

فصلنامه علمی (مقاله علمی-پژوهشی) جامعه‌شناسی سیاسی ایران، سال سوم، شماره دوم (پیاپی ۱۰) تابستان ۱۳۹۹، صص ۹۳۴-۹۲۲
تعارض ماهیتی تفسیر اندیشه‌های شهید مطهری با الگوی اسپرینگز

مجتبی داودی^۱
تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۱۲

حسن ملانکه^۲
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۲/۲۹

بهرام منتظری^۳

چکیده

روشنفکری، حرکتی است در شکاف سنت و مدرنیته و از ایجاد شکاف و تزلزل میان این دو جهان است که اساساً زاده شده است. اندیشه روشنفکری و اصول‌گرایی شهید مطهری، از درون سنت دینی حاکم بر عامه مردم، نشأت گرفت که در نهایت باعث بروز حرکت‌های عملی در تداوم انقلاب شد. روش تحقیق، به صورت تحلیلی-توصیفی و تجزیه و تحلیل اطلاعات در قالب کیفی است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که مبانی و ماهیت تفکر اسپرینگر، از محیطی لیبرال و رادیکال نشأت گرفته که در تضاد نسبی با تفکر مطهری است که از محیطی نیمه سنتی و مذهبی؛ متبلور شده است؛ از این رو ماهیت آن نمی‌تواند در قالب الگوی اسپرینگر به صورت کامل، تعریف و تفسیر گردد. نتیجه تحقیق نیز نشان می‌دهد که به دلیل ماهیت پلورالیسم ارزشی اندیشه‌های اسپرینگر در مفاهیمی مثل آزادی، دموکراسی، تطبیق نظریات مطهری در قالب الگوی اسپرینگر، به صورت ناقص قابل اعمال است. کلید واژگان: شهید مطهری، توماس اسپرینگر، آزادی، ولایت فقیه.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

^۱ دانشجوی دکترای علوم سیاسی، گروه علوم سیاسی، واحد شهرضا، دانشگاه آزاد اسلامی، شهرضا، ایران.

mojtaba.davoodi۲۰۱۷@gmail.com

^۲ استادیار گروه علوم سیاسی و روابط بین‌الملل، واحد شهرضا، دانشگاه آزاد اسلامی، شهرضا، ایران. (نویسنده مسئول).

hmalaekheh@gmail.com

^۳ استادیار گروه علوم سیاسی و روابط بین‌الملل، واحد شهرضا، دانشگاه آزاد اسلامی، شهرضا، ایران.

montazeri@iaush.ac.ir

ویژگی‌های روشنفکری نظیر نوگرایی، قدرت خلاقه، انتقادی اندیشی، انتقادپذیری و جرأت اندیشیدن، چهره‌ای فرهنگی و اجتماعی را ترسیم می‌کنند که به‌طور طبیعی، متعهد، دارای دغدغه و در جستجوی نقش و کارکرد روشنگرانه است، بر هر نقشی از روشنفکری تأکید کنیم و یا از هر منظری به کارکرد روشنفکری (میلز، ۱۹۶۳) توجه نماییم، روشنفکر با «سنت» مواجهه پیدا می‌کند، در تعامل یا تقابل با آن و در مسیر بازاندیشی آن قرار می‌گیرد. تلقی مشهور از روشنفکر، نیرویی در جامعه‌شناسی سیاسی است که از روشنفکری به معنای اعم کلمه متمایز است. ریشه در فلسفه جدید و عالم مدرن دارد، عالمی که به تعبیر گیدنز در آن بازاندیشی افزایش پیدا می‌کند، همچنین به حوزه تمدنی خاصی (غرب) و به دوره خاصی از تاریخ آن یعنی عصر روشنگری تعلق دارد. این پدیده‌ی عصر روشنگری در عالم بازاندیشه‌ای فزون، با ویژگی‌هایی چون آگاهی، شناخت، زمان‌شناسی، دردشناسی اجتماعی، درگیری با اهداف دنیوی، علم‌گرایی، تجربه‌گرایی، سکولاریسم، خودآگاهی طبقاتی، ملی و انسانی و کشمکش با صاحبان قدرت برجسته شده است، اما به‌نظر می‌رسد، معرفی روشنفکری با ویژگی «انتقادی اندیشی آن» که ثمره‌ی خرد انتقادی، خودآگاهی، دگراندیشی، مسئولیت نسبت به حقیقت و بینش خلاق خود، هوشیاری، آزاداندیشی، شناخت زمانه و پویایی است، کاراتر باشد. اساساً تعهد اخلاقی روشنفکر؛ پرسش انتقادی اوست که از خود و از جامعه‌اش می‌کند. وظیفه‌ی روشنفکر به‌پیش بردن گفتگوی انتقادی از طریق زیر سؤال بردن دائم اصول مورد توافق فعلی و به جریان انداختن گفتگو در جهت‌های جدید است. این انتقادی اندیشی صرفاً متوجه گذشته و نقد و رد حکم‌ها و قانون‌ها و باورهای پیشین نیست، بلکه متوجه بقایای اندیشه‌های کهنه در زندگی جاری هم هست (جهانبگلو، ۱۳۸۴: ۲۱۶؛ مطهری، ۱۳۷۹: ۲۶۸؛ فاضلی، ۱۳۹۴: ۲).

این‌ها، همه ثمره‌ی انتقادی اندیشی روشنفکری است که فقدان آن، تداعی‌گر «مرگ روشنفکری» است و محیطی که روشنفکری مثل مطهری در آن رشد و نمو می‌کند؛ گاهاً در تعارض کامل با روشنفکری مثل اسپرینگر است که نتیجه آن تفاوت ماهیت الگو انگاری مطهری بر مبنای نظریه اسپرینگر است.

