معرفت شماره 105 - مرداد 1385

«مسئوليت»; گرانيگاى «مشروعيت و مقبوليت»

ذبيح‌الله نعيميان

مقدّمه

«مشروعيت» و «مقبوليت» دو مقوله‌اى است كه در عرف دينى ـ سياسى ما جايگاه مهمى را اشغال كرده، گو اينكه واژه «مشروعيت» در مباحث فلسفه سياسى از چنان بنيادى برخوردار است كه به طرح مفهوم «مقبوليت» نيازى نمى‌افتد. اما هنگامى كه سخن از «مشروعيت الهى» به ميان مى‌آيد، ديگر نمى‌توان و نبايد به مفهوم رايج «مشروعيت» اكتفا كرد; چنان‌كه اگر «حقّانيت حكم راندن» را مقصود از معناى مشروعيت تلقّى كنيم،1 مقبوليت نيز جايگاه ويژه خود را خواهد يافت. حال در اينجا اين پرسش مهم رخ مى‌نمايد كه آيا اكتفا به دو مفهوم مذكور براى تبيين همه ابعاد بحثى كه درباره مشروعيت دينى ـ سياسى مطرح مى‌شود، كافى است؟

به نظر مى‌رسد بايد از مفهوم ديگرى نيز بهره گرفت تا برخى از ديگر ابعاد اين امر نه تنها روشن‌تر شود،2 بلكه از برخى كژتابى‌هاى تحليلى نيز مانع گردد. اين مسئله به رغم آنكه مى‌تواند ساده جلوه كند، نظريه‌پردازى خاصى بر اساس آن شكل نگرفته است. اميرالمؤمنين على(عليه السلام) در نهج‌البلاغه تعبير گويايى در اين‌باره دارد كه متأسفانه گاه به جاى آنكه ارتباط آن به مسئله مشروعيت‌يابى از طريق واسطه مسئوليت‌آفرينى با مقبوليت فراگير مطرح شود، اشاره آن حضرت به مقبوليت عمومى به عنوان جزء يا شرط مشروعيت تلقّى مى‌گردد. تنها در يك مورد، اين تحليل دقيق را ـ البته به صورت اشاره و بدون نظريه‌پردازى تفصيلى ـ مى‌توان درباره محوريت مفهوم «مسئوليت» سراغ گرفت.3 «مسئوليت» مفهومى است كه مى‌تواند اين نقش ارتباطى را ايفا كند. براى بررسى اين موضوع، تأمّل در برخى ابعاد آن دو مقوله نيز ضرورت دارد.

الف. مسئوليت

عقلانيت بنيادين اسلامى بر اساس دو اصل «لزوم تأمين مشروعيت» و اصل فراگير «لزوم ايفاى مسئوليت» بنياد يافته است. اصل دوم اصلى است كه با معرفى مسئوليت‌هاى گوناگون و فراگير براى انسان، معنا مى‌يابد. اين مسئوليت‌ها مسيرى از «تعريف و توجيه مسئوليت» تا «تنجيز مسئوليت» را مى‌پيمايد. از سوى ديگر، مسئوليت‌هاى دينى، كه برخلاف تلقّى رايج دنياى نوين، تنها بخش محدودى از زندگى انسان را پوشش نمى‌دهد، گاه سطوح متفاوتى دارد; چه آنكه شرايط بيرونى براى ايفاى كامل اين مسئوليت‌ها، هماره و به اندازه مناسب مهيّا نبوده و بر اين اساس، چنين مسئوليت‌هايى به صورت طولى تعريف شده‌اند.

1. تعريف و توجيه مسئوليت

در هر شرايط اجتماعى ـ سياسى، گونه خاصى از مسئوليت متوجه افراد مى‌شود; چه آنكه اين شرايط گوناگون، موضوعات مسئوليت را تحت عناوين گوناگونى قرار مى‌دهد و در واقع، اين عناوين هستند كه مسئوليت‌ها را تعريف و توجيه مى‌كنند. گاه كم‌ترين تغيير اجتماعى ـ سياسى، موجب مى‌شود عناوين ديگرى به ميدان مسئوليت‌آفرينى وارد شود. اما به هر حال، اين نكته روشن است كه هر عنوانى با موضوع خاصى تناسب دارد و مسئوليت خاصى را توجيه مى‌كند. براى مثال، مواجهه با ستم، لزوم مقابله با آن را توجيه مى‌كند; چنان‌كه ميزان آگاهى نسبت به مصاديق ستم در تعريف ميزان و كيفيت مسئوليت مقابله با آن نقش‌آفرين است.

از سوى ديگر، «حق» و «مسئوليت» در فلسفه سياسى دينى عناوينى انتزاعى هستند كه گاه به صورت توأمان و حتى به صورت همزاد ظاهر مى‌شوند، گذشته از آنكه بسيارى از مسئوليت‌ها حقوقى را از همان آغاز مسئوليت‌يابى به دنبال خود خواهند آورد و بسيارى از حقوق نيز مسئوليت‌هاى ويژه‌اى را به دنبال خواهند داشت. به هر حال، همزادى بسيارى از حقوق و مسئوليت‌ها در عرصه امور اجتماعى ـ سياسى، به روشنى مصاديق فراوانى مى‌يابد. از آن جمله، زمام‌دارى تنها به مثابه حقى براى افراد واجد شرايط تلقّى نمى‌گردد، بلكه فراتر از آن، مسئوليتى گريزناپذير است. اميرالمؤمنين على(عليه السلام) درباره تلازم اين مسئوليت‌ها و حقوق مى‌فرمايد: «لايجرى لاحد إلا جرى عليه و لايجرى عليه إلاّ جرى له»; براى كسى حقى جارى نيست، مگر آنكه بر عهده او نيز حقى (= تكليفى) است و بر عهده او حقى (= تكليفى) نيست، جز آنكه براى او نيز حقى است.4

به هر حال، تلازم و همزادى حق و مسئوليت در بازشناسى كيفيت تعريف و توجيه مسئوليت‌ها، اهميت فراوانى دارد و توجه به ابعاد گوناگون آن مى‌تواند تصوّر دقيق‌ترى از نقش‌آفرينى عنصر مسئوليت در ميانه مقبوليت و مشروعيت ارائه دهد; چه آنكه مشروعيت يك نظام يا زمامدار براى اداره جامعه حقى انحصارى به ارمغان مى‌آورد كه نمى‌توان آن را در نظام يا زمام‌داران نامشروع سراغ گرفت. اما منشأ مشروعيت نمى‌تواند خاستگاهى مستقل از منشأ ايجاد اين حق باشد. بنابراين، اگرچه مقبوليت سياسى مى‌تواند تأثير فراوانى در مسئوليت سياسى داشته باشد، اما نمى‌تواند منشأ حق زمام‌دارى باشد. از سوى ديگر، حقوق عامّه مردم مى‌تواند مسئوليت‌هاى اجتماعى ـ سياسى فراوانى براى نظام سياسى و دولت حاكم تعريف و توجيه كند.

2. تنجيز مسئوليت

هر عنوانى اگرچه به تنهايى مسئوليت خاصى را توجيه مى‌كند، اما توجيه مسئوليت امرى كلّى است كه لزوماً وظيفه فرد را روشن نمى‌نمايد، بلكه پس از مرحله توجيه مسئوليت، نوبت به مرحله «تنجيز مسئوليت» مى‌رسد كه با گذشتن از آن، وظيفه عينى افراد روشن مى‌شود. در توجه به اين مرحله است كه عناوين گوناگونى كه به موضوع باز مى‌گردد، نسبت‌سنجى و اولويت‌سنجى مى‌شود. براى نمونه، امام خمينى(قدس سره) با كنار هم نهادن عناوين و اولويت‌سنجى ميان آنها، درباره همكارى علما با دولت‌هاى نامشروع چنين فتوا مى‌دهد:

اگر ورود بعضى از علما در برخى از شئون دولت ]جائر [موجب بپا داشتن فريضه يا فرايض و يا از بين رفتن منكر يا منكراتى گردد و محذور مهم‌ترى مانند هتك حيثيت علم و علما و تضعيف عقايد افراد كم ايمان ]را[ در پى نداشته باشد، واجب كفايى است كه شركت جويند.5

3. مقبوليت سياسى و مسئوليت‌هاى طولى

توجه به مسئوليت‌هاى طولى، مى‌تواند در فهم نسبت دو مفهوم «مشروعيت» و «مقبوليت» راهگشا باشد. مشروعيت مقوله‌اى است كه مى‌تواند به صورت‌هاى گوناگون و در فضاهاى متفاوت مورد توجه قرار گيرد. روشن است كه معنا و واقعيت آن در فلسفه سياسى اسلام، متفاوت از معنا و واقعيت آن در فلسفه سياسى رايج غربى است. گذشته از آنچه متأثر از فضاى تجدّدزده كنونى به عنوان قرائت‌هاى نوين دينى مطرح مى‌شود، اندك آشنايى با فلسفه سياسى اسلام و به ويژه اندك آشنايى با تلقّى شيعىِ بن‌مايه‌هاى آن، روشن مى‌كند كه مفهوم و واقعيت «مقبوليت» مؤلّفه‌اى نيست كه ذاتاً بتواند در تأمين مشروعيت يك نظام سياسى نقش‌آفرينى كند و اين به لحاظ جايگاه الهى است كه مقوله زمام‌دارى از آن برخوردار است. قرائت‌هاى تجدّدزده يا تجدّدگرايى، كه به دنبال برجسته كردن مقوله مقبوليت به مثابه «جزءالعلّه» يا «شرط مشروعيت» هستند، نمى‌توانند ـ يا برخى نيز نمى‌خواهند ـ دريابند كه مقبوليت تنها «شرط تحقق» و «شرط عينيت‌يابىِ» منصب ولايت الهى ـ چه در مشروعيت مستقيم و چه در مشروعيت غيرمستقيم ـ است.

اهميت مقوله «مسئوليت» در اين است كه مى‌تواند از اين نسبت تبيين روشن‌ترى ارائه دهد; چه آنكه هم پيامبر الهى، هم امام معصوم و هم فقيهى كه نايب اوست، در شرايط گوناگون، مى‌توانند وظايف متفاوتى داشته باشند و تغيير وضعيت زمانه مسئوليت‌هاى آنان را دست‌خوش تحوّل و تغيير مى‌كند.

1. بسيارى از مسئوليت‌هاى دينى به خاطر نامناسب بودن اوضاع پر تغيير سياسى، از دوش مكلّفان برداشته مى‌شود.

2. برخى ديگر از تكاليف نيز اگر به خاطر توان نسبى مكلّفان كلا از دوش آنها برداشته نشود، اما قدر مقدور و حدّ ميسورى از آن مسئوليت‌ها بر دوش مكلّفان باقى خواهد ماند.

3. گاه نيز به رغم عدم امكان دست‌يابى به برخى مقاصد، كه مكلّفان بايد بدان‌ها دست يابند، تكاليف به لحاظ اهميت خاصى كه دارند، برداشته نمى‌شوند و آن مسئوليت‌ها همچنان بر دوش مكلّفان سنگينى مى‌كنند.6

از سوى ديگر، موضوع مسئوليت‌هاى دينى ـ سياسى از تنوّع بسيارى برخوردار است; همان‌گونه كه هر يك از آن موضوعات نيز به لحاظ مسائل ديگرى كه بايد مورد توجه قرار گيرند، مى‌توانند ذيل عناوين گوناگونى قرار گيرند. بر اين اساس، مشروعيت‌يابى نظام و زمامدار سياسى نيز از اين زاويه قابل مطالعه است; چرا كه ميزان مقبوليت سياسى نامزد مشروع نظام يا زمامدار سياسى در ميان مردم و نخبگان جامعه، مى‌تواند به صورت‌هاى متناوب باشد:

1. گاه اين مقبوليت در ميان مردم يا نخبگان، به عنوان شرط تحقق عينىِ قدرت‌يابى، در چنان سطحى است كه نظام يا زمامدار مشروع امكان دست‌يابى به كرسى قدرت را دارد. روشن است كه در اين فرض، ناگزير مسئوليت به دست گرفتن زمام امر حكومت و مسئوليت اداره بهينه آن بر عهده فرد ذى‌صلاح قرار گرفته است و فرد ذى‌صلاح، از ايفاى مسئوليت‌هاى اين موقعيت نمى‌تواند شانه خالى كند.

2. گاه نيز سطح لازم براى رسيدن وى به كرسى قدرت فراهم نيست. در اين فرض نيز روشن است كه تنها مسئوليت‌هايى متوجه فرد خواهد بود كه در توان اوست. بنابراين، مسئوليت‌هايى كه توان انجام آنها تنها از طريق در دست داشتن كرسى زمام‌دارى متوجه انسان مى‌شود، از عهده او ساقط است. البته اين امر با مسئوليت خاص دينى براى دست آوردن اين موقعيت سياسى توسط افراد شايسته منافاتى ندارد; چرا كه اين دو مسئوليت مجزّا بوده و عدم امكان يا عدم توجه تكليفى نسبت به آنها، با عدم ديگرى ملازمه ندارد; چنان‌كه روشن است مسئوليت‌هاى ديگرى كه بدون در دست داشتن زمام امور سياسى امكان ايفايشان هست، بر عهده مكلّفان بوده و بدون تكيه بر كرسى قدرت ساقط نمى‌شود، جز آنكه برخى از اين مسئوليت‌ها در تزاحم با مسائل مهم‌تر، ممكن است به صورت موقّتى در سايه قرار گيرد.

با اين توضيح، روش مى‌شود كه عنصر مسئوليت، مقوله مهمى است كه بدون آن نمى‌توان نسبت ميان دو مقوله مقبوليت و مشروعيت را دريافت; چه آنكه هر يك از آنان ضلعى از يك مثلث را تشكيل مى‌دهد كه بدون هر كدام از آنها، تكوين نخواهد يافت.

از يك سو، مقوله مشروعيت هماره بر انواع و سطوح متفاوتى از مسئوليت تكيه دارد و از سوى ديگر، مؤلّفه مشروعيت، انواع و سطوح گوناگونى از مسئوليت را به دنبال دارد. از جانب ديگر، هر درجه افزون‌تر از مقبوليت، سطح بالاترى از مسئوليت را متوجه انسان مى‌كند; همان‌گونه كه بسيارى از مسئوليت‌ها در بسيارى از موارد اين مسئوليت را نيز بر عهده انسان مى‌نهد كه به دنبال ايجاد بسترى مناسب براى ايفاى آنها برآيد و تحصيل مقبوليت سياسى نيز مى‌تواند از مصاديق چنين مسئوليتى باشد; زيرا ايفاى مسئوليت‌هاى مذكور در مواردى كه متوقف بر تحصيل مقدّمات خاصى باشد، جز از طريق الزام تحصيل مقدّمات لازم ـ در مواردى كه الزام آنها مصلحت داشته و مانعى نيز وجود نداشته باشد ـ ممكن نخواهد بود. بر همين اساس است كه در بسيارى از اين مسئوليت‌ها، تحصيل مقدّمات از جانب شارع مقدّس ضرورى دانسته شده است.

به هر حال، شرايط گوناگون كه گونه‌هاى متفاوتى از موضوعات را به نمايش مى‌گذارد، انواع و سطوح گوناگونى از تكاليف را متوجه اين موارد مى‌كند; همان‌گونه كه عناوين گوناگونى نيز در عرض يا طول يكديگر متوجه اين موضوعات مى‌شود:

1. گاه مقبوليت نظام يا مقبوليت كسى كه از مشروعيت لازم براى تصدّى امور جامعه برخوردار است، امكان عينى براى برپايى نظام مشروع و تصدّى را فراهم مى‌آورد.

2. گاه اين مسئوليت در برابر افراد و از جمله فرد واجد صلاحيت زمام‌دارى خودنمايى مى‌كند كه مقبوليت سياسى لازم براى نظام يا زمامدار را تحصيل كنند. اما ايفاى مسئوليت‌هاى خاصى كه تنها با تصدّى زمام امور ممكن مى‌گردد، ناممكن مى‌گردد، حال آنكه مقبوليت يا عدم مقبوليت مى‌تواند در مشروعيت فرد واجد صلاحيت تأثيرى نداشته باشد. البته در فرضى كه مشروعيت الهى ثبوتاً يا اثباتاً ناممكن تعريف شود، گاه ممكن است مؤلّفه مقبوليت به مثابه عنصرى مؤثر در تحصيل مشروعيت تلقّى شود، اگرچه در همه فلسفه‌هاى سياسى، براى اين عنصر چنين جايگاهى به صورت مستقيم تعريف نشده است.

ب. مقبوليت

مقبوليت ابعاد گوناگونى دارد. از يك سو، مقوله مقبوليت در دو فلسفه سياسى مادى و دينى، نسبت خاصى با مشروعيت در آنها دارد و از ويژگى‌هاى مهمى برخوردار است كه توجه به آنها لازم است. از ديگر سو، هم گونه‌هاى متفاوتى دارد، هم از سطوح گوناگونى نيز برخوردار است و هم زمان مقبوليت‌يابى اهميت دارد.

1. مقبوليت و مشروعيت; تقدّم يا تأخّر؟

بسيارى از نظام‌هاى سياسى به صورت گفته يا ناگفته، اكتساب مقبوليت را هدف نهايى خود قرار داده و مشروعيت‌يابى را وسيله‌اى براى رسيدن به آن تعريف كرده‌اند; چه آنكه انگيزه پنهان و پيداى آنان، ابقاى حكومت خود و حفظ كرسى قدرت است و مشروعيت‌يابى در اين الگوى انگيزشى، نمى‌تواند هدفى اصيل تلقّى گردد و تلاش براى تحصيل آن نيز نمى‌تواند ارزشى ذاتى داشته باشد.

پيدايش مشروعيت بستر و خاستگاهى در فلسفه سياسى غيرالهى دارد كه متمايز از خاستگاه آن در فلسفه سياسى الهى است. مقوله مشروعيت دينى و الهى از نسبت يافتن نظام دنيوى با ملكوت و معنا حكايت مى‌كند و با مسئوليت آن جهانى پيوند دارد و در خدمت ايجاد مناسباتى دينى ـ دنيوى است، حال آنكه مشروعيت در فلسفه سياسى غير الهى، تنها در خدمت تنظيم روابط قدرت و ايجاد بسترى براى گردش كم‌هزينه‌تر قدرتمندان قرار دارد و روشن است كه مناسبات برآمده از اين نظم، تنها مناسباتى دنيوى است و ماهيت آن از ماهيت مناسبات دينى ـ دنيوى متمايز بوده و اگر با مناسبات دينى نيز پيوند يابد، جز در سطح مناسبات دنيوى ـ دينى، كه در آن دين در خدمت دنياست، نمى‌تواند تعريف شود. اين تفاوت ماهوى، اين تأثير را در تفسير، بلكه در تعريف مقوله مشروعيت و مقبوليت دارد كه در فلسفه سياسى مادى، اين مقبوليتِ حاكى از بستر دوام سلطه اصيل است و مشروعيت در خدمت آن تعريف مى‌شود و در نظام دينى، به اين مقبوليت نگاه ابزارى مى‌شود و مشروعيت الهى مقوله‌اى اصيل شمرده مى‌شود.

2. مقبوليت نسبى

هر نظام يا زمام‌دارى به حدّاقلى از اقتدار و قدرت براى بالا رفتن از كرسى قدرت نياز دارد و در مواردى كه قدرت از طريق تقلّب به دست مى‌آيد، اين حدّاقل از طرف گروه‌هاى حمايت‌كننده خاصى تأمين مى‌گردد. در مقابل، مقبوليت امرى نيست كه معمولا بتوان شكل فراگير آن را به گونه‌اى تصوّر كرد كه در همه آحاد جامعه باشد. بنابراين، مقبوليت امرى نسبى است و در عمل، هيچ نظام يا زمامدار سياسى را نمى‌توان سراغ گرفت كه حدّاقلى از مقبوليت را نداشته يا آنكه مقبوليت فراگير و بدون استثنايى داشته باشد.

نسبى بودن مقبوليت نكته مهمى است; چرا كه حكومت‌هايى نيز كه از طريق تقلّب و كودتا يا با تكيه بر گروه‌هاى قدرتمند نظامى يا سياسى به قدرت مى‌رسند، از حدّاقل مقبوليت برخوردارند. اما در چنين مواردى، عدم مقبوليت آنان در ميان گروه‌هاى ديگر، برجسته‌تر از شرايط ديگر به چشم مى‌آيد يا بيش از مواقع ديگر، بزرگ‌نمايى مى‌شود. بسيارى از حكومت‌هاى به ظاهر ليبرال، كه عمدتاً بر اليگارشى مالى و سياسى تكيه دارند و جز در ميان كانون‌هاى قدرت پايگاهى ندارند، براى كسب مقبوليت بيشتر يا ادّعاى داشتن مقبوليت فراگير در ميان عموم مردم، ناچارند فراگيرى مقبوليت خود را در مقايسه با حكومت‌هايى برجسته كنند كه آغاز زمام‌دارى آنها از طريق تقلّب بوده يا آنكه از طريق راه‌هاى به ظاهر دموكراتيك به قدرت نرسيده‌اند. اين در حالى است كه دست‌يابى به مقبوليت فراگير، امرى پيچيده بوده و ادّعا و بزرگ‌نمايى از طريق شگردهاى تبليغاتى به معناى وجود اين مقبوليت نيست; چرا كه هرچند اين شيوه‌ها مى‌توانند زمينه افزايش مقبوليت عمومى را ايجاد كنند، اما محصول بسيارى از شگردهاى تبليغاتى لزوماً افزايش مقبوليت نيست، بلكه در بسيارى از موارد، اين ذهنيت براى اكثريت خاموش ايجاد مى‌شود كه نظام حاكم از مقبوليت فراگيرى برخوردار است و آنان به اين نتيجه عملى مى‌رسند كه ابراز مخالفت يا ابراز عدم موافقت با نظام يا زمام‌داران، ممكن است مخاطراتى به همراه داشته باشد. چنين ذهنيتى كه مى‌تواند در طيفى از اطمينان تا توهّم نسبت به مقبوليت نمايان شود، مهم‌ترين تكيه‌گاه نظام سياسى در شرايطى است كه مقبوليت مطلوب را ندارد. در غير اين صورت، استمرار يك نظام سياسى با دشوارى‌ها و تنگناهاى فراوانى مواجه خواهد بود. بنابراين، در عمل، سكوت عمومى به منزله مقبوليت عمومى تلقّى شده، همانند آن نقش‌آفرينى مى‌كند.

گذشته از آنكه تبليغات مناسب از مهم‌ترين ابزارى است كه مى‌تواند سطح و دامنه مقبوليت را افزايش دهد، شيوه‌ها و طرق ديگرى نيز براى اين مقصود وجود دارد كه كسب رضايت عمومى از اساسى‌ترين محورهاى آنهاست. در اين ميان، هر قدر كارآمدى نظام سياسى، به ويژه در زمينه خدمت‌رسانى، افزايش يابد، رضايت عمومى با سهولت بيشترى حاصل شده، سطح مقبوليت افزايش خواهد يافت; همان‌گونه كه داشتن مشروعيت الهى يا قانونى نيز از مهم‌ترين مؤلّفه‌هاى مؤثر در كسب مقبوليت است و از همين روست كه در بسيارى از مواقع، كسب مشروعيت مقدّمه‌اى براى تحصيل مقبوليت است.

3. انحاى مقبوليت‌يابى

مقبوليت لازم براى يك نظام سياسى يا زمام‌دارى يك فرد يا گروه، گاه از پيش موجود است و گاه نيز پس از دست‌يابى به زمام امور سياسى، به كسب بخشى تكميلىِ مقبوليت اقدام مى‌گردد. براى نمونه، «بيعت» يكى از ابزارى است كه همزمان مى‌تواند هم در خدمت ابراز مقبوليت و هم در خدمت تحصيل آن، كاربرى يابد. چنان‌كه در فلسفه سياسى، كه مقبوليت پايه تحقق مشروعيت تعريف شده است، بيعت مى‌تواند در خدمت كسب يا افزايش مشروعيت قرار گيرد. «بيعت» مفهومى است كه در تمدّن اسلامى تعريف شده و با برخى ابزارهاى نوين سياسى، كه در خدمت كسب يا افزايش مقبوليت يا مشروعيت است، تفاوت دارد.

مهم‌ترين و كارآمدترين الگو براى ابراز مقبوليت، الگوى اظهارنظر مستقيم و بىواسطه است كه هر فرد نظر خود را به روشنى اعلام كند; يعنى بدون اينكه نظر افراد توسط نماينده‌اى ابراز گردد يا از راه‌هاى غيرمستقيم و ناكارآمد حدس زده شود يا حتى به صورت ناقص نظرسنجى شده، نظر عده محدودى به مثابه نظريه همگان معرفى شود، بهترين روش اين است كه نظر همه آحاد جامعه از خود آنان خواسته شود; چرا كه بسيارى از روش‌هاى نظرسنجى، گذشته از مشكلى كه در زمينه درجه خطا، امكان و ميزان تعميم‌دهى نتايج دارند، گونه‌هاى مختلفى از تحليل هستند كه نتيجه اوليه آنها آمار مستقيم نيست و ناگزير مى‌بايست پژوهشگران آنها را از معبر تحليل‌هاى گوناگون عبور دهند. به هر حال، روش‌هاى متفاوتى براى به دست آوردن آراء سياسى مردم از قديم‌الايام وجود داشته كه شكل‌هاى خاصى از آن مانند بيعت، شيوه‌هاى نظرسنجى و الگوهاى رأى‌گيرى نوين، مرسوم شده و با پيچيده‌تر شدن زندگى سياسى، اين روش‌ها نيز از پيچيدگى روزافزونى برخوردار گرديده است و در اين ميان، نظام «رأى‌گيرى» كنونى به مثابة مترقّى‌ترين شكل آن تلقّى مى‌شود. در اين ميان، براى بازكاوى در چشم‌انداز الگوهاى دينى، بحث از مقوله‌اى مانند بيعت اهميت ويژه‌اى دارد.

4. بيعت و مقبوليت

بيعت مقوله‌اى است كه در تمدّن اسلامى كاربرد فراوانى يافته و در خدمت به نظام‌ها و دولت‌هاى گوناگون نقش‌آفرينى كرده است. بررسى ابعاد آن مى‌تواند تصوير روشن‌ترى از مثلث مسئوليت، مقبوليت و مشروعيت به ارمغان آورد. در دنياى امروز، الگوهاى نوينى به كار گرفته مى‌شود كه از برخى زوايا، با بيعت تشابه دارد و از ابعاد ديگر متمايز است. از اين‌رو، در اينجا ممكن است سؤال شود كه آيا مى‌توان الگوى بيعت را ـ به عنوان الگوى رايج در فرهنگ سياسى مسلمانان ـ با الگوى رأى‌گيرى، كه در غرب رشد يافته و در سراسر جهان امروز كاربرى يافته است، مقايسه نمود؟ آيا بيعت ابزارى كهنه و بى‌اهميت نيست؟ با محوريت انديشه‌هاى كليشه‌اى نوين، پاسخ مثبت به اين سؤال دشوار نيست، اما به هر حال، مانع آن نمى‌شود تا تأمّل در چنين مقوله‌اى، به ويژه براى بازخوانى بنيادهاى نظرى تمدّن اسلامى ناروا باشد. از سوى ديگر، براى پاسخ به اين پرسش، بى‌شك، اولين گام اين است كه مفهوم و ماهيت «بيعت» بازيابى شود و از اين طريق، ماهيت و كاركرد عنصر مقبوليت را بيش از پيش بازشناسيم.

نهاد يا شيوه «بيعت» در بافت اجتماعى ـ سياسى تاريخ اسلام، معمولا براى تثبيت مقام و موقعيت فرد و دولت خاصى تأسيس شده و به صورت‌هاى گوناگونى به‌كار گرفته شده است. اين ابزار يا نهاد سياسى اصالتاً در خدمت مقبوليت‌آفرينى و حفظ مقبوليت بوده است; چنان‌كه اين مسئله موجب شد تا اساس چنين شيوه‌اى را فارغ از تفاوت‌هاى مصداقى بتوان در ادوار و فرهنگ‌هاى سياسى گوناگون نيز مشاهده كرد. از اين‌رو، اين نكته تاريخى درباره بيعت وجود دارد كه ماهيت عملى آن نمى‌تواند در انحصار فرهنگ سياسى مسلمانان بوده باشد و چه بسا بتوان شكل‌هاى گوناگونى از آن را در تاريخ تمدّن‌هاى غير اسلامى نيز يافت.

در هر حال، بيعت در فرهنگ‌هاى سياسى گوناگون، براى مقاصد متفاوتى به كار رفته كه عمده‌ترين آنها عبارت است از:

1. تأسيس نظام سياسى جديد يا آغاز حكومت و حاكميت فرد يا دولت خاص;

2. تثبيت نظام سياسى جديد يا تثبيت حكومت و حاكميت فرد يا دولت خاص;

3. زمينه‌سازى براى آغاز رفتار و عمل خاص سياسى يا زمينه‌سازى براى مخالفت با رفتار سياسى خاص;

4. تثبيت رفتار و عمل سياسى خاص.

بررسى ابعاد گوناگون اين موضوع نشان مى‌دهد كه به دست آوردن مقبوليت از طريق بيعت، لزوماً با تأمين مشروعيت براى حكومت يا مشروعيت رفتار خاص سياسى همراه نيست. البته روشن است كه اگر مبناى دينى يك جامعه، تأثير خواست مردم در مشروعيت‌آفرينى دولت و حكومت باشد و مبناى بالاترى همچون خواست الهى در كار نباشد، تأمين مقبوليت از طريق نهاد يا شيوه بيعت، به ناچار جايگزين آن بوده و به مثابه تأمين مشروعيت است. اما به هر حال، كاركرد اصلى اين شيوه، كسب مقبوليت براى اصل حكومت يك حاكم يا عمل سياسى خاصى مانند ايجاد مقبوليت براى شروع، استمرار يا پايان جهاد است.

از سوى ديگر، شكل‌گيرى بيعت از جهت زمانى نيز صورت‌هاى گوناگونى مى‌يابد:

1. بيعت، كه گاه در خدمت تأسيس يك حكومت جديد به كار مى‌رود، پيش از به دست گرفتن حكومت، محقق شده است. در واقع در اين نمونه، با تحقق بيعت (به عنوان نوعى موافقت يا قرارداد اجتماعى محدود) حكومت فرد يا گروه خاصى شكل مى‌گيرد.

2. مصداق ديگر بيعت در مواردى بوده است كه پس از به دست گرفتن زمام حكومت توسط نظام يا زمامدار جديد، اين شيوه براى به دست آوردن پشتيبانى فراگيرتر به كار گرفته شده و در واقع، براى ساكت كردن مخالفان و جلب پشتيبانى عملى مردم يا براى بسيج آنان براى انجام رفتار سياسى خاص از جمله دفاع نظامى يا تثبيت نظام يا اعلام همكارى با دولت جديد نقش‌آفرينى كرده است.

در هر دو مورد، نقش بيعت در جهت تحصيل يا دست‌كم، ابراز ظاهرى مقبوليت سياسى است، چه آنكه نظام يا زمام‌داران جديد معمولا نيازمند افزايش اقبال عمومى هستند; اما روشن است كه حكومت‌هاى نامشروع علاقه دارند تا بدين وسيله، حدّاقلى از مشروعيت را براى خود تحصيل كنند. در بررسى اين‌گونه مصاديق تاريخى، ممكن است ببينيم بيعت پس از به دست گرفتن زمام قدرت تدارك ديده شده و حاكمى كه بر مبناى تقلّب و به كار بردن زور بر كرسى قدرت تكيه زده، از اين طريق خواسته است مشروعيت ناداشته خود را بپوشاند و به گمان خود، مشروعيت را با بيعت عمومى كسب كند، حال آنكه بنياد اين مشروعيت‌يابى در الگوى دينى، ذاتاً سست است و تحصيل مقبوليت عمومى تنها هنگامى به مشروعيت ختم مى‌گردد كه از ماوراى الگوهاى عرفى، اين مشروعيت به دست آيد، به گونه‌اى كه حتى مى‌توان بيعت كردن افرادى را در تاريخ مشاهده كرد كه مشروعيتى براى دولت‌مردان قايل نبودند و به اقتضاى منطق اولويت‌سنجى در عقلانيت دينى خود، بيعت كردن را به لحاظ عناوين ثانوى براى خود برگزيدند.

عدم تأمين مشروعيت دينى در برخى از مصاديق بيعت، روشن‌تر است. چنان‌كه اشاره شد، يكى از كارويژه‌هاى بيعت اين است كه در رفتارهاى سياسى ـ اجتماعى خاصى به‌كار گرفته مى‌شود و از اين‌رو، لزوماً براى كسب مشروعيت مردمى براى اصل حكومت نبوده و ذاتاً بيش از ابراز حمايت نسبت به مسئله نيست، همراه بودن آنها با دلالتى بيش از اين مقدار به قراين خارجى بازمى‌گردد. البته در بسيارى از موارد، اين بيعت‌هاى موردى نيز در عرف ممكن است به منزله بيعت كلّى يا بنيادين (به معناى مقبوليت اصل نظام يا دولت حاكم) محسوب شود; همان‌گونه كه در مواردى كه چنين دلالتى نيز در ميان نيست، طبيعى است كه سياست‌مداران اين مصاديق را به مثابه بيعت بنيادين با نظام سياسى خود تلقّى كرده، از آن در جهت تثبيت نظام يا دولت خود استفاده كنند. همين مسئله گروه‌ها يا افراد ذى‌نفوذ را نسبت به بسيارى از بيعت‌هاى موردى محتاط كرده است و آنان را به سمت محافظه‌كارى سوق مى‌دهد.

4. مقبوليت; شرط عينيت يا شرط مشروعيت

بر اساس نظريه نصب عام فقيه، معمولا تنها به اين نكته درباره نقش مردم اكتفا مى‌شود كه آنان در مشروعيت‌بخشى به تصدّى وى، تأثيرى ندارند و حداكثر نقش آنان در ايجاد مقبوليت به عنوان شرط لازم براى تحقق عينى تصدّى او مطرح مى‌شود.7 اما در اين ميان، ابعاد مقبوليت و شرطيت آن معمولا به صورت روشنى تبيين نمى‌شود; بدين معنا كه آيا اشاره به شرط مقبوليت تنها اشاره به عدم تحقق عملى حاكميت فقيه است؟ يا آنكه اشاره به وظيفه عملى او نيز هست؟ يعنى اگر اين شرط تحقق نيافت، آيا وظيفه تلاش براى رسيدن به مرحله تصدّى باقى است؟ آيا انجام بخشى از كارها و وظايف زمام‌دارى كه براى او ممكن است، برايش واجب است؟ آيا زمامدار در مواردى كه مى‌تواند به شيوه‌هاى مسالمت‌جويانه يا حتى به شيوه‌هاى قهرآميز بخشى از حوزه‌هاى تصدّيگرى را به دست آورد، بايد بدين كار مبادرت ورزد؟ آيا ميان اين دو مورد تفاوتى هست يا خير؟

يا آنكه اساساً وضعيت به گونه ديگرى است; يعنى آيا شرط مذكور نه شرط تحقق خارجى زمام‌دارى او، كه شرط مشروعيت تصدّى بوده و با عدم تحقق اين شرط، وظيفه حكومت و ولايت وى يا مشروعيت الزام وى8 نيز منتفى است و شأن ولايى وى در حدّ شأن ديگر مجتهدان باقى مى‌ماند و مسئوليت جديدى نمى‌يابد؟ يا آنكه آيا اقدام به فعاليت‌هايى كه مربوط به شأن زمام‌دارى است، ديگر براى او مجاز نيست؟

چنين بحث‌هاى ظريفى درباره نقش مردم درباره فعليت زمام‌دارى بر اساس نظريه «نصب»، كمتر مطرح مى‌شود. در اين ميان، محمّدجواد ارسطا از معدود كسانى است كه اين بحث را به صراحت مورد بحث قرار داده است. وى، كه نظريه «نصب» را مى‌پذيرد، شرط مقبوليت را به گونه دوم، يعنى به معناى «شرط مشروعيت تصدّى» و نه شرط تحقق تصدّى او مطرح مى‌كند.9

گاه نيز اين مسئله در سطح مقبوليت نزد خبرگان رهبرى طرح گرديده و چنين نتيجه‌گيرى شده است كه مقبوليت آنان به مثابه موضوعيت امرى خارج از نصب با واسطه الهى است و از اين‌رو، شناسايى ولىّ‌فقيه توسط آنان امرى بى‌معناست و از اين طريق، تلاش شده است تا نظريه «نصب»، نظريه‌اى تناقض‌آميز معرفى شود.10

ج. مشروعيت

بحث از مشروعيت ابعاد گوناگونى دارد. بحث از مبنا و مرجع تأمين مشروعيت، بحث از راهبردهاى عملى براى تأمين مشروعيت و بحث از الگوهاى تعامل با نظام و دولت‌هاى نامشروع از جمله مباحث مهم در اين‌باره است. روشن است كه بحث از مشروعيت در فضاى دينى متفاوت از ديگر فضاهاست. مى‌دانيم كه به طور كلى، در باب مشروعيت، دو مسلك كلى وجود دارد كه رهاوردهاى نظرى و عملى متفاوتى به دنبال دارد: يكى مسلك «اصالت نظام سياسى» است كه توماس هابز برجسته‌ترين انديشمندى است كه از ميان فيلسوفان سياست در چارچوب آن نظريه‌سازى كرده است. ديگرى مسلك «اصالت وظيفه» است كه سقراط بهترين نماينده آن است.11 به هر حال، آنچه در اين بحث اهميت دارد ارتباط مثلث‌گونه مسئوليت، مقبوليت و مشروعيت است. از اين‌رو، گذرى بر برخى ديگر از ابعاد نظرى بيعت، به عنوان راه‌كار عملى و سنّتى براى تقويت و استوارى دولت در تمدّن اسلامى، ضرورت دارد; همان‌گونه كه بازنگرى در بخشى از پرده‌هاى پنهان راه‌كارهاى نوين نيكوست.

1. تأمين مشروعيت و خاستگاه نظرى بيعت

پاسخ به اينكه «آيا مى‌توان بيعت را به مثابه ابزار تأمين مشروعيت دانست يا نه؟» به مبناى مورد قبول در فلسفه سياسى بازمى‌گردد. در اين ميان، فلسفه سياسى مادى در صورت‌هاى گوناگون آن، تفاوتى ماهوى با فلسفه سياسى دينى دارد; چه آنكه خواست خودبنيادِ انسان‌ها جايگاهى در عرف دينى ندارد و تنها در امورى مى‌توان خواست مردم را از طريق بيعت يا ديگر شيوه‌هاى نظرسنجى به دست آورد و محور عمل قرار داد كه شريعت مقدّس مجاز بداند. بر اين اساس، هرچند در تمدّن اسلامى، بيعت در موارد گوناگونى مورد استفاده قرار گرفته، اما روشن است كه خواست عمومى نسبت به تأسيس، استمرار و توسعه نظام‌ها و دولت‌ها يا نسبت به تصميم‌هاى سياسى تنها در امورى بى‌اشكال بوده كه در آنها قوانين شرعى رعايت شده باشد. از اين‌رو، اين مى‌تواند تفاوت اساسى ميان بيعت در اسلام و ديگر گونه‌هاى مشابه در فرهنگ‌ها و جوامع غير اسلامى ـ به ويژه فرهنگ‌هاى خودبنياد و انسان‌مدار ـ محسوب شود; چنان‌كه از سوى ديگر، ظرفيت مشروعيت‌آفرينى بيعت در فلسفه سياسى دينى، امرى بى‌معناست.12

2. نظام «اتّباع اكثر» يا نظام «اتّباع احسن»

براى فهم ماهيت شيوه بيعت در اسلام، بايد ميان دو مبنا و اصل «اتباع اكثر» و «اتباع احسن» تفاوت قايل شد. بر اين اساس، از ديدگاه اسلامى، «عقل جمعى» ـ كه بيعت از مصاديق خاص آن محسوب مى‌شود ـ هنگامى ارزشمند است كه از جمله راه‌هاى كشف يا رسيدن واقع باشد، نه آنكه هماره ارزشمند بوده يا لزوماً به عنوان كشف واقعيت باشد. روشن است كه خواست خودبنياد انسان‌ها، چه متعلّق به اكثريت مردم باشد و چه متعلّق به اقليّتِ جامعه، به خودى خود ارزشمند نيست و در مواردى خواست آنان مى‌تواند مورد پذيرش قرار گيرد كه پى‌روى از آنان طريقيت علمى داشته و از مصاديق «اتباع احسن» باشد. بگذريم از اينكه در بسيارى از موارد، خواست نادرستِ اكثريت، مانع پى‌روى حق و حركت در مسير صحيح بوده است. بر اين اساس، نقش‌آفرينى رأى اكثريت در چنين مواردى، به معناى پى‌روى از اكثريت نيست، بلكه خواست نادرست آنان مانع پى‌روى حق است.

3. كاركرد دو سويه بيعت

اگرچه كاركردهاى خاصى براى بيعت در نظر گرفته شده است و از طريق آن، لزوماً مشروعيت حكومت يك نظام يا دولت تأمين نمى‌شود، اما اين شيوه برخى كاركردهاى ناخواسته را نيز به همراه دارد و از اين‌رو، بيعت در برخى شرايط، به صورت دوسويه نقش‌آفرينى مى‌كند. به رغم آنكه بيعت براى كسب يا ابراز مقبوليت و حداكثر بر اساس برخى ديگر از مبانى فلسفه سياسى، براى كسب مشروعيت در نظر گرفته مى‌شود اما گاه بيعت‌كنندگان اين شيوه را براى ابراز برخى انديشه‌ها و خواست‌هاى خود استخدام مى‌كنند. براى نمونه، آنان در مقابلِ دولت‌هاى نامشروع، به صورت مشروط بيعت كرده و از طريق بيعت، به ابرازآرايى مى‌پردازند كه از طرق ديگر، نمى‌توانند آنها را ابراز كنند يا آنكه ابراز آنها با اين شيوه را نيز مؤثر مى‌بينند.

گاه چنين بيعتى مشروط به رعايت قوانين الهى مى‌شود و بدين معنا، مى‌توان گفت: بيعت در خدمت تأمين مشروعيت است; چنان‌كه در دوران خلفا، بيعت با آنان بدين صورت انجام مى‌گرفت، اگرچه بسيارى از بيعت‌كنندگان نيز حكومت آنها را نامشروع نمى‌دانستند. البته اين معنا از تأمين مشروعيت خارج از بحث موردنظر است. به هر حال، به طور كلّى، كيفيت تحصيل بيعت بر خلاف برخى كاركردهاى مورد انتظار آن، مى‌تواند نقش‌آفرينى ديگرى را براى آن رقم زند و بيعت به مثابه «نمادى دوسويه» ظاهر شود.

4. مشروعيت و نظام رأى‌گيرى نوين

همان‌گونه كه گرفتن بيعت به صورت‌هاى گوناگون انجام مى‌گرفته است، نظام نظرسنجى و تحصيل رأى اكثريت نيز در شكل‌هاى گوناگونى همچون شركت در انتخابات، نظرسنجى‌هاى پيمايشى و مانند آن انجام مى‌شود. اما در دوران معاصر، تلاش بر اين است تا همه شكل‌هاى گوناگون براى تحصيل آراء هر چه دقيق‌تر تعداد موافقان و مخالفان را روشن كنند. البته تفاوت شيوه‌هايى كه بر اساس استقراى ناقص و نياز به حدس عمل مى‌كنند، با شيوه‌هايى كه بر اساس استقراى دقيق عمل مى‌كنند، از نظر ميزان دقت، روشن است.

اين نكته تنها بخشى از امور ظاهرى در مسئله تأمين مشروعيت، تأمين مقبوليت و تصميم‌گيرى در امور است. اما بايد دانست اين شيوه‌هاى نوين همزادى بنيادين نيز دارند كه به فلسفه سياسى باز مى‌گردد. روشن است كه افزايش سطح دقت امرى نيست كه هيچ انسان عاقلى آن را نپسندد، اما آنچه در اين ميان نبايد از اهميت آن غفلت كرد، عقلانيت و فلسفه‌اى است كه اين دقت آمارى را در خدمت مى‌گيرد. كانون خودنمايى اين عقلانيت در همزاد نوين اين دقت آمارى متجلّى است; چه آنكه اين همزاد در بستر شكل‌گيرى انديشه اومانيسم و نگرش خودبنياد جديد در غرب رشد يافته است. بر اين اساس، عملا نظام جديدى كه تعداد دقيق آراء موافق و مخالف را روشن كند، بر بنياد «اتّباع اكثريت خودبنياد» استوار شده و سيطره عقلانيت نوين در جهان، امكان كاربرى بخشيدن به چنين ابزارهاى دقيقى را در عقلانيت ديگرى عملا ناممكن كرده است. تنها گذرگاه ممكن، تأمّل موشكافانه است كه از طريق تصرّف كلان در ابزاريت آنها، مى‌تواند شعله‌هاى كم‌فروغ اميد را از خاموشى در سياه‌چاله نوين، نويد بخشد.

از ديگر سو، روشن است كه صورت‌ها و شكل‌هاى سنّتىِ اين شيوه‌هاى نوين را تا اندازه‌اى مى‌توان در جوامع و تمدّن‌هاى پيشين سراغ گرفت. از اين نظر، لزوماً اين ابزارها و شيوه‌ها كاملا جديد به شمار نمى‌آيد و توسعه و تطوّر آنها را نمى‌توان به مثابه عدم سبقت آنها دانست; امرى كه در شرق‌شناسى به صورت تحقيرآميز و به صورت انكارى به آنها نگريسته مى‌شد. اما به هر حال، دنياى جديد تنها به تصحيح، توسعه و تكميل خطى آنها نپرداخته است، بلكه مهم‌ترين كار مدرنيته، تصرّف مدرن در كلّيت و عقلانيتى است كه اين ابزارها و شيوه‌ها در ذيل آن معنا و هويّت مى‌يابد. بى‌سبب نيست كه در عقلانيت خودبنياد غرب، مشروعيت الهى نظام‌هاى سياسى و دولت‌ها به يكباره بى‌معنا شده و بنياد سياست در چارچوبى دنيوى و زمينى تعريف مى‌شود. بنابراين، تشابه ظاهرى اين عناصر و مؤلفه‌هاى تمدّنى تنها در سطح ظاهر نبايد مورد توجه قرار گيرد و به باطن عقلانيت تمدّنىِ نوين نيز بايد توجه كامل كرد.

الگوى تحصيل رأى اكثريت از طريق نظام رأى‌گيرى از نظر كاركرد سياسى، در بستر تاريخى خود (غرب جديد)، هم براى تأسيس نظام‌سياسى، به دست گرفتن حكومت توسط دولت جديد و انتخاب فرمانروا به كار رفته است و هم در خدمت امور فرعى ديگرى همچون تصميم‌گيرى‌هاى خاص سياسى ـ اجتماعى و انجام يا ترك رفتار خاص سياسى. اما چنين نيست كه محصول اين شيوه لزوماً كسب يا ارتقاى مشروعيت باشد; چرا كه محصول اصلى و ابتدايى نظام رأى‌گيرى در گونه نخست، تحصيل مقبوليت اجتماعى ـ سياسى در صورت اقبال اكثريت و روشن شدن كمّيت آن است،13 حال آنكه به طور طبيعى، در نظام‌هايى كه حدّاكثر توان مشروعيت‌يابى در آنها كسب مقبوليت انسان‌هاست و راهى به شهر خدا ندارند تا مشروعيت الهى را كسب كنند، اين مقبوليت است كه به عنوان مشروعيت تلقّى مى‌شود. به همين دليل است كه مشروعيت به مثابه بهره‌مندى از اجماع عمومى دانسته شده.14 بنابراين، نظام رأى‌گيرى براى شناخت خواست اكثريت، همزادى دارد كه از آن جدا نيست و آن كسب «مشروعيت خودبنياد» است كه ماهيت آن نيز جز تحصيل مقبوليت آسيب‌پذير نيست. اين ويژگى به شكل ديگرى نيز مى‌تواند در شيوه بيعت متجلّى شود; چه آنكه بيعت گرفتن‌هاى حكّام جور را نيز تنها مى‌توان در خدمت كسب مقبوليت و پشتيبانى عمومى براى نظام غير مشروعشان دانست; امرى كه لزوماً به معناى تأمين مشروعيت نيست.

اينكه اين شيوه‌ها راهى به شهر خدا نمى‌گشايند، اشكالى است كه در فلسفه سياسى ـ دينى معنا مى‌يابند، اما آيا نمى‌توان مشابه اين اشكال را در فلسفه سياسى مادى نيز سراغ گرفت؟ در پاسخ، بايد وجود اشكال‌هاى عمده‌اى را يادآور شد كه در چارچوب فلسفه‌هاى سياسى مادى، بر مبناى مشروعيت وارد شده است، چنان‌كه مشكل مشتركى كه اين مصداق از شيوه بيعت و رأى‌گيرى نوين از آن برخوردار است اين است كه در نهايت، مشروعيت را به مقبوليت تحويل برده و بدان تقليل مى‌دهند، حال آنكه حتى اگر «مشروعيت» به معناى «قانونى» بودن نيز تعريف شود، در عمل قانونيت ماهيتى جز مقبوليت ندارد; امرى كه هم در عالم انسانى پرآسيب و پرتغيير بوده و هم در بسيارى از موارد، تحقق آن را نيز نمى‌توان نشان داد و تنها عنوان بى‌مسمّاى «قانونيت» است كه بنياد مشروعيت تلقّى مى‌گردد.

نتيجه‌گيرى: نسبت مشروعيت، مقبوليت و مسئوليت

پرسش به اين سؤال مى‌تواند جالب و مهم باشد كه آيا اگر نظام يا دولت يا زمام‌دارى نامشروع باشد، مسئوليتى متوجه آن نيست؟ روشن است كه اولين مسئوليت آن تحصيل مشروعيت يا واگذارى منصب خود به افراد ذى‌صلاح و مشروع است. اما به هر حال، حتى اگر چنين دولتى از اين كار طفره رود، تأمين مشروعيت در قانون‌گذارى‌ها و مشروعيت تصميمات را نمى‌توان از عهده آن خارج دانست. گذشته از آنكه چه مبنايى را براى تأمين نظرى مشروعيت در فلسفه سياسى برگزينيم و گذشته از آنكه چه مرجعى را براى تأمين عملى آن در نظام سياسى تعريف كنيم، هم راه‌كارهاى صواب و هم راه‌كارهاى ناصوابى كه اقتدار نظام و دولت حاكم را ارتقا مى‌بخشند، به افزايش دايره و كمّيت مسئوليت‌هاى نظام و دولت حاكم منتهى مى‌شود و از پذيرش آن گريزى نيست، حتى اگر نظام و دولت حاكم نامشروع باشد.

از سوى ديگر، بى‌ترديد، صلاحيت‌ها، توانايى‌ها و بهويژه مشروعيت الهى يك فرد، مسئوليت‌هاى خاصى بر عهده او مى‌نهد; چه آنكه وقتى فردى از توانايى و صلاحيت‌هاى لازم براى زمام‌دارى برخوردار نباشد، تنها به همان اندازه از مسئوليت‌هاى او كاسته مى‌شود. از اين‌روست كه ناتوانى ائمّه اطهار(عليهم السلام) در تصدّى منصب حكومت و عدم همراهى مردم در حمايت از آنان، از يك سو، به معناى سلب تمام مسئوليت‌هاى آنان نيست، و از سوى ديگر، به معناى از دست رفتن مشروعيت آنان نخواهد بود. با توجه به مراحل گوناگون مسئوليت و توجه به تفاوت دو مفهوم «توجيه» و «تنجيز» مسئوليت، اين نكته را مى‌توان بهتر و ساده‌تر درك كرد.

با توجه به دو مرحله‌اى بودن تعيّن مسئوليت و كيفيت نقش‌آفرينى آن در ميان دو مقوله «مشروعيت» و «مقبوليت»، مى‌توان بدون تحويل اين فرمايش اميرالمؤمنين على(عليه السلام)به مسئله مشروعيت‌يابى زمينى، آن را با الگوى مفهومى «مسئوليت ـ مقبوليت» بهتر فهميد: «و لولا حضورُ الحاضرِ و قيامُ الحجةِ بِوجودِ الناصرِ و ما أخذَ اللّهُ على العلماءِ أَن لايُقارّوا على كظّةِ ظالم و لاسَغبِ مظلوم لالَقيتُ حبلَها على غاربِها و لَسقيتُ آخِرها بكأسِ اوّلِها»;15 به خدا سوگند، اگر نه اين بود كه مردم گرداگرد من جمع گشته‌اند و به يارى‌ام قيام نموده‌اند و از اين جهت، حجت بر من تمام شده است، و اگر نبود عهد و پيمانى را كه خداوند از دانشمندان هر جامعه گرفته كه در برابر شكم‌خوارگى ستمگران و گرسنگى ستم‌ديدگان سكوت نكنند، مهار شتر خلافت را رها مى‌ساختم.

نكته قابل توجه در اين روايت، تأكيد اميرالمؤمنين على(عليه السلام) بر «تمام شدن حجت از طريق وجود ياران» است كه با دو دست بيعت داده‌اند. روشن است كه «تمام شدن حجت» جز اشاره به مسئوليت نوين از امر ديگرى حكايت نمى‌كند و به روشنى مى‌توان دريافت كه مشروعيت‌يابى امام را نمى‌توان بدان بازگرداند.

آية‌اللّه محمّدرضا مهدوى‌كنى در تفسير نسبت مشروعيت و مقبوليت و در تبيين اين كلام حضرت، عنصر «مسئوليت» را وارد كرده، آن را در دو سطح «توجيه» و «تنجيز» مسئوليت تحليل مى‌كند. وى در بررسى عناصر دخيل در مسئوليت امام معصوم ـ براى نمونه ـ آگاهى از ستم را، كه در حديث مورد تأكيد قرار گرفته بود، توجيه‌كننده مسئوليت سياسى او دانسته، مقبوليت امام از طريق بيعت و اقبال عمومى را به عنوان منجّز و عينيت‌بخشِ مسئوليت زمام‌دارى مى‌داند. از منظر او، مشروعيت ولايت معصومان(عليهم السلام) از جانب خداوند است، ولى مسئوليت آنها معلول دو عامل «آگاهى از مظالم» ـ كه در جامعه بر مظلومان و مستضعفان وارد مى‌شود ـ و «مقبوليت عمومى و بيعت و نصرت مردم» است. وى معتقد است:

اوّلى اصل مسئوليت را توجيه مى‌كند و دومى مسئوليت را منجّز مى‌كند. بنابراين، در حكومت‌هاى الهى، مشروعيت از جانب خداوند، و مقبوليت از سوى مردم است... البته مقبوليت و مسئوليت با بيعت و پذيرش عمومى حاصل مى‌شود; يعنى در صورتى كه مردم بيعت كنند، امام در مقام اعمال ولايت مسئول است و حجت الهى بر وى تمام است; مسئوليت علما در برابر حقوق عامّه و حقوق مظلومان و دفاع از آنها با بيعت عمومى منجّز مى‌شود. از اين‌رو، حضرت به دو عامل تكيه مى‌كند.16

دو مرحله‌اى بودن توجيه و تنجيز مسئوليت زمام‌دارى، محدود به ائمّه اطهار(عليهم السلام) نبوده و اين تحليل درباره ولايت نوّاب عام نيز صادق است; چنان‌كه آية‌الله مهدوى كنى كيفيت مسئوليت‌يابى ولىّ‌فقيه را نيز مشابه مسئوليت‌يابى امام معصوم معرفى كرده و معتقد است:

ولايت فقيه ... شبيه ولايت معصومين است كه مشروعيت آن از سوى خداوند است، با نصب عمومى يا خصوصى معصومين كه خلفاى الهى هستند، ولى مسئوليت و تنجيز آن با مردم محقق مى‌شود; يعنى اگر مردم نپذيرند قهراً مسئوليتى نيست; ]چرا [كه «لا رأى لمن لايُطاع.»17

پى نوشت ها

1ـ صادق لاريجانى، «مبانى مشروعيت حكومت‌ها»، مجله تخصصى دانشگاه علوم اسلامى رضوى، سال دوم، ش 3 (بهار 1381)، ص 19ـ28.

2ـ محمّدرضا مهدوى كنى، «دين و دموكراسى» (گفتوگو)، علوم سياسى، سال چهارم، ش 13 (بهار 1380)، ص 26ـ28.

3ـ بخشى از اين كژتابى‌هاى تحليلى را مى‌توان از منظر خلط «انديشه سياسى» با «عمل و موضع‌گيرى‌هاى سياسى» نگريست. براى مطالعه نقد مختصرى درباره چنين خلطى، كه در تقسيم تاريخ انديشه سياسى فقهاى شيعه به چهار دوره عصر عزلت، عصر سلطنت اسلامى از صفويه تا مشروطيت، عصر مشروطيت تا انقلاب اسلامى و عصر جمهورى اسلامى بازتاب يافته است، ر.ك. محسن كديور، نظريه‌هاى دولت در فقه شيعه، چ چهارم، تهران، نشر نى، 1378، ص 13 به بعد / ابوالفضل شكوهى، «تاريخ انديشه يا عمل سياسى»، علوم سياسى، سال چهارم، ش 13 (بهار 1380)، ص 240ـ244.

4ـ نهج‌البلاغه، خ 207.

5ـ امام خمينى (ره)، تحريرالوسيله، ج 1، ص 477.

6ـ اين نكته مى‌تواند تفسيرى بر آن كلام حكيمانه امام خمينى(قدس سره) باشد كه همواره مى‌فرمود: ما مأمور به انجام وظيفه‌ايم و مأمور به نتايج نيستيم. (نشانى؟؟؟؟)

7ـ سيدحسن طاهرى خرّم‌آبادى، ولايت فقيه و حاكميت مردم، قم، 22 بهمن، 1360 / سيداحمد خاتمى، «ضرورت و مشروعيت رهبرى از ديدگاه امام على(عليه السلام)»، حكومت اسلامى، ش 17.

8ـ برخى بدين نظر تمايل دارند. براى نمونه، ر.ك. سيد عبّاس حسينى قائم‌مقامى، قدرت و مشروعيت; رويكردى نو و نقّادانه به نظريه‌هاى مشروعيت در ولايت فقيه، تهران، سوره، 1379، ص پ.

9ـ او، كه تأثير رأى مردم را در مشروعيت‌يابى حاكم مؤثر نمى‌داند، مقبوليت را به مثابه شرط تصدّى معرفى مى‌كند. محمّدجواد ارسطا پس از بحثى درباره جانشينى پيامبر اكرم(صلى الله عليه وآله)، نتيجه اين بحث مصداقى را به صورت مطلق بيان كرده و بدون توجه به شرايط خاص آن مصداق تاريخى، به صورت كلّى و بدون استثنا معتقد است: «مطابق سخن پيامبر اكرم(صلى الله عليه وآله) و عملكرد على(عليه السلام)، ميزان تأثير آراء عمومى در تعيين زمامدار به اندازه‌اى است كه بدون رضايت و يا رأى مثبت آنان، زمامدار اسلامى مجاز به تصدّى حكومت و اعمال ولايت در اين خصوص بر آنها نمى‌باشد. به عبارت ديگر، بايد دو مرحله را از يكديگر تفكيك نمود: يكى مرحله ثبوت ولايت است; و ديگرى مرحله اعمال ولايت يا تولّى و تصدى امور مسلمين. در مرحله اول، رأى مردم هيچ دخلى ندارد; چرا كه ولايت از آنان سرچشمه نمى‌گيرد و لذا، توسط آنان نيز قابل اعطا يا سلب نمى باشد. اما در مرحله دوم، رأى مردم عنصر اصلى است; زيرا بدون احراز رأى مثبت آنان، زمامدار شرعى مجاز به اعمال قدرت بر آنها نخواهد بود.» وى در برداشت مطلقى كه دارد، پس از ذكر ادلّه گوناگون، معتقد است: «البته جمع بين اين روايات و ادلّه‌اى كه بر اعتبار شرايط معيّنى در زمامدار اسلامى دلالت مى‌كند، مقتضى آن است كه اختيار و گزينش مردم را فقط پس از احراز شرايط مزبور معتبر بدانيم. بدين معنا كه مردم موظّفند در گزينش حاكم، به سراغ افراد واجد شرايط رفته و از بين آنان كسى را كه بيشتر مورد قبولشان مى‌باشد، برگزينند.» وى بر اين جنبه نيز تأكيد مى‌كند كه «عنصر آراء عمومى و رضايت مردمى در تعيين زمامدار چندان اهميت دارد كه در هنگام تزاحم، بر ديگر شرايط زمام‌دار ترجيح داده مى‌شود.» وى، كه اطاعت مردم از ولى و متصدّى حكومت را از اين جهت به صورت مطلق لازم مى‌داند، سرانجام نظريه مذكور را درباره ولىّ‌فقيه نيز سارى دانسته و معتقد است: «اگرچه براى دارا شدن ولايت، وجود شرايط و خصوصياتى در شخصى لازم است و اعطاكننده ولايت خداوند متعال است كه بدون واسطه (در مورد معصومان(عليهم السلام)) يا با واسطه (در مورد فقهاى جامع‌الشرائط) آن را به يك شخص اعطا مى‌كند، لكن چنين شخصى براى جواز اعمال ولايت خود، به شرط ديگرى نيز احتياج دارد و آن پذيرش مردمى است. البته مردم شرعاً موظفند فرد واجد شرايط را به عنوان والى خود برگزينند و لذا، اگر عمداً بر خلاف اين وظيفه رفتار كنند در نزد خداوند مسئول و معاقب خواهند بود.» (محمّدجواد ارسطا، «اهتمام به آراى عمومى و ديد مردم در نگاه على(عليه السلام)»، حكومت اسلامى، ش 17.)

10ـ رأى اكثريت در موارد گوناگونى قابل اعمال است. از تعيين يا شناسايى ولىّ‌فقيه تا تصويب مقررات كلّى و جزئى را مى‌توان از موارد اعمال آن دانست و طبيعى است كه گذشته از اشكال‌هاى مشتركى همچون نياز به مشروعيت تأثير رأى اكثريت، هر فضايى مى‌تواند اشكال‌هاى مختلف و خاص خود را داشته باشد. براى نمونه، برخى نويسندگان نحوه تحقق رأى اكثريت در خبرگان رهبرى را به بحث گذاشته و تلاش كرده‌اند با محدود دانستن محدوده طريقيت علمى رأى اكثريت و ادّعاى موضوعيت خاص آن در انتخاب ولىّ‌فقيه، نظريه «كشف» را از مطلق بودن بيندازند و بدين وسيله، مشروعيت حاكميت او را «الهى مردمى» معرفى كنند. (كاظم قاضى‌زاده، «ولايت فقيه و خبرگان منتخب مردم»، كتاب نقد، سال دوم، ش 7 (تابستان 1377)، ص 104ـ109.)

11ـ براى مطالعه در برخى ابعاد كلى اين دو مسلك، ر.ك. محمّدجواد لاريجانى، حكومت; مباحثى در مشروعيت و كارآمدى، تهران، سروش، 1373، ص 13ـ48.

12ـ براى مطالعه در برخى از ابعاد بيعت، ر.ك. سروش محلّاتى، دين و دولت در انديشه اسلامى، قم، دفتر تبليغات اسلامى، 1378، ص 404ـ421 / محمّد فاكر ميبدى، «بيعت و نقش آن در حكومت اسلامى»، مجله حكومت اسلامى، ش 5.

13ـ در اين زمينه، نقدهاى فراوانى شده است. در اين ميان، دكتر شريعتى، كه انديشه‌هاى خاصى از او معمولا برجسته مى‌شود، نيز نقدهاى گويايى دارد. براى ملاحظه برخى نقدهاى وارد بر نظام «خلق رأى» و «دموكراسى رأس‌ها» از منظر دكتر شريعتى، ر.ك. على شريعتى، امّت و امامت، ص 190ـ193 و 206 / فؤاد دانشور، «شريعتى و نقد دموكراسى»، كتاب نقد، سال پنجم، ش 20 و 21 (پاييز و زمستان 1380)، ص 114ـ159 / محسن صالح‌زاده، «گزاره‌هاى دموكراتيك; تأمّلى در روايت غربى از دموكراسى»، كتاب نقد، سال پنجم، ش 20 و 21 (پاييز و زمستان 1380)، ص 323ـ339.

14ـ احمد نقيب‌زاده، سياست و حكومت در اروپا، تهران، سمت، 1372، ص 10.

15ـ محمّدتقى مجلسى، بحارالانوار، ج 29، ص 497 / نهج‌البلاغه، خ 3.

16ـ محمّدرضا مهدوى كنى، پيشين، ص 26ـ28.

17ـ همان.