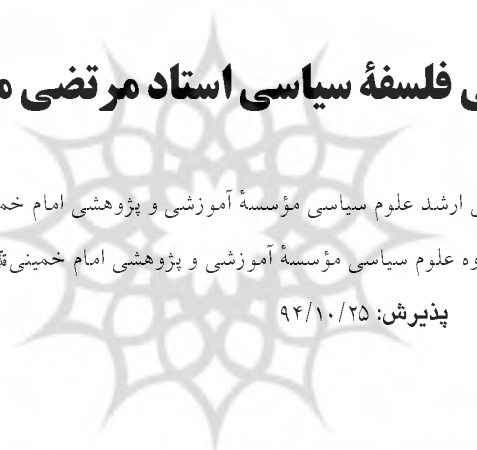
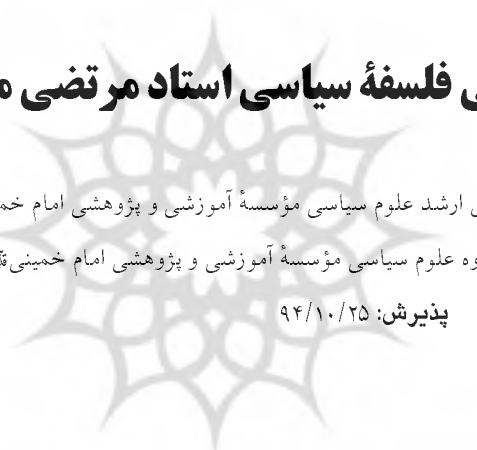


مبانی فلسفه سیاسی استاد مرتضی مطهری

داود تقی‌لو / کارشناس ارشد علوم سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی  dtaqilo@yahoo.com

مهدی امیدی / استادیار گروه علوم سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی  omidimah@gmail.com

پذیرش: ۹۴/۱۰/۲۵

دریافت: ۹۴/۴/۱۲

چکیده

فلسفه سیاسی از بدو ورود به جهان اسلام، همواره مورد توجه اندیشمندان این رشته بوده است. با این حال، فلسفه سیاسی اسلامی با بی‌مهری‌ها و شبهاتی، حتی در حد ادعای امتناع آن، مواجه شده است. از بهترین راه‌های پاسخ به این شبهات، تدوین فلسفه‌های سیاسی فیلسوفانی است که اندیشه آنها دارای این ظرفیت است. براساس اینکه ارتباط بین حکمت نظری و حکمت عملی از مسائلی مهم در فلسفه سیاسی است و یک رابطه تولیدی و مبنایی میان آنها برقرار است، بحث ماهیت و مبانی نقطه آغاز این مهم به‌شمار می‌آید.

پرسش اساسی تحقیق حاضر این است که ماهیت و مبانی فلسفه سیاسی استاد مطهری چیست؟ و اقتضائات مبانی در این فلسفه سیاسی به چه نحوی است؟ فلسفه سیاسی استاد مطهری، مجموعه‌ای از تأملات فلسفی و برخی دیدگاه‌های هنجاری است که در آن به صورتی نظام‌مند ماهیت، مبانی و مسائلی محوری سیاست و نظام سیاسی مطلوب بررسی می‌شود. مبانی هستی‌شناختی در مشروعیت حکومت؛ مبانی انسان‌شناختی در مسائلی همچون آزادی، عدالت و مشارکت سیاسی؛ و همچنین نقش عقل و وحی در کل فلسفه سیاسی استاد مطهری قابل پیگیری است. روش تحقیق در این نوشتار، توصیفی - تحلیلی است.

کلیدواژه‌ها: فلسفه سیاسی، مبانی، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی.

مقدمه

کنیم. با وجود این، چنین نگرشی در پژوهش‌های حوزه اندیشه سیاسی استاد مطهری به چشم نمی‌خورد.

سؤال اصلی تحقیق حاضر عبارت است از اینکه «مبانی فلسفه سیاسی استاد مطهری چیست؟»

سؤال‌های فرعی نیز از این قرار است:

- فلسفه سیاسی استاد مطهری دارای چه ماهیتی است؟

- تأثیر مبانی هستی‌شناختی در فلسفه سیاسی استاد مطهری چیست؟

- تأثیر مبانی انسان‌شناختی در فلسفه سیاسی استاد مطهری چگونه است؟

- مبانی معرفت‌شناختی فلسفه سیاسی استاد مطهری چیست و چه تأثیری در آن داشته است؟

فرضیه تحقیق این است که فلسفه سیاسی استاد مطهری مجموعه‌ای از تأملات عقلانی و فلسفی و برخی دیدگاه‌های هنجاری برگرفته از عقل و نقل ایشان است که در آن به صورتی نظام‌مند، ماهیت، مبانی و مسائل محوری سیاست و نظام سیاسی مطلوب بررسی می‌شود. همچنین تأثیر مبانی در جای جای فلسفه سیاسی ایشان قابل پیگیری است که به اهم آنها اشاره می‌شود.

بنابراین، ادعای این نوشتار بر این اساس استوار نیست که استاد مطهری فیلسوفی سیاسی است - که این بحثی جداگانه می‌طلبد - بلکه همان‌گونه که بیان شد، این مجال نقطه آغازی است برای بازسازی فلسفه سیاسی استاد مطهری بر اساس سنت فلسفه سیاسی اسلامی.

تبیین مفاهیم

در اینجا، برای وضوح بیشتر بحث، به بررسی مفاهیم فلسفه سیاسی و فلسفه سیاسی اسلامی می‌پردازیم:

در آغاز ورود دانش فلسفه سیاسی به عالم اسلام، فارابی اولین شخصیتی بود که به ظرفیت بالای این دانش در تحلیل و تبیین آموزه‌های اجتماعی و سیاسی اسلام پی برد و خطوط کلی آن را در مجموعه دانش‌های اسلامی نشان داد. بررسی عقلی در موضوعات سیاسی در جهان اسلام، با وجود ادعای زوال آن (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۳، ص ۲۵۷ و ۲۴۸ و ۳۳۹-۳۴۲) و هرچند با فراز و نشیب‌هایی، همچنان به حیات خود ادامه داده و با بزرگانی همچون ابن‌سینا، خواجه نصیرالدین طوسی، سهروردی و صدرالمتألهین به نسل‌های بعد انتقال یافته است. امروزه نوصدراییان حاملان اصلی فلسفه سیاسی اسلامی هستند. در میان این فیلسوفان، می‌توان از امام خمینی ره، علامه طباطبائی، شهید صدر و شهید مطهری نام برد که در این حوزه از دانش بشری نیز صاحب‌نظر بوده‌اند، به گونه‌ای که برخی از آنان، در طراحی، تأسیس و عینیت‌بخشی به نظام سیاسی مطلوب اسلام در عصر حاضر، نقشی بی‌نظیر داشته‌اند. در این میان، استاد مطهری به نحوی متقن و کارآمد و با بیانی شیوا، به تحلیل مسائل فلسفی سیاسی پرداخته‌اند.

از آنجا که دغدغه اصلی پژوهش حاضر بررسی ماهیت و مبانی فلسفه سیاسی استاد مطهری به عنوان مقدمه‌ای برای نظام سیاسی مطلوب در اندیشه ایشان است، پس از توصیف ماهیت این فلسفه سیاسی و برای تبیین دقیق‌تر آن، ضروری است به مبانی نظری آن نیز بپردازیم. در اهمیت مبانی نظری، باید به این نکته اشاره کرد که مبانی یک نظریه کمک می‌کند تا بتوانیم با دقت بیشتری به تحلیل نظریات سیاسی پرداخته، حتی بر اساس آن، نوع جهت‌گیری‌ها را در مواجهه با مسائل پیش‌رو پیش‌بینی

۱. فلسفه سیاسی

فلسفه سیاسی ادعا می‌کند که حقیقتی را دربارهٔ سیاست برای ما آشکار خواهد کرد که متفاوت از عقاید ما در زندگی روزمره مان است. نمایان‌ترین صورت طرح این ادعا تمثیل «غار» در کتاب *جمهوری افلاطون* است. افلاطون انسان‌ها را به زندانیانی تشبیه می‌کند که در غاری به زنجیر کشیده شده‌اند، به گونه‌ای که فقط می‌توانند سایه‌های اشیا را بر روی دیواری که روبه‌رویشان است، ببینند. آنها گمان می‌کنند تنها چیزهای واقعی همین سایه‌ها هستند. حال اگر - به فرض - یکی از زندانیان رها شود و پا به روشنایی خیره‌کنندهٔ جهان خارج غار بگذارد، به تدریج، چیزهای واقعی را در جهان می‌بیند و می‌فهمد هرچه پیش از این دیده، سایه‌ای بیش نبوده است. وضعیت یک فیلسوف نیز چنین است.

فیلسوف شناختی اصیل دارد، درحالی‌که اطرافیان او عقاید ناصحیحی دارند. و چون راه رسیدن به شناخت فلسفی طولانی و دشوار است عدهٔ انگشت‌شماری حاضر به پیمودن این راه می‌شوند (ر.ک: افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۰۵۵-۱۰۵۹). از این‌رو، فیلسوف سیاسی را باید جست‌وجوگر حقیقت نامید (اشتراوس، ۱۳۷۳، ص ۳) و فلسفهٔ سیاسی را کوششی برای نشان دادن معرفت به ماهیت امور سیاسی، به جای گمان دربارهٔ آنها (همان، ص ۴).

اما باید توجه داشت که فلسفهٔ سیاسی تنها به یافتن حقیقت قناعت نمی‌کند، بلکه از آن عبور کرده، درصدد درانداختن طرحی نو برای سامان‌دهی امور سیاسی جوامع است. به همین سبب، *افلاطون در کنار مرد سیاسی و جمهوری*، کتاب دیگری به نام *قوانین* به رشتهٔ تحریر درآورد تا نشان دهد فیلسوف سیاسی باید در عین کشف حقیقت امور سیاسی، آن را با سرنوشت جامعهٔ سیاسی نیز گره بزند و در پی سامان دادن آن، برآید و پیوندی بین

آرمان‌هایش و واقعیت‌ها برقرار کند. اگر از این نکته در خصوص فلسفهٔ سیاسی غفلت شود در آن صورت، به مرور زمان، فلسفهٔ سیاسی پویایی و کارآمدی خود را از دست داده، صرفاً به یک تفنن علمی و دانشگاهی تبدیل خواهد شد.

۲. فلسفهٔ سیاسی اسلامی

انتساب فلسفهٔ سیاسی به اسلام، ممکن است بر اساس آنچه در تمدن و جغرافیای اسلامی وجود داشته، یا بر اساس پیش‌فرض‌ها و جهان‌بینی که از دین اتخاذ کرده است، یا بر اساس ارتباط تنگاتنگ محتوای فلسفهٔ سیاسی با اسلام در قبال سایر ادیان و مذاهب، و یا براساس رسالتی که در قبال آموزه‌های اسلامی احساس می‌کند به وصف «اسلامی» متصف شود. اما فارق جوهری آن از دیگر فلسفه‌های سیاسی، پیوند مستحکم آن با مسئلهٔ انسجام‌بخش فلسفهٔ اسلامی، یعنی «توحید» و استناد نهایی همهٔ امور حقیقی و اعتباری به خداوند بی‌شریک است.

عنصر محوری اسلامی بودن فلسفه یا علم دیگر را این مطلب تشکیل می‌دهد که با برهان قطعی - نه وهمی - و با روش منطقی - نه گراف‌گویی - ثابت شود که خدای سبحان چنین تجلی کرد یا چنین چیزی را ایجاد کرد یا چنان حکمی را صادر فرمود تا اگر به صورت بود و نمود ارائه شد، بشود «عرفان اسلامی»، و اگر به عنوان بود و نبود طرح شد، بشود «فلسفهٔ اسلامی»، و اگر به حالت باید و نباید درآمد، بشود «فقه و حقوق اسلامی» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۶۶۳).

علاوه بر این، یک تفکر فلسفی به لحاظ ارکان، مبانی، پیش‌فرض‌ها و مسائل و غایات، می‌تواند از دین تأثیر پذیرد. به عبارت دیگر، دین الهی در صورت دارا بودن آموزه‌های عقلانی، قادر است از درون خود، شکل‌گیری فلسفه‌ای خاص را موجب شود و یا فلسفه‌ای را به جهت

است که قوانین اسلام ما را به حکومت اسلامی راه می‌نمایاند. «قوانین حکومت اسلامی» همان قوانین اسلام است و حکومت اسلامی وظیفه اجرای قوانین الهی را بر عهده دارد. دایره مصلحت نیز در تشخیص مصادیق احکام است. 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 بر اساس مصلحت مردم و برای تحقق عدالت عمل می‌کند. قوانین اسلامی نیز ابزار اجرایی حکومت اسلامی است. آثار استاد عرصه‌ای وسیع برای فلسفه سیاسی و حقوق اساسی می‌گشاید که تا کنون به آن توجه چندانی نشده است.

فلسفه سیاسی استاد مطهری استمرار فلسفه سیاسی اسلامی با رویکرد نوصدرایی است. در حکمت متعالیه، عقل و شرع از یک مبدأ سرچشمه می‌گیرند. «همچنان‌که برهان یقینی مطابق وحی است و هرگز با آن مخالفت ندارد پیرو رسالت محمد ﷺ نیز حکم عقل را گردن می‌نهد و با آن معاندتی ندارد» (صدرالمآلهین، ۱۳۶۷، ج ۲، ص 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 به عنوان حجت ظاهری، و عقل را به مثابه حجت باطنی در نظر می‌گیرند (مهاجر، ۱۳۷۸).

این فلسفه سیاسی مجموعه‌ای از تأملات عقلانی و فلسفی و برخی از دیدگاه‌های هنجاری برگرفته از عقل و نقل ایشان است که در آن به صورتی نظام‌مند ماهیت، مبانی و مسائل محوری سیاست و نظام سیاسی مطلوب بررسی می‌شود.

همچنین مقصود از فلسفه سیاسی استاد مطهری هم آثار مستقل ایشان در فلسفه سیاسی است، مانند آیینده انقلاب اسلامی ایران و هم فلسفه‌ورزی سیاسی ایشان در

بینش و نگرش و داوری در موضوعات و مسائش، تحت‌الشعاع خود قرار دهد (امیدی، ۱۳۸۴، ص ۸۲-۸۱).

ماهیت فلسفه سیاسی استاد مطهری

فلسفه سیاسی استاد مطهری افزون بر آموزه‌های فلسفی، کلامی و فقهی اسلام، از زندگی اجتماعی سیاسی ایشان و حوادث سیاسی دوران او نیز متأثر بوده و این امر در ایده‌هایی همچون «تفکر اجتماعی»، «عدالت اجتماعی»، «آزادی معنوی» و «نظام جمهوری اسلامی»، خود را می‌نمایاند. استاد مطهری در زمینه‌های عینی و نظری، با استفاده از امکانات سنت فلسفه سیاسی اسلامی، که در تاریخ و تمدن اسلامی و به طور مشخص، با فارابی شکل گرفت، تحلیلی عقلی از موضوع ثابت و متغیر و مقتضیات زمان در اسلام ارائه می‌کند و موضوعات و مفاهیمی همچون انسان، اجتماع، حکومت و قانون را تبیین و مناسبات خاصی میان عقل و دین، و دین و اجتماع ترسیم کرده و ایده «سنت اجتماعی اسلام» را پیش نهاده است.

شهید مطهری از جمله متفکرانی است که به مباحث سیاسی توجه خاص داشت. هرچند فرصت آن را نیافت که به تفصیل در باب سیاست سخن بگوید، اما در لابه‌لای آثار خود، مطالبی را مطرح کرده است که زوایایی از اندیشه سیاسی ایشان را آشکار می‌سازد. در عین حال، بسیاری از مباحث استاد، حتی بدون اشاره به موضوع «حکومت اسلامی»، دارای این قابلیت هست که با تشریح و تدوین افزون‌تر در مسائل نظری و عملی حکومت اسلامی، به کار گرفته شود. به فرموده مقام معظم رهبری، استاد مطهری به حق، یکی از بزرگ‌ترین معماران بنای فکری نظام اسلامی به‌شمار می‌آید. آثار ایشان مبنای فکری نظام جمهوری اسلامی ایران است (رحیمی، ۱۳۷۰، ص ۱۲). آنچه از مجموعه آثار استاد مطهری برمی‌آید این

خواه درست و خواه غلط، خواه مبهم و خواه روشن؛ ولی در اصطلاح، «جهان‌بینی» یعنی: «مبنای فکری و فلسفی هر مرام برای توجیه انسان و جهان و اجتماع که به زندگی معنا و ارزش و هدف می‌دهد» (مطهری، ۱۳۸۳، ص ۳۸۹ و ۳۹۲).

همچنان‌که خواهیم دید، مؤلفه‌های هستی‌شناختی دینی به گونه‌ای است که در پرتو آنها، نظام سیاسی دینی تفاوت‌های اساسی و جوهری با نظام‌های سیاسی سکولاریستی پیدا می‌کند. بنابراین و با توجه به این اهمیت، در ادامه به برخی از مؤلفه‌های هستی‌شناختی دخیل در فلسفه سیاسی استاد مطهری خواهیم پرداخت: الف. **توحید**: در مباحث برگرفته از متون دینی توحیدی، بر توجه به جنبه‌های معنوی و فرامادی جهان هستی و هویت باطنی و درونی آن تأکید می‌گردد و هستی‌شناختی توحیدی و معنویت‌گرایانه به مثابه رویکرد اساسی هستی‌شناختی در نظر گرفته می‌شود. در این رویکرد، برترین حقیقت فرامادی، خداوند، و اصلی‌ترین و عمده‌ترین ویژگی این تلقی، «توحیدی بودن» است؛ بدین معنا که اصل و اساس عالم هستی، توحید حضوری و درک محضر حق به معنای «دریافت حضور فراگیر و مؤثر او در تمام جهان هستی و همراهی همه‌جانبه و مقتدرانه او با تمام موجودات و پدیده‌های عالم» است. وجود هر موجودی در همه مراتب، وابسته به خالق خود است، و این فقر و جودی راز همراهی دایمی، همیشگی و تکوینی واجب‌الوجود با تمامی موجودات در عالم امکان به شمار می‌آید (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۶۲۵).

معیارهای یک جهان‌بینی مطلوب - با ادعای اینکه تمامی خصلت‌های یک جهان‌بینی مطلوب تنها می‌تواند در یک جهان‌بینی توحیدی جمع شود - در قابلیت استدلال عقلانی داشتن، معنا و هدف دادن به زندگی، آرمان‌ساز و شوق‌انگیز بودن، داشتن قدرت تقدس‌بخشی به هدف‌های

آثاری مانند **علل گسایش به مادگیری و سیری در نهج البلاغه**، و هم‌فلسفه سیاسی مستنبط از مجموعه آثار ایشان.

مبانی فلسفه سیاسی استاد مطهری و اقتضائات آن

فلسفه سیاسی و اندیشه‌های فلسفی در باب امور سیاسی یکی از موضوعاتی بوده که در طول تاریخ اندیشه سیاسی بشر همواره مورد توجه قرار گرفته است. یکی از تمایزهای فلسفه سیاسی با سایر اندیشه‌های سیاسی، مبنامحوری آن است. مقصود از «مبانی نظری» در فلسفه سیاسی، آن دسته از بنیان‌ها و زیرساخت‌های فکری است که زیربنای آراء و نظریه‌های سیاسی قرار می‌گیرد. براین اساس، هر آموزه‌ای که به گونه‌ای بر اندیشه سیاسی یک اندیشمند تأثیر بگذارد به مثابه مبنایی نظری تلقی می‌گردد (باباپور و دیگران، ۱۳۹۰، ص ۲۵).

۱. مبانی هستی‌شناختی

برداشت انسان از جهان هستی، در داوری و نگرش وی در سیاست و موضوعات مرتبط با آن نقش مستقیمی ایفا می‌کند. در یک نگاه کلی، جهان‌بینی به دو طیف گسترده «جهان‌بینی الهی» و «جهان‌بینی مادی» تقسیم می‌شود. از منظر جهان‌بینی مادی، در رابطه با مسئله علل و اسباب مؤثر در تغییر سرنوشت انسان‌ها و جوامع انسانی، تنها باید به عوامل مادی و روابط علی و معلولی میان آنها اکتفا کرد. اما از منظر جهان‌بینی الهی، که واقعیت را در چارچوب ماده و جسم و کیفیات جسمانی محصور نمی‌داند، دنیای حوادث دارای تاروپودهای پیچیده‌تری است و عواملی که در پدید آمدن حوادث و انگیزه‌های انسانی، به‌ویژه در تصمیم‌گیری‌ها و کنش‌های سیاسی‌اش شرکت دارند، بسی افزون‌ترند (مطهری، ۱۳۹۰ الف، ص ۴۰۵).

هرکس تصویری کلی از جهان، انسان و اجتماع دارد،

ص ۱۲۸). برخی نیز معتقدند: «حاکمیت» یعنی: قدرت مطلق و نامحدود (هیوود، ۱۳۸۹، ص ۱۳۵). به هر حال، حاکمیت به قدرت برتر امکان قانون‌گذاری و اعمال آن را اعطا می‌کند. در گستره تاریخ، همواره این بحث وجود داشته که حق اعمال قدرت و حاکمیت از آن کیست؟ آیا کسی که خود دارای حقی نیست می‌تواند حق حاکمیت و فرمان‌روایی را به دیگران واگذار کند؟ یا باید این حقانیت از سرچشمه‌ای سیراب شود که خود سرمنشأ همه حق‌هاست. در فلسفه سیاسی اسلامی، حق حاکمیت مطلق در عرصه هستی و حیات سیاسی انسان‌ها، تنها از آن خداوند بزرگ است. در نگاه اولی، جز خداوند هیچ‌کس دیگری حق حاکمیت بر انسان‌ها را ندارد (مطهری، ۱۳۹۰ ج، ص ۷۳۲)؛ زیرا او همه انسان‌ها را آزاد آفریده است. بنابراین، حکم‌رانی بر انسان‌ها بدون اذن الهی مشروع نخواهد بود (مصباح، ۱۳۸۴ الف، ص ۲۰۰). در آیه شریفه «إِنَّ الْحُكْمَ أَلَّا لِلَّهِ يُقْضَى الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرٌ الْأَفْصَلِينَ» (انعام: ۵۷)، «حکم» از مختصات ذات حق بیان شده است. به عقیده شهید مطهری، مراد از «حکم» در اینجا، قانون و نظامات حیاتی بشر است. این آیه حق قانون‌گذاری از غیرخدا سلب شده و آن را از شئون ذات حق یا کسی که حق تعالی به او اذن دهد، می‌داند (مطهری، ۱۳۸۹ ب، ص ۱۲۷).

اقتضائات مبانی هستی‌شناختی استاد مطهری:

اول. براساس ربوبیت تکوینی و تشریحی، حق حکم و وضع قوانین منحصر به خداوند است. اما طبیعت موضوعات مربوط به مصالح عمومی اقتضا می‌کند که قوانین مربوط به آنها، از نوع قوانین ثابت نبوده و حالت موقتی و موردی داشته باشد. بر این اساس، وضع قوانین جزئی و حکم بر طبق مصالح در چارچوب قوانین کلی الهی، از اختیارات حکومتی است که البته حکومت هم به

انسانی و اجتماعی، و تعهدآور و مسئولیت‌ساز بودن جمع می‌شود (مطهری، ۱۳۹۰ ب، ص ۸۴).

جهان‌بینی اسلامی جهان‌بینی توحیدی است. توحید در اسلام، به خالص‌ترین شکل و پاک‌ترین طرز بیان شده است. از نظر اسلام، خداوند مثل و مانند ندارد: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱)؛ خدا شبیه چیزی نیست و هیچ چیزی را نتوان به خداوند تشبیه کرد. خداوند بی‌نیاز مطلق است، همه به او نیازمندند و او از همه بی‌نیاز است: «أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر: ۱۵) (مطهری، ۱۳۹۰ ب، ص ۸۶).

ب. ربوبیت مطلق الهی: «ربوبیت»، سوق دادن شیء به سمت کمال آن است، و «رب» کسی است که شأن او سوق دادن اشیا به سوی کمال و تربیت آنها بوده و این صفت ثابت در وجود اوست (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۳۳۱).

در کلمه «رب»، هم مفهوم «خداوندگاری و صاحب‌اختیاری» نهفته است و هم معنای «تکمیل‌کنندگی و پرورش‌دهندگی». خداوند است که هم صاحب اختیار عالم است و هم به کمال‌رساننده آن (مطهری، ۱۳۹۰ ج، ص ۹۰).

ربوبیت مطلق الهی به دو گونه جریان می‌یابد: ربوبیت تکوینی و ربوبیت تشریحی. «ربوبیت تکوینی» یعنی: خداوند امور همه هستی و موجودات را به اراده و تدبیر خود اداره می‌کند و تدبیر و اداره جهان منحصر به اوست؛ و «ربوبیت تشریحی» هدایت ویژه انسان‌ها و جوامع انسانی است که از طریق فرستادن رسولان، فروفرستادن کتاب‌های آسمانی و تعیین دستورها، تکالیف و قوانین، آنان را به سوی سعادت و نیک‌بختی هدایت می‌کند (مصباح، ۱۳۸۴ ب، ص ۵۸).

ج. حاکمیت الهی: «حاکمیت» در اصطلاحات سیاسی، به معنای قدرت عالی دولت است که قانون‌گذار و اجراکننده قانون است و بالاتر از آن قدرتی نیست (آشوری، ۱۳۶۶،

نوعی باید برآمده از اذن الهی باشد.

دوم. تمامی حکومت‌ها و دولت‌ها با هر نظام سیاسی که بر مردم جامعه خود اعمال حاکمیت می‌کنند اعمال سیطره و آمریت آنها به اتکای حاکمیتی حقوقی است که از آن برخوردارند. یکی از مباحث مهم و اساسی فلسفه سیاسی آن است که کدام حاکمیت حقوقی، حق و موجه است؟ (واعظی، ۱۳۷۸، ص ۲۲۳).

اساساً اعتقاد به توحید در گرو پذیرفتن حاکمیت حق تعالی و نفی حکومت غیرخداست: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ (یوسف: ۴۰)، اصولاً کلمه طیبه «لا اله الا الله» در مرحله نخست، نفی خالقیت، مالکیت و حاکمیت از غیر خدا می‌کند، و در مرحله بعد، این حقوق را برای حق تعالی اثبات می‌نماید.

«مشروعیت» در فلسفه سیاسی مفهومی اصطلاحی دارد که نباید آن را با معنای لغوی این واژه اشتباه گرفت. معنای این واژه در اصطلاح دینی و فقهی یعنی: منطبق بودن بر قوانین شرع و دستورات الهی؛ اما در مباحث سیاسی اجتماعی، مرادف «قانونی و برحق بودن اعمال قدرت یک حکومت» است (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۲۲). به عبارت دیگر، «مشروعیت» یعنی: پذیرش حق فرمان دادن برای رهبران از یک سو، و اطاعت و فرمان‌برداری برای شهروندان از سوی دیگر.

از دیدگاه اسلام منشأ مشروعیت حاکمیت، خداوند است؛ چراکه اوست که مالک و سلطان (دارای تسلط تکوینی بر مردم) است. اگر خدا آفریدگار و صاحب اختیار انسان‌هاست، چرا حق دستور دادن و حکم کردن نداشته باشد؟ حق الهی «حاکمیت» به این معناست که برای حاکمیت، اعم از وضع قانون و وضع مصوبات فرعی، جز خداوند کسی شایسته نیست. قهراً در مقام اجرا نیز ولایت الهی شرط است و افرادی از میان همان انسان‌ها، نه به سبب

ویژگی طبیعی و موروثی، بلکه اولاً و بالذات به سبب عصمت و اعلمیت، و ثانیاً و بالاخرار، به سبب ویژگی تقرب و عدالت و علم این حق را پیدا می‌کنند. براین اساس، ماهیت چنین حکومتی ولایت بر جامعه خواهد بود نه نیابت و وکالت از جامعه (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۵۰).

سوم. بر این اساس، سستی این سخن با عنوان «مشروعیت الهی - مردمی» (ر.ک: لکزایی، ۱۳۸۱، ص ۱۶۸-۱۸۲) و یا «انتخاب حکومت اسلامی در عصر غیبت» که از سوی برخی به استاد منتسب می‌شود، آشکار می‌گردد. نکته قابل تعمق این است که در نظریه «انتصاب»، میان مقام «ثبوت» یا مشروعیت و حقانیت، و مقام «اثبات» یا قدرت عینی و اقتدار ملی و مذهبی تفاوت وجود دارد؛ با این بیان که اگر ولایت فقیه به عنوان یک ولایت ایدئولوژیک ملاحظه شود ناظر به حوزه «ثبوت» است؛ یعنی ضرورت شناخت قواعد حاکم و احکام حکومتی شرط وجوب ولایت است و ربطی به انتخاب مردم ندارد؛ زیرا شناخت قواعد حاکم امری کاملاً تخصصی است. بنابراین، وکالت فقیه در حوزه ثبوت کاملاً منتفی است. اما این مطلب که فقیه را خود مردم انتخاب می‌کنند و این امر عین دموکراسی است (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۳۳)، ناظر به حوزه اثبات است. بنابراین، رأی و نظر مردم شرط وجودی است، نه شرط وجوبی. به عبارت واضح‌تر، انتخاب مردم شرط تحقق وجود خارجی حکومت ولی فقیه است، نه شرط وجوب مشروعیت آن.

البته این ابهام پاسخی نیز در بخش مبانی انسان‌شناسی خواهد داشت.

چهارم. بر اساس اینکه حاکمیت اسلامی ریشه در حاکمیت الهی دارد و در طول حاکمیت اوست، حدود اختیارات آن نیز از این سرچشمه سیراب خواهد شد. محصل چنین نگرشی به حکومت اسلامی این است که

حاکم اسلامی نمی‌تواند بر خلاف اراده الهی که در آموزه‌های دینی و شریعت اسلام بیان شده است، عمل نماید؛ چراکه حاکمیت و مشروعیت او به واسطه تبعیت از آنها معنا می‌یابد.

۲. مبانی انسان‌شناختی

ارتباط بین حکمت نظری و حکمت عملی از مسائل مهم در فلسفه سیاسی است. در واقع، یک رابطه تولیدی و مبنایی بین آنها برقرار است. یکی از مباحث مهم در مبانی نظری، که این ارتباط در آن مشهود است، نوع نگاه هر مکتب و متفکری به انسان است. پرسش‌های مطرح در حوزه انسان‌شناختی از پرسش‌های جاودانه در فلسفه سیاسی است. پاسخ‌هایی که به این پرسش‌ها داده شده، موجب رقم خوردن تفاوت مکاتب در حوزه فلسفه سیاسی می‌شود. موضعی که هر مکتب در مباحث انسان‌شناسی اتخاذ می‌کند، تأثیر مستقیمی در اندیشه‌ها و دیدگاه‌های سیاسی آن مکتب خواهد داشت. برای مثال، پاسخ به پرسش‌هایی از آزادی عمل و یا مجبور بودن انسان، مبدأ یا مبادی پیدایش و تکوین انسان، ماهیت وجود و روابط وی با سایر موجودات، و نیز غایات، اهداف و آمال انسان - هرچه باشد - دستگاه سیاسی ویژه‌ای را پی‌ریزی خواهد کرد. مکتب یا متفکری که انسان را در اعمال خود مقهور اراده مطلق الهی می‌داند با متفکری که انسان را موجودی صاحب آزادی عمل و دارای اختیار مطلق می‌بیند، دو نوع اندیشه و عمل سیاسی خواهند داشت. همچنین اگر انسان را دارای فطرتی آزاد و الهی بدانیم که هیچ‌کس از هم‌نوعان حق حاکمیت بر او را نداشته باشد، با دیدگاهی که برخی انسان‌ها را از جنس برتر و حاکم بر دیگران می‌داند، به‌یقین در عرصه تدبیر امور سیاسی و اجتماعی دو نوع تجویز کاملاً متضاد ارائه

خواهند کرد، و یا نوع دیدگاه در خصوص این سؤال که انسان‌های درون یک جامعه، آیا ذاتاً نسبت به هم بیگانه‌اند و یا در درون آنها، تمایلات و گرایش‌هایی در جهت همگرایی نسبت به همدیگر قرار داده شده است؟ اگر کسی همانند هابز نگاه بدبینانه‌ای به انسان داشته باشد و او را ذاتاً عاشق قدرت بداند (هابز، ۱۳۸۹، ص ۱۳۸)، طبیعی است که نمی‌تواند دموکراسی را بپذیرد. ارسطو در پاسخ این سؤال، انسان را مدنی بالطبع می‌داند (ارسطو، ۱۳۸۶، ص ۵)؛ یعنی انسان‌ها ذاتاً به یکدیگر کشش دارند و یگانه‌اند. از این رو، بدون اجتماع نمی‌توانند به حیات خود ادامه دهند. با در نظر گرفتن اهمیت این سؤالات، می‌توان مهم‌ترین ویژگی‌های انسان‌شناختی مؤثر در فلسفه سیاسی استاد مطهری را در موارد ذیل خلاصه کرد: الف. سرشت ثابت انسان: انسان موجودی بسیار پیچیده است. حکمت و دانش بی‌پایان خداوند او را به بهترین نحو ممکن شکل بخشیده است و توانایی‌های بالفعل و بالقوه فراوانی را در نهاد او سرشته ساخته است. مسئله فطرت انسانی یکی از خصلت‌های پیچیده انسان است که بسیاری از اندیشمندان از درک آن عاجز بوده‌اند. به عقیده برخی از نویسندگان «دیدگاه انسان‌شناسانه استاد مبتنی بر نظریه فطرت می‌باشد» (رودگر، ۱۳۸۴، ص ۱۷). نقدهایی هم که ایشان به برخی از مکاتب فکری وارد می‌کنند با توجه به همین نگاه است (حسینی، ۱۳۸۸، ص ۷۱).

«فطرت» عبارت است از: نوعی هدایت تکوینی انسان در قلمرو شناخت و احساس. فطریات مربوط به ادراک و شناخت، اصول تفکر بشر به‌شمار می‌روند و فطریات مربوط به تمایل و احساس پایه‌های تعالی اخلاقی انسان قلمداد می‌گردند (گلپایگانی، ۱۳۷۵، ص ۷۳).

پایه و اساس شخصیت انسانی - که مبنای تفکرات و گرایش‌های متعالی اوست - در متن خلقت انسان با دست

حَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَ فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿اسراء: ۷۰﴾.

وقتی که خدا می‌گوید: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا﴾ مقصود این است که ما در خلقت و آفرینش، او را مکرم قرار دادیم؛ یعنی این کرامت و شرافت و بزرگواری را در سرشت و آفرینش او قرار دادیم... این است که انسان اگر خود را آنچنان که هست بیابد، کرامت و عزت را می‌یابد (مطهری، ۱۳۹۱ الف، ص ۶۶۶).

در نگرش اسلامی، همه انسان‌ها از کرامت ذاتی برخوردارند که این امر حاکی از عنایت ویژه خداوند به نوع انسان‌هاست (رجبی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۵).

همچنین از نظرگاه دینی، روحی الهی در انسان دمیده شده است؛ چنان‌که در قرآن می‌خوانیم: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ (حجر: ۲۹). از این رو، بدن و کالبد آدمی ظرفیت و گنجایش آن را یافته است که روح خداوندی را در خود پذیرا شود. براین اساس، انسان میان دو بی‌نهایت قرار دارد؛ از یک سو، مستعد حرکت به سمت تکامل و فراتر از فرشتگان رفتن و کسب بالاترین کرامت است، و از دیگر سو، تا اندازه‌ای می‌تواند سقوط کند که از حیوانات نیز فروتر رود.

ج. آزادی و مسئولیت متقابل انسان: در اندیشه دینی، انسان از موهبت اراده و اختیار برخوردار است؛ اراده‌ای که سرنوشت او و دیگران را رقم زده و زمینه تغییر سرنوشت الهی است: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ﴾ (رعد: ۱۱). از سوی دیگر، طبق آموزه‌های دینی آزادی و مسئولیت انسان‌ها با هم مورد توجه قرار گرفته است. بر اساس اینکه خداوند انسان را تکویناً آزاد آفریده است، پذیرش هیچ حاکمیتی را - هرچند دینی باشد - نمی‌توان بر وی تحمیل کرد. آزادی تکوینی انسان‌ها مبتنی بر این سنت الهی است

عوامل آفرینش نهاده شده است. درست است که انسان بر خلاف نظریه معروف افلاطون، با شخصیتی ساخته و پرداخته به دنیا نمی‌آید، اما ارکان و پایه‌های اصلی شخصیت خود را از آفرینش دارد، نه از اجتماع. جامعه انسان را از نظر استعدادهای ذاتی، یا پرورش می‌دهد و یا مسخ می‌کند. نفس ناطق نخست بالقوه است و به تدریج، به فعلیت می‌رسد. بنابراین، انسان از نظر اصول اولیه فکر و اندیشه و از نظر اصول گرایش‌ها و جاذبه‌های معنوی و مادی، مانند هر موجود زنده دیگری است که نخست همه اصول به صورت بالقوه در او وجود دارد و سپس به دنبال یک سلسله حرکات جوهری و تحت تأثیر عوامل بیرونی، شخصیت فطری او جوانه می‌زند و رشد می‌کند (مطهری، ۱۳۹۰ ب، ص ۴۰۰-۴۰۱).

در تمام مباحث استاد در حوزه فطرت، یک پیش‌فرض مهم، اما تصریح نشده وجود دارد: از نظر ایشان، امور فطری تماماً به لحاظ اخلاقی، خوب و ارزشمند محسوب می‌شوند. از این رو، آنچه اخلاقاً بد به‌شمار می‌آید از امور فطری محسوب نمی‌گردد (باقی نصرآبادی، ۱۳۷۴، ص ۸۱).

فطرت، که سرشتی ویژه و آفرینشی خاص است، غیر از طبیعت است که در همه موجودهای جامد و بی‌روح یافت می‌شود، و غیر از غریزه است که در حیوانات و در انسان در بُعد حیوانی‌اش موجود است. این ویژگی فطرت با بینش شهودی نسبت به هستی محض و کمال نامحدود همراه است و با کشش و گرایش حضوری نسبت به مدبری که جهل و عجز و بخل را به حریم کبریایی او راه نیست آمیخته و هماهنگ است. فطرت انسانی مطلق‌بینی و مطلق‌خواهی است (جوادی آملی، ۱۳۶۴، ص ۶۷؛ همو، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۳۷).

ب. کرامت ذاتی و اکتسابی انسان: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَ

حقیقت انسان همان روح الهی بوده و جسم فرع و تابع آن است. از این رو، شناخت کامل انسان و نیازهای او در گرو شناخت هر دو بعد طبیعی و فراطبیعی انسان است و محدود کردن انسان در حیثیت طبیعی و شناخت او از این نظر، شناخت حقیقت انسان نخواهد بود. شناخت حقیقت انسان به شناخت بعد روحانی او بستگی دارد که در نهایت، ما را به شناخت نیازهای حقیقی انسان نیز رهنمون خواهد کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف، ص ۶۰).

استاد مطهری انسان را در حیات دنیوی، تنها موجودی مادی و یا مجرد و روحانی نمی‌انگارد، بلکه از نظر ایشان، انسان موجودی دو گوهری است (مطهری، ۱۳۹۰ ب، ص ۲۶۹) و ناگزیر باید به اقتضائات هر دو گوهر توجه داشت. این تلقی از انسان، در غایت و مقصد حیات اجتماعی و چگونگی تدبیر و روش اداره اجتماع، نقش تعیین‌کننده‌ای دارد. انسان با مر بدن پایان نمی‌پذیرد، بلکه حقیقت انسان، که همانا نفس و روح اوست، به سوی خدای سبحان باز می‌گردد. بنابراین، ناگزیر در حیات دنیوی نیز باید برای این بازگشت، جایگاهی لحاظ گردد.

ه اصل جاودانگی انسان: اصل جاودانگی یکی از ویژگی‌های انسان و از خواسته‌های درون نهفته همه انسان‌هاست و نباید عنصری منفی تلقی شود (رجبی، ۱۳۸۸، ص ۲۱۰). همه به گونه‌ای در تکاپویند تا نام و نشانی برای همیشه در جهان به یادگار بگذارند. جاودانگی از موضوعات مترتب بر اصالت روح است؛ چراکه قایلان به مادی بودن انسان، مر را نقطه پایان او می‌دانند. روح یا نفس انسان، که ملاک شخصیت واقعی اوست و جاودانگی انسان به واسطه جاودانگی اوست، از نظر مقام و مرتبه وجودی، در افقی مافوق افق ماده و مادیات قرار گرفته است. روح یا نفس، هرچند محصول تکامل جوهری

که خداوند زمانی نعمت‌های خود را به بندگانش ارزانی می‌دارد که آنها خود را مهیای دریافت آن نمایند. در مقابل، انسان‌ها تشریحاً باید دین و حاکمیت الهی را بپذیرند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۳؛ همو، ۱۳۸۹ ب، ص ۴۵۱ و ۴۹۳). همچنین مسئولیت‌های متعددی در زندگی فردی و اجتماعی متوجه آنهاست: مسئولیت در برابر خداوند، خود، جامعه و هم‌نوعان و طبیعت. همچنین مقام خلیفه‌اللهی که مکمل وجود و هستی است، بدون تقبل مسئولیت در برابر عالم هستی به دست نخواهد آمد (مطهری، ۱۳۹۱ ب، ص ۶۶۷). بنابراین، همه افراد در برابر جامعه خود مسئولند: «کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیتة» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۷۲، ص ۳۸)؛ از این رو، کسی نمی‌تواند در قبال سرنوشت جامعه بی تفاوت باشد و همه باید در جهت فراهم شدن شرایط لازم برای رسیدن به سعادت حقیقی، حضوری فعال در استقرار حکومت دینی داشته باشند و این از اصلی‌ترین مسئولیت‌های انسان‌هاست که دلایل متعدد عقلی و نقلی پشتوانه آن است (جعفری، ۱۳۷۹، ص ۹۴-۱۰۵).

د. ساحات وجودی انسان: انسان موجودی متشکل از دو حیثیت ملکی و ملکوتی است. او در ساحات انسانی و حیوانی‌اش، امکان تعالی در هر دو سوی جسمانی و روحانی را داراست (مطهری، ۱۳۸۲، ص ۳۵۷). طبق آموزه‌های قرآنی نیز آدمی، مرکبی متعالی و متشکل از دو ساحات متفاوت است که مختار بین اعلا علیین تا اسفل السافلین قرار می‌گیرد: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ» (تین: ۶۴). حیثیت طبیعی او امری مادی و زمانمند است. در مقابل، حیثیت فراطبیعی انسان خارج از محدوده زمان و مکان است که از آن به «روح الهی» تعبیر می‌شود. در واقع،

سوم. همان‌گونه که بیان شد، بر اساس آزادی تکوینی، انسان هرگز بر پذیرش هیچ حاکمیتی مجبور نخواهد بود و اساساً اجبار او از سوی هر شخص حقیقی یا حقوقی، از دید آموزه‌های مترقی اسلام، گناهی است نابخشودنی. از این رو، حتی دین و حکومت دینی را نیز نمی‌توان بر وی تحمیل کرد. اما به لحاظ تشریح، انسان مختار نیست که هرگونه دلش خواست زندگی کند و زمام امور اجتماعی و فردی خود را به هر که و هر گروهی خواست بسپارد، بلکه موظف به پذیرش دین و حاکمیت الهی و تلاش در جهت استقرار و فراگیر شدن آن است.

شاید بتوان با عنایت به مطلب مزبور، در پاسخ طرف‌داران نظریه‌های «انتخاب» و «مشروعیت دوگانه»، که آن را به استاد مطهری نیز نسبت می‌دهند، این‌گونه گفت که مبنای مشروعیت نظام سیاسی مبتنی بر ولایت فقیه، نبود آزادی انسان در حوزه تشریح است که بر اساس آن، باید به ولایت الهی و در پی آن، به ولایت فقیه تن دردهد. اما در مقام تحقق خارجی حاکمیت فقیه، که بر مبنای اختیار و آزادی تکوینی استوار است، تمام نقش برای مردم است که با طوع و رغبت می‌توانند سبب تحقق وعده الهی در استقرار حکومت صالحان باشند.

براین اساس، ولایت امور مسلمانان و تشکیل حکومت دینی در عصر غیبت نیز با مشروعیت و حقانیت الهی آمیخته است، ولی باز همانند عصر حضور، با اقبال اکثریت جامعه بروز و ظهور می‌یابد.

از این دید، مردم سرنوشت خویش را به اشخاصی وامی‌گذارند که به انتخاب خود برگزیده‌اند، بلکه فراتر از این «از حقوق اولیه هر ملتی است که باید سرنوشت و تعیین شکل و نوع حکومت خود را در دست داشته باشد (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۴۲). بدین‌روی، تعیین و تشکیل نوع حکومت معطوف به گزینش و

طبیعت است، اما طبیعت در اثر تکامل جوهری، که تبدیل به روح یا نفس می‌شود، افق وجودی و مرتبه و مقام بالاتری می‌یابد؛ یعنی از جنس عالمی دیگر می‌شود که عالم ماورای طبیعت است (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۵۱۵).

بر اساس اینکه انسان موجودی صرفاً دنیایی نیست، اهداف او نیز نمی‌تواند فقط معطوف به زندگی دنیایی و رفاه و امنیت مادی باشد، بلکه همه اینها پیش‌زمینه دستیابی انسان به مقام خلیفه‌اللهی و سعادت جاودانه است. انسان در میان سیر تکاملی جهان به سوی کمال مطلق، مسیری جاودانه پیش‌روی دارد. «ای انسان، به راستی که تو به سوی پروردگار خود به سختی در تلاشی، و او را ملاقات خواهی کرد» (انشقاق: ۶). عطش پایان‌ناپذیر انسان برای رسیدن به جاودانگی، با اتصال و رسیدن به ذاتی است که جاودانه و کمال مطلق است.

مهم‌ترین تأثیرات مبانی انسان‌شناختی در فلسفه سیاسی استاد مطهری:

اول. هر حکومت و دولتی برای تأمین نیازهای اساسی شهروندان خود، ناچار از در نظر گرفتن ابعاد فطری و سرشت ثابت آنهاست. همچنین توجه یا عدم توجه به این ویژگی انسانی، پیامدهای سیاسی خاصی به دنبال خواهد داشت. قانون‌گذاری صحیح نیازمند علم به ابعاد مختلف وجود انسان، به‌ویژه ویژگی‌های ثابت و همه‌گیر انسانی، است. هر قدر علم به این امور کامل‌تر باشد به همان میزان، قانون‌گذاری بهتری اتفاق خواهد افتاد.

دوم. از نکات ظریف و ارزنده فلسفه سیاسی اسلامی، تمایزگذاری میان آزادی تکوینی و آزادی تشریحی است؛ بدین معنا که درست است که آزادی تکوینی پذیرفته است، ولی از سوی دیگر، هدفدار بودن خلقت انسان در این مکتب، مانع آزادی تشریحی اوست و باید قوانین و مسئولیت‌هایی را در جهت غایت آفرینش خود پذیرا باشد.

از سازوکارهای اجرایی این اصل اساسی است (عمیدزنجانی، ۱۳۷۴، ص ۱۵۲-۱۵۳).

ششم. از آن حیث که انسان به نیروی عقل و اراده مجهز است، قادر است در مقابل میل‌هایش مقاومت و ایستادگی نماید، خود را از تحت تأثیر نفوذ جبری آنها آزاد نماید و بر همه میل‌ها حاکم باشد. این توانایی بزرگ از مختصات انسان است و در هیچ حیوانی وجود ندارد و همین است که انسان را شایسته تکلیف می‌کند، به او حق انتخاب می‌دهد و او را به صورت یک موجود واقعاً آزاده و انتخابگر و صاحب اختیار درمی‌آورد (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۲۸۳).

فلسفه سیاسی غرب ریشه و منشأ آزادی را تمایلات و خواهش‌های انسان می‌داند، و چون از اراده انسان سخن می‌گوید در واقع، فرقی میان تمایل و اراده قایل نمی‌شود. از نظر فلاسفه غرب، انسان موجودی است دارای یک سلسله امیال و خواست‌ها و می‌خواهد که بر طبق آنها زندگی کند و همین تمایل منشأ آزادی عمل او خواهد بود (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۳۴۵).

اما از دیدگاه اسلام، میان تمایل و اراده تفاوت وجود دارد. تمایلات انسان ریشه در حیوانیت و غرایز او دارد، ولی منشأ اراده، عقل و شعور انسانی است. براین اساس، آزادی و دموکراسی بر اساس آن چیزی است که تکامل انسان ایجاد می‌کند؛ یعنی آزادی حق انسان بماهو انسان است. حق ناشی از استعدادهای انسانی است، نه ناشی از میل افراد و تمایلات آنها (همان، ص ۳۴۸).

بنابراین، آزادی هدف زندگی نیست، بلکه کمال آدمی است؛ ولی کمال وسیله‌ای، نه کمال غایی. هدف انسان این نیست که آزاد باشد، ولی برای رسیدن به کمال، ناگزیر از آزادی است (مطهری، ۱۳۹۱، ص ۳۱۷).

هفتم. از دیگر موارد متأثر از مبانی انسان‌شناسی، موضوع تقسیمات آزادی است. از آنجاکه برای انسان دو

انتخاب مردم است؛ گزینش و انتخابی که با آزادی تمام همراه است و آراء مردم در واقع، نشان می‌دهد که کدام نظام سیاسی مطلوب آنان است (همان، ص ۵۲).

چهارم. اختیار و آزادی انسان جز با قبول آنچه در اسلام «فطرت» نامیده می‌شود و پیش از اجتماع، در متن خلقت به انسان عطا شده است، معنا پیدا نمی‌کند (مطهری، ۱۳۸۹ الف، ص ۴۲۱). انسان موجودی مختار است و پذیرش اختیار در وجود او، به صورت مسئله‌ای فلسفی، به سرعت، ذهن را به بحث آزادی در حوزه فلسفه سیاسی، منتقل می‌کند. «جبر» یعنی: حتمیت و اجتناب‌ناپذیری و به اصطلاح فلاسفه، ضرورت و وجوب که در مقابل اختیار و آزادی قرار می‌گیرد (همان، ص ۱۸۰). با وجود ابهام و اختلاف بسیار در مفهوم جبر و اختیار، یک ماده مشترک در همه بحث‌ها وجود دارد و آن اینکه همه متفکران خواسته‌اند «حدود آزادی انسان در عمل» را بیان نمایند.

نظریه «فطرت» یعنی اینکه انسان در مسیر حرکت جوهری فراگیر جهان، با بُعدی علاوه بر بُعد مادی به جهان می‌آید و پایه اولی شخصیت او را همان بُعد می‌سازد. سپس تحت تأثیر عوامل محیط تکمیل می‌شود و پرورش می‌یابد. این بُعد وجود است که به انسان شخصیت انسانی می‌دهد، تا آنجا که سوار و حاکم بر تاریخ می‌شود و مسیر تاریخ را تعیین می‌کند (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۳۸۵).

پنجم. در اندیشه فلسفی - سیاسی اسلام، انسان قادر به اصلاح، تغییر و دگرگون نمودن شرایط حاکم است و ریشه مسئولیت او نیز بر همین اصل استوار است. همین فلسفه سیاسی است که مسئولیت نظارت عمومی را به عنوان وظیفه‌ای همگانی مطرح ساخته است. امر به معروف و نهی از منکر، بیعت و حق رأی و مشاوره و نقد،

«آزادی معنوی» به معنای آزادی باطنی و روحی است؛ اینکه انسان بنده حرص، شهوت، خشم و افزون‌طلبی نباشد. این آزادی جز از طریق دین و کتب آسمانی و ایمان و عمل به آنها قابل تأمین نیست. همچنین آزادی اجتماعی، بدون آزادی معنوی میسر و عملی نیست (ر.ک: همان، ص ۴۴۰-۴۴۱).

هشتم. با تأمل در مطالب مزبور و همچنین مبانی «کرامت» و «عقل و اراده» انسانی، بین آزادی تفکر و آزادی عقیده باید تمایز قایل شد. تفکیک میان آزادی عقیده و آزادی تفکر از این منظر، ضروری به نظر می‌رسد که در جهت تبیین آزادی در حکومت اسلامی و تمایز آن با آزادی در مرام نظری و عملی لیبرال - دموکراسی از جمله مباحث مبنایی به‌شمار می‌آید؛ چراکه آزادی عقیده از این منظر، ویژگی نظام لیبرال - دموکراسی است که مبنایش «تمایل» است، درحالی‌که «آزادی تفکر»، ویژگی نظام اسلامی و مبنای آن «اراده» است. منشأ بسیاری از عقاید یک سلسله عادت‌ها، تقلیدها و تعصب‌هاست. «عقیده» به این معنا، نه تنها راه‌گشا نیست که بعکس، نوعی انعقاد اندیشه به‌شمار می‌آید و مایه اسارت قوه مقدس تفکر است. این‌گونه آزادی عقیده زیان‌بارترین اثرات را برای فرد و جامعه به دنبال دارد. بنابراین، به هرگونه عقیده‌ای نباید احترام گذاشت و در نتیجه، نظام سیاسی باید با عقاید باطل در جهت تمهید آزادی واقعی و متعالی و مبتنی بر تفکر و استدلال مبارزه کند (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۱۲۰-۱۲۶؛ همو، ۱۳۹۲، ص ۱۸۵-۱۸۸).

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

ساحت مادی و معنوی قائل شدیم، آزادی نیز به انسانی و حیوانی تقسیم می‌شود. «آزادی حیوانی» آزادی شهوات، هوا و هوس‌ها و به عبارت دیگر، آزادی قوه غضبیه و قوه شهویه است، و «آزادی انسانی» واقعیتی مقدس است و منظور از این آزادی، وجود استعدادها برتر و بالاتر از استعدادهای حیوانی انسان است که یا از مقوله عواطف و گرایش‌ها و تمایلات عالی انسانی است و یا از مقوله ادراک‌ها و اندیشه‌ها که منشأ آزادی‌های متعالی هستند (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۱۲۰).

خداوند انسان را آزاد از هر بند مادی و غیرمادی آفریده است. انسان خود نیز باید برای آزادی‌اش ارزش قایل بوده، زیر بار ذلت هیچ‌کس و هیچ خواهشی از تمایلات نفسانی نباشد. بر همین اساس و بر اساس فطرت مطلق‌گرای انسان، که باید با رفع موانع به فعلیت برسد، آزادی به «آزادی اجتماعی» و «آزادی معنوی» تقسیم می‌شود.

«آزادی اجتماعی» یعنی: بشر در اجتماع، از ناحیه سایر افراد اجتماع آزادی داشته باشد و افراد جامعه مانعی در راه رشد و تکامل او قرار ندهند؛ کسی او را استثمار و استعباد نکند و قوای فکری و جسمی او را در جهت منافع خود به کار نگیرد (مطهری، ۱۳۹۱، ب، ص ۴۳۷).

«آزادی سیاسی» یکی از اقسام آزادی اجتماعی است که در حوزه دانش علوم سیاسی، دارای اعتبار خاصی است. در نظر گرفتن رابطه فرد و دولت گونه‌ای خاص از آزادی را به تصویر می‌کشد که از آن به «آزادی سیاسی» تعبیر می‌شود. «آزادی سیاسی» یعنی اینکه فرد بتواند در سرنوشت سیاسی و اجتماعی کشور خود، در انتخاب زمام‌داران و مقامات سهیم باشد و امکان دستیابی به تمامی مشاغل سیاسی و اجتماعی کشور خود را دارا باشد و بتواند در مجامع، آزادانه عقاید و افکار خود را به نحو مقتضی ابراز کند (طباطبایی مؤتمنی، ۱۳۷۵، ص ۹۶).

اجتماعی، از قبیل زنبور عسل - هیچ‌کدام طبیعتاً رئیس یا مرئوس، مطیع یا مطاع، فرمانده یا فرمانبردار به دنیا نیامده‌اند. امور زندگی اجتماعی انسان‌ها طبیعی نیست و وظیفه‌ها و مسئولیت‌ها به دست طبیعت تقسیم نشده است (همان، ص ۱۶۲).

دوازدهم. از سوی دیگر، عدالت‌خواهی و دیعه‌ای الهی در نهاد و ذات کمال‌طلب بشر است. اگر بشر خوب تربیت شود و زیر دست مربی کامل قرار گیرد به جایی می‌رسد که واقعاً عدالت‌خواه شود، منافع جمع را بر نفع شخصی ترجیح دهد، و همان‌گونه که زیبایی را دوست دارد عدالت را دوست داشته باشد؛ چراکه عدالت از مقوله زیبایی است، ولی زیبایی معقول نه زیبایی محسوس. در تاریخ، مواردی یافت می‌شود که افرادی عادل و عدالت‌خواه بوده‌اند، در صورتی که منافعشان هم ایجاب نمی‌کرده است؛ بر خلاف منافع فردی‌شان، عدالت، مطلوب، هدف و آرزوی‌شان بوده است، بلکه حتی عدالت را در حد یک محبوب دوست داشته‌اند و خودشان را فدای راه عدالت کرده‌اند (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۱۵۸-۱۵۹).

سیزدهم. همچنین اجرای عدالت و تساوی حقوقی در بین شهروندان یک جامعه بر مبنای کرامت ذاتی انسان خواهد بود؛ کرامتی که حاکی از عنایت و ویژه خداوند در تکوین نوع انسان است. این عنایت در صحنه اجتماع، جز با اجرای عدالت نمایان نخواهد شد.

۳. مبانی معرفت‌شناختی

از دیرباز، ماهیت علم و نحوه حصول شناخت برای انسان، از دقت و تأمل اندیشمندان بی‌بهره نبوده است. اما در زمان‌های متأخر، همت فیلسوفان متوجه موضوع شناخت‌شناسی شده است، تا آنجا که عده‌ای مدعی شده‌اند: فلسفه، جهان‌شناسی نیست، بلکه

اسلام، یعنی: انسانیت رهاشده، و در غرب یعنی: حیوانیت رهاشده (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۳۴۷-۳۴۸).

دهم. از آنجاکه آزادی ایزاری است برای رشد و تکامل انسان‌ها، خطرات هرگونه جبر و تحمیلی در انتخاب انسان‌ها به حدی است که اگر مسئولان جامعه بخواهند هرچند با حسن نیت، به بهانه اینکه مردم قابل و لایق نیستند و خودشان نمی‌فهمند، به جای آنها تصمیم‌گیری کنند و آزادی انتخاب را از آنها بگیرند این مردم تا ابد بی‌لیاقت باقی می‌مانند و رشد اجتماعی پیدانمی‌کنند (همان، ص ۳۹۰).

یازدهم. هر موجودی براساس استعدادی که دست آفرینش در نهاد او سرشته است، پا در عرصه هستی می‌گذارد و همین مبنای به وجود آمدن حقوق طبیعی است (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۱۵۸). پس از این مرحله است که تعریف «عدالت اجتماعی» به «مراعات حقوق افراد» (اعطاء کل ذی حق حقه) معنا پیدا می‌کند؛ یعنی افراد بشر نسبت به یکدیگر و در مقایسه با یکدیگر، نوعی حقوق و اولویت پیدا می‌کنند. در این میان، انسان، که دارای خلقتی منحصر به فرد است و با فطرتی الهی و مطلق‌گرا و کرامتی ذاتی پا به عرصه هستی می‌گذارد، دارای حقوق ویژه‌ای است که بدون در نظر گرفتن آنها، زندگی او سامان اجتماعی نمی‌یابد.

بر خلاف «حقوق طبیعی فردی»، که به کتاب طبیعت و آفرینش ارجاع داده شد و به سبب اختلاف استحقاق‌ها، مختلف است، «حقوق طبیعی اجتماعی» مساوی و مشابهند. در این حالت است که باید با انسان‌ها به مساوات رفتار شود. افراد انسان از لحاظ مدنی، همه دارای حقوق طبیعی مساوی و مشابهی هستند و تفاوت آنها در حقوق اکتسابی است که به انجام کار و وظیفه‌شان بستگی دارد. علت این تساوی این است که مطالعه در احوال طبیعت انسان‌ها، روشن می‌کند که افراد انسان - برخلاف حیوانات

پیش‌روی انسان، یعنی تشخیص راه زندگی سعادت‌مندانه کافی نیست. این سؤال و سؤالات متعدد دیگر همواره برای انسان مطرح بوده و نظریات بسیاری در این باره ارائه شده است. با این حال، هیچ نقطه مشترکی در هیچ مقطعی میان اندیشمندان، از طیف‌های مختلف، در این زمینه به چشم نمی‌خورد. این تجربه تاریخی ما را به این نتیجه می‌رساند که حس و عقل به تنهایی در پاسخ‌گویی به این سؤالات ناتوانند؛ چراکه حس، تنها می‌تواند پدیده‌های جزئی محدود به شرایط زمانی و مکانی و قیود دیگر را کشف کند. افزون بر این، به سبب راه نداشتن این نوع شناخت بشری به ماهیت و روابط درونی و ماورای مادی اشیا، به هیچ وجه قادر نیست مسائل ارزشی و به‌ویژه رابطه رفتار انسان با نتایج اخروی را تبیین کند (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۳۹۸). عقل تنها نیز در پاسخ‌گویی به سؤالات متعددی که در رابطه انسان‌ها با یکدیگر مطرح است توفیق چندانی نخواهد داشت؛ زیرا بدیهیات عقل محدود است و ابهامات پیش روی بشریت نامحدود. خود عقل نیز به این ناتوانی واقف است و به آن اعتراف می‌کند. با تجربه نیز تنها می‌توان پدیده‌های مادی را شناخت. با این حال، پدیده‌های گوناگونی هستند که دور از دسترس حس، عقل و تجربه قرار دارند. اینکه رفتارهای انسان چه تأثیری در سرنوشت اخروی وی خواهد داشت و سؤالات دیگری که ناظر به رابطه جهان مادی با جهان ابدی است، سؤالاتی هستند که پاسخ‌گویی به آنها نیازمند منبع معرفتی دیگری است. از این رو، در اندیشه اسلامی، وحی به عنوان یکی از مهم‌ترین منابع معرفتی و مکمل سایر منابع معرفی شده است که در موارد گوناگون، راهگشای بسیاری از مشکلات معرفتی بشر خواهد بود (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۵۸).

شناخت‌شناسی است. اینکه جهان‌شناسی‌ها مختلف می‌شود، ریشه در آراء گوناگون درباره راه‌های دستیابی انسان به معرفت دارد و این اختلاف به اختلاف در نظریات و فرایندهای سیاسی می‌کشد.

امکان دستیابی به حقیقت: اهمیت مسئله امکان شناخت برای انسان و اثبات آن، به قدری فراوان است که ارزش و اعتبار تمامی علوم و معارف بشری، حتی علوم حسی و تجربی بدان وابسته است. از این رو، اولین مسئله از مسائل شناخت، امکان شناخت برای انسان است (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۳۴۳). جزئی محدود به شرایط زمانی و مکانی و قیود دیگر را موضوع امکان شناخت متوقف بر پذیرش وجود حقیقت‌های ثابت و قطعی در عالم هستی است. اما صرف وجود حقایق ثابت، بدون امکان دسترسی به آنها گرهی از مشکلات بشریت باز نمی‌کند، بلکه زمانی سودمند خواهد بود که امکان دستیابی به آن حقایق نیز وجود داشته باشد. در اندیشه اسلامی، انسان‌ها از ابزارهای کافی شناخت برای رسیدن به حقیقت برخوردارند و حقیقت هیچ‌گاه دور از دسترس نخواهد بود. هرچند ممکن است انسان‌ها در استفاده از ابزار و منابع معرفتی و همچنین تطبیق صحیح آنها با همدیگر برای کشف حقایق خطا و اشتباه کنند، ولی ضوابط و معیارهایی پیش‌بینی شده‌اند که در مجموع، می‌تواند انسان را به یافتن حقیقت امیدوار کرده، آن را امری ممکن نشان دهد، اگرچه در مواردی نیز به حقیقت نرسد که در این صورت، راه‌کارهایی وجود دارد تا بشریت در بن‌بست معرفتی قرار نگیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۱۸۶-۱۹۲).

منابع معرفتی: در اندیشه استاد مطهری، منابع معرفتی بشر منحصر به حس، عقل و تجربه نیست. هرچند شناخت‌های به‌دست‌آمده از این منابع بسیار ارزشمند است، ولی این منابع برای شناخت اساسی‌ترین مسئله

مردم می‌تواند بهره‌مندی تک‌تک افراد جامعه از عقل و شناخت عقلانی باشد.

نتیجه‌گیری

مجموعه‌ای از تأملات عقلانی و فلسفی و برخی از دیدگاه‌های هنجاری، فلسفه سیاسی استاد مطهری را تشکیل می‌دهند که در آن به صورتی نظام‌مند و بر اساس مبانی هستی‌شناختی واقع‌گرایانه، انسان‌شناختی فلسفی و معرفت‌شناسی ترکیبی، مسائل محوری سیاست و نظام سیاسی مطلوب بررسی می‌شود.

تأثیر مبانی هستی‌شناختی استاد مطهری مشروعیت الهی حکومت اسلامی است. در این حکومت، حاکمان منصوب از سوی خداوند هستند و مردم نیز در این فضا، اولین و تأثیرگذارترین نقش را در مقام تحقق نظام سیاسی اسلامی ایفا می‌کنند. همچنین نقش مردم در ساختار حکومت، مدیریت و اجرائیات بارزتر و شاخص‌تر است. بر اساس اصول اختیار، فطرت و عقل، انسان دارای آزادی است. همچنین بر مبنای فطرت مطلق‌گرا و دوساحتی بودن انسان، آزادی به انواع «معنوی»، «اجتماعی»، «حیوانی» و «انسانی» تقسیم می‌شود. عدالت اجتماعی نیز بر مبنای حق طبیعی انسان، فطرت عدالت‌خواه و کرامت انسانی اثبات می‌شود. نقش عقل، وحی و تجربه به عنوان منابع شناخت در کل فلسفه سیاسی استاد قابل پیگیری است؛ بدین‌سان که هر ایده و نظریه سیاسی - دست‌کم - برگرفته از یکی از این منابع خواهد بود.

اقتضای مبانی معرفت‌شناختی در فلسفه سیاسی استاد مطهری:

اول. با پذیرش امکان دستیابی به حقیقت، که متوقف بر وجود حقیقت‌های ثابت و قطعی در عالم هستی است، سیاست‌مداران موظفند برای تشخیص حقیقت صرف، هزینه‌کنند تا در تصمیم‌سازی‌ها و مصوبات خود، مرتکب خطا نشوند. بر اثر چنین نگرشی، محدوده اختیارات حاکم جامعه اسلامی فقط در چارچوب خواست و اراده اکثریت نخواهد بود، بلکه باید همسو با حقایق عالم هستی نیز باشد. مهم‌ترین عنصر تعیین‌کننده رفتار شهروندان و به طریق اولی، دولتمردان نیز همان حقایق خواهد بود. همچنین اگر قایل به امتناع حصول معرفت برای بشریت شدیم آیا می‌توان نظامی سیاسی از روی علم و عقلانیت در انداخت؟

دوم. تأثیر منابع معرفتی در هر علمی به‌ویژه فلسفه سیاسی، به حدی است که هر طرح و نظریه‌ای، دست‌کم برگرفته از یکی از این منابع است. برای نمونه، اختیارات حاکم نظام مردم‌سالار دینی باید با در نظر گرفتن مقوله وحی مشخص گردد که از منابع معرفتی است. براین‌اساس، حاکم جامعه اسلامی موظف است، در تصمیم‌ها و رفتارهای خود، از این منبع استفاده کرده، از طریق آن، سرچشمه‌های معرفتی خود را تکمیل نماید.

سوم. همچنین با توجه به اینکه در اندیشه اسلامی، عقل و تجربه برای تشخیص زندگی سعادت‌مندانه و راه رسیدن به آن کافی نیست، در وضع قوانین، حتماً باید وحی به عنوان مکمل منابع شناخت در نظر گرفته شود.

چهارم. در تشخیص مصادیق مصلحت عمومی، محدوده آزادی و عدالت، علاوه بر تجربه و عقل، وحی می‌تواند بسیاری از ابهامات را از پیش رو بردارد.

پنجم. یکی از مبانی حق مشارکت و آزادی سیاسی

منابع

- آشوری، داریوش، ۱۳۶۶، *دانش نامه سیاسی (فرهنگ اصطلاحات و مکتب های سیاسی)*، تهران، مروارید.
- ارسطو، ۱۳۸۶، *سیاست*، ترجمه حمید عنایت، تهران، امیرکبیر.
- اشتراوس، لئو، ۱۳۷۳، *فلسفه سیاسی چیست؟*، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، علمی و فرهنگی.
- افلاطون، ۱۳۶۷، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- امیدی، مهدی، ۱۳۸۴، «امکان فلسفه سیاسی اسلامی و نقدهای آن»، پژوهش حوزه، ش ۲۱ و ۲۲، ص ۷۵-۱۱۲.
- باباپور، محمدمهدی و دیگران، ۱۳۹۰، *آشنایی با اندیشه سیاسی شهید مطهری*، قم، مرکز ترجمه و نشر المصطفی.
- باقی نصرآبادی، علی، ۱۳۷۴، *استاد مطهری در گذر اندیشه ها*، کاشان، مرسل.
- جعفری، محمدتقی، ۱۳۷۹، *حکمت اصول سیاسی اسلام*، تهران، بنیاد نهج البلاغه.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۶۴، *ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد*، تهران، الزهراء.
- _____، ۱۳۸۱، *تفسیر تسنیم*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۶، *سرچشمه اندیشه*، تحقیق عباس رحیمیان محقق، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۷، *نسبت دین و دنیا*، تحقیق علیرضا روغنی موفق، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۹ الف، *انتظار بشر از دین*، تحقیق محمدرضا مصطفی پور، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۹ ب، *ولایت فقیه: ولایت فقاها و عدالت*، تحقیق محمد محرابی، قم، اسراء.
- ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۷۵، «فطرت در قلمرو اندیشه و رفتار»، *نامه مفید*، ش ۶، ص ۷۱-۱۰۸.
- رجبی، محمود، ۱۳۸۸، *انسان شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- رحیمی، فهیمه، ۱۳۷۰، *تاوان عشق*، تهران، چکاوک.
- رودگر، محمدرضا، ۱۳۸۴، *فلسوف فطرت*، قم، وثوق.
- صدرالمتألهین، ۱۳۶۷، *شرح اصول کافی*، ترجمه محمد خواجهوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۷۵، *مرآة الاکوان* (تحریر شرح هدایه ملاصدرا)، احمدبن محمد حسینی اردکانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- طباطبایی، سیدجواد، ۱۳۸۳، *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، تهران،
- کوبر.
- طباطبایی مؤتمنی، منوچهر، ۱۳۷۵، *آزادی های عمومی و حقوق بشر*، تهران، دانشگاه تهران.
- لک زایی، نجف، ۱۳۸۱، *اندیشه سیاسی شهید مطهری*، قم، بوستان کتاب.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحارالانوار*، بیروت، مؤسسة الوفاء.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۴ الف، *حقوق و سیاست در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۳۸۴ ب، *معارف قرآن (۳-۱)*، *خداشناسی، کیهان شناسی انسان شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۳۹۱، *پرسش ها و پاسخ ها (ج ۵-۱)*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۷، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ج ۱۳.
- _____، ۱۳۸۲، *یادداشت ها (ج ۱)*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۳، *یادداشت ها (ج ۲)*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۹ الف، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ج ۳.
- _____، ۱۳۸۹ ب، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ج ۲۱.
- _____، ۱۳۸۹ ج، *یادداشت ها (ج ۱۰)*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۹۰ الف، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ج ۱.
- _____، ۱۳۹۰ ب، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ج ۲.
- _____، ۱۳۹۰ ج، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ج ۱۵.
- _____، ۱۳۹۰ د، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ج ۲۶.
- _____، ۱۳۹۰ هـ، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ج ۱۸.
- _____، ۱۳۹۰ ز، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ج ۲۴.
- _____، ۱۳۹۰ ح، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ج ۱۹.
- _____، ۱۳۹۱ الف، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ج ۲۲.
- _____، ۱۳۹۱ ب، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ج ۲۳.
- _____، ۱۳۹۲، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ج ۱۶.
- موسوی خمینی، سیدروح الله، ۱۳۷۸، *صحیفه امام*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- مهاجر، محسن، ۱۳۷۸، «اندیشه سیاسی ملاصدرا»، *قبسات*، ش ۱۱ و ۱۰.
- واعظی، احمد، ۱۳۷۸، *حکومت دینی (تأملی در اندیشه سیاسی اسلام)*، قم، مرصاد.
- هابز، توماس، ۱۳۸۹، *لویاتان*، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نی.
- هیوود، اندرو، ۱۳۸۹، *مقدمه نظریه سیاسی*، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران، قومس.