

اعتبار عقلی رأی اکثریت بر مبنای حق تعیین سرنوشت

نویسنده: مسعود امامی

دانش آموخته حوزه علمیه و استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

چکیده

در این نوشتار به بررسی اعتبار رأی اکثریت در تصمیم‌گیری‌های جمعی پرداخته شده است. اعتبار رأی اکثریت می‌تواند مبنای مختلفی داشته باشد که مهم‌ترین آن‌ها عبارت است از حق تعیین سرنوشت، کشف حقیقت، مشروعیت دینی، مصلحت و مقبولیت. نویسنده برای بررسی موضوع این مقاله، نخست به تبیین مفاهیم مرتبط با آن پرداخته است. سپس با استناد به دلایل عقلی به این نتیجه می‌رسد که رأی اکثریت بر اساس مبنای حق تعیین سرنوشت، در همه حوزه‌های اجتماعی، بدون استثنا معتبر است.

کلیدواژه‌ها

• رأی اکثریت - آزادی - دموکراسی حداقلی و حداکثری - حق تعیین سرنوشت - مشروعیت سیاسی

اصل مقاله

مقدمه

در دنیای امروز مراجعه به آرای عمومی و ترجیح رأی اکثریت در تصمیم‌گیری‌های جمعی به یک ارزش جهانی تبدیل شده است. در بیش‌تر کشورها، انتخاب نوع حکومت، قانون اساسی، عالی‌ترین مقام مسؤول در کشور و نمایندگان مجلس، بر اساس رأی اکثریت می‌باشد. تصمیم‌گیری در مجالس و شوراها نیز بر اساس ترجیح رأی اکثریت است. قاعده اعتبار رأی اکثریت حتی در بسیاری از جمع‌های کوچک و خانوادگی نیز جاری است و اعضای یک جمع در امور اختلافی که به همه اعضا مربوط باشد، پس از اعلام نظر همه، در نهایت به رأی اکثریت عمل می‌کنند.

نظام جمهوری اسلامی ایران نیز از این قاعده مستثنا نیست و مهم‌ترین تصمیم‌گیری‌های جمعی در آن، مانند انتخاب نوع حکومت، قانون اساسی، ولی فقیه، رئیس جمهوری، و نمایندگان مجالس شورای اسلامی و خبرگان رهبری، بر اساس اعتبار رأی اکثریت شکل گرفته است. امروزه دیدگاه اسلام و قرآن درباره مراجعه به آرای عمومی و ترجیح رأی اکثریت و حوزه اعتبار آن، دغدغه ذهنی بسیاری از مسلمانان است و دانشمندان مسلمان و غیرمسلمان پژوهش‌های مختلفی در این زمینه انجام داده‌اند و دیدگاه‌های متفاوتی نیز در این زمینه ارائه شده است. دستیابی به دیدگاه اسلام در این باره، برای

مردم ایران و کارگزاران نظام جمهوری اسلامی که می‌کوشند تحت حکومتی مبتنی بر آموزه‌های اسلام زندگی کنند، امری بسیار مهم است. درباره اعتبار یا عدم اعتبار رأی اکثریت، دست‌کم دو قول موافق و مخالف وجود دارد. اما با دقت در دیدگاه‌های موافقان و مخالفان، این نتیجه به دست می‌آید که آنان در این موضوع، مبانی مختلفی دارند و نمی‌توان همه مخالفان یا موافقان را دارای یک دیدگاه دانست. چه بسا بنا بر نظر کسانی، رأی اکثریت بر اساس یک مبنا، دارای اعتبار و حجیت باشد و بر اساس مبنا یا مبانی دیگر، فاقد اعتبار باشد. بنابراین آنچه در تفکیک دیدگاه‌ها و بالتبع در نقد و بررسی آن‌ها نقش اصلی را دارد، مبانی آن‌ها است. از این رو می‌بایست بر اساس مبانی به طرح دیدگاه‌ها پرداخت.

مهم‌ترین این مبانی عبارتند از «حق تعیین سرنوشت»، «کشف حقیقت»، «مشروعیت دینی»، «مصلحت» و «مقبولیت». مستند اعتبار رأی اکثریت بر اساس هر یک از این مبانی می‌تواند دلایل عقلی یا نقلی باشد. نوشتار حاضر، نخستین مقاله از سلسله مقالاتی است که با هدف بررسی موضوع اعتبار رأی اکثریت از دیدگاه عقل و اسلام نگارش یافته‌اند. در گام نخست که نوشتار حاضر عهده‌دار آن است اعتبار رأی اکثریت بنا بر مبنای حق تعیین سرنوشت و با استناد به دلایل عقلی بررسی شده است. در مقاله دوم، اعتبار رأی اکثریت بنا بر سایر مبانی، مورد بررسی عقلی قرار می‌گیرد. در مقاله سوم، اعتبار رأی اکثریت از دیدگاه قرآن کریم و در مقاله چهارم، اعتبار رأی اکثریت از دیدگاه سیره معصومان (ع) بررسی خواهد شد.

۱. تبیین مفاهیم
پیش از طرح و بررسی مبانی مختلف درباره اعتبار رأی اکثریت، تبیین برخی مفاهیم و اصطلاحات و نیز تشریح بعضی از ابعاد بحث، لازم است.

۱۱. آزادی و تکوینی و آزادی تشریعی
اراده آزاد انسان با دو گونه منع و جبر مواجه می‌شود. نخست منع عینی و تکوینی که به اجبار یا اکراه، انسان را از عمل بر طبق خواسته‌اش باز می‌دارد. این منع واقعی گاهی به مسدود کردن راه‌های عمل اختیاری برای انسان است و گاهی به واداشتن به عملی غیراختیاری که در هر دو صورت به آن اجبار می‌گویند؛ و فاعل در آن، فاقد اختیار و قصد است. گاهی نیز ممانعت خارجی با تهدید به مجازات و کیفر تحقق می‌یابد که در این صورت فاعل هر چند دارای اختیار است، ولی فعل یا ترک فعل، مطلوب او نیست. به چنین منعی، اکراه گفته می‌شود. در هر دو فرض، آزادی انسان با منع خارجی مواجه شده است. به عبارت دیگر، آزادی او سلب گردیده است. قسم دیگر سلب آزادی برای انسان، منع و جبر قانونی و اعتباری است. در این قسم ممکن است هیچ مانع خارجی و عینی وجود نداشته باشد و فعل از روی اختیار و رضایت صادر شود، اما مقررات و قوانین الزامی در میان است که مانع اعتباری و قانونی اراده آزاد انسان می‌شود و به او فرمان می‌دهد اعمالی را انجام دهد یا انجام ندهد. منشأ قوانین الزامی می‌تواند عقل، شرع، عرف، حکومت و یا امر دیگری باشد. با ملاحظه این دو قسم مانع برای اراده آزاد انسان، می‌توان آزادی را به دو قسم «آزادی تکوینی» و «آزادی

