

Elucidating the Origins and Requirements of Governance in the Holy Qur'an: A Study Grounded in Allameh Tabatabai's Anthropological Premises

Eshagh Soltani¹

Abstract

The quest to articulate an Islamic narrative and conceptualization of governance necessitates a rigorous re-examination and refinement of its foundational origins and premises. In this respect, the present research employing a text-oriented hermeneutical methodology to scrutinize the origins of governance. The study seeks to answer the question: through what processes does governance acquire salience within human society, and in moments of emergent need, how is this phenomenon addressed? To this end, the analysis refers to Allameh Tabatabai's anthropological interpretation of the human being, as elaborated in his exegesis, *Al-Mizan*. Addressing this inquiry requires identifying the primary roots of conflict and discord in the early stages of human social existence and, from the perspective of the Holy Qur'an, elucidating how humanity is to safeguard its essential nature and transcend this predicament. The findings indicate that the primordial roots of such disputes can be traced to the inherently instrumental disposition of the human being a natural characteristic intrinsic to humanity's role as the vicegerent of God. Furthermore, the principle capable of terminating such conflicts, through the establishment of foundational norms of human interaction, and which owing to its congruence with the element of truth possesses the requisite capacity for generating stability and fostering elevated, shared horizons commensurate with the ontological constitution of the human being within the framework of collective societal action, is identified as the Divine Shari'ah.

Keywords: Governance, Origin of Governance, Allameh Tabatabai, Fitrah (Innate Disposition), Sharia, Haqq (Truth)

1. Assistant Professor, Department of Political Science and International Relations, Faculty of Economics and Political Science, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran
e_soltani@sbu.ac.ir

تبیین خاستگاه حکمرانی و لوازم آن در قرآن کریم؛

مبنتی بر مبانی انسان‌شناسانه علامه طباطبائی

اسحاق سلطانی^۱

دریافت مقاله: ۱۴۰۴/۰۴/۲۹

پذیرش مقاله: ۱۴۰۴/۰۵/۲۸

چکیده

تلاش برای ارائه روایت و معنایی اسلامی از حکمرانی، نیازمند تدقیق و بازاندیشی در خاستگاه و مبانی آن است. در این راستا این پژوهش مبتنی بر روش تفسیری متن‌گرا، بحث خاستگاه حکمرانی را مد نظر قرار داده است و سعی می‌شود با مراجعه به روایتی که علامه طباطبائی از انسان در تفسیر شریف المیزان ارائه می‌دهد به این سؤال پاسخ داده شود که طی چه فرایندی مسئله حکمرانی برای جامعه انسانی موضوعیت دارد و در لحظه رویارویی با این نیاز چگونه به آن پاسخ داده می‌شود؟ برای پاسخ به این سؤال باید نشان داد ریشه‌های نخستین بروز اختلاف و نزاع در حیات اجتماعی نخستین انسان‌ها چیست و از دیدگاه قرآن کریم برای حفاظت از انسانیت انسان چگونه باید از این وضعیت خارج شد. به نظر می‌رسد ریشه‌های اولیه این نزاع را باید در طبع استخدام‌گر بشر جستجو کرد که از لوازم فطری وجود انسان به مثابه خلیفه خداوند متعال است؛ همچنین عاملی که با ایجاد قواعد اولیه تعاملات انسانی به اختلافات پدیدآمده پایان می‌دهد و به سبب تطابق با عنصر حق، ظرفیت لازم را برای ثبات‌سازی و ایجاد افق‌های مشترک متعالی - متناسب با سازه وجودی انسان - در متن کنش‌های جمعی جامعه دارد، همان شریعت دینی است.

