

بررسی مبانی مشروعیت سیاسی در آرای شهید مطهری
محمدحسن غلامی^۱ - سید اسدالله اطهری^۲
تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۲۵ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۴/۱۸

چکیده:

مفهوم مشروعیت سیاسی بعنوان یکی از مهمترین محورهای اندیشه سیاسی معاصر شناخته می‌شود. اما مولفه‌های مشروعیت در اندیشه سیاسی متفکران تحت تاثیر عناصری همانند انسان شناختی، هستی شناختی، معرفت شناسی و همچنین مقتضیات زمانه است. در واقع سوال اصلی این پژوهش این است که مشروعیت در آرا مطهری از چه مبانی و مولفه‌هایی برخوردار بوده است. می‌توان گفت که مشروعیت سیاسی در نگرش روشنفکران اسلامی همانند مطهری با توجه با عناصر بینادینی همانند شریعت اسلامی و دموکراسی بعنوان ضرورت زمانه صورت بندی شد. درباره اثرگذاری ماهیت پهلوی دوم بر نگرش سیاسی مطهری می‌توان گفت که تحولات سیاسی همانند کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، غرب ستیزی، وابستگی پهلوی دوم به امریکا، استبداد سیاسی و نوسازی غربی نقش محوری در شکل گیری مفهوم مشروعیت در آرا شهید مطهری داشتند. به عبارت دیگر بطور کلی گفتمان هژمونی مشروعیت سیاسی دو دهه آخر پهلوم دوم همانند رویکرد مطهری بر اساس دال مرکزی شریعت اسلامی شکل گرفت، و مدلول‌های آن را می‌توان در عناصری همانند اسلام سیاسی، هویت دینی، ستیز با دیکتاتوری، دموکراسی خواهی، برابری و تقابل با وابستگی دانست.

واژگان کلیدی: شهید مطهری، پهلوی دوم، مشروعیت، شریعت اسلامی، روشنفکر اسلامی

^۱ - دانشجوی دکتری، اندیشه سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، واحد تاکستان، دانشگاه آزاد اسلامی، قزوین، ایران

Mahdiagh4@gmail.com

^۲ - استادیار و عضو هیئت علمی، گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، واحد تاکستان، دانشگاه آزاد اسلامی، قزوین،

ایران: نویسنده مسئول

athary.asadolah@yahoo.com

مقدمه

در سده بست و یکم باید حکومت‌ها و دولتمردان ویژگی‌های مختلفی داشته باشند تا ضمن تداوم قدرت سیاسی، از پایگاه و اقتدار اجتماعی هم برخوردار شوند. یکی از این مولفه‌ها مشروعیت همه جانبه حکومت‌ها و رهبران سیاسی است. ضمن آنکه این رهبران در عصر جهانی شدن به خصوصیت محورهای دینی، فرهنگی و اخلاقی آمیخته باشند. نتیجه آنکه در این سده به عنوان عصر از هم گسیختگی و رهاشدگی، دولتها و مدیران با بهره‌گیری از کارآمدی اقتصادی و اخلاقی یا درونی می‌توانند مشروعیت داشته باشند. بنابراین بهره‌گیری از آرا و اندیشه‌های متفکران گذشته بخصوص معاصر برای تبیین و پاسخگویی به بحرانها و موضوعات سیاسی و اجتماعی کنونی ضروری است. از این جهت تجزیه و تحلیل آرا شهید مطهری درباره مشروعیت با توجه به حکومت مردم سالاری دینی در ایران اهمیت محوری دارد.

در دوران جدید به واسطه حاکمیت آموزه‌های دموکراتیک توجه به نقش مردم در حکومت نیز افزایش پیدا کرد. در اوایل سده بیستم میلادی جهان اسلام در شرایط نابسامان به سر می‌برد که از مهمترین شاخصه‌های آن وابستگی رجال سیاسی به استثمار و استبداد، روی گردانی از اسلام، وجود جریان‌های غیر اسلامی و غرب‌گرا و به طور کلی انحطاط اخلاقی، اجتماعی و فرهنگی بود. در چنین شرایطی اندیشمندان و متفکران مسلمان در برابر نفوذ بیگانگان و مشکلات و مسائل جهان اسلام سه شیوه در پیش گرفت که عبارت بودند از: غرب‌گرایی، ملی‌گرایی، اسلام‌گرایی. اسلام‌گرایی و توجه به اسلام در واقع تلاشی بود که نشان دهد اسلام می‌تواند در زندگی مسلمانان امروز نقش ایفا کند و از عهده اداره جامعه برآید. در ضمن اسلام‌گرایی و گسترش جنبش‌های اسلامی سابقه‌ای بس طولانی در کشور ایران و مصر دارا می‌باشد. به طوریکه نگاهی به تاریخ یک قرن اخیر در این دو کشور دلیلی بر این مدعاست. از آنجا که استاد مطهری به عنوان یکی از برجسته‌ترین شاگردان و یاران امام خمینی(ره) در پیروزی انقلاب اسلامی ایران تاثیر به سزایی گذاشت، اندیشه‌های وی میان مسلمانان و اندیشمندان زیادی در عالم اسلام در حوزه‌های سیاسی، فلسفی، اجتماعی، تاریخی و... نفوذ فراوانی یافت. مطهری دارای رویکردی معتدل و میانه رو است که در مواجهه با نوگرایی همین رویه را ادامه داده و در زمینه حکومت اسلامی که یکی مباحث بسیار مهم و اساسی جامعه اسلامی است آن را از جنبه‌های مختلف تبیین کرده و در پاسخ‌گویی به نیازهای جامعه مسلمانان بر اساس مقتضیات زمان نظریه پردازی نموده است. این پژوهش به مفهوم مشروعیت سیاسی در اندیشه‌های روشنفکران اسلامی

همانند شهید مطهری با توجه به وضعیت دوره حاکمیت سکولاریسم، جایگاه دین در ایران، غرب ستیزی، مبارزه با امپریالیسم، هویت زدایی دینی نظام پهلوی و... می‌پردازد.

