

اعتبار رأی اکثریت بر مبنای کشف حقیقت و سایر مبانی

مسعود امامی*

چکیده: در این نوشتار به بررسی اعتبار رأی اکثریت بر پایه چهار مبنای «کشف حقیقت»، «مشروعیت دینی»، «مصلحت» و «مقبولیت» پرداخته شده و نتایج منطقی و عقلی هر یک از این مبانی در موضوع رأی اکثریت مورد کاوش قرار گرفته است. نویسنده در این نوشتار پس از بررسی هر یک از این مبانی به این نتیجه می‌رسد که رأی اکثریت بر پایه مبانی یادشده، فاقد اعتبار عقلی است؛ یا اعتبار آن در حوزه محدودی قابل اثبات است. در مقاله «اعتبار عقلی رأی اکثریت بر مبنای حق تعیین سرنوشت» که در شماره ۷۲ این نشریه به چاپ رسیده، به این نتیجه رسیدیم که رأی اکثریت بر مبنای حق تعیین سرنوشت در همه حوزه‌های تصمیم‌گیری جمعی معتبر است. در جای جای این نوشتار، این پنج مبنا را با یکدیگر و به خصوص مبنای حق تعیین سرنوشت را با سایر مبانی، مقایسه کرده ایم و در نهایت به این نتیجه می‌رسیم که استوارترین مبانی برای اعتبار رأی اکثریت در همه‌پرسی‌های رایج در دنیای امروز، مبنای حق تعیین سرنوشت است.

کلیدواژه‌ها: رأی اکثریت، آرای عمومی، مشروعیت، مقبولیت، شورا، حق تعیین سرنوشت.

* دانش‌آموخته حوزه علمیه قم . masoudimami@yahoo.com

این نوشتار در ادامه مقاله «اعتبار عقلی رأی اکثریت بر مبنای حق تعیین سرنوشت» است که در شماره ۷۲ این نشریه به چاپ رسید. توضیح برخی مفاهیم و استدلال بر بعضی پیش فرض های موجود در این نوشتار، در آن مقاله گذشت. از این رو فهم درست پیام این نوشتار بدون مطالعه آن مقاله ممکن نیست. در آن مقاله گذشت که درباره اعتبار یا عدم اعتبار رأی اکثریت، دست کم دو قول موافق و مخالف وجود دارد. اما با دقت در دیدگاه های موافقان و مخالفان، این نتیجه به دست می آید که آن ها دارای مبانی مختلفی هستند. مهم ترین مبانی عبارتند از «حق تعیین سرنوشت»، «کشف حقیقت»، «مشروعیت دینی»، «مصلحت و مقبولیت».

مستند اعتبار رأی اکثریت بر اساس هر یک از این مبانی، می تواند دلایل عقلی یا نقلی باشد. در مقاله پیشین به اعتبار رأی اکثریت بنا بر مبنای حق تعیین سرنوشت و با استناد به دلایل عقلی پرداخته شد. در این مقاله، به اعتبار عقلی رأی اکثریت بنا بر مبنای کشف حقیقت، مشروعیت دینی، مصلحت و مقبولیت می پردازیم. در مقالات آتی که - به خواست خدا - در شماره های بعدی این نشریه به چاپ خواهد رسید، به بررسی اعتبار رأی اکثریت بر پایه هر یک از مبانی مذکور با استناد به ادله قرآنی و روایی خواهیم پرداخت.

۱. مبنای کشف حقیقت

به عقیده برخی از موافقان و مخالفان اعتبار رأی اکثریت، مبنای مراجعه به آرای عمومی و گزینش رأی اکثریت، یافتن حقیقت است؛ یعنی شخص یا اشخاصی که نسبت به حقیقت موضوعی، جاهل هستند، با مراجعه به آرای عمومی یا آرای جمع خاصی درباره آن موضوع و ترجیح رأی اکثریت، حقیقت را کشف می کنند؛ مانند شخصی که درباره بهترین راه درمان بیماری خویش تردید دارد

و با مراجعه به پزشکان متعدد و ترجیح رأی بیش تر آن‌ها، بهترین راه درمان را می‌یابد. اینک برای تبیین بیش تر این مبنا، به گزارشی از دیدگاه‌های طرح شده از سوی صاحب نظران موافق و مخالف اعتبار رأی اکثریت که مبتنی بر مبنای کشف حقیقت است، می‌پردازیم.

۱.۲. گزارشی از موافقان و مخالفان اعتبار رأی اکثریت بر مبنای کشف حقیقت

صاحب نظران در زمینه رأی اکثریت کمتر به تبیین مبنای خود و تفکیک آن از سایر مبنای پرداخته‌اند. این امر موجب خلط مباحث و سوء برداشت‌ها شده است. برای درک درست دیدگاه‌های مطرح درباره اعتبار رأی اکثریت، باید مبنای هر دیدگاهی را از لابه لای سخنان صاحب نظران موافق یا مخالف اعتبار رأی اکثریت، کاوش کرده، به دست آورد. از این رو به طرح دیدگاه‌ها پرداخته و می‌کوشیم مبنای آن را کشف کنیم.

گروهی از متفکران غربی مدافع دموکراسی، بر این باورند که هر گونه تصمیم‌گیری جمعی در نظام دموکراتیک، به طور مستقیم یا غیرمستقیم با مراجعه به رأی آحاد مردم، تعیین می‌شود. آنگاه در قالب برهان اِنّی (استدلال از معلول به علت) به این نتیجه می‌رسند که دموکراسی مبتنی بر نسبی‌گرایی است؛ یعنی «در حاکمیت اکثریت، این حقیقت مسلم انگاشته می‌شود که همه افراد می‌توانند منافع خود را تشخیص دهند و هیچ گروهی نمی‌تواند ادعای حق انحصاری بر حقیقت یا خرد سیاسی داشته باشد. بنابراین حاکمیت اکثریت با این ادعا سازگار نیست که حقیقت واحد درباره ماهیت انسان، زندگی خوب و سعادت‌آمیز یا جامعه عادلانه، در اختیار شخص یا گروهی است و می‌تواند آن را اعمال و یا به دیگران تحمیل کند» (لیپست، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۲۱). به اعتقاد این گروه از متفکران غربی، چون حقیقت، نسبی است و هیچ حقیقت مطلق و روشنی وجود ندارد، در نتیجه در هر تصمیم‌گیری جمعی، به آرای عمومی مراجعه می‌شود. روشن است که مبنای این گروه در دفاع از اعتبار رأی

اکثریت، دستیابی به حقیقت است.

بعضی دربارهٔ تکیه اندیشهٔ دموکراسی بر نسبی‌گرایی این گونه خرده گرفته‌اند که نسبی‌گرایی مطلق «به این نتیجه می‌انجامد که دموکراسی به عنوان مجموعه‌ای از ارزش‌های سیاسی، بر دیگر امثال حکومت، برتری نداشته باشد» (بشیریه، ۱۳۸۱، ص ۲۷). به عبارت دیگر، این گونه نسبی‌گرایی، شامل اندیشهٔ دموکراسی هم خواهد شد و آن را نیز از اعتبار ساقط می‌کند. این جواب نقضی نیز بر این اصل مبتنی است که علت مراجعه به آرای عمومی، یافتن حقیقت است.

برخی از معاصران بر ادعای خود مبنی بر «پارادوکس اسلام و دموکراسی» این گونه دلیل آورده‌اند که «یکی از مبانی معرفت‌شناختی دموکراسی، ناروشن بودن حقیقت و پخش آن در میان کل بشریت است»، اما اسلام که «خود را مظهر حق و حقیقت و دیگر مکاتب و ادیان را تجلی کفر و شرک و ضلالت» می‌داند، «دیگر جایی برای حکومت دموکراتیک باقی نخواهد گذارد» (پایدار، ۱۳۷۳، ص ۳۲). درک این گروه از ملاک پذیرش دموکراسی و مراجعه به آرای عمومی نیز یافتن حقیقت است.

روشن است که بر مبنای این استدلال، هر فرد یا گروهی که دربارهٔ هر موضوعی به داوری عقلی و علمی روشنی رسیده باشد، اجرای دموکراسی و نظرخواهی از مردم در آن موضوع را بی‌معنا خواهد یافت، چون مبنا و پیش‌فرض دموکراسی، «ناروشن بودن حقیقت» است. پس مدعیان دموکراسی به مقتضای این مبنا، یا باید بپذیرند که به هیچ حقیقت روشنی دست نیافته‌اند و هر آنچه از حقوق بشر و دیگر مؤلفه‌های دنیای مدرن ادعا می‌کنند، قابل دفاع و اثبات علمی نیست؛ و یا این امور را قابل دفاع و اثبات علمی بدانند، ولی دموکراسی را دربارهٔ آن‌ها اجرا نکنند. این تهافت آشکاری است که این گروه از مدافعان دموکراسی و حاکمیت رأی اکثریت بنا بر مبنای کشف حقیقت، گرفتار آن می‌باشند.

از این رو بعضی از معاصران که مدافع دموکراسی مبتنی بر مبنای کشف حقیقت می‌باشند از اطلاق دموکراسی کاسته‌اند و بر این باورند که در اموری که حقیقت روشن است، یا راه رسیدن به آن از طریق کاوش‌های علمی وجود دارد، مراجعه به رأی مردم، درست نیست و در مواردی باید به آرای عمومی رجوع کرد که حقیقت روشن نیست (ملکیان، ۱۳۸۲، ص ۲۵۰، و سروش محلاتی، ۱۳۷۸، ص ۱۱۸).

از سوی دیگر، برخی از مخالفان دموکراسی نیز می‌پندارند که مبنای دموکراسی و اعتبار رأی اکثریت، کشف حقیقت است و چون رأی اکثریت را کاشف از حقیقت نمی‌دانند، بنابراین مراجعه به آرای عمومی برای تصمیم‌گیری در امور جمعی را مردود دانسته‌اند. در این میان بسیاری از مخالفان و بعضی از موافقان اعتبار رأی اکثریت در میان عالمان دینی نیز به مبنای کشف حقیقت نظر داشته و بر اساس آن بر اثبات یا انکار اعتبار رأی اکثریت، استدلال کرده‌اند.

