

Abstract

Political legitimacy is the process by which power becomes authoritarian and political power acquires a rational character; As a result, there is a fundamental relationship between legitimate domination and political legitimacy. The importance of the issue of "legitimacy" lies in the fact that the stability and survival of the political system depends on the realization of its legitimacy, and therefore every government tries to strengthen the foundations of its "legitimacy". The depiction of a legitimate government, as the policy of Islamic governments, was the goal pursued by Islamic thinkers and thinkers. In this direction, people like Ibn Taymiyyah, who sought to create a jurisprudential-political current through their specific jurisprudential and political views, and of course their extremism, also sought to create a new understanding of political legitimacy in Islamic society. In explaining and applying the concept of legitimacy in Ibn Taymiyyah's views, it should be noted that legitimacy in Ibn Taymiyyah's opinions is devoid of any specific coherence and policy. . In other words, what should be criticized in Ibn Taymiyyah's views is not his views on legitimacy; Rather, the vacuum of legitimacy is the most important objection that can be made to Ibn Taymiyyah's views. In this discourse, we seek to examine the fact that Ibn Taymiyyah's views are associated with a serious crisis called the vacuum of legitimacy, because he did not have a proper understanding of the concept of legitimacy in a politico-religious structure.

Legitimacy , Ibn Taymiyyah , Politics , Salafism

بحران مشروعیت در آراء ابن تیمیه

سید علی امیری^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۰۱

عزیز جوانپور هروی^۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۰۵

احسان شاکری خویی^۳

پرویز احدی^۴

قادر زارع مهدوی^۵

چکیده

مشروعیت سیاسی، فرایندی است که در آن قدرت به اقتدار تبدیل می‌شود و قدرت سیاسی، خصلتی عقلایی می‌یابد؛ در نتیجه، رابطه‌ای اساسی میان سلطه مشروع و مشروعیت سیاسی وجود دارد. اهمیت مسأله «مشروعیت» از آن روست که ثبات و بقای نظام سیاسی، به تحقق مشروعیت آن وابسته است و لذا هر حکومتی می‌کوشد پایه‌های «مشروعیت» خویش را مستحکم کند. ترسیم یک حکومت مشروع، به عنوان خط مشی حکومت‌های اسلامی، هدفی بود که متفکران و اندیشمندان اسلامی به دنبال آن بودند. در این مسیر، اشخاصی همچون ابن تیمیه که به واسطه‌ی آراء فقهی و سیاسی خاص و البته افراطی خود، به دنبال جریان‌سازی فقهی-سیاسی بودند نیز به دنبال ایجاد فهم جدیدی از مشروعیت سیاسی در جامعه اسلامی برآمدند. در تبیین و تطبیق مفهوم مشروعیت در آراء ابن تیمیه به این نکته باید توجه شود که مشروعیت در آراء ابن تیمیه خالی از هرگونه انسجام و خط مشی مشخصی است، علاوه بر آن به طور مشخص با یک ساختار متناقض، ضد عقل و از هم گسیخته مواجه هستیم. به زبانی دیگر باید گفت، آنچه در آراء ابن تیمیه مورد نقد باید قرار گرفته شود، نظریات وی در باب مشروعیت نیست؛ بلکه خلأ مشروعیت مهمترین ایرادی است که می‌توان به آراء ابن تیمیه وارد کرد. ما در این گفتار به دنبال بررسی این مسأله هستیم که آراء ابن تیمیه با بحران جدی به نام خلأ مشروعیت همراه است، زیرا که وی درک درستی از مفهوم مشروعیت در یک ساختار سیاسی-دینی نداشته است.

واژگان کلیدی: مشروعیت- ابن تیمیه- سیاست- سلفی‌گری

دانشجوی دکتری، علوم سیاسی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران^۱

استادیار گروه علوم سیاسی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران، نویسنده مسئول^۲

استادیار گروه علوم سیاسی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران،^۳

استادیار گروه علوم سیاسی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران،^۴

استاد یار علوم سیاسی، پژوهشگاه علوم انتظامی، تهران ایران^۵

مقدمه

مشروعیت یکی از مسائلی است که حکومت‌ها دلیل حکمرانی و اعمال قدرت خود را با آن توجیه می‌کنند. لذا هر حکومتی که دچار عدم مشروعیت شود مانند گذشته نمی‌تواند قدرت خود را بدون فشار و قوه قهریه، اعمال کند، بلکه به زور خام برای حکمرانی متوسل می‌شود. از سوی دیگر، معیارهای مشروعیت امری نسبی هستند و لذا معیاری جهانی برای آن قابل تصور نیست، آنچه قدرت را در یک جامعه مشروع می‌سازد ممکن است با جوامع دیگر متفاوت باشد و معیارهای مشروعیت در جامعه‌ای ممکن است توسط جامعه دیگر مردود شناخته شود.

اگر بخواهیم به ساده‌ترین شکل ممکن مشروعیت سیاسی را تعریف کنیم؛ اینگونه خواهد بود: «مشروعیت، یعنی توجیه عقلی و یا عقلانی اعمال سلطه و اطاعت، به این معنا که اعمال قدرت و سلطه از سوی حاکم باید توجیه عقلی داشته و در چارچوب عقل و مدار عقلانی و منطقی باشد. (لاریجانی، ۱۳۹۴: ص ۵۱) همچنین برخی از اندیشمندان بر این نظرند که مهمترین تعریف از مفهوم «مشروعیت» بر مبنای قانون بودن و قانونی عمل کردن است. بر این اساس، وقتی عنوان «مشروع» را برای یک حکومت و نظام سیاسی در نظر می‌گیریم، یعنی بر این باوریم که این حکومت و دولت قانونی است و در این نظام سیاسی، قانون حکمفرماست. به زبانی دیگر باید گفت که حکومت مشروع در این تعریف، حکومتی است که تمامی چارچوب‌های قانونی را لحاظ کرده و از مسیر قانونی به قدرت رسیده است. (عالم، ۱۳۹۴: ص ۱۰۵)

بسیاری بر این باورند که مفهوم «مشروعیت»، ارتباط مستقیم و تنگاتنگی با مفهوم «اقتدار» دارد. شاید تصور شود که اقتدار همان معنای «قدرت» را می‌دهد ولی باید به این مسأله توجه داشت که وقتی از مفهوم «قدرت» در یک نظام سیاسی سخن می‌گوییم، منظور هرگونه قدرتی است که وجود دارد، خواه این قدرت برآمده از امری مشروع و مقبول باشد و یا خیر، این در حالی است که مفهوم «اقتدار» به معنای «قدرت مقبول و مشروع» است. بر این اساس می‌توان گفت که «اقتدار» و «مشروعیت» تقریباً در یک قالب قابل تعریف و فهم هستند.

