

madsage
IRan Education
Research
NETwork
(IRERNET)

شبکه آموزشی - پژوهشی مادیج
با هدف بهبود پیشرفت علمی
و دسترسی راحت به اطلاعات
برای جامعه بزرگ علمی ایران
ایجاد شده است



مادیج

شبکه آموزشی - پژوهشی ایران

madsage.com
مادیج

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين

والصلاة على محمد وآله الطاهرين

متن درس خارج

فقه نظام سیاسی اسلام

آیت الله محسن اراکی



فهرست

درآمد.....	۹
پیشگفتار.....	۱۱
۱. تفاوت در موضوع	۱۱
الف. رفتار شخصی مکلفان	۱۳
ب. رفتار اجتماعی مکلفان.....	۱۳
۲. تفاوت در محمول (حکم شرعی).....	۱۵
تفاوت نخست	۱۵
تفاوت دوّم	۱۶
۳. تفاوت در مقام امتثال	۱۹
۴. تفاوت در روش استنباط	۲۰
مقدمه	۲۵
مطلب اول: تعاریف	۲۶
۱. سیاست	۲۶

..... فقه نظام سیاسی اسلام

۲. فلسفه سیاسی ۳۴
- فلسفه سیاسی در معنای نخست ۳۵
- فلسفه سیاسی به معنای دوم ۴۰
- فلسفه سیاسی به معنای سوم ۴۲
۳. جهان‌بینی سیاسی ۴۵
۴. حکومت و حاکمیت و دولت ۴۷
۵. نظام سیاسی ۵۲
- مفهوم نظام (سیستم) ۵۲
- مفهوم نظام (سیستم) اجتماعی ۵۳
- مفهوم نظام سیاسی ۵۶
۶. فقه نظام سیاسی اسلام ۵۸
۷. فقه حکومتی ۵۹

مطلب دوم: جهان‌بینی سیاسی اسلامی ۶۱

- مبحث اول: تبیین رابطه منطقی بین جهان‌بینی و نظریه یا نظام سیاسی ۶۱
- جهان‌بینی الحادی ۶۲
- جهان‌بینی سکولاریزم دینی یا جهان‌بینی الهی خدای غیر فعال ۶۴
- جهان‌بینی سیاسی مبتنی بر اعتقاد به خدای فعال ۶۶
- مبحث دوم: انواع جهان‌بینی سیاسی ۷۱
۱. جهان‌بینی سیاسی ماتریالیسم دیالکتیک ۷۳
- نقد جهان‌بینی سیاسی ماتریالیسم دیالکتیک ۷۸
- پایه یکم: جهان‌بینی عمومی مادی (ماتریالیسم) ۷۸
- پایه دوم: منطق یا روش دیالکتیک ۸۴
- پایه سوم: ماتریالیسم تاریخی ۸۷
۲. جهان‌بینی سیاسی ماتریالیسم لیبرال ۹۴

۳. جهان‌بینی سکولاریزم دینی معتقد به خدای غیر فعال ۱۰۵
۴. جهان‌بینی سیاسی اسلام (جهان‌بینی مبتنی بر اعتقاد به خدای فعال) ۱۱۲
- الف: توحید ذاتی و صفاتی خداوند ۱۱۲
- ب: توحید افعالی خداوند ۱۱۳
- ج: حصر حاکمیت و مُلک و سلطنت در ذات باری تعالی ۱۲۹
۱. ادله عقل نظری بر حصر حاکمیت در ذات خدای متعال ۱۲۹
- برهان اول ۱۲۹
- برهان دوم ۱۳۰
- برهان سوم ۱۳۱
- برهان چهارم ۱۳۳
- برهان پنجم ۱۳۴
۲. ادله عقل عملی بر حصر حاکمیت در ذات اقدس حق تعالی ۱۳۶
- برهان اول ۱۳۶
- برهان دوم ۱۳۷
- برهان سوم ۱۳۸
- برهان چهارم ۱۳۹
- برهان پنجم ۱۴۱
- برهان ششم ۱۴۱
- برهان هفتم ۱۴۲
- برهان هشتم ۱۴۳
۳. ادله نقلی حصر حاکمیت بالذات در خدای متعال ۱۴۴
- بخش اول: ادله قرآنی حصر حاکمیت بالذات در خدای متعال ۱۴۵
- واژه نخست: «حکم» ۱۴۵
- واژه دوم: «مُلک» ۱۴۸

..... فقه نظام سیاسی اسلام

- الف - مُلک ۱۵۰
- ب) مَلِک ۱۵۹
- ج) ملکوت ۱۶۱
- واژه سوم: «تدبیر أمر» ۱۶۵
- واژه چهارم: «ولایت» ۱۷۲
- واژه پنجم: «أمر» ۲۱۹
- واژه ششم: «اطاعت» ۲۲۴
- قسمت اول ۲۲۴
- قسمت دوم ۲۲۶
- واژه هفتم: «اختیار» ۲۴۲
- واژه هشتم: «مهمین» ۲۵۱
- واژه نهم: «عبادت» ۲۵۴
- واژه دهم: «اتباع» ۲۷۲
- دسته اول ۲۷۳
- دسته دوم ۲۸۱
- دسته سوم ۲۸۵
- بخش دوم: ادله روایی حصر حاکمیت بالذات در ذات اقدس حق تعالی ۲۹۱
- نمونه اول: روایات واژه «مَلِک» یا مشتقات آن ۲۹۱
- نمونه دوم: روایات واژه «اطاعت» و مشتقات آن ۲۹۷
- نمونه سوم: از روایات واژه «أمر» و مشتقات آن ۳۰۵

درآمد

فقه متعارف، عمدتاً بر مبنای مسائل فقه خرد تدوین و ارائه گردیده است؛ درحالی که بخش عظیمی از فقه اسلام مربوط به مسائل کلان جامعه انسانی از قبیل سیستم یا نظام سیاسی، سیستم یا نظام اقتصادی، سیستم یا نظام فرهنگی و امثال آن است. پیش از پیروزی انقلاب اسلامی به سبب سیطره طاغیان و مستکبران بر جوامع، فرصتی برای مطرح شدن فقه کلان نبود. و لذا آنچه، در منابع فقهی پیش از همه مورد توجه بود مسائل مربوط به فقه خرد بود و پرداختن به مسائل کلان فقه یا به تعبیری دیگر، فقه کلان محدود به مسائل معدودی بود که زمینه پرداختن به آنها در شرایط خاصی فراهم شده بود. اکنون که به فضل خدای متعال و همت رادمردی چون امام خمینی علیه السلام و پایمردی ملت بزرگ ایران و فداکاری و ایثار شهیدان و جانبازان و آزادگان و دیگر اقشار مؤمن و متعهد ایران بساط نظام طاغوت برچیده شده و زمینه برقراری نظام الهی در همه زمینه‌ها و حوزه‌های زندگی اجتماعی انسان فراهم شده است، بنابر آنچه رهبر معظم انقلاب حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای (دام ظلّه) به خوبی گوشزد فرموده و مورد تأکید قرار داده‌اند، ضروری است حوزه مباحث فقهی مربوط به

فقہ کلان فعال گردد و نظریه پردازان و صاحب نظران فقهی با استنباط فقہ کلان در زمینه سیاست، اقتصاد، فرهنگ، قضا و سایر جوانب زندگی اجتماعی انسان نسبت به ارائه الگوی مناسب نظام زندگی در زمینه های گوناگون مورد نیاز جامعه انسانی اقدام کنند.

در این راستا و با استمداد از فضل و رحمت الهی و دست آویختن به ذیل عنایت حضرت ولی الله الاعظم، مهدی آل محمد عَلَيْهِمُ السَّلَام، این تلاش ناچیز در زمینه فقہ کلان نظام سیاسی اسلام، متواضعانه به جامعه اسلامی ایران که پیشتاز برقراری جامعه نوین اسلامی محمدی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و علوی عَلَيْهِ السَّلَام است، به عنوان پیشکش تقدیم می شود.

پیش‌گفتار

پیش از آنکه به اصل بحث در زمینه فقه نظام سیاسی اسلام بپردازیم، لازم است اشاره کوتاهی به ماهیت این نوع از بحث داشته باشیم:

بحث ما در زمینه فقه نظام سیاسی اسلام، شعبه‌ای از شعبه‌های فقه کلان اسلامی است که با فقه متعارف که عمدتاً فقه خُرد است، متفاوت است. تفاوت مسائل فقه کلان با مسائل فقه خُرد را می‌توان در سه جنبه اصلی خلاصه نمود:

۱. تفاوت در موضوع

موضوع در مسائل فقه خُرد، اعضاء و بخش‌های خرد جامعه انسانی است؛ درحالی که موضوع در مسائل فقه کلان، جامعه به عنوان یک واحد کلان انسانی است.

اگر به جامعه انسانی نظری بیفکنیم، خواهیم دید که جامعه انسانی، متشکل از افراد و نهادهای خردی همچون خانواده، قبیله، طبقات، احزاب و طوایف، مؤسسات و نهادهای اجتماعی، شخصیت‌های حقوقی و دسته‌جات و جمعیت‌های گوناگون تشکیل

شده است. افراد و نهادهای خُرد که به نمونه‌هایی از آنها اشاره کردیم، همگی بخش‌ها و اجزایی از یک جامعه واحد را تشکیل می‌دهند و هر یک از این بخش‌ها و اجزاء و اعضاء از تکالیف و حقوقی برخوردارند که در فقه اسلامی مشروحاً بیان گردیده است. این مجموعه از حقوق و تکالیف، اعتبارات و مقررات مربوط به آنها، همگی در حوزه فقه خُرد قرار دارند. نام‌گذاری این نوع از مباحث فقهی، به نام «فقه خُرد» بدین جهت است که موضوع این نوع از مسائل فقهی افراد، بخش‌ها، اجزاء و اعضاء تشکیل‌دهنده جامعه است؛ درحالی‌که موضوع مسائل فقه کلان، همه جامعه به‌عنوان یک واحد کلان انسانی است؛ زیرا موضوع بسیاری از احکام فقهی، نه افراد جامعه و نه بخش‌ها، اعضاء و اجزای خُرد جامعه، بلکه کل واحد اجتماعی انسانی است که از آن به «جامعه» تعبیر می‌شود.

در تعریف فقه آمده است:

«هو العلم بالاحکام الشرعیة الفرعیة عن أدلتها التفصیلیة»^۱.

در تعریف حکم شرعی آمده است که عبارت است از «خطاب الله المتعلق بأفعال

المکلفین»^۲.

می‌توان در تعریف فقه با در نظر گرفتن تعریفی که از حکم شرعی شده است، چنین

گفت:

«هو العلم بالأحكام الإلهیة المتعلقة بأفعال المكلفین عن أدلتها التفصیلیة».

بنابراین تعریف، موضوع احکام فقهی رفتار مکلفان است و رفتار مکلفان بر دو نوع

است:

۱. میرزای قمی، قوانین الاصول، ص ۵.

۲. همان.

الف. رفتار شخصی مکلفان

این نوع رفتار، از هر یک از افراد جامعه و با انتخاب و تصمیم خود او سر می‌زند. فاعل و کننده این نوع رفتار و در نتیجه کسی که مسئولیت این رفتار و عواقب و نتایج آن را برعهده می‌گیرد، فرد یا گروه و دسته یا جمعیتی است که تصمیم بر انجام این رفتار به‌وسیله او شکل گرفته و اقدام عملی بر انجام آن از او سر زده است.

ب. رفتار اجتماعی مکلفان

مقصود از رفتار اجتماعی، رفتاری است که جامعه، کننده آن و عهده‌دار مسئولیت ناشی از ارتکاب و انجام آن یا عدم انجام است. در مباحث علم الاجتماع اسلامی، این حقیقت را مورد تأکید قرار داده‌ایم که از دیدگاه قرآن و اسلام، که برهان عقلی و تجربه عینی آن را تأیید و اثبات می‌کند، انسان‌ها افزون بر شخصیت فردی از شخصیتی اجتماعی نیز برخوردارند، که می‌تواند با شخصیت فردی آنان هماهنگ و همسان باشد و می‌تواند با آن ناهماهنگ و متفاوت، بلکه متضاد باشد.

بر همین اساس، رفتار ارادی انسان، گاه از اراده ناشی از شخصیت فردی او و گاه از اراده ناشی از شخصیت اجتماعی او نشأت می‌گیرد و به همین سبب رفتار او گاه رفتاری فردی است که جز اراده شخصی فرد، اراده دیگران نقشی در پیدایش آن ندارد و گاه رفتار اجتماعی است که اراده دیگر افراد جامعه نیز در پیدایش آن نقش دارد و در حقیقت اراده‌های کثیر افراد جامعه در یکدیگر ادغام شده و به اراده واحدی تبدیل شده و منشأ پیدایش رفتار اجتماعی شده است.

موضوع فقه کلان، رفتار اجتماعی است که منشأ پیدایش آن و عامل به‌وجود آورنده آن، اراده جمعی جامعه است، نه اراده فرد؛ اگرچه بسیار اتفاق می‌افتد که اراده نیرومند و با نفوذ یک فرد، می‌تواند اراده دیگر انسان‌ها را تابع خود کند و یک اراده جمعی واحدی در راستای اراده فردی خویش به‌وجود آورد.

وحدت جمعی انسان‌ها، گاه وحدت جمعی حقیقی است و گاه وحدت جمعی اعتباری. آنجا که ارادهٔ مجموعهٔ افراد تبدیل به ارادهٔ واحدی می‌شود، وحدت جمعی حقیقی است و آنجا که ارادهٔ مجموعهٔ افراد، حقیقتاً تبدیل به ارادهٔ واحدی نشده‌اند، لکن در عالم قانون و اعتبار، مجموعهٔ افراد به‌عنوان یک واحد به‌هم‌پیوسته شناخته می‌شوند، وحدت جمعی، وحدت اعتباری است.

در آنجا که طبق قوانین و مقررات اساسی جوامع، براساس مشترکاتی نظیر وحدت سرزمین یا مرزهای جغرافیایی یا وحدت نژاد و خون و یا وحدت منافع و مصالح، مجموعه‌ای از افراد به‌عنوان یک ملت، یا یک جامعه شناخته می‌شوند، وحدت جامعه، وحدت اعتباری است؛ یعنی ملاک وحدت، ملاکی است که در عالم جعل و اعتبار به عنوان ملاک وحدت شناخته شده و جامعه‌ای که براساس این نوع ملاک‌ها به‌عنوان جامعهٔ واحد شناخته می‌شود، جامعهٔ اعتباری است، در صورتی که جامعه‌ای که براساس ملاک واقعی وحدت که همان وحدت روح جمعی و ارادهٔ واحد جمعی است جامعهٔ واحد شناخته شود، جامعه‌ای حقیقی است؛ زیرا وحدت آن، وحدتی حقیقی است، نه اعتباری. و از آنجا که اعتباریات شرعی در اسلام، منشأ حقیقی دارند، و از خاستگاه حقیقی و واقعی برخوردارند جامعهٔ اعتباری اسلام نیز، منشأ حقیقی و واقعی دارد که همان جامعهٔ واحد حقیقی است که برخوردار از روح جمعی واحد است و جلوه‌گاه آن رهبری سیاسی واحد و حکومت واحد است.

موضوع احکام فقه کلان، جامعه است که واحد اعتباری شرعی مبتنی بر وحدت حقیقی است و به همین لحاظ، موضوع تشریح احکام قرار گرفته است. و از جمله بخش‌های فقه کلان اسلام، فقه نظام سیاسی است که در اینجا مورد بحث ماست.

۲. تفاوت در محمول (حکم شرعی)

آنچه تاکنون گفتیم، مربوط به تفاوت فقه کلان با فقه خرد، از جهت موضوع بود. تفاوت دیگری که بین فقه کلان و فقه خرد وجود دارد تفاوت از ناحیه محمول یعنی حکم شرعی بارنشده بر موضوع - یعنی مکلف - است. تفاوت حکمی بین فقه کلان و فقه خرد را می‌توان در سه تفاوت اصلی - که دو تای آنها مربوط به مقام جعل و سوّمی مربوط به مقام امتثال است - خلاصه کرد:

تفاوت نخست

حکم شرعی در فقه خرد، معمولاً در مقام اثبات، مشتمل بر جعل واحد است؛ نظیر «تجب الصلاة»؛ درحالی‌که بسیاری از احکام شرعی فقه کلان - در مقام اثبات - مشتمل بر جعل‌های متعددند. و به تعبیری دیگر، وجه غالب جعل حکم در فقه خرد، جعل بسیط است؛ درحالی‌که وجه غالب جعل حکم در فقه کلان، جعل مرکب است. برخی احکام فقه کلان؛ نظیر «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ»^۱ یا «[خُلَفَائِي] الَّذِينَ يَأْتُونَ مِنْ بَعْدِي يَرَوُونَ حَدِيثِي وَ سُنَّتِي»^۲ با جعل بسیط جعل شده‌اند، لکن بسیاری دیگر از احکام فقه کلان؛ نظیر «وجوب عدالت کارگزاران» یا به تعبیری دیگر «محموریت عدالت در نظام مدیریت و کارگزاری» با جعل مرکب جعل شده یعنی برخاسته از جعل‌های متعدد است؛ نظیر:

- وجوب عدالت امام عام (حاکم و ولی امر)؛
- وجوب عدالت مفتی؛
- وجوب عدالت والی؛

۱. وسائل الشیعة، ج ۵، ص ۲۸۶ و ج ۹، ص ۴۷۹ و ج ۱۰، ص ۴۴.

۲. من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۴۲۰.

- وجوب عدالت قاضی؛
- وجوب عدالت امام جماعت؛
- وجوب عدالت کارشناسان؛
- وجوب عدالت مجریان حدود؛
- و امثال آنها.

مجموعه این جعل‌ها، کاشف از جعل حکم کلان «وجوب عدالت کارگزاران» در مقام ثبوت است. نحوه این کاشفیت و ضوابط آن را باید در اصول فقه نظام، مورد بحث قرار داد.

تفاوت دوم

ساختوارگی احکام فقه کلان به خلاف احکام فقه خرد است. در فقه خرد، احکامی نظیر وجوب زکات، وجوب حج، حرمت ربا، حرمت قمار و امثال آنها، هر یک حکمی مستقل از حکم دیگر است و چنین نیست که بخشی از یک واحد به هم پیوسته به شمار آیند، مگر آنکه در قالب فقه کلان به آنها نظر شود که در این صورت، هر یک از این احکام، بخشی از یک ساختواره به هم پیوسته را تشکیل خواهند داد؛ به عبارتی دیگر ساختوارگی احکام فقه خرد به وسیله احکام مربوط به فقه کلان شکل می‌گیرد. برای مثال، احکامی نظیر:

۱. مالکیت امام نسبت به انفال؛
۲. عدم ترتب اثر مالکیت زمین بر تحجیر یا حیازت زمین موات؛
۳. عدم مالکیت صاحب زمین، آبی را که به وسیله باران یا سیلاب و طوفان وارد زمین او شده باشد؛
۴. عدم مالکیت احیاکننده معدن، رگه‌ها و ریشه‌های کانی دور از دهانه معدن را؛

۵. عدم مالکیت صاحب زمین، آبریزی را که امواج سیلاب به درون زمین او سرازیر کرده است، مگر با حیازت آنها؛

۶. عدم مالکیت پرنده‌ای که در ملک کسی وارد شده باشد، مگر با حیازت یا سلب قدرت پرواز از او.

و احکامی دیگر از این دست را اگر با نگاه فقه خُرد، به آنها بنگریم، هر یک، حکمی مستقل و جدای از دیگری به نظر می‌رسد؛ لکن اگر در چارچوب فقه کلان به این مجموعه از احکام بنگریم، همه این احکام را بخش‌هایی از اندام واحد نظریه «انحصار سبب مالکیت خصوصی نخستین ثروت‌های طبیعی در عامل کار اقتصادی» می‌شناسیم که این نظریه اندام‌گونه نیز، خود بخشی از یک ساختواره به‌هم‌پیوسته‌ای است که اندام کلان سیستم اقتصادی اسلام را تشکیل می‌دهد.

در روایات وارده از ائمه معصومین (علیهم‌السلام) به نقش احکام فقه کلان - به ویژه آنچه مربوط به سیستم حکومتی است - در قوام بخشیدن به سایر احکام فقه خرد اشارات فراوانی شده است؛ از جمله روایاتی است که در رابطه با حج وارد شده؛ از قبیل صحیحۀ فضیل از امام باقر (علی‌ه‌السلام) :

«نَظَرَ إِلَى النَّاسِ يَطُوفُونَ حَوْلَ الْكَعْبَةِ، فَقَالَ: هَكَذَا كَانُوا يَطُوفُونَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، إِنَّمَا أَمُرُوا أَنْ يَطُوفُوا بِهَا ثُمَّ يَنْفِرُوا إِلَيْنَا فَيَعْلِمُونَا وَلَا يَتَّهِمُ وَلَا مَوَدَّةَ لَهُمْ وَ يَعْرِضُوا عَلَيْنَا نُضَرِّهُمْ، ثُمَّ قرَأَ هَذِهِ آيَةَ ﴿ فَاجْعَلْ أَفْتِدَةَ مَنْ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ ﴾^۱.

و از جمله روایتی است که صدوق در *علل الشرایع* روایت کرده است:

«عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ أبا عَبْدِ اللَّهِ (عليه‌السلام) كَتَبَ إِلَيْهِ كِتَابًا فِيهِ: أَنَّ اللهَ تَعَالَى لَمْ يَبْعَثْ نَبِيًّا قَطُّ يَدْعُو إِلَى مَعْرِفَةِ اللهِ لَيْسَ مَعَهَا طَاعَةٌ فِي أَمْرٍ وَلَا نَهْيٍ - تا آنجا که می‌فرماید - :

۱. اصول کافی، ج ۱، ص ۳۹۲.

«وَإِنَّ مَنْ صَلَّى وَزَكَّى وَحَجَّ وَاعْتَمَرَ وَفَعَلَ ذَلِكَ كُلَّهُ بِغَيْرِ مَعْرِفَةٍ مَنِ افْتَرَضَ اللَّهُ عَلَيْهِ طَاعَتَهُ فَلَمْ يَفْعَلْ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ لَمْ يُصَلِّ وَلَمْ يَصُمْ وَلَمْ يُزَكِّ وَلَمْ يَحُجَّ وَلَمْ يَعْتَمِرْ وَلَمْ يَغْتَسِلْ مِنَ الْجَنَابَةِ وَلَمْ يَتَطَهَّرْ وَلَمْ يُحْرَمِ اللَّهُ حَلَالًا وَكَانَ لَهُ صَلَاةٌ وَإِنْ رَكَعَ وَإِنْ سَجَدَ. وَلَا لَهُ زَكَاةٌ وَلَا حَجٌّ. وَإِنَّمَا ذَلِكَ كُلُّهُ يَكُونُ بِمَعْرِفَةِ رَجُلٍ مَنِ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى خَلْقِهِ بِطَاعَتِهِ وَأَمَرَ بِالْأَخْذِ عَنْهُ فَمَنْ عَرَفَهُ، وَأَخَذَ عَنْهُ أَطَاعَ اللَّهَ. وَمَنْ زَعَمَ أَنَّ ذَلِكَ إِنَّمَا هِيَ الْمَعْرِفَةُ وَأَنَّهُ إِذَا عَرَفَ اكْتَفَى بِغَيْرِ طَاعَةٍ فَقَدْ كَذَبَ وَأَشْرَكَ»^۱.

و نیز کلینی به سند صحیح - کالقطعی - از امام باقر علیه السلام روایت کرده است که فرمود:

«ذِرْوَةُ الْأَمْرِ وَ سَنَامُهُ وَ مِفْتَاحُهُ، وَ بَابُ الْأَشْيَاءِ وَ رَضِيَ الرَّحْمَنُ: الطَّاعَةُ لِلْإِمَامِ بَعْدَ مَعْرِفَتِهِ. أَمَا لَوْ أَنَّ رَجُلًا قَامَ لَيْلَهُ وَ صَامَ نَهَارَهُ وَ تَصَدَّقَ بِجَمِيعِ مَالِهِ، وَ حَجَّ جَمِيعَ دَهْرِهِ، وَ لَمْ يَعْرِفْ وَ لَا يَتَعَرَّفْ لِلَّهِ فِيْوَالِيهِ وَ يَكُونُ جَمِيعَ أَعْمَالِهِ بِدَلَالَتِهِ إِلَيْهِ - مَا كَانَ لَهُ عَلَى اللَّهِ حَقٌّ فِي ثَوَابِهِ - وَ لَا كَانَ مِنْ أَهْلِ الْإِيمَانِ»^۲.

در این روایت، اطاعت از امام و رفتار دینی، در چارچوب سیستم ولایتی او، شرط ایمان و قبولی عمل شمرده شده و کلیه اعمال و رفتارهای دینی خارج از سیستم حکومت و ولایت ولی خدا، بی ارزش و بوج قلمداد شده و در حقیقت، مصداق آیه کریمه ﴿ وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا ﴾^۳ دانسته شده است.

۱. صدوق، علل الشرایع، ج ۱، ص ۲۵۰.

۲. وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۱۱.

۳. سوره فرقان: ۲۳.

۳. تفاوت در مقام امتثال

منظور از تفاوت حکمی در مقام امتثال، انحلالی بودن امتثال در احکام فقه خرد و مجموعی بودن امتثال در احکام فقه کلان است. احکام فقه خرد در مقام امتثال، انحلالی‌اند؛ بدین معنی که امتثال اوامر متعلق به افعال خرد؛ نظیر امر به «صلاة» و «زکاة» هر یک، امتثال مستقلاً دارد و عصیان یکی، مانع از امتثال دیگری نیست؛ لهذا در مقام امتثال و عصیان، مجزای از یکدیگرند؛ در صورتی که اوامر متعلق به افعال فقه کلان، معمولاً در مقام امتثال، مجزای از یکدیگر نیستند؛ بدین معنا که مثلاً سیستم حکومتی واحد، قابل تبعیض در مقام امتثال نیست و نمی‌توان بخشی از سیستم حکومتی را پذیرفت و از پذیرش بخشی دیگر سر باز زد. تبعیض در اجرای سیستم حکومتی واحد یا تبعیض در اجرای سیستم اقتصادی واحد، به منزله عدم اجرای آن به‌طور مطلق و کلی است.

به‌همین دلیل است که در قرآن کریم، تبعیض در ایمان و اجرای احکام کتاب، مصداق شرک و به‌منزله کفر به تمام کتاب به‌شمار آمده است. خدای متعال می‌فرماید:

﴿وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَفْرَحُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمِنَ الْأَحْزَابِ مَنْ يُنْكِرُ بَعْضَهُ قُلْ إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ وَلَا أُشْرِكَ بِهِ إِلَيْهِ أَدْعُو وَإِلَيْهِ مَآبٌ ۙ﴾^۱.

از این رو، در اسلام هرگونه التقاط در مقام اجرای سیستم حکومتی یا نظام فرهنگی یا سیستم اقتصادی و همچنین سایر اجزای فقه کلان، مردود و محکوم است. جریان التقاط عملی از دیدگاه اسلام، به تعبیر قرآن کریم، مصداق حقیقی و تام و تمام کفر و خروج از دایره اسلام و ایمان است. در آیه ذیل، التقاط در عمل به اسلام به‌طور صریح،

۱. سوره رعد: ۳۶.

مصدق ارتداد و پیروی از شیطان دانسته شده و رفتاری منافقانه به شمار آمده است. خدای متعال می فرماید:

﴿إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُوا عَلَىٰ أَدْبَارِهِم مِّن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمَلَىٰ لَهُمْ * ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لِلَّذِينَ كَرِهُوا مَا نَزَّلَ اللَّهُ سَنُطِيعُكُمْ فِي بَعْضِ الْأُمْرِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِسْرَارَهُمْ﴾^۱.

این اندیشه که در رفتارهای فردی و خُرد به احکام اسلام عمل کنیم، لکن در سیستم حکومتی یا حقوقی یا اقتصادی یا فرهنگی تسلیم سیستم‌های غیر اسلامی بشویم، نوعی النقاط در اجرای احکام اسلام است که در منطق اسلام و قرآن به هیچ وجه مورد قبول و پذیرش نیست.

۴. تفاوت در روش استنباط

اصلی‌ترین تفاوت احکام فقه خُرد با احکام فقه کلان از نظر روش، در غیر مستقیم بودن روش استنباط در غالب احکام فقه کلان، و مستقیم بودن روش استنباط در غالب احکام فقه خُرد است.

مقصود از روش استنباط مستقیم، استنباط مستقیم حکم شرعی - خواه کلان خواه خُرد - از منابع اصلی شریعت یعنی کتاب و سنت است و مقصود از روش غیر مستقیم استنباط، استنباط حکم از حکم دیگری است که از منابع اصلی شریعت استنباط گردیده است. و لهذا در روش استنباط غیر مستقیم، استنباط حکم دو مرحله دارد: مرحله نخستین که استنباط مستقیم حکم از کتاب و سنت است و مرحله دوم، استنباط حکم

۱. سورة محمد ﷺ ۲۵ و ۲۶.

شرعی از حکم شرعی دیگری است که با روش استنباط مستقیم از کتاب و سنت استنباط گردیده است.

استنباط یک حکم شرعی از حکم شرعی دیگر یا مجموعه‌ای از احکام شرعی دیگر، براساس تلازمی است که بین دو حکم شرعی با مجموعه‌ای از احکام شرعی و حکم شرعی دیگر وجود دارد. این تلازم گاه ثبوتی و گاه اثباتی است.

تلازم ثبوتی، به معنای تلازمی است که در عالم واقع میان یک حکم شرعی یا مجموعه‌ای از احکام شرعی با حکم شرعی دیگر وجود دارد؛ تلازم در عالم ثبوت، گاه تلازم بحسب العادة یعنی تلازم عادی است و گاه تلازم عقلی است یعنی تلازم ناشی از حکم عقلی به تلازم بین علت و معلول، یا به تلازم بین معلولین علت ثالثه، یا به تلازم بین صدق قضیه‌ای با کذب نقیض آن، یا به تلازم بین وجود شیء با عدم ضد آن، در عالم واقع - صرف‌نظر از عالم دلیل دال بر حکم - میان یک حکم شرعی یا مجموعه‌ای از احکام شرعی و حکم شرعی دیگر، تلازم به وجود می‌آید. این نوع تلازم، تلازم ثبوتی است.

تلازم اثباتی، به معنای تلازمی است که میان دلالت دلیل یک حکم با حکم دیگر به وجود می‌آید. از این تلازم، به تلازم اثباتی یا تلازم در عالم دلالت دلیل تعبیر می‌کنیم.

مثال تلازم عادی ثبوتی بین حکم فقه خرد و حکم فقه کلان:

می‌توان چنین ادعا کرد که بین مجموعه‌ای از احکام فقه خرد نظیر آنچه در ذیل می‌آید با این حکم فقه کلان در زمینه نظام عمران شهری که «عمران در نظام شهری باید به‌طور عمده در خط افقی پیش‌رود، نه در جهت ارتفاع و اینکه ارتفاع ابنیه در سیستم عمران شهری نباید به‌گونه‌ای باشد که افق را در نگاه ساکنان مسدود کند»، تلازم عادی ثبوتی وجود دارد. احکامی از فقه خرد که می‌توان ادعا کرد با این حکم فقه کلان عمران شهری تلازم عادی ثبوتی دارند عبارت‌اند از:

۱. کراهت ارتفاع ساختمان، بیش از هشت ذرع؛
۲. استحباب وسعت خانه مسکونی؛
۳. استحباب رعایت حریم در ساختن منازل مسکونی؛
۴. استحباب رعایت حریم در ساختن مساجد؛
۵. کراهت ارتفاع مناره مساجد بیش از ارتفاع سقف مسجد؛
۶. کراهت اجنحه خارجه الی الطريق در ساختمانها؛
۷. استحباب رعایت اوقات نماز؛
۸. استحباب استهلال و رعایت اوقات صیام و افطار؛
۹. استحباب تدبیر در آیات آسمانی، به خصوص پیش از نماز شب^۷.

مثال تلازم ثبوتی عقلی بین حکم فقه خرد و حکم فقه کلان:

ممکن است ادعا شود بین مجموعه‌ای از احکام فقه خرد با این حکم فقه کلان اقتصادی که: ارزش افزوده کالا در سیستم مبادلات بازار، منحصراً از طریق افزایش کار اقتصادی به دست می‌آید تلازم عقلی ثبوتی وجود دارد؛ بدین معنی که این مجموعه

۱. وسائل الشیعه، ابواب احکام المساکن، باب ۵.

۲. همان، باب ۱.

۳. همان، ح ۶.

۴. همان، ابواب احکام المساجد، باب ۶.

۵. همان، باب ۲۵.

۶. همان، احیاء موات، باب ۲۰.

۷. احکام استحبابی فقه خرد می‌تواند منشأ استنباط احکام الزامی در فقه کلان باشد.

احکام، معلول حکم عامی است که افزایش بهای مبادلاتی کالا را معلول افزایش کار اقتصادی می‌شمارد، احکام فقه خُردِ مربوط به این حکم کلان از این قبیل‌اند:

۱. حرمت اکل مال به باطل؛
۲. بطلان اجاره مال مستأجر به بیش از مال الاجاره بدون افزایش کار؛
۳. ممنوعیت واگذاری کار مورد قرارداد با کسی به دیگری با نرخى بالاتر، مگر با انجام کاری معین در کالای متعلق قرارداد کار؛
۴. نهی از اخذ ربح در معامله با مؤمن، مگر در موارد تجارت؛
۵. حرمت ربا؛
۶. حرمت بخش و تطفیف در میزان؛
۷. حرمت غش در معامله.

مثال تلازم اثباتی بین حکم فقه خُرد و حکم فقه کلان: می‌توان ادعا کرد میان ادله احکام ذیل که از احکام فقه خُرد می‌باشند با ولایت عامه فقیه در عصر غیبت تلازم اثباتی وجود دارد؛ بدین معنا که در ارتکاز عقلایی از ادله مثبتۀ این احکام برای فقیه، ثبوت ولایت عامه برای فقیه فهمیده می‌شود.

احکام فقه خُرد در این زمینه عبارت‌اند از:

۱. ثبوت ولایت قضاء برای مجتهد فقیه؛
۲. ثبوت ولایت بر خمس برای مجتهد فقیه؛
۳. ثبوت ولایت مجتهد فقیه بر غایب؛
۴. ثبوت ولایت مجتهد فقیه بر من لا ولی له؛
۵. ولایت مجتهد فقیه بر قاصرین؛
۶. ولایت مجتهد فقیه بر اجرای حدود؛

۷. ولایت مجتهد فقیه بر طلاق زن در موارد امتناع بغير حق مرد از طلاق در موارد خاص.

می‌توان چنین ادعا کرد که ارتکاز عقلایی، که این موارد را از مصادیق ولایت عامه می‌داند؛ - زیرا در جوامع عقلایی این نوع ولایت‌ها، همگی از شئون ولی عام است - از ادله اثبات ولایت برای فقیه در این گونه موارد، ثبوت ولایت عامه را برای فقیه می‌فهمد و این موارد را مصادیق ولایت عامه فقیه دانسته و اثبات این ولایت‌ها را برای فقیه، از باب مصداق ولایت عامه فقیه بر می‌شمارند.

پس از این پیش‌گفتار به بحث پیرامون فقه نظام سیاسی اسلام می‌پردازیم.

مقدمه

روش منطقی بحث دربارهٔ فقه نظام سیاسی - به ویژه نظام سیاسی اسلام - ایجاب می‌کند پیش از ورود به اصل بحث دربارهٔ نظام سیاسی، مقدمات تصویری و تصدیقی مورد نیاز بحث دربارهٔ نظام اسلامی را بررسی کنیم تا زمینه‌های تصویری و تصدیقی بحث فراهم گردد. از این رو لازم است ابتدا به تعاریف واژگان اصلی بحث و سپس به دو مقدمهٔ تصدیقی مورد نیاز در بحث نظام سیاسی - چنان که اشاره شد - یعنی جهان‌بینی سیاسی و سپس فلسفهٔ سیاسی پردازیم. بنابراین در این مقدمه به سه مطلب می‌پردازیم.

مطلب اول: تعاریف

مهم‌ترین واژگان کلیدی بحث عبارت‌اند از:

۱. سیاست؛
۲. فلسفه سیاسی؛
۳. جهان‌بینی سیاسی؛
۴. حکومت و حاکمیت و دولت؛
۵. نظام سیاسی و نظام سیاسی اسلامی؛
۶. فقه نظام سیاسی اسلام؛
۷. فقه حکومتی.

۱. سیاست

معنای لغوی واژه سیاست:

در فرهنگ عمید در شرح واژه سیاست چنین آمده است:

«اصلاح امور خلق و اداره کردن کارهای مملکت، مراقبت امور داخلی و خارجی کشور، رعیت‌داری، مردم‌داری»^۱.

و در فرهنگ معین نیز نزدیک به همین تفسیر آمده است:

«سیاست: حکم‌راندن بر رعیت و اداره‌کردن امور مملکت، حکومت‌کردن، ریاست‌کردن»^۲.

۱. فرهنگ لغت عمید، «ذیل واژه سیاست».

۲. فرهنگ لغت معین، «ذیل واژه سیاست».

فیروزآبادی در کتاب *القاموس المحيط* در تبیین معنای سیاست می گوید:

«سُست الرعیة سياسة أمرتها ونهيتها، و فلان مجرب قد ساس، و سیس علیه أدب و أدب»^۱.

جوهری در *صحاح* در شرح واژه سیاست می گوید:

«سُست الرعیة سياسة، و سوس الرجل أمور الناس - علی ما لم یسم فاعله - إذ املك أمرهم - تا آنجا که می گوید: - و فلان مجرب قد ساس و سیس علیه، أي: أمر و أمر علیه»^۲.

فیومی در *المصباح المنیر* در معنای واژه سیاست می گوید:

«ساس زید الأمر: یسوسه سياسةً دبره و قام بأمره»^۳.

ابن منظور در *لسان العرب* در این زمینه می گوید:

«السوس: الریاسة - سپس می گوید: - ساس الأمر سياسة: قام به؛ والسیاسة: القيام علی الشيء بها یصلحه»^۴.

و طریحی در *مجمع البحرین* در تبیین معنای سیاست - با توجه به کاربرد آن در زبان

روایات - چنین می گوید:

«ساس زید سياسة أمر و قام بأمره».

۱. فیروزآبادی، *القاموس المحيط*، «ذیل واژه سیاست».

۲. جوهری، *صحاح اللغة*، «ذیل واژه سیاست».

۳. فیومی، *المصباح المنیر*، «ذیل واژه سیاست».

۴. ابن منظور، *لسان العرب*، «ذیل واژه سیاست».

و نیز می‌گوید:

«[ساس] بالرّعية من السياسة و هو القيام على الشيء بما يصلحه»،

سپس به کاربری این واژه در روایات صادر از معصومین علیهم‌السلام اشاره کرده می‌گوید:

«و في وصف الأئمة: «أنتم ساسة العباد» و فيه: «الإمام عارف بالسياسة» و فيه: «ثم فوّض إلي النبي صلى الله عليه وآله أمر الدّين و الأمة ليسوس عباده» كل ذلك من: سست الرعيّة سياسة: أمرتها و نهيتها. و في الخبر: «كان بنو إسرائيل تسوسهم أنبياءهم» أي: تتولى أمرهم كالأمراء والولاة»^۱.

فرهنگ انگلیسی آکسفورد در تبیین معنای واژه «politics» که معادل واژه سیاست است، چنین گفته است (ترجمه):

«سیاست: یعنی فعالیت‌های مربوط به به‌دست‌آوردن یا به‌کارگرفتن قدرت در زندگی اجتماعی و برخورداری از قدرت تصمیم‌گیری نافذ و مؤثر درباره کشور یا جامعه».

موریس دوورژه از فرهنگ لیتره^۲ نقل می‌کند که در تعریف سیاست چنین گفته

است:

«علم فرمان راندن بر کشورها»^۳.

و از فرهنگ روبیر^۴ چنین نقل می‌کند:

۱. طریحی، مجمع البحرين، ج ۴، ص ۷.

۲. Littré، انتشار: ۱۸۷۰م.

۳. اصول علم سیاست، ص ۵۱.

۴. Rober، انتشار: ۱۹۶۲م.

«سیاست، یعنی فنّ و عمل فرمانروایی بر جوامع بشری»^۱.

اینکه سیاست علم است یا فنّ، در اینجا مورد بحث ما نیست. آنچه مقصود ماست تبیین مفهوم سیاست است که بنا به نقل موریس دوورژه از دو فرهنگ فوق‌الذکر به معنای فرمانروایی و فرمان راندن بر کشورها و جوامع است. این معنا از «سیاست» موافق معنایی است که از منابع لغوی و فارسی دربارهٔ واژه سیاست نقل کردیم که سیاست را به معنای امر و نهی و حکمرانی و فرمانروایی تفسیر کرده‌اند.

هارولد لاسول^۲ - از دانشمندان معاصر علوم سیاسی - در تعریف علم سیاست چنین گفته است:

«علم سیاست به صورت یک نظام تجربی، عبارت از مطالعهٔ چگونگی شکل گرفتن قدرت و سهم شدن در آن است و عمل سیاسی، عملی است که بر اساس قدرت انجام می‌گیرد»^۳.

رابرت ا. وال^۴ می‌گوید:

«رسطو و وبر و لاسول و تقریباً تمام دیگر دانشمندان علم سیاست توافق دارند که روابط سیاسی، یعنی سلسله روابطی که شامل قدرت، حکومت یا اقتدار می‌باشد»^۵.

به نظر می‌رسد مقصود از قدرت و اقتدار و حکومت در عبارت فوق که محور مفهوم سیاست تلقی شده و به دانشمندان علم سیاست نسبت داده شده، اقتدار و قدرت

۱. اصول علم سیاست، ص ۵۱.

2. Harold lasswell.

۳. تجزیه و تحلیل سیاست، ص ۸۷.

4. Robert A. Wall.

۵. تجزیه و تحلیل سیاست، ص ۸.

سیاسی است که همان امر و نهی و جایگاه برتر است که جایگاه امر و نهی و تدبیر و تنظیم شئون و روابط مردم است و لذا می‌توان این تلقی را از مفهوم سیاست نیز در راستای همان تفسیری از سیاست دانست که در عبارت اهل لغت آمده بود.

برتری قانونی - یا به تعبیری: تشریحی - یک اراده بر اراده‌های دیگر، همان جایگاه امر و نهی است و قدرت و اقتدار سیاسی نیز به‌همین معناست، نه به معنای زورمندی یا اقتدار و قدرت فیزیکی که ممکن است افراد متعددی در جامعه از آن برخوردار باشند، بدون آنکه از اقتدار و قدرت سیاسی به معنای جایگاه قانونی امر و نهی و تدبیر و تنظیم امور جامعه برخوردار باشند.

این اقتدار یا قدرت سیاسی که به معنای جایگاه برتر قانونی اراده‌ای نسبت به اراده‌های دیگر است و در جایگاه امر و نهی تجلی می‌کند، همان است که مورد توجه هارولد ج. لاسکی^۱ در کتاب *مقدمه‌ای بر سیاست*، قرار گرفته و از همین رو در تفسیر معنای حکومت می‌گوید:

«در هر کشور، اراده‌ای وجود دارد که بنا به قانون، از همه اراده‌های دیگر برتر است، تصمیم‌های نهایی را این اراده می‌گیرد، این اراده به اصطلاح اهل فن، یک اراده دارای حاکمیت است. این اراده، نه از هیچ اراده دیگری دستور می‌گیرد و نه می‌تواند مرجعیت خود را به‌طور قطع واگذار کند»^۲.

با توجه به آنچه در تفسیر و تبیین مفهوم سیاست از زبان‌شناسان و نیز سیاست‌شناسان نقل کردیم، می‌توان در تعریف مفهوم سیاست چنین گفت:

«سیاست، عبارت است از امر و نهی صادر از نهاد حاکمیت جامعه، در جهت تنظیم روابط و تدبیر امور مردم در راستای تأمین مصالح آنان».

1. Harold G.Laski.

۲. لاسکی، *مقدمه‌ای بر سیاست*، ص ۸.

این تعریف اگر چه می‌تواند به عنوان جمع‌بندی لبّ معانی و مفاهیمی که در تعریف و تبیین واژه سیاست آمده است، تلقی شود؛ لکن نظر به اینکه در این تعریف به بخشی دیگر از مفهوم سیاست که همان اعتبارات قانونی وضعی است، نظیر تعیین مناصب حکومتی یا اقداماتی که از سوی نهاد حاکمیت در جهت اجرای تصمیمات خود گرفته می‌شود، اشاره‌ای نشده است. برای تکمیل این تعریف می‌توان چنین گفت:

«سیاست، عبارت است از امر و نهی و سایر اعتبارات و قراردادهای و اقدامات صادر از نهاد حاکمیت جامعه در جهت تنظیم روابط و تدبیر امور مردم در راستای تأمین مصالح آنان».

این مفهوم از سیاست، ضمن آنکه با تعاریفی که اهل زبان و نیز سیاست‌شناسان از سیاست ارائه کرده‌اند، سازگار است، با کاربری واژه سیاست در متون اسلامی نیز همخوانی دارد. در گذشته به نمونه‌ای از کاربری واژه سیاست در روایات در ضمن نقل کلام *مجمع البحرین* در تفسیر معنای سیاست اشاره کردیم. در اینجا به نمونه‌هایی دیگر از کاربری واژه سیاست در متون اسلامی اشاره می‌کنیم:

۱. کلینی به سند صحیح از فضیل بن یسار نقل می‌کند:

«قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ لِبَعْضِ أَصْحَابِ قَيْسِ الْمَاصِرِ: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَدَبَ نَبِيِّهِ فَأَحْسَنَ أَدَبَهُ فَلَمَّا أَكْمَلَ لَهُ الْأَدَبَ قَالَ: «إِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ». ثُمَّ فَوَّضَ إِلَيْهِ أَمْرَ الدِّينِ وَ الْأُمَّةِ لِيَسُوسَ عِبَادَهُ، فَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿ مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾ وَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وآله كَانَ مُسَدِّدًا مُوَفَّقًا مُؤَيَّدًا بِرُوحِ الْقُدْسِ لَا يَزِلُّ وَ لَا يُحْطِيءُ فِي شَيْءٍ مِمَّا يَسُوسُ بِهِ الْخَلْقَ».

سپس مجموعه‌ای از دستورات الزامی رسول خدا صلى الله عليه وآله و نیز احکام ترخیصی آن حضرت را بیان می‌فرماید تا آنجا که می‌گوید:

«فَوَافَقَ أَمْرُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَمْرَ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ وَنَهْيُهُ نَهْيَ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ وَوَجِبَ عَلَى الْعِبَادِ التَّسْلِيمُ لَهُ كَالْتَسْلِيمِ لِلَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى»^۱.

از این روایت - به ویژه از تفریع استشهاد به آیه «مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ...» بر جمله «لیسوس عبادہ» - رابطه بنیادین مفهوم سیاست با امر و نهی استفاده می شود.
۲. و نیز کلینی از حضرت رضا علیه السلام روایت مفصلی در تبیین و تعریف امامت و امام نقل می کند که در ضمن آن آمده است:

«الإمام عالمٌ لا يجهلٌ و راعٍ لا ينكئُ - تا آنجا که می فرماید - : نَأْمِي الْعِلْمَ، كَامِلُ الْحِلْمِ، مُضْطَلَعٌ بِالإِمَامَةِ، عَالِمٌ بِالسِّيَاسَةِ مَفْرُوضُ الطَّاعَةِ قَائِمٌ بِأَمْرِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ نَاصِحٌ لِعِبَادِ اللَّهِ حَافِظٌ لِذِيْنِ اللَّهِ ... إلى آخر الحديث»^۲.

در این روایت نیز از عطف دو جمله «مَفْرُوضُ الطَّاعَةِ» و «قَائِمٌ بِأَمْرِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ» بر جمله «عَالِمٌ بِالسِّيَاسَةِ» که ظهور در تفسیر و تطبیق مفهوم سیاست بر مفروض الطاعة بودن و قائم بامر الله بودن امام دارد، رابطه بنیادین مفهوم سیاست با امر و نهی استفاده می شود.

۳. در رساله حقوق که صدوق آن را به سند صحیح از امام سجاد علیه السلام روایت کرده، آمده است:

«وَأَمَّا حَقُّ سَائِسِكَ بِالْمَلِكِ فَإِنَّ تَطِيعَهُ، وَ لَا تَعْصِيَهُ إِلَّا فِيمَا يُسْخِطُ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ، فَإِنَّهُ لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ»^۳.

۱. اصول کافی، ج ۱، ص ۲۶۶ و ۲۶۷.

۲. همان، ص ۲۰۲.

۳. وسائل الشیعة، ج ۱۵، ابواب جهاد النفس، باب ۳، ح ۱، ص ۱۷۴.

سند صدوق به رساله حقوق امام سجاد علیه السلام چنین است:

«جعفر بن محمد بن مسرور، عن الحسين بن محمد بن عامر، عن عمّه عبدالله بن عامر، عن محمد بن ابی عمیر، عن عبدالرحمن بن محمد، عن الفضل بن اسماعیل، عن اسماعیل بن الفضل الهاشمی، عن ابی حمزة الثمالی ثابت بن دینار، عن سید العابدین علی بن الحسین علیه و علی آباءه افضل صلوات المصلین».

وثاقت رواة بعد از ابن ابی عمیر، ثابت است، یا به توثیق خاص نظیر: ابو حمزه ثمالی و اسماعیل بن الفضل هاشمی، یا به توثیق عام نظیر: عبدالرحمن بن محمد و فضل بن اسماعیل که مشمول شهادت شیخ بر وثاقت من یروی عنهم المشایخ الثلاثة می باشند. ابن ابی عمیر نیز که در جلالت شأن و علو مرتبه، فوق حد وثاقت است و راویان از ابن ابی عمیر نیز همگی ثابت الوثاقه اند. اما حسین بن محمد بن عامر یا عمران و نیز عموی او عبدالله بن عامر یا عمران که از اکابر اشاعره قمیین و از ثقات اجلاء و کبار علمای شیعه اند، وثاقت آنها مسلم است. اما جعفر بن محمد مسرور، از مشایخ صدوق است و صدوق کراراً بر او «ترضی» کرده است و در جای خود توضیح داده ایم که «ترضی» صدوق بر مشایخ خود، نه تنها شهادت بر وثاقت است، بلکه بیش از وثاقت را می رساند؛ زیرا مقصود از ترضی صدوق، ظاهراً انطباق آیه کریمه ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾^۱ است که بیش از وثاقت را می رساند.

بنابراین، سند رساله الحقوق روایت شده از امام سجاد علیه السلام صحیح و تام و بلا اشکال است. شاهد ما از مقطعی که از این رساله در بالا ذکر کردیم، این است که عبارت «و أما حق سائسك بالملك فان تطيعه و لاتعصيه» صریح در این است که اساس سیاست بالملك،

۱. سورة البينة: ۸.

امر و نهی است. و به دلیل همین جایگاه امر و نهی که برای سائس بالملک وجود دارد، واژه «سایس» در آن به کار رفته است.

افزون بر آنچه در روایاتی که نقل کردیم آمده است، واژه قرآنی «أولی الامر» که در آیه کریمه ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^۱ و نیز در آیه کریمه ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ﴾^۲ به معنای رهبران سیاسی به کار رفته است، دلیل دیگری بر جایگاه بنیادین «امر» به معنای دستور و فرمان در مفهوم سیاست است.

۲. فلسفه سیاسی

اگر فلسفه سیاسی را بخشی از فقه سیاسی بالمعنی الاعم در نظر نگیریم و فقه سیاسی را در فقه رفتارهای سیاسی محصور و محدود بدانیم، بدون تردید فقه سیاسی از نظر منطقی بر شالوده نوعی فلسفه سیاسی استوار است که ناگزیر برای تبیین منطقی قضایای فقه سیاسی از یکسو، و نیز برای تبیین منطقی رابطه این قضایا با یکدیگر از یکسو و با جهان بینی سیاسی - به شرحی که خواهد آمد - از سوی دیگر، نیازمند تبیین فلسفه سیاسی اسلام هستیم. بدین سبب لازم است پیش از ورود به مباحث فقه سیاسی، به تبیین مفهوم این واژه کلیدی نیز پردازیم.

واژه «فلسفه سیاسی» در گذشته و پیش از تفکیک حوزه علم به معنای «science» از حوزه فلسفه، شاخه‌ای از حکمت عملی و به حکمت عملی مربوط به «سیاست مدن» گفته می‌شده است، لکن پس از تفکیک حوزه فلسفه محض از حوزه علوم، همان‌گونه

۱. سوره نساء: ۵۹.

۲. همان: ۸۳.

که فلسفه یا حکمت نظری یا فلسفه و حکمت محض، محدود به حوزه فلسفه اولی یعنی حوزه پرسش‌های عام و کلان درباره هستی شد، فلسفه یا حکمت عملی نیز به حوزه پرسش‌های کلان و عام درباره باید و نبایدهای رفتار انسان محدود شد و فلسفه یا حکمت سیاسی، مخصوص به حوزه پرسش‌های کلان و عام مربوط به بایدها و نبایدهای رفتار انسان در حوزه «سیاست مدن» شد.

فلسفه سیاسی به معنای نخست

بنابراین، «فلسفه سیاسی» به معنای نخست آنکه در مفهوم با «سیاست مدن» برابر است، همه فقه کلان سیاسی مورد بحث ما را در بر می‌گیرد و فقه کلان سیاسی، بخش مهمی از فلسفه سیاسی به معنای «سیاست مدن» را تشکیل می‌دهد.

فارابی در رساله *فصول متزعه*، در تبیین وظایف و جایگاهی که صاحب قدرت سیاسی در جامعه دارد، چنین می‌گوید:

«للنفس صحة و مرض كما للبدن صحة و مرض. فصحة النفس أن تكون هيئاتها و هيئات أجزائها هيئات تفعل بها أبداً الخيرات و الحسنات و الأفعال الجميلة - تا آنجا که می‌گوید: - كما أن صحة البدن هي اعتدال مزاجه، و مرضه الانحراف عن الاعتدال كذلك صحة المدينة و استقامتها هي اعتدال أخلاق أهلها و مرضها التفاوت التي يوجد في أخلاقهم و متى انحرف البدن عن الاعتدال من مزاجه فالذي يردّه إلى الاعتدال و يحفظه هو الطبيب، كذلك إذا انحرفت المدينة في أخلاق أهلها عن الاعتدال فالذي يردّها إلى الاستقامة و يحفظها عليها هو المدني - تا آنجا که می‌گوید: - المعالج للأبدان هو الطبيب، و المعالج للنفس هو الإنسان المدني ... فإنّ المدنيّ بالصناعة المدنيّة و الملك بصناعة الملّك يقدرّ اين ينبغي أن يستعمل و في

من ینبغی أن یتعمل و فی من لا یتعمل و آی صنف من الصحة ینبغی أن یفیدها
الأبدان و آی صنف من الصحة ینبغی أن لا یفیدها.

و نیز می گوید:

«المدنی و الملک الذی یعالج الأنفس یمتاج إلى أن یعرف النفس بأسرها و أجزاءها و
ما یعرض لها و لكل واحد من أجزاءها من النقائص و الرذائل و مما یعرض و من
کم شیء و ما الهیئات النفسانیة التي یفعل بها الإنسان الخیرات و کم هي و کیف
الوجه فی إزالة الرذائل عن أهل المدن، و الحيلة فی تمکینها فی نفوس المدنیین، و وجه
التدبیر فی حفظها علیهم حتی لاتزول»^۱.

همان گونه که در این متن به روشنی ملاحظه می شود، فارابی سیاست را همان
حکمت عملی در حوزه سیاست مدن می داند و ملّک یا حاکم را کسی می داند که با «ما
ینبغی أن یعمل و مالا ینبغی أن یعمل» در حوزه مدینه که مراد اجتماع است، آشناست و بر
به کار بستن درست آن چیره و تواناست.

بوعلی سینا نیز حکمت عملی در حوزه مدن را همان حکمت یا فلسفه سیاسی
می شمارد و در تبیین مأموریت و جایگاه سلطان ارضی چنین می گوید:

«و الحکمة الفضلیة التي هي ثالثة العفة و الشجاعة فليس یعنی بها الحکمة النظرية،
فإنها لا یکلف فیها التوسط البتة، بل الحکمة العملية التي فی الأفعال الدنیویة و
التصرفات الدنیویة - تا آنجا که می گوید: - فالفضائل ثلاثة: هیئة التوسط فی
الشهوانیة مثل لذة المنکوح و المطعوم و الملبوس و الراحة و غیر ذلك من اللذات
الحسیة و الوهمیة و هیئة التوسط فی الغضبیات كلها مثل الخوف و الغضب و الغم و
الأفنة و الحقد و الحسد و غیر ذلك، و هیئة التوسط فی التدبیریة.

۱. الفصول المترعة، تحقیق فوزی قری نجار (دانشگاه میشیگان)، ص ۲۵ و ۲۶.

ورؤوس هذه الفضائل عفة و حكمة و شجاعة، و مجموعها العدالة، و هي خارجة عن الفضيلة النظرية.

و من اجتمعت له معها الحكمة النظرية فقد سُعد، و من فاز مع ذلك بالخواص النبوية، كاد ان يصير رباً انسانياً و كاد أن تحل عبادته بعد الله تعالى، و هو سلطان العالم الأرضي و خليفة الله فيه^۱.

همان گونه که در این متن نیز ملاحظه می شود، بوعلی سینا حکمت عملی را مساوی با عدالت و مهم ترین وظیفه سلطان ارضی - که حکیم کامل است - می داند و بدین ترتیب، فلسفه سیاسی بوعلی سینا نیز همان حکمت عملی یا عدالت است.

فلسفه سیاسی، به معنای حکمت عملی در حوزه تدبیر جامعه و سیاست مُدن است که موجب شده برخی پژوهشگران حوزه فلسفه سیاسی، فارابی را «مهم ترین فیلسوف سیاسی تاریخ ایران»^۲ معرفی کنند و فلسفه سیاسی او را «بحث درباره سعادت انسانی از مجرای فضیلت» بدانند؛ که «البته این کار امکان پذیر نیست، مگر به وسیله حکومتی که در پرتو آن، افعال و سنن فاضله و ملکات و اخلاق در شهرها و میان مردم رواج یابد. و این حکومت باید در علاقمند کردن مردم به حفظ این ملکات کوشا باشد تا از میان نروند»^۳.

این معنا از فلسفه سیاسی، هنوز هم در میان فیلسوفان سیاسی، بی طرفدار نیست. برخی از فیلسوفان سیاسی معاصر، فلسفه سیاسی را در همین راستا تعریف کرده اند.

۱. الهیات شفا، پایان مقاله عاشره از فصل خامس، ص ۴۵۵.

۲. سیدجواد طباطبائی، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، ص ۱۴.

۳. همان، ص ۱۵.

بنابر آنچه از لئو اشتراوس^۱ نقل شده است، وی فلسفه سیاسی را - تقریباً - به همین معنا تفسیر می‌کند:

«تمام اعمال سیاسی، ذاتاً جهتی به سوی معرفت به ماهیت خیر می‌راند. اگر این جهت‌گیری به سوی معرفت به خیر تصحیح شود و اگر انسان‌ها هدف صریح خود را کسب معرفت نسبت به زندگی خوب و جامعه خوب قرار دهند، فلسفه سیاسی پدیدار می‌شود»^۲.

تعریفی که از «سی. کلیمرودی»^۳ در کتاب *مقدمه‌ای بر علوم سیاسی* نقل شده نیز، قریب به همین معناست:

«هر عمل سیاسی، مستلزم ارزش‌های سیاسی اساسی می‌باشد. پس بدیهی است که اندیشمندان سیاسی از افلاطون تا کنون به ارزش‌هایی که مبنای جامعه خوب و عادلانه‌اند بیان‌دیشند. فلسفه سیاسی از جامعه خوب، عدالت و مسائلی از این قبیل بحث می‌کند»^۴.

این معنا از فلسفه سیاسی تا زمانی رواج کامل داشت که به تعبیر برخی دانشمندان علوم سیاسی معاصر «با سوژه‌گرایی مدرن دکارتی و ذره‌گرایی طبیعت‌انگاران هابزی، فرایند جداسازی اخلاق از اجتماعات آغاز شد و هگل نتوانست از این روند جلوگیری کند. با طرح نظریات کارکردگرایانه و سیستمی، حذف کامل عقل عملی از عرصه

1. Leo Strauss.

۲. چستی و گونه‌های فلسفه سیاسی، سید صادق حقیقت، نامه مفید، سال هشتم، شماره بیست و پنجم (به نقل از: فلسفه سیاسی چست، لئو اشتراوس، ترجمه فرهنگ رجائی).

3. C. Clymer Rodee.

۴. چستی و گونه‌های فلسفه سیاسی، سید صادق حقیقت، نامه مفید، سال هشتم، شماره بیست و پنجم (به نقل از: Introduction to political science).

اجتماعیات محقق شد و نهایتاً در عصر پیش از نیچه، اساساً هرگونه اعتقادی به حجیت عقل در حیات انسانی، مورد سؤال و نفی واقع شد.^۱

بر مبنای چنین تعریفی از فلسفه سیاسی، - تعریف فلسفه سیاسی به حکمت عملی در حوزه سیاست مدن - فلسفه سیاسی، وجه عقلی همان فقه سیاسی است؛ همان‌گونه که فقه سیاسی، وجه شرعی فلسفه سیاسی و حکمت عملی سیاسی است. بر همین اساس است که غزالی سیاست را چنین تعریف می‌کند:

«وأعني بالسياسة استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المستقيم المنجي في الدنيا والآخرة»^۲.

سپس می‌گوید:

«الفقيه هو العالم بقانون السياسة و طريق التوسط بين الخلق إذا تنازعا بحكم الشهوات، والفقيه هو معلم السلطان و مرشده إلى طريق سياسة الخلق ليتنظم باستقامتهم أمورهم في الدنيا»^۳.

بنابراین، در نظر غزالی، سیاست‌شناسی کار فقیه است و این سیاست، همان زندگی اجتماعی خوب است که وجه عقلی آن، حکمت عملی و وجه شرعی آن، فقه سیاسی است.

۱. همان (به نقل از: فلسفه سیاسی در روایتی پارادایمی، عباس منوچهری، نامه فرهنگ، (پاییز ۱۳۷۸)، به

نقل از: J.Habermas. Between Facts and Norms (London Polity Press, 1992) pp.2-10.

۲. فاتحه العلوم، به نقل از «فلسفه السياسة عند الغزالي»، ص ۴۵۵.

۳. همان، ص ۴۵۷.

فلسفه سیاسی به معنای دوم

فلسفه سیاسی به معنای دوم – که در کاربری معاصر این واژه بیشتر مد نظر است – در یک جمله کوتاه عبارت است از «دانشی که درباره ماهیت قدرت سیاسی و مشروعیت و موجودیت آن و لوازم مترتب بر ماهیت و مشروعیت و موجودیت آن به بحث و بررسی می‌پردازد».

این تعریف از فلسفه سیاسی که با بیشترین کاربری معاصر این واژه همخوانی دارد، فلسفه سیاسی را در پاسخ پرسش‌های کلان درباره «قدرت سیاسی» خلاصه می‌کند و بدین ترتیب – نظیر آنچه در فلسفه اولی گفته می‌شود که پاسخ پرسش‌های کلان درباره «وجود مطلق» است – فلسفه سیاسی نیز، پاسخ پرسش‌های کلان، یعنی چیستی و چرایی و چگونگی درباره «قدرت سیاسی» است.

در کتاب *فرهنگ فلسفی کمبریج* در تعریف واژه فلسفه سیاسی (political philosophy) چنین

آمده است:

«فلسفه سیاسی، یعنی مباحث مربوط به ماهیت و مشروعیت یا حقانیت مؤسسات قدرت یا نهادهای الزام‌کننده. نهادها و مؤسسات الزام‌کننده، در احجام متفاوتی قرار دارند، از خانواده گرفته تا دولت ملی، تا مؤسسات بین‌المللی، نظیر سازمان ملل.

این مؤسسات، نهادهایی هستند که احیاناً و در نهایت برای واداشتن اعضای خود برای انجام کار معینی، زور یا تهدید به استفاده از زور را به‌کار می‌برند.

توجیه مشروعیت این گونه نهادهای قدرت، نیازمند آن است تا نشان دهد که سلطه و اقتداری که این مؤسسات دارند، از حق دستور و فرمان‌دهی برخوردار است و در طرف مقابل، بر اعضای این مؤسسات، حق فرمانبرداری و اطاعت

از فرمان آن مؤسسات و نهادها وجود دارد و به عبارتی دیگر، این نهادها از سلطهٔ سیاسی مشروعی بر افراد و اعضای خود برخوردارند.^۱

بنابر آنچه در متن فوق ملاحظه می‌شود، مباحث فلسفهٔ سیاسی، دربارهٔ ماهیت و مشروعیت قدرت سیاسی است، همان‌گونه که در تعریف دوم واژهٔ فلسفهٔ سیاسی آوردیم.

به نظر می‌رسد همین تعریف از واژهٔ فلسفهٔ سیاسی، مد نظر آقای انتونی کوئینتن^۲ بوده است که در تعریف مفهوم فلسفهٔ سیاسی چنین گفته است:

«فلسفهٔ سیاسی را می‌توان «یک تفکر جامع دربارهٔ سیاست» دانست که تفکر منظم دربارهٔ هدف و غایت حکومت و توضیح منسجم و واقع‌گرایانه از چگونگی سازمان‌یافتن زندگی سیاسی را در بر می‌گیرد».^۳

این معنا از فلسفهٔ سیاسی، همان معنایی است که در کاربری‌های معاصر این واژه معمولاً مد نظر است و به‌همین دلیل، غالب تألیفاتی که تحت عنوان فلسفهٔ سیاسی یا تاریخ فلسفهٔ سیاسی به‌ویژه در قرن اخیر به رشتهٔ تحریر در آمده، به تحلیل و تبیین فلسفهٔ سیاسی به همین معنا پرداخته‌اند.

این معنا از فلسفهٔ سیاسی، فلسفهٔ سیاسی را در جایگاه پیش‌نیاز مبرم فقه سیاسی قرار می‌دهد؛ زیرا عمدهٔ مبادی تصویری و تصدیقیه فقه سیاسی، در فلسفهٔ سیاسی به این معنا مورد بحث و تبیین قرار می‌گیرند.

1. The Cambridge Dictionary of philosophy .p 718.

2. Anthony Quinton.

۳. انتونی کوئینتن، فلسفهٔ سیاسی، ترجمهٔ مرتضی اسعدی، ص ۱۱.

فلسفه سیاسی به معنای سوم

در این معنا از فلسفه سیاسی، تجزیه و تحلیل رویدادها و وقایع سیاسی و تبیین علّت‌ها و نتایج آنها مدّ نظر است. فیلسوف سیاسی - در این معنا از فلسفه سیاسی - کسی است که به تبیین وقایع سیاسی می‌پردازد، علل آنها را بررسی می‌کند و به تحلیل و کشف و پیش‌بینی نتایج و پیامدهای آنها می‌پردازد.

این معنا از فلسفه سیاسی، فلسفه سیاسی را در زمره آنچه در اصطلاحات پس از دوره رنسانس از آن به علم (science) تعبیر می‌شود، قرار می‌دهد. بنابراین، واژه فلسفه سیاسی، به مجموعه‌ای از قضایا گفته می‌شود که با ابزار تحلیل و تجزیه به کشف روابط موجود در عالم سیاست و قوانین حاکم بر آن روابط می‌پردازد.

بهاء‌الدین بازارگاد در کتاب *تاریخ فلسفه سیاسی*، موضوعات فلسفه سیاسی را به شرح زیر خلاصه می‌کند:

- تحلیل انعکاس وقایع سیاسی و سیستم‌های سیاسی؛
 - تحلیل عادات و هدف‌های عملیات سیاسی؛
 - تحلیل وسائل نیل به هدف‌ها؛
 - تحلیل لوازم عملیات سیاسی و فرصت‌ها و موقعیت‌های سیاسی؛
 - بحث در مقاصد سیاسی و الزامات سیاسی؛
 - بحث در مؤسسات اجتماعی و روابط آنها با حکومت و با یکدیگر؛
 - بحث در مراقبت‌ها (کنترل‌ها)ی دولتی و فشارهای اخلاقی و بدنی (فیزیکی)؛ یعنی فشارهای محلی به قدرت نظامی و پلیس موجود در هر جامعه.
- این دسته از موضوعات فلسفه سیاسی، فلسفه سیاسی را به معنای علمی که درباره تجزیه و تحلیل؛ روابط و وقایع سیاسی و تبیین علل و نتایج آنها می‌پردازد معرفی می‌کند.

بهاء‌الدین بازارگاد، سپس به این نکته اشاره می‌کند:

«البته در فلسفهٔ سیاسی، فرضیه‌های مختلف مربوط به مباحث علوم سیاسی نیز مورد بحث و تحلیل واقع می‌شود.»

سپس به شرح موضوعات مورد بحث علوم سیاسی پرداخته و چنین می‌گوید:

«موضوعات مورد بحث در علوم سیاسی:

رابطهٔ فرد با دولت؛

روش‌های مختلف در امور سیاسی؛

رابطهٔ دولت با ملت؛

چگونه دولت‌ها به‌وجود آمده‌اند؛

حق حاکمیت (سوورننه)؛

حقوق و قانون؛

هدف دولت؛

دستگاه حکومت؛

مشروطیت؛

قوای سه‌گانه؛

قوه مجریه؛

انواع حکومت؛

سیستم نمایندگی و مقننه؛

قوه قضائیه؛

ادارهٔ حکومت و خدمت کشوری؛

انواع تشکیلات دولت؛

حکومت‌های محلی؛

نقش مردم در کشور؛

دارائی عامه؛

روابط بین‌الملل؛

حقوق بین‌الملل؛

مجامع بین‌الملل؛

تشکیلات بین‌المللی».

این دسته از موضوعات بر دو بخش‌اند:

بخش اول: دربارهٔ بنیادهای فلسفی سیستم سیاسی به بحث می‌پردازند.

بخش دوم: دربارهٔ ارکان و وظایف سیستم سیاسی بحث می‌کنند.

به نظر می‌رسد مباحثی نظیر حق حاکمیت، رابطهٔ فرد و دولت، چگونگی حقوق و قانون، هدف دولت، دستگاه حکومت و مشروطیت مباحث مربوط به بنیادهای فلسفی سیستم سیاسی است که با آنچه در اصطلاح رایج به آن «فلسفه» می‌گویند تناسب دارد، سایر مباحث فوق و نیز مباحثی که به‌عنوان موضوعات فلسفهٔ سیاسی در بالا معرفی شد، با آنچه در اصطلاح رایج واژهٔ «علم» در آن به‌کار می‌رود - و در نتیجه با مباحث «علوم سیاسی» - سازگارتر است.

در هر صورت، بنابر آنچه به نظر ما با کاربری واژهٔ «فلسفهٔ سیاسی» در استعمالات این واژه توسط سیاست‌شناسان، همخوان و سازگار است، فلسفهٔ سیاسی، به همان معنای دوّم، یعنی: دانشی که دربارهٔ ماهیت قدرت سیاسی و مشروعیت و موجودیت آن و لوازم مترتب بر آنها به بحث و بررسی می‌پردازد» در اینجا مد نظر است. و لذا فلسفهٔ

سیاسی اسلامی به‌عنوان پیش‌نیاز مباحث فقه سیاسی - به دلیل آنکه بخش مهمی از مبادی تصویریه و تصدیقیه فقه سیاسی اسلامی را تنقیح و تبیین می‌کند - مورد بحث و بررسی قرار خواهد گرفت.

۳. جهان‌بینی سیاسی

مقصود از جهان‌بینی سیاسی «تبیین و تفسیری است از جهان و جایگاه انسان در آن و رابطه او با سایر موجودات جهان هستی که نظریه مربوط به سیاست و روابط سیاسی جامعه بشری بر مبنای آن شکل گرفته و مورد تبیین یا اثبات قرار می‌گیرد».

این تعریف بر این باور استوار است که روابط سیاسی جامعه بشری به عنوان بخشی از جهان هستی، نه در عالم واقع و عین و نه در عالم شناخت و معرفت و ذهن، از روابط حاکم بر جهان هستی جدا نیست. و هرگونه تجزیه و تحلیل و تلاش معرفتی در جهت تبیین و شناخت روابط سیاسی جامعه بشری، خواه در حوزه معرفت‌های توصیفی یا در حوزه معرفت‌های تکلیفی چنانچه بریده از بستر هستی‌شناسانه این روابط و بدون در نظر گرفتن قوانین و روابط کلان حاکم بر جهان هستی صورت گیرد، تجزیه و تحلیل و تبیینی بریده از ریشه‌های منطقی و بی‌پایه و فاقد بنیاد عقلی و برهانی است.

این رابطه مستحکم و بنیادین میان حوزه معرفت سیاسی با جهان‌بینی که از آن به «جهان‌بینی سیاسی» تعبیر کردیم، از دیرباز مورد توجه اندیشمندان علم سیاست بوده است. فلاسفه سیاسی و سیاست‌پژوهان عصور متأخر نیز، کم و بیش این رابطه مستحکم و بنیادین را باور داشته‌اند و در بسیاری موارد به آن تصریح کرده‌اند؛ اگرچه به لحاظ روند عمل‌گرایانه اندیشه غرب در دو سه قرن اخیر سعی شده است مباحث سیاسی، غالباً جدا از بنیادهای هستی‌شناسانه آن مورد بحث و بررسی قرار گیرد و همین

روند، موجب بسیاری از آشفتگی‌های منطقی و درهم‌ریختگی نظم عقلی مباحث مربوط به دانش سیاسی در جهان غرب به ویژه در دوره معاصر شده است. با توجه به نکته یادشده بالاست که در نوشته برخی مورخین فلسفه سیاسی می‌خوانیم:

«گفتار سیاسی ارسطو، به گفتار مابعدالطبیعه وی موقوف است و به نوعی از آن استنتاج می‌شود ... در نظر ارسطو، احکام خاص وجود سیاسی، تابعی است از احکام وجود من حیث هو وجود؛ اما نزد ماکیاولی، گفتار سیاسی، موقوف به بحث فلسفی مقدماتی نیست و وی جدای از ملاحظات فلسفی، به استنتاج احکام وجود سیاسی می‌پردازد»^۱.

به‌هرحال، خواه اندیشمند یا فیلسوف سیاسی جهان‌بینی خاصی را در اندیشه و نظریه سیاسی خود مد نظر قرار دهد یا نه، در واقع و از نظر ارتباط واقعی میان حقایق و موجودات جهان هستی و اینکه جامعه بشری بخشی از جهان هستی و محکوم قوانین و روابط عام حاکم بر کلیت جهان هستی است، اندیشه و نظریه سیاسی وی از نظر منطقی، تنها با نوعی تحلیل و فهم ویژه‌ای از جهان هستی و قوانین و روابط کلی و عامی که بر کلیت جهان هستی حاکم است، سازگار و منسجم خواهد بود که معنای آن، وجود رابطه منطقی بین جهان‌بینی و نظریه سیاسی است و نتیجه منطقی آن، ناصواب بودن نظریه سیاسی وابسته به جهان‌بینی غیر واقعی و ناصواب است.

ما در این بحث، آن دسته از قضایای جهان‌بینی را که به‌طور مستقیم در استنتاج قضایای مربوط به سیاست و به‌ویژه فلسفه سیاسی نقش دارند، «جهان‌بینی سیاسی» می‌نامیم؛ زیرا جهان‌بینی سیاسی، مبنای منطقی فلسفه سیاسی و به‌طور کلی نظریه یا اندیشه سیاسی است و اظهار نظر در قضایای کلان سیاسی بدون اثبات صحّت قضایایی

۱. سیدجواد طباطبایی، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، ص ۱۱.

که مبنا و زیر بنای منطقی آنهاست، اظهار نظری غیر منطقی و غیر علمی است که در علوم و قضایای مبتنی بر روش منطقی بحث جایی ندارد.

۴. حکومت و حاکمیت و دولت

واژه حکم یا حکومت در لغت، به معنای «رأی و فرمان عادلانه و نهایی، فیصله دهنده و بازدارنده از ظلم و پایان بخش تردید و اختلاف است».

فیروزآبادی در القاموس می گوید:

«الحکم - بالضم - القضاء و قد حکم علیه بالأمر حکماً و حکومت و بینهم: كذلك، و الحاکم: منقذ الأمر»^۱.

و نیز فیومی در المصباح المنیر می گوید:

«و معنى الحُكْم: القضاء، و أصله: المنع يقال: حكمت عليه بكذا إذا منعته من خلافه، فلم يقدر على الخروج من ذلك و حكمت بين القوم: فصلت بينهم»^۲.

و ابن منظور در لسان العرب می گوید:

«الحکم: العلم و الفقه و القضاء بالعدل»، و درباره «حکومت» می گوید: «اصل الحكومة: رد الرجل عن الظلم، و منه سميت حكمة اللجام، لأنها ترد الدابة»^۳.

و راغب اصفهانی در مفردات می گوید:

۱. فیروزآبادی، القاموس المحيط، «ذیل واژه حکم».

۲. فیومی، المصباح المنیر، «ذیل واژه حکم»، ج ۲، ص ۱۴.

۳. ابن منظور، لسان العرب، «ذیل واژه حکم»، ج ۱۲، ص ۱۴.

«حَكَمَ: أَصْلُهُ مَنَعَ مَنَعًا لِإِصْلَاحٍ»^۱.

از مجموع کلمات اهل لغت دربارهٔ واژهٔ حکم و حکومت، چنین بر می‌آید که در معنای این واژه، مفهوم بازدارندگی از ظلم و تجاوز و نیز فیصله‌دادن به اختلاف نهفته است.

در اصطلاح علوم سیاسی، واژهٔ حکومت به معنای قوهٔ اجرایی نهاد دولت به‌کار می‌رود و نهاد دولت، به معنای قدرت سیاسی برخوردار از ارادهٔ برتر و برقرارکنندهٔ نظم اجتماعی و حامی مصالح و منافع عمومی کشور و ملت است. بر این اساس، نهاد دولت، شامل چهار رکن اصلی است که عبارت‌اند از: حکومت، حاکمیت، ملت و سرزمین.

در *دانشنامهٔ سیاسی*، در تعریف مفهوم دولت چنین آمده است:

«دولت، ساختِ قدرتی است که در سرزمین معین، بر مردمانی معین، تسلط پایدار دارد و از نظر داخلی، نگهبان نظم به شمار می‌آید و از نظر خارجی پاسدار تمامیت زمین و منافع ملت و یکایک شهروندان خویش. این ساخت قدرت به‌صورت نهادها و سازمان‌های اداری، سیاسی، قضایی و نظامی فعلیت می‌یابد. در نظام مبتنی بر تفکیک قوا، حکومت، قوهٔ اجرایی دولت را تشکیل می‌دهد.»^۲

در کتاب *القاموس السياسي* در تعریف حکومت و دولت، نظیر آنچه را در متن بالا

آمده است می‌خوانیم:

۱. راغب اصفهانی، *المفردات*، «ذیل واژهٔ حکم»، ص ۲۴.

۲. داریوش آشوری، *دانشنامهٔ سیاسی*، ص ۱۶۲.

«الحكومة هي الهيئة الحاكمة التي تتولّى تنظيم شؤون الدولة في داخل إقليمها و في حدود القانون الوطني لهذه الدولة و هي التي تمثلها في خارج الإقليم، و تعتبر الحكومة أحد العناصر الثلاثة التي تقوم عليها الدولة، و هي: «الشعب، و الإقليم، و السلطة الحاكمة»^۱.

در تفسیری که دکتر محمد عبدالمعز نصر، دانشمند سیاست‌شناس مصری از مفهوم دولت ارائه می‌کند، برای دولت چهار رکن یا عنصر بیان می‌کند:

«ان العناصر الأساسية للدولة هي: السّكان، و الإقليم، و السيادة، و الحكومة»^۲.

در این تفسیر همان‌گونه که ملاحظه می‌شود افزون بر سه عنصری که در متن پیش برای دولت آمده بود، عنصر «السيادة» نیز که به معنای «حاکمیت» است، افزوده شده است که در متن *القاموس السياسي*، با ادغام این عنصر در عنصر «حکومت»، از این دو عنصر به واژه «السلطة الحاكمة» تعبیر شده است.

بنابر تعریفی که در بالا از «حکومت» و نیز «دولت» آمده است، دولت، نهاد فراگیر قدرت سیاسی است که تمامیت قدرت سیاسی و اختیارات امر و نهی و تصمیم‌گیری درباره ملت و کشور در دست اوست؛ درحالی‌که حکومت، بخشی از دولت و به‌طور خاص قوه اجرایی دولت است. از همین جا فرق بین مفهوم «دولت» و مفهوم «حکومت» به دست می‌آید.

دکتر محمد عبدالمعز نصر در تبیین فرق بین «دولت» و «حکومت» می‌گوید:

۱. احمد عطية الله، القاموس السياسي، ص ۴۷۴.

۲. محمد عبدالمعز نصر، في النظريات و النظم السياسية، ص ۱۳.

«إننا في حديثنا العادي نستعمل مصطلحي الدولة والحكومة كلاً مكان الآخر، و لكن تأمل لحظة تكفي لبيان أنها ليساً شيئاً واحداً، فالحكومة أداة للدولة ... فالحكومة على حدّ تعبير روسو، ما هي إلا «أداة حيّة» و هي: التنظيم العملي للدولة الذي تشكّل عن طريقه إدارة الدولة و يعبر عنها و تتحقق، و إنّ أهداف الدولة و أغراضها تنفّذ عن طريق الأداة الحكوميّة»^۱.

در تبیین روشن، فرق بین «دولت» و «حکومت» در *القاموس السياسي*، چنین آمده است:

«والتفريق بين الدولة والحكومة يتضح في التفريق بين رئيس الدولة ورئيس الحكومة ومثال الأول: الملك والإمبراطور و رئيس الجمهورية ومثال الثاني: رئيس الوزراء، أو المستشار»^۲.

افزون بر فرقی که در بالا بین مفهوم حکومت و مفهوم دولت بیان شد، فرق دیگری بین مفهوم این دو واژه، به لحاظ کارکرد عینی وجود دارد که عبارت از پایداری «دولت» و ناپایداری «حکومت» است.

بنابر آنچه در *دانشنامه سیاسی* آمده است:

«دولت عبارت است از ساخت قدرتی که ملّت برای دفاع از خود و سرزمین خود و برقراری نظم و قانون در میان خود و نخبانی نظام خود پدید می‌آورد و حکومت به‌عنوان دستگاهی دگرگون‌پذیر در درون این ساخت کما بیش پایدار، انجام کارکردهای آن را به عهده دارد»^۳.

۱. همان.

۲. احمد عطیة‌الله، *القاموس السياسي*، ص ۴۷۴.

۳. داریوش آشوری، *دانشنامه سیاسی*، ص ۱۶۳.

باتوجه به مفهوم «حکومت» و «دولت» چنان‌که تبیین شد مفهوم «حاکمیت» را نیز می‌توان دانست. در بالا اشاره شد که «حاکمیت»، یکی از عناصر دولت، بلکه بنیادی‌ترین عناصر شکل‌دهنده دولت است. مفهوم «حاکمیت»، نزدیکی بسیاری با معنای لغوی «حکومت یا حکم» دارد؛ زیرا در تبیین معنای لغوی «حکم و حکومت» گفته شد که در مفهوم این دو واژه، معنای فیصله‌دادن، رأی و نظر نهایی و پایان‌بخش اختلاف و تردید، نهفته است. در مفهوم «حاکمیت» نیز به‌نحوی همین قاطع بودن رأی و نهایی بودن قدرت تصمیم‌گیری ملاحظه می‌شود.

در تعریف حاکمیت، چنین آمده است:

«حاکمیت یا فرمانروایی: قدرت عالی دولت که قانون‌گذار و اجراکننده قانون است و بالاتر از آن، قدرتی نیست»^۱.

نزدیک به همین معنا نیز در تعریف «السیادة» که واژه عربی «حاکمیت» است، آمده

است:

«و يقصد بالسيادة، السلطة النهائية التي لا يمكن اللجوء إلى استئناف منها»^۲.

بنابر آنچه گفته شد، دولت، نهاد قدرت سیاسی است که برخوردار از حاکمیت است و بدین ترتیب، قدرت عالی و بالاترین قدرت تصمیم‌گیری و اجرایی یک ملت و کشور است و حکومت، بازوی اجرایی دولت و نهادی است درون دولت که اجرای تصمیمات و قوانین دولت را بر عهده دارد.

۱. همان، ص ۱۲۸.

۲. محمد عبدالمعز نصر، في النظريات والنظم السياسية، ص ۲۳.

۵. نظام سیاسی

واژه نظام سیاسی، معادل واژه رژیم یا سیستم سیاسی است و مقصود از آن «الگوی معینی است از نظم، که شکل روابط سیاسی جامعه را معین می‌کند و به این روابط، سازمان می‌بخشد». از آنجا که نظام سیاسی نوعی سیستم اجتماعی است، برای آنکه بتوان معنای واژه «نظام سیاسی» را به گونه‌ای مشروح‌تر بیان کرد، لازم است ابتدا به طور مختصر به تبیین دو واژه نظام (سیستم) و نیز نظام اجتماعی یا سیستم اجتماعی بپردازیم.

مفهوم نظام (سیستم)

رابرت دال^۱ در تعریف سیستم چنین می‌گوید:

«هر مجموعه از عناصر که بتواند به نحوی به طور متداخل با یکدیگر عمل کند، می‌تواند به صورت یک سیستم نگریسته شود. کهکشان‌ها، تیم‌های فوتبال، قوه‌های مقننه و احزاب سیاسی، هر کدام یک سیستم هستند»^۲.

عبدالرحمان عالم، ویژگی‌های بنیادین نظام را در پنج چیز خلاصه می‌کند:

۱. وجود اجزای متفاوت همزمان و همراه؛
۲. وجود رابطه منظم بین اجزاء؛
۳. نظم بین اجزاء الگوی واحدی به وجود آورد؛
۴. وجود جایگاه خاصی برای هر یک از اجزا در الگوی نظم بین آنها؛

1. Robert Dahl .

۲. رابرت دال، تجزیه و تحلیل جدید سیاست، ص ۱۴.

۵. کارکرد واحد مجموعه اجزاء؛ بدین معنا که اجزاء، مجموعه یک واحد را تشکیل دهند که در مجموع، کارکرد واحدی به وجود آورند؛ اگرچه عمل هر یک از اجزاء با دیگری متفاوت باشد^۱.

به نظر می‌رسد در آنچه درباره مفهوم نظام نقل کردیم، وجود اراده و آگاهی در بین اجزای نظام و نقش آن در شکل‌دهی نظام، منظور نشده است. برای اینکه بتوان مفهوم نظام واحد بین اجزای هوشیار و برخوردار از عقل، اراده و آگاهی را تبیین نمود، لازم است عناصر اصلی تشکیل‌دهنده چنین نظامی را در نظر داشت.

عناصر اصلی نظام تشکیل‌یافته از عناصر و اجزای هوشیار را می‌توان در چند چیز اصلی خلاصه نمود:

۱. وجود رهبری و مدیریت مرکزی واحد؛

۲. انسجام و هماهنگی بین اجزاء؛

۳. وجود هدف واحد.

وجود این سه عنصر بین اجزاء، نظام واحدی را شکل می‌دهد و نتیجه آن، فعل واحدی است که از مجموعه نظام سر می‌زند. بنابراین، عناصر یادشده فوق، مقومات یک نظام واحد و وحدت در فعل، ویژگی اصلی آن را تشکیل می‌دهد.

مفهوم نظام (سیستم) اجتماعی

تالکوت پارسون^۲ از پیشروان جامعه‌شناسی آمریکا، برای سیستم اجتماعی سه خصوصیت بیان می‌کند:

۱. وجود روابط متقابل بین دو یا چند نفر؛

۱. عبدالرحمان عالم، بنیادهای علم سیاست، ص ۱۴۹ و ۱۵۰.

۲. منظور داشتن نحوه رفتار احتمالی دیگران در رفتارهای مبتنی بر روابط متقابل؛

۳. تعقیب هدف‌های مشترک.

به عقیده پارسون، مجموعه‌ای که از سه خصوصیت فوق برخوردار باشد، یک سیستم اجتماعی ایجاد می‌کند.^۱
بنابر تعریف پارسون، وجود روابط هوشمندانه و هدفمندانه متقابل بین افراد یک مجموعه، قوام اصلی سیستم اجتماعی است.

چنانچه به این نکته نیز توجه شود که وجود روابط هوشمندانه متقابل و مبتنی بر هدف مشترک واحد بین افراد یک مجموعه بستگی به وجود مرکزیت واحد هدایت‌گری دارد که بتواند روابط متقابل این مجموعه را در مسیر هدف واحد تنظیم و هدایت کند، در تعریف سیستم یا نظام اجتماعی، به همان نتیجه‌ای می‌رسیم که در تعریف و تبیین ویژگی‌های نظام بیان کردیم؛ چنانچه ویژگی‌های سه‌گانه نظام به شرحی که در گذشته ارائه کردیم در مجموعه‌ای از انسان‌ها فراهم آیند، این مجموعه را می‌توان برخوردار از یک نظام یا سیستم اجتماعی واحد شناخت.

بنابراین، در تعریف سیستم اجتماعی می‌توان چنین گفت:

«الگوی روابط متقابل و منظم حاکم بر جمعی از انسان‌های دارای هدف مشترک و برخوردار از رهبری و مدیریت مرکزی واحد».

از آنجا که وجود رهبری مرکزی واحد، شرط اصلی شکل‌گیری روابط متقابل، منظم و هدفدار بین انسان‌ها در یک مجموعه واحد است، لهذا در تعریف سیستم اجتماعی مورد توجه قرار گرفته است.

۱. رابرت دال، تجزیه و تحلیل جدید سیاست، ص ۱۵.

براساس این تعریف، وجود رهبری واحد، شرط اصلی شکل‌گیری هرگونه نظام اجتماعی واحد است. و از همین جاست که در تعریف «رهبری» نیز به جایگاه آن در شکل‌دهی رفتار افراد مجموعه تحت رهبری اشاره شده است؛ مثلاً در تعریفی که از آوردوی تید^۱ درباره رهبری نقل شده، آمده است:

«رهبری، قدرت تأثیر بر مجموعه‌ای از انسان‌ها و واداشتن آنان به همکاری در راه تحقیق هدفی است که در پی آنند»^۲.

و نظیر آن، تعریفی است که از اموری بوگاردوس^۳ نقل شده:

«رهبری، عمل تأثیر متقابلی است که همکاری و همدستی افراد یک مجموعه به رغم تفاوت‌هایی که دارند و جهت‌دهی رفتار آنها در راه هدف مشترکی را نتیجه می‌دهد»^۴.

نقش رهبری در نظام اجتماعی، منحصر در مرحله عینی‌شدن و اجرای عملی یک نظام نیست، بلکه در تئوری یک نظام نیز شکل و جایگاه رهبری نقش اول را ایفا می‌کند. لهذا مسئله رهبری، نه‌تنها در مرحله اجرای الگوی یک نظام نقش تعیین‌کننده دارد، بلکه در الگوی تئوریک نظام نیز جایگاه تعیین‌کننده و اساسی دارد.

1. Ordway Tead .

۲. أبوالعزم فتوح، القيادة وتخطيط مجتمعا الاشتراكي، مكتبة القاهرة الحديثة به نقل از Ordway Tead, The Art of leadership. p.16.

3. Emory S. Bogardus .

۴. أبوالعزم فتوح، القيادة وتخطيط مجتمعا الاشتراكي، مكتبة القاهرة الحديثة به نقل از Emory S. Bogardus. Leaders and Leadership, p.3.

مفهوم نظام سیاسی

بر اساس تعریفی که در گذشته از مفهوم «سیاست» ارائه کردیم و گفتیم که مفهوم «سیاست» با مفهوم «قدرت» یا همان جایگاه «امر و نهی» یا «آمریت و ناهویت» درآمیخته است، بر این اساس می‌توان نتیجه گرفت که در تعریف «نظام سیاسی» نیز همین آمیختگی وجود دارد. لهذا در تعریف سیستم سیاسی، گاه چنین گفته‌اند:

«هر نوع الگوی روابط مداوم بشری که در آن تا حد مشخصی، قدرت و حکومت یا اقتدار وجود داشته باشد، سیستم سیاسی شمرده می‌شود»^۱.

داوید/استون^۲ نیز می‌گوید:

«نظام سیاسی؛ نظامی از کنش و واکنش است در هر جامعه‌ای که به وسیله آن توزیع‌های الزام‌آور یا مقتدرانه ایجاد و اجرا می‌شود»^۳.

در همین راستا برخی از دانشمندان علم سیاست، نظام سیاسی را الگوی سازمان‌بندی قدرت در جامعه معرفی کرده‌اند. موریس دوورژه می‌گوید:

«در هر جامعه پیچیده‌ای، قدرت، سازمان‌یافته است، رژیم‌های سیاسی، انواع گوناگون سازمان‌بندی قدرت‌اند. این رژیم‌ها درعین‌حال، از نهادهای صوری و رسمی که به وسیله قوانین اساسی، قوانین عادی و به طور کلی، متون حقوقی استقرار یافته‌اند و همچنین از نهادهای موجود عادی و متداول معمول و کارساز، ناشی می‌شوند»^۴.

۱. رابرات دال، تجزیه و تحلیل جدید سیاست، ص ۸.

2. David Easton.

۳. عبدالرحمن عالم، بنیادهای علم سیاست، ص ۱۵۰.

۴. موریس دوورژه، اصول علم سیاست، ص ۱۴۶.

بنابر آنچه در گذشته و نیز در بالا آمد، می‌توان نظام سیاسی را چنین تعریف کرد: «الگوی نظم‌دهنده روابط قدرت - به معنای امر و نهی یا الزام - در جامعه انسانی که هدف آن، ایجاد عدل و برقراری روابط عادلانه بین افراد و نهادهای جامعه است.» بنابراین تعریف، الگوی نظام سیاسی، طرحی است جامع، که متضمن مسائل زیر است:

۱. تبیین جایگاه و وظایف متقابل قدرت سیاسی حاکم بر جامعه و محکومان؛
 ۲. تنظیم و تبیین روابط میان بخش‌های قدرت سیاسی حاکم با یکدیگر؛
 ۳. تنظیم روابط میان بخش‌های قدرت سیاسی از یک سو و مردم و نهادهای اجتماعی از سوی دیگر؛
 ۴. تنظیم روابط مردم و نهادهای جامعه با یکدیگر در چارچوب قدرت سیاسی و به عبارتی دیگر، تنظیم رفتارهای متقابل سیاسی مردم و نهادهای جامعه با یکدیگر؛
 ۵. تنظیم روابط سیاسی جامعه محکوم قدرت سیاسی واحد با برون آن.
- براین اساس، نظام سیاسی اسلام، به معنای طرحی است که اسلام جهت تنظیم روابط عادلانه سیاسی جامعه در تمام ابعاد پنجگانه فوق‌الاشاره ارائه می‌کند.
- با توجه به آنچه در منابع دین اسلام (قرآن و سنت)، در رابطه با وجوب برقراری عدل در جامعه و مسئولیتی که مردم در برقراری عدل بر عهده دارند، و با توجه به آنچه در این منابع در رابطه با ارائه طرح جامع و روشن در زمینه ساختار حاکمیت و رهبری سیاسی در جامعه و رابطه آن با مردم و نهادهای جامعه و شکل و محتوای این روابط آمده است، در این تلاش علمی سعی خواهد شد با مراجعه به این منابع و با استناد بر روش علمی استنباط، طرحی که اسلام در رابطه با تنظیم روابط سیاسی جامعه بشر و

الگوی نظم‌دهنده قدرت در جامعه انسانی - به شرحی که در تعریف نظام سیاسی آمد - ارائه می‌کند، مورد تبیین و تشریح قرار گیرد.

۶. فقہ نظام سیاسی اسلام

بنابر آنچه در تعریف نظام سیاسی اسلام بیان شد، فقہ نظام سیاسی اسلام را می‌توان چنین تعریف کرد:

«مجموعه احکام فقهی تبیین‌کننده الگوی شکل‌گیری و تنظیم روابط سیاسی جامعه در شریعت اسلام».

بنابر آنچه در گذشته در رابطه با دو نوع بحث فقهی (فقہ کلان و فقہ خرد) بیان کردیم و گفتیم فقہ مربوط به نظامات اجتماعی، از نوع فقہ کلان است که طبیعتی متفاوت با فقہ خرد دارد؛ فقہ نظام سیاسی، بخشی از فقہ کلان اسلامی است که تبیین فقهی نظام سیاسی اسلام را بر عهده دارد. همان‌گونه که در گذشته گفتیم، اگر چه فقہ کلان، در برگیرنده مجموعه‌ای از احکام فقہ خرد نیز می‌باشد، لکن نگاه اصلی فقہ کلان، به نظام جامعی است که احکام فقہ خرد را در یک ساختواره نظری واحد پیوند می‌دهد و از آن، سیستم اجتماعی واحدی به وجود می‌آورد که عمل واحدی انجام می‌دهد. این عمل واحد، از اجزای متعددی تشکیل می‌شود که هر جزء از آن را فردی از افراد جامعه یا نهادی معین از نهادهای اجتماعی انجام می‌دهد؛ نظیر موتور یک اتومبیل که از اجزای فراوانی تشکیل می‌شود که در مجموع، یک عمل واحد از آنها سر می‌زند که به حرکت درآوردن اتومبیل در جهت مقاصد به‌کارگیرنده آن باشد.

۷. فقه حکومتی

در گذشته واژه «حکومت» به معنای بازوی دولت یا قدرت حاکم تفسیر شد که اجرای قوانین و مقررات دولت را برعهده دارد. در همین راستا، مقصود از فقه حکومتی در اینجا، فقهی است که مبنای شکل‌گیری دولت و نهادهای دولتی و نیز مبنای تصمیمات دولت و تعیین‌کننده شکل، محتوا و جهت‌گیری مقررات و قوانین دولت است.

دولت اسلامی که مسئولیت ایجاد نظام عادلانه اسلامی را در سراسر جامعه و در بخش‌های گوناگون آن برعهده دارد، لازم است بر مبنای دستور خدا بر پا شود و احکام خدا را در همه زمینه‌ها اجرا کند و براساس حکم عقل، آیات کریمه قرآن و روایاتی که از معصومین علیهم‌السلام رسیده، حق ندارد یک سر سوزن از آنچه خداوند مقرر فرموده پا فراتر نهد و به مقتضای آیات کریمه:

- ﴿ وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾^۱؛
- ﴿ وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾^۲؛
- ﴿ وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾^۳؛
- ﴿ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ ﴾^۴؛
- ﴿ وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾^۵.

۱. سوره مائده: ۴۴.

۲. همان: ۴۵.

۳. همان: ۴۷.

۴. همان: ۴۸.

۵. سوره انعام: ۸۸.

و امثال این آیات و نیز روایات متواتر و مسلّم الصحّة فراوان، مسئولیت دارد که در همه زمینه‌های مدیریت جامعه، تنها احکام الهی، یا به تعبیری دیگر، حکم عدل را به اجرا در آورد. براین اساس، مبرم‌ترین نیاز دولت اسلامی، نظامی است که بتواند روابط اجتماعی میان افراد و نهادهای جامعه را بر مبنای عدل که همان الگوی اسلامی نظام سیاسی است، تنظیم و هدایت کند.

فقه حکومتی، فقهی است که تبیین الگوی نظام اسلامی را در ایجاد روابط گوناگون اجتماعی و مدیریت و هدایت و کنترل آن را براساس شریعت الهی اسلام برعهده دارد. بدین جهت، واژه «فقه حکومتی»، به مفهومی اعم از مفهوم واژه «فقه نظام سیاسی» اشاره دارد؛ زیرا شامل فقه مربوط به سایر نظام‌های اجتماعی؛ نظیر «نظام فرهنگی»، «نظام آموزشی»، «نظام اقتصادی» و غیر ذلک می‌شود؛ درحالی‌که فقه نظام سیاسی، تنها به بررسی و تبیین یک بخش از فقه حکومتی، یعنی فقه نظام سیاسی می‌پردازد.

مطلب دوم: جهان‌بینی سیاسی اسلامی

وجود مبدأ آفریننده جهان و حاکمیت او بر جهان و جامعه انسانی و نوع حاکمیت او بر جهان و جامعه انسانی، پرسش‌هایی است که بدون پاسخ روشن و منطقی به آنها نمی‌توان به بحث منطقی و استواری در زمینه سیاست و حاکمیت در جامعه بشر پرداخت.

در گذشته گفتیم «آن دسته از قضایای جهان‌بینی را که به‌طور مستقیم در استنتاج قضایای مربوط به سیاست و به‌ویژه فلسفه سیاسی نقش دارند «جهان‌بینی سیاسی» می‌نامیم؛ زیرا جهان‌بینی سیاسی، مبنای منطقی فلسفه سیاسی و به‌طور کلی نظریه یا اندیشه سیاسی است»^۱. در این بحث، ابتدا به تبیین این رابطه منطقی می‌پردازیم، سپس به بررسی انواع جهان‌بینی سیاسی که مبنای نظریات و نظام‌های سیاسی گوناگون مطرح در جهان معاصرند، و در نهایت به تبیین جهان‌بینی سیاسی اسلام می‌پردازیم. بنابراین در اینجا سه مبحث در پیش داریم:

مبحث اول: تبیین رابطه منطقی بین جهان‌بینی و نظریه یا نظام سیاسی

بین جهان‌بینی و نظریه یا نظام سیاسی، دو نوع رابطه منطقی وجود دارد: نوع اول: رابطه بین جهان‌بینی و نظریه یا نظام سیاسی در حوزه عقل نظری. در برابر این پرسش که: «آیا جهان، آفریدگار حکیم و توانایی دارد یا نه؟» بیش از دو پاسخ محتمل نیست: آری، یا نه. پاسخ آری یعنی قضیه «جهان، آفریدگاری حکیم و

۱. ر.ک: ص ۴۵ این کتاب.

توانا دارد» نیز این پرسش منطقی را به دنبال دارد که: «چه نوع رابطه‌ای بین آفریدگار حکیم و توانای جهان و جهان هستی از جمله جامعه بشری وجود دارد؟» پاسخی که به این دو پرسش داده می‌شود، از یک سو جهان‌بینی سیاسی را مشخص می‌کند و از سوی دیگر، لوازم و نتایجی را نیز که جهان‌بینی سیاسی در زمینه نظریه و نظام سیاسی به دنبال دارد، معین می‌کند. مجموع پاسخ‌هایی که به این دو پرسش داده می‌شود، در سه نوع جهان‌بینی خلاصه می‌شود:

۱. جهان‌بینی الحادی مبتنی بر نفی وجود خدا که عمدتاً ماتریالیستی است؛

۲. جهان‌بینی سکولاریزم دینی معتقد به خدای غیر فعال؛

۳. جهان‌بینی الهی معتقد به خدای فعال.

هریک از انواع سه‌گانه جهان‌بینی فوق‌الذکر، به‌طور منطقی به نوعی به جهان‌بینی سیاسی همراه با شیوه خاصی از نظریه و نظام سیاسی منتهی می‌گردد.

جهان‌بینی الحادی

جهان‌بینی الحادی، وجود خالق حکیم و عادل را در جهان نفی می‌کند، از این نوع جهان‌بینی عمومی، به‌طور منطقی، جهان‌بینی سیاسی مبتنی بر قاعده «زور = حق» نتیجه گرفته می‌شود. با نفی وجود مدیریت و حاکمیت مبتنی بر عقل و حکمت در سراسر جهان، دلیلی برای تفکیک بین حقانیت و قدرت وجود نخواهد داشت و حقانیت، همواره تابع قدرت و زور خواهد بود؛ زیرا بنابر نظریه نفی خدای حکیم، آنچه در جهان حکومت می‌کند، قدرت غالب است که حقیقتی در جهان، برتر از آن نیست و هر قدرتی که بر قدرتی دیگر غلبه کند، نماینده حقیقت حاکم بر جهان خواهد بود.

این جهان‌بینی سیاسی، نظریه سیاسی مبتنی بر مشروعیت هر نوع تسلط سیاسی را نتیجه می‌دهد و درحقیقت هر نوع نظریه سیاسی معتقد به تساوی حقانیت و مشروعیت با قدرت، تنها با جهان‌بینی سیاسی برخاسته از جهان‌بینی الحادی قابل توجیه است.

بر مبنای جهان‌بینی الهی است که در عالم سیاست، مشروعیت از قدرت قابل تفکیک است و تلازمی بین قدرت‌داشتن و مشروعیت‌داشتن وجود ندارد. و در این صورت است که در عالم سیاست، این بحث راه پیدا می‌کند که قدرت باید از مشروعیت و حقانیت برخوردار باشد و قدرتی که دلیل بر مشروعیت و حقانیت آن نیست، مشروعیت ندارد و از حق امر و نهی و اعمال سیاست برخوردار نیست؛ زیرا به دلیل وجود خدای کاملی که حق سیاست مشروع یعنی امر و نهی عادلانه لازم ذاتی اوست، تنها قدرتی مشروع و از حقانیت برخوردار است که مشروعیت امر و نهی خود را از او گرفته باشد؛ و هر نوع سیاست و امر و نهی غیر مستند به اذن او، اعمال قدرتی نامشروع و نا به حق خواهد بود، لکن بنا بر نفی وجود خدای حکیم و نفی جهان‌بینی سیاسی معتقد به وجود منبع اصلی و ذاتی برای مشروعیت سیاست و امر و نهی، معیار و ملاکی برای مشروعیت امر و نهی و سیاست وجود نخواهد داشت؛ زیرا همه انسان‌ها نسبت به حق امر و نهی و سیاست، در شأن و رتبه واحدی قرار دارند و تنها امتیازی که در این زمینه برای انسانی معین یا گروه انسانی معینی پدیدار می‌گردد، امتیاز برخورداری از قدرت و زور بیشتری است که بتواند به وسیله آن، دیگران را در برابر خود وادار به فروتنی و فرمانبرداری و تبعیت کند. در این صورت است که مشروعیت و حقانیت، معنایی به‌جز زور و قدرت و تسلط و قهر نخواهد داشت.

بنابر آنچه گفتیم؛ جهان‌بینی الحادی، مبنای توجیه نظریه‌های سیاسی است که حاکمان زورگو و مستبد را خدایان و فرمانروایان مطلق می‌دانند که هیچ‌کس را حق سرکشی در برابر قدرت آنها نیست و هر چه را که آنان بخواهند و بپسندند، حق و خیر مطلق است و حق و خیر و خوبی و سعادت فراتر از خواسته و ایده و پندار آنان

نیست. این همان گفتاری است که خدای متعال از قول فرعون طغیانگر سبکسر مصر نقل می‌کند که به قوم خود می‌گفت:

﴿ مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَىٰ وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ ﴾^۱.

نظریه‌های سیاسی مبتنی بر نفی وجود خداوند حاکمی که حقانیت و مشروعیت حکومت و امر و نهی، ذاتی او باشد، همگی در این نتیجه که زور، مساوی با حق است یکسانند و تفاوت چندانی بین آنکه این زور، در دست یک فرد یا چند فرد قرار گیرد یا با رضایت دیگر افراد به دست آمده باشد یا بدون رضایت آنها، وجود ندارد؛ لهذا - همان‌گونه که در آینده توضیح خواهیم داد - سرنوشت رژیم‌های استبدادی الحادی، با رژیم‌های دموکراسی الحادی، سرنوشت واحدی است و هر دو نوع رژیم و همه رژیم‌های سیاسی مبتنی بر جهان‌بینی سیاسی الحادی به یک نتیجه منتهی می‌شود و آن اینکه خواسته فرد یا افراد خاصی از جامعه، بدون وجود توجیه منطقی و معقول خاصی، بلکه تنها به دلیل چنگ‌انداختن به قدرت و زور به گونه‌ای نامحدود، بر خواسته دیگران برتری می‌یابد و ملاک خوبی، خیر، خوشی و سعادت جامعه قرار گیرد.

جهان‌بینی سکولاریزم دینی یا جهان‌بینی الهی خدای غیر فعال

جهان‌بینی الهی معتقد به خدای غیر فعال، یعنی جهان‌بینی معتقد به خدایی که جز آفریدن و زایش موجودات، کار دیگری ندارد و در جریان تدبیر و مدیریت جهان، نقشی ایفا نمی‌کند. این نوع جهان‌بینی که قرآن کریم آن را به یهودیان نسبت داده است ﴿قَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾^۲ و مسیحیت کنونی نیز که در این زمینه با اثرپذیری از اندیشه یهودیان، عملاً همین مسلک را پیموده است، در عرصه سیاسی دچار نوعی

۱. سوره غافر: ۲۹.

۲. سوره مائده: ۶.

تناقض است و به‌نوعی جهان‌بینی سیاسی متناقض و به اصطلاح، «پارادوکسیکال» منجر می‌شود؛ زیرا اعتقاد به خدای آفریننده کامل مطلق، حق حاکمیت خدا را نتیجه می‌دهد که به معنای این است: حاکم بالذات جهان که مشروعیت امر و نهی و سیاست، حق ذاتی اوست منحصرأً خدای آفریننده جهان است. از سویی دیگر، اعتقاد به عدم دخالت خدای جهان در امر تدبیر و مدیریت و عدم اعمال حق حاکمیت و امر و نهی، به معنای بازنشستگی خدا و خدایی نکردن خداست؛ زیرا خدا بودن، مساوی با ذاتی بودن حاکمیت و امر و نهی و تدبیر و تصرف در شئون خلق است.

این نوع جهان‌بینی، نوعی الحاد را دربردارد؛ یعنی در رابطه با مسئله وجود خدا، جهان‌بینی الهی است، لکن در رابطه با مسئله صفات و افعال خدا، جهان‌بینی الحادی است. به همین سبب، در عرصه جهان‌بینی سیاسی و نیز نظریه سیاسی، به دو نتیجه متضاد می‌رساند. بخش الهی این جهان‌بینی که خدا را آفریدگار جهان می‌شناسد، جهان‌بینی سیاسی معتقد به حاکمیت خدا را بر جهان و انسان و اینکه امر و نهی و حاکمیت خدا منشأ و مبنای هر نوع قدرت سیاسی مشروع است نتیجه می‌دهد، و بخش الحادی آنکه خدا را برای جهان هستی پدری بازنشسته و از کار افتاده می‌شناسد، جهان‌بینی سیاسی و سرانجام نظریات سیاسی معتقد به «حق = زور» را در عرصه مباحث سیاسی نتیجه می‌دهد.

از آنچه تاکنون گفتیم می‌توان نتیجه گرفت آن دسته از نظریه‌های سیاسی یا فلسفه‌های سیاسی یا تئوری‌های سیستم سیاسی که مبتنی بر قاعده «زور = حق» اند و نیز آن دسته از نظریه‌ها و فلسفه‌ها و سیستم‌های سیاسی که وجود خدایی را که حق حاکمیت سیاسی (حق امر و نهی و تدبیر) حق ذاتی اوست، در نظر نگیرند، خواه ناخواه مبتنی بر جهان‌بینی الحادی‌اند؛ خواه جهان‌بینی الحادی صرف، یا جهان‌بینی الحادی مندرج در ضمن جهان‌بینی الهی مبتنی بر اعتقاد به خدای غیر فعال.

جهان‌بینی سیاسی مبتنی بر اعتقاد به خدای فعال

جهان‌بینی مبتنی بر اعتقاد به خدای فعال، یعنی پروردگاری که حکیم و کامل علی‌الاطلاق است، و جهان هستی را با اراده و سرانگشت تدبیر حکیمانه و عادلانه خویش مدیریت می‌کند.

از این نوع جهان‌بینی عمومی، جهان‌بینی سیاسی معتقد به ذاتی‌بودن حق حاکمیت الهی سرچشمه می‌گیرد. در این جهان‌بینی سیاسی، حق حاکمیت برای خدای متعال، حق ذاتی است. استنتاج این حق ذاتی را از جهان‌بینی عمومی می‌توان در چند بند خلاصه نمود:

۱. خدای متعال، آفریننده جهان و انسان است؛
۲. آفریده هر آفریننده‌ای، ذاتاً مملوک اوست؛ زیرا نتیجه و محصول کار اوست؛
۳. هر مالکی، ذاتاً حق تصرف در مملوک خود را داراست؛ زیرا نتیجه طبیعی مالکیت، حق تصرف در مملوک است؛
۴. آنجا که مخلوق، مرید است و افعال خود را با اراده خویش انجام دهد، تصرف در فعل ارادی او - با حفظ ارادی‌بودن آن - به معنای امر و نهی و سیاست و اعمال حاکمیت بر اوست؛
۵. بنابراین، حق حاکمیت بر انسان و تصرف در افعال ارادی او از طریق امر و نهی و اعمال سیاست، حق ذاتی خداوند است.

بند اخیر، نتیجه‌ای است که از بندهای پیشین به دست می‌آید؛ بدین شرح که: از آنجا که خدای متعال، خالق و آفریننده انسان است بنابراین از حق تصرف در انسان و تعیین نوع رفتار او از طریق امر و نهی و اعمال حاکمیت، برخوردار است. و از آنجا که این حق برای خدا ذاتی است، یعنی از خدا بودن خدا و آفریننده بودن او سرچشمه گرفته و از عامل و سببی برون از ذات خدا برنخاسته؛ بنابراین، حاکمیت یا سیاست و امر و نهی،

ذاتاً حق خداوند متعال است. به سخنی دیگر، مشروعیت ذاتی آن، مخصوص خداوند متعال است. در بندهای پنج‌گانه فوق‌الذکر، تسلسل منطقی استنتاج مشروعیت ذاتی حق حاکمیت الهی از جهان‌بینی الهی تبیین شده و هریک از بندهای فوق‌الذکر یا بدیهی است یا برهان عقلی و صحت قطعی آن را تأیید می‌کند.

از آنچه گفتیم، رابطه منطقی جهان‌بینی با نظریه و تئوری نظام سیاسی در حوزه عقل نظری - یعنی عقل مُدرکِ ضرورت و لاضرورتِ هست‌ها - تبیین شد. اکنون نوبت آن است که به تبیین این رابطه در حوزه عقل عملی پردازیم.

نوع دوم: رابطه میان جهان‌بینی و نظریه یا نظام سیاسی در حوزه عقل عملی - یعنی عقل مُدرکِ باید‌ها و نبایدها - .

از جمله مهم‌ترین قضایای عقل عملی، وجوب دفع ضرر محتمل و نیز وجوب شکر منعم است. با توجه به وجود این احتمال که سرپیچی از حاکمیت خداوند، موجب بدبختی و شقاوت دائم انسان شود و نیز با توجه به اینکه شکرگزاری نعمتِ ولی نعمت به اطاعت امر اوست، جهان‌بینی الهی، که مبتنی بر اعتقاد به وجود خدای آفریننده بخشنده نعمت است - بر اساس دو قضیه فوق‌الذکر که از روشن‌ترین مدرکات عقل عملی است - این مطلب را نتیجه می‌دهد:

«به مقتضای وجوب عقلی دفع ضرر متحمل و نیز به مقتضای وجوب شکر منعم، عقل حکم می‌کند حاکمیت خداوند را بپذیریم و کاری که موجب خشم او شود، انجام ندهیم» که به معنای وجوب تسلیم‌شدن در برابر حکومت خدا و رام بودن در برابر اراده سیاسی اوست. بنابراین، عقل عملی، آدمی را در برابر خدای متعال مسئول می‌بیند و در ازای تخلف و سرپیچی از این مسئولیت، او را شایسته کیفر و تنبیه می‌داند.

از نظر منطقی، برای اثبات مسئولیت انسان در برابر خدا، به چیزی بیش از امکان عقلی وجود خدای آفریننده آمر و ناهی یا به تعبیری دیگر: حاکم، نیاز نیست و پرواضح

است که امکان وجود خدای آفریننده حکیم حاکم، یک بدیهی عقلی بی‌نیاز به استدلال و اثبات است.

قضیه سومی از قضایای عقل عملی وجود دارد که به‌طور مستقیم، رابطه سیاسی انسان را با خدا معین می‌کند. این قضیه، عبارت از «حق اطاعت خداوند» است. حق اطاعت، بدین معناست که آفرینندگی، منشأ پیدایش دو حق و دو مسئولیت متقابل میان آفریننده و آفریده است:

۱. حق مسئولیت نخست، حق خدا (آفریننده) در اطاعت اوامر او از سوی آفریدگان و مسئولیت آفریدگان در برابر خواسته‌ها و اوامر اوست؛ زیرا بنا به حکم عقل، خروج از دایره خواسته و اوامر خداوند آفریدگار، تمرّدی نکوهیده و شایسته تقبیح، سرزنش و نیز کیفر و تنبیه است.

۲. حق و مسئولیت مخلوقات یا آفریدگان مختار و مریدی است که با توجه به برخوردارگی از نیروی عقل از یک‌سو و نیروی شهوت و غضب از سوی دیگر و قدرت انتخاب و اختیاری که به آنها داده شده، در برابر دو سرنوشت انتخابی و اختیاری قرار گرفته‌اند: سرنوشت سعادت‌مند و پیروز، و سرنوشت شقاوت‌مند و زیانبار؛ و از آنجا که نیروی عقل با همه توان و استعدادی که در شناخت و تشخیص حق از باطل و خوب از بد دارد، با دو مشکل روبه‌روست:

۱. مشکل عدم قدرت تشخیص خوب از بد؛ بسیاری از جزئیات و تفصیلات رفتارها به دلیل پیچیدگی آنها از یک‌سو و تشابه و همگونی ظاهری بسیاری از رفتارهای خوب و بد از سوی دیگر.

۲. مشکل خطاپذیری تشخیص عقل؛ زیرا در آنجا نیز که عقل گمان می‌برد که دارای تشخیص است و با تأمل و بررسی به تشخیص معینی دست می‌یابد، تضمینی برای صحت آن تشخیص وجود ندارد و تجربه عملی

تاریخی انسان در بسیاری از تشخیص‌های عقلی، خطای آنها را به اثبات رسانیده و اختلاف میان عقل انسان‌ها در تشخیص خوب و بد رفتارها نیز، برهان دیگری برخطاپذیری فهم و ادراک عقلی، در زمینه بایدها و نبایدها و خوب و بدها است.

با توجه به این دو نقطه ضعف در ادراک عقلی، واگذاری مدیریت انسان به عهده انتخاب و تشخیص او به معنای در معرض گرفتاری به سرنوشت شقاوتمند و هلاکت بار قرار دادن اوست. در اینجاست که به مقتضای حکم عقل، این حق برای انسان در برابر خداوند آفریدگار پدیدار می‌گردد که خداوند به منظور تضمین سرنوشت سعادت‌مندان انسان و جامعه انسانی، انسان را به حال خود رها نکند و برنامه مدیریت سیاسی انسان را برعهده گیرد؛ یعنی با تشریح قانون مناسب از یکسو و تعیین رهبران و مدیران قابل اعتماد و مصون از خیانت و خطا از سوی دیگر، راه دستیابی به سعادت دائم را در برابر انسان باز کند، و این امکان را برای انسان فراهم کند که بتواند با انتخاب راه تضمین‌شده دستیابی به سعادت و کامیابی، خود را از خطر شقاوت و هلاکت دائم برهاند.

از آنچه گفتیم معلوم شد حق بندگان خدا یعنی حق برخورداری بندگان از مدیریت سیاسی خداوند مقدم بر حق خداوند در اطاعت اوامر او از سوی بندگان است؛ زیرا حق نخست است که لزوم صدور امر و نهی را از خداوند، و به تعبیری دیگر، لزوم مدیریت سیاسی خداوند را به دنبال دارد و در نتیجه موضوع حق خدا بر بندگان در اطاعت اوامر و خواسته‌های او را تحقق می‌بخشد.

و نیز معلوم شد مسئله مدیریت سیاسی خداوند که از طریق مدیریت سیاسی رهبران الهی اعمال می‌شود، پیش از آنکه حقی برای خدا باشد، حق بندگان بر خداست. و به عبارتی دیگر، مدیریت سیاسی خداوند و رهبران تعیین‌شده از سوی او، صرفاً مصلحت

و منفعتی انسانی است، و اینکه هیچ نفعی از این جهت عاید دستگاه مدیریت الهی نمی‌شود.

و بنابر فرموده امیرالمومنین علیه السلام:

«إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى خَلَقَ الْخَلْقَ حِينَ خَلَقَهُمْ غَنِيًّا عَنْ طَاعَتِهِمْ آمِنًا مِنْ مَعْصِيَتِهِمْ لِأَنَّهُ لَا تَضُرُّهُ مَعْصِيَةٌ مِنْ عَصَاهُ وَلَا تَنْفَعُهُ طَاعَةٌ مِنْ أَطَاعَةٍ»^۱.

و نیز فرموده خداوند متعال، که فرمود:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾^۲؛

این انسان و جامعه انسانی است که نیازمند مدیریت سیاسی خداوند است و گرنه دستگاه مدیریت سیاسی خداوند بر جهان آفرینش نه به دخالت در امور انسان‌ها و نه به تمکین انسان‌ها نسبت به این مدیریت سیاسی، نیازی ندارد.

خلاصه آنکه سه قاعده عقلی از قواعد و بدیهیات عقل عملی، یعنی:

۱. قاعدهٔ وجوب دفع ضرر محتمل؛

۲. قاعدهٔ وجوب شکر منعم؛

۳. قاعدهٔ حق اطاعت خالق بر مخلوق؛

مدیریت سیاسی خداوند بر جامعهٔ انسانی را به عنوان یک الزام عقلی نتیجه می‌دهند. و بدین ترتیب، رابطهٔ منطقی و عقلی جهان‌بینی سیاسی، با نظام سیاسی در حوزهٔ قضایای عقل عملی نیز روشن شد.

۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۹۲، خطبه متقین.

۲. سورهٔ فاطر: ۱۵.

مبحث دوم: انواع جهان‌بینی سیاسی

در یک دسته‌بندی کلی، می‌توان انواع عمده جهان‌بینی سیاسی را در چهار نوع خلاصه کرد:

نوع اول: جهان‌بینی سیاسی ماتریالیسم دیالکتیک؛

نوع دوم: جهان‌بینی سیاسی ماتریالیسم لیبرال؛

نوع سوم: جهان‌بینی سیاسی معتقد به خدای غیر فعال (لائسم مذهبی)؛

نوع چهارم: جهان‌بینی سیاسی معتقد به خدای فعال.

ادیان عمده جهان در اصل، به نوع چهارم جهان‌بینی معتقدند. در برخی ادیان نظیر یهودیت و مسیحیت اثرپذیرفته از آن، جهان‌بینی نوع سوم مطرح گردیده، لکن با توجه به متون اصلی این ادیان و اعتقادی که درباره توحید الهی در متون اصلی این ادیان مطرح شده، جهان‌بینی سیاسی نوع چهارم، دیدگاه اصلی این ادیان را تشکیل می‌دهد، بلکه نظریه سیاسی یهود و نیز کلیسا، در طول قرن‌ها که معتقد به واگذاری حق حکومت و سیاست به‌عنوان حق الهی به سلاطین و انبیاء و یهود - نزد یهودیان - یا رهبران کلیسا - نزد مسیحیان - بوده است، مبتنی بر همین جهان‌بینی سیاسی نوع چهارم است. متأسفانه به سبب تحریفی که در عمل - نزد یهودیان و نیز مسیحیان - درباره حق الهی صورت گرفت، سلاطین استبدادگر و ظالم یا رهبران فاسق کلیسا را به جای رهبران الهی که انبیاء و اوصیای آنان بوده‌اند، به‌عنوان صاحبان حق الهی در حکومت و سیاست معرفی کردند و در نتیجه، بدترین جنایت‌ها را به نام دین و به ادعای دروغ واگذاری حق الهی در حکومت و سلطنت به آنان، در حق بشریت روا داشتند و در نتیجه، اساس نظریه حق الهی را در دیدگاه جوامع مسیحی و یهودی زیر سؤال بردند.

آنچه را در نتیجه تحریف نظریه حق الهی در جوامع مسیحی و یهودی صورت پذیرفته است، نباید به پای اصل نظریه حق الهی نوشت. نظریه حق الهی، نظریه‌ای

استوار و مبتنی بر عدل و حق محض است، لکن در مرحله اجرا و عمل همان گونه که در آینده توضیح داده خواهد شد نظیر تحریفی که در مرحله اجرای حق الهی حکومت و سیاست در تاریخ یهودیان و مسیحیان صورت گرفت، در تاریخ اسلام نیز صورت گرفته است، با این تفاوت که در تاریخ اسلام، حامیان اصلی شریعت رسول اکرم صلی الله علیه و آله که اهل بیت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و پیروان آنان بوده‌اند، در برابر این تحریف ایستادگی و مقاومت کردند و در نتیجه مبارزات و جهاد آنان برای همگان معلوم شد که سلطنت سلاطین اموی و عباسی و امثال آنان، ربطی به حق الهی در حکومت و سیاست ندارد و اینکه سلاطین و حکامی که بر جامعه اسلامی حکومت کردند - به جز اوصیای حقیقی پیامبر یعنی اهل بیت پیامبر که اوصیای آن حضرت بوده‌اند و جانشینان آنان - همگی غاصبان عنوان خلافت، و سارقانی بوده‌اند که افزون بر سرقت اموال و حقوق عامه مردم و ظلم و جور مستبدانه‌ای که در حق مردم روا داشتند، نامگذاری خویش به عنوان خلیفه پیامبر و ادعای برخورداری از حق الهی در حکومت و سیاست، خود به عنوان مجرمانه‌ترین دروغ و افتراء نسبت به خدا و پیامبر، بزرگترین سرقت و غصب در تاریخ بشر بوده است.

در هر صورت اینکه در تاریخ ادیان، عده‌ای از جنایت کاران با ممانعت از اجرای صحیح حق الهی در حاکمیت و سیاست و با سرقت عنوان حق الهی، جنایات بی شماری به بشریت کرده‌اند، گردی بر دامن اصل نظریه حق الهی نمی‌نشانند. همان گونه که ادعای تقوا و فضیلت و نیکوکاری و پارسایی توسط دروغگویان و ریاکاران بسیاری، که بدترین فجایع را در تاریخ بشر مرتکب شده‌اند، گردی بر دامن تقوا و فضیلت و نیکوکاری و پارسایی نشانده است. تقوا و فضیلت و پارسایی و عدالت، ارزش‌های والایی هستند که همواره مطلوب و محبوب انسان‌های حق طلب و ارزشمدار بوده و هست و ادعای دروغین پارسایی و زهد و عدل و فضیلت به وسیله مشتکی ریاکار و عوام فریب و شیاد، از ارزش والایی این خصلت‌های نیکو نمی‌کاهد. داستان حق الهی

در حاکمیت و رهبری نیز از این قبیل است. ادعای دروغین حق الهی در حکومت به وسیله حاکمان ظالم و دروغگو و ریاکار، از ارزش و استواری اصل حق الهی در حکومت نمی‌کاهد و تحمیل جنایت‌کاران دروغگوی مدعی حق الهی، بر نظریه حق الهی، آنچنان که عقل و نیز شرع مقدس مقرر نموده است، تحمیلی ناروا و ستمی آشکار است. فاجعه غضب این جایگاه توسط جنایتکاران ستمگر، جنایتی مضاعف است و نباید به پای حقیقت حق الهی و ارزش‌های والا و عقلانی نهفته در این حق سرنوشت‌ساز و بنیادین گذاشته شود.

به هر صورت، نوع چهارم جهان‌بینی سیاسی که می‌توان از آن به «توحید سیاسی» یا «توحید در اطاعت» نام برد، جهان‌بینی اصلی همه ادیان توحیدی، به‌ویژه اسلام است. در این پژوهش، ابتدا به بررسی انواع دیگر جهان‌بینی و سپس به بحث درباره جهان‌بینی سیاسی اسلامی می‌پردازیم.

۱. جهان‌بینی سیاسی ماتریالیسم دیالکتیک

ایدئولوژی سیاسی مارکسیسم که دیکتاتوری پرولتاریا را به‌عنوان بهترین سیستم حکومتی پذیرفته است، مبتنی بر جهان‌بینی سیاسی ماتریالیسم تاریخی است. ماتریالیسم تاریخی که بر منطق دیالکتیک استوار است و به همین جهت به آن ماتریالیسم دیالکتیک نیز گفته می‌شود، مبتنی بر جهان‌بینی عمومی ماتریالیستی از یک سو و تفسیر تاریخ بر پایه منطق دیالکتیک از سوی دیگر است. طبق جهان‌بینی ماتریالیستی، هستی، مساوی با ماده است و غیر ماده، مساوی با نیستی و عدم است.

مارکسیسم بر اساس منطق دیالکتیک، تکامل ماده را ناشی از تضاد میان «نهاد» یا «تز»، که وضعیت نخستین و نقطه صفر حرکت ماده است، با «دیگر نهاد» یا «آنتی تز» که از درون ماده می‌جوشد، می‌داند. نتیجه این تضاد، پیدایش «برنهاد» یا «سنتر» است

که ماده برتر است. پس از پیدایش ماده برتر یا «سنتز»، همین ماده برتر، دگر بار به عنوان «تز» یا «نهاد» جدید با ضد درونی خود درگیر خواهد شد. در نتیجه این تضاد و جنگ درونی، «سنتز» یا «برنهاد» جدیدی متولد می شود و این جریان، همچنان ادامه خواهد داشت و بدین ترتیب، ماده تشکیل دهنده جهان در یک حرکت تکاملی دیالکتیکی مستمری، همواره در حال تکامل و دگرگونی و انتقال از وضعیتی به وضعیتی فراتر است.

مارکسیسم، همین منطق دیالکتیکی را بر جامعه و تاریخ نیز پیاده می کند و بدین ترتیب، نظریه «ماتریالیسم تاریخی» را در تفسیر حرکت و تکامل جامعه در طول تاریخ، به عنوان تفسیر دیالکتیکی تاریخ مطرح می کند.

ماتریالیسم تاریخی معتقد است جامعه نخستین بشری که به آن جامعه کمون اولیه نیز می گوید، جامعه ای خالی از تضاد و درگیری بوده و در آن، هیچ نوع مالکیت و دولت و حکومتی نبوده است.

در جامعه کمون نخستین، به دلیل آنکه از ابزار تولید خبری نبوده هر کس به اندازه توانش کار می کرده و به اندازه نیازش بهره می برده است. و چون انسانها با دست خود کار می کرده اند حاصل کار هر کس، تنها به اندازه نیازش بوده است. در این جامعه، چون تولید بیش از نیاز امکان نداشته، مالکیت خصوصی وجود نداشته، و لذا حکومت و دولت نیز که برای حراست و نگهداری از مالکیت خصوصی پدید می آید، وجود نداشته است.

انگلس^۱ می گوید:

«دولت در ازل وجود نداشته است. جوامعی بوده اند که بدون دولت سرکرده اند و از دولت و قدرت دولتی، هیچ تصویری نداشته اند، در یک مرحله معین از

1. Friedrich Engels.

تکامل اقتصادی که لزوماً به تقسیم جامعه به طبقات مربوط بود، دولت به علت این تقسیم به صورت یک ضرورت در آمد^۱.

پس از پیدایش ابزار تولید و افزایش تولید بگونه‌ای که هر انسانی قادر شد بیش از اندازه نیازش تولید کند، بهره‌کشی آغاز شد و به تدریج جامعه به دو طبقه تقسیم شد: طبقه دارا و طبقه ندار، یا به عبارت دیگر: بهره‌کش و مولد، یا استثمارکننده و استثمارشونده و به قول انگلس:

«اولین تقسیم کار اجتماعی بزرگ با ازدیاد بارآوری کار - یعنی ازدیاد ثروت و توسعه عرصه تولید - تحت آن شرایط عام تاریخی معین، لزوماً برده‌داری را به دنبال خود آورد. از اولین تقسیم کار اجتماعی بزرگ، اولین تقسیم بزرگ جامعه به دو طبقه تولد یافت: اربابان و بردگان، استثمارکنندگان و استثمارشوندگان»^۲.

و نیز می‌گوید:

«در اکثر دولت‌های تاریخی، حقوق شهروندان بر طبق ثروت آنها معین می‌شود. و بدین طریق این حقیقت مسلم را مستقیماً ابراز می‌دارد که دولت، یک سازمان طبقه داراست برای حفاظت خود در مقابل طبقه ندار»^۳.

با رشد ابزار تولید و فشار متزاید طبقه بهره‌کش بر طبقه مولد، تضاد بین دو طبقه شدت گرفته تا به مرحله انفجار می‌رسد و در نتیجه انفجار تضاد اجتماعی، طبقه مولد و زحمتکش پیروز می‌شود، و دولت و قدرت و ثروت در اختیار او قرار می‌گیرد، تا دگرباره جنگ طبقاتی جدیدی آغاز شود و این بار، طبقه قدرتمند و بهره‌کش جدید با

۱. فردریش انگلس، منشأ خانواده، مالکیت خصوصی و دولت، ص ۲۴۳.

۲. همان، ص ۲۲۷.

۳. همان، ۲۴۱ و ۲۴۲.

طبقه زیردست و زحمتکش جدید، به جنگ برخیزد. سرانجام این جنگ طبقاتی نیز، پیروزی طبقه زحمت کش جدید را نتیجه می‌دهد و بدین ترتیب، جامعه بشر پیوسته در حال تغییر و تحول دائمی به سوی وضعیتی بهتر و کامل تر از وضعیت کهنه خود خواهد بود.

این جنگ طبقاتی بین طبقات اجتماعی، پس از دوره کمونیسم نخستین، ابتدا به پیدایش جامعه برده‌داری، و سپس جامعه ارباب رعیتی و پس از آن، جامعه اشرافی و برژوازی و سرانجام جامعه سرمایه‌داری منجر گردید. طبق نظریه ماتریالیسم تاریخی، قوانین حتمی حاکم بر تاریخ، جامعه سرمایه‌داری را نیز درهم خواهد کوبید و از بین خواهد برد و پس از آن، جامعه سوسیالیستی و سرانجام جامعه کمونیسم نهایی، سرنوشت جامعه بشر را برای همیشه رقم خواهد زد.

بنابر آنچه گفته شد می‌توان جهان بینی سیاسی ماتریالیسم دیالکتیک را در چند بند ذیل خلاصه کرد:

۱. هستی، مساوی با ماده است و ماده اصلی جهان، قدیم بالذات است؛
۲. هر شیئی نقیض خود را دربر دارد؛ و در نتیجه نبرد میان شیء و نقیض درونی خود (تزو آنتی تز)، حرکت تکاملی دیالکتیکی ماده منجر به پیدایش ماده برتر(ستز) خواهد شد و بدین ترتیب، ماده جهان، به‌طور پیوسته در حال حرکت تکاملی است؛
۳. جامعه بشری همچون سایر بخش‌های جهان هستی در حال حرکت تکاملی دیالکتیکی است و پس از مرحله کمون نخستین، همواره از دل طبقه حاکم ثروتمند، طبقه محکوم و زحمت‌کش، سربرآورده و با آن در تضاد و کشمکش است. حاصل این تضاد، همواره پیروزی طبقه زیر دست است؛

۴. پیدایش جنگ طبقاتی، نتیجه تضادی است که میان رشد ابزار تولید که روابط اقتصادی نوین را نتیجه می‌دهد، با روابط اقتصادی قدیم است. روابط اقتصادی، زیربنای ترکیب جامعه طبقاتی است که در نتیجه تضاد بین روابط اقتصادی قدیم و جدید، میان طبقه ثروتمند طرفدار روابط اقتصادی قدیم، با طبقه زحمتکش و رنج‌دیده طرفدار روابط اقتصادی جدید، تضاد به وجود می‌آید که نتیجه آن، پیروزی طبقه زحمتکش طرفدار ابزار تولید جدید و روابط اقتصادی جدید بر خاسته از آن است؛

۵. پدیده دولت، نتیجه جنگ طبقاتی است و ابزاری جهت حفظ منافع طبقه برخوردار و ثروتمند علیه طبقه زحمتکش است؛ به همین سبب در جامعه سرمایه‌داری، جنگ بین طبقه کارگر و طبقه سرمایه‌دار منجر به انهدام قدرت حاکم طرفدار طبقه سرمایه‌دار و تشکیل دیکتاتوری پرولتاریا خواهد شد که در این مرحله، طبقه سرمایه‌دار در حاکمیت و دولت نمی‌تواند سهم باشد. لهذا حکومت در دوره سوسیالیستی، میان حزب کارگران به شیوه دموکراسی و نسبت به طبقه سرمایه‌دار به شیوه دیکتاتوری عمل خواهد کرد تا آنگاه که ریشه طبقه سرمایه‌داری بخشکد و جامعه بی‌طبقه کارگری و مولد پدید آید که در این مرحله که مرحله کمونیسم نهایی است، بساط دولت و حکومت برچیده می‌شود؛ زیرا در این مرحله از رشد جامعه بشر، مالکیتی وجود ندارد تا نیازی به دولت باشد تا از آن مالکیت در برابر طبقه‌دار نگرانی و حمایت و حراست نماید.

بند اول از بندهای فوق، جهان‌بینی عمومی ماتریالیستی (مادی) مارکسیسم را بازگو می‌کند و بند دوم، روش دیالکتیکی ماتریالیسم دیالکتیک را؛ و بندهای سوم و چهارم و پنجم، به ماتریالیسم تاریخی یا تفسیر تاریخ بر مبنای نظریه ماتریالیسم دیالکتیک اشاره می‌کند. بنابراین، جهان‌بینی سیاسی مارکسیسم، از سه بخش تشکیل شده است:

۱. جهان بینی عمومی مادی؛

۲. منطق یا روش دیالکتیک؛

۳. ماتریالیسم تاریخی.

جهان‌بینی عمومی مادی و نیز روش یا منطق دیالکتیک و همچنین ماتریالیسم تاریخی توسط اندیشمندان و فلاسفه معاصر مورد نقد و ردّ مفصل قرار گرفته و قوی‌ترین نقدها را اندیشمند بزرگ، فیلسوف معاصر علامه طباطبایی در *روش رئالیسم*، و نیز استاد گران‌قدر علامه فیلسوف شهید مطهری در پاورقی‌های *روش رئالیسم*، و نیز در *فلسفه تاریخ و جامعه و تاریخ*؛ و نیز استاد شهید صدر در *فلسفتنا و اقتصادنا*، و فلاسفه و اساتید دانشمند دیگر نظیر استاد علامه مصباح و علامه مکارم شیرازی و دیگر اندیشمندان بزرگ معاصر در نوشته‌های فلسفی و کلامی خویش بیان و تقریر نموده‌اند. در این نوشتار که هدف آن تبیین فقه سیاسی است پرداختن تفصیلی به این مقوله‌ها جای ندارد، لکن به منظور ایجاد زمینه منطقی و ذهنی مناسب، جهت پرداختن به جهان‌بینی سیاسی اسلامی، اشاره‌ای گذرا به نقد پایه‌های سه‌گانه جهان‌بینی سیاسی ماتریالیسم دیالکتیک لازم است.

نقد جهان‌بینی سیاسی ماتریالیسم دیالکتیک

همان‌گونه که اشاره شد، جهان‌بینی سیاسی ماتریالیسم دیالکتیک، بر سه پایه اصلی مبتنی است که در اینجا به طور مختصر و گذرا به بیان برخی از اشکالات عمده هریک از این سه پایه اصلی می‌پردازیم.

پایه یکم: جهان‌بینی عمومی مادی (ماتریالیسم)

هیچ قضیه و گزاره فلسفی یا علمی ثابت و قطعی، به اندازه گزاره «این جهان خداوندگاری حکیم و توانا دارد» از دلایل و براهین قطعی و متنوع و روشن و با

روش‌های فلسفی، عقلی و علمی تجربی - مستند به استقراء - برخوردار نیست؛ به گونه‌ای که تشکیک در این قضیه شبه بدیهی، به مثابه تشکیک در همه قضایا و گزاره‌های علمی و فلسفی است.

تفصیل و تبیین این مطلب را می‌توان در کتاب‌هایی که در این خصوص تدوین شده یافت؛ به‌ویژه در جلد پنجم *اصول فلسفه و روش رئالیسم* علامه طباطبایی و علامه شهید مطهری و *آفریدگار جهان* علامه مکارم شیرازی و *فلسفتنا* و نیز *روش منطقی استقراء* علامه شهید صدر و *آموزش فلسفه و اصول عقاید* علامه مصباح یزدی و دیگر مدونات کلامی و فلسفی اندیشمندان بزرگ معاصر می‌توان مشروح استدالات را در این زمینه ملاحظه نمود.

در اینجا به‌طور مختصر و گذرا به برخی از سرفصل‌های استدلال بر نفی جهان‌بینی مادی و اثبات جهان‌بینی الهی معتقد به آفریدگار یکتا و حکیم و توانا اشاره می‌کنیم:

۱. مساوی بودن هستی با ماده، مغالطه روشنی است؛ زیرا در عالم امکان، گزاره «ماده هست» به همان اندازه ممکن است که گزاره «غیر ماده هست»؛ زیرا در هر دو گزاره، «ضرورت عدم»، متفی است. و در عالم وقوع، اثبات ماده، متوقف بر ادراک خواص ماده است که از دو جهت با اثبات وجود غیر مادی تلازم دارد:

الف) ادراک، خود حقیقتی غیر مادی است؛ زیرا دارای صفات ماده نیست؛
ب) ادراک خواص ماده نمی‌تواند وجود ماده را اثبات کند، مگر به همان دلایلی که ادراک آثار وجود آفریدگار حکیم و توانا، وجود آن را اثبات می‌کند.

۲. امکان ذاتی، وجود شیئی را توجیه نمی‌کند؛ یعنی برای وجود ماده یا هر شیئی ممکن، کافی نیست. وجود شیئی تنها در صورتی توجیه‌پذیر است که ضرورت پیدا کند و ضرورت، تنها از مبدأ ضروری یا واجب بالذات نشأت می‌گیرد و واجب بالذات: اولاً: قابل عروض حوادث و تغییر نیست؛ درحالی‌که تغییر و حادثه‌پذیری، از لوازم ماده است؛

ثانیاً: نهایت پذیر و حدپذیر نیست؛ زیرا عروض حد و نهایت، به معنای عروض عدم است و عروض عدم، بر واجب بالذات ممتنع است؛ درحالی که حد و نهایت، از لوازم وجود ماده است.

۳. مبدأبودن ماده، تکامل موجودات را توجیه نمی‌کند؛ زیرا کمال در هر شیئی، به معنای افزایش وجود است و ماده‌ای که خود، فاقد کمال یا فزونی وجود است، نمی‌تواند بخشنده آن باشد.

ذات نایافته از هستی‌بخش کی تواند که بود هستی‌بخش

منطق دیالکتیکی، نه‌تنها نمی‌تواند پدیدهٔ تکامل را توجیه کند، بلکه مشکل تکامل را مضاعف می‌کند؛ زیرا در تکامل ماده، مشکلی که هست، مشکل فقدان علت کمال است که با روش دیالکتیکی، نه‌تنها این مشکل حل نمی‌شود، بلکه افزون بر آن، مشکل دیگری که اجتماع نقیضین است پدید می‌آید.

بنابراین، منطق دیالکتیکی در زمینهٔ توجیه تکامل موجودات با دو مشکل روبه‌روست:

الف) مشکل علیت؛ زیرا نقیض شیء، نفی آن است و نفی شیء، نه‌تنها افزایش وجود شیء را توجیه نمی‌کند، بلکه اصل وجود آن را نفی می‌کند. و خلاصه آنکه نفی شیء، نمی‌تواند علت افزایش وجود شیء شود؛

ب) مشکل تناقض؛ زیرا در روش دیالکتیکی، تکامل به‌وسیلهٔ اتحاد دو نقیض توجیه می‌شود؛ درحالی‌که نقیض هر شیء، نفی آن شیء است و تا شیء وجود دارد، نفی آن وجود ندارد و وقتی نفی آن موجود می‌شود، وجودش منتفی است. بنابراین، وجود همزمان دو نقیض، معقول نیست تا چه رسد اتحاد آن دو، تا بتواند توجیه‌گر تکامل و افزایش وجود شیء باشد.

۴. مبدأ بودن ماده برای جهان هستی، پیدایش موجودات متفاوت را توجیه نمی کند؛ زیرا به فرض ذاتی بودن وجود برای ماده، آنچه از ماده نخستین زاده می شود، باید نظیر همان ماده نخستین ساده محض باشد. دگرگونی های پدیدآمده در جهان، فاقد علت توجیه کننده پیدایش آنهاست.

۵. جهانی که ما در آن زندگی می کنیم، هدفدار است، بلکه ترکیبات و پیچیدگی های وجود هر موجودی حکایت از وجود هدفی حساب شده در وجود آن موجود است. هدفداری موجودات چه در کلان جهان هستی و چه در رابطه با موجودیت خرد هر موجود از بدیهی ترین پدیده های جهان هستی است؛ درحالی که مادی بودن جهان هستی و مبدأ بالذات بودن ماده برای جهان، با این هدفداری دقیق و فراگیر، سازگار نیست.

۶. نظم و انسجام در فعالیت های موجودات جهان هستی، حاکی از وجود مدیریت هوشیار و حکیم و هوشمندی است که دست اندرکار تدبیر و اداره امور جهان و موجودات بی شمار آن است. این نظم و انسجام در نظام مدیریتی جهان آفرینش، با مبدأیت ماده بی جان و خرد و کور و کر برای جهان هستی قابل توجیه نیست.

۷. تجرد روح آدمی، گواه روشنی بر بطلان نظریه ماتریالیستی است. دلایل روشن و قطعی فراوانی بر تجرد روح آدمی گواهی می دهند. از قبیل:

الف) فعالیت های ادراکی آدمی مانند علم حضوری به ویژه آگاهی انسان نسبت به خویشتن و فعالیت های خویش، ادراک صور محسوسه مطابق با واقعیت خارجی امور محسوس، با آنکه ماده ذهن و تشکیلات مادی دستگاه ادراک آدمی فاقد این خواص می باشند؛ حتی پس از فعل و انفعالات ادراکی چنین نیست که خصوصیات خارجی شیء ادراک شده در ذهن، به نحو مادی حاصل شوند، بلکه حصول این خصوصیات مادی با همان کیفیت محسوس در ذهن ممتنع است؛ زیرا کوه و ماه و خورشید و دریا و گیاه را نمی توان با همان وزن و حجم و رنگ و خصوصیات مادی دیگر در ذهن

حاضر نمود و بر فرض حضور، ملازم با ادراک نیست؛ درحالی که ما این حقایق را با همان کیفیت‌های ویژه آنها ادراک می‌کنیم؛

ب) عواطف و احساسات آدمی نظیر خشنودی و خشم و عشق و نفرت و مهر و غضب و امثال آنها به وسیله ماده، قابل ادراک نیستند و پر واضح است که این‌گونه عواطف و احساسات به وسیله ماده قابل ادراک نیست؛

ج) رؤیاهای، و پیش‌گویی‌های رؤیاهای به هیچ‌وجه به وسیله ماده جسم آدمی قابل توجیه نیستند. اینکه رؤیا و پیش‌گویی‌های رؤیایی در زندگی بشر، حقیقت انکارناپذیری است؛

د) تعطیل ادراک در موارد غفلت روح، به‌رغم سلامتی و فعالیت همه اجزای مادی دستگاه ادراک و نیز حصول همه شرایط مادی ادراک از قبیل نگاه‌کردن در دیدنی‌ها یا لمس‌کردن در ملموسات و امثال آن در سایر محسوسات، دلیل روشنی بر مجرد ادراک و نفس مدرکه انسانی است؛

ه) پدیده فراموشی و یادآوری همان صورت فراموش‌شده، دلیل دیگری بر مجرد روح است.

۸. وجدان اخلاقی، به وسیله ماتریالیسم قابل توجیه نیست. اینکه آدمی در اندرون خود ندایی احساس می‌کند که او را به رفتار نیک وادار و از رفتار زشت باز می‌دارد و در صورت ارتکاب خلاف، او را سرزنش می‌کند، جای هیچ‌گونه تردید نیست. و معلوم است که چنین ندایی نمی‌تواند از یک ماده بی‌جان و حسّ برخیزد.

۹. قانون عکس‌العمل طبیعی رفتارهای آدمی که از آن به قانون مکافات یاد می‌شود، دلیل دیگری بر بطلان نظریه مادی‌گری است.

تجربه اجتماعی زندگی انسان، بر این حقیقت گواه است که رفتارهای بد انسان‌ها در همین عالم، عکس‌العمل بد در پی دارد و رفتار خوب انسان‌ها عکس‌العمل خوب در پی دارد، تا جایی که این تعامل طرفینی بین انسان و طبیعت نیز مشاهده می‌شود؛ به

گونه‌ای که رفتار بد با طبیعت، پاسخ منفی طبیعت را در پی دارد. شاهد بر این تجربه اجتماعی، ضرب‌المثل‌هایی است بدین مضمون که «هر که بد بکارد بد درو می‌کند»، در همه فرهنگ‌ها و ادبیات جوامع بشری شایع است.

قرآن کریم، با اشاره به همین قانون طبیعی مکافات می‌فرماید:

﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ
وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾^۱.

و نیز در جای دیگر می‌فرماید:

﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ﴾^۲.

در هر صورت، وجود قانون مکافات عمل در جهان طبیعت و در رابطه انسان با محیط پیرامونی خویش، قابل انکار نیست. این قانون طبیعی، گواهی دیگر بر بطلان نظریه ماتریالیستی در تبیین جهان است.

۱۰. تجربه اجتماعی دیگری که گواه دیگری بر بطلان نظریه ماتریالیستی است، پاسخی است که انسان‌ها در اغلب موارد نیاز و اضطرار، از طریق دعا و التجاء به درگاه خدای متعال دریافت می‌کنند. اینکه انسان‌ها در موارد اضطرار و نیاز، هنگامی که به خدا روی آورده و به دعا و نیاز به درگاه او می‌پردازند، پاسخ مثبت دریافت می‌کنند و مشکل و نیاز آنها برطرف می‌شود، از روشن‌ترین و شایع‌ترین حقایق زندگی انسان‌هاست که گواه روشنی بر وجود خالق یکتای مهربان و حکیم و تواناست. قرآن کریم، به‌طور مکرر به این حقیقت اشاره می‌کند، از جمله:

۱. سوره اعراف: ۹۶.

۲. سوره روم: ۴۱.

۱. ﴿أَمَّن يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ﴾^۱؛
۲. ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ؟ * بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ وَتَنْسَوْنَ مَا تُشْرِكُونَ﴾^۲؛
۳. ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ فَلَمَّا نَجَّكُمُ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا﴾^۳.

آیات فراوان دیگری نیز به این حقیقت شگرف و کارساز جهان آفرینش با شرح و بیان گوناگون پرداخته‌اند.

آنچه گفتیم، تنها اشاره‌ای به نمونه‌ای از دلایل و براهین فراوانی است که بطلان و نادرستی جهان بینی عمومی مادی و درستی و صحت جهان بینی الهی توحیدی را اثبات می‌کنند.

پایه دوم: منطق یا روش دیالکتیک

در کتاب *مبانی و مفاهیم مارکسیسم* آمده است:

«وحدت ضدین، قانون اصلی جهان هستی است. وحدت ضدین، عمده‌ترین قانون دیالکتیک ماتریالیستی و عصاره و هسته آن است. همه مقولات دیالکتیک مارکسیستی در هر زمینه‌ای، بیان قانون وحدت ضدین است.»

لنین^۴ می‌گوید:

۱. سوره نمل: ۶۲.

۲. سوره انعام: ۴۰ و ۴۱.

۳. سوره اسراء: ۶۷.

«دیالکتیک را می توان به طور مختصر با تئوری وحدت ضدین تعریف کرد»^۱.

مائوتسه دون^۲ می نویسد:

«فلسفه مارکسیستی بر آن است که قانون وحدت اضداد، قانون اساسی عالم است. این قانون در همه جا صدق می کند؛ خواه در طبیعت باشد و خواه در جامعه بشری و یا در تفکر انسان ها. دو جهت تضاد در ضمن وحدت با یکدیگر، در مبارزه اند و درست همین وحدت و مبارزه است که موجب حرکت و تغییر اشیا و پدیده ها می گردد»^۳.

امروزه سخیف بودن نظریه دیالکتیک بر همگان - حتی بسیاری از کمونیست های قدیمی مدافع سرسخت آن - روشن شده است و منابع فلسفی فراوانی از جمله آنچه در گذشته بدان اشاره کردیم با دلایل متقن و براهین عقلی و تجربی فراوانی بطلان آن را اثبات کرده اند. در اینجا اشاره گونه و بسیار مختصر، بطلان این نظریه را در چند بند روشن می کنیم:

۱. وحدت اضداد به ما می فهماند که دو ضد یا بیشتر وجود دارد که با یکدیگر متحد می شوند و بدین ترتیب حرکت به وجود می آید. سؤالی که در اینجا پیش می آید این است که: هر یک از ضدهایی که متحد می شوند، خود، یک شیء واحدند یا آنکه آنها نیز دو ضدند؟ اگر واحدند، قانون وحدت اضداد در هر یک از دو ضد نقض می شود؛ زیرا هر یک از دو ضد، شیء واحد خالی از تضاد است که از قانون وحدت اضداد بر نیامده است و اگر هر یک از دو ضد (دو طرف تضاد) یکی نیستند، بلکه دو

۱. مبانی و مفاهیم مارکسیسم، به نقل از لنین: تلخیص از «علم منطق هگل»، ک. آ. ج ۳۸.

2. Mao Tse-tung.

۳. مبانی و مفاهیم مارکسیسم، به نقل از مائوتسه دون: «درباره حل صحیح تضادهای درون خلق در

چهار رساله فلسفی»، ص ۹۰.

شیء متضادند، پس اتحاد ضدین در مورد آنها صادق نیست؛ زیرا هر یک از آنها دو شیء متضاد غیر متحد است.

۲. بر مبنای منطق دیالکتیک، دو طرف تضاد در نتیجه مبارزه با یکدیگر متحد می‌شوند، لکن آنچه عقل می‌گوید و تجربه نیز آن را نشان می‌دهد، این است: نتیجه تضاد دو نیروی متعکس، یا نابودی هر دو یا یکی از آن دو است. تضاد و کشمکش و مبارزه، هیچ‌گاه وحدت را نتیجه نمی‌دهد.

۳. به فرض آنکه مبارزه بین دو شیء، وحدت را نتیجه دهد، سؤالی که مطرح می‌شود این است: آیا در فرض وحدت، ضدین همچنان به تضاد خود ادامه می‌دهند یا آنکه پس از اتحاد، تضاد آنها از میان می‌رود؟ اگر تضاد آنها از بین برود، ضدین نیستند تا اتحاد ضدین اتفاق افتد و اگر تضاد آنها از بین نرود و همچنان در جنگ و مبارزه ناشی از تضاد باشند، اتحادی صورت نگرفته است.

۴. دیالکتیک با ماتریالیسم نیز نمی‌تواند سازگار باشد؛ زیرا بر مبنای دیالکتیک، هر شیئی، ضد خود را در بر دارد. بنابراین، ماده نخستین جهان نیز باید ضد خود را یعنی نفی ماده را در بر داشته باشد. نفی ماده، به معنای نفی ماتریالیسم است.

۵. طبق آنچه طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک مورد تأکید قرار می‌دهند، قانون دیالکتیک، قانون عامی است که همه جهان را در بر می‌گیرد، از جمله اندیشه و تفکر انسان را. در اینجا این سؤال مطرح می‌شود: آیا اندیشه منطق دیالکتیک نیز محکوم قانون عام دیالکتیک است، که در نتیجه با ضد خود در مبارزه باشد و پس از مبارزه با ضد خود، با ضد خود متحد شده و شیء ثالثی که کامل‌تر از هر دو ضد است، به وجود آید؟

اگر اندیشه منطق دیالکتیک نیز مشمول تضاد دیالکتیکی است، که باید به نفی دیالکتیک روی آورد و آنرا اندیشه صحیح و درست تلقی نمود؛ زیرا نتیجه قانون عمومی تضاد دیالکتیکی است و اگر اندیشه منطق دیالکتیک، مشمول قانون عام تضاد

دیالکتیکی نیست، بنابراین عمومیت این قانون مخدوش است و اگر در این مورد استثنا بپذیرد، در سایر موارد نیز استثنا پذیر خواهد بود.

پایه سوم: ماتریالیسم تاریخی

مارکسیسم، با تحلیل جامعه و تاریخ با نگاه ویژه خود که بر جهان‌بینی عمومی ماتریالیسم دیالکتیک مبتنی است، تحولات جامعه بشر را در بستر تاریخ، برخاسته از تضاد طبقاتی می‌داند؛ تضاد میان طبقه مالک ابزار تولید، که کار نمی‌کند و با بهره‌کشی از طبقه زحمت‌کش و کارکن بر ثروت و قدرت خود می‌افزاید و طبقه زحمت‌کش، که کار می‌کند لکن بهره‌ای از کار خود نمی‌برد؛ زیرا منافع ناشی از کار او به وسیله طبقه استثمارگر مالک ابزار تولید، به سرقت برده می‌شود.

تنها چیزی که به تولیدگر زحمت‌کش داده می‌شود، لقمه نان بخورنمیری است که او را سر پا نگه دارد تا بتواند به نفع طبقه استثمارگر و بهره‌کش کار و تولید کند. نتیجه این تضاد طبقاتی، فربه‌تر شدن هرچه بیشتر مالکان و ثروتمندان از یک‌سو و گرسنه‌تر شدن و لاغرتر شدن هر چه بیشتر طبقه زحمت‌کش و تولیدگر است.

در جامعه نخستین بشر که خبری از ابزار تولید نبود، طبقه‌ای وجود نداشت. پس از پیدایش ابزار تولید، مالکیت به وجود آمد و جامعه به دو طبقه مالک ابزار تولید، که کار نمی‌کرد و مالک بود و طبقه تولیدگر و زحمت‌کش که کار می‌کرد و مالک نبود، تقسیم شد و بدین ترتیب، دوره نخستین تاریخ بشر که به آن «کمونیسم نخستین» یا «جامعه کمون اولیه» می‌گویند، پایان یافت و با تداوم جنگ طبقاتی در تاریخ بشر، دوره‌های پنج‌گانه تکامل جامعه بشر، یکی پس از دیگری شکل گرفت. ابتدا دوره برده‌داری پدیدار گشت، پس از آن دوره ارباب رعیتی و سپس دوره اشراف و بورژوازیان و سرانجام، دوره سرمایه‌داری نوین، که در این دوره، تضاد طبقاتی به نهایت اوج خود می‌رسد و در نتیجه تضاد و کشمکش میان طبقه سرمایه‌دار، که مالک ابزار تولید است و

طبقه کارگر، که کار می‌کند ولی مالک ابزار تولید نیست و طبق قوانین حتمی ماتریالیسم تاریخی، عاقبت طبقه کارگر به پیروزی خواهد رسید و قدرت سیاسی را در چارچوب نظام دموکراسی درون‌کارگری و دیکتاتوری برون‌کارگری (دیکتاتوری پرولتاریا) به دست خواهد گرفت و طی مبارزه‌ای سخت با سرمایه‌داران و بقایای نظام سرمایه‌داری، طومار سرمایه‌داران و نظام سرمایه‌داری را درهم خواهد پیچید و سرانجام، جامعه بی‌طبقه کمونیسم نهایی را بر پا خواهد کرد؛ که در این دوره که آخرین مراحل تکامل بشر و آخرین ایستگاه تحولات دیالکتیکی تاریخ انسان است، نیازی به دولت و حکومت نخواهد بود؛ زیرا نیاز به دولت برای حمایت سرمایه‌داران و مالکان بود و با برقراری کمونیسم پایانی یا نهایی، مالکیت از میان می‌رود و نیاز به حکومت و دولت نیز از جامعه بشر رخت خواهد بست. انگلس می‌گوید:

«دولت از ازل وجود نداشته است، جوامعی بوده‌اند که بدون دولت سرکرده‌اند و از دولت و قدرت دولتی هیچ تصویری نداشته‌اند. در یک مرحله معین از تکامل اقتصادی که لزوماً به تقسیم جامعه به طبقات مربوط بود، دولت به علت این تقسیم به صورت یک ضرورت درآمد. اکنون ما با گام‌هایی سریع به مرحله‌ای از تکامل تولید نزدیک می‌شویم که در آن، نه تنها وجود این طبقات ضرورت خود را از دست داده است، بلکه یک مانع قطعی در تولید نیز خواهد شد. این طبقات به همان ناگزیری که در یک مرحله اولیه پدیدار شدند، ناپدید خواهند شد. همراه با آنها دولت نیز به طور ناگزیری از میان خواهد رفت. جامعه که تولید را بر مبنای یک مراوده آزاد و برابر تولیدکنندگان تجدید سازمان خواهد کرد، آن‌گاه ماشین دولت را به جایی خواهد فرستاد که به آنجا متعلق است، در موزه آثار عتیقه در کنار دوک نخ‌ریسی و تبر مفرغی»^۱.

۱. فردریش انگلس، منشأ خانواده، مالکیت خصوصی و دولت، ص ۲۴۳.

برای آشکارشدن بطلان ماتریالیسم تاریخی و نتایج تخیلی و دور از واقعیتی که متفکران مارکسیسم و به‌ویژه انگلس در متن بالا بر آن مرتب کرده‌اند، کافی است نگاهی به تاریخ گذشته جامعه بشر و وضعیت حال آن بیفکنیم.

۱. فرضیه دوره‌های گذشته پنج‌گانه جامعه بشر: کمونیسم نخستین، برده‌داری، ارباب رعیتی، بورژوازی و سرمایه‌داری پنداری بیش نیست و هیچ منبع مستند تاریخی، صحت آن را تأیید نمی‌کند؛ نه سیستم اقتصادی حاکم بر جوامع گذشته در این پنج نوع منحصر است و نه هیچ‌یک از این پنج نوع سیستم اقتصادی در هیچ دوره‌ای از تاریخ بشر، به عنوان یک سیستم فراگیر در روابط اقتصادی جامعه بشر حاکم بوده است. همواره در تاریخ بشر، از آغاز گسترش و تنوع جوامع بشری تا به امروز، سیستم‌ها و روابط اقتصادی، سیاسی و فرهنگی گوناگونی در جوامع گوناگون حاکم بوده است. در عموم مقاطع تاریخی زندگی انسان، جوامع بشری معاصر و همزمانی وجود داشته که روابط و نظام اقتصادی و نیز نظام و روابط سیاسی و فرهنگی متفاوتی در میان آنان رواج داشته است. در دوران تمدن فارس باستان، نظام اقتصادی و سیاسی و فرهنگی حاکم بر محدوده مملکت فارس با وضعیتی که در روم و یونان قدیم حاکم بوده از یک سو و وضعیت سیستمی که در مصر باستان و هند و چین باستان حاکم بوده از سوی دیگر، متفاوت بوده است. در ایران، کشاورزی و اقتصاد خانواده، بیشترین حجم فعالیت اقتصادی ایرانیان را تشکیل می‌داده، در مصر، برده‌داری و کشاورزی، در یونان و روم، تجارت و اقتصاد خانواده، در هند و چین، کشاورزی و صنعت، عمده‌ترین فعالیت‌های اقتصادی را تشکیل می‌داده است و در هر یک از این جوامع، روابط کشاورزی و نیز تجاری و اقتصاد خانواده، شکل خاص خود را داشته است. حاصل آنکه در هیچ دوره‌ای از تاریخ بشر، اتفاقی که «مارکس» و «انگلس» به‌عنوان دوره‌های ماتریالیسم تاریخی برای جامعه بشر توصیف و تعریف کرده‌اند، رخ نداده است.

عمده‌ترین استناد مارکس و انگلس در تحلیل‌های اجتماعی و تاریخی خود، گزارش‌های برخی جامعه‌شناسان و باستان‌شناسان، نظیر مورگان^۱ بوده است که نه تنها عمومیت نداشته و مخصوص برخی قبایل جنوب آمریکا یا آفریقا بوده است، به هیچ وجه بازگوکننده وضعیت جوامع قدیم نیست و منابع تاریخی معتبر، شرایط جوامع بشری گذشته را بسیار متفاوت با آنچه ماتریالیسم تاریخی مارکس و انگلس توصیف می‌کند، تعریف و توصیف کرده‌اند.

۲. فرضیه تقسیم طبقاتی جوامع براساس نوع روابط اقتصادی مبتنی بر مالکیت ابزار تولید و عدم مالکیت آن، تخیلی بیش نیست. در جوامع گوناگون بشری دسته‌بندی‌های گوناگونی بوده و هست. این دسته‌بندی‌ها گاه براساس گرایش‌های فکری و اعتقادی، گاه براساس منافع اقتصادی، گاه براساس منافع و گرایش‌های سیاسی، گاه براساس تفاوت‌های قومی و قبیله‌ای و گاه براساس دیگر شکل می‌گرفته است. اگر به دقت به تاریخ بشر بنگریم، عمده‌ترین دسته‌بندی‌ها را براساس اعتقادی و نیز رقابت سیاسی می‌یابیم؛ بدون اینکه منافع اقتصادی نقش اساسی و محوری در این دسته‌بندی‌ها داشته باشد؛ بلکه در اغلب جبهه‌گیری‌ها و دسته‌بندی‌ها طبقات مرفه و زیردستان آنها در یک جبهه قرار گرفته‌اند؛ جبهه‌گیری حاکمان ستمگر و مرفهین طرف‌دار آنها به همراه زیردستان پیرو آنان علیه پیامبران الهی در طول تاریخ که در قرآن کریم، فراوان به آن اشاره شده است، نمونه‌ای از این نوع دسته‌بندی است.^۲

1. Morgan.

۲. سوره غافر: وَإِذْ يَتَحَاوَرُونَ فِي النَّارِ فَيَقُولُ الضُّعَفَاءُ لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنْتُمْ مُغْنُونَ عَنَّا نَصِيبًا مِنَ النَّارِ ﴿٤٧﴾ قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُلٌّ فِيهَا إِنَّ اللَّهَ قَدْ حَكَمَ بَيْنَ الْعِبَادِ ﴿٤٨﴾ وسوره سبأ: وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ نُؤْمِنَ بِهَذَا الْقُرْآنِ وَلَا بِالَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْجَعُ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ الْقَوْلِ يَقُولُ الَّذِينَ اسْتُضِعِفُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لَوْلَا أَنْتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِينَ ﴿٣١﴾ قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لِلَّذِينَ اسْتُضِعِفُوا أَنْتُمْ صَدَدْنَاكُمْ عَنِ الْهُدَىٰ بَعْدَ إِذْ جَاءَكُمْ بَلْ كُنْتُمْ مجرِّمِينَ ﴿٣٢﴾ ←

۳. فرضیه انتفای دولت در جامعه نخستین بشر را دلیلی تأیید نمی‌کند. آنچه از منابع معتبر دینی - که به دلیل اشتها گسترده و مورد اعتماد عامه بودن آنها، قابل اعتمادترین منبع تاریخی به شمار می‌آیند - استفاده می‌شود، پیدایش دولت، همزمان با پیدایش جامعه انسانی است:

﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾^۱.

بنابر آنچه در این آیه آمده است، کلیه پیامبران - از جمله آدم (علی نبینا وآله و علیه السلام) - از آغاز پیدایش خانواده نخستین که کوچک‌ترین جامعه بشری را تشکیل می‌داده است، برای حکم به حق در میان بشریت فرستاده شده‌اند. بنابراین، تشکیل نخستین هسته جامعه بشری با تأسیس دولت توسط پیامبران الهی همزمان بوده است. در هر صورت، صرف نظر از آنچه در منابع دینی آمده، فرضیه پیدایش دولت، همزمان با پیدایش جامعه انسانی، از یکسو فرضیه‌ای معقول، بلکه با توجه به ضرورت آن، واقع و ثابت است و از سوی دیگر، دلیلی بر نفی تحقق آن وجود ندارد.

۴. زیربنا بودن ابزار تولید و روابط اقتصادی برخاسته از آن برای سایر پدیده‌های فکری و اجتماعی و سیاسی جامعه بشر را، نه منطبق و برهان می‌پذیرد و نه وقایع تاریخی آن را تأیید می‌کند. از نظر منطقی روشن است که ابزار تولید، نتیجه فکر و اندیشه بشر است، نه عکس آن. بنابراین، نمی‌توان فکر و اندیشه انسان را محصول ابزار تولید و روابط اقتصادی برخاسته از آن دانست و از نظر وقایع تاریخی نیز آنچه در

→ وَقَالَ الَّذِينَ اسْتَضَعُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ إِذْ تَأْمُرُونَنَا أَنْ نَكْفُرَ بِاللَّهِ وَنَجْعَلَ لَهُ أَندَادًا وَأَسْرُوا النَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوُا الْعَذَابَ وَجَعَلْنَا الْأَغْلَالَ فِي أَعْنَاقِ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ يُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿۳۳﴾.

۱. سوره بقره: ۲۱۳.

واقعیت جوامع گذشته و حال بشری اتفاق افتاده است، همواره چنین بوده که تحولات فکری و ابداعات مبتکران و مخترعان، منشاء پیدایش ابزار تولید جدید شده است.

۵. عقب ماندگی جوامع کمونیستی از نظر دانش و تکنولوژی و سطح امکانات در روابط اقتصادی در طول حدود یک قرن از شکل گیری نخستین جامعه کمونیستی در اتحاد جماهیر شوروی، خط بطلانی بر نظریه ماتریالیسم تاریخی کشید؛ زیرا بنابر این نظریه، جامعه کمونیستی، نتیجه حتمی پیشرفت ابزار تولید و ترقی علمی جامعه انسانی است. انگلس گفته بود:

«اکنون ما با گام های سریع به مرحله ای از تکامل تولید نزدیک می شویم که در آن، نه تنها وجود طبقات ضرورت خود را از دست داده است، بلکه یک مانع قطعی در تولید نیز خواهد شد»^۱.

لکن گام های سریع در راه تکامل تولید که مورد ادعای انگلس بود و می بایست در سایه انقلاب کمونیستی و پیروزی طبقه کارگر، شتاب بیشتری به خود می گرفت، هرگز تحقق نیافت؛ بلکه در نتیجه محدودیت ها و شرایط سختی که در نتیجه حاکمیت کمونیسم و سوسیالیسم برخاسته از آن بر روابط اقتصادی و به ویژه تولید حاکم شد، جامعه سوسیالیستی اتحاد جماهیر شوروی به یکی از فقیرترین جوامع بشری تبدیل گردید.

بر سایر جوامع کمونیستی نیز، وضعیتی بهتر از جامعه شوروی حاکم نشد و جامعه سوسیالیستی چین نیز تنها هنگامی به رشد چشمگیر اقتصادی دست یافت که از روابط اقتصادی مبتنی بر سوسیالیسم - کمونیسم دست برداشت و با تجدید نظرهای فراوان در نظام سوسیالیستی برخاسته از کمونیسم از نظام اقتصادی کمونیسم و نیز سوسیالیسم برخاسته از آن فاصله بسیاری گرفت.

۱. فردریش انگلس، منشأ خانواده، مالکیت خصوصی و دولت، ص ۲۴۳.

۶. براساس نظریه ماتریالیسم تاریخی، انقلاب کمونیستی طبقه کارگر علیه طبقه سرمایه دار باید در جوامعی صورت می گرفت که از ابزار تولید پیشرفته تری برخوردارند و براساس پیش بینی مارکس، جامعه انگلیس پایان قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم، کاندیدای پذیرش انقلاب کارگری بود، که چنین رویدادی هرگز رخ نداد.

۷. تجربه تاریخی جوامع بشری، پیدایش قدرت دولتی را بر مبنای جنگ طبقاتی باطل می کند، بسیاری از تحولات سیاسی و زوال یا پیدایش قدرت ها در رژیم های جدید سیاسی، ناشی از تحولات فکری و فرهنگی بوده است - پیدایش دولت نبوی را در مدینه، می توان نمونه ای از این دست بر شمرد - و بسیاری از تحولات سیاسی، ریشه در ضعف بنیه سیاسی یک دولت یا رژیم داشته است؛ نظیر برچیده شدن امپراتوری عباسیان و عثمانیان و صفویان که عمدتاً ناشی از ضعف اقتدار سیاسی رژیم حاکم بوده است.

۸. برپائی حکومت پرولتاریا مبنی بر دموکراسی درون کارگری و دیکتاتوری برون کارگری، در هیچ نقطه ای از این دنیا تحقق نیافت.

انقلاب های کمونیستی در شوروی سابق و چین و دیگر نقاط، معمولاً نتیجه قیام مسلحانه احزاب سیاسی و همکاری نظامیان رژیم های سابق بوده است. در هیچ یک از نقاط دنیا این اتفاق نیفتاد که طبقه کارگر متحد شود و در یک خیزش عمومی انفجارآمیز، علیه طبقه سرمایه دار و قدرت دولتی حامی از آن طبقه سرمایه دار و قدرت حاکم برخاسته از آن را درهم شکند و خود، زمام قدرت را به دست گیرد و براساس دموکراسی درون کارگری، جامعه را مدیریت کند.

۹. در هیچ یک از حکومت های مدعی کمونیسم، چیزی به نام حاکمیت طبقه کارگر، تحقق نیافت. طبقه کارگر در سایه رژیم های کمونیستی، همان طبقه محروم و محکوم باقی ماند و از وضعیتی بهتر از آنچه در دوران پیش از انقلاب های کمونیستی بر آنان حاکم بود، برخوردار نشد، بلکه آنچه عملاً تحقق یافت، بهتر شدن اوضاع طبقه کارگر

در کشورهای محکوم نظام سرمایه‌داری و بدتر شدن اوضاع طبقه کارگر در جوامع کمونیستی یا سوسیالیستی مبتنی بر کمونیسم بود.

۱۰. با روی کار آمدن رژیم‌های سیاسی کمونیستی در اتحاد جماهیر شوروی و چین و جز آن دو، نه تنها تفاوت طبقاتی آنچنان‌که مارکس و انگلس پیش‌بینی می‌کردند، برجیده نشد، بلکه تفاوت طبقاتی شدید دیگری متولد شد که نسبت به تفاوت طبقاتی جامعه سرمایه‌داری سخت‌گیرتر و خشن‌تر بود. در این تفاوت طبقاتی جدید، قدرت اقتصادی و سیاسی و حتی فرهنگی عمدتاً در انحصار حزب کمونیست درآمد و عامه مردم به‌ویژه کارگران ساده صنایع و کشاورزان، در محرومیتی شدید به سر بردند، محرومیتی که با خشونت و سرکوب و اختناق همراه بود.

از آنچه گفتیم روشن شد: جهان‌بینی سیاسی ماتریالیسم دیالکتیک صرف نظر از ایرادات و اشکالات منطقی فراوانی که دارد، با واقعیت‌های تاریخی گذشته و حال جامعه بشری نیز تطابق ندارد.

۲. جهان‌بینی سیاسی ماتریالیسم لیبرال

اینکه عنوان این بحث را جهان‌بینی سیاسی ماتریالیسم لیبرال نامیدیم، به دلیل آن است که وجه غالب ماتریالیسم سیاسی معاصر، ماتریالیسم لیبرال است؛ اگرچه نظر اصلی در این بخش، به تفکر ماتریالیسم سیاسی علی‌العموم است. جهان‌بینی سیاسی ماتریالیسم لیبرال، براساس قطع رابطه انسان و جامعه انسانی با خدای متعال یا آنچه در ادبیات فلسفی غرب از آن به ماوراء طبیعت تعبیر می‌شود، مبتنی است.

تفکرات سیاسی لیبرال مآبانه ابتدا در انگلیس توسط هابس^۱ و جان لاک^۲ و سپس توسط فلاسفه سیاسی فرانسه؛ نظیر ولتر^۳، مونتسکیو^۴ و سپس روسو^۵، شیوع و انتشار یافت و بنا به گفته بهاءالدین یازارگاد:

«برجسته ترین فیلسوف سیاسی قرن ۱۸، نه تنها در فرانسه، بلکه در تمام جهان، اول روسو و بعد مونتسکیو است...»

فلسفه سیاسی فرانسه در قرن ۱۸ تا قبل از انقلاب، از فلسفه لاک ریشه می گیرد... انتقاد به سلطنت مطلقه (در فرانسه) احتیاج فوری به وجود یک فلسفه سیاسی پیدا کرد که انتقادات، متکی بدان فلسفه گردد و وسیله اثبات عقاید منتقدین باشد و چون فلسفه سیاسی انگلیس، فلسفه سیاسی حاضر و موجود و در دسترس و هم مناسب انتقاد به سلطنت بود، همان فلسفه را برگزیدند و آن فلسفه، پایه و مبنای بحث در فلسفه سیاسی فرانسه و نمو آن قرار گرفت... با توقف سه ساله ولتر در انگلیس و چندی توقف مونتسکیو در آن کشور - پنج سال پس از ولتر - فلسفه لاک مبنای بیداری فرانسه گردید و تمجید و تحسین از حکومت انگلیس آن روز کلید آزادی فرانسه از تحت رقیّت سلطنت مستبدّه محسوب شد.

جوهر افکار و عقاید مأخوذه دو فیلسوف مذکور از فلسفه لاک به طریقی که به فرانسه انتقال یافت، به شرح زیر و براساس اصول زیر بود؛ گفتند:

«حقوق طبیعت با قانون عقل یکی است و تنها قانون شایسته حیات است، بدون آنکه محتاج باشد به افزودن افکار الهامی یا حقایق مافوق الطبیعه بدان». و

-
1. Thomas Hobbes .
 2. John Locke .
 3. Voltaire.
 4. Montes quieu.
 5. Rousseau.

معتقد شدند بدین که این قانون به همان شکل اصلی خود در دماغها نقش می‌بندد»^۱.

همانگونه که در بیان فوق الذکر ملاحظه می‌شود، بنیاد لیبرالیسم غربی بر اندیشه قطع رابطه قوانین حاکم بر جامعه بشر با خداوند یا به تعبیر فوق الذکر با حقایق مافوق‌الطبیعه پایه‌گذاری شده است. برتراند راسل^۲ که در عصر اخیر، مدافع سرسخت، بلکه شاخص‌ترین نماینده تفکر ماتریالیسم لیبرال بوده است، در همین راستا صراحتاً می‌گوید:

«علم و حتی مکتب‌های ما به ما می‌آموزند که دیگر متکی بر این گونه خیالات و تصوراتی که خداوند روزی ما را می‌رساند و زندگی را تأمین می‌کند، نباید بود، بلکه باید به کوشش خود امیدوار بوده تا اینکه دنیایی مناسب زندگی بسازیم و به آن نوع دنیایی که کلیسا در تمام قرون گذشته برای ما ساخته است، پشت پا بزنیم»^۳.

متأسفانه دنیایی که ماتریالیسم لیبرال نیز برای بشر ساخت، بهتر از دنیایی که کلیسا در قرون گذشته ساخت، نبوده و نیست. اگر در دنیای ساخت کلیسا به گفته راسل:

«هر پیشرفتی در احساسات و عواطف بشری، هر ترقی‌ای در قوانین جزایی یا هر تخفیفی نسبت به نوکر صفتی بشر، هر توسعه اخلاقی در دنیا از طرف کلیساهای متشکل جهان، مورد مخالفت شدید واقع شده است»^۴

۱. تاریخ فلسفه سیاسی، ج ۲، ص ۶۷۶ و ۶۷۷.

2. Bertrand Russell.

۳. برتراند راسل، چرا مسیحی نیستیم، ص ۳۸.

۴. همان، ص ۳۶.

در دنیای کنونی ساخت ماتریالیسم لیبرال نیز دقیقاً هر جنگی که در هر گوشه‌ای از جهان رخ داده است - نمونه آن جنگ‌های اخیر خاورمیانه: جنگ‌های اول و دوم خلیج فارس، حمله به عراق و افغانستان و سپس لیبی توسط آمریکا و قوای نظامی ناتو - و هر فساد اخلاقی که اتفاق افتاده - ترویج بی‌بندوباری، متلاشی‌شدن بنیاد خانواده، ضعف بنیادهای اخلاقی جامعه، رواج مواد مخدر و فساد اخلاق در میان جوانان و انتشار فیلم‌ها و سریال‌ها و نرم‌افزارهای ضد اخلاق - و هر جا از ستمگران و مستبدان و خون‌آشامان معروفی؛ نظیر شاه مخلوع ایران و صدام حسین و قذافی و شاه بحرین و ... پشتیبانی و حمایت بی‌دریغ شده است و هرگاه از رژیم‌های خون‌آشام و ضد بشری؛ نظیر رژیم صهیونستی و رژیم مبارک در مصر و رژیم بن علی در تونس و رژیم علی عبدالله صالح در یمن و رژیم آل سعود در عربستان و ... طرفداری و مددگرانی و کمک و مساعدت شده، اینها و جز اینها، از مظاهر فساد و ظلم و اقدام علیه بشریت - افزون بر تبعیض‌ها و حق‌کشی‌هایی که علیه اقشار ضعیف و کم درآمد خود ملت‌هایی که محکوم رژیم‌های سیاسی مبتنی بر فلسفه ماتریالیسم لیبرال‌اند، به عمل آمده و می‌آید - همگی شرح حال همان دنیایی است که آقای راسل می‌خواست آن را بر مبنای ماتریالیسم لیبرال با کوشش خود و انسان‌هایی نظیر خود بسازد. این دنیا همان دنیای ساخت انسان‌های لیبرالی؛ نظیر آقای راسل و طرفداران و حامیان اوست.

شگفت آور این است که متفکران غربی عموماً - و از جمله راسل - دین و مذهب و وحی الهی و پیامبران و معنویت دینی و رسالت دینی و حکومت دینی و آنچه مربوط به دین و مذهب و معنویت دینی است را با اندیشه‌ها و راه و روش کلیسای مسیحیت مساوی می‌دانند. گوئی در جهانی که خدا آفریده است، مذهبی جز آنچه کلیسا به نام مذهب معرفی کرده وجود ندارد و کتاب وحی و سخن خدائی جز آنچه کلیسا به نام «کتاب مقدس» به دنیا عرضه کرده است، نیست. راسل و اغلب متفکران غربی هم‌فکر او به خود اجازه نداده و نمی‌دهند که نظری به تعالیم اسلام بیفکنند و معارف عالیّه

قرآن کریم را که در بخشی از تاریخ بشر عالی‌ترین نوع حکومت را به نمایش گذاشته و برترین عدالت را در قالب حکومت اسلامی به اجرا گذاشته است، مورد تأمل و مطالعه بی‌طرفانه قرار دهند و با نگاهی خالی از تعصب‌های جاهلانه و مغرضانه و حقایق تبیین شده الهی در قرآن کریم و گفتار و رفتار رهبران بزرگ اسلام بنگرند، تا این حقیقت روشن و انکارناپذیر را با تمام وجودشان دریابند که مسلمانان راستین و رهبران راستین و حقیقی آنان در طول تاریخ، پرچم‌دار طرفداری از عدالت و آزادی و حقوق انسان‌ها بوده و در این زمینه بیش از هر قوم و ملت و جماعتی ایثار و فداکاری و از خودگذشتگی نموده و در راه مبارزه برای برقراری عدالت در جامعه بشر و دفاع از مظلومان و ستمدیدگان و محرومان، بیش از هر دسته و جماعتی، جان و مال و فرزند و هستی خویش را فدا کرده‌اند.

ماتریالیسم لیبرال در اثر این نگاه جاهلانه و متعصبانه به مذهب و ارزش‌ها و تعالیم وحی الهی به این نتیجه رسید که عدالت در جامعه بشر دست‌نیافتنی است و قدرت و سیاست، مساوی با ظلم و فساد و بی‌عدالتی است و انسان طبیعتاً ظالم و فاسد است. بنابراین، گزینه‌هایی که در عالم سیاست در برابر انسان قرار دارد، بیش از دو گزینه نیست:

۱. ظلم مطلق که در سیستم‌های حکومتی مطلقه و استبدادی جلوه‌گر است؛
۲. ظلم نسبی که در سایه حکومت‌های مشروطه یا دموکراسی شکل می‌گیرد و طبیعتاً، تن دادن به ظلم نسبی، از زیربار ظلم مطلق رفتن عاقلانه‌تر و حکیمانه‌تر است.

از *آبراهام لینکلن*^۱ که از رهبران آزادیخواه گذشته آمریکاست نقل می‌شود که گفته

است:

1. Abraham Lincoln.

«در میان تمام افراد بشر، حتی یک نفر وجود نداشته و ندارد که آن قدر خوب باشد که بتوان به وی اجازه داد تا زندگانی هم نوعان خویش را اداره کند»^۱.

لرد اکتون^۲ در سال ۱۸۸۷ در جمله‌ای که از او اشتها یافته می‌گوید:

«قدرت، تمایل به فساد دارد و قدرت مطلق فساد می‌آورد»^۳.

از برتراند راسل نقل شده است:

«چون دولت حافظ اموال شخصی است و غارت‌گری‌ها و دزدی‌هایی را که موجد اصلی مالکیت و اموال شخصی می‌باشند قوه مقننه مجاز و معمول و مشروع ساخته و این اجازه را هم با قوه زور و اسلحه و به وسیله جنگ به معرض عمل و اجرا می‌گذارند، پس دولت شری عظیم و شیطانی رجیم و رئیس دزدان و جانیان و رهبر راهزنان است و بسیار نیکو خواهد بود اگر اکثر وظایف دولت از وی سلب و به مؤسسات همکاری (کورپراتیف‌ها) و سندیکا‌های تولیدکنندگان ثروت واگذار شود»^۴.

کارل پوپر^۵ که از رهبران لیبرالیسم جدید است می‌گوید:

«من مدافع آزادی فردی‌ام و از قهر دولتی گردنفرازی مقامات اداری نفرت دارم، اما بدبختانه دولت، بدی ضروری است؛ به کلی بدون دولت نمی‌شود»^۶.

۱. تاریخ فلسفه سیاسی، ج ۳، ص ۱۲۴۶.

2. Lord Acton.

۳. رابرت دال، تجزیه و تحلیل جدید سیاست، ص ۲۳.

۴. تاریخ فلسفه سیاسی، ج ۳، ص ۱۲۳۵.

5. Karl Popper .

۶. انقلاب یا اصلاح، ص ۴۷.

اوج ماتریالیسم سیاسی را در افکار و اندیشه‌های ماکیاوولی^۱ که از نخستین فلاسفه سیاسی عهد رنسانس است می‌توان یافت. این فیلسوف ایتالیایی دربارهٔ طبیعت انسان چنین می‌گوید:

«انسان موجودی سیاسی است و طبعاً فاسد و شرور و خودخواه خلق شده است، لذا علاج دفع شرور انسانی و شرط برقراری نظم در جامعه، همانا تشکیل حکومت مطلقه و مقتدر است»^۲.

و «چون مردم طبعاً بد و خودخواه خلق شده‌اند، لذا محرک زمامدار باید؛ اولاً: طبیعت خودپرستی (اگوئیسم) باشد و ثانیاً: روش خود را براساس بدبینی (پسی‌ئیسم) قرار دهد و اعمال و افعالش، شدید و سخت و ظالمانه باشد و حدی نداشته باشد»^۳.

«و لهذا بدون انجام شرارت و بدی حفظ دولت محال است» و «تنها دولت متکی به زور موفق است و بس»^۴.

این طرز تفکر، بیش از آنکه نتیجهٔ تأمل و تفکر منطقی در مبانی فلسفی سیاسی و قدرت سیاسی در جامعه بشر باشد، معلول و نتیجهٔ جهان‌بینی الحادی فیلسوف سیاسی است یا همان که از آن به ماتریالیسم سیاسی تعبیر کردیم.

نتیجهٔ طبیعی جهان‌بینی سیاسی ماتریالیستی که رابطه انسان و جهان را با خدای متعال قطع می‌کند و مبنای آفرینش جهان و انسان را براساس حق و عدالت نمی‌داند و

1. Niccolo Machiavelli.

۲. تاریخ فلسفهٔ سیاسی، ج ۲، ص ۴۳۲.

۳. همان: ۴۳۳.

۴. همان.

برای جهان و جامعه انسان، حاکم عادل‌ی که عین عدل و ترازوی مطلق حق باشد و به قول قرآن کریم: ﴿إِنَّ رَبِّيَ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾^۱ نمی‌شناسد، جز این نیست که آدمی را موجودی خودخواه و رها از مسئولیت پاسخگویی در برابر قدرت عادل برتر بداند. طبیعتاً چنین موجودی اگر به قدرت سیاسی دست یابد، نتیجه‌ای جز آنچه ماکیاولی در فلسفه سیاسی خویش به آن رسیده است، به دنبال نخواهد داشت.

این نتیجه فلسفی در عرصه تفکر سیاسی، مخصوص تفکر ماکیاولیستی نیست، بلکه نتیجه طبیعی ماتریالیسم سیاسی است که نظریه سیاسی فیلسوفان لیبرال‌منش به ظاهر مخالف با تفکر ماکیاولیستی نیز از همان ریشه می‌گیرد و لهذا به طور منطقی عملاً به همان نتیجه‌ای منجر می‌شود که ماکیاولی به آن رسیده؛ اگر چه در مرحله ادعا و فرضیات ذهنی، خود را در جبهه مقابل تفکر ماکیاولیستی قرار دهد.

به‌همین جهت، توماس هابز (۱۵۸۸-۱۶۷۹م) نیز که از برجسته‌ترین فلاسفه سیاسی عصر رنسانس است و یکی از بنیانگذاران تفکر سیاسی عصر بعد از رنسانس در غرب به‌شمار می‌رود و فلسفه او «ریشه و پایهٔ نمو لیبرالیسم انگلیس محسوب می‌شود»^۲، فلسفه سیاسی خود را جزئی از سیستم فلسفی ماتریالیستی خود می‌داند و بر همین اساس، در فلسفه سیاسی خویش چنین می‌پندارد:

۱. انسان طبیعتاً حق دارد آنچه دلش می‌خواهد بکند؛^۳

۲. انسان اساساً حیوانی است درنده‌خوی و همیشه برای جلب نفع، متوسل به

جنگ و غارت می‌شود؛^۴

۱. سوره هود: ۵۶.

۲. تاریخ فلسفه سیاسی، ج ۲، ص ۵۷۹.

۳. همان، ص ۵۷۶.

۴. همان، ص ۵۷۷.

۳. چون محرک کلیه سلوک و رفتارهای انسانی، منفعت شخصی است، جامعه را باید تنها وسیله‌ای برای نیل بدین هدف دانست؛^۱
۴. و هر ادعای حقی که با قدرت توأم نباشد، از اوهام است و اثر محسوس و واقعی ندارد و تنها قدرت است که حق را مسلم می‌دارد؛^۲
۵. دولت یک لویاتان (غول دریایی) است و هیچ‌کس لویاتان را دوست نداشته و بدان احترام نمی‌کند؛^۳
۶. حکومت را باید با زور و قدرت شناخت، یعنی زور و قدرت، معرف حکومت است و مقیاس سنجش ارزش آن.^۴
- اینکه انسان حیوانی درنده‌خوی و وحشی و خودخواه و منفعت‌طلب و لذت‌جوست، نتیجه منطقی بریدن رابطه بین انسان و خدای اوست و اینکه حکومت، شیطانی رجیم و شرّی است که بنا بر ضرورت باید به آن تن داد و اینکه راهی برای عدالت در روی زمین، بلکه در سراسر جهان وجود ندارد و بنا به قول *راسل* - به عنوان تبیین نگاه دانشمند به جهان - :
- «ما در این دنیا بی‌عدالتی‌های فراوانی داریم و هر چه پیش می‌رویم، بی‌عدالتی‌ها بیشتر شده و این خود، نشانه‌ای است که تصور رود عدالتی در جهان حکم‌فرما نیست».^۵

۱. همان، ص ۵۹۳.

۲. همان، ص ۵۹۷.

۳. همان، ص ۵۹۳.

۴. همان، ص ۵۹۴.

۵. برتراند راسل، چرا مسیحی نیستیم، ص ۲۷.

یا بنا به قول آبراهام لینگلن:

«در میان تمام افراد بشر، حتی یک فرد هم وجود نداشته و ندارد که آن قدر خوب باشد که بتوان به او اجازه داد تا زندگانی هم‌نوعان خویش را اداره کند»^۱.

و تفکرات سیاسی دیگری از این دست، نتیجه منطقی ایفای نقش خداوند در مدیریت سیاسی جهان و جامعه بشر است.

شگفت‌آور این است که هنگامی که ماتریالیسم فلسفی اروپا خود را با بن‌بست‌هایی این چنین در عرصه تفکرات مربوط به رفتار انسان و روابط اجتماعی و سیاسی جامعه بشر روبرو یافت، به جای آنکه به حقیقت اعتراف نموده و خطای بنیاد فلسفی ماتریالیستی تفکرات انسانی و انسان‌شناسانه خود را بپذیرد، این بن‌بست تنگ پر از ظلم و شرارت را بهشت برین انسان نامید و دیده بر نتایج زیانبار این طرز تفکر بسته و تبدیل‌شدن جامعه بشر به جامعه جنگ و بی‌عدالتی و فساد و خونریزی را تجسمی از عدالت و آزادی و صلح و صفا قلمداد نموده و انسان و آنچه زاییده طبع درنده‌خوی اوست را تحت عنوان عقلانیت، معیار سنجش خوب و بد و درست و نادرست معرفی کرده است.

مهم‌ترین نتایج ویرانگر ماتریالیسم سیاسی را می‌توان در چند بند ذیل خلاصه نمود:

۱. عدل مطلق که معیار سنجش عدل و ظلم رفتارهای انسانی باشد، وجود ندارد. بنابراین، مقیاس و معیار اصلی عدل و ظلم، خواسته‌ها و تمایلاتی است که انسان‌ها در اندرون خود احساس می‌کنند و برای هر انسانی عدل و خوبی و فضیلت، عبارت از چیزی است که بتواند تمایلات و خواهش‌های نفسانی او را هر چه بیشتر تأمین کند؛

۱. تاریخ فلسفه سیاسی، ج ۳، ص ۱۲۴۶.

۲. انسان در برابر قدرت عادلانه برتر از انسان، مسئول و پاسخگو نیست و در نتیجه، قدرت سیاسی در جامعه بشری همواره قدرت مطلق است که خود را در برابر هیچ قدرت دیگری مسئول و پاسخگو نمی‌بیند؛

۳. حاکم و محکوم در جامعه بشری، دو نیروی متضاد و متعکس‌اند که هر یک از این دو نیرو به دلیل طبیعت انسانی که دارد متجاوز و سرکش است و سعادت انسانی در پرتو این تضاد تأمین می‌شود. حاکم سرکشی محکومین را درهم می‌کوبد و محکومین سرکشی حاکم را لجام می‌کنند و همه فلسفه‌های سیاسی مبتنی بر ماتریالیسم، شیوه‌هایی از ساماندهی این تضاد و فروکوبی متقابل خوی تجاوزگری حاکم و محکوم است.

و از آنجا که وجود حکومت در جامعه بشری اجتناب‌ناپذیر است و هر جامعه‌ای به حاکم و محکوم تقسیم می‌شود، به نظر می‌رسد در نتیجه این سه بند که عصاره نتایجی است که بر ماتریالیسم سیاسی بار می‌شود، نمی‌توان برای جامعه بشری روز خوشی تصور نمود و آینده جامعه بشری هم‌چنان صحنه نبرد بی‌رحمانه‌ای خواهد بود میان دو نیروی سرکش و خودخواهی که هر یک بقاء و منفعت خویش را در سرکوبی دیگری می‌بیند.

با توجه به دلایل و براهین محکم و قاطعی که وجود خدای عادل و کامل مطلق را اثبات می‌کند و بطلان نگاه ماتریالیستی را به جهان و انسان ثابت می‌کند، خطا بودن بنیاد فلسفی جهان‌بینی ماتریالیستی روشن و مسلم است و بالطبع نتیجه منطقی آن، بطلان جهان‌بینی سیاسی مبتنی بر آن است.

در گذشته به دلایل روشنی که گواه بر بطلان نگاه ماتریالیستی به جهان و انسان است، اشاره‌ای کوتاه داشتیم، افزون بر آنچه در آنجا گذشت، بن بست‌های تفکر ماتریالیسم سیاسی که در اینجا به آن اشاره کردیم، خود گواه روشنی بر بی‌پایگی این اندیشه و نظریات و دیدگاه‌های فلسفی و سیاسی برخاسته از آن است.

۳. جهان‌بینی سکولاریزم دینی معتقد به خدای غیر فعال

جهان‌بینی معتقد به خدای غیر فعال یا سکولاریزم دینی، خدا و سپس دین را از صحنه زندگی کنار می‌گذارد و معتقد است که خدا و دین خدا نباید در امور بشر دخالت کنند؛ زیرا دخالت خدا در امور مخلوقات به طور عموم، در همان لحظه‌های نخستین آفرینش به پایان رسیده و خدا پس از آفرینش جهان و انسان، همه را به حال خود وا گذاشته و خود به استراحت مطلق پناه برده است.

نتیجه این جهان‌بینی در عرصه سیاست، جدایی دین از سیاست است. بنابراین، طرز تفکر دین نباید به عرصه‌های مربوط به زندگی دنیوی انسان کاری داشته باشد. بنابراین دین از سیاست جداست و دین و نهادها و شخصیت‌های دینی باید از حوزه سیاست و به‌طور عموم، دخالت در زندگی دنیوی بشر برون نگه‌داشته شوند.

این طرز تفکر از دوران رنسانس و در نتیجه عملکرد بد کلیسا در قرون وسطی در اروپا شایع شد و بر این اساس، تعداد کثیری از فلاسفه اروپا با دست‌آویز قراردادن تاریخ سیاه مدیریت سیاسی کلیسا در قرون وسطی و بر اساس همان تفکری که قبلاً اشاره کردیم، مبنی بر پندار «دین مساوی با مسیحیت است» و «رهبری سیاسی دینی به معنای رهبری سیاسی کلیساست» دخالت دین را در شئون سیاسی، منشأ ظلم و استبداد سیاسی برشمردند و در نهایت به جدایی دین به طور مطلق از سیاست و ممنوعیت دخالت رهبران دینی در امور و شئون سیاسی مردم قائل شدند.

این طرز تفکر به تدریج به جهان اسلام نیز منتقل گردید. برخی از متفکران جهان اسلام نیز وقتی با ستم و استبداد نظام خلافت روبرو شدند، جور و ستم خلفای اموی و عباسی و سپس عثمانی را مشاهده کردند؛ این مدعیان خلافت را که مدعی خلافت اسلامی و جانشینی رسول خدا ﷺ بودند، در این مدعا صادق و راستگو پنداشتند و بر این اساس، گناه ظلم و جور این مدعیان دروغین جانشینی رسول خدا ﷺ را به پای

اسلام و خدا و رسول خدا ﷺ نوشتند و لهذا با اصل دخالت خدا و رسول خدا ﷺ و دین در امر سیاست به مخالفت برخاستند.

اندیشه جدایی دین از سیاست در میان جوامع اسلامی، عمدتاً در آغاز فروپاشی خلافت عثمانی شیوع یافت و نخستین کسی که پرچم جدایی دین از سیاست را در اندیشه اسلامی برافراشت، شیخ علی عبدالرزاق از شیوخ جامعه الأزهر مصر بود که با انتشار کتاب «الإسلام و أصول الحكم» در سال ۱۹۲۵ میلادی، نظریه جدایی دین از سیاست و سیاسی نبودن دین اسلام و نیز الهی نبودن زمامداری رسول اکرم ﷺ و خلفای او را مطرح ساخت. نامبرده در کتاب مذکور در یکجا می گوید:

«إن كل ما شرعه الإسلام و أخذ به النبي المسلمین من انظمة وقواعد و آداب لم یکن فی شیء کثیر ولا قلیل من أسالیب الحكم السیاسی ولا من أنظمة الدولة المدنیة»^۱

و نیز می گوید:

«إن كل ما جاء به الإسلام من عقائد و معاملات و آداب و عقوبات فإنما هو شرع دینی خالص»^۲.

و نیز می گوید:

«التمس ما بین دفتی المصحف الکریم أثراً ظاهراً أو خفياً لما یریدون أن یعتقدوا من صفة سیاسیة للدين الإسلامی، ثم التمس ذلك الأثر مبلغ جهدك بین أحادیث

۱. علی عبدالرازق، الإسلام و أصول الحكم، ص ۱۷۱.

۲. همان.

النبي ﷺ ... فإنك لن تجد عليها برهاناً إلا الظنَّ ﴿ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً ﴾ ٢١ .

و درباره رهبری رسول اکرم ﷺ می گوید:

«تلك زعامة الدعوة الصادقة إلى الله و إبلاغ رسالته، لا زعامة الملك إنها رسالة و دين و حكم النبوة لا حكم السلاطين»^٣.

با کمال تأسف و به صراحت باید گفت: این قبیل ادعاها ناشی از ضعف معلومات دینی است، از یک سو و عدم آشنایی با اصول و مبادی علم سیاست است، از سوی دیگر و به ویژه ناشی از نادیده انگاشتن غیر منطقی و متعصبانه صدها آیه و روایتی است که با اسانید غالباً متقن و صحیح درباره مسئله خلافت و امامت بعد از رسول خدا ﷺ آمده است. در آینده توضیح خواهیم داد که نه تنها اسلام، نظام سیاسی جامع و کاملی برای جامعه بشر ارائه کرده است و رسول اکرم ﷺ و خلیفه برحق او، آن را اجرا نموده اند که سیاست را منحصرأ حق خداوند می داند و شریک نمودن غیر خدا را در حق حاکمیت، یکی از بدترین انواع شرک دانسته و آن را با توحید الهی مغایر و در تضاد می داند.

این طرز تفکر درباره سیاست، نظیر سکولاریزم دینی در اروپا عمدتاً ناشی از عملکرد ظالمانه پادشاهان و سلاطینی است که به دروغ خود را خلیفه رسول خدا ﷺ معرفی می کردند و حکومت و سلطنت خود را حکومتی اسلامی و سلطنتی مبنی بر شریعت اسلام معرفی می کردند؛ و قضاوت درباره دین و اسلام حقیقی و رهبران

١. سوره نجم: ٢٨ و سوره یونس: ٣.

٢. علی عبدالرازق، الإسلام و أصول الحكم، ص ١٥١.

٣. همان: ١٤١.

راستین اسلام براساس آن است. اثرپذیری طرز تفکر شیخ علی عبدالرزاق، از انحراف عملی مدعیان دروغین خلافت اسلامی و تصمیم غیر منصفانه و ظالمانه آن بر رهبران راستین را می‌توان در این عبارت او به روشنی دریافت:

«لا نشك مطلقاً في أن الغلبة كانت دائماً عماد الخلافة و لا يذكر التاريخ لنا خليفة إلا اقترن في أذهاننا بتلك الرهبة المسلحة التي تحوطه و القوة القاهرة التي تظله و السيوف المصلته التي تذود عنه و لولا أن نرتكب شططاً لعرضنا على القارئ سلسلة الخلافة إلى وقتنا هذا ليرى على كل حلقة من حلقاتها طابع القهر والغلبة و ليتبين أن ذلك الذي يسمّى عرشاً لا يرتفع إلا على رؤوس البشر و لا يستقر إلا فوق أعناقهم؛ و أن ذلك الذي يسمّى تاجاً لا حياة له إلا بما يأخذ من حياة البشر و لا قوة إلا بما يغتال من قوتهم و لا عظمة له و لا كرامة إلا بما يسلب من عظمتهم و كرامتهم»^۱.

حقیقتی بسیار روشن است که رهبران راستین اسلام بعد از رسول خدا ﷺ و در رأس آنان امیر المؤمنین علیؑ و فرزندان او؛ به‌ویژه سیدالشهداء حسین بن علیؑ و پیروان آنها در طول تاریخ اسلام همواره منادی حق و عدالت بوده‌اند و در راه مبارزه برای برقراری دین و آیین راستین رسول خدا ﷺ که مبتنی بر عدالت و برادری است، همه هستی خود را فدا کرده‌اند. اینان در مبارزه‌ای مداوم علیه مدعیان دروغین خلافت رسول خدا ﷺ پرده تزویر و فریب را از چهره آنان کنار زدند و چهره حقیقی مدعیانی چون معاویه و یزید و خلفای بنی مروان و بنی عباس را برای جامعه بشر و جامعه مسلمین آشکار ساختند و اندیشه‌ها و معارف ناب اسلامی مربوط به زندگی عادلانه انسان و سیاست فضیلت‌محور اسلامی را شرح و تبیین کردند و نمونه‌های عملی آن را

۱. همان، ص ۷۱.

در سیره رسول خدا ﷺ و امیرالمؤمنین علیؑ و سایر پیروان راستین آنها به نمایش گذاشتند.

سیره بسیار متفاوت سیاست نبوی و علوی با سیاست اموی و عباسی و سایر مدعیان دروغین خلافت رسول خدا ﷺ افزون بر اینکه ابعاد سیاست راستین اسلام را تعیین می‌کند، برهان روشنی بر امکان ایجاد حکومتی بر مبنای عدل راستین در جامعه بشر است.

در مبحث آینده به این نکته خواهیم پرداخت که در جهان‌بینی اسلامی سیاست، جایگاه والایی دارد و اصولاً حاکمیت و سیاست، در اصل از شئون مختصه ذات باری تعالی است و رسولان و امامان و فقیهان عادل با پیمانی که با خدا - مبنی بر اجرای عدالت و احقاق حقوق انسان‌ها در دفاع از مظلومان بسته‌اند - از سوی خداوند، مکلف به اقامه حکومت عدل الهی شده و اختیارات حکومتی به آنان واگذار شده است.

و نیز روشن خواهیم ساخت که نه تنها سیاست قابل انفکاک از دین نیست، که دین چیزی جز سیاست الهی در حق بندگان نیست و این مدعا را نه تنها عقل، که متون قطعی الصحه کتاب و سنت به روشنی و قاطعیت نشان داده و بر این حقیقت گواهند که کلیه پیامبران در طول تاریخ برای اقامه عدل در جامعه بشر آمدند و از سوی خداوند به عنوان حاکمان عادل زمین و جامعه بشر معرفی شده و مأموریت اصلی‌شان ظلم‌ستیزی و عدالت‌گستری بوده است. قرآن کریم در وصف رسالت انبیاء می‌فرماید:

﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ﴾^۱.

و در وصف رسالت نبی اکرم محمد مصطفی ﷺ می‌فرماید:

﴿وَأْمُرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ﴾^۱.

در گذشته گفتیم اندیشهٔ عدم دخالت دین در سیاست بر اعتقاد به خدای غیر فعال مبتنی است؛ در حالی که اعتقاد به خدای غیر فعال با اصل یکتاپرستی و اعتقاد به آفریدگار یکتا در تناقض است. اعتقاد به آفریدگار یکتا با تعطیل فعل الهی و اعتقاد به بازنشستگی خداوند تناقض دارد؛ زیرا فقر ذاتی ممکنات که نیازمندی آنان را در هستی خویش به آفریدگار نتیجه می‌دهد، نیازمندی آنان را در کلیهٔ افعال و آثار و در همهٔ زمان‌ها و احوال نیز اثبات می‌کند. بی‌نیازی ممکن از آفریدگار در هر مقطع زمانی و به هر حد و اندازه که باشد با فقر ذاتی ممکن سازگار نیست. فقر ذاتی ممکن؛ همان‌گونه که موجب نیازمندی او به آفریدگار در آفرینش و خلقت نخستین است، موجب فقر همیشگی و بدون استثنای او به آفرینندهٔ خویش در تداوم وجود و در همهٔ احوال و آثار و صفات و افعال است.

نیازمندی ممکنات به خداوند در افعال و آثار خویش، به معنای حاکمیت علی الاطلاق و مدبریت نامحدود خدای متعال نسبت به کلیهٔ موجودات در سراسر جهان هستی است. حاکمیت بدون شریک و انباز خدا بر سراسر جهان هستی در منابع کلیهٔ ادیان توحیدی به ویژه اسلام مورد تأکید فراوان قرار گرفته است. خدای متعال می‌فرماید:

﴿لَهُ عَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَبْصِرُ بِهِ وَأَسْمِعُ مَا لَهُمْ مِّنْ دُونِهِ مِنَ وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا﴾^۲.

و نیز می‌فرماید:

۱. سورهٔ شوری: ۱۵.

۲. سورهٔ کهف: ۲۶.

﴿ وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وِثِيٌّ مِّنَ الدُّلِّ وَكَبَّرَهُ تَكْبِيرًا ﴾^۱.

در این دو آیه بر این حقیقت تأکید شده که ملک و سلطنت و حکم و حاکمیت تنها از آن خداست و خدا را در حاکمیت و سلطنت و ملک، شریک و انبازی نیست.

در قرآن کریم آیات فراوانی به صراحت و بدون هرگونه ابهام و اجمالی توحید خداوند متعال را در ملک و حاکمیت و تدبیر جهان مورد تأکید قرار داده‌اند و برای کسانی که کمی با مفاهیم قرآنی و مضامین سنت رسول خدا ﷺ و امامان معصومین علیهم السلام آشنا باشند، توحید خداوند در حاکمیت و ملک از بدیهیات و مسلّمات روشن و قطعی قرآن و سنت به‌شمار می‌آید.

در اینجا در صدد پرداختن به عقیده سایر ادیان توحیدی نیستیم، لکن برای آنان که با منابع دینی یهود و نصاری نیز آشنایند روشن است که توحید در ملک و حاکمیت مطلق خدای متعال بر سراسر جهان هستی از ازل تا ابد در منابع دینی این ادیان نیز از مسلّمات قطعی است.

در آینده به این بحث به طور نسبتاً مفصل خواهیم پرداخت و روشن خواهیم ساخت که دین اصولاً به معنای شریعتی است که خداوند برای اعمال حاکمیت و سلطنت خویش بر جامعه بشر، به وسیله انبیاء و رسولان الهی فرستاده است و اصلی‌ترین مأموریت انبیاء و رسولان، برقراری حاکمیت و سلطنت الهی در جامعه بشر بوده است.^۲

۱. سوره اسراء: ۱۱۱.

۲. دلایل مربوط به این مطلب را در آینده مشروحاً بیان خواهیم کرد. آیات فراوان قرآنی، حقیقت مذکور را مورد تأکید قرار داده‌اند، از جمله: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ ﴾ (سوره نساء: ۶۴).

در اینجا در اشاره به بطلان طرز تفکر سکولاریزم دینی به همین اندازه اکتفا می‌کنیم. تبیین بیشتر نفی سکولاریزم دینی و بطلان اندیشه جدایی دین از سیاست در مباحث آینده خواهد آمد.

۴. جهان‌بینی سیاسی اسلام (جهان‌بینی مبتنی بر اعتقاد به خدای فعال)

جهان‌بینی سیاسی اسلام از اندیشه توحید الهی بر می‌خیزد. توحید خدای متعال طبق ترتیب ذیل، نظام سیاسی اسلام را نتیجه می‌دهد:

۱. توحید ذاتی و صفاتی خدای متعال؛

۲. توحید افعالی؛

۳. توحید حاکمیت.

توحید در حاکمیت، نظام سیاسی الهی مبتنی بر حاکمیت الهی را نتیجه می‌دهد. توحید ذاتی و صفاتی خدای متعال مستلزم توحید افعالی است و توحید افعالی خدای متعال مستلزم توحید در حاکمیت الهی است و توحید حاکمیت ذات حق تعالی، نظام سیاسی الهی مبتنی بر حاکمیت الهی را نتیجه می‌دهد. این تسلسل در استلزام، نیاز به توضیح و تبیین دارد که در ذیل - طی چند مطلب - به آن می‌پردازیم:

الف: توحید ذاتی و صفاتی خداوند

توحید ذاتی و صفاتی خدای متعال به معنای نفی تعدد و تبعض در ذات خدای متعال است و در کلام و فلسفه با براهین قطعی به اثبات رسیده است. حاصل و نتیجه براهین دالّه بر توحید ذاتی و صفاتی خدای متعال این است که: ذاتی که منشأ همه کمالات وجودات است محال است عقلاً، تعدد و تبعض‌پذیر باشد. نتیجه قطعی این تعدد و تبعض‌ناپذیری، توحید افعالی است.

ب: توحید افعالی خداوند

توحید افعالی بدین معناست که هر فعل و حرکت و ایجاد و وجودی باید از ذات خدای متعال سرچشمه بگیرد. هر فاعلی در فعلی که می‌کند و هر مؤثری در تأثیر و اثری که از خود بروز می‌دهد، متکی به خدا بوده و وجود و حرکت و فعل و تأثیر خود را وامدار خدای متعال است. بنابراین، فاعلیت و مؤثریت هر مؤثر و فاعلی به فاعلیت خدای واحد احد بر می‌گردد و لذا فاعلیت و فعل و تأثیر نیز در جهان هستی، فاعلیت و فعل و تأثیر خدای واحد احد 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، به معنای 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 کبیراً. این حقیقت نیز روشن است که توحید افعالی در جهان فاعلین مختار و مرید به معنای سلب اختیار از آنان نیست، بلکه بدین معناست که اختیار و قدرتی که فاعلین مختار و مرید دارند مستقل از فعل و اراده خدا نیست، بلکه با اراده و قدرت خداست که می‌خواهند آنچه را می‌خواهند، و می‌کنند آنچه را می‌کنند:

﴿ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ﴾^۱؛

﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ عَدًّا * إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ﴾^۲؛

﴿ قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرًّا وَلَا نَفْعًا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ ﴾^۳.

۱. سوره انسان: ۳۰.

۲. سوره کهف: ۲۳ و ۲۴.

۳. سوره یونس: ۴۹.

در قرآن کریم تأکید فراوانی بر توحید افعالی خدای متعال و نفی وجود شریک و انباز برای خدای متعال در فعل و تأثیر و ایجاد و تدبیر جهان شده است. داستان گفت‌وگوی دو مرد همسایه در سوره کهف، نمونه‌ای از این آیات است:

﴿وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا رَجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ وَحَفَفْنَاهُمَا بِنَخْلٍ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زُرْعًا * كِلْتَا الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أُكُلَهَا وَلَمْ تَظْلِمْ مِنْهُ شَيْئًا وَفَجَّرْنَا خِلَالَهُمَا نَهْرًا * وَكَانَ لَهُ ثَمَرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا * وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا * وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِنْ رُدِدْتُ إِلَىٰ رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا * قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا * لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا * وَلَاوَلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتِكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ إِنْ تَرَنِ أَنَا أَقَلَّ مِنْكَ مَالًا وَوَلَدًا * فَعَسَىٰ رَبِّي أَنْ يُؤْتِيَنِي خَيْرًا مِّنْ جَنَّتِكَ وَيُرْسِلَ عَلَيْهَا حُسْبَانًا مِّنَ السَّمَاءِ فَيُصْبِحَ صَعِيدًا زَلَقًا * أَوْ يُصْبِحَ مَأْوَهَا غُورًا فَلَنْ تَسْتَطِيعَ لَهُ طَلَبًا * وَأُحِيط بِثَمَرِهِ فَأُصْبِحَ يَقْلَبُ كَفَيْهِ عَلَىٰ مَا أَنْفَقَ فِيهَا وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا وَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا * وَلَمْ تَكُنْ لَهُ فِتْنَةٌ يَنْصُرُونَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَمَا كَانَ مُنتَصِرًا * هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقُّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَخَيْرٌ عُقْبًا﴾^۱.

نمونه دیگر، داستان گفت‌وگوی ناصحان قوم قارون با وی و سرنوشت تلخ اوست:

﴿إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَىٰ فَبَغَىٰ عَلَيْهِمْ وَأَتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولِي الْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ

۱. سوره کهف: ۳۲-۴۴.

الْفَرِحِينَ * وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا
وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ
الْمُفْسِدِينَ * قَالَ إِنَّمَا أُوتِيْتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِنْدِي أَوَلَمْ يَعْلَم أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَهْلَكَ
مِنْ قَبْلِهِ مِنَ الْقُرُونِ مَنْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُ قُوَّةً وَأَكْثَرُ جَمْعًا وَلَا يُسْأَلُ عَنْ ذُنُوبِهِمُ
الْمُجْرِمُونَ * فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ قَالَ الَّذِينَ يُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا يَا
لَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ إِنَّهُ لَذُو حَظٍّ عَظِيمٍ * وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ
وَيَاكُمْ ثَوَابُ اللَّهِ خَيْرٌ لِمَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا وَلَا يُلَاقَاهَا إِلَّا الصَّابِرُونَ *
فَحَسَفْنَا بِهِ وَبِدَارِهِ الْأَرْضَ فَمَا كَانَ لَهُ مِنْ فِئَةٍ يَنْصُرُونَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَمَا
كَانَ مِنَ الْمُنْتَصِرِينَ * وَأَصْبَحَ الَّذِينَ تَمَنَّوْا مَكَانَهُ بِالْأَمْسِ يَقُولُونَ وَيُكَفِّرَنَّ
اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَوْ لَا أَنْ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْنَا لَخَسَفَ
بِنَا وَيُكَفِّرُنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ ۱.

و در جای دیگر، در تأکید بر توحید افعالی خدای متعال می فرماید:

﴿ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ
* الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ مَهْدًا وَجَعَلَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ
* وَالَّذِي نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً يَقْدِرُ فَأَنْشَرْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيْتًا كَذَلِكَ نُخْرِجُونَ *
وَالَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْفُلْكِ وَالْأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ *
لِتَسْتَوُوا عَلَىٰ ظُهُورِهِ ثُمَّ تَذْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ وَتَقُولُوا
سُبْحَانَ الَّذِي سَخَّرَ لَنَا هَذَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ * وَإِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا لَمُنْقَلِبُونَ *
وَجَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ مُبِينٌ ۲.﴾

۱. سوره قصص: ۷۶-۸۲.

۲. سوره زخرف: ۹-۱۵.

در این آیات، تأکید بر توحید افعالی خدای متعال در عرصه خلق و تدبیر شده است و از اعتقاد به وجود مبدأ فعل و تأثیر دیگری در کنار خدا به ﴿جَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا﴾ تعبیر شده است. در آیه پنجاه و چهارم سوره اعراف نیز آمده است:

﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾.

در این آیه نیز با تأکید بر حصر «خلق و امر» در ذات حق تعالی و نفی وجود شریک برای خدای متعال در عرصه خلق و تدبیر جهان بر توحید افعالی خداوند تأکید شده است. در سوره قصص نیز پیش از داستان قارون که در بالا بدان اشاره شد، به تفصیل، توحید افعالی خدای متعال تبیین شده و داستان قارون به عنوان نمونه عینی توحید افعالی و تجلی کامل آن در توحید حاکمیت الهی مطرح گردیده است.

﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ * وَرَبُّكَ يَعْلَمُ مَا تُكِنُّ صُدُورُهُمْ وَمَا يُعْلِنُونَ * وَهُوَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَىٰ وَالْآخِرَةِ وَلَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ * قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُم بِضِيَاءٍ أَفَلَا تَسْمَعُونَ * - تا آنجا که فرمود: - وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ﴾^۱.

تا آخر آیات که مشتمل بر داستان یاد کرده قارون است که خود را شریک خدا در فعل و تأثیر و فاعل و قادر بالاستقلال می‌پنداشت، و با ادعای ﴿إِنَّمَا أُوتِيْتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِنْدِي﴾ توانائی و کاردانی خود را سبب علی الاستقلال دستیابی به ثروت می‌پنداشت. قرآن کریم با اشاره به عاقبت مرگباری که در انتظار قارون بود و سرانجام قارون و ثروتش را به دست نابودی سپرد از ناتوانی ذاتی و عدم استقلال در فاعلیت و قدرت قارون پرده برداشته و این واقعیت را که فاعل و قادر اصلی تنها خدای متعال است، برملا ساخته است.

از این نمونه آیات در قرآن فراوان است و به طور کلی اغلب آیات قرآنی مربوط به توحید و نفی شرک، نظر به نفی شرک افعالی و اثبات انحصار قدرت فعل بالاستقلال در ذات خدای متعال دارند و بسیاری از این آیات - چنانکه در مباحث آینده توضیح خواهیم داد - نظر به خصوص توحید حاکمیت الهی و حصر حاکمیت و امر و نهی و تدبیر و مدیریت سیاسی جهان در ذات اقدس حق تعالی شانه دارند. یکی از روشن‌ترین و صریح‌ترین آیات قرآنی مربوط به توحید افعالی خدای متعال، دو آیه کریمه سوره قمر است که می‌فرماید:

﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ * وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ ﴾^۱.

امر خدای متعال، بنابر آنچه در آیات فراوان مطرح شده است همان فعل اوست و در این آیه به وحدت امر الهی که همان فعل اوست اشاره شده است. 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 و مرحله تدبیر که می‌توان از آن به مرحله امر تدبیری تعبیر نمود. با امر خلقی، شیء از عدم برون آمده و به عالم هستی پا

۱. سوره قمر: ۴۹ و ۵۰.

می‌گذارد و با امر تدبیری، وجود آن شیء به سوی کمال مطلوب هدایت و تدبیر می‌شود.

در آیات کریمه قرآن، به دو مرحله فعل یا امر الهی، یعنی فعل یا امر خلقی و فعل یا امر تدبیری اشارات فراوانی شده است که برای نمونه به آیات ذیل اشاره می‌کنیم:

﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾^۱.

﴿إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ * الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ * وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي

وَيَسْقِينِي * وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِي * وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِي﴾^۲.

﴿قُتِلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ * مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ * مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَرَهُ *

ثُمَّ السَّبِيلَ يَسَّرَهُ﴾^۳.

﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾^۴.

﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى * الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾^۵.

﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى

عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ * يُدَبِّرُ

۱. سوره طه: ۵۰.

۲. سوره شعراء: ۷۷-۸۱.

۳. سوره عبس: ۱۷-۲۰.

۴. سوره اعراف: ۵۴.

۵. سوره الاعلی: ۱-۳.

الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ
مِّمَّا تَعُدُّونَ ﴿۱﴾.

در آیه اخیر، جمله ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ﴾ تفسیر و بیان حال فاعل در جمله ﴿اَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ است که نتیجه استواء علی العرش را تدبیر امر بیان نموده است. ﴿اَسْتَوَىٰ 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 استواء علی العرش و تدبیر امر، اشاره به همان دو مرحله امر الهی است: امر خلقی و امر تدبیری.

در آیات یادشده دیگر نیز به همین دو مرحله اشارات روشنی شده است و از مرحله تدبیر، گاه به «هدایت» و گاه به «امر» و گاه به «تیسیر سبیل» تعبیر شده است. تاکنون معلوم شد امر الهی دو مرحله دارد: مرحله خلق و مرحله تدبیر؛ که از مرحله خلق، می‌توان به مرحله «امر خلقی» و از مرحله تدبیر، می‌توان به مرحله «امر تدبیری» نام برد.

«امر تدبیری» یا فعل تدبیری الهی نیز - بنا بر آنچه در قرآن کریم آمده است - چند گونه است:

۱. امر تسخیری؛

۲. امر تمکینی؛

۳. امر تشریعی.

فعل طبیعی صادر از مخلوقات غیر مختار به وسیله امر تسخیری خداوند انجام می‌گیرد، نظیر فعل صادر از افلاک و سایر موجودات زمینی جمادی و نباتی و حیوانی

که به واسطه طبیعت و قوه غریزه‌ای که از سوی خدا در آنها به ودیعت نهاده شده افعالی از آنها سر می‌زند. این گونه افعال که به حسب ظاهر منشأ آنها قوای طبیعی و غریزی نهفته در اشیاء است، افعالی است که به وسیله «امر تسخیری» خداوند متعال انجام می‌گیرند. قرآن کریم با اشاره به این گونه افعال تسخیری خداوند می‌فرماید:

﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ * وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبِينَ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾^۱؛

﴿اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ لِتَجْرِيَ الْفُلُكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَتَلْتَبَتُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ * وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾^۲؛

﴿أَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوِّ السَّمَاءِ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾^۳.

﴿سَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ * وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ * وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا

۱. سوره ابراهیم: ۳۲ و ۳۳.

۲. سوره جاثیه: ۱۲ و ۱۳.

۳. سوره نحل: ۷۹.

وَدَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ جَلِيَّةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاجِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ
فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ^۱.

در این آیات، چنان که ملاحظه می شود با تعبیر ﴿مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ﴾ یا تعبیر مشابه آن به صراحت از امر تسخیری خداوند یاد شده است و تدبیر افعال غیر اختیاری موجودات آسمان و زمین، به امر تسخیری خداوند استناد داده شده است.

از آنچه گفتیم معلوم شد حوزه امرتدبیری تسخیری خداوند، افعال غیر اختیاری یا به تعبیری دیگر افعال طبیعی موجودات جهان آفرینش است.

نوع دیگری از افعال موجودات که از اختیار و اراده آنان سر می زند و مخصوص موجودات مختار و برخوردار از اراده آزاد است، حوزه امر تمکینی یا امر تدبیری تمکینی خداوند است.

امر تمکینی خداوند، امری است که به وسیله آن، موجود قدرت انتخاب و قدرت بر فعل پیدا می کند و می تواند با اعمال اراده و اختیار درباره فعل و رفتار مورد پسند خود تصمیم بگیرد و با تصمیم انتخابی خود فعل و رفتار مورد پسند خود را ایجاد کند.

این گونه افعال اختیاری که از موجوداتی مختار نظیر انسان سر می زند، اگر چه با انتخاب و تصمیم فاعل و با اراده و اختیار او به وجود می آیند، لکن این قدرت بر انتخاب و نیز مقدمات آن و همچنین ابزار اعمال آن - نظیر اندام و جوارح سالم و سایر ابزارهای مورد نیاز - را خداوند به فاعل مباشر آن - یا هر موجود مختار دیگری - بخشیده و با تداوم این عطا و بخشش است که فاعل - نظیر آدمی یا هر موجود مختار دیگری - می تواند فعل و رفتار مورد پسند خود را انتخاب نموده و به آن جامه تحقق و وجود عینی بپوشاند.

بخشیدن قدرت انتخاب و فعل به فاعل مختار توسط خداوند متعال به واسطه امر تمکینی صورت می‌گیرد که نوعی از اوامر تدبیری خداوند است، قرآن کریم در اشاره به این امر تمکینی می‌فرماید:

﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا تَدْمِيرًا﴾^۱.

مقصود از «أَمَرْنَا» در این آیه امر تمکینی است و بدین معناست که: به فاسقان، قدرت تصمیم و ابزار لازم انتخاب و ایجاد فعل بخشیدیم، لکن آنان با سوء اختیار خود فسق و فجور و طغیان را برگزیدند و عاقبت، نتیجه شوم این انتخاب نادرست دامنگیر آنان شد.

در آیات ذیل، اشاره به همین امر تمکینی آمده است:

﴿قُلْ لَا أَمَلُكَ لِنَفْسِي ضَرًّا وَلَا نَفْعًا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾^۲.

﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِيْئِي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا * إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾^۳.

﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾^۴.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ مِّن قَبْلِ أَنْ نَضْمِسَ وُجُوهًا فَرَرَدَّهَا عَلَىٰ أَدْبَارِهَا أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّا أَصْحَابَ السَّبْتِ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾^۵.

۱. سوره اسراء: ۱۶.

۲. سوره یونس: ۴۹.

۳. سوره كهف: ۲۳ و ۲۴.

۴. سوره انسان: ۳۰.

۵. سوره نساء: ۴۷.

طمس وجوه و لعنت خدای در این آیه از مصادیق امر تمکینی خداوند است؛ زیرا خداوند به صاحبان کتاب - با توجه به علمی که به بیّنات الهی و کتاب خدا در اختیار داشتند - تمکین تام بخشید که به خدای بزرگ و انبیای او ایمان آورند و از آنان تبعیت کنند، لکن صاحبان علم و کتاب، به رغم علم و آگاهی و دانشی که داشتند با سوء استفاده از تمکین الهی و سوء انتخاب خویش، راه کج را برگزیدند و وارونه رفتار کردند و به همین سبب به وارونگی چهره دچار گشتند؛ زیرا به حقیقتی که در آغاز، روبه سوی آن بودند، پشت کردند و از آن روی گردان شدند.

در آیات پیش از آیه اخیر از این امر تمکینی به مشیت تعبیر شده است.

در دو آیه زیر نیز به امر تمکینی اشاره شده است:

﴿ سَوَاءٌ مِّنْكُمْ مَّنْ أَسَرَ الْقَوْلَ وَمَنْ جَهَرَ بِهِ وَمَنْ هُوَ مُسْتَخْفٍ بِاللَّيْلِ
 وَسَارِبٌ بِالنَّهَارِ ﴾ * لَهُ مَعْقَبَاتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ
 اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ
 سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِّنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ ﴿۱﴾

مقصود از «أَرَادَ اللَّهُ» در این آیه اراده تمکینی خداوند است که به واسطه امر تمکینی الهی اظهار و اعمال می شود و لذا معنای آیه - نظیر آیه یادشده فوق از سوره اسراء - این است که در آنجا که امر تمکینی خدا - در نتیجه سوء اختیار آدمیان - به عاقبت بدی که نتیجه انتخاب بد آنان است، منجر شود؛ هیچ چیز نمی تواند آنان را از این سرانجام شوم برهاند و مانع سرنوشت سیاهی شود که در انتظار آنان است.

بنابر آنچه گفته شد، امر یا اراده یا فعل تمکینی خداوند، امر و اراده‌ای است که به افعال موجودات مختار تعلق می‌گیرد. قدرت بر انجام فعل، قدرت اراده و اختیار و انتخاب فعل و مقدمات اراده و فعل اختیاری، همگی متعلق امر تمکینی خداوند است. انسان به عنوان موجود مختاری که خداوند به او قدرت انتخاب و اراده آزاد داده است، برترین نمونه موجوداتی است که در حوزه اوامر تمکینی خداوند قرار دارند. امر تمکینی خداوند، آدمی را قادر بر انتخاب رفتار و کردار خود نموده و سرنوشت او را در گرو انتخاب و اختیار و اراده آزاد او قرار داده است.

قدرت انتخاب و اراده آزاد، مسئولیت‌آفرین است. به دلیل قدرت بر انتخاب، مسئولیت پی‌آمدهای ناشی از انتخاب بد و نادرست، دامن‌گیر فاعل انتخاب‌گر خواهد شد و اوست که باید در برابر نتایج شوم انتخاب نادرست خود پاسخگو باشد.

در اینجا دو اصل بنیادین وجود دارد:

اصل نخست: این قاعده بدیهی است که مسئولیت فاعل انتخاب‌گر در محدوده قدرت انتخاب اوست. بنابراین، مسئولیت‌پذیری فاعل انتخاب‌گر محدود به حدود تمکین الهی است و فراتر از حدود تمکین الهی را شامل نمی‌شود؛

اصل دوم: قاعده «نظام احسن» در جهان آفرینش است که از ضرورت عقلی یا وجوب صدور فعل احسن از ذات باری تعالی نشأت گرفته است. در مقام ذات، هر وصف کمالی که بالذات بر خدا ممتنع نباشد، ثبوتش برای ذات باری تعالی واجب است و در مقام فعل، هر فعل احسنی که بالذات از خدای متعال ممتنع نباشد، صدورش از ذات باری تعالی واجب خواهد بود؛ زیرا «الواجب لذاته، واجب من جمیع جهاته».

بنابر اصل دوم، امر تمکینی صادر از خدای متعال به انسان به عنوان موجودی انتخاب‌گر باید به‌گونه‌ای باشد که انسان را قادر بر انتخاب بهترین زندگی و بهترین رفتار کند؛ زیرا تمکین الهی باید برترین و بهترین تمکین باشد و بهترین و برترین تمکین آن است که انسان را بر انتخاب شایسته‌ترین زندگی و بهترین جامعه قادر نماید.

و بنابر اصل اول، در صورتی انسان در برابر عدم انتخاب زندگی شایسته تر و جامعه بهتر مسئول است که براساس تمکین الهی قدرت انتخاب جامعه بهتر و زندگی شایسته تر داشته باشد.

جامعه شایسته تر و زندگی بهتر در سایه نظام برتر و مدیریت شایسته تر امکان تحقق دارد و بدیهی است که نظام برتر، نظام برخاسته از امر و نهی الهی و مدیریت شایسته تر، مدیریت برآمده از مدیریت الهی است.

اینجاست که امر تمکینی الهی، امر تشریحی الهی را نتیجه می دهد. بنابر آنچه گفته شد، امر تمکینی الهی، امر تشریحی الهی را به دنبال دارد. امر تشریحی الهی امری است که خداوند به وسیله آن، راه را برای زندگی بهتر و جامعه شایسته انسانی می گشاید و در حقیقت، همان راهی است که بشر را به برترین و بهترین زندگی و شایسته ترین جامعه می رساند و به همین دلیل، در قرآن کریم از او امر تشریحی الهی به راه یا «سبیل» تعبیر شده است.

﴿ خَلَقَهُ فَقَدَرَهُ * ثُمَّ السَّبِيلَ يَسَّرَهُ ﴾^۱.

﴿ إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴾^۲.

﴿ إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا ﴾^۳.

امر تشریحی الهی بر دو گونه است:

۱. سوره عبس: ۱۹ و ۲۰.

۲. سوره انسان: ۳.

۳. همان: ۲۹.

امر تشریحی تکلیفی: دستوراتی است که از سوی خدا برای سامان دادن به رفتار انسان و نظم بخشیدن به جامعه انسانی صادر می‌شود و به وسیله پیامبران و اوصیای آنان به بشر ابلاغ می‌شود.

امر تشریحی وضعی: امری است که خدای متعال به وسیله آن حالتی یا منصبی را برای شخصی یا جمعیتی در عالم اعتبار و تقنین خویش جعل می‌کند یا حالتی یا منصبی را در عالم جعل و اعتبار قانونی خویش از آنان می‌ستاند. بنابراین، از جمله بارزترین مصادیق امر تشریحی وضعی نصب و عزل الهی است که به وسیله آن، خداوند جایگاهی را به افراد یا شخصیت‌هایی عطا می‌کند یا جایگاهی را از آنان سلب می‌نماید. امر تشریحی الهی - تکلیفی یا وضعی - تجلی مُلک و مدیریت سیاسی خدا در جامعه بشر است و لذا در قرآن کریم، از این جایگاه الهی - یعنی جایگاه تشریح و مدیریت الهی جهان و انسان - به «مُلک» تعبیر شده و در اشاره‌ای به امر یا مُلک تشریحی خداوند در حوزه «تکلیف» می‌فرماید:

﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحَدِّثُ لَهُمْ ذِكْرًا * فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ﴾^۱.

و هم چنین می‌فرماید:

﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنْمَّا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنْكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ * فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ﴾^۲.

و در اشاره‌ای دیگر به امر و مُلک تشریحی خداوند در حوزه «وضع» می‌فرماید:

۱. سوره طه: ۱۱۳ و ۱۱۴.

۲. سوره مؤمنون: ۱۱۵ و ۱۱۶.

﴿ قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ ﴾^۱.

و نیز می فرماید:

أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ
الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا^۲.

از آنچه گفتیم معلوم شد، آفرینش موجود مختار و مسئول و پاسخگو به وسیله امر تمکینی، لزوم فراهم ساختن گزینه بهتر را به دنبال دارد که فراهم آوردن گزینه بهتر به وسیله تمکین انسان از انتخاب مدیریت و ملک الهی صورت می گیرد و لازمه این تمکین امر تشریعی، یعنی فراهم ساختن نظام مدیریتی الهی جامع برای انسانهاست که از طریق اعمال ملک تشریعی الهی در حوزه تکلیف و وضع صورت می گیرد.

اعمال ملک و مدیریت الهی در حوزه تکلیف، به وسیله تشریح قوانین تکلیفی و اعمال مدیریت و ملک الهی در حوزه وضع به وسیله قوانین وضعی از جمله نصب انبیاء و اوصیای انبیاء و اوصیای اوصیای انبیاء، برای حاکمیت و مدیریت جامعه بشری تحقق می پذیرد.

از آنچه گفتیم فرق بین امر تمکینی، و امر تشریعی معلوم شد؛ امر تمکینی امری است که منشأ وجود فعل اختیاری است و لکن امر تشریعی امری است که جهت گیری فعل اختیاری را معین می کند و به تعبیر قرآن کریم «وجهه» حرکت و تلاش آدمی را مشخص می نماید: ﴿وَلِكُلِّ وَجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيَهَا﴾^۳ هرگاه آدمی دین و شریعت الهی را به عنوان راه زندگی برگزیند، روی خود و وجهه حرکت خود را به سوی خدا قرار داده و

۱. سوره آل عمران: ۲۶.

۲. سوره نساء: ۵۴.

۳. سوره بقره: ۱۴۸.

در زندگی، راه به سوی خدا را برگزیده است. در قرآن کریم از این وجهه الهی به «دین قیم و استوار» و نیز به «اسلام وجه لله» تعبیر شده است:

﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ﴾^۱.

﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾^۲.

آن‌گونه که در این آیات ملاحظه می‌شود، از امر تشریحی یا شریعت و نظام الهی که وجهه آدمی را در زندگی معین می‌کند، به «دین» تعبیر شده است.

بنابراین «دین خدا» همان نظام مدیریت الهی است که مسیر زندگی انسان را مشخص می‌نماید و به وسیله امر تشریحی خداوند به وجود می‌آید و به واسطه انبیاء و اوصیای آنان به بشریت ابلاغ می‌شود.

در اینجا در مقام بیان ادله عقلی و نقلی دال بر تلازم بین توحید ذاتی و صفاتی و افعالی خداوند با توحید در حاکمیت الهی و حصر حاکمیت و ملک و تدبیر در جامعه انسانی به ذات اقدس حق تعالی که به وسیله نصب حاکمان الهی و تشریح قوانین نظم دهنده روابط انسانی در جامعه بشر تحقق می‌پذیرد، نیستیم؛ در آینده نزدیک به طور مشروح به این مطلب خواهیم پرداخت. آنچه مقصود ما از بحث حاضر است، تبیین تسلسل منطقی مباحث توحیدی، از توحید ذات تا توحید حاکمیت الهی بر جهان هستی و جامعه بشری است.

از آنچه گفتیم این تسلسل منطقی تا حدود زیادی روشن شد. در بحث آینده که براهین عقلی و نقلی دال بر حصر و ملک و مدیریت و حاکمیت سیاسی جامعه بشری

۱. سوره نساء: ۱۲۵.

۲. سوره روم: ۳۰.

در ذات اقدس حق تعالی را تبیین خواهیم کرد، این تسلسل و ترتب منطقی روشن‌تر خواهد شد.

ج: حصر حاکمیت و مُلک و سلطنت در ذات باری تعالی

حصر حاکمیت در ذات حق تعالی از حقایق روشنی است که ادله عقلی و نیز نقلی فراوانی بر آن وجود دارد. در این بحث، تلاش خواهد شد به قسمت عمده‌ای از این ادله پرداخته شود.

معنای حاکمیت و مُلک را در گذشته بیان کردیم و روشن شد که حاکمیت به معنای امر و نهی و دستور و فرمان جهت برقراری نظم است. نظامی که این حاکمیت را در جامعه بشری بر عهده می‌گیرد، نظام سیاسی است.

حصر حاکمیت در خدای متعال، اساسی‌ترین اصل نظام سیاسی اسلام و زیر بنای آن است. در این بحث، ابتدا به تبیین ادله عقل نظری و سپس ادله عقل عملی و سرانجام ادله نقلی دال بر حصر حاکمیت به طور مطلق و در جامعه بشری به طور خاص در ذات باری تعالی خواهیم پرداخت.

۱. ادله عقل نظری بر حصر حاکمیت در ذات خدای متعال

در حوزه عقل نظری، براهین متعددی بر حصر حاکمیت در ذات باری تعالی وجود دارد که در ذیل به تعدادی از این براهین اشاره می‌کنیم.

برهان اول

این برهان از دو مقدمه بدیهی یا شبه بدیهی تشکیل می‌گردد:

مقدمه اول: هیچ موجود ممکنی ذاتاً حقّ حاکمیت بر دیگر موجودات را ندارد، بنابراین، هر جا و برای هر موجود، به‌ویژه موجود انسانی، حقّ حاکمیتی وجود داشته باشد - یا بتوان حقّ حاکمیتی فرض کرد - این حقّ حاکمیت، بالعرض است نه بالذات.

مقدمه دوم: براساس قاعده بدیهی یا شبه بدیهی «کلّ ما بالعرض لا بدّ أن ینتهی إلى ما بالذات» حقّ حاکمیت بالعرض از حقّ حاکمیت بالذات برخاسته و از آن نشأت گرفته است.

براساس این دو مقدمه، حقّ حاکمیت در موجود ممکن، باید به حقّ حاکمیت واجب بالذات - یعنی خدای متعال - برگردد و باید از آن برخاسته و نشأت گیرد. بنابراین، حقّ حاکمیت بالذات تنها برای ذات اقدس باری تعالی ثابت است و هیچ موجود دیگری از این حق برخوردار نیست، مگر آنکه با دلیل قاطع، عروض حقّ حاکمیت برای او از سوی خدای متعال ثابت شود.

این برهان را با بیانی دیگر می‌توان عرضه کرد. این بیان نیز بر دو مقدمه مبتنی است.

مقدمه اول: حاکمیت بر غیر واجب بالذات، یا ممکن است یا ممتنع.

مقدمه دوم: در صورت امتناع حاکمیت برای غیر ذات واجب، نتیجه انحصار حاکمیت است در ذات واجب و در صورت امکان آن، نیازمند به ذات واجب الوجود بالذات است. بنابراین، نتیجه می‌گیریم، حاکمیت بالذات منحصر در ذات واجب الوجود بالذات است.

برهان دوم

این برهان نیز از دو مقدمه تشکیل می‌گردد.

مقدمه اول: نهاد حاکمیت در جامعه بشری، عالی‌ترین مرجع تصمیم‌گیری و مرجع

نهایی حل اختلاف است و مرجعی فراتر و بالاتر از آن نیست.

مقدمهٔ دوم: مرجع‌نهایی حلّ اختلاف و بالاترین مرجع تصمیم‌گیری در جامعه باید خطاناپذیر باشد، وگرنه نیاز به مرجعی بالاتر خواهد بود که اختلاف او را با دیگران حل کند؛ زیرا به دلیل خطاپذیری، همواره این احتمال وجود دارد که رأی و نظر مقابل مرجع خطاپذیر، صواب باشد و لهذا برای تعیین نظر صواب، به مرجعی مافوق نیاز خواهد بود که خطاناپذیر باشد.

با توجه به اینکه تنها مرجع خطاناپذیر بالذات، خدای متعال است، بنابراین از دو مقدمهٔ فوق به این نتیجه می‌رسیم که حاکمیت بالذات در جامعهٔ بشری مخصوص ذات مقدّس حق تعالی است.

شاید نیازی به این توضیح نباشد که معنای اختصاص حاکمیت به ذات اقدس حق تعالی بدین معنا نیست که خدای متعال مستقیماً به عنوان حاکم در جامعهٔ بشری حضور فیزیکی و عینی و مشخص یابد، بلکه حاکمیت وی از طریق نصب حاکمان عالم عادل؛ نظیر انبیاء و اوصیاء و اوصیای آنان اعمال می‌شود.

برهان سوّم

این برهان بر سه مقدمه استوار است.

مقدمهٔ اول: حاکمیت به معنای برتری ارادهٔ حاکم بر ارادهٔ محکوم است و اصولاً حاکمیت، متقوّم به این برتری است. هر جا حاکمیتی وجود دارد، بدین معناست که خواست و ارادهٔ حاکم، برتر از ارادهٔ محکوم و مقدّم و غالب بر آن است و بدون این برتری، حاکمیت مفهوم و معنایی نخواهد داشت.

مقدمهٔ دوم: موجودات ممکن بالذات، هیچ‌یک بالذات بر دیگری برتری ندارند. در این میان، موجودات غیر انسانی به طور قطع بر انسان برتری ندارند. در میان موجودات انسانی نیز هیچ انسانی به خودی خود از آن نظر که انسان است، بر دیگری برتری ندارد. بنابراین، ارادهٔ هیچ انسانی نمی‌تواند به خودی خود 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، جمع‌شدن 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 به دلیل 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 مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ؟ أَمْ مَنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ؟ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ؟ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ؟ فَسَيَقُولُونَ: اللَّهُ، فَقُلْ: أَفَلَا تَتَّقُونَ؟ * فَذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ كَذَلِكَ حَقَّتْ لِكَلِمَةِ 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 مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدِي، فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ؟^۱

در این آیات، به برتری اراده الهی اشاره شده و به دلیل 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 تقدم، تقدم به حسب مدرکات عقل نظری است؛ بدین معنا که توقف مخلوق و مرزوق بر خالق رازق، تقدم طبیعی و بالضروره عقل نظری است.

هادویت بالذات خداوند، تقدم اراده الهی را بر اراده دیگران به مقتضای عقل عملی اثبات می‌کند؛ بدین معنا که عقل عملی، حکم می‌کند آنجا که موجودی حق بالذات است و در حقانیت خود نیاز به دیگری ندارد و لهذا بالذات هادی الی الحق است، تبعیت از اراده این موجود، در حکم عقل عملی اولی از تبعیت از اراده موجودی است که حق 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 مقدس حق تعالی، حقیقت مسلمی است که برهان بر اثبات آن قائم است. بنابراین، براساس مقدمات مذکور در بالا، حق حاکمیت بالذات منحصرأ از آن ذات باری تعالی است و هیچ موجودی جز خدا، بالذات از چنین حقی برخوردار نیست و این خدای متعال است که به اقتضای حق حاکمیت بالذات خویش می‌تواند افرادی را به عنوان جانشین خود برای حاکمیت در جامعه بشر تعیین کند و به این افراد، حق حاکمیت بالعرض ببخشد.

برهان چهارم

این برهان نیز سه مقدمه دارد.

مقدمه اول: غایت حاکمیت بالذات و هدف آن، رفع نیاز محکوم است. نیازمندی محکوم به حاکمیت حاکم است که محکوم را به اطاعت از حاکم و فرمان برداری از او وا می‌دارد. حاصل آنکه بدون نیازمندی محکوم به حاکمیت حاکم، حاکمیت حاکم ثبوتاً فاقد توجیه عقلی و اثباتاً غیر قابل تحقق است.

مقدمه دوم: براساس مقدمه اول، حاکم بالذات باید خود نیازی به حاکمیت حاکمی مافوق خود نداشته باشد وگرنه حاکم بالذات، حاکم مافوق خواهد بود. این تسلسل تا جایی ادامه خواهد داشت که به حاکم بالذاتی برسیم که نیازمند حاکمی مافوق خود نباشد.

مقدمه سوم: تنها موجود عالم هستی که بی‌نیاز بالذات است و نیازمند حاکمی مافوق خود نیست، وجود مقدس خدای متعال است.

خداوند، غنی بالذات است و وصف بی‌نیازی بالذات، عین ذات باری تعالی و متحد با اوست. بنابراین، تنها موجودی که حق حاکمیت بالذات عقلاً در انحصار اوست ذات مقدس باری تعالی است.

برهان پنجم

این برهان بر سه مقدمه مبتنی است:

مقدمه اول: در حاکمیت، دوطرف وجود دارد: حاکم و محکوم و به دلیل تضایف، اتحاد آنها غیر معقول است.

مقدمه دوم: مشروعیت حاکم یا بالذات است و یا برگرفته از محکوم است. در صورت دوم، مشروعیت محکوم نیز یا بالذات و یا برگرفته از دیگری است. اگر بالذات باشد، خُلف و اگر از دیگری باشد و آن دیگری حاکم باشد، دور لازم می‌آید و اگر غیر حاکم، یا طرف سوّمی باشد، تسلسل لازم می‌آید. بنابراین، هر سه فرض صورت دوم باطل است و نتیجه، لزوم مشروعیت بالذات حاکم است.

مقدمه سوم: این اصل مسلم عقلی و عقلانی که جز خدا هیچ موجودی بالذات دارای حق حاکمیت بالذات نیست، این نتیجه را می‌دهد که حاکمیت بالذات، مخصوص ذات حق تعالی است.

نتیجه اینکه: حاکمیت مشروع بالذات، منحصر در ذات حق تعالی است.

برای توضیح این برهان، لازم است مقدمات دلیل و استلزام نتیجه را تا حدودی تبیین کنیم.

اما مقدمه اول: در مقدمه اول اشاره به نسبت تضایف بین حاکم و محکوم کردیم. نسبت بین حاکم و محکوم نسبت متضایفین است که از نسبت اربعه متقابل منطقی است و اتحاد بین طرفین متقابلین، عقلاً ممتنع است.

در مقدمه دوم به چهار فرض اشاره کردیم که سه فرض اخیر آنها ممتنع است و در نتیجه، فرض اول متعین خواهد بود.

وجه امتناع سه فرض دیگر بدین شرح است:

فرض دوم: اینکه مشروعیت حاکم از محکوم برآید و مشروعیت محکوم بالذات باشد، این فرض ممتنع است، چون خلف است؛ یعنی خلف فرض حاکم بودن حاکم و محکوم بودن محکوم است. اگر مشروعیت محکوم بالذات است و حاکم، مشروعیت خود را یعنی مشروعیت حاکمیت خود را از محکوم گرفته است، پس آنچه محکوم فرض شده در حقیقت حاکم است و آنچه حاکم فرض شده در حقیقت محکوم است که خلف فرض است. بنابراین، فرض باطلی است.

فرض سوم: اینکه حاکم، مشروعیت خود را از محکوم گرفته باشد و محکوم نیز مشروعیت خود را از حاکم گرفته باشد که مستلزم دور است؛ زیرا براساس این فرض، مشروعیت حاکم، بر مشروعیت محکوم توقف دارد و مشروعیت محکوم نیز بر مشروعیت حاکم؛ که دور صریح است و بطلان آن بدیهی است.

فرض چهارم: اینکه حاکم، مشروعیت خود را از محکوم گرفته باشد و محکوم نیز از محکوم دیگری و بدین ترتیب تسلسل ادامه یابد، این فرض نیز باطل است؛ زیرا به تسلسل منتهی می‌شود و تسلسل باطل است.

اکنون که مقدمات سه‌گانه روشن شد، استلزام نتیجه را توضیح می‌دهیم.

نتیجه این مقدمات سه‌گانه این است که حاکم باید مشروعیتش بالذات باشد و این مشروعیت نمی‌تواند از محکوم برخیزد و با توجه به اینکه هر موجودی را که فرض کنیم، یا حاکم است یا محکوم و اتحاد حاکم و محکوم نیز با توجه به نسبت تضایف و تقابلی که بین آنهاست، ممتنع است و با توجه به امتناع فرض استناد مشروعیت حاکم به محکوم، تنها فرض معقول و ممکن، مشروعیت بالذات حاکم است. ضرورت عقلی مشروعیت بالذات حاکم بالأصل با توجه به ضرورت عدم مشروعیت بالذات حاکمیت هیچ حاکمی بجز خداوند متعال، انحصار حاکمیت را در ذات اقدس حق تعالی نتیجه می‌دهد.

آنچه گفتیم، بخشی از براهین عقلی - مربوط به حوزه عقل نظری - دال بر انحصار حاکمیت بالأصل در ذات اقدس حق تعالی است.

اکنون به مجموعه دوم از براهین عقلی، یعنی براهین عقلی مربوط به حوزه عقل عملی می‌پردازیم.

۲. ادله عقل عملی بر حصر حاکمیت در ذات اقدس حق تعالی

برهان اول

این برهان بر دو مقدمه مبتنی است.

مقدمه اول: شکی نیست که خدای متعال، اعلم و اقدر و عادل است؛ زیرا علم و قدرت و عدل و سایر صفات کمال، عین ذات اوست و ماسوای او آنچه دارند از اوست.

مقدمه دوم: با وجود اعلم، اقدر و عادل، حاکمیت غیر او ترجیح مرجوح است بر راجح که عقلاً قبیح است.

نتیجه اینکه: برای محکومان، به حاکمیت غیر خدا تن دادن و حاکمیت غیر او را پذیرفتن، رفتاری غیر عاقلانه و در معیار عقل عملی، موجب استحقاق ملامت و مذمت است؛ و برای حاکمان، تصدی حاکمیت و به عهده گرفتن مسئولیت حکمرانی توسط غیر خداوند، کاری قبیح و غیر عاقلانه و در معیار عقل عملی، موجب استحقاق مذمت است. که نتیجه آن انحصار حق حاکمیت در ذات اقدس حق تعالی است.

برهان دوم

این برهان بر سه مقدمه استوار است.

مقدمه اول: حاکمیت به معنای تصرف در شئون محکوم است.

مقدمه دوم: حق تصرف در هر شیء - از جمله وجود انسان - متوقف بر مالکیت آن شیء است؛ زیرا تنها مالک است که حق تصرف در مملوک خود را دارد و غیر مالک را حق تصرف نیست.

مقدمه سوم: تنها موجودی که نسبت به انسان، حق مالکیت دارد، خدای متعال است؛ زیرا مالکیت، فرع ایجاد است و هر آفریننده‌ای مالک آفریده خویش است و خداوند تنها آفریننده آدمی است. لهذا تنها مالک، رب و صاحب اوست.

براساس این مقدمات سه گانه، حاکمیت بالأصل و بالذات تنها از آن خدای متعال است؛ زیرا تنها اوست که مالک اشیاء از جمله انسان و جامعه انسانی است؛ زیرا اوست

که آفریننده جهان و انسان است. بنابراین، تنها اوست که حق حاکمیت دارد و حاکمیت غیر او، تصرف در غیر مملوک است که در معیار عقل عملی، قبیح و نارواست.

برهان سوم

این برهان بر دو مقدمه مبتنی است.

مقدمه اول: حق حاکمیت، متقوم به حق الزام است، بلکه معنا و مفهوم حاکمیت، در حقیقت حق الزام داشتن است. حاکم کسی است که حق دارد محکوم را به عمل به دستور و فرمان خویش وا دارد و او را به انجام آن ملزم سازد؛ به نحوی که اگر محکوم از فرمان حاکم سرپیچی کند، از نظر عقل عملی مستحق کیفر و مجازات است.

مقدمه دوم: کسی را جز خالق و رازق، حق الزام دیگری نیست.

این مقدمه از دو بخش سلبی و ایجابی تشکیل شده است:

بخش سلبی آن عبارت است از این که غیر خالق و رازق، حق الزام ندارد.

بخش ایجابی آن عبارت است از این که خالق و رازق، حق الزام مخلوق و مرزوق

خود را دارد.

دلیل بر بخش سلبی این است که کسی که خالق و رازق نیست، حقی بر دیگری ندارد که توجیه کننده حق الزام او باشد و به عبارتی دیگر، هر دو موجودی که فرض شود، هر یک نسبت به دیگری نمی تواند از حق الزام برخوردار باشد؛ زیرا از دیگری نسبت به حق الزام، اولی نیست.

هر جا حق الزامی باشد، بدین معناست که دستور دارنده حق الزام، برای طرف دیگر، الزام آور است و سرپیچی او از دستور صاحب حق الزام، جرم و گناه به حساب می آید؛ در حالی که هیچ دلیلی وجود ندارد که طرف دیگر را به پای بندی به این دستور ملزم کند. بنابراین، الزام کننده، حق الزام ندارد و در صورتی که - با وجود عدم حق الزام

– نسبت به الزام دیگری به عمل به دستور فرمان خویش اقدام کند، ظلم و ستم روا داشته و از مرز حق و عدل فراتر رفته است.

دلیل بر بخش ایجابی: خالقیت و رازقیّت، دلیل کافی و معقولی برای حقّ الزام است. کسی که آفریننده یک موجود یا روزی‌دهنده اوست، یعنی هستی او در اختیار آفریننده و روزی‌دهنده است؛ همین آفرینندگی و روزی‌دهندگی، توجیه‌کننده حقّ الزام آفریننده و روزی‌دهنده است.

توضیح اینکه: اگر آفریننده و روزی‌دهنده، موجود آفریده خود و روزی‌گیرنده خود را دستور دهند و او را بر انجام کاری الزام کنند، از نظر عقل عملی تجاوز از مرز حق و عدل به‌شمار نمی‌آید.

و به عبارتی دیگر، خضوع روزی‌گیرنده و آفریده‌شده برای دستور آفریننده و روزی‌دهنده و زیر فرمان او رفتن، از این نظر که زیر فرمان او رفتن است، در نظر عقل عملی شایسته و رواست.

نتیجه اینکه: تنها خالق و رازق است که حق دارد دیگری را ملزم به انجام خواسته خود کند. البته اینکه دستور خالق و رازق باید ظالمانه نباشد، سخن دیگری است. در اینجا سخن درباره الزام‌آور بودن دستور حاکم از آن نظر که حاکم است، می‌باشد. سخن دیگری در اینجا وجود دارد که در ذیل به آن خواهیم پرداخت که: حق ذاتی دستور و الزام، تنها از آن کسی است که بالذات عادل باشد؛ به‌گونه‌ای که دستور او عین حق و عدل باشد که این موجود نیز در ذات اقدس حق تعالی منحصر است و لذا هیچ حاکمی نمی‌تواند از حقّ حاکمیت برخوردار باشد، مگر آنکه از سوی خدا و در محدوده امر و نهی او مجاز به دستور و الزام باشد.

برهان چهارم

این برهان بر سه مقدمه مبتنی است و در مقدمه اول با برهان سوم مشترک است.

مقدمه اول: همان مقدمه برهان قبل است که حق حاکمیت، متقوم به حق الزام است. **مقدمه دوم:** الزام به غیر عدل و حق و نیز به آنچه معلوم نیست که حق و عدل است یا نه، قبیح است؛ زیرا الزام به چیزی است که ذاتاً و عقلاً استحقاق التزام به آن وجود ندارد.

مقدمه سوم: الزام صادر از ذاتی که عین عدل و حق نباشد، حق و عدل بودن آن معلوم نیست؛ یعنی احتمال خطای آن و عادلانه نبودن آن می‌رود.

براساس این مقدمات سه‌گانه، از آنجا که احتمال عادلانه نبودن الزامات هر حاکمی به جز خدای متعال وجود دارد، بنابراین از نظر عقل نمی‌تواند الزام‌آور باشد؛ به‌گونه‌ای که عقل حکم کند که تخلف از آن، گناه و جرم و نارواست.

ممکن است در اینجا توهمی پیش آید که عقل بشر می‌تواند عدل را ادراک کند، بنابراین هر جا که الزام حاکم مطابق با عدل نبود، می‌تواند سرپیچی کند و هر جا که مطابق عدل بود از الزام حاکم تبعیت کند، علی‌هذا ضرورت ندارد که حاکم، حاکمی باشد که عدل برای او ذاتی باشد.

پاسخ این توهم این است که: حاکمی که محکوم بخواهد کار او را ارزیابی کند و آن را با عدل بسنجد تا معلوم شود عادلانه است یا نه، حاکم نیست.

حاکم آن است که مرجع نهایی در تشخیص عدل و ظلم باشد، اوست که باید عادلانه‌بودن یا غیر عادلانه‌بودن تصمیم یا رفتاری را مشخص کند. اگر این تشخیص به عهده محکوم گذاشته شود، خلف حاکمیت حاکم است و در حقیقت به‌معنای آن است که حاکم جای خود را به محکوم داده و محکوم جای حاکم را گرفته باشد.

بر این اساس، حاکمیت حاکم اقتضا می‌کند که مرجعی مافوق او برای تعیین عادلانه بودن حکم و الزام او وجود نداشته باشد و لهذا باید عادل بالذات و حق بالذات باشد که در این صورت انحصار آن در ذات حق تعالی بدیهی است.

برهان پنجم

این برهان نیز بر سه مقدمه مبتنی است.

مقدمه اول: حاکمیت هر حاکمی مستلزم محدود کردن آزادی محکوم است.

مقدمه دوم: محدود کردن آزادی موجود آزاد - از جمله انسان - به غیر حدود عدل و حق، عقلاً قبیح و نارواست.

مقدمه سوم: عدل و حقی که می تواند آزادی موجودی را محدود کند، حکم و دستور و فرمان عدل خطاناپذیر است.

براساس این مقدمات، چنین نتیجه گرفته می شود که از آنجا که تنها موجودی که حکم و فرمانش عدل خطاناپذیر است، وجود مقدس حق تعالی است و لذا حق حاکمیت، مخصوص ذات مقدس اوست.

برهان ششم

این برهان بر سه مقدمه مبتنی است.

مقدمه اول: حاکمیت، مستلزم عمل حاکم به اصلح در حق محکوم است؛ بدین معنا که حاکم عقلاً مسئول است آنچه را که در حق محکوم بهتر است و صلاح او را بهتر و بیشتر تأمین می کند، برگزیند و به آن عمل کند و لهذا در آنجا که فردی توانایی و آمادگی تأمین آنچه در حق محکوم، اصلح است را دارا باشد، چنانچه کسی دیگر که از آن توانایی و آمادگی برخوردار نیست وجود داشته باشد، عقل به وجوب پذیرش حاکمیت حاکم اصلح و اقوی حکم می کند.

مقدمه دوم: تأمین آنچه برای محکومین اصلح است، توقف بر علم بر جمیع وجوه مصالح دارد.

مقدمه سوم: احاطه بر جمیع وجوه مصالح و قدرت بر تشخیص اصلح از میان آنها منحصرأ در اختیار خدای متعال است.

از این مقدمه نتیجه می‌گیریم از آنجا که احاطه بر جمیع وجوه مصالح مردم منحصرأ در اختیار خدای متعال است، حق حاکمیت منحصرأ متعلق به خدای متعال است.

برهان هفتم

این برهان چند مقدمه دارد.

مقدمه اول: حاکمیت، مستلزم حق کیفر بر تخلف از دستور حاکم است.

مقدمه دوم: کیفر، تصرف در ذات محکوم است و حق تصرف، متوقف بر ولایت است که به معنای اختیار تصرف در شیء است.

مقدمه سوم: هیچ موجودی به جز ذات باری تعالی فی‌ذاته ولایت و حق تصرف بر دیگری را ندارد.

توضیح مقدمه سوم: در مقدمه سوم، دو قضیه سلبی و ایجابی وجود دارد (قضیه سلبی، عقدالمستثنی‌منه است و قضیه ایجابی، عقدالمستثنی). قضیه سلبی یا عقدالمستثنی‌منه، عدم ولایت بالذات موجود ممکن بر سایر موجودات است. دلیل این قضیه سلبی، عدم وجود سببی مشروع است که چنین ولایتی را توجیه کند. قضیه ایجابی یا عقدالمستثنی، ثبوت چنین ولایتی است برای ذات اقدس حق تعالی.

مقدمه چهارم: برای توجیه عقلی ولایت پروردگار بر سایر اشیاء - از جمله انسان - مالکیت باری تعالی همه اشیاء را که نتیجه طبیعی آفرینندگی اوست، کافی است. در نزد عقلاء، آفریننده هر شیئی مالک اوست و لذا بر او ولایت و در او حق تصرف دارد.

نتیجه این مقدمات چهارگانه چنین است: هیچ چیز به جز خدای متعال حقّ حاکمیت بر جهان و انسان را ندارد؛ زیرا حاکمیت، مستلزم حق کیفر و حق کیفر، متوقف بر حق ولایت و ولایت، نیازمند سبب دلیل است و تنها خدای متعال است که دلیل منطقی بر ولایت او بر جهان و انسان قائم است. ساده‌ترین دلیل منطقی ولایت خدا بر سایر اشیاء، آفرینندگی اوست؛ زیرا هر آفریننده‌ای از نظر عقلاء، مالک آفریده خود و صاحب اختیار آن و دارای ولایت بر آن است. این برهان را می‌توان با بیانی دیگر به‌گونه‌ای مختصرتر و مبتنی بر سه مقدمه بیان کرد.

مقدمه اول: حاکمیت، متوقف بر ولایت است.

مقدمه دوم: ولایت، متوقف بر سبب و دلیل است.

مقدمه سوم: سبب در دلیل ولایت بر همه ممکنات (جهان و آنچه در آن است، از جمله انسان) تنها برای ذات حق تعالی ثابت است؛ زیرا تنها آفریننده اشیاء است و آفریننده هر شیء، مالک اوست (به حکم عقلاء) و مالک از حق تصرف و ولایت بر مملوک خویش برخوردار است.

برهان هشتم

این برهان نیز چند مقدمه دارد.

مقدمه اول: حقّ حاکمیت، متقوم به حق اطاعت است. مقصود این است که حاکمیت، بدون حق اطاعت بی‌معناست. هر جا حقّ حاکمیت وجود دارد، به معنای آن است که حاکم حق دارد به محکوم خود فرمان دهد و نیز این حق را بر محکوم دارد که از فرمانش سرپیچی نکند و به فرمانش تن دهد و دستورش را اطاعت کند.

مقدمه دوم: حق اطاعت تنها در جایی است که مالک و مملوکی در کار باشد، مالک است که بر مملوک خود حق اطاعت دارد و بر مملوک است که از مالک خویش اطاعت کند.

مقدمه سوم: هیچ موجودی به جز خداوند متعال مالک موجودات دیگر نیست. و لهذا - بنابر مقدمه دوم - هیچ موجودی به جز خدای متعال - بالذات - حق اطاعت ندارد و تنها خدای بزرگ و متعال است که به دلیل آنکه آفریننده سایر موجودات است، مالک آنهاست و لهذا از نظر عقل، حق اطاعت دارد و بر سایر موجودات است که دستور او را اطاعت کنند و از او فرمان برند و بر فرمان و دستورش گردن نهند.

نتیجه اینکه: تنها خداوند، آفریدگار جهان و انسان است که حق حاکمیت بالذات دارد؛ زیرا حق حاکمیت بالذات، حق اطاعت را می‌طلبد و حق اطاعت بر مالکیت مطاع نسبت به مطیع توقف دارد و تنها مالک جهان و انسان وجود اقدس حق تعالی است. تا اینجا به ادله عقلی دال بر انحصار حاکمیت در ذات حق تعالی پرداختیم، اکنون نوبت آن است که به ادله نقلی انحصار حاکمیت در ذات اقدس خداوند بپردازیم.

۳. ادله نقلی حصر حاکمیت بالذات در خدای متعال

در متون دینی اسلامی - قرآن و حدیث - به فراوانی و به طور مکرر و با واژگان و الفاظ گوناگون بر حصر حاکمیت در خدای متعال تأکید شده است.

برای بررسی مسئله حصر حاکمیت در خداوند از دیدگاه قرآن و سنت ابتدا به بررسی این مطلب در آیات کریمه قرآن، سپس به بررسی آن در سنت معصومین علیهم السلام می‌پردازیم. بنابراین بحث درباره ادله نقلی حصر حاکمیت بالذات در خدای متعال را در دو بخش پی خواهیم گرفت.

بخش اول: ادله قرآنی حصر حاکمیت بالذات در خدای متعال

واژگانی که در آیات کریمه قرآنی برای دلالت بر حصر حق حاکمیت در خدای متعال به کار رفته‌اند عبارت‌اند از:

۱. حُکْم؛
۲. مُلْک؛
۳. تدبیر أمر؛
۴. ولایت؛
۵. أمر؛
۶. اطاعت؛
۷. اختیار؛
۸. هیمنه؛
۹. عبادت؛
۱۰. اتِّباع.

واژه نخست: «حکم»

در قرآن کریم آیات متعددی وجود دارد که با کاربری واژه «حکم» بر حصر حاکمیت در ذات اقدس خدای متعال تأکید نموده است؛ در ذیل به تعدادی از این آیات به عنوان نمونه اشاره می‌کنیم:

آیه اول: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقْضُ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾^۱.

در این آیه ضمن تصریح به حصر حاکمیت در ذات اقدس خداوند، به دو دلیل عقلی بر این حصر نیز اشاره شده است:

۱. سوره انعام: ۵۷.

دلیل اول: اینکه خدای متعال تنها منبع بیان حق است.

دلیل دوم: اینکه خدای متعال بهترین فیصله‌دهندگان بین حق و باطل و بین خوب و

بد است.

به این دو دلیل عقلی در بحث گذشته که به تبیین ادله عقلی حصر حاکمیت در

خداوند پرداختیم، اشاره شد.

آیه دوم: ﴿أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ﴾^۱.

آیه سوم: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾^۲.

آیه چهارم: ﴿لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَىٰ وَالْآخِرَةِ وَلَهُ الْحُكْمُ﴾^۳.

آیه پنجم: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ أَنْتَ تَحْكُمُ

بَيْنَ عِبَادِكَ فِي مَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾^۴.

آیه ششم: ﴿لَهُ عَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَبْصَرَ بِهِ وَأَسْمِعَ مَا لَهُمْ مِّنْ دُونِهِ مِنْ وَبِّ

وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا﴾^۵.

آیه هفتم: ﴿أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْوَلِيُّ وَهُوَ يُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ

شَيْءٍ قَدِيرٌ * وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾^۶.

۱. همان: ۶۲.

۲. سوره یوسف: ۴۰.

۳. سوره قصص: ۷۰.

۴. سوره زمر: ۴۶.

۵. سوره کهف: ۲۶.

۶. سوره شوری: ۱۰ و ۹.

آیات دیگری نیز با کاربری واژه «حُکْم» وجود دارد که دلالت بر حصر حقّ حاکمیت در ذات اقدس خدای متعال دارند که در اینجا به همین مقدار اکتفا می‌کنیم. واژه «حُکْم» که در این آیات به کار رفته به دلیل معنای لغوی و نیز به دلیل قرائن و شواهدی که در خود آیات آمده است، دلالت بر همان حکومت و سلطنت مورد بحث دارد.

ابن منظور در *لسان العرب* می‌گوید:

«و العرب تقول: حَكَمْتُ، و أَحَكَمْتُ و حَكَمْتُ، بمعنى مَنَعْتُ و رددت، و من

هذا قيل للحاكم بين الناس حاكِمٌ، لأنه يَمْنَعُ الظالم من الظلم»^۱.

راغب در *مفردات* می‌گوید:

«حَكَمٌ، أصله: مَنَعَ منعاً لإصلاح، و منه سميت اللجام حَكَمَةَ الدَّابَّةِ»^۲.

فیومی در *المصباح المنیر* می‌گوید:

«الحَكْمُ: الْقَضَاءُ و أَصْلُهُ الْمُنْعُ يُقَالُ: حَكَمْتُ عَلَيْهِ بِكَذَا إِذَا مَنَعْتَهُ مِنْ خِلَافِهِ فَلَمْ

يَقْدِرْ عَلَى الْخُرُوجِ مِنْ ذَلِكَ»^۳.

از توضیحاتی که لغویین درباره معنای «حُکْم» داده‌اند، روشن است که واژه «حُکْم» در اصل به معنای بازدارندگی است و به همین دلیل به سلطان و امیر و قاضی «حاکم» می‌گویند؛ چون فرض بر این است که سلطان و امیر و قاضی عدل را در جامعه به اجرا گذاشته و ظالم را از ظلم باز می‌دارند.

۱. ابن منظور، *لسان العرب*، ج ۱۲، ص ۱۴۱.

۲. راغب اصفهانی، *المفردات*، ص ۲۴۸.

۳. فیومی، *المصباح المنیر*، ج ۲، ص ۱۴۵.

در گذشته نیز در تبیین معنای حاکمیت، به تبیین معنای واژه «حُکْم» پرداختیم و روشن کردیم که اصل معنا در واژه حکم، همان بازداشتن و جلوگیری از ظلم و تعدی به حقوق دیگران که وظیفه حاکم یا سلطان و امیر است.

برخی از آیات فوق، افزون بر دلالت بر حصر حاکمیت در ذات اقدس حق متعال، بر گستره این حاکمیت و اینکه قلمرو این حاکمیت، کلیه رفتارهای اختیاری است که مورد اختلاف انسان‌هاست، دلالت دارد. نظیر آیه پنجم:

﴿أَنْتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبَادِكَ فِي مَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾

و نیز آیه هفتم:

﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾

واژه دوم: «مُلْك»

در قرآن کریم، واژه «مُلْك» برای دلالت بر حصر حاکمیت در وجود خدای متعال به فراوانی به کار رفته است و در اینجا اشاره به این نکته بی‌فایده نیست که واژه «مُلْك» در قرآن کریم نظیر سایر الفاظ و واژه‌ها به همان معنایی به کار رفته که در زبان عرب در آن به کار می‌رفته است که همان معنای سلطنت و حاکمیت است، بلکه شاید بتوان ادعا کرد که صریح‌ترین واژه در دلالت بر معنای حاکمیت و سلطنت و قدرت سیاسی، همین واژه «مُلْك» است.

معنای لغوی واژه «مُلْك»

راغب اصفهانی در بیان معنای واژه «مُلْك» می‌گوید:

«فالملك ضبط الشيء المتصرف فيه بالحكم»^۱.

۱. راغب اصفهانی، المفردات، ص ۷۵

و نیز می‌گوید:

«الْمَلِكُ هُوَ الْمُتَصَرِّفُ بِالْأَمْرِ وَ النَّهْيِ فِي الْجُمْهُورِ وَ ذَلِكَ يَخْتَصُّ بِسِيَاسَةِ النَّاطِقِينَ وَ لِهَذَا يُقَالُ: مَلِكُ النَّاسِ، وَ لَا يُقَالُ: مَلِكُ الْأَشْيَاءِ»^۱.

ابن منظور در *لسان العرب* می‌گوید:

«مَلِكُ اللَّهِ تَعَالَى وَ مَلِكُوتُهُ: سُلْطَانُهُ وَ عَظَمَتُهُ. وَ لِفُلَانٍ مَلِكُوتُ الْعِرَاقِ أَي: عِزُّهُ وَ سُلْطَانُهُ وَ مُلْكُهُ»^۲.

و نیز می‌گوید:

«والمملكة سلطان الملك في رعيته»^۳.

فیومی در *المصباح المنير* می‌گوید:

«مَلِكٌ عَلَى النَّاسِ أَمْرُهُمْ إِذَا تَوَلَّى السُّلْطَنَةَ فَهُوَ مَلِكٌ بِكَسْرِ اللَّامِ وَ تُخَفَّفُ بِالسُّكُونِ وَ الْجَمْعُ: مُلُوكٌ مِثْلُ فُلُسٍ وَ فُلُوسٍ وَ الْأَسْمُ الْمَلِكُ بِضَمِّ الْمِيمِ»^۴.

بنابراین، واژه «ملک» در زبان عرب، به معنای سلطنت و حاکمیت سیاسی بر مردم است. در آیات کریمه قرآنی ترکیب‌ها و صیغه‌های متعددی از این واژه در دلالت بر حصر حاکمیت و سلطنت بر مردم در خدای متعال آمده که در ذیل به ترتیب به آنها اشاره می‌کنیم.

۱. همان.

۲. ابن منظور، *لسان العرب*، ج ۱۰، ص ۴۹۲.

۳. همان.

۴. فیومی، *المصباح المنير*، ج ۲، ص ۵۷۹.

الف) مُلک

آیه اول:

﴿ قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ ﴾^۱.

در این آیه همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، خدای متعال به عنوان صاحب اصلی مُلک و پادشاهی معرفی شده و بر این نکته تأکید شده است که این جایگاه جز به وسیله خدای متعال در اختیار کسی قرار نمی‌گیرد که نتیجه آن نه تنها حصر حق اصلی حاکمیت و سلطنت در خدای متعال است، بلکه افزون بر این حصر، طریق مشروعیت حاکمیت هر حاکم و سلطان دیگری در نصب الهی است که از آن با عبارت «تُؤْتِي الْمُلْكَ» یاد شده است.

حصر «اتيان الملك» در خدای متعال، صراحتاً بر این معنا دلالت دارد که هیچ موجودی حق حاکمیت و سلطنت ندارد، مگر آنکه خدای متعال سلطنت و حاکمیت را به او عطا کند.

بنابراین، آیه فوق بر دو مطلب اصلی به صراحت دلالت دارد:

مطلب اول: حصر سلطنت و مُلک در ذات اقدس حق تعالی که عبارت «مَالِكِ

الْمُلْكِ» بر این حصر دلالت دارد؛

مطلب دوم: حصر راه دستیابی مشروع به «مُلک» به ایتاء و عطای آن از سوی خدای

متعال که افزون بر اینکه مدلول التزامی «مَالِكِ الْمُلْكِ» است، عبارت ﴿ تُوْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ ﴾ بر آن دلالت دارد.

آیه دوم:

۱. سورة آل عمران: ۲۶.

﴿ وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِّنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿۱﴾

این آیه و آیه پیش از آن، افزون بر ردّ مدعای عدم دخالت دین در سیاست، بر چند مطلب در زمینه حصر حاکمیت در خدای متعال دلالت دارند.

مطلب اول: ملک و سلطنت منحصرأً از آن خدای متعال است.

آنچه بر این مطلب دلالت دارد، پاسخی است که خدای متعال به اعتراض بنی اسرائیل داده است. آنها در اعتراض به نصب طالوت به پادشاهی و سلطنت بر بنی اسرائیل گفتند:

«طالوت را حق پادشاهی بر ما نیست؛ یعنی سلطنت و رهبری او بر ما مشروعیت ندارد؛ زیرا مردی فقیر و بی بضاعت است و از طبقه اشراف بنی اسرائیل نیست و پادشاهی و سلطنت کسی را می سزد که از طبقه مالکان و ثروتمندان باشد»؛

در پاسخ این اعتراض خداوند به دو مطلب اشاره فرمود:

۱. شایستگی رهبری به ثروت و مال نیست، بلکه آنکه قدرت جسمانی بهتر و دانایی بیشتر دارد، برای رهبری و پادشاهی سزوارتر است؛

۲. سلطنت و ملک از آن خداست. بنابراین، مشروعیت و سزاواری سلطنت و ملک، تنها از آن کسی است که خداوند او را برای سلطنت و ملک برگزیند:

﴿ وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَن يَشَاءُ ﴿۲﴾

بنابراین، حقانیت و مشروعیت سلطنت، مخصوص خدا و کسی است که از سوی خدا برای این منصب برگزیده شود.

آنچه بر اختصاص حق سلطنت و مُلک به خدای متعال دلالت صریح دارد، اضافه «ملک» است به ضمیر عائد به ذات باری تعالی که مفید اختصاص است و معنای دیگری جز اختصاص از آن محتمل نیست.

اسرائیلیان از پیامبر خدا درخواست کردند پادشاهی برای آنان برگزیند، این درخواست مبتنی بر باور دینی آنان - یا آنچه در عرف اصولی ما از آن به ارتکاز متشرعه تعبیر می‌شود - بود که پادشاه و سلطان را باید خداوند معین فرماید؛ زیرا حق پادشاهی و سلطنت مخصوص اوست. پیامبر خدا نیز این ارتکاز متشرعی را مورد تأیید قرار داد - و قرآن کریم نیز با نقل آن و عدم نسخ آن صحت آن را تأیید نمود - خدای متعال در پاسخ درخواست آنان، طالوت را به سلطنت و رهبری سیاسی آنان برگزید:

﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا﴾

و سپس در ردّ اعتراض اسرائیلیان، بر این مطلب تأکید نمود که: سلطنت و مُلک، حقّ مخصوص خداست و اسرائیلیان و دیگران حقّ دخالت در حاکمیت که حوزه اختصاصی اوست، ندارند.

مطلب دوم: همان است که در ضمن مطلب اول گفته شد و آن، ارتکاز متشرعی بنی اسرائیل مبنی بر این که حقّ حاکمیت مخصوص خداست و لذا برای تعیین حاکم و سلطان به سراغ پیامبر رفته و از او درخواست تعیین رهبر و سلطان نمودند. این ارتکاز توسط پیامبر آنان و نیز قرآن کریم به‌ویژه با عبارت «مُلُکُهُ» مورد امضا و تأیید قرار گرفته است.

مطلب سوم: نفی حقّ دخالت اسرائیلیان در امر سلطنت و ملک؛ زیرا در پاسخ اعتراض آنان به اشاره به شایستگی و توانایی طالوت اکتفا نشد، بلکه افزون بر آن به این

مطلب اشاره شد که ﴿وَاللّٰهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَن يَشَاءُ﴾ که بر این معنا دلالت دارد که اسرائیلیان را حق اعتراض بر گزینش خدا نیست؛ زیرا ملک و سلطنت از آن اوست و اوست که ملک و سلطنت خویش را به آنکه بخواهد می دهد.

آیه سوم:

﴿يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُؤَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلًّا يَجْرِى لِأَجَلٍ مُّسَمًّى ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمُ لَهُ الْمُلْكُ وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ * إِن تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ وَلَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَكُمْ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُونَ بِشِرْكِكُمْ وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ﴾^۱.

در آیه نخست از این دو آیه و آیات پیش از آن ضمن بیان حاکمیت خدا بر سراسر جهان هستی با جمله «لَهُ الْمُلْكُ» که متضمن تقدیم جار و مجرور بر متعلق است، حصر پادشاهی و سلطنت و حاکمیت در خدای متعال اعلام گردیده است.

این توهم که «ملک» در اینجا مُلک بر جهان هستی است، نه بر جامعه بشری، نابجاست؛ زیرا روشن است که مُلک در اینجا با الف و لام جنس آمده و مقید به قید خاصی نشده و حصر آن در ذات باری تعالی به معنای حصر جنس پادشاهی و مُلک و سلطنت در ذات باری تعالی است.

افزون بر اینکه جمله قبل از این جمله، یعنی «ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمُ» که خطاب به انسانها است، خود قرینه و سیاق روشنی است که «ملک» در جمله بعد، مُلک بر جامعه انسانی را نیز شامل می شود.

۱. سوره فاطر: ۱۴ و ۱۳.

این تعبیر، یعنی «لَهُ الْمُلْكُ» و نظایر آن، که به توضیحی که داده شد دلالت بر حصر ملک و پادشاهی در ذات باری تعالی دارد، در قرآن کریم فراوان تکرار شده است که در ذیل به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌کنیم.

آیه چهارم:

﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ
وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي
يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾^۱.

در این آیه نیز افزون بر تقدیم جار و مجرور بر «مُلک»، مدخول الف و لام جنس که مفید حصر جنس مُلک در خدای متعال است، قرینه خطاب به «ناس» دلالت دارد که مراد از «مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» تنها حاکمیت خدا بر جهان غیر انسانی نیست، بلکه مقصود، حاکمیت فراگیر و شامل و غیر قابل تجزیه و تعدد خدای متعال بر سراسر جهان هستی از جمله جامعه انسانی است.

جمله «إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا» که قبل از جمله مورد بحث آمده نیز قرینه دیگری بر این است که «مُلک» در این آیه، مُلکی است که شامل جامعه انسانی می‌شود و به معنای مُلک و سلطنت و حاکمیت متعارفی است که در جامعه بشر وجود دارد. مناسبت جمله «إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا» با اراده سلطنت و حاکمیت از جمله «لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» از آیات فراوان دیگری که رسولان را به عنوان حاکمان بر جامعه بشر معرفی کرده‌اند، روشن می‌شود؛ نظیر:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^۲.

۱. سوره اعراف: ۱۵۸.

۲. سوره نساء: ۶۴.

﴿فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا﴾^۱.

﴿وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ﴾^۲.

﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ

الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾^۳.

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ

بِالْقِسْطِ﴾^۴.

﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ

هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ﴾^۵.

و آیات دیگری که در آینده به تفصیل به آنها اشاره خواهد شد. این آیات و آیات مشابه دیگر، به روشنی بر این مطلب تأکید دارند که همه رسل الهی از سوی خدا برای حاکمیت عادلانه در بین مردم و برپایی حکومت قسط و فضیلت در جامعه بشر فرستاده شده‌اند.

بنابراین، جمله «إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ» قبل از جمله «لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» قرینه روشنی است بر اینکه مقصود از «ملک» در این آیه، همان سلطنت و حاکمیت

۱. همان: ۵۴.

۲. سوره بقره: ۲۵۱.

۳. همان: ۲۱۳.

۴. سوره حدید: ۲۵.

۵. سوره مائده: ۴۴.

است. بنابراین، آیه مذکور بر اختصاص سلطنت و حاکمیت در جامعه بشر نظیر سایر بخش‌های هستی به ذات اقدس حق تعالی دلالت دارد.

آیه پنجم:

﴿ تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ ﴾^۱.

در این دو آیه و آیات پس از آنها بر حصر مُلک در ذات مقدس حق تعالی تصریح و تأکید شده است.

جمله «بِيَدِهِ الْمُلْكُ» که جار و مجرور در آن مقدم شده است، دلالت بر حصر مُلک به طور مطلق در ذات اقدس حق تعالی دارد؛ زیرا «مُلک» همراه با الف و لام دلالت بر جنس مُلک دارد. جمله «وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» و جمله‌های پس از آن در آیات بعد، همگی در سیاق تأکید بر حکم‌فرمائی ذات اقدس حق تعالی بر سراسر جهان و بر جامعه انسان علی‌الخصوص دارد.

آیه ششم:

﴿ وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُن لَّهُ وِئٌ مِّنَ الدَّلِّ وَكَبْرَهُ تَكْبِيرًا ﴾^۲.

در این آیه که ابعاد گوناگونی از توحید در آن بیان شده است، بیش از هر چیز بر توحید در مُلک و حصر مُلک و حاکمیت در ذات خدای متعال و نفی شریک در مُلک، برای ذات اقدس حق تعالی تأکید شده است.

۱. سوره مُلک: ۱-۲.

۲. سوره اسراء: ۱۱۱.

در آیات کریمه قرآنی مکرراً بر نفی شریک برای خدا از حکومت و مُلک و سلطنت تأکید شده است؛ نظیر:

﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا * الَّذِي لَهُ
مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ
وَحَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾^۱.

﴿مَا لَهُمْ مِّنْ دُونِهِ مِنْ وِلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا﴾^۲.

﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا
يُشْرِكُونَ﴾^۳.

در این آیه، خلق و گزینش که به معنای انتخاب بهترین و وظیفه حاکمیت است، مخصوص خداوند دانسته شده و اعتقاد به وجود منبعی یا مرجع دیگری برای گزینش و حاکمیت را تلویحاً اعتقاد به شریک داشتن خدا به شمار آورده است و خدا را از آن منزه شمرده است. آیات فراوان دیگری که با واژه «مُلک» بر اختصاص ملک و حکومت به خدای متعال دلالت دارد موجود است که در ذیل به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^۴.

۱. سوره فرقان: ۱ و ۲.

۲. سوره کهف: ۲۶.

۳. سوره قصص: ۶۸.

۴. سوره آل عمران: ۱۸۹.

﴿ وَلِلّٰهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللّٰهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾^١.

﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللّٰهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَيَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَاللّٰهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾^٢.

﴿ لِلّٰهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾^٣.

﴿ إِنَّ اللّٰهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ اللّٰهِ مِن وَّالِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴾^٤.

﴿ لِلّٰهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ ﴾^٥.

﴿ وَلِلّٰهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ ﴾^٦.

﴿ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾^٧.

١. سورة مائده: ١٧.

٢. همان: ٤٠.

٣. همان: ١٢٠.

٤. سورة توبه: ١١٦.

٥. سورة شورى: ٤٩.

٦. سورة فتح: ١٤.

٧. سورة حديد: ٢.

همان گونه که در این آیات ملاحظه می شود، مُلک آسمان ها و زمین مخصوص خدا و منحصر در ذات اقدس او دانسته شده و با مفاهیمی نظیر: قدرت بی پایان و نامحدود حق تعالی، آفرینندگی او، حق کیفر و بخشش او، ولایت و نصرت او مقارن شده است. در گذشته گفتیم سیاست، متقوم به قدرت است. در این آیات نیز سلطنت و حاکمیت مطلق خداوند با مفهوم قدرت بی پایان او مقترن شده که اشاره ای به این نکته است که دلیل انحصار حق حاکمیت در ذات اقدس او انحصار قدرت لایزال و حقیقی در دست اوست.

هم چنین در آیات فوق و در آیات دیگر، حق حاکمیت خداوند با مفهوم آفرینندگی حق، مقارن شده است که اشاره به مطلبی است که در گذشته توضیح دادیم که آفرینندگی حق تعالی از نظر عقل موجب انحصار حق حاکمیت در ذات اقدس اوست. اقتران انحصار مُلک در خدای متعال در آیات فوق به مسئله کیفر و بخشش نیز اشاره ای دیگر به دلیل عقلانی انحصار حاکمیت در ذات حق تعالی است؛ زیرا چنان که گفتیم، حق کیفر، مخصوص آفریننده و مولای حقیقی است و کسی دیگر را حق کیفر و مجازات نیست.

تا اینجا به آیاتی که واژه ملک با صیغه مصدری آن - یعنی مُلک - در آنها به کار رفته و بر انحصار مُلک و حاکمیت در خدای متعال دلالت دارند اشاره کردیم. در ذیل به تعدادی از آیات قرآنی که در آنها صیغه دیگری از خانواده واژه «ملک» به کار رفته اشاره می کنیم. و آن آیاتی است که از صیغه «مَلِک» در آنها استفاده شده است.

ب) مَلِک

در آیات فراوانی از قرآن کریم، خداوند به عنوان تنها سلطان و مَلِک و پادشاه جهان هستی و جامعه بشری معرفی شده است. از قبیل:

آیه اول: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ * مَلِكِ النَّاسِ * إِلَهِ النَّاسِ﴾^۱.

در این آیه با توجه به اینکه واژه «مَلِك» اضافه بر «ناس» - که به معنای همه مردم است - شده است، دلالت بر این دارد که خداوند بزرگ، تنها پادشاه و حاکم جامعه بشری است و جز او حاکم و سلطانی برای جامعه بشری وجود ندارد.

آیه دوم: ﴿فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ﴾^۲.

آیه سوم: ﴿فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ﴾^۳.

در این دو آیه، خداوند متعال به عنوان تنها پادشاه حق عنوان شده است که به معنای عدم حقانیت پادشاهی دیگران است و با اضافه جمله «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» اشاره به این نکته شده که پذیرفتن هر سلطنت و پادشاهی دیگری - جز خدا - به معنای شریک برای خدا پنداشتن است.

آیه چهارم: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ﴾^۴.

آیه پنجم: ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ الْقُدُّوسُ الْعَزِيزُ

الْحَكِيمُ﴾^۵.

این آیات نیز بر حصر پادشاهی مُلک در ذات اقدس حق تعالی دلالت دارند؛ زیرا واژه «مَلِك» در این آیات با دخول الف و لام جنس بر آن این معنا را می‌رساند که جنس «مَلِك» در ذات اقدس حق تعالی تجلی یافته و منحصر در اوست.

۱. سوره ناس: ۱-۳.

۲. سوره طه: ۱۱۴.

۳. سوره مؤمنون: ۱۱۶.

۴. سوره حشر: ۲۳.

۵. سوره جمعه: ۱.

ج) ملکوت

در آیات متعددی از قرآن کریم برای دلالت بر حصر حاکمیت در ذات خدای متعال از واژه «مَلَكُوت» استفاده شده است.

«مَلَكُوت» در زبان عرب به معنای مبالغه در «مُلْك» است و مُلْك و سلطنت بزرگ و عظیم را ملکوت می‌گویند.

فیروزآبادی در کتاب قاموس چنین می‌گوید:

«والمَلَكُوتُ كَرَهَبُوتٍ وَتَرْقُوتُ: العِزَّةُ وَالسُّلْطَانُ»^۱.

ابن منظور در لسان العرب می‌گوید:

«والمَلَكُوتُ مِنَ الْمُلْكِ كَالرَّهْبُوتِ مِنَ الرَّهْبَةِ... وَهُوَ الْمُلْكُ وَالْعِزَّةُ»^۲.

راغب اصفهانی در المفردات می‌گوید:

«والمَلَكُوتُ مَخْتَصٌ بِمَلِكِ اللَّهِ تَعَالَى وَهُوَ مَصْدَرُ مَلَكٌ أُدْخِلَتْ فِيهِ التَّاءُ نَحْوَ رَحْمَتٍ

وَرَهْبُوتٍ»^۳.

طریحی در مجمع البحرین می‌گوید:

«والمَلَكُوتُ كِبْرَهُوتٌ: العِزَّةُ وَالسُّلْطَانُ وَالْمَمْلَكَةُ، وَيُقَالُ: الجَبْرُوتُ فَوْقَ الْمَلَكُوتِ،

كَمَا أَنَّ الْمَلَكُوتَ فَوْقَ الْمُلْكِ، وَالْوَاوُ وَالتَّاءُ فِيهِ زَائِدَتَانِ، وَلَهُ مَلَكُوتُ الْعِرَاقِ أَي:

مَلِكُهَا»^۴.

۱. فیروزآبادی، القاموس المحيط، «ذیل واژه ملک».

۲. ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۰، ص ۴۹۱.

۳. راغب اصفهانی، المفردات، ص ۷۷۵.

۴. طریحی، مجمع البحرین، ج ۵، ص ۲۹۰.

بنابر آنچه در کلمات لغویان در بالا آمد، ملاحظه می‌شود ملکوت به همان معنای مُلک و سلطنت است، لکن بنابر قاعده «زیادة اللفظ دلیل علی زیادة المعنی، یا: کثرة المبانی تدل علی کثرة المعانی» افزودن واو و تاء بر لفظ «ملک» برای دلالت بر مبالغه در معنای سلطنت و ملک است و لذا واژه «ملکوت» مخصوص سلطنت و مُلک الهی است که از نظر کیف و کم، برتر و عظیم‌تر و فراتر از سلطنت‌های بشری است.

در قرآن کریم، آیات متعددی با به‌کارگیری واژه «ملکوت» بر حصر حاکمیت در ذات اقدس حق تعالی دلالت دارند، از جمله:

آیه اول:

﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ * إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ * فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾^۱.

در این آیات پس از تأکید بر خالقیت و خلاقیت خدای متعال و اشاره به امر خلقی خداوند، به امر تدبیری او اشاره شده و با جمله «بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ» سلطنت و حاکمیت بر تمام جهان هستی - از جمله جامعه بشر - مخصوص خداوند دانسته شده است.

جمله «بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ» از چند جهت دلالت بر حصر مُلک و حاکمیت در ذات اقدس حق دارد.

۱- اضافه «مَلَكُوتُ» به «كُلِّ شَيْءٍ» به معنای آن است که سلطنت و ملک خدای متعال، همه چیز را فراگرفته است. بنابراین همه موجودات، زیر چتر حاکمیت اویند و

۱. سوره یس: ۸۱-۸۳.

هیچ چیزی وجود ندارد، مگر آنکه محکوم مُلک و سلطنت الهی باشد. بنابراین، حاکم و سلطانی در کنار خدا وجود ندارد.

۲- تقدیم «بِیَدِهِ» بر «مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ» دلالت بر حصر ملکوت، یعنی مُلک و سلطنت در خدای متعال دارد؛ زیرا جار و مجرور مَقْدَم بر متعلق، دلالت بر حصر دارد.

۳- جمله «سُبْحَانَ الَّذِي» که خدا را منزّه می‌دارد، این تنزیه را وصف خدایی قرار می‌دهد که او را با جمله «بِیَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ» معرفی می‌کند، تنزیه چنین خدایی متضمن تنزیه او از شریک در همین وصف، یعنی وصف «بِیَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ» است.

۴- جمله «وَالَّذِي تُرْجَعُونَ» در ذیل آیه که دلالت بر مرجعیت ذات اقدس متعال برای همه بندگان دارد و دلالت بر حصر این مرجعیت در ذات اقدس حق تعالی دارد، موجب دلالت سیاقی آیه ملکوت و مُلک و سلطنت در ذات اقدس حق تعالی است.

آیه دوم: آیه دیگری که با استفاده از واژه «ملکوت»، حصر حاکمیت و سلطنت را در ذات اقدس حق تعالی می‌رساند آیه هشتاد و هشتم از سوره مؤمنون است:

﴿ قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُحْيِيهِ وَلا يُجَارُ عَلَيْهِ اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾

مضمون این آیه، مشابه مضمون آیه قبل است و دلالت بر حصر ملکوت همه اشیا، یعنی سلطنت و مُلک بر همه موجودات از جمله جامعه بشری در خدای متعال دارد.

این آیه در سیاق آیات دیگری قرار دارد که توجه به آیات قبل و بعد این آیه، معنای آن و دلالتش را بر حصر حاکمیت در ذات اقدس حق تعالی روشن‌تر و صریح‌تر می‌کند:

﴿ قُلْ: لَمَنِ الْاَرْضُ وَمَنْ فِيهَا اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ؟ * سَيَقُولُونَ لِلّٰهِ قُلْ: اَفَلَا تَذَكَّرُونَ؟ * قُلْ: مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ؟ * سَيَقُولُونَ: لِلّٰهِ قُلْ: اَفَلَا تَتَّقُونَ؟ * قُلْ: مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُحْيِيهِ وَلا يُجَارُ عَلَيْهِ اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ؟ * سَيَقُولُونَ: لِلّٰهِ قُلْ: فَاَنى تُسْحَرُونَ؟ * بَلْ

أَتَيْنَاهُمْ بِالْحَقِّ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ * مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ * عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿۱﴾.

ظاهراً خطاب در این آیات به منافقان است؛ یعنی کسانی که به زبان، اظهار اطاعت و پذیرش حاکمیت خدا و رسول می‌نمایند، لکن در باطن و خفا از دستورات خدا و رسول سرپیچی نموده و بر ضد حاکمیت خدا و رسول توطئه می‌کنند.

هنگامی که از اینان پرسیده می‌شود: حاکم و آمر و ملک و سلطان شما کیست؟ در پاسخ، بی‌درنگ می‌گویند: خداست. لکن در عمل به آنچه با زبان می‌گویند پای‌بند نیستند؛ زیرا در باطن و پشت پرده به حاکمیت حاکمی غیر خدا دل بسته‌اند و از فرمان فرماندهی غیر خدا فرمان می‌برند، لهذا به آنان گفته می‌شود: «أَفَلَا تَذَكَّرُونَ؟»، «أَفَلَا تَتَّقُونَ؟»

مشکل عمده همه ادیان و به‌ویژه اسلام، این دسته از مردمی بوده است که با زبان و در ظاهر خود را موحد و مؤمن معرفی می‌کرده‌اند، لکن در باطن و در مرحله عمل، مشرک بوده‌اند و حاکم و فرمانروایی به‌جز خدا پذیرفته و از فرمان او تبعیت می‌کرده‌اند و لذا در آیات قرآنی بر توحید عملی یا توحید در طاعت الهی تأکید فراوانی شده است و در قرآن کریم دروغ همین دسته دروغ بزرگ به‌شمار آمده و از آنان به منافق تعبیر شده است. لهذا در آیه اخیر از این افراد با وصف دروغگویی یاد شده است: «وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ»؛ یعنی در ادعایی که می‌کنند، آنگاه که خود را مطیع و پیرو خدا و رسول خدا می‌شمارند، دروغ می‌گویند. در سوره منافقون نیز به همین مطلب اشاره شده است:

﴿ إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ
وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ ﴾^۱.

در همین راستا در آیات یاد شده فوق تأکید بر توحید اطاعت به عمل آمده و در آیه
اخیر از دسته آیات مذکور در بالا، با جمله ﴿ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا
خَلَقَ وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ ﴾ با تأکید فراوان، هرگونه شریک در حاکمیت و سلطنت
برای خدا نفی گردیده است و به أدله عقلی - انبی - متعدّد، کاشف از وحدت حاکمیت
و سلطنت الهی اشاره شده است.

واژه سوم: «تدبیر امر»

تدبیر در لغت عرب به معنای عاقبت اندیشی است. فیروزآبادی در قاموس می گوید:

«التدبیر: النظر في عاقبة الأمر»^۲.

و تدبیر امر، به معنای حکم و فرمان و دستوری است که با مآل اندیشی و عاقبت
نگری انجام می گیرد.

زمخشری، مفسّر معروف در تفسیر «یدبر الأمر» می گوید:

«يدبر، يقضي و يقدر على حسب الحكمة، و يفعل ما يفعل المتحرّي للصواب
الناظر في أدبار الأمور و عواقبها لئلا يلقاه ما يكره آخراً؛ و الأمر: أمر الخلق كله و
أمر ملكوت السماوات و الأرض و العرش»^۳.

۱. سورة منافقون: ۱.

۲. فیروزآبادی، قاموس المحيط، ج ۲، ص ۲۷.

۳. زمخشری، الکشاف، ج ۲، ص ۲۲۵.

فخرالدین رازی نیز در تفسیر «یدبّر الأمر» عبارتی نظیر عبارت کشف دارد و

می‌گوید:

«یدبّر الأمر: معناه یقضي و یقدر علی حسب مقتضی الحکمة و یفعل ما یفعله المصیب فی أفعاله الناظر فی أدبار الأمور و عواقبها کما لا یدخل فی الوجود ما لا ینبغی، و المراد من «الأمر» الشأن، یعنی یدبر أحوال الخلق و أحوال ملکوت السماوات و الأرض»^۱.

شیخ طوسی رحمته اللہ علیہ در تفسیر تبیان، در ذیل آیه سوم از سوره یونس که مشتمل بر جمله «یدبّر الأمر» است می‌فرماید:

«خاطب بهذه الآیة جمیع الخلق و أخبرهم بأن الله الذی یملك تدبیرکم و تصرفکم بین أمره و نهبه و یجب علیکم عبادته الله الذی خلق السماوات و الأرض»^۲.

این عبارت به روشنی جمله «یدبّر الأمر» را به معنای مالکیت تدبیر و تصریف خلق بین الأمر و النهی تفسیر کرده است. «تصریف الخلق بین أمره و نهبه»؛ یعنی با امر و نهی خویش، احوال خلق را به‌گردش درآوردن که حقیقت مُلک و سلطنت و پادشاهی جز این نیست.

از مجموع مطالبی که در بالا از اهل لغت و تفسیر نقل کردیم، روشن شد که مراد از وصف «یدبّر الأمر»، سلطنت و مُلک است که عهده‌دار اراده امور و شئون رعیت است و وصف خدای متعال به عنوان «تدبیر أمر»، وصف به پادشاهی و سلطنت حکیمانه و عاقبت‌اندیشانه است که از مختصات و ویژگی‌های سلطنت الهی است و لهذا چنین

۱. فخررازی، تفسیر کبیر، ج ۹، ص ۱۳.

۲. شیخ طوسی، تبیان، ج ۵، ص ۳۳۴.

وصفی مستلزم حصر این عنوان در ذات خدای متعال است؛ زیرا تنها اوست که بر عواقب احوال و امور آگاه است، پس تنها اوست «مدبّر الأمر» و سلطان و پادشاهی که با آگاهی و احاطه کامل بر سرنوشت خلق و از جمله آدمیان، اداره امور و شئون آنان را برعهده دارد.

از آنچه بیان شد، می توان نتیجه گرفت وصف «تدبیر امر» متضمن دلیل بر حصر سلطنت و حاکمیت در ذات حق تعالی است؛ زیرا علم به عاقبت امور از لوازم سلطنت و حاکمیت است؛ چرا که حاکمیت بر مردم، به معنای تعیین سرنوشت و عاقبت مردم است و نیاز به عاقبت دانی و علم به آینده اشیا دارد که منحصرأ در اختیار خدای متعال است. در قرآن کریم، در آیات متعددی عنوان «تدبیر امر» به خداوند متعال نسبت داده شده که در ذیل به برخی از آنها اشاره می کنیم.

نمونه اول:

﴿ إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ * إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا وَعَدَّ اللَّهُ حَقًّا إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ * ١﴾

در این دو آیه، وصف خدای متعال به تدبیر امر از چند جهت بر حصر حاکمیت در خدای متعال دلالت دارد.

۱- خود وصف «تدبیر امر» که به معنای گرداندگی امور خلق براساس مآل اندیشی و عاقبت نگری است، مفید حصر حاکمیت در خدای متعال است؛ زیرا تدبیر امر به این

۱. سوره یونس: ۳ و ۴.

معنا، بر علم به عاقبت امور توقف دارد، حاکم آن است که بداند دستوری که می‌دهد و حکمی که صادر می‌کند، جامعه را به چه عاقبتی می‌کشانند و اینکه جامعه با فرمانبری از فرمان و حکم حاکم به چه عاقبت و آینده‌ای دست خواهد یافت. حاکم باید بداند چه حکم و دستور و آیینی می‌تواند جامعه را به سعادت راستین برساند و باید بداند که جامعه با چه نوع رابطه و رفتاری به بهترین آینده و سرنوشتی می‌رسد.

این علم و دانش - یعنی علم عاقبت‌شناسی - منحصرأ در اختیار خدایی است که عالم الغیب و الشهاده است و لهذا در بسیاری از آیاتی که در آنها به حصر تدبیر و ولایت و حاکمیت در ذات خدای متعال اشاره شده است به دلیل آن - که عالم الغیب و الشهاده بودن اوست - نیز اشاره شده است؛ نظیر:

﴿يَدَّبَّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ * ذَلِكَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾^۱.

﴿قُلِ اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ أَنْتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبَادِكَ فِي مَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾^۲.

﴿اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَىٰ وَمَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ * عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ * تَأَنِّجُنَا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا...﴾^۳.

۱. سوره سجده: ۶ و ۵.

۲. سوره زمر: ۴۶.

۳. سوره رعد: ۸ - ۱۶.

﴿قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ؟
* سَيَقُولُونَ لِلَّهِ *﴾ تا آنجا که می فرماید: - عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَتَعَالَى عَمَّا
يُشْرِكُونَ﴾^۱.

۲- کلمه «الأمر» در جمله «یدبر الأمر» اسم جنس محلی به الف و لام است که به دلالت اطلاقی، مفید شمول است و در نتیجه بر شمول تدبیر الهی نسبت به همه شئون و امور است. بنابراین، جایی برای تدبیر امری توسط موجود دیگر باقی نمی ماند؛ زیرا خداست که همه امرها و شأنها را تدبیر می کند. پس تدبیرکننده امری جز او وجود ندارد.

۳- سیاق جمله «یدبر الأمر» که متضمن حصر ربوبیت و اذن به شفاعت و نیز حصر مرجعیت عباد و آغاز خلق و اعاده آن، همگی در ذات اقدس حق تعالی است، قرینه بر حصر تدبیر امر نیز در ذات اقدس حق تعالی است.

نمونه دوم: آیات سی و یکم تا سی و پنجم سوره یونس:

﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ؟ * فَذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ؟ * كَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ فَسَقُوا أَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ * قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَن يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ؟ قُلِ اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ؟ * قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَن يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهْدِي؟ إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ؟﴾

در این مجموعه آیات نیز خدای متعال با جمله «یدبر الأمر» توصیف گردیده است و با توجه به صراحت آیه نخستین و نیز سیاق آیات و قرائن روشن و فراوان دیگر، دلالت بر حصر این وصف در خدای متعال دارد.

این آیات و آیات پیش و پس آنها ضمن دلالت بر حصر حاکمیت و سلطنت و مُلک در ذات خدای متعال به ادله متعددی در این زمینه اشاره دارند.

دلیل اول: آفرینندگی؛ آفرینندگی خدا خود دلیل بر این است که حاکمیت، تنها از آن اوست. در گذشته به این دلیل اشاره کردیم.

دلیل دوم: روزی دهندگی؛ چون تنها روزی دهنده خداست، پس هم اوست که تنها حاکم و سلطان حق جهان آفرینش و جامعه انسانی است.

دلیل سوم: رهنمایی به حق و بی نیازی از رهنمایی دیگران.

از آنجا که خدای متعال تنها راهنمای به حق است و هر راه یافته به حق به راهنمایی او نیازمند است، بنابراین حاکمیت و سلطنت تنها از آن اوست؛ زیرا استحقاق سلطنت و حکومت از آن کسی است که در ذات خود راهنمای به حق است و دیگران در راه یابی به حق، نیازمند او و او بی نیاز از راهنمایی و هدایت دیگران است. این وصف، مخصوص خداست و کسی خدا را در این ویژگی شریک و نظیر نیست.

این استدلالها به ضمیمه صراحت آیه «وَمَنْ يُدَبِّرِ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ» دلالت بر حصر حاکمیت در ذات خدای متعال دارند.

نمونه سوم: خدای متعال در سوره رعد می فرماید:

﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُؤْفِقُونَ﴾^۱.

در این آیه، ضمن اشاره به وصف الهی «تدبیر الأمر» به اقسام چهارگانه امر و فعل الهی اشاره شده است:

۱. امر یا فعل خلقی «رَفَعَ السَّمَاوَاتِ...»؛
۲. امر یا فعل تسخیری «وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ»؛
۳. امر یا فعل تدبیری «يُدَبِّرُ الْأَمْرَ» که شامل همه اوامر تدبیری از جمله امر تمکینی می شود؛

۴. امر یا فعل تشریعی «يُفَصِّلُ الْآيَاتِ».

ظاهر آیه این است که «يُدَبِّرُ الْأَمْرَ» و «يُفَصِّلُ الْآيَاتِ» بیان و تفسیر «اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ» است.

جمله «اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ» کنایه از حکومت و سلطنت خدای متعال است که جمله «يُدَبِّرُ الْأَمْرَ» و جمله های قبل و بعد آن به توضیح این حکومت و سلطنت پرداخته است.

جمله «يُفَصِّلُ الْآيَاتِ» به صراحت بر شمول تدبیر امر خداوند نسبت به جهان انسانی دلالت دارد و نیز دلالت بر این دارد که این تفصیل آیات جلوه و اثری از «اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ» الهی و ملک و سلطنت خداوندی است.

نمونه چهارم: نظیر مضمون آیه فوق در سوره سجده آمده است:

۱. سوره رعد: ۲.

﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَىٰ الْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِّنْ دُونِهِ مِن وَّلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾ * يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ * ذَلِكَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ^۱.

در این آیات نیز خدای متعال به «تدبیر امر جهان از آسمان تا زمین» توصیف شده است. این شمول و فراگیری، خود دلالت بر حصر دارد؛ زیرا با این فراگیری و شمولی که برای حاکمیت الهی و تدبیر امر او بیان شده است، جایی برای حاکمیت حاکمی دیگر یا تدبیر مدبری دیگر وجود ندارد.

در این آیات، در ضمن توصیف خدا به آفرینندگی «خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ...» و به حاکمیت و سلطنت مطلق «ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ ... يُدَبِّرُ الْأَمْرَ» به دلیل این حاکمیت که همان آفرینندگی است از یک سو و دانایی و احاطه خدا بر عالم غیب و شهود است، از سوی دیگر اشاره شده است.

واژه چهارم: «ولایت»

لغویین عرب برای واژه «ولایت» و «ولی» و «مولی» معانی گوناگونی ذکر کرده‌اند که از این معانی آنچه با ذات اقدس حق تناسب دارد معنای مالکیت امر و سلطنت و صاحب اختیار بودن است و بر این اساس، واژه «ولایت» - به کسر یا فتح - مصدر و واژگان «ولی» و «مولی» به یک معناست.
ابن منظور در *لسان العرب* می‌گوید:

۱. سورة سجده: ۴ - ۶.

«ولی: فی اسماء الله تعالی. هو النَّاصِر و قیل: المتوَّیِّ لأُمور العالم و الخلائق القائم بها»^۱.

آنچه در آیات کریمه قرآن دلالت بر اراده معنای دوم از واژه «ولی» می‌کند، این است که در بسیاری از آیات قرآن کریم - که در ذیل به برخی از آنها اشاره می‌شود - واژه ولی در کنار واژه «نصیر» به گونه‌ای به کار رفته که صریح در این است که مراد از واژه «ولی» در استعمالات قرآنی، ناصر نیست، بلکه همان «المتوَّیِّ لأُمور العالم و القائم بها» است که همان معنای سلطان و مَلِک است. از برای مثال:

آیه اول:

﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ
وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾^۲.

در این آیه ضمن عطف نفی «نصیر» بر نفی «ولی» که صریح در تعدد معنای این دو واژه است، صدر آیه، قرینه روشنی است بر اینکه مراد از «ولی» همان سلطان و مَلِک است.

آیه دوم:

﴿إِنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَمَا لَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ
مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾^۳.

۱. ابن منظور، لسان العرب، «ذیل واژه ولی»، ج ۱۵، ص ۴۰۶.

۲. سوره بقره: ۱۰۷.

۳. سوره توبه: ۱۱۶.

در این آیه نیز تکرر نفی در «وَلِيٍّ» و «نَصِيرٍ» صریح در تعدد معنای این دو واژه است از یک سو و صدر آیه که «لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» است، قرینه روشنی بر اراده معنای «مَلِكٍ و سلطان و صاحب اختیار و مالک تصرف» از واژه «وَلِيٍّ» از سوی دیگر است.

آیه سوم:

﴿ قُلْ مَنْ ذَا الَّذِي يَعْصِمُكُمْ مِّنَ اللَّهِ إِنَّ أَرَادَ بِكُمْ سُوءًا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ رَحْمَةً وَلَا يَجِدُونَ لَهُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا^۱ .

در این آیه نیز افزون بر تکرر نفی بین «وَلِيٍّ» و «نَصِيرٍ» که صریح در تعدد معناست، صدر آیه قرینه بر این است که مراد از «وَلِيٍّ» همان صاحب اختیار و مالک امر تدبیر و تصرف در خلق است.

موارد استعمالات قرآنی فراوان دیگری بر تعدد معنای «وَلِيٍّ» و «نَصِيرٍ» دلالت دارد، البته این تعدد معنا با ناصربودن «وَلِيٍّ» منافات ندارد؛ زیرا ولیّ به معنای سلطان و صاحب اختیار و مَلِك، به کار نصرت و یاری نیز می‌پردازد.
ابن منظور در بیان وحدت معنای «وَلِيٍّ» و «مولى» می‌گوید:

«و الوَلِيُّ و المولى واحد في كلام العرب»^۲.

فیروزآبادی در قاموس می‌گوید:

«الْوَلِيُّ: الْقُرْبُ وَ الدُّنُوُّ - تا آنجا که می‌گوید: - وَ الْوَلِيُّ: الْأَسْمُ مِنْهُ - تا آنجا که می‌گوید: - وَ وَلِيّ الشَّيْءِ وَ عَلَيْهِ: وَايَةٌ وَ وَايَةٌ، أَوْ هِيَ - أي بالفتح - المصدر و

۱. سورة احزاب: ۱۷.

۲. ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۵، ص ۴۰۸.

بالکسر: الحُطَّةُ و الإِمَارَةُ، و السُّلْطَانُ و أَوْلِيَّتُهُ الأَمْرَ وَّلَيْتُهُ إِيَّاهُ و الوَلَاءُ: المَلِكُ...
الى آخر كلامه»^۱.

فیومی در المصباح المنیر می گوید:

«و الوَلِيُّ: فَعِيلٌ بِمَعْنَى فَاعِلٍ، مِنْ وَلِيَّتِهِ: إِذَا قَامَ بِهِ وَ مِنْهُ «اللَّهُ وِلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا» و
الْجَمْعُ أَوْلِيَاءٌ: قَالَ ابْنُ فَارِسٍ: وَكُلُّ مَنْ وِلِيَّ أَمْرٍ أَحَدٍ فَهُوَ وَلِيُّهُ»^۲.

راغب اصفهانی در مفردات می گوید:

«و الوَلَايَةُ النُّصْرَةُ و الوَلَايَةُ تَوَلَّى الأَمْرَ، و قِيلَ: الوَلَايَةُ و الوَلَايَةُ نَحْوُ: الدَّلَالَةُ و
الدَّلَالَةُ و حقیقته: تَوَلَّى الأَمْرَ»^۳.

همان گونه که در کلمات اهل لغت و نیز برخی از آیات قرآن ملاحظه شد، بیشترین کاربری واژگان «ولایت» و «ولی» و «مولی» در زبان عرب در دو معنای نصرت و مُلک است، لکن در قرآن کریم کاربری این واژگان در حق خدای متعال، به معنای دوم؛ یعنی صاحب اختیار بودن و صاحب مُلک و سلطنت بودن است.

در اینجا لازم است به تعدادی از آیات قرآن کریم که در آنها واژه «ولایت» یا مشتقات آن در شأن خدای متعال به کار رفته و قرائن قطعی بر دلالت آن بر اراده معنای مُلک و سلطنت و اختیارداری برپاست تأیید و تأکید می کند، اشاره کنیم؛ در این آیات نیز ولایت به معنای مُلک و سلطنت منحصرأً از آن خدای متعال دانسته شده است.
آیه نخست:

۱. فیروزآبادی، القاموس المحيط، ج ۴، ص ۶۴ و ۶۵.

۲. فیومی، المصباح المنیر، ج ۲، ص ۶۷۲.

۳. راغب اصفهانی، المفردات، ص ۸۸۵.

﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا
أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ
هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾^۱.

در این آیه «ولی» به معنای صاحب اختیار و ملّک و متصرف و قائم به امر است. قرائن و شواهد متعدّدی بر اراده این معنا از کلمه «ولی» در آیه مذکور دلالت می‌کنند:

۱- سیاق آیات قبل و بعد از این آیه از جمله آیه الکرسی که همه جملات آن در رابطه با وصف سلطنت و حاکمیت الهی است، نظیر «لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ»، «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ»، «وَلَا يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا». و از جمله آیه بعد از آیه الکرسی که جملات آن نیز در راستای وصف شیوه اجرای ملّک و سلطنت و حاکمیت الهی و وصف مؤمنان و فرمانبرداران و سرنهادگان به این ملّک و سلطنت است.

جمله «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» اشاره به این حقیقت است که اجرای حاکمیت خدا در جامعه بشر با اکراه نیست، و مراد از دین، همان آیین عدل است که به وسیله پیامبر اکرم ﷺ برای برقراری نظم در جامعه بشر فرستاده شده؛ چنان‌که در سوره شوری فرمود:

﴿وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ﴾^۲.

در جمله ﴿قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ اشاره به این مطلب است که شیوه اجرای حاکمیت الهی در جامعه بشری شیوه تبیین و ارشاد و توضیح حقیقت و تمییز آن از باطل در برابر مردم است تا با آگاهی از حق و باطل با انتخاب خویش حکومت حق را برگزینند و از حکومت باطل و گردن‌نهادن به آن سرباز زنند.

۱. سوره بقره: ۲۵۷.

۲. سوره شوری: ۱۵.

در جمله ﴿فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى﴾ اشاره به وصف و حال کسانی است که پس از تبیین حاکمیت حق الهی و تمیز آن از حاکمیت باطل مدعیان دروغین رهبری و حاکمیت در جامعه بشر، دست رد به سینه نامحرمان زده و از گردن نهادن به حاکمیت طاغوت امتناع ورزیده و به حاکمیت خداوند متعال ایمان آورده و در برابر فرمان او سر تسلیم فرود آورده‌اند. این آیه فرمانبرداران امر و نهی الهی و سرسپردگان به حاکمیت مطلق خدا را با جمله ﴿فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى﴾ توصیف نموده است.

در جمله بعد از ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ می‌فرماید: ﴿يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾؛ اخراج از ظلمات به نور، همان اخراج از ظلمات به نوری است که در یک جا قرآن کریم را وسیله و سبب آن معرفی کرده است:

﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ * يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾^۱.

و در جایی دیگر رسول اکرم ﷺ را سبب آن معرفی نموده است:

﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾^۲.

بنابراین، اخراج من الظلمات الى النور به وسیله امر و نهی تشریحی یا همان اعمال حاکمیت الهی انجام می‌گیرد که سبب و ابزار آن، قانون و مجریان قانونند؛ کتاب خدا بیان قانون را به عهده دارد و مجریان آن و حاکمان بر طبق آن، وجود مقدس رسول الله ﷺ و حاکمان تعیین شده از سوی اویند.

۱. سوره مائده: ۱۵ و ۱۶.

۲. سوره ابراهیم: ۱.

بنابراین، جمله ﴿يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ اشاره به وظیفه‌ای است که حاکم اسلامی در جامعه بشری بر عهده دارد. لهذا حاکمیت الهی در حقیقت اخراج مردم از ظلمات به نور و از نقص به کمال و از گمراهی و ضلالت به هدایت و تقوی و فضیلت است.

و در آخر، جمله ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولِيَاءُ لَهُمُ الطَّاغُوتُ﴾ اشاره روشنی است به اینکه ولایت در اینجا به معنای همان اختیارداری و رهبری است؛ زیرا واژه «طاغوت» در لغت عرب، در اصل به معنای تجاوز از حد در عصیان و تمرد است. فیومی در *المصباح المنیر* می‌گوید:

«الطَّاغُوتُ يُدَكَّرُ وَ يُؤْتَتْ وَ الْأَسْمُ، الطُّغْيَانُ وَ هُوَ مُجَاوِزَةُ الْحَدِّ، وَ كُلُّ شَيْءٍ جَاوَزَ الْمَقْدَارَ وَ الْحَدَّ فِي الْعِصْيَانِ فَهُوَ طَاغٍ»^۱.

و در کاربرد قرآنی آن در مصداق برتر این طغیان که حاکم جائر است، به کار رفته است؛ چنان‌که آیات پنجاه و نه، و شصت سوره نساء بر آن دلالت دارند:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا * أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَمَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾.

آیه اول، متضمن امر به تسلیم و طاعت در برابر حاکمیت حاکمان الهی است و آیه دوم سرزنش کسانی است که به حاکمیت حاکمان غیر الهی تن می‌دهند و به حکومت آنان سر می‌سپارند و در این آیه روشن است که مراد از «طاغوت» حاکم جائر است که

۱. فیومی، *المصباح المنیر*، ج ۲، ص ۳۷۳ و ۳۷۴.

در این آیات قرآنی کسانی که به حکومت او - به جای حکومت خدا - سر فرود می آورند، مورد سرزنش شدید قرار گرفته اند.

در آیات دیگری از قرآن کریم نیز «طاغوت» به معنای حاکم غیر الهی به کار رفته است و به طور کلی، از کاربری های این واژه در قرآن کریم استفاده می شود که مقصود از این واژه در همه کاربری های قرآنی، حاکم یا حاکمان غیر الهی است:

﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيْبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْحَبِثِ وَالطَّاغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَؤُلَاءِ أَهْدَى مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيْلًا * أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ وَمَن يَلْعَنِ اللَّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُ نَصِيْرًا * أَمْ لَهُمْ نَصِيْبٌ مِّنَ الْمُلْكِ فَإِذَا لَّا يُوْتُونَ النَّاسَ نَقِيْرًا * أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيْمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيْمًا ﴾^۱.

صرف نظر از قرائن قرآنی فراوانی که در رابطه با تفسیر مضامین این آیات وجود دارد که دلالت روشنی بر این دارد که این آیات، همگی در رابطه با مسئله حکومت و ولایت امر وارد شده است و بالخصوص به مسئله حکومت و ولایت بعد از رسول خدا ﷺ اشاره داشته و اولیای امر را بعد از رسول خدا ﷺ معین می کند. آنچه اکنون از این آیات مورد استشهاد ماست، کاربری واژه طاغوت است که به معنای حاکم غیر الهی یا به تعبیری «کل من یطاع من دون الله» است، قرائنی که در این آیات، بر این مطلب دلالت می کند، چند چیز است:

۱. جمله ﴿ أَمْ لَهُمْ نَصِيْبٌ مِّنَ الْمُلْكِ ﴾ است؛ زیرا ضمیر «لَهُمْ» به همان کسانی بر می گردد که کلمه «هَؤُلَاءِ» به آنها بر می گردد و معلوم است که مشارالیه «هَؤُلَاءِ» همان جبث و طاغوت است.

۲. مقابله ایمان به جبت و طاغوت با ﴿آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا﴾ که نشانه آن است که مؤمنان به جبت و طاغوت، جبت و طاغوت را به جای صاحبان اصلی مُلک الهی به فرمانروایی پذیرفته و از آنان اطاعت می‌کنند. آیه دیگری که طاغوت در آن به‌کار رفته، آیه ذیل است:

﴿الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ
الطَّاغُوتِ فَقاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا﴾^۱.

در این آیه نیز «طاغوت» در معنای حاکم غیر الهی به‌کار رفته که کافران در راه تحکیم قدرت او و امتثال فرمان او می‌جنگند و به‌همین سبب، در ولایت شیطان قرار گرفته و از اولیای شیطان به‌شمار می‌آیند. قرینه روشنی که دلالت بر کاربری طاغوت در این آیه در حاکم غیر الهی دارد، آیه ما قبل آن است:

﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ
وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ
لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا﴾^۲.

در این آیه دستور جنگ بر ضد حاکمان ستمگری داده شده که با حاکمیت ظالمانه خویش، جور و ستم بر مردم روا داشته‌اند تا جایی که مردم ستم‌دیده دست تضرع و نیاز به سوی خدا برداشته و از خدای بزرگ، نجات از ظلم و ستم این حاکمان را طلب می‌کنند.

۱. همان: ۷۶.

۲. همان: ۷۵.

آیه بعد در ادامه مطالب همین آیه است و لذا مناسبت سیاق اقتضا می کند، مراد از طاغوت همان حاکمان جائر و ستمگری باشد که مردم مستضعف و ستمدیده از آنان به خدا پناه برده و او را برای یاری خویش و نجات از ستم آنان فرا می خوانند. در آیات دیگر نیز واژه طاغوت به همین معنا آمده و مقصود از «عبادت طاغوت» اطاعت آن است؛ چنان که در روایات نیز به همین معنا تفسیر شده است. افزون بر آنچه گفته شد، در روایات وارده از ائمه معصومین علیهم السلام نیز واژه «طاغوت» در قرآن کریم به معنای حاکم جائر که همان حاکم غیر الهی است، تفسیر شده است.

از جمله:

۱. روایت عبدالله بن ابی یعفرور از امام صادق علیه السلام:

«أَلَا تَسْمَعُ لِقَوْلِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ يَعْنِي مِنَ الظُّلُمَاتِ الذُّنُوبِ إِلَى نُورِ التَّوْبَةِ وَ الْمُعْفِرَةِ لَوْلَايَتِهِمْ كُلِّ إِمَامٍ عَادِلٍ مِنَ اللَّهِ وَقَالَ ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ﴾ إِنَّمَا عَنَى بِهَذَا أَنَّهُمْ كَانُوا عَلَى نُورِ الْإِسْلَامِ فَلَمَّا أَنْ تَوَلَّوْا كُلَّ إِمَامٍ جَائِرٍ لَيْسَ مِنَ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ خَرَجُوا بِوَلَايَتِهِمْ إِيَّاهُ مِنْ نُورِ الْإِسْلَامِ إِلَى ظُلُمَاتِ الْكُفْرِ...
الحديث»^۱.

۲. و نیز روایت مهاجر اسدی از امام صادق علیه السلام در حدیث عیسی علیه السلام با یکی از مردگان روستایی که مشمول خشم خدا شده بود، عیسی (علی نبینا وآله وعلیه السلام) از او پرسید:

۱. اصول کافی، ج ۱، ص ۳۷۵ و ۳۷۶.

«وَيُحْكُمُ مَا كَانَتْ أَعْمَالُكُمْ؟ قَالَ: عِبَادَةُ الطَّاعُوتِ - تا آنجا که فرمود: - كَيْفَ كَانَتْ عِبَادَتُكُمْ لِلطَّاعُوتِ؟ قَالَ: الطَّاعَةُ لِأَهْلِ الْمَعَاصِي... إلى آخر الحديث»^۱.

در این روایت، همچون روایت قبلی، طاغوت به معنای حاکم جور تفسیر شده است. در روایت اول که مطلب روشن است؛ در روایت دوم نیز تعبیر «الطَّاعَةُ لِأَهْلِ الْمَعَاصِي» دلالت بر این دارد که مراد از این اهل معاصی، فرمانروایان معصیت‌کارند که با دستور و امر خویش دیگران را وادار به معصیت می‌کنند.

۳. و نیز کلینی به سند صحیح از امام باقر علیه السلام - در ضمن روایتی - نقل می‌کند که در تفسیر آیه کریمه:

﴿قَالِذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾^۲.

فرمود: «بِعْنِي: الَّذِينَ اجْتَنَبُوا الْحُبْتَ وَالطَّاعُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا - تا آنجا که فرمود: - وَالْعِبَادَةُ طَاعَةُ النَّاسِ هُمْ»^۳.

۴. و در روایت صحیح دیگر از امام باقر علیه السلام آمده است:

«بُرِيدُ الْعَجَلِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ علیه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ فَكَانَ جَوَابَهُ ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْحُبِّ وَالطَّاعُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَؤُلَاءِ أَهْدَى مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلًا﴾».

۱. همان، ج ۲، ص ۳۱۸.

۲. سورة اعراف: ۱۵۷.

۳. اصول کافی، ج ۱، ص ۴۲۹.

يَقُولُونَ لِأَيِّمَّةِ الضَّلَالَةِ وَالدُّعَاةِ إِلَى النَّارِ هُوَ لَأَهْدَىٰ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ سَبِيلًا ﴿١﴾ وَأُولَٰئِكَ
الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ وَمَنْ يَلْعَنِ اللَّهُ فَلَنْ نَجِدَ لَهُ نَصِيرًا * أَمْ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّنَ
الْمُلْكِ [يَعْنِي الْإِمَامَةَ وَالْخِلَافَةَ] فَإِذَا لَّا يُؤْتُونَ النَّاسَ نَقِيرًا ﴿٢﴾ - تا آخر
روایت - ۱.

در این روایت صحیحه، همان گونه که روشن است، جبت و طاغوت به «أَيِّمَّةِ الضَّلَالَةِ» تفسیر شده و «أَيِّمَّةِ الضَّلَالَةِ» نیز به کسانی گفته شده که در پی ملک و خلافت بناحق اند.

۵. روایت دیگر مقبوله عمر بن حنظله است:

«قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة أيحل ذلك؟ قال: «قال من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنما يأخذ سُخْتًا وإن كان حقًا ثابتاً له، لأنه أخذ به بحكم الطاغوت وما أمر الله أن يكفر به قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾ ...» إلى آخر
حديث»^۲

روایت از نظر سند، صحیح و عمر بن حنظله ثقه است؛ زیرا از کسانی است که صفوان بن یحیی بجلی - از جمله در همین روایت - از او روایت کرده است و بنا بر شهادت شیخ در عمده، کسانی که صفوان بن یحیی و ابن ابی عمیر و بزنی از آنها روایت می کنند همگی ثقاتند.

۱. همان، ص ۲۰۵.

۲. وسائل الشیعة، ابواب کتاب القضاء، ج ۲۷، ص ۱۳۶ و ۱۳۷، باب ۱۱، ح ۴.

دلالت روایت بر مدعا نیز روشن است؛ زیرا امام معصوم علیه السلام در این روایت، طاغوت را به حاکم جائر و سلطان و قاضی غیر منصوب و غیر مأذون از سوی خدا تفسیر کرده است.

۶. روایت دیگر، صحیحۀ ابی بصیر است، کلینی روایت کرده است:

«عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ يَزِيدَ بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ هَارُونَ بْنِ حَمَزَةَ الْغَنَوِيِّ عَنْ حَرِيْزٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «فِي رَجُلٍ كَانَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَخٍ لَهُ مُمَارَاةٌ فِي حَقِّ، فَدَعَاهُ إِلَى رَجُلٍ مِنْ إِخْوَانِهِ لِيَحْكَمَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ فَأَبَى إِلَّا أَنْ يَرِيفَعَهُ إِلَى هَوْلَاءٍ كَانَ بِمَنْزِلَةِ الَّذِينَ قَالَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾»^۱.

سند روایت صحیح است و دلالتش بر تفسیر طاغوت به سلطان و حاکمی که بدون اذن خدا و منصوبین از سوی او حکومت و قضاوت می کند روشن است.

۷. عیاشی در تفسیر روایت می کند:

عن أبان قال: سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول: «يَا مَعْشَرَ الْأَحْدَاثِ اتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تَأْتُوا الرُّؤَسَاءَ وَغَيْرَهُمْ حَتَّى يَصِيرُوا أَذْنَابًا لَا تَتَّخِذُوا الرِّجَالَ وَلَا يَجِ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنَا وَاللَّهُ خَيْرٌ لَكُمْ مِنْهُمْ - ثُمَّ صَرَبَ بِيَدِهِ إِلَى صَدْرِهِ -»^۲.

۸. و نیز از ابوالصباح کنانی روایت می کند:

۱. همان، ص ۱۱ و ۱۲، باب ۱، ح ۲.

۲. همان، ص ۱۳۳، باب ۱۰، ح ۲۶.

قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «يَا أَبَا الصَّبَّاحِ إِيَّاكُمْ وَالْوَلَائِحَ فَإِنَّ كُلَّ وَلِيَجَةٍ دُونَنَا فَهِيَ طَاغُوتٌ - أَوْ قَالَ نِدٌّ -»^۱.

راغب اصفهانی در تعریف «ولیجته» می گوید:

«كل ما يتخذه الإنسان معتمداً عليه وليس من أهله».

بنابراین، ولیجه به معنای تکیه گاه ناروا و پناهگاه ناشایسته است که در آیه کریمه
سوره توبه به معنای مرجعیت مسلمین در همه امور به کار رفته است. خداوند فرمود:

﴿ أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُتْرَكُوا وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَلَمْ يَتَّخِذُوا
مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَا رَسُولِهِ وَلَا الْمُؤْمِنِينَ وَلِجَةً ﴾^۲.

روشن است که این ولیجه، همان ولی است که در آیه کریمه سوره مائده آمده است:

﴿ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ
الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ ﴾^۳.

و نیز ولیجه همان سبیل المؤمنین است که در آیه دیگر سوره نساء امر به اتباع آن
آمده است:

﴿ وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ
نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴾^۴.

۱. همان، ص ۱۳۳ و ۱۳۴، باب ۱۰، ح ۲۷.

۲. سوره توبه: ۱۶.

۳. سوره مائده: ۵۵.

۴. سوره نساء: ۱۱۵.

و بسیار روشن است که «مُؤْمِنِينَ» یا «الَّذِينَ آمَنُوا» در آیه‌های فوق اشاره به افرادی معین از مؤمنین است که از نظر حکم و جوب طاعت و میزان حقوق بودن و لزوم رجوع به آنها همان حکم خدا و رسول ﷺ را دارا می‌باشند.

به هر صورت در آیات کریمه قرآن «وَلِيَجْتَنِّبَهُمُ الْغَوَاةَ» به معنای خدا و رسول ﷺ و مؤمنانی که اطاعتشان و پیروی از ایشان بر سایر مؤمنان واجب است، تفسیر شده است که مرادف و مساوی معنای حاکم و فرمانروا و ولیّ امر است.

و بدین ترتیب معلوم شد که «طاغوت» به معنای آن مطاع و فرمانروایی است که به ناحق بر مسند فرمانروایی تکیه زند و بدون اذن و مشروعیت از سوی خدا بر مردم حکمرانی کرده و خود را پناه و مرجع و تصمیم‌گیرنده نهایی در شئون و احوال مردم بداند.

۹. صحیحہ ابو حمزہ ثمالی از امام سجاده علیه السلام که در ضمن آن آمده است:

«أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَا يَفْتِنَنَّكُمْ الطَّوَاعِيتُ وَ اتَّبِعُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الرَّغْبَةِ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا - تا آنجا که می‌فرماید: - فَلَيْسَ يَعْرِفُ تَصَرُّفَ أَيَّامِهَا وَ تَقَلُّبَ حَالَاتِهَا وَ عَاقِبَةَ ضَرَرِ فَتْنَتِهَا إِلَّا مَنْ عَصَمَ اللَّهُ وَ تَمَحَّجَ سَبِيلَ الرُّشْدِ... وَ أَبْصَرَ حَوَادِثَ الْفِتَنِ وَ ضَلَالَ الْبِدَعِ وَ جَوْرَ الْمُلُوكِ الظَّالِمَةِ... فَاسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَ ارْجِعُوا إِلَى طَاعَةِ اللَّهِ وَ طَاعَةِ مَنْ هُوَ أَوْلَى بِالطَّاعَةِ مِمَّنْ اتَّبَعَ فَأُطِيعَ!»^۱

در این روایت نیز همان‌گونه که روشن است، واژه «طواغیت» که جمع «طاغوت» است، به معنای فرمانروایان جائر و نامشروع به کار رفته است.

۱۰. کلینی روایت می‌کند:

۱. الکافی، ج ۸، ص ۱۵.

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنِ
 الْحُسَيْنِ بْنِ الْمُخْتَارِ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «كُلُّ رَأْيَةٍ تُرْفَعُ قَبْلَ قِيَامِ
 الْقَائِمِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَصَاحِبُهَا طَاغُوتٌ يُعْبَدُ مَنْ دُونِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ»^۱.

سند روایت صحیح است و مقصود از «رأیة» همان گونه که معلوم است پرچم رهبری و امامت و فرمانروایی است. بنابراین، روایت صحیحۀ فوق، هر مدعی امامت و رهبری پیش از قیام قائم علیه السلام را که طبیعتاً رهبری و امامتی است در عرض رهبری و امامت امامان معصوم علیهم السلام «طاغوت» شمرده است که دلیل دیگری بر تفسیر «طاغوت» است به معنای حاکم و فرمانروایی که بدون اذن خدا و رسول و اوصیای او بر مسند رهبری و فرمانروایی مردم می‌نشیند.

در رابطه با روایت مذکور از سوی برخی افراد ناآشنا به معارف کتاب و سنت و تعبیر و ادبیات معصومین علیهم السلام، شبهه‌ای مطرح می‌شود که لازم است پاسخ آن داده شود. خلاصه شبهه آن است که:

«این روایت دلالت بر حرمت قیام علیه حاکمان جور قبل از قیام امام زمان علیه السلام دارد. بنابراین، قیام علیه حاکمان جور برای تشکیل حکومت اسلامی، بلکه به طور کلّ برای رفع و دفع ظلم آنان حرام است و کسی که پرچم چنین قیامی را برافرازد طاغوت است»

این شبهه افزون بر اینکه بر خلاف مسلمّات شریعت و اولیّات قطعیه کتاب و سنت است، بر فرض ظهور روایت در این معنا، موجب سقوط روایت از حجّیت می‌شود، شبهه بی‌جا و بی‌موردی است. دلایل فراوانی بطلان شبهه مذکور را اثبات می‌کنند:

۱. همان، ص ۲۹۵.

۱. ظهور روایت در پرچمی است که در عرض پرچم ائمه اطهار علیهم السلام برافراشته گردد؛ یعنی پرچم کسی که خود را به عنوان امام و رهبر جامعه اسلامی به طور مستقل از امامت ائمه اطهار علیهم السلام معرفی کند و لذا شامل روایت و پرچم خود ائمه اطهار علیهم السلام نمی‌شود.

دلیل این ظهور، انصراف است؛ زیرا پر واضح است که امام معصوم علیه السلام به پرچمی که به دستور خود او برافراشته گردد، نظر ندارد و عبارت «قبل قیام القائم» نیز مؤید این انصراف است.

۲. لفظ «روایت» در این روایت به وسیله روایت دیگری به قید «ضلالت» مقید شده است.

کلینی در *روضه کافی* روایت می‌کند:

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْكِنْدِيِّ عَنِ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنْ أَصْحَابِهِ عَنْ أَبَانَ بْنِ عُمَيْرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ الْأَحْوَلِ وَالْفَضِيلِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ زَكَرِيَّا النَّقَاشِيِّ (الفياض) عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: «سَمِعْتُهُ يَقُولُ النَّاسُ صَارُوا بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله بِمَنْزِلَةِ مَنْ اتَّبَعَ هَارُونَ - تَأَنَجَا كَمَا مِي فَرَمَايِد: - وَإِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَحَدٍ يَدْعُو إِلَى أَنْ يُجْرَجَ الدَّجَالُ إِلَّا سَيَجِدُ مَنْ يُبَايِعُهُ وَمَنْ رَفَعَ رَايَةَ ضَلَالَةٍ فَصَاحِبُهَا طَاغُوتٌ»^۱.

همین روایت را نجاشی نیز به سندی دیگر نقل می‌کند:

«ابوالعباس ابن نوح عن محمد بن بكر النقاش عن ابن سعيد عن جعفر بن عبد الله عن عباس بن عامر عن أبان بن عثمان عن أبي جعفر الأحول و الفضيل عن زكريا»^۲.

۱. روضه کافی، ج ۸، ص ۲۹۶ و ۲۹۷.

۲. النجاشی، رجال النجاشی، ص ۱۷۲.

سند نخستین صحیح است؛ زیرا تمام رجال سند ثقات‌اند و زکریا الفیاض که راوی مباشر حدیث است از کسانی است که صفوان بن یحیی^۱ از آنها روایت کرده و لذا مشمول شهادت عامه شیخ بر وثاقت من یروی عنهم المشایخ الثلاثة می‌شود. و تعبیر «عن غیر واحد من أصحابه» ظهور در بیش از دو راوی دارد؛ یعنی سه راوی فمازاد، که احتمال عدم وثاقت حداقل یک تن از آنان از نظر عقلائی قابل اعتنا نیست. سند دوم نیز صحیح است؛ زیرا تمام رجال آن همگی ثقات‌اند، تنها کسی که وثاقتش ممکن است مورد تردید قرار بگیرد، محمد بن بکر نقاش قمی است که از او به محمد بن بکران نیز تعبیر شده است. نامبرده از مشایخ صدوق است و صدوق بر او ترضی کرده است و در محل خود توضیح داده‌ایم که ترضی صدوق علیه السلام بیش از توثیق را می‌رساند.

در هر صورت، این روایت از نظر سند محل اشکال نیست و عبارت «ضلالة» در این روایت که قید «رایه» آمده است، روایت قبلی، یعنی صحیحه حسین بن مختار را تقیید می‌زند.

افزون بر این، قرائن فراوانی وجود دارد که این قید را مورد تأیید و تأکید قرار می‌دهند؛ از جمله صحیحه عیص بن القاسم از امام صادق علیه السلام در مورد زید بن علی علیه السلام که در ضمن آن آمده است:

«إِنْ أَتَاكُمْ آتٍ مِّنَّا فَانظُرُوا عَلَىٰ أَيِّ شَيْءٍ تَخْرُجُونَ وَلَا تَقُولُوا خَرَجَ زَيْدٌ فَإِنَّ زَيْدًا كَانَ عَالِمًا وَكَانَ صَدُوقًا وَلَمْ يَدْعُكُمْ إِلَىٰ نَفْسِهِ وَإِنَّمَا دَعَاكُمْ إِلَى الرَّضَا مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَ

لَوْ ظَهَرَ لَوْفِي بِهَا دَعَاكُمْ إِلَيْهِ إِنَّمَا خَرَجَ إِلَيَّ سُلْطَانٍ مُجْتَمِعٍ لَيَنْقُضَهُ... إلى آخر
روایت^۱.

در این روایت، امام صادق علیه السلام قیام زید بن علی را تأیید فرموده و علت این تأیید را
نیز با عبارت «فإن زیداً...» بیان فرموده است که عبارت است از:

۱. «لَمْ يَدْعُكُمْ إِلَى نَفْسِهِ وَإِنَّمَا دَعَاكُمْ إِلَى الرَّضَا مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ»؛

۲. «إِنَّمَا خَرَجَ إِلَيَّ سُلْطَانٍ مُجْتَمِعٍ لَيَنْقُضَهُ».

بنابراین، آنجا که این دو سبب - یعنی عدم دعوت إلى النفس و دعوت إلى الرضا
من آل محمد و نیز خروج برای درهم شکستن سلطنت جور - وجود داشته باشد قیام،
مورد تأیید ائمه اطهار علیهم السلام است و مؤید این روایت، روایات دیگری است که در تأیید
قیام زید بن علی علیه السلام وارد شده است؛ نظیر روایتی که صدوق به سندش از امام رضا علیه السلام
روایت می کند:

«أَنَّهُ قَالَ لِلْمَأْمُونِ: لَا تَقْسُ أَخِي زَيْدًا إِلَى زَيْدِ بْنِ عَلِيٍّ فَإِنَّهُ كَانَ مِنْ عُلَمَاءِ آلِ مُحَمَّدٍ
صلى الله عليه وآله غَضِبَ اللَّهُ فَبَجَّاهَدَ أَعْدَاءَهُ حَتَّى قُتِلَ فِي سَبِيلِهِ وَ لَقَدْ حَدَّثَنِي أَبِي مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ
أَنَّهُ سَمِعَ أَبَاهُ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ عليه السلام يَقُولُ: رَحِمَ اللَّهُ عَمِّي زَيْدًا إِنَّهُ دَعَا إِلَى الرَّضَا مِنْ آلِ
مُحَمَّدٍ وَ لَوْ ظَفَرَ لَوْفِي بِهَا دَعَا إِلَيْهِ - تا آنجا که فرمود: - إِنَّ زَيْدَ بْنَ عَلِيٍّ لَمْ يَدْعَ مَا لَيْسَ
لَهُ بِحَقٍّ وَ إِنَّهُ كَانَ أَتَقَى اللَّهُ مِنْ ذَلِكَ إِنَّهُ قَالَ: أَدْعُوكُمْ إِلَى الرَّضَا مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ»^۲.

از این روایت نیز همان استفاده می شود که در روایت پیشین گفتیم. این دو روایت و
روایات متعدّد دیگری که بعد از این متعرض خواهیم شد به تواتر اجمالی، این معنا را
ثابت می کنند که قیام علیه حاکمان جائز به قصد برپایی حکومت «الرضا من آل

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۵، ابواب جهاد العدو، ص ۵۰، باب ۱۳، ح ۱.

۲. همان، ص ۵۴، باب ۱۳، ح ۱۱.

محمد ﷺ « معنای حکومتی که بر اساس رهبری ائمه اطهار علیهم السلام برپا گردد و پرچم برافراشته آن، پرچم برافراشته آنان باشد نه پرچمی در عرض پرچم آنان، نه تنها مورد نهی قرار نگرفته، بلکه مؤکداً مورد تأیید ائمه اطهار علیهم السلام قرار گرفته است. مؤید این مطلب، روایتی است که ابن ادريس از کتاب ابی عبدالله السیاری روایت کرده است:

«قَالَ: ذُكِرَ بَيْنَ يَدَيَّ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ خَرَجَ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ: لَا أَرَأَى أَنَا وَشِيعَتِي بِخَيْرٍ مَّا خَرَجَ الْخَارِجِيُّ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ لَوِ دِدْتُ أَنَّ الْخَارِجِيَّ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ خَرَجَ وَ عَلَيَّ نَفَقَةٌ عِيَالِهِ»^۱.

افزون بر این مجموعه از روایات، روایات متعددی از ائمه اطهار علیهم السلام روایت شده است که مؤید مدعای ماست. نظیر روایاتی که در تأیید قیام حسین بن علی صاحب فسخ وارد شده است:

از جمله روایت کلینی در کافیه به اسنادش از عبدالله بن جعفر بن ابراهیم جعفری:

«قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُفَضَّلِ مَوْلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرِ بْنِ أَبِي طَالِبٍ قَالَ: لَمَّا خَرَجَ الْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ الْمُقْتُولُ بِفَخٍّ^۲ وَ احْتَوَى عَلَى الْمَدِينَةِ دَعَا مُوسَى بْنَ جَعْفَرٍ إِلَى الْبَيْعَةِ فَأَتَاهُ فَقَالَ لَهُ يَا ابْنَ عَمٍّ لَا تُكَلِّفْنِي مَا كَلَّفَ ابْنَ عَمِّكَ، عَمَّكَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ فَيَخْرُجَ مِنِّي مَا لَا أُرِيدُ كَمَا خَرَجَ مِنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُنْ يُرِيدُ فَقَالَ لَهُ الْحُسَيْنُ: إِنَّمَا عَرَضْتُ عَلَيْكَ أَمْرًا فَإِنْ أَرَدْتَهُ دَخَلْتُ فِيهِ وَإِنْ كَرِهْتَهُ لَمْ أَحْمِلْكَ عَلَيْهِ وَ اللَّهُ الْمُسْتَعَانُ ثُمَّ وَدَّعَهُ فَقَالَ لَهُ أَبُو الْحَسَنِ مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ حِينَ وَدَّعَهُ: يَا ابْنَ عَمٍّ إِنَّكَ مُقْتُولٌ، فَأَجِدَّ

۱. همان، ح ۱۲.

۲. نسبت او چنین است: حسین بن علی بن الحسن بن الحسن بن الحسن بن علی علیه السلام در ایام خلافت موسی الهادی عباسی، سنه ۶۹ق قیام کرد و در محلی به نام «فخ» در نزدیکی مکه به شهادت رسید.

الضَّرَابَ فَإِنَّ الْقَوْمَ فُسَّاقٌ يُظْهِرُونَ إِيْمَانًا وَيَسْتُرُونَ شِرْكًَا وَإِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ،
أَحْتَسِبُكُمْ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ عَصْبِي؛ ثُمَّ خَرَجَ الْحُسَيْنُ وَكَانَ مِنْ أَمْرِهِ مَا كَانَ؛ فُقْتُلُوا كُلُّهُمْ
كَمَا قَالَ ﷺ^۱.

ابوالفرج اصفهانی در *مقاتل الطالبین* روایت می‌کند که هنگامی که خبر از شهادت حسین بن علی صاحب فحج به امام کاظم علیه السلام رسید فرمود:

«إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ مَضَى وَاللَّهِ مُسْلِمًا صَالِحًا صَوَّامًا أَمْرًا بِالْمَعْرُوفِ نَاهِيًا عَنِ الْمُنْكَرِ، مَا كَانَ فِي أَهْلِ بَيْتِهِ مِثْلَهُ»^۲.

و در روایتی دیگر به سندش از زید بن علی علیه السلام می‌گوید:

«قال: انتهى رسول الله ﷺ إلى موضع فحج... ثم قال: يقتل هاهنا رجل من أهل بيتي في عصابة من المؤمنين ينزل لهم بأكفان وحنوط من الجنة تسبق أرواحهم أجسادهم إلى الجنة»^۳.

و نیز روایت می‌کند به سندش از امام باقر علیه السلام :

«قال: مرّ النبي ﷺ بفحج فنزل فصلّى ركعة فلما صلّى الثانية بكى و هو في الصلاة فلما رأى الناس النبي ﷺ يبكي بكوا فلما انصرف قال: ما يبكيكم؟ قالوا: لما رأيناك تبكي بكينا يا رسول الله! قال: نزل على جبرائيل لما صليت الركعة الأولى فقال: يا محمد إن رجلاً من ولدك يقتل في هذا المكان و أجر الشهيد معه أجر شهيدين»^۴.

۱. اصول کافی، ج ۱، ص ۳۶۶.

۲. مقاتل الطالبین، ص ۳۰۲.

۳. همان: ۲۸۹.

۴. همان: ۲۹۰.

همچنین روایت می‌کند از نصر بن قراوش:

«قال: اكرت جعفر بن محمد عليه السلام من المدينة إلى مكة فلما ارتحلنا من بطن مَرَّ قال لي: يا نصر! إذا انتهيت إلى فح فأعلمني قلت: أو لست تعرفه قال: بلى! ولكن أخشى أن تغلبنني عيني. فلما انتهينا إلى فح دنوت من المحمل فإذا هو نائم ففتحنت فلم يتنبه فحركنا المحمل فجلس فقلت: فقد بلغت، فقال: حُلَّ محملي فحللته، ثم قال: صل القطار فوصلته ثم تنحيت به عن الجادة فأنخت بغيره فقال: ناولني الأداة و الركوة فتوضأ و صلى ثم ركب فقلت له: جعلت فداك رأيتك قد صنعت شيئاً أفهو من مناسك الحج؟ قال: لا ولكن يقتل هاهنا رجل من أهل بيتي في عصابة لتسبق أرواحهم أجسادهم إلى الجنة»^۱.

و نیز هم او روایت می‌کند:

«لما كانت بيعة الحسين بن علي صاحب فح قال: أبايعكم على كتاب الله و سنة رسول الله صلى الله عليه وآله و على أن يطاع الله و لا يُعصى و أدعوكم إلى الرضا من آل محمد و على أن نعمل فيكم بكتاب الله و سنة نبيه صلى الله عليه وآله و العدل في الرعيّة و القسم بالسوية و على أن تقيموا معنا و تجاهدوا عدونا فإن نحن وفينا لكم و فتم لنا، و إن نحن لم نف لكم فلا بيعة علينا»^۲.

از آنچه درباره کاربری واژه طاغوت در قرآن و روایت نقل کردیم، روشن شد که واژه «طاغوت» در کاربری‌های قرآن و حدیث به معنای حاکم جور غیر مأذون از سوی خدای متعال است. بنابراین، در آیه کریمه ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ

۱. همان.

۲. همان، ص ۱۶۹.

إِلَى الثُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ ﴿۱۰﴾ واژه «ولی» که در مقابل طاغوت به کار رفته است، به قرینه مقابله، بر حاکم حق دلالت می‌کند و نیز به قرینه مقابله دلالت بر حصر حاکمیت حق در ذات اقدس خدای متعال دارد؛ زیرا غیر مؤمنان را محکوم طاغوت بر شمرده است که بالاتزام بر این قضیه کلیه دلالت دارد که: هر حاکمی به جز خدا و منصوب از سوی او «طاغوت» است و پیروی از او پیروی از طاغوت است.

آیه دوم: از آیاتی که با به‌کارگیری واژه ولایت یا مشتقات آن دلالت بر حصر مُلک و سلطنت و حاکمیت در ذات اقدس باری تعالی دارد آیه کریمه ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ * وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾ است.^۱

درباره دلالت این آیه دو مطلب وجود دارد:

مطلب اول: دلالت آیه بر حصر ولایت بر مؤمنان و خدا و رسول خدا و مؤمنان مخصوصی که آنان را به وصف «يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» توصیف کرده است.

مطلب دوم: دلالت خود آیه و قرائن دیگر بر اینکه واژه «ولی» به معنای حاکم و مُلک و رهبر و آمر و ناهی است.

اما **مطلب اول:** دلالت آیه بر حصر ولایت در خدا و رسول و مؤمنان مخصوص موصوف به اوصاف مشارالیه در آیه روشن است؛ زیرا به‌کارگیری لفظ «إِنَّمَا» که برای افاده حصر وضع شده دلالت بر حصر دارد.

راغب اصفهانی در *المفردات* در ذیل شرح معنای «إِن» می‌گوید:

۱. سورة مائده: ۵۶ و ۵۵.

«و إذا أدخل عليه [أي على إن] «ما» يبطل عمله، و يقتضي إثبات الحكم للمذكور و صرفه عما عداه، نحو: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ تنبيها على أنّ النجاسة التامة هي حاصلة للمختص بالشرك^۱.

هم چنین ابن منظور در لسان العرب می گوید:

«و إذا زدت على إن «ما» صار للتعين كقوله تعالى ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾ - و نیز می گوید: - «و معنی اینها اثبات لما يذكر بعدها و نفي لما سواه»^۲.

از سوی دیگر در آیه بعد می فرماید:

﴿وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾

واژه «حِزْبَ اللَّهِ» در وصف کسانی به کار رفته که ولایت مذکور در آیه قبل را پذیرفته اند و در این آیه «غلبه»، مخصوص ولایت پذیرفتگان سرسپرده به خدا دانسته شده است که بالاتزام دلالت بر حصر ولایت در ذات اقدس حق و رسول و آن دسته از مؤمنان مخصوص دارد.

اما مطلب دوم: قرائن متعددی در خود آیه و نیز در برون آن وجود دارد که همگی دلالت بر اراده معنای مُلک و اختیارداری از واژه «وَلِيٌّ» در آیه مذکور دارند:

۱. حصر ولایت در خدا و رسول و مؤمنان مخصوص؛ در حالی که سایر معانی «وَلِيٌّ» یا ممتنع الصدق بر خدای متعال (مانند ولیّ به معنای ابن العم) و یا آنکه منحصر در ذات خدای متعال و رسول و مؤمنان مخصوص نیست. (نظیر معنای ناصر، محبّ و...) و تنها معنایی که از «ولایت» می تواند مخصوص خدا و رسول و مؤمنان خاص

۱. راغب اصفهانی، مفردات، ص ۹۲، در تفسیر معنای: إن و أن.

۲. ابن منظور، لسان العرب، «ذیل ماده أن».

باشد، معنای «حکومت و مُلک» است که در آیات دیگر نیز بر انحصار آن در ذات خدا و منصوبین از سوی او تأکید شده است.

۲. اضافه «وَلِیِّ» به ضمیر «کُم» که مراد جمع مسلمین است، قرینه دیگری بر اراده معنای حکومت و مُلک و رهبری است؛ آن جمع از مسلمین که مخاطب آیه کریمه هستند جمعی است که شامل رسول و آن دسته از مؤمنان خاص که معطوف بر رسول و خدایند نیست، بلکه مراد عامه مسلمین است.

بنابراین، مؤمنان خاص معطوف بر خدا و رسول در این آیه دو ویژگی دارند:

۱. با خدا و رسول در حکم ولایت بر سایر مؤمنان شریکند؛
۲. با سایر مؤمنان این تفاوت را دارند که مخاطب به این آیه نیستند و در نتیجه نسبتشان با ولایت مضاف به ضمیر «کم» نسبت من «له الولاية» است، نه نسبت «من علیه الولاية».

این ولایت با این ویژگی در ولایت به معنای مُلک و حاکمیت و رهبری منحصر است؛ زیرا تنها ولایت به این معناست که می‌تواند از این دو ویژگی برخوردار باشد. و به عبارتی دیگر، آیه کریمه فوق دلالت بر این حقیقت دارد که معنایی از «ولایت» در آن اراده شده که من له الولاية ای دارد و من علیه الولاية؛ و اینکه عامه مسلمین که با ضمیر «کُم» در «وَلِیِّکُم» مورد خطاب قرار گرفته‌اند، «من علیه الولاية» می‌باشند و جمعی خاص از مؤمنان که با «وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ...» به آنها اشاره شده در کنار خدا و رسول «من له الولاية» می‌باشند. ولایتی که در آن، بین مسلمین «من له الولاية» و «من علیه الولاية» داشته باشد در ولایت به معنای ولایت امر و حق حاکمیت و امر و نهی منحصر است.

آیه سوم: از آیات ولایت که بر حصر حاکمیت در ذات اقدس حق دلالت دارد، آیات چهاردهم و پانزدهم از سوره انعام است:

﴿ قُلْ أَعْيَرَ اللَّهُ أَنْتَجِدُ وَلِيًّا فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ * قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴾.

در این دو آیه، حصر ولایت در ذات خدای متعال به صراحت بیان شده و بنا بر قرائن متعدده، معنایی که از «ولایت» اراده شده ولایت به معنای مُلک و امر و نهی است. این قرائن عبارت‌اند از:

۱. دو وصفی که برای ذات باری تعالی بعد از نفی اتخاذ ولی جز خدا ذکر شده، ظهور در علّیت برای مفاد جمله قبل، یعنی «أَعْيَرَ اللَّهُ أَنْتَجِدُ وَلِيًّا» دارد. در این آیه شریفه، برای استفهام انکاری که به معنای تأکید بر نفی ولایت غیر خداست، دو دلیل یا علت ذکر شده است:

الف) خالقیت خداوند «فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»؛

ب) رازقیت خداوند و انحصار رازقیت در ذات او «وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ».

این دو علت همان‌گونه که در گذشته نیز اشاره کردیم - و در آیات دیگر قرآنی مکرراً به آنها اشاره شد - دو علتی است که موجب حق حاکمیت و امر و نهی است. خالقیت خالق، عقلاً موجب استحقاق تصرف در مخلوق و در نتیجه حق اطاعت امر بر مخلوق می‌شود. هم‌چنین رازقیت رازق - عقلاً - استحقاق امر و نهی به مرزوق را برای رازق و وجوب اطاعت او را اثبات می‌کند.

بنابراین، تعلیل حصر ولایت در خدا به این دو علت، دلیل روشنی بر اراده معنای حاکمیت و مُلک و حق امر و نهی و فرمانروایی از واژه «وَلِيًّا» در آیه کریمه فوق است.

۲. در ذیل آیه می‌فرماید: ﴿قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ﴾، اسلام در اینجا همان‌گونه که روشن است، به معنای خضوع مطلق و طاعت محض است که با ولایت به معنای حاکمیت و آمریت و ناهویت و فرمانروایی تناسب دارد.

۳. آیه بعد از آیه مورد بحث، یعنی آیه شریفه ﴿قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ قرینه سیاقی شکل می دهد که موجب دلالت «ولی» در «أَعْبَرَ اللَّهُ أَنْتَ خُذْ وَلِيًّا» در معنای حاکم و ولی امر و امر و ناهی و مَلِک و فرمانروا است.

بنابراین، واژه «ولی» در این آیه به معنای ولی امر و حاکم و سلطان است که در این آیه به حصر آن در ذات اقدس حق تعالی تصریح شده است. نتیجه حصر حاکمیت این است که جز خدا و کسانی که از سوی خدا برای حکومت و ولایت نصب شده اند کسی دیگر حق حکومت و مُلک و فرمانروایی و امر و نهی ندارد.

آیه چهارم:

﴿أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْوَلِيُّ وَهُوَ يُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^۱

در این آیه کریمه ضمن توبیخ کسانی که به جز خدا «اولیائی» پذیرفته اند، خدای متعال تنها «ولی» علی الاطلاق معرفی شده و به دو دلیل برای حصر ولایت در خدای متعال نیز اشاره شده است، که عبارتند از:

۱. وَهُوَ يُحْيِي الْمَوْتَى؛

۲. وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.

دلیل نخست حصر ولایت در خدای متعال این است که حیات و مرگ انسانها در اختیار اوست؛ نظیر همین استدلال در جای دیگر نیز آمده است، از جمله در ابتدای سوره مُلک:

۱. سوره شوری: ۹.

﴿ تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ ﴾^۱.

دلیل دوم، قدرت خداوندی است که در آیات نخستین سوره مُلک به این مطلب نیز اشاره شده است.

در سوره مُلک با تصریح به حصر مُلک در خدای متعال با عبارت «بِيَدِهِ الْمُلْكُ»، این دو مطلب، یعنی در اختیار خدا بودن مرگ و زندگی از یک سو و قدرت خدا از سوی دیگر، به عنوان دو دلیل روشن بر حصر مُلک و حاکمیت در ذات اقدس حق تعالی مطرح گردیده است.

برای توضیح بیشتر درباره دلالت این آیه بر حصر حاکمیت در خدای متعال باید به دو مطلب بپردازیم:

مطلب نخست: دلالت آیه بر حصر «وَلِيٍّ» در خدای متعال.

شواهد و قرائنی که بر این حصر دلالت دارند، عبارت‌اند از:

۱. عبارت «فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ» دلالت بر حصر «وَلِيٍّ» در ذات اقدس حق دارد. زمخشری در **کشاف** در ذیل این جمله می‌گوید:

«فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ، هُوَ الَّذِي يَجِبُ أَنْ يُتَوَلَّى وَحْدَهُ وَيُعْتَقَدُ أَنَّهُ الْمَوْلَى وَالسَّيِّدُ، فَالْفَاءُ فِي قَوْلِهِ «فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ» جَوَابٌ لَشَرْطِ مُقَدَّرٍ، كَأَنَّهُ قِيلَ - بَعْدَ إِنْكَارِ كُلِّ وَوَلِيٍّ سِوَاهُ - : إِنْ أَرَادُوا وَلِيًّا بِحَقِّ فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ بِالْحَقِّ لِأَوْلِيٍّ سِوَاهُ»^۲.

۱. سوره مُلک: ۱ و ۲.

۲. زمخشری، **کشاف**، ج ۳، ص ۴۶۱.

۲. جمله «أَمَّ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ» در صدر آیه که دلالت بر توبیخ و انکار بر اتخاذ ولی یا اولیاء من دون الله دارد و روشن است که لازم توبیخ و انکار اتخاذ ولی من دون الله، حصر ولایت در ذات اقدس حق است.

۳. دلالت دو جمله ذیل آیه بر حصر احیاء موتی و نیز قدرت بر کل شیء در ذات اقدس حق «وَهُوَ يُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» که با توجه به اینکه سیاق آیه دلالت بر این دارد که این ذیل در مقام تعلیل و بیان سبب دو مطلب قبل، یعنی «نفی ولایت غیر الله و اثبات ولایت انحصاری لله» است. بنابراین، انحصار علت در ذات حق تعالی دلالت بر انحصار معلول - یعنی ولایت حق - نیز در ذات اقدس حق تعالی دارد.

۴. آیه بعد که می‌فرماید:

﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ
وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾^۱.

دلالت بر حصر مرجعیت در اختلاف حکم و نیز حصر ربوبیت در خداوند متعال دارد که قرینه دیگری بر حصر ولایت در آیه قبل در ذات اقدس حق تعالی است. در هر صورت، دلالت آیه بر حصر ولایت در ذات اقدس حق، دلالت صریح و قطعی است و نیازی به تبیین و توضیح بیشتر ندارد.

مطلب دوم: دلالت واژه «ولی» در آیه، بر معنای مَلِك و حاکم و ولیّ امر و آمر و ناهی و فرمانروا است.

قرائن و شواهد فراوانی در خود آیه و آیات بعد از آن بر اراده معنای ولایت امر و فرمانروایی از واژه «ولی» دلالت قطعی دارد:

۱. سوره شوری: ۱۰.

۱. نفس حصر «ولی» در ذات اقدس حق - چنان که در مطلب قبل گفتیم - دلالت بر اراده معنای مُلک و ولایت امر از واژه ولی دارد؛ زیرا هیچ یک از سایر معانی ولی انحصار در ذات باری تعالی ندارد.

۲. در آیه بعد از آیه مورد بحث، یعنی آیه دهم سوره شوری، خداوند متعال

می فرماید:

﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾^۱

این آیه صریح در حاکمیت خداوند است که به قرینه سیاق، دلالت بر این دارد که

«ولی» در آیه قبل نیز به معنای ولی امر و من له المُلک و الحکم است.

۳. آیات بعد از آیه فوق همگی متضمن معنای حاکمیت خدا یا صفاتی از خدای

متعال که با حاکمیت تناسب دارد می باشند:

﴿فَاطْرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾^۱

﴿لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَيَقْدِرُ...﴾^۲

در گذشته اشاره کردیم که آفرینندگی خداوند و نیز روزی دهندگی او هر یک

-علی الاستقلال- دلالت بر حصر حاکمیت در خدای متعال دارد.

﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ...﴾^۳

﴿فَلِذَلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ

اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ...﴾^۴

۱. همان: ۱۱.

۲. همان: ۱۲.

۳. همان: ۱۳.

۴. همان: ۱۵.

همه این آیات، همان‌گونه که روشن است، درباره حاکمیت خداوند و تشریح و مأموریت رسول خدا در اقامه عدل و امثال این مضامین است که قرینه سیاق روشنی تشکیل می‌دهند که دلالت بر اراده معنای حاکمیت و ولایت امر و فرمانروایی از واژه «وَلِيٍّ» در آیه نهم سوره‌ی شوری دارد.

آیه پنجم:

﴿لَهُ عَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَبْصِرُ بِهِ وَأَسْمِعُ مَا لَهُمْ مِّنْ دُونِهِ مِنَ الْوَلِيِّ وَلَا يَشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا﴾^۱.

در این آیه کریمه، واژه «وَلِيٍّ» به معنای صاحب امر و فرمانروا و حاکم علی‌الاطلاق به‌کار رفته و قرینه روشن آن، جمله بعد است که می‌فرماید:

﴿وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا﴾.

عطف این جمله بر جمله «مَا لَهُمْ مِّنْ دُونِهِ مِنَ الْوَلِيِّ» قرینه بسیار روشنی است که مراد از «وَلِيٍّ» حاکم و صاحب امر و فرمانروای علی‌الاطلاق است؛ زیرا سایر معانی «وَلِيٍّ» هیچ‌گونه مناسبتی با جمله «وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا» ندارد.

افزون بر این، دو جمله «لَهُ عَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» و نیز «أَبْصِرُ بِهِ وَأَسْمِعُ» قرینه دیگری بر اراده معنای فرمانروا و ولی امر از واژه «وَلِيٍّ» در آیه می‌باشد.

جمله «لَهُ عَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» و نیز جمله «أَبْصِرُ بِهِ وَأَسْمِعُ» دلالت بر احاطه علمی ذات باری تعالی بر همه شئون مخلوقات دارد و در گذشته گفتیم: حق امر و نهی و تعیین سرنوشت انسانها مخصوص کسی است که احاطه علمی به شئون مردم و پی‌آمدهای آینده تصمیم‌گیری‌ها و برنامه‌ریزی‌ها و دستورات و قوانین و امر و نهی‌ها داشته باشد. کسی که از یکسو احاطه به همه جهات و نیازها و روابط درونی و برونی

۱. سوره کهف: ۲۶.

حاکم بر هستی انسان و جامعه انسانی ندارد و از سوی دیگر احاطه به سرنوشت انسان و آگاهی به عاقبت و نتیجه به‌کارگیری سیستم سیاسی یا اقتصادی و یا فرهنگی معینی بر جامعه بشر ندارد و قدرت پیش‌بینی قطعی نتایج اجرای قوانین و برنامه‌هایی که در جامعه بشری به اجرا در می‌آیند را ندارد، چگونه می‌تواند برای سرنوشت جامعه بشر تصمیم گرفته و به سازماندهی جامعه بشر بر اساس نظام و برنامه‌ای که از عاقبت نتایج اجرای آن در جامعه بشر آگاهی و اطلاع کامل ندارد بپردازد؟

براساس گواهی عقل، تنها کسی حق تصمیم‌گیری برای جامعه بشر و تعیین سرنوشت آن را دارد که اطلاع کامل بر همه جهات و نیازهای جامعه بشر و نیز بر همه روابط درونی و برونی انسانها با یکدیگر و با جهان هستی پیرامون آنها و نیز آگاهی کامل به سرنوشت جامعه بشر و نتایج برآمده از اجرای سیستم و نظامی که می‌خواهد در جامعه بشر پیاده کند داشته باشد و این کس منحصرأً خدای متعال است و هیچ کس دیگر جز او نیست و همین مطلب است که در این دو جمله «لَهُ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَبْصِرْ بِهِ وَأَسْمِعْ» مورد بیان و تأکید قرار گرفته است.

طبق آنچه گفته شد، این دو جمله نیز قرینه روشنی بر اراده معنای ولی‌امر و فرمانروا و حاکم از واژه «وَلِيٌّ» در آیه مورد بحث است.

بنابراین، آیه مذکور نیز نظیر آیات گذشته دلالت صریح بر حصر حاکمیت و فرمانروایی در ذات اقدس خدای متعال دارد؛ زیرا به صراحت می‌فرماید:

﴿مَا لَهُمْ مِّنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا﴾^۱.

آیه ششم:

﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَنَا مِنَ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَنَا مِنَ لَدُنْكَ نَصِيرًا﴾^۱.

درباره این آیه کریمه در دو جهت باید به بحث پردازیم:

۱. دلالت واژه «ولی» در آیه کریمه بر معنای فرمانروا و حاکم و ملک؛

۲. دلالت آیه بر حصر فرمانروایی و حاکمیت و ملک اصلی و ذاتی در ذات اقدس حق (جل ذکره).

جهت اول: قرائن فراوانی در این آیه و آیات پیش و پس آن، دلالت صریح واژه «ولی» در آیه را بر معنای فرمانروا و ملک و حاکم اثبات قطعی می‌کنند. در ذیل، به برخی از مهم‌ترین آنها اشاره می‌کنیم:

قرینه اول: در آیه مورد بحث، امر به قتال و جهاد در راه خدا و مستضعفین شده است و جهاد مذکور به عنوان پاسخی به درخواست مستضعفین مطرح شده است، خواسته مستضعفین در دو چیز خلاصه شده است:

۱. جعل ولی برای آنها از سوی خدا؛

۲. جعل یاور و نصیر.

بنابراین، از معانی «ولی» آنچه در اینجا مناسب است دارد، بیش از دو چیز نیست، ولی به معنای حاکم و راهبر و فرمانروا و ولی به معنای یاور و ناصر. با توجه به اینکه درخواست یاور و ناصر در خواسته دوم و به طور مستقل مطرح شده است؛ بنابراین،

۱. سوره نساء: ۷۵.

احتمال اراده یاور و ناصر در درخواست اول منتفی است و تنها معنایی که از واژه «ولی» در آیه مناسبت دارد، معنای فرمانروا و رهبر و حاکم است.

قرینه دوم: مراد از مستضعفین در آیه، مستضعفین سیاسی است - نه مستضعفین فکری؛ چنان که در آیه نود و هشتم همین سوره آمده است - به قرینه تعریفی که در آیه از این مستضعفین شده و کسانی معرفی شده اند که خواسته آنها «أَخْرَجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا» است و روشن است که اهل در اینجا به معنای صاحب و مالک و اختیاردار است؛ همان گونه که به صاحب خانه، اهل خانه یا به صاحب کتاب، اهل کتاب یا به صاحب باغ یا مزرعه، اهل باغ و مزرعه گفته می شود. بنابراین خواسته مستضعفان، رهایی از آبادی محکوم ظلم به وسیله صاحبان قدرت در آن آبادی است که مالکان ادعایی آن قریه و اهل آن به شمار می آیند.

آنچه با مستضعفین سیاسی خواستار رهایی از حکومت حاکمان ستمگر تناسب دارد، این است که خواستار جعل ولی به معنای حاکم سیاسی و فرمانروا از سوی خدا باشند، نه خواستار جعل ولی به سایر معانی آن. با توجه به اینکه به قرینه «وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا» معنای یاور نیز از «ولی» در این آیه قطعاً مراد نیست.

قرینه سوم: عبارت «وَمَا لَكُمْ لَأْتَقَاتِلُونَ» در این آیه دلالت بر امر به قتال دارد و غایت و هدف از قتال نیز در آیه به صراحت معرفی شده که همان «سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ» است که عطف مستضعفان بر سبیل الله، عطف تفسیری به بیان مصداق سبیل الله است.

آنچه سیاق آیه بر آن دلالت می کند، این است که امر به قتال در پاسخ درخواست مستضعفین است که از خدا «جعل ولی» درخواست کردند و آن «ولی» که جعل او می تواند با قتال در راه خدا ارتباط داشته باشد، جعل ولی به معنای رهبر سیاسی و فرمانرواست.

توضیح اینکه: بنابر صراحت آیه، قتال برای مستضعفین است و مستضعفین نیز کسانی معرفی شده‌اند که خواسته آنها جعل ولیّ الهی و جعل ناصر از سوی خداست؛ معلوم می‌شود که در حقیقت، امر به قتال در پاسخ به این دو درخواست مستضعفین - یعنی اجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا - صادر شده است و معلوم است که آن جعل ولی که قتال برای آن واجب می‌شود، نمی‌تواند جعل ولیّ به معنای محب یا سایر معانی ولیّ باشد - با توجه به اینکه اراده نصیر از ولیّ به دلیل عطف «وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا» منتفی است - بنابراین، اراده معنای حاکم و فرمانروا و سلطان از «ولیّ» در این آیه متعین است.

قرینه چهارم: آیه بعد از این آیه است که می‌فرماید:

﴿الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ
الطَّاغُوتِ﴾.

با توجه به اینکه در گذشته درباره معنای طاغوت و کاربری آن در قرآن و روایات توضیح دادیم و معلوم شد که طاغوت به معنای حاکم و سلطان بغیر اذن من الله است، بنابراین به قرینه مقابله، مقصود از «سَبِيلِ اللَّهِ» در این آیه که هدف قتال مؤمنین معرفی شده است، حکومت و فرمانروایی خدا و منصوبان از سوی اوست. بر همین اساس، این آیه قرینه روشن دیگری است که «ولیّ» در آیه قبل به معنای فرمانروای الهی است؛ زیرا قتال در آن آیه در سبیل مستضعفینی معرفی شده است که خواسته آنها جعل ولیّ از سوی خداست.

قرینه پنجم: سیاق آیه است که پیش و پس از آن، آیاتی است که درباره وجوب اطاعت از حاکمان الهی آمده است؛ نظیر آیات پنجاه و نه تا هفتاد و نیز آیات هشتاد تا هشتاد و چهار که همگی قرینه سیاق روشنی بر اراده حاکم و فرمانروای الهی از واژه ولیّ در آیه مورد بحث است.

جهت دوّم: آیه مورد بحث به روشنی دلالت بر حصر حاکمیت در خدای متعال دارد؛ زیرا آیه کریمه صراحت دارد در اینکه مستضعفان نیاز خود را مبنی بر «جعل ولیّ» یعنی جعل فرمانروا و تعیین حاکم و رهبر سیاسی به خدا عرضه کرده‌اند و از او خواسته‌اند، به‌ویژه با توجه به کلمه «من لدنک» که صریح در این معناست که این ولیّ باید ولیّ منتسب به خداوند و از سوی او باشد، این خود دلیل بر این است که جعل فرمانروا و حاکم و رهبر سیاسی در اختیار آنها نیست، وگرنه عقلاً و شرعاً وظیفه آنها بود که خود نسبت به انتخاب ولیّ و حاکم و رهبر اقدام کنند؛ زیرا کاری است که -حسب الفرض- در اختیار آنهاست و مقدمه لازم وظیفه خروج از حکم ظالم و رهایی از جور اوست.

عرضه نیاز تعیین حاکم به خدای متعال در این آیه، دقیقاً نظیر همان درخواستی است که بنی اسرائیل به‌وسیله پیامبر خود از خداوند کردند:

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَأِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّهِمْ ائْتِنَا مِنْ مَلِكٍ يَأْتِيَنَا بِقُرْبَانَ وَنَعْبُدْهُ وَرَدِّدْ إِلَيْنَا خُبْرَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ وَمَا كَانُوا يَعْبُدُونَ﴾^۱

عرضه این نیاز به پیشگاه خدا در این آیات و آیه پیشین دلیل روشنی است بر اینکه مسئله تعیین فرمانروا و حاکم تنها در اختیار خداوند متعال است و کسی جز خدا - حتی انبیاء - اختیار چنین کاری را ندارند.

آیه هفتم: از آیات متضمن واژه ولایت با مشتقات آن، که دلالت بر حصر حاکمیت و مُلک در ذات اقدس حق تعالی دارد، آیه یکصد و چهل و نهم و یکصد و پنجاهم سوره آل عمران است:

۱. سوره بقره: ۲۴۶-۲۵۱.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَطِيعُوا الَّذِينَ كَفَرُوا يُرَدُّكُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ
فَتَنقَلِبُوا خَاسِرِينَ * بَلِ اللَّهُ مَوْلَاكُمْ وَهُوَ خَيْرُ النَّاصِرِينَ﴾.

در این دو آیه با به‌کارگیری واژه «مولا» خداوند مؤمنان را از پذیرش حاکمیت کافران بر حذر داشته و خدا را تنها حاکم و فرمانروای مؤمنان معرفی کرده است. توضیح این مطلب در این آیه، همچون آیات قبل نیازمند بحث دربارهٔ دلالت آیه پیرامون دو موضوع است:

۱. دلالت واژه «مولا» در آیه کریمه فوق بر معنای حاکم و مُلک و ولی امر؛
 ۲. دلالت آیه بر حصر ولایت به معنای حاکمیت و مُلک در ذات اقدس حق.
- اما موضوع اول:

قرائن متعددی به‌کارگیری لفظ «مولی» را در آیه کریمه فوق به معنای حاکم و فرمانروا نشان می‌دهند:

۱. نخستین قرینه که موجب دلالت صریح آیه بر ارادهٔ مولی به معنای فرمانروا و حاکم است، اضرابی است که در عبارت «بَلِ اللَّهُ مَوْلَاكُمْ» آمده است. این عبارت، همان‌گونه که روشن است، اضراب از مطلب آیه قبل است که متضمن هشدار خداوند از اطاعت کافران است. این اضراب، دلیل روشنی است بر اینکه مراد از «مولا» مولایی است که حق اطاعت دارد و اطاعت او واجب است که مولای به معنای حاکم و فرمانرواست؛ زیرا وجوب اطاعت، همان‌گونه که معلوم است، به معنای وجوب پذیرش و فرمانبرداری از حاکمیت حاکم و فرمانروایی فرمانرواست. بنابراین، مضمون اجمالی دو آیه از یک‌سو نهی از پذیرش حاکمیت حاکمان غیر الهی و از سوی دیگر، دعوت به پیوستن به ولایت خداوند و پذیرش حاکمیت اوست.

۲. آیه مذکور در سیاق آیاتی است که متضمن مذمت برخی از مسلمین است که در عین ادعای مسلمانی، از فرمان رسول خدا ﷺ سرپیچی کرده و تن به اطاعت از فرمان

او نمی دهند به جز آیه نخست، یعنی آیه یکصد و چهل و نهم که متضمن نهی از اطاعت کافران است. در آیات بعد؛ نظیر آیه یکصد و پنجاه و دو و یکصد و پنجاه و سه تا آیه یکصد و پنجاه و پنجم و پس از آن، همگی متضمن هشدار از معصیت رسول خدا و امر به اطاعت اوست.

در آیه یکصد و پنجاه و دوم می خوانیم:

﴿وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُّوهُم بِإِذْنِهِ حَتَّى إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَعَصَيْتُمْ﴾.

همچنین در ادامه این آیات:

﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنْكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا﴾^۱.

سیاق این آیات که سیاق نهی از معصیت رسول خدا و اطاعت از کافران است، با معنای فرمانروا در واژه «مولا» در آیه مورد بحث، سازگار است که قرینه دیگری بر اراده معنای فرمانروا و ملک از واژه مولا در این آیه است.

اما موضوع دوم:

اضراب در آیه ﴿بَلِ اللَّهُ مَوْلَاكُمْ﴾ از یکسو و تقابل نهی از اطاعت کافران با اخبار از مولی بودن خدا برای مؤمنان، موجب افاده حصر مولی در ذات اقدس حق است؛ زیرا معنای دو آیه چنین می شود:

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اگر از کافران اطاعت کنید و تن به فرمان آنان دهید، به جاهلیت پیشین برمی‌گردید و زیان می‌کنید، کافران فرمانروای شما نیستند، بلکه این خداست که فرمانروای شماست و او بهترین یاوران است»

اینکه کافران را اطاعت نکنید، بلکه خدا فرمانروای شماست، مفید حصر فرمانروایی در ذات اقدس حق است.

از سوی دیگر، از جمله ﴿وَهُوَ خَيْرُ النَّاصِرِينَ﴾ استفاده تعلیل می‌شود؛ یعنی علت و دلیل اینکه شما را از اطاعت فرمانروایان کافر باز می‌داریم و به اطاعت خدا فرا می‌خوانیم، این است که خدا بهترین یاور است. بنابراین، او بهترین مولی است؛ زیرا عمده‌ترین انگیزه اطاعت از فرمانروایان، نیاز به کمک آنها در حل مشکلات و تأمین خواسته‌هاست و از آنجا که خداوند بهترین یاور است که می‌توان به یآوری او اعتماد نمود، پس هم او بهترین مولی و بهترین فرمانروا و حاکم است. بنابراین، جمله ﴿وَهُوَ خَيْرُ النَّاصِرِينَ﴾ نیز می‌تواند قرینه دیگری بر حصر مولویت و فرمانروایی در ذات اقدس حق تعالی باشد.

آیه هشتم: از آیات ولایت که بر انحصار حق حاکمیت در خدای متعال دلالت دارد، آیه شصت و دوم سوره انعام است. خدای متعال می‌فرماید:

﴿ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقُّ أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ﴾.

نظیر این آیه، آیه سی‌ام سوره یونس است:

﴿وَرُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقُّ وَصَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾.

در آیه شصت و دوم سوره انعام - آیه نخستین - خدای متعال خود را به عنوان مولای حق معرفی می‌کند و سپس تأکید می‌فرماید که حکم، تنها از آن اوست. این آیه

به روشنی بر حصر حاکمیت و مولویت مُلک و فرمانروایی در ذات اقدس حق تعالی دلالت دارد.

برای توضیح وجه دلالت، ابتدا به دلالت واژه «مولا» در آیه فوق بر معنای حاکم و فرمانروا می پردازیم و سپس به دلالت آیه بر حصر این مولویت در ذات حق تعالی اشاره می کنیم:

مطلب اول: واژه «مولا» در این آیه، به قرائن و شواهد ذیل بر مولای در اطاعت و فرمانروایی دلالت دارد، نه مولی به معانی دیگر.

قرینه اول: وصف مولا به «حق» دلیل بر آن است که مولا به معنای مولای در اطاعت و حکم و فرمان است؛ زیرا سایر معانی مولا مربوط به شئون تکوینی است؛ نظیر «مُنعم» یا «نصیر» یا «مُحب» و امثال آنها؛ در حالی که وصف «حق»، ظاهر در شأن تشریحی است که حق و باطل دارد. لهذا وصف «مولا» به صفت «حق»، واژه مولا را ظاهر در مولویت تشریحی که همان مولویت در امر و فرمان است، می کند.

قرینه دوم: جمله بعد از جمله «مَوْلَاهُمُ الْحَقُّ» است؛ یعنی جمله «لَهُ الْحُكْمُ» که خود صراحت در حصر حکومت در ذات اقدس حق دارد و قرینه روشنی است بر اینکه واژه مولا در جمله «مَوْلَاهُمُ الْحَقُّ» به معنای مولویت مُلک و فرمان و حکم است.

قرینه سوم: عبارت «وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ»^۱ در آیه قبل است؛ زیرا وصف «قاهریت» خداوند با مولویت به معنای مُلک و فرمانروایی و حکومت سازگار است و با سایر معانی «مولا» سازگار نیست.

قرینه چهارم: به طور کلی سیاق مجموعه آیات پیش و پس این آیه بر وصف ذات باری تعالی به اوصافی نظیر قدرت و حکم و قاهریت و حصر آنها در ذات مقدس

۱. سوره انعام: ۶۱.

حق (جل اسمه)، دلالت روشنی بر اراده معنای مولویت مُلک و حکومت از واژه «مولی» در آیه مورد بحث است.

در آیه پنجاه و هفتم سوره انعام، یعنی پنج آیه پیش از آیه مورد بحث، خدای متعال می‌فرماید:

﴿قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَكَذَّبْتُمْ بِهِ مَا عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ إِنَّ
الْحُكْمَ لِلَّهِ الْفُضُّ الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾.

در این آیه به صراحت، حاکمیت منحصر به فرد خدای متعال مطرح شده و در آیات بعد نیز که به احاطه علمی خداوند اشاره دارد، بر حصر حاکمیت در ذات خدای متعال به دلیل اختصاص وصف احاطه علمی به شئون موجودات به ذات اقدس حق، تأکید شده است.

در آیات بعد از آیه «ثم ردّوا إلي الله مولاهم الحق» نیز که سلطه خداوند بر سراسر جهان و احاطه قدرت الهی بر همه اشیاء و انحصار این احاطه در سلطه و اقتدار در ذات حق تعالی و نیز مسئله انحصار برقراری امنیت در سراسر جهان در ذات خداوند مطرح گردیده است، به دلیل دیگری بر حصر حاکمیت و فرمانروایی در ذات اقدس خداوند اشاره شده است.

آیات بعد از آیه مذکور چنین است:

﴿قُلْ مَنْ يُنجِيكُمْ مِّن ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ تَدْعُونَهُ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً لَّئِنْ أَنجَانَا مِنْ هَذِهِ لَنُكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ * قُلِ اللَّهُ يُنجِيكُمْ مِّنْهَا وَمِنْ كُلِّ كَرْبٍ ثُمَّ أَنْتُمْ تُشْرِكُونَ * قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن

فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبَسَكُمْ شِيعاً وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ
بَعْضٍ انظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ^۱.

مطلب دوم: از آنچه درباره قرائن دلالت واژه «مولی» بر مولویت به معنای فرمانروایی و حکومت گفتیم، ضمناً مسئله دلالت آیه مورد بحث بر حصر مولویت به این معنا در ذات اقدس خداوند نیز معلوم شد؛ زیرا:

اولاً: جمله «أَلَا لَهُ الْخُكْمُ» که خود مستقلاً بر حصر حاکمیت در ذات اقدس حق دلالت دارد و به منزله عطف بیان بر آیه مورد بحث است، موجب دلالت آیه بر حصر مولویت در ذات اقدس حق می شود.

ثانیاً: سیاق آیات که همگی بر حصر حاکمیت از یک سو و قاهریت از سوی دیگر و احاطه علمی و احاطه سلطه و اقتدار و همچنین اختیار و سلطه امنیتی در ذات خداوند (عزوجل)، دلالت دارند، موجب دلالت قطعی جمله «مَوْلَاهُمُ الْحَقُّ» بر حصر این مولویت حق در ذات اقدس خداوند بزرگ می شود.

ثالثاً: به مقتضای آیه کریمه دوم که همین جمله در آن آمده با این اضافه: ﴿وَصَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾ که به معنای آن است که ادعای مولویت هر مولای دیگر افتراء است و نیز به مقتضای ﴿فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾^۲ و صف «مولی» به صفت «حق» دلیل بر باطل بودن هر مولای دیگر و قرینه و دلیل دیگری بر حصر مولویت فرمانروایی در ذات خدای متعال می باشد.

۱. همان: ۶۳-۶۵.

۲. سوره یونس: ۳۲.

بنابراین، دلالت آیه کریمه شصت و دوم سوره انعام بر حصر مولویت طاعت و فرمانروایی و حاکمیت در ذات اقدس حق تعالی دلالتی تام است و جای هیچ گونه ابهام و خدشه‌ای در این دلالت وجود ندارد.

اما آیه دیگر، یعنی آیه سی‌ام سوره یونس:

﴿هُنَالِكَ تَبْلُو كُلُّ نَفْسٍ مَّا أَسْلَفَتْ وَرُدُّوْا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمْ الْحَقُّ وَصَلَ عَنْهُمْ مَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾.

دلالت واژه «مولى» در این آیه به مقتضای سیاق آیات پیش و پس، به خصوص آیه بعد از این آیه که متضمن حصر تدبیر امر در خدای متعال است ﴿وَمَنْ يُدْبِرِ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾^۱ بر اراده معنای مولویت فرمانروایی و حکومت بسیار روشن است و دلالتش بر حصر مولویت به این معنا به اقتضای ذیل آیه «وَصَلَ عَنْهُمْ مَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ» نیز روشن است؛ زیرا در این جمله هر مولایی به‌جز خدا به قرینه مقابله مصداق «ما یفترون» به‌شمار آمده است.

آیه نهم: از آیات متضمن واژه «ولایت» یا مشتقات آنکه بر حصر حاکمیت در خدای متعال دلالت دارد، آیه سوم از آیات سوره اعراف است:

﴿اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْنَا مِنْ رَبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾.

برای تبیین دلالت این آیه نیز باید دو مطلب را مورد بحث قرار داد:

۱. دلالت آیه بر حصر ولایت در ذات باری تعالی؛
۲. دلالت آیه و قرائن محیط به آن بر اراده ولایت به معنای حاکمیت و حق امر و

نهی.

اما مطلب اول: یعنی دلالت آیه بر حصر ولایت در ذات باری تعالی، در دلالت بر حصر همین اندازه کافی است که آیه به صراحت بر نهی از اتباع اولیایی جز خدا دلالت دارد: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ﴾.

در آیه فوق پس از امر به اتباع از آنچه بر رسول خدا ﷺ نازل شده است - که بالاتزام دلالت بر ولایت رسول خدا ﷺ دارد - از اتباع هرگونه «ولی» جز خدا نهی شده است، که به معنای آن است که آن «ولی» که اتباعش واجب است و اتباع جز او جایز نیست، تنها خدای متعال است.

اما مطلب دوم: در خود آیه و نیز در آیات پیش و پس از آن، قرائن و شواهد بسیاری وجود دارد که هرگونه احتمالی را در معنای «ولی» در آیه جز ولایت به معنای حاکمیت و حق امر و نهی که وجوب اطاعت را در پی دارد، نفی می کند و معنای حاکم و آمر مطاع را در واژه «اولیاء» که جمع ولی است، در آیه متعین می کند. در ذیل به تعدادی از این قرائن و شواهد اشاره می کنیم:

۱. در آیه، امر به اتباع ﴿مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ و سپس نهی از اتباع ولی دیگری جز «رَبِّكُمْ» آمده است. این امر و نهی معلوم می کند که مراد از «اولیاء» جمع ولی به معنای «من یجب اتباعه» است. وجوب و اتباع به معنای وجوب اطاعت امر و نهی است. بنابراین، مراد از ولی، صاحب قدرتی است که اطاعت او واجب است که همان حاکم و سلطان است، بلکه می توان گفت: وجوب تبعیت مطلق، متضمن وجوب عملی ساختن مطلق مراد متبوع است اگر چه در مقام بیان و ظهور، به شکل امر و نهی جلوه نکرده باشد که مقتضای ولایت به معنای «مُلک» نیز همین است؛ زیرا آن کس که مقام مُلک حقیقی دارد حق اطاعتش مطلق است و متوقف بر اظهار و بیان نیست.

۲. در آیه پیش از این آیه، انزال کتاب بر سینه رسول اکرم ﷺ به منظور «إنذار» اعلام گردیده است و انذار در جایی صادق است که عقاب و کیفری باشد. بنابراین، باید امر و

نهی واجب الطاعه‌ای باشد که تخلف از آن موجب عقاب و کیفر باشد. این آیه قرینه بر آن است که در آیه بعد ﴿مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ همان اوامر و نواهی و دستورات واجب الطاعه خداست که اتباع و اطاعت آنها واجب است. بنابراین، ولی حقیقی که در این دو آیه اشاره به امر و نهی واجب الطاعه او شده است، خدای متعال است و مقصود از «ولی» در کلمه اولیاء که از اتباع آنها نهی شده است، ولی به معنای سلطان و حاکم است که برای خود، حق اطاعت ادعا می‌کند و امر و نهی خود را بر دیگران نافذ و واجب الاتباع می‌داند.

۳. آیات پس از این آیه نیز همگی در بیان آثار و تبعات ناشی از نافرمانی دستورات «ولی مطاع»، یعنی خدای متعال است.

ابتدا به آثار و تبعات دنیوی نافرمانی امر خدا اشاره شده است:

﴿وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا بَيَاتًا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ * فَمَا كَانَ دَعْوَاهُمْ إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا إِلَّا أَنْ قَالُوا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ﴾^۱.

سپس به عاقبت کار نافرمانی آنها و سؤال و عقاب و ثواب اخروی مترتب بر نافرمانی یا فرمانبرداری آنان اشاره شده است:

﴿فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ * فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيْهِمْ بِعِلْمٍ وَمَا كُنَّا غَائِبِينَ * وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ تَقَلَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ * وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ﴾^۲.

۱. سوره اعراف: ۴ و ۵.

۲. همان: ۶-۹.

بلکه حقیقت این است که همه آیات سوره اعراف تا آخر سوره پیرامون همین مسئله «ولایت الهی» به معنای حاکمیت و سلطنت خدا و آثار و نتایج پیروی و تسلیم نسبت به آن، یا آثار و نتایج سرکشی و طغیان بر آن است. در آیات بیست و هفتم تا سیام این سوره، پس از بیان داستان آدم و حوا و چگونگی نافرمانی آنان چنین آمده است:

﴿يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ * وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ * قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ * فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ إِنَّهُمْ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ اللَّهِ وَيَحْسَبُونَ أَنََّّهُم مُّهْتَدُونَ﴾.

در این آیات، به کسانی اشاره شده است که از «ولایت و حاکمیت خداوند» سرپیچی می‌کنند و بر این نکته پافشاری شده که اینان با خروج از فرمانروایی و حاکمیت خدا، خود را در اختیار فرمانروایی شیاطین قرار داده و ولایت شیاطین را پذیرفته‌اند.

این مطلب بیان حقیقتی بسیار مهم در رابطه با زندگی انسان‌هاست که آدمی در هر صورت با پذیرش ولایت و حاکمیتی زندگی می‌کند و در چارچوب آن ولایت و سلطنت رفتار خود را انتخاب می‌کند و سرنوشت خود را رقم می‌زند.

هر انسانی در زندگی خود در برابر دو نوع «ولایت و حاکمیت» قرار دارد و راه سومی وجود ندارد: یا ولایت و حاکمیت خدا را می‌پذیرد که در این صورت، راه

رستگاری و پیروزی را برگزیده و سرنوشت سعادت‌مندان‌ای برای خود انتخاب کرده است، یا آنکه به ولایت شیطان و شیاطین می‌پیوندد که در این صورت، راه گمراهی و فساد و بدبختی را پیموده و سرنوشت سیاه و شقاوت‌مندی را برای خود انتخاب کرده است. همه آیات سوره اعراف در تبیین این دو راه و آثار و نتایج و ابعاد و خصوصیات مربوط به آنها وارد شده تا آنجا که می‌فرماید:

﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَالِكُمْ فَادْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُوا لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * أَلَمْ أَرْجُلْ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَمْ أَيْدٍ يَبِطْشُونَ بِهَا أَمْ لَمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَمْ أَلْهَمْ أَذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا قُلِ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ كِيدُوا فَلَا تُنظَرُونَ * إِنَّ وَلِيَّيَ اللَّهُ الَّذِي نَزَّلَ الْكِتَابَ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ * وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ نَصْرَكُمْ وَلَا أَنْفُسَهُمْ يَنْصُرُونَ﴾^۱.

در این آیات، به عنوان نتیجه حقایق و بیناتی که در این سوره در رابطه با مسئله ولایت و سلطنت الهی بیان شده به این مطلب اشاره شده است که سلاطین و حکام و آمران و ناهیانی که بدون اذن خدا و بدون تعیین و نصب الهی به پادشاهی و فرمانروایی پذیرفته می‌شوند، اختیار اعضاء و جوارح خود را نیز ندارند، تا چه رسد که اختیاردار دیگران شوند، و تنها فرمانروایی که سلطنت و قدرت حقیقی از آن او و در دست حکمت اوست، خدای متعال است، و لهذا فرمود:

﴿إِنَّ وَلِيَّيَ اللَّهُ الَّذِي نَزَّلَ الْكِتَابَ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ﴾.

تنها ولی و فرمانروای من، خدایی است که آن کتاب (همان کتابی که در آغاز سوره به آن اشاره شد، یعنی قرآن که کتاب امر و نهی و قانون و دستور است) را نازل کرده است، و هم اوست که فرمانروایی و سرپرستی صالحان را عهده دار است.

واژه پنجم: «امر»

از جمله واژگانی که در قرآن برای دلالت بر حصر حاکمیت در ذات خدای متعال به کار رفته، واژه «امر» است.

واژه «امر» که در زبان فارسی معادل «فرمان» است، به معنای طلب الزامی است که از خصوصیات کسی است که حق حاکمیت و فرمانروایی دارد.

در گذشته گفتیم امر و نهی از ویژگی های حاکمیت است، و تنها حاکم است که حق دارد طلب الزامی کند، و طلب الزامی خود را در قالب «امر یا نهی» بیان کند.

بنابراین، حصر حق «امر» در خدای متعال به معنای حصر حق حاکمیت در ذات اقدس اوست که در آیات متعدد قرآن کریم مورد بیان صریح قرار گرفته است. در ذیل به تعدادی از این آیات اشاره می کنیم:

﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾^۱.

در این آیه، پس از بیان آفرینش آسمانها و زمین و سپس تدبیر آنها با دست توانای خداوند (جل ذکره) بر انحصار «خلق» و «امر» در ذات اقدس حق تعالی تصریح و تأکید شده است: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾. خلق به معنای آفرینش است و امر به معنای «فرمان»

که کار فرمانروایان است. خدای متعال با جمله ﴿لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ خالقیت و نیز حاکمیت و فرمانروایی را در ذات اقدس خویش اعلام کرده است.

دلالت «امر» بر حاکمیت و فرمانروایی معلوم است و دلالت آیه بر «حصر» این امر که به معنای حاکمیت و فرمانروایی است، در ذات اقدس حق تعالی نیز با تقدیم جار و مجرور روشن است؛ زیرا تقدیم جار و مجرور بر متعلق، مفید حصر است.

﴿وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ * إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ * فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ * أَمْرًا مِّنْ عِنْدِنَا إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ﴾^۱ و نظیر این آیات در سوره قدر نیز آمده است:

﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ * لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ * تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِّنْ كُلِّ أَمْرٍ * سَلَامٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ الْفَجْرِ﴾^۲.

در این مجموعه از آیات به اوامر حکومتی خداوند اشاره شده است که برای تدبیر امر خلق بر نبی اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و امامان هدی عَلَيْهِمُ السَّلَام پس از او نازل می‌شود، و از این طریق نظام امر الهی در جامعه بشر و در جهان آفرینش به اجرا در می‌آید.

علی بن ابراهیم قمی در تفسیرش به سند صحیح از امام باقر و امام صادق و امام کاظم عَلَيْهِمُ السَّلَام در تفسیر آیات فوق روایت می‌کند:

﴿فِيهَا يُفْرَقُ - يَعْنِي فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ - كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾ ای یقَدَّر اللهُ عزوجل کل امر من الحق و الباطل و ما یكون فی تلك السنة، و له فیہ البداء و المشیه یقدم ما یشاء من الآجال و الارزاق و البلیایا و الأعراض و الامراض و یزید فیہ ما یشاء و

۱. سوره دخان: ۲-۵.

۲. سوره قدر: ۱-۶.

ینقض ما یشاء، و یلقیه رسول الله ﷺ الی امیر المؤمنین و یلقیه امیر المؤمنین الی
الائمة علیها السلام حتی یتتبی ذلك الی صاحب الزمان علیه السلام ^۱

و در اصول کافی به سند صحیح از حمران بن اعین روایت کرده است:

«أَنَّه سَأَلَ أَبَا جَعْفَرٍ علیه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ﴾ قَالَ:
نَعَمْ لَيْلَةَ الْقَدْرِ، وَ هِيَ فِي كُلِّ سَنَةٍ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ فِي الْعَشْرِ الْأَوَّخِرِ فَلَمْ يُنَزَّلِ
الْقُرْآنُ إِلَّا فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ. قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾ قَالَ:
يُقَدَّرُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ كُلُّ شَيْءٍ يَكُونُ فِي تِلْكَ السَّنَةِ إِلَى مِثْلِهَا مِنْ قَابِلٍ، خَيْرٍ وَ شَرٍّ وَ
طَاعَةٍ وَ مَعْصِيَةٍ وَ مَوْلُودٍ وَ أَجَلٍ أَوْ رِزْقٍ ^۲.

حاصل آنکه: آیات مربوط به ﴿لَيْلَةُ الْقَدْرِ﴾ برنامه حکومت بالفعل الهی بر جهان و
انسان، و طراحی سالانه آن را در شب قدر بازگو می کنند.

﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ الْمَوْتَى بَلْ لَئِنْ لَمْ يَنْزَلِ اللَّهُ الْكُرْ
آنَ جَمِيعًا أَفَلَمْ يَنبَأِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعًا وَلَا يَزَالِ الَّذِينَ
كَفَرُوا تُصَيِّبُهُمْ بِمَا صَنَعُوا قَارِعَةً أَوْ تَحُلُّ قَرِيبًا مِّنْ دَارِهِمْ حَتَّىٰ يَأْتِيَ وَعْدَ اللَّهِ إِنَّ
اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾ ^۳.

در این آیه کریمه، ضمن تصریح به اینکه تمام امر از آن خداست، ﴿بَلْ لَئِنْ لَمْ يَنْزَلِ اللَّهُ الْكُرْ
آنَ جَمِيعًا﴾ که به معنای حصر حق امر در ذات اقدس حق تعالی است، بر این معنا تأکید
شده است که اگر خداوند اراده می کرد می توانست همه را بالاجبار وادار به اطاعت
خویش و گردن نهادن به فرمان خویش کند، لکن حکمتش اقتضا کرده که مردم با اختیار

۱. تفسیر نورالثقلین، ج ۶، ص ۴۵۴.

۲. اصول کافی، ج ۴، ص ۱۵۷.

۳. سوره رعد: ۳۱.

و رضای خود به اطاعتش بگروند و فرمان و امر او را گردن نهند. لهذا به این نکته اشاره کرده است که اگر خدا می‌خواست، می‌توانست این قرآن را که کتاب تشریح و دستور و فرمان اوست، چنان کند که کوه‌ها به فرمانش بجنبش درآیند و زمین به فرمانش درهم بشکافد و مردگان به فرمانش سر از گور برآورند، لکن چنین نکرد تا مردم به دلخواه خود فرمان او را بپذیرند و به حکومت و سلطنتش تن دهند و به فرمان او گردن نهند.

سرانجام، در ذیل آیه به نتایج نافرمانی مردم از دستور خدا اشاره شده است که در نتیجهٔ تمرد از اوامر الهی، مشکل و مصیبتی گریبان‌گیر آنان شده یا برای بیداری آنان مصیبتی در نزدیکی‌شان رخ می‌دهد تا روزگاری که وعده الهی به حاکمیت فرمانش بر سراسر زمین فرا رسد و کران تا کران زمین فرمانبردار حکم خدا شوند و حکومت الهی جهانگیر گردد.

﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ * إِنَّهُمْ لَن يُغْنُوا عَنكَ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَإِنَّ الظَّالِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَاللَّهُ وَئِيُّ الْمُتَّقِينَ﴾^۱

خداوند در آیه نخست، خطاب به رسول خدا ﷺ به شریعت امری که به او وحی کرده اشاره می‌فرماید و به او دستور تبعیت از این شریعت امر داده و نهی از تبعیت از هوای نفس جاهلان نموده است. در آیات قبل از این دو آیه نیز آمده است:

﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ الْعَالَمِينَ * وَأَتَيْنَاهُمْ بَيِّنَاتٍ مِّنَ الْأَمْرِ﴾^۲

۱. سورهٔ جاثیه: ۱۸ و ۱۹.

۲. همان: ۱۶ و ۱۷.

در این دو آیه، اشاره به سلطنت و حکومتی شده که از سوی خدا به انبیای بنی اسرائیل عطا شده و نیز به بینات امری اشاره شده است که از سوی خدا به آنان داده شده است.

این بینات امر، همان شریعت الهی است که از سوی خدا بر انبیای بنی اسرائیل فرو فرستاده شده و در آیه چهل و چهارم سوره مائده به آن اشاره شده است:

﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ﴾.

سپس به شریعت امری که بر رسول الله محمد مصطفی ﷺ نازل شده اشاره فرموده است که:

﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾.

از تقابل بین امر به اتباع از شریعت امر الهی با نهی از اتباع اهواء نادانان و جاهلان چنین استفاده می شود که تنها شریعت امری که جواز اتباع دارد، شریعت امر الهی است که بر رسول خدا نازل شده و هر شریعت امر و هر حکم و فرمان دیگری حکم و فرمان جاهلانی است که با حکم و فرمان جاهلانه خویش بر مردم ستم روا می دارند.

﴿إِنَّ الظَّالِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ﴾^۱.

بنابراین، از آیات فوق الذکر جواز تبعیت، تنها به امر و فرمانی اختصاص داده شده است که از سوی خدا بر رسول خدا فرو فرستاده شده و با دلالت بر انحصار ولایت متقین در ذات اقدس حق تعالی: ﴿وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ﴾ بر این حقیقت تأکید شده که جز

خدا کسی شایستگی امر و نهی و فرمان ندارد و لذا متقیان و پرهیزگاران جز از ولایت خداوند پیروی نمی‌کنند و جز به فرمان او گردن نمی‌نهند.

واژه ششم: «اطاعت»

آیات قرآنی مربوط به وجوب اطاعت خداوند و حصر جواز اطاعت در ذات اقدس حق تعالی فراوانند و مضامین وارده در این آیات نیز متنوع و متعدد است، برای بررسی این آیات و دلالت آنها بر مسئله انحصار حاکمیت و فرمانروایی در ذات اقدس حق تعالی، بحث درباره این آیات را در دو قسمت به پایان می‌بریم.

قسمت اول

اشاره‌ای به برخی مقدمات بحث که لازم است مورد توجه قرار گیرد:
مقدمه اول: اوامر مربوط به وجوب اطاعت از خدا ارشاد به حکم عقل است که حکم به وجوب اطاعت خدا می‌کند. براهین عقلی دال بر وجوب اطاعت از خداوند و حصر جواز اطاعت بالذات را در ذات اقدس خداوند در گذشته مشروحاً بیان کردیم. اینکه اوامر شرعی مربوط به وجوب اطاعت خداوند ارشادی‌اند، بدین معنا است که اثر الزامی جدیدی در پی ندارند و الزامی را که بر آن دلالت می‌کنند، همان الزامی است که پیش از بیان شرعی به وسیله عقل ثابت و منجز است.
این بدان معنا نیست که بیان شرعی ارشادی در این مورد بی‌اثر است، بلکه دارای آثار مهم و متعددی است که در ذیل به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. متنبه ساختن وجدان عقلی به این الزام عقلی؛ زیرا وجود حکم الزامی عقلی در نهاد عقل انسانی ملازمی با توجه و التفات انسان به این حکم عقلی ندارد. لهذا ورود بیان شرعی برای جلب توجه آدمی به این حکم الزامی عقلی مفید، بلکه با توجه به معرضیت انسان برای غفلت فراموشی لازم است؛

۲. اظهار حکم عقل در قالب بیان در ایجاد انگیزه امتثال در انسان مؤثر است. آدمی معمولاً چنین است که با آنکه نسبت به لزوم کاری باور دارد، لکن با واداشتن از سوی دیگران به وسیله ابزارهای بیانی، انگیزه قوی‌تری در انجام آن کار پیدا می‌کند؛

۳. تاکّد اتمام حجت بر مردم اثباتاً و ثبوتاً.

اما اثباتاً: بستن باب عذر جهل ناشی از غفلت و عدم التفات به حکم عقل. و اما ثبوتاً: نفی احتمال ترخیص در احکام الزامیه واقعیّه.

توضیح اینک: اگر چه حکم عقل به وجوب اطاعت مولای حقیقی که در ذات اقدس حق تعالی متعیّن و منحصر است، برای اتمام حجت بر بندگان کافی است و موجب استحقاق کیفر بر تخلف از اوامر و نواهی خداوندی می‌شود، یا به تعبیری دیگر؛ حکم عقل برای تنجّز احکام الزامی واقعی کفایت می‌کند، لکن توهّم وجود مانع از تنجّز در مقام ثبوت و نیز در مقام اثبات می‌تواند عزم بر اطاعت را در بندگان ضعیف کند. لهذا برای دفع این توهّم ورود بیان شرعی بر وجوب اطاعت، مؤثر است. توهّم وجود مانع از تنجّز در مقام ثبوت، ناشی از احتمال ورود ترخیص واقعی نسبت به حکم الزامی به دلیل تراحم ملاک الزام با ملاک تسهیل است. و توهّم وجود مانع از تنجّز در مقام اثبات، ناشی از احتمال جهل نسبت به حکم عقلی به وجوب اطاعت خداست، احتمال جهلی که ناشی از غفلت و عدم التفات به حکم عقل است.

با ورود امر به اطاعت خداوند در بیان شرعی، حجت بر بندگان تمام می‌شود و هرگونه احتمال مانع از تنجّز احکام واقعی الزامی خداوند - چه مانع ثبوتی و چه مانع اثباتی - برطرف می‌شود و موجبی برای ضعف عزم بندگان بر اطاعت خداوند باقی نمی‌ماند.

مقدمه دوم: آنچه در ارشادی بودن امر به اطاعت خدا گفتیم، در امر شرعی به اطاعت رسول و اولی الامر وارد نیست. امر به اطاعت رسول و اولی الامر، امری مولوی است، نه ارشادی؛ زیرا محدوده حکم عقل به وجوب اطاعت، از ذات خدا فراتر نمی رود، و وجوب اطاعت رسول و اولی الامر ناشی از امر مولوی الهی به وجوب اطاعت است.

امر مولوی به وجوب اطاعت رسول و اولی الامر، موجب انتزاع حکم وضعی جعل ولایت و حاکمیت برای رسول خدا و اولی الامر است. عقل از امر مولوی به وجوب اطاعت مطلق رسول، جعل مقام مُلک را برای او انتزاع می کند؛ یعنی لازم امر به اطاعت رسول خدا از سوی خدا جعل مقام سلطنت و مُلک برای رسول اکرم صلی الله علیه و آله است؛ همان گونه که لازم امر به اطاعت اولی الامر نیز جعل مقام ولایت و سلطنت الهی برای اولی الامر است.

لهذا امر خدا به اطاعت رسول و اطاعت امام به دلالت التزامی بر جعل مقام ولایت و امامت و ریاست مطلقه رسول و امام بر عباد دلالت می کند.

مقدمه سوم: با توجه به اینکه مقام سلطنت و مُلک از آثار و لوازم وجوب اطاعت مطلق است، لهذا لازم حصر وجوب اطاعت در ذات خدای متعال حصر مقام مُلک و سلطنت در ذات اقدس اوست.

قسمت دوم

بررسی آیاتی از قرآن کریم که متضمن وجوب اطاعت خدای متعال است. آیات متضمن وجوب اطاعت خدای متعال چند دسته اند:

دسته اول: آیات داله بر وجوب اطاعت خدای متعال به دلالت مطابقی.

آیاتی که بالمطابقه متضمن وجوب اطاعت خداست، متضمن وجوب اطاعت رسول نیز می باشند و در هیچ جای قرآن امر به اطاعت خدا از امر به اطاعت رسول منفک

نشده است و در برخی موارد بر امر به اطاعت رسول، امر به اطاعت اولی الامر نیز اضافه شده است.

آیاتی که بر وجوب اطاعت خدا و رسول دلالت دارند بدین قرارند:

۱. ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾^۱؛
۲. ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾^۲؛
۳. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^۳؛
۴. ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا﴾^۴؛
۵. ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾^۵؛
۶. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَلَّوْا عَنَّهُ وَأَنْتُمْ تَسْمَعُونَ﴾^۶؛
۷. ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾^۷؛
۸. ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ﴾^۸؛

۱. سوره آل عمران: ۳۲.

۲. همان: ۱۳۲.

۳. سوره نساء: ۵۹.

۴. سوره مائده: ۹۲.

۵. سوره انفال: ۱.

۶. همان: ۲۰.

۷. همان: ۴۶.

۸. سوره نور: ۵۴.

۹. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾^۱؛

۱۰. ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾^۲؛

۱۱. ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَإِنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾^۳.

از آیات کریمه فوق مطالب زیر استفاده می شود:

۱. نتیجه عدم اطاعت خدا و رسول کفر است. در آیات فوق غالباً، بلکه علی الاتفاق

نقطه مقابل اطاعت خدا و رسول کفر به شمار آمده است. در آیه اول می فرماید:

﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾.

آیه دلالت بر این دارد که پشت کردن و اعراض کردن از اطاعت خدا و رسول کفر

است و خداوند کافران را دوست ندارد. آیه دوم پس از این آیه آمده است:

﴿وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾.

سپس می فرماید: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ...﴾ که نشانه آن است که تقوا و پرهیز از

آتشی که برای کافران آماده شده است، تنها با اطاعت خدا و رسول تحقق می یابد.

و در آیه سوم می فرماید:

﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ

فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾.

ظاهر آیه این است که ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ...﴾ تا ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى

اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ همگی شرط متأخرند؛ یعنی اگر ایمان به خدا و روز جزا دارید، از خدا

۱. سوره محمد ﷺ: ۳۳.

۲. سوره مجادله: ۱۳.

۳. سوره نغبان: ۱۲.

و رسول و اولی الامر اطاعت کنید و در هر اختلاف و نزاعی به آنان رجوع کنید. جمله شرطیه دلالت بر تلازم بین شرط و جزاء و انتفاء شرط به انتفاء جزاء دارد که نتیجه آن عدم ایمان کسانی است که از اطاعت خدا و رسول و اولی الامر سرپیچی کنند. این مطلب در آیات پس از این آیه شدیداً مورد تأکید قرار گرفته است.

نظیر آیه شصت سوره نساء:

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾.

و آیه شصت و پنجم از همین سوره:

﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾.

و در آیه پنجم از آیات اطاعت فوق الذکر جمله ﴿إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ شرط است و جزای آن ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ است که نظیر آیه سوم دلالت بر تلازم بین ایمان و اطاعت خدا و رسول و انتفای ایمان به انتفای اطاعت از خدا و رسول دارد.

در آیات دیگر مجموعه فوق نیز همین مطلب مورد تأکید قرار گرفته، افزون بر آیات دیگری که در آنها به صراحت کسانی که اطاعت از خدا و رسول نکنند، کافر یا غیر متوسن به شمار آمده‌اند؛ نظیر:

﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَؤُلَاءِ شَهِيدًا * يَوْمَئِذٍ يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصَوُوا الرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّىٰ بِهِمُ الْأَرْضُ وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا﴾^۱.

۱. سوره نساء: ۴۱ و ۴۲.

مقصود از ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ در این آیه، کسانی است که به رغم اعلام پذیرش اسلام و تصدیق به رسالت رسول خدا از فرمان آن حضرت سرپیچی کرده و از آن حضرت اطاعت نکرده‌اند. جمله ﴿وَعَصُوا الرَّسُولَ﴾ که مفسراً جمله قبل است، بر این معنا دلالت می‌کند، افزون بر این حدیث متواتر معروف به «حدیث الحوض» نیز بر این معنا دلالت کرده و آن را مورد تأکید قرار می‌دهد.

بخاری در صحیح معروف خود به سندش از عمرو بن مره نقل می‌کند:

«قال: قال لي النبي ﷺ: اقرأ عليّ، قلت: أقرأ عليك و عليك أنزل؟! قال: فاني أحب ان اسمعه من غيري فقرأت عليه سورة النساء حتى بلغت: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا﴾ قال: أمسك، فاذا عيناه تذر فان!»^۱

بخاری در جای دیگر از صحیح خود از ابن عباس روایت می‌کند:

قال: «خطب النبي ﷺ - الى ان قال - : ألا انه يجاء برجال من أمتي فيؤخذ بهم ذات الشمال، فأقول يا رب أصحابي، فيقال: لا تدري ما أحدثوا بعدك، فأقول كما قال العبد الصالح: و كنت عليهم شهيداً ما دمت فيهم ... الى قوله: شهيد، فيقال: إن هؤلاء لم يزالوا مرتدين على اعقابهم منذ فارقتهم»^۲.

و نیز مسلم در صحیح خود روایت می‌کند به سندش عن عمرو بن مرة عن ابراهيم:

قال: «قال النبي ﷺ لعبدالله بن مسعود اقرأ عليّ، قال: أقرأ عليك و عليك أنزل؟ قال: اني احب ان اسمعه من غيري قال: فقرأ عليه من اول سورة النساء الى قوله:

۱. البخاری، صحیح بخاری، ج ۳، ص ۱۱۹.

۲. همان، ص ۱۶۰، نظیر همین روایت در صحیح مسلم، ج ۸، ص ۱۵۷.

﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَؤُلَاءِ شَهِيدًا﴾، فبکی،

قال مسعر: فحدثني معن عن جعفر بن عمرو بن حريث عن ابيه عن ابن مسعود

قال: قال النبي ﷺ شهيداً عليهم ما دمت فيهم او ماكنت فيهم^۱.

از این روایات استفاده می‌شود که مراد از ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصُوا الرَّسُولَ﴾ کسانی است که به رغم اقرار به توحید و نبوت رسول خدا ﷺ معصیت آن حضرت را پیشه خود ساختند و از اطاعت آن بزرگوار سرپیچی کردند که در این آیه از آنان به ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ یاد شده است.

عدم ایمان و کفر دانستن معصیت خدا و رسول در قرآن کریم، افزون بر آیات فوق، در آیات دیگری نیز آمده است؛ نظیر آیات سوره محمد ﷺ که با این آیات آغاز می‌شود:

﴿الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَن سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ﴾ - تا آنجا که می‌فرماید:
 - طَاعَةٌ وَقَوْلٌ مَّعْرُوفٌ فَإِذَا عَزَمَ الْأَمْرُ فَلَوْ صَدَقُوا اللَّهَ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ - تا
 آنجا که می‌فرماید: - إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَشَاقُّوا الرَّسُولَ
 مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ لَن يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئًا وَسَيُحِطُّ أَعْمَالَهُمْ * يَا
 أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ * إِنَّ
 الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَن سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ مَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَن يَغْفِرَ اللَّهُ
 لَهُمْ^۲ .

از این آیات به روشنی استفاده می‌شود که مقصود از «کفر» معصیت رسول است و لذا عباراتی نظیر ﴿أَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ﴾ و ﴿سَيُحِطُّ أَعْمَالَهُمْ﴾ و ﴿لَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ و

۱. مسلم نیشابوری، صحیح مسلم، ج ۲، ص ۱۹۶.

۲. سوره محمد ﷺ، ۱-۳۴.

نیز ﴿إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِهِم مِّن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ﴾ و امثال آنها همراه است و نیز قرینه تقابل بین کفر و اطاعت رسول خدا قرینه روشنی است که دلالت دارد بر اینکه معصیت رسول خدا و خروج از اطاعتش از نگاه قرآن کریم کفر محض است و اینکه ایمان تنها با اطاعت خدا و رسول محقق می‌شود.

همین مطلب به صراحت در آیه چهل و هفتم سوره نور و آیات بعد از آن آمده است. در این آیه، خداوند متعال می‌فرماید:

﴿وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّىٰ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ مِّن بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَٰئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ﴾.

دسته دوم: آیات دالّه بر تلازم میان اطاعت خدا و اطاعت رسول؛ نظیر:

﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾^۱.

