

اقتضات اصل توحید نظری در اندیشه سیاسی اسلامی؛

با تأکید بر دیدگاه کلامی و سیاسی آیت الله مصباح و آیت الله جوادی آملی

محمد ذوالفقاری / دانشجوی دکتری فلسفه سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی* zolfaghary_mb1360@yahoo.com

دریافت: ۱۳۹۲/۷/۲۳ - پذیرش: ۱۳۹۳/۱/۲۰

چکیده

اصل «توحید»، اساسی‌ترین اصل نظام عقیدتی اسلام و «سیاست» نیز از اساسی‌ترین علوم عملی است که در نظام ارزشی اسلام وجود دارد. توحید 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 می‌باشند. این نوشتار، با روش توصیفی - تحلیلی در پی این است تا با تحلیل اقتضات و استلزامات دو بُعد توحید ذاتی و صفاتی در سیاست اسلامی، ابعاد و زوایای توحیدی بودن نظریه سیاسی اسلام، که منشأ تمایز حقیقی نظام سیاسی اسلام با سایر نظام‌های سیاسی الحادی است، روشن نماید. همچنین نتایج حاصله از تحقیق حاضر، می‌تواند به مثابه پاسخی برای اصلاح نابسامانی‌های سیاست داخلی و خارجی اسلامی، بخصوص طرحی برای تحقق «وحدت گروی»، در عین کثرت سیاسی، در عرصه داخلی، وحدت امت اسلامی و حتی جامعه انسانی محسوب گردد.

کلیدواژه‌ها: خداوند، توحید نظری، توحید ذاتی، توحید صفاتی، ولایت، سیاست.

مقدمه

مجموعه معارف دین اسلام را به‌طور کلی می‌توان به صورت دو نظام مرتبط با هم، که کل نظام اسلامی را تشکیل می‌دهند، در نظر گرفت. در اسلام از یک سو، یک مجموعه عقاید اصولی مطرح است که جنبه نظری دارند و فرد با پذیرش آنها، در جرگه اسلام درمی‌آید. از سوی دیگر، یک سلسله ارزش‌هایی وجود دارد که فرد مسلمان باید آنها را هنگام رفتار و عمل مراعات کند. بخش اول نظام عقیدتی و بخش دوم، نظام ارزشی اسلام نامیده می‌شود. بین این دو نظام، رابطه اصل و فرع وجود دارد. از این‌رو، در ادبیات اسلامی، عقاید را «اصول دین» و نظام ارزشی را «فروع دین» نامیده‌اند (مصباح، ۱۳۷۴، ص ۱۳).

سنگ‌بنای نظام عقیدتی و ایدئولوژی اسلامی را خداشناسی و خداپرستی شکل می‌دهد. این نقطه، درست همان نقطه جدایی جهان‌بینی الهی از جهان‌بینی مادی است (همان، ۱۳۹۱، ص ۱۶۶). سیاست نیز از بارزترین مصادیق نظام ارزشی اسلام است. متفکران اسلامی، علوم را به دو دسته نظری و عملی تقسیم (همان، ۱۳۸۴، ص ۷۳ و ۱۳۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۷۷-۱۷۸)، و سیاست را از علوم عملی برشمرده‌اند (مصباح، ۱۳۸۳ الف، ج ۱، ص ۲۷). حکمت مدنی حاوی دو بخش است: بخش نخست، اموری متعلق به مملکت‌داری و سلطنت است که «علم سیاست» نامیده می‌شود و دیگری، مواردی است که متعلق به نبوت و شریعت است که «علم نوامیس» (قانون) خوانده می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۴۲۲ق، ص ۵-۴). با توجه به وجود رابطه منطقی میان دانش و ارزش، نظام رفتاری در سیاست زمانی از اعتبار لازم برخوردار خواهد بود که سیاستمدار پیش از آن، شناخت‌های نظری صحیح را به‌دست آورده باشد (مصباح، ۱۳۸۶). این بیان خود، بیانگر طرح مبانی توحیدی به عنوان مبانی ضروری سیاست اسلامی است.

معتقدیم که میان دو اصل توحید و سیاست، رابطه زیربنا و روبنا وجود دارد؛ «باید»‌های سیاسی مستقیم یا غیرمستقیم، ریشه در «هست»‌های توحیدی دارند. عدم تفکیک سیاست از توحید یک حقیقت است، نه یک امر قراردادی و ادعایی. میزان پیوند توحید و سیاست را می‌توان از این جمله امام خمینی* به روشنی برداشت کرد که فرمود:

دیانت اسلام یک دیانت عبادی تنها نیست. همین‌طور یک مذهب و دیانت سیاسی تنها نیست، عبادی است و سیاسی؛ سیاستش در عبادتش مدغم است و عبادتش در سیاستش مدغم است؛ یعنی همان جنبه عبادی یک جنبه سیاسی دارد (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۴، سخنرانی ۵۷/۸/۲۰، ص ۶۳).

این مقاله درصدد پاسخ به این سؤال اصلی است که توحید ذاتی و صفاتی، که از شئون توحید نظری می‌باشند، دارای چه اقتضات و استلزامات نظری و عملی در عرصه سیاست اسلامی است.

گرچه تحلیل ذات و صفات خداوند، با رهیافت کلامی صرف، یا تحلیل نظریه سیاسی اسلام به صورت مستقل، در آثار کلامی و سیاسی زیادی از سوی متفکران مسلمان مورد بحث قرار گرفته است، اما موضوع استلزامات سیاسی اصل توحید، به نحو محدود، غیرمستقیم و پراکنده مورد توجه محققان قرار گرفته است. این تحقیق بر آن است تا با بهره‌گیری از دیدگاه کلامی - فلسفی، علامه مصباح و علامه جوادی آملی، به‌طور مستقیم به تحلیل و تبیین اقتضات سیاسی اصل توحید نظری بپردازد.

مفاهیم

الف - سیاست

در لغت‌نامه‌های عربی و فارسی، «سیاست»، به معنای اداره کردن امور مملکت، حکومت، ریاست، حراست، محافظت حدود ملک، امر و نهی، سزا و جزا، پرورش و پروراندن و پرداختن به امور مردم بر طبق مصالح‌شان تعریف شده است (معین، ۱۳۷۸؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۲ق؛ ذیل «سیاست») در *أقرب الموارد* سیاست اصطلاحاً، به معنای همت گماشتن به اصلاح مردم با ارشاد و هدایت آنان به راهی که در دنیا و آخرت موجب نجاتشان است، بیان شده است (شرتونی، ۱۴۰۳ق؛ ذیل «سوس») این تعریف، با آموزه‌های اسلامی موجود در منابع روایی و متون دینی سازگار است. در برخی روایات، سیاست به واگذاری تدبیر امور دین و دنیا به رهبران الهی برای اعمال سیاست نسبت به بندگان خدا تعریف شده است (کلینی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۶۶). در زیارت جامعه کبیره، ائمه معصومین علیهم‌السلام با وصف «ساسة العباد» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۶۱۰) و در روایات، با تعبیر «عالم بالسیاسة» (کلینی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۰۲)، یاد شده‌اند. از منظر فارابی، به حاصل خدماتی که حاکم در جهت نشر فضایل و اخلاق و به منظور رسیدن به سعادت انجام می‌دهد، سیاست گویند (فارابی، ۱۳۴۸، ص ۱۰۷-۱۰۸؛ ابوالحمید، ۱۳۷۶، ص ۱۲-۳۳). علامه جعفری، در تعریف سیاست می‌گوید: «مدیریت و توجیه و تنظیم زندگی اجتماعی انسان‌ها، با نظر به واقعیت‌های «انسان آنچه‌ان که هست»، در مسیر حیات معقول یعنی از دیدگاه هدف‌های عالی مادی و معنوی و با نظر به «انسان آنچه‌ان که باید» (جعفری، ۱۳۷۹، ص ۴۷). سیاست در قالب حکومت اجرایی می‌شود. حکومت رهبری منسجمی است که در سطح کلان جامعه، امر و نهی و اعمال قدرت می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۲۰).

باید توجه داشت که سیاست در عرف جامعه، یک معنای منفی هم دارد؛ به این معنا که سیاستمدار برای رسیدن به مقاصد خود، از مکر و دروغ و... استفاده می‌کند. این معنا نزد متفکران اسلامی، مذموم و با تعبیر سیاست شیطانی نام برده می‌شود و در سیاست اسلامی جای ندارد (مصباح، ۱۳۹۱الف، ص

۱۷؛ نهج‌البلاغه، خ ۲۰۰). سیاست مدنظر اسلام، امری عبادی، مقدس و در طراز یکی از باارزش‌ترین تکاپوهای انسانی است که در هدف بعثت انبیاء الهی منظور شده است و در خدمت دین، اخلاق و توحید می‌باشد (جعفری، ۱۳۷۹، ص ۴۸). حاصل آنکه، سیاست عبارت از: مدیریت و تدبیر امور جامعه برای تأمین مصالح جامعه (اعم از مادی و معنوی) می‌باشد (مصباح، ۱۳۹۰پ، ج ۱، ص ۴۲).

