

نقد نظریه مالکیت مشاع شهروندان: بر پایه تقریری نو از بایستی‌های عقل عملی

محمد مهدی حاجی کاظم طهرانی^۱

چکیده

دکتر مهدی حائری آنگاه که در کتاب «حکمت و حکومت» درصدد تبیین نظریه مالکیت مشاع شهروندان برمی‌آید، بنیاد سخن را بر عقل عملی استوار می‌سازد. نقدهای مختلفی در طول این سال‌ها ناظر به دیدگاه او در باب حکومت و طرح‌ریزی مدلی مبتنی بر وکالت حکیم در مقابل نظریه قرارداد اجتماعی و نیز نظریه ولایت فقیه پیش کشیده شده که عمدتاً مواجهه‌ای از پایگاه فقهی، حقوقی یا سیاسی به شمار می‌آید. این مقاله که رویکردی فلسفی به مسئله دارد، نخست تقریری نو از بایستی‌های عقلی عملی در دیدگاه دکتر حائری ارائه می‌کند و سپس، اتقان روشی نظریه مالکیت مشاع را که مبتنی بر کاربست عقل عملی است، با پایبندی به مبانی و روش مؤلف مورد مذاقه قرار می‌دهد.

نتیجه پژوهش نشان می‌دهد مؤلف اگرچه در آغاز سخن، تبیینی تفصیلی از نسبت «استها» و «بایست‌ها» پیش می‌نهد و می‌کوشد تا بنیاد اتکا به عقل عملی را استوار سازد؛ در ادامه اما کوشش او چیزی جز نوعی آشفتگی در کاربست عقل عملی به بار نمی‌آورد. نویسنده همچنین پیش‌فرض‌هایی را مبنا قرار داده که درخور نقدند.

واژگان کلیدی: مالکیت مشاع شهروندان، عقل عملی، وکالت حکیم، حق طبیعی

۱. مقدمه

دل مشغول عقل بودن را شاید بتوان به نحو جدی و برجسته، نخستین بار در کانت دید که نقد عقل به عقل می نویسد و درصدد برمی آید تا حد خرد را روشن کند. (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۷، ص ۲۷۰) کانت بر آن بود که «اگر منتقدی تیزبین مرزهای عقل را، حتی از لحاظ کاربرد تجربی آن، مراقبت نکند و به ادعاهای آن خاتمه ندهد، در آن صورت، اصول ما، که استفاده از عقل را در دایره تجربه‌های ممکن محدود می‌سازند، می‌توانند خود از این طریق، «متعالی» شوند و حدود عقل ما را حدود اشیاء فی‌نفسه قلمداد کنند؛ که نمونه آن محاورات هیوم است.» (کانت، ۱۳۹۴، ص ۲۰۳)

همین دل‌مشغولی است که دکتر مهدی حائری یزدی را هم وامی‌دارد تا «کاوش‌های عقل نظری» و «کاوش‌های عقل عملی» را به رشته تحریر درآورد و لاجرم آنگاه که نوبت به نظریه‌پردازی در باب حکومت می‌رسد، این حکمت است که باید در نسبت با حکومت معنا و جایگاه خویش را روشن کند. بدین‌سان کتاب «حکمت و حکومت» با مروری بر آرای پیشین در دو کتاب کاوش‌ها آغاز می‌شود و درصدد امتدادبخشی به حوزه حکمت عملی برمی‌آید.

مداقه در نظریه مالکیت مشاع شهروندان که رکن اصلی کتاب حکمت و حکومت به شمار می‌رود، موضوع این مقاله است. پرسش آن است که دکتر حائری چه مسیری را تا اثبات این نظریه طی می‌کند و نسبت به این مسیر که با تلاش برای کاربست عقل عملی طی می‌شود، مبتنی بر مبانی صاحب نظریه چه ارزیابی‌ای می‌توان داشت؟ به این ترتیب هدف این مقاله نه ارائه نقدی فقهی، حقوقی یا سیاسی، که سنجش آورده دکتر حائری مبتنی بر مبانی روشی خود او به عنوان نظریه‌ای فلسفی است. چنین مذاقه‌ای لاجرم نیازمند بازتبیین دیدگاه او در خصوص عقل عملی و بایستی‌های آن خواهد بود و از آنجا که تبیین‌های موجود نتوانسته‌اند از پس انتقادات برآیند؛ پیش از همه ارائه تبیینی نو و صحیح از مبانی نظریه مالکیت مشاع، یعنی همان منزلت عقل عملی و بایستی‌های آن ضروری می‌نماید.

این بررسی با روش کتابخانه‌ای و در سه گام صورت پذیرفته است: (۱) بررسی مبانی نظریه، (۲) بررسی نظریه (۳) نقد نظریه. در گام نخست، مبانی نظریه مالکیت مشاع، یعنی همان نظرگاه فلسفی در خصوص عقل عملی و بایستی‌های عقل عملی مورد توجه قرار می‌گیرد. در گام دوم، نظریه مالکیت مشاع مبتنی بر آن نظرگاه فلسفی صورت‌بندی می‌شود و در نهایت، در گام سوم سستی‌ها و خلل‌ها در این کاربست از عقل عملی مورد توجه قرار می‌گیرد.

۲. پیشینه

نامدار و دوستدار (۱۳۹۶) تلاش کرده‌اند تا مبتنی بر الگوی تحلیل نظریه‌های سیاسی، نظریه مالکیت مشاع شهروندان را مورد نقد قرار دهند. نصری (۱۳۹۰) تلاش کرده است تا تحلیلی از بایستی‌ها در اندیشه دکتر حائری ارائه دهد. به همین ترتیب، پژوهش‌های دیگری نیز کوشیده‌اند تا فلسفه سیاسی دکتر حائری، چالش‌های عقل عملی در نظریه‌های سیاسی و یا نقدهای فقهی و حقوقی وارد به نظریه مالکیت مشاع را نشان دهند. از جمله نقدهای فقهی نیز می‌توان به نقدهای آیت‌الله جوادی (جوادی آملی، ۱۳۷۵) اشاره کرد. آیت‌الله مصباح (مصباح یزدی، ۱۳۸۰) نیز به عنوان نمونه، مواجهه‌ای حقوقی با مسئله دارد. هیچ‌یک از این پژوهش‌ها اما نه امکان ارائه تقریری نواز بایستی‌های عقل عملی در اندیشه دکتر حائری را به دست داده‌اند و نه مبتنی بر این مبانی، به نقد نظریه مالکیت مشاع پرداخته‌اند. البته ممکن است بین این مواجهه‌های انتقادی مشترکاتی مثل نقد مفهومی و استدلالی با پژوهش حاضر باشد که در این صورت مورد اشاره قرار گرفته است.

۳. تبیین مبانی نظریه

پرسش آن است که مقصود از عقل آنگاه که از عقل نظری و عملی سخن می‌رود، حقیقتی یکتاست یا دوپاره؟ آیا نوعی اشتراک لفظی وجود دارد؟ عقل عملی به چه معناست و حکمت عملی عهده‌دار چه رسالتی است؟ پس از این، نوبت به پرسش از روش در حکمت عملی می‌رسد. عقل عملی را چگونه می‌توان و بایست به کار بست؟ روش ابتدای معرفت عقلانی بر عقل عملی چیست؟

۳-۱. وحدت حقیقت عقل

وقتی سخن از عقل عملی و عقل نظری می‌شود، باید توجه داشت که این دوگونگی در معقولات، هیچ تأثیر یا دلالتی بر دوگونگی قوه عاقله ندارد، و این خود یکی از مغالطات منطقی است که تفاوت میان معقول (آن هم معقول بالعرض) با عقل و معقول بالذات را نادیده انگاشته و مغالطه‌ای از نوع «خلط ما بالعرض به ما بالذات» را به میان آورده است. (حائری یزدی، ۱۳۸۸، ص ۵۵)

در اینجا اما پس از اذعان به یکتایی حقیقت عقل، یک اشکال پیش کشیده می‌شود و آن اینکه اگر عقل به معنای درک و اندیشه است که به عقیده فلاسفه از مقوله کیف نفسانی است، پس تقسیم آن به عقل نظری و عقل عملی تقسیم شیء به خود و مغایر یا بیگانه از خود می‌باشد؛ زیرا عقل در بخش اول عیناً همان درک و اندیشه است که جز نظر و تفکر نیست و در بخش دوم، عقل به معنای عمل به کار آمده که به کلی بیگانه و خارج از قلمرو عقل مقسمی می‌باشد. این همانند آن است که گفته شود عقل، یا عقل است یا چیز دیگری که عقل نیست. در اصطلاح منطقی، این ایراد بدین‌گونه تبیین می‌شود: مقسم یا عین قسم است، یا چیزی است که به کلی از دایره مقسم خارج است.

