

امکان و امتناع نظریه مالکیت مشاع به عنوان مبنای نظام سیاسی اسلام

احسان کرمی چمه*

احمد عابدی**

سیامک باقری***

چکیده

تلاش برای توجیه حق حاکمیت بر اساس خواست مردم، سابقه‌ای طولانی به قدمت تاریخ اندیشه سیاسی دارد. آموزه مالکیت مشاع با طرد نظریه الهی مشروعیت و نظریه قرارداد اجتماعی، بر آن است تا حق اعمال اقتدار را از نظر دینی موجه سازد و به عنوان مبنای حاکمیت در عصر غیبت مطرح شود. حال مسئله این است که آیا در عصر حاضر مالکیت مشاع به عنوان نظریه سیاسی می‌تواند مبنای نظام سیاسی اسلامی باشد؟ فرضیه این است که حکومت مبتنی بر مالکیت شخصی مشاع، برآمده از حکمت عملی نیست و در ساخت این نظریه بر آموزه‌های وحیانی تکیه نشده و تکیه تماماً بر آموزه‌های عرفی است. بنابراین ضعف نظریه مالکیت مشاع با توجه به اشکالاتی که تئوری دارد با روش تبیینی و تحلیلی ثابت می‌شود. از این رو با رد نظریه مالکیت مشاع نه تنها حکومت در اسلام نفی نمی‌شود، بلکه به وجود حکومت و آن هم به لزوم حکومت دینی منتج می‌شود.

واژگان کلیدی

مالکیت مشاع، نظام سیاسی اسلام، حائری یزدی.

ehsankarami@chmail.ir

karimiiran@yahoo.com

s.bagheri6@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۲۷

*. کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم.

** . دانشیار دانشگاه قم.

***. استادیار و عضو هیئت علمی پژوهشگاه امام صادق (ع).

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۵/۲۱

طرح مسئله

ولایت فقیه از موضوعاتی است که اثبات اصل آن محتاج اقامه دلیل نیست، زیرا هرکس ولو اجمالاً با عقاید و احکام اسلامی آشنا باشد، تصدیق خواهد کرد که این موضوع از اصول مسلم دین مبین اسلام است. اما بعد از پیروزی انقلاب اسلامی، این اصل با مخالفت‌های فراوانی روبه‌رو شد و عده‌ای به شکل‌های گوناگون درصدد تضعیف این محور قدرت و وحدت اسلامی برآمده‌اند تا جایی که تلاش‌هایی به انواع مختلف صورت گرفت تا از این طریق، بی‌پایه و بی‌اساس بودن نظریه ولایت فقیه را نشان دهند.

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 مشروطه‌خواه، به‌ویژه آخوند خراسانی و نایینی، 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 نظریه‌پردازی 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، در صدد تئوریزه کردن نوعی از مردم‌سالاری است. از این رو پرداختن به این مسئله که آیا تئوری مالکیت مشاع می‌تواند مبنایی برای تحقق حکومت اسلامی و مشروعیت‌بخش رابطه فرد و دولت در عصر حاضر باشد، دغدغه اصلی نوشتار پیش‌رو می‌باشد.

این آموزه هرچند از سوی طرف‌داران نظریه انتصاب بارها مورد نقد و ایراد قرار گرفته، ولی تاکنون ارزیابی دقیقی از امکان یا امتناع این تئوری برای تأسیس و توجیه مردم‌سالاری دینی به‌منظور تحقق نظام حاکم و مشروع به عمل نیامده است. نوشتار حاضر در پی آن است که این مهم را به انجام رساند. از این رو با این پرسش اصلی مواجه هستیم: آیا آموزه مالکیت مشاع توانسته است با تکیه بر آموزه‌های عرفی، بنیانی مشروع برای اقتدار مدنی تأسیس کند؟ در ادامه ضمن مفهوم‌شناسی مالکیت مشاع و نظام سیاسی اسلام و بیان پیشینه موضوع، امکان این نظریه به‌عنوان مبنای حاکمیت مورد ارزیابی و سنجش قرار خواهد گرفت و در پایان کوشش می‌شود نارسایی‌ها و ضعف‌هایی که این آموزه به بی‌اساس بودن آن در توجیه مبنای نظام سیاسی اسلام منتج می‌شود، نشان داده شود.

مفهوم‌شناسی

مال و مالکیت مشاع

«مال مشاع»؛ عبارت است از مالی که دو نفر یا بیشتر در آن شریک باشند و سهم هریک را نتوان در خارج از

هم تشخیص داد؛ مثل خانه‌ای که با ارث به فرزندان می‌رسد که هریک نسبت به سهم خود در آن شریک‌اند؛ یعنی جزء جزء آن خانه به‌طور اشاعه برای همه شُرکا است. از این مسئله در ابواب مختلف فقهی، همچون تجارت، رهن و ... سخن به میان آمده است.

این نوع مال، در مقابل «مال مفروز» است که آن عبارت است از مالی که شخص به نحو انحصار، مالک آن باشد؛ مانند خانه یا ماشینی که منحصراً در ملک یک فرد است و کسی با او شریک نیست و اگر قبلاً نیز مشاع بوده، فعلاً تقسیم شده و هرکدام سهم خاص به خود را مالک‌اند. (طاهری، ۱۳۷۶: ۴ / ۸۶) مال مشاع؛ یا «ملک» است یا «حق» مانند حق خیار و حق شفعه. (امام خمینی، ۱۳۷۹: ۱ / ۵۵۵)

سبب اشاعه و مالکیت مشاع؛ شرکت دو یا چند نفر در مال یا حق است؛ خواه این شراکت اختیاری باشد (همچون شراکتی که از معاملاتی مانند خرید و فروش حاصل می‌شود) و خواه قهری و اجباری باشد. (مانند شراکت ورثه در مال میت، که به سبب ارث حاصل شده است و سهم هریک از ورثه به‌گونه‌ای با هم مخلوط است که قابل جداسدن نیست) (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶: ۱ / ۴۹۶)

ممکن است مالکیت یک شخص نسبت به بخشی از ملک خود به صورت اختصاصی (بدون شراکت دیگری) و نسبت به بخشی دیگر به صورت مشاع (با شراکت دیگری) باشد؛ مانند مالکان یک ساختمان آپارتمانی که مالکیت هریک از افراد بر واحد خود به صورت اختصاصی بوده و مالکیت ایشان بر راهرو، راه پله و یا زمین به صورت مشاع است و هرکدام احکام خاص خود را دارد. (همان: ۱۰۲)

براساس قواعد حاکم بر مال مشاع؛ اگر تصرف صاحبان مال مشاع با دخالت در حق دیگران ملازمه داشته باشد، هیچ یک از شریکان نمی‌توانند بدون اذن دیگری در آن مال تصرف نمایند؛ زیرا انتشار حق مالکیت شریکان در تمام اجزای مال مشاع باعث می‌شود تا هر تصرف، تجاوز به حقوق دیگران به حساب آمده و بدون اذن همه آنها ممکن نباشد. (طاهری، ۱۳۷۶: ۴ / ۳۱۲)

نظام سیاسی اسلام

نظام سیاسی خود از واژه نظام و سیاست ترکیب شده و برای تبیین نظام سیاسی در اسلام، ابتدا مفاهیم این موضوع تعریف و سپس به تبیین آن پرداخته می‌شود.

نظام: در لغت به معنای نظم دادن، آراستن، رویه، عادت و روش آمده است. (عمید زنجانی، ۱۳۹۰: ۲ / ذیل واژه) همچنین این‌منظور نظام را به معنی تجمع و قرین کردن چیزی به چیز دیگر و به معنای سیره و عادت به کار برده است. (ابن‌منظور، ۱۴۰۵: ۱۲ / ۵۷۹) در اصطلاح نظام یعنی مجموع عناصر دارای کنش و واکنش، مجموعه هدف‌ها با روابط میان هدف‌ها و میان خواص آنها و هر مجموعه از عناصر که بتواند به نحوی به‌طور متداخل با یکدیگر عمل کند، می‌تواند به صورت یک سیستم نگریسته شود. (عالم، ۱۳۸۳: ۱۴۹)

سیاست: این واژه را به تدبیر امور و مصلحت‌اندیشی و دوراندیشی معنا کرده‌اند. (دهخدا، ۱۳۷۳: ۳۸ / ذیل واژه) و در جای دیگر به معنای حکم راندن به رعیت و اداره کردن امور داخلی و خارجی کشور آمده است. (معین، ۱۳۸۷: ذیل واژه) از نظر امام خمینی، سیاست این است که جامعه را هدایت کند و راه ببرد، یعنی تمام مصالح جامعه و تمامی ابعاد انسان و جامعه را در نظر بگیرد. (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۱۳ / ۴۳۲)

نظام سیاسی: گاهی حکومت و دولت در معنای نظام سیاسی به کار می‌رود. (قاضی شریعت پناهی، ۱۳۶۸: ۳۱۶) ولی آنچه مشهور است مجموعه‌ای به هم پیوسته از فعالیت‌های سیاسی تلقی می‌شود که هر کدام به تنهایی بخشی از نظام سیاسی را تشکیل داده، نهادها و گروه‌های معینی را شامل می‌شود. این ویژگی سیستم سیاسی را عناصر ساختاری یا به طور کلی «ساختار» نظام سیاسی می‌نامند. در مقابل، نوع روابط تعریف شده بین ساختارهای موجود در درون نظام سیاسی را، کارکردهای همان ساختارها یا به طور خلاصه «کارویژه»های نظام سیاسی می‌نامند. (فیرحی، ۱۳۸۲: ۱۵)

نظام سیاسی در اسلام: حکومت اسلامی در ماهیت، یک جامعه و تصویری کاملاً واقع‌بینانه و واقع‌گرایانه از سیاست و جامعه و مردم است؛ بنابراین حکومت خدا در زمین و بر انسان جز در چارچوب و محدوده قانون و فهم‌ها و معیارهای خود انسان قابل شناخت و تفسیر نیست. بنابراین، حکومت اسلامی ضمن صبغه الهی و آسمانی داشتن هماهنگ با اصول و قواعد این جهان است؛ به تعبیر امام خمینی: «پیغمبر اسلام ﷺ تشکیل حکومت داد مثل سایر حکومت‌های جهان». (امام خمینی، ۱۳۶۹: ۱ / ۱۷۸) از این رهگذر اگر نام این حکومت، جمهوری هم گذاشته می‌شود، به همان اعتبار و تصوری است که انسان و جامعه از این کلمه می‌فهمد و جمهور در آن نقش دارد. یکی از مبانی مکتب، در نظام سیاسی اسلام «ولایت فقیه در عصر غیبت» خواهد بود. به گفته برخی از صاحب‌نظران اگر «ولایت فقیه» را بپذیریم، این مطلب یک مبناي ثابت و عنصر جهان‌شمول از «نظام سیاسی اسلام» خواهد بود. (هادوی تهرانی، ۱۳۸۱: ۱۲۶)

براساس نظام سیاسی اسلام، وجود حکومت در جامعه امری ضروری است و بایستگی حکومت امری نیست که اختصاص به زمان حضور معصوم علیه السلام داشته باشد، یعنی خداوند که منشأ حقوق است، حق حکومت و ولایت بر مردم را به پیامبر و امامان معصوم علیهم السلام و یا جانشین امام معصوم واگذار نموده است. (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۲ / ۳۱ - ۳۰) چنانچه از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، ساختار کلی نظام سیاسی اسلام، براساس نظام امامت و ولایت استوار شده است. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۵۳)

پیشینه موضوع

تئوری یا آموزه مالکیت مشاع، سابقه چندانی نداشته و تنها در دهه‌های اخیر و در شرایطی که فقه سیاسی شیعه از اجمال خود بیرون آمده و چنان باروری و قوتی پیدا کرده که انقلاب اسلامی و نظامی سیاسی را ایجاد کرده، به شکل متناقض‌نمایی در برخی از کتابهای فقهی به عنوان نظریه‌ای در برابر نظریه ولایت فقیه،

ارائه شده است. واقعیت این است که این تئوری، ابتدا از طریق الهیات سیاسی مسیحی، وارد ادبیات علمی روشنفکران مسلمان و سپس از طریق آنها وارد ادبیات فقهی روشنفکران دینی شده است. این نظریه، 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، به‌ویژه توسط میرزای نایینی، باز مهجور افتاد. (عمید زنجانی، ۱۳۷۹: ۲۷۱) از این‌رو دو مورد از آثاری که در عصر حاضر در این رابطه به نگارش درآمده است را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

۱. کتاب حکومت حکیمانه برگرفته از درس‌های خارج فقه آیت الله محمد مؤمن قمی می‌باشد که به بررسی نظریه وکالت حکیم و پاسخ به برخی از شبهات آیت‌الله حائری یزدی در باب ولایت فقیه با بهره‌مندی از نظرات علما پرداخته‌اند. لذا کتاب حاضر به صورت مفصل و مبنایی نظریه مالکیت مشاع را تبیین و تحلیل نکرده و صرفاً به نقد بعضی از دیدگاه‌های ایشان می‌پردازد.

۲. کتاب ولایة الأمر فی عصر الغیبة تألیف آیت‌الله سید کاظم حسینی حائری، به بحث درباره اثبات ولایت فقیه در عصر غیبت با استفاده از ادله عقلی و شرعی پرداخته و از این طریق به شبهات مورد نظر در باب ادله فقهی ولایت فقیه پاسخ داده است. بنابراین کتاب حاضر به صورت جزئی و فرع بر اصل موضوع به شبهات مربوط به تشکیل حکومت اسلامی در عصر غیبت از جمله برخی از شبهات آقای حائری یزدی پرداخته است.

۳. مقاله مردم‌سالاری در آرای شیخ محمد مهدی شمس‌الدین و دکتر مهدی حائری یزدی و مقایسه آن با مدل دموکراسی تکاملی (آرای روسو - میل)؛ که مبتنی بر واگذاری کامل حق حاکمیت به مردم می‌باشد، مدلی را از دولت اسلامی ارائه کرده است. مدل‌سازی انجام شده در این پژوهش با عنوان «دولت انتخابی - اسلامی» در باب مردم‌سالاری همواره با نوعی تقلیل‌گرایی همراه است و هنگام طرح آنها باید بسیاری از جزئیات و تفاوت‌ها، از جمله اختلاف نظر میان آرای اندیشمندی که مدل براساس آرای آنها تهیه شده، صرف‌نظر کرده است و به این صورت ناقص بودن این تحقیق آشکار می‌شود.

۴. مقاله آموزه مالکیت مشاع و مردم‌سالاری؛ هدف اصلی این تحقیق بررسی و سنجش آموزه مالکیت مشاع برای توجیه مردم‌سالاری می‌باشد. البته تا حدودی نقاط ضعف و قوت آن را نیز بیان نموده است، با این وجود پژوهش حاضر مبنایی برای بحث در مقام نظریه سیاسی اسلام مطرح نکرده است.

با توجه به بررسی‌های به عمل آمده، جنبه نوآوری و جدید بودن موضوع تحقیق آشکار می‌شود. نکته اینکه نظریه مالکیت مشاع، یک نظریه شبه مدرن است. شبه مدرن بودن آن از این جهت است که شالوده چنین نظریه‌ای ریشه در فلسفه سیاسی توماس هابز (۱۶۷۹ - ۱۵۸۸ م) و جان لاک (۱۷۰۴ - ۱۶۳۲ م) دارد. به عقیده هابز مردم در فرایند 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. (ر.ک: هابز، ۱۳۸۰) چنان‌که جان لاک نیز پیشتر بر طبیعی بودن حق مالکیت تأکید کرده است. (ر.ک: لاک، ۱۳۸۷)

تبیین نظریه مالکیت مشاع

تئوری مالکیت مشاع در سالهای اخیر، حداقل در ایران در برابر گفتمان فقه سیاسی حاکم - نظریه ولایت فقیه - و عمدتاً توسط روشنفکران دینی دارای گرایش خاص مطرح شده است و نیز 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 و در نهایت، توانسته است مبنایی فراگیر برای مشروعیت ارائه نماید که عصر حضور و غیبت امام معصوم را در برگیرد. از آنجاکه این نظریه، از قرابت زیادی با نظریه قرارداد اجتماعی در غرب برخوردار است و حتی می‌توان آن را برگردان و دینی شده همان نظریه دانست، برخی حق حاکمیت فرد منتخب بر جامعه را ناشی از قرارداد لازم اجتماعی بین او و مردم دانسته‌اند. بر این اساس، وکالت فقیه، قراردادی است که پس از شکل‌گیری اصل قرارداد و تحکیم آن به وسیله «بیعت»، برای طرفین لازم الاجراء شده و حتی ولی فقیه نیز تا زمانی که شرایط اعمال حکومت و حاکمیت را دارد، حق طفره رفتن از آن مسند را ندارد. (منتظری، ۱۳۷۰: ۵۷۴)

در این دیدگاه هرچند وکالت فقیه به‌عنوان یک معاهده لازم‌الطرفینی (عقد لازم) معرفی شده و از این حیث در مقایسه با دیدگاه‌هایی که آن را در حد عقد جایز تفسیر می‌کنند، از استحکام بیشتری برخوردار است. با این حال، حاکم اجتماعی موظف است در چارچوب و محدوده قرارداد، عمل نماید.

بنابراین مقدماتی که آقای حائری در طرح تئوری آموزه مالکیت مشاع به آنها استناد دارد به این شکل است که انسان به مقتضای اینکه موجودی زنده است، به‌طور طبیعی حق حیات دارد و لزوماً برای حیات خویش مکانی را انتخاب و «مالک خصوصی» آن می‌شود. این مالکیت نیز به اقتضای زیست در مکان اختصاصی، انحصاری است و به اقتضای زیست در مکان اختصاصی مشترک - یعنی در فضایی بزرگ‌تر همچون یک کشور - این مالکیت به صورت مشاع خواهد بود. البته هر دو نوع مالکیت، طبیعی و در عین حال، خصوصی‌اند؛ چون هر شخصی به صورت مستقل دارای این دو نوع اختصاص مکانی می‌باشد. تعلق این نوع از مالکیت به انسان، از آن جهت نیست که او انسان است، بلکه از این جهت است که او جسمی زنده و متحرک است. (حائری یزدی، ۱۹۹۵: ۸۳)

علاوه بر این، ایشان معتقدند انسان علاوه بر زیست طبیعی، از یک گونه زیست برتر به‌عنوان «زیست عقلایی» نیز برخوردار است که به مقتضای انسانیت او به وجود می‌آید و انسان در این نوع از زیست، در تکاپوی بهزیستی و همزیستی مسالمت‌آمیز با همسایگان خود می‌باشد. این نوع از زیست انسان هیچ نیازی به قرارداد جمعی یا عوامل دیگری نظیر آن ندارد. (همان: ۱۰۲ - ۱۰۱)

همچنین از نظر حائری انسان به مقتضای زیست عقلایی و برای بهزیستی و همزیستی مسالمت‌آمیز با مجموعه انسانی که در آن به سر می‌برد، به رهنمود عقل عملی، شخص و یا هیئت را «وکالت» و اجرت می‌دهد که او تا جایی که ممکن است همه همت، وقت و امکانات خود را در بهزیستی و همزیستی مسالمت‌آمیز آنان در آن سرزمین به کار بندد و در اجرای این وظیفه از هیچ کوششی دریغ نرزد و اگر احیاناً در این گزینش، اتفاق آراء مالکین مشاع فراهم نگردد، تنها راه بعدی و باقیمانده این است که به حاکمیت اکثریت بر اقلیت تمسک جویند و چون نحوه مالکیت افراد یک مالکیت شخصی مشاع است، وکیل و یا نماینده‌ای هم که از سوی این مالکین در یک قرارداد وضعی وکالت استخدام می‌شود، یک وکیل یا نماینده شخصی مشاع برای همه افراد و شهروندان خواهد بود، نه یک وکیل برای یک واحد جمعی و یا برای یک شخصیت حقوقی. (همان: ۱۰۹ - ۱۰۷)

محورهای اصلی نظریه عبارتند از:

مالکیت انسان نسبت به فضای خصوصی که برای زندگی برمی‌گزیند، یک مالکیت خصوصی انحصاری طبیعی و بی‌نیاز از اعتبار و قرارداد است.

انسان نسبت به فضای بزرگ‌تر، یعنی محیط زیست مشترک، مالکیت خصوصی مشاع طبیعی و بی‌نیاز از اعتبار و قرارداد دارد.

حاکمیت در یک سرزمین به معنای وکالت شخص یا گروهی، از سوی مالکان مشاع برای بهزیستی آن مجموعه می‌باشد.

اگر تمام مالکان مشاع در یک وکیل یا یکدیگر اتفاق نظر نداشته باشند، نوبت به انتخاب اکثریت می‌رسد.



حائری براساس 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 دربر نمی‌گیرد، حاکمیت ملی را برای جامعه‌های بشری به ارمغان می‌آورد. (همان: ۱۲۶)

نقد و بررسی نظریه مالکیت مشاع

درون‌مایه این آموزه توجیه حق اعمال قدرت براساس حق مالکیت طبیعی است. این آموزه مبتنی بر چند ادعا

و دلیل است که جهت روشن شدن اصل قضیه ابتدا به اشکالات درونی نظریه پرداخته و سپس بر ممتنع بودن تئوری مالکیت مشاع استدلال کرده و به نقد نظریه پرداخته و نقاط ضعف آن آشکار می‌شود. در مجموع، مالکیت خصوصی مشاع؛ چه با عنوان وکالت و چه با عنوان نظر اکثریت، تفسیر شود، دارای اشکالاتی است که برخی از آنها عبارتند از:

۱. مالکیت خصوصی انحصاری از یک بحث حقوقی در حوزه حقوق خصوصی اتخاذ شده و پس از لعاب فلسفی به شکل نظریه‌ای جدید درآمده که تنها در باب زمینی که مالک دیگری ندارد، صادق است. البته حتی در آن مورد نیز این امر منشأ اعتبار مالکیت است و هیچ‌گاه مالکیت که یک امر اعتباری است، بدون اعتبار تحقق پیدا نمی‌کند.

۲. مالکیت خصوصی مشاع انسان نسبت به فضای بزرگ‌تر نه دلیلی برای اثبات دارد و نه در مجموع، معنای محصلی از آن می‌توان استفاده کرد؛ زیرا فضای بزرگ‌تر یا محیط زیست مشترک یک فرد تا کجاست؟
 ۳. اگر بپذیریم که حاکم را وکیل، به معنای فقهی، از سوی مالکان مشاع یک سرزمین بدانیم، از آنجاکه وکالت فقهی عقدی جایز 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. (همان: ۱۲۰) در این صورت چنین حکومتی، از نگاه فلسفه سیاسی، هیچ مبنای قدرتی ندارد، به دیگر سخن، براساس این نظریه حاکم از حاکمیت یا اقتدار برخوردار نیست. درحالی که قبلاً گفتیم این دو امر برای هر حکومتی ضرورت دارد. پس این دکتترین، به دلیل عدم ارائه تصویری معقول از قدرت برای حکومت، نمی‌تواند یک نظریه مقبول سیاسی تلقی شود.

۴. پذیرش انتخاب اکثریت با اصل نظریه مالکیت خصوصی مشاع در تنافی است؛ زیرا هنگامی که افراد، مالک مشاع یک چیز هستند، تصرف در آن چیز منوط به رضایت همه آنهاست و هیچ دلیلی بر نفوذ تصرفات کسی که اکثریت آنها تصرف او را اجازه داده‌اند و اقلیتی آن را نپذیرفته‌اند، وجود ندارد. از این‌رو، این نظریه نمی‌تواند، حاکمیت اکثریت بر اقلیت را توجیه کند و این ادعا، درواقع ابطال نظریه مالکیت مشاع است، نه تأیید آن.

از سوی دیگر، حتی در فرض وکالت یک نفر از سوی تمام مالکان مشاع یک سرزمین، چون وکالت عقد جایز است، هر یک از آنها می‌تواند این وکالت را ابطال و در نتیجه حاکم را عزل نماید. با این وصف آیا چنین نظریه‌ای را می‌توان در ساحت اندیشه سیاسی مطرح کرد؟!
 ۵. حائری یزدی معتقد است:

حکومت از ضرورت‌های اولیه زیست طبیعی - عقلی است و هرگز یک واقعیت مجرد ذاتی عقلانی نیست. (همان: ۸۰)

حکومتی که حائری یزدی از آن سخن گفته است، ریشه در حکمت عملی ندارد. نظریه سیاسی مالکیت

مشاع یا وکالت که وی مبتکر آن بوده است، یک نظریه شبه مدرن است. بنابراین، بیش از آنکه به محتوای فقه امامیه شباهت داشته باشد؛ به فلسفه سیاسی غرب نزدیک است و متأثر از آن است. بنابراین مقصود حائری یزدی از اندیشه‌ورزی در باب سیاست، ابتکار نظریه سیاسی برآمده از فلسفه است؛ یعنی طرح نظریه سیاسی منبعث از حکمت عملی. ولی چنین چیزی در «حکمت و حکومت» اتفاق نیافتاده است.

به‌طور کلی مفاهیم و چارچوب‌های نظری فلسفه سیاسی مدرن تنها از طریق گسست از آموزه‌های اسلامی و حکمت عملی میسر است، و مفهوم قرارداد اجتماعی و دولت‌مداری از حکمت عملی قابل انتاج نیست. حکومتی که مقصود حائری یزدی است از حکمتی که مورد نظرش است در نمی‌آید، چنان‌که از حکمت عملی هم حکومت عرفی در نمی‌آید.

رویکرد تئوری مالکیت مشاع به دلیل ضعف پایگاه معرفتی، در بسیاری از حوزه‌های عمل سیاسی به صورت دینی نمی‌تواند ورود داشته باشد؛ هرچند به دلیل هماهنگی بیشتر آن با نظام سیاسی موجود غرب، به صورت عرفی از شانس حضور بیشتری برخوردار است. با این حال به برخی از مهم‌ترین نقدهای سلبی که ناظر بر امتناع این آموزه می‌باشد به‌ویژه در مقایسه با رویکرد و نظریه ولایت فقیه پرداخته که به شرح ذیل بررسی و تبیین می‌شود:

۱. نگرش سنتی به حکومت و حاکمیت

نگاه اسلام به حکومت، نگاهی ابزاری است؛ به‌گونه‌ای که آن را وسیله‌ای برای رسیدن به هدف و مقصد اصلی، یعنی عبودیت و بندگی خدا و دسترسی به منزلگاه کمال معرفی می‌نماید. برخلاف این باور و اصل اساسی، نظریه آقای حائری در چارچوب نگرش سنتی به سیاست و حکومت طرح شده است. از این منظر حکومت نه به‌عنوان یک نهاد، بلکه بسان فرد یا افراد حاکم نگریسته 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.

بنابر آموزه‌های وحیانی، خداوند بهترین قوانین را برای انسان‌ها وضع کرده و پیامبران خود را در جهت اجرای این قوانین در جامعه ارسال کرده است. از این‌رو است که منابع اولیه اسلامی، سیاست را از واجب‌ترین عبادات و وظیفه انسان‌هایی می‌داند که دارای شرایط هستند؛ زیرا بدون مدیریت انسان‌ها در بعد زندگی اجتماعی، حیات آنها مختل خواهد گشت. (جعفری، ۱۳۷۳: ۴۷) لذا حکومت یکی از مسائلی است که انسان‌ها از زمان‌های گذشته به آن توجه داشته‌اند. با بررسی در کهن‌ترین اندیشه‌های سیاسی، مسائلی مانند: منشأ دولت، واگذاری اختیار قانونگذاری، اشکال حکومت و انتخابات دیده می‌شود. (عمید زنجانی، ۱۳۹۱: ۱ / ۶۰)

براساس دیدگاه افلاطون، دولت و حکومت یک جایگاه اقتصادی صرف دارد و وجود آن برای تأمین نیازهای اقتصادی انسان‌ها ضروری می‌باشد. اما به عقیده ارسطو، زندگی اجتماعی لازمه خلقت نوع بشر است که در این صورت پایه دولت، در طبیعت انسان‌ها می‌باشد و دولت برای تأمین نیازهای طبیعی انسان‌ها به وجود آمده است.

علاوه بر دیدگاه فلاسفه بزرگ یونان، آنچه سال‌ها بعد مطرح شد نظریه قرارداد اجتماعی، در زمینه منشأ پیدایش دولت بود. به عقیده طرفداران این نظریه، افراد بشر برای تأمین وسایل زندگی خود مجبور به مبارزه با قوای طبیعت بودند و با زندگی طبیعی این کار ممکن نبود. از این رو با موافقت یکدیگر قراردادی بسته و دولتی تشکیل دادند. (قاسم‌زاده، ۱۳۳۴: ۱۷ - ۱۴) توماس هابز، یکی از طرفداران این نظریه، بر این عقیده است که تنها راه برپا داشتن قدرت مشترکی که بتواند از مردم در برابر هجوم بیگانگان دفاع کند و برای آنها امنیتی به وجود آورد که در پناه آن بتوانند از بهره کار خود و ثمرات زمین، نیازهای خویش را برآورند، آن است که همه قدرت و نیروی خود را به یک مرد یا انجمنی از مردان واگذار کنند. جماعتی که به این ترتیب در قالب یک شخص با هم متحد می‌شوند، دولت یا اجتماع سیاسی را به وجود می‌آورند. بنابراین، مردم تنها به یک علت به تأسیس یک قدرت حاکم اقدام می‌کنند و آن میل ایشان به صلح و امنیت است. (جونز، ۱۳۸۳: ۲ / ۱۵۱ - ۱۵۰) در این میان، نقطه مشترک تمام دیدگاه‌ها، مسئله اجتماعی بودن انسان و نیازمندی انسان به دولت و حکومت است و ضرورت وجود حکومت نیز از همین جا روشن می‌گردد. همچنین، با توجه به دیدگاه جوامع غربی مبنی بر جدایی دین از سیاست، حکومت یک نهاد سیاسی صرف می‌باشد که دین هیچ نقشی در آن ندارد. از این رو آقای حائری با تعمیم تئوری از حکومت به ارکان آن به‌ویژه در مسئله پارلمان و نمایندگی - با تکیه بر مالکیت مشاع شهروندان می‌نویسد:

حکومت یا حاکمیت سیاسی به معنی کشورداری و تدبیر امور مملکت است و این مقام و یک مأموریت و کالت است که باید از سوی شهروندان آن مملکت که مالکین حقیقی مشاع آن کشورند، به شخص یا اشخاص ذی‌صلاحیت واگذار شود. (حائری یزدی، ۱۹۹۵: ۱۷۷)

از این رو هرگز این پرسش که چرا اصحاب قرارداد اجتماعی هویت مستقلی برای جامعه سیاسی و دولت در نظر گرفته‌اند، مطرح نکرده است.

چنانچه 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 هرگونه 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. به‌عنوان مثال دفاع از وطن و سرزمین ممکن است به کشته شدن فرد یا افراد منتهی شود یا اینکه 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.

در دوران جدید، با تحول نگرش به هستی و انسان و اصالت یافتن فرد، توجهات گذشته و سنتی دربارهٔ مینا و شیوه حکمرانی مورد تردید واقع شد. دشوارهٔ 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 جامعهٔ سیاسی و نقش قرارداد اجتماعی در این گذار و شکل‌گیری لویاتان و یا هیئت حاکمه در چنین شرایطی امکان طرح می‌یابد. اصحاب قرارداد در چارچوب چنین شرایط و دشواری‌هایی نظریهٔ خود را مطرح کردند. درحالی که آموزهٔ مالکیت مشاع در غیاب این شرایط طراحی شده است، بنابراین 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. بنابراین آموزهٔ حائری قادر به حل مسائل و مشکلات آنان نمی‌باشد. با مقدمهٔ فوق می‌توان به این نتیجه‌گیری رسید که اندیشهٔ حائری، به‌رغم بهره‌گیری از برخی مفاهیم جدید، همچنان متعلق به دوران قدیم بوده و از درک الزامات دنیای جدید و چاره‌جویی برای حل آن عاجز می‌باشد.

۲. تناقض مالکیت با حاکمیت

اشکال مطرح شده نیز ناشی از نقص در مفهوم مالکیت و همچنین نارسایی مالکیت در پویایی حکومت می‌باشد. چنانچه در تفکر شیعی؛ اصلی با عنوان مالکیت مطلق الهی وجود دارد؛ یعنی خداوند مالک حقیقی همه چیز است. این مالکیت ناشی از یک نوع رابطهٔ تکوینی است که در آن هستی مملوک، ناشی و برگرفته شده از هستی و وجود مالک، یعنی پروردگار جهان است و به فرمودهٔ امام علی (ع):

إِنَّا لَا نَمْلِكُ مَعَ اللَّهِ شَيْئاً وَلَا نَمْلِكُ إِلَّا مَا مَلَكَنا. (نهج البلاغه، حکمت ۴۰۴)

ما در برابر خدا مالک چیزی نیستیم و مالک چیزی نمی‌شویم، جز آنچه او به ما بخشیده است.

براساس این دیدگاه، انسان و همهٔ موجودات، متعلق و وابسته به خداوند و مملوک او هستند. طبق یک قاعده شرعی - که مورد تأیید عرف و عقلا قرار گرفته است - اگر کسی بخواهد در ملک دیگری تصرف کند، باید از مالک اجازه بگیرد و در غیر این صورت حق تصرف در آن ملک را ندارد.

بنابراین انسانی که برای زندگی در این جهان، به ارتباط با دیگر موجودات نیاز دارد، برای برقراری این ارتباط باید مملوکیت خود و دیگر موجودات عالم را نسبت به خداوند در نظر داشته باشد و برای به دست آوردن اذن پروردگار تلاش کند. مطابق نظر اسلام حق مالکیت، حکومت و مدیریت جامعه در اصل از آن مدیر و مدبر مطلق هستی، خداوند متعال است. البته باید توجه داشت که حکومت کردن به معنای خاص آن

اختصاص به افراد انسان دارد و به این معنا بر خداوند صدق نمی‌کند، اما به معنای وسیع‌تری که حق حاکمیت ذاتی و تعیین حاکم را شامل می‌شود، مخصوص خداوند متعال است. از آنجاکه لازمه حکومت، تصرف در جان و مال مردم، اختیارات و حقوق افراد است، براساس نظر اسلام هیچ انسانی حق حکومت و تصرف در انسان‌های دیگر که ملک خدا هستند را ندارد، مگر آنکه از جانب خداوند این حق به او واگذار شود. خداوند نیز کسانی را برای حکومت بر مردم برمی‌گزیند که هیچ خطا و لغزشی در علم و عمل خود نداشته باشند که در این صورت، علم و عمل آنها مطابق و تابع علم و عمل خداوند خواهد بود. (مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۹۶ - ۹۳)

الف) ابهام در مفهوم مالکیت

از آنجایی که حائری از مفهوم مالکیت به عنوان، توجیه‌کننده حق اعمال قدرت و فرمانروایی بر پایه حق طبیعی و آن را متصف به وصف طبیعی بحث کرده است، ولی سخنی درباره سازوکار 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 اینکه 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 (لاک، ۱۳۷۹: ۱۱۹؛ روسو، ۱۳۸۰: ۱۲۹؛ مطهری، ۱۳۶۸: 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 تشکیل‌دهنده یک کشور است. بنابراین 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 امکان‌پذیر 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. بنابراین به لحاظ صغروی مقدمه استدلال آموزه مالکیت مشاع مخدوش خواهد شد.

ب) تنزل حاکمیت به مالکیت

صرف نظر از اشکال صغروی بالا، آموزه مالکیت مشاع به لحاظ کبری، یعنی توجیه حق اعمال قدرت براساس مالکیت، نیز قابل مناقشه به نظر می‌رسد. خلاصه مطلب آنکه این آموزه مستلزم فروکاستن 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. یعنی 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. بنابراین مالکیت موجد حق تصرفی نسبت به اشخاص، جز در جلوگیری از تعدی به دارایی فرد، نخواهد بود. درحالی که موضوع حاکمیت در درجه اول اشخاص‌اند. 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 دربر می‌گیرد؛ (روسو، ۱۳۸۰: ۱۳۳ - ۱۳۲) حال آنکه در آموزه مالکیت مشاع حکومت به واسطهٔ 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 پایهٔ اراده و حق اشخاص بر امر کردن بر خود صورت گیرد. در غیر این صورت حاکمیت بر اشخاص موجه نخواهد بود. نظریهٔ قرارداد اجتماعی نیز برای حل این دشواری مطرح گردیده است.

۳. ناتوان در توجیه اقتدار حکومت

آموزهٔ مالکیت مشاع در توجیه اقتدار حکومت با اشکال دیگری نیز مواجه است. همچنان که بیان شد حکومت از این منظر تنها نقش وکالت شهروندان را برعهده دارد و استقلال و فردیت انسان در تشکیل حکومت هرگز نادیده انگاشته و یا فرو کاسته نمی‌شود. براین اساس هرگونه اقدامی که به منزلهٔ از بین بردن استقلال و فردیت انسان باشد، ناموجه خواهد بود. حال آنکه بیشتر اقدامات دولت مانند: کنترل عبور و مرور افراد، مجازات مجرمان، دفاع از سرزمین، قانون‌گذاری و ... به‌طور مستقیم و یا غیر مستقیم مستلزم محدود کردن استقلال و آزادی فرد است. زیرا مسئله «حاکمیت» شامل تصرف در اموری اجتماعی است که برخی از آنها - و نه همگی - جزء اختیارات خصوصی و حقوق آحاد مردم است. اما در سایر موارد، از قبیل اجرای احکام و حدود الهی، نشر معارف و ارزش‌های اسلام و ...، وظیفهٔ شرعی و واجب دینی است و مشروط به اجازهٔ آحاد مردم نیست و هر مسلمانی این را می‌داند. البته برخی اختیارات شرعی مردمی هم وجود دارند که جزء حقوق خود آنان است و در این امور می‌توانند وکیل گرفته یا کسی را اجیر کنند. اما این مسائل، عمدتاً مسائل خصوصی مردم و در مواردی است که مالکیت منجز شرعی دارند، حال آنکه مسائل حکومتی و اجتماعی، غالباً از این سنخ نیست.

در عین حال، اگر برخی از امور خصوصی و حقوق شرعی مردم که شرعاً تابع اختیارات خود آنان است، امروزه با برخی وظایف حکومتی تداخل کرده باشد، می‌توان در همان قلمرو - و فقط در همان قلمرو - حکومت

را «وکیل مردم» (به معنای فقهی و مصطلح «وکالت») نیز دانست که این «توکیل»، در ضمن بیعت با حاکم، تضمین شده است و البته دیگر نمی‌تواند یک عقد جائز و متزلزل باشد، بلکه باید «لازم» و مستقر باشد تا به هرج و مرج و اختلال نظام، نینجامد. یعنی وقتی بیعت شرعی با فقیه صالح صورت گیرد، علاوه بر سایر اختیارات حکومتی، حق تصرف در امور خصوصی مردم - تا آنجاکه به حاکمیت مرتبط است - نیز قهراً توسط مردم به حاکمان واگذار می‌شود و به این معنی و در همین حریم خاص، تعبیر به نوعی وکالت یا اجاره، صرفاً مناقشه‌ای لفظی است؛ زیرا برخلاف «ملک شخصی»، در مورد «حکومت»، چنان مالکیتی برای آحاد مردم، ثابت نیست تا بخواهند آن را به وکیلی یا اجیری بسپارند. بر پایه تشبیه حکومت به وکیل ورثه متوفی، همچنان که دکتر حائری به آن استناد جسته است، دامنه اقتدار حکومت مبتنی بر این آموزه حتی با هیئت 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. درحالی که وکیل ورثه متوفی هرگز چنین حقی را نسبت به ایشان دارا نیست. براساس 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 اگرچه ممکن است به رهنمود عقل عملی به ضرورت تشکیل یک حکومت پی ببرند، ولی اینکه 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 اینکه مالکان مشاع حق انتخاب وکیل و یا وکلای 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 اینکه در غیر این صورت چاره‌ای وجود ندارد، توجیه‌کننده محدودسازی حق اقلیت نخواهد بود. به همین دلیل است که روسو اعتبار رأی اکثریت را بدون وجود یک قرارداد قبلی مخدوش دانسته است.

۴. ناسازگاری در ارتباط نهاد دین و حکومت

از نظر تفکیک‌گرایان، استقلال دولت از نهاد دین همانند دو دایره متباین و مستقل تصور می‌شود. چنانچه آقای حائری در نظریه وکالت خود، ولایت سیاسی را برای فقیهان و حتی معصومان علیهم‌السلام، امری محال می‌داند. از دیدگاه حائری، لازمه امکان تشریع در اجرائیات، دور مضمهر است و بنابراین ثبوتاً محال می‌باشد (حائری یزدی، ۱۹۹۵: ۱۷۰ - ۱۶۵) و آرای سروش و شپستری را نیز باید در زمره تفکیک‌گرایان به‌شمار آورد.

نکته حائز اهمیت در این نوع سکولاریسم آن است که به قول ناصیف نصار، نهاد دین ضرورتاً به حاشیه و انزوا رانده نمی‌شود، بلکه ممکن است همچون دیگر نهادها به حیات خود ادامه دهد و نقشی خاص را در

حاکمیت فرهنگی و اجتماعی ایفا نماید. (نصار، ۱۹۷۰: ۱۸۱) همان گونه که روسو و دیگران برای دین مدنی نیز نقشی خاص قائل اند و این مسئله را با سکولاریسم متنافی نمی بینند. به اعتقاد روسو:

هیچ جامعه‌ای که مذهب اساس آن نباشد، تاکنون ایجاد نشده، یا پابرجا نمانده است.
(روسو، ۱۳۸۰: ۴۹۶)

آموزه مالکیت مشاع هرچند بر پایه نوعی نگرش عرفی به سیاست و حکومت بنا شده است و هرگونه 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 مردم سالاری در غرب و جهان اسلام نشان داده است که بخش مهمی از دشواری‌ها از همین ابهام نشئت می‌گیرد و هرگونه تلاش فکری در راستای مردم‌سالاری بایستی نگاهی به نسبت میان این دو نهاد داشته باشد. آقای حائری از مقدماتی بهره‌مند شده‌اند که به آنها پاسخ داده می‌شود.

مقدمه اول: حائری حکومت را فاقد یک نوع حقیقت شرعیه دانسته و آن را امری کاملاً عرفی تلقی کرده است. (حائری یزدی، ۱۹۹۵: ۱۶۷)

در پاسخ به این استدلال باید گفت؛ اگر در برابر شرع، «عرف» به مفهوم «امر غیردینی» (سکولار) مراد شده باشد، تعبیر نادرستی از این مسئله است؛ زیرا امور عمومی همچون امر حکومت، سیاست و حقوق اجتماعی مردم، گرچه امور عرفی محسوب می‌شوند، اما در عین حال اکیداً مورد اهتمام شارع و منظور نظر شرع مقدس اسلام است و وظایف و اختیارات متقابل حاکمان و شهروندان، که مسئله اصلی در فلسفه سیاست و علوم سیاسی است و نیز «منشأ حق حاکمیت» و نحوه توجیه «مشروعیت سیاسی»، همگی در قلمروی شریعت اسلام مورد بحث می‌باشند و بنابراین همه این امور اصطلاحاً عرفی، قابل تقسیم به دینی و غیردینی می‌باشند و این بدان معنی است که دین، هرگز فارغ از این امور نبوده و نیست.

مقدمه دوم: 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. از نظر ایشان فقیهان به عنوان رهبران مذهبی به اعتبار دانش فقهی خود هرگز شایستگی تصدی مقام سیاستمداری را ندارند. (همان: ۸۱ - ۸۰؛ ۲۱۴ - ۲۱۳)

در پاسخ به این استدلال باید گفت؛ ایشان همچنان که معتقد بود فقیه از آن جهت فقیه در احکام دین است، نمی‌تواند به حرفه سیاستمداری گماشته شود؛ زیرا فقاہت در سطح مجرد ثوابت است و سیاست صرفاً در حوزه متغیرات است. اشکال این استدلال در آن است که ثبوت و استقرار فقاہت در سطح ثوابت و ظهور سیاست در حوزه متغیرات چه رابطه منطقی با این نتیجه‌گیری دارد که فقیه از آن جهت که فقیه در احکام دین است، نمی‌تواند به حرفه سیاستمداری گماشته شود؟ در واقع نتیجه با مقدمات استدلال همخوانی ندارد و نسبت به آنها بیگانه است.

در این استدلال درحالی ساحت سیاستمداری از فقاہت جدا انگاشته شده و از هم متمایز تلقی شده است

که پیش از این در ارائه و تعریف سیاستمداری پذیرفته شده بود که کار سیاستمداری تطبیق متغیرات بر ثوابت است و این حقیقت نشان نمی‌دهد که نمی‌توان به‌طور کل، سیاستمداری را به حوزه متغیرات محدود کرد، بلکه در سیاست با لحاظ تکیه بر ثوابت، تصمیم‌گیری در حوزه متغیرات انجام می‌گیرد و رهبر سیاسی درحالی که یک نگاه او به حوزه متغیرات است، نگاه دیگر او باید به حوزه ثوابت معطوف باشد.

ترکیب سیاستمدار اسلامی نشان می‌دهد که رهبری جامعه اسلامی که در مقام اجرای قوانین شریعت اسلام است و برای تطبیق متغیرات بر بایستی‌های اسلام اعلام آمادگی کرده است، در گام نخست نیازمند شناخت این بایستی‌ها است و اطلاع عمیق و قابل استناد جز در پرتو ملکه اجتهاد و برخورداری از فن استنباط ناممکن است. بنابراین هیچگونه تنافی میان فقهات و سیاستمداری قابل مشاهده نیست، بلکه برای تحقق و پیدایش سیاستمداری اسلامی به‌معنای واقعی کلمه، راهی جز عبور از رعایت فقهات در زمامدار اسلامی وجود ندارد و این حکم وجدان عقلانی بشر است و فیلسوفان و متکلمان نیز می‌پذیرند و ادله فراوان قرآنی و روایی، انسان را به‌سوی این حقیقت ارشاد و راهنمایی می‌کند.

آقای حائری از این دو مقدمه به آسانی توانسته تفکیک و استقلال نهاد دین از سیاست را استنتاج نماید. درعین 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 نماید. (همان: ۲۱۳) اکنون جای این پرسش باقی است که سازوکار این اظهار نظر چگونه است و ضمانت اجرای آن چگونه خواهد بود؟ لذا این پرسش بی‌پاسخ مانده است و اینکه 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؟ فقدان پاسخ روشن به این پرسش‌ها موجب ابهام پیش گفته گردیده است.

علاوه بر وجود همه ملاحظات مذکور، از آنجاکه در تجربه تاریخی تشیع، مدیریتی اجتماعی یا حکومتی فقهی بر پایه درک و کالتی از فقیه وجود نداشته است، ارزیابی عینی آن بدون مصداق بوده و حداقل، دفاع از آن در برابر رویکرد و نظریه ولایت فقیه که هم به‌لحاظ تاریخی، تجربه حکومت داشته و هم به‌لحاظ نظری از قوت بیشتری نسبت به رویکرد و کالتی برخوردارند، بسیار مشکل است.

نتیجه

مبنای نظریه مالکیت شخصی مشاع بر آموزه قرارداد اجتماعی استوار است. تمام تلاش حائری یزدی بر استخراج نظریه و کالت از فلسفه و حکمت اسلامی استوار است. به عبارت دیگر وی کوشیده است آموزه قرارداد اجتماعی را که یک آموزه مدرن است از درون حکمت عملی استخراج نماید. بنابراین تئوری ایشان، مربوط به پارادایم فقه سیاسی شیعه نبوده، بلکه مربوط به پارادایم مدرن می‌باشد که به دلیل ورود به پارادایم فقه سیاسی، تلاش شده تا با ادبیات فقهی و دینی، آراسته شود. این در حالی است که نظریه ولایت فقیه

به لحاظ مبنا، روش و غایت متمایز از تئوری مالکیت مشاع می‌باشد؛ چراکه به لحاظ مبنا، نظریه ولایت فقیه، دارای مبنای دینی و نظریه وکالت، دارای مبنای عرفی است. به لحاظ روش، نظریه ولایت، دارای اتوریته دینی و نظریه وکالت، فاقد هرگونه اتوریته‌ای خارج از اراده مردم می‌باشد. به لحاظ غایت نیز نظریه ولایت فقیه به دنبال اجرای دین و نظریه وکالت به دنبال اجرای دغدغه‌های مردم است.

ممکن است نظریه مالکیت مشاع نویسنده را متأثر از فقه اسلامی بدانیم. این تأثیر در حد انتزاع یک مفهوم حقوقی از فقه اسلامی است. اما گنجاندن آن در یک نظریه سیاسی متأثر از فلسفه سیاسی غرب است. شالوده این نظریه مدرنیستی است تا فقه‌اقتی. همین امر، حقیقت دور بودن نظریه وکالت یا مالکیت شخصی مشاع از حکمت عملی را آشکار می‌سازد. به عبارت دیگر امکان نظریه به عنوان مبنای نظام سیاسی اسلام از حکومتی که مقصود وی است از حکمتی که مورد نظرش است در نمی‌آید. چنان‌که از حکمت عملی هم حکومت عرفی در نمی‌آید. «ماقصدم لم یقع و ماوقع لم یقصد».

نظریه‌پرداز این تئوری کاملاً در قامت اندیشمندی عرفی‌گرا دیده می‌شود. این نظریه نه تنها از حکمت عملی فاصله گرفته که از حکمت وحیانی هم دور شده است. نظریه سیاسی وی از آموزه توحید شروع نشده است. حکومتی که وی از آن سخن می‌گوید، مظهر و تجلی‌گاه عدل الهی نیست. اساساً نظریه حائری بر اصل عدل الهی پایه‌گذاری نشده است. اما قصد اولی حائری یزدی، ابتکار نظریه سیاسی عرفی و غیردینی است و در مرتبه بعد اهتمام در نفی حکومت در اسلام است. لذا ضعیف بودن این تئوری به عنوان مبنای نظریه سیاسی نتیجه‌ای است که از این آموزه به دست می‌آید.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه، ۱۳۸۱، ترجمه محمد دشتی، قم، انتشارات خوشرو.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۰۵ ق، لسان العرب، ج ۳، قم، نشر ادب حوزه.
۴. امام خمینی، سید روح‌الله، ۱۳۶۹، صحیفه نور، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵. _____، ۱۳۷۸، صحیفه امام خمینی، تهران، مؤسسه نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۶. _____، ۱۳۷۹، تحریر الوسیله، تهران، مؤسسه نشر آثار امام خمینی.
۷. جعفری، محمد تقی، ۱۳۷۳، حکمت اصول سیاسی اسلام، تهران، مؤسسه نشر آثار علامه جعفری.
۸. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۵، ولایت فقیه؛ ولایت فقاهت و عدالت، قم، اسرا.
۹. جونز، ویلیام تامس، ۱۳۸۳، خداوندان اندیشه سیاسی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۱۰. حائری یزدی، مهدی، ۱۹۹۵، حکمت و حکومت، لندن، انتشارات شادی.
۱۱. دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۳، لغتنامه دهخدا، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۱۲. روسو، ژان ژاک، ۱۳۸۰، قرارداد اجتماعی، تهران، نشر آگه.
۱۳. طاهری، حبیب الله، ۱۳۷۶، حقوق مدنی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۴. عالم، عبدالرحمن، ۱۳۸۳، بنیادهای علم سیاست، تهران، نشر نی.
۱۵. عمید زنجانی، عباسعلی، ۱۳۹۱، فقه سیاسی، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۱۶. _____، ۱۳۷۹، «حکومت در اندیشه سیاسی نائینی»، مجموعه مقالات سیری در آرا و اندیشه‌های میرزای نائینی، اصفهان، نشر کانون پژوهش.
۱۷. فیرحی، داوود، ۱۳۸۲، نظام سیاسی و دولت در اسلام، تهران، انتشارات سمت.
۱۸. قاسم‌زاده، قاسم، ۱۳۳۴، حقوق اساسی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۹. قاضی شریعت پناهی، ابوالفضل، ۱۳۶۸، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، تهران، انتشارات دانشگاه.
۲۰. لاک، جان، ۱۳۷۹، رساله‌ای درباره حکومت، تهران، نشر نی.
۲۱. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۸، نظریه سیاسی اسلام، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۲. _____، ۱۳۹۲، حقوق و سیاست در قرآن، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۳. مطهری، مرتضی، ۱۳۶۸، نظری به نظام اقتصادی اسلام، تهران، صدرا.
۲۴. معین، محمد، ۱۳۸۷، فرهنگ لغت، بی جا، انتشارات فرهنگ نما.
۲۵. منتظری، حسینعلی، ۱۳۷۰، دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدولة الاسلامیه، قم، دارالفکر.
۲۶. نصار، ناصیف، ۱۹۷۰، نحو مجتمع جدید، بیروت، دارالنهار.
۲۷. هابز، توماس، ۱۳۸۰، لویاتان، تهران، نشر نی.
۲۸. هادوی تهرانی، مهدی، ۱۳۸۱، ولایت و دیانت، قم، مؤسسه فرهنگی خانه خرد.
۲۹. هاشمی شاهرودی، سید محمود، ۱۴۲۶ ق، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.