

## جستار اسلامی بر جوهره حاکمیت الهی در اندیشه سیاسی غرب

محمد رضا کریمی والا\*

تأیید: ۹۰/۴/۱

دریافت: ۹۰/۲/۱۲

### چکیده

تفکر سیاسی غرب، حاکمیت الهی را امری فرابشری با صبغه نادیده‌انگاری مردم، در برابر دموکراسی می‌داند. سیستمی که در آن مردم، رعیتی مکلف و در تعیین سرنوشت سیاسی، عنصر اراده و اختیارشان مسلوب و عنان انحصاری امور به نیابت از خداوند در اختیار گروهی ویژه است و جز آنان کسی به‌طور مستقیم با خداوند در تماس نمی‌باشد.

نوشتار حاضر، عهده‌دار بازبینی و ارزیابی جوهره تئوکراسی یا حاکمیت الهی، در اندیشه سیاسی غرب است تا ضمن تثبیت بی‌پایگی ترسیم غربی از حاکمیت الهی و تأثر آن از حاکمیت‌های دوره پیش از میلاد و سده‌های میلادی که با ایده‌هایی چون طبیعت الهی، نیابتی و مشییتی، خود را به گونه‌ای منتسب به خداوند و ماورای بشری نموده‌اند، اعلام‌گر ناروایی چنین انگاره‌ای در محک استدلال عقل و استنتاج از اسلام و صحه‌گذار بر عدم وضع تعیینی و توصیه منابع اصیل دینی در مورد چنین انگاره‌ای باشد.

### واژگان کلیدی

حاکمیت، تئوکراسی، طبیعت الهی، نیابت الهی، مشیت الهی، خلافت الهی

\* محقق حوزه و استادیار دانشگاه قم.

## مقدمه

حاکمیت الهی یا تفوکراسی در اندیشه سیاسی غرب، با مفهومی بالارسنده توأم با نفی نقش سیاسی مردم و ناقض دموکراسی شناسانده می‌شود. در تلقی اندیشوران سیاسی غرب، اساس نظریه چنین ایده‌ای بر آن است که حکومت از جانب خداست و مرجع روحانی، فرمانروای سیاسی نیز هست و دستگاه‌های اداری و قضایی او فرمان‌های خداوند را که از راه وحی رسیده است، تفسیر و اجرا می‌کنند (آشوری، ۱۳۷۶، ص ۳۲۹). از این رو، در شناسایی این حکومت‌ها، ملاک برای صحت حاکمیت فرمانروایان که اغلب، روحانیون معرفی می‌شوند، نمایندگی خداوند در زمین بیان می‌شود (فرهیخته، ۱۳۷۷، ص ۲۷۱؛ رحیق اغصان، ۱۳۸۴، ص ۳۸۵) که این نمایندگی برای زمامداران و پادشاهان، حقوق الهی به وجود می‌آورد و آنان را مأموران خدا در روی زمین جلوه می‌دهد (پرویزی‌فر، ۱۳۲۹، ج ۱، ص ۸). کلیسا و برخی از اندرزنانه‌نویسان که محور بحث‌های آنان، حفظ قدرت سیاسی پادشاه بود، قرن‌ها مدافع این نظریه و مروج آن بودند. آنان می‌گفتند سلطان «ظل‌الله» است و سلاطین از جانب خداوند مأمور اداره مردم هستند و تنها در برابر خداوند مسئول بوده و این مأموریت الهی، قدرت آنان را مشروع می‌سازد و مردم موظف به اطاعت از آنان هستند (مدنی، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۳۷-۳۴).

هر چند که پیشینه تاریخی چنین انگاره‌ای منحصر به حوزه سیاسی غرب نبوده و این‌گونه انتسابات، به خصوص در دوره حاکمیت عباسی مشاهده می‌شود؛ مثلاً متوکل را سایه خدا دانسته و می‌گفتند: این سایه رحمت، برای نگهداری مردم از سوزش گرما از طرف آسمان گسترده شده است! (پیشوایی، ۱۳۸۷، ص ۴۴۲) این طرز تلقی، اغلب تا زمان قاجار و دوره پهلوی در ایران، رایج بوده است. اعتمادالسلطنه در یکی از معروف‌ترین رساله‌های قاجاریه می‌نویسد: «سلطان سایه یزدان است و هر که را که تقدیر الهی به این موهبت و عنایت اختصاص داد، پیکرش را جامه قدس و شرف پوشاند و صاحب دیهیم کرامت و امر حکومت گردانید» (اعتمادالسلطنه، ۱۳۴۸، ص ۱۷) در عصر پهلوی نیز به کثرت به واژه‌هایی چون «ذات اقدس همایونی» و مقام «ظل‌اللهی» پادشاه برمی‌خوریم. اسدالله عَلم (وزیر دربار)، محمدرضا پهلوی را سایه خداوند و مأمور انجام خواسته‌های یزدان معرفی می‌کرد (علم، ۱۳۷۱، ص ۶۰۹).

به هر حال، شمایل ایده حاکمیت الهی در غرب، نفی هر نوع انتخاب و اختیار از مردم و حذف آنان از صحنه‌های سیاسی و حکومتی در مقابل نظام‌هایی است که پیدایش آنها با عصر روشن‌گری و ظهور فلسفه لیبرالیسم و دموکراسی، مصادف بوده و از ضرورت تفکیک دین از سیاست تا دریافت مشروعیت رهبری و دستگاه‌های دولتی از مردم یا قانون اساسی و دیگر قوانین مدون‌شدهٔ کشوری اصرار می‌ورزد (رحیق اغصان، ۱۳۸۴، ص ۳۸۵).

بدین ترتیب، حاکمیت الهی در حوزه تفکر سیاسی غرب، تحت عنوان قدرتی تعیین می‌یابد که در آن، حاکم، سایه و جانشین خدا و مجری اوامر او در زمین محسوب شده و مسلط بر جان و مال و ناموس همه آحاد می‌باشد و در برابر مردم هیچ مسؤولیتی ندارد. از آنجا که چنین ترسیمی از حاکمیت الهی، محصول تفکر و اندیشه سیاسی در غرب است، به‌طور طبیعی، ریشه‌های آن را باید در تفکرات فلسفی - دینی اروپای دوره‌های میانی و قبل از آن، پی جست که در این مقاطع رهبران مذهبی، مدعی ارتباط با قدرت‌های فوق طبیعت بودند. لذا برخی بر این باورند که واژه تئوکراسی، ریشه در افکار و باورهای تاریخ‌شناس معروف یهودی؛ ژوزفوس (Josefus) دارد و او اولین بار در قرن اول میلادی، این اصطلاح را مطرح کرد تا ویژگی‌های حکومت یهودیان را مشخص کند. از دیدگاه وی، خداوند ساختار و شیوهٔ شکل‌گیری دستگاه دولتی و جامعهٔ اجتماعی را در متون کلاسیک مذهب یهودی، به‌طور سیستماتیک، پیش‌بینی و مندرج کرده است (همان).

مراد اساسی این نوشتار، تبیین ایدهٔ حاکمیت الهی یا تئوکراسی در اندیشه سیاسی غرب است که آیا تلازم خداسالاری و نفی هرگونه سالار غیر خدایی با حذف عنصر اراده و اختیار مردم در تعیین سرنوشت سیاسی‌شان، می‌تواند منتج از منابع اصیل دینی باشد؟ آیا در آموزه‌های دینی، عنان انحصاری امور به نیابت از خدا، در اختیار گروهی خاص است تا کسی جز آنان به‌طور مستقیم با خدا در تماس نباشد؟ آیا دین، مردم را رعیتی مکلف و بی‌اراده و اختیار می‌داند؟ یا این که چنین تصاویری، صرفاً برخاسته از حاکمیت‌های خودانتساب به خداوند و نامأنوس با آموزه‌های تمام ادیان، به‌خصوص اسلام و برخاسته از گسیختگی ذهنی اندیشوران غربی در تبیین حاکمیت الهی از منابع

راستین دینی، در نگرش به شاخص‌های دین در امر سیاست و تدبیر جامعه بشری و ساز و کارهای مدیریتی و هدایتی آن است؟

در این راستا و پیش از ورود به بحث اصلی نوشتار، نخست با واژه حاکمیت آشنا می‌شویم تا به نبود معیاری ثابت و بنیادی در تبیین اصل حاکمیت، از نظرگاه اندیشوران مغرب‌زمین توجه نماییم؛ امری که گویای بی‌ثباتی مواضع و تأثر این اندیشوران از حوادث و تحولات سیاسی - اجتماعی در شناساندن پدیده‌های سیاسی بوده و شاهدهی بر صحت پیام این نوشتار، مبنی بر بی‌پایگی و ناستواری تبیین‌های تئوکراسی در فضای اندیشگی غرب می‌باشد.