در این آیه اطاعت رسول عین اطاعت خدا دانسته شده است و از آنجا که این تلازم مطلق است، آیه دلالت بر این دارد که اطاعت رسول به طور مطلق، چه در امور دنیوی و چه در امور اخروی، عین اطاعت خداست و بدین ترتیب، این آیه کریمه بر عصمت رسول در همه امور، چه دنیوی و چه اخروی دلالت دارد و در نتیجه دلالت بر کذب احادیثی نظیر حدیث «تأبیر نخل» که در منابع اهل سنت آمده، دارد؛ زیرا مضمون حدیث تأبیر نخل عدم عصمت رسول در اوامر دنیوی است که به معنای نفی تلازم بین اطاعت رسول و اطاعت خدا در امور دنیوی است.

به تلازم مطلق بین اطاعت رسول و اطاعت خدا در آیات دیگر نیز اشاره شده از جمله، آیات دسته اول که در آنها امر به اطاعت رسول و اطاعت خدا به طور مطلق و در سیاق واحد آمده بود و از جمله آیات دیگری نظیر:

۱. سوره نساء: ۸۰.

﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾^۱.

در این آیه، امر الهی به اخذ به تمام آنچه رسول برای مردم بیان می‌کند تعلق گرفته و نیز نهی الهی به آنچه رسول از آن نهی کرده تعلق یافته است. جمله «مَا آتَاكُمُ» همه آنچه به وسیله رسول خدا بیان شده است را شامل می‌شود؛ به گونه‌ای که شامل بیان لفظی و فعلی و تقریری نیز می‌شود؛ همان‌گونه که شامل بیان در امور دنیوی و اخروی فردی و اجتماعی و هر نوع دیگر از امور و مسائلی که در بیان رسول خدا ﷺ آمده باشد، می‌شود. لهذا دلیل دیگری است بر کذب قطعی امثال حدیث تأبیر نخل از یک سو و بر تلازم قطعی و فراگیر و بلا استثنای اوامر و خواسته‌ها و محبوبات و مبعوضات رسول اکرم ﷺ با اوامر و خواسته‌ها و محبوبات و مبعوضات خدای متعال از سوی دیگر دلالت دارد.

این تلازم بین امر رسول و امر خدا و اطاعت رسول و اطاعت خدا، میان اطاعت خدا و رسول و اطاعت اولی‌الامر نیز وجود دارد و بدین ترتیب، همان‌گونه که بر عصمت رسول خدا دلالت دارد، بر عصمت اولی‌الامر نیز دلالت دارد. در اینجا مقصود، بحث درباره عصمت رسول خدا یا اولی‌الامر نیست بلکه مقصود تنها اشاره به تلازمی است که در آیات آمده به اطاعت خدا بین اطاعت خدا از یک سو و اطاعت رسول و اولی‌الامر از سوی دیگر به آن اشاره شده است.

در آیه پنجاه و نهم از سوره نساء که به اطاعت رسول و اولی‌الامر با صیغه امر واحد دستور داده شده است:

﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾

۱. سوره حشر: ۷.

بر این معنا دلالت شده که اطاعت اولی الامر، عین اطاعت رسول است که نتیجه آن تلازم بین اطاعت اولی الامر و اطاعت رسول خدا است و با توجه به آیاتی که دال بر تلازم بین اطاعت رسول خدا و اطاعت خدا است، تلازم بین اطاعت اولی الامر و اطاعت از خدا ثابت می شود که نتیجه آن عصمت اولی الامر است.

آیات دیگری نیز بر تلازم بین اطاعت اولی الامر و اطاعت از خدا و رسول دلالت دارند؛ نظیر:

﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾^۱

و نیز:

﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُتْرَكُوا وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَلَمْ يَتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَا رَسُولِهِ وَلَا الْمُؤْمِنِينَ وَلِجَنَّةٍ﴾^۲.

تفصیل بیشتر این مطلب در آینده خواهد آمد.

دسته سوم: آیات ناهیه از معصیت خدا و رسول؛ نظیر:

﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ * وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾^۳.

همچنین:

۱. سوره مائده: ۵۵.

۲. سوره توبه: ۱۶.

۳. سوره نساء: ۱۳ و ۱۴.

﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾^۱

و نیز:

﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا﴾^۲.

این دسته از آیات، دلالت بر این دارد که معصیت خدا و رسول کفر محض است؛ اگرچه با اقرار به وحدانیت خدا و رسالت رسول خدا همراه باشد، و اینکه ملاک حقیقی ایمان اطاعت خدا و رسول است، نه صرف اقرار به وحدانیت خدا و رسالت رسول و نیز ملاک حقیقی کفر معصیت خدا و رسول است؛ اگر چه با اقرار به وحدانیت خدا و رسالت رسول همراه باشد.

آنچه مطلب فوق را مورد تأکید قرار می دهد، آیات ذیل است:

﴿كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعَدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾^۳.

در این آیه، کفر بعدالایمان به معنای معصیت الرسول است. بعدالایمان، چنانچه در سایر آیات مربوط به کفر بعدالایمان ملاحظه می شود و در همین آیه از آنجا که جمله ﴿وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ﴾ عطف بر «كَفَرُوا» است، نه بر «إِيمَانِهِمْ» معنای جمله این است که به رغم آنکه بر رسالت رسول خدا و حقایق آن شهادت می دهند، کفر می ورزند که این کفر نظیر کفر در آیه ذیل به معنای معصیت الرسول است:

۱. سوره احزاب: ۳۶.

۲. سوره جن: ۲۳.

۳. سوره آل عمران: ۸۶.

﴿يَوْمَئِذٍ يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصَوُا الرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّىٰ بِهِمُ الْأَرْضُ وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا﴾^۱.

همچنین در سوره آل عمران می‌فرماید:

﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾^۲.

در این آیه، اعراض از اطاعت خدا و رسول، کفر به‌شمار آمده و اعراض‌کنندگان از اطاعت خدا و رسول «کافر» نامیده شده‌اند:

﴿فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾

و با توجه به تلازم بین اطاعت خدا و اطاعت رسول و امر صریح و مؤکد خداوند به اطاعت مطلق رسول، هرگونه معصیت امر رسول، معصیت امر خدا است و از نظر قرآن مصداق روشن کفر است.

دسته چهارم: آیاتی است که متضمن نهی از اطاعت غیر خدا و رسول و شرک شمردن آن است؛ نظیر آیات ذیل:

﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِن أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾^۳.

در این آیه چنان‌که پیداست، اطاعت اولیای شیاطین که همان کافران و مشرکانند، شرک به خدا به‌شمار آمده و مورد نهی و منع الهی قرار گرفته است. از مجموع آیات قرآن، به ویژه آیه کریمه:

۱. سوره نساء: ۴۲.

۲. سوره آل عمران: ۳۲.

۳. سوره انعام: ۱۲۱.

﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ
 * وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾^۱.

استفاده می‌شود که در برابر انسان بیش از دو راه وجود ندارد: اطاعت خدا یا اطاعت شیطان و هر چه جز اطاعت خدا باشد، اطاعت شیطان است. در آینده به تفصیل توضیح خواهیم داد که عبادت در این آیه و در سایر آیات قرآن کریم، به معنای اطاعت است. بنابراین، از آیه مورد بحث ﴿وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ استفاده می‌شود که اطاعت غیر خدا و هر اطاعتی که مصداق اطاعت غیر خدا باشد، از نظر قرآن کریم شرک به‌شمار آمده و مورد نهی صریح و اکید قرآن کریم است. از جمله آیاتی که شرک بودن اطاعت از غیر رسول اکرم را که به معنای اطاعت از غیر خداست مورد تأکید قرار داده است، آیه کریمه ذیل است:

﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ
 نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾^۲.

شاقّه به معنای اصرار بر مخالفت است که در این آیه موجب استحقاق عذاب الهی و بدبختی و تباهی سرنوشت دانسته شده است. سپس در آیه بعد، این مخالفت مصّرانه شرک به خدا دانسته شده و تنها معصیتی به‌شمار آمده است که غیر قابل غفران الهی است:

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾^۳.

۱. سوره یس: ۶۰ و ۶۱.

۲. سوره نساء: ۱۱۵.

۳. همان: ۱۱۶.

از مجموع آیات قرآن استفاده می‌شود که علت آنکه این نوع معصیت - یعنی مخالفت مصرانه رسول خدا که مصداق اتمّ شرک در اطاعت خداوند است - قابل مغفرت و گذشت الهی نیست، این است که این نوع معصیت، آدمی را از حوزه شفاعت رسول دور می‌کند و در نتیجه قابلیت تعلق غفران الهی از آن سلب می‌شود؛ زیرا سایر معاصی، به سبب شفاعت رسول، قابل مغفرت‌اند و نکته قابلیت آنها برای مغفرت، پیوستن عاصی به حوزه ولایت رسول و دوام تمسک و عصمت به حبل خداست که همان اطاعت و ولایت رسول خداست. بقای در حوزه ولایت و اطاعت رسول، به معنای بقای تمسک انسان به حبل رحمت الهی و تلازم اعتصام به ریسمان خداست که با ترمّد و مخالفت مصرانه امر رسول خدا از میان می‌رود و در نتیجه امکان مغفرت الهی و قابلیت بخشش و گذشت الهی را از دست می‌دهد. همچنین از جمله آیاتی که بر نهی از معصیت خدا و رسول و کفر شمردن آن دلالت دارد، آیات کریمه ذیل است:

﴿إِنَّ اللَّهَ لَعَنَ الْكَافِرِينَ وَأَعَدَّ لَهُمْ سَعِيرًا * خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَا يَجِدُونَ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا * يَوْمَ ثُقُفْلِبَ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ يَقُولُونَ يَا لَيْتَنَا أَطَعْنَا اللَّهَ وَأَطَعْنَا الرَّسُولَ * وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَصَلُونَا السَّبِيلًا﴾^۱.

از این آیات استفاده می‌شود علت اصلی بدبختی و شقاوت کافران که منجر به خلود در آتش دوزخ می‌شوند اعراض از اطاعت خدا و رسول است:

﴿يَا لَيْتَنَا أَطَعْنَا اللَّهَ وَأَطَعْنَا الرَّسُولَ﴾.

و اطاعت از فرمانروایان گمراه و مستکبری است که به ناحق بر جایگاه فرمانروایی تکیه زده و مردم را به اطاعت و فرمانبری از خویش وادار کرده‌اند:

۱. سورة احزاب: ۶۴-۶۷.

﴿رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبْرَاءَنَا فَأَصَلُّوْنَا السَّبِيلَا﴾.

همین مطلب در آیات سوره فرقان نیز مورد تأکید و تبیین قرار گرفته است. آنجا که خداوند می فرماید:

﴿وَيَوْمَ يَعْصُ الظَّالِمُ عَلَىٰ يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا * يَا وَيْلَتَىٰ لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا * لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنْسَانِ خَدُولًا * وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا * وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِّنَ الْمُجْرِمِينَ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ هَادِيًا وَنَصِيرًا﴾^۱.

از این آیه نیز استفاده می شود ظلم بزرگ که آدمی را مصداق «ظالم» برتر می کند - چنان که از آیات دیگر نیز استفاده می شود - اعراض از اطاعت خدا و رسول است و اینکه آنچه در قرآن به عنوان «سبیل خدا» از آن یاد می شود، همان اطاعت از رسول است؛ چنان که در این آیات، به خوبی تبیین شده است: ﴿يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا ... لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ ...﴾ ذکر در اینجا چنان که در آیات دیگر نیز توضیح داده شده با «سبیل خدا» یکی است و ذکر همان «رسول» است؛ چنان که در سوره طلاق می فرماید:

﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ آمَنُوا قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا * رَسُولًا...﴾^۲.

۱. سوره فرقان: ۲۷-۳۱.

۲. سوره طلاق: ۱۰ و ۱۱.

و در سوره زمر از نافرمانی رسول خدا و اعراض از اطاعت و پیروی از او به عنوان برترین ظلم یاد شده است:

﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ * ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِنْدَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ * فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ وَكَذَّبَ بِالصِّدْقِ إِذْ جَاءَهُ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ * وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾^۱.

در این آیات، «صدق» همان «سبیل خدا» است که به معنای «اطاعت از خدا و رسول» است و لذا مکذّب به «صدق» برترین ظالم به‌شمار آمده و در مقابل او مصدّق به «صدق»؛ یعنی مطیع و فرمانبردار رسول خدا تنها مصداق «متقین» به‌شمار آمده است. از مجموع آیات قرآن کریم استفاده می‌شود هر جا «من اظلم» آمده است، مراد یک مصداق است که عبارت از کسانی است که به رغم ادّعی پیروی از خدا و رسول راه و رسم معصیت رسول خدا را پیشه خود ساختند که این راه و رسم، منجر به «صد عن سبیل الله» و «تعطیل مسجد رسول الله» و قتل و تشرید «ذوی القربا»ی رسول که همان «سبیل رسول خدا» بعد از رسول بودند، شد.

آنچه بر سبیل الله بودن ذوی القربای رسول، بعد از رسول دلالت می‌کند، دو آیه از قرآن مجید است:

۱. ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ﴾^۲؛

۲. ﴿قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا مَنْ شَاءَ أَنْ يَتَّخِذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾^۳.

۱. سوره زمر: ۳۰-۳۳.

۲. سوره شوری: ۲۳.

۳. سوره فرقان: ۵۷.

در آیه نخست اجر رسالت نبی اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ منحصر در «مودّت ذوی القربی» که به معنای محبت اظهار شده به وسیله عمل است، دانسته شده و در آیه بعد اجر رسالت نبی اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در «اتخاذ سبیل الی الرَّبِّ» منحصر دانسته شده، که دلیل روشنی بر تطابق و اتحاد این دو در مصداق خارجی است.

در برخی روایات وارده از رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شرح و تفسیر این ظلم برتر که در آیه ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾ * ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِنْدَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ ﴿ به آن اشاره شده، بدین صورت آمده است:

بخاری محدّث معروف اهل سنت در صحیح خود چنین آورده است:

«عن علي بن ابي طالب (رضي الله عنه) قال: انا أوّل من يجثو بين يدي الرحمان

للخصومة يوم القيامة»^۱.

تکمله این حدیث را صدوق در خصال روایت کرده است:

«باسناده عن جابر قال سمعت رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقول: يجيئ يوم القيامة ثلاثة يشكون إلى الله عز وجل المصحف، والمسجد، والعِترَةُ يقول المصحف: يا ربّ حرّفوني و مرّفوني و يقول المسجد يا ربّ عطّلوني و صيّعوني و تقول العِترَةُ: يا ربّ قتلونا و طردونا و شرّدونا فأجثوا للرّكبتين للخصومة فيقول الله جلّ جلاله لي: انا أوّل بدّلك»^۲.

بنابراین، نخستین دادخواهی روز قیامت، دادخواهی علی بن ابی طالب عَلِيٌّ است که دادخواهی عترت است؛ این دادخواهی را پس از علی بن ابی طالب عَلِيٌّ رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به عهده می گیرد و به عنوان شاکی در پیشگاه خدا زانو می زند و دادخواهی می کند که

۱. البخاری، صحیح بخاری، ج ۳، ص ۱۶۱، تفسیر سوره حج، حدیث ۴.

۲. خصال، ص ۱۷۵.

آیه کریمه ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِنْدَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ﴾ اشاره به این دادخواهی است. این دادخواهی را پس از رسول خدا ﷺ خدای متعال خود به عهده می‌گیرد و در اینجاست که شاکی و قاضی یکی می‌شوند.

واژه هفتم: «اختیار»

هفتمین واژه قرآنی که در قرآن کریم برای دلالت بر حصر حاکمیت در خدای متعال به کار رفته است، واژه «اختیار» است.

در قرآن کریم، برخی از مشتقات واژه «اختیار» نظیر «یختار» یا «الخیره» در دلالت بر حصر حاکمیت در خداوند به کار رفته است.

آیاتی که در آنها مشتقات واژه اختیار در دلالت بر حصر حاکمیت در خداوند به کار رفته است، دو آیه است:

آیه اول:

﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾^۱.

پس از این آیه، خداوند می‌فرماید:

﴿وَرَبُّكَ يَعْلَمُ مَا تُكِنُّ صُدُورُهُمْ وَمَا يُعْلِنُونَ * وَهُوَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَى وَالْآخِرَةِ وَلَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾^۲.

۱. سوره قصص: ۶۸.

۲. همان: ۶۹-۷۰.

کلمه «یختار» در آیه نخست به معنای گزینش است و گزینش به معنای تعیین بهترین از میان هر دو چیز یا بیش از آن است. /بوهلال عسکری، لغت‌دان معروف عرب می‌گوید:

«الاختیار: ارادة الشيء بدلاً من غيره _ تا آنجا که می‌گوید: _ و اصل الاختیار: الخیر، فالمختار هو المرید لخير الشيء في الحقيقة او خير الشيء عند نفسه من غير إلقاء واضطرار»^۱.

نزدیک به همین تعریف را راغب اصفهانی در *المفردات* بیان می‌کند و می‌گوید:

«و الاختیار: طلب ما هو خير و فعله، و قد يقال لما يراه الإنسان خيراً، و إن لم يكن خيراً»^۲.

ابن منظور نیز در *لسان العرب* نزدیک به همین بیان را در تفسیر معنای اختیار آورده و می‌گوید:

«الاختیار: الاصطفاء و كذلك التَّخَيُّرُ _ تا آنجا که می‌گوید: _ الخيار: الاسم من الاختیار و هو طلب خير الامرين»^۳.

و کلمه «خیره» در جمله «ما كان لهم الخیره» به معنای گزینش است، لکن «اختیار» مصدر است و «خیره» اسم مصدر است. /ابن منظور در *لسان العرب* می‌گوید:

۱. ابوهلال عسکری، *الفروق اللغوية*، ص ۱۰۱.

۲. راغب اصفهانی، *المفردات*، ص ۳۰۱.

۳. ابن منظور، *لسان العرب*، ج ۴، ص ۲۶۷، ماده خیر.

«و تَخَيَّرَ الشَّيْءَ: اختاره و الاسم: الخيرة، والخيرة كالعينة، و الاخيرة أعرِفَ - تا آنجا که می گوید - و قال الفراء في قوله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ اي: ليس لهم أن يختاروا على الله^۱.

بنابر آنچه در تفسیر اهل لغت از معنای واژه «اختیار» و «خیره» بیان شد، معنای آیه فوق‌الذکر چنین است: «تنها پروردگار توست که می‌آفریند و برمی‌گزیند، گزینش از آن‌انان نیست، منزّه و برتر است پروردگار تو از آنچه آنان شرک می‌ورزند». مطالبی را که در این آیه به آن به صراحت پرداخته شده و بیان گردیده است، می‌توان در چند چیز خلاصه نمود:

مطلب اول: آفرینش و گزینش مخصوص خدای متعال است ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ﴾، تنها خداست که آنچه بخواهد می‌آفریند و آنچه بخواهد بر می‌گزیند. از این بخش از آیه استفاده می‌شود، همان‌گونه که خدا را در آفرینندگی شریکی نیست، او را در گزینش نیز شریکی نیست. این مطلب همان است که در آیه پنجاه و چهارم سوره اعراف نیز به صراحت آمده بود که:

﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾.

معنای حصر گزینش در ذات اقدس حق تعالی این است که مردم در هر رفتار اختیاری باید از گزینش خدا تبعیت کنند بنابراین هر گزینشی خواه در رابطه با قانون و تعیین تکلیف رفتار اختیاری مردم و اینکه چه رفتاری را «باید» انجام دهند و چه رفتاری را «نباید» انجام دهند، و خواه در رابطه با مجری قانون و اینکه چه کسی باید عهده‌دار اجرای قانون شود و برای اجرای عدالت زمامدار جامعه شود، همه و همه تنها

۱. همان.

در اختیار خداوند است. خداوند است که تنها آفریننده است و هم او تنها کسی است که برای مردم بهترین را معین و گزینش می‌کند. به عبارتی دیگر، در هر جا که بشر را از نظر تکوینی قدرت گزینش هست، باید گزینش خدا ملاک و پایه گزینش مردم شود و گزینش مردم باید تابع محض گزینش خدا باشد.

بنابراین، مردم در کلیه رفتارهای اختیاری خود - که قانون محدوده آن را معین می‌کند - باید تابع گزینش خداوند باشند و باید گزینش خود را بر اساس گزینش خداوند انجام دهند.

این به معنای آن است که قانونی که در جامعه بشر گزینش رفتاری انسان‌ها را معین و مشخص می‌کند، باید به وسیله خدا معین و مشخص گردد. همچنین مجری قانون نیز که در عمل، گزینش انسان‌ها را طبق قانون شکل داده و جهت می‌دهد، باید به وسیله خداوند گزینش شود و اینکه واگذاری گزینش در این حوزه به عهده مردم به معنای دخالت دادن مردم در حوزه ربوبیت الهی و برای خدا شریک و انباز در ربوبیت قائل شدن است:

﴿سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾.

آنچه دلالت آیه فوق را بر حصر حاکمیت - یعنی تقنین، تشریح و اجرا - روشن تر نموده و مورد تأکید قرار می‌دهد، عبارت است از:

۱. تقدیم فاعل بر فعل که از مصادیق تقدیم ما حقه التأخیر است که در زبان عرب افاده حصر می‌کند:

﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ﴾.

۲. عطف «اختیار» است بر «خلق». حصر خالقیت در خداوند معلوم است و از بدیهیات مفاهیم قرآنی است. بنابراین، عطف اختیار بر خلق نشانه اشتراک آنها در حکم

است که نتیجه آن حصر اختیار در خداوند است؛ همان‌گونه که «خلق» و ایجاد از عدم، مخصوص ذات اقدس باری تعالی است.

۳. اطلاق در خلق و اختیار، اقتضای حصر خلق و اختیار در ذات اقدس حق دارد؛ زیرا اطلاق خلق و اختیار در آیه کریمه بر آن دلالت دارد که همه «خلق» و نیز همه «اختیار» از آن خداوند است و کسی جز او را بهره‌ای از خلق و اختیار نیست.

۴. آیه بعد از این آیه، ﴿وَرَبُّكَ يَعْلَمُ مَا تُكِنُّ صُدُورُهُمْ وَمَا يُعْلِنُونَ﴾ اشاره به جریانی است در جامعه اسلامی آن‌روز که به شیوه‌ای پنهان، در اندیشه ممانعت از اعمال حاکمیت خداوند و نقل حاکمیت از خداوند به دست شریکانی بود که خود را در حاکمیت، شریک خداوند می‌دانستند. آیات پیش از این آیه مؤید این مدعاست:

﴿وَقِيلَ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ فَدَعَوْهُمُ فَلَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُمْ وَرَأَوُا الْعَذَابَ لَوْ أَنَّهُمْ كَانُوا يَهْتَدُونَ * وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ مَاذَا أَجَبْتُمُ الْمُرْسَلِينَ * فَعَمِيَتْ عَلَيْهِمُ الْأَنْبَاءُ يَوْمَئِذٍ فَهُمْ لَا يَتَسَاءَلُونَ﴾^۱.

در گذشته گفتیم بنابر آنچه قرآن کریم به صراحت بیان می‌کند، پیام انبیاء و فراخوانی مردم توسط آنها به سوی حاکمیت خداوند بوده که با اطاعت از فرمانروایی آنان تحقق می‌یابد.

و لذا در سوره شعراء تنها پیام و فراخوانی مردم توسط انبیاء با این جمله اعلام گردیده است:

﴿اتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا﴾^۲.

۱. سوره قصص: ۶۷-۶۴.

۲. سوره شعراء: ۱۰۸، ۱۲۶، ۱۴۴، ۱۵۰، ۱۶۳، ۱۷۹.

و نیز در جای دیگر، خداوند پیام انبیاء و جایگاه آنان را در میان مردم به صراحت اعلام داشته است:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^۱.

و در جای دیگر، به صراحت بیان فرموده که انبیاء را برای اقامه جامعه عدل و قسط فرستادیم:

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾^۲.

و در جای دیگر به زبان دیگر می فرماید:

﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولاً أَنْ اْعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾^۳.

در گذشته توضیح دادیم که واژه «عبادت» به معنای «اطاعت خاضعانه» است. لهذا در جاهای دیگری از قرآن کریم نیز پیام انبیاء به این عبارت بیان شده است:

﴿اْعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾^۴.

بنابراین، پیام انبیاء به مردم و آنچه که مردم را به سوی آن فرا خوانده اند پذیرش «فرمانروایی پیامبران و اطاعت از فرمان آنان» بوده است. لذا آیه ﴿مَاذَا أَجَبْتُمُ الْمُرْسَلِينَ﴾ به پاسخی اشاره دارد که مردم به انبیاء در برابر فراخوانی آنان داده اند. انبیاء

۱. سوره نساء: ۶۴.

۲. سوره حدید: ۲۵.

۳. سوره نحل: ۳۶.

۴. سوره اعراف: ۵۹، ۶۵، ۷۳، ۸۵.

مردم را به پذیرش فرمانروایی خدا و رسول خدا ﷺ فراخوانده‌اند، لذا در آیه ذیل به سؤال خدا از مردم نسبت به پاسخ فراخوانی انبیاء اشاره شده:

﴿وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ مَاذَا أَجَبْتُمُ الْمُرْسَلِينَ﴾

در پی این آیه است که خداوند می‌فرماید:

﴿فَعَمِيَتْ عَلَيْهِمُ الْأَنْبَاءُ يَوْمَئِذٍ فَهُمْ لَا يَتَسَاءَلُونَ * فَأَمَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَعَسَىٰ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْمُفْلِحِينَ * وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾^۱.

و پس از این می‌فرماید:

﴿وَرَبُّكَ يَعْلَمُ مَا تُكِنُّ صُدُورُهُمْ وَمَا يُعْلِنُونَ﴾.

۵. همچنین خداوند در آیه بعد از آیات فوق می‌فرماید:

﴿وَهُوَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَىٰ وَالْآخِرَةِ وَلَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾^۲.

این آیه نیز شاهد دیگری بر حصر حاکمیت در خداوند و براساس دلالت سیاق، قرینه دیگری بر اراده حصر حاکمیت در خداوند در آیه ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ...﴾ است.

در این آیه از یک‌سو به حصر الوهیت در خداوند ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ و از سوی دیگر، به حصر حاکمیت در ذات اقدس او ﴿وَلَهُ الْحُكْمُ﴾ اشاره شده است.

۱. سوره قصص: ۶۶-۶۸.

۲. همان: ۷۰.

مطلب دوم: نفی حق گزینش از مردم در برابر خداوند متعال: ﴿مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾^۱ و از ذیل آیه ﴿سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ استفاده می شود که ادعای حق گزینش در برابر گزینش خداوند، شرک به شمار می آید و خداوند متعال منزّه از داشتن انباز و برتر از آن است که شریکی داشته باشد.

در گذشته آنجا که ادله عقلی حصر حاکمیت در ذات اقدس حق تعالی را بررسی کردیم روشن شد که حق حاکمیت از لوازم ذاتی خداوندی خداست و هر نوع ادعای حق حاکمیت به معنای ادعای خداوندی است. در این آیه به همین حقیقت اشاره شده و داشتن حق گزینش که به معنای حق تعیین سرنوشت انسان و حاکمیت بر رفتار اختیاری اوست، حق انحصاری خداوند دانسته شده است.

در آینده توضیح خواهیم داد که حصر حاکمیت و حق انتخاب و گزینش در ذات اقدس حق تعالی لزوم تشریح قانون به وسیله خدا از یک سو، و لزوم تعیین و نصب حاکم مجری قانون از سوی خدا را از سوی دیگر نتیجه می دهد؛ زیرا هرگونه دخالتی در این دو مورد از سوی غیر خداوند به معنای دخالت در خداوندی خداوند و در جایگاه شریک و انباز خدا قرار گرفتن است.

مطلب سوم: همان است که در بخش پسین مطلب گذشته گفتیم که خداوند متعال در ذیل آیه مورد بحث^۱ دخالت غیر خدا را در امر حاکمیت جامعه بشر خواه در زمینه تقنین و تشریح و خواه در زمینه اعمال قانون و اجرای عدالت، دخالت در خداوندی خدا می داند و لهذا پس از تأکید بر ثبوت انحصاری حق گزینش برای خداوند ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ﴾^۲ و سپس نفی حق گزینش از انسان ها ﴿مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾^۳ دخالت در امر گزینش را شرک در خداوندی خداوند دانسته و می فرماید: ﴿سُبْحَانَ اللَّهِ

۱. سوره قصص: ۶۸.

وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿﴾ منزه است خداوند و برتر است از آنچه برای او شریک می‌پندارند.

بنابراین، حصر حاکمیت سیاسی در خداوند و گماشتگان او - یعنی رسول و امام - از لوازم لاینفک توحید الهی در قرآن کریم است و هرگونه دخالت در حاکمیت و تعیین سرنوشت جوامع بشری از سوی غیر خداوند، خروج از مرز توحید و مصداق بارز به دام شرک افتادن است.

در اینجا اشاره به این نکته لازم است که توحید در حاکمیت، مخصوص نظریه سیاسی اسلام نیست، بلکه هر نظریه سیاسی دیگر که قائل به حق حاکمیت است، ناگزیر است که صاحب اصلی حق حاکمیت را - خواه خداوند باشد یا مردم یا هر موجود دیگر - صاحب منحصر به فرد حق حاکمیت بداند و اساساً حق حاکمیت، شرکت پذیر نیست؛ زیرا هرگونه مشارکت عنصر دیگری به جز حاکم اصلی در امر حاکمیت به معنای سلب حاکمیت حاکم اصلی و عدم نفوذ اراده و حاکمیت او در برابر اراده و حاکمیت حاکم دیگر است.

آیه دوم:

﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا﴾^۱.

خداوند در این آیه کریمه بر برتری حکم خدا و رسول بر اراده و خواست مردم تأکید فرموده و معصیت فرمان خدا و رسول را گمراهی آشکار معرفی می‌نماید.

برتری حکم خدا و رسول بر اراده مردم که در جمله ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ همان حق حاکمیتی است که

۱. سورة احزاب: ۳۶.

همه جوامع عقلایی برای حاکمان قائلند. در تمام جوامع عقلایی فرمان حاکم که همان قانون است، برتر از خواست و اراده افراد و نهادهای جامعه به‌شمار می‌آید و همین جایگاه است که به حاکم یا هیأت حاکمه قدرت و حاکمیت و نفوذ فرمان و دستور می‌بخشد.

در این آیه، به صراحت اعلام گردیده است که جایگاه حاکمیت منحصرأ در اختیار خدا و رسول است و دیگران را حق تمرّد و سرپیچی از فرمان خدا و رسول نیست و اراده و خواست آنان در برابر فرمان و حکم خدا و رسول فاقد اعتبار قانونی است. از آنچه در دو آیه اختیار، یعنی آیه شصت و هشتم سوره قصص و آیه سی و ششم سوره احزاب به صراحت و روشنی مورد تأکید خداوند قرار گرفته است، معلوم شد حق حاکمیت و فرمان و دستور، مخصوص خداوند است و به‌همین سبب آن را که خداوند برای حاکمیت و فرمانروایی معین و منصوب می‌کند، حاکم و فرمانروایی است که به‌دستور خداوند حکومت و فرمانروایی می‌کند و حکم و فرمانش نظیر حکم و فرمان خداوند نافذ و لازم الاجراست و به‌جز خدا و کسانی که به فرمان خدا برای فرمانروایی منصوب و معین می‌شوند، کسی را حق فرمان و دستور و حکومت نیست.

واژه هشتم: «مهمین»

در قرآن کریم، واژه «مهمین» به عنوان یکی از اوصاف باری تعالی آمده است:

﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ
الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾^۱.

آیه پیش از این آیه چنین است:

۱. سوره حشر: ۲۳.

﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾^۱.

و آیه بعد از آیه مورد بحث چنین است:

﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾^۲.

این آیات، همان‌گونه که از واژگان به‌کاررفته در آنها و نیز از سیاق آنها استفاده می‌شود، درباره توحید ذاتی و صفاتی و افعالی خداوند وارد شده است و یکی از جامع‌ترین مجموعه‌های آیات توحیدی قرآن به‌شمار می‌آیند.

در آیه مورد بحث، نخستین وصف خداوند، پس از جمله دال بر توحید در الوهیت ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ واژه «مَلِك» است که ضمن دلالت بر اختصاص این وصف به خدای متعال، دلالت بر اختصاص سایر اوصاف مذکور در این آیه نظیر «قدوس»، «سلام»، «مؤمن» و «مهیمن» نیز به خدای متعال دارد.

به نظر می‌رسد آیه مورد بحث، به طور کلی مسوق برای بیان توحید در مُلک و فرمانروایی خداست؛ زیرا همه واژگان توصیفی وارد در این آیه به نحوی اوصاف «الملک» اند که نخستین واژه بعد از کلمه توحید است.

آیه کریمه فوق، پس از ذکر توحید در الوهیت خداوند با جمله «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» خداوند را با عبارت «هو الملک» یاد می‌کند و سپس اوصافی؛ نظیر مؤمن و مهیمین و ... بیان می‌کند که همگی اوصاف «الملک» اند. بنابراین، همه اوصافی که در این آیه آمده است، خصوصیات فرمانروای بزرگ جهان هستی، یعنی خداوند متعال است که در صدر آیه با واژه «الملک» به او اشاره شده است. در آیه بعد از این آیه نیز اوصافی که

۱. همان: ۲۲.

۲. همان: ۲۴.

پس از نام «الله» آمده است، همگی اوصاف ذاتی است که با نام مبارک «الله» به آن اشاره شده است. بحث ما در اینجا دربارهٔ وصف «مهمین» است که در آیهٔ مورد بحث به عنوان یکی از اوصاف خدا بیان شده است؛ اگرچه همهٔ اوصاف آیهٔ مذکور، اوصاف مربوط به حکمرانی و فرمانروایی خداست، لکن به دلیل رعایت اختصار، از میان این اوصاف دربارهٔ وصف «مهمین» که نمایانگر یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های فرمانروایی خداوند است و تنها در این آیه به آن اشاره شده، به بحث می‌پردازیم:

ابن منظور در *لسان العرب* دربارهٔ معنای واژه «مهمین» می‌گوید:

«و هو من آمن غیره من الخوف، و أصله أَمَّنَ فهو مُؤَمِّنٌ، بهمزتين، قلبت الهمزة الثانية ياء كراهة اجتماعهما فصار مُؤَيِّنٌ، ثم صُيِّرَتِ الأُولَى هاء كما قالوا هَرَأَقَ و أَرَأَقَ»^۱.

ابن منظور در همین ارتباط می‌افزاید:

«وفي حديث عكرمة: كان عليّ عليه السلام أَعْلَمَ بِالْمُهَيِّمَاتِ أَيِ الْقَضَايَا، مِنَ الْهَيْمَةِ وَ هِيَ الْقِيَامُ عَلَى الشَّيْءِ... قال ابن الأنباري في قوله: وَ مُهَيِّمًا عَلَيْهِ، قال: الْمُهَيِّمُ الْقَائِمُ عَلَى خَلْقِهِ؛ وَ أَنْشَد:

أَلَا إِنَّ خَيْرَ النَّاسِ بَعْدَ نَبِيِّهِ
مُهَيِّمُهُ النَّالِيهِ فِي الْعُرْفِ وَ النَّكْرِ

قال: معناه القائم على الناس بعده، و قيل: القائم بأُمُور الخلق»^۲.

زمخشری در *کشاف* می‌گوید:

۱. ابن منظور، *لسان العرب*، ج ۱۳، ص ۴۳۶، ذیل «واژه مهمین».

۲. همان، ص ۴۳.

«المهيمن: الرقيب على كل شيء الحافظ له، مفعيل من الامن الا ان همزته قلبت هاءاً»^۱.

باتوجه به آنچه در کلام لغویین درباره معنا و ریشه واژه «مهیمن» آمده است، مهیمن از ماده «امن» و در اصل «مؤیمن» بوده که به معنای به وجود آورنده و برقرار سازنده امن و امنیّت است.

در گذشته گفتیم یکی از مهمترین وظایف هر حاکمی ایجاد امنیّت است، بلکه ایجاد امنیّت، مقوم حاکمیّت حاکم است؛ زیرا بدون ایجاد امنیّت، حاکمیّت قابل تحقق نیست. مطالبی که در کلام اهل لغت در بیان معنای «مهمین» آمده نظیر آنچه ابن منظور از ابن الانباری نقل کرده یا آنچه از زمخشری نقل کردیم و دیگر معانی ذکر شده برای این واژه در کتب تفسیر، همگی از لوازم و توابع معنای ایجاد امن است که معنای اصلی واژه «مهیمن» است.

با توجه به اینکه آیه مورد بحث و آیه قبل و بعد آن همگی در مقام بیان توحید الهی و اوصاف توحیدی مخصوص به ذات مقدس حق تعالی، دلالت آیه بر اختصاص «مهیمنیّت» و حاکمیّت به ذات باری تعالی روشن و آشکار است.

واژه نهم: «عبادت»

یکی از واژه های قرآنی که در دلالت بر حصر حاکمیت در ذات خدای متعال به کار رفته است، واژه «عبادت» است.

برای بررسی نحوه دلالت آیاتی که این واژه در آنها به کار رفته بر حصر حاکمیت در خدای متعال به مطالب ذیل می پردازیم:

مطلب اول: معنای واژه عبادت در کلام اهل لغت عرب:

۱. زمخشری، الکشاف، ج ۴، ص ۸۷.

فیروزآبادی در القاموس می گوید:

«العبادة: الطاعة»^۱.

فیومی در المصباح المنیر می گوید:

«عَبَدْتُ اللَّهَ أَعْبُدُهُ عِبَادَةً وَ هِيَ: الْإِتْقَانُ وَالْخُضُوعُ»^۲.

ابن منظور در لسان العرب می گوید:

«العبادة: الطاعة»^۳.

سپس از زجاج نقل می کند:

«و قال في قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾؛ أَي: نُطِيعُ الطَّاعَةَ الَّتِي يُخْضَعُ مَعَهَا ... قال:

و معنى العبادة في اللغة: الطاعة مع الخُضُوع»^۴.

و از ابن الانباری نقل می کند:

و قال ابن الأَباري: فلان عابد و هو الخاضع لربه المستسلم المُتقَاد لأمره. و قوله

عزوجل: ﴿اعْبُدُوا رَبَّكُمْ﴾؛ أَي أَطِيعُوا رَبَّكُمْ»^۵.

۱. فیروزآبادی، القاموس المحيط، ج ۱، ص ۳۱۱، مادة «عبد».

۲. فیومی، المصباح المنیر، ج ۲، ص ۳۸.

۳. ابن منظور، لسان العرب، ج ۳، ص ۲۷۲، مادة «عبد».

۴. همان، ص ۲۷.

۵. همان، ص ۳۷.

جوهری در صحاح می گوید:

«وَالْعِبَادَةُ: الطَّاعَةُ»^۱.

از آنچه اهل لغت درباره معنای «عبادت» گفته اند، استفاده می شود که معنای عبادت به اتفاق کلمات اهل لغت اطاعت خاضعانه است و از اینکه برخی لغویین انقیاد به امر را نیز در معنای عبادت آورده اند، به نظر می رسد معنای عبادت در زبان عرب اطاعت خاضعانه بی چون و چرا است که نتیجه اعتقاد به استحقاق اطاعت مطلق است. بنابراین، عبادت به معنای اطاعت بی چون و چرای ناشی از اعتقاد به استحقاق اطاعت است که موجب خضوع و انقیاد می شود.

مطلب دوم: معنای واژه «عبادت» در کاربری قرآن کریم از مجموع کاربری های واژه عبادت و مشتقات آن در قرآن کریم نیز همان معنا استفاده می شود که در کلام اهل لغت آمده بود، یعنی اطاعت خاضعانه بدون چون و چرا. برای نمونه به آیات ذیل اشاره می کنیم:

۱. ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ * وَأَنِ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾^۲؛
۲. ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ * لَوْ كَانَ هَؤُلَاءَ آلِهَةً مَا وَرَدُوهَا وَكُلٌّ فِيهَا خَالِدُونَ﴾^۳؛
۳. ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ﴾^۴؛

۱. الجوهری، صحاح اللغة، «مادة عبد».

۲. سورة يس: ۶۰ و ۶۱.

۳. سورة انبياء: ۹۸ و ۹۹.

۴. سورة حج: ۱۱.

۴. ﴿وَيَوْمَ يُحْشَرُهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَقُولُ أَأَنْتُمْ أَضَلَلْتُمْ عِبَادِي هَؤُلَاءِ أَمْ هُمْ ضَلُّوا السَّبِيلَ * قَالُوا سُبْحَانَكَ مَا كَانَ يَنْبَغِي لَنَا أَنْ نَتَّخِذَ مِنْ دُونِكَ مِنْ أَوْلِيَاءَ وَلَكِنْ مَتَّعْتَهُمْ وَآبَاءَهُمْ حَتَّى نَسُوا الذِّكْرَ وَكَانُوا قَوْمًا بُورًا﴾^۱؛

۵. ﴿احْشَرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَرْوَاجَهُمْ وَمَا كَانُوا يَعْبُدُونَ * مِنْ دُونِ اللَّهِ فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ * وَقَفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ * مَا لَكُمْ لَا تَنَاصَرُونَ * بَلْ هُمْ الْيَوْمَ مُسْتَسْلِمُونَ * وَأَقْبَلْ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ * قَالُوا إِنَّكُمْ كُنْتُمْ تَأْتُونَنَا عَنِ الْيَمِينِ * قَالُوا بَلْ لَمْ تَكُونُوا مُؤْمِنِينَ * وَمَا كَانَ لَنَا عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بَلْ كُنْتُمْ قَوْمًا طَاغِينَ﴾^۲؛

۶. ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَى وَأَخَاهُ هَارُونَ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُبِينٍ * إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا عَالِينَ * فَقَالُوا أَنْتُمْ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عَابِدُونَ﴾^۳؛

۷. ﴿وَاتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا * كَلَّا سَيَكْفُرُونَ بِعِبَادَتِهِمْ وَيَكُونُونَ عَلَيْهِمْ ضِدًّا﴾^۴.

آیات فوق از این ویژگی برخوردارند که واژه «عبادت» یا مشتقات آن در این آیات بر معنای دیگری به جز «طاعت خاضعانه» قابل حمل نیست. لذا این آیات به منزله محکماتی است که معنای «عبادت» را در آیات دیگر بیان می کنند و هرگونه شک و تردیدی را در اراده معنای «اطاعت» از واژه «عبادت» در سایر آیات بر طرف می کنند.

۱. سوره فرقان: ۱۷ و ۱۸.

۲. سوره صافات ۲۲-۳۰.

۳. سوره مؤمنون ۴۵-۴۷.

۴. سوره مریم: ۸۱ و ۸۲.

واژه «عبادت» در آیات دیگر نیز ظهور در معنای اطاعت دارد که به فرض تشکیک در دلالت «عبادت» بر «طاعت» در سایر آیات، آیات مذکور در مجموعه فوق موجب رفع شبهه و رفع تشکیک مذکور است.

افزون بر این مجموعه آیات، می توان به دو مجموعه دیگر از آیات قرآن کریم اشاره کرد که کاربری قرآنی واژه «عبادت» را در معنای «طاعت» مورد تأیید و تأکید قرار می دهند. این دو مجموعه از آیات عبارتند از:

مجموعه اول: آیات سوره شعراء که به تبیین رسالت رسل الهی در طول تاریخ و مأموریتی که از سوی خدا در جامعه بشری داشته اند، پرداخته اند. نظیر:

﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ * إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلَا تَتَّقُونَ * إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ * فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا﴾^۱.

﴿كَذَّبَتْ عَادَ الْمُرْسَلِينَ * إِذْ قَالَ لَهُمُ أَخُوهُمْ هُودٌ أَلَا تَتَّقُونَ * إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ * فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا﴾^۲.

﴿كَذَّبَتْ ثَمُودُ الْمُرْسَلِينَ * إِذْ قَالَ لَهُمُ أَخُوهُمْ صَالِحٌ أَلَا تَتَّقُونَ * إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ * فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا - تا آنجا که فرمود: - فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا * وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ * الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ﴾^۳.

۱. سوره شعراء: ۱۰۵-۱۰۸.

۲. همان: ۱۲۳-۱۲۶.

۳. همان: ۱۴۱-۱۵۲.

﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ لُوطٍ الْمُرْسَلِينَ * إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ لُوطُ أَلَا تَتَّقُونَ * إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ * فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا﴾^۱.

﴿كَذَّبَ أَصْحَابُ الْأَيْكَةِ الْمُرْسَلِينَ * إِذْ قَالَ لَهُمُ شُعَيْبٌ أَلَا تَتَّقُونَ * إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ * فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا﴾^۲.

تا آنجا که فرمود:

﴿وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ * فَإِنْ عَصَوْكَ فَقُلْ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تَعْمَلُونَ﴾^۳.

در این مجموعه از آیات همان گونه که روشن است، پیام اصلی رسولان الهی به مردم، اطاعت از رسولان: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا﴾ معرفی شده است و نکته قابل توجه نیز در این آیات این است که امر در آنها امر به اطاعت از رسول است که بنابر آنچه در آیات دیگر و بالخصوص آیه هشتاد سوره نساء: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾. راه اطاعت از خدا اطاعت از رسول است؛ زیرا اطاعت خداوند راهی جز اطاعت از رسولان و فرستادگان و گماشتگان خداوند در جامعه بشر ندارد.

مجموعه دوم: آیات سوره اعراف است. در این آیات، پیام اصلی رسولان الهی ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ است:

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾^۴؛

۱. همان: ۱۶۰-۱۶۳.

۲. همان: ۱۷۶-۱۷۹.

۳. همان: ۲۱۵ و ۲۱۶.

۴. سوره اعراف: ۵۹.

﴿وَالِیٰ عَادِ اٰخَاهُمْ هُوْدًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللّٰهَ مَا لَكُمْ مِّنْ اِلٰهٍ غَيْرُهُۥ اَقْلًا
تَتَّقُوْنَ﴾^۱؛

﴿وَالِیٰ ثَمُوْدَ اٰخَاهُمْ صٰلِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللّٰهَ مَا لَكُمْ مِّنْ اِلٰهٍ غَيْرُهُۥ﴾^۲؛

﴿وَالِیٰ مَدِیْنَ اٰخَاهُمْ شُعَیْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللّٰهَ مَا لَكُمْ مِّنْ اِلٰهٍ غَيْرُهُۥ﴾^۳؛

نظیر این مضمون، در نقل پیام انبیاء در سوره هود آمده است:

﴿وَلَقَدْ اَرْسَلْنَا نُوحًا اِلٰی قَوْمِهٖ اِیَّیْ لَکُمْ نَذِیْرٌ مُّبِیْنٌ * اَنْ لَّا تَعْبُدُوْا اِلَّا
اللّٰهَ﴾^۴؛

﴿وَالِیٰ عَادِ اٰخَاهُمْ هُوْدًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللّٰهَ مَا لَكُمْ مِّنْ اِلٰهٍ غَيْرُهُۥ﴾^۵؛

﴿وَالِیٰ ثَمُوْدَ اٰخَاهُمْ صٰلِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللّٰهَ مَا لَكُمْ مِّنْ اِلٰهٍ غَيْرُهُۥ﴾^۶؛

﴿وَالِیٰ مَدِیْنَ اٰخَاهُمْ شُعَیْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللّٰهَ مَا لَكُمْ مِّنْ اِلٰهٍ غَيْرُهُۥ﴾^۷؛

و نظیر همین نیز در آیه سی و ششم سوره نحل آمده است:

﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِیْ كُلِّ اُمَّةٍ رَّسُوْلًا اَنْ اعْبُدُوا اللّٰهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوْتَ﴾

۱. همان: ۶۵.

۲. همان: ۷۳.

۳. همان: ۸۵.

۴. سوره هود: ۲۵ و ۲۶.

۵. همان: ۵۰.

۶. همان: ۶۱.

۷. همان: ۸۴.

از این دو مجموعه آیات استفاده می شود مراد از ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ یا ﴿لَا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ یا ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ همان ﴿اتَّقُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا﴾ است و اینکه عبادت موخدائه خداوند تنها از طریق اطاعت از رسولان الهی محقق می گردد.

بنابراین، از این دو مجموعه از آیات که همدیگر را تفسیر و تبیین می کنند، استفاده می شود، مراد از واژه «عبادت» در کاربری های قرآنی، همان «اطاعت خدا» است و لذا باتوجه به اینکه مأموریت انبیاء، مأموریت و رسالت واحدی است، از این رسالت واحد، گاه به ﴿أَطِيعُوا﴾ تعبیر شده و گاه به ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ و تعبیر مشابه آن یاد شده است.

کاربری این دو واژه به جای هم در میان رسالت انبیاء نشانه دیگری است بر اینکه مراد قرآن از واژه «عبادت» همان اطاعت خاضعانه ای است که در زبان اهل لغت به عنوان بیان معنای واژه «عبادت» آمده است.

مطلب سوم: افزون بر آنچه گفته شد، در آیات سوره مؤمنون نیز در بیان مأموریت الهی رسل و فرستادگان خدا ضمن به کارگیری واژه «عبادت» قرائنی به کار رفته که مراد از عبادت خدا را اطاعت از رهبری و فرمانروایی پیامبران و رسل معرفی می کنند. در آیه بیست و سوم از سوره مؤمنون در بیان مأموریت الهی نوح علیه السلام می فرماید:

﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ
أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾

سپس در بیان عکس العمل سران قوم نوح علیه السلام در برابر فراخوانی او به سوی عبادت موخدائه خداوند می فرماید:

﴿فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا هَذَا إِلَّا بَشْرٌ مِثْلُكُمْ يُرِيدُ أَنْ يَتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَنْزَلَ مَلَائِكَةً مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي آبَائِنَا الْأَوَّلِينَ﴾^۱.

سرکردگان سرکش قوم نوح علیهم السلام در برابر فراخونی او به سوی عبادت خداوند یکتا او را متهم کردند که خواهان برتری بر مردم و به اصطلاح، فردی ریاست طلب و خواهان حکومت بر مردم است، واژه «يَتَفَضَّلُ» در این آیه به معنای برتری جویی است. از آیات دیگر قرآن استفاده می شود که در سایر موارد نیز سرکردگان طغیانگر اقوام مختلف در برابر دعوت انبیاء با همین اتهام سعی داشتند مردم را از اجابت دعوت انبیاء باز دارند؛ در سوره اسراء خداوند می فرماید:

﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا * قُلْ لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمْسُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولًا﴾^۲.

سران شرک و کفر برای دورکردن مردم از انبیاء این توهّم را اشاعه می دادند که این پیامبران خواستار حکومت کردن و برتری جستن اند؛ در حالی که آنان بشری همانند ما هستند و اگر خداوند می خواست فرمانروایانی برای ما بفرستد که بر ما حکومت کنند، باید از جنس فرشتگان می بودند تا بتوان برتری آنان را بر خود پذیرفت.

انبیاء در برابر این اتهام خود را فرستاده خدا معرفی می کردند و به مردم می گفتند ما فرستادگانی از سوی خداییم و اینکه حکومتی که ما شما را بدان فرا می خوانیم

۱. سوره مؤنون: ۲۴.

۲. سوره اسراء: ۹۵ و ۹۴.

حکومت خداست و ما از سوی خدا به فرمانروایی شما برگزیده شده ایم و اطاعت از ما، اطاعت از خدای واحد و پرستش خداوند یکتاست.

خدای متعال در آیات متعددی از قرآن کریم به این مطلب اشاره و بر آن تأکید می کند که برگزیدن انبیاء برای حکومت و رهبری، برتری جویی آنها نیست، بلکه مقام برتری است که از سوی خداوند به آنان عطا شده و «فضل الهی» است. قرآن کریم در آنجا که به رهبری و حاکمیت الهی آل ابراهیم اشاره می کند، آن را «فضل الهی» به شمار آورده و می فرماید:

﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَىٰ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ
الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا^۱﴾

و در سوره جمعه، پس از آنکه خداوند را به پادشاهی پاک و حکیمانه توصیف می کند:

﴿الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾

به گزیش رسول اکرم ﷺ اشاره می کند:

﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ - تَأْنِجَا كَمَا مِي فَرَمَائِد: - ذَلِكْ فَضْلُ
اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ^۲﴾

بنابراین، مُلک و حکومتی که به انبیاء داده می شود، از قبیل برتری های دنیوی آلوده به جاه طلبی و برتری جویی نیست، بلکه فضل الهی و گزینشی است که از سوی خدا صورت می گیرد و معیار آن مراتب فضل و تقدمی است که انبیای الهی در نتیجه

۱. سوره نساء: ۵۴.

۲. سوره جمعه: ۴-۱.

خضوع کامل و عبودیت تام در پیشگاه الهی بدان دست یافته اند ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾^۱.

بنابراین، اتهامی که در سوره مؤمنون از زبان سران قوم نوح علیهم السلام به ایشان نسبت داده شده ﴿يُرِيدُ أَنْ يَتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ﴾ نشانه روشنی است که نوح علیه السلام مردم را به اطاعت و پذیرش فرمانروایی خویش به عنوان فرستاده خداوند فرا می خوانده است - همان گونه که در آیات دیگری که در گذشته آوردیم بدان تصریح شده - بدین جهت سران قوم او برای بی اثر کردن سخن نوح علیه السلام و پراکنده کردن مردم از پیرامون او، او را به برتری جویی و ریاست طلبی متهم می ساختند.

در ادامه آیات سوره مؤمنون با اشاره به رسالت صالح علیه السلام می فرماید:

﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ * فَأَرْسَلْنَا فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ * وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِلِقَاءِ الْآخِرَةِ وَأَتْرَفْنَاهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ * وَلَئِنْ أَطَعْتُمْ بَشَرًا مِثْلَكُمْ إِنَّكُمْ إِذَا لِحَاسِرُونَ﴾^۲.

در این آیات، پس از آنکه پیام و رسالت نبی را به قوم خویش در این عبارت بیان می کند: ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ عکس العمل سران طغیان گر و مترف قوم صالح علیه السلام را در این جمله بیان می کند: ﴿لَئِنْ أَطَعْتُمْ بَشَرًا مِثْلَكُمْ إِنَّكُمْ إِذَا لِحَاسِرُونَ﴾. در تعبیری که از پاسخ مستکبران و مترفان قوم صالح علیه السلام به دعوت صالح علیه السلام به کار رفته است، چنین آمده ﴿لَئِنْ أَطَعْتُمْ بَشَرًا مِثْلَكُمْ﴾ که دلیل بر آن است که صالح علیه السلام

۱. سوره انعام: ۱۲۴.

۲. سوره المؤمنون: ۳۱-۳۴.

قوم خود را به اطاعت از فرمانروایی خود دعوت نموده است؛ همان گونه که در سوره شعرا به صراحت از زبان صالح عَلَيْهِ السَّلَامُ بیان شد که به قوم خود می گفت:

﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا * وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ * الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ﴾^۱.

لذا سرکشان و سرکردگان قوم صالح عَلَيْهِ السَّلَامُ در واکنش به فراخوانی صالح عَلَيْهِ السَّلَامُ به اطاعت و تسلیم در برابر فرمانروایی الهی گفتند: ﴿لَئِنْ أَطَعْتُمْ بَشْرًا مِثْلَكُمْ إِنَّكُمْ إِذَا لَخَاسِرُونَ﴾؛ زیرا از فراخوانی صالح عَلَيْهِ السَّلَامُ به عبادت خداوند یکتا ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ فراخوانی به اطاعت خویش و تسلیم در برابر امر و نهی و فرمانروایی الهی خویش می فهمیدند.

همچنین در ادامه آیات سوره مؤمنون، خداوند در ضمن نقل داستان موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ و فرعون می فرماید:

﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ وَأَخَاهُ هَارُونَ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ * إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا عَالِينَ * فَقَالُوا أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عَابِدُونَ﴾^۲.

واژه «عابدون» در این آیه به معنای مطیعون به کار رفته است که مؤید دیگری است بر اینکه کاربری واژه عبادت در قرآن کریم معمولاً به معنای اطاعت است.

مطلب چهارم: آیاتی که ضمن بیان مأموریت پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آن را عبادت مخلصانه خدا و اخلاص دین برای خداوند معرفی می کند، نظیر آیات:

۱. سوره شعراء: ۱۵۰-۱۵۲.

۲. سوره مؤمنون: ۴۵-۴۷.

﴿قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ * وَأُمِرْتُ لِأَنْ أَكُونَ أَوَّلَ
 الْمُسْلِمِينَ * قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ * قُلِ اللَّهُ
 أَعْبُدُ مُخْلِصًا لَهُ دِينِي، - تا آنجا که می فرماید: - وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ
 يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَى فَبَشِّرْ عِبَادِ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ
 فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾^۱.

عبارت طاغوت در آیه اخیر به معنای فرمانبرداری اوست و طاغوت همانگونه که در گذشته توضیح دادیم به معنای فرمانروایی است که بدون حق و بدون اذن خدا بر مردم تسلط یافته و بر آنها حکومت می کند.

در آیات قبل از این آیه نیز عبادت خدا به معنای اطاعت اوست مخصوصاً آنکه پس از عبارت ﴿أَعْبُدَ اللَّهَ﴾ عبارت: ﴿مُخْلِصًا لَهُ دِينِي﴾ آمده است که به معنای اخلاص در فرمانبری است؛ زیرا «دین» در کاربری های قرآنی به معنای اطاعت از قانون و مجموعه اوامر و نواهی مورد پذیرش انسان است.

راغب اصفهانی می گوید:

«الدِّينُ كَالْمَلَّةِ لَكِنَّهُ يُقَالُ بِالطَّاعَةِ وَ الْاِنْقِيَادِ لِلشَّرِيعَةِ قَالَ: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ
 اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ و قَالَ: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَ هُوَ
 مُحْسِنٌ﴾ ای طاعة»^۲.

ابن منظور در لسان العرب می گوید:

«الدِّينُ: الطَّاعَةُ. وَ قَدْ دِنْتَهُ وَ دِنْتُ لَهُ: أَي أَطَعْتَهُ، قَالَ عَمْرُو بْنُ كَلْثُومٍ:

۱. سورة زمر: ۱۱-۱۸.

۲. راغب اصفهانی، المفردات، ص ۳۲۳، مادة «دین».

وَأَيَّامًا لَنَا عَزًّا كِرَامًا عَصَيْنَا الْمَلَكَ فِيهَا أَنْ نَدِينَا^۱.

آیات کریمه فوق که مأموریت رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را تبیین می کنند، این مأموریت را در ضمن چهار مطلب بیان می کند:

۱. عبادت مخلصانه خدای متعال، عبادتی که عبارت از اطاعت محض از خدا و قانون اوست.

۲. نخستین مسلمان بودن، که معنای نخستین در این آیات و آیات مشابه، اولیت در رتبه است و نه اولیت در زمان.

کلینی به سندش از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام روایت می کند:

«قال: سئِلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِأَيِّ شَيْءٍ سَبَقَتْ وُلْدَ آدَمَ قَالَ إِنِّي أَوَّلُ مَنْ أَقَرَّ بِرَبِّي إِنَّ اللَّهَ أَخَذَ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَكَلْتُمْ بِرَبِّكُمْ؟ قَالُوا بَلَى فَكُنْتُ أَوَّلَ مَنْ أَجَابَ»^۲.

اقرار به ربوبیت خداوند به معنای اقرار به حاکمیت و امریت و ناهویت اوست که رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ پیش قراول مطیعان و سرسپردگان حق و پیشتاز خاضعان برای ربوبیت خداست؛ همان گونه که در سوره انعام می فرماید:

﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ * قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغِي رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ﴾^۳.

۱. ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۳، ص ۱۶.

۲. کافی، اصول کافی، ج ۲، ص ۱۲.

۳. سوره انعام: ۱۶۲-۱۶۴.

اسلام در این آیه و آیات مشابه به معنای اطاعت خاضعانه مطلق و کامل خداست؛ چنان که در سوره صافات به روشنی بیان شده است:

﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ * فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ﴾^۱.

در آیه اخیر، کلمه «أَسْلَمَا» به معنای اطاعت و تسلیم محض است؛ چنان که از آیات پیش و پس آن به روشنی معلوم است و بدین ترتیب، معلوم می شود معنای دقیق «اسلام» در قرآن کریم اطاعت بی درنگ و محض و تام و مخلصانه خداست که برای خدا شریکی در اطاعت نمی شناسد.

۳. روی گردانی تام از معصیت خدا.

۴. اخلاص دین برای خدا که به همان معنای اخلاص در سرسپردگی و عبادت و طاعت خداست.

بنابراین، از این مجموعه آیات، به روشنی استفاده می شود عبادت خدا به معنای اطاعت کامل و خاضعانه برای خداست و اینکه عبادت، اطاعت، عدل و اسلام در قرآن کریم همگی به معنای سرسپردگی و خضوع کامل و تام در برابر حاکمیت خداوند و فرمانبری بی چون و چرا از اوامر و نواهی ربوبی اوست.

مطلب پنجم: در بیان روایاتی است که از معصومین علیهم السلام در تفسیر معنای عبادت مخلصانه خداوند وارد شده و آن را به اخلاص در اطاعت امر و نهی الهی و اطاعت امام منصوب از سوی خدا تفسیر کرده اند. در این زمینه روایات متعددی وارد شده است که برای نمونه به روایات ذیل اشاره می کنیم:

۱. سوره صافات: ۰۲ و ۰۳.

۱. در روایتی از کلینی آمده است:

عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يَحْيَى عَنْ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ [يعني المرادي] عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قُلْتُ لَهُ: ﴿اتَّخِذُوا أَحْبَابَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾. فَقَالَ «أَمَّا وَاللَّهِ مَا دَعَوْهُمْ إِلَى عِبَادَةِ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ دَعَوْهُمْ مَا أَجَابُوهُمْ وَلَكِنْ أَحَلُّوا لَهُمْ حَرَامًا وَحَرَّمُوا عَلَيْهِمْ حَلَالًا فَاعْبُدُوهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ»^۱.

روایت از نظر سند صحیح است و تفسیر عبادت را در قرآن کریم به معنای اطاعت تأیید می‌کند. مضمون روایت فوق این است که اهل کتاب، احبار و رهبان خود را در آنچه امر و نهی می‌کردند و حلال و حرام می‌شمردند، اطاعت می‌کردند و لهذا آیه کریمه آنان را چنین توصیف می‌کند که احبار و رهبان خود را خدایان خود شمردند و آنها را پرستش کردند. بنابراین، اطاعت امر احبار و رهبان در قرآن کریم به عنوان عبادت و پرستش آنها قلمداد شده است.

۲. همچنین کلینی به سند صحیح از امام صادق عليه السلام روایت می‌کند:

عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ ضَرِيْسٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ قَالَ: شِرْكٌ طَاعَةٌ وَكَيْسَ شِرْكٌ عِبَادَةٌ وَعَنْ قَوْلِهِ عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَمِنَ الثَّائِسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ﴾ فَقَالَ إِنَّ الْآيَةَ تَنْزِلُ فِي الرَّجُلِ ثُمَّ تَكُونُ فِي أَتْبَاعِهِ ثُمَّ قُلْتُ كُلُّ مَنْ نَصَبَ دُونَكُمْ شَيْئًا فَهُوَ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ؟ فَقَالَ: نَعَمْ، وَقَدْ يَكُونُ مُحْضًا^۲.

۱. اصول کافی، ج ۱، ص ۵۳ و همان، ج ۲، ص ۳۹۸.

۲. اصول کافی، ج ۲، ص ۳۹۷-۳۹۸.

در این روایت نیز در تفسیر ﴿يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ﴾ مصداق آن کسی که اطاعت و پیروی از امام غیر منصوب از سوی خداوند را در پیش گرفته معرفی شده است که تفسیر عبادت را در قرآن کریم به معنای اطاعت، مورد تأکید قرار می‌دهد. کلینی در روایتی دیگر به سند معتبر از امام صادق علیه السلام روایت می‌کند که فرمود:

«مَنْ أَطَاعَ رَجُلًا فِي مَعْصِيَةٍ فَقَدْ عَبَدَهُ»^۱.

همچنین کلینی به سند صحیح، روایت کرده است:

قال: قال ابو عبد الله عليه السلام: «لَوْ أَنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ وَحَدَهُ لَأَشْرِيكَ لَهُ، وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ، وَآتَوْا الزَّكَاةَ، وَحَجَّجُوا الْبَيْتَ، وَصَامُوا شَهْرَ رَمَضَانَ، ثُمَّ قَالُوا لَيْشَيْءٍ صَنَعَهُ اللَّهُ أَوْ صَنَعَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَلَا صَنَعَ خِلَافَ الَّذِي صَنَعَ، أَوْ وَجَدُوا ذَلِكَ فِي قُلُوبِهِمْ، لَكَانُوا بِذَلِكَ مُشْرِكِينَ» ثُمَّ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِي مَآ سَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾^۲.
ثم قال ابو عبد الله عليه السلام: «فَعَلَيْكُمْ بِالتَّسْلِيمِ»^۲.

از این روایت نیز استفاده می‌شود که در منطق قرآن کریم اخلاص در عبادت به نمازگزاردن و روزه‌گرفتن برای خدا نیست؛ اگرچه در این اعمال، هیچ‌گونه شرکی در کار نباشد که به قصد امر خدا بجا آورده شود، بلکه اخلاص در عبادت خدا به اخلاص در اطاعت اوست و اخلاص در اطاعت خدا راهی جز اطاعت محض از رسول خدا صلی الله علیه و آله و تسلیم تام و کامل آن حضرت بودن ندارد.

۱. همان، ص ۳۹۸.

۲. همان.

علی بن ابراهیم در تفسیر آیه کریمه ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^۱ از امام باقر علیه السلام روایت می کند:

قال: «خلقهم للأمر والنهي والتكليف، وليست خلقته جبراً أن يعبدوه ولكن خلقته اختياراً ليختبرهم بالأمر والنهي، ومن يطيع ومن يعصى»^۲.

صدوق به سند خویش از امام صادق علیه السلام روایت می کند:

قال: «خَرَجَ الْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ عليه السلام عَلَى أَصْحَابِهِ فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ اللَّهَ جَلَّ ذِكْرُهُ مَا خَلَقَ الْعِبَادَ إِلَّا لِيَعْرِفُوهُ فَإِذَا عَرَفُوهُ عَبْدُوهُ فَإِذَا عَبْدُوهُ اسْتَعْنَوْا بِعِبَادَتِهِ عَنْ عِبَادَةِ مَنْ سِوَاهُ فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ: يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ بِأَيِّ أَنْتَ وَأُمِّي فَمَا مَعْرِفَةُ اللَّهِ؟ قَالَ: مَعْرِفَةُ أَهْلِ كُلِّ زَمَانٍ إِمَامَهُمُ الَّذِي يَجِبُ عَلَيْهِمْ طَاعَتُهُ»^۳.

از این روایت نیز همچون روایت سابق استفاده می شود که «یعبدون» در آیه فوق الذکر به معنای معرفت خدا و رهبری است که از سوی خدا برای امر و نهی و حکومت و اداره شئون مردم تعیین شده است، معرفتی که اطاعت از خدا و رهبر منصوب از سوی خدا را به دنبال دارد.

۱. سورة الذاریات: ۵.

۲. تفسیر القمی، ج ۲، ص ۳۳۱، و تفسیر نورالثقلین به نقل از تفسیر قمی، ج ۷، ص ۱۴۷.

۳. علل الشرائع، ج ۱، ص ۹، باب ۹، علة خلق الخلق واختلاف احوالهم، ح ۱.

واژه دهم: «اتباع»

از جمله واژگانی که در قرآن کریم برای دلالت بر حصر حاکمیت و فرمانروایی در ذات اقدس حق تعالی به کار رفته است، مشتقات واژه «اتباع» است که به معنای «پیروی» است. بحث درباره آیات مربوط به مشتقات واژه «اتباع» را در چند مطلب پی می گیریم.

مطلب اول: اشاره ای کوتاه به معنای لغوی واژه «اتباع».

با آنکه معنای این واژه روشن است، لکن برای تبیین هر چه بیشتر معنای آن به برخی از کلمات لغویین درباره معنای آن اشاره می کنیم.

ابن منظور در *لسان العرب* می گوید:

«اتَّبَعَهُ وَأَتْبَعَهُ وَتَتَّبَعَهُ: قَفَاهُ وَتَطَلَّبَهُ مُتَّبِعًا أَثَرَهُ»^۱.

فیومی در *المصباح المنیر* می گوید:

«تَبِعَ زَيْدٌ عَمْرًا تَبِعًا مِنْ بَابِ تَعَبَ مَشَى خَلْفَهُ أَوْ مَرَّ بِهِ فَمَضَى مَعَهُ وَالمُصَلِّيُّ تَبِعَ لِإِمَامِهِ - تا آنجا که می گوید: - وَتَبِعَ الْإِمَامَ إِذَا تَلَّاهُ وَتَبِعَهُ: حَلَقَهُ»^۲.

فیروزآبادی در *قاموس* می گوید:

«تبعه - كفرج - تَبِعًا وَتَبَاعَةً مَشَى خَلْفَهُ أَوْ مَرَّ بِهِ فَمَضَى مَعَهُ - تا آنجا که می گوید: - وَالإِتْبَاعُ وَالأَتْبَاعُ - كالتَّبِعِ وَالتَّبَاعُ - بالكسْرِ - الولاء»^۳.

از مجموع کلمات لغویین و نیز از تتبع موارد استعمال واژه «اتباع» نکات ذیل استفاده می شود:

۱. ابن منظور، *لسان العرب*، ج ۸، ص ۲۷، ماده «تبع».

۲. فیومی، *المصباح المنیر*، ج ۲، ص ۷۲، ماده «تبع».

۳. فیروزآبادی، *قاموس المحيط*، «ماده تبع».

۱. اتباع و تبعیت به‌طور مطلق پیروی در رفتار و گفتار است، نه تنها موافقت گفتاری با شخصی یا گروهی؛ زیرا اتباع و تبعیت به معنای پا جای پای متبوع گذاشتن و از او جدا نشدن است.

۲. اتباع و تبعیت، پیوستگی پیرو با متبوع خویش را می‌رساند. بنابراین، تبعیت یا اتباع به معنای پیروی پیوسته و مداوم است؛ زیرا لازم مفهوم اتباع به‌طور مطلق، اتصال و دوام پیوستگی پیروی است.

۳. بنابراین اتباع و تبعیت به‌طور مطلق پیروی در همه افعال اختیاری را می‌رساند، مگر آنکه دلیل خاصی یا قید معینی پیروی را به جنبه خاص یا حالت و یا رفتار و یا مورد خاصی محدود کند.