مشروعیت

مشروعیت به معنی قانونی بودن یا طبق قانون بودن است. بعدها عنصر رضایت به معنی آن افزوده شد و رضایت پایه و اساس فرمانروایی مشروع دانسته شد. (عالم، ۱۳۹۱: ۱۰۵) ماکس وبر اولین بار مفهوم مشروعیت حکومت و قدرت مشروع یا اقتدار را در دولت مدرن توضیح داد. وبر قبل از تعریف مشروعیت مفهوم قدرت را روشن می‌سازد. (شادلو و همکاران، ۱۳۹۴: ۱۴۶-۱۴۵) اقتدار قدرتی مشروع است که می‌تواند ویژگی دولت باشد. «اقتدار همیشه مشروع و قانونی است، اما قدرت ممکن است مشروع یا نامشروع باشد، اقتدار مبتنی بر رقابت است اما قدرت اغلب بر زور مبتنی است. بنا به سرشت، اقتدار دموکراتیک تر از قدرت است، زیرا همیشه قانونی و مبتنی بر پشتیبانی همگانی است». (عالم، ۱۳۹۱: ۱۰۳) بدون شک، مسئله مشروعیت بحث دامنه داری است و عمری به وسعت عمر نظام‌های سیاسی دارد. ریشه‌های این بحث را در یونان باستان، در آثار افلاطون و ارسطو می‌توان دید که در طی زمان، متفکرانی چون سیسرو، آگوستین قدیس، توماس آکوئیناس، فارابی، ابن رشد، غزالی، ماوردی، ابن سینا و سایر صاحب نظران، درباره آن به بحث و بررسی پرداخته‌اند، اما در نظریه‌های جدید سیاسی جایگاه واقعی-تری پیدا کرده و متفکران جدید نواندیش سیاسی آن را به طور منظم و سیستماتیک بیان کرده‌اند. در اهمیت این بحث می‌توان گفت که قدرت، نفوذ و اقتدار، تنها در صورت مشروع بودن امکان تأثیر دارد. به بیان دیگر، مشروعیت با دو رکن اساسی از نظام‌های حکومتی سروکار دارد. از یک سو با رکن حاکم و اینکه چرا و به چه دلیل مردم باید از فرمان‌های حاکم اطاعت کنند. و از سوی دیگر با رکن نظام حکومتی و اینکه ملاک مشروعیت حکومت چیست؟ یا چه حکومتی مشروع است؟ به این ترتیب مشروعیت حکومت‌ها از مهمترین مباحث فلسفه سیاسی به شمار می‌آید.

تعاریف بسیاری از مشروعیت وجود دارد، از جمله می‌توان گفت این مفهوم به معنای میزان اعتقاد شهروندان به دولت، به مثابه تجسم بخش منافع آنها و باور به حقانیت و شایستگی دولت در برخورداری از قدرت و اعمال این قدرت بر شهروندان می‌باشد. «اجمالاً مشروعیت یعنی توجیه عقلانی انفاذ حکم، یعنی گروه حاکم چه توجیهی برای انفاذ قدرت خود دارد.

این غیر از توجیه محکوم علیه در قبول حکم است». (لاریجانی، ۱۳۷۵: ۱۶) به تعبیر رابرت دال «وقتی حکومت مشروعیت دارد که مردم تحت فرمان، اعتقاد راستین داشته باشند بر اینکه ساختارها، عملکردها، اقدامات، تصمیمات، سیاست‌ها، مقامات، رهبران یا حکومت از شایستگی، درست کاری، یا خیر اخلاقی و از حق صدور قواعد الزام آور برخوردار باشند. (دال، ۱۳۶۴: ۷۰) بدین ترتیب مشروعیت، بنیاد قدرت حکومت است که از یک سو به حکومت حق فرمانروایی می‌دهد و از سوی دیگر، حکومت شوندگان را از چنین حقی آگاه می‌کند. در چنین حکومت مشروعی مردم به طور طبیعی و بدون تردید، سازمانی را که به آن تعلق دارند، می‌پذیرند و از اوامر و قدرت مافوقش تبعیت می‌نمایند. مشروعیت به مثابه روحی دمیده در کالبد نظامی سیاسی است که آن را سمت و سو، رونق، استحکام و پایداری می‌بخشد. (اخوان کاظمی، ۱۳۸۳: ۵۲)

حکومت‌هایی که می‌خواهند از طرف شهروندان اطاعت شوند، نمی‌توانند قدرتی عریان و یا جابرانه داشته باشند، بلکه می‌کوشند قدرت خویش را توجیه و آن را مشروع قلمداد کنند. مشروعیت قدرت، از سه طریق محقق می‌شود: سنتی^۱، عقلایی- حقوقی^۲، کاریزمایی^۳.

مشروعیت از طریق سنتها، با اتکال حاکم و اتباع بر سنتها محقق می‌شود، سنت‌هایی که مانند امری عینی در خارج محقق است. معمولاً در این طریق سنتی، شخصی حاکم، نوعی تقدس می‌یابد و در اداره حکومت وی، روابط خانوادگی و قرابت، کار سازتر است تا استعدادها و برجستگی‌های اشخاص.