### الف) «حاکمیت» و تطورات آن در اندیشه سیاسی غرب

واژه «حاکمیت» که مصدر جعلی از ریشه «حکم» است، به معنای استیلا یافتن، سلطه برترداشتن و تفوق همراه با منع از هرگونه تبعیت یا رادعیت از سوی نیرویی دیگر می‌باشد (معین، ۱۳۷۱، ص ۱۳۱۴)، اما این تفوق و برتری، لزوماً از جهت کیفیات «جسمانی» و «معنوی» نیست، بلکه بیشتر به دلیل تقدم در سلسله مراتب قدرت می‌باشد که از یک‌سو به دارنده آن، حق صدور اوامر و نواهی می‌دهد و از سوی دیگر، مادون را به اطاعت و سرسپردگی در برابر فرامین آن، مکلف می‌سازد (ارسنجان، ۱۳۴۸، ص ۱۰۴).

در حقوق ایام باستان، آثار نوعی بیش در مورد حاکمیت ملاحظه می‌شود که به دو جنبه مشخص «استقلال» و «انحصار» توجه دارد. استقلال در برابر نیروها و دولت‌های خارجی و انحصار قدرت در رابطه با گروه‌ها و افراد داخلی (همان، ص ۱۸۹).<sup>۱</sup>

«ابن خلدون» نیز آنگاه که به توضیح استقرار و استحکام «دولت» می‌پردازد، «حاکمیت» را مرحله‌ای می‌داند که در صورت حصول آن، فرمان‌بری و اطاعت در برابر فرمانروایان به اندازه‌ای در عقاید مردم رسوخ می‌یابد که گویی اطاعت از آنان بر اساس کتابی آسمانی است که نه قابل تغییر و تبدیل است و نه کسی بر خلاف آن مطلع می‌باشد.<sup>۲</sup>

اما ورود محسوس و تعیین یافته نظریه «حاکمیت» در بحث‌های علوم سیاسی از قرن شانزدهم میلادی، توسط «ژان بُدن»،<sup>۳</sup> متفکر فرانسوی بود که وی «حاکمیت» را «اقتدار مطلق و همیشگی دولت که هیچ قوه و مقامی جز اراده خداوند، توان محدود نمودن آن

را ندارد» تعریف کرد (مدنی، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۱۳۵).

در سده هفدهم میلادی نیز فیلسوف معروف انگلیسی، «توماس هابز» در معروف‌ترین اثر خود «Leviathan»، اصطلاح حاکمیت را در رابطه با ضرورت تشکیل دولت‌های منسجم مطلق‌گرا، برای جلوگیری از اغتشاش، هرج و مرج و جنگ داخلی به‌کار برد (رحیق اغضان، ۱۳۸۴، ص ۳۶۹).

در واقع، ارائه نظریه حاکمیت با مفهوم اقتدار نامحدود و دائمی دولت، تلاشی برای ایجاد مرکزیت قدرت و حفظ نظم و جلوگیری از هرج و مرج در کشور بود که در زمان خود، به عنوان فکری انقلابی (مدنی، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۱۳۵)، در دیگر کشورهای مغرب‌زمین نیز مورد پذیرش و تقویت اندیشوران واقع گردید. آنان ضمن تعاریفی<sup>۴</sup> که از حاکمیت ارائه دادند، کوشیدند تا ابعاد حاکمیت را بیشتر واضح ساخته و به دو عرصه درونی و برون‌ی تقسیم کنند. حاکمیت برون‌ی در روابط بین دولت‌ها و مستلزم نفی هرگونه تبعیت یا وابستگی در برابر دول خارجی است و حاکمیت درونی در برابر اعضای جامعه، اعم از فرد، گروه، طبقه یا تقسیمات سرزمینی است؛ به این معنا که آخرین کلام از آن اوست و اراده او بر تمام اراده‌های جزئی غلبه دارد (قاضی شریعت‌پناهی، ۱۳۸۰، ص ۱۸۷).

چنانکه از خطابه «لویی پانزدهم» در پارلمان فرانسه در مارس (۱۷۶۶م) برمی‌آید، روشن می‌شود که تا این ایام، برداشت «اطلاق‌گرایانه» از حاکمیت ادامه داشته است. وی می‌گفت: «حاکمیت در انحصار شخص من است، قوه قانون‌گذاری، بدون شریک و فقط متعلق به من است و منشأ نظم عمومی من هستم» (بهزادی، ۱۳۵۲، ص ۶۳).

در قرن هیجدهم، دیدگاه حقوق‌دانان به تلقی اطلاق‌گونه از «حاکمیت» به‌طور کلی دگرگون و دو نوع حاکمیت مطرح گردید: (مطلق و کامل) و (ناقص و نسبی).

حاکمیت مطلق یا کامل، حاکمیتی است که هم از لحاظ داخلی و هم از حیث خارجی، هیچ قدرت مافوقی را نمی‌شناسد و در همه ابعاد، قدرت برتر و منحصر می‌باشد؛ به خلاف حاکمیت نسبی<sup>۵</sup> که در بخشی از امور، حاکمیت و اقتدار قدرت دیگری را می‌پذیرد. از عوامل پدیدآمدن قسم دوم از حاکمیت، تشکیل سازمان‌های بین‌المللی بود که کشورهای دنیا با عضویت در آنها و پذیرش اصول و مقررات حاکم

بر آنها در عمل مجبور می‌شدند، بخشی از حاکمیت‌های خود را در اختیار نهادها و قدرت‌های دیگر قرار دهند (شعبانی، ۱۳۷۴، ص ۵).

امروزه دولت‌ها، نه تنها از لحاظ حاکمیت خارجی، آزادی مطلق و کامل ندارند، بلکه از جهت داخلی نیز صاحب اختیار مطلق نمی‌باشند و تابع قواعد و مقرراتی هستند که ملت‌ها برای حکومت‌ها ایجاد یا اعمال فشار می‌نمایند.<sup>۶</sup>

شروع نهضت‌های آزادی‌خواهی و تحول در نظام‌های سیاسی حاکم بر اروپا، حقوق‌دانان را بر آن داشت تا در مفهوم «حاکمیت» تجدید نظر نموده به مقدار زیادی از افکار و آرای خود در باب حاکمیت و حکومت دست بردارند.

در گذشته که به‌طور عموم، حاکمیت برای نجات حکام و سلاطین، تفسیر و تحلیل می‌شد و حاکمیت را موهبتی الهی برای آنان می‌دانستند، تغییر معنا داده، حاکمیت را قدرتی برای سلطان یا دولت می‌دانستند که از طرف ملت‌ها به آنها تفویض شده است.<sup>۷</sup> تا اینکه سرانجام، در اعلامیه جهانی حقوق بشر، چنین ترسیم گردید که: «حاکمیت، ناشی از حقوق ملت است و هیچ فرد یا افراد و هیچ طبقه‌ای از طبقات مردم، نمی‌توانند فرمانروایی کنند، مگر به نمایندگی از طرف مردم».<sup>۸</sup>

با الهام از نظریه حاکمیت ملی که به‌طور عمده از فلاسفه دوره تجدد «قرن نوزدهم» مطرح شده است، بسیاری از کشورها در قوانین اساسی خود، حاکمیت ملت‌ها را با صراحت بیان کرده‌اند.