در انقلاب مشروطه ایران، میان دو گروه از عالمان دینی شیعه اختلاف نظر در دفاع و مخالفت با مشروطیت پدید آمد. مهم‌ترین رهبر مخالفان، آیت‌الله شیخ فضل‌الله نوری و یکی از رهبران مدافع مشروطیت در نجف آیت‌الله میرزا محمد حسین نائینی بود. یکی از خواسته‌های مشروطه‌طلبان، تشکیل مجلس بود؛ و گزینش نمایندگان مجلس از سوی مردم بر اساس برگزاری انتخابات آزاد و اعتبار رأی اکثریت شکل می‌گرفت. همچنین مصوبات مجلس نیز بر اساس رأی‌گیری میان نمایندگان و اعتبار رأی اکثریت تعیین می‌شد. از این رو «اعتبار رأی اکثریت» یکی از موارد اختلاف میان مدافعان و مخالفان مشروطیت بود.

به نظر شیخ فضل‌الله نوری «اعتبار به اکثریت آرا، به مذهب امامیه، غلط است» (نوری، ۱۳۷۷، ص ۱۵۴)؛ نائینی این دیدگاه را نمی‌پذیرد و در پاسخ می‌گوید که اساس حکومت در اسلام بر مشورت است و اگر کسانی که طرف

مشورتند، با هم اختلاف نظر داشته باشند، اکثریت آرای آنان «اقوای مرجّحات نوعیه» است (نائینی، ۱۳۸۲، ص ۸۶).

این رأی آیت الله نائینی بر این دیدگاه مبتنی است که مراجعه به آرای عموم مردم یا آرای نمایندگان آنان در تصمیم گیری های جمعی، و رجحان نظر اکثریت بر اقلیت، به دلیل کشف واقع است؛ چنان که مشورت نیز در مواردی صورت می گیرد که حقیقت روشن نیست و مشورت کننده با رایزنی، در صدد دستیابی به حقیقت است.

در توضیح نظر آیت الله نائینی می توان گفت که بنای عقلا در مواردی که جاهل هستند و مراجعه به عالم نیاز باشد و عالمان و اهل تخصص در آن موضوع نیز اختلاف نظر دارند، این است که رأی اکثریت عالمان را مرجّح ظنی برای تقویت یک قول قرار می دهند؛ مانند بیماری که پزشکان در نحوه درمان او اختلاف نظر دارند و او نیز که تخصصی در پزشکی ندارد، نظر اکثریت پزشکان را برمیگزیند.

بیش تر فقیهان و عالمان اسلامی معاصر که به بررسی مسأله حاکمیت در اسلام پرداخته اند، رأی اکثریت را بر مبنای کشف حقیقت، معتبر نمی دانند. علامه سید محمد حسین طباطبایی، اسلام را مخالف پیروی از رأی اکثریت و دموکراسی می داند. او در مقام استدلال بر مدعای خویش، بر این نکته تأکید می کند که اسلام مدافع تبعیت از حق است و رأی اکثریت مردم در بسیاری از مواقع، با حق سازگار نیست (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۰۵؛ طباطبایی، بررسی های اسلامی، ۱۳۹۶ق، ص ۱۸۲). این نحوه استدلال، به وضوح گویای این است که به نظر ایشان رأی اکثریت چون کاشف حقیقت نیست، پس فاقد اعتبار است.

آیت الله ناصر مکارم شیرازی نیز در رد اعتبار رأی اکثریت، به مبنای کشف حقیقت نظر دارد. به نظر او چون «برنامه ها و قوانین انبیاء راستین، خالی از هر گونه عیب و نقص و اشتباه است» و از سوی دیگر «اکثریت،

جایز الخطا» می باشد، پس «یک جامعه مؤمن به رسالت انبیاء هیچ گونه اجباری در خود از پیروی نظر اکثریت در تصویب قوانین نمی بیند.» ایشان بر این باور است که «تکیه کردن دنیای کنونی روی اکثریت، در حقیقت یک نوع اجبار و الزام محیط است، و استخوانی است که در گلوی اجتماعات گیر کرده» است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۴۱۶).

آیت الله سید محمد حسین تهرانی می گوید: «رجوع به افکار عمومی، رجوع به اکثریت جاهلان و غیرمطلّعان است. باید رجوع به اهل خبره، و متضلعان و خبرگان اهل یقین و درایت نمود» (حسینی تهرانی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۱۳۷). او رأی اکثریت را در انتخاب حاکم و فقیه در عصر غیبت، بی ارزش می داند (همان، ص ۲۲۱). وی در بخش دیگری از کتاب خود به تفصیل به بررسی آیات قرآن کریم در مذمت اکثریت می پردازد (همان، ج ۳، ص ۱۸۷). سپس مردم را به نخبگان و طبقات عامه تقسیم می کند و سؤال را پیش روی «طرفداران دمکراسی که حق انتخاب حاکم و پیشوا را به تمام افراد و توده های مردم می دهند»، قرار می دهد که «شما بر اساس سیاهی جمعیت و تعداد نفرات، به هر یک خواه فاضل و دانشمند باشد، خواه جاهل و نادان؛ خواه مغز متفکر کشور باشد، خواه یک فرد تهی مغز، حق یک رأی می دهید؛ و این در منطق عقل و درایت، غلط است. این رویه و سنت، ارزش عقل و عقلا و علم و علما را ساقط می کند؛ و در میزان سنجش، قیمت و ارزش رأی و بینش دانا و دانایان و جامعه شناسان و شخص بی اطلاع را مساوی قرار داده، و افراد صاحب درایت و بینش را در ردیف عادی ترین مردم قرار می دهد... بنابراین، دنبال اکثریت رفتن در همه جا، ساقط است. مثلاً رأی گرفتن برای افرادی که به مجلس شورا می روند، در وضعیت انتخابات فعلی (رأی اکثریت) پایه ای از قرآن و اخبار ندارد» (همان، ص ۱۹۷).

سپس شیوه پسنديده در اسلام را «مشورت با اهل حل و عقد» نه «مشورت با اکثریت عامه» می داند و به همین جهت، فقط نظر اکثریت اهل خبره را هنگام

شک، در حد اماره‌ای برای کشف واقع می‌داند. از این رو «اگر اکثریت مجلس بر امری رأی دادند، ولی فقیه می‌تواند اقلیت را ترجیح دهد؛ و اگر تمام افراد مجلس إجماعاً بر امری رأی دادند، او می‌تواند با همه مخالفت کرده و رأی خود را بگزیند.» سپس به شیوه مشورت پیامبر اکرم (ص) اشاره می‌کند که مشورت آن حضرت فقط مقدمه‌ای است برای تصمیم‌گیری نهایی آن حضرت؛ پس «مشورت، رأی‌گیری و انتخاب رأی اکثریت نیست. مشورت، برای واضح شدن و روشن شدن مطلب برای خود انسان است؛ و رأی نهایی از آن شخصی است که صاحب مشورت است؛ و در مقام ولایت، هیچ‌کس نمی‌تواند با خود ولی، همفکر و در رتبه او بوده، و مشورت خود را با او در یک میزان و منساق قرار بدهد» (همان، ص ۲۰۵).

یکی از معاصران پس از اشکال به دموکراسی غربی که به طور مطلق پیرو رأی اکثریت است و همین موجب می‌شود که ضد اخلاقی‌ترین مسائل در غرب اعتبار قانونی بیابد، اسلام را مخالف چنین دموکراسی‌ای معرفی می‌کند و می‌گوید: «چه دلیلی وجود دارد که همواره آرای پذیرفته شده توسط اکثریت، مطابق با عقل و منطق و ضوابط صحیح باشد؟» قرآن کریم «به ما می‌آموزد که نباید آرا و عقاید و نظریات اکثریت را همیشه حق دانست: بَلْ جَاءَهُم بِالْحَقِّ وَ أَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ». او سپس نتیجه می‌گیرد که «در نظام مطلوب اسلامی، پیروی از نظر اکثریت تنها در صورتی که تابع حق باشد، مشروعیت دارد و آلا اگر تمام مردم هم طرفدار یک نظر خلاف «ما انزل الله» باشند، در حکومت اسلامی آن نظر قابل پیاده شدن نیست... اگر تصور شود که بعضی خواسته‌های مردم خلاف ارزشهای اسلامی نیست اما با تشخیص مقام رهبری و مسؤولان نظام اسلامی اجرای آن خواسته‌ها به قیمت فدا کردن مصالح بسیار مهم و اساسی آن جامعه تمام خواهد شد، در اینجا... چون مسؤولان نظام اسلامی در نزد خدا و خلق مسؤولیت دارند، نباید دچار وسوسه عوام‌فریبی شوند بلکه باید شجاعانه تصمیمات مقتضی را اتخاذ کنند» (کواکبیان، ۱۳۷۰، ص ۸۲-۸۴).

۳. ۱. نتایج مبنای کشف حقیقت

اگر مبنای مراجعه به آرای عمومی و پذیرش رأی اکثریت، کشف حقیقت باشد، به نتایج روشن ذیل می‌رسیم:

۱. مراجعه به آرای عمومی در مواردی که حقیقت برای مراجعه‌کننده به هر دلیل علمی، دینی و غیره روشن است، درست نیست.

۲. آرای مردم نه تنها حق و باطل را ایجاد نمی‌کند، بلکه حق و باطل را کشف قطعی نیز نمی‌کند. واقعیت حق و باطل تابع علل خارجی و کشف حق و باطل، تابع ادله علمی است؛ و رأی اکثریت، علت خارجی ایجاد حق و باطل نیست و در بیش‌تر موارد نیز عاجز از کشف اطمینان‌بخش از حقیقت می‌باشد. البته رأی اکثریت با توجه به شخصیت رأی‌دهندگان و موارد آن، گاهی می‌تواند قرینه‌ای احتمالی، ظنی یا اطمینان‌بخش برای رسیدن به حقیقت باشد و گاهی نیز چنین نیست. پس نمی‌توان ادعا کرد که رأی اکثریت همیشه کاشف حقیقت است. پس اگر مبنای ما در سنجش اعتبار رأی اکثریت، کشف حقیقت باشد، حق با مخالفان اعتبار رأی اکثریت است.

۳. بنا بر مبنای کشف حقیقت، تصمیم‌گیرنده یا تصمیم‌گیرندگان غیر از آحاد رأی‌دهندگان هستند. تصمیم‌گیرنده یا تصمیم‌گیرندگان، فرد خاص یا جمع خاصی می‌باشند که در تصمیم‌خویش به تردید افتاده‌اند و برای کشف حقیقت و انتخاب تصمیم درست از دیگران نظرخواهی می‌کنند؛ بر خلاف مبنای حق تعیین سرنوشت که تصمیم‌گیرنده مردم هستند و حاکمان، نمایندگان و مجریان تصمیمات مردم می‌باشند.

۴. موافقت رأی اکثریت در مبنای کشف حقیقت غالباً یک قرینه ظنی است و بنای عقلا در مواجهه با قرائن ظنی، ارزیابی قرائن موافق و مخالف با یکدیگر است. پس اگر در نهایت، قرائن اعتبار نظر اقلیت در نظر آنان رجحان پیدا کرد، رأی اکثریت را کنار می‌گذارند. به عبارت دیگر، عقلا در فرض

فقدان علم، به ظن عمل می‌کنند؛ و قرائن ظنی به رأی اکثریت عالمان منحصر نیست، بلکه قرائن دیگری نیز وجود دارد. پس علاوه بر مواردی که علم به مخالفت رأی اکثریت با حقیقت وجود دارد، در موارد دیگری نیز به قول اکثریت عمل نمی‌شود و آن مواردی است که بعد از تراجم قرائن، ظن به قول اقلیت حاصل شود.

۵. نوع دانش و تعهد اخلاقی کسانی که مورد رأی‌گیری قرار می‌گیرند، می‌تواند در کنار تعداد آنان، نقش تعیین‌کننده‌ای در کشف حقیقت داشته باشد. چه بسا رأی اقلیتی دانشمند متعهد، از رأی اکثریت عوام بهتر کشف حقیقت کند. بلکه خردمندان این است که در مواردی که نسبت به موضوعی جهل وجود دارد، فقط به آگاهان و متخصصان در آن موضوع مراجعه شود. در این صورت، رأی اکثریت عالمان در آن موضوع می‌تواند قرینه‌ای ظنی یا اطمینان‌بخش برای کشف حقیقت باشد. پس بنا بر مبنای کشف حقیقت - بر خلاف مبنای حق تعیین سرنوشت - ارزش رأی آحاد جامعه، یکسان نیست و رأی نخبگان و اهل تخصص از ارزش بیش‌تری برخوردار است.

۶. بر اساس این مبنا، مراجعه به آرای عمومی نمی‌تواند داور نهایی برای حل اختلافات میان مردم باشد؛ زیرا اگر مبنای مراجعه به آرای عمومی کشف حقیقت باشد، فقط در مواردی می‌توان به آرای عمومی مراجعه کرد که حداقل طرفین یا اطراف موضوع مورد اختلاف، بر نادانی خویش اعتراف داشته باشند و مراجعه به آرای عمومی را راهی برای کشف حقیقت بدانند. اما اگر آنان یا برخی از آنان، خود را نسبت به حقیقت دانا بدانند یا مراجعه به آرای عمومی را راهی برای کشف حقیقت ندانند، هیچ دلیلی برای مراجعه به آرای عمومی نمی‌بینند و از این رو نمی‌توان به این طریق، نزاع و اختلاف میان مردم در اداره جامعه را حل کرد.

۷. بر اساس این مبنا نمی‌توان بیش‌تر موارد مرسوم در مراجعه به آرای عمومی را در جوامع و کشورهای مختلف توجیه کرد و محدوده مراجعه به آرای

عمومی بسیار تقلیل می‌یابد. به عنوان مثال اولین انتخابات بعد از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران درباره پذیرش یا عدم پذیرش نظام جمهوری اسلامی، به هیچ وجه بر این اساس قابل توجیه نیست؛ زیرا برگزارکنندگان این انتخابات هیچ تردیدی در حقانیت نظام جمهوری اسلامی نداشتند.

۸. بسیاری از اشکالاتی که این گروه از عالمان دینی به اعتبار رأی اکثریت بنا بر مبنای کشف حقیقت وارد کرده‌اند، درست است. اما اشکالی که بر خود آنان وارد است، این می‌باشد که آن‌ها از سایر مبنای برای اعتبار رأی اکثریت و به خصوص مبنای حق تعیین سرنوشت غافل بوده‌اند. از این رو، پس از رد اعتبار رأی اکثریت بنا بر مبنای کشف حقیقت، به این نتیجه غلط رسیده‌اند که مراجعه به آرای عمومی و ترجیح رأی اکثریت هیچ مبنای قابل دفاعی ندارد.

۲. مشروعیت دینی

اگر حکم شرعی وجوب یا جواز مراجعه به آرای عمومی و ترجیح رأی اکثریت به وسیله ادله درون دینی ثابت شود، در این صورت مبنای اعتبار رأی اکثریت، ادله شرعی خواهد بود. بسیاری از فقیهان کوشیده‌اند اعتبار یا عدم اعتبار رأی اکثریت را از این طریق ثابت کنند. موافقان اعتبار رأی اکثریت، به ادله‌ای مانند بیعت، شورا و روایات خاص تمسک کرده‌اند. در مقابل، گروه دیگری ضمن خدشه در ادله آن‌ها یا اقامه ادله‌ای که بر عدم اعتبار رأی اکثریت دلالت دارد مانند آیات مذمت اکثریت در قرآن، به مخالفت با اعتبار رأی اکثریت پرداخته‌اند.

آنچه از بررسی دیدگاه‌های این گروه از صاحب نظران به دست می‌آید، این است که آنان کوشیده‌اند ثابت کنند که اعتبار رأی اکثریت در نظام قانون‌گذاری و فقه اسلامی یا خصوص شیعه، دارای جایگاه درون فقهی می‌باشد، یا فاقد آن است. به عبارت دیگر، مسأله نزد آنان این است که آیا در شریعت اسلام در غیر موارد فراوانی که مردم حق تصمیم‌گیری درباره آن را

ندارند، مانند تشریح در احکام توقیفی همچون نماز و روزه، مواردی تشریح شده است که شریعت حق تصمیم‌گیری درباره آن را به مردم واگذار کرده باشد؟

ذهنیت بسیاری از فقیهان پیوسته متوجه نظام تشریح اسلامی بوده و در صدد یافتن موردی برای تصمیم‌گیری جمعی مردم در این نظام بوده‌اند. موافقان اعتبار رأی اکثریت کوشیده‌اند نشان دهند که در اسلام در برخی حوزه‌های تصمیم‌گیری جمعی، «آزادی تشریحی» وجود دارد و قانونی الزامی برای مردم در آن موارد وضع نشده است. از این رو مردم می‌توانند برای خود تصمیم بگیرند. مخالفان نیز در صدد اثبات این بوده‌اند که چنین مواردی در شریعت وجود ندارد.

تفاوت این دیدگاه با «مبنای حق تعیین سرنوشت» در اعتبار رأی اکثریت که مورد دفاع نگارنده است، در این می‌باشد که مبنای حق تعیین سرنوشت مربوط به مرحله بعد از نظام تشریح، یعنی نظام تکوین است و اعتبار رأی اکثریت بر پایه حق تعیین سرنوشت، گویای «آزادی تکوینی» مردم در عمل به شریعت است؛ هر چند - چنان که گذشت - بر پایه قاعده ملازمه میان حکم عقل و شرع و نیز ادله معتبر قرآنی و روایی که در ادامه این نوشتار طرح خواهد شد، رأی اکثریت در مرحله بعد از قوانین الزامی شرع، مشروعیت دینی دارد.

یکی از نتایج روشن تفاوت این دو مبنا، در این است که بنا بر «مبنای مشروعیت دینی»، مردم در انتخاب هر یک از گزینه‌های پیش رو تخییر شرعی دارند و هر کس هر گزینه‌ای را انتخاب کند، خلاف تکالیف خود عمل نکرده و مرتکب معصیت نشده است؛ اما بنا بر مبنای حق تعیین سرنوشت، چه بسا مردم در انتخاب یک گزینه، مرتکب گناه شوند. سر این تفاوت در این است که در مبنای مشروعیت دینی، اعتبار رأی اکثریت از حکم تکلیفی تخییر شرعی که متوجه رأی‌دهندگان است، انتزاع می‌شود؛ اما در مبنای حق تعیین سرنوشت، اعتبار رأی اکثریت از حکم تکلیفی به عدم اجبار و اکراه که متوجه غیر

رأی دهندگان است، انتزاع می‌شود. مقصود از غیر رأی دهندگان در این جا کسانی هستند که می‌توانند خلاف آنچه مورد خواست رأی دهندگان است، بر آنان تحمیل کنند.

۱. ۲. گزارشی از موافقان و مخالفان اعتبار رأی اکثریت بر مبنای مشروعیت دینی

شواهد فراوانی در کلام فقیهان وجود دارد که گویای این است که آنان در صدد اثبات یا رد اعتبار رأی اکثریت بر مبنای مشروعیت دینی بوده‌اند و توجهی به مبنای حق تعیین سرنوشت نداشته‌اند. برخی از این شواهد را در بررسی تفصیلی آرای آنان بیان خواهیم کرد. یکی از این شواهد که در کلام بیش‌تر آن‌ها به چشم می‌خورد، این است که آن‌ها عدم اعتبار آرای عمومی و رأی اکثریت را در تعیین حاکمیت سیاسی در عصر حضور معصومان(ع)، قطعی و مسلم‌انگاشته، بلکه آن‌ها را از ضروریات اسلام دانسته‌اند؛ زیرا به اعتقاد آن‌ها با حضور شخصیت معصوم(ع) که حجت خدا و عاری از هر گونه اشتباه است و حائز مقام حاکمیت و ولایت سیاسی می‌باشد، وضع قانون برای مشروعیت تصمیم‌گیری مردم در این حوزه، لغو و بلکه نقض غرض خواهد بود. روشن است که بنا بر مبنای حق تعیین سرنوشت، اعتبار رأی اکثریت حتی در عصر حضور معصومان(ع) نیز جاری است؛ زیرا نباید مردم را در آن عصر با زور و جبر خارجی به پذیرش حاکمیت سیاسی معصومان(ع) مجبور کرد؛ هر چند از نظر تشریحی مکلف و ملزم به پذیرش حاکمیت آنان می‌باشند.

عدم توجه بسیاری از اندیشمندان مسلمان به مبنای حق تعیین سرنوشت موجب شده آنان در ارائه نظریه‌ای جامع و متقن بر پایه فقه اسلامی در دفاع از مراجعه به آرای عمومی در حوزه‌های مختلف حاکمیت از جمله حوزه اجرایی، قانون‌گذاری و قضایی، دچار چالش‌های جدی شوند و آرای فراوان و ناهمگونی به وجود آید. آنان پیوسته به دنبال تدوین نظریه‌ای بر پایه آموزه‌های شریعت برای دفاع از اعتبار آرای عمومی بوده‌اند و در این مسیر می‌دیدند که بسیاری از

باید و نبایدهای شرع، مزاحم مشروعیت دینی اصل اعتبار رأی اکثریت به طور مطلق می‌گردد؛ از این رو هر کس بر پایه برداشت‌های فقهی خود، اطلاق این اصل را به گونه‌ای تخصیص زده است.

یکی از معاصران پس از طرح و نقد پنج دیدگاه در زمینه نقش آرای عمومی در حوزه قانون‌گذاری در نظام فقهی شیعه، در نهایت به بن بست رسیده، چنین نتیجه می‌گیرد که: «وضع قوانین و مقررات با مراجعه به همه پرسشی یا مجلس قانون‌گذاری با رویکرد به فقه شیعه در قالب و نظریه‌ای واحد نمی‌گنجد. دلیل مطلب هم روشن است: شیوه قانون‌گذاری وضعی...، نهادی است که در بستر حقوق اسلامی رشد نیافته است» (حکمت‌نیا، ۱۳۸۲، ص ۲۲۳). وی به دلیل غفلت از مبنای حق تعیین سرنوشت، «بررسی جایگاه حقوقی آرای عمومی در دوره غیبت» را تابع این نکته می‌داند که «آیا درباره فقیهان دارای شرایط، نصب عمومی صورت گرفته است یا نه؟» (همان، ص ۲۹۵). این دیدگاه گویای این است که وی نیز اعتبار آرای عمومی را در نظام تشریح دینی پیگیری کرده است. اینک برای آگاهی از آرای برخی از فقیهان در این زمینه، گزارشی اجمالی ارائه می‌کنیم.

هرچند در آثار عالمان گذشته به طور نادر و پراکنده به مواردی مرتبط به رضایت عمومی مردم از حکومت برمی‌خوریم؛ بحث‌های تفصیلی و گسترده در این زمینه، بیش‌تر در سده اخیر دیده می‌شود. استقبال عالمان دینی دو قرن اخیر از این موضوع، بیش‌تر زاییده‌اشنایی و مواجهه آنان با نظام‌های دموکراتیک در کشورهای غربی یا همسایه بوده است. این‌گونه مباحث میان فقیهان شیعه بعد از برقراری نظام جمهوری اسلامی در ایران که ادعای پابندی به اسلام و فقه شیعه در کنار جمهوریت و مردم‌سالاری را دارد، بیش‌تر شد. برخی اندیشمندان نوگرای مسلمان در طول ۱۵۰ سال گذشته، آموزه «شورا» در قرآن و سنت را به عنوان سازوکار مناسبی برای تحقق نظام پارلمانی که مبتنی بر مشارکت سیاسی مردم و تبعیت از رأی اکثریت می‌باشد، به کار

گرفته‌اند. علاوه بر آیت الله نائینی (نائینی، ۱۳۸۲، ص ۸۶) که پیش از این رأی او در این زمینه یاد شد، می‌توان از شخصیت‌هایی همچون رفاعة طهطاوی (۱۲۹۰ ق)، خیرالدین تونسلی (۱۸۹۹ م)، سید جمال‌الدین اسدآبادی (۱۳۱۴ ق)، رشید رضا (۱۳۵۴ ق)، ابوالاعلی مودودی (۱۳۲۰ ق) و مستشارالدوله (۱۳۱۳ ق) که پیش از نائینی زیسته‌اند و شخصیت‌هایی مانند محمدمهدی شمس‌الدین، محمدحسن امین، راشد غنوشی و توفیق محمد شای که پس از او آمده‌اند، نام برد (میراحمدی، ۱۳۸۴، ص ۲۸۹-۴۰۸).

به نظر می‌رسد آموزه شورا در لغت، فرهنگ و تاریخ اعراب قبل و بعد از اسلام و نیز در کتاب و سنت، ظرفیت پذیرش چنین قرائت جدیدی را ندارد؛ هرچند برخی چنین برداشتی را توجیه و تأیید کرده‌اند (سروش محلاتی، ۱۳۷۸، ص ۱۱۴؛ میراحمدی، ۱۳۸۴، ص ۲۸۹؛ جوان آراسته، ۱۳۸۲، ص ۷۶). فهم رایج و سنتی از شورا عبارت است از «رایزنی» و آگاهی از دیدگاه‌ها و استدلال‌های دیگران و انتخاب بهترین آن‌ها. به عبارت دیگر، چنان که بعضی از مفسران تصریح کرده‌اند، پیام شورا به معنای این آیه قرآن کریم نزدیک است که می‌فرماید: «الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ»؛ «کسانی که سخن را می‌شنوند و بهترین آن را پیروی می‌کنند» (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷، ج ۱۸، ص ۶۳).

این برداشت از مشورت، علاوه بر سازگاری با ریشه لغوی آن که بر انتخاب و استخراج چیزی از میان چند چیز دلالت دارد (راغب، ۱۴۱۲ ق، ص ۴۶۹؛ مصطفوی، ۱۴۰۲ ق، ج ۶، ص ۱۴۹)، با ظواهر آیات و روایات نیز هماهنگ است و تاریخ و سیره نیز آن را تأیید می‌کند. این معنا فقط به ارائه راهکاری برای دستیابی به قول صواب از میان اقوال ناظر است و درباره شکل فردی یا جمعی تصمیم‌گیری ساکت است؛ اما اندیشمندان نوگرا بدون آنکه این درک از مشاوره را انکار کنند، در صدد استخراج معنای «تصمیم‌گیری جمعی» از آن بوده‌اند تا بتوانند از آن به عنوان سازوکار مناسبی برای آشتی میان اسلام و

دموکراسی استفاده کنند.

با توجه به تفاوت دو مفهوم «رایزنی» و «تصمیم‌گیری جمعی»، می‌توان ادعا کرد که نامگذاری مجلس قانون‌گذاری (Parliament) به «مجلس شورا» از عصر مشروطیت در ایران تا کنون، هرچند غلط نبوده، دقیق هم نبوده است؛ زیرا رکن اصلی این‌گونه مجالس، تصمیم‌گیری جمعی نمایندگان مردم بر پایه نظام اکثریت آرا است؛ در حالی که کلمه شورا از چنین معنایی خالی است و تنها به ویژگی گفت‌وگو و تبادل آرای نمایندگان اشعار دارد. شاید به همین جهت، بیش‌تر کشورهای عربی از به‌کارگیری واژه «شورا» و مشتقات آن در نام مجالس قانون‌گذاری خود پرهیز کرده و از اسامی دیگری همچون «المجلس الوطنی»، «مجلس الأمة»، «مجلس النواب»، «مجلس الشعب»، «مجلس الاعیان» و «الجمعیة الوطنی» و مانند آن، استفاده کرده‌اند (عطیة الله، ۱۹۶۸م، ص ۱۱۳۴؛ بعلبکی، ۱۹۹۰م، ج ۲، ص ۱۰۹۰) و در مقابل، برای گروه مشاوران مقامات عالی‌رتبه که حق تصمیم‌گیری مستقل ندارند و فقط دیدگاه‌های خود را در اختیار مسئولان تصمیم‌گیرنده قرار می‌دهند، نام «مجلس مشورتی» را برگزیده‌اند. مقصود از ادعای فوق، این نیست که مجلس قانون‌گذاری در نظام سیاسی اسلام، فاقد جایگاه موجه است؛ بلکه مقصود این است که آموزه شورا در اسلام نمی‌تواند توجیه دقیق و همه‌جانبه‌ای برای آن باشد.

برخی از فقهای معاصر رأی اکثریت را در مواردی از جمله تعیین حاکمیت سیاسی در عصر غیبت، معتبر دانسته‌اند و برخی دیگر محدوده اعتبار رأی اکثریت را از این کمتر می‌دانند. در هر حال، نگارنده هیچ تصریحی از فقیهان موافق اعتبار رأی اکثریت، بر اطلاق و شمول این قاعده نسبت به همه اعصار ندیده است و دستکم بیش‌تر فقیهان به صراحت، عصر حضور معصومان (ع) را از اعتبار رأی اکثریت استثنا می‌کنند.

آیت الله سید کاظم حائری ادعا می‌کند که یکی از ضروریات اسلام، این

است که انتخاب و تنفیذ رأی اکثریت در فرض وجود ولی منصوب از جانب خداوند، مردود است (حائری، ۱۴۲۸ق، ص ۱۷۱، ۱۷۸).

آیت الله حسین علی منتظری کوشیده برای «انتخاب امت» در فقه سیاسی جایگاه قابل دفاعی ترسیم کند. او «انتخاب امت» را در کنار «نصب الاهی» و «قهر قاهر»، شیوه‌ای برای تعیین حکومت می‌داند و پیوسته بر این نکته تأکید می‌کند که هرگاه حاکم به نصب الاهی تعیین شود، راه برای انتخاب مردم بسته است (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۴۹۳، ۴۹۶، ۴۹۷، ۵۳۱، ۵۴۱). نگاه ایشان نیز - همچون بسیاری دیگر - به مقوله انتخاب مردم برخاسته از مبنای «حق تعیین سرنوشت» نیست، زیرا اگر چنین بود حتی در موارد نصب الاهی نیز انتخاب مردم را برای تعیین حاکم شرط می‌دانست. ایشان به بیست و شش دلیل برای تعیین حاکم به انتخاب مردم استدلال می‌کند، (همان، ص ۴۳۹) اما در هیچ یک از این دلایل به «حق تعیین سرنوشت» برای مردم اشاره روشنی نکرده است.

او در مواردی که اقلیت جامعه، نخبگان و متفکران هستند و اکثریت، عوام و کم‌سواد می‌باشند، رأی اقلیت را بر اکثریت مقدم می‌دارد (همان، ج ۱، ص ۵۶۷). این نظر شاهد دیگری بر این است که ایشان توجهی به مبنای «حق تعیین سرنوشت» نداشته است. در کتاب «دراسات فی ولایة الفقیه» تألیف آیت الله منتظری نیز بر عدم توجه به این مبنا، شواهد دیگری وجود دارد.

به نظر آیت الله سید محمد شیرازی، حکومت در عصر غیبت از آن فقیه جامع‌الشرایط است و اگر در زمانی یک فقیه جامع‌الشرایط وجود داشته باشد، حکومت او متعین است؛ اما اگر متعدد باشد، تعیین حاکم از میان آن‌ها به انتخاب مردم است. او به اصل اباحه و حریت استدلال می‌کند که در سایر احکام نیز جاری است؛ مانند این که انسان در انتخاب مرجع، قاضی و امام جماعت، مخیر است. همچنین به آیه «وَأْمُرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ» (شوری، ۳۸) و

روایات متعدد و نیز حکم عقل به برتری نظام برخاسته از انتخاب مردم و تحت نظارت مردمی، نسبت به نظام دیکتاتوری استدلال کرده است. به نظر ایشان، مدت حکومت و سایر خصوصیتی که شریعت درباره آن نظر نداده، نیز به انتخاب مردم خواهد بود و اگر مردم در انتخاب حاکم اختلاف کردند، ملاک، رأی اکثریت خواهد بود. او برای برتری رأی اکثریت بر اقلیت به دلایلی که بیش تر آن‌ها نقلی است، تمسک می‌کند. سپس در صدد پاسخ به اشکالاتی از جمله مذمت قرآن کریم از اکثریت برمی‌آید (شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۹۹، ص ۴۰-۵۷).

شواهد متعدد گویای این است که دیدگاه آیت الله شیرازی نیز در مورد حق انتخاب مردم مبتنی بر مبنای حق تعیین سرنوشت نیست، بلکه مراجعه به آرای عمومی در این دیدگاه نیز در فضای نظام تشریح است. از جمله این که به نظر ایشان، مراجعه به آرای عمومی فقط در موردی است که فقهای واجد شرایط در یک عصر، متعدد باشند؛ مانند مرجع تقلید، قاضی و امام جماعت متعدد که مکلف در انتخاب هر یک شرعاً مخیر است، در حالی که بنا بر مبنای حق تعیین سرنوشت، انتخاب مردم به موارد تخییر شرعی منحصر نیست.

آیت الله جعفر سبحانی مشروعیت حکومت امام معصوم (ع) را به نص الاهی و بدون انتخاب مردم می‌داند. اما در مورد حکومت غیر معصوم به آیات قرآن کریم درباره خلافت انسان در زمین و قبول امانت الاهی از سوی انسان و سایر ادله عقلی و نقلی برای اثبات حق انتخاب انسان نسبت به حکومت و حاکمان، استدلال می‌کند. سپس در مقام بیان تفاوت حق انتخاب در نظام اسلامی با حق انتخاب در نظام دموکراسی می‌گوید: «مردم در نظام اسلامی می‌بایست حاکمی را برگزینند که متصف به شرایط معتبر در شریعت است؛ اما در حکومت دموکراتیک مردم حق دارند که هر کسی را به عنوان حاکم برگزینند. به همین جهت اشکالاتی که به نظام دموکراسی وارد است، به نظام حاکمیت اسلامی وارد نیست.»

او برخی از اشکالات به دموکراسی را این گونه بیان می کند: «نخست این که حاکمی که منتخب مردم است، همیشه تابع خواسته های آنان خواهد بود، نه تابع مصالح مردم. دوم آن که اکثریت انتخاب کنندگان که ملاک برتری آرا در نظام دموکراسی هستند، معمولاً دارای بصیرت و رشد فکری لازم نیستند و همین موجب می شود که انتخاب آنان درست نباشد. سوم آن که برتری رأی اکثریت بر اقلیت، ظلم به اقلیت و حقوق آن ها است.» سپس وی با استناد به این که اسلام صفات و شرایطی را برای انتخاب شوندهگان و انتخاب کنندگان لازم دانسته، ادعا می کند که هیچ یک از اشکالات مزبور بر انتخابات در نظام اسلامی وارد نیست (سبحانی، ۱۳۶۴، ج ۲، ۲۰۸-۲۴۷).

از این اظهارات نیز اعتبار رأی اکثریت در نظام تشریح فهمیده می شود که از مبنای حق تعیین سرنوشت، بیگانه است. روشن است که استثنای عصر حضور معصوم (ع) از حق انتخاب مردم و نیز تفاوت هایی که ایشان میان دموکراسی و حق انتخاب در اسلام ذکر کرده، همگی گویای این است که ایشان نیز حق انتخاب مردم و اعتبار رأی اکثریت را در نظام تشریح مد نظر قرار داده و مبنای حق تعیین سرنوشت، مورد نظر او نبوده است.

آیت الله سید محمد مهدی خلیلی پس از نقد دموکراسی به علت تکیه^۱ صرف بر آرای اکثریت که ممکن است فاقد منطق و استدلال باشد و برخاسته از امیال و خواسته های غیر عقلانی جامعه باشد، به تبیین نظر اسلام درباره اکثریت می پردازد. به نظر ایشان، اسلام برای اکثریت از آن جهت که اکثریت است، ارزشی قائل نیست، بلکه اکثریت های نادان و بی تقوا را در قرآن کریم مذمت کرده است. بنابراین پیروی از آن ها موجب گمراهی است. معیار صحیح، پیروی از حقیقت می باشد که آن راه خدا است.

ایشان در این بخش کلام خود، اعتبار رأی اکثریت بنا بر مبنای کشف حقیقت را نمی پذیرد. سپس می کوشد که برای رأی اکثریت، اعتباری محدود در نظام تشریح دینی بیابد و در این جهت به اعتبار «شهرت فتوایی» و «شهرت

روایی» در فقه استناد می‌کند و این را «همان تقدّم اکثریت بر اقلیت و تقدّم ظن قوی بر ظن ضعیف» می‌داند. ایشان در نهایت نتیجه می‌گیرد که اسلام برای اکثریت مکتبی و اسلامی، ارزش قائل است؛ زیرا اکثریت در این صورت، نزدیک‌ترین راه به واقعیات است و عقل و شرع آن را امضا می‌کند. بنابراین ابتدا باید جامعه را با اصول اخلاقی و فضایل انسانی و آگاهی، تقوا و احساس مسؤولیت، آشنا ساخت و سپس از او نظرخواهی کرد؛ زیرا در این حال، گفتارها و اظهار نظرها بر پایه حق و عدالت استوار خواهد بود، نه خودخواهی و سودجویی.

سپس وجه دیگری برای اعتبار رأی اکثریت از نظر اسلام بیان می‌کند و آن رجحان مصلحت اکثریت بر مصلحت اقلیت هنگام تزامم مصالح افراد جامعه است. پس «چنانچه میان منافع اکثریت و اقلیت، تزاممی به وجود آید، باید منافع اکثریت را بر مبنای اهمیت، مقدّم داشت؛ زیرا رعایت حال اکثریت، اهمّ از رعایت اقلیت است» (خلخال، ۱۳۶۱، ص ۲۸-۴۳). او در این بخش کلام خود متوجه مبنای مصلحت است که در سرفصل بعدی به آن خواهیم پرداخت. پس ایشان متوجه سه مبنای «کشف حقیقت»، «مشروعیت دینی» و «مصلحت» بوده است، اما از مبنای «حق تعیین سرنوشت» غفلت کرده است. به اعتقاد آیت الله سید محمدباقر صدر، ولایت تنها از آن خداست و انسان از سیادت و سلطه غیر خدا آزاد است و ولایت خداوند در جامعه بشری از دو طریق خلافت و نظارت، اعمال می‌شود. از سوی دیگر، خداوند انسان را خلیفه خود بر زمین قرار داده است و اداره جامعه انسانی و ریاست و تدبیر امور نیز از شؤون خلافت الهی انسان است. به باور ایشان، حکومت انسان در زمین دوره‌های مختلفی را سپری کرده است. در دوران وحدت اولیه که اختلاف میان بشر شکل نگرفته بود، حق حاکمیت و استخلاف برای آحاد انسان‌ها بود. در مرحله بعد که پیامبران ظهور می‌کنند، خلافت حق پیامبران گردید که شاهدان و ناظران بر مردم و دارای مقام عصمت بودند. در عصر

حضور ائمه معصوم (ع) نیز دو خط خلافت انسان بر زمین و نظارت و گواهی بر رفتار انسان‌ها، حق الاهی آنان است؛ در عصر غیبت این دو خط از هم جدا می‌شود و خلافت و حاکمیت، حق انسان می‌شود و آحاد انسانی حق اداره خود و جامعه خویش را دارند. اما چون مردم موظف به عمل به شرع و دین هستند، نظارت فقها ضرورت می‌یابد و سرانجام در آخرین مرحله، حاکمیت امام زمان (ع) است که دو خط خلافت و نظارت، بار دیگر یکی می‌شود و در شخص امام معصوم (ع) جمع می‌گردد.

ایشان به استناد آیه «وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ» (شوری، ۳۸) بر این باور است که خداوند در زمان غیبت، مردم را صاحبان اصلی حکومت قرار داده و ولایت بر اداره جامعه را به ایشان سپرده است و با استناد به آیه «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (توبه، ۷۱) معتقد است که آحاد مردم در امر و ولایت، با یکدیگر مساوی هستند و تنها راه رجحان رأی برخی بر برخی دیگر، رأی اکثریت می‌باشد. البته مردم می‌بایست بر اساس قوانین اسلامی زندگی کنند و به همین دلیل حکومت مردم باید مورد تأیید فقیه باشد (صدر، الاسلام يقود الحياة، ۱۴۲۱ق، ص ۱۶۰؛ خلافه الانسان، بی تا، ص ۳۸).

آیت الله محمد مؤمن، ثبوت ولایت برای پیامبر (ص) و ائمه معصوم (ع) را به نص الاهی می‌داند. به نظر ایشان، فعلیت این ولایت فقط بر نص متوقف است و به هیچ چیز دیگری نیاز ندارد. او می‌گوید: «مقتضای اطلاق ادله ثبوت ولایت همچون ادله وجوب اطاعت، این است که بیعت شرط ثبوت اصل ولایت معصومین (ع) و وجوب اطاعت آنان نیست، بلکه پیامبر (ص) و ائمه معصومین (ع) ولی امر و واجب الاطاعه هستند، هر چند مسلمانان بیعت نکنند» (مؤمن، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۲۳۰-۲۳۳).

به باور آیت الله محمد هادی معرفت، تعیین حاکم از سوی خداوند دو گونه است: یا به تنصیب است، یعنی شخص حاکم به نص الاهی تعیین شده

است که در مورد انبیاء و ائمه (ع) این گونه است؛ و یا به توصیف می باشد، یعنی اوصافی برای حاکم بیان شده که تطبیق این اوصاف بر عهده مردم است. در مورد فقها در عصر غیبت این گونه عمل شده است. پس می توان گفت که «توصیف» راه میانه ای است بین انتصاب و انتخاب. نه کاملاً انتصاب است که مردم هیچ نقشی در آن نداشته باشند، و نه به طور مطلق به انتخاب مردم واگذار شده است. پس بیان اوصاف از سوی خداوند است و جست و جو برای یافتن کسی که دارای این اوصاف است، به مردم واگذار شده است (معرفت، ۱۴۰۲ق، ص ۱۳۰).

آیت الله حسین مظاهری، حکومت و ولایت معصومین (ع) و فقیه جامع الشرایط را از جانب خداوند و به نصب الاهی می داند، ولی میان این دو فرق می نهد و ولایت معصوم (ع) را ذاتی دانسته، هیچ نقشی برای خواست مردم در فعلیت یافتن ولایت آنان قائل نیست. اما فعلیت ولایت فقیه به انتخاب مردم است؛ زیرا مردم می توانند گروهی از فقها را انتخاب کرده تا آنان ولی فقیه را برگزینند (مظاهری، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۲۶).

به باور آیت الله فاضل صفرار نیز اگر نص بر ولایت کسی باشد، جایگاهی برای انتخاب مردم نیست؛ چنان که در مورد ولایت پیامبر (ص) و ائمه معصوم (ع) هیچ حق انتخابی برای مردم نیست و مردم موظف به تبعیت هستند. بیعت در عصر معصومین (ع) نیز معنایی جز اظهار تسلیم و انقیاد ندارد (صفرار، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۴۵۲). در زمان غیبت، مشروعیت حاکم به دو امر است: نخست، ولایت فقیه جامع الشرایط؛ و دوم، رضایت مردم. شرط دوم از ادله فراوان به دست می آید؛ زیرا حکومت اقتضای تصرف در شؤون مختلف مالی و جانی مردم را دارد و اصل اولی، عدم جواز تصرف در شؤون مردم بدون رضایت آنان است. سپس ایشان به ادله مختلف عقلی و نقلی برای اثبات مدعای خود استدلال کرده است (همان، ص ۴۵۳ - ۴۷۶). از جمله ادله ایشان، نصوص مربوط به شورا است. نویسنده در ضمن بررسی این ادله، بار

دیگر تأکید می‌کند که با وجود نص بر تعیین حاکم، شورا معنایی ندارد؛ زیرا اجتهاد در مقابل نص، مردود است (همان).

عدم اعتبار حق انتخاب برای مردم در عصر حضور پیامبران و امامان معصوم (ع) در کلام شش فقیه اخیر - علاوه بر قراین دیگر - گواه این امر است که آن‌ها نیز توجهی به مبنای حق تعیین سرنوشت نداشته و در پی اثبات اعتبار رأی مردم بر اساس مشروعیت دینی بوده‌اند.

آیت الله مهدی حائری یزدی «نظریهٔ وکالت» را طرح کرده است. نظریه او با نظریات سایر فقها تفاوت اساسی دارد. او معتقد است مردم نسبت به کشور و امور مربوط به آن، مالکیت مشاع دارند. از این رو برای برخی تصرفات در ملک خود به شخص یا اشخاصی به عنوان زمامدار «وکالت» می‌دهند و در این زمینه فرقی میان عصر معصوم (ع) با غیر آن نیست. به نظر ایشان در اسلام برای شخص خاصی مانند معصوم (ع) یا صنف خاصی مانند فقها، تشریح ولایت سیاسی نشده است (حائری یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۳۴، ۲۰۹).

این نظریه نیز به روشنی در صدد طرح مشروعیت عقلی یا عقلایی برای آرای عمومی و اثبات تخییر شرعی در انتخاب حاکم است؛ در حالی که حق تعیین سرنوشت مربوط به مرحلهٔ بعد از باید و نبایدهای عقلی یا شرعی است. دکتر عبدالکریم سروش اعتبار آرای عمومی را از طریق «حق نظارت» برای مردم، ثابت می‌کند. به باور او چون حاکم جایز الخطا است، پس به نهاد نظارتی نیاز دارد. این نهاد نظارتی نمی‌تواند از سوی حاکم باشد، زیرا نقض غرض خواهد بود. پس نهاد نظارتی، نهادی مردمی است و لازمهٔ حق نظارت، حق عزل کردن است؛ و لازمهٔ حق عزل کردن، حق نصب می‌باشد (سروش، ۱۳۷۶، ص ۳۶۱). استدلال او نیز شامل حاکمیت معصومان (ع) نمی‌شود و در آن از مبنای حق تعیین سرنوشت خبری نیست.

روشن شد که صاحب نظران نام‌برده پیوسته به دنبال یافتن حکم جواز مراجعه به آرای عمومی در نظام تشریح دینی یا عقلی بوده‌اند و از مبنای حق

تعیین سرنوشت که به مرحله بعد از تشریح دینی و عقلی مربوط است، غافل مانده‌اند. پذیرش مبنای حق تعیین سرنوشت در اعتبار رأی اکثریت به معنای نفی آرای این صاحب نظران یا دیگر صاحب نظران در استناد به مبنای مشروعیت دینی یا عقلی، و یا سایر مبانی برای اعتبار بخشیدن به رأی اکثریت نیست، بلکه به معنای ارائه مبنایی استوارتر در دفاع از اعتبار رأی اکثریت در همه حوزه‌های تصمیم‌گیری جمعی و در همه اعصار - حتی عصر حضور معصوم (ع) - می‌باشد.

۲.۲. نتایج مبنای مشروعیت دینی

۱. بر پایه این مبنا، گستره اعتبار رأی اکثریت منوط به مقدار دلالت ادله شرعی است؛ و هیچ‌یک از طرفداران این مبنا، معتقد نیست که ادله شرعی، رأی اکثریت را در همه حوزه‌های تصمیم‌گیری در زندگی جمعی از جهت شرایط انتخاب‌کننده و انتخاب‌شونده معتبر می‌شناسد؛ در حالی که بنا بر مبنای حق تعیین سرنوشت، رأی اکثریت در همه حوزه‌های تصمیم‌گیری جمعی معتبر است و هیچ شرطی برای انتخاب‌کننده و انتخاب‌شونده وجود ندارد. از جمله، به اعتقاد طرفداران مبنای مشروعیت دینی، رأی اکثریت برای انتخاب حاکم در عصر حضور معصومان (ع)، فاقد اعتبار است، اما بنا بر مبنای حق تعیین سرنوشت دارای اعتبار است.

۲. بر اساس مبنای مشروعیت دینی، هیچ‌یک از رأی‌دهندگان - اعم از اقلیت و اکثریت - مرتکب نافرمانی دینی نشده‌اند؛ در حالی که بنا بر مبنای حق تعیین سرنوشت، ممکن است بسیاری از رأی‌دهندگان - خواه در میان اقلیت یا اکثریت - در انتخاب خود دچار معصیت شده باشند.

۳. مشروعیت دینی نمی‌تواند به عنوان داور نهایی برای حل اختلاف میان مردم طرح شود؛ زیرا بسیاری از مردم به دین اعتقاد ندارند یا فهم متفاوتی از مشروعیت دینی دارند؛ در حالی که داور نهایی - چنان‌که در مقاله شماره ۷۲

گذشت - باید حقیقتی روشن و اختلاف ناپذیر میان مردم باشد .

۴ . بنا بر مبنای مشروعیت دینی - مانند مبنای حق تعیین سرنوشت - تصمیم گیرندگان آحاد رأی دهندگان هستند .

۳ . مصلحت

بر اساس این دیدگاه، چون برقراری حکومت و اداره آن نیازمند رضایت عامه است، پس به آرای آنان مراجعه می شود؛ زیرا حکومتی که مبتنی بر آرای عمومی نباشد یا شکل نخواهد گرفت و یا اگر تشکیل شود در اداره درست جامعه، ناتوان خواهد بود .

از لایه لای سخنان برخی از مدافعان مراجعه به آرای عمومی و اعتبار رأی اکثریت، به دست می آید که مبنای آنان در اعتبار رأی اکثریت، «مصلحت» در اداره امور جامعه است . حاکمان جامعه در صورتی می توانند جامعه را به درستی اداره کنند که آحاد جامعه از آنان و تصمیم هایشان راضی باشند . در این صورت رابطه حکومت با مردم به صلاح می گراید و حاکم در اداره جامعه بسط ید یافته، زمینه برای اجرای بهتر فرمان و قانون حکومتی فراهم می شود . بدیهی است که نفرت میان حاکم و رعیت به صلاح هیچ یک نیست . پس کسانی که از رضایت عمومی به عنوان مقدمه بسط ید حاکم یاد می کنند و بر این اساس رضایت عمومی را لازم می شمارند، به همین مبنا نظر دارند .

شهید اول (۷۳۴-۷۸۶ ق) رضایت مردم از حاکم را مقدمه نیل جامعه به خیر و صلاح می داند . او سه مورد برای جواز عزل حاکم ذکر می کند : نخست هنگامی است که امام معصوم (ع) در لیاقت حاکم به تردید افتد؛ مورد دوم، جایی است که شخصی کامل تر از او برای حکومت وجود داشته باشد؛ و مورد سوم، هنگامی است که مردم از او بیزار و نسبت به دیگری مطیع و منقاد باشند، هر چند آن شخص دیگر کامل تر از او نباشد . سپس او فرض دیگری را طرح می کند و آن این که مردم از حاکمی ناراضی و به حکومت شخص دیگری

راضی باشند اما شخص دوم، شرایط اولیه حاکمیت بر مردم را نداشته باشد. به نظر شهید در این صورت نمی‌توان حاکمی را که مردم از او بیزار هستند برای حکومت کسی که شرایط حکومت را ندارد، عزل کرد؛ زیرا نصب حاکم برای مصلحت مردم است و هر چه مصلحت بیش‌تر باشد، شایسته‌تر است و حکومت کسی که شرایط اولیه را ندارد، خلاف مصلحت است (شهید اول، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۴۰۵).

ابن فهد حلی (۷۵۷-۸۴۱ق) نیز کلامی در این باره دارد. شخص ناشناسی از او چنین می‌پرسد: «کسی بدون رضایت مردم بر آنان حکومت می‌کند و قصدش از حکومت بر مردم اجرای عدالت است و حکومت بر مردم و برپایی عدالت نیز جز با ایجاد هیبت و ترس در دل‌های مردم به دست نمی‌آید. همه قصد او اصلاح دین و دنیای مردم است و گمانش بر این است که اگر او بر مردم حکومت نکند، فساد بزرگی به او و مردم خواهد رسید. اگر مردم دارای حاکم عادل باشند، به سعادت نزدیک‌تر و از فساد دورتر خواهند بود؛ هرچند عدالت متفاوت است. بخشی از اموال مردم را می‌گیرد تا ضرر بیش‌تری را از آن‌ها دور سازد و آن‌ها را با زدن، دشنام و تبعید، ادب می‌کند. آیا انجام این کارها سزاوارتر است یا ترک آن‌ها؟ با این که می‌داند با انجام این گونه کارها به خود و دیگران ضرر می‌رساند...».

ابن فهد در پاسخ می‌گوید: «اولاً حکومت بر جماعتی از مردم بدون رضایت آن‌ها جایز نیست، مگر این که امام معصوم (ع) حاکم را تعیین کرده باشد و بدون آن قطعاً چنین حکومتی جایز نخواهد بود. ثانیاً اگر انسان دید که حکومت بر مردم دارای مصلحتی برای آن‌ها است، ولی او برای بقای حاکمیت خود نیازمند ضرب و شتم مردم و اخذ اموال ایشان می‌باشد و در عین حال سودی که مردم در نهایت می‌برند بیش از ضرری است که متحمل می‌شوند و ضرری که در ترک این حکومت متوجه مردم می‌شود، بیش از ضرری است که در ضرب و شتم آن وجود دارد، در این صورت نیز حکومت

بر مردم جایز نیست و کسی که به چنین بهانه‌ای بر مردم حکومت می‌کند، مانند شمعی است که برای مردم نورافشانی می‌کند ولی خود را می‌سوزاند؛ پس ترک آن سزاوارتر است...» (ابن فهد، ۱۴۰۹ق، ص ۴۱۴).

از این پرسش و پاسخ فهمیده می‌شود که مبنای سؤال‌کننده و پاسخ‌دهنده در کسب یا عدم کسب رضایت مردم، مصلحت جامعه و شخص حاکم است. با این تفاوت که به نظر ابن فهد درست نیست که حاکم برای حفظ مصلحت جامعه، خلاف مصلحت شخصی خویش عمل کند.

۱. ۳. نتایج مبنای مصلحت

با چشم‌پوشی از مصلحت شخص حاکم و توجه صرف به مصلحت جامعه، می‌توان در پایبندی به این مبنا در مراجعه به آرای عمومی و اعتبار رأی اکثریت به نتایج ذیل دست یافت:

۱. بنا بر این مبنا، تبعیت از رأی اکثریت هنگامی ضرورت می‌یابد که حاکم به علت مخالفت مردم، در تشکیل یا بقای حکومت یا اجرای منویات خود با مشکل لاینحل مواجه شود. اما اگر حاکم به هر طریق بتواند حکومت خویش را بر خلاف رأی اکثریت، تأسیس کند یا آن را استمرار دهد و تصمیمات خود را به اجرا گذارد، مصلحت در تبعیت از رأی اکثریت، ضرورت خود را از دست می‌دهد و یا منتفی می‌شود.

۲. میزان رضایت یا نارضایتی مردم از حکومت، نقش مهمی در وجود مصلحت و ضرورت آن دارد. چه بسا به نظر حاکمان، نارضایتی خفیف اکثریت جامعه از آن‌ها و ادامه حکومتشان و نیز از برخی از تصمیم‌های ایشان، ضررش کمتر از حذف آنان از صحنه حاکمیت و واگذاری حکومت به دیگران باشد. در این صورت، حاکمان که دغدغه مصلحت جامعه را دارند، ترجیح خواهند داد که بر خلاف رأی اکثریت بر آنان حکومت کنند. بدیهی است که برخی از حاکمان ممکن است به این نتیجه برسند که نارضایتی شدید مردم از

آنان نیز ضررش کمتر از برکناری آنان از حکومت است؛ در این صورت حکومت‌های مستبد شکل خواهد گرفت که شیوه‌های استبدادی خود را مقدمه نیل مردم به صلاح می‌دانند.

به عبارت دیگر، مصلحت در اداره جامعه منحصر به رضایت عامه نیست، بلکه عوامل متعدد دیگری در آن نقش دارد و تصمیم‌گیرندگان برای جامعه باید همه این عوامل را مد نظر قرار دهند و ممکن است آنان در نهایت به این نتیجه برسند که عوامل دیگر، نقش مهم‌تری در مصالح جامعه دارند. از این رو رضایت عامه را باید قربانی عوامل مهم‌تر کرد. این نکته از کلام شهید اول نیز قابل برداشت است. او حاکم دارای شرایط حکومت و فاقد پشتوانه مردمی را بر حاکم فاقد شرایط حکومت و دارای پشتوانه مردمی ترجیح می‌دهد؛ زیرا به نظر او حکومت حاکم فاقد شرایط، به هیچ وجه به صلاح جامعه نیست.

۳. در این مینا، مردم تصمیم‌گیرندگان جامعه نیستند، بلکه تصمیم‌گیرندگان، فرد یا افراد خاصی هستند که برای فعلیت یافتن حکومت و استمرار آن نیازمند رضایت عمومی می‌باشند.

۴. وجود مصلحت نمی‌تواند به عنوان داور نهایی برای حل اختلاف میان مردم طرح شود؛ زیرا در تشخیص مصلحت اختلاف نظر می‌باشد و داور نهایی - چنان‌که در مقاله شماره ۷۲ گذشت - باید حقیقتی روشن و اختلاف‌ناپذیر باشد.

۴. مقبولیت

برخی، آرای عمومی و رضایت مردم را شرط مشروعیت حکومت نمی‌دانند، بلکه شرط تحقق و عینیت یافتن حکومت می‌دانند. امروزه از این کارکرد آرای عمومی و رأی اکثریت، به «مقبولیت» یاد می‌شود. به نظر آیت‌الله محمد تقی مصباح یزدی، مشروعیت حکومت در عصر امامان معصوم (ع) و عصر غیبت فقط از جانب خداوند است و رأی مردم نقشی در مشروعیت بخشیدن به حکومت‌ها ندارد. پس هر حاکمی که منصوب از جانب خداوند نباشد،

حکومتش مشروعیت ندارد (مصباح یزدی، نظریه حقوقی اسلام، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۳۱۳؛ پرسشها و پاسخها، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۱۶). از این مشروعیت می‌توان به «قدرت قانونی» حکومت نیز تعبیر کرد. اما حکومت برای فعلیت یافتن علاوه بر قدرت قانونی، به «قدرت فیزیکی» نیز نیازمند است که می‌توان آن را «مقبولیت» نامید. در حکومت اسلامی همچون سایر حکومت‌های مردمی و بر خلاف حکومت‌های دیکتاتوری، مردم منبع قدرت حکومت هستند و اگر مردم حکومت را تأیید و یاری نکنند، هیچ‌گاه حکومت نمی‌تواند وظایف خویش را انجام دهد و به اهداف خود دست یابد. «پس بیعت و وفاداری مردم، شرط لازم برای حاکم اسلامی در انجام وظایف است» (مصباح یزدی، نظریه حقوقی اسلام، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۰۱).

ایشان در پاسخ به این پرسش که اگر زمانی مقبولیت عامه حاکمیت فقیه از دست برود، وظیفه حاکم اسلامی چیست؟ می‌گوید: مقبولیت با مشروعیت تلازمی ندارد، مقبولیت فقط به حکومت دینی عینیت می‌بخشد؛ زیرا «شرط تحقق حکومت دینی، پذیرش مردم است» و «حاکم دینی حق استفاده از زور برای تحمیل حاکمیت خویش را ندارد». او برای عدم تشکیل حکومت مشروع به دلیل نبود مقبولیت، به ۲۵ سال خانه نشینی امام علی (ع) مثال زده است و برای از دست رفتن مقبولیت حکومت مشروعی که با خواست مردم روی کار آمده، به صلح امام حسن (ع) مثال می‌زند (مصباح یزدی، پرسشها و پاسخها، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۷).

آیت الله مصباح یزدی نه تنها دخالت رأی مردم را به طور مستقل در مشروعیت بخشیدن به حکومت مردود می‌داند، بلکه دخالت آن را با تلفیق نصب الاهی به طور جزء العلة و نیز دخالت آن را به گونه شرطیت برای مشروعیت، رد می‌کند. به عبارت دیگر، در نظر ایشان عدم پذیرش مردم، حکومت مشروع را نامشروع نمی‌کند (مصباح یزدی، پرسشها و پاسخها، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۱).

گویا در کلام ایشان تهافتی وجود دارد؛ زیرا اگر مقصود از مبنای «مقبولیت» فقط دست‌یابی به «قدرت فیزیکی» برای تشکیل حکومت و فعلیت یافتن آن است و رضایت عمومی هیچ تأثیری در «قدرت قانونی» حکومت مشروع ندارد، پس این سخن که «حاکم دینی حق استفاده از زور برای تحمیل حاکمیت خویش را ندارد»، بی‌مورد است؛ زیرا این سخن گویای حرمت تکلیفی است و نتیجه آن عدم مشروعیت حکومتی خواهد بود که مبتنی بر رضایت عمومی نیست؛ در حالی که ایشان مدعی است عدم پذیرش مردم، حکومت مشروع را نامشروع نمی‌کند.

به نظر می‌رسد فقه سیاسی راه درازی را در پی دارد و هنوز در آغاز راه است. کم‌توجهی فقیهان به فقه سیاسی در طول تاریخ، موجب شده بسیاری از مفاهیم دانش سیاسی در آن به درستی تبیین نگردد. به گمان نگارنده، اجباری نبودن دین و احترام به حق انتخاب انسان‌ها که مورد تأکید قرآن کریم و سنت معصومان (ع) است، مورد قبول بسیاری از فقیهان و عالمان دینی است. شاهد بر این ادعا، سخنانی پراکنده از آن‌ها است که گویای چنین باوری نزد آنان می‌باشد، مانند آنچه از آیت الله مصباح یزدی نقل شد مبنی بر این که «حاکم دینی حق استفاده از زور برای تحمیل حاکمیت خویش را ندارد» (مصباح یزدی، پرسشها و پاسخها، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۷). این باور حتی از لابه‌لای سخنان برخی از مخالفان اعتبار رأی اکثریت نیز به دست می‌آید (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۴۳؛ و مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۲۷۹)، ولی تطبیق این باور بر مقوله مراجعه به آرای عمومی و ترجیح رأی اکثریت، مورد غفلت بوده است و دموکراسی و ترجیح رأی اکثریت غالباً با توجه به مبنای کشف حقیقت و مشروعیت دینی، سنجیده شده است. از این رو، اعتبار رأی اکثریت یا اطلاق آن، مورد انکار یا تردید قرار گرفته است.

این مبنا شباهت بسیاری با مبنای پیشین دارد، بلکه در واقع یک مبنا

هستند؛ زیرا در هر دو مبنا، اعتبار رأی اکثریت، جنبه آلی و ابزاری دارد و میزان ضرورت آن به شرایط مختلف در جامعه و توانایی های حکومت برای ایستادگی در مقابل خواست مردم، بستگی دارد. به مقتضای این مبنا اگر حکومتی که مشروعیت خود را از رضایت مردم نگرفته، بتواند برای برپایی یا بقای خود - حتی در زمانی کوتاه - از عوامل و ابزارهای دیگر مانند قوه قهریه استفاده کند، تشکیل یا حفظ آن جایز، بلکه واجب خواهد بود.

نتیجه گیری

اعتبار رضایت عمومی و رأی اکثریت در تصمیم گیری های جمعی، مبانی مختلفی دارد و پژوهش درباره اعتبار آن نیز می بایست 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. در این میان، تنها مبنای استواری که می توان بر اساس آن، اعتبار رأی اکثریت را در همه حوزة های تصمیم گیری جمعی ثابت کرد، مبنای «حق تعیین سرنوشت» است. با سایر مبانی یا هیچ گونه اعتباری برای رأی اکثریت ثابت نمی شود و یا اعتبار آن در حوزة محدودی از تصمیم گیری های جمعی احراز می شود. رأی اکثریت با توجه به وضوح و شفافیت ذاتی آن و نیز اطلاقی که بر اساس مبنای حق تعیین سرنوشت کسب کرده، می تواند به عنوان «داور نهایی» در همه موارد اختلاف در تصمیم گیری های جمعی قرار گیرد. بدین ترتیب، زندگی اجتماعی پایدار و آزادی اراده برای انسان ها که دو خواسته بزرگ عقل و شرع می باشند و مقدمه ضروری رشد و بالندگی فرد و جامعه هستند، تأمین می شود. به خواست خداوند در شماره های آینده این نشریه به بررسی اعتبار رأی اکثریت در قرآن کریم و سیره معصومان (ع) خواهیم پرداخت.

۱. ابن فهد حلی، احمد بن محمد (م ۸۴۱ ق): الرسائل العشر، تصحیح سید مهدی رجائی، کتابخانه آیت الله مرعشی، قم، اول، ۱۴۰۹ ق.
۲. بشیریه، حسین: درسهای دموکراسی برای همه، نگاه معاصر، تهران، دوم، ۱۳۸۱ ش.
۳. بعلبکی، منیر: موسوعة المورد العربية، دار العلم للملایین، بیروت، اول، ۱۹۹۰ م.
۴. پایدار، حمید: پارادوکس اسلام و دموکراسی، نشریه کیان، شماره ۱۹، ص ۳۲، خرداد ۷۳.
۵. جوان آراسته، حسین: مبانی حکومت اسلامی، بوستان کتاب، قم، سوم، ۱۳۸۲ ش.
۶. حائری یزدی، مهدی: حکمت و حکومت، موج آزادی، بی جا، دوم، ۱۳۸۸ ش.
۷. حائری، سید کاظم حسینی: ولایة الأمر فی عصر الغیبة، مجمع الفکر الاسلامی، قم، سوم، ۱۴۲۸ ق.
۸. حسینی تهرانی، سید محمد حسین: ولایت فقیه در حکومت اسلام، انتشارات علامه طباطبائی، مشهد، دوم، ۱۴۲۱ ق.
۹. حکمت نیا، محمود: آرای عمومی (مبانی اعتبار و قلمرو)، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، اول، ۱۳۸۲ ش.
۱۰. خلخالی، سید محمد مهدی: حاکمیت در اسلام، آفاق، تهران، اول، ۱۳۶۱ ش.
۱۱. راغب اصفهانی، حسین: مفردات الفاظ القرآن، تصحیح صفوان عدنان داودی، دارالعلم، لبنان، اول، ۱۴۱۲ ق.
۱۲. سبحانی، جعفر: مفاهیم القرآن فی معالم الحكومة الإسلامية، مؤسسه نشر اسلامی، قم، سوم، ۱۳۶۴ ش.

۱۳. سروش، عبدالکریم: مدارا و مدیریت، صراط، تهران، اول، ۱۳۷۶ ش.
۱۴. سروش، محمد: دین و دولت در اندیشه اسلامی. دفتر تبلیغات اسلامی، قم، اول، ۱۳۷۸ ش.
۱۵. شهید اول، محمد بن مکی (م ۷۸۶ ق): القواعد و الفوائد، تصحیح سید عبدالهادی حکیم، مفید، قم، اول، ۱۴۰۰ ق.
۱۶. حسینی شیرازی، سید محمد: الفقه، دارالعلوم، بیروت، اول، ۱۴۱۰ ق.
۱۷. صدر، سید محمدباقر: الاسلام يقود الحياة، مركز الابحاث للشهيد الصدر، قم، اول، ۱۴۲۱ ق.
۱۸. _____: خلافة الانسان، مؤسسة البعثة، تهران.
۱۹. صفار، فاضل: فقه الدولة و الحكومة الاسلامية، دار الانصار، قم، اول، ۱۴۲۶ ق.
۲۰. طباطبایی، سید محمدحسین: الميزان في تفسير القرآن، دفتر انتشارات اسلامی، قم، پنجم، ۱۴۱۷ ق.
۲۱. _____: بررسی های اسلامی، دار التبلیغ اسلامی، قم، اول، ۱۳۹۶ ق.
۲۲. عطية الله، احمد: القاموس السياسى، دار النهضة العربية، قاهره، سوم، ۱۹۶۸ م.
۲۳. کواکبیان، مصطفی: دموکراسی در نظام ولایت فقیه، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، اول، ۱۳۷۰ ش.
۲۴. لیپست، سیمور مارتین: دایرة المعارف دموکراسی، ترجمه به سرپرستی کامران فانی و نور الله مرادی، کتابخانه تخصصی وزارت امور خارجه، تهران، سوم، ۱۳۸۵ ش.
۲۵. مصباح یزدی، محمدتقی: پرسشها و پاسخها ولایت فقیه خبرگان، مؤسسه امام خمینی، قم، سوم، ۱۳۷۷ ش.

۲۶. _____: نظریه حقوقی اسلام حقوق متقابل مردم و حکومت، مؤسسه امام خمینی، قم، اول، ۱۳۸۲ ش.
۲۷. مصطفوی، حسن: التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، مرکز الکتب للترجمة و النشر، تهران، اول، ۱۴۰۲ ق.
۲۸. مظاهری، حسین: ولایة الفقیه و الحكومة الاسلامیة، مؤسسة الزهراء، قم، اول، ۱۳۸۶ ش.
۲۹. معرفت، محمدهادی: ولایة الفقیه ابعادها و حدودها، معهد الشهد المطهری، قم، اول، ۱۴۰۲ ق.
۳۰. مکارم شیرازی، ناصر، و همکاران: تفسیر نمونه، ج ۵، دارالکتب الاسلامیة، تهران، اول، ۱۳۷۴ ش.
۳۱. ملکیان، مصطفی، و دیگران: سنت و سکولاریسم، صراط، تهران، دوم، ۱۳۸۲ ش.
۳۲. منتظری، حسین علی: حکومت دینی و حقوق انسان، ارغوان دانش، قم، اول، ۱۴۲۹ ق.
۳۳. _____: دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة، تفکر، قم، دوم، ۱۴۰۹ ق.
۳۴. مؤمن، محمد: الولایة الهیة الاسلامیة او الحكومة الاسلامیة، مؤسسه نشر اسلامی، اول، قم، ۱۴۲۵ ق.
۳۵. میراحمدی، منصور: اسلام و دموکراسی مشورتی، نشر نی، تهران، اول، ۱۳۸۴ ش.
۳۶. نائینی، محمدحسین: تنبیه الامّة و تنزیه الملة، تصحیح و تحقیق سیدجواد ورعی، بوستان کتاب، قم، اول، ۱۳۸۲ ش.
۳۷. نوری، فضل الله: رساله حرمت مشروطه، (چاپ شده در رسائل مشروطیت، گردآوری غلامحسین زرگری نژاد)، کویر، تهران، دوم، ۱۳۷۷ ش.