واژگان کلیدی: حکمرانی، خاستگاه حکمرانی، علامه طباطبائی، استخدام، شریعت، حق

۱. استادیار، گروه علوم سیاسی و روابط بین‌الملل، دانشکده اقتصاد و علوم سیاسی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران
e_soltani@sbu.ac.ir

۱. مقدمه

امروزه در مباحث حوزه علوم انسانی با گستره‌ای از مفاهیم روبه‌رو هستیم که در اثر ارائه‌شدن روایت‌های متکثری از هر یک، فهمیدن و مرزبندی دقیق با آن‌ها دشوار و دشوارتر می‌شود. در این میان قطعاً حکمرانی یکی از مفاهیمی است که تعریف و روایت معنایی از آن چالش‌برانگیز است. برای نزدیک‌شدن به روایتی از این مفهوم که در تناسب با پیشینه اسلامی جامعه ما باشد، یکی از مقدمات لازم، درک دقیق‌تر از خویشستن است؛ به این معنا که، دریافت دقیق‌تر از چیستی حقیقت انسان از اموری است که با تکیه بر آن می‌توان به نسبت‌یابی میان خویش و مفاهیم مدنظر، دقیق‌تر پرداخت. درک چنین مقتضایی سبب می‌شود در انواع و اقسام تعاریفی که از مفهوم حکمرانی ارائه می‌شود، راحت‌تر مرزبندی کرد و گستره معنایی مرتبط با حقیقت انسانی را در حوزه حکمرانی باز یابی کرد.

در حوزه تفاوت‌های مبنایی در گستره علوم انسانی اسلامی با علوم انسانی غربی، از آنجا که علوم انسانی به یک معنا دایره‌مدار طرح احکام و اوصاف انسان است، می‌توان ادعا کرد در این گستره نوع نگاه به چیستی انسان و دقت در تمایزات پدیدآمده بر اساس اتخاذ چنین مبنایی، امری است که به هویت‌یابی دقیق علوم انسانی تولیدشده کمک والایی می‌کند. از این‌رو توجه به حقیقت انسان و مسیری که وی در مراتب هستی طی کرده است تا وارد دنیا شود و ره‌آورد چنین سفری برای انسان، تبدیل به مبدأ متفاوتی برای بسط و گستره دانش در حوزه علوم انسانی می‌شود. حال اگر برای رسیدن به چنین بنیان‌هایی متن روایت قرآن کریم از انسان مبنا قرار گیرد، به‌واسطه قطعیت در ناحیه صدور از جانب خداوند متعال و در نتیجه انطباق کامل آن با واقع مطمئناً تکیه‌گاهی مستحکم برای ساخت بنای علوم انسانی اتخاذ شده است؛ هرچند در درک معنا و دلالت آیات نیاز به دقت نظر ویژه‌ای وجود داشته باشد که لزوم توجه به تفاسیر دقیق و عالمانه را برجسته می‌کند.

در این راستا در این پژوهش سعی می‌شود ابتدا با بررسی تعاریف حکمرانی به این مسئله نزدیک شویم که تجربه بشری برای انتظام‌بخشی به حیات انسانی شامل چه مواردی است؟ چه عواملی سبب می‌شود تا حکمرانی برای انسان موضوعیت یابد؟ نقطه آغاز شکل‌گیری حکمرانی چیست؟ اساساً حکمرانی در پاسخ به چه نیازی در جوامع انسانی طرح می‌شود؟ در واقع چه می‌شود که انسان‌ها به استفاده از ابزارهای حکمرانی روی می‌آورند؟ درک این مسئله، که از خلال مطالعه‌ای موضوع‌شناسانه محقق می‌شود، کمک می‌کند تا مقدمات لازم برای انجام پژوهشی قرآنی فراهم آید. مسئله‌ای که این

پژوهش به روایت علامه طباطبائی از انسان - که بر اساس قرآن کریم و عمدتاً در تفسیر شریف‌المیزان ارائه شده است - عرضه می‌کند این است که «از دیدگاه قرآن کریم طی چه فرایندی و به چه دلیل برای نوع انسان مسئله حکمرانی موضوعیت دارد و در لحظه زایش این نیاز بشری، چگونه به آن پاسخ داده می‌شود؟» بر این اساس هدفی که در این پژوهش دنبال می‌شود آن است که «تبیینی از چرایی نیاز انسان به حکمرانی و چگونگی پاسخ به این نیاز مبتنی بر روایت علامه طباطبائی از قرآن کریم» ارائه شود.

