

نظام سیاسی مطلوب در اندیشه سیاسی آیت‌الله مصباح‌یزدی

جلال درخشه*

سید علی لطیفی**

چکیده

پژوهش حاضر می‌کوشد ضمن بازخوانی اندیشه و مواضع سیاسی آیت‌الله مصباح‌یزدی، به این پرسش اصلی پاسخ دهد که ساختار بینش سیاسی وی از چه مقوله‌هایی تشکیل شده و بر این اساس نظام حکومتی مورد نظر وی چه بوده است؟

طبق فرضیه پژوهش، مصباح‌یزدی در چهارچوب فلسفه اسلامی و مشخصاً حکمت متعالیه به ارائه نظام سیاسی مطلوب مبتنی بر تقدم دانش بر قدرت و اصالت وجود مبادرت ورزیده است. اندیشه ایشان بیش از اینکه منبعث از نگاه فقهاتی باشد، منبعث از نگاه فیلسوفانه وی است. پس بر اساس نوع نگاه خود درباره انسان و عقل، به ضرورت وحی و نبوت و از دریچه آن به رابطه دین و سیاست پرداخته است. برای بررسی این فرضیه از روش هرمنوتیک لئو اشترواس، یعنی توجه به نقش متن با استفاده از آثار دیگرش در فهم متن، استفاده شده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که نقص انسان و عدم کفایت عقلی او برای تأمین سعادتش در نظر آیت‌الله مصباح‌یزدی، راه را برای حکومت ولایی در اندیشه ایشان باز نموده است.

مشروعیت چنین حکومتی براساس نصب و اذن الهی می‌باشد و مردم، هرچند نقشی در مشروعیت بخشیدن به حکومت اسلامی ندارند، اما برپایی و تشکیل حکومت اسلامی، نیازمند همراهی و پذیرش مردم است.

کلیدواژه‌ها: مصباح‌یزدی، نظام سیاسی مطلوب، اصالت وجود، مدل تحلیل سیستمی، مردم، مشروعیت.

*استاد معارف اسلامی و علوم سیاسی دانشگاه امام صادق (علیه‌السلام). (نویسنده مسؤل)

j.dorakhshah@yahoo.com

** دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. alavi.1444@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۷/۱۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۱/۱۱

۱. مقدمه

اندیشه سیاسی، آوردگاه ظهور ایده‌های یک متفکر برای دستیابی به وضعیت مطلوب است. اساساً اندیشه‌های سیاسی مبتنی بر مجموعه‌ای از مبانی معرفت‌شناسانه، هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه هستند، به نحوی که بدون شناخت آن مبانی، امکان فهم دقیق اندیشه‌ها مشکل و شاید نامیسر شود. در این مقاله کوشش می‌شود که کلیت اندیشه سیاسی آیت‌الله مصباح‌یزدی را در پرتو تعامل و تلائم عقل نظری و عقل عملی تشریح شود.

با توجه به اینکه مبنای معرفتی آیت‌الله مصباح‌یزدی، فلسفی-کلامی بوده و در پرتو حکمت حکمت متعالیه ملاصدرا به تحلیل هستی و به تبع آن انسان و جامعه می‌پردازد، از این‌رو، درک معنای نبوت و امامت ذیل چنان تعریفی از ساحت معرفتی آدمی، کلید شناخت اندیشه سیاسی ایشان تلقی می‌شود. لذا، در این مقاله ابتدا منظومه معرفتی مصباح‌یزدی به عنوان عنصر محتوایی جامعه سیاسی مطلوب و سپس تأثیر آنها بر شکل‌گیری نظام سیاسی به عنوان عنصر صوری با استفاده از روش تفسیری لئو اشترواس مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

هرچند معرفت‌پردازی در این عرصه، فارغ از امکان تحقق، ممکن است اتهام اتوپیاگرایی را برای متفکر سیاسی در پی داشته باشد، اما، این رویکرد تمایلات تحقق نیافته، نیازها و آرزوهای یک عصر را در خود می‌پروراند و نمایان می‌سازد (مانهایم، ۱۳۸۰: ۲۶۵). از این‌رو، یکی از سوالات عمده این است که چگونه می‌توان میان مبانی نظری به عنوان عقل نظری با سیاست بعنوان عقل عملی پیوند برقرار کرد؟ و در تالی آن، این پیوند چه تأثیری در ساخت یک جامعه آرمانی قابل تحقق دارد؟

بر این اساس، مقاله حاضر به دنبال پاسخ‌گویی بدین پرسش‌ها برآمده است:

۱. جامعه سیاسی مطلوب مصباح‌یزدی کدام است؟
۲. چه نسبتی میان هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی با جامعه سیاسی مطلوب وجود دارد؟

بر اساس مطالعات صورت گرفته، تاکنون آثار متعددی نظیر کتاب گفتمان مصباح (صنعتی، ۱۳۸۷) مقاله مبانی دین‌شناختی دیدگاه علامه مصباح پیرامون علم دینی (محیطی اردکان، ۱۳۹۲) مردم‌سالاری دینی از دیدگاه آیت‌الله مصباح‌یزدی (وحیدی منش، ۱۳۸۴) ضرورت حکومت دینی از منظر آیت‌الله جوادی آملی و آیت‌الله مصباح‌یزدی (خانی، ۱۳۹۰) ماهیت حکومت دینی در اندیشه‌ی سیاسی آیت‌الله مصباح و

شیخ فضل‌الله نوری (ذکائی، ۱۳۹۳) تحلیل متاتئوریک ریشه‌های نظریه مشروعیت حکومت اسلامی در اندیشه سیاسی آیت‌الله مصباح یزدی (برزگر، ۱۳۹۳) درباره آیت‌الله مصباح یزدی نوشته شده است که ضمن تلاش‌های درخورد تقدیر آنان، رویکرد مدنظر این نوشتار در آنها مشاهده نمی‌شود. در آثار یادشده، اشاراتی به برخی وجوه نظری و ابعاد معرفت‌شناختی اندیشه ایشان صورت گرفته، ولی رهگیری گام به گام ارتباط میان منظومه فکری با اندیشه سیاسی انجام نشده است. خلأی که نویسنده در این مقاله در پی پر کردن آن برآمده است.

۲. چارچوب نظری

چه آنانی که اندیشه را عامل و فاعل کلیدی تحولات و ساختارها می‌دانند و چه آنانی که اندیشه را اسیر ساختارها و عناصر دیگری می‌شناسند (مانند تاریخ‌گرایان، جامعه‌شناسی‌گرایان و روان‌شناسی‌گرایان)، در واقع همگی موضعی معرفت‌شناسانه ابراز داشته‌اند. رابطه ذهن و عین، رابطه پیچیده‌ای است و تاریخ مجادلات و تأملات فلسفی و فکری گواه آن است که محوری‌ترین و مهم‌ترین موضوع تفکر تاریخ فلسفه و فکر بررسی چگونگی ارتباط میان ذهن و عین بوده است.

ما بر این باوریم که میان منظومه معرفتی و اندیشه سیاسی رابطه‌ای معنادار وجود دارد و نوع نگاه به حوزه معرفت، هستی و ساحت آدمی می‌تواند اندیشه سیاسی را به تبع خود تحت تأثیر قرار دهد. در واقع رابطه آمریت-تابعیت در طول تاریخ، همواره متکی بر نوع نگاه معرفت‌شناسانه، هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه خاص است. حاکمان (یا طبقه حاکم) برای استمرار حاکمیت خویش، توانایی ذهنی و شناختی محکومان را دست‌کاری می‌کنند؛ ایدئولوژی می‌سازند و به اسطوره‌ها متوسل می‌شوند. به تعبیر اسپرینگز، «پیگیری نظریه‌های سیاسی، امری عمیقاً شناختی و معرفتی است» (اسپرینگز، ۱۳۸۲: ۱۲۹).

در فلسفه اسلامی نیز رابطه بلکه حاکمیت حکمت نظری (جهان‌بینی) بر حکمت عملی (ایدئولوژی) امری قطعی و غیرقابل تردید معرفی شده است. شهید مطهری در تبیین و توضیح نظریه علامه طباطبائی تصریح می‌کند که اولاً حکمت عملی، نتیجه منطقی حکمت نظری و ثانیاً ایدئولوژی باید به یک جهان‌بینی تکیه داشته باشد تا مورد تأیید قرار گیرد (مطهری، ۱۳۷۵: ۲۵۳).

از این رو، چارچوب نظری مورد استفاده در این مقاله، ترکیبی از نظریه مکانیکی-ارگانیکی دولت و علل اربعه ارسطویی در مورد چگونگی بررسی علل در خصوص پدیده‌ها می‌باشد. در نظریه مکانیکی-ارگانیکی، محور بحث این است که دولت و حکومت در اصل و پیدایش بر مبنای اعتبار انسان‌ها وضع می‌شود؛ یعنی به نوعی حاصل توافق آنهاست؛ اما در بقا و استمرار، ارگانیک و حیاتی است. علل اربعه نیز بیانگر این واقعیت است که در شناخت پدیده‌ها، شناخت چهار عامل یا علت تحت عنوان ماده، صورت یا شکل، غایت و فاعل به وجودآورنده، نقش اساسی دارد.

بر اساس این چارچوب، یک نظام سیاسی به عنوان پیکره‌ای انسانی یعنی اعتباری-حیاتی در نظر گرفته می‌شود که از چهار بعد یا رکن؛ یعنی چیستی و ماهیت، صورت و شکل، ماده و اجزای اولیه و هدف یا غایت تشکیل می‌گردد و پس از ایجاد «دولت همچون نبات و حیوان دارای ارگانیسمی طبیعی و واجد سه خصلت عمومی ارگانیسم‌های عالی یعنی ارتباط داخلی میان اجزاء، توسعه و رشد از درون و درونی بودن هدف و غایت است» (وایپر، ۱۹۷۴: ۹-۱۰).

در نتیجه دولت به عنوان موجودی انسانی متصور می‌گردد که دارای فاعل، شکل یا صورت، محتوا، ماده و هدف یا غایت است و برای شناخت آن باید این ابعاد را شناخت. اما از آنجایی که اجزاء و مواد به شکل و صورت و فاعل و غایت نیز به محتوا قابل تقلیل است لذا ما علل وجودی دولت و چیستی آن را در دو بعد صوری و ماهوی، مورد توجه قرار می‌دهیم.

به طور کلی، اکثر اندیشمندان سیاسی شیعی در باب حکومت اسلامی، اساس را در محتوا و حقیقت حکومت می‌دانند و شکل حکومت را به نوعی دارای اولویت ثانوی، نسبت به محتوای حکومت قرار می‌دهند. لذا ما در این پژوهش اصالت را به بررسی عنصر محتوایی شامل هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی پرداخته و در نهایت به ارائه تصویر مطلوب از نظام سیاسی از منظر آیت‌الله مصباح‌یزدی می‌پردازیم.



