

مشروعیت تطبیقی در اندیشه سکولاریستی ایران معاصر (با تاکید بر دیدگاه‌های مهدی بازرگان، عبدالکریم سروش، حائری یزدی)

کاظم حسینی*

دانشجوی دکتری علوم سیاسی

دکتر علیرضا صدرا

دانشیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

دکتر مرتضی شیرودی

دانشیار پژوهشگاه امام صادق (ع)

چکیده

مفهوم مشروعیت سیاسی یکی از مهم‌ترین و بنیادی‌ترین واژگان و مفاهیم علوم سیاسی و به‌خصوص اندیشه سیاسی است. تفاوت مفهوم مشروعیت سیاسی در نگاه اندیشمندان سکولار بیشتر به تفاوت نگاه آنها به منشا مشروعیت باز می‌گردد. سوال اصلی مقاله این است که مشروعیت در میانی فکری سکولارهای معاصر ایران چیست؟ و نقاط اشتراک و یا افتراق اندیشه آنان با یکدیگر چگونه ارزیابی می‌شود؟ فرضیه اصلی این مقاله بر این اساس استوار است که متفکرین سکولار مورد بررسی، دین را دارای قلمرو محدودی می‌دانند و مدعی حداقلی آن است که نباید ترسیم نظام سیاسی اقتصادی و اجتماعی را از دین انتظار داشته باشیم و اساسا دین یک امر اخروی تلقی می‌شود. در این مقاله با استفاده از روش مقایسه‌ای دیدگاه‌های مهدی بازرگان، عبدالکریم سروش و مهدی حائری یزدی بررسی در مورد مفهوم مشروعیت با یکدیگر مورد مقایسه قرار خواهد گرفت و با توجه به این که اندیشه سکولار بزرگ‌ترین رقیب فکری حکومت دینی است و وجه تازه‌ای از اندیشه آنان را در خصوص مشروعیت ارائه خواهیم کرد. به نظر می‌رسد متفکرین فوق اشاره به‌رغم رویکردهای مختلفی که دارند در نهایت منشا مشروعیت را مردم می‌دانند.

کلید واژه‌ها

مشروعیت، سکولار، بازرگان، سروش، حائری یزدی.

مقدمه

مفهوم مشروعیت یکی از اساسی‌ترین مفاهیم در ادبیات سیاسی امروز و در مباحث مربوط به حکومت و دولت است و همواره اندیشمندان و به‌ویژه فیلسوفان و عالمان سیاسی این موضوع را در ادوار مختلف تحلیل و بررسی کرده‌اند. این مفهوم در حوزه‌های مختلف مورد توجه می‌باشد؛ در فلسفه سیاسی مهم‌ترین سوال این است که چه حکومتی مشروع است؟ درست از همان زمان بحث مجوز اعمال قدرت هر حکومتی از زمانی که قدرت خود را اعمال می‌نماید مطرح می‌گردد و این همان سوال از مشروعیت است. در مباحث فقه سیاسی نیز در موضوع حکومت و زمامداری دو سوال وجود دارد، سوال اول این‌که، چه نوع حکومتی مشروع است؟ سوال دوم آن‌که چه کسی حق حکومت دارد؟ در پاسخ به این دو سوال اساسی در بحث مشروعیت پاسخ‌های متعددی داده شده است و نتایج هر کدام از آن‌ها نظام‌های حکومتی متعددی را همراه داشته است، در یک تقسیم‌بندی کلی مشروعیت به دو قسم الهی و غیر الهی یا آسمانی و زمینی تقسیم می‌گردد. در نوع نخست مشروعیت از طرف خداوند اعطا می‌گردد و شخص حاکم حق حاکمیت خود را به خدا منسوب می‌نماید که بر این اساس این تلقی از مشروعیت در نظام‌های گوناگون عناوین مختلفی را به حاکمان می‌دهند. نوع دوم، مشروعیتی زمینی است که از طریق قراردادهای اجتماعی قانون یا آن‌چه مبتنی بر اراده مردم است به‌وجود می‌آید که امروزه از طریق انتخابات به حاکمان اعطا می‌شود. ماکس وبر نیز در تقسیم انواع مشروعیت سه نوع را ذکر می‌کند؛ مشروعیت عقلانی و قانونی، مشروعیت سنتی و مشروعیت کاریزمایی (وبر، 1374: 274-273). از نظر وبر نوع اول با حکومت‌های امروزی سازگارتر است و نوع دوم و سوم از گذشته وجود داشته‌اند و هنوز هم مشروعیت بعضی کشورها بر آن مبتنی است.

اما مشروعیت در جامعه توحیدی، غیر از مشروعیتی است که در جامعه غربی مطرح است؛ مشروعیت در بینش و تفکر سیاسی غرب چیزی غیر از مقبولیت نیست؛ چون در این‌گونه نظام‌های سیاسی، اجتماعی همه مشروعیت‌ها و مقبولیت‌ها اعم از قانون اساسی و انتخاب دولتمردان از رای مردم سرچشمه می‌گیرد. در حالی که در اندیشه سیاسی اسلام مشروعیت غیر از مقبولیت است و مفهومی عمیق‌تر و جایگاهی بلندتر از مفهوم مقبولیت را دارد. علاوه بر مقبولیت از بار اعتقادی نیز برخوردار است؛ در جامعه توحیدی مشروعیت و مقبولیت دو مقوله جداگانه و در عین حال مکمل یکدیگرند از این‌رو است که در جامعه اسلامی حق مشروعیت از آن خداوند است و رای مردم بدون اذن و امضای شارع مشروعیت‌آور نیست، حتی در جایی که رای مردم در برابر اسلام قرار گیرد ارزشی ندارد. چنان‌که امام راحل فرمود: اساسا فرمانوم و تصویب ملی در قبال اسلام ارزشی ندارد (امام خمینی، 1368: 32).

در بینش دینی حق حاکمیت از آن خداست و همه چیز مملوک اوست؛ هیچ‌کس حق تصرف در چیزی را مگر با اجازه خدا ندارد. حاکمیت بر مردم در صورتی مشروع است که با اذن خدا باشد؛ پس حاکمیت حق مردم نیست تا بخواهند آن‌را به کسی واگذار کنند یا کسی را وکیل نمایند (مصباح یزدی، 1378: 52).

اما در اندیشه سکولاریستی معیار و مبنای مشروعیت خواست مردم است و اگر مردم حکومتی را نخواستند آن حکومت نامشروع است؛ هر چند آن حکومت در پی مصالح مردم حرکت کند. در این بینش ملاک مشروعیت مبتنی بر رضایت و قرارداد اجتماعی و اراده عمومی همگانی مبتنی است که امروزه در انتخابات و آرا مردمی تجلی می‌یابد و پیامد این مردم‌محوری زمینی کردن دین و بی‌اعتباری آن است.

1. بررسی مفاهیم

1-1. مشروعیت

واژه مشروعیت در زبان فارسی معادل (Legitimacy) در زبان انگلیسی است؛ که آن هم از ریشه لاتین (Legitimus) به معنی قانونی بودن و مطابق قانون گرفته شده و در زبان انگلیسی نیز با معانی حقانیت، بر حق بودن، طبق قانون بودن، درستی و حلالیت و... به کار می‌رود. (Dictionary Webster's) این واژه در زبان فارسی و عربی بیشتر معنای آنچه مطابق شرع بوده و شرع آن را جایز بداند آمده است (فرهنگ لغت عمید) در حالی که شرعی بودن تنها یکی از معانی مشروعیت است و در حال حاضر این واژه بیشتر با معانی حقانیت و قانونی بودن مورد توجه قرار گرفته است. هم‌چنین در علوم سیاسی پذیرش و فرمانبری آگاهانه و داوطلبانه مردم از یک حکومت و قدرت حاکم را مشروعیت و حقانیت می‌گویند. در اصطلاح سیاسی مشروعیت و حقانیت یکی و یگانه بودن چگونگی به قدرت رسیدن رهبران و زمامداران جامعه با نظریه و باورهای همگان یا اکثریت مردم جامعه در یک زمان و مکان معین است که نتیجه این باور پذیرش حق فرمان دادن برای رهبران و وظیفه فرمان بردن برای اعضای جامعه با شهروندان است (ابوالحمد: 1370: 245-244). از مجموع آنچه گفته شد چنین بر می‌آید که مشروعیت اساس و پایه قدرت حاکم است که از یک سو حق فرمانروایی را به حکومت می‌دهد و از سوی دیگر حکومت شوندگان را از چنین حقی آگاه می‌کند (دولف استرنبرگر، 1378: 299).

در تعبیر اکثر اندیشمندان علوم سیاسی مشروعیت و قدرت به صورت تنگاتنگی با یکدیگر در ارتباط هستند تا جایی که اگر قدرت همراه با مشروعیت باشد چیزی که حاصل می‌شود قدرت مشروع است و شخص اعمال کننده این قدرت دارای آمریت یا اقتدار (Authority) است (لیدز، 1377: 96).

1-2. سکولاریسم¹

سکولاریسم، به معنای دنیامحوری، دنیامداری و جدایی دین از سیاست است؛ در ذیل این عنوان معانی مختلفی از قبیل بی‌حرمتی، ناسوتی، بشری، دنیوی و زمینی (غیر معنوی) آمده است (آشوری، 1355: 264). سکولاریزم تفکری است که بر حضور دین در ابعاد مختلف زندگی اجتماعی بشر معترض است؛ از نظر سکولارها دین فقط با مسایل خصوصی افراد سروکار دارد نه مسایل اجتماعی آن‌ها واژه Secularis لاتینی است و از Seculum گرفته شده که معنای دنیا یا گیتی در برابر مینو است. واژه سکولاریزم در زبان عربی به علمانیه ترجمه شده است که به معنای علم‌گرایی و عقلانیت می‌باشد و برخی هم آن را مشتق از عالم می‌دانند که به معنای دنیوی‌گری یا گیتی‌گرایی است. در اصطلاح، سکولاریسم یک ایدئولوژی است که هواداران آن آگاهانه همه امور و مفاهیم ماورای طبیعی، ابزارها و کارکردهای مربوط به آن را نفی می‌کنند و از اصول غیر دینی یا ضد دینی به عنوان مبنای اخلاق شخصی و سازمان اجتماعی دفاع می‌کنند (الیاده، 1374: 126).

