

تکلیف‌مندی سیاسی انسان از منظر مبانی خداشناختی در قرآن

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۳/۱۰ تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۰۷/۲۰

محمد عابدی*

چکیده

نظریات گوناگونی درباره «ارتباط دوسویه انسان و خداوند» ارائه شده است. بر اساس برخی دیدگاه‌ها، انسان موجودی ذی‌حق و تنها مقید به محدودیت‌های خودساخته در حوزه زندگی اجتماعی و سیاسی است و خداوند حق تکلیف‌دهی و محدودسازی آزادی بشر را ندارد. در مقابل، انسان از منظر قرآن کریم، مکلف به تکالیف سیاسی خداوند است. هر دو دیدگاه بر گروهی از مبانی خداشناختی، انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی و جامعه‌شناختی استوارند. در این مقاله با استفاده از مبانی خداشناختی قرآنی، ضمن اشاره به نقد دیدگاه اول، دیدگاه تکلیف‌مندی سیاسی بشر از منظر قرآن کریم تبیین می‌شود.

واژگان کلیدی: تکلیف، قرآن، مبانی، سکولاریسم، لیبرالیسم.

* مربی گروه مطالعات قرآن و حدیث پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

پرسش اصلی پژوهش این است که از یک سو انسان را در قرآن کریم، مکلف سیاسی می‌یابیم و از سوی دیگر گروهی به نفی تکلیف‌مندی سیاسی در برابر خداوند معتقدند. در این میان مقتضای مبانی و پیش‌فرض‌های پذیرفته شده قرآنی چیست؟

منظور ما از مبنا، مجموعه پیش‌فرض‌هایی است که با لحاظ آنها می‌توان به مسائل پاسخ داد؛ به گونه‌ای که با لحاظ پیش‌فرض‌های دیگر، متفاوت از پاسخ‌های دیگر خواهد بود؛ برای نمونه با پذیرش قدرت الهی به عنوان پیش‌فرض، وقتی پرسیده می‌شود چه کسی قدرت ایجاد الزام و جعل تکلیف (یکی از مسائل تکلیف) دارد، با پیش‌فرض الهی بودن قدرت و توحید در آن، پاسخ غیر از آن خواهد بود که چنین قدرتی را نپذیریم.

در تبیین مسئله باید گفت مراجعه به قرآن کریم نشان می‌دهد خداوند تکالیف سیاسی بسیاری برای مخاطبان خود ارائه می‌کند؛ برای نمونه بارها به حضرت موسی عليه السلام تکلیف می‌کند برای رهایی مردم از شر فرعون اقدام کند (طه: ۴۲ - ۴۷ / شعراء: ۱۰ - ۲۲ / مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۲۰۸ / طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۲۵۸) و او این تکلیف سیاسی را به سامان می‌رساند (دخان: ۱۸ - ۳۱). تکلیف به حکم و حکومت رسول اکرم صلى الله عليه وآله نیز همین گونه است؛ «إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا» (نساء: ۱۰۵). «خداوند به حکومت و حاکم بودن پیامبر صلى الله عليه وآله امر فرمود و نیز محور آن را وحی قرار داد و همین امر، معلوم می‌کند که اساساً تشکیل حکومت به دست رسول اکرم صلى الله عليه وآله به جنبه پیامبری او مرتبط است، ... مفاد بسیاری از آیات الهی، لزوم تشکیل حکومت در زمان پیامبران و اداره جامعه دینی بر محور وحی است» (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۶۴).

بر اساس آیاتی دیگر (نساء: ۶۴) پیامبران، فرستاده خدا و نیز رئیس حکومت الهی بودند؛ از این رو مردم مکلف بودند از نظر بیان احکام خداوند و نیز چگونگی اجرای آن، از

آنان پیروی کنند و هدف از فرستادنشان نیز فرمان برداری همه مردم از آنان بود (نساء: ۵۹ / مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۴۵۱ / جوادی آملی، ج ۱۱، ص ۶۲۰ / مطهری، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۰۳ - ۱۰۹) در آیاتی نیز پیامبر ﷺ و مردم را به رعایت عدالت مکلف می کند (نحل: ۹۰ / مائده: ۸ / نساء: ۱۳۵ / مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۴۳۱).

درمقابل گروهی به نفی تکلیف مندی انسان در عرصه اجتماعی و سیاسی در برابر خداوند و اثبات حق مداری وی می پردازند و معتقدند انسان حق دارد بنده باشد؛ نه آنکه مکلف است بندگی کند ... حقی که بر اساس آن آزاد است بندگی خدا را بپذیرد یا رد کند (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۵۸). دیدگاه نفی تکلیف مندی و اثبات حق مداری، مبتنی بر برخی مبانی و پیش فرض هاست که بروندهای متفاوتی درباره خداوند در پی دارند؛ مانند نفی قدرت و جایگاه خدا در تأثیر بر جهان و پدیده ها و پذیرش حداکثر «نقش آفرینش اولیه» برای خدا، ناتوان معرفی کردن خداوند برای تنظیم روابط و تعیین قوانین اجتماعی و سیاسی یا منشأ دانستن انسان برای جعل قوانین و نظام حقوق و تکالیف اجتماعی و سیاسی و بی نیازی از منشأ الهی و وحیانی، انکار آموزه های متافیزیک از جمله خداوند و تخطئه انواع صور دین الهی نفی هر نوع حق حکومت خداوند یا پیامبران؛ برای نمونه بر اساس «علم محوری و تجربه گرایی»، یافته های علمی برای مدیریت جامعه کفایت می کنند و علم بر دین تقدم دارد. وجود، منحصر در ماده، و آزمودنی است و هر چه تجربه پذیر نباشد، انکار می شود (نوروزی، ۱۳۸۹، ص ۴۶ / همیلتون، ۱۳۷۷، ص ۳۰). این نگاه، قدرت و جایگاه خدا در تأثیر بر جهان و پدیده ها را نمی پذیرد و حداکثر «نقش آفرینش اولیه» را برای وی در نظر می گیرد (باربور، ۱۳۷۴، ص ۴۹) و خداوند را فاقد توان تنظیم روابط و تعیین قوانین اجتماعی و سیاسی معرفی می کند.

در دیدگاه عقل مداری، جامعه انسانی در زندگی دنیوی و مادی خود- چون عقل چگونگی اداره آن را درک می کند- به دین و وحی و آموزه های الهی نیازی ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۴۶). به اعتقاد دئیست ها عقل نباید در قید و بند کتاب مقدس باشد و به مرور، شریعت عقل جای اصول و عقاید مسیحیت و جای وحی را گرفت (باربور، ۱۳۷۴، ص ۴۹). عقلانیت از مسئله معرفت خدا فراتر رفت و حوزه اقتصاد و سیاست را نیز در بر گرفت و به خودبنیادی عقل در تعیین نظامات و حقوق و تکالیف

اقتصادی و سیاسی انجامید و ادعا شد عقل توانایی درک و مدیریت حیات سیاسی و اجتماعی را دارد (همان، ص ۷۸ / کاپلستون، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۱۸۰). با تفسیری از عقلانیت که به ضد عقل شدن دین می‌انجامد، دین از عرصه اجتماعی رانده شد (نوروزی، ص ۷۵ - ۷۷). براین اساس بشر خود منشأ جعل قوانین و نظام حقوق و تکالیف اجتماعی و سیاسی شد که برای شناخت آن، نیازمند منشأ و حیانی نبود. عقلانیت سرانجام به انکار آموزه‌های متافیزیک از جمله خداوند و تخطئه انواع صور دین رسید (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۵۲) و دین به قلمرو غیرعقلانی رانده و احکام دین (همان، ص ۴۴) و تکالیف سیاسی و اجتماعی آن به عنوان غیرعقلانی طرد شد (قدردان قراملکی، ۱۳۸۵ ص ۶۳). در این گونه دیدگاه‌ها انسان میزان همه چیز از جمله ارزش‌ها، و ملاک‌ها، احکام و تکالیف است (همان، ص ۵۵). او جای خدا تکیه می‌زند و با عقل و علم - بدون لحاظ دین و ارتباط با ماورا - مشکلات زندگی اجتماعی و سیاسی را حل می‌کند و حکومت، امری عرفی است و مشروعیت قوانین و تکالیفش را از حاکمان یا مردم و قرارداد اجتماعی می‌گیرد (بازرگان، ۱۳۷۷، ص ۴۴ - ۲۲۸ در نقد آن: ر.ک: قدردان قراملکی، ۱۳۷۷، ص ۲۰۳ / جوادی آملی، ص ۵۸ / نوروزی، ۱۳۸۹، ص ۴۵).

بر اساس «محوریت حقوق طبیعی انسان»، با وجود پذیرش حقوق طبیعی فردی و اجتماعی برای انسان، مانند حق حیات و حق آزادی (طباطبایی موتمنی، ۱۳۷۵، ص ۱۸۹ / مطهری، ۱۳۶۹، ص ۱۴۱)، گروهی به مطلق بودن آن حتی نسبت به حقوق الهی مانند حق خلقت، ربوبیت، ولایت و حاکمیت معتقدند و با این مبنا، مشروعیت حکومت را فقط مردمی می‌دانند. اینکه حکومت، حق مردم است و خداوند یا پیامبرانش حقی در آن ندارند، بر همین اساس نمی‌توانند تکلیفی نیز ایجاد کنند و مردم را به تکالیف سیاسی و اجتماعی ملزم کنند (روسو، ۱۳۶۸، ص ۴۱ / سروش، ص ۱۲ / بازرگان، ۱۳۷۷، ص ۴۳ - ۴۴. در نقد آن، ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۲۲).

در «نسبی‌گرایی معرفت دینی» نیز نتیجه اصالت‌بخشی به شناخت تجربی در اندیشه سیاسی غرب، تشکیک در معرفت دینی و برخورد نسبی‌گرایانه با قوانین، حقوق و تکالیف دینی و اخلاقی و اجتماعی و فردی بودن مذهب است (واعظی، ۱۳۷۷، ص ۲۲۲، به نقل از: Ackerman brace). طبق این مبنا، حقایق

پراکنده است و هر گروهی به بخشی از آن دسترسی دارد، بنابراین هیچ معرفت دینی مطلق نیست. نتیجه این نگاه، تکثرگرایی و فردی شدن مذهب و آزادی بشر (واعظی، ۱۳۷۷، ص ۲۲۳) از قید قوانین الهی است (نوروزی، ۱۳۸۹، ص ۵۸) و پذیرش اکثریت، ملاک قانونی بودن است و به مذهب، اجازه دخالت در عرصه اجتماعی و سیاسی و تعیین حقوق و تکالیف بر اساس آن داده نمی‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۵۸. در نقد آن. ر.ک: نوروزی، ۱۳۸۹، ص ۴۹ - ۴۷ / مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۷۰-۷۳).

