

اندیشه سیاسی علامه طباطبایی

..... مصطفی زهرانی

مقدمه

آن گونه که از آثار علامه طباطبایی مشهود است، وی دو مشکل اساسی را در جامعه ایرانی روزگار خویش در رأس 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 کرده‌اند. مسأله دوم این که جامعه آن روز، جامعه‌ای غربزده و مقلد غرب بوده است. علامه این دو مسأله را به روشنی و به صراحت در عبارات زیر بیان می‌کنند:

«ما شرقی هستیم و تا آنجا که از تاریخ نیاکان و پیشینیان خود به یاد داریم و شاید به هزارها سال سرزند، 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 می‌داد، در

□ علامه طباطبایی (ره) دو مشکل اساسی را در جامعه ایرانی روزگار خویش در رأس دیگر مسائل می‌دید. اولین مشکل این بود که حکومت‌های موجود در تاریخ این مرزوبوم از این‌که دین مباحث اجتماعی و سیاسی را در بین مردم مطرح کند پرهیز داشته و به هر طریق ممکن با این کار مقابله می‌کرده‌اند. مسأله دوم این‌که جامعه آن روز، جامعه‌ای غربزده و مقلد غرب بوده است.

اثر حوادث تاریک و توفان‌های طبیعی و مصنوعی که به دست یک 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 شکنجه‌های جهنمی و محیط‌های مرگبار، ما ماندیم و وظیفه باستانی «بله بله»، «لییک» و «سعدیک»... آن‌که بسیار زرنک بود همین اندازه می‌توانست 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 می‌کردند.

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 نظریه‌های فلسفی او مورد افاده و استفاده بود و از یک طرف سالهاست که دانشگاه تهران تأسیس شده و با تشریفات خیره‌کننده به تدریس فلسفه می‌پردازد ولی وقتی چند سال پیش یک نفر از مستشرقین در دانشگاه، از کنفرانس ملاصدرا تمجید کرده و از مکتب فلسفی او تقدیر نمود غوغای بی‌سابقه‌ای در دانشگاه در خصوص شخصیت او و مکتب فلسفی وی به راه افتاد. اینها از نظایر آن، نمونه‌هایی است که به خوبی موقعیت اجتماعی جهانی و هویت شخصیت فکری ما را روشن ساخته نشان می‌دهد که شخصیت فکری ما طفیلی

دیگران می‌باشد 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 کنجکاوی در ادیان و مذاهب پرداخته محصول بررسیهای خود را همه روز منتشر می‌سازند و البته مانیز به موجب حس تقلید و تبعیت - که گفته شد - کم و بیش در همان خط سیر افتاده یک رشته پرسشهای مربوط به دین مقدس اسلام را مورد بحث و گفتگو قرار می‌دهیم.»^(۱)

با توجه به دو قسمت ذکر شده مشخص می‌شود 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 می‌دهیم.

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 جامعه‌ای را بطور کلی بحث می‌کند. از سوی دیگر، علامه ابزار و شیوه‌های عملی مسائل سیاسی را به فقه‌إحاله می‌دهد. البته، وی همانند فقها بر تبعیت سیاست از مذهب تأکید نمی‌کند ولی بر این نکته پافشاری می‌نماید که حکومت از ضروریات بشر است و دین نیز ضروریات انسان را امضا می‌کند. با این حال، وی بر این مطلب که سیاست به طور مستقیم از فلسفه ناشی می‌شود، تأکیدی ندارد. ولی از طریق طرح مسائل عقلی به ولایت و حکومت می‌رسد. بنابراین، می‌توان گفت که علامه اصول اسلامی را تابع مسائل طبیعی و عقلانی می‌داند. همین برخورد را در درک علامه نسبت به ماهیت هدف غایی بشر می‌توان دید. در این زمینه، اگر چه اختلافی بین نظریه علامه با فقها دیده نمی‌شود، با این وجود وی معتقد است سعادت و کمال انسان تنها از طریق جامعه مطلوب مورد نظر انسان تأمین می‌شود و این گفته بی‌شبهت به گفته افلاطون نیست که سعادت انسان را از طریق جامعه مدنی امکان‌پذیر می‌بیند. در نتیجه، می‌توان گفت که روش

علامه در بین فقه و فلسفه در حال آمد و شد است و از یک رهیافت به دیگری می‌رسد. 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، می‌توانیم بگوییم که علامه گفتمان حاکم بر دوران جدید را نیز درک کرده است؛ با این قید که وی سیاست عملی را در حیطه فقه قلمداد می‌کند. بر همین اساس علامه در طرح مسائل کلی حکومت از فلسفه بهره می‌گیرد ولی جزئیات را به فقه احاله می‌دهد.

با توجه به مبانی ذکر شده در بالا می‌توان به روش علامه در بررسی اسلام پرداخت. علامه، روشهای کلامی را که بعد از رحلت رسول خدا (ﷺ) و فتوحات مسلمین و معاشرت و برخورد با دیگر فرق و ادیان آغاز شد، مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد. 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، نمی‌پذیرد. وی تمسک به ظواهر قرآن به جای برهان و استدلالهای فقهی را که توسط عرفا و صوفیان از طریقه ریاضت به منظور فهم معارف و حقایق دینی مطرح می‌شود نیز طرد می‌نماید.^(۱) او همچنین روش محدثان را که صرفاً اساس رأی صحابه و تابعین مبنی بر این که صرف روایت کفایت می‌کند مردود شمرده می‌گوید: «این دسته هر کجا روایتی به دست نمی‌آوردند در تفسیر آیه قرآن می‌گویند: در این باره چیزی نمی‌توان 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، هر چند که ما معنایش را نفهمیم.» اینها به جمله (والراسخون فی العلم یقولون امنا به) تمسک می‌کنند. این عده که عقل و اندیشه را از کار انداخته در حقیقت می‌گویند که حق نداریم در

۱- تمسک بی‌محابانه ظواهر قرآن، اولین بار در صدر اسلام توسط خوارج صورت گرفت. خوارج در برابر حضرت علی (ع) می‌گفتند هیچ حکمی جز حکم خدا وجود ندارد و این حکم را نیز ظواهر قرآن می‌دیدند. 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. سید حسین نصر، ص ۲۵).