(همان، ص ۵۶)

پاسخ آن است که عمل در تقسیم عقل، فصل منوع برای جنس قریب خود قلمداد می‌شود. خصوصیت فصل هم به طور کلی این است: در عین اینکه جنس خود را در بخش خاصی از انواع آن مشخص و ممتاز از انواع و بخش‌های دیگر جنس می‌سازد، هرگز به صورت جزء یا رکن داخلی حقیقت جنس محسوب نخواهد بود. تازه این پاسخ نهایی در صورتی مورد استفاده است که قبول کنیم عمل در تقسیم عقل يك فصل حقیقی برای جنس خود به شمار می‌روند؛ اما اگر بگوییم که این هر دو، از جمله فصول منطقی جنس به حساب می‌آیند که صرفاً نقش اشاره به فصول حقیقی خود را ایفا می‌کنند، آنگاه دیگر ایراد، از اصل، ساقط و بی اعتبار خواهد بود و نیازی به بررسی و پاسخگویی آن در میان نخواهد بود.

فصل منطقی چیزی است که صرفاً به خاطر امتیاز يك نوع از سایر انواعی که در يك جنس مشارکت و هماهنگی دارند، به طور استعاره لفظی به کار گماشته می‌شود تا فقط نقش اشاره به شناخت فصل حقیقی را ایفا نماید؛ مانند «ناطق» که يك فصل منطقی برای انسان است و وظیفه آن اشاره به فصل حقیقی اوست که عبارت است از نفس ناطقه؛ اما هرگز ناطق که به معنای گویاست نمی‌تواند فصل حقیقی انسان محسوب گردد. (همان، ص ۶۶-۶۵)

۲-۳. چیستی عقل عملی

اما مقصود از اصطلاح عقل عملی در مقابل عقل نظری چیست؟ در یک نگاه کلی می‌توان گفت «موضوع فلسفه نظری وجود غیرمقدور است و موضوع فلسفه عملی هستی یا وجود مقدور». (همو، ۱۴۰۰، ص ۳۲) به بیان دیگر، «عقل عملی در برابر عقل نظری همان عقل نظری است که فقط بر سلسله خاصی از پدیده‌ها و گروه خاصی از حقایق هستی حکومت می‌کند: آن گروه از حقایق هستی که تحت اراده خود انسان است.» (همان، ص ۹۷) این بدین معناست که هستی را دوگونه انگاشته‌ایم: بخشی از هستی آن است که رقم خوردن هستی اش تحت اراده ما نیست و ما تنها در مقام توصیف و شناخت آن هستی برمی‌آییم. مثلاً در مورد وجود، خدا و حقیقت اشیاء سخن می‌گوییم. سخن دیگری از هستی‌ها اما هستی‌های مقدورند؛ یعنی هستی‌هایی که با اراده ما رقم می‌خورند. عقل عملی به این سخن دوم نظارت دارد و حاصل کاربست آن، حکمت عملی خواهد بود. (همان، ص ۱۶)

ما، هم در حکمت نظری و هم در حکمت عملی کبراهایی کلی را به کار می‌گیریم؛ مثل گزاره ظلم قبیح است. تشخیص هر دو دسته بر عهده عقل نظری است؛ چه کبراهایی که صرفاً مربوط به عقل نظری است و چه کبراهایی که راجع به احکام عملی است. (همان، ص ۴۹) مثلاً «الممكن

یحتاج الی مؤثر» از ضروریات اولیه عقل نظری است ولی «عدل نیکوست» از ضروریات اولیه عقل عملی.» (همو، ۱۳۸۸، ص ۱۶۳) این بدین معناست که هر جا سخن از کلی بر زبان می رود، پای عقل نظر در میان است و اگر آن کلی در عقل عمل به کار بسته می شود، در واقع دستاوردی از عقل نظر به کار عقل عمل آمده.

اکنون یک گام به پیش می نهمیم. قضایای جزئی چگونه؟ آیا اینها به عقل نظر راجع اند یا عقل عمل؟ مثلاً وقتی در مورد یک راستگویی جزئی سخن می گوئیم، آیا عقل نظر است که به کار بسته ایم یا عقل عمل؟

چنان که قطب الدین رازی می گوید، با اینکه راستگویی جزئی یک رأی جزئی است، نتیجه ای استنباط عقل نظری است، نه عقل عملی؛ (همو، ۱۴۰۰، ص ۲۲۹) اما اگر چنین است، چه چیز برای عقل عمل می ماند؟! «تنها چیزی ... که موجب دوگانگی عقل می شود، تحرک و عمل جوارحی عامل فعل است، هر چند که اجرا و عمل از گونه درک و عقل نیست. اگر معقولات عقل نظری به تحریک اعضای بدن منتهی گردد، این تحریک هر چند از گونه تعقل و اندیشه نیست، بلکه از مقوله فعل است، در تنويع و تقسیم عقل، به نظری و عملی دخالت فصلی و بنیادی دارد.» (همان، ص ۲۳۱) با این همه، باید توجه داشت که آن تحریک یا آنچه قوه عامله نامیده می شود، سهمی در حقیقت عقل ندارد.

اگر به بحث پیشین بازگردیم، می توانیم اکنون دقتی را افزون کنیم. «تقسیم عقل، به عقل نظری و عقل عملی، در حقیقت از دوگانگی عقل یا قوای درآکه انسان نیست، بلکه این تقسیم در هستی های معقول است که دسته ای از آنها به عمل منتهی می گردد و دسته ای دیگر به عمل منتهی نمی شود، نه در عقل.» (همان، ص ۲۱۹-۲۱۸) با این همه، این بدین معنی نیست که آن حقیقت یکتای عقل قابل انقسام نیست و صرفاً به واسطه نسبت برقرار کردن امری واحد با دو حقیقت، دو گونه نام گرفته؛ (همو، ۱۳۸۸، ص ۶۶) چنان که علامه مظفر نیز چنین می گوید. (مظفر، ۱۳۸۰، ص ۱۸)

عقل در عین آنکه حقیقتی واحد است، «حقیقتاً» به دو نام متصف می شود. به عبارت دیگر، تقسیم نظری و عملی در مُدرک نیست؛ در مُدرک است. این مُدرک است که دو گونه می تواند به کار افتد و به دو اشتغال می تواند مبادرت ورزد. آنگاه که آن مُدرک و اندیشنده به نظر اشارت دارد، حقیقتاً خود او به عقل نظر متصف می شود و آنگاه که به عملی که به اجرا می انجامد می پردازد، عقل عمل نام می گیرد. آری! وقتی حکمت تولید شد، تفاوت دیگر در حکمت به واسطه نوع معلومات است. به این ترتیب می توان گفت «فرق «حکمت نظری» و «حکمت عملی» تنها از جهت معلوم است، نه از لحاظ علم.» (حائری یزدی، ۱۴۰۰، ص ۱۸)

۳-۳. کلیات روش در حکمت عملی

پس آنکه مراد از عقل نظر و عمل روشن شد، اکنون پرسش از روش در حکمت عملی است. اساساً آیا برهان در حکمت عملی نیز جاری می‌شود یا فقط در حکمت نظری جریان دارد؟ مرحوم مظفر تصریح دارد که قضایایی چون «عدل نیکوست»، صرفاً جزء مشهورات قلمداد می‌شوند. در این خصوص نیز به بیان بوعلی در اشارات استناد می‌شود:

«از جمله قضایا، آرای می‌باشند که به نام آراء محموده شناخته شده‌اند و ما این‌گونه آراء را به اسم شهرت اختصاص می‌دهیم، زیرا از هیچ پایه‌ای جز اشتها برخوردار نیستند و این بدان‌گونه است که اگر انسان را با ساختار اصلی و درونی خود که عقل بی‌شائبه و وهم و حس بی‌پیرایه او است فرض کنیم و تصور کنیم که او هیچ‌گاه در پذیرش و اعتراف به این‌گونه قضایا از هیچ عاملی تعلیم نگرفته است، معلوم است او در چنین حالتی هرگز از رهگذر خرد ناب خویش و با از سوی وهم و حس واقع‌بین خود به این آراء و قضایا سر تمکین فرود نمی‌آورد. قضایایی همچون «سلب مال غیر، قبیح است»، «دروغ گفتن شایسته نیست» و «باید از دروغ گفتن پرهیز کرد» همه در رده قضایای مشهورات به شمار می‌روند.» (ابوعلی سینا، ۱۳۸۱، ص ۱۲۷)

سخن بوعلی در اینجا تمام است؛ بدین معنا که توضیح او در باب مشهورات واضح است. تنها مشکل آنجا رخ می‌دهد که مثال‌ها پیش کشیده می‌شوند و آن بیان پیشین، مصداق‌هایش را می‌جوید. در اینجا باید گفت یک قضیه از آنجا که برهان‌پذیر است می‌تواند از ضروریات عقل تلقی شود و در عین حال اگر مشهور شود، جزء مشهورات قرار گیرد. (حائری یزدی، ۱۳۸۸، ص ۷۳)

شاهد این مدعا نیز این بیان بوعلی است:

«الآراء التي تتعلق بالأعمال و تستفیض ذائعة مشهورة مثل: أن الكذب قبيح، و الظلم قبيح، لا على سبيل التبرهن، و ما أشبه ذلك من المقدمات المحدودة للانفصال عن الأوليات العقلية المحضة في كتب المنطق. و إن كانت إذا برهن عليها صارت من العقلية أيضا على ما عرفت في كتب المنطق.» (ابوعلی سینا، ۱۴۰۵ق، ص ۳۷)

شواهدی دیگر نیز البته می‌توان بر این مدعا در بیانات فارابی و بوعلی اقامه کرد. از جمله آنکه اینان حکمت به معنای عام یا گاهی خود حکمت عملی را علمی یقینی و برهانی دانسته‌اند. (شریفی و برادران مظفری، ۱۳۹۹، ص ۱۷۸) به این ترتیب می‌توان گفت اعمال ارادی انسان، اگر به صورت برهانی بررسی شوند و اعمالی که انسان را به کمال حقیقی می‌رساند در این علم اثبات شوند؛ حکمت عملی از آنها شکل خواهد گرفت. (همان، ص ۱۷۹)

برای نمونه این قیاس را در نظر می‌گیریم:

صغری: الصدق حسن.

کبری: و کل حسن ینبغی ان یؤتی به.

نتیجه: فالصدق ینبغی ان یوتی به.

در این قیاس، هم صغری و هم کبری و هم نتیجه، کلی است که نشان می دهد عقل نظر در کار افتاده. (حائری یزدی، ۱۴۰۰، ص ۱۱۸)

قیاس دومی را می توان بر آن قیاس پیشین متفرع کرد:

صغری: هذا صدق.

کبری: و کل صدق ینبغی ان یؤتی به. (نتیجه قیاس اول عقل نظری)

نتیجه: فهذا الصدق ینبغی ان یؤتی به.

«همین ادراک جزئی هم چون مربوط به ادراک است و از کبرایی کلی سرچشمه می گیرد، باز به عقل نظری مربوط می شود، منتهی چون نتیجه این قیاس تفریعی، جزئی است و مربوط به کردار عامل است و ممکن است که در سلسله علل عمل و تحرک عامل، واقع گردد، مربوط به عقل عملی است.» (همان، ص ۱۱۹)

۳-۴. ضرورت در حکمت عملی

تا اینجا افزون بر روشن شدن مراد از حکمت عملی، برهانی بودن روش نیز تثبیت شد. حال به سراغ قضایای ضروری ای می رویم که کبرای قیاس عقل عملی قرار می گیرند. این ضرورت ها چگونه فراچنگ می آیند و چه رابطه ای میان موضوع و محمول آنها برپاست؟

به خاطر داریم که کانت از قضایای تحلیلی و ترکیبی یا تألیفی سخن به میان آورد. قضایای تحلیلی، ضرورت عقلی و منطقی دارند و محمول در آنها در نهاد موضوع نهفته است؛ مانند گزاره «انسان، حیوان ناطق است». اما در قضایای ترکیبی محمول خارج از نهاد موضوع است. مثلاً قضایای ریاضی را کانت از سنخ قضایای ترکیبی قلمداد می کند. این بدین معناست که در نگاه کانت، عدد چهار در نهاد «دو ضربدر دو» نیست. با این توضیح به پرسش پیش گفته در باب رابطه موضوع و محمول در قضایای حکمت عملی باز می گردیم. این رابطه را چگونه رابطه ای باید دانست؟

دکتر حائری در پاسخ، از سنخ سومی از قضایای ضروری سخن می گوید که مشکل کانت را حل می کند. این سنخ، همان ضرورت در باب برهان است. ضرورتی که کانت از آن سخن گفت، ضرورت باب ایساغوجی است؛ اما در مقابل، «ضرورتی هم در باب برهان داریم که در آن چنین نیست که محمول از نهاد موضوع به دست آید، مثل اینکه می گوییم: «هر ماهیتی بالضروره دارای امکان است». امکان در نهاد ماهیت به صورت یک جزء جنسی یا فصل نیست تا این قضیه را در

گروه قضایای تحلیلی کانت قرار دهیم؛ ولی در عین حال، امکان از لوازم انفکاک‌ناپذیر ماهیت است و ثبوت آن برای ماهیت ضرورت دارد. این ضرورت، که از درون موضوع نجوشیده است، از کجا برخاسته است؟ مثال دیگر: «برای هر کوهی، درّه ضروری است». درّه در نهاد کوه نیست ولی در عین حال از خود کوه، درّه استخراج و انتزاع می‌شود... این‌گونه لوازم ذاتی را فلسفه اسلامی عوارض ذاتی می‌نامد و مناسبت میان موضوع و محمولی بدین‌گونه را ضرورت ذاتی توصیف می‌کند.» (همان، ص ۱۶۹)

به این ترتیب، «ولو اینکه در مفهوم عدل، معنای نیکویی، یک جزء بنیادی جنسی و فصلی نیست، می‌توانیم از روابط برونی ماهیت عدل، لازمه‌ای ذاتی پیدا کنیم که مفهوم آن نیکویی است. این لازمه با اینکه داخل در ذات موضوع نیست، از لوازم ذاتی آن محسوب می‌گردد.» (همان، ص ۱۷۰) به این ترتیب، قضایای عقل عملی همه از همین قسم لازم بیرون ذات خواهند بود. (کیبیر، ۱۳۹۹، ص ۱۴۹-۱۴۸)

۳-۵. نسبت بایستی با هستی و آستی

ضرورت چونان امکان وصفی برای هستی قلمداد می‌شود. این هستی است که یا ممکن است و یا واجب و ضروری. گاه نیز در قضایا، به جای «هست» از «است» سخن می‌گوییم. به جای آنکه بگوییم «خدا هست»، می‌گوییم «خدا عالم است». از سوی دیگر، چنان‌که می‌دانیم در قضایای حکمت عملی عمدتاً سخن از بایستی می‌رود. می‌گوییم «بایست راستگو بود». پرسشی که ناخودآگاه پیش کشیده می‌شود این است که بایستی، چه نسبتی با هستی و آستی برقرار می‌کند؟ بگذارید نخست پای از حکمت عملی بیرون نهیم و رد بایستی را در طبیعت جست‌وجو کنیم. مثلاً به این دو گزاره توجه کنید:

گزاره اول: فردا روز است و هر روز، خورشید از مشرق طلوع می‌کند؛ پس فردا خورشید از مشرق درمی‌آید.

گزاره دوم: فردا روز است و هر روز، باید خورشید از مشرق درآید؛ پس، فردا باید خورشید از مشرق درآید.

نسبت میان این دو گزاره چیست؟ این دو قیاس هیچ تفاوتی در معنای منطقی ندارند. «باید» در قیاس اخیر نیز اشاره به ضرورت طبیعت است. اگر آنقدر شکاک باشید که بگویید شاید فردا دیگر این ضرورت برپا نبود، دیگر نمی‌توان پای «باید» را وسط کشید. وقتی از «باید» سخن می‌گوییم، «این «باید» اشاره به آن دارد که چون خورشید فاعل موجب است، قواعد قوانین طبیعت آن را مجبور می‌کند که فردا هم از طرف مشرق طلوع کند.» (حائری یزدی، ۱۴۰۰، ص ۱۵۷-۱۵۶)

از این توضیح بی‌آنکه نیاز به گفت‌وگویی بیشتر باشد، به خوبی برمی‌آید که بایستی‌ها واگویی‌های از هستی‌ها و ضرورت آنهایند. این ضرورت گاه ذاتی است چنان‌که در خدای متعال سراغ داریم و وجود او را به همین سبب متصف به ضرورت یا بایستی می‌کنیم و واجب‌الوجودش نام می‌نهیم. گاه نیز مربوط به طبیعت است که در عبارت پیشین، از آن سخن رانیدیم و بر مدار قانونی طبیعی از وجوب یک رخداد، یا بایستی آن سخن گفتیم. این هر دو ضرورت را ضرورتی بالذات قلمداد می‌کنیم.

اکنون اجازه دهید به حکمت عملی بازگردیم. به خاطر داریم که موضوع در حکمت عملی، هستی‌های مقدور بود و این اراده بود که میدان‌داری می‌کرد. اینجا نسبت ضرورت و بایستی چگونه معنا پیدا می‌کند؟ «در اینجا فرض می‌کنیم که خورشید فاعل موجب باشد، یعنی اراده و اختیار داشته باشد، نه اجبار، به طوری که هر روز به اختیار خودش سر برمی‌آورد و به اطراف نورافشانی می‌کند. با وجود این فرض غیرحقیقی، باز هم مطلوب ما به دست می‌آید، به این طریق که چون خورشید «عادت» داشته که هر روز از طرف مشرق طلوع کند، فردا هم «باید» طبق تعهد خود عمل کند و از طرف مشرق سربرآورد. «باید» در اینجا به معنی «عادت» یا «تعهد» است. و اگر بگویید که اخلاقاً خوب است خورشید به عادت و رسم خود وفادار باشد و امروز هم مثل روزهای دیگر از مشرق طلوع کند، در این صورت، خوبی از نوع اخلاقی می‌شود. و به محض اینکه برای خورشید اختیار فرض کنید، «بایستی» از ضرورت هستی به بایستی اخلاقی تغییر می‌کند، در صورتی که اگر خورشید فاعل موجب باشد، این بایستی، طبیعی و بالذات خواهد بود.» (همان، ص ۱۵۷)

خلاصه آنکه «مفهوم اصطلاحی بایستی همان ضرورت و وجوب «بالذات» یا «بالغیر» است که از شدت و اهمیت هستی حکایت می‌کند.» (همان، ص ۱۲۰)

۳-۶. بایستی در حکمت عملی

اگر به دیدگاه اشاعره درآییم و بایستی‌ها را به امر الهی بازگردانیم، مسئله خودبه‌خود حل شده است؛ چه آنکه وقتی که می‌گوییم «من باید الف را انجام دهم»، معنای حقیقی این سخن چنین است: «من از خدا توسط انبیا تعلیم یافته‌ام که الف را انجام دهم». واضح است که این ترجمان، همان ترجمان بایستی به هستی است. (همان، ص ۹۱)

اگر به مسئله عاطفه‌گرایان درآییم و الزامات اخلاقی را به عواطف متغیر انسانی بازگردانیم، باز هم باید اذعان کنیم که در اینجا نیز بایستی و نبایستی از عواطف متغیر انسانی سرچشمه می‌گیرد که بالأخره به هستی و نیستی عوامل درونی انسان‌ها بازگشت خواهد کرد. (همان، ص ۹۲) مثلاً عشق شما به کسی، حاکی از شور درونی شماست. (حائری یزدی، ۱۴۰۰، ص ۹۲) البته این عاطفه، گاه شخصی است و گاه جمعی. (همان، ص ۹۲)

در مدینه ضالّه و جاهله‌ای که فارابی پیش می‌کشد، غلبه حیوانیت امری ضروری و لاجرم است. عاطفه‌گرایان، این خصیصه در چنین جامعه‌ای را به همان عواطف جمعی بازگشت می‌دهند. این عنان‌گسیختگی، یک هستی ضروری است و ضرورتش نیز از نوع واجب بالغیر است که با اتکا به احساسات مردمان این مدینه توضیح می‌یابد.

اگر منشأ بایدها را هستی‌های فردی و دل‌بخواهی اشخاص قلمداد کنیم نیز وضع به همین منوال است. «مثلاً، بچه‌ای را در نظر بگیرید که تصمیم می‌گیرد شیشه‌ای را بشکند و می‌گوید: «من حتماً باید با سنگ این شیشه را بشکنم». این هم نوعی بایستی است که در حقیقت معنایش هستی است، منتهی این نوع بایستی از هستی هوس و میل سرچشمه می‌گیرد.» (همان، ص ۹۶)

اما در نهایت «نوع دیگری از بایستی هم هست که از حاکمیت و ضرورت عقل و مستقلات عقلی، که فرآورده‌های حکمت عملی است، سرچشمه می‌گیرد.» (همان، ص ۹۶) اگر ما در حکمت عملی از ضرورت و بایستی سخن می‌گوییم، چنین بایستی‌ای را مراد داریم؛ یعنی بایستی‌ای که ریشه در حاکمیت و ضرورت عقل دارد. برپایی عدالت در جامعه، واجب و ضروری است و این وجوب، وجوبی بالغیر و به واسطه حکمرانی عقل است. اگر عقل، حکمران شود، لاجرم این عدالت نیز در جامعه جامه و وجوب می‌پوشد و برقرار می‌شود.

دکتر حائری در این همه، در واقع با هیوم درافتاده که از عدم امکان نتیجه‌گیری بایدها از هست‌ها می‌گفت. او برهان صدیقین و دلیل وجودی آنسلم را نیز مثال نقضی در برابر هیوم می‌داند؛ چه آنکه در این دو، هستی مطلق طی یک قیاس برهانی به یک بایستی منتهی می‌گردد. (همو، ۱۳۸۸، ص ۱۵۰-۱۴۹)

۳-۷. بررسی اشکالی به دکتر حائری

در اینجا اشکالی متوجه دکتر حائری شده است که مدعی است در این نظریه، در تبیین محل نزاع خلط شده است. (معلمی، ۱۳۹۴، ص ۲۱۴) مستشکلان بر این باورند که «باید» غیر از «ضرورت» خارجی است؛ چه آنکه مصداق خارجی، پس از تحقق فعل قابل لحاظ است، در حالی که مفهوم «باید» پیش از تحقق شیء به فعل تعلق می‌گیرد. (احمدی، ۱۳۹۶، ص ۵۳-۵۲) به عبارت دیگر، پرسش آن است که «باید اخلاقی» از ضرورت پیش از اراده فاعل حکایت می‌کند یا ضرورت پس از اراده فاعل؟ اگر میان ضرورت و باید تفکیک کنیم، می‌توانیم اذعان کنیم که مفهوم «باید اخلاقی» پیش از اراده کردن، به فعل تعلق گرفته است؛ اما ضرورت بالغیر در مقام بیان ضرورت پس از اراده می‌باشد. (لاریجانی، ص ۴۵؛ معلمی، ۱۳۹۴، ص ۲۱۴)

در واقع مستشکل مدعی است اشکال هیوم، ناظر به بایستی است و بایستی قبل از اراده فاعل

معنا پیدا می‌کند؛ اما دکتر حائری از ضرورتی سخن می‌گوید که این ضرورت بالغیر است و پس از آنکه فاعل اراده کرد و عمل را انجام داد، آن فعل، واجب بالغیر و ضروری می‌شود. به این ترتیب دکتر حائری اساساً خلط مبحث کرده و پاسخی به اشکال هیوم نداده است.

دکتر حائری نیز خود چنین تفکیکی را میان قبل از عمل و پس از آن دارد. از نگاه او «افعال و رویدادهایی که از عامل مسئول صورت می‌پذیرد، پیش از صدور، موصوف به بایستی است و پس از صدور، چون از حیظه قدرت و اختیار عامل مسئول خارج است، موصوف به استی و هستی است.» (حائری یزدی، ۱۴۰۰، ص ۶۶)

با این همه، آیا وقتی دکتر حائری از واجب بالغیر سخن می‌گوید، واقعاً رابطه فعل و فاعل پس از عمل را مدنظر دارد و نه پیش از آن را؟ به نظر می‌رسد که چنین نیست. او تصریح دارد که وقتی دو راه، فراروی ماست، «ما باید استنباط کنیم که کدام یک از این دو راه برایمان واجب است، و ضرورت برایمان ایجاب می‌کند که مصمم به انجام دادن یا ترک فعل بشویم، و همین معنای واجب بالغیر است.» (همان، ص ۲۲۰) واضح است که در این بیان، واجب بالغیر برای پیش از عمل به کار گرفته شده.

توضیح و تبیین کامل‌تر را می‌توان مبتنی بر آنچه ناظر به بایستی در حکمت عملی گفتیم، ارائه داد. آیا در بحث از بایستی در حکمت عملی، از ضرورت پس از عمل می‌گفتیم یا آنکه پیش از عمل نیز توانستیم از اقتضای مدینه ضالّه سخن بگوییم و در مقابل، توضیح دهیم که حکمرانی خردمندان به چه زیستی ضرورت خواهد بخشید؟ آنجا که مثال خورشید را پیش کشیدیم و برایش اراده نیز تصور کردیم چطور؟ به بیانی تکمیلی، به نظر می‌رسد اگر به مقدمات اراده رجوع کنیم، یا به عبارت بهتر، به مهارت سنخ‌شناسی اراده‌ها یا سنخ‌شناسی جوامع دست یافته باشیم، می‌توانیم همان وجوب پسینی را به نحو پیشینی نیز در نظر آوریم و بگوییم چنین عملی از چنین جامعه‌ای، چنین خردمداری‌ای و چنین خردی، رخت وجوب بالغیر می‌پوشد. با این توضیح باید گفت اشکال به دکتر حائری قابل پاسخگویی است.

تبیین نظریه

اکنون بر پایه مبانی روشی‌ای که گفته شد و در اینجا پیش فرض تلقی می‌شود، می‌بایست نظریه مالکیت مشاع شهروندان را ارزیابی کرد.

الف) مفهوم حکومت

پیش از آنکه بنیاد حکومت را به مذاقه بنشینیم، نخست به تحلیلی واژگانی می‌پردازیم. اگر توجه کنیم که حکومتداری شاخه‌ای از حکمت عملی بوده است، همین مذاقه تلقی ما از واژه حکومت را

نیز متفاوت خواهد کرد و دیگر آن را به معنای فرماندهی و سلطنت بر زیردستان یا ولایت و قیومیت نخواهیم گرفت. (همو، ۱۳۸۸، ص ۸۲)

بر پایه همین فاصله از معنای حقیقی حکمت، باید گفت حکومت‌های پیشین نیز، چه از سنخ افلاطونی که از لزوم حاکمیت فیلسوفان می‌گفت چه ارسطویی که از لزوم حکمرانی بر زیردستان سخن به میان می‌آورد، تا این زمان مدرن، همگی زیر یوغ قدرت‌های خودکامه فردی یا دیکتاتورهای دسته‌جمعی مذهبی قرار داشته‌اند. (همان، ص ۸۸)

ب) منشأ حکومت

دکتر حائری پس از آنکه معنای حکومت را بر پایه حکمت واگویه کرد، به سراغ شناخت تجربی منشأ حکومت می‌رود. اما علت این مراجعه چیست؟ او بر آن است که این مفهوم، تنها مفهومی نظری نیست بلکه مفهومی طبیعی نیز هست. (همان، ص ۹۰) روش این مطالعه چیست؟ او از بحث‌های تاریخی انسان‌شناسی وام می‌گیرد و در واقع رویکرد او به طور کلی در تعریف جامعه و حکومت، تاریخی - تجربی است. (میرباقری، ۱۳۹۵، ص ۷۷)

«فلسفه یا پدیدارشناسی تجربی حکومت را، که گفته شد يك واقعیت تجربی بیش نیست، اگر بخواهیم خوب بررسی و شناسایی کنیم ناگزیریم همراه با يك پژوهنده تاریخی و تجربی، این فلسفه را از طریق بحث‌های تاریخی انسان‌شناسی (Anthropology) به دست آوریم.» (حائری یزدی، ۱۳۸۸، ص ۹۵)

دکتر حائری در گام اول از تحلیل طبیعت آدمی شروع می‌کند. هر موجود زنده و متحرک با‌الاراده‌ای نیازمند یک مکان زیست اختصاصی است. او همچنین نیازمند يك فضای پهناور مشترك برای تأمین و ادامه حیات خود و خانواده‌اش نیز هست. نتیجه این همه، آن می‌شود که نباید حکومت را امری ماورایی دانست. (همان، ص ۹۱) منشأ حکومت، امری تجربی و حسی است.

پ) حق مالکیت و حق حکومت

دکتر حائری در عین اینکه پیگیری مدل حکمرانی را به عقل عملی وامی‌نهد، این حق و توانمندی را همزمان از شریعت نیز سلب می‌کند. استدلالی که او پیش می‌کشد هم آن است که حکومت از امور متغیر است و لذا نمی‌تواند جزء احکام لایتغیر الهی قلمداد شود. (همان، ص ۹۲-۹۱)

سؤال می‌شود که بالفرض انسان‌ها در نگاهی تاریخی، روندی که ذکر آن رفت را طی کرده‌اند، حق مالکیت را چه کسی در این میان به انسان‌ها اعطا کرده تا در همان محدوده فردی یا مشاع بتوانیم از مالکیت آنها سخن بگوییم؟ دکتر حائری اینجا اصل مالکیت طبیعی را پیش می‌کشد و طبعاً همین مالکیت طبیعی است که وکالت‌بردار می‌شود. (همان، ص ۹۶)

سؤال می‌شود که منشأ این مالکیت طبیعی چیست؟ آیا این بدین معنی است که طبیعت،

مالکیت را به انسان بخشیده؟ دکتر حائری در اینجا پای فطرت را وسط می‌کشد تا نشان دهد آن نیاز زیستی‌ای که از آن سخن می‌گفت و در آن نوعی همانندی با حیوانات را نیز پیش کشیده بود، در عین همانندی، دارای منشأ متفاوتی نیز هست:

«این قانون که می‌گوید: «هر کس که مکان بی‌مانع و بی‌سابقه از تصرف و حیزت دیگران را برای زیست خود به تصرف خویش درآورد، او طبیعتاً به مالکیت شخصی آن سزاوارتر خواهد بود»، سراسر يك قانون پیشین فطری است که از نیاز طبیعی بدن زنده و متحرک انسان به حیز و مکان زیست، برخاسته و صورت قانونی پیدا کرده است و هیچ نوع بستگی به وضع و قانونگذاری اجتماعی و شرعی و حتی ارادة عقلانی ندارد.» (همان، ص ۱۲۷-۱۲۶)

نیاز، نیاز برخواسته از همان زیست طبیعی است که با حیوانات در آن مشترکیم اما حاکم در آنجا غریزه است و در اینجا فطرت. به چه حکم می‌کند؟ به حق مالکیت طبیعی. اگر فلاسفه گاه طبیعت را به جهت جسمانی، غریزه را به جهت حیوانی و فطرت را به جهت انسانی ناظر دانسته‌اند، دکتر حائری در اینجا از یکتایی قانون طبیعی و قانون فطری سخن می‌گوید و چون ذاتی است، مصداق «الذاتی لایعلل» و بی‌نیاز از استدلال خواهد بود. (کبیر، ۱۳۹۹، ص ۲۶۱-۲۶۰)

به این ترتیب، حکومت پدیده‌ای است کاملاً تجربی که ریشه در نیاز انسان دارد؛ نیازی که مبتنی بر فطرت پاسخ می‌گیرد. در این مقام اساساً هنوز نوبتی به عقل عملی نیز نرسیده. منشأ و مشروعیت چنین حقی برای آدمی نیز تماماً به فطرت بازگشت دارد. خدای در نهاد آدمی چنین حقی را بنیان نهاده و آدمی با رجوع به نهاد خویش، به وضوح چنین حقی را بی‌آنکه نیاز به خردورزی باشد، در می‌یابد.

ت) مالکیت مشاع و وکالت حکیمان

پیرو تحلیل پیشین پای مالکیت مشاع نیز به میان می‌آید. انسان به حکم همان شناخت ذاتی و غریزی درمی‌یابد که باید برای عبور و مرور و تأمین آذوقه، راهی به بیرون بگشاید. در اینجاست که پس از مالکیت انحصار بر خانه، دومین نوع از مالکیت، یعنی مالکیت مشاع مطرح می‌شود. این نوع مالکیت نیز هیچ ارتباطی به وضع و قانون‌گذاری و ارادة جمعی و یا حتی اراده و درك عقلانی شخص ندارد. (حائری یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۲۸-۱۲۷)

با این حساب، حتی مالکیت مشاع نیز به همان ضرورت تجربی بازگشت کرد و عقل بار دیگر از دایره بیرون شد. پس از این است که نوبت به وکالت می‌رسد؛ یعنی همان‌جا که عقل عملی به ضرورت بهزیستی حکم می‌کند. البته حتی درباره همین نیاز به بهزیستی نیز می‌توان سخن گفت و منشأ آن را جو یا شد.

«این گرایش به سوی بهزیستی و همزیستی مسالمت‌آمیز از ویژگی‌هایی است که از نهاد

طبیعت برتر و عقلانی او برخاسته است، نه به اقتضای زیست طبیعی حیوانی او و نه از عوامل خارج از طبیعت عقلانی که بر وی تحمیل می‌گردد.» (همان، ص ۱۳۷)

در پاسخ به این نیاز، پای عقل عملی به میان کشیده می‌شود:

«برخورد به این واقعیت طبیعی، عقل عملی و نیروی اندیشمندی او را به دو راه حل به‌هم‌پیوسته ترغیب و رهنمون می‌سازد. این دو راه حل به‌هم‌پیوسته این است که او و تمام افرادی که مانند او از مالکیت مشاع آن سرزمین برخوردارند، به رهنمود عقل عملی، شخصی یا هیئتی را وکالت و اجرت دهند که تا او، تا جایی که ممکن است همه همت و وقت و امکانات خود را در بهزیستی و همزیستی مسالمت‌آمیز آنان در آن سرزمین به کار بندد و در اجرای این وظیفه از هیچ کوششی دریغ نورزد. و اگر احیاناً در این گزینش، اتفاق آرای مالکین مشاع فراهم نگردد، تنها راه بعدی و باقی‌مانده این است که به حاکمیت اکثریت بر اقلیت توسل جویند.» (همان، ص ۱۳۸)

دکتر حائری معنای جامعه را نیز بر همین پایه شرح می‌دهد. جامعه در این تلقی سرجمع افراد است، نه چیزی بیشتر از آن. (همان، ص ۱۴۴-۱۴۳)

نقد نظریه

اکنون و پس از آنکه نظریه مالکیت مشاع شهروندان همراه مبانی نظریه مورد تبیین قرار گرفت، می‌توان بر مدار مبانی روشی به نقد نظریه همت گماشت.

الف) مفهوم حکومت

دکتر حائری مفهوم حکومت را ذیل حکمت عملی و در نقطه مقابل فرماندهی، سلطنت، حاکمیت بر زیردستان، ولایت و قیومیت تلقی می‌کند. ولایتی که او تصویر می‌کند به مثابه نحوی از قیومیت و حاکمیت بر زیردستان معنا می‌یابد و در پرتو ابطال چنین ولایتی است که حکومت به معنای حکمت بر فراز می‌نشیند. از این منظر همه جوامع تا عصر مدرن، یا زیر یوغ قدرت‌های خودکامه مذهبی بوده‌اند یا آنکه تحت فرمان رئیس قبیله.

نکات و پرسش‌هایی در این خصوص قابل طرح است:

۱) در مدینه النبی که پیامبر ﷺ حکومت تشکیل داد یا آنجا که امیر متقیان خلافت را به عهده گرفت، مصداق کدام یک از این دو مفهوم از حکومت است؟ حکومت به معنای حکمت و تدبیر و رایزنی خردمندانه یا حکومت به معنای دیکتاتوری مذهبی؟ اگر تا قبل دوره مدرن، همه حکومت‌ها از سنخ قدرت‌های خودکامه بوده است، تکلیف حکومت پیامبر ﷺ و امیرالمؤمنین ﷺ چه می‌شود؟! جالب آنکه دکتر حائری در عین حال، حکومت پیامبر ﷺ و امیرالمؤمنین ﷺ را به واسطه آنکه با انتخاب عالمانه و عاشقانه مردم شکل گرفت می‌ستاید. (همان، ص ۳۵۸-۳۵۷)

۲) حکومتی که در سایه حکمت عملی و به عنوان شاخه‌ای از آن قابل طرح است، دوگونه



تصویر دارد: نخست، گونه‌ای است که در آن انسان‌ها بر مدار حکیم حلقه می‌زنند و به بیان فارابی به شکل‌گیری مدینه فاضله می‌انجامد؛ یعنی «حکومتی که مقصود حقیقی از اجتماع در آن، تعاون بر اموری است که موجب حصول و وصول به سعادت آدمی است.» (فارابی، ۱۹۹۵م، ص ۱۱۳) دیگر، گونه‌ای است که به شکل‌گیری مدینه ضالّه جاهله می‌انجامد. (همان، ص ۱۴۷) پرسش آن است که کدام‌یک از اینها اقتضای حکمت عملی است و کدام اقتضای کنار نهادن حکمت؟ حکومتی که ذیل حکمت عملی شکل می‌گیرد، اعمّ است از فاضله و ضالّه؟ دکتر حائری اگرچه از حکمت و حکمت عملی دم می‌زند اما بالواقع حکومت را از معنای واقعی حکمت تهی می‌کند و به صرف رایزنی فرومی‌کاهد. به بیان دیگر، او بار ارزشی این مفهوم را کنار می‌نهد و از آن مفهومی سکولار نسبت به ارزش‌ها برمی‌سازد. توجه داریم که اگر مفهوم مبنایی دکتر حائری دچار خلل شد، عملاً سراسر بحث او که بر همین پایه سامان یافته فرومی‌ریزد.

۳) دکتر حائری تعریفی از ولایت پیش می‌کشد که با سلطنت و سلطه و قیومیت عجین است. پرسش این است که اگر کسی ولایت را به مفهومی دیگر، مثلاً به معنای سرپرستی یا ولایت بر فرزندان معنا کرد، آنگاه تکلیف چه خواهد بود؟ دکتر حائری می‌گوید اصطلاح ولایت بر فرزندان مجعول است. (حائری یزدی، ۱۳۸۸، ص ۳۱۸) خُب اصلاً چنین باشد! آیا نباید در یک بحث عقلی شقوق بحث را لحاظ کرد؟ آیت‌الله جوادی آملی در این خصوص توضیح می‌دهد که ولایت امام و پیغمبر نه از سنخ ولایت بر سفیه و مجنون و محجور، بلکه بر پایه صلاح‌دید ولیّ که از سنخ جریان ولایت‌الله است می‌باشد و این یعنی «خود مکتب و دین، رهبری و سرپرستی و هدایت جامعه را به عهده می‌گیرد.» (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ۵۶-۵۵)

دکتر حائری تصریح می‌کند: «این یک لغت مجعولی است که نه تنها در کتب فقهیه سنی و شیعه نیست، بلکه فی حد ذاته یک تناقض منطقی است.» (حائری یزدی، ۱۳۸۸، ص ۳۱۸) حال آنکه می‌توان گفت ولایت به معنی سرپرستی، منافاتی با رشد متولی ندارد. خدا هم به همین ترتیب ولیّ همه مؤمنین است و انسان در بالاترین مراتب رشد هم نیازمند سرپرستی است. (میرباقری، ۱۳۹۵، ص ۱۰۱)

دکتر حائری باید توضیح می‌داد که اگر ولایت به معنای سرپرستی بر فرزندان لحاظ شود، به این معنا که در یک رتبه حتی پیامبر ﷺ نیز نیازمند چنین ولایتی است و اگر حکومت، درجه‌ای از چنین اعمال ولایتی دانسته شود، آیا چنین مفهومی سازگار با حکمت عملی خواهد بود یا منافی آن؟ اگر از سنخ حکمت عملی است باید ذیل آن توضیح داده می‌شد و اگر نحوی از غیریت را داراست، باید به عنوان شقّ سوم در میان حکومت مبتنی بر حکمت و حکومت مبتنی بر سلطه مورد بحث قرار می‌گرفت.

ب) منشأ حکومت

دکتر حائری در تبیین منشأ حکومت، از مباحث تاریخی انسان‌شناسی وام گرفت. (حائری یزدی،

۱۳۸۸، ص ۹۵) بر این مبنا نیز شکل‌گیری حکومت را امری تجربی و ناشی از درک بهزیستی و میل به انتفاع و همیاری دانست؛ نه ماورایی و نه حتی نیازمند عقل عملی.

(۱) پرسش این است که چرا اگر بخواهیم پدیده حکومت را خوب بررسی و شناسایی کنیم، باید از روش تاریخی انسان‌شناسی مدرن امداد بگیریم؟ می‌توان در مقابل مدعی شد تاریخ با انسان‌های غارنشینی آغاز نمی‌شود که گام به گام قرار است تجربه کنند و بعد تجربیاتشان به آنها ضرورت حکومت را بازشناساند. تاریخ با پیامبر و ولایت او آغاز می‌شود و این ولایت است که در امتداد تاریخ بسط می‌یابد. از این زاویه مفهوم حکومت، مفهومی نه تجربی بلکه الهی و در نسبت با ولایت الهیه است.

(۲) گذشته از این، اگر بخواهیم از مطالعات تاریخی انسان‌شناسانه امداد بگیریم، دکتر حائری توضیح نمی‌دهد که چه شواهد یقینی‌ای بر چنین فرایندی در خصوص نحوه شکل‌گیری حکومت وجود دارد. چرا حکومت، اولین بار مبتنی بر انسان‌ها بزی و در سایه تنازع به وجود نیامده باشد؟ این چه نحوه تئوری‌پردازی است که بی‌اعتنا به تئوری‌ها و مفاهیم رقیب پیش می‌رود و از پنجه انداختن در پنجه آنها می‌گریزد؟

پ) حق مالکیت و حق حکومت

دکتر حائری حق مالکیت و حق حکومت را به فطرت انسانی بازگشت داد و در عین حال، با توجه به اینکه حکومت از موضوعات متغیر قلمداد می‌شود، از دایره احکام لایتغیر الهی خارج قلمداد کرد.

در این باره باید گفت:

(۱) اگرچه مبتنی بر تقریری که از نظریه گفته شد، فطرت بنیاد حق قرار می‌گیرد و مقوله حقوق طبیعی از بحث خارج می‌شود اما همچنان می‌توان برخی اشکالاتی که به طرفداران حقوق طبیعی وارد است را در اینجا نیز پیش کشید.^۱ به این ترتیب، نهایت چیزی که می‌توان مبتنی بر فطرت اثبات کرد، حق فی‌الجمله مالکیت است نه مطلق چنین حقی که به حق حکومت نیز منتهی شود. ضمن اینکه حدود مالکیت طبیعی، چه انحصاری و چه مشاع، بسیار محدودتر از قلمرو سرزمینی است که تشکیل‌دهنده یک کشور است. (فرازی، ۱۳۹۹، ص ۷۳)

۱. آیت‌الله مصباح یزدی: «حقوق طبیعی به این معنا که موجودی به نام طبیعت وجود دارد که حقوقی را اعطا می‌کند، سخنی سست و بی‌منطق است. معنای معقول حقوق طبیعی می‌تواند این باشد که مقتضای طبیعت و ماهیت یک موجود، برخورداری از یک سلسله حقوقی است که دوام و بقای آن طبیعت به آنها بستگی دارد. در مورد این معنا نیز گفتیم نهایت چیزی که با این بیان می‌توان نتیجه گرفت، اثبات فی‌الجمله یکسری حقوق است، اما اینکه این حقوق مطلق باشند و هیچ‌گونه محدودیت و استثنایی نداشته باشند، از این بیان استفاده نمی‌شود.» (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۹۲-۹۱)

۲) دکتر حائری از فطرت سخن می‌گوید اما در روایت اقتضای فطرت نیز یک‌سویه گام برمی‌دارد. او فطرت را صرفاً ناظر به نیازهای طبیعی و مادی می‌بیند و در چنین برآوردی، فطرت نمی‌تواند فطرت بندگی و عبودیت باشد. (میرباقری، ۱۳۹۴، ص ۱۰۸-۱۰۷)

۳) دلیل اینکه دین نمی‌تواند به موضوعات متغیر پردازد و ذیل عمومات و مقاصد خود آن را معنا کند مشخص نیست. اگر ادعا شود که دین محصور در موضوعات ثابت نیست و موضوعات متغیر را نیز لحاظ می‌کند و می‌توان بر پایه آن به ساختارسازی‌ها و نهادسازی‌های نوبه‌نو و متناسب با زمانه پرداخت، چنین استدلالی برای برون راندن دین از عرصه حکومت نافرجام می‌ماند. بازگشت این بحث قاعدتاً به سنخ‌شناسی گزاره‌های دینی و گستره شریعت است که خارج از موضوع این مقاله قلمداد می‌شود.

ت) مالکیت مشاع و وکالت حکیمان

پس از آنکه حق مالکیت پذیرفته شد، یک جلوه‌ی چنین حقی، مالکیت مشاع خواهد بود. چنین مالکیتی به صورتی کاملاً طبیعی زیربنای شکل‌گیری حکومت قرار می‌گیرد و اینجاست که تازه نوبت به عقل عملی می‌رسد تا برای بهزیستی در کار افتد. در اینجا به حکم عقل عملی افراد به شخص یا هیئتی وکالت و اجرت می‌دهند تا برای بهزیستی بکوشد. اگر همه یک رأی نداشتند که غالباً چنین است چطور؟ چگونه مجموع حق‌های محدود افراد که به صورت فی‌الجمله و بر پایه فطرت به چنگ آمد، تبدیل به حق گسترده برای حکومت بر دیگران می‌شود؟ در اینجا است که عقل عملی حکم به ملاک قرار دادن رأی اکثریت می‌کند و بر این پایه، دموکراسی مشروعیت می‌یابد.

در این خصوص باید گفت: داعیه مؤلف از همان نخست بهره‌گیری از عقل عملی با روش قیاس منطقی بود. در مراحل پیشین که عقل عملی از دایره بیرون شد. در این آخرین مرحله نیز که گویا عقل عملی مجال یافته، صورت برهانی که برپا شده آشکار نیست! با این همه اما شاید بتوان تصویری از چنین برهانی ارائه کرد. مثلاً گفته شود: تن ندادن به حکم اکثریت، موجب فوت بهزیستی است. موجب فوت بهزیستی شدن، عقلاً پذیرفته نیست. پس تن ندادن به حکم اکثریت عقلاً پذیرفته نیست.

واضح است که تمامی این مقدمات نیازمند بحث‌اند و نمی‌توان بدون بحث از آنها یا بسته کردن به تمثیل وکیل گرفتن توسط وارثان، مسئله را خاتمه داد. آیا تن ندادن به رأی اکثریت همواره موجب فوت بهزیستی است؛ ولو آنکه آن اکثریت به دنبال برپایی مدینه ضالّه باشند؟ اساساً بهزیستی به چه معناست و آیا محدود در بهزیستی مادی است؟ آیا همواره موجب فوت بهزیستی شدن، عقلاً پذیرفته نیست؟

جمع‌بندی

دکتر حائری نظریه مالکیت مشاع شهروندان را نه از بستر بحثی حقوقی، فقهی یا فلسفه سیاسی بلکه در امتداد دیدگاه خود پیرامون عقل عملی و به مثابه مسیری برای کاربست چنین خردی پیش می‌کشد. عمده نقدها و مطالعه‌ها در خصوص این نظریه بر پایه مطالعه‌ای بیرونی صورت پذیرفته است؛ نه درونی. این مقاله درصدد بود تا با روش کتابخانه‌ای چنین رهاوردی را بر پایه روش خود مؤلف مورد مذاقه قرار دهد.

به منظور چنین ملاحظه‌ای نخست باید مقدمات نظری بحث و اقتضانات آن روشن می‌شد که در آن مهم‌تر از همه، منزلت و چیستی عقل عملی و برهانی بودن روش آن بود. از آنجا که تبیینی درخور که پاسخگوی نقدها به نظریه دکتر حائری در حوزه‌ی بایسته‌های عقل عملی باشد وجود نداشت، در اینجا نخست به ارائه تبیینی نو از این نظریه پرداختیم. بر این پایه روشن شد که اگر بناست کاربست عقل عملی در حوزه‌ای چون مالکیت مشاع پی گرفته شود، پای چه سنخ کاربستی در میان است. آیا این کاربست صرفاً از جنس نسبت‌های عامیانه به امر عقلانی و بر پایه مشهورات است یا از سنخ برهانی.

پس از این تبیین، نوبت به بررسی اتقان روشی نظریه مالکیت مشاع شهروندان رسید. چنانچه دیدیم، از آغازی‌ترین نقطه که تبیین مفهوم حکومت بود، نوعی فروکاهش قابل مشاهده بود تا پایانی‌ترین نقطه که به حقیقت جامعه اختصاص داشت. مراحل متعددی در بحث، خارج از حوزه حکمت عملی طی شد و نظریه‌پرداز، خود مدعی بود که هنوز به بهره‌گیری از عقل عملی نرسیده است. آنگاه هم که نوبت به کاربست عقل عملی و بهره‌گیری از روش برهانی رسید، یعنی آنجا که مالکیت مشاع اثبات می‌شود، به اجمال و ابهام گذشت.

به این ترتیب می‌توان گفت کاربست حکمت عملی در نظریه مالکیت مشاع شهروندان چیزی جز آشفتگی فراچنگ به بار نیاورده است. ادعای نویسنده، ادعایی است فلسفی و با مقدمات تفصیلی در باب عقل عملی، اما نظریه‌ای که پیش می‌نهد اولاً اتکایی ناچیز بر عقل عملی دارد و ثانیاً همان‌جا که چنین اتکایی قابل ردگیری است، وجه برهانی بودن نظریه مشخص نیست. در مراحل پیشین نیز مکرراً می‌توان پیش‌فرض‌هایی را ملاحظه کرد که اتقان‌شان به عنوان زیربنای مذاقه‌ای در حوزه عقل عملی روشن نیست. فقدان اتقان آن پیش‌فرض‌ها نیز درست به جهت همین که بنا بود زیربنای کاربست عقل عملی باشند، مورد نقد قرار گرفت. مثلاً در مفهوم حکومت به عنوان نخستین گام، نشان داده شد که چگونه مصادره به مطلوب صورت پذیرفته است.

منابع

۱. ابن‌سینا، حسین عبدالله (۱۳۸۱). اشارات و تنبیهات. قم: بوستان کتاب.
۲. ابن‌سینا، حسین عبدالله (۱۴۰۵ق). الشفاء (طبیعیات). (ج ۲). قم: انتشارات کتابخانه عمومی حضرت آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی.
۳. احمدی، حسین (۱۳۹۶). باید اخلاقی از دیدگاه اندیشمندان معاصر اسلامی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۴. آملی لاریجانی، صادق. جزوه درسی فلسفه اخلاق، کتابخانه دایرة المعارف علوم عقلی قم، شماره ۱۳۰.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵). سیری در مبانی ولایت فقیه. فصلنامه حکومت اسلامی. ۱(۱)، ص ۵۰-۸۰.
۶. حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۸). حکمت و حکومت (به ضمیمه پاسخ به نقدها). نسخه اینترنتی (دانلود کتاب حکمت و حکومت)
۷. حائری یزدی، مهدی (۱۴۰۰). کاوش‌های عقل عملی؛ فلسفه اخلاق (با تجدید نظر مؤلف). چاپ چهارم. قم: انتشارات مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۸. شریفی، حسام‌الدین؛ برادران مظفری، منصوره (۱۳۹۹). «شواهدی بر برهانی بودن حکمت عملی از نظر فارابی و ابن‌سینا». دوفصلنامه علمی هستی و شناخت، ۱(۴)، ص ۱۸۰-۱۶۱.
۹. عابدی شاهرودی، علی (۱۳۹۷). قانون اخلاق بر پایه نقد عقل به عقل. چاپ دوم. قم: کتاب طه.
۱۰. فارابی، محمد بن محمد (۱۹۹۵م). آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها. تحقیق دکتر علی بوملحم. بیروت: دارالمکتبة الهلال.
۱۱. فراتی، عبدالوهاب (۱۳۹۹). عقد وکالت و دولت مدرن. مجله فقه حکومتی (۱۰). پاییز و زمستان ۱۳۹۹، ص ۷۷-۶۱.
۱۲. کانت، ایمانوئل (۱۳۹۴). تمهیدات. ترجمه غلامعلی حداد عادل. چاپ ششم. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۳. کبیر، یحیی (۱۳۹۹). فلسفه ارزشی. قم: بوستان کتاب.
۱۴. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰). نظریه حقوقی اسلام (سلسله سخنرانی‌های قبل از خطبه‌های نماز جمعه تهران). چاپ دوم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۵. مظفر، محمدرضا (۱۳۸۰). کتاب اصول الفقه، جزء ثانی، الملازمات العقلیه. نجف اشرف.

۱۶. معلمی، حسن (۱۳۹۴). مبانی اخلاق در فلسفه غرب و در فلسفه اسلامی. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۷. میرباقری، سیدمحمد مهدی (۱۳۹۵). جستاری در مبانی نظری ولایت فقیه. تنظیم و تدوین: یحیی عبدالهی. قم: تمدن نوین اسلامی.
۱۸. نامدار، مظفر، دوستدار، رضا (۱۳۹۶). بررسی انتقادی نظریه مالکان شخصی مشاع از منظر الگوی نظریه‌های سیاسی. دوفصلنامه علمی-پژوهشی پژوهش سیاست نظری، ۱(۲۳)، ص ۱۴۷-۱۱۳.
۱۹. نصری، عبدالله (۱۳۹۰). تحلیل بایستی‌ها از دیدگاه استاد مهدی حائری یزدی. فصلنامه حکمت و فلسفه، ۱(۲۵)، ص ۳۳-۵۰.