

ارزیابی رضایت شهروندان در توجیه سلطه حکومت

محمد قاسمی / دانشجوی دکتری فلسفه سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) ghasemi_m33@yahoo.com
دریافت: ۱۳۹۳/۷/۳ - پذیرش: ۱۳۹۳/۱۱/۱۵

چکیده

برای تنظیم روابط اجتماعی از یک سو، حکومت و حاکم سیاسی ناگزیر از صدور اوامر و نواهی است، و از سوی دیگر، لازم است افراد جامعه بر این اوامر و نواهی گردن نهند. این نوع رابطه، که در اصطلاح، «سلطه حاکم بر شهروندان» نامیده می‌شود، این سؤال را تداعی می‌کند که حکومت بر اساس کدامین حق بر افراد جامعه سلطه می‌یابد؟ و به عبارت دیگر، چرا باید از حاکم سیاسی اطاعت کرد؟ از میان توجیحات و پاسخ‌هایی که در قبال سؤال مزبور مطرح شده است، می‌توان به نظریه «رضایت شهروندان» اشاره کرد. بر اساس این نظریه، خواست و رضایت خود افراد جامعه، سبب توجیه و اعتبار باید و نبایدهای صادر شده از سوی حکومت می‌شود. در تحقیق حاضر، ضمن تعمیم این نظریه به بیشتر فلاسفه سیاسی و توضیح حیطه‌های گوناگون رضایت، مستندات فلسفی آن ارزیابی شده است.

کلیدواژه‌ها: سلطه، رضایت، شهروندان، برابری، مالکیت، اکثریت.

- دمشقی (ابن کثیر)، اسماعیل بن عمر، ۱۴۱۹ق، *تفسیر ابن کثیر*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- رازی، فخرالدین، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- راغب الاصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۰۴ق، *مفردات الالفاظ القرآن الکریم*، قم، دفتر نشر کتاب.
- رضوانی، علی اصغر، ۱۳۸۷، *شبیعه‌شناسی و پاسخ به شبهات*، قم، مشعر.
- سیوطی، جلال‌الدین، ۱۴۱۶ق، *تفسیر الجلالین*، بیروت، مؤسسه النور للمطبوعات.
- _____، ۱۴۰۴ق، *الدر المثور*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- شوکانی، محمدبن علی، ۱۴۱۴ق، *فتح الغدیر*، دمشق، بیروت، دار ابن کثیر، دار الکلم الطیب.
- شیبانی، محمدبن حسن، ۱۴۱۳ق، *نهج البیان عن کشف معانی القرآن*، تهران، بنیاد دایرةالمعارف اسلامی.
- شیرازی حسینی، سیدمحمد، ۱۴۲۸ق، *من فقه الزهراء*، قم، رشید.
- صافی گلپایگانی، لطف‌الله، ۱۴۱۷ق، *جامع الاحکام*، قم، حضرت معصومه (ع).
- صدوق، محمدبن علی، ۱۴۰۰ق، *الامالی*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- _____، ۱۴۰۹ق، *من لا یحضره الفقیه*، ترجمه غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- عاملی، علی بن حسین، ۱۴۱۳ق، *الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز*، قم، دار القرآن الکریم.
- عمید زنجانی، عباسعلی، ۱۴۲۱ق، *فقه سیاسی*، چ چهارم، تهران، امیرکبیر.
- فیض کاشانی، محمدمحسن، ۱۴۲۹ق، *رسائل فیض کاشانی*، تهران، مدرسه عالی شهید مطهری.
- قاضی، نورالله، ۱۳۶۷، *الصوارم المهرقه فی نقد الصواعق المحرقة*، قم، مشعر.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، بی تا، *لطایف الاشارات*، مصر، هیئته المصریه العامه للکتاب.
- کنوانسیون ممنوعیت شکنجه، مصوب ۱۹۸۴، ملل متحد.
- گرچی، ابوالقاسم، ۱۴۲۱ق، *تاریخ فقه و فقهاء*، چ سوم، تهران، سمت.
- گلپایگانی، سیدمحمدرضا، ۱۴۰۱ق، *القضاء*، به قلم علی حسینی میلانی، قم، خیام.
- لنکرانی، محمدفاضل، ۱۴۲۵ق، *جامع المسائل*، چ یازدهم، قم، امیر قلم.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۱۰ق، *بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمة الاطهار* (ع)، بیروت، مؤسسه الطبع و النشر.
- مجلسی، محمدتقی، ۱۴۱۴ق، *لوامع صاحبقرآنی مشهور به شرح فقیه*، چ دوم، قم، اسماعیلیان.
- محمدی ری شهری، محمد، ۱۳۷۷، *میزان الحکمه*، تهران، دار الحدیث.
- مرکز تحقیقات حج، بی تا، *فصلنامه میقات حج*، ۷۳ جلدی، تهران، مشعر.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۰، *پاسخ استاد به جوانان پرسشگر*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مطهری، مرتضی، بی تا، *مجموعه آثار*، قم، بی تا.
- منتظری، حسینعلی، ۱۳۸۷، *مجازات‌های اسلامی و حقوق بشر*، تهران، ارغوان دانش.
- یمانی، محمد عبده، ۱۳۷۸، *فاطمه زهرا (ع)*، ترجمه محمدتقی رهبر، قم، مشعر.

بررسی تاریخی زندگی انسان‌ها حاکی از آن است که زندگی بشر همواره به صورت جمعی و در قالب اجتماع بوده است. بنابراین، فارغ از نظریه یا نظریاتی که احتمالاً درباره منشأ و علت زندگی جمعی انسان‌ها مطرح گردیده، تردیدی برای اولویت زندگی جمعی بر زندگی فردی وجود ندارد. این امر از آن روست که بر زندگی جمعی و تشکیل جامعه، بهزیستی قابل توجهی - در مقایسه با زندگی فردی و رهبانیت - مترتب است.

روشن است که آرمان زندگی جمعی بدون وجود حکومت و حاکم سیاسی امکان‌پذیر نخواهد بود؛ زیرا هنگامی که مجموعه‌ای از وجودات متباین کنار یکدیگر قرار می‌گیرند، ناگزیر تضاد منافع و مصالح به وجود آمده، هر کس به خود حق می‌دهد. در نتیجه، اگر سلطه‌ای بر آنها نباشد تا این تضاد و تعارض را برطرف کند، هرج و مرج پدید می‌آید و هدف از زندگی جمعی محقق نخواهد شد. بنابراین، ضروری است زندگی جمعی به واسطه سلطه حکومت و حاکم سیاسی، سامان یابد.

حال که زندگی جمعی مستلزم حکومتی است که بر افراد جامعه مسلط شود و حیات جمعی آنان را تنظیم کند، جا دارد این سؤال مطرح شود که «بهترین حکومت کدام است؟» در پاسخ به این پرسش - که شاید بتوان آن را مهم‌ترین پرسش فلسفه سیاسی دانست - ممکن است بگوییم: بهترین حکومت آن است که بتواند سعادت جامعه را تأمین نماید. پاسخ مذکور - اگر نگوییم تکرار سؤال است، با الفاظ متفاوت - مطلب حقیقی است، اما علاوه بر آنکه مشخص نمی‌کند منظور از «سعادت» چیست، توضیح نمی‌دهد که یک حکومت برای تأمین سعادت افراد جامعه، چه مشخصاتی باید داشته باشد. بنابراین، همچنان این سؤال بی‌جواب می‌ماند که سرانجام، ملاک یا ملاک‌های حکومت مطلوب کدام است؟

حکومت و سلطه ملازم یکدیگرند. همان‌گونه که میان خورشید و روز تلازم وجود دارد و تحقق یکی مستلزم تحقق دیگری است، میان حکومت و سلطه بر افراد جامعه نیز چنین ملازمه‌ای وجود دارد. البته برخی تلاش کرده‌اند تا به مدد تأویلات فلسفی، حکومت را به معنای دانایی و حکمت دانسته، در نتیجه، آن را بیگانه از سلطه و تسلط بر دیگران بدانند (حائری، ۱۹۹۵م، ص ۱۰۲). اما به نظر می‌رسد این نوع نگرش جای تأمل دارد؛ زیرا برای بررسی معنای یک لفظ، نیازمند برداشت‌های عرفی و مصادیق خارجی آن هستیم، و نه تأویلات و تدقیقاتی که حتی خارج از حیطه فلسفه است.

بنابراین، جای تردید نیست که یکی از مؤلفه‌هایی که می‌تواند ما را در یافتن حکومت مطلوب یاری کند، این است که بدانیم چه کسی حق سلطه بر افراد جامعه را دارد؟ به بیان دیگر، چه کسی حق امر و

نهی دارد؟ یا به تعبیر سوم، از چه کسی باید اطاعت کرد؟ باید اذعان نمود که پرسش‌هایی از این سنخ، پاسخ‌های یکسانی به دنبال نداشته است. با این حال، از میان پاسخ‌های متعددی که از سوی فلاسفه سیاسی بیان گردیده، نه تنها مشهور اندیشمندان سیاسی بر نظریه «رضایت شهروندان» تأکید کرده‌اند، بلکه این نظریه توانسته است اقبال عمومی را نیز به خود جلب کند. بر اساس این نظریه، مهم‌ترین ویژگی حکومت مطلوب آن است که سلطه حاکم برآمده از رضایت افراد جامعه باشد. بنابراین، کسی حق فرمان راندن دارد که نسبت به فرمان‌روایی او رضایت وجود داشته باشد.

اگر فلسفه سیاسی را در حد بیانات خطابی تنزک دهیم، نظریه «رضایت شهروندان» به‌راستی، جذّاب و اقناع‌کننده است. اما اگر بخواهیم به لحاظ برهانی - که روش فلسفه سیاسی است - به نظریه مذکور توجه کنیم، نیازمند تأملات و دقت‌های فلسفی بیشتری خواهیم بود. بر این اساس، طرفداران نظریه «رضایت شهروندان» باید پاسخ دهند که آیا رضایت شهروندان بر سلطه مطلق حاکم تعلق می‌گیرد، یا این سلطه مقید است؟ اساساً چگونه رضایت می‌تواند مجوز سلطه دیگری بر فرد شود؟ آیا برای تحقق سلطه حاکم بر جامعه، رضایت تمام شهروندان ضروری است؟ چگونه می‌توان رضایت بخشی از بدنه جامعه را مجوز سلطه حاکم بر تمام افراد جامعه دانست؟ تحقیق حاضر به منظور ارزیابی نظریه مذکور، این پرسش‌ها را مد نظر قرار داده، پاسخ‌های احتمالی آنها را به بحث می‌گذارد.

خاستگاه نظریه «رضایت شهروندان»

شاید بتوان گفت: ریشه‌های طرف‌داری از «رضایت شهروندان» در توجیه سلطه حکومت، به زمان پیش از ارسطو و به قرن پنجم قبل از میلاد بازمی‌گردد (همپتن، ۱۳۸۰، ص ۶۶). ارسطو در کتاب سیاست، طرف‌داری از حق مردم در انتخاب حکومت را به هیپودام (Hippodame) - معمار و شهرساز ناموری که قریب ۴۷۵ ق م می‌زیست - نسبت می‌دهد (ارسطو، ۱۳۸۶، ص ۹۴). با این حال، ادعای اینکه نظریه یادشده در میان اندیشه‌های ارسطو بسط یافته، سخنی گراف نیست. ارسطو در پاسخ به این پرسش که «حکومت باید در دست چه کسی باشد؟» چنین استدلال می‌کند:

از یک سو، می‌توان گفت که واگذاری مناصب عالی به توده مردم، کاری خطرناک است؛ زیرا نادانی و بی‌انصافی ایشان مایه زیان‌کاری و بیداد می‌شود. از سوی دیگر، محروم کردن ایشان از حکومت نیز خطر دارد؛ زیرا [به‌ویژه] در کشورهایی که مردم تهی‌دست بسیار باشند دشمنان بی‌شمار برای مردم فراهم می‌آورد. پس تنها چاره آن است که توده مردم را در کارهای مشورتی در [شورای ملی] و دادرسی شرکت داد (ارسطو، ۱۳۸۶، ص ۱۶۶).

کلام سیاسی و فقه سیاسی رسوخ داشته است، تا جایی که اهمیت بحث در نحوه تعیین و توجیه سلطه حاکم سیاسی موجب تمایز اندیشه سیاسی شیعه و اهل سنت از یکدیگر شده است. عمده‌ترین نظریه در میان اهل سنت - اگر از آنچه برای توجیه خلافت خلفای صدر اسلام بیان می‌شود، صرف نظر کنیم - رضایت مردم را تمام‌العله برای توجیه سلطه حاکم سیاسی می‌داند. غالب اندیشمندان شیعی پذیرش نظریه «رضایت» را به صورت بالجمله و استقلالی، رد و انکار کرده‌اند. با وجود این، برخی آن را صرفاً برای عصر غیبت امام معصوم علیه السلام و تنها در حیطة تعیین حاکم تجویز کرده‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۲۴). عده‌ای هم آن را جزء‌العله برای توجیه سلطه حاکم سیاسی تلقی نموده‌اند (منتظری، ۱۴۰۸ق، ص ۵۰۳ - ۵۰۴). در این میان، اگرچه برخی وجهی برای نظریه مزبور قایل نیستند، اما برخی دیگر تلاش کرده‌اند تعیین و توجیه سلطه حاکم سیاسی را از حیطة تشریعیات خارج ساخته و آن را در حیطة امور عرفی قرار دهند (حائری، ۱۹۹۵م، ص ۱۷۷) و در نتیجه، نظریه «رضایت شهروندان» را محور استدلال خود برای توجیه سلطه حاکم قرار داده‌اند.

باید پذیرفت که عمده‌ترین گرایش به نظریه مزبور را نه در یونان و نه در فلسفه و فقه سیاسی اسلامی، بلکه باید در فلسفه غرب جست‌وجو کرد. فلاسفه‌ای همچون ژان ژاک روسو و جان لاک، و با کمی تسامح، توماس هابز، پرچم‌داران حقیقی این نظریه تلقی می‌شوند. به لطف فلسفه سیاسی، این سه متفکر، امروزه نظریه «رضایت شهروندان» علاوه بر آنکه به عنوان یک اصل غیرقابل انکار در فلسفه سیاسی غرب، درآمده، به عنوان یکی از اصول مسلم در اعلامیه حقوق بشر (ماده بیست و یکم، بند سوم) نیز بر آن تأکید شده است. جان لاک انسان‌ها را طبیعتاً آزاد و خودمختار می‌داند. مقتضای این نگرش آن است که هیچ قدرت زمینی حق نداشته باشد انسان را تحت سلطه خود درآورد، مگر قدرتی که با توافق همگان برقرار شده باشد (لاک، ۱۹۸۶م، ص ۱۷). بنابراین، تا زمانی که خود انسان نخواهد، احدی حق نخواهد داشت که او را وادار به فرمان‌برداری از قدرتی زمینی نماید (لاک، ۱۹۸۶م، ص ۶۶). روسو نیز معتقد است: «فقط یک قانون است که ذاتاً مقتضی رضایت همگانی است، و آن قرارداد اجتماعی است؛ زیرا [شکل‌گیری] یک زندگی جمعی، رضایت تمام شرکت‌کنندگان را می‌طلبد» (روسو، ۱۹۸۸م، ص ۱۰۶). در این میان، هابز کمی متفاوت‌تر از روسو و لاک می‌اندیشد. اولویت اصلی در دیدگاه هابز، غایت و ثمره (امنیت)‌ای است که بر تأسیس حکومت مترتب می‌شود. بنابراین، اگرچه وی حکومتی را که بر اساس رضایت شهروندان شکل گیرد مطلوب می‌داند، اما این بدان معنا نیست که حکومت برآمده از زور و جبر را غیرمطلوب دانسته، آن را مذمت نماید.

اگرچه ارسطو تا حدی «رضایت شهروندان» را به عنوان دلیلی برای حقانیت سلطه حاکم سیاسی می‌پذیرد، اما استادش افلاطون به صراحت، ملاک حکومت مطلوب - از حیث دارا بودن حق سلطه و حق امر و نهی - را علم و دانش خاص سیاسی می‌داند. او می‌گوید: «سیاست و حکومت ربطی به کمی و بسیاری، یا اجبار و آزادی یا توانگری و تنگ‌دستی ندارد، بلکه فقط باید دانش خاصی باشد» (افلاطون، ۱۳۵۷، بند ۲۹۲). علت اینکه افلاطون رضایت شهروندان را ملاک حقانیت سلطه حاکم سیاسی نمی‌داند در این است که اکثریت جامعه نمی‌توانند هنر سلطنت و یا سیاست را به‌راستی داشته باشند. بنابراین، اگر مرد سیاسی راستین در جامعه حاکم نباشد و مردم از طریق قرعه، کسی را برای حکومت برگزینند، یا بر اساس رأی اکثریت کسی را بر جامعه حاکم نموده، قوانین برخاسته از رأی اکثریت را در جامعه پیاده سازند، حاصلی جز تباهی جامعه نخواهد داشت (همان، بند ۳۰۰). البته این سخن بدان معنا نیست که افلاطون برای رضایت و خواست مردم ارزشی قایل نیست، بلکه سخن در این است که افلاطون میان حق حاکمیت و رضایت شهروندان ملازمه‌ای نمی‌بیند.

فارابی، که از او به عنوان بنیان‌گذار فلسفه سیاسی اسلامی یاد می‌شود، نیز همانند افلاطون تمایلی به نظریه «رضایت شهروندان» نشان نمی‌دهد. درحالی‌که «تساوی و برابری» یکی از مبانی نظریه مذکور تلقی می‌شود، وی آن را انکار کرده، تساوی و برابری را از ویژگی‌های «مدینه جماعیه» - که از اقسام «مدینه جاهله» است - می‌داند. او معتقد است: این نوع اجتماع بر پایه برابری میان انسان‌ها و نبود فضیلت احدی بر دیگری، آزادی افراد در آنچه بدان علاقه دارند، و نبود سلطه کسی بر دیگری در جهت خدشه‌دار کردن این آزادی بنا شده است. رئیس این جامعه با اراده و خواست مردم، ریاست جامعه را بر عهده می‌گیرد و بر اساس خواست و اراده مردم بر آنها حکومت می‌کند. اگر حقیقت این جامعه واکاوی شود نه رئیس و نه مرئوس نمی‌توان برای آن نام برد (فارابی، ۱۹۸۶م، ص ۹۹). در اندیشه وی، رئیس اول کسی است که علاوه بر داشتن علم و کسب فضایل و شناخت سعادت و راه‌های رسیدن به آن، توانایی ارشاد و هدایت دیگران را نیز بهتر از هر کس دیگری دارد. این مرتبه برای رئیس اول از طریق ارتباط با عقل فعال پدید آمده است (همان، ص ۷۹). بنابراین، فارابی نیز همانند افلاطون، حق سلطه و ریاست بر افراد جامعه را منوط به رضایت شهروندان جامعه نمی‌داند.

باید توجه داشت که بحث از توجیه سلطه حاکم و به تبع آن، بحث از رضایت شهروندان - در اندیشه اسلامی - صرفاً محدود به قدمت تاریخ فلسفه سیاسی اسلامی نمی‌شود، بلکه پیش از آن در

حکومت قایل نیست. شهروندان راستین فقط کسانی هستند که در اداره حکومت شرکت کنند و از احترامات آن برخوردار شوند. اساساً کسی که در یک شهر از احترام و مناصب حکومت بی‌بهره باشد، مانند بیگانه‌ای است که در آن سکونت اختیار کرده (همان، ص ۱۴۸). بدین‌رو، رضایت و نبود رضایت او در تعیین حاکم و پذیرش سلطه او، هیچ دخالتی نخواهد داشت. بر این اساس، اگر بتوانیم ارسطو را ملزم به پذیرش نظریه «رضایت» بدانیم، باید توجه داشته باشیم که تمام افراد جامعه، شهروندان آن نخواهند بود.

روسو و لاک، و به عبارت دقیق‌تر، فلاسفه سیاسی نوین به لحاظ نظری، موافق‌ها بزرگ هستند. در نگاه اینان، میان پیر و جوان، زن و مرد، صاحب حرفه و بدون آن، و... تمایزی وجود ندارد. لاک انسان‌های قبل از تشکیل حکومت را در وضع طبیعی تصور می‌کند. او معتقد است: این وضعیت مبتنی بر مساوات و برابری است؛ وضعیتی که در آن، قدرت و همه اختیارات قانونی دوسویه است و هیچ‌کس نسبت به دیگری برتری ندارد. این مخلوقات بدون آنکه از دیگری فرمان‌برداری کنند، با یکدیگر برابرند، مگر اینکه خداوند با انتصابی روشن، به کسی حق برتری و سلطه بر دیگران را عطا نماید. روسو نیز معتقد است: تمایزی میان افراد وجود ندارد. او می‌گوید: از آن‌رو که هر فرد، آزاد و صاحب اختیار خود به دنیا می‌آید، تحت هیچ عنوانی کسی نمی‌تواند او را بدون رضایت خودش تحت سلطه درآورد (روسو، ۱۹۸۸م، ص ۱۰۶). این درحالی است که ارسطو عده‌ای را ذاتاً برده و بی‌بهره از عقل می‌داند.

در اندیشه اسلامی، شهروند واقعی کسی است که عبودیت خداوند و نبوت پیامبر اکرم ﷺ را پذیرفته باشد. بنابراین، اگر بخواهیم نظریه «رضایت شهروند» را در اندیشه اسلامی سریان دهیم، مناسب‌تر آن است که به جای واژه «شهروند» و «شهروندان»، از واژه «عبد» و «عباد» و به تعبیر دیگر، «مسلمین» استفاده کنیم. بنابراین، اگر در اسلام سخن از آزادی انسان‌ها به میان می‌آید، پس از آن است که او را عبد و بنده خدا فرض کرده‌ایم. بر این اساس، شهروندان جامعه، موحدان و مسلمانان جامعه‌اند. علاوه بر آن، فلسفه نوین، در اعتبار رضایت، تمایزی میان جنسیت شهروندان قایل نیست. در تصدی حاکمیت نیز - به لحاظ نظری - تمایزی میان حاکمیت سیاسی مرد یا زن قایل نیست؛ اما در فلسفه سنتی (به‌ویژه افلاطون و ارسطو)، و اندیشه اسلامی - حتی آن دسته از رویکردها که نظریه «رضایت شهروندان» را پذیرفته‌اند - بر این مطلب تأکید شده است که حاکم سیاسی نمی‌تواند زن باشد (البته در این میان، باید رویکرد مهدی حائری را، که از هر حیث مطابق فلسفه نوین است، استثنا کرد). برای نمونه، علامه طباطبائی می‌فرماید:

او معتقد است: به دو طریق می‌توان به قدرت مطلق دست یافت: یکی از طریق غلبه طبیعی؛ مثل وقتی که کسی فرزندان خود را وادار می‌کند تا خودشان و فرزندانشان را مطیع حکومت او نمایند، به‌گونه‌ای که در صورت مخالفت، آماده مرگ باشند. و یا مثل کسی که از طریق جنگ، دشمنانش را تابع اراده خود ساخته، ادامه زندگی آنها را مشروط به تبعیت از او نماید. راه دوم آن است که آدمیان میان خود توافق کنند که آزادانه مطیع فرد یا مجمعی از افراد شوند، به امید اینکه به وسیله او در مقابل [تجاوز] سایرین محافظت شوند. این قسم را می‌توان «دولت مردمی سیاسی» یا «دولت مردمی تأسیسی»، و قسم سابق را «دولت اکتسابی» خواند (هابز، ۱۹۹۲م، ص ۱۲۱). وی سپس در مقام بیان تمایز میان این دو نوع حکومت، تمایز آنها را در نحوه شکل‌گیری دانسته، نتیجه می‌گیرد: حقوق و تبعات سلطه پدران و استبدادی همانند حقوق مترتب بر سلطه حاکم تأسیسی است (همان، ص ۱۴۲).

تبیین نظریه «رضایت»

تا بدین‌جا، روشن شد که نظریه «رضایت شهروندان» در توجیه سلطه حاکم سیاسی، صرفاً مسئله فلسفه سیاسی نیست. اما آیا تمام طرف‌داران نظریه مذکور از حیث تعریف و بیان محدوده آن، یکسان استدلال می‌کنند؟ باید اذعان کرد که عمومیت نظریه مذکور میان نظریه‌پردازان سیاسی، به معنای تطابق محتوایی این نظریه میان ایشان نیست. برای مثال، اگر این سؤال را مطرح کنیم که چه کسی شهروند محسوب می‌شود؟ یا اگر این سؤال را مطرح کنیم که آیا رضایت شهروندان بر سلطه مطلق حاکم تعلق گرفته است یا سلطه مقید؟ و آیا رضایت شهروندان در قانون‌گذاری نیز معتبر است؟ پاسخ یکسانی را نمی‌توانیم از سوی طرف‌داران این نظریه دریافت کنیم.

الف. شهروند در نظریه «رضایت»

شاید اولین ابهامی که در تبیین نظریه مزبور با آن مواجه شویم این باشد که منظور از «شهروند» در این نظریه چه کسی است؟ در پاسخ به این پرسش، هابز به‌عنوان یکی از طرف‌داران این نظریه، اصرار به برابری انسان‌ها با یکدیگر دارد. در وضع طبیعی هابز، نه برده طبیعی وجود دارد و نه ارباب طبیعی. زنان و مردان تفاوت آن‌چنان بنیادینی ندارند که سبب شود زنان نسبت به مردان فرودست باشند (همپتن، ۱۳۸۰، ص ۹۷). بنابراین، از دیدگاه هابز، تمام افراد جامعه شهروندان آن محسوب می‌شوند.

اما در دیدگاه ارسطو، به حکم قوانین طبیعت، برخی از آدمیان آزاده و گروه دیگر بنده‌اند؛ و بندگی برایشان، هم سودمند است و هم روا (ارسطو، ۱۳۸۶، ص ۱۶). او برای بردگان حقی برای شرکت در

هابز نیز بر وجود رضایت همگانی مبنی بر تقدّم اکثریت اذعان دارد. او می‌گوید: زمانی گفته می‌شود دولتی مردمی ایجاد شده است که جمع کثیری از انسان‌ها با هم توافق کنند و پیمان ببندند که حق نمایندگی خودشان را به واسطه اکثریت، به هر فرد یا هر جمعی از افراد بسپارند؛ بدین معنا که [فرد یا گروه منتخب] نماینده آنها باشد و همگان موافقان و مخالفان باید تمامی اعمال و دستورات آن فرد یا گروه [منتخب] را چنان معتبر بدانند که گویی از ناحیه خودشان صادر شده است (هابز، ۱۹۹۲م، ص ۱۲۱).

لاک در اعتبار اراده اکثریت - علاوه بر وجود توافق همگانی - پا را فراتر نهاده، آن را منطبق با قانون طبیعت و عقل دانسته است. او می‌گوید: عمل اکثریت همان عمل کل به شمار می‌آید و بر اساس قانون طبیعت و عقل، قدرت اکثریت همان قدرت کل است (لاک، ۱۹۸۶م، ص ۵۵). البته او نتوانسته است اثبات کند که چگونه عقل، اکثریت مَرَجح به لحاظ عددی را بر اقلیت مَرَجح به لحاظ کیفی، مقدم می‌دارد، و در نتیجه، آن را در حد مدعا رها کرده است.

مهدی حائری تحلیلی همانند فلاسفه غرب ارائه می‌دهد. او نیز در صورت نبود حصول رضایت همگانی، اکثریت را ملاک قرار می‌دهد. تحلیل او، که مبتنی بر مالکیت مشاع افراد جامعه است، چنین است:

اگر احياناً در این گزینش، اتفاق آراء مالکین مشاع فراهم نگردد تنها راه بعدی و باقی‌مانده این است که به حاکمیت اکثریت بر اقلیت توسل جویند. ... در این هنگام، حاکمیت اکثریت بر اقلیت قهراً بدین معنا خواهد بود که اقلیت رأی اکثریت را در زمینه عدم حصول اتفاق آراء پذیرفته است و نتیجتاً پذیرفتن رأی اکثریت از سوی اقلیت، به دست آوردن آراء همگان خواهد بود (حائری، ۱۹۹۵م، ص ۱۳۸).

شبیبه همین تحلیل را در آراء آیت‌الله منتظری می‌توان یافت. ایشان به تقدّم اکثریت از این نظر که از لوازم زندگی جمعی است، توجه کرده است. علاوه بر آن، معتقد است: برای تقدّم اکثریت، نوعی قرارداد ضمنی میان تمام افراد جامعه شکل گرفته است.

أن الفرد بدخوله في الحياة الاجتماعية قد التزم بكل لوازمها التي منها تغليب الأثرية على الأقلية عند التزاحم. فالأقلية في الحقيقة قد التزمت بالتنازل عن فكرة نفسها وقبول فكرة الأكثرية في مقام العمل وإن اعتقدت بطلانها ذاتاً. ففي الحقيقة وقع الإطبات والاتفاق على كون فكرة الأكثرية مدار العمل (منتظری، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۵۷۶).

نگاه مرحوم نائینی به تشکیل حکومت و سلطه حاکم در عصر غیبت، از باب «امور حسبیه» است. بنابراین، ایشان این امر را به صورت سلسله‌مراتبی می‌داند؛ یعنی اگر شرایط به‌گونه‌ای بود که تشکیل

آن جهات عمومی که عامه مردان در آن جهات بر عامه زنان قیومیت دارند، عبارت است از: حکومت و قضا (مثلاً) که حیات جامعه بستگی به آنها دارد، و قوام این دو مسئولیت و مقام به نیروی تعقل وابسته است، و این در مردان بالطبع بیشتر و قوی‌تر از زنان است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۴).

ب. تحقق خارجی نظریه «رضایت»

اگرچه بر اساس نظریه «رضایت»، رضایت شهروندان ملاک و معیار حقانیت سلطه حاکم سیاسی است، اما آیا این بدان معناست که باید رضایت تمام افرادی که به‌عنوان شهروند پذیرفته شده‌اند، حاصل شود؟ در پاسخ باید بگوییم: تمام طرف‌داران نظریه «رضایت» بر این مطلب اذعان دارند که عملاً توافق تمام افراد بر سلطه یک فرد معین، غیرممکن است. به همین سبب، توافق بیشتر افراد جامعه (شهروندان) را ملاک و معیار قرار داده‌اند؛ به این بیان که اگر اکثریت نتواند برای کل جامعه تصمیم بگیرند آن جامعه نمی‌تواند به مثابه بدنه‌ای یکپارچه عمل کند و در نتیجه، فوراً از هم پاشیده می‌شود (لاک، ۱۹۸۶م، ص ۵۵). بنابراین، اگر بگوییم: «نظریه اکثریت، تبلور عملی نظریه رضایت است»، سخنی به‌گراف نگفته‌ایم.

استدلال ارسطو بر تقدّم رأی و خواست اکثریت، ناظر به عواقب ناپسند بی‌توجهی به رأی اکثریت است. علاوه بر آن، وی معتقد است: اقلیت، حتی اگر دانا‌یان جامعه باشند، نمی‌توانند در تشخیص حق بر اکثریت ترجیح داشته باشند (ارسطو، ۱۳۸۶، ص ۱۶۴). در نهایت، بر این اصل کلی تأکید می‌ورزد که برای بقای هر حکومت، مدافعان آن باید نیرومندتر از مخالفانش باشد و از این‌رو، بی‌توجهی به رأی اکثریت، بقای حکومت را متزلزل خواهد ساخت (همان، ص ۲۳۸).

بر اساس نظریه «رضایت» در فلسفه غرب، تقدم رضایت اکثریت بر اقلیت، مشروط بر آن است که قبلاً توافقی همگانی صورت گرفته باشد که در صورت تعارض اقلیت و اکثریت، تقدم با اراده و خواست اکثریت افراد جامعه باشد. روسو در این زمینه می‌گوید:

اگر قبلاً قراردادی بین افراد یک ملت وجود نداشت باشد - غیر از جایی که افراد متفق‌القول تصمیم می‌گیرند - چه الزامی نسبت به پذیرش آنچه اکثریت انتخاب کرده‌اند [بر اقلیت] وجود خواهد داشت؟ بر اساس کدامین حق، صد نفری که طالب فرمان‌روا هستند از طرف ده نفری که خواهان آن نیستند تصمیم می‌گیرند. درواقع، قانون اکثریت آراء صرفاً مبتنی بر پیمان بوده و مستلزم اجماعی است که حداقل یک بار واقع شده باشد (روسو، ۱۹۸۸م، ص ۲۲).

قالب قرارداد اجتماعی بروز می‌نماید؛ یعنی عموم یا غالب شهروندان با فرد معینی قرارداد نانوشته‌ای امضا می‌کنند که طبق شروط خاصی به او حق حاکمیت داده، از او اطاعت می‌نمایند. و گاهی در قالب بیعت خود را نمایان می‌سازد. برای نمونه، در اسلام، همه یا تعداد قابل توجهی از مردم به وسیله بیعت، رضایت و پایبندی خود را در برابر حاکمی که موظف است قوانین الهی را در جامعه پیاده نماید، اعلام می‌دارند. با وجود این، جای این سؤال باقی خواهد ماند که در نظریه «رضایت»، حیطة رضایت تا کجاست؟ به بیان دیگر، زمانی که مردم فرمان‌روایی را مستقیم از طریق قرارداد بستن با او، یا غیرمستقیم و از طریق قرار جمعی میان خویشتن برمی‌گزینند، آیا این فرمان‌روایی را به او امانت می‌دهند؟ در نتیجه، این حق را برای خود محفوظ می‌دارند که اگر هر زمان، در نظرشان لازم و ضروری بود آن را از او باز پس گیرند، و بلکه فرمان‌روا حق نخواهد داشت دستوری فراتر از اراده اکثریت صادر نماید. یا اینکه آنها فرمان‌روایی را به او واگذار می‌کنند و بنابراین، فرقی نمی‌کند بعداً چه پیش آید؛ به هر حال حاکمیت او بر آنان همیشگی است؟

برخی در پاسخ به این پرسش، چنین استدلال کرده‌اند که اگر تصورمان از «اعطا» برداشت نخست باشد، آنگاه حاکم نوعی کارگزار مردم خواهد بود که استخدامش کرده‌اند و هرگاه عملکردش را نادرست و ناصواب دیدند با توافق میان خود، می‌توانند اخراجش کنند. اما اگر تصورمان از «اعطا»، برداشت دوم باشد آنگاه حاکم بدل به نوعی ارباب مردم خواهد شد، چون فرمان‌روایی او بر آنان همیشگی است و شورش علیه او همیشه نامشروع خواهد بود (همپتن، ۱۳۸۰، ص ۸۴).

به نظر می‌رسد صرف اینکه مردم بتوانند حاکم را تغییر دهند یا چنین قدرتی از آنان سلب شده باشد، دلیل بر ارباب یا امانت‌دار دانستن حاکم نیست. مناسب‌تر آن است که پاسخ سؤال مذکور را در پاسخ این پرسش که «آیا رضایت شهروندان صرفاً بر سلطه حاکم تعلق می‌گیرد، یا اینکه بر چگونگی سلطنت او نیز تعمیم می‌یابد؟» جست‌وجو نماییم. به بیان دیگر، آیا بر اساس نظریه «رضایت»، رضایت شهروندان محدود به تعیین حاکم است یا حیطة قانون‌گذاری را نیز شامل می‌شود؟

در پاسخ به پرسش مزبور، سه فرض را می‌توان مطرح ساخت:

فرض نخست این است که بگوییم: علاوه بر آنکه تعیین حاکم مبتنی بر رضایت شهروندان است، لازم است قانونی که توسط حاکم به اجرا گذاشته می‌شود نیز مبتنی بر خواست و رضایت آنان باشد. غالب فلاسفه غرب این دیدگاه را تقویت کرده‌اند. برای نمونه، روسو معتقد است:

حکومت صرفاً از طریق رأی‌گیری امکان‌پذیر بود، در این صورت، رأی اکثریت بر اقلیت مقدم خواهد شد، البته نه از این نظر که توافق همگانی برای تقدّم اکثریت بر اقلیت صورت گرفته باشد. ایشان در این زمینه می‌نویسد:

لازمه اساس شورویتی که دانستی به نص کتاب ثابت است، أخذ به ترجیحات است عند التّعارض، و اکثریت عند الدّوران، اقوای مرجّحات نوعیه، و اخذ طرف اکثر عقلا رجح از اخذ به شاذ است، و عموم تعلیل وارد در مقبوله عمر بن حنظله هم مشعر به آن است، و با اختلاف آراء و تساوی در جهات مشروعیت، حفظاً للنظام متعین، و ملزمش همان ادله داله بر لزوم حفظ نظام است (غروی نائینی، ۱۳۸۲، ص ۱۱۶).

واضح است که تأکید ایشان بر اکثریت، زمانی است که اقلیت و اکثریت هر دو در جانب حق بوده و ما با مشکل تراحم مواجه شویم. در این صورت، رأی اکثریت به‌عنوان یکی از مرجّحات، بر اقلیت مقدم خواهد بود. بنابراین، پذیرش رأی اکثریت از جانب ایشان، از این حیث نیست که اکثریت معیار حقانیت باشد. همین دیدگاه را می‌توان به علامه طباطبائی نیز نسبت داد. ایشان محوریت اراده اکثریت را انکار کرده و آن را ویژگی جامعه مدنی در عصر حاضر می‌داند، درحالی‌که جامعه اسلامی به لحاظ عملی و نظری بر محور حق است و نه اکثریت (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۰۱).

تا اینجا، روشن شد که نظریه «رضایت» به لحاظ عملی، در قالب رأی اکثریت تبلور می‌یابد. بر اساس دیدگاه مطرح در فلسفه غرب و برخی رویکردهای اسلامی، مبنای فلسفی اعتبار رأی اکثریت، قرارداد و رضایت همگانی است که به صورت ضمنی بر تقدّم رأی اکثریت، صورت گرفته است. اما بر اساس غالب رویکردهای اسلامی، تقدّم رأی اکثریت از باب مرجّح بودن اکثریت نسبت به اقلیت است. بر این اساس، زمانی اکثریت می‌تواند مقدم شود که خارج از فضای تراحم اقلیت و اکثریت متعلق هرکدام، مستقلاً از مشروعیت و حجّیت شرعی برخوردار باشد. در این میان، ارسطو اکثریت را به لحاظ کمی و کیفی بر اقلیت ترجیح می‌دهد. از این رو، او هم، پذیرش رأی اکثریت را مبتنی بر توافق همگانی اولیه نمی‌داند.

ج. صاحب سلطه در نظریه «رضایت»

رضایت شهروندان در یک نظام سیاسی به شکل‌های گوناگون می‌تواند بروز نماید. گاه رضایت در قالب رأی‌گیری و به عبارت دیگر، قرار اجتماعی بروز می‌کند؛ یعنی عموم یا بیشتر مردم با یکدیگر قرار می‌گذارند که به فرد معینی حق فرمان‌برداری داده، از او اطاعت کنند. و گاه در

طبق این فرض، رضایت شهروندان بر سلطه فرد تعلق گرفته است؛ علاوه بر آنکه قبل از آن بر سلطه اراده اکثریت نیز تعلق گرفته است. بنابراین، سلطه برای اکثریت است؛ زیرا تعیین حاکم منوط به اراده آنان است؛ و سلطه برای حاکم است، زیرا پس از تصدی مقام فرمان‌روایی حق امر و نهی و قانون‌گذاری دارد و دیگران باید اطاعت نمایند.

فرض سوم این است که بگوییم: تعیین حاکم مبتنی بر رضایت شهروندان است، اما قانونی که توسط حاکم به اجرا گذاشته می‌شود باید مبتنی بر خواست و رضایت الهی باشد، مگر در مواردی که حکم وجوبی یا تحریمی از جانب خدای متعال صادر نشده باشد. بر اساس این نگرش، که محل اتفاق طرفداران نظریه «رضایت» بر اساس دیدگاه اسلامی است، تا زمانی که حاکم بر اساس قوانین الهی حکومت می‌کند، مردم حق تغییر او را ندارند. آیت‌الله منتظری در این زمینه می‌گوید:

وطیع الولاية أيضا يقتضى اللزوم والثبات وإلا لم يحصل النظام. وسيرة العقلاء أيضا استقرت على ترتيب آثار اللزوم عليها، بحيث يذمّون الناقض لها- اللهم إلا مع تخلف الوالي عن تكاليفه وتمهدهاته (منتظری، ۱۴۰۸ق، ص ۵۷۶).

بر اساس این فرض نیز حاکم امانتدار است و تا زمانی که تخلف او از اجرای قوانین احراز نشده باشد، مردم حق تغییر او را ندارند. علاوه بر آن، در این حالت بر خلاف فرض دوم، حاکم برده و فرمانبردار مردم نیست، بلکه سلطه متعلق به خدای متعال است و حاکم صرفاً مجری اراده الهی است. البته از این حیث که رضایت مردم در تعیین مجری قانون شرط است، سلطه اکثریت - به معنای تبعیت از اراده اکثریت در تعیین مجری قانون - قابل انکار نیست. طبق این فرض، صاحب سلطه خدا و اکثریت مردم خواهند بود.

ارزیابی مستندات نظریه «رضایت»

بر اساس نظریه «رضایت»، روشن شد که بهترین حکومت آن است که مبتنی بر رضایت شهروندان باشد. وقتی سخن از رضایت شهروندان به میان می‌آید منظور تمام افراد جامعه است. اما چون اتفاق تمام افراد جامعه نسبت به تمام امور سیاسی غیرممکن است، وجود رضایت همگانی بر پذیرش اراده و خواست اکثریت در قالب قرارداد اجتماعی اولیه، فرض گردیده است. پس این اکثریت است که در قالب قرار یا قرارداد اجتماعی دوم، فردی را به‌عنوان حاکم علی‌الاطلاق یا صرفاً مجری قوانین برآمده از خواست اکثریت افراد جامعه، انتخاب می‌کند. اینک نوبت پاسخ به این سؤال است که چرا رضایت شهروندان (اراده اکثریت) ملاک و میزان حکومت مطلوب است؟

آنانی که عهده‌دار قدرت اجرایی هستند صاحب اختیار مردم نیستند، بلکه [در قبال] اعمالشان مسئول هستند، و مردم هر وقت بخواهند آنها را عزل و یا نصب می‌کنند. برای آنها نقشی در قرارداد، جز اطاعت کردن لحاظ نشده است، و در انجام دادن وظایفی که حکومت به عهده آنها محول کرده است، نقشی جز عمل به وظایف شهروندی خود ندارند، بدون اینکه ذره‌ای حق داشته باشند تا پیرامون آنها چون و چرا نمایند (روسو، ۱۹۸۸م، ص ۹۹).

لاک نیز محدوده رضایت شهروندان را صرفاً تعیین حاکم نمی‌داند: «زمانی که تعدادی از افراد با ابتنا به رضایت همگانی، اجتماعی را شکل می‌دهند، در واقع جامعه واحدی را به وجود آورده‌اند که دارای قدرتی برآمده از خواست و میل اکثریت بوده، و به نیابت از همه جامعه قانون صادر می‌کند» (لاک، ۱۹۸۶م، ص ۵۵).

بنابراین، عملکرد حاکم نمی‌تواند مبتنی بر تشخیص فرد یا گروهی محدود باشد، و این خواست اکثریت است که ملاک تصمیم‌گیری خواهد بود.

پوپر، که رضایت شهروندان را در قالب حکومت دموکراتیک ارزیابی می‌کند، نیز معتقد است که حکومت دموکراتیک باید حکومتی دانسته شود که مردم بتوانند با رأی و نه با زور، آن را عوض کنند؛ حکومتی که خود شهروندان را در قبال کارهای حکومت مسئول قرار دهد تا در صورتی که از نتایج ناخرسند بودند، خویشان و نه دموکراسی را سزاوار نکوهش بشمارند (پوپر، ۱۳۸۰، ص ۷۰).

بر اساس این فرض، حاکم - حتی اگر مردم تا آخر حیاتش، او را تغییر ندهند - صرفاً امانتدار است؛ علاوه بر اینکه سلطه حقیقی از آن اکثریت خواهد بود، و اگر به حاکم، «فرمانروا و صاحب سلطه» گفته می‌شود تسامحی بیش نیست. پس هر فردی از افراد جامعه، سلطه اکثریت را از طریق مقدم کردن آن بر اراده فردی خویش، پذیرفته است.

فرض دوم این است که بگوییم: رضایت شهروندان صرفاً در تحقق حکومت مطلوب شرط است، بنابراین، رضایت آنان بر سلطه حاکم، رضایت بر اراده تشریحی او نیز هست. از این‌رو، حتی اگر اراده تشریحی حاکم بر خلاف رضایت شهروندان باشد، حکومت مطلوبیت خود را از دست نمی‌دهد. در این فرض، حاکم ارباب، و مردم برده او خواهند بود. عجیب نیست اگر بگوییم این فرض نیز طرفدارانی دارد. برای نمونه، این نوع نگرش را در اندیشه‌های هابز می‌توان یافت:

آنان که قبلاً دولتی تأسیس کرده، و در نتیجه، به موجب پیمانی متعهد به پذیرش اعمال و دستورات یک نفر شده‌اند، به هیچ وجه حق ندارند بدون اجازه او در بین خود، هر نوع پیمان جدیدی منعقد نموده و به موجب آن مطیع و تابع شخص دیگری شوند (هابز، ۱۹۹۲م، ص ۱۲۲).

لاک نیز همانند روسو، بر مالکیت هر کس نسبت به خودش تأکید دارد. او معتقد است: «گرچه زمین و هر آنچه در آن وجود دارد، میان همه انسان‌ها مشترک است، اما مالکیت انسان بر خویشتن، حق انحصاری خود اوست». لاک مالکیت را محدود به نفس هر کس نسبت به خودش نمی‌داند، بلکه آن را به اموال و دارایی‌های او نیز قابل تعمیم می‌داند. بدین روی می‌گوید:

[حاصل] تلاش جسمانی و دست‌رنج هر فرد، تماماً متعلق به خود اوست. از این‌رو، هر چیزی را که از وضعیتی که به‌طور طبیعی شکل گرفته، استخراج کند و آن را از بین نبرده، با کار خود در آمیزد و به چیزی که متعلق به خود اوست ملحق نماید، مالک آن چیز خواهد شد (لاک، ۱۹۸۶م، ص ۵۴).

وی خود، مالکیت انسان در جامعه را به این می‌داند که قدرت عمومی که بر همگان فرمان می‌دهد، برآمده از اراده عموم مردم باشد؛ یعنی تمام مردم آن را پذیرفته و به آن رضایت داشته باشند. این نیز از طریق توافق همگانی (قرارداد یا قرار اجتماعی) پدید می‌آید. «آزادی انسان در جامعه به این معناست که انسان تحت سلطه هیچ قدرت قانون‌گذاری قرار ندارد، مگر آن قدرتی که برآمده از رضایت شهروندان باشد» (لاک، ۱۹۸۶م، ص ۱۷).

بنابراین اگر مالکیت انسان بر خویشتن را پذیرفتیم، باید اقرار نماییم که حق اوست هر کس را که دوست دارد بر خویشتن مسلط گرداند. همان‌گونه که مشروعیت هرگونه تصرفی در ملک دیگری تابع اذن و اجازه صاحب ملک است؛ مشروعیت تصرف بر نفوس انسان‌ها از طریق حکومت و سلطه بر آنها نیز تابع اذن و رضایت خود آنها خواهد بود.

اشکالات پیش‌فرض مالکیت

پیش‌فرض مالکیت از دو جهت مبتلا به اشکال است: اولاً، این مطلب مسلم است که تبعیت از امر و نهی حاکم مستلزم پذیرش سلطه اوست، و مسلط کردن دیگری بر خود، نوعی تصرف در نفس است. از این‌رو، بدون اجازه مالک نفس، این تصرف مشروع و مجاز نخواهد بود. اما در صورتی می‌توانیم بپذیریم انسان حق خواهد داشت با رضایت خود، خویشتن را مطلقاً مطیع و منقاد پادشاه یا فرد دیگری بسازد (هایز، ۱۹۹۲م، ص ۱۳۰) که یا اثبات نماییم مالکیت وی بر نفس و اموالش استقلالی است، و یا وجود اذن مالک حقیقی بر این نوع تصرف را احراز نماییم.

بدهات بطلان مالکیت استقلالی انسان بر نفس و اموال خویش، ما را از بحث درباره آن بی‌نیاز می‌کند. علاوه بر آن، مالکیت استقلالی انسان محل توجه و التزام طرف‌داران نظریه «رضایت» نیز

برخی تلاش کرده‌اند پاسخ پرسش مزبور را به وضوح آن ارجاع دهند. بنابراین، اعتبار رضایت شهروندان را بدیهی، و وجود بدیلی برای آن را غیرممکن دانسته‌اند (میلر، ۱۳۸۷، ص ۱۴)، و حال آنکه بحث از «رضایت شهروندان» و به تبع آن، تقدم اراده اکثریت محل اتفاق فلاسفه سیاسی - اعم از اسلامی و غیر اسلامی، پیشین و نوین - نیست، و سزاوار نیست امر بدیهی معرکه آراء باشد. برخی دیگر چنین استدلال کرده‌اند که «دولت‌ها موجهند؛ چون از طریق توافق، به دست مردمی در سرزمینی معین خلق می‌شوند تا نقش‌هایی را به جا آورند که به دلایل اخلاقی و نفع شخصی، فوق‌العاده مهم تلقی می‌شوند» (همپتن، ۱۳۸۰، ص ۲۱۴). اما اینان توجه نکرده‌اند که این نوع استدلال مصادره به مطلوب است، و در واقع، چیزی جز تکرار سؤال در پاسخ به چرایی اعتبار رضایت مردم برای دولت و حکومت مطلوب نخواهد بود.

دلیل ارسطو در چرایی اعتبار رضایت اکثریت چندان روشن نیست. علاوه بر آن، اولویت اصلی برای وی در توجیه حکومت مطلوب، وجود قانون مناسب و مدیر تواناست. و اساساً چیزی به‌عنوان «توافق همگانی اولیه برای پذیرش اراده اکثریت» در اندیشه او وجود ندارد. با این حال، دخالت شهروندان در حکومت و توجه به آراء اکثریت را از باب خطرات احتمالی بی‌توجهی به خواست اکثریت، ضروری می‌داند. این نوع استدلال در فلسفه سیاسی نوین چندان مطمح نظر واقع نشده است.

به نظر می‌رسد عمده‌ترین و اصلی‌ترین دلیل برای اعتبار رضایت شهروندان در فلسفه سیاسی - پس از اثبات ضرورت وجود حکومت برای جامعه - بر سه پیش‌فرض «مالکیت فرد بر مال و جان خویشتن»، «نبود دست‌رسی به منتخب الهی»، و «برابری و تساوی میان انسان‌ها»، استوار است. بنابراین، اثبات نظریه «رضایت» مبتنی بر اثبات این سه پیش‌فرض خواهد بود.

مالکیت فرد بر مال و جان خویش

روسو معتقد است: هر کس بر خود و امور شخصی‌اش سلطه دارد. به بیان دیگر، هر کس مالک و صاحب اختیار خویشتن است، و این مالکیت را طبیعت به او عطا کرده است. پس هر کس می‌تواند خود را تحت اختیار دیگری قرار دهد، و از این‌رو، هر یک از افراد جامعه حق خواهند داشت که در ضمن قرارداد اجتماعی اولیه، با هم توافق نموده، خواست عمومی را بر خود مسلط سازند. او می‌گوید: «همان‌طور که طبیعت، انسان را نسبت به اعضایش مسلط گردانیده، قرارداد اجتماعی نیز ملت (اراده عمومی) را نسبت به یکایک اعضایش مسلط گردانیده است» (روسو، ۱۹۸۸م، ص ۳۶).

واقع نشده است. بدین‌روی، اصل سخن حول مالکیت اعتباری انسان بر نفس و اموال خویش خواهد بود. بر این اساس، استدلال طرف‌داران این نظریه به مالکیت اعتباری در صورتی موجه خواهد بود که بتوانند محدوده مالکیت اعتباری را به پذیرش سلطه دیگری بر نفس تعمیم دهند؛ زیرا تلازمی میان مالکیت اعتباری و مطلق بودن آن وجود ندارد. به همین سبب، صرف اثبات مالکیت اعتباری برای انسان، اثبات نمی‌کند که انسان حق دارد هر که را خود بخواهد بر خویشتن مسلط گرداند. البته سخن به بیراهه نگفته‌ایم اگر ادعا کنیم که اثبات این مهم از عهده فلسفه سیاسی خارج، و موضوع فقه یا کلام سیاسی است. بدین‌روی، در فقه و کلام سیاسی، ادله‌ای که برای مبنا قرار دادن اراده و خواست مردم برای مشروعیت حکومت بیان می‌شود، به منظور اثبات اذن خداوند بر تعمیم مالکیت انسان به این حیطة - حق اعطای سلطه بر نفس به دیگری - است

(حائری حسینی، ۱۴۲۴ق، ص ۱۸۱).

ثانیاً، ادعای مالکیت انسان بر اموال و دارایی خویش از سوی لاک و هابز، بر این فرض بنا می‌شود که مالکیت اولیه و پدیدآمده افراد بر اساس عدالت باشد، و سپس افراد برای حفظ این مالکیت، به دنبال تشکیل حکومتی بگردند که مالکیت آنها را از دستبرد و تجاوز احتمالی دیگران محافظت نماید، و حال آنکه چنین ادعایی صرفاً فرضی بوده و اول کلام و بحث است. به کدامین دلیل و معیار، می‌توان مالکیت اولیه را عادلانه دانست؟ اگر مالکیت اولیه عادلانه شکل گرفته است، چرا به‌خودی‌خود استمرار نداشته باشد؟ چگونه عده‌ای که در وضع طبیعی هیچ مالکیتی را نتوانسته‌اند به دست بیاورند، حاضر می‌شوند در قراردادی داخل شوند که به نفع مالکیت و آسایش صاحبان ثروت است؟

در مقابل پرسش مذکور دو رویکرد از سوی طرف‌داران نظریه «رضایت» ارائه شده است:

رویکرد اول: از سوی شریعت مقدس دخالتی در این زمینه صورت نگرفته و بنابراین، اگر خود افراد جامعه به سراغ این‌گونه افراد نرفته‌اند حرجی بر آنان نیست و چاره‌ای جز تحمل عواقب تشخیص اشتباه از سوی مردم وجود ندارد.

رویکرد دوم: دست‌رسی به چنین شخصی ممکن نیست، و در نتیجه، ادعای فرمان‌روایی الهی پوچ و توخالی است؛ به این معنا که هر کس به آسانی می‌تواند این ادعا را مطرح کند، اما هیچ‌کس نمی‌تواند ادعایش را اثبات نماید. ممکن است کسی ادعا کند که از خدا فروان‌روایی گرفته، اما آیا این بدان معناست که واقعاً خدا این فرمان‌روایی را به او داده است؟ ما برای پذیرش چنین ادعایی درخصوص فرمان‌روایی سیاسی، نیازمند مدرک و سند هستیم، و چنین سند و مدرکی ظاهراً وجود ندارد (همپتن، ۱۳۸۰، ص ۳۱). هابز نیز می‌پذیرد که خداوند متعال ممکن است با انسانی به واسطه رؤیاهای، مشاهدات، صدا و الهام سخن بگوید، اما هیچ‌کس را وادار نمی‌کند که مدعای کسی را که چنین ادعایی کرده است، بپذیرد؛ زیرا ممکن است به دروغ، چنین مدعایی مطرح کرده باشد. ما راهی برای تشخیص صحّت و یا کذب صاحبان این نوع مدعا نداریم.

هر دو رویکرد با توجه به نبود مصونیت انسان از اشتباه، راهی برای تطبیق درست قوانین بشری با قوانین الهی (طبیعی) ارائه ن داده‌اند. در نتیجه، در تبیین اینکه چرا سطله بر افراد جامعه را به منتخبان الهی نمی‌سپاریم، عقیم هستند.

رویکرد اول، که از سوی برخی از اندیشمندان مسلمان نیز ارائه شده (حائری، ۱۹۹۵م، ص ۲۱۲)، بیش از آنکه فلسفی باشد، فقهی است. علاوه بر آن، خلاف اجماع و روایات متعددی است که در کتب

طرف‌داران نظریه «رضایت» این مطلب را پذیرفته‌اند که مقرراتی را که قانون‌گذاران برای تنظیم اعمال و رفتار دیگران و خود وضع می‌کنند باید با قانون طبیعت، و به تعبیر دقیق‌تر، خواست خداوند هماهنگ باشد؛ و چون این قانون حکم یک بیانیه را دارد و بنیان و اساس آن حفظ و مراقبت از نوع بشر است، هر حکم بشری که علیه آن باشد نمی‌تواند خوب یا ارزشمند به شمار آید (لاک، ۱۹۸۶م، ص ۷۴).

روشن و مبرهن است که انسان صاحب مال و صاحب اختیار، اگر ناچار باشد که از حق خویشتن بر مال و نفس دست بکشد و دیگری را بر آن مسلط نماید اختیار اموال و نفسش را به بهترین و شایسته‌ترین افراد می‌سپارد. حال سؤال این است که مگر نه آن است که بهترین و شایسته‌ترین افراد برای این منصب، برگزیدگان خداوند هستند؟ و اگر ناگزیریم در جهت

دست‌رسی نداشتن به برگزیدگان الهی

برای تبیین اینکه چرا سطله بر افراد جامعه را به منتخبان الهی نمی‌سپاریم، عقیم هستند.

این پیش‌فرض نیز قابل مناقشه است؛ زیرا علاوه بر آنکه در قالب اندیشه اسلامی قابل پذیرش نیست، از برهان فلسفی نیز بی‌بهره است. اگرچه برای نوع انسان‌ها در راه نیل به کمال، از همان آغاز آفرینش، محدودیتی وجود ندارد، اما این به معنای ایجاد وضعیت طبیعی پیش از تشکیل حکومت نیست.

فارغ از آنکه وجود رضایت عمومی برای تقدیم نظریه اکثریت در تصمیم‌گیری‌ها - چنان‌که هابز، لاک و روسو معتقدند - هیچ‌گاه اثبات نشده است، اگر بخواهیم بر این فرض طرف‌داران نظریه «رضایت» پایند بمانیم باید اذعان کنیم که هیچ‌گاه حکومتی تشکیل نخواهد شد؛ زیرا اگر همه انسان‌ها با هم برابر هستند و هیچ مزیتی نسبت به یکدیگر ندارند، هیچ‌گاه اراده آنها بر ترجیح یکی نسبت به دیگری برای تشکیل حکومت رجحان نخواهد داشت. اساساً چگونه افراد برای تصدیق مناصب حکومتی از خویشتن صرف‌نظر نموده، دیگری را انتخاب می‌کنند؟ بلکه در این صورت، هیچ‌گاه جامعه از وضع طبیعی و وضع جنگی رها نشده، حکومتی به وجود نخواهد آمد.

نتیجه‌گیری

فرض نظریه «رضایت» بر اعتبار رضایت عموم شهروندان یک جامعه است، اما چون در مقام عمل و در خارج، تحقق آن غیرممکن می‌نماید، به‌ناچار اراده اکثریت جامعه مطرح می‌شود. البته رضایت عموم شهروندان یک مصداق خارجی می‌تواند داشته باشد، و آن رضایت ضمنی در ضمن یک قرارداد عملی بر تقدم اراده اکثریت است. بنابراین، نظریه «رضایت» مبنای فلسفی اراده اکثریت در نظام‌های سیاسی است.

عمده‌ترین دلیل بر نظریه «رضایت» در رویکرد فلسفه سیاسی، مبتنی بر سه پیش‌فرض «مالکیت مطلق و حقیقی افراد بر مال و نفس خویشتن»، «نبود دست‌رسی به منتخبان الهی» (جدایی دین از سیاست)، و «تساوی و برابری انسان‌ها با یکدیگر» استوار است. اما هر سه پیش‌فرض اثباتاً محل اشکال و تأمل بوده و از این‌رو در توجیه نظریه «رضایت» قاصرند؛ زیرا علاوه بر آنکه این سه پیش‌فرض در فلسفه سیاسی اسلامی مردود است، به لحاظ مبنایی مخدوش است، و در رویکرد فلسفه سیاسی غرب نیز با اشکالات جدی مواجه است؛ زیرا مالکیت افراد بر مال و نفس خویش، جز از اعتبار افراد برنیامده است، و امر اعتباری نمی‌تواند موجد امر (مالکیت) حقیقی شود. وجود منتخبان الهی هم ثبوتاً و هم اثباتاً (منوط به ارائه معجزه) بلامانع است، و فرض تساوی و برابری انسان‌ها مستلزم ترجیح بلامرجح در تصدیق حاکمیت خواهد شد و در نتیجه، نباید اساساً سلطه و حاکمیتی شکل بگیرد، و حال آنکه نقض آن اثبات شده است.

روایی بیان شده است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۵۹ به بعد)؛ زیرا مبتنی بر آن است که قایل باشیم شارع مقدس نسبت به برخی امور واقعی با وجود ضرر معتدبه، اهمال نشان داده است.

رویکرد دوم نیز مبتنی بر آن است که ممکن بدانیم خداوند به‌عنوان مالک حقیقی انسان‌ها، برگزیدگانی بر روی زمین قرار داده، اما چون شناخت آنها ممکن نیست، عملاً معنا نخواهد داشت که به دنبال برگزیدگان الهی بگردیم و به اوامر الهی آنان گوش فرادهیم. روشن است که چنین برداشتی مخدوش است؛ زیرا ممکن نیست خداوند برگزیدگانی بر روی زمین قرار دهد، احکام و دستوراتش را برای آنان بیان نماید، و با وجود این، راه شناسایی آنان را برای سایرین مشخص نسازد. آیا این جز نسبت کار لغو به خداوند نیست؟ البته ممکن است - چنانکه هابز نیز مدعی شده - بگوییم: خداوند مالکیت خود را اعمال نکرده، و بنابراین، احکام و دستوراتش را برای احدی بازگو نکرده است. اما به‌راستی، چرا خداوند در عین اینکه مالک حقیقی است - و در عین حال که بشر نمی‌تواند همیشه در تشخیص مصلحت خویش مصون از خطا باشد - از این ملکیت صرف‌نظر کرده است؟

تساوی و برابری هر انسانی با هم‌نوع خویش (شهروندان)

بر اساس این مقدمه، هر یک از افراد جامعه یک رأی دارد. به بیان دیگر، هیچ نوع تفاوت کیفی میان اراده تک‌تک افراد جامعه برای تعیین حاکم و پذیرش سلطه او وجود ندارد. علاوه بر آن برای عهده‌دار شدن مناصب حکومتی، هر نوع تفاوتی میان یکایک آحاد جامعه منتفی است. برای نمونه، لاک افراد جامعه را پیش از تشکیل حکومت، در وضعیت طبیعی قرار داده و مساوات و برابری را از جمله مشخصه‌های آن دانسته است؛ وضعیتی که در آن قدرت و همه اختیارات قانونی دوسویه است و هیچ‌کس نسبت به دیگری برتری ندارد، و انسان‌ها بدون آنکه از دیگری فرمان‌برداری کنند، با یکدیگر برابرند. او می‌گوید: سزوار است [وضعیتی] را که در آن آدمیان بر اساس عقل در کنار یکدیگر زندگی می‌کنند - یعنی کسی در روی زمین دارای برتری نبوده، و آزادی‌های میان آنها بر اساس عدالت است - وضعیت طبیعی بدانیم (لاک، ۱۹۸۶، ص ۱۶).

هابز نیز همچون لاک، انسان‌ها را در وضع طبیعی کاملاً برابر می‌بیند. او معتقد است:

طبیعت آدمیان را در قابلیت‌های جسمی و فکری کاملاً برابر ساخته است، هر چند ممکن است کسی پیدا شود که از نظر جسمی و یا فکری برتر از دیگری باشد، ولی وقتی همه آنها با هم ملاحظه شوند، تفاوت میان هر یک با دیگری آنقدر قابل توجه نیست که به خاطر آن، یکی مدعی مزیتی برای خودش باشد، درحالی‌که دیگری نتواند چنین ادعایی داشته باشد (هابز، ۱۹۹۲، ص ۸۶).

منابع

- ارسطو، ۱۳۸۶، *سیاست*، ترجمه حمید عنایت، تهران، علمی فرهنگی.
- افلاطون، ۱۳۵۷، *مرد سیاسی*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- پوپر، کارل، ۱۳۸۰، *جامعه باز و دشمنانش*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، چ سوم، تهران، خوارزمی.
- حائری، مهدی، ۱۹۹۵م، *حکمت و حکومت*، لندن، شادی.
- حائری حسینی، سیدکاظم، ۱۴۲۴ق، *ولایة الامر فی عصر الغیبة*، چ دوم، قم، مجمع اندیشه اسلامی.
- روسو، ژان ژاک، ۱۳۴۱، *قرارداد اجتماعی*، ترجمه عبدالحسین زیرک، چ چهارم، بی‌جا، شرکت سهامی چهر.
- غروی نائینی، میرزامحمدحسین، ۱۳۸۲، *تنبیه الأمة و تنزیه الملة*، تحقیق جواد ورعی، قم، بوستان کتاب.
- طباطبائی، محمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان*، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- فارابی، محمدبن محمد، ۱۹۸۶م، *السیاسة المدنیة*، چ دوم، بیروت، دار المشرق.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۵، *اصول الکافی*، تهران، دار الکتب.
- لاک، جان، ۱۳۹۱، *رساله‌ای در باب حکومت*، ترجمه حمید عضدانلو، تهران، نشر نی.
- منتظری، حسینعلی، ۱۴۰۸ق، *دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة*، بی‌جا، المرکز العالمی للدراسات الاسلامیة.
- میلر، دیوید، ۱۳۸۷، *فلسفه سیاسی*، ترجمه کمال پولادی، تهران، مرکز.
- هابز، توماس، ۱۳۸۱، *لویاتان*، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی.
- همپتن، جین، ۱۳۸۰، *فلسفه سیاسی*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.
- Hobbes, Thomas, 1992, *Leviathan*, second edition, Cambridge University Press.
- Locke, John, 1986, *The Second Treatise on Civil Government*, Prometheus Books.
- Rousseau, Jean-Jacques, 1988, *The Social Contract*, Prometheus Books.