فهم آیات قرآنی، عقل و شعور خود را به کار بریم و تنها به سخن صحابه اکتفا می‌کنند، محکوم هستند.»^(۲)

همچنین به گفته علامه، روش متکلمان که قرآن را طبق آرای خود تفسیر می‌کنند و اگر آیه‌ای مخالف با رأیشان بود آن را متناسب به رأی مورد نظر تأویل می‌کنند و با عینک رنگین، سراغ دین و قرآن می‌روند، پذیرفته نیست.^(۳) توضیح آن‌که 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 می‌کند، اما فیلسوف از همان ابتدا حقیقت وجود را مد نظر خویش قرار داده، آنگاه به بررسی خواص و عوارض آن از قبیل وجود و امکان، حدوث و قدم و سایر لوازم و لواحق آن می‌پردازد و در نهایت ضرورت وجود خالق متعال و امکان و حدوث عالم آفرینش را نتیجه می‌گیرد.^(۴)

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 می‌شود. فلاسفه خود به دو دسته مشاء و اشراق تقسیم می‌شوند. اولی بحث و تحقیق را فقط از راه استدلال معتبر می‌داند و آنقدر به تأویل می‌پردازد که حتی آیاتی را که صراحت دارد نیز متناسب آرای خویش تأویل می‌کند. معتزله که متصوفه نیز از آنها‌یند، به خاطر اشتغال به تفکر و سیر در باطن خلقت و اعتنای به آیات انفس و بی‌توجهی به عالم ظاهر و آیات آفاقی، به طور کلی باب تنزیل یعنی ظاهر قرآن را رها نموده تنها به تأویل آن می‌پردازند و این باعث شده تا حد و مرزی برای تأویل باقی نماند. در اندیشه معتزله سه نکته اساسی دیده می‌شود: اول آن‌که، آنها به دنبال آشتی بین عقل و وحی هستند. دوم آن‌که، از دید معتزله اختیار در برابر جبر قرار می‌گیرد و اصل با اختیار است. سوم آن‌که، معتزله بر استفاده از فلسفه یونانی تأکید می‌ورزند. (اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، حمید عنایت، ت. - سید حسین نصر، ص ۲۹۰).

بعلاوه، به گفته علامه، روشهای مادی و روش اصالت عمل نیز نمی‌تواند در فهم معارف دینی بکار رود. وی در این باره می‌گوید.

«در ضمن، کسانی که در علوم طبیعی و امثال آن‌که اساسش حس و تجربه است، مسائل اجتماعی که اساسش تجربه و آمارگیری است، روحیه

حسیگری پیدا کرده‌اند و در نتیجه یا به طرف فلاسفه مادی و حسی سابق اروپایی تمایل یافته یا به سمت مذهب اصالت عمل سوق داده شده‌اند. اینها می‌گویند: هیچ ارزشی برای ادراکات انسان نیست، مگر آن ادراکاتی که منشأ عمل می‌باشد؛ آن‌هم عملی که به درد حوائج زندگی مادی بخورد؛ حوائجی که جبر زندگی آن را معین می‌کند. اینها در تفسیر دین می‌گویند: معارف دینی نمی‌بایستی با علم مخالف باشد و علم می‌گوید: اصالت وجود تنها مربوط به ماده و خواص آن است. پس در دین و معارف آن‌هم 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 تأویل 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 پدیده‌ای مادی و از خواص ماده است و مسأله تشریح هم اساسش یک نبوغ خاص اجتماعی است که می‌تواند قوانین را بر پایه افکار صالح بنا کند.» (۵)

«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 می‌کنند؛ یعنی، قرآن که (هدی للعالمین)، (نور مبین)، (تبیان لکل) است، به کمک غیر خود می‌باید تفسیر شود.»

مرحوم علامه بیشتر به ظواهر تکیه می‌کند. وی می‌گوید: «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 بی‌آن که حجتی اقامه کند، بلکه به مجرد اتکا به فرمانروایی خدایی خود، به پذیرفتن اصول اعتقادی مانند توحید،

■ روش علامه مبنی بر دیدگاه فلسفی است؛ به این معنا که وی همانند دیگر فلاسفه سیاسی در پی ارائه بهترین جامعه و نظام مدنی است.

■ به گفته علامه، روشهای مادی و روش اصالت عمل نیز نمی‌تواند در فهم معارف دینی به‌کار رود.

نبوت و معاد و احکام عملی مانند نماز و روزه و غیر آن امر می‌کند و در برخی اعمال نهی می‌نماید و اگر این بیانات لفظی را حجت نمی‌داد، هرگز از مردم پذیرش و فرمانبرداری آنها را نمی‌خواست. 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 اقيموا الصلوه» 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 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 می‌نماید.»