ب. توحید

«توحید» در لغت، مصدر فعل وحد و به معنای انفراد، یکی بودن و یکی دانستن و از غیر مبرا کردن است. *راغب اصفهانی* می‌نویسد:

وحدت یعنی انفراد. برخی چیزها واحد شمرده می‌شوند به علت نظیر نداشتن و برخی به علت عدم امکان تجزیه. خدا واحد است؛ یعنی تجزیه و تکرر در او راه ندارد. اگر احد در معنای ثبوتی و به عنوان وصف استعمال شود تنها برای خدا جایز است (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ذیل «وحد»).

در نزد متکلمان و فلاسفه امامیه وجود واجب متعال امری فطری است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۱۶). اصل توحید به عنوان یک اصل اسلامی هیچ معنایی جز یکی دانستن و یکی شمردن خداوند ندارد (مصباح، ۱۳۸۹، ص ۵۸). توحید در واقع مبدئی است که نظام هستی از آنجا آغاز شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۳).

مراتب توحید

توحید به دو مرتبه کلی نظری و عملی تقسیم می‌گردد. مقصود از «توحید نظری»، یگانه دانستن خداوند در همه شئون به لحاظ اعتقادی و نظری می‌باشد. این مرتبه از توحید، خود دارای سه شأن «ذاتی، صفاتی و افعالی» می‌باشد. تکرار سه باره کلمه «وحد» در شعار «لا اله الا الله وحده وحده وحده»، بیانگر مراتب سه‌گانه مذکور است، نه آنکه از سنخ تکرار باشد (همان، ص ۲۰۱؛ مصباح، ۱۳۸۹، ص ۸۷-۸۹).

جایگاه توحید عملی یعنی یگانه دانستن خداوند در مقام عمل نیز متعالی و گستره آن متواسع است. آنچه در شئون مختلف بشر متجلی است و در صیوررت و شدن انسان مؤثر است و هر کسی شب و روز با آن سروکار دارد، توحید عملی و در رأس آن توحید عبادی است. جلوه‌های توحید عملی نیز ذیل چند عنوان متبلور می‌شود: توحید در عبادت، توحید در حمد، توحید در دعا (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۵۱۰). در اینجا به دلیل گستردگی بحث، به مبحث توحید ذاتی و صفاتی و استلزامات سیاسی آن دو اکتفا شده است.

الف. توحید ذاتی و استلزامات سیاسی آن

توحید ذاتی به این معناست که ذات خداوند متعال یکتاست و شریکی در ذات برای او نیست. توحید ذاتی مشتمل بر دو بُعد است: اول اینکه، خداوند، احد و یکتاست؛ یعنی برخلاف شیء مرکب، دارای هستی محض و بسیط است و درون او هیچ جزئی و ترکیبی فرض ندارد. این بُعد از توحید ذاتی را «توحید اَحَدی» می‌نامند که نافی هرگونه ترکیب و کثرت درون ذاتی از خداوند سبحان است. دوم اینکه خداوند واحد و یگانه است؛ یعنی شریک و شبیهی برای او متصور نیست. این بُعد از توحید ذاتی «توحید واحدی» نامیده می‌شود که به معنای نفی هرگونه کثرت برون ذاتی و بیانگر بطلان تعدد خداوند از جمله ثنویت، یا تثلیث است. اساساً ترکیب یا تعدد ذات الهی محال است. همین ویژگی خداوند را واجد کمالات همه اشیاء و مبرا بودن از هرگونه نقص و عیب قرار می‌دهد (همان، ص ۲۰۱-۲۰۲؛ مصباح، ۱۳۸۹، ص ۸۷). منظور از «وحدت و یگانگی» خدا، وحدت وجودی حقیقی است نه وحدت عددی و شخصی؛ زیرا وحدت عددی توهم امکان وجود یا فرض دیگری را پیش می‌آورد و این معنا با مطلق و نامتناهی بودن وجود خدا سازگار نیست. وحدت شخصی رایج نیز در برابر وحدت صنفی، نوعی و جنسی است. می‌توان گفت: بازگشت آن به وحدت عددی است. افزون بر این، با بسیط‌الحقیقه بودن خدا و صرف‌الوجود بودن او قابل جمع نیست. بنابراین، وحدت عددی از صفات سلویه حق تعالی است (جوادی، ۱۳۸۳، ص ۲۰۳). توحید واحدی، مستلزم یکپارچگی جهان و وحدت گروهی است. چه عالم را یک واحد بدانیم، که دارای اجزایی خواهد بود و چه متعدد؛ یعنی مرکب از نظام‌های مستقل که رابطه ارگانیکی و عضوی با هم نداشته باشند، نمی‌توان وحدت نظام، همبستگی، پیوستگی، تفاعل و تأثیر و تأثر میان موجودات را انکار کرد. چنین جهانی نمی‌تواند چند خدا یا چند آفریننده داشته باشد (مصباح، ۱۳۸۹، ص ۸۰-۸۷). بازگشت همه کثرت‌های ترکیبی و عددی، به ذات واحد الهی است. فلاسفه از این مبنا، با اصطلاح «وحدت در عین کثرت» و «کثرت در عین وحدت» تعبیر می‌کنند (مصباح، ۱۳۸۳ الف، ج ۱، ص ۳۶۸ و ۳۹۱).

به‌طور کلی، از این اعتقاد مبنایی در اثبات سایر گزاره‌های توحیدی استفاده خواهد شد. از لوازم توحید اَحَدی، مطلق و نامتناهی بودن ذات الهی است. این اطلاق ذات، در حوزه صفات و افعال خداوند متعال جریان می‌یابد که خود منشأ استلزامات سیاسی متعددی است که در مباحث آتی بیان خواهد شد.

همچنین یکی از براهین فلسفی در اثبات توحید ذات، برهان واجب‌الوجود بودن خداست که خود مقتضی پذیرش امکان و فناء در حیات نظام سیاسی و دولت‌ها و ملاحظه دست‌علی و هستی‌بخش

خداوند در امور سیاسی است. در اثبات برخی گزاره‌های مبنایی سیاست، مانند وحدت انسان در عین برخورداری از ماهیتی تألیفی از جسم و روح (مصباح، ۱۳۷۹، ص ۳۴۹-۳۵۰)، وحدت اعتباری جامعه، ذیل دین و توحید، در عین کثرت افراد (همان، ۱۳۹۱ ب، ج ۱، ص ۱۶۰)، نظام‌وارگی در عالم سیاست از این مبنا بهره می‌بریم. رساندن کثرت‌های سیاسی به وحدت، از اهداف فلسفه سیاسی اسلامی است. بر این اساس، ولایت‌های متکثر سیاسی (ولایت حاکم، استاندار و فرماندار و...) و نیز کثرت‌های سیاسی در سطوح متعدد دیگر نظیر احزاب، گروه‌ها و... باید در امتداد و طول ولایت الهی (باواسطه ولی منصوب) به وحدت برسند. وحدت ولایت نیز رجوعش به وحدت ذات است. توحید واحدی مقتضی این است که ما در حوزه مشروعیت و حقانیت عمل سیاسی، به صراط واحد سیاسی، با ملاحظه ملاک صراط مستقیم (حمد: ۶)، و حزب واحد (مبتنی بر شاخصه‌های «حزب الله») (مجادله: ۲۲) معتقد باشیم.

ب. توحید صفاتی و استلزامات سیاسی آن

«توحید صفاتی»، به معنای آن است که ما صفاتی را که به خداوند متعال نسبت می‌دهیم، چیزی غیر از ذات خداوند نیست. نه اینکه موجوداتی خارج از ذات خدا باشند که به ذات خدا ملحق شوند (مصباح، ۱۳۹۱ ب، ج ۱، ص ۸۸). صفات خداوند از یک جهت، به دو دسته صفات ذات و فعل تقسیم می‌شوند:

۱. توحید در صفات ذات

مراد از «صفات ذاتیه»، مفاهیمی است که با توجه به نوعی کمال از ذات الهی انتزاع می‌شود. مانند حیات، علم و قدرت (مصباح، ۱۳۷۹، ص ۷۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۲۸۹).