عناصر صوری نظام سیاسی

۳. عناصر محتوایی نظام سیاسی اسلامی

در این بخش به عناصر و مولفه‌های محتوایی مندرج در نظام سیاسی اسلام خواهیم پرداخت؛ عناصر و مولفه‌هایی که مصباح یزدی به آنها پرداخته و تفسیر خویش را در مورد آنها ارائه داده و آنها را به مثابه عناصر مقوم و بنیادین ماهیت و محتوای بخش نظام سیاسی خاص خود تلقی نموده است. این مولفه‌ها و عناصر ماهوی عبارتند از:

۳-۱. هستی‌شناسی

هستی‌شناسی یا شناخت متافیزیک بعنوان «مادر علوم» و کلید حل مهم‌ترین مسائل بنیادی زندگی انسانی، اساسی‌ترین نقش را در سرنوشت بشر و سعادت و شقاوت ابدی و جاویدان وی ایفاء می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۳ الف، ج ۱: ۲۷۴).

۳-۲. اصالت وجود

استاد مصباح در تبیین حقیقت هستی، مسأله «وجود» را محور اصلی بحث قرار داده و با پذیرش اصالت آن به تفسیر هستی می‌پردازد. مفهوم وجود در اصطلاح فلسفی مساوی با واقعیت و شامل ذوات، احداث و حالات می‌گردد. این مفهوم در برابر مفهوم عدم، از ذات مقدس الهی گرفته تا واقعیت‌های مجرد و مادی، جواهر و اعراض و ذوات و حالات را دربر گرفته و در هریک به معنای یکسان و واحدی بکار می‌رود (مصباح یزدی، ۱۳۸۳ الف، ج ۱: ۲۹۱). چنین تعبیری مانع از واجب‌الوجود بودن هر موجودی به غیر از خداوند می‌گردد و در آن هم وجود خداوند متعال را مصداق بالذات وجود می‌نماید و هم وجود مخلوقات را (مصباح یزدی، ۱۳۸۳ الف، ج ۱: ۳۵۵).

آیت‌الله مصباح یزدی، جهان هستی را دارای مراتب وجود دانسته که عالی‌ترین مرتبه وجود یعنی «واجب الوجود» را دارای کمال نامتناهی و بی‌نیازی و استقلال مطلق دانسته که سائر هستی معلول و وابسته اویند (مصباح یزدی، ۱۳۸۳ الف، ج ۱: ۳۹۱). نتیجه این‌که، وجود همه معلولات نسبت به علل ایجادکننده و سرانجام نسبت به ذات مقدس الهی که افزاینده وجود به ماسوای خودش می‌باشد، عین وابستگی و ربط است و همه مخلوقات بواقع جلوه‌هایی از وجود الهی می‌باشند که بر حسب مراتب خودشان همچون مراتب نور، دارای شدت و ضعف و تقدم و تأخرهایی هستند و

بعض نسبت به بعضی دیگر، استقلال نسبی ندارند؛ ولی استقلال مطلق مخصوص به ذات مقدس الهی.

از منظر آیت الله مصباح یزدی، نمی‌توان وحدت شخصی جهان به عنوان یک موجود زنده و دارای روح واحد را اثبات نمود؛ چرا که نظام جهان از یک وحدت حقیقی برخوردار نیست (مصباح یزدی، ۱۳۸۳ الف، ج ۲: ۱۱۸). در مقابل می‌توان برای کل هستی که شامل ذات الهی نیز می‌شود به نوعی از وحدت که به نظریه «وحدت در عین کثرت» معروف است قائل شد.

با این وجود جهان ماده دارای حرکت تدریجی همگانی به سوی ماوراء ماده و خداوند است بگونه‌ای که خداوند لحظه به لحظه، آفرینندگی و وجود را به هستی اضافه می‌کند و هستی و به تبع آن انسان، همواره در حال شدن است، نه تنها اعراض بلکه جوهر عالم، همواره در دگرگونی و نوآفرینی و نوآوری است.

تأثیر این نوع نگاه را می‌توان در تبیین خالقیت خدا بر اساس رابطه علت و معلول در فلسفه اسلامی و غرب مشاهده کرد. از آنجا که در نگاه فیلسوفان مسلمان مسئله خلق هستی از نیستی اهمیت بسزانی در مابعدالطبیعه بالمعنی الأخص داشت لذا طبق دیدگاه آیت الله مصباح یزدی، رابطه خدا و جهان در اصطلاح فلسفی بر اساس رابطه علت و معلول به معنای ایجادگر همه مخلوقات از نوع علت مفیضه یا مفیده یا موجد تبیین می‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۸۲ پ: ۶-۷).

ایشان بعنوان یک متفکر نوصدی، در بحث از ارتباط افعال انسانی و طبیعی با افعال خداوند و تبیین توحید افعالی، توحید ذاتی و رابطه خدا و هستی از مفهومی فلسفی بنام «وجود رابط» استفاده نموده و آن را در کنار مباحث «حرکت جوهری»، «اصالت وجود» و «تشکیک و ذومراتب بودن وجود» از شاهکارهای فلسفی ملاصدرا می‌داند که کمتر مورد توجه قرار گرفته شده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۲ پ: ۴). از این رو ملاصدرا قسم سوم از وجود رابطی را که در آن وجود رابطی وجودی است که در مفهومیت استقلال دارد با این وجود هستیش عین ربط و عین تعلق است تبیین می‌کند. این نوع وجود نشان می‌داد که موجودات عالم هم وجود دارند اما وجودشان عین نیاز به خداست و هیچ استقلالی از خودشان ندارند (مصباح یزدی، ۱۳۸۲ پ: ۸).

بر اساس جهان بینی اسلامی، خلقت جهان، هدفمند، قانونمند، حکیمانه و عادلانه است. چون ذات خدا عین کمال مطلق است لذا اقتضای این صفت این است که تمام افعال خدا دارای هدفی غائی در ذات و عین کمال باشد. هرچند نمی‌توان برای افعال الهی، علت غائی خارج از ذات وی قائل شد و قصد و داعی زائد بر ذات و عارض بر ذات،

برای او اثبات کرد، اما این هم به معنای نفی علت غائی نیست؛ بلکه باید گفت همچنان که صفات علم و قدرت و حیات، عین ذات الهی هستند، حبّ به اسماء و صفات الهی هم از صفات ذات الهی است و این صفت، علت غائی آفرینش و تدبیر جهان است و در یک جمله هدف نهایی فقط ذات خداست یعنی اینکه خدای متعال اصالتاً خودش را دوست دارد و دوستی او بالعرض به آثار وجودی‌اش تعلق می‌گیرد. بنابراین اهداف دیگر در طول ذات خدا می‌توانند صفت غایت بودن به خود بگیرند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف: ۱۶۶). هدف از مجموعه خلقت، کمال نهایی انسان است که مصداق آن قرب به خداوند بیان شده است ولی هدف خدا از آفرینش انسان، آزمایش و عبادت و تجلی کمالات خودش در هستی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ ب: ۱۹۱).

از آنجا که کمالات خداوندی در انسان کامل تجلی و تعیین می‌یابد لذا انسان کامل علت غایی و مقصود از خلقت است و همان‌گونه که آیات و روایات بیان می‌دارند می‌توان پیدایش نوع انسان را هدفی برای آفرینش جهان مادی، و پیدایش انسان کامل را هدف آفرینش نوع انسان، بحساب آورد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳ الف، ج ۲: ۴۳۸) و اگر انسان کامل نبود ارتباط وحدت و کثرت قطع می‌گردید و خلقت به غرض خویش که همان ظهوریت جامع اسماء و صفات الهی بعنوان علت غائی خداوند از طریق مقام خلاف الهی تحقق نمی‌یافت (مصباح یزدی، ۱۳۹۰ الف: ۱۳۱).

۳-۳. خداشناسی

اصل «توحید»، به عنوان اساسی‌ترین اصل نظام عقیدتی اسلام به عنوان «مبدأ»، «جهت» و «مقصد» در همه مؤلفه‌های سیاسی اسلام، ظهور دارد به طوری که می‌توان ادعا کرد مبانی و مسائل سیاست اسلامی از توابع و ملزومات قریب و بعید توحید می‌باشد. این عدم تفکیک سیاست از توحید نشان از حقیقی بودن و نه اعتباری بودن آن دارد. منظور از توحید و یگانه دانستن یعنی اینکه موجودی جز الله وجود از خود ندارد، به تعبیر فلسفی «توحید در وجوب وجود» یعنی اینکه تنها الله تبارک و تعالی است که وجودش ذاتاً ضروری است و سایر موجودات وجودشان از اوست (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف: ۵۹).

۳-۳-۱. توحید در خالقیت

توحید در خالقیت، که نتیجه منطقی توحید در وجوب وجود است، به معنای این است که آفریننده‌ای جز الله وجود ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف: ۵۷). البته انحصار خالقیت در خداوند، به معنای سلب مطلق هر نوع تأثیر ایجاد از غیر خدا نخواهد بود،

بلکه خداوند براساس اصل وساطت در تدبیر، به برخی افراد قدرت تصرف و ولایت تکوینی در خلق را می‌دهد. این اعتقاد، عین توحید است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف: ۷۰-۷۳).

۳-۳-۲. توحید در مالکیت

از منظر فیلسوفان اسلامی، خداوند مالک حقیقی همه چیز است. عقل تصدیق می‌کند که اولاً، انسان مملوک خداست و این ملکیت به نحو حقیقی است، نه اعتباری و قراردادی؛ ثانیاً، مالکیت الهی، مستلزم حق اولی به تصرف خداوند است. هیچ انسانی بدون اذن خداوند حق تصرف در خود و به نحو اولی در دیگران را ندارد؛ زیرا چنین امری عقلاً قبیح است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶ الف: ۷۰).

۳-۳-۳. توحید در ربوبیت

اطلاق «رب» بر خداوند، به این لحاظ است که او صاحب اختیار مخلوقات خود است. مخلوقات، در همه شئون وجودی وابسته به رب متعالند و هیچ گونه استقلال ذاتی ندارند. خداوند به نحو مطلق، یعنی هرگونه که بخواهد، در آنها تصرف می‌کند و نیازی به اذن و اجازه کسی ندارد (مصباح، ۱۳۹۱ الف: ۳۲-۳۳). ربوبیت تکوینی، یعنی تدبیر و اداره جهان و انسان منحصر به اوست. ربوبیت تشریحی نیز به معنای هدایت ویژه انسان‌ها و جوامع انسانی از طریق وسایل بیرونی همچون ارسال نبی، انزال کتب و تشریح وظایف در جهت سعادت می‌باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف: ۸۴-۸۵).

به دلیل تلازم موجود میان ربوبیت و خالقیت محال است رب جهان غیر از خالق آن باشد. ملاک احتیاج به قانون‌گذاری الهی، مجموعه اوصاف علم، قدرت، خلق، ربوبیت تکوینی، غنا، جود و فیاضیت، حکمت، مالکیت حقیقی، حاکمیت و ولایت است، نه یکی یا چند تا از این صفات (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ت: ۱۷۸).

ربوبیت مطلقه الهی، به معنای سلب هرگونه مظهریت تدبیری از غیر خدا و وضع مستقیم همه قوانین از سوی خداوند نخواهد بود، بلکه ممکن است به کسانی مانند پیشوایان معصوم اجازه دهد تا پاره‌ای از قوانین را وضع کنند. چنین سازوکاری با ربوبیت تشریحی الهی، هیچ منافاتی ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ت، ج ۲: ۱۰۹).