۲. مبانی نظری

یکی از دیدگاه‌های قابل تأمل که امروزه در حوزه «نظریه» طرح می‌شود تأکید بر اهمیت بافتار و زمینه‌ای است که نظریات در آن زاده می‌شود. این نکته در حوزه حکمرانی نیز مورد توجه است. در واقع حکمرانی به مثابه یکی از حوزه‌های مناقشه‌برانگیز مورد بررسی قرار می‌گیرد، که دیدگاه‌های بسیار گوناگونی در برابر آن طرح می‌شود. برخی بر این باور هستند که این گونه‌گونی در باب معیارها و شیوه‌های حکمرانی امری است که در نقاط گوناگون جهان و بر اساس تفاوت‌های زمینه‌ای موجود شکل می‌گیرد (Bovaird and Löffler, 2003:327). پذیرش این امر مستلزم آن است که برای ایجاد طرحی نظری در حوزه حکمرانی که توانایی عملی برای پاسخگویی به موضوعات حکمرانی را داشته باشد، باید به سازه‌های هویتی خویش پایبند باشد و با مراجعه به آن‌ها دیدگاه‌های خویش را تدوین کرد؛ دیدگاه‌هایی که امکان ارتباط با زمینه، و ظرفیت پاسخ‌دهی به مسائل را داشته باشد. درواقع تنوع فعلی کثرتی است که در چگونگی روبه‌روشدن با مسائل حکمرانی و پاسخ‌های حکمرانی در باب آن مسائل شکل گرفته است. اما با وجود این می‌توان کلان مسائل و درواقع نیازهایی اساسی را استخراج و انتزاع کرد که حکمرانی در مقام تلاش برای پاسخ به آنها ظهور و بروز می‌یابد. از این‌رو در ادامه به برخی از مهم‌ترین دیدگاه‌های موجود درباره حکمرانی خواهیم پرداخت تا مشخص شود درواقع حکمرانی در پاسخ به چه نیاز کلانی طرح می‌شود.

ماکس وبر در تحلیل خاستگاه دیدگاه‌های نظری گوناگون در باب حکمرانی به این بحث می‌پردازد که حکمرانی از دل شکل‌گیری نوع مطلوب دیوان‌سالاری پدید می‌آید. درواقع پیدایش جوامع سرمایه‌داری و همچنین اهمیت یافتن مردم‌سالاری مسائلی را پدید می‌آورد که اقتدار بروکراتیک - که دارای ماهیتی قانونی و عقلانی است - در صدد رفع آنها بر می‌آید. درواقع جامعه جدید نیاز به

کارآمدی، ثبات، امنیت، محاسبه‌پذیری و گسترش نقش مردم در اداره جامعه را دارد (Mouzelis, 2008: 42-55). بر اساس تحلیل وبر می‌توان گفت کاری که حکمرانی قرار است انجام دهد این است که نوعی از نظم را در چگونگی تعاملات میان اجزای دارای قدرت در جامعه برقرار کند، نظم‌ی که بنا به اقتضائات زمانی و مکانی آن ماهیتی عقلانی و قانونی دارد. پس هدف اصلی آن ایجاد سنجی از تعادل میان نیروهای موجود در جامعه است که البته چیرستی آن تعادل امری زمینه‌ای و اقتضایی می‌شود. این نکته امری است که به نظر می‌رسد به صورت عینی یا انضمامی در بطن قسمت قابل توجهی از تعاریف حکمرانی باقی می‌ماند.

