدف حقوق را تأمین آزادی اراده‌ی انسان می‌داند، ولی می‌افزاید که آزادی را نباید با امیال و هوس‌های شخصی اشتباه گرفت. آزادی تنها در چهارچوب نظم و قانون پذیرفتنی است و مظهر این نظم و نگهدار آن، دولت است. در جامعه‌ی مدرن بدون دولت حقی تصورپذیر نیست زیرا در سایه‌ی نظم و اراده‌ی دولت است که مفهوم "حق" و "تکلیف" پدید می‌آید (کاتوزیان، ۱۳۷۷: ۱۹۲).

به نظر می‌رسد چشم‌انداز غالب فیلسوفان حقوق مسلمان با "نظریه انتخاب" منطبق باشد. از این رو در فقه اسلامی، گاهی از حق به "خیار" تعبیر می‌شود؛ یعنی صاحب حق مختار است تا متعلق حق را طلب کند. این نظریه در فلسفه حقوق انگللساکسون، به هارت<sup>۱</sup> نسبت داده می‌شود (Peter, 1994: 32-36).

علیرغم انطباق "نظریه انتخاب" با دیدگاه‌های فلاسفه مسلمان، نظریه‌های مذکور مبتنی بر تعالیم اسلام، جامع افراد - یعنی دربرگیرنده همه مصادیق حق - نیستند زیرا یکی از کسانی که قطعاً صاحب حق است خداوند متعال می‌باشد. خداوند که به دلیل واجب‌الوجود بودن ذات مقدّسش، دارای درجات نامحدود کمال است، نیازی به هیچ سود و منفعتی ندارد، درحالی که دارای حقوق بسیاری است.

آنچه در خصوص مفهوم "حق" بیان شد بستر و امکان مناسبی برای بازخوانی و تفسیر نهج البلاغه فراهم می‌سازد که به فهم دقیق‌تر آن می‌انجامد. برای مثال می‌توان به طرح حقوق طبیعی توسط ردازانی چون "هابز"، "لاک"، "پاین"<sup>۲</sup> و "اسپینوزا" اشاره کرد. نظام سیاسی و حکومت پیشنهادی آن دسته از نظریه‌های سیاسی که بر مدار "حقوق طبیعی" قرار دارند بر "حق" مبتنی است. به عبارتی در این آموزه‌ها نظام سیاسی قائم بر "حقوق طبیعی افراد" شکل می‌گیرد (Tuck, 1979: 82-118). در تفسیر اندیشه سیاسی "لاک" جدا از این که حقوق طبیعی افراد به عنوان بنیاد نظام سیاسی، مبتنی بر چه فلسفه‌ای اعتبار می‌یابد یا این که "حقوق طبیعی" مبتنی بر چه شاخص‌هایی شکل می‌گیرد، آنچه بیش از هر چیز به عنوان موضوع قابل تأمل مورد تأکید قرار می‌گیرد، طراحی این مفهوم و کاربری آن است. طراحی و کاربری مفهوم "حقوق طبیعی" در عرصه سیاست، نتایجی به همراه داشته است که نمی‌توان از آن چشم‌پوشی کرد. طرح مفهوم "حق" در عرصه‌ی زمامداری و مشروعیت سیاسی توسط امام علی(ع) نیز جدا از این که ایشان "حق" مطروحه را بر چه مبنایی استوار می‌سازند و مبتنی بر چه شاخص‌هایی به این "حق" اعتبار می‌دهند از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. کاربرد این مفهوم به نحوی که نخستین تجربه در سیاست هم در عرصه‌ی پراکسیس و هم در عرصه‌ی نظر به حساب می‌آید خود بیانگر اهمیت آن بوده و ضروری است حق مطلب در خصوص آن ادا شود.