بدین ترتیب، نظریات پیرامون «حاکمیت» در تفکر سیاسی غرب، در یک روند تاریخی، از تمرکز اقتدار و تجلی او در شخص شاه شروع شد و سرانجام به خلع قدرت مطلقه از شاه و اعطای آن به مردم ختم شد و با خلق مفهوم «ملت» به جای مردم، حاکمیت ملی، پایه و جوهره اشکال مختلف حکومت قرار گرفت و نظام‌های سلطنتی مشروطه، پارلمانی، جمهوری و نظام‌های مختلط، مبنای تمام حکومت‌های دموکراسی واقع شد (زرنگ، ۱۳۸۴، ص ۵۷).

### ب) شناسایی گونه‌های «حاکمیت الهی» در اندیشه سیاسی غرب

روشن شد که اساساً اندیشه سیاسی غرب، نظریه سیاسی خود را درباره پدیده «حاکمیت» بعد از پیدایش عمل سیاسی خاص، پرداخته و چنین نیست که از یک

پشتوانه فکری و فلسفی ویژه‌ای برخوردار بوده باشد.

پژوهش در انگاره «حاکمیت الهی» با تصاویر رایج در فرهنگ‌نامه‌های سیاسی و فضای اندیشگی متفکران غربی، نیز روایت‌گر آن است که این تصاویر، نه بر اساس آموزه‌های وحیانی و مرتبط با منابع اصیل دینی، بلکه صرفاً متأثر از روند حکمرانی در دو مقطع تاریخی مهم در انتساب اقتدار حاکمان، به خداوند است؛ نخست، دوران امپراتورهای باستان و سپس سده‌های ابتدایی و دوره‌های میانی از تاریخ دامنه‌دار و پر کشمکش مسیحیت در ارتباط با رابطه دین و سیاست و چالش‌های مهمی که در این رویارویی در مغرب‌زمین به وجود آمد.

### ۱- مقطع حاکمیت‌های باستان و انگاره طبیعت الهی فرمانروایان

در انگاره طبیعت الهی حاکم، پادشاه، خدای جهان است و مردم موظفند از پادشاه به عنوان پروردگار، فرمانبرداری نمایند. تخلف از فرامین پادشاه، نافرمانی از دستورات خداوند تلقی می‌گردد و مستوجب عقاب و خشم الهی است.

در تحلیل چگونگی اقتدار امپراتوران باستان، اظهار می‌شود که در اعصار باستان، آنگاه که انسان‌ها به زندگی اجتماعی گرویده و لازمه آن، یعنی اقتدار قانون را برای جلوگیری از هرج و مرج و ایجاد امنیت، امری حیاتی و اجتناب‌ناپذیر دانستند، گمان مردمان بر این بود که توان سامان‌بخشیدن به چنین اجتماعی، باید تحت قدرت فرمانروایی باشد که لزوماً با نیروهای ناپیدا، متصل و پیوستگی داشته باشد (عالم، ۱۳۷۷، ص ۱۶۴). از این رو، اعتقاد به طبیعت الهی فرمانروا، برخوردار از اندیشه و باوری مستحکم در این دوره است و بیشتر فرمانروایان، نه این که خود را از سوی خدا معرفی کنند، بلکه ادعای ماهیتی الهی داشته و خود را به عنوان خدایی که لباس انسانی پوشیده، خداگونه، تجسد یافته و مادیت پذیرفته و بر پهنه زمین نزول کرده‌اند تا به طور مستقیم سررشته فرمانروایی و سرنوشت خلائق و حیات و ممات آنها را در ید قدرت خود گیرند و آنان را به دلخواه خود هدایت کنند، معرفی می‌کردند و اطاعت مردم از آنها و دوام حکومت‌شان نیز از آن جهت بوده است که مردم آنها را به دید خدایان می‌نگریستند و بر خود واجب می‌دانستند که از آنان اطاعت کنند (عاملی، ۱۳۶۴، ص ۲۳۶). این مقطع از تاریخ، به عنوان سابق‌ترین دوره انتساب حاکمیت به خداوند و

نمودی از کهن‌ترین عقیده حاکمیت دینی در اندیشه سیاسی غرب معرفی می‌شود (قاضی شریعت‌پناهی، ۱۳۸۰، ص ۲۳۱)؛ همان‌گونه که «ژان ژاک روسو»ی فرانسوی در این باره می‌نویسد: «مردم در ابتدا، غیر از خدایان، پادشاهی نداشتند و غیر از تئوکراسی، حکومتی نمی‌شناختند» (روسو، ۱۳۶۸، کتاب چهارم، فصل هشتم). در آثار «هومر» نشانی از این فکر دیده می‌شود که پیشوایان یونان کهن، خود را از اعقاب خدایان می‌دانستند. فراعنه مصر، برخی از سلاطین خاور نزدیک و امپراتوران روم باستان، خود را از مقوله خدایان می‌پنداشتند و امپراتور ژاپن نیز تا سال (۱۹۴۷م)، یعنی خاتمه جنگ جهانی دوم، از چنین شأنی برخوردار بود. در روم باستان نیز امپراتوران، به خود، عنوان خدایی می‌دادند؛ چنانکه «دمیسین»؛ امپراتور روم، نه تنها عنوان صاحب خدایگان اختیار نمود، بلکه دستور داد او را خدا بخوانند (طیبی، ۱۳۷۰، ص ۲۳۶). در گونه‌ای دیگر از همین طرز تلقی، پادشاه، خود را فرزند خدا معرفی می‌نمود و مردم ضمن اعتقاد به خدا، حاکم را به عنوان فرزند جسمانی خداوند باور داشتند. در ساختار دولت شهری، شهر، متعلق به خدایگان تلقی می‌شد و اداره‌کنندگان شهر، خود را کارگزار زمینی خدایان معرفی می‌کردند و بالاترین مقام سیاسی، فرزند جسمانی خدایان به‌شمار می‌رفت (رجایی، ۱۳۷۲، ص ۳۳-۳۲).

## ۲- سده‌های میلادی و انگاره نیابت خدایی و مشیت الهی

با توجه به تحولاتی که رابطه دین و سیاست در فضای فکری پیشوایان مسیحی در سده‌های نخستین و قرون میانی پیدا کرد، می‌توان مناسبات کلیسا و اقتدار سیاسی را که در دوره‌ای به تحقق ایده نیابت خدایی و سپس به نظریه مشیت الهی در توجیه اقتدار فرمانروایان انجامید، در مراحل چندی ارزیابی کرد:

**مرحله نخست:** پیش از آغاز سده‌های میانی است. در این دوره، بر اساس برخی نصوص، از قبیل فقره ۳۶ از فصل هجدهم انجیل یوحنا که از عیسی مسیح ع به تصریح نقل می‌شود: «من یک پادشاه دنیوی نیستم، اگر بودم، پیروانم می‌جنگیدند تا در چنگ سران قوم یهود گرفتار نشوم، پادشاهی من متعلق به این دنیا نیست». و نیز بر اساس فقره‌های سیزدهم و چهاردهم نامه نخست، «پطرس رسول» به مسیحیان آسیای صغیر، در توضیح دیدگاه عیسی مسیح ع که در آن سفارش می‌شود:



«به خاطر خدا از مقامات کشور اطاعت نمایید؛ خواه از رهبر مملکت و خواه از مأمورین دولت که از سوی رهبر منصوب شده‌اند»، عقیده جدایی دین از سیاست و اطاعت کامل در برابر فرامین حکمرانان و نبود کمترین انگیزه دینی برای دخالت در امر حکومت، بی هیچ تردیدی مورد تأیید و پذیرش واقع می‌شود.

**مرحله دوم:** با گرویدن «قسطنطین»؛ امپراتور روم به دین مسیح آغاز می‌شود. در این دوره، مسیحیت به دیانت رسمی امپراتوری تبدیل می‌شود و کلیسا، آزادی عمل بی‌سابقه‌ای می‌یابد و به تدریج، مناسبات پیشوایی روحانی و اقتدار سیاسی در کانون اندیشه سیاسی قرار می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۸۰، ص ۱۳) و این شروع قرون وسطی می‌باشد.

در این دوره، پاپ، نایب خدا روی زمین به‌شمار می‌رود و می‌بایست او یا نماینده‌اش تاج پادشاهی را بر سر پادشاه گذارند تا بدین ترتیب، شاه، لایق سرپرستی امور این جهانی بر طبق اراده خداوند و معیارهای دینی شود (کریمی‌والا، ۱۳۸۷، ص ۸۸).

