

Components and Strategies of Legitimacy Crisis from the View of Islamic Political Philosophy in the Islamic Republic of Iran

Seyyed Mohammad Hadi Moghadasi¹, Najaf Lakzaei²

¹ Ph.D., Student, Department of Political Science, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran (Corresponding author). smohamadhm11@gmail.com

² Professor, Department of Political Science, Baghir Al Olum University (AS); Member of the political studies association of the field, Qom, Iran. najaf_lakzaee@yahoo.com

Abstract

The purpose of the present research is to investigate the components and strategies of legitimacy crises in virtuous governments. Using descriptive analysis, propositions of political philosophy have been inferred from the works of some philosophers such as Fārābī and Nasir al-Din Tousi, and the propositions related to the study sample (the Islamic Republic of Iran), have also been deduced from the constitution, the statements of Imām Khomeini, as well as the political experience of the Islamic Republic of Iran. The research hypothesis is the non-unidimensionality of the components and strategies of legitimacy crisis; because Islamic political philosophy in addition to material dimensions of the government, considers discourse and conceptual dimensions effective on legitimacy. Legitimation crisis arises in the realm of legitimacy sources; from the perspective of Islamic political philosophy, the sources of legitimacy are individual entitlement and public satisfaction. The finding of the present research is identification of “political legitimacy fragmentation”, “ideological gap between the ruler and the people”, and “economic recession” as components and “political training”, “intellectual persuasion”, and “enforcement of domestic production, social provision, and foreign commerce” as strategies to strengthen legitimacy.

Keywords: Political Legitimacy, Islamic Political Philosophy, Islamic Republic of Iran.

Received: 2021-07-25 ; Received in revised form: 2021-11-03 ; Accepted: 2022-03-13 ; Published online: 2022-12-22

DOI: 10.22034/sm.2022.534663.1731

© the authors

<http://sm.psas.ir/>

Publisher: Political Studies Association of the Seminary



مؤلفه‌ها و راهکارهای بحران مشروعیت از منظر فلسفه سیاسی اسلامی با تطبیق بر جمهوری اسلامی ایران

سید محمدهادی مقدسی^۱، نجف لکزایی^۲

^۱ دانشجوی دکتری، گروه علوم سیاسی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ایران (نویسنده مسئول).
smohamadhm11@gmail.com

^۲ استاد، گروه علوم سیاسی، دانشگاه باقرالعلوم(ع)؛ عضو انجمن مطالعات سیاسی حوزه، قم، ایران.
najaf_lakzaee@yahoo.com

چکیده

هدف پژوهش حاضر واکاوی مؤلفه‌ها و راهکارهای بحران مشروعیت در حکومت‌های فضیلت‌گرا است. با روش توصیفی-تحلیلی، گزاره‌های فلسفه سیاسی از آثار حکیمانی مانند فارابی و نصیرالدین طوسی و گزاره‌های مربوط به نمونه مطالعه (جمهوری اسلامی ایران) نیز از قانون اساسی و بیانات امام خمینی و همچنین تجربه سیاسی جمهوری اسلامی ایران استنباط شده است. فرضیه این پژوهش تک‌بعدی نبودن مؤلفه‌ها و راهکاری بحران مشروعیت است؛ چراکه فلسفه سیاسی اسلامی افزون بر ابعاد مادی زمامداری، ابعاد گفتمانی و انگاره‌ای را نیز در مشروعیت اثرگذار می‌داند. بحران مشروعیت در ناحیه منابع مشروعیت پدید می‌آید؛ منابع مشروعیت از منظر فلسفه سیاسی اسلامی، استحقاق فردی و رضایت مردمی است. دستاورد پژوهش حاضر شناسایی «چندپاره‌گی مشروعیت سیاسی»، «گسست عقیدتی حاکم و مردم» و «رکود معیشت» به‌عنوان مؤلفه‌ها و «تربیت سیاسی»، «اقناع فکری»، «تقویت تولید داخلی، تأمین اجتماعی و تجارت خارجی» به‌عنوان راهکارهای تقویت مشروعیت است.

واژه‌های کلیدی: مشروعیت سیاسی، فلسفه سیاسی اسلامی، جمهوری اسلامی ایران.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۰۳؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۰/۰۸/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۲۲؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۱۰/۰۱

DOI: 10.22034/sm.2022.534663.1731

© the authors

http://sm.psas.ir/

ناشر: انجمن مطالعات سیاسی حوزه



۱. مقدمه

فرازونشیب حکومت‌ها امری طبیعی است و حکومت‌ها بر اثر عوامل گوناگون از اقبال مردمی بیشتر یا کمتری برخوردار می‌شوند. اگرچه این پدیده به دوران معاصر اختصاص ندارد؛ اما بحران مشروعیت یک اصطلاح نوپدید است. بحران مشروعیت^۱ از مباحث متأخر دانش سیاست است و بدون تردید نابسامانی‌های زمانه معاصر در علاقه‌مندی دانشمندان سیاست برای طرح آن، اثرگذار بوده است. بحران مشروعیت اغلب از زاویه جامعه‌شناختی بررسی شده است و جامعه‌شناسان عوامل کاهش مشروعیت یک نظام سیاسی خاص را واکاوی کرده‌اند. به نظر می‌رسد، منابع فلسفه سیاسی اسلامی از ظرفیت مناسبی برای پردازش یک مجموعه مؤلفه‌های بحران مشروعیت برخوردار است. اگر ادبیات موجود در مسئله بحران مشروعیت، اغلب بیانگر عوامل کاهنده مشروعیت در یک حکومت سرمایه‌سالار است، با استفاده از منابع فلسفه سیاسی اسلامی نیز می‌توان، مؤلفه‌های بحران مشروعیت در نظام‌های سیاسی فضیلت‌گرا را به دست آورد.

در این پژوهش مؤلفه‌ها و راهکارهای بحران مشروعیت با تطبیق بر جمهوری اسلامی ایران واکاوی می‌شود. اهمیت مطالعه تطبیقی بحران مشروعیت بر جمهوری اسلامی ایران، به این دلیل است، که اولاً، برخی معتقدند، مشروعیت سیستماتیک جمهوری اسلامی در مقایسه با سال ۱۳۵۷ کاهش یافته است؛ آنها دلیل این بیان خویش را، رقابت شدید درون نظام جمهوری اسلامی برای نفوذ و اثرگذاری بیشتر می‌دانند که برونداد آن در حوادثی شبیه اعتراض‌های پسانتخاباتی در سال ۱۳۸۸ نمایان گردید. آنان با این استناد معتقدند، اکنون جمهوری اسلامی دچار بحران مشروعیت است و فرمول‌بندی «دموکراسی اسلامی» همچنان توسط شهروندان، قانع‌کننده شمرده نمی‌شود (Vatanka, 2016: p.68). در این پژوهش، انگاره بحران مشروعیت در جمهوری اسلامی ایران یا عدم آن، بررسی نمی‌گردد؛ بلکه با بررسی عوامل کاهنده مشروعیت در همه نظام‌های سیاسی فضیلت‌گرا و راهکارهای غلبه بر آنها از منظر یک نظریه بومی، مؤلفه‌ها و راهکارهای احتمالی بحران مشروعیت در جمهوری اسلامی ایران نیز معرفی می‌شوند. ثانیاً، برخلاف پندار برخی صاحب‌نظران، میراث فلسفه سیاسی اسلامی، ظرفیت برجسته‌ای برای یاری رساندن در حل معضلات جوامع امروزی دارد، که خواهان دستیابی به سعادت است. از این‌رو، چنین میراث بزرگی، افزون بر ارزش تاریخی، از ارزش کاربردی نیز برخوردار است.