1. Hart  
2. Paine

اما در بررسی نسبت حق و مشروعیت که پیشتر به اهمیت آن در راستای تجسم بخشیدن به "نظریه حق فرمانروایی" اشاره شد می‌توان بیان داشت که در نظریه‌های جدید سیاسی قدرت دولت‌ها بیشتر بر رضایت فرمانبران و مردم متکی شده است. قدرت، نفوذ و اقتدار تنها در صورت مشروع بودن می‌توانند مؤثر باشند. در عصر حاضر، نخستین بار "ماکس وبر" مفهوم مشروعیت را به صورت مفهومی عام بیان کرد (وبر، ۱۳۷۴: ۳۶-۴۴). به عقیده او، مشروعیت بر "باور" مبتنی است و از مردم اطاعت می‌طلبد. مشروعیت را می‌توان مبانی حقایق و تجویز اعمال سلطه تعریف نمود. در این معنا مفهوم "حقانیت" و "فانونیت" مستتر است. به عبارتی مشروعیت مظهر و میزان پذیرش ذهنی - درونی قدرت حاکم در نزد افراد یک جامعه است که با مفهوم "سیادت"، به معنای اعمال قدرت، مرتبط است. از دیدگاه مکاتب الهی، منبع ذاتی مشروعیت، "حقانیت" و "اعتبار"، خداوند متعال است که حاکمیت مطلق جهان و انسان از آن اوست (لاریجانی، ۱۳۸۱: ۲۹). مکاتب غیرالهی که بشر را منبع اصلی "مشروعیت" و "حقانیت" می‌دانند، دیدگاه واحدی ندارند. به عنوان مثال مارکسیسم، مشروعیت نظام سیاسی را تابعی از نیروها و روابط تولیدی جامعه می‌داند اما در لیبرالیسم، مشروعیت تابعی است از تصویری که این مکتب از انسان و توانایی‌های عقلی وی دارد. روش غالب تحقق این نوع مشروعیت، سیستم انتخاباتی و رأی‌گیری است (ظریفیان شفیعی، ۱۳۷۶: ۲۷). با توجه به این نکات می‌توان دریافت مشروعیت چه در تعابیر دینی و چه در تعابیر غیردینی همواره با مفهوم "حقانیت" و "اعتبار" تفسیر می‌شود.

با توجه به توضیح بالا که به ترادف مشروعیت و حقانیت اشاره شد به نظر می‌رسد مسأله‌ی اصلی در بازخوانی نهج البلاغه جهت بازسازی "نظریه‌ی حق فرمانروایی" آن است که در باب مشروعیت و حکمرانی نوعی مشابهت و اشتراک در لفظ و معنا رخ داده است. رفع این ابهام در همان قدم نخست ضروری است. مشابهت و اشتراک لفظ و معنا در بازسازی "نظریه حق فرمانروایی" به دلیل ترادف و در پی هم آمدن "مشروعیت" و "حقانیت" بوده است. اکنون با عطف توجه به این ترادف، اشاره به دیدگاه "نظریه حق فرمانروایی" در باب مشروعیت لازم به نظر می‌رسد. "نظریه حق فرمانروایی" به زمامداری اشاره می‌کند که مشروعیتش بر "حق" او استوار است. به عبارتی وقتی از حاکمی درباره جواز اعمال قدرت او پرسیده می‌شود النهایه به چیزی ارجاع می‌دهد. حاکم افلاطونی جواز اعمال قدرت خود را بر اتصال خود به عالم معقولات مبتنی می‌سازد (کاپلستون، ۱۳۶۲، ج اول: ۳۱۰). حاکم لاک به رضایت مردم، حاکم‌ها بر به قرارداد، شاه فرهمند به فرهی که به او افاضه شده و الخ. نکته در همین جاست که جواز اعمال قدرت، همان "حق اعمال قدرت" تفسیر شده است. حال زمامداری که در نهج البلاغه از آن سخن گفته شده آن‌جا که مصداقش خود امام علی(ع) است، هنگام مواجه شدن با پرسش بالا طبق تعابیر موجود "حق اعمال قدرت" خود را بر حق خود برای اعمال قدرت مبتنی می‌سازد که این گزاره، مصادره به مطلوب به نظر می‌رسد چه که در این گزاره موضوع و محمول هر دو یکی به نظر می‌رسد و این نقطه‌ی کور، دقیقاً همان جایی است که همواره موجب غفلت از "نظریه حق فرمانروایی" و ابتکار امام علی(ع) در حوزه نظریه‌پردازی سیاسی شده است. نکته در این جاست که امام حقیقتاً "جواز فرمانروایی" خود را بر

حقّ خویش برای فرمانروایی استوار می‌سازد. پس چگونه می‌توان از این مصادره به مطلوب بیرون رفت. نگاه دوباره به معنای "حق" به هنگام ترادف با مشروعیت و معنای "حق" در نزد امام علی(ع) می‌تواند موجب رفع ابهام گردد. در تفسیرهایی که از نظریه دولت شیعی ارائه شده به جهت حل این مصادره به مطلوب مفهوم‌سازی‌هایی صورت گرفته است. به‌عنوان مثال (لاریجانی، ۱۳۸۱: ۱۵) در تلاشی از این نوع، حساب مشروعیت از نوع غربی با مشروعیت از نوع اسلامی شیعی جدا می‌شود و مشروعیت در مقابل مقبولیت قرار می‌گیرد (لاریجانی، ۱۳۸۱: ۱۵). اما به‌رحال معنای نهایی بینش امام در باب زمامداری مغفول باقی می‌ماند.