2. شیعه و مسئله مشروعیت

نظریه‌های مشروعیت در شیعه را در یک تقسیم ابتدایی می‌توان به دو دوره حضور و غیبت تقسیم کرد. در دوره حضور هر چند برخی از فقهای معاصر در قولی نادر مشروعیت مردمی را مورد ملاحظه قرار داده‌اند (حائری یزدی 1995: 176) اما اکثر قریب به اتفاق علمای شیعه مشروعیت سیاسی پیامبر و ائمه را صرفاً بر نصب الهی مبتنی کرده‌اند و بر این اساس در

زمان عدم حضور ائمه حکومت دیگران از مشروعیت کامل برخوردار نخواهد بود و اصولاً با توجه به اندیشه امامت می‌توان به این قول خطر کرد که مشروعیت به معنای تام به معنایی که وفاداری مطلق اتباع را اقتضا کند؛ فقط در عصر حضور شکل می‌گیرد. در این زمینه باید توجه داشت و پارادایم امامت حتی در دوران غیبت نیز به مثابه چراغ راهنمای اندیشه شیعی عمل کرده است و به همین دلیل نظریه‌های سیاسی شیعه عمدتاً در امتداد امامت و با الهام از آن مطرح شده‌اند. ویژگی‌های چون آرمانی دیدن حکومت الهی، دیدن مشروعیت و تأیید بر رهبر و راس حکومت و مشروعیت فردی را می‌توان از پیامدهای سرایت ویژگی‌های دوران حضور به عصر غیبت تلقی کرد.

علاوه بر این‌ها ائمه معصومین به حضور امام علی (ع) با فرض عدم امکان حکومت امامت راهکارهایی را برای حکومت بهتر و حکومتداری مطلوب‌تر در عصر غیبت مطرح کرده‌اند؛ که توجه به آن‌ها می‌تواند به ترسیم الگوی حکومتداری مطلوب شیعی در عصر غیبت کمک کند.

در دوره غیبت در یک تقسیم‌بندی ابتدایی از دو دسته نظریه می‌توان سخن گفت: دسته اول به تعطیل یا نفی حکومت مشروع در عصر غیبت تمایل دارند و دسته دوم در جستجوی سازوکارهای مشروع‌سازی حکومت در این دوره‌اند. ولایت فقیه مشهورترین نظریه‌ی دسته دوم است که توسط امام خمینی (ره) به نظریه مسلط در جمهوری اسلامی تبدیل شده و شکل تازه‌ای از حکومت‌داری را ارائه داده است؛ با این حال از ولایت فقیه برداشته‌هایی متنوعی صورت گرفته است که هر چند اغلب در سنت فکری امام خمینی قرار می‌گیرند؛ اما در مورد مبنای مشروعیت نظام سیاسی اتفاق نظر ندارند و تفسیرهای کاملاً متفاوتی ارائه کرده‌اند (فیرحی، 1382: 275).

در این چارچوب از سه دسته نظریه مشروعیت می‌توان سخن گفت بر اساس نظریه‌های نصب یا مشروعیت الهی، مشروعیت حکومت در دوره غیبت از ناحیه خداوند و با نصب مستقیم ائمه به دست می‌آید و رای مردم در این زمینه تأثیری ندارد. علاوه بر این، مشروعیت تمامی نهادهای نظام سیاسی از جمله نهادهای انتخابی نیز از فقیه حاکم سرچشمه می‌گیرد. از سوی دیگر نظریه‌های مشروعیت مردمی با نقد مستندات نظریه نصب بر ضرورت انتخاب مردمی فقیه تأکید می‌کنند و سرانجام دسته سوم از نظریه‌ها نیز در صدد جمع این دو نظریه برآمده و ترکیبی از انتخاب و نصب را مبنای مشروعیت تلقی کرده‌اند. این نظریه‌ها به رغم تفاوت‌های بسیار شباهت‌هایی نیز دارند، همه این‌ها با تأثیرپذیری از گفتمان سنتی ساخت سیاسی را فردمحور می‌بینند و بر شخص حاکم و به سخن دیگر بر مشروعیت فاعلی تأکید می‌کنند و عموماً به مراحل اولیه شکل‌گیری رهبری و تأکید دولت توجه می‌نمایند؛ لذا به رویه‌ها و محتوای سیاست‌ها و کارکردهای حکومت توجه چندانی ندارند. این نظریه‌ها هم‌چنین مشروعیت را امری بسیط و تک بعدی تلقی کرده و هر یک برای اثبات مدعای خود به بخشی از سنت دینی تکیه کرده‌اند؛ در حالی که با تفسیر مشروعیت به مثابه امری پیچیده و چند لایه و مبتنی بر ابعاد متنوع می‌توان تصور جامع‌تری از این پدیده به دست آورد و نصوص متنوع موجود را با یکدیگر آشتی داد.

3. مشروعیت در اندیشه سیاسی سکولار

3-1. بازرگان

تعریف مشروعیت در دیدگاه بازرگان را باید از نگاه جریان‌های لیبرالی جستجو کرد. در اندیشه‌ی لیبرالی مشروعیت از مردم ناشی می‌شود و علت مخالفت جدی لیبرال‌ها با تئوری ولایت فقیه ناشی از این موضوع است. همان‌گونه که می‌دانیم بر اساس قرائت مورد قبول اکثر فقها در تئوری ولایت فقیه، مشروعیت ولی فقیه برای حکومت ناشی از رأی مردم نیست، بلکه مشروعیت این ولایت الهی و بر اساس روایات امامان معصوم علیهم السلام در دوران غیبت به فقیه جامع الشرایط تفویض شده است و رأی مردم صرفاً به معنای پذیرش این ولایت است که از آن به مقبولیت تعبیر

می‌گردد. ولی لیبرال‌های ایران در دوران انقلاب زمانی که در مجلس خبرگان قانون اساسی مسئله‌ی ولایت فقیه مطرح شد، به مخالفت صریح و جدی پرداختند و چون موفق به حذف آن نگردیدند با در اختیار داشتن اهرم دولت موقت، تصمیم به انحلال آن مجلس گرفتند که امام (ره) در برابر آنان موضع گرفتند و در سخنرانی مورخه‌ی 1360/4/24 خود فرمودند: «آمدند آقایان پیش ما، همین آقایان، آقای بازرگان و رفقاییش و گفتند که ما خیال داریم این مجلس را منحلش کنیم، من گفتم شماره چه کاره هستید ... که می‌خواهید این کار را بکنید، شما چه سمتی دارید که بتوانید مجلس را منحل بکنید، پاشید بروید سراغ کارتان» (امام خمینی، 1368، ج 14: 438).

در جای دیگر امام (ره) صراحتاً به انگیزه‌ی مجلس خبرگان تدوین قانون اساسی از سوی لیبرال‌ها اشاره می‌نماید و می‌فرماید: «می‌گویند مجلس باید منحل شود، من نمی‌دانم این آقایان چکاره هستند و برای چه این مجلس باید منحل شود؛ برای این که این آقایان معمم هستند و اهل علم هستند برای این که این آقایان به اسلام عقیده دارند و احکام اسلام را جمع می‌کنند، چون گفتند ولایت فقیه باید باشد» (امام خمینی، 1368، ج 14: 428).

بازرگان مشروعیت نظام را از رأی مردم می‌دانست، نه از دستورات و فرامین دینی و عملکرد حکومت از نظر او محدود به همان اصول چهارگانه در فرمان حضرت علی (ع) به مالک اشتر خلاصه می‌شود که طبق آن کار حکومت ایجاد امنیت در جامعه و ارائه‌ی خدمات رفاهی و توسعه است؛ لذا حکومت وظیفه‌ای در ارشاد و هدایت مردم و دخالت در باورها و رفتارهای شخصی افراد ندارد. هم‌چنین وی حتی مرجعیت را شورایی می‌خواست و ساخت هر قدرت موجود حوزه را نقد می‌کرد. لذا بر آن بود که جمع رهبری سیاسی در یک نظام دموکراتیک با رهبری مذهبی که مبتنی بر صلاحیت مرجعیت است ممکن نیست و اگر مورد استثنایی پیش آمده باشد، مربوط به آیت‌ا... خمینی است و پس از او قابل تکرار نیست. لذا این جمله‌ی ایشان معروف است که ولایت فقیه قبایی است که مناسب قامت امام خمینی دوخته شده است و به تن هیچ‌کسی دیگر نمی‌خورد (برقی، 1381: 269-268).

از نکات دیگری که دیدگاه لیبرال‌ها را در بحث مشروعیت مشخص می‌سازد، اصرار آن‌ها بر تشکیل جمهوری دموکراتیک در هنگام انجام فراندوم جمهوری اسلامی بود. مهندس بازرگان در تاریخ 4 بهمن 1357 در مصاحبه‌ای رسماً از نظریه‌ی جمهوری دموکراتیک اسلامی پشتیبانی کردند و نظر ایشان در واقع دیدگاه نهضت آزادی و حتی اعضای جبهه‌ی ملی نیز بود. بنابراین نظر مرحوم بازرگان در بحث مشروعیت ملهم از نظام‌های دموکراتیک است که در قاموس تفکر مدرنیستی مطرح گردیده است و مردم منبع اصلی مشروعیت حکومت محسوب می‌گردند؛ لذا دین و منابع دینی نمی‌توانند منشا مشروعیت به حساب آیند. بازرگان به‌ویژه پس از چرخش فکری که در سال‌های بعد از پیروزی انقلاب پیدا کرد، پیوستگی دین و سیاست را رد کرد و قرار گرفتن حکومت در اختیار رهبران دینی را خطرناک و تکرار تجربه‌ی شکست خورده‌ی قرون وسطی دانست.

3-1-1. اعتقاد به آزادی

از اصول پذیرفته شده‌ی غرب و نظام سکولار، اعتقاد به اصالت آزادی است که مرحوم بازرگان سعی در تطبیق این اصل غربی با اسلام و به‌عبارت دیگر اسلامی‌سازی آن نموده است. مایه‌ی استدلال آقای بازرگان در خصوص آزادی، از داستان آفرینش سرچشمه می‌گیرد. وی می‌گوید: زمانی که فرشتگان از نیت خداوند درباره‌ی آفرینش انسان آگاه شدند، اعلام کردند که چنین موجودی در زمین خون خواهد ریخت، اما خداوند طبیعت همه‌ی اشیا را به انسان آموخت و او را از فرشتگان بالاتر قرار داد. آقای بازرگان این داستان را این‌گونه تفسیر می‌کند که خداوند به انسان، آزادی انتخاب داد تا بین وسوسه‌های شیطان و رحمت الهی یکی را برگزیند، پس آزادی، بنیاد اصلی زندگی و پیشرفت انسان است؛ وی سپس

نتیجه می‌گیرد که طبق آفرینش الهی، انسان باید آزاد باشد و مردم حق دارند از طریق انتخاب بر نهادهای حکومتی اعمال قدرت کنند (برزین، 1374: 326-328).

طبیعی است که این استدلال آقای بازرگان درباره‌ی آزادی انسان، صحیح نیست؛ چرا که خداوند ضمن دادن اختیار کامل به انسان در بهشت، به او تکلیف کرد که به درخت ممنوعه نزدیک نشود و آدم وقتی نافرمانی گزید، از بهشت اخراج گردید. پس آزادی کامل، نه تنها باعث پیشرفت انسان نشد، بلکه او را از عزت کامل به ذلت انداخت.