تشریعی» تقسیم کرد. نقطه مقابل آزادی تکوینی، اجبار و اکراه واقعی و عینی است و نقطه مقابل آزادی تشریعی، قانون و مقررات می‌باشد. مهم‌ترین بزنگاه مباحث این نوشتار، تفکیک این دو گونه آزادی از یکدیگر و تبیین این نکته است که آیا مراجعه به آرای عمومی و ترجیح رأی اکثریت، مصداق حکم به آزادی تکوینی انسان است یا مصداق آزادی تشریعی او می‌باشد؟ به اعتقاد نگارنده، خلط این دو مفهوم با یکدیگر نزد بسیاری از صاحب‌نظران و بالتبع میان عموم مردم، موجب بسیاری از بدفهمی‌ها شده است. به عنوان نمونه، کلمه «آزادی» در جمله «اسلام موافق آزادی است»، مشترک لفظی میان این دو معنا است و به همین علت، مجمل و نیازمند تعیین یکی از این دو معنا می‌باشد. اگر مقصود از آزادی در این جمله، «آزادی تشریعی» باشد، معنای آن چنین خواهد بود که اسلام در همه حوزه‌های فردی یا اجتماعی، یا در بسیاری از آن‌ها فاقد قوانین الزامی است؛ اما اگر مقصود از آن «آزادی تکوینی» باشد، معنای آن این خواهد بود که اسلام با آن‌که در همه حوزه‌های فردی یا اجتماعی، یا در بسیاری از آن‌ها دارای قوانین الزامی می‌باشد، به کسی اجازه نمی‌دهد که کسی دیگران را در عمل به آن قوانین، مجبور یا مکره کند. معنای سومی که گاهی از آزادی اراده می‌شود، صفت اختیار در انسان است. در جمله «انسان آزاد آفریده شده است»، این معنا مراد است. مخالف آن جبریان می‌باشند که منکر صفت اختیار برای انسان هستند. این معنا را کسی جز خداوند نمی‌تواند از انسان، سلب کند. فرد یا حکومت زورگو تنها می‌تواند انسان را از اعمال صفت اختیار باز دارد و او را به انجام کاری، مجبور یا مکره کند. به عبارت دیگر، آزادی تکوینی او را سلب کند، اما نمی‌تواند صفت کمالی اختیار را از او گرفته و او را به موجودی غیرمختار همچون جمادات تبدیل کند. این معنا در این نوشتار مورد بحث نیست؛ و پذیرش آن، پیش‌فرض این نوشتار است.

۱۲. حکومت مطلوب و داور نهایی

در مسأله تعیین حاکمیت سیاسی برای یک جامعه، می‌بایست میان دو مرحله تفکیک کرد: نخست، ارائه یک مدل حکومتی مطلوب؛ و دوم، تعیین داور نهایی در موارد اختلاف مردم در تعیین حکومت مطلوب. در مرحله نخست، سخن بر سر حق و باطل، و نیک و بد بودن یک تئوری برای حکومت است. در این مرحله، ممکن است برخی حکومت اسلامی، و برخی دیگر، مدل‌های دیگری از حکومت را پیشنهاد دهند. اما تردیدی نیست که به ندرت آحاد یک جامعه که به دنبال حاکمیتی واحد برای خود می‌گردند، در یافتن یک مدل حکومتی خاص و همه آنچه به حاکمیت بر جامعه مربوط است، به اتفاق نظر برسند. در این‌جا است که نیازمند مرحله دوم می‌شویم؛ یعنی پس از وجود اختلاف میان مردم در تشخیص یک مدل حکومتی شایسته و یا هر آنچه مربوط به حاکمیت بر جامعه است، نیازمند راهکاری عقل‌پسند و اخلاقی برای برون رفت از اختلافات و تعیین و اجرای یک مدل حکومتی از میان مدل‌های مورد اختلاف هستیم. این راهکار عملی، «داور نهایی» در موارد اختلاف میان مردم است. تفکیک میان این دو مرحله، در هر تصمیم‌گیری جمعی نیز که مورد اختلاف آن جمع می‌باشد، وجود دارد. مرحله نخست، تعیین بهترین تصمیم است؛ و مرحله دوم، تعیین راهکاری برای مقدم کردن یکی از تصمیم‌های ارائه شده برای اجرا می‌باشد.

تعیین و پذیرش حکم «داور نهایی» در تصمیم‌گیری‌های جمعی در جامعه، گویای تن دادن به قواعد بازی در زندگی اجتماعی است. در یک بازی ورزشی گاهی سخن بر سر درست یا خطا بودن رفتار یک بازیکن است. در این مرحله ممکن است دیدگاه‌های مختلفی وجود داشته باشد. اما طرح و بحث درباره این دیدگاه‌ها به تنهایی موجب شکل‌گیری یک بازی مسالمت‌آمیز و منضبط نخواهد بود، بلکه نیاز به یک «داور» است تا حکم او فارق از این که مورد قبول هر یک از طرفین باشد، فصل الخطاب اختلافات قرار گیرد. هدف انسان‌ها در زندگی اجتماعی نیز به‌رمندی از مزایای زندگی در کنار دیگران است و این جز در یک زندگی اجتماعی مسالمت‌آمیز شکل نخواهد گرفت. از این رو یک جامعه فارق از همه تفاوت‌هایی که در بینش اجتماعی افراد آن وجود دارد نیازمند یک «داور نهایی» است که مورد توافق همه افراد باشد و رأی او فصل الخطاب همه اختلافات قرار گیرد. داور نهایی در یک جامعه باید حداقل دارای دو ویژگی باشد تا اختلافات در جامعه موجب فروپاشی جامعه و بر هم ریختن نظم و زندگی مسالمت‌آمیز در آن نشود. نخست آن که داوری او مورد قبول همگان باشد، زیرا اگر گروهی هر چند اقلیت داوری آن را نپذیرفته باشند، ممکن است مخالفت عملی آن‌ها با رأی داور موجب بر هم ریختن نظم جامعه شود. پس در جامعه‌ای که مکاتب، اندیشه‌ها و ادیان مختلفی میان مردم وجود دارد، یکی از آن‌ها نمی‌تواند به عنوان داور نهایی تعیین گردد، زیرا مخالفان آن مکتب و اندیشه، داوری او را نپذیرفته‌اند. دوم آن که رأی داور نهایی باید روشن و دقیق باشد. به گونه‌ای که در تشخیص رأی او اختلاف به وجود نیاید، زیرا در غیر این صورت او دیگر داور نهایی نخواهد بود و نیاز به داوری دیگر پدید می‌آید که رأی او را تعیین کند. فرض کنید افراد یک جامعه‌ای همه مسلمان باشند و داوری قرآن کریم را در موارد اختلاف بپذیرند، اما در فهم قرآن مختلف باشند؛ در این صورت بار دیگر اختلافات شکل می‌گیرد و نیاز به داوری دیگر به وجود می‌آید که مشکل اختلاف میان افراد جامعه را حل کند.

۱۳. دموکراسی حداقلی و دموکراسی حداکثری

مفهوم «دموکراسی» در فرهنگ سیاسی جوامع امروز رابطه‌ای نزدیک با مسأله اعتبار و حاکمیت رأی اکثریت دارد. از این رو امروزه شاهد گفت‌وگوهای علمی فراوانی میان اندیشمندان مسلمان، اعم از سنتی و روشنفکر با یکدیگر و میان آنان با روشنفکران غیردینی، بر سر پذیرش یا رد «دموکراسی» و نیز بر سر توافق یا مخالفت آن با «اسلام» هستیم. ریشه بسیاری از این اختلافات علمی، عدم تبیین درست مفاهیم مورد اختلاف است. برای رسیدن به پاسخی درست در این باره، دو مفهوم «اسلام» و «دموکراسی» نیازمند تبیین و تفسیر روشن می‌باشند. «اسلام» در مقام ثبوت، پدیده‌ای عینی و واحد است و اختلافی در آن راه ندارد. اما در مقام اثبات، قرائت‌های مختلفی از آن ارائه شده است. تلاش برای تبیین مفهوم «اسلام» در بحث سازگاری اسلام و دموکراسی با اشاره به قرائت‌های مختلف از اسلام در دنیای معاصر کم و بیش صورت گرفته است و کوشش‌هایی در این زمینه دیده می‌شود.

«دموکراسی» فاقد واقعیتی عینی و تاریخی است یا دست‌کم در این بحث، واقعیت عینی و تاریخی آن مورد نظر نیست. در مورد واقعیت علمی آن نیز همچون اسلام نمی‌توان به مفهوم واحد و مورد اتفاقی دست یافت (عنایت،

۱۳۸۰، ص ۲۲۱؛ نصر، ۱۳۸۲، ص ۲۸۷). عدم توافق بر معنای واحد برای دموکراسی، ریشه در خاستگاه آن در جهان غرب دارد. غربیان نیز فقدان تعریفی روشن از دموکراسی را مشکل اصلی در گفت‌وگوهای علمی در این باره می‌دانند (لیپست، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۷۰۰). یکی از مصادیق شایع اختلاف در معنای دموکراسی، تردید معنای آن میان معنای حداقلی یعنی «حاکمیت رأی اکثریت» و مفاهیم حداکثری که از ضمیمه «حاکمیت رأی اکثریت» با مفاهیمی دیگر پدید آمده است می‌باشد؛ مفاهیمی مانند «حقوق بشر» بنا به تفسیر دنیای مدرن، «آزادی» و به ویژه «آزادی بیان» و «رعایت حقوق اقلیت‌ها».

برخی از لیبرالیسم، پراگماتیسم، نسبی‌گرایی، اصالت قرارداد، اصالت رضایت عامه، اصالت برابری، خودمختاری فرد، قانون‌گرایی، شهروندی، حاکمیت مردم و حقوق بشر به عنوان مبانی فکری دموکراسی یاد کرده‌اند (بشیریه، ۱۳۸۱، ص ۴۷ □ ۱۹). این تردید در مفهوم «دموکراسی»، در موارد بسیار موجب بدفهمی در این بحث مهم علمی شده است.

ایجاد دو مفهوم «دموکراسی حداقلی» و «دموکراسی حداکثری» که امروزه رایج شده (فصلنامه مدرسه، ۱۳۸۴، شماره اول، ویژه‌نامه دموکراسی حداقلی و دموکراسی حداکثری)، کوششی شایسته برای رفع ابهامی است که در مفهوم «دموکراسی» وجود دارد. مقصود از «دموکراسی حداقلی»، صرف حاکمیت رأی اکثریت است و مقصود از «دموکراسی حداکثری»، «حاکمیت رأی اکثریت» با پایبندی به «حقوق بشر»، «آزادی بیان»، «رعایت حقوق اقلیت‌ها» و مفاهیم دیگری مانند این امور است.

اگر اکثریت یک جامعه، خواستار حکومتی تندرو و مستبد باشند و چنین حکومتی بر اساس خواست مردم شکل گیرد، در آن جامعه «دموکراسی حداقلی» یعنی حاکمیت رأی اکثریت وجود دارد؛ اما «دموکراسی حداکثری» یعنی حاکمیت رأی اکثریت با رعایت حقوق بشر، آزادی‌های فردی و حقوق اقلیت‌ها وجود ندارد. می‌بایست در پذیرش یا عدم پذیرش «دموکراسی حداقلی» یا «دموکراسی حداکثری»، میان دو مرحله از بحث که در سرفصل پیش مطرح شد، فرق نهاد: نخست، انتخاب یک مدل حکومتی مطلوب؛ و دوم، یافتن راهکاری عملی برای برون رفت از اختلافات میان مردم در تصمیم‌گیری‌های جمعی. به عبارت دیگر، میان دموکراسی به عنوان یک ارزش که دارای اهداف اجتماعی و تاریخی است، با دموکراسی به عنوان یک روش و مکانیسم که فاقد هر گونه هدف اجتماعی و تاریخی است، تفاوت وجود دارد. نظریه «دموکراسی حداکثری» فارغ از این که مفاهیم درونی آن «حقوق بشر»، «آزادی بیان»، «حقوق اقلیت‌ها» و غیره، به طور جداگانه تا چه حد قابل دفاع می‌باشند، اگر در صدد نفی «دموکراسی حداقلی» به عنوان «داور نهایی» باشد، در این صورت یک نظریه غیرعقلی خواهد بود که دچار تناقض درونی است؛ زیرا در این تئوری، میان دو مرحله پیش‌گفته، خلط شده است. برخی از مدافعان این نظریه، دقت نکرده‌اند که برای برپایی یک حاکمیت درست در جامعه باید به دو پرسش طرح شده، دو پاسخ جداگانه داد؛ نه این که هر دو پرسش را یکجا پاسخ داد. پرسش اول، این است که چه مدل حکومتی درست و شایسته است؟ و پرسش دوم این است که اگر مردم یک جامعه در پذیرش مدل‌های مختلف

برای حکومت به توافق نرسیدند، چه باید کرد؟

در پاسخ به پرسش اول، هر کس می‌تواند دیدگاه مطلوب خود را طرح کند؛ اما در پاسخ به پرسش دوم، هیچ کس حق ندارد پیش‌فرض‌های مورد قبول خود در یک مدل حکومتی را که دیگران نپذیرفته‌اند، داخل پاسخ کند؛ زیرا در این صورت اختلافات تکرار خواهد شد و این پاسخ نمی‌تواند داور نهایی برای حل اختلاف باشد. به عبارت دیگر، اگر اکثریت جامعه، «حقوق بشر»، «آزادی بیان» و «حقوق اقلیت‌ها» را بنا بر تفسیر دنیای مدرن قبول نداشته باشد، در این صورت بنا بر دیدگاه «دموکراسی حداکثری» چه باید کرد؟ آیا باید «حقوق بشر»، «آزادی بیان» و «حقوق اقلیت‌ها» را به زور و بر خلاف میل اکثریت، به آنان تحمیل کرد؟ در این صورت «حاکمیت رأی اکثریت» که بخشی از این دیدگاه است، از دست می‌رود و حکومت دیکتاتوری اقلیت بر اکثریت و در نتیجه فقدان دموکراسی، اعم از حداقلی یا حداکثری، شکل خواهد گرفت. اگر پاسخ مدافعان نظریه «دموکراسی حداکثری» این است که این مفاهیم بر جامعه تحمیل نمی‌شود و حکومتی بدون وجود این مفاهیم شکل خواهد گرفت، در این صورت، نظریه آنان همان نظریه «دموکراسی حداقلی» است که هنگام اختلاف در پذیرش مدل‌های مختلف برای حاکمیت، فقط «رأی اکثریت» را معیار قرار می‌دهند. مدافعان حکومت اسلامی نیز در پاسخ به پرسش دوم، منطقاً نمی‌توانند پیش‌فرض‌های خود در یک مدل حکومتی مطلوب را در پاسخ داخل کنند؛ زیرا در این صورت پاسخ آنان دیگر نمی‌تواند در موارد اختلاف، نقش «داور نهایی» را داشته باشد. پس اگر آنان در پاسخ به پرسش دوم، یعنی در پاسخ به تعیین «داور نهایی» بگویند که رأی اکثریت معتبر است مادامی که «شریعت» یا «ضروریات مذهب» یا «حقوق الهی» تضییع نشود، در این صورت این پرسش مطرح خواهد شد که اگر اکثریت جامعه این مفاهیم را قبول نداشته باشند یا تفسیر آنان از این مفاهیم متفاوت باشد، چه باید کرد؟ به عبارت دیگر، دوباره پرسش از «داور نهایی» طرح می‌شود و این گویای این است که پاسخ آنان، پاسخ برای تعیین «داور نهایی» نبوده است؛ بلکه پاسخ برای تعیین یک مدل حکومتی درست بوده است؛ و این، پاسخ به پرسش اول است، نه پاسخ به پرسش دوم. مدافعان حکومت اسلامی همچون مخالفان آن، در پاسخ به پرسش دوم می‌توانند «رأی اکثریت» را به عنوان معیار بپذیرند. پس باید به نتیجه آن در هر صورت پایبند باشند؛ هرچند نتیجه، مخالف مدل حکومتی مطلوب آنان باشد؛ و نیز می‌توانند معیار عملی دیگری مانند «حاکمیت قدرت و زور» را بپذیرند. این معیار نیز پاسخ به پرسش دوم است و مشکل منطقی پاسخ‌های قبلی را ندارد؛ هرچند از نظر عقلی و اخلاقی، پاسخ شایسته‌ای نیست.