با تبیین ارکان بنیادین "نظریه حق فرمانروایی" آن‌گونه که آمد امکان تجسم بخشیدن به نظریه مذکور در نهج‌البلاغه فراهم آمده است. در همین راستا می‌توان گفت تجسم عینی "نظریه حق فرمانروایی"، حکومتی است که دایرمدار "حق" است. در چنین حکومتی برخلاف ایده‌ای که سیاست درست را سیاستی برکنار از "حق" و "باطل" می‌داند، سیاست بر مدار "حق" قرار دارد. چنان‌که امام می‌فرماید: سوگند به جانم در مبارزه با مخالفان حق و آنان که در گمراهی و فساد غوطه‌ورند یک لحظه سستی و مدارا نمی‌کنم (نهج‌البلاغه، خطبه ۲۴: ۴۹) و یا: با دو کس پیکار می‌کنم که چیزی را ادعا کند که از آن او نباشد و آن کس که از ادای حق سرباز زند (همان، خطبه ۱۷۳: ۲۳۳) و نیز می‌فرماید: پرده باطل را می‌شکافم تا حق را از پهلوی آن بیرون آورم (همان، خطبه ۵۹: ۳۳) همچنین: من همواره به‌یاری انسان حق طلب بر سر آن می‌کوبم که از حق روی‌گردان است (همان، خطبه ۳۵: ۳۵) و نیز می‌فرماید: دلیل‌ترین افراد نزد من عزیز است تا حق او را بازگردانم و نیرومند در نظر من پست و ناتوان است تا حق را از او بازستانم (همان، خطبه ۳۷: ۶۳) و باز می‌فرماید: به خدا سوگند که داد ستم‌دیده را از ظالم ستمگر بستانم و مهار ستمگر را بگیرم و به آبخشور حق وارد سازم گرچه تمایل نداشته باشد (همان، خطبه ۱۳۶: ۱۸۱) و نیز: (ارزش حکومت به‌این است که) حقی را اقامه نمایم و باطلی را نابود سازم (خطبه ۳۳: ۵۹)... و حکومت حق را در سراسر کشور اسلامی پایدار خواهیم کرد (همان، خطبه ۱۹۲: ۲۸۳). امام در همه حال با حق و پذیرای حق است. چنان‌که می‌فرماید: گمان میرید اگر حقی به من پیشنهاد دهید بر من گران آید... زیرا کسی که شنیدن حق یا عرضه شدن عدالت بر او مشکل باشد عمل کردن به آن برای او دشوارتر خواهد بود (نهج‌البلاغه، خطبه ۲۱۶: ۳۱۵). علی(ع) طراح حق متقابل رهبر و مردم است آن‌هم به شکل عادلانه که رعایت آن موجب پایداری نظام و بقای نظام و عزت مردم خواهد شد. در این زمینه می‌فرماید: ای مردم مرا بر شما و شما را بر من حقی واجب است... (همان، خطبه ۳۴: ۶۱).

امام علاوه بر محوریت حق در مدار حکمرانی، همواره بر "حق" فرمانروایی "خویش تأکید می‌کند. "حق" فرمانروایی "از جانب امام به‌صراحت مطرح می‌شود. از آن جمله است شکایت‌ایشان از قریش به جهت حقی که ندیدند و بدان توجه نکردند (همان، خطبه ۱۷۲: ۲۳۳). همچنین در خطبه‌ها و نامه‌هایی که عثمان و مسأله‌ی او بحث محوری است امام به "حق" فرمانروایی "خویش تصریح دارد. در مواردی نیز هرچند نه به‌صراحت بلکه به اشاره، با مقایسه و تشبیه و با ذکر روایت و مواردی از این دست به اثبات "حق" ولایت "

خود می‌پردازد. "آگاه باشید به خدا سوگند ابابکر جامه خلافت را بر تن کرد درحالی که می‌دانست جایگاه من نسبت به حکومت چون محور آسیاب است به آسیاب که دور آن حرکت می‌کند... پس من ردای خلافت رها کرده و دامن جمع نموده از آن کناره‌گیری کردم و در این اندیشه بودم که آیا با دست تنها برای گرفتن "حق" خود به پا خیزم؟... پس صبر کردم در حالتی که گویا خار در چشم و استخوان در گلو من مانده بود و با دیدگان خود می‌نگریستم که میراث مرا به غارت می‌برند (همان، خطبه ۳:۲۹).