در نظر پی‌یر و پترز حکمرانی به مثابه فرایندی نگریسته می‌شود که جامعه طی آن اهداف جمعی خود را تعیین می‌کند و روش‌هایی را برای تحقق آن اهداف می‌یابد. درواقع حکمرانی تلاش می‌کند با وجود تمامی کمبودها و موانعی که وجود دارد با تکیه بر پشتوانه پذیرش مردمی، جامعه را همگرا کند و به سمت اهدافی مشخص رهنمون شود (Pierre and Peters, 2020: 208). از این رو حکمرانی عمدتاً بر اساس منافع جمعی و با تعهد به کنش جمعی شکل می‌گیرد؛ کنشی که عمیقاً در هنجارها و ارزش‌ها ریشه دارد (Pierre and Peters, 2021: 133) از این تعبیر به صورت روشن‌تری این نکته استفاده می‌شود که حکمرانی در پی آن است که اختلافات را در جامعه پایان بخشیده و با ایجاد نوعی ثبات و همگرایی زمینه حرکت به سمتی مشخص را فراهم کند. درواقع در این تعبیر روشن می‌شود که تلاش برای زدودن اختلافات از مهم‌ترین مسائل حکمرانی است؛ تلاشی که تنها با تکیه بر ارزش‌ها و هنجارهای بوم زایش اختلاف، مثمر خواهد بود.

همچنان که لوی به‌دقت طرح می‌کند مسئله اصلی حکمرانی دستیابی به نظم است. چارچوب دستیابی به این نظم از اهمیت ثانوی برخوردار است. درواقع اصل در حکمرانی ایجاد نظم و در پی آن کارآمدی و مشروعیت است؛ حال این نظم درون دولت، توسط دولت، بدون دولت یا حتی فراتر از دولت، دیگر تفاوتی ندارد و همگی در ذیل مسئله حکمرانی قرار می‌گیرند. مسئله اصلی در حکمرانی شیوه‌هایی است که برای کنترل جامعه و هدایت آن به سوی نظم مورد استفاده قرار می‌گیرد (Levi-Faur, 2012: 29). بر این اساس می‌توان گفت مسئله حکمرانی تلاش برای فاصله‌گرفتن از بی‌نظمی در جامعه و دستیابی به وضعیتی است که نظم و ثبات دارد. اینکه حکمرانی چگونه در راستای دستیابی به این نظم اقدام می‌کند، نکته‌ای است که در تعریف مورد پذیرش مدرسه حکمرانی مورد توجه قرار گرفته است؛ در این تعریف حکمرانی «فرایند قاعده‌گذاری، اجرای قواعد، بررسی،

نظارت و کاربست بازخوردها با اعمال قدرت مشروع و به‌منظور دستیابی به هدف مشترکی برای همه کنشگران و ذی‌نفعان در چارچوب ارزش‌ها و هنجارها در محیط یک سازمان یا یک کشور است» (مدرسه حکمرانی، ۱۴۰۴).

عالی و همکاران وی در پژوهشی جامع که با بررسی تعاریف گوناگون اقدام به ارائه فراترکیبی از چیستی حکمرانی کرده‌اند، می‌نویسند «حکمرانی، فرایند راهبری تعامل نظام‌مند کنشگران (حکومتی/ غیر حکومتی) در یک قلمرو (فراملی، ملی، فروملی) از طریق خط‌مشی‌گذاری و تنظیم‌گری (و بازتوزیع) برای تسهیل‌گری و ارائه خدمات (عمومی) به‌منظور تحقق اهداف جمعی (مشترک بین کنشگران حکومتی و غیر حکومتی) با اعمال اقتدار مشروع در چارچوب آرمان‌ها و ارزش‌های آن قلمرو است» (عالی و همکاران، ۱۴۰۳: ۸۰). در این تعریف نیز به‌خوبی نشان داده می‌شود ماهیتاً حکمرانی محدود به سنخ محدود و مشخصی از کنشگر یا معنای مدرن از مفهوم مرز نبوده و لذا گستره معنایی آن امری جامع و شامل است.