با بررسی پیشینه‌های پژوهش مشخص شد، در چندین پژوهش، بحران مشروعیت از منظر فلسفه سیاسی واکاوی شده است، یا به‌صورت مطالعه تطبیقی بر جمهوری اسلامی بررسی شده است. در پژوهش «مبانی مشروعیت نظام جمهوری اسلامی ایران؛ تعدد تفسیرها؛ چالش‌ها و راهکارها»، چالش نظری و عملی مشروعیت در جمهوری اسلامی برشمرده و راهکار آن گفتگوی آزاد در فضایی دموکراتیک معرفی می‌شود (ملکی، ۱۳۹۷: ص ۷۷-۹۴). ویژگی پژوهش حاضر از دو جنبه قابل توجه است: اول اینکه در این مقاله، تحلیل مسئله بحران مشروعیت با استفاده از بنیادهای فلسفی است، نه جامعه‌شناختی؛ دوم، مشروعیت را از زاویه عمل‌گرایانه بررسی می‌کند، نه تئوریک و نظری. این گزینه در واقع، برخلاف مقاله مذکور است که بنیاد نظری مشروعیت را از زاویه جامعه‌شناختی تحلیل کرده است. پرسش اصلی پژوهش حاضر آن است که با تکیه بر بنیان‌های فلسفه سیاسی اسلامی، مؤلفه‌های کاهنده مشروعیت و راهکارهای تقویت آن چیست؟ در گام بعدی، مؤلفه‌ها و راهکارهای مشروعیت در جمهوری اسلامی ایران، مورد مطالعه قرار می‌گیرد. در این مقاله، گزاره‌های فلسفه سیاسی از آثار حکیمانی مانند فارابی و نصیرالدین طوسی و گزاره‌های مربوط به نمونه مطالعه (جمهوری اسلامی ایران) نیز از قانون اساسی و بیانات امام خمینی و همچنین تجربه سیاسی جمهوری اسلامی ایران استنباط می‌شود. فرضیه این مقاله، تک‌بعدی نبودن مؤلفه‌ها و راهکاری بحران مشروعیت است؛ چراکه فلسفه سیاسی اسلامی افزون بر ابعاد مادی زمامداری، ابعاد گفتمانی و انگاره‌ای را نیز، در مشروعیت اثرگذار می‌داند.

۲. مبانی نظری

ادبیات مسئله بحران مشروعیت، بیشتر منظر جامعه‌شناختی و سویه مارکسیستی دارد. رشد سریع جوامع سرمایه‌داری پیشرفته، جامعه جهانی را با مشکلاتی روبرو کرده است؛ در حقیقت نظام سرمایه‌داری، ظرفیت پاسخ‌گویی به این بحران‌ها را محدود کرده است (Habermas, 1992: p.41-44). از سوی دیگر، عوامل بحران مشروعیت و راهکارهای پیشنهادی برای تقویت مشروعیت در جوامع سرمایه‌داری، عمدتاً رنگ‌وبوی اقتصادی دارد (هیوود، ۱۳۸۹: ص ۳۱۰-۳۱۱).

اکنون برای واکاوی مسئله بحران مشروعیت از منظر فلسفه سیاسی اسلامی، بایستی برداشتی روشن از مشروعیت در دست داشته باشیم. در این بین، تلقی‌های گوناگون از مشروعیت در فضای اسلامی طرح شده است، از جمله: مشروعیت به‌مثابه حقانیت و مشروعیت به‌منزله مقبولیت (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ص ۵۲-۵۴). به‌نظر می‌رسد آنچه در مقوله بحران مشروعیت مورد توجه قرار می‌گیرد، «رابطه بین‌دینی

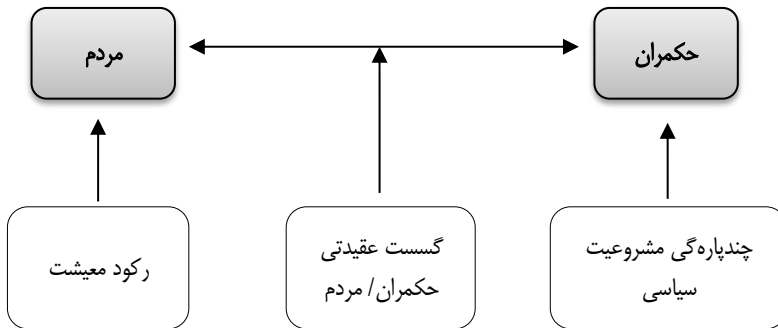
حکمرانان/ مردم» باشد که ثمره آن تسلیم مردم در برابر حکمرانان و شایسته فرض نمودن آنان برای حکمرانی توسط مردم باشد و شاید چنین برداشتی با هر دو معنای حقانیت و مقبولیت سازگار باشد. مهم نیست که چنین رابطه بینادهنی را با کدامین واژگان تعبیر کنیم. حتی فیلسوفی که مشروعیت را از مقبولیت جدا می‌انگارد، مشروعیت را یک رابطه متقابل میان دو مرجع حکمران/ مردم فرض می‌کند و مشروعیت را «حقی می‌داند که اعمال آن بدون همراهی مردم امکان‌پذیر نیست» (همو، ۱۳۸۸: ج ۲، ص ۲۰۶). پرسش مشروعیت آن است که بر پایه کدامین منابع، رابطه‌ای گفتمانی میان حکمران/ مردم شکل می‌گیرد که ثمره آن تسلیم یکی در برابر دیگری است. در این پرسش، مسلم گرفته می‌شود که رابطه حکمران/ مردم، اصالتاً یک رابطه عینی نبوده و هیچ فیلسوفی دوام یک رابطه عینی میان حکمران/ مردم را تصدیق نکرده است. برقراری گاه‌وبی‌گاه روابط عینی میان حکمران/ مردم همانند شرکت در انتخابات و دفاع از تمامیت ارضی، قطعاً مسبوق به شکل‌گیری رابطه‌ای گفتمانی میان آن دو بوده است. اینکه گفته‌اند، بحران زمانی پدید می‌آید که یک نظام اجتماعی نتواند امکانات لازم برای حل مسائل به منظور ماندگاری نظام را بازتولید کند (Habermas, 1992: p.2)، بیانگر چنین برداشتی از مشروعیت است. گفتمانی است در این مقاله، مشروعیت در ارتباط با حقانیت ذاتی و اصالی حکومت که باید به خداوند بازگشت داشته باشد، چراکه «او مالک همه موجودات از جمله انسان است، و هیچ انسانی اصالتاً استحقاق حکومت ندارد» (امام خمینی، بی تا: ص ۲۲۹-۲۳۰)، واکاوی نمی‌شود؛ وگرنه بایستی مؤلفه‌ها و راهکارهای دیگری نیز بررسی می‌شدند. در واقع، همانند فیلسوفان کهن که فیلسوف و ملک را کسی می‌دانستند که به او وحی می‌شود (فارابی، ۱۹۹۶م: ص ۸۹)، در این پژوهش نیز مسلم فرض شده است که مشروعیت سیاسی در یک فضایی پدید می‌آید، که مردم کسی جز فرد منصوب از جانب خدای متعال را شایسته زمامداری نمی‌دانند.

شناسایی مؤلفه‌های بحران مشروعیت، وابسته به شناسایی منابع مشروعیت است؛ در واقع، بحران مشروعیت در ناحیه منابع مشروعیت به دست می‌آید. با مطالعه متون فلسفه سیاسی اسلامی درمی‌یابیم، استحقاق فردی و رضایت مردمی دو منبع مشروعیت شمرده شده‌اند. مدینه فاضله به‌عنوان نظام سیاسی مطلوب در فلسفه سیاسی اسلامی، مدینه‌ای است که اهالی آن برای دستیابی به سعادت با یکدیگر همکاری می‌کنند و رئیس مدینه نیز توان ارشاد و راهنمایی اهالی آنجا به سعادت را دارد و مردم با اختیار خویش مدینه فاضله را بنیان می‌نهند، تا با بهره‌گیری از راهنمایی رئیس اول و همکاری با انسان‌های دیگر، به سعادت دست یابند (فارابی، ۱۹۹۶م: ص ۸۶-۸۷). بنابراین، منابع مشروعیت از منظر فلسفه سیاسی اسلامی دو چیز است:

۱. **استحقاق فردی:** استحقاق فردی حاکم که برخاسته از فضیلت مندی اوست، نخستین منبع مشروعیت است، که تقریباً همه فیلسوفان مسلمان (ابن سینا، ۱۳۷۶: ص ۴۸۸؛ مسکویه، ۱۴۲۶ق: ص ۲۰۵؛ خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۷: ص ۲۵۶؛ سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ص ۱۱-۱۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۶: ص ۳۴۱-۳۴۳) آن را پذیرفته‌اند. بر پایه وحدت محتوایی فیلسوف و امام، فیلسوف از فضایل نظری و مقعولات عملی آگاهی دارد و از اقتدار تام برخوردار است؛ اقتدار تام به قدرتی گفته می‌شود که فقط به اشیاء خارجی تعلق نمی‌گیرد؛ بلکه فرد بایستی از فضایل و صنایع بنیادین برخوردار باشد و این زمانی ممکن می‌گردد، که فیلسوف قوای معرفتی و عملی خویش را به کمال رسانده باشد. امام نیز کسی است که مورد پذیرش قرار می‌گیرد و از او پیروی می‌شود؛ چنین فردی که کمالاتش، یا اغراض و اهدافش با اقبال مردم روبرو می‌شود، می‌تواند دیگران را در رسیدن به اهدافشان یاری رساند. بازگویی حقایق عقلی توسط فیلسوف برای جمهور، سبب تخیل حقایق عقلی و سپس تصدیق مردم به آن گزاره‌ها می‌شود و بدین ترتیب انگیزه‌های مردم برای انجام دادن کارهای متناسب با حقایق عقلی تقویت می‌گردد (فارابی، ۱۹۹۵م. ب: ص ۹۲-۹۴). ره‌آورد بهره‌مندی حاکم از فضایل آن است، که رضایت و اقبال مردم از منظر فلسفه سیاسی اسلامی نایست به هر فردی تعلق بگیرد و صرفاً افراد فاضل، صلاحیت حکمرانی دارند.

۲. **رضایت مردمی:** رضایت مردمی، منبع دیگر مشروعیت است، که در آثار حکیمان مسلمان به‌ویژه فیلسوفان معاصر با صراحت بیشتری طرح شده است. باین‌حال، در آثار فیلسوفان اولیه نیز دلالت‌های آشکاری بر آن وجود دارد. برخی معتقدند، ایده مطرح نبودن «رضایت» به‌عنوان منبع اقتدار در دوران پیشامدرن اسلامی، عدم پرسش از این مقوله در حیات سیاسی دوره کلاسیک اسلامی بوده است؛ زیرا مردم‌سالاری و انتخاب حاکم از سوی مردم، محصول اندیشه مدرن غرب است که در آن زمان به حیات سیاسی متفکران اولیه راه نیافته بود (ایزدهی، ۱۳۸۴: ص ۱۰۰). در برابر این دیدگاه، نظر دیگری مطرح است که معتقدند ظاهراً «رضایت» به‌عنوان یکی از منابع مشروعیت، حتی از سوی حکیمان نخستین نیز مطرح گردیده است (ابن سینا، ۱۳۷۶، ۴۸۸، ۵۰۲؛ مسکویه، ۱۴۲۶ق: ص ۲۲۹؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۷: ص ۳۰۳-۳۰۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ج ۲، ص ۴۷۵). در این راستا فارابی بیان می‌کند که اساساً پیدایش مدینه، وابسته به اراده و اختیار آدمی در خیر و شر است؛ چون پیدایش مدینه براساس اختیار مردمان است، پس، تحقق مدینه فاضله با تکیه بر اختیار مردم در هر ناحیه‌ای ممکن است (فارابی، ۱۹۹۵ الف: ص ۱۱۳).

استواری مؤلفه‌های بحران مشروعیت بر منابع مشروعیت را می‌توان چنین ترسیم کرد که هر کدام از منابع مشروعیت (حکمران/مردم) می‌توانند دچار وضعیتی عینی شوند، که مشروعیت را تا حد ارتباط گفتمانی حکمران/مردم بکاهد؛ افزون بر آن، اصل رابطه گفتمانی حکمران/مردم (مشروعیت) نیز، می‌تواند تحت تأثیر عواملی از جنس گفتمان و انگاره مورد تهدید قرار گیرد. بنابراین، از منظر فلسفه سیاسی اسلامی، آنچه مشروعیت را تهدید می‌کند، مجموعه‌ای متشکل از عوامل عینی و ذهنی است. در این مقاله، سه مؤلفه برای بحران مشروعیت شناسایی شده است: ۱. چندپاره‌گی مشروعیت سیاسی در ناحیه حکمرانان حادث می‌شود، که معلول ضرورت برخورداری حکمرانان از فضایل ویژه است؛ ۲. گسست عقیدتی حکمران و مردم، که به ارتباط گفتمانی میان هر دو آسیب می‌رساند؛ ۳. رکود معیشت که در ناحیه مردم اتفاق می‌افتد و به دلیل آن، مردم در پشتیبانی از حکمرانان صرف‌نظر می‌کنند.



نمودار ۱- بحران مشروعیت

۳. چندپاره‌گی مشروعیت سیاسی

یکی از منابع مشروعیت در فلسفه سیاسی اسلامی، برخورداری حاکم از فضایل نظری و عملی است. برای رئیس اول دوازده ویژگی، و برای رئیس ثانی شش ویژگی شمرده‌اند. گاه ممکن است انسانی یافت نشود که از همه شش ویژگی برخوردار باشد؛ در این صورت باید چندین نفر که از این ویژگی‌ها برخوردارند، به‌صورت گروهی ریاست مدینه را در دست گیرند (فارابی، ۱۹۹۵ الف: ص ۱۲۲-۱۲۶).

به‌نظر می‌رسد چندپاره‌گی مشروعیت سیاسی، مهم‌ترین بحرانی باشد که آن را تهدید می‌کند. پرسش آن است: درحالی‌که واقعیت بیرونی در بیشتر موارد فقط به یک شکل و آن هم در نازل‌ترین گونه، نسبت به سایر گونه‌های ریاست تحقق می‌یابد، بیان گونه‌های گوناگون ریاست چه فایده‌ای دارد؟ در پاسخ باید گفت، در

صورتی که مشروعیت سیاسی وابسته به وجود فضایل نظری و عملی برجسته در حاکم باشد، و آنگاه وجود همزمان این فضایل در یک انسان بسیار سخت و قلیل‌الوقوع باشد، بدون تردید مشروعیت در بسیاری از اوقات با چندپاره‌گی روبرو شده، و چه بسا به افول بیانجامد.

تقریباً همگی فیلسوفان اولیه به این چالش توجه داشته‌اند. از باب نمونه، ابن‌رشد پس از بیان مراتب ریاست، جمله‌ای کوتاه ناظر به واقعیت‌های سیاسی زمان خودش می‌گوید: بیشتر رؤسای جهان اسلام از قبیل قسم چهارم و آخرین مرتبه ریاست هستند که یکی فقاہت می‌کند و دیگری امارت؛ «کما کان علیہ الأمر عند کثیر من ملوک الإسلام» (ابن رشد، ۱۹۹۸م: ص ۱۶۹).

در رویکرد فلسفه سیاسی اسلامی، «تربیت سیاسی» راهکاری برای برون‌رفت از بحران مذکور است. در واقع، بیان گونه‌های گوناگون ریاست زمانی بی‌فایده است، که فیلسوفان سیاسی به تربیت زمامداران هیچ اشاره‌ای نداشته باشند. اساساً هیچ فیلسوف سیاسی فضیلت‌گرا، مسئله تربیت سیاسی را رها نکرده است.

پیش از اشاره اجمالی به بحث تربیت سیاسی، گفتنی است از منظر حکیمان مسلمان، بیان گونه‌های متعالی برای ریاست، درحالی‌که اغلب، گونه‌های متدانی آن تحقق می‌یابد، امری موجه است. استواری ریاست بر فضیلت موجب می‌شود، بشریت هیچ‌گاه از زمامداری فاضل‌ترین انسان محروم نشود. ترجیح فروتر (مرجوح) بر برتر (راجح) در امور اختیاری، نازواست و هیچ عاقلی آن را نمی‌پذیرد؛ چراکه مستلزم تجویز اشتباه در فهم قانون و تقدیم منافع شخصی بر منافع عمومی است. بنابراین، در صورت وجود فرد برتر، فروتر را نباید در جایگاه ریاست نشانند و در صورتی‌که فرد برتر وجود نداشته باشد، کامل‌ترین فرد در مقایسه با دیگران، شایستگی ریاست می‌یابد. عقل چنین حکمی ندارد که اگر فرد برتر یافت نشد، اساساً کامل‌ترین فرد موجود مشروعیت نیابد و فرد کم‌تر کامل، یا ناقص‌ترین استحقاق ریاست بیابد. بنابراین، با استناد به دو قاعده عقلی «نازوایی ترجیح فروتر بر برتر» و «زوایی تقدیم کامل‌ترین بر کامل و ناقص»، بیان گونه‌های متعالی برای ریاست توجیه می‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۹۰ الف: ج ۲، ص ۱۴۷-۱۵۰). رعایت این دو قاعده عقلی، نه تنها به بحران سیاسی نمی‌انجامد، به کارآمدی هرچه بیشتر نظام‌های سیاسی فضیلت‌گرا کمک می‌کند؛ چراکه استواری ریاست بر فضیلت، افزون بر آنکه نظارت بر حاکم به منظور جلوگیری از زوال فضایل را تجویز می‌کند، سنجش برتری یا فروتری حاکم مستقر نسبت به افراد شایسته احتمالی را نیز موجب می‌شود. بنابراین، چه بسا انسان فاضلی یافت شود که در مقایسه با حاکم مستقر، برتر باشد و علی‌القاعده باید حاکم مستقر را از جایگاهش فرو نشانند، و فرد برتر را به جای او نشانند (همو، ۱۳۸۹: ص ۲۶۲).

تربیت زمامداران به‌عنوان یکی از گونه‌های تربیت سیاسی، از مسائل مهم در اندیشه‌ورزی فیلسوفان بوده است. فارابی تربیت را از کارویژه‌های علم مدنی می‌داند و پس از اشاره به «رئیس سنت» که جایگزین «رئیس اول» می‌شود، طبع فیلسوفانه را از شرایط رئیس سنت نمی‌شمرد؛ باین‌حال، تربیت زمامداران را از کارویژه‌های علم مدنی می‌داند و می‌گوید:

«[علم مدنی] تبیین می‌کند که: [اولاً] برای مُدُن و اُمَم فاضله بهتر است که رؤسای آنها که پی‌درپی می‌آیند، نزدیک به شرایط رئیس اول باشند؛ [ثانیاً] چگونه عمل شود تا رؤسای گوناگون از نظر فضیلت، بهره‌مندی یکسانی داشت باشند؛ ... [ثالثاً] فرزندان را چگونه تربیت و ادب کرد تا یک مَلِک کامل باشند» (فارابی، ۱۹۹۱م: ص ۶۰).

فارابی در یک بیان کلی، آگاهی‌های مَلِک فاضل را در دو دسته مشخص می‌کند: الف) آگاهی از فلسفه نظری؛ ب) برخورداری از تعقل. با توجه به بیان فارابی که فیلسوف بودن را از شرایط رئیس سنت نمی‌داند، استنتاج می‌شود که دست‌کم حاکم باید از تعقل برخوردار باشد. مقصود فارابی از تعقل، دانشی است که از تجربه و تکرار تمرین در استنباط افعالی به دست آمده است و برای اهالی شهرها و امت‌ها به‌صورت طولانی مدت یا موقت، مطلوبیت دارد (فارابی، ۱۹۹۵م: ص ۲۵-۹۳).

صدرالمآلهین، علم را یگانه عامل ریاست می‌داند و آن را صرفاً برای «نبی» و «ولی» ثابت نمی‌گرداند؛ بلکه از مرتبه سوم ریاست سخن می‌گوید و آن را گاه برای مجتهدان (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۶: ص ۳۷۷) و گاه برای شیخوخت در نظر می‌گیرد و یک نظام تربیت سیاسی برای مرتبه سوم ریاست پیشنهاد می‌دهد. درخور تأمل آنکه، او مجموعه رهنمودهای تربیت زمامداری را بر زمامداران ناباب عصر خویش تطبیق می‌نماید. صدرالمآلهین با تشبیه نفس انسانی در ادراک حقایق اشیاء به آئینه - که صورت اشیاء در آن ظاهر می‌گردد- پنج چیز را مانع علم می‌داند: الف) نقصان ذاتی؛ ب) پیروی از شهوات؛ ج) دنیاطلبی؛ د) تقلید در امور عملی؛ ه) نادانی در یافتن علم راستین. ازاله همگی این موانع با دو چیز حاصل می‌شود: تلاش‌های فکری شبانه‌روزی به همراه بهره‌گیری از استاد متأله و ماهر در بحث‌های نظری (همو، ۱۳۸۱: ص ۱۷-۲۸).

تبیین هرکدام از بندهای پنج‌گانه، مجاللی وسیع نیاز دارد. جمع‌بندی مطالب فوق گزاره‌های ارزشمندی را برای تربیت زمامداران آماده می‌کند: برخی افراد را بایستی برای سطوح زمامداری عالی از دانش فلسفه بهره‌مند گرداند و سایرین صرفاً دانش تجربی زمامداری را فراگیرند؛ افزون بر تلاش‌های علمی و عملی، فراگیران زمامداری باید از انگیزه‌های اخلاقی برخوردار باشند.

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، چندپاره‌گی مشروعیت سیاسی را از نظر دور نداشته است. تحولات زمینه‌ساز پیروزی انقلاب اسلامی و رهبری بی‌بدیل امام خمینی و مفروض دانستن جایگزین‌ناپذیری مقام رهبری پس از ارتحال ایشان، در قانون اساسی منعکس شده است. طبق اصل یکصد و هفتم، «پس از امام خمینی که از طرف اکثریت قاطع مردم به رهبری شناخته و پذیرفته شد، تعیین رهبر بر عهده خبرگان منتخب مردم است. خبرگان رهبری درباره همه فقهای واجد شرایط مذکور در اصول پنجم و یکصد و نهم، بررسی و مشورت می‌کنند؛ هرگاه یکی از آنان را اعلم به احکام و موضوعات فقهی یا مسائل سیاسی و اجتماعی یا دارای مقبولیت عامه یا واجد برجستگی خاص تشخیص دهند، او را به رهبری انتخاب می‌کنند و در غیر این صورت یکی از آنان را به عنوان رهبر انتخاب و معرفی می‌نمایند». بنابراین، هرچند نخستین رهبر از سوی مردم «شناخته» و «پذیرفته» می‌شود؛ اما رهبر پسین صرفاً «انتخاب» و «تعیین» می‌گردد. اگرچه شاید «برگزیدن» حاکم از میان افراد واجد صلاحیت، چیزی باشد که در متون کلاسیک فلسفه سیاسی بدان اشاره صریح نگردیده است و این مهم شاید راهکاری مناسب برای جلوگیری از چندپاره‌گی مشروعیت سیاسی است؛ با این وجود، به نظر می‌رسد تربیت زمامداران در دوران جمهوری اسلامی جایگاه خود را نیافته باشد و شاید نابسامانی‌های سیاسی و اقتصادی که ناشی از جنگ و نزاع‌های جناحی بوده است، اهمیت شایان از مقوله تربیت زمامداری را سلب کرده باشد. به‌هرحال، هرچند زمامداران میانی که براساس تجربه و تمرین صلاحیت زمامداری را می‌یابند، در دوران جمهوری اسلامی و براساس فراهم آوردن زمینه‌های تحصیل آنان در سطح آموزش عالی، پرورش یافته‌اند، ولی ضعف در پرورش زمامداران عالی‌تاکون جبران نشده است. گسترش علوم عقلی در حوزه‌های علمیه و پرورش «فیلسوف-فقیه» برای جبران این کاستی، بایسته است؛ برخلاف دوران گذشته که دست عالمان شیعه از نظم سیاسی کوتاه بود، امروزه دست‌کم برخی از عالمان باید افزون بر تبحر در علم فقه، در علوم عقلی نیز مهارت به دست آورده باشند. هرچند مدیران میانی را از پژوهیدن در فلسفه و حکمت می‌توان مُعاف نمود؛ اما مدیران عالی‌بایستی از آن برخوردار باشند.

۴. گسست عقیدتی حکمران / مردم

آسیب دیگری که مشروعیت سیاسی را تهدید می‌کند، زوال رضایت است. چون بنیان مدینه فاضله از دید فیلسوفان مسلمان، بر اراده و اختیار مردم استوار است (فارابی، ۱۹۹۵م. الف: ص ۱۱۳)، پس شکل‌گیری آن توأم با رضایت است؛ اما گاه شرایطی پیش می‌آید، که رضایت بر اثر عوامل عقیدتی زایل می‌گردد. مدینه فاضله، مدینه‌ای است، که اهالی آن برای دستیابی به سعادت حقیقی با یکدیگر همکاری می‌کنند (همان).

رئیس این مدینه چون با عقل فعال متحد شده است، از همه افعالی که آدمی را به سعادت می‌رساند، آگاهی دارد و می‌تواند دانسته‌های خویش را به صورت گفتاری به مردم انتقال دهد (همان: ص ۱۲۱). حکمای مدینه فاضله به صورت برهانی و سایر مردم با استفاده از تمثیل‌هایی که حکما برای آنان حکایت می‌کنند، از سعادت و امور زمینه‌ساز آن آگاهی می‌یابند. گاه این تمثیل‌ها به حقیقت نزدیک هستند و گاه دور یا بسیار دور. بنابراین، ممکن است در فهم تمثیل‌ها، اختلاف در میان مردم بروز کند. برخی از مردم با کم‌ترین ارشاد و هدایتگری حکما، به فهم صحیح از تمثیل‌ها دست می‌یابند؛ اما دسته‌ای از آنان که سودای اغراض مُدُن جاهلیه نظیر ثروت و رفاه را در سر می‌پرورانند و سنت‌های موجود در مدینه فاضله را با آن مخالف می‌بینند، آراء موجود در مدینه فاضله را سبک می‌شمرند و با مطرح کردن مغالطه‌ها در تحریف و تغییر آنها همت می‌گمارند. حکیمان، چنین افرادی را نوابت خوانده‌اند (همان: ص ۱۴۲-۱۴۵).

ابن سینا به گونه دیگر گسست عقیدتی میان حاکم و مردم را توضیح می‌دهد. ابن سینا چون حاکم مشروع را سانّ (سنت‌گذار) و مُعَدِّل (برپادارنده عدالت) می‌داند، چالش مشروعیت را از زاویه چالش سنت‌ها تحلیل می‌کند. او می‌گوید اگر اقوامی خارج از مدینه فاضله، سنت‌های پسندیده داشته باشند، تعرض به آنان جایز نیست؛ اما اگر امم و مُدُن ضالّه‌ای در همجواری مدینه باشند، حتماً سنت‌های گمراه‌کننده‌ای خواهند داشت و اگر اهالی مدینه فاضله آن سنت‌ها را ستایش و سنت‌های نازل شده از سوی حاکم مدینه فاضله را تکذیب کنند، سستی و خلل بزرگی در سنت به وجود می‌آید و مشروعیت سیاسی در معرض خطر قرار می‌گیرد (ابن سینا، ۱۳۷۶: ص ۵۰۵).

بنابراین، گسست عقیدتی یا معلول عوامل درونی است، یا بیرونی و به طور کلی مجموعه پیچیده‌ای از عوامل می‌توانند، گفتمان عقیدتی حاکم بر جامعه را به چالش بکشند. با تکیه بر ادبیات فلسفه سیاسی اولیه، چون نوابت طیف گسترده‌ای را شامل می‌شوند، نمی‌توان راهکاری یکسان برای همه آنان تعیین کرد؛ بلکه باید اصناف گوناگون آنان را شناخت و سپس حکم متناسب هر دسته را بررسی نمود. به طور کلی، با نوابت دو برخورد صورت می‌گیرد: ۱. اقناع فکری؛ ۲. مجازات کیفری. بیشتر نوابت به اقناع فکری نیاز دارند؛ چراکه بسیاری از آنان با مدینه فاضله عناد ندارند و صرفاً به دلیل سوء فهم، کارهایی مرتکب می‌شوند که با مقاصد مدینه فاضله همخوانی ندارد. برخی دیگر به تمثیلی که حکما برای آنان حکایت کرده‌اند، قانع نمی‌شوند و از این‌رو آن را سبک می‌شمرند. چنین افرادی را فقط باید از نظر فکری اقناع کرد و بدین منظور، حکما باید تمثیل دیگری را به آنان ارائه دهند. اگر با ارائه تمثیل دیگر، اقناع حاصل نشد، در این صورت، بدون ارائه

تمثیل، بلکه با ارائه حق و برهان یعنی همان‌گونه که حکما از حقایق آگاهی می‌یابند، آنان را از جرگه نوبت می‌توان خارج کرد. فارابی می‌گوید: «فإن لم يتفق أن يقنع ببعض طبقات التخيل، رُفِعَ الی مرتبة الحق، و فُهِمَ تلك الأشياء علی ما هی علیه؛ فعند ذلك يُسْتَقَرَّ رأیه»، «اگر [نوبت] به بعضی از گزاره‌های تخیلی قانع نشوند، باید آنان را [همانند فیلسوفان] به مرتبه آگاهی از حقیقت ارتقاء داد و اشیاء را همان‌گونه که هستند به آنان فهماند؛ در این صورت، به باور ثابت دست می‌یابند» (فارابی، ۱۹۹۶م: ص ۱۲۱). دسته دیگری از نوبت به هیچ‌کدام از تمائیل قانع نمی‌شوند و رسیدن آنان به مرحله‌ای که حق را بدون تمثیل دریافت کنند نیز امکان‌پذیر نیست. آنان هوای غایات جاهله مانند ثروت، لذت، رفاه و غلبه را در سر دارند و حتی در مسائلی که عناد در آنها توجیه‌پذیر نیست، با اهالی مدینه فاضله، سازش ندارند. این دسته از نوبت، برخلاف دسته پیشین، اقدامات ناشایست در مدینه فاضله انجام می‌دهند؛ از این‌رو، حکم آنان نیز متفاوت است و کاربست اقتناع فکری در حق آنان کارساز نیست. فارابی می‌گوید رئیس مدینه برای علاج این دسته از نوبت باید بر اساس مصلحت تصمیم‌گیری کند و اموری مانند اخراج از مدینه، حبس، به کارگیری آنان در برخی کارها یا عقوبت را پیشنهاد می‌دهد (همان: ص ۱۲۳). هرچند فارابی تعداد چنین افرادی در مدینه را بسیار اندک می‌داند: «ولا جمَعُ عظیمٌ من الجمهور»؛ که جایگاه برجسته‌ای در مدینه ندارند: «ولا یحصل من آرائهم مدینه أصلاً» (همان: ص ۱۲۵)؛ با این حال، وضعیت نوبت در جوامع امروزی به یک معضل اساسی تبدیل شده است و آنان دیگر شمارگان اندک ندارند و در نتیجه حاکمان باید به‌گونه‌ای هوشمندانه با آنان تعامل نمایند.

مهم‌ترین ابزار اقتناع فکری شهروندان از منظر حکیمان مسلمان، «خطابه» است. از نظر ابن‌سینا، صنعتی که با آن جمهور مردم را به پذیرش بنیان‌های نظری صحیح در ارتباط با امور اجتماعی و سیاسی می‌توان سوق داد، «خطابه» است و «برهان» در این زمینه، کم‌ترین کارایی را دارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۷: ص ۲۲). چون عموم مردم از جهت درک معقولات نظری، هم‌سنگ با فلاسفه نیستند، باید برای تصحیح آراء شهروندان از خطابه استفاده نمود. فارابی می‌گوید: «صار الجدل والخطابه لذلک السبب عظیمی الغناء فی أن تُصحَّحَ بهما آراء الملة» (فارابی، ۱۹۹۱م: ص ۴۷). خواجه نصیرالدین نیز مواد خطابه را محمودات، مقبولات، و منظونات می‌داند که اذهان مردم به آسانی آن‌ها را ادراک کرده، و با آن الفت می‌گیرند، و آن را قبول کرده، و پسندیده می‌شمارند (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۰: ص ۴۹۸، ۵۹۶). حاکم برای ایجاد فضایل نظری در مدینه‌ها و امت‌ها و همچنین اقتناع مردم، افزون بر اموری که برای همه مدینه‌ها و امت‌ها قابل فهم بوده و میان آنان مشترک است، باید از امور اختصاصی به طبایع هر مدینه یا ملت خاص و حتی امور اختصاصی به هر صنف

از شهروندان مدینه نیز استفاده نماید (فارابی، ۱۹۹۵ م. ب: ص ۷۱-۸۱).

هرچند امروزه به دلیل پیشرفت شگرف در زمینه ابزارهای ارتباطی، باورها و عادت‌های مردم در معرض تحول دائمی قرار دارد؛ اما در تجربه جمهوری اسلامی ایران، هر دو راهکار اقتناع فکری و برخورد عملی با عوامل گسست گفتمانی صورت گرفته است. چون برخورد عملی با این چالش بر اساس مقتضیات زمانی و مکانی جایز می‌گردند، در اینجا صرفاً اقتناع فکری در جمهوری اسلامی بررسی می‌گردد. گفت‌وگوی رهبران عالی جمهوری اسلامی با مردم از ابتدا تاکنون یکی از ابزارهای جلوگیری از گسست گفتمانی بوده است و حجم سخنرانی‌های عمومی امام خمینی و آیت‌الله خامنه‌ای به‌خوبی آنرا تأیید می‌کند. مهم‌ترین شیوه اقتناع شهروندان در اوایل پیروزی انقلاب اسلامی، «مناظره تلویزیونی» میان صاحب‌نظران دیدگاه‌ها و اندیشه‌های گوناگون بود. آیت‌الله بهشتی که خود از بنیان و حاضران این مناظره‌ها بود، برگزاری مناظره را یک گام در جهت پیشبرد انقلاب اسلامی می‌دانست؛ چراکه زمینه تفاهم و گفتگوی میان گروه‌هایی که هر کدام از نفوذ اجتماعی برخوردارند را فراهم کرده بود. حتی برخی گروه‌ها که به مقابله مسلحانه با جمهوری اسلامی پرداخته بودند نیز، اجازه حضور در این جلسات را داشتند و به گفته آیت‌الله بهشتی، دعوت آنان به مناظره برای جلوگیری از کاهش خشونت‌گری آنان بود؛ اگرچه آنان در تعداد اندکی از این مناظره‌ها شرکت کردند و از حضور در ادامه جلسات امتناع نمودند (بهشتی، ۱۳۸۱: ص ۲۹-۳۰). شهید مطهری در مواجهه با یکی از اساتید مارکسیستی دانشگاه تهران، به‌رغم عدم تمایل اولیه مبنی بر حضور در تلویزیون شاهنشاهی، موافقت خود برای مناظره تلویزیونی را ابراز کرد (مطهری، ۱۳۶۸: ج ۲۴، ص ۱۷۵-۱۷۶). اگرچه مناظره‌های اندک و پرحرارت در سال‌های اولیه جمهوری اسلامی ایران برپا شد، ولی به دلایل گوناگون، از جمله آغاز جنگ تحمیلی، تا حدود دو دهه برگزاری چنین مناظره‌هایی لغو گردید. شاید مناظره محمدتقی مصباح یزدی و محمدجواد حجتی کرمانی در سال ۱۳۷۸ یک استثناء در این میان بود و پس از گذشت یک دهه، مناظره‌ها در شکل جدید و میان کاندیداهای انتخابات ریاست‌جمهوری در سال ۱۳۸۸ برگزار گردید. اکنون نیز مناظره‌هایی میان چهره‌های دانشگاهی و حوزوی شکل می‌گیرد. به‌نظر می‌رسد، برگزاری مناظره یکی از مهم‌ترین ابزارهای اقتناع فکری در وضعیت کنونی جمهوری اسلامی در حوزه‌های موضوعی گوناگون باشد. برای اثربخشی عمیق و گسترده، این پیشنهادها ارائه می‌شود:

۱. مناظره‌ها باید به‌صورت رسمی و در فواصل زمانی مشخص برگزار شود و از طریق ابزارهای اطلاع‌رسانی رسمی در دسترس عموم مردم قرار گیرد؛

۲. دست‌کم در برخی از این مناظره‌ها بایستی از چهره‌های شاخص حوزوی و دانشگاهی استفاده شود. حتی حضور مراجع تقلید و عالمان بلندمرتبه اقلیت‌های دینی نیز پیشنهاد می‌گردد؛
۳. دامنه موضوعی این مناظره‌ها، باید مسائل معرفتی و فرهنگی را شامل شود و از اختصاص آنها به مسائل سیاسی و انتخاباتی پرهیز کرد؛
۴. در این مناظره‌ها صرفاً بایستی مسائل جاری در جامعه مطرح شود و دامنه آن باید به مسائل جنجالی مانند حجاب و روحانیت نیز کشانده شود.
۵. در این مناظره‌ها بایستی همواره طرفداران دو دیدگاه مخالف با یکدیگر به گفتگوی علمی بنشینند و لازم است تا پیش از برگزاری مناظره عمومی، کلیات دیدگاه‌های آنان در برنامه‌های مقدماتی و نخبگانی بررسی و ارزیابی شده باشد. استفاده از تاکتیک‌های جنگ روانی به منظور انحراف افکار عمومی در این مناظره‌ها ممنوع باشد و به‌طور کلی، یک هیئت متشکل از نخبگان بر روند برگزاری چنین مناظره‌هایی، نظارت نمایند.
- بر اساس سازوکار مناظره، در واقع آزادی فکری شهروندان در جمهوری اسلامی رسمیت می‌یابد و از بروز گسست‌گفتمانی جلوگیری می‌شود؛ چراکه لزوماً هر فکر مخالف به دلیل امکان اصلاح و ویرایش آن، به‌منزله مخالفت رسمی و صریح با نظام موجود تلقی نمی‌شود؛ بلکه اساساً سیاست‌گذاری عمومی از فرایندی شبیه همین گفتگوهای عمومی سرچشمه می‌گیرد.