حتی امام مبنای مشروعیت خود یا جواز حکمرانی خویش را جانمایه سعادت و شقاوت مردم معرفی می‌کند چنان که پس از به دست گرفتن خلافت به فرماندهان لشکر خود چنین می‌نویسد: "پس از یاد خدا و درود! همانا ملت‌های پیش از شما به هلاکت رسیدند بدان جهت که "حق" مردم را نپرداختند پس دنیا را با رشوه دادن به دست آوردند و مردم را به راه باطل بردند و آنان اطاعت کردند (همان، نامه ۷۹:۴۴۱). در جایی دیگر می‌فرماید: "مردم از این که "حق" بزرگی فراموش می‌شود، یا باطل خطرناکی در جامعه رواج می‌یابد احساس نگرانی نمی‌کنند! پس در آن زمان نیکان خوار و بدان قدرتمند می‌شوند و کیفر الهی بر بندگان، بزرگ و دردناک خواهد بود (همان، خطبه ۲۱۶:۳۱۵).

امام در جایی به هنگام سرزنش ناکثین به موضوع ارتباط حکومت خود و خدا اشاره دارد: "همانا ناکثین عهدشکن به جهت نارضایتی از حکومت من به یکدیگر پیوستند و من تا آن جا که برای وحدت اجتماعی شما احساس خطر نکنم صبر خواهم کرد زیرا آنان اگر برای اجرای مقاصدشان فرصت پیدا کنند نظام جامعه اسلامی متزلزل می‌شود. آن‌ها از روی حسادت بر کسی که خداوند حکومت را به او بخشیده است، به طلب دنیا برخاسته‌اند (همان، خطبه ۱۶۹:۲۲۹).

و همچنان در اعتراض به ناکثین می‌فرماید: "به خدا سوگند من به خلافت رغبتی نداشته و به ولایت بر شما علاقه‌ای نشان نمی‌دادم و این شما بودید که مرا به آن دعوت و آن را بر من تحمیل کردید... سوگند به خدا نه شما و نه دیگران را بر من حقی نیست که زبان به اعتراض گشایند. خداوند قلب‌های شما و ما را به سوی خود هدایت فرماید و شکیبایی و استقامت را به ما و شما الهام کند. خدا رحمت کند آن کس را که حقی را بنگرد و یاری کند یا ستمی مشاهده کرده آن را نابود سازد و "حق" را یاری داده تا به صاحبش بازگردد (همان، خطبه ۲۰۵:۳۰۵).

امام در کنار چنین فرازهایی به دفعات مشروعیت خود را به شایستگی خویش ارجاع داده‌اند که با تلقی حکومت به عنوان "حق"، همسطح به نظر نمی‌رسد: "اصحاب و یاران حضرت محمد که حافظان اسرار او می‌باشند می‌دانند که من حتی برای یک لحظه هم مخالف فرمان خدا و رسول او نبودم... در جاهایی که شجاعان قدم‌هایشان می‌لرزید و فرار می‌کردند آن دلیری و مردانگی را خدا به من عطا فرمود. رسول خدا درحالی که سرش بر روی سینه‌ام بود قبض روح گردید... مسؤول غسل پیامبر من بودم و فرشتگان مرا یاری می‌کردند... گوش من از صدای آهسته آنان که بر آن حضرت نماز می‌خواندند پر بود تا آن گاه که او را در حجره‌اش دفن کردیم. چه کسی با آن حضرت در زندگی و لحظات مرگ از من سزاوارتر است؟... سوگند به خدایی که جز او خدایی نیست من بر جاده حق می‌روم و دشمنان من بر پرتگاه باطلند (همان،

خطبه ۱۹۷:۲۹۵). "همچنین برای نمونه رجوع شود به خطبه ۱۹۲ و ۱۷۳). تأکید بر شایستگی در فرازهایی غیر از نهج‌البلاغه با وضوح بیشتری قابل مشاهده است: "به خدا سوگند که من برادر رسول خدا و مولی و وارث و پسرعموی اویم، پس چه کسی سزاوارتر به او از من است (مستدرک حاکم، ج ۳: ۱۲۶، خطبه ۴۶: ۳۵).