اساسی‌ترین نصی که برای توجیه چنین مقام والایی برای پیشوای روحانی مورد تمسک قرار گرفت، فقره نوزدهم از فصل شانزدهم «انجیل متی» بود که در آن عیسی مسیح علیه السلام خطاب به «پطرس حواری» می‌گوید: «من کلیدهای ملکوت خدا را در اختیار تو می‌گذارم تا هر دری را بر روی زمین ببندی، در آسمان بسته شود و هر دری را بگشایی، در آسمان نیز گشوده شود».

این بیان، دلیلی بر انتقال ولایت از عیسی مسیح علیه السلام به پطرس حواری و از او به پاپ و مقامات کلیسا بود.

در این فضای فکری، ایده تفوق «پاپ اعظم» بر تمام امور دنیوی، به اندازه‌ای تقویت شد که «گرگوریوس هفتم» در شورای اسقفان که به سال (۱۰۷۶م) تشکیل شده بود، خطاب به حاضران گفت:

چنان عمل کنید که جهانیان بدانند، اگر حلّ و عقد امور در آسمان با شماست، بر بساط زمین نیز می‌توانید مدعی باشید که به هر کس برابر شایستگی او، امپراتوری، سلطنت یا قلمرو فرمانروایی بر همه مردمان را تفویض کنید (طباطبایی، ۱۳۸۰، ص ۲۰).

در این دوره، حاکمیت، امری کاملاً دینی محسوب می‌شد و شاه با احراز مشروعیت

از سوی روحانی اعظم (پاپ) به طور رسمی، به عنوان نیابت از نایبان خدا، روی زمین به رتق و فتق امور می پرداخت.

**مرحله سوم:** از سده چهاردهم و با ظهور برخی نویسندگان، چون «دانت» و «ویلیام اکامی» آغاز می شود. اینان به نقادی نظریه اقتدار مطلق پاپ پرداختند.

در دهه های نخستین سده چهاردهم، پیکار بر سر برتری مرجعیت روحانی و اقتدار دنیوی امپراتور به اوج می رسد و با حمله همه جانبه ای که مخالفان اقتدار مطلق به مواضع نظری هواداران پاپ آغاز می کنند، خللی جدی در ارکان دستگاه پاپی ایجاد می شود (همان، ص ۵۵).

«ویلیام اکامی» در این باره می گوید: «اقتدار مطلق عیسی علیه السلام، تنها به اعتبار «پسر خدا» بودن اوست و گرنه، حتی عیسی مسیح به عنوان «پسر انسان» ولایت ندارد».

او معتقد بود، آنچه از پطرس قدیس به پاپ تقویض شد، جز مرجعیت روحانی محدود نبوده است. لذا تنها وظیفه پاپ آن است که در خدمت مؤمنان مسیحی باشد تا بتواند به رستگاری برسند و او را نمی رسد که در اداره امور دنیای آنان دخالت کند (همان، ص ۸۲).

مطابق چنین تفکر تئوکراتیکی، در این دوره، اقتدار فرمانروایان به مشیت ذات واجب الوجود و مقتضای قضا و قدر الهی استناد داده شد و این که کلیه قدرت ها از اوست و همو سرنوشت انسان ها و حکومت بر آنها را در اختیار فرد یا افراد خاصی قرار می دهد، بی آن که امری دیگر در این مورد واسطه و دخیل باشد (قاضی شریعت پناهی، ۱۳۸۰، ص ۲۳۳).

«جان لاک» در تثبیت این نظرگاه چنین اظهار داشت: «هر قدرت مشروعی را که هر کس در هر زمان و مکان علیه دیگری به کار برد، قدرتی است که در نهایت، خداوند به او عطا کرده است» (عالم، ۱۳۷۷، ص ۱۶۶).

«ژان بُلدن»، اندیشور فرانسوی قرن شانزدهم در توجیه نظریه مشیت الهی در اقتدار فرمانروا می گوید: «چون حاکمان بنا بر مشیت الهی بر سر کار می آیند تا به عنوان نایبان او بر جماعت مردم حکومت کنند، پس بر ما فرض است که حرمت آنان را نگهداریم و همواره با احترام از ایشان یاد کنیم؛ زیرا کسی که به حکمران کشور خود اهانت کند، به منزله آن است که به خدای خود که حکمران سایه او بر روی زمین است، بی حرمتی

روا داشته است» (قاضی شریعت‌پناهی، ۱۳۸۰، ص ۱۹۱).

«جیمز اول»؛ پادشاه انگلستان، مدعی شد که شاه، اقتدار خود را از خدا می‌گیرد و مسؤول در برابر مردمان روی زمین نیست. شاه، برتر از قانون و فقط تابع خدا است، بر هر شخصی اقتدار دارد و از اختیار حیات و ممات آنها برخوردار است. حتی اگر شاه، شریر و بدکار باشد، مردم حق شورش علیه او را ندارند. عدم اطاعت از شاه، شورش علیه خدا است. همان‌طور که مباحثه در توانایی و ناتوانی خدا، کفر و الحاد است، به همان ترتیب، مباحثه و جدل یک تبعه که شاه این یا آن کار را می‌تواند بکند یا نمی‌تواند، گستاخی و اهانت است (عالم، ۱۳۷۷، ص ۱۶۷).

بر اساس چنین تفکری، «لوئی پانزدهم»؛ پادشاه فرانسه در سال (۱۷۷۰م) در بیانیه‌ای اعلام می‌دارد:

اقتداری که پادشاهان دارند، به نمایندگی از سوی مشیت باری تعالی است، سرچشمه قدرت خداست، نه مردم. پس پادشاهان، تنها در برابر خدا مسؤول قدرتی هستند که به آنها عطا کرده است (جوئر، ۱۳۶۱، ص ۶۶).

این مرحله‌ای دیگر در اندیشه سیاسی غرب برای ترسیم حاکمیت دینی و انتساب ارکان آن به خداوند است.

نتیجه نگاه اجمالی، به سیر و تحولات تاریخی حکومت متسبب به خداوند که ترسیم اشکال حکومت دینی در فضای فکری اندیشوران غرب، متأثر از این تحولات است، روشن می‌سازد که در اندیشه سیاسی غرب، مراد از حاکمیت دینی و «تئوکراسی» یا طبیعت الهی فرمانروا و یا نیابت خدایی فرمانرواست که از طریق پاپ به او تفویض شده است و یا به معنای دخالت مشیت الهی در اقتدار فرمانروا و مقتضای قضا و قدر الهی می‌باشد.

### ج) وجوه تقابل اشکال تئوکراسی در اندیشه سیاسی غرب با آموزه‌های اصیل دینی

تردید و مناقشه در اشکال حاکمیت الهی - دینی در اندیشه سیاسی غرب، بر اساس آموزه‌های اصیل دینی از جهاتی است که در سه محور بدانها اشاره می‌شود:

#### اول) ناراستی انگاره طبیعت الهی فرمانروا

در لوح‌های به دست آمده از خرابه‌های «بابل» که در موزه «اشمول» انگلیس نگهداری

می‌شود، نام پادشاهان بابل بعد از طوفان ذکر شده و آمده است که این پادشاهان از آسمان برای حکومت بر زمین فرود آمده‌اند... و آنها خدایان آسمانی هستند که عبادتشان بر مردم واجب است (عقاد، ۱۳۸۶ق، ص ۲۶۴-۲۶۲). قرآن نیز از چنین اندیشه ناروا و اقتدارگری باطل و نامنطبق با عقل، سخن به میان آورده و به برخی فراعنه مصر که تلاش می‌کردند پایه‌های حکومت خویش را بر ادعای الوهیت و ربوبیت استوار سازند، نسبت می‌دهد؛ چنانکه از قول فرعون زمان، حضرت موسی علیه السلام نقل می‌کند که می‌گفت: «أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى»<sup>۹</sup> (نازعات (۷۹): ۲۴)؛ یا اعلام می‌کرد: «يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي»<sup>۱۰</sup> (قصص (۲۸): ۳۸).