بنابراین مبانی و ماهیت اندیشه‌های مطهری، بایستی با توجه به ماهیت الگوی اسپرینگر به‌نحوی تبیین گردد که کمترین تعارض را بتوان تصور نمود؛ با وجود این تعارض‌های ماهیتی آن غیرقابل انکار است که در این مقاله با توجه به این تعارض‌ها؛ این سؤال‌ها مطرح می‌گردد: تعارض‌های ماهیتی و مبنایی نظریه‌های مطهری در قالب الگوی اسپرینگر، چگونه است؟ علت این تعارض‌ها چیست؟

۲- نقد الگو و اندیشه‌های اسپرینگر

اسپرینگر، اندیشه‌ی سیاسی را نه به‌مثابه‌ی امری ذهنی، که در مقام امر واقع بررسی می‌کند؛ بدین‌معنا که به‌جای آنکه در پژوهش خویش به منطق بازسازی‌شده متکی باشد - که در آن خود اندیشه‌ی متفکر نقطه‌ی عزیمت انگاشته می‌شود - از منطق درونی اندیشه بهره می‌گیرد و تلاش می‌کند تا با گام نهادن در جای پای متفکر سیاسی، چگونگی انسجام این اندیشه را تبیین نماید و در نتیجه تأکید می‌کند که: «پژوهشگر از جایی شروع می‌کند که متفکر خود آغاز کرده است، نه از نتیجه و نه از پرسش‌های انتزاعی؛ بلکه احساس مشخص سردرگمی و حیرتی که در ابتدا نظریه‌پرداز را به تفکر واداشته است» (اسپرینگر، ۱۳۷۷: ۳۸).

وی بر این باور تأکید می‌کند که عموم متفکران سیاسی، آثار خود را در زمانی نوشته‌اند که به شدت احساس کرده‌اند که جامعه‌ی موجود دچار بحران است (اسپریگنز، ۱۳۷۷: ۳۸).

هرچند این بحران می‌تواند ابعاد مختلفی را به خود گیرد. به عنوان مثال اسپریگنز تأکید می‌کند که حتی در مواقع بحرانی نیز با وجود اتفاق نظر بر وجود بحران، شناسایی مشکل اصلی کار آسانی نیست و ممکن است - برای مثال - آزادی بیش از حد تا «سرکوبی آزادی» را هم‌زمان دربرگیرد.

به تعبیر دیگر، می‌توان مدعی شد که متفکر سیاسی حتی در مواردی در جست‌وجو برای التیام رنج درونی خویش از آنچه در محیط اجتماعی با آن دست‌به‌گریبان است، به اندیشه‌ورزی سیاسی دست یازد و این در حالی است که شاید سایر اعضای اجتماع در وجود بحران، چندان با متفکر هم‌نظر نباشند. براین اساس، پژوهشگر عرصه‌ی اندیشه‌ی سیاسی در فهم بن‌مایه‌های شکل‌گیری تفکر یک اندیشمند، باید نخست با این پرسش آغاز کند که مشکل او کدام است؟ (اسپریگنز، ۱۳۷۷: ۵۴).

این نکته از جمله مقولات محوری در نظریه‌ی اسپریگنز درباره‌ی نظریه‌های سیاسی است. در واقع، او نه تنها در به‌کارگیری الگوی روان‌درمانی در درک اندیشه‌های سیاسی مصر است، بلکه اساساً آن را عنصر وجودی در فهم هر نظریه‌ی سیاسی می‌انگارد و به جای آنکه به دنبال درک بحران موجود در اجتماع - از منظر اجتماعی و تاریخی - باشد، بحران را در درون متفکر جست‌وجو می‌کند که البته خود متفکر آن را ناشی از امری اجتماعی می‌بیند.

اسپریگنز، از سه روش برای تغییر جهت در دنیای سیاست نام می‌برد. روش نخست روش «رادیکال» است که غالباً به دنبال تغییرات وسیع و بنیادین در جامعه است. این روش «آرمان‌گرایان» است و در نتیجه نظریه‌پرداز سیاسی قائل به آن، در روش خود فلسفی، انتزاعی، خیال‌پرداز و در نتیجه‌گیری‌های خود به شدت «منطقی» است (اسپریگنز، ۱۳۷۷: ۱۳۱).

وی خصیصه‌ی مهم این شیوه‌ی نظریه‌پردازی را در «عمق و جامعیت آن» می‌بیند و براین اساس، نظریه‌پردازان بزرگ طرفدار این روش، همیشه با زندگی انسانی مربوط هستند و از آنجاکه هدف این نظریه‌ها برآوردن کامل قابلیت‌های زندگی سیاسی است، در برانگیختن تصورات و به تحرک واداشتن اندیشه‌ی خوانندگانشان قابلیت زیاد و پردوامی دارند.

از سوی دیگر، روش «محافظه‌کار»، در تغییر در دنیای سیاست؛ مبتنی است بر سنت‌های جامعه و نه بینش تعقلی و فکری. متفکر در این شیوه به اینکه این دنیا بهترین دنیای ممکن باشد؛ باوری ندارد و معتقد است بهترین راهنما برای تغییر و تعدیل مشکلات سیاسی معاصر، آگاهی به تجربه‌ی جمعی بشر است (اسپریگنز، ۱۳۷۷: ۱۳۲).

براین اساس، متفکر محافظه‌کار، سنت‌ها و نهادهایی را که از آزمون زمان، روسفید بیرون آمده‌اند، منبع تأمل و تفکر خویش می‌انگارد و در تلاش است با اتکا به آن‌ها، بازسازی جامعه را صورت بخشد. در نتیجه قوت نظریه‌پردازی محافظه‌کارانه، در «واقع‌گرایی» آن است.

پس ریشه‌ی عمیق آن در تجربیات عینی گذشته، آن را از اسیر شدن به خیال‌پردازی آرمان‌گرایانه حفظ می‌کند (اسپریگنز، ۱۳۷۷: ۱۳۴). در نتیجه طرح‌هایی که ارائه می‌کنند؛ عموماً «عملی» هستند.