علی(ع) را همراه بنی‌هاشم آوردند درحالی که می‌فرمود من بنده خدا و برادر رسول اویم تا این که او را نزد ابوبکر بردند به او گفته شد بیعت کن: فرمود من از شما به امر خلافت سزاوارترم (محق ترم) با شما بیعت نمی‌کنم بلکه شما سزاوارتر به بیعت با من هستید (رضوانی، ۱۳۸۹: ۵۸). «مردم با ابوبکر بیعت کردند درحالی که به خدا سوگند من سزاوارتر و مستحق‌تر از او به امر خلافت بودم ولی شنیدم و اطاعت کردم چرا که ترسیدم مردم به کفر برگردند» (رضوانی، همان: به نقل از کنزالعمال، ج ۵: ۷۲۴، خطبه ۴۳: ۱۴۲).

مستند به فراز بالا می‌توان اظهار داشت از منظر امام آن چه موجب فرمانروایی ابوبکر شد اجتماع مردم بود نه حق. اگرچه امام "جواز فرمانروایی" خود را به شایستگی خویش برای این امر مستند می‌سازد اما این بدان معنا نیست که امام بحث مشروعیت ولایت خود را در سطح عنصر شایستگی رها کرده باشد. این همان جایی است که ضرورت دارد میان "حق داشتن" و "شایسته بودن" در امر حکومت تمایز قائل شد. عنصر شایستگی می‌تواند برای جواز حکومت خلفای راشدین بالجمله به کار رود. حال آن که ارتقای سطح مشروعیت به "حق" و "حق دار بودن"، شرایط را به گونه‌ای دیگر تغییر می‌دهد.

اثبات "نظریه حق فرمانروایی" همزمان در قول و عمل امام قابل پیگیری است. چنان که امام در عمل و هنگام بسیج سپاهیان همه چیز را به اختیار آن‌ها پیش می‌برد و با تطمیع و اموری از این دست به تشکیل سپاه نمی‌پرداخت. این یعنی حرکت در مدار "حق". مصداق بیرونی "حق" در "نظریه حق فرمانروایی" (یعنی امام) براساس شاخص‌ها و شرایطی به چنین موقعیتی دست یافته است. از این منظر دست یافتن به قدرت با هر تاکتیکی قابل قبول نیست، زیرا ممکن است شرایط "حق داری" یا "حق بودگی" از میان برود؛ بنابراین امام در مسیر کسب قدرت و اتخاذ تاکتیک‌های خود به گونه‌ای عمل می‌کند که "حق" مطلقاً پایمال نگردد. در غیراین صورت منطقی به نظر نمی‌رسد مشروعیت خود را به "حق" ارجاع دهد.

بسیار پرسیده شده با این که امام از تاکتیک معاویه و کارآمدی ظاهری آن در عرصه‌ی سیاست سخن می‌گوید (برای نمونه رجوع شود به خطبه‌های ۲۵، ۳۴، ۹۷، ۱۸۰) چرا در همان چارچوب با رقیب خود برخورد نمی‌کند. ایشان به صراحت می‌فرمایند: "سوگند به خدا معاویه از من سیاست‌مدارتر نیست اما معاویه حيله‌گر و جنایت‌کار است. اگر نیرنگ ناپسند نبود من زیرک‌ترین افراد بودم ولی هر نیرنگی گناه و هر گناهی کفر و انکار است. روز رستاخیز در دست هر حيله‌گری پرچمی است که با آن شناخته می‌شود. به خدا سوگند من با فریبکاری غافل گیر نمی‌شوم و با سخت‌گیری ناتوان نخواهم شد (همان، خطبه ۲۰۰: ۳۰۱). اما پاسخ سؤال بالا با نظر به "دکترین حق فرمانروایی" و تفسیر فراز فوق طولانی نیست و



آن این که رعایت مشی معاویه و آنچه او شیوه‌ی سیاست خود برگزیده به معنای از دست رفتن "حق" و متعاقباً "مشروعیت امام است، مشروعیت امام مبتنی بر "حق" او نسبت به حکومت است، حقی که قطعاً اسبابی آن را فراهم می‌سازند که فقدان آن اسباب در حکم فقدان آن "حق" خواهد بود.

