

فلسفه سیاسی از نگاه قرآن؛ با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبائی

salehmusavi111@yahoo.com

M.alavian@umz.ac.ir

سید صالح موسوی / کارشناس ارشد علوم سیاسی دانشگاه مازندران

مرتضی علویان / استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه مازندران

پذیرش: ۹۷/۰۸/۲۳

دریافت: ۹۷/۰۴/۱۶

چکیده

«فلسفه سیاسی» به معنای بررسی سیاست از چشم‌اندازی فلسفی است. می‌توان «فلسفه سیاسی» را نگاهی فیلسوفانه به سیاست دانست که درصدد مکان‌یابی سیاست در نظام وجودی خلقت است. اساساً پرسش‌ها در علم سیاست بر دو گونه است: سؤالات روزمره و گذرا که با توجه به زمان و مکان و اوضاع و شرایط خاص، پاسخی متفاوت می‌یابد؛ و سؤالات پایدار که همواره در میان ملل و در ادوار گوناگون تاریخ فکر و اندیشه، مطرح بوده است. فلسفه سیاسی درصدد پاسخ به سؤالات همیشگی، بنیادین و پایدار علم سیاست است.

این نوشتار با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی در پی بررسی مفهوم «فلسفه سیاسی» و جایگاه آن در قرآن است و سپس گذری به دیدگاه علامه طباطبائی در این خصوص می‌پردازد و در این زمینه در پی پاسخ به این سؤال است که علامه چه دیدگاهی در خصوص فلسفه سیاسی دارد؟ فرضیه پژوهش عبارت است از اینکه در میان متفکران مسلمان، علامه از نادر کسانی است که در فلسفه سیاسی و نظام اجتماعی اسلام، صاحب دیدگاه مستقلی است که آن را از نصوص آیات و روایات استخراج کرده و سپس با براهین عقلی، مدعای خویش را به اثبات رسانده است.

کلیدواژه‌ها: فلسفه، سیاست، فلسفه سیاسی، علامه طباطبائی، هنجارگرایی، حکومت اسلامی، قرآن کریم، اندیشه سیاسی.

مقدمه

است. پژوهشگر کوشنده باید با مراجعه مستقیم به منابع اصلی نظریات سیاسی، به یاری جستن از مفاهیم و معیارهای موجود در اندیشه سیاسی گذشتگان دست بزند تا بتواند از سردرگمی اوضاع سیاسی زمان حاضر سر درآورد. اگر قرار باشد که جامعه مورد مطالعه از وضع «جنگ همه علیه همه» فراتر برود، قطعاً سیاست چیزی بالاتر از مبارزه برای قدرت است. اساساً «جامعه سیاسی» یا اجتماعی مدنی، یک تکاپوی انسانی پر معناست که مخلوق تعمدی بشر است و برای به انجام رساندن اهداف مهم و عملی تشکیل شده و اداره می شود. از این رو، اهداف نهایی سیاست از نیازهای زندگی بشر سرچشمه می گیرد (اسپرینگز، ۱۳۷۰، ص ۱۵-۲۰).

«فلسفه» در اصل، به معنای رسیدن به حقیقت نیست، بلکه تلاش و تکاپو در جهت کشف حقیقت است. ویژگی متمایزکننده فیلسوف این است که می داند که چیزی نمی داند، و همین دانایی و بصیرت او نسبت به جهالت ما درباره مهم ترین چیزها، او را تشویق می کند که در جهت شناخت و معرفت گام بردارد. اما یک فیلسوف اگر سؤالات مربوط به این چیزها را از سر باز کند یا به این عنوان که نمی توان آنها را پاسخ گفت به آنها توجه نکند، دیگر فیلسوف به حساب نمی آید. هرگاه متفکران مسلمان با همان شیوه انتزاعی و تجریدی به متون اسلامی مراجعه کنند تا پاسخ سؤالات فوق را بیابند، می توانیم بگوییم: فلسفه سیاسی اسلامی شکل گرفته است. فلسفه سیاسی در مغرب زمین، به سه دوره «ماقبل مدرن»، «مدرن» و «پسامدرن» تقسیم شده است.

این مقاله موضوع فلسفه سیاسی قرآن با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبائی را بررسی می کند. در این زمینه، ابتدا به اختصار فلسفه سیاسی در طول تاریخ را تحلیل می نماید و سپس فلسفه سیاسی از دیدگاه قرآن را موضوع مطالعه قرار می دهد. در ادامه مباحث نیز فلسفه سیاسی از دیدگاه علامه طباطبائی و همچنین فلسفه سیاسی قرآن از دیدگاه ایشان را تبیین می کند.

فلسفه سیاسی در گذر تاریخ

فلسفه سیاسی به عنوان قسمت اصلی فلسفه، در یونان باستان گسترش یافت و آثار افلاطون و ارسطو کمک زیادی به آن کرد.

«فلسفه سیاسی» کوششی است آگاهانه، منسجم و خستگی ناپذیر برای نشان دادن معرفت به اصول سیاسی به جای گمان درباره آنها؛ کوششی برای فهم ماهیت امور سیاسی (اشتراوس، ۱۳۷۳، ص ۵). وجه ممیزه فلسفه سیاسی شیوه انتزاعی و تجریدی آن است که با تکیه بر روش عقلی و منطقی، به مباحثی همچون غایات حکومت ها، ابزار دستیابی به آن، عدالت، مبانی خیر و صلاح عمومی و مانند آن می پردازد (بشیریه، ۱۳۷۱، ص ۱۶-۲۶).

به طور خلاصه، درباره «فلسفه سیاسی» می توان گفت: تحلیل انعکاس وقایع سیاسی و نظام های سیاسی، تحلیل عادات و هدف های علمیات سیاسی، تحلیل وسایل نیل به هدف ها، تحلیل لوازم عملیات سیاسی و فرصت ها و موقعیت های سیاسی، بحث در مقاصد سیاسی و الزامات سیاسی، بحث در مؤسسات اجتماعی و روابط آنها با حکومت و با یکدیگر، بحث در مراقبت های (کنترل های) دولتی و فشارهای اخلاقی و بدنی (فیزیکی) (یعنی فشارهای محلی به قدرت نظامی پلیس) موجود در هر جامعه (قرلسفلی، ۱۳۷۷، ص ۶).

مسئله اساسی برای فلسفه سیاسی، فکر کردن درباره توجیه یا نقد روش های سیاسی عامی همچون دموکراسی، الیگارشسی یا پادشاهی و شیوه هایی بوده است که حاکمیت دولت باید از طریق آن فهم و درک شود؛ دل مشغولی درباره رابطه فرد و ماهیت الزام فرد به آن نظم؛ دل مشغولی در خصوص انجام و ماهیت نظم سیاسی از منظر ملت و گروه های درون آن؛ دل مشغولی درباره نقش فرهنگ، زبان و نژاد به عنوان جنبه های آن؛ دل مشغولی درباره بنیان ایدئولوژی ها و دیدگاه های سیاسی عام و متفاوتی همچون محافظه کاری، سوسیالیسم و لیبرالیسم؛ و دل مشغولی در خصوص ماهیت جنبه های اساسی همچون دولت، فرد حقوق، اجتماع و عدالت به حسب آنچه ما درباره سیاست درک کرده و بیان می کنیم (براتلی پور، ۱۳۸۰، ص ۴).

بنابراین، فلسفه سیاسی شاخه ای از فلسفه است که با روش های انتزاعی، پدیده های سیاسی، مانند حکومت، قدرت، حاکمیت، مشروعیت و عدالت را تحلیل می کند. کلام سیاسی، بر خلاف فلسفه سیاسی، متکی به وحی بوده و درصدد اثبات گزاره های وحیانی به روش های عقلی، نقلی و تجربی است (بهرزولک، ۱۳۸۲، ص ۱۷۵).

آثار خداوندان اندیشه سیاسی، به دلیل آنکه به مسائل همیشگی انسان پرداخته، برای انسان امروز معتبر و مفید

زیادی را تجربه کرده، ولی هیچ‌گاه دچار اضطراب معنایی بزرگ نشده است. هرچند از آغاز، نسبت به آن مخالفت‌هایی وجود داشته، ولی با گذشت زمان و با هماهنگ شدن فلسفه با نظام معرفتی اسلام، از میزان و شدت آنها، به‌ویژه در دهه‌های اخیر، کاسته شده است.

فلسفه سیاسی اسلامی، به تقرب الهی و به عبودیت الهی می‌اندیشد و به مقتضای «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِي» (ذاریات: ۵۶)، در فکر این است که چگونه می‌توان روح عبودیت و بندگی خداوند را در کل جوامع بشری به جریان انداخت و از این طریق، بالاترین میزان خیرات دنیوی و اخروی را برای عموم انسان‌ها رقم زد (حاجی صادقی، ۱۳۸۵، ص ۴۳).

تشت و تفرقه بزرگ‌ترین آفت تهدیدکننده یک حکومت است، و در مقابل، وحدت و انسجام جامعه به محور هماهنگ‌کننده نیاز دارد که آن، اعتقاد و ایمان به خدای بی‌همتا و مدیر عالم آفرینش است. توحید حبل‌المتینی است که افزون بر دست‌ها و کارها، دل‌ها و اندیشه‌ها را با یکدیگر هماهنگ و همراه می‌سازد (حاجی صادقی، ۱۳۸۵، ص ۵۱): «وَأَغْصِمُوا بَحْلِلَ اللَّهِ جَمِيعًا وَآ تَفَرَّقُوا» (آل عمران: ۱۰۳).

قرآن ضمن آنکه مؤمنان را به استقامت امر می‌کند، آن را مایه امید به آینده درخشان معرفی کرده، می‌فرماید: «وَلَا تَهِنُوا فِي ابْتِغَاءِ الْقَوْمِ إِنْ تَكُونُوا تَأْلَمُونَ فَإِنَّهُمْ يَأْلَمُونَ كَمَا تَأْلَمُونَ وَتَرْجُونَ مِنَ اللَّهِ مَا لَا يَرْجُونَ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا» (نساء: ۱۰۴).

از دیدگاه قرآن کریم، همه انسان‌ها با هم برابرند و بین انسان‌ها از هر نژادی، تبعیضی از سوی خداوند وجود ندارد. «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» (بقره: ۹۲). اوست آنکه همه موجودات زمین را برای شما (انسان‌ها و نه دسته و تیره‌ای خاص) آفرید (حاجی صادقی، ۱۳۸۵، ص ۵۴).

در بین نعمت‌های نامحدود و پایان‌ناپذیر الهی، نعمت «ارسال رسل» و «انزال کتب» از همه نعمت‌ها برجسته‌تر است: «لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ إِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (آل عمران: ۱۶۴).

محوریت خدا در قانون و ولایت و رهبری هرگز نفی‌کننده نقش و اراده انسانی نیست، بلکه اهداف و مقاصد بزرگ حکومت دینی، مانند عدالت اجتماعی جز با پذیرش و مشارکت و تلاش همراه با اراده عموم مردم تحقق پیدا نمی‌کند. در فرهنگ قرآن، ارسال رسل و انزال کتب آسمانی مقدمه قیام مردمی برای ایجاد عدالت اجتماعی و قسط است: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵) (حاجی صادقی، ۱۳۸۵، ص ۴۹).

فلسفه سیاسی از آتن آغاز گردید، اما بیشترین میزان تأثیر دینی بر آن را باید از مسیحیت دانست. مسیحیت انجیلی (Biblical Christianity) انسان‌ها را رعایایی در سلطنت الهی توصیف می‌کند که برای غایت فوق‌طبیعی در نظر گرفته شده‌اند و ملزمند همدیگر را دوست بدانند. قدرت و ساختار دستگاه دینی در قرون میانه، زمینه‌ساز ایجاد تصادم‌هایی میان زعامت دستگاه دینی نهادی و دولت‌های ملی گوناگون گردید. همین تصادم‌های بالقوه و بالفعل بود که از قرن چهارم تا قرن چهاردهم، بسیاری از دستورهای کاری فلسفه سیاسی را تعیین می‌کرد (جی ویت، ۱۳۸۱، ص ۵۷).

از نظر هابرماس، فلسفه سیاسی بخشی از فلسفه عملی است. فلسفه سیاسی کلاسیک (ارسطویی) اخلاق و سیاست را در چارچوب اجتماعی سیاسی (Polis) قابل تحقق می‌دانست. اما با «سوژه‌گرایی مدرن» دکارتی و «ذره‌گرایی طبیعت‌انگاران» هابزی، فرایند جداسازی فلسفه اخلاق از اجتماعات آغاز شد، و هگل نتوانست از این روند جلوگیری کند. با طرح نظریات کارکردگرایانه و سیستمی، حذف کامل عقل عملی از عرصه اجتماعات محقق و در نهایت، در عصر پیش از نیچه، اساساً هرگونه اعتقادی به حجیت عقل در حیات انسانی مورد سؤال و نفی واقع شد. براین‌اساس می‌توان از سه پارادایم «ستی»، «مدرن» و «پسامدرن» در فلسفه سیاسی سخن گفت (حقیقت، ۱۳۸۰، ص ۱۵۶).

علاوه بر فهم فلسفه افلاطونی و ارسطویی، یکی از پایه‌های اصلی فلسفه سیاسی ما، آموزه‌های دین اسلام است (رضایی، ۱۳۹۶، ص ۸). در فرهنگ اسلامی، همه مباحث فکری و اعتقادی با تمام ابعاد عملی و رفتاری و از جمله اندیشه و مبانی سیاسی (فلسفه سیاست) با موضع‌گیری و اعمال سیاسی و شکل کلی حکومت (نظام سیاسی) ارتباط دارد و تفکیک آنها از یکدیگر غیرممکن و خروج از تفکر و عمل دینی به‌شمار می‌آید. بدین‌روی، پذیرش بخشی و انکار بخشی دیگر از اندیشه‌ها یا دستورالعمل‌های اسلامی پشت کردن و کفر به کلیت و تمام دین است. دین اسلام مجموعه‌ای به‌هم‌پیوسته از باورها و اندیشه‌ها و دستورالعمل‌ها و باید و نبایدهای برگرفته از وحی الهی درباره جهان، انسان و آینده است که هدف آن هدایت انسان به سوی کمال حقیقی و به فعلیت رساندن استعدادها و توانایی‌هایی است که در او وجود دارد (حاجی صادقی، ۱۳۸۵، ص ۳۳).

فلسفه سیاسی قرآنی

فلسفه از زمان ورود به جهان اسلام، یعنی از قرن‌های دوم و سوم هجری (هشتم و نهم میلادی)، با اینکه مخالفت‌ها و موافقت‌های

ممكن است مردم را به پرستش غير خداى يكتا دعوت كنند، رد مى كند: «مَا كَانَ لِشَيْءٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ...» (آل عمران: ۷۹)؛ نَسَزْدَ هَيْجَ بشرى را كه خدا به او كتاب و حكمت و نبوت داده باشد، آن گاه به مردم بگويد كه بندگان من باشيد، نه بندگان خدا!

در ادامه، به بررسى برخى آيات قرآن در خصوص فلسفه سياسى شامل آياتى درباره پيامبران و حكومت آنان، مبارزه با ظلم، اقامه عدل و مانند آن اشاره مى گردد:

۱. «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حديد: ۲۵)؛ ما پيامبران را با نشانه‌هاى روشن فرستاديم و همراه آنان كتاب و ترازو فرو فرستاديم، تا مردم به عدالت برخيزند.

۲. «أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ» (يونس: ۳۵)؛ آيا كسى كه به حق راه مى نمايد سزاوارتر است كه پيروي شود، يا آن كه خود راه نيابد، مگر آنكه او را راه نمايند؟ پس شما را چه شده است؟! چگونه داوري مى كنيد؟

۳. آيات ذيل - به ترتيب - گواهي بر عصمت، بافضليت بودن و لزوم همراهي با خاندان پيامبر به شمار مى آيند:

- «إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» (احزاب: ۳۳)؛ خداوند خواسته است كه پليدى را از شما خاندان ببرد و شما را به طور كامل پاك سازد (سجادی، ۱۳۸۸، ص ۸۸-۹۴).

- «فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ» (آل عمران: ۶۱)؛ پس بگو: بياييد تا فرزندانمان و فرزندانتان و زنانمان و زنانتان و خودمان و خودتان را بخوانيم.

- «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ» (توبه: ۱۱۹)؛ اى كسانى كه ايمان آورده ايد، تقواى الهى پيشه كنيد و با راستگويان باشيد.

- «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ» (توبه، ۱۲۲)؛ چرا از هر گروهى، دسته‌اى رهسپار نمى شوند تا به صورت ريشه‌اى، به شناخت دين دست يابند و قوم خود را وقتى به سويشان بازگشتند، بيم دهند تا آنان بترسند؟

۴. «وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَمَا مَسَّكُمْ النَّارُ» (هود: ۱۱۳)؛ بر ستمگران تكيه مكنيد، وگرنه آتش جهنم شما را فرا مى گيرد.

۵. چنانچه دسته و گروهى دست به اسلحه برده، تغيير نظام و بر كنارى امام عادل را هدف قرار دادند، همه جهاد را بر خود واجب بدانند: «فَقَاتِلُوا آلَ ابْنِ مَرْثَدَةَ حَتَّى تَقْتُلُوهُ أَوْ تَمُرُّوا عَلَيْهِ حَتَّى تَمُوتُوا» (حجرات: ۹)؛ با كسى كه دست به طغيان مى زند بجنگيد تا به فرمان خدا بازگردد.

انسان به اقتضاي روح الهى، كه در او دمیده شده، داراي روح و حقيقتى نامتناهى است و همواره كمال مطلق را مى طلبد و جز با ارتباط با وجود نامتناهى و منبع و سرچشمه همه كمالات آرام نمى گيرد و دل او جز با خدا پر نمى گردد: «أَلَا يَذْكُرُ اللَّهُ تَطْمِئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد: ۲۸).

حاكميت اولاً و بالذات ويژه پروردگار سبحان است. علاوه بر آن، حق شرعى زمامداران در حاكميت و ولايت، بر اين پايه استوار است كه خداوند صلاحيت‌هاى حكومت و زمامدارى و امر و نهى را به آنان مى دهد و اطاعت از ايشان را واجب شمرده و مخالفت با آنها را حرام گردانده، و اين امرى است كه اسلام آن را آيات قرآن مقرر داشته است؛ حاكميت و ولايت را براى يكى از مردم در نظر مى گيرد؛ مثلاً، در مقام مشروعيّت بخشيدن به ولايت رسول اكرم ﷺ و سپس ولى امر، مؤمنان بر يكديگر، والدين بر فرزندان و ولايت مرد بر زن (حشر: ۷؛ نساء: ۵۹؛ توبه: ۷۱؛ لقمان: ۱۴ و ۱۵؛ نساء: ۳۵؛ هاشمى و معصومى ۱۳۷۵، ص ۹۸).

اما امر به اطاعت از اولى الامر، از يك سو، بيانگر حكم عقل است كه طبق آن، معصوم بودن ايشان شرط است، و مراد از «اولى الامر» در آيه مذکور نیز بنا به تفسير شيعه همان امامان معصوم ﷺ هستند كه در اين صورت، فرمان به اطاعت از آنها همردیف اطاعت از خداوند و فرمان برى از پيامبر است؛ زيرا در صورت پذيرش عصمت ايشان و اينكه خاستگاه امر و نهى ايشان همان امر و نهى الهى است، ديگر مقيد كردن اطاعت از آنها به حد و مرز معين و شروط و قيود ويژه معنا و مفهومی نخواهد داشت. از سوى ديگر، ممكن است ادعا شود كه دعوت به يگانه پرستى نخستين پيامى بوده كه پيام آوران الهى آن را بر مردم و ملت‌هايشان عرضه کرده‌اند و اين چيزى است كه قرآن كريم نيز به شكل كلي به آن اشاره دارد، و نيز به صورت تفصيلى برخى آيات آن را بيان مى دارد: (اعراف: ۸۵، ۷۳، ۶۵، ۵۹، ۵۶؛ عنكبوت: ۱۶؛ همان، ص ۱۰۶).

خداوند تبارك و تعالى مى فرمايد: «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَإِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ» (توبه: ۳۱)؛ عالمان و راهبان مأمور بودند كه فقط يك خدا را بپرستند كه هيچ خدايى جز او نيست؛ منزّه است از آن چه شريكش مى سازند.

قرآن كريم اهل كتاب را دعوت مى كند به سوى توحيد خالصانه و كنار گذاشتن همه خدايان بجز خداى يكتا بازگردند؛ و اين دعوت را عامل مشتركى براى يپوند و تفاهم ميان اديان آسمانى مى داند: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ» (آل عمران: ۶۴)؛ بگو اى اهل كتاب، بياييد از كلمه‌اى كه پذيرفته ما و شماست پيروي كنيم؛ آنكه جز خدا را نپرستيم و هيچ چيز را شريك او نسايم.

همچنين امكان واگذاري حاكميت و پيامبرى را به كسانى كه

یعنی اگر دو محور «وحی» و «نقل» از یک سو، و «عقل» از سوی دیگر داشته باشیم، عقل از وحی بی‌نیاز نیست و هر دو واقعیات را به ما نشان می‌دهند. بحث مهم اعتباریات برای علامه در ارتباط با آراء نسبی‌گرایانه در اخلاق مطرح شده است. آیا می‌توان نسبی‌گرایی اخلاقی را پذیرفت؟ علامه برای نقد نسبی‌گرایی اخلاقی بحث «اعتباریات» را مطرح کرد.

از دید ایشان، اعتباریات اقسامی دارد. یک تقسیم ایشان درباره اعتباریات، تقسیم میان «عمومی ثابت» و «خصوصی متغیر» است. برخی از اعتباریات به تعبیر ایشان، ماقبل اجتماع هستند (مثل تغذیه)؛ اما برخی از مفاهیم مابعد اجتماع هستند (مثل دین، ملکیت یا قدرت). نکته مهم این است که اعتباریات ماقبل اجتماع متغیر نیستند، اما اعتباریات مابعد اجتماع وابسته به اجتماع هستند و بنابراین، می‌توانند تغییر کنند. برای مثال، روابط قدرت از یک جامعه به جامعه دیگر تغییر می‌کند و به همین دلیل، می‌توانند متغیر شوند. اما وضع برای دین چگونه است؟ از دید ایشان، از نظر عقلی هیچ منافاتی ندارد که خداوند برای یک گروه از انسان‌ها یک دین و برای گروهی دیگر دین دیگری تشریح کند. بنابراین، نتیجه مهم بحث اعتباریات علامه این است که اعتباریات مابعد اجتماع متغیر هستند و ضرورتی برای ثابت بودن آنها نیست.

این نظریه شناخت، که الزامات و پیامدهای مهمی به همراه دارد، با بحث ارتباط «هست» و «باید» ارتباط پیدا می‌کند. مطابق نظریه شناخت رابطه «هست» و «باید».

علم اگر صد شگرد انگیزد «باید» از «هست» بر نمی‌خیزد از قضایای هست دار قضایای بایددار نتیجه نمی‌شود. (حقیقت، ۱۳۹۳، ص ۲).

در استدلال رابطه میان «هست» و «باید»، از دیدگاه علامه در نقد نظر آقای حقیقت، باید گفت: علامه معتقد به «اصل‌یابی اعتباریات» است و بر اساس تحلیلی که از ماهیت متکثر اعتبار دارد، به روش مطالعه قهقرایی، معتقد به فهم معنای اصیل اعتبار است. علاوه بر این، فقط اشاعره رابطه میان «هست» و «باید» را نپذیرفته‌اند و تمام فلاسفه، متکلمان، فقها، معتزله و امامیه این مبحث را می‌پذیرند. (زیرا بایدهای اخلاقی مشخصاً تابعی از مصالح اخلاقی یا همان هست‌های اخلاقی هستند) و علامه طباطبائی در رابطه با بحث ارتباط میان «هست» و «باید»، نه تنها این مبحث را قبول دارند، بلکه نسبت به

۶ «فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيْنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى» (طه: ۴۴)؛ پس با فرعون با نرمی سخن گوئید، شاید پند پذیرد یا او را ترس فراگیرد.