هم‌چنین در تفسیر بازرگان از ایدئولوژی اسلامی، آزادی یک امر ضروری است. از دیدگاه او آرمان‌ها و شعارهای فلسفه‌های سیاسی مدرن اروپایی به‌ویژه آن‌ها که متعلق به انقلاب فرانسه هستند نظیر، آزادی، برابری و برادری، اصول حیاتی اسلام نیز می‌باشند و یقیناً آن‌ها در جوامع مسلمانان ناشناخته نیستند و به‌همین دلیل بود که در زمان انقلاب مشروطیت، ایرانیان مشتاقانه شعار حریت، مساوات و اخوت که یک ترجمه و تقلید مستقیم از یک شعار فرانسوی بود را اقتباس نمودند (ساداتی نژاد، 1392: 124). بازرگان برای آن‌ها که بیان‌کننده اسلام با آزادی هیچ تضادی ندارد، از کلمه‌ی اختیار که در آیات قرآن در موارد متعددی به‌کار رفته؛ استفاده می‌کند و اسلام را دین آزادی دانسته و برای آزادی منشا الهی قائل هستند (ساداتی نژاد، 1392: 125).

از دیگر استدلال‌های بازرگان بر بحث آزادی، آیه‌ی مشهور «لا إكراه فی الدین» است که هیچ اجباری در پذیرش دین نیست. بنابراین هیچ شخص یا ماهیت سیاسی نباید زیردستان خود را به اعتقادات اسلامی وادار نماید (بازرگان، 1345: 126). این برداشت آقای بازرگان درباره‌ی «لا إكراه فی الدین» مورد تأیید مفسران قرآن نیست. علامه طباطبایی در تفسیر این فراز از سوره‌ی بقره آورده که منظور از این آیه، آن است که دین اجباری نفی شده است؛ چون دین عبارت است از سلسله معارف علمی که معارف عملی به‌دنبال دارد و جامع همه‌ی آن معارف یک کلمه است و آن عبارت است از اعتقادات که از امور قلبی است (طباطبایی، 1380: 523-530).

به‌نظر می‌رسد مهندس بازرگان از مفهوم آزادی بیش از مفاهیم دیگر در اندیشه‌ی سیاسی خود یاد می‌کند. در تعریف آزادی چنین می‌نویسد: «آزادی موهبتی است الهی و ازلی ملازم با خلقت و خلافت انسان و ضروری نجات و سلامت و سعادت ابدی او. اگر در مغرب زمین در تجدید حیات بعد از قرون وسطای حاکمیت مطلقه‌ی کلیسا به آزادی توجه کرده و به‌طور نسبی احراز نموده‌اند، جزئی از راه طی شده‌ی بشر در طریق انبیا بوده است؛ آزادی همان رهایی از اسارت‌های انسان و اعراض از عبودیت طاغوت است؛ اعم از طاغوت‌های داخلی و خارجی یا عقیدتی و فرهنگی و اقتصادی» (بازرگان، 1364: 68-69).

بازرگان می‌گوید که خداوند به ما اجازه‌ی گناه کردن داده، چنان‌که شیطان را آزاد گذاشته است که به او مهلت داد تا در زمین، انسان‌ها را فریب دهد، به نافرمانی و خرابکاری و ستمگری وادارشان سازد و در وسوسه و سرگردانی، نگاهشان دارد و این همان اختیار و آزادی و مقام و موهبتی است که خدا به فرزندان آدم داده است. وی نتیجه می‌گیرد که آزادی موهبتی است الهی که خداوند به انسان خلیفه‌ی خود اعطا کرده است و هر کس آزادی را بگیرد، بزرگ‌ترین خیانت را در حق انسان مرتکب شده است (بازرگان، 1364: 71).

سؤالی که درباره‌ی این سخنان مطرح می‌شود آن است که آیا حکومت اسلامی نباید جلوی خلاف‌کاری‌ها و خیانت‌ها را بگیرد و باید بی‌بندوباری و هرج و مرج آزاد باشد؟ بازرگان در این خصوص معتقد است که ولایت فقیه باید طوری اعمال شود که اصالت و آزادی انسان تحت‌الشعاع قرار نگیرد. چرا که لازمه‌ی نفی اکراه در دین، اجباری نبودن ایمان و آزادی در عقیده است. وی ادعاهای خود را به رفتار امیرمؤمنان مستند می‌کند و می‌گوید حضرت امیر بیعت با خود را اجباری

نکرد. بازرگان می‌گوید: «در صدر اسلام آزادی اعتراض تا حد کامل وجود داشت تا جایی که اگر شخصی ضروریاتی مثل نماز و روزه را انکار می‌کرد، در صورتی که انکار او به وحدانیت خدا نمی‌رسید، مرتد به‌شمار نمی‌آمد.» (بازرگان، 1364: 75-78). بازرگان هم‌چنین معتقد است که اسلام در زمینه‌ی آزادی بیان و آزادی مذهب، خود را بهتر از هر ایدئولوژی با دین دیگری مورد حمایت قرار می‌دهد (بازرگان، 1356: 35). هم‌چنین بازرگان در کتاب «آزادی هند»، تجربیات کشور هندوستان را به‌عنوان الگویی برای دستیابی به آزادی سیاسی در ایران مورد تحلیل قرار داده است. مفهوم آزادی در اندیشه‌ی بازرگان برآمده از همان برداشت از آزادی است که در حال حاضر در جوامع غربی و سکولار رایج است، به‌طوری‌که آقای بازرگان در جریان فتوای قتل سلمان رشدی به مخالفت با این فتوی پرداختند و چنین اظهار نظر کردند: «مرتد خواندن و حکم ارتداد و اعدام سلمان رشدی توسط امام باعث شد که اسلام و مسلمانان خشن و وحشی و نادان جلوه داده شوند و نویسنده‌ی کتاب آیات شیطانی به شهرت جهانی و مظلومیت و محبوبیت همگانی برسد. حکم قتل مرتد در کلام خدا نیست؛ در سنت نیز وارد نشده است. بنابراین مفهوم آزادی همانند مفاهیم سیاسی دیگر در اندیشه‌ی بازرگان مبتنی بر برداشت‌های مدرن، مورد توجه قرار گرفته است (صدیقی، 1381: 161؛ ساداتی‌نژاد، 1392: 126). بنابراین در جمع‌بندی می‌توان گفت که اسلام و سکولاریسم نه تنها با همدیگر سازگار نیستند، بلکه اختلافاتی بنیادین دارند. سکولاریسم وحی را بر نمی‌تابد، شرع قبول ندارد، فرد را از لحاظ اخلاقی، نوع پوشش، نوع خوراک، نوع گفتار و... آزاد می‌داند و انسان را محور همه چیز می‌داند. از این‌رو اختلاف اسلام و سکولاریسم اساسی و ماهوی است و هر کدام راه جداگانه‌ای می‌روند.

بدیهی است آزادی موردنظر در اندیشه‌ی لیبرالیسم و آقای بازرگان به هیچ‌وجه مورد تأیید نظام اسلامی نبوده و نیست، چرا که آزادی با القای اندیشه‌های غربی، باعث بی‌بندوباری در جامعه و آلوده شدن محیط سیاسی جامعه‌ی اسلامی می‌شود و قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز چنین آزادی‌هایی را به هیچ‌کس نداده است. حضرت امام (ره) نیز در بخشی از وصیت‌نامه‌ی خود می‌فرماید: «باید بدانیم که آزادی به‌شکل غربی آن که موجب تباهی جوانان و دختران و پسران می‌شود، از نظر اسلام و عقل محکوم است... و بر همه‌ی ما و همه‌ی مسلمانان جلوگیری از آن‌ها واجب است و از آزادی‌های مخرب باید جلوگیری شود (وصیت‌نامه‌ی سیاسی الهی امام خمینی (ره)، بند م).

3-1-2. مفهوم ملیت

آقای بازرگان در کتاب «انقلاب ایران در دو حرکت» به تبیین مواضع خود در رابطه با ملی‌گرایی می‌پردازد. ایشان معتقدند در ایران دو تفکر وجود دارد: 1- اسلام برای ایران 2- ایران برای اسلام. آقای بازرگان در نوشته‌های خود به دفاع از اندیشه‌ی اول می‌پردازد و با این نگاه اهمیت ملیت را در مبانی فکری خود مشخص می‌نماید.

لذا بر اساس تفکر بازرگان منافع ملی ایران، از اسلام هم مهم‌تر است و اگر لازم شد اسلام به‌نفع ایران باید هزینه گردد. این برداشت بازرگان از مفهوم ملیت نسبت نزدیکی با همان تعریف ناسیونالیسم اروپایی دارد. اگرچه هیچ‌گاه در ایران آن آثار را به‌همراه نداشت و بیشتر به‌صورت عصبیت نسبت به خاک، خون و زبان محدود شد. به‌ویژه از سوی حکومت پهلوی به حربه‌ای جهت مبارزه با ارزش‌های اسلامی تبدیل گردید. در حقیقت میان اندیشه‌ی انقلاب اسلامی و بنیانگذاران آن از جمله امام خمینی (ره) و آقای بازرگان اختلاف ایدئولوژی بود. هدف آقای بازرگان خدمت به ایران از طریق اسلام، در حالی‌که امام (ره) خدمت به اسلام از طریق ایران را می‌خواست (بازرگان، 1363: 11).

در اندیشه‌ی سیاسی لیبرالیستی، دموکراسی کارآمدترین نظام حکومتی است و بر دیگر نظام‌های حکومتی ترجیح دارد. برابری حقوقی و سیاسی همه‌ی افراد، حاکمیت مردم، اصل حکومت اکثریت، مشارکت مستمر جامعه در تصمیم‌گیری‌های سیاسی امکان تقنین در همه‌ی زمینه‌ها به‌موجب رأی مردم، اصالت عقل فرد در صلاح‌اندیشی درباره‌ی شیوه‌ی زیست خود مفید بودن حکومت به قانون از عناصر تشکیل دهنده‌ی دموکراسی است (بشیریه، 1378: 21-22). لیبرال‌ها معتقدند این برداشت از اندیشه‌ی سیاسی امروزه در جهان ما در کشورهای غربی به منصفه ظهور رسیده است و کارکرد موفق خود را نشان داده است. بنابراین برای جامعه‌ی ایران بهترین گزینه استفاده از این تجربه می‌باشد. بازرگان به‌عنوان یک روشنفکر مذهبی با گرایش لیبرالی در بحث دموکراسی معتقد بود کشور ما به‌دلیل استبداد 2500 ساله، هنوز گنجایش لازم برای دموکراسی پیدا نکرده است بنابراین آموزشی اجتماعی و سیاسی مناسب پیش‌نیاز هرگونه فعالیت سیاسی معنادار است (بازرگان، 1335: 65). مهم‌ترین اقدام بازرگان در بخش سیاسی اقدام به تأسیس نهضت آزادی ایران است که یک دوره مبارزه‌ی سیاسی را برای تحقق دموکراسی و مبارزه با استبداد را در کارنامه‌ی خود داشته است. نهضت آزادی معتقد است که دموکراسی می‌تواند در جامعه‌ی اسلامی به اجرا درآید، به‌همین جهت به دفاع از آن می‌پردازد. مرحوم بازرگان در این خصوص معتقد است: «نظر به این‌که رابطه‌ی مستقیم برای ضبط احکام و اوامر مابین خلق و خالق وجود ندارد و تعلیم «کتاب و حکمت» پس از نبوت خاتمه یافته است و اوصیا و ائمه نیز که مظاهر و نمونه‌های حق و مفسرین قرآن هستند، همیشه و در همه جا حضور نداشته و ندارند و به‌علاوه خود مردم مسئول و موظف به اداره و اصلاح امور جامعه هستند در اسلام، وجود زمامدار و یک عده مجریان امور امری ضروری شناخته شده است و از اهم فرایض دینی به‌شمار می‌رود». در حقیقت ارکان ایدئولوژی سیاسی مهندس بازرگان از ملی‌گرایی، احترام به قانون اساسی و پیروی از مصدق شکل گرفته بود. در این اصول نیز نام و نشانی از حکومت اسلامی نیست؛ بلکه اصرار بر ارزش‌ها و مفاهیم غربی به‌چشم می‌خورد. ایشان به‌صراحت در پس از پیروزی انقلاب اسلامی می‌گوید: «به‌رغم اعتراضاتی که به من وارد می‌کنند، معتقد به دموکراسی و طرفدار حاکمیت ملی هستیم» (کیهان، 1358/11/8).

مهندس بازرگان بعد از پیروزی انقلاب اسلامی بارها در برابر نظر امام خمینی (ره) از نظریه‌ی جمهوری دموکراتیک اسلامی به دفاع پرداخت و اعلام نمود به‌عنوان جمهوری اسلامی باید دموکراتیک را اضافه کرد. تا این‌که امام (ره) با اعلام جمهوری اسلامی نه یک کلمه کم و نه یک کلمه زیاد، صراط مستقیم انقلاب اسلامی و حاکمیت دینی را ترسیم نمود. امام (ره) سپس فرمود: «یک دسته غرب‌زده هستند که در فکر هستند یک جمهوری به‌وجود آید ولی اسلامش نباشد، جمهوری دموکراتیک باشد از بس به این‌ها در مدارس و در غرب به آن‌ها تزریق شده که آزادی، حقوق بشر و طرفداری از حقوق بشر در غرب است، این‌ها باورشان آمده است» (سلطانی، 1367: 115).

با همه‌ی مخالفت‌های امام (ره)، نهضت آزادی باز هم از دموکراسی و پیوند جنبش دموکراتیک با انقلاب اسلامی صحبت می‌کرد. نهضت در بیانیه‌ای در 58/3/27 اعلام نمود: «اصرار و تأکید بر جدایی نهضت اسلامی از جنبش دموکراتیک، نه به سود اسلام و مسلمین است و نه به سود جامعه و ملت ایران و نه منطبق بر حقیقت اسلام با دموکراسی یا ملیت مغایرتی ندارد (اسناد نهضت آزادی، 1362: 144).

حضرت امام (ره) دموکراسی مورد تأیید آقای بازرگان را اهانت به اسلام می‌دانست و معتقد بود که اصرار افزودن عنوان دموکراتیک به جمهوری اسلامی، می‌خواهد بگوید که در اسلام دموکراسی نیست. آن حضرت در مصاحبه‌ای موضع نظام اسلامی را این‌گونه بیان نمود: «دشمنان تا توانستند راجع به جمهوری اسلامی مخالفت کردند... آخرش که آن خوب

خوب‌هایشان صحبت می‌کرد می‌گفت جمهوری اسلامی دموکراتیک، ملت ما این را قبول ندارد. من این‌را در یکی از حرف‌هایم گفتم که این‌که ما قبول نداریم برای این‌که این اهانت به اسلام است؛ شما این را پهلوی می‌گذارید معنایش این است که اسلام دموکراتیک نیست و حال آن‌که از همه دموکراسی‌ها بالاتر است (در جستجوی راه از کلام امام (ره)، 1364: 175).

بدیهی است که دموکراسی غربی که با حکومت دینی هیچ سازگاری ندارد و براساس آموزه‌های اسلامی، حکومت از آن خداست و مجری احکام و قوانین نیز از جانب او تعیین می‌شود و نفی دخالت خدا، رسول و امام یک اندیشه‌ی التقاطی است که جایگاهی نخواهد داشت.

3-2. سروش

تقدس‌زادی از حکومت دینی یکی از اصول ایدئولوژی سروش بود. موضع مشروعیت دولت‌ها در اندیشه سروش به‌طور کلی متأثر از نظریه‌ی ماکس وبر بود. وبر مشروعیت سیاسی حکومت‌ها را به سه نوع مشروعیت کارزماتیک، سنتی و قانونی (مدرن) تقسیم می‌کرد. در عرصه‌ی داوری هم‌چون وبر معتقد بود مشروعیت مدرن با عقلانیت مدرن سازگاری بیشتری دارد به حمایت از آن می‌پردازد. سروش به پیروی از این تقسیم‌بندی و در تعیین مشروعیت سیاسی جمهوری اسلامی، دوران امام خمینی (ره) را که دوران تاسیس حکومت بود به‌دلیل جاذبه‌های کارزماتیک و شخصیت فرهمند ایشان دارای مشروعیت سیاسی از نوع کارزماتیک می‌دانست و دوران نهادینه شدن حکومت جمهوری اسلامی را که مبتنی بر باورهای فقهی-کلامی شیعه بود و نشان از سنت‌های دیرینه‌ی تاریخ اعتقادی ایرانیان داشت دارای مشروعیت سنتی می‌شمرد، اما سروش معتقد است جامعه‌ی ایران باید گامی فراتر نهد و ضمن پذیرش عقلانیت مدرن به حکومت‌ها از این منظر بنگرد و بدین ترتیب است که مشروعیت سیاسی مدرن جایگزین مشروعیت سیاسی سنتی خواهد شد.

به‌عبارت دیگر وی معتقد است که دوران اندیشه‌ی ولایت فقیه که مبتنی است بر ولایت ائمه‌ی شیعه از طریق فقه‌ها سپری شده و حکومت‌ها نباید مشروعیت خود را از این اعتقادات دینی و کلامی بگیرند، نباید بگوییم جمهوری اسلامی مشروعیت دارد چون فقیه‌ی جامع شرایط که نیابت عام از امام زمان دارد بر راس آن حکومت می‌کند. بگوییم حاکمیت از آن خداست و این حق از طریق پیامبران و معصومین به نایبان عام واگذار شده است، این تلقی از مشروعیت سیاسی، سنتی است و باید جای خود را به یک مشروعیت سیاسی مدرن بدهد؛ به‌نظر آن‌ها مشروعیت سیاسی باید دو رکن دموکراسی و کارآمدی استوار باشد. در واقع این مباحث، نوعی با فلسفه حقوق مباحث نظری، حقوق اساسی و حقوق بشر غربی پیوند می‌خورد.

نکته مهمی که از مباحث سروش به‌دست می‌آید این است که دموکراسی تنها و تنها بر این مبنا تعریف می‌شود که در قانون اساسی منشا قدرت «مردم» معرفی می‌شود و هیچ نامی از خدا و موجودی الهی به‌میان نیاید، تحلیل گفتمانی دال «مردم» نیز مبتنی بر این نکته است که دموکراسی باید سکولاریستی باشد اگر نه «مردم» خود موضوعیت ندارند، لفظ «مردم» برای آن استفاده می‌شود که ما را از مفاهیم دینی و مذهبی دور سازد؛ لذا به متن و توده‌های جامعه اشاره ندارد، دال «مردم» بر این نکته دلالت دارد که حکومت دموکراتیک نمی‌تواند برآرا و فلسفه‌های کلامی، مذهبی استوار باشد و منشا قدرت را به خداوند، پیامبران و دیگر شخصیت‌های دینی نسبت دهد. «مردم» در این‌جا به‌صراحت به سکولاریسم، دنیوی شدن و برکنندن از آسمان دلالت دارد. بر همین اساس است که این ایدئولوژی اصولاً به متن مردم و توده‌ها توجه ندارد و در فرآیند تحولات خود به گرایش‌های الیتسی (نخبه‌گرایی) منتهی می‌شود. ترویج سکولاریسم در دل حکومت دینی به اندازه‌ای برای سروش اهمیت داشت که موجب می‌شد بدون حاشیه رفتن و در لفافه سخن گفتن به تبیین و

جانبداری از سکولاریسم بپردازد. در عصر جدید سکولاریسم به معنای کنار گذاشتن آگاهانه دین از صحنه معیشت و سیاست معرفی شده است. حکومت سکولار حکومتی است که با دین ضدیت ندارد، اما دین را نه مبنای مشروعیت خود قرار می‌دهد و نه مبنای عمل خود؛ هر حکومتی برای پا گرفتن و پایدار ماندن به دو چیز حاجت دارد: یکی مبنایی که آن را مشروع و محقق می‌سازد و دوم مبنایی که باید بر وفق آن عمل کند و با توجه به آن است به تصرف و سیاست‌گذاری بزند. روزگاری بود که حکومت‌ها این هر دو مقوله را از شرایع کسب می‌کردند؛ یعنی حاکم هنگامی بر حق محسوب می‌شود که به پشتوانه‌ای دینی برسند و شرایع و احکام مذهبی باشد، اما در روزگار ما از دو سه قرن پیش به این‌سو، این رای کاملاً متروک افتاده است. امروزه حکومت‌ها به پشتوانه‌ی آرای مردم مقبولیت و مشروعیت پیدا می‌کنند و عمل آن‌ها را هم قانون‌هایی تعیین و تحدید می‌کنند که خود مردم وضع کرده اند (سروش، 1374: 6).

در شماره‌ی 26 کیان، سروش تفاوت این دو نوع مشروعیت سیاسی را به تفاوت دو نوع انسان متضاد نسبت می‌دهد بدین ترتیب وجوه انسان‌شناسی سروش نمایان می‌شود. او در این جهت به بیان تفاوت انسان سکولار که آن را «مدرن» می‌نامد با انسان مذهبی که آن را «سنتی» می‌خواند می‌پردازد؛ وی در بیان گوشه‌ای از این تفاوت‌ها درباره‌ی انسان مدرن و سنتی چنین می‌آورد:

تفاوت انسان مدرن و سنتی در دو مقوله‌ی تمتع و تصرف خلاصه نمی‌شود و آن فهرست را می‌توان بسی طولانی‌تر نمود. به‌طور کلی انسان مدرن انسانی است منتقد و معترض؛ در برابر انسان آرام و منقاد سنتی طالب تغییر جهان (نه فقط طالب تفسیر جهان) طالب انقلاب (نه فقط اصلاح) فعال (نه منفعل) قانع به شک و دغدغه (نه طالب یقین) طالب وضوح و سبب‌دانی (نه حیرت و راز) طالب بطر و طرب (نه اندوه فراق)، در یاد زندگی (نه یاد مرگ) طالب حقوق (نه فقط طالب تکالیف) صاحب هنر مبدعانه (نه فقط تقلید از طبیعت) متوجه به بیرون (نه فقط درون) محب دنیا (نه تارک دنیا) متصرف در دنیا و واجد اخلاق در خور آن (نه فقط تمتع از دنیا) به‌کار گیرنده‌ی عقل برای نقد (نه فقط فهم) و غافل از بندگی و مباحی به صانع بودن و غافل از مصنوع بودن خویش (سروش، 1374: 6).

مطالب بالا صراحت دارد که انسان مدرن، انسان دنیوی و سکولار است که دغدغه دنیا دارد نه آخرت، دیگر در پی شناخت تکالیف خویش نیست؛ بلکه در دستیابی به حقوق خویش است.

لذا کار بست حقوق بشر در این ایدئولوژی بدان معناست که انسان مدرن مطالبه‌محور است نه تکلیف‌مدار. به بیان سروش در جهان جدید سخن گفتن از حقوق بشر دلپسند و مطلوب می‌افتد، چرا که ما در دورانی زندگی می‌کنیم که انسان‌ها بیش از آن که طالب فهم و تشخیص تکالیف خود باشند طالب درک و کشف حقوق خود هستند (سروش، 1374: 9). به همین دلیل است که سروش اندیشه‌ی حکومت دینی و ولایت فقیه را با «حقوق بشر» ناسازگار می‌داند. زیرا به اعتقاد او یکی از دلایل مهمی که در جهان جدید اساسا درک مفهوم «ولایت فقیه» و «حکومت اسلامی» را برای مخالفان و موافقان دشوار کرده است همین است. حکومت ولایت فقیه، حکومت مبتنی بر تکلیف است در حالی که ذهنیت بشر جدید و اکثر فلسفه‌های سیاسی جدید حکومت را مبتنی بر حق و مسبوق به حقوق آدمیان می‌دانند؛ یعنی آدمیان واجد حقوق، کسانی را به منزله‌ی حاکمان بر می‌گزینند و در استیفای حقوق خود می‌کوشند و حکومت هم مکلف به تامین مصالح عامه است (سروش، 1374: 9). لذا همه این مباحث موجب می‌شود که در مقوله مشروعیت سیاسی، انسان مدرن در پی تفسیر الهی منشا قدرت نباشد.

هدف سروش از طرح نظریه حکومت دموکراتیک دینی، حل تعارض اسلام و دموکراسی است. دموکراسی در نظریه او شیوه‌ای است برای «تحدید قدرت حاکمان و عقلانی کردن تدبیر و سیاست ایشان تا در سیاست‌شان خطا کمتر افتد و

مفاسد امور به نصیح و نرمی و شورا و هم‌دلی صلاح و سامان پذیرد و به قهر و انقلاب حاجت نیافتد و عزل حاکمان ناصالح بدون توسل به خشونت ممکن باشد» (سروش، 1376: 305). او مشکل تعارض دین و دموکراسی را در فقهی دیدن دین و حکومت دینی می‌داند. سروش با تأکید بر تمایز حکومت فقهی از حکومت دینی و به حاشیه راندن فقه و برجسته کردن ایمان آزادانه مردم، دین و دموکراسی را باهم آشتی می‌دهد.

به نظر وی، جامعه‌ای که آزادانه دین را پذیرفته باشد، حکومت برخاسته از آن نیز دموکراتیک خواهد بود. از آن‌جا که چنین حکومتی دغدغه پاسداشت ایمان آزادانه مردم و رضای خالق را داشت، دینی است. پس حکومت دموکراتیک دینی از اساس مسبوق به جامعه دینی است که در آن، مردم آگاهانه و آزادانه و نه از سر ترس و اکراه و تلقین، دین را برگزیدند و به ارزش‌های دینی باور دارند. هدف این حکومت، اجرای احکام نیست بلکه ایجاد فضای مناسب برای انتخاب آگاهانه و آزادانه دین و تجربه دینی است (دباغ، 1384: 691).

حقوق بشر، عدالت، آزادی و ایمان دینی مردم، قدرت محدود دولت و تکیه بر عقل جمعی، پایه‌های اصلی حکومت دموکراتیک دینی سروش را تشکیل می‌دهد. در این نظریه، حقوق سیاسی مردم از جمله حق انتخاب حاکمان و نظارت بر آن‌ها، ریشه در انسان بودن آن‌ها دارد و فارغ از شرع، حق آن‌هاست و مردم با اتکا به همین حقوق حاکمان خود را انتخاب کرده و بر آن‌ها نظارت می‌کنند. وی با اتکا به حقوق سیاسی مردم، نظریه ولایت فقیه را به نقد می‌کشد.

به نظر او برای تحقق یک حکومت دموکراتیک، باید فهم دینی از راه برجسته‌تر کردن نقش عقل در آن سیال شود. منظور از عقل، عقل جمعی است که ثمره مشارکت همگان و بهره‌جستن از تجربه‌های بشری است و تنها با شیوه‌های دموکراتیک به دست می‌آید. در حکومت‌های دموکراتیک، عقل جمعی، داور نزاع‌ها و گشاینده مشکل‌ها است. در حکومت دموکراتیک دینی نیز این دآوری به دست فهمی از دین که عقل جمعی آن‌را پذیرفته است، صورت می‌گیرد (سروش، 1373: 280). به نظر وی، انباشت قدرت در یک فرد یا یک نهاد، حتی اگر حاکم، عادل باشد فساد به همراه خواهد آورد. او اعتقاد بر نظارت بر قدرت دارد تا جایی که مدعی است «هر مکتب سیاسی که روشی برای مهار قدرت نداشته باشد مکتبی ضد بشری است» (سروش، 1373: 263).

در نظر وی، حکومت امری ذاتاً غیر دینی است (سروش، 1373: 208) که به تبع جامعه، دینی می‌شود، یعنی چون مردم دیندارند حکومت دینی می‌شود نه این که چون حکومت دینی است مردم را دیندار می‌کند. وی حکومت دینی را به طب دینی تشبیه می‌کند (دباغ، 1384: 694) بدین ترتیب وی در توجیه کارویژه‌های اصلی حکومت دینی به «نظریه دولت رفاه» غربی نزدیک می‌شود. از نظر سروش مهم‌ترین وظیفه حکومت دموکراتیک دینی، آن است که اولاً حاجات اولیه مردم را به روش‌های عقلانی و تجربی تأمین کند تا از تنگناهای مادی برهند و بگذرند و مجال پرداختن به ارزش‌ها و حاجات لطیف‌تر معنوی و از جمله ایمان آوردن آزاد را پیدا کنند و ثانیاً جامعه را به صحنه دعوت به دین و انتخاب آزاد ایمان نگه دارد. (دباغ، 1384: 696).

به هر حال دعوت سروش به حکومت دموکراتیک دینی، دعوت به حقوق بشر، آزادی و دینداری محققانه و آزادانه است و این با حکومت ایدئولوژیک مورد نظر گفتمان‌های اسلام سیاسی تفاوت‌های بسیار دارد. چنین حکومتی در عمل کاری به دینداری مردم ندارد و نمی‌تواند فرهنگ دینی و یا فهمی خاص از دین را از بالا به مردم تزریق کند (سروش، 1373: 217). سروش در یکی از آثار خود، با استناد به نظریه توکویل، دموکراسی آمریکا را دموکراسی دینی تلقی می‌کند (سروش، 1373: 231). از این‌رو، به نظر می‌رسد مدل مطلوب او، تفاوت چندانی با مدل دموکراسی آمریکایی ندارد.

حکومت مطلوب مورد نظر سرش برگرفته از مبانی نظری مدرنیته هستند. حکومت دینی مورد نظر سرش، حکومتی است پلورال، سکولار، لیبرال و منطبق با حقوق بشر مدرن غربی و تحقق بخش آن است.

3-3. حائری

حائری برای پاسخ‌گویی به یکی از عمده‌ترین سؤال‌های فلسفه سیاسی یعنی علت تبعیت شهروندان از اوامر حکومت یا بحث مشروعیت سیاسی نظریه‌ای ارائه می‌کند که آن را نظریه وکالت مالکان شخصی مشاع نامیده‌اند (کدیور، 1376: 175). بررسی کلی این نظریه نشان می‌دهد که اجزا آن از جمله قرار دادن مبنای مشروعیت حکومت بر مالکیت در آرا فلاسفه غربی هم‌چون جان لاک دیده می‌شود؛ اما ترکیب این اصل با برخی از اصول و احکام موجود در فقه اسلام کاری است که توسط حائری انجام گرفته است. مهم‌ترین محورهای نظریه مشروعیت حکومت به شرح زیر است:

3-2-1. مالکیت شخصی مشاع شهروندان

حائری برای بیان نظریه خود ابتدا به توجیه نحوه تشکیل حکومت توسط انسان‌ها می‌پردازد. برای این کار ایشان ضمن مباحث مفصلی نشان می‌دهند که حق مالکیت انسان‌ها به مکان زیست طبیعی خود از حقوق طبیعی و تکوینی است (حائری، 1995: 100). البته این حق به دو صورت محقق می‌شود: یکی، انحصاری که مربوط به مکان زندگی اختصاصی انسان‌هاست و دیگری، مشاع که به مکان زندگی مشترک انسان‌ها مربوط می‌شود (حائری، 1995: 102). در این میان مالکان مشاع هر سرزمین با رهنمود عقل عملی به این نتیجه می‌رسند که باید برای تأمین امنیت داخلی و خارجی خود، گروهی را برگزینند و این امر یعنی شکل‌گیری یک حکومت. (کاپلستون، 1375: 149).

در راه انجام و اعمال حق مالکیت شخصی و مستقل و مشاع، هر فردی از افراد دیگر انسان نیز عیناً هم‌چون خود او بر اساس زیست طبیعی از مالکیت شخصی مشاع سرزمین او برخوردار است. برخورد به این واقعیت طبیعی، عقل عملی و نیروی اندیشمندی او را به دو راه حل به هم پیوسته ترغیب و رهنمون می‌سازد. این دو راه حل به هم پیوسته این است که او و تمام افرادی که مانند او از مالکیت مشاع آن سرزمین برخوردارند، رهنمود عقل علمی، شخصی یا هیأتی را وکالت و اجرت دهند که تا او تا جایی که ممکن است همه وقت و امکانات خود را در بهزیستی و همزیستی مسالمت‌آمیز آنان در آن سرزمین به کار بندد (حائری، 1995: 107).