براساس نکاتی که در باب حق و مشروعیت بیان گردید نسبت‌سنجی میان نظریه‌های مشروعیت از منظر مفهوم حق به فهم عمیق‌تری از ماهیت و حقیقت "نظریه حق فرمانروایی" می‌انجامد. برای نمونه بررسی نظام‌های سیاسی افلاطون و جان لاک از منظر مشروعیت، دلالت قابل‌تأملی برای فهم "نظریه حق فرمانروایی" خواهد داشت. افلاطون برای توجیه مشروعیت فیلسوف شاه به عالم معقولات (مثل) استناد می‌کند. به این معنا که فیلسوف افلاطون جواز اعمال قدرت خود را از اتصال به عالم معقولات به دست می‌آورد؛ اما در نظام سیاسی لاک این فیلسوف نیست که اعمال قدرت می‌کند. بهترین گزینه حکمرانی لاک اکثریت جامعه است. او مشروعیت حکومت اکثریت را به حقوق طبیعی افراد ارجاع می‌دهد؛ بنابراین در نظریه سیاسی لاک به استناد حقوق طبیعی افراد، اعمال قدرت مردم توجیه می‌شود.

ارجاع به حقوق طبیعی در تبیین مشروعیت اکثریت مردم در نظریه لاک به همان میزان می‌تواند مسأله‌ساز باشد که ارجاع به حق در تبیین مشروعیت زمامداری امام علی(ع) در نظریه حق فرمانروایی. چه که با تلقی مشروعیت به عنوان حق باید درباره نظریه لاک چنین گفت که حقوق مردم برای اعمال قدرت با حقوق طبیعی آن‌ها توجیه می‌شود و این گزاره همان قدر مصادره به مطلوب است که در نظریه حق فرمانروایی، حق امام برای اعمال قدرت با حق ایشان توجیه شود. به عبارتی روشن‌تر در این نسبت سنجی دو گزاره مشابه وجود دارد. گزاره مربوط به نظریه لاک چنین است: حق مردم برای اعمال قدرت با حق طبیعی آن‌ها توجیه می‌شود و گزاره مربوط به "نظریه حق فرمانروایی" نیز چنین است: حق امام علی(ع) برای اعمال قدرت با حق ایشان توجیه می‌شود. اگرچه بررسی ماهیت حق امام و شناسایی محتوای آن امری ضروری است چنان که حق دومی که در گزاره لاک می‌آید به لحاظ ماهوی و از جنبه محتوایی با صفت طبیعی شناسایی شده است. این امر در ارتباط با حق دوم در نظریه حق فرمانروایی برای مثال می‌تواند با عنوان حق امامت، حق ولایت یا حق الهی و امثالهم شناسایی گردد.

با استناد به مطالب بالا وقتی از توجیه اعمال قدرت سخن به میان می‌آید ضروری است به جای مفهوم "حق اعمال قدرت" از مفهوم "جواز اعمال قدرت" استفاده شود؛ که در این صورت آن چه در نظریه لاک یا نظریه امام علی(ع) برداشت می‌شود نوعی مصادره به مطلوب نخواهد بود. همچنین از آنجایی که نظریه لاک با ارجاع به حقوق طبیعی در توجیه اعمال قدرت، فی نفسه دلالت‌های قابل‌تأملی به همراه دارد و طرح آن به همین شکل، ابتکاری اثرگذار در سنت اندیشه سیاسی غرب به حساب می‌آید و برای تأیید اهمیت آن ورود به آن چه حقوق طبیعی را موجه می‌سازد نیاز نیست، در نظریه حق فرمانروایی نیز تأمل در مفهوم حق به عنوان توجیه اعمال قدرت امام خود در همین قالب معنا می‌یابد و به نظر می‌رسد برای تأیید اهمیت این امر نیازی به بحث در خصوص آن چه به حق مورد نظر اعتبار می‌دهد و آن را موجه می‌سازد

نیست؛ اگر چه پرداختن به این وجه از موضوع نیز چشم‌انداز جدیدی را می‌گشاید که به‌نوبه خود واجد اهمیت و ارزش است.