۷ «وَلَا تَجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (عنکبوت: ۴۶)؛ با اهل کتاب، جز با زیباترین روش به مجادله پردازید.

۸ «وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ قَيْدَهُنَّ» (قلم: ۹)؛ آنها دوست دارند که راه سازش پیشه کنی تا نرمش نشان دهند.

۹ «لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاهُ» (آل عمران: ۲۸)؛ مؤمنان نباید به جای اهل ایمان، کافران را دوست و سرپرست خود قرار دهند، و هر کس چنین کند رابطه اش با خدا گسسته است، مگر اینکه دنبال رهایی از گزند آنها باشد.

۱۰ قرآن اقامه قسط را هدف از ارسال رسل می‌داند: «كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ» (نساء: ۱۳۵)؛ همه مؤمنان را موظف به تلاش برای اقامه قسط می‌کند (سجادی، ۱۳۸۸، ص ۹۴-۱۱۱).

فلسفه سیاسی از دیدگاه علامه طباطبائی

محتوای اصلی فلسفه سیاسی آثار فلاسفه بزرگ سیاسی است. البته میان «فلسفه سیاسی» و «تاریخ فلسفه سیاسی» تمایز وجود دارد. مطالعه تاریخ فلسفه سیاسی به معنای مطالعه فلسفه سیاسی نیست. ویژگی اصلی فلسفه سیاسی دل‌نگرانی برای کیفیت زندگی کل جامعه سیاسی است. در این زمینه، در این نوشتار، آراء علامه طباطبائی در خصوص فلسفه سیاسی ذکر می‌شود.

ایشان به عنوان یک عالم و متفکر آگاه به زمان و شرایط حاکم بر جامعه علمی و فکری خویش، همت گماشت و این موضوع را از زاویه‌های گوناگون بررسی کرد. بطالن نظریات فیلسوفان حسی و تجربه‌گرا و عقل‌گرایان افراطی را اثبات کرد و سستی و بی‌پایگی فلسفه غرب را در مسئله «معرفت و شناخت» آشکار ساخت (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۵۰، ص ۸۰-۵۵).

علامه به تبع حکمت صدرایی و حکمت مشائی، برخلاف سوفسطائیان، «شناخت» را ممکن می‌داند. شناخت به «حضور» (علم به خود شیء) و «حصولی» (علم به تصویر شیء) تقسیم می‌شود. شناخت حصولی خود به «حقیقی» و «اعتباری» تقسیم می‌شود، و ادراکات اعتباری ریشه در ادراکات حقیقی دارند. مسئله مهم از نظر علامه این است که وحی ارزش معرفت‌شناختی دارد؛

سایر فلاسفه با استنتاج بیشتری به اثبات رابطه می‌پردازند و شعوب دیگری را نیز در این رابطه عقلایی موشکافی می‌کنند.

حقیقت هستی موجود است، به این معنا که عین موجودیت است و عدم بر آن محال است. از سوی دیگر، حقیقت هستی در ذات خود، یعنی در موجودیت و در واقعیت داشتن خود، مشروط به هیچ شرطی و مقید به هیچ قیدی نیست. هستی چون هستی است، موجود است، نه به ملاک دیگر و مناط دیگر، و نه به فرض وجود شیء دیگر؛ یعنی هستی در ذات خود، مشروط به هیچ شرطی نیست. همچنین کمال و عظمت و شدت و استغنا و جلال و بزرگی و فعلیت و لاحدی، که نقطه مقابل نقص و کوچکی و امکان و محدودیت و نیاز است، از وجود و هستی برمی‌خیزند؛ یعنی جز وجود حقیقتی ندارد. پس هستی در ذات خود هستی است، با نامشروط بودن به چیز دیگر؛ یعنی با وجود ذاتی، هم ازلی و هم ابدی است، با کمال و عظمت و شدت و فعلیت. نتیجه می‌گیریم که حقیقت هستی در ذات خود، قطع نظر از هر تعینی که از خارج به آن ملحق گردد، مساوی است با ذات لایزال حق. پس اصالت وجود عقل ما را مستقیماً به ذات حق رهبری می‌کند، نه چیز دیگر (طباطبائی، ۱۳۵۰، ص ۸۳).

به همین دلیل، به لزوم نهضت و انقلاب برای زوال نابسامانی‌های فوق و تحقق عدالت اجتماعی اصرار دارد. ایشان برای رفع ناهنجاری‌ها و نابسامانی‌های اجتماع و گرفتن حقوق ستم‌دیدگان از ستمگران، و حفظ کیان و کرامت انسانی، تشکیل یک نظام اجتماعی و حاکمیتی را ضروری می‌داند که در این زمینه، تحقق این امور به دست مجریان عادل و باتقوا امکان‌پذیر است. در اندیشه سیاسی علامه ملک و ولایت و حکومت از نتایج و پیامدهای اجتماع و اعتبار عدالت اجتماعی است (ترکاشوند و میرسپاه، ۱۳۸۹، ص ۲۸).

علامه طباطبائی تبیین مبانی حکومت اسلامی را امری ضروری می‌شمارد و می‌نویسد: بعد از پیغمبر، جمهور مسلمانان چنین معتقد شدند که انتخاب خلیفه‌ای که عهده‌دار مسئولیت حکومت بر جامعه اسلامی است به عهده خود مسلمانان است. اما عقیده شیعه این است که خلیفه باید از جانب خدا و رسولش معین شود و آنها (طبق نصوص معتبر) دوازده نفرند؛ ولی در این زمان، که پیغمبر وفات کرده و امام نیز از دیده‌ها پنهان است، امر حکومت به دست خود مسلمانان است، و این وظیفه آنهاست که با در نظر گرفتن روش رسول خدا ﷺ، که روش امامت بوده است، حاکمی را انتخاب کنند، و این روش غیر

از روش پادشاهی و امپراتوری است، و در این موقعیت، نباید هیچ حکمی از احکام الهی تغییر کند، و این وظیفه همه است که در راه حفظ احکام خدا کوشا باشند. اما درباره حوادث روزمره و پیشامدهای جزئی لازم است که حاکم با مشورت مسلمانان درباره آنها تصمیم بگیرد، و دلیل مطلب علاوه بر آیاتی که ما پیش از این در باب ولایت پیغمبر ﷺ ذکر کرده‌ایم، این آیه است: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (احزاب: ۲۱؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۳۲).

ایشان از یک سو، بر ضرورت حکومت، و از سوی دیگر، بر فساد حکومت‌های غیرالهی از دیرباز تاکنون تأکید داشته و تنها راه درمان را در تشکیل حکومت الهی و اسلامی دانسته، با ادله عقلی و نقلی بر اثبات ولایت و حکومت اسلامی پافشاری می‌کند.

در بیان علامه، اصل وجودی مقامی برای ملک و حکومت و ولایت لازم دانسته شده است. ایشان با تقسیم ملک (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۲۳۴) و ولایت (همان، ج ۶ ص ۱۵) به «حقیقی» و «اعتباری»، یا به عبارت دیگر، ولایت تکوینی و تشریحی هر دو این سنخ ولایت و ملک را برای خدا دانسته، سپس ملک و ولایت تشریحی یا اعتباری را برای رسول خدا و امامان معصوم ﷺ ثابت می‌داند.

حکم فطرت به لزوم وجود مقام ولایت در هر جامعه‌ای بر اساس حفظ مصالح عالی جامعه مبتنی است. اسلام نیز پایه‌ای فطرت پیش می‌رود. فردی که در تقوای دینی و حسن تدبیر و اطلاع بر اوضاع از همه مقدم است برای این مقام متعین است، و در اینکه اولیای حکومت باید زبده‌ترین و برجسته‌ترین افراد جامعه باشند کسی تردید به خود راه نمی‌دهد (صاحبی، ۱۳۶۸، ص ۱۷).

ایشان برای رفع ناهنجاری‌ها و نابسامانی‌های اجتماع و استیفای حقوق ستم‌دیدگان از ستمگران، و حفظ کیان و کرامت انسانی، جامعه بشری را ناگزیر از تشکیل یک نظام اجتماعی و حاکمیتی می‌بیند که در سایه آن، امور مزبور تحقق یابد. علامه بر این عقیده است که تحقق این امور، منحصرأ در گرو اجرای احکام اسلامی به دست مجریان عادل و باتقواست (ر.ک: طباطبائی، بی‌تا، ص ۱۳۵).

وی بر این باور است که احکام و مقرراتی که در اجتماع اسلامی اجرا می‌شود دو قسم است: یک قسم احکام آسمانی و قوانین شریعت که موادی ثابت و احام غیرقابل تغییرند. اینها سلسله احکامی هستند که به وحی آسمانی، به عنوان دین فطری غیرقابل نسخ بر رسول اکرم ﷺ نازل شده و برای همیشه در

اجتماعی، یا همان «قرارداد عملی عام»، که بنیان زندگی اجتماعی است، منجر می‌شود (یزدانی مقدم، ۱۳۹۰، ص ۱).

از تفاوت‌های دیگر حکومت اسلام با سایر حکومت‌ها، این است که تا آنجا که تاریخ نشان می‌دهد، هیچ اجتماعی خالی از اختلافات طبقاتی نبوده و همین اختلافات طبقاتی بوده که موجب بروز برخی برتری‌جویی‌ها و خودفروشی‌ها و در نهایت، فساد می‌شده است. این اختلافات، که ریشه در ثروت و جاه و مقام دارد، لازمه‌اش حکومت‌ها و جامعه‌ها بوده است. ولی اجتماع اسلامی، اجتماعی است که هیچ نوع برتری و مزیتی در بین افراد آن دیده نمی‌شود و هیچ کس بر دیگری مقدم نیست و تنها ملاک امتیاز و برتری همان است که فطرت پاک و قریحه آزاد انسانی به آن گویاست و این همان تقواست که مربوط به خدا بوده و مردم در آن دخالتی ندارند؛ چنان‌که خداوند می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» (حجرات: ۱۳؛ صاحبی، ۱۳۶۸، ص ۱۸).

علامه اشاره می‌کند که روش اسلامی یک روش دموکراسی یا همچون روش‌های اجتماعی مبتنی بر بهره‌برداری‌ها و کاهروایی‌های مادی نیست. ایشان چند نمونه از اختلاف‌های مهم آن را چنین برمی‌شمارد:

الف) یکی از بزرگ‌ترین اختلافاتی که بین این روش‌ها و روش اسلامی وجود دارد این است که این اجتماعات براساس تمتع و کام‌برداری‌های مادی است و روح استخدام و استثمار در آنها دمیده شده، در حالی روش اسلام از این هوس‌بازی‌ها کاملاً ببری است و ادله ما در این زمینه، سیره نبوی است.

ب) یکی دیگر از اختلافاتی که بین روش حکومتی اسلام با دیگر روش‌ها وجود دارد این است که اقسام گوناگون اجتماعات دارای اختلاف طبقاتی و فساد هستند، ولی اجتماع اسلام یک اجتماع مشابه‌الاجزاء است که در آن هیچ‌یک از افراد اجتماع بر دیگری تقدم ندارد: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» (حجرات: ۱۳). تنها تفاوت در تقواست (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۹۶).

ج) قوه مجریه در اسلام یک طایفه ممتاز در اجتماع نیست، بلکه همه افراد اجتماع مشمول این عنوان هستند. هر کسی وظیفه دارد که دیگران را به سوی خیر و خوبی دعوت کند و امر به معروف و نهی از منکر نماید (همان، ص ۹۷).

در تقریر علامه طباطبائی برای اثبات وجود خدا، از صرف عینیت

میان بشر و اجبالاجرا معرفی گردیده که در مجموع «شریعت» نامیده می‌شود (طباطبائی، ۱۳۸۷، الف، ج ۱، ص ۱۶۴-۱۶۵).

در نظر علامه طباطبائی، ملک و فرمان‌روایی، که پس از اعتبار اجتماع و عدالت اجتماعی رخ می‌نماید، برای برقراری عدالت اجتماعی است که بنیان زندگی اجتماعی و سیاسی است، و از آنجا که ملک و فرمان‌روایی پدید آمده از مردم است، بنابراین، متعلق به مردم نیز هست. از این رو، علامه از آن به «اعتبار ملک اجتماعی» تعبیر می‌کند. بر همین اساس نیز تقسیم‌بندی خاصی از انواع حکومت‌ها ارائه می‌کند. او معتقد است که حکومت‌ها بر دو دسته‌اند: اول استبدادی، و دوم غیراستبدادی. او حکومت‌های غیراستبدادی را اجتماعی می‌خواند.

تعیین رسول خدا و امامان معصوم^{علیهم‌السلام} از این جهت نیست که حق مردم در اداره جامعه و حکومت نادیده گرفته شده و منتفی اعلام شده باشد (ایازی، ۱۳۷۳، ص ۷۶)، بلکه به دلیل وظیفه خاصی است که بر عهده رسول خدا و امامان معصوم^{علیهم‌السلام} قرار دارد (یزدانی مقدم، ۱۳۸۷، ص ۱۱۷۵). شاید بتوان تحلیل مشهور را بر این سخنان علامه تطبیق داد و نتیجه گرفت که مشروعیت الهی است، ولی پذیرش مردم زمینه عملی تحقق حکومت اسلامی را به همراه دارد (مصباح، ۱۳۷۸، ص ۲۹).

علامه سعادت را در ارتباط با فطرت انسان و همانند/رسطو و فلاسفه اسلامی همچون صدرالمتألهین سیاست و حیات اجتماعی را در جهت سعادت می‌داند. ایشان علاوه بر دلیل عقلی و نقلی بر لزوم تشکیل حکومت، معتقد است: تشکیل حکومت از ضروریات و واضحات فطرت است و پایه اسلام نیز بر اساس فطرت است. این مسئله به قدری واضح است که در زمان رسول اکرم^{صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم} تشکیل حکومت اسلامی عملی شد و مسلمانان از پیامبر^{صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم} درباره لزوم تشکیل آن سؤال نکردند و جریان سقیفه نیز بر همین اساس بود که همه درک می‌کردند جامعه اسلامی نیازمند حاکم است (طباطبائی، بی‌تا، ص ۱۳).

فلسفه سیاسی علامه طباطبائی به مباحث و آثار اندیشه سیاسی دوران مشروطه و زمینه‌های عینی و ذهنی ایران معاصر توجه دارد و در سنت فلسفه سیاسی اسلامی و با استفاده از امکانات و مفاهیم آن انجام می‌گیرد. این فلسفه سیاسی براساس معرفت‌شناسی خاصی، انسان و اجتماع و حکومت و دین و قانون را تبیین می‌کند: انسان برای حرکت استکمالی، از ادراکات حقیقی و اعتباری بهره می‌برد. از جمله ادراکات اعتباری، حکم به استخدام دیگران است که درباره انسان‌ها، به تعدیل استخدام و استخدام متقابل و حکم به عدالت

حقیقت وجود، وجوب وجود آن آشکار می‌شود:

حقیقت وجود، که عین اعیان و حاق واقع است، حقیقتی است مرسل که عدم بر آن محال است؛ زیرا هیچ مقابلی مقابل خود را نمی‌پذیرد و حقیقت مرسلی که عدم بر آن محال است واجب‌الوجود بالذات است. پس حقیقت وجود واجب بالذات است (همان، ص ۹۸).

بنابراین، در یک اجماع اسلامی، فرمانده و فرمانبر، امیر و مأمور، رئیس و مرئوس، آزاد و بنده، زن و مرد، غنی و فقیر، بزرگ و کوچک، همه در صف واحدی بوده و در برابر قانون یکسانند، و فاصله طبقاتی بین آنها نیست. دلیل مطلب همان سیره و روش زندگی رسول اکرم ﷺ است. قوای اجرایی در اجتماع اسلامی، یک دسته متمایز و مشخص نیستند، بلکه اجرای قوانین یک وظیفه عمومی است که بر عهده تمام مردم قرار دارد. همه وظیفه دارند که به خوبی‌ها امر کنند و از بدی‌ها بازدارند، و اگر خدمتی به کسی محول شد نباید این را دلیل امتیاز خود ببینند. تفاوت‌های دیگری هم هست که بر آگاهان پوشیده نیست (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۳۳).

علامه تشکیل اجتماع بر اساس ملیت (ناسیونالیسم) را از نظر اسلام، ملغاً شده می‌داند و معتقد است: ملیت، یا مولود زندگی بدوی است، که به پیدایش قبایل منتهی شده؛ و یا مولود اختلاف منطقه زندگی است، که موجب انشعاب و دسته دسته شدن انسان‌ها شده و اختلاف زبان و رنگ را پدید آورده. در نتیجه، هر کدام به محیط خویش دل بستگی پیدا کرده و نام آن را «وطن» گذارده‌اند و به حکم نیازمندی‌های طبیعی، که فطرت انسانی حکم به تأمین آن می‌کند، از آن دفاع می‌نمایند ولی این احساس یک آفت هم برای جامعه انسانی ایجاد می‌کند که گاه موجب پراکندگی و مانع پیوستگی و انسجام آنها می‌شود و احیاناً این دل بستگی با تعصب و حرص و آز انسان درمی‌آمیزد، و همان‌گونه به جوامع دیگر نگاه می‌کند که به سایر اشیا می‌نگرد و همان‌گونه که دوست دارد اشیا جهان را استثمار و استعمار کند. جوامع انسانی را نیز به استثمار و استعمار می‌کشد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۳۴).

فلسفه سیاسی قرآنی از منظر علامه طباطبائی

علامه به شدت پایبند به مبانی عقلانی است. ایشان معمولاً در هر مسئله‌ای وارد می‌شود، پایه و اساس بحث را بر درک عقل، و یا به تعبیر خودش، «فطرت» قرار می‌دهد و نصوص دینی از کتاب و سنت را هم بر اساس همان مبنا تحلیل و تفسیر می‌کند؛ زیرا اعتقاد دارد که دین یک امر کاملاً فطری است و نمی‌تواند با عقل و درک

خردمندان در تضاد باشد. این شیوه استدلال، موجب جولان فکری می‌شود، و متفکر را در یک قالب خاص، محدود نمی‌کند.

علامه طباطبائی علاوه بر فیلسوف بودن، مفسر قرآن نیز بود. فلسفه ایشان صدراپی است و بنابراین، یکی از کاربردهای فلسفه صدراپی در اندیشه سیاسی علامه است. ایشان روش خاصی در تفسیر داشت و معتقد بود که آیات قرآن مفسر یکدیگرند و بیست جلد تفسیر *المیزان* ایشان جزو مهم‌ترین تفاسیر شیعی قرار گرفته است (حقیقت، ۱۳۹۳، ص ۱). بنابراین، در این قسمت به بررسی فلسفه سیاسی قرآنی از نگاه علامه طباطبائی و تفسیر آیات مرتبط با فلسفه سیاسی قرآن از نگاه ایشان می‌پردازیم:

ایشان در مطالعات قرآنی خود، به حقایق می‌رسد که چه بسا برای علمای دیگر، که خود را از این منبع و حیاتی محروم می‌کنند، قابل هضم نباشد؛ مثلاً، فقهای ما در فقه، از آیاتی مانند «مَّا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ» و مشابه آن هیچ پیام فقهی استنباط نمی‌کنند؛ ولی علامه که مشغول کار تفسیری است و ده‌ها آیه را با این مضمون می‌بیند و در آنها تأمل می‌کند، نمی‌تواند پیام عملی آنها را نادیده بگیرد. بدین‌روی، وقتی به آیه ۱۲ سوره «تغابن» می‌رسد که در صورت روی گردانی مردم از دستورات خداوند و یا فرامین رسول خدا ﷺ پیامبر وظیفه‌ای جز ابلاغ ندارد: «فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَإِنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ» نتیجه می‌گیرد که پیامبر حق اکراه و اجبار مردم بر اطاعت‌پذیری را ندارد. این‌گونه آراء در تفسیر *المیزان* فراوان است، درحالی که در کلمات فقها به علت غفلت از این‌گونه آیات، اصلاً دیده نمی‌شود.

قرآن کریم در بیانات خود، همه مردم را طرف خطاب قرار داده است. گاهی بی‌آنکه حجتی اقامه کند، به مجرد اتکا به فرمان‌روایی خدایی خود، به پذیرفتن اصول اعتقادی مانند توحید، نبوت و معاد و احکام عملی، مانند نماز و روزه امر می‌کند و از برخی اعمال نهی می‌نماید. اگر او این بیانات لفظی را حجت نمی‌داد، هرگز از مردم پذیرش و فرمان‌برداری آنها را نمی‌خواست. پس ناگزیر باید گفت: این‌گونه بیانات ساده قرآن، راهی است برای فهم مقاصد دینی و معارف اسلامی. این بیانات لفظی، مانند «آمِنُوا بِاللَّهِ وَ آقِمُوا الصَّلَاةَ»، «ظواهر دینی» خوانده می‌شود.

از سوی دیگر، قرآن در آیات بسیاری مسلمانان را به سوی حجت عقلی رهبری می‌کند و مردم را به تفکر، تعقل و تدبر در آیات آفاق و انفس دعوت می‌فرماید و خود نیز در موارد اثبات حقایق، به

برخی از مردم را به وسیله برخی دفع نمی‌کرد، زمین تباه شده بود. در ذیل این آیه نیز علامه می‌نویسد: نوع بشر بدون اجتماع و همکاری به سعادت کامل خود نمی‌رسد. در حقیقت، معنای «دفع و غلبه» معنای عامی است که در همه شئون اجتماعی انسانی سر بیان دارد و حقیقتش عبارت است از اینکه شخص، دیگری را به هر کیفیتی که ممکن باشد، وارد کرد که موافق اراده او کار کند. حال، باید دانست که فطری بودن غلبه و دفع یک اصل عمومی در همه افراد است، خواه در حقوق مشروع که با عدالت مقرون است و خواه در غیر آنها (طباطبائی، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۴۱۴).

در نتیجه، قرآن مجید تشکیل حکومت را امری ضروری می‌داند و فلسفه سیاسی خویش را در عالی‌ترین شکل ممکن مطرح نموده است؛ یعنی در نهایت، جهان‌داری صالحان و دولت کریمه اسلامی را دولت آرمانی و نهایی اسلامی می‌داند.

علامه اراده تشریحی خداوند را محول به یک شخص نمی‌داند. همچنین اضافه می‌کند که همه مردم در حکومت دست دارند، و به تعبیر دقیق‌تر، حکومت به دست همه مردم است. مفهوم روشن این تقسیم‌بندی آن است که وقتی نقش مردم در حکومت نادیده گرفته شود، هر چند سخن از تشریح و قانون خدا هم باشد، نظام را نباید دینی دانست، بلکه حکومت از همان نوع اول است: «استبدادی». یکی از وجوه استدلال علامه سیره پیامبر به عنوان الگوی حکومت دینی است. ولی وجه دیگر، که مهم‌تر و اساسی‌تر است، تعالیمی است که از قرآن استفاده می‌شود؛ مثلاً خداوند در سوره «توبه»، همه مؤمنان - از زن و مرد - را دارای ولایت بر یکدیگر می‌داند. این ولایت در آیه شریفه با توجه به قرینه‌ای که در آن وجود دارد و علامه در تفسیر توضیح داده، به معنای «محبت»، یا به معنای «نصرت و یاری» نیست، بلکه به معنای «سلطه و حاکمیت» است. ایشان «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ» را به معنای «يَتَوَلَّى بَعْضُهُمْ أَمْرَ بَعْضٍ وَيُدْبِرُهُ» می‌داند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۳۲۳).

پس آنچه از معانی ولایت در موارد استعمالش به دست می‌آید این است که ولایت عبارت است از: یک نحوه قربی که باعث و مجوز نوع خاصی از تصرف و مالکیت تدبیر می‌شود، و آیه شریفه مورد بحث سیاقی دارد که از آن استفاده می‌شود ولایت نسبت به خدا و رسول و مؤمنین به یک معناست؛ چه به یک نسبت ولایت را به همه نسبت داده است و مؤید این مطلب این جمله از آیه بعدی است: «فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ». برای اینکه این جمله دلالت و یا - دست‌کم - اشعار دارد بر اینکه مؤمنین و رسول خدا - صلی الله علیه و آله - از جهت اینکه در تحت ولایت خدایند، حزب خدایند و چون چنین است، پس سخن ولایت هر دو یکی، و از سخن ولایت خود پروردگار است» (مانند: ۵۵) (زرعی توپخانه، ۱۳۹۲، ص ۲۹).

استدلال عقلی آزاد می‌پردازد. قرآن نمی‌گوید: اول حقانیت معارف اسلامی را بپذیرید، سپس احتجاج عقلی کنید، بلکه با اعتماد کامل به حقانیت خود، می‌گوید: 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 می‌کند.

همچنین قرآن با بیانی جالب روشن می‌سازد که همه معارف حقیقی از توحید و خداشناسی واقعی سرچشمه گرفته، استنتاج می‌شود. کمال خداشناسی از آن کسانی است که خداوند آنان را از هر جا جمع‌آوری کرده و برای خود اختصاص داده است. آنان هستند که خود را از همه کنار کشیده و همه چیز را فراموش کرده‌اند و در اثر اخلاص و بندگی، همه قوای خود را متوجه عالم بالا ساخته و دیده را با نور پروردگار، پاک و روشن ساخته‌اند و با چشم واقع‌بین، حقایق اشیا و ملکوت آسمان و زمین را دیده‌اند؛ زیرا در اثر اخلاص و بندگی، به یقین رسیده‌اند و در اثر یقین، ملکوت آسمان و زمین و زندگی جاودانی جهان ابدیت برایشان مکشوف شده است (طباطبائی، ۱۳۸۶، ص ۴۲-۴۳).

علامه در رساله وحی یا شعور مرموز، نظام‌های اجتماعی را سه‌گونه می‌داند: یکی نظام‌های استبدادی که اراده یک شخص، مقدرات مردم را تعیین می‌کند. دوم نظام‌های مردم‌سالار که سرنوشت مردم در آن بر طبق قانون تعریف می‌شود و یک فرد یا گروه مسئول اجرای قانون است. بعد سوم را این‌گونه معرفی می‌کند: روش دینی که اراده تشریحی خداوند به دست همه مردم حکومت می‌کند.

یکی از آیاتی که می‌توان برای تشکیل حکومت و دولت به آن استناد کرد آیه ۳۵ سوره «ص» است. در این آیه، از قول چنین آمده است: «وَهَبْ لِي مَلِكًا»؛ یعنی: خدایا، حکومتی به من عطا کن. یکی از نویسندگان بعد از بیان داستان حضرت سلیمان، ذیل آیه مزبور از سوره «ص»، یکی از نکاتی که ذکر می‌کند این است که داشتن یک حکومت نیرومند با امکانات مادی فراوان و اقتصاد گسترده و تمدن درخشان، هرگز منافاتی با مقامات معنوی و ارزش‌های الهی ندارد و این نکته در لابه‌لای داستان حضرت سلیمان عینیت یافته است.

علامه طباطبائی نیز در ذیل آیه ۲۶ سوره آل عمران «قُلْ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ...» چنین می‌فرماید: و «ملک» به ضم میم، که عبارت از سلطنت بر افراد است، از جمله اعتبارات ضروری است که انسان از آن بی‌نیاز نیست. قرآن شریف این مطلب را به نحو تام و کامل در ذیل داستان طالوت شرح داده است (طباطبائی، ۱۳۷۰، الف، ج ۳، ص ۲۷۳).

در آیه ۲۵۱ سوره بقره که بعد از داستان طالوت آمده، چنین آورده است: «وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ»؛ و اگر خدا

می‌کنند! جامعه اسلامی جامعه‌ای نیست که یکی بر همه سلطه دارد، بلکه جامعه‌ای است که چون قدرت از مردم نشأت می‌گیرد، همه بر همه تسلط دارند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۸۶).

«... مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ» (یوسف: ۱۱۱): اینها داستان دروغین نبود، بلکه (وحی آسمانی، و) هماهنگ است با آنچه پیش‌روی او (از کُتب آسمانی پیشین) قرار دارد و شرح هر چیزی (که پایه سعادت انسان است)، و هدایت و رحمتی است برای گروهی که ایمان می‌آورند.

خداوند متعال در این آیه شریفه، با عبارت «تَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ» و سپس با واژه «هُدًى» به شمول قرآن نسبت به همه مطالبی که برای هدایت بشر لازم است، اشاره می‌کند. علامه طباطبائی در ذیل آیه شریفه مزبور می‌نویسد:

«تَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ...» بیانگر هر چیزی است که مردم در دین خود - که اساس سعادت دنیا و آخرت آنان است - بدان نیازمندند و نیز مایه هدایت آنان به سوی سعادت و فلاح است (طباطبائی، ۱۳۷۹، ج ۱۱، ص ۲۸۰).

نتیجه‌گیری

آنچه در این تحقیق بررسی شد فلسفه سیاسی از نگاه علامه طباطبائی بود. با توجه به مطالب ارائه‌شده در این مقاله، خلاصه دیدگاه‌های ایشان در فلسفه سیاسی چنین است: انسان موجودی اجتماعی است و برای زندگی اجتماعی، که از مقتضیات اولیه طبیعت اوست، به نظم، امنیت، تعاون، عدل و داد نیاز دارد تا بتواند با هموعان خویش روابط سالم داشته باشد و با تعاون و معاضدت به زندگی جمعی خود ادامه دهد. البته تأمین این امور جز با ایجاد یک قدرت مدیر و مدبر، که آن را «حکومت» می‌نامیم، ممکن نیست. نظام‌های سیاسی فاسد، مولد نابسامانی‌ها و فساد در جامعه بشری هستند، و انسان‌های صالح برای اصلاح خود و اجتماع خویش، ناگزیر از ازاله این نظام‌ها از صحنه اجتماع بشری هستند. تحقق عدالت اجتماعی، روابط و مناسبات سالم انسانی و حفظ کیان و کرامت آدمی، جز در پرتو احکام الهی و در سایه حاکمیت الهی و اسلامی ممکن نیست. در زمان غیبت امام معصوم، امر حکومت به‌دست مسلمانان است و این وظیفه آنهاست که با در نظر گرفتن روش و سنت رسول اکرم ﷺ، که روش امامت بوده است، حاکمی را انتخاب کنند. دو نوع احکام «ثابت» و «متغیر» در اسلام، منشأ قانون‌گذاری برای اداره جامعه اسلامی است.

مؤمنین، مردان و زنانشان با همه کثرت و پراکندگی افرادشان، همه در حکم یک تن واحدند، و به همین جهت، بعضی از ایشان امور بعضی دیگر را عهده دار می‌شوند؛ و به همین جهت است که هر کدام دیگری را به معروف امر می‌کند و از منکر نهی می‌نماید. آری، به‌خاطر ولایت داشتن ایشان در امور یکدیگر است؛ آن‌هم ولایتی که تا کوچک‌ترین افراد اجتماع راه دارد که به خود اجازه می‌دهند هریک دیگری را به معروف واداشته و از منکر باز بدارد (توبه: ۷۱) (همان، ص ۳۰).

