

رابطه توحید در حاکمیت، با ولایت بشری

حمیدرضا شب‌بویی*

علی اله بداشتی**

چکیده

یکی از مراتب توحید افعالی، توحید در حاکمیت است. با رجوع به مباحث عقلی حکمای متقدم، علی‌الخصوص حکمای اسلامی، تعاریف نزدیک به هم از حکومت بشری و انواع آن به چشم می‌خورد. هدف از نگارش این مقاله تحلیل و بررسی رابطه این دو عنوان از منظر فلسفه و کلام اسلامی و ارائه تعریفی دقیق از رابطه حقیقی و اعتباری (مجازی) بین توحید در حاکمیت با ولایت (حکومت) بشری است. در این مقاله به تفصیل جایگاه توحید در حاکمیت با استخراج از منابع فلسفه و کلام اسلامی پرداختیم و مسلمات اعتقادی در کلام اسلامی را بررسی نمودیم؛ لذا مفهوم واقعی حکومت بشری را این‌گونه به‌دست آوردیم که رابطه اصیل حکومت و ولایت بشری در طول توحید در حاکمیت بوده و یک رابطه مستقیم و اصیل است و حاکم بشری اگر همان حاکمی باشد که واجب تعالی تعیین کرده است، حکومت بشری بالاصاله، مطابق با واقع و در طول آن قرار دارد. در غیراین‌صورت، حکومتی غیرمطابق با واقع و کاذب است. به‌طورکلی این مقاله مشخص می‌نماید که حکومت بشری یکی از شئون توحید در حاکمیت و از لوازم موحد بودن به این مقوله است.

واژگان کلیدی

توحید، حاکمیت، رابطه حقیقی، حکومت بشری، اعتباری.

hamid.shabooie@yahoo.com

alibedashti@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱/۲۸

*. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی. (نویسنده مسئول)

** . دانشیار دانشگاه قم.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۱۵

طرح مسئله

انسان موجودی اجتماعی است و بداهت آن روشن است؛ چراکه فطرت تمام انسان‌ها این معنا را درک می‌کند. تاریخ نشان داده هرچا بشر بوده، اجتماعی زندگی می‌کرده و آثار باستانی هم (که از زندگی قدیمی‌ترین بشر آثاری به‌دست آورده) این مطلب را ثابت می‌کند.

بیشتر فلاسفه انسان را مدنی بالطبع می‌دانند؛ به این معنا که انسان نمی‌تواند تنها زندگی کند. در مدنی بالطبع بودن جلب منافع پیش می‌آید و جلب منافع باعث تضاد منافع است. «أن الإنسان «مدنی بالطبع» فهو بدافع فطري محض يفر من الحياة الفردية إلى الحياة الاجتماعية». (سبحانی، ۱۴۱۲: ۳۳) اجتماعی بودن انسان به‌دلیل همان قوه فطری است که از زندگی فردی می‌گریزد و به حیات اجتماعی روی می‌آورد. و به قولی «انسان به کمال مطلوب خود نمی‌رسد مگر در جامعه. تشکیل جامعه نه‌تنها برای رفع نیازها است، بلکه جامعه یکی از پایه‌های رسیدن به سعادت انسان است». (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶)

حل این‌گونه تضادها ضرورت بحث ولایت و حکومت بر بشر را اثبات می‌کند و به‌دلیل اینکه این تراحمات،^۱ تکوینی است بحث از ولایت و حکومت بشری ذیل مباحث کلامی تعریف شده است.

از طرفی دیگر در مباحث کلام اسلامی، ذیل انواع توحید افعالی، مباحثی مانند توحید در مالکیت، توحید در حکومت و ولایت مطرح می‌شود. در آنجا بحث از این می‌گردد که مُلک به چه معناست؟ ملکیت حقیقی و اعتباری چیست و مالک حقیقی کیست؟ همچنین به‌جهت ارتباط بحث حق تصرف در مُلک و حکومت که به‌معنای امر و نهی می‌باشد، از توحید در حاکمیت (ولایت) بحث می‌گردد.

رابطه توحید در حاکمیت با حاکمیت بشری از اینجا روشن می‌شود که حاکم حقیقی واجب‌تعالی است و تمام مخلوقات او محکوم. در ولایت و حکومت بشری آن حکومتی اصیل و مطابق با واقع است که حاکم آن حقیقی باشد و با رجوع به منابع اسلامی می‌توان به‌دست آورد که واجب‌تعالی حاکم فعلی بشریت را در هر زمانی مشخص کرده است: «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأُنزِلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ؛ مردم گروهی واحد و یک‌دست بودند، پس خدا پیامبرانی را مژده‌دهنده و بیم‌رسان برانگیخت، و با آنان به درستی و راستی کتاب را نازل کرد، تا میان مردم در آنچه با هم اختلاف داشتند، داوری کند». (بقره/ ۲۱۳)

در ارتباط بین توحید و حکومت بشری با نگاه به منابعی که از این ارتباط بحث کرده‌اند، درمی‌یابیم که غالب این مباحث این ارتباط را به‌صورت تکوینی و تشریحی دیده و بعد از پذیرفتن توحید افعالی خداوند، به‌عنوان یک مسئله تکوینی، حکومت بر بشریت را چون اعتباری می‌دانند، یک مسئله تشریحی دیده و از این‌جهت به‌صورت نقلی و فقهی حدود و صغور آن را مورد بحث قرار می‌دهند. اینان بر این باورند که در این موارد نظر شارع حجت است؛ حال آنکه اگر بخواهیم مسئله حاکمیت بشری را به‌عنوان یک مسئله فلسفی مورد بحث قرار دهیم، لازمه آن این است که ارتباط بین توحید و حاکمیت بشری را یک رابطه تکوینی و حقیقی بدانیم و با اثبات حقیقی بودن این رابطه، نیازمند ورود نقل و ادله فقهی برای مشخص شدن حدود و صغور مسئله نیست؛ زیرا مسئله یک مسئله تکوینی است و با مراجعه به عقل و ادله عقلی می‌توان حدود و صغور حکومت را مورد بحث قرار داد. با مراجعه به کتب فلسفی متقدمینی مانند بوعلی، فارابی، شیخ اشراق و صدرا مشاهده می‌شود که حکما در کتب فلسفی خود بحث از حدود و صغور حکومت بشری کرده‌اند، این نشان‌دهنده آن است که این بحث را به‌عنوان یک مسئله فلسفی پذیرفته‌اند. همچنین نشان می‌دهد، قبل از آن پذیرفته‌اند که رابطه بین توحید در حاکمیت و ولایت بشری یک امر تکوینی و اصیل است.

تاکنون در حوزه مباحث مربوط به مبانی کلامی و فلسفی توحید در حاکمیت و همچنین انواع حکومت بشری کتاب‌ها و مقالات زیادی نوشته شده است؛ اما آنچه بررسی نشده، سیر منظم توحید در حاکمیت است که منجر به حاکمیت انسان در جوامع بشری گردد؛ لذا در این تحقیق سعی بر آن شده است که این سیر به‌صورت کاملاً فلسفی بیان و تا حد امکان از ادله نقلی و فقهی پرهیز گردد. سؤال اصلی مقاله این است که رابطه توحید در حاکمیت با حاکمیت و ولایت بشری چیست و نوع

۱. منظور از تراحم، تراحم نیازهای بشری و تضاد بین آنها است. مثلاً کسی یک نوع خوراک می‌خواهد و دیگری نوعی دیگر. یا یکی پوشاک می‌خواهد که از خوراک دیگری مثلاً گوسفند تهیه می‌شود.

آن از حیث حقیقی یا اعتباری بودن چگونه است؟ افزون‌براین پاسخ به این سؤالات هم رسالت تحقیق حاضر است: ۱. حکومت و ولایت به چه معناست؟ ۲. لوازم پذیرفتن توحید در حاکمیت در دایره تکوین و تشریح چیست؟ ۳. با توجه به حقیقی و اعتباری بودن ولایت، ولایت بشری چگونه به‌عنوان یک مسئله وجودی در مباحث عقلی بحث شده است؟

تعریف حکومت

برای فهم دقیق واژه «حکومت» باید در آغاز، مفهوم واژه «حُکْم» را روشن ساخت. (مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۲۷) حکم و حکومت در اصل، به‌معنای منع کردن و جلوگیری از فساد است و از «حکمة اللجام» گرفته شده که به قسمتی از افسار اسب و مانند آن، که بر دهان و چانه‌اش احاطه دارد، می‌گویند که سوارکار با آن اسب را در اختیار می‌گیرد. (الجوهری، ۱۹۵۶: ۱۹۰۲) راغب این واژه را به‌معنای منع کردن به قصد اصلاح می‌داند. (الراغب الاصفهانی، ۱۴۱۶: ۲۴۸) اگر «حکم» یا «فی» متعدی شود، به‌معنای حکومت و سرپرستی جامعه و «احکام»، به‌معنای اتقان و استحکام در کارهاست. (الجوهری، ۱۹۵۶: ۱۹۰۲) حاکم نیز به‌معنای قاضی (صادرکننده حکم) (الراغب الاصفهانی، ۱۴۱۶: ۲۴۸) و اجراکننده احکام است. (الفیروزآبادی، ۱۴۰۷: ۱۴۱۵)

از تعبیر به‌کار رفته در منابع لغوی و همچنین منابع دینی، می‌توان دریافت که منظور از «حاکم»، کسی نیست که فقط به قضاوت و اظهارنظر پردازد، بلکه کسی است که احکام را نیز اجرا کند. (مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۲۷) بنابراین، واژه‌های حکم و حاکم و حکومت، به‌ویژه در تعبیرات اسلامی، در ولایت عامه و رهبری تمام شئون جامعه اسلامی ظهور دارد. (نجفی، ۱۳۷۴: ۲۱ / ۳۹۵)

مراتب توحید افعالی و جایگاه توحید در حاکمیت

توحید افعالی

توحید افعالی بدین معناست که هر امری باید از ذات خدای متعال سرچشمه بگیرد. هر فاعل و مؤثری در ایجاد فعل و اثری که از خود بروز می‌دهد، متکی به خدا بوده و فعل و تأثیر خود را وام‌دار خدای متعال است. بنابراین، فاعلیت و مؤثریت هر مؤثر و فاعلی به فاعلیت خدا برمی‌گردد؛ بنابراین فاعلیت و تأثیر نیز در جهان هستی، فاعلیت و تأثیر خداوند است. این پندار که فاعل یا مؤثری در فعل و تأثیر خود به‌طور مستقل از فعل و تأثیر خدای متعال عمل کند و در فعل و حرکت و تأثیر خود به خدای متعال نیازمند نباشد، به‌معنای نفی وحدانیت ذات خدای متعال و اعتقاد به وجود مبدأ دیگر برای آفرینش و هستی در کنار ذات باری تعالی است: «تعالی الله عن ذلك علواً كبيراً». این حقیقت نیز روشن است که توحید افعالی در جهان فاعل‌های مختار و مرید به‌معنای سلب اختیار از آنان نیست؛ بلکه بدین معناست که اختیار و قدرتی که فاعل‌های مختار و مرید دارند، مستقل از فعل و اراده خدا نیست؛ بلکه با اراده و قدرت خداست که می‌خواهند آنچه را می‌خواهند. (اراکی، ۱۳۹۳: ۱ / ۱۳۱)

چنانچه خداوند می‌فرماید: «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ». (انسان / ۳۰)

با توجه به اینکه در این بحث باید ملاک حاکمیت حقیقی روشن گردد، لذا لازم است سیر عقلی توحید در حاکمیت بیان و سپس ملاک آن روشن گردد.

توحید در خالقیت

امر الهی که تجلی ذات باری تعالی در مقام فعل است، دو مرحله دارد: مرحله خلق که می‌توان از آن به مرحله امر خلقی تعبیر کرد [توحید در خالقیت] و مرحله تدبیر که می‌توان از آن به مرحله امر تدبیری تعبیر نمود. [توحید در ربوبیت] با امر خلقی، شیء از عدم بیرون آمده و به عالم هستی پا می‌گذارد و با امر تدبیری، وجود آن شیء به‌سوی کمال مطلوب هدایت و تدبیر می‌شود. (اراکی، ۱۳۹۳: ۱ / ۱۴۰)

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكَ مِنَ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ * يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَرُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ. (سجده / ۵ - ۴)

خداوند کسی است که آسمان‌ها و زمین و آنچه را میان این دو است در شش روز [شش دوران]

آفرید، سپس بر عرش (قدرت و تدبیر جهان هستی) قرار گرفت؛ هیچ سرپرست و شفاعت‌کننده‌ای برای شما جز او نیست؛ آیا متذکر نمی‌شوید؟! امور (این جهان) را از آسمان به سوی زمین تدبیر می‌کند؛ سپس در روزی که مقدار آن هزار سال از سال‌هایی است که شما می‌شمردید به سوی او بالا می‌رود. (و دنیا پایان می‌یابد)

در این آیه، جمله «يُدَبِّرُ الْأَمْرَ» تفسیر و بیان حال فاعل در جمله «اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ» است که نتیجه استوای بر عرش را تدبیر امر بیان نموده است: «اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ»؛ چنان‌که از این آیه و آیات دیگر استفاده می‌شود، به معنای حاکمیت و تدبیر الهی است که دامنه آن تمام جهان آفرینش را فرا می‌گیرد. خلق اشیاء و سپس استوای بر عرش و تدبیر امر، اشاره به همان دو مرحله امر الهی است: امر خلقی و امر تدبیری. (همان: ۱ / ۱۴۲)

از نکات یادشده به دست می‌آید که از لوازم و نتایج توحید در خالقیت، توحید در ربوبیت است؛ به این معنا که ربوبیت کل مخلوقات به دست اوست. همچنین یکی از شئون ربوبیت، داشتن حق دخل و تصرف در مخلوقات به جهت تدبیر امورات آنهاست که از آن به عنوان توحید در مالکیت یاد می‌گردد؛ یعنی تنها مالک حقیقی مخلوقات، خالق آنهاست. (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۴۱۷)

توحید در مالکیت

خداوند مالک حقیقی است که حق تصرف به نحو حقیقی برای اوست. مالکیت در جهان هستی منحصر به خدا می‌باشد و توحید در مالکیت هم به این معناست که در بیش نظری توحیدی، جهان هستی اعم از مجرد و مادی ملک اوست. حتی جسم و جان و اعضا و جوارح ما حقیقتاً از آن خداست؛ چراکه معلول نسبت به علت حقیقی خود «وجود رابط» است. وجود معلول نسبت به علت تامه اینچنین است. پس وقتی پذیرفتیم اصل هستی ما و جهان اطراف ما از خداست و وابسته به او هستیم، می‌توان نتیجه گرفت که ما مالک هیچ چیزی به نحو استقلالی نیستیم و هر چه داریم به افاضه اوست. این دیدگاه بر اساس حکمت و حیوانی نیز قابل اثبات است؛ چنان‌که قرآن کریم می‌فرماید: «أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ؛ مالک چشم و گوش شما کیست؟» (یونس / ۳۱) خدای سبحان در پاسخ کسانی که گفتند خدا همان مسیح است می‌فرماید: «قُلْ فَتَنَ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا؛ بگو اگر خدا اراده کند که مسیح پسر مریم و مادرش و همه اهل زمین را نابود کند، چه کسی می‌تواند مانع شود؟» (مائده / ۱۷؛ اله بداشتی، ۱۳۹۲: ۱۸۹)

توحید در حاکمیت

حکومت به معنای ملک و پادشاهی است. راغب در مفردات می‌نویسد: «الملك هو المتصرف بالامر والنهي في الجمهور وذلك يختص بسياسة الناطقين ولهذا يقال: «مَلِكُ النَّاسِ»؛ پادشاه کسی است که حق امر و نهی در میان مردم را دارد و این به تدبیر امور صاحبان شعور اختصاص دارد، به همین جهت گفته می‌شود پادشاه مردم». (الراغب الاصفهانی، ۱۴۱۶: ۷۴۴)

حاکمیت و پادشاهی دو سنخ است: حقیقی و اعتباری. ریاست‌ها و حکومت‌های حاکمان در دنیا اعتباری هستند. حاکمیت حقیقی ریشه در مالکیت حقیقی دارد و مختص خدای تعالی است؛ چنان‌که راغب می‌نویسد: «ملك (به کسر میم) به منزله جنس برای ملک (به ضم میم) است. پس هر مُلکی ملک است، اما هر ملکی مُلک نیست». (همان: ۷۷۵) بنابراین کسی حقیقت حاکم و مُلک است که مالک حقیقی باشد. (اله بداشتی، ۱۳۹۲: ۱۹۱) علامه طباطبایی می‌نویسد: «خدا پادشاه مطلق است؛ چون لازمه آن، مالکیت مطلق او بر همه موجودات است». (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲ / ۱۴۹)

حق تصرف مالک‌های اعتباری هم به اعتبار شرع یا قانون است. پس ثابت شد که همه عالم ممکنات از آن خداست و جهان مظهر اسماء الهی است. نتیجه این دیدگاه از این قرار می‌شود که همه عالم در تصرف خداست و تنها او حق حاکمیت بر جهان را دارد و او می‌تواند مصدر حکم و تشریح باشد، و هیچ کس در عرض او حق حاکمیت ندارد؛ اگر ادعای حاکمیت نماید طاغوت است. اما خدای تعالی این حاکمیت را در دنیا به دیگران به طور موقت می‌دهد تا تنظیم امور بندگانش نمایند؛ چنان‌که قرآن کریم می‌فرماید: «اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ؛ خداوندا مالک حقیقی همه پادشاهی‌ها (خواه حقیقی باشد با اعتباری) تویی به کسی که بخواهی می‌بخشی و از کسی که بخواهی می‌ستانی». (آل عمران / ۲۶؛ اله بداشتی، ۱۳۹۲: ۱۹۱)

حاکمیت بشری

فلسفه وجودی حکومت و آیین کشورداری از زمان‌های دور مطرح بوده و فلاسفه در پی‌جویی منابع پدیدارندگی این چهره از زیست طبیعی انسانی به بحث و گفتگو می‌نشسته‌اند. کتاب مشهور «جمهوری» افلاطون بهترین معیار و مرجع اصیل و ذخایری برای اندیشمندان تئوری سیاسی شمرده می‌شود. در این کتاب، افلاطون که حکومت را به‌هیچ‌وجه از حکمت^۱ جدا و متفاوت نمی‌پندارد، بر این باور است که تنها فیلسوف است که می‌تواند به‌صورت حداکثری، با الگوی عدالت الهی، رهبری جامعه و امکانات طبیعی آن را به عهده گیرد؛ زیرا که تنها فیلسوف است که بر هستی و حقایق آن احاطه علمی دارد و شناخت هستی نیز جز از طریق فلسفه به درستی اتفاق نمی‌افتد. زیرا افلاطون معتقد است حوادث متغیر و ناپایدار جهان طبیعت، سایه و نموداری از جهان مابعدالطبیعه می‌باشند و این تنها فیلسوف است که می‌تواند هرچه بیشتر مشابهت و همگونگی میان جهان ثابت و جهان متغیر را برقرار سازد. پس از افلاطون، ارسطو که دیدگاه استادش را درباره عالم مثل نمی‌پذیرفت، تنها از طریق رایزنی و پژوهشگری پیرامون پدیده‌های طبیعت به رابطه‌های تجربی حاکم و محکوم و فرمان‌روا و فرمان‌بردار و سرور و بندگان برطبق اصول فلسفه خود می‌اندیشید، و براساس روش اندیشه‌گرایی خود پدیده حکومت را برخاسته از سرشت طبیعی کهنتری و مهتری طلب خود انسان‌ها می‌دانست و معتقد بود طبیعت هر حاکم زبردستی این است که بر محکومین و زیردستان خود برتری و فرمان‌روایی بفروشد. همان‌گونه که روند طبیعی آقایی و سروری این است که سروران بر بندگان خود آمریت و حاکمیت اعمال کنند و انگیزه طبیعی شوهران همان است که در آغوش زنان خود کامروایی کنند. و بهترین سیستم‌های حکومتی و حتی عادلانه‌ترین آنها در اندیشه معلم اول، آن سیستمی است که این ارتباطات طبیعی و طبقاتی را حفظ و حراست کرده و شهروندان را هرکدام در طبقه مخصوص و شایسته خود پاسداری کند و نگذارد طبقه‌ای پا از گلیم خود بیرون نهاده و بر طبقه دیگر سرکشی و کج‌مداری پیشه کند. (حائری یزدی، ۱۳۷۳: ۸۷ - ۸۶)

قبل از رسیدن به ارتباط حقیقی و تکوینی بین توحید در حاکمیت و ولایت بشری لازم است بررسی کنیم که اصل تشکیل حکومت و اجتماعی زندگی کردن، با انسان چه نوع رابطه‌ای دارد؟ این رابطه می‌تواند رابطه‌ای بالاصاله و ذاتی و فطری باشد و یا یک رابطه بالعرض، غیرذاتی و اعتباری. در حالت اول اگر مشخص گردد که انسان فطرتاً نیازمند تشکیل اجتماع و حکومت است، به‌طور طبیعی نیاز تکوینی انسان، باید پاسخی از ابتدای خلقت و تکوین داشته باشد؛ زیرا امکان ندارد یک نیاز، فطری انسان باشد، ولی از ابتدای خلقت برایش پاسخی نبوده و همین نبود پاسخ نشان‌دهنده اعتباری بودن آن است نه حقیقی. پس با این منشأ ارتباط به‌راحتی می‌توان از رابطه بین توحید در حاکمیت و ولایت بشری به‌عنوان یک مسئله فلسفی کلامی بحث کرد.

نظر حکما

فارابی

فارابی انسان را محتاج بالطبع می‌داند نه مدنی بالطبع، و این مطابق نظریه اضطرار است. (فارابی، ۱۹۹۱: ۱۰۱ - ۱۰۰) در جایی دیگر می‌گوید انسان ازجمله انواعی است که حیات ضروری او به‌جز در اجتماع تأمین نمی‌شود. (همو، ۱۹۶۴: ۶۹) انسان به مراتب کمالات و فضایل نمی‌رسد، مگر به‌واسطه اجتماع اشخاص. (همو، ۱۹۹۱: ۱۱۷) انسان از موجوداتی است که به‌طور انفرادی، نه به حوایج اولیه و ضروری زندگی خود می‌رسد و نه به حالات برتر و افضل؛ مگر اینکه یک زندگی گروهی و اجتماعی در مکان واحد و در پیوستگی با گروه‌های بسیار داشته باشد. (همو، ۱۹۶۴: ۶۹) اگر حکومت و ریاست در جامعه نباشد، نظم و امنیتی نخواهد بود. وظیفه حکومت آن است که همه افراد و گروه‌های متفاوت، اعم از نیک و بد را به‌ترتیب خاص، نظام دهد و هر فردی را از هر گروهی، مطابق اهلیت و لیاقت خودش تربیت کرده، به نظم آورد؛ چه لیاقت خدمت داشته باشد چه لیاقت ریاست. (همان: ۸۳) همان‌گونه که در انسان، ابتدا قلب به‌وجود می‌آید و سپس این قلب است که اعضای دیگر را به‌وجود می‌آورد و مراتب آنها را تنظیم و اختلال‌ها را برطرف می‌کند، رئیس مدینه نیز ابتدا پیدا می‌شود؛ سپس او شهر و اجزای آن را به‌وجود آورده و نظم می‌دهد و اخلاق و ملکات را ایجاد و اختلال و بی‌نظمی را برطرف می‌سازد. از این‌رو، رئیس مدینه به‌مثابه قلب است. (همو، ۱۹۹۱: ۱۱۸)

1. Wisdom.

ابوعلی مسکویه

«حکیمان گذشته گفته‌اند که آدمی زادگان مدنی بالطبع هستند؛ یعنی محتاج به گرد هم آمدن هستند تا نیروی انسانی و شرف کامل را به دست آورند، پس هریک از آدمی زادگان بالطبع نیازمند دیگران است. چون نیازمندی بی‌پرده است و بدیهی، پس آدمی محتاج به همراهی است و دوستی و یگانگی به‌طور شایسته و راستی؛ زیرا که به اینها تکمیل می‌کند ذات خود را و تتمیم می‌نماید انسانیت خویش را». (ابن مسکویه، ۱۴۱۲: ۴۸) ابن مسکویه با این توضیح نیاز انسان به اجتماع را بالطبع و فطری می‌داند.

خواجه نصیرالدین طوسی

نظر خواجه از این قرار است که: «چون اشخاص نوع انسان در بقای شخص و نوع، به یکدیگر محتاجند، و وصول ایشان به کمال بی‌بقا ممتنع، پس در وصول به کمال محتاج یکدیگر می‌باشند و چون چنین بود کمال و تمام هر شخصی به دیگر اشخاص نوع او منوط بود. پس بر او واجب بود که معاشرت و مخالطت اینای نوع کند بر وجه تعاون. (طوسی، ۱۳۷۳: ۲۵۵) بالضروره نوعی از تدبیر باید که هر یکی را به منزلتی که مستحق آن باشد، قانع گرداند و به حق خویش برساند و دست هر یکی از تعدی و تصرف در حقوق دیگران کوتاه کند و به شغلی که متکفل آن بود از امور و تعاون مشغول کند و آن تدبیر را سیاست خوانند. (همان: ۲۵۲) و این نظر خواجه نیز مؤید دیگری بر بالطبع بودن زیست اجتماعی انسان است.

قطب‌الدین شیرازی

وی معتقد است اصل اولی در زندگی، تنازع بقا بوده و رفع نیازها با هر ابزار و روشی که صورت گیرد، مشروع تلقی می‌شود. نوع افکار و عقاید و رفتارها نیز به تناسب نوع نیازهای این مرحله از زندگی است و انتظاری نیست که نیازهای افراد در این سطح از زندگی، نیازهای معنوی و اخلاقی باشند؛ همان‌طور که انتظار نمی‌رود هدف زندگی رسیدن به ارزش‌های معنوی و فضایل و اخلاقیات و معارف عالی‌ای باشد که تأمین‌کننده نیازهای معنوی و متعالی است. درعین‌حال، این سطح از زندگی، منشأ برای مدنیت انسان می‌گردد؛ به‌طوری‌که افراد برای تأمین نیازهای خود به یکدیگر روآورده، تا در کنار یکدیگر به یک زندگی جمعی دست زنند و بتوانند با همکاری هم نیازهای خود را تأمین کنند. (شیرازی، ۱۳۶۹: ۱۰۰ - ۸۶) قطب‌الدین شیرازی با مدنی بالطبع دانستن انسان در بقای نوع خود و وجود گرایش‌های به‌هم‌نوع، سیاست را از باب اصلی دانسته که قوام عالم به آن است و از آن طریق میان افراد و اجتماع تألف و تعاون ایجاد کرده، تا بدان‌وسیله به تأسیس نظام پرداخته و سایر صناعات را به استخدام خود درآورد. (همان: ۱۶۸)

با توجه به توضیحات فوق، حال که حکما غالباً بر مدنی بالطبع بودن (فطرتاً اجتماعی بودن) انسان اتفاق نظر دارند، پس لازمه اداره اجتماع و گرد هم آمدن، تشکیل حکومت می‌باشد که طبق استدلال فوق این لازمه، از لازمه‌های ذاتی انسان است. لذا مشخص می‌گردد که از نگاه بخشی از فلاسفه و متکلمان، ضرورت تشکیل حکومت، اجتماعی (مدنی) بالطبع بودن انسان است و راه‌گریزی در اداره این فطرت بشری نیست، مگر با تشکیل حکومت.

معنای اعتباری و حقیقی بودن رابطه حاکمیت الهی با حاکمیت بشری

با توجه به اینکه فلسفه از وجود حقیقی بحث می‌کند، برخی اشکال کرده‌اند که بحث از سیاست به‌عنوان یک مسئله فلسفی جایگاهی ندارد؛ زیرا سیاست که یکی از مصادیق آن بحث از حکومت و کیفیت آن می‌باشد، وجود حقیقی ندارد، بلکه وجودش اعتباری است. بنابراین این بحث نمی‌تواند از عوارض ذاتی وجود حقیقی قرار گیرد. در تقریر این اشکال در مصاحبه‌ای با آیت‌الله جوادی آملی آمده است:

چالش عمیق دیگر این است که «سیاست» تدبیر امت، جامعه، کشور، مملکت و ... است و همه اینها امور اعتباری‌اند. از باب نمونه، در مباحث زمین‌شناسی، زمین یک موجود حقیقی و معرفت آن جزء علوم واقعی به حساب می‌آید، اما کشور وجود ندارد؛ آنچه وجود دارد عبارت است از کوه، دشت، دره، بیابان و ... که علم جغرافیا متعلق به آن است. گاهی از مرز خاص سخن

می‌گوییم؛ مثلاً محدوده مملکت با قرارداد تعیین می‌شود؛ گاهی تجزیه یا تفکیک می‌شود؛ و گاهی براساس حکومت فدرال و یا به صورت تلفیقی اداره می‌گردد. بنابراین، «سیاست»، اداره امور مملکت، جامعه و ... است و اینها از امور اعتباری به‌شمار می‌آیند و هیچ‌کدام به محدوده حقیقت راه نمی‌یابند؛ چنانچه [به‌طور مثال] حکمت متعالیه هم از مرز حقیقت بیرون نمی‌آید. علاوه بر اینها، اشکال‌های جزئی دیگری نیز وجود دارند که به این چالش‌های اساسی بازمی‌گردند. ما هنگامی که در پایان *الشواهد الربوبیه* با این مسائل و چالش‌ها روبه‌رو می‌شویم، ناچاریم دوباره حکمت متعالیه را بازبینی کنیم و از تعلیمات آن بهره‌مند شویم تا سؤالاتمان بی‌پاسخ نماند. خود این بزرگان گفتند. سیاست جزء، حکمت عملیه، و «اعتباری» است؛ خود اینها در باب سیاست بحث کردند؛ ایشان تأکید کردند که جامعه، مجتمع و کشور، غیر از زمین، و امری اعتباری است؛ همین حکیمان تصریح کردند که حکمت متعالیه درباره امور اعتباری بحث نمی‌کند، ولی اینان درباره اداره امور جامعه بحث کردند و اصرار داشتند که این مباحث جزء این کتاب - و نه به صورت رساله‌ای جداگانه - باشد. توجه به این جنبه، پژوهشگر حکمت متعالیه را وادار می‌کند تا بار دیگر این حکمت را از آغاز ارزیابی کند تا براساس فهم صحیح خویش، به پاسخ درستی برسد و از فهم خود استنباط کند، نه از برداشت دیگران. (لک‌زایی، ۱۳۸۷: ۹۷ - ۹۵)

دیدگاه یادشده بر آن است که این اشکال ریشه در بررسی رابطه بین توحید الهی و حاکمیت بشری دارد؛ یعنی اگر بتوان این رابطه را به‌عنوان یک رابطه حقیقی و تکوینی از اول خلقت یا رابطه‌ای اعتباری که به‌تبع وجود موجود می‌گردد، به تصویر کشید، تمامی احکام وجود به آن بار می‌شود؛ زیرا برطبق مبنای حکمت متعالیه که وجود وحدت سربانی دارد، پس حکومت بشری نیز به‌عنوان یک وجود حقیقی متحد با وجود باری تعالی است، اما اگر این رابطه به‌عنوان یک رابطه اعتباری و غیرذاتی مورد بحث قرار گیرد، طبعاً به این صراحت نمی‌توان احکام وجود را به آن حمل کرد؛ بلکه باید به‌دنبال ادله عرضی بودن آن بود و از باب بالعرض و تابع وجود بودن مورد بحث قرار داد.

اقوال مطرح بین حقیقی یا اعتباری بودن جامعه

یکی از اقوال مطرح در این بحث برای حل شبهه مطرح شده، اقوال آنهایی است که معتقدند وجود جامعه یک وجود حقیقی محض است و معتقدند که وحدت مساوق وجود و وجود مساوق با وحدت است و همین موجب شکل‌گیری این نظیه شد که جامعه و امت و حکومت وجود ندارد، اما در مقابل مثلاً در تفسیر المیزان دیده می‌شود که امت و جامعه وجود دارد یا امثال شهید مطهری از طریق وحدت صناعی، وحدت ترکیبی و... تلاش می‌کنند راهی برای اثبات وجود جامعه پیدا کنند. کثرت اقسامی دارد مانند: کثرت نوعی، کثرت جنسی، کثرت عددی و... . طبق دیدگاه حکمت متعالیه، کثیر منسجم وجود تکوینی دارد، نه وجود اعتباری؛ از این‌رو، عدد در خارج موجود است و امری ذهنی نیست. برخی وجود عدم را در خارج انکار کرده‌اند، اما در نگاه حکمت متعالیه پذیرفته شده که عدد در خارج موجود است، نه آنکه فقط معدود موجود باشد. هنگامی که از «ده کتاب» سخن به‌میان می‌آید، ده، عارض بر کتاب است. عدد ده، ده تا وجود نیست، یک وجود (وجود واحد) است.

اگر وجود دارد، چون وجود با وحدت مساوق است، پس ده، وحدت دارد، صد، وحدت دارد. گاهی نیز چیزی پراکنده است مانند: شن کنار ساحل، برف روی کوه و...، اینها منسجم نیستند که بگوییم یک وجود دارند؛ اما صورت دیگر جاسس است که امور منسجمی در کنار هم موجود و معدود عدد صد می‌باشند.

چنانچه «الموجود الحقیقی اما واحد حقیقه و اما کثیر حقیقه» و آن کثرت، عین وجود حقیقی است. بنابراین، گاهی غرض صرفاً آمارگیری است و ما از چهار موجود، شامل یک حیوان دریایی، یک حیوان صحرائی، یک حیوان فضایی و یک درخت، به چهار تعبیر می‌شود، چون معدود در این‌گونه موارد، وجود منسجمی ندارد و عدد هم وجود ندارد و نمی‌شود گفت که عدد چهار در اینجا وجود دارد، مگر اینکه چهار جسم در نظر گرفته شود که به‌لحاظ جسمیت وجه جامعی داشته باشند. اما اگر

اینها واقعاً منسجم باشند، مانند ارکان چهارگانه یک واحد صنعتی، عدد آن هم در خارج وجود دارد. طبق این تحلیل جامعه در خارج حقیقتاً وجود دارد. البته همان طور که وجود، حقیقتِ ذومراتب است، ضعیف‌ترین مراتبش، مرتبه وجود حرفی است که رابط محض است و خیلی ضعیف می‌باشد. حرف‌ها نیز یکسان نیستند، بعضی ضعیف و بعضی اضعف هستند. وجودات حقیقیه هم یکسان نیستند و ممکن است از بعضی جنبه‌ها قوی‌تر از دیگری باشند، ولی بالاخره براساس تشکیک، نباید توقع داشت که وجودات از یک سطح باشند. پس می‌توان گفت که جامعه وجود دارد. (ر.ک: لک‌زایی، ۱۳۸۷: ۱۰۵ - ۱۰۲)

عده‌ای دیگر به وجود اعتباری جامعه معتقدند و با قائل شدن به اعتباری بودن جامعه سعی کرده‌اند که این شبهه را پاسخ دهند. ایشان بر این باورند که حکومت و جامعه از امور اعتباری هستند و از این جهت فعل خداوند به آن تعلق نمی‌گیرد؛ اما بازگشت امور اعتباری مانند حکومت، ملکیت و ... به امور حقیقی است که باعث می‌گردد یک ترکیب انضمامی ایجاد شده و اثرات مختلفی بر آن بار گردد. البته امور اعتباری مثل حاکمیت و مالکیت از اقسام ماهیت بوده که به تبع وجود مجعول می‌گردند. (مطهری، ۱۳۸۴: ۲ / ۳۳۶)

این نوع از امور اعتباری همانند ترکیب جوهر و عرض هستند. به این صورت که عرض تابع جوهر و جوهر تابع عرض است. با این تفصیل می‌توان پذیرفت که وقتی وجود اصیل و موضوع فلسفه باشد و وقتی جعل به وجود تعلق گیرد، ماهیت نیز به تبع وجود، موجود می‌گردد؛ پس بحث از ملکیت و حکومت قطعاً یک بحث فلسفی می‌باشد. از جمله قائلین به این نظریه علامه طباطبایی در تفسیر المیزان (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳ / ۲۰۳) است. البته نظر شهید مطهری که قول دیگری را در کنار نظر علامه مطرح کردند (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۴: ۷ / ۲۶۶ - ۲۶۵) را باید صرفاً به صورت یک ادعا - که دلیلی برهانی برای آن ذکر نشده - لحاظ کرد و از این جهت پذیرفته نیست. علاوه بر اینکه اشکالاتی که به نظر شهید مطهری آمده و باعث شده که ایشان قول دیگری را ابداع کنند را می‌توان در مبنایی که علامه طباطبایی می‌پذیرند، جمع کرد و اشکالات را پاسخ داد تا نیاز به مطرح شدن نظر جدید نباشد.

از آنجاکه تقریباً نظر مشهور فلاسفه بر اعتباری بودن وجود جامعه بشری است - با توجه به اینکه با پذیرفتن اعتباری بودن وجود جامعه، خللی در اینکه بحث از اجتماع و حکومت به‌عنوان یک مسئله فلسفی ایجاد نمی‌گردد و استدلال تامی بر آن وجود دارد - می‌توان پذیرفت که برای حل شبهه مذکور، نیازی به مخالفت با مشهور و پذیرفتن حقیقی بودن محض وجود جامعه نیست و روشن می‌گردد که رابطه حاکمیت الهی با ولایت بشری یک رابطه اصیل و در طول یکدیگر می‌باشد. به این معنا که هیچ‌کس حق حاکمیت و برتری بر دیگری ندارد، الا اینکه مالکیت ذاتی بر او داشته باشد و تنها کسی که مالکیت ذاتی بر انسان دارد، خداوند متعال است؛ زیرا خالق انسان است و خالقیت، ربوبیت و مالکیت را به دنبال دارد و کسی که مالک است حق دخل و تصرف و امر و نهی به مملوک دارد. یعنی حاکمیت ذاتی خداوند بوده، و تنها اوست که حق دارد کسی را برای حاکمیت انسان مشخص کند. از این رو می‌توان گفت که ولایت بشری در پی حاکمیت الهی بر عالم و یک رابطه اصیل و در پی امر اوست.

رابطه حاکمیت خداوند با حاکمیت انسان

اساسی‌ترین پرسش در زمینه نقش و جایگاه مردم در حکومت اسلامی این است: با توجه به اینکه حق حاکمیت از آن خداست، آیا انسان می‌تواند برای خود نیز حق حاکمیت قائل باشد یا خیر؟ به‌ویژه آنکه قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز در برخی اصول، هم از حاکمیت خداوند سخن گفته است و هم از حاکمیت انسان بر سرنوشت خویش.^۱ در پاسخ به این سؤال می‌توان گفت که واژه «حاکمیت» را در دو بخش از حقوق می‌توان طرح کرد: الف) حقوق بین‌الملل عمومی: هر ملتی حاکم بر سرنوشت خویش است. دیگران بر هیچ ملتی حق استعمار و حق

۱. از جمله این اصول، اصل چهارم قانون اساسی است: «کلیه قوانین و مقررات مدنی، جزایی، مالی، اقتصادی، اداری، فرهنگی، نظامی، سیاسی و غیر اینها باید براساس موازین اسلامی باشد. این اصل بر اطلاق یا عموم همه اصول قانون اساسی و قوانین و مقررات دیگر حاکم است و تشخیص این امر برعهده فقهای شورای نگهبان است.» نیز در اصل پنجاه و ششم آمده است: «حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداست و همو انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است. هیچ‌کس نمی‌تواند این حق الهی را از انسان سلب کند، یا در خدمت منافع فرد یا گروهی خاص قرار دهد و ملت این حق خداداد را از طرفی که در اصول بعد می‌آید، اعمال می‌کند».

قیمومیت ندارند. حاکمیت ملی، یعنی هر ملتی در برابر ملت دیگر استقلال دارد و خود، حاکم بر سرنوشت خویش است و نیز هیچ دولتی حق ندارد، خود را قیم دیگر ملت‌ها بداند و نیز هیچ دولتی حق ندارد خود را قیم کشوری دیگر بیندارد. (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۱ / ۴۵)

ب) حقوق اساسی: «در درون یک جامعه، که متشکل از اصناف و گروه‌هاست، (گذشته از اینکه آن جامعه با جوامع و کشورهای دیگر چه ارتباطی دارد) هیچ صنفی بر صنف دیگر و هیچ گروهی بر گروه دیگر، از پیش خود، حق حاکمیت ندارد. این اصل که مبین حاکمیت هر فرد بر سرنوشت خویش است، حاکمیت طبقه خاص یا حاکمیت فرد خاصی را بی‌ضابطه و از پیش خود بر دیگری نفی می‌کند». (مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۱۳۳ - ۱۳۱)

چنان‌که می‌بینیم، بستر این حقوق و اصول، «روابط انسان‌ها» با یکدیگر است، نه «رابطه انسان با خدا». کسانی که این اصول را مطرح کرده‌اند - چه به دینی معتقد بوده‌اند یا خیر - هیچ‌گاه رابطه انسان با خدا را در نظر نگرفته‌اند تا بگویند خدا نیز بر انسان حق حاکمیت ندارد. درحقیقت، آنها در مقام بیان این بحث نبودند، بلکه در مقام تعیین روابط انسان‌ها بودند که آیا کشوری، در جایگاه قیم یا استعمارگر، می‌تواند بر کشور دیگری حق حاکمیت داشته باشد یا نه؟ یا در درون کشور، گروه و صنف و طبقه یا فردی، خودبه‌خود حق دارد بر دیگران حکومت کند و تعیین سرنوشت آنها را برعهده گیرد یا خیر؟

در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز اصل «حاکمیت انسان بر سرنوشت خویش»، بر همان روال عرفی‌ای است که بر دنیا حاکم می‌باشد و براساس آن، انسان‌ها خودبه‌خود بر دیگری حق حکومت ندارند و حاکم بر سرنوشت دیگران نیستند؛ نه آنکه خدا نیز حق حاکمیت ندارد و نمی‌تواند به انسان دستور دهد. شاهد آن ده‌ها اصل دیگری است که در قانون اساسی آمده، و در آنها تصریح شده است به اینکه حتماً باید قوانین الهی را اجرا کرد. بنابراین، هرگز عاقلانه نخواهد بود که کسی از اصل حاکمیت انسان بر سرنوشت خود که در قانون اساسی آمده است، نفی حاکمیت خدا را برداشت کند. پس حاکمیت ملی یعنی هر ملتی روی پای خود بایستد و دیگران بر او قیمومیت نداشته باشند. حاکمیت فرد بر خویش، یعنی کسی خودبه‌خود بر دیگری حق حاکمیت و سلطه ندارد، نه‌اینکه خداوند نیز حق حاکمیت ندارد. به‌عبارت‌دیگر، حق حاکمیت فردی و ملی در طول حاکمیت خداست. در اصل، حاکمیت از آن خداست و در طول آن، کسی که خداوند به او اجازه حاکمیت داده، در همان سطح و محدوده‌ای حق حاکمیت خواهد داشت که خداوند برای او معین کرده است. بنابراین اگر اجازه ندهد، هیچ انسانی بر انسان دیگری حق حاکمیت نخواهد داشت.

اگر بخواهیم بیان فوق را به صورت یک قیاس درآوریم به‌صورت ذیل خواهد شد:

مقدمه اول: حاکمیت به‌معنای برتری اراده حاکم بر اراده محکوم است و اصولاً حاکمیت، متقوم به این برتری است. هر جا حاکمیتی وجود دارد، بدین معناست که خواست و اراده حاکم، برتر از اراده محکوم و مقدم و غالب بر آن است و بدون این برتری، حاکمیت مفهوم و معنایی نخواهد داشت.

مقدمه دوم: موجودات ممکن بالذات، هیچ‌یک بالذات بر دیگری برتری ندارند. در این میان، موجودات غیرانسانی به‌طور قطع بر انسان برتری ندارند. در میان موجودات انسانی نیز هیچ انسانی به‌خودی‌خود از آن نظر که انسان است، بر دیگری برتری ندارد. بنابراین، اراده هیچ انسانی نمی‌تواند به‌خودی‌خود بر انسان‌های دیگر برتری یابد، خواه این انسان یک تن باشد یا چند تن یا جمعیت انبوهی از انسان‌ها. انبوهی جمعیت انسان‌های خرد، به‌هیچ‌وجه به اراده آنها حق برتری نمی‌دهد؛ زیرا مادام که اراده هیچ‌یک از این انسان‌های انبوه، بالذات نسبت به هر انسان مفروض دیگر برتری ندارد، جمع شدن اراده فاقد حق برتری با اراده دیگر فاقد حق برتری و با اراده‌های دیگر فاقد حق برتری، موجب پیدایش حق برتری نمی‌شود. مقدمه سوم: تنها موجودی که نسبت به سایر موجودات، بالذات حق برتری دارد و ذاتاً از آنان برتر است، وجود مقدس حق تعالی است.

خدای متعال به‌دلیل آنکه خالق موجودات و رازق آنهاست، برتر از آنهاست و تنها اراده اوست که برتر از سایر اراده‌ها و غالب بر آنهاست. خدای متعال می‌فرماید:

قُلْ: مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ؟ أَمْ نَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ؟ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَمِيتِ وَيُخْرِجُ الْمَمِيتَ مِنَ الْحَيِّ؟ وَمَنْ يُدْبِرُ الْأُمُورَ فَسَيَقُولُونَ: اللَّهُ، فَقُلْ: أَفَلَا تَتَّقُونَ؟ * فَذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنَّى

تُصَرَّفُونَ * كَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ فَسَقُوا أَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ * قُلْ: هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ؟ قُلْ: اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ؟ * قُلْ: هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ؟ قُلْ: اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ. أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ؟ (يونس / ۳۵ - ۳۱)

بگو: چه کسی شما را از آسمان و زمین روزی می‌دهد؟ یا چه کسی مالک (و خالق) گوش و چشم‌هاست؟ و چه کسی زنده را از مرده، و مرده را از زنده بیرون می‌آورد؟ و چه کسی امور (جهان) را تدبیر می‌کند؟ به‌زودی (در پاسخ) می‌گویند: «خدا»، بگو: پس چرا تقوا پیشه نمی‌کنید (و راه شرک می‌پویدید)؟! این‌گونه است خداوند، پروردگار حقّ شما! (دارای همه این صفات) باین‌حال، بعد از حق، چه چیزی جز گمراهی وجود دارد؟! پس چرا (از پرستش او) روی گردان می‌شوید؟ این‌چنین فرمان پروردگارت بر فاسقان مسلم شده که آنها، (پس از این همه لجاجت و گناه) ایمان نخواهند آورد. بگو: «آیا هیچ‌یک از معبودهای شما، آفرینش را آغاز می‌کند و سپس باز می‌گرداند؟!» بگو: تنها خدا آفرینش را آغاز کرده، سپس باز می‌گرداند؛ باین‌حال، چرا (از حق) روی گردان می‌شوید بگو: آیا هیچ‌یک از معبودهای شما، به‌سوی حق هدایت می‌کند؟! بگو: تنها خدا به حق هدایت می‌کند. آیا کسی که هدایت به‌سوی حق می‌کند برای پیروی شایسته‌تر است، یا آن‌کس که هدایت نمی‌شود، مگر هدایتش کنند؟! شما را چه می‌شود، چگونه داوری می‌کنید؟!

در این آیات، به برتری اراده الهی اشاره شده و به‌دلیل خالقیت، رازقیت و نیز هادویت الهی برای تبیین علو اراده الهی بر سایر اراده‌ها استدلال شده است. خالقیت و رازقیت خداوند، اراده او را عقلاً بر سایر اراده‌ها مقدم می‌دارد. این تقدّم، تقدّم به‌حسب مدرکات عقل نظری است؛ بدین‌معنا که توقّف مخلوق و مرزوق بر خالق رازق، تقدّم طبیعی و بالضروره عقل نظری است. هادویت بالذات خداوند، تقدّم اراده الهی را بر اراده دیگران به مقتضای عقل اثبات می‌کند؛ یعنی عقل عملی، حکم می‌کند آن‌جاکه موجودی حقّ بالذات است و در حقانیت خود نیاز به دیگری ندارد، تبعیت از اراده این موجود، در حکم عقل عملی اولی از تبعیت از اراده موجودی است که حقّ بالذات نیست و برای یافتن حق، نیازمند هادی و مرشدی است که او را به حق هدایت و دلالت کند. بنابراین، اراده موجود هادی بالذات، اعلی و برتر از اراده موجودی است که غیر مهتدی بالذات است.

نتیجه این‌که: برتری ذات باری تعالی بر همه عالم وجود، از جمله عالم انسان‌ها و انحصار این برتری در ذات مقدّس حق تعالی، حقیقت مسلمی است که برهان بر اثبات آن قائم است. بنابراین، براساس مقدّمات مذکور، حقّ حاکمیت بالذات منحصراً از آن ذات باری تعالی است و هیچ موجودی جز خدا، بالذات از چنین حقّی برخوردار نیست و این خدای متعال است که به اقتضای حقّ حاکمیت بالذات خویش می‌تواند افرادی را به‌عنوان جانشین خود برای حاکمیت در جامعه بشر تعیین کند و به این افراد، حقّ حاکمیت بالعرض ببخشد. (اراکی، ۱۳۹۳: ۱ / ۱۶۱ - ۱۵۸)

نتیجه

حاکمیت بشری، ارگانی رسمی است که بر رفتارهای اجتماعی افراد جامعه نظارت داشته و سعی می‌کند به رفتارهای اجتماعی مردم جهت ببخشد. اگر مردم از طریق مسالمت‌آمیز، جهت‌دهی را بپذیرا شدند، مطلوب حاصل است، وگرنه حکومت با توسل به قوه قهریه اهدافش را دنبال می‌کند، که این‌گونه اعمال حاکمیت، داشتن حق دخل و تصرف در زندگی بشری است. براین توحید ذاتی، وجود دو واجب و بیشتر را محال می‌داند؛ بنابراین وقتی همه عالم از مجرد تا مادی در ذاتشان ممکن هستند و تنها یک واجب‌الوجود در هستی داریم، ناچار باید بپذیریم که همه ممکنات وابسته به آن یک واجب‌الوجود هستند و تنها او ایجادکننده این ممکنات است و این به‌معنای توحید در خالقیت است.

از نتایج توحید در خالقیت طبق آیه ۱۷ سوره مبارکه مائده، مالکیت بر مخلوق است. به این معنا که هر خالقی مالک حقیقی مخلوق خود می‌باشد و مالکیت حقیقی منحصر در خالق حقیقی است؛ پس مالکیت ذاتی اوست. ربوبیت خدا متضمن دو امر مالکیت و تدبیر باهم است. پس توحید ربوبی بیانگر توحید حق تعالی در مالکیت و توحید او

جل جلاله در تدبیر نیز هست. همچنین از شئون مالک حقیقی، دخل و تصرف در مخلوق و مملوک می‌باشد که به این امر حکومت گفته می‌شود.

با توجه به نکات فوق روشن می‌شود که حاکمیت حقیقی، ذاتی خالق حقیقی است و ذاتی «هیچ‌گاه» از ذات جدا نمی‌گردد؛ پس حاکمیتی غیر از حاکمیت فوق‌اعتباری است و حقیقی نمی‌تواند باشد. از این‌رو مشخص می‌گردد که رابطه توحید در حاکمیت با حاکمیت بشری یک رابطه مستقیم و حقیقی است و حاکم بشری اگر همان حاکمی باشد که واجب تعالی تعیین کرده است، حکومت بشری اصیل و مطابق با واقع است و در غیر این صورت حکومتی، مجازی، غیررسمی و غیرمطابق با واقع و کاذب است.

منابع و مأخذ

۱. ابن مسکویه، ابوعلی، ۱۴۱۲ ق، تهذیب الاخلاق، قم، انتشارات بیدار.
۲. اراکی، محسن، ۱۳۹۳، فقه نظام سیاسی اسلام، قم، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها، دفتر نشر معارف.
۳. اله بداشتی، علی، ۱۳۹۲، توحید و صفات الهی، قم، دانشگاه قم.
۴. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۳، توحید در قرآن، قم، مرکز نشر اسراء.
۵. الجوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۹۵۶ م، الصحاح، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دار العلم للملایین.
۶. حائری یزدی، مهدی، ۱۳۷۳، حکمت و حکومت، لندن، انتشارات شادی.
۷. الراغب الأصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۶ ق، مفردات الفاظ القرآن، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت، دار الشامیه.
۸. سبحانی، جعفر، ۱۴۱۲ ق، الالهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل، قم، مرکز العالمی للدراسات الإسلامیه، چاپ سوم.
۹. شیرازی، قطب‌الدین، ۱۳۶۹، درة التاج لغرة الدباج، تصحیح ماهدخت بانو همایی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۰. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ ق، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، ترجمه تفسیر المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۲. طوسی، خواجه نصیرالدین محمد، ۱۳۷۳، اخلاق ناصری، به کوشش مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، انتشارات خوارزمی.
۱۳. فارابی، ابونصرمحمد، ۱۹۶۴ م، السياسة المدنیة، تحقیق و تعلیق فوزی متری نجار، بیروت، المطبعة الكاثولیکیه.
۱۴. فارابی، ابونصرمحمد، ۱۹۹۱ م، آراء اهل المدينة الفاضله، البیر نصری نادر، بیروت، دارالمشرق، چاپ ششم.
۱۵. الفیروزآبادی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ ق، القاموس المحیط، بیروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية.
۱۶. لک‌زایی، شریف، ۱۳۸۷، سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه نشست‌ها و گفت‌وگوها، دفتر اول، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۷. لک‌زایی، نجف، ۱۳۸۱، اندیشه سیاسی صدرالمثلهین، قم، بوستان کتاب.
۱۸. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۱، پرسش‌ها و پاسخ‌ها، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۹. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۴، حکیمانه‌ترین حکومت، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۰. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۴، مجموعه آثار، تهران، صدرا.
۲۱. نجفی، محمدحسن، ۱۳۷۴، جواهر الکلام، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ پنجم.
۲۲. یزدان‌پناه، سید یدالله، ۱۳۹۶، «جایگاه عقل عملی در علوم انسانی»، نشست علمی مندرج در سایت مجمع عالی حکمت اسلامی.

