

## اندیشه سیاسی علامه طباطبائی



### مقدمه

آن گونه که از آثار علامه طباطبائی مشهود است، وی دو مشکل اساسی را در جامعه ایرانی روزگار خویش در راس دیگر مسائل می دید. اولین مشکل این بود که حکومت‌های موجود در تاریخ این مرزوبوم از این که دین، مباحث اجتماعی و سیاسی را در بین مردم مطرح کند پرهیز داشته به هر طریق ممکن با این کار مقابله می کرده اند. مسأله دوم این که جامعه آن روز، جامعه ای غربزده و مقلد غرب بوده است. علامه این دو مسأله را به روشنی و به صراحت در عبارات زیر بیان می کنند:

((ما شرقی هستیم و تا آنجا که از تاریخ نیاکان و پیشینیان خود به یاد داریم و شاید به هزارها سال سر زند، محیط‌های اجتماعی گذشته که بر ما حکومت کرده، هرگز به ما آزادی فکری و خاصه در مسائل علمی مربوط به اجتماع نداده روزنه کوچکی هم که در مدت بسیار کمی در صدر اسلام به دست شارع اسلام بر روی ما باز شده و مانند سپیده صبح به دنبال خود روز روشنی را نوید می داد، در اثر حوادث تاریک و توفانهای طبیعی و مصنوعی که به دست يك عده خودخواه و سودپرست به وجود آمد، دوباره پشت پرده تاریکی رفت و باز ما ماندیم و اسارت و بردگی، ما ماندیم و تازیانه و دم شمشیر و چوبه دار و گوشه زندانهای تاریک و شکنجه های جهنمی و محیط‌های مرگبار، ما ماندیم و وظیفه باستانی ((بله بله))، ((لیک)) و ((سعیدیک)).. آن که بسیار زرتنگ بود همین اندازه می توانست مقدسات مذهبی خود را دست نخورده نگه داشته بایگانی کند و اتفاقاً حکومت‌های وقت و سایر گردانندگان اجتماع برای جلوگیری از بحث آزاد از این رویه استقبال می کردند.

هفتصد سال بود که کتب ریاضی خواجه نصیرالدین طوسی و خدمات فرهنگی وی نصب العین ما بود و خبری نبود. ولی پیرو یادبودهایی که اروپاییان از دانشمندان خود نمودند، ما نیز برای آن، هزاره و برای این هفتصدمین سال گرفتیم. متجاوز از سه قرن بود که مکتب فلسفی صدرالمتألهین در ایران دایر بود و نظریه های فلسفی او مورد افاده و استفاده بود و از يك طرف سالهاست که دانشگاه تهران تأسیس شده و با تشریفات خیره کننده به تدریس فلسفه می پردازد ولی وقتی چند سال پیش يك نفر از مستشرقین در دانشگاه، از کنفرانس ملاصدرا تمجید کرده و از مکتب فلسفی او تقدیر نمود غوغای بی سابقه ای در دانشگاه در خصوص شخصیت او و مکتب فلسفی وی به راه افتاد. اینها از نظایر آن، نمونه هایی است که به خوبی موقعیت اجتماعی جهانی و هویت شخصیت فکری ما را روشن ساخته نشان می دهد که شخصیت فکری ما طفیلی دیگران می باشد و آنچه از ثروت فکری، از دزد جا مانده نصیب رمال گردیده است.

... در این چند سال اخیر، یعنی پس از جنگ جهانی دوم، دانشمندان غرب با حرارت خاصی به بحث و کنجکاوای در ادیان و مذاهب پرداخته محصول بررسیهای خود را همه روز منتشر می سازند و البته ما نیز به موجب حس تقلید و تبعیت - که گفته شد - کم و بیش در همان خط سیر افتاده يك رشته پرسشهای مربوط به دین مقدس اسلام را مورد بحث و گفتگو قرار می دهیم.)) (1)

با توجه به دو قسمت ذکر شده مشخص می شود که علامه طباطبائی به دنبال آزادی فکری، خاصه در مسائل علمی مربوط به اجتماع و حکومت و به وجود آمدن وضعیتی مشابه آنچه در صدر اسلام وجود داشت، بوده است. اکنون جا دارد تا وارد نظریه علامه و به عبارت دیگر راه حل وی شویم و برای روشن شدن مطلب در ابتدا روش وی را مورد بحث قرار می دهیم.

### روش علامه

روش علامه مبتنی بر دیدگاه فلسفی است؛ به این معنا که وی همانند دیگر فلاسفه سیاسی در پی ارائه بهترین جامعه و نظام مدنی است. در همین راستا، وی افعال و سنن ضروری چنین جامعه ای را بطور کلی بحث می کند. از سوی دیگر، علامه ابزار و شیوه های عملی مسائل سیاسی را به فقه احاله می دهد. البته، وی همانند فقها بر تبعیت سیاست از مذهب تأکید نمی کند ولی بر این نکته پافشاری می نماید که حکومت از ضروریات بشر است و دین نیز ضروریات انسان را امضا می کند. با این حال، وی بر این مطلب که سیاست به طور مستقیم از فلسفه ناشی می شود، تأکید ندارد. ولی از طریق طرح مسائل عقلی به ولایت و حکومت می رسد. بنابراین، می توان گفت که علامه اصول اسلامی را تابع مسائل طبیعی و عقلانی می داند. همین برخورد را در درك علامه نسبت به ماهیت هدف غایی بشر می توان دید. در این زمینه، اگر چه اختلافی بین نظریه علامه با فقها دیده نمی شود، با این وجود وی معتقد است سعادت و کمال انسان تنها از طریق جامعه مطلوب مورد نظر انسان تأمین می شود و این گفته بی شباهت به گفته افلاطون نیست که سعادت انسان را از طریق جامعه مدنی امکان پذیر می بیند. در نتیجه، می توان گفت که روش علامه در بین فقه و فلسفه در حال آمد و شد است و از يك رهیافت به دیگری می رسد.

ضمناً، اگر قائل به تقسیم فلسفه سیاسی به جدید و قدیم شویم، باید بگوییم که علامه در زمره فلاسفه قدیم است ولی این به شرطی است که موضوع علم سیاست را قدرت و مفهوم سیاست را ((جنگ همه علیه همه)) بدانیم اما در صورتی که نظریه سیاسی را بینش همه جانبه از جامعه سیاسی تلقی کنیم، می توانیم بگوییم که علامه گفتمان حاکم بر دوران جدید را نیز درك کرده است؛ با این قید که وی سیاست عملی را در حیطه فقه قلمداد می کند. بر همین اساس علامه در طرح مسائل کلی حکومت از فلسفه بهره می گیرد ولی جزئیات را به فقه احاله می دهد.

با توجه به مبانی ذکر شده در بالا می توان به روش علامه در بررسی اسلام پرداخت. علامه، روشهای کلامی را که بعد از رحلت رسول خدا(ص) و فتوحات مسلمین و معاشرت و برخورد با دیگر فرق و ادیان آغاز شد، مورد نقد و بررسی قرار می دهد. در همین رابطه مباحث عقلی صرف را که در اواخر قرن اول هجری یعنی اواخر کار

امویان و اوایل حکومت عباسیان و پس از ترجمه کتابهای فلسفی یونانی مطرح شده است، نمی پذیرد. وی تمسک به ظواهر قرآن به جای برهان و استدلالهای فقهی را که توسط عرفا و صوفیان از طریق ریاضت به منظور فهم معارف و حقایق دینی مطرح می شود نیز طرد می نماید. (الف) او همچنین روش محدثان را که صرفاً اساس رای صحابه و تابعین مبنی بر این که صرف روایت کفایت می کند مردود شمرده می گوید:

((این دسته هر کجا روایتی به دست نمآوردند در تفسیر آیه قرآن می گویند: در این باره چیزی نمی توان گفت. زیرا الفاظش ظهور لازم را ندارد که نیاز به فکر نداشته باشد و نه این که روایتی در ذیل آن وارد شده که آن را معنا کرده باشد. پس باید توقف کرد و گفت: ((همه از نزد پروردگار است، هرچند که ما معنایش را نفهمیم.)) اینها به جمله (والراسخون فی العلم یقولون انا به) تمسک می کنند. این عده که عقل و اندیشه را از کار انداخته در حقیقت می گویند که حق نداریم در فهم آیات قرآنی، عقل و شعور خود را به کار بریم و تنها به سخن صحابه اکتفا می کنند، محکوم هستند.)) (2)