۳-۳-۴. توحید در الوهیت

مراد از توحید در الوهیت خداوند این است که تنها خداوند، حق و شایستگی فرمان دادن و اطاعت شدن مطلق را دارد. البته این انحصار به معنای این نیست که هرگونه

حق اطاعت شدن را از غیر خدا سلب کنیم، بلکه منظور این است که هیچ کس مستقلاً و از سوی خود حق فرمان ندارد، مگر اینکه خدا به او چنین حقی را بدهد. در این صورت، فرمان و اطاعت چنین کسی، به فرمان و اطاعت خدا بازمیگردد (مصباح یزدی، ۱۳۸۴ ب: ۷۳).

۳-۳-۵. توحید در حاکمیت و ولایت

بخش از تدبیر الهی که مربوط به موجودات ذی‌شعور و از جمله انسان می‌شود، در لسان قرآن کریم به نام ولایت نامیده می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۴: ۴۵). خداوند هستی‌بخش، به دلیل دارا بودن صفات پیشین، دارای مرتبه‌ای ولایت‌تکوینی عام و خاص بر بندگان خود به نحو مطلق است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ث: ۱۲۵). نوع دیگری از ولایت که از سوی خداوند بر بندگان صورت می‌پذیرد، به معنای حاکمیت قوانینی و اراده الهی در بستر حیات فردی و اجتماعی بشر است. از این قسم، با تعبیر «ولایت تشریحی» تعبیر می‌شود که جنبه جعلی و اعتباری دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ پ، ج ۲: ۵۳-۶۲).

از این‌رو، حاکمیت یک انسان بدون اذن الهی، گونه‌ای غضب و نامشروع است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ت: ۲۱۰). این بدان معنا نیست که نمی‌توان هیچ نحوه‌ای از ولایت برای غیر خدا تصور نمود. خداوند پیامبر و ائمه را به نصب خاص برای خلیفه الهی و ولایت (تکوینی و تشریحی) بر عالمیان اصطفا کرده است و در عصر غیبت نیز به فقهای جامع‌الشرایط در قالب نصب عام، حق ولایت (تشریحی) اعطا کرده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ پ، ج ۲: ۶۱-۶۲). لازم به یادآوری است که ولایت‌تکوینی برای فقیه به نحو امکان و در عین حال غیر ضروری مطرح است، نه بصورت قطعی و لزومی؛ چرا که سه خصوصیت فقاهاست، عدالت و مدیریت از شرایط ضروری برخوردار نیستند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ج: ۲۰۷).

۳-۴. معرفت‌شناسی

شناخت‌شناسی یا معرفت‌شناسی به عنوان شاخه‌ای از علوم فلسفی، مسئله ارزش شناخت را بعنوان محور اصلی خود قرار داده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۳ الف، ج ۱: ۱۴۷). در واقع، نیاز استدلال فلسفی به اصول شناخت‌شناسی از قبیل نیاز مسائل

علوم به اصول موضوعه نیست بلکه نیازی ثانوی و نظیر نیاز قواعد این علوم به خود آنهاست (مصباح یزدی، ۱۳۸۳ الف، ج ۱: ۱۶۰).

با بیان این جایگاه، می‌توان شناخت‌شناسی را «علمی تعریف کرد که درباره شناخت‌های انسانی و ارزشیابی انواع و تعیین ملاک صحت و خطای آنها بحث می‌کند» (مصباح یزدی، ۱۳۸۳ الف، ج ۱: ۱۵۳). لذا نخستین عامل اساسی که موجب توجه بدین علم گردید، مسئله کشف خطاهای حواس و نارسایی ابزار شناخت برای نمایش واقعیت‌های خارجی بود (مصباح یزدی، ۱۳۸۳ الف، ج ۱: ۱۴۷).

در این علم، امکان و تحقق شناخت بدیهی و بی‌نیاز از اثبات است و نیازی به اصول موضوعه ندارد و مسائل آن تنها بر اساس بدیهیات اولیه تبیین می‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳ الف، ج ۱: ۱۶۶). پذیرش این مبنا در شناخت، زمینه را برای ورود به مباحث علمی می‌گشاید؛ چرا که عملاً نبود علم قطعی، پایه علم و شناخت را از بین برده و مانع انتقال معارف و حقایق اجتماعی به جامعه و شکل‌گیری اندیشه سیاسی خواهد شد.

می‌توان علم را در یک تقسیم عقلی و نه استقرائی دائرمدار بین نفی و اثبات در نظر گرفت و آن اینکه علم یا بدون واسطه به ذات معلوم، تعلق می‌گیرد و وجود واقعی و عینی معلوم برای عالم و شخص درک‌کننده، منکشف می‌گردد و یا وجود خارجی آن، مورد شهود و آگاهی عالم، قرار نمی‌گیرد بلکه شخص از راه صورت یا مفهوم ذهنی از آن آگاه می‌گردد. قسم اول را «علم حضوری» و قسم دوم را «علم حصولی» می‌نامیم (مصباح یزدی، ۱۳۸۳ الف، ج ۱: ۱۷۲-۱۷۱).

نقطه شروع شناخت در نگاه آیت الله مصباح یزدی متفاوت از نگاه‌های تحصیلی‌گرایانه و عقل‌گرایانه در فلسفه اروپای قاره‌ای و آنگلو‌ساکسونی می‌باشد. ایشان نه معتقد به اصالت حس در شکل‌گیری تمامی تصورات و تصدیقات است و نه معتقد به اینکه عقل بذاته همه تصورات و تصدیقات را بدون تأثیرپذیری از حس ادراک می‌نماید. در این نوع نگاه اصالت عقل هم در تصورات و هم در تصدیقات به معنای خاصی است.

اصالت عقل در تصورات به این معنی است که مفاهیم عقلی صرفاً تصورات حسی تغییر شکل یافته نیست و حس نقش فراهم‌کننده و شرط لازم پیدایش دسته‌ای از مفاهیم ماهوی را ایفاء می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۳ الف، ج ۱: ۲۱۶ و ۲۲۵) و اصالت عقل در تصدیقات نیز به معنای این است که عقل برای احکام ویژه خودش نیازی به تجربه حسی ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳ الف، ج ۱: ۲۱۷)

بنابراین، تنها قضایایی که حکایت از وجود محسوسات خارجی و صفات آنها می‌نمایند نیاز به تجربه حسی دارند آن هم به عنوان شرط لازم نه شرط کافی؛ زیرا حکم قطعی به وجود محسوس خارجی نیازمند به برهان عقلی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۳ الف، ج ۱: ۲۴۰). نتیجه آن که قضایای یقینی بی‌نیاز از تجربه حسی بی‌شمار و این رویکرد مثبت بی‌مایگی اندیشه تحصیلی (Positivism) را روشن‌گر می‌شود.

پس از تبیین امکان علم و اینکه نمی‌توان در همه امور تردید داشت، پرسش اساسی دیگری مطرح می‌شود و آن اینکه از کجا بدانیم کدام یقین و علم ما مطابق با واقع است؟

راز خطاپذیری و ناپذیری علم نیز در موردی رخ می‌نماید که بین شناسنده و متعلق شناخت، واسطه‌ای در کار باشد که به لحاظ آن، فاعل شناسایی، متصف به «عالم» و متعلق شناسایی، متصف به «معلوم» گردد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳ الف، ج ۱: ۱۷۹ و ۲۴۷). بنابراین ملاک صدق و کذب قضایا، مطابقت با نفس الامر یا همان محکمی قضایا است که موارد آن به حسب اختلاف انواع قضایا تفاوت می‌نماید. این محکی در قضایای علوم تجربی، واقعیات مادی؛ در وجدانیات، واقعیات نفسانی؛ در قضایای منطقی، مرتبه خاصی از ذهن و بالآخره در قضایای ارزشی، مدارک و منابع اخلاقی و حقوقی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۳ الف، ج ۱: ۲۵۴).

۳-۵. انسان‌شناسی

هر منظومه معرفتی که به بررسی انسان، بُعد یا ابعادی از وجود او یا گروه و قشر خاصی از انسان‌ها می‌پردازد، می‌توان «انسان‌شناسی» نامید (مصباح یزدی، ۱۳۹۰ ب: ۲۲). از جمله این مباحث، حقیقت و ماهیت انسان، قوای نفس انسان، مقام و جایگاه انسان است. ما در این مبحث انسان‌شناسی به این موضوعات در دیدگاه مصباح یزدی می‌پردازیم.

۳-۵-۱. سرشت انسان

از دیدگاه اسلام، انسان تنها ارگانیسم محسوس نیست بلکه «انسان علاوه بر بعد و ساحت مادی، از ساحت مجردی بنام روح نیز برخوردار است، اساساً هویت واقعی انسان (آنچه انسانیت انسان به آن است) را روح او تشکیل می‌دهد» (مصباح یزدی، ۱۳۸۴ الف: ۱۶). در ادبیات دینی روح بر موجودی اطلاق می‌شود که دارای حیات و

شعور است و موجودی است مخلوق و بر موجود بی‌شعور و نیز بر خداوند و خالق اطلاق نمی‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف: ۳۴۹).

در منابع دینی روح، با تعبیری از قبیل «روحي»، «روحه» به خدا نسبت داده شده است. منظور از این تعبیر این نیست که جزئی از خدا جدا شده باشد. این اضافه از نوع اضافه تشریفی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف: ۳۵۰). شرافت منسوب به روح انسان علاوه بر جهت تکوینی، جنبه ارزشی نیز دارد. پس از آن جهت که روح به خدا نسبت دارد شریف است؛ اما از آن جهت که به انسان نسبت دارد، می‌تواند شریف یا غیر شریف باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ الف: ۵۱).

مصباح یزدی اعتقاد دارد که «روح ذاتش تکامل بردار است و این هم از یک اصل فلسفی گرفته می‌شود که وجود حرکت اشتدادی در روح است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴ پ: ۳۳۳)؛ یعنی این موجود می‌تواند در دو جهت حرکت داشته باشد: اول؛ حرکت به سوی ارتقاء، صعود، خدا و اعلی‌علیین؛ و دوم؛ حرکت به سوی انحطاط، تنزل، سقوط و دوزخ؛ و این در حالی است که صعود به طرف بالا یا سقوط او به طرف پائین، حد و نهایتی ندارد از آنجا که ارتقای صعودی او به جانب خداست کمال انسان نیز بی‌نهایت است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴ پ: ۱۵۸-۱۵۹).

بر اساس اندیشه دینی باید گفت که در مورد همه انسان‌ها نمی‌توان یک حکم کلی صادر کرد که سرشت او خیر یا شر یا تلفیقی از خیر و شر است، هرچند می‌توان نگاه اندیشمندان مسلمان به انسان‌ها به سه دسته تقسیم کرده: ۱. گروهی معتقدند که عوامل خیر و شر به طور مساوی در فطرت انسان، نهاده شده است. ۲. دسته‌ای معتقد به غالبیت شر در وجود آدمی است. ۳. و عده‌ای نیز عامل خیر در انسان را غالب عنوان می‌کنند. با این وجود به نظر ایشان، واقع این است که ترکیب فطری انسان‌ها از خیر و شر است اما گرایش فطری در کسی ایجاد جبر نمی‌کند، بلکه سخن نهایی را اراده انسان می‌زند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ الف: ۱۱۷-۱۲۵).

از این‌رو، بالاترین مقامی که انسان سالک در پی دستیابی به آن است، خلیفه‌الله شدن است. اگر انسان به مرحله والای خلافت بار یافت، به ولایت، رسالت، نبوت و... راه می‌یابد و اگر به مراحل وسطی یا نازل خلافت رسید، مقام و مرتبه‌ای متناسب با آن مرتبه خواهد یافت؛ گر چه ممکن است به رسالت یا نبوت نرسد (مصباح یزدی، ۱۳۸۶ ب: ۱۶۲).

بنابراین غرض اصلی آفرینش انسان، تحقق خلافت الهی روی زمین بوده است و خلفاء غیر از حضرت آدم، از نسل ایشان بودند، می‌بایست قوانین توالد و تناسل بر بشر حاکم می‌شد و افراد زیادی به وجود می‌آمدند تا صالحان از میان آنان به مقام خلافت برسند و تا پایان خلقت انسان و وقوع قیامت، زمین از خلیفه خدا خالی نخواهد شد. چون با عدم آن، نقض غرض الهی حادث می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف: ۳۶۰).

۳-۵-۲. جبر و اختیار

از نگاه استاد مصباح «قدرت تصمیم‌گیری و انتخاب، یکی از یقینی‌ترین اموری است که مورد شناسایی انسان واقع می‌شود» (مصباح یزدی، ۱۳۸۴ ب: ۱۷۳) و هر انسانی این مسئله را با علم حضوری می‌یابد. بهترین دلیل برای مختار بودن انسان، وجدان اوست، زیرا هرکسی با اندک توجهی، به این نکته دست می‌یابد که می‌تواند کاری را انجام دهد و یا همان کار را ترک کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴ ب: ۱۷۳). هرچند سراسر قرآن کریم بر مختار بودن انسان دلالت می‌کند، زیرا در صورتی پیام‌های قرآن می‌تواند مفید و مؤثر باشد که انسان دارای قدرت انتخاب و اختیار باشد و با عمل به آموزه‌های قرآنی به سعادت برسد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ پ، ج ۲: ۱۸۹).

از منظر ایشان، «مختار بودن انسان از بدیهی‌ترین اصول اخلاقی اسلام و از محکم‌ترین معارف و عقاید اسلامی است و سراسر قرآن شهادت می‌دهد که با انسان به عنوان موجودی مختار سر و کار دارد و با وی به عنوان موجودی مسئول برخورد می‌کند. اصولاً، خودسازی و تزکیه و تهذیب اخلاق وقتی برای انسان میسر است که معتقد به توانایی خود در به دست آوردن کمالات و ارزش‌هایی باشد. همه نظام‌های اخلاقی، مختار بودن انسان را به عنوان یک اصل موضوعی پذیرفته‌اند یا پذیرش این اصل در درون آن‌ها نهفته است. در نظام اخلاقی اسلام مختار بودن و انتخابگری انسان یکی از اصول موضوعه آن است» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ب، جلد ۱: ۲۸-۳۲).

با وجود این، آزادی مطلق اساساً با اندیشه دینی سازگاری ندارد؛ چرا که اسلام آزادی مطلق را به رسمیت نمی‌شناسد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ پ، ج ۱: ۹۱-۱۰۰) و هرگز معتقد نیست آزادی فوق قانون است و هیچ قانونی نمی‌تواند آن را محدود کند؛ چرا که در تفکر اسلامی، زندگی انسان به دنیا خلاصه نمی‌شود، بلکه زندگی اصلی و جاویدان در جهان دیگری به نام آخرت ادامه خواهد یافت. در جامعه اسلامی محدوده آزادی صرفاً مصالح مادی نیست بلکه مهم‌تر از آن و مقدم بر آن مصالح معنوی

انسان‌ها محدوده آزادی-به هر شکل آن- را تعیین می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، پ، ج ۱: ۶۰).

از این رو، قضای الهی به معنای مجبور بودن انسان در کارهای خودش نیست، زیرا در صورتی قضای الهی جبر است که اراده خداوند در عرض اراده انسان باشد و کاری بدون اختیار از انسان سربرزند و منشأ آن اراده الهی باشد، در حالی که اراده انسان جزء علت تامه است. به هر حال، منظور از پذیرش قضای الهی در کارهای اختیاری انسان و قبول کردن توحید افعالی این است که فاعلیت و اراده انسان در طول فاعلیت و اراده خداوند متعال است و انسان در کارهایش نیز- مانند اصل وجودش- استقلال ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف: ۲۲۵). به همین دلیل است که اراده، هم به انسان نسبت داده می‌شود و هم به خداوند متعال «و ما تشاءون الا ان یشاء الله رب العالمین». حتمی بودن سرنوشت نیز ربطی به جبر ندارد و از آنجا که بین مفهوم جبر و ضرورت فلسفی خلط شده است، این توهم پدید آمده است که پذیرش ضرورت علی و معلولی مستلزم انکار اختیار است، در حالی که این واژه مشترک لفظی است و باید به کاربردهای آن توجه داشت (مصباح یزدی، ۱۳۸۳ الف، ج ۱: ۶۲).

۳-۵-۳. کمال نهایی انسانی

ایشان در پاسخ به این سؤال بیان می‌دارد که برخی به اشتباه مفهوم کمال را مفهومی مطلقاً ارزشی دانسته و معتقدند که در بین مفاهیم حقیقی، مفهومی بنام کمال وجود ندارد. در حالی که چنین تصویری نادرست است و ما می‌توانیم با صرف نظر از معیارهای اخلاقی، موجودات را با هم مقایسه کنیم و بگوئیم این موجود کامل‌تر از آن دیگری است که در این گونه موارد، کمال به معنای مراتب وجود است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف: ۳۶۲). از اینجا تفاوت بین کمال وجودی و کمال اخلاقی مشخص می‌شود. کمال وجودی مربوط به همه موجودات و عالم تکوین است؛ ولی کمال اخلاقی، اخص از آن و مربوط به انسان است که با حرکت اختیاری و جهان‌بینی درست او، یعنی نگاه صحیح به مبدأ و معاد صورت می‌گیرد.

ایشان در تعریف کمال اخلاقی، آن را عبارت از سیر علمی که روح در درون ذات خود به سوی خدا دارد تا به مقامی برسد که خود را عین تعلق و ارتباط به او بیابد و برای خود و هیچ موجود دیگری، استقلالی در ذات و صفات و افعال نبیند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴ الف: ۲۵۸). اوج این کمال در این است که به همه لذت‌های غیر اصیل پشت پا

زند و حتی برای لذت رسیدن به بهشت اصالت قائل نشود و تنها دنبال لذتی باشد که در سایه خشنودی خداوند حاصل می‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۸۴ الف: ۸۱).

بر این اساس، به نظر می‌رسد مصباح یزدی تکامل روح را در ارتباط با خدا جست‌وجو می‌کند و بیان می‌دارد که «کمال نهایی انسان جز از طریق پرستش خدا حاصل نمی‌شود، پس باید خدا را شناخت و از او اطاعت کرد، تا انسان بتواند مسیر کمال حقیقی اش را طی کند» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ پ، ج ۱: ۲۶۹).

بر اساس همین تبیین از کمال نهایی انسان می‌توان هدف از تشکیل جامعه انسانی را رسیدن به کمال مطلوب با کمک افراد دیگر و بصورت آسان‌تر دانست. اگر انسان تنها زندگی کند، معلوم نیست بتواند برخی مسائل را درک کند ولی در زندگی اجتماعی، زمینه تکامل انسان بیشتر فراهم می‌شود. می‌توان فراهم‌شدن مقدمه‌ها و شرایط بندگی خدا برای انسان-مانند تأمین امنیت جامعه و برآورده‌شدن نیازهای ضروری همه مردم- را هدف متوسط و شایسته و خداپرست شدن انسان را هدف نهایی زندگی اجتماعی معرفی کرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۶ ت: ۴۰-۴۳).

۳-۵-۴. رابطه دنیا و آخرت

زندگی این دنیا بی‌ارتباط با زندگی در سرای جاوید نیست و آنچه در این دنیا به انسان ارزانی شده، همگی ابزارهایی برای رسیدن او به کمال حقیقی است و این ارتباط آن قدر قوی و تنگاتنگ است که می‌توان ادعا کرد: «در دنیا چیزی که مربوط به آخرت نباشد نداریم» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ پ، ج ۱: ۵۸). از این رو، در این دنیا همه امور باید در مسیری قرار بگیرند که بتوانند آینده‌ای روشن را در زندگی اخروی نوید دهند. بر این اساس، اگر میان امور مادی و معنوی تعارضی پیش آمد، باید امور معنوی را مقدم کرد؛ زیرا همه هدف آن است که انسان بتواند به سعادت جاوید برسد و در آخرت در جوار رحمت و رضوان حضرت حق قرار گیرد و روشن است که در صورت تعارض، وسیله باید فدای هدف شود و نه بعکس. این امر در تمام قوانین حقوقی، اخلاقی، تربیتی و... صادق است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ ب: ۷۴).

پیامبران الهی نیز در دنیا تلاش می‌کردند و برای سروسامان دادن به زندگی دنیا، می‌کوشیدند عدالت را در جامعه حکمفرما کنند. اگر زندگی دنیا با زندگی آخرت پیوند نداشت، معنا نداشت پیامبران الهی این قدر خود را به سختی و زحمت بیندازند و در این زندگی کوتاه دنیوی با مشکل‌ها دست و پنجه نرم کنند. «آنچه سرنوشت انسان

را در آن سرای ابدی و بی نهایت تعیین می‌کند همین زندگی پندجاه، شصت ساله دنیاست» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۲۱۹).

علامه مصباح در مقام اثبات و تأیید نظر خود مبنی بر پیوند عمیق دنیا و آخرت در اندیشه اسلامی، به آیه‌هایی مانند: «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَّا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا»^۱ (نساء: ۱۰ و نیز، ر.ک: زلزال: ۷ و ۸؛ نساء: ۱۲۳) و «... إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِنَّهُمُ...»^۲ (حجرات: ۱۲) و نیز به برخی روایات مانند «... فَإِنَّ أَيْوَمَ عَمَلٍ وَ لَأَحْسَابٍ وَ إِنَّ عَدَا حِسَابٍ وَ لَأَعْمَلٍ...»^۳ (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۸: ۵۸) استناد می‌کند. (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱: ۵۸، ۵۹، ۱۴۱ و ۱۴۲).

بنابراین، اگر اعمال دنیا در زندگی آخرت تأثیری نداشت و صرفاً تلاش‌هایی دنیوی به شمار می‌رفت، اثبات معاد کاری بیهوده می‌بود. نعمت‌های دنیا در دیدگاه اسلام، به خودی خود، موجب سعادت یا شقاوت اخروی نمی‌شود. این گونه نیست که هر کس در دنیا وضع خوبی داشت در آخرت نیز به همان اندازه سعادت‌مند باشد؛ چراکه در این صورت، می‌بایست در روز قیامت، فرعون‌ها و برخی مستکبران جهان، سعادت‌مند باشند و مستضعفان جهان از نعمت‌های اخروی بی‌بهره.

