

## توحیدباوری و امتداد آن در حاکمیت سیاسی از منظر امام خمینی علیه السلام

مهدی عبداللهی\*

### چکیده

این تحقیق با بررسی دیدگاه‌های هستی‌شناسانه امام خمینی علیه السلام به روش تحلیل عقلی نشان می‌دهد نظریات برگزیده در ساحت هستی‌شناسی، پیامدهای نظری معینی در دانش سیاسی دارند. بر پایه هستی‌شناسی اسلامی و با استناد به کلمات حضرت امام، پس از اثبات وجود خداوند متعال و توحید در وجود، خالقیت مطلق خداوند اثبات می‌شود. توحید در خالقیت نیز مستلزم توحید در مالکیت حقیقی خداوند بر کل هستی و توحید در ربوبیت تکوینی بر کل مخلوقات و توحید در ربوبیت تشریحی بر مخلوقات مختار است. بدین ترتیب، مراتب توحید به انحصار حق حاکمیت در خداوند متعال منتهی می‌شوند و این خداباوری مطلق در عرصه مناسبات اجتماعی میان انسان‌ها در اصل فقهی «عدم ولایت انسانی بر انسان دیگر» ظهور می‌یابد. بدین ترتیب، در اندیشه سیاسی حضرت امام که مبتنی بر توحیدباوری مطلق آن است، هیچ کس حق حاکمیت بر دیگری را ندارد، مگر این‌که خداوند چنین حقی برایش جعل کرده باشد.

### واژگان کلیدی

توحیدباوری، ولایت فقیه، مشروعیت فلسفی، نظریه نصب.

### طرح مسئله

فلسفه اسلامی دانشی عقلی است که به بررسی احکام و ویژگی‌های وجود می‌پردازد. روشن است که هر دانش حقیقی از موضوعی عینی و واقعی سخن می‌گوید و در تلاش است تا اوصاف و ویژگی‌های موضوع مورد نظر را شناسایی کند؛ چنان‌که زمین‌شناسی درصدد بررسی ویژگی‌های زمین است و حساب در تلاش است تا روابط میان اعداد را شناسایی کند و همین‌طور در سایر دانش‌های حقیقی. اما فلسفه برخلاف آن دانش‌هاست که تنها بخشی از عالم واقع و به اصطلاح موجودات خاصی را بررسی می‌کنند. فلسفه به کل موجودات نظر دارد، اما تنها ویژگی هستی آنها را مطالعه می‌کند. از آنجاکه روش این مطالعه، عقلی است، فلسفه را می‌توان به «هستی‌شناسی عقلی» تعریف کرد. نتیجه پژوهش‌های فلسفی، نگرش عام به کل هستی است و برخلاف دیگر علوم که معرفت به بخشی از هستی را برای ما به ارمغان می‌آورند، محصول پژوهش فلسفی، تصویری کلی از هستی یا همان جهان‌بینی است.

فقه سیاسی اصطلاحی نوپیدا، در قلمرو دانش‌های اسلامی است که هنوز گفتگو و نزاع بر سر چیستی، موضوع، قلمرو آن و نیز نسبتش با دانش‌های دیگر به‌ویژه فقه، در میان اندیشمندان جریان دارد (برای نمونه ر. ک: نصرتی، ۱۳۹۳؛ میراحمدی، ۱۳۹۲؛ ایزدهی، ۱۳۹۲). بنا بر یکی از تعریف‌های رایج، فقه سیاسی اسلام مجموعه قواعد و اصول فقهی و حقوقی است که عهده‌دار تنظیم روابط مسلمانان با خودشان و با ملت‌های غیرمسلمان جهان براساس مبانی قسط و عدل است (شکوری، ۱۳۶۱: ۱ / ۷۲ - ۷۱). به بیان دیگر، فقه سیاسی بخشی از فقه است که به دنبال استنباط احکام شرعی ناظر بر زندگی اجتماعی و سیاسی در جامعه است. آشکار است که بحث درباره فقه سیاسی خارج از موضوع این مقاله است. مهم آن است که بی‌تردید بخشی از فقه سیاسی به موضوع رابطه مردم و حکومت می‌پردازد. بنابراین یکی از مهم‌ترین مسائل مربوط به حکومت نیز پرسش از مشروعیت حکومت است.

بحث مشروعیت از مهم‌ترین مباحث هر نظام سیاسی است. حکومت و قدرت در ذات خود، متضمن نابرابری است؛ چرا که حاکمان جامعه، در امور سیاسی و اجتماعی مردم دخالت می‌کنند و از موضعی بالاتر بر رعیت حکم می‌رانند و مردمان باید از ایشان فرمان‌بردار باشند. از این‌رو، در میان نابرابری‌های انسانی، هیچ یک به اندازه نابرابری ناشی از قدرت و حاکمیت، نیازمند توجیه نیست.

از سوی دیگر، استمرار هر نظام سیاسی وابستگی تام به مشروعیت آن دارد. مشروعیت، توجیه حاکمیت و در نتیجه، لازمه استمرار قدرت است؛ چرا که هرگاه مردمی، حکومت و قدرتی را حق بدانند، بدان ملتزم بوده، و قطعاً از آن حمایت خواهند کرد، اما برعکس، اگر حاکمیتی را حق ندانند، حمایت خود را از آن دریغ خواهند داشت. ناگفته، روشن است که حکومت فاقد پشتوانه مردمی، سرایشی سقوط و اضمحلال را طی می‌کند.

به همین جهت، حکومت‌ها همواره می‌کوشند پایه‌های مشروعیت خویش را مستحکم نمایند و حتی دولت‌های غاصب با تبلیغات، خود را مشروع جلوه می‌دهند. در مقابل، یکی از راهبردهای دشمنان برای به شکست کشاندن یک جامعه، ایجاد تزلزل و تردید در بنیان‌های مشروعیت حکومت آن جامعه است. حضرت امام خمینی بزرگ‌ترین اندیشمند دینی است که از حکومت اسلامی و ضرورت اجرای آن در جامعه دینی سخن گفته، و تنها فقیه‌ی است که در مرحله عمل توانست به این آموزه دینی در گستره وسیعی جامعه عینیت ببوشاند. بر این اساس، به‌دست آوردن دیدگاه حضرتش که معمار انقلاب اسلامی و یکی از نظریه‌پردازان بزرگ ولایت فقیه است، اهمیت والایی در اندیشه سیاسی اسلام دارد. بی‌تردید نوشته‌ها و مقالات فراوانی در زمینه ولایت فقیه و خاصه اندیشه حضرت امام، در این موضوع وجود دارد، اما آنچه نوشتار حاضر را از آثار پیشین متمایز می‌کند، زاویه نگرش خاص آن است. مدعای اصلی این مقاله، ارتباط تنگاتنگ هستی‌شناسی توحیدی و نظریه ولایت فقیه در اندیشه حضرت امام است. این مقاله برپایه دیدگاه‌های حضرت امام نشان می‌دهد که نگرش توحیدی اسلام به هستی مستلزم نظریه ولایت فقیه در عرصه حکومت است. این پژوهش به‌روشنی نشان می‌دهد از منظر امام خمینی، اجزای معارف دینی مانند یک مجموعه نظام‌وار است که ارتباط منطقی با یکدیگر دارند، نه مانند جزایری، بریده از یکدیگر. آنچه در متون دینی به‌عنوان دلایل نقلی بر ولایت فقیه آمده است، در واقع برآمده از نگرش توحیدی هستی است و با پذیرش مبانی هستی‌شناختی اسلام، گریزی از اعتقاد به ولایت فقیه جامع شرایط وجود ندارد.

### مشروعیت فلسفی حکومت

«مشروعیت» در لغت از ماده «شرع» اشتقاق یافته و به معنای «قانونی بودن» است،<sup>۱</sup> اما در اصطلاح علوم انسانی، به دو معنای متفاوت به‌کار رفته است. مقصود از این اصطلاح در حوزه مباحث فلسفی، کلامی و حقوق سیاسی، «حقانیت» در برابر غصب،<sup>۲</sup> یعنی ناحق بودن حکومت است ولی در جامعه‌شناسی سیاسی، در معنای «مقبولیت مردمی» و «کارآمدی» استفاده می‌شود (Alan Bullock & Stephen Trombley, 1998: 472). مشروعیت در این حوزه، به حق و ناحق بودن حکومت و یا حاکم ارتباطی ندارد، بلکه به پذیرش مردمی و پایگاه اجتماعی نظر دارد. مشروعیت سیاسی عبارت است از پذیرش قلبی حکومت، حاکمان و نظام سیاسی از طرف حکومت‌شوندگان. در مشروعیت سیاسی برخلاف

۱. «Legitimacy» در زبان انگلیسی، اسمی است که از صفت «Legitimate» به‌معنای قانونی، اشتقاق یافته و با کلمات «Legislator» به‌معنای قانون‌گذار و «Legislation» به‌معنای قانون‌گذاری هم‌ریشه است. (Oxford Advanced Learner's Dictionary, p. 674)

2. Usurpation.

آنچه تصور می‌شود، بحث حقانیت مطرح نیست. حتی اگر یک گروه حاکم یا یک فرد بتواند مردم را بفریزد و نظر آنها را با خود همراه سازد، مشروعیت سیاسی حاصل می‌شود (نقیب‌زاده، ۱۳۷۹: ۱۵۵ - ۱۵۴). مشروعیت سیاسی از قرن نوزدهم و از سوی ماکس وبر مطرح گردید (وبر، ۱۳۷۴: ۲۷۴ - ۲۷۳)؛ اما مشروعیت فلسفی از دیرباز در کانون توجه فلسفه‌های سیاسی قرار داشته است. «مسئله الزام سیاسی - یعنی اینکه چرا باید از دولت اطاعت کنیم - همواره، اساسی‌ترین مسئله فلسفه سیاسی بوده است.» (کوئینتن، ۱۳۷۱: ۲۶) روسو معتقد بود که هیچ دولتی نمی‌تواند برای مدتی طولانی حکومت کند، مگر آنکه قدرت خود را تبدیل به حق نماید و فرمان‌برداری دیگران از خود را به وظیفه تبدیل کند (روسو، ۱۳۸۹: ۶۹). این «حق» و «وظیفه» بنیان مشروعیت فلسفی را تشکیل می‌دهد. به بیان دیگر، قوام حکومت بر دو امر استوار است:

الف) شخص یا گروه «حاکم»؛

ب) مردمی که باید به دستورهای حاکم عمل نمایند.

اما آیا هر شخص یا گروهی حق حکومت بر مردم را دارد و آیا مردم مکلف‌اند از هر حکومتی اطاعت نمایند؟ منظور از «مشروعیت» این است که کسی حق حاکمیت و در دست گرفتن حکومت را داشته باشد و مردم، موظف به اطاعت از او باشند (مصباح یزدی، ۱۳۷۷: ۴۳). بنابراین «مشروعیت»، یعنی توجیه عقلی «اعمال قدرت از سوی حاکم» و «قبول سلطه از سوی مردم» (لاریجانی، ۱۳۷۶: ۵۱؛ بشیریه، ۱۳۷۷: ۱۷ و ۱۹).

بر همین اساس «مشروعیت فلسفی» بیانگر آن است که چه کس یا کسانی، و براساس چه ضوابطی و چرا، حق دارند بر مردم، اعمال حکومت کنند و نیز چرا جامعه باید از حاکمان پیروی کند. از این رو، به آن «مشروعیت هنجاری» نیز می‌گویند، ولی جامعه‌شناسی سیاسی، علمی توصیفی است که در جستجوی توضیح و تبیین پدیده‌ها، رفتارها و ساختارهای سیاسی، به‌وسیله عوامل اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی است. از این رو، به مشروعیت جامعه‌شناختی، «مشروعیت غیرهنجاری» اطلاق می‌شود (Robinson, 1985: 183). در فلسفه سیاسی، دیدگاه‌های متعددی درباره ملاک مشروعیت حکومت وجود دارد؛ مانند نظریه قرارداد اجتماعی، نظریه رضایت، نظریه اراده عمومی، نظریه عدالت، نظریه سعادت و ارزش‌های اخلاقی و نظریه حکومت الهی.

### مشروعیت الهی ولایت فقیه در فقه شیعه

مقصود از «ولایت» در این بحث همان مفهومی است که در لغت و عرف رایج به کار می‌رود و هم‌ردیف

واژه‌هایی مانند «امارت»، «حکومت»، «زعامت» و «ریاست» است. ولایت به معنای رهبری، زعامت و کشورداری است که مربوط به سیاست‌مداری و عهده‌داری امور همگانی می‌باشد (معرفت، بی‌تا: ۴۲ - ۳۹). ولایت یعنی حکومت و اداره کشور و اجرای قوانین شرع مقدس. (امام‌خمینی، ۱۳۷۳: ۵۱) بنابراین مقصود از ولایت فقیه آن است که فقیه، دارای ولایت اجتماعی، یعنی سرپرستی و رهبری اجتماعی است.

با مراجعه به متون فقهی و تتبع در کلمات فقهای شیعه تا قرن حاضر به روشنی می‌توان دریافت که اکثر قریب به اتفاق ایشان بر این نکته متفق بودند که مشروعیت ولایت برای فقیه جز از طریق انتصاب الهی نیست؛ زیرا مباحثی که فقیهان شیعی در باب مسائل مربوط به ولایت فقیه مطرح نموده‌اند، با عناوینی همچون نصب، تفویض و نیابت، همراه است که با نظریه انتصاب سازگاری دارد. (برای نمونه ر. ک: مفید، ۱۴۱۰: ۸۱۰؛ کرکی، ۱۴۰۹: ۲ / ۳۷۵؛ آردبیلی، ۱۴۱۴: ۱۲ / ۱۱، ۲۸؛ نجفی، ۱۴۳۰: ۱۶ / ۵۲۲؛ بحرانی، بی‌تا: ۱۰ / ۵۸؛ نراقی، ۱۳۷۵: ۵۲۹) سخنان فقیهان به خوبی نشان می‌دهد که تنها نظریه پذیرفته شده در میان آنها، «نظریه انتصاب فقیه، به عنوان ولی و زمامدار» بوده است (هادوی تهرانی، ۱۳۷۸: ۱۰۲). حتی برخی از فقهای بزرگ شیعه این نظریه را مورد اتفاق فقهای شیعه دانسته‌اند (کرکی، ۱۴۰۹: ۱ / ۱۴۲؛ آردبیلی، ۱۴۱۴: ۱۲ / ۲۸).

در نیمه دوم قرن چهاردهم، برخی آرای انتخابی در اندیشه سیاسی شیعه پدید آمدند. بدین ترتیب در باب مشروعیت حکومت اسلامی در عصر غیبت معصوم، در دوران معاصر سه نظریه شکل گرفته است:

۱. مشروعیت الهی (یا نظریه نصب یا انتصاب) که حقانیت حکومت را ناشی از اراده و خواست خداوند متعال می‌داند؛

۲. مشروعیت مردمی (یا نظریه وکالت فقیه) که رأی و انتخاب مردم را منشأ حقانیت حکومت می‌انگارد. در دنیای غرب، آرای عمومی نه تنها ملاک مقبولیت یک حکومت، بلکه معیار مشروعیت آن نیز به شمار می‌آید؛ چراکه بسیاری از حکومت‌های دنیا، منشأ حاکمیت را مردم می‌دانند. برخی از اندیشمندان ایرانی نیز اغلب تحت تأثیر اندیشه‌های سیاسی مغرب‌زمین، مشروعیت حکومت اسلامی را نیز به رأی و مقبولیت مردمی حواله دادند (ر. ک: خاثری یزدی، ۱۳۹۵؛ صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۹۳؛ سروش، ۱۳۸۴).

۳. مشروعیت تلفیقی که حقانیت حکومت را متوقف بر دو امر می‌داند: اراده الهی و رأی مردم. طبق این دیدگاه، مشروعیت حکومت امری دو مؤلفه‌ای است و برای اینکه حکومتی حق باشد، باید هر دو امر درباره آن محقق شود. این نظریه نخست از سوی یکی از شاگردان حضرت امام مطرح شد و در ادامه برخی دیگر از آن پیروی کردند (ر. ک: منتظری، ۱۴۰۸؛ الاصفی، ۱۴۱۶).

نظریه وکالت، رأی مردم را تمام علت مشروعیت حکومت می‌داند و نظریه تلفیقی نیز آن را جزو علت

می‌داند، ولی نظریه نصب، به هیچ‌گونه نقشی برای رأی مردم در حیطه مشروعیت، معتقد نیست. هر دو نظریه تلفیقی و وکالت، دیدگاه‌هایی نوپیدا در عرصه اندیشه اسلامی بوده و پیش از این در کلمات اندیشمندان اسلامی، سابقه نداشته است. خود طراحان نظریه تلفیقی نیز تصریح کرده‌اند که چنین دیدگاهی در فقه شیعه سابقه‌ای نداشته و هیچ‌کس از فقها و متکلمان شیعی، مشروعیت دخالت فقیه در شئون حکومتی را منوط به رأی مردم ندانسته و بلکه در حد یک احتمال نیز به چنین نظریه‌ای توجه نکرده است:

آشکار است که مباحث بزرگان در تألیفاتشان نمایان‌گر آن است که «نصب» متعین بوده، راه انحصاری می‌باشد. آنان به انتخاب از سوی مردم توجهی نداشته‌اند. پس به اعتقاد آنها، فقها به صورت عام از سوی ائمه علیهم‌السلام نصب شده‌اند (منتظری، ۱۴۰۸: ۱ / ۴۰۸ و نیز: ۴۰۵، ۴۲۵، ۴۶۰ و ۵۳۱).

حاصل آنکه، دیدگاه مقبول اندیشمندان در طول تاریخ اندیشه تشیع، نظریه نصب بوده است. حضرت امام نیز همچون قاطبه فقهای شیعه، حق تصرف فقیه حاکم در امور اجتماعی، سیاسی و سایر شئون حکومتی را ناشی از جعل الهی می‌داند، اما آنچه محل تأکید این نوشتار است، عبارت است از اینکه نظریه مشروعیت الهی دیدگاهی برآمده از مبانی خاص فلسفی و کلامی است. نظریه ولایت فقیه در واقع استمرار نگرش توحیدی به هستی است و توحیدباوری در عرصه هستی‌شناسی، ما را به ولایت فقیه در عرصه اندیشه سیاسی هدایت می‌کند. از این‌رو، در ادامه مقاله به تبیین مبانی هستی‌شناختی این نظریه و نحوه استلزام آنها نسبت به نظریه نصب خواهیم پرداخت و این سیر نظری از هستی‌شناسی به نظریه سیاسی را با استناد به کلمات حضرت امام نشان خواهیم داد.

### توحیدباوری به مثابه بنیاد نظریه مشروعیت الهی

فهم عمیق و تصویر درست نظریه مشروعیت الهی حکومت بدون اتکا به مبادی و مبانی این نظریه، دست‌یافتنی نیست. نظریه سیاسی اسلام دیدگاهی جدای از سایر آموزه‌های اسلامی نیست، بلکه بخشی از یک دستگاه فکری نظام‌مند است. از این‌رو، فهم درست آن افزون بر دقت نظر در خود مسئله، مشروط به تلقی صحیح مسائل پیرامون آن نیز می‌باشد. مهم‌ترین آموزه‌های اسلامی که شرط فهم صحیح از نظریه مشروعیت الهی‌اند، دست‌کم دو آموزه توحیدباوری و جامعیت اسلام است. ناگفته روشن است که اگر جهان‌بینی اسلامی یک جهان‌بینی مادی بود، یا آموزه‌های اسلامی تنها ناظر به رابطه انسان و خدا بود، یا آنکه هدف این دین، تنها آخرت بود، دیگر جایی برای نظریه مشروعیت الهی وجود نداشت، اما وابستگی این نظریه سیاسی به خداشناسی بسیار عمیق‌تر از این است. در واقع، نگرش خاص اسلام به

حقیقت خدا و سعادت انسان مستلزم نظریه مشروعیت الهی در عرصه حکومت است و اگر باورهای بنیادین اسلام در جانب خداشناسی به درستی فهم شوند، خواهیم دید که توحیدباوری در عرصه عقیده، ما را ملزم به پذیرش دیدگاه مشروعیت الهی می‌کند. به بیان دیگر، نظریات رقیب در این عرصه، با باورهای توحیدی اسلامی قابل جمع نیستند. این نوشتار به بحث از قلمرو دین و جامعیت اسلام نمی‌پردازد و تنها به نگرش توحیدی و نقش آن در اندیشه سیاسی خواهد پرداخت.

حضرت امام در آستانه پیروزی انقلاب اسلامی در پاسخ به سؤال خبرنگار روزنامه تایمز، به روشنی از نسبت میان توحیدباوری و حکومت و سیاست پرده برداشته، می‌نویسد:

ریشه و اصل همه آن عقاید - که مهم‌ترین و بارزترین اعتقادات ماست - اصل توحید است. مطابق این اصل، ما معتقدیم که خالق و آفریننده جهان و همه عوالم وجود و انسان، تنها ذات مقدس خدای متعال است که از همه حقایق مطلع است و قادر بر همه چیز است و مالک همه چیز. این اصل به ما می‌آموزد که انسان تنها در برابر ذات اقدس حق باید تسلیم باشد و از هیچ انسانی نباید اطاعت کند، مگر اینکه اطاعت او اطاعت خدا باشد، و بنابراین هیچ انسانی هم حق ندارد انسان‌های دیگر را به تسلیم در برابر خود مجبور کند، و ما از این اصل اعتقادی، اصل آزادی بشر را می‌آموزیم که هیچ فردی حق ندارد انسانی و یا جامعه و ملتی را از آزادی محروم کند؛ برای او قانون وضع کند؛ رفتار و روابط او را بنا به درک و شناخت خود - که بسیار ناقص است - و یا بنا به خواسته‌ها و امیال خود تنظیم نماید، و از این اصل ما نیز معتقدیم که قانون‌گذاری برای بشر تنها در اختیار خدای تعالی است [= توحید در ربوبیت تشریحی]؛ همچنان که قوانین هستی و خلقت را نیز خداوند مقرر فرموده است [= توحید در ربوبیت تکوینی] و سعادت و کمال انسان و جوامع تنها در گرو اطاعت از قوانین الهی است که توسط انبیا به بشر ابلاغ شده است و انحطاط و سقوط بشر به علت سلب آزادی او و تسلیم در برابر سایر انسان‌هاست ... البته این آغاز مسئله است و بیان یک ناحیه محدود از این اصل و اصول اعتقادی ما، که برای توضیح و اثبات هر یک از بحث‌های اسلامی، دانشمندان در طول تاریخ اسلام کتاب‌ها و رساله‌های مفصلی نوشته‌اند (امام‌خمینی، ۱۳۷۸: ۵ / ۳۸۸ - ۳۸۷).

### از توحید ذاتی به توحید افعالی

در اندیشه اسلامی با یک جهان‌بینی توحیدی تمام‌عیار مواجهیم که بر پایه آن، حق تعالی در سراسر هستی و زوایای پیدا و پنهان موجودات ریز و درشت به‌نوعی حاضر است. در قلمرو باورهای اسلامی، پس از اثبات وجود خداوند متعال و صفات ذاتی کمالی او، از مراتب سه‌گانه توحید سخن گفته می‌شود که پس

از اثبات توحید ذاتی (یکتایی خداوند) و توحید صفاتی (یگانگی مصداقی ذات و صفات ذاتی خداوند) نوبت به مسئله توحید افعالی می‌رسد.

یکی از نتایج توحید ذاتی و یگانگی خداوند آن است که سایر موجودات همگی معلول اویند. واجب‌الوجود، کامل مطلق و موجود مستقل، تنها یکی است. پس سایر موجودات همگی ممکن‌الوجود بوده، نسبت به او وجود رابطاند. خالقیت به معنای ایجاد و وجودبخشی است. بنابراین خداوند که وجودبخش سایر موجودات است، «خالق» نامیده می‌شود. خالق یکی از صفات فعلی خداوند است که از رابطه و نسبت میان وجود معلول و علت ایجادکننده آن انتزاع می‌شود. در توحید افعالی سخن بر سر این حقیقت است که با آنکه در نگاه ظاهری هر یک از موجودات منشأ افعال خاصی هستند و آنچه در گستره هستی پدید می‌آید، افعال و آثار فاعل‌های گوناگون است - آب سیراب می‌کند، نان سیر می‌کند، آتش حرارت می‌دهد و ... - اما در نگرش توحیدی اثبات می‌شود که تنها مؤثر حقیقی و مستقل در هستی خداوند است و جز او هیچ موجود دیگری فاعلیت مستقل ندارد. مقصود از توحید افعالی آن است که همه موجودات در نهایت مستند به خدا و در حقیقت، فعل اویند. افعال الهی را می‌توان زیر عناوین کلی مانند خلق، ربوبیت، رزق، هدایت طبقه‌بندی کرد. توحید افعالی نیز متناظر با این اقسام کلی، مصداق گوناگونی دارد که در ادامه به برخی از شاخه‌های مهم آن اشاره خواهیم کرد.

اعتقاد به توحید افعالی آثار نظری و عملی فراوانی دارد. نخستین پیامد توحید افعالی این است که جهان بینی ویژه‌ای برای انسان به ارمغان می‌آورد؛ بدین ترتیب، انسان همه آنچه را که در کل هستی؛ اعم از آسمان‌ها و زمین و زندگی روزمره خود وی رخ می‌دهد، مستند به خداوند می‌بیند.

### از توحید در خالقیت تا توحید در ربوبیت تشریعی

یکی از نتایج توحید در خالقیت، مالکیت خداوند متعال نسبت به کل موجودات است. مالکیت عبارت است از؛ نوعی سیطره، از جانب چیزی، بر چیز دیگر. این تسلط یا امری حقیقی و تکوینی است، یا اعتباری و قراردادی. در مالکیت اعتباری، مالک براساس نوعی قرارداد و اعتبار اجازه تصرف در مملوک را پیدا می‌کند، ولی در مالکیت حقیقی، وجود مملوک وابسته به وجود مالک است و در نتیجه، مالک، حق تصرف دارد. بنا بر آموزه توحید افعالی، خداوند متعال، خالق همه موجودات از جمله انسان است. هیچ موجودی از خودش، وجودی مستقل ندارد، بلکه وجود هر موجودی افزای از جانب اوست. بر این اساس، او مالک کل هستی است و هیچ کس در عرض او مالک چیزی و حتی مالک وجود خودش نیست. انسان نیز مالک استقلالی خود و مالک هیچ یک از اجزای بدنش نیست، بلکه مملوک مطلق خداست (برای آگاهی بیشتر ر. ک: طباطبایی، ۱۴۳۰: ذیل آیه نخست سوره حمد).



نتیجه مالکیت خداوند نسبت به سایر موجودات، توحید در ربوبیت تکوینی و تشریحی است. مقصود از ربوبیت، تدبیر و تنظیم امور یک موجود است. «رب» به کسی گفته می‌شود که صاحب اختیار کسی یا چیزی باشد، به گونه‌ای که هرگاه بخواهد، بتواند در امور مربوط خود دخالت کرده، به تدبیر آن پردازد. مقصود از تدبیر یک موجود نیز تأمین نیازهای وجودی آن و فراهم آوردن همه شرایط لازم برای امکان وجود و بقای اوست. رب، مالکی است که با دخالت در شئون مربوط، امور او را تنظیم می‌کند. بنابراین توحید در ربوبیت به این معناست که خداوند تنها موجودی است، که مالک حقیقی تمام هستی و عهده‌دار تدبیر استقلالی امور موجودات است، به گونه‌ای که بدون نیاز به دیگران، امور هستی را سامان می‌دهد.

ربوبیت از لوازم مالکیت حقیقی است؛ زیرا تا موجودی مالک حقیقی موجود دیگر نباشد، نمی‌تواند به صورت مطلق و مستقل امور آن را تدبیر کند. مالکیت حقیقی نیز از شئون خالقیت است؛ زیرا وجود مخلوق و تمام شئون هستی او در اختیار خالق است. بنابراین ربوبیت الهی به خالقیت او بازمی‌گردد. با اثبات توحید در خالقیت، توحید در تدبیر امور و سایر شئون ربوبیت نیز اثبات می‌شود. در واقع، تدبیر و اداره امور یک موجود، جدای از آفرینش او و آفریدگان مورد نیاز او نیست. برای نمونه، تدبیر انسان شامل فراهم آوردن همه شرایط لازم برای امکان وجود و بقای اوست. خداوند زمین را به گونه‌ای آفریده که محل زندگی انسان باشد و نیازهای او به آب، هوا، گیاهان و جانوران را تأمین نماید. افزون بر این، بدن انسان را نیز سازگار با این شرایط آفریده که بتواند از آنها استفاده کند.

البته ربوبیت مطلق الهی منافاتی با این ندارد که خود موجودات نیز در فراهم آوردن شرایط لازم برای برخی از شئون وجود خود یا دیگران دخالت داشته باشند. اما این دخالت در طول تدبیر الهی و وابسته به اراده خداوند است، بلکه چنان که توضیح دادیم، خداوند که خالق همه موجودات است، آنها را با این روابط ویژه آفریده است. بنابراین تنها رب مستقل، خداوند متعال است.

ربوبیت را به‌طور کلی می‌توان به ربوبیت تکوینی و تشریحی تقسیم کرد. «گاهی ربوبیت خداوند نسبت به موجودات، بدون وساطت انتخاب آگاهانه خود آنها است که به آن «ربوبیت تکوینی» گویند؛ مانند ربوبیت خداوند نسبت به آسمان‌ها و زمین و برخی از شئون زندگی انسان، همچون تولد و مرگ و ویژگی‌های موروثی که انتخاب خود او در آنها تأثیری ندارد».

اما درباره افعال موجوداتی مانند انسان که با آگاهی و انتخاب خود انجام می‌دهند، خداوند نوعی دیگر از تدبیر را به کار می‌گیرد و از راه‌هایی همچون فرستادن پیامبران و کتب آسمانی، مسیر صحیح دستیابی به سعادت را به آنها نشان می‌دهد. این ربوبیت را - که همراه با وضع قوانین برای هدایت آنها به سعادت و کمال حقیقی است، - «ربوبیت تشریحی» می‌نامند.

با توجه به اینکه تنها رب مستقل، خداوند است، حق تشریح استقلالی منحصر به خداوند متعال است و تنها او می‌تواند به‌طور مستقل برای انسان‌ها قوانین وضع کند و اگر کسی بخواهد برای دیگران قانونی وضع کند و آنها را به کاری الزام کند، باید خداوند به وی چنین اذنی داده باشد. به فرموده حضرت امام:

بدان که ربوبیت حق تعالی - جلّ شأنه - از عالمیان بر دو گونه است:

یکی «ربوبیت عامّه» که تمام موجودات عالم در آن شرکت دارند، و آن تربیت‌های تکوینی است که هر موجودی را از حدّ نقص به کمال لایق خود در تحت تصرف ربوبیت می‌رساند، و تمام ترقّیات طبیعیّه و جوهریّه و حرکات و تطوّرات ذاتیّه و عرضیّه در تحت تصرفات ربوبیت واقع شود و بالجمله، از منزل ماده الماده و هیولای اولی تا منزل حیوانیت و حصول قوای جسمانیّه و روحانیّه حیوانیّه، تربیت تکوینی [یافته] و هر یک از آنها شهادت دهند به اینکه الله - جلّ جلاله - ربّی؛

و دوم از مراتب ربوبیت «ربوبیت تشریحی» است که مختصّ به نوع انسانی است و دیگر موجودات را از آن نصیبی نیست و این تربیت، هدایت طرق نجات و ارائه راه‌های سعادت و انسانیت و تحذیر از منافیات آن [است] که به توسط انبیا - علیهم‌السلام - اظهار فرموده و اگر کسی با قدم اختیار، خود را در تحت تربیت و تصرف ربّ العالمین واقع کرد و مربوط آن تربیت شد، به‌طوری که تصرفات اعضا و قوای ظاهریّه و باطنیّه او تصرفات نفسانیّه نشد، بلکه تصرفات الهیّه و ربوبیّه گردید، به مرتبه کمال انسانیت که مختصّ به این نوع انسانی است، می‌رسد (امام خمینی، ۱۳۹۲: ۴۵ - ۴۴).

آخرین تجلی توحید افعالی در توحید در الوهیت ظاهر می‌شود. «اله» به معنای کسی است که شایسته پرستش و عبادت باشد. پرستش یک موجود نیز اظهار خضوع مطلق و اطاعت بی‌چون و چرا از دستورهای اوست؛ به‌گونه‌ای که خضوع و فرمان‌بری از او مستقل از هر امر دیگری بوده و مستند به خضوع در برابر شخص دیگری نباشد. الوهیت از اوصاف فعلی خداوند است که از رابطه او با مخلوقات - از آن جهت که شایسته است آنها او را بپرستند - به‌دست می‌آید. با توجه به ربوبیت تشریحی خداوند که بنا بر آن تنها او حق استقلالی برای تعیین قوانین لازم برای هدایت انسان را دارد، می‌توان نتیجه گرفت که تنها خداوند است که شایستگی عبادت دارد.

### نسبت توحید در ربوبیت تشریحی با نظریه سیاسی اسلام

نخستین پیامد ربوبیت تشریحی خداوند در عرصه سیاست این است که تعیین حق حاکم در جامعه انسانی تنها به‌دست خداوند متعال است؛ چراکه هیچ فرد انسانی خالق، مالک و صاحب اختیار خود یا دیگری

نیست تا حق تصرف تشریحی در او را داشته باشد. حکومت بر انسان تنها حق خداوند متعال است و هیچ کس حق حاکمیت بر دیگری را ندارد. البته ناگفته روشن است که خداوند متعال این حق حاکمیت خویش را به وسیله افراد انسانی عینیت می‌بخشد؛ یعنی خداوند حاکمان راستین را در جامعه تعیین می‌کند.

انحصار حق مالکیت در خداوند متعال، یعنی توحید در ربوبیت تشریحی، از شعار اسلامی «لا اله الا الله» نیز به دست می‌آید؛ زیرا توحید موردنظر اسلام محدود به اعتقاد به خالق یکتا نیست، چراکه مشرکین قریش نیز طبق آیه «وَلَكِنَّ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ» (لقمان / ۲۵) توحید در خالقیت را قبول داشتند. از سوی دیگر، شیطان براساس آیه «خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ» (اعراف / ۱۲) به توحید در خالقیت باور داشت و طبق آیه «قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ» (حجر / ۳۶) نیز هم به توحید در ربوبیت تکوینی خداوند و هم به معاد معتقد بود؛ درحالی که خداوند او را در زمره کافران می‌شمارد: «وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ.» (بقره / ۳۴) بنابراین افزون بر اعتقاد به توحید در خالقیت و ربوبیت تکوینی، اعتقاد به ربوبیت تشریحی خداوند نیز برای حداقل توحید و در نهایت اعتقاد به الوهیت و شایستگی خداوند برای پرستش، لازم است. از این روست که شعار اسلام و بلکه هر دین آسمانی عبارت است از: «لا إله الا الله»، و شیطان در واقع با سرپیچی از فرمان خداوند و تخطئه پروردگار در امر به سجده بر آدم، ربوبیت تشریحی خداوند را انکار نمود و با اینکه توحید در خالقیت و ربوبیت تکوینی را قبول داشت، کافر گشت. از همین روست که قرآن کریم، حق حاکمیت را منحصر در خداوند متعال می‌داند: «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ» (یوسف / ۴۰) و به پیامبر دستور می‌دهد اهل کتاب را از شرک در ربوبیت تشریحی منع نماید؛ آنجا که فرموده است: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ» (آل عمران / ۶۴)؛ چراکه اهل کتاب علمای خود را خالق یا رب تکوینی و یا معبود نمی‌دانستند، بلکه از ایشان به صورت مطلق تبعیت می‌کردند و برایشان حق قانون‌گذاری مستقل قائل بودند.

بنا بر آنچه بیان شد تفکر توحیدی هرگز با اندیشه دموکراسی سیاسی قابل جمع نیست. دموکراسی مبتنی بر حق حاکمیت افراد انسانی بر خودشان است، اما چون اعمال این حق از سوی تک‌تک افراد ممکن نیست، ایشان حق خود را به فرد یا گروهی تفویض می‌کنند تا او از جانب ایشان این حق را اعمال کند. حال اگر بر پایه نگرش توحید اثبات کردیم که ربّ و صاحب اختیار همه انسان‌ها در عرصه قانون‌گذاری و تعیین بایدها و نبایدها تنها خداوند متعال است، و کسی حق حاکمیت بر خود و به طریق اولی بر انسان دیگری را ندارد، در این صورت، دیگر نمی‌توان در عرصه سیاسی از دموکراسی دفاع کرد.

بر همین اساس، هیچ قانون اجتماعی مشروعیت نخواهد داشت، مگر با اذن الهی و در چارچوب تطبیق و یا دست‌کم عدم تعارض با قوانین الهی. زمامدار جامعه انسانی حق خروج از حدود الهی را ندارد. در صورت عمل براساس خواست نفسانی خود یا اراده عمومی، که در تقابل با اراده رب متعال باشد، خود به‌خود عزل می‌شود؛ چراکه این باور منجر به ابتلا به شرک سیاسی در حوزه ربوبیت تشریحی خواهد بود. به‌طور کلی، امروزه در دنیا با دو نوع نگرش اساسی مواجه هستیم که در نقطه مقابل هم هستند: یکی نگرشی که بر اساس فرهنگ دینی و الهی استوار است، و دیگری نگرشی که مبتنی بر فرهنگ الحادی است که امروزه در فرهنگ غربی متبلور است. فرهنگ غربی، فرهنگی است که بر اساس انکار خدا یا دست‌کم نادیده گرفتن خدا استوار است. در چنین فرهنگی حقوق و سیاست نیز جدای از خدای متعال تعریف می‌شود. در مقابل، در فرهنگ الهی، خدا محور همه چیز است. (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۱ / ۹۳)

در فرهنگ غرب، انسان بر مسند خدایی تکیه زده است. به‌گفته فویرباخ فیلسوف ماتریالیست آلمانی قرن نوزدهم، برای بشر، خدا همان بشر است. (Feuerbach, 1971: 12) مارتین هیدگر نیز در تعریف عصر جدید که دوران سیطره اومانیسم است، چنین می‌نویسد:

دورانی که ما آن را مدرن می‌خوانیم، با این حقیقت تعریف می‌شود که انسان، مرکز و ملاک تمامی موجودات است. (Heidegger, 1971: 4 / 28)

عصر جدید، دوران محوریت تمام‌عیار و همه‌جانبه انسان در نگرش اومانیستی، و در حقیقت تکیه زدن انسان به جای خدای متعال است. در این عصر، آدمی با نیازها و خواسته‌ها و آرمان‌ها و تمایلات ناسوتی‌اش مینا و معیار همه چیز پنداشته می‌شود. انسان جای‌گزین خدا شده، در نتیجه محور همه ارزش‌ها قلمداد می‌شود. بر این اساس، حقوق و قانون نیز مقرراتی است که انسان‌ها وضع می‌کنند و بر اساس خواسته‌ها و میل آنها تنظیم می‌گردد، زیرا بر این اساس، معیار حقانیت و مشروعیت هر قاعده، قانون یا حکومت، خواست مردم است. از این رو، انسان بر سرنوشت خویش حاکم است؛ یعنی کس دیگری حتی خداوند حق تصمیم‌گیری برای او را ندارد، چرا که انسان مالک خویش است و بر اساس خویش‌مالکی<sup>۱</sup> زندگی هر شخص متعلق به خود اوست، نه به خدا، یا جامعه یا دولت.

زندگی «مرد» به خود او «تعلق» دارد. این زندگی دارایی خود اوست و به خداوند، جامعه یا دولت تعلق ندارد (آربلاستر، ۱۳۹۱: ۳۸).

حاصل آنکه در نگرش اومانیستی، منشأ حق و قانون خواسته خود انسان‌هاست و این نگرش ریشه در

1. Self – possession.

پندار باطل خویشتن‌مالکی انسان نسبت به خویش دارد. پیامد مالکیت انسان نسبت به خویشتن آن است که منشأ پیدایش و اعتبار حقوق نیز خود اوست. اما در نگرش خدامحور که مبتنی بر هستی‌شناسی عقلانی است، از آنجا که خداوند متعال خالق، مالک و صاحب اختیار تمام هستی از جمله انسان است، مبدأ پیدایش حقوق میان انسان‌ها نیز حق خداوند بر انسان‌هاست که خود مبتنی بر مالکیت و ربوبیت تکوینی خداوند متعال نسبت به همه هستی است.

ثبوت حق برای کسی نسبت به یک شیء یا فرد مبتنی بر آن است که وی نسبت به آن شیء یا شخص به گونه‌ای مالکیت داشته باشد. به حکم بدیهی عقل، مالک حق دارد و مجاز است در ملک خود تصرف کند؛ اما اگر کسی نه، خود مالک است و نه اجزای از طرف مالک دارد، عقل هیچگونه حق تصرفی برای او روا نمی‌دارد. از سوی دیگر، در خدانشناسی فلسفی اثبات می‌شود که خداوند عین هستی و قائم به ذات بوده، فیض وجود را از هیچ موجودی دریافت نکرده است، اما در مقابل، تمام هستی آفریده اویند و همه موجودات، فیض وجود را از او دریافت می‌کنند.

نتیجه کنار هم نهادن این دو حقیقت (یعنی حق تصرف مالک در ملک خویش، و خالقیت خداوند نسبت به تمام هستی و استغنائی ذاتی او) این است که بالاترین مالکیت‌ها از آن خدای متعال است؛ چون اوست که به همه چیز هستی داده و تمام هستی هر موجودی، از آن اوست و او مالک حقیقی هر موجودی است. بنابراین حق هرگونه تصرفی، در همه موجودات را خواهد داشت. از طرفی دیگر، هیچ موجودی نسبت به خداوند و سایر موجودات حقی ندارد؛ چون هیچ گونه مالکیت و خالقیتی نسبت به آنها ندارد. بر این اساس، تنها در صورتی موجودی نسبت به موجود دیگر حقی پیدا می‌کند که خالق هستی آن حق را به کسی یا چیزی ببخشد. همه هستی و از جمله انسان، با اراده او به وجود آمده و با اراده او هم باقی است. بر این اساس، کسی بدون اراده خداوند و جز از ناحیه او حقی بر دیگری نخواهد داشت (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۱ / ۱۰۴ - ۱۰۳).

بدین ترتیب، در نگرش خدامحور به اقتضای براهین عقلی، اصیل‌ترین حق، حق خداوند خالق مالک ربّ بر انسان است. از سوی دیگر، هیچ حقی برای کسی به خودی خود ثابت نمی‌شود، بلکه هر جا حقی باشد، در اصل از آن خداست و اوست که آن حق را به موجودات دیگر عطا کرده است؛ یعنی حق خداوند ریشه و منشأ سایر حقوق است.

به فرموده امیرمؤمنان علیه السلام: خداوند حق خویش را برعهده بندگان این‌گونه، قرار داد که او را اطاعت کنند و سپس از این حق، حقوقی را برای برخی از مردم نسبت به دیگران قرار داد. و هر کس حقی بر دیگری دارد، از حق الهی نشئت گرفته، و به جعل خداوند است:

وَلَكِنَّهُ سُبْحَانَهُ جَعَلَ حَقَّهُ عَلَى الْعِبَادِ أَنْ يُطِيعُوهُ ... ثُمَّ جَعَلَ سُبْحَانَهُ مِنْ حُقُوقِهِ حُقُوقًا أَفْتَرَضَهَا لِبَعْضِ النَّاسِ عَلَى بَعْضٍ ... فَرِيضَةٌ فَرَضَهَا اللَّهُ سُبْحَانَهُ لِكُلِّ عَلَى كُلِّ (نهج البلاغه، خ ۲۱۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۷ / ۲۵۱، ۴۱ / ۱۵۲).

بدین ترتیب روشن می‌شود که آموزه‌های اسلامی، در خدانشناسی و تصویری صحیح از نسبت انسان و خدا مبنایی محکم برای حقوق و سیاست فراهم می‌آورد، بلکه اگر از این مبادی خدانشناختی صرف نظر کنیم یا آنها را به‌درستی تبیین نکرده باشیم، تأسیس نظام حقوقی و سیاسی مبتنی بر عقلانیت ممکن نخواهد بود چرا که فقدان این مبادی خدانشناختی و چنین تصویری از صفات الهی و نسبت ذات خدای متعال، با جهان، به‌ویژه انسان، مستلزم آن است که تعیین حدود و تنظیم چگونگی روابط میان انسان‌ها تکیه‌گاهی استوار نداشته باشد و در بهترین فرض، اعتبار آن وابسته به انتخاب و پذیرش خود انسان‌ها حواله داده شود. در یک کلام، اگر کسی خدای جامع صفات کمال و وابستگی تمام‌عیار سایر موجودات از جمله انسان به ذات وی را نپذیرد، چه آنکه از اساس، وجود خداوند را نپذیرفته باشد - الحاد را پیشه خود سازد - یا آنکه نگرش دئیستی داشته باشد؛ یعنی با وجود پذیرش خداوند به‌مثابه خالق هستی، نقش وی در استمرار وجود مخلوقات و در نتیجه ربوبیت تکوینی و در پی آن ربوبیت تشریحی خداوند را انکار کند، هرگز بنیانی عقلانی برای تنظیم روابط اجتماعی و سیاسی میان انسان‌ها نخواهد داشت. حاصل آنکه، توحیدباوری همه‌جانبه در معارف اسلامی اقتضای آن را دارد که هر حکومتی، از منبع مشروعیت ذاتی الهی سرچشمه نگرفته باشد، حکومت طاغوت است:

اگر چنانچه فقیه در کار نباشد، ولایت فقیه در کار نباشد، طاغوت است. یا طاغوت یا خدا، یا خداست یا طاغوت، اگر به امر خدا نباشد، رئیس‌جمهور به نصب فقیه نباشد، غیر مشروع است، وقتی غیر مشروع شد، طاغوت است. اطاعت از او اطاعت از طاغوت است، واردشدن در حوزه او واردشدن حوزه طاغوت است. طاغوت، وقتی از بین می‌رود که به امر خدای تبارک و تعالی، یک کسی نصب شود (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۱۶ / ۲۱۳).

### تجلی توحید در ربوبیت تشریحی در اصل فقهی عدم ولایت

توحید در ربوبیت تشریحی که یک آموزه فلسفی کلامی است، در قلمرو فقه ظهور یافته است و فقهای شیعه از آن مبانی فلسفی و کلامی، به یک قاعده کلی با عنوان «اصل عدم ولایت» دست یافته‌اند. بر اساس این قاعده، تنها خداوند است که می‌تواند بر دیگران اعمال حاکمیت کند و هیچ انسانی حق ندارد در جان، مال و آبروی خود یا کسی دیگر یا حتی در طبیعت که متعلق به عموم است، تصرفی کند مگر آنکه اذن الهی را به همراه داشته باشد:

اعلم أنَّ الولايةَ من جانبِ الله سبحانه على عباده ثابتةٌ لرسوله و أوصيائه المعصومين عليهم السلام، و هم سلاطينُ الأنام، و هم الملوک و الولاة و الحکام، و بيدهم أزمَةُ الأمور، و سائرُ الناس رعاياهم و المؤيَّ عليهم. و أمَّا غيرُ الرسول و أوصيائه، فلا شكَّ أنَّ الأصلَ عدمُ ثبوتِ ولايةٍ أحدٍ على أحدٍ إلا من وَّلاه اللهُ سبحانه، أو رسوله، أو أحدُ أوصيائه، علي أحدٍ في أمرٍ. و حينئذٍ فيكونُ هو وليًّا علي من وَّلاه فيما وَّلاه فيه. (ر. ک. به: نراقی، ۱۳۷۵: ۵۲۹)

امام خمینی نیز همچون سایر فقها به این حقیقت تصریح دارد که «اصل اولی در میان انسان‌ها عدم نفوذ قضاوت و حکمرانی فردی - حتی پیامبر و امام - بر دیگران است و تنها در صورتی می‌توان از گستره این اصل خارج شد که این‌گونه تصرفات مستند به خداوند بشود که استحقاق ذاتی هرگونه تصرفی در امور بندگان را دارد:

لا إشکال في أنَّ الأصلَ عدمُ نفوذِ حکمِ أحدٍ على غيره، قضاءً كان أو غيره، نبياً كان الحاكمُ أو وصيَّ نبيٍّ أو غيرهما، و مجردُ النبوة و الرسالة و الوصاية و العلم - بأيِّ درجةٍ كان - و سائرُ الفضائل، لا يوجبُ أن يكون حکمُ صاحبها نافذاً و قضاؤه فاصلاً. فما يحکم به العقل، هو نفوذ حکمِ الله تعالى شأنه في خلقه؛ لكونه مالکهم و خالقهم، و التصرفُ فيهم - بأيِّ نحوٍ من التصرف - يكون تصرفاً في ملكه و سلطانه، و هو تعالى شأنه سلطاناً على کلِّ الخلائق بالاستحقاق الذاتي، و سلطنته غيره و نفوذ حکمه و قضاؤه تحتاج إلى جعله. (امام خمینی، ۱۳۷۶: ۱۹ - ۱۸؛ تقوی اشتهاردی، ۱۳۷۵: ۵۲۹)

بدین ترتیب حتی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه طاهرین علیهم السلام به خودی خود ولایت و ریاستی بر دیگران ندارند. اگر ولایت سیاسی پیامبر و امامان و ریاست ایشان بر امور سیاسی و اجتماعی مردم تنها به حکم الهی است، ولایت و زعامت سیاسی غیر ایشان که در مقام علم و عمل فاقد عصمت‌اند، ناگفته روشن است. حاصل آنکه، اصل عدم ولایت انسانی بر انسان دیگر عام است، و تنها در مواردی می‌توان از آن خارج شد که دلیلی بر جعل ولایت از سوی خداوند برای فردی وجود داشته باشد.

### مشروعیت ولایت فقیه از دیدگاه حضرت امام

آنچه در توحیدباوری همه‌جانبه در عرصه تکوین و تشریح و اصالت عدم ولایت انسانی بر انسان دیگر گفته شد، به روشنی دلالت بر آن دارد که هیچ حکومتی مشروعیت ندارد، مگر آنکه از سوی خداوند اذن داشته باشد، هیچ انسانی حق تصرف در امور انسانی دیگر و همچنین حق حکمرانی و امر و نهی بر او را ندارد، مگر اینکه از سوی خداوندی که خالق، مالک و مدیر کل هستی است، چنین اذنی داشته باشد.

حکومت به حکم عقل نهادی ضروری برای جامعه بشری است، بر همین اساس نیز، به مقتضای ادله فراوان دیگر - به‌ویژه جامعین دین مبین اسلام - حکومت اسلامی نیز برای جامعه اسلامی ضرورت دارد، اما توحیدباوری مطلق در نگرش اسلامی و اصل عدم ولایت یک انسان بر انسان دیگر اقتضا می‌کند که در اندیشه سیاسی اسلام، همه انسان‌ها از آن جهت که انسان و آفریده خداوند هستند، با یک‌دیگر هیچ تفاوتی نداشته و کسی حق حکومت بر دیگری ندارد. اصل اولی در مناسبت‌های اجتماعی و سیاسی میان انسان‌ها عدم نفوذ قضاوت و حکمرانی فردی - حتی پیامبر و امام - بر دیگران است و این‌گونه تصرفات در امور انسانی تنها در صورتی مجاز است که مستند به اذن خداوند باشد چراکه استحقاق ذاتی هرگونه تصرفی در امور بندگان را دارد. بدین ترتیب حتی پیامبر اکرم و ائمه طاهیرین به خودی خود ولایت و ریاستی بر دیگران ندارند، بلکه این حق از سوی خداوند متعال برای ایشان جعل شده است و آنها جانشین و خلیفه خداوند متعال در این منصب هستند:

حکومت اسلام حکومت قانون است. در این طرز حکومت، حاکمیت منحصر به خداست و قانون فرمان و حکم خداست ... اگر رسول اکرم ﷺ خلافت را عهده‌دار شد، به امر خدا بود. خدای تبارک و تعالی آن حضرت را خلیفه قرار داده است، «خليفةُ الله في الأرض». نه اینکه به رأی خود حکومتی تشکیل دهد و بخواهد رئیس مسلمین شود. همچنین ... خدای تعالی از راه وحی رسول اکرم ﷺ را الزام کرد که فوراً همان جا، وسط بیابان، امر خلافت را ابلاغ کند. [اشاره به واقعه غدیر خم] پس رسول اکرم ﷺ به حکم قانون و به تبعیت از قانون حضرت امیر المؤمنین ﷺ را به خلافت تعیین کرد ... یگانه حکم و قانونی که برای مردم متبع و لازم الاجراست، همان حکم و قانون خداست. تبعیت از رسول اکرم ﷺ هم به حکم خدا است که می‌فرماید: «و اطيعوا الرسول» (از پیامبر پیروی کنید). پیروی از متصدیان حکومت یا «أولوا الأمر» نیز به حکم الهی است، آنجا که می‌فرماید: «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و أولي الأمر منكم». رأی اشخاص، حتی رأی رسول اکرم ﷺ، در حکومت و قانون الهی هیچ‌گونه دخالتی ندارد: همه تابع اراده الهی هستند». (امام خمینی، ۱۳۷۳: ۴۵ - ۴۴)

اگر ولایت سیاسی پیامبر و امامان و ریاست ایشان بر امور سیاسی و اجتماعی مردم تنها به حکم الهی است، ولایت و زعامت سیاسی غیر ایشان که در مقام علم و عمل فاقد عصمت‌اند، کاملاً روشن است. حاصل آنکه، اصل عدم ولایت انسانی بر انسان دیگر عام است، و تنها در مواردی می‌توان از آن خارج شد که دلیلی بر جعل ولایت از سوی خداوند برای فرد معین یا فردی با عنوان معین وجود داشته باشد. از منظر حضرت امام، این اصل در خصوص پیامبر اکرم و ائمه طاهیرین ﷺ به نصب خاص، یعنی با



تعیین فردی تخصیص خورده است، اما در عصر غیبت، این اصل عام با اخراج عنوانی بوده است؛ زیرا در این زمان، هیچ فردی به طور خاص برای منصب ولایت نصب نشده است، بلکه نصب فقهای جامع شرایط به نحو نصب عام و بر اساس عنوان بوده است.

افزون بر این، آثار نوشتاری و سخنان صریح امام خمینی علیه السلام به روشنی گویای آن است که ایشان معتقد به نظریه نصب و مشروعیت الهی است. حضرت امام ولایت فقیه را مسئله‌ای کلامی دانسته و همچنین ولایت فقیه را استمرار ولایت و حق حاکمیت ائمه علیهم السلام در عصر غیبت می‌داند. و در موارد متعدد از ثبوت ولایت برای فقیه جامع شرایط سخن گفته است بی‌آنکه کمترین سخنی از دخالت دیدگاه مردم در ثبوت این ولایت به میان آورند:

ولایتی را که رسول اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام داشتند، بعد از غیبت، فقیه عادل دارد. (همان: ۵۱؛ نیز شبیه آن در) همان: ۱۲۴؛ امام خمینی، ۱۳۷۸: ۶ / ۴۲)

فَتَحَصَّلَ مِمَّا مَرَّ ثُبُوتُ الْوَلَايَةِ لِلْفُقَهَاءِ مِنْ قِبَلِ الْمُعْصَمِينَ علیهم السلام، فِي جَمِيعِ مَا ثَبَتَ لَهُمُ الْوَلَايَةُ فِيهِ مِنْ جِهَةِ كُونِهِمْ سُلْطَانًا عَلَى الْأُمَّةِ وَلَا يَدَّ فِي الْإِخْرَاجِ عَنْ هَذِهِ الْكَلْبِيَّةِ فِي مَوْرِدٍ مِنْ دَلَالَةِ دَلِيلٍ دَالٍّ عَلَى اخْتِصَاصِهِ بِالْإِمَامِ الْمُعْصُومِ علیه السلام ... (امام خمینی، ۱۴۲۱: ۲ / ۶۵۳)

درست به همین جهت؛ یعنی نصب الهی فقیه برای منصب حکومت است که امام خمینی علیه السلام همه اختیارات حکومتی پیامبر و امیرمؤمنان علیهم السلام را برای فقیه حاکم نیز لازم و ضروری می‌داند: (امام خمینی، ۱۳۷۳: ۵۰)

و لِيُعْلَمَ أَنَّ كُلَّ مَا وَرَدَ ثَبُوتُهُ لِلْإِمَامِ أَوْ السُّلْطَانِ أَوْ وَالِيِ الْمُسْلِمِينَ أَوْ وَليِّ الْأَمْرِ أَوْ لِلرَّسُولِ أَوْ النَّبِيِّ أَوْ مَا يُشَابِهُهَا مِنَ الْعَنَاوِينِ، يَثْبُتُ بِأَدْلَةٍ الْوَلَايَةِ لِلْفَقِيهِ. (امام الخميني، ۱۴۲۱: ۲ / ۶۶۴)

فَلِلْفَقِيهِ الْعَادِلِ جَمِيعُ مَا لِلرَّسُولِ وَالْأُمَّةِ علیهم السلام مِمَّا يَرْجِعُ إِلَى الْحُكُومَةِ وَالسِّيَاسَةِ، وَ لَا يُعْقَلُ الْفَرْقُ؛ لِأَنَّ الْوَالِيَّ - أَيَّ شَخْصٍ كَانَ - هُوَ الْمُجْرِي لِأَحْكَامِ الشَّرِيعَةِ وَ الْمُقِيمُ لِلْحُدُودِ الْإِلَهِيَّةِ وَ الْآخِذُ لِلْإِخْرَاجِ وَ سَائِرِ الصَّرَائِفِ وَ الْمُتَصَرِّفِ فِيهَا بِمَا هُوَ صَلاَحُ الْمُسْلِمِينَ. (همان: ۶۲۶)

در عصر غیبت امام علیه السلام، وظیفه حکومت‌داری، اداره کشور و اجرای قوانین اسلام از سوی خداوند بر دوش فقیهانی نهاده شده است که شرایط انجام این وظیفه الهی را داشته باشند. ولایت، یعنی حکومت، اجرا و اداره وظیفه‌ای خطیر است که از سوی خداوند به عهده فقیهان نهاده شده است. به همین جهت، بر فقها واجب است که به این وظیفه الهی عمل کنند و بر مردم واجب است در این جهت از فقها پیروی نمایند:

همین ولایتی که برای رسول اکرم صلی الله علیه و آله و امام در تشکیل حکومت و اجرا و تصدی اداره

هست، برای فقیه هم هست ... پس از ثبوت این مطلب، لازم است که فقها اجتماعاً یا انفراداً برای اجرای حدود و حفظ ثغور و نظام حکومت شرعی تشکیل دهند. این امر اگر برای کسی امکان داشته باشد، واجب عینی است؛ و گر نه واجب کفایی است. در صورتی هم که ممکن نباشد، ولایت ساقط نمی‌شود، زیرا از جانب خدا منصوبند. اگر توانستند، باید مالیات، زکات، خمس و خراج را بگیرند و در مصالح مسلمین صرف کنند؛ و اجرای حدود کنند. این‌طور نیست که حالا که نمی‌توانیم حکومت عمومی و سراسری تشکیل بدهیم، کنار بنشینیم؛ بلکه تمام امور [ای] که مسلمین [بدان] محتاجند و از وظایفی است که حکومت اسلامی باید عهده‌دار شود، هر مقدار که می‌توانیم باید انجام دهیم. (امام خمینی، ۱۳۷۳: ۵۳ - ۵۲ و نیز شبیه آن در: امام خمینی، ۱۴۲۱: ۲ / ۶۲۵ - ۶۲۲)

در یک کلام:

آن اوصافی که در ولیّ است، در فقیه است که به آن اوصاف خدا او را ولیّ امر قرار داده است و اسلام او را ولیّ امر قرار داده است. (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۱۱ / ۴۶۴)

## نتیجه

از آنچه در متن مقاله گفته شد، آشکار می‌شود که:

۱. دیدگاه‌های هستی‌شناختی مسائل ذهنی صرف نیستند، بلکه استلزامات روشنی در امور انضمامی مسائل جامعه انسانی از جمله حکومت دارند.
۲. جهان‌بینی اسلامی، نگرشی توحیدی به هستی دارد و شعار توحیدی «لا إله إلا الله» که متضمن توحید در الوهیت است، مستلزم توحید در وجوب وجود، توحید در خالقیت، توحید در ربوبیت تکوینی و توحید در ربوبیت تشریحی است.
۳. هر چند تحقق هرگونه حکومتی از جمله حکومت اسلامی مشروط و نیازمند به مقبولیت مردمی دارد، جهان‌بینی توحیدی اسلام و سربان توحید در سراسر کالبد آن مقتضی آن است که در عرصه سیاست نیز روابط میان آدمیان بر پایه توحید ترسیم شود و این نیست مگر آنکه مشروعیت حکومت میان انسان‌ها ریشه الهی داشته باشد و حکومت انسانی تجلی و ظهور حاکمیت مطلق الهی بر کل هستی باشد.
۴. نتیجه پیشین مستلزم آن است که مبانی هستی‌شناسی توحیدی اسلام برای استنباط نظریه اسلامی درباره مشروعیت حکومت کفایت می‌کنند بدین معنا که مبانی توحیدی (خالقیت، مالکیت، ربوبیت تکوینی و تشریحی الهی) حق تصرف و ولایت و حکمرانی انسان‌ها در زندگی انسان‌های دیگر را سلب کرده است، اما از آنجا که زندگی اجتماعی آدمیان نیازمند حکومت زمینی و دخالت حاکمان زمینی است، ضرورت دارد که خداوند متعال بر پایه حق ذاتی ولایت و تصرف در امور انسان‌ها، ولایت و حکمرانی را

به برخی انسان‌های خاص (که در مسیر اراده الهی هستند) واگذار نماید و به ایشان در اعمال ولایت بر اساس موازین الهی اذن دهد.

۵. نظریه وکالت افزون بر اشکالات دیگر، با مبانی هستی‌شناسی توحیدی اسلامی سازگاری ندارد.

## منابع و مأخذ

### قرآن کریم.

نهج البلاغه، گردآوری شریف رضی، تصحیح صبحی صالح، قم، دار الهجرة.

۱. آریلاستر، آنتونی، ۱۳۹۱ ش، ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب، عباس مخبر، تهران، نشر مرکز.
۲. آصفی، محمد مهدی، ۱۴۱۶ ق، ولایة الأمر، قم، المرکز العالمی للبحوث و التعلیم الإسلامی.
۳. امام خمینی، سید روح‌الله، ۱۳۷۳ ش، ولایت فقیه (حکومت اسلامی)، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۴. امام خمینی، سید روح‌الله، ۱۳۷۶ ش، الإجتهد و التقلید، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۵. امام خمینی، سید روح‌الله، ۱۳۷۸ ش، صحیفه امام: مجموعه آثار امام خمینی علیه السلام (بیانات، پیام‌ها، مصاحبه‌ها، احکام، اجازات شرعی و نامه‌ها)، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۶. امام خمینی، سید روح‌الله، ۱۳۹۲ ش، تفسیر سوره حمد، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۷. امام خمینی، سید روح‌الله، ۱۴۲۱ ق، کتاب البیع، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۸. بحرانی، یوسف، بی تا، الحدائق الناظرة فی أحكام العترة الطاهرة، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۹. بشیریه، حسین، ۱۳۷۷ ش، جامعه‌شناسی سیاسی (نقش نیروهای اجتماعی در زندگی سیاسی)، تهران، نی.
۱۰. تقوی‌اشتهاردی، حسین، ۱۳۷۵ ش، تنقیح الأصول: تقریر أبحاث الإمام الخمينی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۱. روسو، ژان ژاک، ۱۳۷۹ ش، قرارداد اجتماعی (متن و در زمینه متن)، مرتضی کلانتریان، تهران، آگاه.
۱۲. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۳۰ ق، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه النشر.
۱۳. کرکی، علی بن حسین، ۱۴۰۸ ق، جامع المقاصد فی شرح القواعد، قم، مؤسسه آل‌البتی علیهم السلام لإحياء التراث.
۱۴. کرکی، علی بن حسین، ۱۴۰۹ ق، رسائل المحقق الکرکی، محمد الحسنون، قم، مکتبه آیه‌الله العظمی المرعشی النجفی.
۱۵. کوئینتن، آنتونی، ۱۳۷۱ ش، فلسفه سیاسی، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران، الهدی.

۱۶. لاریجانی، محمدجواد، ۱۳۷۶ ش، *نقد دینداری و مدرنیسم*، تهران، اطلاعات.
۱۷. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ ق، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، بیروت، مؤسسة الوفاء.
۱۸. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۷ ش، «حکومت و مشروعیت»، کتاب نقد، ش ۷.
۱۹. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۱ ش، *نظریه حقوقی اسلام: مشکلات ۱ - ۶/۴*، محمدمهدی نادری قمی، محمدمهدی کریمی‌نیا، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۰. معرفت، محمدهادی، بی‌تا، *دراسة مستوعبة عن مسألة ولاية الفقيه أبعادها و حدودها*، تهران، معهد الشهيد مطهری للدراسات الإسلامية العالیة.
۲۱. مفید، محمد بن محمد، ۱۴۱۰ ق، *المقنعة*، قم، مؤسسة النشر الإسلامي.
۲۲. مقدس اردبیلی، أحمد، ۱۴۱۴ ق، *مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان*، قم، مؤسسة النشر الإسلامي.
۲۳. نادری قمی، محمدمهدی، ۱۳۷۹ ش، *نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه*، برگرفته از مباحث استاد محمدتقی مصباح یزدی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۴. نجفی، محمدحسن، ۱۴۳۰ ق، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*، حیدر الدباغ، قم، مؤسسة النشر الإسلامي.
۲۵. نراقی، أحمد، ۱۳۷۵ ش، *عوائد الأيام*، قم، مکتب الإعلام الإسلامي.
۲۶. نقیب‌زاده، احمد، ۱۳۷۹ ش، *درآمدی بر جامعه‌شناسی سیاسی*، تهران، سازمان سمت.
۲۷. هادوی تهرانی، مهدی، ۱۳۷۸ ش، *ولایت و دیانت، جستارهایی در اندیشه سیاسی اسلام (سیاست ۱)*، قم، خانه خرد.
۲۸. وبر، ماکس، ۱۳۷۴ ش، *اقتصاد و جامعه: مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی، جامعه‌شناسی اقتصادی*، جامعه‌شناسی سیاسی، عباس متوجهری، تهران، مولی.

29. Alan Bullock & Stephen Trombley (eds), 1988, *The New Fontana Dictionary of Modern Thought*, London, Fontana Press.
30. David Robinson, 1985, *The Penguin Dictionary Of Politics*, London, Penguin Books.
31. Feuerbach, Ludwig Andreas, 1971, *The The Essence of Christianity*, Marian Evans (trn), London, John Chapman.
32. Heidegger, Martin, 1991, *Nietzsche*, Frank A. Kapuzzi (trn), New York, Harper San Francisco, V. 4 (Nihilism).
33. *Oxford Advanced Learner's Dictionary*, 2000, 5th ed.