مطلب دوم: آیات کریمه‌ای که مشتقات واژه اتباع در آنها به‌کار رفته بر وجوب اتباع از اوامر و نواهی خداوند دلالت دارند؛ یعنی دستورات و فرمان‌هایی که به‌وسیله رهبران الهی برای مردم تبیین و ابلاغ شده است و نیز بر وجوب اتباع و پیروی از رهبران الهی دلالت دارند. این آیات بر چند دسته‌اند:

دسته اول

آیاتی که با مضمون وجوب اتباع از امر خدا و رهبران الهی و ممنوعیت اتباع از امر جباران و رهبران مستکبر و طغیانگر وارد شده‌اند، نظیر:

آیه اول

﴿اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ﴾^۱.

۱. سوره اعراف: ۳.

در این آیه - همان‌گونه که روشن است - ابتدا امر به تبعیت از قرآن کریم آمده و سپس از تبعیت حاکمان و رهبران غیر الهی نهی شده است.

آیه دوم

﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ * وَآتَيْنَاهُمْ بَيِّنَاتٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَمَا اخْتَلَفُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعْثًا بَيْنَهُمْ إِنَّ رَبَّكَ يَفْضِي بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ * ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾^۱.

فیروزآبادی در القاموس در شرح معنای «شَرِيعة» می‌گوید:

«الشريعة: ما شرع الله تعالى العباده والظاهر المستقيم من المذاهب»^۲.

و راغب اصفهانی در المفردات در شرح معنای «شَرَع» می‌گوید:

«الشَّرْعُ: نهج الطريق الواضح، يقال: شَرَعْتُ له طريقاً. و الشَّرْعُ: مصدر، ثم جعل اسماً للطريق النهج، فقليل له: شَرَعٌ و شَرَعٌ و شَرِيعةٌ و استعير ذلك للطريقة الإلهية. قال تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شَرِعةً و مِنْهَا جَاءَ﴾»^۳.

بنابراین، معنای این جمله در آیه کریمه فوق: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا﴾ این است که: پس از قانون و شریعتی که برای فرمانروایی و حکومت بر

۱. سوره جاثیه: ۱۶-۱۸.

۲. فیروزآبادی، القاموس المحيط، ماده «شَرَع».

۳. راغب اصفهانی، مفردات، ص ۴۵۰، ماده «شَرَع».

بنی اسرائیل نازل کردیم: ﴿وَأَتَيْنَاهُم بَيِّنَاتٍ مِّنَ الْأَمْرِ﴾، قانون فرمانروایی و شریعتی بر تو - نبی اکرم محمد مصطفی ﷺ فرو فرستادیم و تو را قیّم و مسئول آن قرار دادیم: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ﴾ اکنون به تو دستور تبعیت و پیروی از این قانون و شریعت می دهیم: ﴿فَاتَّبِعَهَا﴾ و اینکه از هوای نفس جاهلان و بی دانشان پیروی نکن: ﴿وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾. این بخش از آیه به طور ضمنی حاکمیت حاکمان غیر الهی را حاکمیتی مبتنی بر جهل و هوای نفس که نقطه مقابل علم و عدالت است، معرفی می کند:

﴿وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾.

اینکه مقصود از ﴿شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ﴾ قانون فرمانروایی است، بسیار روشن است و قرائن دال بر آن متعدد است:

قرینه اول: کلمه ﴿مِّنَ الْأَمْرِ﴾ به معنای فرمان است بنابراین، شریعتی که بر رسول اکرم ﷺ فرو فرستاده شده شریعت فرمانروایی است.

قرینه دوم: اینکه این شریعت در پی شریعت موسی ﷺ آمده که بر بنی اسرائیل فرو فرستاده شده است و از آنجا که شریعت موسی ﷺ بنابر آنچه در همین آیات آمده: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ﴾ و نیز ﴿وَأَتَيْنَاهُم بَيِّنَاتٍ مِّنَ الْأَمْرِ﴾ فرمان و دستور حکومت و اداره شئون مردم بوده، بنابراین، شریعت محمد ﷺ نیز که در پی آن شریعت آمده برای همین منظور - یعنی حکومت و اداره شئون مردم - فرستاده شده است.

قرینه سوم: واژه شریعت به معنای راه زندگی است و راه زندگی همان قانون فرمانروایی و حکومت بر جامعه است؛ زیرا هر قانونی که به وسیله حکومتی اجرا می شود، راه زندگی مردم را ترسیم می کند و در حقیقت قانون هر جامعه ای راه و آیین زندگی مردم آن جامعه است.

بنابراین، آیات فوق به روشنی دلالت بر این دارند که تنها قانون و فرمانی شایسته حکمرانی بر جامعه بشر است و استحقاق پیروی و عمل دارد که شریعت و قانون حکومت الهی باشد و هیچ قانون حکومتی دیگری شایسته تبعیت و پیروی نیست؛ زیرا هر قانون حکومتی دیگری مبتنی بر جهل و هوای نفس قانون‌گذارانی است که به سبب نادانی و هواپرستی، فاقد دو شرط اصلی حاکمیت مشروع، یعنی علم و عدالتند؛ همان که در آیه هشتاد و نهم از سوره یونس عَلَيْهِ السَّلَام - خطاب به موسی عَلَيْهِ السَّلَام و هارون - آمده است:

﴿فَاسْتَقِيمَا وَلَا تَتَّبِعَانَّ سَبِيلَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾.

آیه ذیل با مضامینی نظیر آیه فوق‌الذکر و با تفصیل و توضیح بیشتری بر حاکمیت منحصره‌فرد خدا و انحصار حق حاکمیت و تشریح در ذات مقدس پروردگار دلالت دارد.

آیه سوم:

﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ * وَمَا تَفَرَّقُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعْثًا بَيْنَهُمْ وَلَوْ لَا كَلِمَةُ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى لَفُضِّي بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ أُورِثُوا الْكِتَابَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مُرِيبٍ * فَلِذَلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾^۱.

۱. سوره شوری: ۱۳-۱۵.

خلاصه مطالبی که از این آیات استفاده می شود، عبارت است از:

۱. خدای متعال در طول تاریخ بشر از دوره نوح عَلَيْهِ السَّلَام تاکنون همواره قانون و شریعتی برای زندگی سالم و سعادت مند بشر فرستاده و پیامبرانی را برای عمل به این قانون و شریعت و رهبری مردم بر اساس آن برای انسانها فرستاده است.

۲. در آیه آخر از آیات فوق چهار دستور از سوی خداوند به رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صادر شده است:

الف) ﴿فَلِذَلِكَ فَادْعُ﴾

بدین راه و قانون و شریعتی که خداوند بر تو فرستاده است، مردم را فرا بخوان این فراخوانی همان است که در آیه دیگری به آن اشاره شده است:

﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾^۱

ب) ﴿وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ﴾

راه راست پیشه گیر - که همان راه و شریعت خداست - آنچنان که بدان مأمور گشتی با این مأموریت رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، نه تنها خود مأموریت راست رفتاری و راست زیستن یافته، بلکه مأموریت راست زیستی و درست کرداری دیگران نیز به او محول گردیده است؛ آنچنان که در سوره هود به آن تصریح شده است:

﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ * وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾^۲

۱. سوره یوسف: ۱۰۸.

۲. سوره هود: ۱۱۲ و ۱۱۳.

در این آیه تکلیف به استقامت یا راست‌زیستی با به‌کارگیری واژگان صریح در شخصیت جمعی رسول خدا ﷺ که همان رسالت الهی اجتماعی اوست صورت گرفته است، لکن در آیه قبل (آیه پانزدهم سوره شوری) زبان خطاب به شخص رسول الله ﷺ است. ﴿اسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتُ﴾.

در مباحث علم الاجتماع اسلامی توضیح داده‌ایم که رهبران جامعه‌ها جلوه شخصیت جمعی جوامع خویش‌اند، لهذا امر و دستوری که در اینجا به رسول خدا ﷺ صادر شده «استقم» در عین آنکه دستوری است به رسول خدا ﷺ، دستوری است به همه پیروان، تا با پیروی از ایشان راه استقامت و راست‌زیستی و درست‌بودن را پیشه کنند.

بنابراین، دستور ﴿اسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتُ﴾ با دستور ﴿اسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتُ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ﴾ یک دستوراند، لکن دستور نخست، اجمال دستور دوم و دستور دوم تفصیل دستور اول است.

ج) ﴿وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾.

این دستور دلالت بر آن دارد که هر راه و مسلک و آیینی بجز راه مستقیم الهی که همان قانون خداست، مبتنی بر هوای نفس قانون‌گذاران مدعی حاکمیت و فرمانروایی است و رسول خدا ﷺ و پیروان او مجاز نیستند از دستور حاکمان غیر الهی که برخاسته از هوای نفس آنهاست، پیروی کنند؛ همان‌گونه که خداوند در خطاب به موسی ؑ و هارون می‌فرماید:

﴿فَاسْتَقِيمَا وَلَا تَتَّبِعَانَّ سَبِيلَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾^۱.

د) ﴿قُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ﴾.

۱. سوره یونس: ۸۹.

خدای متعال در این آیه خطاب به رسول خدا ﷺ او را به معرفی خود به مردم، دستور می دهد و به او فرمان می دهد که خود را در میان مردم این گونه بشناسان «به آنچه از سوی خدا برای مردم فرستاده شده ایمان آورده ام و مأموریت من عمل به عدالت در میان شماست».

نتیجه اینکه از این آیات چنین استفاده می شود:

شریعت خدا و قانون او تنها شریعت و قانونی است که راه راست زندگی را به مردم می آموزد و عدالت و راستی و درستی را در جامعه بشر تحقق می بخشد و مأموریت رسول خدا ﷺ برپایی حکومت عدل بر مبنای قوانین الهی است و این فرمانروایی تنها فرمانروایی مشروع و مبتنی بر عدل و دانایی است.

اینکه در این آیه مأموریت رسول خدا ﷺ «اقامه عدل» در بین مردم معرفی شده با اینکه در آیه دیگری مأموریت رسول خدا ﷺ منحصرأً عبادت مخلصانه خدا و اسلام معرفی شده است:

﴿إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلَدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾^۱.

دلالت بر این دارد که از دیدگاه قرآن «عبادت مخلصانه خدا» و «اسلام» و «عدل» عین یکدیگرند و اسلام همان عدل است و عدل همان عبادت مخلصانه خداست، آیات ذیل شاهد دیگری بر این مدعایند:

﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ﴾^۲؛

۱. سوره نمل: ۹۱.

۲. سوره انعام: ۱۶۲ و ۱۶۳.

﴿قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ * وَأُمِرْتُ لِأَنْ أَكُونَ أَوَّلَ
المُسْلِمِينَ﴾^۱؛

﴿قُلْ إِنِّي نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَمَّا جَاءَنِيَ الْبَيِّنَاتُ مِنْ
رَبِّي وَأُمِرْتُ أَنْ أُسْلِمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾^۲؛

﴿هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾^۳.

اگر بر این آیات آیه ﴿وَاسْتَقِمَّ كَمَا أُمِرْتُ﴾ را نیز بیافزاییم این نتیجه به دست می آید که در قرآن کریم، «اسلام»، «عبادت مخلصانه خدا»، «عدل کامل و مطلق» و «استقامت» همگی به یک معنایند و مأموریت رسول خدا ﷺ یک مأموریت است که همان اقامه عدل و امر به عدل: ﴿وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ﴾ و اسلام نخستین و رهبری قافله مسلمان: ﴿وَأُمِرْتُ لِأَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ﴾^۴ و عبادت مخلصانه خدا: ﴿قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ﴾ و رهبری قافله عابدان یکتاپرست: ﴿فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ﴾^۵ و استقامت خود و پیروان یا به تعبیری دیگر راهبری رهروان استقامت پیشه است:

﴿فَاسْتَقِمَّ كَمَا أُمِرْتُ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ﴾.

۱. سوره زمر: ۱۲ و ۱۱.

۲. سوره غافر: ۶۶.

۳. سوره نحل: ۷۶.

۴. سوره انعام: ۱۴.

۵. سوره زخرف: ۸۱.

دسته دوم

آیاتی که دلالت بر تلازم بین محبت خدا و اتباع از خدا و رسول از یکسو، و بین محبت خدا، بیزاری و ترک پیروی از فرمانروایان غیر الهی از سوی دیگر دارند، نظیر:

۱. ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ * قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾^۱.

در این آیه به چند اصل اساسی در جهان بینی سیاسی اسلام اشاره شده است. از جمله اینکه نتیجه و لازم غیرقابل انفکاک عشق و محبت نسبت به خدا تبعیت از رسول الله ﷺ است. بنابراین، عدم تبعیت از رسول خدا کاشف از عدم محبت الهی است. به این اصل مهم در جای دیگری از قرآن کریم نیز اشاره شده است:

۲. ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرُونَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ * إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوْا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ * وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّأُوا مِنَّا كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِمُخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ * يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُفُّوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ * إِنَّمَا يَأْمُرُكُم بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ * وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾^۲.

۱. سوره آل عمران: ۳۱ و ۳۲.

۲. سوره بقره: ۱۶۵-۱۷۰.

در این آیات، رابطه محبت خدا و تبعیت از آیات او از یک سو و رابطه محبت مستکبران با تبعیت آنان از سوی دیگر مطرح گردیده است. هم چنین رابطه دشمنی و خصومت با شیطان، با نفی تبعیت از او تبیین گردیده است.

براساس این مطالب، تبعیت و پیروی از خدا و رسول، نتیجه حتمی محبت خداست و تبعیت و پیروی از رهبران مستکبر و شیطانی نیز نتیجه محبت آنان است:

﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ﴾.

و دوری از شیطان و رهبران شیطانی و عدم پیروی از آنان نیز نتیجه نفرت و تبری از آنهاست ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾. در صورت دشمنی با شیطان است که می توان از تبعیت او و دنباله روی گام های گمراه او رهایی یافت.

بدین ترتیب نقش مهم تولی و تبری را در نظام سیاسی اسلام می توان دریافت؛ زیرا براساس آیاتی که گذشت، بنیاد فرمانبری و فرمانروایی در نظام سیاسی اسلام بر محبت و عشق نسبت به خداوند و رهبران الهی و نفرت از شیطان و رهبران شیطانی استوار است.

از آیات گذشته در همین رابطه چند مطلب دیگر نیز استفاده می شود:

۱. شرط محبوبیت نزد خدا تبعیت از رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است: ﴿فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ

اللَّهُ﴾.

بنابراین، آنها که در پی جلب رضا و محبت خداوند هستند، باید از رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تبعیت و پیروی کنند؛ زیرا به جز تبعیت و پیروی از رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ راهی به سوی رضای خدا و محبوب بودن نزد او و مغفرت او وجود ندارد. کلینی در اصول کافی به سند صحیح روایتی را از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام نقل کرده است که امام فرمود:

«وَمَنْ سَرَّهُ أَنْ يَعْلَمَ أَنَّ اللَّهَ يُحِبُّهُ فَلْيَعْمَلْ بِطَاعَةِ اللَّهِ وَ لِيَتَّبِعْنَا، أَلَمْ يَسْمَعْ قَوْلَ اللَّهِ

عَزَّ وَجَلَّ لِنَبِيِّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ

لَكُمْ دُنُوبَكُمْ ﴿۱﴾ وَ اللَّهُ لَا يُطِيعُ اللَّهُ عَبْدٌ أَبَدًا إِلَّا أَدْخَلَ اللَّهُ عَلَيْهِ فِي طَاعَتِهِ اتِّبَاعَنَا وَ
لَا وَ اللَّهُ لَا يَتَّبِعُنَا عَبْدٌ أَبَدًا إِلَّا أَحَبَّهُ اللَّهُ ۱.

۲. إعراض از اطاعت خدا و رسول کفر است و نفرت خدا را در پی دارد:

﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾.

۳. ایمان با محبت خدا و رسول، بلکه با اشدّیت محبت خدا و رسول از هر محبت دیگری تلازم دارد ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ این مطلب در آیات دیگری از قرآن کریم مورد تأکید قرار گرفته است؛ نظیر:

﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ
وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِينُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ
إِلَيْكُمْ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ
لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ ۲.

بخاری محدث معروف اهل سنت در کتاب خود روایت کرده است: احمد بن حنبل در کتاب خود از عبدالله بن هشام روایت کرده است:

«قال: كنا مع النبي و هو اخذ بيد عمر بن الخطاب فقال له عمر: يا رسول الله لانت احب الي من كل شيء الا نفسي. فقال النبي ﷺ: لا والذي نفسي بيده حتى اكون احب اليك من نفسك. قال له عمر: فانه الان لانت احب الي من نفسي. فقال النبي ﷺ: اءالآن يا عمر؟» ۳.

۱ اصول کافی، ج ۸، ص ۱۴.

۲. سوره توبه: ۲۴.

۳. البخاری، صحیح بخاری، ج ۴، ص ۱۴.

همین روایت را احمد بن حنبل در مسند نقل کرده است:

«لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّىٰ أَكُونَ عِنْدَهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ نَفْسِهِ»^۱.

هم چنین بخاری در کتاب خود روایت کرده است:

عن انس قال: قال النبي ﷺ: «لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّىٰ أَكُونَ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ وَالِدِهِ وَوَلَدِهِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ»^۲.

۴. مقصود از تبعیت رسول خدا ﷺ اطاعت از فرمان خدا و رسول است؛ چنان که در آیه بعد از آیه ﴿إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ...﴾ می فرماید:

﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾.

ضمناً از مجموع این آیات استفاده می شود آنانی که خداوند محبت و مودت شان را واجب کرده است، اطاعت آنان واجب است و لازمهٔ وجوب محبت و مودت آنان، وجوب اطاعت آنان است.

توضیح اینکه: آیه کریمه ﴿إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ متضمن دو

مقدمه است:

مقدمهٔ اول: کل محبِّ محبوب متبع له.

مقدمهٔ دوم: کل متبع لله متبع لرسوله.

نتیجهٔ این دو مقدمهٔ مضمرة همان است که در آیه کریمه آمده است که:

﴿إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي...﴾.

۱. احمد بن حنبل، مسند، ج ۴، ص ۲۸۵ و ۴۱.

۲. البخاری، صحیح بخاری، ج ۱، ص ۱۲.

بنابراین، آیه کریمه ﴿إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي...﴾ به دلالت التزامی بر قضیه «کل محبّ لمحبوب متّبع له» دلالت می کند که چنین نتیجه می دهد هر کس که محبتش از سوی خدا واجب باشد، اتّباع او نیز که به معنای پیروی و اطاعت از اوست، واجب است. بر این اساس، وجوب محبت و مودّت قربای رسول الله ﷺ به طور مطلق که در آیه کریمه ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾ بیان شده است، بر وجوب اطاعت و پیروی از آنان دلالت دارد.

و با توجه به اینکه در قرآن کریم به مقتضای آیه کریمه ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ تنها کسی که بعد از خدا و رسول اطاعتش به طور مطلق واجب شده «اولی الامر» است. بنابراین و با توجه به وجوب اطاعت قربای رسول خدا ﷺ به موجب آیه وجوب مودّت، معلوم می شود مصداق «اولی الامر»ی که اطاعتش واجب است، قربای رسول الله ﷺ می باشند.

دسته سوم

آیاتی که بر دوران امر بین اتّباع و اطاعت از خدا و رسول از یکسو و اتّباع و اطاعت از هوای نفس از سوی دیگر دلالت دارند.

از آیات کریمه قرآن چنین استفاده می شود که به جز خدا و آنها که اتباعشان و پیروی از ایشان اتّباع و پیروی از خداست - چون خداوند دستور به اتّباع آنها صادر فرموده است - هر متبوع دیگری فرمانش، فرمان هوای نفس و اتّباع از او، اتّباع از هوای نفس است.

و از آنجا که متبوع بودن، یعنی مطاع بودن و اتّباع به معنای اطاعت کامل است، لهذا اختیار هر متبوعی جز خداوند متعال به معنای پرستش خدایی غیر خداوند متعال است.

این مطالب را می توان به روشنی در آیات کریمه ذیل ملاحظه کرد:

﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ * وَأِنْ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحِدَرُهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ * أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾^۱.

از این آیات کریمه - در رابطه با موضوع مورد بحث - مطالب زیر استفاده می شود:

مطلب اول: میان حکم به ما انزل الله علی رسوله و اتباع هوی قضیه منفصله حقیقیه مانعة الجمع و الخلو برقرار است. حکم به ما انزل الله علی رسوله ملازم با نفی اتباع هوی است و اتباع هوی نیز با نفی حکم به ما انزل الله ملازم است و نفی اتباع هوی راهی به جز اتباع ما انزل الله ندارد و هر انحرافی از ما انزل الله مصداق اتباع هوی نفس است:

﴿فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ﴾؛

﴿وَأِنْ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ...﴾.

این قضیه منفصله مانعة الجمع و الخلو در بسیاری از آیات کریمه قرآن بیان شده و مورد تأکید قرار گرفته است. نظیر:

۱. سورة مائده: ۴۸-۵۰.

۱. ﴿فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ﴾^۱؛
۲. ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾^۲؛
۳. ﴿فَلِذَلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾^۳؛
۴. ﴿قُلْ إِنِّي نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ قُلْ لَا أَتَّبِعُ أَهْوَاءَكُمْ قَدْ ضَلَلْتُ إِذًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ * قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَكَذَّبْتُمْ بِهِ مَا عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُضِ الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾^۴؛
۵. ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾^۵.

در قرآن کریم اطاعت و تبعیت از هوای نفس، عبادت هوای نفس به شمار آمده و از آن به «هوای نفس را إله خود قراردادن» تعبیر شده است.

تعبیر به «إله قراردادن هوای نفس» که به معنای تبعیت و اطاعت از هوای نفس است، مؤید دیگری است بر آنچه کراراً توضیح داده و مورد تأکید قرار دادیم که در قرآن کریم عبادت به معنای اطاعت و تبعیت خاضعانه است و از آنجا که «إله» به معنای معبود است، لهذا پیروی از هوای نفس در برابر اطاعت اوامر خدا و رسول عبادت و

۱. سوره قصص: ۵۰.

۲. سوره جاثیه: ۱۸.

۳. سوره شوری: ۱۵.

۴. سوره انعام: ۵۶ و ۵۷.

۵. سوره جاثیه: ۲۳.

پرستش هوای نفس و إله قلمداد ساختن و به الوهیت پذیرفتن خواسته و هوای نفس است.

همین مضمون در آیه دیگری نیز آمده است:

﴿أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكَيْلًا﴾^۱.

در هر صورت، این مجموعه آیات و آیات دیگر آشکارا دلالت بر این حقیقت دارند که میان پیروی از هوای نفس و پیروی از خدا و رسول، تلازم عکسی وجود دارد؛ به گونه‌ای که اطاعت از خدا و رسول با نفی تبعیت از هوای نفس و تبعیت از هوای نفس با نفی اطاعت از خدا و رسول تلازم دارد.

از این تلازم، این مطلب نتیجه گرفته می‌شود که در برابر بشر بیش از دو راه وجود ندارد:

یا آنکه در زندگی خود از اوامر خدا و رسول پیروی کند و حاکمیت و قانون و فرمانروایی خدا و رسول را بپذیرد، یا آنکه راه هوای نفس را در پیش گیرد و با پیروی از هوای نفس قدم در بیراهه و گمراهی گذاشته و زندگی و هستی خود را تباه نموده و شقاوت‌مندی سرنوشت خود را رقم زند.

مطلب دوم: تبعیت و پیروی از لوازم لاینفک پذیرش حاکمیت است، بلکه اساساً پذیرش حاکمیت هر حاکمی معنایی جز پیروی و تبعیت از او ندارد؛ زیرا پیروی و تبعیت به معنای گردن‌نهادن به امر و فرمان متبوع است و پذیرش حاکمیت هر حاکمی به معنای گردن‌نهادن به امر و فرمان اوست.

مؤید این مطلب، آیات شریفهٔ سورهٔ یونس است. آنجا که خدای متعال در راستای نقل داستان موسی عَلَيْهِ السَّلَام و فرعون می‌فرماید:

۱. سورهٔ فرقان: ۴۳.

وَجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ * ذَلِكِ بِأَنَّهُمْ اتَّبَعُوا مَا أَسْخَطَ اللَّهَ وَكَرِهُوا رِضْوَانَهُ
فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ^۱.

در این آیات؛ همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، جمله ﴿سَنُطِيعُكُمْ فِي بَعْضِ الْأَمْرِ﴾ با جمله ﴿ذَلِكِ بِأَنَّهُمْ اتَّبَعُوا مَا أَسْخَطَ اللَّهَ﴾ تبیین شده که شاهد دیگری بر انطباق «اتباع» بر «اطاعت امر» در کاربری‌های قرآن کریم است.

﴿وَإِنَّ رَبَّكُمُ الرَّحْمَنُ فَاتَّبِعُونِي وَأَطِيعُوا أَمْرِي^۲﴾.

در هر صورت، آنچه مسلم است، این است که اطاعت امر، بارزترین مصداق اتباع است، بلکه هر جا اتباع مضاف به شخص یا جهتی شود یا مضاف به «امر» شود، به معنای اطاعت امر متبوع و گردن‌نهادن به فرمان اوست.

مطلب سوم: بنابر آنچه گفته شد، نفی مشروعیت تبعیت از غیر خداوند و تعبیر از آن به تبعیت از هوای نفس و امر به تبعیت از خداوند و آیات و رسل او به معنای حصر مشروعیت بالذات و الأوصال حاکمیت و مطاعیت و متبوعیت در ذات اقدس حق تعالی است و اینکه تبعیت و اطاعت - و در نتیجه حاکمیت هیچ متبوع و مطاعی - مشروع نیست، مگر آنکه از سوی خداوند دستور به تبعیت و اطاعت از او صادر شده باشد تا تبعیت و اطاعت از او تبعیت از امر خداوند و اطاعت از فرمان او باشد.

۱. سوره محمد ﷺ ۲۵-۲۸.

۲. سوره طه: ۹۰.

بخش دوم: ادله روایی حصر حاکمیت بالذات در ذات اقدس حق تعالی

با توجه به آیات فراوانی که در این زمینه وارد شده و ما به بخشی از آنها در مباحث گذشته اشاره کردیم، شاید نیاز چندانی به تعرض به روایاتی که با همین مضمون وارد شده است، نباشد، لکن با توجه به اینکه روایات معصومین تفسیر و تبیین مضامین قرآنی است، برای ادراک بهتر و روشن تر مضامین قرآنی اشاره به تعدادی از روایات وارده از معصومین علیهم السلام در این زمینه مفید، بلکه لازم است:

روایاتی را که در این زمینه عرضه می کنیم، نمونه ای از روایات وارده از معصومین علیهم السلام است که بر حاکمیت مطلق خدای متعال و حصر حاکمیت در ذات اقدس او دلالت دارند.

روایات وارده از معصومین علیهم السلام در این زمینه، هم چون قرآن کریم از واژگان فراوانی بهره جسته اند که در اینجا جهت رعایت اختصار، تنها به سه دسته از این روایات که از واژه «ملک» یا واژه «اطاعت» یا «امر» و مشتقات آنها در روایات استفاده شده است در ضمن سه بخش اشاره می کنیم.

نمونه اول: روایات واژه «ملک» و مشتقات آن

۱. کلینی به سند صحیح^۱ از ابی بصیر روایت می کند:

قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام فَقَالَ لَهُ: أَخْبِرْنِي عَنْ رَبِّكَ مَتَى كَانَ؟ فَقَالَ «وَيْلَكَ إِنَّمَا يُقَالُ لِسَيِّءٍ لَمْ يَكُنْ: مَتَى كَانَ؟ إِنَّ رَبِّي تَبَارَكَ وَتَعَالَى كَانَ وَ لَمْ يَزَلْ حَيًّا بِلاَ كَيْفٍ وَ

۱. رجال سند همگی ثقات اند، در میان آنان علی بن ابی حمزه بطائنی محل اشکال است لکن به دلیل روایت مشایخ ثلاثه ثقات و نیز به دلیل روایت علی بن ابراهیم در تفسیر و به دلیل توثیق شیخ در عده، ثقه است و قدحی که درباره او آمده مربوط به عقیده باطل اوست که ضرری به وثاقت در روایت وارد نمی کند.

لَمْ يَكُنْ لَهُ كَانٌ وَلَا كَانَ لِكُونِهِ كَوْنٌ ... - تا آنجا که می فرماید: - وَلَا كَانَ مُسْتَوْحِشًا قَبْلَ أَنْ يَبْتَدِعَ شَيْئًا وَلَا يُشْبِهَ شَيْئًا مَذْكُورًا، وَلَا كَانَ خَلُوعًا مِنَ الْمَلِكِ قَبْلَ إِنْشَائِهِ وَلَا يَكُونُ مِنْهُ خَلُوعًا بَعْدَ ذَهَابِهِ لَمْ يَزَلْ حَيًّا بِلَا حَيَاةٍ وَ مَلِكًا قَادِرًا قَبْلَ أَنْ يُنْشَى شَيْئًا وَ مَلِكًا جَبْرًا بَعْدَ إِنْشَائِهِ لِلْكَوْنِ فَلَيْسَ لِكُونِهِ كَيْفٌ وَلَا لَهُ أَئِينٌ - تا آنجا که می فرماید: - كَانَ حَيًّا بِلَا حَيَاةٍ حَادِثَةً وَلَا كَوْنٍ مَوْصُوفٍ وَلَا كَيْفٍ مُحْدُوِدٍ وَلَا أَئِينَ مَوْقُوفٍ عَلَيْهِ وَلَا مَكَانٍ جَاوَرَ شَيْئًا بَلْ حَيٌّ يُعْرَفُ وَ مَلِكٌ لَمْ يَزَلْ لَهُ الْقُدْرَةُ وَ الْمَلِكُ أَنْشَاءً مَا شَاءَ حِينَ شَاءَ بِمَشِيئَتِهِ لَا يُحْدُ وَ لَا يُبْعَضُ وَ لَا يَفْنَى، كَانَ أَوْلًا بِلَا كَيْفٍ وَ يَكُونُ آخِرًا بِلَا أَئِينٍ وَ ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ وَ يَلِكٌ أَيُّهَا السَّائِلُ! إِنَّ رَبِّي لَا تَعْسَاهُ الْأَوْهَامُ وَ لَا تَنْزِلُ بِهِ الشُّبُهَاتُ، وَ لَا يَجَارُ وَ لَا يُجَاوِزُهُ شَيْءٌ وَ لَا تَنْزِلُ بِهِ الْأَحْدَاثُ وَ لَا يُسْأَلُ عَنْ شَيْءٍ وَ لَا يَنْدُمُ عَلَى شَيْءٍ وَ ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَ لَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ وَ مَا بَيْنَهُمَا وَ مَا تَحْتَ الثَّرَى﴾^۱.

بیانی که در این روایت نورانی در تفسیر صفات ذات باری تعالی و به ویژه تفسیر وصف مُلک و فرمانروایی ذات باری تعالی آمده است، نیازی به شرح و توضیح ندارد. در این روایت از لیت و جاودانگی مُلک خدای متعال و احاطه و عظمت آن به خوبی تبیین و تشریح شده است. چنین مُلکی که طبیعتاً منحصر در ذات اوست، اقتضا دارد هیچ مُلک و سلطنتی مشروعیت نداشته باشد، مگر آنکه شعبه‌ای از این سلطنت و مُلک باشد و هیچ حاکم و سلطانی حق ادعای مُلک و سلطنت ندارد، مگر آنکه از سوی خداوند متعال که صاحب ذاتی و اصلی مُلک و سلطنت است، برای حاکمیت منصوب و معین گشته باشند.

۱. اصول کافی، ج ۱، ص ۸۹ و ۸۸.

۲. کلینی از امام صادق علیه السلام روایت می کند:

«أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام اسْتَنْهَضَ النَّاسَ فِي حَرْبٍ مُعَاوِيَةَ فِي الْمَرَّةِ الثَّانِيَةِ فَلَمَّا حَسَدَ النَّاسُ قَامَ خَطِيْبًا فَقَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْأَحَدِ الصَّمَدِ الْمُتَعَرِّدِ الَّذِي لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ وَلَا مِنْ شَيْءٍ خَلَقَ مَا كَانَ قُدْرَةٌ بَانَ بِهَا مِنَ الْأَشْيَاءِ وَبَانَتِ الْأَشْيَاءُ مِنْهُ - تا آنجا که فرمود: - فَلَيْسَ لَهُ فِيهَا خَلْقٌ ضِدٌّ وَلَا لَهُ فِيهَا مَلَكٌ نِدٌّ وَلَا يَشْرِكُهُ فِي مُلْكِهِ أَحَدٌ الْوَاحِدُ الْأَحَدُ الصَّمَدُ الْمُبِيدُ لِلْأَبَدِ [الى آخر كلامه صلوات الله عليه]»^۱.

دلالت روایت بر حصر حاکمیت در خداوند متعال به ویژه با دو جمله «وَلَا لَهُ فِيهَا مَلَكٌ نِدٌّ وَلَا يَشْرِكُهُ فِي مُلْكِهِ أَحَدٌ» روشن است و نیازی به توضیح ندارد.

۳. شیخ طوسی در کتاب *مصباح المتعجد* در ضمن ادعیه ماه رجب دعاهاى ذیل را از ائمه معصومین علیهم السلام روایت می کند:

«اللَّهُمَّ يَا ذَا الْمَنِّ السَّابِغَةِ وَالْأَلَاءِ الْوَازِعَةِ - تا آنجا که می گوید: - يَا مَنْ تَوَحَّدَ بِالْمَلِكِ فَلَا نِدَّ لَهُ فِي مَلَكُوتِ سُلْطَانِهِ» تا آخر دعا^۲.

۴. کلینی به سندش از برقی روایت می کند:

«قَالَ: أَتَى جَبْرِيْلُ إِلَى النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله فَقَالَ لَهُ: إِنَّ رَبَّكَ يَقُولُ لَكَ: إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَعْبُدَنِي يَوْمًا وَ لَيْلَةً حَقَّ عِبَادَتِي فَارْفَعْ يَدَيْكَ إِلَيَّ وَ قُلْ: اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ حَمْدًا خَالِدًا مَعَ خُلُودِكَ وَ لَكَ الْحَمْدُ حَمْدًا لَا مُنْتَهَى لَهُ دُونَ عِلْمِكَ - تا آنجا که فرمود: - سُبْحَانَكَ رَبَّنَا وَ تَعَالَيْتَ وَ تَبَارَكْتَ وَ تَقَدَّسَتْ خَلَقْتَ كُلَّ شَيْءٍ بِقُدْرَتِكَ وَ فَهَرَّتْ كُلُّ شَيْءٍ بِعِزَّتِكَ وَ عَلَوْتَ فَوْقَ كُلِّ شَيْءٍ بِارْتِفَاعِكَ وَ غَلَبْتَ كُلَّ شَيْءٍ بِقُوَّتِكَ وَ ابْتَدَعْتَ كُلَّ

۱. همان، ص ۱۳۴-۱۳۶.

۲. شیخ طوسی، *المصباح المتعجد*، ص ۸۰۲.

شَيْءٍ بِحِكْمَتِكَ وَعِلْمِكَ وَبَعَثْتَ الرَّسُلَ بِكُتُبِكَ وَهَدَيْتَ الصَّالِحِينَ بِإِذْنِكَ وَأَيَّدْتَ
 الْمُؤْمِنِينَ بِنَصْرِكَ وَقَهَرْتَ الْخَلْقَ بِسُلْطَانِكَ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ وَحَدَكَ لَا شَرِيكَ لَكَ لَا
 نَعْبُدُ غَيْرَكَ وَلَا نَسْأَلُ إِلَّا إِيَّاكَ وَلَا نَرْعُبُ إِلَّا إِلَيْكَ أَنْتَ مَوْضِعُ شُكْرَانَا وَمُنْتَهَى
 رَغْبَتِنَا وَإِهْنَاءِ وَمَلِيكُنَا»^۱.

این روایت که متضمن یکی از مهم‌ترین دعا‌های توحیدی است، بیانی از وحدت
 حاکمیت خداوند را ارائه می‌کند که شرح و تفسیرش در این مختصر نمی‌گنجد. در
 اینجا تنها به این نکته اشاره می‌کنیم که هر یک از جملات فوق‌الذکر متضمن دلیلی از
 ادله توحید حاکمیت الهی است: «خَلَقْتَ كُلَّ شَيْءٍ بِقُدْرَتِكَ» آفرینش هستی و وحدانیت
 خالقیت خداوندی دلیلی بر حاکمیت خداوندی و حصر این حاکمیت در ذات اقدس
 اوست. جملات دیگر نیز به براهین دیگری بر این حصر حاکمیت در ذات اقدس حق
 اشاره دارند:

«قَهَرْتَ كُلَّ شَيْءٍ بِعِزَّتِكَ وَ عَلَوْتَ فَوْقَ كُلِّ شَيْءٍ بِارْتِفَاعِكَ وَ غَلَبْتَ كُلَّ شَيْءٍ
 بِقُوَّتِكَ - تا آنجا که در مقام اقرار به توحید حاکمیت الهی می‌فرماید: - أَنْتَ
 مَوْضِعُ شُكْرَانَا وَمُنْتَهَى رَغْبَتِنَا وَإِهْنَاءِ وَمَلِيكُنَا».

۵. شیخ طوسی در کتاب **المصباح المتجهد** از امام کاظم علیه السلام در ضمن دعای روز

جمعه روایت می‌کند که فرمود:

«يَا مَالِكَ الْمُلْكِ فَإِنَّهُ لَا يَمْلِكُ ذَلِكَ غَيْرُكَ»^۲.

۱. اصول کافی، ج ۲، ص ۵۸۱ و ۵۸۲.

۲. شیخ طوسی، المصباح المتجهد، ص ۵۰۲.

۶. و دعای معروف جوشن کبیر که از امام سجاده علیه السلام از پدر بزرگوارش از رسول اکرم صلی الله علیه و آله روایت شده، آمده است:

«يَا مَنْ لَهُ الْمُلْكُ وَالْجَلَالُ»، «يَا مَنْ لَا يَدُومُ إِلَّا مِلْكُهُ يَا مَنْ لَا سُلْطَانَ إِلَّا سُلْطَانُهُ»،
 «يَا مَنْ لَا مَلِكَ إِلَّا مَلِكُهُ»، «يَا مَنْ لَيْسَ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ»، «يَا مَنْ هُوَ مَلِكٌ بِلَا
 عَزَلٍ»، «يَا مَنْ لَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا»، «يَا مَنْ مَلَكَ فَقَدَرَ»، «يَا إِلَهَ كُلِّ شَيْءٍ وَ
 مَلِيكَهُ»^۱.

دلالت این مقاطع از دعا بر حاکمیت خداوند و نیز بر حصر حاکمیت در ذات اقدس او روشن تر از آن است که نیازی به توضیح داشته باشد.

۷. شیخ طوسی در کتاب *مصباح المتعجد* در ضمن دعای روز یکشنبه از امام کاظم علیه السلام روایت می کند:

«أَصْبَحْتُ وَأَصْبَحَ الْمَلِكُ وَالْكَبْرِيَاءُ وَالْعِزَّةُ وَالْحَلَقُ وَالْأَمْرُ وَاللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَمَا
 يَكُونُ فِيهَا لِلَّهِ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ»^۲.

این گونه مضامین که بر انحصار ملک و پادشاهی و فرمان و فرمانروایی در ذات اقدس حق صراحت دارند، در روایات مرویه از معصومین علیهم السلام فراوان، بلکه بی شمار است.

۸. مسلم در کتاب خود *الجامع الصحيح* به سندش از عبدالله روایت می کند:

قال: كان رسول الله صلی الله علیه و آله إذا أمسى قال: «أَمْسَيْنَا وَأَمْسَى الْمَلِكُ لِلَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ...»

۱. الکفعمی، المصباح، ص ۲۴۷-۲۶۰.

۲. شیخ طوسی، المصباح المتعجد، ص ۴۵۴.

سپس ادامه همین روایت را به لفظی دیگر روایت می کند: «وحدہ لا شریک له، له الملك و له الحمد، و هو علي كل شیء قدير».

این روایت را مسلم به اسانید متعدد روایت کرده است.^۱

۹. مسلم به سندش از ابن المسیب روایت می کند:

ان ابا هريرة كان يقول:

قال رسول الله ﷺ: «يقبض الله تبارك و تعالی الارض يوم القيامة و يطوي السماء

بيمينه. ثم يقول: انا الملك، أين ملوك الارض».^۲

۱۰. مسلم به سندش از عبدالله بن عمر روایت می کند:

قال: قال رسول الله ﷺ: «يطوي الله عزوجل السماوات يوم القيامة ثم يأخذهن بيده

اليمنى. ثم يقول: أنا الملك أين الجبارون المتكبرون، ثم يطوي الأرضين بشماله. ثم

يقول: انا الملك أين الجبارون؟ أين المتكبرون؟».^۳

روشن است که مقصود از یمین و شمال خداوند در روایت اخیر کنایه از تجلی فعل مقتدرانه خداوند است و اینکه خطاب الهی «انا الملك» در هر دو روایت به معنای حصر سلطنت و ملک حق در ذات اقدس خداوند است و نسبت مُلک به ملوک ارض، حکایت ادعای مُلک باطل به وسیله آنان است و اینکه مقصود از خطاب «انا الملك، این ملوک الارض؟ این الجبارون؟ این المتکبرون؟» اعلام انحصار مُلک و سلطنت مشروع و حق، در ذات باری تعالی است و اینکه سلطنت و ملک سلاطین و ملوک جبار و متکبری

۱. مسلم نیشابوری، صحیح مسلم، ج ۸، ص ۸۲ و ۸۳ کتاب الذکر و الدعاء باب التعوذ من سوء القضاء.

۲. همان، ص ۱۲۶.

۳. همان.

که به ناحق و بدون اذن خداوند ادعای سلطنت و مُلک بر زمین کرده‌اند، سلطنت و مُلکی زائل و ناحق و باطل است.

۱۱. بخاری نیز در کتاب خود از رسول خدا ﷺ روایت می‌کند:

«لا مُلک الا لله»^۱

که صریح در حصر مُلک در ذات اقدس حق تعالی است.

نمونه دوم: روایات واژه «اطاعت» و مشتقات آن

۱. کلینی به سندش از مرازم بن حکیم نقل می‌کند:

قال: سمعت ابا عبدالله عليه السلام يقول: «مَا تَنبَأَ نَبِيٌّ قَطُّ حَتَّى يُقَرَّ لَهُ بِخَمْسِ خِصَالٍ بِالْبَدَاءِ وَ الْمَشِيئَةِ وَ السُّجُودِ وَ الْعُبُودِيَّةِ وَ الطَّاعَةِ»^۲.

مقصود از بداء تغییری است که در قَدَر الهی به اسباب و اراده الهی صورت می‌گیرد. عواملی نظیر دعا و اعمال خیر و توبه بندگان و امثال آنها بنابر حکمت الهی موجب تغییر مقدراتی می‌شود که در برنامه ابتدایی خداوند برای مدیریت جهان هستی و شئون جامعه انسانی پیش‌بینی شده است؛ اگرچه این تغییر در مرحله قضای حتمی الهی که مرحله مشیت و مرحله ای بالاتر از مرحله قَدَر است، منظور و مکتوب گردیده است.

منظور از مشیت، اراده‌ای است که خداوند به وسیله آن طرح و برنامه نهایی خود را در عالم هستی اجرا می‌کند که مرحله ای فراتر از مرحله قَدَر الهی است که بداء در آن راه دارد و تغییر و تحول‌پذیر است.

۱. البخاری، صحیح البخاری، ج ۷، کتاب الأدب، ص ۱۱۵.

۲. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۴۸.

بنابراین، اقرار به بدها و مشیت به معنای اقرار به مدیریت مستدام و فعال خداوند نسبت به همه امور جهان هستی است.

سجود و عبودیت و طاعت، اشاره‌ای به مراتب خضوع برای حق تعالی است که از سجود آغاز گردیده و در عبودیت خداوند تداوم و رشد یافته و به مرحله طاعت کامل که مرحله انقیاد و فناء در اراده الهی است، به مرتبه کمال می‌رسد.

در این روایت - آنچه محل شاهد ماست - همین مقطع اخیر است که نشان‌دهنده آن است که مأموریت اصلی پیامبران، مأموریت اطاعت محض از خداوند است و به همین جهت است که قرآن کریم در سوره شعراء پیام انبیاء را به قوم و ملت خویش در وجوب اطاعت و فرمانبری از انبیاء خلاصه می‌کند:

﴿اتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا﴾

۲. کلینی در سند صحیح از حبيب سجستانی روایت می‌کند:

قال: سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمَّا أَخْرَجَ ذُرِّيَّةَ آدَمَ عليه السلام مِنْ ظَهْرِهِ لِيَأْخُذَ عَلَيْهِمُ الْمِيثَاقَ بِالرُّبُوبِيَّةِ لَهُ، وَبِالنُّبُوَّةِ لِكُلِّ نَبِيٍّ، فَكَانَ أَوَّلَ مَنْ أَخَذَ لَهُ عَلَيْهِمُ الْمِيثَاقَ بِنُبُوَّتِهِ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله وسلم ثُمَّ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لِآدَمَ: انظُرْ مَاذَا تَرَى؟ قَالَ: فَنَظَرَ آدَمَ عليه السلام إِلَى ذُرِّيَّتِهِ وَهُمْ ذَرٌّ قَدْ مَلَأُوا السَّمَاءَ قَالَ آدَمُ عليه السلام: يَا رَبِّ مَا أَكْثَرَ ذُرِّيَّتِي، وَ لِأَمْرِ مَا خَلَقْتَهُمْ؟ فَمَا تُرِيدُ مِنْهُمْ بِأَخْذِكَ الْمِيثَاقَ عَلَيْهِمْ؟ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ يَعْْبُدُونِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَ يُؤْمِنُونَ بِرُسُلِي وَ يَتَّبِعُونَهُمْ - تا آنجا که خداوند در پاسخ به سؤال آدم درباره راز اختلاف و تفاوت در میان بنی آدم فرمود: - قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ يَا آدَمُ بَرُّوحِي نَطَقْتَ وَ بَصْعَفِ طَبِيعَتِكَ تَكَلَّمْتَ مَا لَا عِلْمَ لَكَ بِهِ وَ أَنَا الْخَالِقُ الْعَالِمُ بِعِلْمِي خَالَفْتُ بَيْنَ خَلْقِهِمْ وَ بِمَشِيَّتِي يَمْضِي فِيهِمْ أَمْرِي وَ إِلَى تَدْبِيرِي وَ تَقْدِيرِي صَائِرُونَ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِي إِنَّمَا خَلَقْتُ الْحِنَّ وَ الْإِنْسَ لِيَعْبُدُونِ وَ خَلَقْتُ

الْجَنَّةَ لِمَنْ أَطَاعَنِي وَعَبَدَنِي مِنْهُمْ وَاتَّبَعَ رُسُلِي وَلَا أُبَالِي وَخَلَقْتُ النَّارَ لِمَنْ كَفَرَ بِي وَعَصَانِي وَلَمْ يَتَّبِعْ رُسُلِي وَلَا أُبَالِي وَخَلَقْتُكَ وَخَلَقْتُكَ مِنْ غَيْرِ فَاقَةِ بِي إِلَيْكَ وَإِلَيْهِمْ وَإِنَّمَا خَلَقْتُكَ وَخَلَقْتُهُمْ لِأَبْلُوكَ وَأَبْلُوهُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا فِي دَارِ الدُّنْيَا فِي حَيَاتِكُمْ وَقَبْلَ مَمَاتِكُمْ فَلِذَلِكَ خَلَقْتُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ وَالْحَيَاةَ وَالْمَوْتَ وَالطَّاعَةَ وَالْمَعْصِيَةَ وَالْجَنَّةَ وَالنَّارَ وَكَذَلِكَ أَرَدْتُ فِي تَقْدِيرِي وَتَدْبِيرِي وَبِعِلْمِي النَّافِذِ فِيهِمْ خَالَفْتُ بَيْنَ صُورِهِمْ وَأَجْسَامِهِمْ وَالْوَانِيهِمْ وَأَعْمَارِهِمْ وَأَزْرَاقِهِمْ وَطَاعَتِهِمْ وَمَعْصِيَتِهِمْ - تا آنجا که می فرماید: - فَلِذَلِكَ خَلَقْتُكَ لِأَبْلُوكَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَفِيمَا أُعَافِيهِمْ وَفِيمَا أُبْتَلِيهِمْ وَفِيمَا أُعْطِيهِمْ وَفِيمَا أَمْنَعُهُمْ وَأَنَا اللَّهُ الْمَلِكُ الْقَادِرُ وَبِئْسَ أَنْ أَمْضِيَ جَمِيعَ مَا قَدَرْتُ عَلَى مَا دَبَّرْتُ وَبِئْسَ أَنْ أُعَيِّرَ مِنْ ذَلِكَ مَا شِئْتُ إِلَى مَا شِئْتُ وَأُقَدِّمُ مِنْ ذَلِكَ مَا أَخَّرْتُ وَأُؤَخِّرُ مِنْ ذَلِكَ مَا قَدَّمْتُ وَأَنَا اللَّهُ الْفَعَّالُ لِمَا أُرِيدُ لَا أُسْأَلُ عَمَّا أَفْعَلُ وَأَنَا أَسْأَلُ خَلْقِي عَمَّا هُمْ فَاعْلُون^۱.

روشنی مضامین این روایت بلند معنا ما را از هرگونه تعلیق و تفسیر بی نیاز می کند، تنها به همین اشاره اکتفا می کنیم که در این روایت همان مورد تأکید و تبیین قرار گرفته که در روایت پیشین به اجمال بدان اشاره شده است و عصاره مفاهیم هر دو روایت ضمن اثبات مُلک و تصرف و تدبیر و مدیریت فعال برای خداوند، حصر این مُلک و تدبیر و تصرف و مدیریت جهان و انسان در ذات اقدس حق تعالی و ثبوت حق اطاعت محض از ازل برای اوست و اینکه میثاق و پیمان خداوند با بندگان خویش، میثاق و پیمان طاعت و بندگی و فرمانبری و خضوع و سرسپردگی برای حکومت و فرمانروایی اوست.

۱. اصول کافی، ج ۲، ص ۸-۱۰.

این روایت، تفسیر و تبیینی است از آنچه در قرآن کریم در زمینهٔ پیمان و میثاقی که خداوند از بندگان گرفته آمده است، نظیر:

﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ
أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾^۱.

هم چنین:

﴿وَادْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَاقَهُ الَّذِي وَاثَقَّكُمْ بِهِ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا
وَاطَعْنَا﴾^۲.

در این آیه اشاره به این حقیقت مهم شده که پیمان اطاعت و فرمانبری از خداوند، پیمان مؤکدی است که نه تنها در عالم ذرّ و از آغاز خلقت و در عالم تکوین در نهاد آدمیان نهفته است، بلکه در عالم تشریح و اختیار نیز پیمان مجدد بر همان اطاعت و فرمانبری الهی بسته شده است؛ این پیمان اختیاری، پیمان ایمان است؛ زیرا ایمان به خدا و رسول، پیمان اطاعت و فرمانبری از حکومت و فرمانروایی خداوند است. عبارت ﴿وَإِثْقَافَكُمْ بِهِ﴾ اشاره به این است که این پیمان تکوینی به وسیلهٔ پیمان اختیاری تشریحی مورد تأکید و اقرار و ابرام قرار گرفته است.^۳ کلینی روایت کرده است:

عَنْ سَلَامِ الْجُعْفِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الْإِيمَانِ فَقَالَ: «الْإِيمَانُ أَنْ يُطَاعَ اللَّهُ
فَلَا يُعْصَى»^۳.

۱. سورهٔ اعراف: ۱۷۲.

۲. سورهٔ مائده: ۷.

۳. اصول کافی، ج ۲، ص ۳۳.

تفسیر ایمان به اطاعت و فرمانبری از فرمان خداوند، در آیات بسیاری از قرآن کریم آمده است. نظیر:

﴿أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْ رُّسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾^۱.

هم چنین:

﴿وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِّنْهُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ﴾^۲.

تفسیر حال مؤمنان به ﴿وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾ در آیه پیشین و نفی صفت ایمان از کسانی که از اطاعت خدا و رسول سرپیچی می کنند، نص در تفسیر ایمان به اطاعت است.

۴. کلینی روایت می کند:

عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ السَّبْعِيِّ عَنِ الْحَارِثِ الْأَعْوَرِ قَالَ خَطَبَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ خُطْبَةً بَعْدَ الْعَصْرِ فَعَجِبَ النَّاسُ مِنْ حُسْنِ صِفَتِهِ وَمَا ذَكَرَهُ مِنْ تَعْظِيمِ اللَّهِ جَلَّ جَلَالُهُ قَالَ أَبُو إِسْحَاقَ فَقُلْتُ لِلْحَارِثِ: أَوْ مَا حَفِظْتَهَا؟ قَالَ: قَدْ كَتَبْتُهَا، فَأَمْلَاهَا عَلَيَّ مِنْ كِتَابِهِ:

«الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَلَا تَنْقُضِي عَجَائِبُهُ لِأَنَّهُ كُلُّ يَوْمٍ فِي شَأْنٍ مِنْ إِحْدَاثِ بَدِيعٍ لَمْ يَكُنِ الَّذِي لَمْ يَلِدْ فَيَكُونِ فِي الْعِزِّ مُشَارَكًا وَ لَمْ يُؤَلَدْ فَيَكُونِ مَوْرُوثًا هَالِكًا - تا آنجا که فرمود: - الَّذِي سُبِّحَتْ الْأَنْبِيَاءُ عَنْهُ فَلَمْ تَصْفَهُ بِحَدِّ وَلَا بِنَعْصِ بَلْ وَصَفْتَهُ بِفِعَالِهِ وَ دَلَّتْ عَلَيْهِ بَيَاتِهِ لَا تَسْتَطِيعُ عُقُولُ الْمُتَفَكِّرِينَ جَعْدَهُ لِأَنَّ مَنْ كَانَتْ السَّمَاوَاتُ وَ

۱. سوره بقره: ۲۸۵.

۲. سوره نور: ۴۷.

الأَرْضُ فِطْرَتُهُ وَمَا فِيهِنَّ وَمَا بَيْنَهُنَّ وَهُوَ الصَّانِعُ هُنَّ فَلَا مَدْفَعَ لِقُدْرَتِهِ الَّذِي تَأَى
 مِنَ الْخَلْقِ فَلَا شَيْءَ كَمِثْلِهِ الَّذِي خَلَقَ خَلْقَهُ لِعِبَادَتِهِ وَ أَقْدَرَهُمْ عَلَى طَاعَتِهِ بِمَا جَعَلَ
 فِيهِمْ - تا آنجا که می فرماید: - ذَلَّ مَنْ تَجَبَّرَ غَيْرُهُ وَ صَغُرَ مَنْ تَكَبَّرَ دُونُهُ وَ تَوَاضَعَتِ
 الْأَشْيَاءُ لِعَظَمَتِهِ وَ انْقَادَتِ لِسُلْطَانِهِ وَ عَزَّتْ - تا آنجا که فرمود: - ابْتَدَأَ مَا أَرَادَ
 ابْتِدَاءً وَ أَنْشَأَ مَا أَرَادَ إِنْشَاءً عَلَى مَا أَرَادَ مِنَ الثَّقَلَيْنِ الْحِنِّ وَ الْإِنْسِ لِيَعْرِفُوا بِذَلِكَ
 رُبُوبِيَّتَهُ وَ تَمَكَّنَ فِيهِمْ طَاعَتَهُ - تا آنجا که فرمود: - مَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ
 فَوْزًا عَظِيمًا وَ نَالَ ثَوَابًا جَزِيلًا وَ مَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا وَ
 اسْتَحَقَّ عَذَابًا أَلِيمًا فَأَنْجِعُوا بِمَا يَحِقُّ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمْعِ وَ الطَّاعَةِ وَ إِخْلَاصِ النَّصِيحَةِ
 وَ حُسْنِ الْمُؤَاذَرَةِ...^۱.

دلالت روایت بر وجوب طاعت خداوند و حرمت معصیت او روشن است؛ به ویژه
 آنجا که اطاعت فرمان خدا را به عنوان غایت و هدف جهان آفرینش معرفی کرده است:
 «لِيَعْرِفُوا بِذَلِكَ رُبُوبِيَّتَهُ وَ تَمَكَّنَ فِيهِمْ طَاعَتَهُ».

و نیز آنجا که اطاعت مطلق و بی قید خداوند را منشأ فوز عظیم و معصیتش را به
 طور مطلق موجب زیان آشکار و عقاب دردناک دانسته است.
 هم چنین روایت بر حصر سلطنت و ملک و وجوب اطاعت در ذات اقدس حق
 تعالی دلالت دارد. آنجا که فرمود:

«ذَلَّ مَنْ تَجَبَّرَ غَيْرُهُ وَ صَغُرَ مَنْ تَكَبَّرَ دُونُهُ وَ تَوَاضَعَتِ الْأَشْيَاءُ لِعَظَمَتِهِ وَ انْقَادَتِ
 لِسُلْطَانِهِ وَ عَزَّتْ».

۵. کلینی به سندش از امام صادق علیه السلام روایت می کند - که در ضمن روایتی فرمود:-

۱. اصول کافی، ج ۱، ص ۴۱ و ۴۲.

«فَمَنْ اتَّقَى اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ فِيمَا أَمَرَهُ لَقِيَ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ مُؤْمِنًا بِمَا جَاءَ بِهِ مُحَمَّدٌ ﷺ هِيَاهُتَ هِيَاهُتَ فَاتَ قَوْمٌ وَ مَاتُوا قَبْلَ أَنْ يَهْتَدُوا وَ ظَنُّوا أَنَّهُمْ آمَنُوا وَ أَشْرَكُوا مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ.

إِنَّهُ مَنْ أَتَى الْيُبُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا فَقَدْ اهْتَدَى وَ مَنْ أَخَذَ غَيْرَهَا سَلَكَ طَرِيقَ الرَّدَى وَ صَلَّى اللَّهُ طَاعَةً وَ لِيَّ أَمْرِهِ بِطَاعَةِ رَسُولِهِ ﷺ وَ طَاعَةَ رَسُولِهِ بِطَاعَتِهِ فَمَنْ تَرَكَ طَاعَةَ وَ لَاءَةَ الْأَمْرِ لَمْ يُطِيعِ اللَّهَ وَ لَا رَسُولَهُ وَ هُوَ الْإِقْرَارُ بِمَا نَزَلَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِلَى آخِرِ الْحَدِيثِ»^۱.

این روایت، همان گونه که از بیان آن آشکار است، نص صریح بر حصر حاکمیت در ذات اقدس حق تعالی و وجوب اطاعت خدا و تسلیم در برابر فرمانروایی او و ممنوعیت تسلیم در برابر فرمان فرمانروایی جز او است، بلکه خضوع در برابر فرمانی به جز فرمان خدا را شرک دانسته است.

«فَاتَ قَوْمٌ وَ مَاتُوا قَبْلَ أَنْ يَهْتَدُوا وَ ظَنُّوا أَنَّهُمْ آمَنُوا وَ أَشْرَكُوا مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ».

۶. کلینی به سندش از امام صادق علیه السلام روایت می کند:

في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لِيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ قال: يعني: إن أشركت في الولاية غيره ﴿بَلِ اللَّهُ فاعْبُدْ وَ كُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾ يعني: ﴿بَلِ اللَّهُ فاعْبُدْ بِالطَّاعَةِ وَ كُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ أَنْ عَصَدْتُكَ بِأَخِيكَ وَ ابْنِ عَمِّكَ﴾^۲.

۱. همان، ج ۲، ص ۴۷ و ۴۸.

۲. همان، ج ۱، ص ۲۷.

این روایت نیز در حصر ولایت و طاعت در ذات اقدس خدای متعال صراحت دارد و مؤید مطلبی است که در گذشته در رابطه با معنای عبادت در کاربری های قرآنی گفتیم که عبادت به معنای اطاعت است و توحید عبادت تنها از طریق توحید به پذیرش در فرمانروایی خداوند و نفی فرمانروایی غیر خدا تحقق پذیر است.

۷. کلینی به سند صحیح از امام صادق علیه السلام روایت می کند:

في قول الله عزوجل: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾، قَالَ: قَالَ شَرِكُ طَاعَةٍ وَ لَيْسَ شَرِكُ عِبَادَةٍ وَ عَنْ قَوْلِهِ عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ﴾ قَالَ إِنَّ الْآيَةَ تَنْزِلُ فِي الرَّجُلِ ثُمَّ تَكُونُ فِي أَتْبَاعِهِ. ثُمَّ قُلْتُ: كُلُّ مَنْ نَصَبَ دُونَكُمْ شَيْئًا فَهُوَ مِمَّنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ؟ فَقَالَ: نَعَمْ وَ قَدْ يَكُونُ مُحْضًا^۱.

دلالت روایت بر توحید طاعت خداوند و حصر جواز اطاعت و فرمانبری در ذات خداوند که به معنای حصر فرمانروایی در ذات مقدس اوست، آشکار و روشن است؛ زیرا اعتقاد به مطاعی و فرمانروایی دیگر و اعتقاد به استحقاق اطاعت او بنابر صریح این روایت شرک در اطاعت است و شرک در اطاعت، نظیر شرک در سجود و رکوع است که نقیض توحید و ایمان خالص لله تعالی است.

عبارت «وَ قَدْ يَكُونُ مُحْضًا» در ذیل روایت، اشاره به این مطلب است که شرک در طاعت ممکن است به کفر محض و صریح و نفی طاعت خدا به طور مطلق بیانجامد؛ چنان که در سرنوشت بسیاری از منافقین مشاهده شده و آیاتی که به کفر بعد الایمان اشاره می کنند، به همین کفر محض که نتیجه نفاق است، اشاره دارند.

۸. کلینی به سند صحیح قطعی الصحة روایت می کند:

۱. همان، ج ۲، ص ۳۹۷ و ۳۹۸.

عن ابی عبد الله علیه السلام: فی قول الله عزوجل: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ قال: مَنْ
 أتى الله بما أمر به مِنْ طَاعَةِ مُحَمَّدٍ صلی الله علیه و آله فَهُوَ الْوَجْهُ الَّذِي لَا يَهْلِكُ وَ كَذَلِكَ قَالَ ﴿مَنْ
 يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾^۱.

تفسیر وجه باقی خداوند به اطاعت از رسول صلی الله علیه و آله و اینکه هر وجه دیگری غیر از این
 وجه هالک است، به معنای حصر جواز اطاعت در اطاعت خدا و رسول است؛ زیرا تنها
 وجه باقی همین است و اطاعت غیر خدا پیوستن به وجه هالک است که عاقبتی جز
 هلاکت و نابودی ندارد.

نمونه سوم: روایات واژه «امر» و مشتقات آن

روایاتی که با به کارگیری واژه «امر» یا مشتقات آن بر حصر حاکمیت در خداوند
 دلالت دارند نیز فراوانند. ما در اینجا تنها به نمونه ای از آنها بسنده می کنیم:
 ۱. کلینی به سند صحیح از امام صادق علیه السلام روایت می کند که خطاب به ابن ابی
 یعفر فرمود:

يَا ابْنَ أَبِي يَعْفُورٍ إِنَّ اللَّهَ وَاحِدٌ مُتَّوَحِّدٌ بِالْوَحْدَانِيَّةِ مُتَّفَرِّدٌ بِأَمْرِهِ فَخَلَقَ خَلْقًا فَقَدَّرَهُمْ
 لِذَلِكَ الْأَمْرِ فَفَنَحْنُ هُمْ يَا ابْنَ أَبِي يَعْفُورٍ فَفَنَحْنُ حُجَجُ اللَّهِ فِي عِبَادِهِ وَ خُزَائِنُهُ عَلَى عِلْمِهِ
 وَ الْقَائِمُونَ بِذَلِكَ^۲.

دلالت روایت بر حصر حاکمیت در ذات خداوند صریح و بدون ابهام است. این
 روایت با به کارگیری واژه «امر» که دلالت بر حاکمیت و فرمان دارد، افزون بر حصر
 حاکمیت در خداوند، آن را عین توحید خداوند می داند:

۱. همان، ج ۱، ص ۱۴۳.

۲. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۹۳.

«إِنَّ اللَّهَ وَاحِدٌ مُّتَّوَحِّدٌ بِالْوَحْدَانِيَّةِ مُتَمَرِّدٌ بِأَمْرِهِ...»

و نیز افزون بر آن دلالت بر این دارد که قائمین به امر الهی کسانی جز امامان معصوم علیهم السلام از اهل بیت رسول الله صلی الله علیه و آله نیستند؛ آن گونه که در روایت دیگر عبدالرحمان بن کثیر از امام صادق علیه السلام روایت کرده است که فرمود:

«نَحْنُ وَوَلَاةُ أَمْرِ اللَّهِ وَخَزَنَةُ عِلْمِ اللَّهِ وَعَيْبَةُ وَحْيِ اللَّهِ»^۱.

۲. کلینی به سند صحیح از امام باقر علیه السلام روایت می کند که فرمود:

«بَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله فِي بَعْضِ أَصْفَارِهِ إِذَا لَقِيَهُ رَكْبٌ فَقَالُوا: السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَقَالَ: مَا أَنْتُمْ؟ فَقَالُوا: نَحْنُ مُؤْمِنُونَ يَا رَسُولَ اللَّهِ! قَالَ: قَالَ فَمَا حَقِيقَةُ إِيْمَانِكُمْ؟ قَالُوا: الرِّضَا بِقَضَاءِ اللَّهِ وَالتَّقْوِيصُ إِلَى اللَّهِ وَالتَّسْلِيمُ لِأَمْرِ اللَّهِ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ: عَلَمَاءُ حُكَمَاءَ (علماء) كَادُوا أَنْ يَكُونُوا مِنَ الْحِكْمَةِ أَنْبِيَاءَ...»^۲.

«التَّسْلِيمُ لِأَمْرِ اللَّهِ» که در این روایت به عنوان بخشی از حقیقت ایمان معرفی شده است، دلالت بر این دارد که ایمان بدون تسلیم به فرمان خدا ممکن نیست و اینکه سرسپردگی به فرمان خداوند که به معنای گردن نهادن به حاکمیت مطلق خداوند است، رکن اساسی ایمان است.

رکن ایمان بودن «تسلیم به امر خدا» افزون بر دلالت بر وجوب تسلیم مطلق به امر خداوند، دلالت بر حصر حاکمیت در خداوند دارد؛ زیرا تسلیم به امر خداوند بودن با اطاعت فرمان حاکم دیگری غیر از خداوند، قابل جمع نیست، مگر آنکه آن حاکم، منصوب از سوی خداوند باشد تا حاکمیت او عین حاکمیت خداوند باشد؛ چنان که در

۱. همان، ص ۱۹۲.

۲. همان، ج ۲، ص ۵۳.

برخی روایات، تسلیم به امر رسول الله ﷺ شرط ایمان و عین تسلیم به امر خداوند دانسته شده است.

کلینی به سند صحیح از امام صادق علیه السلام روایت می کند که فرمود:

«لَوْ أَنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ وَحَدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ آتَوْا الزَّكَاةَ وَ حَجُّوا
الْبَيْتَ وَ صَامُوا شَهْرَ رَمَضَانَ ثُمَّ قَالُوا لَشَيْءٍ صَنَعَهُ اللَّهُ أَوْ صَنَعَهُ النَّبِيُّ ﷺ أَلَا صَنَعَ
خِلَافَ الَّذِي صَنَعَ؟ أَوْ وَجَدُوا ذَلِكَ فِي قُلُوبِهِمْ لَكَانُوا بِذَلِكَ مُشْرِكِينَ ثُمَّ تَلَا هَذِهِ
الْآيَةَ: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا
فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ ثم قال ابو عبد الله عليه السلام:
فَعَلَيْكُمْ بِالتَّسْلِيمِ»^۱.

و در روایات متعددی از امیرالمؤمنین علیه السلام به اسناد صحیح روایت شده است که

فرمود:

«الْإِيْمَانُ أَرْبَعَةٌ أَرْكَانٌ: الرِّضَا بِقَضَاءِ اللَّهِ وَ التَّوَكُّلُ عَلَى اللَّهِ وَ تَقْوِيصُ الْأَمْرِ إِلَى اللَّهِ وَ
التَّسْلِيمُ لِأَمْرِ اللَّهِ»^۲.

۳. شیخ صدوق به سند معتبر از امام باقر علیه السلام روایت می کند:

«مَا مِنْ شَيْءٍ أَعْظَمَ ثَوَابًا مِنْ شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَا يَعْدِلُهُ شَيْءٌ،
وَلَا يَسْرُكُهُ فِي الْأَمْرِ أَحَدٌ»^۳.

۱. همان، ص ۳۹۸.

۲. همان، ص ۴۷ و ۵۶.

۳. صدوق، التوحید، ص ۱۹.

در این روایت شهادت به توحید خداوند به توحید ذاتی و صفاتی از یک سو و به توحید افعالی از سوی دیگر تفسیر شده است. توحید ذاتی صفاتی را جمله «لا یعدله شیء» می‌رساند و بر توحید افعالی، جمله «لا یشرکه فی الأمر احد» دلالت دارد. روایاتی که در اینجا عرضه داشتیم، نمونه‌ای از روایات دالّه بر توحید حاکمیت خداوند بود که مبنای جهان‌بینی سیاسی اسلام است و بدین ترتیب، روشن شد که منابع اسلامی، جهان‌بینی سیاسی اسلام را به روشنی تبیین کرده‌اند و روشن شد که اساس و بنیاد جهان‌بینی سیاسی اسلام، حصر حاکمیت مطلق سیاسی در ذات اقدس خداوند متعال است.

آنچه تاکنون تحت عنوان جهان‌بینی سیاسی اسلام بحث کردیم، مقدمه دوم فقه نظام سیاسی اسلام بود که مقدمه اول آن درباره تعاریف بود و مقدمه سوم آن که از این پس بدان خواهیم پرداخت، فلسفه سیاسی اسلام است.

شبکه آموزشی - پژوهشی مادیج
با هدف بهبود پیشرفت علمی
و دسترسی راحت به اطلاعات
برای جامعه بزرگ علمی ایران
ایجاد شده است



madsg.com
مادیج

**IRan Education & Research NETwork
(IRERNET)**

