

دموکراسی اصولی در آرای استاد مطهری

سیدابراهیم سرپرست سادات*

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۸/۲۶ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۴/۲۶)

چکیده

با پیروزی انقلاب اسلامی و استقرار مردم‌سالاری دینی، پرسش از پیشینه مباحث نظری سازگاری و یا ناسازگاری دین و دموکراسی به مسئله‌ای بنیادین در عرصه نظام‌سازی تبدیل شد؛ موضوعی که کمتر پاسخ آن از دل اندیشه‌های اندیشه‌وران جریان فکری-سیاسی اسلام‌گرای دوره پهلوی دوم عرضه شده است. باین‌حال، آیا می‌توان نظریه مردم‌سالاری دینی را در آرای اندیشه‌وران اسلام‌گرای پیش از انقلاب اسلامی ریشه‌یابی کرد؟ به‌عنوان فرضیه بیان می‌شود که آرای استاد مطهری، حامل الگویی از مردم‌سالاری دینی است و می‌تواند، پیش‌قراول گفتگوهای نظری در این عرصه باشد. هدف نوشتار حاضر آن است که زمینه‌های نظری، مستعد و پشتیبان از آرای اندیشه‌وران جریان اسلام‌گرای پیش از انقلاب اسلامی را عرضه کند تا در تقویت نظری الگوی مردم‌سالاری دینی به کار آید. این مقاله، با کاربرت روش جریان-گفتنمان، تلاش می‌کند آرای استاد مطهری را درباره دموکراسی، استحصال و نسبت آن را با مردم‌سالاری دینی و صورت تحقق یافته آن در دوره جمهوری اسلامی بیان کند. بازشناسی الگوی دموکراسی اصولی مستند به آرای استاد مطهری، مؤلفه‌های آن، مختصات دینی آن و بازشناسی تداوم برخی مبانی و مؤلفه‌های این الگو در الگوی مردم‌سالاری دینی دوره جمهوری اسلامی، یافته‌های مقاله است.

واژگان کلیدی: دموکراسی، مردم‌سالاری دینی، اصول اسلامی - انسانی، استاد مطهری.

مقدمه

یکی از محورهای اساسی روند تحولات سیاسی - اجتماعی ایران از مشروطه به بعد، دموکراسی‌خواهی بوده است. کوششی که از پیش از انقلاب مشروطه تاکنون تعطیل نشده و از زمینه‌های جنبش‌های اجتماعی دو قرن اخیر محسوب می‌شود. در شرایطی دموکراسی به‌عنوان یکی از مسئله‌های نظری و اجتماعی مهم جریان‌های فکری - سیاسی ایرانی اعم از سوسیالیست، اسلام‌گرا و لیبرالیست تداعی شده و جریان‌ها از ارزشمندی و مطلوبیت دموکراسی سخن می‌گویند که جا دارد سؤال شود چگونه چنین اشتراک نظری در بستر این همه تضاد ایدئولوژیک ممکن است؟ اهمیت این پرسش از آن‌رو است که در فضای مطلوبیت یکسان دموکراسی برای همه، جریان‌های سیاسی از یکسو و گفتارهای ضد نظم سیاسی از دیگر سو، شاید به اذهان برسد که گویا بیرون از تنازعات ایدئولوژیک، دموکراسی هیچ‌گاه مطمح‌نظر سازمان‌دهی دقیق حوزه سیاست ایرانی نبوده است. در این زمینه و در اینجا با کاربرست الگوی روشی - تحلیلی جریان - گفتمان، به بازشناسی یکی از معانی‌ها و تلقی‌های متعدد جریان سیاسی اسلام‌گرای ایرانی دوره پهلوی دوم از دموکراسی اهتمام می‌شود. در این راستا ابتدا در قالب چارچوب مفهومی، تلقی یا تعریف پایه‌ای مورد قبول نویسنده از مفاهیم اصلی مقاله بیان خواهد شد. سپس در قالب چارچوب نظری و روشی، الگوی نظری جریان - گفتمان بیان خواهد شد. مختصات جریان اسلام‌گرایی دوره پهلوی دوم برای بیان یک تلقی از دموکراسی نزد یکی از معرفت‌اندیشان آن بیان خواهد شد. در ادامه چرا و چگونه این الگوی دموکراسی، روایتی از مردم‌سالاری دینی است به استدلال گذارده خواهد شد و در نهایت نسبت این الگوی از دموکراسی، با الگوی تحقق‌یافته در جمهوری اسلامی در قالب نمودار به سنجش گذارده خواهد شد.

چارچوب مفهومی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

در اینجا به ترتیب «دموکراسی»، «مردم‌سالاری دینی» و «الگو» تعریف خواهند شد:

دموکراسی

از آنجا که دموکراسی، برابری مشروعیت مردمی و مشارکت مردمی و نهادینه، مبتنی بر قانون، قانون‌مندی، کنترل شده و تحت نظارت مرجع قانونی و دربردارنده تنوع و تکثر سیاسی است (رک. Catt: 1999)، با ابتدای بر آن می‌توان از جمله چهار شاخص را برای سنجش انگاره‌ها و الگوها برجسته ساخت که عبارت‌اند از: مشارکت و رقابت سیاسی فراگیر، سازوکارهای کنترل و نظارت، مشروعیت سیاسی و آزادی‌های مدنی و سیاسی. البته برای داشتن نگاه جامع‌تر،

محورهای دیگری نیز مدنظر خواهند بود؛ از جمله در تحلیل نگاه کلی جریان درباره دموکراسی به نسبت آن با «نظم سیاسی موجود» و «نظم گفتاری» که انگاره‌ها از دل آن برآمده است، پرداخته خواهد شد تا همچنین دانسته باشیم که دموکراسی، مطمح‌نظورری قابل‌اعتنایی نزد جریان اسلام‌گرای دوره پهلوی دوم بوده یا صرفاً در خدمت برهم‌زندگی نظم سیاسی مستقر بوده است؟

مردم‌سالاری دینی

مردم‌سالاری دینی، چنانکه پژوهشگران گفته‌اند الگویی است که تلاش می‌کند، مزایای هر دو پایه حقوق الهی و مردمی را در خود جمع کند. از فضیلت‌محوری، هدایت‌محوری و ایمان دینی که مربوط به حاکمیت الهی است تا انتخاب مردمی، قانون‌محوری، رضایت‌محوری که مربوط به حاکمیت مردمی است. از اجتماع آن دو هم آرمان‌گرایی، تکلیف‌محوری، نقد و نظارت بر قدرت با امر به معروف و نهی از منکر در همه سطوح، توزیع قدرت، شایسته‌سالاری، حکومت صالحان، رقابت سیاسی با روشی نهادینه در تسابق در خیر، معنویت در سیاست و ارزش‌های متجلی در دین به‌عنوان حدی برای دموکراسی، حفظ کرامت و ارزش والای انسانی با تجربه آزادی توأم با مسئولیت در برابر خداوند به وجود می‌آیند (ر.ک: خرمشاد و سرپرست سادات، ۱۳۹۳).

الگو

الگو نتیجه مؤلفه‌های مبنایی یا مشخصه‌هایی است که در کنار هم و در یک ارتباط منسجم و غیرمتناقض‌نما، پدیدآورنده یک نظم معنایی خاصی هستند.

چارچوب نظری - روشی: جریان - گفتمان

الگوی نظری - روشی نوشته حاضر جریان - گفتمان است که برآیند بهره‌گیری از ظرفیت‌های روشی گفتمان: به‌عنوان کلیت ساختمان حاصل از عمل مفصل‌بندی (Laclau & Mouffe, 1985: 105) در تحلیل لاکلا و موف و جریان‌شناسی سیاسی به‌مثابه روش (خرمشاد و سرپرست سادات، ۱۳۹۲) است. چنانکه محققین به‌درستی تأکید کرده‌اند تحلیل گفتمانی لاکلا و موف با تعلق به چرخش پسامدرن در دانش سیاسی امروز، مرزبندی کلاسیک بین جامعه‌شناسی و اندیشه سیاسی را درهم شکسته و اندیشه‌ها و افکار را در عرصه اجتماعی بررسی می‌کند. از نگاه لاکلا و موف می‌توان تمامی پدیده‌های اجتماعی را با ابزارهای گفتمان تحلیل و بررسی کرد (Jorgensen & Philips, 2002: 40-78). این وجه همت تحلیل جریان‌شناسانه نیز است.

در الگوی تحلیلی جریان-گفتمان ظرفیت‌هایی برای تبیین ساختار درونی یک اندیشه، توضیح چگونگی معنایابی مفاهیم در درون ساختار یک اندیشه، توضیح چگونگی جذب مفاهیم جدید در یک گفتمان و تغییر و تطبیق آن‌ها در مفصل‌بندی جدید، توضیح رقابت و غیرت‌سازی بین گفتمان‌ها در وضعیت سیاسی-اجتماعی جامعه، تبیین نقش رهبران به‌عنوان سوژه‌های سیاسی در تحقق و شکل‌گیری گفتمان‌ها و توضیح تحول اجتماعی گفتمان‌ها و فرآیند افول گفتمان‌های مسلط و شرایط غلبه گفتمان‌های جدید فراهم است. بنابراین، در جریان-گفتمان، از جمله محورهای زیر مورد توجه و کاوش پژوهشگر خواهند بود:

- ۱- اگر در نظریه گفتمان لاکلا و موف، بر خلاف سوسور رابطه دال و مدلول ثابت نیست، و اگر طبق آموزه‌های جریان‌شناسی سیاسی هر جریانی با اتکا به آموزه‌ها و مکتب خود به نظوروری درباره مفاهیم می‌پردازد، پس توقع معانی متعدد و متفاوت برای مفاهیم سیاسی و اجتماعی بیراهه نیست. چگونگی معنایابی مفهوم دموکراسی در دل یک جریان و گفتمان خاص ایرانی، استحصال معانی، بازشناسی درست یک مفهوم نزد یک جریان، توصیف آن در یک منطبق کلان‌نگرانه (جریانی) و تلاش برای ارائه الگووار آن، یک منظر برجسته این بررسی خواهد بود.
- ۲- واکاوی معانی مختلف دموکراسی، از جمله برای بازشناسی معانی اصلی در یک جریان و معانی در حاشیه خواهد بود؛ یعنی کوشش خواهد شد، نشان داده شود که کدام الگو یا الگوها در متن یک جریان-گفتمان، اصلی و کدام الگو یا الگوها فرعی هستند.
- ۳- یک منظر مهم دیگر، کاوش چگونگی تحول معنایی یک مفهوم در سیر گفتمان یک جریان در طول زمان است. اصلی یا فرعی بودن الگوها به خاطر اهمیت و جایگاهی است که یک الگو در متن یک جریان-گفتمان دارد. یکی از دلایل اصلی یا پراهمیت بودن الگوها، تداوم آن در سیر جریان‌ها از یک زمان به زمان دیگر است. به نظر می‌رسد آنچه که بیشتر تحول به خود دیده و یا به شکل جدید و بازسازی شده استمرار می‌یابد، الگوهای اصلی باشند.
- ۴- برای بازشناسی معانی از جمله ایدئولوژی، رهبران و ایدئولوگ‌ها نقش برجسته‌ای دارند؛ هم در جریان‌شناسی سیاسی و هم در نظریه لاکلا و موف نیز جایگاه برجسته‌ای دارند. در نتیجه تلاش خواهد شد معانی و الگوها با توجه بیشتر به رهبران، ایدئولوگ‌ها، سوژه‌ها و سازندگان جریان و گفتمان بیان شوند و نقش و تأثیر آن‌ها مورد مطالعه و امعان نظر باشند.
- ۵- یک منظر همسویی جریان‌شناسی سیاسی و گفتمان، توجه به غیرضدیت یا خصومت^۱ است. برآیند ویژگی ضد جوهر‌گرایی نظریه‌های پساساختارگرا آن است که هویت اشیا را

وابسته به غیر می‌دانند. در واقع گفتمان‌ها صورت‌بندی مجموعه‌ای از کدها، اشیا، افراد و... هستند که پیرامون یک دال کلیدی جایابی شده و هویت خویش را در برابر مجموعه‌ای از غیریت‌ها به دست می‌آورند (Howarth, 2000: 101-102). لاکلا و موف در آثار اولیه خود فضای سیاست را خصمانه^۱ می‌دیدند، اما چون این تصور چندان با دموکراسی رادیکال سازگار نبود، در آثار بعدی خود رقابت^۲ در جوامع دموکراتیک را به‌عنوان سنگ بنای سیاست مطرح و بدین ترتیب خصومت را به جوامع غیردموکراتیک محدود کردند (حقیقت، ۱۳۸۵: ۵۲۳).

۶- گفتمان‌ها و جریان‌ها، چون منظر اجتماعی داشته و دارند، مؤلفه زمان و بستر واقعیت‌های اجتماعی و جریانی برای آن‌ها حیاتی است. اساساً گفتمان^۳ پدیده، مقوله یا جریانی اجتماعی است؛ به عبارت بهتر، گفتمان جریان و بستری است که دارای زمینه‌ای اجتماعی است. گفتگو یا هم‌پرسه، شرط اصلی و مقدماتی هر گفتمان است: هر نوع گفتار، کلام و نوشتار، جریانی اجتماعی و دارای ماهیت و ساختار اجتماعی است (تاجیک، ۱۳۹۰: ۲۶۹). این منظر همسویی جریان‌شناسی سیاسی و گفتمان مهم است.

اظهارات و گفته‌ها^۴ و مقدمات^۵ مطرح‌شده، و کلمات و عبارات مورد استفاده و معانی آن‌ها، جملگی بستگی به این دارند که مطالب بیان‌شده، گزاره‌های مطرح‌شده، قضایای مفروض و... کی، چگونه، و توسط چه کسی، له یا علیه چه چیزی یا چه کسی به کار گرفته شده‌اند؛ به بیان دیگر، بستر زمانی، مکانی، موارد استفاده و سوژه‌های استفاده‌کننده هر مطلب، یا گزاره و قضیه، تعیین‌کننده شکل، نوع و محتوای هر گفتمان به شمار می‌روند (تاجیک، ۱۳۹۰: ۲۷۰). بررسی‌های این مقاله در متن زمان پهلوی دوم، آستانه انقلاب اسلامی و با لحاظ واقعیت‌های سیاسی - اجتماعی آن دوره خواهد بود.

جریان‌شناسی سیاسی در مقاله حاضر به‌مثابه چارچوبی شاکله‌شناسانه، نویسنده را در بازشناسی کلیت جریان فکری سیاسی راهنمایی می‌کند. مطالعه آن جریان بر اساس نظریه گفتمان لاکلا و موف، ما را در بازشناسی ظرفیت‌های نظری و اندیشگی جریان درباره دموکراسی، شناسایی مؤلفه‌های دموکراسی، تعیین جایگاه و وزن آن در گفتار سیاسی و الگوپردازی آن رهنمون خواهد شد.

1. Antagonistic
2. Adversary
3. Discourse
4. Statements
5. Premises

شکل شماره (۱). الگوی تحلیلی جریان-گفتمان



جریان فکری- سیاسی اسلام‌گرای ایرانی دوره پهلوی دوم

هسته مرکزی گفتار اسلام‌گرایان دوره پهلوی دوم، تحول‌خواهی بر پایه اسلام است. تأسیس حکومت بر پایه اسلام که از عمل، اراده و خواست فداییان اسلام، در این دوره به متن حوزه‌های علمیه جریان و سیلان پیدا کرد، در ادامه راه، مطمح‌نظوروزی فقهی- سیاسی برخی از مراجع تقلید نیز شد. سلسله درس‌های خارج فقه امام خمینی (ره) در سال ۱۳۴۸ در نجف اشرف، امکان پردازش یک نظام سیاسی بر گرد آموزه‌های اسلام شیعی و نظریه ولایت فقیه را فراهم آورد. این میسور نبود جز با گذار از نظم سلطانی حاکم در ایران، که اصلی‌ترین مطالبه انقلابیون به رهبری قاطع امام بود. پس تا تحولات انقلاب اسلامی، اسلام‌خواهی و تحول سیاسی اجتماعی بر پایه آن، سازنده ساختمان فکری و گفتاری اسلام‌گرایان است. بیان صریح امام کانونی‌ترین عنصر اسلام‌گرایی دوره پهلوی دوم را نشان می‌دهد: «ملت ما این همه فداکاری کرد برای این بود که اسلام را می‌خواستند» (امام خمینی، ۱۳۷۵، ج ۶: ۲۵۶-۲۵۷).