همچنین به گفته علامه، روش متکلمان که قرآن را طبق آرای خود تفسیر می کنند و اگر آیه ای مخالف با رایشان بود آن را متناسب به رای مورد نظر تاویل می کنند و با عینک رنگین، سراغ دین و قرآن می روند، پذیرفته نیست. (3) توضیح آن که تفاوت نظر متکلمان و فلاسفه در مسائل عقلی این است که متکلم ابتدا برای اثبات آفریننده جهان، حدوث عالم را از پیش فرض نموده برای اثبات آن به دلایل مختلف استناد می کند، اما فیلسوف از همان ابتدا حقیقت وجود را مد نظر خویش قرار داده، آنگاه به بررسی خواص و عوارض آن از قبیل وجوب و امکان، حدوث و قدم و سایر لوازم و لواحق آن می پردازد و در نهایت ضرورت وجوب وجود خالق متعال و امکان و حدوث عالم آفرینش را نتیجه می گیرد. (4)

به هر حال، از دید علامه، متکلمان و فلاسفه، هر دو، در اشتباهند و منظور او از فلاسفه فقط فلاسفه الهی نیستند بلکه به معنای اعم، شامل همه فلاسفه علوم ریاضی، طبیعیات و حکمت عملی نیز می شود. فلاسفه خود به دو دسته مشا و اشراق تقسیم می شوند. اولی بحث و تحقیق را فقط از راه استدلال معتبر می داند و آنقدر به تاویل می پردازد که حتی آیاتی را که صراحت دارد نیز متناسب آرای خویش تاویل می کند. معتزله که متصوفه نیز از آنهاست، به خاطر اشتغال به تفکر و سیر در باطن خلقت و اعتنای به آیات انفس و بی توجهی به عالم ظاهر و آیات آفاقی، به طور کلی باب تنزیل یعنی ظاهر قرآن را رها نموده تنها به تاویل آن می پردازند و این باعث شده تا حد و مرزی برای تاویل باقی نماند. در اندیشه معتزله سه نکته اساسی دیده می شود: اول آن که، آنها به دنبال آشتی بین عقل و وحی هستند. دوم آن که، از دید معتزله اختیار در برابر جبر قرار می گیرد و اصل با اختیار است. سوم آن که، معتزله بر استفاده از فلسفه یونانی تأکید می ورزند. (اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، حمید عنایت، ت. - سیدحسین نصر، ص 290).

بعلاوه، به گفته علامه، روشهای مادی و روش اصالت عمل نیز نمی تواند در فهم معارف دینی بکار رود. وی در این باره می گوید.

((در ضمن، کسانی که در علوم طبیعی و امثال آن که اساسش حس و تجربه است، مسائل اجتماعی که اساسش تجربه و آمارگیری است، روحیه حسگرایی پیدا کرده اند و در نتیجه یا به طرف فلاسفه مادی و حسی سابق اروپایی تمایل یافته یا به سمت مذهب اصالت عمل سوق داده شده اند. اینها می گویند: هیچ ارزشی برای ادراکات انسان نیست، مگر آن ادراکاتی که متشاعلم می باشد؛ آن هم عملی که به درد حوائج زندگی مادی بخورد؛ حوائجی که جبر زندگی آن را معین می کند. اینها در تفسیر دین می گویند: معارف دینی نمی بایستی با علم مخالف باشد و علم می گوید: اصالت وجود تنها مربوط به ماده و خواص آن است. پس در دین و معارف آن هم هر چه که از دایره مادیات بیرون است و حس ما آن را لمس نکند. مانند عرش، کرسی، لوح و قلم، باید به یک صورت تاویل شود و اگر از وجود هر چیزی خبر دهد که علوم متعرض آن نیست مانند وجود معاد و جزئیات آن، باید با قوانین مادی توجیه شود. روح هم پدیده ای مادی و از خواص ماده است و مسأله تشریح هم اساسش یک نبوغ خاص اجتماعی است که می تواند قوانین را بر پایه افکار صالح بنا کند.)) (5)

((این گروه احادیث را هم به خاطر برخی جعلیات اصولاً قبول ندارند مگر آن حدیثی که با کتاب (قرآن) موافق باشد و کتاب هم باید با آیات خودش و با راهنمایی علم تفسیر شود؛ با آرا و مذاهب سابق که اساسش استدلال از راه عقل است. چون علم هم آنها را باطل نموده است. زیرا اساس علم حس و تجربه است. این گروه نیز آرای فلسفی و علمی (حس و تجربه) خویش را بر دین و بر قرآن تحمیل می کنند؛ یعنی، قرآن که (هدی للعالمین)، (نور مبین)، (تبیان لکل) است، به کمک غیر خود می باید تفسیر شود.))

مرحوم علامه بیشتر به ظواهر تکیه می کند. وی می گوید: ((قرآن کریم در تعلیمات خود برای درک مقاصد دینی و معارف اسلامی سه راه در دسترس پیروان خویش قرار داده است و این سه عبارت است از ظواهر دینی، حجت عقلی و درک معنوی از راه اخلاص بندگی. توضیح این که قرآن کریم در بیانات خود همه مردم را طرف خطاب قرار داده است. گاهی بیان که حجتی اقامه کند، بلکه به مجرد اتکا به فرمانروایی خدایی خود، به پذیرفتن اصول اعتقادی مانند توحید، نبوت و معاد و احکام عملی مانند نماز و روزه و غیر آن امر می کند و در برخی اعمال نهی می نماید و اگر این بیانات لفظی را حجت نمی داد، هرگز از مردم پذیرش و فرمانبرداری آنها را نمی خواست. پس ناگزیر باید گفت: این گونه بیانات ساده قرآن، راهی است برای فهم مقاصد دینی و معارف اسلامی. این بیانات لفظی مانند (امنوا بالله و رسوله و اقیموالصلوه) ظواهر دینی خوانده می شود.))

((از سوی دیگر، قرآن در آیات بسیاری، مسلمانان را به سوی حجت عقلی رهبری می کند و مردم را به تفکر، تعقل و تدبر در آیات آفاق و انفس دعوت می فرماید و خود نیز در موارد اثبات حقایق، به استدلال عقلی آزاد می پردازد. قرآن نمی گوید، اول حقانیت معارف اسلامی را بپذیرید سپس احتجاج عقلی کنید بلکه با اعتماد کامل به حقانیت خود می گوید: به احتجاج عقلی پرداخته حقانیت معارف نامبرده را از آن دریابید و بپذیرید... پس تفکر فلسفی نیز راهی است که رسایی آن را قرآن کریم تصدیق می نماید.))

((از طرف دیگر، قرآن با بیانی جالب روشن می سازد که همه معارف حقیقیه، از توحید و خداشناسی واقعی سرچشمه گرفته استنتاج می شود. کمال خداشناسی از آن کسانی است که خداوند آنان را از هر جای جماعوری کرده و برای خود اختصاص داده است. آنان هستند که خود را از همه کنار کشیده و همه چیز را فراموش کرده اند و در اثر اخلاص و بندگی، همه قوای خود را متوجه عالم بالا ساخته و دیده را با نور پروردگار، پاک و روشن ساخته اند و با چشم واقع بین، حقایق اشیا و ملکوت آسمان و زمین را دیده اند. زیرا در اثر اخلاص و بندگی، به یقین رسیده اند و در اثر یقین، ملکوت آسمان و زمین و زندگی جاودانی جهان ابدیت بر ایشان مکشوف شده است.)) (6)

سه طریق مذکور اختلافی با یکدیگر دارد:

1) ظواهر دینی در دسترس همگان است و هر کس به اندازه استعداد از آن بهره می گیرد؛ در حالی که دو طریق دیگر مخصوص خواص است؛

2) ظواهر دینی راهی است که با پیمودن آن می توان به اصول و فروع معارف اسلامی پی برد و موارد اعتقادی و عملی دعوت (اصول معارف و اخلاق) را به دست آورد و این بر خلاف دو طریق دیگر است. زیرا اگر چه از راه عقل می توان مسائل اعتقادی، اخلاقی و کلیات مسائل عقلی (فروع دین) را به دست آورد ولی جزئیات احکام، نظر به این که مصالح خصوصی آنها در دسترس عقل قرار ندارد، از شعاع عمل آن خارج است و نیز راه تهذیب نفس چون نتیجه آن انکشاف حقایق می باشد و آن عملی است خدادادی، نمی توان نسبت به نتیجه آن و حقایق آن که با این موهبت خدایی مکشوف و مشهود می شود، تحدیدی قائل شد یا اندازه گیری کرد. این عده چون از

همه جا بریده اند همه چیز را جز خدا، فراموش کرده اند، تحت ولایت و سرپرستی مستقیم خدا می باشند و آنچه را می خواهد (نه آنچه را خودشان می خواهند) برایشان مشهود می شود.

قرآن کریم با بیان لفظی خود مقاصد دینی را روشن می کند و دستوراتی در زمینه اعتقادی و عملی، به مردم ارائه می دهد ولی مقاصد قرآن تنها به این مرحله منحصر نیست بلکه در پناه همین الفاظ و در باطن همین مقاصد، مرحله ای معنوی و مقاصد عمیق تر و وسیع تر قرار دارد که خواص، با دل های پاک خود می توانند بفهمند. البته، باطن قرآن، ظاهر آن را ابطل و الغا نمی کند بلکه به منزله روحی است که جسم خود را حیات می بخشد. (7)

صرف نظر کردن از ظواهر و تاویل بردن قرآن نیز پذیرفته نیست. ((در صدر اسلام، میان اکثر اهل تسنن معروف بود که در جایی می توان از ظاهر قرآن صرف نظر و به معنای خلاف ظاهر حمل کرد که دلیل وجود داشته باشد. معمولاً معنای ((خلاف ظاهر))، ((تاویل)) نامیده می شود و آنچه در قرآن کریم به تاویل ذکر شده به این معنا تفسیر می گردید. (8) این رویه کم و بیش در شیعه نیز سرایت کرده است و در برخی از کتب کلامی دیده می شود. ولی به دلالت آیات (ب) قرآن کریم، از مرحله ای سرچشمه می گیرد که فهم مردم از رسیدن و نفوذ در آنجا زیون است. کسی را نمی رسد که کمترین درکی از آن جا داشته باشد؛ جز بندگانی که خدا آنان را پاک گردانیده است که اهل بیت پیغمبر اکرم (ص) از آن پاکانند. (9)

با توجه به آنچه ذکر شد، روشن می شود که مرحوم علامه در درک حقایق دینی از سه راه پذیرفته شده، بیشتر بر ظاهر قرآن تأکید می ورزد؛ اگر چه به باطن قرآن و نیز روش عقلی توجهی خاص دارد. مطالعه انواع ظواهر دینی که وی بیان می کند، بیش از پیش ما را به درک روش ظواهر دینی آگاه می نماید. گذشته از ظواهر آیات قرآن، بیان پیامبر (ص) و گفته های ائمه معصومین (ع) نیز از ظواهر دینی به حساب می آید که این نیز از خود آیات قرآن به دست می آید. قرآن علاوه بر ظواهر آیات، بیان پیامبر اکرم (ص) را تالی قرآن قرار داده و مانند آن حجت می سازد. چنانچه می گوید: (و انزلنا عليك الذكر للناس ما نزل اليهم) (ج) و می فرماید: (لقد كان لکم فی رسول الله اسوه حسنه) (د) پس بیان پیامبر اکرم (ص) برای کسانی که آن را از خود حضرت یا از نقل قابل اعتمادی می شنوند، حجت و لازم الاتباع است.

با تواتر قطعی، از پیامبر (ص) رسیده است که بیان اهل بیت وی مانند بیان خودش می باشد و به موجب احادیث نبوی قطعی، بیان اهل بیت تالی بیان پیامبر (ص) می باشد. اهل بیت در اسلام، سمت مرجعیت علمی داشته در بیان معارف و احکام اسلام هرگز خطا نمی کنند و بیان ایشان به طریق مشافهه یا نقل قابل اعتماد، حجت است. حدیث صحابه نیز اگر متضمن قول یا فعل پیامبر (ص) باشد و مخالف با حدیث اهل بیت نباشد، قابل قبول است و اگر متضمن نظر و رای خود صحابه باشد، حجتی ندارد و حکم صحابه همانند حکم سایر مسلمانان است. قرآن کلیات را گفته است. در بخشی از معارف که احکام و قوانین شریعت می باشد، قرآن کریم تنها متضمن کلیات است و روشن شدن احکامی مانند نماز، روزه، دادوستد و سایر عبادات و معاهدات متوقف به مراجعه سنت (حدیث اهل بیت) است. در بخش معارف اعتقادی و اخلاقی، اگر چه مضامین و تفصیلات آنها قابل فهم عموم است ولی در درک معنای آنها باید روش اهل بیت را اتخاذ نمود و هر آیه قرآن را با آیه دیگر توضیح داد و نه برای خودش. (10)

بنابراین، برداشت علامه این است که دین، هر سه طریق حجت عقلی، ظواهر دینی و درک معنوی را تأیید می کند. اولی از طریق اجماع عقلی، حقایق معارف حقه را در می یابد. دومی از طریق ظاهر آیات روشن و احادیث، اصول و فروع معارف را توضیح می دهد و بالاخره از طریق درک معنوی، فرد در اثر اخلاص و بندگی، به یقین و در اثر یقین به کشف ملکوت آسمان و زمین می رسد. رابطه ظاهر و باطن قرآن و معارف دینی همچون رابطه جسم و روح است. باطن قرآن حیات دهنده ظاهر آن است. در ضمن، باید توجه داشت که وقتی ظاهر آیه روشن باشد نیاز به تاویل و احتجاج عقلی ندارد. زیرا تاویل مقابل ظاهر است و تاویل قرآن نیز مخصوص اهل بیت پیامبر (ص) می باشد. آیات قرآن، بیان پیامبر (ص) و گفته های ائمه معصومین (ع)، ظواهر دینی است و گفته صحابه مورد نظر اهل سنت نیز در صورتی دارای حجت است که متضمن قول یا فعل پیامبر (ص) بوده با حدیث اهل بیت مخالف نباشد. البته، ظاهرنگری، به این معنا که هر جا آیه، روشن نباشد و حدیثی هم وجود نداشته باشد، نایستی از عقل استفاده کرد، نیز صحیح نیست. به گفته قرآن، فرد از طریق تعقل و تدبر در آیات آفاق و انفس، به حقایق معارف پی می برد. با این وجود، بخشی از معارف کلیات است و روشن شدن آن مانند نماز، روزه و دادوستد متوقف به مراجعه به سنت (اهل بیت) است. بخشی دیگر، معارف اعتقادی و اخلاقی است و اگر چه ممکن است مضامین و تفصیلات آنها قابل فهم عموم باشد ولی در درک معنای آن بایستی روش اهل بیت را اتخاذ نموده هر آیه قرآن را با آیه دیگر توضیح داد و نه برای خودش. جامعه عادلانه دینی

هر نظریه پرداز سیاسی به منظور رفع مشکلات جامعه خود ناگزیر به ارائه راه حل است. برای این کار، برخی از اندیشمندان پس از بررسی جوامع موجود بهترین جامعه را به عنوان الگو قرار می دهند، در حالی که عده ای دیگر مدینه آرمانی را که در عالم زمینی مشابه ندارد، عنوان می نمایند. به هر حال، فلاسفه اسلامی جامعه ای را مطلوب و مورد توجه قرار داده اند که نه آسمانی است و نه الگوی جوامع موجود، بلکه جامعه ای است که از نظر تاریخی در صدر اسلام موجودیت داشته است. بنابراین، اصولاً نمی توان لفظ آرمانی را در کنار جامعه مورد نظر اندیشمندان اسلامی قرار داد و بهتر آن است که از چنین جامعه ای به عنوان جامعه مطلوب یاد شود. در نوشته های مرحوم علامه نیز از واژه آرمانی کمتر استفاده شده است. شاید بتوان از برخی جهات جامعه مورد نظر علامه را با دومین جامعه افضل افلاطون که در اواخر عمر به آن دست یافت مقایسه نمود؛ توضیح آن که، افلاطون به دلیل اعتقادی که به ((علم خوبی)) داشت، جامعه آرمانی را جدای از جوامع موجود و در عالم مثل دید. اما در اواخر عمر، مدینه دیگری را عنوان کرد که ملاک خوب و بدی آن قانون بود و به این ترتیب دولت مورد نظر وی زمینی شد. در جامعه جدید مورد نظر افلاطون، عقل و کیاست حکمفرما بوده آزادی و حسن تعاون افراد نسبت به یکدیگر کاملاً رعایت می شود. حکومت چنین جامعه ای، حد وسطی بین استبداد مطلق امپراتوری ایران و دموکراسی آتن و استقرار نظم و نسق صحیح از طرف دولت در امور جاری است. مقایسه بین دو کتاب جمهور و زمامدار، چرخش نظریه افلاطون را نشان می دهد. افلاطون وقتی جامعه ایده آل را دست نیافتنی دید، شکل عملی جامعه جدید را به میان کشید.

به گفته علامه، اسلام امر مهم اجتماعی بودن انسان را مورد توجه کامل قرار داده است؛ به طوری که اولین نقطه شروع فعالیت آن، نزدیک ساختن و مأنوس نمودن مردم با یکدیگر می باشد. چه آن که افراد بشر با تمامی اختلافاتی که از نظر اخلاق و غریزه با یکدیگر دارند، در این قسمت متفق هستند که حق، لازم الاتباع است. (11) به علاوه، دین دعوت به اجتماع را از زمان حضرت نوع (ع) که قدیمی ترین پیامبر است آغاز کرده (12) اصولاً این دین بوده است که برای اولین بار بر تشکیل جامعه تأکید داشته است. (13) به همین دلیل، اسلام سعی کرده است تا هر حکم و ناموس ممکن، به صورت اجتماعی به اجرا در آید. از این گذشته، یک سلسله معارف الهی که همه آنها برگشت به توحید است، به حال این حیات مفید می باشد و این معارف جز در پرتو یک زندگی اجتماعی شایسته، موثر نیست. (14)

اسلام در تشریح هم، قوانین اجتماعی را مقدم بر جنبه های عبادی می داند. از سوی دیگر، تکالیف عبادی مقدمه خدانشناسی و معرفت به آیات اوست. از این رو، کوچکترین اخلاص و تغییر در احکام اجتماعی اسلام، موجب فساد در ناحیه عبودیت شده فساد در آن ناحیه، اخلاص در امر معرفت خداوندی را در پی خواهد داشت. (15) اسلام، در عین اینکه به تمامی دستورات و احکام خود رنگ اجتماعی داده ولی یک سلسله معارف اسلامی است که اصولاً بنیان آن بر مبنای اجتماعی بودن گذارده شده است. اسلام در همه شؤون خود اجتماعی است. دلیل بر اجتماعی بودن شریعت اسلامی، این آیه شریفه است که می فرماید: (و صابروا و رابطوا و اتقوا الله

لعلکم تفلحون... (16) اصولا کمال انسان زندگی اجتماعی است (17) و به گفته قرآن، رهبانیت مایه فساد مجتمع انسانی می باشد.

از نظر اسلام، مهمترین هدف، صلاح مجتمع و اصلاح عموم است. سعادت هر شخصی مبنی بر صلاح و اصلاح طرف اجتماعی است که در آن زندگی می کند؛ بطوری که در طرف اجتماع فاسد، رستگاری يك فرد و صالح شدن او بسیار دشوار (و یا محال) است. (18) از نظر قرآن، راه خدا همان حیات مجتمع انسانی در دنیا و آخرت است. (19) اسلام به دنبال چنان ادب فردی و اجتماعی است که از دست به دست دادن آن، مجتمع واحد و بدون سروصدایی در بین بشر تشکیل شود و همه به کلمه واحد، پروردگار واحدی را پرستیده مبنای فردفردشان ادب الهی شود... ادب فردی یعنی ادب نسبت به پروردگار که اقامه دین است و ادب اجتماعی یعنی ادب نسبت به مردم و آن متفرق نشدن است. (20)

قرآن از انواع اجتماع تنها اجتماع دینی را با ارزش معرفی کرده است. (21) به دیگر سخن، تنها دین توحید است که قادر به اداره جامعه انسانی است. دلیلش این است که نوع انسان، وقتی در مسیر زندگی سنن حیاتی و احکام معاش خود را بر اساس حق و مینایی که مطابق با واقع شد بنا نمود، در مقام عمل هم بر طبق آن عمل می کند. (22) بنابراین، چون هدف اسلام سروسامان دادن به جمیع جهات زندگی انسانی است و هیچ يك از شوون انسانی را نه کم و نه زیاد، نه کوچک و نه بزرگ، از قلم نیانداخته از این جهت سرتاپای زندگی را ادب نموده برای هر عملی از اعمال زندگی، هیأتی زیبا ترسیم کرده است که از غایت آن حکایت می کند. (23) از سوی دیگر، از نظر اسلام، هدف اجتماع نیک بختی واقعی و قرب و منزلت در پیشگاه خداست. (24) چنین هدفی اگر در اجتماع وجود داشته باشد خود به صورت يك مراقب باطنی خواهد بود که علاوه بر حفظ ظاهر انسان، سرشت و نهاد آدمی هم از دید او مخفی نمی ماند و به این ترتیب همین هدف، خود ضامن حفظ احکام اسلامی خواهد بود. (25) البته، قوای حکومت اسلامی حافظ شعائر عمومی و حدود دین بوده فریضه عمومی ((امر به معروف و نهی از منکر)) نیز باید به این نیروی باطنی اضافه گردد. نوع انسانی بالاخره به هدف نهایی خود که همیشه در جستجوی آن است خواهد رسید و در آن هنگام است که اسلام به تمام حقیقت خود ظهور می کند و سرپرستی کامل امر انسانی را عهده دار می شود. خداوند طبق همین نظریه وعده چنین روزی را در قرآن داده است. (26) آیه 213 سوره بقره مبین چنین مدعایی است که طی آن گفته شده است: ((خداوند بجای شما دسته ای را در زمین مآورد که خداوند را دوست دارند و خدا هم آنها را دوست دارد...)) خداوند به آن عده از شما که ایمان آورده عمل شایسته انجام داده اند وعده داده، همانطور که پیشینیان را به خلافت و جانشینی رسانده بود، آنان را هم در زمین جانشین خود سازد و دین مورد پسندشان را جایگزین کند و ترسشان را به امنیت تبدیل نماید تا خدا را بپرستند و چیزی را شریک او نسازند. هدف در اجتماع مورد نظر اسلام، سعادت حقیقی عقلی است؛ به این معنا که آدمی در مقتضیات قوای خویش راه میانه را در پیش گرفته خواسته های تن را به آن اندازه که او را از راه بندگی و معرفت خدا باز ندارد برآورد؛ بطوری که پرداختن به جسم مقدمه رسیدن به معرفت خدا باشد. (27)

اسلام در معرفی جامعه دینی، امت وسط را مطرح می کند که نه مایل به افراط است و نه مایل به تفریط و هر دو جنبه روح و جسم را مطابق اقتضای خود به سوی کمال رهبری می کند. (28)

در جامعه مورد نظر اسلام، اجتماع خانوادگی که همان زناشویی است، اصل و پایه جامعه می باشد. همانطوری که در آیه (انا خلقناکم من ذکر و انثی....) ابتدا ازدواج و جفتی زن و مرد و ظهور تناسل را گفته پس از آن بنای اجتماعات بزرگتر را که از تیره ها، قبیله ها و طایفه ها به وجود می آید بیان نموده است. (29) در این بین زن پایه اول و عامل اساسی اجتماع انسانی است. (30) در این جامعه زن تدبیر منزل، خانه داری و تربیت اولاد را بر عهده دارد و البته این امری مستحسن است؛ نه واجب. (31) همچنین شوون اجتماعی که باید زمام آن را تنها به تعقل سپرد و عواطف و احساسات نباید به هیچ نحو در آن دخالت کند، شوون حکومتی، قضایی و جنگی است و از سنتهای واجب اسلام این است که زن در این امور دخالت داده نشود. (32) در مقابل، زن فضایل دیگری دارد؛ از جمله این که شوهرداری نیکو معادل جهاد قرار گرفته است. البته، زن دارای استقلال فکری و عملی بوده و دارای شخصیت معنوی دینی است و هر تعدی که در مورد مردان قابل تعقیب است در باره زن نیز مورد تعقیب و مجازات می باشد. به هر حال، زن همانند مرد عضو کامل جامعه بوده شخصیت حقوقی دارد. (33)

بنابراین، با عنایت به نکات مطرح شده در این قسمت می توان چنین نتیجه گیری کرد که از نظر علامه، انسان فطره به مدنی بودن اضطرابی پی می برد و در این بین، جامعه بر فرد تقدم دارد و دین برای اولین بار بر تشکیل جامعه تاکید داشته است. بهترین جامعه مورد نظر اسلام، جامعه ((عادل دینی)) است که در آن، حق لازم الاتباع می باشد. هدف در چنین جامعه ای نیکبختی واقعی و قرب و منزلت در پیشگاه خداست. در این جامعه ادب فردی و اجتماعی که از دست به دست دادن آن مجتمع واحد و بدون سروصدایی در بشر تشکیل می گردد، مورد نظر است. بطور کلی، اسلام زمانی به تمام حقیقت خود ظهور می کند که از طریق این جامعه، سرپرستی کامل امر انسانی را عهده دار شود. در این جامعه سعادت حقیقی عقلی دنبال می شود؛ یعنی فرد در مقتضیات قوای خویش، راه میانه را در پیش گرفته خواسته های تن را به آن اندازه که او را از راه بندگی و معرفت خدا دور نسازد بر آورده می سازد. چنین جامعه ای جامعه امت وسط است که در آن نه افراط است و نه تفریط و جسم و روح هر دو در نظر گرفته می شود. نکته حایز اهمیت دیگر در این جامعه این است که قوانین اجتماعی بر مقررات عبادی فردی تقدم دارد. عنصر اصلی در این جامعه ((عدالت)) است.

عدالت

نظریه علامه طباطبایی در باره مفهوم عدالت را می توان به این گونه بیان کرد که تعریف وی از عدالت مشابه برداشتی است که فلاسفه ای چون افلاطون دارند. افلاطون عدالت را آهنگ و نظم دانسته جامعه را وقتی عادل می داند که هر طبقه وظیفه خاص خویش را انجام دهد. وی عدالت را شرط وجوب سایر فضایل می داند. زیرا در چنین صورتی است که انتظام و قدرت به وجود می آید. (34)

از آنجا که علامه طباطبایی بر فطرت انسان نظر دارد، در بحث عدالت نیز معتقد است طبع انسان تمایل به آن دارد که هر چیزی در جای خود باشد. وی عدالت را فردی و اجتماعی می بیند و عدالت فردی را از نظر فن اخلاق و از نظر فقه مورد بررسی قرار می دهد که در این بین بر ملکه عدالت یا عدالت فقهی نظر دارد. (35) وی می گوید: عدالت فردی آن است که انسان کارکننده سعادتش در آن باشد و از کارهایی که مایه بدبختی است پرهیز نماید. برای رسیدن به عدالت فردی سه روش وجود دارد:

1) روش حکمای اخلاق که انسان را متوجه آثار دنیوی عدالت فردی می کند؛

2) روش انبیا که توجه به آثار اخروی دارد؛

3) روش قرآنی که توحید خالص را عنوان می کند. (36)

عدالت در مردم و بین مردم در نزد علامه حایز اهمیت فراوان است. به گفته وی، این نوع از عدالت عبارت از آن است که هر کس به حکم عقل، شرع و عرف در جای خود قرار گیرد. وی در همین جا جامعه را به سه طبقه تقسیم می کند که مبنای چنین تقسیم بندی، پابندی به قانون و هنجارهای اجتماعی است و توضیح می دهد که طبقه متوسط به گروهی اطلاق می شود که نسبت به قانون لاقید نیست در ضمن این که بیش از حد هم پابند هنجارها و مقررات نمی باشد و رکن اصلی اجتماع را نیز همین طبقه تشکیل می دهد. (37)

علامه در بحث عدالت در جامعه معتقد است، اسلام مصالح عامه را در نظر می‌گیرد و کلیه قوانین را از قبیل احتکار، انفاق و مالکیت، رابر این اساس طراحی می‌کند. در بحث عدالت اجتماعی، اقتصاد مایه قوام جامعه و اختلال نظام به خاطر تبعات سوء فقر مفرط یا ثروت بیش از حد است. مالکیت یا حقیقی است یا ظاهری. مالکیت حقیقی مربوط به خدا و مالکیت ظاهری از آن انسانهاست. مالکیت ظاهری مثل مالکیت فرد بر خود و زن و فرزندش که این نیز حقیقه مال خداست و بطور مجاز در ملک انسان است. اصل اختصاص به این معناست که انسان بطور فطری و ثابت مانع از دخالت و تصرف دیگران در فعل خویش می‌شود و همین باعث می‌گردد تا بر حسب مورد، اسامی مختلفی همچون ملک، حق و غیره به وجود آید. بنابراین، سلب کلی مالکیت از انسان نیز مغایر با فطرت است. زیرا اصل اختصاص هم امری فطری است. همچنین به موجب اصل اختصاص، مردم به غنی و فقیر تقسیم می‌شوند و در نتیجه فاصله طبقاتی به وجود می‌آید که اسلام راههایی را از قبیل لغو امتیاز طبقاتی، وضع مالیات ثابت زکات و خمس برای مبارزه با این فاصله طبقاتی در پیش می‌گیرد. (38) قوانین در جامعه مورد نظر بایستی جانب عدالت را در نظر گیرد.

به گفته علامه طباطبایی، آنچه از اصول اجتماعی اسلام به دست می‌آید، این است که مجتمع بشری به هیچ وجه قادر به حفظ حیات و ادامه وجود نیست مگر با قوانینی که از نظر خود اجتماع معتبر شمرده شود، تا آن قوانین ناظر بر احوال اجتماع باشد و در اعمال یکایک افراد حکومت کند. البته، چنین قانونی باید از فطرت اجتماع و از غریزه افراد جامعه سرچشمه گرفته باشد و بر طبق شرایط موجود در اجتماع وضع شده باشد. ضمناً قوانین باید بر طبق دو نوع مصالح و منافع مادی و معنوی وضع شود تا تعاون و عدالت اجتماعی برقرار گردد. به علاوه، چون احکام و قوانین وضع شده اعتباری است و نه حقیقی و به تنهایی اثر خود را نمی‌بخشد لذا نیازمند احکام جزایی است تا از تعدی بولوهوسها و سهل انگاران جلوگیری نماید. از این گذشته، برای حفظ این قوانین، حکومت و اولوالامر نیز مورد نیاز است. بعلاوه اسلام تمامی افراد را بر یکدیگر تسلط و حاکمیت داده تا یک فرد (هر چند از طبقه پایین اجتماع) بتواند فرد دیگری را (هرچند از طبقه بالا) امر به معروف و نهی از منکر نماید و این تسلط با میدن روح دعوت دینی و تلقین معارف مبدی و معاد زنده نگهداشته می‌شود. (39)

علامه طباطبایی معتقد است حقوق الهی، حقوق طبیعی و حقوق بشری وجود دارد. حقوق بشری در صورتی پایدار خواهد ماند که طبیعت و فطرت انسانها را در نظر داشته باشد. حقوق الهی و مقررات دینی همگی بر مبنای فطرت بشر وضع گردیده است. بنابراین حقوق انسانی ناشی از حقوق طبیعی می‌باشد و حقوق الهی نیز منطبق با حقوق طبیعی است. به همین دلیل، اصولاً مرحوم علامه دو نوع حقوق (حقوق الهی و حقوق بشری) را معرفی می‌کند. پس می‌توان گفت که علامه طباطبایی حقوق انسانی را ناشی از فلسفه دینی می‌داند و معتقد است حقوق بشری بایستی غایت انسان در جهان دیگر را مورد توجه قرار دهد. وی آن چنان مرزبندی بین حقوق بشری و حقوق الهی (که جزا در حقوق الهی مربوط به جهان دیگر و در حقوق بشری مربوط به این جهانی باشد) قائل نیست بلکه معتقد است، حقوق بشری در صورتی که حقوق الهی و فطرت بشری را مورد توجه قرار دهد ضمانت اجرا خواهد داشت. زیرا اعتبار قانون به پذیرش اجتماع است و چنین پذیرشی وقتی میسر است که قانون بر اساس فطرت وضع شده، منافع مادی و معنوی بشر را در نظر بگیرد. اولوالامر، امر به معروف و نهی از منکر و یادآوری روز جزا در نزد مردم نیز از جمله عواملی هستند که از قوانین حفاظت می‌کند.

قوانین ثابت و متغیر

در قسمت قبل نسبت به قانون در جامعه صحبت شد. ولی بسیاری از قوانین در حال تغییر و تبدیل است. بنابراین بایستی احکام ثابت و متغیر از یکدیگر باز شناخته شود. پس در این قسمت مبنای قوانین ثابت و متغیر بیان می‌شود. برای این منظور، ابتدا مطلق اجتماع و قوانین مربوط به آن که ناشی از فطرت انسانی است مطرح شده، آنگاه دو نوع معارف غیرقابل تغییر و دانشهای قابل تغییر عنوان می‌شود. در همین زمینه بحث ادراکات اعتباری و حقیقی برای توضیح بیشتر مسأله بیان می‌گردد. علامه بحث دیگری تحت عنوان اصول مفیده دارد که در شناخت احکام ثابت و متغیر کمک می‌نماید.

به گفته علامه احکام و مقرراتی که در جامعه اجرا می‌شود دو قسم است: احکام ثابت و احکام قابل تغییر. مبنای احکام و قوانین ثابت این است که همه احتیاجات انسانی قابل تغییر و در معرض تحول نیست.

حکومت

علامه طباطبایی حکومت و ولایت را به معنای سرپرستی (40) تلقی کرده می‌گوید: ((حکومت از اعتباریات ضروری است که انسان از آن بی‌نیاز نیست لیکن آنچه ابتدا ضروری بودن آن را پیش ما آورد، زندگی اجتماعی انسان است و گرنه خود از این جهت که فرد است نیازی به سلطنت ندارد.)) (41) علامه همچنین از حکومت به عنوان قوه قهریه برای تسلط بر افراد و جلوگیری از پایمال شدن حق در موارد بروز اختلاف یاد کرده اظهار می‌نماید: ((افراد جامعه خواه ناخواه در بینش خود اختلاف پیدا می‌کنند و این اختلاف، نظم اجتماعی را بر هم زده هر یک برای غلبه و تسلط بر دیگری و رسیدن به مقصد و مراد خویش، راه تعدی را در پیش می‌گیرد و هرج و مرج اجتماعی را که وسیله سعادت حیاتی خود قرار داده بوده وسیله حرمان و بدبختی وی می‌شود.)) (42) این معارضات در جمیع زندگی زمینی، مابین قوای فعاله ما هست. (43) پس، در چنین وضعیتی قوه قهریه برای تسلط بر افراد و جلوگیری از تعدی لازم است. پایمال شدن حق و بر گرداندن کسانی که از شاهراه عدالت دور شده اند مجتمع انسانی در هر حال و به هر کیفیتی که باشد از حکومت بی‌نیاز نیست. (44) حکومت همچنین حافظ مقررات است. ((مجرد داشتن یک سلسله رسوم و مقررات در بقای جامعه کافی نیست. زیرا، چنانکه به ثبوت رسیده است، هرگز دو انسان در طرز ساختمان وجودی و بالتبع در شعور و اراده و نیز در طرز عمل از همه جهات مثل همدیگر نیستند. در نتیجه افراد انسانی که در کلیات افکار خود ممکن است اتحاد و اشتراک و در جزئیات افکار اختلاف قطعی داشته باشند، مسلماً در تفهیم هم مساوی نخواهند بود و در اثر همین اختلاف قطعی در همان قدم اول هر یک به سوی تاخته مقررات و رسوم مشترک از میان خواهد رفت.)) (45)

((چنانکه تاریخ زندگی بشر (تا آنجا که در دست ماست) نشان می‌دهد و جوامع گوناگون بشری با رژیمهای مختلفی که دارند تأیید می‌نمایند، جامعه برای بقای خود نیازمند یک شخص یا مقامی، با شعور و اراده ای فوق اراده افراد جامعه است که بر آنها حکومت کرده و شعور و اراده دیگران را کنترل نماید و به نگرانی از نظامی که در جامعه گسترده شده است بپردازد و این استثناءپذیر نیست.)) (46) حکومت همچنین مسوول امور است که در جامعه وجود دارد ولی مسوولی در برابر آن نیست. علامه می‌گوید: ((بعلاوه، قلمرو ولایت، یک سلسله امور ضروری است که در جامعه از آن شخص معینی نیست و متصدی معینی ندارد. خواه شخصیت صاحب کار کفایت اداره آنها را داشته باشد؛ مانند ایثار، امور مربوطه به مجانبین و محجورین و غیر آنها و خواه اساساً ارتباط به شخصیت معینی نداشته باشد؛ مانند اوقاف عامه و امور عامه اجتماعی مربوط به حکومت. به عبارت دیگر، نوع کارهایی که به واسطه نداشتن متصدی معین، بر زمین مانده و هرگز نمی‌شود در سرپا نگهداشتن آنها فروگذار کرد. هر انسانی با نهاد خدادادی خود درک می‌کند، هر کار ضروری که متصدی معینی ندارد باید برای آنها سرپرستی گذاشت.)) (47)

((اسلام هم که یک دین فطری است و پایه احکام و قوانین خود را بر اساس آفرینش گذارده مسأله ولایت را که امری است فطری، القا و اهمال نکرده است و با اعتبار دادن آن یک حکم فطری انسانی را امضا کرده و به جریان انداخته است. به واسطه همین وضوح بود که در زمان حیات رسول الله (ص) بخصوص پس از هجرت، همه طرق و شعب ولایت از قبیل اداره امور مردم، نصب ولات و قضات، اداره صدقات و اوقاف تعلیم و تربیت عمومی... صورت می‌گرفت. در همین زمان که راجع به پیش پا افتاده ترین مسائل از پیامبر (ص) سوال می‌شد، نسبت به اصل حکومت سوال نمی‌شد و همین امر گویای وضوح مسأله است. از این گذشته، در فوت پیامبر اسلام (ص)، هنگام

تعیین جانشین، در شرایطی که جنازه پیامبر(ص) به خاک سپرده نشده بود، علی رغم اختلافی که در شورا بین اعضا، نسبت به رهبر بعدی وجود داشت ولی هیچ کس نسبت به اصل جانشینی کوچکترین تردیدی نداشت. وقتی که گفته می شود اسلام دین اکمل است، منظور امر امامت بعد از پیامبر(ص) است. توضیح آنکه، گرچه شخص پیامبر از دیگر پیامبران برتر است و احکام اسلام نسبت به احکام سایر شرایع متکاملتر است، با این وجود از آیه (الیوم اکملت لکم دینکم...) و شان نزول آن روشن می شود که اکمال دین به امامت است. بنابراین، امر ولایت از پیامبر(ص) به جانشین وی که از نظر شیعه نصی است، تسری پیدا می کند. ولی در زمان غیبت مسأله فرق می کند. در زمان غیبت، امر حکومت به دست خود مسلمانان است و این وظیفه آنهاست که با در نظر گرفتن روش رسول خدا(ص) که روش امامت بوده است، حاکمی را انتخاب کنند و این روش امپراتوری و سلطنت نیست. در چنین وضعیتی مسأله بعدی این است که آیا ولایت از آن همه مسلمانان است یا از آن عدول آنها و یا متعلق به فقیه؟ در صورت سوم، آیا متعلق به هر فقیه است که در صورت تعدد و کثرت، هر کدام از آنها تا آنجا که اقتدار پیدا کند تصرفاتش نافذ و غیرقابل نقض باشد؟ یا متعلق به فقیه اعلم،(48)

علامه طباطبایی پاسخ سوالات فوق را به فقه احاله داده صرفا اصولی را بیان می کند. وی می گوید: به حکم فطرت، وجود مقام ولایت در هر جامعه ای بر اساس حفظ مصالح عالییه ضروری است. اسلام نیز با بهای فطرت پیش می رود. نتیجه این دو مقدمه این است، فردی که در تقوای دینی و حسن تدبیر و اطلاع بر اوضاع از همه مقدم است، برای این مقام متعین است و در این که اولیای حکومت باید زبده ترین و برجسته ترین افراد جامعه باشند، کسی تردیدی به خود راه نمی دهد.(49)

راجع به طرحهای مربوط به حکومت اسلامی، در شریعت اسلام دستوری نیامده و حقا هم نباید وارد شود. زیرا شریعت تنها متضمن مواد ثابت دین است. طرز حکومت با تغییر و تبدیل جامعه ها به حسب پیشرفت تمدن قابل تغییر است. طرز حکومتهای اسلامی را در هر عصر، باید با در نظر گرفتن سه ماده ثابت شرع اسلام تعیین کرد:

1) مسلمانان تا آخرین حد ممکن باید در اتحاد و اتفاق بکوشند؛

2) مرز جامعه اسلامی اعتقاد است؛ نه مرزهای طبیعی؛

3) اصل، رعایت و اجرای سیرت و سنت رسول الله(ص) است.(50)

علامه همچون افلاطون خانواده را به عنوان تشبیهی در امر حکومت ارائه کرده و معتقد است، زمامدار یا حاکم در کشور خویش همان حکمی را دارد که پدر خانواده دارد. حوزه اقتدار زمامدار مثل حوزه اقتدار پدر خانواده است.

مسأله قابل بحث این است که حکومت امری است اعتباری و چون اصل داشتن حکومت ثابت است پس جزء شریعت قرار می گیرد. در اسلام هر عملی چه فعل و چه ترک آن، تنها برای ذات خدا و به نام تسلیم در مقابل او و پیروی از حق انجام می شود. بنابراین سوالی مطرح می شود مبنی بر این که رابطه يك امر اعتباری به نام حکومت با يك موضوع حقیقی که واجب الوجود است چگونه برقرار می شود؟ این مشکل مربوط به بسیاری از موضوعات شریعت از قبیل امر، نهی، احکام، عزت و رزق که همگی از اعتباریات محضه است، نیز می شود.

پاسخ علامه این است که این قبیل امور اعتباری، گرچه خود را از وجود حقیقی بی بهره اند، لیکن، آنها را آثار حقیقیه ای است که با خداوند متعال نیست وجود دارند، گرچه خود از اعتبارات وضعیه ای هستند که نصیبی از وجود ندارند. آثار حقیقیه و وجودات اصلی مانند از بین بردن تسلط و قدرت ستمکاران، دادن حقوق هر شخص به خودش، جلوگیری از احکاف و قرار دادن هر کس در مقام خودش. رسیدن به این واقعیات خارجی جز در سایه فرض این معنا موهوم و اعتباری (حکومت) امکان پذیر نیست. همین بیان بعینه در معانی دیگری چون امر، نهی،... ریاست و مرووسیت جاری است.

خلاصه و نتیجه

از مباحث گذشته روشن می شود که مرحوم علامه طباطبایی(ره) مشکل اصلی جامعه را بی توجهی به فطرت آدمی می بیند و این نکته ای است که در جای جای نظریه وی دیده می شود. بر همین اساس، وی اجتماعی بودن انسان و در نتیجه امر حکومت و سیاست را فطری بشر تلقی می کند. در حقیقت، علامه طباطبایی به دنبال ارائه عناصر تشکیل دهنده جامعه مطلوب است که این راه حل، هنجاری و بزرگ می باشد. وی بر اساس اصول حاکم بر طبیعت انسانی و نه تئوری منطقی در عمل، جامعه سیاسی را مورد بررسی قرار می دهد. با این وجود جامعه مورد نظر وی ایدئال به معنای دست نایافتنی نبوده بلکه امری است زمینی. به گفته وی، جامعه مورد نظر اسلام در زمان پیامبر و حتی مدتی پس از وی وجود داشته است؛ بطوری که در زمان رسول اکرم(ص) ((حتی يك نقطه ضعف هم مشاهده نمی شد. ولی استبداد بنی امیه، بازیگری با احکام دین و ابطال حدود الهی، سیاست دینی اسلام را از رونق انداخته تمدن غربی را جایگزین آن کرد؛ بطوری که از اسلام چیزی نماند؛ مگر بقدر رطوبتی که پس از خالی شدن کاسه آب در آن می ماند.)) (51)

در جامعه مورد نظر، نیاز به برقراری نظم، اختلاف موجود بین مردم و ناکافی بودن قوانین و مقررات، امر حکومت را ایجاب می کند. بنابراین، دولت امری است اعتباری؛ به این معنا که چون جامعه هست، دولت هم نیاز است و چون دولت امری اعتباری است بنابراین قابلیت انتقال هم دارد.

در این که چه کسی باید حکومت کند و چرا باید از وی اطاعت شود؟ مرحوم علامه به قانون طبیعی تمسک جستند معتقد است انسان فطره به دنبال آگاه ترین، بهترین و عادلترین فرد است که در اسلام در زمان غیبت، فقیه است. وی در اثبات چنین امری از شیوه فقهی مبنی بر تفویض امر ولایت از بالا استفاده نکرده بلکه استدلالی عقلی و فلسفی دارد.

به گفته علامه، چون سعادت انسان در زندگی واقعیتهای تکوینی دارد، پس روشی هم که بایستی حکمفرما باشد آن است که از آفرینش عمومی جهان و خلقت ویژه انسان سرچشمه گرفته باشد که این معرف چنین روشی است. زیرا دین بر اساس طبیعت و فطرت بشر به وجود آمده است. با این حال شریعت شکل حکومت را تعیین نمی کند. شریعت مواد ثابت دین است که اصول آن کلی و بسیار محدود و مسائل مبتلا به و مستحدثه جامعه، بی کران و متنوع می باشد. بنابراین، نقش عقل بسیار چشمگیر است. مصالح عمومی و مقتضیات زمان، رابطه بین احکام شرعی و معارف حقه را برقرار کرده و مصالح حقه را مقید می نمایند. ولی این مصالح خود بزودی ناپدید شده اصول ثابت باقی می ماند که همان مصالح حقه است که منشأ قوانین طبیعت انسانی است. از جمله مصالح حقه حسن، قبح... می باشد. از این دریچه است که علامه طباطبایی بر خلاف فقهای همچون ماوردی، تعارض سیاست و اقدامات مصلحتی با دین را حل می کند. وی همچنین ظاهرا، بر خلاف نظر فقهای مثل ابن تیمیه که قدرت سیاسی را در خدمت قانون و عدالت می پندارند، ولایت را موضوع قانون دانسته قوانین ناشی از کرسی ولایت را جزو شریعت محسوب می کند. باین حال، علامه برخلاف فارابی مقام ولایت را دارای سرشتی جداگانه نمی داند. ((حکمران افضل فارابی همان فیلسوف مدینه فاضله افلاطون است. از نظر فارابی رابطه حکمران با جامعه همانند رابطه قلب به بدن است و وجود مدینه فاضله مسبوق حکمران فاضل است؛ نه بر عکس. حکمران افضل با علت کائنات سنجیده می شود.)) (52)

نظریه علامه، از برخی جنبه ها با نظریه ابن سینا تطابق دارد. در حالی که فارابی در تبعیت از افلاطون و ارسطو، نامی از اقتصاد به میان نیاورد. ابن سینا اقتصاد را دومین رکن از حکمت عملی - یا سیاست - می داند. علامه طباطبایی از ابن سینا نیز فراتر رفته قوام جامعه را در اقتصاد می بیند و ریشه و علت اصلی مشکلات و

مفاسد اجتماعی را نارسایی اقتصادی از جمله احتکار می داند.

در خاتمه باید گفت که گذشته از مسائل ریشه ای، علامه طباطبایی به چالشهایی که در جلوی پای تشیع قرار گرفته نیز پاسخ گفته است. بجز اخباریگری، مسائل دیگری نیز از سوی شرق شناسان و اسلام شناسان غربی همچون کربن فرانسوی مطرح شده است که مرحوم علامه به طور غیرمستقیم به پاسخگویی به آن پرداخته است. کربن تشیع را پناهگاه و حرم باطنی گری اسلامی می نامد. وی با استناد به این که فرق نهادن بین ظاهر و باطن، آشکار و نهان و جنبه بیرونی و درونی يك امر وجه فلسفی امامت از نظر شیعه را تشکیل می دهد، به فرضیه مزبور رسیده است. (53)

علاوه بر این، تکروی، موجیت تاریخی، برداشت بدبینانه از طبیعت انسان، لاقیدی متناقض نما نسبت به سیاست و عاطفیگری به شیعه نسبت داده می شود. (54) مرحوم طباطبایی به این مسائل نیز پاسخ گفته است. تاکید وی بر فطرت انسان، توضیح ظاهر و بواطن قرآن، برقراری ارتباط بین فلسفه، عرفان و ظواهر دینی، توضیح عقلی و فلسفی دین و اصول آن از جمله پاسخها به موارد ذکر شده در بالا است. علامه بر خلاف ماوردی، شریعت را امری عقلی معرفی می کند. وی همچنین بر خلاف غزالی عقل را در خدمت مذهب ندانسته علم را منحصر شامل معرفت به خدا و فرشتگانش نمی داند. از نظر علامه، انسان امر غیرعقلی را نمی پذیرد و اسلام نیز این حکم فطری را امضا نموده کاملاً جانب عقل را می گیرد. از نظر وی علم نیز بر دو قسمت ثابت و متغیر است. علم ثابت یا ادراکات حقیقی، انکشافات و انعکاسات ذهنی واقع و نفس الامر (55) در حالی که، علوم غیرثابت و اعتباری فرضهایی است که ذهن به منظور رفع احتیاجات حیاتی، آنها را ساخته و جنبه وضعی و قراردادی دارد و با نفس الامر سروکاری ندارد. علوم دسته دوم تابع احتیاجات حیاتی و عوامل مخصوص محیط است و با تغییر عوامل محیطی و احتیاجات حیاتی تغییر می کند. این علوم مولود اصل کوشش برای حیات و تابع اصل انطباق با احتیاجات است و مانند بسیاری دیگر از شیون جسمانی و نفسانی، دارای سیر تکاملی و ((نشو و ارتقا)) می باشد. (56) به این ترتیب، علامه می پذیرد که علم محصول همکاری حس و عقل است ولی این نکته را که عقل و ادراکات عقلانی تماماً تابع اصل انطباق با محیط است، را نمی پذیرد. زیرا علوم عقلی بر دو قسم ثابت و متغیر و یا اعتباری و حقیقی است. (57) چون حقایق ثابت است پس علوم حقیقی نیز تابع وضعیت زمان و محیط نیست. عقل در ذات بشر نهفته است؛ بطوری که هیچ امر مغایر با آن را نمی پذیرد. بنابراین، نمی توان گفت که عقل در برابر فطرت نیست، بلکه عقل جزئی از فطرت بشر است. عقل بیان متمم علم و علم، مقدمه و وسیله تعقل است.

همه احکام دین ثابت نیست؛ همانطوری که تمامی اصول علم متغیر نمی باشد. ادراکات حقیقی انسان بیانگر آن است که علی رغم تغییر زمان، جوامع دارای اصول ثابتی هم هستند و آنچه تغییر می کند مصادیق است. دسته ای از اصول اجتماع که ثابت بوده در زمره ناموس طبیعت است، اصول ثابت دین بحساب می آید. اصول قطعی دین همین نوامیس است. شناخت دین نسبت به عالم نیز این گونه نیست که دین، جهان را آفریده باشد، بلکه دین بر اساس واقعیت و حقیقت جهان وضع شده است. معارف بر دو نوع است؛ معارفی که صلاحیت تحول و تکامل را دارند؛ مانند علوم فنی، صنعتی و ریاضی که ترقی بشر مرهون آنهاست و علمی که تحولی در آنها نیست ولی در عین حال از يك تکامل خاصی هم برخوردار می باشند؛ مانند علوم و معارفی که در باب مبدأ و معاد با يك لحن صریح و قاطع به قضاوت پرداخته راه سعادت و بدبختی بشر را نمایان می سازد. این علوم دچار تغییر و تحول نمی شود، ولی ممکن است که در پرتو دقت، تعمق و کنجآوریهای تازه متکامل شود. پس تحول یا ثبات آنها نیز موجب رکود و در جا زدن يك جامعه نمی شود. (58)

قانون نیز به دو نوع ثابت و متغیر تقسیم می شود. قانونی پایدار است که از غریزه افراد جامعه سرچشمه گرفته باشد و بر طبق شرایط موجود در اجتماع وضع شده باشد. این قوانین باید دو نوع مصالح مادی و معنوی را تأمین کنند تا تعاون و عدالت اجتماعی برقرار شود. ضمناً پایه اساس قانون حق است؛ نه خواست و اراده اکثریت. قانون حق بر واقع بینی استوار است؛ نه امیال و عواطف. جامعه انعکاس مقتضیات طبیعی و فطری بشر است و از نظر معنا، مطلق و همواره ثابت است و آثاری از قبیل حسن، قبح، فضیلت و غیره از آن لاینفک می باشد. قوانین کلی اسلام نیز مطابق با خواسته فطرت است و به منظور سعادت مند کردن انسان آمده است. بنابراین با تمام تحولاتی که در وسایل و ابزارهای زندگی به وجود آمده، موقعیت و اعتبار خود را از دست نداده و باطل نشده است؛ مثلاً، اسلام قاعده کلیت عامه را (یعنی این که انواع تصرفات در همه چیز، حلال و مباح است مگر مواردی که دلیلی بر حرمت آن داریم) مطرح می کند. معارف الهیه پیش از نزول مقید به هیچ قید و ظرفی نیست، لیکن وقتی در مسیر اصول دینی و احکام شرعی یا مصالح و ملاکات احکام (همان مصالحی که جنبه ربطی داشته و احکام شرعی را به معارف حقه مربوط می کند) واقع می شود با قطع نظر از قیودی که در وادی لفظ به آنها وارد می شود، خود همین ها اطلاق اولیه را بر می دارند و معارف حقه با این موضوعات که هر يك در جای خود موضوع ثابتی است مقید می شود... هنگامی که حکمی به وسیله حکم دیگر نسخ شود هر دو حکم مصلحت دینی است و هر يك با مصلحت زمان بهتر تطبیق می کند؛ مثلاً، حکم عفو کفار در صدر اسلام که هنوز مسلمانان قدرت کافی نداشتند و حکم جهاد پس از قدرت گرفتن و فراهم آوردن قدرت و عده کافی و ایجاد ترس و وحشت در کفار و مشرکان.

الف - تمسک بی محابانه ظواهر قرآن، اولین بار در صدر اسلام توسط خوارج صورت گرفت. خوارج در برابر حضرت علی(ع) می گفتند هیچ حکمی جز حکم خدا وجود ندارد و این حکم را نیز ظواهر قرآن می دیدند. آنها به دنبال آن بودند تا از قرآن پشتوانه ظاهری برای خود درست کنند. خوارج این مطلب را زمانی عنوان کردند که حضرت علی(ع) پذیرفت که مناقشه با معاویه طاغی به حکمیت گذارده شود. (اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، حمید عنایت، ت. سیدحسین نصر، ص 25).

ب - زخرف، 3، واقعه، 79 و احزاب، 33.

ج - نحل، 44.

د - احزاب، 21.

پی نوشتها

:

1.

طباطبایی، محمدحسین، اقتصاد اسلامی، گردآوری محمدحسن تواناییان فر.

2. طباطبایی، محمدحسین، تفسیرالمیزان، مقدمه، ت. همدانی.

3. پیشین.

4. منتظری، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج 1، ت صلواتی، 189.

5. پیشین.

6. طباطبایی، محمدحسین، شیعه در اسلام، صص 43 - 42.

7. پیشین، ص 47.

8. پیشین, ص 50.
9. پیشین, ص 53.
10. پیشین, صص 45 - 47.
11. طباطبایی, محمدحسین, تفسیرالمیزان, ترجمه فارسی, ج7, ص 24.
12. پیشین, ج 27, ص 157.
13. پیشین, ص183.
14. پیشین.
15. پیشین, ج 25, ص 213.
16. پیشین, صص 212 - 215.
17. پیشین, ج 25, ص241.
18. پیشین, ج 24, ص 239.
19. پیشین, ج 28, ص 92.
20. پیشین, ج 12, ص116.
21. پیشین, ج 5, ص 275.
22. پیشین, ج 21, صص 284 - 285.
23. پیشین, ج 12, صص 106 - 107.
24. طباطبایی, محمدحسین, روابط اجتماعی اسلام, بی تا, بی جا, ص 19.
25. پیشین.
26. پیشین, ص 27.
27. پیشین, ص 28.
28. طباطبایی, محمدحسین, تفسیر المیزان, ج2, ص 166.
29. پیشین, ج 8, ص 27.
30. پیشین, ص 78.
31. پیشین, صص 192 - 190.
32. طباطبایی, محمدحسین, اسلام و اجتماع, ص91.
33. پیشین, صص 61 - 79.
34. پیشین, ج 24, ص245.
35. پیشین, ج 12, ص260, ج 24, ص 245.
36. طباطبایی, محمدحسین, خلاصه تعالیم اسلامی, ص 161, ج2 المیزان, صص27. 20.
- 37.
38. برای توضیح بیشتر رجوع شود به المیزان ج 18, ص 19 و ج18 صص93. 78 و ج3, صص73 - 72 و ج 2, ص 218 و ج1, ص 179 و ص 15.
39. طباطبایی, محمدحسین, تفسیر المیزان, ج 1, صص 346 - 344.
40. طباطبایی, محمدحسین, ولایت و زعامت, روحانیت و مرجعیت, شرکت سهامی انتشار, 1342.
41. طباطبایی, محمدحسین, تفسیر المیزان, ج7, ص 198.
42. طباطبایی, محمدحسین, روش رأی‌زمر, ج3, صص 131 - 123.
43. پیشین.
44. پیشین, ج5, ص 117.
45. پیشین, ج5, ص 316.
46. طباطبایی, محمدحسین, مقاله ولایت و زعامت.
47. پیشین.
48. پیشین.
49. پیشین.
50. پیشین.
51. طباطبایی, محمدحسین, المیزان, ج1, ص 247.
52. نجار, فوزی, سیاست در فلسفه سیاسی اسلامی, ترجمه فرهنگ رایجی, ص 87.
53. عنایت, حمید, سیاست و حکومت در ایران, ص 48.
54. پیشین, ص 61.
55. نجار, فوزی, سیاست در فلسفه سیاسی اسلامی, ترجمه فرهنگ رایجی, ص 87.
56. طباطبایی, محمدحسین, اصول فلسفه و روش رأی‌زمر, ج3, صص 135 - 131.
57. پیشین, ص129.
58. طباطبایی, محمدحسین, المیزان, ج 4, ص 44.