۱-۱. توحید در حیات

«حی» یکی از صفات ذات خداوند است که بر ثبات و دوام دلالت دارد. توحید حیات و احیا را با تحلیل اوصاف حیات می‌توان استنباط کرد. حیات خداوند نحوه‌ای از ذات اوست که ویژگی‌هایی خاص خود دارد. اولاً، زاید بر ذات او نیست تا احتمال زوال درباره او مطرح شود. ثانیاً، محدود نیست تا زوال آن نسبت به خارج حد قابل طرح باشد. ثالثاً، حیات خدا دوام امکانی ندارد تا تطرق زوال از درون او محتمل باشد، بلکه دوام ضروری و ازلی دارد. از این‌رو، از تمام جهات مصون از زوال است و ازلیت و سرمدیت از مقتضیات حیات الهی می‌باشد. ویژگی دیگر حیات الهی بساطت و ذومراتب بودن آن است. مرتبه ضعیف آن در نبات، مرتبه متوسط آن در حیوان و مراتب قوی آن در انسان و فرشته است، و مرتبه مطلق از آن خداوند حی است (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۳۱۱-۳۱۹).

در استلزامات سیاسی این موضوع می‌توان به حق حیات انسانی اشاره کرد؛ زیرا این حیات انسانی است که مقدمه و شرط رابطه تأثیر و تأثری انسان با انواع بی‌شمار از موجودات این عالم و به فعلیت رساندن استعدادهای شگفت‌انگیزش می‌باشد (جعفری، ۱۳۷۹، ص ۳۳۹). با نظر به اصول و نصوص اسلامی، روشن می‌شود که خداوند همه انسان‌ها را از این حق بهره‌مند کرده است و عموم آنها در راه صیانت از ذات خود، از حق حیات خود به شدت محافظت می‌کنند. در مکاتب حقوقی، حق حیات از مصادیق حقوق اولیه بشر معرفی شده است. عقل و شرع حکم می‌کند که یکی از کارویژه‌های اساسی و اولیه دولت اسلامی، اصل صیانت از حیات همه شهروندان، چه درجه یک و چه درجه دو «تابعین» است. این وظیفه، بیانگر کرامت اجتماعی افراد در جامعه اسلامی است. همچنین حق امام مشروع در گرفتن جان برخی انسان‌ها (نظیر کافر حربی) ریشه در همین صفت دارد (مصباح، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۶۷-۲۶۸).

۲-۱. توحید در علم

مفهوم علم از بدیهی‌ترین مفاهیم است و در واجب و ممکن به یک معناست. به‌رغم یکسانی مفهوم، علم از لحاظ مصادیق، متعدد و دارای مراتب گوناگون است. عقل می‌تواند برای این مفهوم کمالی، مصادیقی را در نظر بگیرد که هیچ‌گونه نقص و محدودیتی نداشته باشد و عین ذات عالم باشد و آن همان علم ذاتی خداوند متعال است. سایر موجودات بالتبع یا بالعرض، بهره‌ای از علم دارند که در واقع به نحو مظهریت از علم خداست و مصادیقی محدود و ناقص می‌باشند (مصباح، ۱۳۷۹، ص ۷۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۳۱۹). براساس ادله عقلی، علم خداوند دارای ویژگی‌های ذیل است. الف: حضوری بودن؛ ب: ضروری بودن؛ ج: ذاتی و بالاصاله و استقلالی بودن؛ د: بی‌نهایت بودن. با این ویژگی‌ها، توحید عالمیت خداوند متجلی می‌شود؛ بدین معنا که تنها عالم حقیقی، مستقل، بالاصاله و بالذات خداست. با لحاظ این خصوصیات، امکان شناخت تفصیلی علم ذاتی خدا توسط عقل محدود، محال است (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۳۲۴-۳۲۹). علم الهی، در دو عرصه تکوین (سنت‌های تکوینی) و تشریح (قوانین تشریحی) بروز و ظهور می‌یابد.

این مسئله کلامی، دارای استلزامات سیاسی ذیل می‌باشد. علم مطلق خداوند نسبت به بندگان خود، مقتضی برخورداری از شأن ولایت مطلق بر بندگان است. غیرخدا به دلیل فقدان این صفت کمالی به‌طور بالذات، هیچ سهمی از ولایت بالذات ندارند. سرّ آن این است که ولایت و سرپرستی، نوعی پرورش است که بر علم متوقف است. از این رو، ولی باید کسی باشد که از موکلی علیه و حوزة تدبیری

خود باخبر باشد. در آیه ۵۰ سوره کهف، حد وسط برهان سلب ولایت از غیرخدا (شیطان و انسان)، فقدان علم معرفی شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۴۳۴ و ۴۳۵). بر این اساس، برخورداری از علم الهی برای هر یک از انسان‌ها نیز اولاً، منشأ کمال و درجه خواهد بود. ثانیاً، علم و فقاقت، و میزان برخورداری از آن، یکی از شاخص‌های ضروری و مقدمات استدلالی در تعیین صلاحیت افراد برای ولایت و تصدی رهبری جامعه اسلامی و مناصب زیرمجموعه‌ای آن محسوب می‌شود. بنابر ادله نقلی، حضرت محمد ﷺ و ائمه معصومین ﷺ به سبب بهره‌مندی از شهود غیب و علم حضور (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۴۹۹) و فقها نیز به دلیل بهره‌مندی از ملکه فقاقت، که محصول برخورداری از علم به کتاب و سنت معصومان ﷺ و قوه اجتهادی است (همان، ص ۴۹۹-۵۰۰)، بیشترین شایستگی ولایت بر بندگان خدا را دارند.

استلزام سیاسی دیگر این است که همان‌طور که عالم براساس علم و کتاب تکوین و تدوین الهی اداره می‌شود، به تبع آن جوامع مدنی و عالم سیاست نیز اولاً، تحت حاکمیت قوانین تکوینی و سنت‌های الهی قرار دارند. ثانیاً، با لحاظ ویژگی‌های جامعیت، اطلاق و قطعیت علم الهی نسبت به ابعاد وجودی انسان، عقل حکم می‌کند که در اداره جامعه نیز احکام تشریحی الهی مطلوب‌ترین و جامع‌ترین منظومه قانونی محسوب می‌شوند. در واقع، علم مقدمه و شرط ربوبیت مطلق الهی است.

همچنین علم پیشین الهی، به افعال سیاسی حاکمان و شهروندان، یا مکتوب شدن و اعلام آنها (پیش از وقوع) در کتاب الهی، موجب سلب اختیار از انسان و جبر سیاسی نخواهد بود؛ زیرا فرض این است که خداوند فرموده است که این فرد با اختیار خود چنین انجام می‌دهد. در واقع، حیثیت علم، حیثیت نمایش واقعیت اعمال اختیاری انسان است (مصباح، ۱۳۷۹، ص ۱۹۹-۲۰۰). استناد به علم الهی و استنباط جبر سیاسی، دستاویزی برای توجیه ظلم از سوی حاکمان مستبد و ظلم‌پذیری از جانب مظلومان در برخی از دوره‌های تاریخی بوده است که بطلان آن با بیان فوق اثبات می‌شود.

۳-۱. توحید در قدرت

در مورد فاعلی که کار خود را با اراده و اختیار خویش انجام می‌دهد، گفته می‌شود که به کار خودش قدرت دارد. پس، «قدرت» عبارت است از: مبدئیت فاعل مختار برای کاری که ممکن است از او سر بزند. هر قدر فاعل از نظر مرتبه وجودی کامل‌تر باشد، دارای قدرت بیشتری خواهد بود. طبعاً خداوندی که دارای کمال بی‌نهایت می‌باشد، قدرتش نامحدود و مطلق خواهد بود (همان، ص ۷۷). این اطلاق، بدین صورت تحلیل می‌شود که قدرت خداوند، نه تخصیص بر می‌دارد و نه تقیید. البته محال

ذاتی، و محال وقوعی، تخصصاً از دلایل قدرت مطلق الهی خارج هستند؛ به این معنا که دو مورد مذکور، چون امکان و قابلیت وجود ندارند، متعلق قدرت خداوند قرار نمی‌گیرند. همچنین هرچه را عقل تقبیح می‌کند، قدرت خداوند به انجام آن تعلق نمی‌گیرد. خدا می‌تواند، ولی انجام نمی‌دهد. افعال الهی از مقدرات الهی محدودتر است. قدرت خدا به دو طرف نقیض، یعنی کارهای خوب و بد تعلق می‌گیرد. ولی اراده تشریحی خدا، فقط به کارهای خوب تعلق می‌گیرد (همان، ۱۳۸۹، ص ۱۴۱-۱۴۸).