این در حالی است که روش سوم، اساساً مبتنی بر «اصالت عمل» در تغییر در دنیای سیاست است. این رویکرد که اسپریگنز آن را «تصاعدی یا زد و بندی» نیز می‌خواند، مبتنی بر نوعی اصلاح‌طلبی و تلاش برای تغییر گام‌به‌گام است. این

رویکرد از جهت هنجاری بسیار تنگ مایه است - و به تعبیر اسپریگنز «مرحله‌ی بازسازی او اساساً جمع‌وجور است» (اسپریگنز، ۱۳۷۷: ۱۳۷) و «متفکری که به این شیوه پای بند است؛ شدیداً به اجرای پیامدهای بنیانی برداشت خود، از بی‌نظمی سیاسی پای بند نیست. براین‌اساس می‌توان دریافت که این شیوه چون به پرسش‌های بنیادین درباره‌ی نظام سیاسی پاسخی نمی‌دهد، در فراهم آوردن امکانات نظریه‌پردازی سیاسی نیز چندان توانمند نیست و باوجود آنکه در عمل با انعطاف‌پذیری و پرهیز از تعصب، در جست‌وجوی راه‌حل‌های غیرپیچیده‌ی مؤثر است، اما همواره در معرض این خطر نیز هست که به‌جای «پیشروی» برای رهایی از مشکلات، خود را در مردابی غرق کند یا ممکن است اصول اساسی و مهم را نادیده بگیرد و چه‌بسا ممکن است هر دو رخ بدهند» (اسپریگنز، ۱۳۷۷: ۱۳۵).

حسن نظریه‌های سیاسی، تنوع آن‌ها و عییشان در غیر قاطع بودنشان است. هرخواننده‌ای به‌ناچار با این مسئولیت مواجه است که براساس واقعیت‌هایی که در دسترس اوست، بهترین قضاوت را خود ارائه کند (اسپریگنز، ۱۳۷۷: ۱۸۰). در نتیجه، می‌توان گفت اسپریگنز در این مرحله، کارآموزی نزد بزرگان اندیشه‌ی سیاسی را کمال‌یافته می‌بیند و بر این باور است که پژوهشگر علاقه‌مند به این حوزه‌ی فکری، پس از آگاه شدن از مراحل مختلف اندیشه ورزی متفکران برجسته، اینک خود در آن مقام جای می‌گیرد که با سنجش این نظریه‌ها بر مبنای آنچه در واقعیت پیش روی خود او جلوه‌نمایی می‌کند، اندیشه ورزی سیاسی خاص خویش را داشته باشد.

از جمله‌ی مهم‌ترین نکاتی که در زمینه اندیشه‌های اسپرینگر، می‌توان مطرح کرد؛ مقید ماندن نویسنده به چارچوب تفکر لیبرالی درباره‌ی سیاست است که در آثار مختلف وی خود را نشان می‌دهد. این در حالی است که بسیاری از اندیشمندان بزرگ سیاسی؛ فهمی پیشالیبرالی از سیاست داشته‌اند و در نتیجه، عدم تفکیک این دو رویکرد در فهم فرد از سیاست و اندیشه‌ی سیاسی بسیار مؤثر است.

اسپرینگر، در نشان دادن مراحل مختلف نظریه‌ی خود، به‌جای آنکه بر پیگیری متداوم اندیشه‌ی چند متفکر خاص تأکید داشته باشد، در هر بخشی متناسب با دیدگاه خود، بخش‌هایی از اندیشه‌ی متفکران مختلف را برمی‌گزیند و بدون آنکه نشان دهد؛ این بخش‌ها براساس چه پیش‌زمینه - و مراحل پیشینه‌ای - شکل گرفته است، تنها از آن‌ها در اثبات مؤلفه‌های نظریه‌ی خویش بهره می‌گیرد. براین‌اساس، درحالی‌که مشاهده‌ی بحران براساس بررسی آثار متفکرانی مانند ماکیاولی، هابز، لاک و افلاطون تبیین می‌شود، در تشخیص علل بروز بحران، به‌جای آنکه به تکامل در اندیشه‌ی همین متفکران پرداخته شود، از تامس پین و یا حتی نظریه‌پردازان غیرسیاسی مانند زیگموند فروید؛ شواهدی می‌آید و این امر در بخش‌های بعدی نیز تکرار می‌شود و به‌عنوان مثال در بخش «بازسازی خیالی جامعه» ناگهان با متنی از اریش فروم روبه‌رو شده که معلوم نیست؛ چگونه در این مجموعه جای گرفته است و حتی از این هم پیش‌تر می‌رود و از نویسندگان بیانیه‌ی استقلال آمریکا - که باوجود اهمیت بسیار زیاد آن، نمی‌توان آن را نظریه‌ی سیاسی دانست نیز یاد می‌کند. این بی‌توجهی به‌ضرورت انسجام بحث‌ها این پرسش را پیش می‌آورد که آیا خود اسپریگنز به‌راستی به کارایی نظریه‌ی خود باور دارد؛ یا اینکه تنها تلاش می‌کند با دست‌یازی به متون مختلف در تاریخ اندیشه ورزی سیاسی، دعوی خود را ثابت کند.

از آنجاکه نظریه‌ی بحران، در واقع، پاسخی به بحران‌های یک زمانه مشخص با مختصات زمانی و مکانی خاصی است، می‌توان بر این نکته اذعان داشت که نوعی از نسبی‌گرایی در این نظریه، قابل رؤیت است. نسبی‌گرایی به این معنا در

نظریه، بحران وجود دارد که اندیشمند مورد نظر در پاسخ به بحران زمانه خویش، نظریه‌ای ابداع نموده است. معنای این قضیه آن است که نظریه سیاسی به دنبال کشف حقایق فرازمانی و فرامکانی نیست؛ و اندیشمند مورد نظر نیز نمی‌خواسته نظریه‌ای برای کشف حقایق کلی عالم بیان کند. از این جهت، نظریات سیاسی اندیشمندان اسلامی تا آنجا که به اسلام یک (متون مقدس، یعنی قرآن و روایات نزد شیعه) مربوط می‌شود. نمی‌توان مشمول نسبییت شود؛ اما از آنجاکه نوعی قرائت و فهم است، در حوزه اسلام دو قرار می‌گیرد؛ و به شکلی نسبی خواهد شد (خوش‌بیان و ماهر، ۱۳۹۴: ۸۴).

۳- تعارض‌های ماهیتی نظریات مطهری با اسپرینگر

طبق نظریه اسپرینگر، روش «رادیکال» وی در انگیزش متفکر در تعارض با نظریه محافظه‌کار بوده و در نهایت اصلاح‌طلبی و تلاش برای تغییر گام‌به‌گام نیز، وجهه سوم نظریه‌اش قلمداد می‌گردد؛ ولی مطهری در رده‌ای خاص از نظریات وی نمی‌گنجد، گاهی رایکال می‌گردد؛ زمانی محافظه می‌شود و گاهی نیز اصلاح طلب است.

گاهاً نگاه مطهری در قالبی رایکال و مطابق نظریه اسپرینگر ارائه می‌گردد:

«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 غیررشد باقی می‌ماند. رشدش به این است که آزادش بگذاریم ولو در آن آزادی، ابتدا اشتباه هم بکند. صدمبار هم اگر اشتباه کند، باز باید آزاد باشد» (مطهری، ۱۳۸۹، ۲۴: ۳۹۱).

مطهری، تلاش می‌کرد تا ایدئولوژی اسلامی را به گونه‌ای عقلانی بازسازی کرده و در مقابل دیگر ایدئولوژی‌ها به دفاع از آن بپردازد. از منظر او روحانیت شیعه، عوام‌زده شده‌اند و باید ضمن حفظ سازمان روحانیت آن را عقلانی ساخت؛ همین امر سبب شکل‌گیری نوعی روح محافظه‌کاری بر کارهای آنان شده است. این روح محافظه‌کاری بر شجاعت علمی غلبه یافته است و موجب شده است تا برنامه‌ی تحصیلی هماهنگ با نیازهای انسان امروز پیش نرود (مطهری، ۱۳۹۸: ۲۹۹).

به نظر شهید مطهری پیشرفت دین، منوط به سازمان‌دهی دستگاه و رهبری آن، یعنی سازمان روحانیت است. وی از تقلید آگاهانه بجای تقلید کورکورانه؛ سخن بگوید؛ چراکه اولاً علما به لحاظ علمی و ثانیاً به لحاظ اخلاقی دارای خطای جایز هستند؛ او در همین راستا تقلید از مرده را جایز نمی‌دانست (مطهری، ۱۳۷۶: ۱۱۹-۱۱۸). مطهری «تحجر» و «استبداد مذهبی» را دو عامل گریز مردم از دین، اعلام می‌کند و به نظریاتی که منشأ دین را جهل مردم به علل طبیعی و علمی یا ترس از طبیعت یا تضادهای طبقاتی یا محرومیت‌های نسبی می‌داند؛ پاسخ داده و استدلال می‌کند که نیاز به دین، امری ریشه‌دار است (مطهری، ۱۳۷۸: ۲۵۵-۲۵۴).

حتی در بخشی از نظریاتش از آزادی لیبرالی سخن می‌گوید و چارچوب آزادی را به اقلیت‌های غیردینی تعمیم می‌دهد، اما در بخش‌های دیگر آزادی غربی را حیوانی قلمداد می‌کند.

«در حکومت اسلامی احزاب آزادند، هر حزبی اگر عقیده‌ی غیراسلامی هم دارد، آزاد است». حتی منکران خدا و پیغمبر و نماز و حج هم باید آزادی اظهارنظر داشته باشند. «آنچه می‌تواند گناه و عیب باشد این است که اکثریت مسلمان ملت ایران، به اقلیت بی‌اعتقاد، اجازه چون‌وچرا ندهد» (مطهری، ۱۳۸۷: ۹۶-۹۴).

مفهوم آزادی و دموکراسی از دیدگاه اسلام و غرب؛ متفاوت است. این تفاوت از انسان‌شناسی این دو مکتب و تأکید هر کدام بر جنبه‌ای از ساحات انسان برگرفته شده است. «آزادی» و «دموکراسی» در قاموس اسلام، جنبه انسانی دارد و در

غرب، جنبه حیوانی. دموکراسی در اسلام، یعنی: انسانیت رهاشده، و در غرب یعنی: حیوانیت رهاشده (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۴: ۳۴۷-۳۴۸).

مطهری، آزادی را به معنای عدم مانع در راستای شکوفایی استعدادها و عدم تحصیل جبرآمیز چیزها برای بشر می‌داند که در واقع (از آن جهت که بشر موجودی است که باید بالاختیار و در صحنه‌ی تنازع و کشمکش به کمال خود برسد) آزادی برای وی ضروری است. افزون بر این، مطهری با نقد فلسفه‌ی اروپایی از آن رو که لازمه احترام به حیثیت ذاتی انسان را احترام به خواسته‌ها، تمایلات، پسندها و انتخاب‌ها می‌داند؛ مثلاً هر عقیده‌ای حتی اگر موهون‌ترین و سخیف‌ترین عقیده باشد؛ محترم است، بر این نکته اذعان دارد که «آزادی را علاوه بر آزادی دیگران، مصالح خود فرد و همچنین مصالح اجتماعی می‌تواند محدود کند»؛ زیرا لازمه حق طبیعی و حیثیت ذاتی انسان لزوم احترام است، اما لازمه و لزوم احترام؛ کاری به کار او نداشتن نیست، بلکه لازمه‌ی آن این است که هر عملی که استعدادهای طبیعی را رشد بدهد؛ جایز بشماریم (مطهری، ۱۳۷۹: ۸۰).

براین اساس، به نظر مطهری، تکامل طبیعی انسان ایجاب می‌کند که هر عقیده‌ای که نیروی کمال را راکد می‌کند، حتی اگر زاییده‌ی انتخاب او باشد، باید آن زنجیر را ولو به‌زور از دست‌وپای آن انسان‌ها باز کرد و هر عقیده‌ای که نیروهای او را آزاد کند و او را در مسیر تکامل رهبری می‌کند و او زاییده‌ی انتخاب خود انسان‌ها نباشد، باید به انسان عرضه داشت و اگر امکان تحصیل دارد، باید تحصیل کرد.

از یک طرف به نظریه ولایت فقیه به‌عنوان نظریه‌ای عقلانی می‌نگردد و از منظری دیگر با تمسک به فلسفه ملاصدرا، به تجمیع عقل و شرع در این نظریه دل‌مشغول می‌گردد.

حکومت اسلامی و ولایت فقیه امری خارق عادت و خارج از شناخت و عمل بشری نیست، بلکه بمانند دیگر حکومت‌های عقلایی و متعارف جهان است و براساس مصلحت مردم و برای تحقق عدالت عمل می‌کند. قوانین اسلامی نیز ابزار اجرایی حکومت اسلامی است (مطهری، ۱۳۸۴: ۷۹).

فلسفه سیاسی مطهری استمرار فلسفه سیاسی اسلامی با رویکرد نوصدرایی است. در حکمت متعالیه، عقل و شرع از یک مبدأ سرچشمه می‌گیرند. «همچنان که برهان یقینی مطابق وحی است و هرگز با آن مخالفت ندارد پیرو رسالت محمد (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) نیز حکم عقل را گردن می‌نهد و با آن معاندتی ندارد» (صدرالمآلهین، ۱۳۸۴، ج ۲: ۳۷۳)؛ بنابراین، دیدگاه فلسفه و شریعت همسو و هم‌راستا با یکدیگرند؛ یعنی قواعد شرعی و وحیانی با قواعد فلسفی یکسان هستند. از این رو، حکمای متعالیه؛ نقل را به‌عنوان حجت ظاهری، و عقل را به‌مثابه حجت باطنی در نظر می‌گیرند (مهاجر، ۱۳۷۸: ۵۵).

بنابراین عملاً نظریات مطهری، هیچ‌کدام از اصول خاص رادیکالی، اصول‌گرایی و یا اصلاح‌طلبانه اسپرینگر را ندارد و ملغمه‌ای از آنهاست؛ حتی مشروعیت ولایت فقیه را از مردم نمی‌بیند و مردم را در نظام جمهوری اسلامی، در قالب شکلی پذیرفته است و نه محتوایی.

«در نظام ولایی، نقش و جایگاه مردم چگونه ترسیم شده است؟». پس از روشن شدن مبدأ مشروعیت حکومت ولایی و این‌که مشروعیت ولایت فقیه، برخاسته‌ی از روایات و ادله‌ی شرعی (و نه رأی و اقبال مردم) است، سؤال این است که:

«نقش مردم در توزیع قدرت سیاسی و نظارت و مشارکت در امور مختلف اجتماعی چیست؟». اینجاست که بحث از دموکراسی و مردم‌سالاری مطرح می‌شود. اگر به دموکراسی به‌عنوان روشی برای مشارکت سیاسی مردم و دخالت دادن خواست و اراده‌ی آن‌ها در توزیع قدرت سیاسی و استفاده از نظر آنان در تصمیم‌گیری‌ها، به‌طور مستقیم یا از طریق پارلمان و انتخاب نماینده، نگریسته شود؛ مانعی جدی در راه تلفیق دین و دموکراسی در حکومت وجود ندارد. دموکراسی، به‌عنوان روشی برای دخالت در تصمیم‌گیری‌ها و توزیع قدرت سیاسی، قابلیت آن را دارد که توسط اصول و ضوابطی محدود شود و اعمال نظر و سلیقه‌ی اکثریت، مطلق و رها نباشد و دموکراسی به‌طور کنترل شده اعمال شود (واعظی، ۱۳۹۶: ۲۵۹). کلمه‌ی «جمهوری» شکل حکومت پیشنهاد شده را مشخص می‌کند و کلمه‌ی «اسلامی» محتوای آن را ... یعنی حکومتی که در آن حق انتخاب با همه‌ی مردم است؛ قطع‌نظر از این که دارای این عقیده یا آن عقیده باشند. مسأله‌ی جمهوری مربوط است به شکل حکومت که مستلزم نوعی دموکراسی است (مطهری، ۱۳۸۴: ۸۱-۸۰). پس مطهری، در نقد این دیدگاه که جمهوری اسلامی با حق حاکمیت ملی در تضاد است و باید جمهوری اسلامی بدون محتوای اسلامی باشد تا حاکمیت مردم تحقق پیدا کند، بر این نکته تأکید می‌کند که لازمه‌ی حاکمیت ملی، نداشتن ایدئولوژی نیست و آزادی نیز در همین قالب پذیرفته است.

آزادی در نگاه استاد مطهری دو رکن دارد؛ یکی عصیان و تمرد و دیگری تسلیم و انقیاد. بدون عصیان و تمرد، رکود و اسارت است و بدون تسلیم و انقیاد و اصولی بودن، هرج و مرج است (مطهری، ۱۳۷۷: ۷۷).

در قالب آزادی، توده‌ی مسلمان، دخالت در سرنوشت سیاسی خود را یک وظیفه و مسؤولیت مهم دینی بشمارد. همبستگی دین و سیاست به معنی وابستگی دین به سیاست نیست، بلکه به معنی وابستگی سیاست به دین است (مطهری، ۱۳۷۷: ۲۶). آنچه از استقرای آراء ایشان دستگیر می‌شود، مسلم انگاشتن مشروعیت الهی ولایت‌فقیه به‌نحو «انتصاب کلی» است، به این معنا که شارع مقدس با ارائه‌ی ملاک‌ها و شرایط کلی، ولی‌فقیه را مأمور تصدی امر قضا و حکومت کرده است و منشأ مشروعیت او هم از این لحاظ به شرع و شریعت بازمی‌گردد (قدردان، ۱۳۸۹: ۶۷).

بنابراین چون مشروعیت از منظر اسپرینگر، ناشی از حضور مردم می‌باشد و از منظر مطهری، مشروعیت نظام سیاسی از دین است و دین نیازی به تأیید مردم ندارد؛ باعث تناقض اساسی ماهیت نظرات آن‌ها می‌گردد.

از آنجاکه دموکراسی، برآیند 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 (کت، ۱۹۹۹: ۳). با ایتنای 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.

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 (خرم‌شاد و سرپرست‌سادات، ۱۳۹۳: ۷).

ولایت‌فقیه برآیند 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 برخلاف حق حاکمیت ملی است» (مطهری، ۱۳۸۹، ۲۴: ۳۳۲). مسئله ولایت‌فقیه هم از همین قبیل است. مسئله ولایت‌فقیه 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؟ ولایت‌فقیه ولایت ایدئولوژیک است و اساساً خود فقیه را مردم انتخاب می‌کنند. این خودش عین دموکراسی است. «اگر ولایت‌فقیه یک امر انتصابی می‌بود، مثلاً هر فقیهی به وسیله فقیه قبل از خودش به طور خاص تعیین شده بود، ممکن بود بگوییم که این برخلاف اصول دموکراسی و نظیر سلطنت موروثی است. ولی، فقیه را برخلاف 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، ۲۴: ۳۳۳).

دموکراسی اصولی مدنظر مطهری، به معنای برآمدن دموکراسی از اصول مستحکم اسلام، تشیع، اجتماع و انسان‌شناسی در اندیشه معرفتی مطهری است. توحید، عدالت، امامت و اجتماع مدنی؛ چهار اصلی هستند که می‌شود با اتکای به مباحث 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 (رنجبر، ۱۳۸۳: ۶) است، این اصول را باید در کنار هم و به شکل یک کل در نظر گرفت.

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 به عنوان دو حقیقت مستقل از فرضیه‌ها و قراردادهای پذیرفت، و از طرف دیگر بهترین ضامن اجرای آن‌هاست» (مطهری، ۱۳۸۹، ۱۶: ۴۴۵). پس از نظر استاد مطهری استعدادهای 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.

دموکراسی اصولی، برآیند 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 به‌عنوان حق و هم به‌عنوان تکلیف - تئوریزه می‌کند، الگویی که به خاطر توجه به نیازهای متعالی انسانی، آزادی معنوی و مکتبی، روایتی از مردم‌سالاری دینی است. درعین 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؛ به‌عبارت‌دیگر، مشروعیت در الگوی دموکراسی اصولی، بیشتر به «مشروعیت مردمی» پهلو می‌زند و رسالت دینی حکومت مردمی، جریان بخشیدن به قوانین الهی است. 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؛ به‌عنوان ایدئولوگ مکتب الهی؛ مورد پذیرش مردم، پاسدار هر دو بعد این روایت است: هم حاکمیت مردم بر مردم و هم جریان قوانین الهی.

مطهری، در نقد مکتب اگزیستانسیالیست که آزادی را «کمال نهایی» می‌داند، بر این نکته اصرار دارد که آزادی اگرچه کمال است، آن «کمال وسیله‌ای» نه «کمال هدفی» است. به باور مطهری، در رابطه با آزاد و مختار بودن انسان دو پرسش متناقض می‌شود: نخست آنکه آیا «چون آزاد است، به کمال خودش رسیده است؟» «دوم آنکه آیا مختار است که کمال خودش را انتخاب کند؟». شهید مطهری در پاسخ به این پرسش‌ها به این باور است که با آزادی «ممکن است انسان به عالی‌ترین کمالات و مقامات برسد و ممکن است به اسفل‌السافلین سقوط کند». در واقع آزادی، خودش کمال بشریت نیست، وسیله‌ی کمال بشریت است؛ یعنی، انسان اگر آزاد نبود، نمی‌توانست کمال بشریت را تحصیل کند. یک موجود که باید راهی را طی کند و او را آزاد و مختار آفریده‌اند و تمام موانع را از سر راه او برداشته‌اند، به مرحله‌ی آزادی رسیده است، ولی به مرحله‌ی آزادی رسیدن، به مقدمه‌ی کمال رسیدن است؛ یعنی، آزاد است که راه کمال خود را طی کند (مطهری، ۱۳۶۵: ۳۴۵).

آزادی انسان از اسارت طبیعت؛ آزادی از حکومت خود بر خود (آزادی از هواهای نفسانی خود) و آزاد بودن انسان از محکومیت انسان‌های دیگر (مطهری، ۱۳۶۹: ۲۸۶).

مطهری، به قداست آزادی اعتقاد دارد. شواهد مقدس بودن و محترم شمردن آزادی‌ها، به‌ویژه آزادی سیاسی از دیدگاه مطهری به‌طور خلاصه عبارت‌اند از:

نفی حکومت زور، ابراز نظر و اظهار رأی مخالفان دین و حکومت دینی، مقدس بودن آزادی اجتماعی به‌عنوان یکی از هدف‌های بعثت انبیا، اذعان به وجود تعلیمات لیبرالیستی به معنای واقعی آن در اسلام، قائل شدن به حقوق فطری و طبیعی

برای بشر و تأیید اساس و روح اعلامیه جهانی حقوق بشر، انتخابی بودن جمهوری اسلامی و نقش نظارتی فقیه، اعتقاد به اینکه هر مقام غیر معصومی اگر در وضع غیرقابل انتقاد قرار گیرد، هم برای خودش خطر است و هم برای اسلام؛ اشاره به اینکه قدسی بودن شخص حاکم، از اندیشه اهل تسنن است و شیعه هیچ قداستی به معنای فوق نقد و فوق مشورت و فوق نظارت بودن برای حاکم قائل نیست؛ تصریح به حق چون‌وچرایی مردم در برابر حاکم و یا شرط گذاشتن برای حاکم مبنی بر این‌که چنین و چنان کن و حاکم در خدمت مردم است و نه مردم در خدمت حاکم و در واقع حاکم امانت‌دار مردم است (مطهری، ۱۳۶۴: ۲۳۳).

اصول ده‌گانه فوق در واقع به‌مثابه دلایل اهمیت، قداست و احترام آزادی از نگاه مطهری است. از نظر او، منشأ آزادی در اسلام برخلاف اندیشه‌ی غربی، استعداد‌های انسانی انسان، است نه امیال و هواهای او؛ به‌عبارت‌دیگر انسانیت رها شده در اسلام مطرح است، نه حیوانیت رها شده؛ بنابراین محدودیت آزادی در اسلام برای تقویت و تعالی درجه‌ی عالی وجود آدمی در مقابل درجه دانی اوست.

مطهری، تصریح می‌کند در حکومت اسلامی احزاب آزادند و هر حزبی اگر عقیده غیراسلامی هم دارد، آزاد است؛ اما اجازه توطئه‌گری و فریب‌کاری نمی‌دهیم. احزاب و افراد در حدی که عقیده خودشان را صریحاً می‌گویند و با منطق خود به جنگ منطق ما می‌آیند را می‌پذیریم (مطهری، ۱۳۷۹: ۱۳)؛ اما اگر بخواهند در زیر لوای اسلام، افکار و عقاید خودشان را بگویند، ما حق داریم که از اسلام خودمان دفاع کنیم و بگوییم که به نام اسلام این کار را نکنید.

به‌علاوه، مطهری اعتقاد بی‌چون‌وچرا نسبت به اصول اسلامی و پایبندی به آنرا برای مسلمانان؛ خلاف دموکراسی نمی‌داند؛ اما چون‌وچرایی اقلیت را مجاز می‌شمارد و اعتقاد دارد که مسلمانان باید به آنان اجازه‌ی چون‌وچرا بدهند. اقلیت می‌تواند مجموعه‌های متشکل در قالب انجمن، گروه یا افراد پراکنده باشند؛ بنابراین زمانی که احزاب غیراسلامی آزاد باشند، آزادی احزاب اسلامی؛ اما مخالف سیاسی بدیهی است و نیاز به توضیح ندارد.

اعتقادات، ارزش‌ها و رفتارها، اصول تفکر سیاسی مطهری است که با اصول اسپرینگر، کاملاً در تعارض است؛ چراکه وی در دنیای مدنی و مشارکت عقلانی، نظریه خود را ابراز نموده است.

در نظام‌های غربی؛ حاکمان براساس محاسبات مادی و حزبی، مسئولیت جامعه را به عهده می‌گیرند؛ اما در نظام توحیدی؛ کارگزاران باید شرایط و ضوابط خاصی برای حاکم شدن در جامعه اسلامی و مدیریت آن داشته باشند تا بتوانند جامعه و انسان‌ها را به رشد و تعالی برای حیات جاویدان برسانند. رفتار یک مسئول در نظام اسلامی باید با سایر نظام‌های سیاسی متفاوت باشد. براساس نقل معروف «الناس بامرائهم اشبه منهم بابائهم»، که مردم را به حاکمان نسبت به پدرانشان، شبیه‌تر می‌داند، رفتار یک مسئول در نظام اسلامی باید طوری باشد که مردم او را الگوی خود قرار بدهند. رفتار و سبک زندگی رهبران و کارگزاران یک جامعه می‌تواند بیانگر سبک زندگی جامعه خود نیز باشد.

سه لایه اعتقادات، ارزش‌ها و رفتارها؛ قدرت ترسیم الگو را دارد. این ابعاد، با ایجاد ارتباطات چهارگانه با خدا، با خود، با دیگران و طبیعت؛ سازه سبک زندگی رهبران نظام اسلامی را رقم می‌زند. با برقراری این ارتباطات؛ سبدهای خالی برای شاخص‌ها تعریف و آنگاه این سبدهای خالی، از قرآن، متن نهج‌البلاغه و سیره امامان، استخراج و شاخص‌های سبک زندگی کارگزاران اسلامی، تکمیل شده است.

شهید مطهری؛ تعالیم اسلامی را در سه بخش بیان می‌نماید: اول، معارف و اعتقادات که هدف از آن‌ها شناخت ایمان و اعتقاد است که به قلب، دل و فکر مربوط است؛ مانند مسائل مربوط به مبدأ، معاد، نبوت، ملائکه و امامت؛ دوم، اخلاقیات و امور تربیتی که هدف آن خصلت‌های روحی انسان و چگونگی بود یا نبود آن‌هاست؛ مانند، تقوا، عدالت و شجاعت، جود و سخا، صبر و رضا و استقامت و سوم، احکام عملی، یعنی انسان در خارج عمل خاصی انجام دهد و یا عملی که انجام می‌دهد چگونه باید باشد یا نباشد؛ به عبارت دیگر قوانین موضوعه را میگویند از قبیل نماز، روزه، حج، جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، اجاره، نکاح (مطهری، ۱۳۷۶ ب: ۶۹)؛ به دیگر سخن، «اسلام نظامی از اعتقادات، احکام و عبادات و ارزش‌های اخلاقی است که فرد را به خالق پیوند می‌دهد» (الطایبی، ۱۳۷۸: ۷۵).

در خصوص روحانیت، به عنوان بنیاد اساسی نظریات سیاسی؛ هم با قشر سنتی به صورت رایکالی برخورد می‌کند و هم به تقدس آن‌ها، توجه می‌کند.

کسانی که آرزوی اعتلای دین مبین اسلام را در سر دارند و درباره‌ی علل ترقی و انحطاط مسلمین در گذشته‌ی دور و نزدیک می‌اندیشند، نمی‌توانند درباره‌ی دستگاه رهبری آن، یعنی سازمان مقدس روحانیت نیندیشند و آرزوی ترقی و اعتلای آن را در سر نداشته باشند و از مشکلات و نابسامانی‌های آن رنج نبرند (مطهری، ۱۳۶۸: ۲۶۴).

آفتی که جامعه‌ی روحانیت ما را فلج کرده و از پا درآورده است، عوام‌زدگی است. عوام‌زدگی از سیل‌زدگی، زلزله‌زدگی، مار و عقرب‌زدگی بالاتر است (مطهری، ۱۳۶۸: ۲۹۹).

پس روحانیت، در اثر آفت‌زدگی نمی‌تواند؛ چنانکه باید، پیشرو باشد و از جلوی قافله حرکت کند و به معنی صحیح کلمه، هادی قافله باشد، مجبور است در عقب قافله حرکت کند.

پس از منظر مطهری، اگر روحانیت بتواند در مقام شارع مقدس، به امر نظارت بر حکومت پردازد؛ جلوی حکومت عوام را که می‌تواند جامعه را به قهقرا ببرد؛ می‌گیرد که مخالف نظریه اسپرینگر است که برای کسی تقدس قائل نیست.

حکومت عوام، منشأ رواج فراوان ریا و مجامله و تظاهر و کتمان حقایق و آرایش قیافه و پرداختن به هیکل و شیوع عناوین و القاب بالابلند در جامعه‌ی روحانیت ما شده که در دنیا بی‌نظیر است. حکومت عوام است که آزادمردان و اصلاح‌طلبان روحانیت ما را دل‌خون کرده و می‌کند (مطهری، ۱۳۶۸: ۳۰۰).

وی جهت ارتقای روحانیت، عدم وابستگی مالی آن‌ها به مردم را عنوان می‌کند که تنها در این صورت تقدس روحانیت می‌تواند؛ از دست‌اندازی مردم در امان باشد؛ اما اسپرینگر، کارگزاران حکومتی را وکیل و جیره‌خور مردم می‌داند که منعکس‌کننده نظریات آن‌ها بایست باشند.

از نظر مطهری، مسأله‌ی مالی اساسی‌ترین آسیب حوزه‌های علمیه و روحانیت است. مهم‌ترین نقصی که در دستگاه رهبری دینی ما فعلاً به وجود آمده، مربوط به بودجه، معاش، نظام مالی و طرز ارتزاق روحانیون است (مطهری، ۱۳۶۸: ۲۸۹).

پژوهشگر از جایی شروع می‌کند که متفکر خود آغاز کرده است، نه از نتیجه و نه از پرسش‌های انتزاعی؛ بلکه احساس مشخص سردرگمی و حیرتی که در ابتدا نظریه پرداز را به تفکر واداشته است.

۴- نتیجه‌گیری

اسپرینگر، نه تنها در به‌کارگیری الگوی روان‌درمانی در درک اندیشه‌های سیاسی مصر است، بلکه اساساً آن را عنصر وجودی در فهم هر نظریه‌ی سیاسی می‌انگارد و به‌جای آنکه به‌دنبال درک بحران موجود در اجتماع - از منظر اجتماعی و تاریخی - باشد؛ بحران را در درون متفکر جست‌وجو می‌کند که البته خود متفکر آن را ناشی از امری اجتماعی می‌بیند که این مسأله در مورد شهید مطهری، نتایج متفاوتی دربردارد. نظریات مطهری، هیچ‌کدام از اصول خاص رادیکالی، اصول‌گرایی و یا اصلاح‌طلبانه اسپرینگر را ندارد و ملغمه‌ای از آن‌هاست. از طرف دیگر مشروعیت از منظر اسپرینگر، ناشی از حضور مردم می‌باشد و از منظر مطهری، مشروعیت نظام سیاسی از دین است و دین نیازی به تأیید مردم ندارد؛ که باعث تناقض اساسی ماهیت نظرات آن‌ها می‌گردد که مقوله‌هایی مثل آزادی از منظر آن‌ها، به تفاوت ساختاری نظریه مطهری با اسپرینگر، دامن می‌زند. البته «پلورالیسم ارزشی» در تفکر اسپرینگر مشهود است که با نظریه مطهری در تناقض اساسی قرار می‌گیرد.

منابع

- الطایی، علی. ۱۳۷۸، بحران هویت قومی در ایران، تهران: نشر شادگان.
- اسپریگنز، توماس. ۱۳۷۷، فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه‌ی فرهنگ رجایی، تهران: انتشارات آگه، چاپ چهارم.
- جهانگلوی، رامین. ۱۳۸۴، بین گذشته و آینده، تهران: نی
- خرمشاد، محمدباقر. و سرپرست‌سادات، سید ابراهیم. ۱۳۹۳، مسئله‌ها و الگوهای مردم‌سالاری دینی، پژوهش‌های انقلاب اسلامی، سال سوم، شماره دهم، ۳-۲۹.
- خوش‌بیان‌سروستانی، امین. و ماهر، مهرو. ۱۳۹۴، تبیین علل و عوامل واگرایی مسلمانان از منظر شیخ محمدحسین کاشف الغطاء (بر مبنای الگوی فهم نظریات سیاسی توماس اسپریگنز). دومین کنگره بین‌المللی فرهنگ و اندیشه دینی، قم، موسسه سفیران فرهنگی مبین. ۹۶ - ۷۶.
- رنجبر، مقصود. ۱۳۸۳، مشروعیت از دیدگاه شهید مطهری، فصل‌نامه پژوهشی دانشگاه امام صادق، شماره ۲۲، ۲-۳۱.
- فاضلی، نعمت‌الله. ۱۳۹۴، تشویش نوشتن: مسئله‌مندی نوشتن در حوزه علوم انسانی و اجتماعی در ایران، در: دوفصل‌نامه‌ی پژوهش و نگارش کتب دانشگاهی، شماره ۳۷، ۱-۳۲.
- قدردان‌قراملکی، محمد حسن. ۱۳۸۹، حکومت دینی از منظر شهید مطهری. تهران: مؤسسه‌ی فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- صدرالمآلهین؛ ۱۳۸۴، شرح اصول کافی. ترجمه محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- مطهری، مرتضی. ۱۳۹۸، سیری در نهج‌البلاغه. تهران: صدرا.
- -----؛ ۱۳۹۰، مجموعه آثار. تهران: صدرا.
- -----؛ ۱۳۸۹، نرم‌افزار مجموعه آثار استاد شهید مطهری، در: اولین مجموعه نرم‌افزارهای نور، قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.

- ؛ ۱۳۸۷، آینده انقلاب اسلامی. تهران: صدرا.
- ؛ ۱۳۸۴، پیرامون انقلاب اسلامی. تهران: صدرا.
- ؛ ۱۳۷۹، یادداشت‌های استاد مطهری، جلد ۱، تهران: صدرا.
- ؛ ۱۳۷۸، بیست گفتار، نظر اسلام درباره علم. تهران: صدرا.
- ؛ ۱۳۷۷، ب، شش مقاله. تهران: انتشارات صدرا.
- ؛ ۱۳۷۶، آشنایی با علوم اسلامی، جلد سوم: اصول فقه - فقه، تهران: صدرا.
- ؛ ۱۳۶۹، بیست گفتار. تهران: صدرا.
- ۱۳۶۸، ده گفتار، تهران: انتشارات صدر.
- ۱۳۶۴، انسان کامل، تهران: صدرا.
- مهاجر، محسن. ۱۳۷۸، اندیشه سیاسی ملا صدرا. قیسات، ش ۱۰ و ۱۱.
- واعظی، محمدعلی. ۱۳۹۶، اندیشه سیاسی شهید مطهری. قم: بوستان کتاب.

Catt, Helena. (۱۹۹۹). Democracy in Practice, Rutledge, U.S.A and Canada.

Mills, C. Wright, (۱۹۶۳). The Social Role of Intellectuals in Power Politics and People, the Collected Essays of C. Wright Mills, Ed Iriuny Louis Horowitz, New York: Oxford University Press.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی