

- حجة الاسلام و المسلمین صادق لاریجانی
- مدرس عالی حوزه علمیه قم

چکیده:

نویسنده محترم در آغاز به تبیین مفهوم «مشروعیت» می‌پردازد و معتقد است که مشروعیت به معنای شرعی بودن، قانونی بودن و یا مقبولیت داشتن نیست، بلکه «حق‌مدار فرمان و حکم راندن» است و بر آن است که این مسأله با «علت لزوم اطاعت از فرامین حکومت» پیوستگی ویژه‌ای دارد.

وی در پاسخ به این پرسش که «چرا شهروندان باید از فرامین حکومت اطاعت کنند؟» دست کم پنج نظریه مطرح می‌کند که عبارتند از: «قرارداد اجتماعی»، «رضایت عمومی»، «اراده عمومی»، «عدالت» و «سعادت عمومی». باره‌ای از این نظریه‌ها، مشروعیت را بر اراده و خواست شهروندان مبتنی می‌سازد (نظریه‌های اختیارگرا) و پاره‌ای دیگر، آن را به ارزشهای اخلاقی و غایات معنوی پیوند می‌زند (نظریه‌های غیراختیارگرا). این نظریه‌ها به نحو مبسوطی نقد و بررسی شده است.

نگارنده در پایان، به حکومت دینی و مبنای مشروعیت آن پرداخته و بر این باور است که در این نوع حکومت، مشروعیت دایر مدار رأی افراد نیست، بلکه افراد به آن فعلیت می‌بخشند.

کلید واژگان: مشروعیت، الزام سیاسی، الزام اخلاقی، نظریه‌های اخلاقی، حکومت

دینی، کارآمدی

مشروعیت و الزام سیاسی

مشروعیت (legitimacy) حکومتها، از مهمترین مباحث فلسفه سیاسی است.^۱ سؤال اصلی این است که «چه حکومتی مشروع است؟». بعد از اندک تأملی، روشن می شود که این سؤال نیاز به تنقیح دارد؛ خصوصاً لفظ «مشروعیت» باید شفافتر شود و مقصود از آن روشن گردد.

برخی ممکن است گمان کنند مقصود از «مشروعیت»، همان شرعی بودن است. گویی سؤال اصلی بحث این است که «چه حکومتی شرعی است؟» یا این که «کدام حکومت، مورد تأیید شرع است؟» ولی بی تردید، سؤال اصلی بحث این نیست؛ گرچه ممکن است در یک جامعه دینی، مسأله شرعی بودن حکومت مطرح شود و حتی با مسأله مشروعیت هم مرتبط گردد.

گمان دیگری که رایج است، این که «مشروعیت»، همان «قانونی» بودن است. به نظر اینان، مسأله اصلی این است که «چه حکومتی طبق قانون است؟» یا این که قانون، چه حکومتی را تجویز می کند؟ این گمان هم بر خطاست؛ چون در سؤال از مشروعیت، کل نظام قانونی هم مشمول سؤال است. قانون هم باید مشروعیت خویش را از جایی بگیرد. چه کسی گفته است که آن قوانین، مشروعند؟ مشروعیت کل نظام قانونی از کجاست؟ بنابراین، رجوع به قانون هیچ چیزی را حل نمی کند، بلکه نوعی مصادره به مطلوب است.

مسأله مشروعیت، در واقع، مسأله حق است: چه حکومتی دارای حق حکم راندن است؟ این حق، به وضوح با مسأله دیگری پیوند می خورد: «چرا باید شهروندان از حکومتی پیروی کنند؟» «لزوم اطاعت از فرامین یک حکومت» و «حق اصدار فرمان از ناحیه حکومت» دو امر کاملاً به هم پیوسته اند و مسأله مشروعیت، مسأله تحقق این دو امر است.^۲

۱. برخی این مبحث را محور فلسفه سیاسی سنتی در کشورهایی مثل انگلیس و فرانسه می دانند.

ر.ک: (D.G. Macrae, *Max Weber*, Viking Press, 1974, p.75).

2. D.D. Raphael, *Problems of Political Philosophy*, Macmillan, 1990, p.175.

البته ممکن است کسی بگوید: مشروعیت را به گونه‌ای دیگر تعریف می‌کنیم و تعریف فوق بلا دلیل است. در پاسخ می‌گوییم: این مسأله و نظایر آن، لغو نیست که در آنها بحث بر سر معنای لفظ «مشروعیت» باشد. سؤال اساسی‌ای که در فلسفه سیاسی مطرح است و هر انسان صاحب فکری با آن مواجه می‌شود، این است که «چرا باید از فرامین حکومت اطاعت کنیم؟» و «چرا حکومت، حق حکم راندن دارد؟» اینها سؤالهای اساسی این موضوع است؛ خواه اسم آنها را مشروعیت بگذاریم یا نه.

به لحاظ تاریخی، بسیاری از کسانی که مسأله مشروعیت را در فلسفه سیاسی مطرح کرده‌اند، آن را به همان دو سؤال فوق ارجاع داده‌اند و به این ترتیب، ملاحظات تاریخی، معنای لفظ مشروعیت را تا حدی روشن می‌کند. ولی سخن این است که حتی اگر این نکات تاریخی هم نبود، باز نزاع بر سر تعیین معنای لفظ «مشروعیت» چندان اهمیتی نداشت و مسأله اساسی، پاسخ به دو سؤال فوق در باب الزامات سیاسی و حق حکم راندن بود.

در این جا تذکر نکته‌ای دیگر هم بایسته است. گاه کسانی که می‌خواهند از نظریه قرارداد اجتماعی در باب مشروعیت دفاع کنند، مشروعیت را از حیث مفهوم، مساوی با تحقق قرارداد اجتماعی می‌دانند؛ هم چنان که کسانی که از نظریه رأی اکثریت در باب مشروعیت دفاع می‌کنند، گاه آن را به لحاظ مفهومی، مساوی با رأی اکثریت می‌پندارند و مقصودشان این است که وقتی گفته می‌شود: «حکومتی مشروع است»، یعنی بر اساس رأی اکثریت بر سر کار آمده است، یا طبق قراردادی اجتماعی تحقق یافته است.

چنین تحلیلی از مشروعیت، نوعی مغالطه است؛ مغالطه حمل اولی و حمل شایع. حکومتها حتی اگر مشروعیتشان به قرارداد اجتماعی باشد، این یک واقعیت است؛ نه این که مفهوم مشروعیت و حقیقت آن، جز «تحقق قرارداد اجتماعی»، چیزی نباشد. همچنین حتی اگر بپذیریم فقط حکومتی مشروع است که با رأی اکثریت بر سر کار آمده باشد، باز این یک واقعیت خارجی است؛ نه از باب معادله مفهومی بین «مشروعیت» و «رأی اکثریت».

همین خطا را برخی در باب قضاوت‌های اخلاقی مرتکب شده‌اند. لذا گاه فیلسوفی،

«خوبی» را از حیث مفهوم، معادل «لذت» گرفته است؛ سخنی که سخت خطاست. حتی اگر تنها خوب عالم لذت باشد، هیچ گاه ثابت نمی‌کند که مفهوم خوبی و لذت، با هم معادل است. جورج مور (G.E. Moore) فیلسوف انگلیسی در پاسخ به این گونه نظریات، به پرسشهای گشوده (Open Questions) پناه می‌برد. به کار گرفتن این تکنیک، خود نیازمند توضیحی است که فعلاً محل بحث آن نیست.^۱

اگر این سخن درست باشد که «مشروعیت» به لحاظ مفهومی، معادل «تحقق رأی اکثریت» است، به هیچ وجه قابل بحث نبود که آیا حکومت، مشروعیتش را با رأی اکثریت به دست می‌آورد یا نه؟ این یک معادله مفهومی، حمل اولی یا قضیه‌ای توتولوژیک بود که «حکومت اکثریت، مشروع است» یا «حکومت بر طبق قرارداد اجتماعی، مشروع است»، در حالی که هر آشنای با الفبای فلسفه سیاسی می‌داند که از زمان سقراط به این طرف، همواره بر سر این قضیه بحث بوده است و کسان بسیاری آن را نمی‌پذیرفته‌اند.

الزام سیاسی و الزام اخلاقی

چنان که گفتیم، سؤال از «مشروعیت»، در واقع، سؤالی اخلاقی است و به دو سؤال مرتبط به هم منحل می‌شود:

۱. چه کسی حق حاکمیت و حق صدور حکم دارد؟

۲. چرا باید از اوامر حکومت اطاعت کرد؟

آیا این الزامها و حقوق، اخلاقی است؟ آیا بازگشت الزام سیاسی، به الزام اخلاقی است یا این که نوع الزام سیاسی با الزام اخلاقی فرق می‌کند؟

کسانی معتقدند که این دو گونه الزام، مختلف است، اما به واقع، وجهی برای این اعتقاد نیافته‌ایم، جز این که گاه گفته می‌شود: مقصود از «الزام سیاسی»، لزوم رعایت احکام و فرامین حکومت است که می‌تواند اخلاقی نباشد، بلکه بر اساس رعایت

۱. این بحث را به تفصیل در تعلیقات بر «فلسفه اخلاق در قرن حاضر» آورده‌ام. ر.ک: ص ۱۰۷-۱۱۰.

مصالح و مفساد، شکل گرفته باشد.

در مقابل این دیدگاه، دو نکته قابل توجه است:

اولاً، الزامهایی که بر اساس مراعات مصالح و مفساد، برای انسان مطرح می‌گردد، می‌تواند اخلاقی باشد. اگر کسی برای حفظ نفس خویش از قتل ظالمانه حاکم، فرمانش را اطاعت کند (مثلاً در صورتی که اضرار به دیگری مطرح نباشد)، این چنین اطاعتی، گرچه بر اساس رعایت مصالح و مفساد است، ولی می‌تواند اخلاقی باشد. انسان، اخلاقاً ملزم است که جان خویش را بیهوده هدر ندهد؛ چنان که باید نفس دیگری را از هلاکت نجات دهد.

ثانیاً، نکته مهمتر این است که مقصود از «الزامهای اخلاقی» در بحث مشروعیت، الزامهای اصیل اخلاقی است، نه الزامهایی که بر اساس مصالح و مفساد شکل می‌گیرد. البته پیش فرض این سخن، این است که الزامهایی از غیر ناحیه رعایت مصالح و احتیاط زندگی وجود داشته باشد. این بحثی است که در فلسفه اخلاق باید حل شود و حق هم، وجود چنین الزامهایی است.

نکته قابل توجه، این است که «صرف الزام اخلاقی انسان به اطاعت از حاکم»، مستلزم «حق داشتن او به اصدار حکم» نیست؛ گرچه عکس آن صحیح است. چنان که در مثال قبل اشاره کردیم، ممکن است حاکم ظالمی، شهروندان را تهدید به قتل کند تا فرامینش را اطاعت کنند. در چنین وضعی، ممکن است هر یک از شهروندان احساس کند «باید از فرامین حاکم اطاعت کند». این «باید»، عقلی و اخلاقی است؛ چون برای حفظ نفس محترم است، ولی هیچ گاه ملازم با «حق» حاکم برای فرمان راندن نیست.

در آغاز بحث گفتیم که بازگشت «مشروعیت حکومت» به «حق آمریت و حاکمیت» حاکم است که البته این حق، مستلزم الزامی اخلاقی از ناحیه شهروندان به اطاعت از حاکم خواهد بود؛ چون «حق آمریت حاکم» بدون الزام شهروندان به اطاعت، معنایی ندارد. بنابراین، رابطه حق آمریت و الزام اخلاقی به اطاعت، رابطه‌ای نیست که از دو طرف، یک سان باشد و به اصطلاح، "asymetric" است.

بنابراین، اگر «بایدهایی» را که انسان از ناحیه قدرت حاکم و برای احتیاط و رعایت

مصالح اطاعت می‌کند، کنار بگذاریم، فرض معقول دیگری جز «بایدهای اصیل اخلاقی» وجود نخواهد داشت و به این ترتیب، نمی‌توان تصور کرد کسانی که معتقدند «الزام سیاسی»، غیر از «الزام اخلاقی» است، مقصودشان چیست. البته در نهایت بحث اشاره خواهیم کرد که الزام شرعی و دینی هم در چارچوب الزامهای اخلاقی، قابل درج است.

وبر و مبنای مشروعیت

ماکس وبر (Max Weber) جامعه‌شناس بلندآوازه آلمانی قرن حاضر، بیان خاصی درباره مشروعیت حکومتها دارد. وی می‌گوید: حکومتهایی که می‌خواهند از طرف شهروندان اطاعت شوند، نمی‌توانند قدرتی عریان و یا جابرانه داشته باشند، بلکه می‌کوشند قدرت خویش را توجیه و آن را مشروع قلمداد کنند. مشروعیت قدرت، از سه طریق محقق می‌شود:

۱. سنتی (traditional)

۲. عقلانی - حقوقی (rational - legal)

۳. کاریزمایی (charismatic)

مشروعیت از طریق سنتها، با اتکای حاکم و اتباع بر سنتها محقق می‌شود؛ سنتهایی که مانند امری عینی در خارج محقق است. معمولاً در این طریق سنتی، شخص حاکم، نوعی تقدس می‌یابد و در اداره حکومت وی، روابط خانوادگی و قرابت، کارسازتر است تا استعدادها و برجستگیهای اشخاص.

در طریق عقلانی - حقوقی، عقلانیت، همان وجود علم، تکنیک و قانون است. در چنین عقلانیتی، مشروعیت، دایره مدار مؤثریت است: حکومت و سیطره عقلانی - حقوقی در هنگام وصول به غایت، کاملاً مشروع و نیک می‌گردد.

در طریق کاریزمایی، سلطه بر محور خصوصیات فردی و به ویژه روحانی حاکم دور می‌زند. مشروعیت حکومت در این فرض، بر اساس استناد به خداوند مطرح

بیت



طیبه علوم اسلامی

می شود:

خداوند است که خود، نهایی ترین مشروعهاست. از نظر «وبر» چنین سلطه ای نمی تواند دائمی باشد یا چندان به طول انجامد؛ چون نیازهای روزمره زندگی برای نظم پیوستگی و قابل پیش بینی بودن، نمی تواند با ظهور ثابت و دائمی وحی الهی سازگار افتد.^۱

مسئله ای که توجه به آن در این بحث، مهم به نظر می رسد، این است که نگاه وبر به مسئله مشروعیت، نگاهی جامعه شناسانه بوده است، لذا وی مشروعیت را چیزی قریب به «مقبولیت» معنی می کند.

برای وبر، این مطلب مهم است که سلطه های مختلف، چگونه و از چه مجرای این مقبولیت را احراز می کنند. راههای سه گانه فوق، طرق مختلف تحصیل این مقبولیت را روشن می کند.

ولی پر واضح است که مسئله مشروعیت به معنایی که در بندهای قبل گذشت، غیر از «مقبولیتی» است که وبر طرح می کند. به نظر می رسد که بحث وبر، توصیفی (descriptive) است، در حالی که مشروعیت به معنایی که عمدتاً در فلسفه سیاسی طرح می شود، معیاری (normative) است.

مشروعیت به معنای «الزام به اطاعت از فرامین حاکم» و «حق حکومت برای حاکم»، ربطی به مقبولیت حکومت در نزد مردم ندارد؛ چه بسا حکومتی در نزد مردم، مقبول نباشد، ولی در واقع، دارای مشروعیت باشد.

بنابراین، در این بحث نباید به دام اشتراک لفظی افتاد. مشروعیتی که مورد بحث ماست، مشروعیت مطرح شده در فلسفه سیاسی است، نه آن که در جامعه شناسی محل بحث است. البته برخی در مقام طرح نظر وبر، آن را طوری مطرح می کنند که بسیار به بحث فلسفه سیاسی نزدیک می شود.^۲ ولی به واقع، طرح سه گونه سلطه از ناحیه وبر، نشان دهنده نگاه توصیفی او به مسئله مشروعیت است که ذاتاً با نگاه معیاری فلسفه سیاسی فرق می کند.

1. Macrae, *Max Weber*, pp.76-77.

2. *Ibid.*, p.75.

نظریه‌های الزام سیاسی

چنان‌که گذشت، در بحث مشروعیت و الزام سیاسی، سؤال اساسی این است که «چرا باید از فرامین حکومت اطاعت کرد؟» مقصود از «باید» در این جا بایدهای اصیل اخلاقی است که با حق حاکمیت حکمران، همراه است. در پاسخ به این سؤال، دست کم پنج نظریه مطرح شده است که هر یک ممکن است دارای تقریرها و بیانه‌های مختلفی باشد.

۱. نظریه قرارداد اجتماعی (social contract theory)

۲. نظریه رضایت عمومی (consent theory)

۳. نظریه اراده عمومی (خواست اکثریت) (general will theory)

۴. نظریه عدالت (justice theory)

۵. نظریه سعادت عمومی (general happiness theory)

از پنج نظریه فوق، سه نظریه نخست، مسأله مشروعیت و الزام سیاسی را به نحوی به خواست یا اراده آحاد شهروندان، وابسته می‌سازد. در حالی که دو نظریه اخیر، مشروعیت را مسأله‌ای می‌داند که با ارزشهای اخلاقی و غایات معنوی (و یا حتی دنیوی) شهروندان پیوند خورده است. لذا خواست و رأی شهروندان در مشروعیت و الزام سیاسی دخالتی ندارد.

نظریه‌های نوع نخست را نظریه‌های اختیارگرا (volunterist) و نظریه‌های نوع دوم را نظریه‌های غیر اختیارگرا (non-volunterist) می‌نامند.^۱

در ادامه، نظریه‌های اختیارگرا را مورد بررسی اجمالی قرار می‌دهیم و سپس از نظریه‌های غیر اختیارگرا سراغ می‌گیریم. برای رعایت اختصار، نظریه چهارم و پنجم را به عنوان «نظریه‌های اخلاقی» مطرح می‌کنیم؛ گرچه این دو نظریه، تفاوت‌هایی اساسی با هم دارند.

1. John Horton, *Political Obligation*, Humanities Press, p.19.

نظریه‌های اختیارگرا

۱. نظریه قرارداد اجتماعی

نظریه قرارداد اجتماعی (social contract)، از نظریه‌های بسیار قدیمی در باب توجیه مشروعیت و الزامات سیاسی است و برخی از اشکال آن در رساله «کریتو» افلاطون مطرح شده است. اما بعداً این نظریه، تکامل بیشتری یافت و بسیاری از فیلسوفان لیبرال -دموکرات به پیراستن آن همت گماشتند. ورود در جزئیات این بحث در این جا میسر نیست.

اجمالاً، قرارداد (contract) دارای ماهیتی است که توجه به آن در این بحث لازم است. قرارداد، نیاز به طرفین دارد؛ طرفینی که آن قرارداد را منعقد سازند. قرارداد، نیاز به اراده‌های مستقل دارد که بدون اجبار و اکراه، آن را پدید آورند. قرارداد، خود به عنوان یک نهاد (institution) باید وجود داشته باشد. بعلاوه باید توجه کرد که چرا قرارداد، الزام اخلاقی می‌آورد؟ به نظر می‌رسد که نکته آن، مسأله «وفای به عهد» باشد. گویی همه ما الزامی کلی داریم که به عهدها و پیمانهای خود وفا کنیم، و قرارداد اجتماعی، یکی از مصداقهای آن است.

توجه به همین چند نکته، مسائل بسیاری را بر می‌انگیزد.

اولین سؤال، این است که در نظریه قرارداد اجتماعی، طرفین قرارداد، چه کسانی هستند؟ حداقل سه نظریه در این جا مطرح شده است.^۱

الف) قرارداد میان شهروندان و دولت (حاکم)

ب) قرارداد میان خود شهروندان

ج) قرارداد مضاعف (قرارداد تشکیل جامعه و قرارداد تشکیل حکومت)

در نظریه نخست، قراردادی میان شهروندان و حاکم منعقد می‌شود. شهروندان در ازای برخورداری از مواهب زندگی در سایه یک حکومت و داشتن امنیت، ملتزم می‌شوند که فرامین حاکم را اطاعت کنند. ممکن است همچون سقراط، گفته شود که

1. Raphael, *Problems of Political Philosophy*, pp.182-189.

صرف وجود انسان در سایه یک حاکمیت، به معنای پذیرش این قرارداد است؛ وگرنه انسان باید سرزمین و جامعه و حکومتش را رها کند و به جای دیگری رود و طبق میل خویش، قراردادی منعقد سازد.

واقعیت این است که این طرح، چندان ساده و قابل قبول نیست و در مقام نقد نظریه‌های قرارداد اجتماعی، بدان خواهیم پرداخت.

در نظریه دوم، طرفین قرارداد، خود شهروندان هستند. گویی همه با هم عقدی را منعقد ساخته‌اند که بر طبق آن، کسی را به حکمرانی برسانند تا وظایف خود را طبق قرارداد، عملی سازد و زندگی اجتماعی آنان را نظم و انتظام بخشد.

در نظریه سوم، به این نکته توجه شده است که نفس اجتماع انسانها، خود متضمن نوعی قرارداد است. بنابراین، انسانها بر طبق یک قرارداد، به دور هم گرد می‌آیند تا حیاتی اجتماعی داشته باشند و بر طبق قراردادی دیگر، نظامی خاص و حاکمی خاص بر می‌گزینند تا نحوه حیات سیاسی و مشارکت افراد را تنظیم کند. نظریه سوم منسوب به «ساموئل پافندروف» (Samuel Pufendorf) از نویسندگان بعد از هابز است.^۱

این که چرا انسانها به دور هم گرد می‌آیند و چرا قراردادی اجتماعی برای تنظیم حیات سیاسی خود منعقد می‌سازند، پرسشهای مهمی است که هنوز هم مطرح است و پاسخهای مختلفی بر اساس مشربهای گوناگون، بدان داده شده است. این که انسان، مدنی بالطبع است، از قدیمی‌ترین پاسخهای این پرسش است. اما معنای آن به درستی چیست؟ برخی آن را طوری معنی می‌کنند که با تئوری غیرطبیعی هابز هم سازگار است.

هابز (Hobbes) از فیلسوفان سیاسی بنام بعد از رنسانس، معتقد بود که انسان نرمال، به مقتضای طبیعتش، همواره به دنبال منافع خویش است و چون می‌داند این امر، بدون سود همگانی و داشتن نظم و امنیت، میسر نمی‌شود، قراردادهایی بر مبنای همگرایی و توافق بین انسانها را می‌پذیرند و به شخص یا مجموعه‌ای از اشخاص که

1. Ibid., p.187.

از میان خود برمی‌گزینند، این قدرت را واگذار می‌کنند تا قوانین و قراردادهای منعقد شده را اجرا کنند و به این ترتیب، حیات سیاسی و روابط و رفتارهای شهروندان را تنظیم کنند و سامان دهند.^۱

به هر حال، منشأ تحقق جامعه انسانی یا جامعه سیاسی هر چه باشد، نظریه قرارداد اجتماعی معتقد است که ریشه الزام سیاسی و مشروعیت حکومت، در قرارداد نهفته است؛ قراردادی که می‌تواند لااقل یکی از سه صورت فوق را بپذیرد.

نقد نظریه قرارداد اجتماعی

اولین اشکالی که به نظر می‌رسد بر همه صور قرارداد اجتماعی وارد است، این که به لحاظ تاریخی و به لحاظ واقعیت‌های عینی، چنین نظریه‌ای خلاف واقع است. شهروندان، هیچ‌گاه در چنین عقدی شرکت نکرده‌اند. قرارداد یا عقد، امری اختیاری و آگاهانه است. قرارداد غیر آگاهانه و بدون اختیار، به واقع، قرارداد نیست. سؤال این است که مردم در کجا و کی به چنین قرارداد (یا قراردادهایی) تن در داده‌اند؟

بسیار روشن است که قرارداد به معنای حقیقی کلمه، در چنین مواردی وجود ندارد؛ لذا برخی شاید تصور کنند که مقصود از قرارداد، معنای مسامحی و مجازی است، نه معنای حقیقی آن که نیازمند مقدمات و شرایط متعددی است. ولی این تصور، چیزی از دشواری مسأله نمی‌کاهد. درست است که در این صورت، اشکال فوق تا حدی رنگ می‌بازد، ولی در مقابل، اصل تئوری قرارداد اجتماعی هم جذابیت‌های خود را از دست می‌دهد. آن چه به تئوری قرارداد اجتماعی جذابیت می‌بخشد، این است که امر حکومت را به نوعی تعهد برمی‌گرداند و از آن جا که وفای به عهد، امری اخلاقی است و الزام بدان، الزامی مستحکم است، پایه‌های مشروعیت حکومت را بر اساسی استوار می‌نهد.

حال اگر مقصود از قرارداد، معنای واقعی آن نباشد، اصل تحقق الزام به وفای به آن قرارداد مجازی و مسامحی، اول کلام خواهد بود و بنابراین، تئوری قرارداد اجتماعی، رنگ و بوی خود را از دست خواهد داد.

1. Ibid., p.184.

اشکال دوم این است که اگر گروهی به هر دلیلی حاضر به انعقاد قرارداد نشدند، طبیعتاً بر اساس نظریه قرارداد اجتماعی، هیچ دلیلی بر لزوم اطاعت از فرامین حکومت، نخواهند داشت. بنابراین، ممکن است افراد بسیاری در سایه یک حکومت زندگی کنند که دولت، هیچ حق آمریتی بر آنها ندارد و به تعبیر دیگر، دولت برای آنها مشروعیتی ندارد. بنابراین، نتوانسته‌ایم مشروعیت حکومت را از طریق قرارداد اجتماعی تأمین کنیم.

فرض بالا فقط یک خیال نیست، در حکومتها، افرادی عملاً موافق حکومت نیستند و به هیچ طریقی راضی نمی‌شوند که در قراردادی برای پذیرفتن حکومت شرکت کنند.

سقراط در پاسخ به اشکال فوق، گفته است: نفس ماندن در سایه یک حکومت، پذیرفتن ضمنی قراردادی است که آن حکومت را بر سر کار آورده است. اگر کسی این قرارداد را نمی‌پذیرد، باید به مکان دیگری هجرت کند.

واقعیت این است که این پاسخ، ممکن است در عصر سقراط، قانع کننده بوده باشد، اما در زمان ما پذیرفته نیست. حکومتها آزادانه، اشخاص را نمی‌پذیرند، و افراد انسانی، آزاد نیستند که در سرزمین دلخواه خود، بدون التزام به شرایط زندگی کنند. هر جای کره خاکی را که در نظر بگیرد، طبیعتاً تحت سلطه حکومتی است و ورود به آن، نیازمند پذیرش یک سلسله قواعد و قراردادهاست. در چنین شرایطی، برای مثال اگر کسی در سرزمین مادری اش در سایه حکومت باقی بماند، معنایش این نیست که آزادانه تن به قرارداد حکومت داده است، بلکه این عیناً عقد اکراهی است که هیچ اثر حقوقی و الزام اخلاقی به دنبال نخواهد داشت.

اشکال سوم که مبنایی تر است: اگر شهروندان یک جامعه طبق قراردادی اجتماعی، حکومتی را به پا دارند که عملاً قوانین اخلاقی را نقض می‌کند، آیا چنین حکومتی مشروعیت دارد؟ طبق نظریه قرارداد اجتماعی، باید چنین باشد. در حالی که مسلماً چنین حکومتی مشروعیت ندارد. مقصود ما از مشروعیت، دقیقاً «حق آمریت» و «الزام شهروندان به اطاعت» است.

برای سهولت بحث، فرض کنیم کسانی که طرف قرارداد اجتماعی هستند، کاملاً

آگاهند که حکومت تشکیل شده، قوانین اخلاقی را رعایت نخواهد کرد، و با این وجود، به تشکیل آن اقدام ورزیده‌اند؛ یعنی فرض کنیم شهروندان با اختیار و آگاهی و اطلاع، به عقد قرارداد، تن در داده‌اند. مقتضای نظریهٔ قرارداد اجتماعی این است که چنین حکومتی مشروع است و حق آمریت دارد و شهروندان باید از فرامینش اطاعت کنند. ولی مقتضای قواعد اخلاقی این نیست و هیچ «بایستی» اخلاقی وجود ندارد که ما را ملزم به رعایت فرامین چنین حکومتی کند. فعلاً بحث در فرامین ضد اخلاقی آن است. ریشه مطلب به نکتهٔ دیگری برمی‌گردد: الزام به وفای به عهد، الزامی اخلاقی است و طبیعتاً نمی‌تواند وفای به عهدی را واجب سازد که خود مستلزم امری غیر اخلاقی است. به تعبیر دیگر، «الزام به عهد» به عنوان یک الزام اخلاقی، از اول به عقد ما و عهدهای متضمن امور غیر اخلاقی، تعلق نمی‌گیرد.

مثال ساده‌تری برای مسأله می‌توان پیدا کرد: فرض کنیم وفای به عهد، امری اخلاقی است و بایستی اخلاقی دارد. اگر کسی به دیگری وعده دهد که دروغ بگوید، آیا چنین وعده‌ای لزوم دارد؟ مسلم، پاسخ، منفی است و چنین چیزی به لحاظ اخلاقی، قابل قبول نیست. مسأله این نیست که در احکام عقلی، قائل به استثنا شده‌ایم تا گفته شود: احکام عقلی، تخصیص بردار نیست، بلکه نکته این است که الزام به وفای عهد یا وعده یا... الزامهایی محدود و مضیق است؛ یا از ناحیهٔ متعلقشان و یا از ناحیه نفس الزامها. به این معنی که می‌گوییم یا از ابتدا نوع خاصی از «وفای به عهد» یا «وعده» متعلق الزام واقع می‌شود و یا الزام را مشروط می‌کنیم؛ هر چند متعلق آن، محدودیتی نداشته باشد.

این دو، فرق ظریفی دارد که نیازی نیست در این جا به تبیین آن بپردازیم. اگر گفته شود: قائلان به نظریه قرارداد اجتماعی، این مقدار را می‌پذیرند، لذا مفاد قراردادشان را به قید فوق (منافی اخلاق نبودن) مقید می‌سازند، در جواب خواهیم گفت: بنابراین، مشروعیت حکومتها و لزوم اطاعت از فرامین حکومت، به صرف قرارداد اجتماعی تبیین نشده است و علل و عوامل دیگری در آن مؤثر است.

اشکال فوق هم بیش از این نمی‌گوید که نظریهٔ قرارداد اجتماعی به تنهایی نمی‌تواند مشروعیت حکومتها را تبیین کند.

۲. نظریه رضایت عمومی

پاره‌ای اشکالات نظریه قرارداد اجتماعی، فیلسوفان را بر آن داشت تا شکل دقیقتری از آن مطرح کنند و آن، نظریه رضایت عمومی (consent theory) است. کسی که به شکل صریح و روشنی از این نظریه دفاع کرده است، جان لاک (John Lock) فیلسوف تجربه‌گرای انگلیسی است. گرچه لاک در پاره‌ای از کلمات خویش سخن از قرارداد اجتماعی هم به میان می‌آورد، منشأ مشروعیت را حتی در قراردادهای اجتماعی، رضایت مطوّی در آن می‌داند. مدعای این نظریه این است که مشروعیت حکومتها و الزام شهروندان به اطاعت از آنها، مبتنی بر رضایت آنها نسبت به حکومت و قوانین و قراردادهایش است.

این نظریه از پاره‌ای مشکلات نظریه قرارداد اجتماعی بری است؛ مثلاً مدعی نیست که قرارداد و پیمانی صریح بین شهروندان بسته شده است تا اشکال شود که چنین پیمانی به لحاظ تاریخی، خلاف واقع است. آنچه مدعای این نظریه را تشکیل می‌دهد، رضایت شهروندان است و به راستی، این نظریه از این لحاظ، بسیار موجه‌تر از نظریه قبل است.

با این وجود، هنوز اشکالهای عمده نظریه قرارداد اجتماعی، به قوت خود باقی است و نظریه رضایت عمومی، نتوانسته است آنها را حل کند؛ برای مثال، اگر شخصی به حکومتی رضایت ندهد، چه رخ می‌دهد؟ طبیعتاً باید بگوییم: بنا بر مبنای رضایت عمومی، حکومت برای او مشروعیت ندارد؛ پس هیچ الزامی به اطاعت از حکومت ندارد. این درست به معنای ناکام بودن نظریه رضایت است؛ چون نتوانسته است الزامهای سیاسی را درباره همه، توجیه و تبیین کند. بعلاوه، به لحاظ عملی، همان هرج و مرجی که انسان را به تشکیل جامعه سیاسی کشانده بود، حاصل خواهد شد و نقض غرض پیش خواهد آمد. تصور کنید در جامعه‌ای ۵٪ یا ۱۰٪ افراد، هیچ الزام سیاسی و هیچ الزامی به رعایت قوانین و مقررات نداشته باشند، در چنین جامعه‌ای، چه پیش خواهد آمد؟ البته اکنون بحث بر سر فعل خارجی شهروندان نیست، بحث بر سر توجیه الزامهای آنها به این افعال و رفتار خاص است. ولی نکته فوق، مؤید آن است که

نظریه

۲۲

ملک‌شاه علوم و فنون

نظریه رضایت در مقام تبیین نظری نظام سیاسی، ناکارآمد است.

از طرف دیگر، اشکال عدم مشروعیت حکومت‌های خلاف اخلاق هم هنوز مطرح است. این گونه حکومت‌ها حتی اگر مورد رضایت عمومی هم باشند، نمی‌توانند الزام سیاسی بیاورند. بی‌معنی است که بگوییم: انسان، الزام اخلاقی دارد که فرمان‌گیر اخلاقی حکومت را اجرا کند و برای حکومت، حق اصدار چنین فرمان خلاف اخلاقی وجود دارد. این اشکال در طی بحث از نظریه قرارداد اجتماعی گذشت و دیگر تفصیل آن را تکرار نمی‌کنیم.

اما هنوز اشکال دیگری وجود دارد که مخصوص نظریه رضایت است. آیا همواره رضایت، موضوع الزام است؟ اگر کسی به حکومت راضی بود، چنین حقی برای حکومت حاصل می‌شود که درباره او فرامینی صادر کند؛ به گونه‌ای که ملزم باشد آنها را اطاعت کند؟

اگر نگوییم پاسخ سؤال، منفی است، لااقل چندان روشن نیست. این اشکال در نظریه قراردادهای وجود نداشت. قرارداد - با شرایط خاص خودش - انسان را تحت الزام می‌برد. اما رضایت به صورت مطلقش، بعید است که چنین اثری داشته باشد. به نظر می‌رسد بنای عقلا در بسیاری از قراردادهایشان، فراتر از صرف رضایت است. گرچه رضایت به مضمون قرارداد، از ارکان عقود و ایقاعات است، ولی بحث بر سر این است که آیا صرف رضایت، بدون ابراز آن در شکل یک عقد یا ایقاع، موضوع اثر و حکم قرار می‌گیرد یا نه؟ لزوم عقد - اعم از لفظی و فعلی؛ مثل معاطات - در بسیاری از موارد، امری عقلایی است؛ یعنی عقلاً بدون آن، ترتیب اثر نمی‌دهند.

فرض کنید شخصی راضی است که کتابش به ملک من درآید و مبلغی هم به عنوان ثمن به ملک او درآید، من هم به چنین معامله‌ای رضایت داده‌ام، ولی هیچ یک مبرزی برای این رضایت خود نیآورده‌ایم؛ آیا در چنین وضعی، الزامی برای عمل به مورد رضایت، وجود دارد؟ معمولاً جوامع، چنین چیزی را نمی‌پذیرند. هیچ کس نمی‌تواند شخص را توبیخ کند که با وجود رضایت، چرا به مضمون آن عمل نمی‌کند؟

ما نمی‌گوییم که نمی‌شود رضایت، موضوع الزام باشد؛ می‌گوییم که چنین نیست. بنای عقلا و موضوع حکم عقل به الزام عهد و پیمان است، نه صرف رضایت.

خلاصه کلام این که نظریه رضایت عمومی، گرچه پاره‌ای از اشکالهای نظریه قرارداد اجتماعی را دفع می‌کند، اما اولاً، هنوز اشکالهای اساسی آن را به حال خود وانهاده است و ثانیاً، اشکال جدیدی هم در مقام توجیه الزام سیاسی به بار آورده است.

۳. نظریه اراده عمومی

نظریه اراده عمومی (general will) به عنوان نظریه‌ای درباره مشروعیت حکومتها، در قرن هجدهم در آثار ژان ژاک روسو (Jean - Jacques - Rousseau) ارائه شده است. البته کسان دیگری این نظریه را بیشتر پرداخته‌اند؛ همچون هگل (Hegel) و گرین (Green) و بوسنکت (Bosanquet) و در عین حال، تفاسیر همه آنها دچار نوعی ابهام و غموض است.^۱

قبل از ورود به بحث، باید توجه کنیم که مقصود از اراده همگانی یا عمومی، نمی‌تواند اراده همه، بلااستثنا باشد؛ چنین چیزی در واقع، وقوع ندارد. هیچ‌گاه همه مردم یک جامعه، خواهان یک حکومت خاص نیستند؛ به طوری که حتی یک فرد هم خارج نباشد. طبعاً باید مسأله اکثریت را مطرح کرد و در این بستر، می‌توان از اکثریت بسیار بالا و اکثریت کمتر و کمتر سخن گفت.

نظریه اراده عمومی، در صورت ساده‌شده‌اش، معتقد است حکومتی مشروع است که طبق رأی اکثریت بر سر کار آمده باشد. دمکراسیهای غربی، آن چنان از این نظریه دفاع و آن را ترویج کرده‌اند که این سخن، اکنون جزء امور مقبول و گاه مسلم جوامع شده است. در سرزمین خودمان هم بسیارند روشنفکران و نویسندگانی که اساس مشروعیت حکومتها را رأی اکثریت می‌دانند؛ تا جایی که گاه مفهوم مشروعیت را مساوق با رأی اکثریت می‌دانند؛ یعنی نه فقط مدعی‌اند که تنها حکومتهای توأم با رأی اکثریت، مشروعند (قضیه‌ای ترکیبی درباره حکومتهای با رأی اکثریت)، بلکه معتقدند که مفهوم «مشروعیت»، چیزی جز رأی اکثریت نیست (یعنی قضیه فوق تحلیلی است). مغالطی بودن این نظر، بسیار روشن است و در آغاز مقاله بدان اشاره کردیم. اگر

1. Ibid., p.192.

معتقد باشیم که مفهوم «مشروعیت» همان «رأی اکثریت را به همراه داشتن» است، این قضیه که «حکومتی که دارای رأی اکثریت است، مشروع است»، قضیه‌ای تحلیلی خواهد شد، که هیچ مضمونی را افاده نخواهد کرد؛ درست مثل این که گفته باشیم «رأی اکثریت، رأی اکثریت است» یا «حکومت مشروع، حکومت مشروع است»؛ چیزی که هیچ ذوق سلیمی آن را نمی‌پذیرد.

حال از این ادعا که بگذریم، آیا «رأی اکثریت» نمی‌تواند معیار مشروعیت باشد؟ آیا نمی‌توان گفت: تنها حکومتی مشروع است که رأی اکثریت را به همراه داشته باشد؟ به گمان ما پاسخ این سؤالها منفی است. از جمله اشکالهای اساسی نظریه «رأی عمومی»، چیزی است که مشابه آن در نظریه قرارداد اجتماعی و رضایت عمومی گذشت: رأی اکثریت، چه الزامی برای کسانی می‌آورد که به حکومت رأی نداده‌اند. به چه دلیل اقلیت باید فرامین حکومت اکثریت را بپذیرند؟ موضوعی که به راستی، به لحاظ عقلی، هیچ دلیل موجهی برای آن وجود ندارد. البته ممکن است اقلیت از باب خوف یا مقهوریت، تن به رأی اکثریت دهد و حتی عقلش «بایستی» مصلحتی یا احتیاط‌آمیز برای وی داشته باشد، ولی هیچ یک از اینها «بایستی» نیست که مشروعیت حکومت را تشکیل می‌دهد: بایستیهای اصیل اخلاقی که توأم با حق حاکمیت و اصدار فرمان از حاکم است. صرف این که حکومتی مطابق رأی اکثریت است، به لحاظ اخلاقی، فرمان او را الزام‌آور نمی‌سازد.

محتوای اشکال مهم دیگری به این نظریه هم قبلاً گذشت: اگر فرامین حکومت، غیر اخلاقی باشد، نمی‌تواند «الزام سیاسی» برای شهروندان بیاورد؛ هر چند حکومت از اکثریت بالایی هم برخوردار باشد. این سخن، نامعقول به نظر می‌رسد که ما الزام اخلاقی داشته باشیم به فرامین حکومتی‌ای عمل کنیم که فرمانش غیر اخلاقی است. این اشکال، بسیار مهم و قابل تطبیق بر بسیاری از حکومتهای لیبرال - دموکراسی غرب است. آزادی در امور جنسی، هم جنس‌بازی و آزادی قمارخانه‌ها می‌تواند در یک حکومت لیبرال - دموکراسی به صورت قانون درآید. آیا رعایت این قوانین، الزامی است؟ چنین چیزی با الزام اخلاقی به رعایت قوانین، سازگار نیست. این آزادیها

خلاف اخلاق است و رعایتشان هم هیچ الزامی ندارد.^۱ گرچه نظریه رأی اکثریت، جذابیت فریبنده‌ای دارد، ولی با توجه به اشکالهای مطرح شده، قبول آن به همین صورت ساده‌اش، بسیار دشوار به نظر می‌رسد. ممکن است توجیه پذیرش رأی اکثریت، این باشد که اکثریت در رسیدن به حق، اولی از اقلیت است؛ مثلاً سی میلیون رأی، کمتر از بیست میلیون رأی، خطا می‌کند.^۲ ولی روشن است که این توجیه، صحیح نیست. واقع و حقیقت در گرو رأی نیست. بنابراین، اولاً، چه کسی آمار گرفته است که در طول تاریخ، اکثریت، همواره نسبتاً به واقع نزدیکتر بوده است تا اقلیت؟ و ثانیاً، احتمال کمتر خطا بالاخره با وقوع خطا سازگار است. بنابراین، با وجود احتمال خطای اکثریت، چه الزام اخلاقی به اطاعت از حکومت اکثریت وجود خواهد داشت؟ عجیب است که روسومی گوید: «اراده اکثریت، همواره حق است»^۳ و چنان‌که گفته‌اند، بعید است خود وی هم به این سخن معتقد بوده، یا منظورش ظاهر سخن باشد، چون کاملاً روشن است که اکثریت، همواره ممکن است خطا کند و به ناحق عمل کند.

نظریه‌های غیر اختیارگرا

تا به حال، عمده‌ترین نظریه‌های اختیارگرا را بررسی کردیم. گرچه طرح و بررسی این نظریه‌ها به اجمال صورت گرفت، ولی دیدیم که این نظریه‌ها نمی‌تواند توجیه معقولی برای حق آمریت و حاکمیت دولت و الزام به اطاعت شهروندان ارائه کند. مشخصه هر سه نظریه، این بود که معیار مشروعیت حکومتها را در امری جست‌وجو می‌کردند که به نحوی به اختیار شهروندان برمی‌گشت و تسمیه این نظریه‌ها به «اختیارگرا

۱. البته مقصود ما این نیست که این قوانین، امر فوق الزامی کرده است تا پاسخ داده شود که صرفاً آزادی این امور، تضمین شده است و شخص می‌تواند مرتکب نشود. مقصود این است که نفس این آزادیها لازم‌الرعایه نیست؛ یعنی قوانین مستبدان این آزادیها لازم‌الطاعه نیست. ممکن است بگوییم اخلاق حکم می‌کند که در حد مقدور، باید جلوی این مفساد را گرفت و حکومت هم به چنین امری موظف است.

2. Ibid, p.194.

3. Ibid.

(voluntarist)» هم از همین بابت بود.

در مقابل نظریه‌های فوق، نظریه‌های دیگری مطرح است که منشأ مشروعیت را امری خارج از اراده اختیار انسانها می‌داند و از این جهت، به «غیر اختیارگرا (nov-voluntarist)» معروف است. از مهمترین این نظریه‌ها، نظریه عدالت و سعادت عمومی است.^۱ این دو نظریه با هم اختلافهای اساسی دارد، لکن برای تلخیص بحث، هر دو را با عنوان «نظریه اخلاقی» می‌آوریم و عمدتاً نظر به مشترکات آنها داریم.

نظریه اخلاقی مشروعیت

بنا به این نظریه، منشأ مشروعیت یک حکومت، اهداف و غایتهایی است که آن حکومت دنبال می‌کند. حکومتی مشروع است که اهداف و ارزشهای اخلاقی را دنبال کند؛ مثل سعادت، عدالت، و در یک جمله: «کمال انسان». تنها چنین حکومتی است که فرامینش الزام اخلاقی به اطاعت می‌آورد و برای حکمران، حق آمریت پدید می‌آورد. چنین نظریه‌ای به وضوح، مشروعیت حکومت را تابع واقع می‌داند، نه رأی اکثریت، یا قرارداد اجتماعی یا رضایت عمومی و غیره. حکومتی مشروع است که در راه به فعلیت رساندن ارزشهای اخلاقی، سعادت انسان و کمال وی باشد.

به گمان ما این نظریه از همه نظریات دیگر در توجیه الزامهای سیاسی، موفقتر است و هیچ یک از ایرادهای وارد بر نظریه‌های اختیارگرا بر این نظریه وارد نیست.

یکی از مهمترین اشکالهای نظریه رأی اکثریت، این بود که نمی‌توانست الزامهای اخلاقی اقلیت مخالف را توجیه کند. این اشکال، به هیچ روی بر نظریه اخلاقی وارد نیست. الزامهای اخلاقی بر همه حاکم است؛ چه اقلیت و چه اکثریت. سعادت انسانی مورد الزام اخلاقی است؛ چه انسان جزء اکثریت حاکم باشد و چه جزء اقلیت و همین طور آنچه در طریق کمال انسانی و قرب به حق است.

با وجود این، نظریه اخلاقی با چالشهای چندی مواجه شده است که مهمترین آنها نسبی‌گرایی است، نسبی‌گرایی در نفس احکام اخلاقی و نسبی‌گرایی در شناخت

1. Ibid., pp.197-202.

احکام اخلاقی. طرفداران نسبی‌گرایی در نفس احکام اخلاقی می‌گویند: احکام اخلاقی ثابتی نداریم و احکام اخلاقی از جامعه‌ای به جامعه دیگر و حتی از گروهی به گروه دیگر، می‌تواند تغییر کند. احکام اخلاقی، اموری ذهنی است که با احساسات و عواطف انسانها تغییر می‌کند. نسبی‌گرایان در شناخت احکام اخلاقی، می‌پذیرند که ممکن است احکام اخلاقی ثابتی داشته باشیم، اما شناخت آن میسر نیست و انسانها در تشخیص خیر و شر و باید و نباید، با هم اختلافهای بسیاری دارند و چون نباید هیچ گروهی یا قومی را در این شناخت، بر گروه یا قوم دیگر ترجیح داد، بنابراین، از مبنای احکام اخلاقی و سعادت و کمال انسانی نمی‌توان در شناخت مبنای مشروعیت، طرفی بست. البته نسبی‌گرایان تقریرهای مختلفی در بیان مدعای خویش ارائه می‌کنند که بیان فوق، صورت ساده شده پاره‌ای از آنهاست.

به گمان ما این چالش نسبی‌گرایی، قابل دفع است. گرچه پاسخ تفصیلی به آن نیازمند طرح جزئیات بسیاری است، ولی پاسخی اجمالی که ذوق سلیم عامه هم بپسندد، این است که پاره‌ای از احکام اخلاقی، هم ثابت است و هم قابل شناخت و وجدان هر کسی این را به نحو قطعی می‌پذیرد؛ برای مثال، آیا می‌توان انکار کرد که قتل نفس بی‌گناه و بدون دلیل، کاری قبیح است و عقل حکم می‌کند «نباید چنین کاری کرد»؟ آیا عقلی هست حکم کند «می‌توان مرتکب ظلم شد»؟ ممکن است کسی بگوید آری! ولی بحث به این جا که می‌رسد، برهان‌پذیر نیست؛ مسأله وجدان است و شهودهای درونی انسان. نسبی‌گرایی در نفس احکام اخلاقی و در شناخت آنها، زندگی انسانی را مختل می‌کند و حیاتی دون حیات بهایم را ترسیم می‌کند؛ چون آنگاه که اصول ثابت اخلاقی زیر سؤال رود، چه توجیهی برای منع از ظلم و التزام به ارزشهای اخلاقی (نسبی) وجود خواهد داشت؟

نوعی رئالیسم اخلاقی، هم با شهودهای درونی ما می‌سازد و هم با تحلیل‌های زبانی. این بحث را در کتاب «فلسفه اخلاق» به تفصیل به تحریر درآورده‌ایم.^۱

۱. چرخش قابل توجه در غرب، بعد از دوره‌ای از سیطره پوزیتیویسم منطقی و لوازم نسبی‌گرایانه آن در اخلاق (گرچه در ساحت علوم نسبی‌گرا نیست)، گرایش به نوعی رئالیسم در اخلاقیات است.

حکومت دینی و مبنای مشروعیت

بسیاری از کسانی که از حکومت دینی دفاع می‌کنند و بدان معتقدند، حق حکومت و تعیین حاکم را از آن خداوند می‌دانند و می‌گویند: لازمهٔ پیش‌فرضهای دینی این است که اوامر و نواهی و جعل و نصبهای خداوند را در این مقام رعایت کنیم. خدایی که خالق همه آسمانها و زمین و ساکنان آنهاست، از هر کس دیگری مُحَقِّقتر به تعیین حکومت و حاکم است و باید فرامین او را در این زمینه اطاعت کرد.

حال سؤال این است که آیا این نظر با «نظریه اخلاقی مشروعیت» سازگار است؟ در وهلهٔ اول، به نظر می‌رسد که پاسخ، منفی است. مشروعیت در حکومت دینی، بر اساس امر الهی است، در حالی که در مبنای نظریهٔ اخلاقی، بر اساس بایدها و نبایدها، حسن و قبحها یا فضایل و رذایل اصیل اخلاقی است. ولی تأمل عمیقتر، به کلی این ناسازگاری را رفع می‌کند. مبنای امر الهی به صورتی کاملاً معقول در چارچوب نظریه اخلاقی قرار می‌گیرد. به این بیان که در بستر یک جامعه دینی و با پیش‌فرض ایمان، اوامر الهی، مورد الزام به اطاعت است. حکم عقل به لزوم اطاعت از اوامر و نواهی الهی، مطلق است و مشروط به هیچ قیدی نیست. اطاعت از اوامر و نواهی الهی، انسان را به سعادت و کمال حقیقی می‌رساند. قرب به حق تعالی عالیترین کمال انسانی است. بنابراین، نظریه اخلاقی مشروعیت و نظریه امر الهی، در بستر جوامع دینی با هم تلاقی می‌کند و هیچ تنافی‌ای با هم ندارد. اطاعت از اوامر و نواهی الهی - از جمله در تعیین نوع حکومت و حاکم - از نظر اخلاقی، واجب است. از طرف دیگر، بر مبنای امر الهی، اطاعت از حاکم، در نهایت باید بر اساس امر الهی و لزوم اطاعت از امر الهی، به حکم اخلاقی عقل که «باید از اوامر و نواهی خداوند اطاعت کنی» توجیه شود. به این بیان، مرجع این دو نظریه در جوامع دینی و با پیش‌فرض ایمان، نقطه واحدی است.

بلکه با تأمل می‌توان گفت که مرجع این دو نظریه در نهایت، یکی است و هیچ تقیدی به جوامع دینی ندارد؛ چون الزامهای اخلاقی، اموری عینی است و ربطی به ایمان و بی‌ایمانی ما ندارد. وجود خداوند، یک واقعیت است؛ چه انسان، مؤمن باشد و

چه مؤمن نباشد. در این صورت، کمال حقیقی و سعادت واقعی انسان، قرب به حق است. این هم واقعیتهایی عینی است؛ چه انسان بدان توجه داشته باشد و چه التفاتی نداشته باشد. بنابراین، طبق نظریه اخلاقی، انسان در واقع، ملزم به اطاعت از اوامر خداوند است؛ هرچند به سبب ظروف خاص وجودی اش (عدم ایمان، لابیالی‌گری و...) توجهی به آن نداشته باشد.

مشروعیت و کارآمدی

از آن چه تا کنون گفته شد، معلوم می‌شود که مشروعیت حکومتها امری واقعی است که حکومتی می‌تواند دارا باشد و یا دارا نباشد و رأی مردم، رضایت آنان یا قرارداد منعقد شده توسط آنان، دخالتی در تحقق این امر واقعی یا عدم تحقق آن ندارد.

این سخن نباید به عنوان بی‌اعتنایی به رأی مردم در تعیین سرنوشت خودشان تلقی شود. رأی مردم در فعلیت بخشیدن به حکومتها دخالت تمام دارد. این مردم هستند که حکومتی را بر طبق میل خویش بر می‌گزینند یا آن را رد می‌کنند. مسأله مهم، شناختن مرکز تأثیر است؛ این احترام به رأی مردم نیست که در جایی که نقشی ندارند، بی‌دلیل، قائل به تأثیر و نقش آن باشیم. خلاف واقع گفتن، اگر احترامی بیاورد، احترامی کاذب است. رأی مردم نیست که حکومتی را مشروع می‌کند یا نامشروع. این امر، دایره مدار اوصاف ذاتی آن حکومت و نسبتی که با کمال انسانی و قرب به کمال نهایی دارد است. اما این رأی مردم است که می‌تواند حکومت مشروع (یا نامشروع) را فعلیت بخشد و آن را کارآمد سازد.

مثالی که می‌تواند این امر را تا حدی روشن کند، ولایت امیر مؤمنان علیه السلام است. ولایت او بر مسلمانان، واقعیتهایی بود که به نصب الهی حاصل شده بود؛ چه مطابق میل مردم باشد و چه نباشد و این طور نبود که چون آن حضرت را در مدت غصب خلافت، خانه‌نشین ساختند، در واقع هم ولایتی نداشته باشد. آری، این خانه‌نشین و این غصب خلافت، از جانب هر کس که بود، نگذاشت آن حکومت مشروع فعلیت

بیت

۳۰

طیبه علوم اسلامی

یابد و در جهان خارج، به منصفه ظهور برسد.

مثال دیگری که می‌تواند از جهتی مسأله را به ذهن نزدیک کند، افعال اخلاقی است. حسن و قبح افعال و باید و نباید آنها دایره مدار اراده و تصمیم عامل مختار نیست. انسان، آزاد است که افعال حسن یا قبیح را انتخاب کند، ولی معنای این آزادی این نیست که حسن و قبح افعال یا باید و نباید آنها تابع اراده و خواست عامل مختار است. افعال به سبب اوصاف ذاتی یا اوصاف ثانویشان مورد الزام یا حسن و قبح اخلاقی قرار می‌گیرد و این نسبت، چیزی نیست که با انجام دادن یا عدم انجام، با فعلیت یا عدم فعلیت فعل اخلاقی تغییر کند. عامل مختار می‌تواند فعل حسن را فعلیت بخشد و می‌تواند فعلیت نبخشد. به این معنی او آزاد است و این درست مثل مشروعیت در بحث حاضر است. مشروعیت به عنوان «بایستی اطاعت از فرامین حکومت» و «حق آمریت حاکم» امری عینی است؛ به این معنی که دایره مدار رأی مردم یا انتخاب آنها نیست؛ گرچه فعلیت بخشیدن به این حکومت مشروع، دایره مدار انتخاب عامل مختار است.

درک نکته فوق، در عین روشنی و وضوحی که دارد، برای بسیاری دشوار است. برخی موانع فهم این نکته، سیاسی و معلول شعارها و تبلیغات سیاسی است، اما برخی دیگر، منشأ تئوریک دارد. مسأله نسبی‌گرایی اخلاقی، از جمله آنهاست که قبلاً به اجمال بحث شد. امر دیگری که شاید به هضم ناپذیری نکته فوق کمک کرده است، رابطه «آزادی انتخاب عامل مختار» و حق حاکمیت و مشروعیت است. گاه گفته می‌شود: وقتی شخص آزاد است که حکومتی را به انتخاب خویش برگزیند، این در واقع، حقی است برای او و در این صورت نمی‌توان گفت که چنین شخصی حق انتخاب خویش را اعمال کرده است و حکومتی برپا ساخته، ولی این حکومت، مشروع نیست (امری که تفکیک بین مشروعیت و کارآمدی، آن را ممکن می‌داند). می‌گویند: این یک نوع تناقض است که از طرفی بگوییم: انسان حق دارد حکومت دلخواه خویش را برگزیند و از طرف دیگر بگوییم که این چنین حکومتی می‌تواند مشروع نباشد.

به گمان ما هیچ تناقضی بین آن دو نیست. «حق» لفظی است که به معانی مختلفی به

کار برده می شود. بعلاوه، منشأ حقوق انسانی، خود بحث گسترده و دشواری است. با این حال، به نظر می رسد این مقدار روشن است که «حقی» که با الزامهای اخلاقی و مشروعیت، توأم باشد، نمی تواند به امور غیر اخلاقی تعلق گیرد. انسان به این معنی حق ندارد دروغ بگوید؛ گرچه تکویناً آزاد است که دروغ بگوید. انسان حق ندارد خودکشی کند؛ گرچه می تواند خود را بکشد. این آزادی تکوینی است. به نظر می رسد در بسیاری از جاها که گفته می شود: انسان حق انتخاب راه زندگی خویش را دارد، در تحلیل نهایی، این حق به همان آزادی تکوینی برمی گردد، نه حقی که با الزامهای اخلاقی توأم باشد.

سخن ما این است که مشروعیت نظامهای حکومتی، امری فراتر از رأی مردم است و انتخاب مردم در مقام فعلیت بخشیدن به این نظامها مؤثر است، نه در مشروعیت دادن به آنها.

