

اندیشمندان اسلامی همواره در معرفی مطلوب‌ترین بستر برای حیات بشری تلاش کرده‌اند تا سعادت و کمال وی تضمین شود و مکاتب گوناگونی در این زمینه شکل گرفته‌اند. با این حال، امروز شاهد ناکامی تلاش‌ها در تأمین سعادت حیات اجتماعی و سیاسی هستیم که بر پایه روش‌های تجربی استوار بوده است. آنچه در شمار علل مهم این ناکامی جلوه می‌کند بی‌توجهی به نقش خداوند، مبدأ خلقت هستی و انسان، در تعیین اهداف و راهبردهای حیات سیاسی است. درحالی‌که انسان در مکاتب موجود، خداوند را کنار گذاشته شده است، از منظر قرآنی نظام هستی و انسان، در سایه خدای خالق و رب، وجود و معنا می‌یابد. هستی با همه ابعادش جلوه خلقت او به‌شمار می‌آید و شناخت سعادت واقعی انسان، به عنوان عضوی از نظام هستی، نیازمند مبدأشناسی می‌گردد. با چنین شناختی می‌توان طرحی جامع برای حیات سیاسی و اجتماعی بشر ارائه کرد که سعادت وی را تضمین کند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶ - ۱۳۹۰، ج ۱۴، ص ۲۱). آموزه‌های قرآنی شامل مجموعه عقاید اصولی و نظری و مجموعه ارزش‌هایی هستند که مسلمانان در عمل به‌کار می‌بندند، و این دو نظام رابطه اصل و فرع دارند (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۱۳) و مبانی مبدأشناختی بخش مهمی از نظام اعتقادی را در اختیار ما قرار می‌دهند که امکان تولید نظام ارزشی، در حوزه حیات اجتماعی و سیاسی را فراهم می‌آورد.

از سوی دیگر، قرآن متنی قویم و دقیق و در عین حال مستلزم فهمی اطمینان‌آور است. لذا مراجعه به فهم مفسران توانمندی چون علامه طباطبایی ضروری است. برای کشف نظام اعتقادی که بستر تولید نظام ارزشی در حوزه سیاست را فراهم می‌آورد، آیات از منظر علامه فهم شده، و بر پایه آن، مبانی خداشناسی ارائه می‌شود. به دلیل پذیرش پیش‌فرض «وجود رابطه میان دو نظام اعتقادی و ارزشی»، ارزش‌ها در سیاست متأثر از اعتقادات در مورد مبدأ جهان می‌شود. پذیرش این مبانی، استلزاماتی در سیاست دارد که آن را از نوع غربی‌اش متمایز می‌سازد. برای نمونه، وقتی بپذیریم وجود منحصر در ماده نیست و ابزارهای ادراکی بشر توان ادراک خدای فرامادی را ندارد، بشر نیازمند ابزارهای ادراکی دیگری، برای ادراک منابع غیرمادی خواهد شد. علامه در تفسیر آیه ۱۰۳ انعام می‌نویسد:

مشركان مطابق فهم ساده خود فكر مي‌کردند وقتي كسي بخواهد وكيل آنها باشد، اين يك امر جسماني مانند ديگر امور جسماني خواهد بود كه عهده‌دار كارهاي جسمي است. خداوند توهمشان را با اين آيه دفع كرد؛ به اينكه چشم‌ها خدای تعالی را درك نمي‌كند، چون والاتر از جسم بودن و لوازم آن است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۲۹۲).

استلزام‌های مبانی خداشناسی در ساحت سیاست از منظر علامه طباطبائی

محمد عابدی / عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

abedi.mehr@yahoo.com

دریافت: ۱۳۹۴/۸/۵ - پذیرش: ۱۳۹۴/۱۲/۲۶

چکیده

بی‌توجهی به نقش مبدأ خلقت در تعیین اهداف و راهبردهای حیات سیاسی، از زمینه‌های ناکامی معرفی مطلوب‌ترین بستر حیات سیاسی بشر در تأمین سعادت وی بوده است، درحالی‌که از منظر قرآن، شناخت سعادت انسان به عنوان عضوی از نظام هستی، نیازمند مبدأشناسی است. این نگاه، استلزاماتی تأثیرگذار در چگونگی حیات سیاسی بشر در پی دارد که آن را از نوع غربی‌اش متمایز می‌سازد. این تحقیق با بررسی آثار علامه طباطبائی، به‌ویژه تفسیر المیزان به این پرسش پاسخ می‌دهد که مهم‌ترین مبانی مبدأشناختی در سیاست کدام است؟ تحقیق بر این فرضیه استوار است که مبانی مبدأشناختی سیاست، مثل قادر بودن، خالق بودن، عالم بودن، مالکیت، ربوبیت، و ولایت خداوند را می‌توان از آثار علامه، برداشت کرد و استلزامات متعددی برای آن در طراحی نظام ارزشی در حیات سیاسی معرفی نمود.

کلیدواژه‌ها: مبانی، علم سیاست، قدرت، خالقیت، ربوبیت، ولایت.

در این نظام اعتقادی، نمی‌توان انحصار وجود به ماده و فقدان مبدأ الهی را نتیجه گرفت تا نقش خداوند در پاسخ‌گویی به مسائل اجتماعی نادیده انگاشته شود و با تمسک انحصاری به علم تجربی و عقل، برای نمونه قرارداد اجتماعی یا رضایت شهروندان یا اراده عمومی ملاک جعل قوانین سیاسی و اجتماعی قرار بگیرد (مصباح، ۱۳۷۹، ص ۱۳ - ۱۵).

با توجه به مجموعه‌ای از مبانی مبداءشناختی برگرفته از منظر علامه طباطبائی، امکان فهم قرآنی از سیاست اسلامی در اهداف، ابعاد و راهبردهای حیات سیاسی متمایز از نوع غربی آن فراهم می‌گردد. سؤال اصلی تحقیق، به معرفی مبانی مبداءشناختی سیاست اسلامی از منظر علامه طباطبائی و استلزامات آن اختصاص دارد. تأکید مقاله بر این است که مبانی مبداءشناختی سیاست اسلامی از منظر آثار علامه، به‌ویژه *المیزان فی تفسیر القرآن*، استلزامات متعددی در طراحی نظام ارزشی در حیات سیاسی دارند.

مقصود ما از «سیاست اسلامی»، مدیریت حیات اجتماعی بشر با هدف تأمین کمال جامع بشر با لحاظ هویت مادی، روحی، حیات دنیوی و اخروی است. مقصود از «مبنا» پیش‌فرض‌های برون‌دانشی است که از نصوص دینی، به‌ویژه قرآن کریم استخراج می‌شوند و نظام ارزشی با عنایت به آنها تولید می‌شود و نوع پاسخ به مسائل کلان سیاسی را معین می‌کنند، به‌گونه‌ای که تفاوت در آنها، موجب تفاوت در پاسخ‌ها و تولید نظریات متفاوت در حوزه سیاست می‌شود.

فلاسفه سیاسی غربی، متناسب با مبانی خود، انواع روش تجربی را برای پاسخ به مسائل سیاست کافی می‌انگارند و در پی تولید دانش سیاست برمی‌آیند، تا به توصیف معضلات حیات سیاسی بشر بپردازند و نظامات ارزشی، الگوی حیات سیاسی و توصیه‌ای لازم را ارائه نمایند. علم سیاست موجود در کشور ما نیز متأثر از این مبانی سامان پذیرفته، موجب ایجاد دانشی نامتناسب با مبانی دینی شده است؛ درحالی‌که مقتضای سازماندهی مذکور، شکل‌گیری الگوی اسلامی دانش سیاست سازگار با مبانی اسلامی و قرآنی و تولید نظریات و نظامات ارزشی بر محور مبانی اسلامی و قرآنی، از جمله مبانی مبداءشناختی است. این تحقیق می‌کوشد به مبنای مبداءشناختی سیاست اسلامی در قرآن کریم از منظر علامه طباطبائی دست یابد و به برخی استلزامات این مبانی اشاره کند تا گامی در مسیر تولید دانش اسلامی سیاست برداشته شود. از این‌رو، مؤثرترین صفات الهی در سیاست را از منظر علامه طباطبائی بررسی و مبانی مبداءشناختی را از آن استخراج می‌کنیم.

مبانی مبداءشناختی سیاست

آگاهی از مبدا هستی در فهم مسائل کلان علوم انسانی مثل سیاست تأثیرگذار است، به‌گونه‌ای که نظریه‌ها و مکتب‌های موجود از این نگاه متأثرند. آنان که به مبدأ هستی بی‌توجه‌اند، یا برخی از صفات خداوند مانند ربوبیت را انکار می‌کنند و تنها به خالقیت او معتقدند، نوعی از نظام اعتقادی و ارزشی و هنجارهای سیاسی را پذیرفته‌اند. ادیان الهی مثل اسلام با شناخت ویژه از مبدأ هستی و صفات او، درکی دیگر از حیات سیاسی داشته و سامانی متفاوت به نظریات و نظامات سیاسی داده، اهداف و راهبردهای متفاوتی در نظر گرفته‌اند. این پژوهش تلاش دارد تأثیرگذارترین مبانی مذکور در حوزه حیات سیاسی را با عنایت به آثار علامه، شناسایی و به برخی استلزامات آن اشاره نماید.