به گواه قرآن، مبارزه با چنین بینش منحط و مقابله با قدرتمندان هواخواه، از رسالت‌های اساسی انبیای عظام علیهم السلام بوده است، تا با زدودن جمود فکری انسان‌ها و هدایت آنان به عقل سلیم، پایه‌های اقتدار خدانمایان را در هم شکسته، زمینه رشد و تعالی امت‌ها را فراهم سازند. این تلاش‌های پی‌گیر، با احتجاج‌های برهانی، توأم بوده است. در این مورد، اشاره‌های قرآن درباره احتجاج حضرت ابراهیم علیه السلام با نمرود، شایان توجه است. آن حضرت با بیانی متقن بر ادعای ربوبیت طاغوت زمان، خط بطلان کشید. نمرود وقتی سلطه خویش بر حیات و ممات خلایق را با آزادکردن زندانی و کشتن دیگری، جهت اثبات ربوبیت خود به رخ کشید؛ حضرت ابراهیم علیه السلام مغالطه او را با درخواست تغییر مسیر خورشید جواب داد و پرده از فریبکاری او از ناظران برکشید.<sup>۱۱</sup> در بخشی از مکالمه‌های حضرت موسی علیه السلام در برابر ادعای ربوبیت فرعون، در آیاتی از قرآن، می‌خوانیم که آن حضرت به معرفی خدای یگانه راستین پرداخت:

«قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ»<sup>۱۲</sup> (شعراء (۲۶): ۲۶) ؛ «قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا»<sup>۱۳</sup> (شعراء (۲۶): ۲۸)؛ «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى»<sup>۱۴</sup> (طه (۲۰): ۵۰).

حال با توجه به آموزه‌های قرآن و این که تفکر انسان‌واری خدا به هیچ وجه با روح تعالیم دینی و افکار انبیای عظام علیهم السلام و پیش از آن با عقل سلیم سازگار نمی‌باشد، نباید طبیعت الهی فرمانروا را به عنوان گونه‌ای از حاکمیت دینی یا به اصطلاح «تئوکراسی» در متن تاریخ معرفی کرد. پر واضح است که چنین انتسابی، ناروا و غیر واقعی است و

در حقیقت، حاکمیت حکمرانان مدعی خدایی را، نه شکلی از حاکمیت الهی، بلکه باید گونه‌ای از حاکمیت طاغوت و اقتدار ضد خدایی محسوب کرد.

## دوم) ناراستی انگاره نیابت الهی فرمانروا

حکومت نایبان خدا روی زمین، تلقی دیگری از حاکمیت الهی در اندیشه غرب است که از جهاتی چند، مردود و مورد نقد می‌باشد:

نخست اینکه تحولات رابطه کلیسا و اقتدار سیاسی در سده‌های میانی، روشن می‌سازد که در حقیقت اندیشه نیابت خدایی، نه صرفاً بر اساس نصوص «انجیل»، بلکه با هدف نهادینه کردن سلطه کلیسا و محافظت از اقتداری بود که کلیسا با گرویدن امپراتور روم به دین مسیح، به دست آورد. این برهه که از قرن چهارم میلادی آغاز می‌شود، مسبوق به دوره چندصدساله‌ای است که اعتقاد غالب در آن، افتراق کامل دین و سیاست با استناد به فرازهایی از انجیل می‌باشد، اما زمانی که کلیسا توانست سیطره بلامنازع خود را بر تمام ارکان سیاست حاکم کند، دیدگاه غالب، یک‌باره چهره عوض کرد و یک‌صدا پیشوایان مسیحیت، دم از قدرت دنیایی و نیابت از خدا برای اداره امور این جهانی زدند. بنابراین، اندیشه نیابت خدایی در قرون وسطی، محرکی جز قدرت‌خواهی بزرگان کلیسا نداشته است (کریمی والا، ۱۳۸۷، ص ۴۸).

دوم اینکه استناد به فرازهای «انجیل»، برای توجیه انتساب اندیشه نیابت خدایی به آیین آسمانی حضرت عیسی مسیح علیه السلام ناروا و به دور از واقع‌بینی است. اناجیل مورد استناد از یک سو، سند تاریخی ندارند و بنا بر اظهار خود محققان غربی،<sup>۱۵</sup> مدت‌ها بعد از حضرت عیسی علیه السلام و در جریان فعالیت‌ها و درگیری‌ها و نفوذ افکار پولس<sup>۱۶</sup> و حتی پس از آن، نوشته شده‌اند و اصولاً خود مسیحیان نیز از ادوار کهن بر این عقیده‌اند که اناجیل معروف، نه وحی الهی، بلکه نوشته‌های حواریون - انجیل اول و چهارم - و حواریون حواریون - دو انجیل دیگر - می‌باشد (توفیقی، ۱۳۸۵، ص ۱۶۱). دانشمند معاصر «توماس میشل» می‌نویسد:

مسیحیان معتقدند که خداوند، کتاب‌های مقدس را به وسیله مؤلفانی بشری نوشته است... اصولاً مسیحیان نمی‌گویند که خداوند کتاب‌های مقدس را بر مؤلفان بشری املا کرده، بلکه معتقدند که او به ایشان برای بیان پیام خداوند

به شیوه خاص خودش و همراه با نگارش مخصوص و سبک نویسندگی ویژه هر یک، توفیق داده است (میشل، ۱۳۷۷، ص ۲۶).  
در واقع و تا آنجا که تاریخ نشان می‌دهد، مسیحیان هرگز برای حضرت عیسی علیه السلام به کتابی قائل نبوده‌اند و اناجیل را صرفاً بیانگر سیره و سخنان وی می‌دانسته‌اند که «متی»، «مرقس»، «لوقا» و «یوحنا» آنها را نوشته‌اند (همان، ص ۱۶۴).  
توماس میشل می‌افزاید:

مسیحیان نمی‌گویند عیسی کتابی به نام انجیل آورد... مسیحیان عیسی را تجسم وحی الهی می‌دانند و به عقیده آنان وی نه حامل پیام، بلکه عین پیام بوده است (همان، ص ۴۹).

این در حالی است که بر اساس نصوص صریح قرآن، انجیل، کتابی بوده است که بر اساس وحی الهی بر حضرت عیسی علیه السلام نازل شده است: «نَزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ مِنْ قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ» (آل عمران (۳): ۳ و ۴)؛ [همان کسی که] کتاب را به حق بر تو نازل کرد که با نشانه‌های کتب پیشین منطبق است و تورات و انجیل را پیش از آن برای هدایت مردم فرستاد و [نیز] کتابی که حق را از باطل مشخص می‌سازد، نازل کرد.

«وَأَتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ» (مائده (۵): ۴۶)؛ و انجیل را به او دادیم که در آن هدایت و نور بود و تورات را که قبل از آن بود، تصدیق می‌کرد و هدایت و موعظه‌ای برای پرهیزگاران بود.  
«ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ» (حدید (۵۷): ۲۷)؛  
در پی آنان رسولان دیگر خود را فرستادیم و بعد از آنان عیسی بن مریم را مبعوث کردیم و به او انجیل عطا کردیم.

از این رو، صراحت قرآن دلالت بر انجیلی - نه اناجیل - دارد که تماماً وحی الهی بوده است و مانند بسیاری از کتب آسمانی در دسترس نمی‌باشد؛ همچنان که در هیچ یک از اناجیل نیز چنین ادعایی وجود ندارد که وحی‌های خداوند متعال را ثبت کرده است و حتی یک سطر، عبارت منسوب به وحی در آنها قابل اثبات نیست.  
حال با توجه به این حقیقت که به اذعان خود مسیحیان هیچ کدام از اناجیل منسوب

به تعالیم و حیانی نمی‌باشد، چگونه می‌توان با تکیه بر عبارتهای آنها در نحوه حکومت‌داری یا جایگاه فرمانروایان و منشأ قدرت آنان، عقیده‌ای را استنباط نمود و با استناد آن به دین و تعالیم و حیانی حضرت عیسی علیه السلام مدعی «نیابت الهی فرمانروا» به عنوان نوعی از حکومت دینی یا تئوکراسی شد؟!