درمقابل، نظریه تکلیف‌مندی سیاسی انسان نیز از دیدگاه مبانی بسیار، قابل تبیین و اثبات است که در این مقاله، این دیدگاه را از منظر خداشناختی بررسی می‌کنیم.

مجموعه صفات الهی، مثبت تکلیف‌مندی سیاسی

در تشریح دیدگاه نفی تکلیف‌مندی، به اجمال اشاره شد که برخی صفات الهی مانند ربوبیت، حکمت، قدرت، ولایت و حاکمیت مورد غفلت یا انکار قرار گرفته است. اکنون این مطلب تبیین می‌شود که مجموعه‌ای از صفات الهی، به عنوان زیرساخت‌های خداشناختی قرآنی، ذی‌حق بودن خداوند و درمقابل، تکلیف‌مندی سیاسی انسان در برابر احکام و مطالبات خداوند را تثبیت می‌کنند.

۱. قدرت الهی

قدرت از اصلی‌ترین صفات ذات خدا به معنای ملک و غنا و توان است (سبحانی، ۱۳۸۴، ص ۱۳۳ / جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۳۵۴) که با تعبیر قادر و مقتدر یا به صورت نفی عجز، بر ذات خداوند اطلاق می‌شود (هود: ۲۰ و ۲۳ / نحل: ۴۶ / انفال: ۵۹ / عنکبوت: ۲۲ و ... ر.ک: مائده: ۱ / آل عمران: ۱۵۴ / ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۳۳۸ - ۳۴۸) و کاربرد قدیر به‌طور مطلق منحصر به خداست و واژه مقتدر گاه در مورد انسان نیز کاربرد دارد (راغب اصفهانی، ۱۳۹۲، ذیل واژه قدر، ص ۵۱۱) و دلایل فراوان از

مطلق بودن و توحید در قدرت خدا (روم: ۲۶ / فتح: ۱۷ / انبیاء: ۶۹) آیاتی که تکالیف به مخاطبان ارائه می‌کند، گویای قدرت تشریحی خداوند است؛ مانند ۲۰ بقره یا ۱۰۶ (جوادی آملی، ۱۳۸۶ - ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۸۲) در قلمرو تکوینی و تشریحی خبر می‌دهند.

تأثیر صفت قدرت در تکلیف‌مندی سیاسی

۱-۱. نخستین مسئله در تکلیف سیاسی، «منشأ قدرت و الزام بر تکلیف و صدور فرمان» است و با پذیرش توحید در قدرت، قدرت الهی در حوزه اجتماعی و سیاسی نیز جریان می‌یابد (در روایات، این نکته با عباراتی چون «یا رب قدرة الانام» (دعای جوشن کبیر) و ... مورد توجه قرار گرفته است) و هر نوع قدرت تکوینی و تشریحی مخلوقات (سیاسی، نظامی، فرهنگی و اجتماعی) زیر چتر آن قرار می‌گیرد و کسی جز او، «حق جعل فرمان و ایجاد تکلیف سیاسی» را ندارد. کسی «مجاز به اعمال قدرت» در قالب الزام و ایجاد تکلیف است که «حق اعمال قدرت» را دارد و او خدای قادر مطلق است؛ ولی کسی مانند انسان که تکویناً چنین قدرتی ندارد، از منظر ارزشی نیز چنین حقی ندارد و به اعمال قدرت درباره دیگران و الزام آنها مجاز نیست؛ از این رو قرآن بر ضد کسانی که به خاستگاه مشروع غیرالهی برای قدرت پیامبران قائل هستند، موضع می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۶ - ۱۳۹۰، ج ۵، صص ۶۴۳ - ۶۵۳ / بقره: ۱۰۲ - ۱۰۳ / عیاشی، [بی تا]، ج ۱، ص ۵۲ / قمی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۵۵) و قدرتمندان فراوانی را نشان می‌دهد که مردم را به امور خودساخته مکلف می‌کردند و درمقابل پیامبران با برخورداری از قدرت الهی برای مبارزه با همین گروه‌ها، مانند فرعون (بقره: ۴۹ . ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶ - ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۳۲۳) برانگیخته می‌شدند.

۱-۲. انسان کامل برای برخورداری تبعی از قدرت سیاسی و مظهریت یا جانشینی، نیازمند «اذن الهی» خواهد بود؛ زیرا تنها خدا قادر مطلق است و هیچ کس سلطه‌ای بر او ندارد؛ «وهو القاهر فوق عباده» (یوسف: ۲۱)، «الله غالب علی أمره» (مجادله: ۲۱) و «کتب الله لأغلبن أنا ورسلی» (فتح: ۷). قدرت - در کنار علم - عنصر محوری در خلافت الهی است (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ص ۳۵ - ۳۶) و روایات تفسیری نیز قدرت را امانتی در اختیار امامان معصوم علیهم‌السلام می‌داند (نساء: ۵۸). قدرت پیامبر خاتم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نیز

محدود در دایره اذن الهی و عبودیت و جانشینی و نبوت معرفی می‌شود؛ به گونه‌ای که اگر تکلیفی غیر مطالبه الهی و بدون اذن او بخواهد و به خدا افترا ببندد، سرنوشت دردناکی خواهد داشت (حاقه: ۴۴ - ۴۷). توهّم «استقلال در قدرت سیاسی»، منشأ گرایش به غیرخدا و نقطه آغاز انحراف در حوزه حقوق و تکالیف سیاسی است. آموزه قرآن این است که چون منشأ قدرت تکوینی خداست، در تشریح نیز تحت قدرت و اطاعت او درآید و غفلت از این قدرت، استکبار را در عرصه حقوق و تکالیف سیاسی به بار می‌آورد (جوادی آملی، ۱۳۸۶ - ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۸۷ و ج ۸، ص ۲۹۱) و انسان که خلیفه خدا و دارای مقام وجودی و رتبی پایین‌تر است، با ادعای مقام فراتر از جانشینی، مشروعیت و قدرت خود را از دست می‌دهد.

۲. علم الهی

این صفت را با واژه علم یا غیر آن (ملک: ۱۳-۱۴ / سبأ: ۲۱ / محمد: ۳۱) مانند لطیف یا به صورت محتوایی (نحل: ۱۰۱، اسراء: ۵۵ / جوادی آملی، ۱۳۸۶ - ۱۳۹۰، ج ۶، ص ۷۶ - ۸۰) می‌توان در قرآن نشان داد.

«وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (ملک: ۱۳ - ۱۴ / سبأ: ۲۱ / محمد: ۳۱) (گفتار خود را پنهان کنید یا آشکار، او به آنچه در دل‌هاست، آگاه است؛ آیا آن کسی که موجودات را آفریده، از حال آنان آگاه نیست؟ درحالی که او از اسرار دقیق آگاه، و به همه چیز عالم است).

عالی‌ترین مرتبه علم در واجب (خدا) و مظاهر علم در ممکنات (موجودات دیگر) است (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۳۲۲ و ۳۲۸-۳۳۰). آفریننده انسان، او را برای مقصدی عالی آفریده (مؤمنون: ۱۱۵ / زمر: ۵ / ذاریات: ۵۶) و انسان باید در صراط مستقیم به سوی ابدیت حرکت کند تا سعادتش تأمین شود (حمد: ۶). خدای علیم و حکیم، تنها خالق و آگاه به حقیقت وجودی انسان است و می‌تواند اهدافش از آفرینش را برآورده کند؛ بنابراین تنها او می‌تواند مطالباتش را مطرح و بشر را بازخواست کند (صافات: ۲۴) و طبق آیات، قلمرو عقل در برابر علم الهی که آثارش با وحی به دست بشر

می‌رسد، بسیار محدود و مغشوش است (یونس: ۲۲ / آل عمران: ۸۵ / قصص: ۳۸ / اعراف: ۱۲۷ / نازعات: ۲۴ / جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۱۴۸، همو، ۱۳۷۸، ص ۱۱۷) و خداوند تصریح می‌کند که دانش اندکی به بشر داده شده است (اسرا: ۸۵)؛ به همین سبب قرآن، خدا را پدیدآورنده دین (تکلیف شعبه‌ای از دین) (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۱۴۲) می‌داند. درحقیقت اصل دین مربوط به عقاید، اخلاق، فقه و حقوق است و منبع ایجادکننده دین، اراده و علم ازلی الهی است (همان، ص ۱۴۳).

همچنین از این دیدگاه که تکالیف - چه فردی و چه اجتماعی - باید با مجموعه مصالح دنیایی و آخرتی سازگار باشد و احاطه علمی به این مسئله در انحصار عالم مطلق است، او یگانه واضح تکالیف سیاسی است و بهترین راه تأمین آنها را نیز می‌داند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱، صص ۹۶ و ۱۲۶).

تقنین الهی، تشریحی است که اساسش تنها علم است؛ چنان که فرمود: «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ، أَمَرَ آلًا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ، ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ، وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» و نیز فرمود: «فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ، وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ». بعثت پیامبران را مقارن و همراه با بشارت و تهدید کرده که همان فرستادن کتابی دربردارنده احکام و شرایعی است که اختلافشان را از بین می‌برد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۲۰ ذیل بقره: ۲۱۳ / از منظر انسان‌شناختی، ر.ک: همان، ص ۱۵۳ - ۱۵۸ / جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۱۰۱ - ۱۰۳ / سبا: ۳ / مریم: ۶۴).

خداوند با کاربست علم، مانع اغرا به جهل بندگانی می‌شود که چنین ابزار علمی یقین‌آوری در اختیار ندارند؛ وگرنه خلاف حکمت الهی و نقض غرض از آفرینش خواهد شد. علم الهی، انسان دارای غرایز و محدودیت‌ها را یاری می‌کند و با شناخت معصومانه، بایدها و نبایدهای بندگی درست را در اختیارش می‌گذارد (ر.ک: حلی، ۱۳۷۳، ۲۴۸). حاصل اینکه خدا به دلیل علم به مخلوقات (جوادی آملی، ۱۳۸۶ - ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۱۹۹ / سبحانی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۲۰ / جوادی آملی، ۱۳۹۱، صص ۲۹۶، ۲۸۹ و ۳۱۹ / مصباح یزدی، ۱۳۷۳ «الف»، ص ۸۹)، صالح برای تشریح تکالیف و انحصار احاطه کامل و جامع علمی، یگانه قانون‌گذار (تشریح تکالیف و حقوق) است. درحقیقت وقتی پذیرفتیم خداوند، یگانه منبع تشریح دین و تکالیف است، نشان دادیم

مصادیق بسیاری از تکالیف سیاسی در دین جعل شده است، به این برونداد منتقل شده‌ایم که خداوند، یگانه منبع تشریح تکالیف سیاسی به عنوان بخشی از دین و بخشی از تکالیف نیز هست و از این طریق، آثار ذیل دست‌یافتنی است:

تأثیر علم الهی در تکلیف‌مندی سیاسی

۲-۱. نقش مبنای علم انحصاری الهی همان‌گونه که در دیدگاه نفی تکلیف سیاسی (علم‌محوری، عقل‌مداری، انسان‌مداری) اشاره شد، در موارد فراوانی تعیین‌کننده است و از منظر انسان‌شناسی قرآنی، انسان دارای حیات دنیوی و اخروی است و نوع حیات دنیایی‌اش در ابعاد گوناگون سیاسی، اجتماعی و ... تعیین‌کننده سعادت و شقاوت حیات اخروی اوست و چون تنظیم برنامه حیات و حقوق و تکالیف لازم برای سعادت جامع وی، تنها با ابزارهایی که در حوزه طبیعت توان شناخت را فراهم می‌کنند، ممکن نخواهد بود، نیازمند ابزار شناختی است که توان شناخت مسائل حیات فراطبیعی را نیز داشته باشند و تنها خداوند چنین گستره علمی دارد و امکان چنین شناخت و تنظیم روابط و تعیین قوانین و تکالیف اجتماعی و سیاسی را با وحی فراهم می‌کند. تنها خداوند شایستگی انحصاری «شناخت جامع و مانع مصالح و مفاسد واقعی انسان در زندگی دنیایی و آخرتی» را دارد و برای ارائه تکالیف از این حیث موقعیتی یگانه دارد و بشر فاقد چنین گستره‌ای معصومانه از شایستگی، باید تمام فعل و عمل‌های سیاسی‌اش به خدا و اذن او مستند باشد؛ درحالی‌که در دیدگاه نفی تکلیف، کسانی که پا در عرصه تعیین تکالیف در حوزه سیاسی می‌گذارند، خود را به دلیل علم‌محوری یا عقل‌مداری، برای «تشخیص قوانین و حقوق» شایسته می‌دانند؛ هم‌چنین باینکه در نگاه دینی، عقل حجت الهی است، انسان با محدودیت توان عقلی (ر.ک: بقره: ۲۱۶) و نیز گرفتاری در دام شبهات علمی و شهوات عملی است. او می‌تواند برخی تکالیف را کشف کند؛ اما از درک چگونگی و کیفیت ادای تکالیف و نیز درک جزئیات تکالیف ناتوان است (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۴۷). مهم‌تر اینکه با «انحصار احاطه علمی» در خداوند روبه‌رو هستیم و همین مبنا، بشر را برای شناخت درست و جامع حقوق و

تکالیف اجتماعی و سیاسی، نیازمند خدای عالم مطلق می‌کند. فلسفه انزال کتب و ارسال رسل و تشریح دین نیز «نمایاندن راه صحیح رسیدن به سعادت حقیقی در قالب تعیین تکالیف و باید و نبایدها» است (همو، ۱۳۷۸، ص ۲۳۶ - ۲۳۷). می‌توان به آیات نشانگر تأثیر علم الهی در تشریح تکالیف‌های سیاسی اشاره کرد؛ مانند نقش علم الهی در برگزیدگی برخی گروه‌ها و اعطای آیات الهی به آنها «اللّٰهُ اعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ» (انعام: ۱۲۳ / دخان: ۳۰ - ۳۳) یا مثل تکلیف جهاد که تصریح می‌شود به جهاد در برابر دشمنانی مکلف هستید که شما نمی‌شناسید؛ ولی خدا می‌شناسد؛ «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ وَعَدُّوا لِلَّهِ وَعَدُّوْكُمْ وَآخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ» (انفال: ۶۰ / مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۲۲۱).

۲-۲. آگاهی از موافقت یا عدم مخالفت الهی، ملاک صحت و سقم افعال سیاسی است تا از بی‌تأثیری آفات علمی و عملی اطمینان به دست آید.

۲-۳. به دلیل احاطه علمی خداوند و مطلق بودن آن، همه بخش‌های تکالیف در انحصار «خدای عالم» قرار می‌گیرد و اگر جعل «تکالیف غیرکلی» تابع دانش محدود بشر باشد و قرآن نسبت به این تکالیف در حد «نظام ارزشی» تنزل یابد، ممیزی میان قرآن (کتاب تشریح تکالیف و حقوق) و مکاتب بشری و نیازی به دین نخواهد بود؛ چون بیشتر انسان‌ها از این ارزش‌ها (عدالت سیاسی، آزادی، رشد و تکامل جامعه و ...) آگاه‌اند و به آن کشش دارند و تفاوت بیشتر در شیوه و روش‌های قوانین و قواعد و تکالیف و حقوق تأمین‌کننده ارزش‌هاست؛ برای نمونه فرعون ادعای دفاع از تمدن داشت (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۱۴) و پیروزی در عمل را نشانه رستگاری و موسی علیه السلام را مروج فساد می‌دانست و خود شعار هدایت و رشد جامعه را سر می‌داد و کار ناپسند خود را زیبا می‌دید (غافر: ۲۹ / جوادی آملی، ص ۳۷ - ۳۸).

۳. حکمت الهی

حِکْمَت، اصابت حق به علم و عقل، و ملازم استحکام و از منظر متکلمان، معلل بودن افعال به غایات و تنزه از لغو و قباحت است (لایه‌جی، ۱۳۷۲، ص ۷۳ حلی،

۱۳۷۳، ص ۲۳۳ / سبحانی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۲۵). تمام افعال و تصرفات از جمله الزامات تکوینی و تشریحی خداوند، حکیمانه است. منشأ افعال خداوند «اراده» و تمام افعال مورد اراده‌اش، دارای اهداف عقلایی (احقاف: ۳ / انعام: ۷۳) و مصلحت و بیشترین خیر و کمال هستند. هدف غایی کارهای خداوند «حب به کمال نامتناهی ذاتی» است که به آثار آن (کمال موجودات) همچون هدف فرعی تعلق می‌گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۲۳)؛ مانند آزمایش شدن، انتخاب بهترین کارها، بندگی خدا (ذاریات: ۵۶)، رسیدن به رحمت خاص و جاودانه الهی (هود: ۷، ۱۰۸، ۱۱۹ / ملک: ۲ / کهف: ۷ / ذاریات: ۵۶ / جاثیه: ۲۳).

تأثیر صفت حکمت در تکلیف‌مندی سیاسی

در نظریه «نسبی‌گرایی معرفت‌دینی و فردی بودن مذهب» به نقش مبنای حکمت الهی اشاره شد. تأثیر این مبنا را در تکالیف سیاسی می‌توان نشان داد؛ از جمله:

۳-۱. مبنای حکمت و هدف‌داری الهی، مقتضی ضرورت وجود تکالیف سیاسی (جوادی آملی، ۱۳۸۶ - ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۵۳۵) است؛ زیرا خدا انسان را چنان آفریده که قوای شهوانی، غضب و ... (ر.ک: سیوری، ۱۳۶۳، ص ۲۷۴ / سبحانی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۵۷ / متقی‌نژاد، ۱۳۸۳، ص ۱۱۲) نیز دارد و اگر تکلیف عقلی و نقلی (ابلاغ توسط معصومان) (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۱۶۸) نباشد، بازدارنده‌ای از قبیح نخواهد بود (حلی، ۱۳۷۳، ص ۳۴۵ / سیوری، ۱۳۶۳، صص ۲۷۳ - ۲۷۴) و انسان از رسیدن به کمال مطلوب باز خواهد ماند و این با حکیم بودن خدا ناسازگار است (مسعودی، ۱۳۸۵، ص ۱۶۲ / ر.ک: حلی، ۱۳۷۳، ص ۳۴۵). علامه حلی در شرح کلام شیخ طوسی در مورد حسن تکلیف، به مسئله حکمت الهی و برخورداری آن از مصلحتی که بدون تکلیف حاصل نمی‌شود، چنین توجه می‌دهد: «وجه حسنه اشتماله علی مصلحه لا تحصل بدونه وهی التعریض لمنافع عظیمه لا تحصل بدون التکلیف لان التکلیف لم یکن لغرض کان عبثاً وهو محال وان کان لغرض ... وان کان التعریض فهو المطلوب ... الغرض من التکلیف هو التعریض لمنفعه عظیمه» (حلی، ۱۳۷۳، ص ۳۴۵).

۳-۲. همچنین مقتضای حکمت، رفع اختلافات برای برداشتن موانع کمال مطلوب الهی از آفرینش بشر است (نهج البلاغه، حکمت ۱۸۳) که این مستلزم وضع نظام حقوق و تکالیف در همه حوزه‌های زندگی است و چون اختلافات ریشه طبیعی دارد، تکالیف و حقوق باید از سوی خداوند جعل شود. کمال انسان نیز در التزام به قوانین خداست که بدون «وحی و نبوت» به آن نمی‌رسد؛ از این رو «وحی و نبوت» از جوامع انسانی جدا نمی‌شود (بینه: ۱ - ۳ / نساء: ۱۶۴ - ۱۶۶ / طه: ۱۳۲ - ۱۳۴) قرآن به محال بودن رسیدن فرد یا جامعه به مقصد، بدون وحی و نبوت، ضمن بیان حکمت رسالت اشاره دارد؛ «وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۱۵۱)؛ یعنی انبیای الهی چیزی به جوامع بشری یاد می‌دهند که بدون آنان محال بود، بیابند (جوادی آملی، ۱۳۸۶ - ۱۳۹۰، ج ۱۰، ص ۴۴۵ - ۴۴۸).

۳-۲. روشن شد که نتیجه اصالت بخشی به شناخت تجربی در اندیشه سیاسی غرب، برخورد نسبی‌گرایانه با قوانین، حقوق و تکالیف است؛ یعنی حقایق پراکنده است و هر گروهی به بخشی از آن دسترسی دارد، هیچ معرفت دینی مطلق نیست. در نتیجه بشر از قید قوانین الهی، آزاد و «پذیرش اکثریت»، ملاک قانونی بودن خواهد بود؛ اما طبق مبنای حکمت، همه کارهای خدای حکیم، هدفدار و به دور از لغو است و هدف غایی او از آفرینش جهان، کمال است و امکان تحقق این هدف در مورد انسان (کمال و قرب الهی) به وضع قوانین و حقوق و تکالیف وابسته است (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۹۶). بدین ترتیب اولاً تمام تکالیف، حکیمانه وضع شده‌اند؛ مانند جهاد (جوادی آملی، ۱۳۸۶ - ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۲۰ / توبه: ۱۹ - ۲۰ / عنکبوت: ۶ و ۶۹ / آل عمران: ۱۴۲)، بیعت و حضور سیاسی (ممتحنه: ۱۲ / فتح: ۱۰ و ۱۸)، اعتراض (اعتراض حضرت ابراهیم علیه السلام و موسی علیه السلام به حاکمان زمان خود و اعراف: ۶۲ و ۶۸ / هود: ۳۴)، حمایت و خیرخواهی رهبران (توبه: ۴۰ / انفال: ۷۴ / محمد: ۷)، امر به معروف و نهی از منکر (آل عمران: ۱۰۴، ۱۱۰ و ۱۱۴ / توبه: ۶۷، ۷۱ و ۱۱۲)، اطاعت از فرمان‌های حاکمان (نساء: ۵۹ / مائده: ۹۲ / نساء: ۸۰ / احزاب: ۷۱ / نور: ۵۲)، حفظ وحدت حول رهبری (انفال: ۴۶)، پرهیز از تغییر جایگاه رهبری و مردم (حجرات: ۷)، بازداشتن از طغیان در برابر حکومت (اعراف: ۴۵ - ۸۶ / هود: ۱۹ / ابراهیم: ۳)، پرهیز از ولایت‌پذیری کفار

(فرقان: ۵۲ / عنكبوت: ۸ / لقمان: ۱۵) و ... که در این بخش، نظریه‌های دیگر نیز می‌توانند ادعای هدفداری قوانین مجعول خود را داشته باشند.

ثانیاً تنها با پذیرش «وضع تکالیف بر مبنای خواست الهی» مصلحت واقعی انسان تأمین می‌شود. این در حالی است که اگر خواسته‌های ظاهری انسان و اکثریت، مبنای تشخیص مصالح و در نتیجه وضع تکالیف قرار بگیرد، حکمت مستمر و مصلحت پایدار انسان لحاظ نخواهد شد و این مصداق واقعی ظلم به نفس است (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۸۹). براینده سخن، اینکه در نظام غربی و مبتنی بر نسبی‌گرایی معرفتی، خواست مردم سرچشمه شناخت مصالح و هدف‌گذاری و جعل تکالیف است؛ ولی در نظام فکری قرآن‌محور، دانش معصومانة الهی، سرآغاز شناخت مصالح و هدف‌گذاری و جعل تکالیف است. بر همین اساس، جانشینان الهی هرگاه در پی ارائه تکلیف یا اعمال تکالیف و الزامات سیاسی باشند، باید کارشان در مسیر اهداف الهی باشد و هر نوع ناسازگاری با آن، مشروع بودن الزام‌ها را دچار مشکل می‌کند و تکالیف سیاسی و ... بدون مبنای حکمت، هرچند به‌ظاهر نظم‌ی سیاسی پدید آورد، حکمت آفرینش را تأمین نخواهد کرد. این در حالی است که همه نظام‌ها و تکامل‌ها و امنیت‌ها، ابزار تعالی روح انسان و قرب آن به خداست (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۲۴۱ - ۲۴۲ / همو، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۱۹ / همو، ۱۳۷۳ «الف»، ص ۵۴ / جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۲۸۹).

۴. خالقیت الهی

بر اساس آیات قرآن، خداوند خالق هر موجودی است:

«بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنِّي يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ذَلِكَُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ» (انعام: ۱۰۱ - ۱۰۲ / فرقان: ۲) (ابداع‌کننده آسمان‌ها و زمین اوست؛ چگونه ممکن است فرزندی داشته باشد و حال آنکه همسری نداشته و همه چیز را آفریده و او به همه چیز داناست. چنان است خداوند پروردگار شما؛ هیچ معبودی جز او نیست،

آفریدگار همه چیز است. او را بپرستید و او حافظ و مدبر همه موجودات است). هر چه بر آن اطلاق شیء شود - از جمله کارهای انسان - مخلوق خداست؛ «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ» (صافات: ۹۶ / مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۱۳۸ / طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۸۷ - ۳۹۰). خداوند مبدأ آفرینش و علت فاعلی همه مخلوقات و در مرحله وجود علمی (مریم: ۹ / انسان: ۱ / واقعه: ۵۸ - ۵۹ و ۶۴) و عینیت (مؤمنون: ۱۴ / جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۸۴) دارای نقش انحصاری است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۸۸، ت ۳۸۹).

تأثیر صفت خالقیت در تکلیف‌مندی سیاسی

برایند نظریه عقل‌مداری «انکار آموزه‌های متافیزیکی از جمله خداوند»، و از نتیجه‌های نظریه انسان‌مداری، «نفی نقش خالقیت در تصرف تشریحی سیاسی در انسان» بود. کسی که خدا را خالق خود و جهان نداند، هویت خود و جامعه‌اش را منقطع از او می‌انگارد و نظام حقوق و تکالیفش را بر مبنای انسان‌محوری می‌گذارد. پرسش مهمی که تعیین مبنا در آن، در مورد پاسخ به مسائل تکلیف سیاسی جهت‌بخش است، چگونگی رابطه تکلیف‌کننده و تکلیف‌شونده است. صفت خالقیت، خداوند را خالق انسان و هستی می‌داند؛ پس لازم است انسان در طراحی نظام تکالیف به لوازم «رابطه خالق و مخلوقی» پایبند باشد و بپذیرد که خداوند در مورد مخلوقاتش (با توجه به صفات مترتب بر خالقیت مانند مالکیت) مجوز تکلیف کردن دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۸۵)؛ از این رو در آیاتی قبل یا بعد از تصریح به رابطه خالق و مخلوقی، سلسله‌ای از تکالیف، پیش روی انسان قرار می‌گیرد. صریح‌ترین ارتباط در این آیه ارائه می‌شود: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶) (و جن و انس را نیافریدم؛ جز برای اینکه عبادتم کنند).

آیه، هدف اصلی آفرینش را عبادت (سر تا پا تعلق به مولا، اظهار آخرین درجه فروتنی در برابر معبود، نهایت تسلیم در برابر او، اطاعت بی‌چون و چرا و فرمان‌برداری در تمام زمینه‌ها) (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۸۶ - ۳۸۸) معرفی می‌کند و در آیاتی نشان می‌دهد دستیابی به این هدف نهایی با «عمل» ممکن است و خدا میدان

آزمایشی برای این کار فراهم می‌آورد تا انسان با عمل به آنچه مطلوب الهی است، به هدف آفرینش دست یابد؛ «الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيُبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا» (ملک: ۲/ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۲، ص ۳۸۸) (او کسی است که مرگ و زندگی را آفرید تا شما را آزمایش کند؛ کدامتان بهتر عمل می‌کنید؟).

علامه طاطبایی رحمته الله نیز ذیل عبارت «قالوا سمعنا و اطعنا» می‌نویسد:

این جمله به تعبیر فارسی می‌گوید به چشم، اطاعت می‌کنم؛ کنایه از اینکه دعوت تو را اجابت کردیم؛ هم با ایمان و هم با عمل بدنی. چون واژه «سمع» در لغت، کنایه از قبول و اذعان به قلب است و واژه «اطاعت» در رام‌بودن در عمل به کار می‌رود؛ لذا با سمع و طاعت ایمان کامل می‌شود. جمله «سمعنا و اطعنا» از سوی بنده، انجام همه وظایفی است که در برابر مقام ربوبی و دعوت خدا دارد و این وظایف و تکالیف، همه آن حقی است که خدا برای خود به عهده بندگانش گذاشته است که در کلمه «عبادت» خلاصه می‌شود؛ همچنان‌که خود فرمود: «وما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۵۴).

۵. مالکیت الهی

از دیدگاه قرآن، مالکیت فقط متعلق به خداست (فاطر: ۱۳/ حشر: ۲۳/ جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۳۷۹ و ۴۱۸) و «مالکیت حقیقی» همه چیز، ویژه اوست (یونس: ۳۱/ جوادی آملی، ۱۳۷۴، ص ۹۵ - ۹۶). او «مالک» و «مَلِک» (ملک: ۱) است و مالکیت حقیقی‌اش از مُلک تکوینی‌اش منفک نیست. هرگونه مُلک و نفوذی تحت سلطه خداست (آل عمران: ۲۶/ جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۴۱۹). آیاتی عمومیت سلطه حقیقی خدا به همه چیز (مجرد یا مادی) را نشان می‌دهند (مائده: ۱۲۰) یا همه مالکیت را از غیرخدا نفی می‌کنند (اسرا: ۱۱۱)؛ «قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِنْ شِرْكٍَ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِنْ ظَهِيرٍ» (سباء: ۲۲). در این آیه، مالکیت هر چیزی (استقلالی، شرکتی یا پشتیبانی) از غیرخدا سلب می‌شود و در این مورد، تفاوتی بین پیامبران و دیگران نیست (یونس: ۴۹/ ممتحنه: ۴/ جن: ۲۱).