«قدرت الهی» منشأ قدرت سیاسی

قدرت از اصلی‌ترین صفات ذات خدا، به معنای ملک و غنا و توان است و با تعبیر قادر و مقتدر یا به صورت نفی عجز، بر ذات خداوند اطلاق می‌شود (راغب، ۱۳۹۲ق، ص ۵۱۱). واژه «مقتدر» گاه در مورد انسان هم کاربرد دارد و آیات، گویای قدرت، اراده و خواست انحصاری و مطلق خدا در قلمرو تکوین و تشریح‌اند (روم: ۲۶؛ فتح: ۱۷؛ انبیاء: ۶۹). علامه ذیل آیه ۲۶ آل‌عمران، به مطلق بودن قدرت الهی و توانش بر هر چیزی و استناد هر قدرتی به وی تصریح می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۳۵). وی ذیل آیه، که در مورد فتح مکه یا حفر خندق در اطراف مدینه نازل شد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۷۲۷)، می‌نویسد: «خداوند به رسول ﷺ امر می‌کند به خدایی پناهنده شود که تمامی خیرها به‌طور مطلق به‌دست اوست و قدرت مطلقه خاص اوست» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۲۸).

قدرت از مؤلفه‌های اصلی سیاست (دوورژه، ۱۳۸۶، ص ۸) و امر و نهی، از ارکان اصلی حکومت است و شامل قانون‌گذاری، قضاوت و سیاست‌گذاری می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۲۰) و برای تشریح «نقش توحید در قدرت، در پاسخ به مسائل سیاسی»، می‌توان به مواردی از نگاه علامه اشاره کرد، مانند مسئله مشروعیت قدرت. بر اساس مکتب قرارداد اجتماعی افرادی مثل *توماس هابز*، *جان لاک* و *ژان ژاک روسو*، مردم منشأ قدرت‌اند (روسو، ۱۳۶۸، ص ۱۱۳). در نظریاتی چون لیبرال دموکراسی، اراده انسان یگانه منشأ ایجاد حقوق است و قانون به عنوان مظهر عینی حقوق به معنای سرجمع اراده‌های فردی است که حقوق الهی جایگاهی در آن ندارد. اما با پذیرش مبنای قدرت انحصاری الهی، قدرت سیاسی از آن متأثر خواهد شد؛ زیرا خداوند منشأ همه قدرت‌هاست (بقره: ۱۶۵؛ کهف: ۳۹) و فرمانروایی آسمان‌ها و

زمین از آن اوست. انسان‌ها هیچ ولی‌ای جز او ندارند (بقره: ۱۰۷ و ۱۲۰؛ توبه: ۱۱۶؛ عنکبوت: ۲۲؛ قصص: ۷۰). منبع قدرت مطلقاً خداست (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۵۱).

از استلزامات این مبنا، این است که قدرت تشریحی الهی در قلمرو حیات سیاسی - اجتماعی بشر نیز جریان دارد و خواست مردم، به حدود احکام قطعی دین الهی مقید است. علامه در تفسیر آیه ۵۵ مائده، این قلمرو را نشان می‌دهد و ذیل آیه ۲۶ آل عمران، تصریح می‌کند هر نوع قدرت مخلوقات (تکوینی و تشریحی و حقیقی و اعتباری) زیر چتر قدرت الهی است (همان، ج ۳، ص ۱۳۱). کسی جز او یا به اذن او، قدرت فرمان و اعمال اراده و مطالبه و ایجاد هر نوع الزام را ندارد.

با مبناى مذکور، قدرت حاکمانی چون پیامبران و ائمه علیهم‌السلام محدود، اعتباری، و تبعی است. آنان برای برخورداری از قدرت سیاسی، نیازمند اذن خدای قادر مطلق‌اند. رابطه قدرت الهی و قدرت سیاسی و اعتباری بشری، طولی است (همان). خدا با همین نگاه، در آیه ۵۹ نساء «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ»، به مردم اذن اطاعت از پیامبر و اولی الامر می‌دهد. اطاعت رسول، اطاعت خدا نیز هست؛ زیرا خدا به اطاعت رسولش امر کرده و هر کس از رسول اطاعت کند، حتماً از خدا اطاعت کرده است. همان‌گونه که در آیه ۸۰ سوره نساء فرمود: «مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ» (طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۲۳۶).

مستقل‌انگاری قدرت، منشأ گرایش به غیرخدا و انحراف در حوزه الزام و التزام‌های سیاسی است. اما وقتی منشأ قدرت تکوینی خداست، بشر در تشریح باید تحت اراده و اطاعت از قوانین خدا درآید و اطاعت در بالاترین مظاهر، یعنی عبودیت محبانه (آل عمران: ۳۱) را وظیفه خود بداند. علامه ذیل آیات ۱۶۵ تا ۱۶۷ بقره، به ارتباط اطاعت از خدا با اطاعت رسول و افراد مجاز به اطاعت پرداخته، و نشان می‌دهد لزوم تبعیت و اطاعت از الزامات پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و... در امتداد اطاعت از خدا و قدرت الهی است، نه مستقل از آن. در آیه ۲۴ توبه نیز دوستی رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به دوستی خدا عطف و تأکید شده هرچند دوستی با خدا و پیامبر، جداگانه‌اند، اما دوستی پیامبر به دلیل دوستی خداست و اثر دوستی پیامبر (متابعت او)، عین متابعت خداست. آیات دیگری (نساء: ۶۴؛ آل عمران: ۳۱) نیز روشنگر این معنا هستند (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۰۵-۴۰۹). وی با اشاره به روایتی، ذیل آیه ۱۶۵ بقره می‌نویسد: «تعبیر امام علیه‌السلام به عبارت (پیشوایان ستم)، به‌خاطر تعبیر خداست که تابعان انداد بگير را ستمگر خوانده، و روشن است پیشوایشان، ائمه ظلمه خواهند بود (همان، ص ۴۰۹).

به‌رغم اهمیت این مبنا، به نظر می‌رسد قدرت تشریحی خداوند در حوزه سیاست، همواره دایره کمتری را نسبت به قدرت تکوینی او در هستی به خود اختصاص داده است؛ زیرا قدرت تکوینی در

تمام اجزای هستی اعمال شده، و جهان جلوه‌ای از این قدرت است (بقره: ۱۰۷؛ ملک: ۱؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۵۱)، روشن است در این حوزه، اختیار انسان معنا ندارد و قدرت فارغ از رد و پذیرش انسان اعمال می‌شود و تخلفی در آن نیست و به خلق همه موجودات و تدبیر هستی آن اختصاص دارد (فاطر: ۳). وجود و بقای همه موجودات محتاج خداست. همه در برابر او تکویناً خاضع‌اند (رعد: ۱۵؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۲۱). به خلاف قدرت تشریحی، که در حوزه توصیه‌ها و ارزش‌ها قرار دارد و در قالب توصیه، قانون و باید و نباید ارائه می‌شود. وقتی قدرت تکوینی از خداست، بشر در تشریح هم باید قدرت خدا را بپذیرد و تحت اراده و اطاعت از قوانین او درآید. در این میان، انسان به دلیل اختیار و عقل، توان تخلف یا پذیرش آن را دارد (بقره: ۲۴۶). ولی قدرت تشریحی، تنها در مورد موجودات ذی‌شعور و مختار معنا می‌یابد. او می‌تواند بپذیرد و به مقتضایش عمل کند و با تحقق بخشیدن به مطالبات الهی و احکام او در قالب نظامی از حقوق و تکالیف سیاسی، شایستگی پادشاهی بیابد. مانند تشریح جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، هجرت، یا اطاعت از خدا و پیامبرش (نساء: ۶۹؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۴۰۷)، یا به انکارش رو آورد (نساء: ۶۱) و مشمول عذاب گردد (مائده: ۶۴-۶۸). به‌عکس قدرت تکوینی که به عیان مشاهده‌پذیر است (لقمان: ۲۵)، قدرت تشریحی در قالب مجموعه بایدها و نبایدها و با اختیار انسان محقق می‌شوند، قابل درک و پذیرش نیست، و زمینه سوءاستفاده قدرتمندان و تبهکاران از آن را برای سلطه بر مردم فراهم می‌آورد. لذا منازعات زیادی در قدرت تشریحی خداوند وجود دارد و حضور و پذیرش آن در صحنه اجتماع و سیاست، کمرنگ است. البته از منظر مبانی خداشناختی و معرفت‌شناختی نیز خداوند، یگانه موجود دارای احاطه علمی به تمام ابعاد حیات و مصالح مخلوقاتش از جمله انسان و آگاه به همه نیازهای بشر در گستره دنیوی و اخروی، ابعاد سیاسی و مرتبطات آن است. وحی، فهم معصومانه از جهان تکوین و عالم تشریح را ارائه می‌کند، و امکان خطا و شبهات علمی یا شهوات عملی در آن نیست. درحالی‌که بشر به دلیل نقصان معرفتی و فقر وجودی و گرفتاری در شبهات علمی و شهوات عملی فاقد صلاحیت لازم برای داشتن چنین قدرتی است؛ مانند مسئله تشریح جهاد (بقره: ۲۱۶؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۶۵)، یا مسئله شورا و انتخابات که همین مبنا خود را نشان می‌دهد. درحالی‌که خواست مردم و انتخابات به عنوان ابزار تأمین خواست مردم در نظام سیاسی غربی مطرح است، در نظام سیاسی قرآنی، این خواست در درون حاکمیت مطالبات الهی مشروعیت می‌یابد و خواست مردم تا جایی می‌تواند میزان جعل قوانین قرار بگیرد که با خواست الهی تنافی نداشته باشد. فلسفه انزال کتب و ارسال رسل و تشریح دین نیز

خالقیت الهی؛ مستلزم تناسب حقوق و وظایف سیاسی

قرآن، خدا را خالق هر موجودی معرفی می‌کند (رعد: ۱۶؛ زمر: ۶۲؛ انعام: ۱۰۲؛ فاطر: ۳). هرچه را که شیء بر آن اطلاق می‌شود، مخلوق خدا می‌داند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۸۷-۳۹۰). علامه ذیل آیات ۹۵ و ۹۶ صافات، به خالقیت خدا و ارتباطش با تدبیر الهی اشاره می‌کند و اینکه خلقت از تدبیر جدا نیست (همان، ج ۱۷، ص ۱۵۰).

لازمه انکار خالقیت خدا نسبت به هستی، «گسست نسبت وجودی هستی و انسان با خدا» است. لذا بشر خود را در برابر خداوند مدیون و مسئول نمی‌بیند. پس هویت خود و جامعه را منقطع از خدا می‌انگارد و مبنای انسان‌محوری را در تنظیم نظام حقوق و تکالیف سیاسی می‌پذیرد (نبویان، ۱۳۸۱). اما از منظر علامه، که خدا را یگانه خالق هستی می‌داند، نظام حقوق و وظایف اجتماعی و سیاسی، باید متناسب با مخلوق بودن هستی باشد؛ زیرا کسی که هویت خود را وابسته به خالق بداند، به لوازم سیاسی «رابطه خالق و مخلوقی» پایبند خواهد بود و مستقل از مبدأ فاعلی عمل نخواهد کرد. از این‌رو، در آیاتی پس از تصریح به رابطه خالق و مخلوقی، مسئله عبادت (انعام: ۱۰۲؛ بقره: ۲۱)، یا سلسله‌ای از بایدها و نبایدها و وظایف یا حقوق پیش‌روی انسان قرار می‌گیرد یا پس از آن، سخن از رابطه به میان می‌آید (بقره: ۲۱ و ۲۲؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۵۷). همچنان‌که فرمود: «مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶-۵۷؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۴۳). این دست آیات مطلق، شامل وظایف سیاسی نیز می‌شود؛ همان‌طور که در برخی روایت‌ها در مسئله پذیرش خلافت امیرمؤمنان علی علیه السلام، از آیه استفاده می‌شود (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۰۵).

مالکیت الهی؛ مجوز تصرفات سیاسی

خدا «مالک» و «مَلِک» (ملک: ۱) است. آیات دلالت دارند که هر مُلک و نفوذی تحت سلطه خداست (آل عمران: ۲۶؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۲۸). آیه‌ای مالکیت را از غیر خدا نفی (اسراء، ۱۱۱) و آیه‌ای دیگر مالکیت هر چیزی به هر صورتی (استقلالی، شرکتی، پشتیبانی) را از غیر خدا سلب می‌کند (سباء: ۲۲). از منظر علامه در مالکیت حقیقی، رابطه تکوینی میان مالک و مملوک هست و وجود مملوک به وجود مالک وابسته است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۲۹). مانند مالکیت خدا نسبت به جهان؛ چون هستی فعل خداست و جهان علاوه بر نیاز به خدا در اصل وجود، در بقایش نیز محتاج اوست (همان، ج ۱، ص ۲۲).

دلیل اهمیت مبنای مالکیت در حوزه سیاست و اجتماع، نسبت به سایر عرصه‌ها این است که

«نمایاندن راه صحیح وصول به سعادت حقیقی» است. قرآن به اندک بودن علم بشر تصریح می‌کند (اسراء: ۸۵) و نیز قدرت عقل در برابر علم الهی بسیار محدود و مغشوش است؛ لذا قدرت کامل وضع قانون برای حیات سیاسی را ندارد (ر.ک: بقره: ۲۱۶؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۶۵؛ آل عمران: ۸۵؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۲۷۸؛ قصص: ۳۸؛ اعراف: ۲۷؛ نازعات: ۲۴؛ اسراء: ۸۵)، با اینکه حجت الهی است، اما محدودیت دارد (بقره: ۲۱۶) و می‌تواند برخی وظایف و حقوق را کشف کند، اما در همین مورد هم، از درک چگونگی و کیفیت به‌دست آوردن و درک جزئیاتشان ناتوان است (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۴۷). اما همواره گروه‌هایی در عرصه حیات اجتماعی و سیاسی برای کسب قدرت می‌کوشند و خود را توانا برای تعیین بایدها و نبایدهای لازم برای تأمین مصالح و سعادت بشر می‌بینند، و همواره منازعاتی سنگین در این حوزه، میان آنان و طرفداران قدرت الهی از جمله انبیا ایجاد شده است. افرادی با عباراتی چون «انا ربکم الاعلی» (نازعات: ۲۴)، ادعای قدرت تشریح داشته‌اند (هود: ۹۸؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۳۸۱؛ قصص: ۴۱؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۳۸؛ قصص: ۳۸؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۳۷) و در مقابل، دعوت اصلی پیامبران «اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ» (نحل: ۳۷) بود و مردم را از بندگی غیر خدا باز می‌داشتند و معتقد بودند از دستورات خداوند باید اطاعت کرد (زمر: ۱۷). از منظر انسان‌شناختی نیز انسان فقیر، فاقد غنا و در پی نفع خود از طریق جعل قانون است؛ برای همین شایسته‌ترین فرد به برخورداری از قدرت تشریحی، خدای غنی، صمد، عالم و حکیم است که نیازی به سود بردن از قوانین ندارد و این قانون‌ها را بدون لحاظ سود شخصی جعل می‌کند. به همین دلیل، این قدرت در اختیار خداوند است و یا کسانی که به آنها اذن داده می‌شود. اما این مقام به افرادی که فاقد معیارهای لازم هستند، سپرده نمی‌شود. ضمن اینکه قدرت مشروع دولت، باید ناشی از قدرت تشریحی خداوند باشد؛ زیرا قدرت تکوینی خدا فراگیر است و همه تحت این قدرت هستند، قدرت تشریحی هم متناسب با آن، باید در اختیار خدا باشد. قدرت تکوینی و اگذارکردنی نیست که خدا آن را به دولتی بدهد. سخن در قدرت تشریحی و تعیین باید و نباید است. در این مورد، خداوند قدرتش را به کسی واگذار نمی‌کند، مگر در موارد معدودی که به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اگذار نموده بود. مسئله اصلی در منبع مشروعیت دولت، این است که آیا خداوند به کسی اذن حکومت می‌دهد و کسی می‌تواند برای مردم باید و نباید در حیات دنیوی معین کند، یا نه؟ پاسخ این است که خداوند کسانی را که شایستگی‌ها و بیشترین تناسب‌ها را با او در مورد صفات لازم مانند علم و عصمت داشته باشند، ماذون به تصرف می‌سازد. آنها اعمال قدرت و تصرفاتشان مشروعیت می‌یابد و حق حکومت دارند (نساء: ۵۹).

بسیاری از اموری که در تملک انسان‌هاست، مانند آزادی، مال، جان و حق حیات و موقعیت‌های مختلف، تحت تصرفات حکومت‌ها قرار می‌گیرد و حاکمان بر آن اعمال مدیریت و تصرف می‌کنند. همین کارکرد موجب ایجاد منازعات و تلاش‌های فراوانی برای در دست گرفتن مالکیت شئون مختلف انسان‌ها شده است. برای این کار، هریک از مکاتب سیاسی کوشیده‌اند فلسفه مناسبی برای ایجاد مشروعیت تصرفات مالکانه خود در حیات سیاسی - اجتماعی تولید کنند. همان‌گونه که در فلسفه اومانیستی، بشر خود فاعل و غایت خویش است. هرچه صلاح بداند، عمل می‌کند. نظام ارزشی تولید می‌کند، و خود را تنها موظف به حقوق و وظایف سیاسی و اجتماعی می‌داند که با رضایت خود، جعل نموده است (نصری، ۱۳۶۳، ص ۴۴۶). اما نگره قرآنی، مالکیت را در همه ابعاد هستی در انحصار خدا می‌داند (مائده: ۷۶) و خداوند حق تصرفات مالکانه سیاسی را به قدرت‌های طاغوتی نمی‌دهد، تنها به کسانی می‌سپارد که در پی تحقق مطالبات مالک اصلی هستی برآیند. به آنان حتی در امور شخصی مردم اولویت تصرف می‌دهد. تصرفات آنها ناشی از مالکیت خداوند مشروعیت می‌یابد. مانند «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» (احزاب: ۶) که به اولویت در تصرف در نفوس، در همه امور اجتماعی و سیاسی دلالت می‌کند. گرچه موضوعش «اولویت» در تصرف در انفس است، به طریق اولی، اولویت تصرف در اموال را در بر می‌گیرد. اطلاق ولایت شامل ولایت بر اشخاص و مجموع کشور است.

علامه معتقد است:

حضرت اختیاردارتر نسبت به مؤمنین از خود مؤمنین است، و فرد مسلمان هر جا امر را دائر بین حفظ منافع رسول خدا ﷺ و حفظ منافع خودش دید، باید منافع رسول خدا ﷺ را مقدم بدارد. مؤمن هر حق و منفعی که برای خودش قائل است، رسول ﷺ مقدم است و اگر هنگام خطر، جان رسول خدا ﷺ در مخاطره قرار گیرد، مسلمان موظف است با جان خود سپر بالای وی شود و به خاطر اطلاق جمله «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» حضرت در تمامی امور دنیا و دین، اختیاردارتر است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۴۱۳).

به این ترتیب، از استلزامات سیاسی توحید در مالکیت (ملک: ۱؛ نور: ۴۲) این است که چون هستی و انسان، مملوک حقیقی خداست و همه مالکیت‌ها در طول مالکیت خدا و مظهر آن است، تنها او حق تصرفات فردی و اجتماعی و سیاسی مالکانه، و الزام مملوک به عبادت و اطاعت را دارد. می‌تواند در صورت تخلف از نظام ارزشی و باید و نبایدهای سیاسی و اجتماعی او را مجازات کند؛ زیرا هر کسی صاحب اختیار مملوک خود است و حق و توان مجازات در صورت تخلف از تکالیف و اوامر و نواهی را دارد (مائده: ۱۷). علامه در تفسیر آیه ۷۶ مائده، به رابطه عبادت (مظهر اعلا) با مالکیت

توجه می‌دهد. اینکه غیر خدا مملوک محض خداست، لذا نمی‌توان به عبادت اختصاصش داد، یا با ربی که مالک او و غیرش است، در عبادت شریکش ساخت. تنها خدا مالک است، پس هیچ غرضی به عبادت غیر تعلق نمی‌گیرد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۷۵). در مبنای مملوکیت هستی، نظام‌سازی در حوزه سیاسی با استناد به خداوند مشروع، و گرنه غضب حق الهی می‌شود. علامه، ذیل آیات ۷۸-۷۶ سوره قصص به مستقل‌انگاری و استغنائی قدرت قارون و غفلتش از مالک اصلی، و لوازم خود مالک‌انگاری در عرصه اجتماعی توجه می‌کند و معتقد است: خداوند گنج‌هایی به وی داده بود، ولی او گمان کرد خودش با علم، فکر و حسن مدیریتش آنها را گردآورده است. انتظار خداوند مالک این بود که از مال دنیا که به او داده، در مسیر آبادی خانه آخرت استفاده کند. سخن قارون این بود که با استحقاق مال را به دست آورده است. لذا در ملکیتش مستقل است و هر گونه بخواهد تصرف می‌کند. این گمانی است که عموم فرزندان دنیا دارند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۷۵-۷۸). در حقیقت، لازمه نپذیرفتن مملوکیت هستی، یا شریک قائل شدن آن، تعلق نگرفتن حق الزام مملوک به خدا یا انحصار این حق خواهد بود.

ربوبیت الهی، منشأ حق تشریح سیاسی

«رب» (حمد: ۲؛ سباء: ۱۵؛ آل عمران: ۸۰؛ صافات: ۲۶؛ یوسف: ۴۲)، به معنای ایجاد لحظه به لحظه تا حد کمال (راغب، ۱۳۹۲ق، ص ۳۳۷) و مالکی است که امر مملوک را تدبیر می‌کند. ملک حقیقی جدای از تدبیر نیست، و رب، مالک مدبر است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱ ص ۲۱). «رب العالمین»، مالک تمام عالمین است و رب، مالک و صاحب اختیاری است که هر لحظه در حال ربوبیت مملوک است (همان، ص ۲۲). خدا صاحب اختیار مخلوقات است و برای تصرف و تدبیر نیازی به اجازه تکوینی و تشریحی کسی ندارد. به نظر علامه، آیه ۳۶ جاثیه جامع دو نوع ربوبیت است (همان، ج ۱۸، ص ۱۸۱)، برپایه هماهنگی نظام تکوین و تشریح (تناسب تکوین و تشریح) (همان، ج ۱۶، ص ۱۹۳)، ربوبیت تشریحی و تدبیر نظام فردی و اجتماعی، باید به دست کسی باشد که ربوبیت تکوینی کلی و جزئی از آن اوست. ربوبیت تشریحی، به معنای هدایت ویژه انسان‌ها با وسایل بیرونی مثل ارسال رسولان، انزال کتاب‌ها، تشریح تکالیف و حقوق برای تأمین سعادت بشر است (همان، ج ۱۲، ص ۹). علامه موارد متعددی از شرک ربوبی را گزارش می‌کند. مانند اینکه بسیاری از فراعنه بر این باور بودند که تأمین سعادت مردم منوط به اطاعت از تشریحات و قوانین آنهاست. ذیل «فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ» (نازعات: ۲۴)، منظور فرعون از ادعای ربوبیت اعلی را توضیح می‌دهد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۱۸۹) و در مورد «رب

گرفتن علمای یهود» توسط یهودیان، ذیل آیه ۳۱ توبه می‌نویسد: «یعنی پذیرفتن سخن آنها و اطاعت بی‌قید و شرطشان، درحالی‌که چنین اطاعتی جز برای خدا نیست» (همان، ج ۹، ص ۲۴۵).

اعمال ربوبیت تشریحی (قانون‌گذاری، امر و نهی، واجب‌الاطاعه بودن) (مصباح، ۱۳۷۳ الف، ص ۶۰) را می‌توان در مورد قوانین الهی در کتب آسمانی، و نصب پیامبران و امامان در قرآن نشان داد. خداوند با صراحت و تأکید به رسول خدا ﷺ دستور می‌دهد که تشریح «پروردگار» را به مردم برساند (مائده: ۶۷ و ۳). به نظر علامه، این ربوبیت تشریحی در مورد مسئله ولایت و امامت است (طباطبائی، ۱۴۱۷ اق، ج ۶، ص ۴۸-۴۹). پذیرش مبنا «توحید در ربوبیت الهی»، نقش و منزلت مبنایی در پاسخ به مسائل اجتماعی و سیاسی دارد. آنچه مبنا ربوبیت الهی را در سیاست مهم و نسبت به مسائل دیگر پرتنگ جلوه می‌دهد، این است که پذیرش یا رد ربوبیت تشریحی خداوند، در انحصار ربوبیت سیاسی به خداوند یا عدم انحصار و امکان ربوبیت تشریح مستقل بشر، ضرورت و عدم ضرورت تشکیل حکومت دینی، نیازمندی بشر به هدایت سیاسی الهی و یا بی‌نیازی از آن، مشروط بودن تصرفات سیاسی به اذن خدا، یا بی‌نیازی از آن و مستقل بودن بشر در تصرفات و مشروعیت تصرفات سیاسی بشر بر خود و دیگران، لزوم توجه به نظام علل و اسباب در سیاست در طول ربوبیت الهی یا استقلال اسباب و علل مذکور و... تأثیر دارد. نوع پاسخ به مسائل سیاست، متأثر از این مبناست. به دلیل همین تأثیرگذاری است که مسئله ربوبیت تشریحی بر حیات بشر و حق تعیین باید و نباید و حق و تکلیف در عرصه اجتماعی، سیاسی محل مناقشات فراوانی بوده و همواره گروهی کوشیده‌اند با مبناسازی‌های فلسفی و اعتقادی برای خود و حاکمان، بر سرنوشت مردم تولید مشروعیت و حق جعل قانون برای حیات اجتماعی و سیاسی برآیند، درحالی‌که چنین مناقشاتی به صورت حاد در مورد ربوبیت تکوینی مشاهده نمی‌شود. حتی ابلیس، ربوبیت تکوینی خدا را قبول داشت و در ربوبیت تشریحی دچار تزلزل شد. کمبود او در ربوبیت تشریحی بود که در مقابل فرمان الهی سرپیچی کرد. درحالی‌که ربوبیت تکوینی را نیز قبول داشت و خداوند را با عبارت «رب بما اغویتنی» (حجر: ۳۹) مخاطب قرار داده بود (مصباح، ۱۳۷۳ الف، ص ۵۶). همچنین بر اساس این مبنا، خداوند ربوبیت تشریح را به انحصار در اختیار دارد و بشر مستقلاً توان جعل قانون و ایجاد تکلیف و الزام در حیات سیاسی و اجتماعی را ندارد و برای اعمال این ربوبیت نیز تشکیل حکومت مورد تأیید الهی ضروری است، به گونه‌ای که به ربوبیت الهی در حیات سیاسی تحقق بخشد. چنین امتیازی به حکومت‌های طاغوتی، که در مسیر خلاف ربوبیت و تشریحات الهی قرار دارند، هرگز تعلق نمی‌گیرد.

استلزامات مبنای ربوبیت در سیاست

در اینجا به دلیل گستردگی استلزامات مبنای توحید در ربوبیت تشریحی در سیاست، مهم‌ترین استلزامات را معرفی می‌کنیم.

۱. انحصار ربوبیت سیاسی به خداوند

از استلزامات این مبنا، دخالت انحصاری و مطلق خداوند در نظام حقوق و تکالیف است (مصباح، ۱۳۷۳ الف، ص ۵۴-۵۷؛ ۱۳۹۰ الف، ج ۱، ص ۲۳۴)، که گستره‌اش شامل حیات سیاسی نیز می‌شود. نمونه آن نصب امیرمؤمنان ﷺ به امارت است که علامه به آن تصریح کرد. همان‌گونه که خلقت منسوب به خداست، تشریح هم منتسب به اوست. از این‌رو، باید ربوبیت تشریحی همه شئون تدبیر و مدیریت جامعه به خدا انتساب یابد و قانون‌گذاران و مجریان، ماذون از سوی خدا باشند و گرنه حق تصدی ندارند (مصباح، ۱۳۷۹، ص ۶۷-۷۴).

۲. ضرورت تشکیل حکومت دینی

حکمت الهی اقتضا می‌کند که انسان به مصلحت‌ها امر و از فسادها نهی شود و چون این اوامر و نواهی، با «وحي»، امکان‌پذیر است، وحی و نبوت (از شئون ربوبیت تشریحی) ضرورت دارد (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲۶، ص ۶۳۴). امر به خیر و نهی از شر نیز شامل روابط انسان با دیگران، طبیعت و جهان خارج می‌شود. لذا انسان در بُعد اجتماعی و سیاسی، نیازمند قوانینی همه‌جانبه و متقن است که به کمک آن، روابط افراد به شکلی عادلانه تبیین شود. از این‌رو، همان‌گونه که دین در قالب تشریحات الهی به مسایل فردی اهتمام دارد، در حیطه اجتماعی و سیاسی نیز که نیاز انسان به قوانین شدیدتر است، حضور دارد و خداوند اعمال ربوبیت می‌کند. از آنجاکه جلوه‌های ربوبیت تشریحی و مصادیق اوامر و نواهی الهی در امور اجتماعی محقق است، نمی‌توان بدون حکومت نظر شرع در امور اجتماعی را اعمال کرد. تشریحات اجتماعی و سیاسی، مثل اقامه قسط و عدل (حدید: ۲۵)، وضع اغلال (اعراف: ۱۵۷)، هدایت به سوی خدا (انبیاء: ۷۳)، اجرای فرامین و حدود الهی، جهاد، دفاع، و تنظیم روابط بین‌الملل بر اساس حسن تفاهم و زندگی مسالمت‌آمیز و نفی هرگونه سلطه‌گری و سلطه‌پذیری و... برای به نتیجه رسیدن و عدم تعطیل، نیازمند تشکیل حکومت است تا نظام اجتماعی بر مبنای آن پیاده و احکام الهی اجرا شود (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۵۵-۱۵۶). علامه طباطبائی این ضرورت را با «فطری بودن نیاز به تشکیلات حکومتی» توضیح می‌دهد. اینکه این نیاز چنان بود که وقتی پیامبر ﷺ پس از هجرت به مدینه دولت

اسلامی تأسیس کرد، مردم با اینکه از هر موضوع ریز و درشتی سؤال می‌کردند، در این مورد هیچ سؤال مطرح نمودند. حتی جریان‌های پس از رحلت حضرت نیز از همین احساس فطری سرچشمه می‌گرفت؛ هرگز کسی نگفت اصل انتصاب خلیفه لزومی ندارد، یا دلیل بر لزومش نداریم؛ زیرا همه به انگیزه فطرت احساس می‌کردند که چرخ جامعه اسلامی بدون گرداننده، گردش نخواهد کرد. دین اسلام این واقعیت را که در جامعه اسلامی باید حکومتی وجود داشته باشد، امضای قطعی نموده است (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۱۷۷-۱۶۹).

۳. لزوم پذیرش هدایت سیاسی الهی

با پذیرش مبنای توحید در ربوبیت تشریحی الهی در گستره زندگی سیاسی، باید از نظام ارزشی، بایدها و نبایدها، و هدایت‌های الهی تبعیت شود. علامه ذیل آیه ۳۶ سوره احزاب، با عبارت «امری از امورشان»، به لزوم اطاعت‌پذیری مردم از مطلق تشریحات الهی و ماذون‌های او توجه می‌دهد:

برای احدی از مؤمن‌ها و زنان مؤمن نیست که وقتی خدا و رسولش به تصرف در «امری از امورشان» حکم کردند، برای آنها، از جهت انتساب امور به مردم و امری از امورشان بودن، اختیاری ثابت باشد تا غیر مورد حکم خدا و رسول را برگزینند، بلکه تبعیت اراده خدا و رسولش بر آنها واجب است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۳۲۲).

در مورد آیه ۶۴ سوره نساء نیز به وجوب اطاعت تصریح می‌کند (همان، ج ۴، ص ۳۸۸). لازمه اثبات «حق ربوبیت تشریحی خدا»، لزوم پذیرش ربوبیت در همه ابعاد فردی اجتماعی و سیاسی است، لذا قرآن بعد از واژه «رب»، تکالیفی را بر انسان بار می‌کند. مثل آیات ۱۶ تا ۱۸ سوره نازعات (همان، ج ۲۰، ص ۱۸۸).

۴. تصرفات سیاسی؛ مشروط به اذن رب

نتیجه توحید در ربوبیت، نفی ربوبیت کلی و جزئی استقلالی از غیرخداست. ربوبیت تشریحی و تدبیر نظام فردی و اجتماعی، باید به دست کسی باشد که ربوبیت تکوینی کلی و جزئی از آن اوست (جوادی آملی، ۱۳۸۶-۱۳۹۰، ج ۱۲، ص ۲۳۰-۲۳۴). اما این با تصرفات غیرخداوند در حوزه سیاسی با «اذن رب» منافاتی ندارد. ممکن است خداوند به کسانی مثل پیامبر ﷺ و ائمه معصومین ﷺ اجازه دهد در مواردی قوانینی وضع کنند (همان، ص ۱۱۴-۱۱۶). علامه ذیل آیه ۳۶ سوره احزاب، به این شأن رسول اکرم ﷺ توجه می‌دهد و معتقد است: به گواهی سیاق منظور قضای تشریحی است، نه جعل تشریحی مختص خدا. قضای رسول یعنی تصرف در شأنی از شؤون مردم با ولایتی که خداوند برایش قرار داده است.

مانند «الَّتِي أُوَلِّي بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ». این، قضای او به سبب ولایتش، و قضای خداست، چون خدا جاعل ولایتی است که امرش نافذ است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۳۲۲).

در آیه ۶۲ سوره نور نشان داده می‌شود که خدا در امور سیاسی به پیامبرانش اذن تصرف می‌دهد و مردم را مکلف می‌کند که بدون اذن او اقدام نکنند (همان، ج ۱۵، ص ۱۷۱). علامه در تفسیر این آیه، به دو مسئله (اذن خدا به رسول و لزوم اذن گرفتن مردم از رسول) توجه می‌کند و در مورد معنای آیه می‌نویسد:

مؤمنان کسانی‌اند که وقتی با رسول او بر سر امری از امور عمومی اجتماع می‌کنند، از وی روی نمی‌گردانند، مگر بعد از کسب اجازه... ایمان از کسب اجازه جدا نمی‌شود و خداوند به رسول ﷺ اختیار می‌دهد به هر کس خواست اجازه رفتن بدهد، یا ندهد (همان، ج ۱۵، ص ۱۶۶-۱۶۷).

علامه در مورد آیه «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ» (نساء: ۶۴) نیز توجه می‌دهد که وجوب اطاعت آنها بالذات نیست، و اطاعت رسول در حقیقت اطاعت الله است؛ چون خدا مشرع وجوب طاعت رسول است (همان، ج ۴، ص ۳۸۸). تنها به اشخاصی خاص اذن می‌دهد، و جایی هم که به مردم سپرده می‌شود، تنها در سایه این اشخاص معنا می‌شود. این به دلیل ارتباط ربوبیت خدا و ضرورت وجود انبیا 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 مردم از آنان، از لوازم نبوت و رسالت شمرده می‌شود (همان، ج ۱، ص ۲۷۱).

۵. لزوم توجه به نظام علل و اسباب در سیاست، در طول ربوبیت الهی

به خلاف اشاعره و در میان غربی‌ها، افرادی چون دکارت، آگوستین و متسکیو، که معتقدند کارها مستقیم به خداوند مستند است، فاعلیت خداوند از منظر امامیه در محدوده نظام علیت است. در این مورد، به آیاتی استناد می‌شود که گویای حاکمیت قانون تخلف‌ناپذیری بر جهان هستند که بر جوامع پیشین و حال حکم‌فرما و جاری بود و از آن به «سنة الله» تعبیر می‌شود (فتح: ۲۳). براین اساس، خداوند خالق هر چیزی حتی کارهای انسان است و نیز نظام علیت در جهان حاکم است. علیت و نقش پدیده‌های ممکن در طول خواست خداوند و با تأیید اوست. خداوند در آیه ۱۱ سوره رعد تصریح می‌کند که ایجاد هر تغییری در جامعه، مشروط به اراده مردم است. علامه می‌نویسد: «جز خدا مؤثری در وجود نیست و برای غیرخدا استقلالی که ملاک علیت و ایجاد است، وجود ندارد، مگر استقلال» (همان، ج ۱۳، ص ۲۶۷). در تفسیر آیه ۲۳ سوره کهف، هم استقلال در سببیت را رد می‌کند (همان، ج ۱۳، ۲۶۷-۲۶۸؛ ج ۸، ص ۲۰۲). با توجه به این مبنا، باید به «نقش نظام علیت در سیاست و در تنظیم

سامان‌دهی امور سیاسی» توجه داشت. نتیجه غفلت از غیرمستقل بودن نظام علل در قدرت، غنی‌پنداری خود از منشأ قدرت، و بی‌معنایی تلازم ربوبیت تکوینی، تشریحی و ایجاد نظام تشریحی خودبنیاد است که برون‌داد آن، بی‌توجهی به مطالبات تشریحی الهی و بروز استبداد و استکبار فردی و جمعی در عرصه سیاسی و اجتماعی است؛ موضوعی که به عصیان در برابر قدرت الهی و انبیای الهی انجامید. نمونه‌های قرآنی آن را در مورد فرعون، که ندای «انا ربکم الاعلی» (نازعات: ۲۴؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۱۸۸) سر داد، می‌توان مشاهده کرد.

ولایت و حاکمیت الهی، مبدأ حق سرپرستی جامعه

علامه طباطبائی، محصل از معنای «ولایت» در موارد استعمال آن را گونه‌ای از قرب می‌داند که موجب نوعی از حق تصرف و مالکیت تدبیر می‌شود (همان، ج ۶، ص ۱۲). خداوند با ولایت، شایستگی و حق اداره جهان هستی را دارد و با اعمال آن، ربوبیتش را جاری می‌سازد و در آیه ۱۴ سوره انعام، ولایت الهی بر پایه ربوبیت اثبات شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۶-۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۱۴۱). بر اساس توحید افعالی و اینکه اثربخش حقیقی در هر چیزی خداوند است، معقول نیست موجودی غیرخداوند سرپرست شیء یا شخصی باشد. لذا ولایت حقیقی و استقلال تکوینی و تشریحی انسان در انحصار خداست. ولایت دیگران تبعی است. ولایت تکوینی در هر موجود و هر تدبیری برای خدا میسر و صحیح است (شوری: ۹ و ۴۴؛ سجده: ۴؛ یوسف: ۱۰۱). علامه، ولایت در آیات ۱۶ قاف و ۲۴ انفال و ولایت به معنای نصرت (محمد: ۱۱؛ تحریم: ۴۴) را تکوینی دانسته، و معتقد است: ولایت تشریحی (همان، ج ۶، ص ۱۴)، به معنای حاکمیت قوانین و خواست الهی در بستر حیات فردی و اجتماعی بشر است و جنبه اعتباری دارد و گروهی از آیات ناظر به آن هستند (بقره: ۲۵۷) که با اطلاق خود، ناظر به هر دو ولایت تکوینی و تشریحی است (آل عمران: ۶۸؛ جاثیه: ۱۹؛ احزاب: ۳۶).

در مجموع آیات دو نوع ولایت حقیقی و اعتباری برای خداوند اثبات می‌کنند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۱۱-۱۴). در این میان، ولایت تشریحی اهمیت فوق‌العاده‌ای در حیات سیاسی، اجتماعی دارد؛ زیرا این ولایت اعتباری با سرپرستی و حاکمیت قوانین و خواست الهی در حیات فردی و اجتماعی بشر سروکار دارد. به دلیل مسئله اختیار و عقل بشر، امکان تحقق یا عدم تحقق آن در جامعه هست، بر خلاف ولایت تکوینی و واقعی، که هیچ موجودی از تحت ولایت الهی خارج نیست. بر مبنای انحصار ولایت در خدا و منصوبان الهی، حق اعمال قدرت و الزام در

انحصار خداست. اطاعت‌پذیری با اذن به اولی الامر گسترش می‌یابد و اذن الهی مشروعیت‌بخش ولایت غیرخداست. مردم در مقبولیت و تحقق حکومت نقش دارند و حاکم نیز ولی مردم و نه وکیل آنهاست. افراد دیگر همچون طاغوت‌ها و حاکمان ظالم، شایستگی برخورداری از این ولایت را ندارند. تنها خداوند ولی تشریحی است و گروه‌های خاصی مثل پیامبران یا ائمه علیهم‌السلام به اذن الهی، ولایت تشریحی دارند. همین نوع برون‌دادهای ولایت تشریحی و اعتباری بودنش و اختیار بشر در تحقق یا عدم تحقق آن، موجب می‌شود گروهی برای تسلط به آن و کسب قدرت سیاسی، حق ولایت تشریحی خداوند را انکار کنند و برای خود حق ولایت تشریحی قائل شوند و در تلاش برای اعمال ولایت بر دیگران برآیند. این مسئله، در طول تاریخ منازعات فراوانی در عرصه قدرت سیاسی در پی داشته است.

گروهی از آیات، ولایت تشریحی را که برای خداوند ثابت شده، برای پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نیز اثبات می‌کنند و اموری چون قیام به تشریح و دعوت به دین و تربیت امت و حکومت و قضاوت را از شئون رسالت معرفی می‌کنند (احزاب: ۳۶؛ احزاب: ۶؛ طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۱۴). پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در کشاندن مردم به خدا و حکم بین آنها و قضا بر آنها، در همه شئونشان ولایت دارد، و اطاعت مطلقش بر آنها واجب است. پس ولایتش به تشریح خدا برمی‌گردد. پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به دلیل واجب کردن اطاعت، تقدم بر آنها دارد؛ زیرا اطاعت او اطاعت خداست. پس ولایتش ولایت خداست. همان‌طور که آیاتی مانند ۵۹ سوره نساء و ۳۶ سوره احزاب بر آن دلالت دارند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۱۴). آیاتی هم ولایت تشریحی را برای امیرمؤمنان علیه‌السلام ثابت می‌کنند (مائده: ۵۵ و ۵۶). به اعتقاد علامه، طبق سیاق این آیات، ولایت نسبت به خدا و رسول و مؤمنان یک معنا دارد؛ چون خداوند ولایت را به یک صورت به همه نسبت داده و مؤیدش آیه بعدی است که دلالت یا اشعار دارد که مؤمنان و رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم چون تحت ولایت خداوندند، حزب خدا می‌باشند. لذا سنخ ولایتشان یکی (از سنخ ولایت پروردگار) است و خداوند برای خود دو سنخ ولایت تکوینی و تشریحی نشان داده است و در آیات دیگر، این ولایت تشریحی را به رسول خود استناد می‌دهد و در آیه مورد بحث همان را برای امیرمؤمنان علیه‌السلام ثابت می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۱۳).

استلزامات توحید در ولایت در سیاست

با توجه به پذیرش مبنای توحید در ولایت توسط علامه و با توجه به صفات سابق، می‌توان استلزامات متعددی برای آن در پاسخ‌گویی به مسائل سیاست مطرح کرد. برخی از آنها عبارتند از:

انحصار حق ولایت به خداوند

گروهی بر مبنای «محوریت حقوق طبیعی انسان» (مطهری، ۱۳۶۹، ص ۱۴۱)، به مطلق بودن آن، حتی نسبت به حقوق الهی مانند ولایت و حاکمیت معتقدند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۱، ص ۲۲). خاستگاه حقوق بشر در اندیشه فلاسفه حقوق طبیعی، انسان بودن انسان و منافع مادی اوست. معنای مشروعیت مردمی حکومت، فاقد حق بودن خداوند، و حق نداشتنش برای دخالت و ایجاد نظام حقوق و وظایف اجتماعی و سیاسی است. یکی از مبانی اصلی نظریه تفکیک دین از سیاست، انکار ولایت و حکومت خدا بر مخلوقات است و اینکه حکومت امری عرفی و صرفاً حق انسان‌هاست (بازرگان، ۱۳۷۷، ص ۴۴ و ۲۲۸؛ حائری، بی‌تا، ص ۸۲، ۱۴۳ و ۱۵۲). اما بر مبنای توحید در ولایت، فقط خداوند دارای ولایت تشریحی است و تنها قوانین و اراده الهی در حیات فردی و اجتماعی حاکمیت دارد (مصباح، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۵۳-۶۲).

اعمال شئون ولایت، مانند قضاوت و حکومت، در انحصار خداوند و مأذون‌های او خواهد بود. از این رو، بشر حق ولایت بر خود یا دیگران را ندارد. خدا تنها ولی حقیقی است که انسان‌ها را با وضع قوانین و ایجاد الزامات به سوی اهداف معین، در همه ابعاد حیات رهبری می‌کند (شوری: ۹؛ جوادی‌آملی، ۱۳۷۵، ص ۱۱۰). همان‌گونه که در «ولایت غیر» از نگاه علامه مطرح شد، هرجا «ولایت» به طور مشروع به غیر خدا نسبت داده شود، منظور ولایت غیراستقلالی است. وی در مورد ولایت امیرمؤمنان علیه السلام در آیه ۵۵ سوره مائده معتقد است: ولایت واحدی است که برای خدای سبحان بالاصاله و برای رسولش و مؤمنان به تبع و به اذن از خدای متعال است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۴ و ۲۱).

حق اعمال قدرت و الزام در انحصار خدا

بر مبنای توحید در ولایت، حق اعمال قدرت و الزام به انجام وظایف سیاسی در انحصار خداست. دیگران فقط با داشتن اذن، چنین حقی خواهند داشت (طباطبائی، بی‌تا، ص ۱۰۶). نمونه‌ای از الزام را می‌توان در واجب کردن و الزام مردم به جهاد مشاهده کرد (بقره: ۲۴۶؛ طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۸۶). همان‌گونه که در آیاتی سخن از برخورد سخت با متخلفان از جنگ به میان می‌آید (توبه: ۸۴-۸۳؛ طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۹، ص ۳۶۰). مردم در برابر خدا و منصوبانش از منظر حق الزام الهی، موظف به پذیرش الزام در مسائل سیاسی هستند. خداوند مطاع بالذات و اصیل است (توحید در اطاعت‌پذیری) و اطاعت از دیگران، با اذن او مشروع خواهد بود. حاکمیت انسان بدون اذن الهی غصب و نامشروع می‌باشد (مصباح، ۱۳۷۸، ص ۲۰۰). با همین منطوق، آیاتی خدا را مطاع می‌دانند (بقره: ۲۸۵) و

آیاتی نیز اطاعت از الزامات منصوبان را به اطاعت خدا اضافه و خواهان الزام‌پذیری می‌شوند (نساء: ۶۴ و ۸۰). چون اطاعت خدا در امور تشریحی واجب است و اطاعت رسول صلی الله علیه و آله اطاعت خداست، ولایتش، ولایت خداوند خواهد بود. همان‌گونه که آیات به این نتیجه راهنمایی می‌کنند (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۱۴). واجب شمردن اطاعت از الزامات وی و اولی الامر (نساء: ۵۹)، نشان می‌دهد که خداوند افراد شایسته‌ای را برای حکومت تعیین کرده، وظیفه مردم رجوع به آنان و اطاعت‌پذیری از الزامات و اعمال قدرتشان است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶-۱۳۹۰، ج ۱۱، ص ۶۱۹-۶۲۰).

