

## دوفصلنامه «مطالعات تطبیقی قرآن پژوهی»

سال سوم، شماره پنجم / بهار و تابستان ۱۳۹۷؛ ۶۰-۳۱

### بررسی تطبیقی مشروعیت قدرت، در تفاسیر المیزان و فی ظلال القرآن

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱/۲۵ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۴/۳۰)

ابوطالب آدینه وند،<sup>۱</sup> خلیل پروینی<sup>۲</sup>

#### چکیده

در دوران اخیر و در مواجهه با دوران مدرن و همچنین پس از فروپاشی نظام خلافتی عثمانی و برآمدن انقلاب مشروطه در ایران، مسلمانان از سر نیاز دورانی، تتبع بیشتری در موضوعات مرتبط با اندیشه سیاسی نموده‌اند. بدین معنی که صورت‌بندی نوین حکمرانی محل تأمل متفکران مسلمان در پرتو متون دینی قرار گرفت. بازخوانی مشروعیت قدرت به عنوان یکی از مهم‌ترین وجوه اندیشه سیاسی، در نزد مفسرین به ما کمک می‌کند تا نظام معنایی محل توجه متفکرین معاصر مسلمان در عرصه سیاست واکاوی شود و همچنین دیدگاه‌های سیاسی قرآن روشن‌تر گردد. این کوشش تحقیقی که ناشی از یک ضرورت دورانی است، به روش توصیفی-تحلیلی و با ابزار مطالعه‌ای کتابخانه‌ای به بررسی تطبیقی مشروعیت قدرت مندرج در تفاسیر المیزان علامه طباطبایی و فی ظلال القرآن سید قطب پرداخته است تا ضمن گزارش آرای تفسیری، از قبیل فهم متقابل به مقایسه اشتراکات و افتراقات آنها بپردازد. یافته‌های این پژوهش نشانگر آن است که دو مفسر مذکور، ذیل نظریه حق الهی قدرت و اقتدار آسمانی، به مسأله حکومت و مشروعیت آن نظر می‌کنند، اما بر سر اینکه چه کسی واجد مشروعیت برای حکمرانی است، با هم اختلاف نظر دارند.

**واژگان کلیدی:** اندیشه سیاسی در اسلام، مشروعیت قدرت، علامه طباطبایی، سید قطب، المیزان، فی ظلال القرآن.

<sup>۱</sup> دانشجوی کارشناسی ارشد رشته تفسیر قرآن دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم؛ دانشکده تهران. [abootebadinehvand@yahoo.com](mailto:abootebadinehvand@yahoo.com)

<sup>۲</sup> اسناد دانشگاه تربیت مدرس. [parvini@modares.ac.ir](mailto:parvini@modares.ac.ir)

## مقدمه

ساحت معرفتی اندیشه سیاسی ساحتی فراخ و گشوده است و پرداختن بدان به قدمت زندگی جمعی بشر. به طور تاریخی و از دوران تأملات فیلسوفان یونان باستان تا کنون، اندیشمندان پیرامون بسیاری از مقولاتی چون دولت، عدالت، سعادت، سرچشمه و منشاء دولت، خاستگاه و سرشت دولت، مشروعیت قدرت و ... موضوعاتی اینچنین به بحث پرداخته و نظریاتی ارائه نموده‌اند. از این رو تاریخ اندیشه سیاسی به درازنای شکل‌گیری جوامع بشری است.

اسلام، دینی سیاسی و اجتماعی است و با زیست اجتماعی، گره خورده است. در قرآن، آیاتی با جهت‌گیری‌های سیاسی و یا آنچه مرتبط با تنظیم روابط حقوقی و اجتماعی می‌باشد، آمده است، زین رو این دسته آیات در طول تاریخ اسلام، دستمایه پژوهش و تأملات متفکران و مفسران بوده است. نیازهای زمانه و ضرورت دورانی، توجه بدین ساحت معرفتی را نیز در بین دین پژوهان برجسته ساخته است. به نظر می‌رسد در دوران معاصر این تکاپوها و تأملات بیش از قبل شده؛ بدین معنا که با توجه به شرایط پس از خلافت عثمانی و برآمدن نظام مشروطه در ایران و سپس برآمدن انقلاب‌ها و جنبش‌های اسلامی در دوران معاصر و به ویژه در نیم قرن اخیر، پرسش‌ها و منظرگاه‌های سیاسی مختلفی برآمده که تاثیر خود را بر تفاسیر معاصر نیز به جا گذاشته است، به طوری که این دسته از تفاسیر در مقایسه با پیش از دوران معاصر در پاسخ به پرسش‌ها و ضرورت‌های جوامع اسلامی در حوزه مسائل سیاسی و اجتماعی به طور جدی‌تر پرداخته‌اند. دو تفسیر انتخابی مورد پژوهش نیز از این اثرپذیری دورانی منبعث از نیازهای عینی جوامع مسلمان بی بهره نیستند.

در این تحقیق، بنای آن داریم به روش تطبیقی و با ابزار کتابخانه‌ای به توصیف و تبیین «مشروعیت قدرت» مندرج در دو تفسیر المیزان و فی ظلال قرآن الکریم بپردازیم و پس از مرحله توصیف، تطبیق و مقایسه انجام گیرد و سپس چستی و چرایی اشتراکات و افتراقات نظری آنها ردیابی و مکشوف گردد. در این راه برخی از آیاتی را که نسبتی با موضوع مبانی مشروعیت و اقتدار دارند. در دو منبع تفسیری یاد شده، مورد پژوهش و بررسی قرار گرفته‌اند و ذیل آیات گزینش شده به جستجوی نظرات دو مفسر حول آن آیات پرداخته و نظرات تفسیری آنها را حول مفاهیم مورد نظر این تحقیق دسته‌بندی نموده‌ایم. بهره‌ی این کار تقاطع و تعاطی معرفتی می‌باشد که می‌تواند گامی برای ایضاح مفهومی مشروعیت نظم سیاسی و چالش‌های نظری آن از نظر اندیشمندان مسلمان در شرایط کنونی باشد. سپس به مطالعه تطبیقی آنها که

در تعریفی «شناخت یک پدیدار یا دیدگاه در پرتو مقایسه است» (قراملکی، ۱۳۸۸: ۲۹۳) پرداخته ایم تا در پرتو آن ایضاح دلالتی نظرات آنان مقدور گردد.

در مورد پیشینه‌ی این پژوهش، می‌توان گفت که چنین موضوعی مورد کندوکاو نظری پژوهش‌گران نبوده است. اما به طور کلی به صورت مستقل وجوه مختلف اندیشه سیاسی در آرای دو مفسر مورد تحقیق قرار گرفته است. پژوهش «تاملات سیاسی علامه طباطبایی» اثر سروش محلاتی توسط انتشارات میراث قلم در سال ۱۳۹۶ منتشر شده است. در این پژوهش به طور روش‌مند به آراء علامه طباطبایی پرداخته است، اما در جستارهایی به تقدم وجه ارشادی بر سیاست و حکومت در نزد علامه طباطبایی می‌پردازد. نظریات علامه طباطبایی را درباره سازوکار حکومت به آراء استادش علامه نایینی نزدیک می‌داند که استبداد را نفی می‌کند و با نظامات مردم‌سالار همساز است. نکته دیگر این که نظریه استخدام علامه را مبنای فلسفه‌ی حکومت می‌داند و با این نظر سلسله مراتب نظم اجتماعی و تقسیم کار اجتماعی را توجیه می‌سازد. البته در جایی دیگر، به نظریه نصب حاکم در نگاه علامه طباطبایی وجه نظر نشان داده است، اما توضیح و تبیینی درباره نظریه استخدام - که حکومت در آن امری اعتباری است - و نسبت آن با نظریات قرارداد اجتماعی و یا نصب ارائه نمی‌دهد. بحث مورد اشاره دیگر در این پژوهش نسبت حکومت و اجرای شریعت است. پژوهش دیگر کتاب «اندیشه سیاسی علامه طباطبایی»، اثر مصطفی زهرایی که نشر دانشگاه باقر العلوم چاپ نموده است. در این اثر نیز محور فلسفه سیاسی اجتماعی علامه را نظریه استخدام می‌داند. معتقد است که در اندیشه اسلامی علامه طباطبایی و در تشریح قوانین اجتماعی مقدم بر سایر قوانین اند. ایشان همچنین معتقد اند که نظام مدنی آرمانی علامه طباطبایی شبیه به جامعه افضل افلاطون است که در آن عقل و آزادی حکمفرما بوده و بنیاد اجتماع نیز به تعاون استوار بوده است.

در باره سید قطب نیز کتاب «بررسی تطبیقی خلافت اسلامی از منظر علی عبدالرزاق و سید قطب» از محمد دانایی فر که نشر احسان در سال ۱۳۹۳ منتشر نموده است، پژوهشی است که به مقایسه مفاهیم حق تشریح، منابع اقتدار نبی، الهی بودن یا نبودن نظام سیاسی در آرا سید قطب و علی عبدالرزاق پرداخته و تمایزات و تشابهات آنها را مطمح نظر قرار داده است در این کتاب آمده است که سید قطب مبنای حکومت اسلامی را بر اندیشه و عقیده و همچنین مشروعیت آن را نیز ناشی از التزام به قوانین شریعت می‌داند.