حاصل آنکه، همه‌چیز مقهور قدرت فراگیر و منقاد امر خداست و قدرت منحصرأز آن اوست. هیچ سهمی از قدرت، نه در عرض قدرت الهی و نه در طول آن برای دیگران نیست. سایر مظاهر قدرت (مثلاً قدرت بشری)، آیت قدرت خدای قادرند که عقل در نسبت دادن قدرت به آنها ویژگی تبعی، مجازی و اعتباری بودن را لحاظ کرده است (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۳۵۸-۳۶۰).

میان قدرت با حاکمیت و ولایت الهی رابطه منطقی وجود دارد. تحلیل اجمالی این رابطه بدین صورت است که حد وسط برهان انحصار ولایت حقیقی، ذاتی و بالاصالة در خدا و نفی چنین حاکمیتی از غیر او، به ترتیب داشتن و نداشتن قدرت است؛ زیرا ولی کسی است که توان اداره موئی علیه را داشته باشد. کسانی که هیچ نقش و اعمال قدرتی در آفرینش نداشته‌اند، شایستگی ولایت بر دیگران را ندارند، مگر اینکه خداوند به آنان اذن دهد (همان، ص ۴۳۵).

قدرت یکی از مفاهیم و مؤلفه‌های محوری سیاست است. به گونه‌ای که برخی همچون موريس دوورژه «سیاست» را مساوی قدرت و بررسی قدرت می‌دانند (دوورژه، ۱۳۴۹، ص ۸). امر و نهی و اعمال قدرت، از ارکان اصلی حکومت است و تقنین، قضا و سیاست‌گذاری داخلی و خارجی را دربرمی‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۲۰). «قدرت‌طلبی» از شعبات فرعی حب کمال است که خود از مظاهر حب ذات می‌باشد (مصباح، ۱۳۹۰ الف، ص ۱۸۲-۱۸۷). قدرت انسان از یک جنبه، به چهار قسم قدرت فیزیکی، تکنیکی، متافیزیکی، که خود دو جنبه نفسانی و الهی (ولایت تکوینی) دارد، و قدرت سیاسی و اجتماعی بخش‌پذیر است (همان، ۱۳۸۹، ص ۴۰۶-۴۱۲). اگرچه همه موارد مذکور مبدأ توحیدی دارند، اما بحث ما در اینجا «قدرت اجتماعی» (همان، ۱۳۹۰ پ، ج ۱، ص ۴۲) است. گرایش قدرت‌طلبی، که اقتضای نامحدود بودن دارد (همان، ۱۳۹۰ الف، ص ۲۲۰-۲۲۲)، در جایی که به صورت کسب، حفظ و اعمال قدرت سیاسی در کارهای اختیاری انسان ظهور داشته باشد، جنبه ارزشی و قابلیت اتصاف به حُسن و قُبْح پیدا می‌کند (همان، ص ۲۱۹). شخصیت‌طلبی، جاه‌طلبی، استقلال‌خواهی و آزادی‌خواهی جلوه‌هایی از این میل هستند (همان، ۱۳۸۸، ص ۴۲-۴۵).

توقف حاکمیت بر وجود قدرت، از بدیهیات عقلی است؛ چراکه اساساً فلسفه وجودی دولت همان قوه قهریه است و دولت بدون آن سامان نمی‌یابد. برای اینکه قانون بدون متولی نماند و جلوی تخلفات و توطئه علیه امنیت جامعه گرفته شود و از هجوم دشمنان خارجی به جامعه اسلامی جلوگیری شود، باید دولتی برخوردار از قوه قهریه و توان کافی تشکیل گردد (همان، ص ۳۸ و ۴۵). در تحقق اهداف عالیه نظام سیاسی اسلامی نیز وجود قوه قهریه‌ای به عنوان دولت اسلامی ضروری است. این فرض، که همه مردم با تعلیم و تربیت فرشته‌خو شوند و پیوسته در اندیشه مصالح اجتماعی هموعان خود باشند، فرضی است خیالبافانه و خلاف واقع، که نه در گذشته تاریخ سیاسی شاهد تحقق آن بوده‌ایم و نه در آینده به وقوع خواهد پیوست. با توجه به واقعیت‌های جامعه انسانی و وجود غرائز و صفاتی همچون قریحه استخدام (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۴۶ و ج ۱۸، ص ۱۴۵؛ مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۳۵)، منفعت‌طلبی و طمع، حرص، بخل، ناسپاسی، ظلم بودن و خونریز بودن در وجود بشر (ابراهیم: ۳۴؛ بقره: ۳۰؛ ق: ۲۵؛ غافر: ۶۰؛ قلم: ۱۲) و کمبود منابع، درمی‌یابیم که در هر جامعه‌ای همواره اختلاف و تنازع وجود دارد؛ همیشه افراد یا گروه‌هایی خواهند بود که در پی تأمین مصالح اجتماعی نیستند و قانون‌شکنی خواهند کرد. لذا وجود دولت اسلامی با قوه قهریه ضروری می‌نماید (مصباح، ۱۳۸۴، ص ۲۰۱-۲۰۲).

قدرت سیاسی دو جنبه تکوینی و قانونی دارد. اولاً، لازم است دولت از نظر تکوینی، قدرت مادی نظیر قدرت نظامی و اقتصادی و توانایی انجام تکالیف را داشته باشد تا بتواند در خارج آن را متحقق سازد. قدرت مادی سطح نازلی از قدرت و بخشی از آن است. ثانیاً، ضرورت دارد از جنبه قانونی و حقانیت هم برخوردار باشد (همان، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۳۸). از این نحوه قدرت با عنوان «مشروعیت» تعبیر می‌شود.

همه فلسفه‌های سیاسی در برابر پرسش از مشروعیت قرار دارند. با تحلیل رابطه قدرت الهی با قدرت سیاسی و اعتباری، پاسخ به این مسئله در فلسفه سیاسی اسلامی روشن می‌شود. براساس حکم بدیهی عقل، این رابطه طولی و به نحو مظهریت است. بی‌تردید قدرت سیاسی، اجتماعی و اجرای قوانین الهی، بدون تصرف در مخلوقات خدا و تحدید آزادی‌های افراد مانند مجرمان سامان نمی‌یابد، بلکه متضمن بیشترین تصرفات از حیث کمی و کیفی در بندگان خداوند است و خود دربردارنده شئون مختلفی از قدرت از جمله قدرت نظامی، اقتصادی، فرهنگی و... است. مبنای توحیدی، موجب مشروعیت الهی تصرفات مذکور است (مصباح، ۱۳۹۰ پ، ج ۱، ص ۴۶-۴۷؛ همو، ۱۳۹۱، ج ۱، ص

موجودات ممکن و نیازمند، طرف اضافه آن بوده و متصف به مخلوقیت می‌گردند (همان، ص ۸۳). البته انحصار خالقیت در خداوند، به معنای سلب مطلق هر نوع تأثیر ایجاد از غیر خدا نخواهد بود، بلکه خداوند بر اساس اصل وساطت در تدبیر، به برخی افراد قدرت تصرف و ولایت تکوینی در خلق را می‌دهد. این اعتقاد، عین توحید است. شرک زمانی است که معتقد باشیم کسی امر خلق را استقلالاً و به اذن خویش انجام می‌دهد. برخی انسان‌ها، از جمله انبیا و ائمه علیهم‌السلام به‌طور قطعی از ولایت تکوینی برخوردارند. برای نمونه، آیه ۱۱۰ سوره مائده، تصریح دارد که حضرت عیسی علیه‌السلام از گل، پرنده خلق می‌کرد (همان، ص ۷۰-۷۲).

خالقیت مطلق خداوند می‌تواند سرمنشأ برخی استلزامات سیاسی به صورت غیرمستقیم باشد. از این مبنا، در اثبات مبانی بعدی استفاده می‌شود. خالقیت، ایجادکننده حق انحصاری مالکیت و حق اولی به تصرف است. نقطه عزیمت ربوبیت، الوهیت و حاکمیت مطلقه خداوند نیز خالقیت است. بر این اساس، این نتیجه سیاسی اخذ می‌شود که حق حاکمیت یک انسان، بر دیگران باید به اذن خالق مطلق باشد.