گسترش اطاعت‌پذیری از خدا به اولی الامر

برداشت بیشتر مفسران از تکرار عبارت «اطیعوا» در آیه ۵۹ سوره نساء، این است که لزوم اطاعت از رسول اکرم صلی الله علیه و آله، تنها در حوزه عمل به آیات نیست، بلکه چون او «حاکم منصوب الهی» است، اوامر و نواهی او در احکام حکومتی (مثل جنگ و صلح، یاری مظلومان، مقابله با کفار و منافقان) نیز مطاع و مخالفت با آنها عصیان خداست. بر خلاف جایی که احکامی چون نماز و روزه و... را ابلاغ می‌کند که مخالفت با آنها، الزام‌ناپذیری و عصیان خداست؛ زیرا رسول خدا صلی الله علیه و آله در این موارد در مقام تبلیغ است. اما در موارد سابق، در مقام حاکم و آمر و ناهی بود و حق الزام داشت (سبحانی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۸۰). به اعتقاد علامه، رسول خدا صلی الله علیه و آله دو حیثیت دارد: یکی، حیثیت تشریح به سبب چیزی که پروردگارش، به غیر کتاب به او وحی می‌کند؛ چیزی که برای مردم تبیین می‌کند و شامل تفصیل اموری می‌شود که مشتمل بر اجمال کتاب و آنچه متعلق به آن می‌شود، است (نحل: ۴۴) و دوم، آنچه از رأی صائب می‌بیند؛ چیزی که مرتبط به ولایت حکومتش و قضاوت (نساء: ۱۰۵)؛ رأیی که بر اساسش بین مردم طبق ظواهر قوانین قضا حکم می‌کند و چیزی که حضرت در امور مهم بر اساسش حکم می‌نماید (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۳۸۸)، جملگی در این عرصه قابل استنادند و مردم پس از پذیرش مبنای حاکمیت الهی، نباید از وظایف سیاسی ارائه‌شده توسط حاکمان الهی سربچی کنند.

اذن الهی؛ مشروعیت‌بخش ولایت غیرخدا

ولایت به اذن و نصب از سوی خدا، بارها در قرآن مطرح شده است. مانند حضرت موسی علیه السلام که همواره رهبری بنی‌اسرائیل را بر عهده داشت. حضرت ابراهیم (بقره: ۱۲۴)؛ و آل‌ابراهیم (نساء: ۵۴). منظور از «خلافت» در آیه ۲۶ سوره ص، نمایندگی خدا میان بندگان، و اجرای فرامین او در زمین است.

این آیه نشان می‌دهد که خداوند باید منشأ حکومت باشد و گرنه حکومت ظالمانه و غاصبانه خواهد بود. خلیفه‌ای هم که خلافتش منشأ الهی دارد، باید خواست خدا را در اعمال خلافت و حکومت لحاظ کند و به حق حکم کند. علامه طباطبائی، ضمن اشاره به آیاتی که حکم تشریحی را مخصوص خدا می‌داند (یوسف: ۴۰؛ طباطبائی، ۱۷: ۴۱۷ق، ج ۷، ص ۱۱۶)، حکم در آیات ۴ و ۸ و ۴۹ و ۹۵ سوره مائده را تشریحی می‌داند که به حضرت داود داده شد. وی می‌نویسد:

حکم اصالتاً و اولاً از آن خدای سبحان است و کسی در آن استقلال ندارد، لذا خود را احکم الحاکمین و خیر الحاکمین می‌نامد و آیات مشتمل بر نسبت حکم به غیر خدا، به اذن و مانند آن، به حکم وضعی اعتباری اختصاص دارند (طباطبائی، ۱۷: ۴۱۷ق، ج ۷، ص ۱۱۷).

البته این مبنا، که «امر حکومت مخصوص خدا و به دست خداست»، پیش از تشکیل حکومت نیز توسط نبی اکرم ﷺ بیان شده بود. حضرت در موسم حج، در پاسخ به رئیس قبیله بنی عامر که پیشنهاد کرد «با تو بیعت می‌کنیم به شرط اینکه حکومت پس از تو با ما باشد»، فرمود: «امر خلافت به دست خداست. آن را به هر کس بخواهد می‌سپارد» (ابن هشام، بی تا، ج ۲، ص ۴۲۴).

همچنین «تفویض»، به معنای مرجعیت در بیان قوانین و تطبیق کلیات بر موضوعات جزئی و مسائل حکومتی، قضایی و اجتماعی، و واجب کردن اطاعت از رسول در این قلمرو صحیح است. وضع قوانین کلی «طبق رهنمود وحی و الهام غیبی»، تطبیق احکام الهی، اعلام جنگ و صلح، عزل و نصب افراد... (حشر: ۷)، به پیامبر اکرم ﷺ واگذار می‌شود. آن حضرت اشخاص با صلاحیتی را به این کار نصب می‌کند و مأذون از سوی خدا به اسم یا وصف و عنوان، حق حکومت می‌یابد. لذا حق ولایت تشریحی در غیبت در قالب نصب عام به فقهای جامع‌الشرایط داده شده است (مؤمن قمی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۳۱۹-۳۰۹؛ طباطبائی، ۱۷: ۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۹۱).

نقش مردم در مقبولیت و تحقق حکومت

با مبنای توحید در ولایت و حکومت، مشروعیت نظام حکومتی، الهی است. واجب شمردن اطاعت پیامبر ﷺ و اولی الامر (نساء: ۵۹)، نشان می‌دهد حق حاکمیت از آن خداست. وقتی منشأ ولایت و حکم خداست، مردم مورد حکم خواهند بود، نه مصدر آن. از این رو، به الزامات الهی در حیات فردی، اجتماعی و سیاسی ملزم خواهند بود. قرآن هم اجرای مقررات را در زمان رسول ﷺ برعهده ایشان می‌گذارد (نساء: ۱۰۵). لزوم پذیرش را تکلیف مردم می‌داند (تغابن: ۱۲؛ احزاب: ۳۶) و تصریح می‌کند که در تراجم، مقدم داشتن او لازم است (احزاب: ۶؛ طوسی، بی تا، ج ۸، ص ۳۱۷). مردم هم نباید از

(همراهی) رسول خدا ﷺ بازمانند و نه جان‌های خود را از جان او دوست‌تر بدانند (توبه: ۱۲۰؛ آل عمران: ۳۱). علامه، در تفسیر «امر جامع» در آیه ۶۲ سوره نور، به نقش مردم در لزوم همراهی توجه دارد: وقتی با رسول برای امری از امور عمومی اجتماع کردید، از جمع بیرون نروید؛ مگر با اذن رسول. منظور از «دعوت رسول» در آیه بعد - آیه ۶۳ سوره نور - مطلق امور آخرتی و دنیایی است، که امور اجتماعی و سیاسی در این گروه جای دارند (طباطبائی، ۱۷: ۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۱۶۷). وی ذیل آیه ۳۶ سوره احزاب هم به این محدودیت نقش توجه کامل می‌دهد، اینکه وقتی خدا و رسولش به تصرف در «امری از امورشان» حکم کردند که آنها از جهت انتساب امور به مردم و امری از امورشان بودن، اختیاری ندارند و نمی‌توانند بر خلاف حکم و الزام وی عمل کنند و تبعیت اراده خدا و رسول واجب است (همان، ج ۱۶، ص ۳۲۲).

حاصل اینکه حکومت مذکور در استقرار و دوام، نیازمند پشتوانه مردمی است. مردم با حضور و یا عدم حضور خود، حاکمیت حاکمان الهی را تحقق می‌بخشند، یا آنان را از حاکمیت می‌اندازند (نهج البلاغه، خ ۳). از این رو، مردم در «مقبولیت سیاسی» نقش دارند. در حالی که در مکتب لیبرال دموکراسی، مشروعیت (حقانیت) سیاسی کاملاً و ذاتاً مردمی است و رأی مردم مستقلاً، ذاتاً و به تمامی، مشروعیت‌بخش است (ارمه، ۱۳۷۶، ص ۹۲-۹۳).

اختصاص اذن ولایت به گروه خاص

بر مبنای توحید در ولایت، هر نوع ولایت و امارت، باید با اذن خدا باشد. البته خداوند چنین اذنی را به اشخاصی با ویژگی‌های خاص می‌دهد (طباطبائی، ۱۷: ۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۹۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۲۳). علامه، انحصار در آیه ۵۵ سوره مائده را حصر افراد دانسته، می‌نویسد: «گویا مخاطبان خیال می‌کردند این ولایت عام و شامل همه (آنان که در آیه اسم برده شده‌اند و غیر آنان) است. لذا آیه، ولایت را برای نام‌برندگان منحصر کرد» (طباطبائی، ۱۷: ۴۱۷ق، ج ۶، ص ۱۴ و ۲۱). وی در مورد آیه ۵۹ سوره نساء نیز به لزوم عصمت اولی الامر برای اطاعت مطلق و بی‌قید و شرط توجه می‌دهد (همان، ج ۴، ص ۳۹۲). به عبارت دیگر، اذن الهی به ولایت کسانی تعلق می‌گیرد که بیشترین سنخیت را با ولی اصیل و حقیقی داشته باشند. در مورد شایستگی‌های لازم آیات و روایتی قابل استناد است (یونس: ۳۵؛ نهج البلاغه، خ ۱۷۲)، اما در نظریه لیبرال دموکراسی حکومت و انتخاب، به طور مساوی، حق عموم مردم است و ویژگی‌ها و کمالات خاصی برای منتخبان سیاسی در نظر گرفته نمی‌شود (وینسنت، ۱۳۷۸، ص ۴۳).

حاکم ولی مردم؛ نه وکیل آنان

پذیرش توحید در ولایت و حاکمیت و لزوم اذن در ولایت (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۱۱-۱۴)، مستلزم این است که ولی از جانب خداوند نصب شود و حاکم، ولی مآذون خداوند بر بندگان خدا باشد. علامه، ذیل آیه سوم سوره مائده، به نصب الهی امیرمؤمنان علیه السلام به ولایت توجه می‌دهد. کسی که باید قائم مقام رسول خدا باشد، و در حفظ دین و تدبیر امر آن و ارشاد امت متدین کار حضرت را انجام دهد. وی روایاتی را هم که آیه روز غدیر خم را در شأن ولایت علی علیه السلام می‌دانند، مؤید مطلب می‌داند (همان، ج ۵، ص ۱۷۶)؛ زیرا ولایت و حکومت را بالاصاله مخصوص خدا می‌داند، نه مردم. پس مردم اختیاری در مورد وکیل کردن شخص برای حکومت بر خود ندارند. علامه، ذیل آیاتی دیگر به منصوب بودن پیامبر به ولایت توجه می‌دهد (احزاب: ۶ و ۳۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۳۲۲). آیاتی هم ولایت تشریحی پیامبر را برای امیرمؤمنان علیه السلام ثابت می‌کند (مائده: ۵۵ و ۵۶). به اعتقاد علامه ولایت خدا، رسول و مؤمنان یک معنا دارد. خدا ولایت تشریحی را به رسول استناد می‌دهد و در آیه مورد بحث، همان را برای امیرمؤمنان علیه السلام ثابت می‌کند (همان، ج ۶، ص ۱۳). این مبنا، در زمان غیبت نیز تأثیر خود را بر جای می‌گذارد و «نصب ولی»، به صورت عام توسط معصوم و نه مردم صورت می‌گیرد (کلینی، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۶۷).

تکلیف بودن ولایت سیاسی و اجرای قوانین برای ولی منصوب

بر پایه توحید در ربوبیت، ولایت و حاکمیت، امارت و حکومت برای منصوبان تکلیف است. خداوند افعال و اعمال سیاسی مهمی را به انبیا تکلیف می‌کند. مانند تکلیف موسی علیه السلام به رفتن نزد فرعون برای تزکیه او از قذارت طغیان. به اعتقاد علامه، «إِنَّهُ طَغَى» (نازعات: ۱۷-۱۹)، علت تکلیف خداوند به موسی علیه السلام برای رفتن به نزد فرعون است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۱۸۷). از این رو، اگر مردم در مورد تکلیف‌پذیری از حاکمان الهی مسئول‌اند، حاکمان نیز باید در برابر تکلیف مذکور نزد خدا، علاوه بر مردم، پاسخگو باشند (نهج البلاغه، نامه ۵۳ و ۵۴).

نتیجه‌گیری

در این تحقیق، ضمن تبیین ارتباط نظام اعتقادی با نظام ارزشی، از جمله در حوزه سیاسی، ارتباط مهم‌ترین مبانی خداشناختی علم سیاست اسلامی از منظر علامه طباطبایی کشف و تشریح شد. بر مبنای توحید در قدرت، رابطه قدرت الهی با قدرت سیاسی و اعتباری بشری، طولی است، و با

توجه به اینکه منشأ قدرت تکوینی خداست، بشر در تشریح هم باید تحت اراده و خواست خداوند و اطاعت از قوانین و مطالبات او درآید. مبنای توحید در خالقیت هم لوازم خاص خود را در سیاست خواهد داشت. خداوند مبدأ خلقت و علت فاعلی همه مخلوقات و در مرحله وجود علمی و عینیت، دارای نقش انحصاری است. آفریننده‌ای جز خدا وجود ندارد. نتیجه اعتقاد به مبنای خالقیت انحصاری خدا مستقل ندیدن خود، جهان و جامعه از خدا و پذیرش خالق محوری در تنظیم نظام حقوق و تکالیف سیاسی است.

مبنای توحید در مالکیت علامه، مقتضی این است که تصرفات سیاسی در انحصار خدای مالک، و حق انحصاری الزام مملوک به خضوع، اطاعت، عبادت برای خداست و تصرف مالکانه غیر باید با اجازه الهی باشد.

مبنای علامه، در خصوص ربوبیت، یعنی توحید در ربوبیت تشریحی الهی و انحصار تدبیر امور بندگان به خدا، مستلزم اموری از این دست است؛ انحصار ربوبیت سیاسی به خداوند، ضرورت تشکیل حکومت دینی؛ لزوم پذیرش ربوبیت و هدایت سیاسی الهی، امکان تصرفات سیاسی با اذن خداوند و لزوم توجه به نظام علل و اسباب در سیاست، در طول ربوبیت الهی است.

سرانجام اینکه بر مبنای توحید در ولایت و حکومت، حق سرپرستی جامعه مشروط به داشتن ولایت است. این در انحصار خداست. علاوه بر انحصار حق ولایت و سرپرستی به خداوند، می‌توان برون‌دادهای دیگر این مبنا و همچنین ترکیب این مبنا با مبانی سابق در سیاست را چنین برشمرد: حق اعمال قدرت و الزام سیاسی در انحصار خدا، گسترش اطاعت‌پذیری از «خدا» به احکام سیاسی ولی امر، مشروعیت‌بخش بودن اذن الهی برای ولایت و حکومت غیر خدا، اختصاص اذن ولایت به گروه خاص، ولی بودن حاکم برای مردم و نه وکیل آنان بودن، مقبولیت حکومت با پذیرش مردمی، تکلیف بودن ولایت سیاسی و اجرای قوانین برای ولی منصوب.

منابع

نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه محمد دشتی، قم، مشهور.

ابراهیمیان، سیدحسن، ۱۳۸۱، *انسان شناسی اسلام، اگزیزستان‌سیاسیسم، اومانیسیم*، قم، معارف.

ابن‌هشام، عبدالملک بن هشام، بی‌تا، *السيرة النبویه*، بیروت، دار المعرفه.

ارمه، گی، ۱۳۷۶، *فرهنگ و دموکراسی*، ترجمه مرتضی ثابت‌فر، چ اول، تهران، انتشارات ققنوس.

اردوارز، پل، ۱۳۸۷، *فلسفه اخلاق*، ترجمه ماشا الله رحمتی، تهران، تبیان.

بازرگان، مهدی، ۱۳۷۷، *آخرت و خدا*، تهران، موسسه فرهنگی رسا.

بوردو، ۱۳۷۸، *لیبرالیسم*، ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران، نی.

جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۵، *فلسفه حقوق بشر*، قم، اسراء.

_____، ۱۳۸۱، *نسبت دین و دنیا*، چ دوم، قم، اسراء.

_____، ۱۳۸۶ - ۱۳۹۰، *تفسیر تسنیم*، قم، اسراء.

_____، ۱۳۹۱، *توحید در قرآن*، چ هفتم، قم، اسراء.

حائری، مهدی؛ بی‌تا، *حکمت و حکومت*، لندن، بی‌نا.

حویزی، عبد علی جمعه، ۱۴۱۵ق، *تفسیر نور الثقلین*، قم، اسماعیلیان.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۳۹۲ق، *معجم مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دارالکاتب العربی.

روسو، ژان ژاک، ۱۳۶۸، *قرار داد اجتماعی*، ترجمه غلامحسین زیرک زاده، ۱۳۶۸، تهران، ادیب.

سبحانی، جعفر، ۱۳۸۴، *الالهیات علی هدی کتاب و السنه و العقل*، مقرر: *مکی عاملی*، حسن، چ ششم، تهران، مرکز

العالمی للدراسات الاسلامیه.

طباطبائی، سیدمحمد حسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه.

_____، بی‌تا، *فرازهایی از اسلام*، قم، جهان آرا.

_____، ۱۳۸۸، *بررسی‌های اسلامی*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.

طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، تهران، ناصر خسرو.

طوسی، محمدبن حسن، بی‌تا، *التبیین فی تفسیر القرآن*، بیروت، لبنان، دار احیاء التراث العربی.

قدردان قراملکی، ۱۳۸۵، *قرآن و سکولاریسم*، چ دوم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

قدردان قراملکی، «جامعه مدنی سکولار یا دینی»، *کتاب نقد*، ش ۱۰ و ۹، زمستان ۷۷، ص ۲۰۲-۲۱۵.

کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۱، *الاصول من الکافی*، چ پنجم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

گلشنی، مهدی، «فیزیکدانان غربی و مساله خداآواری»، *قبسات*، ش ۱، بهار ۱۳۷۶، ص ۲-۲۲.

مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۳، *توحید در نظام عقیدتی و نظام ارزشی اسلام*، چ دوم، قم، شفق.

_____، ۱۳۷۹، *پرسش‌ها و پاسخ‌ها*، چ چهارم، قم، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.

_____، ۱۳۹۰، *الف، نظریه سیاسی اسلام*، چ چهارم، قم، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.

_____، ۱۳۹۰، *ب، سجاده‌های سلوک*، قم، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.

_____، ۱۳۷۸، *حقوق و سیاست در قرآن*، قم، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.

_____، ۱۳۷۳، *الف، معارف قرآن*، چ مکرر، قم، موسسه در راه حق.

مطهری، مرتضی، ۱۳۶۹، *نظام حقوق زن در اسلام*، چ چهاردهم، تهران، صدرا.

_____، ۱۳۷۲، *مجموعه آثار*، چ دوم، تهران، صدرا.

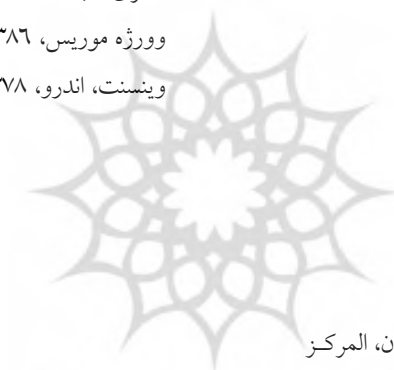
مومن قمی، محمد، ۱۳۹۱، *ولایة الاهیة الاسلامیه، او الحکومة الاسلامیه*، قم، جامعه مدرسین.

نبویان، سید محمود، ۱۳۸۱، «خدا محوری یا اومانیسیم؟» *رواق اندیشه*، ش ۱۳، ص ۳۰ - ۳۱.

نصری، عبدالله، ۱۳۶۳، *سیمای انسان کامل در مکاتب*، قم، جهاد دانشگاهی.

وورژه موریس، ۱۳۸۶، *اصول علم سیاست*، ترجمه ابوالفضل قاضی، چ چهارم، تهران، بنیاد حقوقی میزان.

وینسنت، اندرو، ۱۳۷۸، *ایدئولوژی‌های سیاسی مدرن*، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران، ققنوس.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی