

## بررسی مبانی تفکر سیاسی و اجتماعی شهید مطهری

مجتبی داودی<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۸/۱۹

حسن ملائکه<sup>۲</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۲۳

بهرام منتظری<sup>۳</sup>

### چکیده

شهید مطهری تلاش می‌کردند تا ایدئولوژی اسلامی را به گونه‌ای عقلانی بازسازی کرده و در مقابل دیگر ایدئولوژی‌ها به دفاع از آن بپردازد. بدین منظور با حضور در عرصه‌های مختلف سعی در دفاع عقلانی از دین و آموزه‌های دینی را داشت و در این راستا به بازسازی مولفه‌های دینی در عرصه‌ی علم و اندیشه می‌پرداخت. با توجه به اهمیت بررسی اندیشه‌های شهید مطهری مطالعه حاضر با هدف بررسی مبانی تفکر سیاسی و اجتماعی شهید مطهری انجام گرفت. روش تحقیق در این پژوهش روش کتابخانه‌ای، و ابزار جمع‌آوری داده‌ها اسناد و مدارک معتبر می‌باشد.

نتایج تحقیق نشان دادند مبانی تفکر سیاسی و اجتماعی با حجاب و مسئله‌ی حقوق زنان، رسالت روحانیت، اجتهاد و سازگاری اسلام و علم (مدرنیته) در ارتباط بوده و مبانی هستی‌شناختی تفکر، مبانی انسان‌شناختی و مبانی معرفت‌شناختی نیز بر پایه جهان‌بینی الهی می‌باشد. همچنین توحید، ربوبیت مطلق الهی و حاکمیت الهی مبانی هستی‌شناسی اندیشه شهید مطهری را تشکیل داده است.

کلید واژگان: شهید مطهری، مبانی تفکر سیاسی و اجتماعی، اندیشه سیاسی، اسلام‌گرایی.

<sup>۱</sup> دانشجوی دکترای علوم سیاسی، گروه علوم سیاسی، واحد شهرضا، دانشگاه آزاد اسلامی، شهرضا، ایران.

mojtaba.davoodi2017@gmail.com

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

[hmalaekheh@gmail.com](mailto:hmalaekheh@gmail.com)

<sup>۳</sup> استادیار گروه علوم سیاسی و روابط بین‌الملل، واحد شهرضا، دانشگاه آزاد اسلامی، شهرضا، ایران.

montazeri@iaush.ac.ir

## ۱- مقدمه و بیان مسئله

شهید مرتضی مطهری در ۱۳ بهمن ۱۲۹۸ ش. در فریمان واقع در ۷۵ کیلومتری مشهد در یک خانواده‌ی اصیل روحانی چشم به جهان گشود. ایشان پس از طی دوران طفولیت به مکتب‌خانه رفته و به فراگیری دروس ابتدایی پرداخت و در سن دوازده سالگی عازم حوزه‌ی علمیه‌ی مشهد شد تا به تحصیل مقدمات علوم اسلامی بپردازد. در سال ۱۳۱۶ علی‌رغم مبارزه‌ی شدید رضاخان با روحانیت و علی‌رغم مخالفت دوستان و نزدیکان، برای تکمیل تحصیلات خود عازم حوزه‌ی علمیه‌ی قم شد و در آنجا به مدت پانزده سال به تحصیل علوم مختلف اسلامی پرداخت. شهیدمطهری در دوره‌ی اقامت خود در قم از محضر بزرگانی همچون آیت‌الله بروجردی (فقه و اصول)، امام‌خمينی (ره) (۱۲) سال فلسفه‌ی ملاصدرا و عرفان و اخلاق و اصول، علامه‌ی طباطبائی (فلسفه: الهیات شفای بوعلی)، حاج میرزا علی‌آقا شیرازی (اخلاق و عرفان)، سیدمحمد حجت (اصول)، آیت‌الله سیدمحقق داماد (فقه) بهره گرفتند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۴: ۲۰).

ایشان در سال ۱۳۳۱ به تهران مهاجرت کردند و به تدریس در مدرسه‌ی مروی، تألیف و سخنرانی‌های تحقیقی پرداختند. در سال ۱۳۳۴ اولین جلسه‌ی تفسیر انجمن اسلامی دانشجویان توسط استاد مطهری تشکیل گردید. در همان سال تدریس خود در دانشکده‌ی الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران را آغاز کرد. در سال ۱۳۴۶ به کمک چند تن از دوستان اقدام به تأسیس حسینیه‌ی ارشاد نمود (جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۴: ۲۰). اما در سال ۱۳۴۹ علی‌رغم زحمات زیادی که برای آن موسسه کشیده بود از عضویت در هیئت مدیره‌ی آن موسسه استعفا داد و آن را ترک گفت.

استاد مطهری از سال ۱۳۴۹ تا ۱۳۵۱ برنامه‌های تبلیغی مسجدالجواد را زیر نظر داشت و غالباً خود سخنران اصلی بود تا این که آن مسجد و به دنبال آن حسینیه‌ی ارشاد تعطیل گردید و بار دیگر دستگیر و مدتی در بازداشت قرار گرفت. پس از آن استاد مطهری سخنرانی‌های خود را در مسجد جاوید و مسجد ارک و غیره ایراد می‌کرد. بعد از مدتی مسجد جاوید نیز تعطیل گردید. ایشان در حدود سال ۱۳۵۳ ممنوع‌المنبر گردید و این ممنوعیت تا پیروزی انقلاب اسلامی ادامه داشت. سرانجام به علت فعالیت‌های فکری و سیاسی متنوعی که ایشان داشت و بدین وسیله عرصه را بر خیلی از اندیشه‌های التقاطی تنگ کرده بود در اردیبهشت ۱۳۵۸ به دست گروه فرقان به درجه شهادت رسید (جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۴: ۲۰).

استاد مطهری علاوه بر فعالیت در عرصه‌ی علم و اندیشه، به صورت جدی در عرصه‌ی عملی سیاست نیز حضور داشت. ایشان از ابتدای نهضت اسلامی به رهبری امام‌خمينی (ره) در صحنه حضور داشته و هماهنگ با امام‌خمينی (ره) به ایفای نقش می‌پرداخت. ایشان همواره ارتباط بسیار نزدیک و تنگاتنگی با امام داشته است. زمانی که امام در نجف اشرف در تبعید به سر می‌بردند، شهیدمطهری نقش پل ارتباطی بین امام و اقشار انقلابی ایران را داشتند و همچنین وقتی که امام در پاریس بودند به ملاقات امام می‌رفتند و کسب تکلیف می‌نمودند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۴: ۲۰). این ارتباطات و فعالیت‌های انقلابی ایشان موجب شده بود تا در آستانه‌ی پیروزی انقلاب اسلامی، از سوی امام به عنوان یکی از اعضای شورای انقلاب اسلامی معرفی شوند (فوران، ۱۳۸۳: ۵۶۵).

