

‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī and the Possibility of Realizing a Religious Society

Ali Larijani

Associate Professor, University of Tehran.

(Larijani.ali@ut.ac.ir)

Abstract

Undoubtedly, ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī is one of the few contemporary thinkers who has possessed two prominent characteristics: his comprehensive theoretical view in the fundamental sciences of Islam, and his pioneering role in presenting new topics that emerged in confrontation with Western philosophical ideas. Therefore, it would not be surprising to see him address some important issues in political philosophy as well. Although he does not have a book under this title, he has paid attention to various subjects in the field of political philosophy in different volumes of his exegesis "Al-Mīzān" and in his treatises on social relations and the duty of Shi’ite. Among these considerations is the response to the question of "why, given a successful model in managing society in the form of Western civilization, should we pursue the realization of a religious society, which has never been successfully accomplished in history?" The answer to this question, which is also perhaps raised differently in the present conditions of Iran, requires an understanding of the philosophical and Qur’anic foundations of his thoughts in the dimension of individual and social felicity. However, generally speaking, ‘Allāmah considers the root of two different perspectives of religious society and Western civilization in this point that the religious society is truth-seeking and rational, while Western civilization is pleasure-seeking and emotional. Therefore, his critique resembles the criticisms of philosophers like MacIntyre regarding Western civilization. In this article, considering Iran's current demand in this respect and, on the other hand, ‘Allāmah's balanced stance in his intellectual endeavor, an analysis and critique of his views have been done.

Keywords: Religious Society, Western Civilization, Freedom, Rights, Emotional.



العلامة الطباطبائي عليه السلام وإمكانية تحقق المجتمع الديني

علي لاريجاني^١

لا ريب أنّ العلامة الطباطبائي من المفكرين المعاصرين القلائل الذين اتّسموا بخاصيتين بارزتين: الأولى جامعته من الناحية النظرية في العلوم الإسلامية الأساسية، والثانية ريادته في طرح المسائل المستحدثة التي ظهرت نتيجة لمواجهة الأفكار الفلسفية الغربية؛ ومن هنا، لا يُستبعد أن يكون قد تطرّق لمجموعة من المسائل المهمة في الفلسفة السياسيّة؛ أجل، يبقى أنّه لم يُصنّف كتاباً تحت نفس هذا العنوان؛ إلاّ أنّه أبرز في مختلف أجزاء تفسيره الميزان وفي رسائله - الواردة بخصوص العلاقات الاجتماعيّة ورسالة الشيعة - اهتمامه بموضوعات متعدّدة في نطاق الفلسفة السياسيّة؛ ومن جملة هذه الاهتمامات: جوابه عن السؤال التالي: بالنظر إلى النموذج الناجح الذي قدّمته الحضارة الغربيّة في إدارة المجتمع، لأيّ شيء يجب علينا السعي لتأسيس مجتمع ديني لم يحظ عبر التاريخ بأيّة إطلالة ناجحة؟

يحتاج الجواب عن هذا السؤال - الذي قد يُطرح في الظروف الحالية لإيران بطريقة أخرى - إلى فهم المباني الفكرية الفلسفية والقرائية للعلامة الطباطبائي ذات الصلة بسعادة الفرد والمجتمع؛ مع أنّ العلامة يعتقد أنّ أصل الاختلاف في الرؤية بين المجتمع الديني والحضارة الغربيّة يتمثل في أنّ المجتمع الديني يميل نحو الحقّ والعقلانيّة؛ في حين أنّ الحضارة الغربيّة تميل نحو اللذة والإحساس؛ ولهذا، فإنّ نقده لهذه الحضارة يُشبه نقد بعض الفلاسفة؛ نظير "ماكنتاير".

فبالنظر إلى حاجة إيران إلى هذه المسألة، وباعتبار الموقف المنصف الذي يتّسم به العلامة في مجال طرح الأفكار، فقد سعينا في هذه المقالة إلى بيان آرائه في هذا المجال وتحليلها ونقدها.

مفاتيح البحث: المجتمع الديني، الحضارة الغربيّة، الحرّية، الحقّ، الإحساس.



فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت
سال پانزدهم، تیر ۱۴۰۲، شماره مسلسل ۵۶

علامه طباطبایی رحمته الله علیه و امکان تحقق جامعه دینی*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۰۷**

تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۱۱/۰۷**

علی لاریجانی**

بدون تردید علامه طباطبایی از معدود متفکران معاصر است که از دو ویژگی برجسته برخوردار بوده است؛ یکی جامعیت نظری ایشان در علوم پایه اسلامی و دیگری پیشگامی در طرح مباحث نو که در مواجهه با افکار فلسفی غرب به وجود می‌آمد. به همین جهت دور از انتظار نیست که به برخی مسائل مهم فلسفه سیاست نیز پرداخته باشند. البته ایشان کتابی تحت این عنوان ندارند، اما در مجلدات مختلف تفسیر "المیزان" و رسالتی در باب روابط اجتماعی و رسالت شیعه به موضوعات مختلفی در ساحت فلسفه سیاست توجه کرده‌اند. از جمله این توجهات، پاسخ به این سؤال است که "با توجه به یک نمونه موفق در اداره جامعه که تمدن غربی است، چرا باید دنبال تحقق جامعه دینی بود که در تاریخ هیچ‌گاه بروز موفقیت‌آمیزی نداشته است؟"

پاسخ به این سؤال که شاید در شرایط امروز ایران نیز به‌نحو دیگری مطرح است، نیازمند درک مبانی تفکر فلسفی و قرآنی ایشان در بعد سعادت فرد و جامعه می‌باشد. اما اجمالاً علامه ریشه دو گونه نگاه جامعه دینی و تمدن غربی را در این نکته می‌دانند که جامعه دینی حق‌گرا و عقل‌گراست و تمدن غربی لذت‌گرا و احساسی است. از این جهت نقد ایشان به نقد فیلسوفانی نظیر «مکین تایلر» درباره تمدن غربی مشابهت دارد.

در این مقاله با توجه به نیاز امروز ایران به این مقوله و از طرفی موقف منصفانه علامه در حوزه اندیشندگی، به تجزیه و تحلیل و نقد آراء ایشان پرداخته شده است.

واژه‌های کلیدی: جامعه دینی، تمدن غرب، آزادی، حق، احساسی.



* این مقاله در کنگره بین‌المللی علامه طباطبایی رحمته الله علیه پذیرش شده است.
** دانشیار دانشگاه تهران (Larijani.ali@ut.ac.ir).

مقدمه

دیدگاه علامه طباطبایی رحمته الله علیه درباره فلسفه سیاست و حکومت دینی از آن جهت دارای اهمیت است که شخصیت وی دارای ابعاد متنوعی می‌باشد و در تاریخ معاصر کمتر متفکری سراغ داریم که در عالم اسلام متضلع در فلسفه، فقه، تفسیر، کلام و عرفان بدان پایه باشد. از طرفی او اثری بدین عنوان ندارد، اما در آثار متعدد خود به موضوعات حکومت از ابعاد مختلف پرداخته است. گرچه در این زمینه مقالاتی چند نگاشته شده، ولی در این کاوش تلاش گردیده با توجه به تجربه‌ای که جمهوری اسلامی در این زمینه به دست داده است، نظریات او مورد واکاوی و نقد و بررسی قرار گیرد.

مواجهه علامه با حکومت

در آثار متعدد او، حکومت بماهو حکومت اصالتی ندارد. بلکه آنچه اصالت دارد سعادت فرد است که باید مسیر تکامل را که خداوند در سرشت او قرار داده است طی نماید. اما طی این راه از دو جهت منفرداً ممکن نیست؛ یکی اینکه طی طریق صرفاً با استعداد فطری و عقل موفقیت‌آمیز نیست و کشف عوالم توحیدی جز با استعانت از هدایت خاصه الهی و دستگیری ولایت ممکن نمی‌باشد و دیگر اینکه انسان به دلیل مدنی‌الطبع بودن و همچنین اضطرار، چاره‌ای جز زیست اجتماعی ندارد و بر حسب استعدادهای مختلف آدمیان و ویژگی استخدام در همه انسان‌ها تعارض و اختلاف در جامعه پدید می‌آید. لذا این نیاز است که ابناء جامعه را به تن دادن به مقررات مشترک برای تدبیر امور می‌کشاند و این‌گونه است که جامعه و حکومت شکل می‌گیرد. بدین نحو، او اجمالاً چرایی حکومت را بیان می‌کند و بعد ورود به نحوه اداره جامعه و حکمرانی مطلوب و مقایسه آن با دموکراسی‌های غربی می‌نماید.

البته او حکمرانی مطلوب را در حکومت نبوی و جانشینان بر حق او می‌داند و در غیاب آنان برای حکومت قابل قبول، شرایطی را در نظر می‌گیرد که باید مورد واکاوی قرار گیرد. لازم به ذکر است که تقرب علامه به این موضوع، مبنای فلسفی و عقلانی دارد؛ گرچه در تفسیر میزان که در مواضع متعدد به بحث حکومت و جامعه پرداخته‌اند، بهره جستن از آیات کریمه

و روایات و سیره اولیاء دین، موضوع را تکمیل نموده است. ما در این مقاله ابتدا به دلایل توجه علامه به اصالت فرد و همچنین اضطراب آدمی به زیست اجتماعی می‌پردازیم:

اصالت فرد

با توجه به نگاه عرفانی علامه، چندان بعید به ذهن نمی‌آید که ایشان اصل در سعادت انسان را فرد قرار دهند. به نظر علامه بر حسب نظام آفرینش، سعادت اجتماع فرع سعادت فرد است و نه عکس آن. به تعبیر او، مقصود نظام آفرینش رشد استعدادهای نهفته در سرشت آدمی است؛ نه هیأت اجتماعی افراد که در واقع جامعه وسیله و ابزار این رشد فردی در نظر گرفته می‌شود (مطهری، ۱۳۹۵: ۹/ ۲۷)

به نظر او، در جهان‌بینی اسلامی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم مخاطب دعوت خود را انسان طبیعی قرار داد؛ چراکه در انسان نهاد خدادادی قرار دارد که با کمترین تذکری به سوی کمال مطلق می‌شتابد. اما این فردگرایی نقطه مقابل فردگرایی خاصی است که مبنای مدرنیته می‌باشد. فردگرایی مدرنیته متکی بر منافع مادی و بهره‌جستن هر چه بیشتر از این عالم است. اما در فردگرایی علامه، هدف سعادت معنوی است که با بهره‌گیری متعادل از این عالم قرین است. وی نه غرق شدن در دنیا را و نه غربت از همه وجوه دنیوی را می‌پسندد و طی این مسیر را با تعادل بین ماده و معنا ممکن می‌داند (همان: ۳۳-۳۴) و فطرت خدادادی را گواه می‌گیرند که پیمایش هر دو راه زندگی مادی و معنوی را تصدیق می‌کند.

به نظر او چشم‌پوشی از زندگی اجتماعی و مادی، زندگی معنوی را نیز از بین می‌برد و در این حالت، عقل — که تنها امتیاز آدمی نسبت به حیوانات است — الغاء می‌گردد. لذا اگر چه هدف تفرّد انسان "رشد معنوی" است، اما راه آن ترک زندگی مادی و اجتماعی نیست (همان: ۳۵). به نظر او، رویکرد اسلام بهره‌جستن از همه وسایل در محیط زندگی مادی است که به تمام معنا امری اجتماعی است تا زمینه تعلیم و تربیت او فراهم شود و خداوند در آفرینش ویژه انسان، مقررات وسیع بر اعمال فردی و اجتماعی و کلی و جزئی انسان مقرر فرمود تا برنامه تربیت انسان کامل شود. بخشی از این مقررات و وظایف انسان نسبت به خدای اوست و بخشی هم وظایفی است که مردم در اجتماع نسبت به یکدیگر دارند و همه

این اعمال در شعاع سه اصل توحید و نبوت و معاد است (همان: ۳۷). لذا از نظر او، «زندگی اجتماعی و مادی انسان به منزله گاهواری است که زندگی معنوی انسان در آن پروریده می‌شود» (همان: ۳۸).

او خود تفاوت این مکتب فکری را با تمدن غرب در این امر خلاصه می‌کند که هدف اجتماع اسلامی «سعادت حقیقی انسان» است و خواسته‌های مادی را وسیله و مقدمه رسیدن به معرفت الله قرار می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۴/۱۵۹). اما در تمدن غرب، مبنای بهره جستن هر چه بیشتر از امیال و آرزوها و هوس‌ها و شهوات فردی است (همان: ۱۶۰) و قوانین آن جامعه‌ها نیز مطابق میل و منافع مادی افراد جامعه وضع می‌شود (همان). لذا مبنای فردگرایی اسلامی را عقلانیت و سنت فردگرایی غربی را احساسی و مبتنی بر لذت‌گرایی می‌دانند (همان: ۱۶۱).

جامعه‌گرایی در تفکر علامه رحمته‌الله علیه

از طرفی او در آثار متعدد خود، به خصوص در تفسیر طباطبایی، وجه متمایز تفکر اسلامی نسبت به تمدن غرب را در جامعه‌گرایی آن دانسته است و این امر به ظاهر با فردگرایی مطروحه تباین دارد. به نظر او، در تمدن غربی مبنای زندگی «منافع فردی» است و این امر با «منطق اسلام تفاوت ماهوی دارد؛ چراکه در تفکر اسلامی، فرد همیشه خود را جزء لاینفک اجتماع می‌داند و منافع خود را جزئی از منافع اجتماع و خیر اجتماع را خیر خودش و شر اجتماع را شر خودش و همه حالات و اوصاف اجتماع را حال و وصف خود می‌پندارد» (همان: ۱۶۶).

او نسبت افراد و اجتماع را نظیر نسبت اندام به خود انسان تصویر می‌کند. لذا می‌گوید «اگر جامعه صالح شد، آنان نیز صالح گشته و اگر فاسد شد، فاسد می‌گردند» (همان: ۱۶۷) و وقتی افراد جامعه «اجتماعی» فکر کنند، جامعه شخصیتی واحد پیدا می‌کند و به همین جهت در قرآن در مورد امت‌ها داوری می‌شود و حاضرین به جرم نیاکان مؤاخذه می‌شوند، با این‌که حاضرین مرتکب نشدند؛ گرچه افراد صالح در این اجتماعات استثناء می‌شوند (همان: ۱۶۷).

این نظر علامه مبتنی بر یک نظریه دیگری است که او هم برای فرد اصالت قائل است و هم برای جامعه. او با استناد به آیاتی (اعراف (۷)، ۳۴؛ جاثیه (۶۵)، ۴۵؛ انعام (۶)، ۱۰۸؛ مانده (۵)، ۶۶؛ آل عمران (۳)، ۱۱۳ و ...) بر این نظر است که جامعه دارای هویتی مستقل از افراد است و دارای

حیات، ممت، معصیت، طاعت و... می باشد (همان: ۱۶۳-۱۶۶). نکته مهم تر این است که ایشان از نظر ترتب مصالح و قوا، حیثیت فردی را ذیل حیثیت جامعه قرار می دهد و دلیل او، قدرت انقلابها و شورشهاست که متکی بر اراده اجتماعی است و قابل قیاس با اراده فردی نمی باشد (شهید مطهری، ۱۳۹۵: ۴/۳۹۳). او در تعبیر دیگری جامعه را یک انسان بزرگ تلقی می کند که همه هدفها، خیر و شر، نفع و ضرر، سلامتی، مرض، ترقی، رشد، استقامت، انحراف، سعادت، شقاوت، بقاء و زوال آن به مجموع شرایط آحاد آن است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۹/۲۴۹).

تعبیر اخیر او به نظریه بنتام و مکتب فایده‌گرایان شباهت دارد که فایده جامعه را مساوی جمع جبری فایده آحاد آن می‌پندارند که ایرادات زیادی بدان وارد است؛ این که چگونه لذات آحاد جامعه که از نظر کیفی مختلفند در یک نظام واحد اندازه‌پذیر می‌شود و می‌توان رابطه ترتیب را در آن تعریف کرد؟ در این جا هم مخصوصاً درباره خیر و شر و نفع و ضرر... که صفت جامعه را به شرایط آحاد مربوط نموده‌اند، این نقد وجود دارد و اگر ملاک اغلیت هم مدنظر باشد، باز باید اندازه و ترتیب را بتوان در آن مجموعه تعریف نمود.

اما نکاتی که علامه درباره جامعه و ارجحیت حیثیت آن بر فرد مطرح نموده‌اند، به خلاف تغایر ظاهری می‌تواند با نظریه اصالت فرد همگرایی داشته باشد؛ چراکه گرچه او برای جامعه حیثیت مستقل قائل است، اما جنبه معدّات برای سعادت فرد دارد نه بالعکس. این امر با توجه به نظریه او در باب نحوه تکوّن جامعه روشن تر می‌گردد.

انسان مدنی الطبع است یا مضطر به زندگی اجتماعی؟

او در مورد زندگی بشر هر دو تعبیر را دارد؛ هم در آثار خود تشکیل جامعه را براساس سرشت انسانی امری فطری دانسته و تاریخ را نیز گواه آن آورده است^۱ و هم بنای اجتماع بشر را بر اضطرار آدمی می‌داند که بدون تعاون امکان ندارد؛ چراکه انسانها از ابتدا دارای استعدادهای متفاوت بوده‌اند و همین امر باعث اختلاف بین آنها گردید و قریحه استخدام در انسانها که

۱. به عنوان نمونه: طباطبایی، ۱۳۸۷: ۴/۱۴۴؛ مطهری، ۱۳۹۵: ۴/۴۸ و ۲/۸۲.

به نظر او خود امری فطری است، عامل استخدام ضعیف توسط قوی گردید. لذا زندگی اجتماعی امری اضطراری و اجتناب‌ناپذیر برای بشر می‌باشد. یعنی نیازمندی انسان از یک سو و نیرومندی رقیبان از جانب دیگر، برای انسان راهی جز زندگی اجتماعی باقی نمی‌گذارد.^۱ حال، این سؤال ایجاد می‌شود که دو حکم متضاد فطری برای انسان چگونه ممکن است؟ علامه بر این نظر است که انسان به طبع اولی استخدام‌گر است تا آنچه برای او نفع دارد کسب کند. حتی دست‌رنج هم‌نوع خود را به زور از دست او بریاید و شاهد این طبع این است که آدمی هرگاه قوی شد به حقوق ضعیفا تجاوز نمود و حتی دیگران را برده خود ساخت و استثمارشان کرد و مدنی بودن انسان به طبع ثانوی است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۰/۳۸۸).

استاد مطهری مراد علامه از مدنی الطبع بودن را به دو وجه تقریر می‌کند؛ یکی این که انسان با نیازهایی خلق شده که جز با زیست اجتماعی برآورده نمی‌شود (نظیر استعداد فراگیری علوم) و دیگر اینکه آدمی به حکم نیاز بیرونی (نه درونی) مدنی است. یعنی ضعف در مقابل شرایط طبیعی او را مجبور به زندگی اجتماعی می‌کند (مطهری، ۱۳۹۸: ۵۹-۶۰). به نظر می‌رسد علامه به هر دو معنا قائل است. لذا آدمی دارای دو فطرت است که یکدیگر را تصدیق می‌کنند و این امر در فطریات منحصر نمی‌شود، بلکه در افعال آدمی نیز این ناسازگاری مشاهده می‌گردد؛ نظیر عمل شهوت و عقل. یعنی وقتی که انسان چیزی را مطابق طبع خود می‌یابد، میل در او پیدا می‌شود و بعد از آن نوبت به عقل عملی می‌رسد و از نظر علامه، تکیه اصلی میل‌ها بر «من» است (مطهری، ۱۳۹۸: ۹۲).

به نظر استاد مطهری، دلیلی ندارد همه تکیه بر این «من» باشد که جنبه حیوانی دارد، حال آنکه دو «من» در انسان سراغ داریم؛ یکی «من» سفلی که وجه فردیت انسان از اوست و بر همه چیز دیگر با دید استخدام می‌نگرد و دیگری «من» علوی که وجه جامعه «من» است و طبق این احساس من، فرد احساس نمی‌شود، بلکه انسان و نوع احساس می‌گردد. این «من» علوی و انسانی هم به نوبه خود میل‌هایی دارد و در جهت همین میل‌ها، ادراکات عملی را می‌سازد و این «من انسانی» به همه چیز به دید استخدامی نمی‌نگرد؛ چون شخص خود را نمی‌بیند و تکیه آن به مصلحت جامعه است (همان: ۹۳).

۱. طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۰/۳۸۸ و ۲/۱۸۲ - ۱۸۷ و ۱۹۴ - ۲۰۰.

شهید مطهری این احتمال را هم مطرح می‌کند که علامه «انسان» را مدنی الطبع نداند و گاه گفته است «مدنی بالتطبع» است و گاهی هم گفته است «مدنی بالاضطرار». علت آن است که علامه در مبنا به «من» خیلی جنبه فردی داده است و این نگاه بیشتر به فرنگی‌ها و مارکسیست‌ها مشابهت می‌یابد (همان: ۹۲). حال آنکه می‌توان بین این وجوه جمع کرد. یعنی همان‌گونه که انسان گرایش‌های روحی متفاوتی دارد، اما همگی به کمال مطلق خوبی ربط پیدا می‌کند، در زمینه اجتماعی نیز فطرت و کشش‌های گوناگونی انسان به یک فطرت بر می‌گردد و آن «تشبه به خالق» است. انسان که «کون جامع» به او گفته می‌شود، مظهر همه اسماء الله است؛ برخلاف موجودات دیگر که هر کدام مظهر یک یا چند اسم از اسماء الهی هستند. لذا انسان به همه اسماء الهی گرایش دارد و پیامبران برای راهنمایی انسان آمده‌اند تا از اعتدال بیرون نرود و صرفاً مقهور بعضی از اسماء نشود (همان: ۶۱-۶۲).

علامه در جای دیگر به بحث فطریات انسان می‌پردازد. همه عالم را در یک حرکت تکوینی به سوی کمال توصیف می‌کند و انسان هم به‌عنوان عضو این عالم مشمول این هدایت عام الهی می‌شود. اما مسأله مدنیت و زیست اجتماعی انسان را طبیعی نمی‌داند که از تحریک طبیعت حاصل شده باشد. بلکه انسان طبیعت دیگری دارد که نتیجه آن به‌وجود آمدن قهری مدنیت است و آن طبع استخدام‌گر انسان است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۶ / ۲۸۴-۲۸۵).

بنابراین عبارات دیگر او مبنی بر مدنی الطبع بودن انسان، جنبه عرضی پیدا می‌کند و ذاتی انسان نیست. آنچه مسلم است، از همه بحث‌های او چنین نتیجه می‌شود که سرشت و طبیعت اولی انسان همان طبع استخدام‌گر انسان است که اضطراراً انسان را به زندگی اجتماعی می‌کشاند. با این حال در آثار او، بر مدنی الطبع بودن انسان وزن شده است. لذا هم توجیه شهید مطهری در بیان علامه قابل قبول می‌باشد و هم می‌توان اصل فطری بودن را به حیثیت استخدام‌گری انسان مربوط دانست که طبیعت مدنی بشر بستر آن را فراهم می‌کند و اگر خلاف آن بود، جنبه استخدام‌گری محقق نمی‌گشت.

توجیه دیگر این است که مدنی الطبع بودن انسان را وجه اصلی قرار دهیم و حیثیت استخدام‌گری را عامل تحقق و پایداری اجتماع انسانی در نظر آوریم؛ کما اینکه او بیان کرده

است «انسان به حکم فطرت و غریزه خود، قدم به جامعه می‌گذارد و زندگی اجتماعی را آغاز می‌نماید، ولی اساس زندگی اجتماعی انسان زاینده نیروی فطرت است و جز با همان نیرو پایدار و برقرار نمی‌گردد» (مطهری، ۱۳۹۵: ۹/۵۷۳).

سیر تاریخی تکوین جامعه

به نظر علامه، از روزگار بسیار قدیم «اجتماع بشر» از وحدت برخوردار بوده (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۴/۱۵۹) و زندگی شکل ساده و بسیط داشته و فطرت انسانی راهنمای زندگی آنان بوده است (همان: ۱/۳۷۰). نخستین اجتماعی که پدید آمده، «اجتماع خانوادگی» بوده که متکی بر عامل طبیعی است که نیرومندترین عامل پدید آمدن اجتماع می‌باشد؛ زیرا تناسل ممکن نیست به وسیله یک فرد صورت گیرد (مطهری، ۱۳۹۵: ۴/۵۰).

اما ویژگی استخدام در انسان، وی را به سوی روحیه استکباری و استعباد یکدیگر کشاند و همین امر زمینه اختلاف طبقاتی و استخدام ضعفا به وسیله اقویا و کشمکش‌ها و خونریزی‌ها را فراهم کرد. استخدام کم‌کم به صورت ریاست منزل، ریاست فامیل، قبیله، ملت و ... درآمد. به طور طبیعی، نخستین بار کسی در بین یک عده مقدم می‌شد که از همه نیرومندتر و شجاع‌تر بود، بعد کسانی که هم شجاعت داشتند و هم مکننت و ثروت، جلو افتادند و بالاخره ریاست به کسانی رسید که به فنون حکومت و ریاست بیش از دیگران آشنا بودند (همان: ۵۱) و ابتدا حکومت استبدادی و سلطه پادشاهی سامان یافت (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۴/۱۴۸). اما انسان‌ها در مناطق مختلف، عادات و اخلاق گوناگون پیدا کردند که از نظر علامه، این اختلافات امری ضروری بوده و وقوعش بین افراد جامعه حتمی است؛ چون خلفت به خاطر اختلاف مواد مختلف است. هرچند همگی صورت انسان دارند و وحدت در صورت تا حدی باعث وحدت افکار و افعال می‌شود، لکن اختلاف در مواد هم، اختلاف در احساسات و ادراکات و احوال را باعث می‌گردد و این اختلاف‌ها همواره اجتماع سالم و عدالت اجتماعی را تهدید می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲/۱۷۷-۱۷۹).

خداوند پیامبران را مبعوث کرد و با آنها کتاب فرستاد تا مردم را به وحدت اجتماعی برسانند (همان: ۵۲). بعد از طغیان مردم نسبت به دین توحید در زمان نوح و شیوع فساد و

روی گردانی از عدالت اجتماعی و پرستش بت‌ها، با طوفان به جز نوح و ذریه او و از هر حیوانی یک جفت، چیزی در عالم باقی نماند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱/۳۷۰-۳۸۵). بنابراین تنها علتی که باعث شد بشر تن به حکومت و قانون بدهد، تراحم و خطر تباهی نوع بشر بود؛ چراکه استحکام جامعه به تمدن و استحکام قوانین آن مربوط است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۴/۱۷۰). پیامبران در این زمینه مقدم و پیشرو بودند و جامعه هم متناسب با رشد کمالات مادی و معنوی آن، سامان بیشتری به خود گرفت و اجتماع صالح توسط دین ضمانت گردید (همان: ۱۴۸).

حرکت تکاملی جوامع

از آنجا که او برای همه موجودات از پایین‌ترین سطح آن (جمادات) تا بالاترین سطح، بدون استثناء قائل به حرکت تکاملی است و این امر را ناموس عمومی تکوینی عالم می‌پندارد، لذا جوامع از آن جهت که دارای حیثیت وجودی هستند، از این قاعده مستثنی نیستند (مطهری، ۱۳۹۵: ۲/۱۷۷).

البته این حرکت نظیر سایر پدیده‌ها تدریجی بوده و متکی بر دو نیروی علم و اراده است (مطهری، ۱۳۹۵: ۴/۶۳-۶۴). جوامع از حالت نخستین آن به شکل ساده و بدون اختلاف و بدون طبقه بود که به حکم پیروی از ضرورت و استخدام و دفاع و غیره و بروز اختلاف، با آگاه‌سازی پیامبران به رشد و تکامل دست یافتند (همان: ۳۸۳-۳۸۵).

علامه ریشه اختلاف را جدای از بحث استخدام، شرایط فرهنگی و عادات مناطق گوناگون می‌داند. لذا انسان ناگزیر از تشریح قوانین گردید و جوامع به جهت نحوه تشریح و ساختار حکومت‌ها، مراتبی پیدا کردند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲/۱۲۷-۱۲۹). او بالاترین حد تکامل جامعه را در نظریه اسلام می‌یابد و معتقد است که اسلام تنها دینی است که مبنای خود را بر اجتماع نهاده است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۴/۱۴۸)؛ بدان جهت که تربیت افراد وقتی سامان می‌یابد که جامعه در مسیر متضاد حرکت نکند و هدف جامعه باید سعادت حقیقی باشد نه خیالی که همان قرب خداست (همان: ۱۵۴). با هماهنگی فرد و اجتماع است که رستگاری فرد محقق می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۲/۴۷۶). لذا در تمامی احکام دینی، روح اجتماعی قرار دارد (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۴/۱۶۰) و زمینه تحقق این امر هم به جهت فطری بودن احکام است. به نظر علامه،

پیشرفته‌ترین جامعه در وضعیتی است که آحاد جامعه اجتماعی فکر کنند (مطهری، ۱۳۹۵: ۲/۱۸۴) و این خصوصیت جامعه دینی است.

به نظر وی، گرچه تمدن غرب سنت‌های اجتماعی و نوامیس خود را براساس خواست مردم مبتنی نموده و نسبت به جوامع بدوی گذشته و از جوهی پیشرفت کرده است، اما مبنای این شعار تمدنی که خواست اکثریت است، این جوامع را به سوی فردگرایی و گرایش مادی و خواسته‌های جسمانی سوق داد (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۴/۱۵۹). لازمه این کامروایی مادی، احساسی اندیشیدن و خردگرایی مادی است. لذا تمدن غرب با سرعت پیش می‌رود، اما در مسیر غلط. به نظر ایشان، در داوری تمدن غربی نباید معیار ارزیابی را افراد قرار داد. بلکه باید واریسی نمود که فلان جامعه غربی در کلیت خود نسبت به فلان جامعه ضعیف چه رفتاری داشته است (همان: ۱۶۸). علامه با سوگند این مطلب را مطرح می‌کند که تاریخ گواه است که رفتار جوامع غربی با امت‌های ضعیف، توحش را نشان می‌دهد و تمامی دعاوی مردمی بودن و بشردوست بودن صورت ظاهر است و جز به بند کشیدن ملل ضعیف هدفی ندارند. البته یک‌روز با قشون‌کشی این کار را می‌کردند، اما امروز از طریق استعمار و ادعای مالکیت نسبت به سرزمین آنان یا کمک به استقلال آنان یا دفاع از حقوق طبقات محروم، آنان را به بند می‌کشند (همان).

به نظر علامه، حتی جریان‌سازی‌های دینی در تمدن غرب، همگی ترفند سیاسی است تا رجال سیاست با ایجاد این نهضت‌های دینی به مقاصد خود برسند و دلخوشی مشوهی برای مردم فراهم کنند تا آنان احساس نکنند تمدن جدید با دین تضاد دارد (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۳/۵۰۸-۵۰۹). لذا این خصوصیت در رفتار آنان در پیمان‌ها و قراردادهای نمایانگر می‌شود که هر زمان کفّه میزان طرف مقابل را سنگین‌تر یافتند، بهانه‌جویی می‌کنند و با تهمت‌پراکنی، عهد خود را می‌شکنند و بهانه‌جویی آنان برای حفظ ظاهر قوانین بین‌المللی است و می‌ترسند اگر حفظ ظاهر نکنند، حیات اجتماع آنان و یا بعضی از منابع آنها به خطر بیفتد. لذا دروغ و جنایت و تجاوز به منافع دیگران در رفتار آنان زیاد است؛ چراکه نزد آنان اخلاق و معنویت اصالت ندارد و اصل، منافع مادی است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۹/۲۵۲).

درک عمیق علامه طباطبایی از تمدن غربی و زیربنای احساسی آن در نقادی فیلسوفان معاصر غرب نیز دیده می‌شود. مکین‌تایر نیز بر این نظر است که فرهنگ اخلاقی غرب «احساس‌گرا» شده و از مبانی عقلی و واقعی فاصله گرفته است؛ چون روح فرهنگ لیبرالیسم با فردگرایی اخلاقی پیوند دارد و به نظر وی، عقلانیت و عینیت وقتی در اخلاق تجلی می‌یابد که در ساختار اجتماعی قرار گیرد و در این بستر شکوفا گردد (Macintyre, 1981: 232).

علامه حکومت‌ها را در کلیت سه قسم می‌یابد؛ نوعی از آنها استبدادی است که جامعه را در تمامی شئون به اسارت و بردگی می‌کشاند. نوع دیگر، سیستم پارلمانی است که در آن قوانین مدنی در میان مردم حکم فرماست و در اخلاق و امور معنوی آزادند و نوع سوم نیز حکومت دینی است که بشر را در جمیع شئون مادی و معنوی به سعادت و صلاح می‌رساند. وضع ملل راقیه عصر حاضر را در شق دوم حکومت‌ها می‌دانند که مسأله دین و اخلاق را مهمل گذاشته‌اند. اینان گرچه اصول فطرت را دارند، اما به دلیل مسیر غلط تمدنی، احکام فطری را از یاد برده‌اند (همان: ۲۲۶).

او سیر حرکت حکومت‌ها را از دیکتاتوری به سوی سلطنتی مشروطه و بعد جمهوری تعریف کرده است. ولی قوی‌ترین شکل حکومت را در حکومت دینی می‌داند؛ چراکه نبوت مردم را از گذشته به عدل و بندگی خدا و مبارزه با مستکبرین فرا خواند و این عقیده با سرشت انسان‌ها سنخیت دارد. لذا او می‌گوید ولایت، موهبت و نعمت برای بشر است و سایر ساختارهای حکومت به شرطی کرامت دارند که با تقوا توأم باشند.

نتیجه‌گیری او این است که از نظر اسلام تنها آن جامعه ای معتبر است که دینی باشد و در سایر ساختارها که افراد جامعه در مقابل هر قیصر و کسرابی سر فرود می‌آورند و برای آنان حدود جغرافیایی جداگانه قائلند، خرافاتی هستند که لباس مقدسات بر تن آنان کرده‌اند. این‌گونه ساختارهای حکومتی و اجتماعی اعتباری ندارند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲ / ۲۳۶ - ۲۳۳). خرافی دانستن تقسیمات جغرافیایی و بر پایه آن معرفت‌سازی‌های مقدس‌مآبانه مورد نقادی علامه، عمدتاً به نظریه او، ابتدا به عامل اصلی وحدت جوامع که توحید است باز می‌گردد و دوم به نگرش وی به آینده جهان مربوط است. در تفسیر آیه ۵۵ سوره نور ذکر کرده است که

این به زندگی ایمن و عادلانه و آزاد مردم و اجتماع طیب و طاهر عصر حضرت مهدی علیه السلام مربوط می‌شود (همان: ۵/ ۲۱۲-۲۱۵).

البته اگر به تاریخچه برخی از این تقسیمات جغرافیایی نیز توجه شود - که چگونه بعد از جنگ جهانی، کشورهای پیروز آن را تدارک دیدند - کنه مطلب علامه دقیق‌تر درک می‌گردد.

ساختار حکومت مطلوب

از نظر علامه، سه قسم حکومت مطروند و وجاهت ندارند:

۱. استبداد ساده که پادشاهان با زور، حکومت تحمیلی بر مردم ایجاد می‌کنند.
 ۲. استبداد پیچیده تمدن غرب که با ظاهر مردمی، اما ظلم و ستم جبارانه بر ملل ضعیف بنا شده است.
 ۳. استبداد دینی که برخی از وجوه آن در جنایات قرون وسطی در غرب توسط کلیسا دیده شد و محاکمه عالمان و سوزاندن آثار آنان نمونه‌های آن است (طباطبایی: ۴/ ۱۳۱).
- او در تحلیل تاریخی روح استبدادی، حکومت‌ها و فرماندهان لشکریان اسلام پس از رحلت پیامبر، مخصوصاً در دوره بنی امیه و بنی عباس را نمونه دیگر استبداد دینی می‌داند که عملاً ماهیت خلافت به سلطنت تبدیل شد. ریشه آن را هم در جواز تغییر پاره‌ای از مواد دینی به حسب مصلحت وقت می‌دانند که از خلیفه اول آغاز شد؛ او که اعلام کرد رسول الله صلی الله علیه و آله به وحی الهی مستظهر بود ولی ما دستمان خالی است و با اجتهاد خود امور مسلمین را اداره می‌کنیم. همین روش در خلفای دوم و سوم ادامه یافت تا بعد از شهادت علی رضی الله عنه معاویه ساختار سلطنتی و استبدادی به شیوه کسریایی و قیصری فراهم کرد و بهانه‌اش هم این بود که به واسطه مجاورت با امپراتوری روم، ناگزیر به این روش هستیم (مطهری، ۱۳۹۵: ۲/ ۳۷-۳۸). درحالی‌که رکن اصلی حکومت از نظر علامه، رفع ظلم و نابه‌سامانی‌های اجتماعی و زندگی با کرامت انسان‌هاست و با ایجاد نظامی محقق می‌شود که در آن احکام اسلامی اجرا شود. وی تنها راه سعادت افراد را در این مسیر می‌داند که «حکمرانان» افرادی پارسا و عادل باشند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۴/ ۱۳۲).

علامه حکومت سعادت بخش بشر را حکومتی می‌داند که نبوت پایه‌گذار آن باشد. پایه اصلی استدلال فلسفی او در این باره به این امر باز می‌گردد که عقل عملی مقدمات خود را از احساسات می‌گیرد که بالفعل در انسان موجود است و این احساسات فطری، خود عامل اختلاف می‌گردد. همان‌طور که در وضع انسان‌ها مشاهده می‌شود، با اینکه همگی صاحب عقلند و از فطرت پاک برخوردارند، اما به سوی توحش رفته‌اند. لذا باید بپذیریم که بشر نیازمند نبوت است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲/۲۲۱-۲۲۲).

پس فطرت در این زمینه چه تأثیری دارد؟ پاسخ او این است که هر سعادت‌تی که نبوت برای انسان تدارک می‌بیند، بیگانه با فطرت آدمی نیست. نکته این است که فطرت به‌تتهایی کفایت نمی‌کند که آن کمال بالقوه را در انسان بالفعل کند. نبوت به حرکت کمالی انسان مدد می‌رساند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲/۲۲۶-۲۲۷).

ایشان از طریق قاعده لطف هم این مقصود را بیان کرده است که در عنایت خدا واجب است دینی را بر مجتمع بشری نازل کند که مردم هدایت شده و مسیر زندگی صحیح اجتماعی را بیابند و اختصاص به یک قوم نداشته باشند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۰/۳۱۹-۳۹۲). لذا مبنای اصلی حکومت مطلوب از نظر او، حکومتی است که پیامبر آن را پایه‌گذاری می‌کند.

علامه در تفسیر آیه یکم سوره حجرات^۱، نظرات مختلف مفسرین را بررسی و نقد نموده و بیان می‌کند که منظور از «بین یدی» جلو چیزی که مشترک بین خدا و رسول است، نظام حکمرانی است که مختص به خدا بوده و با اذن او به رسول رسیده است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۸/۴۵۵). از جهت دیگری نیز این نظریه را مستحکم می‌کند که همان‌گونه که جامعه بشری تکویناً در مسیر اراده خداوند تکامل می‌یابد، تشریحاً نیز منوط به اجازه اوست و رسول خدا نیز مانند سایر افراد جامعه، ذیل همین قاعده قرار می‌گیرد و تنها تفاوت در این است که او صاحب دعوت و هدایت از جانب خداست (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۴/۱۹۱-۱۹۳).

نکته مهم دیگر این است که هدایت جامعه دو وجه دارد؛ بخشی مربوط به ظواهر اعمال است که با تشریح و ساختار ظاهری حکومت رتق و فتق می‌گردد. بخشی هم واقعیت باطنی

۱. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدِمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ».

دعوت انسان‌ها که در کنه دستگاه آفرینش قرار دارد و با ولایت محقق می‌گردد که نسبت آن با ظواهر دینی به منزله روح است در بدن (مطهری، ۱۳۹۵: ۲/۱۵۹) و در لسان قرآن، «امامت» نامیده شده است؛ یعنی کسی که از جانب حق برای هدایت معنوی در نظر گرفته شده است. انوار ولایت که به قلوب بندگان حق می‌تابد، اشعه و خطوط نوری هستند از کانون نوری که پیش اوست که این وجه علاوه بر وجوه ظاهری حکومت نبوی است (همان: ۱۶۰-۱۶۱). لذا انبیائی نظیر نوح، ابراهیم، موسی، عیسی، محمد ﷺ و پیامبران دیگری که قرآن کریم آنها را به امامت معرفی می‌کند، علاوه بر منصب نبوت - که گرفتن وحی و رسانیدن آن به مردم است - مقام امامت و پیشوایی و رهبری باطنی مردم را جهت تأمین سعادت حقیقی آنان بر عهده دارند (همان: ۷۱-۷۲) و این مقامی نیست که دوره‌ای از دوره‌های بشری و عصری از اعصار از آن خالی باشد و امام به تمامی نیازهای انسان‌ها علم دارد؛ چه در امر معاش و دنیایشان و چه در امر معاد و دینشان (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱/۴۰۹-۴۱۶).

نکته اختلافی شیعیان با اهل سنت در این معناست که به نظر شیعه با پایمال کردن نص صریح ولایت و تکیه بر مسأله «صلاح مسلمین» با اختلاف شرایط و عوامل، مشکلاتی ایجاد می‌گردد و حکومت و ولایت به دست اشخاصی می‌افتد که هیچ‌گونه مصونیت خدایی ندارند و محیط آزاد اسلامی را تبدیل به حکومت استبدادی و رژیم‌های کسری و قیصری می‌کنند (مطهری، ۱۳۹۵: ۲/۳۳). بنابراین ایشان جایگاه حکومت را ذیل نبوت و امامت قرار می‌دهند و جانشین پیامبر در امر حکومت را با توجه به نص، به ائمه اطهار مربوط می‌دانند.

حکومت در عصر غیبت

نظر علامه که در آثار متعدد خود به آن توجه کرده است این است که در زمان غیبت، امر حکومت به دست خود مسلمانان است که ساختار حکومت را مشخص کرده و حاکمی را معین نمایند و حکمرانی مطلوب از نظر ایشان آن است که این سیستم حکومتی بتواند مطابق سیره رسول الله ۶ اداره شود و به سیاق امامت باشد نه سلطنت. همچنین احکام الهی بدون هیچ کم و زیاد حفظ گردد و در مواردی که حکمی از احکام الهی وارد نشده، با مشورت عقلای قوم تصمیم‌گیری شود (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۴/۱۹۶).

او با دو مقدمه زیر چنین نتیجه می‌گیرد که مسئولیت حکمرانی مطلوب به عهده کسی است که در تقوای دینی و حسن تدبیر و اطلاع بر اوضاع بر همه مقدم باشد؛ مقدمه اول، شکل‌گیری سرپرستی در هر جامعه‌ای بر حسب حکم فطرت، براساس حفظ مصالح عالیه آن جامعه است و مقدمه دوم اینکه اسلام مبنائاً بر فطرت استوار است (مطهری، ۱۳۹۵: ۹/۱۷۴). او در مورد ساختار حکومت، آن را به تصمیمات مسلمانان در هر زمان مربوط می‌داند؛ چراکه «شریعت تنها متضمن مواد ثابتة دین است و طرز حکومت با تغییر و تبدل جامعه‌ها بر حسب پیشرفت تمدن قابل تغییر است» (همان). اما سه اصل برای تصمیم‌گیری ساختار حکومت‌ها را ثابت می‌داند:

۱. لزوم اتحاد و اتفاق مسلمانان تا آخرین حدّ ممکن
۲. وجوب حفظ مصلحت اسلام و مسلمین برای همه
۳. اعتقاد به اینکه مرز جامعه اسلامی «اعتقادات» است و بس، نه مرزهای طبیعی و قراردادی (همان: ۱۷۵).

او در پاسخ به سؤال کربن در مورد تأثیر نظریه امام در تفکر اسلامی می‌گوید: اسلام اختیاراتی را به کسی که در غیاب امام مسئولیت مسلمین را بر عهده می‌گیرد داده است که براساس مصالح، با حفظ حدود شرع و احکام الهیه، با تحول اوضاع دنیا تصمیماتی را اخذ نماید و می‌تواند به آبادانی جامعه بپردازد، با دوستان جامعه روابطی برقرار کند و با دشمنان بجنگد یا صلح کند و یا معاهده عدم تعرض ببندد و در پیشرفت امور، از مسلمین هرگونه استمداد جانی و مالی بنماید و مسلمین در حکم یک خانواده می‌باشند که رئیس آن ولیّ امر است (مطهری، ۱۳۹۵: ۲/۹۰-۸۹).

به نظر علامه، چون در نوامیس دینی فقط و فقط نفع مردم و جامعه مراد است، نتیجه عمل این‌گونه جوامع باید رسیدن به اهداف نبوت باشد (همان: ۱۵۹). در نگاه او، حکومت‌های دیکتاتوری و حتی دمکراتیک که صرفاً بر مبنای امیال افراد جامعه شکل می‌گیرند و حتی حکومت‌های دینی که ساختار سلطنتی یافتند فاقد اعتبار می‌باشد. بنابراین ویژگی حکومت دینی نسبت به سایر مدل‌های حکومتی در این است که:

۱. قوانین و مقررات حاکم، احکام الله است؛ مگر در مواردی که حکمی وجود ندارد و بر حسب مصالح می‌توان مقرراتی را وضع کرد.
۲. حاکم بر حسب مصالح مسلمین انتخاب می‌گردد؛ اینکه به روش دموکراتیک با رأی مردم باشد یا نخبگان جامعه وی را انتخاب کنند، گرایش او بیشتر مؤید وجه دوم است.
۳. حاکم باید در سه ویژگی تقوای دینی، حسن تدبیر و اطلاع از اوضاع بر دیگران برتری داشته باشد. اما در باب اینکه این مقام صرفاً جایگاه فقیه است، نظری نداده است و آن را به حوزه بحث فقهی مربوط کرده است، اما با ذکر این عبارت که «در صدر اسلام فقیه به کسی اطلاق می‌شد که بر همه علوم دینی در اصول و فروع و اخلاق مجهز باشد نه فقط به مسائل فروع دین؛ چنان‌که اکنون مصطلح است» (مطهری، ۱۳۹۵: ۱۷۴/۹). به نظر می‌رسد مرادشان لزوم این ویژگی برای حکومت دینی نیست.
- البته او در این سه ویژگی تقوا و حسن تدبیر و اطلاع از اوضاع، ترتیبی ارائه نکرده است و در مقام عمل ممکن است فردی مقدم بر دیگران در هر سه ویژگی یافت نشود. ابن سینا در چنین موقعی، عقل اصیل و تدبیر نیکو را اصل قرار داده است و در سایر صفات، حد توسط را کافی دانسته است (ابن سینا، ۱۴۰۵ الف: ۴۵۲). به نظر می‌رسد ابن سینا به جای ایده آل‌گرایی در نظریه‌پردازی، بیشتر توجه به عملی بودن نظریه توجه کرده است.
۴. به نظر او، حکومت در پیشرفت امور مسلمین هرگونه استمداد جانی و مالی از مردم بخواهد، مسلمین باید اطاعت کنند؛ چون در حکم یک خانواده هستند که رئیس آن ولی امر است. او ملاک دیگری در وضع قوانین و مقررات، جز رعایت حدود شرعی و مصالح امور مسلمین قائل نشده است. نکته مهم این است که قوانین «شرع انور» که مطابق فطرت است، آیا حاکم نباید همین مبنا را در مقررات‌گذاری کشور (در حوزه‌ای که شرع حکمی ندارد) رعایت کند؟ به تعبیر دیگر، او باید بر حسب نظریه فطرت علی القاعده به حقوق فطری برای انسان قائل باشد که در احکام شرع بدان توجه شده، آیا رعایت این حقوق فطری در قلمرو تدوین مقررات کشور برای اداره و آبادانی نباید مورد توجه باشد؟

نظریه او که جان و مال مردم در اجرای تدابیر حاکم (البته با رعایت احکام شرعی) در ید اوست، نشانگر آن است که به توسعه حقوق فطری آدمیان در تدوین همه قواعد کشورداری نظر نداده است و این امر می‌تواند نوعی دیکتاتوری خیراندیشی را ایجاد کند. به‌عنوان مثال، حاکم با مشورت نخبگان برای آبادانی استان‌های کویری لازم می‌داند که کانال آب‌رسانی از دریاهاى اطراف کشور به آن مناطق تأسیس نمایند و کار خوب و بر طبق مصالح است و لازم می‌داند به دلیل نداشتن منبع مالی، همه جوانان بدون حقوق در این امر مشغول خدمت شوند یا مردم نیمی از ثروت خود را در این راه بگذارند. وقتی به تعبیر او ولایت حاکم (در غیر معصوم) نظیر ولایت ولیّ خانه نسبت به اعضاء است، ولیّ خانه در این‌گونه شرایط قدرت بکارگیری افراد را دارد و حتی همین مثال هم محل کلام است؛ چون سرپرست خانواده ولایتی بر اعضاء دارد که نمی‌توان آن را به جامعه توسعه داد. در وجهی که ولیّ امر پیامبر و معصوم باشد، به دلیل مقام عصمت و نصوص قرآنی و روایی، چنین اختیاراتی توجیه دارد. در حالات دیگر که مردم یا عقلا افرادی را برای اداره کشور بر می‌گزینند، چنین اختیارات مشابهی توجیه عقلی ندارد. از طرف دیگر، مصالح دارای مراتب است که گاه مصالح پایدار و دراز مدت در نظر است و گاه مصالح کوتاه مدت.

در نظریه علامه، مصالح به‌طور کلی مطرح است و برخی حکمرانان مصالح کوتاه‌مدت را از آن جهت که نتیجه آن زودتر در منظر مردم قرار می‌گیرد، نسبت به مصالح دراز مدت ترجیح می‌دهند؛ به‌خصوص وقتی که به رأی آحاد مردم نیاز داشته باشند این‌گونه می‌اندیشند. حال آنکه به تعبیر هیوم، «انسان در بیشتر موارد برخلاف آنچه منافع شناخته‌شده اوست اقدام می‌کند و به‌طور مشخص انسان مزایای ناچیز حاضر و آماده را ترجیح می‌دهد» (Hume, 1951: 535).

به نظر وی، حکومت‌ها هستند که باید منافع درازمدت مردم را در نظر بگیرند و این مشکل همیشه در تشخیص مصالح، خود را نشان می‌دهد و لذا توجه به مصالح درازمدت به‌عنوان راهبرد همه حکومت‌ها ضرورت دارد نه صرف مصالح. البته در وقایع غیر مترقبه، شرایط متفاوت خواهد بود.

توجه علامه به یک اصل مهم که «مسلمانان تا آخرین حد ممکن باید در اتحاد و اتفاق بکوشند»، مسأله قابل توجه برای حکمرانان چه در وجه سیاست‌های داخلی و چه خارجی می‌باشد. در بعد داخلی، رکن قوام حکومت‌ها به همین اصل است که در تدابیر حکومتی، انسجام و اتحاد داخلی مدنظر باشد. در چنین شرایطی هیچ‌گاه حریف خارجی نمی‌تواند به کشور لطمه حیاتی بزند یا حکومت را از بین ببرد. لکن در بعد خارجی، صورت ظاهر این اصل، عقلایی و پسندیده است. اما آیا در شرایطی که نتیجه رعایت اتفاق و اتحاد مسلمانان از بین رفتن منافع ملی کشور بشود، کدام اصل حاکم است؟ به خصوص از آن جهت باید به این سؤال توجه جدی کرد که او مرز جامعه اسلامی را اعتقادات می‌داند نه مرزهای طبیعی و قراردادی.

آیا نتیجه این دو مقدمه این است که منافع ملی کشور فرع بر وحدت امت اسلامی است از آن جهت که او مقولاتی نظیر حبّ وطن و... را دستاویزهای سیاست‌مداران تمدن جدید می‌داند که خواسته‌اند جایگزین برای دین تدارک ببینند؟

«حبّ وطن و نوع‌دوستی امور خیالی است. عواطفی است درونی و اثرش بیش از اقتضا نیست و به حدّ مسببیت و علیت نمی‌رسد تا تخلف‌ناپذیر باشد. یعنی این حالات اوصافی هستند اتفاقی و اموری هستند عادی که با برخورد موانع زایل می‌شوند» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۷۶/۴). این‌که آیا توسعه کشور و منافع ملی کشور مقدم است یا وحدت امت اسلامی، موضوعی مقول به تشکیک است و نمی‌توان یک حکم ثابت بر آن وضع کرد.

نکته دیگر، اصل دوم او است که در ساختار حکومت‌ها لازم دانسته است و آن صرفاً ابتناء حکومت بر مرز اعتقادات است. از طرفی او بر این نظر است که به دلیل شرایط مناطق مختلف، با عادات و اخلاق گوناگون انسان‌ها مواجهیم که این اختلاف را تهدید عدالت اجتماعی و اجتماع سالم دانسته است و ارسال رسل را برای ساماندهی همین امر می‌داند. اما آیا در کلان حکمرانی اسلامی باید به یک حکومت واحد در عالم اسلام قائل باشیم که در درون آن، حکومت‌های جزء یا به تعبیری ایالات قرار دارند؟

علامه این‌گونه موضوع را مطرح می‌کند و پاسخ می‌دهد که: «اگر جامعه اسلامی در صورتی که وسعت پیدا کرده و دارای منطقه‌های مختلف و ملیت‌ها و قومیت‌های متنوع بوده باشد - چنان‌که در این اعصار همین‌طور است - باید تحت یک ولایت و حکومت اداره شود؟ یا حکومت‌های مؤتلف و متحدی که تحت نظر حکومت مرکزی یا سازمانی نظیر سازمان ملل متحد اداره شوند باید تشکیل داد؟ اینها طرح‌هایی است که در شریعت اسلام مربوط به تعیین یکی از آنها وارد نشده است» (مطهری، ۱۳۹۵: ۹/۱۷۶).

علامه تشخیص یکی از این حالات را بر حسب پیشرفت تمدن‌ها به عهده مصالح مسلمین گذاشته است که با همان سه اصل مطروحه باید اتخاذ نظر نمایند؛ چنان‌چه در همین سؤال و جواب دقت شود، به نظر می‌رسد.

دیدگاه علامه این است که در هر صورت، کشورهای اسلامی یا باید یک حکومت واحد تشکیل دهند یا حکومت‌های متحد و موتلفی باشند که تحت نظر یک حکومت مرکزی سامان یابند و یا ذیل یک سازمانی نظیر سازمان ملل متحد - برای کشورهای اسلامی - شکل یابند. نکاتی در این امر وجود دارد که عبارتند از:

أ. با توجه به تأملی که علامه در اختلاف فرهنگ‌ها در مناطق مختلف داشتند، آیا همه این اختلافات تهدید عدالت اجتماعی است که باید به وحدت برسند یا بعضی از سنن اجتماعی باید تغییرکنند؟ علی‌القاعده ایشان به شق دوم قائلند. بنابراین باید پذیرفت که در جهان فعلی با مسلمانانی با سنن و آداب و اخلاق مختلف مواجهیم که در توحید و معارف اسلامی، سمت‌وسوی یکسانی دارند.

در زمان حضور حضرات معصومین علیهم‌السلام با بیان دیگری به نظریه وحدت امت اسلامی و یکی از شقوق مطروحه فوق‌الذکر می‌رسیم. اما در غیبت آنان، به‌مخصوص با نظریه علامه که افراد صالح (متدین و با تدبیر و آشنا به مسائل سیاست) حکمرانی را به عهده می‌گیرند، چه دلیلی بر وحدت امت اسلامی با همه کثرتی که در سنن اجتماعی و فرهنگی دارند (به یکی از شقوق فوق) وجود دارد؟

ب. ائتلاف کشورهای مسلمان همیشه یک امر مفید و لازم می‌تواند باشد؛ آن‌هم به شرط اینکه واقعاً با همان ویژگی‌هایی که او در نظر گرفته است سامان یافته باشند. در غیر این

صورت باید منافع ملی و امنیت ملی کشورها ملاک اصلی باشد؛ چون با حکومت‌های صالح اسلامی مواجه نیستیم.

ج. نیازی به وجود یک حکومت مرکزی یا سازمانی بر بالای سر آن کشورها نیست؛ چون فرض بر این است که همگی براساس مصالح مسلمین و با حضور افراد صالح در رأس آنها اداره می‌شوند. لذا ائتلاف وجه عقلانی دارد. اما دلایل متقنی برای سایر شقوق آن وجود ندارد.

د. مقوله حبّ وطن اگرچه به مرحله ناسیونالیسم افراطی برسد که خود مانع تفکر توحیدی است، طرد این نظریه - همان‌گونه که علامه گفته است - عقلایی است. اما اگر ذیل تفکر توحیدی، حبّ وطن و نوع‌دوستی تعریف شود، وجهی برای طرد آن وجود ندارد. حتی سایر تفاوت‌های اجتماعی و فرهنگی را نمی‌توان و نباید از بین برد. باید ذیل نظریه توحیدی قائل به وحدت در کثرت در این موضوع گردید. ابن‌سینا یکی از وظایف حکمرانان را تدوین قوانین و مقررات در بستر سنن رایج جامعه و متناسب با فرهنگ‌ها و محمودات آن جامعه می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ الف: ۴۵۴؛ ۱۴۰۵ ب: ۱۱۳). این نظریه علاوه بر واقع‌گرایی، در زمینه نفاذ مقررات در جامعه اثربخشی بیشتری خواهد داشت.

علامه در روش حکومت دینی به سه ویژگی قائل است؛ قوانین بر طبق شریعت، تربیت افراد براساس توحید و اخلاق و اداره قوه مجریه توسط همه مردم (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۴/۱۲۱-۱۲۴). نظریه اداره قوه مجریه توسط همه مردم بر اصل امر به معروف و نهی از منکر مستقر است و بر این نظریه که «قوه مجریه در اسلام مربوط به طبقه خاصی نیست، بلکه تمامی افراد جامعه مسئول اجرای قانونند و بر همه واجب است که دیگران را به خیر دعوت کنند؛ برخلاف دموکراسی‌ها که افراد چنین اجازه‌ای ندارند» (همان).

معمولاً مراد از قوه مجریه در فلسفه سیاست و علم سیاست، قوه حاکمه‌ای است که امور کشور را تدبیر می‌کند و از قدرت یا خشونت مشروع برخوردار است. هیچ‌یک از اموری که علامه طرح کردند، به این خصوصیت قوه مجریه ربط پیدا نمی‌کند. اینکه قوه مجریه در اسلام به طبقه خاصی مربوط نمی‌شود که البته مطلب مهمی است، در دموکراسی‌ها هم چنین است

و اینکه در اجرای قانون همه افراد مسئولند، وقتی قانونی مصوب شد همه افراد جامعه موظف به اجرای آنند. این گونه امور تفاوت حکومت دینی از سایر حکومت‌های دموکراتیک به حساب نمی‌آید. اما ظاهراً او همه مردم را مثل مأموران دولتی، مسئول اجرای قانون می‌داند که به اصل امر به معروف ربط داده است. با توجه به مراد او، باز هم به این امر قوه مجریه اطلاق نمی‌شود که البته این گونه نظارت‌های عمومی در فرهنگ کشورهای دیگر دموکراتیک نیز وجود دارد.

حکومت دینی و دموکراسی

علامه طباطبایی برای تربیت توحیدی در جامعه، نقش زیادی قائل است؛ چراکه جامعه و حکومت نقش مکمل تربیت معنوی انسان‌ها را بر عهده دارد. به همین دلیل یکی از سه ویژگی حکومت دینی را در تربیت افراد براساس توحید و اخلاق برشمرده است (همان) و حکومت‌ها را از این جهت چند به قسم تقسیم کرده است:

۱. چون انسان‌ها مساویند، در تشریح حق برابر دارند. لذا نظر اکثریت در قانون‌گذاری مبناست. نتیجه این امر نسبییت اخلاقی است؛ چون ممکن است اکثریت روزی راستی و درستی را فضیلت بدانند و روی به عکس.

۲. تربیت مردم به نحوی صورت گیرد که رعایت قانون را محترم بشمارند. ولی در این روش هم دین مبنای تربیت جامعه نیست.

به نظر علامه، هر دو این روش‌ها ضلالت و نابودی است؛ چون همه هستی انسان به خداوند وابسته است و به سوی او در حرکتند و اگر توحید مبنای تربیت نباشد، انسان آمده، دیو رفته است.

۳. راه سومی که مراد علامه است، تربیت جامعه به وسیله حکومتی است که همه را به سوی توحید و اخلاق سیر دهد (همان: ۱۷۷/۲-۱۷۹).

او به حکومت‌های دموکراتیک از وجوه مختلف در آثار گوناگون خود پرداخته است. او از نظر مشروعیت و همچنین حق یا میل و نتایج تجربی این حکومت‌ها بحث کرده است و در کل نگاه مثبتی در هر سه وجه مورد بررسی به حکومت‌های دموکراتیک ندارد و بر این نظر

است که: «در جامعه اسلامی باید حق و صلاح واقعی اسلام و مسلمین اجرا شود؛ خواه مطابق با نظر اکثریت بوده باشد و خواه نه» (همان: ۹/۱۶۶).

البته او معتقد است که اگر تربیت الهی باشد، اکثریت حق را انتخاب می‌کنند و در تفسیر آیه ۷ سوره حجرات بر این نظر است که اگر رسول خدا در بسیاری از امور به دلخواه شما رفتار کند، به زحمت می‌افتید و هلاک می‌شوید (همان: ۱۰/۴۶۶). از طرفی چون وی حکومت‌های دمکراتیک را بر مبنای بهره‌گیری مادی می‌داند، آنها را راهی نو در دیکتاتوری توصیف می‌کند. بلکه ظلم دمکراسی را افزون از استبداد گذشته می‌داند؛ چراکه «آن روز اسم و مسمی هر دو زشت بود، ولی امروز مسمای زشت‌تر از آن در اسمی و لباسی زیبا جلوه‌گر شده است. گرچه غربی‌ها اجتماعی فکر می‌کنند، اما غرض آنان به دام کشیدن جامعه‌های ضعیف و ابطال حقوق آنان است و اگر به احقاق اجتماعی توجه دارند پایدار نیست؛ چون مبنای توحیدی ندارند» (همان: ۴/۱۷۴-۱۷۶).

علامه تفاوت اجتماع اسلامی و دمکراسی‌های امروز را در هدف می‌داند؛ یکی پیروی از حق را در اعتقاد و عمل هدف قرار داده و دیگری خواست اکثریت؛ حال چه حق باشد و چه باطل (همان، ص ۱۵۹). از طرفی، در جامعه اسلامی فرد خود را جزء لاینفک و وابسته به اجتماع دانسته و منافع خود و جامعه را به هم مربوط می‌داند (همان، ص ۱۶۶).

البته در تمدن مدرن غرب، برخی فلاسفه اختیارگرا (نظیر نوزیک و هایک) رعایت منافع فردی و رقابت در اشد وجه را باعث منافع جمع می‌دانند و حتی دخالت دولت در امور مردم تحت عنوان مصلحت جمعی یا عدالت اجتماعی را به معنای ابزار قرار دادن گروهی برای رضایت گروه دیگر (فقرا) می‌دانند که در نهایت به نفع جامعه نخواهد بود (Nozick, 1974: 33). به نظر هایک اگر فردگرایی مبتنی بر بازار آزاد اهمیت دارد، به دلیل رشد ثروت ملی است و در نظام بازار آزاد، عاملی برای توزیع فقر و یا ایجاد آسیب اجتماعی نهفته نیست؛ مثل نظام تکوین که نظام احسن است. اما در آن عده‌ای معلول هم پیدا می‌شود. لذا سهم‌های نابرابر در نظام بازار آزاد، نه طراحی شده بوده و نه مورد نظر حکومت‌گران است (Hayek, 1976).

علامه معتقد است که این نظام‌ها خالی از اختلاف فاحش طبقاتی نیستند و این اختلاف طبقاتی بالاخره منجر به فساد می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۴/۱۹۴-۱۹۵). علامه تفاوت مهم

حکومت اسلامی با نظام‌های دمکراتیک را در اختلاف طبقاتی می‌داند و بر این نظر است که در حکومت اسلامی، افراد جامعه همه مشابهند و برتری و تفاخری در کار نیست و تنها تفاوت استعداد و تقواست و فاصله طبقاتی در شئون اجتماعی وجود ندارد (همان).

اینکه آیا با مجموع مختصاتی که علامه در حوزه اقتصاد برای حکومت اسلامی قائل است، ما مواجه با اختلاف طبقاتی می‌شویم یا خیر، در مطالب آتی مطرح می‌گردد. اما در اینکه علامه در موارد مختلف آثار خویش اختلاف طبقاتی را مذموم دانسته است تردیدی نیست. او بر این نظر است که هدف اجتماع اسلامی، تعدیل همه ابعاد انسان است و مشتبهات و خواسته‌های جسم او به مقداری که از معرفت خدا آدمی را دور نسازد، مدّ نظر است. یعنی خواسته‌های مادی در حدّ وسیله و مقدمه رسیدن به معرفت الله تأمین می‌گردد (همان: ۱۶۰).

مبنای فکری ایشان در حکومت - همان‌گونه که ارسطو و ابن‌سینا مطرح نموده‌اند - تقویت طبقه متوسط است. ابن‌سینا اعتدال در مصرف و اندازه نگه‌داشتن را ستون اصلی ثروت ملی می‌داند و ثروتمندانی را که در مصرف مال اسراف می‌کنند، برای توسعه کشور مضر می‌پندارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ ب: ۵۹-۵۸).

علامه نیز بر طبقه متوسط تأکید دارند. طبقات بالا و طبقات پایین جامعه را محدود می‌دانند و ساختمان اصلی جامعه را مربوط به طبقه متوسط می‌داند تا ناموس و حدت و همبستگی جامعه زنده باشد و خواسته‌های متضاد و انگیزه‌های دشمنی بمیرد. به نظر او باید حلقه پایین را مدد رسانید تا به حد متوسط نزدیک شوند و طبقه مرفه از زیاده‌روی و اسراف منع گردند تا آنها هم به حد متوسط نزدیک شوند. به نظر او، ثروت بی حساب و فقر زیاد باعث می‌شود که دو طایفه در تقابل یکدیگر صف‌آرایی کنند و آتش فتنه و نزاع شعله‌ور گردد (طباطبائی، ۱۳۸۷: ۲/ ۵۸۷-۵۸۹).

علامه نکته مهم در داوری تمدن غرب را در رفتار حیثیت جمعی کشورهای غربی با سایر ملل می‌داند. یعنی ممکن است برخی افراد در غرب رفتار انسانی داشته باشند، اما مسأله او رفتار و تمدن غربی و کشورهایایی که بر مبنای دمکراسی شکل گرفته‌اند به‌عنوان موجودات واقعی با سایر دول ضعیف می‌باشد. از این جهت او کارنامه غرب را سیاه و ستمگرانه می‌داند و این روحیه را معلول جدا شدن از

تفکر دینی و فردگرایی مبتنی بر معیارهای صرفاً مادی می‌داند که نتیجه آن انواع فسق و فجور و هرزگی است که دامن‌گیر آنها شده است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۴/۱۶۱). او تمدن عصر حاضر را معجونی مرکب از سنت‌های بت‌پرستی قدیم می‌داند که به شکل اجتماعی بروز کرده و بت‌فردپرستی و لذت‌گرایی در زمان ما شکل عینی پیدا کرده است (همان).

البته او می‌پذیرد که در صحنه جهانی امروز، تحقق سنت‌های اجتماعی اسلام به سادگی قابل اجرا نیست و همراه با دردسر است. اما هر سنتی برای تحقق، ابتدا با انکارها و ناسازگاری‌ها مواجه بوده و گاه با شکست‌ها؛ اما با ثبات قدم موفق شده‌اند. در روزگار حضرت ابراهیم و رسول گرامی ﷺ نیز فساد در جوامع ریشه دوانیده بود که قیام آنان با فتنه‌ها مواجه شد. اما به فاصله کمتر از نیم قرن بر مشارق و مغارب عالم سیطره یافت (همان: ۱۵۵-۱۵۸). از نظر علامه، انسان در زندگی خود با دو نظام مواجه است؛ یکی نظام منطبق با فطرت و دیگری نظام براساس تخیل. فرق این دو در این است که نظام فطری از خطا مصون است، اما دیگری دستخوش خطا (همان: ۲/۵۱).

الگوی توسعه مورد نظر علامه

در بحث‌های مختلف او، در باب حکومت مطلوب نظریه روشنی در باب توسعه، تحت این عنوان ارائه نشده است. اما می‌توان مؤلفه‌های این نظریه را از آراء او استخراج نمود:

۱. سعادت فرد و جامعه در یک صراط قرار دارد و به تعبیری در طول همند و ریشه در فطرت الهی انسان دارد و تمامی وجوه حکمرانی باید در جهت رشد و تعالی انسان تدارک شود و انسان وقتی به کمال و سعادت خود می‌رسد که از اجتماعی صالح برخوردار باشد (همان: ۲۸۷/۱۶-۲۸۸).

۲. تربیت مهم‌ترین رکن توسعه می‌باشد؛ اینکه همگان حقیقت زندگی را بفهمند و آغاز و سرانجام کار جهان را در نظر بگیرند، نه اینکه تربیت برای وصول به منافع مادی و لذایذ بیشتر تدارک شود (همان: ۲۸۶/۱۶-۲۸۷).

۳. توانمندسازی آحاد جامعه، ضرورت وصول به یک جامعه نیرومند است؛ چراکه فرد یگانه عنصر تشکیل دهنده جامعه است. این توانمندسازی هم وجه تربیتی دارد و هم علمی و اقتصادی (طباطبایی، ج ۹، ص ۵۲۷).

۴. افراد جامعه به هم تنیده هستند؛ به نحوی که هر فرد منافع خود را در منافع دیگران می‌یابد و همان‌طور که باطن انسان فطرتاً نورانی است، همه باید تلاش کنند که با مسئولیت مشترک باطن جامعه در سیر تکاملی قرار گیرد و تقوا و تذکر کلید این طریق سیر باطنی جامعه است (همان: ۴۳۶/۶-۴۳۷). آنقدر این وظیفه اهمیت دارد که بازخواست و عقاب در تخلف از این وظیفه متوجه تک‌تک افراد است (همان: ۵۷۸/۳).

۵. نظامات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی باید بین زندگی مادی و معنوی جدایی ایجاد نکنند. یعنی تأمین سعادت فرد و جامعه وقتی تضمین می‌شود که اعتدال در همه امور رعایت شود و جنبه افراط و تفریط نداشته باشد. یعنی همه افراد و حکومت، سعادت هر دو نشئه را مورد رعایت قرار دهند؛ چراکه دستگاه آفرینش یک دستگاه مرتبط الاجزاء است (مطهری، ۱۳۹۵: ۱۶۲/۲-۱۶۳).

۶. توسعه علمی محور اصلی نظریه ایشان است؛ از آن جهت که عمل - چه در وجه فردی و چه اجتماعی - دایرمدار علم است. جامعه‌ای که علمی نافع و عملی صالح دارد، علم و تمدن خود را با تمام نیرو حفظ می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۵۷۷/۳).

از آن جهت توسعه علمی محور است که حق، رأی و اعتقاد ملازم با رشد و مطابق واقع است و این حکمت است. لذا تعالیم قرآنی - چه در مقام معرفت و چه عمل - حکمت است. به نظر او، قرآن تراز انسانی را از نظر فرهنگی و علمی در قالبی قرار می‌دهد که دارای حیات پایدار ابدی است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۹/۴۵۹). از نظر علامه، علوم عملی که سروکارش با خوب و بد است، تنها منشأ آن را الهاماتی از ناحیه خدا می‌داند؛ گرچه همه علوم چنین وجهی دارند (همان: ۵۰۷/۵). یعنی او این‌گونه علوم عملی را از طریق ادراکات اعتباری توجیه می‌کند، ولی مبدأ و منشأ آن را خدا می‌داند تا ما را برای قدم نهادن در مرحله عمل مجهز کند (همان: ۱۷۲/۲-۱۷۴).

به نظر علامه، شیعیان پس از رحلت پیامبر ﷺ در توسعه علوم و معارف اسلامی جدیت داشتند و ابتناء به عقل در این نحله باعث توسعه علمی گردید (مطهری، ۱۳۹۵: ۲/ ۶۰-۶۱). به عنوان نمونه، در توسعه علمی در حوزه فلسفه وقتی این معرفت به دست مسلمانان رسید، حاوی تقریباً دویست مسأله بود که در این مکتب دینی به هفتصد مسأله بالغ گردید. علاوه بر این، مسائل فلسفی که در مکتب مشائیین یونانی به طور غیر منظم توجیه شده بود، در این مکتب فلسفی حالت یک فن ریاضی پیدا کرد (همان: ۶۱-۶۲) و فنون مختلف عقلی (شامل طبیعیات و ریاضیات) نیز از یونانی، هندی، سریانی و فارسی به عربی ترجمه شده و مورد کاوش مسلمانان بود. البته امویان و بعد از دوره‌ای عباسیان مانع این رشد علمی شدند (همان، ص ۴۳-۴۴). از نظر علامه، حیرت‌آور است که سازمان فرهنگی اروپا از نتایج این تحولات عمیق علمی و فرهنگی بی‌خبر مانده است (همان: ۸۴-۸۵).

۷. توسعه، به مشارکت و فراگیری ابناء آن جامعه مرتبط است. یعنی توسعه و پایداری در کشور رخ نمی‌دهد، مگر اینکه افراد جامعه توسعه‌گرا و اهل استقامت باشند و توسعه جامعه را در سیمای رشد و ترقی افراد آن باید دید (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۹/ ۲۴۹). لذا حکومت‌هایی که تصور می‌کنند توسعه و اقتدار و قدرتمندی دولت‌ها بدون استعانت از فکر و مشارکت مردم ممکن است در اشتباه هستند. لذا رشد آحاد جامعه در عرصه‌های مختلف فرهنگی، علمی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی به مشارکت بیشتر آنان محقق می‌گردد.

۸. آنچه در تئوری توسعه باعث قوام اجتماعی می‌شود، اقتصادیات است و عدم توجه به آن باعث انواع گناهان و جرائم می‌شود. فقر مفرط و ثروت بی‌حساب و اسراف دو عاملی هستند که اختلال در نظام بشری ایجاد می‌کند و مروج رفتار نامشروع در کسب درآمد می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۹/ ۳۳۰-۳۳۱).

اصل مالکیت که بنای مجتمع انسانی بر آن استقرار دارد محترم است و بشر از روز نخست، اصل مالکیت را به رسمیت شناخته و در قرآن کریم نیز بیش از صد مورد به لفظ ملک و مال اشاره شده و گرچه حکومت‌ها در قوانین مالکیت و وراثت و نظایر آن اختلاف

دارند، ولی فی الجمله اصل ملک را معتبر می‌دانند. حتی آنان که مخالف مالکیت هستند، مالکیت را از فرد سلب نموده و حق جامعه می‌دانند. به نظر علامه، مالکیت فردی امری فطری است (همان: ۷۶/۲-۷۸) و حق جامعه به غیر از زکات و خمس نیست و هر وجهی تحت عنوان مالیات بر درآمد و یا خراج زمین و ... غیر مشروع و نوعی ظلم و غصب است که باعث محدودیت در مالکیت مالک می‌شود و اسلام در تأمین جهات مالی اجتماع، صرفاً به روز پیدایش و حدوث ملک اکتفا می‌کند و مابقی سهم فرد است. بعد از اینکه افراد سهم جامعه را دادند، احدی حق ندارد متعرض مالک شود و در هیچ حال و شرایطی نمی‌توان دست او را کوتاه و آزادی‌اش در تصرف اموال را زائل کرد. البته در شرایط جنگ و قحطی وضع متفاوت می‌شود و ممکن است علاوه بر این از افراد، اموالی برای حکومت طلب کنند.

از نظر علامه، در اسلام حتی در زکات و خمس بیشتر طرف افراد گرفته می‌شود تا اجتماع؛ چراکه زکات را به ۸ قسمت تقسیم می‌کنند که یک سهم به «سبیل الله» اختصاص دارد، بقیه مربوط به فقرا، مساکین، کارمندانی که زکات را جمع می‌کنند، مؤلفه قلوبهم و دیگران است. در خمس هم به شش قسمت تقسیم می‌شود که یک سهم برای خداست، مابقی برای رسول، ذی القربی رسول، یتامی و مساکین و ابن سبیل است. در ضمن به خود افراد جامعه اختیار داده شده که مثلاً زکات را به مصرف فقرا و مساکین برسانند (همان: ۵۲۶/۹-۵۲۸).

البته علامه اصل اموال موجود در دنیا را مربوط به همه می‌دانند. اما به خاطر مصالح، مالکیت فردی معتبر شمرده می‌شود؛ تا جایی که مزاحم حق جمع نشود (همان: ۱۷۴/۴).

علامه در توسعه اقتصادی ثقل کار را در گسترش طبقه متوسط می‌داند - که قبلاً توضیح داده شد - و یکی از وظایف آحاد جامعه را انفاق به فقرا می‌شمارد تا وضع او اصلاح شود و به حد متوسط نزدیک گردد و هم دل او از رذائلی که فقر در او ایجاد می‌کند پاک شود و محبت در دلش فراهم گردد و زبانش و عملش همراه با نشاط و خوبی‌ها شود. لذا برای انفاق وجه تربیتی هم قائل است (همان: ۵۹۵/۲).

موضوع رفع اختلاف طبقاتی از ویژگی‌های نظریه توسعه علامه است. او مکرراً به خطرات اختلاف طبقاتی در جامعه در آثار خود متذکر شده‌اند که باعث آتش فتنه در بین مردم می‌گردد و حتی جنگ‌های بین‌المللی را به دلیل همین عامل می‌داند که زمینه ایجاد کمونیسم گردید و

به کلی حقیقت و فضیلت از میان بشر رفت. اجمالاً اختلاف طبقاتی عامل فساد و ناامنی در جامعه می‌گردد (همان: ۵۸۹).

سؤال این است که آیا این نظریه اقتصادی در توسعه، اولاً باعث حذف اختلاف طبقاتی می‌شود و ثانیاً رشد جامعه از جهات مختلف و گسترش طبقه متوسط و رفع نیازهای جامعه را فراهم می‌نماید؟

اگر حکومت حق هیچ‌گونه وضع مالیات و نظایر آن را نداشته باشد، معنایش این است که انواع مالیات‌ها بر درآمد، ارزش افزوده، عوارض گمرکی، سود بازرگانی و عوارض شهرداری‌ها، مالیات نقل و انتقال ملک و مالیات مربوط به ابطال تمبر در محاکم قضایی و نظایر آن موجه نخواهد بود و درآمد مشروع صرفاً بر اساس خمس و زکات می‌باشد. زکات با محصور بودن در چند تولید در کل، مبلغ قابل توجهی نخواهد شد و خمس نیز عمدتاً بر سود مقرر شده که قابل توجه می‌باشد. اما در این موقف نباید درآمدهای نفتی و گازی را جزء این امور منظور نمود؛ زیرا بحث ما برای هر جامعه‌ای است که ممکن است چنین درآمدهایی نداشته باشد.

این نظریه نکات مثبتی دارد و مشکلات جدی‌تر اجرایی بر آن بار می‌شود. یکی از نکات مثبت آن عبارت است از چابک‌سازی دولت؛ زیرا در این وضعیت اکثر خدمات دولت، نظیر آموزش بهداشت و درمان و خدمات مختلف اداری که جنبه تصدی‌گری دارد به مردم واگذار می‌شود و دولت کوچک خواهد شد. لذا هزینه سرسام‌آور دولت بر سر مردم ریخته نمی‌شود. نکته مثبت دیگر آن این است که تکلیف همه تولیدکنندگان، صنعت‌گران، تجار، کسبه، کشاورزان و... روشن است و هر روز مواجه با یک قانون و مقررات نمی‌شوند. سرمایه‌گذاران می‌دانند که جز ۲ درصد سود سالانه چیزی نباید بپردازند. این وضع را مقایسه کنید با شرایط امروز که برای هر اقدامی ده‌ها مجوز نیاز است و برای هر مجوزی وجهی باید پرداخت که علاوه بر سردرگمی، زمان تلف شده زیادی بر مردم تحمیل می‌کند و مهم‌تر اینکه وضع همه مردم در کار و پیشه برای دراز مدت روشن است؛ یعنی کسب و کار قابل پیش‌بینی خواهند داشت.

از مشکلات این نظریه این است که بسیاری از خدماتی که فعلاً دولت (در امثال کشور ما) بر عهده خویش دارد (نظیر آموزش و پرورش، آموزش عالی، بهداشت و درمان و هزینه‌های اداری گسترده) باید از طرف دولت انجام نگیرد و از آنجاکه این خدمات برای اداره کشور ضروری است، باید با سرمایه‌گذاری مردم سامان یابد که البته این امر در برخی زمینه‌ها مشکلاتی ایجاد می‌کند که با نظریه گسترش طبقه متوسط او سازگار نیست. یعنی برخی طبقات ترجیح می‌دهند فرزندشان درس نخواند چون هزینه آن را ندارند و یا چون بیمه‌های درمانی با پول مردم اداره می‌شوند، هزینه درمان بالا می‌رود و در نتیجه به سلامت آنان لطمه وارد می‌گردد یا در احداث پروژه‌های عمرانی (نظیر راه‌ها و سدها و نیروگاه‌ها) بخش خصوصی باید سرمایه‌گذاری کند، طبعاً هزینه آن را از مردم به‌مرور زمان خواهند گرفت و همه بر دوش مردم فشار مالی وارد می‌کند. نمی‌توان گفت این نظریه امکان اجرا ندارد. ولی ممکن است به برخی آراء او، نظیر گسترش طبقه متوسط و رفع اختلاف طبقاتی نینجامد.

از طرفی او در بحث ربا، در تفسیر میزان با توجه به آیات الهی این نظر را ارائه کرده است که در هیچ‌یک از فروع دین، این شدت بر انکار مطرح نگردیده است؛ مگر یک مورد که مسلمان، دشمنان دین را بر خود حاکم سازد که در آنجا نیز نظیر ربا سخت‌گیری شده است. در بقیه گناهان کبیره سخت‌گیری‌ها ملایم‌تر از مسأله ربا است. حتی در مورد زنا، شراب، قمار و ظلم و کشتن افراد بی‌گناه، سخت‌گیری ملایم‌تر است. دلیل آن هم این است که این گناهان منجر به فساد در قلمرو محدود چند نفر می‌شود، اما ربا دین را منهدم می‌کند و نظام حیات را تباه می‌سازد (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲/۶۲۸) و خلاف فطرت بشری است؛ چون معاوضه در آنچه انسان نیاز ندارد، با چیزی که محتاج است معقول است؛ نه بیشتر و نه کمتر.

به نظر او، «اینکه مالی را بدهد و عیناً همان را بگیرد با چیزی زائد، از دو جهت غلط است؛ اول اینکه مبادله‌ای صورت نگرفته و دیگر اینکه زیادی گرفته» (همان: ۶۳۰). البته او معاوضه یک شیء (مثل گندم) که فعلاً نیاز بدان نیست و به دیگری داده شود و در زمان نیاز گرفته شود را قابل قبول می‌داند (همان: ۶۵۶-۶۶۰). به نظر علامه، نتیجه ربا فقیرتر شدن و از بین رفتن فقرا و انباشت ثروت ثروتمندان و بانک‌ها می‌گردد و باعث هرج و مرج نیز می‌شود؛

چراکه فقرا برای جان خود دست به هر عملی می‌زنند. او بین ربای انفرادی و اجتماعی فرق قائل است. در ربای انفرادی، چند نفری در معرض این عارضه و هلاکت قرار می‌گیرند، اما در ربای اجتماعی که قوانین بانکی براساس ربا جعل شده است، آثار سوء آن، جامعه را فاسد می‌نماید و اختلاف طبقاتی ویرانگر به وجود می‌آورد (همان: ۶۴۴-۶۴۵).

در این امر، صاحب‌نظران اقتصادی از گذشته بحث‌های مختلفی داشته‌اند. اما این است که مسأله مبادلات در دنیای امروز از سنخ مبادله و معاوضه در شیء نیست. یک بخش تولیدکننده وجود دارد و یک جامعه مصرف‌کننده. بانک پشتیبان هر دو گروه است؛ تولیدکننده به‌نحوی و مصرف‌کننده به‌نحوی دیگر. مسأله دیگر نرخ تورم است که اگر در مبادله بانکی رعایت نشود، همان مالیت اولیه جنس مورد معاوضه کاهش می‌یابد. زیادت در جنس اشکال دارد، نقصان که نباید پیدا کند.

از طرفی اکثر تسهیلات بانکی مربوط به گروه ثروتمندان است که از بانک‌ها وام می‌گیرند. حال اگر حداقل سود بانکی به اندازه تورم مقرر نشود، عملاً ثروت این گروه افزایش بیشتری پیدا می‌کند و بانک‌ها متضرر می‌شوند و اگر بانک‌ها دولتی باشند، ضرر آن به جامعه برمی‌گردد. شهید مطهری احتمال داده است که در مورد ربا چنانچه بانک‌ها دولتی شوند یا منافع آن به جامعه برگردد، الغاء خصوصیت می‌شود و عملاً آن ظلم و اجحاف به حقوق دیگران رخ نمی‌دهد؛ نظیر مواردی که در فقه جایز شمرده شده بین زوج و زوجه و بین والد و ولد که منع نگردیده، از آن جهت است که مصداق ربا محسوب نمی‌گردد؛ زیرا منافع طرفین یکی است (مطهری، ۱۳۹۵: ۲۰/۳۲۴).

البته او موضوع را قابل بررسی دانسته است و فتوایی نداده است. به هر حال اگر بانک‌ها خصوصی باشند و منافع آن به جامعه نرسد، ممکن است این امر به اختلاف طبقاتی دامن بزند که یک طرف هرگز ضرر نمی‌کند و فقط سود می‌برد (بانک) و طرف دیگر می‌تواند متضرر شود. اما اگر منافع بانک به عموم مردم واگذار شود، این اشکال مرتفع می‌گردد.

۹. عدالت اجتماعی

علامه مبنای عدالت اجتماعی را در سرشت انسان نمی‌داند و مستند به آیاتی نظیر «إِنَّهٗ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب (۱)، ۷۲)، «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا» (معرج (۱)، ۱۹) و ... بر این نظر است

که اگر عدالت اجتماعی اقتضای اولیه طبع انسان بود باید عدالت اجتماعی در شئون اجتماعات غالب می‌بود. در حالی که خلاف این امر جریان دارد (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲/ ۱۷۶). البته این حد از استدلال کفایت نمی‌کند؛ زیرا در برخی اجتماعات امروز غرب که بی‌خدایی هم غلبه یافته یا برخی ردائیل به نحو تقریباً مطلق شایع شده است. آیا دال بر عدم فطری بودن آنها می‌باشد؟ اگر عدالت این است که هر کسی به حق خود برسد، علی القاعده مورد طلب همه است.

علامه چون مبنای فطری انسان را در خصیصه استخدام می‌داند، معتقد است وقتی انسان‌ها همگی به دنبال سود خود می‌باشند از سر اضطرار به عدالت اجتماعی می‌رسند. یعنی انسان اجباراً تن به عدالت اجتماعی می‌دهد (همان: ۱۱۷). البته غیر فطری دانستن عدالت از ارزش آن در تفکر اسلامی نکاسته است؛ به طوری که همه افراد جامعه همچون حکومت، مامور به اقامه عدالت اجتماعی هستند (همان: ۱۲/ ۴۷۸).

علامه بر این نظر است که چون افراد جامعه در انسانیت مشترک هستند باید از حقوق مساوی بهره‌مند باشند. یعنی هر یک بر حسب وزنی که در اجتماع دارند و خدمتی که انجام می‌دهند، بهره برده و در سایه عدالت اجتماعی از هر گونه استضعاف و استثمار جلوگیری شود و فاصله طبقات تعدیل گردد (مطهری، ۱۳۹۵: ۲/ ۹۴).

اولاً عدالت اجتماعی صرفاً مربوط به حوزه اقتصاد نیست. از کلمات علامه استنباط می‌شود که او بیشتر این وجه را مد نظر قرار داده‌اند. حال آنکه عدالت اجتماعی به حوزه سیاست و اجتماعیات (نظیر آزادی) فعالیت اجتماعی (نظیر مناصب و قضاوت) و حوزه علمی فرهنگی... نیز مربوط می‌شود که باید ملاک روشن‌تری ارائه نمود که البته تأکید او بر حقوق برابر انسان‌ها می‌تواند یکی از پایه‌های این نظریه باشد.

ثانیاً هر کس بر حسب وزنی که در اجتماع دارد و خدمتی که ارائه می‌کند، بهره‌مند خواهد شد. وزن اجتماعی به چه معناست؟ آیا اعتبار اجتماعی است یا قدرت اقتصادی مشروع است یا استعداد و کارآفرینی اوست و یا قدرت سیاسی فرد است؟ علی القاعده وجوه اول و آخر

نمی‌تواند مد نظر او باشد؛ چون با اصل تساوی همه انسان‌ها سازگار نیست. پس عامل تاثیرگذار، قدرت اقتصادی و استعداد است.

ثالثاً علامه بیان کرده است که در سایه عدالت اجتماعی از هر گونه استضعاف و استعمار جلوگیری می‌شود و فاصله طبقات تعدیل می‌گردد. اما چگونه این امر صورت می‌گیرد؟ مخصوصاً با مبنای بهره‌مندی افراد از وزن اجتماعی معلوم نیست این امور (یعنی تعدیل فاصله طبقاتی) محقق شود؛ مگر ملاکات دیگری مد نظر باشد. در غیر این صورت با رشد شرکت‌های چند ملیتی عملاً قدرت تصمیم‌گیری حکومت‌ها کاهش می‌یابد؛ به‌ویژه با تکنولوژی‌های جدید، ارتباط خریدار و فروشنده در چارچوب قوانین حکومت‌ها نخواهد بود. لذا چگونه تعدیل فاصله طبقاتی رخ می‌دهد؟

شهید مطهری با همان مبنای خود که قائل به دو «من» در شخصیت انسان شده‌اند، نظریه عدالت اجتماعی علامه را مورد نقد قرار داده است و بر این نظر است که با مبنای علامه باید انسان بالطبع استثمارگر آفریده شده باشد (مطهری، ۱۳۹۵: ۱۳/۷۲۶). از نظر او چرا باید انسان برای سود خود، سود همه را بخواهد (نظریه علامه)؟ بلکه ممکن است برای سود خود، زیان همه را بطلبد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۶۳: ۴۲۷). یعنی وقتی کسی از قدرت بالایی برخوردار باشد که دیگران به او نرسند، چرا باید سود همه را بخواهد؟ به‌عکس، شهید مطهری عدالت‌خواهی را امری فطری انسان تلقی می‌کند (مطهری، ۱۳۹۵: ۱۸/۱۵۵).

۱۰. وفای به عهد و پیمان

علامه رحمته‌الله به ریشه عهد و پیمان در قلمرو فرد و اجتماع می‌پردازد و مبنای آن را در فرد، اضطراب انسان می‌داند تا در سایه عهد و پیمان از جانب رقبای خود خاطر جمع باشد و همین حیثیت برای جامعه وجود دارد و به نظر او «هیچ اجتماعی راه زندگی اجتماعی و پیشرفت به سوی مقاصد خود را جز به‌وسیله کمک گرفتن از امثال خود و ایمنی از معارضه اجتماعات دیگر هموار نمی‌بیند» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۹/۲۴۶-۲۴۷) و خداوند شکستن عهد را جایز ندانسته، مگر در جایی که حق و عدالت آن را تجویز کند. یعنی طرف مقابل با ظلم و گردن‌کشی اقدام به نقض آن کند یا مسلمین از نقض آنان ایمن نباشند یا کارهایی کرده باشد که از درجه اعتبار

ساقط باشد یا خوف خیانت طرف مقابل در کار باشد. در این شرایط نقض عهد جایز است، اما به شرط اینکه مسلمین قبلاً به طرف مقابل اعلام کنند و آنها غافلگیر نشوند که این یک جنایت است. حداقل چهار ماه برای آنان مهلت قرار دهند (توبه (۹)، (۲). وفای به عهد آن قدر اهمیت دارد که حتی اگر باعث از بین رفتن منافع مسلمین یا موجب خسارت آنان شود، باز اسلام اجازه نقض آن را نداده است؛ گرچه اجتماعات امروز بشری پای بند به عهد و پیمان نیستند؛ چون ملاکات آنان همگی مادی است (همان: ۲۴۵-۲۵۳).

علامه وفای به عهد را یک امر فطری بشر می‌دانند که ریشه در آن دارد که بشر در زندگی اجتماعی هرگز بی‌نیاز از عهد و وفای به آن نیست (طباطبائی، ج ۶، ص ۲۵۹). البته این تعهد صرفاً به عهد و پیمان مصطلح نیست، بلکه شامل هر شالوده و اساسی که بر آن اساس و بنایی ساخته شده می‌شود (همان: ۲۶۳).

علامه از موارد نادری که در اهمیت یک موضوع سوگند یاد کرده، وفای به عهد است که می‌فرماید: «این از تعالیم عالی‌ای است که دین اسلام آن را برای بشر به منظور هدایت انسان‌ها به سوی فطرت بشری خود آورده است و عامل مهمی است که عدالت اجتماعی را که نظام اجتماعی جز به آن تحقق نمی‌یابد حفظ می‌کند و مظلومه استخدام و استعمار را از جامعه نفی می‌نماید (همان: ۲۶۲).

۱۱. نهی از سلطه و ولایت کفار

حکومت مطلوب اسلامی نباید ولایت و دوستی کفار را بپذیرد و لحن آیات الهی در این زمینه به شدت سخت بوده و مشابه آیات مربوط به ربا می‌باشد. به نظر علامه، دلالت بر این معناست که عوامل و اسباب تباهی مسلمین و خشم الهی را در بر دارد؛ در حدی که خداوند دوستان اهل کتاب را از اسلام بیرون و در زمره خود کفار دانسته است (طباطبائی، ۱۳۸۷: ۵/ ۶۴۳-۶۴۵).

به نظر او، اگر شاکله این سیره از بین برود، جامعه دچار به هم ریختگی ارزشی می‌شود و کار نیک و زشت جابه‌جا می‌گردد و شعار کفار رایج می‌گردد (همان: ۶۴۶). متأسفانه جامعه امروز مسلمانان به تدریج این ارزش‌های کفار را اقتباس کرده است که خداوند این جامعه را

دوست ندارد. این‌گونه جوامع ذلیل در برابر کفار و ستمگر نسبت به مؤمنین می‌شوند (همان: ۶۴۷) و چنین کسانی از نعمت الهی محرومند و هیچ‌یک از اعمال صالح و حسناتشان در جلب سعادت و رستگاری اثر ندارد (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۷۶/۹).

۱۲. همبستگی و وفاق اجتماعی

علامه بر این نظر است که مسلمین موظفند با مبنای فکر اجتماعی با هر روش ممکن از بروز اختلاف نظر جلوگیری کنند. او اختلافات پس از رحلت پیامبر را نمونه‌ای از حوادثی می‌داند که این اصل مهم متروک شد و اختلاف در همه شئون اسلامی، حتی در فرهنگ ایجاد گردید و نه تنها در میان اکثریت مخالف شیعه، بلکه در میان خود شیعه نیز به اختلافاتی دامن زده شد. این روش تفکر انفرادی به مسائل کلامی شیعه و سایر علوم هم کشانده شد. ریشه همه آنها به عدم توجه به این اصل برمی‌گردد که «مسلمین موظف بودند تفکر اجتماعی نموده و وحدت کلمه را در فکر و اعتقاد حفظ کنند» (مطهری، ۱۳۹۵: ۶۳/۲-۶۴). او با تأسی به آیه قرآن می‌گوید: مسلمانان نباید نظیر امت‌هایی باشند که در آغاز بدن‌هایشان از یکدیگر جدا شد و از جماعت خارج شدند و در آخر، این جدایی از اجتماع سبب شد که آراء و عقایدشان هم مختلف شود (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۵۷۹/۳).

برای حکمرانی مطلوب، یکی از مهم‌ترین اصول، موضوع وفاق و همبستگی اجتماعی است. در این صورت است که پایداری حکومت محقق می‌گردد و توصیه مطروحه به اینکه به هر روشی حکومت باید مانع از جدایی افراد شود. جدایی فیزیکی به اختلاف فکری دامن می‌زند. این از مسائل مهمی است که او بیان کرده است و البته باید روش‌های مختلفی برای تحقق آن اندیشید که یکی از آنها تشکل‌های سیاسی و اجتماعی و فرهنگی است که همه افراد با سلاقی مختلف در این ظرف‌ها بتوانند در اداره حکومت به‌نحو نظام‌یافته، مشارکت داشته باشند.

به نظر او، لازمه وفاق و همبستگی اجتماعی به روش اعتدالی حکومت ربط دارد که بتواند با عدم افراط و تفریط، چتر گسترده‌تری برای جامعه فراهم نماید تا سعادت آنان تضمین گردد (مطهری، ۱۳۹۵: ۹۳/۲).

۱۳. آرامش و آسودگی در زندگی

به نظر علامه، هر جامعه‌ای - چه بزرگ و چه کوچک انسانی - آرزویی جز این ندارد که در حال آرامش و صفا و ارتفاع موانع زندگی کند و بهره انسانی از زندگی خود ببرد (همان: ۲/ ۹۰). این زندگی هم به تدبیر نیکوی مادی در رشد جامعه مربوط است و هم توجه به آراستگی جامعه از جهت معنوی که از نظر او سه عمل فحشاء، منکر و بغی مصداق تباهی در اجتماع و عامل شکاف عمیق میان اعمال اجتماعی جامعه می‌شود و آن التیام و وحدت عمل از هم گسیخته و مجتمع انحلال می‌یابد؛ گرچه صورت ظاهر آن به‌پا باشد، ولی سعادت مردم از بین می‌رود (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۲/ ۴۸۱) و رزق خاص و خیر الهی در جامعه‌ای که روابط سالم حاکم باشد یافت می‌شود (همان: ۳/ ۲۰۸-۲۲۱).

این گرایش کلی همه جوامع به آرامش و آسودگی نتیجه اصولی است که علامه در بندهای قبلی برای جامعه آرمانی مطلوب برشمرد و طبیعی است که به سادگی قابل تأمین نیست. اما این کشش کلی، عالم تکوین بشریت را به چنین محیطی دعوت می‌کند (مطهری، ۱۳۹۵: ۲/ ۹۰-۹۱). به نظر علامه، از گذشته هیچ‌گاه موضع تفاهم امم و ملل قطع نشده و می‌توانند مقاصد خود را به همدیگر بفهمانند. همه ملل جهان این امید را دارند که روزی این اختلافات بشری حذف شود و محیط صلح و صفا در سایه واقع‌بینی و سعادت انسانی ایجاد گردد و این کشش در کل عالم هستی وجود دارد (همان: ۸۵-۸۶). مبنای چنین آسایش و آرامش و ایمنی را ایشان در صبر و تقوا می‌دانند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۳/ ۶۰۰).

به نظر ایشان، مادی‌گرایی غرب و فلسفه ماتریالیسم دیالکتیک عامل انحراف بشر از مقولات مهم هستی شده و اخلاق و انسانیت معنوی را از بشر گرفته و حیوانیت مادی را جایگزین کرده است. این مسیر به جای آرامش، تنش در زندگی را فراهم نموده است (همان: ۳/ ۵۰۸). توجه علامه به ریشه مارکسیسم که از مادی‌گرایی غرب و اختلاف طبقاتی آغاز شده، در چندین جا مطرح نموده‌اند و تحلیل ایشان به نظر هایدگر شباهت دارد که آشفتگی مدرنیته و آینده نپهلیستی آن را در روی‌گردانی و فراموشی از هستی و عدم مواجهه با پرسش‌های اصلی عالم

هستی می‌داند و فرجام مدرنیته را به سه شکل زندگی سیاسی می‌پندارد؛ امریکایی‌مآبی، مارکسیسم و نازیسم. از جنبه متافیزیکی هر سه عین همنند و ویژگی هر سه، سلطه دیکتاتورمآبانه امر همگانی بر امر خصوصی و غلبه علوم طبیعی و اقتصاد و تکنولوژی بر آدمیان است (گیلسی، ۱۳۷۷: ۲۶۹-۲۷۹).

او به دلیل همین ویژگی آرامش روانی جامعه، بر این نظر است که اسلام آیین جنگ نیست. بلکه حتی در مقابل دشمن ابتدا «با موعظه حسنه سخن می‌گوید و اگر دست از ستم‌کاری بر نداشت، با قطع رابطه - آن‌هم به دوروش که ابتدا به‌طور مسالمت‌آمیز و دوم با قهر و همکاری نکردن و اگر باز هم به ظلم و استبداد ادامه داد، قیام مسلحانه - است» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۴/۲۶۰-۲۶۱).

۱۴. آزادی

علامه علیه السلام ریشه طبیعی و تکوینی آزادی را به اراده آزاد آدمی مربوط می‌داند که نفی آن، ملازم بطلان انسانیت می‌باشد. به همین جهت گرچه آزادی در ادبیات سیاسی با نهضت اروپا بیشتر طرح گردید، اما از نظر او به جهت ارتباط با بحث اراده و اختیار، عمری بسیار طولانی در تفکر بشر داشته است. لذا در باب آزادی چند گونه بحث وجود دارد:

بحث اول جنبه تکوینی آن است. از آن‌رو که انسان بر حسب فطرتش نسبت به فعل و ترک آن آزاد است. یعنی انسان تکویناً موجودی آزاد می‌باشد. بحث دیگر، ارتباط این امر با امور قانونی است. لازمه این آزادی تکوینی، آزادی تشریحی است. به این معنا که از میان روش‌های مختلف زندگی اجتماعی بتوان به دلخواه، دست به انتخاب بزند. بحث دیگر، نسبت این آزادی با سازمان علیّ عالم است.

تا اینجا بحث آزادی به رابطه انسان با سایرین مربوط می‌شود. اما علل و اسبابی در نظام عالم وجود دارد و محیط بر انسان از جمیع جهات نیز می‌باشد. بنابراین بر اختیار انسان نیز مسلط است. در حوزه نیازهای طبیعی (مثل گرسنگی) انسان مجبور است غذا تهیه کند. در حوزه اجتماع، با توجه به فطری بودن زیست اجتماعی، انسان در تولید، آنچه نیاز دارد نگه می‌دارد و مابقی را معامله می‌کند.

این عمل به حکم اضطرار است. لذا مجبور است از آزادی خود دست بکشد. این وضع در همه شئون اجتماعی مطرح است. یعنی انسان به دنبال سود خود است و دیگران هم چنین هستند. پس آزادی در عمل هر انسان با دیگری تزاخم پیدا می‌کند. لذا نیازمند قوانینی هستند که آزادی همه را محدود می‌کنند (طباطبائی، ۱۳۸۷: ۱۰/۵۶۶-۵۶۷) و قوام اجتماع به این قوانین و سنن و حکومتی است که نظم اجتماعی ایجاد می‌کند و چاره‌ای جز محدودسازی بخشی از آزادی همه انبای جامعه نیست تا جامعه بتواند شکل بگیرد (همان: ۵۵۰-۵۵۱).

البته میزان این محدودسازی بر حسب فرهنگ‌ها و آداب و سنن و قوانین جوامع بشری متفاوت است؛ مثلاً حکومت‌های غربی چون مبنایی جز بهره‌مندی مادی ندارند، در قلمرو معارف دینی قائل به آزادی هستند. ولی در جهات دیگر، محدودیت گذارده‌اند. اما در تفکر اسلامی چون اساس توحید و اخلاق است و همه چیز در شرع تعیین تکلیف شده است، لذا این گونه حریت مجالی ندارد (همان: ۴/۱۸۲).

اما نگاه اصلی علامه در بحث آزادی، به رهاشدگی انسان در پناه تفکر توحیدی از هر نوع عبودیتی جز عبودیت خداست. به نظر او، آزادی واقعی این مقوله است، نه آزادی ظاهری که در فرهنگ غرب پدیدار شده و در ظل آن هم به طبقات پایین ستم روا گردیده و هم به جوامع دیگر تعدی شده است.

به نظر او، نظام اسلامی با قیود و محدودیت‌هایی برای انسان مسیر تحولی ایجاد می‌کند تا از هر قید ننگین حیوانیت آزاد شود (همان: ۱۸۳-۱۸۴). آزادی عقیده از نظر علامه با تفکر اسلامی سازگار نیست و با اساس دین تناقض دارد و مثل این است که در تمدن غربی، قوانینی جعل کنند و آخر آن بنویسند مردم در عمل به این قوانین آزادند (همان)؛ البته از آن جهت که عقیده یک درک تصدیقی است، اصولاً ممنوعیت در آن راه ندارد. بحث در آزادی عقیده مربوط به ملزومات آن است که فرد معتقد، به اقدامات عملی در اجتماع دست بزند که از نظر او این بخش برای هر عقیده‌ای آزاد نخواهد بود (همان: ۱۸۴-۱۸۵).

در باب محدودیت آزادی به نظر علامه، اولاً به قلمرو قوانین جامعه برای فراهم نمودن زیست اجتماعی مربوط است که می‌تواند در اجتماعات مختلف متفاوت باشد. ثانیاً به

جهاتی که به امنیت و حفظ جامعه مربوط می‌گردد (همان: ۵۰۶/۶). ثالثاً اموری که می‌تواند مسیر سعادت جامعه را در جهات مخالف؛ چه در ابعاد اقتصادی (نظیر ربا، خرید و فروش خمر، لوازم قمار و...) و یا امور اخلاقی و یا عقاید ضاله، با احکام دین سد نماید. در نظریه علامه در باب آزادی، تفکر جدیدی دیده نمی‌شود که در سنت گذشته علمای دین نبوده باشد. شهید مطهری مسیر متفاوتی را در تبیین مقوله آزادی و حدود آن مطرح کرد و از بحث فطریات و استعدادهای فطری بهره جست و آزادی در همه شئون را ضروری فعلیت این استعدادها می‌داند و آزادی در عرصه سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، علمی و اجتماعی را برای حرکت بالقوه استعدادهای فطری به سوی فعلیت آن ضروری می‌داند و حدود آن را به این امر منوط کرد که قلمرو آزادی در یک عرصه، حرکت تکاملی در عرصه دیگر را سد ننماید. به نظر می‌رسد این نظریه پیشرفتی در بحث آزادی در آراء علمای سلف دارد.

نتیجه‌گیری

نظریات سیاسی علامه از آن جهت پر اهمیت است که وی در تفکر فلسفی معاصر نقش به‌سزایی داشته و تسلط او بر سایر معارف (نظیر فقه و تفسیر و عرفان) نگاه او به فلسفه سیاست را مورد توجه دانش‌پژوهان قرار می‌دهد. کاملاً مشهود است که فلسفه سیاسی علامه از انسجام برخوردار است و مواجهه او با مقولات مختلف این عرصه مبنایی است. در شناخت ماهیت مدرنیته، درک عمیقی داشته که همان وجه احساسی و غیر عقلانی این سنت می‌باشد. اما نظریه توسعه‌ای که از آراء او قابل کشف است، نیازمند تأمل بیشتر است که آیا این نظریه می‌تواند آرمان‌هایی که او در نظر داشت (نظیر کاستن یا رفع فاصله طبقاتی و یا توسعه طبقه متوسط) را محقق کند؟ در برخی از موضوعات، نظیر مقوله آزادی و عدالت اجتماعی به نظر نمی‌رسد نظریه بدیعی ارائه شده باشد.

منابع

- قرآن کریم
- ابن سینا (۱۴۰۵ق، الف). الشفاء، «الالهيات». قم: مکتبه آیت الله العظمی نجفی مرعشی.
- ابن سینا (۱۴۰۵ق، ب). الشفاء، «المنطق». قم: مکتبه آیت الله العظمی نجفی مرعشی.
- جمعی از نویسندگان (۱۳۶۳). یادنامه شهید مطهری. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۸۷). تفسیر المیزان. با ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی. قم: انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۹۸). مجموعه آثار. به کوشش سید هادی خسروشاهی. قم: بوستان کتاب.
- مایکل گیلسی (۱۳۷۷). خرد در سیاست. با ترجمه عزت الله فولادوند. تهران: طرح نو.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۸). فطرت در قرآن. تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۵). مجموعه آثار. تهران: انتشارات صدرا.
- Hayek, F. 1976, *Thore mirage of social Justice (Law, legislation and Liberty velume Routledge and ke gan)*, Paul.
- Hume, D,(1951) , *A Treatise of human Nature* Edited by L. A. Selby-Bigge oxford.
- Machintyre, A. (1981) *After virtue* , London Duck worth.
- Nozick, R (1974), *Anarchy state and utopia* Basil Blackwell