### نتیجه‌گیری

چنان‌که شرح داده شد مفهوم مشروعیت در "سنت فکری شیعه" برخلاف دیگر "سنت‌های اندیشه سیاسی" از سیر هموار و معنای یک‌دستی برخوردار نبوده است. به‌گونه‌ای که در این سنت به ضرورت بحث و اقتضای نظریه‌پردازی و متأثر از بستر و شرایط تاریخی و عینی، واژگان و معانی تازه‌ای ابداع شده است. اگرچه در این حوزه مطالعات بسیاری برای تبیین وضعیت موجود صورت پذیرفته اما با نگاه به فرضیه‌ی این پژوهش می‌توان اظهار داشت که پژوهش حاضر مدعی وجود نظریه‌ای است که علیرغم شناسایی نسبی و ناقص میان صاحب‌نظران و مفسران اندیشه سیاسی شیعی، وجه ابتکاری، جایگاه ممتاز و همچنین شخص مبتکر آن به هیچ‌وجه معرفی نشده است. از این‌رو در باب معنا و محتوای این نظریه مطالعات گسترده‌ای نیاز است. به‌طوری‌که ضروری است تفاوت آن با سایر دیدگاه‌هایی که در چارچوب "نظریه فرمانروایی الهی" یا "حاکمیت الهی" ارائه شده است آشکار شود. همچنین با این درک (وجود نظریه‌ای کاملاً متفاوت در باب فرمانروایی و متعاقباً مشروعیت در نهج‌البلاغه) دیگر برای بازخوانی مشروعیت در بستر اندیشه‌ی سیاسی شیعه ابداع مفاهیم جدید ضرورتی ندارد، بلکه می‌توان به نوع جدیدی از مشروعیت در ردیف سایر انواع آن اشاره کرد. به تعبیری برای تبیین تفاوت مشروعیت در "اندیشه‌ی سیاسی تشیع" نیازی به ابداع مفاهیم جدید و اظهار این‌که این مفهوم در سنت فکری مذکور تعریف دیگری دارد نیست، بلکه با همان معنای متداول و مرسوم که همواره در سنت اندیشه سیاسی وجود داشته فهمیده می‌شود؛ با این تفاوت که در سنت فکری تشیع نوع متفاوتی از مشروعیت (نه تعریف متفاوتی) نظریه‌پردازی شده است که نظریه‌پرداز آن، مهم‌ترین شخصیت فکری این سنت فکری یعنی امام علی(ع) است و به‌عنوان یک نظریه‌پرداز در باب فرمانروایی و مشروعیت فرمانروایی در ردیف نظریه‌پردازان اندیشه سیاسی در معنای عام آن بدون محدودیت به سنت فکری خاصی اعم از غرب، تسنن و تشیع قرار می‌گیرد.

درست آن است که "نظریه حق فرمانروایی" به‌سان دیگر نظریه‌هایی که در باب زمامداری و اقتدار سیاسی ارائه شده‌اند در ردیف مستقلی مورد بررسی قرار گیرد. در نهایت نهج‌البلاغه علاوه بر این که کتابی مقدس و دارای دلالت‌های اخلاقی و دینی است، باید به‌مثابه متنی خوانش شود که از اشارات و تضمینات سیاسی قابل‌تأملی برخوردار است.