علامه در تفسیر آیه شریفه «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ» (اسراء: ۹) قومیت قرآن را هم در قیاس با ادیان دیگر و هم شرایع الهی سابق، این‌گونه تصویر می‌کند که قرآن از آن نظر نسبت به سایر ادیان آسمانی اقوم است که آنها به بعضی از نیازهای پیروانشان پاسخ گفته‌اند و سودمند به حالشان هستند اما امور دیگری را که خیر بشر در آنهاست و آگاهانسته‌اند یا اگر برخی از نیازها را پاسخ گفته‌اند که مطلق یا میل و خواسته آنهاست در مقابل، بخش زیادی از نیازهای آنان را، که صلاح و خیرشان در آن است برآورده نمی‌کنند اما اسلام و قرآن به زندگی انسان و جمع امور مهم دنیا و آخرت او توجه و قیام نموده است سپس قرآن انسان را به دین حنیفی هدایت می‌کند که نسبت به سایر ادیان در این زمینه اقوم و استوارتر است (طباطبائی، ۱۳۷۹، ج ۱۳، ص ۴۷).

علامه در ذیل آیه ۱۳ سوره «شوری» نیز تصریح می‌کند که شریعت پیامبر اکرم ﷺ جامع همه مسائل ریز و درشت و اهم و مهم عقاید و احکام است، برخلاف شرایع پیشین که محدود به نیاز و حال و وضعیت همان امت‌ها و در حد استعداد آنان بود (همان، ج ۱۸، ص ۲۸). علاوه بر این، ایشان در تفسیر آیه ۴۸ سوره «مائده»، که در آن قرآن تصدیق‌کننده کُتب پیشین آسمانی و مهیمن بر آنها معرفی شده است، می‌نویسد: معنای هیمنه داشتن قرآن بر کُتب آسمانی سابق آن است که قرآن با توجه به وصف «بِیَانِ كُلِّ شَيْءٍ» بودنش در قیاس با کُتب آسمانی سابق، اصول ثابت و غیرمتغیرشان را حفظ و فروع آنها را، که به تناسب شرایط زمان و بر حسب تکامل و ترقی زندگی بشر قابل تغییر و تبدیل است، نسخ و جایگزین کرده است (همان، ج ۱۵، ص ۳۴۸). ایشان در توضیح همین آیه در کتاب قرآن در اسلام گفته است: «قرآن مجید به حقیقت مقاصد همه کُتب آسمانی مشتمل است و زیاده» (طباطبائی، ۱۳۶۱، ص ۲۲).

آنچه را علمای دیگر به دلیل آیاتی مانند «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا» تحت عنوان ولایت تدبیر و یا حکومت، صرفاً برای پیامبر و ائمه اطهار ﷺ ثابت می‌دانند، علامه ضمن قبول آن، همان نوع ولایت را در یک سطح وسیع و گسترده، برای عموم مسلمانان اثبات می‌کند. بدین‌روی، جامعه اسلامی، جامعه‌ای نیست که شهروندان در آن مدیریت می‌شوند، بلکه جامعه‌ای است که شهروندان آن را مدیریت

قم، بوستان کتاب.

_____، ۱۳۸۷، *روابط اجتماعی در اسلام به ضمیمه چند رساله دیگر*، به کوشش محمدجواد حجتی کرمانی، قم، بوستان کتاب.

_____، ۱۳۷۹، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.

_____، ۱۳۸۶، *تشیع در اسلام*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

_____، بی تا، *ولایت و زعامت در: مرجعیت و روحانیت*، تهران، شرکت سهامی انتشار.

قزلسفی، محمدتقی، ۱۳۷۷، *بازخوانی اندیشه ۶۸*، تهران، فرهنگ و اندیشه.

مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۸، *نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

هاشمی، کامل و محمدحسن معصومی، ۱۳۷۵، «ارتباط فلسفه الهی و فلسفه سیاسی»، *حکومت اسلامی*، ش ۲، ص ۸۷-۱۲۰.

یزدانی مقدم، احمدرضا، ۱۳۸۷، «بررسی مقایسه‌ای حکومت و مصلحت در اندیشه امام خمینی و علامه طباطبائی»، *مطالعات انقلاب اسلامی*، ش ۱۴، ص ۱۶۳-۱۸۸.

_____، ۱۳۹۰، *فلسفه سیاسی علامه طباطبائی و ایران معاصر*، رساله دکتری، رشته علوم سیاسی، قم، دانشگاه باقرالعلوم.

منابع.....

اسپریگنز، تامس، ۱۳۷۰، *فهم نظریه‌های سیاسی*، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، آگاه.

اشتراوس، لئو، ۱۳۷۳، *فلسفه سیاسی چیست؟*، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، علمی و فرهنگی.

ایازی، سیدمحمد، ۱۳۸۱، «اندیشه اجتماعی در تفسیر المیزان»، *بینات*، ش ۳۴، ص ۸۵-۷۳.

برائعی پور، مهدی، ۱۳۸۰، «ماهیت فلسفه سیاسی»، *قبسات*، ش ۲۰-۲۱، ص ۱۲۰-۱۲۴.

بشیریه، حسین، ۱۳۷۱، «تاریخ اندیشه‌ها و جنبش‌های سیاسی در قرن بیستم»، *اطلاعات سیاسی - اقتصادی*، ش ۶۰، ص ۱۶-۲۶.

بهروزلک، غلامرضا، ۱۳۸۲، «نسبت کلام سیاسی و فلسفه سیاسی»، *علوم سیاسی*، سال ششم، ش ۲۲، ص ۱۷۵-۱۹۶.

ترکاشوند احسان و اکبر میرسپاه، ۱۳۸۹، «تفسیری نو از اعتباریات علامه طباطبائی»، *معرفت فلسفی*، ش ۲۹، ص ۲۵-۵۴.

جی. ویت من، پل، ۱۳۸۱، «دین و فلسفه سیاسی»، ترجمه رحمت‌الله رضایی، *معرفت*، ش ۵۵، ص ۵۶-۶۱.

حاجی صادقی، عبدالله، ۱۳۸۵، «مبانی فلسفه سیاسی اسلام از دیدگاه مقام معظم رهبری»، *حصون*، ش ۷، ص ۳۳-۵۶.

حقیقت، سیدصادق، ۱۳۸۰، «چیستی و گونه‌های فلسفه سیاسی»، *نامه مفید*، ش ۲۵، ص ۱۳۹-۱۵۶.

_____، ۱۳۹۳، *فلسفه سیاسی شیعه با نظر به دیدگاه‌های علامه طباطبائی*، تهران، مرکز بین‌المللی مطالعات صلح.

رضایی، حبیب، ۱۳۹۶، *فلسفه سیاسی اسلام، امکان یا امتناع*، روزنامه جوان، ۳۰ اردیبهشت، کد خبر ۸۵۲۶۱۵.

زارعی توپخانه، محمد، ۱۳۹۲، «نقش ولایت‌پذیری اهل بیت در امنیت فردی و تحلیل روان‌شناختی آن»، *معرفت*، ش ۱۹۱، ص ۲۷-۴۴.

سجادی، سیدابراهیم، ۱۳۸۸، «نگاه قرآنی شهید اول به فلسفه سیاسی»، *پژوهش‌های قرآنی*، ش ۵۸، ص ۷۸-۱۱۱.

صاحبی، محمدجواد، ۱۳۶۸، «فلسفه سیاسی از دیدگاه علامه طباطبائی»، *کیهان اندیشه*، ش ۲۶، ص ۱۳-۱۹.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۵۰، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، قم، دارالعلم.

_____، ۱۳۶۱، *قرآن در اسلام*، قم، جامعه مدرسین.

_____، ۱۳۷۰، *تفسیر المیزان*، ترجمه محمدتقی مصباح، چ پنجم، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.

_____، ۱۳۷۰، *تفسیر المیزان*، ترجمه عبدالکریم نیری، چ پنجم، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.

_____، ۱۳۷۴، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین.

_____، ۱۳۸۷، *الف، بررسی‌های اسلامی*، به کوشش سیدهدای خسروشاهی،