

به نام خدا وفاق اجتماعی و توزیع قدرت

سیدصادق حقیقت

۱- درآمد

وفاق اجتماعی، فرآیندی است که در نتیجه تعامل بهنجار قدرت در ابعاد مختلف بین آحاد ملت و همچنین هیأت حاکمه ایجاد می شود. قدرت به معنای عام خود، به شکل مویرگی در جزء جزء کالبد جامعه جریان دارد. قدرت به دلیل محوریت در علوم سیاسی، طبق برخی تعاریف، موضوع علم سیاست قرار گرفته است. مقاله حاضر سعی دارد توزیع قدرت را کالبد شکافی کند؛ و با محک زدن در دو رشته علمی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی شیعه، ارتباط آن را با وفاق اجتماعی به بحث گذارد. بر اساس فرضیه مقاله حاضر، توزیع هر چه بیشتر قدرت بر کارآمدی نظام و ثبات سیاسی آن می افزاید، و زمینه و بستر وفاق اجتماعی را به نحو شایسته تر آماده می سازد. بین توزیع قدرت و وفاق اجتماعی، رابطه مثبتی وجود دارد. فلسفه سیاسی به عنوان رشته ای که مستقلاً به عقل تکیه می زند، و همچنین فقه سیاسی شیعه، به توزیع قدرت حکم می کنند؛ و بدین ترتیب زمینه ساز وفاق اجتماعی هستند؛ و بدین ترتیب ضریب احتمال خطا در تعامل قدرت را کاهش می دهند. ماهیت مسأله وفاق ملی و وفاق اجتماعی هر چند ابعاد فرهنگی و اجتماعی هم دارد، ولی در اینجا تنها با متغیر حوزه قدرت مقایسه و به بحث گذاشته می شود. مدعای فوق هم به شکل توصیفی به این مطلب می پردازد که هر چه توزیع (غیر اقتدارآمیز) قدرت زیادتر شود، زمینه وفاق اجتماعی به نحو مطلوب تری ایجاد می شود، و هم به شکل هنجاری فلسفه سیاسی و فقه سیاسی شیعه به چنین «باید» حکم می کنند. برای تأیید مدعاهای فوق پس از توضیح مفاهیم، مبحث توزیع قدرت را از دو دیدگاه فلسفه سیاسی و فقه سیاسی به بحث می گذاریم، و سپس ارتباط آن را با مسأله وفاق اجتماعی می سنجیم.

۲- مفاهیم

۱-۲- وفاق اجتماعی:

اگر بین آحاد ملت حالت همدلی و همکاری وجود داشته باشد، و آنها بر اساس قواعد نهادینه و تعریف شده ای به تعامل با خود و با هیأت حاکمه بپردازند، حالت و فرآیندی پدید می آید که ناشی از رضایت^۱ و اجماع^۲ است و آن را می توان وفاق اجتماعی^۳ نامید. وفاق اجتماعی به معنای نوعی توافق نظر و فهم مشترک نسبت به باورها، ارزش ها و هنجارهای اساسی در جامعه است.^۴ وفاق اجتماعی امری دارای مراتب و مشکک است، و بنابراین امری دائرمدار وجود یا عدم نیست. وفاق اجتماعی معمولاً در همه جوامع وجود دارد، اما درجه آن ممکن است در دامنه خاصی در نوسان باشد. ظاهراً عنصری که در وفاق اجتماعی محوریت دارد، واژه «ملت» است. «ملت» به جمعیتی که در واحد جغرافیایی خاص که دارای حاکمیت و حکومت است، اشاره دارد. از دیدگاه اسلامی، واژه «امت» در قبال واژه فوق قرار می گیرد. افراد یک امت ممکن است در واحد جغرافیایی ملت- دولت^۵ ننگند. آن چه برای ما در اینجا مهم است، وجوه اشتراک دو عنصر «ملت» و «امت» است. بحث ما در این نوشته بر عنصر «ملت» متمرکز است، اما در عین حال منافاتی با تأکیدات دینی بر قلمرو «امت» ندارد. بر اساس مدعای این نوشتار، توزیع قدرت بین ملتی خاص (همانند ملت ایران) و امت اسلامی، سبب وفاق اجتماعی بین ایشان می گردد.

نکته دیگری که تذکر آن لازم به نظر می رسد آن است که وفاق اجتماعی ممکن است بر اساس کارآمدی^۶ نظام، و یا دخیل بودن مردم در مشروعیت^۷ حاصل شود. مشروعیت عبارت است از توجیه عقلانی اعمال قدرت، در حالی که کارآمدی به سازوکارهای بهینه سازی قدرت و چگونگی توزیع آن در جامعه اطلاق می شود. دخیل بودن مردم در توزیع قدرت و همچنین وفاق اجتماعی ممکن است به دلیل سهیم بودن ایشان در مشروعیت سیاسی نظام، و یا

^۱ - Consent

^۲ - Consensus

^۳ - Social Consensus

^۴ - ر.ک: مجله مطالعات ملی، سال نخست شماره دوم و سوم (زمستان ۷۸ و بهار ۷۹).

^۵ - Nation- State

^۶ - Competence

^۷ - Legitimacy

صرفاً به دلیل کارآمدی آن باشد. جدا کردن این دو نقش برای مردم در مباحث آتی مؤثر خواهد بود. رهبران سیاسی نیز ممکن است مردم را صاحبان اصلی نظام بدانند، و بدون رأی ایشان مشروعیتی برای قدرت خود قائل نشوند؛ همان گونه که ممکن است مشروعیت خود را الهی و آسمانی بدانند، و تنها از مردم برای کارآمدتر کردن نظام کسب حمایت کنند.

۲-۲- توزیع قدرت

معادل «قدرت» در زبان انگلیسی، Power است که ریشه در کلمه لاتین Potere به معنای «قادر بودن» دارد. این کلمه عموماً برای مشخص کردن مالکیت، ظرفیت یا چیزی که بر اشیا تأثیر دارد، به کار می رود. لفظ مذکور با سلطه^۱ قرابت دارد. لفظ دوم که از کلمه لاتین Dominium مشتق شده است، نوعی سیادت و کنترل را در بردارد.^۲ قدرت به معنای عام در هر گونه نظامی- خواه اقتدارگرا یا غیر آن- توزیع می شود؛ اما در اینجا به شکل خاص می توان گفت توزیع قدرت در مقابل تمرکز قدرت^۳ قرار دارد. در اصطلاح «توزیع قدرت»، هر چند «قدرت» اعم است، اما نقطه تمرکز و تأکید ما در این پژوهش بر «قدرت سیاسی» می باشد. در توزیع قدرت سیاسی علاوه بر مشورت، عناصر مهم دیگری همچون تمرکززدایی در تصمیم گیری، و کنترل و نظارت بر حاکمان نیز وجود دارد. توزیع قدرت دارای شاخص های هشت گانه زیر است: قانون گرایی، اصل انتخاب حکمرانان، اصل رأی گیری، تفکیک قوا، اصل آزادی، قوت جامعه مدنی، محاسبه پذیری و عدم قدسیت هیأت حاکمه.

۳- ملازمه قدرت با فساد

در این خصوص معمولاً جمله معروف لرد اکتون به ذهن متبادر می شود که: «قدرت موجب فساد می شود، و قدرت مطلق فساد مطلق می آورد.»^۴ معمولاً در تجارب شخصی خود افرادی را دیده ایم که قبل از رسیدن به قدرت رفتاری معقول و پسندیده داشته اند، اما پس از کسب قدرت- در تمامی اشکال آن- به فساد اخلاقی، مالی و ... دچار شده اند. تجربه و بررسی های ظاهری و سطحی در چنین مواردی افراد را به این اصل مطمئن می سازد که «قدرت فسادآور است». مونتسکیو معتقد است: «تجربه در تمام دوران ها ثابت نموده است که هر که صاحب قدرت است، تمایل به سوء استفاده از آن را دارد.» به اعتقاد او، صاحب قدرت آن قدر این کار را تکرار می کند تا آن که با محدودیت هایی روبه رو می شود.^۵ اما آیا به راستی ذات قدرت ملازم با فساد است؟ و چه دلیل عقلی یا غیر عقلی بر این مطلب می توان اقامه نمود؟ در این راستا به چهار فرضیه می توان اشاره کرد:

- ۱- قدرت، خیر محض است: قدرت یکی از صفات وجودی تلقی می شود، و در فلسفه اثبات شده که وجود، مساوق خیر است. برخی به این دلیل قدرت سیاسی را خیر می دانند که انسان بدسرشت است، و باید توسط افراد و نظام صالح کنترل شود.
- ۲- قدرت شر محض است: آنارشیست ها با اعتقاد به نیک سرشتی انسان ها، خواهان تحقق نظم مطلوب اجتماعی از طریق اراده آزاد انسان و محو کامل قدرت از جوامع انسانی هستند.
- ۳- قدرت نه خیر است، نه شر: بر این اساس قدرت، شکل ابزاری و خنثا دارد و با توجه به هدف و غایت آن می توان خیر یا شر باشد.
- ۴- قدرت، شر لازم است: لیبرال ها انسان را متمایل به نیکی می دانند؛ و از آن جا که استقرار قدرت سیاسی به ناچار موجب محدود شدن آزادی انسان می شود، باید گفت قدرت شر لازمی است که تنها توجیه پیدایش آن، جلوگیری از وقوع مصیبت های بزرگتر است.

فرهنگ رجایی کتاب *Power* استیون لوکس را به قدرت فر انسانی یا شر شیطان ترجمه کرده تا نشان دهد: «قدرت نه شر شیطان است، و نه خود به خود باعث فر انسان می گردد. قدرت از مقولاتی است که در حیات اجتماعی و سیاسی، یعنی هر جا که تولید و توزیع و تخصیص امکانات محدود دنیایی لازم آید، به ناچار وجود دارد.»^۶ شاید بتوان گفت قدرت فی-

^۱ - domination.

^۲ - See: Jeffrey Isaac. "Conceptions of Power" in *Political Theory; Central Concepts*. pp ۵۶-۵۷.

^۳ - Concentration of Power

^۴ - Power Corrupts and absolute power corrupts absolutely

^۵ - استیون لوکس، قدرت فر انسانی یا شر شیطان، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰، ص ۳۶۵.

^۶ - همان، پشت جلد کتاب.

نفسه ملازم با فساد نیست. قدرت به معنای توانایی اثر گذارندن «الف» بر «ب» به خودی خود امری وجودی و مساوق خیر است؛ هرچند می تواند فسادآور و منفی، یا همراه با صلاح و جنبه های مثبت باشد. قدرت می تواند زمینه فساد را ایجاد کند یا صفات منفی و نرفته انسان را بروز دهد. اگر عقلاً قدرت مساوی با فساد بود، استثنایی برای آن وجود نمی داشت؛ در حالی که قدرت مطلق خدا و قدرت معصومین و انبیاء (نزد معتقدان به آنها)، استثنایی بر این قاعده است. می توان گفت قدرت نهاد آدمی را چنان که هست بروز می دهد. اگر کسی در ظاهر فردی آرمان گرا و مصلح و مثبتی است، اما پس از کسب قدرت فاسد می شود، این بدان سبب است که صفات پنهان و مکنون در وجود او بروز و ظهور پیدا کرده است. هیچ دلیل عقلی مبنی بر فسادآور بودن قدرت وجود ندارد. کسب قدرت همواره برای اطفای غریزه و شهوت فردی نیست، بلکه ممکن است ناشی از نفس سلیم و عمل به تکالیف اخلاقی یا الهی باشد. البته ذکر این نکته نیز در اینجا ضروری است که وقتی می گوئیم قدرت نهاد آدمی و صفات ناپیدای او را بروز می دهد، باید دید در ذات و نهاد انسان چه خصوصیتی نرفته است. بر اساس تحلیلی روانشناختی یا دینی می توان دو دسته صفات شیطانی و الهی (یا مثبت و منفی) را در انسان تمییز داد. در انسان های عادی (غیرمعصوم) این صفات همواره ممکن است به شکل نرفته باقی باشد؛ و در محیطی مساعد بروز و رشد کند. پس قدرت، ابزاری قوی در رشد صفات پنهان آدمی است. شمشیر هر چند در نفس خود مثبت یا منفی نیست، اما تیغ بران در کف زنگی مست، رپسکی بزرگ و خطرآفرینی پیش بینی ناپذیر به همراه دارد. قدرت نیز هر چند در ذات خود نه فر انسانی است و نه شر شیطانی، اما عاملی مهم در به ظهور رساندن صفات بالقوه انسان است. بخشی از روان آدمی را صفات نکوهیده و شیطانی پر کرده اند، و حین کسب قدرت ممکن است بروز پیدا کنند یا تشدید شوند.

نتیجه منطقی بحث فسادآور بودن قدرت این است که سازوکاری^۱ برای مهار و کنترل آن باید اندیشیده شود. در واقع، هر چند احتمال این مطلب وجود دارد که شخص پس از گرفتن قدرت، فاسد نشود؛ اما این احتمال ضعیف است و به شکل قاعده ای عمومی باید سازوکاری جهت مهار درونی و برونی قدرت، با الهام از عقل و شرع، ایجاد نمود. بنابراین مقصود از «فسادآور بودن قدرت»، احتمال این امر می باشد؛ چون محتمل امری مهم است. مهار قدرت ممکن است به شکل درونی باشد. مقصود از مهار درونی قدرت، ایجاد صفاتی حمیده در درون فرد است، به شکلی که بتواند او را در مواقع خطر، حتی المقدور، حفظ کند. ایجاد روحیه تقوا، صداقت، تواضع و خداآوری، از جمله سازوکارهای مهار درونی قدرت اند. صفاتی مثل صداقت و درستکاری ممکن است درون دینی یا فردینی تلقی شوند. به هر حال، از آنجا که صفات انسانی در حال تغییر است، نمی توان به مهار درونی قدرت اکتفا نمود. تنها قدرت است که می تواند قدرت را مهار کند. بنابراین در ساختار حکومت، قدرت باید به شکلی توزیع شود که قسمتی از آن بتواند بخش دیگر را مهار نماید. تیندر در کتاب تفکر سیاسی روندی معقول در باب فلسفه سیاسی به شکل سئوال و جواب مطرح کرده است. او در بحث «محدودیت های قدرت» چنین نتیجه می گیرد که در جامعه نمی تواند تنها یک مرکز اساسی قدرت وجود داشته باشد، و مهار قدرت تنها با تقسیم آن شدنی است. افلاطون به همین دلیل قدرت را بر اساس سن و قرعه میان مردم به شکل ادواری تقسیم می نمود.^۲

۴- دیکتاتوری مصلح

برخی معتقدند هر چند به لحاظ قاعده ای عمومی نمی توان قدرت بی مهار را به فردی خاص سپرد، اما این قانون عام به مورد دیکتاتوری مصلح تخصیص می خورد. اگر جامعه در شرایطی باشد که دموکراسی از سم مهلک برای آن خطرناکتر باشد و جز به هرج و مرج نینجامد، چاره ای جز سپردن قدرت به دست مستبدی ارزش گرا و مصلح نیست. بدون شک پس از گذراندن این دوره انتقالی و بازگشت به شرایط عادی، به قانون اولیه خود بازگشت می کنیم و تمرکز قدرت و دیکتاتوری را الغا می نماییم. معمولاً جوامعی که از دموکراسی سودی جز هرج و مرج ندیده اند، زمینه پرورش دیکتاتوری مصلح را دارند. جان استوارت میل می نویسد: «برای مدتی زیاد- شاید در سرتاسر دوران آزادی بریتانیا- این حرف پیش پا افتاده ورد زبان ها بود که اگر می شد یک دیکتاتور خوب پیدا کرد، دیکتاتوری سلطنتی بهترین شکل حکومتها می بود. فرض بدوی ظاهراً این است که اگر قدرت مطلق در دست فردی برجسته باشد، او نحوه ایفای وظایف حکومت را به

۱ - Mechanism

۲ - گلن تیندر، تفکر سیاسی، ترجمه محمود صدیقی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴، ص ۹۷-۱۱۸.

طرزی مهذب و عاقلانه تعیین خواهد کرد، قوانین خوب تنظیم خواهد شد، قوانین بد اصلاح خواهد گشت، و بهترین مردان کشور به مقاماتی که مستلزم اعتماد است، گمارده خواهند شد.^۱ به اعتقاد او، «دیکتاتوری خوب» اندیشه‌ی باطلی بیش نیست، و تمایلات طبیعی که در نهاد و سرشت هر حکومت دیکتاتوری هست را نمی توان نادیده گرفت. اگر مستبد تابع خواست و رأی اکثریت شود، دیگر مستبد نیست. وی اضافه می کند: «دیکتاتوری خوب اندیشه‌ی ای است سراپا مجعول که در عمل، جز این که وسیله‌ی ای باشد برای انجام یک مقصود موقتی، به صورت بی معنی ترین و خطرناکترین غولان آتش نفس در می آید. یک دیکتاتوری خوب در کشوری که سطح تمدنش بالاتر باشد حتی از دیکتاتوری بد هم زیان بخش تر است؛ چون این گونه دیکتاتوری خوب، احساسات، نیروها و افکار یک ملت متمدن را بیشتر ضعیف و بی حس می سازد.»^۲

در میان اندیشمندان اسلامی محمد عبده حکومت استبدادی را به شکلی خاص توجیه می کند. از دیدگاه او، هر چند سلطنت مشروطه بر پایه‌ی مشورت عامه مناسب ترین حکومت به شمار می رود، اما اگر حکومت مشروطه مانع پیشرفت ملت در راه خود شود، باید آن را نادرست یا دست کم زودرس دانست. به این ترتیب، اگر حکومت استبدادی و یا حتی حکومتی بیگانه، به احراز این مقصود یاری کند، باید آن را تحمل کرد. به عقیده‌ی عنایت، این سخن نوعی تناقض گویی در اندیشه‌ی عبده است.^۳ در مجموع، می توان نتیجه گرفت که دیکتاتوری مصلح اگر واقعیتی داشته باشد، ریسکی بس بزرگ را می طلبد. در خصوص این موضوع هم احتمال فسادآور بودن قدرت زیاد است، هم محتمل بسیاری قوی است؛ در حالی که اثبات یکی از آنها کافی بود که به چنین حکومتی رضایت ندهیم. وقتی «مصلح» طعم قدرت و دیکتاتوری را چشید، و هنگامی که دست و پای خود را با فساد اداری و مالی و لذت قدرت بست، نمی توان امیدی داشت که پس از گذراندن دوران انتقالی، به مصلح بودن اولیه‌ی خود بازگردد؛ و به رأی اکثریت و مفاد قانون تن دهد. اتکا به رأی اکثریت و توزیع عادلانه و غیر-اقتدارآمیز قدرت ممکن است در مواردی خاص کندتر جواب دهد، ولی ضریب اطمینان آن بالاتر است.