۲-۲. 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؛ یعنی حقیقتاً هیچ انسانی تکویناً مالک خودش و غیرخودش نیست (مصباح، ۱۳۹۱خ، ص ۷۰-۷۱؛ همو، ۱۳۹۱ات، ص ۲۸۹-۲۹۰). بنابراین، اگر در قرآن سخن از اعطای مُلک و ملک به میان آمده است، یا در محور تشریح و اعتبار است یا تکوین و حقیقت، و آنچه در محور تکوین است، به نحو تفویض نیست، بلکه یا مالکیت او در طول مالکیت خدا و تبعی است، یا به بیان دقیق‌تر، مظهر مالکیت حق است (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۴۲۱-۴۲۲). ثالثاً، 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، ۱۳۹۱خ، ص ۷۱-۷۰؛ حلی، ۱۴۰۷ق، ص ۴۷۳). در عرصه سیاسی نیز، که مستلزم بیشترین تصرفات در امور انسان‌ها است، حکم قطعی عقل این است که خداوند باید اجازه دهد که کسانی در امور بندگانش ولو مجرمین تصرف کنند و آزادی او را محدود کنند (مصباح، ۱۳۹۰پ، ج ۲، ص ۴۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۴۰-۱۴۲).

این مبنا، مقدمه استدلال بر توحید در ربوبیت، الوهیت و حاکمیت است. البته امکان دارد که مالکی،

(۲۴). حاصل آنکه، قدرت حاکم جامعه، حتی پیشوایان معصوم علیهم‌السلام قائم به نفس نیست، بلکه محدود، اعتباری، بالتبع، بالعرض و عاریه‌ای می‌باشند (مصباح، ۱۳۹۰پ، ج ۱، ص ۴۶-۴۷؛ همو، ۱۳۸۹، ص ۱۲۱؛ همو، ۱۳۹۰الف، ص ۳۹۷).

معرفت دیگری که انسان را در تشخیص جهت صحیح کسب قدرت اجتماعی قادر می‌سازد، قدرت‌های انسان در این جهان مادی است که همگی ابزاری و مقدمی‌اند. بینش سیاسی اسلام، برخلاف نظام سیاسی مادی، با قرار دادن معرفت توحیدی به عنوان چاشنی میل قدرت‌طلبی، مانع از نگاه هدف‌محور و سودمحور به قدرت می‌شود. اگرچه هدف قریب نظام سیاسی اسلامی، سعادت اجتماعی است (مصباح، ۱۳۸۴، ص ۶۳)، اما سعادت اجتماعی هدفی واسطه‌ای و ابزاری برای تحقق ارزش‌های دینی و وصول به سعادت نهایی، یعنی قرب الهی قلمداد می‌شود «وَاللّٰهُ الْمَصِيْرُ» (آل‌عمران: ۲۸). در پرتو این مبنا و با ملاحظه حسن فعلی و فاعلی، همه شئون سیاست رنگ عبودیت به خود می‌گیرد و رقابت سیاسی، به معنای رقابت در خدمت به خلق خدا قلمداد می‌شود (مصباح، ۱۳۹۱پ، ص ۱۴۱).

استلزام سیاسی دیگر مترتب بر این بحث، این است که به صرف اعتقاد به مرجعیت و مبدئیت قدرت الهی، نمی‌توان شرور عرصه سیاسی و ظلم حاکمان مستبد و مستثمر را به خداوند قادر نسبت داد؛ زیرا فعل سیاسی قبیح، متعلق تقدیر و قدرت الهی قرار نمی‌گیرد. این سیئات متعلق اراده قدرتمندان ظالمی است که با اختیار خود، راه ضلال را انتخاب کرده و قطعاً مورد عقوبت الهی قرار خواهند گرفت. حاکم اسلامی باید بداند که قدرت خداوند، منبع قدرت تامه و حقیقی است که عزت‌آفرین و بشارت‌دهنده نصرت و غلبه در عرصه سیاست داخلی و خارجی، از جمله در بحران‌ها و جنگ‌ها است. از حیث اخلاق سیاسی نیز، سیاستمداران هر لحظه باید خود را تحت اشراف قدرت لایزال خداوند بدانند و از حب جاه، غرور، ظلم و استبداد و استعمار بپرهیزند.

۲. توحید در صفات فعل

صفات فعلیه خداوند عبارت است از: مفاهیمی که از مقایسه ذات الهی با مخلوقاتش و با در نظر گرفتن نسبت و اضافه و رابطه خاصی انتزاع می‌شود (مصباح، ۱۳۷۹، ص ۷۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۲۸۹). مانند خالقیت، مالکیت، ربوبیت، الوهیت و حاکمیت.

۱-۲. 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، ۱۳۸۹، ص ۵۸). خداوند علت هستی‌بخش و موجد هستی می‌باشد. همه

رب نباشد و ربوبیت را به دیگری تفویض کرده باشد، ولی در هر صورت منشأ ربوبیت، از مالکیت حقیقی است. از این رو، هیچ کس نمی‌تواند هرگونه بخواهد در وجود خودش تصرف کند. بنابراین، گاهی حد وسط برهان نفی ولایت ذاتی از غیر، فقدان مالکیت است؛ زیرا ولی باید مالک امور ویژه حوزه مدیریت خود باشد. قبول ولایت کسی، برای جلب منفعت یا برای دفع ضرر است. کسی که فاقد هرگونه مالکیت است، حتی مالک سود و زیان خویش نیست، صلاحیت به عهده گرفتن ولایت دیگران را ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۴۳۶). براساس اندیشه شیعه، رسول‌الله ﷺ و ائمه و ولی فقیه، از اذن حق اولی به تصرف در دیگران از سوی مالک حقیقی انسان برخوردار شده‌اند (ر.ک: احزاب: ۶).

۳-۲. توحید در ربوبیت

«رب» از اسمای حسنی الهی و «ربوبیت» از صفات فعل خدای سبحان است. 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 هیچ‌گونه استقلال ذاتی ندارند. خداوند به نحو مطلق، یعنی هرگونه که بخواهد، در آنها تصرف می‌کند و نیازی به اذن و اجازه کسی ندارد (مصباح، ۱۳۸۹، ص ۳۲-۳۳؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۸۴). گستره ربوبیت مطلق الهی در دو نظام تکوین و تشریح محقق است (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۵۱-۱۵۶). 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، ۱۳۸۹، ص ۸۴-۸۵). بُعد تشریحی ربوبیت الهی، ضرورت نبوت و امامت، ضرورت وجود قوانین اجتماعی و دولت اسلامی را اثبات می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۵۵-۱۵۶). نفی هرگونه ربوبیت کلی و جزئی استقلالی از غیرخدا، پیامد اثبات ربوبیت انحصاری برای خدا می‌باشد (همان، ۱۳۸۳، ص ۴۲۶-۴۲۷). به دلیل تلازم موجود میان ربوبیت و خالقیت (همان، ۱۳۸۱، ص ۱۵۱)، 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، ۱۳۸۴، ص ۱۶۹-۱۷۰). ربوبیت مطلقه الهی، به معنای سلب هرگونه مظهریت تدبیری از غیرخدا و وضع مستقیم همه قوانین از سوی خداوند نخواهد بود، بلکه ممکن است به کسانی مانند پیشوایان معصوم و اجازه دهد تا پاره‌ای از قوانین را وضع کنند. چنین سازوکاری با ربوبیت تشریحی الهی، هیچ منافاتی ندارد (همان،

ص ۱۳۹؛ همو، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۰۹). به عبارت دیگر، در زمینه «امر الله»، خود خداوند واضع است. اما در عرصه «امر الناس»، که خداوند الزامی در مورد آنها ندارد، حاکم با مشورت با مردم به اداره مملکت اسلامی می‌پردازد (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۳۴-۱۳۵). بنابراین، همه افعال، از جمله افعال سیاسی حاکم و شهروندان، و آنچه متفرع بر آن است، همه از آثار ربوبیت بالاصالة خداست. اگر در قرآن یا سنت، تدبیر امور به غیرخدا از قبیل انسان‌های کامل و معصوم اسناد داده می‌شود، معنای دقیق آن این است که تدبیر آنان، مظهر و آیت تدبیر الهی است، نه تفویض (همان، ۱۳۸۳، ص ۴۳۰). در این موارد، صرفاً وساطت در تدبیر رخ داده است. فرایند قانون‌گذاری در نظام سیاسی اسلام، به صورت سلسله مراتب طولی است. قانونی که خداوند متعال مستقیماً وضع کند، دارای اعتبار ذاتی و در رتبه اول اعتبار است. قوانین مصوب از سوی پیشوایان معصوم و فقه‌ها، به ترتیب در درجه دوم و سوم اعتبار غیرذاتی قرار دارند (مصباح، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۶۳؛ همو، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۱۰).