در طریق عقلایی- حقوقی، عقلانیت، همان وجود علم، تکنیک و قانون است. در چنین عقلانیتی، مشروعیت، دائر مدار موثریت است، حکومت و سیطره عقلایی- حقوقی در هنگام وصول به غایت، کاملاً مشروع و نیک می‌گردد. در طریق کاریزمایی، سلطه بر محور خصوصیات فردی و به ویژه روحانی حاکم دور می‌زند، مشروعیت حکومت در این فرض، بر اساس استناد به خداوند مطرح می‌شود. خداوند است که خود، نهایی‌ترین مشروع‌هاست. از نظر وبر چنین سلطه‌ای نمی‌تواند دائمی باشد یا چندان به طول انجامد، چون نیازهای روزمره زندگی برای نظم پیوستگی و قابل پیش بینی بودن، نمی‌تواند با ظهور ثابت و دائمی وحی الهی سازگار افتد. مساله‌ای که توجه به آن در این بحث، مهم به نظر می‌رسد، این است که نگاه وبر به مساله

^۱ - Tracditional

^۲ - Rational- Legal

^۳ - Charismatic

مشروعیت، نگاهی جامعه‌شناسانه بوده است، لذا وی مشروعیت را چیزی قریب به «مقبولیت» معنی می‌کند. (لاریجانی، ۱۳۸۱: ۱۶-۱۵) مشروعیت اساس اقتدار دولت است. مشروعیت دو مبنای اصلی دارد، یکی مبنای عقلانی - قانونی و دیگری پذیرش اجتماعی دولت توسط اتباع. مشروعیت التزام و تعهد اتباع و اطلاعات آنها از فرامین دولت را موجب می‌شود. پذیرش اجتماعی دولت توسط اتباع جنبه انضمامی مشروعیت است که رابطه تنگاتنگی با عنصر کار-آمدی دولت دارد. در دیدگاه جامعه‌شناسانه مشروعیت دولت از دیدگاه بیرونی یعنی از دیدگاه اتباع ملاحظه می‌شود. (بشریه، ۱۳۸۰) امروزه دولتی مشروعیت می‌یابد که به جز دارا بودن مبنای قانونی بتواند کارآمدی خود را در انجام کار ویژه‌ها و وظایف اساسی خویش نزد اتباع به اثبات رساند. پیامدهای نامطلوبی مانند تشدید نابرابری‌های اجتماعی و افزایش فاصله طبقاتی و ایجاد طبقه ممتاز، موجب طرح پرسش‌های بنیادین در زمینه نقش دولت در ایجاد این پیامدها و تاثیر آنها بر روی مشروعیت نظام سیاسی شده است. (شادلو، ۱۳۹۴: ۱۴۳) مشروعیت و کارآمدی هر نظام سیاسی از مهمترین دغدغه‌های باورمندان و شکل‌دهندگان آن نظام می‌باشد، چرا که دو مولفه یاد شده اجزای تشکیل‌دهنده پایداری آن نظام می‌باشد. در این فصل از تحقیق در نظر است مشروعیت و کارآمدی نظام جمهوری اسلامی ایران مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد.

اولین مزیت و خصوصیت ویژه مشروعیت آن است که دلایل و انگیزه‌های اخلاقی لازم برای همکاری و اطاعت از جانب تابعان قدرت را فراهم می‌کند. یک نظام سیاسی مشروع، از این حق برخوردار است که تابعان و زیردستان خود، توقع اطاعت داشته باشد. بدین ترتیب مشروعیت، به دلیل تکلیفی که بر مردم جهت تبعیت تحمیل می‌کند و انگیزه‌هایی که برای اطاعت آنها ایجاد می‌کند، زمینه تبیین اطاعت را فراهم می‌آورد. از این رو می‌توان گفت مشروعیت آن نیروی پنهان و تا حدی ذهنی است که با توجیه قدرت حاکمان و حکومت، آن قدرت را تبدیل به اقتدار نموده و مردم را به اطاعت از این رابطه قدرت، وا می‌دارد.

اهمیت مسئله مشروعیت زمانی بهتر آشکار می‌شود که حکومت باعلائم محسوسی از کاهش مشروعیت مواجه شده و ذخائر مشروعیت خود را از دست داده باشد. در چنین شرایطی قوانین و قرامین حکومتی، پشتوانه اجتماعی و اخلاقی خود را از دست می‌دهند و نظم سامان سیاسی که متکی به اطاعت قواعد است، به دلیل از دست رفتن مشروعیت قواعد، به بی‌نظمی می‌گراید، لذا مشروعیت، پایه اخلاقی یک حکومت یا نظام سیاسی را تشکیل می‌دهد

که وقتی فرو می‌ریزد، امر حکومت جز با کاربرد و اعمال زور فیزیکی اطاعت نمی‌شود که آن نیز، پایه چندان محکمی برای تداوم عمر یک نظام سیاسی نمی‌باشد. (دولتیاری، ۱۳۸۸: ۵۱). مسئله دیگری که می‌توان بر اساس آن به نقش و اهمیت مشروعیت پی برد، تاثیر مشروعیت بر میزان کارایی نظام سیاسی و بالا بردن توان صاحبان قدرت در نیل به اهدافشان است.

یکی از پایه‌های عمده مشروعیت نظام سیاسی، دین است. در این راستا، سه مسأله محوری یعنی (حاکمیت مطلق الهی، آرمانها و اهداف جامعه و ویژگی نخبگان سیاسی) که نمود دخالت و تعیین کنندگی دین در آنها به وضوح پیداست، مورد بررسی قرار گرفت در بحث حاکمیت مطلق الهی با اشاره به ایمان و اعتقاد به اصل حاکمیت مطلق الهی بر هستی از جمله هستی اجتماعی و برابری آزادی انسانها، به این نتیجه رسیدیم که، سلطه، آمریت و اطاعت سیاسی در اسلام منوط به تجویز خداوند است و هر قدرت و کمکی در طول اراده الهی است نه در عرض آن، لذا هر سلطه سیاسی مشروع می‌بایست با این اصل اساسی همخوانی داشته باشد و منشأ اساسی قدرت، امر و اطاعت از آن خداوند است. نقش سیاسی و مشروعیت بخشی مردم به نظام سیاسی، اساساً معطوف به کاهش خطرات و فساد قدرت سیاسی و دارندگان آن است. زیرا تهدید حقوق عمومی و سیاسی مردم به وسیله قدرت سیاسی امکان‌پذیر است. در هر صورت این نگرش به سیاست بطور کلی و مشروعیت سیاسی به خصوص، ریشه در نگرش اسلام به مقولاتی نظیر هستی، دنیا، انسان، خیر و سعادت و اصل توحید دارد. در حقیقت تعامل میان سه پدیده یعنی (دین، دنیا و انسان) تعیین کننده ماهیت سیاست در اندیشه دینی است و مقوله مشروعیت سیاسی عمیقاً بر پایه این نگرش بنا و فهم می‌شود. بنا بر این سیاست و مشروعیت وجهی دینی و دنیوی دارد. این برداشت از سیاست مآلاً با دو گرایش ناسازگار است: یکی با گرایشی که دین را از سیاست جدا می‌کند و آن را پدیده‌ای صددرصد دنیوی و سکولاری می‌داند و دیگر با کسانی که سیاست را مقوم صرفاً قدسی و آسمانی فهم می‌کند.

