

بازشناسی و تحلیل اصل اراده خودآیین و تبلور آن در دموکراسی غربی با محک اندیشه سیاسی اسلام

محمد رضا کریمی والا*

(۸۰-۵۷)

چکیده

در فلسفه معاصر سیاسی غرب، نظام‌های حقوقی و سیاسی مبتنی بر مأذونیت الهی، با صبغه نادیده‌انگاری خودانگیختگی و خودمختاری انسان، ملازم با دیگرآیینی اراده انسان‌ها و غیر قابل دفاع و نامشروع است. (تاریخچه) تأثیر این نگاه، رابطه مأذونیت الهی با خودآیینی اراده را با ابهام مواجه ساخته و درصدد است تا به اراده‌های خودآیین به عنوان یگانه معیار قوانین و قانونیت نهادهای حقوقی و سیاسی مشروعیت ببخشد! (مسئله) از این رو، بازشناسی و تحلیل اصل اراده خودآیین و تبلور آن در دموکراسی غربی با محک اندیشه سیاسی اسلام به مثابه موضوعی فراموش شده ضرورت می‌یابد. (پیشینه) لذا پرسش اصلی مقاله این است که چه رابطه‌ای بین اراده خودآیین و تبلور آن در دموکراسی در غرب و اسلام وجود دارد؟ (سؤال) برای پاسخ به این پرسش می‌توان احتمال نسبت‌گرایی سوفیستی به ویژه در تأثیرگذاری و سودهی اراده‌ها و سیطره اصل خطا بر همه منظومه‌های معرفتی غرب و غیر منطبق بودن آن با ایده مأذونیت الهی در پذیرش

* . استادیار گروه معارف اسلامی، گرایش تخصصی کلام سیاسی دانشگاه قم - r.karimivala@qom.ac.ir

اراده خودتحمیل را در وجه سیاسی (فرضیه) به قصد ارائه تصویری روشن از این اصل در دو مکتب فکری هم‌اورد معاصر (هدف) با شیوه اسنادی - تحلیلی (روش) مورد بررسی قرار داد. پرهیز اسلام از دیگرآیینی اراده و اصل عدم ملازمه میان خودآیینی اراده و خودقانون‌گذاری مطلق انسان، بر خودمختاری اراده‌های متکی بر بصیرت و آگاهی از دستاوردهای این مقاله است. (یافته)

واژگان کلیدی

اراده خودآیین، فلسفه سیاسی غرب، دموکراسی غربی، سوفیسم و تفکر سیاسی اسلام.

مقدمه

مسئله پاسداشت اصل «خودمختاری»^۱ یا خودآیینی اراده، به معنای فرمانروایی بر خویش، یکی از مباحث جدی در طراحی بنیادهای حقوقی و سیاسی، به ویژه در توجیه و تبیین حقانیت اقتدار و اعمال قدرت بر عرصه‌های حیات فردی و اجتماعی انسان است.

در نگرش حاکم بر فلسفه سیاسی غرب، اصل خودمختاری یا خودآیینی اراده، یادآور منزلت و کرامت منیع انسان به مثابه موجودی عقلانی است که حق دارد خود در مورد سرنوشت خویش، تصمیم‌گیری کند. این اصل، در تقابل با «دیگرآیینی»^۲ به مفهوم قانون دیگری یا قانونی است که از بیرون و یا به وسیله غیر، وضع شده و بر هر اصلی اطلاق می‌شود که مبتنی بر خودمختاری اراده نبوده و اراده، خود و قانون خود را وضع نکند. درست مانند قانون حاکم بر علیت طبیعی که خودانگیخته و خودمختار نیست، بلکه از ناحیه دیگری تحمیل یا وضع می‌شود. این در حالی است که قانون حاکم بر اراده آزاد، باید خودتحمیل یا خودمختار باشد. از این‌رو، در چنین اندیشه‌ای شاخص اساسی قوانین،

۱. Autonomy. این اصطلاح از دو واژه یونانی نوموس (nomos) به معنای قانون یا قاعده و اتو (auto) به معنای خود، ترکیب شده است. درست مثل اتومبیل اتوماتیکی که خودش دنده را عوض می‌کند، فرد خودمختار نیز بر خود حکمرانی می‌کند. بسیاری خودمختاری را یک ارزش بنیادین می‌دانند؛ زیرا رفتار با انسان‌ها به مثابه افراد خودمختار به منزله احترام گذاردن به موجوداتی عقلانی است که حق دارند در مورد زندگی‌شان، خود تصمیم‌گیری کنند. خودمختاری [یا خودآیینی] نقطه مقابل دیگرآیینی است که در آن، شخص تحت فرمان فرد یا چیز دیگری قرار می‌گیرد. (پاپک، ۱۳۹۱: ۹۱)

خودتحمیلی بودن آنهاست؛ یعنی اراده، هنگامی آزاد تصور می‌شود که خود، واضع قانون حاکم بر خود باشد و این همان معنای خودمختاری اراده است.

از این نگاه، اصل اراده خودآیین - به عنوان شاخص ارجمندی انسان - تنها در سایه‌سار دموکراسی غربی ظهور می‌یابد که در آن، اختیار و اراده انسان‌ها، یگانه معیار قوانین و مشروعیت نهادهای اجتماعی و سیاسی تلقی می‌شود. بنابراین، از آنجا که خاستگاه حقانیت‌ها در حاکمیت‌های دینی، مأذونیت الهی است و با اعطای حاکمیت انحصاری جامعه در اختیار عده‌ای خاص که به طور مستقیم از سوی خدا منصوب می‌شوند، اراده خودآیین را نادیده گرفته و بر اصل دیگرآیینی مبتنی است، جایگاه حقیقی انسان تأمین نگردیده و قابل دفاع نیست.

بر اساس مطالب پیش‌رو، روشن می‌شود که این داوری، با صرف نظر از مطابقت نداشتن با موضع تفکر اسلامی و ایده مأذونیت الهی در توجه به اراده‌های خودانگیخته و اصل عدم ملازمه میان خودآیینی اراده و خودقانون‌گذاری مطلق انسان، از انسان‌مداری دوران رُم و یونان باستان الهام گرفته و بر نسبت‌گرایی سوفیستی^۱، به ویژه در تأثیرگذاری و سو دهی اراده‌ها و سیطره اصل خطا بر همه منظومه‌های معرفتی انسان مبتنی است. بدین سبب، نه تنها تفکر اراده خودآیین با دموکراسی‌های عینیت‌یافته در صحنه سیاسی غرب، آشکارا تناقض دارد، بلکه ادعای دیگرآیینی و در پی آن، مشروعیت نداشتن حاکمیت‌های مبتنی بر مأذونیت الهی، قضاوتی بی‌دلیل و نارواست.

الف) اراده خودآیین در نگاه اندیشوران معاصر غرب

ایده خودآیینی یا خودمختاری اراده انسان در جهان غرب معاصر، با رویکردی همه‌جانبه در محوریت دادن به توانمندی‌ها و تمایلات انسان، به خصوص در عرصه مناسبات سیاسی و اجتماعی که از حدود قرن چهاردهم میلادی، بیشتر مکاتب فکری را تحت سیطره خود قرار

۱. قبل از سقراط گروهی پدید آمدند که خود را سوفیست (Sophist)، یعنی دانشمند می‌نامیدند. این گروه، ادراک انسان را مقیاس حقیقت و واقعیت می‌گرفتند و در استدلال‌های خود، مغالطه به کار می‌بردند (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۵: ۵۶).