سوم اینکه قرآن کریم، آخرین کتاب هدایت که به دلایل و شواهد متقن، از هرگونه تحریف و تغییر مصون و محفوظ می‌باشد، با اندیشه عالمان مسیح که برای خود، شأن تدبیر امور و مقام وساطت بین خدا و مردم قائل بودند، به شدت مقابله می‌کند و در فراهایی، جماعت اهل کتاب را دعوت به پرهیز از شرک و دوری از هرگونه اعتقاد به ربوبیت غیر خدا می‌کند: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ»<sup>۱۷</sup> (آل عمران (۳): ۶۴). در آیه دیگر، نصارا را سرزنش می‌کند که دانشمندان و راهبان را «رب» دانسته از عیسی مسیح علیه السلام، به عنوان فرزند خدا یاد می‌کنند و آنان را به حقیقت آنچه در آیین عیسوی به آن مأمور بوده‌اند؛ یعنی اعتقاد به توحید و پرهیز از هرگونه شرک و خرافه، فرا می‌خواند.

«اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ»<sup>۱۸</sup> (توبه (۹): ۳۱).

قرآن در نفی هرگونه اظهار عبودیت در برابر غیر خدا و تثبیت انحصار تدبیر و حق حکمرانی برای خداوند عالمیان می‌فرماید: «وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ»<sup>۱۹</sup> (قصص (۲۸): ۸۸).

بنابراین، اعتقاد به نیابت‌خدایی در امر تدبیر و حق حکمرانی، انحراف از حقایق ادیان آسمانی است و نمی‌توان حاکمیتی مبتنی بر اندیشه باطل نیابت‌خدایی را که در ادواری از قرون وسطی مورد دفاع و حمایت مروّجان مسیحی واقع شد، نمودی از حاکمیت دینی معرفی کرد.

البته مسأله نیابت‌خدایی با مقام خلافت الهی که در قرآن مورد تأکید است، کاملاً متفاوت است. خلافت انسان کامل هرگز به معنای خالی‌شدن بخشی از صحنه وجود از خداوند و یا واگذاری مقام الوهیت و ربوبیت خداوند به او نیست؛ زیرا نه غیبت و

محدودیتِ خداوند قابل تصور است و نه استقلال انسان در تدبیر امور؛ چون موجود ممکن و فقیر از ادارهٔ امور خود عاجز است، چه رسد به تدبیر استقلالی کار دیگران. فرض صحیح خلیفهٔ خدا بودن انسان کامل، زمانی است که چنین وجودی از جهت افعال و اوصاف، مظهر افعال و اوصاف خداوند باشد و در این جهت، مرآت و آیت حق شود؛ چون معنای خلیفه، آن است که مظهر «مستخلفٌ عنه» باشد و کار او را بکند و محل ظهور آن اصل باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۱۲۹-۱۲۶) همان‌گونه که امیر مؤمنان امام علی بن ابیطالب علیه السلام می‌فرمود: «ما لله عزوجل آیهٌ هی اکبر منی» (کلینی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۰۷).<sup>۲۰</sup>

### سوم) ناراستی انگاره مشیت الهی اقتدار فرمانروا

سومین ترسیمی که در اندیشه سیاسی غرب برای حاکمیت الهی مطرح می‌شود، نقش و دخالت مشیت خداوند در حاکمیت و اقتدار فرمانروا و اقتضای قضا و قدر الهی در سپردن قدرت مطلق به فرد یا گروهی خاص است.

در تاریخ اسلام، اولین بار اندیشهٔ قضا و قدر الهی و جبر، برای توجیه حاکمیت فرمانروایان جائر، در دوران تاریک حکومت امویان و از سوی معاویه، مطرح گردید<sup>۲۱</sup> (ربانی گلپایگانی، بی‌تا، ص ۸). وی نه تنها می‌کوشید از طریق قدرت مادی به سلطهٔ خود استحکام بخشید، بلکه از ایدئولوژی دینی نیز کمک می‌گرفت و به صراحت می‌گفت: «این خلافت، امری از امر خداوند و قضایی از قضای الهی است».<sup>۲۲</sup> او در برابر مخالفت عایشه با ولایت‌عهدی یزید گفت: «این کار قضای الهی است و در قضای الهی کسی را اختیار نیست» (الدینوری، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۰۵). معاویه پیوسته در ذهن‌ها، این فکر را پرورش می‌داد که آنچه خلیفه به آن فرمان دهد، هر چند برخلاف دستور خدا باشد، تقدیری است که بر بندگان مقدر شده است و چاره‌ای از آن نیست<sup>۲۳</sup> (ربانی گلپایگانی، بی‌تا، ص ۱۰). شهید مطهری رحمته الله علیه در این باره می‌نویسد:

تاریخ نشان می‌دهد که مسألهٔ قضا و قدر در زمان بنی امیه، مستمسک قرص و محکمی بوده برای سیاستمداران اموی. آنها جداً از مسلک جبر طرفداری می‌کردند و طرفداران اختیار و آزادی بشر را به عنوان مخالفت با یک عقیدهٔ دینی می‌کشتند یا به زندان می‌انداختند تا آنجا که این جمله معروف شد: «الجبر والتشبيه امویان و العدل و



التوحيد علويان» (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۷۶).

بر اساس همین اندیشه جبرگرایانه، برای توجیه استکبار و اعمال ظالمانه و غاصبانۀ اموی بود که یزید در مجلس شام به آیه شریفه «قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُدْخِلُ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»<sup>۲۴</sup> (آل عمران(۳): ۲۶) تمسک کرد تا شاهدی بر حقانیت کرده‌های خود و ناخشنودی خداوند از هرگونه اقدام علیه سلطه خویش باشد. اما زینب کبری علیها السلام در همین مجلس، ضمن ایراد خطبه‌ای غرأ پاسخی قاطع به یزید داد و با استناد به آیه شریفه «وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمَلِّئُ لَهُمْ خَيْرٌ لَّأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمَلِّئُ لَهُمْ لِيُزَادُوا إِثْمًا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ»<sup>۲۵</sup> (آل عمران(۳): ۱۷۸)، ترفند ناروا و ناصحیح او را بر ملا ساخت (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۵، ص ۱۴۳).

بر اساس بینش صحیح در مورد اراده و مشیت خداوند، گر چه انسان تکویناً مختار بوده و توان اختیار عمل خیر و شر دارد، اما این اراده تکوینی، هرگز به معنای رضایت حق تعالی و دلیل تجویز و مشروعیت اعمال شر یا انطباق آنها با اراده تشریحی خداوند نیست.

بدین رو، صحت حاکمیت و اعمال قدرت، آنگاه حاصل است که منطبق با اراده تشریحی خداوند باشد که با اذعان عقل، روشن است که این انطباق در صورتی است که در ظل اذن خداوند و مستند به حاکمیت بالذات خداوند باشد و در همه مراتب حاکمیت، اراده حق تعالی نافذ و حاکم بوده باشد. بنابراین، صرف تمسک به مشیت تکوینی خداوند برای توجیه الهی بودن حاکمیت، مبالغه‌ای ناروا و به دور از حقیقت حاکمیت الهی است.

### نتیجه گیری

حاکمیت الهی در تفکر سیاسی غرب با مفهومی فرابشری و با صبغه نادیده‌انگاری نقش سیاسی مردم و سلب هر نوع انتخاب و اختیار و حذف آنان از صحنه‌های حکومتی در مقابل دموکراسی، شناسانده می‌شود و در ترسیم اشکال آن، به جلوه‌هایی استناد می‌شود که هیچ ارتباطی با روح تعالیم انبیا و ادیان الهی ندارد.

در این پژوهش، در پی مطالعه اندیشه سیاسی غرب در مقوله حاکمیت، ابتدا روشن شد که اساساً برای تبیین حقیقت «حاکمیت» موضعی ثابت و ملاکی حقیقی در میان نیست و این تحولات سیاسی - اجتماعی جوامع است که دخالت محوری را در تلقی‌های گوناگون از حاکمیت ایفا کرده است.

همچنین روشن شد که ترسیم حاکمیت الهی در فضای فکری اندیشمندان غرب، نه مستند به موضع دینی قابل اعتنا، بلکه گاه متأثر از حاکمیت‌های دوران باستان است که فرمانروایان، مدعی «ماهیت خدایی» بوده و خود را خدایی در لباس انسان معرفی می‌کردند و گاه متأثر از تحولات مهم در مناسبات کلیسا و اقتدار سیاسی، در قرون میانی و تحولات سده چهاردهم در مغرب‌زمین است که در نتیجه چنین تحولاتی، ماهیت حکومت منتسب به خداوند و دین، یا به نحو «نیابت الهی و تدبیر استقلالی فرمانروا» مورد تفسیر قرار گرفته و یا در قالب «مشیت الهی اقتدار فرمانروا» توجیه گردید که نه از نظرگاه عقل، قابل پذیرش است و نه در آموزه‌های راستین مکتب اسلام، به عنوان حکومت منتسب به خدا و دین، مورد توجه و تأیید است.

## یادداشت‌ها

۱. «یکی از حقوقدانان کلاسیک روم (پروکلوس) در نمایاندن حاکمیت چنین می‌گوید: «مردمی آزادند که زیر انقیاد قدرت مردمی دیگر نباشند».

۲. «فإذا استقرت الرئاسة في اهل النصاب المخصوص بالملك في الدولة... استحکمت لأهل ذلك النصاب صبغة الرئاسة و رسخ في العقائد، دين الانقياد لهم و التسليم... كأن طاعتها كتاب من الله لا يبدل و لا يعلم خلافه» (ابن خلدون، ۱۴۱۷ق، باب ۳، فصل دوم، ص ۱۹۴). وی در فرازی دیگر در بیان حقیقت مُلک و معنای پادشاه می‌نویسد: «و لا تكون فوق يده يدُ قاهر و هذا معنى الملك و حقيقته في المشهور»؛ برتر از نیروی او قدرت قاهری موجود نمی‌باشد (همان، باب سوم، فصل ۲۳، ص ۲۳۵).

### 3. Jean Bodin.

۴. کاره دومالبر: «حاکمیت؛ یعنی ویژگی برتر قدرت، از این جهت که چنین قدرتی هیچ‌گونه قدرت دیگر را برتر از خود و یا در رقابت با خود نمی‌پذیرد». دوگی لوفورومرینیاک: «حاکمیت؛ یعنی نفی هرگونه رادع یا تبعیت». حقوقدانان آلمانی، به‌ویژه ایپرنینگ: «حاکمیت صلاحیت صلاحیت‌هاست» و دیگر تعاریف (ر.ک: مدنی، ۱۳۶۶، ص ۱۳۹).

در سال (۱۶۲۵م) «هرگوگروسیوس»؛ حقوقدان هلندی که به پدر حقوق معروف است، در تعریف حاکمیت، اظهار داشت: «حاکمیت اقتدارات سیاسی عالی است در شخصی که اعمالش مستقل بوده و

- تابع هیچ اراده و قدرتی نمی‌باشد و آنچه را اراده کند، نمی‌توان نقض کرد» (عمیدزنجانی، بی‌تا، ص ۸۳).
۵. در قرن بیستم، به‌خصوص با جنگ بین‌الملل اول، وضع به گونه‌ای مطرح شد که گفتند: «حاکمیت در حقوق داخلی و حقوق بین‌الملل متفاوت است. در حقوق داخلی، حاکمیت عبارت است از قدرت عالی و صلاحیت انحصاری برای اداره امور کشور، اما در حقوق بین‌الملل، حاکمیت مجموع قواعدی است حاکم بر روابط که حقوق و وظایف آنان را مشخص می‌سازد. لذا در جامعه بین‌الملل، اصل «حاکمیت مطلق» امکان‌پذیر نیست» (مدنی، ۱۳۶۶، ص ۱۳۷).
۶. مجمع عمومی سازمان ملل متحد، به سال «۱۹۴۶م» آفریقای جنوبی را به جهت سیاست تبعیض‌آمیزی که بر ضد اتباع رنگین‌پوست خود اعمال می‌کرد، محکوم نمود. آفریقای جنوبی، مدعی بود که دولتی است مستقل و سیاستی که آن کشور در داخل قلمرو حاکمیت خود اعمال می‌کند، امری خارج از صلاحیت سازمان ملل است. ولی جامعه جهانی، این دعوا را نپذیرفت و اجازه نداد که دولت نژادپرست آفریقا با توسل به حاکمیت ملی، لاف مصونیت و امنیت بزند. مجمع عمومی سازمان ملل متحد در همان سال، رژیم «فرانکو» را نیز تهدیدی بر صلح بین‌الملل تلقی کرد (ر.ک: موحد، ۱۳۸۲، ص ۱۰۰).
۷. «ژان ژاک روسو» در کتاب «قراردادهای اجتماعی»، حق حاکمیت را از سلطان به ملت منتقل نموده، اراده و خواست عمومی را جایگزین آن نمود (روسو، ۱۳۶۸، ص ۶۰).
۸. اعلامیه جهانی حقوق بشر، ماده ۲۱، بند ۳: «اراده مردم، اساس اقتدار حکومت است. این اراده، باید از طریق انتخابات ادواری و سالم با برخورداری عموم از حق رأی مساوی و استفاده از آرای مخفی یا روش‌های رأی‌گیری آزاد، همانند آن ابراز گردد» (ر.ک: موحد، ص ۱۵۶).
۹. منم خدای بزرگ شما.
۱۰. من کسی را جز خود، خدای شما نمی‌دانم.
۱۱. «قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ» (بقره ۲): (۲۵۸)؛ مفسران در ذیل آیه، از مجاهد نقل کرده‌اند که نمرود نخستین کسی بود که ادعای ربوبیت کرده است (الطبرسی، ۱۴۰۸ق، ص ۶۳۶).
۱۲. گفت: پروردگار عالمیان، همان پروردگار شما و پروردگار نیاکان گذشته شماست.
۱۳. گفت: او پروردگار مشرق و مغرب و آنچه در میان آنهاست، می‌باشد.
۱۴. گفت: پروردگار ما همان کسی است که به هر موجودی، آن چه را لازمه آفرینش او بوده، داده، سپس هدایت کرده است.
۱۵. این اناجیل از سده دوم میلادی، تواتر دارند و گفته می‌شود تألیف آنها در سده اول، در حدود سال‌های (۳۸ تا ۱۰۰ میلادی) صورت گرفته است (ر.ک: بوش، ۱۳۷۴، ص ۶۷۵؛ کارپنتر، ۱۳۷۴، ص ۳۲-۱۲).
۱۶. پس از مدت کوتاهی که حضرت عیسی علیه السلام به آسمان صعود کرد، «پولس» که باید وی را معمار مسیحیت کنونی دانست، رهبری مسیحیت را به‌دست گرفت. وی نخست، یهودی بود و مسیحیان را

آزار فراوان می‌داد، اما پس از چندی مسیحی شد و توانست در میان مردم نفوذ پیدا کند. او که خیلی نگران نبود که عیسی چه گفته است، مسائلی، چون الوهیت عیسی علیه السلام و فداشدن وی در راه گناهان و الغای شریعت را از عقاید مشرکان اقتباس کرد و به مسیحیت افزود. برای آگاهی بیشتر از داستان ایمان پولس (ر.ک: عهد جدید، کتاب اعمال رسولان، باب نهم به بعد).

در روایات اسلامی نیز «پولس» به عنوان عامل اصلی انحراف و گمراهی مسیحیت معرفی شده است که دچار سخت‌ترین عذاب الهی در دردناک‌ترین درکات جهنم می‌باشد. در یکی از این روایت‌ها، راوی از امام موسی بن جعفر علیه السلام از هفت نفری که دچار شدیدترین عذاب الهی شده‌اند، می‌پرسد، حضرت می‌فرماید: «آن پنج تن از امت‌های گذشته و دو تن از این امت هستند...؛ قابیل که برادر خود هابیل را کشت، نمرود که با ابراهیم درباره خدا محاجه کرد و گفت: من زنده می‌کنم و می‌میرانم، فرعون که گفت: «أنا ربکم الأعلى» و «یهودا» که مردمی را یهودی کرد و «بولس» که مردمی را نصرانی نمود و دو تن اعرابی از منافقین این امت» (صدوق، بی تا، ص ۴۸۳).