با وجود اینکه قالب حکومت‌های سیاسی، در باب مشروعیت، الگوهای نسبتاً یکسانی را دنبال می‌کنند؛ ولی در نظام‌های سیاسی که بر مبنای معیارهای دینی شکل می‌گیرند، این الگوها می‌تواند متغیر باشد. به عنوان نمونه، تغییر حاکم در نظام دینی و نقش و جایگاه مردم در پیشبرد برنامه‌های یک حکومت دینی، متفاوت و متمایز از یک نظام سکولار است. به عنوان نمونه، فلسفه سیاسی اسلام در پایه‌گذاری مشروعیت و الزام سیاسی به سعادت خواهی اسلام و فضیلت خواهی حاکم تکیه می‌کند. بر این اساس، فضیلت اخلاقی حاکمان و لزوم عقلی اطاعت از خداوند، مبنای مشروعیت حکومت و اطاعت از حاکم در نظام سیاسی اسلام است.

در سطور پیشین، اشاره کردیم که مفهوم «مشروعیت» در نظام‌های سیاسی مختلف، همراه با شباهت و تفاوت‌هایی است. اگر بپذیریم که مفهوم «مقبولیت» نتیجه برآمده از «مشروعیت» یک حکومت و دولت در یک نظام سیاسی سکولار است، فلسفه‌ی سیاسی حکومت در نظام اسلامی، علاوه بر «مقبولیت» بر مبنای دیگری تحت عنوان «اعتقادی» نیز استوار است که اگر نگوییم قوی‌تر و بنیادی‌تر از مفهوم مقبولیت است، قطعاً از آن ضعیف‌تر نخواهد بود. بر اساس فقه و مبانی اسلامی، هیچ شخص و نظام سیاسی نمی‌تواند تنها با بهره‌گیری از عنصر مقبولیت مردم، بر مسند حکمرانی جامعه اسلامی قرار گیرد و باید منصوب شده از جانب خداوند باشد. این همان باور اعتقادی در نظام سیاسی اسلام است. آنچه فقها، اندیشمندان و فلاسفه‌ی اسلامی در خصوص مشروعیت سیاسی در حکومت اسلامی سخن می‌گویند، بر همین دو محور مقبولیت مردمی و الهی استوار است و اتفاقاً بیشتر اختلاف‌ها و جدل‌ها در بخش نخست که همان مقبولیت مردمی است، وجود دارد. با این وجود، برخی از نظریه‌پردازان جهان اسلام از جمله ابن تیمیه، که اتفاقاً پیروان متعددی نیز دارند، بدون اینکه درک درستی از مفهوم مشروعیت داشته باشند و یا یک الگوی جایگزین مطرح نمایند، نظریات گوناگونی در این باب ارائه کرده‌اند. این در حالی است که به باور نگارنده، مفهوم «مشروعیت» خلأ اصلی نظریات ابن تیمیه است، و به زبانی دیگر، آنچه در آراء و نظرات ابن تیمیه، قابل تأمل است، بحران مشروعیت سیاسی است.

پیش از ورود به محتوای اصلی مقاله و واکاوی در نظرات ابن تیمیه در باب مشروعیت، باید به پیشینه تحقیق و پژوهش در این حوزه نیز اشاره شود. به طور کلی باید گفت که در خصوص نظریات و آراء ابن تیمیه، به واسطه‌ی نقش و تأثیر آن بر جریان‌های مذهبی-سیاسی دوران معاصر نظیر وهابیت، تحقیقات نسبتاً وسیعی صورت گرفته است. با این وجود، غالب این تحقیقات مربوط به آراء دینی و اعتقادی وی است و در خصوص نظریات سیاسی وی با کمبود آثار و تحقیقات مواجه هستیم. علاوه بر این، باید اذعان داشت؛ تنها تحقیقی که به بررسی آراء ابن تیمیه در خصوص «مشروعیت سیاسی» صورت گرفته، مقاله‌ای است با عنوان «بررسی و نقد مبانی نظریه مشروعیت در اندیشه‌ی سیاسی ابن تیمیه»، نوشته مهدی تراب پور و احمد واعظی. این مقاله با قبول اینکه ابن تیمیه دارای نظریات و آرائی در خصوص «مشروعیت سیاسی» است، به نقد این مبانی می‌پردازد. ما در این تحقیق، به دنبال بررسی این موضوع هستیم که اساساً آراء سیاسی ابن تیمیه فاقد نظریه «مشروعیت سیاسی» است و وی را نمی‌توان به عنوان یک متفکر و اندیشمند سیاسی معرفی کرد.

مشروعیت در آراء اندیشمندان غربی و فقها

برای درک بهتر موضوع، ناگزیریم به تحلیل مشروعیت در نظریات اندیشمندان بپردازیم. با توجه به اینکه، دیدگاه فلاسفه غربی در باب مفاهیم سیاسی، به عنوان الگو و منبع در نظر گرفته می‌شود و غالب فقها و اندیشمندان اسلامی نیز در بسط آراء خود، متأثر از این اشخاص هستند، ما مفهوم مشروعیت را در آراء چند تن از فلاسفه غربی و سپس، از نگاه برخی از اندیشمندان و فقهای جهان اسلام مورد تحلیل و بررسی قرار خواهیم داد.

نگاه فارابی به مشروعیت

در خصوص مشروعیت، معلم ثانی ابونصر فارابی بین اشکال و انواع حکومت تمایز می‌نهد. در حکومت رئیس اول او از مشروعیت رهبری به مشروعیت حکومت می‌رسد. در آراء اهل مدینه فاضله بر این باور است که حاکم با دو ویژگی استعداد فطری و طبیعی و ملکه ارادی، مستعد دریافت فیض الهی می‌شود. در سیاست مدینه چنین انسانی را اهل «طبایع فائقه» مرتبط با عقل فعال و فرشته و حیانی معرفی می‌کند و او را انسان الهی می‌نامد. (فارابی، ۱۳۸۹: ص ۷۹) این انسان از راه تقویت قوه ناطقه و قوه متخیله، فیوضات الهی را دریافت می‌کند. بنابراین از این جهت هم «حکیم» است و هم «نبی» و هم «واضع النوامیس» و هم «امام» و «ملک مطلق» و هم دارای مشروعیت الهی؛ اگر چه در مقام تحقیق ممکن است هیچ نوع حکومتی و ریاستی نداشته باشد. چنین رهبری تنها با ارتباط و حیانی و از دست دادن ویژگی حکمت، مشروعیت خود را از دست می‌دهد، فارابی از راه مشروعیت رهبری، به مشروعیت حکومت و حاکمیت او می‌رسد و می‌فرماید: «حکومت مدینه فاضله تا زمانی که در دست حاکم حکیم است، مشروع است و هرگاه شرط حکمت از او زائل گردد، پایه اقتدار آن نیز متزلزل می‌شود و در معرض زوال قرار می‌گیرد. (فارابی، ۱۳۵۴: ص ۳۰)

به رغم پندار باطل برخی از نویسندگان که تصور کرده‌اند در نظام سیاسی فارابی، مردم و شهروندان هیچ گونه نقشی ندارند، معلم ثانی با اعتراف به نقش اساسی مردم در تحقق حکومت، خاستگاه آن را به دو بخش «مشروعیت الهی» و «مقبولیت اجتماعی تقسیم می‌کند که در زیر به آن اشاره می‌شود.

