

واکاوی اضلاع توحید عملی در سپهر سیاست متعالیه اسلامی

zolfaghary_mb1360@yahoo.com

محمد ذوالفقاری / دکتری علوم سیاسی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

مهدی امیدی / دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۱۸ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۳/۲۰

چکیده

سیاست متعالیه اسلامی سیاستی است که اساس تعالی آن توحید، و کارویژه‌اش بسط توحید در عرصه فردی و اجتماعی است. از این حیث، توحید عملی دارای اضلاع متعدد اجتماعی و اقتضانات سیاسی و مدنی است که تبیین آن، مسئله تحقیق است. نویسنده درصدد است با واکاوی اضلاع آن، مهم‌ترین بسامدها و برون‌دادهای آن را در سپهر سیاست متعالیه اسلامی تحلیل نماید که در ضمن آن، زوایای تعالی و نیز نقطه تمایز و چالش آن با سیاست متدانیه (غیرتوحیدی و ضدتوحیدی) روشن می‌گردد. یافته برآمده آن است که توحید عملی به نحو مستقیم یا غیرمستقیم، دارای نقش حقیقی، مبنایی، الهام‌بخش، تعیین‌کننده و حاکمیتی در تمامی شئون سیاست، اعم از حیث رفتاری، کارکردی، ساختاری، سیاست‌گذاری، نظامات سیاسی - اجتماعی، سبک زندگی، الگوی توسعه و الگوی تمدنی است. ارتقای توحید نظری به عملی و کاربرست اقتضانات آن در سیاست، زمینه‌ساز بسط عینی خداپرستی در ساحت مدنیت، یگانه شدن سیاست و هم‌جهتی آن با اراده و حاکمیت الهی است. نویسنده با اتکا بر عقل و نقل، و با استفاده از روش تحلیل محتوا در حوزه مباحث کلامی و دینی به تحلیل مسئله پرداخته است.

کلیدواژه‌ها: توحید، توحید عملی، توحید مدنی، سیاست توحیدی، سیاست اسلامی.

در دیدگاه اسلامی، توحید دارای دو مرتبه است: علمی (نظری) و عملی (مطهری، ۱۳۵۸، ص ۹۷) که با یکدیگر تفاوت‌هایی دارند. توحید نظری مربوط به عالم شناخت و اندیشه‌ی راستین و «دیدن» است؛ یعنی خدا را به یگانگی شناختن و یگانه دانستن او؛ اما توحید عملی و عبادی، از نوع «رفتن»، «بودن» و «شدن» راستین است؛ یعنی خود را در عمل، یگانه و یک‌جهت و در جهت ذاتِ یگانه ساختن و یگانه شدن انسان. توحید نظری بینش کمال، و توحید عملی جنبش در جهت رسیدن به کمال است. توحید نظری مربوط به خداوند است؛ ولی توحید عملی عبادی، بر لزوم یگانه‌پرستی دلالت دارد و از شئون بندگان است؛ زیرا به عکس‌العمل بنده در برابر خالق مربوط است؛ یعنی همان‌طور که او یگانه (در ذات و صفات و افعال) است، انسان نیز در مقام عمل باید تنها او را اطاعت و عبادت کند (همو، ۱۳۵۸، ص ۱۰۳؛ همو، ۱۳۵۸، ص ۷۱). توحید نظری متضمن تأمین حُسن اندیشه و گزارش علمی سالک الی‌الله است؛ و توحید عملی تأمین‌کننده حُسن انگیزه و گرایش عملی اوست (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۵۱۰).

حاصل آنکه «توحید عملی یا توحید در عبادت به معنای یگانه‌پرستی یا در جهت پرستش حق یگانه شدن است...؛ یعنی تنها خدا را مطاع و قبله روح و جهت حرکت و ایده‌نال قرار دادن و طرد هر مطاع و جهت و قبله و ایده‌نال دیگر؛ یعنی... برای خدا قیام کردن، برای خدا خدمت کردن، برای خدا زیستن، برای خدا مردن» (مطهری، ۱۳۵۸، ص ۱۰۵-۱۰۶). توحید عملی دارای مظاهر و جلوه‌هایی است، مانند توحید در عبادت، توحید در حمد و توحید در دعا (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۵/۷/۲۱) و نیز توحید در استعانت و توکل، توحید در خوف و رجا، و توحید در محبت و توحید در وجود استقلالی (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۶۹).

دو بال توحید نظری و عملی، به صورت توأمان برای سیر فرد و جامعه به سوی الی‌الله ضرورت دارند (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۵۱۰). «یگانه دانستن» خدا، حتی اگر به مرحله اعتقاد به ربوبیت خدا - که ابلیس نیز به آن معتقد بود - برسد، ولی به «یگانه‌پرستی» نرسد، کافی نیست؛ چون حد نصاب اولیه توحید، توحید در الوهیت و عبادت است (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۶۴-۶۶؛ همو، ۱۳۹۱، الف، ص ۲۹۱-۲۹۳). بلکه این دو در دو قالب «عقل و عشق»، یعنی سلوک عقلانی (توحید نظری) و سلوک عرفانی (توحید عملی) جلوه می‌نمایند. در سوره حمد، از اول سوره تا «يَاكَ نَعْبُدُ» مربوط به توحید نظری، و از آن پس، بیان توحید عملی است (مطهری، ۱۳۵۸، ص ۹۷). همچنین در آیه ۶۴ آل عمران، جمله «تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ» ناظر به توحید نظری، جمله «أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ» ناظر به توحید عملی فردی، و جمله «لَا يَتَّخِذُ بَعْضُنَا بَعْضًا» مُشیر به توحید عملی اجتماعی است (همو، ۱۳۵۸، ص ۱۲۰).

بنابراین توحید مفهومی صرفاً انتزاعی، درونی، ذهنی و معنوی نیست که بگوییم خود و آثارش در معرض عمل، ابراز و اظهار در مقام گفتار و کردار و مشاهده قرار نمی‌گیرد و به اندازه‌گیری تن نمی‌دهد؛ بلکه، هم در سطح عمل فردی و اخلاقی و هم در قلمرو اجتماعی و سیاسی دارای تأثیر حقیقی، تبلور عملی و مظاهر عینی است. بر این اساس، همان‌گونه که توحید نظری دارای اقتضات سیاسی است (برای آگاهی تفصیلی ر.ک: ذوالفقاری، ۱۳۹۲، ص ۵-۲۶)،

توحید عملی نیز دارای بسامدها و برون‌دادهای سیاسی است. در این میان، اهمیت توحید عملی و اقتضائات سیاسی آن بیشتر است؛ زیرا اگرچه از نظر ترتیب منطقی، توحید عملی بعد از توحید نظری قرار دارد، ولی آنچه در شئون مختلف بشر متجلی است و در صیوروت و شدن انسان مؤثر است، توحید عملی و در رأس آن توحید عبادی است (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۵۱۰).

پرسش اساسی تحقیق آن است که اگر در اندیشه اسلامی، توحید مدار هندسه معرفتی و محور سیاست اسلامی را شکل می‌دهد، در بُعد توحید عملی چگونه می‌توان این امر را در سپهر سیاست تحلیل و تبیین کرد؟ مراد از سیاست در اینجا، سیاست عملی است، نه علم سیاست. سیاست به‌مثابه عمل، سیاست به معنای اجرای امور مردم است، مطابق با آنچه که مردم را به وضع مطلوب می‌رساند (عامری نیشابوری، ۱۹۹۱، ص ۳۴۶). به بیان دیگر، به‌منزله روش اداره امور جامعه است، به‌صورتی که مصالح جامعه را در نظر داشته باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ص ۳۲). مؤلف بر آن است تا با شرح و بسط این معنا و واکاوی اضلاع توحید عملی، به تبیین و تحلیل بااهمیت‌ترین برون‌دادها و اقتضائات توحید عملی در سپهر سیاست متعالیه اسلامی همت گمارد. در این جهت، ابتدا به تبیین ماهیت توحید عملی و پیوند آن با سیاست و ضرورت آن پرداخته می‌شود. نتایج این تحقیق می‌تواند دورنمای عملی سیاست متعالیه اسلامی را در برابر سیاست متدائیه سکولار و مبانی آن روشن کند و برتری آن را به اثبات رساند؛ همچنین موجبات ارتقای توحید نظری به عرصه عملی و مدنی، و بسط خداپرستی و ارزش‌های توحیدی را در حوزه سیاست عملی و عمل سیاسی فراهم کند.

۱. دیدگاه‌ها درباره نسبت توحید با سیاست

با توجه به محوریت توحید در دین، می‌توان از گونه‌های نظری در باب رابطه دین و سیاست، در تبیین ارتباط توحید با سیاست الهام گرفت. در این خصوص، الگوهای مختلف و چندوجهی ارائه شده است (رک: شجاعی‌زند، ۱۳۷۶، ص ۸۷؛ واعظی، ۱۳۷۸، ص ۲۴-۳۰؛ قادری، ۱۳۷۸، ص ۴۳۷-۴۳۸؛ نصار، ۱۹۹۵، ص ۱۴۳-۱۸۴؛ حقیقت، ۱۳۸۸). در یک تحلیل، دیدگاه‌های مشهور درباره رابطه دین و سیاست و حکومت در چهار طبقه دسته‌بندی شده‌اند: ۱. نظریه جدایی دین و سیاست؛ ۲. نظریه پیوند دین با سیاست و نه با حکومت؛ ۳. نظریه پیوند دین با سیاست و ارتباط دین و حکومت؛ ۴. نظریه پیوند دین با سیاست و حکومت (قاضی‌زاده، ۱۳۸۴، ص ۲۵-۳۷). مقاله حاضر نظریات موجود را در دو دیدگاه رویارو، که یکی به گسست دین و توحید از سیاست و حکومت معتقد است و دیگری به پیوند آن دو فتوا داده و جمع‌بندی نموده است.

