

مشروعیت حکومت دینی

<?xml encoding="UTF-8">

مشروعیت

مسائلی چون اشکال حکومت، قدرت قانون و حاکمیت یافتن یا ضمانت اجرایی احکام آن بستگی تام به مشروعیت دارد. در طول تاریخ، کمتر رژیم‌ها می‌توان یافت که درصدد باشد بدون استفاده از عنصر مشروعیت، بر مردم حکومت کند. مشروعیت را معادل واژه legitimaeg به معنای قانونی بودن دانسته اند؛ ولی در اصطلاح، معنایی دیگری نیز برای آن می‌توان فرض کرد. مفاهیمی مانند حقانیت و یا مقبولیت را نیز در قالب مفهوم قانونی بودن جای داد. برای فهم چیستی مشروعیت، خوب است به این نکته اشاره کنیم حکومت دارای سه رکن اساسی است.

1- گروهی که حاکم اند؛ 2- گروهی که مورد حکم قرار می‌گیرند؛ 3- قوانین و نظامی که حکام براساس آن حکم می‌کنند.

اولین جرقه‌های حکومت در جایی روشن می‌شود که شخص بخواهد حکمی را صادر کند و امری را انفاذ نماید. وقتی شخصی که ما به عنوان حاکم فرض کردیم، امری را صادر کرد (افعل) طرف مقابل اولین مسئله‌ای که باید حل کند، این است که چه کسی به او اجازه امر یا نهی داده است؟ جواب این مسئله همان مشروعیت است؛ یعنی کسی که حکمرانی می‌کند، چرا و به چه دلیل چنین حقی را دارد. اگر این حق توجیه شود افراد موضوع حکم، وظیفه خواهند داشت که از حاکم تبعیت نمایند. پس، از یک طرف حق حاکمیت مطرح است و از طرف دیگر، تکلیف اطاعت؛ این دو، دو روی یک سکه را تشکیل می‌دهند و به اصطلاح منطقی، بینشان تضایف برقرار است.

« وقتی کسی حق داشت، طرف مقابل تکلیف دارد که آن حق را رعایت کند. اگر پدر حق دارد به فرزندش دستور بدهد، پس یعنی فرزند باید اطاعت کند» [1].

پس مشروعیت حکومت یعنی حق حکومت بر مردم . و پاسخ به دو سؤال اساسی می‌باشد:

- 1 - حاکمان به چه حقی باید حکمرانی کرده و امر و نهی کنند؟
- 2 - مردم و محکومان به چه دلیلی باید از این اوامر اطاعت کنند؟

نظریات مطرح در معیار مشروعیت

مارکس وبر، فیلسوف آلمانی، تقسیم‌بندی سه‌گانه‌ای از ملاک‌های مشروعیت ارائه کرده است. الف - سنت، به معنای حق حاکمیت اشخاصی است که همواره از اعمال قدرت سیاسی برخوردار بوده اند؛ مانند حکومت‌های موروثی.

ب - کاریزما، به معنای فرهیختگی؛ یعنی اطاعت وسیع از یک فرد، به واسطه شخصیت، خصوصیت ویژه و استثنایی و پویایی عقاید او. البته لغت کاریزما به معنای موهبت الهی است که از مسیحیت ریشه گرفته است.

ج - قانونی و عقلانی، به معنای اینکه حق حاکمیت را قانون به فرد حاکم داده باشد.

توماس هابز دو راه برای مشروعیت حکومت پیشنهاد می کند:

1 - قدرت طبیعی؛ مانند فردی که فرزندان خود و فرزندان آنها را وادار می کند در زیر سلطه او قرار گیرند؛ زیرا این اختیار را دارد که اگر از فرمان او سرپیچی کردند، آنان را بکشد یا با جنگ، مطیع خود گرداند.

2 - توافق: «آدمیان در میان خود توافق کنند که با میل و رضایت - زیر فرمان فرد یا انجمنی از افراد درآیند، به این منظور که او حافظ آنان در برابر آسیب دیگران باشد» [2].

در یک نگاه جامع، نظریه های مختلف را می توان تحت قالب زیر گنجاند:

1 - زور و غلبه: حکومت حق و مشروع حکومتی است که از قوه قهریه بیشتر برخوردار باشد (الحق لمن غلب). احمد بن حنبل از این نظریه جانبداری می کند. [3]

2 - سنت و رسوم گذشته: در حکومت های پدرسالار فئودال و در انواع حکومت های موروثی سلطنتی دیده می شود پادشاهان، مستقل از دین و یا بیعت عمومی مردم، با اتکا بر سلطه خود و دودمان، خود را برگزیده بی واسطه الهی می دانسته اند.

3 - قرارداد اجتماعی: شهروندان براساس قراردادی، خود را ملزم به پیروی از دستورهای حکومت می دانند و در مقابل، حکومت متعهد به حفظ امنیت و نظم و رفاه شهروندان می باشد.

4 - 5 - عدالت و سعادت: حق حاکمیت از آن کسی است که برای برپایی عدالت تلاش کند. بنابراین عدالت منشأ الزام سیاسی است و یا اینکه تلاش حکومت برای سعادت افراد، معیار مشروعیت آن است.

6 - نظریه امرالهی و حاکمیت دینی: به نظر معتقدان به خدا، مالک و سلطان حقیقی خدا است. اگر او آفریدگار انسان است، چرا حق دستور دادن نداشته باشد؟ سرسپردگی به حاکمیت غیر خدا نوعی عبودیت را به همراه دارد: «و لا تکن عبد غیرک و قد جعلک الله حراً» [4].

ما در ادامه، به دو نوع اصلی مشروعیت، یعنی نظریه قرار داد اجتماعی و حق الهی خواهیم پرداخت و هر یک از آنها را مستقلاً و مفصلاً تر مورد بحث قرار خواهیم داد.

نظریه نصب

یکی از نظریات مطرح در باب مشروعیت حکومت، نظریه نصب است. طبق این نظریه، حکومتی از مشروعیت برخوردار است که حاکمان آن از طرف خداوند متعال به این مقام نصب شده باشند.

به طور کلی، حق حکومت و حکمرانی اولاً و بالذات متعلق به خدای متعال است؛ زیرا اوست که مالک حقیقی است و حق امر و نهی دارد. همو در مراتب نازل تر، این حق را به اشخاصی خاص واگذار می کند که در سطوح مختلف رهبری جامعه قرار دارند. این نظریه مبتنی بر چند استدلال برهانی است، که به جهت اختصار فقط به ذکر یک مورد بسنده می گردد.

توحید ربوبی

در جامعه ای که افرادش دارای جهان بینی توحیدی می باشند این اصل را در کلیه شئون زندگی خود سرایت می دهند. یک انسان متدین معتقد است که جهان هستی آفریده یک آفریدگار است. اعتقاد به توحید در اکثر ادیان و یا همه ادیان توحیدی مشاهده می شود. خداوند نه تنها آفریننده جهان هستی است، بلکه ربوبیت آنها را نیز در

دو بخش تکوین و تشریع بر عهده گرفته است و همه مخلوقات را در مسیر کمال شایسته آنها پرورش می دهد. هیچ موجودی در هیچ جای جهان بدون اذن تکوینی او کوچک ترین حرکتی نمی تواند انجام دهد. بنابراین، جایی برای تصرف استقلالی دیگران باقی نمی ماند هر تصرفی در سایه اذن تکوینی الهی و نیرویی است که خدا داده است.

از طرف دیگر، خداوند موجوداتی آفریده است که حرکات و آثار و تکاملاتشان در گرو افعال اختیاری خودشان است. ام خیر ربوبیت الهی اقتضا دارد که شناخت صحیح راه مستقیم و صحیح را به انسان معرفی کند و خوب و بد را به او بشناساند.

حق زمامداری تنها برای خداست

حق سرپرستی و زمامداری جامعه تنها به حاکمیت الهی می تواند مستند باشد و هرگونه رهبری و سلطه که منشأ الهی نداشته باشد، با اعتقاد به توحید ربوبی ناسازگار است.

به این معنی که: توحید حق ولایت و سرپرستی جامعه و زمامداری زندگی انسان را از هر کس جز خدا نفی می کند و حکومت انسان بر انسان را به دیده یک حق مستقل طرد می نماید. اگر سامان یافتن زندگی انسان مستلزم آن است که همه سازمان های زندگی به نقطه واحدی منتهی شود و سر رشته کارها در دست قدرت مسلطی باشد، این دست جز دست قدرتمند آفریدگار گیتی و پدیدآورنده انسان نخواهد بود. [5]

و از اینجاست که می توان نتیجه گیری کرد: ولایت انسان از آن خداوند است و هرگونه اعمال ولایت بدون اذن و تفویض وی نامشروع می باشد. [6]

براساس این بینش عقلایی و فهم خردپسندانه، از آنجا که خداوند حاکم علی الاطلاق و سر رشته دار همه امور انسان است، برای انسان ها برنامه ها و احکام خاصی را مقرر نموده است و هیچ کس اجازه دخالت و تصرف در زندگی انسان را ندارد. از سویی دیگر، اجرای این برنامه ها و احکام به دست فرمانروایی عادل و قوی به مصلحت مردم است. اما خداوند مستقیماً به اجرای آنها نمی پردازد نسبت به مصلحت جامعه نیز بی اعتنا نیست. پس باید گفت قبیح و ناپسند است که خداوند کسی را برای تدبیر امور جامعه قرار ندهد. بنابراین نصب پیشوای الهی برای مردم لازم است.

اصل عدم ولایت

با توجه به توحید ربوبی، خداوند تنها منبع ذاتی مشروعیت است و حاکمیت فقط از آن اوست. هیچ یک از افراد انسانی بر دیگری حق ولایت و سرپرستی ندارد؛ زیرا مالک حقیقی خداوند است. انسان نه تنها در شئون انسان های دیگر، بلکه براساس جهان بینی توحیدی، در خود را نیز حق تصرف ندارد. زیرا مالکیت او مالکیت اعتباری و تصرف او در ملک غیر است. این همان اصل عدم ولایت است که در یک جمله می گوید: کسی بر دیگری بدون دلیل معتبر، ولایت ندارد و دیگران حق دخالت در سرنوشت و شئون او را ندارند. [7]

بنابراین «به حکم کلی عقل، تصرف در ملک دیگران و بدون اجازه آنان کاری ناپسند و ظالمانه است. بنابراین حق تصرف در انسان و متعلقات او اولاً بالذات در اختیار خداوند است و در مرتبه بعد، می تواند این حق از طرف خداوند به افراد و انسان های دیگری داده شود». [8]

خداوند امر سیاست و حکومت بر مردم را به پیامبر اعطاء کرده است و «براساس چنین ولایتی، پیامبر اکرم(ص)

بر مردم حکومت، و سیاست اجتماع مسلمانان را رهبری می کرد و این مقام را خداوند به ایشان عطا فرموده بود». [9] ضرورت این انتخاب از طرف خداوند، این است که چون دین قانون کاملی است که به همه جنبه های زندگی انسان نظر دارد و از طرف خداوندی آمده است که به همه جنبه های زندگی انسان آگاهی دارد، مسئول اجرایی این قانون نیز باید از شرایط کافی برای برعهده گرفتن این مسئولیت برخوردار باشد. علم به اینکه کدام انسان شرایط لازم را برای حاکمیت داراست، تنها نزد خداست و از این رو انتخاب چنین شخصی نیز از طرف او خواهد بود. اندیشمندان اسلامی از این شرایط تحت عنوان «عصمت» نام می برند که علم به عصمت افراد تنها نزد خداست.

حاکمیت انسان در طول حاکمیت خداوند

«چون انسان ملک و مُلک خود را از خداوند دریافت می کند، لذا مالکیت او در طول و بالتبع است و به تعبیر دقیق تر: سلطه انسانی که دارای ولایت یا مالکیت است صرفاً ظهوری از ملک و ملک الهی است. انسان اینه داری است که تجلی سلطنت حق را به نمایش می گذارد.» [10]

به تعبیر دیگر، «حکومت و ولایت به حکم عقل، اختصاص به خداوند دارد و تنها او است که ولایتش به جعل دیگران استناد پیدا نمی کند و ذاتاً دارای حق تدبیر انسان ها و اداره امور آنهاست. وجود ولایت از امور اعتباری عقلانی است؛ لذا دیگران هم با جعل و نصب او می توانند در اختیار بگیرند. از این رو وقتی شئون مختلف حکومت از طرف حق تعالی برای ائمه (ع) قرارداد شده است، تصدی دیگران غاصبانه بوده و هرگونه دخالتی تعدی بر حق غیر می باشد» [11].

نظریه قرارداد اجتماعی

نظریه مطرح دیگری که در اندیشه سیاسی معاصر مورد قبول قرار گرفته است، نظریه قرار داد اجتماعی است. منشأ و مولد این نظریه فیلسوف قرن هفدهم اروپا، توماس هابز، است. به نظر هابز، با توجه به فلسفه تشکیل حکومت که ایجاد صلح و امنیت برای انسان و دستیابی به رفاه بیشتر است، چاره ای نیست جز اینکه افراد بشر با اشتراک هم، قدرت مشترکی فراهم کنند تا با این قدرت مشترک، هم در مقابل بیگانگان مقاومت کرده، امنیت را به ارمغان آورند و هم در پناه آن، با بهره گیری از مواهب طبیعت، زندگی رضایت بخشی را برای خود رقم زنند. «پیمانی که هر فرد با فرد دیگر منعقد می سازد، بدین مضمون است که هر فرد به افراد دیگر بگوید که من حق حکومت بر خود را به این فرد یا این انجمن وا می گذارم، بدان شرط که تو نیز حق خود را به او واگذاری و بدین ترتیب، مانند من، همه کرده های او را مشروع بدانی» [12].

این توافق اولاً بین مردمی است که با همدیگر توافق می کنند قدرت سیاسی جامعه خود را به فرد یا افرادی بسپارند، ثانیاً به طور دسته جمعی با افراد یا فرد خاصی قرارداد می بندند که قدرت سیاسی جامعه شان بر عهده او باشد، به شرط ایجاد امنیت و برخی مسائل دیگر. بنابراین مشروعیت حکومت به این است که مردم به حاکم وکالت داده اند تا کار مشخصی را به نوع معینی انسجام دهد.

در این نوع مشروعیت، شهروندان خود را ملزم به پیروی از دستورات حکومت می دانند و حکومت نیز متعهد است امنیت و رفاه و نظم شهروندان را فراهم سازد. حاکم مادامی که در این چارچوب کار کند مشروع است و مردم حق اعتراض، انقلاب و... را ندارند وگرنه مشروعیتش زیر سؤال می رود. در این دیدگاه، پس هرگونه اقدام

دولت در همین محدوده (امنیت و نظم، رفاه) است و هرگونه مسئولیت هدایت گری فکری و اخلاقی از او سلب شده است.

بنابراین، هیچ یک از افراد به هیچ بهانه ای نمی تواند خود را از تابعیت دولت رها کند. اگر چند تن از افراد ادعا کنند که دولت پیمان خود را لغو کرده است؛ ولی دیگران و یا خود دولت منکر نقض پیمان شوند، هیچ داوری نمی توان یافت که برای فصل اختلاف حکمی بدهد. از این رو، هیچ عملی از سوی حکمران نمی تواند پیمان افراد را لغو کند. و هیچ یک از رعایا به هیچ دلیلی نمی تواند خود را از تابعیت او خارج سازد. در مقابل، اگر مردم مرتکب خلاقی بشوند، عهدشکنی کرده اند و دولت حق دارد در محدوده قانون، با عهدشکنان برخورد نماید.

نقد نظریه قرارداد اجتماعی

1 - اولین اشکالی که می توان در این نظریه یافت، آزمون تاریخی آن است. به لحاظ تاریخی، در هیچ برهه ای اتفاق نیفتاده است که مردم یک اجتماعی دست جمعی بر حق آمریت شخص و یا اشخاصی قرارداد کنند. توضیح اینکه نظریه قرارداد اجتماعی بهترین راه برای ایجاد قرارداد را روش رای گیری می داند. اما آیا تا به حال اتفاق افتاده است که در اجتماعی، صد درصد مردم در رای گیری و یا قرارداد اجتماعی شرکت کرده باشند؟ حال اگر از روش رای گیری چنین نتیجه ای حاصل نشده است، با هیچ روشی آگاهی از این قرارداد امکان پذیر نیست. بنابراین به لحاظ واقعیت های عینی، این روش امکان پذیر نیست.

2 - اشکال دوم این است که بر فرض اکثریت، اقلیتی که دولت را قبول ندارند چه تکلیفی دارند؟ البته این اقلیت دو گروه اند: اقلیتی که در قرارداد اولیه بین شهروندان شرکت کرده اند، ولی دولت انتخابی مورد قبول آنها نیست، و اقلیتی که اساساً در انتخابات شرکت نکرده اند. بر فرض دوباره اقلیت گروه نخست پذیرفتیم که چون در قرارداد اولیه (بین شهروندان) متعهد شده اند، باید تابع رای اکثریت باشند؛ ولی اقلیت دوم که در هیچ قراردادی شرکت نکرده اند چه؟ بنابراین چه اقلیت نخست که با دولت در قرارداد شرکت نکرده اند، و چه اقلیت دوم که در هیچ یک از قراردادها شرکت نکرده اند چه الزامی برای اطاعت از اوامر حکومت دارند و دولت نیز چه الزامی برای تأمین امنیت و نظم و رفاه آنها برعهده دارد؟ به ویژه اینکه این دو اقلیت تقریباً نیمی از جامعه را تشکیل می دهند؛ یعنی نیمی از جامعه در قرارداد با دولت شرکت نکرده اند و ملزم به وفای عهد که مبنای مشروعیت چنین حکومتی است نیستند. در نتیجه:

اولاً دولت نسبت به نیمی از جامعه از مشروعیت برخوردار نیست؛ ثانیاً نیمی از جامعه حق نافرمانی از اوامر حکومت را دارا می باشند. بدین ترتیب، نقض غرض حاصل شده، غایت حکومت که ایجاد نظم و امنیت برای انسان است نیز از بین می رود.

نظریه انتخاب

در میان معتقدان به حکومت دینی، نظریه ای وجود دارد که مشروعیت حکومت دینی را در انتخاب مردم می داند. هر حکومت و فرمانروایی را که مردم انتخاب کنند، همان حکومت مشروع است و حق امر و نهی دارد و مردم نیز ملزم به اطاعت و فرمانبری هستند. قائلان به انتخاب را به چند دسته می توان تقسیم کرد:

الف - برخی با رد هرگونه انتصابی، مشروعیت حاکمیت دینی را فقط به انتخابی بودن می دانند. یعنی در تمامی سطوح و مراتب حکومت، اعم از ریاست سطح اول که همان زعامت پیامبر(ص) است یا سطح دوم (امام) و یا

سطح سوم. نخستین قائلان به این نظریه را در تاریخ اسلامی می توان خوارج دانست که با رد حاکم مورد اجماع جامعه مسلمین، به مردم سالاری مطلق قائل بودند.

البته این نظریه در میان متدینان جامعه دینی اسلام نتوانست جایگاهی باز کند؛ هرچند گاهی نظریاتی این چنین در دوران معاصر مشاهده می شود: «همان گونه که مشاهده کردیم، همین مقام رهبری اجتماعی، سیاسی و اخلاقی که پیامبر اسلام به خاطر تحکیم نخستین پایگاه آسمانی خود پذیرفتند، نخست از طرف انتخاب و بیعت مردم به وقوع پیوسته و سبب این بیعت مردمی از سوی خداوند ترشیح و مورد رضایت قرار گرفته است.» [13]

ب - نظریه دوم، هرچند مشروعیت رئیس اول را انتصابی و از طرف خداوند می داند، برای سطوح بعدی رهبری قائل به انتخاب و یا اجماع اهل حلّ و عقد شده است. این نظریه در جهان اسلام، از آن اهل سنت است.

ج - نظریه سوم در عالم تشیع مطرح شده است. طبق این نظریه، اگرچه اصل مشروعیت حکومت دینی به انتصاب از جانب شارع است و سطح اول و دوم رهبری حکومت دینی از این نوع مشروعیت برخوردارند، برای سطح سوم رهبری حکومت دینی، ملاک مشروعیت انتخاب مردم است. در واقع، این انتخاب در طول انتصاب است و در صورتی مجاز است که انتصابی در کار نباشد. [14]

د - نظریه چهارم انتخاب، برای نصب در مشروعیت حکومت دینی جایگاه بالاتری قائل است؛ ولی برای سطح سوم رهبری حکومت دینی به مشروعیت مرگب معتقد است. این نظریه به نظر می آید بیشتر متأثر از تفکرات معاصر در باب مردم سالاری مردم را نیز در مشروعیت دخیل می داند.

ادله نظریه انتخاب

1 - دلیل نخست قائلان به انتخاب در سطح سوم رهبری، نبود نص لازم جهت مشروعیت بخشیدن به حکومت دینی می باشد. «اگر دولت با نصب الهی تشکیل گردید، هیچ جای بحث نیست؛ چراکه به تکرار گفته ایم انتصاب بر انتخاب مقدم می باشد. لیک فرض این است که نصب وجود نداشته و یا با ادله قابل اثبات نیست» [15].

ثانیاً بر حسب برخی نصوص دینی چون «النّاس مسلّطون علی أموالهم و أنفسهم»، اصل اولی حاکمیت مردم در تعیین سرنوشت خویش است. لکن این عموم در مواردی (سطوح اول و دوم رهبری) تخصیص خورده است. ولی در سطح سوم رهبری با عدم وجود مخصص، این عام به جای خود باقی است و مردم حق دارند فرمانروا را خود انتخاب کنند و مشروعیت حاکم از همین جهت تبیین می شود.

نقد

در پاسخ به این نظریه باید گفت: اولاً این نظریه قبل از اینکه به اثبات خود بپردازد، به نفی نظریه مقابل پرداخته است. لذا با بیان وجود نصب در موارد مختلف فیه، فلسفه وجودی این استدلال از بین خواهد رفت.

ثانیاً از لحاظ اثباتی دارای مبنای مشخصی نیست. در حالی که نظریه مقابل (نصب) را از نظر صلاحیت و شأنیت کافی می داند، لکن مرحله ثبوت و فعلیت را کافی برای مشروعیت می داند. یعنی قبل از بیان دلیل اثباتی، به دلیل ثبوتی پرداخته، در حالی که بیان استدلال اثباتی آن ناقص است.

2 - با توجه به این مقدمات که: الف. نظارت بیرونی بر قدرت و حکومت لازم است؛ ب. این نظارت حق مردم است؛ ج. در نتیجه، لازمه نظارت، حق مردم در عزل حاکم است؛ د. حق عزل مستلزم حق نصب است. [16] در نتیجه، نصب حاکم باید توسط مردم انجام گیرد مردم حق انتخاب دارند. پس مشروعیت حکومت به انتخاب است

این استدلال بر این فرض مبتنی است که قدرت فسادآفرین است. اگر به کسی قدرت بیش از اندازه داده شد ولی برای آن مهاری قرار ندادیم، این قدرت خطر آفرین بوده و هیچ چیز حتی عدالت نمی تواند آن را کنترل کند. لذا باید یک عدم از خارج مسئولیت نظارت بر قدرت را برعهده بگیرند که در نتیجه آن حق عزل داشته باشند. حال که حق عزل بالاتر از حق نصب است وقتی عده ای حق عزل داشتند در درجه اولی حق نصب نیز خواهند داشت.

آنچه در مورد این استدلال می توان گفت این است که اولاً، نتیجه گیری از گزاره (مهاری قدرت لازم است) و این مهاری باید از بیرون صورت گیرد، در نتیجه نظارت بر حکومت حق مردم است. امری مشکل می نماید. چه آنکه نظارت مردم از بیرون را یک باید عقلایی می توان در نظر گرفت ولی اینکه چگونه از این باید یک حق نتیجه گیری می شود یک استنتاجی عقیم می باشد. اثبات حق نظارت برای مردم نیازمند یک دلیل می باشد که در مقدمات فوق ما این مبنی و دلیل را مشاهده نمی کنیم و وقتی حق نظارت ثابت نشد در نتیجه حق عزل و حق نصب نیز از آن نتیجه گیری نمی شود اگر در زبان دین ما به عنوان امر به معروف و نهی از منکر را می بینیم آن را به عنوان یک تکلیف درمی یابیم نه عنوان حق.

ثانیاً، عزل مترتب بر نصب می باشد. حق عزل برای کسی است که حق نصب نیز داشته باشد. حال با فرض پذیرش اینکه مردم حق عزل دارند، لزوماً باید پیش از این، کسی نصب شده باشد تا مردم او را عزل کنند. بنابراین پیش از اثبات حق سلب، نمی توان حق عزل را اثبات نمود. به عبارت دیگر، ما حق عزل را از حق نصب نتیجه می گیریم، نه برعکس.

ثالثاً، ملازمه ای که بین حق عزل و حق نصب قائل شده اند کافی نیست. از کجا معلوم حق عزل بالاتر از حق نصب باشد. اگر این ملازمه درست باشد، باید نتیجه گیری کرد هر جا که حق عزل است حق نصب نیز هست. درحالیکه این ملازمه درست نیست. ما موارد متعدد داریم که حق عزل بدون حق نصب وجود داشته باشد؛ به عنوان نمونه نمایندگان مجلس در مواردی حق عزل رئیس جمهور ناتوان را دارند، درحالی که حق نصب آن را ندارند؛ یا دادگاه حق عزل مدیران خاصی را دارد، درحالی که حق نصب آنها را ندارد. با این اشکالات، استدلال پیش گفته نیز برای اثبات حق انتخاب مردم ناتوان است.

نقد کلی بر نظریه انتخاب

تاکنون برخی از استدلال های معتقدان به نظریه انتخاب را مطرح کرده، مورد تأمل قرار دادیم. ولی دو اشکال اساسی در نظریه ای انتخاب وجود دارد که لازم است مستقلاً بیان شوند:

1 - نظریه انتخاب اگر بخواهد به مردم حق انتخاب بدهد، ابتدا باید مشخص کند حق حاکمیت بر مردم از آن کیست. متأسفانه در هیچ یک از بیانات مطرح شده، این حق مورد موشکافی قرار نگرفته است تا ثابت کند حق حاکمیت با مردم است. در حالی که اصل اولی این است که خداوند، آن خالق و مالک حقیقی انسان و هر چیزی است که متعلق به انسان است. حاکم علی الاطلاق اوست و حق حاکمیت نیز فقط مال اوست. پس حق حاکمیت متعلق به مردم نیست تا بخواهند با انتخاب آن را به افرادی اعطا کنند.

2 - همان گونه که حکومت زور و غلبه به حکم عقل قبیح و نادرست است، حکومت انتخابی نیز از همین قیاحت برخوردار است؛ زیرا در حکومت انتخابی نزدیک به نیمی از مردم یا در رای گیری شرکت نمی کنند و یا حکومت منتخب مورد رای و نظر آنها نیست و مجبورند زیر سلطه اکثریت فرمان برداری کنند. این همان حکومت قهر و غلبه بر اقلیت خواهد بود که عقلاً قبیح است و اگر در صرف نظر نمودن از این موارد متوسل به بنای عقلا شویم،

باید گفت: «حکم عقل را رها نموده و به حکم عقلا عدول کردیم و این نشان از آن دارد که با ملاک عقل نمی توان مشروعیت انتخاب را به اثبات رساند» [17].

با بیان این دو تذکر، غیرمنقح بودن دلیل انتخاب بر ما معلوم گشت. هرچند با موشکافی های بیشتر، ناکافی بودن نظریه انتخاب واضح تر می گردد.

جایگاه مردم در نظریه انتصاب

در نظریه انتصاب، مشروعیت حکومت دینی وابستگی مستقیم به اذن الهی دارد و رای مردم هیچ نقشی در مشروعیت حکومت دینی ندارد. در واقع، مقبولیت عین مشروعیت نیست؛ ولی مشروعیت به تنهایی برای تحقق یافتن و از قوه به فعل رسیدن کافی نیست. مشروعیت جهت بالقوه حکومت است و برای این که به فعلیت دست یابد، چاره ای جز مقبولیت نیست. در عین حال، این طور نیست که این مقبولیت عمومی مشروعیتی ثانویه ایجاد کند یا مشروعیت را امری مرکب گرداند که نیمی به اذن الهی و نیمی به مقبولیت مردم بستگی داشته باشد. به عبارت دیگر، اگرچه مشروعیت حکومت، به نصب افراد از سوی شارع است، فرد دارای مشروعیت با زور و غلبه، خود را بر مردم مسلط نمی کند؛ بلکه برای ایفای نقش خود نیازمند مقبولیت عام مردم است. مردم باید چنین شخصی را کشف کنند؛ نه اینکه هر کسی را خواستند انتخاب کنند. این کشف همانند کشف مرجع تقلید و یا رؤیت هلال اول ماه است که اگر فردی خودش توانست آن را انجام دهد، حرفی نیست؛ ولی اگر نتوانست، سیره عقلا حکم می کند که چاره ای نیست، جز مراجعه به افراد متخصص و خبره در این فن، که این افراد فرد مورد تایید شارع را کشف نمایند. بنابراین خبرگان انتخاب یا تعیین نمی کنند، بلکه با توجه به تخصص و بیان خصوصياتی که در نصب عام آمده است، فرد مورد نظر را کشف می کنند.

پی نوشت ها :

(*) دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی

[1]. محمد تقی مصباح یزدی؛ «حکومت و مشروعیت»؛ کتاب نقد؛ سال دوم؛ ص 43.

[2]. مایکل. ب. فاستر، (ج 2)، ص 148.

[3]. قاضی ابی یعلی؛ الاحکام السلطانیة؛ (قم: مکتب الاعلام الاسلامیه، 1406 ق)؛ ص 20.

[4]. نهج البلاغه؛ خطبه 31.

[5]. سیدعلی خامنه ای؛ روح توحید نفی عبودیت غیر خدا؛ (قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، بی تا)؛ صص 15 - 16.

[6]. ملااحمد نراقی؛ عوائدالایام؛ (قم: مکتب الاعلام الاسلامیه، 1375)؛ ص 185.

[7]. همان؛ ص 185.

[8]. محمدتقی مصباح یزدی؛ نگاهی گذرا به ولایت فقیه؛ پیشین؛ ص 92.

[9]. مرتضی مطهری، ولاءها و ولایتها؛ (قم: صدرا، بی تا)؛ ص 55.

[10]. محمد سروش محلاتی؛ دین و دولت در اندیشه اسلامی؛ (قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه

علمیه قم، 1378)؛ ص 376.

[11]. امام خمینی؛ مکاسب محرمة، (ج2)؛ ص106.

[12]. توماس هابز؛ لویاتان؛ ترجمه: حسین بشریه؛ (تهران: نشر نی، 1380)؛ فصل سیزدهم.

[13]. حکمت و حکومت؛ ص 152.

[14]. حسینعلی منتظری؛ دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة، (ج 1)؛ (قم: مکتب الاعلام الاسلامی،

1409 ق)؛ ص 425.

[15]. همان؛ ص 493.

[16]. عبدالکریم سروش؛ مدارا و مدیریت؛ (تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، 1376)؛ ص 261.

[17]. سید کاظم حائری؛ ولایة الامر فی عصر الغیبه؛ (قم: مجمع الفکر الاسلامی، 1414 ق)؛ ص 168.