بررسی اندیشه رهبران و نظریه‌پردازان جریان اسلام‌گرا نشان می‌دهد که عناصر گفتاری آن‌ها را مواردی نظیر اسلام، تشیع، روحانیت، امامت، فقاقت، احکام اسلامی، ملت، قوانین اسلامی، نهضت، قیام، شهادت، همراه با نوع خاصی از آرمان‌گرایی درباره حکومت اسلامی تشکیل داده است. در غالب این انگاره‌ها معایب، مختصات و ویژگی‌های قابل نقد و جرح دیگر نظام‌های سیاسی، از نظام سیاسی اسلام به دور دانسته می‌شد، تا بدین‌وسیله گفتار

اسلام‌گرایی در غیریت و ضدیت با نظم مستقر و رقبای ایدئولوژیک مفصل‌بندی شود. بدون تردید دیکتاتوری و استبداد در مقام اول این نفی‌ها بوده است. حال پرسش این است که دموکراسی در بین عناصر گفتاری اسلام‌گرایان چه جایگاهی دارد؟ از آنجا که گفتار اسلام‌گرایان بر پایه نفی استبداد و دیکتاتوری و قیام ضد آن‌ها بنا نهاده شده، چشم‌انداز روشن و مثبتی را در نظریه‌های اسلام‌گرایان می‌توان توقع داشت. حالا آیا از مباحث اسلام‌گرایان دوره پهلوی دوم می‌توان به الگو یا الگوهای دربار دموکراسی دست یازید؟ (رک. سرپرست سادات و خرمشاد، ۱۳۹۳)، سؤال مشخص‌تر در این مقاله این است که آیا می‌توان از دل رویکرد معرفت‌اندیشانه نظریه‌پردازان اسلام‌گرا با محوریت اندیشه استاد مطهری، انگاره یا الگوی محتمل در خصوص دموکراسی را استحصال کرد؟

عمده همت اسلام‌گرایان دوره پهلوی دوم، مصروف گذار از نظم سلطنتی و نظام موجود پادشاهی (دیکتاتوری و استبدادی)، تحول‌خواهی بر پایه اسلام، تشیع و آموزه‌های آن و تأسیس نظام سیاسی دیگری به خواست و اراده مردم شد. این عمده‌ترین هدف و درعین حال مشترک تمامی فعالان اسلام‌گرایی با هر رویکردی بوده است. در این عناصر رگه‌هایی جدی از الگوی خاص دموکراسی‌خواهی نهفته است. هرچند دموکراسی در حوزه گفتمانگی^۱ وجود داشته است، اما به معنای این نیست که دموکراسی یکی از عناصر گفتار اسلام‌گرایان بوده یا موضوعی بوده که مورد تفکر و تأمل جدی اسلام‌گرایان قرار گرفته باشد. آنچه که محوری بوده اسلام‌خواهی و ترتیبات حاکم اسلامی است و آن می‌تواند در ارتباط با یکی از ترتیبات و نظامات بشری، مورد پرسش و مقایسه باشد یا با آن مواجهه داشته باشد، آنگاه همان ترتیبات بشری باز با محوریت اسلام مورد توجه و خوانش قرار می‌گیرد. درعین حال از آنجا که استاد مطهری به وجود فلسفه اجتماعی - سیاسی، فلسفه حقوق و فلسفه اخلاق اجتماعی در کتاب و سنت اعتقاد داشته و برای استخراج آن ضروری می‌کرده است، می‌توان چنین توقع داشت که اندیشه وی حامل الگویی از دموکراسی باشد که ناگزیر روایتی از مردم‌سالاری دینی است. در این مقاله همان الگو از استاد مطهری که از مراجع فکری جریان اسلام‌گرا بوده و است و ارزش خود را به‌عنوان محل ارجاع اسلام‌گرایان حفظ کرده است، مورد شناسایی و کاوش قرار خواهد گرفت.

دموکراسی اصولی

الگوی دموکراسی را که از اندیشه‌های استاد مطهری برمی‌آید، می‌توان به «دموکراسی اصولی» و «دموکراسی جوهری» تعبیر کرد. دموکراسی اصولی به معنای برآمدن دموکراسی از

اصول مستحکم اسلام، تشیع، اجتماع و انسان‌شناسی در اندیشه معرفتی شهید مطهری است. توحید، عدالت، امامت و اجتماع مدنی چهار اصلی هستند که می‌شود با اتکای به مباحث استاد مطهری درباره آن‌ها به دیدگاه ایشان درباره دموکراسی نزدیک شد. توحید، پشتیبان اصل آزادی، عدالت توضیح‌دهنده وجه عادلانه حکومت، امامت توضیح‌دهنده اصل مشروعیت الهی و بالاخره اصل اجتماع مدنی که بیان اصل مشروعیت مردمی (برای بحث درباره مشروعیت در آرای استاد ر.ک: رنجبر، ۱۳۸۳) است، این اصول را باید در کنار هم و به شکل یک کل در نظر گرفت. مؤلفه‌های «دموکراسی اصولی» عبارت‌اند از:

توحید، اصل آزادی

اگر آزادی یکی از مبانی دموکراسی است، استاد مطهری آن را از اصل توحید، استنتاج می‌کند؛ «ایمان به خداوند از طرفی زیربنای اندیشه عدالت و حقوق ذاتی مردم است و تنها با اصل قبول وجود خداوند است که می‌توان وجود حقوق ذاتی و عدالت واقعی را به‌عنوان دو حقیقت مستقل از فرضیه‌ها و قراردادهای پذیرفت، و از طرف دیگر بهترین ضامن اجرای آن‌هاست» (مطهری، ۱۳۸۹، م.آ، ج ۱۶: ۴۴۵).

از نظر استاد مطهری استعدادها برتر انسانی، منشأ آزادی‌های متعالی او هستند. این استعدادها یا از مقوله عواطف، گرایش‌ها و تمایلات عالی اوست، یا از مقوله ادراک‌ها، دریافت‌ها و اندیشه‌هاست. البته منظور او آزادی اندیشه‌هایی که از عادت‌ها، تقلیدها و تعصب‌ها سرچشمه می‌گیرند، نیست، چنانکه حضرت ابراهیم (ع) بت اعظم بتکده دیار خود را شکست تا مردم را به زبونی بت‌ها متوجه کند. «جنس» مبارزه با این نوع اندیشه‌ها هم، فکری و فرهنگی است، مگر اینکه صاحبان آن عقاید به قواعد مدنی پای بند نباشند و مثلاً به پیکار مسلحانه روی آورند: «من در چند سال پیش - شاید سال ۱۳۵۴ - پیشنهادی را مطرح کردم. در دانشکده الهیات مردی بود که ماتریالیست بود و نه تنها در آنجا بلکه در جاهای دیگر هم می‌رفت سر کلاس‌ها و تبلیغات ماتریالیستی و ضد اسلامی می‌کرد. در نامه‌ای به‌طور رسمی به دانشکده نوشتم که به عقیده من لازم است در همین دانشکده که دانشکده الهیات است یک کرسی ماتریالیسم دیالکتیک تأسیس شود و استادی که هم وارد در این مسائل باشد و هم معتقد به ماتریالیسم دیالکتیک باشد بیاید حرفش را بزند. من با این موافقم» (مطهری، ۱۳۸۹، م.آ، ج ۲۴: ۱۷۵). «اگر به بهانه اینکه این ملت رشد ندارد و باید به او تحمیل کرد، آزادی را برای همیشه از او بگیرند، این ملت تا ابد غیر رشید باقی می‌ماند. رشدش به این است که آزادش بگذاریم ولو در آن آزادی ابتدا اشتباه هم بکند. صد بار هم اگر اشتباه کند، باز باید آزاد باشد» (مطهری، ۱۳۸۹، م.آ، ج ۲۴: ۳۹۱).

نظام اجتماعی و سیاسی اسلام بر اساس احترام به آزادی‌های اجتماعی است. آزادی اجتماعی یعنی رهایی از قیود، محدودیت‌ها، اختناق‌ها، سخت‌گیری‌ها و مانع ایجاد کردن‌هایی که افراد بشر خودشان برای خودشان به وجود می‌آورند (مطهری، ۱۳۸۹، م.آ، ج ۲۵: ۱۷۴). آزادی اجتماعی: «وَلَا يَتَّخِذُ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ»؛ یعنی استعمار ملغی، استعباد و استثمار ملغی، اینکه بعضی از افراد بشر بعضی دیگر را به صورت استثمار در خدمت خود بگیرند ملغی، این رسالت قرآن است (مطهری، ۱۳۸۹، م.آ، ج ۲۵: ۱۷۵). قرآن از زبان موسی بن عمران نقل می‌کند: «وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ»؛ تو آدمی [هستی] که دیگران را بنده خودت قرار داده‌ای، یعنی آزادی اجتماعی‌شان را سلب کرده‌ای (مطهری، ۱۳۸۹، م.آ، ج ۲۵: ۱۷۵-۱۷۶).

استاد مطهری در تفسیر نصیحت حضرت امیر(ع) به فرزندش در نهج البلاغه که «ولا تکن عبد غیرک فقد جعلک الله حراً»؛ مفهوم حریت را بسط می‌دهد تا شامل مفهوم نوین آزادی اجتماعی- سیاسی مندرج در دموکراسی‌هایی باشد که به تعبیر وی، تنها بعدی از حیات شرافتمندانه و آزاد است (جهانبخش، ۱۳۸۳: ۲۰۳). «روح انقلاب فرانسه را این جمله تشکیل می‌دهد که انسان آزاد به دنیا آمده است و باید آزاد از دنیا برود؛ در ۱۲۵۰ سال قبل از آن علی گفت: بنده دیگری مباش که خدا تو را آزاد آفریده است» (مطهری، ۱۳۸۹، م.آ، ج ۲۴: ۲۰۵).

