

The Application of Tawhid al-Maliki (Monotheism of Sovereignty) in the Sphere of Islamic Politics from the Perspective of Allamah Tabataba'i

(Received: 2025-05-15 Acceptance: 2025-09-02)

Rahmatollah Rouhi, ¹, Hassan Panahi Azad ²

Abstract

Tawhid al-Maliki (Monotheism of Sovereignty), which denotes the exclusive and absolute proprietorship and complete dominion of the Almighty God over all aspects of creation, is a foundational tenet of Islamic belief and one of the most essential Qur'anic teachings. The absence of this concept in political thought systems is the source of conflicts, losses, and the failure of civilizations in securing genuine human felicity. In contrast, from the Islamic perspective, true human salvation is contingent upon "God-centeredness" (Khuda-mahwari) and the comprehension of the authentic relationship between God and humanity. Attention to this Islamic tenet yields countless positive effects in shaping a felicitous political life, distinguishing it from its Western counterpart. This research, employing descriptive and analytical methods and examining the works of Allamah Tabataba'i, particularly Tafsir al-Mizan, seeks to illustrate the applications of Tawhid al-Maliki in the realm of Islamic politics. The applications derived from this research include: creating supranational responsibilities and transcending politics based on ethnicity and race toward a more comprehensive politics by moving beyond limited ownership; transitioning from multiplicative political growth to qualitative/plentiful growth (Kosari) and establishing development centered on the all-encompassing Divine Unity, considering the Divine Command; and harmonizing conflicting political interests and fostering consensus and cooperation by moving beyond individual and factional self-centeredness. The core issue addressed by this research is that if belief in Tawhid al-Maliki becomes a general, fundamental conviction, all individuals and political groups will regard their own existence and that of others as divine trusts. With this outlook and thought, they will endeavor to structure their political lives within the framework of the legislative permission and will of the Almighty God, devoid of any monopolistic self-interest, and will refrain from acting tyrannically in acquiring and preserving their political interests.

Keywords: Tawhid al-Maliki, Politics, Allamah Tabataba'i, Ownership (Sovereignty)

1. PhD Student, Islamic Education University, Qom, Iran. (Corresponding Author)
rrouhi59@gmail.com

2. Associate Professor, Islamic Education University, Qom, Iran. panahi@maaref.ac.ir



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

مطالعات
فلسفه و کلام

دوره چهارم

شماره دوم

پیاپی: ۸

پاییز و زمستان

۱۴۰۴

کاربست توحید مالکی در ساحت سیاست اسلامی از منظر علامه طباطبائی

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۴-۰۲-۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴-۰۶-۱۱)

رحمت الله روحی^۱ ID

حسن پناهی آزاد^۲ ID

چکیده

توحید مالکی، به معنای حصر مالکیت و سلطه کامل و مطلق بر همه شئون مخلوقات برای خداوند متعال می باشد. این معنا، یکی از مبانی اعتقادی اسلام و از اساسی ترین آموزه های قرآنی است که فقدان آن در نظام های اندیشه سیاسی، منشأ تعارض ها، خسارت ها و ناکامی تمدن ها در تأمین خوشبختی حقیقی بشر می باشد و حال آنکه از منظر اسلام، سعادت واقعی انسان در گروهی «خدامحوری» و درک رابطه حقیقی میان خدا و انسان می باشد. توجه به این آموزه اسلامی، آثار بی شماری در شکل گیری حیات سیاسی سعادت آفرین دارد و آن را از نوع غربی اش متمایز می سازد.

این پژوهش با روش توصیفی و تحلیلی و با بررسی آثار علامه طباطبائی به ویژه تفسیر المیزان، درصد باز نمود کاربرد های توحید مالکی در ساحت سیاست اسلامی می باشد. کاربردهای به دست آمده در این تحقیق عبارتند از: خلق مسئولیت های فراملی و گذر از سیاست مبتنی بر قومیت و نژاد به سیاست فراگیرتر با عبور از مالکیت محدود؛ گذار از رشد سیاسی تکاثری به رشد کوثری و ایجاد توسعه بر محور وحدت الهی همه شمول با در نظر گرفتن امر الهی؛ همسازی منافع سیاسی مورد نزاع و ایجاد توافق و همراهی در سایه عبور از خود محوری های فردی و جناحی. مساله مربوط به تحقیق این است که اگر اعتقاد به توحید مالکی به یک باور بنیادین عمومی تبدیل گردد، تمامی افراد و گروه های سیاسی، وجود خود و دیگران را امانت های الهی خواهند دانست. با این نگاه و اندیشه، تلاش خواهند کرد که به دور از هرگونه منفعت طلبی انحصار طلبانه، حیات سیاسی خود را در چارچوب اذن و اراده تشریحی خداوند متعال تنظیم نمایند و در کسب و حفظ منافع سیاسی خود، مستبدانه برخورد نکنند.

کلمات کلیدی: توحید مالکی، سیاست، علامه طباطبائی، مالکیت

۱. دانشجوی دکتری، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران. (نویسنده مسئول) rrouhi59@gmail.com

۲. دانشیار، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران. panahi@maaref.ir

توحید محور جهان تکوین و عالم تشریح است و تنها کانون واقعیت‌ها و عینیت‌ها در عالم هستی، باری تعالی می‌باشد. توحید در مالکیت یکی از مهم‌ترین اقسام توحید است که به معنای حصر مالکیت و سلطه کامل و مطلق بر همه شئون مخلوقات برای خداوند متعال می‌باشد، و از اساسی‌ترین آموزه‌های قرآنی است که در آیات گوناگون و با تعابیر و واژه‌های مختلفی چون «مالک»، «ملک»، «ملیک»، «رب»، «ولی» و ... بدان اشاره شده و با انحصار حکم و تشریح برای خدا، و عمومیت قضاء او بر هر چیز مورد تأیید قرار گرفته و در فلسفه الهی نیز بیشتر با ابتناء بر «نامحدود بودن حقیقت الهی» و «توحید در خالقیت» به اثبات رسیده است.

مالکیت باری تعالی ناشی از یک واقعیت بی‌خلل و تغییرناپذیر است و بر یک حقیقت خارجی و عینی مبتنی است. به همین جهت هرگز نیازی به اعتبار ندارد. قابل تغییر نیست و دچار دگرگونی نمی‌شود و قابل مبادله نمی‌باشد، و چون مالکیت از شئون خالقیت باری تعالی است حق هر نوع تصرف متضاد را دارد.

اما نکته ای که باید مورد توجه قرار گیرد این است که بررسی‌ها نشان می‌دهد در اغلب مکاتب و نظام‌های سیاسی موجود، اگر چه وجود خداوند متعال به عنوان خالق هستی انکار نمی‌شود، اما بسیاری از لوازم آن، از جمله اعتقاد به رابطه «مالک و مملوک» بین خدا و انسان، و ارزش‌ها و استلزامات حاصل از این رابطه مهمل گذاشته می‌شود؛ این در حالی است که اعتقاد به توحید مالکی، با ابعاد گوناگون زندگی بشر، به ویژه با حیات سیاسی او ارتباط تنگاتنگی دارد.

روشن است که هر جامعه‌ای، برای اجرای عدالت و جلوگیری از نابسامانی‌های اجتماعی، ناگزیر از تشکیل یک نظام سیاسی می‌باشد. به تعبیر دیگر، تداوم حیات اجتماعی مستلزم نظام سیاسی سامان یافته‌ای است تا با سیاست و تدبیر خود، جامعه را در مسیر صواب قرار دهد، و با قانون‌مند ساختن رفتارها و کنش‌های شهروندان و نهادهای اجتماعی، و با پیشگیری از هرگونه ظلم، فساد و تعدی، زمینه را برای تعاون و همکاری و استیفای حقوق و رساندن جامعه به وضع مطلوب فراهم سازد.

از سوی دیگر، نوع و چگونگی نظام سیاسی هر جامعه و تمدنی نیز، بیشتر از باورهای بنیادین افراد آن جامعه درباره خود و هستی تأثیر می‌پذیرد. از این رو، هر نظام سیاسی، بر اساس نگاه هستی‌شناختی و انسان‌شناختی افراد خود، به مسائل کلان سیاسی خود پاسخ داده و اهداف و راهبردهای خاص خود را

مشخص می‌سازد و بایسته‌ها، اصول و قوانینی را برای تدبیر زندگی بشر در عرصه سیاست ارائه و تجویز می‌کند.

در بینش توحیدی اسلام نیز، از آنجایی که انسان و جامعه بر محور ایمان به خداوند معنا پیدا می‌کند و نوع معرفت به خدا در تمام شئون زندگی دخیل است؛ از این رو در جامعه ایمانی و توحیدی، سیاست و توابع آن، شکل و شاکله متناسب با آن عقیده و ایمان به خود می‌گیرد و با لحاظ وجود رابطه «مالک و مملوکی» بین خدا و انسان، نظم و نظام دیگری شکل می‌گیرد که دارای ویژگی‌هایی است که همگی مبتنی بر ایمان به مالکیت حقیقی خداوند است. ویژگی‌هایی که شخصیت جدید به فرد و جامعه و مسئولیت نو به آنها واگذار می‌کند. از این رو نوشته حاضر می‌کوشد تا به این پرسش پاسخ دهد که با توجه به دیدگاه علامه طباطبائی، توحید مالکی چیست و چه کاربرت‌هایی در ساحت سیاست اسلامی دارد.