۱-۱. تفکیک توحید از سیاست (توحید عملی فردی)

در میان مدعیان توحید اسلامی، گرایش تفکیک، درجات مختلفی دارد. گاه ارتباط دین و توحید با سیاست و اجتماعات به کلی انکار می‌شود و سیاست مقوله‌ای عرفی نگریسته می‌شود (عبدالرازق، ۱۹۲۵، ص ۱۳۵-۱۳۶)؛ و

گاه این ارتباط به‌نحوی حداقلی و صرفاً بیان کلیات و راهبردهای کلان دینی در مورد سیاست، و نه ارائه نظام حکومتی یا تکفل حکومت ترسیم می‌شود (بازرگان، ۱۳۷۷، ص ۱۴۰؛ سروش، ۱۳۷۶، ص ۲۵۳؛ مجتهد شبستری، ۱۳۷۵، ص ۶۵). گاهی در نگرشی روشنفکرمانه، اباحیگری اخلاقی و تساهل و تسامح در عرصه سیاست با ایمان دینی سازگار جلوه داده می‌شود (سروش، ۱۳۷۷، ص ۱۱۷) و گاهی در نگاهی افراطی، ارتجاعی و تکفیری، که همراه با جمود، تعصب، ظاهرگرایی و عکس‌العمل خشک و غیرواقعی‌بینانه به اعمال ظاهری مسلمانان است، توحید به یک اعتقاد درونی فردی و متجلی در عبادات ظاهری تنزل می‌یابد که در ادامه به توضیح اجمالی آن می‌پردازیم. در این نگاه، کسانی که بت‌پرست باشند، مشرک شمرده می‌شوند؛ ولی کسی که از حکومت طاغوت داوری می‌طلبد، مشرک نیست؛ بلکه در این تفکر، برائت از مشرکین بدعت شمرده می‌شود (هیئة الکبار العلماء، ۱۴۰۸، ص ۳۸۹-۳۹۴). جریان نفاق که بعد از رحلت پیامبر ﷺ تا به امروز (از خوارج تا وهابیت) وجود داشته است، ایمان و کفر را بر مبنای اطاعت و عصیان نسبت به احکام فقهی تعریف می‌کند نه مرزبندی با دستگاه کفر و برائت از مشرکین؛ به‌نحوی که گاه به‌جا نیارودن مستحبات، شرک و کفر تلقی می‌گردد، اما هم‌پیمانی با کفار مستکبر جایز شمرده می‌شود (ر.ک: صدوق، ۱۳۹۵، ص ۴۵)؛ درحالی که این ادعا با مفاد آیات قرآن سازگار نیست (پارسانیا، ۱۳۸۸).

دستاورد چنین نگرشی، به تفکیک حریم توحید حقیقی و سیاست و اجتماعیات می‌انجامد و راه را برای واگذاری ولایت سیاسی به مستبدین و مستکبرین فراهم می‌سازد. در دیدگاه امام خمینی ره، اسلام ملاحی درباری، اسلام مقدس‌نماهای مرتجع، اسلام دنیاپرستی یا رهبانیت، اسلام قعود، ذلت، نکبت، اسارت و بازیچه مستکبرین، اسلام سازش و فرومایگی، اسلام منافقین، اسلام سکولار، اسلام متحجر و در یک کلمه اسلام آمریکایی، به این نتیجه می‌انجامد. در نظر ایشان، امروزه مراکز وهابیت که از یک‌سو به کانون‌های فتنه و نفاق و جاسوسی مبدل شده‌اند، و از سوی دیگر سر بر آستان آمریکای جهان‌خوار می‌گذارند، مروج چنین نگرشی از اسلام‌اند (موسوی خمینی، ۱۳۷۲، ج ۲۰، ص ۱۹۴ و ۲۳۱؛ ج ۲۱، ص ۸ و ۳۰؛ ج ۲۸، ص ۱۱).

۱-۲. پیوند توحید و سیاست (توحید عملی اجتماعی)

در برداشت دوم، توحید یک پدیده صرفاً ذهنی، انتزاعی، درونی یا مناسک فردی نیست و سیاست نیز یک مقوله عرفی و سکولار قلمداد نمی‌شود. توحید، با اینکه دارای جنبه نظری و اعتقادی و برخوردار از اثرات درونی و بازتاب‌های معنوی و اخلاقی فردی نیز می‌باشد، درعین حال دارای جلوه‌های مدنی و نموده‌های عینی و برون‌دادهای مهم در رفتارهای اجتماعی و سیاسی است. در این نگاه، توحید مفهومی حرکت‌آفرین و تلاش‌زا تلقی می‌شود؛ حرکتی که مقصدش الهی است (صدر، ۱۴۲۱، ص ۱۶۸-۱۷۰) و این حرکت توحیدی در سیاست تبلور می‌یابد. قائلین به این برداشت، نگرش حداقلی دیدگاه نخست را تحریف حقیقت توحید از مجرای اصلی، و به تعبیر استاد مطهری «توحید مسخ‌شده» (مطهری، ۱۳۵۸خ، ص ۵۰۱) می‌دانند. توحید در سیاست، جایگاه بنیادین و محوری پیدا

می‌کند و مبین پیوند دین و سیاست خواهد بود. البته قائلین به این دیدگاه، یکدست نیستند؛ برخی علاوه بر سیاست، میان دین و حکومت نیز پیوند قائل‌اند. اینان به عدم مخالفت راهبردها، قوانین و شیوه حکومت با دین کفایت نمی‌کنند و به لزوم استناد آنها به دین تأکید دارند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۹۷؛ حسینی هاشمی، ۱۳۸۷، ص ۷؛ برای آگاهی تفصیلی از دیدگاه قائلین به این نظریه ر.ک: قاضی‌زاده، ۱۳۸۴، ص ۳۴-۳۷)؛ اما نظریه دیگر که منتخب نویسنده نیز می‌باشد، نظریه پیوند دین با سیاست و ارتباط دین و حکومت است. این دیدگاه، راهبردهای خاص حکومتی را از دین برداشت می‌کند؛ اما به این نکته اذعان دارد که آنچه در مجموعه شریعت وجود دارد، همه آنچه را که در اداره حکومت و نظام سیاسی لازم است، تأمین نمی‌کند؛ از این رو قسمتی از امور به عهده ولی امر نهاده شده است تا با اجتهاد و حکم حکومتی، جامعه را اداره کند یا امری عرفی است که به مردم و متخصصان واگذار شده است (ر.ک: عمید زنجانی، ۱۳۷۳، ص ۱؛ منتظری، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۷۶۷؛ برای آگاهی تفصیلی از دیدگاه قائلین به این نظریه، ر.ک: قاضی‌زاده، ۱۳۸۴، ص ۳۲-۳۳). دیدگاه و مشی عملی امام خمینی علیه السلام با این نظریه همراه است (همان، ص ۳۷).

در این نگاه، اخلاق اجتماعی و احکام فقهی از توحید جدا نیست؛ لکن برائت سیاسی از کافران و مشرکان نیز معیار اصلی خداپرستی است. بر این اساس، توحید عینی و عملی، از یک‌سو با جریان یافتن در بسترهای اجتماعی و سیاسی، قدرت و اقتدار دستگاه طغیان و دولت‌های کفر و شرک و نفاق را به انفعال و تزلزل می‌کشانند؛ چنان‌که در قرآن، اغلب هر جا که بحثی از توحید عملی مطرح می‌شود، خداوند آن را در قالب درگیری عینی و کاربردی بین صاحبان ایمان و کفر تبیین نموده است. مبارزه علمی و عملی ابراهیم علیه السلام با نمرود، و مواجهه موسی علیه السلام با فرعون، نمونه‌هایی از تقابل توحید و کفر (به‌مثابه دو جبهه سیاسی) در سطح عینی و خارجی است (صدوق، ۱۳۹۵، ص ۴۴-۴۵). این بدان جهت است که:

توحید فراتر از یک نظریه فلسفی و فکری بوده و به‌مثابه یک روش زندگی برای انسان‌هاست؛ توحید، خدا را در زندگی خود حاکم کردن و دست قدرت‌های گوناگون را از زندگی بشر کوتاه نمودن است. «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» که پیام اصلی پیغمبر ما و همه پیغمبران الهی است، به معنای این است که در زندگی و در مسیر انسان و در انتخاب روش‌های زندگی، قدرت‌های طاغوتی و شیطان‌ها نباید دخالت کنند و زندگی انسان‌ها را دستخوش هوس‌ها و تمایلات خود قرار دهند (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۲/۷/۲).

اندیشمندان اسلامی ذیل آیه ۶۴ آل عمران که در آن به توحید (کلمه سوا) دعوت شده است، توحید را دارای دو وجه نفی و اثبات («أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ»؛ «لَا نُشْرِكُ بِهِ شَيْئاً وَ لَا يَتَّخِذُ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ») و دو جنبه اعتقادی - معنوی و سیاسی - اجتماعی می‌دانند. شهید مطهری «لَا يَتَّخِذُ...» را ناظر به توحید عملی اجتماعی که مساوی با آزادی و دموکراسی است (مطهری، ۱۳۵۸، ص ۱۲۰) و نیز ناظر به رابطه اجتماعی افراد با یکدیگر و در مقام دعوت به عدالت اجتماعی و تساوی عملی - عینی اجتماعی انسان‌ها با یکدیگر تلقی می‌کند (همو، ۱۳۵۸، ص ۷۳۱-۷۳۳). درجه خلوص و کمال توحید، زمانی است که علاوه بر بعد درونی، در مظاهر بیرونی نیز تجلی یابد؛

یعنی همراه با نفی عبودیت در برابر همهٔ مظاهر بت‌پرستی باشد؛ از بت‌های جمادی گرفته تا انسانی و از بت نفس تا بت‌های عرصهٔ سیاسی و اجتماعی [عبودیت طاغوت‌ها و حکام غیرمشرع] (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۷۳/۱۰/۱۰). نبی ضمن دعوت به قول «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»، توجهش را به ظلمی که در جامعه جاری است، اختلاف طبقاتی‌ای که وجود دارد و فشاری که «انداد الله» - از جنس بشر و شیاطین انس - بر مردم وارد می‌کنند، معطوف می‌سازد (همو، ۱۳۷۳/۳/۱۷).

پیوند توحید و سیاست و ارتباط آن با حکومت، زمانی واقعی است که اعتقادات نظری مسئولین و مردم به گسترهٔ عقل عملی ارتقا و بسط یابد. امام خمینی علیه السلام با اقدام به این ارتقا، الزامات آن از قبیل ایجاد حاکمیت و تشکیل امت را تحقق بخشید. توحید امام را باید به «اقامهٔ کلمهٔ حق در درگیری با کلمهٔ باطل» تعریف نمود (صدوق، ۱۳۹۵، ص ۴۲-۴۳). در میان اندیشمندان اهل سنت، کواکبی التزام به توحید عملی را راهبرد برون‌رفت از فرهنگ و ساختار استبدادی، چه استبداد کوچک و ضعیف و چه بزرگ و قوی، دانسته و بر این باور است که «توحید در هر ملتی منتشر گشت، زنجیر اسیری را در هم شکست» (کواکبی، ۱۳۶۳، ص ۷۷)؛ از این‌رو در نظر وی، مستبدان در هراس‌اند که مردم با مفهوم لاله‌الله‌الله که خضوع در برابر غیرخدا را نهی می‌کند، آشنا شوند. شهید مطهری در تشریح دیدگاه او معتقد است:

کواکبی به همبستگی دین و سیاست سخت پایبند بود و مخصوصاً دین اسلام را یک دین سیاسی می‌دانست و معتقد بود که توحید اسلام اگر درست فهمیده شود و مردم مفهوم حقیقی کلمهٔ توحید، یعنی «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» را درک کنند، به استوارترین سنگرهای ضد استبدادی دست می‌یابند. کواکبی مانند دو سلف ارجمندش سیدجمال و عبده، تکیهٔ فراوانی بر روی اصل توحید از جنبهٔ عملی و سیاسی می‌کرد... کواکبی توحید اسلامی را تنها توحید فکری و نظری و اعتقادی که در مرحلهٔ اندیشه پایان می‌یابد، نمی‌داند؛ بلکه آن را تا مرحلهٔ عمل و عینیت خارجی توسعه و گسترش می‌دهد؛ یعنی باید نظام توحیدی برقرار کرد (مطهری، ۱۳۵۸ ح، ص ۴۱-۴۳).

حاصل آنکه توحید صرفاً یک آموزهٔ انتزاعی، درونی و اعتقاد مذهبی خشک نیست؛ بلکه یک جهان‌بینی و یک دگرترین سیاسی - اجتماعی بر اساس «توحید اجتماعی» (همو، ۱۳۵۸ ب، ص ۱۱۰ و ۱۷۴-۱۷۶) است. بدین ترتیب، همان‌گونه که اندیشمندان اسلامی نظام عقاید حقه را اصول دین و نظام ارزشی را فروع دین نامیده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ص ۱۳)، بین توحید و سیاست نیز رابطهٔ اصل و فرع در نظر گرفته می‌شود؛ به‌نحوی که توحید به‌عنوان «مبدأ، جهت و مقصد»، در تمام شؤون سیاست به نحو الهام‌بخش یا تعیین‌کننده حاکمیت دارد. در این صورت است که سیاست در معنای حقیقی خود جلوه می‌کند که عبارت است از مدیریت، توجیه و تنظیم زندگی اجتماعی در مسیر حیات معقول (جعفری، ۱۳۷۹، ص ۴۷). مقالهٔ حاضر بر مبنای دیدگاه دوم، به بحث از اضلاع توحید عملی در سیاست متعالیهٔ اسلامی پرداخته است.

۲- برون دادها و بسامدهای سیاسی توحید عملی - مدنی

آنچه به عنوان هسته‌های سیاسی در باب مشروعیت قدرت، قانون، اطاعت، حاکمیت و ولایت، ذیل توحید نظری اثبات می‌شود، در مرتبه توحید عملی، به صورت باید و نباید در ساحت سیاست جلوه عینی می‌یابند. توحید عملی - مدنی دارای برون دادها و بسامدهای سیاسی مختلفی است که در ادامه برخی از مهم‌ترین آنها را تبیین و تحلیل می‌کنیم.

۲-۱. شاخص‌گزینش ولیّ جامعه و کارگزاران

درجه‌ای از توحید عملی و عبادی، «توحید درونی» (مطهری، ۱۳۵۸ب، ص ۱۱۰) است. اثر حقیقی توحید درونی، در مراحل متعالی خود، دستیابی به مقام معنوی ولایت تکوینی و خلافت الهی است که در اصطلاح عرفان، از آن به ولایت باطنی (شبان‌نیا، ۱۳۹۵، ص ۱۳۷) یا ولایت معنوی (رک: مطهری، ۱۳۵۸الف، ص ۷۳۴) یا تکوینی تعبیر می‌شود. مراد از ولایت تکوینی، اطلاع بر حقایق الهیه و شناسایی ذات و صفات و افعال الهی (سبزواری، ۱۳۷۰، ص ۲۷۵) و سرپرستی موجودات جهان و عالم خارج و تصرف عینی داشتن در آنهاست (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۱۲۳-۱۲۵). درک این مرتبه، منحصر به معصومین علیهم‌السلام نیست؛ بلکه بزرگان دین نیز با مجاهدت می‌توانند مظهر فعلی از افعال الهی شوند (همو، ۱۳۸۳، ص ۲۹۷). این نوع ولایت، اگرچه موضوع پژوهش ما نیست، اما مقتضی آن است که میزانی از ولایت معنوی - که بر اثر التزام به مراتب توحید حاصل شده - یکی از شاخص‌های گزینش خلیفه الهی و کارگزاران و مرتبه‌بندی ولایت و حاکمیت در حوزه تشریح و سیاست قرار گیرد.

از منظر عقل و شرع، پیامبران و ائمه علیهم‌السلام به خاطر دارا بودن والاترین درجه ولایت معنوی و عصمت، باید به ترتیب در مرتبه اول و دوم حاکمیت سیاسی قرار گیرند (برای آگاهی بیشتر رک: مطهری، ۱۳۵۸ت، ص ۲۶۸-۲۹۰؛ جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۱۲۳). بعد از معصومین علیهم‌السلام دارا بودن ولایت معنوی جزء شروط اصلی برای تصدی ولایت تشریحی نیست؛ لکن می‌تواند علامتی برای ارزیابی عدالت حاکم باشد که از معیارهای اصلی است. خداوند متعال، فقها را از آنجا که شبیه‌ترین مردم به معصومین علیهم‌السلام در عدالت‌اند، به عنوان نایبان عام معصومین در ولایت تشریحی نصب نموده است (همان، ص ۸۸-۸۹). به این صورت، ولایت معنوی فردی آنها به ولایت تشریحی، عرفان باطنی آنها به عرفان اجتماعی و توحید فردی به توحید اجتماعی مبدل می‌شود. در این صورت، سیاست در ردیف بارزترین تکاپوهای انسانی که در هدف بعثت انبیا منظور شده است، قرار می‌گیرد (جعفری، ۱۳۷۹، ص ۴۸) و تصدی حکومت، یک فعالیت الهی بر روی زمین قلمداد می‌شود (همو، ۱۳۷۳، ص ۳۲۱). در واقع، حاکمان الهی به دلیل تخلق به اخلاق و صفات الهی، در جایگاه خلیفه الله قرار می‌گیرند و حکمشان به منزله حکم خداوند تلقی می‌شود؛ لذا خداوند به موالات و اطاعت از ایشان امر می‌کند (نساء: ۵۹).

۲-۲. عامل مرزبندی عینی حقیقی میان سیاست حق با سیاست‌های نابحق

همان‌گونه که الهام از توحید نظری و تسری استلزامات آن به سیاست، «توحید سیاسی» را شکل می‌دهد، رعایت الزامات توحید عملی در سیاست، مقتضی شکل‌گیری هویت خاصی از سیاست تحت عنوان «سیاست توحیدی» است. بر اساس محوریت توحید عملی یا انحراف از آن یا ضدیت با آن در سیاست، می‌توان سیاست را به سه دسته تقسیم کرد: «توحیدی خالص» (سیاست مبتنی بر اسلام ناب محمدی)؛ «غیرتوحیدی»، مانند سیاست‌های ناقص نیمه‌جاهلی شبه‌اسلامی - شبه‌سکولار؛ یعنی سیاست‌های مبتنی بر تشیع انگلیسی و اسلام آمریکایی (موسوی خمینی، ۱۳۷۲، ج ۲۰، ص ۱۹۴ و ۲۳۱؛ ج ۲۱، ص ۸ و ۳۰؛ ج ۲۸، ص ۱۱؛ حسینی خامنه‌ای، ۱۳۶۹/۳/۱۰ و ۱۳۹۴/۳/۱۴) و «ضدتوحیدی»، یعنی سیاست متدانی جاهلی سکولار و لائیک؛ زیرا طبق تعبیر «خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِی رِبِّهِمْ» (حج: ۱۹)، برگشت تمامی اختلافات، به ربوبیت خداست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۵۰۸).

با الحاق سیاست غیرتوحیدی به ضدتوحیدی، اقسام سیاست از حیث حقانیت، در دو هویت «حق و باطل» تقسیم می‌شود. مبنای مرزبندی میان این دو، ربوبیت و حاکمیت الهی است. البته دولت‌های باطل هم میان خود و غیرخود مرزبندی می‌کنند؛ اما مبنای مرزبندی آنها آهوای اجتماعی - سیاسی دولتمردان است که ملاکی کاذب و غیرحقیقی است.

۲-۳. ملاک گذار از سیاست‌های متدانی به سیاست اسلامی متعادل و متعالی

میان سه الگو از سیاست، تمایز ماهوی و غایی وجود دارد. گاهی سیاست در نزد عرف جامعه بر معنای منفی سیاست‌کاری و سیاست‌بازی اطلاق می‌شود که توأم با دروغ‌گویی، حيله و تزویر، و چپاول اموال و نفوس مردم توسط سیاستمدار است (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۴۶؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۲، ج ۱۳، ص ۲۱۷-۲۱۸؛ حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۱/۵/۵). این گونه از سیاست، به خوی وحشی‌گری افراطی‌تر از درندگان مبتلاست و گرگ‌صفت و روبه‌صفت است و با ابزار زر و زور و تزویر، به دنبال استخدام یک‌طرفه، استثمار و استعمار سایر ملت‌ها و دولت‌هاست؛ لذا تابعین آن، ماهیتی پست‌تر از حیوانات دارند. در این نگرش، قدرت به‌عنوان هدف غایی و ارزش اصیل در سیاست مطرح است و با ابزاری و فرعی انگاشتن خداپرستی، دین و اخلاق، قربانی کردن آنها در موارد تراجم و تعارض، در مسلخ قدرت امری مجاز شمرده می‌شود. اندیشمندان اسلامی مانند امام خمینی علیه السلام این الگو از سیاست فاسد (در هدف و روش) را شیطانی نامیده‌اند (موسوی خمینی، ۱۳۷۲، ج ۱۳، ص ۲۱۷-۲۱۸؛ شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، ص ۶۷). بنیان این الگو از سیاست بر «کفر و شرک» نسبت به ربوبیت و حاکمیت و الوهیت الهی و ستیز با ارزش‌های توحیدی و انسانی است. به لحاظ تطبیقی، امیرالمومنین علیه السلام ماهیت سیاست معاویه را سیاستی غدری، فاجرانه و کفرآمیز معرفی می‌کند که سرانجامش ابتلا به عقوبت آتش جهنم است (شریف رضی، ۱۴۱۴، ص ۳۱۸)؛ همان‌گونه که در طرز تفکرات چنگیزها، ماکیاولی و توماس هابز، ارزشی برای دین، اخلاق، حقوق، اقتصاد اجتماعی، سیاست و حتی فرهنگ نمی‌ماند (جعفری، ۱۳۸۸، ص ۲۲۷).

گاهی سیاست، توحش طبیعی خود را تعدیل می‌کند و به نوعی از استخدام متقابل در محدوده حیات حیوانی می‌پردازد. اگر غایت سیاست، تدبیر نیازهای صرفاً مادی و غریزی انسان‌ها قلمداد شود، چنین سیاستی «حیوانی» نامیده می‌شود. بزرگ‌ترین همت و رسالت «دولت حیوانی»، تأمین «زندگی حیوانی منظم» برای جامعه خواهد بود؛ یک «جامعه حیوانی»، که همانند موربانه‌ها از زندگی حیوانی منظم برخوردار خواهد بود، لکن سعادت‌مند نخواهد بود؛ چون با تأمین این اغراض، اهداف نظام حقوقی تأمین می‌شود، لکن جامعه به خداوند نزدیک نمی‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۶۲ و ۹۱؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۲، ج ۱۳، ص ۲۱۸؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۳۸۴-۳۸۵) و به انواعی از شرک عبادی و سیاسی مبتلا می‌گردد. الگوی سیاست حیوانی، غیرتوحیدی، غیرفاضله و غیرانسانی می‌باشد و الگوی سیاست شیطانی، ضدتوحیدی، ضدفاضله و ضد انسانی است (صدر، ۱۳۹۳، ص ۳).

در مقابل این دو قسم سیاست، سیاست توحیدی قرار می‌گیرد که معطوف به دو ساحت دین و دنیا و ابعاد مادی و معنوی انسان، در عین اقرار بر شرافت، اصالت روح الهی و اولویت نیازهای عالی اوست. در نظر امام خمینی^ع انسان و جامعه تنها بعد مادی و حیوانی ندارند؛ لذا سیاست صحیح و کامل و جامع این است که هدایتی همه‌جانبه داشته باشد و تمام ابعاد انسان و جامعه را در نظر بگیرد و ایشان را به طرف همه مصالحی که برایشان متصور است، هدایت کند؛ همانی که در قرآن «صراط مستقیم» گفته می‌شود؛ صراطی که از دنیا شروع و به آخرت و الی الله ختم می‌شود. بر این مبنا، تأمین نیازهای حیوانی و مادی جامعه، جزئی ناقص از سیاست است. در نظر ایشان، چنین سیاستی مختص به همه انبیا و اولیا و علمای بیدار است و با عنوان «سیاست انسانی و اسلامی» شناخته می‌شود (موسوی خمینی، ۱۳۷۲، ج ۱۳، ص ۲۱۸؛ جعفری، ۱۳۷۹، ص ۹۴).

اقتضای توحید عملی راستین آن است که دولت اسلامی بکوشد از مرتبه متدانی حیوانی (هواپرستی) و شیطانی (ظالم و مستکبر) به درجه انسانی و اسلامی سیر کند. در این صورت است که سیاست، هم متعالی (ربّانی) و هم متعادل (دوساحتی) خواهد شد.

۲-۴. محور وحدت ملی، امتی و جهانی

«یگانه دانستن» خداوند، مستلزم وحدت و یکپارچگی همه جهان و خویشاوندی تمام عناصر آن است (مطهری، ۱۳۵۸ ب، ص ۱۳۶-۱۳۷). بنای توحید که اساس فکری، اعتقادی، اجتماعی و عملی مسلمین است، در وحدت است. تفکرات شرک‌آلود، انسان‌ها را از هم جدا می‌کند. وقتی در یک جامعه شرک‌آلود، ربط انسان‌ها به مبدأ هستی و نیروی قاهر و مسلط عالم مطرح می‌شود، به‌طور طبیعی و قهری، انسان‌ها از هم جدا می‌افتند؛ زیرا هر کدام به خدای مدّ نظر خود معتقد است. جامعه‌ای که بر مبنای شرک باشد، میان آحاد و طوایف انسان دیواری نفوذناپذیر و درهای وصل‌ناشدنی وجود دارد. عکس آن، در جامعه توحیدی است؛ زیرا وقتی مبدأ و صاحب هستی و سلطان عالم وجود - که همه پدیده‌های عالم، مرهون اراده و قدرت اوست - یکی باشد، نتیجه قهری این اعتقاد توحیدی آن است که انسان‌ها - چه دارای نژادهای گوناگون و چه با وضعیت اجتماعی مختلف - با یکدیگر خویشاوندند؛ چون به آن

خدای واحد وصل‌اند و از یک‌جا کمک می‌گیرند (حسینی خامنه‌ای، ۶۸/۹/۲۹). این مبنا در مقام یک مبنای هستی‌شناسی سیاسی است که در سیاست توحیدمحور اسلامی، ذیل بحث از مسئله وحدت سیاسی، ملی، امتی و جهانی الهام‌بخش است (برای آگاهی بیشتر ر.ک: ذوالفقاری، ۱۳۹۷، ص ۳۳-۳۵، ۲۱۰-۲۱۱، ۱۵۷، ۲۲۶ و ۲۵۵-۲۵۵). توحید عملی مدنی از مقوله «یگانه بودن» و «یگانه شدن» دولت، ملت، امت و ملل موحد (اهل کتب آسمانی) است. آنها باید خود را در عمل، یگانه و هم‌جهت با اراده الهی بنمایند. در این صورت، وحدت ملی، امتی و بین‌المللی به‌عنوان برون‌داد سیاسی توحید عملی میسر می‌شود. در آیه ۶۴ آل عمران، از توحید به‌عنوان کلمه سوا و وحدت‌بخش یاد شده است. آیه یادشده یک ندای وحدت است که تمام مذاهب آسمانی را که مدعی توحیدند، به وحدت حول توحید خالص و پیراستگی آن از شرک و تفسیرهای باطل دعوت می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۳۸۹-۳۹۰؛ نیز ر.ک: مطهری، ۱۳۵۸، ج ۱، ص ۷۳۱-۷۳۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۵۹۳). اسلام دینی بین‌المللی است و با صاحبان مکاتب وحی از طریق توحید رابطه برقرار می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۵) و دغدغه وحدت دارد.

جامعه اسلامی نیز خصوصاً برای بیرون آمدن از چاه تفرقه، به ریسمان محکمی نیاز دارد که به آن چنگ بزند. از این ابزار به «حبل‌الله» تعبیر شده است (آل عمران: ۱۰۳). در روایات، اعتصام به حبل‌الله، به «توحید و ولایت» معنا شده است (قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۰۸). اسلام اساس همبستگی اجتماعی پیروان خود را ایمان مشترک آنها قرار داده و میان آنها پیوند ولایی و الهی برقرار کرده و از مفهوم «امت» برای شناسایی آنها استفاده نموده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۶۰). شهید مطهری ذیل آیه ۷۱ توبه و در تفسیر «ولاء اثباتی عام» میان مسلمین می‌نویسد: اسلام خواسته است مسلمانان به صورت واحد مستقلی زندگی کنند؛ نظامی مرتبط و اجتماعی پیوسته داشته باشند؛ هر فردی خود را عضو پیکر واحد جامعه اسلامی بدانند، تا جامعه اسلامی قوی گردد و طبق خواسته قرآن، جامعه مسلمانان برتر از دیگران بشود. مؤمنان، در حقیقت به سرنوشت خود که یک واحد را تشکیل می‌دهند، علاقه می‌ورزند و از این رو امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند. ایشان ایمان را اساس وداد و ولاء مؤمنان می‌دانند (مطهری، ۱۳۵۸، ص ۲۶۳). برآیند این وحدت ایمانی، در قالب اخوت و ولایت‌مداری تبلور می‌یابد. آیت‌الله شاه‌آبادی ولایت را حبل طولی و اخوت را حبل عرضی در تحقق مرام اسلامی می‌دانند (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، ص ۵۱-۵۳).

«اخوت ایمانی»، از احکام الهی - سیاسی برای اجرای وحدت اسلامی است. آیه ۱۰ حشر، به اخوت مهاجرین و انصار بر محور ایمان به توحید اشاره دارد. البته در مقابل آن، آیه ۱۱ بر اخوت کافرین و منافقین بر محور کفر اشاره می‌کند. اخوت ایمانی از اختلاف کشورهای اسلامی با یکدیگر جلوگیری و پیوند دوستی میان آنها برقرار می‌کند؛ چون عامل پیوند خوردن منافع همه کشورهای اسلامی با یکدیگر است (موسوی خمینی، ۱۳۷۲، ج ۱۳، ص ۲۴-۲۵). از دیگر ارکان شکل‌گیری وحدت ایمانی امت، وجود امام و وحدت حول ولایت است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۷). از جمله حالیّه «وَ فیکم رَسوله» (آل عمران: ۱۰۱) که در آیه ماقبل آیه اعتصام بحبل‌الله ذکر شده، چنین

استنباط می‌شود که وجود پیشوای سیاسی (ولایت) در وحدت امت، موضوعیت دارد (طباطبایی، همان، ص ۵۷۱)؛ یعنی در کنار حبل‌الله [توحید]، حبل‌الناس - که مراد، جانشینان بحق پیامبر ﷺ است - (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۳۶، ص ۱۸)، نیاز می‌باشد. امام امت، همچون نخ تسبیح، دانه‌های پراکنده اجتماع را به هم مرتبط می‌سازد و نظام می‌بخشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۲۳-۲۴). جامعه اسلامی ولایت‌مدار، جامعه‌ای است که همه اجزای آن به یکدیگر و به محور و مرکز این جامعه (ولی)، متصل است. لازمه این ارتباط و اتصال این است که جامعه اسلامی در درون خود یکی باشد و متحد و مؤتلف و متصل به هم گردد؛ و در بیرون نیز اجزای مساعد با خود را جذب نموده، اجزایی را که با آن دشمن است، به شدت دفع کند (حسینی خامنه‌ای، ۶۸/۹/۲۹).

۲-۵. محرک اقامه عدالت اجتماعی و اقدام بر اصلاح اجتماعی

در نظر استاد مطهری، اسلام از ابتدای ظهور، در منطق خویش بر ضرورت دو حرکت، دو دگرگونی و دو انقلاب درونی و اجتماعی به صورت توأمان، برای ایجاد عدالت درونی و اجتماعی، تأکید کرده است. اسلام در آن واحد که ندای «توحید روانی و درونی» در پرتو ایمان به خداوند متعال و یگانه‌پرستی ذات یگانه او را سرداد، فریاد «توحید اجتماعی» در پرتو جهاد و مبارزه با ناهمواری‌های اجتماعی را بلند کرد؛ یعنی هم به «خودسازی اخلاقی و درونی» توجه نمود و هم توأمان به «اصلاح اجتماع» پرداخت (مطهری، ۱۳۵۸، ص ۱۱۰). لذا پیامبران به اقامه عدل و قسط و نفی ظلم و تبعیض پرداخته‌اند (همان، ص ۱۷۶). بدین شکل، توحید اجتماعی به صورت «ولایت ظاهری» (شبان‌نیا، ۱۳۹۵، ص ۱۳۷) «حاکمیت سیاسی»، «ولایت تشریحی» و «خلافت زمینی» تبلور می‌یابد. رسالت خلفای الهی، به کارگیری کتاب، میزان و حدید - کنایه از قوه قهریه - جهت بسط توحید اجتماعی از طریق اقامه قسط، یعنی عدالت اجتماعی است (حدید: ۲۵). در دیدگاه مطهری، هدف اصلی در توحید اجتماعی، همانند توحید فردی، قرب الهی و رسیدن به خداست. توحید اجتماعی، مقدمه و وسیله وصول به این هدف عالی است و بر جهان‌بینی توحیدی «از اویی» و «به سوی اویی» تکیه دارد (مطهری، ۱۳۵۸، ص ۱۷۴).

۲-۶. داعی بر تولی نسبت به نظام سیاسی توحیدی و تبری از ضد آن

توحید عملی مستلزم «تولی» به نظام سیاسی توحیدی و «تبری» از نظام سیاسی طاغوتی (غیر یا ضد توحیدی) است. کفر و شرک، صرفاً مقولاتی ذهنی و اعتقادی نیستند؛ بلکه دارای تجلیات عینی و عملی‌اند؛ یعنی در برابر توحید عملی، «کفر و شرک عملی» وجود دارد. کفر و شرک در عالم خارج، از افرادی جدا از یکدیگر تشکیل نمی‌شود و کفار به صورت بریده و منفک از هم زندگی نمی‌کنند؛ بلکه از زمان قایل تا امروز، حیات عموم مردم در جامعه و بر اساس هویت اجتماعی رقم می‌خورد و جوامع نیز دارای رؤسا، والیان و صاحبانی است که به اعمال سلطه بر مردم می‌پردازند (صدوق، ۱۳۹۵، ص ۴۴-۴۵). صورت سازمان‌یافته کفر و شرک و نفاق، مظهر «ائمه کفر» (توبه: ۱۲)، «طاغوت» (نساء: ۶۰) و «نظام آهواء» (همان، ص ۱۰۵)، مسرفین (دخان: ۳۱)، مترفین و ملاً (سبأ: ۳۴)؛

واقعه: ۴۵) و مستکبرین (سبأ: ۳۳) هستند و جامعه مطاع آنها مصداق «قَوْمٌ طَاغُونَ» (ذاریات: ۵۳) و «قوم مسرفون» (یس: ۱۹) خواهد بود. استکبار، یعنی روح سلطه‌گری؛ یعنی از موضع تکبر یا تهدید با یک ملت حرف زدن و در امور داخلی آن دخالت مالکانه نمودن (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۸/۸/۱۲؛ و ۱۳۸۱/۸/۱۳). مستکبرین، یعنی ستمگران و پیشوایان ضلالت (طلباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۵۷۶)؛ همان‌ها که راه کبر و غرور و سلطه‌جویی بر دیگران و دادن خط فکری شیطانی به آنها را می‌پیمایند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۸، ص ۱۰۰).

این سطح، میدان اصلی نزاع سیاست توحیدی با کفر و شرک و نفاق است. درگیری بین آنها از هبوط حضرت آدم علیه السلام آغاز شد و تا قیامت ادامه خواهد داشت؛ زیرا نه پرستش خداوند و نه پرستش ابلیس و فراعنه، هیچ یک توقف‌بردار نیستند؛ لذا انبیا برای دعوت به خداپرستی، نه صرفاً با افراد، بلکه با ملأ، مترفین، مستکبرین و ائمه کفر به‌عنوان صاحبان قدرت در جامعه برخورد می‌کردند (صدوق، ۱۳۹۵، ص ۴۴-۴۵). از باب نمونه قرآنی، خداوند موسی علیه السلام را به سمت دستگاه کفر و شرک فرعونی می‌فرستد (طه: ۲۴). از این جهت، تحقق خداپرستی بدون وجود پرچم‌داران توحید ممکن نیست و ضرورت دارد زمین هیچ‌گاه از چنین افراد برگزیده‌ای خالی نباشد. در زمان حضور معصوم، انبیا و ائمه علیهم السلام و در زمان غیبت، فقهای جامع‌الشرایط پرچم‌دار توحید و امامت سیاسی را بر عهده دارند (همان، ص ۴۱-۴۲). پس ارجاع شیعیان به فقها به‌عنوان نواب عام حضرت ولی عصر علیه السلام تنها به امور فقهی اختصاص ندارد؛ بلکه حفاظت از اعتقادات امت دینی در برابر دستگاه کفر و نفاق، در صدر اموری است که به آنان ارجاع شده است (همان). نزاع این دو نظام سیاسی دائمی است. امام خمینی علیه السلام در بیان این برائت ابدی و نزاع دائمی می‌فرماید: «تا بانگ لا اِلهَ اِلاَّ اللهُ و مُحَمَّدٌ رَسولُ اللهِ بر تمام جهان طنین نیفکند، مبارزه هست و تا مبارز در هر کجای جهان علیه مستکبرین هست، ما هستیم» (موسوی خمینی، ۱۳۷۲، ج ۱۱، ص ۲۶۶). در بیانی دیگر می‌فرماید که تا شرک و کفر وجود داشته باشد، مبارزه جهت اقامه خداپرستی (نه کشورگشایی) ادامه خواهد داشت (همان، ج ۲، ص ۲۳۶).

مقتضای توحید عملی این است که مؤمنان در خصوص ولایت و نظام سیاسی توحیدی نبی، امام و فقیه، مراحل سه‌گانه «مودت»، «تولی» و «اتّخاذ ولی» را داشته باشند؛ زیرا حکم و قوانین حاکم مشروع الهی به‌منزله حکم و قانون خداست. لذا امام صادق علیه السلام در مقبوله عمر بن حنظله (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۶۷) مخالفت با حکم فقیه منصوب را ردّ حکم ائمه علیهم السلام و آن را نیز در حکم ردّ حکم خدا دانسته و با عبارت «علی حدّ الشّرك بالله» تعبیر کرده است. این مطلب از آن روست که یکی از ارکان توحید، اطاعت از اولیای منصوب الهی است. «اگر ما حاکمیت خدا و در سایه او حاکمیت پیامبر صلی الله علیه و آله و امام علیه السلام و کسانی که از طرف خدا و امام منصوب می‌شوند، پذیرفتیم، توحید در ربوبیت تشریحی را پذیرفتیم؛ و اگر آن را رد کردیم، به شرک در ربوبیت تشریحی مبتلا شده‌ایم» (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۴۰). اما در مقابل نباید هیچ‌یک از مراحل سه‌گانه «مودت»، «تولی» و «اتّخاذ ولی» را نسبت به کافران داشته باشند؛ حتی اصل مودت را که پایین‌ترین مرحله است؛ چه رسد به «تولی» یا «اتّخاذ ولی» که

مستحکم‌ترین رابطه است (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۴۰). پس «قول «لا إله إلا الله»» علاوه بر بعد ایجابی، دارای بعد سلبی است؛ یعنی مبارزه با «آنداد (شرکا)، اولیاء و ارباب من دون الله» (بقره: ۱۶۵؛ اعراف: ۳۰؛ آل عمران: ۶۴)، «أعداء الله» (فصلت: ۲۸) و «حزب الشیطان» (مجادله: ۱۹) را در دل خود به همراه دارد. از جلوه‌های عملی تولی و تبری، تبلور عملی - عینی آن در صورت فریضه سیاسی - اجتماعی جهاد، اعم از جهاد اکبر و اصغر (ر.ک: موسوی خمینی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۸۲-۸۳؛ همو، ۱۳۵۸، ص ۱۴۷؛ صدر، ۱۴۲۱، ص ۱۳۳ و ۴۳۹) و امر به معروف و نهی از منکر (ر.ک: همان، ص ۱۸) است.

البته قاعده‌ای که ارائه شد، مشمول رابطه مسالمت‌آمیز با کافران غیرمستکبر و غیرحربی نیست. اگرچه همه کفار در برابر آیات الهی نافرمانی دارند، لکن به هر نافرمانی و سرکشی استکبار نمی‌گویند؛ بلکه مراد از آن، نافرمانی و سرکشی حاصل از کبر است (موسوی خمینی، ۱۳۸۸، ص ۳۹۷-۳۹۸). بر این اساس، اگرچه اسلام با اصل کفر و شرک ناسازگاری و ستیز ابدی دارد و اگرچه بر اساس قاعده «نفی سیل» (نساء: ۱۴۱)، هیچ رابطه‌ای را با مستکبرین جایز نمی‌داند، لیکن کافران را برای هدایت می‌پذیرد؛ چون معتقد است کافر نیز تشنه حقیقت و مایل به آن است و حقیقت مطلوب اوست؛ ولی در تطبیق آن اشتباه کرده است؛ پس چون کافر فطرت مشترک انسانی دارد، می‌توان مبتنی بر آن، میان انسان‌ها و جوامع مسلمان با کافر، روابط مسالمت‌آمیز (اعم از سیاسی، اقتصادی و فرهنگی) حاکم شود (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۳۳-۱۳۴ و ۱۷۲؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۳۹۳).

۲-۷. مسبب تعالی اخلاق اجتماعی و رشد تقوای سیاسی

تقوای سیاسی یک تکاپوی اضافه بر تقوای شخصی، و به تعبیری تقوای رشدیافته جامعه است (جعفری، ۱۳۷۹، ص ۱۳۴ و ۱۴۲)؛ به این معنا که مسئولانی که حوزه حاکمیتشان از شخص خودشان وسیع‌تر است، باید هم مواظب خودشان و هم مواظب دیگران و کل جامعه باشند (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۷۷/۲/۱۸). تقوای سیاسی، یعنی هر کس که در کار سیاست است، سعی کند با مسائل سیاسی صادقانه و دردمندانه و از روی دلسوزی برخورد کند (همو، ۱۳۸۱/۵/۵). حقیقت توحید عملی، الگو قراردادن خدا و الگو گرفتن از صفات و افعال خدا و تخلق به اخلاق الهی در سیاست مڈن، علاوه بر سیاست نفس و منزل است؛ زیرا رستگاری جامعه در پرتو رنگ الهی به خود گرفتن و شبیه خدا شدن است. «اخلاق عالی انسانی، نوعی خداگونه بودن است (تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ) (آملی، ۱۳۹۱، ص ۳۶۳) و در حقیقت، درجه و مرتبه‌ای از خداشناسی و خداپرستی است (مطهری، ۱۳۵۸، ج ۱، ص ۱۷۴-۱۷۷). شهید صدر از «تشبیهوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۲۱) همین معنا را استفاده می‌کند (صدر، ۱۴۲۱، ص ۱۳۳). در نظر آیت‌الله جوادی آملی، دستیابی به حقیقت صفات فعل خدا - برخلاف صفات ذات - نه تنها منعی ندارد، بلکه می‌توان با تلاش و تهذیب نفس، مظهر فعلی از افعال خدای سبحان شد (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۲۹۷). پیوند توحید عملی و سیاست، بستر ساز رشد اخلاق سیاسی، فضایل اجتماعی و عرفان اجتماعی است. امام خمینی علیه السلام را می‌توان بنیانگذار «عرفان اجتماعی» در دوره معاصر لقب داد (صدوق، ۱۳۹۵، ص ۱۳۵). پایه و منشأ

اخلاق فاضله اسلامی، ایمان به خداست. تمامی اهو و ردایل نیز از دستگاه شرک و کفر و سلطنت ابلیس [نظام اهو] نشئت می‌گیرد. ابلیس تمامی مقدرات انسان، جامعه و طبیعت را تسخیر می‌کند و به خدمت می‌گیرد تا اهو و شهوات خود را تخلیه کند (همان، ص ۳۹ و ۱۷۴). آیت‌الله خامنه‌ای معنای توحید عبادی - سیاسی را در ضمن مقابله عبودیت با منیت و بیان برخی از آثار هر کدام در عرصه سیاسی به تصویر می‌کشند. در دید ایشان، سرچشمه همه فضایل - چه در حوزه شخصی و چه اجتماعی - احساس عبودیت در مقابل خداست. نقطه مقابل این احساس عبودیت، خودبینی، خودخواهی، خودپرستی و منیت است که منشأ همه آفات اخلاقی، عوارض و نتایج عملی آنها، مفاسد و نابسامانی‌ها، منشأ همه جنگ‌ها و ظلم‌ها، و همه فجایعی است که در طول تاریخ اتفاق افتاده است. ایشان تأکید می‌کنند: اگر این خودبینی و خودخواهی در مقابل خداوند باشد، نتیجه آن در انسان، طغیان و طاغوت شدن است. پس طاغوت، فقط پادشاهان نیستند؛ بلکه هر کدام از انسان‌ها ممکن است در درون خود یک طاغوت و یک بت تربیت کند. اگر این خودبینی در مقابل انسان‌های دیگر باشد، نتیجه‌اش نادیده گرفتن حقوق دیگران و تجاوز به آنهاست. نیز اگر این خودبینی در مقابل طبیعت واقع بشود، نتیجه‌اش نادیده گرفتن و تزییع محیط طبیعی می‌شود (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۵/۷/۲۱). در نگاه ایشان، معنای توحید فقط مبارزه با بت‌های مکه نبوده است؛ بلکه توحید یک معنای شامل و عام و سایر در طول تاریخ است که بر مبارزه با همه انواع بت‌پرستی، از بت نفس به عنوان خطرناک‌ترین بت و مادر بت‌ها گرفته تا بت‌های ساخته شده از جمادات، تأکید دارد. معنای توحیدِ خالص، عبودیتِ کامل و روح آن، عبارت است از نفی و مبارزه با عبودیت غیرخدا به معنای وسیع آن، و رهایی از جمیع قیدوبندهای بشری؛ از عبودیت نظام درونی انسان، یعنی هواهای نفسانی گرفته تا مبارزه با نظام‌های بیرونی اجتماعی باطل، عبودیتِ آداب و عاداتِ غلط، عبودیتِ خرافات، عبودیتِ اشخاص و قدرت‌های استبدادی، و عبودیتِ زر و زور. اگر چنین شود، فلاح و رستگاری حقیقی و همه‌جانبه، حاصل خواهد شد. عبارت نبوی «قولوا لا اله الا الله تفلحوا»؛ شامل بر فلاح سیاسی، اجتماعی، معنوی، یعنی دنیایی و آخرتی است. ایشان نفس این مبارزه را که در متن توحید است، «تقوا» می‌نامند و هر انسان و هر جامعه‌ای (و دولتی) را که چنین مبارزه‌ای بکند، «متقی» می‌شمارند. در نظر وی، هر جا این سطح از نگاه به توحید عملی باشد، اسلام خالص و کامل است؛ و نقطه مقابل آن، جاهلیت است. اگر توحید ناقص‌تر از این مرحله باشد، بین اسلام و جاهلیت، یعنی اسلام ناقص و نیمه‌کاره است (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۷۳/۱۰/۱۰).

۲-۸. معیار ساخت نظامات اجتماعی و الگوی توسعه و تمدن

از مظاهر اصلی درگیری نظام توحیدی با نظام کفر و شرک، عرصه نظامات اجتماعی و الگوی توسعه و تمدن است؛ چون این دو دستگاه، داعیه سرپرستی اراده‌ها، حاکمیت، دولت‌سازی، جامعه‌سازی و تمدن‌سازی دارند. اعتقاد به توحید نظری و التزام به توحید عملی، مقتضی این است که سیاست اسلامی، در مقابل سرپرستی «باطل» بر اراده‌ها، توسعه و تمدن باطل، سرپرستی و الگوی «حق» را اقامه کند. مینا و چاشنی اساسی ساخت نظامات

اجتماعی اسلامی (اعم از سیاسی، اقتصادی و فرهنگی) باید توحید بوده، هدف از نظام‌سازی نیز باید ارتقای توحید نظری به عملی و بسط تجلیات توحید عملی باشد. در دیدگاه شهید مطهری، انسان طبعاً اجتماعی است؛ به طوری که اگر او را از جامعه جدا کنیم، دیگر انسان نیست؛ و نیز اگر بر جامعه نظامات متعادل اجتماعی حکم فرما نباشد، حرکت خداجویانه انسان امکان‌پذیر نیست؛ لذا پیامبران به اقامه عدل و قسط [عدالت اجتماعی] و نفی ظلم و تبعیض مأمور شده‌اند. اینجاست که «توحید اجتماعی» علاوه بر توحید روانی و درونی ضرورت می‌یابد؛ چون بدون آن، وصول به قرب الهی میسر نیست (مطهری، ۱۳۵۸، ص ۱۷۴-۱۷۶).

آیت‌الله خامنه‌ای نیز بر این نکته تأکید دارند که توحید علاوه بر جنبه بینشی، یک شناخت عمل‌زا و زندگی‌ساز است (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۲، ص ۲۲۱). پس بایسته است که توحید مبنای ساخت الگوی سبک زندگی مدنی اسلامی باشد. همچنین ایشان توحید را متضمن بزرگ‌ترین تعهدات سیاسی و اجتماعی می‌داند. وی معتقد است تعهدی که توحید به فرد موحد یا به جامعه موحد می‌دهد، از حد فرمان‌های شخصی و تکالیف فردی بالاتر است. شامل مهم‌ترین، کلی‌ترین، بزرگ‌ترین، اولی‌ترین و اساسی‌ترین مسائل و حقوق مربوط به اداره زندگی و جامعه است؛ مثل حکومت، اقتصاد، روابط بین‌الملل، روابط افراد با یکدیگر (همان، ص ۲۲۲). پس تعهد توحیدی، بزرگ‌ترین و مؤثرترین تعهدها در میان عقاید دینی محسوب می‌شود؛ تعهدی که خلاصه می‌شود در تعهد سازندگی یک دنیای توحیدی و زدودن تمام آثار شرک (همان، ص ۲۸۶). بنابراین، منطلق توحیدی دین اسلام اقتضای ایجاد یک محیط الهی و نیز نظامی الهی، عادلانه، بی‌طبقه و ضداستثمار و ظلم است (همان، ص ۳۹۷). بنابراین، «توحید الهی به معنای قدرت و حکومت خداست. توحید الهی به معنای این است که همه چیز قانون، سنت، مقررات، آداب، فرهنگ، باید از سوی خدا الهام داده بشود» (همان، ص ۳۵۶).

از بسامدهای بیرونی و عینی توحید، دو عرصه توسعه و تمدن است. توسعه، فرایندی است که متضمن رشد مداوم در ابزار و روابط مادی و معنوی و بنیان‌های اقتصادی اجتماعی است و انسان در این جریان، می‌تواند به تعالی و کمال برسد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۲۱۳). تمدن نیز آمیزه‌ای از ارزش‌ها، بینش و منش‌ها (ماهوی) و کنش‌ها و روش‌های (شکلی و ظاهری) اجتماعی یک جامعه است (صدر، ۱۳۸۶، ص ۴۲) و چون فرهنگ اسلامی مستند به عوامل اصیل حیات انسانی است و عنصر پویای حیات در دو قلمرو انسان و جهان، در متن آن فرهنگ فعالیت دارد، لذا فرهنگی تمدن‌زاست (جعفری، ۱۳۸۸، ص ۱۶۱). چنین فرهنگی این ظرفیت را دارد تا خود را به‌عنوان فرهنگ جهانی نیز تعمیم دهد (همان، ص ۲۲۶). توسعه، دو قسم دارد: ممدوح (کوثر: تولید زیاد و قناعت در مصرف = توسعه عقلانی اسلام) و مذموم (تکاثر: اتراف و اسراف: توسعه سرمایه‌داری غرب) (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۲۱۹-۲۲۳). توحید عملی، مستلزم اتخاذ الگوی توسعه ممدوح است.

از نظر *آیت‌الله جوادی آملی*، دین از جهات گوناگون، نه‌تنها در برابر توسعه اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی، بازدارنده یا بی‌تفاوت نیست، بلکه در زمینه توسعه و ابعاد و انواع آن، نظر جامع دارد و به توسعه تشویق

کرده است؛ بلکه معیار حاجت و خود توسعه را توسعه داده و از جهات فقهی و اخلاقی و اعتقادی، آن را تصحیح کرده است (همان، ص ۲۱۳-۲۱۴؛ ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۱۸۹-۱۹۱). امام خمینی علیه السلام در بیان خود، رفاه و سلامت عمومی بشر را نیز همانند سعادت روحی عمومی بشر، به خواسته الهی نسبت می‌دهد (موسوی خمینی، ۱۳۷۲، ج ۶ ص ۸۴). خلاصه آنکه توسعه در اسلام، اولاً یک جریان پویا و مداوم است؛ ثانیاً همه‌جانبه بوده، فقط اقتصادی نیست؛ ثالثاً هدف‌دار است که محور آن، انسان و تعالی و کمال اوست (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۲۱۳).

از این منظر، ملتی سعادتمند واقعی است که کاربست مجموع امکانات و دارایی‌های مادی و دنیوی آنها، به بیشینه شدن معنویت، تدین و سعادت اخروی آنها بینجامد. در این نگاه، اهداف اولیه و متوسط، از قبیل تأمین امنیت و رفاه [توسعه اقتصادی]، مقدمه‌ای برای تبدیل شدن انسان‌ها به انسان واقعی [توسعه فرهنگی] است (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۴۰ و ۴۳؛ همو، ۱۳۹۱ الف، ص ۶۲ و ۹۱ و ۱۴۹). لذا توسعه اقتصادی، توأمان با تعادل سیاسی در جهت تعالی فرهنگی به خدمت گرفته می‌شود (صدرا، ۱۳۹۳، ص ۲). بر این مبنا، پیشرفت در منطق اسلام، با پیشرفت در منطق تمدن مادی و سکولار غرب - که تک‌بعدی است - متفاوت می‌شود. در منطق اسلامی، پیشرفت ابعاد بیشتری دارد و پیشرفت در علم، اخلاق، عدالت، رفاه عمومی، اقتصاد، عزت و اعتبار بین‌المللی، استقلال سیاسی، پیشرفت در عبودیت و تقرب به خدای متعال (جنبه معنوی و الهی) - که در اسلام هدف نهایی است - را شامل است؛ از این‌رو، هم دنیا و هم آخرت [هم تعادل و هم تعالی] در این معنای پیشرفت لحاظ می‌شود (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۷/۱۹).

نتیجه‌گیری

با واکاوی اضلاع توحید عملی در سپهر سیاست، روشن شد که توحید علاوه بر بازتاب‌های درونی و معنوی فردی، دارای بسامدها و کارکردهای عملی مدنی و برون‌دادهای دنیوی و سیاسی است و نقش حقیقی، زیربنایی، الهام‌بخش و تعیین‌کننده در سیاست دارد. اقتضای توحید عملی راستین این است که نباید صرفاً به‌عنوان مقوله‌ای کلیشه‌ای، شعاری و نمادین نزد سیاستمداران تلقی شود؛ بلکه اقتضانات آن باید در ساحات مختلف سیاست، ظهور و بروز عینی بیابد. از حیث جنبه‌های رفتاری، توحید عملی باید در اخلاق، تقوای سیاسی و عمل سیاسی، وحدت ملی، توالی و تبری سیاسی، تجلی اجتماعی داشته باشد. از لحاظ کارکرد ساختاری و محتوایی نیز توحید عملی مستلزم آن است که ربوبیت، ولایت و حاکمیت خدا در تمامی شئون سیاست، اعم از نظامات سیاسی - اجتماعی، سبک زندگی، الگوی توسعه سیاسی، اقتصادی و فرهنگی و الگوی تمدنی، جلوه بیرونی پیدا کند. التزام راستین به توحید عملی، باید در سطوح مختلف برنامه‌ریزی و تصمیم‌سازی سیاسی داخلی و خارجی، اعم از راهبردها، راهکارها، تاکتیک‌ها و تکنیک‌ها، ظهور حاکمیتی و تعیین‌کننده داشته باشد؛ به‌نحوی که با شاخص قراردادن آن، بتوان به مرزبندی آشکار میان سیاست، جامعه و دولت متعالیه اسلامی با سیاست‌ها، جوامع، و دولت‌های متدانی غیرتوحیدی و ضدتوحیدی پرداخت و مجموع آنها را در قالب دو هویت حق و باطل دسته‌بندی نمود. در این صورت است که توحید عملی

اجتماعی شکل می‌گیرد و خداپرستی در حوزهٔ مدنیت و سیاست، عینیت می‌یابد و سیاست از مهم‌ترین انحرافات و مفاسد نشئت گرفته از افکار غیرتوحیدی و رفتارهای ضداخلاقی دور می‌شود. این جایگاه پراهمیت، موجبات منطقی و ضرورت عینی محوریت توحید عملی را در سیاست اسلامی روشن می‌نماید؛ چراکه سیاست، هرچند در مرحله تأسیس، بر مبنای توحید نظری و حُسن اندیشهٔ سیاسی شکل بگیرد، لکن بدون ارتقای توحید نظری به مرتبهٔ عملی و حُسن انگیزهٔ سیاسی، «یگانه شدن و الهی شدن» سیاست و قوس صعودی و سیر الی الله محقق نخواهد شد. تعبیر «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»، به‌مثابهٔ نخستین کلام در حین ورود به اسلام، دارای بار معنایی عظیمی است که مرتبهٔ عملی آن در تخلق به اخلاق الهی و تأدب به آداب الهی در همهٔ مراتب عملی، از جمله سیاست، از سیاست نفس گرفته تا سیاست منزل و سیاست مدن، ظهور و بروز می‌یابد. در نتیجه، سیاست به مظهر و آیه‌ای از ربوبیت و حاکمیت الهی و مصداق بارز و کلان «عبادت» و بندگی و بارزش‌ترین تکاپوی انسانی مبدل خواهد بود. اقامهٔ توحید عملی در سیاست، آن را از مرتبهٔ متدانی حیوانی و شیطانی - که نمود بارز آن سیاست سکولار است - رها می‌کند و به درجهٔ متعادل انسانی و اسلامی تعالی خواهد بخشید.

منابع

نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴ق، محقق صبحی صالح، قم، هجرت.

املی، حیدر، ۱۳۹۱، *جامع الأسرار و منبع الانوار*، ترجمه محمدرضا جوزی، تهران، هرمس.

بازرگان، مهدی، ۱۳۷۷، *آخرت و خداه، هدف بعثت انبیاء تهران*، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.

پارسنایا، حمیده، ۱۳۸۸، *خبرگزاری تابناک*، www.Tabnak.ir، تاریخ انتشار: ۱۳۸۸/۹/۴.

جعفری، محمدتقی، ۱۳۷۳، *تکاپوی اندیشه‌ها*، تهران، فرهنگ اسلامی.

_____، ۱۳۷۹، *حکمت اصول سیاسی اسلام*، تهران، بنیاد نهج‌البلاغه.

_____، ۱۳۸۸، *فرهنگ پیرو، فرهنگ پیشرو*، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.

جوادی املی، عبدالله، ۱۳۸۳، *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، ج ۲ (توحید در قرآن)، قم، اسراء.

_____، ۱۳۸۸، *روابط بین الملل در اسلام*، قم، اسراء.

_____، ۱۳۷۸، *تسریعت در آئینه معرفت*، قم، اسراء.

_____، ۱۳۷۹، *ولایت فقیه: ولایت فقاقت و عدالت*، قم، اسراء.

_____، ۱۳۸۹، *انتظار بشراز دین*، محقق محمدرضا مصطفی پور، قم، اسراء.

_____، ۱۳۸۶، *وحدت جوامع در نهج‌البلاغه*، قم، اسراء.

حسینی هاشمی، منیرالدین، ۱۳۸۷، *آسیب‌شناسی جریان ولایت الهیه در متن حوزه*، دانشگاه و نظام اجرایی (نامه‌ای به امام

خمینی علیه السلام)، قم، فرهنگستان علوم اسلامی.

حقیقت، سید صادق، ۱۳۸۸، «گونه‌شناسی ارتباط دین و سیاست در اندیشه سیاسی شیعه»، *نامه مفید*، ش ۴۴، ص ۵-۳۳.

حسینی خامنه‌ای، سیدعلی، بیانات، پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، www.khamenei.ir.

_____، ۱۳۹۲، *طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن*، تهران، مؤسسه فرهنگی ایمان جهادی.

_____، بی‌تا، بیانات، *نرم‌افزار به‌سوی نور* (نسخه ۴)، محصول مرکز اطلاعات رسانی غدیر، حدیث ولایت، قم، مؤسسه نور.

ذوالفقاری، محمد، ۱۳۹۲، «اقتضانات اصل توحید نظری در اندیشه سیاسی اسلامی»، *معرفت سیاسی*، ش ۲، ص ۵-۲۶.

_____، ۱۳۹۷، *راهبردهای سیاست توحیدمحور اسلامی در عصر پاسکولار*، رساله دکتری، رشته علوم سیاسی، قم، انتشارات

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

سبزوری، ملاهادی، ۱۳۷۰، *رسائل حکیم سبزواری*، مصحح جلال‌الدین آشتیانی، تهران، اسوه.

سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۶، *مدارا و مدیریت*، مدارا و مدیریت، تهران، صراط.

_____، ۱۳۷۷، *رازدانی و رؤسنتفکری و دینداری*، تهران، صراط.

شاه‌آبادی، محمدعلی، ۱۳۸۷، *تسدرات المعارف*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

شبان‌نیا، قاسم، ۱۳۹۵، *فلسفه سیاست*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

شجاعی زند، علیرضا، ۱۳۷۶، *مشروعیت دینی دولت و اقتدار سیاسی دین: بررسی جامعه‌شناختی مناسبات دین و دولت در ایران اسلام*، تهران، تبیان.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۸۳، *شرح اصول کافی*، محقق محمد خواجه‌ای، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

صدر، محمدباقر، ۱۴۲۱ق، *الاسلام یقود الحیاة*، قم، مرکز الابحاث الدراسات التخصصیه للشهیدالصدر.

صدرا، علیرضا، ۱۳۹۳، *الگوی متعالی سیاست متعالی؛ برترین جایگزین الگوی متدانی سیاست متدانی*، سومین کنفرانس الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، تهران، اردیبهشت و خرداد.

_____، ۱۳۸۶، *برترین جایگزین دکترین‌های جهانی*، مجموعه مقالات دومین همایش دکترین مهدویت، ج ۳، قم، مؤسسه آینده روشن (دکترین مهدویت).

صدوق، مسعود، ۱۳۹۵، *گفت‌وگو با انقلاب اسلامی*، تهیه و تنظیم محمدصادق حیدری، قم، مؤسسه انتشاراتی امام عصر علیه السلام.

طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۷۴، *ترجمه تفسیر المیزان*، ۲۰ جلد، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

عامری نیشابوری، محمدبن یوسف، ۱۹۹۱م، *السعادة و الاسعاد فی السیرة الانسانیة*، مصحح احمد عبدالحلیم عطیه، قاهره، دارالثقافة للنشر و التوزیع.

عبدالرازق، علی، ۱۹۲۵م، *الاسلام و اصول الحکم*، القاهره.

عمید زنجانی، عباسعلی، ۱۳۷۳، *فقه سیاسی*، ج ۱، تهران، امیر کبیر.

قادر، حاتم، ۱۳۷۸، *اندیشه‌هایی دیگر*، تهران، بقیه.

قاضی‌زاده، کاظم، ۱۳۸۴، *سیاست و حکومت در قرآن*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۳، *تفسیر القمی*، محقق: موسوی جزایری، طیب، قم، دارالکتاب.

کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۵، *اصول کافی*، تهران، دارالکتب الإسلامیة.

کواکبی، عبدالرحمن، ۱۳۶۳، *طبایع الاستبداد*، ترجمه عبدالحسین میرزای قاجار، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

مجلسی، محمدتقی، ۱۴۰۴ق، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.

مجتهد شبستری، محمد، ۱۳۷۵، *هرمنوتیک، کتاب و سنت*، تهران، طرح نو.

مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۴، *حقوق و سیاست در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

_____، ۱۳۸۹، *معارف قرآن (۱-۳)*: «خدشناسی، جهان‌شناسی، انسان‌شناسی»، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

_____، ۱۳۸۲، *کاوش‌ها و چالش‌ها*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

_____، ۱۳۸۸، *پرسش‌ها و پاسخ‌ها*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

_____، ۱۳۶۶، *توحید در نظام عقیدتی و نظام ارزشی اسلام*، قم، شفق.

_____، ۱۳۹۱الف، *نظریه حقوقی اسلام*، ۲ جلد، تحقیق و نگارش محمدمهدی نادری قمی، کریمی‌نیا، محمدمهدی، قم، مؤسسه

آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

_____ ، ۱۳۹۱، *ب، چکیده‌ای از اندیشه‌های بنیادین اسلامی*، تدوین محمدمهدی نادری قمی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

_____ ، ۱۳۹۰، *نظریه سیاسی اسلام*، ج ۱ و ۲، تحقیق کریم سبحانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

_____ ، ۱۳۵۸، *الف، مجموعه آثار شهید مطهری*، ج ۲، امامت و رهبری، تهران، صدرا.

_____ ، ۱۳۵۸، *ب، جهان‌بینی توحیدی*، تهران، صدرا.

_____ ، ۱۳۵۸، *پ، کلام: کلیات علوم اسلامی*، ج ۲، تهران، صدرا.

_____ ، ۱۳۵۸، *ت، ولاء و ولایت‌ها*، تهران، صدرا.

_____ ، ۱۳۵۸، *ث، آشنایی با قرآن*، تهران، صدرا.

_____ ، ۱۳۵۸، *ج، وحی و نبوت*، تهران، صدرا.

_____ ، ۱۳۵۸، *چ، فلسفه تاریخ (۱-۴)*، تهران، صدرا.

_____ ، ۱۳۵۸، *ح، نهضت‌های اسلامی در صد سال اخیر*، تهران، صدرا.

_____ ، ۱۳۵۸، *خ، تکامل اجتماعی انسان در تاریخ: نبرد حق و باطل*، تهران، صدرا.

_____ ، ۱۳۵۸، *د، آئینده انقلاب اسلامی*، تهران، صدرا.

_____ ، ۱۳۷۱، ناصر، *تفسیر نمونه*، ۲۸ جلد، تهران، دارالکتب الإسلامیة، ج ۱۰.

_____ ، ۱۴۱۲ق، *دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیه*، ج ۴، بیروت، الدار الاسلامیة.

_____ ، ۱۳۵۸، *تفسیر سوره حمد*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

_____ ، ۱۳۸۸، *شرح جنود عقل و جهل*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

_____ ، ۱۳۷۲، *صحیفه نور*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

_____ ، ۱۹۷۰م، *نحو مجتمع جدید*، بیروت، دارالنهار.

_____ ، ۱۳۷۸، *حکومت دینی: تأملی در اندیشه سیاسی اسلام*، قم، مرصاد.

_____ ، ۱۴۰۸ق، «قرار هیئة الکبار العلماء»، *مجله البحوث الاسلامیة*، ش ۲۳، ص ۳۸۹-۳۹۴.