

آموزه مالکیت مشاع و مردم‌سالاری



تاریخ دریافت: ۸۳/۳/۱۹

تاریخ تأیید: ۸۳/۶/۲۲

سیند علی میرموسوی

چکیده

بررسی و سنجش ظرفیت و امکانات آموزه مالکیت مشاع برای حل دشواره مشروعیت و معضلات مربوط به رابطه فرد و دولت و در نهایت، توجه مردم‌سالاری هدف اصلی این نوشتار است. در این راستا نخست به دشواره مشروعیت اشاره شده و دو نظریه الهی و قرارداد اجتماعی، که این آموزه بر نقد و طرد آن‌ها بنا شده، مورد بررسی قرار گرفته است. سپس مقدماتی که این دکترین بر آن استوار است بیان و تلاش شده است تا از یک سو ظرفیت و امکانات آن برای توجه مردم‌سالاری مورد سنجش قرار گیرد و از سوی دیگر نارسایی‌های درون منطقی آن و مشکلات تئوریکی که این نظریه از آن رنج می‌برد، تحلیل و ارزیابی شود.

واژگان کلیدی: مالکیت مشاع، مردم‌سالاری، مشروعیت، نصب، قرارداد اجتماعی

درآمد

مردم سالاری در بنیاد مبتنی بر ایده مشروعیت مردمی است، یعنی اقتدار سیاسی و حق اعمال قدرت در یک نظام دموکراتیک بر اساس خواست مردم توجیه می‌شود. تلاش برای توجیه حق حاکمیت بر اساس خواست مردم سابقه‌ای طولانی، به قدمت تاریخ اندیشه سیاسی دارد، هر چند تفاوت بنیادین میان نظریه‌های کلاسیک و جدید در این باره قابل انکار نیست. به عنوان مثال اندیشه سیاسی متفکران جمهوری خواه رم باستان و نظریه قرارداد اجتماعی، با تقریرهای متفاوتی که از آن صورت گرفته است، دو نمونه کلاسیک و مدرن از این تلاش‌ها به حساب می‌آید.

همگام با گسترش تجدد و فروپاشی نظام سیاسی قدیم در جهان اسلام و ورود مظاهر و مفاهیم جدید، مانند دموکراسی، به خیال جمعی مسلمانان کوشش‌های فکری برای ابتدای حق حاکمیت بر خواست مردم آغاز شد. در جهان تشیع برای نخستین بار مجتهدان مشروطه خواه، به ویژه آخوند خراسانی (ر.ک: کدیور، ۱۳۸۲) و نائینی، نقشی مهم در تأسیس بنیانی مشروع برای اقتدار مدنی با الهام از منابع و نصوص دینی ایفا کردند. با پیروزی انقلاب اسلامی و استقرار نظام جمهوری اسلامی فصل جدیدی از تأمل در این باره آغاز و نظریه پردازی برای حاکمیت مردم با بهره‌گیری از تعالیم دینی تقویت شد. نظریه‌های «ولایت انتخابی مقیده فقیه» آیت‌الله منتظری، «حکومت انتخابی اسلامی» شهید صدر و آموزه (دکترین) «مالکیت مشاع» از این نمونه‌اند. در این میان نظریه اخیر به اعتبار آن که حکومت را وکالت شهروندان می‌داند و نصب فرمانروا از جانب خداوند را مردود می‌شمارد، از ظرفیت بالایی برای تأسیس مردم سالاری و توجیه آن برخوردار است.

دکترین مالکیت مشاع در نوع خود نخستین تفسیر از مشروعیت مردمی با رویکرد فلسفه سیاسی می‌باشد که در اندیشه سیاسی معاصر شیعه مطرح شده است. این نظریه نخست از این لحاظ که مبنای مشروعیت مردمی را بر پایه مفاهیمی که در ذهنیت و سنت اندیشه شیعی وجود داشته تأسیس کرده است بسیار حائز اهمیت است. افزون بر

این، تلاش صورت گرفته در ارائه تعریفی جدید از جامعه، کشور، دولت، حکومت و حاکمیت بر این مبنای سبب انسجام نسبی منطق حاکم بر آن شده است در نهایت، توانسته است مبنایی فراگیر برای مشروعیت ارائه نماید که عصر حضور و غیبت امام معصوم را در برگیرد.

این آموزه هر چند از سوی طرفداران نظریه انتصاب بارها مورد نقد و ایراد قرار گرفته ولی تا کنون ارزیابی دقیقی از ظرفیت آن برای تأسیس و توجیه مردم سالاری به عمل نیامده است. نوشتار حاضر در پی آن است که این مهم را به انجام رساند. از این رو پرسش اصلی آن را چنین می‌توان مطرح ساخت: آیا آموزه مالکیت مشاع قادر به حل دشواره مشروعیت بوده و توانسته است با الهام از منابع و مبانی دینی، بنیانی مشروع برای اقتدار مدنی تأسیس کند؟ در ادامه نگاهی گذرا به بحث مشروعیت داشته و سپس امکانات این نظریه مورد ارزیابی و سنجش قرار خواهد گرفت. در پایان کوشش می‌شود نارسایی‌ها و ضعف‌هایی که این آموزه در قیاس با نظریه بدیل اش، یعنی قرارداد اجتماعی، در جمع میان آزادی فرد و اقتدار دولت دارد نشان داده شود.

۱_ دشواره مشروعیت

مشروعیت (Legitimacy)، در اصطلاح فلسفه سیاسی به معنای توجیه عقلانی حق صدور فرمان و اعمال اقتدار می‌باشد. به بیان دیگر، در فلسفه سیاسی بحث بر سر این است که خاستگاه این حق چیست و حق فرمانروایی و تکلیف اطاعت از کجا ناشی می‌شود؟ ولی هر گاه در جامعه شناسی سیاسی سخن از مشروعیت به میان آید، به معنای مقبولیت و پذیرفته شدن فرمان روایی است. جامعه شناسان از این بحث می‌کنند که چرا مردم از حکومت اطاعت می‌کنند، ولی پرسش فیلسوفان آن است که چرا باید اطاعت کرد (کوئینن، ۱۳۷۱: ۲۸). در نوشتار حاضر مشروعیت به مفهومی که در فلسفه سیاسی دارد مورد نظر است نه وجه جامعه شناختی آن.

دشواره مشروعیت عبارت است از مشکلات و پیچیدگی‌هایی که بر سر راه اثبات و

توجیه حقانیت حکمرانی و فرمانروایی وجود دارد. نظریه‌های گوناگونی که درباره مشروعیت شکل گرفته حکایت از رویکردهای متفاوت در حل این دشواره دارد. این نظریه‌ها را بر حسب یک تقسیم بندی می‌توان در دو گروه «اختیارگروانه» و «غیر اختیار گروانه» جای داد. گروه نخست آنهایی است که حقانیت اعمال اقتدار را، به نوعی، به خواست و اراده مردم وابسته می‌سازد. نظریه‌هایی مانند قرارداد اجتماعی، رضایت عمومی، اراده همگانی و مالکیت مشاع در این گروه جای می‌گیرند. گروه دوم مشروعیت را به ارزش‌های اخلاقی و غایات معنوی و یا خواست خداوند مرتبط می‌کنند و خواست و اراده مردم را در پیدایش حق اعمال قدرت دخیل نمی‌دانند. نظریه‌های الهی، خیر برین، فرودستی طبیعی، زور و بردگی در این گروه جای می‌گیرند (بنگريد: همپن، ۱۳۸۰: ۲۱-۷۲).

آموزه مالکیت مشاع با طرد نظریه الهی مشروعیت و نظریه قرارداد اجتماعی، بر آن است تا بنیانی نو برای حق اعمال اقتدار مطرح کند و این بنیان را از نظر دینی نیز موجه سازد. از این منظر نظریه الهی مشروعیت هم از جهت ثبوتی و هم از ناحیه اثباتی مخدوش است. از جهت ثبوت، به این خاطر که فرض این که خداوند شخص خاصی را برای فرمانروایی سیاسی برگزیند مبتنی بر این فرض است که تشریح در اجرائیات امکان پذیر باشد. لکن چنین چیزی ممکن نیست، بنابراین نصب حاکم از ناحیه خداوند صورت نگرفته است.

برای درک بهتر این ایراد می‌توان مقدمات نظریه الهی مشروعیت را بر اساس مبانی کلامی شیعه چنین تقریر کرد:

۱- خداوند به عنوان آفریننده هستی مالک حقیقی و مطلق آن است.