«از طرف دیگر، قرآن با بیانی جالب روشن می‌سازد که همه معارف حقیقیه، از توحید و خداشناسی واقعی سرچشمه گرفته استنتاج می‌شود. کمال خداشناسی از آن کسانی است که خداوند آنان را از هر جای 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 بر ایشان مکشوف شده است.» (۶)

سه طریق مذکور اختلافهایی با یکدیگر دارد:

- ۱) ظواهر دینی در دسترس همگان است و هر کس به اندازه استعداد از آن بهره می‌گیرد؛ در حالی که دو طریق دیگر مخصوص خواص است؛
- ۲) ظواهر دینی راهی است که با پیمودن آن می‌توان به اصول و فروع معارف اسلامی پی برد و موارد اعتقادی و عملی دعوت (اصول معارف و اخلاق) را به دست آورد و این برخلاف دو طریق دیگر است. زیرا اگر چه از راه عقل می‌توان 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 می‌باشد و آن عملی است خدادادی، نمی‌توان نسبت به نتیجه آن و حقایقی که با این موهبت خدایی مکشوف و مشهود می‌شود، تحدیدی قائل شد یا اندازه‌گیری کرد. این عده چون از همه جا بریده‌اند همه چیز را جز خدا، فراموش کرده‌اند، تحت ولایت و سرپرستی مستقیم خدا می‌باشند و آنچه را می‌خواهد (نه آنچه را خودشان می‌خواهند) برایشان مشهود می‌شود.

قرآن کریم با بیان لفظی خود مقاصد دینی را روشن می‌کند و دستوراتی در زمینه اعتقادی و عمل، به مردم ارائه می‌دهد ولی مقاصد قرآن تنها به این مرحله منحصر نیست بلکه در پناه همین الفاظ و در باطن همین مقاصد، مرحله‌ای معنوی و مقاصد عمیق‌تر و وسیع‌تر قرار دارد که خواص، بادل‌های پاک خود می‌توانند بفهمند. البته، باطن قرآن، ظاهر آن را ابطال و الغایمی‌کند بلکه به منزله روحی است که جسم خود را حیات می‌بخشد. (۷)

صرف نظر کردن از ظواهر و تأویل بردن قرآن نیز پذیرفته نیست. «در صدر اسلام، میان اکثر اهل تسنن معروف بود که در جایی می‌توان از ظاهر قرآن صرف نظر و به معنای خلاف ظاهر حمل کرد که دلیل وجود داشته باشد. معمولاً معنای «خلاف ظاهر»، «تأویل» نامیده می‌شود و آنچه در قرآن کریم به تأویل ذکر شده به این معنا تفسیر می‌گردید. (۸) این رویه کم‌وبیش در

□ مرحوم علامه در درک حقایق دینی از سه راه پذیرفته شده، بیشتر بر ظاهر قرآن تأکید می‌ورزد؛ اگر چه به باطن قرآن و نیز روش عقلی توجهی خاص دارد.

□ فلاسفه اسلامی جامعه‌ای را مطلوب و مورد توجه قرار داده‌اند که نه آسمانی است و نه الگوی جوامع موجود، بلکه جامعه‌ای است که از نظر تاریخی در صدر اسلام موجودیت داشته است.

شیعه نیز سرایت کرده است و در برخی از کتب کلامی دیده می‌شود. ولی به دلالت آیات^(۱) قرآن کریم، از مرحله‌ای سرچشمه می‌گیرد که فهم مردم از رسیدن و نفوذ در آنجا زبون است. کسی رانمی‌رسد که کمترین درکی از آن جا داشته باشد؛ جز بندگان که خدا آنان را پاک گردانیده است که اهل بیت پیغمبر اکرم (ﷺ) از آن پاکانند.^(۹)

با توجه به آنچه ذکر شد، روشن می‌شود که مرحوم علامه در درک حقایق دینی از سه راه پذیرفته شده، بیشتر بر ظاهر قرآن تأکید می‌ورزد؛ اگر چه به باطن قرآن و نیز روش عقلی توجهی خاص دارد. مطالعه انواع ظواهر دینی که وی بیان می‌کند، بیش از پیش ما را به درک روش ظواهر دینی آگاه می‌نماید. گذشته از ظواهر آیات قرآن، بیان پیامبر (ﷺ) و گفته‌های ائمه معصومین (علیهم‌السلام) نیز از ظواهر دینی به حساب می‌آید که این نیز از خود آیات قرآن به دست می‌آید. قرآن علاوه بر ظواهر آیات، بیان پیامبر اکرم (ﷺ) را تالی قرآن قرار داده و مانند آن حجت می‌سازد. چنانچه می‌گوید: ﴿و انزلنا علیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیهم﴾^(۲) و می‌فرماید: ﴿لقد کان لکم فی رسول الله اسوة حسنة﴾^(۳) پس بیان پیامبر اکرم (ﷺ) برای کسانی که آن را از خود حضرت یا از نقل قابل اعتمادی می‌شنوند، حجت و لازم‌الاتباع است. با تواتر قطعی، از پیامبر (ﷺ) رسیده است که بیان اهل بیت وی مانند بیان خودش می‌باشد و به موجب احادیث نبوی قطعی، بیان اهل بیت تالی بیان پیامبر (ﷺ) می‌باشد. اهل بیت در

۲- نحل، ۴۴.

۱- زخرف، ۳، واقعه، ۷۹ و احزاب، ۳۳.

۳- احزاب، ۲۱.