هیچ قانون اجتماعی مشروعیت نخواهد داشت، مگر با اذن الهی و در چارچوب تطبیق و یا حداقل عدم تعارض با قوانین الهی. زمامدار حق خروج از حدود نوامیس الهی را ندارد. در صورت عمل براساس خواست نفسانی خود یا اراده عمومی، که در تقابل با اراده رب متعال باشد، خودبه‌خود عزل می‌شود؛ چراکه این باور منجر به ابتلا به شرک سیاسی در حوزه ربوبیت تشریحی خواهد بود. البته، نه شرکی که موجب ارتداد شود. در حقیقت، قانون الهی بر شخصیت حقیقی حاکم، ولایت دارد (همان، ۱۳۹۱، ص ۱۰۶-۱۱۱). همچنین شهروندان باید در برابر قوانین صادره حاکم مطیع باشند؛ زیرا احکام او در حکم قانون الهی است. این مطلب به خوبی از مقبوله عمرین حظله استنباط می‌شود؛ چراکه امام صادق و مخالفت با حاکم را با عبارت «علی حد الشرک بالله» (کلینی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۶۷) تعبیر کرده است (مصباح، ۱۳۸۴، ص ۴۷؛ همو، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۴۰). این باور اسلامی، دقیقاً در تقابل با گفتن سکولاریسم است (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۵۰-۱۵۱).

با توجه به ویژگی‌های جاودانگی و جهانی بودن (مصباح، ۱۳۷۹، ص ۲۸۰-۲۸۲)، قوانین صادره از خداوند جامع و پاسخ‌گوی همه نیازهای اجتماعی بشری خواهد بود؛ چراکه او عالم به ما کان و مایکون و همه ابعاد انسانی می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۵۰) و تشریح مجموعه قوانین کامل برای او میسر و ممکن است (مصباح، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۲۶). عدم بیان همه مسائل جزئی در عصر نبوی و نیاز به احکام جدید، منافاتی با این اصل ندارد؛ زیرا از یک‌سو، جنبه‌های ارزشی دارای عناوینی کلی و ثابت‌اند که از سوی خداوند نازل و توسط پیامبر بیان شده است. کلیه موضوعات و رفتارهای

سیاسی و اجتماعی، اگرچه از حد شمارش خارجند و میل به بی‌نهایت دارند و علی‌رغم تغییر در جنبه ماهوی و کمی و کیفیت انجام، از دایره شمول قوانین کلی و ثابت (عقلی و نقلی) خارج نیستند. مسائل نوظهور سیاسی، فقط نیاز به تطبیق دارند. این امر تخصصی (تطبیق جزئیات بر کلیات - قوانین متغیر بر ثابت)، باید توسط ولی جامعه، که دارای صلاحیت علمی و اخلاقی است، صورت پذیرد (مصباح، ۱۳۹۱ت، ص ۳۰۲؛ همو، ۱۳۹۰پ، ج ۱، ص ۲۳، ۵۱ و ۱۲۷). انحصار حق تدبیر (کن فیکون) و تشریح (اطیعوا- لاتطیعوا) در رب متعال، عقلاً خاستگاه توحید در الوهیت و حاکمیت می‌باشد.

۲.۴. توحید در الوهیت

الوهیت، یک جنبه اعتقادی دارد که در اینجا مد نظر است و یک جنبه عبادی که تحت عنوان «توحید عملی» بحث می‌شود که از قلمرو موضوعی این مقاله خارج است. واژه «اله»، به معنای پرستیدنی یا شایسته عبادت و اطاعت است. طبق این معنا، الوهیت صفتی است که برای انتزاع آن باید اضافه عبادت و اطاعت بندگان را نیز در نظر گرفت (مصباح، ۱۳۷۹، ص ۸۵). 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 هیچ‌کس 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 (همان، ص ۷۳).

متکلمین اسلامی، توحید در الوهیت را حد نصاب توحید و اولین مرتبه اسلام می‌دانند. عدم اعتقاد به توحید در الوهیت، موجب خروج از اسلام و مسلمانی است. از حکم عقل و منابع دینی استفاده می‌شود که چنین نیست که هرکدام از مراتب توحیدی پیشین، به اندازه خود منشأ اثر باشند؛ یعنی چنین نیست که هر کسی بعضی از مراتب توحید قبل از مرتبه توحید در الوهیت و عبادت را داشته باشد، بهتر از آن کسی باشد که آن مراتب را نداشته باشد. ابلیس، با اینکه هم به وجود خدا معتقد بود، هم به وحدت خدا و هم به خالقیت، هم به ربوبیت و هم به معاد، با این حال رئیس جهنمیان می‌گردد و پست‌ترین درجات جهنم از آن او و کسانی است که مثل او باشند (همان، ص ۶۶-۶۷). بنابراین، اعتقاد به اینکه کسی جز الله شایسته پرستش نیست که همان مفهوم و مصداق «لا اله الا الله» است، اولین مرتبه اسلام و تحقق مسلمانی است. این خود، قابل تحلیل به توحید واجب‌الوجود، و توحید خالق و توحید ربّ می‌باشد (مصباح، ۱۳۸۹، ص ۷۰؛ همو، ۱۳۹۱ت، ص ۹۶-۹۷). البته بعد از مرتبه توحید در الوهیت، مراتبی از توحید همچون توحید در استعانت، توکل، خوف و رجاء، و محبت است که انسان با سیر

تکاملی خود در علم و عمل می‌تواند به آنها نائل شود تا برسد به «توحید در وجود استقلالی» که عالی‌ترین مراتب توحید به شمار می‌رود؛ یعنی این معنا مورد شهود واقع می‌شود که هستی مستقل خداست و همه شئون هستی از اوست. کسی که به این مرحله برسد، موحد کامل خواهد بود (همان، ۱۳۸۹، ص ۶۹).

استلزام سیاسی این اعتقاد، در نصب و انتخاب رهبر جامعه اسلامی و همچنین مدیران سطوح عالی، میانی و سطوح پایین مدیریتی ظهور و بروز خواهد کرد؛ به این معنا که زمامدار و کارگزاران جامعه اسلامی، علاوه بر اینکه باید از حداقل نصاب توحید برخوردار باشند، بلکه از منظر اسلامی، هر کسی که از مرتبه توحیدی بالاتری بهره‌مند است، صلاحیت بیشتری برای بر عهده گرفتن مناصب سیاسی مهم‌تر خواهد داشت؛ یعنی انتصاب رهبری حکومت اسلامی و توزیع قدرت در مناصب مختلف، با درجات گوناگون، بر حسب مرتبه توحیدی افراد خواهد بود. براساس اعتقاد شیعه، رسول‌الله ﷺ و ائمه اطهار ﷺ اعظم خلائق از این جهت به شمار می‌روند. در عصر غیبت نیز فقهایی که از سه ویژگی «تقوا و عدالت، فقاها، و تدبیر» برخوردارند، نزدیک‌ترین افراد به معصومان به شمار می‌روند. از این رو، خداوند حق اطاعت شدن در عرصه سیاسی - اجتماعی را برای آنها قائل شده است (نساء: ۵۹).

۲.۵. توحید در ولایت و حاکمیت

یکی دیگر از شاخه‌های شجره طیبه توحید و شاخص‌ترین وجهه آن، که مظهر اشراق مولویت حقیقی اله است، توحید در «ولایت» است. در عظمت ولایت همین بس که بنا به فرموده امام باقر ﷺ، اهمیت هیچ‌یک از ارکان اسلام، به رکن رکن ولایت نمی‌رسد (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶۵، ص ۳۲۹-۳۳۵). «آن بخش از تدبیر الهی که مربوط به موجودات ذی‌شعور و از جمله انسان می‌شود، در لسان قرآن کریم به نام ولایت نامیده شده است» (مصباح، ۱۳۷۴، ص ۴۵). ولایت از ماده «ولی» گرفته شده و معنای اصلی آن قرار گرفتن چیزی در کنار چیزی دیگر است، به گونه‌ای که فاصله‌ای در کار نباشد (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۳۵). «ولی» در لغت به معنای دوست، دوستدار، یاور و چیزی در کنار چیز دیگری است. در فرهنگ‌نامه‌های عربی و فارسی، واژه «ولایت» و سایر مشتقات آن به معنای نصرت و یاری، محبت، تصدی امر، سلطنت، سرپرستی، رهبری و حکومت به کار می‌رود (معین، ۱۳۷۸، ذیل «ولی»؛ تاج‌العروس، ج ۱۰، ص ۳۹۸؛ مقایس اللغه، ج ۶، ص ۱۴۱؛ مصباح‌المنیر، ج ۲، ص ۳۹۶). «ولایت» دلالت بر رابطه دو چیز دارد که دارای سه رکن است: ۱. وجود دو چیز؛ ۲. مقارنت و اتصال آن دو به یکدیگر و عدم توسط شیء سوم میان آن دو؛ ۳. تأثیرگذاری هر یک بر دیگری. خداوند هستی‌بخش،

به دلیل دارا بودن صفات پیشین، دارای مرتبه‌های ولایت تکوینی عام و خاص بر بندگان خود به نحو مطلق است (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۳۶؛ مصباح، ۱۳۹۱، ص ۱۲۶). ولایت، اگر به فتح «او» باشد، تأثیر آن یک‌جانبه است و از کسی که ولی است، به عنوان «والی» یاد می‌شود. اما اگر دوجانبه بود، از آن به ولایت (به کسر «واو») تعبیر می‌شود. خداوند ولی و والی است؛ یعنی همه مخلوقات تحت ولایت او قرار دارند. هیچ نحو از تأثیرگذاری از سوی انسان بر خداوند قابل تصور نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۳۷).