البته اجرا و استمرار روش حاکمیت رأی اکثریت یا به عبارت دیگر دموکراسی حداقلی در هر جامعه‌ای، لوازمی را در پی دارد که در صورت فقدان آن‌ها، حاکمیت رأی اکثریت حدوداً و بقائاً شکل نخواهد گرفت. این لوازم، قید اضافی برای «حاکمیت رأی اکثریت» نیستند تا اشکال پیشین پدید آید؛ بلکه در اجرا با آن ملازمند، یعنی بدون وجود آن‌ها نمی‌توان به رأی اکثریت دست یافت. یکی از این لوازم، «آزادی بیان» است. اگر صاحبان عقاید و دیدگاه‌های مختلف نتوانند اندیشه خود را در جامعه

طرح کنند، فضا برای انتخاب آزاد مردم فراهم نخواهد شد. جامعه تک صدایی که فقط حاکمان و همفکران آنها حق سخن گفتن دارند و دیگران از بیان و ابراز عقاید خود محروم و ممنوع می‌باشند، حفظ و استمرار حاکمیت رأی اکثریت و پایبندی به آن در آن جامعه منتفی خواهد بود؛ هرچند حکومت بر اساس رأی اکثریت تأسیس شده باشد و حتی فضای تک صدایی و سلب آزادی بیان نیز بنا بر خواست اکثریت باشد؛ زیرا دیدگاه‌های مردم تغییر می‌کند و نسل‌های جدید، خواسته‌های متفاوتی دارند. پس استمرار حاکمیت رأی اکثریت همچون حدوث آن، منوط به حفظ فضای آزاد جامعه است. جامعه‌ای که در آن آزادی بیان وجود ندارد، زمینه برای سنجش آرای عمومی و در نتیجه حاکمیت رأی اکثریت در آن از بین خواهد رفت. به عبارت دیگر، مقدمه انتخاب آزاد مردم و در نتیجه حاکمیت رأی اکثریت، قرار دادن گزینه‌های مختلف پیش روی مردم است. در جامعه‌ای که فقط یک گزینه برای مردم مطرح است و مردم از سایر گزینه‌ها بی‌خبر مانده‌اند و یا معرفی کننده سایر گزینه‌ها، طرفداران همان یک گزینه می‌باشند که به طور طبیعی در نگاه خوش‌بینانه، صرفاً منتقد و عیب‌جو، و در نگاه بدبینانه، مغرض هستند در چنین جامعه‌ای، زمینه برای آزادی تکوینی مردم و احترام به حق تعیین سرنوشت آنان وجود ندارد؛ هرچند آن یک گزینه تنها گزینه حق باشد. قرآن کریم نیز مقدمه انتخاب آزاد، پسندیده و خردمندانه بندگان خدا را که زمینه هدایت الهی برای آنان را فراهم می‌کند، «استماع» سخنان مختلف می‌داند: فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ (زمر/ ۱۷ و ۱۸).

پس بندگان مرا بشارت ده! همان کسانی که سخنان را می‌شنوند و از نیکوترین آنها پیروی می‌کنند؛ آنان کسانی هستند که خدا هدایتشان کرده، و آنها خردمندانند. پس در جامعه‌ای که «استماع» یا «حق شنیدن» از مردم گرفته شده، حق انتخاب راه برتر، زندگی خردمندانه و هدایت الهی نیز سلب گردیده است. تردیدی نیست که تأیید «حق شنیدن» ملازم با تأیید «حق بیان» است. پس مقدمه زندگی خردمندانه و هدایت الهی، شنیدن سخنان مختلف و مقدمه شنیدن، آزادی بیان است. پایبندی به حاکمیت رأی اکثریت، لوازم دیگری مانند «تساوی در حق رأی» نیز دارد که در مجال دیگری باید بررسی شود.

اگر مقصود مدافعان «دموکراسی حداکثری» از مخالفت با «دموکراسی حداقلی» و ضمیمه کردن قیودی به حاکمیت رأی اکثریت، تبیین لوازم خارجی اجرا و پایبندی به حاکمیت رأی اکثریت و به عبارت دیگر، ذکر شرایطی برای تحقق حاکمیت رأی اکثریت باشد، نه ذکر قیودی برای مفهوم دموکراسی به عنوان داور نهایی، اشکال پیشین بر آنان وارد نخواهد بود؛ هرچند این سخن بدین معنا نیست که هر آنچه آنان به عنوان قیود دموکراسی ذکر کرده‌اند ضرورتاً به عنوان لوازم خارجی اجرا و پایبندی به حاکمیت رأی اکثریت، مورد پذیرش باشد.

در نهایت، اختلاف در معنای دموکراسی نزد صاحب‌نظران غربی و شرقی و خلط مفاهیم مربوط به این موضوع، همچنین پیامدهای نامطلوب اجرای دموکراسی در بسیاری از کشورها که آن را دستاویزی برای سرمایه‌داری،

قدرت‌طلبی و عوام‌فریبی قرار داده‌اند و نیز پیشینه خوب یا بد مفهوم «دموکراسی» نزد برخی از خوانندگان، همگی موجب شده نگارنده، موضوع نوشتار خود را «دموکراسی» قرار ندهد و فارغ از این که «دموکراسی چه معنایی دارد؟» و «آیا مورد قبول اسلام است یا خیر؟» مستقیماً به معنای مورد نظر خود، یعنی اعتبار یا عدم اعتبار رأی اکثریت و محدوده اعتبار آن بپردازد.

۲. مبانی حق تعیین سرنوشت

با بررسی دیدگاه‌های مختلف درباره اعتبار آرای عمومی و رأی اکثریت در تصمیم‌گیری‌های جمعی، روشن می‌شود که مبانی صاحب‌نظران در این باره متفاوت است. نگارنده در این مقاله و مقالات بعدی به طرح پنج مبنا می‌پردازد و دیدگاه‌های صاحب‌نظران را نیز در ذیل آن‌ها، بررسی می‌کند؛ هرچند مدعی نیست که همه مبانی را در این باره گرد آورده است. یکی از مبانی اعتبار رأی اکثریت، «حق طبیعی و الهی آحاد انسان‌ها در تعیین سرنوشت خود» است. تبیین این مبنا نیازمند بیان مقدمه‌ای بسیار مهم است که بر اساس آن، این مبنا ثابت می‌گردد.

۲.۱. آزادی **تکوینی** **مقدمه** **رشد**

انسان موجودی با اراده آزاد است. اختیار، صفت کمالی انسان است و موجب برتری او بر موجودات غیرمختار می‌شود. پس اولاً حق طبیعی انسان، بهره‌مندی او از این موهبت الهی است. ثانیاً رشد اخلاقی انسان، هنگامی تحقق می‌یابد که رفتار اخلاقی او آزادانه و بدون هیچ جبر و اکراهی انجام یابد. ایمان، اعتقاد و صفات پسندیده اخلاقی، بدون انتخاب آزاد، تحقق نمی‌یابند.

انسانی را تصور کنید که در همه عمر خود، پیوسته سخن راست گفته و هیچ گاه دروغ بر زبان جاری نساخته است؛ اما او در این پابندی به راستی و پرهیز از دروغ، پیوسته مقهور جبر و اکراه دیگری بوده و هیچ گاه راستی را آزادانه برگزیده است. در این صورت، او به هیچ وجه دارای هیچ مرتبه‌ای از فضیلت اخلاقی صدق نیست و وجدان اخلاقی هیچ انسانی، او را دارای این صفت اخلاقی نمی‌داند. بر خلاف فرد دیگری که به انتخاب آزاد خود، پیوسته از راستی پرهیز داشته و پس از عمری دروغ‌گویی، تصمیم می‌گیرد که سخن راست بر زبان جاری سازد. آن گاه در بزنگاه یک انتخاب آزاد که وسوسه دروغ در آن وجود دارد، آزادانه راست می‌گوید. او با همین یک بار راست‌گویی، دارای مرتبه‌ای از صفت نفسانی صدق می‌شود.

به عبارت دیگر، روح انسان رشد نمی‌کند و فضیلت اخلاقی در او پدید نمی‌آید مگر این که دو شرط، محقق شده باشد. نخست آن که فعل نفسانی و اخلاقی او، با انتخاب و اراده آزاد پدید آید؛ و دوم آن که هنگام فعل یا ترک فعل، وسوسه به گناه وجود داشته باشد. شاهد بر ضرورت و اشتراط این دو امر برای رشد و کمال انسان که هدف اصلی آفرینش او است داوری عقل عملی و وجدان اخلاقی انسان‌ها می‌باشد. هر انسانی با وجدان اخلاقی خود می‌یابد که کسانی که دارای رفتار به ظاهر نیک هستند، اگر فاقد یکی از این دو شرط باشند، مورد مدح و تحسین اخلاقی قرار نمی‌گیرند. کسی که از گناهی به اجبار یا اکراه، پرهیز می‌کند یا به اختیار خود از گناه پرهیز می‌کند اما هیچ انگیزه و وسوسه‌ای برای ارتکاب گناه در او وجود ندارد، به هیچ وجه مورد مدح اخلاقی

انسان‌ها واقع نمی‌شود. مثلاً اگر حضرت یوسف (ع) به اجبار دیگری، از ارتکاب خواست نامشروع زلیخا سر باز می‌زد و یا به جای زلیخا، عجزه‌ای بدچهره او را به عمل نامشروع دعوت می‌کرد که یوسف هیچ تمایل نفسانی به او نداشت، در هر دو صورت، یوسف مورد مدح و ستایش اخلاقی قرار نمی‌گرفت. این در حالی است که داوری عقل عملی و وجدان اخلاقی انسان‌ها در این گونه موارد، کاشف از درک وجود یا عدم فضیلت اخلاقی و روحی در انسان مرتکب فعل یا ترک است. پس خداوند متعال که خواستی جز تعالی و رشد انسان‌ها ندارد، هر دو مقدمه را برای نیل انسان به کمال در نظام خلقت آفریده است و این دو، زاییده رحمت بی‌انتهای او می‌باشد. از این رو، تلاش برای محو کامل این دو مقدمه ضروری به انگیزه نجات انسان‌ها، ناممکن و نامطلوب است. به عبارت دیگر، این خیال خامی است که بتوان انسان‌ها را به اجبار، رستگار کرد و روانه بهشت نمود و یا در محیطی بدون وسوسه به گناه، آنان را تربیت کرد.

این ویژگی در خلقت انسان که رشد روحی و معنوی او بر انتخاب آزاد، متوقف است، موجب می‌شود که ادیان الهی و مکاتب بشری، که داعیه رشد و کمال انسان را در پرتو پایبندی به تعالیم خود دارند، آموزه‌های خود را در بستری از انتخاب آزاد، برای بشر عرضه کنند. پس دین اگرچه قوانینی آورده که دارای الزام تشریعی است، نمی‌تواند آنان را در نظام تکوین به عمل به این قوانین، ملزم و مجبور کند و در پذیرش دین و عمل به قوانین آن، حق انتخاب آزاد را از مردم بگیرد؛ زیرا در این صورت به هدف خود که رشد و تعالی معنوی انسان است، دست نخواهد یافت و نقض غرض خواهد بود.

۲۲. حق تعیین سرنوشت حکمی فرادینی

حکم به آزادی تکوینی یا همان حق تعیین سرنوشت برای احاد انسان‌ها، به دو جهت، حکمی فرادینی و فراققهی است. نخست آن که حکم عقل عملی است؛ زیرا از نظر عقل، رشد و کمال، حسن ذاتی دارد؛ پس مقدمه ضروری آن (آزادی تکوینی) نیز دارای حسن مقدمی است. از سوی دیگر، احکام عقل عملی، فرادینی می‌باشند و دین نیز باید از آن پیروی کند. این مقتضای اعتقاد به حسن و قبح عقلی و ذاتی برای افعال است که بسیاری از اندیشمندان مسلمان از جمله فیلسوفان و متکلمان شیعی بدان اعتقاد دارند. از این رو، برای اثبات چنین حقی برای انسان‌ها، نباید در وهله نخست به سراغ ادله قرآنی و روایی رفت. جهت دومی که این حکم را در زمره احکام فرادینی قرار می‌دهد، این است که موضوع این حکم، احکام شریعت است. پس در رتبه بعد از صدور احکام شرعی قرار گرفته است. به عبارت دیگر، عقل در مواجهه با باید و نبایدهای شریعت، حکم می‌کند که همه انسان‌ها در عمل به شریعت، دارای آزادی تکوینی هستند، هرچند فاقد آزادی تشریعی می‌باشند؛ یعنی آن‌ها در نظام تشریع به عمل به شریعت مکلفند، اما در نظام تکوین نباید کسی آن‌ها را به عمل به دین و شریعت مجبور کند. البته با توجه به قاعده ملازمه حکم عقل و شرع، و نیز ادله قرآنی و روایی که بر حق تعیین سرنوشت انسان‌ها دلالت دارد، حکم به «آزادی تکوینی» یا «حق تعیین سرنوشت» مشروعیت دینی نیز می‌یابد.

به همین جهت نیز حکم عقل به حق تعیین سرنوشت برای انسان‌ها، نسبت به سایر احکام عقل عملی، حکمی فراعقلی می‌باشد؛ زیرا همه بایدها و نبایدهای عقل عملی نیز موضوع این حکم قرار می‌گیرند و عقل حکم می‌کند که انسان‌ها هرچند از نظر عقل، به بایدها و نبایدهایی مکلفند، کسی نباید آن‌ها را در عمل به این بایدها و نبایدها مجبور کند.

پس سخن بر سر دو مرحله در نظام تشریع و قانون‌گذاری است: مرحله نخست، وضع یا عدم وضع قوانین الزامی است که موضوع آن رفتار انسان می‌باشد؛ و مرحله دوم، وضع یا عدم وضع قوانینی است که مفاد آن اجبار یا اکراه دیگران در عمل به قوانین مرحله اول است. این دو حکم تشریعی، هرچند با هم ارتباط دارند، از جهت «مکلف» و «مکلفه» متفاوت می‌باشند. مثلاً در حکم به وجوب نماز بر زید، مکلف شخص زید و مکلفه نماز است؛ اما از همین حکم، حکم دیگری از عقل و شرع پدید می‌آید و آن این که دیگران نباید زید را بر خواندن نماز، مجبور کنند. مکلف در این حکم دوم، اشخاصی غیر از زید هستند، و مکلفه هم عدم اجبار زید بر نماز است. از حکم دوم، حق تعیین سرنوشت در خواندن نماز برای زید، انتزاع می‌شود. تفاوت مکلف و مکلفه در این دو حکم، این نتیجه را در پی دارد که نافرمانی و معصیت هر کس نسبت به تکلیفی است که بر عهده او است؛ پس اگر زید نماز نخواند، اگرچه دارای حق تعیین سرنوشت بوده، معصیت کرده است و مستحق عقاب است؛ و اگر عمرو او را بر خواندن نماز مجبور کند، در این صورت عمرو مرتکب معصیت شده، مستحق عقاب است.

۲۳. اطلاق حق تعیین سرنوشت

چون هدف عقل و دین در همه بایدها و نبایدها، رشد و تعالی انسان می‌باشد و از سوی دیگر مقدمه ضروری رشد انسان، آزادی تکوینی او است، پس حق تعیین سرنوشت یعنی حق بهره‌مندی از آزادی تکوینی اطلاق دارد و شامل همه افعال اختیاری انسان به شکل فردی یا جمعی می‌شود. بنابراین تأسیس و حفظ هر حکومتی حتی حکومت معصومان (ع) بدون خواست و رضایت مردم، حرمت عقلی و شرعی دارد و به همین دلیل، فاقد مشروعیت عقلانی و دینی است. به عبارت دیگر، رضایت مردم، جزءالعله برای مشروعیت حکومت است. جزء نخست مشروعیت یک حکومت، از مطابقت با حکم عقل و شرع در مرحله اول از نظام تشریع تحصیل می‌شود؛ و جزء دیگر آن، از مطابقت با حکم عقل و شرع به آزادی تکوینی مردم و عدم اجبار آن‌ها در عمل به نظام تشریع به دست می‌آید که این خود نیز حکمی عقلی و شرعی در مرحله دوم از نظام تشریع عقل و دین است.

پس سه گونه حکومت، فاقد مشروعیت عقلی و دینی هستند: نخست، حکومتی که فاقد هر دو مرحله از مشروعیت عقلی و دینی است؛ مانند حکومت غیرمعصوم در عصر حضور معصومان (ع) که بدون خواست مردم تشکیل شده است. دوم، حکومتی که دارای مشروعیت مرحله نخست است، ولی فاقد مشروعیت دوم می‌باشد؛ مانند حکومت معصوم (ع) که به فرض محال بدون رضایت مردم تشکیل شده است. علت محال بودن این فرض، آن است که نافرمانی معصوم (ع) نسبت به حکم دوم، با پیش فرض عصمت او تناقض دارد. سوم، حکومتی که فاقد مشروعیت اول و واجد مشروعیت دوم است؛ مانند حکومت غیرمعصوم در عصر معصومان (ع) که بر اساس

خواست مردم شکل گرفته است.

پس اصل اولی در همه افعال اختیاری انسان که مقدمه رشد معنوی او است، حق انتخاب آزاد او برای تعیین سرنوشت خویش است. در این میان، وظیفه پیامبران، اوصیای ایشان (ع) و مصلحان، جز ابلاغ پیام حق و تبیین راه سعادت بشر نیست. حکومت نیز واقعیتی جز ظهور اراده جمعی انسان‌ها برای اداره جامعه خویش ندارد. پس حاکمان فقط نمایندگان مردم برای انجام خواسته‌هایشان می‌باشند. حاکمان همچون آحاد مردم، از حق طبیعی انتخاب آزاد برخوردارند و همچون آنان به پیروی از قوانین عقلی و شرعی موظفند. پس اگرچه حاکمان فقط مجریان خواسته‌های مردم هستند، وظیفه عقلی و شرعی آنان این است که اگر خواسته‌های مردم، مخالف قوانین عقل و شرع بود، از انجام آن سر باز زنند و مسند حکومت و نمایندگی مردم را رها سازند.

به عبارت دیگر، اگر خواست مردم، مخالف عقل و شرع بود، سه فرض پیش روی حاکم است: نخست این که بر خلاف خواست مردم و مطابق تشخیص خود از حکم عقل و شرع، عمل کند. این فرض، مردود است؛ چون مخالف حق طبیعی انتخاب آزاد برای انسان‌ها در زندگی شخصی و جمعی است. دوم این که مطابق خواست نامعقول و نامشروع مردم، عمل نماید. این فرض نیز به علت مخالفت با قوانین عقل و شرع نسبت به شخص حاکم، مردود می‌باشد. سوم این که حاکم از مسند حکومت یا انجام خواست ناروای مردم، کناره گیرد و عرصه را برای عمل آزادانه مردم، باز گذارد. این تنها فرض معقولی است که ضمن رعایت حق آزادی مردم در آن، عملی مخالف عقل و شرع نیز از حاکم سر نمی‌زند.

مواردی مانند الزامات تربیتی فرزندان نابالغ و غیررشد وجود دارد که ممکن است در نظر بدوی، با اطلاق اصل آزادی تکوینی منافات داشته باشد. امروزه همه والدین خیرخواه و حتی غیر والدین، تردیدی در جواز، بلکه ضرورت اجبار کودکان بر انجام برخی اعمال مانند آموزش و تحصیل و ترک برخی اعمال ندارند. شاید بتوان گفت خروج این گونه موارد از حکم مطلق عقل عملی به آزادی تکوینی، خروج تخصیصی نیست؛ بلکه خروج آن، تخصیصی است. از این رو به عمومیت و اطلاق این اصل خللی وارد نمی‌شود. توضیح این ادعا آن است که گاهی انسان اطمینان دارد دیگری به علت موقعیت موقتی که ناشی از جهل یا غفلت است، از تصمیم درست، عاجز و در صدد انجام عملی نادرست است و پس از رفع این شرایط مطمئناً از کردار نادرست خود پشیمان خواهد شد و حتی او و دیگران را که شاهد انجام عمل نادرست او بوده‌اند، به علت عدم اجبار او بر رفتار درست، توبیخ خواهد کرد. در این گونه موارد، عقل عملی انسان حکم می‌کند که خواست قطعی و لاحق فاعل که برخاسته از روشن‌بینی او است، مدت نظر قرار گیرد و در حد توان او را برای انجام خواسته‌اش مدد رساند. در چنین مواردی کمک به انجام خواسته لاحق و آزادانه فاعل، جز به ممانعت از انجام خواسته سابق و جاهلانه او امکانپذیر نخواهد بود. پس اصل آزادی تکوینی تخصیص نمی‌خورد؛ بلکه انسان‌های خیرخواه یکدیگر را در انجام اعمال آزادانه و آگاهانه کمک می‌کنند؛ مانند کسی که در تاریکی با اراده آزاد به سوی پرتگاه می‌رود و انسان آگاه، به اجبار او را از افتادن در پرتگاه باز می‌دارد. البته تردیدی نیست که همین توجیه اخلاقی و عقل‌پسند می‌تواند دستاویزی فریبکارانه برای زورگویان و ستمگران باشد.

۲۴. حق تعیین سرنوشت و اعتبار رأی اکثریت

گاهی حق انتخاب آزاد در زندگی جمعی، منجر به تعارض خواسته‌ها و درگیری میان انسان‌ها و بر هم خوردن نظم و انسجام جامعه می‌شود؛ یعنی دو آرمان و خواسته مطلوب انسان که عبارت از آزادی در انتخاب و زندگی اجتماعی است و هر دو مقدمه رشد و بالندگی انسان هستند، با یکدیگر تزاخم پیدا می‌کنند. در این میان می‌بایست تا جایی که ممکن است، ضمن حفظ نظم جامعه که ضامن بقای زندگی اجتماعی است و خواسته آحاد جامعه نیز می‌باشد، کم‌ترین خلل به حق انتخاب آزاد افراد در جامعه وارد شود. بهترین گزینه برای چنین هدفی، وضع قوانینی الزامی در مقام تشریع و اجباری و اکراهی در مقام تکوین برای حفظ نظم جامعه و به انتخاب آزاد افراد جامعه است. در این صورت، به دلیل ضرورت‌های زندگی اجتماعی و به اندازه‌ای که آن ضرورت‌ها اقتضا می‌کند، از اصل اولی آزادی تکوینی برای همه انسان‌ها دست برمی‌داریم و با وضع قوانین الزامی و اجباری که به خواست مردم تعیین شده، می‌کوشیم کم‌ترین خلل به اصل آزادی تکوینی، وارد شود. در این فرض، هرچند افراد جامعه با وضع چنین قوانینی، مجبور به انجام بعضی از اعمال یا ترک بعضی از اعمال می‌شوند، این قوانین به انتخاب خود آن‌ها بوده است. پس چنین اجباری، زاییده انتخاب آزاد افراد جامعه است و بدین ترتیب، به اصل آزادی اراده کم‌ترین خلل وارد شده است. اما چون افراد جامعه به ندرت بر تصمیم واحدی، اتفاق نظر پیدا می‌کنند و در نتیجه در وضع قوانین اجباری نیز دچار اختلاف می‌شوند، بهترین حالت برای کم‌ترین آسیب به اصل انتخاب آزاد انسان‌ها، ترجیح رأی اکثریت بر اقلیت است. در این فرض، فقط اقلیتند که مجبور به رعایت قوانینی می‌گردند که دلخواه آنان نیست؛ هرچند اقلیت نیز با پذیرش قواعد زندگی اجتماعی از جمله ترجیح رأی اکثریت بر اقلیت در تصمیم‌گیری‌های جمعی به نوعی راضی به اجباری بودن قوانین منتخب اکثریت هستند.

۲۵. رأی اکثریت و داور نهایی

ترجیح رأی اکثریت در تصمیم‌گیری‌های جمعی، علاوه بر حفظ اصل «آزادی»، راهکاری روشن و دقیق برای برقراری «نظم» در جامعه است. رأی اکثریت بهترین گزینه برای حل اختلافات میان مردم و حفظ انضباط اجتماعی است.

پس هر گزینه دیگری غیر از رأی اکثریت اگر به عنوان «داور نهایی» برای حل اختلافات میان مردم یک جامعه برگزیده شود، با دو مشکل اساسی روبه‌رو خواهد بود. نخست آن که آنچه به عنوان داور نهایی پذیرفته شده، یا موافق نظر اکثریت است و یا مخالف آن می‌باشد. اگر موافق باشد، پس در واقع همان رأی اکثریت حاکم شده است؛ و اگر مخالف باشد، رأی مخالف اکثریت حاکم می‌شود و در این صورت اصل آزادی اراده انسان‌ها که مقدمه رشد و تعالی آن‌ها است آسیب فراوان دیده است؛ در حالی که در حاکمیت رأی اکثریت، کم‌ترین آسیب به این اصل وارد می‌شود. مشکل دوم این است که این داور نهایی نمی‌تواند ضامن آرمان دیگر انسان‌ها یعنی حفظ «نظم» در جامعه باشد؛ زیرا این داور نهایی را یا اکثریت جامعه به عنوان داور پذیرفته‌اند که در این صورت داور نهایی در واقع رأی

اکثریت است؛ و یا آن را نپذیرفته‌اند، پس خواسته اقلیت جامعه است. در این صورت اکثریت و هر اقلیت دیگری به خود حق می‌دهد که داور نهایی را او تعیین کند و این آغاز هرج و مرج و از بین رفتن مطلوب دیگر انسان‌ها یعنی نظم اجتماعی است. ویژگی دیگر رأی اکثریت که او را شایسته مقام داوری در اختلافات یک جامعه قرار می‌دهد، روشنی و وضوح آن است. دستیابی به رأی اکثریت و تعیین آن به گونه‌ای که در آن اختلاف پدید نیاید، امری تقریباً آسان است.

۲۶. حق تعیین سرنوشت و آزادی غربی

این گونه دفاع از حق آزادی و مراجعه به آرای عمومی و حاکمیت رأی اکثریت، ضرورتاً به معنای پذیرش آرمان آزادی به مفهوم غربی آن نیست. گویا آزادی به مفهوم شایع آن در غرب، به بهترین وضعیت برای حیات انسان و کمال و مطلوب نهایی او بدل شده است. در حالی که این گونه آزادی که مبتنی بر حق تعیین سرنوشت است، مقدمه‌ای ضروری و بستری لازم برای رشد و کمال انسان است و انسان می‌تواند از این مقدمه لازم برای سعادت یا شقاوت خود استفاده کند. پس میان آزادی به مثابه «کمال نهایی انسان» با آزادی به مثابه «مقدمه‌ای برای رسیدن به کمال نهایی» تفاوت بسیار است. از این رو، مکتب لیبرالیسم و آرمان آزادی غربی بر خلاف آزادی مبتنی بر حق تعیین سرنوشت با حکومت دینی که به خواست اکثریت مردم شکل گرفته، قابل جمع نیست.

۲۷. نتایج مبنای حق تعیین سرنوشت

۱. لازم است در هر تصمیم‌گیری جمعی به آرای عمومی مراجعه کرد و در این مورد هیچ استثنایی پذیرفته نیست؛ چون فارغ از این که حق و باطل چیست مردم هستند که باید در عمل به حق و ترک باطل یا به عکس، تصمیم بگیرند تا رشد یابند.
۲. تصمیم‌گیرندگان در حکومت، آحاد انسان‌ها می‌باشند و حاکمان، نمایندگان مردم برای اعمال تصمیم‌های آنان هستند.
۳. قوانین اجباری در جامعه که مورد خواست اکثریت است، با حق تعیین سرنوشت و آزادی تکوینی انسان‌ها منافاتی ندارد.
۴. هر یک از افراد جامعه فقط دارای یک رأی است و ارزش آرا نیز یکسان می‌باشد. ایمان، اخلاق و تخصص آحاد جامعه، ارزش رأی آنان را بالا نخواهد برد؛ زیرا همه انسان‌ها در رسیدن به کمال و در نتیجه در مقدمه آن که انتخاب آزاد است، از حق یکسانی برخوردارند.

۲۸. حق تعیین سرنوشت در نظام جمهوری اسلامی ایران

حق تعیین سرنوشت برای مردم در مقدمه قانون اساسی جمهوری اسلامی و در اصل سوم و به گونه‌ای ویژه در اصل پنجاه و ششم، تصریح شده است. در اصل پنجاه و ششم آمده است: حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداست و هم او، انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است. هیچ‌کس نمی‌تواند این حق الهی را از انسان سلب کند یا در خدمت منافع فرد یا گروهی خاص قرار دهد.

و ملت این حق خداداد را از طرقي که در اصول بعد می‌آید، اعمال می‌کند. در لابه‌لای سخنان امام خمینی نیز مواردی دیده می‌شود که به این مبنا برای مراجعه به آرای عمومی تأکید شده است. ایشان در موارد متعدد در سخنرانی‌ها و مصاحبه‌های خود پیش از پیروزی انقلاب برای عدم مشروعیت سیاسی حکومت سلطنتی بر مردم، چنین استدلال می‌کند که هر ملتی باید خودش برای خود تصمیم بگیرد و گذشتگان یک ملت نمی‌توانند برای آیندگان تصمیم بگیرند و فرزندان کسی را بر آن‌ها حاکم کنند. امام خمینی می‌پذیرد که تصمیم غلط گذشتگان در پذیرش حکومت پادشاهی، برای خودشان نافذ بوده است و کسی حق ندارد آن را نقض کند؛ اما گذشتگان نمی‌توانند درباره آیندگان هم تصمیم بگیرند و فرزندان آن پادشاه را بر آیندگان، حاکم کنند. ایشان می‌گوید:

اگر فرض کنیم یک مجلس مؤسسان ملی صد در صد ملی تأسیس شود و کسی را با اعقابش به حکومت بنشانند، ما به این مجلس مؤسسان می‌گوییم بسیار خوب، شما زمانی که خودتان تشریف داشتید، حق داشتید که سرنوشت خودتان به دست خودتان باشد؛ سرنوشت مایی که دویست سال بعد از شما به این دنیا آمده‌ایم را به چه مناسبت شما تعیین کردید؟! شما با چه قانون، با چه حق، سرنوشت ماهایی را که در این زمان هستیم تعیین می‌کنید؟... حقوق بشر این است که سرنوشت هر آدمی به دست خودش باشد... به مجرد این که ما همه در ایران هستیم، به مجرد این که ما همه مسلمان هستیم، نمی‌توانیم ما سرنوشت یک جمعیتی را که الآن موجود نیستند، تعیین کنیم و آن‌ها بعدها ملزم باشند به اینکه این آقا را به «علیحضرتی» بشناسند! (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۵۰۷).

ایشان در روز ۱۲ بهمن سال ۵۷ در بهشت زهرا فرمودند: ما فرض می‌کنیم که یک ملتی تمامشان رأی دادند که یک نفری سلطان باشد؛ بسیار خوب، این‌ها از باب این که مسلط بر سرنوشت خودشان هستند و مختار به سرنوشت خودشان هستند، رأی آن‌ها برای آن‌ها قابل عمل است. لکن اگر یک ملتی رأی دادند ولو تمامشان به این که اعقاب این سلطان هم سلطان باشد، این به چه حقی [است؟] ملت پنجاه سال پیش از این، سرنوشت ملت بعد را معین می‌کند؟ سرنوشت هر ملتی به دست خودش است. (همان، ج ۶، ص ۱۰).

همچنین ایشان در پاسخ به کسانی که شرکت در انتخابات را فقط حق روحانیان و مجتهدان می‌دانسته‌اند، فرمود:

انتخابات در انحصار هیچ کس نیست، نه در انحصار روحانیین است، نه در انحصار احزاب است، نه در انحصار گروه‌ها است. انتخابات مال همه مردم است. مردم سرنوشت خودشان، دست خودشان است؛ و انتخابات برای تأثیر سرنوشت شما ملت است. از قراری که من شنیده‌ام در دانشگاه بعضی از اشخاص رفته‌اند، گفته‌اند که دخالت در انتخابات، دخالت در سیاست است و این حق مجتهدین است. تا حالا می‌گفتند که مجتهدین در سیاست نباید دخالت بکنند، این منافی با حق مجتهدین است، آنجا شکست خورده‌اند؛ حالا عکسش را دارند می‌گویند. این هم روی همین زمینه است، این که می‌گویند انتخابات از امور سیاسی است و امور سیاسی هم حق مجتهدین است، هر دوی غلط است. انتخابات سرنوشت یک ملت را دارد تعیین می‌کند. انتخابات بر فرض این که سیاسی

باشد و هست هم، این دارد سرنوشت همه ملت را تعیین می‌کند؛ یعنی آحاد ملت سرنوشت زندگیشان در دنیا و آخرت منوط به این انتخابات است. این طور نیست که انتخابات را باید چند تا مجتهد عمل کنند... دانشگاهی‌ها بدانند این را که همان طوری که یک مجتهد در سرنوشت خودش باید دخالت کند، یک دانشجوی جوان هم باید در سرنوشت خودش دخالت کند. فرق مابین دانشگاهی و دانشجو و مثلاً مدرسه‌ای و اینها نیست، همه‌شان با هم هستند. (همان، ج ۱۸، ص ۳۶۷).
وی همچنین در موارد دیگر نیز به این حق مردمی تصریح کرده است. (همان، ج ۳، ص ۵۰۳؛ و ج ۵، ص ۲۴۳).

نتیجه

گیری

اعتبار رضایت عمومی و رأی اکثریت در تصمیم‌گیری‌های جمعی، مبانی مختلفی دارد و پژوهش درباره اعتبار آن نیز می‌بایست با توجه به هر یک از این مبانی به طور جداگانه صورت گیرد. حق تعیین سرنوشت، کشف حقیقت، مشروعیت دینی، مصلحت و مقبولیت، از جمله این مبانی هستند. بر اساس مبنای حق تعیین سرنوشت، می‌توان اعتبار رأی اکثریت را در همه حوزه‌های تصمیم‌گیری جمعی ثابت کرد. رأی اکثریت با توجه به وضوح و شفافیت ذاتی آن و نیز اطلاقی که بر اساس مبنای حق تعیین سرنوشت کسب کرده، می‌تواند به عنوان «داور نهایی» در همه موارد اختلاف در تصمیم‌گیری‌های جمعی قرار گیرد. بدین ترتیب، زندگی اجتماعی پایدار و آزادی اراده برای انسان‌ها که دو خواسته بزرگ عقل و شرع می‌باشند و مقدمه ضروری رشد و بالندگی فرد و جامعه هستند، تأمین می‌شود.