اثر دیگر کتاب «اندیشه سیاسی سید قطب» می‌باشد، پژوهش عفت علیپور می‌باشد که نشر احسان در سال ۱۳۸۸ منتشر نموده است در کتاب علاوه بر زندگی نامه سید قطب مفاهیم و موضوعات گوناگون مورد بحث قرار گرفته، که

مهم ترین موضوعات ناسیونالیسم، جامعه جاهلی و جامعه اسلامی، ماهیت دولت اسلامی و ماهیت دموکراسی در اسلام می باشد. در این کتاب آمده است که سید قطب، حکم خدا و حکم مردم (منتج از رای مردم) را در برابر یکدیگر نشانده و به نسبت تباین بین آنها رای داده است.

اثر دیگر کتاب سیروس سوزنگر به عنوان «اندیشه سیاسی سید قطب» که توسط مرکز اسناد انقلاب اسلامی در سال ۱۳۸۳ منتشر شده است. در اینجا زندگی نامه سید قطب، اندیشه سیاسی، همچنین حکومت اسلامی و عدالت اجتماعی در نزد سید قطب مورد بررسی قرار گرفته است.

### ۱- چیستی مشروعیت قدرت

مشروعیت سخن از چرایی اطاعت از زمامدار و پذیرش اقتدار اوست. بنابراین حقانیت قدرت زمامدار را در نظر دارد یعنی اینکه زمامدار به چه حق و مبنایی جواز اعمال اراده دارد و از لحاظ مفهومی در برابر غصب قرار دارد. از این رو می توان گفت مبانی معرفتی که قدرت بر آن استوار گشته است، چرایی زمامداری حاکم یا رژیم سیاسی را توضیح می دهد، زیرا قدرت نمی تواند بدون نظام مفهومی مورد اجماعی، اراده خود را توجیه کند. مشروعیت با قانونیت نیز در تلازم معنایی است. مشروعیت در فلسفه سیاسی به معنای حقانیت و در جامعه شناسی سیاسی، مقبولیت معنا شده است. (فروند، ۱۳۶۸: ۲۴۲)

از نظر ماکس وبر، منابع اقتدار مشروع عبارت اند از: ۱- سنتی ۲- قانونی-عقلایی ۳- فرهی (عالم، ۱۳۹۵: ۱۰۱) در نگاه بسیاری از اندیشمندان اسلامی پیامبر مشروعیت خود را از شارع (خدا) می گیرد و نصب حاکم امری الهی است که مشروعیت او به اجرای قانون الهی است. البته این نگاه، مشروعیت مبتنی بر اجماع و قرارداد (قانون) را در صحیفه مدینه - که قرارداد پیامبر اسلام (ص) و طوایف و ادیان دیگر در مدینه بود- نادیده می گیرد و فاقد نگاه تاریخی است. منظور از قانون به طور عامه چنانکه افلاطون در جمهور شرح می دهد؛ نیروی هدایت گر مبتنی بر دانش است. (همو، ۱۳۸۶: ۹۹)

در دو مذهب بزرگ اسلامی نیز در تبیین مشروعیت، در بین اهل سنت نظام خلافت مشروعیت خود را اجماع و بیعت می گیرد و خلیفه را مصداق «اولی الامر» می داند که اطاعت از او واجب است اما با این وصف در این نگاه خلافت منصبی الهی نیست و سازوکاری در نظم سیاسی است و مشروعیت زمامدار چنانچه ابوحنیفه مؤسس مذهب حنفی می گفت به حفاظت از شریعت است. به طور کلی در نگاه اهل سنت قدرت بر اساس الگوهای مختلفی بنیان گذارده

شده است: « ۱- بیعت و انتخاب اهل حل و عقد ۲- نظریه استخلاف به مانند انتصاب خلیفه دوم تو سط خلیفه اول ۳- انتخاب شورایی ۴- نظریه استیلا و غلبه که بر مبنای چیرگی است». (قادری، ۱۳۸۴: ۱۱)

در نظر بسیاری از متفکران اسلامی دوران جدید، رضایت و انتخاب مردم جای خود را باز کرده و رای به عدم مشروعیت تغلب و به کار بستن زور داده‌اند. (منتظری، ۱۳۸۸: ۵۵) در دموکراسی‌های جدید نیز به تعبیر یورگن هابرماس در « مسائل مشروعیت در سرمایه داری اخیر» دولت‌های به تعبیر او دارای دموکراسی بورژوازی نیاز فزاینده‌ای به مشروعیت بر مبنای حق رأی همگانی برای حل بحران‌های خود دارند. (هابرماس و دیگران، ۱۳۸۷: ۴۴۱)

در بین اهل تشیع و در نظام کلامی آن مشروعیت امام برگرفته از «قاعده لطف» است که پس از پیامبر زمین از حجت الهی خالی نمی‌شود و به انتصاب الهی و « وصایت» پیامبر، امام جانشین پیامبر است و غیر از دریافت وحی تمامی مناصب وی همچون هدایت و اجرای شریعت را برعهده دارد. نظریه تاریخی و غالب شیعه برای عصر غیبت نیز نظریه «غصب» بوده است که بر اساس آن حکومت غیر معصوم غصبی محسوب می‌شود.

این نگرش‌ها در دوران اخیر در بین متفکران مسلمان تغییراتی نموده است، در ایران نیز با تحولات پس از مشروطه صورت‌بندی آن دچار دگرگونی شده است. این تغییرات را حتی در ادبیات متفکرین سنت‌گرا و تفکیکی معاصر چون محمد رضا حکیمی نیز می‌توان یافت: « در حاکمیت الهی، در همه امور، با مردم رایزنی می‌شود. و نظر و رأی مردم مورد نظر قرار می‌گیرد، مگر آنجا که قانون شرع باشد که معیار همان قانون صریح شرع است ... نظر مردم و هم‌رأیی آنان معیار حاکمیت صالح است. » (حکیمی، ۱۳۹۱: ۱۷۳) در این دیدگاه نظر و خواست مردم نسبت به پیش‌رشد یافته است که متأثر از ادبیات دوران جدید می‌باشد.

## ۲- عناصر مشروعیت بخش

فی الواقع مشروعیت قدرت به تحلیل و تعلیل این مسأله می‌پردازد که چرا جماعتی یا ملتی در ذیل اطاعت یک فرد یا ساختار باشند و یا به عبارتی نظام اطاعت‌پذیری بر چه مبنایی است و از چه منابعی مشروعیت خود را می‌گیرد؟ به این معنی که مشروعیت اقتدار خود را از کدامین منبع مشروعیت بخش چون قراردادی اجتماعی، حق الهی، غلبه و زور، قانونیتی اجتماعی، فره‌مندی شخصی و یا ترکیبی از این مبانی می‌گیرد؟

بنا به گفته رابرت دال، « بنا بر یکی از موارد کاربرد واژه‌ی مشروعیت، وقتی اعمال حکومت مشروع گفته می‌شود و حکومت مشروعیت دارد که مردم تحت فرمان باوری راستین داشته باشند که ساختار، عملکردها، اقدامات، تصمیمات،

سیاست‌ها و رهبران و زمامداران حکومت در مورد قواعد الزام آور شایستگی، درست‌کاری، یا خیر اخلاقی را دارا باشند.» (Robert A. Dahl, ۱۹۹۱: ۶۰)

بنابراین وجهی از مشروعیت نسبتی با فضیلت، ارزش‌ها و اخلاق مبتنی بر خیر عمومی باید داشته باشد که عموم مردم چنان مشروعیتی سیستماتیک برای حاکمیت قائل باشد که این حاکمیت بنابر اخلاق رفتار می‌کند به طوری که در پرتو نظامی از فضیلت‌های ایجابی چون راستی، عدالت و بی‌طرفی، شفافیت، احترام و پایبندی به عقود و... همچنین پرهیز از وجوه سلبی چون جباریت و اکراه و طبقه طبقه نمودن مردم، حافظ کرامت، حقوق، مصالح و خیر عمومی است.

قدرت سیاسی، به عنوان یک از سجام و نظم، گفتار و ایدئولوژی توجیه‌گر، تو ضیح دهنده و مشروعیت بخش خاص خود را برای اطاعت نمودن ایجاد می‌کند و یا احیاناً قدرت برآمده و بر مبنای ایدئولوژیی خاص می‌باشد. یعنی بدون نظم معنایی مشروعیت بخش امکان تحقق و شاکله‌بندی قدرت فقط در صورت بندی تغلب و استیلا هویدا می‌شود. در تاریخ دولت‌ها و قدرت‌ها می‌بینیم که حتی حکومت‌هایی که از مجرای استیلا و چیرگی تشکیل شده‌اند بعداً برای توجیه خود گفتمان مشروعیت‌ساز خود را ایجاد نموده‌اند. بدین معنا که سازمان قدرت در پی این است که نفوذ سیاسی خود را به صورت اقتدار مشروع بنمایاند و نه به صورت سامانه‌ای از اجبار نام مشروع و نظام مبتنی بر زور. ماکس وبر قدرت نامشروع را اجبار و قدرت مشروع مبتنی بر قانون را اقتدار می‌نامد. (وبر، ۱۳۸۴: ۶۸)

وجه دیگری که در بحث مشروعیت قدرت، باید بدان اندیشید خاستگاه انعقاد قدرت است و این که چه نسبت ارگانیکی بین خاستگاه انعقاد قدرت و مبنای مشروعیت آن وجود دارد؟ مثلاً در حکومت‌های تئوکراتیک و دینی، دین خود مبنای مشروعیت قلمداد می‌شود اما محل مناقشه آنجا است که چگونه دین هم می‌تواند مبنای الزامی عام - نه فقط مؤمنین - باشد و هم این نکته را پذیرفت که به تعبیر آقای جوادی آملی دین اجباربردار و اجبارپذیر نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ج ۱۲، ص ۵۶) که این انگاره دین را از الزام و اجبار عمومی که تمهید قانونی است دور می‌سازد.

اکنون در پی پاسخ به این پرسش نیستیم، اما برای ایضاح مفهومی موضوع مورد بحث کمی به شکافتن این پرسش می‌پردازیم. به نظر می‌رسد مبنای مشروعیت قدرت بی‌ارتباط با خاستگاه و نحوه انعقاد قدرت نیست. یعنی اگر خاستگاه قدرت بر اساسی قرارداد اجتماعی باشد، به طور طبیعی به رأی اراده عمومی یعنی قانونیتی اجتماعی - چنانچه ژان ژاک روسو می‌گوید تن خواهد دارد. (کاسیرر، ۱۳۷۶: ۳۱۶) اگر خاستگاه قدرت بر مبنای حق الهی باشد، فرد یا ساختار خود را نماینده و خلیفه خداوند خواهد دانست و از تفویض او مشروعیت خواهد گرفت و به احتمال قریب به سمت نوعی

قانونیت دینی و دین به مثابه قانون میل خواهد نمود و سیاست و قدرت ذیل دین تعریف خواهد شد و برساخت آن دولت دینی یا همان حکومت دینی خواهد بود.

در قرن اخیر، مسلمانان به تأمل در مورد مشروعیت قدرت پرداخته‌اند، «اگر بحث بر سر اینکه کی باید حکومت کند و چرا ما باید از حکام اطاعت کنیم اساس سیاست است، هیچ مسلمان هشیاری نمی‌تواند تاریخش را، حتی اگر به شیوه‌ای ساده و سرسری بخواند بدون احساس نیاز به پرسیدن این سؤالها و بحث آنها با همدینان خود مطالعه کند.» (عنایت، ۱۳۹۲: ۲۰)

نکته مهم دیگر، نسبت حقوق و جواز قانونی با چرایی اطاعت از حکمران است؛ «بدیهی‌ترین مفهومی که همه از حقوق و قانون دارند این است که قواعد آن بر اشخاص تحمیل می‌شود و ایجاد الزام می‌کند. پس این پرسش در ذهن هر اندیشمند طرح می‌شود که چرا باید از قانون اطاعت کرد و چه نیرویی پشتیبان آن است و چه جاذبه‌ای ما را به اجرای قواعد آن وادار می‌سازد این نیرو و جاذبه پنهانی را «مبنای حقوق» می‌نامند.» (کاتوزیان، ۱۳۸۶: ۱۹-۱۸)

بنابراین مشروعیت قانون به پشتوانه‌ای است که آن را تایید و حمایت و در نتیجه مشروع می‌سازد. «انسان موجودی اجتماعی است و برای نگاه‌داری اجتماع خود لازم دیده است که قواعدی بر روابط اشخاص حکومت کند. پس از لحاظ تاریخی، مفهوم حقوق با دولت (به معنای عام) ارتباط نزدیک دارد و هدف اصلی آن ایجاد نظم است که این همزیستی را تأمین کند. ولی، با از بین رفتن حکومت‌های خودکامه، این بحث به میان آمده است، آیا نقش حقوق تنها نگهداری اجتماع و تضمین بقای حکومت است؟» (همان، ۱۹)

بنابراین یکی از مهم‌ترین پرسش‌ها از مشروعیت زمامداران به قانونی و منصفانه بودن آن ارتباط پیدا می‌کند و اینکه حقوق برای مشروعیت قدرت چه کارکردی دارد؟ آیا اساساً قانونیت صرفاً برای نظم و بقای حاکمیت‌هاست یا نیروی پشتیبان آن نفوذ عدالت در تمامی مجاری و ابعاد حیات انسانی چون اقتصاد، سیاست، روابط قوا و نیروها، رفع برتری‌طلبی‌هاست؟

چنانکه در بالا یافتیم یکی دیگر از منابع مشروعیت قدرت، فضیلت اخلاقی چون عدالت است که منتج به خیر عمومی می‌شود، تاکیدات بر روی عدل به عنوان یکی از مهمترین مبانی زندگی اخلاقی و سیاسی در قرآن بسیار است. در هم‌افزایی قانون با عدالت، رشد سلطه و روابط سلطانی کاهش می‌یابد.

### ۳- آشنایی اجمالی با تفاسیر المیزان و فی ظلال

بعد از مواجهه مسلمین با پدیده تمدن جدید و تأمل در مسأله انحطاط تمدنی توسط سید جمال اسدآبادی و شاگرد او محمد عبده، آنها غفلت از متن تمدن ساز قرآن را یکی از عوامل مهم انحطاط تمدنی مسلمین تشخیص دادند و متفکرین و مفسرین اسلامی بعد از خود را تحت تأثیر قرار دادند. یکی از مهم ترین سرتیترهای این بازسازی تمدنی را ((بازگشت به قرآن)) قرار دادند در این بازسازی فکر دینی، پرداختن به اشارات و تبیینات اجتماعی و سیاسی قرآن برجسته شد. به طوری که تفاسیر مهم معاصر چون، تفسیر المنار رشید رضا، تفسیر فی ظلال القرآن الکریم سید قطب، تفسیر پرتوی از قرآن سید محمود طالقانی، تفسیر المیزان محمد حسین طباطبایی و... در آنها توجهات اجتماعی و سیاسی بیش از نسل های قبلی مفسرین اسلامی شد.

بدیهی است از آنجا که علامه طباطبایی و سید قطب بسیاری از آراء مرتبط با اندیشه سیاسی را در آثار دیگرشان ذکر کرده اند فهم دقیق تر منظومه ی فکر آنها نیازمند تدبر در همه ی آثار و مکتوبات آنها می باشد، این پژوهش در برگزیده همه ی آثار این دو اندیشمند نیست و به تفسیر المیزان علامه طباطبایی و تفسیر فی ظلال قرآن الکریم سید قطب پرداخته است و البته چنانکه در قبل اشاره شد به برخی از آثار آنان به صورت حد اقلی ورود نموده است. همچنین فهم زمینه ی اجتماعی و تاریخی ای که دو مفسر در آن اندیشیده اند و لاجرم از آن زمینه تاریخی، اجتماعی و فرهنگی تأثیر پذیرفته اند برای فهم تفسیری آنها اساسی است که البته در قلمرو این پژوهش نیست.

سید محمدحسین طباطبایی (۱۳۶۰-۱۲۸۱) معروف به علامه طباطبایی می باشد. تفسیر المیزان، حامل ویژگی های فلسفی و کلامی، عرفانی، فقهی و اجتماعی علامه است. علامه طباطبایی در این حوزه ها خود صاحب نظر بود و با این دانش چند وجهی به قرآن نظر کرد. می توان تفسیر المیزان را گامی نو در جهت احیا مباحث تفسیری در مجامع علمی و دینی قلمداد کرد. در این گام علامه طباطبایی مرافقان و موافقان زیادی نداشت. «المیزان» علامه طباطبایی را می توان از نشانه های مهم این کوشش جدید جهت تفسیر و بازخوانی قرآن دانست. روش تفسیری او را روش «تفسیر قرآن به قرآن» می دانند.

سید قطب (۱۹۶۶-۱۹۰۶) به طور کلی تفسیر فی ظلال ترکیبی از نگاه ادبی و سیاسی و اجتماعی به قرآن است. شاید بتوان گفت حیات فکری سید قطب دو مرحله عمده داشته است. مرحله اول سید قطب نگاهی ادبی و هنری به قرآن



داشت اثر ((التصویر الفنی فی القرآن)) محصول این دوره و رویکرد هنری و ادبی است که تحت تاثیر «امین خولی» است. تفسیر فی ظلال از تفاسیر ادبی - اجتماعی است که به هدف احیاء نهضتی اسلامی تحریر شده است. (معرفت، ۱۳۷۹: ۴۹۶) تفسیر فی ظلال پرورده هر دو دوره رویکرد ادبی و رویکرد سیاسی و دوران زندان سید قطب است. بخش‌هایی از این تفسیر در اواخر حیات سید قطب که در زندان بود ویرایش شد و روح سیاسی‌تر و جهادی در آن دمید، مفاهیمی چون جاهلیت مدرن، حکومت اسلامی و اجرای شریعت، جهاد و هجرت محصول آن دوره‌اند. در گرایش تفسیر اجتماعی و سیاسی او می‌توان تأثیر زمینه و مسائل اجتماعی روز را استنباط کرد. او در این تفسیر از شیوه‌های سنتی و کلاسیک تفسیر فاصله گرفته و تفسیر او سبک نوین تفسیری دارد.

#### ۴- مشروعیت قدرت در المیزان و فی ظلال القرآن

این دو مفسر به مانند عموم مفسرین اسلامی به « تفویض حق الهی قدرت به پیامبران و اولی الامر » باور دارند بدین معنا که در مواضع تفسیری علامه طباطبایی و سید قطب اعتبار و مشروعیت حکم و داوری زمامدار را وام‌دار و وابسته به حق الهی فرمانروایی خداوند می‌دانند گرچه بر سر کیفیت و مصادیق اولی الامر با هم اختلاف دیدگاه دارند که موضوع این پژوهش نیست. بنابراین تأیید الهی یکی از مهم‌ترین مبانی مشروعیت قدرت و اقتدار مشروع در این دیدگاه‌هاست. با توجه به نکته بالا می‌توان چنین استنباط کرد که مشروعیت قدرت در این دیدگاه با خاستگاه و منشاء قدرت ارتباط و پیوندی ناگسستنی دارد.

با توجه به مقدمه و ملاحظه بالا مشروعیت قدرت در تفاسیر المیزان و فی ظلال را در دو زمینه مشروعیت اخلاقی قدرت و همچنین مشروعیت حقوقی آن کنکاش می‌کنیم تا دریابیم در آراء تفسیری این دو مفسر قرآن حکیم این ربط و نسبت چگونه برقرار و فهم شده است.

#### ۴-۱- مشروعیت قدرت و خیر عمومی در تفسیر المیزان و فی ظلال القرآن

علامه طباطبایی در المیزان در ذیل تفسیر آیات بسیاری به مسأله مشروعیت اخلاقی قدرت و همچنین منابع و لوازم آن چون قانونیت اشاره نموده است. اکنون باید دید که ایشان در المیزان اساس خیر اخلاقی و نیز قانونیت را در چگونه نسبتی با مشروعیت تعریف نموده است.

در تفسیر فی ظلال شاید بتوان گفت یکی از محوری‌ترین و پر دامنه‌ترین بحث‌ها که غلبه مفهومی آن به سان یک سایه و پس زمینه بر سر بیشتر آیات وجود دارد، مسأله مشروعیت قدرت است. او در این موضوع هم به وجوه ایجابی و هم

به بعد سلبی آن وجه نظر دارد. کمتر اثری از سید قطب وجود دارد که موضوع مورد اشاره رامورد مذاقه و تأمل قرار نداده باشد.

#### ۴-۱-۱- مشروعیت قدرت در پرتو خیر عمومی در تفسیر المیزان

به طور کلی علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، حسنه و سیئه و حسن و قبح را مستند به خداوند می‌داند و آن را هستی ای ذیل حکم الهی می‌داند. او بر این باور است که به مبنایی ثابت برای تمییز حسن و قبح و ارزش‌گذاری نیاز است و در ذیل تفسیر آیه ۸۰ سوره نساء، با اشاره به این موضوع به سازگاری و ناسازگاری کیفیت افعال با سعادت بشر می‌پردازد.

«[انسان] مساله زشتی و زیبایی را توسعه داده، از چهار چوبه محسوسات خارج کرد و به افعال و معانی اعتباری و عناوینی که در ظرف اجتماع مورد نظر قرار می‌گیرد سرایت داد، آنچه از این امور با غرض اجتماع یعنی سعادت زندگی بشر و یا بهره‌مندی انسانها از زندگی سازگار است، زیبا، خوب و پسندیده خواند و آنچه با این غرض سازگار نباشد، زشت، بد و ناپسند نامید، عدل و احسان را به کسی که مستحق احسان باشد و تعلیم و تربیت و خیر خواهی و معانی دیگر از این قبیل را حسنه و زیبا خواند و ظلم و دشمنی و امثال آن را سیئه و زشت نامید: برای اینکه دسته اول با سعادت واقعی بشر و یا بهره‌مندی کامل او از زندگیش در ظرف اجتماع سازگار و دسته دوم ناسازگار بود.» (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۱۱ / ۵)

علامه طباطبایی در ادامه تفسیر همین آیه رأی به استناد سازگاری و حسن امور و افعال به اجرای تکلیف الهی داده، بدین معنی که تکالیف و اوامر الهی وجه زیبایی‌شناختی دارند.

حیات جمعی و سیاست در اسلام با فضیلت عدالت سرشته است به طوری که هدف مهم بعثت انبیا دعوت به عدالت و مشارکت عمومی برای تحقق و برپایی آن به شمار آمده است. در سپهر عدالت است که فرصت برابر رشد جای تبعیض و برتری طلبی را می‌گیرد و آنچه‌آنکه آمده است بقای ملک بدان وابسته است. علامه طباطبایی نیاز به عدالت را یک نیاز ناشی از مدنی بالطبع بودن انسان می‌داند. ایشان در تفسیر ذیل آیه ۲۱۳ بقره اشاره دارد که:

«انسان به مقتضای طبیعتش مدنی است بشر هم چنان به سیر خود ادامه داد، تا به این مشکل برخورد، که هر فردی از فرد و یا افراد دیگر همان را می‌خواهد، که آن دیگران از او می‌خواهند، لا جرم ناگزیر شد این معنا را بپذیرد، که همانطور که او می‌خواهد از دیگران بهره‌کشی کند، باید اجازه دهد دیگران هم به همان اندازه از او بهره‌کشی کنند، و همین جا بود که پی برد به اینکه باید اجتماعی مدنی و تعاونی تشکیل دهد، و بعد از تشکیل اجتماع فهمید که دوام اجتماع، و در حقیقت دوام زندگی منوط بر این است که اجتماع به نحوی استقرار یابد که هر صاحب حقی به حق خود برسد، و مناسبات و روابط متعادل باشد و این همان عدالت اجتماعی است.» (همان، ۲ / ۱۷۶)

علامه طباطبایی عدالت را یک نیاز ناشی از ضرورت‌های زندگی و حیات جمعی می‌داند:

«پس این حکم یعنی حکم بشر به اجتماع مدنی و عدل اجتماعی حکمی است که اضطرار، بشر را مجبور کرد به اینکه آن را بپذیرد، چون اگر اضطرار نبود هرگز هیچ انسانی حاضر نمی‌شد دامنه اختیار و آزادی خود را محدود کند، این است معنای آن عبارت معروف که می‌گویند "الانسان مدنی بالطبع"، و این است معنای اینکه می‌گوئیم: انسان حکم می‌کند به عدل اجتماعی و خلاصه در هر دو قضیه اضطرار او را وادار کرده به اینکه مدنیت و زندگی اجتماعی و دنبالش عدل اجتماعی را بپذیرد، چون می‌خواست از دیگران بهره‌کشی کند.» (همان، ۱۷۶)

در اینجا نیز اشاره به شاخص سنجش است تا مردم را به خاطر فوایدش به قسط و عدالت تحریض کند. عدالت یک نیاز و ضرورت پایدار برای احقاق حق انسانها و نیز خروج از تنگنای تبعیض و برتری‌های صنفی و نژادی و طبقاتی و جنسیتی و منزلتی و... بوده است. زین رو تحقق عدالت اجتماعی مکانیزمی است که بقای معقول و متوازن اجتماع را میسور می‌سازد و شاخص حل و فصل منازعان نیز می‌باشد..

از نظر علامه طباطبایی ارزش عدالت در بستری از روابط قانونی و تشریحی قابل تحقق است که فرستاده‌ی خداوند باشند. «انسان- این موجودی که به حسب فطرتش اجتماعی و تعاونی است- در اولین اجتماعی که تشکیل داد یک امت بود، آن گاه همان فطرتش وادارش کرد تا برای اختصاص دادن منافع به خود با یکدیگر اختلاف کنند، از اینجا احتیاج به وضع قوانین که اختلافات پدید آمده را برطرف سازد پیدا شد، و این قوانین لباس دین به خود گرفت.» (همان، ۱۶۸)

در اینجا می‌بینیم که علامه طباطبایی ارزش عدالت را نیز در چارچوبی از احکام شرعی تعریف می‌کند و ذیل آن می‌بیند. فی الواقع از نظر ایشان ضرورت انسانی نیاز به عدالت چارچوبی مبتنی بر توافق اجتماعی ناشی از قراردادی اجتماعی

ندارد بلکه منشائی الوهی دارد که ذیل احکام شرعی است. گرچه در ذیل تفسیر آیه ۵۸ سوره نساء اجرای عدالت و حکم به آن را فرمانی عمومی می‌داند. «به عموم مردم خطاب نموده، می‌فرماید: وقتی در بین کسانی که اختلاف دارند حکم می‌کنید به عدالت حکم کنید.» (همان، ۴/۶۰۲)

تاکیدات بر عدل در قرآن بسیار است و قدرت محتاج مشروعیت نظامات اخلاقی مبتنی بر خیر عمومی است که در اینجا به فضیلت مادری چون عدالت در نظرگاه علامه طباطبایی به عنوان یک ویژگی اساسی مشروعیت حکم و قانون اشاره رفت. البته چنانکه در بالا اشاره رفت، منظور علامه طباطبایی عدالت در ذیل حکم شرعی می‌باشد.

#### ۴-۱-۲- مشروعیت قدرت، در پرتو خیر عمومی در تفسیر فی ظلال

در تفسیر فی ظلال ذیل آیات بسیاری پیرامون این موضوع گفتگو شده است. که در زیر به مواردی از آن می‌پردازیم. سید قطب در مقدمه‌ای در تفسیر سوره مائده چنین آورده است که «کمترین ادب با خدا این است که انسان راجع به مصلحت در برابر تعیین ارزش و تبیین سنجش خود را متهم کند. و در برابر تعیین ارزش و تبیین سنجش یزدان، هیچ‌گونه تعیین ارزش و سنجشی نداشته باشد.» (سید قطب، ۱۳۸۷: ۲/۳۴۷) در اینجا سید قطب ربط فضیلت‌های اخلاقی و تأثیر و انعکاس آن در زندگی بشر را منوط به تعیین ارزش از سوی خدا دانسته و در این باره هیچ‌گونه تعیین ارزشی از سوی انسان و یا جماعت انسانی برای تعیین مصلحت‌های عمومی را به رسمیت نمی‌شناسد و مصلحت الهی را برجای آن می‌گذارد. سید قطب از این منظرگاه به ارزش‌هایی نظر می‌کند که ترازو و سنج مصلحت فردی و عمومی انسان و جوامع از جانب خداوند است.

یکی از فضائلی که حکومت‌ها به عنوان مادر فضیلت‌ها باید بدان ملزم باشند عدالت است که سید قطب در ذیل آیه ۵۸ سوره نساء چنین به تبیین آن می‌پردازد. داوری عادلانه در تفسیر فی ظلال این گونه تصویر شده است که: «داوری دادگرانه که در میان جملگی «مردمان» انجام پذیرد و همگان را فرا گیرد. تنها دادگری یکایک مسلمانان در حق همدیگر نیست و بس. تنها دادگری نسبت به اهل کتاب نیست و دیگر مردمان از آن بی نصیب گردند. بلکه دادگری در حق هر انسانی است که واژه «انسان» بر او اطلاق می‌گردد. همین واژه «مردمان» در برنامه یزدان دادگری می‌کند.» (همان، ۲/۱۱۵) در نظر سید قطب دادگری مبنای حکومت اسلامی است و بزرگترین امانتی است که حاکم اسلامی ملزم به ادای آن در قبال مردم می‌باشد، و عدالت تنها در زمین در صورتی تحقق خواهد یافت که در زمین حکومت شریعت اسلامی برپا

بررسی تطبیقی مشروعیت قدرت، در تفاسیر المیزان و فی ظلال القرآن ۱۳

شود. او توازن اجتماعی را در بستری از عدالت اجتماعی ممکن می‌داند که با اصول و احکام اسلام قابل تحقق است. (سید قطب، ۱۳۹۲: ۲۱۲)

سید قطب مشروعیت حکم را به عدالت می‌داند و اجرای برنامه الهی و شریعت را تنها مسیر منتهی به عدالت قلمداد می‌کند. فی الواقع در آرای تفسیری سید قطب نسبتی وثیق بین حق الهی قدرت و تحقق فضیلت الهی برقرار است که به میانجیگری تنها حکم و قانون مشروع، یعنی شریعت اسلام قابل تحقق در امورات مهم و جزئی جهان است. ایشان تمام فضیلت‌هایی چون وفای به عهد و قراردادهای، امانت، عدم جباریت و... را منوط به انقیاد و پذیرش شریعت اسلامی می‌داند و مشروعیت را به تعهد و اجرای قانونی الهی گره می‌زند که در زیر بدان می‌پردازیم.

#### ۴-۲- مشروعیت قدرت به قانونیت؛ در تفاسیر المیزان و فی ظلال

اکنون بعد از پرداختن به وجه محتوایی مشروعیت قدرت، یعنی فضیلت‌های منتج به خیر عمومی، به تحقق آن فضیلت‌ها در ساختار حقوقی و قانونی وجه نظر می‌کنیم و دیدگاه دومفسر را به بحث می‌نشینیم:

#### ۴-۲-۱- مشروعیت قدرت به قانونیت؛ در تفسیر المیزان

در بالا دیدیم که علامه طباطبایی نیاز به عدالت را از روی اضطراب ناشی از اختلاف و تنازع می‌بیند. از این رو به نظر می‌رسد، عدالت مورد نظر او بیشتر معطوف به عدالتی حقوقی و قضایی است و ابعاد دیگر عدالت یعنی برابری فرصت‌ها، عدالت سیاسی و توزیع منصفانه و عادلانه ابعاد مختلف منابع قدرت، ثروت و منزلت را در بر نمی‌گیرد. این عدالت در تلقی علامه طباطبایی در پیوند با احکام الهی و بیشتر در ذیل نظامات حسبیه قابل فهم است. فی الواقع در نظر علامه طباطبایی کارکرد قانون، انتظام اجتماعی و حل و فصل اختلافات است و در اینجا موضوع قانون به مثابه نظامی از تقسیم کار نهادی و چگونگی روابط قوا نیست.

«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 که وسیله سعادت حیاتی خود قرار داده بوده وسیله حرمان و بدبختی وی شود.» (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۳/۱۲۳)

برای جلوگیری از این بی‌نظمی اجتماعی از نظر علامه طباطبایی به سازوکاری حقوقی منبعث از شریعت نیاز است که همه از جمله پیامبر باید به آئوریت و اقتدار مشروع آن تن دهند. ذیل آیه ۱۸ سوره جاثیه در تفسیر المیزان چنین آمده است؛

«تو را بر طریقه خاصی از امر دین الهی قرار دادیم، و آن عبارت است از شریعت اسلام که رسول اسلام و امتش بدان اختصاص یافتند. " فَاتَّبِعْهَا ... " - در این جمله رسول خدا (ص) را مامور می‌کند که تنها پیرو دین و فرامینی باشد که به وی وحی می‌شود، و از هواهای جاهلان که مخالف دین الهی هستند پیروی نکند. از این آیه دو نکته استفاده می‌شود: اول اینکه پیامبر اسلام هم مانند سایر امت مکلف به دستورات دینی بوده است. دوم اینکه هر حکم و عملی که مستند به وحی الهی نباشد، و یا بالأخره منتهی به وحی الهی نباشد، هوایی نفسانی از هواهای جاهلان است، و نمی‌توان آن را علم نامید.» (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۲۵۳/۱۸)

از این رو حکم مورد نظر در تفسیر المیزان که مشروعیت بخش است حکمی و قانونی است که مبتنی بر علم یعنی وحی الهی باشد و از منافع شخصی و نفسانی و جهل به دور باشد. در این دیدگاه البته این حکم و فرمان همگانی و عمومی است و خود پیامبر به عنوان حاکم را نیز در بر می‌گیرد.

در اینجا به معنای اطاعت در تلقی علامه طباطبایی در ذیل تفسیر آیه ۵۹ سوره نساء توجه می‌نماییم؛ «جای هیچ تردیدی نیست که خدای تعالی از این دستور که مردم او را اطاعت کنند منظوری جز این ندارد که ما او را در آنچه از طریق پیامبر عزیزش به سوی ما وحی کرده اطاعت کنیم و معارف و شرایعش را به کار بندیم.» (همان، ۶۱۷/۴) فی الواقع مؤلف تفسیر المیزان چرایی اطاعت را ذیل نظامی از شریعت، توجیه می‌کند و مشروعیت اطاعت را بدین صورت معنا می‌کند که حق الهی قدرت، به واسطه‌ی شریعت و تبعیت از آن اعمال می‌شود.

همچنین در ذیل آیه ۵۹ سوره نساء آنچنانکه در تفسیر المیزان می‌آید منبع استنباط و مشروعیت حکم اولی الامر در این است که متکی به کتاب و سنت باشد و اگر چنین شد آنگاه اطاعت از او امکان پذیر است. «قرآن و سنت برای کسی که حکم را از آن دو بفهمد دو حجت قطعی در مسائلند، و وقتی ولی امر می‌گوید: کتاب و سنت چنین حکم می‌کنند قول او نیز حجتی است قطعی، چون فرض این است که آیه شریفه، ولی امر را مفترض الطاعة دانسته، و در وجوب اطاعت از او هیچ قید و شرطی نیآورده، پس گفتار اولی الامر نیز بالأخره به کتاب و سنت برگشت می‌کند.» (همان، ۶۱۹) بنابراین

در لایه اول مرحوم علامه در المیزان مبنای مشروعیت حکم و تبعیت از اولی الامر را در محتوی حکم او می داند که باید به کتاب و سنت برگردد و ارجاع دهد یعنی مشروعیت نظام تبعیت به شرط این که در محتوی نظام تدبیر مشروعیت داشته باشد.

علامه طباطبایی در ادامه اولی الامر را مشروط به عصمت می کند که مبتنی بر نظریات کلامی عصمت در تفکر شیعه می باشد. گرچه ایشان درباره "اولی الامر" در عصر غیر معصوم در تفسیر المیزان، توضیح و تبیینی ارائه نمی کند.

«آنها که قائل به امام معصومند، می گویند: فایده امام معصوم و پیروی از او این است که در زیر سایه او از ظلمت تفرقه و نزاع و دشمنی و خلاف نجات یافته به وحدت کلمه و اتفاق و برادری برسند، در حالی که آیه شریفه فرض به پا شدن تنازع را در بود اولی الامر کرده، و فرموده اگر نزاعی بین شما رخ داد به اولی الامر مراجعه کنید، پس اولی الامر معصوم هم نمی تواند وحدت کلمه بیاورد، پس بنا بر این امامیه که می گویند اولی الامر باید معصوم باشد چه فایده زایدی در وجود امام معصوم می بینند؟ جواب این اشکال از آن چه گذشت روشن شده، برای این که تنازعی که در آیه شریفه آمده تنازع مؤمنین در احکام کتاب و سنت است... پس حکم اولی الامر در اطاعت حکم رسول است، همان طور که آیه نیز بر این دلالت می کرد، و حکم تنازع در عصری که رسول (ص) نیست و اولی الامر هست، همان حکم تنازع در زمان رسول خدا (ص) است، پس از همه مطالب گذشته این معنا به خوبی روشن شد که مراد از "اولی الامر" رجالی معین از امت است که حکم هر یک از آنان در وجوب اطاعت حکم رسول الله (ص) است، و این معنا در عین حال منافات با عمومیتی که به حسب لغت از لفظ اولی الامر فهمیده می شود ندارد، و هیچ اشکالی ندارد که شارع از این لفظ عام آن معنای خاص را اراده کرده باشد، چون قصد مفهومی از مفاهیم از یک لفظ، مطلبی است، و قصد مصداقی که آن مفهوم با آن منطبق است مطلبی دیگر است، نظیر مفهوم رسول که معنایی است عام و کلی، و در آیه مورد بحث نیز در همان معنا استعمال شده، ولی منظور گوینده از این لفظ عام رسول اسلام محمد بن عبد الله (ص) است.» (همان، ۶۴۰)

در اینجا می توان چنین استنباط کرد که این دیدگاه علاوه بر استدلال برای مشروع بودن حاکم معصوم، هم محدوده مورد نزاع و تنازع برای حکم را مشخص می کند و محدودیت حکم شوندگان. با توجه به اینکه خطاب آیه به مومنین است بنابراین این نظام تبعیتی است که برای مومنین مد نظر است و دیگر اینکه موضوع تنازع نیز اگر در احکام کتب و سنت بود این اختیار بر موضوع مترتب است. علاوه بر آن علامه طباطبایی خطاپذیری را برای حاکم نمی پذیرد و مشروعیت آن را رد می کند؛ «توضیح این که آن چیزی که خدای تعالی در این آیه مقرر فرموده، حکمی است که به مصلحت امت

جعل شده، حکمی است که مجتمع مسلمین به وسیله آن از این که دستخوش اختلاف و تشتت گشته از هم متلاشی گردد حفظ می شود، و این چیزی زاید بر ولایت و سرپرستی معهود در بین امت‌ها و مجتمعات نیست، و همان چیزی است که می‌بینیم عموم مجتمعات - چه اسلامی و چه غیر اسلامی - آن را در بین خود معمول می‌دارند، یعنی یکی از افراد جامعه خود را انتخاب نموده و به او مقام واجب‌الاطاعه بودن و نفوذ کلمه می‌دهند در حالی که از همان اول می‌دانند او هم مثل خودشان جایز الخطا است، و در احکامی که می‌راند اشتباه هم دارد، و لیکن هر جا که جامعه فهمید حکم حاکم بر خلاف قانون است، اطاعتش نمی‌کند، و او را به خطایی که کرده آگاه می‌سازد، و هر جا که یقین به خطای او نداشت، و تنها احتمال می‌داد که خطا کرده به حکم و فرمان او عمل می‌کند، و اگر بعدها معلوم شد که خطا کرده مسامحه کند، و با خود فکر می‌کند مصلحت حفظ وحدت مجتمع و مصونیت از تشتت کلمه آن قدر بزرگ و مهم است، که مفسده اشتباه‌کاریهای گاه به گاه حاکم را جبران می‌کند.

حال اولی الامر در آیه شریفه و اطاعت آنان نیز به همین حال است، - و آیه چیزی زاید بر آنچه در همه زمانها و همه مکانها معمول است افاده نمی‌کند، - خدای تعالی طاعت مردم از اولی الامر را بر مؤمنین واجب فرموده، اگر احیاناً ولی امری بر خلاف کتاب و سنت دستوری داد، مردم نباید اطاعتش کنند، و حکم این چنین او نافذ نیست. (همان، ۶۲۱) در اینجا علامه طباطبایی با طرح نظر تغییر و تطور ایام و سنت‌ها، مشروعیت حکم با اقتضائات بشری را مردود می‌شمرد و بر این انگاره است که تطور در احوال بشر و اوضاع اجتماعات بشری مجموعه دین را به تطور و تحول نمی‌کشاند.

در بحث مشروعیت به قانونیت، صاحب المیزان بر این باور است آنچه‌انکه انعقاد قدرت و منشاء آن ذیل پادشاهی خدا است، مشروعیت به قانون نیز ذیل احکام و قوانین الهی است و ناشی از اراده الهی می‌باشد. علامه طباطبایی تجلی مشروعیت قانونی را نیز واجد ویژگی‌هایی چون عصمت مجری قانون می‌داند و غیر معصوم را فاقد ویژگی‌های حکمرانی می‌داند که بتواند قانونیت را معنا ببخشد. او همچنین بر این باور است که تطور احوال بشر نیز ثبات قانون شرعی و مشروعیت ناشی از آن را از ابدیت خود خارج نمی‌کند و این موضوع امری اقتضائی نیست.

#### ۴-۲-۲- مشروعیت قدرت به قانونیت؛ در تفسیر فی ظلال

این سر فصل در تفسیر سید قطب حجم زیادی را به خود اختصاص داده است و یکی از کلیدی‌ترین محورهای تفکر دینی و سیاسی او به شمار می‌آید. در این قسمت در پی این هستیم که دریابیم سید قطب چگونه قانونیتی را منبع مشروعیت قدرت و حکومت می‌انگارد. سید قطب ذیل تفسیر آیات ۴۴ سوره مائده به این موضوع پرداخته است؛



سید قطب در ذیل تفسیر آیه ۴۴ سوره مائده، برتری شریعت را چنین بیان می‌دارد که؛ «اعتراف مطلق بی چون به برتری شریعت خدا در هر حالتی و وضعی از حالات و او ضاع گروه مردمان هم داخل در در مسأله کفر و ایمان است و هیچ انسانی را نسزد که ادعا کند: شریعت فردی از افراد انسانها بر شریعت خدا برتری دارد و یا همسان آن است» (سید قطب ۱۳۸۷: ۲/ ۴۳۳) سخن سید قطب این است که مشروعیت الهی قوانین است که لازمه طاعت و فرمانبری مردمان را موجب می‌شود و این صلاحیت مشروعیت به قوانین انسانی و عرفی داده نشده و در نگاه او به رسمیت شناخته نشده است. سید قطب در همه جزئیات معتقد به وجود نظر شریعت است و در نتیجه منطقه الفراغی را برای مشروعیت قوانین عرفی قائل نیست.

در ذیل آیه ۵۹ سوره نساء نیز سید قطب مشروعیت حکم و داوری حضرت رسول مورد توجه قرار گرفته است. در تفسیر فی ظلال در تفسیر این آیه سازمان حکم، نظام تبعیت و تدبیر و همچنین منشاء قدرت و سرچشمه مشروعیت آن مطمح نظر بوده است. «اطاعت از خدا واجب است. از ویژگیهای الوهیت این است که وضع قانون کند. لذا واجب است قانون خدا اجرا شود. بر مؤمنان واجب است پیش از هر چیز از خدا اطاعت نمایند و آنگاه از پیغمبرش فرمانبرداری کنند. زیرا سنت پیغمبر صلی الله علیه وآله و سلم بخشی از قانون یزدان است. رسالت پیغمبر از سوی خدا تعیین شده است و لذا اطاعت از پیغمبر در اصل اطاعت از خدا است... بنابراین سنت و قضاوت او جزئی از قانون الهی است و اجراء آن واجب است. ایمان و عدم ایمان برابر نص قرآن مربوط و منوط است به اطاعت یا عدم اطاعت از سنت پیغمبر صلی الله علیه وآله و سلم.» (همان، ۱۱۷) در اینجا سید قطب نظام تدبیر یعنی احکام و قوانین را ناشی از خداوند می‌داند که از طریق پیامبر به اجتماع منتقل شده است و از طرف دیگر چون پیامبر را بری از هوی و هوس می‌داند لذا سنت او را در ردیف قانون الهی می‌شمرد. پس از این به مفهوم پردازی «اولی الامر منکم» می‌پردازد.

«أما (اولی الامر) چه کسانی؟ نص قرآن مشخص فرموده است که آنان چه کسانی هستند: اولی الامر منکم؛ یعنی حکام و کارداران باید از خود مؤمنان باشند. کسانی باشند که در آنان شرط ایمان و تعریف اسلام موجود باشد، شرط و تعریفی که در آیه به روشنی ذکر شده است اطاعت از خدا و اطاعت از رسول کردن و در پرتو قواعد و اصول همگانی موجود در آنها به چنین مسائلی پاسخ گفتن و حلّ مشکل نمودن. نص قرآنی اطاعت از خدا، و همچنین اطاعت از پیغمبر صلی الله علیه وآله و سلم را چون از سوی او روانه شده است، اصل می‌داند، ولی اطاعت از رؤسا و فرماندهان مسلمان را مشروط به اطاعت آنان از خدا و اطاعتشان از فرستاده خدا نموده است. این است که واژه (اطیعوا) را پیش از (اولی الامر) ذکر و تکرار نفرموده است بدان گونه که پیش از (الرّسول) ذکر و تکرار فرموده است. این بدان خاطر

است که خداوند مقرر دارد که اطاعت از فرماندهان و رؤسای مسلمان مشروط به اطاعت ایشان از خدا و رسول است . ذکر (مِنْكُمْ) (یعنی: از خودتان) هم مقرر می‌دارد که فرماندهان و رؤسا باید مسلمان و از زمره مؤمنان باشند.» (همان، ۱۱۸-۱۱۷)

بنابراین در تلقی سید قطب هر شخص از دایره مومنان به شرط آنکه از کتاب و سنت عدول نکند می‌تواند نقش رئیس و اولی الامر را برعهده بگیرد. البته سید قطب اینجا به منع انتخاب و یا نصب و وصایت حاکم اشاره نمی‌کند و در نظر او امری مغفول است اما مشروعیت حاکم را به پیروی از خدا و رسول او می‌داند که در جای جای تفسیرش، تبعیت از خدا را برای حضرت رسول و اولی الامر همان تبعیت از حکم خدا و برنامه شریعت می‌داند که در بالا در ذیل آیه ۴۴ سوره مائده بدان اشاره شد. در نظر سید قطب کسی که منطبق بر احکام نازل شده الهی حکم نمی‌کند نامشروع، کافر، فاسق و ظالم است.

نکته دیگر این که سید قطب موضوع نزاع و تنازع مورد اشاره این آیه را عام می‌داند و شامل همه‌ی امور می‌داند که در اینجا ولی امر باید دست به اجتهاد برای بدست آوردن راهکار حل اختلافی منبث از روح کتاب و سنت بزند. هر چند در جاهای بسیاری از تفسیر سید قطب هرگونه تغییر و تبدیل در احکام الهی غیر مجاز است و مشروعیتی برای آن قائل نیست. سید قطب مشروعیت ناشی از هرگونه قوانینی که از برنامه ثابت و غیرقابل تبدیل الهی ناشی نمی‌شود را بندگی در برابر رأی انسان می‌داند و آن را جاهلی و غیر مشروع می‌داند.

«جاهلیت تنها مرحله گذشته‌ای از مراحل تاریخ نیست. بلکه جاهلیت عبارت است از هر برنامه‌ای که در آن بندگی انسان در برابر انسان مجسم و جلوه‌گر شود. پیدا است که این ویژگی، امروز در همه برنامه‌های زمین، بدون استثنا موجود است. چرا که در همه برنامه‌هایی که امروزه بدانها گردن نهاده‌اند، انسانها از انسانهای همچون خود، جهان‌بینی‌ها و اصول زیست، معیارها و ارزشها، قوانین و مقررات، و آداب و رسوم، دریافت می‌دارند، و این خود جاهلیت به تمام معنی است. جاهلیتی است که در آن بندگی بشر در برابر بشر جلوه‌گر و هویدا است. زیرا برخی، برخی را به جای خدا می‌پرستند. اسلام یگانه برنامه زندگی است که در آن انسان از بندگی انسان آزاد می‌گردد. چرا که انسانها در اسلام، جهان‌بینی‌ها و اصول زیست، معیارها و ارزشها، قوانین و مقررات، و آداب و رسوم را تنها از دست خداوند پاک دریافت می‌دارند. هنگامیکه سر خود را فرود بیاورند، فقط آن را در برابر خدا فرود می‌آورند. و زمانی که از قوانینی پیروی کنند، فقط از خدا اطاعت می‌کنند و تنها از او فرمان می‌برند. و چون در برابر نظامی کرنش کنند، فقط در برابر خدا

کرنش می کنند. و لذا به راستی از بندگی بندگان در برابر بندگان رها می شوند، چرا که همگان تنها بندگان خدای یکتای بی انباز می گردند.» (همان، جلد ۱ / ۸۳۷-۸۳۶)

این گفتار سید قطب در دیباچه‌ی سوره نساء است که در بسیاری از آثار دیگر او چون «معالم فی الطریق» تئوری پردازی شده است. بنابراین تئوری سید قطب نظامات جدید حکمرانی که در آن مبتنی بر نظامی قراردادی است و مشروعیت خود را از اراده عمومی و سپس قوانین مصوب پارلمان‌ها می‌گیرد جاهلیت مدرن می‌نامد زیرا در تلقی او تنها قانون مشروع برنامه و قوانین الهی است.

### ۵- بررسی تطبیقی آراء تفسیری علامه طباطبایی و سید قطب پیرامون مشروعیت قدرت

در اینجا دیدگاه علامه طباطبایی و سید قطب در آرای تفسیری‌شان را حول مسأله مشروعیت قدرت را مقایسه می‌کنیم و وجوه اشتراک و افتراق آنها را برمی‌شماریم و در صورت امکان به علت‌یابی آن می‌پردازیم. بدین معنا که این دو مفسر معاصر پشتوانه معرفتی و اخلاقی تبعیت از قدرت را چگونه فهم می‌کردند و نسبت اندیشه‌شان با هم از چه سنخ است.

مشروعیت قدرت به پشتوانه‌های مشروعیت بخش چون وکالت و خلافت الهی، وکالت یا نمایندگی اراده عمومی، فضیلت-های مبتنی بر خیر عمومی چون عدالت-که اعتماد عمومی را برمی‌انگیزاند- و همچنین نظامی از حقوق و عقود می‌پردازد. زیرا این اصول است که با نظام تبعیت و اطاعت‌پذیری اعتبار می‌بخشد و آن را موجه و مشروع می‌سازد. در این وجوه این دو تفسیر، وجوه اشتراک و افتراقی دارند.

هر دو مفسر در «مبنای مشروعیت» اقتدار حاکم را ناشی از تفویض اقتدار الهی و آسمانی می‌داند و بین خاستگاه قدرت و مشروعیت حکومت ارتباط برقرار می‌سازند و حاکم را بدون مشروعیت الهی نمی‌پذیرند. بدین معنی که فرمانروایی حکام برای داوری منوط به تفویض حکم و فرمان الهی به آنان است.

در تفسیر المیزان درباره «منابع و لوازم مشروعیت قدرت» حسن و قبح امور را به امر الهی مستند و منظم می‌کند و ملاک آن را به اموری ثابت و نه متغیر و اقتضائی منتسب می‌کند. صاحب تفسیر فی ظلال نیز به خیر اخلاقی این گونه می‌نگرد و بر این باور است که سنجش ارزش و فضیلت، ملاکی الهی دارد. بنابراین خیر اخلاقی منتج به خیر عمومی چون عدالت ناظر به اجرای حکم الهی است. بدین معنی که تحقق حکم و برنامه الهی تطابق این‌همانی با عدالت دارد.

در باب « منبع مشروعیت قدرت به قانونیت » نیز در بنیاد آن تفاوتی اساسی با یکدیگر نداشته و دو مفسر بر این باور هستند که داوری اختلاف و سامان نظم اجتماعی با ارجاع به قانون الهی شریعت قابل تحقق است و مشروعیت اطاعت از حاکم را به اجرای قانونی دینی ارجاع می دهند.

هر دو مفسر ضمن توجه به اجتهاد و تأیید آن در چارچوب کتاب و سنت بر این باوراند که قوانین شریعت با اقتضائات اجتماعات انسانی و نیازهای آنها تغییر نمی کنند و تغییر در قوانین ثابت شریعت را ناروا می شمارند. فی الواقع بر این باورند که اگر قوانین بر اساس عرف و برآمدن از مکانیزم اراده عمومی باشد پیروی از هوای نفس انسانها و اجتماعات خواهد بود که هماهنگی با قانون لایتغیر الهی ندارد. از این رو نظامات مبتنی بر قرارداد اجتماعی که نمایندگی تقنینی در آن به وکالت غیر خدا واگذار می گردد را مردود می شمارد تا جایی که سید قطب حکمرانی انسان منبعث از اراده عمومی را بندگی انسان و تبعیت او از انسان می داند و تحت عنوان جاهلیت مدرن از آن یاد می کند و علامه طباطبایی نیز آن را انحراف از شریعت می داند.

نقطه اختلاف دو مفسر بر سر حاملان و عاملان مشروعیت ناظر به قانون شرعی است و بر سر ولایت تشریحی نظرات متفاوتی دارند. علامه طباطبایی و سید قطب بر این باورند که پیامبر و اوالی الامر مفترض الطاعت اند. اما بر سر کیستی اولی الامر با هم افتراق دارند. علامه طباطبایی حاملان و مجریان اوامر الهی را امامان شیعه و معصوم می داند و مشروعیت آنها را هم به انتصاب الهی و وصایت پیامبر می داند و بر این باور است که غیر معصوم فاقد چنین عاملیتی است. علامه طباطبایی به جز شأن نبوت قائل به تمامی شئون نبی برای اوالی الامر است و در یک پیوستاری بین خاستگاه قدرت، قانون دینی و عاملان آن ارتباط نظام مندی برقرار می سازد. اما سید قطب به برساخت نظام مند دیگر باور دارد و تجلی خاستگاه الهی قدرت را در تحقق قانون الهی می داند که عاملان این تحقق شریعت علاوه بر نبی، فرماندهان و رؤسای مؤمنین اند.

جنس براهین دو مفسر در اشتراکات و افتراقاتشان بر بنیاد خاستگاه قدرت است و ریشه‌ی آن را باید در دو دستگاه کلامی اهل سنت و اهل تشیع ردیابی کرد که منجر به دو ساخت معنای سیاسی حول نظریه خلافت و امامت شده است. دو ساخت سیاسی‌ای که در بالا در مورد آن از دیدگاه دو مفسر بحث شد. فرد و جامعه را مکلف به اطاعت از نظام شریعت و عاملان آن می داند و با نظامات مبتنی بر قرارداد اجتماعی و بالادست بودن رأی جمهور مردم در تأسیس قانون در تباین می باشد.

در آخر می‌توان گفت که در مورد موضوعات مورد بحث درباره مشروعیت قدرت علامه طباطبایی و سید قطب اختلاف اساسی در مبانی با یکدیگر نداشته و در برخی مصادیق زمامداران است که مشروعیت در مورد آنها مورد توافق دو مفسر نیست. در مورد مبانی دو مفسر مشروعیت را منوط به تفویض الهی می‌دانند. در بحث پیرامون نسبت مشروعیت قدرت به نظامی از فضائل اختلافی نداشته و هر دو مفسر فضیلت و خیر عمومی را در ذیل شریعت و در چارچوب قابل تحقق می‌دانند. درباره مشروعیت قدرت به قانونیت نیز نظر دو مفسر با یکدیگر سازگار و قانون مشروعیت‌زا را احکام شرعی قلمداد می‌کنند. اختلاف نظر اصلی آنها درباره مشروعیت قدرت در مورد مصادیقی از زمامداران است در تلقی علامه طباطبایی اولی الامر، ائمه معصومین هستند که از عصمت برخوردارند اما از نظر سید قطب هر یک از مؤمنانی است که بتواند در چارچوب شریعت حکمرانی کند. این اختلاف دیدگاه زمینه و ریشه‌ای کلامی نیز دارد که در نظام کلامی شیعی و سنی موجود است.

با توجه به موضوعات مطروحه در بالا می‌توان گفت که برای فهم بهتر وجوه مختلف اندیشه سیاسی و مشروعیت قدرت در اسلام لازم است خاستگاه و منشاء قدرت، حق تشریح و قانون‌گذاری و نظام تصمیم‌سازی آن، مورد پژوهش قرار گیرد.

## جداول:

بقره(۲): ۱۲۰، ۱۲۳، ۱۲۶	
آل عمران(۳): ۱، ۳۱، ۳۲، ۴۴، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۱۰، ۱۵۹	
نساء(۴): ۳۰، ۵۸، ۵۹، ۶۴، ۶۵، ۸۰، ۸۳، ۱۰۵.	
مائده(۵): ۳، ۷، ۲۵، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۷، ۴۸، ۵۰، ۵۵، ۵۷، ۹۹	

انعام(۶): ۹۰	آیات مرتبط با مشروعیت حکومت
اعراف(۷): ۳	
توبه(۹): ۷۱، ۷۲	
یونس(۱۰): ۱۴	
کهف(۱۸): ۲۶، ۴۴	
انبیاء(۲۱): ۷۳	
نور(۲۴): ۵۴، ۵۵	
نمل(۲۷): ۳۴	
قصص(۲۸): ۵، ۶۸	
احزاب(۳۳): ۶	
شوری(۴۲): ۹، ۱۰، ۱۵، ۳۲	
فتح(۴۸): ۱۰، ۱۸	
ق(۵۰): ۵۰	
نجم(۵۳): ۳، ۴	
حدید(۵۷): ۲۵	
ممتحنه(۶۰): ۱۲	
تغابن(۶۴): ۱۲	

جدول بررسی تطبیقی اندیشه سیاسی تفسیر المیزان و تفسیر فی ظلال

شرح	المیزان	فی ظلال	اشتراک	افتراق
	به قانون شرعی	به قانون شرعی	*	

	*	اخلاق ذیل شریعت	اخلاق ذیل شریعت	مشروعیت قدرت
	*	مشروعیت نه مقبولیت	مشروعیت نه مقبولیت	
	*	مصادق مشروع؛ حاکم مقید به شریعت	مصادق مشروع؛ اولی الامر	

## منابع

۱. قرآن کریم
۲. آدورنو، هابرماس و... (۱۳۸۷): «جامعه شناسی انتقادی»، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: اختران، چاپ دوم.
۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷): «تفسیر تسنیم (ج ۱۲)»، قم: اسراء، چاپ دوم.
۴. حکیمی، محمد رضا (۱۳۹۱): «حکومت اسلامی از نظر قرآن و احادیث (کتاب و سنت)»، تهران: انتشارات علمی - فرهنگی الحیات، چاپ اول.
۵. ژولین، فروند (۱۳۶۸): «جامعه شناسی ماکس وبر»، ترجمه عبدالحسین نیک گهر، تهران: راین.
۶. سید قطب (۱۳۸۷): «فی ظلال القرآن»، ۶ جلد، ترجمه مصطفی خرم دل، نشر احسان، چاپ دوم.
۷. .... (۱۳۹۱): «اسلام و صلح جهانی»، ترجمه زین العابدین قربانی و سید هادی خسروشاهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ هفتم.
۸. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۲): «ترجمه تفسیر المیزان»، ترجمه موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۹. .... (۱۳۶۴): «اصول فلسفه و روش رئالیسم»، تهران: صدرا، چاپ دوم.
۱۰. عالم، عبدالرحمن (۱۳۹۵): «بنیادهای علم سیاست»، تهران: نشر نی، چاپ بیست و هشتم.
۱۱. .... (۱۳۸۶): «تاریخ فلسفه سیاسی غرب»، تهران: مرکز چاپ و انتشارات وزارت خارجه، چاپ یازدهم.

۱۲. عنایت، حمید(۱۳۹۲): « اندیشه سیاسی در اسلام معاصر»، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: خوارزمی، چاپ ششم.
  ۱۳. فولادوند، محمدمهدی(۱۴۱۸): «ترجمه قرآن (فولادوند)»، اجلد، تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، چاپ ۳.
  ۱۴. قادری، حاتم(۱۳۸۴): « اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران»، تهران: سمت، چاپ ششم.
  ۱۵. قراملکی، احد فرامرز(۱۳۸۸): «روشناسی مطالعات دینی»، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، چاپ پنجم.
  ۱۶. کاسیرر، ارنست(۱۳۷۶): « فلسفه روشن اندیشی»، ترجمه نجف دریابندری، تهران، خوارزمی.
  ۱۷. معرفت، محمد هادی(۱۳۷۹): «تفسیر و مفسران»، گروه مترجمان، قم، موسسه فرهنگی التمهید، جلد ۲، چاپ اول.
  ۱۸. منتظری، حسینعلی(۱۳۸۸): « حکومت دینی و حقوق انسان»، قم، نشر گواهان، چاپ دوم.
  ۱۹. ویر، ماکس(۱۳۸۴): « اقتصاد و جامعه»، ترجمه عباس منوچهری، مهرداد ترابی نژاد و مصطفی عمادزاده، تهران، سمت.
۲۰. Robert A. Dahl, *Modern Political Analysis* ۵<sup>th</sup> ed. (N.J., Englewood Cliffs: Prentice – Hall, ۱۹۹۱) p. ۶۰.