

چیستی الزام سیاسی در فلسفه سیاسی اسلام

تاریخ دریافت: ۸۸/۶/۲۳

تاریخ تأیید: ۸۸/۸/۵

رضا خراسانی*

الزام سیاسی از جمله مفاهیم پایه در ادبیات سیاسی و در اندیشه سیاسی اسلام است که عمده متون و نوشته‌ها، آن را در ضمن بحث مشروعیت سیاسی تعقیب می‌کنند. پرسش اساسی نوشتار حاضر، این است که الزام سیاسی چیست؟ و چه چیزی یا چه کسی حق حکومت و الزام را به حاکم اعطا می‌کند و چرا اعضای آن حکومت باید از الزامات حاکم پیروی نمایند؟ در پاسخ، فقه سیاسی با رویکردی نقلی و با تمسک به نصوص و فلسفه سیاسی با روش عقلی به بررسی آن می‌پردازد. اما این نوشتار، الزام سیاسی را صرفاً از منظر فلسفه سیاسی دنبال نموده و نظریه‌های معطوف به آن را تجزیه و تحلیل می‌کند.

واژه‌های کلیدی: الزام سیاسی، مشروعیت سیاسی، فلسفه سیاسی، فقه سیاسی.

مقدمه

الزام سیاسی از جمله مفاهیم پایه و اساسی در اندیشه سیاسی اسلام است که فقه سیاسی، عمدتاً با تمسک به نصوص و روش نقلی و فلسفه سیاسی با رویکردی عقلی، این مهم را مورد بررسی قرار می‌دهد. اساساً فلسفه سیاسی به بنیادهای فکری و با شیوه‌ای انتزاعی به مباحثی همچون غایات، مبانی و ابزارهای حکومت در اقتدار، عدالت، قدرت و ارتباط فرد و دولت می‌پردازد. از این رو، مبانی اقتدار قدرت سیاسی و الزام و اطاعت مردم به تبعیت از آن، از عناصر و از پرسش‌های اساسی مطرح در فلسفه سیاسی است. در فرهنگ سیاسی، اقتدار به معنای قدرت مشروع آمده است؛ یعنی حق حاکمیت، اما پرسش اساسی این نوشته، آن است که منشأ این اقتدار چیست؟ چه چیزی یا چه کسی حق حکومت و حاکمیت را به حاکم اعطا می‌کند؟ و چه حکومت‌هایی مشروع تلقی می‌شوند؟ و چرا اعضای آن حکومت باید از حاکم پیروی نمایند؟



عمده متون و نوشته‌ها بحث الزام سیاسی را در ضمن بحث مشروعیت سیاسی تعقیب نموده و از لوازم آن می‌دانند. در نتیجه، در این تحقیق نیز بحث الزام در ضمن مشروعیت سیاسی مورد مطالعه قرار می‌گیرد.

به طور کلی، مشروعیت سیاسی در نظام‌های غیر دینی، ممکن است مبانی و منابع گوناگونی داشته باشد که در این باره، دیدگاه‌ها و نظریات زیادی مطرح شده است. برای نمونه، افلاطون در مدینه فاضله، دانش و حکمت را سرچشمه مشروعیت حاکمان تلقی می‌کند. برخی دیگر، قدرت را سرچشمه و مبنای مشروعیت حاکمیت و اقتدار می‌دانند. و برخی دیگر، مشروعیت‌هایی همچون سنتی (موروثی و اشرافی)، مشروعیت قانون و عقلانی (خواست و رأی مردم) و مشروعیت کارزمایی ذکر نموده‌اند. در نظام‌ها و حکومت‌های غیر دینی، به ویژه در حکومت دمکراتیک، از آنجا که خاستگاه مشروعیت، پذیرش و رأی مردم است، مشروعیت، جدای از پذیرش نیست، بلکه به هم پیوسته‌اند. هر حکومت مشروعی از پذیرش مردمی برخوردار خواهد بود و از سوی دیگر، هر حکومت پذیرفته شده‌ای مشروع نیز خواهد بود. اما در نظام‌ها و حکومت‌های دینی، خاستگاه مشروعیت، چیزی بیش از پذیرش و رأی مردم است. و جدایی مشروعیت حکومت از پذیرش آن در خور توجه است. برای مثال اگر حاکمی از مشروعیت برخوردار باشد، اما مردم، او را نپذیرند، در واقع، حکومت او مشروع است، ولی مقبولیت و پشتوانه مردمی ندارد یا بالعکس، اگر از اقبال عمومی برخوردار باشد، ولی از مشروعیت برخوردار نباشد،

حکومت او غصبی خواهد بود. آن چه مفهوم مشروعیت در فلسفه سیاسی اسلام را از مشروعیت در فلسفه سیاسی غرب جدا می‌کند، جای‌گزینی «دین‌مداری»، به جای «مردم‌مداری» است، لکن این بدان معنا نیست که مردم و نقش آنها در مشروعیت‌یابی حکومت انکار شود، بلکه به این معناست که مشروعیت دین‌مدار در فلسفه سیاسی اسلام، مردم و رأی آنان را نادیده نمی‌انگارد، بلکه واگذار کردن همه چیز به مردم و این که رأی مردم، یگانه مبنای حق بوده باشد، پذیرفته نیست.

این نوشتار به دنبال بحث از مشروعیت و الزام سیاسی در اندیشه و فلسفه سیاسی اسلام است که ابتدا به اختصار، نظریه‌های مشروعیت در غرب مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد و سپس به دیدگاه برخی از فلاسفه اسلامی اشاره می‌گردد.

۱. چیستی الزام سیاسی

«الزام سیاسی» از مفاهیم پایه در فلسفه سیاسی و فقه سیاسی است. و واژه‌ای نسبتاً فنی است. یعنی «طرح فیلسوفان برای شناسایی و ارتباط دسته‌ای از مسائل مربوط به روابط فرد و نظام سیاسی». ^۱ فیلسوفان سیاسی جهت بررسی این واژه با پرسش‌هایی مواجه هستند که ذهن آنان را به خود مشغول نموده است. برای مثال، مردم در قبال چه کسی یا چه چیزهایی الزام سیاسی دارند؟ گستره و حدود این الزام‌ها چیست؟ تبیین یا توجیه این الزام‌ها چیست؟ که به نظر می‌رسد مسئله توجیه، یعنی پرسش سوم، هسته اصلی معضل فلسفی الزام سیاسی را تشکیل می‌دهد. به عبارت دیگر، الزام سیاسی در معنای خاص خود با این پرسش هنجاری مواجه است که چرا و بنا به کدام دلایل اخلاقی باید از دولت اطاعت کرد. این واژه، به ویژه از سوی آن دسته از فیلسوفان سیاسی طرح شده است که معتقدند زور و اجبار، موجب حق اخلاقی برای اعمال قدرت نیست و بایستی دلایل اخلاقی قانع‌کننده‌ای یافت که هم هستی و مشروعیت دولت به عنوان یک قدرت عمومی برتر و در هر حال اجبار آمیز در جامعه سیاسی و هم دلایل، حدود و شرایط اطاعت شهروندان را از آن توجیه کند. ^۲

الزام سیاسی با الزام‌های اخلاقی یا الزام‌های مبتنی بر اصول اخلاقی افراد با جامعه سیاسی، ارتباط وثیقی دارد. درک رابطه فرد با جامعه سیاسی، بر اساس شرایط اخلاقی، الزام را به معنای تسلیم صرف در مقابل تحمیل دلخواهانه نمی‌داند. همچنین این ارتباط، منحصرأ برحسب سود شخصی یا مسائلی که فرد، مجبور به انجام دادن آن است، تصور



نمی‌شود. برای مثال، گرچه فرمان‌های مبتنی بر مصلحت با نفع شخصی و اخلاقی، گاهی ممکن است بر دیگر الزام‌هایی که از این امور، محرومند، تطبیق کند، الزام‌های فرد در برابر نظامی سیاسی مبتنی بر ترس از مجازات در صورت مخالفت و یا به دلیل سودمندی، به معنای وجود عمل براساس الزام‌های سیاسی فرد نیست.

در فلسفه سیاسی غرب، نباید فراموش کرد که الزامات سیاسی در بستر اخلاقی گسترده‌تری تحقق می‌یابد و از الزامات اخلاقی پیش‌روی ما بسیار فراتر است. این برداشت در ضمن الزامی سیاسی نهفته است که جامعه سیاسی، مطالبات اخلاقی را از اعضایش دارد. معنای الزام سیاسی در مورد الزامات یا تکالیفی تحقق دارد که با عضویت در نظام سیاسی همراه است که تبیین این رابطه اخلاقی، یکی از وظایف مهم فیلسوفان سیاسی است. بنابراین، می‌توان گفت الزام سیاسی از یک اصل یا اصول کلی اخلاقی سرچشمه می‌گیرد.

در فلسفه سیاسی، برخی بحث الزام سیاسی را به لزوم انسان به اطاعت از قانون تفسیر می‌کنند که به نظر می‌رسد تفسیری محدود از مقوله الزام است؛ زیرا ممکن است جنبه‌های دیگری از الزام سیاسی وجود داشته باشد که این تفسیر، شامل آن نشود. و شمول الزام سیاسی چه بسا بیش از الزام به اطاعت از قانون نظام سیاسی باشد؛ چه احتمال وجود الزامات یا وظایف دیگری نیز هست که به طور خاص از عضویت در جامعه سیاسی خاصی ناشی می‌شود که در این قانون وجود ندارد و در صورت عدم رعایت آن، مجازات قانونی را به دنبال ندارد. در نتیجه می‌توان گفت رابطه الزام سیاسی و مسئله اطاعت از قانون از ارجاع صرف به مسئله اطاعت از قانون، پیچیده‌تر است که شاید اقتضای الزام را داشته باشد.

۲. نظریه‌های الزام سیاسی در غرب

فیلسوفان سیاسی در غرب در پاسخ به پرسش‌های مطرح در باب الزام سیاسی مجبور شدند که هر کدام با توجه به مبانی و مشرب فکری خود، پاسخی مناسب به این دغدغه‌ها ارائه نمایند که حاصل این تلاش‌ها در یک تقسیم‌بندی به سه نظریه کلی قابل تقسیم است:

الف) نظریه‌های اختیارگرا

این نظریه عمدتاً از سوی فیلسوفانی که مشربی لیبرالی دارند، مطرح شده است و اساس این نظریه‌ها در تبیین یا توجیه الزام سیاسی، نقشی است که برای تصمیم یا انتخاب فرد و اقدام خاص در خصوص تعهد اختیاری قائل است. ویژگی‌های اساسی این نظریه‌ها، این است که صرفاً در پی توجیه الزام سیاسی اساس اقدام انتخابی آزادانه‌ای است که افراد بر اساس آن، خود را اخلاقاً به جامعه سیاسی خویش ملزم می‌دانند. تحلیل برخی از فیلسوفان معتقد به این نظریه، این است که الزام سیاسی، فقط هنگامی پدید می‌آید که مردم، آزادانه عضویت جامعه سیاسی خود را انتخاب کرده باشند، اما از آن جا که اکثر مردم، آزادانه انتخاب نکرده‌اند، الزامی ندارد. بنابراین، نظریه‌های اختیارگرا، الزام را بر پایه تعهد اجتماعی یا رضایت، تبیین و توجیه می‌کند و بر انتخاب آزادانه اعضای جامعه تأکید دارد، یعنی فرد از طریق ابزار خاص یا سلسله‌ای از افعال، تحت الزام قرار می‌گیرد.

ب) نظریه‌های غایت‌گرا

نظریه‌های غایت‌گرا در پی آن است که الزام سیاسی را به جای نگاه به افعال گذشته، با نگاه به آینده و به جای توجه به تعهد اختیاری الزام‌آور، با نگاه به پی‌آمدهای احتمالی یا اهداف الزام توجیه کند. از این رو، این تحلیل‌ها در زمره نظریه‌های غایت‌گرا قرار می‌گیرد؛ زیرا الزام سیاسی را بر اساس هدف، غایت یا مقصدی تبیین می‌کند که بنیان یا توجیه اخلاقی این الزام را به دست می‌آورد. در نتیجه، این نظریه‌ها نتیجه‌گرا یا هدف‌مند هستند.^۳

هر چند نظریه‌های غایت‌گرا الزام سیاسی را با ارجاع به اهداف یا پی‌آمدهای سودمند الزام توجیه می‌کنند، لکن، این نظریه‌ها غالباً درباره این که این اهداف و نتایج چیست، و چه چیزی آنها را ارزش‌مند می‌سازد، یا یکدیگر اختلاف دارند. نظریه‌های نفع‌گرایی در غرب - که نفع و سود را محور الزام می‌دانند - و نیز نظریه‌های خیر عمومی که معتقدند الزام سیاسی از خیر عمومی بر می‌خیزد و خیر عمومی ممکن است خیر جامعه‌ای خاص یا خیر تک‌تک افراد باشد، در چارچوب نظریه‌های غایت‌گرا قابل تحلیل است.

ج) نظریه‌های وظیفه‌گرا

هر کدام از نظریه‌های اختیارگرا و غایت‌گرا با کاستی‌هایی مواجهه، و در تحصیل ویژگی‌های خاص الزام سیاسی ناتوان هستند، اما تحلیل دیگری هست که می‌کوشد از



ناکامی‌های دو نظریه مزبور به دور باشد. این تحصیل در صدد بیان الزام سیاسی براساس «ایده وظیفه» است؛ از این رو، آن را وظیفه‌گرا می‌نامند براساس آن این نظریه، الزام سیاسی را بر اساس اصل اخلاقی کلی و یا نظام وظایف اخلاقی توجیه می‌کند. بنابراین، ایده اصلی تشکیل دهنده نظریه‌های وظیفه‌گرایانه، آن است که الزام سیاسی باید بر اساس تحلیلی در باب وظایف توجیه شود که تبیین آن، نه به دلیل تعهدات اختیاری ما باشد و نه صرفاً بر اساس حمایت از خیر یا هدفی ارزش‌مند.^۴ به عبارت دیگر، بر اساس تحلیل‌های وظیفه‌گرایانه، درستی یا نادرستی اخلاقی برخی اعمال، قطع نظر از این است که آیا سودی حداکثری داشته باشند یا نه، از خیر مشترک حمایت کنند یا نه، یا در رسیدن به هر هدف دیگری کمک کنند یا نه. کلیه این اعمال بر اساس منع یا الزام ناشی از اصل اخلاقی کلی یا قانون مربوط به وظایف، مورد داوری اخلاقی قرار می‌گیرد. برخی از نظریه‌ها همچون «نظریه انصاف» هارت و راولز و نظریه «وظیفه طبیعی» در حمایت از نهادهای عادلانه» در چارچوب نظریه‌های وظیفه‌گرا، بحث الزام سیاسی را تبیین و توجیه می‌کنند.

به طور کلی در فلسفه سیاسی غرب به جز آنارشیست‌های فلسفی همچون رابرت پل ولف، فیلسوفان سیاسی دیگر بر ضرورت وجود الزام سیاسی تأکید داشته و هر کدام به نوعی در چارچوب یکی از نظریه‌های سه‌گانه بالا قرار می‌گیرند؛ زیرا آنارشیسم، اندیشه‌ای است که امکان هر نوع نظریه کلی از الزام سیاسی را که از نظر اخلاقی، قانع‌کننده باشد منتفی می‌داند، بلکه عمدتاً به رد نظریه‌های سه‌گانه بالا می‌پردازد، و در بحث الزام سیاسی، این نظریه را می‌توان نظریه‌های محدود‌کننده تلقی نمود.

نظریه‌های مشروعیت و نقد و بررسی آن

به طور کلی، مشروعیت، توجیهی از حاکمیت است، توجیهی از حق فرمان دادن و لزوم اطاعت کردن. به عبارت دیگر، مشروعیت در فلسفه سیاسی اسلام، پاسخ به این پرسش است که چرا عده‌ای حق فرمانروایی و برخی دیگر ملزم به اطاعت هستند. همچنین مشروعیت به معنای قانونی بودن است. یعنی از آن‌جا که وجود حکومت، ضرورت عقلی و شرعی دارد و اساس آن بر این است که فرامینی از مقامی صادر شود و دیگران به آن عمل نمایند؛ بنابراین، قوام حکومت به حاکمان و مردمان است. اما آیا مردم از هر دستوری باید اطاعت نمایند و هر شخصی یا گروهی حق دستور و فرمان دادن را دارد؟ پاسخ

فلاسفه سیاسی مسلمان با متفکران غربی متفاوت است.

ملاک مشروعیت حکومت

نظریه قرارداد اجتماعی

قراردادگرایان، مشروعیت حکومت را از قرارداد اجتماعی می‌دانند. یعنی بین شهروندان و دولت، قراردادی منعقد شده که براساس آن، شهروندان، خود را ملزم به پیروی از دستورات حکومت می‌دانند و در مقابل، حکومت هم متعهد است که امنیت، نظم، و رفاه شهروندان را فراهم سازد. عمده متفکران آن، هابز، لاک و روسو می‌باشند که هر کدام، تلقی خاصی از قرارداد اجتماعی دارند.

نظریه رضایت

بر اساس این نظریه، رضایت شهروندان، معیار و مشروعیت حکومت است. یعنی وقتی افراد جامعه‌ای به حکومتی خاص رضایت داشتند، اطاعت از فرامین حاکمیت بر آنان لازم است. بنابراین، رضایت افراد باعث می‌شود آنان خود را به الزام سیاسی، وارد کرده و حکومت، حق دستور دادن پیدا می‌کند.

نظریه اراده عمومی

معیار مشروعیت حکومت در این نظریه، خواست و اراده عمومی مردم است؛ به این معنا که اگر همه مردم یا اکثریت آنان، خواهان حاکمیت کسانی باشند، حکومت آنان مشروع می‌شود و حق الزام سیاسی به وجود می‌آید.

نظریه عدالت

براساس این نظریه، پایه مشروعیت حکومت، عدالت است و عدالت، منشأ الزام سیاسی است. یعنی اگر حکومتی برای ایجاد عدالت در جامعه تلاش کند، مشروعیت داشته و حق دستور دادن و حق اطاعت شدن را پیدا می‌کند.

نظریه سعادت یا ارزش‌های اخلاقی

براساس این دسته از نظریه‌ها، مشروعیت یک حکومت در گرو آن است که حکومت برای سعادت افراد جامعه و برقراری ارزش‌های اخلاقی آن تلاش کند؛ بنابراین، منشأ



الزام‌آوری و مشروعیت، این است که حکومت به دنبال سعادت مردم است.

نظریه مرجعیت امر الهی یا حکومت الهی

در این تحلیل، معیار مشروعیت حکومت، حق الهی و امر اوست که مشروعیت حکومت‌ها به نحوی فرا انسانی است و از مرجعیتی بالاتر، حق فرمان دادن و اطاعت کردن آمده است. عمدتاً حکومت‌های دینی در این چارچوب، قابل تحلیل است. این ایده، شرح‌های مذهبی الزام سیاسی که مشروعیت قدرت سیاسی و اطاعت از آن را عموماً با توسل به ایده حاکمیت الهی و با فرض پیوند مذهب و دولت توجیه می‌کند، از دیرباز مطرح بوده و اشکال مختلفی به خود گرفته که مشهورترین آنها نظریه حق الهی یا حاکمیت الهی است.^۵ این نظریه بر این فرض استوار است که قدرت از سوی یک منبع الهی و مافوق بشری به حاکمان تفویض شده و باید از حکومت اطاعت کرد؛ زیرا خداوند چنین مقرر کرده است. بدین سان، یکی از متفرعات چنین فرضی، توجیه اطاعت از حاکم به عنوان یک تکلیف مذهبی است.^۶ این ایده با فرا رسیدن عصر مدرن و ظهور ایده‌هایی مانند «حاکمیت مردم»، به نوعی اعتبار خود را در غرب از دست داد و نظریه‌های سکولار الزام سیاسی جای آن را گرفت.^۷ اما به نظر جان هورتون، احیای این نظریه در دولت‌های کم و بیش «تئوکراتیکی» مانند ایران در دوره معاصر نشان می‌دهد که توجیه مذهبی الزام سیاسی هنوز به حیات خود ادامه می‌دهد.^۸

نقد نظریه‌های مشروعیت در غرب

به طور کلی، بازگشت این نظریه‌ها به سه محور کلی، یعنی خواست مردم، عدالت یا مطلق ارزش‌های اخلاقی و حکومت دینی است. براساس سه نظریه اول، ملاک مشروعیت، خواست مردم است. لازمه آن، این است که اگر مردمی، حکومتی را طرد نمایند، آن حکومت، مشروع نیست؛ هر چند آن حکومت در پی مصالح مردم باشد و اگر مردم، خواستار حکومتی بودند، آن حکومت، مشروع و حق الزام دارد؛ هر چند برخلاف مصالح مردم حرکت کند و ارزش‌های اخلاقی را مراعات نکند. به عقیده این نظریه‌ها پایه ارزش‌های اخلاقی، خواست مردم است (پوزیتویسم اخلاقی)؛ در حالی که فلسفه اخلاق اسلامی معتقد است بین خواست مردم و ارزش‌های اخلاقی، گاه ممکن است همخوانی نباشد... اشکال دیگری نیز به این نظریه‌ها وارد است که اگر اکثریت جامعه، حکومتی را

خواستند، تکلیف اقلیتی که آن را رد می‌کنند چیست؟ چرا این اقلیت، که خود، اراده‌ای دارند و معتقد به آن حکومت نیستند، برخلاف اراده خود باید اطاعت نمایند؟ چرا اقلیت ملزم به اطاعت از اوامر حکومت باشد؟ به نظر می‌رسد این اشکال، جدی است و در برابر دموکراسی به معنای حکومت اکثریت، بسیار منطقی جلوه می‌کند. همین‌طور اگر افراد، موافقت مشروط به یک حکومت داشته باشند، ولی حکومت به آن شروط عمل نکند، آیا این حکومت، مشروعیتی دارد و آن افراد التزامی به آن حکومت پیدا خواهند کرد؟ بنابراین، اشکالات متعددی متوجه این دسته از نظریه‌ها است.

در صورتی که معیار مشروعیت را عدالت یا ارزش‌های اخلاقی بدانیم (نظریه ۴ و ۵)، مشروعیت دستورات و اوامر حکومت توجیه شده است، ولی نسبت به دلیل مشروعیت حاکمان، سخنی گفته نشده است. در نتیجه، از این ناحیه، دچار کاستی است؛ به این معنا که اگر قانونی عادلانه یا تأمین‌کننده ارزش‌های اخلاقی بود، اعتبار و مشروعیتی می‌یابد؛ در این صورت، اعتبار قانون، قابل تثبیت است، ولی سخن در اعتبار و مشروعیت حاکم است که در بحث الزام و مشروعیت سیاسی، به چه معیاری حق فرمان دادن دارد؟ به عبارت دیگر، وقتی قانون و دستوری، عادلانه بود، لازم الاجراست، ولی چرا اجرای این قانون به دست شخص حاکم باشد، عادلانه بودن فرمان، توجیه‌گر حکومت شخص یا گروه خاص نیست. که به نظر می‌رسد این اشکال اساسی این دسته از نظریه‌های مشروعیت در فلسفه سیاسی غرب است که لاینحل باقی مانده است؛ زیرا توجیه‌گر فرمان عادلانه و مطابق با ارزش‌های اخلاقی است، ولی توجیه‌گر حاکم نیست و سخنی از مشروعیت حاکم نمی‌کند.

در صورتی که براساس نظریه‌های ۶ گانه مطرح شده، نظریه حکومت دینی و الهی را بپذیریم، اشکالات وارده بر نظریات قبلی بر این نظریه وارد نیست؛ زیرا از آن‌جا که همه خدا را مالک و سلطان و دارای تسلط تکوینی بر مردم تلقی می‌کنند. و از آن‌جا که خداوند، خالق انسان است، چرا حق دستور دادن و حکم کردن را نداشته باشد؟ از سوی دیگر، کسانی که به این نظریه اعتقاد دارند، می‌گویند: احکام الهی به سود انسان‌ها است و در جهت مصالح مردم است و مطابق با ارزش‌های اخلاقی و عادلانه است؛ بنابراین، اگر خداوند حکم کند، لزوم اطاعت از آن بلا اشکال است. و اگر خداوند متعال، کسی را برای اجرای احکام الهی معین نماید، او حق حاکمیت دارد و حکومت وی مشروع است. این نظریه از سوی فلاسفه سیاسی مسلمان نیز مطرح و مورد استقبال قرار گرفته است.



الزام و مشروعیت سیاسی در فلسفه سیاسی اسلام

اندیشه اسلامی از طریق آراء و اندیشه‌های فلسفی نیز متضمن نظریه‌هایی در باب الزام سیاسی است. فلسفه سیاسی اسلامی در این حوزه نخست، مبتنی بر نفی تغلب و تقلب یا زوز به عنوان منشأ مدینه یا جامعه سیاسی است و فلاسفه مسلمان غالباً بین مدینه و ریاست فاضله با غیر فاضله، به ویژه تغلیب، تمایز قائل شده‌اند. چنان‌که از نظر فارابی، نیل به سعادت حقیقی، تنها در پرتو وحی الهی صورت می‌گیرد و تنها مدینه مطلوب و سازگار با روح شریعت است.^۹ و ثانیاً، فلسفه سیاسی اسلامی متضمن تفسیری اخلاقی و مدنی از دیانت و حاوی یک شرح غایت‌انگارانه و معطوف به سعادت یا خیر حقیقی انسان است. و به تعبیر فارابی، «هدف آفرینش انسان، این است که به سعادت خود دست یابد و برای این کار باید سعادت را بشناسد و آن را غایت خود قرار دهد»؛^{۱۰} از این منظر، اطاعت از رئیس و قوانین یا شرایع حاکم بر مدینه بر مبنای یک بینش غایت‌انگار توجیه می‌شود، یعنی مردم به رهبری نیاز دارند تا امور اعضای دیگر را تدبیر کنند و آنها را به غایت خیرشان سوق دهد.^{۱۱}

اساساً بحث از الزام سیاسی در فلسفه سیاسی اسلام، عمدتاً در ذیل مقوله مشروعیت سیاسی قرار گرفته و اندیشمندان و فلاسفه سیاسی مسلمان، آن را مورد مذاقه قرار داده و پرسش‌هایی را مطرح نمودند؛ از جمله: حاکمان سیاسی در کجا و چگونه نسبت به حکومت، صاحب حق می‌شوند؟ حق حکومت کردن را چگونه و چه کسی به آنها واگذار نموده است؟ چه حکومت‌هایی مشروعیت دارند؟ و چرا باید الزامات سیاسی یک حاکمیت را اطاعت نمود؟ و چه نوع حکومت‌هایی حق حکومت و حق الزام دارند؟ در این خصوص در ساحت اندیشه سیاسی اسلام، فلاسفه سیاسی مسلمان، این مهم را از منظر رویکرد عقلی و فقها عمدتاً با استناد به آیات و روایات، تجزیه و تحلیل نموده‌اند.

مفهوم حق و رابطه آن با الزام سیاسی

بحث الزام سیاسی در فلسفه سیاسی اسلام، ارتباط وثیقی با مفهوم حق دارد که تلاش می‌کنیم این مفهوم و جایگاه آن را مختصراً توضیح دهیم؛ زیرا در پی بررسی این مطلب هستیم که چه کسی حق الزام دارد؟ و چه کسانی می‌بایست اطاعت کنند؟

نشأت گرفتن همه حقوق از حق خدا

در اندیشه سیاسی اسلام، همه حقوق از یک حق ناشی می‌شود. و ریشه تمامی حقوق، یک حق است و آن حق خداست. به عبارت دیگر، حقوقی که انسان‌ها بر یکدیگر دارند، برگرفته شده از حقی است که خداوند بر انسان‌ها دارد.^{۱۲}

بر این اساس، ابتدا باید وجود خدا با برهان اثبات شود و سپس حق خداوند بر مخلوقاتش. لکن بحث اثبات وجود خدا مربوط به علم کلام و الهیات است و ربطی به موضوع پژوهش ندارد، اما این‌که چرا خداوند بر انسان‌ها حق دارد را پی می‌گیریم تا در ادامه ببینیم چه کسی حق الزام در حوزه سیاسی دارد.

ملاک اعتبار حق، مالکیت و سلطه است.

آیت الله مصباح یزدی بر این باور است که حق، یک مفهوم اعتباری است و اساساً مفهیمی که در اخلاق یا حقوق به کار می‌روند، مفهیمی اعتباری‌اند و مفهوم حق نیز یکی از آنهاست.^{۱۳} وی ملاک اعتبار حق را مالکیت و سلطه می‌داند، به این نحو که در عالم هستی چه سلطه‌ای قوی‌تر، اصیل‌تر، و نافذتر از قدرت خداوند متعال است. خداوند، سلطه تکوینی بر ماورای خودش دارد، هیچ موجودی نیست که تحت سلطه و قدرت الهی نباشد. قل الله خالق كل شيء و هو الواحد القهار؛^{۱۴} بگو خدا خالق همه چیز است و اوست یگانه قهار. هر که قدرت دارد، قدرت او ناشی از قدرت خداوند است؛ بنابراین، حق خداوند، منشأ همه حقوق بندگان است. هر جا بخواهد حقی برای کسی در یک موضوع خاص، ثابت شود با توجه به این برهان عقلی می‌توان گفت، مبتنی بر این است که یک نوع مالکیتی برای وی نسبت به آن شیء یا موضوع خاص معین گردد.

از سوی دیگر، آن چه مورد تأیید عقل است، این است که مالک می‌تواند و حق دارد در ملک خویش تصرف نماید. و در صورتی که کسی نه خود، مالک است و نه اجازه‌ای از طرف مالک به او داده شده، عقل، هیچ‌گونه حق تصرفی برای او جایز نمی‌شمارد. این مهم، یکی از ادراکات بدیهی و قطعی عقل است. و از سویی در علم کلام و الهیات ثابت گردیده که خداوند، خالق هستی است و همه موجودات، وجود خود را از او دریافت می‌کنند، و تنها اوست که قائم بالذات است. از این رو بی‌نیاز به علت دیگر است. حال با توجه به این دو مقدمه، یعنی یکی حق تصرف مالک در ملک خویش و دوم، خالقیت خداوند نسبت به هستی می‌توان استدلال کرد که بالاترین مالکیت‌ها از آن خداوند متعال است. او مالک حقیقی عالم است و طبعاً حق هرگونه تصرفی در ملک خویش را دارد. و از

آن طرف، هیچ موجودی حقی بر خداوند و سایر موجودات ندارد؛ زیرا مالکیت و خالقیتی نسبت به آن ندارد. و اگر کسی بر چیزی یا کسی دیگر حقی پیدا می‌کند، نخست، آن حق را خداوند به وی داده است. این، حقیقت معنای مالکیت و ربوبیت تکوینی خداوند نسبت به انسان است.^{۱۵}

بنابراین در فلسفه سیاسی اسلام، ریشه تمامی حقوق از خداوند متعال است، از این رو، هیچ حقی برای کسی به خودی خود ثابت نمی‌شود و هر کجا حقی باشد، اصالتاً از آن خداست و خداوند متعال است که آن حق را به وی عطا نموده است؛ از این رو کسی می‌تواند الزام نماید که حق داشته باشد، و در قدم اول، تنها خداست که حق الزام دارد.

حق حاکمیت و الزام پیامبر

با توجه به قاعده لطف، بر خداوند حکیم واجب است که برای هدایت بشر، پیامبرانی را برگزیند و آنان را مأمور ارسال اوامر و نواهی خود گرداند. از این رو، پیامبر اکرم، صاحب ولایت است و حق حکومت و حاکمیت دارد، حق اطاعت شدن دارد و مردم مکلف به اطاعت از وی هستند. این مهم در آیات قرآن هم ظهور دارد: *النبیُّ اولىٰ بالمؤمنینَ من انفسهم*^{۱۶}؛ مفهومی این است که کل اختیاراتی که انسان نسبت به خویشتن دارد، پیامبر از خود او سزاوارتر است. بر این اساس، اطلاق این آیه، تمامی مسائل فردی، اجتماعی و خصوصی، مسائل مربوط به حکومت، قضاوت و ... را شامل می‌شود. از این رو، اطاعت از الزامات سیاسی پیامبر بر مردم واجب است؛ زیرا خداوند متعال - که اطاعت خویش را بر مردم واجب ساخته است - به مقتضای ربوبیت تشریحی‌اش، اطاعت پیامبر را بر مردم واجب ساخته است، یعنی به او حق حاکمیت و حق فرمان دادن داده است. فلاسفه نیز این حق پیامبر را از باب قاعده لطف تحلیل می‌کنند.



حق الزام و حق حاکمیت ائمه معصومین

در فلسفه سیاسی اسلام، همان‌گونه که خداوند متعال حق حاکمیتی به پیامبر عطا نموده است، بعد از ختم رسالت، هدایت بشر تعطیل نمی‌گردد، بلکه این مهم از طریق جانشینان پیامبر صورت می‌گیرد. و براساس آیه شریفه سوره نساء (آیه ۴) یا *ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم* این حق حاکمیت بعد از پیامبر به آنان واگذار شده است؛ بنابراین، آنان نیز مستقیماً منصوب خداوند هستند. خدا برای افرادی غیر

از پیامبر نیز حق اطاعت قرار داده و بر مردم واجب نموده که از آنان اطاعت نمایند. شیعه بر این عقیده است همان‌گونه که حکومت پیامبر از طرف خداوند متعال مشروعیت یافته است، حکومت ائمه معصومین نیز مشروعیت خود را از خداوند اخذ می‌کنند.

در فلسفه سیاسی اسلام، هیچ انسانی خود به خود و ذاتاً حق حاکمیت بر دیگران را ندارد. ولی این امر، منافات ندارد با این که خداوند برای عده‌ای، حق الزام و حق حاکمیت قرار دهد. و نباید تصور کرد که نفی حاکمیت غیر یا اثبات حاکمیت برای خود انسان‌ها به معنای نفی حاکمیت از طرف خداست. بنابراین، در تفکر شیعی، لطف و عدل الهی در حق بندگانش اقتضا می‌کند که مسئله امامت را بلا تکلیف نگذارد و همان ملاحظات عقلانی که در ارسال رسل و انبیاء ایجاب کرده بود، در غیاب آنها، رهبران جامعه معصومین بوده و اطاعت و الزامات آنها واجب است.

حق حاکمیت و حق الزام سیاسی ولی فقیه

حق حاکمیت در مورد ولی فقیه در ادامه حق حاکمیت پیامبر و ائمه معصومین است. وقتی حقی به ولی فقیه داده شود که اوامر ولایی صادر نماید و الزام سیاسی نماید و نیز مردم را به اطاعت از خود وا دارد، به این معنا نیست که از روی میل و هوس خویش، امر و نهی کند. اگر چنین کند. اطاعت از الزامات سیاسی وی جایز نیست. اطاعت از ولی فقیه، تنها در جایی واجب است که طبق احکام خدا و مصالح انسان‌ها و در چارچوب ارزش‌های الهی، امر و نهی صادر کند. اگر امر او موجب معصیت خدا شود اطاعت وی نه تنها واجب نیست، بلکه از ولایت نیز ساقط می‌شود.^{۱۷}

بنابراین، ولی فقیه به محض تخلف، خود به خود از حکومت ساقط می‌شود و حق الزام ندارد. آن‌چه در بحث الزام سیاسی در محدوده حاکمیت ولی فقیه، حائز اهمیت است، مصلحت است، یعنی تمامی الزامات سیاسی ولی فقیه می‌بایست تابع مصالح جامعه باشد؛ زیرا وقتی خداوند متعال به کسی حق حاکمیت می‌دهد، در چارچوب احکام اسلامی و در جهت مصالح مردم است و اگر ولی فقیه یا حاکم بر ضد احکام الهی، ارزش‌های اسلامی و مصالح مردم الزام نماید، اعتباری نخواهد داشت.

در عصر غیبت امام ، کسی که شأنیت و صلاحیت ولایت امر را برخوردار است، حق حکومت دارد. در این‌جا گاهی این طور است که مردم هم او را یاری می‌کنند تا تشکیل



حکومت دهد و گاهی همراه او نیستند. حال اگر مردم، ولی فقیه را یاری نکردند، این حق (حق حکومت کردن) در همان مرحله حقیقت باقی می‌ماند، اما اگر مردم، حاضر به یاری وی شدند، این حق، توأم با تکلیف می‌شود، یعنی هم حق حکومت دارد و هم با وجود «ناصر» تکلیف دارد که این حق خود را استیفا کند و تشکیل حکومت دهد.^{۱۸} و در نتیجه، الزامات سیاسی وی واجب‌الاطاعه می‌باشد. به نظر برخی، فلسفه تشریح ولایت شرعی فقیه بر مردم، جبران نقصان مولی علیهم است، یعنی از آن‌جا که مردم بدون ارشاد، تدبیر و ولایت فقیهان عادل در حوزه عمومی منحرف می‌شوند، حکمت و لطف الهی، اقتضا می‌کند که توده مردم برای جبران این ضعف و ناتوانی خود تحت ولایت و تدبیر فقیهان عادل قرار گیرند.^{۱۹}

بنابراین، در اندیشه سیاسی اسلام، مشروعیت توجیهی از حکومت و حاکمیت، حق الزام و التزام سیاسی است. توجیهی از حق فرمان دادن و لزوم اطاعت کردن است. به عبارت دیگر، مشروعیت در فلسفه سیاسی اسلام، پاسخی به این پرسش است که به چه دلیل، برخی از انسان‌ها حق حکومت کردن و حق فرمان دادن دارند و دیگران ملزم به اطاعت؟ این مهم در نگاه متفکران و فیلسوفان شیعه و سنی تعقیب شده و هر کدام تحلیلی از آن ارائه نموده‌اند. همان‌گونه که در فلسفه سیاسی غرب، نظریه‌های مشروعیت متفاوت و از منظرهای مختلف به آن نگریسته می‌شود. در فلسفه سیاسی اسلام نیز از تنوعی برخوردار است. در یک رهیافت می‌توان دو دسته از نظریه‌های مشروعیت را جست‌وجو نمود.

۱. رهیافت غایت‌نگر (مشروعیت غایی)

نظریه‌های غایت‌گرا عمدتاً دو ویژگی اساسی دارند: اولاً، هر یک از این نظریه‌ها غایت و هدف خاصی را برای انسان و اجتماع معین می‌کنند. از این رو هر کدام به تناسب تفاوت در مبانی، غایات متفاوتی برای انسان و جامعه سیاسی تعریف می‌کنند. بر این اساس می‌توان نظریه‌های یونانی، مسیحی، اسلامی و ... داشت که تفاوت‌های اساسی با یکدیگر دارند. دوم، این‌که این نظریه‌ها، بدین لحاظ که حاکمیت و قدرت سیاسی را صرفاً ابزار برای تحقق غایت خویش تلقی می‌کنند، شکل نظام سیاسی، در سایه ناشی از این زاویه دید، اهمیت ثانوی دارد.^{۲۰} نمونه عالی این رهیافت، در فلسفه سیاسی افلاطون دیده می‌شود؛ زیرا افلاطون، مصلحت عمومی را غایت نظام سیاسی می‌داند. از این رو،

مشروعیت دولت را معطوف به خیر عمومی می‌داند و مصلحت عمومی نزد وی همان «عدالت» است. نظریه‌های مسیحی مشروعیت نیز عمدتاً ماهیت غایت‌گرایانه دارد. مانند نظریه آگوستین که مشروعیت نظام سیاسی دنیوی (زمینی) را تنها به اعتبار غایت امنیت‌بخشی آن بررسی می‌کند.

نظریه‌های مشروعیت غایی در جهان اسلام نیز سابقه طولانی دارد. برای مثال، اندیشه خلافت اسلامی بی‌توجه به ارزیابی منشأ دولت و عدم ترجیح هیچ یک از الگوهای نصب و انتخاب و حتی فتح و غلبه، مشروعیت قدرت سیاسی را صرفاً به اعتبار اجرای شریعت و تأمین امنیت و نظام عمومی توجیه می‌کند. همچنین در نظریه‌های سلطنت اسلامی، حفظ شریعت، غایت اساسی این‌گونه نظام‌ها تلقی می‌شود. به‌طور کلی، اندیشه دورهٔ میانه اسلامی پذیرفته بود که حفظ و اجرای شریعت، تنها منبع مشروعیت دولت اسلامی می‌باشد. در این صورت است که مردم باید فرامین حاکم را اطاعت نمایند و الزام سیاسی معنا پیدا می‌کند. هر چند، نظریه‌های مشروعیت غایی عدالت و مشروعیت حکومت را نه به اعتبار خاستگاه آن، بلکه به مقیاس و میزان اجرای شریعت متوقف می‌کردند، اما با این حال، شرایطی را نیز برای حاکم اسلامی در نظر می‌گرفتند. اما پرسش، این است که آیا در اندیشه سیاسی اسلام، مشروعیت صرفاً می‌تواند الزام سیاسی را به دنبال داشته باشد، آیا مشروعیت فاعلی نیاز نیست؟ آیا هر نوع حاکمی در حکومت اسلامی، حق الزام سیاسی و حق فرمان دادن دارد و بالتبع، آیا مردم از هر نوع حاکمی که صرفاً غایت خاصی را تعقیب می‌کند، می‌توانند اطاعت نمایند. از این رو لازم است مفهوم مشروعیت فاعلی را توضیح دهیم.

۲. مشروعیت فاعلی

نظریه‌های مشروعیت فاعلی، نظریه‌هایی هستند که بر خاستگاه و شکل دولت نیز نظر دارند. مهم‌ترین ویژگی این دسته از نظریه‌ها، تأکیدی است که به شیوه و نوع استقرار قدرت سیاسی دارند. از این رو، شکل و صورت نظام سیاسی در این نظریه‌ها حائز اهمیت است. چگونگی به قدرت رسیدن مهم است. لازم به ذکر است که نظریه‌های مشروعیت فاعلی نیز هر کدام غایت و هدف خاص خود را دارند، اما التزام یا عدم التزام دولت به این غایات، مشروط به رعایت تشریفات خاصی است که بدان وسیله، فرمانروایان بر حکومت تکیه می‌زنند. براساس این رهیافت، در صورتی که حاکمان، تمام اهداف و غایات دولتی را

عملی سازند، به دلیل این که از روش‌های غیر مشروع به حکومت رسیده‌اند، مشروعیت ندارند. آنچه مهم است نحوه به قدرت رسیدن است. حکومت‌ها ممکن است از جانب خدا، وراثت، فتح و غلبه و یا از طریق مردم باشد. اما شیوه استقرار حکومت‌ها از سه حال خارج نیست: نصب، انتخاب، فتح و غلبه. بنابراین، این نظریه‌ها می‌توانند یکی از این سه شیوه را مبنای مشروعیت نظام تلقی کرده و بر اساس آن الزام سیاسی نمایند. بر اساس این رهیافت، حتی اگر شایسته‌ترین فرد جامعه از طرق غیر مشروع به قدرت دست یابد، حکومت او نامشروع و دستورات وی نیاز به اطاعت ندارد و مردم می‌توانند سرپیچی نمایند. برخی، مشروعیت فاعلی را مشروعیت مبتنی بر قرارداد اجتماعی نیز می‌نامند.

نظریه امامت شیعه و مشروعیت فاعلی

اساساً کلام سیاسی شیعه، مبتنی بر نظریه امامت است و اساس این نظریه نیز بر عقیده نصب و نص از جانب پیامبر استوار است. اما به نظر می‌رسد این تفکر، مغایرتی با مشروعیت فاعلی ندارد؛ زیرا فرض مشروعیت فاعلی بر آزادی و اختیار انسان‌ها استوار است و نظریه امامت نیز بر این اصل استوار است.

شیعه، امامت را لطفی می‌داند که بنا بر ضرورت عقلی و به منظور تضمین آزادی و اختیار انسان‌ها مقرر شده است. خداوند متعال، انسان را آزاد و مختار آفریده و نه مجبور، اما در برابر این اختیار، تکالیفی نیز بر عهده وی نهاده است که توسط پیامبر ثواب و عقاب آن به آنها ابلاغ شده است. حال بعد از ختم رسالت، بر خداوند منان واجب بود که جهت کاستن احتمال هرگونه خطا و فراموشی از طرف انسان‌ها رهبران و راهنمایی‌هایی در بین آنها قرار دهد تا مردم به واسطه مراجعه به آنها هدایت شوند. عمده روایات نصب در اندیشه شیعه چنین جهتی دارند. اما نصب معصوم به معنای تحمیل حکومت او بر مردم نبوده و بلکه صرفاً حجتی است که در صورت تمایل و مراجعه مردم در دست آنان است. این مطلب به خوبی در سیره و در عصر حکومت امام علی تجلی دارد. امام علی بعد از اقبال مردم، حکومت را پذیرفت.

در حوزه سیاسی و اجتماعی نیز انسان‌ها در مواجهه با تکالیف الهی، به دو دسته تقسیم می‌شوند: گروهی که در این دسته از تکالیف مثل سایر امور و تکالیف دیگر عصیان می‌کنند و گروهی که قصد انجام تکالیف شرعی سیاسی و اطاعت از دستورات الهی را دارند. اما همین گروه دوم ممکن است بعضی از مسائل را با عقل خود ادراک نمایند، و در



برخی دیگر از مسائل دچار تردید شوند. از این رو بر خداوند حکیم واجب است که با نصب امام، چنین کسانی را که با آزادی و اختیار و اراده خود به دنبال راهنمایی هستند، از حیرت و سرگردانی خارج کنند. نصب بر عهده خداست، اما اطاعت از امام و فرامین او، جزء اختیارات مردم است. می‌توانند اطاعت کنند یا می‌توانند مخالفت نمایند. بنابراین، هر چند نصب امام بر خداوند حکیم واجب است، اما تحقق و فعلیت حکومت امام به اراده و تصمیم مردمان وابسته است.

خواجه نصیرالدین طوسی نیز در پاسخ به این سؤال که اگر نصب امام را لطف و واجب بدانیم اما مردم از او اطاعت نکنند. این نصب چه فایده‌ای دارد؟ می‌نویسد: «تمکین به امام از افعال خداوند سبحان نیست. نصب بر خداوند واجب است تمکین به امام بر مردم.»^{۲۱} بنابراین مخالفت مردم در تمکن به امام هرگز محل واجبی را که به عهده خداوند است، نخواهد بود. اطاعت مردم یا عدم اطاعت آنان از امام به لحاظ زمانی مترتب بر واجبی است که برعهده خداوند متعال است. یعنی اول خداوند باید حجت خود را معرفی کند، آنگاه اطاعت یا عدم اطاعت مردم معلوم شود.^{۲۲} به نظر می‌رسد، انسان‌ها در فلسفه سیاسی شیعه، در پذیرش یا عدم پذیرش یک حاکمیت و حکومت مختارند. در صورت پذیرش حکومت، ملزم به اطاعت می‌باشند. از این رو به نظر می‌رسد با واگذاشتن اطاعت از امام به عهده اراده و تصمیم آزاد مردم، تشکیل دولت معصوم را نیز موکول به اراده مردم می‌کند. دوران حکومت امام علی در این چارچوب قابل تحلیل است.

نقش مردم به عنوان ملاک مؤثر در مشروعیت

این نظریه که با عنوان فقهی «انتخاب» مشهور است، با مفهوم دموکراسی و مردم سالاری قرابت بیشتر دارد و رأی مردم را ملاک مشروعیت نظام قرار می‌دهد. البته مشروعیت بخشی مردم به نظام، هرگز به معنای صرف نظر کردن از شرایط مذهبی حاکم و حکومت نیست؛ از این رو، مردم سالاری در تفکر شیعی با دموکراسی‌های دیگر از حیث التزام به شرایط حاکم تفاوت دارد.

نقش مردم در کارآمدی حکومت اسلامی

این دیدگاه عمده در تفکر شیعی که معروف به «نظریه نصب» است بر این عقیده



می‌باشد که ولایت فقیهان، در ادامه ولایت ائمه معصومین و نصب الهی است. از این رو، همچنان که رأی مردم در حکومت معصوم، ملاک مشروعیت دولت نیست و مردم موظف به اطاعت از ولی و حاکم الهی هستند، در عصر غیبت امام نیز مردم نسبت به فقیه حاکم چنین نقشی، صرفاً کارآمدی دارند. بر این مبنای، طرح مسئله بیعت در زمان معصوم نه برای تحقق حاکمیت و مشروعیت آنان، بلکه از باب الزام خصم و اتمام حجت بر مردم بوده است.

دلایل اطاعت و الزام سیاسی

تفکر شیعی به دو دلیل عقلی و نقلی به مشروعیت و اطاعت امامان استدلال می‌کند. استدلال عقلی، عمدتاً از نتایج التزام به قاعده لطف است. بر اساس عقل شیعی، امر بر اطاعت در آیه شریفه ۵۹ سوره نساء، دلیل بر عصمت هر سه منبع اقتدار است؛ زیرا امر به اطاعت از امام و رهبر خطاپذیر، خلاف قواعد عقل است. هر چند، اهل سنت، بعضاً به عصمت امت و تصویب مجتهدان و صحابه نظر دارند، لکن شیعه با تکیه بر خطاپذیری ذاتی انسان‌ها، عصمت را منحصر در ائمه می‌داند.^{۲۳}

شیعه علاوه بر استدلال عقلی بر روایات زیادی مبنی بر الزام و اطاعت سیاسی از حاکم اسلامی تأکید دارد که این نوشته، دغدغه بررسی روایات را ندارد. حال، پرسش در این‌جا، این است که نقش مردم در این نظریه چیست؟ آیا میان نظارت و مشروعیت سیاسی، رابطه‌ای منطقی و علی حاکم است، آیا با پذیرش مشروعیت الهی، اعتقاد به حق نظارت مردمی، امری ناممکن است پارادوکسیکال است؟

نظارت از مؤلفه‌های بنیادین دولت‌های مدرن است که هدف آن، محدود کردن قدرت حاکمان و جلوگیری از سوء استفاده از قدرت است. معنای پرسش بالا، این است که پذیرش رابطه منطقی و علی میان مشروعیت سیاسی و نظارت، به این معناست که نظارت بر قدرت، معنا و مفاد حقیقی خود را در جایی می‌باید که قدرت ناظر منشأ مشروعیت و مبدأ پیدایش و تکوین قدرت حاکم و دولت باشد. حال در حکومت اسلامی که مبدأ و منشأ مشروعیت و الزام سیاسی، الهی تلقی می‌شود، حق حاکمیت از بالا رسیده است، از این رو مقوله نظارت را چگونه می‌توان تحلیل نمود؟

در پاسخ می‌توان گفت اولاً، در نظام سیاسی اسلام، مشروعیت الهی نه تنها منافاتی با حقوق جامعه ندارد، بلکه پشتوانه‌ای اصلی و اساسی برای تأمین حقوق و آزادی و عدالت

جامعه محسوب می‌شود و ثانیاً، این مشکل در نظام‌های دموکراتیک غیر مبتنی بر وحی است که زمینه پایمال کردن حقوق مردم در آنها به خوبی فراهم است. و پاسخ حلی به این پارادوکس، این است که خطای اول آنها این است که اگر همه حقوق الهی و دینی باشد و حاکم، مشروعیت خود را از بالا بگیرد، حق نظارت مردمی نیز باید از حاکم اخذ گردد و در این صورت، حق نظارت معنایی ندارد؛ زیرا نقد کسی را نمی‌توان منوط به اذن وی کرد، لکن می‌توان گفت که این مسئله در ساحت اندیشه سیاسی اسلامی قابل تطبیق نیست؛ زیرا براساس مبانی اسلامی، در کنار مشروعیت الهی حاکمان و حق الزام و اطاعت و حق حاکمیت آنها، حق نظارت مردم نیز از سوی مبدأ تمامی حقوق بر رسمیت شناخته شده است. لب اشکال آنها این است که حق نظارت مردم از حاکمان، یعنی که کسانی باید از آنان اطاعت کنند، سرچشمه می‌گیرد. در حالی که چنین نیست، بلکه مبدأ تشریحی الهی به عنوان سرچشمه همه حقوق، در عرض یکدیگر، دو حق جعل کرده است: از یک سو حق حاکمیت را برای حاکمان به رسمیت می‌شناسد و از سوی دیگر برای مردم، حق نظارت بر اعمال حاکمان را جعل نموده است.^{۲۴}

بنابراین، مقوله حق و تکلیف در بحث مشروعیت و الزام سیاسی، جدی است و حقوق و تکالیف، دو طرفه است؛ زیرا در نظام سیاسی اسلام، سخنی از حقوق یکطرفه حاکمان نیست، بلکه مسیری دو طرفه است و تحت عنوان حقوق متقابل مردم و دولت از آن بحث می‌شود؛ به این معنا که طبق اصل توحید، خداوند، مبدأ پیدایش حقوق است و با این حق مشخص خویش، حقوقی دو طرفه و در عرض یکدیگر برای حاکمیت و مردم اعتبار نموده است. امام علی در نهج‌البلاغه نسبت به این حقوق و تکالیف دو طرف می‌فرماید:

«اما بعد، فقد جعل الله سبحانه: لی علیکم حقاً بولایة امرکم و لکم علی من الحق مثل الذی لی علیکم» نکته مهم، این است که این حقوق، طرفینی است. «لایجرى لِأحدٍ أَلّا جرى علیه و لا یجرى علیه الا له»، یعنی آن‌جا حاکم و حاکمیت حق الزام سیاسی دارد و می‌تواند مردم را به اطاعت فراخواند که مردم، حقوق الهی خویش را استیفا کرده باشند. تنها حق یک جانبه و تضایف‌ناپذیر، حق طاعت ذات ربوبی است. اما در سایر حقوق، آمیخته با تکلیف و وظیفه است. «و اعظم ما افترض سبحانه من تلك الحقوق، حق الوالی علی الرعیه و حق الرعیه علی الوالی»، یعنی مهم‌ترین حق مجعول الهی که به شکل طرفینی جعل شده، حقوق متقابل حاکم و مردم است. در نهج‌البلاغه آمده است که «حقوقی شرعی است که در صورت استیفاء آنها، مشروعیت الهی حاکمیت تأمین می‌شود»

و در غیر این صورت، اصولاً حاکمیت مشروعیتی نخواهد داشت و مردم، دلیلی بر اطاعت از او نخواهند داشت.^{۲۵} اینجاست که مردم می‌توانند با نظارت خویش، استیفای حقوق خود را ناظر باشند. حال جهت توضیح و تبیین بیشتر موضوع الزام سیاسی را از منظر ابن سینا جست و جو نموده تا ابعاد فلسفی آن واضح‌تر گردد.

جمع‌بندی

مشروعیت و الزام سیاسی در نظام‌های دینی و غیر دینی متفاوت است؛ چه ممکن است در نظام‌های غیر دینی، مبانی و منابع گوناگونی داشته باشد، اما در نظام‌های دینی، خاستگاه مشروعیت، چیزی بیش از پذیرش و رأی مردم است. به نظر می‌رسد آنچه مفهوم مشروعیت و الزام سیاسی در فلسفه سیاسی اسلام را از مشروعیت در فلسفه سیاسی غرب جدا می‌کند، جای‌گزینی «دین‌مداری» به جای «مردم‌مداری» است. لکن این بدان معنا نیست که مردم و نقش آنها در مشروعیت‌یابی حکومت انکار شود. بلکه واگذار کردن همه چیز به مردم و این که رأی مردم، یگانه مبنای حق بوده باشد، پذیرفته نیست. نگارنده ابتدا به نظریه‌های الزام سیاسی در غرب و کاستی‌های آن اشاره نموده و هر کدام را مورد نقد قرار داد. سپس موضوع فوق را در ساحت فلسفه سیاسی اسلام تعقیب نموده و به این نتیجه رسیدیم که در فلسفه سیاسی اسلام، ریشه تمامی حقوق از خداوند متعال است، از این رو، هیچ حقی برای کسی به خودی خود ثابت نمی‌شود و هر کجا حقی باشد، اصالتاً از آن خداست؛ بنابراین در قدم اول، خداوند متعال، حق الزام دارد، لکن خداوند از باب قاعده لطف، برای هدایت بشر، پیامبران را فرستاد. و حق حکومت و الزام را به آنان اعطا فرمود. بدین ترتیب به مقتضای ربوبیت تشریحی‌اش الزامات سیاسی پیامبر را بر مردم واجب ساخت. و به پیامبر، حق حاکمیت و حق الزام را اعطا کرد. از منظر فلسفه سیاسی بعد از ختم رسالت، هدایت بشر تعطیل نمی‌گردد، بلکه این مهم از باب لطف و عدل الهی از طریق جانشینان پیامبر صورت می‌گیرد و در نتیجه، الزامات معصومین نیز واجب‌الاطاعه می‌گردد. نگارنده در ادامه به چگونگی حق حاکمیت و الزام سیاسی ولی فقیه اشاره نموده و الزامات سیاسی وی را در چارچوب احکام اسلامی و در جهت مصالح جامعه دانسته و در غیر این صورت حق الزام ندارد. جهت ایضاح مفهومی و تبیین مسئله، نظریه‌های مشروعیت و الزام را در دو رهیافت کلی غایت‌نگر (مشروعیت غایی) و مشروعیت فاعلی سامان‌دهی نموده و ویژگی‌های هر کدام بررسی گردید. در رهیافت



غایت‌نگر، نظریه‌های همچون خلافت اسلامی، سلطنت اسلامی و... حفظ و اجرای شریعت را به عنوان غایت اساسی تلقی نموده و حق الزام به کسی می‌رسد که در راستای این غایت حرکت نماید. اما پرسش این است که آیا مشروعیت غایی، صرفاً موجب حق الزام می‌شود یا این که علاوه بر آن، مشروعیت فاعلی نیز نیاز است؟ آیا هر نوع حاکمی در بلاد اسلامی حق الزام سیاسی دارد یا خیر؟ در پاسخ به آن، رهیافت دوم «مشروعیت فاعلی» مطرح گردید. آن چه در این رهیافت مهم به نظر می‌رسد چگونگی به قدرت رسیدن حاکم و نوع استقرار قدرت سیاسی است. براساس این رهیافت، حتی اگر شایسته‌ترین فرد جامعه از طرق غیر مشروع به قدرت دست یابد، حکومت او نامشروع و در نتیجه، الزامات سیاسی وی نیاز به اطاعت ندارد. بدین سان به نظر می‌رسد آنچه موجب الزام سیاسی می‌گردد، مشروعیت غایی و فاعلی است.



پی‌نوشت‌ها

1. جان هورتن، *الزام سیاسی*، ترجمه محمد سلامی و دیگران (مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۴) ص ۳۴.
2. simmons, A. J, (1980), *Political obligation*, in: Rutledge, Encyclopedia of Philosophy, General: Craig, New Fetter land , London, Routledge, Vol.7. p. 76 – 80.
3. جان هورتن، پیشین، ص ۹۶.
4. همان، ص ۱۴۰.
5. Dawson, charley, Religion and caltare, new york, meridian Books, 1948, p, 100.
6. آنتونی کوئینتین، *فلسفه سیاسی*، ترجمه مرتضی اسعدی (تهران: انتشارات بین‌المللی المهدی، ۱۳۶۸) ص ۳۱ – ۲۹.
7. مک آیور، ر. م، *جامعه و حکومت*، ترجمه ابراهیم علی کنی (تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۴) ص ۱۹ – ۱۸.
8. Horton, John, *political obligation*, Atlantic High lands u. s. Hamanities press, 1992, p. 98 – 100.
9. سید جواد طباطبایی، *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران* (تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۶۸) ص ۲۸ و ۱۴.
10. ابوصدر فارابی، *سیاست مدینه*، ترجمه سید جعفر سجادی (تهران: انتشارات کتابخانه طهوری، ۱۳۵۸) ص ۱۵۳.
11. ماجد فخری، *سیر فلسفه در جهان اسلام*، ترجمه نصرالله پور جوادی (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲) ص ۱۴۲.
12. محمدتقی مصباح یزدی، *نظریه حقوقی اسلام*، حقوق متقابل مردم و حکومت (قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲) ص ۱۱۴.
13. همان، ص ۱۱۶.



14. سوره رعد، آیه ۱۳.
15. همان، ص ۱۱۵.
16. قرآن کریم، سوره نساء، آیه ۶.
17. همان، ص ۱۳۴.
18. همان، ص ۹۶.
19. محسن کدیور، حکومت ولایی (تهران: نشر نی، ۱۳۷۷) ص ۱۱۴.
20. داوود فیرحی، شیعه و مسأله مشروعیت: بین نظریه و نص، مجله دانشکده حقوق و علم سیاسی (تهران: دانشگاه تهران، ش ۵۷، ۱۳۸۱) ص ۶۱.
21. ابوالفضل شکوری، فلسفه سیاسی ابن سینا (تهران: نشر عقل سرخ، ۱۳۸۴) ص ۳۵۲.
22. شفاء، الهیات، ص ۶۱.
23. داوود فیرحی، نظام سیاسی و دولت در اسلام (تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۰) ص ۱۸۳.
24. مصطفی جعفر پیشه‌فر، چالش‌های فکری نظریه ولایت فقیه (قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱) ص ۶۰ - ۴۹.
25. نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 پرتال جامع علوم انسانی