۱۷. بگو: ای اهل کتاب بیایید به سوی سخنی که میان ما و شما یکسان است که جز خداوند یگانه را نپرستیم و چیزی را همتای او قرار ندهیم و بعضی از ما بعض دیگر را به خدایی نپذیرد.  
۱۸. آنان دانشمندان و راهبان خویش را معبودهایی در برابر خدا قرار دادند و مسیح فرزند مریم را در حالی که دستور نداشتند، جز خداوند یکتایی را که معبودی جز او نیست، پرستند، او پاک و منزّه است از آنچه همتایش قرار می‌دهند.

۱۹. معبود دیگری را با خدا مخوان که هیچ معبودی جز او نیست. همه چیز جز ذات [پاک] او فانی می‌شود. حاکمیت، تنها از آن اوست و همه به سوی او بازگردانده می‌شود.

۲۰. «من آیت کبریٰ حقّم و هیچ موجودی بهتر از من خدا را نشان نمی‌دهد».

۲۱. به نقل از ابو هلال عسگری، *الاولئیل*، ج ۲، ص ۱۲۵.

۲۲. «هذه الخلافة أمر من أمر الله و قضاء من قضاء الله» (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ص ۸۵).

۲۳. به نقل از احمد محمود صبحی، *نظریة الامامة*، ج ۷، ص ۱۶۷.

۲۴. بگو بارالها! ای مالک حکومت‌ها! به هر کس بخواهی حکومت می‌بخشی و از هر کس بخواهی حکومت را می‌گیری، هر کس را بخواهی، عزت می‌دهی و هر کس را بخواهی، خوار می‌کنی. تمام خوبی‌ها به دست توست، تو بر همه چیز قادری.

۲۵. تصور نکنید، اگر به آنها مهلت می‌دهیم به سودشان است، ما به آنها مهلت می‌دهیم، فقط برای اینکه بر گناهان خود بیفزایند و برای آنان عذاب خردکننده است.

## منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. آشوری، داریوش، دانشنامه سیاسی، تهران: مروارید، چ ۴، ۱۳۷۶.
۳. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، مقدمه ابن خلدون، لبنان، دارالفکر، ۱۴۱۷ق.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، مختصر تاریخ دمشق لابن عساکر، ج ۹، تحقیق: نسیب نشاوی، دمشق: دارالفکر، ۱۴۰۵ق.
۵. ارسنجانی، حسن، حاکمیت دولت‌ها، تهران: کتاب‌های جیبی، ۱۳۴۸.
۶. اعتماد السلطنه، محمدحسن‌خان، خلسه (مشهور به خوابنامه)، به کوشش محمد کتیرایی، تهران: انتشارات طهوری، ۱۳۴۸.
۷. الدینوری، عبدالله بن مسلم بن قتیبه، الامامة و السياسة، المعروف بتاريخ الخلفاء، ج ۱، قم: منشورات رضی، ۱۴۱۳ق.
۸. الطبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، ج ۲، بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۰۸ق.
۹. بهزادی، حمید، اصول روابط بین‌الملل و سیاست خارجی، تهران: دهخدا، ۱۳۵۲.
۱۰. بوش، ریچارد، جهان مذهبی (ادیان در جوامع امروز)، ترجمه عبدالرحیم گواهی، ج ۲، تهران: فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۴.
۱۱. پرویزی‌فر، پرویز، سیر حکومت مشروطه در انگلستان، ج ۱، تهران: شرکت سهامی، ۱۳۲۹.
۱۲. پیشوایی، مهدی، سیره پیشوایان، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۷.
۱۳. توفیقی، حسین، آشنایی با ادیان بزرگ، قم: طه، ۱۳۸۵.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر موضوعی قرآن کریم، ج ۶، سیره پیامبران در قرآن، قم: اسرا، ۱۳۷۶.
۱۵. جوتر، وت، خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه علی رامین، تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۱.
۱۶. ربانی گلپایگانی، علی، جبر و اختیار «بحث‌های استاد جعفر سبحانی»، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، بی‌تا.
۱۷. رجایی، فرهنگ، تحول اندیشه سیاسی در شرق باستان، تهران: نشر قومس، ۱۳۷۲.
۱۸. رحیق اغصان، علی، دانش‌نامه در علم سیاست، تهران: فرهنگ صبا، ۱۳۸۴.
۱۹. روسو، ژان ژاک، قرارداد اجتماعی، ترجمه غلامحسین زیرک‌زاده، تهران: ادیب، ۱۳۶۸.
۲۰. زرنگ، محمد، سرگذشت قانون اساسی در سه کشور ایران، فرانسه و آمریکا، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۴.
۲۱. شعبانی، قاسم، حقوق اساسی و ساختار حکومت جمهوری اسلامی ایران، تهران: اطلاعات، ۱۳۷۴.

۲۲. صدوق، محمدبن علی بن الحسین بن بابویه، **ثواب الأعمال و عقاب الأعمال**، ترجمه علی اکبر غفاری، تهران: مکتبه الصدوق، بی تا.
۲۳. طباطبایی، جواد، **مفهوم ولایت مطلقه در اندیشه سیاسی سده های میانه**، تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۰.
۲۴. طیبی، حشمت الله، **مبادی و اصول جامعه شناسی**، تهران: انتشارات اسلامی، چ ۱۰، ۱۳۷۰.
۲۵. عالم، عبد الرحمن، **بنیادهای عام سیاست**، تهران: نشر نی، ۱۳۷۷.
۲۶. عاملی، حشمت الله، **مبانی علم سیاست**، ج ۱، تهران: کتابخانه ابن سینا، ۱۳۶۴.
۲۷. عقاد، عباس محمود، **ابراهیم ابوالانبیاء**، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۳۸۶ ق.
۲۸. علم، اسدالله، **گفت وگوهای من با شاه**، ج ۱، ترجمه گروه مترجمان، تهران: طرح نو، ۱۳۷۱.
۲۹. عمید زنجانی، عباسعلی، **مبانی فقهی کلیات قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران**، تهران: جهاد دانشگاهی، بی تا.
۳۰. فرهیخته، شمس الدین، **فرهنگ فرهیخته، واژه ها و اصطلاحات سیاسی - حقوقی**، تهران: زرین، ۱۳۷۷.
۳۱. قاضی شریعت پناهی، ابوالفضل، **حقوق اساسی و نهادهای سیاسی**، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۰.
۳۲. کارپنتر، هامفری، **عیسی**، ترجمه حسن کامشاد، تهران: طرح نو، ۱۳۷۴.
۳۳. کریمی والا، محمدرضا، «تأسیس حکومت؛ شأن نبوی پیامبر اعظم ﷺ»، **معرفت**، ش ۱۱۰، بهمن ۱۳۸۵.
۳۴. -----، **مقارنه مشروعیت حاکمیت در حکومت علوی و حکومت های غیر دینی**، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۳۵. کلینی، محمدبن یعقوب، **اصول کافی**، ج ۱، تهران: مکتبه الصدوق، ۱۴۱۸ ق.
۳۶. مجلسی، محمد باقر، **بحار الانوار**، ج ۴۵، لبنان: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
۳۷. مدنی، سیدجلال الدین، **حقوق اساسی در جمهوری اسلامی ایران**، ج ۵، تهران: سروش، ۱۳۶۶.
۳۸. مطهری، مرتضی، **مجموعه آثار**، ج ۱، تهران: صدرا، ۱۳۷۲.
۳۹. معین، محمد، **فرهنگ فارسی**، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۱.
۴۰. موحد، محمدعلی، **در خانه اگر کس است**، همراه اعلامیه جهانی حقوق بشر، تهران: نشر کارنامه، ۱۳۸۲.
۴۱. میشل، توماس، **کلام مسیحی**، ترجمه حسین توفیقی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۷۷.
۴۲. هادوی تهرانی، مهدی، **ولایت و دیانت: جستارهایی در اندیشه سیاسی اسلام**، قم: خانه خرد، ۱۳۷۸.