

خاستگاه مشروعیت قدرت^۱

دریافت: ۸۹/۲/۱۵ تأیید: ۸۹/۳/۱۶ محسن اراکی*

چکیده

«الزام‌آوری» اراده قدرت حاکم، باید از مشروعیت برخوردار باشد که اساس قدرت حاکم و ماهیت آن را تشکیل می‌دهد. این با مشروعیت رفتار ارادی یا مشروع بودن اراده (که از رفتار انسانی ناشی می‌شوند) تفاوت می‌کند؛ زیرا مشروعیت رفتار انسانی به مشروع بودن اراده انسان و میزان انطباق اراده بر معیارهای «حق» و «عدالت» بستگی دارد. حال آنکه در مسئله الزام‌آوری اراده قدرت حاکم، برای مشروعیت، فقط مشروع بودن اراده‌ای که قدرت، برآمده از آن است، کافی نیست. در این راستا مکاتب مختلف فلسفه سیاسی، هر کدام مبنایی برای این مهم ارائه داده‌اند و اسلام نیز در این میان مبنایی دارد که باید مورد تحلیل فلسفی و عقلانی قرار گیرد. برای تحقق این امر، قدرت حاکم باید از دو جهت، مشروعیت داشته باشد: اراده بودن و ملزم کردن دیگران، اما خرد انسان نمی‌تواند، خاستگاه مشروعیت اراده قرار گیرد؛ زیرا خرد به نوبه خود به معیار و مرجع دیگری نیاز دارد تا در رفتار ارادی انسان، درستی را از نادرستی، عدل را از ستمگری و حسن را از قبیح متمایز گرداند. در تفکر الهی، عقل و خرد الهی به دلیل احاطه کامل بر امور و عصمت ذاتی‌اش، می‌تواند معیار بنیادین کامل و واقعی برای قضایای علمی قرار گیرد. اراده الهی نیز از همین خرد الهی بر می‌خیزد. از این رو، این اراده به دلیل انطباق با معیارهای بنیادین حسن و عدالت که همان عقل الهی است، همیشه با عدالت و حسن و درستی منطبق خواهد بود. بر این پایه، وحی الهی تنها خاستگاه مشروعیت اراده بشری و تصمیم انسانی می‌شود.

واژگان کلیدی

فلسفه سیاسی، مشروعیت، قدرت، عقل بشری، عقل الهی، اراده تشریحی الهی

* استاد دروس عالی فقه و اصول در حوزه علمیه قم.

مقدمه

بحث از مشروعیت قدرت از مباحث مهم فلسفه سیاسی است که همواره از سوی اندیشمندان سیاسی مطرح بوده و هست. اهمیت این بحث از آنجا ناشی می‌شود که اساساً هیچ قدرتی بدون توجیه فلسفی برای حق جلوه‌دادن اقدامات خود، نمی‌تواند به استمرار قدرت خود امیدوار باشد. از این رو، مکاتب مختلف فلسفه سیاسی، هر کدام مبنایی برای این امر مهم، ارائه داده‌اند. در این میان، اسلام نیز مبنایی دارد که باید مورد تحلیل فلسفی و عقلانی قرار گیرد. در این نوشتار، ضمن طرح برخی از مهم‌ترین نظریات معاصر و نقد آنها به طرح دیدگاه اسلام در خصوص مشروعیت سلطه حاکمیت‌ها می‌پردازیم.

قبل از ورود به بحث از مشروعیت قدرت به صورت گذرا بحثی در خصوص تکوین و تحقق قدرت ارائه می‌کنیم.

سلطه ناشی از رهبری ملت نیازمند دو عنصر اساسی قدرت و مشروعیت است. منظور از قدرت، همان اراده‌ای است که حاکمیت می‌تواند با آن، نقش خود را در تثبیت نظام و تحکیم عدل، ایفا کند و اهداف ملت در زمینه رشد جامعه، توسعه منابع و رفاه را محقق سازد.

مشروعیت نیز عبارت است از عنصری که به واسطه آن، قدرت حاکم، اجازه اعمال اراده و به‌کارگیری توان خود را پیدا می‌کند؛ به گونه‌ای که بدون وجود عنصر مشروعیت، قدرت حاکم، به استبداد و ستمگری تبدیل می‌شود که در این صورت وظیفه جامعه یا ملت این است که تلاش کنند گستره نفوذ قدرت او را کاهش دهند یا او را برکنار و حاکمیتی جدید و دارای مشروعیت را جایگزین آن کنند.

بنابراین، حاکمیت - هر قدرت حاکم و در هر جامعه‌ای - بی‌نیاز از این دو عنصر نیست. در صورت نبود هر یک از این دو عنصر، در واقع حاکمیت، یکی از دو رکن خود را از دست داده است. با نبود عنصر اول، قدرت حاکم به‌راستی، دیگر حاکم نخواهد بود. با ازدست‌دادن عنصر مشروعیت نیز، قدرت به یک پدیده منفی تبدیل می‌شود که منافع ملت را تهدید می‌کند و وجود یک ملت به‌عنوان ملتی که دارای اراده‌ای آگاهانه و مستقل است را با خطر، روبه‌رو می‌سازد.

ملت می‌تواند منشأ رکن اول حاکمیت، یعنی توانایی آن باشد؛ همچنان که خاستگاه

مشروعیت یا همان رکن دوم، خداوند متعال است. این همان چیزی است که عقل به آن حکم می‌کند و دلیل نیز آن را اثبات می‌نماید که در ادامه این نوشتار، مبنای این سخن روشن می‌گردد.

امت؛ منشأ تکوین قدرت

الف- مفهوم امت و ارکان آن

امت در فرهنگ اسلامی، هم دارای معنای عام و هم دارای معنای خاص است. مفهوم عام امت، مرادف با ملت^۲ است. در این مفهوم عام، امت، گروهی از مردم هستند که یک میهن و منافع مشترک، آنها را پیرامون یکدیگر جمع می‌کند و برای تحقق این منافع، از حکومت، رهبری و سیاست واحد پیروی می‌کنند.

امت در مفهوم خاص، به گروهی از مردم اطلاق می‌شود که ایمان و باور به ارزشهای مشترک، آنها را در یک مجموعه، گردآورده است. این ارزشهای مشترک در چارچوب رهبری و نظام واحد زندگی تعریف می‌شوند.

اصطلاح «امت» در چند جای قرآن کریم به معنای دوم آمده است. برخی از این آیات عبارتند از:

«وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ

شَهِيدًا» (بقره (۲): ۱۴۳)؛ و بدین گونه شما را امتی میانه قرار دادیم، تا بر

مردم گواه باشید و پیامبر بر شما گواه باشد.

«إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ» (انبیاء (۲۱): ۹۲)؛ این است

امت شما که امتی یگانه است و منم پروردگار شما؛ پس مرا بپرستید.

«وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يَضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» (نحل

(۱۶): ۹۳)؛ و اگر خدا می‌خواست، قطعاً شما را امتی واحد قرار می‌داد، ولی

هر که را بخواهد گمراه و هر که را بخواهد هدایت می‌کند.

در این بحث، به دنبال بررسی امت به معنای اول و نقش آن در حکومت هستیم.

همان گونه که ذکر شد، امت یا همان «ملت» عبارت است از مجموعه‌ای از مردم با میهن واحد که با حکومت و رهبری واحد سیاسی به دنبال تحقق منافع مشترک خود هستند. اما امت به معنای دوم، همان هدفی است که تشکیل آن و محقق‌سازی آن بر پایه

ارزشهای والا، رسالت پیامبران بوده است. بر اساس تعریف دوّم، دو امر بنیادین، امت و ملت را از یکدیگر متمایز می‌گرداند که عبارتند از:

اول: عنصر انسانی

چه بسا امت با وجود یک فرد محقق شود؛ فردی که در او ارزشها تجلی پیدا می‌کند و به این ترتیب او «امت» می‌شود. در قرآن کریم از حضرت ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام با تعبیر «امت» یاد شده است. خداوند سبحان می‌فرماید: «إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ شَاكِرًا لِّأَنْعُمِهِ اجْتَبَاهُ وَهَدَاهُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (نحل (۱۶): ۱۲۰ - ۱۲۱)؛ به راستی ابراهیم، پیشوایی مطیع خدا [و] حق‌گرا بود و از مشرکان نبود [و] نعمت‌های او را شکرگزار بود. [خدا] او را برگزید و به راهی راست هدایتش کرد.

بنابراین، در تجلی مفهوم امت، کمیت انسانی مطرح نیست؛ بلکه کیفیت، نقش اصلی را دارد؛ به گونه‌ای که فردی که مصداق امت واقع شده، ارزشهای مورد نظر را به‌طور کامل در خود به‌ظهور رسانده است. اما در امت به معنای عام (ملت)، نقش اصلی از آن عنصر کمیت است. هر چند ممکن است در مفهوم ملت، عنصر کیفیت نیز نقش قابل توجهی ایفا کند، اما کیفیت، تنها عنصر شکل‌دهنده ملت نیست.

دوم: عنصر امامت

در امت، عنصر امامت و رهبری، یک حالت واقعی و حقیقی است؛ نه یک امر اعتباری که به‌صورت قراردادی محقق شود. به همین دلیل، در امت - به معنای خاص - امامت و پیشوایی بر پایه سنت تبدیل‌ناپذیر الهی و یک سنت تکوینی شکل می‌گیرد. حال آنکه در ملت، عنصر رهبری و پیشوایی، یک امر اعتباری است که پیشوای ملت بر پایه پیمانها و قراردادهای اجتماعی تعیین و یا برکنار می‌شود. چه بسا که یک ملت، فردی با ارزشهای معین را - به‌دلیلی مشخص - به رهبری خویش برگزیند و همین ملت، پس از گذشت اندک زمانی، فرد دیگری را با ارزشهایی مخالف ارزشهای رهبر اول جایگزین او کند! از مأموریت‌های پیامبران، تشکیل امت بر پایه عنصر کیفی و پس از آن، گسترش کمی قلمرو امت است تا اینکه شمار بیشتری از مردم در زیر چتر این امت قرار گیرند.

از نتایج گسترش کمی امت، تحقق امت به معنای عام (ملت) است؛ به گونه‌ای که این ملت دارای معیارها و شاخص‌های امت می‌باشد. نتیجه دیگر توسعه کمی و تحقق ملت، این است که این ملت بر پایه معیارهای حقیقی [ارزش‌مدار] به برگزیدن «امام» اقدام می‌کند و امامت حقیقی واجد ارزشهای والای مد نظر امت، بر امامت اعتباری برگزیده با اراده ملت بر یکدیگر منطبق می‌شوند.

ب- نقش امت در تکوین قدرت

به‌طور طبیعی، توان یک فرد برای تحقق اهداف برگرفته و برآمده از اراده شخصی او می‌باشد. این فرد برای تحقق اهداف خود از موهبت‌ها و توانمندی‌هایش - که خداوند در او نهاده است - بهره می‌گیرد؛ زیرا خداوند سبحان، توان درک امور و تمایزگذاردن میان منافع و غیر آن را به انسان داده است. خداوند توان تشخیص امور شایسته از ناشایست را به فرد داده است. پس زمانی که فرد تشخیص داد که چه کاری به‌سود اوست و اراده انجام آن در وی ظهور کرد، از موهبت‌های عقلی و فکری و نیز توان جسمی خود بهره می‌گیرد تا به آن امر شایسته دست یابد. از این‌رو، وی همه امکانات فراهم‌آمده و تمام اعضای بدن خویش را در راستای تحقق خواسته خود بسیج می‌کند و همت خود را متوجه تحقق دستاورد مطلوب خویش می‌نماید.

بنابراین، توانایی تجلی‌یافته در یک شخص، همان اراده وی است که با این اراده از دیگر توانمندی‌ها و موهبت‌هایش استفاده می‌کند تا اهداف و مقاصد خویش را محقق سازد. پس اراده فرد، منشأ و خاستگاه اصلی توان او می‌باشد. لذا این اراده فرد است که شخصیت حقیقی او را در بُعد فردی متجلی می‌سازد.

اما در بُعد شخصیت اجتماعی و توان جمعی، قدرت فرد، برگرفته از اراده جمعی است که این اراده جمعی، از انباشت و قرارگرفتن اراده‌های فردی در کنار یکدیگر شکل می‌یابد و آرزوها و آرمانهای یکسان میان این اراده‌ها انسجام ایجاد می‌کند و به این ترتیب، اراده‌ای جمعی تحقق می‌یابد؛ اراده‌ای که شخصیت اجتماعی افراد را متبلور می‌سازد و به‌واسطه آن، یک مجموعه بشری می‌تواند اهداف و آرمانهای خود را محقق سازد.

بنابراین، اراده‌های فردی، خاستگاه اراده اجتماعی هستند. زمانی که اراده‌های فردی در کنار هم قرار می‌گیرند و با یکدیگر انسجام پیدا می‌کنند، اراده اجتماعی و سرانجام

شخصیت جامعه، شکل می‌گیرد. این اراده اجتماعی است که توانمندی‌ها و منابع جامعه را برای تحقق اهداف این مجموعه و آرمانهایش بسیج می‌کند.

تفاوت در موهبت‌ها و منابع طبیعی که خدا در میان انسانها نهاده است یا تفاوت میان جوامع در ارتقای توانمندی‌های فردی، به دلیل وجود وضعیت طبقاتی یا انحصارطلبی و یا عوامل گوناگون دیگر، موجب می‌شود که در بیشتر جوامع، فردی متمایز یا گروه اقلیتی خاص، بر اراده‌های فردی بسیاری سلطه پیدا کنند و اراده‌های فرد یا مجموعه زیر سلطه خویش را نابود سازند. به این ترتیب اراده اکثریت یک اجتماع، پیرو اراده یک فرد یا اقلیت خاص می‌شود و به این شکل، اراده شخصیت جامعه و قدرت آن در اراده فرد یا اقلیتی خاص تجلی پیدا می‌کند و این اراده، سرنوشت جامعه را رقم می‌زند. قدرت تجلی یافته در یک قدرت سیاسی از اراده اجتماعی، بیانگر اراده اکثریت است؛ خواه اراده اجتماعی از اراده‌های همسان فردی شکل گرفته باشد یا از اراده‌های ناهمسان.

این واقعیت طبیعت جامعه بشری است؛ زیرا اراده مسلط، منشأ توان قدرت سیاسی حاکم است. این یک حقیقت طبیعی و تکوینی است که واقعیت زندگی و تجربه اجتماعی در گذشته و اکنون بر آن دلالت دارد.

به این ترتیب، نقش واقعی اراده مردمی در شکل‌دهی قدرت حاکم عبارت است از شکل‌دهی اراده مسلط که در آن، قدرت حاکم و توان این قدرت، تبلور پیدا می‌کند؛ قدرتی که پیدایش و استمرارش با این اراده محقق می‌شود. در کنار هم قرار گرفتن اراده‌های فردی و انسجام میان آنها می‌تواند به شکل‌گیری اراده مسلط منجر گردد و این اراده اکثریت است که قدرت حاکم را ایجاد کرده، به آن استمرار می‌بخشد؛ به گونه‌ای که هیچ اراده‌ای - با وجود عناصر قدرت ذاتی، رشد و کمال - نمی‌تواند قدرت خود را در جامعه به مرحله فعلیت برساند، مگر آنکه زمام مجموعه‌ای از اراده‌های فردی را به دست گیرد و آنها را به سویی هدایت کند که سرانجام، انباشتی از اراده‌های منسجم با یکدیگر را بیافریند و پس از آن، خود را به سطحی برساند که اراده اکثریت جامعه را مغلوب خود سازد.

اما اراده‌ای که قدرت حاکمیت را به دست گرفته، باید - صرف نظر از شیوه شکل‌دهی اراده غالب و مسلط - این اراده اکثریت را شکل دهد و به عبارت دیگر، مجموعه‌ای از اراده‌های منسجم با یکدیگر و رقم‌زننده سرنوشت یک مجموعه را

بیافریند. به همین دلیل، چه بسا برای تحقق این هدف از شیوه‌های مشروع، بهره گرفته شود؛ همچون شیوه‌های به‌کارگرفته‌شده از سوی پیامبران و جانشینان و پیروان حقیقی آنها (مانند بیان دلایل قانع‌کننده و بیدارکردن وجدانهای انسانی). همچنان که ممکن است برای این امر از شیوه‌های نامشروع، مانند شیوه‌های مورد نظر حاکمان ستمگر و پیروان آنها در فریبکاری یا ترساندن مردم، بهره گرفته شود.

رابطه اراده حاکم با خاستگاه مشروعیت

همان‌طور که گفته شد، این احتمال وجود دارد که اراده اکثریت با وجود برآمدن از اراده مردمی، اراده‌ای غیر مشروع باشد؛ زیرا ممکن است شیوه گردآوردن اراده‌های فردی به پیرامون یکدیگر و تحقق اراده غالب، بر اساس فریبکاری یا ترساندن و یا دیگر شیوه‌های نامشروع صورت گرفته باشد؛ چرا که اراده اکثریتی که برآمده از اراده مردمی است، الزاماً به معنای مشروع بودن آن نیست؛ بلکه اراده اکثریت - به دلیل اینکه از اراده‌های فردی قرارگرفته در کنار یکدیگر برآمده است - می‌تواند اراده‌ای باشد که با معیارهای حق و عدالت تطابق نداشته باشد و در نتیجه، اراده‌ای «نامشروع» باشد (هرچند در شکل‌دهی آن از شیوه‌های غیر مشروع بهره‌گیری نشده باشد)؛ چرا که اراده‌های فردی نیز دچار اشتباه می‌شوند و همیشه راه درست را نمی‌پیمایند. این‌گونه نیست که اراده‌های فردی همیشه و به‌طور تضمینی راه درست را برگزینند. همچنین گردآمدن انباشتی از اراده‌های فردی در شکل اراده جمعی اکثریت، مصون از خطا نیست؛ زیرا با قرارگرفتن اراده فردی اشتباه در کنار اراده‌های فردی اشتباه دیگر، اراده جمعی اشتباه شکل می‌گیرد. اراده فردی غیر مصون از اشتباه با قرارگرفتن در کنار دیگر اراده‌های فردی غیر مصون از اشتباه - هرچند شمار این اراده‌های فردی فزونی یابد - به یک اراده جمعی درست، منجر نمی‌شود.

به عبارت دیگر، همچنان که گفتیم قدرت حاکم، نماینده اراده اکثریت است و اراده اکثریت نیز متشکل از اراده‌های فردی منسجم با یکدیگر می‌باشد. اراده اکثریت نیز که اساس قدرت است، از دو عنصر اصلی؛ یعنی اراده و غالب‌بودن، تشکیل می‌شود. قدرت حاکم باید از حیث هر دو عنصر یادشده مشروع باشد. اراده اکثریت (غالب) از یک سو اراده است و یک اراده باید بر معیارهای حق و عدالت استوار باشد تا مشروع قلمداد شود و از سوی دیگر، در بعد غالب‌بودن نیز باید از معیارهای حق و عدالت پیروی کند.

یک اراده نمی‌تواند بر افراد سلطه پیدا کند و آنها را به‌طور غیر شرعی در ذیل اراده‌ای واحد و یکپارچه وارد کند. بنابراین، اراده اجتماعی (جمعی) که در اراده اکثریت (غالب) متجلی می‌شود، هرگز نمی‌تواند خاستگاه مشروعیت باشد؛ زیرا برای مشروعیت خود به خاستگاه پیشین نیاز دارد که بر اساس آن، موافقت و همسویی‌اش با عدالت و حق مشخص گردد. پس این اراده به اراده‌های فردی منجر می‌شود؛ بلکه باید گفت که در بیشتر موارد، این اراده‌های فردی، همان اراده فردی خاص یا اراده اقلیتی خاص و تسلط‌یافته بر دیگر اراده‌های جمعی است. اراده انسانی - خواه اراده‌ای فردی باشد، خواه اجتماعی و چه انسجام آنها عادلانه باشد و چه غیر عادلانه - می‌تواند دچار اشتباه شود و یا راه درست را برود. بنابراین، تا زمانی که معیارها و شاخص‌های درست بر این اراده‌های انسانی منطبق نباشد، نمی‌توان این اراده‌ها را با صفتهای درست و مشروع توصیف کرد. از روشن‌ترین دلایل مصون‌نبودن اراده‌های اجتماعی و دچار شدن آنها به اشتباه و انحرافهای فراوان از عدالت و حقیقت، واقعیت‌های جوامع بشری است که بسیاری از آنها در گذشته و اکنون شاهد حکومت طولانی مدت عناصر شرّ و فساد بوده و هستند. حتی در جوامع نوین نیز که گمان می‌کنند آزادی بیان و دموکراسی در آنها حاکم است، این وضعیت وجود دارد و عناصر شرّ، تلاش می‌کنند با قدرت خود، اراده جمعی را هدایت کنند و افکار عمومی را با انواع شیوه‌های فریب‌کارانه و نیز ارباب و ترس در راستای اهداف [و خواسته‌های نامشروع] خویش بسیج کنند. این خود نشانگر آن است که اراده جمعی نمی‌تواند خاستگاه مشروعیت قدرت حاکم باشد، بلکه به خاستگاه پیشین نیاز است.

از آنچه گفته شد، روشن می‌شود که اراده جمعی می‌تواند خاستگاه توان و قدرت جریان سیاسی حاکم باشد؛ به‌گونه‌ای که پیدایش و استمرار این قدرت حاکم با این اراده محقق می‌شود. اما اراده جمعی نمی‌تواند خاستگاه مشروعیت قدرت باشد؛ بلکه باید به دنبال خاستگاهی متقدم بر اراده مردمی بود که این اراده جمعی غالب و اکثریتی، مشروعیت و حقانیت خود را از آن می‌گیرد و بر اساس آن می‌توان میزان عادلانه بودن قدرت حاکم و میزان انطباق آن با عدالت و حق را مشخص کرد.

خاستگاه مشروعیت در اندیشه الهی

اگر بخواهیم به زبان حقوقی، اراده غالب را بیان کنیم، باید بگوییم: قدرت حاکم در

واقع، اراده‌ای الزام‌آور است؛ یعنی اراده‌ای است که حق ملزم کردن دیگران به قوانین و تصمیم‌های اتخاذشده خویش را دارد؛ زیرا غلبه اراده به معنای فرمانبرداری اراده‌های فردی از اراده غالب و اذعان آنها به وجود حق ملزم‌سازی اراده‌های فردی از سوی اراده غالب است. ملزم‌سازی؛ یعنی اینکه حق فرمان‌دادن به افراد و فرمانبرداری آنها از این اراده غالب، امری ثابت است و اراده‌های فردی شکل‌دهنده جامعه انسانی، باید پیرو این اراده غالب باشند.

برای تحقق این امر، قدرت حاکم باید از دو جهت، مشروعیت داشته باشد:

الف - اراده‌بودن؛

ب - ملزم کردن دیگران.

اگر اراده در ذات خود، صلاحیت و مشروعیت نداشته باشد، اراده‌ای باطل و مردود است و صلاحیت حیات ندارد، تا چه رسد به اینکه بخواهد اراده دیگران را هدایت و آنان را ملزم به فرمانبرداری از خویش کند؛ همچنان که حتی با وجود مشروع بودن، ممکن است حق نداشته باشد که دیگران را ملزم به پیروی و فرمانبرداری از خویش کند. پس اراده غالب باید به دنبال مشروعیت دیگری باشد که بتواند الزام کردن دیگران به فرمانبرداری و انجام دستورهای خویش را توجیه کند.

بنابراین، بحث درباره خاستگاه مشروعیت قدرت دو بعد دارد:

اول: خاستگاه مشروعیت قدرت از جهت «اراده» بودن آن

اراده باید به دلیل اراده‌بودن، مشروعیت داشته باشد؛ زیرا اراده - پیوسته - یکی از دو

جهت را می‌پذیرد:

۱- اراده‌ای درست و دارای صلاحیت و مشروعیت باشد.

۲- اراده‌ای اشتباه و بدون صلاحیت و مشروعیت باشد.

بنابراین، ممکن بودن خطاپذیری، فسادپذیری یا غیر مشروع بودن اراده و یا عکس آن، ویژگی ذاتی اراده است و نمی‌توان این ویژگی را از اراده جدا کرد و سلب این ویژگی از اراده، مساوی است با حذف آن؛ زیرا اراده‌ای که یکی از این دو جهت را نداشته باشد از گستره اراده بیرون می‌رود و به یک پدیده جبری مبدل می‌گردد؛ مانند پدیده‌های طبیعی که قانونی جبری بر آنها حاکم است و سرنوشت آنها پیش از پیدایش نیز حتمی و مشخص است. بنابراین، اراده و فعل ارادی برخاسته از اراده، باید معیاری برای درستی و

صحت، فساد و صلاح و حُسن و قُبْح خود داشته باشد. هیچگاه اراده نمی‌تواند مبنا و مقیاس تعیین درستی و نادرستی، صلاح یا فساد و حسن یا قبح خویش باشد.

روشن است امری که در ذات خویش فساد و یا صلاح‌پذیر است و گاه درست و گاه نادرست می‌باشد، نمی‌تواند مقیاس تعیین یکی از این صفت‌های متضاد برای خویش باشد؛ زیرا مرجع تعیین‌کننده یکی از این دو صفت باید خود، یکی از این دو ویژگی متضاد را به‌طور ذاتی دارا باشد. مرجعی که بر اساس آن درستی یا نادرستی اراده سنجیده می‌شود و نیز مرجع صالح‌بودن و حسن‌بودن که صلاح و حسن‌بودن و یا نبودن را با آن می‌سنجند، خود باید امری درست، صالح و حسن باشد و در این ویژگی، ذاتی بوده، به غیر، متکی نباشد و در غیر این صورت نمی‌تواند مرجع اصلی و مقیاس ذاتی این صفات باشد.

از آنچه توضیح دادیم، آشکار شد که اراده انسان، هرگز نمی‌تواند مرجع و خاستگاه مشروعیت فعل انسانی - فردی یا اجتماعی - باشد؛ بلکه اراده انسانی برای مشروعیت خویش نیازمند مرجع دیگری است تا اراده انسان - و نیز فعل انسان که از اراده ناشی می‌شود - مشروعیت خود را از آن مرجع دریافت کند. همچنان که گفتیم، این خاستگاه اصلی مشروعیت نیز باید بی‌نیاز از هر خاستگاه و مرجع دیگری باشد. در غیر این صورت، دچار دور باطل یا تسلسل ممتنع خواهیم شد.

عقل و مشروعیت بخشی

آشکار است که خرد انسان نمی‌تواند، خاستگاه مشروعیت اراده قرار گیرد؛ زیرا این خرد به‌نوبه خود به معیار و مرجع دیگری نیاز دارد تا در رفتار ارادی انسان، درستی و شایستگی را از نادرستی و ناشایستی، عدل را از ستمگری و حسن را از قبیح متمایز گرداند. هر چند عقل انسان در درک عمومات و کبرای برخی از قضایای عملی بشری و نیز حسن عدل و قبح ظلم، دچار اشتباه نمی‌شود، اما در جزئیات این قضایا و انطباق آنها، دچار اشتباه‌های فراوان می‌گردد. تجربه عقلی و عملی انسانی در قرون گذشته و نیز در آغازهای دوران اندیشه‌ورزی انسانی، خود گواهی بر این حقیقت است؛ چرا که عرصه اندیشه انسانی از گذشته تا کنون در مصادیق قضایای عدل و ظلم و حسن و قبح و دیگر قضایای عملی مطرح میان طبقات مختلف اندیشمندان و خردمندان بشر، شاهد اختلاف‌های فکری بی‌شماری بوده است.

تفاوت میان قضایای عملی و نظری

هر چند کبرای قضایای کلی - خواه نظری و خواه عملی -، بدیهی و از این نظر با یکدیگر تشابه داشته و عقلا توان ادراک آنها را دارند، اما در مصادیق و جزئیات، قضایای نظری با قضایای عملی تفاوت‌هایی دارند.

قضایای کلی نظری که از آنها به بدیهیات نظری یاد می‌شود و خرد انسانی به صورت اولیه، توان ادراک آنها را دارد، می‌توانند مبنای سنجش قضایای نظری دیگر باشند؛ زیرا قضایای نظری دیگر از همین بدیهیات و به‌طور منطقی استنتاج می‌شوند. بنابراین، با تطبیق قواعد استنتاج منطقی، صحت یا عدم صحت قضایای نظری نتیجه گرفته شده از آنها - در پرتو قضایای بدیهی اولی - را می‌توان شناخت. اما قضایای کلی امور عملی انسانی نمی‌توانند مقیاس دیگر قضایای تفصیلی و جزئی عملی باشند؛ زیرا میان این عموم‌های عقلی با جزئیات قضایای عملی انسانی، رابطه منطقی وجود ندارد. لذا نمی‌توان یک قضیه عملی، مانند رفتارهای انسانی را از یک قضیه کلی عملی که از ادراکات عقل عملی و مورد اجماع عقلاست، استنتاج کرد.

بنابراین، عقل انسان که فقط کبرای قضایای انسانی و عمومات آنها را درک می‌کند، نمی‌تواند مقیاسی برای تشخیص صحت قضایای جزئی و مصادیق عملی قرار گیرد؛ برخلاف مسائل نظری که عقل با درک عمومات و کبرای قضایای نظری در پرتو قواعد استنتاج منطقی، توان درک قضایای جزئی را دارد.^۳

عقل الهی و انکار آن از سوی اندیشه مادی‌گرا

بر پایه آنچه گفتیم، روشن می‌شود که مقیاس پیشینی و اصیل برای سنجش قضایای عملی، فقط «عقل الهی» است؛ زیرا «علم فراگیر» و «عصمت ذاتی و مطلق» در این خرد وجود دارد. چنین عقلی خاستگاه و مرجع دارای صلاحیت برای مقیاس‌بودن در همه قضایای عملی و خاستگاه مشروعیت انواع اراده‌های آزاد در تمام سطوح است.

انکار بعد الهی مسأله از سوی اندیشه مادی‌گرا موجب شده است که این اندیشه، نتواند برای تعیین «مقیاس پیشینی قضایای عملی» هیچ راهکار منطقی‌ای ارائه دهد. به همین دلیل، به‌ناچار، قضایای عملی و ارزشهای اخلاقی را به‌طور کامل و از اساس انکار می‌کند و در دامن نسبی‌گرایی اخلاقی و تکثرگرایی مطلق در دنیای اخلاق و

ارزشها افتاده است.

از نتایج نسبی‌گرایی اخلاقی و تکثرگرایی مطلق در ارزشهای عملی، انکار برتری ارزشی میان‌گرایش‌های رفتاری ارادی است. همچنین نتیجه این نسبی‌گرایی و تکثرگرایی، این است که رفتار ارادی به‌طور مطلق - از جمله رفتار انسانی از هر نوعی که باشد - به همان اندازه که می‌تواند از نظر اخلاقی دارای ارزش منفی باشد، به همان اندازه نیز می‌تواند از ارزش مثبت اخلاقی برخوردار باشد!! روشن است که چنین رویکردی در اندیشه، چه نتایج خطرناک و بنیان‌براندازی را در پی دارد که حتی پیروان نسبی‌گرایی یا تکثرگرایی اخلاقی، به چنین نتایجی تن نمی‌دهند و از پذیرش آن سر باز می‌زنند. از جمله ساده‌ترین نتایج ویرانگر و خطرناک رویکرد نسبی‌گرا یا تکثرگرا عبارتند از:

۱- انکار بنیانهای ارزشهای اخلاقی؛

۲- تأیید استبداد فردی به همه اشکال و انواع آن.

در پرتو مکتب تکثرگرای نسبی، ارزشهای اخلاقی ویران و متلاشی می‌شوند؛ زیرا تا زمانی که ارزشهای اخلاقی، فاقد معیارهای ذاتی و واقعی (که حُسن و درستی ارزشها از آنها سرچشمه می‌گیرد) باشند، همه ضد ارزشها همسان ارزشها خواهند شد. بر پایه مذهب تکثرگرایی نسبی‌گرا، در استبداد فردی نیز تا زمانی که دیدگاه فرد مستبد با رأی مقابل او، از نظر درستی و صحت، در یک سطح باشند، رأی فرد مستبد از رأی و دیدگاه دیگر، کم‌ارزش‌تر نخواهد بود؛ اگرچه آن دیدگاه دیگر، منطبق با آراء همگان باشد؛ چرا که مقیاسهای بنیادین تشخیص درستی و صحت یک دیدگاه وجود ندارد.

در پرتو تفکر الهی، عقل و خرد الهی به‌دلیل احاطه کامل بر امور و عصمت ذاتی‌اش، می‌تواند معیاری بنیادین، کامل و واقعی برای قضایای عملی قرار گیرد. اراده الهی نیز از همین خرد الهی برمی‌خیزد. به همین دلیل، این اراده، همیشه با عدالت، حُسن و درستی منطبق خواهد بود؛ زیرا همیشه با معیار بنیادین و ذاتی حُسن و عدالت که همان عقل الهی است، منطبق است.

بر این پایه، وحی الهی - که تجلی عقل، خرد و اراده الهی است - تنها خاستگاه مشروعیت اراده بشری و تصمیم انسانی می‌شود. این مقیاسی است که حقانیت اراده انسان و درست‌بودن آن - چه در بعد فردی و چه اجتماعی - با آن سنجیده می‌شود.

دوم: خاستگاه مشروعیت قدرت از بعد عنصر الزام‌آور بودن

انسان به‌عنوان یک فرد، بر رفتار و کردار ارادی خویش تسلط و حکومت دارد. انسان از این جهت، دارای سلطه بر رفتار ارادی فردی خویش است؛ چرا که او اراده‌ای موجه دارد [به این معنا که پس از اراده‌کردن، بروز رفتار از او حتمی است]؛ مگر اینکه مانعی اجازه فعلیت‌یافتن اراده را به او ندهد. این طبیعت اراده‌ای است که فعل ارادی از آن ناشی می‌شود. بنابراین، با اراده، صدور فعل مورد نظر حتمی است. اما اگر اراده‌ای که در نفس انسان وجود دارد، اراده موجه نباشد، آن فعل هرگز به فعلیت نخواهد رسید و بروز نخواهد کرد. از این رو، اراده‌ای که صدور فعل را به‌دنبال نداشته باشد، اراده نیست. در واقع هر اراده‌ای که متعلق آن، صفت لزوم و حتمیت نداشته باشد و این اراده برای متعلق آن الزام‌آور و موجه نباشد، اراده‌ای حقیقی نخواهد بود؛ زیرا انسانی که در انجام کاری تردید دارد - هر چند انجام یک کار برایش مطلوب است، اما حتمیت نیافته - اراده انجام فعل را ندارد و این در واقع، اراده نیست، مگر اینکه تصمیم بگیرد فعل را به‌طور حتمی و به‌دور از تردید، به فعلیت برساند و آن را ایجاد کند.

بنابراین، رکن و اساس اراده فردی را عنصر «الزام‌آور بودن» تشکیل می‌دهد. این اراده فردی، عنصر اصلی شخصیت فردی انسان و تسلط او بر ذات، افعال و رفتارش می‌باشد. این مسأله در بعد اجتماعی انسان نیز مطرح است. شخصیت اجتماعی (جامعه) با اراده الزام‌آور خود که اجرای اراده و التزام به آن را بر همه افراد - به‌عنوان اعضای پیکر اجتماعی - و نهادهای جامعه حتمی می‌کند، دارای تسلط و قدرت بر خویش می‌باشد. لذا عنصر الزام‌آور بودن را نمی‌توان از قدرت سیاسی - اجتماعی یک جامعه جدا کرد؛ زیرا قدرت سیاسی جامعه با عنصر الزام‌آور بودن، قوام می‌یابد و با فقدان این عنصر، هویت و حقیقت قدرت سیاسی جامعه از میان می‌رود؛ همچنان که با فقدان عنصر الزام‌آور بودن در اراده فردی، شخصیت فردی، قدرت و هویت خویش را از دست می‌دهد.

تفاوت میان دو قدرت حاکمیت فردی و اجتماعی

با وجود تشابه میان قدرت حکومت فردی و قدرت سیاسی - اجتماعی در بعد عنصر الزام‌آور بودن و رکن بودن این عنصر در هر دو قدرت، در ماهیت عنصر

الزام‌آوردن، میان فرد و اجتماع تفاوت بنیادین وجود دارد. در حاکمیت اراده فردی، قوای فردی و اعضای او وابسته است که به‌طور جبری و تکوینی زیر نفوذ اراده فردی هستند؛ زیرا از خود اراده‌ای جدا ندارند تا بتوانند از حاکمیت اراده فردی، خود را بیرون آورند. بنابراین، الزام‌آوردن حاکمیت فردی، یک الزام تکوینی و جبری است. حال آنکه الزام‌آوری در حاکمیت اجتماعی این‌گونه نیست. اعضای جامعه که همان افراد و نهادهای درون جامعه هستند، به‌طور جبری و تکوینی در برابر حاکمیت سیاسی کرنش نمی‌کنند؛ بلکه این اعضا دارای اراده‌ای مستقل هستند و از روی اختیار این حاکمیت را می‌پذیرند و هرگاه بخواهند، می‌توانند خود را از این حاکمیت خارج کنند و در برابر آن سرکشی و شورش نمایند.

بنابراین، نوع الزام‌آوری در اراده فردی با حاکمیت اراده اجتماعی (حاکمیت سیاسی یا قدرت حاکم) متفاوت است. تفاوت نیز در این است که اعضای شخصیت اجتماعی (جامعه) و قوای این شخصیت، دارای اراده‌ای مستقل از قدرت حاکم هستند. بنابراین، الزام‌آوری نسبت به اعضای مختار جامعه باید الزامی باشد تا با آزادی و اراده مستقل اعضای جامعه، انسجام و هماهنگی داشته باشد. از این‌رو، الزامات اجتماعی از نوع الزامات تشریعی‌اند، نه طبیعی و تکوینی.

اساس الزام‌آوری تشریعی، عبارت است از حرمت و قداستی که خروج از آن و سرکشی در برابر آن، جنایت به‌شمار می‌آید و استحقاق تنبیه و مجازات را در پی دارد. پس اراده قدرت حاکم باید از قداست و حرمت بهره‌مند باشد تا فرمانبرداری و اطاعت از آن را ایجاد کند و خروج از آن، جنایت به‌شمار آید و سزاوار مجازات گردد.

شروط لازم برای داشتن مشروعیت در خاستگاه و منشأ الزام‌آوری

در اینجا بار دیگر یادآور می‌شویم که مشروعیت مورد نظر ما، همان است که «الزام‌آوری» اراده قدرت حاکم باید از آن برخوردار باشد و - همان‌گونه که پیش‌تر تأکید کردیم - اساس قدرت حاکم و ماهیت آن را تشکیل می‌دهد. این با مشروعیتی که پیش از این درباره آن سخن گفتیم؛ یعنی مشروعیت رفتار ارادی یا مشروع بودن اراده (که از رفتار انسانی ناشی می‌شوند) تفاوت می‌کند؛ زیرا مشروعیت رفتار انسانی به مشروع بودن اراده انسان و میزان انطباق اراده با معیارهای «حق» و «عدالت» وابسته است. حال آنکه در مسأله الزام‌آوری اراده قدرت حاکم، برای مشروعیت، فقط مشروع بودن اراده‌ای که قدرت،

برآمده از آن است، کافی نیست؛ زیرا اراده قدرت حاکم در اینجا، اراده‌ای نیست که از آن، رفتار صاحبان قدرت - که رفتار شخصی آنهاست - ناشی می‌شود؛ بلکه منظور از اراده قدرت حاکم، اراده‌ای است که دیگر اراده‌ها را نیز مجبور به پیروی از یک رفتار مشخص می‌کند و پذیرفتن و فرمانبرداری از تصمیم‌ها و قوانین مصوب را بر آنها واجب می‌کند. در مشروعیت اراده حاکم (که برای دیگر اراده‌ها الزام پیروی و فرمانبرداری از خویش را به همراه دارد)، انسجام و همسویی اراده حاکم با معیارهای حق کافی نیست، بلکه اراده حاکم برای مشروع بودن خود به عامل دیگری نیاز دارد تا افزون بر مشروعیت اراده، مشروعیت الزام‌آوری آن را توجیه کند. دلیل این نیازمندی عبارت است از:

اول: چه بسا اراده پیرو (اراده اعضای جامعه) با اراده حاکم در فهم معیارهای حق و عدالت، دیدگاه یکسانی نداشته باشند. می‌دانیم مبانی حق و عدالت از دیدگاه اراده حاکم است که بر اساس آن، روابط اجتماعی شکل می‌گیرد و امور جامعه و رفتار انسانی، هدایت و ساماندهی می‌شود. در اینجاست که باید پرسید چه چیزی می‌تواند اعمال دیدگاه‌های خاص اراده حاکم در زمینه‌های حق و عدالت و پیروی از آن را توجیه کند؛ پیروی از معیارهایی که با دیدگاه خود در زمینه عدالت و حق متفاوت است.

دوم: فرض کنیم اراده حاکم و پیرو در موضوعهای عدالت و حق یکسان باشد. اما در اینجا نیز این پرسش مطرح است که چگونه پیرو می‌تواند به پایبندی حاکم برای اجرای این معیارها در تصمیم‌ها و رویکردهای حاکمیت، اعتماد کند؟ زمانی که نسبت به پیاده‌سازی معیارهای حق و عدالت تردید وجود دارد، چه چیزی توجیه‌کننده لزوم فرمانبرداری پیرو از قدرت حاکم است؟

سوم: فرض کنیم اراده پیرو و اراده حاکم، هم در زمینه فهم معیارهای حق و عدالت و هم در زمینه اجرا و پیاده‌سازی این معیارها با یکدیگر دیدگاه یکسانی دارند. اما باز این سؤال مطرح می‌شود که چه عاملی به اراده حاکم اجازه داده است تا بر مسند قدرت بنشیند و این جایگاه به اراده پیرو نرسد؟ چه چیزی می‌تواند توجیه‌گر این پدیده باشد؟ چه عاملی موجب شده فرد یا گروهی مشخص از جامعه بتوانند بر کرسی قدرت حاکم بر جامعه تکیه بزنند و دیگران را نیز به پیروی از اراده خویش ملزم کنند، ولی رسیدن به این قدرت برای دیگر اعضای جامعه امکان‌پذیر نباشد؟ با پاسخگویی به پرسش‌های سه‌گانه بالا، در واقع شاخص‌های لازم برای

مشروع بودن ویژگی الزام‌آوری اراده حاکم روشن و تبیین می‌شوند. بنابراین، باید گفت در خاستگاه و منشأ الزام‌آوری، باید سه اصل زیر فراهم باشد:

۱- علم و آگاهی کامل نسبت به حق و عدالت؛ به‌گونه‌ای که رسیدن به حقیقت، قطعی باشد. در این صورت است که اراده حاکم، یکی از مهم‌ترین شرایط داشتن مشروعیت در الزام‌آوری خود را به‌دست آورده است. بنابراین، لازم است اراده حاکم، همه مبانی و معیارهای حق و عدالت را به‌طور کامل بشناسد؛ به‌گونه‌ای که در این راه دچار کمترین اشتباهی نشود.

۲- اطمینان داشتن به اراده حاکم نسبت به اجرا و پیاده‌سازی کامل مبانی حق و عدالت و نیز مصون بودن آن از اشتباه در این مسیر. از این رو، علاوه بر اینکه اراده حاکم به‌طور کامل با مبانی حق و عدالت آشناست، لازم است این اراده، مطمئن‌ترین اراده برای اجرا و پیاده‌سازی این مبانی باشد.

با فراهم شدن دو شرط پیشین این اراده به حکم عقل و وجدان، برای رسیدن به قدرت، شایسته‌تر و برتر از دیگران خواهد بود. در این صورت، الزام‌کردن دیگران به پیروی از خویش نیز مشروعیت خواهد داشت؛ زیرا این اراده حاکم به مبانی حق و عدالت آگاهی کامل دارد و در مرحله اجرا نیز امین است. این احاطه علمی و در کنار آن، امین بودن در پیاده‌سازی مبانی حق و عدالت، اساس تقدس و حرمت یا «مشروعیت»ی است که باید منشأ الزام‌آوری از آن بهره‌مند باشد.

بر این اساس، در اندیشه الهی، مبنای مشروعیت قدرت، فقط «الله» است. پس از او نیز این مشروعیت برای بندگان برگزیده‌اش؛ یعنی پیامبران است که خداوند آنان را بر پایه مبانی حق و عدالت مبعوث کرده و همراه آنها کتابی جامع نیز فرستاده است؛ کتابی که دربرگیرنده نیازهای بشری برای برپایی جامعه عادل و خوشبخت است. خداوند این بندگان برگزیده را از اشتباه و گمراهی در دو حوزه علم و عمل، دور نگه داشته است. علاوه بر پیامبران، جانشینان آنها نیز که وارث علم پیامبران هستند و از سوی خدا در علم و عمل، معصوم هستند، از مشروعیت حاکمیت برخوردارند.

پس از پیامبران و جانشینان معصوم آنها، نوبت به فقیهان عادل می‌رسد که علم و عمل را از جانشینان پیامبران به ارث برده‌اند؛ کسانی که مردم، آنها را به‌عنوان افراد کاملاً آگاه به مبانی حق و عدالت الهی می‌شناسند؛ همان کسانی که مردم، آنها را از راه تجربه

عملی درازمدت، به تقوا، امانت‌داری، پاکدامنی و عدالت کامل فردی و اجتماعی شناخته‌اند؛ به گونه‌ای که در میان مردم به عدالت و درستکاری شهرت یافته‌اند و عدالت، ویژگی لازم و جدایی‌ناپذیر آنها شده است.

آیات قرآن کریم پیوسته این حقیقت را به‌صراحت بیان کرده‌اند؛ از جمله در سوره یونس می‌خوانیم: «قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ» (یونس (۱۰): ۳۵)؛ بگو: آیا از شریکان شما کسی هست که به‌سوی حق رهبری کند؟ بگو: خداست که به‌سوی حق رهبری می‌کند. پس آیا کسی که به‌سوی حق رهبری می‌کند سزاوارتر است که مورد پیروی قرار گیرد یا کسی که راه نمی‌یابد، مگر آنکه هدایت شود؟ شما را چه شده، چگونه داوری می‌کنید؟!

خاستگاه مشروعیت در اندیشه مادی‌گرای معاصر

در برابر اندیشه الهی، اندیشه مادی‌گرای نوین، تلاش کرده است تا «ملت» را مبنای مشروعیت الزام‌آوری قدرت حاکم [بر یک جامعه] بداند. برای ساماندهی این اندیشه نظریه‌هایی مطرح کرده‌اند که مهم‌ترین نظریه‌های آنها به شرح زیر است:

اول: نظریه نمایندگی

بر پایه این نظریه، «ملت» مبنا و خاستگاه مشروعیت حاکمیت است و به قوانین حاکمیت قداست بخشیده، آنها را الزام‌آور می‌کند. شیوه برخورداری حاکمیت از عنصر مطلوب به‌واسطه ملت به این شکل است که ملت - به عنوان افراد - بر خویش سلطه دارند و می‌توانند خود را به اموری مجبور کنند که منافی مهم و غیر قابل چشم‌پوشی را برایشان تضمین کند. الزام‌کردن خویش نیز در راستای آنچه فرد آن را مهم می‌بیند، حق هر فرد است که این حق نیز برآمده از حکومت فرد بر خویش است. درباره یک گروه و مجموعه نیز همین حق وجود دارد که خود را ملزم به پیروی از نظام حاکمی کند که از نگاه این گروه، نظامی صالح است و نیز حق دارد خود را ملزم به پیروی از قوانین و همه التزامهای برآمده از این نظام کند؛ چرا که این امر را در راستای تضمین منافع خویش می‌بیند. این حق یک گروه است که برآمده از [حق] حاکمیت گروه و مجموعه بر خویش است.

وقتی یک گروه حق داشته باشد خود را ملزم به پیروی از یک حکومت و قوانین آن کند، می‌تواند از راه «انتخاب» یک هیأت یا فردی مشخص، حق خود را اعمال کند. بنابراین، این هیأت یا فرد منتخب به نمایندگی از گروه، از این حق استفاده می‌کند. همچنین گروه برای اعمال حق حاکمیت بر خویش، می‌تواند از راه «انتخاب اکثریت» به‌عنوان بهترین شیوه برای انتخاب نمایندگان خویش، به هدف خود دست یابد.

نقد نظریه نمایندگی

فراوی این نظریه، مشکلات چندی وجود دارد که گذر از آنها چندان آسان نیست. از جمله این مشکلات می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

اول: میان الزام‌آور بودن اراده فرد که ناشی از حاکمیت وی بر خویش است و الزام‌آور بودن اراده یک گروه که مشروعیت حاکمیت نیز از آن است، تفاوتی بنیادین وجود دارد؛ زیرا در الزام فردی، حرمت قانونی و مشروعیت حاکمیت مطرح نیست؛ به‌گونه‌ای که یک فرد می‌تواند هر زمان که بخواهد از الزام کردن خویش روی برگرداند، بدون آنکه این امر، موجب از بین بردن مشروعیت حاکمیت و یا بی‌احترامی به قانون شود. همچنان که با این کار، سزاوار مجازات نیز نمی‌شود.

حال آنکه الزام جمعی - که مشروعیت حکومت و قداست قانون، برآمده از آن است - موجب ایجاد التزام به قوانین و حاکمیت می‌شود و زیرپاگذاشتن آن نیز نقض مشروعیت حاکمیت و شکسته شدن قداست قانون را به همراه دارد و به دنبال آن، مجازات و برخورد با ناقض این مشروعیت و قداست مطرح می‌شود. بنابراین، الزام جمعی را نمی‌توان با الزام فردی مقایسه کرد. در اینجا یک پرسش، بی‌پاسخ می‌ماند که به چه دلیل، الزام جمعی، مشروعیت می‌بخشد و موجب حرمت و قداست می‌شود؟

دوم: میان الزام فردی و جمعی، تفاوت بنیادین دیگری نیز هست. پیش از این نیز گفتیم که میان حاکمیت فرد بر خویش و حاکمیت یک مجموعه بر خویش، تفاوت وجود دارد. تفاوت در این است که حاکمیت فرد بر خویش در واقع حاکمیت و قدرت اعمال نفوذ در قوا اعضایی است که اراده مستقلی از خود ندارند؛ به‌گونه‌ای که با نهای شدن اراده یک فرد، اعضای او نیز آن را اجرا می‌کنند و در اینجا به مشروع بودن اراده فرد و به دنبال آن به حرکت درآمدن اعضا نیازی نیست.

این در حالی است که در صورت حکومت یک فرد یا گروه منتخب ملت، این فرد یا گروه بر افراد و اعضای جامعه اعمال حاکمیت می‌کند. این افراد جامعه نیز عناصری دارای اراده فردی و مستقل هستند؛ به گونه‌ای که علاوه بر مشروعیت تصمیمی که از سوی قدرت حاکم اتخاذ می‌شود، برای اجبار دیگران به پذیرش تصمیم‌ها و به دنبال آن مجازات و برخورد با متخلفان و سرپیچی‌کنندگان نیز به مشروعیت نیاز است. برگزیده شدن فرد یا گروهی برای اعمال حاکمیت، موجب نمی‌شود که اراده افراد در سرپیچی از نمایندگان خویش از آنان سلب شود. تا زمانی که مشروعیت تصمیم‌های حاکمیت، برآمده از اراده‌های فردی است، قدرت حاکم، بالاتر و قوی‌تر از قدرت افراد نیست تا بتواند تصمیم‌های خود را بر آنان تحمیل کند و بتواند متخلفان را مجازات کند.

بنابراین، چگونه می‌توان تصور کرد حاکمی که مشروعیت و قدرت حاکمیت خویش را از فرد گرفته است، از مشروعیتی برخوردار باشد که برتر از اراده فرد و حاکمیت وی باشد و به دنبال آن بتواند قدرت فرد در سرپیچی و عصیان در برابر قوانین حاکم را از وی سلب کند؛ به گونه‌ای که سرپیچی وی در واقع، نقض مشروعیت و قداست قانون به شمار آید؟!!

سوم: مشروعیت اراده فرد و مشروعیت الزام‌آور بودن آن از خود اراده فرد ناشی نمی‌شود، بلکه باید مرجع دیگری باشد. در غیر این صورت، اراده استبدادگرای یک فرد نیز می‌تواند به تصمیم‌ها و الزام‌آوری این تصمیم‌ها، مشروعیت ببخشد و آن را بر دیگران نیز تحمیل کند. اکنون که مشروعیت حاکمیت از اراده افراد ناشی می‌شود و اراده فرد نیز برای مشروعیت خویش به مرجع مشروعیت‌بخش دیگری نیاز دارد، چگونه می‌توان گفت که اراده فردی - هر چند شمار اراده‌ها فزونی یابد - می‌تواند به اراده جمعی یا حاکمیت جامعه و تصمیم‌ها و الزام‌آوری آن، مشروعیت ببخشد؟!!

بنابراین، اراده حاکم یا همان اراده ملت، ارزشی بیش از ارزش اراده فردی ندارد؛ زیرا اراده ملت نیز همان اراده‌های فردی است که در کنار هم قرار گرفته‌اند. وقتی اراده فردی نمی‌تواند به خود مشروعیت بدهد، چگونه می‌تواند به قدرت حاکم برآمده از اراده‌های فردی مشروعیت ببخشد؟!!

چهارم: مشکل جدی دیگری که مطرح است، مشروعیت مسأله «نمایندگی» و میزان

الزام آوردن این نمایندگی برای برگزینندگان است. همچنین مبنای شرعی این الزام‌آوری چیست؟ اگر گروهی بتواند فرد یا هیأتی را نماینده خود برای حاکمیت بر خویش کند، چه عنصری می‌تواند افراد این جامعه را ملزم کند که به نمایندگان خویش وفادار بماند و خود را ملزم به پیروی از همه پیامدهای این نمایندگی (پابندی به قانون و تصمیم‌های اتخاذ شده از سوی منتخبان) کند؟!

پنجم: مشکل بنیادین دیگر «ساز و کار نمایندگی» اجتماعی و میزان امکان عملی شدن این انتخاب جمعی است. واقعیت حاکم بر جوامع بشری، نشانگر تفاوت افراد جامعه از جنبه توانایی‌های ذاتی و اکتسابی است. به همین دلیل، این سؤال مطرح است که چه چیزی می‌تواند عملی شدن و سلامت اجرایی این نمایندگی را تضمین کند؟ چه عنصری می‌تواند تضمین کند که اراده حاکم، نماینده حقیقی اراده‌های فردی است؟ چرا که می‌دانیم طبیعت جوامع بشری به گونه‌ای است که در هر جامعه، توانمندی افراد جامعه با یکدیگر یکسان نیست. به ویژه اینکه همیشه، اکثریت یک جامعه پیرو یک اقلیت ممتاز و برتر می‌شود که خود تصمیم می‌گیرد و دیدگاه‌ها و اراده خود را - با ابزارها و شیوه‌های گوناگون - بر اکثریت تحمیل می‌کند. بنابراین، نمایندگی از عموم، غیر حقیقی و اکثریت، یک اکثریت غیر واقعی و شکلی می‌گردد. در این حالت، قدرت حاکم منتخب اکثریت نیز در واقع، همان اراده فردی است که در پس این قدرت حاکم قرار گرفته است.

ششم: جوامع بشری، ناپایدار و در حال تغییر و دگرگونی. این امر در بیشتر موارد بر نقشه وابستگی‌ها و رویکردهای سیاسی و اجتماعی و گروه‌گرایی‌ها و حزب‌گرایی‌ها نیز اثرگذار است. به همین دلیل، اکثریت یک جامعه، به دلیل این دگرگونی‌ها در مدت زمان اندکی به اقلیت همان جامعه تبدیل می‌شود و نمایندگانشان پشتوانه اجتماعی خود را از دست می‌دهند. در مجموع می‌توان گفت که دست کم، دو نوع دگرگونی است که ناگزیر در جوامع بشری نمایان می‌شود؛

۱- تحول جمعیتی؛ در هر جامعه، یک طبقه از افراد بزرگسال و پیر وجود دارد که دست تقدیر، آنها را از صفحه روزگار برمی‌چیند و شمار آنها در جامعه، رو به کاستی است. در مقابل، طیف جوانان و نسل جوان جامعه به‌روی کار می‌آیند و شمار اینها روند فزاینده‌ای دارد. به این ترتیب، بافت هر جامعه در حال تغییر و دگرگونی است.

این تغییر در بسیاری موارد بر رویکردهای سیاسی و فکری جامعه نیز اثرگذار است؛ به گونه‌ای که گاه رویکرد یک جامعه با روی کارآمدن نسلی نوپا، چرخشی نود درجه‌ای پیدا می‌کند. بنابراین، نمی‌توان فرض کرد قدرت حاکمی که نماینده اکثریت بود با تغییر و تحولات پیش گفته، همچنان نماینده اکثریت باقی بماند؛ بلکه می‌توان گفت در بسیاری موارد، منتخبان اکثریت قدیم، در وضعیت جدید، منتخبان اقلیتی هستند که اکثریت با آنها همسو نیست.

۲- تحول و دگرگونی در اندیشه، رویکردها و باورها؛ چه بسا، اکثریت یک جامعه به دلیل باورها و ارزشهای مشخص، گروهی با اندیشه و رویکردهای فکری و سیاسی مشخص را نماینده خویش قرار دهند، اما به دلیل اشتباه‌های قدرت حاکم یا عوامل دیگر، همین اکثریت جامعه رویکرد و باور دیگری پیدا کنند که با باورهای پیشین آنها در تضاد باشد. چه بسا که این تغییر در یک بازه زمانی بسیار کوتاه، مانند چند ماه رخ دهد. به این ترتیب، قدرت حاکم، نماینده واقعی اکثریت جامعه نیست. اگر چه زمام امور را به دست دارد و خود را بر جامعه تحمیل می‌کند.

بنابراین، مکانیسم و ساز و کار انتخاب اکثریت، همیشه تضمین‌کننده حاکمیت نمایندگان حقیقی اکثریت یک ملت نخواهد بود.

هفتم: مشکل دیگری که در این راستا وجود دارد، «اساس مشروعیت الزام‌آوری» حاکمیت برآمده از اراده جمعی برای اقلیت مخالف با این حاکمیت است. فرض کنیم قدرت حاکم، منتخب اکثریت حقیقی جامعه است و فرآیند انتخاب این افراد با سلامت کامل و بدون هرگونه تقلب و دستکاری صورت گرفته باشد و این افراد در واقع نماینده اکثریت یک جامعه باشند، اما این پرسش مطرح است که چه چیزی مانع می‌شود اقلیت مخالف این منتخبان در برابر تصمیم‌های قدرت حاکم سرپیچی نکنند؟ چه چیزی موجب می‌شود که این اقلیت در برابر حاکمیتی که نماینده او و نماینده اراده‌اش نیست، فرمانبردار و مطیع باشد و به همه الزامات و تصمیم‌های حاکمیت پایبند باشد؟ چه چیزی نمی‌گذارد این اقلیت برای از بین بردن حاکمیت تلاش نکنند؟ با این فرض، آیا می‌توان امکان برپایی نظامهای اجتماعی، امنیت، رفاه و پیشرفت جامعه و حتی امکان ادامه حیات اجتماعی را تصور کرد؟

دوم: نظریه وکالت

وجه اشتراک نمایندگی و وکالت در این است که هر دو، راه پیاده کردن حقی هستند که افراد جامعه دارند. بنابراین، حق یا حاکمیت نماینده یا وکیل، امری فرعی است؛ زیرا این افراد در داشتن این حق و حاکمیت استقلال ندارند. تفاوت نمایندگی با وکالت نیز در این است که نماینده در واقع همه اختیارات صاحب حق را از او می‌گیرد تا این حق و حاکمیت را اعمال کند. حال آنکه در وکالت، فرد وکیل در چارچوب وظایف و مأموریت‌های مشخص شده، اجازه پیاده کردن حق و حاکمیتی را دارد که صاحب حق به او داده است؛ اما این گونه نیست که حق به طور کامل از صاحب حق به وکیل منتقل شود. به این ترتیب، روشن می‌شود که تفاوت میان نمایندگی و وکالت در مرحله عمل، تفاوت حقیقی نیست؛ بلکه یک تفاوت نظری و شکلی است که به نوع قرارداد و توافق صاحب حق و نماینده یا وکیل او و تفاوت در شیوه قانونی یا اعتباری اعمال حق و حاکمیت از سوی نماینده یا وکیل صاحب حق، باز می‌گردد.

بنابراین، نظریه وکالت، «حق الزام‌آوری» حاکمیت و مشروعیت آن را بر این اساس تفسیر می‌کند که ملت (افراد جامعه) به حاکمیت وکالت می‌دهد تا حق الزام کردن افراد جامعه (همه افراد جامعه از جمله موکلان) را عملی سازد و نیز اعمال تصمیم‌ها و قوانین را به عنوان قوانین و تصمیم‌های الزام‌آور به اجرا درآورد؛ به گونه‌ای که سرپیچی از آنها ممنوع بوده و در صورت زیرپاگذاشتن قوانین و مقررات، بتواند با افراد متخلف برخورد کند.

به دلیل نبود تفاوت بنیادین میان نظریه وکالت و نظریه نمایندگی - که پیش از این توضیح داده شد - و با توجه به اینکه نظریه وکالت برای مشروعیت حاکمیت چیزی افزون بر نظریه نمایندگی ندارد، بنابراین، مشکلات هفتگانه بیان شده در نظریه نمایندگی، در اینجا نیز مطرح است. در نتیجه این نظریه نیز مانند نظریه نمایندگی نمی‌تواند برای مشروعیت حاکمیت و حق الزام‌آوری آن توجیه منطقی و معقولی ارائه کند.

سوم: نظریه قرارداد اجتماعی

مبنای نظریه قرارداد اجتماعی این است که انسان حق دارد خود را [به برخی قوانین و پیمانها] ملزم سازد و با دیگران به تبادل التزامات مبادرت ورزد. این حق در مکاتب

گوناگون فلسفی و اجتماعی برای انسان (فرد) پذیرفته شده است؛ زیرا انسان (فرد) می‌تواند در برابر انجام کاری برای دیگری، طرف مقابل را نیز به انجام کاری ملزم کند. داد و ستد در الزام‌آوری، ماهیت واقعی امری است که در زبان حقوقی از آن به «قرارداد» یاد می‌شود.

قرارداد اجتماعی یک پیمان نانوشته است که همه در آن مشارکت دارند؛ زیرا نیاز به وجود نظام اجتماعی عادلانه را همه احساس می‌کنند؛ نظامی که بر اساس التزامهای دو طرفه میان افراد ملت و حاکمیت باشد تا بر این اساس، حق حاکمیت - که برگزیده اکثریت است - در قانونگذاری و اجرای قوانین و حق ملت بر حاکمیت برای در نظر گرفتن منافع ملت و تضمین حقوق آن به رسمیت شناخته شود.

از این رو، عنصر الزام‌آوری حاکمیت برآمده از قرارداد اجتماعی است؛ قراردادی که از یک سو میان افراد ملت با یکدیگر، التزام دو طرفه برای تسلیم شدن در برابر حاکمیت منتخب اکثریت به وجود می‌آورد و از سوی دیگر میان مردم و حاکمیت این پیمان را برقرار می‌کند که حاکمیت، حقوق ملت را در نظر بگیرد و ملت نیز از حاکمیت، پشتیبانی کند و در برابر تصمیم‌ها و قوانین آن تسلیم باشد.

نقد نظریه قرارداد اجتماعی

این نظریه نیز مشکلات بنیادینی دارد که بیانگر ناتوانی این نظریه - همچون دو نظریه پیشین - در توجیه منطقی عنصر الزام‌آوری حاکمیت و ناتوانی در تفسیر معقول از حاکمیت برآمده از آراء ملت می‌باشد. این مشکلات عبارتند از:

اول: نظریه قرارداد اجتماعی نمی‌تواند مشروعیت محتوای قرارداد را توجیه کند؛ چرا که لازم است قرارداد، مشروعیت خود را از مرجع دیگری که پیش از قرارداد است، بگیرد. به عنوان مثال، همین که بر انجام یک جنایت، قرارداد وجود داشته باشد، نمی‌توان این جنایت را مشروع دانست. هر چند این قرارداد، اجتماعی باشد. کشتن بی‌دلیل انسان، یک عمل جنایت‌آمیز است که به اقدامی مشروع تبدیل نمی‌شود؛ حتی اگر بیشتر - یا همه - مردم بر سر آن توافق کرده و به یک مسأله قراردادی تبدیل شده باشد. بر این اساس، قرارداد اجتماعی نمی‌تواند توجیه‌گر مشروعیت حاکمیت باشد؛ بلکه قدرت حاکم، نیازمند خاستگاهی پیش از قرارداد است تا بتواند مشروعیت خود را از آن بگیرد؛ هر چند این قرارداد اجتماعی باشد.

دوم: در قرارداد اجتماعی، دو طرف قابل تصور نیست؛ بلکه - در بهترین حالت‌های قابل تصور - فقط یک طرف وجود دارد. بنابراین، قرارداد اجتماعی یکی از ساده‌ترین مؤلفه‌های قرارداد؛ یعنی التزام دو طرفه را ندارد. حال آنکه قوام و رکن قراردادها، تبادل التزام میان دو یا چند طرف است.

توضیح اینکه در مسأله حاکمیت، دو طرف قابل تصور نیست. نمی‌توان گفت یک طرف قرارداد، جامعه و طرف دیگر، شخصیت دیگری است که بیرون از این جامعه است و میان این دو، تبادل التزام می‌شود؛ بلکه در مسأله حاکمیت در واقع یک ملت وجود دارد و یک حکومت برآمده از ملت که این حکومت، اراده‌ای مستقل از اراده ملت ندارد. بنابراین، چگونه می‌توان میان ملت و حاکمیتی که در بهترین حالت‌ها، نماینده اراده ملت است، تبادل التزام را تصور کرد؟!

سوم: تأثیرگذاری و کارآمدی قرارداد اجتماعی، برگرفته از قاعده «لزوم وفای به عهد» است. اما این پرسش اساسی درباره خود این قاعده و مبنای مشروعیت آن و الزام‌آوری آن است.

به بیان دیگر، چه عنصری به قرارداد اجتماعی، این ویژگی را می‌دهد که بتواند اساس حق حاکمیت در الزام ملت به پذیرش قوانین و مقررات خود باشد؟ تنها عنصری که می‌توان تصور کرد، قاعده مشهور «لزوم وفای به عهد» است. اما مشروعیت این قاعده از چیست؟ مبنای و خاستگاه مشروعیت لزوم در وفای به عهد کجاست؟ چه چیزی این قاعده را لازم‌الاجرا می‌سازد تا این قاعده بتواند مبنای حق حاکمیت در الزام‌آوری باشد؟

برای این پرسش فقط دو فرض وجود دارد:

- ۱- مبنای الزام‌آور بودن این قاعده به امری پیش از جامعه برمی‌گردد. در این صورت نظریه قرارداد اجتماعی باطل است؛ زیرا روشن می‌گردد که مبنای اصلی الزام‌آوری، قرارداد اجتماعی نیست؛ بلکه امری مقدم بر جامعه و التزامهای بشری است.
- ۲- مبنای الزام‌آوری این قاعده، ملت است. این به معنای پدید آمدن دور باطل است؛ چرا که از یک سو در قرارداد اجتماعی، خاستگاه الزام‌آوری، قاعده لزوم وفای به عهد می‌باشد و از سوی دیگر، مشروعیت قاعده لزوم وفای به عهد و الزام‌آوری آن برگرفته از قرارداد اجتماعی است. این یک دور باطل است.

چهارم: اگر بگوییم مبنای مشروعیت حق الزام‌آوری حاکمیت، قرارداد اجتماعی است، در صورت ملتزم‌نشدن یکی از دو طرف این قرارداد، یکی از دو نتیجه باطل زیر حاصل می‌شود:

۱- در صورت عدم وفای یکی از دو طرف به تعهدات خود، مقامی بالاتر وجود ندارد تا با اعمال نظر خود، به استیفای حقوق از دست‌رفته طرف دیگر، اقدام کند. این به معنای قرارگرفتن جامعه در آستانه بروز آسیب‌هایی همچون ستم، هرج و مرج و بهره‌کشی است، بدون آنکه راهکار کارآمدی برای جلوگیری از آن وجود داشته باشد.

۲- مقامی بالاتر از ملت و قدرت حاکم وجود دارد تا استیفای حق کند. باید گفت این قدرت بالاتر یا نماینده ملت است یا نماینده قدرت حاکم زبردست خود. در هر دو صورت، لازم می‌آید که قاضی و یک طرف دعوا، یکی باشد که روشن است این امر، باطل و نادرست است.

پنجم: در نظریه قرارداد اجتماعی، هیچ‌گونه تضمینی برای التزام حاکمیت به انجام تعهدات خویش ارائه نمی‌شود. در این نظریه، تضمینی برای وفای به عهد و پیاده‌کردن عدالت و مساوات میان افراد جامعه از سوی قدرت حاکم در نظر گرفته نشده است. بنابراین، پس از واگذاری زمام امور به حاکمیت و دسترسی قدرت حاکم به منابع قدرت و ثروت، چه عاملی می‌تواند وفاداری حاکمیت به تعهدات را تضمین کند تا حقوق ملت را ادا کند و در اداره جامعه، سیاست عدالت و حق را پیش گیرد؟!

پس از دست‌یافتن افراد حاکمیت به قدرت و به دست‌گرفتن زمام امور - بر پایه قرارداد اجتماعی - کمترین چیزی که قابل تصور است، جانبداری این حاکمیت از گروه توانمندان و ثروتمندان است تا بتواند ادامه‌یافتن حاکمیت خود را تضمین کند. در نتیجه طبقه‌های فقیر و مستضعف جامعه از بین می‌روند و حقوق آنها به‌طور کامل نادیده گرفته می‌شود؛ مگر اینکه این حقوق در چارچوبی قرار گیرد که تضمین‌کننده پیروی و فرمانبرداری طبقه‌های مستضعف از حاکمیت باشد.

برخی گمان می‌کنند که تشکیل کمیته یا هیأتی به نمایندگی از مردم برای نظارت مستمر بر عملکرد حاکمیت، راهکاری مناسب برای جلوگیری از آسیب‌های پیش‌گفته در قرارداد اجتماعی است؛ به‌گونه‌ای که در صورت رویگرداندن حاکمیت از انجام تعهدات خویش نسبت به ملت و روی‌آوردن به منافع شخصی و حزبی، این کمیته یا

هیأت بتواند حاکمیت را برکنار کند و آنها را در برابر دیدگان مردم، رسوا و مجازات کند. در نتیجه مردم نیز آگاه می‌شوند و با حاکمیت فعلی، قرارداد اجتماعی جدید را به امضا نمی‌رسانند. به این ترتیب، راه بر حاکمیت ناشایست بسته می‌شود و نمی‌تواند از راه انتخاب یا هر راه دیگری بر مردم چیره شود. این یک شیوه بازدارنده برای جلوگیری از پایمال شدن حقوق همگان و از بین رفتن طبقه‌های ضعیف است. بنابراین، از نگاه این افراد، با تشکیل این کمیته می‌توان اهداف قرارداد اجتماعی را در حکومت دمکراتیک تضمین کرد. اما این یک گمان واهی است؛ زیرا مشکلاتی را بر سر راه دارد که عبارتند از:

اول: تضمین مطلوب این روند، باید پیش از تحویل زمام امور به قدرت حاکم باشد تا توجیهی مناسب برای دادن امور از سوی ملت به حاکمیت وجود داشته باشد؛ در غیر این صورت چگونه می‌توان گروهی را که به وفاداری آنها در انجام تعهدات، اطمینان وجود ندارد، بر جامعه مسلط کرد و تعیین سرنوشت ملت را به آنها داد [و پس از آن در چارچوب این حاکمیت، برای تضمین سلامت عملکرد حاکمیت چاره‌اندیشی کرد و فرآیندی مناسب ایجاد نمود]؟

دوم: راهکار ایجاد کمیته‌ای ناظر بر عملکرد حاکمیت و دادن صلاحیت عزل حاکمیت از قدرت به این کمیته، سودی ندارد؛ چرا که نمی‌توان تضمین کرد هیأت حاکم، این کمیته را فریب ندهد و آن را به سمت خود نکشاند. به بیان دیگر، هیچ تضمینی وجود ندارد که این کمیته نیز به وظایف قانونی خود به خوبی عمل کند و در برابر اقدامات ظالمانه حاکمیت سکوت نکند.

علاوه بر مشکلات بالا، مشکلاتی که در گذشته برای نظریه نمایندگی بیان شد، نیز فراروی نظریه قرارداد اجتماعی وجود دارد؛ زیرا نظریه قرارداد اجتماعی، زمانی محقق می‌شود که ملت در قالب کمیته‌ای منتخب یا غیر منتخب در یک طرف قرارداد اجتماعی قرار گیرد. به این ترتیب باید گفت که مشکلات نظریه قرارداد اجتماعی دوچندان می‌شود؛ زیرا از یک سو مشکلات بیان شده در نظریه نمایندگی در مقابل این نظریه قرار دارد و از سوی دیگر - همان گونه که توضیح دادیم - نظریه قرارداد اجتماعی نیز مشکلاتی را فراروی خود دارد.

از آنچه گفته شد، روشن می‌شود که اندیشه مادی‌گرا برای مشروعیت حاکمیت

برآمده از ملت و نیز مشروعیت الزام‌آوری حاکمیت، نمی‌تواند توجیه منطقی‌ای ارائه کند. اما در مقابل، اندیشه الهی که مشروعیت را از آن خداوند سبحان می‌داند و خاستگاه اصلی مشروعیت حکومت و الزام‌آوری آنها را به خدا نسبت می‌دهد، اندیشه‌ای مطابق با منطق، دلیل و عقل سلیم است.

منشأ حاکمیت مشروع از نگاه قرآن کریم

علاوه بر عقل که دلالت داشت بر اینکه منشأ مشروعیت حاکمیت یا حاکمیت مشروع، منحصرأ خداوند سبحان است، آیات فراوانی از قرآن کریم و نیز سنت متواتره، بر این مطلب تصریح دارند که به‌عنوان نمونه به برخی از این آیات اشاره می‌کنیم. یادآوری این نکته نیز شایسته است که قرآن به این امر اهتمام ویژه‌ای گمارده و به مناسبت‌های فراوانی با عبارتها و الفاظ گوناگون به این امر تصریح کرده است؛ به‌گونه‌ای که می‌توان گفت: هیچ تعبیر، واژه و یا عبارتی که بتواند دلالت روشنی بر این امر داشته باشد، نمی‌توان یافت که قرآن کریم آن را برای بیان این حقیقت مهم، به‌کار نبرده باشد؛ حقیقتی که زیربنای همه باورها و اندیشه‌های الهی نازل‌شده بر پیامبر ﷺ به‌شمار می‌آید.

در اینجا نمونه‌هایی از آیات قرآن کریم که دارای دلالت صریح بر اختصاص داشتن «حق حاکمیت» به خداوند است را آورده و با توجه به اختلاف در تعبیرهای به‌کاررفته شده در آنها، این آیات را به چند دسته تقسیم می‌کنیم:

اول: آیات مُلک

– «قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ» (آل عمران (۳): ۲۶)؛ بگو بار خدایا، تویی که فرمانفرمایی؛ هر آن کس را که خواهی، فرمانروایی بخشی و از هر که خواهی، فرمانروایی را باز ستانی.

چه مراد از «دادن فرمانروایی» در این آیه، دادن ولایت تشریحی باشد – همچنان که ظاهر آیه به قرینه ذیل آن، چنین دلالتی دارد – و چه منظور از آن، هم ولایت تشریحی و هم ولایت تکوینی باشد، در هر صورت، این آیه بر مطلوب ما دلالت دارد.

– «قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ مَلِكِ النَّاسِ» (ناس (۱۱۴): ۱-۲)؛ بگو پناه می‌برم به پروردگار مردم؛ پادشاه مردم.

- «وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ» (مائده (۵): ۱۸)؛ و فرمانروایی آسمانها و زمین و آنچه میان آن دو می‌باشد از آن خداست و بازگشت [همه] به سوی اوست.

دوم: آیات حکم

- «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» (انعام (۶): ۵۷)؛ فرمان جز به دست خدا نیست.
 - «أَلَا لَهُ الْحُكْمُ» (انعام (۶): ۶۲)؛ آگاه باشید که داوری از آن اوست.
 - «وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا» (کهف (۱۸): ۲۶)؛ و هیچ کس را در فرمانروایی خود شریک نمی‌گیرد.
 - «وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ» (شوری (۴۲): ۱۰)؛ و درباره هر چیزی اختلاف پیدا کردید، داوری به خدا [ارجاع می‌گردد].

سوم: آیات امر

- «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (اعراف (۷): ۵۴)؛ آگاه باش که [عالم] خلق و امر از آن اوست؛ فرخنده خدایی است پروردگار جهانیان.
 - «قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ» (آل عمران (۶): ۱۵۴)؛ بگو همه کارها (و پیروزی‌ها) به دست خداست.
 - «بَلِ لِلَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعًا» (رعد (۱۳): ۳۱)؛ ولی همه کارها در اختیار خداست.
 - «يُنزِلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ» (نحل (۱۶): ۲)؛ فرشتگان را با «روح» به فرمان خود، بر هر کس از بندگانش که بخواهد نازل می‌کند.
 - «وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا» (سجده (۳۲): ۲۴)؛ و چون شکیبایی کردند و به آیات ما یقین داشتند، برخی از آنان را پیشوایانی قرار دادیم.

چهارم: آیات ولایت

- «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (مائده (۵): ۵۵)؛ ولی شما، تنها خدا و پیامبر اوست و کسانی که ایمان آورده‌اند؛ همان کسانی که نماز برپا می‌دارند و در حال رکوع زکات می‌دهند.

- «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا» (بقره(۲): ۲۵۷)؛ خداوند سرور کسانی است که ایمان آورده‌اند.

- «أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ» (شوری(۴۲): ۹)؛ آیا به جای او دوستانی برای خود گرفته‌اند؟ خداست که دوست راستین است.

- «اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ» (اعراف(۷): ۳)؛ آنچه را از جانب پروردگارتان به‌سوی شما فرو فرستاده شده است، پیروی کنید و جز او از معبودان [دیگر] پیروی نکنید.

- «هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ» (کهف(۱۸): ۴۴)؛ در آنجا ثابت شد که ولایت (و قدرت) از آن خداوند بر حق است.

پنجم: آیات اطاعت

- «إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا» (نور(۲۴): ۵۱)؛ سخن مؤمنان، هنگامی که به‌سوی خدا و رسولش دعوت شوند تا میان آنان داوری کند، تنها این است که می‌گویند: شنیدیم و اطاعت کردیم.

- «وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَاقَهُ الَّذِي وَاثَقَكُمْ بِهِ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا» (مائده(۵): ۷)؛ و نعمتی را که خدا بر شما ارزانی داشته و [نیز] پیمانی را که شما را به [انجام] آن متعهد گردانیده، به یاد آورید؛ آن گاه که گفتید: شنیدیم و اطاعت کردیم.

- «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ» (نساء(۴): ۶۴)؛ و ما هیچ پیامبری را نفرستادیم، مگر آنکه به‌توفیق الهی از او اطاعت کنند.

- «قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ» (آل عمران(۳): ۳۲)؛ بگو خدا و پیامبر [او] را اطاعت کنید.

ششم: آیات اتباع و پیروی

- «اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ» (اعراف(۷): ۳)؛ آنچه را از جانب پروردگارتان به‌سوی شما فرو فرستاده شده است، پیروی کنید و جز او از معبودان [دیگر] پیروی نکنید.

- «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ» (آل عمران(۳): ۳۱)؛ بگو اگر

خدا را دوست دارید، از من پیروی کنید تا خدا دوستان بدارد.

- «أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَى» (يونس (۱۰): ۳۵)؛ پس آیا کسی که به سوی حق رهبری می کند سزاوارتر است مورد پیروی قرار گیرد یا کسی که راه نمی یابد، مگر آنکه هدایت شود؟! «فَأْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ» (اعراف (۷): ۱۵۸)؛ پس به خدا و فرستاده او که پیامبر درس نخوانده ای است که به خدا و کلمات او ایمان دارد، بگروید و او را پیروی کنید.

- «يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ» (یس (۳۶): ۲۰)؛ ای مردم! از این فرستادگان پیروی کنید.

هفتم: آیه اختیار و برگزیدن

- «وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ» (قصص (۲۸): ۶۸)؛ و پروردگار تو هر چه را بخواهد می آفریند و برمی گزیند و آنان اختیاری ندارند. منزّه است خدا و از آنچه [با او] شریک می گردانند برتر است.

هشتم: آیات قضاوت

- «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ» (احزاب (۳۳): ۳۶)؛ و هیچ مرد و زن مؤمنی را نسزد که چون خدا و فرستاده اش به کاری فرمان دهند، برای آنان در کارشان اختیاری باشد.

- «وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَقْضُونَ بِشَيْءٍ» (غافر (۴۰): ۲۰)؛ و خداست که به حق داوری می کند و کسانی را که در برابر او می خوانند [عاجزند و] به چیزی داوری نمی کنند.

نهم: آیات مربوط به تعیین حاکمان الهی

در آیاتی از قرآن به نصب حاکم بر قومی خاص اشاره شده است. مانند نصب طالوت به عنوان حاکم بر بنی اسرائیل (بقره (۲): ۱۴۶ - ۱۴۸). برخی دیگر از آیات بر نصب رسولان - به ویژه رسولانی از نسل حضرت ابراهیم علیه السلام - و تعیین ایشان به عنوان حاکم دلالت دارند؛ مانند آیات ۱۲۴ و ۲۱۳ سوره

بقره، آیه ۲۵ سوره حدید، آیات ۸۳-۸۹ سوره انعام، آیه ۶۴ سوره نساء و آیه ۴۴ سوره مائده و

دهم: آیات خلافت و جانشینی خداوند

- مانند قول پروردگار در سوره بقره: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره (۲): ۳۰)؛
من در زمین جانشینی خواهم گماشت.

- و آیه ۲۶ سوره «ص» که می‌فرماید: «يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ»؛ ای داود! ما تو را در زمین، خلیفه [و جانشین] گردانیدیم، پس میان مردم به حق داوری کن.

آیه اول به سنت خداوند در تعیین خلیفه بر روی زمین و برای خویش دلالت دارد. آیه دوم نیز بر ادامه این سنت در طول تاریخ تأکید می‌کند که نصب حضرت داود عليه السلام یکی از مصادیق آن است.

همچنان که آیه دوم به نصب حضرت داود عليه السلام به مقام خلیفه خدا بودن اشاره دارد، بیانگر این است که مأموریت خلیفه خداوند، جاری کردن حکم خداوند بر روی زمین است؛ زیرا حرف «فاء» در «فاحکم» نشان می‌دهد که نتیجه خلافت از سوی خداوند، وجوب حکومت و داوری به حق میان مردم است.

یازدهم: آیات توحید در عبادت و بندگی

اگر در آیات قرآن، ژرف‌نگری داشته باشیم، می‌بینیم که توحید در بندگی به معنای توحید در حق حکومت و انحصاری دانستن آن برای خداوند سبحان است؛ زیرا «عبادت» در قرآن کریم به معنای اطاعت و فرمانبرداری از امر و نهی الهی است؛ بلکه می‌توان گفت که مفهوم اسلام و ایمان نیز همین است. برای اثبات این حقیقت به چند آیه اشاره می‌کنیم:

- «إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلَدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ» (نمل (۲۷): ۹۱)؛ من مأمورم که تنها پروردگار این شهر را که آن را مقدس شمرده و هر چیزی از آن اوست پرستش کنم و مأمورم که از مسلمانان باشم.

- «قُلْ إِنِّي نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَمَّا جَاءَنِيَ الْبَيِّنَاتُ مِنْ رَبِّي

وَأْمُرْتُ أَنْ أُسَلِّمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ» (غافر (۴۰): ۶۶)؛ بگو من نهی شده‌ام از اینکه جز خدا کسانی را که [شما] می‌خوانید پرستش کنم؛ [آن هم] هنگامی که از جانب پروردگارم مرا دلایل روشن رسیده باشد و مأمورم که فرمانبر پروردگار جهانیان باشم.

- «قُلْ أَعْيَرَ اللَّهُ اتَّخِذُ وَلِيًّا فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أكونَ أَوَّلَ مَنْ أُسَلِّمَ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (انعام (۶): ۱۴)؛ بگو آیا غیر از خدا - پدیدآورنده آسمانها و زمین - سرپرستی برگزینم؟ و اوست که خوراک می‌دهد و خوراک داده نمی‌شود. بگو من مأمورم که نخستین کسی باشم که اسلام آورده است و [به من فرمان داده شده که] هرگز از مشرکان مباشم.

- «وَأْمُرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ» (شوری (۴۲): ۱۵)؛ و مأمور شدم که میان شما عدالت کنم.

- «قُلْ إِنْ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ» (انعام (۶): ۱۶۲-۱۶۳)؛ بگو در حقیقت، نماز من و [سایر] عبادات من و زندگی و مرگ من، برای خدا؛ پروردگار جهانیان است. [که] او را شریکی نیست و بر این [کار] دستور یافته‌ام و من نخستین مسلمانم.

آیه اخیر و دیگر آیات، فرمان داده‌شده به رسول الهی را فقط «توحید عبادت» خداوند سبحان بیان کرده است. آیه ۱۵ سوره شوری نیز تأکید می‌کند که فرمان داده‌شده به رسول، «عدالت» است. آیات دیگر نیز بیان می‌کنند که دستور داده‌شده به رسول، «اسلام» است و برخی از این آیات نیز آن را «عبادت خداوند» و شریک‌نگذاردن برای خدا ذکر کرده‌اند. بنابراین، آیات بالا بیانگر این نکته هستند که حکم به «عدالت»، «اسلام» و «توحید در عبادت» خداوند تعالی در منطق قرآنی، همه یک حقیقت واحد هستند که با تعبیرهای گوناگون و متفاوت بیان شده‌اند.

دوازدهم: آیات ایمان

آیات فراوانی در قرآن بر این حقیقت تأکید دارند که «ایمان به خدا و رسول» عبارت است از فرمانبرداری و اطاعت از رسول خدا و پذیرش حکم و فرمان او. در قرآن کریم می‌خوانیم:

- «إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (نور (۲۴): ۵۱)؛ گفتار مؤمنان - وقتی به سوی خدا و

پیامبرش خوانده شوند تا میانشان داوری کند - تنها این است که می‌گویند: شنیدیم و اطاعت کردیم. اینانند که رستگارانند.

- «أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْ رُّسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا» (بقره (۲): ۲۸۵)؛ پیامبر [خدا] به آنچه از جانب پروردگارش بر او نازل شده است، ایمان آورده است و مؤمنان، همگی به خدا و فرشتگان و کتابها و فرستادگانش ایمان آورده‌اند [و گفتند: میان هیچ یک از فرستادگانش فرق نمی‌گذاریم و گفتند: شنیدیم و گردن نهادیم].

- «وَأذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَاقَهُ الَّذِي وَاتَّقَكُم بِهِ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا» (مائده (۵): ۷)؛ و نعمتی را که خدا بر شما ارزانی داشته و [نیز] پیمانی را که شما را به [انجام] آن متعهد گردانیده، به یاد آورید؛ آن گاه که گفتید: شنیدیم و اطاعت کردیم. بر اساس این آیات، نکات ذیل روشن می‌شود:

- ۱- حق حکومت و فرمانروایی به‌عنوان حق خداوند، از بدیهیات قرآنی است.
- ۲- حقیقت عبادت و بندگی عبارت است از خضوع و کرنش در برابر حکم خداوند.
- ۳- توحیدی که قرآن بر آن تأکید دارد، «توحید در حکم، فرمان و نهی» است.
- ۴- اصطلاح شریک یا شرکا که در قرآن آمده است، مانند اصطلاح «طاغوت» است که منظور از آن، کسانی هستند که بدون اذن و اجازه الهی و بدون اینکه به آنان حکومت داده شود، خود بر مسند حکومت و امر و نهی می‌نشینند.
- ۵- اطاعت از حکم خدا و رسولش نیز حقیقت «ایمان» است که بدون این اطاعت و فرمانبرداری، انسان نمی‌تواند طبق مفهوم قرآنی، «مؤمن» قلمداد شود.

یادداشت‌ها

۱. این مقاله برآمدی از کتاب «نظریة الحکم فی الاسلام» تألیف نگارنده است.
۲. در زبان عربی «الشَّعب».
۳. از مهم‌ترین دلایل تفاوت میان قضایای عملی با نظری، این است که قضایای نظری، قابل استنتاج منطقی هستند و انطباق عمومات و کبرای قضایای نظری بر مصادیق، بر یک حس بدیهی مبتنی است و این بدیهی نیز در همه موارد یکسان است. اما در امور عملی، تطبیق عمومات بر مصادیق، مبتنی بر حس بدیهی نیست؛ همچنان که بر شناخت بدیهی غیر حسی مبتنی نیست. به‌عنوان مثال، هنگامی که در قضایای نظری برای استدلال به حادث‌بودن جهان، دلیل ذکر می‌شود، قضیه

کلی «هر متغیری حادث است» مطرح می‌گردد. انطباق این قضیه کلی بر مصداق؛ یعنی جهان متغیر، یک تطبیق بدیهی است؛ زیرا تغییرپذیری جهان، یک امر بدیهی حسی است که هیچ کس دیدگاه مخالف آن را بیان نمی‌کند. اما در مسائل کلی عملی گفته می‌شود: «عدالت واجب است»، اما اینکه «بریدن دست دزد، عدالت است» قضیه‌ای جزئی است و تطبیق کلی بر این جزئی بدیهی، حسی نیست تا عقلا همه بر سر آن، اجماع نظر داشته باشند؛ بلکه اختلاف میان عقلا در این مسأله و بسیاری از مسائل مانند آن، امری رایج است.