اگر بخواهیم با اصطلاح‌های منطقی این رابطه را بیان کنیم، باید بگوییم سعادت و یا شقاوت دنیوی و اخروی نه مانع‌الجمع‌اند و نه مانع‌الخلو: «میان نعمت‌های دنیوی و اخروی و نعمت‌های آن دو، نه تعارض و تعاند هست و نه تلازم و تقارن، بلکه اجتماع و فرقتشان همه‌اش اتفاقی و بالعرض بوده و هریک تابع قانون ویژه و سنن الهی حاکم بر آن می‌باشد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱: ۲۱۶). آیه‌های زیر نشان می‌دهد که حضرت ابراهیم علیه السلام و برخی مؤمنان، هم از نعمت‌های دنیا بهره‌مند بوده‌اند و هم در آخرت سعادت‌مند خواهند بود: «وَأَتَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ»^۴ (نحل: ۱۲۲) «فَأَتَاهُمُ اللَّهُ تَوَابَ الدُّنْيَا وَحُسْنَ تَوَابِ الْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَجِبُ الْمُحْسِنِينَ»^۵ (آل عمران: ۱۴۸). همچنین ممکن است کسی در هر دو جهان از نعمت‌های الهی محروم باشد و گرفتار عذاب شود. آیه‌های زیر بر این مطلب گواهی می‌دهد: «... خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ...» (حج: ۱۱)؛ «... لَهُمْ فِي الدُّنْيَا حِزْبٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ»^۶ (بقره: ۱۱۴)؛ «... لَهُمْ عَذَابٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَشَقُّ...»^۷ (رعد: ۳۴). نیز همان گونه که ممکن است کفار در این دنیا از نعمت‌های زیاد بهره‌برند، ولی در آخرت عذاب شوند (آل عمران: ۱۷۸)، امکان دارد انسان‌های مؤمن به دلیل مصالحتی که خداوند متعال می‌داند، در این دنیا با سختی‌های

زیادی دست و پنجه نرم کنند، ولی در آخرت از نعمت‌های الهی بهره مند شوند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ب، ج ۱: ۲۱۴ - ۲۳۰).

رابطه دنیا و آخرت را نمی‌توان با استفاده از قوانین فیزیکی و این دنیایی - مانند نظریه تبدیل ماده و انرژی به یکدیگر - تبیین کرد و بهره مندی از نعمت‌های دنیوی را نشانه سعادت یا شقاوت اخروی دانست، بلکه اعمال اختیاری انسان‌هاست که تعیین کننده آینده انسان در زندگی جاوید آخرت است (مصباح، ۱۳۸۴ ب: ۴۳۷-۴۴۰).

البته این کلام نباید به معنای نفی رابطه حقیقی میان اعمال انسان و نتیجه اخروی‌اش فهمیده شود؛ زیرا ممکن است رابطه‌ای حقیقی بین آنها وجود داشته باشد، ولی از قبیل روابط حقیقی شناخته شده نزد ما نباشد و علوم تجربی نمی‌تواند وجود چنین رابطه‌ای را نفی و یا اثبات کند (مصباح، ۱۳۸۴ ب: ۴۳۸). برای اینکه حقیقی بودن رابطه دنیا و آخرت روشن شود، به برخی شواهد قرآنی اشاره می‌شود: «... وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ»^۸ (بقره: ۱۱۰؛ مزمل: ۲۰)؛ «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ...»^۹ (آل عمران: ۳۰)؛ «يَوْمَ يَنْظُرُ الْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ...»^{۱۰} (نبا: ۴۰)؛ «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ»^{۱۱} (زلزال: ۷ و ۸).

۴. عناصر صوری نظام سیاسی اسلامی

در این قسمت از نوشتار، مولفه‌ها و عناصر صوری حکومت و نظام سیاسی، در اندیشه سیاسی آیت‌الله مصباح یزدی، مورد بررسی قرار خواهد گرفت. این عناصر دربرگیرنده مواردی چند از قبیل ضرورت تشکیل نظام سیاسی اسلامی، ساختارهای نظام سیاسی اسلامی، کارویژه‌های آن و در نهایت بازخوردهای موثر نظام سیاسی اسلامی را شامل می‌شود.

۴-۱. ضرورت تشکیل نظام سیاسی اسلام

ایشان بحث ضرورت تشکیل حکومت اسلامی را از ضرورت وجود نظم و قانون در جامعه آغاز می‌کنند و به ضرورت وجود دین و قانون الهی و حکومت در اسلام می‌رسند.

زندگی اجتماعی-سیاسی در تمام مراحل خویش از انتخاب اولیه گرفته تا دوام و تکامل خویش متعلق و معلول گزینش عقلانی انسان است. بنابر حکم عقل، زندگی اجتماعی

برای انسان ضرورت دارد؛ زیرا هدف از آفرینش انسان در صورتی تحقق می‌یابد که انسان‌ها زندگی اجتماعی بر مبنای تعاون داشته باشند و از همدیگر بهره بگیرند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ب، ج ۳: ۹۳-۹۶). البته اجتماعی‌زیستن اولاً؛ ارزش مطلق محسوب نمی‌شود بلکه نسبی است و مطلوبیت آن، تابع شرایط و نیت افراد دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ب، ج ۳: ۲۴-۲۶) و ثانیاً؛ جایگاه ابزاری دارد. حتی در عالی‌ترین جامعه که در زمان ولی عصر (عج) تشکیل می‌شود زندگی اجتماعی خود اصالت ندارد، بلکه تشکیل جامعه برای این است که زمینه رشد معنوی برای هر فرد بهتر فراهم شود.

از آنجا که جامعه از افراد تشکیل شده و انسان‌ها نیز دارای امیال و خواسته‌های بسیار متفاوت و متنوعی هستند؛ اگر هر کدام بخواهند بدون هیچ محدودیت و ممنوعیتی به رضای غرایز و خواسته‌های فردی خویش پردازند؛ طبیعی است که حیات اجتماعی از هم می‌گسلد در نتیجه انسان‌ها از وصول به سعادت نهایی خویش باز می‌مانند. بنابراین ضرورت وجود عاملی که هرچه بیشتر بتواند موجب پیوستگی آحاد جامعه باشد عمیقاً احساس می‌شود و آن عامل چیزی جز قانون نیست (مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ۲۸).

بر اساس اندیشه آیت الله مصباح، برای اینکه مقررات در جامعه رعایت شود و حقوق افراد تضییع نگردد و شرایط تکامل مادی و معنوی برای حداکثر انسان‌ها در جامعه فراهم شود، لازم است نهادی بنام حکومت وجود داشته باشد تا ضمانت اجرای قانون را تضمین نماید (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ت: ۱۹۱). از این رو، حکومت در تلازم با ضرورت وجود قانون قرار گرفته است؛ چرا که ضرورت وجود قانون، مثبت ضرورت وجود عامل و مجری‌ای بنام قانون را می‌رساند.

در دیدگاه ایشان، اسلام قانون‌گذار را انسان نمی‌داند و شخص موحد همان‌طور که باید معتقد باشد که آفریننده‌ای غیر از خدا نیست، باید معتقد باشد که گرداننده عالم هم الله تبارک و تعالی است و ربوبیت تکوینی جهان از آن خداست. علاوه بر این‌ها، باید اعتقاد داشته باشد که ربوبیت تشریحی هم مخصوص اوست و انسان تسلیم مطلق و محض خدای متعال است و با استناد به این اصل، حق امر و نهی را فقط متعلق به خدا بداند (مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ۳۸-۳۹).

انحصار قانون‌گذاری در خداوند به معنای سلب حق قانون‌گذاری از غیر نخواهد بود؛ چرا که اعمال حاکمیت تقنینی خداوند در همه موارد به صورت مباشرتی نیست (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، چ، ج ۲: ۱۰۹) و کافی است اجازه وضع در بخشی از قوانینی را

به دیگران بدهد. در این صورت، این قانون موضوعه زمانی معتبر خواهد شد که به قانون الهی و اذن تشریحی او مستند باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، پ، ج ۱: ۱۱۳).

۴-۲. ساختارهای نظام سیاسی اسلام

بطور اجمال باید عرض کرد که ساختار کلی نظام سیاسی مطلوب بر اساس نظام امامت و ولایت استوار شده است و در چنین نظام سیاسی قوانین از ناحیه خداوند تنظیم شده و معصوم علیه السلام در زمان حضور و نزدیک‌ترین فرد به او در زمان غیبت عهده دار رهبری و هدایت جامعه می‌باشند.

۴-۲-۱. رهبری

از دیدگاه ایشان عنصر اصلی دولت اسلامی، رهبری نظام اسلامی است و حقیقت رهبری نظام اسلامی را حاکمیت دین و مکتب می‌دانند؛ زیرا حاکم اسلامی هر که باشد، مأمور اجرای قانون الهی است.

الف- رهبری نظام اسلامی در عصر حضور: آیت الله مصباح یزدی حکومت دینی را حکومتی می‌داند که نه تنها قوانین و مقررات اجرایی آن برگرفته از احکام دینی است بلکه مجریان آن نیز بصورت مستقیم از طرف خداوند منصوب می‌شوند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، پ، ج ۱: ۱۴۸-۱۵۰). ایشان چنین حکومتی را حکومتی دینی ایده‌آل و آرمانی می‌داند زیرا از پشتوانه محکم الهی برخوردار است و بر اساس اراده تشریحی خداوند متعال شکل گرفته است.

مجموعه آیاتی از قرآن بر این مطلب دلالت دارند که خداوند پیامبر (ص) را به عنوان شایسته‌ترین فرد در مرتبه ایده‌آل رهبری نصب کرده است و اهل جامعه را به اطاعت مطلق از ایشان (در طول اطاعت خود) که شامل مسائل حکومتی نیز می‌شود، امر کرده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ت: ۲۲۹-۲۳۱). آیه «النبی أولى بالمؤمنین من أنفسهم» اطلاقی بسیار قوی و گسترده دارد بر این که پیامبر (ص) در هرگونه تصرف در مال و جان مردم و هر دخالتی در امور زندگی آنان، اولویت دارد و بر مردم واجب است که در جمیع شؤون حیات، از آن وجود فرمان‌پذیرند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ت: ۲۳۲-۲۳۹) و بعد از پیامبر بر اساس آیات قرآن بالخصوص آیه «یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و أولى الأمر منکم» مردم وظیفه دارند از امامان دوازده‌گانه که بصورت نصب خاص مشخص شده‌اند تبعیت ورزند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ت: ۲۴۰-۲۴۱).

ب- رهبری نظام اسلامی در عصر غیبت: در فقه اسلامی، قوانین اسلامی در طول اراده تشریعی خداوند، از سلسله مراتب برخوردار برخوردار است. در این سلسله مراتب، قانونی که خداوند متعال مستقیماً وضع کند اعتبار ذاتی داشته و در رتبه اول اعتبار قرار دارد. در مرتبه دوم قوانینی متغیر قرار دارد که وضع آن از سوی رسول اکرم (ص) و به اذن الهی صورت گرفته است. لذا اعتبارش به اعتبار امر خداست. در مرحله بعد قوانین مصوب امامان معصوم قرار می‌گیرند که ارزش حقوقی‌شان به واسطه امر پیامبر و به حکم خداوند ارجاع داده می‌شود. در درجه سوم والیانی قرار می‌گیرند که در زمان عدم دسترسی به امام معصوم، از سوی ایشان به ولایت نصب (عام یا خاص) شده‌اند. قوانین مصوب توسط این حاکمان در درجه سوم از اعتبار قرار می‌گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲: ۱۶۳).

از این رو، عقل در مرحله محرومیت از معصوم به ما امر می‌کند که باید کسی را برگزید که مرتبه علمی، عملی و تدبیری او به درجه معصوم نزدیک‌تر است لذا از بین ابناء بشری این فقها هستند که در این سه صفت به معصومین (ع) نزدیک‌ترند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲: ۲۰۷) و عدول مؤمنین در مراتب بعدی از فقها قرار دارند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲: ۱۵۲).

از نظر ایشان، در نظام سیاسی اسلام، برای حکومت مراحل و مراتب گوناگونی در نظر گرفته شده که پس از دست نیافتن به نظام و شکل برتر حکومتی، مرتبه و شکلی که یک درجه فروتر از آن است جایگزین می‌شود و بر این اساس، پس از تحقق نیافتن عالی‌ترین شکل حکومت اسلامی، که در رأس آن معصوم قرار می‌گیرد و اختصاص به زمان حضور معصوم دارد و در زمان غیبت نباید از تشکیل حکومت اسلامی صرف نظر کنیم، بلکه در صورت دسترسی نداشتن به امام معصوم، باید حکومت را به کسی بسپاریم که چه از نظر علم و چه از نظر تقوا و چه از نظر مدیریت، بیشترین شباهت را با معصوم دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲: ۱۰۳-۱۰۴). این شخص در ادبیات فقه سیاسی، «ولی فقیه» نامیده می‌شود که زمام امور جامعه را در دست دارد.

در بحث از ولایت فقیه باید عرض کرد که منظور از ولایت فقیه، ولایت در امور تکوینی در کنار امور تشریعی نیست. بلکه صرفاً شأن مرجعیت دینی و ولایت در امور تشریح است و اصولاً ولایت تکوینی بخاطر اینکه شأنی اکتسابی و قابل حصول برای فقها و سایرین است به عنوان شرط حصول این نوع ولایت محسوب نمی‌گردد تا در نبود آن خللی به مشروعیت حاکم اسلامی زند (مصباح یزدی، ۱۳۸۶ الف: ۸۰-۹۳).

راهکار عملیاتی ایشان با استناد به منابع اصیل شیعی این است که ولایت فقیه بعنوان بدیل اضطراری و به حکم فضل و رحمت خداوند تشریح گشته و با توجه به نصب عام فقها، نظریه ولایت فقیه اختصاص به زمان غیبت ندارد، بلکه در زمان حضور اگر دسترسی به امام معصوم نیز ممکن نباشد، عمل بدین نظریه به قوت خویش باقی است. زیرا محتوای این نظریه، چیزی جز چاره‌جویی برای مردمی که دسترسی به امام ندارند، نیست (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ح: ۵۲). ایشان در این باب بیان می‌دارد که: «در اینجاست که ولایت فقیه را با استناد به اصل «تنزل تدریجی» ضروری می‌دانیم. فقیه جامع شرایط، بدیل امام معصوم علیه السلام است و در رتبه بعد از او قرار دارد. البته فاصله میان معصوم و فقیه عادل بسیار است ولی نزدیکترین و شبیه‌ترین افراد به اوست در امر حکومت ظاهری بر مردم. حاصل آنکه خدای متعال در مرتبه اول حاکمیت است، پس از او رسول الله صلی الله علیه و آله و سپس امامان معصوم علیهم السلام حاکم شرعی‌اند و در زمان غیبت امام معصوم، طبق دیدگاه شیعیان ولی فقیه مرتبه چهارم از حاکمیت را دارد، زیرا فقیه جامع شرایط به امام معصوم نزدیکتر است» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ح: ۸۹-۹۰).

در نگاه مصباح یزدی، از میان روش انتخاب ولی فقیه از طریق رأی مستقیم مردم یا از طریق ولی فقیه و رهبر فعلی، تنها روش انتخاب از طریق مجلس خبرگان (فقیهی که در مجموع از حیث سه ویژگی فقاقت، کارآمدی و تقوا در مدیریت جامعه، شایسته‌تر و اصلح از دیگران باشد) مناسب به نظر می‌رسد؛ چرا که در دید وی، روش صحیح و علمی کار آن است که به فقها و متخصصان مربوط که همان فقها هستند رجوع گردد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ح: ۱۱۹).

اینجاست که عقل به طور قطعی کشف می‌کند که شارع مقدس و امام معصوم (ع) به رهبری این فرد اصلح راضی است؛ زیرا اگر امام معصوم (ع) از رهبری چنین کسی راضی نباشد، یا باید به نبودن دولت رضایت داده باشد و حال می‌دانیم که شارع مقدس به نبودن دولت در جامعه اسلامی و از بین رفتن مصالح امت اسلامی راضی نیست و یا باید به رهبری فردی غیر اصلح راضی باشد که ترجیح مرجوح خواهد بود و همین کشف قطعی است که به رهبری و حکومت فرد اصلح مشروعیت می‌بخشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ح: ۱۳۴-۱۳۶).

از این رو، طبق مبنای نظریه انتصاب، مجلس خبرگان «حق ولایت» را به ولی فقیه، اعطا نمی‌کند، بلکه کسی را که اصلح برای تصدی مقام ولایت است کشف و معرفی

می‌کند. زیرا خبرگان واجد ولایت نیست تا معطی آن باشد، بلکه به خاطر آن که امین و منتخب مردم هستند، حق دارند که بر صلاحیت ولی امر مسلمین به عنوان بینه شرعی شهادت دهند. لذا در صورتی که ولی فقیه یکی از شرایط ولایت را فاقد شود و یا با ظهور اصلح به مرتبه صالح تنزل یابد، خبرگان عدم حقانیت و انعزال او را که پیش از آن اتفاق افتاده کشف و اعلام می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ خ: ۱۳۴-۱۳۶).

۴-۲-۲. سایر نهادهای نظام اسلامی

اسلام که به حق مدعی توانایی اداره جامعه - حتی پیچیده‌ترین جوامع بشری - را دارد عملاً ممکن نیست ساختار ثابت و مشخصی را از حکومت معرفی کند. عدم ارائه ساختار ثابت حکومتی از سوی اسلام موجب نقص اسلام نخواهد بود؛ چرا که ارائه ساختار ثابت برای این مساله متغیر امکان عقلایی ندارد و موجب انسداد نظام می‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ج: ۱۵۴). از این رو، ساختار حکومت از جمله تفکیک یا تمرکز قوا از احکام متغیر و ثانویه الهی اسلام و تشخیص آن بر عهده ولی امر مسلمین و امام در هر زمان است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ پ، ج ۲: ۱۵۳-۱۵۸) و اطاعت از آن احکام با همان قالب و شکلی که دارند بر همه واجب است.

به نظر می‌رسد تفکیک قوا در عین تمرکز و تمرکز در عین تفکیک راهکار مطلوب این مساله از منظر اسلامی است. چرا که چنین مدلی جامع مزایا و مانع معایب هر یک از این دو سیستم خواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ت: ۲۶۷-۲۶۸).

اساساً در حکومت اسلامی، ولی فقیه محور وحدت جامعه و حکومت و هماهنگ‌کننده قوا و ناظر بر عملکردهای کارگزاران است و هدایت‌گری کلان حکومتی و نیز سیاست‌گذاری‌های کلان توسط ایشان انجام می‌گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ پ، ج ۲: ۱۳۶) و همه باید از او اطاعت کنند. در چنین نظام سیاسی‌ای، باید قوای حکومتی تحت امر یک رهبری واحد قرار گیرند و چنین شخصی نمی‌تواند اداره تمام امور را بر عهده گیرد بلکه چنین فردی باید در رأس هرم قدرت باشد و تمامی مدیران با نظارت او، امور را به عهده گیرند و به انجام رسانند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ج: ۵۴). تحلیل فوق ریشه در مبنای مشروعیت الهی دارد؛ چرا که مشروعیت قوا در نظام مطلوب به این است که ساختاری الهی داشته باشد و به نوعی به مبدأ هستی متصل گردند و امام معصوم و ولی فقیه همان حلقه وصل نظام به خداوند است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ج: ۵۰).

در این نظام، رئیس جمهور هم مشروعیتش به اذن و نصب ولی فقیه است (مصباح یزدی، ۱۳۸۳ پ: ۲۷۴) و ولی فقیه در رأس قوه مجریه قرار دارد و در عین حال، اختیاراتی در زمینه قوه مقننه هم دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ۱۱۳).
به طور کلی، ایشان در باب ارکان و قوای حکومتی معتقدند: «اگرچه اکنون هرم حکومت از سه قوه و سه رویه تشکیل می‌شود، اما هیچ الزام و ضرورتی وجود ندارد که در آینده نیز همین ساختار باقی بماند. ممکن است با پیشرفت‌های جدیدی که پدید می‌آید و با پیدایش شرایط جدید اجتماعی، تغییری در ساختار حکومت پدید آید و مثلاً بر تعداد قوای حکومتی افزوده شود که در نتیجه هرم حکومت مربع‌القاعده و شاید مخمس‌القاعده خواهد گردید. اما باید توجه داشت که اصل و قاعده اساسی در نظام ما این است که همه قوای تشکیل دهنده ساختار هرم در ناحیه رأس هرم متمرکز می‌گردند» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ پ، ج ۲: ۱۷۴-۱۷۵).

۳-۴. کارویژه‌های نظام سیاسی

کارویژه‌های نظام سیاسی اسلام، ناظر به وظایف و نقشی است که فعالیت هر عنصر یا بخش خاص از نظام، در مجموعه و کل نظام سیاسی اسلام برعهده دارد. که در این زمینه به سه محور اساسی اشاره می‌کنیم.

۳-۴-۱. شبکه قدرت در نظام اسلام

روشن شدن این مسأله در گرو تبیین ملاک مشروعیت حکومت ولی فقیه از دیدگاه ایشان و ارتباط آن با رأی مردم است. زیرا به اعتبار نوع تفسیری که از ملاک مشروعیت حکومت ولی فقیه و جایگاه رأی مردم وجود دارد، مرکز تصمیم‌گیری با تغییرات و جابه‌جایی‌هایی مواجه خواهد شد.