در پانزده خرداد ۱۳۴۲ ش. ایشان از جمله کسانی بودند که به خاطر شرکت فعال در نهضت اسلامی از طرف رژیم طاغوت بازداشت شدند. استاد با فدائیان اسلام ارتباط نزدیک داشته و در نقش یک مشاور پرتوان آنها را در جریان‌های سیاسی راهنمایی می‌نمودند. همچنین ایشان به‌عنوان یکی از اعضای شورای روحانیتی بود که به‌عنوان ناظر بر فعالیت‌های جمعیت موقوفه مورد تایید امام قرار گرفت (براهویی، ۱۳۸۰: ۲۵۳). ایشان با حضور فعال و گسترده در محیط‌های دانشگاهی، ضمن تدریس دروس اسلامی با ایراد سخنرانی‌های متعدد در تربیت انقلابی جوانان نقش بسیار موثری ایفا می‌نمودند.

## ۲. مبانی تفکر سیاسی و اجتماعی

استاد مطهری تلاش می‌کردند تا ایدئولوژی اسلامی را به‌گونه‌ای عقلانی بازسازی کرده و در مقابل دیگر ایدئولوژی‌ها به دفاع از آن بپردازد. بدین منظور با حضور در عرصه‌های مختلف سعی در دفاع عقلانی از دین و آموزه‌های دینی را داشت و در این راستا به بازسازی مولفه‌های دینی در عرصه‌ی علم و اندیشه می‌پرداخت. ذیلاً به مواردی از این حوزه‌ها اشاره خواهد شد:

### ۲-۱. حجاب و مسئله‌ی حقوق زنان

از جمله مسائل مهم و حساسیت‌برانگیز که شهید مطهری در برخوردی عالمانه، آن‌را طرح و شبهات پیرامون آن‌را به‌شکلی کاملاً منطقی پاسخ دادند، مسئله‌ی حقوق زن در اسلام و مسئله‌ی حجاب اسلامی بود. ایشان این مسائل را در دو کتاب «نظام حقوق زن در اسلام» و «مسئله‌ی حجاب» با استدلالی به زبان روز، بازسازی کرده و نظر اسلام را در ارتباط با آنان بیان کردند. وی در کتاب «نظام حقوق زن در اسلام» ضمن دفاع از اصل برابری حقوق زن و مرد، لزوم شباهت میان آن دو حق را رد می‌کردند و عدم تشابه میان حقوق زن و مرد را در مسائلی مانند ارث، طلاق، تعدد زوجات، ازدواج موقت (مطهری، ۱۳۸۶: ۲۱۷-۲۲۵ و ۲۶۶-۲۶۹، ۳۴۷-۳۵۴) و... را نقض‌کننده‌ی اصل برابری نمی‌دانستند.

ایشان همچنین در کتاب «مسئله‌ی حجاب» از احکام پوشش زن و حدود فقه اسلامی در نگاه به نامحرم با انعطاف‌های کمتر بیان شده‌ای، درباره‌ی جواز سخن گفتن با نامحرم و عدم لزوم پوشش نسبت به صورت و دست‌ها تا مچ، دفاع کرد.

### ۲-۱. رسالت روحانیت

شهید مطهری در عرصه‌ی علم کلام نیز با دو فرقه‌ی اشعری‌گری و اخباری‌گری که جریان‌ی غیرعقلانی در اعتقاد کلامی و فقهی است به مقابله‌ی علمی پرداخت و معتقد بود که پیروزی اهل حدیث و اشاعره ضایعه‌ای سنگین برای جهان اسلام بود که پیروزی جمود بر حریت فکر را مسجل ساخت. ایشان در این ارتباط گریزی به جامعه‌ی روحانیت زمان خود می‌زند و عنوان می‌کند که روحانیت شیعه عوامزده شده‌اند و باید ضمن حفظ سازمان روحانیت آن‌را عقلانی ساخت. به‌نظر شهید مطهری پیشرفت دین منوط به سازماندهی دستگاه و رهبری آن یعنی سازمان روحانیت است. وی معتقد است حوزه از جامعیت گذشته خود که با حضور رشته‌های مختلف در آن (نظیر ریاضی، نجوم، فلسفه و...) سیراب می‌شد، دور شده و صرفاً در چارچوب‌های فقهی باقی مانده است. همین امر سبب شکل‌گیری نوعی روح محافظه‌کاری بر کارهای آنان شده است. این روح محافظه‌کاری بر



اهمیت مقوله‌ی آزادی فکر در نظر استاد مطهری به اندازه‌ای بود که ایشان آزادی فکر را ولو از روی سوء نیت به نفع اسلام می‌دانست. بدین جهت عنوان می‌کرد که هر وقت جامعه از یکنوع آزادی فکری برخوردار بوده در نهایت به نفع اسلام تمام شده است «اگر در جامعه‌ی ما، محیط آزاد برخورد آرا و عقاید به وجود بیاید به طوری که صاحبان افکار مختلف بتوانند حرفهایشان را مطرح کنند و ما هم در مقابل، آرا و نظریات خودمان را مطرح کنیم، تنها در چنین زمینه‌ی سالمی خواهد بود که اسلام هر چه بیشتر رشد می‌کند. اگر جلوی فکر را بخواهیم بگیریم اسلام و جمهوری اسلامی را شکست داده‌ایم. در حکومت اسلامی احزاب آزادند، هر حزبی اگر عقیده‌ی غیراسلامی هم دارد، آزاد است». حتی منکران خدا و پیغمبر و نماز و حج هم باید آزادی اظهارنظر داشته باشند. «آنچه می‌تواند گناه و عیب باشد این است که اکثریت مسلمان ملت ایران، به اقلیت بی‌اعتقاد، اجازه چون و چرا ندهد». (مطهری، ۱۳۸۷: ۹۶ - ۹۴). درحقیقت مطهری با تکیه بر چنین بینشی بود که جمهوری اسلامی را به عنوان حکومت طبقه‌ی روحانیان نفی می‌کرد.

## ۲. مبانی هستی شناختی تفکر

برداشت انسان از جهان هستی، در داوری و نگرش وی در سیاست و موضوعات مرتبط با آن نقش مستقیمی ایفا می‌کند. در یک نگاه کلی، جهان بینی به دو طیف گسترده «جهان بینی الهی» و «جهان بینی مادی» تقسیم می‌شود. از منظر جهان بینی مادی، در رابطه با مسئله علل و اسباب مؤثر در تغییر سرنوشت انسان ها و جوامع انسانی، تنها باید به عوامل مادی و روابط علی و معلولی میان آنها اکتفا کرد. اما از منظر جهان بینی الهی، که واقعیت را در چارچوب ماده و جسم و کیفیات جسمانی محصور نمی‌داند، دنیای حوادث دارای تاروپودهای پیچیده تری است و عواملی که در پدید آمدن حوادث و انگیزه های انسانی، به ویژه در تصمیم گیری ها و کنش های سیاسی اش شرکت دارند، بسی افزون ترند (مطهری، ۱۳۹۰: ج ۱: ۴۰۵).

هرکس تصویری کلی از جهان، انسان و اجتماع دارد، خواه درست و خواه غلط، خواه مبهم و خواه روشن؛ ولی در اصطلاح، «جهان بینی» یعنی: «مبنای فکری و فلسفی هر مرام برای توجیه انسان و جهان و اجتماع که به زندگی معنا و ارزش و هدف می‌دهد» (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲: ۳۹۲-۳۸۹). همچنان که خواهیم دید، مؤلفه های هستی شناختی دینی به گونه ای است که در پرتو آنها، نظام سیاسی دینی تفاوت های اساسی و جوهری با نظام های سیاسی سکولاریستی پیدا می‌کنند. بنابراین و با توجه به این اهمیت، در ادامه به برخی از مؤلفه های هستی شناختی دخیل در فلسفه سیاسی استاد مطهری خواهیم پرداخت:

الف. توحید: در مباحث برگرفته از متون دینی توحیدی، بر توجه به جنبه های معنوی و فرامادی جهان هستی و هویت باطنی و درونی آن تأکید می‌گردد و هستی شناختی توحیدی و معنویت گرایانه به مثابه رویکرد اساسی هستی شناختی در نظر گرفته می‌شود. در این رویکرد، برترین حقیقت فرامادی، خداوند، و اصلی ترین و عمده ترین ویژگی این تلقی، «توحیدی بودن» است؛ بدین معنا که اصل و اساس عالم هستی، توحید حضوری و درک محضر حق به معنای «دریافت حضور فراگیر و مؤثر او در تمام جهان هستی و همراهی همه جانبه و مقتدرانه او با تمام موجودات و پدیده های عالم» است. وجود هر موجودی در همه مراتب، وابسته به خالق خود است، و این فقر وجودی



بشر است. این آیه حق قانون گذاری از غیر خدا سلب شده و آن را از شئون ذات حق یا کسی که حق تعالی به او اذن دهد، می داند.

## ۱ - ۲. اقتضانات مبانی هستی شناختی شهید مطهری

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

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

اساساً اعتقاد به توحید در گرو پذیرفتن حاکمیت حق تعالی و نفی حکومت غیر خداست: «إِنَّ الْحَكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» (یوسف: ۴۰)، اصولاً کلمه طیبه «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» در مرحله نخست، نفی خالقیت، مالکیت و حاکمیت از غیر خدا می کند، و در مرحله بعد، این حقوق را برای حق تعالی اثبات می نماید. «مشروعیت» در فلسفه سیاسی مفهومی اصطلاحی دارد که نباید آن را با معنای لغوی این واژه اشتباه گرفت. معنای این واژه در اصطلاح دینی و فقهی یعنی: منطبق بودن بر قوانین شرع و دستورات الهی؛ اما در مباحث سیاسی اجتماعی، مرادف «قانونی و برحق بودن اعمال قدرت یک حکومت» است (مصباح، ۱۳۹۱: ۲۲). به عبارت دیگر، «مشروعیت» یعنی: پذیرش حق فرمان دادن برای رهبران از یک سو، و اطاعت و فرمان برداری برای شهروندان از سوی دیگر.

از دیدگاه اسلام منشأ مشروعیت حاکمیت، خداوند است؛ چراکه اوست که مالک و سلطان (دارای تسلط تکوینی بر مردم) است. اگر خدا آفریدگار و صاحب اختیار انسان هاست، چرا حق دستور دادن و حکم کردن نداشته باشد؟ حق الهی «حاکمیت» به این معناست که برای حاکمیت، اعم از وضع قانون و وضع مصوبات فرعی، جز خداوند کسی شایسته نیست. قهراً در مقام اجرا نیز ولایت الهی شرط است و افرادی از میان همان انسان ها، نه به سبب ویژگی طبیعی و موروثی، بلکه اولاً و بالذات به سبب عصمت و اعلمیت، و ثانیاً و بالاضطرار، به سبب ویژگی تقرب و عدالت و علم این حق را پیدا می کنند. براین اساس، ماهیت چنین حکومتی ولایت بر جامعه خواهد بود نه نیابت و وکالت از جامعه (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۰: ۵۰).

سوم. بر این اساس، سستی این سخن با عنوان «مشروعیت الهی مردمی» (لک زایی، ۱۳۸۱: ۱۸۲ - ۱۶۸). و یا «انتخاب حکومت اسلامی در عصر غیبت» که از سوی برخی به استاد منتسب می شود، آشکار می گردد.

نکته قابل تعمق این است که در نظریه «انتصاب»، میان مقام «ثبوت» یا مشروعیت و حقایقیت، و مقام «اثبات» یا قدرت عینی و اقتدار ملی و مذهبی تفاوت وجود دارد؛ با این بیان که اگر ولایت فقیه به عنوان یک ولایت ایدئولوژیک ملاحظه شود ناظر به حوزه «ثبوت» است؛ یعنی ضرورت شناخت

قواعد حاکم و احکام حکومتی شرط وجوب ولایت است و ربطی به انتخاب مردم ندارد؛ زیرا شناخت قواعد حاکم امری کاملاً تخصصی است. بنابراین، وکالت فقیه در حوزه ثبوت کاملاً منتفی است. اما این مطلب که فقیه را خود مردم انتخاب می کنند و این امر عین دموکراسی است (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۴: ۳۳۳)، ناظر به حوزه اثبات است. بنابراین، رأی و نظر مردم شرط وجودی است، نه شرط وجوبی. به عبارت واضح تر، انتخاب مردم شرط تحقق وجود خارجی حکومت ولی فقیه است، نه شرط وجوب مشروعیت آن.

البته این ابهام پاسخی نیز در بخش مبانی انسان شناسی خواهد داشت. چهارم. بر اساس اینکه حاکمیت اسلامی ریشه در حاکمیت الهی دارد و در طول حاکمیت اوست، حدود اختیارات آن نیز از این سرچشمه سیراب خواهد شد. ماحصل چنین نگرشی به حکومت اسلامی این است که حاکم اسلامی نمی تواند بر خلاف اراده الهی که در آموزه های دینی و شریعت اسلام بیان شده است، عمل نماید؛ چراکه حاکمیت و مشروعیت او به واسطه تبعیت از آنها معنا می یابد.

### ۳- مبانی انسان شناختی

ارتباط بین حکمت نظری و حکمت عملی از مسائل مهم در فلسفه سیاسی است. در واقع، یک رابطه تولیدی و مبنایی بین آنها برقرار است. یکی از مباحث مهم در مبانی نظری، که این ارتباط در آن مشهود است، نوع نگاه هر مکتب و متفکری به انسان است. پرسش های مطرح در حوزه انسان شناختی از پرسش های جاودانه در فلسفه سیاسی است. پاسخ هایی که به این پرسش ها داده شده، موجب رقم خوردن تفاوت مکاتب در حوزه فلسفه سیاسی می شود. موضعی که هر مکتب در مباحث انسان شناسی اتخاذ می کند، تأثیر مستقیمی در اندیشه ها و دیدگاه های سیاسی آن مکتب خواهد داشت. برای مثال، پاسخ به پرسش هایی از آزادی عمل و یا مجبور بودن انسان، مبدأ یا مبادی پیدایش و تکوین انسان، ماهیت وجود و روابط وی با سایر موجودات، و نیز غایات، اهداف و آمال انسان هرچه باشد دستگاه سیاسی ویژه ای را پی ریزی خواهد کرد. مکتب یا متفکری که انسان را در اعمال خود مقهور اراده مطلق الهی می داند با متفکری که انسان را موجودی صاحب آزادی عمل و دارای اختیار مطلق می بیند، دو نوع اندیشه و عمل سیاسی خواهند داشت. همچنین اگر انسان را دارای فطرتی آزاد و الهی بدانیم که هیچ کس از هموعان حق حاکمیت بر او را نداشته باشد، با دیدگاهی که برخی انسان ها را از جنس برتر و حاکم بر دیگران می داند، به یقین در عرصه تدبیر امور سیاسی و اجتماعی دو نوع تجویز کاملاً متضاد ارائه خواهند کرد، و یا نوع دیدگاه در خصوص این سؤال که انسان های درون یک جامعه، آیا ذاتاً نسبت به هم بیگانه اند و یا در درون آنها، تمایلات و گرایش هایی در جهت همگرایی نسبت به همدیگر قرار داده شده است؟ اگر کسی همانند هابز نگاه بدبینانه ای به انسان داشته باشد و او را ذاتاً عاشق قدرت بداند (هابز، ۱۳۸۹: ۱۳۸)، طبیعی است که نمی تواند دموکراسی را بپذیرد. ارسطو در پاسخ این سؤال، انسان را مدنی بالطبع می داند (ارسطو، ۱۳۸۶: ۵)؛ یعنی انسان ها ذاتاً به یکدیگر کشش دارند و یگانه اند. از این رو، بدون اجتماع نمی توانند به حیات خود ادامه دهند. با در نظر گرفتن اهمیت این سؤالات، می توان مهم ترین ویژگی های انسان شناختی مؤثر در فلسفه سیاسی استاد مطهری را در موارد ذیل خلاصه کرد:



الف. سرشت ثابت انسان: انسان موجودی بسیار پیچیده است. حکمت و دانش بی پایان خداوند او را به بهترین نحو ممکن شکل بخشیده است و توانایی های بالفعل و بالقوه فراوانی را در نهاد او سرشته ساخته است. مسئله فطرت انسانی یکی از خصلت های پیچیده انسان است که بسیاری از اندیشمندان از درک آن عاجز بوده اند. به عقیده برخی از نویسندگان «دیدگاه انسان شناسانه استاد مبتنی بر نظریه فطرت می باشد» (رودگر، ۱۳۸۴: ۱۷). نقدهایی هم که ایشان به برخی از مکاتب فکری وارد می کنند با توجه به همین نگاه است.

«فطرت» عبارت است از: نوعی هدایت تکوینی انسان در قلمرو شناخت و احساس. فطریات مربوط به ادراک و شناخت، اصول تفکر بشر به شمار می روند و فطریات مربوط به تمایل و احساس پایه های تعالی اخلاقی انسان قلمداد می گردند (گلپایگانی، ۱۳۷۵: ۷۳).

پایه و اساس شخصیت انسانی که مبنای تفکرات و گرایش های متعالی اوست در متن خلقت انسان با دست عوامل آفرینش نهاده شده است. درست است که انسان بر خلاف نظریه معروف افلاطون، با شخصیتی ساخته و پرداخته به دنیا نمی آید، اما ارکان و پایه های اصلی شخصیت خود را از آفرینش دارد، نه از اجتماع. جامعه انسان را از نظر استعداد های ذاتی، یا پرورش می دهد و یا مسخ می کند. نفس ناطق نخست بالقوه است و به تدریج، به فعلیت می رسد. بنابراین، انسان از نظر اصول اولیه فکر و اندیشه و از نظر اصول گرایش ها و جاذبه های معنوی و مادی، مانند هر موجود زنده دیگری است که نخست همه اصول به صورت بالقوه در او وجود دارد و سپس به دنبال یک سلسله حرکات جوهری و تحت تأثیر عوامل بیرونی، شخصیت فطری او جوانه می زند و رشد می کند (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲: ۴۰۱ - ۴۰۰).

در تمام مباحث استاد در حوزه فطرت، یک پیش فرض مهم، اما تصریح نشده وجود دارد: از نظر ایشان، امور فطری تماما به لحاظ اخلاقی، خوب و ارزشمند محسوب می شوند. از این رو، آنچه اخلاقا بد به شمار می آید از امور فطری محسوب نمی گردد (باقی نصرآبادی، ۱۳۹۴: ۸۱).

فطرت، که سرشتی ویژه و آفرینشی خاص است، غیر از طبیعت است که در همه موجود های جامد و بی روح یافت می شود، و غیر از غریزه است که در حیوانات و در انسان در بُعد حیوانی اش موجود است. این ویژگی فطرت با بینش شهودی نسبت به هستی محض و کمال نامحدود همراه است و با کشش و گرایش حضوری نسبت به مدبری که جهل و عجز و بخل را به حریم کبریایی او راه نیست آمیخته و هماهنگ است. فطرت انسانی مطلق بینی و مطلق خواهی است (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۳۷).

ب. کرامت ذاتی و اکتسابی انسان: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (اسراء: ۷۰).

وقتی که خدا می گوید: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا» مقصود این است که ما در خلقت و آفرینش، او را مکرم قرار دادیم؛ یعنی این کرامت و شرافت و بزرگواری را در سرشت و آفرینش او قرار دادیم... این است که انسان اگر خود را آنچنان که هست بیابد، کرامت و عزت را می یابد (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲: ۶۶۶).

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

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

ج. آزادی و مسئولیت متقابل انسان: در اندیشه دینی، انسان از موهبت اراده و اختیار برخوردار است؛ اراده‌ای که سرنوشت او و دیگران را رقم زده و زمینه تغییر سرنوشت الهی است: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقِيَتْ حَتَّىٰ يَغْيُرُوا مَا بَاتُّهُمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِشَيْءٍ سُوًّا فَلَا مَرَدَّ لَهُ» (رعد: ۱۱). از سوی دیگر، طبق آموزه‌های دینی آزادی و مسئولیت انسان‌ها با هم مورد توجه قرار گرفته است. بر اساس اینکه خداوند انسان را تکویناً آزاد آفریده است، پذیرش هیچ حاکمیتی را هرچند دینی باشد نمی‌توان بر وی تحمیل کرد. آزادی تکوینی انسان‌ها مبتنی بر این سنت الهی است که خداوند زمانی نعمت‌های خود را به بندگانش ارزانی می‌دارد که آنها خود را مهیای دریافت آن نمایند. در مقابل، انسان‌ها تشریفاً باید دین و حاکمیت الهی را بپذیرند (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۲۳).

همچنین مسئولیت‌های متعددی در زندگی فردی و اجتماعی متوجه آنهاست: مسئولیت در برابر خداوند، خود، جامعه و هموعان و طبیعت. همچنین مقام خلیفه الهی که مکمل وجود و هستی است، بدون تقبل مسئولیت در برابر عالم هستی به دست نخواهد آمد (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۲: ۶۶۷). بنابراین، همه افراد در برابر جامعه خود مسئولند. از این رو، کسی نمی‌تواند در قبال سرنوشت جامعه بی‌تفاوت باشد و همه باید در جهت فراهم شدن شرایط لازم برای رسیدن به سعادت حقیقی، حضوری فعال در استقرار حکومت دینی داشته باشند و این از اصلی‌ترین مسئولیت‌های انسان هاست که دلایل متعدد عقلی و نقلی پشتوانه آن است (جعفری، ۱۳۸۹: ۱۰۵ - ۹۴).

د. ساحات وجودی انسان: انسان موجودی متشکل از دو حیثیت ملکی و ملکوتی است. او در ساحات انسانی و حیوانی اش، امکان تعالی در هر دو سوی جسمانی و روحانی را داراست (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱: ۳۵۷). طبق آموزه‌های قرآنی نیز آدمی، مرکبی متعالی و متشکل از دو ساحات متفاوت است که مختار بین اعلا علیین تا اسفل السافلین قرار می‌گیرد: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ» (تین: ۶۴). حیثیت طبیعی او امری مادی و زمانمند است. در مقابل، حیثیت فراطبیعی انسان خارج از محدوده زمان و مکان است که از آن به «روح الهی» تعبیر می‌شود. در واقع، حقیقت انسان همان روح الهی بوده و جسم فرع و تابع آن است. از این رو، شناخت کامل انسان و نیازهای او در گرو شناخت هر دو بعد طبیعی و فراطبیعی انسان است و محدود کردن انسان در حیثیت طبیعی و شناخت او از این نظر، شناخت حقیقت انسان نخواهد بود. شناخت حقیقت انسان به شناخت بعد روحانی او بستگی دارد که در نهایت، ما را به شناخت نیازهای حقیقی انسان نیز رهنمون خواهد کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۶۰).

استاد مطهری انسان را در حیات دنیوی، تنها موجودی مادی و یا مجرد و روحانی نمی انگارد، بلکه از نظر ایشان، انسان موجودی دو گوهری است (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲: ۲۶۹). و ناگزیر باید به اقتضائات هر دو گوهر توجه داشت. این تلقی از انسان، در غایت و مقصد حیات اجتماعی و چگونگی تدبیر و روش اداره اجتماع، نقش تعیین کننده ای دارد. انسان با مرگ بدن پایان نمی پذیرد، بلکه حقیقت انسان، که همانا نفس و روح اوست، به سوی خدای سبحان بازمی گردد. بنابراین، ناگزیر در حیات دنیوی نیز باید برای این بازگشت، جایگاهی لحاظ گردد.

ه. اصل جاودانگی انسان: اصل جاودانگی یکی از ویژگی های انسان و از خواسته های درون نهفته همه انسان هاست و نباید عنصری منفی تلقی شود (رجبی، ۱۳۸۸: ۲۱۰). همه به گونه ای در تکاپویند تا نام و نشانی برای همیشه در جهان به یادگار بگذارند. جاودانگی از موضوعات مترتب بر اصالت روح است؛ چراکه قائلان به مادی بودن انسان، مرگ را نقطه پایان او می دانند. روح یا نفس انسان، که ملاک شخصیت واقعی اوست و جاودانگی انسان به واسطه جاودانگی اوست، از نظر مقام و مرتبه وجودی، در افقی مافوق افق ماده و مادیات قرار گرفته است. روح یا نفس، هرچند محصول تکامل جوهری طبیعت است، اما طبیعت در اثر تکامل جوهری، که تبدیل به روح یا نفس می شود، افق وجودی و مرتبه و مقام بالاتری می یابد؛ یعنی از جنس عالمی دیگر می شود که عالم ماورای طبیعت است (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲: ۵۱۵).

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

### ۱-۳. مهم ترین تأثیرات مبانی انسان شناختی در فلسفه سیاسی شهید مطهری

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

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

سوم. همان گونه که بیان شد، بر اساس آزادی تکوینی، انسان هرگز بر پذیرش هیچ حاکمیتی مجبور نخواهد بود و اساساً اجبار او از سوی هر شخص حقیقی یا حقوقی، از دید آموزه های مترقی اسلام، گناهی است نابخشودنی. از این رو، حتی دین و حکومت دینی را نیز نمی توان بر وی تحمیل کرد. اما

به لحاظ تشریح، انسان مختار نیست که هرگونه دلش خواست زندگی کند و زمام امور اجتماعی و فردی خود را به هر که و هر گروهی خواست بسپارد، بلکه موظف به پذیرش دین و حاکمیت الهی و تلاش در جهت استقرار و فراگیر شدن آن است.

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

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

از این دید، مردم سرنوشت خویش را به اشخاصی وامی گذارند که به انتخاب خود برگزیده اند، بلکه فراتر از این «از حقوق اولیه هر ملتی است که باید سرنوشت و تعیین شکل و نوع حکومت خود را در دست داشته باشد (موسوی خمینی (ره)، ۱۳۷۸، ج ۳: ۴۲). بدین روی، تعیین و تشکیل نوع حکومت معطوف به گزینش و انتخاب مردم است؛ گزینش و انتخابی که با آزادی تمام همراه است و آراء مردم در واقع، نشان می دهد که کدام نظام سیاسی مطلوب آنان است (موسوی خمینی (ره)، ۱۳۷۸، ج ۳: ۵۲).

چهارم. اختیار و آزادی انسان جز با قبول آنچه در اسلام «فطرت» نامیده می شود و پیش از اجتماع، در متن خلقت به انسان عطا شده است، معنا پیدا نمی کند (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۳: ۴۲۱). انسان موجودی مختار است و پذیرش اختیار در وجود او، به صورت مسئله ای فلسفی، به سرعت، ذهن را به بحث آزادی در حوزه فلسفه سیاسی، منتقل می کند. «جبر» یعنی: حتمیت و اجتناب ناپذیری و به اصطلاح فلاسفه، ضرورت و وجوب که در مقابل اختیار و آزادی قرار می گیرد (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۳: ۱۸۰). با وجود ابهام و اختلاف بسیار در مفهوم جبر و اختیار، یک ماده مشترک در همه بحث ها وجود دارد و آن اینکه همه متفکران خواسته اند «حدود آزادی انسان در عمل» را بیان نمایند.

نظریه «فطرت» یعنی اینکه انسان در مسیر حرکت جوهری فراگیر جهان، با بعدی علاوه بر بعد مادی به جهان می آید و پایه اولی شخصیت او را همان بعد می سازد. سپس تحت تأثیر عوامل محیط تکمیل می شود و پرورش می یابد. این بُعد وجود است که به انسان شخصیت انسانی می دهد، تا آنجا که سوار و حاکم بر تاریخ می شود و مسیر تاریخ را تعیین می کند (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲: ۳۸۵). پنجم. در اندیشه فلسفی سیاسی اسلام، انسان قادر به اصلاح، تغییر و دگرگون نمودن شرایط حاکم است و ریشه مسئولیت او نیز بر همین اصل استوار است. همین فلسفه سیاسی است که مسئولیت نظارت عمومی را به عنوان وظیفه ای همگانی مطرح ساخته است. امر به معروف و نهی از منکر، بیعت و حق رأی و مشاوره و نقد، از سازوکارهای اجرایی این اصل اساسی است (عمیدزنجانی، ۱۳۷۷: ۱۵۳ - ۱۵۲).

ششم. از آن حیث که انسان به نیروی عقل و اراده مجهز است، قادر است در مقابل میل هایش مقاومت و ایستادگی نماید، خود را از تحت تأثیر نفوذ جبری آنها آزاد نماید و بر همه میل ها حاکم باشد. این توانایی بزرگ از مختصات انسان است و در هیچ حیوانی وجود ندارد و همین است که انسان را شایسته تکلیف می کند، به او حق انتخاب می دهد و او را به صورت یک موجود واقعا آزاده و انتخابگر و صاحب اختیار درمی آورد (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲: ۲۸۳).

فلسفه سیاسی غرب ریشه و منشأ آزادی را تمایلات و خواهش های انسان می داند، و چون از اراده انسان سخن می گوید در واقع، فرقی میان تمایل و اراده قایل نمی شود. از نظر فلاسفه غرب، انسان موجودی است دارای یک سلسله امیال و خواست ها و می خواهد که بر طبق آنها زندگی کند و همین تمایل منشأ آزادی عمل او خواهد بود (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲: ۳۴۵).

اما از دیدگاه اسلام، میان تمایل و اراده تفاوت وجود دارد. تمایلات انسان ریشه در حیوانیت و غرایز او دارد، ولی منشأ اراده، عقل و شعور انسانی است. براین اساس، آزادی و دموکراسی بر اساس آن چیزی است که تکامل انسان ایجاب می کند؛ یعنی آزادی حق انسان بماهو انسان است. حق ناشی از استعداد های انسانی است، نه ناشی از میل افراد و تمایلات آنها (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲: ۳۴۸).

بنابراین، آزادی هدف زندگی نیست، بلکه کمال آدمی است؛ ولی کمال وسیله ای، نه کمال غایی. هدف انسان این نیست که آزاد باشد، ولی برای رسیدن به کمال، ناگزیر از آزادی است (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲: ۳۱۷).

هفتم. از دیگر موارد متأثر از مبانی انسان شناسی، موضوع تقسیمات آزادی است. از آنجاکه برای انسان دو ساحت مادی و معنوی قائل شدیم، آزادی نیز به انسانی و حیوانی تقسیم می شود. «آزادی حیوانی» آزادی شهوات، هوا و هوس ها و به عبارت دیگر، آزادی قوه غضبیه و قوه شهویه است، و «آزادی انسانی» واقعیتی مقدس است و منظور از این آزادی، وجود استعدادهای برتر و بالاتر از استعدادهای حیوانی انسان است که یا از مقوله عواطف و گرایش ها و تمایلات عالی انسانی است و یا از مقوله ادراک ها و اندیشه ها که منشأ آزادی های متعالی هستند (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲: ۱۲۰).

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

«آزادی اجتماعی» یعنی: بشر در اجتماع، از ناحیه سایر افراد اجتماع آزادی داشته باشد و افراد جامعه مانعی در راه رشد و تکامل او قرار ندهند؛ کسی او را استثمار و استعباد نکند و قوای فکری و جسمی او را در جهت منافع خود به کار نگیرد (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲: ۴۳۷).

«آزادی سیاسی» یکی از اقسام آزادی اجتماعی است که در حوزه دانش علوم سیاسی، دارای اعتبار خاصی است. در نظر گرفتن رابطه فرد و دولت گونه ای خاص از آزادی را به تصویر می کشد که از آن به «آزادی سیاسی» تعبیر می شود. «آزادی سیاسی» یعنی اینکه فرد بتواند در سرنوشت سیاسی و اجتماعی کشور خود، در انتخاب زمامداران و مقامات سهیم باشد و امکان دستیابی به تمامی مشاغل

سیاسی و اجتماعی کشور خود را دارا باشد و بتواند در مجامع، آزادانه عقاید و افکار خود را به نحو مقتضی ابراز کند (طباطبایی مؤتمنی، ۱۳۸۵: ۹۶).

«آزادی معنوی» به معنای آزادی باطنی و روحی است؛ اینکه انسان بنده حرص، شهوت، خشم و افزون طلبی نباشد. این آزادی جز از طریق دین و کتب آسمانی و ایمان و عمل به آنها قابل تأمین نیست. همچنین آزادی اجتماعی، بدون آزادی معنوی میسر و عملی نیست (طباطبایی مؤتمنی، ۱۳۸۵: ۴۹۱ - ۴۴۰).

هشتم. با تأمل در مطالب مزبور و همچنین مبانی «کرامت» و «عقل و اراده» انسانی، بین آزادی تفکر و آزادی عقیده باید تمایز قایل شد. تفکیک میان آزادی عقیده و آزادی تفکر از این منظر، ضروری به نظر می رسد که در جهت تبیین آزادی در حکومت اسلامی و تمایز آن با آزادی در مرام نظری و عملی لیبرال دموکراسی از جمله مباحث مبنایی به شمار می آید؛ چراکه آزادی عقیده از این منظر، ویژگی نظام لیبرال دموکراسی است که مبنایش «تمایل» است، درحالی که «آزادی تفکر»، ویژگی نظام اسلامی و مبنای آن «اراده» است. منشأ بسیاری از عقاید یک سلسله عادت ها، تقلیدها و تعصب هاست. «عقیده» به این معنا، نه تنها راه گشا نیست که بعکس، نوعی انعقاد اندیشه به شمار می آید و مایه اسارت قوه مقدس تفکر است. این گونه آزادی عقیده زیان بارترین اثرات را برای فرد و جامعه به دنبال دارد. بنابراین، به هرگونه عقیده ای نباید احترام گذاشت و در نتیجه، نظام سیاسی باید با عقاید باطل در جهت تمهید آزادی واقعی و متعالی و مبتنی بر تفکر و استدلال مبارزه کند (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۴: ۱۲۶ - ۱۲۰).

نهم. مفهوم آزادی و دموکراسی از دیدگاه اسلام و غرب متفاوت است. این تفاوت از انسان شناسی این دو مکتب و تأکید هرکدام بر جنبه ای از ساحات انسان برگرفته شده است. «آزادی» و «دموکراسی» در قاموس اسلام، جنبه انسانی دارد، و در غرب، جنبه حیوانی. دموکراسی در اسلام، یعنی: انسانیت رهاشده، و در غرب یعنی: حیوانیت رهاشده (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۴: ۳۴۸-۳۴۷).

دهم. از آنجاکه آزادی ابزاری است برای رشد و تکامل انسان ها، خطرات هرگونه جبر و تحمیلی در انتخاب انسان ها به حدی است که اگر مسئولان جامعه بخواهند هرچند با حسن نیت، به بهانه اینکه مردم قابل و لایق نیستند و خودشان نمی فهمند، به جای آنها تصمیم گیری کنند و آزادی انتخاب را از آنها بگیرند این مردم تا ابد بی لیاقت باقی می مانند و رشد اجتماعی پیدا نمی کنند (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۴: ۳۹۰).

یازدهم. هر موجودی براساس استعدادی که دست آفرینش در نهاد او سرشته است، پا در عرصه هستی می گذارد و همین مبنای به وجود آمدن حقوق طبیعی است. پس از این مرحله است که تعریف «عدالت اجتماعی» به «مراعات حقوق افراد» (اعطاء کل ذی حق حقه) معنا پیدا می کند؛ یعنی افراد بشر نسبت به یکدیگر و در مقایسه با یکدیگر، نوعی حقوق و اولویت پیدا می کنند. در این میان، انسان، که دارای خلقتی منحصر به فرد است و با فطرتی الهی و مطلق گرا و کرامتی ذاتی پا به عرصه هستی می گذارد، دارای حقوق ویژه ای است که بدون در نظر گرفتن آنها، زندگی او سامان اجتماعی نمی یابد.

بر خلاف «حقوق طبیعی فردی»، که به کتاب طبیعت و آفرینش ارجاع داده شد و به سبب اختلاف استحقاق ها، مختلف است، «حقوق طبیعی اجتماعی» مساوی و مشابهند. در این حالت است که باید با انسان ها به مساوات رفتار شود. افراد انسان از لحاظ مدنی، همه دارای حقوق طبیعی مساوی و مشابهی هستند و تفاوت آنها در حقوق اکتسابی است که به انجام کار و وظیفه شان بستگی دارد. علت این تساوی این است که مطالعه در احوال طبیعت انسان ها، روشن می کند که افراد انسان برخلاف حیوانات اجتماعی، از قبیل زنبور عسل هیچ کدام طبیعتاً رئیس یا مرئوس، مطیع یا مطاع، فرمانده یا فرمانبردار به دنیا نیامده اند. امور زندگی اجتماعی انسان ها طبیعی نیست و وظیفه ها و مسئولیت ها به دست طبیعت تقسیم نشده است (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۱۹: ۱۶۲).

دوازدهم. از سوی دیگر، عدالت خواهی و دیعه ای الهی در نهاد و ذات کمال طلب بشر است. اگر بشر خوب تربیت شود و زیردست مربی کامل قرار گیرد به جایی می رسد که واقعا عدالت خواه شود، منافع جمع را بر نفع شخصی ترجیح دهد، و همان گونه که زیبایی را دوست دارد عدالت را دوست داشته باشد؛ چراکه عدالت از مقوله زیبایی است، ولی زیبایی معقول نه زیبایی محسوس. در تاریخ، مواردی یافت می شود که افرادی عادل و عدالت خواه بوده اند، در صورتی که منافعشان هم ایجاب نمی کرده است؛ بر خلاف منافع فردی شان، عدالت، مطلوب، هدف و آرزوی شان بوده است، بلکه حتی عدالت را در حد یک محبوب دوست داشته اند و خودشان را فدای راه عدالت کرده اند (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۱۸: ۱۵۹ - ۱۵۸).

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

#### ۴. مبانی معرفت شناختی

از دیرباز، ماهیت علم و نحوه حصول شناخت برای انسان، از دقت و تأمل اندیشمندان بی بهره نبوده است. اما در زمان های متأخر، همت فیلسوفان متوجه موضوع شناخت شناسی شده است، تا آنجا که عده ای مدعی شده اند: فلسفه، جهان شناسی نیست، بلکه شناخت شناسی است. اینکه جهان شناسی ها مختلف می شود، ریشه در آراء گوناگون درباره راه های دستیابی انسان به معرفت دارد و این اختلاف به اختلاف در نظریات و فرایندهای سیاسی می کشد.

امکان دستیابی به حقیقت: اهمیت مسئله امکان شناخت برای انسان و اثبات آن، به قدری فراوان است که ارزش و اعتبار تمامی علوم و معارف بشری، حتی علوم حسی و تجربی بدان وابسته است. از این رو، اولین مسئله از مسائل شناخت، امکان شناخت برای انسان است (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۱۳: ۳۴۳).

موضوع امکان شناخت متوقف بر پذیرش وجود حقیقت های ثابت و قطعی در عالم هستی است. اما صرف وجود حقایق ثابت، بدون امکان دسترسی به آنها گرهی از مشکلات بشریت باز نمی کند، بلکه زمانی سودمند خواهد بود که امکان دستیابی به آن حقایق نیز وجود داشته باشد. در اندیشه اسلامی، انسان ها از ابزارهای کافی شناخت برای رسیدن به حقیقت برخوردارند و حقیقت هیچ گاه دور از دسترس نخواهد بود. هرچند ممکن است انسان ها در استفاده از ابزار و منابع معرفتی و همچنین تطبیق صحیح آنها با همدیگر برای کشف حقایق خطا و اشتباه کنند، ولی ضوابط و معیارهایی پیش

بینی شده اند که در مجموع، می تواند انسان را به یافتن حقیقت امیدوار کرده، آن را امری ممکن نشان دهد، اگرچه در مواردی نیز به حقیقت نرسد که در این صورت، راه کارهایی وجود دارد تا بشریت در بن بست معرفتی قرار نگیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۹۲-۱۸۶).

منابع معرفتی: در اندیشه استاد مطهری، منابع معرفتی بشر منحصر به حس، عقل و تجربه نیست. هرچند شناخت های به دست آمده از این منابع بسیار ارزشمند است، ولی این منابع برای شناخت اساسی ترین مسئله پیش روی انسان، یعنی تشخیص راه زندگی سعادت مندانه کافی نیست. این سؤال و سؤالات متعدد دیگر همواره برای انسان مطرح بوده و نظریات بسیاری در این باره ارائه شده است. با این حال، هیچ نقطه مشترکی در هیچ مقطعی میان اندیشمندان، از طیف های مختلف، در این زمینه به چشم نمی خورد. این تجربه تاریخی ما را به این نتیجه می رساند که حس و عقل به تنهایی در پاسخ گویی به این سؤالات ناتوانند؛ چراکه حس، تنها می تواند پدیده های جزئی محدود به شرایط زمانی و مکانی و قیود دیگر را کشف کند. افزون بر این، به سبب راه نداشتن این نوع شناخت بشری به ماهیت و روابط درونی و ماورای مادی اشیا، به هیچ وجه قادر نیست مسائل ارزشی و به ویژه رابطه رفتار انسان با نتایج اخروی را تبیین کند (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۱۳: ۳۹۸). عقل تنها نیز در پاسخ گویی به سؤالات متعددی که در رابطه انسان ها با یکدیگر مطرح است توفیق چندانی نخواهد داشت؛ زیرا بدیهیات عقل محدود است و ابهامات پیش روی بشریت نامحدود. خود عقل نیز به این ناتوانی واقف است و به آن اعتراف می کند. با تجربه نیز تنها می توان پدیده های مادی را شناخت. با این حال، پدیده های گوناگونی هستند که دور از دسترس حس، عقل و تجربه قرار دارند. اینکه رفتارهای انسان چه تأثیری در سرنوشت اخروی وی خواهد داشت و سؤالات دیگری که ناظر به رابطه جهان مادی با جهان ابدی است، سؤالاتی هستند که پاسخ گویی به آنها نیازمند منبع معرفتی دیگری است. از این رو، در اندیشه اسلامی، وحی به عنوان یکی از مهم ترین منابع معرفتی و مکمل سایر منابع معرفتی شده است که در موارد گوناگون، راهگشای بسیاری از مشکلات معرفتی بشر خواهد بود (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲: ۵۸).

در رابطه ی فرد و جامعه، شهید مطهری معتقد است که «جامعه» بسان یک موجود زنده است که از حیات واقعی برخوردار می باشد. به اعتقاد ایشان «قرآن برای امت ها (جامعه ها) سرنوشت مشترک، نامه عمل مشترک، فهم و شعور، عمل، طاعت و عصیان قائل است. بدیهی است اگر «امت» وجود عینی نداشته باشد، سرنوشت و فهم و شعور و طاعت و عصیان معنی ندارد» (مطهری، ۱۳۹۲: ۳۰).

این نگاه شهید مطهری به جامعه برخلاف نگاه های ابزار گرایانه ی اندیشه ی غرب بعد از عصر روشن اندیشی به آن می باشد. در جامعه ی مکانیکی غرب، فرد اصل است و جامعه مصنوع او. اما در اندیشه ی شهید مطهری، فردیک موجود اجتماعی است که باید در اجتماع زندگی کند و گرنه منقرض خواهد شد. در واقع جامعه محل تحقق شخصیت فرد است. به همان نسبت جامعه نیز از افراد آن شخصیت می گیرد. چنین نگاهی نیز فارغ از تعصبات دو مکتب فردگرایی و جامعه گرایی (ایندیویدوالیسم و سوسیالیسم) شکل می گیرد و با نگاهی ویژه به نظریه ی فطرت در اسلام تقویت شده است (مطهری، ۱۳۹۲: ۹۶).



در کل در نظریه ی تکامل اجتماعی انسان، شهید مطهری فطرت انسانی را اصل گرفته و معتقد است در قالب روابط مبتنی بر اخلاق فردی و اجتماعی، ایمان به هدف خلقت و بعثت انبیا، انسان می تواند مراحل تکامل را در جامعه ی اسلامی طی نماید. این نگرش هر گونه یاس و بدبینی نسبت به سرشت بشر و آینده ی بشریت را رد کرده و بانقد دگماتیسم موجود در مکاتب مارکسیسم، اگزیستانسیالیسم و علم گرایی منبعث از اندیشه های لیبرالی و روشن اندیشی همراه است (مطهری، ۱۳۷۲: ۳۱ - ۱۴).

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

شهید مطهری از جمله متفکرانی است که به مباحث سیاسی توجه خاص داشت. هرچند فرصت آن را نیافت که به تفصیل در باب سیاست سخن بگوید، اما در لابه لای آثار خود، مطالبی را مطرح کرده است که زوایایی از اندیشه سیاسی ایشان را آشکار می سازد. در عین حال، بسیاری از مباحث استاد، حتی بدون اشاره به موضوع «حکومت اسلامی»، دارای این قابلیت هست که با تشریح و تدوین افزون تر در مسائل نظری و عملی حکومت اسلامی، به کار گرفته شود. به فرموده مقام معظم رهبری، استاد مطهری به حق، یکی از بزرگ ترین معماران بنای فکری نظام اسلامی به شمار می آید. آنچه از مجموعه آثار استاد مطهری برمی آید این است که قوانین اسلام ما را به حکومت اسلامی راه می نمایاند. «قوانین حکومت اسلامی» همان قوانین اسلام است و حکومت اسلامی وظیفه اجرای قوانین الهی را بر عهده دارد. دایره مصلحت نیز در تشخیص مصادیق احکام است. حکومت اسلامی و ولایت فقیه امری خارق عادت و خارج از شناخت و عمل بشری نیست، بلکه بمانند دیگر حکومت های عقلایی و متعارف جهان است و بر اساس مصلحت مردم و برای تحقق عدالت عمل می کند.

#### منابع

- قرآن کریم
- نهج البلاغه
- ارسطو. (۱۳۸۶). سیاست. ترجمه حمید عنایت. تهران: امیرکبیر.
- باقی نصرآبادی، علی. (۱۳۹۴). استاد مطهری در گذر اندیشه ها. کاشان: مرسل.
- براهویی، نرجس خاتون. (۱۳۸۰). احزاب مذهبی، تحولات سیاسی اجتماعی ایران ۱۳۲۰-۱۳۵۷. به اهتمام مجتبی مقصودی. تهران: روزنه.
- جعفری، محمدتقی. (۱۳۸۹). حکمت اصول سیاسی اسلام. تهران: بنیاد نهج البلاغه.
- جمعی از نویسندگان. (۱۳۷۴). سرگذشت های ویژه از زندگی استاد شهید مرتضی مطهری. به تهران: موسسه نشر و تحقیقات ذکر. جلد ۱.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۱). ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد. تهران: الزهراء.
- رجبی، محمود، (۱۳۸۸). انسان شناسی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره.
- رودگر، محمدجواد. (۱۳۸۴). فیلسوف فطرت. قم: وثوق.

- صدرالمتهلین، (۱۳۸۴). شرح اصول کافی. ترجمه محمد خواجهوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طباطبایی مؤتمنی، منوچهر. (۱۳۸۵). آزادی های عمومی و حقوق بشر. تهران: دانشگاه تهران.
- عمیدزنجانی، عباسعلی. (۱۳۷۷). انقلاب اسلامی و ریشه های آن. تهران: طوبی.
- فوران، جان. (۱۳۸۳). مقاومت شکننده (تاریخ تحولات اجتماعی ایران از صفویه تا سال های پس از انقلاب اسلامی). ترجمه ی احمد تدین، تهران: موسسه ی فرهنگی رسا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۶). نظام حقوق زن در اسلام. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۹۸). ده گفتار، اصل اجتهاد در اسلام. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۹۲). جامعه و تاریخ. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۹۱). بررسی اجمالی نهضت های اسلامی در صد ساله اخیر. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۹۰). مجموعه آثار. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹). یادداشت ها. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۷). آینده انقلاب اسلامی. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۸). بیست گفتار، نظر اسلام درباره علم. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۲). تکامل اجتماعی انسان. تهران: صدرا.
- مصباح، محمدتقی. (۱۳۹۴). معارف قرآن، خداشناسی، کیهان شناسی انسان شناسی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره.
- مصباح، محمدتقی. (۱۳۸۴). حقوق و سیاست در قرآن. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره.
- موسوی خمینی (ره)، سیدروح الله. (۱۳۷۸). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره.
- هابز، توماس. (۱۳۸۹). لویاتان. ترجمه حسین بشیریه، تهران: نی.
- هیوود، اندرو، (۱۳۸۹). مقدمه نظریه سیاسی. ترجمه عبدالرحمن عالم. تهران: قومس.