۵- مدل های توزیع قدرت

نظریات مختلفی در باب توزیع قدرت قابل ارائه است. به طور مثال، تقسیم نظریات به لیبرال دموکراسی، محافظه کاری سنتی، رادیکالیسم اقتداری، محافظه کاری اقتداری و پوپولیسم، یا تقسیم به نظام دموکراسی، توتالیتر و اتوتاریتر ممکن است.^۴ فردریک فری^۵ به چهار مدل نخبه گرایی، نخبه گرایی جدید^۶، کثرت گرایی و کثرت گرایی جدید^۷ اشاره دارد.^۸ همچنین پنج نظریه‌ی دولت وینسنت در این جا قابل استفاده است: نظریه دولت مطلقه، نظریه دولت مشروطه، نظریه اخلاقی دولت، نظریه طبقاتی دولت و نظریه کثرت گرایان درباره‌ی دولت. اما شاید مناسب تر از همه، تقسیم مایکل راش باشد:^۹

۱- نظریه نخبگان: واژه نخبه^{۱۰} به گونه‌ی گسترده از نظر اجتماعی برای اشاره به گروهی برتر، از نظر توانایی یا امتیاز به کار می رود. جان کلام نخبگان این است که در هر جامعه‌ای ممکن است اقلیتی وجود داشته باشد که تصمیمات عمده را در جامعه بگیرد. آنها اصولاً ضد مارکسیست هستند. پری^{۱۱} نظریه پردازان نخبگان را به چهار دسته تقسیم می کند: الف- رویکرد سازمانی موسکا و میخلز: به اعتقاد آنها، اقلیت سازمان یافته همیشه بر اکثریت کمتر سازمان یافته یا سازمان نیافته در جامعه پیشی می جوید. موسکا در آغاز به شدت ضد-

۱ - جان استوارت میل (و دیگران)، *زبانهای استبداد*، ترجمه جواد شیخ الاسلامی تهران: توس، ۱۳۷۶، ص ۱۴۰-۱۴۱.

۲ - همان، ص ۱۵۱.

۳ - حمید عنایت، *سیری در اندیشه سیاسی عرب*، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳، ص ۱۵۴.

۴ - See: Frederick W.Frey. "Comment: on Issues and Non-issues in the Study of Power. Scott. Vol ۲. Ibid.pp.۱۷۲-۱۷۱.

۵ - Frederick W.Frey

۶ - Neo- elitism

۷ - Neo- pluralism

۸ - ر.ک: سیدرضا نویختی، *قدرت مشروع و نتایج سیاسی آن*، رساله کارشناسی ارشد در دانشگاه امام صادق (ع)، فصل چهارم.

۹ - مایکل راش، *جامعه و سیاست*، ترجمه منوچهر صبوری تهران: سمت، ۱۳۷۷، ص ۶۴-۹۳.

۱۰ - Elite

۱۱ - Parry

دموکراتیک بود، ولی به هر حال، در عقایدش سخت نخبه گرا باقی ماند. میخلز آلت دست کردن غیر نخبگان توسط نخبگان را حالت طبیعی امور در جامعه تلقی می کند.

ب- رویکرد روانشناختی پارتو: پارتو مثل موسکا نخبگان را به دو دسته «نخبگان حاکم» و «نخبگان غیرحاکم» تقسیم می کند. وی «غرایز ترکیب» که شامل اندیشه و تخیل است را به «روایه صفتان» و «ماندگاری انبوهه ها» که شامل ثبات و نظم است را به «شیرصفتان» نسبت می دهد. گروه آرمانی او ترکیبی از آن دو است.

ج- رویکرد اقتصادی برنهام: جیمز برنهام^۱ با مارکس در این مسأله موافق است که قدرت در دست کسانی است که وسائل تولید را کنترل می کنند. به نظر او، اینها نخبگان جدید را تشکیل می دهند.

د- رویکرد نهادی میلز: رایت میلز استدلال می کند که گروه نخبه در آمریکا در ساختار جامعه جای گرفته؛ و بنابراین، قدرت نهادی گردیده است.

شاید بتوان وجه اشتراک نظریه نخبگان را در چهار امر تلخیص کرد:

یک، سیاست، تلاش و مبارزه برای کسب قدرت است، و اخلاق در آن جایی ندارد؛ دو، سیاست، حکومت گروه اقلیت است؛

سه، نقش مردم ابزاری است، و نخبگان همواره جای یکدیگر را می گیرند؛

چهار، دموکراسی یعنی بهره مند شدن آزاد نخبگان نسبت به قدرت.

بشیریه در خصوص دموکراسی نخبگان می نویسد: «[ژوزف] شومپیتر در کتاب سرمایه داری، سوسیالیسم و دموکراسی (۱۹۴۲)، برای نخستین بار نظریه دموکراسی نخبگان را بیان داشت. به نظر وی، دموکراسی تنها روشی صوری برای انتخاب رهبران و حکام است. پس از آن رهبران و حکام دست به تصمیم گیری می زنند؛ و عامه مردم نقش ماهوی در جریان تصمیم گیری های سیاسی ندارند و نمی توانند داشته باشند. تصمیم گیری های گروه حاکمه لزوماً با منافع جمعی سازگار نیستند؛ و یا لزوماً گروه های حاکم در قبال مردم مسئول نیستند.»^۲

۲- کثرت گرایی: رابرت دال نظام گروه های نخبه رقیب (برجستگان اجتماعی و برجستگان اقتصادی و صاحب منصبان سیاسی) را نظامی چندسالاری^۳ نامید. در این نظام گروه های ذینفع گوناگون می توانند بر سر پیشنهادها سیاسی چانه بزنند و رقابت کنند. در واقع، اکثریت جامعه خواستار دگرگونی بنیادی در ساختارها نیستند. در چنین جامعه ای هیچ گروهی به تنهایی یک گروه ذینفع اکثریت را تشکیل نمی دهد. این دیدگاه با «نظریه پایان ایدئولوژی» سازگار است؛ چون در جوامع لیبرال-دموکراتیک توافقی اساسی در مورد هدفها وجود دارد؛ و اختلافها تنها بر سر وسائل رسیدن به اهداف می باشد. از نظر دال، دموکراسی مفهومی ایدئالیستی است؛ در حالی که پولیاریشی واقعیت موجود در جوامع دموکراتیک را بیان می دارد. پولیاریشی نظامی سیاسی است که در آن رقابت آزاد میان گروه های قدرت و اقلیت های ذینفوذ جریان دارد. حیوانی سارتوری نیز این نظریه را در کتاب نظریه دموکراسی (۱۹۶۵) عرضه داشته است. نظریه او مانند نظریه دال ترکیبی از پوزیتیویسم جدید- به معنای عدم علاقه به ادعاهای اخلاقی- و جامعه شناسی پارتو بود؛ با این تفاوت که سارتوری به مراتب بیشتر از دال نسبت به ایدئال برابری بدبینی داشت.^۴

۳- توتالیتراریسم: توتالیتراریسم و دموکراسی اغلب به گونه ای قابل درک، مفاهیمی کاملاً متضاد با یکدیگر در نظر گرفته می شوند، اما وجه مشترک آنها علاقه به مشارکت سیاسی توده ای است؛ بر خلاف نظریه نخبگان که تا اندازه زیادی گرایش به کنار گذاشتن توده ها به عنوان فرمانبردار دارد. ارسطو حکومت مطلق و متمرکز را جباریت^۵ نامید. اروپای قرن هیجدهم گاهی به صورت «عصر حکومت مطلقه»^۶، و دوره بین جنگ های جهانی اول و دوم، «عصر دیکتاتورها»^۷ نامیده شده است. لویاتان هابز و حکومت پرولتاریای مارکس، نوعی حکومت استبدادی است. توتالیتراریسم به دو شکل تعریف شده است. بر اساس تعریف پدیدار شناسانه، کارل جی. فریدریش این نوع حکومت را دارای شش ویژگی می داند:

^۱ - James Burnham

^۲ - حسین بشیریه، سیری در نظریه های جدید در علوم سیاسی، تهران: مؤسسه نشر علوم نوین، ۱۳۷۸، ص ۸۵.

^۳ - Polyarchy

^۴ - همان، ص ۷-۸۶.

^۵ - Tyranny

^۶ - the age of absolutism

^۷ - the age of dictators

۱. یک ایدئولوژی کل گرا یا همه‌گیر؛
۲. یک حزب واحد متعهد به آن ایدئولوژی که معمولاً توسط یک فرد رهبری می‌شود؛
۳. قدرت پلیسی که بر پایه ترور و وحشت نهاده شده است؛
۴. انحصار وسائل ارتباطی؛
۵. انحصار تسلیحات؛
۶. اقتصاد متمرکز و کنترل سازمان‌ها.

ذات‌گراها به ماهیت توتالیتراریسم نظر دارند. هانا آرنت ترور^۱ کام را جوهر و ذات حکومت توتالیتر تلقی می‌کند. دیوید اپتر جوهر توتالیتراریسم را این مسأله می‌داند که همهٔ مرزهای بین دولت و گروه بندی‌های جامعه، حتی دولت و شخصیت فردی، نابود می‌شود. در مجموع، می‌توان گفت توتالیتراریسم نظامی اجتماعی است که شامل کنترل سیاسی و مداخلهٔ همه‌جانبهٔ جنبه‌های زندگی عمومی و خصوصی می‌شود.

۴- دموکراسی: آبراهام لینکلن دموکراسی را «حکومت مردم به وسیله مردم و برای مردم» توصیف کرد. «دموکراسی» واژه‌ای مجادله‌انگیز است، و افلاطون و ارسطو نسبت به مدل یونانی آن (حکومت عوام) نظر مساعدی نداشتند. تعریف دموکراسی نوین صرفاً بر حسب حکومت اکثریت، امری گمراه‌کننده به نظر می‌رسد. جان استوارت میل با استفاده از عبارت مشهور توکوپل (ترس از استبداد اکثریت)، در خصوص احتمال حکومت اکثریت جاهل بر اقلیت روشن بین تأکید داشت.

شش شاخص اول از هشت شاخصی که در خصوص توزیع قدرت گذشت، مهم‌ترین ملاک‌های دموکراسی نمایندگی هستند. در حکومت مردم بر مردم چهار فرض اساسی وجود دارد:

۱. تمام افراد مشارکت سیاسی دارند، هر چند برخی افراد قوی‌ترند؛
۲. تمام مردم طبع سیاسی مساوی دارند، هر چند در عمل قدرت‌های سیاسی برابر نباشند؛
۳. تمام افراد دارای عقل و آگاهی هستند، هر چند برابر نباشد؛
۴. مردم در اتخاذ تصمیمات سیاسی نقش برابری دارند.

۶- تمرکز قدرت از دیدگاه فلسفهٔ سیاسی

ادلهٔ برهانی برای اثبات رجحان تمرکز قدرت نسبت به توزیع (غیر اقتدارآمیز) قدرت وجود ندارد؛ یعنی نمی‌توان استدلالی منطقی در این خصوص ارائه کرد که نهایتاً به تناقض (یا دور و تسلسل) برسد. آنچه در این جا قابل طرح است، ادلهٔ غیر برهانی و سیرهٔ عقلاست. مهمترین ادله‌ای که با توجه به استدلال‌های مکاتب مختلف برای حمایت از تمرکز قدرت و جلوگیری از توزیع آن میان گروه‌ها و مردم می‌توان ارائه کرد، به شرح ذیل است:

۱- تقدم آرای افراد معمولی بر اقلیت نخبه و سرآمد، امری معقول نیست. اگر اقلیتی یا با اکتساب یا به شکل فطری دارای نبوغ خاصی برای ادارهٔ جامعه هستند، دلیلی وجود ندارد که رأی همهٔ مردم (اجماع) یا اکثریت افراد را مقدم داریم. مردم عادی معمولاً به دلیل اشتغال به امور روزانه، فرصت فکر کردن را ندارند؛ و از تفکر عمیق راجع به روابط فرد و دولت عاجزند. به قول سقراط، اگر همهٔ افراد کشتی اجماع کنند که هدایت آن را شخصی نادان و بی تجربه بر عهده گیرد، باز این امر به معنای اعتماد و تکیه به رأی آنها نیست. حمید عنایت می‌نویسد: «ایراد نخست افلاطون به این نوع دموکراسی [دموکراسی مستقیم] آن است که سرنوشت جامعه را بازیچهٔ هوس توده مردم می‌کند، و توده مردم به عقیده او در امور سیاسی از داوری درست ناتوانند؛ زیرا در زمینه‌های مهم زندگی اجتماعی چون سیاست خارجی و اقتصاد تجربه‌ای ندارند؛ و اغلب به انگیزه عواطف و تعصب‌های خود داوری می‌کنند؛ و هر چند در این داوری نیت پاک داشته باشند، درست نمی‌اندیشند.»^۲ ایراد افلاطون به مدل دموکراسی آنتی، یعنی دموکراسی مستقیم، است؛ اما استدلال او به قول عنایت، شکل عامی دارد و حتی دموکراسی‌های زمان ما را نیز در بر می‌گیرد. به هر حال، ممکن است در مقابل استدلال افلاطون گفته شود که مردم می‌توانند رهبران درست را نمایندهٔ خود در ادارهٔ جامعه کنند. از اینجاست که وارد بحث دوم می‌شویم.

۲- مردم عادی معمولاً به ثروت و مقام و رفاه خود می‌اندیشند؛ و از صلاح جامعه دور می‌شوند. دومین اشکال افلاطون به دموکراسی چنین است: «رهبران، همگی از نیکان نیستند؛ و به ایشان اعتماد نتوان کرد که همیشه بهترین تصمیم‌ها را بگیرند. به علاوه، چون رهبران

^۱ - Terror = وحشت

^۲ - حمید عنایت، بنیاد فلسفه سیاسی در غرب، تهران: انتشارات زمستان، ۱۳۷۷، ص ۴۱-۴۲.

برای تأمین بقای محبوبیت یا مقام یا درآمد خود همیشه نیازمند پشتیبانی مردم هستند، پیوسته دچار این وسوسه‌اند که از راه‌های آسان این پشتیبانی را به دست آورند؛ بدین گونه که همیشه پاس خوشایندی‌ها و بدآیندی‌هایشان را نگاه می‌دارند؛ و از باز گفتن حقایق تلخ می‌پرهیزند؛ و هیچ گاه از سیاستی که به مذاق توده مردم ناخوش آید دفاع نمی‌کنند؛ و در هر حال، وظیفه خویش را خرسند کردن مردم می‌دانند، نه آگاه کردنشان.^۱ این اشکال، ملاکی عام به دست می‌دهد؛ و کثرت‌گرایی را نیز شامل می‌شود. گروه‌های ذینفع و احزاب معمولاً به دنبال منافع صنفی و گروهی خود هستند، و به پشتیبانی مردم برای رسیدن به اهداف و اغراض خود نیاز دارند.

۳- سومین ایراد افلاطون مربوط به آزادی است؛ که آن را جوهر دموکراسی می‌داند. به نظر او، آزادی با فراهم کردن مجال تظاهر عقیده‌ها و ذوق‌های گوناگون و برخورد کنش و واکنش آنها، به دموکراسی‌ها تنوعی دلکش می‌بخشد؛ ولی در عوض، یگانگی اجتماعی آنها را به خطر می‌اندازد؛ زیرا مردم را با هرگونه قدرت و حجت مخالف می‌گرداند؛ و کم‌کم پدران چاکر فرزندان می‌شوند؛ و آموزگاران در خرسندی شاگردان می‌کوشند؛ و چون شیرازه زندگی جمعی بدین گونه گسیخته شود، نفاق و ستیز ناگزیر رو به فزونی می‌گذارد. این، نخست به شکل کشمکش میان تهیدستان و توانگران ظاهر می‌شود؛ و سرانجام به صورت مبارزه طبقاتی در می‌آید.^۲ دموکراسی بدون آزادی معنی و مفهومی ندارد. اگر مردم آزاد نباشند که رأی خود را اعلام کنند، دموکراسی فقط نقشی بر آب خواهد بود. آزادی اگر بی حد و مرز باشد، افراد کم‌فضیلت سعی می‌کنند با سوء استفاده بر فضیلت مداران بشورند و هواهای نفسانی خود را غالب کنند.

۴- استدلال دیگری که برای تمرکز قدرت وجود دارد، جلوگیری از کندی امور و اسراف منابع می‌باشد. حتی اگر فرض شود کیفیت تصمیم‌نخبگان مساوی با تصمیم‌عوام است، باز تمرکز قدرت رجحان دارد؛ چرا که وقتی تعداد تصمیم‌گیرندگان زیاد شد، وقت و منابع مادی بیشتری صرف می‌شود؛ همان‌طور که یک جمع سه نفره زودتر از یک جمع سی نفره ممکن است به توافق برسند، یک گروه سرمایه‌دار نیز بهتر از توده مردم می‌تواند امور جامعه را اداره نماید.

۵- ژان بدن اندیشه سیاسی خود را با توجه به معضل زمانه خود سامان داد. به نظر او، قدرت باید در دست حاکم «سوورن» متمرکز شود؛ و جنگ‌های مذهبی به این وسیله پایان پذیرد. او در «نظریه حاکمیت» خود گفت حاکمیت سه ویژگی دارد: دوام، اطلاق و تجزیه‌ناپذیری. از آنجا که حاکمیت امری تجزیه‌ناپذیر است، زمامدار منفرد بهتر می‌تواند خوبی‌های خود را بروز دهد. وی در راستای اثبات برتری سلطنت چنین استدلال می‌کرد که خانواده و خورشید هم یک سرور دارند. فقط آن کس پس از خدا مطلقاً حاکم است که هیچ کس را بزرگتر از خویشتن قبول نداشته باشد. شهریار، حق وضع قوانین را دارد؛ و اگر کسی مافوق او وجود داشته باشد، در واقع وی فرمانبردار شده است. قانون شهریار می‌تواند سنت و عادت را نقض کند، ولی آنها نمی‌توانند مخل قانون باشند. آثار حاکمیت از جمله قانونگذاری، ضرب سکه، مالیات، حق عفو و اعلان جنگ و صلح همگی در ضمن اختیار انحصاری شاه است.

۶- هابز بحث خود را از انسان‌شناسی شروع می‌کند. او انسان را حریص و بدسرشت می‌داند و "جنگ همه علیه همه" را معلول وضعیت طبیعی بشری قلمداد می‌کند. به نظر وی، انسان‌ها برابرند، و همه چیزهای مشابه می‌خواهند، و چون هیچ کس حاضر به تمکین در مقابل دیگران نمی‌شود، جنگ همگانی رخ می‌دهد. انسان برای رسیدن به امنیت حاضر می‌شود، اختیارات خویش را به لویاتان بسپارد. تنها راه تشکیل دولتی که بتواند تمام قراردادهای اجرا کند، حکومت یک نفر است. هر چند هابز ادعا می‌کند چنین قدرتی توتالیتر و مطلقه نیست، ولی به هر حال قدرت را به شکل متمرکز در اختیار دارد و قدرتی مافوق او متصور نمی‌باشد. رعایا نمی‌توانند چنین دولتی را تغییر دهند؛ و حقی برای آنها نسبت به مؤاخذه و بازخواست حاکم وجود ندارد.

۷- هگل نیز دولت قدرتمند را مطلوب می‌داند؛ ولی برخلاف هابز، بحث خود را از وجودشناسی آغاز می‌کند. ایده ابتدا خود را در اراده ذهنی فرد، و نهایتاً در اقتدار دولتی متجلی می‌نماید. جامعه مدنی که عرصه تبادل قدرت است، به سمت اتحاد با فرد پیش می‌رود؛ و به کلیت تاریخی-منطقی دولت-ملت ختم می‌شود. دولت، تجلی وحدت کل (جامعه) و جزء (فرد) است. وی سپس دولت پروس و نژاد ژرمن را نماینده چنین دولتی می‌داند.

۸- دموکراسی مستقیم برای جوامع بزرگ ممکن نیست. دموکراسی نمایندگی هم در عمل

۱ - همان.

۲ - همان.

به حکومت عده ای خاص که ثروت و قدرت را در دست دارند، ختم می شود. نفوذ کارتل ها و تراست ها در دموکراسی های غربی، امری مسلم است. در بسیاری از موارد، مردم نمی دانند واقعاً به چه کسی و با چه تمایلی رأی می دهند. طبق این استدلال، تمرکز قدرت بهتر از توزیع قدرت است؛ چون توزیع قدرت نیز نهایتاً به تمرکز قدرت بازگشت می کند. مخالفان پلورالیسم (کثرت گرایی) نیز چنین ادعا می کردند که گروه های صاحب قدرت به نوبه خود به وسیله سرآمدان کنترل می شوند؛ و نهایتاً کثرت گرایی به نخبه گرایی می انجامد.^۱

۹- ممکن است ارزش گرایان ایدئولوژیک (دینی یا غیردینی) ادعا کنند که هدف برای ما تحقق آن ارزشهاست؛ که معمولاً با تمرکز قدرت زودتر و بهتر به دست می آید. بر این اساس رفاه، امنیت، تساهل، دموکراسی، توزیع قدرت و مانند آن نه تنها هدف نیستند، بلکه اگر ما را به هدف رهنمون نشوند، به عنوان ابزار هم پذیرفته نمی شوند. به عقیده آنها، ارزش های دینی یا غیردینی باید تحقق پیدا کنند؛ خواه با روش های دموکراتیک و خواه با روش های

توتالیتیر.

۱۰- بر اساس تحلیلی روانشناختی، مردم به دو گروه رهبر و پیرو قابل تقسیم هستند. اکثریت افراد فطرتاً دنباله رو هستند، و گروهی اندک در خود این قابلیت را می بینند که دیگران را به سمت هدفی رهبری کنند. معمولاً این گونه افراد را هاله ای از تقدس فرا می گیرد؛ و همین امر سبب پیروی بیشتر رهروان می شود. رهبری کاریزماتیک (فره مند) توزیع قدرت را بر نمی تابد، و یا تمرکز قدرت سازگاری بیشتری دارد.

حال پس از اشاره به مهمترین استدلال های طرفداران تمرکز قدرت، به نقد اجمالی آنها می پردازیم:

۱- در این که افراد از نظر هوش و استعداد (حتی در بعد رهبری و مدیریت) برابر نیستند، نباید تردید کرد. نخبگان این پیش فرض را می پذیرفتند که سرآمدان از وجود خود آگاه اند، رفتار و احساس مشترک دارند و بهتر از دیگران تصمیم می گیرند. وجود افراد نخبه و سرآمد در جامعه نیز قابل انکار نیست. همچنین این نکته پذیرفته شده است که اگر سازوکار مطمئنی برای تصمیم گیری معقول سرآمدان وجود داشته باشد، لزومی به توزیع قدرت بین طبقات مختلف و لایه های زیرین جامعه وجود ندارد. اگر کسی به واقع از عالم غیب خیر داشته، یا با عقل فعال مرتبط باشد و صلاح و فساد جامعه را در عالم مثل همچون نظر به آینه بتواند ببیند، رأی او مصاب است؛ و خرد کردن تصمیمات اجتماعی بین توده مردم، ناصواب. اما تمام کلام در این است که چنین تضمینی وجود ندارد؛ یعنی نه می توان در مورد غیر معصوم مطمئن بود که با عالم بالا و حقایق امور مرتبط است، و نه می توان از فساد قدرت نزد افرادی اندک ایمن بود. به همین دلیل است که سیره عقل حکم می کند تا حد ممکن قدرت را بین افراد و گروه ها توزیع کنیم تا از چنین خطری ایمن بمانیم. قدرت در صورتی قابل کنترل است که مردم حق انتخاب حکمرانان و حق کنترل و عزل آنها را داشته باشند.

۲- مردم عادی ممکن است هم و غم ثروت و رفاه خود را داشته باشند، ولی این دلیلی برای تمرکز قدرت نمی شود. اگر این احتمال وجود دارد که مردم به دنبال کسب منافع شخصی خود بروند، این احتمال در گروه اندک بیشتر از اکثریت است؛ و دقیقاً به همین دلیل لازم است قدرت تا حد ممکن توزیع شود. افلاطون این پیش فرض را قبول کرده که فیلسوف-شاه با عالم مثل مرتبط است و به حقایق امور دسترسی دارد. طبق این بحث معرفت شناسانه، بدیهی است که او نتیجه می گیرد که نمی توان مسائل جامعه را به توده ناآگاه سپرد. به واقع، اگر بحث معرفت شناسانه افلاطون اثبات شود، چنان نتیجه ای، ثمره این شجره خواهد بود؛ اما ابهام و اشکال در خود مقدمات و پیش فرض های او وجود دارد. به همین سبب بود که افلاطون شخصاً از آرمان گرایی اولیه اش عدول کرد، و به پوییتی تن داد.

۳- همان گونه که افلاطون معتقد است، دموکراسی بدون آزادی قابل تصور نیست؛ اما او در معنای آزادی مغالطه کرده، و آن را به معنای عدم وجود محدودیت ها به شکل کلی و شوریدن افراد کوچک و بزرگتران و نفاق و ستیزه در جامعه گرفته است. اگر آزادی در حد معقول آن تصور شود، نه تنها مخرب نیست، بلکه باعث شکوفایی استعدادها و فطرت انسان می شود. درست است که نسبت به اصول اساسی جامعه (مثل وجود امنیت و حفظ ارزش ها) نباید تساهل کرد، ولی در محدوده مورد نظر هر چه رقابت سیاسی بیشتر باشد، ثبات سیاسی بیشتری وجود خواهد داشت. عوارض دموکراسی (مثل عوام فریبی) را نباید پای خود نظریه گذاشت. دشمنی افلاطون با دموکراسی آنتی (و نه ضرورتاً دموکراسی های مدرن) را باید در مفاسد آن نوع دموکراسی و اعدام استادش، سقراط، نیز جستجو کرد.

^۱- See: Miller. Ibid.p. ۱۳۲.

۴- در استدلال چهارم این نکته وجود داشت که تمرکز قدرت مانع کندی امور و اسراف منابع می شود. از پاسخی که در بند اول آوردیم، نکته مغفول در این استدلال نیز روشن می شود. اگر طرفداران تمرکز قدرت بتوانند تضمین دهند که حکومت یک فرد یا گروه نخبه به فساد قدرت نمی گراید، و اگر مطمئن باشیم که آنها صلاح جامعه را بهتر از توده مردم تشخیص می دهند، آنگاه باید به تمرکز قدرت به دلایل فوق رأی داد. اما تمام بحث بر سر این ادعاهاست. مردم حق دارند که به جهت مهار قدرت و اتخاذ تصمیمات بهینه، قدرت را بین افراد شایسته و نمایندگان مردم توزیع کنند؛ و به کندی نسبی امور نیز تن دهند. به دیگر بیان، حتی اگر پذیرفته شود که توزیع قدرت به کندی تصمیمات و اسراف منابع می انجامد، باز به دلیل رسیدن به سازوکار مطلوب اداره جامعه، مطلوبیت دارد. به قول مونتسکیو، خودکامه به آن ماند که برای چیدن میوه ای، درخت را از بن بر می کند. چسلاو میلوش می نویسد: «آمریکایی-هایی که به سرشت قوانین خود واقف اند دموکراسی را به قایق غریبی تشبیه می کنند که در آن هر کس به سوپی پارو می زند، و هم آهنگ کردن مردم کاری دشوار است. در قیاس با چنین قایقی، کشتی تندور توتالیتار که پاروزنان با سرعت به پیش می تازد، شکست ناپذیر جلوه می کند. اما گاه کشتی توتالیتار به سنگی بر می خورد؛ و به گل می نشیند و قایق دموکراسی از کنار همان سنگ آرام به پیش می راند.»^۱ علاوه بر آن که در دموکراسی در نظام مبتنی بر توزیع قدرت حتی المقدور سعی می شود از سرآمدان و مباحث کارشناسانه آنها حداکثر استفاده به عمل آید، در این نظام نخبگانی که خود مردم به آنها حاکمیت داده اند، قدرت را به شکل ضابطه مند و قابل کنترل بر عهده می گیرند.

۵- بدن ادعا داشت که حاکمیت دارای دو ویژگی دوام و اطلاق (و تجزیه ناپذیری) است. وی برای اولین بار نظریه حاکمیت را به این شکل مطرح کرد. لازمه استدلال او تمرکز قدرت در دست حاکم است. یک اشکال به انگیزه او در طرح این نظریه وارد است، و یک اشکال به خود نظریه. اشکال او هر چند برهانی نیست، ولی احتمالاً او برای تحکیم قدرت شاه به این تئوری پرداز دست زده است. نظریه حاکمیت از این نظر امروزه زیر سؤال رفته است؛ چرا که آن را قابل تجزیه می دانند. تفکیک قوا و وجود ضمانت های اجرایی و نظارتی بر آنها شاهدهی بر این امر تلقی می شود.

۶- در مباحث هابز، اشکال اول در خود انسان شناسی اوست. برآستی چه استدلالی وجود دارد که انسان نیک سررشت است، یا حریص، و یا معجونی از هر دو؟ ارائه شواهد و مثالها در این زمینه برای اثبات و یا تمایل به یکی از آن سه احتمال کافی به نظر نمی رسد. به نظر می رسد در صورت تکافؤ (برابری) ادله در حوزه فلسفه سیاسی، باید به منابع وحیانی رجوع کرد. در این مورد چون هیچ دلیل قطعی برای تمایل به نیک سررشتی یا بدخویی ذات و طبیعت انسان وجود ندارد، منابع دینی معتبر اولویت و تقدم پیدا می کنند. از نظر قرآن، انسان معجونی از نیکی ها و بدی هاست. به هر حال، هابز پس از بحث انسان شناسانه خود چنین نتیجه می گیرد که جنگ همه علیه همه رخ می دهد؛ و انسان ها حاضر می شوند اختیارات خود را به لویاتان تسلیم کنند تا به امنیت برسند. در اینجا نیز برهان قطعی وجود ندارد که دغدغه اصلی انسان ها امنیت است (آن گونه که هابز می گوید)، یا سعادت و مالکیت (آن گونه که لاک ادعا می کند) و یا آزادی (آن گونه که روسو معتقد است). علاوه بر آن برای رسیدن به امنیت هم می توان اختیارات خود را به سوورن واگذار کرد، و هم می توان نظام کاملی بر اساس توزیع قدرت و مهار آن طراحی نمود. در این جاست که احتمالاً تمایلات روحی هابز برای اثبات سلطنت مطلقه در انتخاب شق اول مؤثر افتاده است.

۷- اشکالات فوق تا اندازه زیادی به هگل نیز وارد است. اولاً فلسفه هگل پدیدارشناسانه است؛ و نمی تواند همانند فلسفه ارسطویی، شکل تحلیلی و برهانی داشته باشد. فلسفه او گزارشی از سیر عقلانی خاص خودش است. ثانیاً از کجا معلوم که دولت غیر دموکراتیک نماینده تکامل روح در تاریخ است، و نه دولت دموکراتیک و مبتنی بر توزیع قدرت؟ جالب آن است که هگل به مصداق خاص نژاد ژرمن و دولت پروس هم اشاره می کند؛ و نشان می دهد که از اول قصد ارائه فلسفه ای سیاسی به هدفی خاص را داشته است.

۸- استدلال هشتم به شکل فی الجمله- در بعضی از موارد دموکراسی های موجود- صادق است. در برخی دموکراسی ها مردم به شکل صوری حق رأی دارند؛ اما در واقع، این صاحبان قدرت و ثروت هستند که تصمیمات اساسی را اتخاذ می کنند. به هر حال، می توان گفت اولاً انحراف برخی دموکراسی ها در مواردی خاص، دلیلی بر زیر سؤال رفتن دموکراسی و توزیع قدرت به شکل کلی نمی باشد؛ ثانیاً درست است که در دموکراسی های نمایندگی عده ای

۱ - چسلاو میلوش (و دیگران)، *توتالیتاریسم*، ترجمه عباس میلانی، تهران، آتیه، ۱۳۷۸، ص ۸۹.

خاص حکومت می کنند، ولی در دموکراسی های واقعی آنها نماینده مردم هستند و سازوکارهای تضمین شده و مشخصی برای مهار قدرت وجود دارد؛ و ثالثاً اشکال نفوذ اقلیتی مثل کارتل ها و تراست ها مشترک الورد است؛ با این تفاوت که دموکراسی به دلیل مهار قدرت فساد کمتری دارد.

۹- هر چند تحقق ارزشها هدف نظام های ایدئولوژیک (دینی و غیردینی) هستند، اما نباید فراموش کرد که رفاه و امنیت و توزیع قدرت و غیره نیز می توانند به عنوان روش ها یا اهداف بینابینی تلقی شوند. علاوه بر آن خود مکتب یا نظام ایدئولوژیک، معمولاً ابزارها و روش های خاصی را تجویز می کند. این گونه نیست که یک مکتب بتواند هرگونه روشی را برتابد. در خصوص ارزشهای اسلامی باید گفت هر چند تحقق آنها غرض و هدف نهایی است، اما اولاً توزیع قدرت- به طور مثال- می تواند به عنوان روشی مناسب با اهداف، و تأیید شده توسط سیره عقلا تلقی شود؛ و ثانیاً این گونه نیست که مکتب اسلام هر گونه روشی - حتی اجبار و خشونت همه جانبه- را برتابد.

۱۰- اگر اصل تقسیم انسان ها از نظر روانشناختی، به دو گروه رهرو و راهبر پذیرفته شود، باز این مسأله وجود دارد که این مسأله با توزیع قدرت یا نظام دموکراتیک قابل جمع است. به طور مثال، در دموکراسی غیرمستقیم مردم به شکل واقعی به نمایندگان خود رأی می دهند، و همواره بر آنها نظارت دارند. نمایندگان بر اساس آن تحلیل روانشناختی می توانند از گروه راهبر، و مردم از گروه رهرو باشند. رهبری فرهمند نیز به شکل مطلق با توزیع قدرت ناسازگار نیست. فره مندی در محدوده خاص خود نه تنها مذموم تلقی نمی شود، بلکه از صفات لازم برای رهبر می باشد. اشکال بحث در این است که معمولاً از فرهمندی، امثال هیتلر و موسولینی به ذهن می آیند نه امام علی (ع) و مالک اشتر. در اسلام می توان عقلانیت خاصی را تعریف کرد که هم مطلوب باشد، و هم با فره مندی سازگار. فرهمندی در آنجا که موجب تعبد و تقلید کورکورانه از رهبران خودپسند می شود، مذموم است و با توزیع غیراقتدارآمیز قدرت ناسازگار به نظر می رسد. به اعتقاد کواکبی، هیچ خودکامه سیاسی وجود ندارد، مگر آنکه قداستی الهی بر خود قایل می شود و خود را در این قداست شریک خدا می پندارد. فرعون گفت «ای مهتران! خدایی جز خود برای شما نمی شناسم.»^۱ جیمز اول، پادشاه انگلستان، مشروعیت شاهان را به آسمان مرتبط کرده و می گوید: «ما جماعت شاهان در زمین بر اریکه خدا تکیه زده ایم». لویی پانزدهم نیز مدعی بود: «ما تاج سلطنت را نگرفته ایم، مگر از خدا». جان لاک بخوبی پاسخ می دهد که خودکامگی یک چهره ندارد، و هرگاه حکومت، ملت را به زحمت و بدبختی کشاند، به خودکامگی بدل شده است. به اعتقاد او، خودکامگی هنگامی آغاز می شود که چیرگی قانون پایان یافته باشد.

۷- توزیع قدرت از دیدگاه فلسفه سیاسی

اینک با عنایت به نقادی تمرکز قدرت از دیدگاه فلسفه سیاسی، بهتر می توانیم توزیع قدرت را از آن منظر بررسی کنیم. یکی از راه های نقد تمرکز قدرت آن است که جوامع نسبتاً مشابه را در دو حالت توزیع و تمرکز قدرت مقایسه کنیم. به طور مثال، می توان وضع آتن و اسپارت را با هم مقایسه نمود: «در جهان باستان و در غرب، آتن مرکز فرهنگی و تربیتی بود. نفوذ فرهنگ آتن چنان گسترده بود که حتی سالها پس از فروپاشی قدرت اقتصادی و نظامی، جایگاه یگانه خود را حفظ کرد. آتن که مدت کوتاهی توانست از ثمرات زندگی خوب در دموکراسی بهره یابد، بیش از اسپارت، شهر- دولت دیگر یونانی که نرمی و آسان گیری جامعه آتن را خوار می شمرد و زندگی سربازخانه ای سرد و خشنی داشت، اهمیت یافت؛ زیرا انسان های والا در همه جا و همه وقت می خواهند با روح برابری و برادری با هموعان زندگی کنند؛ و خودکامگی را طرد می نمایند. قدرت اسپارت هم مانند قدرت آتن فرو پاشید، اما زمانی که قدرت نظامی اسپارت از دست رفت، همه چیز از دست رفت، اما آتن با همین میراث فرهنگی زنده ماند.»^۲ به هر حال، یکی از راه های مقایسه توزیع و تمرکز قدرت آن است که حتی المقدور عوامل مختلف در دو جامعه مشابه، یا در یک جامعه نسبت به دو زمان مختلف را یکسان و غیر متغیر فرض کنیم، تا تأثیر عامل تمرکز یا توزیع قدرت خود را نمایان سازد. توزیع غیراقتدار آمیز قدرت موجب حضور بیشتر مردم در صحنه می شود؛ امری که همه رژیم ها حتی نظام های اقتدارگرا بدان نیاز دارند. هر نظام سیاسی در صورتی که بتواند مردم را متقاعد کند و آنها را به صحنه بکشاند، در تحقق اهداف و بقای نظم خود موفق تر خواهد بود.

۱ - قصص: ۲۸.

۲ - عبدالرحمن عالم، تاریخ فلسفه سیاسی غرب، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، ۱۳۷۶، ص ۲-۳.

تفاوت نظام های اقتدارگرا و دموکراتیک در آن است که نوع اول حضور مردم را جهت حمایت برنامه های هیأت حاکمه می طلبند؛ در حالی که در نوع دوم اصولاً هیأت حاکمه چیزی جز خود مردم یا نمایندگان آنها نمی باشد. پس نظام های اقتدارگرا ممکن است اجمالاً به حضور مردم در صحنه یا به توزیع نسبی قدرت تن دهند، اما نمی توان آنها را نظام های دموکراتیک یا معتقد به توزیع غیراقتدارآمیز قدرت نامید.

ارسطو که به حکومتی ترکیبی (پولیتی) نظر دارد، بر آن است که حتی المقدور از ویژگی های مثبت دموکراسی (حکومت تهیدستان، نه دموکراسی به معنای امروزی) نیز استفاده کند. به اعتقاد او، دموکراسی به معنای حکومت اکثریت در نظر جمعی بهتر از حکومت اندک است؛ زیرا توده مردم اگر چه یکایک از فضیلت بی بهره باشند، لیکن چون گرد هم آیند مجموعاً فضیلتی می یابند؛ همچنان که عامه مردم بهتر از فرد درباره یک قطعه شعر یا موسیقی داوری می کنند؛ زیرا گروهی قطعه ای را می پسندند، و گروه دیگر بدش را می گویند؛ و بدین گونه همه مردم بر نیک و بد آن آگاهی می یابند.^۱ چون تخصص در دموکراسی (آنتی) وجود ندارد، ارسطو ویژگی هایی را از الیگارشی و اریستوکراسی اتخاذ می کند، و ترکیب حاضر را پولیتی می نامد. بدیهی است اشکال ارسطو به دموکراسی آنتی، به هیچ وجه به دموکراسی های نوین که مبتنی بر توزیع قدرت هستند وارد نیست. تأکید بر توزیع قدرت دقیقاً به معنای بیرون کشیدن قدرت انحصاری از دست خودکامگان یا هیأت حاکمه، و سپردن آن به مردم و متخصصان است.

وجود اقلیت در جامعه، همواره امری مسلم است. اگر اکثریت جامعه بی بهره از قدرت و مخالف برنامه های هیأت حاکمه نباشند، معمولاً اقلیتی می باشند که خواهان به دست گرفتن زمام قدرت هستند، و با برنامه های موجود مخالفت می ورزند. با مفروض گرفتن این مسأله دو حالت به ذهن می رسد: یکی سرکوب آنها و از بین بردن حقوقشان، و دیگری توزیع عادلانه و غیراقتدارآمیز قدرت به شکلی که حقوق اقلیت در زمان حاکمیت اکثریت حفظ شود، و همواره راه های مسالمت آمیز برای کسب قدرت برای آنها وجود داشته باشد. بدیهی است راه دوم هم با عقل و فطرت سازگارتر است، و هم از میانی دینی قابل استنباط می باشد. هیأت حاکمه همواره به دلیل عدم برخوردارگی از عصمت ممکن است دچار خطاهایی باشد. اگر یافتن عیوب و اصلاح آنها را به خودشان واگذاریم- با توجه به فسادآور بودن قدرت- به ریسک بزرگ و بدون تضمینی دست زده ایم. پس چاره ای جز سپردن نظارت تضمین شده به خارج از دایره صاحبان قدرت وجود ندارد. بدون شک، این نظارت باید ضمانت اجرا داشته باشد، و بتواند در مواقع لازم تحدیدی برای قدرت محسوب شود؛ و درنهایت این امکان وجود داشته باشد که بتوان قدرت را از دست صاحبانش گرفت؛ و ایشان را از کرسی حکمرانی به زیر کشید. اصل مسأله دینی کردن حکومت و ساختارهای آن امری مقبول است، اما در عین حال باید به آسیب های حکومت دینی نیز توجه نمود. در حکومت دینی اگر انحصار قدرت به وجود آید علاوه بر فساد قدرت و جامعه، تفسیر دین نیز به دست حکمرانان خواهد افتاد. بنابراین همواره این خطر وجود دارد که ایشان برای حفظ قدرت خود دین و متون مقدس را به صورتی تفسیر و تبیین کنند که حافظ وضع موجود باشد. اگر حاکمان و صاحبان قدرت، خود مفسران دین باشند چه بسا تنها قرآنی از دین را ارائه نمایند که به نفع قدرت خودشان است. علاوه بر نادیده گرفته شدن آرای دیگر متخصصان دینی این اشکال نیز وجود دارد که آزادی های مدنی ایشان و دیگر مردم تحدید شود؛ چرا که تضمینی برای تفسیر صحیح هیأت حاکمه، و آزادی دیگران در انتقاد به آنها وجود ندارد. صاحبان قدرت در این حال هم دین را تفسیر و هم اجرا می کنند، و هم ممکن است در این راستا منافع خاصی پیدا نمایند. در این حال، هیچ ناظر و منتقدی حق اعتراض نخواهد داشت؛ چرا که آنها مصداقی از «لایسنل عما یفعل و هم یسنلون» می شوند! غیرمعصوم نیاز به نظارت و کنترل دارد. پس نه تنها لازم است قدرت را توزیع کنیم، بلکه جدا کردن حیطه قدرت سیاسی از حوزه تفسیر دین نیز ضرورت پیدا می کند. اگر کسی بی طرفانه به میثت تمرکز و توزیع قدرت بنگرد، باید مصالح جامعه و اکثریت مردم و بالا بردن ضریب اطمینان ثبات سیاسی را در نظر داشته باشد. ارسطو این واقعیت را در دموکراسی طبقه متوسط عملی می دید: «پولیتی ارسطو- بهترین دولت قابل عمل او- بدین ترتیب دولتی مبتنی بر قانون اساسی مختلط است؛ متکی بر اصل توازن و تعادل نیروهای الیگارشی و دموکراسی، و نمایانگر ابزار عناصر متضاد جامعه. این، دولت طبقه متوسط است و ثبات آن با اندازه آن طبقه متناسب و برابر است. ارسطو به دقت طبقه متوسط مسلط را عامل ثبات دولت می داند. بیان دقیق تر ارسطو این است که فقط ساختار دموکراتیک نیست که چنین

۱ - عنایت، همان، ص ۱۰۱.

مورد تهدید است، مستبدان هم دریافته اند که حمایت و پایگاهشان نباید به راحتی به دست ثروتمندان غارتگر سپرده شود. به همین سبب، دموکراسی های بزرگ، دموکراسی های طبقه متوسط بوده اند.^۱

از مطالب فوق می توان دریافت که توزیع قدرت، ثبات نظام سیاسی را بالا می برد. نظامی که از خود مردم است و به وسیله خود آنها (یا نمایندگان) اداره می شود، دلیلی ندارد مواجه با کودتا، شورش و انقلاب شود. توزیع عادلانه قدرت، احتمال اصطکاک نیروها و هرز رفتن استعدادها را کاهش می دهد؛ و بهتر می تواند شایستگی های بالقوه را به فعلیت درآورد. امروزه استبداد (شکل خاصی از تمرکز قدرت)، مقرون به صرفه نیست. نظام های خودکامه هزینه ای بیش از دیگر نظام ها پرداخت می کنند، تا قدرت هیأت حاکمه محفوظ بماند. هزینه های اطلاعاتی و نظامی و انتظامی و دفاعی فزاینده بیش از آنکه معطوف به خطر قدرت های خارجی باشد، قلب ملت را نشانه رفته؛ و پیش از آنکه به مصلحت مردم باشد، به مصلحت هیأت حاکمه است. برعکس، اگر مدیریت به شیوه علمی و تخصصی و در دست خود مردم باشد، هم مقرون به صواب، و هم کم هزینه تر است. نظام های سیاسی که به چنین روشی تن ندهند مجبورند نظام گزینشی و پلیسی مخوفی ایجاد کنند تا هر کس امکان ارتقا به رتبه های بالا را نداشته باشد و به کرسی قدرت، پاشنه آشیل نظام، نزدیک نشود. نظام های اقتدارگرا اگر خود را موظف به مسئولیت های فراملی و صدور پیام ها و ارزشهای خود ببینند، معمولاً به سلاح تکیه می کنند؛ و پیام های خود را با جنگ و بحران صادر می نمایند. بدیهی است در اینجا هزینه های رفاهی مردم، صرف تسلیحات نظامی و تحقق اهداف فرامرزی می شود. اگر دو پدیده نظام دموکراتیک و هزینه نظامی اندک را با هم مقایسه کنیم، ارتباط علی و معلولی بین آنها برقرار است. بنابراین نظامی توتالیتر را نمی توان یافت که از قوای قهریه و نیروهای مسلح بی نیاز باشد. برعکس، هزینه های نظامی حکومت های دموکراتیک معمولاً در سطح پایینی قرار دارد. عقل حکم می کند حتی بین سیستم های اطلاعاتی و امنیتی و سیاسی نیز قدرت توزیع شود. دستگاهی که نیروی سیاسی یا نیروی امنیتی و نیروهای مسلح در دست اوست، نباید خود تولیدکننده اطلاعات باشد. اگر نیروهای اطلاعاتی به بهانه حفاظت از «امنیت ملی» بتوانند در هر امری دخالت کنند و به کسی حساب پس ندهند، زمینه انحراف آنها و سوء استفاده از قدرت تمهید می شود.

در روایت داریم «الملک ببقی مع الکفر و لایبقی مع الظلم»؛ با کفر می توان حکومت کرد، ولی با ظالم نمی توان^۲. یک دولت می تواند کاملاً سکولار و با کافر باشد، ولی به حقوق افراد احترام بگذارد؛ نقش آنها را در حکومت تزیین نکند؛ و در مجموع قدرت را به شکل عادلانه و غیراقتدارآمیز توزیع کند. چنین دولتی می تواند قرن ها به حیات خود ادامه دهد؛ و از ثبات سیاسی برخوردار باشد. اما حکومت ظالمانه، هر چند دینی باشد، متزلزل است؛ و امکان دارد با اندک تغییراتی زایل شود. کسی را که خواهان تمرکز قدرت است، در بدترین حالت، می تواند شخصی باشد که جهت مطامع شخصی و حیوانی خود به کمک قوای مسلح قدرت را در دست گرفته، و از آن بر ضد مردم و به نفع منافع خویش بهره برداری می کند. در بهترین حالت نیز می توان حاکمی را تصور کرد که صادقانه معتقد به انجام «وظیفه» (دینی و غیردینی) است؛ و جهت تحقق هر چه بهتر و سریعتر «ارزش»ها از توزیع قدرت ممانعت می کند. چنین حاکمی هر چند ممکن است عادل و عالم و با تقوا باشد، اما چه بسا از شرح صدر و برخورد پدران به بهره نبرد، متمایل باشد در جزئی ترین امور کشور نیز دخالت کند، طبعی تند و خشن داشته باشد، به جناح ها یا شخصیت های خاص- به شکل ناخودآگاه- میل کند، نخبه گرا و از نظر روانشناختی درون گرای افراطی باشد و کمتر به عالم بیرون از خود (و همچنین به مشورت با صاحب نظران) بها دهد. چنین شخصی چه بسا کوشا تر از شخص اول باشد؛ چرا که در راستای عقیده خود حرکت می کند؛ و اعمال خود را «وظیفه» تلقی می نماید. در حالت اول، حاکم برای منافع خود از ابزار قدرت استفاده می کند؛ و بنابراین در آنجا که حیات یا منافع خود را در خطر ببیند، چه بسا از بخشی از قدرت صرف نظر نماید؛ اما در حالت دوم حاکم وظیفه خود را در تمرکز قدرت می بیند؛ و چه بسا منافع و جان خود را نیز در این راه بدهد. بدین سبب است که باید گفت استبداد دینی بدترین نوع استبدادهاست؛ چون حاکم مستبد با صداقت تمام «وظیفه» خود را در اجرای منویات و ارزش های مورد نظر می داند؛ و به هیچ وجه اهل عقب نشینی در مواضع خود نیست!

احتمال خطا در یک نفر بیشتر از یک گروه، و در یک گروه بیشتر از جمع کثیر است. پس اگر

۱ - عالم، همان، ص ۱۳۶.

۲ - محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۷۲، ص ۳۳۱.

نظام‌هایی ایجاد شود که مزایا و معایب آنها تقریباً مشابه باشد، توزیع قدرت اولویت پیدا می‌کند. از طرف دیگر، فرد (مستبد) بالاخص در دولت مدرن نمی‌تواند به تنهایی حکومت کند. در دولت قدیم این امکان وجود داشت که شاه یا صدر اعظم و جمع وزرا و مشاوران بتواند امور مملکت را به نحوی سامان دهد. این امکان روز به روز کم رنگ تر می‌شود؛ چرا که دولتی موفق است که بتواند خود را با استانداردهای دولت مدرن سازگار کند. به هر حال، اگر دولتی یافت شود که شخص اول مملکت ادعا کند که او حکمرانی می‌نماید، در صحت گفته او باید شک کرد؛ زیرا او نیز مجبور است به جمع خاصی (الیت) تکیه کند تا به او اخبار و تحلیل و مقدمات تصمیم را بدهند. حال اگر این شخص و این گروه سرآمد در رأس امور باشند، ولی خود را میرا از نقد و پاسخگویی به مردم تلقی کنند، زمینه‌های فساد- با توجه به این امر که قدرت فسادآور است- کم کم ایجاد می‌شود. در حقیقت، در فرض اخیر به جای این که قدرت شاه مستبد فسادآور باشد، قدرت شاه و گروه مشاوران او فسادآور شده است. در این حالت هر کس بخواهد در قدرت سهیم شود، به این جمع نزدیک می‌شود. بدیهی است راه‌های نزدیکی به قدرت شکل عادی نخواهد داشت؛ و با تملق و چاپلوسی و ارتشا و امثال آن آمیخته خواهد شد. برعکس، توزیع قدرت، احتمال خطا را در حکمرانی کاهش می‌دهد. در چنین نظامی اطلاعات همانند قدرت به شکل معقولی توزیع می‌شود؛ و معمولاً هر کس بر اساس سلیقه و لیاقت خود، منصبی را احراز می‌کند. در نظام‌های توتالیتر همه چیز، حتی ادبیات و علم و دین و حتی موسیقی ممکن است به بازی گرفته شود. نرون حتی به موسیقی هم رحم نکرد!

نیک سرشستی ممکن است جزء یا کل ذات انسان را اشغال کرده باشد، اما هر لحظه این احتمال وجود دارد که انسان پس از چشیدن لذت قدرت، فطرت خود را پامال کند. یکی از بزرگترین جنایتکاران غرب که در آسمان خراش بزرگی محاصره شده بود، در همان لحظه هم چندین نفر انسان بی‌گناه را کشت و لحظاتی قبل از مردن نوشت: آیا این است جزای کسی که تمام عمر خود را برای بشریت صرف کرد؟ موسولینی دیکتاتور و فاشیست ایتالیا نیز می‌گوید: «ما تپه‌ها را که از جنگل‌های سرسبز پوشانده شده بود، به حریق کشانیدیم. مزارع و دهکده‌ها به هنگام سوختن، ما را بسیار سرگرم می‌کرد. بمب‌ها به مجرد اصابت با زمین، منفجر شده، دود سفید و شعله‌های عظیمی از آنها بلند می‌شد. بلافاصله علف‌های خشک شروع به سوختن می‌کرد. خدایا! به یاد دارم که چهارپایان با چه شتاب و هراسی فرار می‌کردند. خیلی خوش آیند بود وقتی که توانستم سقف پوشالی کلبه‌ای از بومیان را که با انبوه درختان تنومند و بلند احاطه شده و به سهولت هدف‌گیری نمی‌شد، هدف قرار دهم. ساکنین کلبه بعد از مشاهده عمل قهرمانانه من، مانند دیوانگان فرار را برقرار ترجیح دادند. پنج هزار نفر حبشی در حالی که به وسیله دایره‌ای از آتش محاصره شده بودند، اجباراً به انتهای خط آتش رانده شدند.»^۱ هانا آرنت می‌گوید توصیه و راه حل نهایی هیتلر، «تو باید بکشی»، و توصیه استالین «تو باید گواهی دروغ بدهی» بود. او می‌نویسد: «مهم‌ترین خصلتی که به طور کلی می‌توان به جنبش‌های توتالیتر نسبت داد، آن است که این جنبش‌ها به سرعت فراموش می‌شوند. جنبش‌های توتالیتر نه تنها برای اوباش بلکه برای نخبگان جامعه نیز سخت جاذبه دارند. ارباب به عنوان مکمل تبلیغات، در نازیسم بیش از کمونیسم نقش داشت. تبلیغات توتالیتر، علمی‌گری عقیدتی و فن عبارت پردازیش را در قالب پیش‌بینی‌های بسیار بلند مدت و توخالی می‌گنجاند. ناتوانی عمده تبلیغات توتالیتر این است که نمی‌تواند این اشتیاق توده‌ها به سازگاری کامل و فراگیر را بدون تعارض جدی با عقل سلیم برآورده سازد. آنها با آفرینش سازمان‌های پیشگام، بین اعضای حزب و هواداران تمایز قایل می‌شوند. تاریخ به ما می‌آموزد که دستیابی به قدرت و مسئولیت، سرشت احزاب انقلابی را عمیقاً تحت تأثیر قرار می‌دهد. انحصار مطلق قدرت و اقتدار در دست رهبر، از همه جا بیشتر، در رابطه میان او و رئیس پلیس آشکار می‌شود. قدرت از دیدگاه توتالیترسم، منحصرأ در زور سازمانی نهفته است. جنبش توتالیتر حتی پیش از به قدرت رسیدن، دارای پلیس مخفی و خدمات جاسوسی با شعبه‌هایی در کشورهای گوناگون است؛ و پس از به دست آوردن قدرت، یک جامعه سری تمام‌عیار را بنا می‌نماید. رژیم‌های توتالیتر، جهان نامعقولی را برپا می‌کنند که با وجود نامعقولی و ضدیت با عقل سلیم، کارکرد دارد.»^۲

آرنت به خوبی ماهیت، سازمان، تبلیغات، پلیس مخفی و ماهیت رهبران توتالیترسم را تبیین کرده است. بر اساس دلایلی که او بر می‌شمرد، و بر اساس مطالب گذشته است که می‌

۱ - براتراند راسل، قدرت، ترجمه منتصری، ص ۷۰-۷۱.

۲ - هانا آرنت، توتالیترسم، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: جاویدان، ۱۳۶۶، ص ۳۱، ۷۰، ۱۰۳-۱۸۹، ۲۱۱-۳۰۴.

توان گفت علاوه بر کنترل های درونی قدرت (صفات اخلاقی مثل عدالت و تقوا)، به کنترل های برونی و تضمین شده نیز نیاز داریم. به گفته حمید عنایت: «در بسیاری موارد صاحبان قدرت یا فرمانروایان، شیفته قدرت به خاطر خود آن بوده اند. در تاریخ بشر، امید یا اعتقاد به این که حاکمان را می توان با تمسک به یک سلسله عقاید و اصول، یا در پیش گرفتن یک زندگی قانعانه از بدعملی به دور داشت، به اندازه اندیشه آرمانشهر^۱ سابقه دارد. این یک اندیشه شریف است؛ ولی اندیشه ای است که کمتر تن به عمل داده است.»^۲

از آنچه گفته شد نقد سخنانی مانند جمله ذیل بخوبی روشن می شود: «نه قدرت فسادآور است، و نه تمرکزش فساد می آورد.»^۳ پس باید گفت هر چند توزیع قدرت ممکن است در کوتاه مدت نتیجه مطلوب را ندهد، یا همراه با استهلاک منابع باشد، ولی در مجموع امری عقلایی و پسندیده است. به قول طالقانی، خود شورا مهمتر از نتیجه آن است؛ چون ممکن است در کوتاه مدت نتیجه خوبی ندهد، ولی کلاً استبداد را از بین می برد.^۴ در اینجا می توان اصلی تأسیس نمود، مبنی بر این که «چون تمرکز قدرت احتمال فساد قدرت را بالا می برد، تا حد امکان باید قدرت را توزیع کرد، و برای آن کنترل های درونی و برونی تضمین شده ای قرار داد.» اصل فوق هم بر مبانی انسان شناختی متکی است، و هم از سیره عقلا و تجارب بشری بهره می برد. اگر انسان بدسرشت مطلق نباشد، لاقلاً صفات منفی بخشی از وجود او را اشغال کرده اند؛ و در صورت عدم وجود سازوکارهای تضمین شده، این احتمال وجود دارد که منافع جمیع کثیر مردم طعمه آز و حرص چنین خوبی شود. معمولاً نظریاتی که تمرکز قدرت را ترویج می کنند، اصالت جمعی و کل گرا هستند. به همین دلیل است که پوپ در جامعه باز و دشمنانش شدیداً به کل گرایی افلاطون حمله می کند. به هر حال، مبانی معرفت شناسانه و وجودشناسانه مختلفی می توان برای این بحث پیدا کرد؛ هر چند لازمه عقلی کل گرایی، توتالیتاریانیسم نیست.

ظاهراً تمرکز قدرت فی نفسه مذموم نیست، بلکه به علل غایی دیگر مذمت پیدا می کنند. استدلال عقلی و بدون استثنایی - چون دلیلی عقلی تخصیص بردار نیست - برای نفی تمرکز قدرت وجود ندارد؛ و همان طور که قبلاً گفته شد سیره عقلا به توزیع قدرت حکم می کند. آن علل غایی که بر تمرکز قدرت ممکن است مترتب شود، ظلم، کورکردن استعدادها، ناکارآمدی حکومت و امثال اینها است. بنابراین توزیع قدرت یک مصلحت است (که سیره عقلا به آن حکم می کند)، نه یک ضرورت عقلی، طبق تعریف مصطلح. عدل چیزی جز مصالح نوعیه نیست؛ و این عقلا هستند که آن ها را تشخیص می دهند. حکومت خودکامه، به قول امام عبدالفتاح امام، بنیادهای اخلاقی را فرو می پاشاند؛ و برآیند ناگزیر حکومتی است که بر ترس و افکندن هراس در دل مردم و به کارگیری شمشیر یا تهدید همه لحظه در به کارگیری آن استوار است. چنین نظامی خفقان، رذالت، خبرچینی، شهادت باطل، جاسوسی و فرو ریختن ارزش های اخلاقی را به دنبال خواهد داشت.^۵

لازم به ذکر است که ما در توزیع قدرت تنها به مسائل صوری و کنترل بیرونی و مهار قدرت نظر نداریم؛ بلکه در کنار این سازوکارها باید به کنترل های درونی (از قبیل تقوا و عدالت و بالا بردن فرهنگ سیاسی مردم) نیز توجه نمود. عدم توجه به روحیات اخلاقی رهبران و مردم ممکن است به شکلی شدن مبحث توزیع قدرت و تحیل هزینه های دموکراسی بینجامد. از دیدگاه اسلام، این گونه نگرانی ها همواره وجود دارد. توزیع غیراقتدارآمیز قدرت اگر به شکل واقعی باشد، حضور مردم در صحنه را باعث می شود؛ و زمینه ساز وفاق اجتماعی است.

۸- شاخص های توزیع قدرت از دیدگاه فلسفه سیاسی

قبلاً از هشت شاخص برای توزیع قدرت بحث کردیم: قانون گرایی، اصل انتخاب حکمرانان، اصل رأی گیری، تفکیک قوا، اصل آزادی، قوت جامعه مدنی، محاسبه پذیری و شمار و عدم فداست هیأت حاکمه. حال لازم است از دیدگاه فلسفه سیاسی آن شاخص ها را بازنگری کنیم. با فرض این مطلب (حتی از نظر اسلام) که ذات انسان می تواند به سمت شرور میل کند، و با توجه به این مسأله که قدرت فسادآور است (به این معنی که به خودی خود بی رنگ است، ولی صفات رذیله آدمی را ممکن است تقویت کند)، به سازوکارهای کنترل قدرت نیاز پیدا می-

^۱- Utopia

^۲- حمید عنایت، *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: خوارزمی، ۱۳۷۲، ص ۱۸۶.

^۳- عباسعلی عمیدزنجانی، *روزنامه رسالت* (۱۳۷۱/۲/۲۰).

^۴- ر.ک: *روزنامه خرداد* (۱۳۷۸/۶/۱۸).

^۵- امام عبدالفتاح امام، *خودکامه*، ترجمه حمیدرضا آژیر (و محمدرضا مروارید)، تهران: سروش، ۱۳۷۷، ص ۴۳۶.

کنیم. تذکر این نکته ضروری است که ما از مقدمات فوق نمی خواهیم حفظ ساختار سنتی قدرت را استنتاج کنیم و فقط به کنترل های درونی و برونی آن اشاره نماییم، بلکه اصولاً باید (در دولت مدرن) قدرت به نحوی توزیع شود که بالاترین کارآمدی را داشته باشد. در هر صورت، شاخص های فوق در این راستاست که قابلیت طرح پیدا می کنند. قانون گرایی و تدوین قانون اساسی به این غرض است که حد و مرز قدرت مردم و حاکمان مشخص شود. حاکمان نمی-توانند در زندگی خصوصی افراد دخالت کنند؛ و حقوق مسلم آنها را از بین ببرند. این امر، جز با نهادینه کردن سازمان ها و دستگاه های یک نظام میسر نیست. قانون گرایی، مواضع مبهم افراد و گروه ها را آشکار می کند. قدرت اگر همراه با مهار های درونی و برونی نباشد، فساد می آورد. مستبدی که از قدرت سوء استفاده می کند، ممکن است انگیزه های شخصی داشته باشد. به فرموده امام صادق (ع)، هر کس ستمگری یا تکبر نمود، در درون خود احساس ذلت کرده است: «ما من رجل تکبر او تجبر الا لذلة وجدها فی نفسه».^۱ انگیزه حاکم مستبد حتی ممکن است احساس وظیفه دینی باشد. کسانی که همچون خوارج و طالبان به ظواهر شریعت اکتفا می کنند، چه بسا از خشونت به عنوان یک ابزار نیز بهره جویند. علاوه بر مبحث اعمال عادلانه بر اساس قانون، این سؤال وجود دارد که آیا خود قانون هم عادلانه وضع شده است؟ در این جاست که عدالت تشریحی^۲ مطرح می شود. پس قانون گرایان صرفاً نباید بر وجود قانون اصرار بورزند؛ چون اقتدارگرایان ممکن است قوانینی وضع کنند که محتوایش مؤید اقتدارگرایی و نافی توزیع قدرت باشد.

اصل دوم (انتخاب حکمرانان و دوره ای بودن حکمرانی) نیز در راستای توزیع عادلانه قدرت توجیه پذیر است. اولاً حکمرانان باید منتخب مردم باشند؛ و ثانیاً دوره های حکومت آنان باید محدود باشد تا امکان فساد قدرت در آنها تضعیف شود. در دموکراسی آنتی هر شهروند، رئیس جمهور یک روزه بود! مردم در صورتی می توانند حکمرانان را انتخاب کنند که به شکل مستقیم یا غیرمستقیم رأی دهند (اصل سوم)، و حکومت اکثریت و حقوق اقلیت همواره رعایت شود. لازمه حکومت اکثریت، تباه کردن حقوق اقلیت نیست، بلکه باید همواره این امکان وجود داشته باشد که اقلیت از راه های مسالمت آمیز (نه با جنگ و خشونت) به اکثریت تبدیل شوند. دولت، کارگزار مردم است و با خواست آنها دوره کارگزاریش خاتمه می یابد. بدیهی است هدف از حکومت اکثریت امکان رقابت آزادانه آنها در صحنه اجتماع است، نه درخواست مشارکت سیاسی آنها توسط هیأت حاکمه.

اصل وجود و تفکیک قوا نیز در راستای توزیع غیراقتدارآمیز قدرت توجیه پذیر به نظر می رسد. تمرکز قوا در دست یک شخص یا یک گروه، استقلال و نظارت آنها بر یکدیگر را غیر ممکن می سازد. بر اساس اصل پنجم، هر کس مادامی که به دیگران ضرر نرسانده آزاد است، و اعمال خود را با رضایت انجام می دهد. در جامعه ای که قدرت به شکل غیراقتدارآمیز توزیع شده باشد، احزاب و گروه های فشار و گروه های رسمی و غیررسمی قدرت متنوع اند؛ و منعی از ایجاد و تکثیر آنها وجود ندارند. قوت جامعه مدنی، احتمال توتالیتر شدن قدرت را کاهش، و ثبات نظام را افزایش می دهد. در جامعه مدنی گروه ها و افراد متکثرند؛ و در راستای کسب قدرت به شیوه مسالمت آمیز رقابت می کنند. مشارکت آنها در امور سیاسی و اجتماعی بزرگترین تضمین برای سلامت نظام به شمار می رود. هیأت حاکمه به هر حال همه مردم نیستند؛ چرا که امروزه دموکراسی مستقیم امری مشکل یا ممتنع به نظر می رسد. اگر اعمال حاکم قابل محاسبه و نظارت باشد و آنها خود را در مقابل مردم پاسخگو ببینند، راه های فساد قدرت به تدریج مسدود می شود. حاکم یا حکام ممکن است فرهمند باشند، اما اگر این ویژگی باعث تضعیف عقلانیت مردم شود، ممکن است به نوعی عوام فریبی^۳ منجر گردد. فرهمندی حاکمان به خودی خود نه تنها مذموم نیست، بلکه در بسیاری موارد لازم نیز به نظر می رسد؛ اما به هر حال نباید اصول توزیع قدرت را زیر سؤال ببرد. اگر رهبری فرهمندانه باعث قدسیت و پیروی بی چون و چرای پیروان شود، ملاک های عقلانی تحت الشعاع قرار می گیرند و نهادینه کردن امور سیاسی ناممکن می شود؛ همان گونه که اگر در جامعه ای امور بر اساس معیارهای عقلانی نهادینه شوند، تا حد زیادی از قدرت و قداست و قدسیت «افراد» کاسته می شود. علاوه بر آن، بحران های جامعه شناختی برای اداره جامعه ای با رهبری فرهمند به وجود می آید. ماکس وبر از این بحران ها- همانند بحران جانشینی رهبر دوم به جای رهبر اول- بخوبی بحث می کند؛ و نشان می دهد که معمولاً نظام کاریزماتیک، قیابی است که تنها بر اندام رهبر نخست زبیده می نماید. قدسیت بخشیدن به امور بشری موجب

۱ - بحارالانوار، ج ۷۳، ص ۲۲۵، ج ۱۷، باب ۱۲۰؛ اصول کافی، ج ۲، ص ۳۱۲، ج ۱۷.

۲ - Legislative Justice

۳ - Demagogy

می شود تحلیل گران نتوانند بر واقعیت ها انگشت گذارند؛ و آرای خود را آزادانه ابراز نمایند. در چنین نظامی، احتمال رو آمدن دو رویان و چاپلوسان قوت می گیرد: "عالم ها ملجم و جاهل ها مکرم".^۱ مطهری قدسیت دادن به مراجع را خطری برای اسلام می داند: «مراجع فوق انتقاد، به مفهوم صحیح این کلمه، نیستند؛ و معتقد بوده و هستم که هر مقام غیرمعضومی که در وضع غیر قابل انتقاد قرار گیرد، هم برای خودش خطر است، و هم برای اسلام ... مانند عوام فکر نمی کنم که هر که در طبقه مراجع قرار گرفت مورد عنایت خاص امام زمان (عج) است، و مصون از خطا و گناه و فسق است. اگر چنین چیزی بود، شرط عدالت بالا موضوع (قابل حذف) بود.»^۲ وی در جای دیگر همبستگی دین و سیاست نزد عده ای از اهل سنت را خدمت دین به سیاست، و این اتحاد نزد شیعه را خدمت سیاست به دین معرفی می کند؛ و می نویسد: «همبستگی دین و سیاست که امثال سیدجمال مطرح می کردند به معنای این نبود که، به قول کواکبی، استبداد سیاسی به خود قداست دینی بدهد؛ بلکه برعکس، به این معنی است که توده مسلمانان حق دخالت در سرنوشت سیاسی خود را یک وظیفه و مسئولیت مهم دینی بشمارند ... چنان که می دانیم وابستگی دین به سیاست به مفهومی که در بالا طرح شد، یعنی مقام قدسی داشتن حکام، اختصاص به جهان تسنن دارد. در شیعه هیچ گاه چنین مفهومی وجود نداشته است. تفسیر شیعه از اولوالامر هرگز به صورت بالا نبوده است.»^۳

پیامبر (ص) با این گونه قدسیت های شاهانه به شکل علنی مخالفت می کرد، و تذکر می داد که من همانند شاهان نیستم: «عن ابن مسعود: اتی النبی رجل یکلمه فارعد فقال (ص): هون علیک فلست بملک انما انا ابن امرأة تأکل القدید».^۴ در واقع، وقتی از قدسیت زدایی در اسلام سخن می گوئیم، به این معنی است که در اسلام اصیل چنین مفهومی از اول وجود نداشته است. برعکس، در جهان مسیحیت این مفهوم وارد فرهنگ سیاسی شد، و در دوران مدرنیته زوال یافت. به اعتقاد هانا آرنت، هر چند جنبش های توتالیتر از شهرت و فرهنگ رهبران برای تحمیل مردم سوء استفاده می کنند، اما این اثر ناپایدار است؛ و مثلاً امروزه هیتلر از پادها رفته است. ویژگی آشکار جنبش های توتالیتر این است که از فرد فرد اعضایشان وفاداری نام، نامحدود، بی چون و چرا و دگرگونی ناپذیر می خواهند. این درخواست از سوی رهبران جنبش های توتالیتر، حتی پیش از به قدرت رسیدن آن ها به عمل می آید.^۵ تعداد هیأت حاکمه هم هر چه بیشتر باشد، به توزیع غیراقتدارآمیز قدرت کمک می کند. هیأت حاکمه باید مواضع خود را شفاف کند؛ و در معرض انتقاد مردم قرار دهد. تکیه رهبران به علم شخصی و مبنای و راهکارهای مبهم، امکان نظارت مردم و نهادینه شدن قدرت را سلب می کند.

سؤال مهمی که در این جا قابلیت طرح دارد این است که ما بحث را به مبادی هستی شناسانه و معرفت شناسانه و مباحث مربوط به مشروعیت در فلسفه سیاسی سوق ندادیم؛ و بنابراین آنچه در این جا تأیید شد، کارآمدی شاخص های هشت گانه توزیع قدرت است. پذیرش یک روش کارآمد مادامی است که آن کارآمدی وجود داشته باشد. پس اگر روش های جدید و کارآمدتری پیشنهاد شود، بحث حاضر زیر سؤال خواهد رفت. در پاسخ به این سؤال می توان گفت اولاً شاخص های هشت گانه توزیع قدرت با هر مبنای فلسفی و دینی سازگار نیست. ثانیاً هر روش کارآمدی به صرف کارآمد بودن پذیرفته نیست. دیکتاتوری ممکن است ما را سریع تر به توسعه اقتصادی برساند- همان گونه که برخی نظریه دیکتاتوری مصلح را در برهه هایی خاص تجویز می کنند- اما همان گونه که قبلاً گفته شد هیچ یک از آن ها، به دلیل اثرات مخرب دیکتاتوری در کوتاه مدت و درازمدت، پذیرفته نیستند. نکته ای که در پایان این بحث لازم است به آن اشاره کنیم این است که ملاک های فوق برای توزیع قدرت، عمدتاً ملاک هایی هستند که دموکراسی (های لیبرال) طرح کرده اند. دموکراسی لیبرال بر عقلانیت لیبرالی و اصل فردگرایی استوار است، و اصول فوق را با توجه به مبنای انسان شناختی، هستی شناختی و معرفت شناختی خود مطرح می نماید. اما وقتی ما از این اصول و به شکل عام (در فلسفه سیاسی)، و سپس به شکل خاص (در فلسفه سیاسی اسلام) سخن می گوئیم، بدیهی است به پیش فرض های دینی آن نیز ملتزم می باشیم. در خصوص فلسفه سیاسی اسلام پیش فرض هایی وجود دارد که با پیش فرض های لیبرالی سازگار

۱ - بحارالانوار، ج ۱۸، ص ۲۱۷، ج ۴۹، باب ۱.

۲ - مرتضی مطهری، پاسخ های استاد به نقدهایی بر کتاب مسأله حجاب، تهران: صدرا، ص ۷۱.

۳ - مرتضی مطهری، نهضت های اسلامی در صد ساله اخیر، تهران: صدرا، ۱۳۷۴، ص ۲۵-۳۶.

۴ - بحارالانوار، ج ۷۶، ص ۶۳.

۵ - توتالیتریزم، ص ۳۰ و ۶۴.

نیست. اصالت فرد منقطع از آسمان، و اصالت عقلانیت او در تقابل با اصالت وحی (با توجه به حقوق فردی) قرار می‌گیرد. بحث ما در باب توزیع قدرت مربوط به مقایسه بحث حق در اسلام و لیبرالیسم نمی‌شود. بنابراین وقتی ما از اصولی مانند قانون‌گرایی، اصل رضایت و اصل آزادی سخن می‌گوییم، تحدید آن‌ها را در چارچوب احکام الزامی شرع مفروض گرفته ایم. در واقع، اصول فوق در ناحیه «ما لا نص فیہ» است که امکان ظهور پیدا می‌کند. شاخص‌های هشت گانه فوق هر چند نوین هستند، اما با «ظرفیت سنجی» نسبت به فلسفه سیاسی اسلام در می‌یابیم که امکان طرح آن‌ها در حوزه منطقه الفراغ و با مبانی عقلی و عقلایی وجود دارد. ظرفیت سنجی این امکان را به ما می‌دهد تا بتوانیم میزان برتافتن شاخص‌های مفاهیم مدرن را بر اساس سنت برآورد نماییم.

۹- مفاسد قدرت مهار نشده از دیدگاه اسلام

وقتی از «مفاسد قدرت مهار نشده» سخن می‌گوییم، مقصود این نیست که قدرت در ذات خود فاسد و مفسد است، بلکه غرض آن است که قدرت زمینه‌های بروز صفات منفی و نهفته انسان را فراهم می‌سازد. وقتی قدرت به شخص غیرمعصوم واگذار می‌شود، چون احتمال بروز خطا و بزرگ شدن صفات منفی همچون منفعت‌طلبی و تفاخر در او وجود دارد، چاره‌ای جز مهار و کنترل قدرت به طرق مختلف نیست. برخی از مفاسد قدرت مهار نشده از دیدگاهی اسلامی عبارت است از:^۱

۱- عینیت حاکمیت شیطان در رژیم‌های استبدادی: حضرت علی (ع) در نهج البلاغه مردم را از شیطان برحذر داشته، می‌فرماید ابلیس به هدف مشرک کردن تمامی انسان‌ها به اغوای مردم پرداخت؛ و در این میان متکبران و سرکشان و کسانی که دارای قدرت فراوان بودند، فریبته او شدند: «حتی اذا انقادت له الجامحة منکم و استحکمت الطماعية منه فیکم؛^۲ تا آنجا که افراد سرکش شما منقاد او شدند، و طمع او مستحکم گردید». از این کلام چنین پیر می‌آید که متکبران و مستبدان به تدریج توسط شیطان اغوا و منحرف می‌شوند، و در درجه اول قوانین الهی را زیر پا می‌گذارند.

۲- سلب آزادی‌های عمومی و از بین بردن زمینه‌های وفاق اجتماعی: علی (ع) همواره مردم را از مرعوب شدن در مقابل قدرت آگاه می‌ساخت: «فلا تکلمونی بما تکلم به الجبارة و لا تتحفظوا منی بما يتحفظ به عند اهل البادرة و لا تخالطونی بالمصانعة؛^۳ آن‌گونه که با زمامداران ستمگر سخن می‌گویید با من سخن مگویید؛ و آن‌چنان که در پیشگاه حکام خشمگین و جبار هراسان می‌شوید، نزد من آن‌گونه مباشید؛ و به شکل منافقانه یا من رفتار نکنید». در ادامه حضرت می‌فرماید: «فانی لست فی نفسی بفوق ان اخطی و لا آمن ذلک من فعلی الا ان یکفی الله من نفسی ما هو املک به منی». از این سخن چنین بر می‌آید که مصونیت از خطا تنها با کفایت الهی و در شخص معصوم ممکن است. بنابراین در غیرمعصوم همواره ضریب خطا بالاست؛ و نیاز به کنترل‌های درونی و برونی تضمین شده، ضرورت پیدا می‌کند. همچنین از این کلام استفاده می‌شود که حاکمان اسلامی حق ترویج رفتارهای مصنوعی و چاپلوسانه را ندارند؛ و در عوض باید خود را خطاپذیر دانسته، امکان اظهار انتقادات و پیشنهادات و آزادی بیان را بالا برند. مردم نیز هم حق انتقاد و کنترل قدرت را دارند، و هم گاهی چنین تکلیفی بر دوش آن‌ها گذاشته می‌شود. امام علی (ع) نه تنها در سخن، بلکه در عمل نیز به مردم اجازه اظهار نظریات صریح خود را می‌داد. به عنوان مثال، هنگامی که وی عازم جنگ صفین بود در میان مردم سخنرانی، و آن‌ها را به جهاد ترغیب نمود. سپس امام حسن (ع) و امام حسین (ع) خطبه خواندند، و مردم به دعوت جهاد پاسخ مثبت دادند. در این بین یاران عبدالله بن مسعود به حضرت گفتند ما با شما به سوی جهاد می‌آییم، ولی جداگانه اردو می‌زنیم تا این که در کار شما و اهل شام دقت کنیم، پس هر یک را ببینیم که به دنبال حرام الهی و تجاوز است، بر ضد او خواهیم جنگید. امام علی (ع) در پاسخ آن‌ها فرمود این کار فقه و علم به سنت است؛ و هر کس بدان رضایت ندهد، خائن و ستمکار است: «مرحبا و اهلاً هذا هو الفقه فی الدین و العلم بالسنة من لم یرض بهذا فهو خائن جبار».^۴ این عبارت نشان می‌دهد که سخن امام، کلامی مخصوص به زمان و مکان و شرایط خاص (وضعیت جنگی) نبوده، بلکه ملاکی عام برای حکومت‌های اسلامی پس از خود به دست می‌دهد.

۱ - همان، برگرفته از محمد جواد ارسطا، قدرت سیاسی در حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران (تحقیق) (قم): معاونت اندیشه اسلامی مرکز تحقیقات استراتژیک، (۱۳۷۳) ص ۴۴-۵۵، (بجز مورد هفتم).

۲ - نهج البلاغه، خطبه ۱۹۲.

۳ - همان، خطبه ۲۱۶.

۴ - شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج ۳، ص ۱۸۶.

جالب آن که عبیده سلمانی که از یاران ابن مسعود بود، از اولیای علی (ع) و از تابعین بزرگ محسوب می شد، به طوری که هر گاه برای شریح قاضی مشکلی پیش می آمد از او سؤال می کردند.

۳- رواج چاپلوسی و تملق در میان مردم و روی کار آمدن یک قشر متملق در هیأت حاکمه: حضرت علی (ع) همواره می گفت با من به چاپلوسی و به گونه ای منافقانه رفتار مکنید: «و لا تخالطونی بالمصانعة»^۱؛ چرا که اگر دو رویان و متملقان ابزارهای قدرت را در دست گیرند، حق گویانی که کلام حق را خوشایند زمامداران نمی بینند، مهر سکوت بر لب می نهند؛ و یا در زندان های حکومت جور جان می سپارند. توزیع عادلانه و غیراقتدارآمیز قدرت، عامل تضمین کننده های برای رفع چنین حالتی به نظر می رسد.

۴- از بین رفتن ثبات سیاسی: کسی که قدرت را در دست خود متمرکز می کند، ممکن است بازیچه هوس های شیطانی خود قرار گیرد، به مخالفان خود اجازه ابراز انتقادات را ندهد، اراذل پست های حساس را بر عهده گیرند، افاضل خانه نشین شوند و نهایتاً استبداد و خشونت تألیف قلوب را به کینه و دشمنی تبدیل کند؛ بیت المال را تخلیه نماید و نظام سیاسی را در آستانه سقوط و تزلزل قرار دهد. از بین رفتن ثبات سیاسی، زمینه های وفاق اجتماعی را نیز از بین می برد. امام علی (ع) این حالت را برای نظام سیاسی خلیفه سوم چن توصیف می کند: «لشد ما تشطرا ضرعیها فصیرها فی حوزة خشناء یغلظ کلمها و یخشن مسها و یکثر العثار فیها و الاعتذار منها فصاحبها کراکب الصعبة ان اشنق لها خرم و ان اسلس لها تقحم فمنی الناس لعمرالله بخط و شماس و تلون و اعتراض^۲؛ [خلافت را چون شتری ماده دیدند] و هر یک به پستانی از او چسبیدند، و سخت دوشیدند، [و تا توانستند نوشیدند]، سپس آن را به راهی درآورد ناهموار، پراسیب و جا آزار، که رونده در آن هر دم به سر درآید، و پی در پی پوزش خواهد و از ورطه به در نیاید. سواری را مانست که بر بارگیر توسن نشیند، اگر مهارش بکشد، بینی آن آسیب ببیند، و اگر رها کند سرنگون افتد و بمیرد. به خدا که مردم چونان گرفتار شدند که کسی بر اسب سرکش نشیند، و آن چاربا به پهنای راه رود و راه راست را نییند».

۵- از بین رفتن برتری قانون: دلیل وجود قانون، ایجاد محدودیت برای انسان هایی است که همواره تمایل به خروج از حد و مرزها را دارند. هر قانونی که در مقابل حکم خداوندی قرار گیرد، حکمی جاهلی شمرده می شود: «افحکم الجاهلیة بیغون و من احسن من الله حکما لقوم یوقنون»^۳. پس هر کس در مقابل حکم الهی تمکین نکند، کافر و ظالم و فاسق است.^۴ طبق همین میزان قانون هایی که توسط انسان ها بر اساس احکام شریعت تحت عنوان «قانون اساسی حکومت اسلامی» وضع می شود، باید مهار قدرت و توزیع عادلانه آن را در نظر داشته باشد.

۶- سقوط ارزش های انسانی: در نظامی که هیأت حاکمه بتواند مافوق قانون عمل کند و هیچ گونه مخالفتی را برنتابد، جنون قدرت طلبی پیدا کرده و کم کم فریاد «انا ربکم الاعلی» سر می دهد. پیامبر (ص) در خصوص انحراف بنی امیه در حکمرانی فرمودند: «اذا بلغ بنو العاص ثلاثین جلعوا مال الله دولا و عباد الله خولا و دین الله دخلا»^۵؛ چون شمار پسران عاص به سی تن رسید، مال خدایا را به دست گیرند، بندگانی خدا را مملوک خود قرار می دهند، و دین خدا را تباه می سازند».

۷- اخلاق سرمایه داری و حیف و میل بیت المال و منابع مالی مردم: امام علی (ع) در نامه ۵۳ نهج البلاغه بیان تندی نسبت به عثمان بن حنیف دارد. در این راستا باید توجه کرد که او اولاً فقط در میهمانی یک ثروتمند شرکت کرده بود، و دلیلی برای سوء استفاده مالی او وجود نداشت. ثانیاً این نامه در چهار ماهه اول حکومت امام (و دوران عدم ثبات سیاسی حکومت به دلیل تحركات ناکثین) نگاشته شده بود. ثالثاً عثمان بن حنیف از اصحاب پیامبر اکرم (ص) و از معدود کسانی است که در مسأله جانشینی به امام علی (ع) رجوع نمود. همین علی (ع) بود که بر شریح خرده گرفت (که چرا خانه ای به قیمت هشتاد دینار تهیه کرده است)، و برادر خود- عقیل- را به دلیل شدت محافظت بر بیت المال راند تا به معاویه پناه آورد. نظام تمرکزگرا ممکن است از باب اتفاق و تصادف رهبری ارزش گرا و معتقد به مفاهیم دینی و انسانی داشته باشد، اما این تضمین نه تنها در همه زمان ها و مکان ها موجود نیست، بلکه در

۱ - نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶.

۲ - همان، خطبه ۳.

۳ - مائده (۵): آیه ۵۰.

۴ - مائده (۵): آیه ۴۴-۴۷.

۵ - بحارالانوار، ج ۱۸، ص ۱۳۶.

خصوص همو نیز این امکان وجود دارد که در طول زمان، فطرت خویش را پایمال کند؛ و به فساد قدرت دچار گردد. در نظام تمرکزگرا، فساد یک یا چند نفر در هیأت حاکمه به معنای فساد جامعه و ارزش های انسانی در اندک زمان خواهد بود. از دیدگاه اسلام، نظام سیاسی باید بتواند زمینه تعالی انسان ها را در متن اجتماع آماده کند؛ اما تمرکز قدرت تضمینی برای این امر باقی نمی گذارد.

تفکر سنتی برخی علمای شیعه- هر چند بر بحث توزیع قدرت متمرکز نشده اند- ممکن است چنین باشد که قدرت چون امری وجود است، خیر بالذات و شر بالعرض است؛ و این که به کنترل های درونی فقها- که وارثان انبیا هستند- اکتفا کنیم، به مراتب بهتر از مفاسد توزیع قدرت و سپردن امور هامة در دست افراد عامی و غیرمتخصص است. شاید هم آن ها اصولاً در مقام بحث از مهار و توزیع قدرت نبوده اند. به هر حال، در این ارتباط می توان گفت: اولاً چون قدرت فسادآور است- به معنایی که گذشت- نیاز به کنترل های درونی و برونی دارد. ثانیاً توزیع قدرت نه تنها منافاتی با تخصص ندارد، بلکه دقیقاً به معنای سپردن امور مربوط به جامعه- سیاست، اقتصاد، فرهنگ و مسائل نظامی- به متخصصان، و کم کردن اقتدار نهایی حاکم می باشد. متخصصان در ابعاد مختلف، نمایندگان مردم هستند، و مردم با ساز و کارهای مشخصی بر آن ها نظارت دارند. از آنچه که گفته شد مشخص می شود که بحث صرفاً بر سر عدالت حاکم و چگونگی کنترل بر آن و ملاک های کشف فسق در او نیست، بلکه در جامعه کارآمد، منافع و مصالح مردم با سپردن امور به متخصصان و بر اساس اصل لیاقت و حسن تدبیر تأمین می شود. حاکم ممکن است عدالت خود را از دست نداده باشد، اما بر اساس تشخیص خود جامعه را به نحوی خاص- نه بر اساس حسن تدبیر و در نظر گرفتن منافع و حقوق افراد- مدیریت کند. در چنین صورتی نیز مردم باید ساز و کار مشخصی برای کنترل هیأت حاکمه و انتخاب حکمرانانی که در این راستا قدم برمی دارند، داشته باشند.

۱۰- توزیع قدرت از دیدگاه فقه سیاسی شیعه

در ارتباط با تحلیل توزیع قدرت از دیدگاه فقه سیاسی شیعه می توان به چند مطلب اساسی اشاره نمود:

۱- هیچ یک از نظریات موجود در حاکمیت فقه سیاسی شیعه ناظر به اثبات «حکومت روحانیان» به شکل مباشر نیستند. در نظریات نظارت و حکومت انتخابی و وکالت این امر واضح به نظر می رسد. در خصوص نظریات نصبی و ولایت انتخابی نیز می توان گفت ولایت فقیه به معنای تصدی امور اجرایی و تقنینی توسط روحانیان نیست. نهایت امر آن است که کلیه امور جاری باید مشروعیت خود را از ولایت فقیه کسب کند. اگر به مسأله تخصصی شدن امور سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و مدیریتی توجه کنیم، می بینیم تناسب چندانی بین تخصص روحانیان- از حیث روحانی بودن- و تصدی این امور مشاهده نمی شود. البته تخصص روحانیان در امر افتا، قضاوت- و دعوت به خیر- محرز به نظر می رسد. لازمه ارتباط دین با سیاست- حتی با فرض اثبات ولایت مطلقه فقیه- اثبات حکومت روحانیان و مباشرت آنها در امور کشورداری نیست. بر اساس تحلیل فوق، قدرت در بدنه جامعه باید بین متخصصان توزیع شود. مطهری می گوید: «ولایت فقیه به این معنی نیست که فقیه خود در رأس دولت قرار بگیرد و عملاً حکومت کند. نقش فقیه در یک کشور اسلامی، یعنی کشوری که در آن مردم، اسلام را به عنوان یک ایدئولوژی پذیرفته و به آن ملتزم و متعهد هستند، نقش یک ایدئولوگ است؛ نه نقش یک حاکم. وظیفه ایدئولوگ این است که بر اجرای درست و صحیح ایدئولوژی نظارت داشته باشد. او صلاحیت مجری قانون و کسی را که می خواهد رئیس دولت بشود و کارها در کادر ایدئولوژی اسلام به انجام برساند، مورد نظارت و بررسی قرار می دهد. تصور مردم آن روز- دوره مشروطیت- و نیز مردم ما از ولایت فقیه این نبود و نیست که فقها حکومت کنند و اداره مملکت را به دست گیرند. ولایت فقیه، یک ولایت ایدئولوژیکی است؛ و اساساً فقیه را خود مردم انتخاب می کنند، و این امر عین دموکراسی است.»^۱ برخی از کلمات امام خمینی نیز به این معنی اشعار دارد: «این که می گویند حکومت به دست فقیه باشد، نه آن است که دقیقاً باید شاه یا وزیر و سرلشکر و سپاهی و سپور باشد، بلکه فقیه باید نظارت در قوه مقننه و در قوه مجریه مملکت اسلامی داشته باشد.»^۲ فرامرزی رفیع پور نیز می نویسد: «در نظام روحانیت جدید ما، به نظر می رسد که افراد عموماً برای ادراه یک کشور، دروس تخصصی نیاموخته و تجربه عملی نیاندوخته باشند. باید توجه داشت که روحانیون شیعه در طول تاریخ،

۱ - مرتضی مطهری، *پیرامون انقلاب اسلامی*، قم، صدرا، بی تا، ص ۸۶.

۲ - امام خمینی، *کشف الاسرار*، ص ۲۳۲.

همواره در اپوزیسیون بوده اند. آنها تجربه مقابله با نظام های حکومتی را تا اندازه ای داشته- اند (که در براندازی نظام ها نیز مفید بوده است)، اما هرگز فرصت اداره یک کشور را به دست نیاورده بودند، تا از آن طریق تجربه لازم [را] کسب نمایند، و تجربه حکومت حضرت علی (ع) نیز برای شرایط کنونی جهان- گرچه مفید است اما به علت پیدایش عوامل و متغیرهای بسیار زیاد جدید و روابط بسیار پیچیده آنها- به طور کامل کفایت نمی کند.^۱

پس می توان گفت اولاً تخصص روحانیون ربطی به اداره جامعه و امور اجرایی آن ندارد. ثانیاً اگر هم چنین ارتباطی وجود داشته باشد، دلیلی برای انحصار قدرت در دست آنها نمی شود. و ثالثاً حتی تأمل در باب اندیشه سیاسی اسلام و مسائل حکومت اسلامی نیز به روحانیون (با تخصص فقهی) منحصر نیست؛ چرا که امروزه علاوه بر تخصص فقه سیاسی، برای اداره جامعه به تخصص های تجربی ویژه ای چون جامعه شناسی سیاسی و روانشناسی سیاسی نیز داریم. در تشخیص موضوعات و مسائل کارشناسی، اعتباری به حدسیات فقیه نیست: «الفقیه متهم فی حدسه.» هر چند هیچ یک از نظریات ولایت فقیه به «حکومت روحانیون» نظر ندارند، ولی عملاً اختلافاتی بین فقها در طول تاریخ مشاهده می شود. به اعتقاد محمدعلی گرامی، «گروهی به طور کلی مبارزه را نفی می کردند؛ و می گفتند ما باید کنار باشیم و معتقد بودند از نظر فقهی هم حکم همین است. مثلاً مرحوم آقای حجت و مرحوم آقای سیداحمد خوانساری معتقدند فقیه حتی ولایت ندارد که معامله بر مال غیر مخمس را امضا کند. گروه دوم (مثل آقای اراکی و خویی) به مبانی فقهی مسأله کاری نداشتند؛ و می گفتند تجربه کردیم سودی برای ما ندارد. این گروه نوعاً نمی گویند از نظر شرعی عقیده ما این است، بلکه می گویند از نظر تاریخی تحقیق کردیم و به این نتیجه رسیدیم که مبارزه علنی فایده ندارد. پس بهتر است که آخوندها کنار باشند. مرحله بالاتر از آن نظارت بوده است که عقیده گروه سوم بود؛ یعنی ما کنار باشیم، ولی ناظر بر افکار و اعمال حکومت باشیم. مرحوم امام [گروه چهارم] می گفت نه به ضرر نیست، می گیریم و اداره می کنیم.»^۲

۲- سازوکارهای مشترکی بین نظریات مختلف حاکمیت در فقه سیاسی شیعه وجود دارد که به خودی خود می تواند قدرت را تا حد زیادی به شکل عادلانه توزیع کند. از آن جمله می توان به اصل شورا، بیعت و امر به معروف و نهی از منکر (و نصیحت ائمه مسلمین) اشاره کرد. وجوب مشورت و پذیرش رأی اکثریت در هر یک از نظریات مربوطه قابل طرح است. ما در جای خود^۳ اثبات کرده ایم که اولاً امور مباحی که به مردم مربوط می شود، بر اساس آیه شریفه «و امرهم شوری بینهم»^۴ به خودشان واگذار می شود، و حاکم اسلامی هر چند در مسائل حکومتی پس از مشورت رأی نهایی را می گیرد (و شاورهم فی الامر فاذا عزم فتوکل علی الله)^۵، ولی در امور تخصصی حکومتی باید به رأی سرآمدان و متخصصان رجوع نماید؛ چون غیر متخصص یا به یقین نمی رسد، یا به یقین او شکننده است. مشورت، ابزاری برای رسیدن به واقع است، و تبعیت از اکثریت متخصصان احتمال آن را بالا می برد.^۶

۳- در برخی از نظریات ولایت فقیه علاوه بر استدلال به روایات، به دلیل قدر متیقن تمسک شده است. به این دلیل ممکن است از دو جهت اشکال شود: جهت اول: اشکال کبروی است. شیخ محمدمهدی شمس الدین می گوید: دلیل تنزیل نمی تواند تمرکز قوای سه گانه برای ولی فقیه را اثبات نماید، چون تنها ولایت او بر قوه مجریه را اثبات می کند، و پس از آن باید به اصل عدم ولایت تمسک کرد. دلیل تنزیل (اولی بالمؤمنین من انفسهم) ظنی السند است؛ و اگر به ضعف آن حکم نکنیم، باز در همین حیطه دلالت دارد. به اعتقاد شمس الدین، در جایی که اصالة الاطلاق داریم، نباید به قدر متیقن رجوع کنیم. در این جا ما نمی دانیم شارع حکومت را به نحو مقید (به وسیله فقیه) می خواهد یا مطلق. پس اصل برائت است؛ و به اصالة الاطلاق می توان رجوع کرد.^۷ اشکالی که به این استدلال وارد شده، این است که در اینجا باید احتیاط کرد، چون باید برائت از تکلیف پیدا کنیم. مورد شک در امر وضعی (مثل صحت

۱ - فرامرز رفیع پور، توسعه و تضاد، تهران: دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۶، ص ۲۴۵.
 ۲ - محمدعلی گرامی، «ولایت فقیه و اندیشه فقیهان معاصر شیعی» (گفتگو)، اندیشه حکومت، شماره ۵، (دی و بهمن ۱۳۷۸)، ص ۴-۶.
 ۳ - سیدصادق حقیقت، مسئولیت های فراملی در سیاست خارجی دولت اسلامی، تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک، ۱۳۷۶، ص ۲۵۲-۲۵۷.
 ۴ - شوری (۴۲): آیه ۳۸.
 ۵ - آل عمران (۳): آیه ۱۵۹.
 ۶ - تحلیل فقهی این بحث را منبع زیر پی گیرید: قاضی زاده، «اعتبار رأی اکثریت»، همان.
 ۷ - محمدمهدی شمس الدین، نظام الحکم و الادارة فی الاسلام، الطبعة الثانية، بیروت: المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزیع، ۱۴۱۱ ق، ص ۴۷۸.

معامله یا ولایت) جای احتیاط است. اصل موضوعی هم همواره حاکم بر اصل برائت می باشد. پس قدر متیقن اثبات می شود. جهت دوم، اشکال صغروی است و به این مسأله انتقاد وارد می کند که فقیه، قدر متیقن افراد برای حکومت نیست. اگر همه صفات بین افراد مساوی بود و در فقاہت شک داشتیم، فقیه قدر متیقن بود؛ ولی همواره بین صفات مختلف (فقاہت، تخصص، در اقتصاد و سیاست و مدیریت و مدیریت) ترازم وجود دارد. پس نمی توان با قدر متیقن ولایت (با تصرف) فقیه را اثبات کرد.^۱ سیدکاظم حائری در پاسخ به منتظری می گوید: «عقل و عقلا به ولایت فرد فقیه به عنوان قدر متیقن حکم نمی کند. روایات هم نگفته حتماً احکام شرع را به شکل اجتهادی بدانند. پس می توان حکومت را به دست «انسان عادل امین غیر فقیهی» داد که متعهد به رجوع به فقیه- البته در اموری که این مراجعه دخالت دارد- می- باشد.^۲ اشکال صغروی در دلیل قدر متیقن به صواب نزدیک است؛ و استدلال هایی که با این مقدمه ولایت فقیه را اثبات می کنند، مخدوش می سازد. قدر متیقن در امر حکومت، کسی است که فی المجموع دارای وارستگی، آشنایی با دین- نه در حد مرجعیت، اعلمیت و حتی فقاہت- و تخصص در مدیریت جامعه را داشته باشد. امام علی (ع) می فرماید: «ان احق الناس بهذا الامر اقواهم علیه و اعلمهم بامر الله فيه»^۳ یعنی کسی نسبت به امر حکومت حق بیشتری دارد که در درجه اول بر این امر قوی تر، و در درجه دوم نسبت به امور حکومتی اعلم باشد. پس صرف اعلمیت در فقه ملاک نیست.

۵- نقش مردم در نظریه وکالت از باب مشروعیت، و در نظریه نصب از باب کارآمدی محترم است. البته مشروعیت در نظریه وکالت از این بابت که خداوند امور حکومتی را به مردم واگذار کرده، نیز ممکن است، الهی فرض شود. نظریه ولایت مقیده فقیه حالت بینابین دارد. حال با تحلیلی دیگر سعی می کنیم نقش مردم را در نظریات مختلف حاکمیت در فقه شیعه مرور کنیم. آنچه از سیره معصومین (ع) استفاده می شود آن است که نه تنها ایشان به عهد خود نسبت به مردم وفادار بودند، بلکه آنها را حتی در پذیرش فضایل و خیرات مجبور نمی- کردند. حاکم اسلامی نباید با رسیدن به مال تغییری در او حاصل شود؛ و مسائل حکومتی (جز جنگ) را از آنها بپوشاند، بلکه باید حقوق آنها را بدهد و بین آنها مساوات برقرار کند.^۴ علی (ع) چون دو دلی یاران را در جریان حکمین دید گفت: «ولیس لی ان احملکم علی ماتکرون»^۵ و مرا نرسد به چیزی وادارمتان که ناخوش می انگارید.» بیعت مردم با حاکم اسلامی حداقل سه نقش عمده دارد:

«۱- نقش کارآمدی: بیعت تأمین کننده نیروی لازم برای تشکیل حکومت و زمینه ساز تحقق آن در خارج است؛

۲- شرط اعمال ولایت: این احتمال وجود دارد که امامان فقط در صورت اطاعت مردم از آنها موظف به تشکیل حکومت اند، نه از هر طریق ممکن. مقبوله عمرین حنظله در صدد بیان وظیفه مردم است که باید به فقیه مراجعه کنند، نه درصدد بیان وظیفه فقیهان؛

۳- فعلیت بخشیدن به ولایت فقیه: در صورتی که چند نفر واجد شرایط وجود داشته باشند، مردم می توانند به هر یک از آنها مراجعه کنند؛ و به هر یک که رجوع کردند او ولی و رهبر جامعه می شود.^۶ پس حتی اگر نقش مردم صرفاً فعلیت دادن به ولایت هم باشد، باید گفت اگر مردم نظامی سیاسی را نخواهند، حکم وضعی ولایت هست، ولی حکم تکلیفی اعمال ولایت وجود ندارد. هر چند نقش مردم در نظریه نصب و انتخاب تفاوت دارد، اما به هر حال، این مردم هستند که زمینه ساز تحقق حکومت اسلامی در خارج می باشند؛ و به آن فعلیت می بخشند. پس از این نظر اگر مردم نخواهند، حکومت اسلامی نیز تحقق پیدا نمی کند. حال اگر نظر همه یا اکثر آنها نسبت به چنین حکومتی برگردد، باید دید آیا حاکم اسلامی وظیفه دارد حتی با خشونت و خونریزی از موجودیت نظام اسلامی دفاع کند یا خیر؟ نه تنها سیره معصومین (ع) خلاف این امر را نشان می دهد، بلکه از نظر فقهی هم هیچ دلیلی برای حفظ نظامی که همه یا اکثریت مردم با آن مخالف اند، آن هم با خشونت و قتل نفس، وجود ندارد. اگر این تحلیل درست باشد، تصویر اول از نظریه نصب زیر سؤال می رود، و نش مردم در حکومت اسلامی ارتقا می یابد. فرض بر این است که در حکومت اسلامی- بالاخص در دوران

۱- حقیقت، همان، ص ۸-۲۴۶.

۲- سیدکاظم حائری، ولایت الامر فی عصر الغیبه، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۴ ق، ص ۹۷-۱۱۲، در پاسخ به حسینعلی منتظری، دراسات فی ولایت الفقیه، ج ۱، ص ۳۰۱-۳۱۸.

۳- نهج البلاغه، خطبه ۱۷۳.

۴- همان، نامه ۵۰.

۵- همان، خطبه ۲۰۸.

۶- محمدحسین مهوری، «بیعت یا انتخابات»، حکومت اسلامی، شماره ۹ (پائیز ۷۷)، ص ۷۶-۷۸.

مدرن- نقش مردم، خواه له یا علیه، تعیین کننده می باشد؛ به این معنی که اگر مردم به حکومت اسلامی راضی بودند، ولی خواستند بیعت خود را از ولی فقیه منسوب برداشته و به دیگری واگذارند، این حق را دارا هستند. بر اساس استدلال فوق، حتی می توان ادعا کرد که اگر مردم روزی به غلط راه نادرست انتخاب کردند و حکومتی عرفی به جای حکومتی دینی را بر گزیدند، باز چاره ای جز سپردن قدرت سیاسی به شکل مسالمت آمیز به ایشان وجود ندارد. این واگذاری قدرت هر چند با سیاست قدرت^۱ و اصل واقع گرایی سازگاری ندارد، اما وظیفه ای دینی (چیزی بالاتر از التزام به قانون اساسی) است. شایان ذکر است که این واگذاری به معنای مشروعیت بخشیدن به خواست مردم (و حکومت عرفی) نیست. حکومت اسلامی حتی اگر بتواند بهشت را روی زمین برای مردم ایجاد کند- قولی که هیچ وصی و نبی به مردم نداده است-، باز باید گفت دعوت به بهشت نمی تواند امری اکراهی و با نادیده گرفتن اراده مردم باشد. اگر حفظ نظام اسلامی به هر قیمت و حتی با مخالفت مردم مصلحت بود، و یک تکلیف دینی تلقی می شد، حضرت علی (ع) در مراحل مختلف زندگی خود به آن اقدام می کردند؛ دبیرخانه ائمه جمع طی نامه ای منتشر نشده از امام خمینی می پرسد: «در چه صورت فقیه جامع الشرائط بر جامعه اسلامی ولایت دارد؟» امام در جواب می نویسند: «ولایت در جمیع صور دارد، ولی تولی امور مسلمین و تشکیل حکومت بستگی دارد به آرای اکثریت مسلمین که در قانون اساسی هم در آن یاد شده است، و صدر اسلام تعبیر می شده به بیعت با ولی مسلمین.»^۲ در این جا، بین ولایت و تولی تفاوت گذارده شده است. ولایت شاید وجود داشته باشد، ولی اعمال آن و تشکیل حکومت منوط به رای مردم است. بنابراین چه امام معصوم (ع) و چه ولی فقیه وقتی رای مردم را جلب نکنند- حتی اگر مردم معصیت هم کرده باشند-، وظیفه ای برای تشکیل حکومت علی رغم نظر ایشان ندارند. ظاهراً می توان این ملاک را در علت مبقیه حکومت اسلامی نیز سریان داد. به این معنی که اگر مردم روزی به هر دلیلی از حکومت اسلامی برگشند- یا حکومت اسلامی با رهبری دیگر را خواستار بودند-، باید به رای آنها بها داد؛ و از به کار بردن ابزارها و روش های خشونت آمیز علیه آنها پرهیز نمود. لازمه کشف رای واقعی مردم و ارج نهادن به رای ایشان، وجود آزادی های اجتماعی و سیاسی و اعمال روش های دموکراتیک در حکومت اسلامی است. امیرمؤمنان (ع) در مقابل مردمی که معمولاً بی سواد و بی فرهنگ اند، چنین می گوید: «با من چنان که با سرکشان سخن گویند، روبرو نشوید، و چونان که با تیزخویان کنند از من کناره مجوید، و با ظاهرآرایی آمیزش مدارید، و شنیدن حق را بر من سنگین میندازید، و نخواهم مرا بزرگ انگارید؛ چه آن کس که شنیدن سخن حق بر او گران افتد و نمودن عدالت بر وی دشوار بود، کار به حق و عدالت کردن بر او دشوارتر است. پس از گفتن حق یا رای زدن در عدالت باز مایستید، که نه من در نفس خود برتر از آنم که خطا کنم، و نه در کار خویش از خطا ایمنم؛ مگر که خدا مرا در کار نفس کفایت کند.»^۳ حضرت می فرماید من در نفس خود برتر از آن نیستم که خطا کنم و در کنار خویش ایمن باشم، پس اگر خدا کسی را کفایت کند و در کارهای اجتماعیش نیز به او قوه عصمت و دوری از خطا را بدهد، آن مسأله مربوط به تأییدات الهی و آسمانی می شود. در مورد غیر معصوم که چنین اطمینانی وجود ندارد، و از طرف دیگر قدرت زمینه های فساد را ایجاد می کند، چاره ای جز فراهم کردن سازوکارهای تحدید قدرت و مهار آن توسط مردم وجود ندارد. امام (ع) حضور حاضرین را شرط قبول ولایت اعلام نمود. علی (ع) هر چند به نصب ابوموسی اشعری به عنوان حاکم کوفه راضی نبود، ولی دلیل این امر را درخواست مالک اشتر و رضایت اهل کوفه بیان می کند: «والله ما كان عندي بمؤتمن ولا ناصح ولقد اردت عزله فاتانني الاشتر فسألني ان اقره و ذكر ان اهل الكوفة به راضون فاققرته»^۴.

اشکالی که معمولاً در اینجا به ذهن می رسد آن است که اگر رهبر حکومت اسلامی عملاً زمام امور و ابزارهای قدرت را در دست نگیرد و به نقش نظارتی خود اکتفا کند، چه بسا در طول زمان اهداف و ارزش های دینی در جامعه به ضد خود بدل شود؛ و فرصت طلبان جای صالحان را بگیرند. پاسخ به این اشکال از آنچه که گفته شد، مشخص می شود. اگر مردم به شکل عادی و بنا بر تشخیص خود- نه بر اساس توطئه و جوسازی و عوام فریبی- متمایل به حکومت اسلامی یا حکومت عرفی (سکولار) شوند، چاره ای جز تمکین به خواست آنها وجود ندارد؛ و به این معنی حکومت اسلامی- و حتی حکومت ولایی- می تواند مردم سالار

^۱ - Power Politics

^۲ - اسناد منتشر نشده موجود در مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، سند ۶۰۷، به نقل از: مصطفی کواکبیان، *میانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه*، (تهران: عروج، ۱۳۷۸) ص ۲۵۸.

^۳ - نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶.

^۴ - بحارالانوار، ج ۳۲، ص ۸۶.

(دموکراتیک) باشد. در نظام اسلامی اگر تضمینی برای «حفظ نظام» وجود داشته باشد، تنها و تنها خواست و اراده مردم است. از نظر شرعی و حتی بنابر نظریه نصب، دلیلی برای تحمیل حکومت اسلامی به مردم وجود ندارد، و تنها ضمانت بقای حکومت اسلامی، خواست مردم است. «حفظ نظام» به معنای پاسداری از ظواهر حکومت اسلامی با هرگونه ابزاری و به هر قیمتی نیست. امام علی (ع) به مالک اشتر فرمودند: «لاتقولن انی مؤمر آمر فاطع»^۱. پیامبر اسلام به علی (ع) فرمودند: «یا ابن ابی طالب لک ولاء امتی، فان ولوک فی عافیة و اجمعوا علیک بالرضا فقم بامرهم؛ و ان اختلفوا علیک فدعهم و ما هم فیہ»^۲ رسول الله (ص) به من عهد کرده بود که اگر بدون درگیری ولایت را به تو دادند و همه به آن راضی شدند، حکومت را قبول کن، و اگر اختلاف کردند آنان را رها ساز و به حال خود واگذار». محمد بن حنفیه می گوید پس از قتل عثمان مردم سراغ پدرم آمدند تا با او بیعت کنند. ایشان اول فرمودند من برای شما وزیر باشم، بهتر از آن است که امیر باشم. اصحاب گفتند ما با شما بیعت می کنیم. امام فرمودند بیعت باید در مسجد و به شکل علنی باشد و بدون رضایت مسلمین بی معناست: «ففی المسجد، فان بیعتی لا تکون خفیا و لا تکون الا عن رضی المسلمین»^۳. ایشان که اصرار داشتند حکومت را در آن شرایط نپذیرند، می فرمودند: «اگر مرا رها کنید، من نیز چون یکی از شما میم؛ و شاید نسبت به رئیس حکومت مطیع تر از شما باشم»^۴. مأمون که امام رضا (ع) را مجبور به قبول ولایتعهدی کرد، از ایشان خواست خطبه ای ایراد فرماید. حضرت به این جمله اکتفا نمود: «لنا علیکم حق برسول الله و لکم علینا حق به فاذا انتم ادیتم الینا وحب علینا الحق لکم»^۵. طبق این خطبه، مردم حقی بر ائمه، و ائمه حقی بر مردم دارند؛ اما مهم این است که وجوب حق معصومین (ع) وقتی است که مردم ادای حق و رجوع به ایشان کرده باشند.

۵- تصور اول از نظریه نصب مطلقه- تفسیری که آرای مردم را در مشروعیت نظام دخیل نمی داند- نه می تواند بر مبنای نظری مستحکمی تکیه زند، و نه می تواند در دنیای مدرن تاب مقاومت و ادامه حیات داشته باشد. «اصل مصلحت و حفظ نظام» اصطلاحی مبهم است. و نمی توان آن را به شکل مطلق بر ارزش ها مقدم دانست؛ و از هر ابزاری در این راستا بهره برد. «مصلحت نظام» چیزی جز تقدم اهم بر مهم هنگام تراحم دو امر دارای مصلحت نیست. با این اصل نمی توان مرزهای بین آزادی های فردی و اجتماعی را مغشوش کرد، یا آن ها را نادیده گرفت. مصلحت، امری مبهم و تعریف نشده نیست که بتوان از آن برای تحدید آزادی ها و حقوق مردم، فرار از قانون گرایی و شانه خالی کردن از اصل محاسبه پذیری و پاسخ گوئی، سوء استفاده کرد.^۶ برعکس، بر اساس تفسیر صحیح از «مصلحت نظام» می توان مقتضیات دولت مدرن را در دولت اسلامی نهادینه کرد. نظریه نصب- با تفسیر فوق- از این نظر با چالش روبرو است که بسیاری از ابهامات نظری را در این زمینه برآحتی نمی تواند پاسخ دهد. منتظری می گوید: «من و آقای مطهری به امام گفتیم تا مادامی که امام منصوب هست، نصب؛ وقتی که نیست با انتخاب است، و امام منتخب باید مجتهد جامع الشرایط باشد. آن وقت مرحوم امام گفتند این جوری نیست، گویا ایشان می خواست با ما جدل کند. گفتند مذهب تشیع این است که امام باید معصوم و منصوب باشد. در زمان غیبت تقصیر خود مردم است که امام غایب است. خواجه هم می گوید: «وجوده لطف و تصرفه لطف آخر و عدمه منا». گفتیم پس در زمان غیبت باید هرج و مرج باشد. گفتند این تقصیر خود مردم است. خداوند نعمت را تمام کرده. باید لیاقت آمدن امام زمان (عج) را خود فراهم کنیم»^۷. شاید این نظر امام خمینی در آن زمان صرف جدل نبوده باشد، چرا که اگر فرض شود روایات مقبوله و مشهوره و امثال آن عمدتاً مربوط به قضاوت (و نه حکومت) است، این سؤال به وجود می آید که چگونه تکلیف مردم مسلمان در عصر طولانی غیبت امام معصوم (ع) به روشنی تبیین نشده، تا آن همه اختلاف بین علما و فقها- و بالتبع مردم- به وجود آید؟ پاسخ این سؤال- بنابر نقل قول فوق- احتمالاً این است که خداوند وظیفه داشته رهبر جامعه اسلامی را برای مردم معرفی کند، و این کار را با وجود شریف امام زمان (ع) انجام داده است. حال اگر مردم- به

۱ - نهج البلاغه، نامه ۵۳.

۲ - مصطفی کواکبیان، دموکراسی در نظام ولایت فقیه، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰، ص ۱۲۷، به نقل از: کشف المحجبه، ابن طاووس، ص ۱۸۰.

۳ - ر.ک: همان، منتظری، ج ۱، ص ۵۰۴ به نقل از تاریخ طبری، ج ۶، ص ۱۰۶۶.

۴ - نهج البلاغه، خطبه ۲۷۱.

۵ - بحارالانوار، ج ۴۹، ص ۱۴۶.

۶ - جهت مطالعه بیشتر در این زمینه ر.ک: حقیقت، همان، ص ۲۵۸-۲۷۰؛ سیف الله صرامی، احکام حکومتی و مصلحت، تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک، ۱۳۷۳.

۷ - حسینعلی منتظری، آوا (۱۳۷۸/۷/۱۳).

عنوان یک کل- به واسطه گناهان یا نداشتن آمادگی، ظرفیت پذیرش وجود و حضور ایشان را ندارند، نقصی بر لطف الهی محسوب نمی شود. اما از آن جا که به هر حال انسان موجودی اجتماعی است و به تشکیل جامعه و دولت نیاز دارد، می توان کسف کرد که در زمان غیبت، خداوند به حکومتی در حد حسیبه رضایت داده است. از جمله لوازم این تحلیل آن است که دایره ولایت (یا تصرف) حاکم محدود باشد؛ و به نقش مردم اهمیت بیشتری داده شود. کارآمدی ناقص این نوع حکومت- در مقایسه با حکومت معصوم (ع)- به دلیل محرومیت های دوران غیبت، امری قابل انتظار به نظر می رسد. البته در نظریه حسیبه دیدیم که امکان واگذاری امور مردم به دست خودشان وجود دارد، و فقها قدر متیقن برای اداره امور حکومتی نیستند.

۶- همان گونه که مرحوم سیدمصطفی خمینی معتقد است، آگاهی به زمان و اداره حکومت شرطی مهم تر از فقاقت برای حاکم جامعه اسلامی تلقی می شود، بلکه می توان گفت اصولاً فقاقت، شرط حکومت نیست: «فلو كان بين الامة [شخص] عارف بالقانون و سائس عارف بالامور السياسية في تنظيم المصالح في المملكة الاسلامية فعلى الفقيه نصب ذلك ان كان عادلا. و هذا من الشواهد على ان الفقاهة ليست شرطاً في سائس البلاد الاسلامية، بل يكفى كونه منصوباً من قبل ذلك الفقيه، والله العالم بالامور، فتأمل». دلیل ایشان در تقدم شرط عرفان به امور سیاسی، چیزی جز عقل عرفی و لزوم مطابقت شریعت در مسائل شرعی با عقل عرفی نیست.^۱ مفاد کلام ایشان، عدم لزوم مباشرت فقیه در امور حکومتی می باشد.

۷- از آنچه که در ارتباط با نسبت فقه سیاسی و شاخص های توزیع قدرت گفته شد معلوم می شود که هر نظریه ای بر اساس «ظرفیت سنجی» ممکن است شاخص های توزیع قدرت را برتابد، یا با آن ناسازگار به نظر رسد؛ اما به هر حال، نظریات موجود در فقه سیاسی شیعه به شیوه و مدل توزیع قدرت نمی پردازند. بر اساس استنباطی که صورت گرفت، شاخص های توزیع قدرت با فقه سیاسی شیعه سازگاری دارند؛ هر چند برخی قرائت ها آن شاخص ها را بر نمی تابند، اما این سیره عقلاست که شیوه و مدل توزیع قدرت را بر اساس مقتضیات زمانی و مکانی خاص تشخیص می دهد. شیوه توزیع قدرت از تجارب عقلای جهان و دستاوردهای عظیم بشریت بهره می برد، و شکل پویایی دارد. پس نباید انتظار داشت شیوه توزیع قدرت در حکومت پیامبر (ص) و علی (ع) حداکثر شباهت را با حکومت اسلامی در دوران مدرن داشته باشد. مدل مردم سالارانه توزیع قدرت دستاورد عظیم بشریت است، و با توجه به مقتضیات و رهنمودهای کلی دین می تواند شیوه توزیع قدرت در حکومت اسلامی در دوران نوین را تبیین کند. موسوی بجنوردی می گوید: «در مسائل عقلایی که اسلام مؤسس نیست، بلکه حکم عقلایی را امضا کرده و پذیرفته است، فقیه باید بیند عقلا در این موضوع چه می گویند. در آنجا که اسلام مؤسس نیست و سیره و روش عقلا را امضا کرده، نمی توان با تعبد با مسأله مواجه شد. شارع فقط گفته من این را امضا می کنم، اما در این که مفهوم آن چیست و حدود آن تا کجاست، مداخله نکرده و به عقلا وا گذاشته است. پس ما در معاملات چیزی به نام مصالح تعبدی نداریم، بلکه مصالح عقلایی است. البته شرعی است از این باب که شرع آن را امضا می کند، اما بعد از امضا می شود چون و چرا کرد؛ بویژه آن که جوامع در حال تحول هستند و ملاکات عقلا با توسعه جامعه، مسلماً توسعه پیدا می کند. قدرت ناشی از مقبولیت عامه ... پس حکومت و شؤون آن هم به سیره عقلا باز می گردد ... حاکمیت یک مفهوم عقلایی و عرفی است».^۲ بر این اساس، امام علی (ع) در دوران خانه نشینی شرعاً امام بود نه حاکم؛ چون حاکمیت مبتنی بر قدرت است؛ و مفهومی عقلایی و عرفی تلقی می شود.

۱۱- توزیع قدرت، زمینه ساز وفاق اجتماعی

بر اساس آنچه که به بحث گذاشته شد:

اولاً فلسفه سیاسی مستقلاً به توزیع قدرت حکم می کند؛

ثانیاً فقه سیاسی شیعه نیز به توزیع قدرت حکم می نماید؛

ثالثاً توزیع قدرت درجه احتمال خطا را کاهش، و زمینه های وفاق اجتماعی را افزایش می دهد؛ رابعاً چون قدرت در عمل زمینه های فساد را فراهم می سازد، نمی توان به دیکتاتوری مصلح و مدل های اقتدارگرایانه قدرت دل خوش داشت.

۱ - السیدمصطفی الخمينی، ثلاث رسائل، طهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار الامام الخمينی، ۱۳۷۶ ش، ص ۶۸.

۲ - سیدمحمد موسوی بجنوردی، «حکومت اسلامی و بنای عقلا (گفتگو)، اندیشه حکومت، شماره ۴ (آبان و آذر ۷۸) ص ۸-۷.

مغرب زمین، در مجموع، بر اساس اصل توزیع نهادینه و غیراقتدارآمیز قدرت، مدل دموکراسی را انتخاب کرده، و ضریب خطا و فساد در تعامل قدرت بین مردم و هیأت حاکمه را کاهش داده است. توزیع قدرت هم از جنبه نظری، آرمانی دینی و عقلی است؛ و هم در عمل زمینه ساز وفاق اجتماعی تلقی می شود. توزیع قدرت و وفاق اجتماعی هر دو اموری دارای مراتب اند، و بنابراین هر چه درجه توزیع نهادینه و غیراقتدارآمیز قدرت بالا رود، درجه وفاق اجتماعی نیز افزایش می یابد.