۳-۴-۱-۱. مشروعیت و مقبولیت سیاسی

در اندیشه سیاسی اسلام حاکمیت در همه ابعاد به اذن و اراده تشریحی الهی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ح: ۲۴) لذا در گرو هیچ شخص یا گروهی نیست و کسی نمی‌تواند ادعا کند که به فراخور رابطه خونی یا سببی، حکومت به وی ارث رسیده است: «حق حاکمیت ذاتی هیچ فردی از افراد انسان نیست و خود به خود برای هیچ‌کس تعیین ندارد؛ یعنی نسبت به هیچ فردی این‌گونه نیست که وقتی از پدر و مادر

متولد می‌شود خود به خود دارای یک حق قانونی برای حکومت‌کردن باشد و حق حاکمیت میراثی نیست که از پدر یا مادر به او منتقل شود بلکه مشروعیت حاکم و حکومت باید از جای دیگر و منبع دیگری ناشی شود» (مصباح یزدی، ۱۳۸۶ الف: ۱۷). بر اساس این پیش‌فرض، همان‌طور که تک تک افراد هیچ کدام ذاتاً و اصالتاً حق حاکمیت ندارند، جمع مردم و جامعه نیز ذاتاً و اصالتاً از چنین حقی برخوردار نیستند؛ چرا که تمام هستی و متعلقاتش مال خداست (مصباح یزدی، ۱۳۸۶ الف: ۲۱). حاصل آنکه، قدرت حاکم جامعه، حتی پیشوایان معصوم قائم به نفس نیست، بلکه محدود، اعتباری، بالتبع، بالعرض و عاریه‌ای می‌باشند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ پ، ج ۱: ۴۶-۴۷). با این ملاحظه که انحصار حق حاکمیت بالذات خداوند نفی مطلق حاکمیت غیر خدا نیست. از این رو، با وجود اینکه هیچ انسانی اصالتاً و بالذات حق حاکمیت بر انسان‌های دیگر را ندارد، ولی با اذن خداوند می‌تواند حق حاکمیت پیدا کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ پ، ج ۱: ۲۷۷).

بنابر آنچه گفته شد، مشروعیت در حکومت دینی وابسته به حکم خداست و حاکمیت حق خداوند است نه حق مردم؛ اما نقش صفر درصدی مردم در مشروعیت حکومت در بحث عینیت‌بخشی و اجرای قوانین الهی به نقش صد در صدی بدل می‌شود؛ چرا که قرارداد خداوند به عنوان مبنای مشروعیت، به معنای فقدان نقش مردم و عدم توجه به حقوق آنان نیست و رضایت، بیعت و رأی مردم در عینیت‌بخشیدن و تحقق کارآمدی حکومت اسلامی دخیل است. هیچ‌گونه تحمیلی بر مردم وجود ندارد؛ زیرا توسل به زور برای دستیابی به حکومت روا نیست (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ح: ۲۴). در واقع، بیعت در عصر نبوی، عهدی بود که شخص بیعت‌کننده برای التزام به اطاعت از پیامبر (ص) که از مشروعیت پیشینی برخوردار بودن، بسته می‌شد و اساساً بیعت فارغ از مشروعیت‌بخشی به حاکمیت افراد کارویژه عضویت رسمی در جامعه اسلامی، پیمان وفاداری برای شرکت در امورات مهم سیاسی و نظامی و احراز و اثبات مقبولیت و جامعه عمل پوشاندن به حکومت صورت می‌گرفت (مصباح یزدی، ۱۳۸۳ پ: ۱۰۱-۱۹۳). به بیان دیگر، بعد از آنکه مشروعیت یک دولت قبل از ایجاد عینی آن به لحاظ نظری اثبات شد، نوبت به مرتبه تحقق عینی آن در سطح جامعه می‌رسد که شرط قطعی آن مقبولیت مردم است حتی اگر مشروع‌ترین دولت باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۶ الف: ۵۲-۵۴).

بنابراین ایشان مردم‌سالاری دینی، را به عنوان اراده مردمی در راستای اراده تشریحی الهی به رسمیت می‌شناسد و خداوند بعد از اینکه حکومت دینی و حاکمان صالح را برای ما منصوب کرد مردم وظیفه دارند که از میان انواع دولت‌ها و حاکمان، دولت مشروع و حاکم منصوب را کشف نموده و سپس با وی بیعت نمایند. مردم باید به یاری امام منصوب پردازند تا ایشان بتواند مشروعیت بالقوه خود را بالفعل و عینیت ببخشد. پس مردم نه حق نصب حاکم اسلامی را دارند و نه حق عزل آن را (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ج: ۱۶۱ و ۲۰۴). اگر مقبولیت حکومت محرز گردد حجت بر ولی‌امر، تمام می‌شود و باید در شرایط مناسب دولت مطلوب را تشکیل دهد.

در درون این نظام، تمام کارها بر اساس نظر مردم صورت می‌گیرد، حتی در تعیین شکل و ساختار حکومت؛ چرا که ساختار حکومت از احکام متغیر و ثانویه اسلام است که بر حسب شرایط زمانی و مکانی تغییر می‌یابد و هیچ‌کس مدعی نیست که اسلام شکل و ساختار مشخصی را برای حکومت تعیین کرده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ پ، ج ۲: ۱۴۶-۱۴۸).

از نظر ایشان، نقش مردم در ساختار حکومت و تصمیمات حکومتی، از نظر تئوری و مشروعیت این است که مردم بررسی می‌کنند که چه کسی برای وضع و یا اجرای قانون شایسته‌تر است و آنگاه به او رأی می‌دهند و رأی مردم به مثابه پیشنهاد به رهبری و به واقع پیمانی است که با ولی فقیه بسته می‌شود که اگر او را برای ریاست نصب کنند، از او اطاعت می‌کنند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ پ، ج: ۲۹۹). بر این اساس، انتخابات و مراجعه به آرای عمومی مردم از دیدگاه عقیدتی ما هیچ‌گاه مشروعیت‌آور نیست تا با منفی شدن آن، مشروعیت نظام باطل گردد و تشخیص ضرورت رأی‌دهی و بیعت مردم بر عهده حاکم است.

۴-۳-۲. جریان قدرت در نظام اسلامی

در مورد حوزه اختیارات ولایت فقیه دو دیدگاه عمده وجود دارد یک دیدگاه ولایت مقیده فقیه که ولایت فقیه را مقید و محصور به امور ضروری و حسبیه می‌داند و دیگری دیدگاه ولایت مطلقه فقیه که ولایت فقیه را محصور و محدود به امور حسبیه و ضروری ندانسته و مسئولیت‌های گسترده‌تری برای ولی فقیه قائل است که تشکیل حکومت و اداره جامعه اسلامی در تمام عرصه‌ها را در بر می‌گیرد.

ایشان قائل به دیدگاه دوم می‌باشند و معتقدند ادله‌ای که برای اثبات ولایت فقیه ذکر شد، اقتضای اطلاق ولایت فقیه را دارد و مقتضای آن این است که همه اختیاراتی که برای امام معصوم (ع) به عنوان ولی امر جامعه اسلامی ثابت است برای فقیه نیز ثابت باشد و ولی فقیه از این نظر هیچ حد و حصری ندارد مگر آنکه همچون مسئله جهاد ابتدایی دلیلی اقامه شود که برخی از اختیارات معصوم به ولی فقیه داده نشده است. این همان چیزی است که از آن به «ولایت مطلقه فقیه» تعبیر می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ح: ۲۱۴-۲۱۶).

از این رو، تفسیر ولایت مطلقه فقیه به اینکه فقیه بدون در نظر گرفتن هیچ مبنا و ملاکی اقدام به انجام رفتار خودسرانه داشته باشد واقعیتی در دین ندارد؛ چرا که بر اساس مبانی نظری این تئوری، سیاست‌ها، فرامین، انتخاب‌ها و عزل و نصب‌ها و کلیه اختیارات فقیه باید بر اساس احکام اسلامی و تأمین مصالح جامعه دینی و رضایت خدای متعال صورت گیرد و اگر ولی فقیه بر اساس این مبنا عمل نکند، خود به خود صلاحیتش را از دست خواهد داد و ولایت او از بین خواهد رفت و هیچ یک از تصمیماتش مطاع واقع نخواهد شد؛ چرا که تشریح ولایت فقیه برای حفظ اسلام است. اگر فقیه مجاز به انکار اصول دین باشد، چه چیزی برای دین باقی می‌ماند تا او وظیفه حفظ و نگهبانی آن را داشته باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ح: ۵۷).

۴-۳-۳. وظایف نظام اسلامی

به عقیده آیت الله مصباح، در مسائل اجتماعی، نه اسلام دولت را موظف می‌کند که همه نیازمندی‌های جامعه، حتی نیازهای غیرضروری را تأمین کند و نه دولت را به طور کامل از دخالت در کارهای اجتماعی باز می‌دارد، بلکه سطح دخالت دولت متناسب با شرایط متغیری است که در جامعه پدید می‌آید و ضرورت دخالت دولت را در تأمین بخشی از نیازمندی‌های جامعه نمایان می‌سازد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ پ، ج ۲: ۷۶). در نگرش اسلامی، اصل این است که نیازمندی‌های جامعه داوطلبانه توسط خود مردم تأمین شود، منتها آنجا که سودپرستی و افزون‌طلبی افراد و گروه‌هایی منشأ فساد و تضییع حقوق دیگران می‌شود دولت باید وارد صحنه شود و راهکارهای مناسب و رعایت مصالح زمانی و مکانی برای جلوگیری از تخلفات، تصمیمات لازم را اتخاذ نماید (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ پ، ج ۲: ۷۷).

در اندیشه اسلامی، دولت باید هم رفاه‌گستر باشد و هم فضیلت‌گستر، هم جان و مال و ناموس افراد را حفظ کند و هم معنویت و اخلاق فرد و جامعه را تعالی بخشد و در موارد تعارض حقوق جامعه را بر فرد و جانب فضیلت را بر جانب رفاه و مادیت رجحان دهد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ح: ۲۳۸).

ریشه این ویژگی خاص دولت اسلامی را باید در ماهیت قوانین اسلامی دانست که ناظر به مصالح هر دو جهان است. لذا وظایف مجریان قوانین اسلامی نیز با دیگر دولت‌ها متفاوت خواهد بود. بر اساس این پیش‌فرض، در صورت تزامن بین مصالح معنوی و منافع مادی که معمولاً رخ نخواهد داد برای مصالح معنوی اولویت قائل شد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ج: ۲۹). از این‌رو، نهاد آموزش و پرورش در جامعه اسلامی، وظیفه بسیار خطیرتر و سنگین‌تر از نظیر آن در دیگر جوامع دارد که یا به دین‌تفاتی ندارند و قلمروی آن را جدا از قلمرو دولت می‌انگارند (مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۳۵۴). مراعات اصل احسان (مانند خدمت به مستمندان) که مرتبه‌ای بالاتر از عدالت است، نیز از وظایف ویژه دولت اسلامی محسوب می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ پ، ج ۱: ۲۶۴).

۴-۳. بازخوردهای مؤثر نظام اسلامی

مجموعه تصمیمات و کارکردهای هر نظام سیاسی بازخوردهایی را به همراه دارد که توجه و هدایت آن موجب بالندگی و پویایی آن خواهد شد. در نظام سیاسی اسلام به منظور نظارت بر تصمیمات و کارکردهای نظام، دو شیوه نظارتی برای آن لحاظ شده است. اولی نظارت درونی است. امتیاز این نظریه در این است که در شرایط سه‌گانه بویژه در شرط صلاحیت اخلاقی و عدالت سخت‌گیری می‌کند تا خود آنها نوعی نقش نظارتی را ایفا کنند. عدالت ملاک ابتدایی نصب از سوی خداوند است. سقوط عدالت موجب انزال ولی فقیه است. شیوه دیگر سیستم نظارت بیرونی است که به دو شکل مردمی و نهادی قابل اعمال است. قواعدی همچون امر به معروف و نهی از منکر، النصیحه الائمة المسلمین و آزادی انتقاد، ظرفیت کلان نظارت مردم بر رهبری را ایجاد می‌کند. لذا مقام ولایت موجب امنیت از انتقاد و نصیحت مردمی نیست. البته مراعات نکات اخلاقی، قانونی و مصلحتی در شیوه انتقاد ضرورت دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ح: ۶۳-۶۵). بهترین راه اقدام از طریق نهادهای نظارتی قانونی است تا قداست مقام حقوقی رهبری خدشه دار نشود و زمینه سوء استفاده دشمنان و تضعیف نظام فراهم نشود. شکل نهادی یعنی اینکه قواعد نظارتی در قالب

سیستم‌ها و نهادهای نظارتی مانند خبرگان رهبری محقق یابند. این نظارت دو مرحله پیشینی و پسینی دارد. نظارت پیشینی این است که کشف ولی فقیه یا به عبارت صحیح‌تر کشف فقاقت و عدالت و مدیریت از طریق خبرگان عادل و عالم و مدبر صورت گیرد نه انتخاب مستقیم عامه مردم (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ب، ج ۲: ۱۴۹). جنبه پسینی آن نیز نظارت استمراری خبرگان در اثناء رهبری است. هرگاه رهبری کاری غیر مطابق با موازین شرعی و عقلی انجام داد خبرگان از وی می‌خواهند صحت عمل خود را مدلل سازد. اگر رهبر در دفاع از سیاست خود، موفق نشود معزول بودنش را اعلام می‌کنند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ت: ۲۷۴).

۵. نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه گذشت، پدیده‌های انسانی و اعتباری نیز همچون پدیده‌های واقعی و عینی در وجود، دارای دو رکن مهم ماهیت و شکل یا سیرت و صورت هستند. لذا حکومت نیز امری انسانی است و دارای دو چهره نمایان صوری و ماهوی است. دو چهره‌ای که مقوم تحقق و ایجاد و استمرار جامعه سیاسی هست. از این‌رو، می‌توان عناصر و اجزای جامعه سیاسی مطلوب مبتنی بر افکار و آثار آیت‌الله مصباح یزدی، به شرح ذیل خلاصه کرد:

۱. اندیشه سیاسی ایشان، اندیشه‌ای اصالت و جود و خدامحورانه است و خداوند متعال به عنوان وجود محض حضور اصلی در متن زندگی فردی و اجتماعی دارد. این نگرش توحیدی اصل و عامل جهت‌دهنده سیاست اسلامی بوده که وحدت حقیقی را سبب می‌گردد؛ بگونه‌ای که اندیشه‌ها را هماهنگ و همراه کرده و تشریح و تکوین را یکسان می‌سازد.

۲. در این تفکر و بر اساس تفکر حرکت جوهری و نظریه وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت، انسان مسافری است که از سوی خدا آمده است و به سوی او در حرکت است و دنیا یکی از منازل و مراحل سفر او می‌باشد. در این مسیر، خداوند کسانی را که صلاح دنیا و آخرت را به انسان معرفی می‌کنند در مقاماتی چون انبیا، امامان و مجتهدان برای هدایت و راهنمایی این مسافر به سوی خدا ارسال می‌دارد و یا وظایفی بر دوششان می‌نهد.

از این رو، تلقی و تعریف اسلام از سیاست با تلقی فلسفه‌های سیاسی دیگر تفاوت ذاتی و ماهوی داشته و در آن، ماهیت سیاست هدایت‌گری برای عبور از عبودیت و رسیدن به مقام قرب الهی تعریف می‌گردد.

۳. در این بینش، اراده انسانی نقش درجه اول در تغییرات اجتماعی دارد، همانگونه که نقش انسان در تشکیل دولت و اجتماع از طریق میثاق و بر اساس تقوا و فضیلت نقشی حیاتی و ضروری است و از آنجا که انسان دارای حیات جمعی است نیازمند همبستگی اجتماعی تحت لوای نهادی به نام حکومت است تا بتواند، کمال‌جویی، سعادت خواهی و عدالت‌طلبی انسان نمود عینی پیدا کند. از این رو، اسلام اقتدار و توانمندی حکومت دینی را منحصر به حرکت و قیام مردمی می‌داند نه تکیه بر قدرت‌های دیگر و یا حتی اراده تکوینی خدا.

۴. با توجه به مبانی نظری گفته شده، نظام سیاسی مورد نظر آیت‌الله مصباح یزدی، نظامی دینی است که طبق نظریه تشکیک وجودی، از سلسله مراتب برخوردار است؛ بگونه‌ای که در عصر رسالت پیامبر در رأس نظام سیاسی قرار دارد، در عصر امامت، امام معصوم و در عصر غیبت این وظیفه بر عهده مجتهد جامع‌الشرایط و در ادامه حاکم مومن قرار می‌گیرد.

۵. آنچه که از نظریه و محتوای اندیشه سیاسی ایشان بر می‌آید، نظریه انتصابی بودن رهبری در عصر غیبت قابل استخراج است؛ البته انتصابی بودن رهبری به معنای نادیده گرفتن مردم نیست، بلکه انتصاب الهی در مقام ثبوت و نقش مردم در مقام اثبات حائز اهمیت است. لذا چنانچه یاری مردم نباشد نه تنها رهبری در عرصه رهبری نمی‌تواند به وظایف خود عمل کند، اساساً حکومت دینی نیز جامه عمل به خود نمی‌پوشد.

۶. این نظام سیاسی مطلوب، تا زمانی از مشروعیت برخوردار است که بر اساس قانون الهی قدم برداشته شود و ضامن این مشروعیت، رفتار، سیره و گفتار امام‌المسلمین است. لذا حوزه نظارتی مردم بر حاکم اسلامی در شورا و امر به معروف و نهی از منکر تجلی پیدا کرده است که در صورت کوتاهی حکومت در انجام وظایفش، مردم از طریق نهادی چون مجلس خبرگان مبادرت به انجام این مقوله از باب نصیحت لائمه‌المسلمین بر می‌آیند. با این ملاحظه که این نظارت موجب تضعیف شأن و جایگاه حاکم مسلمین نگردد.

پی‌نوشت

۱. آنان که اموال یتیمان را به ستمگری می‌خورند، در حقیقت آنها در شکم خود آتش جهنم فرو می‌برند و به زودی در آتش فروزان خواهند افتاد.
۲. برخی گمانها، گناه است.
۳. امروز زمان عمل است و بازخواستی نیست، و فردا روز بازخواست است و عملی در آن میسر نمی‌باشد.
۴. و در دنیا به او نیکویی و [نعمت] دادیم و در آخرت [نیز] از شایستگان خواهد بود
۵. ز این رو خداوند پاداش این جهان، و پاداش نیک آن جهان را به آنها داد؛ و خداوند نیکوکاران را دوست می‌دارد.
۶. این گروه را در دنیا ذلت و خواری نصیب است و در آخرت عذابی بزرگ.
۷. آنها را در زندگی دنیا عذابی (چند) است (مانند شکست در جنگ، و مرض و قحطی) و البته عذاب آخرت دشوار است و برای آنها هیچ نگهدارنده‌ای از (عذاب) خدا نیست.
۸. هر چه از اطاعت حق و کار نیکو برای خود پیش می‌فرستید آن را در نزد خدا خواهید یافت، که محققا خداوند به هر کار شما بیناست.
۹. روزی که هر کس، آنچه را از کار نیک انجام داده، حاضر می‌بیند؛ و آرزو می‌کند میان او، و آنچه از اعمال بد انجام داده، فاصله زمانی زیادی باشد.
۱۰. روزی که آدمی آنچه را با دست خویش پیش فرستاده است بنگرد
۱۱. و هر کس به قدر ذره‌ای کار زشتی مرتکب شده آن هم به کیفرش خواهد رسید.

کتاب‌نامه

قرآن کریم

- اسپریگنز، توماس (۱۳۸۲). فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، نشر آگه.
- مانهایم، کارل (۱۳۸۰). ایدئولوژی و یوتوپیا، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران، سمت.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۴). توحید در نظام عقیدتی و نظام ارزشی اسلام، تهران: شفق.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۵). سلسله درس‌های شرح اسفار، جلد ۸، جزء اول، تحقیق و نگارش سعیدی مهری، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۷). «حکومت و مشروعیت»، کتاب نقد، شماره ۷ (تابستان ۱۳۷۷): ۴۲-۷۷.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۹). جامعه و تاریخ در قرآن، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ اول.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۱). دین و آزادی، قم: مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه قم.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۲ الف). کاوش‌ها و چالش‌ها، تحقیق و نگارش محمد مهدی نادری، جلد ۱ و ۲، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

نظام سیاسی مطلوب در اندیشه سیاسی آیت‌الله مصباح یزدی ۲۰۳

- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۲ ب). کاوش‌ها و چالش‌ها، جلد ۱ و ۲، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۲ پ). «ملاصدرا هستی‌شناسی و مسائل بیرونی»، در مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، تهران (تابستان ۱۳۸۲)، چاپ اول.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۳ الف). آموزش فلسفه، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل وابسته به مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۳ ب). به سوی تو، تدوین و نگارش کریم سبحانی، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۳ پ). در پرتو ولایت، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴ الف). به سوی خودسازی، نگارش کریم سبحانی، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴ ب). آموزش عقائد، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل سازمان تبلیغات اسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴ پ). نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶ الف). نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶ ب). سفر به سرزمین هزار آئین، تدوین و نگارش اصغر عرفان، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶ پ). خودشناسی برای خودسازی، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶ ت). اصلاحات ریشه‌ها و تیشه‌ها، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶ ث). «فلسفه سیاست (۲)؛ روش‌شناسی در حوزه فلسفه سیاسی اسلامی»، معرفت فلسفی، سال چهارم، شماره ۳ (بهار ۱۳۸۶): ۱۱-۳۶.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۷). حکومت اسلامی و ولایت فقیه، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل انتشارات امیرکبیر.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸ الف). پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸ ب). نگاهی گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام، نگارش عبدالحکیم سلیمی، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹). نظریه ولایت فقیه، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰ الف). در جستجوی عرفان اسلامی، تدوین و نگارش محمدمهدی نادری قمی، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰ ب). انسان‌شناسی در قرآن، تنظیم و تدوین محمود فتحعلی، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰ پ). انسان‌سازی در قرآن، تنظیم و تدوین محمود فتحعلی، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ الف). معارف قرآن (۱-۳)، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ ب). اخلاق در قرآن، تحقیق و نگارش محمدحسین اسکندری، جلد ۱، ۲ و ۳، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ پ). نظریه سیاسی اسلام، تحقیق و نگارش کریم سبحانی، جلد ۱ و ۲، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ ت). حقوق و سیاست در قرآن، نگارش: شهید محمد شهبازی، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ ث). شکوه نجوا، تدوین و نگارش سید محمدرضا غیاثی کرمانی، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ ج). پاسخ استاد به جوانان پرسشگر، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ چ). نظریه حقوقی اسلام، تحقیق و نگارش محمدمهدی نادری قمی و محمدمهدی کریمی‌نیا، جلد ۱ و ۲، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ ح). پرسش‌ها و پاسخ‌ها (۱-۵)، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ خ). چکیده‌ای از اندیشه‌های بنیادین، تحقیق و نگارش محمدمهدی نادری قمی و محمدمهدی کریمی‌نیا، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۲). انقلاب اسلامی، جهشی در تحولات سیاسی تاریخ، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۵). مقالات فلسفی، قم: صدرا.