در سطور بالا بیان شد که حاکم و حکومت او با انصاف به حکمت و اتصال به منبع فیض الهی عقل فعال در رئیس اول و اتصال به منبع فقه در رئیس تابع، حق حاکمیت برای آنها از ناحیه خداوند مشروع و در مقام ثبوت از آن برخوردار می‌شوند؛ اما آیا با این مشروعیت می‌توان در مقام اثبات و در جامعه اعمال حاکمیت کرد. فارابی در آن تردید دارد، زیرا بر این باور است که مصرف داشتن مشروعیت الهی نمی‌شود بدون خواست و اراده مردم بر آنها حکومت کرد، منشأ الهی حکومت شرط «ثبوت» است نه شرط «اثبات» بنابراین نه مشروعیت الهی سبب تعمیم حکومت بر مردم می‌شود و نه مردم نقشی در مشروعیت الهی برای حاکم در مقام ثبوت دارند. (مهاجرنیا، ۱۳۸۰: ص ۸۱)

در اینجا معلم ثانی با استمداد از مبانی فکری شیعی خویش می‌فرماید: «ملک و امام از راه ماهیت و صنعتشان (که برخوردار از مشروعیت الهی است) ملک و امام هستند؛ خواه مقبولیت اجتماعی داشته باشند یا نداشته باشند، خواه مردم از آنها اطاعت کنند یا نافرمانی نمایند، خواه افرادی آنها را در راه تحقق اهدافشان یاری دهند یا کسی با آنها همکاری نکند، در هر حال، امامت امام و فلسفه فیلسوف و پادشاهی ملک با فقدان قدرت و ابراز حاکمیت از بین نمی‌رود. او منصب ریاست را با طبابت طبیب تشبیه می‌کند «طبیب به واسطه مهارت و قدرت بر علاج بیماران ثبوتاً طبیب است، خواه دردمندی به وی مراجعه کنند یا مراجعه نکند، خواه ابزار طبابتش فراهم باشد یا فاقد آن باشد، خواه توانگر باشد یا فقیر، در هر صورت توانایی او بر طبابت زایل نمی‌شود.» (مهاجرنیا، ۱۳۸۹: ص ۸۱) لذا معلم ثانی معتقد است بدون پذیرش شهروندان امکان تشکیل حکومت وجود ندارد هر چند که حاکم و رئیس دارای حقانیت باشد. بنابراین حکومت مطلوب او متکی بر آراء و خواست عمومی شهروندان است، به طوری که اگر مردم با حکومت

حاکمی - که حتی از مشروعیت الهی (حقانیت) هم برخوردار است، مخالفت نمایند، در حقیقت اسباب تحقق آن که پایگاه و مقبولیت اجتماعی است، از آن سلب کرده‌اند.

مشروعیت از دیدگاه امام خمینی (ره)

حضرت امام خمینی (ره)، پس از اثبات ضرورت و لزوم تشکیل حکومت اسلامی، به بحث پیرامون صفات و ویژگی‌های حاکم اسلامی می‌پردازد. ایشان در این خصوص می‌فرمایند: «چون حکومت اسلامی، حکومتی مبتنی بر قانون است، آن هم فقط قانون الهی که برای اجرای احکام و بسط عدالت در سراسر جهان مقرر شده است، زمامدار این حکومت ناگزیر باید دو صفت مهم را که اساس یک حکومت الهی است را دارا باشد و ممکن نیست یک حکومت مبتنی بر قانون تحقق یابد مگر آنکه رهبر و زمامدار آن واجد این دو صفت باشد: ۱- علم به قانون ۲- عدالت. البته ویژگی کفایت و صلاحیت که برای زمامدار امری ضروری است، در همان شرط نخست یعنی علم به معنای وسیع آن، مندرج است و شکی نیست که حاکم جامعه اسلامی باید این ویژگی را نیز داشته باشد. البته اگر کسی کفایت را به عنوان شرط سوم زمامدار مطرح کند، نیز بسزاست. (امام خمینی، ۱۳۶۵: ص ۲۹-۳۰)

ایشان ادامه می‌دهند، از نظر گاه عقل، روشن است که خداوند هیچگاه شخص نادان یا ستمگر و تبهکاری را به عنوان زمامدار مسلمانان بر نمی‌گزیند و او را بر سرنوشت و مال و جان آنان حاکم نمی‌کند. شواهد نقلی از احادیث و روایات نیز موید این مطلب است. به عنوان نمونه، یکی از سخنان امام علی (ع) در نهج البلاغه را شاهد می‌آوریم، آنجا که می‌فرماید: زمامداری که بر جان، مال و ناموس مسلمانان مسلط می‌شود و اجرای احکام الهی و رهبری مسلمانان را به عهده می‌گیرد؛ سزاوار نیست که بخیل، نادان، ستمکار، بزدل، رشوه خوار، و واگذار کننده سنت پیامبر باشد زیرا بخیل نسبت به اموال مردم طمع می‌ورزد و آنها را غارت می‌کند، نادان به سبب جهل خویش مردمان را به گمراهی می‌کشاند. ستمکار با ستمگری خود موجب کشتار مردم می‌شود بزدل گروهی را بر گروه دیگر بی‌جهت ترجیح می‌دهد، رشوه خوار، حقوق مردم را پایمال کرده از بین می‌برد. و بالاخره آنکس که سنت پیامبر (ص) را معطل می‌گذارد سبب هلاکت امت می‌شود. (شریف الرضی، ۱۳۸۷: ص ۲۵۶)

امام خمینی در کتاب «ولایت فقیه» نیز برای حاکم و رهبری جامعه اسلامی، شرایط عمومی همچون عقل و تدبیر و دو شرط اختصاصی علم به قانون و عدالت را لحاظ داشته است. وی می‌فرماید: «شرایطی که برای زمامدار ضروری است، مستقیماً ناشی از طبیعت طرز حکومت اسلامی است. پس از شرایط عامه، مثل عقل و تدبیر، دو شرط اساسی وجود دارد که عبارتند از: ۱- علم به قانون ۲- عدالت اگر فرد ولایتی که دارای این خصلت باشد به پا خاست و تشکیل حکومت داد، همان ولایت را که حضرت رسول اکرم (ص) در امر اداره جامعه داشت دارا می‌باشد و بر همه لازم است که از او اطاعت کنند. لازم است که فقها اجماعاً یا انفراداً برای اجرای حدود و حفظ ثغور نظام، حکومت شرعی تشکیل دهند. این امر اگر برای کسی امکان داشته باشد واجب عینی است