عدالت، اصل سیاست‌گذار و سیاست

در دیدگاه استاد، از توحید گرفته تا معاد، و از نبوت گرفته تا امامت و زعامت، و از آرمان‌های فردی گرفته تا هدف‌های اجتماعی، همه بر محور عدل استوار شده است. عدل، همدوش توحید، رکن معاد، هدف تشریح نبوت، فلسفه زعامت و امامت، معیار کمال فرد و مقیاس سلامت اجتماع است. عدل، آنجا که به توحید یا معاد مربوط می‌شود، به نگرش انسان به هستی و آفرینش شکل خاص می‌دهد و به عبارت دیگر، نوعی «جهانبینی» است؛ آنجا که به نبوت و تشریح و قانون مربوط می‌شود، یک «مقیاس» و «معیار» قانون‌شناسی است، و به عبارت دیگر، جای پای است برای عقل که در ردیف کتاب و سنت قرار گیرد و جزء منابع فقه و استنباط بشمار آید؛ آنجا که به امامت و رهبری مربوط می‌شود یک «شایستگی» است؛ آنجا که پای اخلاق به میان می‌آید، آرمانی انسانی است؛ و آنجا که به اجتماع کشیده می‌شود یک «مسئولیت» است (مطهری، م.آ، ج ۱، ۱۳۸۹: ۶۱-۶۲).

از نظر استاد، عدالت نه به معنای مساوات و نه به معنای موازنه بدون بحث حقوق است، بلکه عدالت بر پایه حقوق واقعی و فطری استوار است. فرد حق دارد، اجتماع هم حق دارد. عدالت از

اینجا پیدا می‌شود که حق هر فردی به او داده شود. عدالت رعایت همین حقوق است (مطهری، م.آ، ج ۲۱، ۱۳۸۹: ۲۲۴). بنابراین عدالت در تمام زمان‌ها یکی بیشتر نیست، چرا که نسبی نیست. او می‌نویسد: «علی(ع) عدالت را ناموس الهی می‌داند» (مطهری، ۱۳۸۹، م.آ، ج ۱۶: ۴۳۸)؛ چون آزادی، حق انسان بماهو انسان است، حق ناشی از استعدادهای انسانی انسان است و آزادی اجتماعی، اساس اسلام است، یعنی اسلام هرگز به هیچ بنده‌ای اجازه نمی‌دهد که آزادی افراد دیگر را سلب کند، بنابراین هیچ کس حق ندارد که فرد دیگری را در مقابل شخص خودش تسلیم کند و او را متقاد شخص خودش قرار بدهد (مطهری، ۱۳۸۹، م.آ، ج ۲۵: ۱۷۶)؛ بنابراین ترجمان عدالت در صحنه سیاست، همان وجه عادلانه حکومت است و آن حکومت مردم بر مردم است، مؤلفه‌هایی که در ادامه خواهد آمد، نیز بر آن در اندیشه استاد صحنه می‌گذارند.

امامت، اصل حکومت

در اندیشه استاد مطهری، مدل مطلوب حکومت «امامت» است. درعین حال شأن امامت قابل فروکاستن به ریاست عامه نیست. امامت در نزد وی تالی مقام نبوت است (مطهری، م.آ، ج ۴، ۱۳۸۹: ۷۴۸). او برای پیامبر سه شأن قائل است: دریافت و ابلاغ وحی، قضاوت و ریاست عامه به معنای ریاست و رهبری اجتماع مسلمین، سانس و مدیر اجتماع بودن (مطهری، م.آ، ج ۴، ۱۳۸۹: ۷۱۴). پیامبر اکرم(ص) به حکم نبوت، مقام زعامت سیاسی را هم داراست، و این مسئله را نمی‌توان به شورا و یا رأی مردم تقلیل داد. مطهری هر سه شأن پیامبر یعنی تبیین دین (غیر از دریافت وحی)، قضاوت و حکومت را برای امامت نیز قائل است. سه شأن امامت در بیان مطهری عبارت‌اند از: مرجعیت دینی، ولایت معنوی و رهبری سیاسی و اجتماعی (مطهری، م.آ، ج ۴، ۱۳۸۹: ۷۲۱).

«مسئله ولایت در شیعه به معنی حجّت زمان است که «وَلَوْ لَا الْحُجَّةُ لَسَاخَتْ الْأَرْضُ بِأَهْلِهَا»؛ یعنی هیچ وقت نبوده و نخواهد بود که زمین از یک انسان کامل خالی باشد؛ امام دارای چنین روح کلی است. ما در زیارت می‌گوییم: «الشَّهَادَةُ أَنْكَ تَشْهَدُ مَقَامِي وَتَسْمَعُ كَلَامِي وَتَرُدُّ سَلَامِي»؛ من گواهی می‌دهم که تو الآن وجود مرا در اینجا حس و ادراک می‌کنی، این‌ها را هیچ کس برای هیچ مقامی قائل نیست. اهل تسنن (غیر از وهابی‌ها) فقط برای پیغمبر اکرم قائل هستند و برای غیر پیغمبر برای احدی در دنیا چنین علوّ روحی و احاطه روحی قائل نیستند. این مطلب جزء اصول مذهب ما شیعیان است» (مطهری، م.آ، ج ۴، ۱۳۸۹: ۷۱۹).

با چنین نگاه پرعظمتی به مقام امامت و ولایت و تلقی صلاحیت امامان در تبیین دین در حد عصمت و در تداوم نبوت است، که ایشان تصریح می‌کنند: «همین طور که با وجود پیغمبر

سخنی از حکومت غیر مطرح نیست، با وجود امام در سطحی که شیعه معرفی می‌کند نیز سخن از حکومت غیر مطرح نیست. سخن از حکومت به آن معنا که امروز مطرح است، زمانی تجلی می‌یابد که ما فرض کنیم امامی در دنیا وجود نداشته باشد یا مثل زمان ما امام غائب باشد، و آلا با وجود و حضور امام در سطحی که شیعه می‌گوید تکلیف مسئله حکومت خودبه‌خود روشن شده است» (مطهری، م.آ، ج ۴، ۱۳۸۹: ۷۴۸).

آن امامتی که شیعه به آن اعتقاد دارد، اهل تسنن اصلاً به آن معتقد نیست. آنچه اهل تسنن به نام امامت معتقدند، یک شأن دنیایی امامت است که یکی از شئون آن است؛ اهل تسنن می‌گویند امامت یعنی حکومت، و امام یعنی همان حاکم میان مسلمین، فردی از افراد مسلمین که باید او را برای حکومت انتخاب کنند. آن‌ها بیش از حکومت بالا نرفتند. ولی امامت در شیعه مسئله‌ای است تالی تلو نبوت و بلکه از بعضی از درجات نبوت بالاتر است یعنی انبیای اولوالعزم آن‌هایی هستند که امام هم می‌باشند. خیلی از انبیا اصلاً امام نبوده‌اند. انبیای اولوالعزم در آخر کار به امامت رسیده‌اند (مطهری، م.آ، ج ۴، ۱۳۸۹: ۷۸۰).

وقتی در شیعه جایگاه امامت، درست نظیر نبوت آن هم والاترین درجات نبوت است، پس همان‌طور که تا پیغمبر هست صحبت این نیست که چه کسی حاکم باشد؛ زیرا او یک جنبه فوق بشری دارد، تا امام هست نیز صحبت کس دیگری برای حکومت مطرح نیست، وقتی او نیست (حالا یا اصلاً بگوییم موجود نیست و یا بگوییم مثل عصر ما غایب است) آنگاه صحبت حکومت به میان می‌آید که حاکم کیست (مطهری، م.آ، ج ۴، ۱۳۸۹: ۷۸۱).

مردم، اصل اجتماع مدنی

حکومت امام معصوم به رأی و خواست مردم و شورا مربوط نیست؛ چون برگزیده الهی هستند، اما برای دوره غیبت امام معصوم، حکم اجتماع مدنی یعنی حاکمیت ملی صادق است. استاد مطهری سه گونه اجتماع را از هم بازشناخته است: نخست اجتماع غریزی (مانند اجتماع زنبور عسل و موربانه که همه حدود، حقوق و مقررات از جانب طبیعت معین شده و امکان سرپیچی نیست)، دوم اجتماع خانوادگی «طبیعی- قراردادی» و سوم اجتماع قراردادی (مانند اجتماع مدنی انسان‌ها که کمتر جنبه طبیعی و غریزی دارد) (مطهری، ۱۳۸۹، م.آ، ج ۱۹: ۲۶). یگانه قانون طبیعی در اجتماع مدنی، قانون آزادی- مساوات است. تمام مقررات اجتماعی باید بر اساس دو اصل آزادی و مساوات تنظیم شود نه چیز دیگر (مطهری، ۱۳۸۹، م.آ، ج ۱۹: ۲۶)؛ استدلال استاد مطهری چنین است:

۱. حقوق طبیعی از آنجا پیدا شده که طبیعت هدف دارد و با توجه به هدف، استعدادهایی

در وجود موجودات نهاده و استحقاق‌هایی به آن‌ها داده است.

۲. انسان از آن جهت که انسان است، از یک سلسله حقوق خاص که «حقوق انسانی» نامیده می‌شود برخوردار است و حیوانات از این نوع حقوق برخوردار نمی‌باشند.

۳. راه تشخیص حقوق طبیعی و کیفیت آن‌ها مراجعه به خلقت و آفرینش است. هر استعداد طبیعی یک سند طبیعی است برای یک حق طبیعی.

۴. افراد انسان از لحاظ اجتماع مدنی همه دارای حقوق طبیعی مساوی و مشابهی می‌باشند و تفاوت آن‌ها در حقوق اکتسابی است که بستگی دارد به کار و انجام وظیفه و شرکت در مسابقه انجام تکالیف.

۵. علت اینکه افراد بشر در اجتماع مدنی دارای حقوق طبیعی مساوی و مشابهی هستند این است که مطالعه در احوال طبیعت انسان‌ها روشن می‌کند که افراد انسان- برخلاف حیوانات اجتماعی از قبیل زنبور عسل- هیچ کدام طبیعتاً رئیس یا مرئوس، مطیع یا مطاع، فرمانده یا فرمان‌بر، کارگر یا کارفرما، افسر یا سرباز به دنیا نیامده‌اند. تشکیلات زندگی انسان‌ها طبیعی نیست؛ کارها و پست‌ها و وظیفه‌ها به دست طبیعت تقسیم نشده است (مطهری، ۱۳۸۹، م.آ، ج ۱۹: ۱۶۲-۱۶۳).

در دیدگاه استاد مطهری، فلسفه اجتماعی اسلام و اعتقاد به خداوند، نفی‌کننده پذیرش حکومت مطلقه افراد است. «حتی در صدر اسلام، ما به مظاهری از دموکراسی برخورد می‌کنیم که در دنیای امروز هم وجود ندارد، چرا؟ برای اینکه این امر به تکامل بشر وابسته است نه تکامل ابزار تولید» (مطهری، ۱۳۸۹، م.آ، ج ۱۵: ۷۵۸). «در صدر اسلام، انسان به مظاهری یعنی جمله‌هایی در موضوع حریت و آزادی برخورد می‌کند که خیال می‌کند در قرن هجدهم و انقلاب فرانسه یا در قرن بیستم بوده» (مطهری، ۱۳۸۹، م.آ، ج ۲۴: ۱۴۸). شهید مطهری که حاکمیت ملی را ناشی شدن قوه قانون‌گذاری (در کادر قانون اساسی) و قوه مجریه و قوه قضائیه از ملت می‌داند، معتقد است که مردم ایران توانستند در فرایند انقلاب مشروطه حاکمیت ملی را به دست آورند (مطهری، ۱۳۸۹، م.آ، ج ۲۴: ۳۲۴).

دست‌آمده الگوی دموکراسی اصولی

با اصل توحید و عدالت بنیاد هرگونه حکومت استبدادی و انگاره‌های توجیه‌کننده آن زده می‌شود. «از نظر فلسفه اجتماعی اسلامی، نه تنها نتیجه اعتقاد به خدا پذیرش حکومت مطلقه افراد نیست و حاکم در مقابل مردم مسئولیت دارد، بلکه از نظر این فلسفه، تنها اعتقاد به خداست که حاکم را در مقابل اجتماع مسئول می‌سازد و افراد را ذی‌حق می‌کند و استیفای حقوق را یک

وظیفه لازم شرعی معرفی می‌کند (مطهری، ۱۳۸۹، م.آ. ج ۱: ۵۵۴).

از نظر استاد، نظریه‌های سیاسی استبدادآمیزانه با توجیحات دینی در غرب، موجب شد ملازمه‌ای قهری میان حق حاکمیت ملی از یک طرف، و بی‌خدایی از طرف دیگر به وجود آید (مطهری، ۱۳۸۹، م.آ. ج ۱: ۵۵۳-۵۵۴). یکی از ریشه‌های گرایش به مادی‌گری در نظر استاد شهید «نارسایی مفاهیم کلیسایی از نظر حقوق سیاسی بوده است. ارباب کلیسا و همچنین برخی فیلسوفان اروپایی، نوعی پیوند تصنعی میان اعتقاد به خدا از یک طرف و سلب حقوق سیاسی و تثبیت حکومت‌های استبدادی از طرف دیگر برقرار کردند؛ طبعاً نوعی ارتباط مثبت میان دموکراسی و حکومت مردم بر مردم و بی‌خدایی فرض شد. چنین فرض شد که یا باید خدا را بپذیریم و حق حکومت را از طرف او تفویض شده به افراد معینی که هیچ نوع امتیاز روشنی ندارند، تلقی کنیم و یا خدا را نفی کنیم تا بتوانیم خود را ذی‌حق بدانیم» (مطهری، ۱۳۸۹، م.آ. ج ۱۶: ۴۴۲). «از نظر روان‌شناسی مذهبی، یکی از موجبات عقب‌گرد مذهبی این است که اولیاء مذهب میان مذهب و یک نیاز طبیعی تضاد برقرار کنند، مخصوصاً هنگامی که آن نیاز در سطح افکار عمومی ظاهر شود. درست در مرحله‌ای که استبدادها و اختناق‌ها در اروپا به اوج خود رسیده بود و مردم تشنه این اندیشه بودند که حق حاکمیت از آن مردم است، [از طرف] کلیسا یا طرفداران کلیسا و یا با اتکا به افکار کلیسا این فکر عرضه شد که مردم در زمینه حکومت فقط تکلیف و وظیفه دارند، نه حق. همین کافی بود که تشنگان آزادی، دموکراسی و حکومت را بر ضد کلیسا، بلکه بر ضد دین و خدا به‌طور کلی برانگیزد. این طرز تفکر، هم در غرب و هم در شرق ریشه‌ای بسیار قدیمی دارد» (مطهری، ۱۳۸۹، م.آ. ج ۱۶: ۴۴۲).

ایمان و اعتقاد به ذات احدیت- که جهان را به «حق» و به «عدل» برپا ساخته است- به‌جای اینکه زیربنا و پشتوانه اندیشه حقوق ذاتی و فطری تلقی شود، ضد و مناقض آن شناخته شد و بالطبع حق حاکمیت ملی مساوی با بی‌خدایی شد. از نظر اسلام، درست امر برعکس آن اندیشه است. در نهج‌البلاغه به حقوق واقعی توده مردم و موقع شایسته و ممتاز آن‌ها در برابر حکمران و اینکه مقام واقعی حکمران امانت‌داری و نگهداری حقوق مردم است، سخت توجه شده است (مطهری، ۱۳۸۹، م.آ. ج ۱۶: ۴۴۸). در منطق این کتاب شریف، امام و حکمران، امین و پاسبان حقوق مردم و مسئول در برابر آن‌هاست؛ از این دو (حکمران و مردم) اگر بناست یکی برای دیگری باشد، این حکمران است که برای توده محکوم است نه توده محکوم برای حکمران. به مردم از آن جهت کلمه «رعیت» اطلاق شده است که حکمران عهده‌دار حفظ و نگهداری جان، مال و حقوق و آزادی‌های آن‌هاست (مطهری، ۱۳۸۹، م.آ. ج ۱۶: ۴۴۹).

حضرت امیرالمؤمنین (ع) در گیرودار صفین با مردم سخن گفت: «حقّ تعالی با حکومت من

بر شما برای من حقی بر شما قرار داده است و شما را همان اندازه حق بر عهده من است که مرا بر عهده شماست. حق همواره دو طرفی است؛ کسی را بر دیگری حقی نیست مگر اینکه آن دیگری را هم بر او حقی است؛ و اگر کسی باشد که بر دیگران حق دارد و دیگران بر او حقی ندارند، او تنها خداست و آفریدگانش را چنین مزیتی نیست؛ زیرا او بر بندگانش توانایی و قدرت دارد و قضای گوناگون او جز بر عدالت جاری نمی‌گردد. یعنی حق، متبادل است؛ هر کس از آن بهره‌مند شد، مسئولیتی در مقابل خواهد داشت» (خطبه ۲۰۷، نقل در مطهری، ۱۳۸۹، م.آ.ج: ۱: ۵۵۴-۵۵۵).

استاد مطهری حکومت حضرت امیرالمؤمنین(ع) را با مختصات فوق و برابری و قانون مداری به‌عنوان یک الگوی دموکراسی بازشناخته است. او ذیل بحثی با عنوان «دموکراسی علی(ع)» می‌نویسد که «امیرالمؤمنین علی(ع) با خوارج در منتهی درجه آزادی و دموکراسی رفتار کرد. او خلیفه است و آن‌ها رعیتش؛ هرگونه اعمال سیاستی برایش مقدور بود اما او زندانشان نکرد و شلاقشان نزد و حتی سهمیه آنان را از بیت‌المال قطع نکرد، به آن‌ها نیز همچون سایر افراد می‌نگریست. این مطلب در تاریخ زندگی علی عجیب نیست اما چیزی است که در دنیا کمتر نمونه دارد. آن‌ها در همه‌جا در اظهار عقیده آزاد بودند و حضرت خودش و اصحابش با عقیده آزاد با آنان روبه‌رو می‌شدند و صحبت می‌کردند، طرفین استدلال می‌کردند، استدلال یکدیگر را جواب می‌گفتند. شاید این مقدار آزادی در دنیا بی‌سابقه باشد که حکومتی با مخالفین خود تا این درجه با دموکراسی رفتار کرده باشد» (مطهری، ۱۳۸۹، م.آ.ج: ۱۶: ۳۱۱).

بنابراین «از نظر اسلام، مفاهیم دینی همیشه مساوی آزادی بوده است، درست برعکس آنچه در غرب جریان داشته، یعنی اینکه مفاهیم دینی مساوی با اختناق اجتماعی بوده است. پرواضح است که چنین روشی، جز گریزاندن افراد از دین و سوق دادن ایشان به‌سوی ماتریالیسم و ضدیت با مذهب و خدا و هر چه رنگ‌خدایی دارد، محصولی نخواهد داشت» (مطهری، ۱۳۸۹، م.آ.ج: ۱: ۵۵۴).

اساساً در پرتو انسان‌شناسی استاد مطهری، مردم در تعیین سرنوشت سیاسی خود آزاد، مختار، مسئول و در تعیین نوع حکومت و نصب و عزل فرمانروایان خود ذی‌حق‌اند. این نگاه، دامنه مشارکت و رقابت سیاسی را فراگیر و فراتر از مشارکت در ذیل یک نظام سیاسی می‌داند. انسان خلیفه خدا در زمین، صاحب نعمت‌های زمین و دارای شخصیت مستقل و آزادی است که همچنین از کرامت و شرافت ذاتی و وجدان اخلاقی برخوردار است، انسان باید درباره خود، خود تصمیم بگیرد و سرنوشت نهایی خویش را تعیین نماید.

با اصل اجتماع مدنی که در تناسب با مؤلفه‌های مذکور است، حق مردم برای تعیین

حکومت و حاکمان خود اثبات می‌شود «اعتراف حکومت به حقوق واقعی مردم و احتراز از هر نوع عملی که مشعر بر نفی حق حاکمیت آن‌ها باشد، از شرایط اولیه جلب رضا و اطمینان آنان است» (مطهری، ۱۳۸۹، م.آ. ج ۱۶: ۴۴۱).

دموکراسی اصولی؛ روایتی از مردم‌سالاری دینی

اصول مذکور بنیادهای دموکراسی، در اندیشه استاد مطهری و توضیح‌دهنده آن هستند، اصول الهی و انسانی که حکومت «مردم بر مردم» را برای دوره غیبت معصوم تنویر می‌کنند. از آنجا که استدلال‌های استاد شهید، از متن مکتب اسلام است، الگوی دموکراسی او روایتی از مردم‌سالاری دینی است. در عین حال اشارات زیر وجوه دینی الگوی او و تفاوت دیدگاه استاد را با الگوهای دموکراسی غربی نمایان‌تر می‌سازد؛ نکاتی که ارزش تفصیل و بحث بیشتری نیز دارند:

آزادی انسانی

مبنای دموکراسی اصولی، آزادی انسانی است: «دموکراسی در مفهوم غربی با دموکراسی در مفهوم اسلامی تفاوتی دارد. دموکراسی در مفهوم غربی در حدود آزادی‌ها و رهایی‌های حیوانی خلاصه می‌شود. دموکراسی غربی همان است که ما نتیجه‌اش را امروز در پیشروترین کشورهای دموکراسی غرب مثلاً انگلستان و فرانسه می‌بینیم. در ورقه‌ای که از زبان فرانسه ترجمه کرده بودند دیدم چند گروه اعتراض کرده بودند که این بر ضد دموکراسی و آزادی است که همجنس‌بازی در کشوری مانند ایران جرم شناخته شود. ما می‌خواهیم دموکراسی را بر اساس آزادی‌های انسانی بنا نهیم نه بر اساس رهایی حیوانیت؛ و امکان ندارد انسانیت انسان آزاد باشد در حالی که حیوانیت او رهاست؛ یعنی [در رابطه] انسانیت و حیوانیت، یا باید حیوانیت تابع و مطیع انسانیت باشد و یا انسانیت انسان مقهور و ذلیل و برده حیوانیتش باشد» (مطهری، ۱۳۸۹، م.آ. ج ۲۴: ۲۱۷-۲۱۸)؛ بنابراین «آزادی و دموکراسی بر اساس آنچه که تکامل انسانی انسان ایجاد می‌کند حق انسان «بماهو» انسان است، حق ناشی از استعدادهای انسانی انسان است نه حق ناشی از میل و تمایل افراد» (مطهری، ۱۳۸۹، م.آ. ج ۲۴: ۳۴۸).

آزادی معنوی

تکامل انسانی از نظر استاد مطهری، فرا رفتن از دموکراسی به مفهوم قرن هجدهمی است که انسان و حقوق انسان را در مسائل مربوط به معیشت، خوراک، مسکن، پوشاک و آزادی در

انتخاب راه زندگی مادی خلاصه می‌کند. تکامل انسانی در وارستگی از غریزه و از تبعیت از محیط طبیعی و اجتماعی و با وابستگی به عقیده، ایمان و آرمان حیاتی و اجتماعی است و این والاترین خواسته انسان است و انسان در این زمینه هم حقوق و وظایفی دارد، مکتب و عقیده و ایمان و وابستگی به یک ایده هم جزء حقوق انسان است (مطهری، ۱۳۸۹، م.آ، ج ۲۴: ۳۲۴). در دیدگاه استاد شهید، آزادی اجتماعی و آزادی معنوی به یکدیگر وابسته هستند و مخصوصاً آزادی اجتماعی به آزادی معنوی وابسته است (مطهری، ۱۳۸۹، م.آ، ج ۲۳: ۴۴۷). از همین منظر استاد، به بحث ولایت فقیه در نظام جدید اسلامی می‌پردازد. از نظر او ولایت فقیه بر ایند آزادی‌های متعالی و هم آزادی مکتب‌هاست و تعلق به مکتب‌های فکری و یا حاکمیت یک مکتب فکری منافاتی با دموکراسی ندارد: «هیچ وقت اصول دموکراسی ایجاب نمی‌کند که هیچ مکتبی بر یک جامعه حاکم نباشد. احزاب معمولاً خود را وابسته به یک ایدئولوژی معین می‌دانند و افتخار هم می‌کنند ولی این را هرگز بر ضد اصول دموکراسی نمی‌شمارند که اگر بناست در کشور ما دموکراسی باشد من چرا قبلاً خودم را به یک مکتب متعهد و ملتزم کرده‌ام و چرا می‌خواهم اصول آن مکتب و اصول از پیش ساخته و اصولی را که قبلاً به وسیله یک فیلسوف یا فیلسوفانی یا در این جمهوری اسلامی به وسیله وحی وجود داشته [در جامعه پیاده کنم و] هیچ وقت کسی این طور فکر نمی‌کند که این بر خلاف حق حاکمیت ملی است» (مطهری، ۱۳۸۹، م.آ، ج ۲۴: ۳۳۲). «مسئله ولایت فقیه هم از همین قبیل است. مسئله ولایت فقیه این نیست که فقیه خودش در رأس دولت قرار می‌گیرد، خودش می‌خواهد عملاً حکومت کند و مجری باشد. نقش فقیه در یک کشور اسلامی که ملتزم و متعهد به اسلام است و اسلام را به عنوان یک ایدئولوژی پذیرفته است نقش یک ایدئولوگ است، نه نقش یک حاکم. وقتی که مردم آن ایدئولوژی را پذیرفته‌اند، قهراً برای ایدئولوگ هم نقشی قائل هستند؛ یعنی اوست که نظارت می‌کند بر اینکه این ایدئولوژی درست اجرا می‌شود یا نه، آیا این شخص که می‌خواهد رئیس دولت بشود و به عنوان مجری قانون در کادر اصول این ایدئولوژی حرکت کند صلاحیت چنین کاری را از نظر آن ایدئولوژی دارد یا ندارد؟ ولایت فقیه ولایت ایدئولوژیک است و اساساً خود فقیه را مردم انتخاب می‌کنند. این خودش عین دموکراسی است. اگر ولایت فقیه یک امر انتصابی می‌بود، مثلاً هر فقیهی به وسیله فقیه قبل از خودش به طور خاص تعیین شده بود، ممکن بود بگوییم که این بر خلاف اصول دموکراسی و نظیر سلطنت موروثی است. ولی، فقیه را بر خلاف سلطان و شاه خود مردم انتخاب می‌کنند، رهبر را خود مردم انتخاب کردند و خود مردم انتخاب می‌کنند، مرجع را خود مردم به عنوان یک صاحب نظر در این مکتب انتخاب می‌کنند و بنابراین، این چه منافاتی دارد با اصول دموکراسی» (مطهری، ۱۳۸۹، م.آ، ج ۲۴: ۳۳۳).

«متمم قانون اساسی [دوره مشروطه] در کمال صراحت می‌گوید هر قانونی که بر ضد قوانین اسلام باشد قانونیت نخواهد داشت و مجلس حق وضع چنین قانونی را ندارد، یا اصل دوم متمم قانون اساسی پنج نفر از فقهای طراز اول را به‌عنوان ناظر بر این قوانین [معرفی می‌کند] که بر خلاف اصول و ضوابط اسلامی نباشد. این‌ها در قانون اساسی و متمم قانون اساسی آمد؛ هیچ‌وقت کسانی که انقلاب مشروطیت را پیا کردند این‌ها را بر ضد دموکراسی و روح مشروطیت و حتی جعل قانون و تقنین ندانستند؛ زیرا قوانین را در کادر اصول کلی اسلامی وضع می‌کردند و عمده در مسئله دموکراسی همین است که در مرحله اجرا این مردم خودشان باید باشند که مجری قانون باشند، حال یا مجری قانونی که خود وضع کرده‌اند و یا مجری قانونی که به‌وسیله وحی الهی وضع شده است» (مطهری، ۱۳۸۹، م، آ، ج ۲۴: ۳۳۱-۳۳۲).

«ملت ایران هرگز حق حاکمیت ملی را منافی با قبول اسلام به‌عنوان یک مکتب و یک قانون اصلی و اساسی که قوانین مملکت باید با رعایت موازین آن صورت گیرد ندانست، تصور مردم امروز از ولایت فقیه این نبوده که فقها حکومت کنند و دولت را به دست گیرند، بلکه در طول اعصار تصور مردم از ولایت فقیه این بوده است که به‌موجب اینکه مردم مسلمان‌اند و وابسته به مکتب اسلام‌اند، صلاحیت هر حاکمی از نظر اینکه قابلیت مجری بودن قوانین ملی اسلامی را داشته باشد، باید مورد تأیید و تصویب فقیه قرار گیرد. لهذا امام در فرمان خود به نخست‌وزیر دولت موقت می‌نویسد: به‌موجب حق شرعی و به‌موجب رأی اعتمادی که از طرف اکثریت قاطع ملت نسبت به من ابراز شده است، من رئیس دولت تعیین می‌کنم. حق شرعی امام از وابستگی قاطع مردم به اسلام به‌عنوان یک مکتب و یک ایدئولوژی ناشی می‌شود که او یک مقام صلاحیت‌دار است که می‌تواند قابلیت شخصی را از این جهت تشخیص دهد و در حقیقت حق شرعی و ولایت شرعی یعنی مُهر ایدئولوژی مردم که او رهبر آن مردم است و حق عرفی همان حق حاکمیت ملی مردم است که آن‌ها باید فرد مورد تأیید را انتخاب کنند» (مطهری، ۱۳۸۹، م، آ، ج ۲۴: ۳۲۵).

«برای اکثریت قاطع ملت ایران ایمان و اعتقاد راسخ به اصول اسلام و بی‌چون‌وچرا دانستن اصول اسلامی نه گناه است و نه عیب. آنچه می‌تواند گناه و عیب باشد این است که به اقلیت بی‌اعتقاد اجازه چون‌وچرا ندهد، آنچه بر خلاف اصول دموکراسی است ممانعت از چون‌وچرای دیگران و اظهار عقیده و از تفکر، دیوار آهنین کشیدن به دور کشور و حق اظهارنظر ندادن به متفکران و اندیشه‌مندان است» (مطهری، ۱۳۸۹، م، آ، ج ۲۴: ۳۲۶)؛ بنابراین در الگوی دموکراسی اصولی، مکاتب فکری آزادند، اما حق توطئه و التقاط مکتبی ندارند: «یک حزب مادام که از روی صداقت در مسیر عقیده خودش حرکت می‌کند، از نظر اسلام قابل قبول است. هر فردی،

هر گروهی، هر حزبی مادام که از روی صداقت در مسیر فکر خود حرکت کند در جامعه اسلامی پذیرفته است، یعنی جامعه اسلامی با او مبارزه می‌کند ولی مبارزه فرهنگی و فکری نه مبارزه نظامی (مطهری، ۱۳۸۹، م.آ، ج ۲۴: ۱۹۲).

آزادی مکتبی

انقلاب اسلامی از منظر استاد مطهری، تداوم هم‌زمان انقلاب صدر اسلام و انقلاب مشروطه است. در واقع انقلاب اسلامی، پیوند دادن انقلاب مشروطه با انقلاب صدر اسلام است، این به معنای جستجوی آزادی‌ها و حاکمیت ملی و دیگر آرمان‌های انسانی از متن اسلام و به‌طور کلی جستجوی استقلال مکتبی است: «انقلاب صدر اسلام که یک انقلاب اسلامی و مذهبی بود در همان حال که انقلاب معنوی بود، انقلاب سیاسی بود، در همان حال که انقلاب معنوی و سیاسی بود، انقلاب مادی و اقتصادی هم بود؛ یعنی حریت، آزادی، عدالت، نبودن تبعیض‌های اجتماعی و شکاف‌های طبقاتی در متن تعلیمات اسلامی است» (مطهری، ۱۳۸۹، م.آ، ج ۲۴: ۱۴۸). «آیا در کلمه «اسلامی» و در متن اسلام حریت و آزادی هست یا نه؟ آیا در متن اسلام حاکمیت ملی، حکومت مردم بر مردم هست یا نه؟ آیا در متن اسلام مردم حق دارند با انتخاب و با آراء خود نماینده خویش را انتخاب کنند یا نه؟ وقتی می‌گوییم جمهوری اسلامی، کلمه «اسلامی» در محتوای خودش همه این‌ها را دارد، اما همین‌قدر که بگوییم «جمهوری دموکراتیک اسلامی» معنایش این است که ما چشم به دنیای غرب داریم. [رهبر ما می‌گوید] من نمی‌خواهم که ملت چشم به دنیای غرب داشته باشد و الگو از غرب بگیرد» (مطهری، ۱۳۸۹، م.آ، ج ۲۴: ۲۱۷-۲۱۸). «در خود اسلام آزادی فردی و حقوق فردی و دموکراسی که یک اصل اجتماعی مبتنی بر آزادی فرد و حقوق فرد است، وجود دارد»، در «جمهوری دموکراتیک اسلامی» اضافه کلمه «دموکراتیک» یک حشو زائد است. ممکن است در آینده وقتی که مردم در دولت جمهوری اسلامی آزادی‌ها و دموکراسی‌هایی را خواهند دید، بعضی پیش خودشان این‌طور تفسیر کنند که آزادی‌ها و دموکراسی‌هایی که وجود دارد نه به دلیل اسلامی بودن این جمهوری، بلکه به دلیل دموکراتیک بودن آن است، ما می‌خواهیم بگوییم این‌طور نیست، «چون که صد آمد نود هم پیش ماست». «جمهوری اسلامی» که گفتیم، آزادی و حقوق فرد و دموکراسی هم در بطن آن هست» (مطهری، ۱۳۸۹، م.آ، ج ۲۴: ۳۴۴).

جدول شماره (۱). مقایسه الگوی دموکراسی اصولی و مردم‌سالاری دینی دوره جمهوری اسلامی

مردم‌سالاری دینی دوره جمهوری اسلامی	دموکراسی اصولی	الگوهای دموکراسی محورهای سنجش
دموکراسی‌ای که ضمن رعایت و دخالت دادن حقوق و مشروعیت الهی، مشارکت مؤثر مردم را در تعیین سرنوشت سیاسی خود صورت‌بندی می‌کند	حاکمیت ملی برآمده از اصول ارزشی اسلامی، شیعی، اجتماعی و انسانی	تعریف دموکراسی
اصلی	بعد از الگوی ایدئولوژیک دکتر شریعتی و الگوهای فقه‌محور قرار دارد	جایگاه الگو در متن جریان
امام خمینی و آیت‌الله خامنه‌ای	آیت‌الله مطهری	برجسته‌ترین نمایندگان و نظریه‌پردازان
مؤمن و انقلابی	دارای استعدادهاى برتری که منشأ آزادی‌های متعالی در او می‌شود	انسان
فقهی	معرفت‌اندیشانه و مبناشناختی	شیوه نگرش به دموکراسی
الهی - مردمی	مردمی	منشأ مشروعیت
دوگانه	تک‌وجهی	مشروعیت سیاسی
فعالانه با حضور مؤثر در همه انتخابات و دیگر صحنه‌های سیاسی هم به‌عنوان تکلیف شرعی و هم حق قانونی	فعالانه، برابند اصول انسانی	چگونگی مشارکت شهروندان
اولویت قواعد ضد استبدادی اسلام، وظیفه‌شناسی، بصیرت عوام و خواص، دشمن‌شناسی و قانون‌گرایی	شناخت ظرفیت‌های متعالی انسانی	زمینه‌ها و پیش‌فرض‌های برپایی دموکراسی
دینی	جامعه اسلامی در دوره غیبت	شاخص‌ترین وصف جامعه پذیرنده الگو

سازوکارهای درونی و مکتبی مثل تقوا و سازوکارهای نظارت قانونی	شیوه‌ها و شکل‌ها بر اساس تجربه بشری و اقتضانات زمانه	سازوکارهای کنترل و نظارت بر قدرت
رضایت مردمی در طول رضایت الهی	اعتراف حکومت به حقوق واقعی مردم و احتراز از هر عمل نفی کننده حاکمیت مردم که همین مبنای رضایت عمومی است	رضایت عمومی
جامعه مدنی که بستر آزادی‌ها و رقابت‌های سیاسی است در حوزه درون گفتمانی است، در حوزه برون گفتمانی که شامل جریان‌های سیاسی لیبرالیستی و سوسیالیستی بشود، پذیرفته نیست	آزادی مکاتب فکری گوناگون	جامعه مدنی
رقابت سیاسی به خاطر تصویر فضای درون گفتمانی اسلام‌گرایان به صحنه رقابت، و در همان محدوده مقبول است	رقابت سیاسی برابند آزادی‌هاست، چگونگی آن مثل خود شکل حکومت با مردم و تجربه بشری و اقتضای زمانه است	رقابت سیاسی
قانون‌گرایی، احترام به قانون و سازوکارهای قانونی	با احترام به آزادی‌ها	سریان عناصر دموکراتیک
موافق	ضد نظام شاهنشاهی	موافق نظم سیاسی مستقر یا ضد آن
موافق	موافق	موافق نظم گفتمانی یا منتقد و چالش‌گر
اندیشیده	اندیشیده	دموکراسی مطمح‌نظروری قابل اعتنا

نتیجه‌گیری

دموکراسی اصولی، برابند منطق گفتاری جریان اسلام‌گرایی معرفت‌اندیش است. این الگو با محوریت اندیشه‌های استاد مطهری، مبتنی بر اصول الهی، شیعی، انسانی و اجتماعی بوده و

حکومت «مردم بر مردم» را برای دوره غیبت معصوم - هم به عنوان حق و هم به عنوان تکلیف - تئوریزه می‌کند، الگویی که به خاطر توجه به نیازهای متعالی انسانی، آزادی معنوی و مکتبی، روایتی از مردم‌سالاری دینی است. در عین حال در این الگو آنچه که از حیث اسلامیت بیشترین عطف توجه را دارد، جریان قوانین اسلامی (از تصویب قوانین تا اجرای آن) است، بقیه امور از انتخاب حاکمان تا انتخاب نوع حکومت، و تا اجرا به مردم واگذار شده است؛ به عبارت دیگر، مشروعیت در الگوی دموکراسی اصولی، بیشتر به «مشروعیت مردمی» پهلوی می‌زند و رسالت دینی حکومت مردمی، جریان بخشیدن به قوانین الهی است. به نظر می‌رسد مردم‌سالاری دینی مستقر در دوره جمهوری اسلامی، از این منظر به الگوی دکنتر شریعتی نزدیک‌تر است تا الگوی استاد مطهری، به خاطر اینکه بحث رهبری، رکن سازنده الگوی دموکراسی متعهدانه (سرپرست سادات و خرمشاد، ۱۳۹۳: ۴۸) است، همچنین در الگوی استاد مطهری، حیث انتخابی و سیاسی ولایت فقیه برای تصدی رهبری پررنگ‌تر است، حال آنکه در روایت مردم‌سالاری دینی جمهوری اسلامی، حیث انتصابی و شرعی ولایت فقیه به عنوان یک امتیاز الهی برجسته‌تر است. در عین حال الگوی معرفت‌اندیش هم که برآیند مبانی گفتار اسلام‌گرایی بوده و حکایت‌گر انسجام درونی گفتار تحول‌خواه بر پایه اسلام و مردم است، از جمله در فروریختن نظم سلطانی و تأسیس نظام جدید، پشتوانه نظری انقلابیون بوده و به کار آمد. در این نگاه دموکراسی «ارزش» و نه صرفاً «روش» است، چون اصول ارزشی اسلامی، شیعی، اجتماعی و انسانی صرفاً پشتوانه آن نیست، بلکه همان را نتیجه می‌دهد: توحید، اقتضای آزادی دارد، عدالت که اصل مقیاس و سیاست‌گذار است، حاکمیت مردم را که اصل اجتماع مدنی است، می‌طلبد و مشروعیت الهی نیز مختص دوره معصوم است تا در دوره غیبت امام معصوم، تنها شیوه عادلانه حکومت همان شیوه حکومت مردم بر مردم با بهره‌گیری از تجربه بشر در شکل حکومت و حکومت‌داری باشد، البته قانون و جان‌مایه محتوایی باید اسلامی باشد، ولایت فقیه به عنوان ایدئولوژی مکتب الهی مورد پذیرش مردم، پاسدار هر دو بعد این روایت است: هم حاکمیت مردم بر مردم و هم جریان قوانین الهی.

منابع

- تاجیک، محمدرضا. (۱۳۹۰). *پساسیاست، نظریه و روش*، تهران: نی.
- جهانبخش، فروغ. (۱۳۸۳). *اسلام، دموکراسی و نوگرایی دینی در ایران*، ترجمه جلیل پروین، تهران: گام نو.
- حقیقت، صادق. (۱۳۸۵). *روش‌شناسی علوم سیاسی*، قم: دانشگاه مفید.
- خرمشاد، محمدباقر و سید ابراهیم سرپرست سادات. (۱۳۹۲). «جریان‌شناسی سیاسی به‌مثابه روش»، *مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی*، دوره پنجم، شماره ۲، بهار.
- خرمشاد، محمدباقر و سید ابراهیم سرپرست سادات. (۱۳۹۳). «مسئله‌ها و الگوهای مردم سالاری دینی»، *پژوهش‌های انقلاب اسلامی*، سال سوم، شماره دهم، پاییز.
- خمینی، امام روح‌الله. (۱۳۶۹). *صحیفه نور*، جلد ۴، تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
- خمینی، امام روح‌الله. (۱۳۷۵). *صحیفه نور*، جلد ۶، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- رنجبر، مقصود. (۱۳۸۳). «مشروعیت از دیدگاه شهید مطهری»، *فصل‌نامه پژوهشی دانشگاه امام صادق (ع)*، شماره ۲۲، تابستان.
- سرپرست سادات، سید ابراهیم و محمدباقر خرمشاد. (۱۳۹۳). «الگوشناسی مردم‌سالاری دینی در آرای اندیشوران پهلوی دوم»، *پژوهش‌های سیاست اسلامی*، سال دوم، شماره پنجم، بهار و تابستان.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹). *نرم‌افزار مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، در: اولین مجموعه نرم‌افزارهای نور، قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، مهر.
- منوچهری، عباس و همکاران. (۱۳۸۷). *رهیافت و روش در علوم سیاسی*، تهران: سمت.
- Catt, Helena. (1999). *Democracy in Practice*, Rutledge, U.S.A and Canada.
- Howarth, David. (2000), *Discourse*, open University Press.
- Jorgensen, M. and L. Philips. (2002). *Discourse Analysis as Theory and Method*, London: Sage Publications.
- Laclau, E. and Mouffe, C. (1985). *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London: Verso.