دولت اسلامی

۱- دولت اسلامی، یعنی دولت در جوامع اسلامی: این تعریف، بدون آنکه هرگونه پرسشی درباره نسبت دین و دولت در اندیشه اسلامی طرح کند، (دولت اسلامی) را دولتی معرفی می‌کند که در جغرافیای زندگی مسلمانان تشکیل شده است. این برداشت که ملهم از مطالعات مربوط به جغرافیای انسانی - سیاسی است، یکی از رایج‌ترین تعریف‌ها از دولت اسلامی است و

امروزه پایه بسیاری از تشکلهای و نهادهای بین‌المللی، از جمله سازمان کنفرانس اسلامی، اتحادیه بین‌المجالس کشورهای اسلامی و بانک بین‌المللی اسلامی است.

۲- دولت اسلامی، دولتی است که حافظ و مجری شریعت و آموزه‌های اسلامی در جامعه است. این تعریف نیز همانند تعریف نخست، بدون آنکه داوری خاصی درباره ماهیت قدرت و ساختار درونی دولت اسلامی داشته باشد، به دولت‌نگاهی ابزاری دارد. تفاوت این تلقی با برداشت نخست در این است که به صرف وجود یک دولت در جامعه اسلامی، چنین دولتی را مصداق (دولت اسلامی) نمی‌داند، بلکه با توجه به شرط اجرا یا عدم اجرای شریعت توسط دولت‌ها، آنها را به دولت‌های اسلامی و غیر اسلامی یا مشروع و نامشروع تقسیم و داوری می‌کند.

در این اندیشه، دولت اسلامی (بدون آنکه ریشه در وحی اسلامی داشته باشد)، پدیده‌ای تاریخی است که در نتیجه تلاقی نیروها و مواجهه مسلمانان با دیگر ملت‌ها، در درون جامعه اسلامی زاده و ظاهر شده است؛ اسلام هیچ‌گاه نه به دولت اندیشیده و نه تشکیل دولت از مشاغل و دغدغه‌های اصلی آن بوده است؛ لیکن ظهور دولت، بی‌تردید، از نتایج جانبی و گریزناپذیر آن بوده است. (برهان غلیون، ۱۹۹۳: ۵۴)

۳- دولت اسلامی، دولتی است که فرمانروایان آن، شرایط و اختیارات خاصی دارند که در نصوص دینی ارائه شده است. شرط قرشی بودن خلیفه در نظریه‌های قدیم اهل سنت، و نیز شرط‌های اجتهاد و عدالت حاکم در برخی اندیشه‌های جدید شیعه، از نمونه‌های بارز این تفسیر است. نظریه‌های قدیم اهل سنت، بامشروط کردن خلیفه به شرایط خاص، شیوه استقرار حاکم اسلامی را یا کلاً به عهده مردم هر زمانه نهاده‌اند و یا با تجویز مشروعیت الگوهای هم‌عرضی چون الگوی نصب، انتخاب و غلبه، گزینش‌نهایی یکی از شیوه‌های فوق‌امری تأخیری و به اختیار مردم گذاشته‌اند. (محمد بن الحسین الفراء، ۱۴۰۶: ۲۳) همچنین، نظریه ولایت انتخابی فقیهان در اندیشه‌های متأخر شیعه نیز ضمن آنکه اجتهاد و فقاقت را شرط اصلی حاکم می‌داند، شیوه استقرار حاکم را امری عقلایی دانسته و از این حیث به تجویز شیوه انتخاب به عنوان یکی از مناسب‌ترین طرق ممکن در شرایط امروز می‌پردازد. (صالحی نجف آبادی، ۱۳۶۳: ۵۰-۵۱) اینان براین باورند که دولت اسلامی، دولتی است که ارزش‌ها و حتی شرایط حاکمان را از دین و روش‌های مملکت‌داری را از علم و تجربه اقتباس می‌کند.

۴- دولت اسلامی، دولتی است که نه تنها ارزش‌های حاکم بر زندگی سیاسی و نیز شرایط رهبران و فرمانروایان آن از جانب دین تعیین و تعریف می‌شود، بلکه حتی شیوه استقرار حاکم

در رأس هرم دولت و به طور کلی، ساختار نظام سیاسی و روش‌های مدیریت امور عمومی جامعه نیز به وسیله دین بیان می‌گردد. بر اساس این تحلیل، تنها دولتی را می‌توان مصداق واقعی (دولت اسلامی یا دولت مشروع) دانست که علاوه بر شرایط ویژه حاکمان - که در برداشت سوم گذشت - شیوه استقرار رهبران در مسند قدرت نیز مطابق با الگوی ارائه شده در شریعت و دین باشد. (واعظی، ۱۳۷۸: ۳۰)

دین و دموکراسی

حکومت ولایی مدلی از حکومت دینی است که علاوه بر تکیه بر مرجعیت دین و آموزه‌های آن در ساحت‌های مختلف اجتماع، هماهنگی و هدایت آن را در سیمای رهبری عادلانه و فقیهانه می‌بیند. مسأله مهمی که در اینجا پیش می‌آید این است که: «در نظام ولایی، نقش و جایگاه مردم چگونه ترسیم شده است؟» پس از روشن شدن مبدأ مشروعیت حکومت ولایی و اینکه مشروعیت ولایت فقیه، برخاسته‌ای از روایات و ادله 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 مردم سالاری مطرح می‌شود. پرسش اساسی در این بحث، پرسش از «نسبت اسلام و دموکراسی» است. ارتباط دین و دموکراسی به نحو عام، و ارتباط اسلام و دموکراسی به نحو خاص، از مباحث بسیار پیچیده و چالش برانگیز روزگار ماست که قرائت‌های مختلفی از آن عرضه شده است. برخی در ترویج و تقدیس دموکراسی کوشیده و آن را همچون ارزش مطلق می‌ستایند. گروهی دیگر میان این دو به تعامل قائل شده و دین و دموکراسی بر اصول و مبانی خاص، به سازش ناپذیری و تقابل دین و دموکراسی فتوا داده و ترکیب این دو را پارادوکسیکال و متناقض می‌پندارند.