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 بشری است. از این قسم، با تعبیر «ولایت تشریحی» تعبیر می‌شود که جنبه جعلی و اعتباری دارد (مصباح، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۵۳-۶۲). بازگشت تقسیم ولایت، به دو جنبه تکوینی و تشریحی، به ولایت تکوین بر تشریح است؛ یعنی ولایت تشریحی که تقسیم ولایت تکوینی است، خود امری حقیقی و تکوینی است، نه اعتباری؛ زیرا اگر کسی موجب جعل قانون شود، ولایت او بر قانون امری حقیقی است (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۴۳۳). از سوی دیگر، ولایت الهی دارای دو بعد است: یکی ولایت عامه نسبت به همه انسان‌ها اعم از موحد و یا کافر و دیگری، ولایت خاصه نسبت به مؤمنان و موحدان است؛ یعنی آن کسانی که از این زمینه‌ها حسن استفاده را کرده و درصدد تکامل اختیاری خودشان برآمده‌اند. ولایت خاصه، خود دارای مراتب بسیار مختلفی است (مصباح، ۱۳۷۴، ص ۴۶). حاصل آنکه، ولایت بالاصالة و حکومت و حاکمیت بالاطلاق تنها مختص مدیر و مدبر مطلق هستی است (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۲۲).

اصل «ولایت» با ضمایم مقدمه‌اش، دارای استلزامات مستقیم در سیاست اسلامی است. اندیشه سیاسی اسلام متوقف بر اصل رکن ولایت مطلق خداوند پی‌ریزی شده است. این اصل، نبوت و امامت را در درون خود می‌پروراند و مبین آن است. مراد از «ولایت» در اینجا، ولایت تشریحی به معنای سرپرستی تدبیر امور است که تقریباً با «حاکمیت» مرادف است. حاکمیت در اصطلاح علوم سیاسی، به معنای قدرت عالی، مطلق و نامحدود است (هیوود، ۱۳۸۹، ص ۱۳۵). بنابراین، اصل اولی در این موضوع، انحصار حاکمیت در خداوند و عدم ولایت ذاتی احدی بر دیگری است (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۱۴۸). نقطه عزیمت حاکمیت مطلقه خداوند و حد وسط استدلال بر آن، صفات ذات و فعل می‌باشد.

حاکمیت یک انسان بدون اذن الهی، گونه‌ای غصب و نامشروع است (مصباح، ۱۳۸۴، ص ۲۰۰).

این بدان معنا نیست که نمی‌توان هیچ نحوه‌ای از ولایت برای غیرخدا تصور نمود. خداوند پیامبر^ص و ائمه^ع را به نصب خاص (مصباح، ۱۳۸۴، ص ۲۲۹-۲۳۱ و ۲۴۰-۲۴۱؛ جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۶۶-۶۷)، 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 (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۲۱۳؛ مصباح ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۶۱-۶۲؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۳۸۹-۳۹۱ و ۴۰۸؛ مؤمن قمی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۱۹-۳۰). لازم به یادآوری است که ولایت تکوینی برای فقیه، به نحو امکان و در عین حال، غیرضروری مطرح است، نه به صورت قطعی و لزومی. سه خصوصیت فقهت، عدالت و مدیریت از شرایط ضروری برخوردار فقیه از حق ولایت است (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۱۳۷-۱۴۰؛ مصباح، ۱۳۹۱، الف، ص ۲۰۷). بازگشت ولایت فقیه، به ولایت فقهت و عدالت است (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۴۹۹). در برابر گفتمان غالب ولایت فقیه، برخی با طرح اصطلاح وکالت فقیه (ر.ک: حائری یزدی، ۱۹۹۵، ص ۱۱۶۹۷)، تلاش کرده‌اند تا این نظریه را بر پایه مبانی عقد وکالت تحلیل نمایند که مردود بودن آن توسط متفکران اسلامی اثبات شده است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۲۲۸-۲۰۶؛ مصباح ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۳۱-۳۲ و ج ۲، ص ۹۵-۹۶).

جمع‌بندی بین این نوع ولایت سیاسی، با ولایت انحصاری خدا این است که ولایت رسول الله^ص و اوصیای او هرگز در عرض ولایت خدای سبحان و مستقل از آن نیست، بلکه به نحو طولی و بالتبع اعتبار دارد. سرّ آن این است که ولایت و سرپرستی، نوعی پرورش است که بر علم، قدرت و مالکیت تکوینی ولی نسبت به حوزه سرپرستی او متوقف شده است. درحالی‌که، غیرخدا فاقد این صفات کمالی (به نحو اطلاق) هستند. بر این اساس، حتی انسان‌های کامل، از هیچ نوع ولایت استقلالی (برخود و دیگران) برخوردار نیستند. معنای دقیق ولایت انبیا و اولیا^ع این است که آنان مظهر و آیت ولایت الهی‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۴۳۴-۴۳۷) که به‌طور مستقیم و غیرمستقیم به این سمت برگزیده شده‌اند (همان، ۱۳۸۱، ص ۲۳). حاکمیت غیرمأذون از سوی خدا، مصداق غصب و طاغوت است و جنبه قانونی و مشروعیت نخواهد داشت (مصباح، ۱۳۸۴، ص ۲۰۰). استلزام دیگر این است که چون خدا دارای حاکمیت مطلق می‌باشد، امام منصوب جامعه نیز از ولایت حداکثری و مطلق (غیر از موارد استثنا شده توسط شرع و عقل) برخوردار خواهد بود (مصباح ۱۳۹۱، ج ۴، ص ۲۱۴-۲۱۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۲۳۷ و ۲۴۸-۲۵۱).

همچنین براساس این باور، نوع دولت نیز به لحاظ موضوعی، در حیطه انتصاب الهی قرار می‌گیرد.

از این فرمایش خداوند متعال در آیه ۸۵ سوره آل‌عمران که فرمود: «هرکس دینی غیر از اسلام را

ضمن حاکم شدن فضایل سیاسی در جامعه اسلامی، سیاست داخلی و خارجی سامان می‌یابد و می‌توان هم به ملک طبیعی و هم به ملکوت فراطبیعی رسید و زمینه تحقق نظام سیاسی مطلوب و ایده‌آل را فراهم نمود.

نتایج این تحقیق، بیانگر تمایز زیربنایی و روبنایی نظام سیاسی توحیدی اسلامی با نظام‌های سیاسی الحادی خواهد بود. همچنین در عین اینکه موجب استحکام اعتقادات سیاسی مؤمنان خواهد بود، به مثابه پاسخی برای اصلاح نابسامانی‌های عالم سیاست اسلامی، بخصوص طرحی برای تحقق «وحدت‌گروی»، در عین کثرت سیاسی، محسوب گردد. این امر می‌تواند عامل وحدت داخلی، یا وحدت امت اسلامی، یا حتی جامعه انسانی باشد.

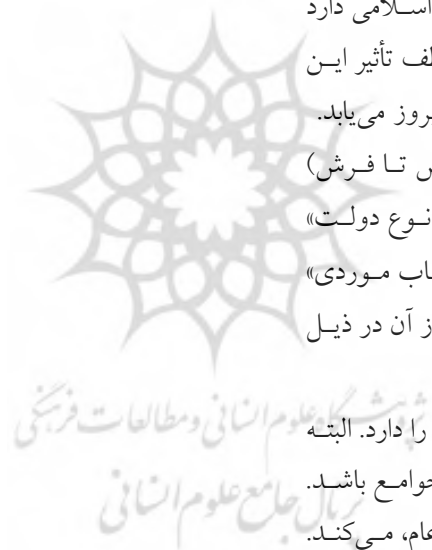
برگزیند، از او قبول نخواهد شد و او در آخرت از زیانکاران است»، می‌توان دریافت که «دولت اسلامی» منحصرترین و در عین حال ایده‌آل‌ترین دولت مقبول الهی است که تا قیامت، انتصاب موضوعی از جانب خداوند یافته است و مبنای حاکمیت آن نیز در قالب شریعت اسلام و «حکم‌الله» (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۸۰) خواهد بود.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گذشت، روشن گردید که اندیشه سیاسی اسلامی، مبتنی بر اندیشه «توحیدی» است. روح حاکم بر مؤلفه‌های آن نشان می‌دهد که مبانی توحیدی، شالوده اساسی نظام سیاسی اسلام را از سه حیث «مبدأ، جهت و مقصد» شکل می‌دهد، به طوری که مؤلفه‌های آن، به‌طور مستقیم و یا غیرمستقیم ریشه در توحید دارند. اصل توحید، لوازم، استلزامات، توابع و تفاسیلی در اندیشه سیاسی اسلامی دارد که مجموعاً بیانگر جایگاه حاکمیتی خداوند در عرصه سیاسی - اجتماعی می‌باشد. نقطه عطف تأثیر این مبنا در اصولی‌ترین مسئله سیاست، یعنی مشروعیت توحیدی «قانون، نوع دولت و حاکم» بروز می‌یابد. مشروعیت توحیدی از یک‌سو، دارای قوس نزولی از خداوند تا عالم سیاست (از عرش تا فرش) است. در این مرحله، که بیانگر «مبدأ توحیدی» نظام سیاسی است، از یک‌سو، «قانون» و «نوع دولت» مشروع، توسط خداوند «انتصاب موضوعی» یافته است. از سوی دیگر، «خلیفه الله»، «انتصاب موردی» می‌یابد و از مشروعیت توحیدی از قوس صعودی نیز برخوردار است که جایگاه بحث از آن در ذیل توحید عملی خواهد بود.

بر اساس بینش توحیدی، تنها خداوند به نحو بلاصالحه، شأنیت مقنن، مجری و قاضی را دارد. البته چون ممکن نیست خداوند مباشرتاً حاکم، قاضی و مقنن (در برخی حوزه‌های تشریحی) جوامع باشد. از این رو، مصطفایان خود را به نحو سلسله مراتب، به این شئون منصوب، به نحو خاص و عام، می‌کنند. از این اعتقاد، با عنوان نظریه «انتصاب» (مشروعیت الهی) و اصل «وساطت در تدبیر» تعبیر می‌شود. نظام‌های سیاسی الحادی، چون به «حد نصاب توحید»، یعنی «الوهیت» و مشروعیت الهی معتقد نیستند، از مسیر قوس صعودی منحرف و به مرز حیوانیت یا فروتر سقوط کرده‌اند. اینان در واقع، مصادیق «شرک سیاسی» و «طاغوت» هستند. شرک و الحاد، منشأ همه «رذایل سیاسی» از جمله تفرقه، تکثر مضر، جنگ و دیکتاتوری در جوامع غیرتوحیدی می‌باشد.

حاصل آنکه، سیاستمدار موحد و شهروندان جامعه توحیدی، در پرتو توحید ربوبی از ارباب متفرق رهایی می‌یابند و به ولایت حقیقی نائل می‌شوند. با بنیان نهادن سیاست بر سرمایه توحید است، که



پیشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
مرکز جامع علوم انسانی

منابع

- ابوالحمد، عبدالحمید، ۱۳۷۶، *مبانی سیاست (جامعه شناسی سیاسی)*، تهران، طوس.
- ابن منظور، محمدبن مکرّم، ۱۴۱۲ق، *لسان العرب*، قاهره، دارالمعارف.
- پازارگاد، بهاء‌الدین، ۱۳۴۸، *تاریخ فلسفه سیاسی*، تهران، زوار.
- جعفری، محمدتقی، ۱۳۷۹، *حکمت اصول سیاسی اسلام*، تهران، بنیاد نهج‌البلاغه.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۳، *توحید در قرآن (تفسیر موضوعی قرآن کریم، ج ۲)*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۲، *سرچشمه اندیشه*، جلد ۴، گردآورنده عباس رحیمیان محقق، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۷۵، *شمیم ولایت*، گردآورنده سید محمود صادقی، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۷۹، *عید ولایت*، گردآورنده علی اسلامی، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۹، *ظهور ولایت در صحنه غدیر*، گردآورنده محمد صفایی، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۱، *نسبت دین و دنیا؛ نقدی بر نظریه سکولاریسم*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۷۹، *ولایت فقیه: ولایت فقاها و عدالت*، قم، اسراء.
- حائری یزدی، مهدی، ۱۹۹۵م، *حکمت و حکومت*، بی‌جا، شادی.
- حلی، جعفر بن حسن، ۱۴۰۷ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، نشر اسلامی.
- موسوی خمینی، سیدروح‌اله، ۱۳۷۸، *صحیفه نور*، جلد ۴، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۷۳، *لغت‌نامه دهخدا*، زیر نظر محمد معین و سیدجعفر شهیدی، تهران، موسسه لغت نامه دهخدا.
- دوورژه، موریس، ۱۳۴۹، *اصول علم سیاست*، ترجمه ابوالفضل قاضی، تهران، فرانکلین.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۰۴ق، *المفردات فی غریب القرآن*، بی‌جا، کتاب.
- شرتونی، رشید، ۱۴۰۳ق، *أقرب الموارد فی فصیح العربیة و الشوارد*، قم، مکتبه المرعشی النجفی.
- صدوق، جعفر محمد، ۱۴۱۳ق، *منلایحضرة الفقیه*، قم، نشر اسلامی.
- صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم، ۱۴۲۲ق، *شرح الهدایة الثیریة*، بیروت، موسسه التاریخ العربی.
- _____، ۱۳۵۴، *المبدأ والمعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *تفسیر المیزان*، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- فارابی، ابونصر محمد، ۱۳۴۸، *إحصاء العلوم*، ترجمه حسین خدیو جم، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۱۳ق، *اصول کافی*، بیروت، دار الاضواء.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۴، *توحید در نظام عقیدتی و نظام ارزشی اسلام*، تهران، شفق.
- _____، ۱۳۷۹، *آموزش عقاید*، تهران، بین‌الملل سازمان تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۸۳(الف)، *آموزش فلسفه*، چ چهارم، تهران، امیرکبیر.
- _____، ۱۳۸۳(ب)، *در پرتو ولایت*، تنظیم و نگارش محمدمهدی نادری قمی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۸، *انقلاب اسلامی: جهشی در تحولات سیاسی تاریخ*، نگارش قاسم شبان‌نیا، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۴، *حقوق و سیاست در قرآن*، نگارش محمد شهبایی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۶، «فلسفه سیاست (۲)؛ روش شناسی در حوزه فلسفه سیاسی اسلامی»، *معرفت فلسفی*، ش ۳، ص ۳۶۱-۳۷۱.
- _____، ۱۳۸۹، «*خدائشناسی، جهان‌شناسی، انسان‌شناسی*» *معارف قرآن (۱-۳)*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۰(الف)، *انسان‌سازی در قرآن*، تنظیم محمود فتحعلی، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۰(ب)، *سجاده‌های سلوک*، نگارش کریم سبحانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۰(پ)، *نظریه سیاسی اسلام*، نگارش کریم سبحانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۱(الف)، *پاسخ استاد به جوانان پرسشگر*، چ هشتم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۱(ب)، *پرسش‌ها و پاسخ‌ها*، چ هشتم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۱(پ)، *پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی*، چ چهارم، نگارش غلامرضا متقی‌فر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۱(ت)، *چکیده‌ای از اندیشه‌های بنیادین اسلامی*، ترجمه حسین علی‌عربی، تدوین محمدمهدی نادری قمی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۱(ث)، *شکوه نجوا؛ شرحی بر مناجات شعبانیه و مناجات المریدین*، نگارش محمدرضا غیاثی کرمانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۱(ج)، *گفتنمان روشنگر درباره اندیشه‌های بنیادین*، تدوین علی زیتی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۱(چ)، *نظریه حقوقی اسلام*، نگارش محمدمهدی نادری قمی و محمد مهدی کریمی‌نیا، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۱(خ)، *نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه*، تدوین محمدمهدی نادری قمی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۴۰۴ق، *بحار الانوار*، بیروت، الوفاء.
- _____، ۱۳۷۴، *مهرتضی*، پیرامون جمهوری اسلامی، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۶۸، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- _____، محمد (۱۳۷۸)، *فرهنگ فارسی*، تهران، امیرکبیر.
- _____، محمد، ۱۴۲۸ق، *الولاية الالهية الاسلامية*، قم، نشراسلامی.
- _____، هیوود، اندرو، ۱۳۸۹، *مقدمه نظریه سیاسی*، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران، قومس.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی