

مبانی حکمی پیوند دیانت، معنویت و سیاست

* یحیی فوزی

** مسعود کریمی بیرانوند

چکیده

این مقاله در پاسخ به این مسئله مهم که "پیوستگی میان «معنویت» و «سیاست» چرا و چگونه محقق می‌شود؟" کوشیده است تا با روش و داده‌های مبتنی بر حکمت متعالیه، ابتدا درک درستی از مقوله‌های «دین»، «معنویت» و «سیاست» به دست دهد و سپس مبانی حکمی ارتباط آن‌ها را به‌طور مستدل روشن سازد. نتایج به دست آمده از رهگذر این کوشش حاکی از آن است که دین با هدف «تکامل معنوی انسان» که یک حرکت جوهری آگاهانه است به دنبال آن است که انسان را تا عالی‌ترین کمالات وجودی رشد دهد و این مهم جز در بستر جامعه و امور سیاسی ممکن نیست. از این منظر هرچند سیاست در حوزه اعتباریات قرار دارد اما با توجه به اینکه کارکرد اصلی اعتباریات این است که واسطه‌ی رساندن انسان از نقص به کمال شوند و سیاست نیز متکفل دستیابی به مصالح عمومی جامعه است، دین به عنوان مجموعه برنامه‌ها و راهنمایی‌های الهی سیاست را در رساندن انسان‌ها به کمالات معنوی‌شان هدایت می‌کند.

کلیدواژه‌ها: معنویت، تکامل معنوی، سیاست، سیاست دینی، حرکت جوهری، اراده آگاهانه، اعتباریات.

* استاد علوم سیاسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، yahyafozi@yahoo.com

** عضو باشگاه پژوهشگران جوان و نخبگان واحد خرم‌آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، خرم‌آباد، ایران

(نویسنده مسئول)، masoodvand@chmail.ir

تاریخ دریافت: 1395/09/10، تاریخ پذیرش: 1395/11/06

1. مقدمه

شواهد زیادی در طول تاریخ نشان می‌دهد که مسائل دینی با امور سیاسی درهم آویخته شده‌اند. در متون و تواریخ اسلامی و خصوصاً شیعی نیز همواره حضور امور دینی و معنوی در صحنه‌ی سیاست و حکومت پررنگ بوده است؛ اما در سده‌های اخیر در مغرب‌زمین نوعی عقیده به تدریج رشد و استیلا یافت که نه تنها جایگاه روحانیون که اصولاً مسائل روحانی و به تعبیری متافیزیکی را در صحنه‌ی سیاست بر نمی‌تابید. مبنای فکری گرایش سکولاریستی در غرب را می‌توان به‌طور خلاصه در انقطاع ارتباط دین و امور متافیزیکی با علم و معرفت از سویی و با سیاست از سویی دیگر دانست. از این منظر سکولاریسم ریشه در آراء برخی آباء کلیسا دارد که متأثر از تفکیک‌های متافیزیکی سنت فلسفی غرب، معتقد به جدایی دو حوزه‌ی عقل و ایمان بودند (ژیلسون، 1402: 19). دور از نظر نیست که نتیجه این انفکاک ایمان از عقل همانا پذیرش واسطه‌گری کلیسا است.

در واکنش به این سیطره سنگین نهاد کلیسا و تفکر اسکولاستیکی بر امور دینی و معنوی بود که دانشمندان غربی با سردمداری کسانی چون شلایرماخر راه آسان را انتخاب نموده، مدعی شدند که اساساً ایمان دینی را با تفکر و عمل اجتماعی کاری نیست (پراودفوت، 1383: 9-10). به عبارت ساده‌تر کلیسا ارتباط دین با معرفت را قطع کرد و مدرنیست‌ها ارتباط آن را با جامعه و سیاست، طبیعی است که در غرب با خزیدن دین به پستو، شاهد آن باشیم که غالب روایت‌ها و نظریات مدرن و پست‌مدرن در علوم سیاسی به نقش دین و معنویت در سیاست بی‌توجه باشند.

در رابطه با جامعه مسلمانان پس از پیامبر نیز تقریباً روندی شروع شد که اسلام را از معنای اصیل و باطن حقیقی‌اش دور ساخته و به‌نوعی مادی‌گرایی غیررسمی کشاند. مملکت اسلامی با توجه به سیر نزولی و قهقرایی جایگاه خلافت در صحنه عمل شاهد به دست گرفتن قدرت توسط امرا و سلاطینی بود که دیگر حتی به شکل صوری نمی‌توانستند نماینده بعد معنوی دین اسلام باشند. بارتولد به ظهور تدریجی دولت غیردینی و تفکیک مقام روحانی و سیاسی در جهان اسلام و در دوره میانه اشاره و استدلال می‌کند (بارتولد، 1358: 24 و 83).

همانند سکولاریسم در غرب که ریشه در فهم نادرست آموزه‌ها و ایمان مسیحی داشت، علامه طباطبایی نیز با نگاه فلسفی خود مسأله ناسوتی شدن دین اسلام را در تاریخ مسلمانان، ناشی از فهم سطحی و غیرحکیمانه معارف عمیق دینی می‌داند؛ «در اثر این‌که

جامعه اسلامی و گردانندگان امور در صدر اول، به بحث عقلی آزاد، بی‌اعتنا و بلکه با آن مخالف بودند، همان عقاید ساده عوامی را موضوع بحث قرار داده، به نام آخرین عقاید واقعی اسلام با یک سلسله افکار اجتماعی مادی و حسی، از آن‌ها دفاع نمودند و در نتیجه الوهیت و جهان ماوراء طبیعت با نظام پاک و منزه خود در افکارشان، در شکل و هویت یک عالم مادی، مشابه جهان ماده خودنمایی کرد» (طباطبایی، 1382: 48). پس جدایی میان دین و سیاست همواره ریشه‌های معرفت‌شناختی داشته است.

در این شرایط نامساعد تاریخی، وقوع و دوام انقلاب اسلامی ایران معادلات فوق‌الذکر را بر هم زده و طرح پیوند دین و سیاست را از نو در انداخت. به گونه‌ای که جایگاه معنویت دینی در شکل‌گیری و تداوم انقلاب اسلامی ایران مورد توجه بسیاری از پژوهشگران و نویسندگان قرار گرفته است. شواهد تاریخی زیادی وجود دارد که نشان می‌دهد؛ نخبگان و مردم با اتکای به معنویات دینی خود توانستند انقلاب اسلامی ایران را رقم زده و تا کنون در اداره‌ی سیاسی جمهوری اسلامی ایران نقش مهمی را ایفا نمایند و لذا «انقلاب اسلامی بزرگ ما قبل از آن‌که انقلاب سیاسی و اجتماعی باشد، یک انقلاب معنوی روحانی است» (خمینی، 1385: ج 12/ 149).

با این حال همانطور که نشان دادیم معنویت‌زدایی و سکولاریسم در غرب و شرق ریشه در مبانی فلسفی همچون ماتریالیسم دارد و در واقع طرز تفکر و نگاه مادی به دیانت و سیاست باعث جداانگاری آن‌ها از یکدیگر شده است؛ لذا برای تبیین پیوند آنها باید ریشه‌های فلسفی پیوند معنویت دینی و سیاست مشخص گردد که در این راستا در این مقاله تلاش خواهد شد با استفاده از میراث غنی «حکمت متعالیه» که خود ترکیبی بی‌نظیر از فلسفه، عرفان و شریعت است، زیربنای نظری ارتباط دین با سیاست تبیین گردد. از آنجا که هر یک از واژه‌های «دین»، «معنویت» و «سیاست» در معرض تعاریف و تفاسیر متنوع و گاه متضادی قرار گرفته‌اند، لذا قبل از بحث پیرامون ارتباط این دو باید منظور از آن‌ها را در این مشرب فکری مشخص کنیم.

2. دین و معنویت

دین مجموعه‌ای از آموزه‌ها و دستورالعمل‌هایی است که از طرف خدا برای تکامل معنوی بشر نازل شده است و معنویت جوهره دین می‌باشد. در توضیح این بحث باید گفت؛ از نظر

حکماء اسلامی اگر چیزی واقعیت داشته باشد به این معنی است که وجود دارد و ماهیات تنها برای تمایز موجودات از هم به کار می‌روند و واقعیت خارجی ندارند. اضافه بر این، وجود که تنها امر عینی و اصیل است دارای درجات و مراتب مختلفه است. آنچه انواع موجودات را از هم متمایز می‌کند، میزان بهره‌مندی آن‌ها از وجود است، لذا تصورات ماهوی که ما از اشیاء مختلف و متکثر داریم، هرچند اعتبار ذهن ماست، گزاف و بلاجهت نیست و از مراتب و درجات وجود انتزاع می‌شود (طباطبایی، 1388: 31). حال که دانستیم همه موجودات در اصل وجود یکسانند و تفاوت آن‌ها در میزان بهره‌مندی از آن است، نتیجه می‌گیریم که جهان را باید به منزله یک خط متصل و یا به منزله یک حقیقت متموج تعقل کنیم و تنها اختلاف واقعی که بین موجودات فرض می‌شود، در همان میزان وجود داشتن آن‌هاست (مطهری، 1387: 668).

با این وصف در تفکر دانشمندان مسلمان، ماده در نازلترین سطح وجودی، جوهری است که فقط استعداد دارد و چیزی در او به فعلیت نرسیده است. البته ماده به معنای مطلق که هیچ‌گونه فعلیتی ندارد، وجود ندارد؛ بلکه منظور از مادیت یک چیز این است که قوه و استعداد در آن بر فعل و تحقق می‌چربد. این‌که ما عادتاً ماده را به معنای چیزی تصور کنیم که قابل احساس فیزیکی باشد، یکی از ویژگی‌های ماده در ارتباط با دستگاه ادراکی انسان است و تعریف کامل‌تر ماده همان است که عرض شد؛ جوهری که دارای استعداد بالقوه برای فعلیت یافتن است (طباطبایی، 1388: 145).

از نظر حکماء اسلامی مرز مشخصی بین عالم ماده و عالم معنا نیست، بلکه با تحقق استعدادها هر پدیده‌ای از مادیت آن کاسته شده و به معنویت بیشتری دست می‌یابیم و می‌توان گفت که «معنا» حالت متکامل «ماده» است. «اسلام مادیت را تبع معنویت می‌کند. می‌خواهد مادیت را مهار کند، صورت معنوی به آن بدهد» (خمینی، 1385، ج 7: 360).

قابل ذکر است که منظور ما از تکامل معنوی نوعی حرکت افقی یا عمودی در بعد مکان نیست و حرکت تکاملی، چیزی جدای از مراحل وجود یافتن نیست و به عبارت خلاصه و دقیق، حرکت همان تدرج وجود است و غایت حرکت، همان وجود تکامل یافته است که همه استعدادهایش به فعلیت رسیده است (طباطبایی، 1387: 773). پس با تحقق یافتن استعدادها هر چیزی از مادیت خود فاصله گرفته و به معنویت بیشتر می‌رسد.

نکته کلیدی این است که این فقط انسان است که استعداد و امکان این را دارد که از ضعیف‌ترین نشئه وجود که همان جسم مادی است، به نهایت درجه حیات و هستی برسد.

تعبیر قرآنی «خلیفه الله» یعنی این که انسان عصاره خلقت است؛ فلذا تمام عوالم غیب و شهود به صورت بالقوه و بالفعل در انسان هست و ابعاد گوناگونی چون حیوانی، نباتی، معنوی، تجرد باطنی و تعقل در او هست. جنبه های ظاهری، جسمانی، شهودی، حیوانی در مقابل جنبه های باطنی، روحانی، غیبی و انسانی اش قرار دارند و خلاصه آن که تنها موجود جامع در میان مخلوقات است که دارای مراتب وجودی گوناگون بوده، می تواند از طبیعت تا الوهیت را طی کند (خمینی، 1385: ج 1/14، ج 8/325، ج 11/219، ج 3/218، ج 4/8).

بنابراین تکامل معنوی، یک حرکت جوهری از ظاهر به باطن است نه یک حرکت عرضی. به تعبیر قرآنی «خدا شما را به طورهای مختلف خلق کرده است» (سوره نوح، آیه 14). علامه طباطبایی در تفسیر المیزان بر این باور است که معنای اصلی آیه این است که انسان را در طی مراحل و اطوار وجودی مختلف آفریده ایم. همچنین در تفسیر آیه «هیچ چیز نیست مگر آن که خزائن آن نزد ماست و ما آن را به اندازه مشخص نازل می کنیم» (سوره حجر، آیه 21)، معتقد است که منظور از خزائن هر چیز اطوار وجودی اوست که به تدریج از طرف خداوند افاضه می شود (طباطبایی، 1374: ج 20/48). طی کردن این مراحل وجودی همان حرکت جوهری است که در انسان به معنای طی مراحل تکامل از مرتبه ماده به معناست. انسان ها به تبعیت از مجموعه هستی همواره در مسیر کمال حرکت می کنند، حتی وقتی ضد کمال عمل می کنند، به طور کامل از مجرای تکامل خارج نشده اند، بلکه در اولویت ها دچار خطا شده اند (مطهری، 1385، ج 23: 667-683).

از این منظر هیچ گونه دیواری بین عالم طبیعت و ماوراءالطبیعه وجود ندارد؛ یعنی ممکن است یک موجود مادی در مراحل ترقی و تکامل خود تبدیل به موجود غیرمادی شود (مطهری، 1387: 118). در نتیجه انسان دارای ذات ثابت و یکنواختی نیست، تحت یک نوع قرار نمی گیرد و دائماً در حال شدن است. نفس انسان جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است و انسان چیزی نیست، مگر آن که بعدها بشود. او می تواند انواع متعددی از حیات های نباتی، حیوانی، شیطانی یا ملکی را در خود به نمایش بگذارد، هر چند در نهایت با توجه به این که کدام یک از این ها در وجود او غالب آیند، تعیین می پذیرد (صدرالدین شیرازی، 1363: 555). انسان خواه ناخواه در حال فعلیت یافتن استعدادهایش و رخت بر بستن از این حیات مادی است، ولی این که این استحاله نوعی تکامل یا انحطاط معنوی باشد، بستگی به جهت گیری کنش های او دارد. پس منظور ما از تکامل معنوی آن نوع حرکت جوهری است

که در راستای غیایاتی باشد که خداوند برای انسان مقرر داشته است. به قول شهید مطهری (ره):

وقتی که ما می‌گوییم تکامل اجتماعی، در مفهومش تعالی انسان از نظر اجتماعی است نه صرف پیشرفت. ای بسا چیزها که برای انسان و جامعه انسان پیشرفت باشد ولی برای جامعه انسانی تکامل و تعالی شمرده نشود (مطهری، 1394: 512).

پس تکامل معنوی یک حرکت انباشتی است که با رفتن به مراتب قوی وجودی، بر مراتب ضعیف‌تر وجودی (عالم ماده) نیز احاطه داریم. در این تعریف بطن و مایه اصلی هر موجودی همان معنویت نهفته در آن است. هم چنان‌که «معنا» باطن و واقعیت ملحوظ در «لفظ» است، «معنویت» نیز همان باطن و واقعیت اصیل «ماده» است؛ از این رو باید از ماهیات اعتباری گذر کرد و به وجود اصیل نهفته در هر امری رسید.

توضیح آن‌که بر خلاف گرایش‌های سکولاریستی که ریشه در انقطاع دین و معنویت از علم و معرفت دارند، در تفکر حکماء مسلمان، تنها راه رسیدن به مقامات معنوی، درک حقایق عالم و معرفت حضوری نسبت به آن‌هاست. علامه پس از بحث از راه‌های مختلف رسیدن به خدا به این نتیجه می‌رسد که «از این میان نیز نظر اساسی متوجه طریق مشاهده و عیان، یعنی «حیات معنوی اسلام» است» (طباطبایی، بی‌تا: 15).

از دیدگاه حکمت متعالیه، وقتی انسان به چیزی علم حقیقی پیدا می‌کند که وجود او در یک افق با وجود معلوم قرار گیرد و میان آن‌ها اتحاد برقرار گردد. به هر میزان که درجه وجودی انسان بالاتر رود، امکان اتصال و اتحاد با عوالم حقیقی‌تر را پیدا می‌کند و یا به نحو معکوس می‌توان گفت؛ هر چه انسان به حقایق عالم هستی بیشتر معرفت پیدا کند، درجه وجودی او بالاتر می‌رود. علم از جنس «وجود» است و مانند دیگر عوارض ذات انسان نیست که جدای از حرکت جوهری او باشد، بلکه هر افزایشی در علم به افزایش در هستی انسان می‌انجامد.

عرفان در این حالت، به معنای حضور یافتن انسان در عالی‌ترین مراتب عالم هستی است و این حضور جز با دریافت و درک حقایق اشیاء که همان وجود آن‌هاست، صورت نمی‌پذیرد. حقیقت، در عالم ذهن یا هر فضای مجازی دیگری قرار ندارد، بلکه در متن هستی است و برای یافتن آن باید به حضورش رفت و این جز با تحول و تکامل در نفس انسان امکان نمی‌پذیرد. تکامل معنوی نوعی فهم انضمامی می‌طلبد نه انتزاعی و حضور

در صحنه می‌طلبد نه گوشه انزوا. این است راز ارتباط قوی میان معنویت و زندگی انسان و این تنها معرفت است که می‌تواند این ارتباط را حفظ و تقویت نماید.

پس در نهایت می‌توان گفت؛ تکامل معنوی «حرکت جوهری آگاهانه انسان و جامعه به سمت غایات وجودی‌اش»؛ اما این حرکت از هر طریقی به مقصد نمی‌رسد، بلکه برنامه و نقشه راهی دقیق برای این سفر آسمانی لازم است. مأموریت و کارکرد دین دقیقاً در همین راستا تعریف می‌شود. مسئله آینده دین که باقی خواهد بود یا نه، مربوط می‌شود به نقشی که دین در تکامل ماهیت انسان، در تکامل معنویت و انسانیت انسان دارد، یعنی نقشی که در حسن رابطه انسان با خود و با انسانهای دیگر دارد که هیچ چیزی قادر نیست و نخواهد بود - نه در گذشته چنین قدرتی داشته است و نه در آینده خواهد توانست - جای آن را بگیرد» (مطهری، 1394، ج 25: 522).

بنابراین عالم هستی در یک مسیر تکاملی از ماده به معنا در حرکت است. انسان نیز که در مرکز عالم مخلوقات قرار دارد، به‌عنوان یکی از موجودات عالم از این قانون برکنار نیست، هرچند که اختیار به او سپرده شده است. لذا باید از نشئه ابتدایی که دارای مرتبه ضعیفی از حیات است آغاز نموده، روزه‌روز بر اصالت هستی خود بیفزاید؛ اما از آنجایی که او در ابتدای راه از کنه حقیقت انسانی خود و نیز باطن عالم هستی بی‌خبر است، نمی‌تواند مصادیق آن‌ها را در نشئه دنیا تشخیص دهد و چه بسا که مظاهر اعتباری پوچ اما ظاهراً جذاب وی را خود مشغول سازند. زندگی انسان غیرمعنوی وی را بیشتر و بیشتر در مادیات غرق می‌کند و التفاتی به عالم معنا ندارد؛ اما انسان معنوی خود را متلبس به اعتباراتی می‌کند که در کنه آن‌ها حقیقتی اصیل نهفته است.

انسان تکامل‌گرا، در مسیر حرکت از مادیات به سمت معنویات، نمی‌تواند هر شیوه زندگی را بپذیرد و نقش دین دقیقاً در همین معرفی الگوی درستی از زندگی است که راه را برای ظهور حقایق باطنی از دل ظواهر اعتباری نشان می‌دهد. «پس به تحقیق دانسته شد که مقصود شرایع نیست مگر معرفت الله و صعود به سوی او، به سلم معرفت نفس به ذلت و بودنش لمعه‌ای از لمعات نور پروردگار و بودنش مستهلک در آن؛ پس این است غایت قصوا در بعثت انبیا صلوات الله علیهم و لکن این مقصود حاصل نمی‌شود مگر در حیات دنیا؛ زیرا که نفس در اول تکوین ناقص و بالقوه است، چنانکه دانستی و ارتقا از حال نقص به حال تمام نمی‌تواند بود مگر به حرکت و زمان و ماده قابل و وجود این اشیاء از

خصایص این نشأه حسیه است و قول رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم؛ «الدنیا مزرعة الاخره» اشاره به همین معناست» (صدرالدین شیرازی، 1362: 572، 573).

3. سیاست

سیاست نوعی سازوکار و شیوه اداره امور عمومی است که به منظور جلوگیری از اختلاف و ایجاد نظم در جوامع انسانی شکل گرفته است. چنان‌که علامه طباطبایی در جاهای مختلف توضیح داده است، انسان به صورت فطری در پی کنترل موجودات محیط برای رفع نیازهای خود است و برای این منظور دائماً رابطه‌ای به نام «استخدام» میان خود و این موجودات اعتبار می‌کند. از دید ایشان علت اصلی تشکیل اجتماع نیز همین تأثیر و تأثرات استخدامی است. واضح است که اصل استخدام در صحنه اجتماع؛ همان هدایت و کنترل رفتارهای دیگران در جهت خواسته‌هایی است که می‌خواهیم و این ما را به تعریف سیاست نزدیک می‌کند.

در این دیدگاه بشر به سیر استخدام و تسخیر محیط طبیعی و انسانی اطراف خود ادامه می‌دهد تا به این مشکل برمی‌خورد که دیگران هم در صدد بهره‌کشی از او هستند و همین‌جا است که پی می‌برد به اینکه باید اجتماعی مدنی و تعاونی تشکیل دهد و نیز این‌که دوام اجتماع و در حقیقت دوام زندگی‌اش منوط به این است که هر صاحب حقی به حق خود برسد و مناسبات و روابط متعادل باشد و این همان عدالت اجتماعی است. پس مدنی‌الطبع بودن انسان و حکم به عدالت اجتماعی هر دو ناشی از اضطرار او برای داشتن زندگی راحت و برآوردن حاجات نفسانی‌اش است (طباطبایی، 1374: ج 2/176). به‌طور خلاصه؛

انسان با هدایت طبیعت و تکوین پیوسته از همه سود خود را می‌خواهد (اعتبار استخدام) و برای سود خود سود همه را می‌خواهد (اعتبار اجتماع) و برای سود همه عدل اجتماعی را می‌خواهد (اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم) (طباطبایی، 1387: 437).

با این همه هرچند افراد جامعه به حسب صورت (نفس انسانی) انسان‌اند و وحدت در صورت تا حدی باعث وحدت افکار و افعال می‌شود؛ ولیکن اختلاف در مواد (طبیعت انسان) هم اقتضائی دارد و آن اختلاف در احساسات، ادراکات و احوال است و اختلاف در احساسات و ادراکات باعث می‌شود که هدف‌ها و آرزوها هم مختلف شود و اختلاف در

اهداف باعث اختلاف در افعال می‌گردد و آن نیز باعث اختلال نظام اجتماع می‌شود (طباطبایی، 1374: ج 2/176-177).

اختلاف در زندگی افراد جامعه به‌زودی آن را به‌سوی نابودی می‌برد، لذا انسان‌ها دست به اعتبار مقوله مهمی به نام «حکومت» زده و فرد یا افرادی را به نام «حاکم» پذیرفته که تمام افراد را برای تحقق جامعه عادلانه تحت فرمان خود درآورد؛ اما از آنجاکه انسان در هیچ حالی از فکر استخدام دیگران خالی نمی‌شود، روال عادی تاریخ این بوده است که حاکم هم به‌زودی به‌جای بازگرداندن عدالت به جامعه، به فکر ازدیاد منافع و تسلط هر چه بیشتر بر دیگران برآمده و برای این منظور انواع روش‌ها و سنت‌های ممکن (مانند قانون، سلطنت و مجازات که مفاهیمی اعتباری هستند) را به کار بسته و بشر نیز از ترس بازگشتن به حالت هرج و مرج به این ظلم‌ها تن داده و گاه فراموش کرده که حکومت و پادشاهی، ساخته و پرداخته اراده‌های افراد جامعه است و حاکم ظالم بدون پذیرش مردم، قدرت فائده‌ای بر آن‌ها ندارد؛ تا این‌که در اثر افراط در این ظلم‌ها و انباشته شدن عقده‌ها و عبرت‌ها و نیز فراهم آمدن امکانات لازم، تلاش نمودند حکومت را به ایجادکنندگان اصلی آن یعنی مردم جامعه بازگردانند و این از طریق اعتبار قوانینی که مورد قبول مردم باشد، صورت می‌پذیرد (طباطبایی، 1374: ج 3/226-228).

پس با این توضیحات باید گفت؛ علیرغم همه شکل‌های گوناگونی که از سیاست دیده می‌شود (فردی یا جمعی، رسمی یا غیر رسمی، مشروع یا نامشروع و غیره)، وجه ثابت آن همان اثرگذاری آن بر کنش‌های دیگران است که ریشه آن نیز همان اصل استخدام و به‌کارگیری باورها، علائق و رفتارهای دیگران در جهت خواسته‌های خود است و این ویژگی سیاست است که آن را از دیگر کنش‌های اعتباری نفسانی متمایز می‌کند. از این نظر سیاست نوعی قانون‌گذاری برای بشر است. منظور از قانون‌گذاری تعیین شیوه و دستورالعمل برای هدایت کنش‌های دیگران است و هرچند این امر محدود به عرصه‌های رسمی دولت نمی‌ماند، اما معمولاً در دولت و حکومت امکان و نمود بیشتری می‌یابد.

4. مبانی حکمی ارتباط دین، معنویت و سیاست

با توجه به آنچه در رابطه با مفاهیم اصلی بحث گفته شد؛ مبانی حکمی ارتباط دین و سیاست را می‌توان در موارد زیر مطرح کرد:

1.4 وضع امور اعتباری برای برآوردن مصالح حقیقی انسان‌ها

از نظر حکمت متعالیه، جهان و همه اجزایش به سوی غایتی که دست خلقت برای آن‌ها مقدر نموده است، در حرکت جوهری به سر می‌برند. این حرکت جوهری در انسان برخلاف سایر مخلوقات به خودی خود انجام نمی‌پذیرد؛ لذا انسان دارای حرکت ارادی نیز هست که به وسیله آن در طلب امری که آن را نیکو و کمال می‌پندارد، می‌کوشد (صدرالدین شیرازی، 1366: 408). امام خمینی (ره) نیز یک حرکت جوهری از مادیت به تجرد برای انسان قائل است که همه انسان‌ها در آن با اولیای الهی و کملین از انسان‌ها مشترکند و این که این حرکت به سمت معنای عالم وجود جهت شیطانی دارد یا خدایی، مربوط به حرکت اختیاری آن‌ها می‌شود (اردبیلی، 1381: ج 3/398). ایشان معتقد است که نفس انسان در بدو تولد، جز استعداد محض نیست و حرکات «طبیعیه جوهریه» و «فعلیه اختیاریه» است که استعدادهایش را به فعلیت می‌رساند (خمینی، 1368: 323).

از نظر علامه طباطبایی متناسب با هر یک از این دو نوع حرکت و تکامل، انسان‌ها به ترتیب از دو نوع ادراکات حقیقی و اعتباری بهره‌مند هستند. ادراکات حقیقی یا نفس‌الامری یعنی این که ماهیت امر خارجی در ذهن انسان بدون هیچ دخل و تصرفی منعکس می‌شود و چنان که گفته شد، کاملترین نوع ادراکات حقیقی، همان علم حضوری نسبت به اشیاء است که عامل تکامل معنوی است. در مقابل ادراکات اعتباری که محصول اراده انسان است، خارج از تقاضا و امیال نفسانی وجود منجازی ندارد، بلکه با الهام از یک حقیقت توسط دستگاه نفسانی اعتبار شده است. پس همان‌طور که هر موجود زنده‌ای مکانیسمی برای حفاظت از خود و نیز برآوردن نیازهای خود دارد، انسان نیز از همین فرمول تبعیت می‌کند، با این فرق که این نظام در انسان به وسیله معانی وهمی و اعتباری صورت می‌پذیرد که صرفاً کاربرد عملی و ابزاری دارند و خارج از محوطه عمل و خواست انسان‌ها هیچ‌گونه وجود مستقلی ندارند (طباطبایی، 1390: 8، 9).

باید توجه داشت که هرچند مفاهیم و نسبت‌های اعتباری وجود خارجی ندارند، اما نتایج و آثار واقعی دارند. کارکرد اصلی اعتباریات این است که واسطه‌ای شوند برای رساندن انسان از نقص به کمال که این کمال دیگر یک امر اعتباری نیست و پاسخگوی یکی از حوائج حقیقی انسان است و اگر این سیر برآوردن نیازهای حقیقی انسان ادامه یابد، حرکت تکاملی او به سوی معنویت تکمیل می‌گردد. ولذا بر این اساس پیوند دیانت

و معنویت دینی بعنوان امری حقیقی با سیاست بعنوان امری اعتباری موجب می شود تا سیاست در خدمت تکامل بشر قرار گیرد و ابزاری برای رشد و تعالی جامعه باشد.

2.4 اعتباری بودن سیاست و امور سیاسی

شکی نیست که امری مانند ریاست، سلطه، مُلک و زعامت امری اعتباری هستند و علامه طباطبایی بارها به صراحت بر این مطلب تأکید داشته‌اند.

جاه و مال و تقدم و تأخر و ریاست و مرئوسیت و سایر امتیازات همه خیالی است و در واقع و خارج از ذهن صاحب خیال حقیقی ندارد... آنچه در خارج تحقق دارد از اینکه مثلاً یک انسان رئیس است، انسانیت او است و اما ریاستش جز در خانه خیال و وهم تحقیقی ندارد (طباطبایی، 1374، ج 2: 175).

با توجه به تعریفی که در قسمت قبل از سیاست شد، مشخص می‌گردد که سیاست نوعی سازوکار و شیوه است و لذا بستگی به اعتبار کسانی دارد که این شیوه را برای مقاصد خود به کار می‌گیرند. از نظر ایشان هر نوع ریاستی و برتری در میان انسان‌ها از جمله ولایت دینی نیز جعل و اعتبار انسان‌هاست و تفاوت انواع سیاست‌ها تنها در مبدأ و مقصد اعتبار است؛ به این معنا که در ریاست‌های الهی و مشروع، فطرت خدایی انسان‌ها جاعل ولایت می‌شود ولی در ریاست‌های دنیوی طبیعت مادی آن‌ها (طباطبایی، بی تا: 103-107).

ریاست و سیاست هرچند ممکن است زمینه‌های واقعی داشته باشند (مثلاً قدرت جسمی یا توانایی ذهنی و بیانی و غیره) اما خود مفاهیمی اعتباری هستند. حتی اگر مانند برخی از محققان ذات سیاست را نزاع بر سر منافع و قدرت سیاسی در هر سطح و حوزه‌ای از اجتماع بدانیم، باز هم این مسائل اعتباری بیش نیستند.

مردم نیز بر سر امور دنیوی با یکدیگر می‌جنگند، باینکه آنچه این ستمگران بر سر آن تکالب می‌کنند، از قبیل اموال، همسران، فرزندان، مناصب، مقام‌ها، ریاست‌ها، مولویت‌ها، خدمت‌گذاران، یاران، و امثال آن چیزی جز اوهام نیستند (طباطبایی، 1374، ج 16: 224-225).

لذا هرکسی هرچقدر هم قوی و سیاس باشد، اما بدون به‌کارگیری مفاهیم اعتباری مثل مشروعیت، قانون، سنت، نظم و غیره نمی‌تواند بر مردم حکومت کند و این‌ها هستند که امکان استخدام نیروهای مادی و انسانی را برای او فراهم می‌آورند. امام خمینی (ره) به‌عنوان

یک سیاست‌مدار بارها بر اعتباری بودن ریاست، ولایت و سیاست تأکید کرده است (خمینی، 1385، ج 13: 195، ج 15: 75 و ج 21: 51).

پس چه این‌که ما ریشه سیاست را در نزاع بر سر قدرت و منافع افراد یا توزیع توافقی و مسالمت‌آمیز آن‌ها بدانیم و چه این‌که آن را سازوکار دستیابی به توافق عمومی بر سر اهداف مشترک جامعه معرفی کنیم، در هر صورت «سیاست» و دیگر مفاهیم هم‌خانواده‌اش برآمده از اعتباریات نفسانی انسان است و این مهم از دیرباز مورد عنایت محققان مسلمان بوده است (ولایتی، 1389: 154). ولذا این امر اعتباری یعنی سیاست، تا با امری حقیقی همچون معنویت و شریعت پیوند نخورد نمی‌تواند جایگاه خود را بعنوان ابزار تکامل و رشد جامعه دارا باشد و با پیوند خوردن با امر حقیقی یعنی شریعت می‌تواند اهمیت خود را در تکامل جوامع انسانی باز یابد.

3.4 شکوفایی معنویت در صحنه سیاست

دانستیم که امور حقیقی و اعتباری کاملاً با هم مرتبط هستند و هر امر اعتباری در جهت تقویت یک امر حقیقی در زندگی انسان است. به بیان دیگر وضع هر یک از امور اعتباری برای رفع نیازی حقیقی از زندگی بشریت است. اما اکنون باید ببینیم این نیازها چه هستند؟ از دیدگاه علامه طباطبایی؛ هرچند منشأ زندگی انسان، احتیاجات و غرایز طبیعی او است، اما نفس او با استفاده از اعتباریات مبتنی بر عقل فطری و وحی شرعی می‌تواند زندگی و مقولات آن را از سطح ضروریات بالا برده و در جهت نیل به کمالات معنوی و روحی تنظیم نماید (طباطبایی، 1374: ج 16/ 287).

در این‌جا نیز باید خاطر نشان سازیم که شبیه همین رابطه تهنیدی که در میان وجوه طبیعی و عقلانی یک فرد برقرار است، میان دو بعد مادی و معنوی جامعه نیز برقرار است. توضیح آن‌که علامه طباطبایی علاوه بر فرد برای جامعه نیز اصالت قائل است، یعنی این‌که در خارج علاوه بر وجود افراد مختلف، وجود منحازی به نام جامعه نیز هست (طباطبایی، 1374: ج 4/ 151-153). بدین ترتیب همان‌گونه که فرد حق دارد، علاوه بر تأمین ضروریات خویش، برای رسیدن به کمالات و برآوردن حاجات متعالی خود تلاش کند، جامعه نیز کمالات و غایاتی دارد که باید ملاحظه شوند و توسط حکومت که نماینده و تبلور آن است، پیگیری شوند (طباطبایی، 1374: ج 4/ 154).

آنچه باعث سیاسی شدن یک کنش نفسانی می‌شود، علاوه بر شیوه اثرگذاری بر کنش‌های دیگران، مقصود و نتیجه این امر است. به سخن دیگر؛ نیت و یا هدف از این تأثیرگذاری بر رفتار دیگران چیست؟ آیا خیر و صلاح آنان در نظر گرفته شده است یا هدف چیز دیگری مثل کسب قدرت و منفعت شخصی و گروهی است؟ از دیدگاه علم سیاست مدرن، سیاست هیچ غایت متعالی و یا حتی التفاتی به خیر و صلاح ندارد، بلکه صرفاً یک شیوه، هنر و یا تاکتیک است که ممکن است در هر جهتی از آن استفاده شود. این دیدگاه غلط البته پاسخ‌هایی درخور نیز دریافت کرده است (اشتراوس؛ رجایی، 1381: 13-22).

حتی اگر کسانی سیاست را صرفاً عرصه توزیع منافع یا جنگ برای کسب آن بدانند، لاقلاً باید گفت این تفسیر از سیاست با دیدگاه دینی به‌هیچ‌وجه جور در نمی‌آید. امام خمینی (ره) به‌عنوان نظریه‌پرداز و مرد سیاست، معتقد است که تضاد و درگیری در ذات سیاست نیست، بلکه امری عارضی است که البته قابل اصلاح است (خمینی، 1385، ج 11: 381). ایشان در بازشناسی سیاست الهی از سیاست شیطنی و سیاست حیوانی به‌خوبی به وجه هدایت‌گر سیاست الهی توجه دارد: «سیاست این است... تمام مصالح جامعه را در نظر بگیرد و تمام ابعاد انسان و جامعه را در نظر بگیرد و این‌ها را هدایت کند به‌طرف آن چیزی که صلاحشان هست» (خمینی، 1385، ج 13/432). قابل‌ذکر است تمامی تعاریفی که دانشمندان مسلمان مثل فارابی، ابن‌سینا، غزالی، شهید صدر و علامه جعفری از سیاست داشته‌اند، واجد این وجه متعالی است.

در این دیدگاه اصالت با معنویات است و سیاست همچون دیگر وجوه زندگی اجتماعی انسان در این راستا معنا می‌یابد و لذا سیاست ابزاری برای رفع احتیاجات معنوی بشر است. طرفداران هر دو گروه باید بدانند که همه این امور [سیاسی] اعتباری و زودگذر است و همه در محضر حق هستیم و آنچه در صحیفه کردار ما ماندنی است اعمال و رفتار ما و آنچه موجب سعادت و جاودانگی ما می‌شود، صفای معنویت و ثمرات خلوص بندگی است (خمینی، 1385، ج 21/51).

تکامل‌گرایی معنوی یعنی حرکت به سمت هدف مقرر و سیاست نیز کارکردش در ساختار اجتماعی، دستیابی به اهداف یا همان مصالح جامعه است. همان‌طور که در تعریف سیاست از دیدگاه اسلامی گفتیم؛ سیاست باید انسان و جامعه را به‌سوی مصالحشان پیش برد و ویژگی انسان سیاسی این است که زندگی خود را به مسائل و مصالح عموم جامعه گره می‌زند (برخلاف انسان سیاسی در مکاتب مادی که به فکر منافع خود است) و لذا از

بالا به مسائل نگاه می‌کند و همین جهت‌گیری متعالی است که وی را به سمت عالم بالا پیش می‌برد.

در چارچوب تفکر دینی؛ انسان وارسته هرچه در رتبه بالاتری از مناصب سیاسی قرار داشته باشد، طبیعتاً باید از معنویت بالاتری برخوردار باشد چرا که «دولة الکریم تظهر مناقبه، دولة اللئیم تکشف مساویه و معاویه» (تمیمی آمدی، 1366: 432). قدرت ابزاری است که با آن انسان از حضيض شهوات به رفیع درجات می‌رسد «إذا کثرت المقدره، قلت الشهوه» (مجلسی، 1404: ج 68/69). تعبیر دیگر این واقعیت این است که حرکت به سمت معنویات فقط از دالان سیاست و توجه به مصالح جامعه می‌گذرد نه در کنج انزوا یا خودپرستی.

اگر معنویت را در باورها و حالت‌های فردی خلاصه کنیم، شاید نیازی به حضور سیاست نباشد، اما اگر معنویت را در باور و رفتارهای متناسب با مسائل اساسی چون خلقت، مرگ، عدم توانایی بر هر کاری و یا واقعیاتی چون خدا، نبوت، امامت، فطرت، عقل و درصحنه‌هایی چون جهاد، انفاق، عدالت‌طلبی، خدمت به خلق، نفی و مبارزه با طواغیت و ... جستجو کنیم، آنگاه می‌توان از جنبه‌های اجتماعی و حتی سیاسی معنویت نیز سخن گفت. «شکی در این نیست که برای انسان ممکن نیست که برسد به کمالاتی که برای آن مخلوق شده است، مگر به اجتماع جمعی کثیر که هر یک یکدیگر را در امری که به آن محتاج است، معاونت نماید و از مجموع آن‌ها همه آن‌چه در بلوغ انسان به کمال ضرور است، مجتمع گردد (صدرالدین شیرازی، 1362: 560).

درواقع نگاه معنوی با نفی نگرش دنیوی و سکولار به سیاست، راه ورود و حضور مستقیم خود به عرصه‌ی سیاست را نیز هموار می‌کند، زیرا اگر رفتار سیاسی و اجتماعی به تناسب باطن و غیب خود در حیات معنوی او اثر می‌گذارد؛ انسان عارفی که پروای حیات و سعادت معنوی خود را دارد نمی‌تواند با همه‌ی رفتارها و اعمال سیاسی نسبتی یکسان داشته باشد، بلکه او نیازمند رفتار و اعمالی است که متناسب با آرمان‌های معنوی‌اش باشد. سیاست دینی انسان را رو به بالا می‌برد، زیرا مقصد آن همان مصالح عمومی جامعه و به تبع آن افراد جامعه است؛ اما سیاستی که باطن آن جز رجس و پلیدی نیست، قطعاً انسان‌ها را به درجات پست می‌رساند (پارسانیا، 1386: 107).

4.4 هدایت‌گری سیاست توسط دیانت

حال که دانستیم «معنویت» اصل و هدف زندگی انسان از جمله سیاست است، ممکن است پرسیده شود چگونه می‌توان از نقش حتمی معنویت که امری انسانی و ملازم با اختیار و اراده انسان‌هاست در پدیده دیگر سخن گفت؟ در پاسخ باید گفت؛ «معنویت» یا همان رشد وجودی و کسب کمالات انسانی مطلوب ماست، اما از آنجاکه تنها راه دستیابی به این مطلوب، داشتن سیاست صحیح است که بر اساس حقایق اصیل طرح‌ریزی شده باشد، پس شارع که از این مکانیسم علی‌آگاهی دارد، آن «سیاست دینی» را به خاطر این «تکامل معنوی انسان» پیشنهاد می‌کند. در تبیین غایی که علاوه بر توصیف به تجویز هم می‌پردازد، انسان‌هایی که آگاهانه «غایت» خود را دستیابی به «معنویت» قرار می‌دهند، برای رسیدن به این غایت آن نوع سیاستی را که دین برای آن‌ها «تجویز» می‌کند، پذیرفته و به کار می‌بندند.

در هر حال تفسیر ما از دلیل تشکیل جامعه و حکومت چه فردگرایانه باشد و چه جمع‌گرایانه و چه ترکیبی از این دو، تنظیم یا به قولی اعتبار مقررات و سازوکارهایی برای دستیابی به اهداف مطلوب از مسلمات است و شریعت دینی نیز نسبت به این واقعیت بی‌تفاوت نیست. از این نظر تشریحات دینی نیز همچون سیاست در زمره اعتباریات هستند با این تکمله که اعتباریات دینی مبتنی بر حقایق وجودی عالم و آدم بوده و در صورت التزام به آن‌ها فرد و جامعه به مصالح واقعی دست می‌یابند. پس شریعت تکمیل‌کننده سیاست است و سیاست وقتی در مسیر تکامل معنوی قرار می‌گیرد که متصف به دین شود.

ملاصدرا سیاست عاری از شریعت را چون جسدی می‌داند که روح در وی نباشد (صدرالدین شیرازی، 1366: 496). در تمام تقسیم‌بندی‌هایی که ملاصدرا از علوم به دست داده است (مثلاً در کتب شرح الهدایة الأثیریه، اکسیر العارفین، المظاهر الالهیه) علم شریعت را در تکمیل علم سیاست آورده است (لکزایی، 1381: 48-56).

از نظر وی سیاست حرکتی است که مبدأ آن نفس جزئی انسان است (یعنی همان تلاش برای به خدمت گرفتن دیگران در راستای خواسته‌های خود) و مبدأ شریعت همان نهایت سیاست است یعنی استقرار یک نظام اجتماعی دارای حکومت. غایت سیاست، اطاعت از شریعت است که مطابق آن ظاهر عالم با باطن آن هماهنگ شده و محسوسات در زیر سایه معقولات قرار می‌گیرند و اجزاء به جانب کل حرکت می‌کنند. در این حالت است که آسایش، آرامش، فراوانی نعمت، دادگری و فضایل انسانی در اجتماع برقرار می‌شود (صدرالدین شیرازی، 1366: 496-497).

5. نتیجه‌گیری

مطابق فلسفه دین، انسان در حرکت جوهری دائمی از حیات دنیایی جسمانی به سوی حیات اخروی روحانی است و غایاتی متعالی برای او در پایان این مسیر در نظر گرفته شده است که رسیدن به آن‌ها در گرو تبدیل شدن استعداد‌های مادی او به کمالات معنوی است. از آنجا که تکامل وجودی انسان برخلاف بسیاری از دیگر موجودات، از روی عقل و علم صورت می‌گیرد، به هر میزان که وی نسبت به هستی معرفت حضوری پیدا کند، به همان میزان بر دائره وجودی خود افزوده و تکامل معنوی می‌یابد. اما از آنجا که انسان در پیمودن این راه خودبسند نیست، خداوند متعال با نازل کردن مجموعه‌ای از آموزه‌ها و دستورات دینی راه را برای او هموار ساخته است. پس جوهر و غایت دین تکامل معنوی انسان است. به موازات این حرکت جوهری و علم حضوری، انسان از حرکات ارادی و اختیاری بهره می‌برد که از طریق علوم اعتباری محقق می‌شوند. اگر کنش‌های ارادی مبتنی بر ادراکات اعتباری، منطبق بر واقعیات عالم و آدم باشند، می‌توانند انسان را به سوی کمالات معنوی مقرر سوق دهند. از زمره مهمترین اعتباریاتی که بشر همواره از آن بهره برده است، «استخدام» محیط و بویژه هموعان برای رسیدن به آمال و امیال نفسانی است. وقتی که توجه داشته باشیم که دیگر افراد بشر نیز مانند ما از چنین توانایی برخوردار هستند، آنگاه شاهد شبکه پیچیده‌ای از تاثیر و تأثرات متقابل انسان‌ها بر روی کنش‌های همدیگر خواهیم بود که اگر به درستی و در جهت مصالح فردی و اجتماعی انسان‌ها مدیریت نشود، زندگی بشر دچار اختلال خواهد شد.

اما چنانچه این امور و روابط سیاسی با برنامه‌ریزی و هدایت صحیح در هماهنگی کامل با احتیاجات واقعی فرد و غایات حقیقی جامعه باشد، انسان را بیش از پیش به کمالات معنوی می‌رساند. لذا دین در این امر مهم سکوت ننموده و با تجویز نمودن اصول و شیوه‌های هدایت کنش‌های جمعی در جهت مصالح جامعه (سیاست دینی)، تکامل معنوی انسان را که جز در بستر جامعه فراهم نمی‌شود، میسر می‌سازد.

کتاب‌نامه

اردبیلی، عبدالغنی (1381) *تقریرات فلسفه امام خمینی قدس سره*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).

- اشتراوس، لویی (1381). فلسفه سیاسی چیست؟، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
- بارتولد، واسیلی ولادیمیروویچ (1358). خلیفه و سلطان، ترجمه سیروس ایزدی، تهران: امیرکبیر.
- پراودفوت، وین (1383). تجربه دینی، ترجمه عباس یزدانی، چاپ دوم، قم: کتاب طه.
- خمینی، روح الله (1368). چهل حدیث، تهران: رجا.
- خمینی، روح الله (1385). صحیفه امام: مجموعه آثار امام خمینی (ره) (س): (بیانات، پیام‌ها، مصاحبه‌ها، احکام، اجازات شرعی و نامه‌ها)، چاپ چهارم، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره) (س).
- ژیلسون، اتین (1402 ه.ق). نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه احمد احمدی، تهران: حکمت.
- صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم (1362). مبدأ و معاد، ترجمه احمد ابن محمد اردکانی، به کوشش عبدالله نورانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم (1363). ترجمه مفاتیح الغیب، ترجمه و تعلیق محمد خواجوی، تهران: مولی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (1366). ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبیه، ترجمه جواد مصلح، تهران: سروش.
- طباطبایی، سید محمدحسین (1374). المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبایی، محمد حسین و هانری کرین (1382). شیعه، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- طباطبایی، محمد حسین (1387). اصول فلسفه و روش رئالیسم (جلد 6 از مجموعه آثار استاد شهید مطهری)، چاپ دوازدهم، تهران: صدرا.
- طباطبایی، محمد حسین (1388). بدایه الحکمه، ترجمه و اضافات دکتر علی شیروانی، چاپ پانزدهم، قم: دار العلم.
- طباطبایی، محمدحسین (1390). طریق عرفان (ترجمه و شرح رساله الولایه)، ترجمه و شرح صادق حسن زاده، چاپ چهارم، قم: آیت اشراق.
- طباطبایی، محمدحسین (بی تا). معنویت تشیع به ضمیمه 12 مقاله دیگر، قم: مؤسسه مطبوعاتی اندیشه.
- گولدز، آلین (1383). بحران جامعه‌شناسی غرب، ترجمه فریده ممتاز. تهران: نشر علمی.
- لیتل، دانیل (1386). تبیین در علوم اجتماعی، ترجمه عبدالکریم سروش، چاپ چهارم، تهران: صراط.
- مطهری، مرتضی (1385). آزادی معنوی (جلد 23 از مجموعه آثار استاد شهید مطهری). تهران: صدرا. چاپ سوم.
- مطهری، مرتضی (1387). شرح اصول فلسفه و روش رئالیسم (جلد 6 از مجموعه آثار استاد شهید مطهری)، چاپ دوازدهم، تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی (1394). تکامل اجتماعی انسان در تاریخ (جلد 25 از مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران: صدرا.
ولایتی، علی اکبر (1389). نقش شیعه در فرهنگ و تمدن ایران و اسلام؛ فیلسوفان و متکلمان (بخش اول)، تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی.

عربی

تمیمی آملدی، عبدالواحد بن محمد (1366). غرر الحکم و درر الکلم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
خمینی، روح الله (1373). مصباح الهدایه الی الخلفه والولایه، چاپ دوم، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
مجلسی، محمدباقر (1404 ق). بحار الانوار، بیروت: موسسه الوفاء.

