

یادداشت‌هایی

در فلسفه سیاسی

احمد آیت‌اللهی

ندای حق

واحد فرهنگی مسجد آقا میرزا احمد (رض)

نشریه شماره (۱۰)

« یادداشت‌هایی در فلسفه سیاسی »

یادداشت اول

✍ احمد آیت‌اللهی

خدا رحمت کند استاد مصباح یزدی را که فیلسوفی عالی مقام و عالمی اخلاق مدار و اندیشمندی دارای ذهن وقاد و بسامان بود. علیرغم انتقادات بعضاً تندی که عمدتاً بر مواضع سیاسی آن مرحوم - چه در زمان حیات و چه پس از وفات - از سوی برخی اشخاص و یا جریان‌های سیاسی / فکری مطرح شده و می‌شود، راقم این سطور - ضمن پذیرش برخی از انتقادات - هیچ نشانه و دلیلی که دال بر وجود هوای نفس و دنیا طلبی در پس پرده رفتارها و مواضع سیاسی و فکری ایشان باشد، سراغ ندارم. با همه این اوصاف، ضمن احترام به مقام علمی استاد و اذعان به توان علمی ناچیز خود در برابر دانش عظیم و گسترده ایشان، در پاره‌ای از آراء و نظریات آن مرحوم در زمینه «فلسفه سیاسی» و به خصوص مبانی مشروعیت حکومت نوعی تهافت و درهم ریختگی اساسی و بنیادین به نظرم می‌رسد که نه تنها قابل توجیه و ساماندهی منطقی نیست بلکه در پاره‌ای از مواضع و موضوعات در تعارض و ناسازگاری کامل با مبانی کلامی نگاه دین به حقوق انسان قرار می‌گیرد.

نکته مهم در خصوص ناسازگاری محتوایی در آراء یادشده این است که با توجه به نفوذ اندیشه های استاد به عنوان پشتوانه فکری و تئوریک مواضع و عملکردهای برخی از نهادهای مهم حاکمیتی در کشور، تعارض و ناسازگاری نظری با نفوذ به عرصه عمل و واقعیت‌ها، مشکلات و معضلات سیاسی / اجتماعی مهم و بسیار اساسی را از ناحیه نهادهای مزبور در کشور ایجاد کرده که از نظر نویسنده این یادداشت، خطرناک ترین تهدیدات برای جامعه و حاکمیت و مهمتر از همه برای حیات دین محسوب می‌شوند.

یادداشت دوم

استاد مصباح یزدی در کتاب « حکیمانه ترین حکومت » که ظاهراً بر اساس آخرین دیدگاه‌های ایشان درباره مسائل و موضوعات « فلسفه سیاسی » و نظریه « ولایت فقیه » تدوین گردیده ، چنین می‌گوید : « تا اینجا روشن شد که در زمان غیبت امام معصوم (ع) ... مردم هیچ نقشی در مشروعیت بخشی به حکومت فقیه ... ندارند ، اما درباره تحقق و استقرار حکومت و حاکمیت فقیه در زمان غیبت ... این مسئله به تمامی بسته به پذیرش جامعه و مقبولیت مردمی است ... همچنین فقیه در اصل تأسیس حکومت خود ، هیچ‌گاه به زور و جبر متوسل نمی‌شود ... » [همان / ص ۱۳۶]

این بیان درباره مشروعیت تأسیسی حکومت دینی ، در واقع همان دوگانه معروف و مشهور « مشروعیت » و « مقبولیت » است که بر اساس نظریه های ایشان در دهه های گذشته در فضای فکری و مذهبی - سیاسی کشور ما شکل گرفته است . اما به نظر می‌رسد که این دوگانه سازی به لحاظ محتوا و نتیجه ، نه تنها رویکردی تصنعی و بیهوده است بلکه از دیدگاه منطقی ، زمینه و بستر نظری برای در هم ریختگی و ناسازواری محتوایی نظریه ایشان را سبب گردیده است .

توضیح اینکه در این نظریه ، ابتدا حکومت و حاکمیت سیاسی به دو مرتبه انتزاعی تقسیم و تحویل می‌شود : وجود ذهنی و وجود واقعی و عینی ! آن‌گاه ادعا می‌شود که « مردم در مشروعیت بخشی به مرتبه نخست از وجود حکومت دینی فقیه هیچ نقشی ندارند » در عین حال در مرحله تحقق عینی و خارجی همه چیز - به تمامی - بسته به پذیرش و خواست مردم می‌باشد !

روشن است قطع نظر از تفنّن در بیان ، صدر و ذیل این مدعا با هم ناسازگارند . در این‌باره توضیح بیشتری خواهیم داد.

یادداشت سوم

در فلسفه سیاسی وقتی درباره موضوع « مشروعیت » حکومت و یا مشروعیت شیوه حکمرانی بحث می‌شود ، در واقع سخن بر این مسئله است که چه کسی یا کسانی ، و به چه شیوه ای « حق » دارند بر مردم / جامعه در هیأت « حاکمیت سیاسی » فرمان برانند .

پر واضح است که این پرسش اساساً ناظر به فعلیت و مرحله تحقق حکومت در عالم واقع و خارج است نه مرحله خیال و وجود ذهنی آن !

به عبارت دیگر وقتی از مشروعیت حکومت و یا شیوه حکمرانی سخن گفته می‌شود ، منظور این است که معلوم شود یک حکومت باید بر اساس چه شروطی تأسیس شده و حکمرانی کند تا اعمال حاکمیت و قدرت از ناحیه آن از حقانیت و مشروعیت برخوردار باشد .

بدیهی است که هر شرط یا شروطی تعیین شود ناظر به مقام تحقق و فعلیت حکومت و یا شیوه حکمرانی است نه مرتبه ذهنی آن در عالم خیال !

فلذا وقتی پذیرفتیم که « حاکمیت فقیه در زمان غیبت - و بلکه حاکمیت معصوم (ع) در زمان حضور - به تمامی بسته به پذیرش جامعه و مقبولیت مردمی است ... و تا آنان نخواهند ، نظام اسلامی محقق نخواهد شد و ... فقیه در اصل تأسیس حکومت خود هیچ‌گاه به زور و جبر متوسل نمی‌شود»

نتیجه منطقی و مفهوم مخالف آن ، این است که « چنانچه فقیهی بخواهد به زور بر مردم حکومت کند به فرض تحقق ، ولایت و حکومت او نامشروع و ناحق خواهد بود» و باز هم نتیجه منطقی و مفهوم موافق آن این است که « یکی از شروط مشروعیت حکومت فقیه - و حتی معصوم (ع) - خواست و پذیرش و رضایت مردمی است» حال با این نتایج روشن و مستدل ، چگونه می‌توان گفت : « مردم هیچ نقشی در مشروعیت بخشی به حکومت فقیه ندارند»؟!

آیا پافشاری و اصرار بر دوگانه مشروعیت و مقبولیت و و جدا انگاری آنها در این بحث، نوعی بازی با الفاظ و عبارات، با انگیزه های سیاسی نیست ؟

در این باره باز سخن خواهیم گفت ان شاءالله

یادداشت چهارم

ممکن است در خصوص اصل «خواست و پذیرش مردمی» به عنوان یکی از شروط مشروعیت حکومت، اشکال شود که منشاء و مبداء حقانیت و مشروعیت به اراده خداوند و ملاک‌های ناشی از آن باز می‌گردد، از این رو، هیچ مبداء و منبع مشروعیتی غیر از اراده خداوند و در عرض آن، مورد پذیرش عقل و شرع نمی‌تواند قرار گیرد. فلذا پذیرش و مقبولیت مردمی نباید در کنار سایر شروط ناظر به مشروعیت حکومت که منبعت و برگرفته از شریعت است مطرح شود. اما پاسخ این اشکال این است که ملاک «پذیرش و مقبولیت و خواست مردمی» به عنوان یکی از شروط مشروعیت حکومت - همچون سایر شروط مشروعیت دینی حکومت - برخاسته و برگرفته از شریعت و منابع آن (کتاب و سنت و عقل) است. لازم به ذکر است که شرط مزبور که در این عبارت متجلی است «تا آنان - مردم - نخواهند نظام اسلامی محقق نخواهد شد» ناظر به جهت تکوینی تحقق حکومت نیست، بلکه خاستگاه این عدم تحقق، تشریح و اعتبار است. به عبارت دیگر معنای شرط مزبور این نیست که: اگر مردم نخواهند و نپذیرند تحقق حکومت در عالم واقع محال و ممتنع است، بلکه مراد این است که اگر حکومتی - از سوی هرکس از جمله فقیه - به نام اسلام و نظام اسلامی به زور و برخلاف خواست و رضایت مردم محقق شود (که وقوع آن ممکن است) آن حکومت از منظر دینی «ناحق» و «نامشروع» و در حقیقت نظام و حکومت اسلامی نمی‌باشد! علی‌هذا بر اساس آنچه که گفته شد، نقش مردم در مشروعیت بخشی به حکومت در عرض مشروعیت بخشی ناشی از اراده خداوند نیست بلکه در طول و بر مبنای آن و مانند شرط «غصبی نبودن» مکان نمازگزار در صحت نماز است، بدیهی است که در این مثال اجازه و اذن مالک مکان نمازگزار، شرط صحت و مشروعیت نماز است و این شرط مبتنی بر اراده تشریحی خداوند است نه در مقابل یا عرض آن. حال اگر چنین است باز این پرسش خونمایی می‌کند که: آیا پافشاری و اصرار بر دوگانه مشروعیت و مقبولیت - با توجه به توضیحات فوق و فقدان نتیجه عملی مترتب بر آن - نوعی بازی با الفاظ و عبارات به نظر نمی‌رسد؟! به این عبارت در همان متن / ص ۱۳۸ توجه کنید: «بنابراین اگر زمانی مقبولیت از دست برود، مشروعیت حکومت از دست نمی‌رود، بلکه تحقق حاکمیت و اجرای آن با مشکل روبرو می‌شود.»

اما اشکال و ایراد مهم و اساسی در دیدگاه استاد مصباح (ره) راجع به موضوع مشروعیت تأسیسی حکومت ، صرفاً در تعبیر لفظی و استفاده از واژه «مقبولیت» به جای «مشروعیت» خلاصه نمی‌شود ، بدین توضیح که، ظاهراً مراد ایشان از «مقبولیت مردمی» ، مقبولیت عموم مردم یا دست کم ، اکثریت افراد جامعه نیست ، بلکه کسب رضایت و مقبولیت «اقلیت» دارای قدرت برای تأسیس حکومت و تحمیل آن بر عموم و اکثریت جامعه از دیدگاه ایشان مجاز بوده بلکه این کار برای فقیه وظیفه و تکلیف شرعی است . به این عبارت توجه کنید : « البته منظور از مقبولیت ، پذیرش صد درصد نیست ، بلکه اگر حکومت اسلامی [ملاحظه می‌کنید که جایگاه حکومت اسلامی در این مرحله صرفاً در ظرف ذهن و خیال است !] چندان پیرو و طرفدار پیدا کرد که بتواند خود را سرپا نگه دارد ، فعلیت می‌یابد » [همان / ص ۱۴۰] از عبارات نقل شده چنین برمی‌آید که ولیّ مشروع [؟!] برای استقرار وضعیت و فعلیت حکومت خود ، فقط نیاز به «اندازه‌ای یار و یاور دارد که بتواند حکومت تشکیل دهد» پرواضح است که این اندازه یار و یاور می‌تواند با پشتیبانی «اقلیتی قدرتمند» نیز تحقق پیدا کند و نیازی به پذیرش جامعه و مقبولیت مردمی نمی‌باشد . مفهوم روشن و عبارة اخرای این اظهارات همان مبنای نظری و عملی تمام دیکتاتورها در توجیه رویکرد خود یعنی توسل به زور و جبر برای تحمیل حکومت بر جامعه است . و صد البته این رویکرد در تناقض با این بیان استاد است که: « این مردم و مسلمانانند که باید زمینه تحقق و استقرار این حاکمیت [حکومت معصوم و فقیه] را فراهم آورند و تا آنان نخواهند نظام اسلامی محقق نخواهد شد.»

در این باره باز توضیح خواهیم داد . ان شاءالله

در عباراتی که از استاد مصباح نقل شد مغالطه ظریفی هم به نظر می‌رسد. بدین بیان که ایشان از نفی مقبولیت و پذیرش « صد درصدی » حکومت به اثبات کفایت مقبولیت حداقلی رسیدند! حال آنکه هر چند در عالم واقع هیچ حکومتی با پذیرش صد درصدی تحقق و فعلیت نمی‌یابد لیکن میزان مقبولیت لازم برای فعلیت یک حکومت مردمی نباید کمتر از اکثریت مطلق افراد جامعه باشد. و صد البته نمی‌توان این حد از مقبولیت را به پشتیبانی از اقلیت صاحب قدرتی که حکومت بتواند با اتکاء به آنها خود را سرپا نگه دارد، فروکاست! زیرا این « چندان پیرو و طرفدار » می‌تواند حتی درصد ناچیزی از جامعه را شامل شود و همانطور که گفته شد عموم حکومت‌های دیکتاتوری و یا کودتاگران در طول تاریخ با همین « چندان پیرو و طرفدار » کوچک اما دارای قدرت به حاکمیت رسیده‌اند و با همان‌ها هم توانسته‌اند خود را سرپا نگه دارند.

جالب‌تر اینکه، استاد مصباح، این ملاک و قاعده را علاوه بر مرحله تأسیس حکومت، در مرحله استمرار و تداوم حکومت هم ساری و جاری می‌داند! و هر چند ابتدا می‌نویسد: « اگر چنین حکومتی تحقق یافت، در ادامه نیز باید مقبولیت مردمی داشته باشد » اما در ادامه مقبولیت مردمی را به « اقلیت فعال » [!] تفسیر کرده و می‌نویسد: « اگر پس از تشکیل حکومت، توان [!] حاکم و (طرفدارانش) [!] به حدی است که بتواند با مخالفان [= اکثریت - لابد!] مبارزه کند، همچنان حجت وجود دارد و در نتیجه نمی‌تواند حکومت را رها سازد » [همان/ ص ۱۴۰] و باز در ادامه به « در اقلیت » بودن طرفداران حکومت تصریح کرده و می‌نویسد: « حتی اگر اقلیت فعالی باشند که بتوانند از این حکومت حمایت کنند و آن را سرپا نگه دارند، حجت هنوز [!] باقی است. » [!] و همان‌طور که ذکر شد مبنای عمل همه دیکتاتورهای تاریخ هم همین « قاعده » بوده است! اما همه اینها با نگاه دین به حکومت و حقوق مردم ناسازگار است!

سوال :

با عرض سلام و ادب و احترام خدمت آقای آیت اللهی

در ابتدا نگاه یا برداشت خود در خصوص مشروعیت یا مقبولیت را بیان داشته از جنابعالی درخواست راهنمایی دارم و سپس مختصراً اگر وقت و توان علمی اجازه داد در خصوص مبانی مشروعیت نظام سیاسی شیعه نوشتاری داشته باشم .

آن طوری که به نظر می آید معنای مشروعیت مصطلح در علم سیاست با معنی آن در ادبیات فقهی متفاوت بوده وجه مشترک این دو در قانونی بودن است .

در غرب ، قانون منبعث از اراده مردم و در فرهنگ سیاسی دینی ، برگرفته از شریعت است . از این رو می توان مشروعیت را به دو بخش هنجاری (ارزشی) یا مشروعیت الهی و جامعه شناختی (رضایت و قبول عامه مردم) یا مشروعیت غیر هنجاری (همان مقبولیت) تقسیم کرد . بنابراین ارتباطی بین مشروعیت هنجاری با مقبولیت وجود ندارد . البته از آن جهت که مفهوم قانون در غرب از وسعتی خاص برخوردار و قوانین نانوشته اعم از سنتها و عرفها را نیز شامل می شود ، مشروعیت برگرفته از سنتها و عرفها نیز ناشی از این واژه می باشد .

بحث حکومت از دو حیث مشروعیت فلسفی و مقبولیت جامعه شناختی قابل بحث و بررسی است . مشروعیت فلسفی به معنای حقانیت حکومت و نظام سیاسی حاکم است ، یعنی همان پرسشی که خود شما هم مطرح کردید که حق حاکمیت از آن کیست و چه کسی یا کسانی باید حکومت کنند و آیا نوع حکومت حق است یا ناحق و اینکه چرا مردم باید از این مدل حکومتی اطاعت کنند؟ بله پاسخ به این پرسشها ، مشروعیت فلسفی را تبیین می کند ، ولی زمانی که این سؤال مطرح گردد که : چگونه یک حکومت کارآمد خواهد بود و دوام و مقبولیت و رضایت مردم پیدا می کند ، مقبولیت جامعه شناسی به میان می آید .

تردید نیست که هم در حوزه فلسفه سیاسی و هم در حوزه جامعه شناسی سیاسی ، همواره به نقش مردم در حکومت توجه شده و در اعتقاد به موثر بودن نقش مردم در حکومت اتفاق نظر وجود دارد ؛ لکن در چگونگی و نحوه این تأثیرگذاری نظرات مختلفی وجود دارد .

در جامعه شناسی سیاسی مشروعیت وقتی به معنای رضایت و قبول عامه مردم باشد معادل مقبولیت است . بنابراین ارتباطی منطقی بین مشروعیت هنجاری با مقبولیت وجود ندارد . شاید بحث مهم قطع نظر از ملاک مشروعیت موضوع کارآمدی است . کارآمدی ارتباط مستقیم با مشروعیت و مقبولیت دارد و مشروعیت هنجاری ارتباط منطقی با کارآمدی ندارد . حکومتی که از نظر فلسفه سیاسی یا فقه سیاسی مشروع است ممکن است کارآمد باشد یا نباشد اما ارتباط مشروعیت غیر هنجاری در حوزه جامعه شناسی سیاسی و کارآمدی تنگاتنگ است . حکومتی که از این دیدگاه مشروع نیست ، کارآمد هم نخواهد بود و از طرف دیگر حکومتی که کارآمد نباشد نیز به تدریج مشروعیت خود را از دست می دهد .

در ارتباط با مشروعیت نظام سیاسی دینی ، مشروعیت غیر هنجاری (مقبولیت) و جامعه شناختی را که بر اثر کارآمدی به دست می آید ، به همراه داشته باشد . حکومت اسلامی اگر کارآمدی خود را از دست بدهد ،

مشروعیت غیر هنجاری خود را از دست خواهد داد در حالی که ممکن است مشروعیت هنجاری آن به دلیل انتصاب حکومت از طرف شارع باقی باشد. (بهترین حکومت، حکومتی است که مشروعیت هنجاری و غیره هنجاری را با هم داشته باشد).

به نظر عقل ناقص بنده جنابعالی این موضوع را فقط از زاویه فلسفه سیاسی تبیین کرده و از حوزه جامعه‌شناسی سیاسی غافل شده‌اید زیرا بحث مقبولیت در این حوزه قابل بررسی و تبیین می‌باشد و در فرهنگ سیاسی غرب بین مشروعیت و مقبولیت یک نظام سیاسی تفاوتی وجود ندارد چون بر آن اساس، مشروعیت هر حکومتی از مقبولیت آن سرچشمه می‌گیرد.

خیلی علاقه‌مند بودم که این موضوع را از زاویه نظریات مختلفی که در خصوص ملاک اعتبار و مشروعیت حکومت که نیز وجود دارد با شما استاد محترم مطرح کنم ولی بیشتر از این راضی به اذیت شما و اتلاف وقت گرانبهایتان نیستم.

نکته پایانی:

همانگونه که مستحضرید استاد مصباح یزدی در خصوص نظریه مشروعیت الهی حکومت قائل به نظریه انتصاب می‌باشند گرچه از کتاب ولایت فقیه امام نیز نظریه انتصاب برداشت می‌شود ولی از سیره عملی ایشان و مطالعه کتاب «البیع»، دیدگاه‌ها و سخنرانی‌هایشان نظریه مشروعیت الهی- مردمی حکومت (مشروعیت دوگانه) برداشت می‌گردد.

با کمال تشکر التماس دعا

جواب :

برادر گرامی - با تقدیم سلام و احترام ، به عرض می‌رساند :

- ۱- این که وجه مشترک معنای مشروعیت در علم سیاست و ادبیات فقهی « قانونی بودن » باشد ، محل تأمل است ؛ به نظر می‌رسد وجه مشترک در هر دو « حقانیت » است و وجه تمایز در مبدا و منشا و خاستگاه آن .
 - ۲- تقسیم مشروعیت به دو قسم هنجاری / ارزشی / الهی و غیر هنجاری / جامعه‌شناختی تمام نیست . به این دلیل که بحث ما درباره « مشروعیت » در حوزه فلسفه سیاسی است نه جامعه‌شناسی . رویکرد اصلی در فلسفه سیاسی (دینی و غیردینی) بررسی و شناخت مبانی و معیارهای حقانیت در عرصه حکمرانی و فرمانروایی است . پرواضح است که « حقانیت » مفهومی ارزشی / هنجاری است .
 - ۳- « مقبولیت » به معنای جامع آن ، در فلسفه سیاسی جهان غرب ، منشأ و منبع مشروعیت حکومت - هم از جنبه تأسیسی و هم شیوه حکمرانی - است ، فلذا نه تنها ارتباط وثیق بین مشروعیت هنجاری (حقانیت) و مقبولیت وجود دارد بلکه مشروعیت معلول مقبولیت است . [معلول به معنای اعتباری آن]
 - ۴- در یادداشت های آینده توضیح خواهم داد که در فلسفه سیاسی دینی نیز ، مقبولیت یکی از ارکان و شروط « مشروعیت دینی » حاکمیت سیاسی است .
به راستی اگر از نظر آن برادر ، ارتباطی بین مشروعیت هنجاری / دینی و مقبولیت وجود ندارد پس نظریه « مشروعیت الهی - مردمی » که در پایان نوشته به آن اشاره شده ، چگونه توجیه می‌شود .
 - ۵- نویسنده محترم در ادامه بیان دیدگاههای خود ، گویا « مشروعیت تأسیسی » حکومت را با « مشروعیت کارآمدی / عملکردی » خلط نموده اند . توضیح اینکه اصل « مقبولیت مردمی » هم در مرحله تأسیسی و بنیاد حکومت و ساختار آن مطرح می‌شود ، و هم در مرحله کارآمدی و عملکردی که به لحاظ عینی متاخر از مرحله نخست است . ضمن اینکه هر دو نوع از مقبولیت در حوزه « فلسفه سیاسی » - که ناظر به حقانیت است - مطرح و مورد مطالعه و بحث قرار می‌گیرد . و همانطور که ذکر شد بین این دو رابطه ای مستقیم و تنگاتنگ وجود دارد و در نهایت نیز هم خاستگاه و هم غایت آنها به « حقانیت » باز می‌گردد .
- آری مقبولیت در جامعه شناسی سیاسی هم مطرح می‌شود لیکن به لحاظ ماهوی شیوه بحث و بررسی آن به کلی متفاوت با « فلسفه سیاسی » است . در جامعه شناسی با رویکردی توصیفی و تبیینی به بررسی میزان و مرتبه رضایت مردمی یا مقبولیت یک حکومت مستقر می‌پردازند . بدین لحاظ می‌توان گفت میان مشروعیت در فلسفه سیاسی با مقبولیت در جامعه شناسی ارتباط مستقیمی وجود ندارد نه با مقبولیت به مفهوم عام !
- فلذا برخلاف برداشت نویسنده محترم ، راقم این سطور از نکته یاد شده غافل نیست و توجه دارد که مفهوم مشروعیت در فرهنگ سیاسی غرب و فلسفه سیاسی آن کاملاً هنجاری بوده و مترادف با مقبولیت جامعه‌شناختی نمی‌باشد لیکن همه بحث ما درباره « مقبولیت » در فلسفه سیاسی است که - همانطور که ذکر آن رفت - ارتباط وثیقی با « مشروعیت » حتی در فرهنگ سیاسی غرب دارد .

۶- اما نکته مهم - که گویا نویسنده محترم عنایتی به آن نداشته اند - این است که بحث ما در نقد دیدگاه استاد مصباح ، اساساً ناظر به مشروعیت و مقبولیت تأسیسی حکومت بود و نه مقبولیت ناظر به کارآمدی .
فلذا این که آن مرحوم در خصوص ولایت فقیه قائل به نظریه نصب هستند ، ظاهراً ارتباطی به موضوع بحث ندارد !

باتشکر از آن برادر عزیز - به شرط توفیق و عمر در یادداشت های آینده بحث مبسوطی درباره ابعاد مختلف « مشروعیت » قدرت سیاسی عرضه خواهد شد .

ان شاءالله

یادداشت هفتم

ظاهراً از روزگاری که متفکرین و اندیشمندان جوامع مختلف انسانی، به کنکاش و تأمل درباره حکومت و حکمرانی پرداختند، تا کنون، عموماً بر ضرورت حکومت و حاکمیت سیاسی در جوامع بشری، در راستای لزوم برپایی نظم و امنیت و نیز بایستگی پاره‌ای از کار ویژه‌های اختصاصی در امور عامه اتفاق نظر وجود دارد. (به غیر از نوادری از فیلسوفان و متفکرین اجتماعی که در سده‌های اخیر به آنارشیست‌ها نامبردار گردیده‌اند)

اما، گویا از همان آغاز شکل‌گیری این اتفاق نظر درباره اصل «ضرورت حکومت» پرسش‌ها و سپس مسائل متعددی پیرامون موضوع حکومت و حکمرانی در ذهن و ضمیر اندیشمندان جوامع گوناگون بشری شروع به خودنمایی کرده و آنها را به یافتن راه حل‌های مناسب وادار ساخته است. از میان آن پرسش‌ها و مسائل، دو سوال، به لحاظ جایگاه منطقی و بنیادین آن در تفکر سیاسی دارای اهمیت ویژه‌ای می‌باشند. پرسش نخست اینکه از میان افراد و گروه‌های اجتماعی چه کس و یا کسانی باید حکومت کنند و چرا؟

و پرسش دوم درباره قلمرو و اختیارات و شیوه حکمرانی و مرجع تعیین و تشخیص آن‌هاست.

بحث‌های آینده ما پیرامون این دو پرسش اساسی خواهد بود.

ان شاءالله

یادداشت هشتم

قبل از پرداختن به دو پرسش اصلی درباره حکومت و حکمرانی، بیان چند نکته خالی از فایده نخواهد بود:

نکته یکم) «حکومت» را در دانش سیاسی، به «قدرت سازمان یافته و یا مجموعه سازمان های فرمان دهنده و اجبار کننده، در عالی ترین سطح در هر جامعه و یا واحد سیاسی» تعریف می کنند. ملاحظه می شود که: اولاً- بنابراین تعریف حکومت سازمانی است که «قدرت» رکن اصلی آن است و ثانیاً- بر اساس تحلیل ماهیت آن بر سه پایه دیگر استوار می شود:

۱- حاکم / حکومت

۲- محکوم/ مردم/ افراد جامعه

۳- شیوه حکمرانی.

نکته دوم) تفکر و اندیشه ورزی درباره دو پرسش اصلی پیش گفته، در قرون گذشته به خصوص در فضای فکری و فلسفی جوامع علمی غربی، موجب شکل گیری مفهوم «مشروعیت حکومت» گردیده است.

لازم به ذکر است که «مشروعیت حکومت» در دانش سیاسی به لحاظ مفهومی دایره ای وسیع تر از «مشروعیت دینی» که برخاسته از دین و شریعت است، دارد. لذا بحث از «مشروعیت حکومت» در شاخه های مختلف دانش سیاسی، ابتدائاً ربطی به یک دین و شریعت - خاصی- ندارد (هرچند ارتباط آن را با نظام ارزشی برخاسته از دین و شریعت توضیح خواهیم داد) بلکه تفکر و تحقیق و کنکاش درباره مشروعیت حکومت در اصل یک رویکرد عقلی حول محور «روایی» یا «ناروایی» حاکمیت سیاسی - هم به لحاظ تأسیسی و هم از جهت کارکردی - است. به عبارت دیگر بحث از مشروعیت در رابطه با حکومت به معنای توجیه عقلانی و چرایی سلطه و نیز چرایی اعمال سلطه از سوی حکومت است.

در این باره بیشتر سخن خواهیم گفت

ان شاءالله.

یادداشت نهم

گفتیم مفهوم « مشروعیت » حکومت در سده‌های گذشته ، در اندیشه سیاسی به‌عنوان محور و کانون مباحث فلسفی - سیاسی قرار گرفته است . و نیز گفته شد که « در بحث از مشروعیت سخن بر سر این است که چرا شخص یا نهادی حق امر کردن دارد و دیگران به چه دلیلی باید از این امر اطاعت کنند؟ » (رک : اسلام ، سنت ، دولت مدرن / سید علی میر موسوی / ص ۲۸۷) و نیز گفته شده است که : « مشروعیت توجیهی از حاکمیت است یعنی توجیهی از حق فرمان دادن و اطاعت کردن . قدرت هنگامی مشروعیت پیدا می کند که فرمان و اطاعت توأم با حق و حقانیت تلقی شود. » (رک : قدرت ، دانش و مشروعیت در اسلام / داوود فیرحی / ص ۲۱)

نکته سوم موضوع « مشروعیت حکومت » امروزه در دو شاخه جداگانه در دانش سیاسی - یعنی « جامعه شناسی سیاسی » و « فلسفه سیاسی » مورد بحث و بررسی قرار می گیرد که این دو شاخه از معرفت ، هم به لحاظ مبانی و هم از جهت روش و هم از حیث هدف تفاوت های اساسی با یکدیگر دارند . فلذا ما باید در ابتدا مشخص کنیم که « مشروعیت » را در کدام یک از این دو حوزه معرفتی مورد مطالعه و بررسی قرار می دهیم . در خصوص وجه تمایز و اختلاف این دو دانش گفته شده است :

« پس از تکوین دولت مدرن دو نوع برداشت درباره رابطه آن با جامعه پیدا شد : یکی برداشت فلسفی که محتوای اصلی فلسفه سیاسی جدید را تشکیل می دهد و دیگر برداشت غیر فلسفی یا علمی .

و جامعه شناختی که زمینه اصلی تکوین جامعه شناسی جدید به شمار می رود . پرسش اصلی در برداشت اول این است که بهترین نوع رابطه میان دولت و جامعه چیست و یا میان دولت و جامعه چه رابطه ای باید برقرار باشد . اما پرسش اساسی در برداشت دوم این است که چه نوع رابطه میان دولت و جامعه در واقع وجود دارد . » (رک : جامعه شناسی سیاسی / حسین بشیریه / ص ۱۹) و گفته شده که : « فلسفه سیاسی از دولت آرمانی سخن می گوید ... جامعه شناسی سیاسی به رابطه دولت با نیروها و نهادهای اجتماعی می پردازد. » (رک : آموزش دانش سیاسی / حسین بشیریه / ص ۲۵)

مراد ما از « مشروعیت » در این یادداشت ها مفهوم فلسفی / ارزشی آن در فلسفه سیاسی است که ناظر به توجیه عقلانی و حقانیت اعمال قدرت و فرمانروایی سیاسی است و نه تبیین و تحلیل رابطه دولت حاکم خاص با جامعه تحت حاکمیت که موضوع جامعه شناسی سیاسی است . گفتنی است که منشاء و مبنای اختلاف در این دو شاخه از معرفت این است که فلسفه سیاسی علی‌رغم داشتن صبغه عقلی و فلسفی به لحاظ هدف در حوزه ی کارکرد های عقل عملی قرار دارد و جامعه شناسی سیاسی از زیر شاخه های علوم نظری / تجربی است .

مهم ترین ویژگی های علوم و معارف مربوط به عقل عملی این است که نتیجه و داده‌های تولیدات این نوع از معارف ، متضمن « ارزشداوری » است . چنانکه از مطالب یادداشت های قبلی به دست می آید .

اما آنچه تذکر بدان لازمه ادامه بحث میباشد این است که فلسفه سیاسی دارای دو بخش متمایز است : بخش نخست که به عنوان پایه و مبنای بخش دوم می باشد ، دارای ماهیتی فلسفی و نظری است . که در آن درباره حقیقت و غایت و کمال وجودی انسان و به تبع آن جامعه و حکومت اندیشیده می شود و اصول و مبانی لازم عقلانی برای شکل دادن به نظام ارزشی خاصی ساماندهی می گردد و سپس در بخش دوم بر اساس این نظام ارزشی به ارزشداوری درباره حقانیت حکمرانی و توجیه عقلانی فرمانروایی و حق فرمان دادن و اطاعت کردن و به طور کلی تعیین شاخص‌ها و معیارهای حکومت و دولت آرمانی پرداخته می شود .

موضوع بحث ما « مشروعیت حکومت » در فلسفه سیاسی است. نکته مهمی که دوباره یادآوری می‌شود این است که نتیجه و محصول اندیشه ورزی در فلسفه سیاسی درباره « مشروعیت » مبتنی بر « ارزشداوری » است فلذا در کل، اندیشه ورزی در فلسفه سیاسی در حوزه عقل عملی می باشد. هرچند ارزشداوری مزبور درباره حکومت و مشروعیت آن، بر اساس بینش فلسفی خاصی درباره حقیقت و سرشت انسان صورت پذیرفته و نظام ارزشی‌ای که مبنای داوری قرار می گیرد، در نهایت بر مبنای چنین بینش فلسفی شکل می گیرد. در این باره گفته شده است که: « فلسفه سیاسی اساساً کار خود را بر پایه فرضیاتی درباره سرشت انسان آغاز می‌کند » (به نقل از: آموزش دانش سیاسی / همان)

از آنچه گفته شد نتیجه می‌گیریم: متناسب با فرضیه‌های پذیرفته شده درباره ی سرشت انسان، که عقلانیت پایه و مبنایی را در فلسفه سیاسی صورت‌بندی می‌کند، شاخص‌ها و معیارهای متفاوتی برای « مشروعیت » به دست خواهد آمد. چرا که اصولاً هرگونه ارزشداوری درباره هر موضوعی برپایه عقلانیتی صورت می‌پذیرد که در قالب گزارش‌هایی درباره حقیقت و غایت وجودی آن چیز بیان می‌شود. فلذا در عالم اندیشه، ما با فلسفه‌های سیاسی مختلف مواجه هستیم بدین دلیل که درباره سرشت انسان و غایت وجودی او، دیدگاه‌ها و آراء متفاوتی در مکاتب فلسفی و دینی وجود دارد و در صورت اختلاف بنیادین در این آرا و دیدگاه‌ها، نمی‌توان به نتیجه واحد و یکسانی از این معیارها و ملاک‌ها در خصوص مشروعیت دست یافت.

به عنوان مثال، امروزه فلسفه سیاسی رایج در غرب که مبتنی بر یک عقلانیت فلسفی درباره انسان بوده و گفتمان « لیبرال - دموکراسی » عهده دار بیان است بر یک عقلانیت فلسفی استوار است که رکن اصلی آن « آزادی بشر » به عنوان « حق طبیعی » است، حال آنکه این عقلانیت در فلسفه سیاسی دینی بر « عبودیت انسان » در برابر خداوند مبتنی است هر چند این عبودیت خود در برگیرنده اصیل‌ترین و گسترده‌ترین آزادی‌هاست - که بدان خواهیم پرداخت - اما در کل این عقلانیت به هیچ وجه قابل تطبیق یا انطباق بر عقلانیت لیبرالیستی نخواهد بود، فلذا فلسفه سیاسی در این دو رویکرد علیرغم برخی اشتراکات در مفاهیم، تفاوت‌های اساسی با هم خواهند داشت.

بر اساس مقدمات مذکور در یادداشت های قبلی ، به بحث درباره « مشروعیت حکومت » از منظر « فلسفه سیاسی دینی » خواهیم پرداخت . سخن در این باره را در قالب چند نکته - البته به طور اجمال و در وسع و مجال این یادداشت ها - ادامه می دهیم .

۱- رویکرد ما در بحث از مشروعیت حکومت ، مبتنی بر آموزه های دینی / اسلامی می باشد . اما چنین رویکردی مستلزم پاسخ مثبت به این پرسش است که : آیا اساساً در دین اسلام و منابع معرفتی آن سخنی ، آموزه ای و به تعبیر بهتر حکم یا احکامی درباره حکومت وجود دارد ؟ قطع نظر از بحثهای فقهی / اصولی - از جهت اثباتی - درباره شمول کلی احکام دینی نسبت به همه امور ، که در متون اصولی و فقهی در قالب گزاره هایی مانند « لکلّ واقعه حکم » و یا « عدم خلوّ واقعه عن حکم » آمده و ادعای اجماع (دست کم در میان فقه های شیعه) بر آن شده است ، [رک : مبادی و اصول فقه حکومتی ذبیح الله نعیمیان / ج ۱ / ص ۴۷] و علاوه بر وجود آموزه ها و اصول و عقاید و احکام کلی در منابع دینی در این باره (از نظر ثبوتی) ، به لحاظ عقلی و از منظر کلامی نیز نمی توان پذیرفت دینی که درباره جزئیات امور نسبتاً کم اهمیتی مانند روابط و مناسبات مالی بین افراد و نیز شیوه رفتارهای خانوادگی و حتی مسائل بهداشت فردی دارای احکام و آموزه های فراوانی می باشد ، درباره موضوع مهمی مانند حکومت و حاکمیت سیاسی - که ارتباط بسیار قوی و مستقیم و موثر با سرنوشت انسان دارد - ساکت و بی تفاوت و فاقد موضع و نظر و حکم باشد . فلذا در این باره علاوه بر دلایل ثبوتی دال بر وجود اصول و احکام کلی - و حتی گاه جزئی - در منابع دینی ، نفس برپایی حکومت توسط پیامبر (ص) و نیز پذیرش ولایت سیاسی مسلمین از سوی امیرالمومنین (ع) - پس از قتل عثمان - خود دلیل کافی و روشن ، هم بر دخالت دین در زندگی سیاسی و هم بر اهمیت حاکمیت سیاسی در سرنوشت نهایی انسان از منظر دین می باشد .

هم چنان که از موضع غیر دینی نیز در این باره گفته شده است که : « سیاست [و به طریق اولی ، حکومت] با کل زندگی انسانها در جامعه سر و کار دارد و از تعیین کننده ترین عوامل زندگی انسان است . » [به نقل از : آموزش دانش سیاسی / همان / ص ۲۳]

یادداشت سیزده

۲- گفتیم که نتیجه نهایی اندیشه ورزی در « فلسفه سیاسی » متضمن ارزشداوری درباره حکومت و حاکمیت و فروع آن است که تحت عنوان « مشروعیت حکومت » از آنها یاد می‌شود. و گفتیم هر ارزشداوری - منطقاً و عقلاً - بر مبنای نظام ارزشی خاصی صورت می‌پذیرد.

حال می‌گوییم هر نظام ارزشی خود دارای « مبدا » می‌است که همه باید ها و نبایدها و ارزش‌ها و ارزش‌گذاری‌ها از آن ناشی می‌شود. و اینکه این مبدا و منشاء، بر اساس نگاه فلسفی که نسبت به حقیقت وجودی انسان و جایگاه او در نظام هستی پذیرفته می‌شود معین و مشخص می‌گردد.

به عنوان مثال، در اندیشه لیبرالی، مبدا تمام ارزش‌ها، خواست افراد جامعه و به تعبیر دیگر اراده شهروندان یک جامعه مدنی است، البته با تأکید بر فردیت آنها. اما در فرهنگ دینی به خصوص از دیدگاه اسلامی، مبدا تمام ارزش‌ها و بایدها و نبایدها و حقانیت و اعتبار، ذات اقدس الهی است بدین دلیل که حاکمیت و مالکیت جهان و انسان از منظر دینی از آن خداوند است. در این خصوص اختلاف نظری بین صاحب نظران معارف دینی (از هر طیف و جناح فکری و سیاسی) وجود ندارد زیرا این دیدگاه نتیجه منطقی اصل اعتقادی « توحید » بوده و می‌توان گفت از ضروریات اعتقادی در اسلام می‌باشد. (در این باره ن ک: حکیمانه ترین حکومت / محمد تقی مصباح یزدی / ص ۱۲۰، و نظریه های دولت در فقه شیعه / محسن کدیور / ص ۴۵) این اصل اعتقادی در قرآن به این عبارت بیان شده است: « ان الحکم الا لله » (انعام / آیه ۵۷ / و یوسف / آیه ۶۰ و ۶۷)

نکته مهمی که در بحث های آینده بدان استناد خواهد شد این است که مقتضای اصل « ان الحکم الا لله » این نیست که تمام احکام الهی جنبه تأسیسی دارند بلکه بسیاری از احکام خداوند بخصوص اغلب احکام دینی در مسائل اجتماعی جنبه امضایی داشته و خداوند بنای عقل را در موارد زیادی از امور اجتماعی (یا به طور کامل یا با قیود و اصلاحاتی) تأیید فرموده و یا تحت عنوان « مباحات » در موضوعات بسیاری که اصطلاحاً منطقه الفراغ نامیده می‌شود تصمیم درباره آنها را به عقل بشری واگذار نموده است.

یادداشت چهارده

بر اساس آنچه درباره اصل « توحید در تشریح » گفته شد ، از نگاه دینی هرگونه ارزشداوری و نیز قانونگذاری از سوی غیر خداوند بدون ملاحظه و رعایت احکام الهی مردود و بی اعتبار و گناه می باشد . و انسان فقط در چهار چوب اصل فوق می تواند اقدام به قانونگذاری و مشروعیت بخشی در امور فردی و اجتماعی نماید . فلذا اگر کسی یا نهادی بدون اذن خداوند (یعنی فراتر از اصل یاد شده) اقدام به تشریح یا وضع قانون نماید چنانچه آن را به خداوند نسبت دهد به خدا افترا بسته و مورد تقبیح و توبیخ شدید در قرآن قرار گرفته است (یونس / آیه ۵۹) و اگر آن را به خداوند نسبت ندهد و خود و دیگران را ملزم به آن قانون بداند حداقل دچار شرک عملی گردیده است .

۳- اصل یادشده در مورد « مشروعیت حکومت » نیز حاکم است بر این پایه مبدا و و مبنای هرگونه مشروعیتی در خصوص حاکمیت سیاسی - بلکه هر گونه سلطه و اقتداری - تنها و تنها اراده الهی است . فلذا این که در برخی از نوشته ها از مشروعیت حکومت دینی با تعبیر « مشروعیت الهی - مردمی » یاد می شود خطایی واضح است ، زیرا اگر برای مردم نقشی نیز در مشروعیت حکومت قائل شویم باید آن را مستند به اراده و اذن و اجازه خداوند بدانیم . (در این باره بیشتر توضیح خواهم داد)

۴- حال ببینیم خداوند به عنوان تنها منبع ذاتی مشروعیت در همه امور از جمله حکومت و فروع آن ، چه قواعد و اصول و شاخص ها و معیارهایی را مقرر و چه احکامی را در این خصوص تشریح نموده است . و به عبارت دیگر مبانی و معیارهای مشروعیت دینی چیست ؟

برای پاسخ به این پرسش که در واقع کانون اصلی بحث های ما می باشد بیان مقدمه ای ولو به اجمال لازم می نماید . در یادداشت های آینده به این مقدمه خواهیم پرداخت .

ان شاء الله

در یادداشت اخیر بالاخره بحث به موضوع اصلی یعنی « مشروعیت حکومت » از دیدگاه دینی / اسلامی رسید ، با پذیرش این پیش فرض که قلمروی احکام و معارف دینی در اسلام منحصر و محدود به احکام فردی و عبادی ناظر به رابطه انسان با خدا یا آموزه های اخلاقی و یا زندگی اخروی نیست ، بلکه دین از جایگاه هدایت گری ، در زندگی اجتماعی بشر نیز دارای آموزه ها، احکام و مواضع خاص - و البته عمدتاً در قالب اصول و قواعد کلی و احکام عام - می باشد .

بر این اساس موضوع « مشروعیت حکومت » که ناظر به توجیه حقانیت حکومت و حکمرانی و نیز توجیه اطاعت مردم از آن می باشد ، بدون تردید در معارف و منابع دینی مورد توجه و عنایت شارع بوده و هر مسلمانی ، مکلف - بصورت واجب کفایی یا عینی - به کشف و فهم و کاربرد دستورات و احکام دینی در این خصوص می باشد . اما قبل از پرداختن به بحث اصلی - باز هم ! - بیان مقدمه ای مفید فایده به نظر می رسد و آن این که : فلسفه سیاسی دینی که موضوع مشروعیت حکومت ، مهمترین مسئله آن است ، در نظام رسمی و سنتی معارف دینی و در مراکز علمی حوزه های علمیه ، عمدتاً در چهارچوب دانش فقه / اصول فقه مورد بررسی و پژوهش قرار می گیرد که در نیم قرن اخیر - به علت اقتضائات روزگار و واقعیت های زمانه - در قلمرو اجتهاد فقهی توجه بیشتری به آن گردیده است .

نکته قابل تأمل در این رویکرد فقهی - اجتهادی ، این است که در این دانش به طور عمده و عموماً ، توجه اصلی ، اولاً ، بر موضوع ، حاکم و معیارها و ضوابط و شرایط آن معطوف شده و لذا در حد بسیار کمتر و بلکه ناچیزی به مسئله « شیوه حکمرانی » پرداخته می شود و ثانیاً ، می توان گفت که در فرآیند علمی اجتهاد فقهی هیچ توجهی به مبانی کلامی اجتهاد درباره موضوع مشروعیت حکومت، که در واقع پایه و مبنای اجتهاد فقهی و ترسیم کننده الزامات عقلی و چهارچوب های معرفتی و منطقی آن می باشد ، نمی شود . فلذا از نظر راقم این سطور، این بی توجهی و بلکه غفلت از "مبنا" و پرداختن صرف به "بنا" موجب نقص اساسی و اشکال مهم در شکل گیری مطلوب فلسفه سیاسی دینی گردیده و در عالم علم سبب کثر اندیشی ها و در عرصه عمل عامل کژتابی ها و معضلات سیاسی - اجتماعی بسیار مهم شده است .

گفتیم در نظام سنتی اندیشه دینی، اندیشه ورزی و پژوهش پیرامون « مشروعیت حکومت»، عموماً در چهارچوب دانش فقه و اصول صورت می‌پذیرد. در اینکه بخشی از مسائل و فروعات مربوط به مشروعیت حکومت از نظر دین، باید در حوزه دانش فقه و اصول بررسی شود تردیدی نیست. موضوعات و مسائلی چون:

الف) شیوه تعیین حاکم (انتصاب از سوی خداوند یا انتخاب از سوی مردم با رعایت ضوابط شرعی)

ب) شروط لازم در حاکم (فقاہت یا کفایت آگاهی از کلیات دین درباره حکومت)

ج) محدوده اختیارات حکومت در ارتباط با احکام ثابت و متغیر و محدود بودن سلطه حکومت و حاکم به قانون اساسی یا مطلقه بودن آن، همه از مسائلی است که جزو نصوص دینی نبوده و لذا نیاز به اجتهاد فقهی داشته و باید در دانش فقه مورد بحث و بررسی قرار گرفته و فتوای فقهی درباره آنها صادر شود.

اما همه سخن در این است که قبل از اجتهاد فقهی در خصوص مسائل و موضوعات فوق باید به چند پرسش مهم و کلی‌تر در حوزه علم « کلام» به مثابه مبانی کلامی رویکرد علمی مزبور پاسخ داده شود. از جمله مهمترین آن پرسشها این‌که:

آیا خداوند به عنوان مالک و خالق تمام هستی، و به لحاظ تکوینی، انسان را در تعیین سرنوشت خود و انتخاب هدف و شیوه زندگی، مختار و آزاد آفریده است؟

آیا بر اساس انسان‌شناسی دینی، بشر در انتخاب دین الهی و دعوت و دعوی رسولان او مختار و صاحب اختیار است؟

و بالاخره اینکه چنانچه پیامبر و یا هر شخص دیگری به لحاظ تشریحی از طرف خداوند به عنوان حاکم و صاحب ولایت سیاسی منصوب و معین شود، آیا آن ولی منصوب می‌تواند بدون خواست و رضایت عموم مردم (یا لااقل اکثریت) حکومت و ولایت سیاسی خود را بر جامعه تحمیل کند؟

به نظر می‌رسد پاسخ به این پرسش‌ها اولاً باید از طریق اندیشه ورزی در حوزه دانش « کلام» صورت پذیرد و ثانیاً نتیجه و حاصل این اندیشه ورزی به لحاظ رتبه معرفت‌شناختی و ترتیب منطقی مقدم بر فقاہت و اجتهاد در دانش فقه و اصول است بنابراین آن‌چه که گفته شد.

یادداشت هفده

در یادداشت قبلی پرسش‌هایی در ارتباط با موضوع « مشروعیت حکومت » مطرح کرده و گفتیم پرداختن به این سوالات و تحصیل پاسخ آنها ، عقلاً و منطقاً مقدم بر اجتهاد فقهی درباره مشروعیت حکومت می‌باشد. زیرا داده های حاصل از پاسخ پرسش‌های مزبور که در چارچوب علم کلام و به شیوه عقلی - نقلی به دست می‌آید و متضمن مبانی انسان شناسی دینی می‌باشد ، به عنوان اصول موضوعه و پیش فرض در فرآیند اجتهاد ، مبنا قرار می‌گیرد .

حال در این یادداشت و یادداشت آینده ابتدا خلاصه و عناوین اصول مبتنی بر مبانی انسان شناسی دینی را با استناد به آیات قرآن به شماره آورده و سپس به نتیجه گیری نهایی در خصوص موضوع بحث بر اساس آن اصول می‌پردازیم .

۱- در فرهنگ و معارف اسلامی ، دو نظام ارتباطی متفاوت و البته کاملاً مرتبط با هم بین خداوند و انسان وجود دارد :

الف) نظام تکوین که ناظر به ارتباط وجودی و تکوینی بین مخلوقات و خداوند است ، و
ب) نظام تشریح که مربوط به نظام ارزشی و قانونگذاری مربوط به افعال اختیاری بشر می‌باشد . مبداء و منشاء هر دو نظام اراده خداوند است و انسان - بالاستقلال - در پی ریزی هیچ یک از دو نظام یاد شده صاحب قدرت و حق و اختیار نیست .

خاطر نشان می‌سازد که نظام تشریح برخاسته و نیز ناظر به نظام تکوین است فلذا موازین و قوانین و احکام آن متناسب و هماهنگ با قوانین حاکم بر عالم تکوین می‌باشد. آیات زیر ناظر به این دو نظام می‌باشند :

- قُلِ اللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ (رعد / آیه ۱۶)
- أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللّٰهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ (بقره / آیه ۱۰۷)
- بَلْ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ (بقره / آیه ۱۳)
- إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلّٰهِ (انعام/ ۵۷ و یوسف / ۴۰ و ۶۷)

از طرفی خداوند بر اساس «نظام تکوین» و «اراده تکوینی» انسان را موجودی کمال پذیر و تکامل یابنده خلق کرده و از طرف دیگر رسیدن به غایت کمالی با توجه به قوانین تکوینی حاکم بر هستی، دارای مسیر مشخص و معینی است که انسان فقط می‌تواند از این مسیر و طی آن به کمال وجودی خود دست یابد و آن طریق بندگی خداست که در فرهنگ قرآنی «صراط مستقیم» نامیده می‌شود:

- إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ. (سوره آل عمران / آیه ۵۱)

اما در چارچوب همان نظام تکوین، پیش روی انسان در این دنیا، فقط یک راه و یک مسیر وجود ندارد و نیز غایت وجودی انسان منحصر در کمال وجودی او نیست. زیرا جهان مادی، عرصه تضادها و معرکه تزاخم هاست، فلذا در برابر انسان در زندگی دنیایی اش، دو راه متضاد و متخالف وجود دارد و خداوند امکانات طی هر دو مسیر را برای انسان فراهم آورده است.

- وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ (سوره بلد / آیه ۱۰)

- كَلَّا نُمِدُّ هُوْلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَ مَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا (سوره اسرا / آیه ۲۰)

۲- خداوند از روی لطف و رحمت و عدالت، نقشه راه و نشانی و مشخصات و لوازم مسیر سعادت و کمال را در قالب نظامی دیگر به نام «نظام تشریح» در اختیار بشر قرار داده است، (اراده تشریحی). داده‌های این نظام که از دو منبع «عقل» و «وحی» تغذیه می‌شوند تمام کلیات و جزئیات لازم برای راهیابی به کمال و سعادت را در قالب نظام تشریح در اختیار بشر قرار داده و از او خواسته است که اگر طالب کمال و سعادت است «باید» از قوانین شریعت (که خود برگرفته از قوانین تکوین است) پیروی کند، زیرا در غیر اینصورت بنابر قوانین نظام تکوین در مسیر گمراهی و ضلالت افتاده و به عاقبتی دردناک و عذاب آور و سخت گرفتار خواهد شد. توجه شود که «باید» مذکور، مبنای «تکلیف» در نظام تشریح است.

۳- خداوند در نظام تکوین، انسان را مجبور به پذیرش کمال و سعادت واقعی و قبول «نظام تشریح» و عمل بر طبق آن نکرده است، بلکه او را در انتخاب سرنوشت و بالتبع شیوه زندگی، آزاد و مختار آفریده است. زیرا، اصولاً تکامل و کمال انسان در «اختیار» و «آزادی» او در تعیین سرنوشت برای خود معنا پیدا می‌کند. فلذا، «ربوبیت تکوینی الهی اقتضا می‌کند که انسان از راه اراده و اختیار خویش کمال یابد» (به نقل از: حکیمانه ترین حکومت / مصباح یزدی / ص ۵۱) و نیز «خداوند سبحان انسان را تکویناً آزاد آفرید و بشر تکویناً در ایمان و کفر مختار است» (به نقل از: تفسیر تسنیم / جوادی آملی / ج ۳۷ / ص ۳۵۹) و بالاخره اینکه: «در نظام تکوین یعنی در قلمرو بود و نبود، انسان آزاد است یعنی هر چه بخواهد خود را رها می‌بیند و چیزی مانع آزادی تکوینی او نیست، مگر قانون علیت.» (به نقل از: همان / ص ۳۶۱) گفته شد که مبنای این اختیار و آزادی، «اراده تکوینی» خداوند و اقتضای هستی کمال یابنده ی بشر می‌باشد. (توجه شود) و اما مستندات قرآنی، این اصل:

- قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ (سوره کهف/ آیه ۲۹)
- إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا (سوره انسان/ آیه ۳)

۴- هر چند نظام تشریح، بر پایه «تکلیف» استوار است اما باید توجه داشت که شالوده نظام تشریح/ تکلیف بر پایه «حق» و «اختیار» ناشی از نظام تکوین قرار دارد، و گفتیم که اساساً نظام تشریح در چهارچوب نظام تکوین شکل می‌گیرد. و نیز گفته شد که انسان مختار است در زندگی خود قوانین و احکام نظام تشریح را بپذیرد و به آنها عمل کند یا به آن پشت کند و کلاً و جزئاً از کاربست آنها در زندگی خودداری ورزد.

علی ای حال، به موجب این اصل، هیچ کس نمی‌تواند - و نباید - دین و شریعت الهی را به انسان تحمیل کند. زیرا چنین کاری خلاف مقتضای اراده تکوینی خداست. در نتیجه، حتی پیامبران الهی نیز نمی‌توانند دین خداوند را به اکراه بر انسان‌ها بقبولانند و به طریق اولی اجرای احکام الهی را بر آنها تحمیل کنند. زیرا بر اساس نظام تکوین، ولایت و سلطه آن‌ها صرفاً «ابلاغ و هدایت» است و ولایت بیش از آن منوط به پذیرش و رضایت انسان‌هاست.

در یادداشت آینده مستندات قرآنی این اصل را خواهیم آورد.

گفتیم حتی پیامبران نیز وظیفه و ولایتی بر هدایت اجباری و تحمیل پذیرش دین بر انسان ها را ندارند زیرا اگر چنین کاری جایز و مطلوب بود ، قبل از آنها خود خداوند که ولایت مطلقه بر کل هستی دارد در چارچوب نظام تکوین چنین می کرد و ایمان را بر انسان ها تحمیل می نمود . مستندات قرآنی این اصل :

- لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ . (سوره بقره/ آیه ۲۵۶)
- وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى . (سوره انعام / آیه ۳۵)
- وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ . (سوره یونس/ آیه ۹۹)
- فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ (سوره غاشیه/ آیه ۲۱)
- لَسْتُ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ (سوره غاشیه/ آیه ۲۲)
- نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ (سوره ق/ آیه ۴۵)
- مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا . (سوره نسا / آیه ۸۰)
- فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا إِلَّا أَلْبَاحٌ . (سوره شوری/ آیه ۴۸)
- وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ (سوره انعام/ آیه ۱۰۷)

۵- هر چند انسان بر اساس « نظام تکوین » آزادی و اختیار دارد که هر هدف و شیوه زندگی را برای خود انتخاب کند ، لیکن اگر او هدف کمال وجودی و سعادت ابدی را برگزیند « مکلف » به پیروی از نظام تشریح و دین الهی و عمل به احکام و آموزه های آن است و بدون آن جز گمراهی و سپس سرنوشتی توأم با خسران و عذاب پیش روی او نخواهد بود .

نکته مهم دیگر این است که گرچه انسان بر اساس نظام تکوین « حق » انتخاب دارد ، اما هرچه او انتخاب کند لزوماً « حق » نیست و او را به سعادت ابدی نخواهد رساند فلذا انتخاب او وقتی جامه ی « حقانیت » به تن می کند که بر اساس نظام تشریح یا در چارچوب آن باشد . آری او می تواند به آن چه خداوند فرموده ایمان نیاورد لیکن در این صورت باید عواقب انتخاب « ناحق » خود را پذیرا بوده و تحمل نماید .

- إِنَّ الدِّينَ لَأَبْرَأُ لِلَّهِ لِيُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ لِيَهْدِيَهُمُ اللَّهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (سوره نحل/ آیه ۱۰۴)

یادداشت بیست و یک

بر اساس آنچه در اصول پیش گفته بیان گردید ، نتیجه می گیریم که اگر خداوند در نظام تشریح ، ولایت سیاسی و حکمرانی پیامبر یا ولی معصوم دیگر و یا حتی - بنا بر نظریه ولایت فقیه - غیر معصومی را بر جامعه اراده فرماید ، افراد جامعه مورد نظر، بموجب نظام تکوین و اراده تکوینی خداوند، «حق» - یعنی اختیار- دارند که آن ولایت و حکمرانی را نپذیرند ، بدین دلیل که ، وقتی مردم می توانند اصل « دین» و «شریعت» را قبول نکنند و به آن پشت کنند ، به طریق اولی می توانند جزئی از آن یعنی ولایت ولی منصوب از سوی خدا را هم رد کنند. و نکته بسیار مهم اینکه در این صورت، ولی منصوب به خدا به زور و جبر و اکراه بر آنها حکومت نخواهد کرد و به بیان دیگر، ولی منصوب خداوند، مجاز به تحمیل سلطه اجباری حکومت خود بر مردم نمی باشد. البته با توجه به عصمت ولی معصوم ، اساساً چنین حکومتی محقق و مستقر نخواهد شد . و در مورد غیر معصوم ، چنانچه چنین اجبار و تحمیل صورت گرفته و حکومت مستقر و محقق شود ، حکومت مزبور غیر دینی و غیر مجاز و اعمال ولایت بر اساس آن حرام می باشد .

هرچند باید خاطرنشان شود که ، چنانچه مردم ولی منصوب خداوند را عالماً و عامداً نپذیرند ، اولاً مرتکب عصیان در برابر خداوند و معصیت الهی شده اند و باید در دنیا و آخرت عواقب و جزای آن را تحمل نمایند ، ثانیاً در زندگی دنیا نیز خود را از زندگی سعادت مندانه محروم کرده این خسران را باید در زندگی دنیایی هم پذیرا باشند . از همه آنچه گفته شد می توانیم نظر نهایی دین در فلسفه سیاسی دینی را به شرح ذیل بیان نماییم. « مشروعیت حکومت» برای تحقق و استقرار و اعمال سلطه بر جامعه مشروط به دو شرط مهم است: یک) حاکم و حاکمان و نیز سازمان حکومت و شیوه حکمرانی ، باید واجد شرایط مذکور در « نظام تشریح» باشند و یا در چارچوب آن عمل نمایند .

دو) تحقق و استقرار حکومت باید بر اساس رضایت و خواست مردم صورت پذیرد . انتخاب حاکمان و تعیین سازمان حکومت و شیوه حکمرانی در چارچوب نظام تشریح نیز حق مردم است . این نتیجه دارای فروعات عملی بسیار مهمی است که انشاءالله به آنها خواهیم پرداخت .

یادداشت بیست و دو

نتیجه بحث های گذشته را می توان چنین خلاصه نمود: « مشروعیت حکومت » در فلسفه سیاسی دینی ، مشروط به دو شرط است :

۱) حاکم یا هیأت حاکمه و نیز ، شیوه حکمرانی ، و همچنین اهداف عالیه حکومت « باید » دارای ویژگی ها و شرایط مذکور در « شریعت » ، یا در چارچوب اصول و ضوابط و مقررات آن باشد ؛

۲) تأسیس ، تحقق ، استقرار و استمرار و تداوم حکومت بر اساس خواست و رضایت و انتخاب آزادانه مردم صورت پذیرد .

پر واضح است که بنابراین چه گفته شد ، مشروعیت هر حکومتی منوط و مبتنی بر تحقق هر دو شرط یاد شده بوده و بدون هر یک از آن ها ، حکومت پیشنهادی یا مستقر فاقد مشروعیت دینی خواهد بود. از این رو ، حذف و یا نادیده گرفتن هر یک از شروط مزبور و تفکیک آنها تحت عناوینی چون « شرط مشروعیت دینی » و « شرط مشروعیت سیاسی » و یا « شرط مشروعیت » و « شرط مقبولیت » فاقد وجهت شرعی و عقلی بوده و به لحاظ نظری خطایی آشکار است و از جهت عملی موجب انحراف و لغزش های اساسی خواهد بود .

اما نکته قابل تأمل این است که علی رغم وضوح مطلب ، در عرصه اندیشه سیاسی ، از اواخر دهه اول پس از پیروزی انقلاب و استقرار جمهوری اسلامی در کشور ما ، و عمدتاً به سبب نیاز حاکمیت سیاسی به « تئوری اقتدار » و نظریه ای برای توجیه مشروعیت نظام حاکم ، برخی از عالمان دینی در مقام نظریه پردازی در باب « مشروعیت حکومت » ، طی گفته ها و درس ها و نوشته های خود ، شرط دوم از دو شرط یاد شده را به کلی از عداد « شروط » مشروعیت حکومت خارج دانسته و با دادن عنوان « شرط مقبولیت » به آن ، در واقع هیچ شأنی به خواست و اراده و رضایت مردمی در مشروعیت بخشی به حکومت ، در نظرات خود تعریف نکردند . این دیدگاه - بنابر عللی که اشاره شد - به طور کامل از سوی حاکمیت سیاسی پذیرفته و به شدت توسط مراکز تبلیغی و رسانه های رسمی و وابسته به حکومت از آن پشتیبانی گردید - و می گردد ! - لیکن از نظر راقم این سطور - و قطع نظر از عوامل انگیزشی آن پذیرش و این تبلیغ - نظریه عالمان مزبور ، به لحاظ نظری دچار تعارض و ناسازگاری محتوایی و از جهت عملی و بُعد اجرایی ، موجب بروز مشکلات عدیده و معضلاتی چون تضعیف پایه های مردم سالاری دینی و ایجاد انسداد سیاسی و بروز مانع در برابر بازتولید و شکل گیری نظریه ای جامع و عقلانی مبتنی بر دین ، در فلسفه سیاسی دینی گردیده است .

در این باره توضیح خواهیم داد .

ان شاء الله

گفتیم در دهه‌های اخیر، برخی از عالمان دینی، عنصر «خواست و انتخاب و رضایت مردمی» را جزو شروط مشروعیت حکومت ندانسته و آن را تحت عنوان «مقبولیت» صرفاً «شرط تحقق» حکومت دانسته اند. و گفتیم این دیدگاه، هم دچار تعارض ذاتی و ناسازگاری محتوایی است و هم مغایر و منافی با مبانی دینی درباره «مشروعیت حکومت» است.

اما تعارض و ناسازگاری نظریه مزبور در این است که ابتدا اذعان می‌شود که :

«اما درباره تحقق و استقرار حکومت ... این مردم و مسلمانان اند که باید زمینه تحقق و استقرار این حاکمیت را فراهم آورند... همچنین فقیه، در اصل تأسیس حکومت خود هیچ‌گاه به زور و جبرمتوسل نمی‌شود، بلکه مانند همه پیامبران و امامان، تنها اگر خود مردم به حکومت وی تمایل نشان دهند، دست به تشکیل حکومت خواهد زد» [به نقل از: حکیمانۀ ترین حکومت / مصباح یزدی / ص ۱۳۶]. و :

«بنابراین، حکومت اسلامی هیچ‌گاه بدون خواست و اراده مردم متحقق نمی‌شود و تفاوت اساسی حکومت اسلامی با حکومت‌های جابر در همین است که حکومت اسلامی، حکومتی مردمی است و بر پایه زور و جبر نیست.» [به نقل از: ولایت‌فقیه / جوادی آملی / ص ۸۳]

بیانات فوق هم معنای روشنی دارند و هم، چون در مقام تحدید هستند دارای مفهوم واضحی می‌باشند. توضیح اینکه عبارات فوق را می‌توان در مقام بیان یک حکم شرعی درباره تأسیس حکومت دانست که خلاصه آن، این است که: تأسیس حکومت دینی - حتی توسط پیامبر و معصوم - باید بر اساس خواست و اراده و رضایت مردمی صورت پذیرفته و متحقق شود. و مفهوم مخالف حکم مذکور این است که اگر حکومتی بر خلاف خواست و اراده و رضایت مردمی - حتی به نام دین! - تأسیس شود، آن حکومت به لحاظ «شرعی» فاقد مشروعیت است و حکم «حکومت‌های جابر» را داراست.

حال سؤال این است که بر مبنای بیان فوق، چگونه می‌توان ادعا کرد که خواست و رضایت مردم، شرط مشروعیت حکومت نیست؟ مگر «شرط» معنا و مفهومی غیر از آن چه گفته شد دارد؟ و چگونه می‌توان عنصر خواست و اراده و رضایت مردمی را از دایره شروط مشروعیت حکومت خارج نمود؟

به نقد و بررسی نظر صاحبان دیدگاه یاد شده در توجیه مدعیان خواهیم پرداخت.

گفتیم برخی از اندیشمندان دینی، "مقبولیت مردمی" را جزو شروط مشروعیت حکومت ندانسته، بلکه آن را به عنوان "شرط تحقق" حکومت مشروع ارزیابی می کنند. ما در آینده درباره نقش انگیزه های معطوف به "توجیه اقتدار" حکومت مستقر در بازتولید این نوع از اندیشه ها سخن خواهیم گفت، اما در این یادداشت و یادداشت های آینده به نقد کلامی / عقلی و محتوایی دیدگاه مزبور خواهیم پرداخت، در این رهگذر استناد ما عمدتاً به مندرجات کتاب "حکیمانه ترین حکومت" تألیف مرحوم استاد مصباح یزدی خواهد بود، ایشان معتقد است که: "مشروعیت حکومت از خداست و پذیرش و رای مردم، شرط تحقق حکومت خواهد بود." (همان / ص ۱۲۹). به نظر می رسد در این بیان مغالطه ای پنهان وجود دارد، ضمن این که به لحاظ فهم دینی خطایی مهم در آن نهفته است. بدین توضیح که:

یک- کسانی که به شرط "مقبولیت" در مشروعیت دینی حکومت باور دارند، آن را در طول اراده الهی و براساس اراده تکوینی خداوند (نظام تکوین) توجیه می کنند و نه در عرض و یا مستقل از آن (چنان که قبلاً بیان گردید). مثالی از دو شرط مشروعیت در طول بکدیگر مانند این که در نظام تشریح، شروطی در خصوص انتخاب همسر مقرر گردیده که رعایت آنها شرعاً واجب و لازم است و آلاً ازدواج مشروع نخواهد بود. از جمله این شرط ها، کافر نبودن (مسلمان بودن) طرف ازدواج است. در عین حال شرط دیگری وجود دارد و آن "رضایت" طرفین است. براساس این شرط جایز نیست کس دیگری بدون رضایت هر یک از طرفین ازدواج، همسری ولو واجد سایر شرایط بر آنها تحمیل نماید. و البته هردوی این شرط ها منتسب به اراده تشریحی و تکوینی خداوند است و نه در برابر آن. اصل و شرط مقبولیت در تأسیس حکومت - و استمرار آن - نیز مستند به اراده تکوینی خداوند است. نکته مهم این است که این اصل مبنای عقلی و کلامی هرگونه اجتهاد و استنباط از منابع دینی درباره شرط های دیگر مشروعیت حکومت می باشد و در واقع این اصل منشاء نظام تشریح است. شهید سید محمدباقر صدر در خصوص جایگاه این اصل در معرفت دینی می نویسد: "فالحریه بأشکالها المتنوعه، هی الاساس الذی تنبسط منه کل الحقوق والقیم المذهبیه" (پس آزادی، با همه اشکال آن، همان اساسی است که تمام حقوق و ارزش های مذهبی، از آن سرچشمه می گیرند.) [اقتصادنا/السید محمدباقر الصدر/ ص ۲۵۷] چنان که خود نویسنده نیز - ظاهراً - به اصل بودن ربوبیت تکوینی خداوند که آزادی و اختیار انسان معلول و نتیجه آن و فرع بودن ربوبیت تشریحی نسبت به آن است باور دارد، از آنجا که می نویسد: "پس ربوبیت تشریحی الهی از ربوبیت تکوینی الهی جدا نیست، بلکه فرع و نتیجه آن است" [حکیمانه ترین حکومت/ ۵۱]

پس از دیدگاه دین، مشروعیت حکومت مشروط به دو شرط است ولذا فقدان یکی از آنها - حتی با تحقق شرط دیگر - فقدان مشروعیت حکومت را سبب می شود.

نتیجه این که این سخن نویسنده نیز که "معقول ترین راه برای مشروعیت حکومت خداوند این است که خداوند ... حق حکومت را به یکی از بندگان خود واگذارد و او را به حکومت نصب کند." [همان/ص ۱۲۰] تمام نیست و مغالطه ای پنهان در آن به کار رفته است.

یادداشت بیست و پنج

دو- به نظر می‌رسد نویسنده در بیان این مدعا که "مشروعیت حکومت از خداست و پذیرش و رأی مردم، شرط تحقق حکومت خواهد بود"، دچار کژتابی در ذهن و زبان هر دو گردیده است. برای توضیح مطلب ابتدا باید ببینیم منظور از دو واژه "حکومت" و "شرط" در کلام فوق چیست؟

پرواضح است در بحث مشروعیت، منظور از "حکومت" قدرت سیاسی حاکم است که یا بالفعل در عالم واقع متحقق و مسقر است یا تحقق و استقرار آن مفروض می‌باشد. فلذا وقتی سخن از مشروعیت حکومت می‌رود منظور مشروعیت آن در صورت تحقق و استقرار در خارج است. بنابراین مشروعیت حکومت در عالم ذهن و خیال اساساً در این بحث موضوعیت ندارد.

موضوع اصلی بحث این است که یک حکومت که در عالم واقع تحقق یافته یا فرض تحقق آن را می‌کنیم، باید واجد چه شرط یا شرط‌هایی باشد تا متصف به "مشروعیت" و "حقانیت" شود. فلذا حکومتی که موجودیت آن صرفاً در عالم ذهن است و حتی فرض وجود آن در عالم واقع منظور نظر نمی‌باشد، بحث و داوری درباره مشروعیت آن بیهوده و بی‌معنا خواهد بود.

از این رو وقتی می‌گوییم در زمان حضور معصوم، مشروعیت حکومت، مشروط به تصدی آن از سوی معصوم منصوب خداوند است، مراد حکومت در عالم واقع است، نه در ساحت ذهن و خیال. به عبارت دیگر، شرط یاد شده ناظر به مشروعیت حکومت در صورت تحقق در عالم واقع است. بر همین قیاس، شرط "خواست و پذیرش و رأی مردم" حتی در حکومت معصوم با توجه به این که ناظر به تحقق حکومت ایشان در عالم واقع است؛ ضمناً شرط مشروعیت حکومت نیز می‌باشد. در نتیجه، چنان چه در زمان حضور معصوم منصوب از سوی خدا، حکومت با تصدی غیرمعصوم ولو با خواست و رأی مردم محقق شود، فاقد مشروعیت است و از طرف دیگر، - اگر به فرض - معصوم منصوب برخلاف خواست و رأی مردم، اقدام به تأسیس حکومت نماید حکومت او به دلیل فقدان "شرط مقبولیت" فاقد مشروعیت می‌باشد. (البته در عمل این فرض در مورد معصوم به علت عنصر "عصمت" قابل تحقق نیست).

خلاصه این که هر شرطی را که برای مشروعیت حکومت قائل باشیم این شرط ناظر به حکومت متحقق در عالم واقع بوده نه حکومت ذهنی و خیالی. از این رو این مدعا که "... اگر خداوند کسی را به حاکمیت بر مردم منصوب فرمود، چه آنان بخواهند و چه نخواهند، وی حاکم آنان خواهد بود" ضمن این که در تعارض با اصل "مقبولیت مردمی" است، استدلالی ناتمام بلکه نادرست است، زیرا وقتی که بنابر اذعان نویسنده، حکومت دینی بدون خواست مردم، قابل تحقق نمی‌باشد، فرد منصوب از سوی خداوند چگونه "حاکم خواهد بود" [همان/ص ۱۱۸] و در کجا؟ عالم خیال؟ مشروعیت در عالم خیال چه فایده و ثمری دارد؟ و چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ و سؤال دیگر این که، براساس بیان نویسنده آیا در زمان ابوبکر و عمر و عثمان، امام علی(ع) بر مردم حاکم بود؟ (منظور حاکمیت سیاسی است!) تا درباره مشروعیت آن بحث شود؟

سه- حال ببینیم مراد و منظور از "شرط" در بحث مشروعیت حکومت چیست؟ از برخی اظهارات نویسنده، چنین برمی آید که از نظر ایشان، مراد از شرط در عبارت "...خواست و پذیرش و رأی مردم، شرط تحقق حکومت خواهد بود." [و نه شرط مشروعیت]، شرط به معنای تکوینی است و نه اعتباری! توضیح این که معنای اصلی و مرکزی واژه "شرط"، ربط و تعلیق چیزی به چیز دیگر است و معانی فرعی دیگر به این اصل باز می گردند. شرط به این معنا گاهی تکوینی است و گاهی جعلی و قراردادی و اعتباری. شرط تکوینی مانند تعلیق معلول بر علت یا جزئی از علت، بعنوان مثال وقتی که می گوئیم "شرط حیات در رشد و نمو گیاه، آب دادن به آن است" در واقع حیات گیاه را در عالم واقع معلق و مشروط به آب دادن به آن دانسته و بر این پایه، بدون آب [شرط] گیاه، حیات و رشد و نموی نخواهد داشت. اما در شرط جعلی و قراردادی وجود و یا عدم وجود شرط، دخالت تکوینی در عالم واقع ندارد بلکه صرفاً در اعطای وصف یا عنوانی اعتباری و قرار دادی نقش ایفا می کند. مثل شرط صحت در معاملات [رک: دانشنامه جهان اسلام/ جلد ۲۶/ ص ۷۸۴، ذیل ماده شرط] که براساس آن ممکن است یک معامله مفروض و فاقد شرط صحت، در عالم خارج متحقق شود لیکن این معامله به دلیل (نه علت) فقدان شرط صحت، فاقد آثار اعتباری و قراردادی یک معامله صحیح خواهد بود. یا بعنوان مثال دیگر، با لحاظ شرط اجازه و اذن مالک در صحت و جواز تصرف دیگری در ملک او، تصرف بدون اجازه و اذن غیر در ملک مزبور محقق می شود؛ لیکن بدلیل فقدان شرط، این تصرف، نامشروع و غیرقانونی خواهد بود. بر همین قیاس ماهیت شرط در بحث مشروعیت حکومت نیز امری جعلی و قراردادی است نه شرط تکوینی که بدون آن اساساً حکومت فاقد شرط، در عالم واقع تحقق پیدا نکند! و بر این اساس شرط مقبولیت نیز چنین جایگاهی در مشروعیت حکومت دارد. فلذا حکومت بدون حصول این شرط امکان تحقق دارد لیکن به دلیل فقدان شرط، فاقد مشروعیت خواهد بود. حال سؤال مقدر از نویسنده این است که این شرط چه تفاوتی با سایر شروط مشروعیت حکومت دارد و چرا باید آن را "شرط تحقق" و نه "شرط مشروعیت" حکومت دانست (حال آن که شق نخست [شرط تحقق] نادرست و شق دوم بی دلیل است!) و نکته جالب این که چنین برداشت ناصحیحی در حالی صورت می پذیرد که "شرط مقبولیت" براساس مبانی کلامی/دینی بدست آمده و درنهایت مانند سایر شروط مشروعیت حکومت مستند به اراده خداوند می باشد.

در این باره توضیح بیشتری خواهیم داد.

حاصل آنچه پیرامون شرط "مقبولیت مردمی" در مشروعیت حکومت گفتیم، این شد که:

اولاً- این شرط حکمی دینی می باشد، هرچند خاستگاه آن مبانی کلامی / عقلی و نه صرفاً فقهی / نقلی است. پرواضح است که احکام دینی منحصر به آنچه از منابع نقلی اخذ می شود نیست؛ زیرا: "احکام اسلام فقط مبتنی بر قرآن و حدیث نیست، بلکه آنچه براساس حکم عقل قطعی نیز کشف شود، حکم اسلام خواهد بود." [نقل از: حکیمانه ترین حکومت / ص ۲۲۹]

ثانیاً- ماهیت این شرط، همانند سایر شرط های- فقهی- ناظر بر مشروعیت حکومت امری اعتباری است نه تکوینی. با همه این تفاسیل، نویسنده در مواضع مختلف کتاب، این شرط را از دایره اعتبار و شروط مشروعیت حکومت خارج کرده و لذا ناچار می شود آن را بعنوان شرط تکوینی حکومت دینی معرفی کند به طوری که گویا با فقدان آن حکومت دینی وجود خارجی نخواهد یافت. از جمله می نویسد: اگر زمانی مقبولیت از دست برود، مشروعیت حکومت از دست نمی رود، بلکه تحقق حاکمیت و اجرای آن با مشکل [!!] روبرو می شود. " [همان/ص ۱۳۸]

مفهوم این مدعا این است که با از دست رفتن مقبولیت، گویا حکومت و مشروعیت کماکان باقی هستند! فقط اعمال حاکمیت با مشکل روبرو می شود! اما سؤال این است مگر مراد از حکومت همان تحقق حاکمیت نیست پس چگونه بدون آن هنوز حکومت و مشروعیت آن باقی می ماند؟! جایگاه این حکومت و مشروعیت کجاست؟ عالم وهم و خیال؟ اگر چنین است بحث از این حکومت خیالی و مشروعیت آن چه ثمری دارد؟

جالب این که نویسنده در ادامه درموردی که حکومت دینی پس از تحقق، سپس مقبولیت مردمی را از دست می دهد همین خطا را تکرار کرده و می نویسد: "در این حال حاکم شرعی، هنوز شرعاً حاکم است، ولی با از دست دادن مقبولیت خویش، قدرت اعمال حاکمیت مشروعش را از دست می دهد." [همان/ص ۱۳۹] در این باره نیز این پرسش مطرح می شود که آیا با از دست رفتن مقبولیت، حکومت دینی مستقر، اساساً نباید دست از اعمال حاکمیت بردارد؟ بدین دلیل که اعمال حاکمیت در شرایط مزبور نامشروع است؟ یا این که حکومت در صورت فقدان مقبولیت، عملاً نمی تواند اعمال حاکمیت نماید؟ شق نخست به همان مشروعیت برمی گردد (که مورد قبول نویسنده نیست) و شق دوم خلاف واقعیت است زیرا بسیاری از حکومتها هستند که علیرغم نداشتن مقبولیت اعمال حاکمیت می کنند. در این باره باز سخن خواهیم گفت.

نکته بسیار قابل تأمل درباره آشفته گویی های نویسنده درباره "شرط مقبولیت مردمی" این است که به نظر می رسد منظور ایشان از آن همه سعی و تلاش برای خارج کردن شرط مقبولیت از شروط مشروعیت حکومت این است که مستمسکی شرعی برای حکومت و قدرت سیاسی در وضعیت و شرایطی خاص برای دور زدن این شرط فراهم نماید در عین حالی که از مشروعیت دینی نیز کماکان برخوردار باشد. این مقصود از عبارات ذیل کاملاً مشهود است:

"البته منظور از مقبولیت، پذیرش صد در صد نیست، بلکه اگر حکومت اسلامی چندان پیرو و طرفدار پیدا کرد که بتواند خود را سرپا نگهدارد، فعلیت پیدا می کند... اگر ولی مشروع به اندازه ای یار و یاور داشت که بتواند حکومت تشکیل دهد، وظیفه شرعی اوست که به تشکیل آن اقدام نماید." این درمورد تأسیس حکومت، و اما درباره استمرار و تداوم حکومت نیز می نویسد: "اگر چنین حکومتی تحقق یافت، در ادامه نیز باید مقبولیت مردمی داشته باشد. در این صورت، تا زمانی که حاکم اسلامی چندان یار و یاور دارد که اهداف حکومت را محقق سازد، روا نیست که از حاکمیت دست بکشد." [همان/ ص ۱۴۰]

چند نکته در این بیانات وجود دارد:

اولاً- خطای قبلی درباره جایگاه حکومت تکرار شده است؛ زیرا گویا "حکومت اسلامی" قبل از "فعلیت" هم وجود دارد؟!

ثانیاً- نویسنده آگاهانه از نفی لزوم مقبولیت صد در صدی به کفایت داشتن "اندازه ای" از "یار و یاور" به حدی که بتواند خود را سرپا نگهدارد، پرش کرده است! و عمداً حداقل مقبولیت لازم یعنی مقبولیت حداکثری را مسکوت گذاشته است. مستفاد از سخن نویسنده این است که به چنین مقبولیتی نیاز نیست بلکه حکومت اگر بتواند با اتکاء به اقلیتی نیرومند خود را سرپا نگهدارد خللی به مشروعیت و دینی بودن آن وارد نمی آید. در مورد استمرار و تداوم حکومت نیز چنین رویکردی جایز است! و این یعنی پنبه کردن هر آنچه درباره جایگاه مقبولیت حتی یه عنوان شرط "تحقق حکومت" دینی رشته کرده بود. چنین نگاهی به مقبولیت، به نفی کامل آن منجر شده و عملاً توجیه دینی دیکتاتوری را امکان پذیر می سازد! مگر دیکتاتوری های عالم در طول تاریخ به غیر از این مبنا استناد کرده و به جز این شیوه عمل کرده اند؟! نتیجه این که معلوم می شود منظور نویسنده از "مقبولیت مردمی" قطع نظر از این که شرط مشروعیت باشد یا شرط تحقق، برخورداری از حمایت "چندان یار و یاور" قدرتمند است که حکومت بتواند خود را سرپا نگه دارد و یا اعمال حاکمیت کند! پرواضح است که چنین دیدگاهی به مذاق صاحبان قدرت (اعم از مشروع! و یا نامشروع!) بسیار شیرین و گوارا می آید.

یادداشت بیست و نه

نویسنده در مواضع دیگری از کتاب، شأن و جایگاه "مقبولیت مردمی" را صرفاً در حد عامل پشتیبانی از حکومت آن هم از سوی اقلیتی قدرتمند، ترسیم کرده و لزوم رأی و نظر مردم را منوط به مصلحت سنجی از سوی حکومت و حاکم می داند و ارزشی واقعی برای آن قائل نیست. لذا می نویسد: "گاه اوضاع و احوال اجتماعی چنان می شود که شخصی که خود را برای تصدی حکومت و ولایت امر مسلمین، از دیگران اصلح می یابد و خویشان را به تعهد این امر مکلف می بیند، رجوع به مسلمانان و نظرخواهی از آنها را در باب حکومت و ولایت خود، به صلاح اسلام و جامعه اسلامی می داند. در این گونه موارد، حکومت چنین شخصی مشروعیت دارد و وی از نظر شرعی، حاکم است. نهایت آنکه برای رسیدن به مصلحت یا مصالحی، رأی دادن مردم را ضروری تشخیص داده و به عنوان یک امر حکومتی از آنان خواسته است که رأی خود را درباره حکومت وی ابراز کنند، مانند آنچه در آغاز پیدایش و تشکیل نظام جمهوری اسلامی ایران روی داد ... آنچه مهم است و نباید از آن غفلت کرد، این است که تشخیص ضرورت رأی دهی و بیعت مردم بر عهده حاکم است، و هموست که این امر را به صلاح اسلام و مسلمین می بیند و بدان حکم می کند، نه اینکه رأی دهی و بیعت، مشروعیت حکومت را تضمین کند." [حکیمانه ترین حکومت/ ص ۱۴۴]

هرچند نقل این متن طولانی در یک یادداشت کسالت آور است اما برای نشان دادن نظر و باور واقعی نویسنده مبنی بر نمایشی و بی پایه بودن ادعای هرگونه ارزش واقعی نسبت به مقبولیت مردمی (حتی به عنوان شرط تحقق حکومت دینی و نه مشروعیت) لازم به نظر رسید.

ایشان معتقد است کسی که "خودش"، "خویشان" را برای حکومت اصلح از دیگران یافت [!!] او حاکم مسلمین است چه مردم بخواهند و چه نخواهند و چنانچه -بنابر آنچه گفته شد- چندان یار و یاور پیدا کرد که بتواند حاکمیت خود را محقق کند باید چنین کند هرچند مردم -ولو اکثریت- مخالف حکومت وی باشند! تنها در صورتی که باز "خود" حاکم نظرخواهی از مردم را به مصلحت دانست به آنها رجوع می کند و "نباید غفلت کرد" که تشخیص ضرورت رأی دهی و بیعت مردم به عهده "حاکم" است و هموست که این امر را به صلاح اسلام و مسلمین می بیند و بدان حکم می کند!! یعنی اگر حاکم چنین مصلحتی را تشخیص ندهد هیچ نیازی به کسب موافقت و نظر مردم هم نیست و می تواند با همان "چندان یار و یاور" حامی خود بر مردم حکومت کند آن هم به نام دین!! تازه مردم، هر زمان که حاکم چنین تشخیصی داد باید به صحنه بیایند و لابد رأی مثبت هم بدهند و الا مرتکب گناه شده اند! آری به این می گویند مردم سالاری دینی!!

اما سؤال بسیار تأمل برانگیز این است که چه عامل و یا علتی، عالمانی چون صاحب کتاب "حکیمانه ترین حکومت" را وادار به طرح و دفاع از چنین نظریه سست و ضعیفی کرده است؟ چرا پذیرش "مقبولیت مردمی" به عنوان یکی از شروط مشروعیت حکومت، این چنین برای برخی از علمای دین سخت و دشوار می نماید؟

پاسخ کامل به این پرسش مستلزم داشتن فرصت و مجال وسیع تری است، اما چکیده آن را شاید بتوان در قالب چند جمله چنین بیان داشت: اندیشه ها و آراء عالمان - حتی عالمان دینی - هرگاه که آنان به نوعی به قدرت و مناسبات قدرت در جامعه، از جمله قدرت سیاسی وابسته یا حداقل به آن تعلق خاطر پیدا کنند، تحت تأثیر مصالح و منافع و خواسته های مراکز "قدرت" قرار می گیرند. (هرچند انگیزه های این وابستگی و دلبستگی و تئوری پردازی در سایه آن، لزوماً ناشی از هوای نفس یا دنیاطلبی نبوده و ای بسا نیتی خیرخواهانه پشت سر آن باشد) امروزه چنین پدیده ای را تحت عنوان "تقدم قدرت بر دانش" مورد بحث و بررسی قرار می دهند. به این عبارات توجه کنید:

"به رغم عقیده رایج در تمدن اسلامی که بر اصالت دانش، یا حداقل استقلال و دوگانگی دانش و قدرت نظر دارند، و بدینوسیله بر هویت مستقل عالمان در برابر قدرت تأکید می کنند، مشاهده حکمت عملی در اندیشه و جامعه اسلامی نشان می دهد که رشد و گسترش این شاخه های دانش به هیچ وجه از مسئله اعمال قدرت تفکیک پذیر نیست... هرچند می توان نظریه هایی در فقه مدنی یا فلسفه عملی پیدا کرد که مستقل از قدرت باشند، اما به طور کلی، رفتار و دانش عملی مسلمانان از یک لحظه معین به بعد، به صورت مسئله ای درآمده است که تحلیل آن به اعتبار قدرت، آگاهی های مفیدی می دهد." [نقل از: قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام/ داوود فیرحی /ص ۱۰۴]

نمونه های بسیاری را درخصوص تأثیر روابط و مناسبات قدرت بر دانش و داده های علمی عالمان در تاریخ گذشته و معاصر می توان سراغ گرفت بعنوان نمونه در روزگار خودمان دیدیم عالمی که در مقطعی از زندگی علمی خود به عنوان "قائم مقام رهبری" برگزیده و منصوب شده بود بر پایه همین اصل تقدم قدرت بر دانش و نیز وابستگی به مناسبات قدرت، در آراء فقهی خود، اختیارات ولی فقیه را چنان گسترده می بیند که می نویسد: "حاکم اسلامی (ولی فقیه) می تواند حتی نمایندگان مجلس و رؤسای سه گانه را خود - مستقیماً - منصوب کند!" [رک: مبانی فقهی حکومت اسلامی/ حسینعلی منتظری/ جلد ۳/ ص ۱۱۲]، اما در مقطعی دیگر که از آن پست و مقام معزول می شود! طوری سخن می گوید که گویا اساساً ولایتی برای فقیه در امور عامه (امور سیاسی) قائل نیست! و جالب تر این که همین عالم در مقطعی دیگر که کفه قدرت را به سمت یک جریان خاص احساس می کند رئیس جمهور وقت را به استناد این که مقبولیت بیشتری دارد به عدم تمکین در برابر خواسته های ولی فقیه تحریک می کند! قدرت، دانش را از کجا به کجا به دنبال خود می کشاند! (فاعتبروا یا اولی الابصار).

درخصوص رابطه قدرت و دانش، گفتنی است که دلبستگی و حتی وابستگی به قدرت مشروع و دفاع از آن، نه تنها امری مذموم و ناپسند نیست، بلکه اگر با انگیزه ای پاک و صادقانه و حق طلبانه صورت پذیرد رویکردی پسندیده و مطلوب است. لیکن یک اندیشمند فرزانه و آزاداندیش و آزاده، در هیچ شرایطی نباید اصل تحرّی حقیقت و آزاداندیشی و حق گوئی را فدای مصالح و خواسته ها و منافع قدرت مألوف - ولو مشروع - نماید. دفاع از حق، از جمله حاکمیت سیاسی مشروع، باید بر مبنای عقلانیت معطوف به حقیقت صورت پذیرد، نه با پنهان کردن و نادیده انگاشتن حقیقتی دیگر و پایمال نمودن حقی برتر! بنابراین، اگر دانش و اندیشه ورزی تحت سلطه قدرت قرار گیرد - ولو به نیت دفاع از حق - آثار و عوارض سوء و ناگوار و گاهی خسارتی جبران ناپذیر به دنبال خواهد داشت. به ویژه اگر این اندیشه ورزی و به دنبال آن نظریه پردازی به نام "دین" و معرفت دینی صورت پذیرد. خاطر نشان می سازد منظور از قدرت در رابطه قدرت و دانش و سلطه قدرت بر اندیشه و علم، تنها قدرت سیاسی نیست بلکه هرگونه منبع قدرت در مناسبات اجتماعی است. بخصوص در جامعه دینی، و در مورد اندیشه دینی، قدرت ناشی از خواسته های "عوام" در بسیاری از دوره های تاریخی مسلمانان، عالم و علم دینی را به شدت تحت تأثیر قرار داده که فعلاً این موضوع مورد بحث ما نیست و در این مجال توجه ما عمدتاً معطوف به قدرت سیاسی است. و اما در طول تاریخ، سلطه و هژمونی قدرت سیاسی بر اندیشه دینی، آثار و نتایج بسیار ویران کننده بر معرفت دینی و جامعه دینی برجای گذاشته است، که از جمله آنها را می توان چنین بیان نمود که برخی از علمای دینی در مقاطع تاریخی گوناگون به علت وابستگی و دل بستگی به قدرت سیاسی و به منظور تأمین خواسته ها و منافع و مصالح حکومت، در نظریه ها و فتاوی خود درباره حکومت، تمام توجه خود را به "نصوص" مؤید "اقتدار" حکومت نموده و این گونه از نصوص را که در منابع دینی یافته اند برجسته کرده و در مقابل، آموزه ها و احکام و معارف ناظر به حقوق جامعه و افراد آن و به طور کلی جنبه های مردم سالارانه در منابع دینی را به محاق فراموشی و غفلت خسارت باری سپرده اند. و برخی دیگر که وابستگی و دلبستگی به حاکمیت و قدرت سیاسی نداشته اند بنا بر ملاحظات ناشی از خواسته های قدرت های اجتماعی دیگر (مانند عوام)، اساساً وارد عرصه تفکر و اندیشه ورزی در وادی "حکومت" و قدرت سیاسی نشده و در نتیجه اندیشه دینی را دچار فقر نظریه و تئوری در باب حکومت و مشروعیت آن نموده و در عمل نیز جامعه مسلمین را به علت در اختیار نداشتن موازین ناشی از آموزه های دینی به مثابه اصول راهنما، در صحنه و حیات سیاسی، دچار سردرگمی و گیجی نموده و آنها را در برابر سلطه و قدرت حکومت های ظالم و ستمگر بدون سلاح فکری و اعتقادی رها کرده و موجبات تمکین آنها در برابر حکومت های ستمگر را آن هم به عنوان تکلیف شرعی! فراهم نموده اند!

به طور خلاصه نتیجه و محصول نهایی سلطه و هژمونی قدرت بر اندیشه دینی که معلول وابستگی و دل بستگی برخی از عالمان دین به منابع قدرت به خصوص قدرت سیاسی بود در طول تاریخ و در زندگی سیاسی/دینی مسلمانان به دو گونه ذیل الذکر ظاهر شده است:

۱) گرفتار شدن مسلمانان به ظلم و ستم حکومت‌های استبدادی و جابر که عموماً خود را حامی دین و شریعت یا حتی بالاتر از آن برگزیده خدا و نماینده او در زمین معرفی می کردند. پر واضح است که جرئت طرح چنین ادعایی از سوی حکومت‌های جابر از فقدان نظریه ای روشن و صریح در باب مشروعیت حکومت و سردرگمی و ناآگاهی مردم از موازین و آموزه های حقیقی دین در این باب بوده است.

۲) فقر و فقدان اندیشه و نظریه دینی مناسب در حوزه فلسفه سیاسی و نبودن تئوری یا تئوری های مناسب و جامع در باب رابطه حکومت و جامعه و به خصوص در خصوص حقوق شهروندان و افراد جامعه و تبیین اختیار مردم در زمینه انتخاب و تأسیس حکومت و شیوه های حکمرانی، موجبات عقب ماندگی فکری و علمی و سپس پسرفت تمدنی در زندگی اجتماعی را برای مسلمانان فراهم آورد به طوری که امروزه ناچاریم اصول و قواعد مردم سالاری و دموکراسی را از اندیشمندان غربی بیاموزیم و در زندگی اجتماعی و برخی دیگر از مظاهر زندگی نیز، واقعیت عقب ماندگی جوامع مسلمین از جوامع غربی را پذیرا باشیم. در حالی که، هزار و اندی سال پیش از آن که در غرب سخنی از حق و حقوق مردم در برابر حکومت و یا ابتدای حاکمیت سیاسی بر رأی و نظر مردم، رفته باشد در منابع و متون دینی ما اصول و قواعد اولیه مردم سالاری و حقوق متقابل حکومت و جامعه با معرفی عینی و واقعی یک حکومت مردمی و مردم سالار مبتنی بر ارزش های دینی معرفی شده است که امروز هم می تواند به عنوان مرجع و منبع و نقطه عزیمتی عقلانی و محکم برای اندیشه ورزی و تولید نظریه در فلسفه سیاسی با منابع و مبانی اندیشه غربی به رقابت برخیزد و سرفرازانه مبنای عمل قرار گیرد.

برای رسیدن به چنین جایگاهی در جهان فکر و اندیشه به یک سیستم کارآمد پژوهش و نظام آموزشی توانا و متکی بر آخرین دستاوردهای علمی نیازمندیم تا در سایه آن بتوان عالمان آزاداندیش و مخلصی چون علامه طباطبایی و مطهری و محمدباقر صدر پرورش داد آن هم به تعداد قابل توجه نه در حد تک ستارگانی که مدتی اندک و در فضایی محدود نورافشانی کنند و بروند!

مطالب پیش گفته را می توان در قالب چند نکته تلخیص و جمع بندی نمود:

یکم) اصل مقبولیت مردمی به عنوان یکی از شروط مشروعیت دینی حکومت، خود، برگرفته از اصلی بنیادین و اساسی تر در مبحث "انسان شناسی دینی" با عنوان حق "حاکمیت انسان بر سرنوشت خود" می باشد. حق مزبور به لحاظ هستی شناسی به مثابه مظهری از مظاهر اراده تکوینی خداوند امری عقلی و پیشا-دینی بوده و در "انسان شناسی دینی" در کنار قوه تعقل به عنوان شاخص و معیار انسانیت انسان و عامل امتیاز بشر نسبت به سایر مخلوقات ارزیابی می شود.

نکته بسیار مهم این است که نظام تشریح که در برگزیده حقوق و تکالیف انسان در برابر خداوند و سایر انسان هاست بر اصل مبنایی "اختیار" انسان بنا نهاده می شود. فلذا هیچ اصل و حکم و قانون دیگر و نیز هیچ شخص و نهادی - حتی شخص پیامبر- نمی تواند به استناد مبانی و یا داده های نظام تشریح این حق خدادادی را از او سلب و ساقط نماید!

دوم) حاکمیت سیاسی، به تناسب نوع و ماهیت آن، یکی از مهم ترین و مؤثرترین و قوی ترین عامل و نهاد اجتماعی است که می تواند اختیار و آزادی انسان را در تعیین سرنوشت و اهداف زندگی، محدود، و اراده خود را علیرغم خواست افراد جامعه بر آنها تحمیل نماید. بر این پایه، اگر انسان به عنوان یک شهروند نتواند در تعیین نوع حکومت و نیز شیوه حکمرانی به نحو مؤثر و تا حد امکان، دخالت نماید و یا بی هیچ تأثیرگذاری و حضور در فرایند حکمرانی، تحت اراده حاکمیت سیاسی قرار گیرد، بدون تردید بخش مهمی از حق مزبور را از دست خواهد داد.

سوم) تأمین و تضمین حق حاکمیت انسان بر سرنوشت خود، در رابطه با زندگی سیاسی و در تعامل با نهاد سیاست و حاکمیت سیاسی، تنها و تنها، وقتی امکان پذیر است که اصل "مقبولیت مردمی" به عنوان شرط مشروعیت حکومت در فرایند انتخاب و استقرار حکومت پذیرفته شود و طرح و قبول آن به عنوان "شرط تحقق حکومت" -قطع نظر از نادرستی آن- نه تنها حق یاد شده را تأمین و تضمین نمی کند، بلکه به لحاظ ابهام و اجمال محتوایی، می تواند بستر و زمینه مناسبی را برای توجیه سلب و نادیده گرفتن حق بنیادین فوق الذکر، آن هم با توجیهاات شرعی! فراهم نماید. درباره اهمیت این موضوع و جایگاه آن در انسان شناسی دینی و نیز رابطه آن با زندگی سیاسی انسان، مراجعه از سر تأمل و دقت به اصل ۵۶ قانون اساسی ج ۱. ۱. که در حقیقت مبنای فلسفی/کلامی اصول دیگر قانون اساسی و به اصطلاح اصولی/حقوقی، حاکم بر همه اصول قانون مذکور است، بسیار مفید می باشد.

یادداشت سی و چهار

چهارم) پذیرش اصل "مقبولیت مردمی" به عنوان شرط مشروعیت حکومت، نتایج و الزامات مهم دیگری دارد، از جمله این که، براساس اصل مزبور، مرجع مشروع تشخیص و انتخاب و تعیین نوع حکومت و ساختار آن و شیوه حکمرانی، از میان الگوهای برگرفته از آراء و نظریات فقهی/اجتهادی مطرح در حوزه نظام تشریح، تنها و تنها "مردم" می باشند، و هیچ شخص و مقام و نهاد دیگری نمی تواند بدون داشتن سمت نمایندگی از سوی مردم، در این باره تصمیم بگیرد.

توضیح اینکه در قلمرو فقه سیاسی، درخصوص مشروعیت حاکم و حکومت و فروع آن، از آغاز فقاقت تاکنون، آراء و نظریات و فتاوی مختلف و گاه متعارضی از سوی عالمان دینی صادر گردیده است. نفس این اختلاف نظر و فتوا، نشان می دهد که احکام راجع به حکومت، عموماً از امور استنباطی و اجتهادی بوده و نه از "منصوصات" مسلم و قطعی. فلذا بسیاری از احکام و آموزه های ناظر به حاکمیت سیاسی، از "ضروریات دین" محسوب نمی شوند. حال پرسش اساسی این است که از میان آراء و نظریات مختلف و متعارض، کدام رأی و نظر باید مبنای عمل و الگوسازی برای شکل و محتوای حکومت قرار گیرد؟ پرواضح است که نظراً و عملاً هیچ مرجع دیگری را غیر از مردم نمی توان برای این مقام پذیرفت، زیرا پذیرش مرجع دیگر قطع نظر از اشکالات پیش گفته، به لحاظ منطقی و نظری منجر به دور باطل و از حیث عملی به حاکمیت استبداد و دیکتاتوری می انجامد. این نکته ای مهم است که اگر علمای دین در فرآیند اجتهاد در فقه سیاسی، بدان توجه می کردند، ای بسا مسلمانان هرگز گرفتار حکومت‌های جور آن هم با ادعای خلافت و حاکمیت اسلامی نمی شدند. زیرا پذیرش اصل مقبولیت به شرح یاد شده، اساساً اجازه و مجال طرح و ارائه آراء توجیه کننده زور و غلبه بر مردم را، از سوی برخی عالمان نمی داد! اما غفلت از این مهم باعث گردید که برخی از عالمان دینی - عموماً از اهل سنت - حتی عامل "زور و غلبه" را از موارد مشروعیت بخش به حکومت و نیز از دلایل وجوب اطاعت مردم از آن دانسته! و بدتر از آن حتی عنصر "عدالت" را از شروط لازم برای حاکم برنشانند.

از امام مالک (یکی از ائمه چهارگانه در فقه اهل سنت) نقل شده است که: "بدان حکومت بر مردم با یکی از سه امر ثابت [مشروع] می گردد: نخست با وصیت خلیفه قبلی و دوم با تغلب (زور و غلبه) بر جامعه و سوم با بیعت اهل حل و عقد" [به نقل از: مبانی مشروعیت حکومت در اندیشه سیاسی شیعه/ دکتر محمدرضا حاتمی/ ص ۹۴]. تفتازانی یکی دیگر از علمای بزرگ اهل سنت می نویسد: "زمانی که امام (حاکم) بمیرد و کسی که جامع شرایط امامت است بدون بیعت و جانشینی، متصدی مقام امامت گردد و با زور و شوکت بر مردم غلبه یابد، خلافت برای او منعقد می شود و اظهر این است که اگر او فاسق یا جاهل نیز باشد چنین خواهد بود ... (به نقل از همان/ ص ۹۵).

سوگمندانه باید گفت پس از رحلت پیامبر(ص) - به غیر از دورانی کوتاه- طی قرن ها تا کنون، حکومت‌هایی ظالم و استبدادی با استناد به این گونه فتاوی، بنام حکومت دینی یا وابسته به دین یا مورد تأیید دین بر سرنوشت مسلمانان حاکم کرده اند. حال آنکه با پذیرش اصل مقبولیت مردمی چنین آراء و فتاوایی از اساس منتفی به موضوع بوده و مجال طرح و ارائه نخواهند یافت.

یادداشت سی و پنج

در تکمیل آنچه که در یادداشت قبلی بیان گردید لازم است خاطر نشان شود که، وجود آراء و نظریات و فتاوی مختلف و متعارض در باب حکومت و حاکمیت سیاسی و فروع آن، مختص فقه اهل سنت نبوده، بلکه در فقه شیعه نیز قضیه از همین قرار است.

توضیح اینکه در میان فقهای شیعی برخی به "ولایت فقیه" در امور عامه (سیاسی)، معتقدند و برخی دیگر چنین ولایتی را بدون دلیل تلقی و لذا رد میکنند. و در میان عالمانی که ولایت فقیه را پذیرفته اند بعضی، اختیارات فقیه را در حکمرانی نامحدود و ولایت او را در این حوزه "مطلقه" می دانند و فقهای دیگری این اختیارات را محدود و حتی بعضی از آنها ولایت فقیه در حکومت را در حد نظارت بر قانونگذاری و پاره ای امور خاص و معین پذیرفته اند. بر پایه آن چه گفته شد مرجع تشخیص و گزینش تئوری مبنایی حکومت دینی از میان نظرات مطرح شده در عرصه عمل و اجرا، فقط و فقط مردم می باشند.

چنین جایگاهی برای مردم و خواست و نظر آنها در زندگی سیاسی، مبنا و قاعده ای است که شامل دوران حضور معصوم هم می شود. در این باره می توان به مبنای حکومت چند ساله امیرمؤمنان استناد نمود. زیرا آن چه مسلم است علی(ع) پس از حکومت عثمان، و علیرغم میل خود [توجه شود]، از سوی مردم به عنوان والی و حاکم برگزیده شد، اما نه بر مبنای عصمت و برگزیده و منصوب از سوی خداوند، بلکه به عنوان فرد اصلح از میان صحابه! و نکته مهم تر این که حضرتش نیز بر اساس همین مبنا و در چارچوب الزامات و اقتضائات آن حکومت کرد و نه با استناد به اختیارات و شئون ولی معصوم منصوب و منصوب! (در این باره در فرصت های دیگر سخن گفته ایم) لازم به ذکر است که امروزه، اعمال حق یاد شده از سوی مردم از طریق تنظیم متنی حقوقی بنام قانون اساسی بعنوان میثاقی ما بین مردم و حاکمیت صورت می پذیرد که براساس آن، هم نوع حکومت و هم شیوه حکمرانی و هم اختیارات حاکمیت سیاسی و هم حقوق و تکالیف متقابل مردم و حکومت از سوی مردم گزینش و تعیین و ترسیم می گردد و حاکمان و کارگزاران حکومت قطع نظر از هر باور و رأیی که درباره حکومت و فروع آن دارند مکلف و متعهد به اعمال حاکمیت و حکمرانی بر اساس قانون اساسی اند. فلذا قطع نظر از این که حاکم و هیأت حاکمه به ولایت فقیه معتقد باشند یا نباشند و همچنین هر نظری که درباره اختیارات فقیه یا حاکم اختیار کنند مبنای عمل اصول قانون اساسی است که بر پایه نظر و رأی مردم تنظیم و تأیید شده است. چنان که در این باره به درستی گفته شده است که: "بنابراین، فقیه جامع شرایط رهبری، با جمهور مردم چنین تعهد کرده است که ولایت خویش را در محدوده قانون اساسی اعمال می کند و حدود و وظایف و اختیارات خود را، برابر اصول معینی در طی فصول آن قانون رعایت می نماید... لذا تعدی از قانون اساسی، نه برای رهبری رواست و نه برای جمهور" [نقل از: ولایت فقیه، ولایت فقاقت و عدالت / عبدالله جوادی آملی / ص ۵۰۸] گفتنی است که چنین تعهد و الزامی به قانون از سوی ولی فقیه / حاکمیت سیاسی، فقط بر مبنای اصل مقبولیت مردمی بمثابه شرط مشروعیت حکومت قابل توجیه است و نه شرط تحقق حکومت! فتامل!

یادداشت سی و شش

پنجم) و بالاخره پذیرش اصل مقبولیت مردمی، در جایگاه یکی از شروط مشروعیت حکومت، الزامات و بایستگی های بسیار مهم و تعیین کننده در عرصه نظر و عمل دارد، از جمله:

۱) قبل و پس از استقرار حکومت منتخب مردم، باید بستر و زمینه مناسب و کافی برای تضارب آراء و نظریات (حتی مخالف با نظریه حاکم) درباره موضوعات مربوط به حکومت و امکان دسترسی عمومی به آنها از طریق رسانه ها و وسایل ارتباط جمعی، از سوی حاکمیت سیاسی فراهم شود.

۲) امکان تجدید نظر در قانون اساسی، در صورت درخواست و تمایل عمومی و همچنین انجام فرایند در موضوعات مهم و سرنوشت ساز، با ساز و کاری روشن و عملی در قانون اساسی و سایر قوانین موضوعه، تدارک شود.

۳) سازماندهی، نظام بخشی و عملیاتی کردن خواست ها و امیال عمومی از طریق سامان بخشی به قشر اندیشمند و فعالان اجتماعی و نخبگان با فراهم نمودن زمینه های قانونی و امکانات عملی برای ایجاد سازمان های غیردولتی و تشکیلات مردم نهاد و مهم تر از همه احزاب سیاسی مستقل و البته متناسب با ارزش های دینی و اقتضائات بومی و ملی انجام پذیرد با این قید که این رویکرد به نخبه گرایی افراطی و غیرمردمی، آن چنان که در غرب وجود دارد منجر نشود.

۴) ساز و کارهای قانونی مناسب و کارآمد و قوی برای نظارت واقعی عمومی، (از رهگذر امکانات مذکور در بند قبل) بر عملکرد حکومت در تمام سطوح آن فراهم شود. یادآور می شود که در نظام مردم سالاری دینی، صرف مشروعیت در تأسیس حکومت کافی نیست بلکه باید امکانات و ابزار و وسایل کافی و لازم برای نظارت مستمر مردم و نیز پاسخگویی مداوم حکومت در برابر مردم فراهم گردد.

۵) در شرایط فعلی فضای سیاسی و حکمرانی در کشور ما، برخی از مسئولین و نهادهای حاکمیتی در قبال عملکردشان، خود را فقط در برابر خداوند آن هم در روز قیامت مسئول می دانند، اما با پذیرش مقبولیت مردمی، به عنوان شرط مشروعیت حکومت، آنها در برابر مردم نیز که در واقع اختیاردار حکومت بطور کامل هستند کاملاً مسئول بوده و باید پاسخگویی تصمیمات و اقدامات و عملکرد خود باشند.

۶) و خلاصه کلام این که خداوند در این جهان، انسان را مختار و آزاد و حاکم بر سرنوشت خود آفریده و او را چنین خواسته است و به پیامبر خود نیز فرموده که تو نمی توانی و نباید این جایگاه و حق ناشی از آن را از بشر سلب نموده و حتی دین الهی را به اکراه و به زور بر او تحمیل نمایی! و بر همین اساس نیز معصوم منصوب از سوی خداوند، نمی تواند حتی اجرا و اقامه "عدالت" را (که در فرهنگ دینی بعنوان هدف نهایی در زندگی دنیایی بشر تعیین شده)، بر جامعه بشری بر خلاف رأی و خواست آنها تحمیل نماید بلکه سیره پیامبران و وظایف آنان بر این شیوه و روش استوار است که مردم را دعوت کنند که بر مبنای آموزه های دینی، خودشان برای اجرا و حاکمیت قسط و عدل قیام نمایند: لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ. (سوره حدید/ آیه ۲۵)

و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین-

والسلام

لینک کانال تلگرامی: @Ahmadshahabayatollahii