بررسی کاربرت‌های توحید مالکی در حوزه سیاست از این رو اهمیت و ضرورت دارد که پذیرش و یا عدم پذیرش توحید مالکی، در پاسخ به مسائلی چون ضرورت و یا عدم ضرورت تشکیل حکومت دینی، نیازمندی بشر به هدایت سیاسی الهی یا بی‌نیازی از آن، مشروط بودن تصرفات سیاسی به اذن خدا یا بی‌نیازی از آن و مستقل بودن یا نبودن بشر در تصرفات و مشروعیت تصرفات سیاسی بشر بر خود و دیگران، و به طور کلی در تعیین نوع و الگوی سیاسی و اقدامات و الزامات خاص آن، نقش اساسی و پررنگی دارد. از این رو، یکی از دلایل اهمیت این بررسی این است که بسیاری از اموری که خداوند متعال آنها را در تملک انسان‌ها قرار داده است - مانند آزادی، مال، جان و حق حیات و موقعیت‌های مختلف - تحت تدبیر و تصرفات نظام سیاسی قرار می‌گیرد و رهبران سیاسی بر آن اعمال مدیریت و تصرف می‌کنند. همین کارکرد موجب ایجاد منازعات و تلاش‌های فراوانی نیز برای در دست گرفتن مالکیت شئون مختلف انسان‌ها می‌شود. از این رو، هر یک از مکاتب سیاسی می‌کوشند فلسفه مناسبی برای ایجاد مشروعیت تصرفات مالکانه خود در حیات سیاسی - اجتماعی تولید کنند.

از این رو، چنین پژوهشی به منظور فهم عمیق‌تر مبانی و ظرفیت‌های علمی و عملی مکتب اسلام در ساخت حیات سیاسی و تمدنی بشر، و نقد تمدن و نظام‌های سیاسی انسان‌محور غربی ضرورت دارد و نتایج حاصل از آن می‌تواند در راستای ارائه الگوی خاصی از نظام سیاسی مبتنی بر توحید مالکی و گسترش



تمدن نوین اسلامی، پاسخ مناسبی در اختیار جهان اسلام قرار دهد و از بروز برخی انحرافات و اختلافات جلوگیری نماید.

کندو کاوها نشان می‌دهد که در خصوص مقوله «توحید مالکی و کاربست‌های سیاسی آن» تاکنون پژوهش مستقلی انجام نگرفته و کتاب یا مقاله جامعی که متمرکز بر توحید مالکی باشد، انتشار نیافته است. با این وجود آثاری وجود دارند که می‌توان از آنها به عنوان پیشینه عام نکاتی را الهام گرفت. از جمله کتاب «توحید در قرآن»، اثر آیت الله جوادی آملی است که بیشتر به مبانی توحید مالکیت و ارتباط آن با مالکیت موجودات دیگر پرداخته، و ضمن تقسیم مالکیت به حقیقی و اعتباری، آیاتی را که سلطه عام و مالکیت حقیقی خدا و یا بیانگر سلب مالکیت استقلالی از غیر خدا می‌باشند، مورد شرح و تفسیر قرار داده است. کتابی دیگر با عنوان «توحید و سبک زندگی متعالیه» نوشته احمد محمدی پیرو می‌باشد که به بحث توحید ربوبی و نقش آن در سبک زندگی پرداخته است. مقاله «مبانی خداشناسی در ساحت سیاست و استلزام‌های آن از منظر علامه طباطبایی»، نوشته محمد عابدی نیز از دیگر آثاری است که مالکیت الهی را به عنوان یکی از مبانی مبداشناختی سیاست مورد اشاره قرار داده و تنها به یکی از استلزامات آن تحت عنوان «مجوز تصرفات سیاسی» اشاره کرده است. مقاله دیگر، مقاله «بررسی آثار فردی و اجتماعی توحید در تفسیر المیزان»، نوشته زینب محمدی پور است که در آن ضمن تأکید بر برخورداری انسان از اختیار و فطرت توحیدی و تکامل‌پذیر، به بیان آثار فردی و اجتماعی توحید پرداخته است.

بنابراین پژوهش حاضر، فاقد پیشینه خاص می‌باشد و در زمره نخستین گام‌ها در مقوله مذکور به شمار می‌رود و با این ادعا که باور به توحید مالکی و نهادینه شدن آن در جامعه و تمدن اسلامی، استلزامات و کاربست‌های گسترده‌ای در حیات سیاسی آن دارد، تلاش می‌کند به پرسش از مفهوم و کاربست‌های توحید مالکی در ساحت سیاست اسلامی با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبایی پاسخ دهد.

توحید مالکی

واژه «مالکیت» در اصل به معنای تحت تسلط و در اختیار داشتن چیزی می‌باشد، (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۱/۱۷۷) و در اصطلاح به رابطه خاص بین مالک و ملک اشاره می‌کند و «به موجب آن، مالک، امکان هرگونه تصرف و سلطه اختصاصی در ملک را می‌یابد». (طباطبایی، ۱۳۷۱، ۲۱/۱) «این رابطه، گاهی وجودی است، بدین معنا که ملک حدوداً و بقاءً وابسته و قائم به وجود مالک است و مالک بر ملک

خود سلطه تکوینی دارد که به این نوع مالکیت، مالکیت حقیقی گفته می‌شود؛ مانند مالکیت انسان بر صورت اشیاء در ذهن خود؛ اما گاهی نیز، صرفاً وضعی و قراردادی می‌باشد که در اثر آن مالک، حق و اختیار تسلط و تصرف اختصاصی در ملک خود را می‌یابد، که به آن مالکیت اعتباری می‌گویند؛ مثل مالکیت انسان نسبت به اموال خود». (همان، ۲۱/۱ و ۱۲۹/۳-۱۲۸)

حال با توجه به انواع مالکیت، می‌توان گفت که مالکیت خداوند متعال نیز اقسامی می‌یابد:

۱. مالکیت حقیقی خدا

مالکیت حقیقی حضرت حق، به رابطه وجودی او با جهان هستی اشاره دارد و بدین معناست که او احاطه وجودی و دائمی بر همه چیز و همه کس دارد و با هدایت تکوینی، تسلط کامل خود بر موجودات را صورت می‌بخشد و تمامی اشیاء و پدیده‌های عالم نیز در حدوث و بقاء، کاملاً وابسته و قائم به وجود اویند. به عبارت دیگر، «همان‌گونه که علت تامه، مالک همه شئون هستی معلول خویش است، خدای سبحان نیز قیوم سراسر نظام هستی و مالک همه شئون آن است و همه موجودات، ملک و معلول و متقوم به او هستند». (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ۸/۳۹۵)

قرآن کریم این نوع مالکیت را برای خدا ثابت می‌داند و آن را نتیجه قهری خالقیت الهی به شمار می‌آورد؛ چنان که در آیه شریفه «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (زمر: ۶۲-۶۳)، «ابتدا به خالقیت مطلق الهی اشاره کرده و سپس با تعبیر مقالید، کلیدهای آسمان‌ها و زمین را از آن خداوند خالق دانسته که به طور معمول کنایه از مالکیت یا سلطه بر چیزی می‌باشد. از این رو، خالقیت خدا به عنوان حد وسطی برای اثبات مالکیت حضرت حق قرار گرفته است». (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۹/۵۲۳ و ۲۴/۳۱۵)

بنابراین همچنان‌که اشیاء در اصل حدوث و ایجاد نیازمند به آفریدگارانند، در بقاء نیز محتاج او هستند. (طباطبائی، ۱۳۷۱، ۱۸/۳۴۶ و ۷/۳۰۰) این وابستگی و تعلق که از علیّت و خالقیت خداوند نسبت به آن‌ها حاصل شده است، به مالکیت تام الهی منجر می‌گردد؛ زیرا «با توجه به وابستگی محض مخلوقات به ذات اقدس خدا، تنها اوست که عهده‌دار تدبیر و تقدیر عالم است و این نیز همان معنای مالکیت تام خداست». (جوادی آملی، ۱۳۹۷: ۱۳۸).

از سوی دیگر، قرآن در آیات زیادی با استفاده از تعبیرهای گوناگون، بر مالکیت



حقیقی خدا تأکید می‌کند که در ذیل به چند دسته از آن آیات اشاره می‌شود:
 الف) دسته‌ای از آیات، تمامی موجودات آسمانی و زمینی را، از آن خداوند متعال می‌دانند: از جمله آیات «فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ غَنِيًّا حَمِيدًا» (نساء: ۱۳۱) و «أَلَا إِنَّ لِلَّهِ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ» (یونس: ۶۶)
 ب) دسته‌ای دیگر، با واژه‌هایی چون «مَلِك»، «مَلِيك» و «مَالِك»، بر مالکیت مطلق الهی تأکید دارند؛ از جمله آیات «هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ» (حشر: ۲۳)؛ «إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ» (قمر: ۵۴ - ۵۵)؛ «قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ» (آل عمران: ۲۶)

در این آیات شریفه، با سه واژه «مالک»، «مَلِك» و «مَلِيك» به مالکیت مطلق الهی اشاره شده است. در مورد تفاوت این سه صفت، برخی از مفسران قرآن گفته‌اند: از آن جا که در طول زمان، مَلِك و مَلِيك بر پادشاه و فرمان‌روا اطلاق شده‌اند، مالک را دارنده عین و ذات چیزی، و مَلِك و مَلِيك را صاحب تدبیر و حکومت و متصرف در امر و نهی مردم دانسته‌اند. از این رو، مالک بودن خداوند همان قیومیت او نسبت به موجودات و تقووم موجودات به اوست و مَلِك و مَلِيك بودن خداوند نیز همان سلطنت، نفوذ و فرمانروایی او بر اشیاست.

بنابراین «مالک» وسعت مفهومی دارد به گونه‌ای که «مَلِك» و «مَلِيك» را نیز در بر می‌گیرد؛ زیرا خدای سبحان هم مالک بدنه موجودات امکانی است و هم مالک نفوذ و سلطه بر آنها و هم مالک نفوذ و سلطه دیگران. پس خدا بر هر مُلک و سلطنت و نفوذی نیز سلطه مالکی دارد.

آیت‌الله جوادی آملی در تفسیر این واژه‌ها می‌فرماید: «مالک، مَلِك و مَلِيك، سه اسم از اسمای حسنای خدای سبحان است که دارای ریشه واحد (ملک یا مَلِك) و به معنای سلطه خاصی است که زمینه‌ساز هرگونه تصرف در شیء مملوک باشد؛ همانند سلطه‌ای که انسان بر مال خود دارد یا استیلا و سلطه‌ای که حاکمان بر مردم دارند (و به آن مُلک گفته می‌شود). مَلِك اعم از مُلک است و از این رو راغب می‌گوید: «مَلِك کسی است که تصرف آمرانه و ناهیه‌انه در توده‌های مردم داشته باشد ... و مَلِك مانند جنس است برای مُلک. پس هر مُلکی مَلِك است، ولی چنین نیست که هر مَلکی مُلک باشد» (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱/ ۳۸۲)

ج) دسته دیگری از آیات، با لسان نفی، هر گونه مالکیت حقیقی و مستقل را از غیر خدا سلب می‌کنند؛ چنانکه در آیه «قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ

مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهَا مِنْ شَرِكٍ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِنْ ظَهِيرٍ وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ...» (سبأ: ۲۳-۲۲)، «مالکیت هر چیزی خواه به طور استقلال و یا به نحو شرکت و یا به سبک پشتیبانی از غیر خدا سلب شده است؛ یعنی هیچ موجودی، مستقل از خدا، مالک ذره‌ای از موجودات ارضی یا سماوی نیست، همچنان که هیچ موجودی شریک و همتای خدا در مالکیت او نیست و هیچ کسی پشتیبان مالکیت خدا نخواهد بود، که هر گاه خدا بخواهد اعمال مالکیت کند، دیگری دستیار او باشد». (همان، ۱۳۹۱: ۴۱۹) همچنین مالکیت شفاعت در این آیه، و امورات دیگری چون رزق و حیات، مرگ و ... در آیات دیگر، از غیر خدا سلب، و به اذن الهی مشروط شده تا به همگان گوشزد شود که جز خدا کسی مالک چیزی نیست. بنابراین، انحصار مالکیت خدای سبحان از جمیع جهات است.

۲. مالکیت اعتباری خدا

مالکیت اعتباری خداوند متعال، به معنای «اعتبار ملکیت چیزی برای حضرت حق» نیز از مالکیت حقیقی او نشأت می‌گیرد؛ به همین دلیل، همانند مالکیت حقیقی خدا مطلق بوده و در طول مالکیت انسان مطرح می‌شود و در صورت تزاحم، بر تمام مالکیت‌های اعتباری که ممکن است عاقلان اعتبار کنند، مقدم و برتر است.

قرآن نیز در ضمن آیاتی چون «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ»، (انفال: ۴۱) «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ». (انفال: ۱) به این نوع از مالکیت حضرت حق اشاره کرده است. روشن است که منظور از مالکیت خدا در این آیات، مالکیت اعتباری می‌باشد؛ زیرا از یک سو در کنار مالکیت رسول گرامی اسلام که اعتباری است مطرح شده و سیاق کلام اقتضاء می‌کند که مالکیت خدا نیز به مالکیت اعتباری اشاره داشته باشد. از سوی دیگر، «مالکیت حقیقی خدا به همه چیز تعلق می‌گیرد و اختصاص به خمس و انفال ندارد؛ در حالی که قراین نشان از نوعی اختصاص دارند». (هادوی نیا، ۱۳۸۲: شماره ۱۲).

البته ممکن است گفته شود از آنجایی که خداوند متعال تکویناً مالک همه چیز است، نه تنها نیازی به اعتبار ملکیت چیزی برای خداوند نیست، بلکه اعتبار آن لغو و بیهوده است؛ زیرا در هر اعتباری باید اثر یا آثار عقلایی که بتواند بر آن مترتب شود، وجود داشته باشد.

پاسخ چنین پنداری این است که «انسان در حقیقت با اعتباریات کار می‌کند و در



قالب عناوین اعتباری واقعیت‌ها را می‌سازد؛ مثلاً چون مالک خانه خویش است در آن تصرف می‌کند». (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۴۲۴) از این رو، «اعتبار مالکیت خدا، بستر مناسبی برای تبیین منطقی امکان انتقال مالکیت از سوی پروردگار به انسان، و امکان تبیین جایگاه فلسفی دخالت پروردگار در تنظیم ساختار و نهاد مالکیت و حدود تصرفات اخلاقی، حقوقی و تشریحی بشر را فراهم می‌سازد، و این فقط با مالکیت حقیقی پروردگار میسر نمی‌شود». (هادوی نیا، ۱۳۸۲: شماره ۱۲؛ جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۴۲۵)

با توجه به نکات پیش‌گفته به خوبی می‌توان گفت که آیه «وَأَتَوْهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ» (نور: ۳۳) نیز بر مالکیت اعتباری خداوند دلالت دارد. در این آیه شریفه، هم «رابطه انسان و مال» مطرح شده و هم «رابطه خدا و مال». مسلم است که رابطه اول، به مالکیت اعتباری انسان اشاره دارد. دخالت و امر الهی نیز، دخالت تکوینی نیست؛ بلکه نوعی دخالت تشریحی و در گستره اعتباریات می‌باشد که بر رابطه خاص بین «خدا و مال» متکی است. در واقع خداوند متعال، در جایگاه مالک حقیقی موجودات، در ابتدا مالکیت اعتباری خود را مطرح می‌سازد و سپس با تکیه بر برتری و تقدم آن بر مالکیت انسان، در چگونگی رابطه انسان و مال دخالت کرده و به هدایت تشریحی او می‌پردازد. بنابراین مفاد آیه این است که تمامی دارایی‌ها و اموال، در مرتبه اول از آن خداوند متعال است و در مرتبه بعد، تا زمانی که با مالکیت الهی منافات نداشته باشد، به مالکیت انسان در می‌آید.

بنابراین، در بحث از توحید مالکی، باید به معنای نهفته در آن توجه داشت. توحید مالکی، یگانه مالک حقیقی و مطلق عالم را «الله» دانسته و دیگر مالکیت‌ها را در طول آن تفسیر می‌کند. بر این اساس، تمامی پدیده‌های عالم، از آن او بوده و هیچ موجودی در هیچ جهتی مالکیت مستقلی از خود ندارد.

کاربست‌های توحید مالکی در ساحت سیاست اسلامی

آموزه توحید مالکی کاربردهای گوناگونی در حیات سیاسی تمدن اسلامی دارد که عبارتند از:

۱. خلق مسئولیت‌های فراملی

یکی از مهمترین کاربردهای توحید مالکی در حوزه سیاست تمدن اسلامی، «خلق مسئولیت‌های فراملی» می‌باشد. مقصود ما از «مسئولیت‌های فراملی»، مجموعه اقداماتی است که یک نظام سیاسی، آن را از وظایف و مسئولیت‌های

خارج از مرزهای ترسیم شده خود در روابط بین‌الملل به شمار می‌آورد.

بایسته است اشاره کنیم که در تفکر حاکم بر جهان امروزی، تنها نظام‌های سیاسی مشروع و مقبول، دولت‌ها و کشورها می‌باشند که خطوط مرزهای ملی و سیاسی آنان در عرصه روابط بین‌الملل، بر مبنای تفکر دولت-ملت اصالت یافته و صرفاً بر اساس قراردادهای بشری و گاهی متأثر از ملاک‌هایی مانند اشتراکات نژادی، قومی، زبانی و غیره ترسیم شده و اعتقاد به اینکه هر سرزمین، مال ملت آن است و ملت‌های دیگر، در آن هیچ گونه حقی ندارند، منشا‌گرایش ملت‌ها به استقلال و تجزیه طلبی شده است. (شیخ شعاعی، ۱۳۸۶: ۱۴).

نکته دیگر شایان توجه این است که امروزه مسئولیت‌ها و وظایف هر نظام سیاسی از یک سو، بر اساس منابع مشروعیت و منافع ملی، به ویژه منافع پایدار و دائم آنان، مشخص و تعریف می‌شوند؛ بدین معنا که اغلب تمدن‌ها و نظامات سیاسی موجود، هدف اصلی و کلی خود را تأمین و حفظ منافع ملی خویش می‌دانند، و تمامی راهبردها، تکالیف و مسئولیت‌های سیاسی کارگزاران‌شان را، تنها بر اساس منابع مشروعیت خود و در چارچوب حفظ منافع ملی تعریف و مشخص می‌کنند، تا به مدد آنها در عرصه بین‌الملل به ایفای نقش پردازند و در جهت ارتقای وضعیت خود از تمامی فرصت‌ها و امکانات بهره‌گیرند و موانع پیش روی خود را برای دستیابی به اهداف خود برطرف سازند.

از سوی دیگر، هر تمدن و نظام سیاسی بر اساس مجموعه باورهای اساسی و ارزش‌های حیاتی مشترک حاکم بر ذهنیت افراد و نظامات سیاسی جامعه خود، تعریف خاص خویش از منافع ملی را ارائه می‌دهد، و با توجه به آن، نوع و حیطه مسئولیت‌ها و کنش‌های سیاسی در روابط بین‌الملل خود را مشخص می‌سازد، و از آنجایی که باورهای هر تمدن و نظام سیاسی با باورهای دیگر تمدن‌ها متفاوت است، نوع و حدود مسئولیت‌های ملی و فراملی آنان نیز با یکدیگر متفاوت خواهد شد.

بدین ترتیب، اغلب تمدن‌ها و نظام‌های سیاسی غیرایدئولوژیک در جهان امروزی، در تعیین مرزهای خود، صرفاً ملاک‌ها و قراردادهای بشری را دارای اصالت و اعتبار می‌دانند، و منافع ملی خود را نیز به منافع جمعیت داخل مرزهای جغرافیایی خود منحصر کرده و آن را در تأمین امورات مادی و دنیوی صرف مانند قدرت، امنیت، ثروت، صلح، ثبات و توسعه اقتصادی محصور می‌سازند و بر اساس آن، نوع و دامنه مسئولیت‌های ملی و فراملی خود را معین می‌نمایند. بنابراین، این‌گونه نظام‌ها، نه در برابر امورات معنوی و ارزش‌های



دینی و الهی جامعه خود و دیگر ملت‌ها، مسئولیت و تکلیفی برای خود در نظر می‌گیرند و نه در قبال منافع مادی دولت‌های دیگر، مگر آنکه بر اساس منافع خود برای خود مسئولیت‌هایی بتراشند. اینان در قبال خدا و ارزش‌های الهی هیچ‌گونه مسئولیتی در حیات سیاسی خود نمی‌شناسند و با رویکرد سکولاریستی و تفکیک بین امور استعلایی و دنیوی، و جدا ساختن نهاد دین از نهاد دولت و سیاست، چیزی از منافع ملی و سیاسی خویش را در راستای حفظ، ترویج و تأمین اهداف دین و مذهب فدا نمی‌کنند؛ به تعبیر دیگر، سکولار شدن روابط بین‌الملل نیز عبارت است از پیگیری اهداف و مقاصد غیرمذهبی چون قدرت، امنیت، ثروت، صلح و ثبات و توسعه اقتصادی بدون توجه به انگیزه‌های مذهبی و عدم تلاش برای حفظ و ترویج مذهب است. نوع رابطه‌ای که بین مرجعیت و اقتدار سیاسی و مذهبی در روابط بین‌الملل بر اساس سکولاریسم شکل گرفت، متضمن این است که دولت‌ها و کشورها تنها نظام سیاسی مشروع و مقبول در نظام بین‌الملل هستند و کشورها برای تغییر رابطه بین مذهب و سیاست در دیگر کشورها تلاش نمی‌کنند. از سویی دیگر متولیان دین و مذهب کارکرد و نقش اندک و ناچیزی در سیاست داخلی و سیاست بین‌الملل ایفا می‌کنند و کشورها در جهت پیگیری و تأمین اهداف و منافع دین تلاش و اقدام نمی‌کنند.

همچنین در هنگام تزاخم منافع مادی با اقدامات فرامرزی، اولویت را به اهداف و منافع ملی خود می‌دهند و برای دستیابی به آن نیز به هر ابزار و استراتژی متوسل می‌شوند و از هرگونه عمل و اقدامات فراملی مخالف با منافع ملی خود پرهیز می‌کنند. «اساساً در قاموس سیاست خارجی آنان، اصول و قوانینی بر مبنای دین، و اهدافی که بر اساس مسئولیت‌های فراملی و جدای از آنچه آنان را در حفظ و تعقیب منافع ملی مدد رساند، وجود ندارد؛ بلکه اصل و هدف کلی برای آنان همان منافع مادی و ملی می‌باشد». (قوام، ۱۳۷۰: ۹۹) و البته گاهی در برخی نظریات نیز تنها منافع طبقه و گروه خاصی مورد توجه قرار می‌گیرد. به عنوان مثال، برای مارکس «طبقه کارگر و پرولتاریا»، برای هگل «نژاد برتر آلمانی»، برای یهود «قوم برگزیده بنی اسرائیل» و برای فوکویاما، «جهان غرب» واجد اهمیت است.

دلیل این امر را می‌توان در نوع جهان بینی و نگاه آنان به خداوند متعال و انسان ریشه‌یابی کرد و می‌توان گفت یکی از مهمترین معانی و مبانی محوری، که در باور اینگونه تمدن‌ها و نظام‌های سیاسی، مورد انکار و یا غفلت قرار گرفته

است، «توحید مالکی» می‌باشد. بدین بیان که اینان بدون توجه به مالکیت مطلق و تام الهی و استلزامات آن، انسان را به عنوان مالک الرقاب جهان هستی قلمداد کرده، و مقهور تفکر اومانستی گردیده‌اند. آنان با دادن چنین منزلت ویژه‌ای به انسان بر این باورند که انسان مستقل و آزاد آفریده شده است به گونه‌ای که حتی دین الهی نیز نمی‌تواند او را مکلف به امری سازد؛ بلکه تنها مقیاس و مبنای تعیین وظایف و تکالیف او خواست و اراده خود اوست و اساساً معیار و میزان هر چیزی علائق طبیعی اوست و تمام ایدئولوژی‌ها و سنت‌ها اعم از دینی، سیاسی یا اجتماعی، به دست او ارزش‌گذاری می‌شوند و بالاترین سعادت و هدف زندگی او نیز رسیدن به بیشترین لذت و سود و منفعت مادی می‌باشد.

روشن است که با نادیده گرفتن خداوند متعال به عنوان مالک مطلق هستی، دیگر نمی‌توان از مسئولیت انسان در پیشگاه حضرت حق سخن گفت و در مناسبات و تعاملات بشری و در دیپلماسی سیاسی و روابط بین‌الملل، برای دین و ارزش‌های الهی، به عنوان محور و عامل تعیین‌کننده، هیچ‌گونه حق و یا نقشی قایل شد و آنها را لازم‌الاجرا دانست.

اعتقاد به اینکه انسان مالک اصیل است و از هر قید و بندی آزاد است به رویگردانی از قوانین الهی و نادیده گرفتن مالکیت خدا می‌انجامد. چنین نگاهی انسان را محق و برتر از هر قدرتی فرض کرده، اختیار قانون‌گذاری برای زندگی اجتماعی و سیاسی خود را به او می‌سپارد، بنابر همین اصل، تمدن غربی و نظام‌های سیاسی غیرایدئولوژیک اصرار خود بر سکولاریسم و جدایی دین از سیاست را توجیه می‌کنند و دفاع تا پای جان و بی‌چون و چرا از مرزها و منافع خود را چه بر حق باشد و چه نباشد بر خود فرض می‌دانند، و با پذیرش اومانسیم و محور قرار دادن انسان در مقابل خدامحوری، گروهی از مردم را که در قالب مرزهای جغرافیایی معین با نژاد و سابقه تاریخی و زبان و فرهنگ و سنن واحد گرد آمده‌اند، به عنوان یک واحد تفکیک‌ناپذیر، مبنا و اصل قرار داده و آن چه را در حیطه منافع و مصالح و حیثیت و اعتبار این واحد قرار گیرد، خودی و دوست و بقیه را بیگانه و دشمن خوانند.

اما در تفکر توحیدی، ایمان به «توحید مالکی» از مبانی بنیادینی به شمار می‌رود که در همه مفاهیم، اصول، و ارزش‌های تمدن اسلامی تبلور می‌یابد و موجب تفاوت و تمایز حیات و الگوی سیاسی آن از الگوی سیاسی دیگر تمدن‌ها می‌گردد. بدین ترتیب، تمرکز بر مالکیت تام خدا، در نوع و دامنه مسئولیت‌های



نظام سیاسی نیز به شدت اثرگذار است و اصولی را ایجاب می‌کند که چنین آنها در کنار هم نوع خاصی از مسئولیت‌های فراملی را برای تمدن اسلامی خلق و ایجاب می‌کند.

اینک برای اثبات صحت این ادعا و نشان دادن چگونگی کاربرست گفتمان توحید مالکی، تلاش می‌شود تا با توجه به مؤلفه‌های سازه معنایی توحید مالکی، برخی از مهمترین امور و اصول حاصل از آن را که در پی خود موجب خلق مسئولیت‌های فراملی می‌گردند، تبیین نماییم..

۱-۱. التزام به خدامحوری در تعیین مرزها

در جهان امروزی، مرزهای طبیعی و قراردادی، نقش کلیدی در تعیین جایگاه و موقعیت جغرافیایی ملت‌ها و دولت‌ها، و حد فاصل حاکمیت دو کشور همجوار و وسعت عملیات هیئت حاکمه آن کشور ایفا می‌کنند.

دین اسلام نیز به نوعی مرزهای جغرافیایی قراردادی و تنظیم شده میان ملت‌ها را به رسمیت می‌شناسد؛ از این رو، به محافظت و نگهداری از آن فرمان داده، و اگر تعهدی از حکومت اسلامی مبنی بر به رسمیت شناختن مرزهای قراردادی صورت گرفته باشد، پایبندی به آن را لازم و واجب می‌داند. اما باید توجه داشت که در نگاه توحیدی اسلام، این به معنای اولویت و اصالت دادن به مرزبندی‌های طبیعی و قراردادی نیست؛ از این رو، این‌گونه مرزبندی‌ها نمی‌توانند منشأ تام تعریف و تحدید منافع ملی و تعیین مسئولیت‌های بشری در روابط بین‌الملل باشند؛ بلکه آنچه اصالت و اولویت دارد و به جای مرزهای طبیعی و قراردادی نقش اساسی را ایفا می‌کند، مرزهای اعتقادی می‌باشد. بر این اساس، علامه طباطبایی، ضمن آنکه اصالت دادن به مرزبندی‌های طبیعی و قراردادی را عامل پراکندگی میان انسان‌ها و زمینه‌ساز حرص و طمع، تعصب، استعمار و استثمار می‌داند، با استناد به قرآن کریم بر این نکته تأکید می‌ورزد که «اسلام بنای اجتماع و ملیت را بر عقیده و ایمان استوار ساخته است نه بر نژاد و وطن و نظایر آنها؛ چنانکه حتی در اموری مانند زوجیت و خویشاوندی، که اولی مجوز تمتعات جنسی و دومی وسیله میراث خواری می‌باشد، توحید را معیار و ملاک قرار داده است، نه منزل، وطن و امثال آن را». (طباطبایی، ۱۳۷۱، ۴/ ۱۲۵ و ۱۲۶) از این رو، جهان در مرزبندی الهی بیشتر به دو بلوک عمده و کاملاً متمایز از هم، یعنی دارالایمان و دارالکفر تقسیم می‌شود و نوع و قلمرو مسئولیت‌های تمدن و نظام اسلامی در ارتباط با دیگر کشورها را ذیل آن تعریف می‌کند.

پایبندی به ملاک‌ها و مرزبندی‌های اعتقادی و دینی از لوازم ایمان به توحید مالکی می‌باشد؛ چرا که انسان هرگونه دخل و تصرفی در آسمان و زمین داشته باشد، تصرف در ملک و مملوک الهی به شمار می‌رود. به حکم عقل نیز، تصرفی مشروعیت و اعتبار می‌یابد که به نوعی با اذن و اراده مالکانه خدا همراه باشد. بنابراین، از آنجایی که تقسیمات جغرافیایی و تعیین خطوط مرزی نیز نوعی اختصاص دادن و تصرف و تملک در محدوده‌ای از ملک الهی محسوب می‌شود، باید با محوریت اذن و اراده الهی و اولویت بخشیدن به معیارهای دینی انجام گیرند.

بدین ترتیب، تمدن اسلامی در تعیین و تعریف مسئولیت‌های ملی و فراملی خود نیز، ضمن پذیرش مرزبندی‌های قراردادی، باید معیارهای الهی را در اولویت قرار داده و هنگام تزاخم بین آنها و ملاک‌های بشری، آنها را فصل الخطاب بداند و متناسب با آنها، نوع و قلمرو مسئولیت‌های خود را تعریف و مشخص نماید.

۱-۲. التزام به خدامحوری در تعیین مسئولیت‌ها

در حال حاضر، بسیاری از تمدن‌ها و نظام‌های سیاسی، بر این باور هستند که انسان آزاد به دنیا آمده است. از این رو، باید از هر قید و بندی جز آنچه که خود برای خود تعیین می‌کند آزاد باشد و خود باید بر سرنوشت خویش حاکم شود و حقوق خویش را معین نماید، نه آنکه تکلیفی از مافوق برای او تعیین گردد. (طاهری، ۱۳۸۳: ۹۰)

در آموزه‌های دین اسلام نیز، انسان موجودی آزاد و دارای اختیار معرفی شده است، اما آنچه مورد تأکید قرار گرفته این است که برخورداری انسان از ویژگی اختیار و آزادی، به معنای سلب مسئولیت از او در پیشگاه الهی نیست.

اعتقاد به مسئول بودن انسان در برابر خدا و دین الهی، از لوازم اعتقاد به توحید مالکی می‌باشد. چرا که در حقیقت و گوهر معنایی مالکیت مطلق و تام الهی، مملوکیت مطلق انسان و تمامی پدیده‌های عالم نهفته است، و این ویژگی مملوکیت نیز، امانتدار و مسئول بودن انسان در پیشگاه الهی را اقتضاء می‌کند.

بر این مبنا، نظامی که به توحید مالکی و مملوکیت انسان‌ها ایمان دارد، خود را در برابر حضرت حق و در استفاده از امکاناتی که خدا به امانت در اختیار او گذاشته است، مسئول خواهد دانست و در تعیین نوع و قلمرو مسئولیت‌های سیاست داخلی و خارجی خود، دین و اراده تشریحی خداوند مالک را مبنا قرار خواهد داد. در چنین نظامی، محدود ساختن مسئولیت‌ها به مرزهای خودساخته، و نادیده



گرفتن اهداف و تکالیف الهی و دینی در این زمینه، با اعتقاد به توحید مالکی و مقام مملوکیّت آدمی سازگار نیست.

از سوی دیگر، دین اسلام اموری چون تلاش برای تحقق امت واحد، حمایت از مسلمانان در برابر هجمه‌ها، دفاع از دین الهی در برابر تهدیدات، نجات مستضعفان و مظلومان عالم، فراهم ساختن زمینه حکومت الهی و جهانی به رهبری شخصیت الهی و ... را از اهداف و تکالیف نظام حیات اجتماعی و سیاسی خود برمی‌شمارد و روشن می‌سازد که جهانی می‌اندیشد و برای خود رسالت جهانی قائل است، و مقیاس‌هایش، کلی و انسانی می‌باشند؛ نه قومی، نژادی و ملی. بدین ترتیب، این نتیجه به دست می‌آید که اعتقاد به توحید مالکی و اصول حاصل از آن، منشأ خلق و پیدایش یکسری مسئولیت‌های فراملی برای نظام سیاسی اسلام می‌شود که چه بسا جوامع دیگر، آن مسئولیت‌ها را به دلیل فراملی و یا ناسازگار دانستن با منافع مادی و ملی، خارج از وظایف سیاسی خود قلمداد کنند.

بنابراین بر اساس نکات مذکور، تمدن و نظام سیاسی اسلامی، علاوه بر تعهدات درون‌مرزی و تأمین ضرورت‌های زندگی جمعی، همواره رسالت و مسئولیت فراملی نیز یافته است. از این رو، باید در ترسیم منافع ملی خود به این رسالت جهانی نیز توجه داشته باشد و منافع و مصالح مسلمانان جهان، و همچنین محرومان و مستضعفان عالم را بخشی از منافع ملی خود قلمداد کند، و در جهت تحقق حاکمیت الهی در کل جهان و گسترش حوزه نفوذ اسلام و انجام مسئولیت‌های فراملی خود تلاش کند، گرچه به ظاهر معارض با منافع درون‌مرزی دیده شود.

۲. گذار از رشد سیاسی تکاثری به رشد کوثری

یکی دیگر از مهمترین کاربردهای توحید مالکی در حوزه سیاست تمدن اسلامی، «گذار از رشد سیاسی تکاثری به رشد کوثری» می‌باشد.

رشد سیاسی، به معنای دست یافتن به وضع مطلوبی از اهداف و غایات سیاسی، پدیده‌ای است که تلاش برای آن، همواره به عنوان یک اصل ثابت در تمامی جوامع بشری مطرح بوده است.

از آنجایی که هر نظامی، اهداف، غایات و الگوی رشد سیاسی خود را متناسب با نگرش هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه رهبران و شهروندان خاص خود تعریف می‌کند، و این نگره‌ها نیز متفاوتند، «الگوهای رشد سیاسی» گوناگونی نیز تولید،

تنظیم و اجرایی می‌شود که می‌توان آنها را به تبع مبانی و غایتشان و با الهام از آیات قرآن، به دو دسته کلی «تکثری» و «کوثری» تقسیم کرد.

بدین گونه که اگر در یک نظامی، رویکردی صرفاً این جهانی درباره واقعیت‌ها حاکم باشد و دامنه و قلمرو نیازهای جامعه و اهداف سیاسی آن تنها امور مادی و دنیوی باشد، و رشد را فقط در وصول به لذت‌های دنیوی و منافع مادی خلاصه کند، رشد سیاسی حاصل از آن «تکثری» خواهد بود؛ اما اگر اهداف و غایات رشد سیاسی آن، مبتنی بر آرمان‌های فرامادی، همه‌جانبه و دربرگیرنده تمامی ساحت‌های دنیوی و اخروی، مادی و معنوی انسان باشد و خیر کثیری را نصیب آدمیان سازد، چنین رشدی «کوثری» محسوب می‌شود.

امروز اغلب نظام‌های سیاسی حاکم، تابع الگوی رشد سیاسی تکثری می‌باشند؛ زیرا آنان با داشتن رویکرد و سرشتی این جهانی، بدون توجه به کمال‌نهایی و رشد معنوی انسان، صرفاً به دنبال ایجاد توسعه پایدار با هدف سعادت و فایده‌گرایی دنیوی، و برخورداری افراد جامعه از لذت‌های مادی و دنیوی می‌باشند و تمام اهتمام خود را به تأمین آن معطوف می‌دارند. در نگرش آنان، اساساً جهان بریده از خدا و آخرت تفسیر می‌شود، و آدمی مالک مطلق جهان هستی قلمداد می‌گردد و تنها اعتلای مادی و رفاه اجتماعی او اصالت می‌یابد و عقل خودبنیاد و اراده بشری به طور انحصاری در رأس هدف‌گذاریها و مشارکت‌های سیاسی و اعتباربخشی به قوانین و حکومت‌ها قرار می‌گیرد. بر این اساس، اراده تشریحی و دین الهی، نه تنها هیچگونه مدخلیتی در حیات و الگوی رشد سیاسی ندارد، بلکه اگر مانع لذت‌ها و خواسته‌های انسان باشد و بخواهد نقش بازدارنده تقنینی یا تشریحی را ایفا کند، حذف می‌شود.

اما در نگاه توحیدی اسلام، چنین رویکرد و الگویی، نتیجه نادیده‌گرفتن شأن الهی و جایگاه واقعی انسان در نظام هستی، و عامل غفلت از نیازهای معنوی و سعادت حقیقی آدمی و عدم تشخیص درست آنها می‌باشد (طباطبائی، ۱۳۷۱: ۳۵۱/۲۰) که جز خسران ابدی و عدم رشد کوثری و همه‌جانبه بشری، نتیجه‌ای ندارد.

در دین اسلام، سیاست مطلوب آن است که در پردازش و تنظیم رفتارها و الگوهای آن، ضمن آنکه به بعد مادی و دنیوی زندگی بشر توجه می‌شود، هدف‌نهایی خلقت و حیات معنوی و اخروی انسان مبنا و معیار اصلی قرار گیرد با بتواند با فراهم ساختن زمینه رشد سیاسی کوثری و همه‌جانبه، جامعه را به سوی حیات



طیبه و سعادت واقعی سوق دهد.

توحید مالکی یکی از مسائل بنیادین جهان بینی توحیدی است که اگر در حیات سیاسی نظام و تمدنی نهادینه شود، از رهگذر آن می‌توان، رشد کوثری حیات سیاسی را تضمین نمود؛ چرا که باور به مالکیت مطلق الهی، اصولی را ایجاب می‌کند که حاکمیت آن اصول، حیات اجتماعی و سیاسی جامعه را به سمت تعالی و رشد کوثری هدایت می‌کند. اینک برای تبیین و روشن ساختن این ادعا به برخی از مهمترین آن اصول اشاره می‌شود.

۱-۲. التزام به حاکمیت دین الهی

بر مبنای توحید مالکی، از آنجایی که خداوند متعال، تنها مالک حقیقی انسان و جهان هستی می‌باشد، حق تعیین محدوده و چگونگی تصرف در مخلوقات و تنظیم نظام‌های فردی و اجتماعی، اعم از اخلاقی، اقتصادی، حقوقی و سیاسی نیز به او اختصاص می‌یابد و خواست مالکانه و حکیمانه او محور و مبنای تشریح و تعیین حقوق و تکالیف بشر قرار می‌گیرد؛ چرا که وضع هر قانونی، نوعی دخل و تصرف در ملک و مملوک الهی به شمار می‌رود و روشن است که حق تصرف نیز تنها از آن مالک می‌باشد. از این رو، وضع قوانین خودسرانه‌ای که با اراده تشریحی خداوند متعال سازگار نباشد، بر اساس آیات «مَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» (مائده: ۴۴)، «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (مائده: ۴۵) و «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (مائده: ۴۷) مصداق کفر، ظلم و فسق خواهد بود.

بر این اساس، مومنین به خدای مالک، مشروعیت هر حکم و قانونی را منوط به اذن الهی می‌دانند و به اقتضای مملوک و مسئول بودن آدمی در پیشگاه الهی، دین آسمانی را که تجلی اراده تشریحی خداوند متعال است، بر تمام ابعاد زندگی، از جمله حیات سیاسی خود حاکم می‌سازند.

۲-۲. التزام به اصل ولایت‌مداری

بر مبنای توحید مالکی، از آنجایی که خداوند متعال، تنها مالک حقیقی انسان و جهان هستی می‌باشد، حق ولایت سیاسی و فرمانروایی در عرصه‌های مختلف زندگی بشر نیز، که نوعی تصرف در ملک و مملوک الهی به شمار می‌رود، به او اختصاص می‌یابد و این حق ذاتی، از هر موجود دیگری، به دلیل آنکه فاقد هر گونه مالکیت حقیقی نسبت به خود و دیگران می‌باشد، سلب

می‌گردد. (رعد: ۱۶؛ کهف: ۲۶ و ۴۴) اما از آنجایی که اعمال ولایت تشریحی خداوند و حاکمیت وی به طور مستقیم امکان ندارد، و هر جامعه‌ای هم نیازمند حاکم و ولی می‌باشد، (نهج البلاغه: خ ۴۰) حکمت بالغه‌اش اقتضاء می‌کند که به افرادی اذن و حق ولایت و حاکمیت عنایت کند تا در سایه ولای آنان، هم به نیاز جامعه پاسخ داده شود و هم فرمانروایی و حکومت بر جامعه مشروعیت یابد.

بر این اساس، معتقدین به مالکیت حقیقی خدا و لوازم آن، به حکم عقل و بر اساس آیه «يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ» (نساء: ۶۰) هر گونه ولایت غیر مأذون از طرف خدا را، نامشروع و طاغوتی قلمداد کرده و خود را مأمور به انکار آن می‌دانند و به امر حضرت حق در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء: ۵۹)، تنها به ولایت خدا و جانشینان بر حق او تن می‌دهند.

۳-۲. التزام به اصل مشارکت

بر مبنای توحید مالکی، همه انسان‌ها به حکم مملوک و عبد الهی بودن، در پذیرش و ایجاد شرایط و بستر حاکمیت دین الهی و ولایت جانشینان بر حق خدا، دارای مسئولیت و تکلیف الهی می‌باشند.

بر این اساس، افراد جامعه‌ای که توحید مالکی و مسئولیت الهی خویش را باور دارند، تلاش خواهند کرد، با یک نگاه ارزشی و تکلیف‌مدار، بیشترین مشارکت و نقش‌آفرینی در امورات سیاسی و تعیین سرنوشت خویش را داشته باشند.

از آنجایی که دین اسلام به دلیل جامعیت، به همه شئون مادی و معنوی انسان توجه کرده، (طباطبائی، ۱۳۷۱، ۱۲/۱۰۶) و احکام و قوانین حق و عادلانه‌ای، متناسب با ظرفیت‌ها، نیازمندی‌ها، مصالح دنیوی و اخروی و هدف نهایی خلقت بشر صادر کرده و قرآن نیز هر آنچه را که سعادت حقیقی بشر بر شناخت آن متوقف می‌باشد، بیان فرموده است (نحل: ۸۹) تنها با حاکمیت آن است که زمینه رشد کوثری و همه جانبه انسان فراهم می‌گردد. از سوی دیگر، از آنجایی که ولی خدا، از ویژگی‌هایی چون جامع‌نگری و عدالت محوری برخوردار است، تنها با اشراف و حکمرانی او، پیاده‌سازی کامل احکام و قوانین الهی و تمهید زمینه تحقق رشد کوثری امکان‌پذیر می‌گردد. همچنین مشارکت حداکثری و خدامحورانه افراد جامعه در حیات سیاسی خود، نقش بسزایی در تعالی



و تکامل همه جانبه سیاسی دارد. بدین ترتیب، روشن می‌گردد که بر مبنای توحید مالکی، اصول سه‌گانه‌ای حاصل می‌شود که حاکمیت آن اصول در حیات سیاسی، جامعه و نظام سیاسی را در راستای رسیدن به رشد کوثری و همه‌جانبه هدایت می‌کند.

۳. همسازی منافع سیاسی مورد نزاع

از دیگر برون‌دادهای کاربست توحید مالکی در حوزه سیاست تمدن اسلامی، «همسازی منافع سیاسی مورد نزاع» در جهان اسلام است.

طبیعی است که درون هر نظام سیاسی، اختلافاتی بر سر منافع وجود دارد. اما گاهی اختلافات، تبدیل به نزاع‌ها و درگیری‌های سیاسی می‌گردد. این امر می‌تواند عللی داشته باشد، از جمله: انحصارطلبی و در اولویت قراردادن «منافع شخصی»، قرین شدن عصبیت جاهلانه و کورکورانه قومی و حزبی با اقتدار سیاسی، اختلاف در نوع و میزان حقوق و تکالیف افراد و یا گروه‌های سیاسی، توهم احساس مالکیت و برخورداری از حق صدارت بخاطر داشتن قدرت، ثروت، نفوذ، نژاد خاص و ...

روشن است که نتیجه طبیعی و نهایی پیدایش چنین عواملی، تعارض منافع و بروز نزاع و درگیری میان گروه‌های مختلف سیاسی و طالبان قدرت و سیطره خواهد بود و سبب گرایش سیاستمداران به سمت انحصارگرایی، تمامیت‌خواهی و سپردن مناصب اجتماعی و سازمانی به نالایق‌ترین افراد وابسته به حزب و گروه خود میشود. در نتیجه زمینه و بهانه برای ورود گروه‌های مختلف جامعه در عرصه مبارزات سیاسی برای کسب قدرت و تشدید خصومت‌ها و رقابت‌های غیرمنصفانه بین گروه‌های اجتماعی فراهم خواهد شد، و در عین حال بسیاری، از جمله انسان‌های شایسته، از حضور و قبول مناصب حساس سیاسی و اجتماعی حذف شده و اختلاف شدید طبقاتی و تنگ و تاریک شدن عرصه زندگی برای طبقات ضعیف و فقیر به وجود خواهد آمد.

(عرفان، ۱۴۰۰: ۷۷ و ۷۸)

در این میان، تأکید بر توحید مالکی و ایجاد اندیشه‌ورزی درباره «رابطه حقیقی مالک و مملوکی بین خدا و انسان»، در همسازی منافع سیاسی نقش بسیار تعیین‌کننده‌ای دارد.

چراکه بر مبنای توحید مالکی، در حوزه سیاست نیز، هرگونه تصرف و سلطه‌ای،



دوره چهارم

شماره دوم

پیاپی: ۸

پاییز و زمستان

۱۴۰۴

سلطه بر ملک و مملوک الهی می‌باشد و هر گونه انتفاعی به معنای انتفاع از چیزی است که در حقیقت از آن خداوند مالک است. بر این اساس، باید مشروعیت هر سلطه و انتفاعی را منوط به اذن و اراده تشریحی خداوند متعال دانست و در حیات سیاسی در تعیین منافع، تکالیف و حقوق سیاسی مردم و گروه‌ها، دین الهی و اراده تشریحی حضرت حق را فصل الخطاب قرار داد.

با ایمان به چنین حقیقتی، افراد و کارگزاران سیاسی تلاش خواهند کرد که به دور از هرگونه منفعت طلبی خودسرانه و انحصارطلبانه، حیات سیاسی خود را در چارچوب اذن و اراده تشریحی خداوند متعال تنظیم نمایند و دیگر به خود اجازه ندهند که در کسب و حفظ منافع سیاسی خود، ملوکانه و مستبدانه برخورد کنند و دچار افراط و تفریط شوند، و از آنجایی که اراده خداوند متعال نیز عین عدل و حکمت، و بهترین تأمین‌کننده منافع و مصالح واقعی بشر می‌باشد، اگر منشأ مشروعیت و معیار تعیین‌کننده نوع و حدود منافع سیاسی افراد و گروه‌ها قرار گیرد، به طور قطع منجر به همسازی عادلانه و حکیمانه منافع در حیات سیاسی شده و سبب وحدت و همگرایی قدسی خواهد شد.

نتیجه‌گیری و پیشنهاد

- با اندیشه در آنچه گذشت، می‌توان به برخی از مهمترین نتایج به دست آمده چنین اشاره کرد:

- توحید مالکی، با دادن هویت خدامحور به نظام سیاسی اسلام، آن را از دیگر نظام‌های مبتنی بر انسان‌محوری متمایز می‌سازد.

- «خلق مسئولیت‌های فراملی»، «گذار از رشد سیاسی تکاثری به رشد کوثری» و «همسازی منافع سیاسی مورد نزاع»، از مهمترین قابلیت‌های کاربردی توحید مالکی در جهان اسلام است. اهمیت این کاربردی‌ها از این جهت است که از رهگذر آنها زمینه کمال حقیقی و سعادت واقعی جامعه فراهم می‌گردد و حیات طیبیه مطلوب قرآن شکل می‌گیرد.

- گفتمان توحید مالکی، از آنجایی که یک عقیده و باور مشترک میان تمامی مسلمانان جهان است و نظام حقوقی و ارزشی جهان اسلام با آن انطباق بیشتری دارد، دارای یک ظرفیت راهبردی و قدرت انگیزشی بسیار بالایی در راستای حل تعارضات و ایجاد یک حیات و نظام سیاسی مطلوب اسلام و سعادت‌آفرین می‌باشد.

بنابراین، ضروری است که هم در مقام تدوین رفتارها و الگوهای سیاسی، و هم در مقام تبیین نظام سیاسی اسلام و بیان تفاوت آن با نظام‌های سیاسی انسان‌محور، اهمیت و جایگاه این مبنا مورد تاکید قرار گیرد. این پژوهش با ارائه‌الگویی از کاربرست توحید مالکی در ساحت سیاسی اسلام، با تأکید بر برخی از اصول، در صدد تبیین این نگاه به عنوان گام‌های نخستین این عرصه تدوین شده است. برداشتن گام‌های دیگر و پرداختن به سایر موضوعات سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و ... بر مبنای توحید مالکی، در عینیت بخشی به آموزه‌های دینی و قرآنی نقش بسزایی خواهد داشت.

منابع

قرآن کریم

۱. ابراهیمی، مهدی (۱۳۹۰)، «تفسیر موضوعی قرآن کریم»، قم: دفتر نشر معارف، چاپ اول.
۲. ابن منظور، محمد (۱۴۱۴ق)، «لسان العرب»، بیروت: دار صادر.
۳. اراکی، محسن (۱۳۹۳)، «فقه نظام سیاسی اسلام»، قم: دفتر نشر معارف، چاپ اول.
۴. همون (۱۳۹۴)، «کاوشهایی در مبانی نظری حکومت دینی»، قم: نشر معارف، چاپ اول.
۵. اسدی نسب، محمدعلی (۱۳۹۷)، «تفسیر المیزان و علوم انسان اسلامی (مجموعه مقالات همایش)»، جلد ۲، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۶. اسکندری، محمدحسین (۱۳۹۳)، «مبانی اندیشه سیاسی در اسلام، جلد ۱ (مبانی هستی شناختی)»، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، چاپ اول.
۷. امامی نیا، محمدرضا (۱۳۹۸)، «الهیات»، قم: انتشارات رائد، چاپ اول.
۸. همون (۱۳۹۸)، «نظام اسلامی، دفتر پنجم مکتب انقلاب اسلامی»، قم: دفتر نشر معارف.
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۷)، «اسلام و روابط بین الملل»، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ چهارم..
۱۰. همون (۱۳۸۱)، «تسنیم، تفسیر قرآن کریم»، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ سوم.
۱۱. همون (۱۳۹۱)، «توحید در قرآن»، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ نهم.
۱۲. همون (۱۳۷۹)، «حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه»، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ سوم.
۱۳. همون (۱۳۸۳)، «فلسفه الهی از منظر امام رضا»، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ اول.
۱۴. همون (۱۳۹۷)، «نسبت دین و دنیا»، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ نهم.
۱۵. همون (۱۳۸۰)، «وحدت جوامع در نهج البلاغه»، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ اول.
۱۶. همون (۱۳۷۹)، «ولایت فقیه، ولایت فقاقت و عدالت»، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۷. همون (۱۳۷۹)، «ولایت در قرآن»، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ اول.
۱۸. جوان آراسته، حسین (۱۳۹۷)، «حقوق اجتماعی و سیاسی در اسلام»، قم: نشر معارف، چاپ هفدهم.
۱۹. فیبل من، جیمز کرن (۱۳۷۵)، «آشنایی با فلسفه غرب»، ترجمه محمد بقائی، تهران: حکمت.
۲۰. حقیقت، سیدصادق (۱۳۸۵)، «مبانی، اصول و اهداف سیاست خارجی دولت اسلامی»، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۱. همون (۱۳۷۶)، «مسئولیت‌های فراملی در سیاست خارجی دولت اسلامی»، تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک ریاست جمهوری.
۲۲. حکیم، سیدمحمدباقر (۱۳۸۷)، «جامعه انسانی از دیدگاه قرآن کریم»، ترجمه موسی دانش، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
۲۳. حلبی، علی اصغر (۱۳۷۴)، «انسان در اسلام و مکاتب غربی»، تهران: اساطیر، ویراست دوم.
۲۴. خاکی قراملکی، محمدرضا (۱۳۹۹)، «درآمدی بر الهیات تمدنی»، قم: تمدن نوین اسلامی.
۲۵. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷)، «لغت نامه دهخدا»، تهران: نشر مرکز انتشارات و چاپ دانشگاه.
۲۶. سجادی، سید عبدالقیوم (۱۳۸۳)، «دیپلماسی و رفتار سیاسی در اسلام»، قم: موسسه بوستان کتاب، چاپ ششم.
۲۷. سخاوتی، نصرالله (۱۳۸۳)، «اسلام و دموکراسی»، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه، چاپ اول.
۲۸. سید رضی (۱۳۸۳)، «نهج البلاغه»، ترجمه علی شیروانی، قم: دارالعلم، چاپ دوم.
۲۹. شفیع مازندرانی، سیدمحمد (۱۳۷۹)، «مبدأشناسی»، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول.
۳۰. شیخ شعاعی، محمد علی (۱۳۸۶)، «ناسیونالیسم از دیدگاه اسلام»، قم: دفتر عقل.
۳۱. طاهری، حبیب الله (۱۳۸۳)، «بررسی مبانی فرهنگ غرب و پی آمدهای آن»، قم: بوستان کتاب.
۳۲. طاهری، محمد حنیف (۱۳۸۷)، «اسلام و دموکراسی لیبرال»، قم: انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی،



چاپ اول.

۳۳. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۱)، «المیزان فی تفسیر القرآن»، قم: انتشارات اسماعیلیان، چاپ دوم.

۳۴. همون (۱۳۸۷)، «انسان از آغاز تا انجام»، ترجمه و تعلیقات صادق لاریجانی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.

۳۵. همون (۱۳۸۷)، «بررسی های اسلامی»، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.

۳۶. همون (۱۳۸۸)، «رسائل توحیدی»، قم: بوستان کتاب، چاپ دوم.

۳۷. همون (۱۳۸۷)، «روابط اجتماعی در اسلام»، قم: موسسه بوستان کتاب، چاپ اول.

۳۸. عبودیت، عبدالرسول و مجتبی مصباح (۱۳۸۴)، «خداشناسی فلسفی»، قم: مرکز انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.

۳۹. عرفان، امیرمحسن (۱۳۹۳)، «نقش باورداشت آموزه مهدویت در احیای فرهنگ و تمدن اسلامی»، قم: دفتر نشر معارف.

۴۰. قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۸۶)، «خدا در حکمت و شریعت»، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.

۴۱. قرشی، علی اکبر (۱۳۷۱)، «قاموس قرآن»، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ ششم.

۴۲. قوام، سیدعبدالعلی (۱۳۷۰)، «اصول سیاست خارجی و سیاست بین الملل»، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه (سمت).

۴۳. کربلایی پازوکی، علی (۱۳۸۸)، «مردم سالاری دینی در نهج البلاغه»، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، شرکت چاپ و نشر بین الملل، چاپ اول.

۴۴. کریمی، مصطفی (۱۳۹۷)، «تفسیر موضوعی قرآن کریم بر اساس تفسیر المیزان»، قم: دفتر نشر معارف، چاپ سوم.

۴۵. کوشکی، محمدصادق (۱۳۸۹)، «جستاری در مبانی سیاست مطلوب قرآن کریم»، تهران: انتشارات عابد، چاپ اول.

۴۶. محمدرضایی، محمد (۱۳۸۲)، «خدا از نگاه امام علی»، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.

۴۷. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱)، «حقوق و سیاست در قرآن»، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ چهارم.

۴۸. همون، «معارف قرآن (۱-۳)»، (۱۳۹۱)، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ چهارم.

۴۹. همون، (۱۳۸۷)، «نظریه حقوقی اسلام»، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ دوم.

۵۰. مصطفوی، حسن (۱۳۶۸)، «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم»، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.

۵۱. معین، محمد (۱۳۸۲)، «فرهنگ معین»، تهران: زرین.

۵۲. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴): «تفسیر نمونه»، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ سی و دوم.

۵۳. میرموسوی، سید علی و سید صادق حقیقت (۱۳۸۸)، «مبانی حقوق بشر»، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ نهم.

۵۴. نصری، عبدالله (۱۳۶۳)، «سیمای انسان کامل در مکاتب»، قم: جهاد دانشگاهی.

۵۵. ونکی فراهانی، محمد (۱۳۸۷)، «گذری بر اندیشه دینی در غرب»، قم: نشر پژوهش های اسلامی صدا و سیما، چاپ دوم.

Resources:

1. The Holy Qur'an.
2. Ebrahimi, Mehdi (1390). Tafsir-e Mowzoo'i-ye Qur'an-e Karim (Thematic Exegesis of the Holy Qur'an). Qom: Daftar Nashr-e Ma'aref, 1st ed.
3. Ibn Manzur, Muhammad (1414 AH). Lisan al-Arab. Beirut: Dar Sader.
4. Araki, Mohsen (1393). Fiqh-e Nezam-e Siasy-ye Eslam (Jurisprudence of the Islamic Political System). Qom: Daftar Nashr-e Ma'aref, 1st ed.
5. Idem (1394). Kavashha'i dar Mabani-ye Nazari-ye Hokumat-e Dini (Inquiries into the Theoretical Foundations of Religious Governance). Qom: Nashr-e Ma'aref, 1st ed.
6. Asadi Nasab, Mohammad Ali (1397). Tafsir al-Mizan wa Ulum-e Ensani-ye Eslami (Al-Mizan Exegesis and Islamic Human Sciences) (Collection of Conference Articles, 2 Vols.). Tehran: Sazman-e Entesharat-e Pazhooheshgah-e Farhang va Andisheh-ye Eslami.
7. Eskandari, Mohammad Hossein (1393). Mabani-ye Andisheh-ye Siyasi dar Eslam, Vol. 1 (Mabani-ye Hashti Shenakhti) (Foundations of Political Thought in Islam, Vol. 1 (Ontological Foundations)). Qom: Pazhooheshgah-e Howzeh va Daneshgah, Qom, 1st ed.
8. Emami Nia, Mohammad Reza (1398). Elahiyat (Theology). Qom: Entesharat-e Ra'ed, 1st ed.
9. Idem (1398). Nezam-e Eslami, Daftar-e Panjom-e Maktab-e Enghelab-e Eslami (The Islamic System, Book Five of the School of the Islamic Revolution). Qom: Daftar Nashr-e Ma'aref.
10. Javadi Amoli, Abdullah (1397). Eslam va Ravabet-e Beynolmelal (Islam and International Relations). Qom: Markaz-e Nashr-e Esra, 4th ed.
11. Idem (1381). Tasnim: Tafsir-e Qur'an-e Karim (Tasnim: Exegesis of the Holy Qur'an). Qom: Markaz-e Nashr-e Esra, 3rd ed.
12. Idem (1391). Towhid dar Qur'an (Monotheism in the Qur'an). Qom: Markaz-e Nashr-e Esra, 9th ed.
13. Idem (1379). Hekmat-e Nazari va Amali dar Nahj al-Balagha (Theoretical and Practical Wisdom in Nahj al-Balagha). Qom: Markaz-e Nashr-e Esra, 3rd ed.
14. Idem (1383). Falsafeh-ye Elahi az Manzar-e Imam Reza (Metaphysical Philosophy from the Perspective of Imam Reza). Qom: Markaz-e Nashr-e Esra, 1st ed.
15. Idem (1397). Nesbat-e Din va Donya (The Relation between Religion and World). Qom: Markaz-e Nashr-e Esra, 9th ed.
16. Idem (1380). Vahdat-e Javame' dar Nahj al-Balagha (Unity of Societies in Nahj al-Balagha). Qom: Markaz-e Nashr-e Esra, 1st ed.
17. Idem (1379). Velayat-e Faqih, Velayat-e Faqahat va Edalat (Guardianship of the Jurist, Guardianship of Jurisprudence, and Justice). Qom: Markaz-e Nashr-e Esra.
18. Idem (1379). Velayat dar Qur'an (Guardianship in the Qur'an). Qom: Markaz-e Nashr-e Esra, 1st ed.
19. Javan Araسته, Hossein (1397). Hoquq-e Ejtemai va Siyasi dar Eslam (Social and Political Rights in Islam). Qom: Nashr-e Ma'aref, 17th ed.
20. Fibelman, James Kern (1375). Ashnāyi Bā Falsafeh-ye Gharb (An Introduction to Western Philosophy). Translated by Mohammad Baqa'ei. Tehran: Hekmat.
21. Haghghat, Seyyed Sadegh (1385). Mabani, Osul va Ahdaf-e Siasat-e Khareji-ye Dowlat-e Eslami (Foundations, Principles, and Objectives of the Islamic State's Foreign Policy). Qom: Pazhooheshgah-e Ulum va Farhang-e Eslami.
22. Idem (1376). Mas'uliyat-ha-ye Farā-melli dar Siasat-e Khareji-ye Dowlat-e Eslami (Supranational Responsibilities in the Islamic State's Foreign Policy). Tehran: Markaz-e Tahqiqat-e Estratezhik-e Riyasat Jomhourī.

23. Hakim, Seyyed Mohammad Baqir (1387). *Jāme'eh-ye Ensani az Didgah-e Qur'an-e Karim (The Human Society from the Viewpoint of the Holy Qur'an)*. Translated by Musa Danesh. Mashhad: Entesharat-e Aştan Quds Razavi.
24. Halabi, Ali Asghar (1374). *Ensan dar Eslam va Makatib-e Gharbi (Man in Islam and Western Schools of Thought)*. Tehran: Asatir, 2nd ed.
25. Khaki Qaramaleki, Mohammad Reza (1399). *Daramadi bar Elahiyat-e Tamaddon (An Introduction to Civilizational Theology)*. Qom: Tamaddon-e Novin-e Eslami.
26. Dehkhoda, Ali Akbar (1377). *Lughatnameh-ye Dehkhoda (Dehkhoda Dictionary)*. Tehran: Nashr-e Markaz-e Entesharat va Chap-e Daneshgah.
27. Sajjadi, Seyyed Abdolghayyum (1383). *Diplomacy va Raftar-e Siyasi dar Eslam (Diplomacy and Political Behavior in Islam)*. Qom: Boştan Ketab Institute, 6th ed.
28. Sakhawati, Nasrallah (1383). *Eslam va Democracy (Islam and Democracy)*. Qom: Markaz-e Modiriyaat-e Howzeh-ye Elmīyeh, 1st ed.
29. Seyyed Razi (1383). *Nahj al-Balagha*. Translated by Ali Shirvani. Qom: Dar al-Ilm, 2nd ed.
30. Shafiei Mazandarani, Seyyed Mohammad (1379). *Mabda' Shenasi (First Principles Ontology)*. Qom: Daftar-e Entesharat-e Eslami, 1st ed.
31. Sheikh Shoa'i, Mohammad Ali (1386). *Nationalism az Didgah-e Eslam (Nationalism from the Viewpoint of Islam)*. Qom: Daftar-e Aql.
32. Taheri, Habibollah (1383). *Barresi-ye Mabani-ye Farhang-e Gharb va Peyamadha-ye An (A Review of the Foundations of Western Culture and Its Consequences)*. Qom: Boştan Ketab.
33. Taheri, Mohammad Hanif (1387). *Eslam va Democracy-ye Liberal (Islam and Liberal Democracy)*. Qom: Entesharat-e Markaz-e Jahani-ye Ulum-e Eslami, 1st ed.
34. Tabataba'i, Seyyed Mohammad Hossein (1371). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Qom: Entesharat-e Esmā'ilīan, 2nd ed.
35. Idem (1387). *Ensan az Aghaz ta Anjam (Man from Beginning to End)*. Translated and annotated by Sadegh Larijani. Qom: Boştan Ketab, 2008.
36. Idem (1387). *Barrasi-ha-ye Eslami (Islamic Studies)*. Compiled by Seyyed Hadi Khosroshahi. Qom: Boştan Ketab.
37. Idem (1388). *Resa'el-e Towhidi (Monotheistic Treatises)*. Qom: Boştan Ketab, 2nd ed.
38. Idem (1387). *Ravabet-e Ejtemai dar Eslam (Social Relations in Islam)*. Qom: Boştan Ketab Institute, 1st ed.
39. Oboudiyat, Abdolrasoul and Mojtaba Mesbah (1384). *Khoda Shenasi-ye Falsafi (Philosophical Theosophy)*. Qom: Markaz-e Entesharat-e Mo'asseseh-ye Amuzeshi va Pazhooheshi-ye Imam Khomeini, 1st ed.
40. Erfan, Amir Mohsen (1393). *Naqsh-e Bavar-dasht-e Amouzeh-ye Mahdaviyat dar Ehya-ye Farhang va Tamaddon-e Eslami (The Role of the Belief in Mahdaviyya Doctrine in the Revival of Islamic Culture and Civilization)*. Qom: Daftar Nashr-e Ma'aref.
41. Qardran Qaramaleki, Mohammad Hassan (1386). *Khoda dar Hekmat va Shari'at (God in Wisdom and Sharia)*. Tehran: Sazman-e Entesharat-e Pazhooheshgah-e Farhang va Andisheh-ye Eslami, 1st ed.
42. Qureshi, Ali Akbar (1371). *Qamus al-Qur'an*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiya, 6th ed.
43. Ghavam, Seyyed Abdolali (1370). *Osul-e Siasat-e Khareji va Siasat-e Beynolmelal (Principles of Foreign Policy and International Politics)*. Tehran: SAMT (Or

- ganization for the Study and Compilation of University Textbooks in the Humanities).
44. Karbalaei Pazouki, Ali (1388). *Mardom-salari-ye Dini dar Nahj al-Balagha* (Religious Democracy in Nahj al-Balagha). Tehran: Sazman-e Tablighat-e Eslami, Chap va Nashr-e Beynolmelal Company, 1st ed.
45. Karimi, Mostafa (1397). *Tafsir-e Mowzoo'i-ye Qur'an-e Karim bar Asas-e Tafsir al-Mizan* (Thematic Exegesis of the Holy Qur'an Based on Al-Mizan Exegesis). Qom: Daftar Nashr-e Ma'aref, 3rd ed.
46. Koushki, Mohammad Sadegh (1389). *Jostari dar Mabani-ye Siasat-e Matlub-e Qur'an-e Karim* (A Search into the Foundations of the Desired Politics of the Holy Qur'an). Tehran: Entesharat-e Abed, 1st ed.
47. Mohammadi Rezaei, Mohammad (1382). *Khoda az Negah-e Imam Ali* (God from the Viewpoint of Imam Ali). Qom: Entesharat-e Daftar Tablighat-e Eslami, 1st ed.
48. Mesbah Yazdi, Mohammad Taghi (1391). *Hoquq va Siasat dar Qur'an* (Rights and Politics in the Qur'an). Qom: Entesharat-e Mo'asseseh-ye Amuzeshi va Pazhooheshi-ye Imam Khomeini, 4th ed.
49. Idem (1391). *Ma'aref-e Qur'an (1-3)* (Knowledge of the Qur'an (Vols. 1-3)). Qom: Entesharat-e Mo'asseseh-ye Amuzeshi va Pazhooheshi-ye Imam Khomeini, 4th ed.
50. Idem (1387). *Nazariyeh-ye Hoquqi-ye Eslam* (The Legal Theory of Islam). Qom: Entesharat-e Mo'asseseh-ye Amuzeshi va Pazhooheshi-ye Imam Khomeini, 2nd ed.
51. Mostafavi, Hassan (1368). *Al-Tahqiq fi Kalimat al-Qur'an al-Karim*. Tehran: Vezarat-e Farhang va Ershad-e Eslami, 1st ed.
52. Moin, Mohammad (1382). *Farhang-e Moin* (Moin Dictionary). Tehran: Zarrin.
53. Makarem Shirazi, Naser (1374). *Tafsir-e Nemunch* (Exegesis of the Exemplary). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiya, 32nd ed.
54. Mirmousavi, Seyyed Ali and Seyyed Sadegh Haghghat (1388). *Mabani-ye Hoquq-e Bashari* (Foundations of Human Rights). Tehran: Sazman-e Entesharat-e Pazhooheshgah-e Farhang va Andisheh-ye Eslami, 9th ed.
55. Nasri, Abdullah (1363). *Simā-ye Ensān-e Kāmil dar Makātib* (The Image of the Perfect Human in Doctrines). Qom: Jahad Daneshgahi.
56. Venky Farahani, Mohammad (1387). *Gozari bar Andisheh-ye Dini dar Gharb* (A Glance at Religious Thought in the West). Qom: Nashr-e Pazhoohesh-ha-ye Eslami-ye Seda va Sima, 2nd ed.