جمع اسلام و دموکراسی، قابل قبول نیست. والا امکان جمع اسلام و دموکراسی وجود ندارد مگر اینکه اسلام کاملاً سکولار شود. یکی از اصول نظری دموکراسی «جایز الخطا دانستن» انسان است. این اصل خود مبنی بر اصل دیگری است که انسان را موجودی مختار و انتخاب گر می‌داند... مهمترین محل تجلی انتخاب‌گری انسان، دنیای فکر و اندیشه و عقاید است. برای انسان باید این امکان وجود داشته باشد که آزادانه با آراء، افکار و اندیشه‌های متعارض روبرو شود و آزادانه دست به انتخاب بزند. او در انتخاب دینی از ادیان یا «بی دینی» آزاد است. به دلیل روشن نبودن حقیقت و پخش آن در میان کل بشریت هر انتخابی ترکیبی است از حقیقت

و غیر حقیقت. بنابراین، با نامجاز کردن اندیشه‌ای که آن را باطل می‌دانیم، ممکن است امکان انتشار حق را سلب کرده باشیم. (پایدار، ۱۳۷۶: ۵۲۱-۵۲۲)

پیش از آنکه به نسبت سنجی میان دین و دموکراسی بپردازیم، لازم است که تفاسیر و تلقی‌های ممکن از دموکراسی را از نظر بگذرانیم. در واقع ما یک نوع دموکراسی نداریم، بلکه با انواع دموکراسی روبرو هستیم. دیوید هلد در کتاب مدل‌های دموکراسی از نه نوع دموکراسی نام می‌برد. (هلد، ۱۳۶۹) بشیریه نیز از دموکراسی مستقیم، دموکراسی اجتماعی، دموکراسی صنعتی، دموکراسی مسیحی و دموکراسی‌های مبتنی بر اصل نمایندگی منافع و گروه‌ها نام می‌برد. (بشیریه، ۱۳۸۱: ۱۷۵-۱۹۰) آنچه انواع دموکراسی را تحت یک عنوان جمع می‌کند، نه قدر مشترک ذاتیات آنها، بلکه به قول ویتگنشتاین «شباهت خانوادگی» بین آنهاست. دموکراسی نوع «الف» ممکن است دارای مؤلفه‌هایی باشد که برخی از آنها با مؤلفه‌های نوع «ب» مشترکند، اما قدر اشتراک نوع «ب» و نوع «ج» چه بسا مؤلفه‌هایی دیگر باشد، و همین طور است مشترکات نوع «ج» با دیگر انواع. آنچه باعث می‌شود تمامی این نوع تحت نامی واحد خوانده شوند، شباهت خانوادگی آنهاست. همانگونه که بین در و مادر و برادر و خواهر ویژگی مشترکی یافت نمی‌شود، ولی همه آنها در یک خانواده قرار می‌گیرند. بنابراین برخی از انواع دموکراسی فقط تشابه ظاهری و اشتراک لفظی با انواع دیگر دارند، که عدم توجه به آن، منشأ و خاستگاه مغالطات فراوانی شده است، و لذا قدم اول در باب نسبت سنجی دین و دموکراسی، برای پایان بخشیدن به بسیاری از نزاع‌ها، دقت در واژگان کلیدی در اینگونه مباحث است (واعظی، ۱۳۸۱: ۲۵۴)

دموکراسی به عنوان یک روش، در واقع، روشی برای حل و فصل نزاع‌های سیاسی و ترویج بحث و مذاکره و توزیع قدرت است و موجب پرهیز از بی‌نظمی و تجاوز می‌شود. این نوع دموکراسی بر مبانی و اصولی نظیر برابری مردم در اظهار نظر و لزوم مشارکت مردم در سرنوشت سیاسی خویش و آزادی مردم در اظهار نظر در باب مباحث سیاسی و اجتماعی متکی است، که با تعالیم دینی ما سازگار هستند و تفسیری هم که استاد مطهری از نسبت دین و دموکراسی ارائه می‌کند، دقیقاً بر همین مبنا استوار است. یعنی از دموکراسی و جمهوریت به مثابه روش و شکل حکومت نام می‌برد:

کلمه «جمهوری» شکل حکومت پیشنهاد شده را مشخص می‌کند و کلمه «اسلامی» محتوای آن را... یعنی حکومتی که در آن حق انتخاب با همه مردم است؛ قطع نظر از اینکه مرد یا زن، سفید یا سیاه، دارای این عقیده یا آن عقیده باشند. در اینجا فقط شرط بلوغ سنی و رشد

عقلی معتبر است و نه چیز دیگر. به علاوه، این حکومت، حکومتی موقت است، یعنی هر چند سال یک بار باید تجدید شود؛ یعنی اگر مردم بخواهند می‌توانند حاکم را برای بار دوم، احیاناً یا سوم و یا چهارم تا آنجا که قانون اساسی شان اجازه می‌دهد، انتخاب کنند و در صورت عدم تمایل، شخص دیگری را، که از او بهتر می‌دانند، انتخاب کنند. اما کلمه «اسلامی» همان طور که گفتیم، محتوای حکومت را بیان می‌کند؛ یعنی پیشنهاد می‌کند که این حکومت با اصول و مقررات اسلامی اداره شود، و در مدار اصول اسلامی حرکت کند... مسأله جمهوری مربوط است به شکل حکومت که مستلزم نوعی دموکراسی است. (مطهری، ۱۳۷۴: ۸۱-۸۰)

استاد 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 لازمه حاکمیت ملی، نداشتن ایدئولوژی نیست. اشتباه آنها که این مفهوم را مبهم دانسته‌اند ناشی از این است که حق حاکمیت ملی را مساوی با نداشتن مسلک و ایدئولوژی و عدم التزام به یک سلسله اصول فکری درباره جهان و اصول علمی درباره زندگی دانسته‌اند. اینان می‌پندارند که اگر کسی به حزبی، مسلکی، مرامی یا دینی ملتزم و متعهد شد و خواهان اجرای اصول و ضوابط آن گردید، آزاد و دموکرات نیست، پس اگر کشوری اسلامی باشد، یعنی مؤمن و معتقد به اصول اسلامی باشند و این اصول را بی چون و چرا بدانند، دموکراسی به خطر می‌افتد. (مطهری، ۱۳۷۴: ۸۰-۸۴)

مشروعیت حکومت

یکی از مهمترین و اساسی‌ترین بحث‌ها در فلسفه سیاسی، حق تعیین سرنوشت سیاسی و آزادی انتخاب و رأی است؛ این پرسش که: «آیا یک انسان مسلمان می‌تواند و حق دارد که به حکومتی رأی دهد و او را انتخاب کند و به آن گردن نهد و یا اینکه در مقابل حکومتی بایستد و به آن رأی ندهد و در براندازی آن بکوشد؟»، از جمله پرسش‌هایی است که پاسخ‌های متفاوت و متناقضی به آن داده شده است. هر پاسخی که به این پرسش بنیادین داده شود، در نهایت باید با پذیرش مردم همراه شود، چه این پذیرش با اجبار و اکراه توأم گردد و چه با اختیار و طوع و رغبت همراه شود. در هر صورت، هر حکومتی برای دوام و استقرار خود باید مردم را با خود همراه کند و در غیر این صورت، پایه‌های حکومتش برای همیشه سست و لرزان خواهد بود. در بحث‌های استاد مطهری نمی‌توان به یک نتیجه قطعی در مورد دیدگاه ایشان درباره

مشروعیت حکومت اسلامی رسید، اما برخی مؤلفه‌ها در آثار ایشان، مبین آن است که مردم در حکومت تأثیر گذارند و می‌توانند به هر نوع حکومتی که بخواهند گردن نهند. (شریف لکزایی، ۱۳۸۱: ۱۹۸) آنچه از استقرای آراء مطهری دستگیر می‌شود، مسلم انگاشتن مشروعیت الهی ولایت فقه به نحو «انتصاب کلی» است، به این معنا که شارع مقدس با ارائه ملاک‌ها و شرایط کلی، ولی فقیه را مأمور تصدی امر قضا و حکومت کرده است و منشأ مشروعیت او هم از این لحاظ به شرع و شریعت باز می‌گردد. (قدردان، ۱۳۷۹: ۶۷)

- ملاک مشروعیت حاکم

حاکم باید مشروعیت داشته باشد و به نظر مطهری مشروعیت حاکم بر دو مبنا می‌تواند، باشد: ۱- ولایت ۲- وکالت. استاد مطهری ملاک مشروعیت را ولایت می‌داند و می‌گوید: جامعه نیازمند به حکمران است و حکمران بالضروره کسی است که متابعت مشروع دارد نه کسی که به زور خود را تحمیل کرده است و آن کس که متابعت مشروع دارد، به دو گونه ممکن است: به نحو «ولایت» و به نحو «وکالت» آنچه در فقه مطرح است به عنوان ولایت حاکم مطرح است. (مطهری، ۱۳۷۸: ۱۵۰) افرادی که نه به دلیل خاصیت طبیعی و موروثی، بلکه به دلیل خاصیت تقرب و عدالت و علم، این را پیدا می‌کنند، و قهراً ماهیت حکومت، ولایت بر جامعه است نه نیابت از جامعه و وکالت از جامعه. فقه هم این مسأله را به عنوان ولایت حاکم مطرح کرده است. پس ملاک انتخاب، مردم نیست، بلکه انطباق با معیارهای الهی است و با آن انطباق، خود به خود حاکم می‌شود و مانعی نیست که در آن واحد ده‌ها حاکم شرعی و ولی شرعی وجود داشته باشد. (همان: ۱۵۳)

شرایط قانونگذاران و مجریان در حکومت اسلامی

اسلام یک سلسله قوانین اصلی و ضروری و کلی دارد که چارچوب اساسی قوانین را تشکیل داده است و البته در خود آن قوانین نیز در مورد تزامم در اصل «لاضرر» و «لاضرر» و یا مصلحت اکتشافی عقلی، اجازه اجتهاد داده است؛ بنابراین در این محدوده اجازه قانون گذاری به مردم داده شده است. شرایط قانون گذار، اجتهاد و تخصص در مقررات اصلی و تصویب آنها توسط مجتهد جامع الشرائط است. یعنی مردم مجاز به وضع قانون هستند، اما برای اطمینان از عدم مغایرت آنها با قوانین اسلامی، باید به تصویب مجتهد جامع الشرائط برسند. (مطهری، ۱۳۸۶: ۲۸۵)

مجریان قانون هم، نباید فاسق یا متجاهر به فسق باشند؛ اما عدالت برای آنها ضروری نیست

هر چند شاید بتوان از مفاد «لا ینالُ عهدی الظالمین» (بقره/۱۲۴) استنباط کرد که هر منصبی در حکومت اسلامی، باید توأم با عدالت متصدی آن منصب باشد، اما سیره پیغمبر (ص) و امیرالمؤمنین^(ع) درباره اشخاص؛ مثل خالد بن ولید و زیاد بن ابیه و ... این جهت را تأیید نمی‌کند. (مطهری، ۱۳۷۶: ۲۸۶)

ادله اختیارات حاکم اسلامی

به اعتقاد استاد مطهری، در اسلام یک سلسله اختیارات به واسطه وی به پیغمبر^(ص) داده شده است، نه این که در خصوص آنها وحی نازل می‌شده بلکه در غالب مسائل اداره جامعه اسلامی چنین است و پیغمبر (ص) طبق اختیارات خودش عمل می‌کند. قرآن کریم می‌فرماید: «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ». (احزاب/۶)

مطهری می‌گوید: پیغمبر اکرم^(ص) بسیاری از کارها را به حکم اختیاراتی که به او به عنوان صاحب امر مسلمین داده شده، انجام می‌داد و لهذا خیلی چیزها را در فواصل مختلف نهی می‌کرد، امر می‌کرد، باز نهی می‌کرد و باز امر می‌کرد، اختیار داشت هیچ کس نمی‌گفت که این «نسخ» است؛ مثل مسأله متعه که به اتفاق شیعه و سنی پیغمبر^(ص) در زمان خودش متعه را یک جا اجازه داد یک جا منع کرد باز یک جا اجازه داد و یک جا منع کرد، سنی‌ها هم این را قبول دارند دلیلش این است که اصل این کار جایز است ولی حاکم، یک جا نمی‌تواند اجازه بدهد که انجام دهد، یک جا هم بگوید انجام ندهید، یک جا مورد احتیاج بوده، اجازه داده، جای دیگر احتیاج نبوده صرف شهوترانی بوده پیغمبر اجازه نداده است. (مطهری، ۱۳۷۶: ۹۴ و ۹۱)

استاد مطهری این اختیارات را که راجع به شئون حکومتی پیامبر است قابل انتقال به حاکم شرعی می‌داند و می‌گوید: «این اختیارات از پیغمبر^(ص) به امام^(ع) و از امام به حاکم شرعی مسلمین منتقل می‌شود». (همان)

حدود اختیارات حاکم اسلامی

در حدود اختیارات فقیه حاکم، اختلاف وجود دارد. برخی آن را فقط در مواردی بسان ولایت بر اموال مجهول المالک می‌دانند، اما برخی آن را به سان ولایت پیامبر و ائمه اطهار (ع) گسترده و تام می‌دانند؛ مانند: تمدید یا سلب مالکیت، اخذ مالیات افزوده بر مالیات‌های منصوص، تقدم مصلحت اجتماع بر فرد، تقدم اهم بر مهم، حکم به ثبوت رؤیت هلال، طلاق در برخی موارد، اجبار محترک بر فروش، قیمت گذاری اجناس، تصرف در خمس و انفال، اقامه

حدود و تعزیرات، تصرف در اموال بی سرپرست، تصرف در اوقاف عامه، تصرف در میراث انسان بدون وارث و ... میر فتح در عناوین، بیش از ۵۰ مورد را آورده است. (مراغی، بی تا: ۳۵۳) مطهری دامنه این اختیارات را وسیع و محدود به موارد ذکر شده نمی‌داند بلکه بر اساس نیازمندی‌های جدید و با توجه به مبانی اسلام این اختیارات را در هر برهه‌ای متغیر می‌داند و می‌گوید:

"این اختیارات دامنه وسیعی دارد. حکومت اسلامی در شرایط جدید و نیازمندی‌های جدید می‌تواند با توجه به اصول و مبانی اساسی اسلامی یک سلسله مقررات وضع نماید که در گذشته موضوعاً منتفی بوده است. اختیارات قوه حاکمه اسلامی شرط لازم حسن اجرای قوانین آسمانی و حسن تطبیق با مقتضیات زمان و حسن تنظیم برنامه‌های مخصوص هر دوره است، این اختیارات حدود و شرایطی دارد". (مطهری، ۱۳۷۷: ۶۵)

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 مورخانه 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. (همان: ۲۶۰)؛ 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 متشابهی هستند این است که مطالعه در احوال طبیعت انسان‌ها روشن می‌کند که افراد انسان - برخلاف حیوانات اجتماعی از قبیل زنبور عسل - هیچ‌کدام 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». (همان، 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 (همان: ۳۲۴)

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 استبدادآمیز با توجیهات دینی در غرب، موجب شد ملازمه - ای قهری میان حق حاکمیت ملی از یک طرف، و بی‌خدایی از طرف دیگر به وجود آید. (همان: ۵۵۳-۵۵۴). یکی از ریشه‌های گرایش به مادی‌گری در نظر استاد شهید «تارسایی 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 روان-شناسی 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». (همان)

ایمان و اعتقاد به ذات احدیت- که جهان را به «حق» و به «عدل» برپا ساخته است- به جای 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 نگهبانی 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 نگهبانی جان، مال و حقوق و آزادی‌های آنهاست. (همان: ۴۴۹) استاد مطهری حکومت حضرت امیر-المؤمنین(ع) را با مختصات فوق و برابری و قانون مداری به عنوان یک الگوی دموکراسی بازشناخته است. او ذیل بحثی با عنوان «دموکراسی علی^(ع)» می‌نویسد که «امیرالمؤمنین علی(ع) با خوارچ 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. پر واضح است که چنین روشی، جز گریزاندن افراد از دین و سوق دادن ایشان به‌سوی ماتریالیسم و ضدیت با مذهب و خدا و هر چه رنگ خدایی دارد، محصولی نخواهد داشت» (همان، 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)

نتیجه‌گیری

نتایج برگرفته از رویکرد استاد مطهری به مشروعیت؛

- نگرش شهید مطهری به مشروعیت برگرفته از اسلام سیاسی مدرن، چالشها و تحولات ساختاری پهلوم دوم همچون کودتا ۲۸ مرداد و انقلاب سفید و همچنین نظریه‌های سیاسی مدرن در جهان غرب بود.

- مطهری بنیان مشروعیت خود را ه بر اصولی همانند معرفتی شناسی، انسان شناسی بر اصل جامعه محوری و عدالت اجتماعی قرار دادند.
- ایشان ضمن توجه بر رابطه دین و سیاست بر رهایی از استبداد سیاسی و حقوق شهروندی مردم تاکید داشتند.
- مطهری بر اصل شناخت غرب به جای غرب ستیزی یا غرب گرایی معتقد به بهره گیری از دموکراسی غرب در موضوعاتی همانند جایگاه مردم، توسعه و نوسازی کشور، حقوق زن و... بودند.
- مولفه های مشروعیت دینی استاد مطهری دارای نشانگان دموکراسی اصولی، حاکمیت مردم، اختیارات تعریف شده حکومت دینی و استقلال کشور یا عدم وابستگی بود.
- اسلام به مثابه دین و فلسفه زندگی، می تواند بسترهای و بنیادهای حکومت بر مدیریت جامعه و تعامل مثبت با جامعه در سده معاصر ایجاد کند.
- مشروعیت در حکومت دینی مبتنی بر شریعت اسلامی، رضایت و مقبولیت مردمی و همچنین رفع نیازها و کارآمدی دینوی است.
- با توجه به آرای مطهری می توان گفت که ایشان ضمن رد گفتمان های قدرتمند زمانه خود یعنی لیبرالیسم غربی و مارکسیسم و حتی ناسیونالیسم افراطی (باستان گرایی) بر ترکیب مشروعیت مردمی و الهی برای حکومت دینی و مدیران جامعه تاکید داشتند.
- یکی از مهمترین نشانگان مشروعیت حکومت دینی، رهایی از استعمارگران و استقلال همه جانبه کشور در همه عرصه های سیاسی، فرهنگی و اقتصادی است.

منابع فارسی

کتب

- قرآن کریم

- آصف، محمدحسن (۱۳۸۴)، مبانی ایدئولوژیک دولت پهلوی، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی

- بشیریه، حسین (۱۳۸۳)، جامعه‌شناسی ایران، تهران، نشر نی

- دهشیار، حسین (۱۳۸۰)، تحولات سیاسی ایران؛ سال‌های ۱۳۵۸ - ۱۳۴۲، تحولات سیاسی و اجتماعی ایران، ۱۳۵۷ - ۱۳۲۰، به اهتمام مجتبی مقصودی، تهران، روزنه

- شریف لکزایی و دیگران (۱۳۸۱)، اندیشه سیاسی آیت الله مطهری، قم، بوستان کتاب

- قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۷۹)، حکومت دینی از منظر شهید مطهری، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر

- مطهری، مرتضی (۱۳۷۵)، امامت، مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا، جلد ۴

- (۱۳۸۱)، انسان کامل، تهران، انتشارات صدرا

- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷)، بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر، تهران، صدرا

- (بی‌تا)، پیرامون انقلاب اسلامی، قم، انتشارات اسلامی

- (۱۳۵۸)، بیست گفتار، تهران، انتشارات صدرا

- (۱۳۷۴)، پیرامون جمهوری اسلامی، تهران، انتشارات اسلامی

- مطهری، مرتضی (۱۳۷۵)، ختم نبوت، مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا، جلد ۳

- مطهری، مرتضی (۱۳۶۸)، گفتارهای معنوی، تهران، انتشارات صدرا

- (۱۳۷۹)، مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا، جلد ۱۸

- (۱۳۷۳)، نبوت، تهران، انتشارات صدرا

- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷)، ولاء ها و ولایت‌ها، تهران، انتشارات صدرا

- میر احمدی، منصور (۱۳۸۱)، آزادی در فلسفه سیاسی اسلام، قم، بوستان کتاب

- محمدعلی اکبری، رضا بیگدلو (۱۳۹۰)، پهلویسم: ایدئولوژی رسمی دولت محمدرضا پهلوی

در دهه‌های ۱۳۵۰-۱۳۴۰ شمسی، تحقیقات تاریخی، فصلنامه گنجینه، اسناد سال بیست و یکم، دفتر چهارم

- نوروزی، محمدجواد (۱۳۷۹)، فلسفه سیاست، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام

خمینی (ره)

مقالات

- اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۸۳)، آزادی در حکومت اسلامی از منظر شهید مطهری، حکومت اسلامی، شماره ۳۱
- تقوی، سیدمحمدناصر (۱۳۸۰)، تأثیر انواع مشروعیت در مشارکت سیاسی با نگاهی به مشروعیت حکومت دینی و نظریه‌های ولایت فقیه، حکومت اسلامی، سال ششم، شماره دوم
- حائری، محمدحسن (۱۳۸۳)، مردم سالاری دینی و مسأله مشروعیت، مجله مطالعات اسلامی، شماره ۶۳
- طغیانی، مهدی (۱۳۸۱)، عدالت اجتماعی از دیدگاه شهید مطهری، اندیشه صادق، شماره ۶ و ۷
- علیرضا ازغندی، علی جان مرادی جو (۱۳۹۵)، حلقه درونی قدرت در ساختار سیاسی حکومت پهلوی دوم (۱۳۵۷-۱۳۴۲)، فصلنامه پژوهش‌های سیاسی و بین‌المللی، سال هفتم، شماره بیست و هفتم
- عارف برخوردار، علیرضا صدرا (۱۳۹۴)، زمینه‌های ساختاری دولت پهلوی و تأثیر آن بر شکل‌گیری انقلاب اسلامی ایران، فصلنامه پژوهش‌های معاصر انقلاب اسلامی، دوره ۱، شماره ۱
- غلامرضا خواجه سروی، رشید جعفرپور کلوری (۱۳۹۳)، بررسی تطبیقی مشارکت سیاسی در دو دوره پهلوی دوم و جمهوری اسلامی ایران، مطالعات علوم اجتماعی ایران، سال یازدهم، شماره چهارم
- لاریجانی، صادق (۱۳۸۱)، مبانی مشروعیت حکومت‌ها، الهیات و حقوق، شماره ۳
- لکزایی، شریف (۱۳۸۱)، آیت الله مطهری و آزادی‌های سیاسی، علوم سیاسی، شماره ۱۷