وگر نه واجب کفایی است. در صورتی هم که ممکن نباشد ولایت ساقط نمی‌شود زیرا از جانب خدا منصوبند. (امام خمینی، ۱۳۹۴: ص ۳۷)

مشروعیت از دیدگاه افلاطون

در اندیشه سیاسی کلاسیک نیز همواره بحث از مشروعیت حکومت مطرح بوده است، چنان که افلاطون مشروعیت حکومت را تحت عنوان عدالت و حکومت خردمندان «فرزانگی» مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهد. وی مصلحت عمومی را غایت نظام سیاسی می‌داند، و به تناسب پیش فرضی که درباره انسان، شکل نظام سیاسی، و این همانی هندسه شهر یونانی و اجزای پیکر انسانی دارد، چنین می‌اندیشد؛ همچنان که پا و تنه و سر انسان به تناسب هدف و کارکرد خاصی آفریده شده است، انسان‌های ساکن در یک دولت-شهر نیز، لاجرم باید بر اساس هدف‌ها و استعدادها متفاوتی که لازمه تقسیم طبیعی وظایف شهر است آفریده شده باشند. بدین ترتیب، افلاطون مشروعیت دولت را معطوف به خیر عمومی می‌داند. مصلحت عمومی همان «عدالت» است، اما عدالت به معنای کشف و اجرای نابرابری طبیعی-به اقتضای جبر هندسه شهر است، چون شهر نیازمند پیشه‌وران و پاسداران و حاکمان است و طبیعت مثل چاقوی دلفی نیست که انسان‌ها و هر چیز را برای کارهای متفاوت و چند منظوره خلق کند، لذا قطعاً باید استعداد طبیعی پیشه‌وران و پاسداران و حاکمان شناسایی و در جایگاه مناسب خود در مدینه قرار گیرد. این اندیشه طبعاً به شکل نظام چندان توجهی نمی‌توانست داشته باشد. و به هر تقدیر در جستجوی استقرار حکیم حاکم یا حداقل اجرای ایده‌های فیلسوف به هر طریق ممکن بود و با همین معیار به تحلیل مسئله مشروعیت می‌پرداخت. (فیرحی، ۱۳۸۱: ص ۲۱۹)

به علاوه وی در مقابل حکومت مطلوب خود، حکومت ضاله یا حکومت غاصبانه را مطرح می‌کند. به نظر وی حکومت ضاله با غاصبانه، اگر چه یک رژیم سیاسی است ولی چون بعد از قبضه کردن قدرت سیاسی توضیحاتی را برای مشروعیت قدرت سیاسی خودش می‌آورد، نمی‌تواند متضمن تعادل مورد نظر افلاطون باشد. زیرا تعادلی که نتیجه‌اش مشروعیت است ذات چنین رژیمی نبوده و نسبت به آن ادعایی است. در نتیجه در نظر افلاطون مورد اول که حکومت متعادل است مشروع و حکومت دوم که حکومت ضاله است نامطلوب یا نامشروع است. پس به نظر افلاطون اعتدال یا تعادل به معنی و مفهوم مشروعیت کنونی است.

مشروعیت از دیدگاه ارسطو

ارسطو در کتاب سیاست خویش از آرزوی تحقق حکومت ایده‌آل پادشاهی دست شسته و به ثبات و تعادل حکومتی معتدل بسنده می‌کند. وی به حکومت مبتنی بر مردم (طبقه متوسط) که حافظ مصالح جامعه باشند تن می‌دهد. در نظر وی حکومت خوب و مشروع حکومتی است که بدون توجه به شکل آن در پی تأمین مصالح عامه و خیر عمومی است. به نظر ارسطو ملاک دولت مطلوب و منحرف، بر اساس اعتبار عدد حاکمان به سه نوع؛ حکومت‌های یک نفره، چند نفر و افراد کثیر تقسیم می‌شوند. در اندیشه ارسطو دولت‌های پادشاهی (مونارشی)، آریستوکراسی و جمهوری، قطع نظر از شکل دولت، و صرفاً به این لحاظ که ملتزم به خیر عمومی

هستند، همگی دولت مطلوب و مشروع تلقی می‌شوند. بر عکس، دولت‌های دموکراسی الیگارشسی و استبدادی، از آن روی که خیر خصوصی حاکمان را به خیر عموم ترجیح می‌دهند در مجموعه دولت‌های نامشروع و منحرف قرار می‌گیرد. در نتیجه لفظ حکومت خوب مبین حکومت مشروع و لفظ حکومت بد نشان دهنده حکومتی است که فاقد مشروعیت است. (فیرحی، ۱۳۸۱: ص ۲۲۰)

مشروعیت سیاسی در حکومت اسلامی

از یک منظر، مشروعیت در حکومت اسلامی به صورت جبری-الهی است. اندیشمندان و فقهای که بر این نظر هستند، معتقدند که مبدأ قدرت سیاسی خداوند است و هموست که منبع اصلی همه قدرت‌ها در جهان هستی است. این نظریه که از دوران استیلائی کلیسا بر جوامع اروپایی نشأت می‌گیرد، در ساختار اسلامی نیز مورد توجه اشاعره قرار گرفت. هرچند نظریات متفاوتی در باب مشروعیت سیاسی در جهان اسلام وجود دارد ولی به طور کلی این نظریات را به دو بخش اساسی می‌توان تقسیم کرد:

• مشروعیت از دیدگاه اهل سنت

غالب اندیشمندان اهل سنت، بر این باورند که هیچ شخصی جز پیامبر معصوم نیست. اساساً در نظر اندیشمندان اهل سنت، «عصمت» شرط اساسی و لازم برای رهبری جامعه اسلامی نیست. بنابراین این جریان مذهبی معتقد است که، از جانب خداوند و پیامبر اسلام، هیچ شخصی جهت امر قضاوت و ولایت و خلافت انتخاب نشده و انتخاب افراد برای این مناصب، از طریق اجماع یا اهل حل و عقد صورت می‌گیرد. بنابراین، علمای اهل سنت بر این نظرند که مشروعیت حاکم و نحوه انتخاب وی، بر اساس سابقه‌ی تاریخی انتخاب خلفا انجام می‌شود. این سابقه‌ی تاریخی که از زمان خلیفه نخست یعنی ابوبکر و در جریان «سقیفه بنی ساعده» شروع شده است، به تدریج با مدل‌های دیگری همچون «شورا» همراه و در انتخاب خلیفه دوم صورت گرفت و در نهایت نظریه «استیلاء» که در دوران اموی به عنوان یکی از مبانی اصلی و شیوه‌ای از انتخاب حاکم اسلامی شاهد آن بودیم. (قادری، ۱۳۷۸: ۲۴-۲۵)

نظریه دیگری که نزد اهل سنت درباره منشأ مشروعیت حاکم اسلامی اعمال گردید، «نظریه وراثت» است که به لحاظ تاریخی این نظریه به دنبال انتخاب یزید به عنوان وارث معاویه پا به عرصه تاریخ نهاد. در واقع این نظریه از دل نظریه استخلاف بیرون آمده است؛ زیرا که میان این حرف که خلیفه می‌تواند جانشین خود را معین کند تا این حرف که این جانشین مفروض، فرزند، برادر وی باشد، راه درازی نیست.

• مشروعیت از دیدگاه شیعه

اندیشه سیاسی تشیع در باب مشروعیت، بر محور «امام» شکل گرفته است. «امام» در نظام سیاسی شیعه، علاوه بر اینکه انسان کاملی است، دارای عصمت نیز می‌باشد. اندیشمندان تشیع، با پذیرش اصول اعتقادی نبوت و امامت، بر اساس استدلال‌های عقلی و مستندات نقلی حکماء مسلمان اعم از فلاسفه و متکلمین، اصل اساسی مشروعیت را در چارچوب خاصی قرار داده‌اند. از نظر شیعه،

حاکم مشروع کسی است که بر اساس نصّ الهی منصوب شده باشد و مشروعیت او از سوی خدا تعیین و یا شکل گرفته باشد؛ چون حاکمیت و مالکیت تمام جهان از آن خداوند است و احدی جز او حقّ حاکمیت و تصرف در جهان را ندارد مگر به اذن الهی. بر این اساس، شیعیان معتقدند که مشروعیت حکومت امام تنها از ناحیه خداوند حاصل می‌شود. یعنی تعیین امام به اختیار مردم نیست و به تعیین خدا و پیامبر است. بر این اساس، امام شیعی صرف نظر از تحقق یا عدم تحقق حکومتش، مشروعیت دارد و مقبولیت و مقبولیت یا عدم مقبولیت مردم در مشروعیت او تأثیری ندارد بلکه مقبولیت مردم تنها در ارتباط با فعلیت و تحقق امر حکومت امام معصوم موضوعیت پیدا می‌کند. (صالحی، ۱۳۶۳: ص ۶۴-۶۷)

تحلیل آراء ابن تیمیه

ابن تیمیه در دوازدهم ربیع الاول سال ۶۶۱ هجری قمری در شهر حران و در خانواده‌ای حنبلی مذهب زاده شد. خانواده وی از پیروان قدیمی مذهب حنبلی بودند. به واسطه‌ی حضور پر رنگ پدرش در مباحث سیاسی و فقهی، وی نیز از همان ابتدا در عرصه‌ی مباحث سیاسی، اجتماعی و دینی فعال بود و از دوران جوانی، اقدام به تألیفات مختلف نمود. عمده‌ی تألیفات و آراء وی در ضدیت با مذهب تشیع و مباحثی از این دست بود. به همین دلیل به نظر می‌رسد نظریات وی در باب مشروعیت سیاسی، از پختگی و انسجام مشخصی برخوردار نیست. در واقع باید گفت که ابن تیمیه بیش از آنکه یک فقیه و متفکر سیاسی باشد، بر ظواهر امر تأکید داشت و هیچگاه از ظواهر نیز عبور نکرد.

اندیشه سیاسی-اعتقادی ابن تیمیه

ابن تیمیه در اندیشه سیاسی اهل سنت، دارای جایگاه به شدت تأثیرگذاری است. موج اندیشه سیاسی وی از دوران خود در قرن هشتم ه.ق. فراتر رفته، حتی دوران معاصر اندیشه سیاسی را متأثر کرده است. به ویژه بر اندیشه سیاسی فرقه حنبلی آن تجلی بارز و اعلامی خود را در نظریات محمدبن عبدالوهاب نشان داده است. به نظر می‌رسد برخی از فرقه‌ها و نحله‌های اهل سنت با سایه سنگین اندیشه‌های ابن تیمیه وارد قرن بیستم شده‌اند. کتاب «اقتضاء الصراط المستقیم مخالفه اصحاب الجحیم»، در کنار دیگر کتاب دیگر وی با عنوان «منهاج السنه النبویه فی نقض کلام الشیعیه و القدریه»، در زمره مهم‌ترین کتاب‌های ابن تیمیه محسوب می‌شود. وی در مقدمه از خداوند به خاطر این که اسلام را دین ما مسلمانان، قرار داده شکرگزاری می‌کند. خداوندی که محمد، عبد و رسولش را با دین قیم و ملت حنیف به سوی ما ارسال کرده است و اطاعت و اتباع از شریعت وی را بر ما واجب کرده است. (ابن تیمیه، ۱۹۸۷: ص ۱۳۲-۱۳۵)

شاید نقطه‌ی تیز انتقادات و اظهارنظرهای ابن تیمیه، در خصوص باورهای شیعیان باشد. وی همواره، به عنوان منتقد بسیاری از باورهای شیعیان قدم برداشته و برخی از مبانی مکتب تشیع را به عنوان بدعت می‌شناسد. به عنوان نمونه، وی تنها دو عید قربان و فطر را به عنوان اعیاد مسلمانان نام می‌برد و با انتقاد از عید غدیر خم و احادیث و نقل قول‌های معتبری که در این زمینه وجود دارد،

این عید را به عنوان یک بدعت بزرگ از سوی شیعیان می‌داند و به شدت بر عقاید اهل تشیع می‌تازد. وی همچنین روز میلاد رسول اکر (ص) را به عنوان یک عید بدعت آمیز، قلمداد کرده و بر همین اساس نیز شیعیان را منحرف و خارج شده از مسیر مستقیم اسلام می‌داند. (ابن تیمیه، ۱۹۸۷: ص ۳۰۰-۳۰۱)

علاوه بر موضوع اعیاد مورد اعتنا و اعتقاد شیعیان، ابن تیمیه حملات شدیدی به «دعا» و باور اهل تشیع به این نوع از راز و نیاز با خداوند نیز دارد. این انتقاد به حدی است که وی معتقدین به دعا را در زمره‌ی منحرفین دینی و کسانی که با توهمات خود بر نقش «دعا» در زندگی انسان، مسلمانان واقعی را به بیراهه می‌برند، نام می‌برد. وی معتقد است که اساساً «دعا» و توسل به آن، منجر به گمراهی است که همراه با توهم است و این دو منجر به کافر شدن مسلمانان می‌شود. (ابن تیمیه، ۱۹۸۷: ص ۳۱۱) موضوع دیگری که نقش بسیار مهمی در باورهای اعتقادی ابن تیمیه و تأثیر آن با جریان‌های سلفی معاصر گذاشته و به عنوان یک روش در میان جریان‌های تندرو اسلامی وجود دارد، بحث مخالفت ابن تیمیه با تفسیر قرآن و جایگاه ادبی آن است. وی اساساً با تفسیر ادبی قرآن مخالف است. به نظر می‌رسد، «انکار مجاز» مهمترین مبنای ادبی در دیدگاه تفسیری ابن تیمیه است. دلایل وی در خصوص انکار مجاز نیز به کلام صحابه و تابعین و علمای سلف وی همچون احمدبن حنبل باز می‌گردد. وی اساساً معتقد است که انسان قادر به تفسیر و درک معانی قرآن و تشخیص معنای حقیقی یا مجازی آیات قرآن نیست و بر همین اساس، وی مخالف تفسیر قرآن است و برداشت ظاهری از معنای قرآن را به عنوان معیار اصلی در پیروزی از احکام الهی می‌داند.

از منظر نگاه سیاسی و به طور مشخص، بحث مشروعیت، باید در ابتدا به این مسأله اشاره کنیم که ابن تیمیه همچون دیگر فقها و اندیشمندان جهان اسلام، مبدأ مشروعیت را خداوند می‌داند. بر این اساس، وی هر حاکم و حکومتی که احکام الهی را اجرا نکند و از سوی خداوند نباشد را به عنوان یک نظام مشروع نمی‌پذیرد. به زبانی دیگر باید گفت که ابن تیمیه، رضایت خداوند را مبنای مشروعیت حکومت می‌داند و بر این باور است، هر حاکم و نظام سیاسی که در راستای رضایت خداوند حرکت نکند، حکومت وی مشروع نخواهد بود و از این نوع حکومت تحت عنوان نظام سیاسی ظالمان نام می‌برد. (ابن تیمیه، ۱۴۲۶: ص ۵۳۰)

آنچه در سطور بالا مطرح شد، حاکی از این است که ابن تیمیه در تعریف مشروعیت سیاسی، مسیر فلاسفه، فقها و اندیشمندان بزرگ اسلام را در پیش گرفته و حکومتی را مشروع می‌داند که از جانب خداوند باشد و در مسیر رضایت و انجام برنامه‌های خداوند حرکت کند. با کنکاش بیشتر در نظریات سیاسی ابن تیمیه در باب مشروعیت، متوجه می‌شویم اگرچه وی مبنای مشروعیت سیاسی را رضایت خداوند و اذن از جانب وی در نظر می‌گیرد ولی مصادیق و محورهایی که در این زمینه ارائه می‌دهد، متفاوت از این اصل می‌باشد. ابن تیمیه، الگوهایی برای جانشینی پیامبر اسلام، در نظر می‌گیرد که هیچکدام از این الگوها، تضمین کننده اراده الهی جهت مشروعیت حاکمیت نیست. وی همچون سایر علمای اهل سنت، بر این باور است که انتخاب خلیفه مشروع باید از طریق اجماع مردم و بیعت آنان صورت گیرد. در کنار اجماع مردم برای انتخاب خلیفه، وی نظر حاکم و یا خلیفه سابق در انتخاب خلیفه بعدی را نیز از دیگر الگوها و روش‌های انتخاب حاکم مشروع در نظر می‌گیرد.

آنچه نگارنده تحت عنوان «بحران مشروعیت در آراء ابن تیمیه» از آن نام می‌برد، به این دلیل است که نظریات و الگوهای وی در این باب، پر از تناقض و به دور از انسجام است. وی از یک طرف معتقد است که حاکم مشروع اسلام، شخصی است که از جانب خداوند انتخاب شود و در مسیر اجرای احکام الهی گام بردارد. بر همین اساس، وی حاکمانی را که از جانب خداوند بر مسند حکومت و حکمرانی جامعه مسلمانان می‌نشینند را ظالم و حکومت جور می‌نامد. از سوی دیگر، وی معتقد است که حاکم اسلامی باید برگزیده مردم باشد. این در حالی است که چگونه حاکمی که برگزیده مردم است، توانایی و ظرفیت لازم جهت اجرای فرامین خداوند و شرع اسلام را دارد؟! به نظر می‌رسد این تناقض، سرآغاز حرکتی است که ابن تیمیه اقدام به طرح آرائی در باب مشروعیت داشته و وی عملاً هیچگاه نتوانسته یک الگو و مسیر مشخصی را در خصوص مشروعیت سیاسی در نظام اسلامی ارائه دهد.

ابن تیمیه، مهمترین رکن مشروعیت در نظام اسلامی را، انتخاب از جانب خداوند می‌داند. این اصل اساسی است که وی در ابتدای نظریاتش در باب مشروعیت مطرح می‌کند. ولی وقتی وی می‌خواهد وارد مصادیق و انتخاب الگوهای حاکم شود، مسیر متفاوتی را برگزیده و مردم را با هر طیف، سن و اعتقاد وارد بازی مشروعیت می‌کند تا جایکه نظر مردم در انتخاب حاکم را در کنار پیامبر و خداوند و بعضاً بالاتر از آن قرار می‌دهد. اینجاست که باید اذعان داشت، مشروعیت سیاسی، خلأ اساسی در نظریات ابن تیمیه است. کاملاً بدیهی است که نظام برگزیده از سوی مردم و تلقی آن به عنوان نظام مشروع اسلامی، از حیثیت توانایی بر اثبات عدم جدایی دین از سیاست، متفاوت است با نظامی که مستقیماً از طرح صاحب دین و شریعت برگزیده می‌شود و همواره مورد تأیید دین و احکام آن می‌باشد. بدین سو، ابن تیمیه در مقام عمل، بر خلاف دیدگاه نظری خود پیش رفته و نتوانسته است مشروعیت الهی خلفا و پیوستگی شریعت و سیاست را حفظ کند و در راستای آن گام بردارد. (هادیان رسانی، ۱۳۹۶: ص ۸۶-۸۹)

موضوع دیگری که بسیار مهم است و سردرگمی ابن تیمیه در باب مشروعیت سیاسی را بیش از پیش روشن می‌سازد؛ مخالفت جدی و ریشه‌ای وی با تفکر و اندیشه است. وی از یک سو انسان و مردم را در یک حکومت دینی، پیرو می‌داند و معتقد است که مردم باید به صورت قطعی، از تصمیمات حاکم اسلامی تبعیت کنند و جای هیچگونه اعتراضی برای ایشان ملحوظ نمی‌کند. وی به حدی بر این باور خود استوار است که عقل و اندیشه را برای یک نظام سیاسی بسیار خطرناک می‌داند و معتقد است که عملکرد عقل باید از همه زندگی بشری به کلی حذف شود. در واقع وی تنها جایی که برای عقل ارزش قائل است، جایی است که عقل در مسیر و تأیید نقل گام برمی‌دارد. (ابن تیمیه، ۱۴۲۶: ص ۴۶۹) فارغ از اینکه وی در بهره‌برداری از نقل، یعنی کتاب و سنت نیز درست عمل نکرده و به بی‌راهه رفته است، نکته قابل تأمل اینجاست که وی از طرفی معتقد است که اجماع مردم یکی از روش‌های اصلی انتخاب حاکم است و این اجماع به حاکم و حکومت مشروعیت می‌دهد و از سوی دیگر بر این باور است که عقل و تفکری که در مسیر نقل نباشد، باید به کلی زایل شده و مورد استفاده قرار نگیرد.

موضوع دیگری که باید به آن توجه کرد، جایگاه عقل در فقه و نظام سیاسی اسلامی است. خداوند در بسیاری از آیات قرآن، صراحتاً به این مسأله اشاره کرده است که اگرچه پیروی از فرامین و دستورات خدا وظیفه شرعی حاکم و مسلمانان است، ولی نباید از این مسأله غافل شد که در بسیاری از آیات و روایات نیز اشاره شده است که عقل، مبنای پذیرش و اثبات شرع است. به زبانی دیگر، نقل و شرع به وسیله عقل باید اثبات شود تا پذیرش آن برای حاکم، مردم و حکومت قابل قبول باشد و مشروعیت یابد. این مسأله در نظر و اندیشه غالب مذاهب اسلامی و فلاسفه و اندیشمندان جهان اسلام مورد تأکید قرار گرفته است و اساساً این باور وجود دارد که ادله نقلی و شرعی در باب مشروعیت سیاسی، در صورتی معتبر خواهد بود که از منظر عقلی نیز قابل پذیرش باشد و از طریق آن حجیت نقل شرعی ثابت شود. (عنایت، ۱۳۷۷: ص ۱۲۳-۱۲۵)

در باب مشروعیت سیاسی، همواره با دو معیار مواجه هستیم. غالب اندیشمندانی که در خصوص مشروعیت سیاسی نیز سخن گفته‌اند، در مورد هر دو معیار اظهار نظر کرده‌اند. این دو معیار عبارت است از؛ مشروعیت سیاسی از نگاه حاکم به مردم و مشروعیت سیاسی از نگاه مردم به حاکم. پیش از بسط این موضوع، باید به این مسأله اشاره کنیم که اساساً ابن تیمیه اعتقادی به آلوده بودن و اصطلاحاً کثیف بودن قدرت ندارد. موضوعی که برخی از متفکرین همراه و همسو با ابن تیمیه که جریان حنبلی را بنا نهادند، نظری متفاوت دارند و معتقدند که امکان ندارد شخصی که به خدمت حاکم در می‌آید، دستش به خون آغشته نشود و ظلم نکند. با این وجود، ابن تیمیه معتقد است که مردم از نظر نگرش به قدرت سیاسی به سه گروه تقسیم می‌شوند: گروه اول معتقد است چیزی به نام اخلاق سیاسی وجود ندارد؛ بنابراین، مشی سیاسی را بدون پای‌بندی به اخلاق برمی‌گزیند. گروه دوم در این فرض سهیم است، اما اخلاق بدون سیاست را انتخاب می‌کند و گروه سوم، البته، آن گروهی است که با دوری از مواضع افراطی این دو گروه و با ردّ فرض مشترکشان آن را اصلاح می‌کند. (ابن تیمیه، ۱۹۲۸: ص ۵۲-۵۸)

در اینجا نیز به وضوح مشخص است که ابن تیمیه دچار یک تناقض‌گویی و ازهم گسیختگی فکری قرار دارد. وی از طرفی بر خلاف غالب حنبلیان بر این نظر است، صرف ورود به سیاست و حکمرانی، به معنای ظالم شدن حاکم و ظلم به دیگران نیست. از طرفی، وی از میان سه گروه ذکر شده در سطور بالا، گروه دوم را برمی‌گزیند که همان اخلاق به دور از سیاست است. هرچند باور به این مسأله، صراحتاً به معنای آغشته بودن سیاست به آلودگی نیست ولی صرف جدایی این دو موضوع از یکدیگر، می‌تواند این معنا را ساده تر کند که سیاست فی نفسه کثیف است و باید از اخلاق و دین جدا باشد. از سوی دیگر، ابن تیمیه اصل اساسی مشروعیت حکومت در جامعه اسلامی را اذن از جانب خداوند و خشنودی خداوند می‌داند. بدیهی است، شخصی که از جانب خداوند به عنوان حاکم جامعه اسلامی انتخاب شود، نمی‌تواند ظالم باشد و اخلاق را رعایت نکند. این عدم انسجام و تناقض‌گویی‌های پرتکرار در نظریات ابن تیمیه در باب مشروعیت سیاسی، نشان از همان خلاء نظریه مشروعیت یا بحران آن در نظریات وی دارد. (رضوانی، ۱۳۸۶: ص ۷۷-۷۹)

همانطور که ذکر آن رفت، ابن تیمیه گروه دوم یعنی جریان‌ی که اخلاق را از سیاست جدا می‌کنند را به عنوان گروه مورد نظر خود انتخاب کرد. وی در این خصوص می‌گوید: «اصول اخلاقی آنان به دو شیوه-بسیار متفاوت-تقسیم می‌شود؛ اولی را می‌توان اصول اخلاقی مبتنی بر تسلیم و رضا نام نهاد. پیرو اصول اخلاقی مبتنی بر تسلیم و رضا، با تمام پارسایی انعطاف ناپذیرش معرف روحیه خاص کم دلی و تنگ نظری است. این نقطه ضعف می‌تواند سبب شود که او از وظیفه‌ای که ترک آن بدتر از ارتکاب بسیاری از محرّمات است، غفلت ورزد؛ و یا می‌تواند او را به نهي از انجام وظیفه‌ای وادار کند که برابر با بازداشتن مردم از راه حق باشد. روش دوم را می‌توان اصول اخلاقی مبتنی بر عمل‌گرایی نام نهاد. پیرو اصول اخلاقی مبتنی بر عمل‌گرایی معتقد است وظیفه او ایستادگی در مقابل ستمگری سیاسی با توسل به سلاح ممکن است؛ و به این ترتیب به روش خوارج با مسلمانان به جنگ بر می‌خیزد. (ابن تیمیه، ۱۹۲۸: ص ۵۹-۶۲)

در اینجا نیز شاهد نوع دیگری از عدم انسجام نظریه‌ی مشروعیت سیاسی در آراء ابن تیمیه هستیم. وی از یک سو معتقد است که تفکر و اندیشه مردم اگر مخالف نقل و شریعت باشد، باید به کلی نابود شود و مردم باید نسبت به حاکم خود به طور مطلق فرمانبر باشند. این نگرش بدین معناست که مردم باید تسلیم مطلق داشته باشند در مقابل تصمیمات حاکم و نظام سیاسی. اما در اینجا دقیقاً نقطه‌ی عکس آن را در نظریات ابن تیمیه دیدیم. وی با پذیرش گروه دوم که اخلاق را از سیاست جدا می‌کنند، معتقد است تسلیم مطلق مردم و رضایت آن‌ها، به شیوه‌ی اصول اخلاقی خود از هیأت حاکمه، بسیار خطرناک است. وی عملاً در اینجا در نقطه مقابل نگرش خوارج قرار گرفته و معتقد است، چنانچه حاکم اسلامی، در مسیر خطا گام برداشت، مردم باید در مقابل وی اعتراض کرده و سکوت آن‌ها، بدترین چیز ممکن است. ناگفته پیداست که ابن تیمیه باز هم در بسط نظریه مشروعیت سیاسی خود، دچار از هم گسیختگی و تضاد آراء است.

نتیجه گیری

شاید به دور از انصاف نباشد اگر بگوییم، مفهوم «مشروعیت سیاسی» به عنوان اصیل‌ترین و بنیادی‌ترین نماد سیاسی در آراء متفکران و فلاسفه سیاسی وجود داشته و به آن پرداخته اند. به همین دلیل، زمانی می‌توان شخصی را به عنوان یک متفکر سیاسی و فیلسوف سیاسی قلمداد کنیم که دارای یک نظریه و آراء مشخص در باب «مشروعیت سیاسی» باشد. موضوعی که در خصوص ابن تیمیه مفقود است. در ابتدا باید به این مسأله توجه شود که اساساً اندیشه سیاسی ابن تیمیه و نظرات وی در باب مشروعیت سیاسی را نباید در جایگاه فلسفه سیاسی قرار داد و تنها باید این آراء را در قالب فقه سیاسی، آن هم فقهی که خالی از پشتوانه عقلانی است، گنجانند. علت این امر نیز بدین خاطر است که وی نسبت به جایگاه عقل و تفکر در امر سیاسی، موضع گیری منفی داشت.

به نظر می‌رسد، نمی‌توان ابن تیمیه را به عنوان یک اندیشمند سیاسی در جهان اسلام معرفی کرد. مفهوم «مشروعیت سیاسی» از دل اندیشه سیاسی بیرون می‌آید و متفکرین و فلاسفه سیاسی، در بسط اندیشه خود یک مسیر و اسلوب مشخصی را پیروی می‌کنند، موضوعی که در آراء ابن تیمیه یا اصلاً وجود ندارد و یا در صورت وجود، پر از تناقض و تضاد و از هم گسیختگی است. وی از

سویی، شرط اصلی مشروعیت سیاسی را، اذن از جانب خداوند و رضایت باری تعالی در نظر گرفته و اندیشه انسان را در شکل گیری و حرکت یک نظام سیاسی، در نظر نمی‌گیرد. از سوی دیگر، الگوهایی که برای مشروعیت سیاسی مطرح می‌کند، برآمده از سیره‌ی عملی صحابه و خلفای راشدین است. در واقع وی یک چارچوب منسجم و مشخص تحت عنوان اندیشه سیاسی و «مشروعیت سیاسی» برای یک حکومت اسلامی لحاظ نکرده و با اشاره به سیره‌ی عملی صحابه و خلفای راشدین، نحوه انتخاب ایشان را به عنوان محورهای اصلی مشروعیت سیاسی در جامعه اسلامی نشان می‌دهد. این نوع نگاه و نظریه‌ی سیاسی، ناشی از خلأ تفکر سیاسی و بحران آن در آراء ابن تیمیه است که به نظر می‌رسد این بحران در سایر نظریات وی نیز وجود دارد.

منابع

- ۱) ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (۱۴۲۶). مجموع الفتاوی. المحقق أنور الباز و عامر الجزار. بیروت: دارالوفاء
- ۲) ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (۱۹۸۷) اقتضاء الصراط المستقیم مخالفه اصحاب الجحیم. بیروت: دارالکتب العلمیه
- ۳) ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (۱۹۲۸). مقدمه حسن زین. بیروت: دارالفکر الحدیث
- ۴) امام خمینی. (۱۳۶۵). شئون و اختیارات ولی فقیه. تهران: انتشارات وزارت ارشاد
- ۵) امام خمینی. (۱۳۹۴). ولایت فقیه. چاپ چهل و پنج. تهران. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)
- ۶) رضوانی، علی اصغر. (۱۳۸۶). نقدی بر افکار ابن تیمیه. تهران: مشعر
- ۷) شریف‌الرضی، محمدحسین. (۱۳۸۷). نهج البلاغه. تهران. الهادی. چاپ سی و دوم.
- ۸) صالحی نجف‌آبادی، نعمت‌الله. (۱۳۶۳). ولایت فقیه؛ حکومت صالحان. تهران: رساء
- ۹) عالم، عبدالرحمن. (۱۳۹۴). بنیادهای علم سیاست. تهران. نی. چاپ ۲۷
- ۱۰) عنایت، حمید. (۱۳۷۷). نهادها و اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران. تهران: روزنه
- ۱۱) فارابی، ابونصر. (۱۳۵۴). اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه جعفر سجادی، تهران، شورای عالی فرهنگ و هنر،
- ۱۲) فارابی، ابونصر. (۱۳۸۹). السیاسة المدینه، به اهتمام محسن مهاجرنیا، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، جلد اول.
- ۱۳) فیرحی، داوود. (۱۳۸۱). شیعه و مسئله مشروعیت: بین نظریه و نص. مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی. شماره ۵۷
- ۱۴) قادری، حاتم. (۱۳۷۸). اندیشه‌های سیاسی در اسلام معاصر. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: خوارزمی
- ۱۵) لاریجانی، محمدجواد. (۱۳۹۴). نقد دینداری و مدرنیسم (مجموعه مقالات). تهران. اطلاعات. چاپ چهارم
- ۱۶) مهاجرنیا، محسن. (۱۳۸۰). اندیشه سیاسی فارابی، تهران، بوستان کتاب قلم، چاپ اول.
- ۱۷) مهاجرنیا، محسن. (۱۳۸۹). اندیشه سیاسی متفکران اسلامی: فقه سیاسی اسلام، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، جلد اول.
- ۱۸) موسویان، سیدمحمدرضا. (۱۳۹۹). اندیشه سیاسی شهید ثانی رحمه الله. تهران. بوستان کتاب قلم. چاپ دوم

۱۹) هادیان رسنانی، الهه. (۱۳۹۶). نقد آراء و اندیشه‌های تفسیری ابن تیمیه. پایان‌نامه علوم سیاسی. دانشگاه الزهرا