## منابع

- آشوری، داریوش (۱۳۷۶)، *دانشنامه سیاسی*، تهران: مروارید، چاپ چهارم.
- افلاطون (۱۳۷۹)، *جمهور*، ترجمه فؤاد روحانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- بلوم، ویلیام تی (۱۳۷۳)، *نظریه‌های نظام سیاسی: کلاسیک‌های اندیشه سیاسی*، ترجمه احمد تدین، جلد دوم، تهران: انتشارات آران.
- بهار، مهرداد (۱۳۸۴)، *پژوهشی در اساطیر ایران*، ویراستار: کتایون مزدپور، چاپ پنجم. تهران: انتشارات آگاه.
- بیکن، برایان (۱۳۸۹)، *فرهنگ نظریه حقوقی*، ترجمه محمد راسخ، تهران: نشر نی.
- پاپکین، ریچارد (۱۳۸۹)، *کلیات فلسفه*، ترجمه جلال‌الدین مجتبیوی، چاپ اول، تهران: انتشارات حکمت.
- پرویزی‌فر، پرویز (۱۳۳۹)، *سیر حکومت مشروطه در انگلستان*، جلد اول، تهران: شرکت سهامی.
- پوپر، کارل ریموند (۱۳۷۷)، *جامعه باز و دشمنان آن*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، چاپ دوم: تهران، انتشارات خوارزمی.
- پولادی، کمال (۱۳۸۸)، *تاریخ‌اندیشه سیاسی در غرب (از سقراط تا ماکیاولی)*، تهران: نشر مرکز، چاپ پنجم.
- جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۹۰)، *حق و تکلیف در اسلام*، قم: مرکز نشر اسراء.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۸۵)، *ولایت فقیه: حکومت اسلامی*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- دوست‌خواه، جلیل (۱۳۸۱)، *در اوستا*، کهن‌ترین سرودهای ایرانیان، (گزارش و پژوهش، پیوست)، جلد دوم، چاپ ششم، تهران: مروارید.
- ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۶۸)، *جبر و اختیار: بحث‌های استاد جعفر سبحانی*، قم: مؤسسه تحقیقاتی سیدالشهدا، چاپ اول.
- رضوانی، علی‌اصغر (۱۳۸۹)، *غدیز: در بیان صاحب غدیر*، قم: انتشارات مسجد مقدس جمکران، چاپ دوم.
- زرنگ، علی (۱۳۸۴)، *سرگذشت قانون اساسی در سه کشور ایران، فرانسه و آمریکا*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- ساکت، محمدحسین (۱۳۸۷)، *حقوق‌شناسی: دیباچه‌ای بر دانش حقوق*، تهران: نشر ثالث.
- شریعتی، احسان (۱۳۸۹)، *فیلسوف فضیلت: فارابی و طرح فلسفی تاسیس مدینه، گفت‌وگو با احسان شریعتی*، ماهنامه علوم انسانی مهرنامه، سال اول، آذر، شماره ۷.
- ظریفیان شفیع، غلامرضا (۱۳۷۶)، *دین و دولت در اسلام*، تهران: میراث ملل.
- علی بن ابی‌طالب (۱۳۹۲)، *نهج‌البلاغه*، مترجم محمد دشتی، چاپ دژ (انتشارات پیام مقدس)، چاپ شانزدهم.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۷۹)، *شاهنامه فردوسی: متن انتقادی براساس چاپ مسکو*، به کوشش دکتر سعید حمیدیان، چاپ پنجم، تهران: نشر قطره.
- فرهیخته، شمس‌الدین (۱۳۷۷)، *فرهنگ فرهیخته: واژه‌ها و اصطلاحات سیاسی - حقوقی*، تهران: زرین.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۶۲)، *تاریخ فلسفه*، جلد اول، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبیوی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰)، *تاریخ فلسفه: "از دکارت تا لایب‌نیتس"*، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۷)، *فلسفه حقوق: تعریف و ماهیت حق ج ۱*، تهران: شرکت سهامی انتشار.

- کریمی‌والا، محمدرضا (۱۳۹۰)، *جستار اسلامی بر جوهره حاکمیت الهی در اندیشه سیاسی غرب*، مجله حکومت اسلامی، سال شانزدهم، شماره اول، بهار.
- لاریجانی، محمدصادق (۱۳۸۱)، *میانی مشروعیت حکومت‌ها*، فصلنامه الهیات و حقوق، شماره ۳.
- نبویان، سید محمود (۱۳۹۰)، *فلسفه حق*، نشر مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
- وبر، ماکس (۱۳۷۴)، *اقتصاد و جامعه*، ترجمه عباس منوچهری و مهرداد ترابی‌نژاد، تهران: مولی.
- وینسنت، اندرو (۱۳۷۱)، *نظریه‌های دولت*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
- هابز، توماس (۱۳۸۰)، *لویاتان*، ترجمه حسین بشیریه، نشر نی.
- همپتن، جین (۱۳۸۰)، *فلسفه سیاسی*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.
- هیتلر، آدولف (۱۳۹۰)، *نبرد من*، ترجمه عنایت، چاپ بیست و یکم، تهران: دنیای کتاب.
- Gadamer, Hans georg (1994), *Truth and Method*, Edition second, Publisher: Continuum International Publishing Group: 359-361.
- Jones, Peter (1994), *Rights*, Houndmills, Palgrave.
- Tuck, Richard (1979), *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*, Cambridge, Cambridge University Press : 82-118.