اسلام، سِمَت مرجعیت علمی داشته در بیان معارف و احکام اسلام هرگز خطا نمی‌کنند و بیان ایشان به طریق مشافهه یا نقل قابل اعتماد، حجت است. حدیث صحابه نیز اگر متضمن قول یا فعل پیامبر (ﷺ) باشد و مخالف با حدیث اهل بیت نباشد، قابل قبول است و اگر متضمن نظر و رأی 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 می‌باشد، 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 تفصیل آنها قابل فهم عموم است ولی در درک معانی آنها باید روش اهل بیت را اتخاذ نمود و هر آیه قرآن را با آیه دیگر توضیح داد و نه برای خودش.^(۱۰)

بنابراین، برداشت علامه این است که دین، هر سه طریق حجت عقلی، ظواهر دینی و درک معنوی را تأیید می‌کند. اولی از طریق اجماع عقلی، حقانیت معارف حقه را در می‌یابد. دومی از طریق ظاهر آیات روشن و احادیث، اصول و فروع معارف را توضیح می‌دهد و بالاخره از طریق درک معنوی، فرد در اثر اخلاص و بندگی، به یقین و در اثر یقین به کشف ملکوت آسمان و زمین می‌رسد. 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 تأویل و احتجاج عقلی ندارد. زیرا تأویل مقابل ظاهر است و تأویل قرآن نیز مخصوص اهل بیت پیامبر (ﷺ) می‌باشد. آیات قرآن، بیان پیامبر (ﷺ) و گفته‌های ائمه معصومین (علیهم‌السلام)، ظواهر دینی است و گفته صحابه مورد نظر اهل سنت نیز در صورتی دارای حجیت است که متضمن قول یا فعل پیامبر (ﷺ) بوده با حدیث اهل بیت مخالف نباشد. البته، ظاهری‌گری، 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 حقانیت معارف پی می‌برد. 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 تفصیل آنها قابل فهم عموم باشد ولی در درک معانی آن نایستی

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 مانوس 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.^(۱۱) به علاوه، دین دعوت به اجتماع را از زمان **برداشت علامه این است که دین، هر سه طریق حجت عقلی،**

ظواهر دینی و درک معنوی را تأیید می‌کند. اولی از طریق اجماع عقلی، حقانیت معارف حقه را در می‌یابد. دومی از طریق ظاهر آیات روشن و احادیث، اصول و فروع معارف را توضیح می‌دهد و بالاخره از طریق درک معنوی، فرد در اثر اخلاص و بندگی، به یقین و در اثر یقین به کشف ملکوت آسمان و زمین می‌رسد.

حضرت نوع (علیه السلام) که قدیمی‌ترین پیامبر است آغاز کرده^(۱۲) اصولاً این دین بوده است که برای اولین بار بر تشکیل جامعه تأکید داشته است.^(۱۳) 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 می‌باشد و این معارف جز در پرتو یک زندگی اجتماعی شایسته، مؤثر نیست.^(۱۴)

اسلام در تشریح هم، قوانین اجتماعی را مقدم بر جنبه‌های عبادی می‌داند. از سوی دیگر، تکالیف عبادی مقدمه خداشناسی 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.^(۱۵) 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 می‌فرماید: ﴿و صابروا و رابطوا و اتقوا الله لعلکم تفلحون...﴾^(۱۶) اصولاً کمال انسان زندگی اجتماعی است^(۱۷) و به گفته قرآن، رهبانیت مایه فساد مجتمع انسانی می‌باشد.

از نظر اسلام، مهمترین هدف، صلاح مجتمع و اصلاح عموم است. سعادت هر شخصی مبنی بر صلاح و اصلاح ظرف اجتماعی است که در آن زندگی می‌کند؛ بطوری که در ظرف اجتماع فاسد، رستگاری یک فرد و صالح شدن او بسیار دشوار (و یا محال) است.^(۱۸) از نظر 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 می‌باشد.

□ اصولاً این، دین بوده است که برای اولین بار بر تشکیل جامعه تأکید داشته است.

قرآن، راه خدا همان حیات مجتمع انسانی در دنیا و آخرت است.^(۱۹) 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 واحده، پروردگار واحدی را پرستیده مبنای فرد فردشان 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.^(۲۰)

قرآن از انواع اجتماع تنها اجتماع دینی را با ارزش معرفی کرده است.^(۲۱) 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 مبنایی که مطابق با واقع شد بنا نمود، در مقام عمل هم بر طبق آن عمل می‌کند.^(۲۲) بنابراین، چون هدف اسلام سروسامان دادن به جمیع جهات زندگی انسانی است و هیچ یک از شؤون انسانی را نه کم و نه زیاد، نه کوچک و نه بزرگ، از قلم نیانداخته از این جهت سر تا پای زندگی را ادب نموده برای هر عملی از اعمال زندگی، هیأتی زیبا ترسیم کرده است که از غایت آن حکایت می‌کند.^(۲۳) از سوی دیگر، از نظر اسلام، هدف اجتماع نیک بختی واقعی و قرب و منزلت در پیشگاه خداست.^(۲۴) چنین هدفی اگر در اجتماع وجود داشته باشد خود به صورت یک مراقب باطنی خواهد بود که علاوه بر حفظ ظاهر انسان، سرشت و نهاد آدمی هم از دید او مخفی نمی‌ماند و به این ترتیب همین هدف، خود ضامن حفظ احکام اسلامی خواهد بود.^(۲۵) 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 می‌کند و سرپرستی کامل امر انسانی را عهده‌دار می‌شود. خداوند طبق همین نظریه وعده چنین روزی را در قرآن داده است. (۲۶) آیه ۲۱۳ سوره بقره مبین چنین مدعایی است که طی آن گفته شده است: «خداوند بجای شما دسته‌ای را در زمین می‌آورد که خداوند را دوست دارند و خدا هم آنها را دوست دارد...» خداوند به آن عده از شما که ایمان آورده عمل شایسته انجام داده‌اند و عده 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 خواسته‌های 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. (۲۷)

اسلام در معرفی جامعه دینی، امت و سطر را مطرح می‌کند 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 می‌کند. (۲۸)

در جامعه مورد نظر اسلام، اجتماع خانوادگی که همان زناشویی است، اصل و پایه جامعه می‌باشد. همانطوری که در آیه ﴿اَنَا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى...﴾ ابتدا ازدواج و جفتی زن و مرد و ظهور تناسل را گفته پس از آن بنای اجتماعات بزرگتر را که از تیره‌ها، قبیله‌ها و طایفه‌ها به وجود می‌آیند بیان نموده است. (۲۹) در این بین زن پایه اول و عامل اساسی اجتماع انسانی است. (۳۰) در این جامعه زن تدبیر منزل، خانه‌داری و تربیت اولاد را بر عهده دارد و البته این امری مستحسن است؛ نه واجب. (۳۱) همچنین شؤون اجتماعی که باید زمام آن را تنها به تعقل سپرد و عواطف و احساسات نباید به هیچ نحو در آن دخالت کند، شؤون حکومتی، قضایی و جنگی است و از سنتهای واجب اسلام این است که زن در این امور دخالت داده نشود. (۳۲) 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 می‌باشد. به هر حال، زن همانند مرد عضو کامل جامعه بوده شخصیت حقوقی دارد. (۳۳)

بنابراین، با عنایت به نکات مطرح شده در این قسمت می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که از نظر علامه، انسان فطرهً به مدنی بودن اضطراری پی می‌برد و در این بین، جامعه بر فرد تقدم دارد و دین برای اولین بار بر تشکیل جامعه تأکید داشته است. بهترین جامعه مورد نظر اسلام، جامعه «عادل دینی» است که در آن، حق لازم‌الاتباع می‌باشد. هدف در چنین جامعه‌ای 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 می‌گردد، مورد نظر است. بطور کلی، اسلام زمانی به تمام حقیقت خود ظهور می‌کند که از طریق این جامعه، سرپرستی کامل امر انسانی را عهده‌دار شود. در این جامعه سعادت حقیقی عقلی دنبال می‌شود؛ یعنی فرد در مقتضیات قوای خویش، راه میانه را در پیش گرفته خواستهای تن را به آن اندازه که او را از راه بندگی و معرفت خدا دور نسازد بر آورده می‌سازد. چنین جامعه‌ای جامعه امت وسط است که در آن نه افراط است و نه تفریط و جسم و روح هر دو در نظر گرفته می‌شود. 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 طباطبائی در باره مفهوم عدالت را می‌توان به این گونه بیان کرد که تعریف وی از عدالت مشابه برداشتی است که فلاسفه‌ای چون افلاطون دارند. افلاطون عدالت را آهنگ و نظم دانسته جامعه را وقتی عادل می‌داند که هر طبقه وظیفه خاص خویش را انجام دهد. وی عدالت را شرط و جوب سایر فضایل می‌داند. زیرا در چنین صورتی است که انتظام و قدرت به وجود می‌آید. (۳۴)

از آنجا که علامه طباطبائی 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 می‌بیند و عدالت فردی را از نظر فن اخلاق و از نظر فقه مورد بررسی قرار می‌دهد که در این بین بر ملکه عدالت یا عدالت فقهی نظر دارد. (۳۵) وی می‌گوید: عدالت فردی آن است که انسان کاری‌کننده

□ از نظر اسلام، مهمترین هدف، صلاح مجتمع و اصلاح عموم

است.

□ از نظر قرآن، راه خدا همان حیات مجتمع انسانی در دنیا و آخرت است.

سعادتش در آن باشد و از کارهایی که مایه بدبختی است پرهیز نماید. برای رسیدن به عدالت فردی سه روش وجود دارد:

- ۱) روش حکمای اخلاق که انسان را متوجه آثار دنیوی عدالت فردی می‌کند؛
- ۲) روش انبیا که توجه به آثار اخروی دارد؛
- ۳) روش قرآنی که توحید خالص را عنوان می‌کند. (۳۶)

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 می‌کند که مبنای چنین تقسیم‌بندی، پای‌بندی به قانون و هنجارهای اجتماعی است و توضیح می‌دهد که طبقه متوسط به گروهی اطلاق می‌شود که نسبت به قانون لاقید نیست در ضمن این که بیش از حد هم پایبند هنجارها و مقررات نمی‌باشد و رکن اصلی اجتماع را نیز همین طبقه تشکیل می‌دهد. (۳۷)

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

□ قرآن از انواع اجتماع تنها اجتماع دینی را با ارزش معرفی

کرده است.

□ در جامعه مورد نظر اسلام، اجتماع خانوادگی که همان زناشویی است، اصل و پایه جامعه می‌باشد.

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.^(۳۸) 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 بولھوسها و سهل‌انگاران جلوگیری نماید. از این گذشته، برای حفظ این قوانین، حکومت و اولوالامر نیز مورد نیاز است. به علاوه اسلام تمامی افراد را بر یکدیگر تسلط و حاکمیت داده تا یک فرد (هر چند از طبقه پایین اجتماع) بتواند فرد دیگری را (هر چند از طبقه بالا) امر به معروف و نهی از منکر نماید و این تسلط با دمیدن روح دعوت دینی و تلقین معارف مبدأ و معاد زنده نگهداشته می‌شود.^(۳۹)

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. الوالامر، 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 مبانی 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 غیر قابل 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 مقیده 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. مبناي 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^(۴۰) تلقی کرده می‌گوید: «حکومت از اعتباریات ضروریه‌ای است که انسان از آن بی‌نیاز نیست لیکن آنچه ابتداءً ضروری بودن آن را پیش می‌آورد، زندگی اجتماعی انسان است و گرنه خود از این جهت که فرد است نیازی به

سلطنت ندارد.»^(۴۱) 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.»^(۴۲) این معارضات در جمیع زندگی زمینی، مابین قوای فعالیه ما هست.^(۴۳) پس، در چنین وضعیتی قوه قهریه‌ای برای تسلط بر افراد و جلوگیری از تعدی لازم است. پایمال شدن حق و برگرداندن کسانی که از شاهراه عدالت دور شده‌اند مجتمع انسانی در هر حال و به هر کیفیتی که باشد از حکومت بی‌نیاز نیست.^(۴۴) 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 سویی تاخته مقررات و رسوم مشترک از میان خواهد رفت.»^(۴۵)

«چنانکه تاریخ زندگی بشر (تا آنجا که در دست ماست) نشان می‌دهد و جوامع گوناگون بشری با رژیمهای مختلفی که دارند تأیید می‌نماید، جامعه برای بقای خود نیازمند یک شخص یا مقامی، با شعور و اراده‌ای فوق اراده افراد جامعه است که بر آنها حکومت کرده و شعور و اراده □ دیگران را کنترل نماید و به نگهبانی از نظامی که در جامعه گسترده شده است بپردازد و این استثنای پذیر نیست.^(۴۶) حکومت همچنین مسئول اموری است که در جامعه وجود دارد ولی مسؤولی 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 صاحب‌کار کفایت اداره آنها را داشته باشد؛ مانند ایتم، امور مربوطه به مجانین و محجورین و غیر آنها و خواه اساساً ارتباط به شخصیت معینی نداشته باشد؛ مانند اوقاف عامه و امور عامه اجتماعی مربوط به □ از نظر علامه، انسان فطرتهً به مدنی بودن اضطراری پی

می‌برد و در این بین، جامعه بر فرد تقدم دارد و دین برای اولین بار بر تشکیل جامعه تأکید داشته است. بهترین جامعه مورد نظر اسلام، جامعه «عادل دینی» است که در آن، حق لازم‌الاتباع می‌باشد.

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. (۴۷)

«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، الغا 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 (ﷺ) 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 افتاده‌ترین مسائل از پیامبر (ﷺ) سؤال می‌شد، نسبت به اصل حکومت سؤال نمی‌شد و همین امر گویای وضوح مسأله است. از این گذشته، در فوت پیامبر اسلام (ﷺ)، هنگام تعیین جانشین، در شرایطی که جنازه پیامبر (ﷺ) به خاک سپرده نشده بود، علی رغم اختلافی که در شورا بین اعضا، نسبت به رهبر بعدی وجود داشت ولی هیچ‌کس نسبت به اصل جانشینی کوچکترین تردیدی نداشت. وقتی که گفته می‌شود اسلام دین اکمل است، منظور امر امامت بعد از پیامبر (ﷺ) 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 شأن نزول آن روشن می‌شود که اکمال دین به امامت است. بنابراین، امر ولایت از پیامبر (ﷺ) به جانشین وی که از نظر شیعه نصبی است، تسری پیدا می‌کند. ولی در زمان غیبت مسأله فرق می‌کند. در زمان غیبت، امر حکومت به دست خود مسلمانان است و این وظیفه آنهاست که با در نظر گرفتن روش رسول خدا (ﷺ) که

□ 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 می‌بیند و عدالت فردی را از نظر فن اخلاق و از نظر فقه مورد بررسی قرار می‌دهد.

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 غیر قابل نقض باشد؟ یا متعلق به فقیه اعلم. (۴۸)

علامه طباطبائی پاسخ سؤالات فوق را به فقه احاله داده صرفاً اصولی را بیان می‌کند. وی می‌گوید: به حکم فطرت، وجود مقام ولایت در هر جامعه‌ای بر اساس حفظ مصالح عالیه ضروری است. اسلام نیز پایای فطرت پیش می‌رود. 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 زبده‌ترین و برجسته‌ترین افراد جامعه باشند، کسی تردیدی به خود راه نمی‌دهد. (۴۹)

راجع به طرح‌های مربوط به حکومت اسلامی، در شریعت اسلام دستوری نیامده و حتماً هم نباید وارد شود. زیرا شریعت تنها متضمن مواد ثابت دین است. طرز حکومت با تغییر و تبدیل جامعه‌ها 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:

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

(۲) مرز جامعه اسلامی اعتقاد است؛ نه مرزهای طبیعی؛

(۳) اصل، رعایت و اجرای سیرت و سنت رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) است. (۵۰)

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 می‌گیرد. 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 می‌شود. بنابراین سؤالی مطرح می‌شود مبنی بر این که رابطه یک امر اعتباری به نام حکومت با یک موضوع حقیقی که واجب الوجود است چگونه برقرار می‌شود؟ این مشکل مربوط به بسیاری از موضوعات شریعت از قبیل امر، نهی، احکام، عزت و رزق که همگی از اعتباریات محضه است، نیز می‌شود.

پاسخ علامه این است که این قبیل امور اعتباری، گرچه خود را از وجود حقیقی بی‌بهره‌اند، لیکن، آنها را آثار حقیقیه‌ای است که با خداوند متعال نیست وجود دارند، گرچه خود از اعتبارات وضعیه‌ای 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 اجحاف و قرار دادن هر کس در مقام خودش. رسیدن به این واقعیات خارجی جز در سایه فرض این معنای موهوم و اعتباری (حکومت) امکان‌پذیر نیست. همین بیان بعینه در معانی دیگری چون امر، نهی،... ریاست و مرؤوسیت جاری است.

خلاصه و نتیجه

از مباحث گذشته روشن می‌شود که مرحوم علامه طباطبایی (ره) مشکل اصلی جامعه را بی‌توجهی به فطرت آدمی می‌بیند و این نکته‌ای است که در جای جای نظریه وی دیده می‌شود. بر همین اساس، وی اجتماعی بودن انسان و در نتیجه امر حکومت و سیاست را فطری بشر تلقی می‌کند. در حقیقت، علامه طباطبایی به دنبال ارائه عناصر تشکیل دهنده جامعه مطلوب است که این راه حل، هنجاری و بزرگ می‌باشد. وی بر اساس اصول حاکم بر طبیعت انسانی و نه تئوری منطقی در عمل، جامعه سیاسی را مورد بررسی قرار می‌دهد. با این وجود جامعه مورد نظر وی ایده آل به معنای دست‌نیافتنی 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 (ﷺ) «حتی یک 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.»^(۵۱)

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 جسته 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 واقعی 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 مبتلابه 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 طباطبائی بر خلاف فقهای همچون ماوردی، تعارض سیاست و اقدامات مصلحتی با دین را حل می کند. وی همچنین ظاهراً، 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

□ به گفته علامه احکام و مقرراتی که در جامعه اجرا می شود

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.

محسوب می‌کند. با این حال، علامه برخلاف فارابی مقام ولایت را دارای سرشتی جداگانه نمی‌داند. «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 می‌شود.» (۵۲)

نظریه علامه، از برخی جنبه‌ها با نظریه ابن سینا تطابق دارد. در حالی که فارابی در تبعیت از افلاطون و ارسطو، نامی از اقتصاد به میان نمی‌آورد. ابن سینا اقتصاد را دومین رکن از حکمت عملی - یا سیاست - می‌داند. علامه طباطبایی از ابن سینا نیز فراتر رفته قوام جامعه را در اقتصاد می‌بیند و ریشه و علت اصلی مشکلات و مفسدات اجتماعی را نارسایی اقتصادی از جمله احتکار می‌داند.

در خاتمه باید گفت که گذشته از مسائل ریشه‌ای، علامه طباطبایی به چالشهایی که در جلوی پای تشیع قرار گرفته نیز پاسخ گفته است. بجز اخباریگری، مسائل دیگری نیز از سوی شریک‌شناسان و اسلام‌شناسان غربی همچون کربن فرانسوی مطرح شده است که مرحوم علامه به‌طور غیرمستقیم به پاسخگویی به آن پرداخته است. کربن تشیع را پناهگاه و حرم باطنی‌گری اسلامی می‌نامد. وی با استناد به این که فرق نهادن بین ظاهر و باطن، آشکار و نهان و جنبه بیرونی و درونی یک امر و وجهه فلسفی امامت از نظر شیعه را تشکیل می‌دهد، به فرضیه مزبور رسیده است. (۵۳)

علاوه بر این، تکروی، موجیت تاریخی، برداشت بدبینانه از طبیعت انسان، لاقیدی متناقض‌نما نسبت به سیاست و عاطفی‌گری به شیعه نسبت داده می‌شود. (۵۴) مرحوم طباطبایی به این مسائل نیز پاسخ گفته است. تأکید 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.

■ **جامعه برای بقای خود نیازمند یک شخص یا مقامی، با**

شعور و اراده‌ای فوق اراده افراد جامعه است که بر آنها حکومت کرده و شعور اراده دیگران را کنترل نماید و به نگهبانی از نظامی که در جامعه گسترده شده است بپردازد و این استثناپذیر نیست.

علامه بر خلاف ماوردی، شریعت را امری عقلی معرفی می‌کند. وی همچنین بر خلاف غزالی عقل را در خدمت مذهب ندانسته علم را منحصرأ شامل معرفت به خدا و فرشتگانش نمی‌داند. از نظر علامه، انسان امر غیر عقلی را نمی‌پذیرد و اسلام نیز این حکم فطری را امضا نموده کاملاً جانب عقل را می‌گیرد. 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^(۵۵) در حالی که، علوم غیر ثابت 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 می‌کند. این علوم مولود اصل کوشش برای حیات و تابع اصل انطباق با احتیاجات است و مانند بسیاری دیگر از شؤون جسمانی و نفسانی، دارای سیر تکاملی و «نشو و ارتقا» می‌باشد.^(۵۶) به این ترتیب، علامه می‌پذیرد 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 نمی‌پذیرد. زیرا علوم عقلی بر دو قسم ثابت و متغیر و یا اعتباری و حقیقی است.^(۵۷) 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 نمی‌پذیرد. بنابراین، نمی‌توان 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 نمی‌باشد. ادراکات حقیقی انسان بیانگر آن است که علی‌رغم تغییر زمان، جوامع دارای اصول ثابتی هم هستند و آنچه تغییر می‌کند مصادیق است. دسته‌ای از اصول اجتماع که ثابت بوده در زمره ناموس طبیعت است، اصول ثابت دین بحساب می‌آید. اصول قطعی دین همین نوامیس است. شناخت دین

نسبت به عالم نیز این‌گونه 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 علوم می که تحولی در آنها نیست ولی در عین حال از یک تکامل خاصی هم برخوردار می‌باشند؛ مانند علوم و معارفی که در باب مبدأ و معاد با یک لحن صریح و قاطع به قضاوت پرداخته راه سعادت و بدبختی بشر را نمایان می‌سازد. این علوم دچار تغییر و تحول نمی‌شود، ولی ممکن است که در پرتو دقت، تعمق و کنجکاو یهای تازه متکامل شود. پس تحول یا ثبات آنها نیز موجب رکود و در جازدن یک جامعه نمی‌شود. (۵۸)

قانون نیز به دو نوع ثابت و متغیر تقسیم می‌شود. 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 می‌باشد. قوانین کلی اسلام نیز مطابق با خواسته فطرت است و به منظور سعادت‌مند 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 حلیت عامه را (یعنی این که انواع تصرفات در همه چیز، حلال و مباح است مگر مواردی که دلیلی بر حرمت آن داریم) مطرح می‌کند. 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 شرعیه را به معارف حقه مربوط می‌کند) واقع می‌شود با قطع نظر از قیودی که در وادی لفظ به آنها وارد می‌شود، خود همین‌ها اطلاق اولیه را بر می‌دارند و معارف حقه با این موضوعات که هر یک در جای خود موضوع ثابت‌ای است مقید می‌شود... هنگامی که حکمی به وسیله حکم دیگر نسخ شود هر دو حکم مصلحت دینی است و هر یک با مصلحت زمان بهتر تطبیق می‌کند؛ 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 عِدّه کافى و ايجاد ترس و وحشت در کفار و مشرکان.

پى نوشتها:

۱. طباطبايى، محمد حسين، اقتصاد اسلامى، گردآورى محمد حسن توانايان فر.
۲. طباطبايى، محمد حسين، تفسير الميزان، مقدمه، ت. همدانى.
۳. پيشين.
۴. منتظرى، حسينعلى، مباني فقهى حكومت اسلامى، ج ۱، ات صلواتى، ۱۸۹.
۵. پيشين.
۶. طباطبايى، محمد حسين، شيعه در اسلام، صص ۴۳ - ۴۲.
۷. پيشين، ص ۴۷.
۸. پيشين، ص ۵۰.
۹. پيشين، ص ۵۳.
۱۰. پيشين، صص ۴۵ - ۴۷.
۱۱. طباطبايى، محمد حسين، تفسير الميزان، ترجمه فارسى، ج ۷، ص ۲۴.
۱۲. پيشين، ج ۲۷، ص ۱۵۷.
۱۳. پيشين، ص ۱۸۳.
۱۴. پيشين.
۱۵. پيشين، ج ۲۵، ص ۲۱۳.
۱۶. پيشين، صص ۲۱۲ - ۲۱۵.
۱۷. پيشين، ج ۲۵، ص ۲۴۱.
۱۸. پيشين، ج ۲۴، ص ۲۳۹.
۱۹. پيشين، ج ۲۸، ص ۹۲.
۲۰. پيشين، ج ۱۲، ص ۱۱۶.
۲۱. پيشين، ج ۵، ص ۲۷۵.
۲۲. پيشين، ج ۲۱، صص ۲۸۴ - ۲۸۵.
۲۳. پيشين، ج ۱۲، صص ۱۰۶ - ۱۰۷.
۲۴. طباطبايى، محمد حسين، روابط اجتماعى اسلام، بى تا، بى جا، ص ۱۹.
۲۵. پيشين.

۲۶. پیشین، ص ۲۷.
۲۷. پیشین، ص ۲۸.
۲۸. طباطبایی، محمدحسین، تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۱۶۶.
۲۹. پیشین، ج ۸، ص ۲۷.
۳۰. پیشین، ص ۷۸.
۳۱. پیشین، صص ۱۹۲ - ۱۹۰.
۳۲. طباطبایی، محمدحسین، اسلام و اجتماع، ص ۹۱.
۳۳. پیشین، صص ۶۱ - ۷۹.
۳۴. پیشین، ج ۲۴، ص ۲۴۵.
۳۵. پیشین، ج ۱۲، ص ۲۶۰، ج ۲۴، ص ۲۴۵.
۳۶. طباطبایی، محمدحسین، خلاصه تعالیم اسلامی، ص ۱۶۱، ج ۲ المیزان، صص ۲۷ - ۲۰.
- ۳۷.
۳۸. برای توضیح بیشتر رجوع شود به المیزان ج ۱۸، ص ۱۹ و ج ۱۸ صص ۷۸-۹۳ و ج ۳، صص ۷۳-۷۲ و ج ۲، ص ۲۱۸ و ج ۱، ص ۱۷۹ و ص ۱۵.
۳۹. طباطبایی، محمدحسین، تفسیر المیزان، ج ۱، صص ۳۴۶ - ۳۴۴.
۴۰. طباطبایی، محمدحسین، ولایت و زعامت، روحانیت و مرجعیت، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۲.
۴۱. طباطبایی، محمدحسین، تفسیر المیزان، ج ۷، ص ۱۹۸.
۴۲. طباطبایی، محمدحسین، روش رأی‌زیم، ج ۳، صص ۱۳۱ - ۱۲۳.
۴۳. پیشین.
۴۴. پیشین، ج ۵، ص ۱۱۷.
۴۵. پیشین، ج ۵، ص ۳۱۶.
۴۶. طباطبایی، محمدحسین، مقاله ولایت و زعامت.
۴۷. پیشین.
۴۸. پیشین.
۴۹. پیشین.
۵۰. پیشین.
۵۱. طباطبایی، محمدحسین، المیزان، ج ۱، ص ۲۴۷.
۵۲. نجار، فوزی، سیاست در فلسفه سیاسی اسلامی، ترجمه فرهنگ رجایی، ص ۸۷.
۵۳. عنایت، حمید، سیاست و حکومت در ایران، ص ۴۸.

۵۴. پیشین، ص ۶۱.

۵۵. نجار، فوزی، سیاست در فلسفه سیاسی اسلامی، ترجمه فرهنگ رجایی، ص ۸۷.

۵۶. طباطبایی، محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، صص ۱۳۵ - ۱۳۱.

۵۷. پیشین، ص ۱۲۹.

۵۸. طباطبایی، محمد حسین، المیزان، ج ۴، ص ۴۴.