۲- حق امر کردن و فرمانروایی، ناشی از مالکیت حقیقی می‌باشد. خداوند نیز به دلیل مالکیت حقیقی و مطلق بر هستی و انسان، تنها کسی است که حق حکمرانی بر انسان را دارد (خمینی، ۱۳۸۱: ج ۲، ۱۰۶).

۳- تنها خداوند می‌تواند این حق را به افرادی خاص واگذار کرده و چنین

اشخاصی، به موجب نصب از جانب خداوند، حق فرمانروایی بر انسان‌ها را دارا می‌باشند (کاشف الغطاء، بی تا، ۳۷).

۴_ خداوند چنین حقی را به پیامبر (ص) و امامان معصوم واگذار کرده است و از این رو آنان مصداق‌های قطعی حاکمان مشروع می‌باشند (خبینی، البیع، ج ۲، ۴۵۵).

۵_ پیامبر (ص) و امامان نیز می‌توانند این حق را به برخی به طور خاص و یا به طور عام واگذار کنند و چنین اشخاصی نیز حق صدور فرمان و حکمرانی را دارا می‌باشند.

۶_ امامان معصوم در عصر غیبت، فقیهان را به طور عام جانشین خود قرار داده‌اند و آنان به موجب نصب از جانب ائمه، حق صدور فرمان را دارند (عمان).

حائری امکان تشریح در اجرائیات را نیز به مقدمات فوق افزوده است. به اعتقاد وی نصب حاکم از ناحیه خداوند مبتنی بر اثبات ضرورت شرعی اجرای احکام شریعت است. درحالی که امتثال و اجرای احکام شرعی امری عقلی است و شرع نمی‌تواند در اجرائیات احکام خود نقشی ایفاء کند یا احکام و تکالیفی را وضع و تشریح کند (حائری، ۱۹۹۵ میلادی: ۱۴۸).

تلازم میان امکان تشریح در اجرائیات و نصب از ناحیه خداوند چندان روشن نیست و بیانات ارائه شده در این راستا چندان این تلازم را تقویت نمی‌کند. به هر حال حائری بر این اساس مقدمه سوم را مورد تردید قرار داده و نصب حاکم از ناحیه خداوند را منتفی دانسته است. به نظر وی نصب حاکم توسط خداوند به دو صورت قابل فرض است اول: از طریق نفس او امری که برای جعل احکام شرعی صادر شده است، مانند این که خداوند از طریق او امر مربوط به حدود، مجری آن را نیز نصب کند. این فرض معقول نیست زیرا اجرای احکام دو رتبه از جعل حکم موخر است، از این رو خداوند نمی‌تواند در مرحله جعل حکم اجرای آن را نیز لحاظ کرده و یا امر هر دو را انشاء کند. فرض دوم آن که نصب از راه امری جداگانه انجام گیرد، در این صورت نیز این امر تنها جنبه ارشادی دارد و نمی‌تواند شرعی باشد. زیرا بر فرض شرعی بودن اجرای آن نیاز به امر جداگانه، دارد و به این ترتیب به درازای نامنتهی می‌انجامد (عمان: ۱۶۷).

بیان فوق اگرچه عدم امکان جعل در تشریحات را مدلل می‌سازد ولی امکان نصب حاکم از ناحیه خداوند را منتفی نمی‌کند زیرا تلازم میان امکان نصب حاکم با فرض تشریح در اجرائیات روشن و ثابت نیست.^۱

به هر حال مبنای مشروعیت الهی با این ایراد مواجه است که «ما برای پذیرش چنین ادعایی نسبت به فرمانروایی سیاسی نیازمند سند و مدرک هستیم و چنین سند و مدرکی ظاهراً وجود ندارد» (مبین، ۱۳۸۰: ۳۱). آموزه مالکیت مشاع از این نظر، یعنی مقام اثبات، بر طرد ادله عقلی و نقلی نصب حاکم از ناحیه خداوند استوار شده است. از این دیدگاه قاعده لطف، به عنوان مهم ترین دلیل کلامی بر ضرورت نبوت و امامت، در نهایت این معنا را افاده می‌کند که «شریعت راهنمای راستینی به سوی خردمندی و کامیابی و نیکبختی خردمندانه می‌باشد... فرستادن انبیاء تنها به خاطر تعلیم و آموزش عالی عدالت است تا مردم پس از شناخت، خود به عدل و داد قیام کنند.» دکتر حائری در ادامه چنین نتیجه گیری می‌کند:

«قیام به عدل و اجرای عدالت و انتظامات که دقیقاً به معنای برقراری یک حکومت مسئول برای تدبیر امور مملکتی است، به خود مردمان واگذار شده است و وظیفه اجرایی آن در شأن و منزلت رفیع این رهبران الهی نیست... اما این که پیامبران علاوه بر مقام تعلیم، وظیفه اجرای عدالت و کشورداری را نیز لزوماً عهده دار باشند و این وظیفه جزئی از مقام نبوت عامه محسوب گردد، نه از محتوی قاعده لطف استفاده می‌شود و نه از مدلول مطابقی، تضمینی یا التزامی دلایل دیگر نبوت» (حائری، همان: ۱۶۱).

بیان فوق در واقع مقدمه چهارم نظریه نصب را، که ناظر به مقام اثبات است، طرد می‌کند. افزون بر این حائری با توجه به ماهیت حکومت و سرشت تغییرپذیر و روزمره-گی‌اش آن را با شأن نبوت و امامت، که بیان تعالیم کلی و ثابت و ابدی است، مغایر

۱- (به عنوان مثال آیه ۲۵۴ سوره بقره شاهدهی بر این امکان می‌باشد زیرا در آن به طور روشن از نصب طالوت به منصب پادشاهی توسط خداوند سخن رفته است). برای اطلاع بیشتر از نقدهایی که بر استدلال حائری شده است ر.ک: حقیقت، ۱۳۸۱، ۹۸-۹۹ و لاریجانی، ۱۳۷۶، ۷۴-۷۵.

می‌داند. بر این اساس او عهده‌داری امور سیاسی و کشورداری توسط پیامبر (ص) و علی (ع) را نه به اعتبار شأن نبوت و امامت بلکه ناشی از بیعت و انتخاب مردم به این مقام تلقی می‌کند (همان: ۱۴۳).

آموزه مالکیت مشاع از سوی دیگر بر نقد نظریه قرارداد اجتماعی (social contract) به ویژه قرائت روسویی آن، استوار است. ابتدای حق حاکمیت (sovereignty) و توجیه اعمال قدرت بر اساس قرارداد اجتماعی در دوران جدید نخست توسط هابز و لاک مطرح شد و سپس توسط روسو بسط یافت و در قرن بیستم بار دیگر جان راولز آن را احیا کرد. این ایده در راستای جمع میان آزادی فرد و نظم اجتماعی طرح شده و همان گونه که روسو در عبارت‌های آغازین *قرارداد اجتماعی* اشاره کرده است، راه حلی برای توجیه محدود کردن آزادی فرد برای نظم اجتماعی است. مؤلف کتاب حکمت و حکومت این نظریه را قادر به حل این دشواری نمی‌داند. به اعتقاد وی مهم‌ترین مشکل این نظریه «این است که در عین این که افراد شهروندان را به صورت اعضای بلااراده می‌پذیرد، به هیچ وجه انتظار گذر از فردیت و شخصیت حقیقی آنها را، که یک انتحار حقیقی است، ندارد» (همان: ۹۰). به بیان دیگر، افراد، که به عنوان مصداق‌های کلی انسان دارای حقوق و آزادی می‌باشند، به صورت اجزای جامعه در آمده و اراده و آزادی خود را در برابر آن از دست می‌دهند. به دلیل اینکه آموزه مالکیت مشاع بر نقد نظریه قرارداد اجتماعی، به ویژه قرائت روسویی آن، مبتنی است، مبانی و مقدمات این نظریه در اندیشه روسو اینک به اختصار بیان می‌شود:

انسان بر خلاف تصور فیلسوفان کلاسیک، مدنی بالطبع نیست. بلکه در وضع طبیعی، یعنی وضعیت پیش از شکل‌گیری جامعه سیاسی، بشر با همه استعدادهای شکوفا شده‌اش تحت نفوذ هیچ قانون نهادینه شده قراردادی نیست (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۲۸۵).

انسان در وضع طبیعی فاقد زبان و در نتیجه عقل، یعنی فکرت‌های کلی و هم چنین غرور و خودستایی است. انسان طبیعی یک وحشی نجیب بوده که به طور طبیعی

میل به بقا داشته و این میل در او به صورت میل به تولید نسل و ترحم درآمده است (شوالیه، ۱۹۸۵، ۴۷۹-۴۸۰).

خاستگاه حقوق انسان همین امیال و عواطف طبیعی است. برجسته‌ترین میل در انسان، که وجه تمایز او با حیوانات است، آزادی می‌باشد. تنها آزادی و توانایی انتخاب بشر و آگاهی او بر این آزادی عمل است که نمی‌تواند توضیح مادی داشته باشد و ثابت می‌کند او از عالمی معنوی است. بنا بر این، بنیادی‌ترین حق انسان آزادی است که با حق صیانت نفس پیوند دارد (همان).

آزادی عبارت است از فرمان برداری از قانونی که شخص برای خود وضع می‌کند و این حق به طور برابر برای همه انسان‌ها وجود دارد (روسو، ۱۳۸۰: ۶۷).

انسان آزاد آفریده شده است اما همه جا در بردگی به سر می‌برد (همان: ص ۵۶). گذار از وضعیت آزاد طبیعی به وضعیت در بند اجتماعی، بر خلاف تصور هابز و لاک، امری عقلانی و از روی محاسبه نبوده بلکه فرآیندی طبیعی و تصادفی داشته است. در عین حال حق آزادی و برابری طبیعی او هم‌چنان باقی است و فرمان‌روایی بر او نیازمند توجیه است.

زور هرگز توجیه‌کننده حق فرمان‌روایی نیست، زیرا زور یک نیروی بدنی بوده و حق، امری معنوی است و ارتباطی بین آن دو وجود ندارد. تسلیم زور شدن بر حسب ضرورت است نه بر پایه اختیار (همان: ۶۹). چون همه قدرت‌ها ناشی از خداست، انتساب قدرت خاص به خدا نیز توجیه‌کننده حق اعمال قدرت نیست (همان: ۷۲).

با رد فرض حاکمیت طبیعی انسان‌ها بر یکدیگر و نیز مبنای زور و نصب از ناحیه خداوند، پس اساس هر گونه اقتدار مشروعی فقط قراردادهایی می‌تواند باشد که میان انسان‌ها بسته می‌شود (همان: ۷۴). تشکیل جامعه سیاسی از طریق قرارداد برای پایان بخشیدن به ستم و قرارداد نابرابری که توانگران بر بیچارگان تحمیل کرده‌اند ضروری است. علاوه بر این، وضعیت طبیعی قابل تداوم نبوده و نوع بشر اگر شیوه زندگی خود

را تغییر ندهد نابود می شود (همان: ۹۸). این قرارداد نمی تواند متضمن واگذاری آزادی افراد و یا سلب آن باشد. زیرا همان طور که ملتی حق ندارد از حاکمیت خود صرف نظر کند، به همان ترتیب هم حق ندارد از آزادی خود چشم پوشد (همان: ۷۴-۷۵).

این قرارداد واجد چند خصیصه است: نخست، آن که همه افراد جامعه در انعقاد آن شرکت دارند؛ دوم، آن که مواد آن به طور رسمی عنوان نشده است؛ سوم، آن که مواد آن را می توان در یک ماده خلاصه کرد «هر شخص خود و تمام دارایی های خود را به کل جامعه واگذار می کند»؛ چهارم، آن که طرفین قرارداد افراد از حیث فردیت و از حیث تعلق به کل جامعه می باشند و در نهایت؛ این که به موجب این قرارداد «هر فرد شخص خود و تمام حقوق خود را به مشارکت تحت هدایت عالیّه اراده عمومی قرار می دهد و هر عضوی چون بخش جدایی ناپذیر کل در هیأت اجتماعی پذیرفته می شود» (همان: ۱۰۴).

نخستین پیامد قرارداد اجتماعی بر اساس تفسیر فوق آن است که یک هیأت سیاسی (body politics) و جمعی که دارای یگانگی، هویت، زندگی و اراده است پدید می آید که دارای دو حیثیت فعال و انفعالی می باشد. از حیث نخست، که شخصیت و زندگی و اراده آن مورد توجه است، به آن هیأت حاکمه یا قدرت سیاسی اطلاق می شود و از جنبه دوم، که از لحاظ نقش افراد در تحقق آن است، دولت (state) نام دارد.

به این ترتیب دولت موجودیت و شخصیتی مستقل از افراد تشکیل دهنده خود می یابد و اقتدار و فرمانروایی سیاسی ناشی از اراده این شخصیت است که روسو از آن به اراده همگانی (general will) تعبیر می کند. همان طور که هر فردی به دلیل بهره مندی از اراده، حق فرمانروایی بر خود را دارا است، هیأت حاکمه نیز در سایه همین اراده عمومی واجد چنین حقی است. اراده همگانی چیزی بیش از حاصل جمع اراده همه افراد است و اختیارات آن نیز فراتر از اختیارات افراد به تنهایی می باشد. به همین دلیل دولت شایستگی انجام کارهایی مانند جنگ و صلح، قانون گذاری و مجازات متخلفان، که افراد به تنهایی واجد آن نیستند، را دارد. از آن جا که در جریان این قرارداد هر فرد

متعهد به عضویت در یک کل می‌گردد، در نتیجه در برابر کل تعهد می‌یابد. بنا بر این، بر خلاف تعهدات فرد با خودش، نمی‌تواند از آن شانه خالی کند و جنبه الزامی دارد. پیامد دیگر آن است که هیأت حاکمه‌ای که نتیجه این قرارداد است «هرگز نمی‌تواند خود را، در هیچ موردی که تخلف از قرارداد اولیه باشد، در برابر دیگری متعهد سازد» هرچند «برای هیأت حاکمه هیچ‌گونه قانون بنیادین الزام‌آور، حتی خود قانون قرارداد اجتماعی، نمی‌تواند ایجاد تکلیف کند» (همان: ۱۱۴). هیأت حاکمه هم‌چنین به منظور تضمین وفاداری اتباع «حق دارد هر کس را که از اراده همگانی تبعیت نکند به این کار مجبور سازد» (همان: ۱۱۸). این حق یک طرفه از این جهت برای هیأت حاکمه در نظر گرفته شده است که «نفعی خلاف اعضای خود ندارد و نمی‌تواند داشته باشد» بنا بر این «غیرممکن است بخواهد به تمام اعضای خود زیان برساند... اما اتباع در برابر هیأت حاکمه چنین وضعیتی ندارند» (همان: ۱۱۶-۱۱۷).

اقتدار دولت بر آمده از قرارداد اجتماعی به اندازه‌ای است که آن را به ایجاد محدودیت نسبت به افراد جامعه قادر می‌سازد تا در جایی که فرد اراده خاصی خلاف، یا بی‌شاهت، به اراده عمومی دارد و نفع شخصی او با نفع عمومی متضاد باشد بتوان جلوی او را گرفت. آیا چنین اقتداری برای دولت به منزله از میان رفتن آزادی فرد نیست؟

روسو کوشش کرده است تا با تفاوت نهادن میان «آزادی طبیعی» با «آزادی مدنی» این اشکال را مرتفع سازد. از نظر وی «آزادی طبیعی حق نامحدود در رسیدن به هر چیزی است که فرد می‌تواند به آن برسد» (همان: ۱۲۴). این نوع از آزادی «محدوده‌ای جز زور فرد ندارد» لذا در واقع کشش‌های هوای نفس بوده و بردگی است (همان: ۱۲۵). آزادی مدنی «اطاعت از قانونی است که انسان برای خود وضع کرده است و آزادی معنوی نیز همین می‌باشد» (همان). بنا بر این آنچه با اقتدار دولت ناسازگار است آزادی طبیعی است و آزادی مدنی نه تنها هیچ منافاتی با آن ندارد بلکه در راستای تقویت آن هم می‌باشد.

نظریه قرارداد اجتماعی بر حسب تفسیر فوق کوششی جدی برای جمع میان آزادی

فرد و اقتدار دولت است که از مسائل مهم فلسفه سیاسی می‌باشد. آموزه مالکیت مشاع، چنان‌که اشاره شد، بر نقد مقدمه دوازدهم و پیامد دوم این نظریه استوار است و بر همین اساس این نظریه را قادر به حل مشکل جمع میان آزادی فرد و اقتدار دولت نمی‌داند. با توجه به توضیحات ارائه شده به نظر می‌رسد ایراد وارده ناشی از عدم تعمق در مشکله روسو باشد. در ادامه به توضیح مقدماتی که آموزه مالکیت مشاع بر آن استوار است می‌پردازیم تا بتوانیم ارزیابی دقیق‌تری از امکانات و نارسایی‌های آن داشته باشیم.

۲_ آموزه مالکیت مشاع

درون‌مایه این آموزه توجیه حق اعمال قدرت بر اساس حق مالکیت طبیعی است. مهدی حائری بر این اساس مبنای خود را مطالعه در طبیعت و زیست طبیعی و تاریخی انسان قرار داده و کوشش کرده است تا با تفسیری جدید از این حق رابطه فرد، جامعه و دولت را توضیح دهد. این آموزه مبتنی بر چند مقدمه است:

مقتضای زیست طبیعی انسان انتخاب محل بی مانعی برای زندگی بوده و «چون انتخاب مکان مزبور از هر جهت طبیعی بوده و از سوی دیگر مسبوق به انتخاب شخص دیگر نبوده است مکان انتخاب شده مزبور تعلق و اختصاص طبیعی به وی پیدا خواهد کرد.» (حائری، ۱۹۹۵: ۹۶).

این اختصاص همان مالکیت طبیعی اختصاصی است زیرا «از نیاز طبیعی انسان به مکان و محیط زیست برخاسته است.» و قاعده فقهی «هرکس به مکانی سبقت در تصرف جوید او به آن مکان اولویت در اختصاص خواهد داشت» یک قاعده کاملاً طبیعی است (همان: ۱۰۳).

در مرحله بعدی انسان ناچار به انتخاب محیط مشترک زیست با دیگر هم‌نوعان خود می‌شود. تعلق مالکانه این فضا به شخص و خانواده هم‌چنان خصوصی و طبیعی است ولی این بار به صورت مشترک و مشاع است (همان: ۹۷).

در سومین مرحله، ارتباط این فضا با بیرون از خود ضرورت می‌یابد و «تعلق و

ارتباط میان مکان کوچک‌تر و فضای باز بزرگ‌تر به وجود می‌آید. «تعلق این فضا به انسان‌ها نیز به صورت مشاع ولی غیر انحصاری است (همان: ۹۸). معنای اشاعه نیز سرایت و نفوذ مالکیت‌های شخصی در یکدیگر است و با مالکیت جمعی، که یک پدیده وضعی و قانونی است، تفاوت دارد (همان: ۱۰۵).

به این ترتیب حق طبیعی مالکیت در قالب دو نوع مالکیت تحقق می‌یابد که عبارت است از «مالکیت شخصی انحصاری» و «مالکیت شخصی مشاع». در برابر این مالکیت، مالکیت وضعی و قانونی قرار دارد که نشانه‌اش این است که با تشریفات خاصی از نوع قرارداد به وجود می‌آید و یا انتقال می‌یابد (همان: ۱۰۲).

سهم مالکیت اشخاص نسبت فضای مشترک نیز یکسان است زیرا به نسبت مساوی عمل سبقت را انجام داده‌اند (همان: ۱۰۴).

از آن جا که این حق ناشی از ضرورت زیست است، هیچ نیازی نیست که افراد از فردیت و استقلال خود گذر کرده خویشتن را به عضویت در جامعه و شخصیت حقوقی کل در آورند (همان: ۱۰۸).

انسان علاوه بر زیست طبیعی، دارای زیست عقلانی بوده که او را به بهزیستی و تعاون با همسایگان رهبری می‌کند.

گرایش به سوی بهزیستی و هم‌زیستی مسالمت آمیز، که از طبیعت عقلانی برخاسته است، انسان را به دو راه حل هم‌پیوسته رهنمون می‌سازد:

یکی این‌که، او و تمام افرادی که مانند او از مالکیت مشاع آن سرزمین بر خوردارند، به رهنمود عقل عملی، شخص یا هیأتی را وکالت و اجرت دهند که او تا جایی که ممکن است همه همت و وقت و امکانات خود را در بهزیستی و هم‌زیستی آنان در آن سرزمین به کار بندد و در اجرای این وظیفه از هیچ کوششی دریغ نرزد. اگر احیاناً در این گزینش، اتفاق آرای مالکان مشاع فراهم نگردد تنها راه بعدی و باقیمانده آن است که به حاکمیت اکثریت توسل جویند (همان: ۱۰۷).

جامعه به معنای جمیع افراد شهروندان است نه به معنای یک واحد جمعی، بنا بر این دارای یک هویت مستقل از افراد تشکیل دهنده خود نمی‌باشد. در این جامعه هر یک از شهروندان پیوسته از هویت فردی و استقلالی خود در تمام شؤون و پدیده‌های زیست طبیعی و زیست عقلانی انسانی برخوردار است. هر یک خود محور در اندیشه و خود محور در آرا و کردار و گفتار خویشند. آزادی فرد، که همواره همراه مسؤولیت اخلاقی او است، برخاسته از همین استقلال او است (همان: ۱۱۱-۱۱۲).

کشور عبارت از آن فضای باز و آزادی است که انسان‌های معدودی به صورت مشاع برای زیست طبیعی خود از روی ضرورت برگزیده و آن را قلمرو تداوم زندگی خود و خانواده خود قرار داده‌اند (همان: ۱۱۳).

در تشکیل حکومت هر یک از افراد بدون هیچ نیازی به گردهم‌آیی و قرارداد جمعی به خاطر اعمال حق مالکیت و حاکمیت بر اموال شخصی مشاع به گزینش یک نماینده و یا هیأت نمایندگی می‌اندیشد. با انتخاب این نماینده از سوی جمیع آرای مالکان مشاع کشور و یا از طریق حاکمیت اکثریت بر اقلیت، نخستین پایگاه نظام وضعی و قانون‌گذاری پا به عرصه وجود می‌گذارد (همان: ۱۱۸).

حکومت یک نمایندگی و وکالت از سوی مالکان حقیقی، که شهروندان‌اند، بیش نیست. ماهیت این وکالت نیز از سنخ وکالتی است که وارثان یک مالک که اموال خود را به صورت اختصاصی مشاع از طریق وراثت صاحب شده‌اند، به دلیل نا‌آشنایی با قوانین حقوقی جاری، حقوق‌دانی را به عنوان وکیل برگزیده تا از حقوق مالکیت مشترک آنها در محاکم مربوط دفاع کند (همان: ۱۲۰).

حاکمیت اکثریت بر اقلیت به عنوان جانشین و بدیلی برای توافق کل آرا است و عقل عملی توجیه‌کننده آن در موارد عدم امکان حصول اجماع و توافق آرا می‌باشد (همان: ۱۲۴-۱۲۵).

حائری بر اساس مقدمات فوق نتیجه می‌گیرد که آموزه مالکیت مشاع در عین حفظ استقلال و آزادی افراد و بدون توسل به قرارداد اجتماعی، که به لحاظ تاریخی نیز

تحقق آن مشکوک است و همه افراد و نسل‌ها را نیز در بر نمی‌گیرد، حاکمیت ملی را برای جامعه‌های بشری به ارمغان می‌آورد.

او سپس به مقایسه جامعه اسلامی و جامعه دموکراتیک غرب پرداخته و امتیازات مردم سالاری مبتنی بر مالکیت مشاع را بر نظام‌های دموکراتیک غربی را بر می‌شمارد. در این راستا نخست به طور گذرا رهیافت تعدیلی در مقایسه اسلام و دموکراسی، که در صدد اثبات هم‌سانی و سازگاری کامل اسلام و دموکراسی است، را به دلیل جنبه‌های معذرت‌خواهانه و توجیحات ناموجه آن طرد می‌کند. به اعتقاد وی تنها روش تحقیق منطقی آن است که نقطه‌نظرهای بنیادین اسلام که در شکل‌گیری تاریخی جامعه‌های انسانی دخالت مستقیم دارند را با دیگر نظریه‌های مقایسه و به سنجش خردمندانه آنها پردازیم. بر این اساس جامعه اسلامی از دو جهت بر نظام‌های دموکراتیک برتری می‌یابد:

نخست؛ در جامعه اسلامی فرد هرگز ناگزیر نیست تا از فردیت و استقلال خود برای اقتدار دولت بگذرد. زیرا انسان در چارچوب انسان‌شناسی اسلام دارای شخصیت مستقل و برتر از همه موجودات جز خداوند می‌باشد و هر فردی از افراد انسان در انسانیت و موجودیت کاملاً مستقل و خودکافی از موجودیت هم‌نوعان و هم‌جنسان خود می‌باشد. گذشته از این، موضوع تکالیف شرعی و اخلاقیات اسلام، افراد بوده و هرگز یک واحد جمعی مستقل از فرد مورد شناسایی و خطاب اسلام نیست (همان: ۱۵۵-۱۶۰). درحالی که در نظام‌های دموکراتیک جامعه یک واحد جمعی است و شهروندان اعضا و اجزاء هستند و رابطه آنها با جامعه رابطه کل و جزء است و این رابطه در ماهیت خود، وابستگی محض و عدم استقلال را ایجاد می‌کند. بنا بر این دموکراسی سیاسی نمی‌تواند به اصول موضوعه خود، که استقلال و آزادی فردی است، همه جا وفادار بماند و ناگزیر باید یک استبداد و بردگی جمعی را بپذیرد تا از این رهگذر بتواند قوانین و مقررات موضوعه خود را به شهروندان تحمیل نماید (همان: ۱۶۱).

دوم؛ پلورالیسم رایج در نظام‌های غربی که به معنای کثرت‌پذیری و تحمل آرا و

عقاید مختلف و آداب و رسوم و فرهنگ‌های گوناگون است و از شرایط بنیادی دمکراسی شمرده می‌شود، یک پلورالیسم سیاسی است که در قلمرو حاکمیت و مرزهای داخلی یک کشور بر عهده گرفته و اجرا می‌شود. در حالی که پلورالیسمی که از احکام شریعت اسلامی استفاده می‌شود حکمی نیست که تنها منحصر به نظام حکومتی و آیین کشورداری باشد بلکه فراگیر تمام افراد و آحاد مکلفین در تمام زمان-ها و مکان‌ها می‌باشد (همان: ۱۶۳-۱۶۵).

آموزه مالکیت مشاع بر پایهٔ تقریر بیان شده تعریفی جدید از جامعه، سیاست و حکومت ارائه نموده و با مقدم ساختن فرد بر دولت، بنیانی برای اقتدار مدنی با الهام از نصوص و تعالیم دینی تأسیس کرده است. در چنین نظامی فرمان‌روایی از خواست مردم نشأت می‌گیرد و به این اعتبار از نظریه‌های مردم سالاری دینی محسوب می‌گردد. توصیف به وصف «دینی» به لحاظ تفاوت‌هایی است که در بالا بیان گردید و به اعتقاد صاحب آن موجب تمایز و حتی برتری آن نسبت به نظام‌های دمکراتیک غربی شده است. آیا این برداشت به لحاظ منطق درونی استحکام لازم را دارد و قادر است دشواری‌های نظری مربوط به رابطهٔ فرد و دولت را بر طرف سازد؟ پاسخ این پرسش در سطور آینده دنبال خواهد شد.

۳- ظرفیت و امکانات

بررسی و سنجش ظرفیت و امکانات آموزه مالکیت مشاع برای حل دشوارهٔ مشروعیت و معضلات مربوط به رابطهٔ فرد و دولت و در نهایت توجیه مردم‌سالاری چنان‌که در آغاز اشاره شد هدف اصلی این نوشتار است. با توجه به ابهامات موجود دربارهٔ مردم سالاری نخست به ایضاح این مفهوم می‌پردازیم:

مردم‌سالاری به عنوان معادل دمکراسی از جمله، مفاهیمی است که تا کنون مورد تعریف‌های گوناگونی قرار گرفته است. این گوناگونی تا حدی ناشی از قدمت تاریخی این واژه و کاربردهای متنوع آن از دوران کلاسیک تا به حال می‌باشد. بنا بر این توجه به

اشتقاق و یا تبار این واژه برای تعریف آن راهگشا نیست و نمی‌توان ذات مشخصی برای آن در نظر گرفت (دوینوا، ۱۳۷۸: ۱۲۰).

هانتینگتون تعاریف مختلف دموکراسی را در سه دسته اصلی جای داده است: نخست، تعاریفی که دموکراسی را بر حسب منابع قدرت برای حکومت تعریف می‌کنند، دوم، تعاریفی که آن را بر پایه مقاصدی که حکومت در پیش می‌گیرد معرفی کرده و در نهایت تعاریفی که دموکراسی را به عنوان رویه و یا روال خاصی از حکومت در نظر می‌گیرند (هانتینگتون، ۱۳۷۳: ۸). تعریف اخیر نخستین بار توسط شومپتر پس از نقد برداشت سده هجدهمی از دموکراسی مطرح شد. به نظر وی این برداشت را چنین می‌توان خلاصه کرد: «روش دموکراتیک عبارت از آن نظم نهادی برای نیل به تصمیمات سیاسی است که به واسطه واداشتن خود مردم به تصمیم‌گیری درباره مسائل خود، از طریق انتخاب افرادی که باید به منظور تحقق بخشیدن به اراده او گردهم آیند، به خیر عمومی تحقق می‌بخشد» (کوئینن، ۱۳۷۱: ۳۰۶). در این جا دموکراسی بر حسب «اراده مردم»، که ناظر به منبع قدرت است و «خیر عموم»، که هدف را بیان می‌کند، تعریف شده است. شومپتر با نقد این دو عنصر، عنصر رویه و یا روال کار را بر جسته ساخته و بر این اساس دموکراسی را چنین تعریف کرده است:

«روش دموکراتیک ترتیبات سازمان‌یافته‌ای است برای نیل به تصمیم‌های سیاسی که در آن افراد از طریق انتخابات رقابت آمیز و رأی مردم، به قدرت و مقام تصمیم‌گیری می‌رسند» (همان، ۳۴۰ و هانتینگتون، ۱۳۷۳: ۹).

به نظر می‌رسد دریافت فوق از دموکراسی نسبتاً فراگیر بوده و بتواند به عنوان میزانی برای سنجش ظرفیت مردم‌سالاری یک نظریه و یا نظام سیاسی به کار رود. رابرت دال با چنین دریافتی از دموکراسی تلاش کرده است شاخص‌هایی برای دقت بیشتر چنین سنجشی ارائه کند. این شاخص‌ها عبارت است از: برابری سیاسی، مشارکت فعال و مؤثر، فهم روشنگرانه، مهار و کنترل نهایی عوامل اجرایی و فراگیری و شمول نسبت به

همگان. به نظر دال هر گاه نظامی بتواند چنین شاخص‌هایی را به طور کامل تأمین سازد آن نظام نیز به طور کامل مردم‌سالارانه خواهد بود (Dahl, 1997: 109).

آموزه مالکیت مشاع بر اساس تقریر گذشته در صدد تنویر نوعی از مردم‌سالاری است که شاخص‌های فوق را تا حد زیادی تأمین می‌کند. از این منظر همه مالکان مشاع از حق یکسانی برای گزینش نمایندگان خود بهره‌مند می‌باشند و همگان دارای حق مشارکت مؤثر در تصمیم‌سازی‌ها خواهند بود. با توجه به تعریفی که این آموزه از حکومت ارائه نموده و آن را منشعب از ریشه حکمت و به معنای تدبیر اندیشمندانه و عادلانه و تمشیت صمیمانه امور داخلی و خارجی شهروندان یک پهنای سیاسی جغرافیای گرفته است (حاتری، ۱۹۹۵: ۵۷). عنصر فهم روشن‌گرانه نیز در این الگو از مردم‌سالاری لحاظ شده است. تأکید بر نقش و کار ویژه نمایندگی حکومت برای مردم نیز کنترل عوامل اجرایی را در پی خواهد داشت. در مورد شاخص اخیر، یعنی فراگیری و شمول نسبت به همگان، با توجه به سکوت آن نسبت به تفکیک بر اساس مذهب و یا جنسیت می‌توان گفت فعالیت و مشارکت سیاسی در نظام مبتنی بر آموزه مالکیت مشاع فاقد محدودیت‌هایی از قبیل جنسیت و مذهب خواهد بود.

بر پایه تحلیل فوق ظرفیت این آموزه برای تأسیس و مشروعیت بخشیدن به مردم‌سالاری بسیار زیاد است و در میان نظریه‌های موجود درباره حاکمیت در اندیشه سیاسی معاصر شیعه از این نظر برترین مرتبه را داراست. بنا بر این در صورتی که این آموزه از لحاظ منطق درونی دارای انسجام لازم بوده و قادر به حل دشواری‌های مربوط به رابطه فرد و دولت باشد از نظر توجیه مردم‌سالاری نظریه‌ای موفق ارزیابی می‌شود. اینک لازم است به بیان دشواری‌ها و نارسایی‌هایی که در این باره وجود دارد، پردازیم.

۴_ دشواری‌ها و نارسایی‌ها

آموزه مالکیت مشاع با بازگشت به سنت تفکر فلسفه سیاسی و با بهره‌گیری از مفاهیم موجود در ذهنیت سیاسی شیعه ارائه شده است. سنتی که در جهان اسلام

سده‌های بسیاری متروک و متوقف مانده بود و پس از درخششی اندک در دوران مشروطه، به ویژه توسط میرزای نائینی، باز مهجور افتاد. کتاب حکمت و حکومت به لحاظ تلاش برای افروختن مجدد شمع فلسفه سیاسی به امید تداوم این اسلوب تفکر نگاشته شده است. طبیعی است گشودن باب چنین بحث‌هایی به معنای پذیرفتن دشواری‌ها و امکان نارسایی‌ها است. از این رو مؤلف گران قدر (که خدای روانش خوش دارد) خود از «پویندگان راه تحقیق» تمنا کرده است تا «آن‌چه از لغزش‌ها و گزافه‌گویی‌های این نوشتار» به نظرشان می‌رسد، انتشار دهند (حائری، ۱۹۹۵: ۲۱۴). هدفی که نوشتار حاضر معطوف به آن و در قالب موارد ذیل قابل بیان است:

۱- نگرش سنتی به سیاست و حکومت: در این راستا نخست اشاره به این نکته لازم است که این آموزه در چارچوب نگرش سنتی به سیاست و حکومت طرح شده است. از این منظر حکومت نه به عنوان یک نهاد، بلکه به سان فرد یا افراد حاکم نگریده می‌شود و پرسش «چه کسی باید حکومت کند؟» اصالت می‌یابد. این نوع نگرش به سیاست و حکومت در دوران جدید با درک الزامات مربوط به دولت جای خود را به نگرش نهادی داده و پرسش «چگونه باید حکومت کرد؟» اهمیت یافته است. به نظر می‌رسد پردازش این آموزه در غیاب شرایط امکان این نوع نگرش طراحی شده و در پردازش آن توجهی به این الزامات و دشواری‌های ناشی از آن نشده است. از این رو هرگز این پرسش که چرا اصحاب قرارداد اجتماعی هویت مستقلی برای جامعه سیاسی و دولت در نظر گرفته‌اند مطرح نکرده است.

چنان‌که اشاره شد دشواری مهم از نظر اینان جمع میان آزادی فرد و اقتدار دولت بوده است. از این دیدگاه فردیت انسان، که مبتنی بر عواطف و امیال نخستین او است، مقتضی رهایی او از هر گونه سلطه است. در عین حال نظم اجتماعی مستلزم محدود کردن این آزادی در موارد تعارض است. دامنه این اقتدار نیز گاه تا حدی است که با بنیادی‌ترین میل انسانی، یعنی صیانت نفس، تعارض می‌یابد. به عنوان مثال دفاع از وطن

و سرزمین ممکن است به کشته شدن فرد یا افراد منتهی شود یا این که امنیت جامعه مقتضی از میان بردن عده‌ای و یا مجازات آنان است. علاوه بر این ایجاد نظم مبتنی بر تنظیم قواعد و اجرای آن و داوری در مورد تخلف از آنها است و همه این موارد مستلزم فردیت و آزادی انسان می‌باشد.

فیلسوفان سیاسی کلاسیک انسان را مدنی بالطبع تلقی کرده و معتقد بودند سعادت انسان از مجرای فضائل اخلاقی در مدینه حاصل می‌شود. از این دیدگاه، حکومت، ابزاری لازم برای تأمین مصلحت و خیر عمومی، که همان رسیدن به فضایل اخلاقی است، به حساب می‌آید و حقانیت صدور فرمان و اعمال قدرت توسط حاکم بر همین اساس توجیه و مشکل آزادی فرد و اقتدار دولت حل می‌شود. هر چند از نظر اینان نیز شهر (polis) دارای نوعی شخصیت مستقل و مقدم بر فرد بود و خیر و مصلحت آن بر افراد تقدم داشت. در این نگرش تأمل درباره حاکم و اوصاف و ویژگی‌های او اصالت داشت و اگر چه سخن از انواع نظام‌های سیاسی و اقسام حکومت مطرح می‌شد ولی در این تقسیم نیز تعداد افراد حکومت کننده یک معیار اصلی بود.

در دوران جدید، با تحول نگرش به هستی و انسان و اصالت یافتن فرد، توجهات گذشته و سنتی درباره مبنا و شیوه حکمرانی مورد تردید واقع شد. دشواره رابطه میان فرد و دولت در چارچوب همین برداشت جدید مطرح و شرایط امکان برای اندیشه‌های جدید فراهم می‌شود. فرض وضع طبیعی و گذار از این وضعیت به جامعه سیاسی و نقش قرارداد اجتماعی در این گذار و شکل‌گیری لویاتان و یا هیأت حاکمه در چنین شرایطی امکان طرح می‌یابد. گذشته از این، پیوند هم‌بسته میان نظم اجتماعی و تمرکز در اعمال قدرت و از میان برداشتن پراکندگی منابع اقتدار که در شرایط خاص گذار از دولت - امپراطوری به دولت - ملت جدید ضرورت آن احساس گردید، نگرش نهادی به قدرت را تقویت کرد و فرض یک هویت مستقل برای جامعه را ضرورت بخشید. اصحاب قرارداد در چارچوب چنین شرایط و دشواری‌هایی نظریه خود را مطرح

کردند. در حالی که آموزه مالکیت مشاع در غیاب این شرایط طراحی شده است، بنا بر این هرگز توانایی حل آن دشواری‌ها را نخواهد داشت. به بیان دیگر پرسمان حائری در جهتی معکوس با پرسمان امثال هابز، لاک و روسو قرار دارد و بنا بر این آموزه حائری قادر به حل مسائل و مشکلات آنان نمی‌باشد.

این امر به نوبه خود باعث سوء تفاهم نسبت به برخی از مفاهیم استعمال شده و یا دریافت نا صحیح از آنها شده است. به عنوان نمونه روسو در صدد است تا به نوعی اتحاد اراده همگانی را با اراده فردی تقویت کند به گونه‌ای که تقابل میان اراده فرد و دولت را منتفی نماید. این بعد از اندیشه روسو در دیدگاه حائری مورد توجه قرار نگرفته است. به همین دلیل هیأت حاکمه روسو، که ناظر به افراد نیست بلکه مراد از آن کلیت نهاد دولت می‌باشد، را به عنوان مجموعه افراد حاکم تعبیر یا تفسیر کرده است. با مقدمه فوق می‌توان به این نتیجه‌گیری خطر کرد که اندیشه حائری، به رغم بهره‌گیری از برخی مفاهیم جدید، هم‌چنان متعلق به دوران قدیم بوده و از درک الزامات دنیای جدید و چاره‌جویی برای حل آن عاجز می‌باشد. از این رو سنجش امکانات و ارزیابی این آموزه بایستی در چارچوب شرایط امکان خود آن صورت گیرد و تفسیر و هم‌چنین ایرادهای، آن از نظریه‌های جدید را چندان نباید جدی تلقی کرد. توجه به این نکته در پرهیز از مناقشات بیهوده، که به دلیل تفاوت مبانی هستی‌شناسی و انسان‌شناسی راه به جایی نمی‌برد، بسیار مهم است. بنا بر این در ادامه هم خود را مصروف ارزیابی منطق درونی این نظریه و مفاهیم آن در توجیه مردم سالاری می‌نماییم.

۲_ فارسانی مفهوم مالکیت: از آنجایی که مفهوم مالکیت از مفاهیم کلیدی این آموزه است نخست لازم است تا درباره این مفهوم و امکان توجیه حق اعمال قدرت و فرمان‌روایی بر پایه حق طبیعی مالکیت بحث شود. حائری به خاطر آن‌که این حق برخاسته از نیاز طبیعی انسان به تصرف مکانی برای زیست خود می‌باشد آن را متصرف به وصف طبیعی کرده است. ولی سخنی درباره ساز و کار تبدیل این تصرف به

اختصاص و تعلق به یک فرد و نیز حدود و ابعاد آن نرانده است. آیا صرف تصرف زمینی موجب اختصاص مالکانه خواهد شد یا این که کار و تلاش فرد موجب این اختصاص خواهد شد؟ به نظر برخی از اصحاب قرارداد و مرتضی مطهری کار و تلاش انسان واسطه تبدیل این تصرف به مالکیت می‌باشد (جان لاک، ۱۳۷۹: ۱۱۹؛ روسو، ۱۳۸۰: ۱۲۹؛ مطهری، ۱۳۳۸: ۵۳). حدود و ابعاد این حق نیز بستگی به میزان نیاز و تلاش او دارد. در واقع، چنان که لاک نیز اشاره کرده است، طبیعت برای مالکیت حدی قرار داده و آن تا آنجا است که کار آدمی می‌تواند در آن اثر کند و تا آنجا که برای آسایش او لازم است.

با پذیرش و التزام به مبنای فوق درباره مالکیت، حدود مالکیت طبیعی، اعم از انحصاری و مشاع، بسیار محدودتر از قلمرو سرزمینی است که تشکیل دهنده یک کشور است. بنا بر این تلقی کشور به عنوان فضای مالکانه مشاع دچار ایراد خواهد بود. به بیان دیگر حدود و مرزهای یک کشور بسیار بیشتر از قلمرو مالکیت طبیعی خواهد بود. گذشته از این اگرچه تحفظ بر قلمرو مالکیت طبیعی در تمدن‌های اولیه امکان پذیر بوده است ولی با پیشرفت انسان و ابزارهای سلطه بر طبیعت این ترتیب بر هم ریخته و صورت‌های قراردادی مالکیت پدیدار شده است. مالکیت جمعی یکی از اقسام این نوع مالکیت می‌باشد که بخش مهمی از سرزمین یک کشور را شامل می‌شود و در فقه شیعه از آن به «انفال» یاد شده است. این بخش اگرچه در مالکیت عموم است ولی نمی‌توان آن را از قبیل مالکیت مشاع تلقی کرد. بنا بر این به لحاظ صفروی مقدمه استدلال آموزه مالکیت مشاع مخدوش خواهد شد.

۳- فروگاهی حاکمیت به مالکیت: صرف نظر از اشکال صفروی بالا، آموزه مالکیت مشاع به لحاظ کبروی، یعنی توجیه حق اعمال قدرت بر اساس مالکیت، نیز قابل مناقشه به نظر می‌رسد. خلاصه مطلب آن که این آموزه مستلزم فرو کاستن حق حاکمیت به مالکیت می‌باشد و چنین کاری دشواری‌های بسیاری را در پی دارد. زیرا حق مالکیت بر اشیا، تنها توان تصرف در دارایی، که از مقوله اشیا است، را در پی دارد. به بیان بهتر،

فرد می‌تواند به موجب مالکیت در دارایی‌هایش بر طبق اراده تصرف کند. البته در صورت مشاع بودن مالکیت، این تصرف بایستی با رعایت رضایت دیگران باشد. بنا بر این مالکیت موجد حق تصرفی نسبت به اشخاص، جز در جلوگیری از تعدی به دارایی فرد، نخواهد بود. در حالی که موضوع حاکمیت در درجه اول اشخاص‌اند و دشواره مشروعیت نیز ناظر به توجیه همین مطلب است. به تعبیر روسو حق حاکمیت، با گسترش دایره شمول خود از اتباع به زمین‌هایی که آنها در تصرف دارند، هم اموال و هم اشخاص را در بر می‌گیرد (روسو، ۱۳۸۰: ۱۳۲-۱۳۳). حال آن‌که در آموزه مالکیت مشاع حکومت به واسطه املاک بر اتباع سلطه پیدا می‌کند.

حتی با تنزل از این فرض و پذیرش این‌که موضوع حاکمیت نه اشخاص، بلکه سرزمین و دارایی‌ها است، این پرسش مطرح می‌شود که گذار از اقتدار بر اموال بر اشخاص چگونه صورت گرفته است؟ روشن است که حکومت به تبع سرزمین بر اشخاص حکمرانی می‌کند ولی آیا حق مالکیت، که تنها اقتدار بر اشیا را در پی دارد، می‌تواند اعمال قدرت بر اشخاص را نیز توجیه کند؟ به نظر می‌رسد این آموزه پاسخ مشخصی برای این پرسش ندارد. به هر حال چون اعمال قدرت بر اشخاص صورت می‌گیرد توجیه آن نیز بایستی بر پایه اراده و حق اشخاص بر امر کردن بر خود صورت گیرد. در غیر این صورت حاکمیت بر اشخاص موجه نخواهد بود. نظریه قرارداد اجتماعی نیز برای حل این دشواری مطرح گردیده است.

۴_ ناتوانی از توجیه اقتدار دولت: آموزه مالکیت مشاع در توجیه اقتدار حکومت با اشکال دیگری نیز مواجه است. چنان‌که بیان شد حکومت از این منظر تنها نقش وکالت شهروندان را بر عهده دارد و استقلال و فردیت انسان در تشکیل حکومت هرگز نادیده انگاشته و یا فرو کاسته نمی‌شود. بر این اساس هر گونه اقدامی که به منزله از بین بردن استقلال و فردیت انسان باشد نا موجه خواهد بود. حال آن‌که بیشتر اقدامات دولت مانند کنترل عبور و مرور افراد، سربازگیری، اخذ مالیات، مجازات و تنبیه مجرمان، دفاع

از سرزمین، جنگ و صلح، قانون‌گذاری به طور مستقیم و یا غیر مستقیم مستلزم محدود کردن استقلال و آزادی فرد است. به بیان آشکارتر مثلاً آیا وکیل حق محدود ساختن موکل خود و سلب استقلال او را دارد؟ بنا بر این در صورتی که ماهیت حکومت را از نوع وکالت قلمداد کنیم دامنه اقتدار آن بسیار محدودتر از اختیارات لازم برای یک دولت کار آمد و حتی یکی از نهادهای کوچک آن، مانند شهرداری که بیشتر با اموال و زمین سر و کار دارد، می‌شود.

بر پایه تشبیه حکومت به وکیل ورثه متوفی، چنان‌که دکتر حائری به آن استناد جسته است، دامنه اقتدار حکومت مبتنی بر این آموزه حتی با هیأت مدیره یک شرکت تعاونی قابل مقایسه نیست. زیرا شرکت تعاونی نیز واجد شخصیت حقوقی است و به موجب قراردادی که بین اعضا منعقد شده است دارای اختیاراتی است که به موجب آن می‌تواند بر اعضا، اعمال نفوذ کند. در حالی که وکیل ورثه متوفی هرگز چنین حقی را نسبت به ایشان دارا نیست. بر اساس همین دشواری‌ها است که فرض شخصیت حقوقی و مستقل برای جامعه و دولت ضرورت یافته است.

فرض مالکیت مشاع حتی اگر بتواند حق امر کردن را برای حکومت در بر داشته باشد، از اثبات ضرورت انحصار و تمرکز در اعمال اقتدار ناتوان به نظر می‌رسد. زیرا مالکان مشاع اگر چه ممکن است به رهنمود عقل عملی به ضرورت تشکیل یک حکومت پی ببرند ولی این که تمامی اقتدارها در آن متمرکز گردد منوط به رضایت و توافق همگان خواهد بود که این نوعی بازگشت به اندیشه قرارداد اجتماعی است.

این ایراد در مورد اعتبار رأی اکثریت نیز قابل طرح است. زیرا بر فرض این که مالکان مشاع حق انتخاب وکیل و یا وکلانی را برای سامان دادن به امور خود دارا باشند. این انتخاب نمی‌تواند بدون اجماع و توافق همگان صورت گیرد و صرف رهنمود عقل عملی به این که در غیر این صورت چاره‌ای وجود ندارد، توجیه‌کننده محدود سازی حق اقلیت نخواهد بود به همین دلیل است که روسو اعتبار رأی اکثریت

را بدون وجود یک قرارداد قبلی مخدوش دانسته است.

۵_ ابهام در ارتباط نهاد دین و دولت: آموزه مالکیت مشاع هر چند بر پایه نوعی نگرش عرفی به سیاست و حکومت بنا شده است و هر گونه برداشت شرعی نسبت به این موضوع را مخدوش می‌داند، در عین حال رابطه مطلوب میان نهاد دین و دولت را به خوبی ترسیم نکرده است. تجربه مردم‌سالاری در غرب و جهان اسلام نشان داده است که بخش مهمی از دشواری‌ها از همین ابهام نشأت می‌گیرد و هرگونه تلاش فکری در راستای مردم‌سالاری بایستی نگاهی به نسبت میان این دو نهاد داشته باشد.

حائری برخی از مقدمات لازم برای این بحث را به گونه‌ای بی‌سابقه تأسیس کرده است. نخست، این که او حکومت را فاقد یک نوع حقیقت شرعیه دانسته و آن را امری کاملاً عرفی تلقی کرده است. از این دیدگاه چنان که پیش‌تر نیز اشاره شد احکام شرعی هیچ‌گونه دلالتی بر ضرورت شرعی تشکیل یک حکومت و نظام اجرایی ندارد و حکومت اسلامی «سخنی آشفته و ناسنجیده» است (حائری، ۱۹۹۵: ۱۶۷).

علاوه بر این او رابطه فقه و سیاست را از منظری انتقادی مورد بررسی قرار داده است و به این نتیجه رسیده که ارتباط این دو حداقلی است و از حد بیان برخی از احکام کلی در مورد برخی از موضوعات سیاسی فراتر نرفته و فقیهان به عنوان رهبران مذهبی به اعتبار دانش فقهی خود هرگز شایستگی تصدی مقام سیاست‌مداری را ندارند (همان: ۸۰-۲۱۳-۲۱۴).

از این دو مقدمه به آسانی می‌توان تفکیک و استقلال نهاد دین از سیاست را استنتاج نمود. با طرد دلیل‌های مربوط به اثبات ولایت فقیه، که بخش اخیر کتاب به آن اختصاص یافته است، تردیدی در نظر مؤلف مبنی بر تفکیک این دو نهاد از یکدیگر باقی نمی‌ماند. در عین حال در جایی با صراحت اظهار داشته که فقیه «می‌تواند در قضیه کبرای برخی از مسائل سیاسی که جنبه فقهی و شرعی هم دارد، اظهار رأی و فتوی نمایند» (همان: ۲۱۳). اکنون جای این پرسش باقی است که ساز و کار این اظهار نظر چگونه است و ضمانت اجرای آن چگونه خواهد بود؟ این پرسش بی‌پاسخ مانده است.

اضافه بر این پرسش‌های دیگری از این قبیل نیز جای طرح دارد که آیا اقتدار

مالکان مشاع مقید به شریعت و سازگاری با احکام شریعت می‌باشد یا نه؟ و آیا تصمیم‌های ناسازگار با شریعت آنان نافذ خواهد بود؟ در صورت محدودیت قلمرو اقتدار به شریعت و احکام فقهی ساز و کار تضمین آن چیست؟ فقدان پاسخ روشن به این پرسش‌ها موجب ابهام پیش گفته گردیده است.

جمع بندی و نتیجه گیری

مردم سالاری به عنوان الگوی جدید از توزیع قدرت، یکی از موضوعات جدی در اندیشه سیاسی معاصر شیعه است که حداقل از دوران مشروطه به این سو همواره مطرح بوده است. از میان نظریات گوناگونی که در راستای تأسیس بنیاد نظری برای این الگو با الهام از مبانی دینی بوده است، آموزه مالکیت مشاع اهمیت بیشتری دارد. این اهمیت نخست به دلیل رویکرد فلسفی آن بوده و در درجه بعد تأکیدی که بر نقش خواست مردم در حقانیت و توجیه اقتدار سیاسی دارد. بنا بر این بررسی ظرفیت آن برای تأسیس بنیانی مشروع برای اقتدار مدنی در این نوشتار مورد توجه قرار گرفت.

چنان که بیان شد این نظریه بر نقد مبانی بدیل مشروعیت، به ویژه مبانی الهی و قرارداد اجتماعی، استوار است و درون مایه آن توجیه اقتدار و حق اعمال قدرت بر پایه مالکیت مشاع شهروندان می‌باشد. بر این اساس مفاهیم جامعه، حکومت، ملت، کشور و حاکمیت مورد تعبیر و تفسیر قرار گرفته و حکومت ماهیتی جز وکالت شهروندان ندارد. در ارزیابی کلی می‌توان گفت این نظریه به اعتبار مبتنی کردن حق اعمال قدرت بر اساس خواست مردم از ظرفیت بالایی برای توجیه مردم سالاری برخوردار است. در عین حال از برخی نارسایی‌ها برخوردار و با پاره‌ای دشواری‌ها رو به رو است که اعتبار آن را مخدوش می‌سازد. برخی از این نارسایی‌ها ناشی از نگرش سنتی آن به رابطه فرد و دولت و حکومت و سیاست است و به همین دلیل فاقد توانایی لازم برای طرح پرسمان و حل مشکلات مربوط به دولت جدید است. برخی دیگر از این مشکلات جنبه صغروی داشته و معطوف به مفاهیم آن، به ویژه مفهوم مالکیت، است. فرو کاستن حاکمیت به مالکیت، ناتوانی از توجیه اقتدار دولت و ابهام در ارتباط میان نهاد دین و دولت نیز از دیگر مشکلات این آموزه است.

منابع :

- ۱_ حائری، مهدی، حکمت و حکومت، لندن، شادی، ۱۹۹۵م.
 - ۲_ حقیقت، مید صادق، توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه، تهران، هستی نما، ۱۳۸۱.
 - ۳_ دینوا، آلن، تأملی در مبانی دموکراسی، ترجمه: بزرگ نادر زاد، تهران، نشر چشمه، ۱۳۷۸.
 - ۴_ روسو، ژان ژاک، قرارداد اجتماعی (متن و در زمینه متن)، ترجمه: مرتضی کلانتریان، تهران، آگه، ۱۳۸۰.
 - ۵_ شوالیه، ژان، ژاک، تاریخ الفكر السياسي من المدينة لادولة الى الدولة القومية، ترجمه: محمد عرب صاصیلا، بیروت مؤسسه الجامعية للدراسات و النشر، (۱۴۰۶/۱۹۸۵).
 - ۶_ کدیور، محسن، اندیشه سیاسی آخوند خراسانی، ماهنامه آفتاب، ش ۳۱، آذر ۱۳۸۲.
 - ۷_ کوینتن، آنتونی، (ویرات)، فلسفه سیاسی، ترجمه: مرتضی اسعدی، تهران، الهدی، ۱۳۷۱.
 - ۸_ لئو، اشتراوس، حقوق طبیعی و تاریخ، ترجمه: باقر پرهام، تهران، آگه، ۱۳۷۳.
 - ۹_ لاریجانی، صادق، «دین و دنیا(۲)»، مجله حکومت اسلامی، ش ۶، زمستان ۱۳۷۶.
 - ۱۰_ لاک، جان، رساله دوم درباره حکومت، در: آزادی فرد و قدرت دولت، ترجمه و تألیف: محمود صناعی، تهران، هرمس، ۱۳۷۸.
 - ۱۱_ مطهری، مرتضی، نظری به نظام اقتصادی اسلام، تهران، صدرا، ۱۳۶۸.
 - ۱۲_ موسوی خمینی، روح الله، کتاب المکاسب، قم، ۱۳۸۱ ق.
 - ۱۳_ موسوی خمینی، کتاب البیع، قم، بی تا.
 - ۱۴_ نجفی، محمدجعفر، (کاشف الغطاء)؛ کشف الغطاء عن مبهمات شریعة الفراء، چاپ سنگی، اصفهان، مهدوی، بی تا.
 - ۱۵_ هانتینگتون، ساموئل، موج سوم دموکراسی، ترجمه: احمد شهباز، تهران، روزنه، ۱۳۷۳.
 - ۱۶_ همپتن، جین، فلسفه سیاسی، ترجمه: خشایار دیبیمی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰.
- 17_ Dahl, Robert, *Contemporary political philosophy*, Ed: by Robert E. Goodin and Philip Pettit, Oxford, Blackwell, 1997.