۵. رکود معیشت

بحران مشروعیت همچنین می‌تواند بر اساس ناکارآمدی در تأمین نیازهای معیشتی و توزیع خیرات عمومی باشد. در واقع، رکود معیشت، وضعیتی است که در ناحیه «مردم» به‌عنوان یکی از منابع مشروعیت پدید می‌آید، و به مشروعیت به‌معنای رابطه بین‌ذهنی حکمرانان/مردم، آسیب می‌رساند. فیلسوفان مسلمان معتقدند، انحطاط دولت‌ها آنگاه رقم می‌خورد، که به جای توزیع عادلانه اموال، مردم به بیشینه‌سازی ثروت و قدرت روی آورند. در این صورت، میانشان تنازع و اختلاف بروز می‌کند و با از بین رفتن اتحاد و اتفاق رأی، هر کسی می‌تواند بر آنان غلبه کند (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۷: ص ۳۰۳-۳۰۴). اگر خیرات عمومی، عادلانه توزیع نشود، احتمالاً محبت رعیت به حاکم کاسته شده و به بغض تبدیل می‌شود و با وقوع هرج‌ومرج، نظام در معرض فساد قرار می‌گیرد و هر کس به دنبال خیراتی می‌رود که گمان می‌برد استحقاق آن را دارد؛ هرچند آسیب‌هایی را برای دیگران به دنبال داشته باشد. در این صورت، احتمال انتقال ریاست به تغلب قوت می‌گیرد

(مسکویه، ۱۴۲۶ق: ص ۲۳۴).

برای چاره نمودن ناراضیاتی مردم که بر اثر اخلال در معیشت آنان پدید آمده است، باید در تأمین نیازهای آنان همت گماشت. اینکه خداوند مدبر عالم است و با انجام مناسک مذهبی، خیرات عظیمی در حیات پس از مرگ، نصیب آدمی می‌گردد، و در نتیجه انسان می‌تواند از هرگونه تلاش برای دستیابی به خیرات مادی پرهیز کند، از آراء جاهلی است. اکتساب خیرات عمومی از طریق حيله‌گری، غلبه بر دیگران و غارت اموال آنان نیز از آراء اهل مُدُن جاهله است. در مقابل، فارابی سه راهکار برای تأمین نیازهای معیشتی مردم پیشنهاد می‌دهد:

۱. **تلاش برای تولید و توزیع خیرات عمومی:** اموری چون سلامت، اموال و کرامت از قبیل خیرات عمومی هستند که باید سهمی از آن میان همه اهالی مدینه بر اساس استحقاق تقسیم گردد و هرگونه زیادت یا نقصان در آن، جور شمرده می‌شود؛

۲. **محافظت از خیرات عمومی:** مدبر مدینه باید از اتلاف خیرات عمومی جلوگیری کند و در صورت خروج سهم هر فرد از خیرات عمومی از ملکیت افراد، اقدام‌های جبرانی به کار گیرد تا آنان دچار ضرر و خسران نشوند و بتوانند خیر مساوی با سهم خویش دریافت نمایند (فارابی، ۱۴۰۵ق: ص ۷۱-۷۳). بنابراین، سیاست‌های بیمه و تأمین اجتماعی ضرورت می‌یابد.

۳. **برقراری ارتباط مسالمت‌آمیز با اقوام دیگر و تأمین خیرات از طریق دادوستد عادلانه با آنان:** «انسانیت» عامل پیوند انسان‌هاست. پس، انسان‌ها با یکدیگر باید روابط مسالمت‌آمیز برقرار کنند و تلاش نمایند تا با تعاون با هم‌نوعان و غلبه بر دیگر موجودات، منافع مشترک خویش را تأمین کنند. روابط مسالمت‌آمیز انسانی در قالب معاملات ارادی تحقق می‌یابد و غلبه صرفاً بر موجوداتی صورت می‌گیرد که فاقد نطق و قوه عاقله باشند. فارابی نام «مُدُن مسالمه» را برای چنین اقوامی در نظر می‌گیرد که میان آنان تغالب و تعامل وجود دارد؛ تغالب بر موجودات غیرانسانی و تعامل با موجودات انسانی (فارابی، ۱۹۹۵م/الف: ص ۱۵۵-۱۵۹).

تحقق سیاست‌های سه‌گانه الف) تولیدی، ب) تأمین اجتماعی، ج) تجارت خارجی، از هرگونه بیکاری و بیهودگی شهروندان و در نتیجه رکود معیشت جلوگیری می‌کند. عقل، بیکاری را مستهجن می‌داند و سانس مدینه باید برای رفع آن، مردم را در کارهای گوناگون به کار گیرد (مسکویه، ۱۳۷۰: ص ۲۷۶). بر این اساس، هر کس در مدینه باید مقام مشخصی داشته باشد و با استفاده از آن بتواند به اهل مدینه منفعت برساند. همان‌طور که بیکاری افراد در مدینه ممنوع است، همچنین صناعاتی که هیچ فایده برای مدینه به ارمغان نمی‌آورند نیز باید تحریم شوند. ملاک تجویز صناعات، آن است که هر صنعت دارای یک عَوْضی باشد، که

از جمله خیرات بشری شمرده می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۶: ص ۴۹۶-۴۹۷).

هرکدام از سیاست‌های سه‌گانه تولیدی، تأمین اجتماعی و تجارت خارجی در سیاست‌گذاری جمهوری اسلامی ایران نیز، مورد توجه قرار گرفته است. خودکفایی در تولید ارزاق عمومی با تکیه بر منابع طبیعی و حضور مردمی، جزء نخستین دغدغه‌های بنیانگذار جمهوری اسلامی بوده است (امام خمینی، ۱۳۷۸: ج ۱۲، ص ۷۷). بدین منظور، در مقدمه قانون اساسی، هرگونه انحصارگری در زمینه اقتصادی نفی شده است و در اصل سوم، دولت جمهوری اسلامی را مکلف می‌کند تا زمینه مشارکت مردم در تعیین سرنوشت اقتصادی خودشان را فراهم آورد. در اصل چهل و چهارم، ساختار اقتصادی جمهوری اسلامی را بر سه پایه دولتی، تعاونی و خصوصی قرار می‌دهد. هرچند بخش دولتی، مالکیت صنایع بزرگ و مادر، معادن و تأمین انرژی‌های حیاتی کشور را به صورت عمومی در اختیار دارد؛ اما کشاورزی، دامداری، صنعت، تجارت و خدمات، در قالب عناوینی عام به بخش خصوصی واگذار شده است. البته همان‌طور که در این اصل آمده است، تفصیل ضوابط قلمروی سه‌گانه اقتصاد کشور را قانون معین می‌کند. از این رو، طبق اصل یکصد و دهم که تعیین سیاست‌های کلی نظام به مقام رهبری سپرده شده است، آیت‌الله خامنه‌ای در تاریخ یکم خرداد ۱۳۸۴، سیاست‌های کلی اصل چهل و چهارم قانون اساسی را ابلاغ کردند. از اهداف سیاست‌های کلی اصل چهل و چهارم، گسترش مالکیت در سطح عموم مردم به منظور تأمین عدالت اجتماعی و افزایش سهم بخش‌های خصوصی و تعاونی در اقتصاد ملی است. سیاست‌های تأمین اجتماعی نیز به موجب اصول سوم، بیست و یکم و بیست و نهم به منظور رفع محرومیت و تدبیر معیشت اقشار خاص مانند بی‌سرپرستان و ازکارافتادگان تجویز شده است. در مقایسه با دو مقوله تولید و تأمین اجتماعی، تجارت خارجی امروزه، به دلیل تحریم‌های خارجی، یکی از معضله‌های جمهوری اسلامی است. اگرچه فیلسوفان اولیه، فرض تحریم را در مباحث خود ارائه نکرده‌اند، اما براساس راهکار تجارت با مُدُن مسالمة، همچنان می‌توان تجارت خارجی را با سایر کشورها که خود را به تحریم پایبند نمی‌دانند، برقرار نمود. بدین منظور، تدوین سیاست‌های کلان و بلندمدت با سایر قدرت‌های جهانی که خوی استکباری ندارند و سایر کشورهای همجوار و هم‌پیمان، بایسته است.

۶. نتیجه‌گیری

شناسایی مؤلفه‌های بحران مشروعیت و راهکاری تقویت مشروعیت از منظر فلسفه سیاسی اسلامی، مسئله اصلی این تحقیق بود. چون فلسفه سیاسی اسلامی، یک نظام سیاسی فضیلت‌گرا را توجیه می‌کند،

مؤلفه‌های بحران مشروعیت در یک چنین نظام سیاسی در مقایسه با سایر نظام‌های سیاسی تاحدودی دگرگون می‌شود. چندپاره‌گی مشروعیت سیاسی یکی از مؤلفه‌های بحران مشروعیت است، که از بیان گونه‌های تنزلی استحقاق ریاست و عدم تحقق نمونه‌های برتر آن سرچشمه می‌گیرد. رئیس اول به‌عنوان کامل‌ترین مرتبه ریاست، اغلب اوقات در دسترس بشریت نیست و باید کسانی جای او را بگیرند که از هر جهت به او نزدیک‌ترین باشند. گاه نمود چنین افرادی، منجر به انشعاب مشروعیت سیاسی در چندین نفر می‌شود. راهکار مناسب، تربیت سیاسی است؛ که مستلزم پرورش افراد شایسته بوده، که صلاحیت‌های متنوع حکمرانی را در خود جمع کرده‌اند. گسست عقیدتی حاکم و مردم، دومین مؤلفه بحران مشروعیت است و اهمیت آن تا بدانجاست که از منظر فیلسوفان مسلمان، اساساً پیدایش مدینه به اختیار و اراده مردم وابسته است. گسست زمانی رخ می‌دهد که حاکم و مردم از جهت گفتمانی با یکدیگر تفاوت یابند. راهکار اقناع فکری مردم توسط حاکمان با استفاده از ابزار گفتاری «خطابه» است که باید بر بیان مشترکات و مسلمات اجتماعی استوار باشد. رکود معیشت، سومین عامل بحران مشروعیت است، که با نقص در توزیع خیرات عمومی پدید می‌آید. سه راهکار تقویت تولید داخلی، تأمین اجتماعی و تجارت خارجی از منظر فلسفه سیاسی اسلامی برای چاره رکود معیشت تجویز می‌شود. در انتها نیز، با شناسایی مؤلفه‌ها و راهکارهای بحران مشروعیت از منظر فلسفه سیاسی اسلامی، پیشنهادهایی با توجه به وضعیت کنونی جمهوری اسلامی ایران ارائه می‌گردد، شامل: فراهم‌سازی زمینه تربیت «فیلسوف- فقیه»، گسترش مناظره‌ها و گفتمان‌های عمومی، تقویت سیاست‌های سه‌گانه تولیدی، تأمین اجتماعی و تجارت خارجی.

منابع

- ابن رشد، محمد بن احمد (۱۹۹۸م). *الضروری فی السیاسة: مختصر کتاب السیاسة لافلاطون*. بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶). *الالهیات من کتاب الشفاء*. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۷). *الخطابه*. در: الشفاء: المنطق. تحقیق محمد سلیم سالم. قاهره: وزارة التربية والتعليم.
- ایزدی، سید سجاد (۱۳۸۴). *اندیشه سیاسی ملا احمد نراقی*. قم: بوستان کتاب.
- بهشتی، سید محمد (۱۳۸۱). *آزادی، هرج و مرج و زورمداری*. تهران: بقیعه.
- خمینی، سید روح الله (۱۳۷۸). *صحیفه امام: مجموعه آثار امام خمینی*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۱۲.
- خمینی، سید روح الله (بی تا). *کشف الاسرار*. بی جا: بی نا.
- سهروردی، یحیی بن حبش (شیخ اشراق) (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج ۲.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶). *شرح الاصول الکافی*. تصحیح محمد خواجوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۱). *کسر اصنام الجاهلیه*. تصحیح و تحقیق محسن جهانگیری؛ تحت اشراف محمد خامنه ای. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۴۶). *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية*. تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد.
- فارابی، (ابونصر) محمد بن محمد (۱۴۰۵). *فصول منتزعة*. تصحیح فوزی متری نجار. تهران: المکتبه الزهراء.
- فارابی، (ابونصر) محمد بن محمد (۱۹۹۱م). *کتاب الملة و نصوص اخرى*. تصحیح محسن مهدی. بیروت: دارالمشرق.
- فارابی، (ابونصر) محمد بن محمد (۱۹۹۵م). *ب. کتاب تحصیل السعادة*. مقدمه و شرح علی بوملحم. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- فارابی، (ابونصر) محمد بن محمد (۱۹۹۶). *السیاسة المدنية*. تصحیح علی بوملحم. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- فارابی، (ابونصر) محمد بن محمد (۱۹۹۵م). *الف. آراء اهل المدینة الفاضله و مضاداتها*. تصحیح علی بوملحم. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.
- مسکویه، (ابوعلی) احمد بن محمد (۱۳۷۰). *الهوامل و الشوامل*. تصحیح احمد امین و احمد صفر. قاهره: لجنة التألیف و الترجمة و النشر.
- مسکویه، (ابوعلی) احمد بن محمد (۱۴۲۶ق). *تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق*. تصحیح عماد الهلالی. قم: طلیعة النور.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸). *مشکات: نظریه حقوقی اسلام*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ج ۲.

- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹). *مشکات: حقوق و سیاست در قرآن*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰ الف). *مشکات: نظریه سیاسی اسلام*. نگارش کریم سبحانی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ج ۲.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰ ب). *نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه*. تدوین و نگارش محمدمهدی نادری قمی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۸). *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*. تهران: صدرا.
- ملکی، علی (۱۳۹۷). *مبانی مشروعیت نظام جمهوری اسلامی ایران؛ تعدد تفسیرها؛ چالش‌ها و راهکارها*. سیاست متعالیه، ۲۱: ص ۷۷-۹۴.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۸۰). *بازنگاری اساس الاقتباس*. تدوین توسط مصطفی بروجردی. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۸۷). *اخلاق ناصری*. تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری. تهران: خوارزمی.
- هیوود، اندرو (۱۳۸۹). *سیاست*. ترجمه عبدالرحمن عالم. تهران: نشر نی.
- Habermas, J. (1992). *Legitimation Crisis*. Translated by Thomas McCarthy. Cambridge: Polity Press.
- Vatanka, A. (2016). *Iran Abroad*. In: *Authoritarianism Goes Global: The Challenge to Democracy*, by Larry Jay Diamond, Marc F. Plattner & Christopher Walker: p.67-77. Baltimore: Johns Hopkins University Press.