داد، بازگشتی پرشتاب به انسان‌مداری دوران رُم و یونان باستان است؛ دورانی که در آن، توجه افراطی به خواسته‌های انسان و تلاش برای نهادهای ساختن استیلای همه‌جانبه او بر هستی و در نهایت، نشان دادن او به جای خدا به حدّ اعلاّی خود رسید و حتی خدایان، با صورتی انسانی ترسیم و با صفات و سجایای انسانی توصیف شد؛ به طوری که به گمان برخی، تاریخ و فرهنگ یونانی، تاریخ وقوف به ارزش و منزلت حقیقی انسان و اوج ارجمندی توانایی‌ها و استعدادهای او شناخته می‌شود (بیات، ۱۳۸۱: ۴۰). با این باور که این ارجمندی، با ظهور اقتدار اربابان کلیسا و برقراری تئوکراسی کلیسایی در قرون وسطا پایمال شد؛ دوره‌ای که در آن، آزادی و اختیار انسان‌ها - چه در ساحت اندیشه و چه در رفتار و عملکرد - توسط حاکمیت سیاسی و فرهنگی برخاسته از قدرت روحانی پاپ و به نام مذهب، سلب شد و انسان از مقام و منزلت پیشین خود تنزل یافته، حیثیت برتر و کرامت والای او نادیده گرفته شد. از این رو، اکنون که بعد از تحولات اساسی در عرصه حاکمیت، انسان توانسته است خود را از هیمنه تمامیت‌خواه امپراتوری‌ها و قیمومیت کلیسا برهاند، ضروری است که در فضایی جدید و با تمام توان و در همه ابعاد، در احیای ارجمندی و قداست از دست‌رفته‌اش همت گمارد و تلاش کند که اراده و علایق طبیعی خود را موضوع و محور همه چیز، به خصوص قانون و منشأ اقتدار هر حکمرانی قرار دهد تا روح آزادی و خودمختاری خود را دوباره باز یابد. «بارد تامپسون»^۱ (متولد ۱۹۱۴/۱۲۹۸) در این زمینه چنین می‌نویسد:

اومانیسیم دوره رنسانس می‌خواهد به اذهان عمومی این‌گونه القا کند که مردم به جای آنکه هویت و شخصیت خود را تسلیم نهادهایی رسمی (همچون کلیسا، دولت، جامعه فئودال، اتحادیه‌ها و یا هرگونه نظام و اندیشه‌ای) کنند که نتیجه آن فروکاستن از شأن انسانی است، به خود در مقام یک فرد یگانه و مختار توجه نمایند که برای هر چیزی می‌تواند تصمیم‌گیری کند (Thompson, 1996: 3).

«ارنست کاسیرر»^۱ (متولد ۱۸۷۴/۱۲۵۳) در بیان حاکمیت چنین بینشی بر عصر روشنگری

می نویسد:

به نظر می آید تنها وسیله‌ای که انسان را از تعبّد و پیش‌داوری، آزاد و راه را برای خوشبختی واقعی او هموار می‌کند، مردود شمردن کامل اعتقاد مذهبی به طور عام باشد؛ یعنی به هر شکل تاریخی که ملبس شود و بر هر شالوده‌ای که متکی باشد... انسان عصر نو می‌باید از هرگونه یاری و کمک از سوی آسمان چشم‌پوشد. او خود می‌باید راه خویش را به سوی حقیقت باز یابد و تنها زمانی می‌تواند حقیقت را به دست آورد که آن را با تلاش خود یافته و استوار کرده باشد (کاسیرر، ۱۳۷۰: ۲۱۲-۲۱۱).

در این میان، اعتقاد «فردیریش ویلیام نیچه»^۲ (متولد ۱۸۴۴/۱۲۲۳) از حامیان سرسخت اراده خودبنیان، قابل توجه است. به باور وی، احیای اراده خودمحور، تنها راه دستیابی انسان به اصالت خویش است تا در پرتو آن از خود، ابر انسانی خودبنیان و متکی بر خود بسازد و از هر موجودی غیر از خود، مستقل و در آفرینش‌گری ارزش‌ها نه نیازی به دین داشته باشد و نه نیازی به اخلاق سنتی؛ بلکه او ورای هر امر دیگری گردد و موجودی شود که «با نارضایتی به بالا می‌نگرد، ولی به پیش‌رو... یا به پایین دست، با میل، چشم می‌دوزد؛ زیرا می‌داند که خود بلند است» (نیچه، ۱۳۶۲: ۲۱۰). از منظر نیچه، ابر انسان، در مقام خدا و در جایگاه الوهیت است و به قانون‌گذاری و ارزش‌گذاری می‌پردازد: «خدا، مرده است. اکنون ما می‌خواهیم که ابر انسان بزید!» (نیچه، ۱۳۸۱: ۳۰۲).

از دیدگاه «ژان پل شارل ایمار سارتر»^۳ (متولد ۱۹۰۵/۱۲۸۴) نیز یکی از وظایف بزرگ انسان، بعد از حذف خداوند این است که ارزش‌های جدیدی را بر اساس خود، بنیان‌نهد؛ اما هنگامی که واجب‌الوجود را به عنوان سرپرست بشر حذف کردیم، مسلماً کسی باید برای آفرینش ارزش‌ها، جای او را بگیرد... این گفته که بشر

1. Ernst Cassirer.

2. Friedrich Wilhelm Nietzsche.

3. Jean-Paul Charles Aymard Sartre.

آفریننده ارزش‌هاست، دارای مفهومی جز این نیست که زندگی، مفهوم از پیش بوده‌ای ندارد (سارتر، ۱۳۷۶: ۷۶).

در همین راستا، انگاره «گئورگ ویلهلم فریدریش هگل»^۱ (متولد ۱۱۴۹/۱۷۷۰) نیز قابل توجه است. او بشر را طی تاریخ، موجودی به کمال رسیده و خدا شده، می‌داند. می‌توان گفت، تفکر «خدا مرده است» که نیچه آن را با آه و افسوس بیان می‌کند، در تفکر هگل نیز وجود دارد و تحقق روان مطلق و داندگی مطلق به این معناست که بشر، یعنی موجودی که این داندگی در او و با او تحقق یافته است، دائرمدار کائنات است و اوست که جای خدا را گرفته است (داوری اردکانی، ۱۳۹۲: ۲۹۸). به نظر می‌رسد بیان «لودویگ اندرس فویرباخ»^۲ (متولد ۱۸۰۴/۱۸۸۳) از انسان‌گرایان ملحد و شاگرد هگل، تفسیر موجهی از رأی استادش باشد: وجود الهی چیزی نیست، جز وجود انسانی؛ یعنی طبیعت انسانی تصفیه شده و رها گشته از محدودیت‌های انسانی و عینیت یافته؛ یعنی به عنوان یک موجود متمایز، مورد تفکر و احترام قرار گرفته است. بنابراین تمام صفات الهی، همان صفات طبیعت انسان است و خداشناسی یا الهیات همان انسان‌شناسی است و معرفت در مورد خدا چیزی غیر از معرفت در مورد انسان نیست (براون، ۱۳۷۵: ۱۳۳).

زرشناس سخن آنان را چنین نقل می‌کند: «برای بشر، خدا همان بشر است» (زرشناس، ۱۳۸۳: ۵۴).

بر اساس چنین رهیافت شکل گرفته در متن حوادث عصر نوزایی است که سنخ معرفت‌شناسی غربی، دستخوش دگرگونی شد و انسانی که تا آن زمان، نیازمند وحی و به عنوان «موضع شناخت» معرفی می‌شد و مبانی معرفتی از خارج به وی می‌رسید، به «خاستگاه شناخت» تبدیل شد تا وجود خودبنیاد انسان، بی‌نیاز از وحی و بدون استمداد از هرگونه امر متعالی، منشأ آگاهی‌ها و درستی‌ها تلقی شود.

1. Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

2. Ludvig Andreas Feuerbach.

با این تغییرات بنیادین، انسان غربی، مشتاق آزادی مدرن، فردگرا و سکولار شد و موجب گردید که رویکرد بیشتر اندیشوران مغرب‌زمین به ساختارهای اجتماعی و سیاسی، بر فرآیندی کاملاً بشری پی‌ریزی^۱ شود و محک شناسایی بایستگی‌های زندگی، اراده انسان گردد تا در نهایت، اصل خودمختاری یا به تعبیر دقیق‌تر، اصل خودآیینی، تنها شتوانه حقانیت و مشروعیت قلمرو گسترده‌ای از قوانین و اقدامات سیاسی به ویژه در خاستگاه حاکمیت، شناخته شود.

بدین ترتیب، نقش راهبردی اصل اراده خودآیین، در اندیشه بسیاری از نظریه‌پردازان غربی، مشهود گردید. همان‌گونه که انعکاس ویژه و تأثیرگذار آن در نظام فکری «ایمانوئل کانت»^۲ (متولد ۱۷۲۴/۱۱۰۳) فیلسوف عصر روشنگری را می‌توان در اعتقاد وی به عقل خودقانونگذار در انسان، به مثابه عامل یا فاعل اخلاق، ملاحظه کرد؛ به گونه‌ای که پذیرش هر فرض دیگری، باعث مخدوش شدن آزادی و خودحاکمی^۳ اراده شده و برتافته نمی‌گردد. بنابراین، انسان برای تبعیت از قوانین دیگر، حتی قوانین خداوند - از آن جهت که قوانین خداوند است - تحت هیچ الزام ضروری قرار ندارد. کانت معتقد بود که قانونی می‌تواند ضامن بقای آزادی انسان باشد که بر اساس اصل خودآیینی اراده و خودقانونگذاری انسان وضع شده باشد و حتی کسی که تمام وظایف و تکالیفش را انجام می‌دهد، فقط از آن حیث می‌تواند از شرافت و عظمت انسانی برخوردار باشد که این تبعیت از قانون و انجام تکلیف، بدان رو باشد که خود، واضع قانون است وگرنه صرف تبعیت از قانون و انجام وظیفه نمی‌تواند هیچ‌گونه شرافتی برای انسان به همراه داشته باشد. (Kant, 1956: 58)

او خودآیینی را یافته مهم فلسفه عملی خویش دانسته و اظهار می‌دارد: «انسان فقط مکلف است بر وفق اراده خویش عمل کند؛ اراده‌ای که به واسطه طبیعت، چنان ساخته شده

۱. «جان لاک» John Locke (متولد ۱۶۳۲/۱۰۲۱) در این مورد می‌نویسد: «آزادی انسان در اجتماع آن است که زیر لوای هیچ قدرت قانون‌گذاری نباشد؛ مگر آن [قدرتی] که خود با ایجاد دولت، به رضا و رغبت برپا کرده است و دیگر هیچ اراده و حکمی بر او فرمان ندهد؛ مگر آنچه هیئت قانون‌گذار کشور بنا بر وکالتی که از جانب او دارد، تصویب کرده باشد».

(صناعی، ۱۳۷۹: ۱۱۵)

2. Immanuel Kant.

3. self-governing.

است که واضع قوانین عام باشد» (Ibid:51). بر همین اساس «دیوید هلد»^۱ (متولد ۱۹۵۱/۱۳۳۰) اصل اولیه و بنیادین رشته‌های عمده اندیشه سیاسی غرب جدید را اصل خودمختاری می‌داند و معتقد است:

اصل خودمختاری را باید شالوده اساسی لیبرالیسم و مارکسیسم و شعبه‌های متعدد معاصر آنها به حساب آورد و یکی از ارکان اصلی دیدگاه‌های مذکور و از وجه اساسی و گریزناپذیر مبنای منطقی آنها دانست. همه این سنت‌ها برای تکامل «خودمختاری» یا «استقلال» اولویت قائلند، اما در زمینه چگونگی تأمین و تفسیر آن به شدت اختلاف نظر دارند (هلد، ۱۳۸۴: ۱۴-۴۱۳).

از نظر هلد، اصل خودمختاری بر آن استعداد انسان‌ها دلالت دارد که می‌توانند خودآگاهانه استدلال کنند و خوداندیش^۲ و خودسامان‌بخش^۳ باشند. این استعداد، متضمن توانایی سنجش، داوری، انتخاب و اثرگذاری بر جریان‌های عملی ممکن در زندگی خصوصی و عمومی است. بدیهی است در شرایطی که حقوق، تعهدات و وظایف سیاسی در رابطه‌ای تنگاتنگ با حقوق مالکیت و سنت‌های مذهبی قرار داشت، مانند شرایط جهان‌بینی قرون وسطایی، اندیشه یک شخص خودمختار نمی‌توانست رشد کند (هلد، ۱۳۸۴: ۴۱۰). در اندیشه وی، بر اساس اصل خودمختاری، افراد باید در تعیین شرایط زندگی خویش آزاد و برابر باشند (همان: ۴۱۱).

ب) دموکراسی و اصل اراده خودآیین در فلسفه سیاسی غرب

از نگاه اندیشوران غرب، دموکراسی تنها شیوه زیستی است که پاسدار اصل خودآیین اراده می‌باشد. همان‌گونه که «یورگن هابرماس»^۴ (متولد ۱۹۲۹/۱۳۰۸) اصل حاکمیت مردم و حقوق بشر را دو منظر هنجاری می‌داند که بر پایه آنها می‌توان مشروعیت قانون وضعی و تغییرپذیر

1. David Held.

2. Self-reflective.

3. Self-determining.

4. Jurgen Habermas.

را به مثابه اسباب تضمین خودآیینی خصوصی و مدنی فرد توجیه کرد؛ زیرا شهروندان در پهنه سیاسی، تنها وقتی خودآیین می‌شوند که به وضع قانون برای خود اقدام کنند. (هابرماس، ۱۳۸۴: ۱۸۳ و ۱۶۸) به عقیده «زودی باربو»^۱ (متولد ۱۹۵۶/۱۳۳۵) مهم‌ترین ویژگی دموکراسی، اصل خودمختاری است و تحقق دموکراسی منوط به چارچوب ذهنی دموکراتیک است که شهروندان را برای اداره امور به دست خودشان آماده می‌کند. از نظر وی، ذهن دموکراتیک، جامعه دموکراتیک را خلق می‌کند و نهادهای دموکراتیک، تسهیل‌کننده چنین چارچوب ذهنی هستند (Barbu, 1956: 12).

وی با اذعان به اینکه الگوی آزادی در تضاد با «دین کشیش» که تجسم انقیاد است، قرار می‌گیرد؛ معتقد است: «باید حاکمیتی باشد که توانایی انسان‌ها برای شکل دادن به خود— فرمانروایی را عینیت و مادیت بخشد» (ibid: 75). لذا ملاحظه می‌کنیم که وقتی دموکراسی با رهیافتی هستی‌شناسانه مورد مطالعه قرار می‌گیرد، در تبیین آن گفته می‌شود: «دموکراسی شیوه زیست است و هنگامی پتانسیل آن کاملاً آزاد خواهد شد که انسان‌های آزاد و دموکرات منش وجود داشته باشند» (انصاری ۱۳۸۴: ۵).

«مارسل گُشه»^۲ (متولد ۱۹۴۶/۱۳۲۵) می‌گوید:

کلیسا، جریان مخالف خودفرمانروایی انسان‌ها را واقعاً نمایندگی می‌کند، لذا در برابر دموکراسی قرار می‌گیرد و از اینکه این پدیده معنای واقعی خویش را داشته باشد، جلوگیری می‌کند. دموکراسی یا طرح خود-فرمانروایی است یا وجود ندارد (گشه، ۱۳۸۵: ۷۳).

بدین سان، «اراده و خواست بشر، ارزش‌های اصلی [و] بلکه منبع ارزش‌گذاری محسوب شده و ارزش‌های دینی که در عالم اعلا تعیین می‌شوند، تا سرحد اراده انسانی سقوط می‌کنند» (آربلاستر، ۱۳۷۷: ۱۴۰) تا توجه تام به اراده خودآیین انسان، توأم با چشم‌پوشی بر امور ماورایی و تمایل شدید به مادی‌گری، مرام اصلی جنبش‌های دموکراتیک غربی شده و

1. Barbo Zevedi.

2. Marcel Gauchet .

تحقق چنین خودآیینی، جوهره دموکراسی تلقی گردد و در جایی که به هر دلیل اراده خودآیین نادیده انگاشته شود، حتی نتوان از دموکراسی صحبت کرد؛ چرا که اصل خودمختاری، مشارکت، آزادی، گفتگو، برابری و... ارزش‌هایی هستند که تحقق آنها در روابط و مناسبات دموکراتیک امکان‌پذیر است. از این دیدگاه، دموکراسی تنها روش زیستی است که با اصل «انسان بودن» سازگار است و به تحقق ارزش‌ها و کرامت‌های وجودی انسان‌ها کمک می‌کند (انصاری ۱۳۸۴: ۵-۱).

ج) خاستگاه سوفیستی اصل اراده خودآیین در اندیشه سیاسی غرب

تمرکز بر اراده خودآیین، به عنوان محک حقانیت‌ها، صرف نظر از گرایش به اصالت فرد و تلاش‌های افراطی در نفی قید و بندهای فرابشری، بر نسبی‌گرایی^۱ در معرفت بنا نهاده شده و یادآور افکار سوفیستی یونان باستان است؛ چراکه از این منظر، هیچ امر شایسته و بایسته‌ای به صورت ثابت و غیر قابل تغییر وجود ندارد و یا حداقل، قابل شناخت و بیان نیست؛ یعنی حقیقت، نسبی است و معیار پایداری برای شناسایی آن وجود ندارد. در نتیجه، هر فرد می‌تواند به پندارهای متغیر و نسبی خود ملتزم شود. همان‌طور که پروتاگوراس^۲ (متولد ۴۱۰ قبل از میلاد) از بزرگان اهل سفسطه، معتقد بود که انسان مقیاس همه چیزهاست، مقیاس هستی چیزهایی که هست و مقیاس نیستی چیزهایی که نیست و بازگشت این موضع به این است که همه چیز نسبی است (کاپلستون، ۱۳۲۷: ۱۱۰-۱۰۵). بنابراین، هرگز معیاری پایدار برای معرفت در میان نیست تا همه انسان‌ها در مورد آن وحدت نظر داشته، یافته‌ها و امیال خویش را در چارچوب آن پذیرا شوند؛ زیرا اساساً معیار معرفت، به طور کامل در انحصار اراده‌های ناپایدار بشری است.

«ویلیام کیت چمبرز گاتری»^۳ (متولد ۱۹۰۶/۱۲۸۵) از متفکران معاصر غرب، در اذعان به

این حقیقت می‌نویسد:

-
1. Relativism.
 2. Protagoras.
 3. William Keith Chambers Guthrie .

هرچه هست فقط قرارداد انسانی است و هیچ قانون الهی وجود ندارد... مبنای انسان‌گرایی سوفسطائیان یونان این بود که قانون را قرارداد محض می‌دانستند؛ قراردادی که انسان‌ها آن را به وجود آورده‌اند و می‌توانند با توافق خود آن را تغییر دهند. افلاطون با این قول مخالفت کرد. (گاتری، ۱۳۷۶، ج ۱۰: ۲۴-۲۳)

وی درباره انتقاد از افلاطون و ارسطو و دفاع از تفکر سوفسطایی در غرب معاصر، می‌نویسد:

از دهه ۱۹۳۰ به بعد، شاهد حرکت وسیعی برای دفاع از سوفسطائیان و پیروان آنها هستیم. این گروه، سوفسطائیان را طرفدار پیشرفت و روشن‌اندیشی می‌دانند و از افلاطون روی می‌گردانند و او را فرد مرتجع متعصب و مستبدی می‌خوانند که با خدشه‌دار کردن آبروی سوفسطائیان، موجب زوال و اختفای آثار آنها شده است (همان: ۲۹).

در واقع، مهم‌ترین پایه‌های حکمفرمایی ایده خودمختاری یا خودآیینی بشر بر قلمرو وسیعی از سیاست و تدبیر جامعه در گذشته باستان و حال کنونی غرب، انگاره‌های سوفیستی است. علائم عینی دال بر تأثیرپذیری تفکر خودآیینی اراده در غرب معاصر از افکار سوفیستی را می‌توان در دو محور پیش رو ملاحظه کرد:

۱. تأثیرگذاری و سو دهی بر آیند اراده‌ها

اگرچه غرب معاصر، تلاش می‌کند تا با ایده دموکراسی، منظری پرجاذبه از حاکمیت اراده‌های خودآیین به نمایش گذارد، اما سخن در چالش‌های جدی آن در برابر نقش‌آفرینی و تأثیرگذاری سخنوران و استدلال‌گران متکی به ابزارهای پرترفند، پیچیده و مدرن تبلیغاتی است که به راحتی قادرند رأی و نظری خاص را به عنوان حقیقت مطلوب بر آیند اراده‌ها استوار سازند. همان‌گونه که موفقیت در مردم‌سالاری آتن، منوط به توانایی در سخن گفتن و استدلال کردن و اقناع اجتماع‌های بزرگ و عمومی بود؛ امری که سوفیست‌ها آن را آموزش داده و پیشه خود کرده بودند. همان رویه «پروتاگوراس» که می‌خواست شاگردان خود را طوری پرورد که

بتوانند هر چیزی را بستایند و تقبیح کنند؛ مخصوصاً از استدلال‌های ضعیف، چنان دفاع کنند که قوی به نظر آید (همان: ۹۸). به همین علت بود که آنتیان ثروتمند از خطیبان و سوفسطاییان - دو گروه از آموزگاران حرفه‌ای - طلب یاری کردند (اروین، ۱۳۸۰: ۹۵).

گاتری، همسانی جایگاه سیاسی مردم در یونان باستان و تاریخ معاصر را در این زمینه، چنین یادآور می‌شود:

در یونان، موفقیت قابل اعتنا اولاً، موفقیت سیاسی بود و ثانیاً، موفقیت قضایی و ابزار آن [هم] خطابه بود؛ یعنی هنر اقناع. در مقام مقایسه می‌توان به جای سخنوری آن زمان، ارتباطات امروز را قرار داد. یقیناً هنر اقناع که غالباً معانی تردیدآمیزی هم داشت، از قدرت کمتری بر خوردار نبود و همان طور که ما مدارس شغلی و ارتباطی داریم، یونانیان نیز آموزگاران برای سیاست و سخنوری داشتند؛ یعنی سوفسطاییان (گاتری، ۱۳۷۶، ج ۱۰: ۹۸).

اساساً، سیطره شبکه‌های پیچیده اطلاع‌رسانی در دنیای غرب، به اندازه‌ای است که برخی ترجیح داده‌اند، به جای دموکراسی یا حاکمیت مردم، از عنوان «مدیاکراسی» یا حاکمیت رسانه‌ها استفاده کنند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۳: ۱۳۰).

«اسوالد اشپنگلر»^۱ (متولد ۱۹۳۶/۱۳۱۵) در این باره می‌گوید:

حقیقت این است که انتخابات، معنای اولیه خود را از دست داده است و توده انتخاب‌کنندگان، گرفتار چنگال قدرت‌های جدید، یعنی رهبران احزابند و این رهبران به نحوی اراده خود را به وسیله تمام دستگاه‌های تبلیغاتی و تلقینات، بر مردم تحمیل کرده‌اند که انبوه مردم به هیچ وجه قادر به ادراک و فهم آن نخواهند بود. در یونان قدیم نیز در اوج شیوع دموکراسی، کاری که مردم می‌توانستند بکنند فقط این بود که در مواقع لازم در میدان عمومی در اطراف جایگاه‌های سخنرانی ازدحام می‌کردند تا نمایندگان را انتخاب کنند، ولی

همین جا بود که ارباب نفوذ و اقتدار حقیقی، هر گلاهی که می‌خواستند بر سر ملت می‌گذاشتند. خطابه‌های فصیح و بلیغ با حرکات مخصوصی ادا می‌شد که در چشم و گوش حاضران مؤثر افتد. دروغ و تهمت‌های عجیب و غریبی به معاندان خود نسبت می‌دادند. عبارات مشعشع و تصنیف‌های مهیجی می‌خواندند و هدیه‌هایی بین حضار تقسیم می‌کردند. البته این از خواص ذاتی دموکراسی است. (اشپنگلر، ۱۳۶۹: ۸۳)

به قول «هربرت مارکوزه»^۱ (متولد ۱۲۷۷/۱۸۹۸) رسانه‌ها و تبلیغات، به نوعی شعور کاذب را در مردم پدید می‌آورند؛ یعنی وضعیتی که مردم در آن منافع واقعی خود را درک نمی‌کنند (هلد، ۱۳۸۴: ۳۴۷). در واقع، عوام‌فریبان زیرک با کلامی زیبا، پرطنین، اما بیشتر بی‌معنی و واهی، مردم را به دادن رأی مثبت و منفی به این یا آن حزب، فرا می‌خوانند و آنها را اغفال می‌کنند (عالم، ۱۳۷۷: ۳۰۷).

۲. سیطره اصل خطا بر منظومه‌های معرفتی

«کار ریموند پوپر»^۲ (متولد ۱۲۸۱/۱۹۰۲) - از مهم‌ترین نظریه‌پردازان دموکراسی - به صراحت اذعان می‌کند که هیچ‌کس مصون از خطا نیست و ارتکاب خطا، امری است که دقایق شناخت بشری را تحت تأثیر قرار می‌دهد. بنابراین، معرفت یقینی ناممکن است و این مسئله، ما را وامی‌دارد که همواره در پی کشف و حذف خطاهای خود برآییم. پوپر بر اساس اصل لغزش‌پذیری، معتقد است که هیچ نظریه‌ای به گونه‌ای دائمی قابل اتکا و اعتبار نیست؛ لذا نیازمند روشی هستیم تا در کشف خطاهایمان ما را توانا سازد. (پوپر، ۱۳۷۸: ۲۳) این همان تفکر پروتاگوراس است که می‌گفت: «برای هر موضوعی دو استدلال متضاد وجود دارد» (گاتری، ۱۳۷۶، ج ۱۰: ۴۴). حقیقت برای هر کس، همان است که او را متقاعد می‌سازد و کاملاً ممکن است کسی را متقاعد کرد که سیاه، سفید است (همان: ۹۹). بدین

1. Herbert Marcuse.

2. Karl Raimund Popper.

روی، اگر در چنین فضای اندیشگی، سؤال شود که آیا می‌توان در مورد صحت و سقم مدلول گزاره یا نظامی خاص، فارغ از نظر و آرای لغزش‌پذیر افراد، قضاوت کرد؟ پاسخ آن خواهد بود که اصلاً چنین سؤالی نارست است؛ زیرا با صرف نظر از آرای خودآیین متغیّر و خطاپذیر بشری، فهمی در میان نیست.

در واقع، این نگرش قداست‌زدا می‌کوشد تا تنها مستند عمل‌کرد و موضع‌گیری‌های انسان، ایده‌ها و اراده‌های خودآیین خطاپذیر متأثر از امیال رایج شود و با نشانیدن غبار تردید بر همه گزاره‌های معرفتی انسان، مبدأ و معاد و سعادت راستین‌اش، هویتی ناشناس یابد و به طور دائم از توجه به جنبه‌های فراحیوانی خود فرومانده، برای ارضای تمایلات نفسانی خویش به چنان اعمالی دست یازد که به فرموده قرآن کریم، اسباب تباهی عالم شود: «وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ؛ و اگر حق از هوس‌های آنها پیروی کند، آسمان‌ها و زمین و همه کسانی که در آنها هستند تباه می‌شوند!» (مؤمنون: ۷۱).

د) بازشناسی اراده خودآیین در تفکر اسلامی

حال که بر اساس تحلیل و ارزیابی‌های پیش‌گفته، تردیدهای جدی در پاسداشت خودآیینی اراده انسان در دموکراسی غربی و تناقض آشکار میان شعار اراده خودآیین و دموکراسی‌های عینیت‌یافته در غرب را نظاره کردیم، لازم است به بازشناسی این اصل از موضع تفکر اسلامی بپردازیم. در این راستا، اصول سه‌گانه‌ای را پیرامون اراده انسان، در بینش اسلام بررسی می‌کنیم:

۱. اصل تعدد اراده‌ها

تعدد و تنوع اراده‌ها که برآیند تکامل تدریجی آگاهی‌ها، خصلت‌های متغایر جسمی و روحی، شرایط ناهمگون اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، جغرافیایی و تنوع توانمندی‌های ذوقی و پیش‌زمینه‌های ذهنی افراد است، از منظر اسلام در مشیت الهی ریشه دارد: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ؛ و اگر پروردگارت می‌خواست، همه مردم را یک امت (بی هیچ اختلاف) قرار می‌داد، ولی آنها همواره

مختلفند» (هود: ۱۱۸) لذا رسالت نبی گرامی اسلام ﷺ نسبت به این اختلاف و تکثرها، آزادسازی اراده‌ها از بند استظلام، استضعاف، امیال دون انسانی و خرافه‌گرایی است: «وَ يَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَ الْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ؛ و بارهای سنگین و زنجیرهایی را که بر آنها بود، (از دوش و گردنشان) بر می‌دارد» (اعراف: ۱۵۷)

بر اساس پذیرش اصل تعدد اراده‌ها، نه تنها نمی‌توان یک‌رنگی و یک‌دستی اراده‌ها و تبعیت از یک نظام فکری و سیاسی و رفتار منفعلانه در برابر آن را به انتظار نشست؛ بلکه ضروری است که بسترهای لازم برای ظهور اراده‌های متکثر، در فضایی منطقی، عقلانی، آزاد و امن را مهیا کرد تا بر اساس تضارب آراء، اندیشه‌ها استکمال یافته، زمینه برای بروز حق آماده گردد. بدین روی، مفاد این اصل، تعدد حق‌ها یا کثرت‌گرایی باطل نیست، بلکه منظور از آن، توجه به اراده‌های متکثر در بستری مستعد برای نیل به واقعیت و حق ناب از طریق تضارب اندیشه‌ها و انظار انتظام‌یافته بر اصول عقلانی و منطقی است.

۲. اصل پاکی اراده‌های انسان

به طور حتم، هیچ یک از نظریه‌هایی که انسان را موجودی اهریمن‌سرشت، منفعت‌طلب، تمامیت‌خواه و شر می‌دانند، نمی‌توانند تقدیس‌گر اراده‌های بشری باشند؛ بلکه تنها در صورتی می‌توان اراده‌های بشری را گرانمایه دانست که معتقد باشیم انسان بر پاکی سرشته شده و به طور فطری، مستعد زیبایی‌هاست. (حلبی، ۱۳۷۴: ۱۵۷) از جمله آیاتی که با اذعان به گرایش درونی انسان به پاکی و حق، بر فطرت الهی او تأکید دارد، آیاتی است که دعوت انبیا به سوی خداوند را «تذکر» دانسته، وظیفه انبیا را یادآوری بشر و تنبه و بیداری او معرفی می‌کند: «فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ؛^۱ پس تذکر ده که تو فقط تذکر دهنده‌ای» (غاشیه: ۲۱). همان‌گونه که خداوند در آیاتی دیگر، قرآن را «تذکره» یعنی وسیله یادآوری، معرفی کرده است: «كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ» (مدثر: ۵۵؛ عبس: ۱۲).

۱. در پنج آیه دیگر نیز خداوند با همین واژه «فَذَكِّرْ» یا «و ذَكَّرَ» به پیامبر امر فرموده که تذکر دهنده باشد (ر.ک: انعام: ۷۰؛ ق: ۴۵؛ ذاریات: ۵۵؛ طور: ۲۹؛ اعلی: ۹).

این حقیقت که ذات انسان‌ها، حق‌پسند هستند در روایات نیز مورد تأکید قرار گرفته است. امام باقر علیه السلام می‌فرماید: «فَطَرَهُمْ عَلَى الْمَعْرِفَةِ بِهِ؛ سرشت آنان را بر پایه شناخت حق نهاده است» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۱۳) و به فرموده امام رضا علیه السلام: «بِالْفِطْرَةِ تَتَّبْتُ حُجَّتَهُ؛ تنها از راه فطرت است که حجت الهی ثابت می‌شود» (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۵). بنابراین از آنجا که انسان در بینش اسلام، بر میل به پاکی و نه خبائث و آلودگی‌ها، سرشته شده است، باید اراده‌های بشری را با دید اصل سلامت نگریست و هرگونه آلودگی و تباهی را حالت انحرافی و عارضی دانست که در نتیجه سوء اختیار انسان حاصل شده و با فطرت الهی او ناهمگون است.

۳. اصل ناکارآمدی تحمیل بر اراده‌ها

از منطق قرآن کریم، اکراه و تحمیل بر اراده‌ها نه تنها بی‌ارزش، بلکه ناممکن است. همان‌گونه که خداوند، خطاب به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «أَفَأَنْتَ تَكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ؛ آیا تو می‌خواهی مردم را مجبور سازی که ایمان بیاورند؟!» (یونس: ۹۹). در آیه‌ای دیگر نیز می‌فرماید که اجبار، نتیجه‌بخش نیست: «وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكَرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعِيدِ؛ تو مأمور به اجبار آنها (به ایمان) نیستی پس به وسیله قرآن، کسانی را که از عذاب می‌ترسند متذکر ساز (وظیفه تو همین است)» (ق: ۴۵).

بنابراین، تذکر و اتمام حجت، مهم‌ترین وظیفه‌ای است که در مسیر اراده انسان‌ها، بر دوش پیامبر صلی الله علیه و آله است: «لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ؛ تا آنها که هلاک (و همراه) می‌شوند، از روی بینش و شناخت باشد و آنها که زنده می‌شوند (و هدایت می‌یابند)، از روی دلیل روشن باشد» (انفال: ۴۲). در این راستا، شایان توجه است که محوریت اراده آزاد، به شرط حاکمیت عقلانیت و سیطره بصیرت بر گزینش‌هاست: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ كُلُّهُ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا؛ از آنچه به آن آگاهی نداری، پیروی مکن، زیرا گوش، چشم و قلب، همه مورد پرسش واقع خواهند شد» (اسراء: ۳۶).

بدین روی، بینش و آگاهی‌های سیاسی - اجتماعی دقیق، تحلیل صحیح و منطقی قضایا و تفسیر و تأویل رفتار شخصیت‌ها و جریانات و فهم شرایط داخلی و بین‌المللی، به

عنوان لازم بین در ظهور اراده‌های آزاد در عرصه مسائل اجتماعی و سیاسی است و برای انتظام هر چه بیشتر رأی و اندیشه افراد بر صحت و صلاح، لازم است که میزان و کیفیت آگاهی‌های سیاسی - اجتماعی آحاد جامعه افزایش یابد و بر اساس رویه امیر مؤمنان علیه السلام عمل شود که حتی در بحرانی‌ترین شرایط دوران خلافت خویش، فرصت لازم برای اندیشیدن و انتخاب از روی بصیرت را به مردم می‌دهد و به صراحت اعلام می‌دارد: «وَلَيْسَ لِي أَنْ أَحْمِلَكُمْ عَلَى مَا تَكْرَهُونَ؛ من نمی‌توانم شما را به راهی که دوست ندارید اجبار کنم» (نهج البلاغه، خطبه ۲۰۸). در حقیقت، امام علیه السلام با این شیوه می‌خواهد مردم، فکر کردن، استدلال منطقی، تصمیم‌گیری و انتخاب آگاهانه را بیاموزند و چیزی را عمل کنند که خود به آن رسیده‌اند. همان طوری که حتی گروه معاندی چون خوارج از منتها درجه آزادی برخوردار بودند و حضرت، خود و اصحابشان در مناظره‌های آزاد با آنان روبه‌رو می‌شدند (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱: ۳۱۲؛ ابن ابی‌الحدید، ۱۳۵۷، ج ۲: ۳۱۱).

با ملاحظه سه اصل «تعدد اراده‌ها»، «پاکی اراده‌ها» و «ناکارآمدی تحمیل بر اراده‌ها» در تفکر اسلامی، به این امر مهم رهنمون می‌شویم که از این منظر، هرگز بنابر دیگرآیینی اراده نیست تا قوانین اراده، به مثابه قوانین حاکم بر علیت طبیعی، خودانگیخته و خودمختار نباشد. بی‌تردید در تفکر اسلامی بر خودتحمیلی و خودمختاری اراده صحه گذارده می‌شود و نمی‌توان قائمه‌های حاکمیت دینی را بر رعیتی صرف مردم استوار دانست تا عنان انحصاری و مستقل امور، در اختیار گروهی خاص فرض شود و کسی جز آنان به طور مستقیم با خدا در تماس نباشد. در این میان، مسئله اساسی توجه به تفارق اندیشه اسلام با تفکر غربی در به رسمیت شناختن اراده خودآیین و رابطه آن با مآذونیت الهی است که در ادامه به این تفارق توجه می‌کنیم.

ه) ملازمه نداشتن خودآیینی اراده و خودقانون‌گذاری مطلق انسان در ایده مآذونیت الهی

نمی‌توان انسانی را که به اقتضای اراده خودآیین خویش، قوانینی را لازم‌الاتباع می‌داند، به عدم خودانگیختگی اراده متهم کرد؛ بنابراین پاسداشت اراده خودآیین انسان، با

خودقانون‌گذاری او به طور مطلق ملازم نیست و بر اساس بینش اسلامی، این انسان است که وقتی خداوند را واجب‌الوجودی با علم و قدرت نامتناهی دانسته، حاکمیت و تدبیر بالذات عالم را در اختیار او می‌داند و اراده خداوند را بر خویش، لازم‌الاتباع فرض می‌گیرد و بی‌تردید چنین تبعیتی به اراده آزاد انسان مستند است.

بدین روی، امت اسلامی به عنوان انسان‌های عاقلِ موحد - با علم به اینکه در پرتو احاطه کامل بر ویژگی‌های روحی و جسمی، خصوصیات فردی و جمعی و اطلاع از فرجام نیک و بد اعمال اختیاری انسان و نیز آگاهی از نحوه صحیح روابط انسان با مبدأ هستی، خود، ممنوعان و طبیعت، می‌توان به صلاح و سعادت حقیقی راه یافت - به مقتضای اراده خودمختار خود، در مقام تشریح و قانون‌گذاری و برای انسجام و نظام‌بخشی به یک جامعه سیاسی مطلوب، اراده حق تعالی را حاکم می‌کند. او بر اساس تأکید وحیانی: «وَمَنْ يَسْلَمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى؛ کسی که روی خود را تسلیم خدا کند در حالی که نیکوکار باشد، به دستگیره محکمی چنگ زده و به تکیه‌گاه مطمئنی تکیه کرده است» (لقمان: ۲۲)، از فرامین الهی تبعیت می‌کند.

نکته حائز اهمیت در این بینش، آن است که پذیرش تبعیت از فرامین الهی، به معنای اعطای حقانیت به حاکمیت تشریحی الهی نیست و اساساً در اندیشه سیاسی اسلام، حقانیت حاکمیت، منوط به اذن خداوند بوده و قابل اعطا یا سلب از سوی اراده و اختیار انسان نیست. این بدان روست که بر اساس حکم عقل و تأیید آموزه‌های قرآنی، امر بنیادین حاکمیت و ولایت به نحو مطلق و بالذات، متعلق به خدای قادر مطلق است که هم آفرینش‌گر حقیقی است (یس: ۸۲) و هم مالک حقیقی جهان هستی است (ملک: ۱) و هیچ موجودی، از ذرات بی‌مقدار و بی‌جان گرفته تا پیچیده‌ترین جاندار عالم آفرینش از حوزه قدرت و قلمرو نفوذ علم بی‌انتهای او بیرون نیست (سبأ: ۳). بنابراین، راهیابی همه اجزای هستی به ویژه انسان، به سوی کمالات شایسته خویش، تحت ربوبیت کسی جز خالق یگانه هستی نخواهد بود (طه: ۵۰؛ هود: ۵۶).

از این رو، پذیرش حاکمیت اراده خداوند بر حیات اجتماعی و سیاسی انسان، از مهم‌ترین نمودهای خودمختاری و خودآیینی اراده انسان در نظام سیاسی اسلام است.

(و) فرآیند ظهور اراده‌های خودآیین در تئوری مآذونیت الهی

در این نظام حاکمیتی، پرسش‌هایی در خصوص فرآیند ظهور و بروز اراده‌های خودآیین، مطرح است. پرسش نخست اینکه، بر اساس تئوری حاکمیت الهی، نقش اراده‌های خودآیین در انتخاب حاکم سیاسی چیست؟ دوم اینکه اگر مشروعیت حکومت و نهادهای سیاسی، الهی است، چه رابطه منطقی میان آن و منزلت حقیقی اراده‌های خودآیین در نظارت بر فرآیند حکومتی وجود دارد؟ سوم اینکه در نظام سیاسی اسلام که در آن بایستگی انطباق تصرفات مدیریتی در امور جامعه با دین مطرح است و دایره ظهور اراده‌ها بر اساس شاخص التزام‌های عقیدتی و مذهبی معین می‌شود، چگونه می‌توان راه را برای اراده‌های بسیاری از اهل نظر که چنین التزامی ندارند، باز دانست؟

در پاسخ به سؤال نخست باید گفت: در اندیشه مآذونیت الهی اسلام، فرصت اعمال قدرت برای هر حاکم مشروعی، تنها از رهگذر اختیار مردم محقق می‌شود. همان‌گونه که در بخشی از نوشته امیرمؤمنان علی علیه السلام که در آن سرگذشت خود را پس از پیامبر صلی الله علیه و آله تا شهادت محمدبن ابی بکر و سقوط مصر، بیان می‌کند، آمده است:

رسول خدا صلی الله علیه وآله مرا متعهد پیمانی کرده و سفارش نمود: پسر ابی طالب! ولایت اتم حق توست. اگر به درستی و عافیت، تو را سرپرست خود کردند و با رضایت درباره تو به وحدت نظر رسیدند، امرشان را به عهده گیر و بپذیر؛ اما اگر درباره تو به اختلاف افتادند، آنان را به خواست خود واگذار؛ زیرا که خداوند گشایشی به روی تو باز خواهد کرد (ابن طاووس، ۱۴۱۲: ۲۴۹-۲۴۸؛ الطبری، ۱۴۱۵: ۴۱۷)

این سفارش، بیانگر نقش بی‌بدیل اراده و پذیرش مردم در تحقق عینی تصدی امور، توسط حضرت علی علیه السلام است. بنابراین، در تفکر اسلام، تلازمی میان مشروعیت الهی با حذف اراده و اختیار مردم در تعیین سرنوشت سیاسی‌شان نیست.

اما در مورد سؤال دوم، شایان توجه است که در تفکر اسلامی، حق یک جانبه، تضایف‌ناپذیر، محض و غیر مشوب، صرفاً حق طاعت ذات ربوبی است و سایر حقوق، بی‌استثنا آمیخته با تکلیف و وظیفه است و مهم‌ترین حق مجعول الهی که طرفینی جعل شده است، حقوق و وظایف متقابل مردم و حکومت است^۱ که این حقوق و وظایف در اندیشه علوی به طور مبسوط تنقیح شده و قابل رصد است. بنابراین، در شناسایی راهبرد نظام اسلامی، در رابطه با پذیرش حق نظارت اراده‌های خودآیین در مسائل اجتماعی و سیاسی، حتی نباید چنین فرض کرد که این حق، از طرف حاکم به دیگران واگذار و به رسمیت شناخته می‌شود؛ بلکه در این خصوص لازم است بر اعطایی بودن این حق از ناحیه خداوند به عنوان حق اولیه و طبیعی انسان، استناد کرد. این نگاه امام صادق علیه السلام است که زندگی اجتماعی خوب و انسانی وقتی است که امکان بیان و اظهار نظر در مسائل اجتماعی و سیاسی در آن مهیا باشد، لذا به اسماعیل بصری فرمودند:

آیا شما می‌توانید در مکانی گرد آیید و با یکدیگر به گفتگو بپردازید و آنچه را که می‌خواهید اظهار دارید و از هر کس انتقاد کنید و بیزاری جوید و به هر کس می‌خواهید ابراز دوستی و محبت کنید؟ گفتیم: آری. فرمود: وَ هَلِ الْعَيْشُ إِلَّا هَكَذَا؟ آیا زندگی و لذت مفهومی جز این دارد؟ (کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۸، ۲۲۹).

در سؤال سوم، پندار این است که چون در حکومت اسلامی، حاکمیت الهی است، لذا بایسته است که اهتمامی ویژه به امور عقیدتی و مذهبی در مدیریت جامعه وجود داشته باشد، اما این امر به ناچار، علایق دینی و مذهبی را پیش از شایستگی‌های علمی و تخصصی، مورد توجه قرار می‌دهد و عده‌ای که نمی‌توانند خود را با چنین اموری وفق دهند از صحنه اجتماعی و حکومتی، به ویژه مراتب بالای آن، طرد می‌شوند. در پاسخ به این انگاره باید گفت که: اولاً، مفهوم رضایت آحاد جامعه به استقرار حکومت اسلامی، عمدتاً

۱. «ثُمَّ جَعَلَ سُبْحَانَهُ مِنْ حُقُوقِهِ حُقُوقاً أَفْتَرَضَهَا لِبَعْضِ النَّاسِ عَلَى بَعْضٍ ... وَ أَعْظَمَ مَا أَفْتَرَضَ سُبْحَانَهُ مِنْ تِلْكَ الْحُقُوقِ حَقُّ الْوَالِي عَلَى الرَّعِيَةِ وَ حَقُّ الرَّعِيَةِ عَلَى الْوَالِي؛ فَرِيضَةٌ فَرَضَهَا اللَّهُ سُبْحَانَهُ لِكُلِّ عَلَى كُلِّ؛ خداوند، حقوق متقابل در روابط اجتماعی انسان‌ها را بخشی از حقوق خود رقم زده است... و عظیم‌ترین این حقوق، حقوق متقابل مردم و زمامدار است، و این، فریضه‌ای الهی است که خداوند سبحان آن را برای هر یک بر دیگری واجب کرده است (نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶).

در رضایت آنان به سرپرستی کسانی نهفته است که ملتزم به مبانی حکومت اسلامی باشند. از این رو، در چنین جامعه‌ای سپردن ارکان حکومتی به کسانی که التزامی به دین ندارند، جز نادیده انگاشتن و بی اثر کردن مشارکت مردمی نخواهد بود؛ ثانیاً، در نظام سیاسی اسلام، معیار گزینش و بهره‌مندی افراد از پست‌های مدیریتی، شایستگی‌های آنان است و مفهوم شایستگی، در این زمینه بر اساس منطق تعالیم الهی بر دو عنصر همپایه و ملازم، یعنی تخصص و تعهد استوار است. همان‌طور که قرآن کریم گفتار حضرت یوسف علیه السلام به عزیز مصر در رمز صلاحیت خود برای تصدی امور معیشتی مردم مصر را چنین نقل می‌کند: «قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ» گفت: مرا سرپرست خزان سرزمین (مصر) قرار ده که نگهدارنده و آگاهم! (یوسف: ۵۵). از این رو، از منظر اسلامی، تخصص از ویژگی‌های ضروری مدیران است؛ مدیرانی که در عین حال، امین و متعهد به حفظ سرمایه‌ها و منافع ملی نیز باشند که تحقق این ویژگی بنا به فرموده مولا علی علیه السلام، علامت و لازمه ایمان است: «(لَا)إِيْمَانَ لِمَنْ لَا أَمَانَةَ لَهُ؛ ایمانی نیست برای کسی که امانت‌دار نیست» (تمیمی آمدی، ۱۳۷۳، ج ۶: ۴۰۰).

نتیجه

در اندیشه حاکم بر فلسفه سیاسی غرب، از آنجا که حقانیت مبتنی بر مآذونیت الهی، یادآور اصل دیگرآیینی، به مثابه قوانین حاکم بر علیت طبیعی و ملازم با نادیده‌انگاری خودمختاری و خودانگیختگی انسان در منشأیت نظام‌های حقوقی و سیاسی است، غیر قابل دفاع و نامشروع تلقی می‌شود و دموکراسی غربی، بدان رو که بر اصل خودآیینی اراده انسان بنانهاده شده و جایگاه والای او را - به عنوان موجودی عقلانی که حق دارد خود در مورد سرنوشت خویش، تصمیم‌گیری کند - ارج می‌نهد، حائز عقلانیت و حقانیت می‌باشد. این داوری در حالی است که متفکران غرب معاصر، در رویکردی پرشتاب به تفکر انسان‌مداری رُم و یونان باستان، علاوه بر اینکه خودآیینی اراده انسان را بر اساس نسبیت‌گرایی سوفیستی به ویژه در تأثیرگذاری و سو دهی برآیند اراده‌ها و سیطره اصل خطا بر همه منظومه‌های معرفتی

بنا نهاده و در پی آن، تناقض آشکار دموکراسی‌های عینیت‌یافته در صحنه سیاسی غرب را با شعار اراده خودآیین انسان، نادیده انگاشته‌اند؛ از درک صحیح ایده مآذونیت الهی و جایگاه اراده انسان در آن وامانده، ارزیابی غیرمنصفانه‌ای را ارائه کرده‌اند.

از منظر تفکر سیاسی اسلام هر چند که حقانیت حاکمیت، در انحصار اراده حق تعالی بوده و قابل اعطا یا سلب از سوی اراده و اختیار انسان نمی‌باشد؛ اما هرگز بنابر دیگرآیینی اراده نبوده، بلکه با تأکید بر سه اصل تعدد اراده‌ها، پاکی اراده‌ها و ناکارآمدی تحمیل بر اراده‌ها، بر خودتحمیلی و خودمختاری اراده‌های متکی بر بصیرت و آگاهی، صحنه‌گذارده می‌شود. آنچه در این میان، موضع اندیشه سیاسی اسلام را از تفکر غربی متمایز می‌کند، اصل ملازمه نداشتن میان خودآیینی اراده و خودقانون‌گذاری مطلق انسان است. بدین معنا که امت اسلامی، به عنوان انسان‌های عاقل موحد، به مقتضای اراده خودمختار خود در بر پایی نهادهای حقوقی و مدنی و برای انسجام‌بخشی به یک جامعه سیاسی مطلوب، اراده حق تعالی را محکم می‌نمایند.

اتقان این بینش، آنگاه بیشتر فهمیده می‌شود که به پاسخ‌های متین و روشن آن به سؤال‌های فراروی خود، توجه شود؛ آنجا که در پرسش از نقش و جایگاه مردم، آنان را صاحبان اثبات و عینیت‌بخشی بر حاکمیت مشروع می‌داند و در پرسش از رابطه نظارت و مشروعیت الهی، این دو امر را مجعولی هم‌پایه و هم‌تراز معرفی می‌کند و در تبیین مسئله بهره‌گیری از تخصص، اعلام می‌دارد که تعهد به اسلام همراه با امانت‌داری، هر دو هم‌گام با معیار خبرگی است و تقدمی برای یکی بر دیگری نیست.

کتابنامه

آربلاستر، آنتونی (۱۳۷۷). لیبرالیسم غرب ظهور و سقوط، ترجمه عباس مخبر، تهران، نشر مرکز.

ابن ابی‌الحدید، فخرالدین (۱۳۵۷). شرح نهج البلاغه، بی‌جا، دارالاحیاء الکتب العربیه.
ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۱۲). کشف المحجّة لثمرّة المهجّة، قم، النشر الاعلام الاسلامی.

اروین، ترنس (۱۳۸۰). تفکر در عهد باستان، ترجمه حنایی کاشانی، تهران، قصیده.
اشپنگلر، اسوالد (۱۳۶۹). فلسفه سیاست، ترجمه هدایت‌الله فروهر، تهران، نشر نظر.
انصاری، منصور (۱۳۸۴). دموکراسی گفتگویی - امکانات دموکراتیک اندیشه‌های میخائیل باختین و یورگن هابرماس، تهران، نشر مرکز.
براون، کالین (۱۳۷۵). فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه طاطه وس میکائیلیان، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.

بیات، عبدالرسول و دیگران (۱۳۸۱). فرهنگ واژه‌ها، قم، اندیشه و فرهنگ دینی.
پایک، جان (۱۳۹۱). فرهنگ اصطلاحات فلسفه سیاسی، ترجمه محمدعلی تقوی و محمدجواد رنجکش، تهران، نشر مرکز.
پوپر، کارل ریموند (۱۳۷۸). «اندیشه‌ای درباره تئوری و کارکرد حکومت مردم سالاری»، ترجمه کورش زعیم، ماهنامه اطلاعات سیاسی - اقتصادی، خرداد و تیر ۱۳۷۸، شماره ۱۴۱ و ۱۴۲، ص ۵۷ - ۴۸.

تیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد (۱۳۷۳). غرر الحکم و درر الکلم، ترجمه محمد خوانساری، تصحیح جلال الدین حسینی، تهران، دانشگاه تهران.
جمعی از نویسندگان (۱۳۸۳). تبیین مردم سالاری دینی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

حلبی، علی اصغر (۱۳۷۴). انسان در اسلام و مکاتب غربی، تهران، اساطیر.
داوری اردکانی، رضا (۱۳۹۲). فلسفه چیست؟، تهران، نقش جهان.
زرشناس، شهریار (۱۳۸۳). واژه نامه فرهنگی، تهران، کتاب صبح.
سارتر، ژان پل (۱۳۷۶). اگزستانسیالیسم و اصالت بشر، ترجمه مصطفی رحیمی، تهران، نیلوفر.

شهرام نیا، امیرمسعود و حاجی زاده، جلال (۱۳۸۹). «تبیین مبانی دموکراسی در اندیشه‌های فلسفی کارل پوپر»، دو فصلنامه غرب شناسی بنیادی، سال اول، شماره اول، تابستان، ص ۸۶-۶۷.

صدوق، محمدبن علی بن بابویه (۱۳۹۸). التوحید، قم، جامعه مدرسین.
صناعی، محمود (۱۳۷۹). آزادی فرد و قدرت دولت، تهران، هرمس.
الطبری، محمدبن جریر (۱۴۱۵). المسترشد فی امامه امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام، تهران، مؤسسه الثقافه الاسلامیه.
عالم، عبدالرحمن (۱۳۷۷). بنیادهای علم سیاست، تهران، نشرنی.

کاپلستون، فردیرک (۱۳۲۷). تاریخ فلسفه یونان و روم، ترجمه مجتبیوی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

کاسیرر، ارنست (۱۳۷۰). فلسفه روشننگری، ترجمه یدالله موذن، تهران، نیلوفر.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷).، الکافی، تهران، دار الکتب الإسلامية.

گاتری، دبلیو.کی. سی (۱۳۷۶). تاریخ فلسفه یونان، ترجمه حسن فتحی، تهران، فکر روز.

گشه، مارسل (۱۳۸۵). دین در دموکراسی و حقوق بشر، ترجمه امیر نیک پی، تهران، نشر ثالث.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۸). مجموعه آثار، تهران، صدرا، ج ۵ و ۱۶.

نیچه، فریدریش ویلهلم (۱۳۸۱). چنین گفت زرتشت، ترجمه داریوش آشوری، تهران، نشر آگه.

_____ (۱۳۶۲). فراسوی نیک و بد، ترجمه داریوش آشوری، تهران، خوارزمی.

هابرماس، یورگن (۱۳۸۴). جهانی شدن و آینده دموکراسی؛ منظومه پساملی، ترجمه کمال

پولادی، تهران، نشر مرکز.

هلد، دیوید (۱۳۸۴). مدل‌های دموکراسی، ترجمه عباس مخبر، تهران، انتشارات روشنگران.

Zevedj, Barbo (1956). Democracy and dictatorship: their psychology and patterns of life, London, Routledge.

Kant, Immanuel. (1951) *Prolegomena to Any Future Metaphysics*. Translated by Lewis White Beck. New York: Liberal Arts Press.

Thompson, Bard (1996). *Humanists and Reformers: A History of the Renaissance and Reformation*. Wm. B. Eerdmans Publishing.