تأثیر مبنای مالکیت الهی در تکلیف‌مندی سیاسی

۵-۱. به خلاف نظریه‌های «محوریت حقوق طبیعی انسان» بر مبنای صفت مالکیت، مالک می‌تواند هر نوع تصرفی در مملوک خود بکند و غیر او چنین حقی ندارد و این، یکی از ادراکات قطعی و بدیهی عقلی است که کسی که مالک نیست و از مالک نیز اجازه ندارد، عقلاً هیچ‌گونه حق تصرفی برایش روا نیست (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۰۴)؛ بنابراین انسان به عنوان مملوک حقیقی الهی - در برابر خدای مالک - فقط مکلف است؛ با این توضیح که خاستگاه حقوق بشر در اندیشه فلاسفه حقوق طبیعی، تنها انسان بودن انسان و منافع مادی اوست و معنای مشروعیت مردمی حکومت، فاقد حق بودن خداوند، حق نداشتن خداوند برای دخالت و ایجاد نظام حقوق و تکالیف اجتماعی و سیاسی است؛ درحالی‌که کسی می‌تواند حقوق را عطا کند که مالک آن باشد و طبیعت یا انسان، مالک چیزی نیست و این نگره در تعارض با مبانی قرآنی و «حقوق الهی» ناشی از صفت مالکیت حقیقی خداست. از منظر قرآن، خداوند مالک بشر است و حق تصرف تشریحی مالکانه دارد. براین اساس انسان در برابر خدای مالک (یوسف: ۴۰) نه ذی‌حق، که مکلف است و خداوند بر او حق دارد؛ بنابراین حق حکومت نیز با خداست و او حق صدور تکلیف و اعمال ولایت و حکومت (ر.ک: جواد آملی، ۱۳۸۱، ص ۲۲) بر بشر را دارد و نمی‌توان حق الهی را نادیده گرفت.

مبنای مالکیت حقیقی و مطلق الهی، نظریه «قرارداد اجتماعی» را نیز باطل می‌کند؛ زیرا در قرارداد اجتماعی، اعتبار قانون و جعل تکالیف سیاسی به اراده و خواست مردم جامعه است؛ درحالی‌که آنان مالک چیزی - حتی وجود خود - نیستند و نمی‌توانند در مورد خود یا دیگران تصرفات مالکانه بکنند و قرارداد انسان برای تصرف در هستی و وجود، تصرف در ملک غیر و بدون اذن مالک و عقلاً ناپسند است (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۹۸). علامه حلی نیز در شرح عبارتی از *خواجۀ طوسی* می‌نویسد:

«قد علم بالدلیل العقلی، أنه مملوک لغيره وان التصرف فی ملک الغير بغير اذنه قبیح» (حلی، ۱۳۷۳، ص ۴۷۳ / جواد آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۴۲) با دلیل عقلی دانسته می‌شود که انسان، مملوک غیر خود است و تصرف در ملک غیر، بدون اذن او قبیح است.

همچنین برعکس نظریه «انسان‌مداری»، خداوند طبق حق مالکیت، حق تصرف تشریحی در انسان در قالب تکالیف را نیز دارد. البته در صفت خالقیت اشاره شد که خدای خالق تمام هستی، قائم به ذات و عین وجود هستی و بی‌نیاز از هر نوع علتی است و وجودش را از هیچ موجودی نگرفته است. مترتب بر خالقیت، این است که خدای خالق، مالک حقیقی هر موجودی است و می‌تواند هر نوع تصرفی در آنها داشته باشد؛ ولی موجودات دیگر هیچ نوع حقی بر خدا یا موجودات دیگر ندارند؛ چون خالق و به تبع آن مالک آنها نیستند. براین اساس مالک همه هستی، خدای خالق است و هیچ حقی به خودی خود برای کسی اثبات نمی‌شود و هر حقی، اصالتاً مخصوص خدای خالق مالک است و دیگران در برابر حق او، مکلف هستند (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۰۴).

۲-۵. مالکیت در بسیاری از آیات (ملک: ۱ / نور: ۴۲ / تغابن: ۱ / هود: ۱۲۳ / رک: جوادی آملی، ۱۳۶۱، ص ۵۳۹) به گونه مطلق در مورد خداوند استفاده شده و تمام قلمروهای اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و ... را در بر می‌گیرد. چون خداوند مالک است، حق الزام مملوک خود را دارد؛ زیرا هر کسی صاحب اختیار مملوک خود است (مائده: ۷۶) و نیز حق و توان مجازات آنها را - در صورت تخلف از تکالیف و اوامر و نواهی - دارد (مائده: ۱۷). درمقابل بشر تنها امانتدار است و بدون اذن خدا نمی‌تواند سرنوشت سیاسی خود یا دیگران را (خودبنیاد و به هر نحوی) رقم بزند؛ زیرا فرد و جامعه، ملک خداست و هر نوع تصرف در آن دلیل می‌خواهد (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۴۰).

۳-۵. آیت‌الله جوادی با نقل آیات دال بر مالک نبودن انسان به خود، در مورد افراد دیگر نتیجه می‌گیرد اگر انسان، به آنچه کاملاً در اختیار اوست، مالک نیست، به دیگر موجودات به طریق اولی نمی‌تواند احساس مالکیتی داشته باشد و انسان برای برقراری ارتباط با آنها نیز نیازمند اذن الهی است؛ چون در بقیه امور بر خلاف هویت انسان حتی توهم مالکیت وجود ندارد و خیال بی‌پایه استقلال تصرف در آنها هرگز راه ندارد و چون هر حکومتی بر اعمال انسان‌ها دست‌کم در نوع اجتماعی آن و در تنظیم روابط اجتماعی انسان‌ها تصرف دارد، باید برای تأمین غرض شریعت و اخذ اذن پروردگار به شکلی ضروری با دین هماهنگ باشد (همان، ص ۱۴۲ - ۱۴۳).

۴-۵. با پذیرش این مبنا، حتی اگر در مبانی معرفت‌شناختی، عقل بشر موفق

به طراحی نظام حقوقی همه‌جانبه از جمله در سیاست شود، چون عمل به مقتضای آن مستلزم تصرف در دارایی‌های خداست، نیازمند اذن خدای مالک خواهد بود (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱۶۷).

۵-۵. با پذیرش خدامالکی، تکالیف در محوریت خدا مشروعیت می‌یابد (فصلت: ۳۷) و محتوای اوامر و نواهی سیاسی باید «سازگار با مطالبه الهی» باشد و هر تکلیف معارض، تصرف نامشروع در ملک خدا و ناحق است و حق الهی (ناشی از مالکیت او) را تأمین نمی‌کند. پیامبران الهی با عبارات «عبدوا الله و اجتنبوا الطاغوت» (ر.ک: مائده: ۶۰ / کافرون: ۴ / انعام: ۵۶ / یونس: ۱۰۴ / رعد: ۳۵ - ۳۶) تکالیف الهی را به مردم ارائه کرده‌اند.

۶. ربوبیت الهی

رب به گونه مطلق، فقط برای خدا (سبا: ۵۱ / آل عمران: ۸۰) و برای دیگران نیز به کار می‌رود (صافات: ۱۲۶ / یوسف: ۴۲ / ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۳۹۲ق، ص ۳۳۷). رب‌العالمین، مالک تمام عالمین است و چون ملک حقیقی از تدبیر و ربوبیت تفکیک‌پذیر نیست، رب، مالک و صاحب اختیاری است که هر لحظه در حال ربوبیت مملوکش تا سرحد کمال است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۴). ملک حقیقی، جدای از تدبیر فرض ندارد. ربوبیت در همه ابعاد تکوین و تشریح (همان، ج ۱، ص ۴۹ / مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۱۹) جاری است و خدا برای تصرف و تدبیر امور مخلوقاتش، نیازی به اذن و اجازه تکوینی و تشریحی کسی ندارد. توحید ربوبی یعنی فقط خدا می‌تواند به استقلال در شئون مربوط به خود تصرف کند، مالک این شأن باشد و بی‌اجازه تصرف کند (مصباح یزدی، ۲۳۷۳ «الف»، ص ۲۱ - ۲۲).

در مورد دلیل ضرورت ربوبیت تشریحی الهی به ناکافی بودن عقل برای درک جامعه، مصالح و مفسد دنیوی و اخروی و تأثیرپذیری انسان از کشش‌های نفسانی، استناد شده و به این ترتیب ربوبیت تشریحی با ربوبیت تکوینی مرتبط می‌شوند (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۲۳ - ۱۲۴ / ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۵). ربوبیت تشریحی و تدبیر نظام فردی و اجتماعی باید به دست کسی باشد که ربوبیت

تکوینی کلی و جزئی از آن اوست (اعراف: ۵۴/ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶ - ۱۳۹۰، ج ۱۲، ص ۲۳۰ - ۲۳۴). آیه «فلله الحمد ربّ السموات و ربّ الأرض ربّ العالمین» (جائیه: ۳۶) جامع ربوبیت عام است و با سه بار تکرار «رب»، تأکید دارد رب همه موجودهای امکانی، یکی است (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۴۲۹). توحید در ربوبیت، فطری است (اعراف: ۱۷۲/ مصباح یزدی، ۱۳۷۳ «الف»، ص ۴۶) و خداوند با ربوبیت تشریحی، معیارهای زندگی مطلوب و کمال‌آفرین (ارزش‌ها و معروف‌ها) و راه‌های گریز از زندگی ناسالم را در قالب قوانین (بایدها و نبایدها) در متن مقدس توسط فرستادگانش به مردم ابلاغ و آنان را به ایجاد جامعه اسوه (ابراهیم: ۱) و مردم را به پذیرش و ایمان به آن مکلف می‌کند.

تأثیر مبنای ربوبیت الهی در تکلیف‌مندی سیاسی

چون توحید ربوبی نقش مهمی در حیات انسان دارد، بیشتر مورد تعرض است؛ لذا «ارباب» فراوانی پدید می‌آید. شرک ربوبی نیز به تکوینی (یونس: ۳۱) و تشریحی (پذیرش حقوق و تکالیف غیرالهی در زندگی) تقسیم می‌شود. بسیاری از فراعنه، ادعای ربوبیت تشریحی داشتند و می‌گفتند تأمین سعادت مردم منوط به اطاعت از قوانین ماست (غافر: ۲۹). مسیحیان نیز دچارش بودند (آل عمران: ۶۴/ توبه: ۳۱). آنها دانشمندان، راهبان و حضرت مسیح علیه السلام را خالق و رب تکوینی نمی‌دانستند (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۲۴) و علما را به این عنوان پرستش نمی‌کردند؛ بلکه به حلال و حرام خودساخته و احکام خلاف آنان ملتزم می‌شدند و تحت ربوبیت آنها در می‌آمدند. قرآن حتی مسلمانان را - اگر از کفار و منافقان اطاعت کنند - مشرک می‌داند (انعام: ۱۲۱). اعمال ربوبیت تشریحی (قانون‌گذاری، امر و نهی و واجب‌الاطاعه بودن) (مصباح یزدی، ۱۳۷۳ «الف»، ص ۶۰) در آیه «یا ایها الرسول الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک و ان لم تبلغ فما بلغت رسالته» (مائده: ۶۷) نیز خود را نشان می‌دهد (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۷، ج ۸، ص ۱۸۴). برخی از مهم‌ترین تأثیرات مبنای ربوبیت تشریحی در موضوع مورد بحث چنین است:

۶-۱. در نظریه انسان‌محوری که انسان، مدار بایدها و نبایدهای سیاسی است و

مشروعیت قوانین حکومت، ناشی از حاکمان یا مردم است، به تعارض آن با حق تصرف تشریحی اشاره شد. ربوبیت تشریحی، تأثیر خداوند در نظام حقوق و تکالیف را توضیح می‌دهد (مصباح یزدی، ۱۳۷۳ «الف»، ص ۵۴ - ۵۷ / همو، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۳۴ / همو، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۲۰) و اگر بتوان پذیرفت آفرینش، امری دفعی است، بشر در تنظیم و تعیین نظامات و حقوق و تکالیف اجتماعی و سیاسی اش مستقل می‌شود؛ «آن که ... ربوبیت انحصاری خدا را قبول ندارد، خود را واضع حقوق و تکالیف می‌داند (جائیه: ۲۳) و این، همان فکر اومانستی است؛ غافل از اینکه همیشه تمایلات انسان با مصالح او هماهنگ نیست (بقره: ۲۱۶)» (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۸۶ - ۸۷).

پذیرش ربوبیت انحصاری الهی در زندگی سیاسی، موجب جریان نظام تکالیف بر مدار خواست الهی می‌شود (ر.ک: همو، ۱۳۸۱، ص ۱۵۵ - ۱۵۶) و اعمال سیاسی وقتی مشروع می‌شود که بر محور آن سامان یابد. ارسال قرآن (متن قوانین و تکالیف) نیز بر اساس ضرورت هدایت شکل گرفته است (زمر: ۴۱ / بقره: ۵۳ / نمل: ۹۲ / بقره: ۲ / آل عمران: ۴ / سجده: ۲۲۳) و در برخی آیات، به ارتباط هدایت و تبعیت توجه، و از مردم خواسته می‌شود در برابر اراده هدایت، اطاعت‌پذیر باشند و تکالیف الهی را به انجام برسانند (کهف: ۵۵ / صف: ۹ / مائده: ۱۵ - ۱۶).

۶۲. اثبات «حق ربوبیت تشریحی»، ملازم تثبیت «تکالیف پذیرش ربوبیت» و لوازم آن است و مردم تنها باید به تکالیف سیاسی خداوند ملزم شوند. قرآن پس یا پیش از واژه «رب»، تکالیفی را بر انسان بار می‌کند؛ مانند «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ» (مائده: ۶۷ / آل عمران ۴۱، ۴۳ و ۱۳۱ / مائده: ۲۸ و ۹۱). مردم نیز برای ادای حق ربوبیت تشریحی نباید پس از اجازه قانون بشرساز، مطیع تکالیف سیاسی خداوند شوند؛ چون باز تصرف بشر در بندگان بدون اذن رب می‌شود که در بینش قرآن - به خلاف نظام لیبرال غربی که انسان را مالک خود می‌داند - غصب حق رب العالمین است.

۶۳. همچنین پس از پذیرش توحید در ربوبیت الهی و پذیرش انحصار تکالیف‌دهی به خداوند (یونس: ۵۹)، در تشریح هر نوع تکالیف سیاسی، نیازمند اذن (مصباح یزدی، ۱۳۷۳ «الف»، ص ۱۹۵ - ۱۹۸) رب العالمین خواهیم بود. برخی آیات، این تلازم را

تصدیق می‌کنند؛ مانند «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاؤُكَ فَاسْتَعْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا» (نساء: ۶۴) (ما هیچ پیامبری را نفرستادیم؛ مگر به این منظور که به فرمان خدا از وی اطاعت شود و اگر این مخالفان هنگامی که به خود ستم می‌کردند و [فرمان‌های خدا را زیر پا می‌گذاشتند] به نزد تو می‌آمدند و از خدا طلب آمرزش می‌کردند و پیامبر نیز برای آنها استغفار می‌کرد، خدا را توبه‌پذیر و مهربان می‌یافتند).

آیه نشان می‌دهد خداوند اطاعت از دستورهای رسولانش را واجب کرده است و آنان در این مورد، مأذون هستند. در تفسیر آیه نیز اشاره شده «از تعبیر باذن الله استفاده می‌شود که پیامبران الهی هر چه دارند، از ناحیه خداست و به بیان دیگر، وجوب اطاعت آنها، بالذات نیست، بلکه آن هم به فرمان پروردگار و از ناحیه اوست» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۴۵۱). به همین نسبت، مخالفت با احکام و تکالیف او نیز مخالفت با خدایی است که چنین اذنی به وی داده است؛ از این رو در ادامه آیه، توجه داده می‌شود تکلیف مردم، ارجاع داوری به رسول است و ارجاع داوری به غیر پیامبر ﷺ، مخالفت با منصب خاص او و مخالفت با فرمان خداست (همان، ص ۴۵۳).

خداوند به پیامبرانش در امور سیاسی نیز اذن می‌دهد؛ مانند اذن در اجازه دادن و ندادن به رزمندگان برای ترک جهاد؛ «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَىٰ أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّىٰ يَسْتَأْذِنُوهُ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ فَإِذَا اسْتَأْذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأَذَنْ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (نور: ۶۲) (مؤمنان واقعی، کسانی‌اند که به خدا و رسولش ایمان آورده‌اند و هنگامی که در کار مهمی با او باشند، بدون اجازه او به جایی نمی‌روند. کسانی که از تو اجازه می‌گیرند، آنها به راستی به خدا و پیامبرش ایمان آورده‌اند. در این صورت هرگاه از تو برای برخی کارهای مهم خود اجازه بخواهند، هر کس از آنها را می‌خواهی، اجازه ده و برای آنان استغفار کن که خداوند غفور و رحیم است).

گفته شده آیه درباره حنظله بن ابی عیاش در مورد جنگ احد یا منافقان مدینه نازل شد. طبق شأن نزول اخیر، گفته شده: «در مورد گروهی نازل شد که وقتی رسول خدا ﷺ به خاطر کار مهمی مانند جنگ، جمعشان می‌کرد، بدون اذن وی متفرق می‌شدند» (عبدعلی بن

جمعه، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۶۲۸). همچنین در چند آیه قبل، سخن از لزوم اطاعت از خدا و پیامبر ﷺ بود که یکی از شئون اطاعت، انجام کارها با اذن و فرمان است. در آیه از لزوم اذن سخن می‌گوید و خداوند به حضرت اذن می‌دهد به هر کسی می‌خواهد - و صلاح می‌بیند - اجازه دهد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۵۶۳ / توبه: ۴۳ - ۴۵).

همین‌گونه که در مواردی به حضرت اذن نمی‌دهد؛ مانند «وَلَا تُطِيعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ وَدَعْ أَذَاهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا» (احزاب: ۴۷) (و از کافران و منافقان اطاعت نکن و به آزارهای آنها اعتنا نکن؛ بر خدا توکل کن و همین بس که خدا حامی و مدافع [تو] باشد).

البته این پرسش مطرح است که این اذن به عموم مردم داده شده و خداوند پس از آنکه برخی تکالیف را توسط پیامبرانش بیان کرده، بقیه امور از جمله تکالیف سیاسی و اقتصادی و مدیریتی را بر عهده خود مردم گذاشته است یا این اذن به اشخاص خاصی واگذار شده است. فرض اول در میان اهل سنت پس از رحلت رسول اکرم ﷺ مطرح شده است؛ هر چند به تازگی این اندیشه نیز مطرح شده که حاکمیت پیامبر ﷺ نیز انتخابی بود (عبدالرازق، [بی تا]، ص ۷۷ به بعد / بازرگان، ۱۳۷۷، ص ۸۷ - ۹۳)، اما آیات الهی فرض دوم را ثابت می‌داند و تأکید دارد ربوبیت و شئون آن در انحصار خداست؛ «يا صاحِبِي السَّجْنِ أَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمْ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (يوسف: ۳۹ - ۴۰) (ای دوستان زندانی من! آیا خدایان پراکنده بهترند یا خداوند واحد قهار این معبودهایی را که غیر از خدا می‌پرستید، چیزی جز نام‌های [بی‌مسما] که شما و پدرانتان آنها را خدا نامیده‌اید، نیست. خداوند هیچ دلیلی برای آن نازل نکرده؛ حکم، تنها از آن خداست؛ فرمان داده که غیر از او را نپرستید. این است آیین پابرجا؛ ولی اکثر مردم نمی‌دانند).

خداوند تنها به اشخاصی خاص اذن می‌دهد و جایی هم که به مردم سپرده می‌شود، تنها در سایه این اشخاص معنا می‌شود و این به خاطر ارتباط ربوبیت خدا و ضرورت وجود پیامبران در زندگی بشر است؛ زیرا رسالت از لوازم ربوبیت - شأن آن، تدبیر امور مردم در راه سعادت و مسیرشان به سوی غایت وجودشان - است و اطاعت و تکلیف‌پذیری مردم از آنان، از لوازم نبوت و رسالت شمرده می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۷۱).

۷. ولایت الهی

«ولی» از «ولی» به معنای آمدن بدون فاصله چیزی پشت سر چیزی است که لازمه‌اش قرب به یکدیگر است. از مصادیق آن، ولایت به معنای تدبیر امور غیر و قیام برای کفایت حیات و معاش اوست (ر.ک: مصطفوی، ۱۳۷۵، ج ۱۳، ص ۲۰۴ - ۲۰۷). ولایت مترتب بر ربوبیت الهی است (جوادی آملی، ۱۳۶۹، ص ۲۵۱). برخی ربوبیت را مترتب بر ولایت می‌دانند (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۲) و بر اساس توحید افعالی، هیچ موجودی توان سرپرستی شیء یا شخصی را ندارد.

بر اساس توحید افعالی و اینکه اثربخش حقیقی در هر چیزی، خداوند است، معقول نیست موجودی غیرخداوند توان آن را داشته باشد سرپرست شیء یا شخصی باشد؛ از این رو ولایت حقیقی، مخصوص خداوند است ... بنا بر آنچه در معنای توحید افعالی گذشت، سر اینکه خدای سبحان، اسناد قتل کفار را از رزمندگان پیروز نفی نموده و به خود نسبت داده است، آشکار می‌گردد؛ چنان‌که فرمود: «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ» (انفال: ۱۷) (شما آنها را نکشتید؛ بلکه خداوند آنها را کشت) (جوادی آملی، ۱۳۶۹، صص ۲۲ و ۶۴).

۲۰۹

توحید

نگارنده: مندی سیاسی
انسان از منظر
... و ...

خداوند با ولایت، شایستگی و حق اداره جهان هستی را دارد و ربوبیت خود را جاری می‌کند. در آیه ۱۴ سوره انعام، ولایت الهی بر پایه ربوبیت اثبات شده است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶ - ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۱۴۱). ولایت الهی (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۲۷۱ - ۲۷۳) با روش‌های گوناگون در قرآن تبیین شده است (جوادی آملی، ص ۹۲/ همو، ص ۷۰). آیه «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» (بقره: ۲۵۷) با اطلاق خود ناظر به هر دو ولایت تکوینی و تشریعی است. ولایت تشریعی با هدایت انسان‌ها از ظلمت به نور در قالب وضع تکالیف و ... معنا می‌یابد؛ لذا خداوند قرآن را نور می‌داند (ابراهیم: ۱) و با آیاتی چون «إِنَّ وَلِيَّ اللَّهِ الَّذِي نَزَلَ الْكِتَابَ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ» (اعراف: ۱۹۶)، جایگاه ولایت در نزول متن مقدس را نشان می‌دهد. خداوند کتب مقدس را برای ابلاغ محتوای مطالبات تشریعی‌اش (اعراف: ۱۹۷) و پیامبران و امامان علیهم‌السلام را به عنوان مجری برای اعمال ولایت تشریعی بر انسان‌ها نصب کرده است و این جعل، بخشی از اعمال ولایت الهی است و امکان اعمال ولایت بر مردم - بدون آن - وجود ندارد؛ همان‌گونه که بدون جعل ولایت برای جانشینان پیامبران، امکان

تداوم اعمال ولایت خدا و اتمام نعمت، منتفی است (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ص ۲۵۷)؛ برای همین، هنگام معرفی ولی، از سه مورد (خدا، رسول، اولی الامر) یاد می‌شود. ولایت، گاهی به صورت نبوت (ر.ک: قصص: ۷ / انعام: ۱۲۴ / شعرا: ۲۱ / مریم: ۳۰) و زمانی به صورت امامت (ر.ک: بقره: ۱۲۴ / قصص: ۵ / سجده: ۲۴ / انبیاء: ۷۳) تجلی می‌کند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۶۹، صص ۲۲۳ و ۲۶۸ / همو ۱۳۸۶، ص ۱۸۵). آیه «اولوالامر» از ولایت تشریحی سخن می‌گوید (نساء: ۵۹) و از مؤمنان می‌خواهد از خدا و رسول ﷺ اطاعت کنند و اطاعت، زمانی ارزش به شمار می‌رود که با اختیار باشد و محدوده اختیار انسان در امور تشریحی است. «ولایت الهی، جنبه باطنی نبوت و رسالت را تأمین می‌کند و چون ولی (فرد دارای لیاقت نبوت و رسالت) ولایت را اعمال می‌نماید و تأمین امور امت اسلامی را بر عهده دارد، ولی امر مسلمانان نامیده می‌شود (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۸۵). ولایت تشریحی و اجرایی، ولایتی اعتباری برای اجرای تکالیف و احکام در حیطة قانون گذاری خداوند است. انتقال ولایت از خداوند به غیر، محال است؛ ولی جعل ولایت تکوینی برای معصوم (به افاضه اشراقی و جعل وجود خاص) و جعل ولایت تشریحی برای معصوم (به جعل اعتباری بالاصاله) و برای غیر معصوم (جعل اعتباری بالتبع) ممکن است (ر.ک: همان، ص ۴۲۸). خداوند «اعمال و اجرای» ولایت تشریحی را به منصوبانی اختصاص می‌دهد که شایستگی برخوردار و اعمال آن را در قالب الزام و امر و نهی در محدوده قوانین الهی دارند (ر.ک: همان، ص ۱۵۹). پیامبران دارای اذن تشریحی ولایت و مکلف به اعمال آن هستند. آیاتی به صراحت آنان را ولی معرفی می‌کنند؛ مانند «انما ولیکم الله و رسوله و الذین آمنوا». آیاتی نیز اعمال مولویت آنان در عرصه‌های سیاسی را نشان می‌دهند؛ مانند مبارزه موسی علیه السلام با فرعون، تشکیل حکومت به دست حضرت سلیمان علیه السلام و داوود علیه السلام تا پیامبر اکرم ﷺ. گاهی نیز پذیرش ولایت با منشأ الهی، برای مخاطبان پیامبران، به دلیل تجربه و عادت به حکومت‌های برآمده از زور و قدرت غالب، محال می‌نمود. برداشت قوم ثمود از این گونه است (بقره: ۲۳ / شعرا: ۱۵۰).

تأثیر پذیرش مبنای ولایت الهی در تکلیف‌مندی سیاسی

۷-۱. در «محوریت حقوق طبیعی انسان» به تعارض آن با «حقوق الهی» ناشی از ولایت و حاکمیت الهی اشاره شد و اینکه انسان در برابر خدا مکلف است؛ نه صاحب حق. تنها خداوند، حق ولایت دارد (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۱۱۰) و به عنوان ولی حقیقی، انسان‌ها را با وضع و ابلاغ احکام تکلیفی در همه ابعاد زندگی هدایت می‌کند؛ از این رو بشر حق ولایت بر خود و دیگران را ندارد و هر جا ولایت به‌طور مشروع به غیر خدا نسبت داده شود، منظور ولایت ماذون، غیراستقلالی و تبعی است. اعطای اذن به گروه خاصی (منصوبان) اختصاص دارد و تمام ولایت‌های دیگر، ناحق، نامشروع و غصب - به دلیل فقدان اذن تشریحی - است؛ پس تکالیف و اوامر سیاسی و الزام‌های برخاسته از ادعای حق ولایت، فاقد مشروعیت خواهد شد و مردم، مکلف به مخالفت با این الزامات و مراجعه به ماذون‌های الهی‌اند (کلینی، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۲۹۵ / جوادی آملی، ۱۳۶۸-۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۶۶۲).

۷-۲. یکی از مبانی اصلی نظریه تفکیک دین از حکومت، انکار حاکمیت و حکومت آفریدگار متعال بر آفریدگان است و به ادعای سکولارها، حکومت، امری عرفی و صرفاً مربوط به انسان‌هاست (قدردان قراملکی، ۱۳۷۷، ص ۲۰۳). بر اساس توحید در ولایت، اعمال شئون ولایت مانند قضاوت و حکومت در انحصار خداوند و مآذون‌های او خواهد بود. قرآن حاکمیت را به‌طور مطلق (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۳۰۹) (قانون‌گذاری، اجرا، قضا) در انحصار خداوند می‌داند و هر کسی را که برای غیرخدا حقی در بعد تشریحی قائل باشد، مشرک معرفی می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۷۳ «ب»، ص ۲۵ / همو، ۱۳۹۰، ص ۱۰۷ / مسعودی، ۱۳۸۵، ص ۱۰۷). توحید در حاکمیت نیز از شئون ربوبیت است و رب - چون مالک ربوب و خالق او از عدم است - حق تصرف و تسلط در تمام شئون و ایجاد محدوده برای تصرفات ربوب را دارد و این، نیازمند ولایت بر انسان مورد تسلط خداست؛ وگرنه تصرفی عدوانی خواهد شد و چون هر مخلوقی فاقد مالکیت و نیازمند خدا در وجود و فکر و فعل است، نمی‌تواند بر موجودات دیگر حاکمیت داشته باشد، بنابراین ولایت حقیقی از آن خداست (کهف: ۴۴) و کسی غیر از او، حق حکومت ندارد تا بتواند شریک خدا بشود (ر.ک: سبحانی، ۱۳۸۴، ص ۸۱ به بعد) و چون شأن خداوند، فراتر از این است که بی‌واسطه حکومت

کند، پس از تشریح مستقیم، وظیفه اجرا (جوادی آملی، ۱۳۸۶ - ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۴۲۵ - ۴۲۸) را به بشر عطا می‌کند. البته تفویض به معنای مرجعیت در بیان قوانین و تطبیق کلیات بر موضوعات جزئی و مسائل حکومتی و قضایی و اجتماعی و واجب کردن اطاعت از رسول در این حیثه مانند آیه ۵۹ سوره نساء صحیح است. وضع قوانین کلی «طبق رهنمود وحی و الهام غیبی»، تطبیق احکام الهی، اعلام جنگ و صلح، عزل و نصب افراد و ... مانند آیه ۷ سوره حشر به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله واگذار می‌شود (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۴۸۵ - ۴۸۹). به این ترتیب اشخاص باصلاحیتی را به این کار می‌گمارد (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۱۹۸ - ۲۰۳) و مأذون از سوی خدا به اسم (مانند داوود علیه السلام و رسول اکرم صلی الله علیه و آله یا وصف و عنوان - مانند علما و فقها که در غیبت نبی یا امام - حق حکومت می‌یابد (سبحانی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۷۶).

۷-۳. با ابتدای حاکمیت به ربوبیت و ولایت، چون منشأ حکم و حاکمیت خداست و صدورش مبتنی بر ربوبیت است، انسان مورد حکم و تکلیف است؛ نه مصدر حکم؛ بنابراین انسان مکلف به الزامات و احکام الهی است. آیاتی چون «ان الحكم إلا لله» دلیل این نگره است. انسان نمی‌تواند منشأ حکم باشد؛ زیرا عبد است و صدور حکم، شایسته رب است؛ مگر با اذن و در محدوده‌ای که شارع اجازه دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۳۲) و چون انسان، منشأ حکم نیست، اشکال نمی‌شود که الزامات دینی، آزادی او را محدود می‌کند.

۷-۴. نیز با پذیرش حاکمیت الهی و لزوم نصب، حکومت بالاصاله در اختیار مردم و وکیل آنها نخواهد بود تا هر کسی را خواستند، حاکم کنند. در این مبنا حاکم، ولی آنان است؛ هر چند اجرای قوانین و انجام تکالیف رهبری به دست مردم است. واجب شمردن اطاعت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اولوالامر (نساء: ۵۹ / جوادی آملی، ۱۳۸۶ - ۱۳۹۰، ج ۱۱، ص ۶۲۷) نشان می‌دهد حق حاکمیت از آن خداست و او افراد شایسته‌ای را برای حکومت بر مردم تعیین کرده و وظیفه مردم، رجوع و اطاعت از تکالیف آنان است (جوادی آملی، ۱۳۸۶ - ۱۳۹۰، ج ۱۱، ص ۶۱۹ - ۶۲۰).

نتیجه‌گیری

در این پژوهش «توحید در قدرت خداوند» در عرصه تشریحی و تأثیرش در جریان قدرت الهی در حوزه اجتماعی و سیاسی، تبیین و نشان داده شد. کسی «مجاز به اعمال قدرت» در قالب الزام و ایجاد تکالیف سیاسی است که «حق اعمال قدرت» را دارد و او تنها خدای قادر مطلق است و دیگران نیازمند «اذن الهی» اند. بر اساس مبنای «توحید در علم الهی» خدا یگانه آگاه به حقیقت انسان است و می‌تواند اهداف خود از آفرینش را برآورده کند، بنابراین تنها او می‌تواند مطالباتش را مطرح کند و یگانه پدیدآورنده دین (تکلیف سیاسی شعبه‌ای از دین) است. طبق «مبنای حکمت» همه کارهای خدا هدفدار است و هدف غایی او از آفرینش جهان، کمال است و امکان تحقق این هدف در مورد انسان (کمال و قرب الهی) وابسته به وضع قوانین و حقوق و تکالیف سیاسی و اجتماعی است. با مبنای «توحید در خالقیت»، لازم است انسان در طراحی نظام تکالیف به لوازم «رابطه خالق و مخلوقی» پایبند باشد و بپذیرد خداوند در مورد مخلوقاتش (با توجه به صفات مترتب بر خالقیت مانند مالکیت) مجوز تکلیف کردن دارد. طبق مبنای «توحید در مالکیت» سلطه حقیقی خدا عمومیت دارد و مالک می‌تواند در مملوک خود هر نوع تصرفی بکند و انسان در برابر خدای مالک، فقط مکلف است. بر اساس «توحید در ربوبیت» فقط او می‌تواند به استقلال در شئون مربوط تصرف کند. ربوبیت تشریحی، تأثیر خداوند در نظام حقوق و تکالیف را توجیه می‌کند و بشر در تنظیم و تعیین نظامات و حقوق و تکالیف اجتماعی و سیاسی‌اش مستقل نخواهد بود و نظام تکالیف بر مدار خواست الهی جاری می‌شود و اثبات «حق ربوبیت تشریحی»، ملازم تثبیت «تکلیف پذیرش ربوبیت» است؛ بر پایه «توحید در ولایت» که بر ربوبیت مترتب است، ولایت حقیقی، مخصوص خداوند است و خداوند با ولایت، شایستگی و حق اداره جهان هستی را دارد و ربوبیت خود را جاری می‌کند. انسان در برابر خدا مکلف است؛ نه صاحب حق. تنها خداوند، حق ولایت دارد و انسان‌ها را با وضع و ابلاغ احکام تکلیف سیاسی و اجتماعی هدایت می‌کند. اعمال شئون ولایت مانند قضاوت و حکومت نیز در انحصار خدا و مأذون‌های اوست و حاکمیت به‌طور مطلق قانون‌گذاری، اجرا، قضا) در انحصار خداست.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

* نهج البلاغه.

۱. بیرو، آلن؛ فرهنگ و علوم اجتماعی؛ ترجمه باقر ساروخانی؛ تهران: کیهان، ۱۳۷۰.
۲. باربور، ایان؛ علم و دین؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴.
۳. بازرگان، مهدی؛ آخرت و خدا؛ تهران: موسسه فرهنگی رسا، ۱۳۷۷.
۴. جوادی آملی، عبدالله؛ شمیم ولایت؛ قم: اسراء، ۱۳۸۲.
۵. _____؛ توحید در قرآن؛ ج ۷، قم: اسراء، ۱۳۹۱.
۶. _____؛ شریعت در آیینة معرفت؛ قم: ج ۲، نشر اسراء، ۱۳۷۸.
۷. _____؛ نسبت دین و دنیا؛ ج ۲ قم: اسراء؛ ۱۳۸۱.
۸. _____؛ فلسفه حقوق بشر؛ قم: اسراء، ۱۳۷۵.
۹. _____؛ انتظار بشر از دین؛ قم: اسراء، ۱۳۸۰.
۱۰. _____؛ حق و تکلیف در اسلام؛ قم: اسراء؛ ۱۳۸۴.
۱۱. _____؛ ولایت در قرآن؛ تهران: ج ۳، مرکز فرهنگی نشر رجا، ۱۳۶۹.
۱۲. _____؛ ولایت فقیه؛ قم: ج ۱، اسراء، ۱۳۷۸.
۱۳. _____؛ تفسیر تسنیم (کل دوره)؛ قم: اسراء، ۱۳۸۶ - ۱۳۹۰.
۱۴. _____؛ ادب فنای مقربان؛ ج ۸، قم: اسراء، ۱۳۸۹.
۱۵. _____؛ سیره رسول اکرم ﷺ در قرآن؛ ج ۱، قم: اسراء، ۱۳۸۶.
۱۶. حلی، حسن بن یوسف؛ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد طوسی؛ ج ۳، قم: انتشارات شکوری، ۱۳۷۳.
۱۷. اکتر، رابرت؛ برگزیده افکار راسل؛ نقد و بررسی علامه جعفری؛ تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۰.
۱۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ معجم مفردات الفاظ القرآن؛ [بی جا]: دارالکتب العربی، ۱۳۹۲ ق.
۱۹. روسو، ژان ژاک؛ قرارداد اجتماعی؛ تهران: انتشارات ادیب، ۱۳۶۸.
۲۰. سبحانی، جعفر؛ الهیات علی هدی الكتاب و السنه و العقل؛ مقرر: حسن مکی عاملی؛ ج ۶، تهران: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، ۱۳۸۴.
۲۱. سروش، عبدالکریم؛ «مدارا و مدیریت مؤمنان»؛ کیان، ش ۲۱، ۱۳۷۳.
۲۲. طباطبایی مؤتمنی، منوچهر؛ آزادی های عمومی و حقوق بشر؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.

۲۳. طباطبایی، محمدحسین؛ **المیزان فی تفسیر القرآن**؛ ج ۵، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۱۷ق.
۲۴. عبدالرازق، علی؛ **الاسلام و اصول الحکم**؛ بیروت: دار و مکتبه الحیاه، [بی تا].
۲۵. عمید زنجانی، عباسعلی؛ **فقه سیاسی**؛ ج ۱، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۴.
۲۶. قدردان قراملکی، محمدحسن؛ «جامعه مدنی سکولار یا دینی»؛ **کتاب نقد**، ش ۹-۱۰، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ص ۲۰۲-۲۱۶، زمستان ۱۳۷۷.
۲۷. _____؛ **قرآن و سکولاریسم**؛ ج ۲، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵.
۲۸. کاپلتسون، فردریک؛ **تاریخ فلسفه**؛ تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۲.
۲۹. کلینی، محمدبن یعقوب؛ **الاصول من الکافی**؛ ج ۵، تهران: دارالکتب الاسلامیه؛ ۱۳۶۱.
۳۰. گلشنی، مهدی؛ «فیزیک دانان غربی و مسئله خداباوری»؛ **قبسات**، ش ۳، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، بهار ۱۳۷۶، ص ۲۱-۲۰.
۳۱. لاهیجی، فیاض؛ **سرمایه ایمان**؛ به کوشش صادق لاریجانی؛ تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲.
۳۲. مسعودی، محمد هاشم؛ **ماهیت و مبانی تکلیف، ماهیت و مبانی کلامی تکلیف**؛ ج ۱، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
۳۳. مصباح یزدی، محمدتقی؛ **توحید در نظام عقیدتی و ارزشی اسلام**، قم: شفق، ۱۳۷۳ «ب».
۳۴. _____؛ **حقوق و سیاست در قرآن**؛ ج ۱، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸.
۳۵. _____؛ **خداشناسی در قرآن**؛ ج ۱، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹.
۳۶. _____؛ **معارف قرآن**؛ چ مکرر، قم: مؤسسه در راه حق، ۱۳۷۳ «الف».
۳۷. _____؛ **پرسش‌ها و پاسخ‌ها**؛ ج ۴، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۹.
۳۸. _____؛ **آموزش فلسفه**؛ ج ۷، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۶.
۳۹. _____؛ **نظریه سیاسی اسلام**؛ ج ۴، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۰.
۴۰. مصطفوی، حسن؛ **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**؛ تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۵.
۴۱. مطهری، مرتضی؛ **اسلام و نیازهای زمان**؛ ج ۱، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۰.
۴۲. _____؛ **نظام حقوق زن در اسلام**؛ ج ۱۴، تهران: صدرا، ۱۳۶۹.
۴۳. _____؛ **مجموعه آثار**؛ ج ۲، تهران: انتشارات صدرا؛ ۱۳۷۲.
۴۴. مکارم شیرازی، ناصر؛ **تفسیر نمونه**؛ ج ۱، تهران: دارالکتب الاسلامی، ۱۳۷۴.
۴۵. میرچا الیاه؛ **فرهنگ و دین**؛ ترجمه هیئت مترجمان؛ تهران: طرح نو، ۱۳۷۴.

۴۶. نوروزی، محمدجواد؛ فلسفه سیاسی اسلام؛ ج ۲، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹.
۴۷. واعظی، احمد؛ «دین و جامعه مدنی»؛ کتاب نقد، ش ۹-۱۰، زمستان ۱۳۷۷، ص ۲۴۸-۲۱۶.
۴۸. همیلتون، ملکم؛ جامعه‌شناسی دین، تهران: تبیان، ۱۳۷۷.

