

مشروعیت و مقبولیت حکومت دینی از دیدگاه علامه مصباح ؛

دریافت: ۱۴۰۱/۴/۴ تأیید: ۱۴۰۱/۷/۲۴ محمدباقر ملکیان*

چکیده

پس از پیروزی انقلاب شکوهمند اسلامی ایران، مسأله مشروعیت و مقبولیت نظام اسلامی در کانون توجه اندیشمندان در حوزه مسائل سیاسی و فلسفه سیاست قرار گرفت. انگیزه برخی از پرداختن به این مسأله، روشن‌گری در راستای تبیین سرشت واقعی حکومت دینی بود و برخی دیگر با پرداختن به این مسأله، در پی ارائه تصویر دل‌خواه خود از حکومت دینی بودند. گروهی مشروعیت را همان مقبولیت نظام تفسیر می‌کنند، ولی بعضی دیگر مشروعیت نظام دینی را جدای از مقبولیتش تفسیر می‌کردند.

در این میان، علامه مصباح ؛ خود را موظف به نظریه‌پردازی درباره مسأله مشروعیت و مقبولیت حکومت اسلامی می‌دیدند. از این رو، در این زمینه بسیار فعالانه کار کرده و نتایج تحقیقات‌شان را در اختیار دیگران قرار دادند.

در این مقاله بر آنیم دیدگاه علامه مصباح ؛ را در این باره تبیین کنیم؛ چرا که دیدگاه این اندیشمند از سوی منتقدان ایشان تفسیر درستی نشده است لذا پاسخ به نقد منتقدان پیرامون دیدگاه علامه مصباح ضروری است.

واژگان کلیدی

علامه مصباح ؛، مشروعیت، مقبولیت، جمهوریت، مشروعیت الهی، حکومت دینی

* دانش‌آموخته حوزه علمیه و عضو هیأت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؛:

mb.malekian.yahoo.com

مقدمه

در دوره‌های زیادی از تاریخ زندگی بشر بر روی کره خاکی، حکومت‌هایی در نقاط مختلف جهان بر مردم حکمرانی کرده‌اند که نه مشروعیت اصل حکومت‌شان برای‌شان مهم بوده و نه مقبولیت‌شان در نزد مردم. آنچه برای حاکمان این حکومت‌ها مهم بوده، اصل حاکم بودن‌شان بوده که ضامن منافع مادی و ارضای حس ریاست‌طلبی و مقام‌دوستی‌شان بوده است. حتی خود مردم تحت حاکمیت این حکومت‌ها هم کم‌تر به این مسأله توجه می‌کرده‌اند که آیا حکومت‌های‌شان مشروعیتی دارند یا این‌که نامشروع‌اند. هم‌چنین مسأله مقبولیت حکومت هم کم‌تر مورد توجه و سؤال مردم قرار می‌گرفته است.

ولی در قرون اخیر، کم‌کم این مسأله که باید حکومت‌ها مشروعیت داشته و حاکمان نگاهی جدی به خواست مردم داشته تا مقبولیت مردمی داشته باشند، در بعضی مناطق جهان به یک گفتمان تبدیل شد و برای پاسخ‌گویی به این خواسته، حکومت‌هایی در قالب «جمهوری» به وجود آمدند. در ایران هم از دوره مشروطیت در زمان قاجاریه، مسأله توجه به مقبولیت مردمی حکومت و به تعبیری توجه به دموکراسی به‌طور جدی در میان توده مردم مطرح شد و این مسأله که رابطه بین مردم و حکومت در قالب مشروعیت و مقبولیت باید چگونه باشد، از لابه‌لای کتب فلسفه سیاسی به سطح جامعه و عینیت اجتماع راه یافت و به یک خواست مردمی تبدیل شد.

بعد از پیروزی انقلاب شکوهمند اسلامی، در رسانه‌های مختلف و با انگیزه‌های متفاوت، بحث رابطه حکومت دینی با مقبولیت، تحت عناوین متعددی مطرح شد. گاهی پرسیده می‌شد که مردم چه نقشی در حکومت دینی دارند؟ گاهی سؤال می‌شد مشروعیت حکومت دینی از کجا نشأت می‌گیرد؟ آیا حکومت دینی فقط با مقبولیت مردمی مشروعیت می‌یابد؟ آیا با نارضایتی مردم، باز هم فقیه حق اعمال حاکمیت بر آنان را دارد؟ و امثال این سؤالات.

یکی از اندیش‌مندان‌ی که در این زمینه سخنرانی‌های متعدد، مصاحبه‌ها و نیز نوشته‌های فراوانی ارائه کرده‌اند و در باره سؤالات بسیار زیاد در این زمینه، نظرات و پاسخ‌های متعدد داده‌اند، علامه فقید مصباح یزدی بودند.^۱

در این مقاله قصد واکاوی نظر ایشان در خصوص مشروعیت و مقبولیت نظام سیاسی دینی را داریم تا نظرات ایشان در باره منشأ مشروعیت حکومت دینی و نیز نقش مردم در یک نظام سیاسی دینی را واکاویم و نقدی داشته باشیم بر سخنان کسانی که دیدگاه‌های ایشان را گاه تحریف و گاه مشوه جلوه می‌دهند و ایشان را متهم به طرف‌داری از دیکتاتوری دینی می‌کنند.

سؤال اصلی در این مقاله این خواهد بود که دیدگاه علامه مصباح در زمینه مشروعیت و مقبولیت حکومت دینی چیست؟

سؤالات فرعی این پژوهش هم عبارتند از مشروعیت حکومت یعنی چه و منشأ این مشروعیت چیست؟ منشأ مشروعیت حکومت دینی چیست؟ دیدگاه‌های مختلف در باره منشأ مشروعیت حکومت دینی کدام‌اند؟ چه دلیلی به نفع هر یک از این دیدگاه‌ها وجود دارد و چه نقدی بر دیدگاه‌های غیر دیدگاه مشروعیت الهی وارد است؟ ضرورت مقبولیت حکومت دینی از سوی مردم چه دلیلی دارد؟

در این مقاله به تحلیل نظرات علامه مصباح / در مسائل یادشده خواهیم پرداخت.

تعریف مفاهیم

در این جا مفاهیم کلیدی که در این مقاله بسیار کاربرد دارند، توضیح داده می‌شوند تا با تصویری صحیح از آن‌ها وارد مباحث مقاله شویم.

الف) مشروعیت «legitimacy»

در منابع و کتب معتبر علوم سیاسی، مشروعیت را چنین تعریف کرده‌اند. مشروعیت کیفیتی است که قدرت خالص را به صورت اقتدار قانونی در می‌آورد. مشروعیت به نظم یا فرمان خصلتی اقتدارگرایانه یا الزام‌آور می‌دهد و تضمین می‌کند که نه به دلیل ترس، بلکه بر اساس وظیفه از آن اطاعت شود (هیوود، ۱۳۸۹، ص ۲۰۹) و یا گفته شده

که مشروعیت متضمن این واقع است که حکومت حق دارد تصمیم بگیرد و مردم وظیفه دارند از او اطاعت کنند (جوینس، ۱۳۹۱، ص ۳۴).

ولی اگر بخواهیم از این اصطلاح تعریفی ساده داشته باشیم، می‌توان گفت از آنجا که مشروعیت معادل واژه «legitimacy» قرار داده شده، پس معنایش قانونی و برحق بودن است. هر چند مشروعیت از نظر لغت، به ریشه «شرع» باز می‌گردد و از آن مشتق شده است، اما نباید پنداشت که مشروعیت اختصاصی به شرع و شریعت و دین و دین‌داران دارد، بلکه مشروعیت درباره هر حاکم و حکومتی مطرح است و همه مکاتب فلسفه سیاست و اندیش‌مندان این حوزه در برابر این پرسش قرار دارند که مشروعیت چیست و ملاک آن چیست (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۵۲؛ همو، ۱۳۹۱ (ب)، ج ۱، ص ۲۲). بحث در مسأله مشروعیت بر سر مجری قانون است که آیا «او» به چه مجوزی حق اجرا دارد؛ یعنی بر فرض که قانون و اجرای آن کاملاً خوب و بی‌عیب و نقص باشد، بحث در خود مجری و مجریان است که بر اساس چه ضابطه‌ای بر این مسند تکیه زده‌اند؟ در مقابل مشروعیت، مفهوم «غصب» است؛ یعنی حکومت نامشروع، حکومت غاصب است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۵۳). در مورد منشأ مشروعیت، نظراتی اظهار شده که بدان‌ها خواهیم پرداخت.

ب) مقبولیت «Acceptance»

اولاً باید توجه داد که فیلسوفان سیاسی در غرب، مقبولیت را لازمه مشروعیت در نظر می‌گیرند و میان مشروعیت و مقبولیت تفکیکی قائل نمی‌شوند. پیتر جوینس، به این واقعیت اشاره می‌کند که در نظام‌های سیاسی لیبرال‌دموکراتیک، مشروعیت بر تصور رضایت مردمی بنا شده است (جوینس، ۱۳۹۱، ص ۳۴). هم‌چنین گفته شده که مشروعیت نه صرفاً به قانونی بودن دولت، بلکه به پذیرش اجتماعی آن از جانب اتباع نیز مربوط می‌شود (بشیریه، ۱۳۸۰، ص ۳۶).

با این حال، می‌توان مقبولیت را این‌گونه تعریف کرد که مقبولیت عبارت است از پذیرش نظام سیاسی از سوی مردم (عالم، ۱۳۷۳، ص ۵۵). اگر مردم به فرد یا گروهی

برای حکومت تمایل نشان دهند و حکومتی بر اساس خواست و اراده مردم تشکیل گردد، گفته می‌شود آن حکومت دارای مقبولیت است و در غیر این صورت از مقبولیت برخوردار نیست.

ادعا بر این است که در جوامع پیشرفته قدرت و اقتدار دولت در درجه اول، ناشی از نفوذ اجتماعی و مقبولیت مردمی است. همه خواسته‌ها و برنامه‌ها را نمی‌توان با زور و قوه قهریه بر جامعه تحمیل کرد؛ اصل این است که مردم با رضا و رغبت مقررات را بپذیرند و به اجرای آن‌ها گردن نهند. پس کسی که متصدی اجرای این قوانین می‌شود و در رأس امور قرار می‌گیرد، باید مورد پذیرش مردم باشد. مجری قوانین باید دارای اقتدار و مقبولیت اجتماعی باشد، از این رو، برای جلوگیری از بروز اختلال در امر مدیریت و تقویت مصالح اجتماعی، باید ویژگی‌های خاصی برای متصدیان اجرایی تعیین شود تا بتوانند از عهده تأمین اهداف حکومت و قانون بر آیند؛ یعنی واقعاً صلاحیت بیشتری برای اعمال حکومت و ضمانت اجرای قانون داشته باشند. این را به صورت‌های مختلفی در فلسفه سیاست مطرح می‌کنند که معمولاً به مشروعیت اجتماعی و مقبولیت عمومی معروف است. یعنی حکومت باید مبنای عقلایی داشته باشد و روش صحیحی را برای اجرای قانون در پیش بگیرد و مردم اعتبار قانونی برای آن قائل باشند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ (و)، ج ۲، ص ۳۲).

ج) حکومت دینی «Religious government»

اندیش‌مندان غربی هنگامی که از اسلام سیاسی سخن به میان می‌آورند، هدف اسلام سیاسی را ایجاد حکومت دینی یا همان تئوکراسی معرفی می‌کنند و تئوکراسی «Theocracy» را این‌چنین تعریف و در باره آن سخن می‌گویند.

در تئوکراسی یا حکومت دینی، اقتدار دینی باید بر اقتدار سیاسی غلبه یابد و افراد بر پایه موقعیت شخصی در سلسله‌مراتب دینی به مقامات حکومتی می‌رسند (هیوود، ۱۳۹۱ (الف)، ص ۵۷). گاهی در مقام تعریف تئوکراسی گفته‌اند تئوکراسی یا حکومت خدایی، دولتی است که حکومت آن در دست کشیشان است (روسو، ۱۳۴۱، ص ۱۹۲)

و بعضی هم تئوکراسی را حکومتی دانسته‌اند که در آن کاهن اعظم یا یکی از خدایان حکومت می‌کند و فرمان‌های دینی و اخلاقی و سنت‌ها، قوانین دولت را تشکیل می‌دهند (هگل، ۱۳۷۸، ص ۴۰۲).

ولی مراد ما از «حکومت دینی» دقیقاً آن چیزی نیست که در بالا تعریف شد. به نظر می‌رسد حداقل سه تصویر از «حکومت دینی» ممکن است ارائه شود: ۱. حکومتی که تمام ارکان آن بر اساس دین شکل گرفته باشد. ۲. حکومتی که در آن احکام دینی رعایت می‌شود و ۳. حکومت دین‌داران و متدینان. این سه معنا با هم تفاوت دارند. طبق معنای اول، حکومت دینی حکومتی است که نه تنها همه قوانین و مقررات اجرایی آن برگرفته از احکام دینی است، بلکه مجریان آن نیز مستقیماً از طرف خدا منصوبند، یا به اذن خاص یا عام معصوم منصوب شده‌اند.

اما طبق معنای دوم، لازم نیست شخص حاکم، منصوب مستقیم یا غیر مستقیم خدا باشد. در این صورت، مجری این حکومت پشتوانه الهی ندارد و دینی‌بودن حکومت فقط به این معناست که قوانین دینی در این حکومت رعایت می‌شود. این شکل از حکومت در مرتبه بعد از حکومت دینی به معنای اول قرار دارد.

بر اساس معنای سوم، اصلاً رعایت قوانین اسلامی هم لازم نیست، بلکه همین که حکومتی مربوط به جامعه‌ای است که افراد آن متدین هستند، چون شهروندان متدین هستند، حکومت هم، مسامحتاً دینی به حساب می‌آید. از این رو، برای صدق معنای سوم حکومت دینی، ضرورتی ندارد که حاکم مقید به اجرای احکام شرع باشد.

حکومت دینی ایده‌آل و کمال مطلوب، همان حکومت دینی به معنای اول است؛ زیرا از پشتوانه حکم الهی برخوردار است و بر اساس اراده تشریحی خدا شکل گرفته است. مثل حکومت رسول الله ﷺ و امام معصوم 7 و نیز حاکمیت افرادی مانند مالک اشتر در زمان حضور معصوم و یا حکومت ولی فقیه جامع شرایط در عصر غیبت. وقتی شرایط به گونه‌ای بود که حکومت دینی به معنای اول قابل تحقق نبود، از میان اشکال مختلف حکومت، «حکومت دینی» به معنای دوم اضطراراً پذیرفته می‌شود. طبق معنای سوم حکومت دینی، همه حکومت‌هایی که از صدر اسلام تا کنون در مناطق مختلف

جهان در جوامع مسلمان تشکیل شده است، «حکومت دینی» به حساب می‌آیند؛ هر چند طبق اصول اعتقادی شیعه، اطلاق حکومت دینی بر معنای سوم، مجازی و مسامحی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ (ب)، ج ۱، ص ۴۸-۴۷).

منشأ مشروعیت حکومت

در باره منشأ مشروعیت حکومت، دیدگاه‌های متعددی وجود دارد. به چند نظریه مشهور به صورت گذرا اشاره می‌شود:

الف) نظریه قرارداد اجتماعی

در باره قرارداد اجتماعی به چند گفته از اندیش‌مندان سیاسی اکتفا می‌کنیم تا تصویری از این نظریه در ذهن شکل گیرد.

۱. قرارداد اجتماعی [یعنی] یک توافق (فرضی) میان افراد، در راستای ایجاد یک دولت به منظور رهایی از بی‌نظمی و هرج و مرج ناشی از وضع طبیعی (هیوود، ۱۳۸۳، ص ۵۷۰).

۲. انگاره قرارداد اجتماعی، اگرچه در قرون هفده و هجده انگاره‌ای قدرت‌مند و پرتأثیر بود، اما تاریخچه آن به دوران یونانیان باستان می‌رسد. این اصطلاح به یک فعل اشاره دارد که همان فعل تأسیس یک شکل سامان اجتماعی مورد توافق جمعی است؛ اگرچه این امر صرفاً فرضی است (وینر، ۱۳۸۹، ص ۱۳۰).

۳. قرارداد اجتماعی توافقی است که میان شهروندان یا بین شهروندان و دولت بسته می‌شود و به واسطه آن، شهروندان اقتدار دولت را در قبال فایده‌ها و سودهایی که فقط یک قدرت حکمران می‌تواند به بار آورد، می‌پذیرند (هیوود، ۱۳۸۹، ص ۲۹۸-۲۹۷).

بر اساس این نظریه، مشروعیت حکومت از قرارداد اجتماعی نشأت می‌گیرد؛ بدین معنا که بین شهروندان و دولت قراردادی - نه مکتوب و عینی، بلکه فرضی - منعقد شده که بر اساس آن، شهروندان خود را ملزم به پیروی از دستورهای حکومت می‌دانند؛ در مقابل، حکومت هم متعهد است که اموری؛ مثل امنیت، نظم و رفاه شهروندان را فراهم سازد.

ب) نظریه رضایت

در مورد نظریه رضایت، سخنانی گفته شده از جمله:

۱. رضایت دادن به معنای موافقت یا اعطای اجازه است. به عنوان یک اصل سیاسی، رضایت معمولاً به اقتدار مربوط می‌گردد و عاملی است که مردم از طریق آن، موافقت می‌کنند تا تحت فرمان و بدین‌سان، تحت الزام و اجبار سیاسی باشند. از لحاظ عملی، رضایت غالباً با انتخابات عجین شده است (هیوود، ۱۳۹۱ ب)، ص ۱۵۰).

۲. رضایت یکی از اصول لیبرالیسم است و بر پایه آن، اقتدار و روابط اجتماعی باید متکی به موافقت از سر میل و اراده باشد که بر اساس آن، اقتدار همیشه از پایین به بالا اعمال می‌شود (هیوود، ۱۳۹۱ الف)، ص ۶۹).

در نظر اندیش‌مندان علوم سیاسی، رضایت دو نوع است: رضایت صریح و ضمنی. رضایت صریح، رضایتی است که آشکارا ابراز می‌شود و فرد قول می‌دهد تا از حکومت و قوانین دولت اطاعت کند. نمونه رضایت صریح، مراسمی است که شهروندان ایالات متحده و انگلستان، زمانی که جایگاه شهروندی به آن‌ها اعطا می‌شود، به جای می‌آورند. رضایت صریح با گفتن این جمله بیان می‌شود که «من موافقت می‌کنم از حکومت اطاعت کنم» (پایک، ۱۳۹۱، ص ۱۰۱).

رضایت ضمنی، جان لاک و دیگران از این اصطلاح به عنوان مبنایی برای تعهد یا الزام سیاسی، در غیاب رضایت صریح استفاده می‌کنند. لاک معتقد است که وقتی کارهای معینی را انجام دهید، در واقع به گونه‌ای مسکوت، تعهداتی را به‌گردن گرفته‌اید. رضایت ضمنی، وقتی است که من عمل X را انجام دهم و X مستلزم یا به معنای آن باشد که «من موافقت می‌کنم از حکومت اطاعت کنم». به نظر لاک، وقتی شما بدون سر و صدا از حمایت دولت بهره می‌برید، رضایت تلویحی خود برای اطاعت از دولت را ابراز داشته‌اید (همان، ص ۱۰۳-۱۰۲).

بر طبق این دیدگاه، رضایت شهروندان معیار مشروعیت است؛ یعنی وقتی افراد جامعه به حکومتی راضی بودند، اطاعت از دستورهای حکومت بر آنان لازم است.

رضایت افراد باعث می‌شود آنان خود را به الزام سیاسی وارد کرده و حکومت هم حق دستوردادن بدان‌ها را پیدا می‌کند.

ج) نظریه اراده عمومی

در باره اراده عمومی مطالب متعددی گفته شده از جمله:

۱. باید توجه داشت که اصطلاح اراده عمومی، اصطلاح خاص روسو است. او در باره اراده عمومی گفته اراده عمومی... فقط نفع مشترک را در نظر می‌گیرد (روسو، ۱۳۴۱، ص ۶۴).

۲. اراده عمومی بیان‌گر نفع مشترک همه شهروندان است. اراده عمومی همانی است که هر فرد، اگر می‌توانست دریابد که نفع واقعی او در چیست، اراده می‌کرد (وینر، ۱۳۸۹، ص ۱۵۲).

۳. اراده عمومی مبین سیاست واحدی است که به طور مساوی به نفع یا مصلحت همه اعضای گروه باشد (کوئینتن، ۱۳۷۱، ص ۲۳۶).
قائلین به این دیدگاه بر این باورند که اگر همه مردم یا اکثریت آنان خواهان حاکمیت کسانی باشند، حکومت آنان مشروع می‌شود. معیار مشروعیت، خواست عمومی مردم است.

د) نظریه عدالت

بر اساس نظریه عدالت، الزام ما به اطاعت از قوانین حکومت، مبتنی بر این است که این قوانین عدالت یا حقوق اخلاقی را تأمین کند (رافائل، ۱۳۸۶، ش ۲، ص ۲۳۰). بر طبق این دیدگاه، عدالت است که زاینده الزام سیاسی است و متقابلاً، اگر حکومتی برای عدالت تلاش کند، مشروعیت دارد.

ه) نظریه مرجعیت امر الهی یا حکومت الهی

طبق این نظریه، حاکمی مشروعیت برای حکومت بر مردم را دارد، اگر و فقط، اگر آن فرمان‌روایی به نحوی از فرمان‌روایی خداوند نشأت گرفته باشد؛ خداوندی که

حاکمیتش بر انسان‌ها بی‌چون و چرا فرض می‌شود (همپتون، ۱۳۸۹، ص ۲۷)؛ یعنی بر اساس این دیدگاه، معیار مشروعیت یک حکومت، حق الهی و امر اوست. حکومت دینی در واقع بر اساس همین نظریه است.

و) نظریه سعادت یا ارزش‌های اخلاقی

طبق این دیدگاه مشروعیت یک حکومت در گرو آن است که حکومت برای سعادت افراد جامعه و برقراری ارزش‌های اخلاقی تلاش کند. دلیل این‌که مردم ملزم به پیروی از حکومت‌اند، این است که حکومت به دنبال سعادت آنان است. شش نظریه فوق را می‌توان به سه محور اساسی برگرداند: ۱. خواست مردم. ۲. عدالت یا مطلق ارزش‌های اخلاقی و ۳. حکومت دینی.

طبق سه نظریه نخست، معیار مشروعیت، خواست مردم است. اگر معیار مشروعیت خواست مردم باشد، لازمه‌اش آن است که اگر مردم، حکومتی را نخواستند، آن حکومت نامشروع باشد؛ هر چند آن حکومت در پی مصالح مردم باشد و اگر مردم خواستار حکومتی بودند، آن حکومت مشروع گردد؛ هر چند بر خلاف مصالح مردم حرکت کند و ارزش‌های اخلاقی را رعایت نکند. توضیح هر کدام از این نظریات در کتب فلسفه سیاسی ذکر شده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ (ب)، ج ۱، ص ۲۵-۲۴). ولی چون ما در این مقاله به خصوص به حکومت دینی نظر داریم، در ادامه فقط به بررسی نظریه «خواست مردم» و «حکومت دینی» که امروزه در برابر هم قرارشان می‌دهند، خواهیم پرداخت.

حکومت دموکراتیک؛ اشکال و مبنای آن

گفتنی است که در حوزه مباحث فلسفه سیاسی، در تقسیم‌بندی مشهور، حکومت‌ها به حکومت دموکراتیک و حکومت دیکتاتوری دسته‌بندی می‌شوند و قسم اول؛ یعنی حکومت دموکراتیک، حکومتی دانسته می‌شود که بر اساس خواست و اراده مردم شکل می‌گیرد و مردم با رأی و خواست خود حاکمان را بر می‌گزینند و حاکمان مکلفند که به اراده و خواست مردم جامعه عمل بپوشانند و مشروعیت آن‌ها

از اراده و خواست مردم ناشی می‌شود. در برابر حکومت دموکراتیک، حکومت دیکتاتوری است که در آن، شخص حاکم به دل‌خواه و میل خود در همه امور دخالت می‌کند و خودسرانه فرمان می‌دهد و به شیوه‌های گوناگون توسل می‌جوید و عمدتاً از شیوه‌های متکی بر ارعاب و زور و قدرت نظامی برای وادار ساختن مردم به اطاعت بهره می‌گیرد. توجه به سخن کارل پوپر در این‌جا خالی از لطف نیست. او گفته که به‌طور کلی دو نوع حکومت داریم: ۱. حکومت‌هایی که بدون خونریزی می‌توان از شرشان خلاص شد؛ مثلاً از طریق انتخابات عمومی... و ۲. حکومت‌هایی که جز با کامیابی در انقلاب، رهایی از چنگ‌شان امکان‌پذیر نیست... اصطلاح دموکراسی را به عنوان برچسب اختصاری برای نوع اول حکومت و اصطلاح حکومت جابرانه یا دیکتاتوری را برای نوع دوم پیشنهاد می‌کنم (پوپر، ۱۳۷۷، ص ۳۰۸).

کسانی تحت تأثیر تبلیغات وسیع و شدید نظام‌های غربی به شدت از دموکراسی غربی طرف‌داری می‌کنند و بر این باورند که اگر نظامی سیاسی بخواهد واقعاً مردمی باشد و به نظر مردم واقعاً ارج بنهد، تنها راهش این است که نظامی دموکراتیک باشد؛ راهی جز این نیست. هر نظام سیاسی غیر از نظام دموکراتیک از مردمی بودن فاصله گرفته است. اینان حتی در مقام طرف‌داری از نظام دموکراتیک گفته‌اند دینی بودن نظام سیاسی با مردمی بودن آن قابل جمع نیست و از میان مردمی بودن و اسلامی و دینی بودن نظام، اولویت را به حفظ مردمی بودن نظام داده‌اند و نظام مطلوب را نظام دموکراتیک دانسته‌اند (آقاجری، ۱۳۸۱، ص ۱۳۹).

از این‌رو، به نظر می‌رسد از بین نظرات متعددی که در باب مشروعیت انواع حکومت‌ها اظهار شده‌اند، امروزه بیش‌ترین تقابل را بین حکومت دینی و حکومت دموکراتیک القا می‌کنند. پس لازم است برای تبیین مشروعیت حکومت دینی، ابتدا به مشروعیت حکومت دموکراتیک بپردازیم و این نوع حکومت را به عنوان رقیب حکومت دینی مورد ارزیابی و سپس مورد نقد قرار دهیم.

اشکال مختلف دموکراسی

باید توجه داشت که دموکراسی در طول تاریخ به اشکال متفاوتی اجرا شده و سه معنای مختلف پیدا کرده است.

شکل اول دموکراسی یا حکومت مردم به این صورت بود که مردم خودشان مستقیماً در امور حکومتی؛ اعم از قانون‌گذاری و اجرای قانون و سایر شئون سیاسی جامعه نقش داشتند. تا آن‌جا که تاریخ نشان می‌دهد، ابتدا در حدود پنج قرن قبل از میلاد حضرت مسیح 7 در آن، پایتخت یونان، برای مدتی این شکل از دموکراسی به اجرا درآمد. یعنی همه مردم، بجز بردگان و افراد زیر ۲۰ سال، مستقیماً در امور سیاسی و اجتماعی‌شان دخالت می‌کردند. مردم در میادین بزرگ شهر جمع می‌شدند و در مورد مسائل شهرشان نظر می‌دادند. بحث و گفت‌وگوهایی صورت می‌گرفت و براساس آن‌ها تصمیماتی اتخاذ می‌شد و به عمل در می‌آمد. این شیوه از دموکراسی برای مدتی به اجرا در آمد. علاوه بر آن که فیلسوفان و اندیش‌مندان قاطعانه با این روش به مبارزه پرداختند و با تعبیرات زشتی از آن یاد کردند و آن را حکومت جهال نامیدند، عملاً هم مشکلات زیادی به بار آورد و از این رو، چندان دوام نیافت.

شکل دوم پس از رنسانس شکل دیگری از دموکراسی عرضه شد؛ به این نحو که مردم نمایندگانی را برای تصدی امور حکومتی انتخاب کنند و آن‌ها از طرف مردم حکومت کنند؛ چون دخالت مستقیم مردم عملی نبود. از آن پس، این تئوری طرفداران زیادی پیدا کرد و تدریجاً در پاره‌ای کشورهای به اجرا گذاشته شد تا این که بالأخره در قرن نوزدهم میلادی تقریباً در اروپا و بسیاری از کشورهای سایر قاره‌ها این شیوه حکومتی مورد قبول مردم واقع شد و حکومت‌هایی بر اساس آن پی‌ریزی شد. پس بر اساس شکل دوم دموکراسی که در هر نظام حکومتی ویژگی‌های خاص خود را دارد، مردم با رأی و انتخاب خود و گزینش قانون‌گذاران و مجریان در امور سیاسی و اجتماعی خود دخالت می‌کنند.

شکل سوم در عصر کنونی دموکراسی معنای خاصی پیدا کرده است و امروزه

رژیمی را «دموکرات» تلقی می‌کنند که در آن دین نقشی نداشته باشد. البته این شکل و معنای از دموکراسی، اصل دین را نفی نمی‌کند، بلکه دین را از دخالت در امور سیاسی و اجتماعی منع می‌کند و اجازه نمی‌دهد مجریان قانون در مقام اجرای قانون صحبت از دین بکنند. در واقع، این شیوه دموکراسی مبتنی بر نظام لائیک و سکولار است که کاملاً دین را از مسائل سیاسی و اجتماعی جدا و تفکیک می‌کند. نظام سلطه از این مفهوم و شکل دموکراسی؛ یعنی دموکراسی مساوی با رژیم لائیک و سکولار بهره‌برداری می‌کند و در بعضی کشورها، وقتی انتخاباتی انجام می‌شود و در آن انتخابات یک حزب اسلام‌گرا پیروز می‌شود، کشورهای غربی آن انتخابات را نادرست و نتیجه‌اش را غیر قابل قبول اعلام می‌کنند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱(الف)، ص ۱۷۷-۱۷۴؛ همو، ۱۳۹۱(ب)، ج ۱، ص ۴۳-۴۴ و همو، ۱۳۹۱(ه)، ص ۲۹۵-۲۹۱).

یکی از صورت‌ها و اشکال دموکراسی قابل پذیرش بر اساس باورهای دینی و قابل تطبیق بر نظام اسلامی است؛ یعنی در کشور ما هم شکل دوم دموکراسی به نحوی اعمال می‌گردد و عملاً مردم در همه ارگان‌ها و نهادهای حکومتی، با شرکت در انتخابات گوناگون و گزینش نمایندگان خود، دخالت می‌کنند. مثل شرکت در انتخابات ریاست جمهوری و گزینش رئیس جمهور و نیز شرکت در انتخابات مجلس شورای اسلامی و گزینش نمایندگان مجلس که از طرف مردم به وضع و تصویب قوانین می‌پردازند. هم‌چنین انتخابات شوراها و سایر انتخاباتی که در قانون اساسی آمده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱(ه)، ص ۲۹۲-۲۹۱).

مراد ما در اینجا از «نظام دموکراتیک»، همان شکل و صورتی از دموکراسی است که امروزه در بین مردم جهان شناخته شده است و با برگزاری انتخابات تحقق پیدا می‌کند؛ یعنی همان شکل سوم دموکراسی.

ملاک مشروعیت حکومت دموکراتیک

به نظر می‌آید در توجیه مشروعیت و یا در مقام بیان ملاک مشروعیت حکومت دموکراتیک دو گونه نظر داده شده است. گاهی رأی اکثریت را ملاک مشروعیت

حکومت دموکراتیک می‌دانند و گاهی رضایت اکثریت مردم را ملاک می‌دانند. این دو ملاک را باید مورد مذاقه قرار داد.

الف) مشروعیت نظام دموکراتیک و رأی اکثریت

آنچه در یک نظام دموکراتیک اتفاق می‌افتد این است که مردم در یک انتخابات شرکت می‌کنند و حاکم خود را انتخاب می‌کنند. در هر انتخاباتی کاندیداهایی مطرح و هر یک از آنها طرف‌دارانی دارند. در آخر کار هم فقط یکی از این کاندیداها که واجد بیش‌ترین رأی شده انتخاب می‌شود و کاندیداهای دیگر باید کنار بروند و به نتیجه انتخابات تن دهند. پس چون اکثریت به فردی به عنوان رییس جمهور رأی داده‌اند، حاکمیت او مشروع است و او حق حکومت بر مردم را دارد.

باید بررسی کرد که آیا در حکومت دموکراتیک، شخصی با رأی اکثریت مردم یک کشور حاکم می‌شود؟ آیا در انتخابات آزاد و بدون تقلب، واقعاً اکثریت جامعه حاکم می‌شوند و نماینده اکثریت به حکومت می‌رسد؟ با یک محاسبه آسان معلوم می‌شود که در نظام دموکراتیک، اکثریت حاکم نیستند، چرا؟

ب) مشروعیت نظام دموکراتیک و رضایت اکثریت

امروزه بعضی از اندیش‌مندان فلسفه سیاسی در مقام ارزیابی مثبت نظام دموکراتیک روی رأی اکثریت مانور نمی‌دهند؛ چراکه با توجه به اشکال پیش‌گفته، در نظام دموکراتیک، اکثریت مردم حاکم نیستند. اینان روی رضایت اکثریت پافشاری می‌کنند و می‌گویند اگر نظامی رضایت‌مندی حداکثر مردم را در کنار خود داشت، این نظام مشروعیت دارد.

همان‌گونه که در ارائه «نظریه رضایت» - به هنگام بررسی دیدگاه‌های مختلف در باره منشأ مشروعیت حکومت - گفتیم دو گونه رضایت در این‌جا مطرح می‌شود:

۱. رضایت صریح و آن رضایتی است که آشکارا ابراز می‌شود و فرد قول می‌دهد تا از حکومت و قوانین دولت اطاعت کند (پایک، ۱۳۹۱، ص ۱۰۱). این رضایت در قالب رأی‌دادن ظهور پیدا می‌کند. یعنی کسانی که در صندوق رأی‌گیری حاضر و به

ریس جمهور رأی مثبت داده‌اند، صریحاً رضایت خود را از حاکمیت رییس جمهور اظهار کرده‌اند.

۲. رضایت ضمنی؛ یعنی موافقت ضمنی میان شهروندان که از قانون اطاعت کنند و به حکومت احترام گذارند (هیوود، ۱۳۸۹، ص ۲۱۴-۲۱۳). کسانی که در نظامی برآمده از رأی مردم - هر چند رأی حداکثر هم نبوده باشد - زندگی می‌کنند و مطابق قوانین کشور عمل می‌کنند و اعتراضی به امور حکومت و حاکمیت ندارند، آن‌ها هم به این نظام رضایت ضمنی دارند. پس حکومت‌های دموکراتیک مستظهر به رضایت حداکثری‌اند و از این رو، مشروعیت دارند.

آیا رضایت اکثریت می‌تواند ملاک مشروعیت حکومتی شود؟

نقد دموکراسی رایج

اول به نقد دموکراسی مبتنی بر رأی اکثریت می‌پردازیم.

آیا در نظام‌های دموکراتیک با برگزاری انتخابات و رأی‌گیری از مردم، نماینده اکثریت جامعه بر کل جامعه حاکم می‌شود؟ با یک محاسبه ساده معلوم می‌شود که چنین نیست.

فرض کنید در کشوری با جمعیت پنجاه میلیون نفری انتخاباتی برای تعیین رییس جمهور برگزار شود. در همه کشورها برای رأی‌دهندگان سن خاصی را تعیین کرده‌اند؛ یعنی مثلاً قانون انتخابات گفته که شهروند زیر ۱۸ سال حق رأی ندارد. با این قانون مثلاً ۲۰ درصد شهروندان حق انتخاب حاکم را ندارند. فقط ۸۰ درصد مردم کشور حق رأی دارند؛ یعنی مثلاً در این کشور فقط ۴۰ میلیون می‌توانند در انتخابات شرکت کنند. معمولاً در عموم کشورها تعداد شرکت‌کنندگان آمار بالایی ندارد. ما فرض را بر این می‌گذاریم که در مثال ما ۶۰ درصد از واجدین شرایط در انتخابات شرکت کنند. یعنی از ۴۰ میلیون واجد شرایط فقط ۲۴ میلیون در انتخابات شرکت کرده‌اند. بعد از اتمام انتخابات و شمارش آراء انتخاباتی، هر کس اکثریت آراء را احراز کرده باشد، رییس جمهور منتخب اعلام می‌شود. اکثریت آراء، به نصف به علاوه یک گفته می‌شود. یعنی

در این کشور، اگر کسی از ۲۴ میلیون رأی ماخوذه فقط ۱۲ میلیون و یک رأی آورده باشد، در همان دور اول رییس جمهور می‌شود. آیا کسی که در بهترین فرض با ۱۲ میلیون و یک رأی بر کرسی ریاست جمهوری تکیه می‌زند، نماینده اکثریت مردم این کشور است؟ کشوری با جمعیت ۵۰ میلیونی حاکمش فقط ۱۲ میلیون و یک رأی آورده، این شخص انتخاب شده، نماینده ۲۴ درصد مردم است و ۷۶ درصد مردم کشور این شخص را انتخاب نکرده‌اند. تازه این محاسبه روی فرض بهترین انتخابات است؛ یعنی انتخاباتی با شرکت ۶۰ درصد واجدین شرایط در انتخابات و تعیین رییس جمهور در همان مرحله اول انتخابات، اما اگر انتخابات به دور دوم کشیده شود که در این حال، معمولاً آمار شرکت‌کنندگان در انتخابات به ۵۰ درصد هم نمی‌رسد و در دور دوم هر کس اکثریت - آن هم نه اکثریت به معنای نصف به علاوه یک، بلکه به معنای بیش‌تر بودن آراء نسبت به آراء رقیب - را احراز کرد، هر چند این اکثریت به لحاظ آماری فقط ۲۰ درصد رأی‌دهندگان باشد، رییس جمهور می‌شود؛ یعنی مثلاً در کشوری با جمعیت ۵۰ میلیونی فقط ۲۰ میلیون شرکت کرده و از این ۲۰ میلیون هم فقط ۸ میلیون در دور دوم به شخصی رأی داده و او رییس جمهور شده است. واقعاً چنین شخصی - که واجد ۸ میلیون رأی است - نماینده اکثریت مردم این کشور ۵۰ میلیونی است؟!

خلاصه امکان ندارد که شخص انتخاب‌شده در نظام‌های کاملاً دموکراتیک، به معنای دقیق کلمه نماینده اکثریت مردم کشورش باشد. بله، به لحاظ عقلی امکان دارد که در شرایطی خاص، مثل انتخابات برای تعیین نوع حکومت در اول انقلاب، ۹۸ درصد رأی‌دهندگان به یک نفر رأی بدهند، ولی این یک استثنا است. آنچه در واقعیت خارجی انتخابات‌ها در کشورهای به ظاهر دموکراتیک اتفاق می‌افتد، همان است که در بهترین فرض شخص رییس جمهور با ۱۲ میلیون رأی بر جامعه ۵۰ میلیونی حاکم می‌شود.

پس اگر ملاک مردمی بودن یک نظام سیاسی به دموکراتیک بودن باشد، این نظام با ارزیابی‌ای که کردیم، نمی‌تواند عنوان افتخارآمیز حکومت اکثریت را یدک بکشد.

اشکال دیگر این که فرضاً که در یک انتخابات دموکراتیک، شخصی رأی اکثریت جامعه‌اش را احراز کند؛ یعنی اکثریت مردم یک کشور نسبت به او نظر مثبت و موافق داشتند، چرا چنین شخصی حق حکومت داشته باشد؟ چرا چنین شخصی بر اقلیتی که به او رأی نداده‌اند، حاکم شود و بتواند برای آنان امر و نهی بکند؟ (مصباح یزدی، ۱۳۹۱(ب)، ج ۱، ص ۲۶).

توضیح اشکال آن که بر اساس دیدگاه دینی، انسان حق هر نوع تصرف، ایجاد محدودیت و فشاری را بر خود ندارد. مثلاً انسان حق ندارد خود را با خودکشی مجازات کند. از طرفی همه حکومت‌های رایج در دنیا برای مجرمین مجازات‌هایی از قبیل زندان و یا مجازات‌های بدنی و شکنجه و حتی اعدام را در نظر گرفته‌اند. آیا طبق موازین دینی انسان حق دارد خودکشی کند که در نتیجه بتواند حق اعدام خودش را به دیگری واگذار کند؟ نه. انسان اختیار جان خود را ندارد تا هر گاه بخواهد آن را از بین ببرد. جان انسان از آن خداست و کسی حق صدمه وارد کردن به آن را ندارد. انسان که حق آسیب و زیان‌رساندن به بدن خویش را ندارد، چگونه می‌تواند حق وضع و تصویب قوانین کیفری و جزایی در مورد خودش را به حکومت واگذار کند؟ از این بالاتر آن که بر فرض بپذیریم انسان حق هر نوع تصرفی را در جان و بدن خود دارد و می‌تواند حق تصرف در خود را به حکومت واگذار کند، ولی آیا این انسان حق دارد به حکومت وکالت دهد که در دیگران نیز تصرف کند و حقوق و آزادی‌های آن‌ها را سلب گرداند و مثلاً مجرمان و متخلفان را به مجازات برساند و دست دزد را قطع کند و برخی را به اعدام محکوم سازد؟ (مصباح یزدی، ۱۳۹۱(و)، ج ۲، ص ۲۰۹-۲۰۸). پس بر مبنای بینش دینی کسی نمی‌تواند با دادن رأی مثبت به شخصی برای او حق تصرف در امور دیگران را تفویض کند.

اگر مشروعیت نظام دموکراتیک را رضایت اکثریت جامعه به حکومت رییس جمهور بدانیم - نه رأی اکثریت آنان -، باز هم این اشکال مبنایی رخ می‌نماید که به چه دلیلی، اگر امری مورد رضایت اکثریت بود، این دلیل بر حقانیت آن امر می‌شود؟ و چرا

کسانی که به حاکمیت این رییس جمهور رضایت ندارند، باید از دستورات این حکومت تبعیت کنند؟

پس نه رأی اکثریت و نه رضایت اکثریت نمی‌تواند پاسخ‌گوی سؤال از حقانیت رییس جمهور منتخب مردم باشد. خصوصاً اگر مبنای دینی حق را بپذیریم که کسی نمی‌تواند بر کسی حاکمیت داشته باشد، مگر آن‌که خدای خالق هستی به او چنین حقی را واگذار کرده باشد، در ادامه این دیدگاه روشن خواهد شد.

نظریه مشروعیت مردمی

بعضی گویندگان و نویسندگان مسلمان در داخل کشور، به جای تعبیر «دموکراسی» غربی از تعبیر «مشروعیت مردمی» سخن می‌گویند و معتقدند حکومت دینی باید مشروعیت مردمی داشته باشد؛ یعنی مشروعیت حکومت دینی را عین مقبولیت آن می‌دانند. ما این دیدگاه را تحت عنوان «نظریه مشروعیت مردمی» مطرح و بررسی می‌کنیم.

طرف‌داران این دیدگاه می‌گویند در دنیای امروز مقبولیت و مشروعیت توأمان هستند؛ یعنی دلیل و معیار مشروع بودن یک حکومت به این است که اکثریت مردم به آن رأی بدهند. به تعبیر دیگر، مشروعیت در سایه مقبولیت حاصل می‌گردد و وقتی مردم کسی را پذیرفتند و به او رأی دادند، حکومت او مشروع و قانونی خواهد بود. این دیدگاه همان دیدگاه دموکراسی است (همان، ص ۴۴). ولی چون طرف‌داران این نظریه قصد دارند این نظریه را چیزی متفاوت با دموکراسی غربی جلوه دهند و این دیدگاه را دیدگاه اسلام از حکومت و مشروعیتش معرفی کنند، از این‌رو، این دیدگاه را جدای از دیدگاه دموکراسی مطرح می‌کنیم.

طبق این دیدگاه، مشروعیت نظام دینی از ناحیه مردم و مقبولیت عمومی به‌دست می‌آید. بر این اساس، بعضی گفته‌اند که تنها نظام سیاسی مورد قبول اسلام، نظام جمهوریت است (کواکبیان، ۱۳۷۸، ص ۷۳)؛ یعنی اسلام بجز نظام جمهوری به نظامی دیگر در زمینه حکومت قائل نیست. تعبیر دیگر برای تبیین این دیدگاه آن است که

مشروعیت نظام دینی اسلامی به مردمی بودن و مقبولیت آن از سوی مردم است. بازرگان هم گفته بود، اگر دموکراسی را حکومت مردم بر مردم بدانیم، این همان نظام اداره امور است که قرآن بدان سفارش کرده است و حضرت علی 7 و امام حسن 7 به این نظریه عمل کرده‌اند (بازرگان، ۱۳۷۳، ش ۱۰۹۷، ص ۱۴). این که بعضی مشروعیت را مقید به مردمی کرده‌اند، خواسته‌اند مشروعیت نظام دینی را به مقبولیتش گره بزنند و مرادشان تبعیت مشروعیت نظام از مقبولیتش است. آقای کدیور مقاله‌ای نوشته با عنوان «حکومت بدون مشروعیت مردمی؛ یعنی غلبه و زور» و مدعی شده کسانی که مشروعیت حکومت دینی را از مردم نمی‌دانند، طرفدار استبداد دینی‌اند (کدیور، ۱۳۹۶، <https://kadivar.com>).

نقد نظریه مشروعیت مردمی

طبق دیدگاه مشروعیت مردمی تا زمانی که حاکمیت شخصی مورد قبول مردم نباشد، آن حکومت مشروع نیست. گاهی برای این دیدگاه به کلام مشهور امیرالمؤمنین 7 استدلال می‌شود؛ آن جا که فرمود:

«أما و الذی فلق الحبّة، و برأ النّسمة لولا حضور الحاضر و قیام الحجة بوجود الناصر و ما أخذ الله علی العلماء ان لا یقارّوا علی کفّة ظالم و لا سغب مظلوم لالقیتم حبلا علی غاربها و لسقیتم آخرها بکأس أولها و لألفیتم دنیاکم هذه أزهّد عندی من عفتة عنز» (نهج البلاغه، خطبه ۳)؛ سوگند به خدایی که دانه را شکافت و جان را آفرید، اگر حضور فراوان بیعت‌کنندگان نبود و یاران حجت را بر من تمام نمی‌کردند و اگر خداوند از علما عهد و پیمان نگرفته بود که برابر شکم‌بارگی ستم‌گران و گرسنگی مظلومان سکوت نکنند، مهار شتر خلافت را بر کوهان آن انداخته، رهایش می‌ساختم و آخر خلافت را با جام نخستین آن، سیراب می‌کردم. آن گاه می‌دیدید که دنیای شما نزد من از آب بینی بزغاله‌ای بی‌ارزش‌تر است!

اینان این عبارت از کلام آن حضرت را این‌گونه فهمیده‌اند که اگر مردم نیامده بودند، حکومت علی 7 مشروعیت نداشت!

ولی واضح است که چنین برداشتی اشتباه است. به اعتقاد شیعه، امامت و حکومت امیرالمؤمنین 7 در زمان پیغمبر اکرم 9 تعیین شد و این نصب به فرمان خدا بود. بنابراین، مشروعیت حکومت بر بیعت مردم متوقف نبود، ولی قیام آن حضرت به وظایف حکومت، منوط به داشتن قدرت اجتماعی بود و این قدرت، زمانی برای امیرالمؤمنین 7 حاصل شد که مردم دور ایشان را گرفته و با آن بزرگوار بیعت کردند. به دیگر سخن، با حضور یار و یاور و بیعت آنان حجت بر آن حضرت تمام گشت؛ نه آن که حکومت ایشان مشروعیت پیدا کرد. حکومت حق آن حضرت بود و ایشان می‌بایست حکومت کند، ولی تا زمانی که برای ایشان ناصر و یآوری وجود نداشت، تکلیفی نداشت. زمانی که مردم حاضر شدند و ایشان را یاری کردند، حجت بر ایشان تمام شد و چاره‌ای جز پذیرش حکومت نداشت (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، د)، ج ۲، ص ۳۴۱-۳۴۰. به عبارت دیگر، مشروعیت الهی حکومت یک شخص - خواه پیامبر باشد یا امام معصوم و یا فقیه جامع الشرائط در زمان غیبت - وی را بالقوه حاکم می‌کند و برای آن که این امر از قوه به فعل در آید و شخص بالفعل نیز حاکم شود، نیاز به مقبولیت و پذیرش مردمی هست (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج)، ص ۳۱۸-۳۱۷.

پس اگر کسی بگوید که آن حضرت در دوره بیست و پنج ساله خانه‌نشینی حقی برای حاکمیت نداشت، معنای سخنش این می‌شود که مقام امامت و حکومت آن حضرت به انتصاب الهی نبوده است و این بر خلاف اجماع نظر کلامی شیعیان است. با التزام به دیدگاه اعتقادی شیعی در باره امامت امامان معصوم : نمی‌توان به عینیت مشروعیت حکومت دینی با مقبولیتش قائل شد.

بله، اگر کسی سنی‌مذهب باشد، بر او نمی‌توان خرده گرفت که چرا امامت و حاکمیت حضرت علی 7 را مشروط به بیعت مردم با ایشان می‌داند.

مشروعیت الهی حکومت دینی

به اتفاق نظر مسلمانان، مشروعیت حکومت رسول الله ﷺ از سوی خدای متعال بوده است؛ یعنی خدا حق حکومت را به ایشان عطا فرمود، ولی در تحقق حکومت پیامبر ﷺ نقش اساسی از آن مردم بود و خود مسلمانان از جان و دل با پیامبر بیعت کرده، با رغبت حکومت نبوی را پذیرا شدند. در مورد مشروعیت حکومت جانشینان پیامبر، میان اهل تسنن و شیعیان اختلاف نظر وجود دارد. اهل تسنن بر این عقیده‌اند که حکومت هر کس بجز رسول الله ﷺ با رأی مردم و بیعت آنان مشروعیت می‌یابد، ولی شیعیان معتقدند مشروعیت حکومت ائمه معصومین : هم با نصب الهی است؛ یعنی خدای متعال است که حق حکومت را به امامان معصوم : واگذار کرده است و فقط در تحقق بخشیدن به حکومت ائمه :، بیعت و همراهی مردم نقش اساسی داشته است. اما در باره حکومت در زمان غیبت معصوم باید گفت از آنجا که در نظر اهل تسنن زمان حضور امام معصوم 7 با زمان غیبت تفاوتی ندارد، مشروعیت حکومت با رأی مردم حاصل می‌شود، ولی عموم فقهای شیعه بر این باورند که در زمان غیبت، «فقیه» حق حاکمیت دارد و حکومت از سوی خدا به وسیله امامان معصوم : به فقهای واجد شرایط واگذار شده است. پس در زمان غیبت هم مشروعیت حکومت از سوی خداست، نه از سوی آرای مردم. نقش مردم در زمان غیبت فقط برای عینیت بخشیدن به حکومت است، نه مشروعیت بخشیدن به آن (مصباح یزدی، ۱۳۹۱) (ب)، ج ۱، ص ۳۰-۲۹). این سخن را حتی کسانی که قائل به مشروعیت مردمی هستند، اظهار و تصریح کرده‌اند که نظریه ولایت انتصابی فقها در دوره غیبت مورد قبول بزرگانی؛ مانند ملا احمد نراقی، محمدحسن نجفی [صاحب جواهر الکلام]، آیه الله بروجردی و آیه الله گلپایگانی بوده است (کدیور، ۱۳۷۷، ص ۹۹).

مبنای نظری این دیدگاه آن است که حق حاکمیت بر انسان‌ها از آن خداست. قرآن می‌گوید: «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» (یوسف (۱۲): ۴۰)؛ یعنی حاکمیتی جز برای خدا نیست، چرا؟ چون خدا مالک علی الاطلاق کل جهان است. اوست که حق تصرف در همه چیز را دارد. پس ولایت و حکومت از آن اوست. این ولایت در مرحله بعد، از طرف خدا

به پیامبر 9 و امامان منصوب از طرف خدا واگذار شده و آنان در مرتبه بعدی، حاکم و ولی جامعه‌اند. در مرحله سوم این ولایت و حاکمیت به واجدین شرایط رهبری در دوره غیبت انتقال یافته است. بنا بر ادله عقلی و نقلی، فقهای واجد شرایط تنها کسانی‌اند که این ولایت را دریافت کرده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۲۴۲). پس مشروعیت نظام دینی از ناحیه الهی آمده و همان‌گونه که مردم در مشروعیت‌بخشی به حاکمیت پیامبر و امامان نقشی نداشتند، در مشروعیت‌بخشی به حاکمیت و ولایت فقیه هم رأی مردم نقشی ایفا نمی‌کند.

با پذیرش این مبنا که حکومت دینی مشروعیتش از ناحیه خداست، نه از ناحیه مردم، این سؤال مهم پیش می‌آید که آیا نظر مثبت یا منفی مردم نسبت به حاکم دینی هیچ تأثیری در حکومت دینی ندارد؟ در پاسخ به این سؤال باید مقبولیت مردمی حکومت دینی را بررسی کنیم تا نقش پذیرش مردم در تحقق حکومت دینی معلوم شود.

مقبولیت مردمی حکومت دینی

حاکمان و حکومت‌ها را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد: الف) حاکمان و حکومت‌هایی که مردم و افراد یک جامعه از روی رضا و رغبت تن به حاکمیت و اعمال سلطه آن‌ها می‌دهند؛ ب) حاکمان و حکومت‌هایی که مردم و افراد یک جامعه از روی اجبار و اکراه از آنان اطاعت می‌کنند؛ ویژگی مقبولیت اختصاص به دسته اول دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۵۳).

شکی نیست که هیچ نظام سیاسی نمی‌تواند تداوم یابد، مگر آن‌که از سوی مردم مورد پذیرش باشد. از مهم‌ترین عوامل تداوم یک نظام سیاسی، مقبولیت عمومی است. از این‌رو، مقبولیت را به پذیرش نظام سیاسی از سوی مردم تعریف کرده‌اند (عالم، ۱۳۷۳، ص ۵۵). پس اگر مردم به فرد یا گروهی برای حکومت تمایل نشان دهند و در نتیجه حکومتی بر اساس خواست و اراده مردم تشکیل گردد، می‌گویند آن حکومت دارای مقبولیت است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۵۳).

پس برای این که کسی بتواند بر جامعه مسلمین حکومت کند، باید دو ویژگی داشته باشد: مشروعیت و مقبولیت. مشروعیت حکومت، به حاکم حق حاکمیت می‌دهد و مقبولیت آن به وی قدرت حاکمیت می‌بخشد. کسی که حکومتش مشروع نیست، حق ندارد بر مردم فرمان براند؛ اگرچه مقبول آنان باشد و کسی که حکومتش مقبول مردم نیست، قدرت ندارد که بر آنان حکم براند؛ هرچند حکومتش شرعاً مجاز باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ج)، ص ۳۱۷).

البته باید توجه داشت که فرضاً امری مقبول اکثریت افراد جامعه بود، آیا این مقبولیت و حمایت اکثریت تأیید عقلانی و یا دینی دارد؟ (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۹۱). مقبولیت حداکثری از دید بینش دینی مشروعیت‌آور نیست. پس قبول و پذیرش اکثریت، به تنهایی نمی‌تواند حکومتی را مشروع کند، ولی بدون مقبولیت عامه هم حکومتی برقرار نمی‌شود.

آیا مقبولیت به معنای پذیرش همگان از یک حاکمیت است؟ نه. شاید چنین رضایتی حاصل‌نشده باشد؛ چون چگونه در یک کشور ۵۰ میلیونی می‌توان پذیرفت که همه ۵۰ میلیون نفر از نظام حاکم راضی باشند. انسان‌ها در بینش، تمایلات، احساسات و خواسته‌ها متفاوتند. حتی نمی‌توان تصور کرد که مثلاً دو برادر در همه امور با هم توافق داشته باشند، چه رسد به جمعیت ۵۰ میلیونی که دارای دین متفاوت و فرهنگ مختلف و تعلیم و تربیت گوناگون هستند، بلکه مقبولیت را باید به قبول اکثریت مردم به معنای نصف آنان به علاوه یک نفر در نظر گرفت (کواکیبان، ۱۳۷۰، ص ۱۲۵). هر چند کسانی مدعی‌اند که مقبولیت به معنای قبول اکثریت هم نیست؛ چرا که برآوردن خواست اکثریت مردم جامعه هم سخت یا ناممکن است (جوان آراسته، ۱۳۸۶، ص ۱۲۸). ولی اگر برای حصول مقبولیت، قبول اکثریت را لازم ندیدیم، پذیرشی که از جانب اقلیت تحقق یافته چگونه می‌تواند تأمین‌کننده مقبولیت یک نظام سیاسی باشد؟ پس پذیرش اکثریت امری ناچاری است.

هر کس اندک‌آشنایی با تاریخ اسلام و وضع حکومت در قرون اولیه ظهور اسلام داشته باشد، با مسأله بیعت مردم با حاکم مسلمین کاملاً آشناست. بیعت و هم‌کاری

مردم، زمینه عملی را برای انجام وظایف حاکم اسلامی فراهم می‌سازد. این همان چیزی است که امروزه از آن به «مقبولیت» تعبیر می‌شود. «مشروعیت» حکومت علی 7 با بیعت مردم حاصل نشده است، بلکه مشروعیت حکومت آن حضرت را خدای متعال از سال‌ها قبل تعیین کرده بود، ولی آن بزرگوار در مقام عمل نمی‌توانست به تنهایی انجام وظیفه نماید. وقتی مردم اعلام آمادگی و وفاداری کردند، زمینه لازم فراهم شد و حضرت علی 7 عهده‌دار پست حکومت گردید. پس بیعت و وفاداری مردم، شرط لازم برای حاکم اسلامی در انجام وظایف است و هیچ‌گاه با بیعت، مشروعیت به دست نمی‌آید. ولی مشروعیت الهی یک حق قانونی است که اعمال آن بدون کمک مردم امکان ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ (د)، ج ۲، ص ۲۰۶). با بیعت مردم، حکومت دینی تحقق عینی و فعلیت پیدا می‌کند.

جانشینان راستین رسول الله 9 مشروعیت حکومت‌شان را از خدای متعال دارند و اگر از مردم بیعت می‌گیرند، برای آن است که مقبولیت حکومت‌شان احراز شود. اگر مقبولیت حکومت محرز گردد، حجت بر ولی امر تمام می‌شود و وقت آن می‌رسد که دست به کار شود و به رتق و فتق امور جامعه اسلامی بپردازد. سخن مشهور حضرت امیرالمؤمنین علی 7 را یادآوری کنیم که می‌فرماید:

«اما وألذی فلق الحبة وبرأ النسمة لولا حضور الحاضر وقيام الحجّة بوجود الناصر وما اخذ الله على العلماء الاّ يقاروا على كظة ظالم ولا سغب مظلوم لالتقيت جبلها على غاربها ولسقيت آخرها بكأس أولها ولا لفيتم دنياكم هذه ازهد عندی من عفتة عنز» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ (ج)، ص ۳۱۸).

پس باید توجه داشت که بین مشروعیت حکومت دینی و مقبولیتش تفکیک وجود دارد؛ بر خلاف دید اندیش‌مندان غربی که مقبولیت و مشروعیت را لازمه هم می‌دانند. این یک نکته اساسی است که علامه مصباح؛ مکرر روی آن تأکید کرده‌اند. ایشان صریحاً می‌گویند بحث مشروعیت عیناً همان بحث مقبولیت نیست، بلکه این دو در دو رتبه متفاوت هستند؛ یعنی بحث از مشروعیت بحث از حقانیت حکومت است؛ به این بیان که قبل از ایجاد عینی یک حکومت، باید از

لحاظ نظری حقانیت حکومت اثبات شود و به این پرسش اساسی که چرا حاکم، حکومت را حق خود می‌داند، پاسخی عقل‌پسند داده شود و اگر چنین شد، این حکومت مشروعیت خواهد داشت و پس از این که مشروعیت یک نظام از لحاظ نظری اثبات شد، نوبت به مرتبه ایجاد چنین حکومتی در سطح جامعه و تحقق عینی آن می‌رسد که شرط تحقق عینی چنین حکومتی مقبولیت مردم است و اگر مردم چنین حکومتی را نخواهند، هیچ‌گاه این حکومت تحقق و دوام نخواهد یافت، حتی اگر کامل‌ترین و مشروع‌ترین حکومت باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف)، ص ۲۵۵-۲۵۴).

با همه تأکیدهایی که بر اهمیت مقبولیت حکومت از طرف عموم شهروندان داریم، نباید مقبولیت را همان مشروعیت دانست. از سوی دیگر، نباید تفکیک مقبولیت از مشروعیت را به این معنا گرفت که حکومت دینی مجاز است اعمال زور کند و خودش را به مردم تحمیل نماید.

با توجه به مطالبی که ذکر کردیم، معلوم شد که تأکید بر مقبولیت حکومت دینی از سوی عموم مردم به چه دلیل است. هم‌چنین معلوم شد که تأکید بر مقبولیت مردمی یک امر تشریفاتی و صوری نیست. تا این مقبولیت محقق نشود، حکومت مشروع الهی در جهان بیرون عینیت و تحقق نخواهد داشت.

نتیجه‌گیری

چکیده مطالب این مقاله را می‌توان این‌گونه ارائه کرد.

۱. حکومت دینی از دید علامه مصباح؛ حکومتی است که نه تنها همه قوانین و مقررات اجرایی آن برگرفته از احکام دینی است، بلکه مجریان آن نیز مستقیماً از طرف خدا منصوبند یا این که به اذن خاص یا عام معصوم منصوب شده‌اند.

۲. در نظام‌های دموکراتیک غربی، واقعاً حاکمیت اکثریت جریان ندارد و اگر فرضاً حاکمیت اکثریت هم تحقق یابد، اکثریت نمی‌تواند تضمین‌کننده حقانیت حکومت باشد.

۳. بر مبنای باورهای دینی، چون حق حاکمیت اولاً از آن خدای متعال است، پس حاکمیت غیر خدا باید به اذن و رضایت خدا باشد. از این رو، حاکمیت پیامبران، ائمه جانشین پیامبر حق حاکمیت دارند و در زمان حضور این‌ها حاکمیت غیر این‌ها غیر مشروع و غاصبانه است.

۴. در زمان ما - که زمان غیبت معصوم است - خدای متعال حق حاکمیت را به فقهای دارای شرایط خاص داده است.

۵. بین مشروعیت حکومت دینی و مقبولیتش تفکیک وجود دارد؛ بر خلاف دید اندیش‌مندان غربی که مقبولیت و مشروعیت را لازمه هم می‌دانند.

۶. حکومت دینی مشروعیتش را از خدا به دست می‌آورد، نه از رأی مردم، ولی تا مقبولیت مردمی در کار نباشد، حکومت دینی به فعلیت نمی‌رسد و این اهمیت مقبولیت مردمی را می‌رساند.

یادداشت‌ها

۱. بجز هشت اثری که از علامه مصباح یزدی؛ در نگارش مقاله حاضر مورد استناد قرار گرفته‌اند و در بخش منابع مقاله مشخصات کتاب‌شناختی‌شان ثبت است، آثار دیگری هم از ایشان در باب مسائل مرتبط با حکومت دینی در دسترس‌اند و در مجموعه آثار ایشان جمع‌آوری شده‌اند. کسانی که طالب مطالب بیش‌تری هستند، بدان آثار مراجعه کنند.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. آقاجری، سیدهاشم، حکومت دینی و حکومت دموکراتیک، تهران: مؤسسه نشر و تحقیقات ذکر، ۱۳۸۱.
۴. بازرگان، مهدی، «دفاعیه از اسلام»، کیهان هوایی، ۱۶ شهریور ۱۳۷۳.
۵. بشیریه، حسین، آموزش دانش سیاسی، تهران: مؤسسه نگاه معاصر، ۱۳۸۰.
۶. پایک، جان، فرهنگ اصطلاحات فلسفه سیاسی، مترجم: سیدمحمدعلی تقوی و محمدجواد رنجکش، تهران: نشر مرکز، ۱۳۹۱.

۷. پوپر، کارل، **جامعه باز و دشمنان آن**، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: خوارزمی، چ ۲، ۱۳۷۷.
۸. جوادی آملی، عبدالله، **ولایت فقیه: ولایت فقاهاست و عدالت**، تحقیق: محمد محرابی، قم: اسراء، چ ۱۱، ۱۳۸۹.
۹. جوان آراسته، حسین، **مبانی حکومت اسلامی**، قم: موسسه بوستان کتاب، چ ۸، ۱۳۸۶.
۱۰. جویس، پیتر، **آشنایی با علوم سیاسی**، ترجمه پرویز بابایی، تهران: معین، ۱۳۹۱.
۱۱. رافائل، دی دی، «بنیان‌های الزام سیاسی»، ترجمه رحمت‌الله کریم‌زاده، **مجله تخصصی الهیات و حقوق**، ش ۲، تابستان ۱۳۸۶.
۱۲. روسو، ژان ژاک، **قرارداد اجتماعی**، ترجمه غلامحسین زیرک‌زاده، تهران: انتشارات شرکت سهامی چهر، ۱۳۴۱.
۱۳. عالم، عبدالرحمن، **بنیادهای علم سیاست**، تهران: نشر نی، ۱۳۷۳.
۱۴. کوئینتن، آنتونی، **فلسفه سیاسی**، مترجم مرتضی اسعدی، تهران: انتشارات الهدی، ۱۳۷۱.
۱۵. کدیور، محسن، «حکومت بدون مشروعیت مردمی؛ یعنی غلبه و زور» ۱۳۹۶، در: <https://kadivar.com>
۱۶. کدیور، محسن، **نظریه های دولت در فقه شیعه**، تهران: نشر نی، ۱۳۷۷.
۱۷. کواکبان، مصطفی، **دموکراسی در نظام ولایت فقیه**، تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰.
۱۸. کواکبان، مصطفی، **مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه**، تهران: عروج، چ ۲، ۱۳۷۸.
۱۹. مصباح یزدی، محمدتقی، **پاسخ استاد به جوانان پرسش‌گر**، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چ ۸، ۱۳۹۱ (الف).
۲۰. مصباح یزدی، محمدتقی، **پرسش‌ها و پاسخ‌ها (ج ۱-۵)**، ج ۱، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چ ۸، ۱۳۹۱ (ب).
۲۱. مصباح یزدی، محمدتقی، **حقوق و سیاست در قرآن**، نگارش شهید محمد شهبازی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چ ۴، ۱۳۹۱ (ج).
۲۲. مصباح یزدی، محمدتقی، **مشکات: نظریه حقوقی اسلام**، نگارش و تحقیق محمدهدی کریمی‌نیا، چ ۲، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چ ۵، ۱۳۹۱ (د).
۲۳. مصباح یزدی، محمدتقی، **مشکات: نظریه سیاسی اسلام**، نگارش و تحقیق کریم سبحانی، چ ۱، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چ ۶، ۱۳۹۱ (ه).

۲۴. مصباح یزدی، محمدتقی، مشکات: نظریه سیاسی اسلام، نگارش و تحقیق: کریم سبحانی، ج ۲، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چ ۶، ۱۳۹۱ (و).
۲۵. مصباح یزدی، محمدتقی، نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه، نگارش محمدمهدی نادری قمی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چ ۱۲، ۱۳۸۶.
۲۶. هگل، گئورگ ویلهلم فردریش، عناصر فلسفه حق یا خلاصه‌ای از حقوق و علم سیاست، ترجمه مهبد ایرانی طلب، تهران: نشر قطره، ۱۳۷۸.
۲۷. همپتون، جین، فلسفه سیاسی، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۹.
۲۸. هیوود، اندرو، درآمدی بر ایدئولوژی‌های سیاسی، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران: انتشارات وزارت امور خارجه، ۱۳۸۳.
۲۹. هیوود، اندرو، سیاست، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران: نشر نی، ۱۳۹۱ (الف).
۳۰. هیوود، اندرو، مفاهیم کلیدی علم سیاست، ترجمه حسن سعیدکلاهی و عباس کاردان، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۹۱ (ب).
۳۱. هیوود، اندرو، مقدمه نظریه سیاسی، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران: قومس، چ ۳، ۱۳۸۹.
۳۲. وینز، فیلیپ پل، فرهنگ اندیشه‌های سیاسی، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: نشر نی، ۱۳۸۹.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 برتال جامع علوم انسانی