از نظر حائری، با توجه به قانون انسانی و اسلامی، «الناس مسلطون علی اموالهم» (هر انسانی حق هرگونه تصرف و حاکمیت در اموال خود را دارا می‌باشد). انسان‌ها بدون هیچ نیازی به گردهم‌آیی و قرارداد جمعی و تنها به خاطر اعمال حق مالکیت و حاکمیت، بر اموال شخصی مشاع خود حق انتخاب نماینده یا هیأت نمایندگی برای اداره حکومت را دارند (حائری، 1995: 108).

برای درک اهمیت این موضع حائری، یعنی اعطا حقوق کامل به مردم در تعیین سرنوشت سیاسی خود، باید توجه داشت که مطابق برخی برداشتها از آئین اسلام، زبان دین، زبان تکلیف است و از آن جا که بحث درباره هر نوع حق، بحثی غیردینی یا برون دینی است، مسئله حقوق سیاسی مردم در اسلام جایی ندارد (کدیور، 1379: 321)؛ به علاوه یکی از لوازم ولایت شرعی فقیهان بر مردم، عدم امکان دخالت مستقلانه آن‌ها در حوزه امور عمومی است، چنان که یکی از محققان در تشریح دیدگاه معتقدان ولایت فقیه توضیح می‌دهد: مردم به‌عنوان مؤلفی علیهم در تمامی امور عمومی، شئون سیاسی و مسائل اجتماعی مرتبط به اداره جامعه، به‌ویژه در مسائل کلان در ترسیم خطوط کلی آن، ناتوان از تصدی، فاقد اهلیت در تدبیر و محتاج سرپرست شرعی هستند. مردم اگرچه در حوزه امور خصوصی و مسائل شخصی، مکلف و رشیدند، اما در حوزه عمومی، شرعاً مجبورند و هرگونه دخالت و تصرف مردم در حوزه امور عمومی محتاج اجازه قبلی با

تنفیذ بعدی ولی فقیه است. از آن جا که مردم، بدون ارشاد، تدبیر و ولایت فقیهان عادل در حوزه امور عمومی منحرف می‌شوند و چه بسا مصالح خود را زیر پا بگذارند... لطف الهی اقتضا می‌کند که توده مردم برای جبران این ضعف و ناتوانی خود، تحت ولایت و تدبیر فقیهان عادل قرار گیرند (کدیور، 1377: 114). به این ترتیب مشاهده می‌شود بر خلاف برخی از آرا و نظرات رایج در میان بعضی از اندیشمندان شیعه، حائری تلاش می‌کند با استفاده از اصل مالکیت، حق تعیین سرنوشت افراد را به‌طور کامل در دست خودشان قرار دهد.

3-2-2. وکالت دولت از سوی شهروندان

رکن مهم دیگر نظریه وکالت مالکان شخصی مشاع وکالت دولت و حاکمان آن از سوی شهروندان است. در واقع بر اساس این نظریه، رابطه مردم کشور با حکومت درست به‌سان رابطه مالکین مشاعی است که شخصی را به‌عنوان وکیل و نماینده تام‌الاختیار خود انتخاب می‌کنند. حاکم، وکیل مردم است و حکومت هم معنایی جز نمایندگی مردم ندارد. حکومت صرفاً یک وکالت و نمایندگی از سوی مالکان حقیقی که شهروندانند بیش نیست و معلوم است قرارداد وکالت و نمایندگی از هر جهت پیوسته در اختیار موکلین است. زیرا وکالت به‌گفته فقیهان ماهیتاً یک قرارداد جایز و غیر لازم الایفاء است و موکل یا موکلین، هر زمان که بخواهند می‌توانند قرارداد مزبور را یک‌سویه حل و فسخ نمایند و وکیل هم پیوسته در اختیار و زیر نظر موکل خود تنها مسئولیت‌هایی را که در دایره وکالت او است، انجام می‌دهد و حق تجاوز از محدوده وکالت و نمایندگی خود را ندارد و معلوم است که وکیل یا نماینده مزبور هر عملی را که در راستای وکالت و نمایندگی خود از سوی مالکان مشاع انجام می‌دهد، باید به‌خاطر دفاع و جلب مصالح و دفع مفاسد از آحاد موکلین خود باشد، به‌طوری که نتیجه فعالیت‌های نمایندگی او به‌طور مساوی به همان‌گونه که مالکیت‌های مشاع آنان ایجاب می‌کند، به‌سوی هر یک از افراد و آحاد آنان بازگشت نماید (حائری، 1995: 121-120). بر اساس این نظریه، حکومت یک نوع مأموریت و وکالت از سوی شهروندان است و چون ماهیت وکالت، یک قرارداد و عقد است که هیچ‌گونه الزامی را برای موکل یا موکلین به‌وجود نمی‌آورد لذا هرگاه که موکلین بخواهند، می‌توانند وکیل خود را از وکالت عزل کرده و شخص دیگری را به‌جای او انتخاب و منصوب کنند.

در مورد نظریه وکالت دولت از سوی شهروندان باید توجه داشت که مفهوم وکالت در برابر مفهوم ولایت قرار می‌گیرد. در واقع در تمام نظریه‌های دولت در فقه شیعه که مبتنی بر «مشروعیت الهی بلاواسطه» قرار دارد، «ولایت بر مردم» مهم‌ترین نحوه رابطه حاکم دینی و مردم است؛ اما رابطه حاکم دینی و مردم در کلیه نظریه‌های مبتنی بر «مشروعیت الهی - مردمی» وکالت است؛ یعنی زمامدار دینی وکیل مردم و نماینده ایشان در انجام خدمات عمومی است (حائری، 1995: 150).

3-2-3. وجوه افتراق ولایت با وکالت

بی‌تردید میان این دو نوع رابطه تفاوت‌های بسیاری وجود دارد که از جمله مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- 1- وکالت عقد است، نه ایقاع و نه حکم، اما ولایت حکم است، نه عقد و نه ایقاع؛
- 2- وکیل باید در چارچوب اختیارات موکل عمل کند؛ اما قلمرو ولایت را شارع تعیین می‌کند؛
- 3- عقد وکالت با رضایت موکل منعقد می‌شود، اما در جعل ولایت، رضایت مولی علیه شرط نیست؛
- 4- قلمرو وکالت اموری است که موکل بالمباشره حق ارتکاب آن‌ها را دارد اما قلمرو ولایت اموری است که مولی علیه شرعاً صلاحیت انجام آن‌ها را ندارد؛

- 5- اصل، جواز وکالت در هر چیزی است، حال آن که اصل، عدم ولایت است؛
- 6- در حوزه وکالت، اصالت رأی و تصمیم‌گیری از آن موکل است؛ اما در ولایت، اصالت رأی و تصمیم‌گیری از آن ولی است؛
- 7- در وکالت، هم موکل و هم وکیل رشیدند، اما در ولایت، ولی شرعی رشید است، اما مولی علیه در حوزه ولایت محجور است؛
- 8- نصب و عزل وکیل به‌دست موکل است، اما نصب و عزل ولی شرعی به‌دست مولی علیه نیست؛
- 9- وکیل در مقابل موکل مسئول است؛ اما ولی شرعی در مقابل مولی علیه مسئول نیست و شرعاً موظف به پاسخگویی به آنان نمی‌باشد؛
- 10- موکل بین افراد واجد شرایط وکالت، «حق انتخاب» دارد اما مولی علیه در حوزه ولایت ذی‌حق نیستند تا حق انتخاب داشته باشند؛
- 11- وکالت وکیل مقید به‌مدت معین است، اما ولایت ولی شرعی بر مردم، با دوام شرایط، غالباً مادام‌العمر است؛
- 12- وکیل می‌تواند استعفا دهد و خود را عزل کند، اما از آن‌جا که ولایت حکم است نه حق و عقد، ولی شرعی تا حائز شرایط است، حق استعفا ندارد؛
- 13- با مرگ وکیل یا موکل، وکالت ساقط می‌شود، اما ولایت با مرگ جاعل ولایت یا مرگ ولی شرعی ساقط نمی‌شود؛
- 14- از شرایط لازم وکالت از سوی مردم در حوزه امور عمومی، ایمان و کاردانی است، اما مهم‌ترین شرایط لازم ولایت بر مردم در حوزه امور عمومی، فقاقت و عدالت است؛
- 15- چون معیار تصمیم‌گیری در ولایت، تشخیص ولی است و میزان تصمیم‌گیری در وکالت تشخیص موکل و تحدید حدود از طرف اوست، پس جمع ولایت و وکالت ممکن نیست؛ بنابراین فقیه یا ولایت بر مردم دارد یا وکالت از مردم، قائل شدن به وکالت فقیه از سوی مردم، انکار ولایت فقیه بر مردم است (کدیور، 1377: 153-156).
- 3-2-4. نقد نظریه‌ی وکالت
- به‌ر حال بسیاری از طرفداران نظریه ولایت فقیه که به مشروعیت الهی بلاواسطه اعتقاد دارند، از ابتدا به تمایز ولایت و وکالت توجه داشتند و رابطه حاکم دینی با مردم را تنها ولایت می‌دانستند (جوادی آملی، 1368: 109-112). برخی از استدلال‌ها در نقد نظریه‌ی وکالت عبارتند از: 1- به‌دنبال طرح نظر حائری مبنی بر وکالت حاکمان از سوی مردم نیز به نقد دیدگاه وی پرداخته و اصرار کردند که تمام اختیارات فقها در حوزه امور عمومی مبتنی بر رابطه ولایت آن‌ها با مردم است. به‌عنوان نمونه آیت‌اله جوادی آملی می‌گوید: مردم به سمت‌هایی که دین به فقهای جامع شرایط داده است، مراجعه می‌کنند و تشخیص می‌دهند و آن‌را می‌پذیرند... این اقبال مردم، وکالت نیست بلکه پذیرش ولایت است... مؤمنانی که در جریان غدیر، ولایت امیرالمؤمنین (ع) را پذیرفتند، آیا حضرت علی (ع) را به‌عنوان وکیل خود انتخاب کردند یا او را به‌عنوان ولی پذیرفتند؟ اگر کسی بگوید فقیه جامع شرایط وکیل امام است، درست گفته و اگر بگوید وکیل و نائب یا منصوب از طرف ولی عصر است، این هم درست است، اما اگر بگوید از طرف مردم وکیل یا منصوب است، این سخن ناصواب است. سمت‌هایی را که دین به فقهای جامع شرایط داده است، چه مردم قبول بکنند، چه قبول نکنند، آن فقیه ثبوتاً این حق را دارد، لیکن مردم خردمند متدین اشخاصی که در معرض چنین سمت‌هایی هستند شناسایی می‌کنند، آن‌گاه سمت جامع شرایط را می‌پذیرند، همان‌طور که درباره مرجعیت، پذیرش است نه توکیل، درباره فقیه‌ی که والی مردم است، آن‌هم پذیرش است نه توکیل (جوادی آملی، 1375: 75-78).

2- تشخیص موضوعات اجتماعی و آگاهی از مصالح و مفسد آن‌ها در توان عموم مردم نیست، چرا که این امر نیاز به احاطه‌ی همه جانبه از مسائل داخلی و خارجی دارد و راه‌حل این مشکل، این است که شخص یا هیأتی که قدرت تشخیص امور اجتماعی و اداره‌ی جامعه را دارند، حکومت را بر عهده گرفته و نظم و امنیت اجتماعی را فراهم آورند. از آن‌جا که حاکمیت، بلاصالحه از آن خداست، شخص حاکم باید حجت‌اله و نماینده‌ی حق باشد تا بتوان جان، مال، آبرو، حیثیت و اعتبار خود و کشور اسلامی و بیت‌المال را در اختیار او قرار داد. حاکم جامعه اسلامی نه تنها باید جامعه را بر اساس احکام و قوانین اسلامی اداره کند، بلکه خود حاکم نیز باید اسلامی باشد؛ البته مراد از حاکم اسلامی، حاکم منصوب از جانب خداوند، حاکم مطلق، خواه بی‌واسطه، خواه با واسطه، هم‌چون رسولان الهی و نمایندگان ایشان است. نظریه‌ی وکالت، مخالف وجود یک مرکز قدرت اجرایی به‌نام حکومت برای تحقق نظم اجتماعی و برقراری امنیت نیست. این نظریه نیز می‌پذیرد که باید کسی در رأس قدرت قرار گیرد که توان اداره‌ی جامعه را داشته باشد تا افراد ملت از او تبعیت کنند. به‌علاوه با نظریه‌ی وکالت نیز می‌توان پذیرفت که اولاً حاکم اسلامی باید دارای صفات خاصی باشد و ثانیاً جامعه را بر اساس احکام و قواعد سیاسی و اجتماعی اسلامی اداره کند. اختلاف بر سر پذیرش این امر است که حاکم باید منصوب از جانب خدا بوده و دارای اختیارات مطلق باشد، یا مردم او را انتخاب کنند و از اختیارات محدود برخوردار باشد.

نتیجه سخن آن‌که: آیا حکومت اسلامی نیز بر اساس حکمت عملی است که از طریق وکالت انتخاب مردمی باید تأسیس شود و شریعت اسلام نسبت به آن بی‌تفاوت است؛ یعنی حکومت را به‌تمام معنا به‌خود مردم واگذار نموده، یا این که حکومت، جزو شریعت اسلام است و عقل عملی نمی‌تواند جایگزین آن شود، زیرا حکومت اسلامی نیازمند اختیارات مطلق است و حال آن‌که وکالت، مقید است و مقید را جایگزین مطلق نمی‌توان کرد؛ به‌تعبیر دیگر، حکومت اسلامی وسی‌تر از محدوده‌ی حکمت عملی است بر اساس ولایت الهی تشریح شده است (موسوی خلخالی، 1377: 38).

3- یکی دیگر از انتقادات بر نظریه‌ی حائری این است که بر اساس نظریه‌ی مالکیت مشاع، همه‌ی مردم حق تصرف در امور کشور را دارند، از این‌رو آن‌ها فردی را به‌عنوان نماینده و وکیل برای اداره‌ی امور جامعه انتخاب خواهند کرد. اشکال این نظریه چنین است: در این صورت خود حکومت و تمام لوازم و ملزومات آن از جمله متغیرات و موضوعات جزئی خواهد بود و در رده‌ی احکام لایتغیر الهی به‌شمار نمی‌آید و بر عهده‌ی خود مردم است که به آن اقدام کنند (موسوی خلخالی، 1377: 45).

بر اساس نظریه‌ی سیاسی حائری کاملاً پیداست که رویکرد وی به امامت به‌مثابه مسئله‌ای است که باید حل شود نه راه‌حلی که باید مسائل فلسفه سیاسی را حل کند. اصرار وی بر محدودسازی امامت در قلمرو ولایت معنوی و عدم جریان آن در حوزه سیاست، دلیل قاطعی بر این مدعاست. هیچ عالمی با وجود اصل امامت و ولایت، برای ساخت نظریه سیاسی سراغ مقولات دیگری مانند مالکیت و وکالت نمی‌رود. آموزه امامت به‌قدری پر محتواست که قادر به حل مسائل فلسفه سیاسی است. از نظر حائری «هیچ عقلی باور نخواهد کرد که پیامبران برای این از سوی خدا فرستاده شده‌اند که به مردمان بگویند که امروز چنین کنید و فردا چنان، یا چگونه از خیابان‌ها عبور کنید که تصادفی اتفاق نیفتد و یا باید در چه نقطه‌ای از معابر عمومی چراغ قرمز نصب کنید... اما تمام این‌ها از وظایف حکومت و آیین کشورداری است که به‌عنوان وکالت از سوی شهروندان خود ایشان و کشور مملوک ایشان را با اجرای تصمیمات به‌جا و به‌موقع خود در این رخدادها از گزند آسیب‌های ممکنه مصونیت بخشد (حائری، 1995: 142).

4- اشکال دیگر نظریه وکالت این است که نفوذ حاکم به‌عنوان وکیل در حد اختیاراتی است که موکلان به او داده‌اند و خارج از محدوده‌ی آن اختیارات بی اثر است. مانند کسی که فردی را وکیل می‌کند تا خانه‌ی او را بفروشد، وی فقط در این محدوده می‌تواند عمل کند، هیچ‌کس نمی‌تواند فرد دیگری را وکیل خود سازد تا او را به‌هنگام جنگ، به ورطه‌ی کشته شدن بیاورد. فقط با پذیرش نصب الهی می‌توان این مشکل را حل کرد.

5- اشکال دیگر بر نظریه‌ی وکالت این است که تصرفات وکیل فقط در مورد موکلان خود نافذ است، نه درباره‌ی همه‌ی افراد و اگر برخی افراد ملت به رهبر وکالت ندهند، تصرفات او در امور کشورداری نافذ نخواهد بود و آن گروه می‌توانند با حاکم مخالفت کنند، در حالی که مخالفت با حکم حاکم شرع برای عموم ممنوع است و توکیل اکثریت مردم درباره‌ی اقلیت حجیت شرعی نیست (موسوی خلخالی، 1380: 47).

6- اشکال دیگر نظریه وکالت این است که امکان فسخ آن وجود دارد؛ یعنی پیوسته در خطر سقوط از قدرت قرار دارد و در سطح جهانی قابل اعتماد نیست و در این صورت، کشورهای دیگر برای بستن قراردادهای تجاری و... با چنین شخصی اقدام نخواهند کرد، زیرا مقام ثابتی نخواهد بود (موسوی خلخالی، 1380: 50).

آیت‌اله محمد مومن قمی نیز در نقد نظریه وکالت حائری در کتاب حکومت حکیمانه چنین می‌گوید: اما در مورد حاکمیت به‌معنای ولایت شخص از سوی مالکان مشاع باید دانست که اگر حاکم را وکیل به‌معنای فقهی از سوی مالکان مشاع یک سرزمین بدانیم، از آن‌جا که وکالت فقهی، عقدی جائز و قابل ابطال از سوی موکل در هر زمانی است، این مالکان در هر زمان می‌توانند حاکم را عزل کنند و در این نظریه به این نتیجه اعتراف شده است. در این صورت چنین حکومتی از نگاه فلسفه‌ی سیاسی، هیچ مبنای قدرتی ندارد؛ زیرا در این‌جا حاکم، وکیل مردم است و هرگاه وکیل از موکل چیزی بخواهد و او را ملزم به کاری کند، موکل مجبور نیست اطاعت نماید، حتی اگر این امر در حوزه‌ی خاص وکالت وکیل باشد. به‌عنوان مثال، اگر کسی شخصی را برای فروش خانه‌ی خود به مبلغ معینی وکیل کند، وکیل نمی‌تواند موکل را به انجام این قرارداد فروش به مبلغ مذکور وادار نماید، هر چند می‌تواند مادامی که وکالتش باقی است، خود شخصاً آن عقد را انجام دهد. به دیگر سخن، بر اساس این نظر، حاکم از حاکمیت یا اقتدار برخوردار نیست، در حالی که این دو امر برای هر حکومتی ضرورت دارد؛ پس این دکتترین به‌دلیل عدم ارائه‌ی تصویری معقول از قدرت برای حکومت نمی‌تواند یک نظریه‌ی مقبول سیاسی تلقی شود (مومن قمی، 1393: 35-36).

7- حائری در کتاب «حکمت و حکومت» در قامت اندیشمندی عرفی‌گرا دیده می‌شود. نظریه سیاسی وکالت وی عاری از مستندات وحيانی است. وی در ساخت این نظریه بر آموزه‌های وحيانی تکیه نکرده است، تکیه او بر آموزه‌های عرفی است. نظریه سیاسی وی از آموزه توحید شروع نشده است، حکومتی که وی از آن سخن می‌گوید، مظهر و تجلی‌گاه عدل الهی نیست. مفهوم اساسی در نظریه وکالت، مالکیت است نه عدالت. نظریه‌ی سیاسی مالکیت مشاع یا وکالت که حائری مبتکر آن بوده است، یک نظریه شبه مدرن است. شبه مدرن بودن آن از این جهت است که شالوده چنین نظریه‌ای ریشه در فلسفه سیاسی توماس هابز (1588-1679 م) و جان لاک (1632-1704 م) دارد. پایه بحث هر دو وضع طبیعی و گذار به وضع مدنی است؛ چنان‌که حائری در کتاب «حکمت و حکومت» از آن با عنوان «وضعیت زیست طبیعی» یاد کرده است. به‌عقیده هابز، مردم در فرآیند گذار به جامعه مدنی از طریق قرارداد اجتماعی، تمام حقوق طبیعی خود را به شخص پادشاه واگذار می‌کنند، بدین ترتیب پادشاه متولی همه امور جامعه خواهد بود (هابز، 1380).

لیکن در نظریه حائری، شخص حاکم وکیل مردم است؛ بدین ترتیب افراد جامعه ولایت خود را از دست نمی‌دهند بلکه حاکم، نماینده و وکیل آنان است اما این ولایت افراد جامعه از مقوله‌ی «مالکیت طبیعی» ناشی شده است؛ چنان‌که جان

لاک نیز پیش از حائری بر طبیعی بودن حق مالکیت تأکید کرده است. بحث‌های حائری درباره مالکیت شباهت زیادی به مباحث فصل پنجم از رساله حکومت جان لاک دارد (عضدانلو، 1387: 87). بنابراین نظریه سیاسی حائری بیش از آن که به محتوای فقه امامیه شباهت داشته باشد، به فلسفه سیاسی غرب نزدیک است. شالوده این نظریه مدرنیستی است تا فقهاتی؛ همین امر، حقیقت دور بودن نظریه وکالت از حکمت عملی را آشکار می‌سازد.

3-2-5. نقد نظریه قرارداد اجتماعی

نکته مهم و قابل توجه دیگری که به درک نظریه حائری در زمینه مشروعیت سیاسی کمک می‌کند، آن است که ایشان ضمن ارائه نظریه خود در خصوص توجیه نحوه تشکیل حکومت به نقد و بررسی مهم‌ترین پاسخ‌های فلاسفه غربی به این مسئله می‌پردازد. از نظر ایشان یکی از مهم‌ترین راه‌حل‌های فلاسفه غربی و به‌ویژه اصحاب قرارداد اجتماعی از هابز گرفته تا لاک و روسو، برای توجیه تشکیل حکومت و لزوم تبعیت افراد از آن قرارداد اجتماعی (Social Contract) است. حائری در کتاب «حکمت و حکومت» بارها از کتاب روسو نقل قول مستقیم می‌کند (حائری، 1995: 85، 86، 87، 91، 122). و به نقد نظریه قرارداد اجتماعی خصوصاً از دیدگاه روسو می‌پردازد و پس از بیان تفاوت نظرات هابز، لاک و روسو در مورد ماهیت قرارداد اجتماعی بیان می‌کند که مهم‌ترین مشکل این نظریه آن است که در آن امکان حفظ آزادی و استقلال فردی شهروندان در برابر اراده و دستورات جمعی وجود ندارد. برای شرح دقیق این نقطه ضعف، حائری با استفاده از مباحث موجود در «منطق سمنتیک» به تفصیل تفاوت رابطه «کلی و فرد» و رابطه «کل و جز» را نشان می‌دهد و بیان می‌کند که برخلاف تصور فلاسفه غربی، رابطه فرد و جامعه یا رابطه شهروند و دولت، رابطه کلی و فرد نیست، بلکه رابطه کل و جز است (حائری، 1995: 87) به این ترتیب از نظر او: مشکل جامعه‌شناسی به‌طور کلی و قرارداد جمعی بالخصوص در همین جا است که از یک سوی گروه شهروندان را به‌صورت اصلی خود به‌عنوان افراد مستقل و آزاد انسان‌ها فرض می‌کند و از سوی دیگر همه آن‌ها را در یک واحد جمعی وابسته به یکدیگر زیر لوای حاکمیت کل یا هیأت حاکمه مقهور و فرمانبردار می‌اندیشد. در این هنگام است که خود به‌خود این پرسش به‌میان می‌آید که چگونه می‌توان رابطه کلی و افراد را با رابطه کل و جز که معنای حقیقی جامعه و اعضای جامعه است، یکسان و یا هم‌آهنگ ساخت، بدون این که به یک تناقض صریح و آشکاری برخورد نمود (حائری، 1995: 93).

در مجموع، حائری ضمن مقایسه نظریه مالکیت خصوصی مشاع با قرارداد اجتماعی نتیجه می‌گیرد که تنها در سیستم مالکیت اختصاصی مشاع است که اصالت واقعی هر یک از افراد و جامعه حفظ می‌شود در حالی که در سیستم قرارداد اجتماعی افراد اصالت فردی و شخصیت حقیقی خود را در برابر جامعه از دست می‌دهند. به‌ر حال در مورد نقد حائری به نظریه قرارداد اجتماعی باید گفت که با گذشت چندین سده از عمر این نظریه، اندیشمندان غربی به‌طور مرتب و از ابعاد مختلف آن‌را مورد نقد قرار داده اند (لئواشترانس، 1375: 256-305) اما نقد حائری از آن جهت که توسط یک فیلسوف مسلمان انجام شده، قابل توجه است و نکته دیگری که در این‌جا باید بدان اشاره کرد، این است که حائری در حالی به نقد نظریه قرارداد اجتماعی می‌پردازد که این مسئله امروزه از دغدغه‌های اصلی اندیشمندان سیاسی در جوامع دمکراتیک نیست، در واقع حائری تلاش می‌کند مانند اندیشمندان قرون هجدهم و نوزدهم حق حاکمیت مردم و تعیین سرنوشت سیاسی آن‌ها به‌دست خودشان را اثبات کند، البته نباید فراموش کرد که حائری علاوه بر روسو، از اندیشه‌ها و آثار سایر فلاسفه و اندیشمندان غربی پس از وی نیز استفاده کرده و بعضاً به آثار آن‌ها خصوصاً کانت و هگل استناد می‌کند (حائری، 1995: 71 و 160).

3-4. تحلیل حکومت از منظر دین (فقه سیاسی حائری)

در بخش گذشته به بحث از فلسفه‌ی سیاسی حائری پرداختیم، از آن‌جا که وی، نه یک فیلسوف که یک فقیه نیز هست، به ناگزیر باید به مباحث دینی مربوط به اندیشه‌ی سیاسی نیز بپردازد و در باب فقه سیاسی نیز دیدگاه‌های خود را بیان کند؛ به‌ویژه آن‌که از منظر سکولاریسم دینی - سیاسی بخواهیم بدان بپردازیم.

نتیجه‌گیری

بر اساس اندیشه سکولاریستی به این جمع‌بندی می‌رسیم که متفکرین سکولار مورد بررسی، دین را دارای قلمرو محدودی می‌دانند و مدعی آن‌ها آن است که نباید ترسیم نظام سیاسی اقتصادی و اجتماعی را از دین انتظار داشته باشیم، انتظار آنان از دین حداقلی می‌داند و معاد است و دین را اساس امری اخروی می‌دانند. لذا آقای بازرگان و سروش با رویکردهای مختلف به دنبال تفسیری از اسلام بودند که با دموکراسی غربی سازگار باشد و به عبارت دیگر تفسیری لیبرالیستی از اسلام که بتواند با دموکراسی سکولاریستی کنار آید. لذا آقای سروش در پی تقدس‌زدایی از حکومت دینی و منشا الهی قدرت است و استخراج قوانین جاری در جامعه از دستگاه فقهی را نادرست می‌شمرد و در پی آن است که مشروعیت سیاسی مدرن را جایگزین مشروعیت سیاسی دینی کند. وی همچنین معتقد است جوهر حکومت دینی با دموکراسی سازگاری ندارد؛ لذا وی مردم‌سالاری دینی را ترکیبی نامتجانس و پارادوکسیکال می‌داند. از دیدگاه سروش حکومتی مشروع است که بازتاب رای اکثریت مردم باشد و مرحوم حائری نیز با ارائه نظریه وکالت مالکان شخصی مشاع منشا مشروعیت حکومت را مردم عنوان می‌کند و طبق این نظریه حاکم وکیل مردم می‌شود و عزل و نصب و اختیارات حاکم منوط به آرا و نظرات شهروندان آن جامعه، تابع همان قراردادی است که بین مردم و رهبر ایجاد شده است. بنابراین سکولارهای وطنی با قرائت گوناگون، منبع اصلی مشروعیت حکومت را مردم می‌دانند و لذا دین و منابع دینی نمی‌توانند منشا مشروعیت به حساب آیند؛ لذا با تئوری ولایت فقیه مخالفت می‌نمایند.

1. ابوالحمد، عبدالمجید (1370)، **مبانی علم سیاست**، تهران: انتشارات توس.
2. اسماعیلی، حمیدرضا (1394)، **ایدئولوژی اصلاحات، روایت حلقه کیان تحلیل ایدئولوژی سیاسی، ماهنامه کیان**، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
3. آشوری، داریوش (1355)، **فرهنگ علوم سیاسی**، چاپ سوم، نشر مروارید.
4. الیاده، میرچا (1374)، **فرهنگ و دین**، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: طرح نو.
5. بازرگان، مهدی (1345)، **بعثت و ایدئولوژی**، مشهد: طلوع.
6. بازرگان، مهدی (1356)، **آزادی**، تهران: نشر الله.
7. بازرگان، مهدی (1364)، **بازیابی ارزش‌ها**، تهران: نهضت آزادی.
8. بازرگان، مهدی (1363)، **انقلاب ایران در دو حرکت**، تهران: نهضت آزادی.
9. بازرگان، مهدی (1377)، **آخرت و خدا هدف بعثت انبیاء**، تهران: موسسه فرهنگی رسا.
10. برزینی، سعید (1374)، **زندگینامه‌ی سیاسی بازرگان**، تهران: مرکز.
11. برقی، محمد (1381) **سکولاریسم از نظر تا عمل**، تهران: قطره.
12. هابز، توماس (1380)، **لویاتان**، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نی.
13. حاتمی، محمدرضا (1384)، **مبانی مشروعیت حکومت در اندیشه سیاسی شیعه**، تهران: انتشارات مجد.
14. حاتری یزدی، مهدی (1995)، **حکمت و حکومت**، لندن: نشر شادی.
15. جوادی عاملی، عبدالله (1381)، **تثبیت دین و دنیا، بررسی و نقد نظریه‌ی سوکلاریسم**، تهران: اسراء.
16. ساداتی‌نژاد، مهدی (1392)، **تاثیر مدرنیته بر اندیشه سیاسی معاصر ایران**، تهران: میزان.
17. سروش، عبدالکریم (1376)، **مدارا و مدیریت**، تهران: صراط.
18. سروش، عبدالکریم (1379)، **آیین شمه‌یاری و دینداری**، تهران: صراط.
19. سروش، عبدالکریم (1373)، **فربه‌تر از ایدئولوژی**، تهران: صراط.
20. سروش، عبدالکریم (1374)، **معنا و مبنای سکولاریسم، کیان**، شماره 26.
21. سروش، دباغ (1384)، **آیین در آینه، مروری بر آراء دین‌شناسانه عبدالکریم سروش**، تهران: صراط.
22. فیرحی، داود (1382)، **قدرت، دانش و مشروعیت**، تهران: نشر نی.
23. کدیور، محسن (1376)، **نظریه‌های دولت در فقه شیعه**، تهران: نشر نی.
24. کدیور، محسن (1377)، **حکومت ولایی**، تهران: نشر نی.
25. کدیور، محسن (1379)، **دغدغه‌های حکومت دینی**، چاپ دوم، تهران: نشر نی.
26. لئو اشتراوس (1375)، **حقوق طبیعی و تاریخ**، ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر آگاه.
27. موسوی خمینی، روح‌اله (1373)، **صحیفه نور**، تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
28. موسوی خمینی، روح‌اله (1368)، **صحیفه نور**، تهران: سازمان مدارک فرهنگی.

29. موسوی خمینی، روح‌اله (1364)، **در جستجوی راه در کلام امام**، جلد 10، تهران: نشر امیر کبیر.
30. مصباح یزدی، محمدتقی (1378)، **نظریه‌های سیاسی نظریه سیاسی کلام**، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
31. مصباح یزدی، محمدتقی (1378)، **نظریه‌های سیاسی نظریه سیاسی کلام**، **کتاب نقد**، شماره 7.