بر اساس آنچه در باب حکمرانی طرح شد، روشن می‌شود نقطه آغاز حکمرانی لحظه‌ای است که در جامعه انسانی تعادل میان نیروها از بین رفته، و نوعی از بی‌نظمی و بی‌قاعده‌گی در تعاملات کنشگران جمعی در بستر جامعه پدید آمده است. در این زمان است که حکمرانی موضوعیت دارد و قدم به میدان جامعه می‌گذارد و سعی می‌کند با بازاندیشی در باب اهداف اساسی جامعه، طراحی سازوکارهای رفع اختلاف و ایجاد سطحی از وحدت در مقصد، همگرایی را برای جامعه به ارمغان آورد. حتی اگر در بازتعریف دقیق اهداف اجتماعی نیز ناتوان باشد، سعی می‌کند با سازوکارها و ابزارهایی که در اختیار دارد میزان اختلاف و نزاع و درگیری را در جامعه کاهش دهد؛ کنترل کند و سنخی از نظم را در تعاملات انسانی به ارمغان آورد.

از این‌رو، برای بحث از خاستگاه پیدایش حکمرانی، لازم است این مسئله مورد کاوش قرار گیرد که در حیات انسانی، فارغ از گستره قلمرو اولیه پیدایش حیات جمعی انسان، آن عامل اولیه چیست که تعاملات ابتدایی انسان‌ها را از تعادل خارج، و تعاملات انسانی را مختل کرده است و بی‌نظمی را وارد حیات اجتماعی می‌کند؛ سپس انسان‌ها چگونه از آن وضعیت آشوبناک خارج می‌شوند و سعی می‌کنند نظم ثنوی در حیات انسانی مستقر سازند؟

۳. روش‌شناسی

پژوهش پیش‌رو از یک سو تحقیق موضوعی در قرآن کریم و از سوی دیگر پژوهش تفسیری متن‌محور است. درواقع سعی شده است آمیزه‌ای از این دو مبنای روشی در پژوهش جریان داشته باشد. در پژوهش‌های موضوعی در حوزه قرآن کریم روش‌ها و گام‌های گوناگونی توسط پژوهشگران طرح می‌شود، اما در این پژوهش رویکرد شهید محمدباقر صدر در قبال پژوهش موضوعی در قرآن کریم مبنا قرار گرفته است.

پژوهش موضوعی در نگاه شهید محمدباقر صدر از موضوع یا واقعیت خارجی یا شیء بیرونی آغاز می‌شود و سپس به قرآن می‌رسد (صدر، ۱۳۹۵: ۴۵) و به دنبال آن است تا سرانجام مجموعه آیاتی که حول موضوعی مشخص اتحاد و امتداد دارد را به گونه‌ای یکپارچه درک کند؛ لذا آغاز این فرایند متوقف بر درک دقیق موضوع است (صدر، ۱۳۹۵: ۳۹). در این فرایند مفسر نقشی کاملاً فعال دارد؛ لذا پس از اینکه بر موارد بشری طرح‌شده درباره موضوع تسلط یافت، سؤال پژوهش در باب آن موضوع را تنقیح و تدقیق می‌کند و سپس وارد تعاملی فعال با قرآن کریم به منظور کشف نظریات قرآنی است. درواقع هدف اصلی این روش تلاش برای رسیدن به دیدگاه منسجم قرآن کریم در برابر موضوعی مشخص است که از این دیدگاه منسجم می‌توان به نظریه تعبیر کرد. اینجا است که مفسر با تسلط بر انبوهی از دانش بشری در برابر قرآن کریم قرار می‌گیرد و سؤالات خود را بر قرآن کریم عرضه می‌کند و به استنطاق از قرآن کریم می‌پردازد (صدر، ۱۳۹۵: ۳۹ - ۴۰).

با وجود اینکه این روش مدنظر بوده است و در شناسایی آیات مرتبط با موضوع نیز تأثیر جدی داشته است، اما از آن جهت که تفاسیر این آیات بیشتر در دل متون تفسیری علامه طباطبائی از قرآن کریم کاویده می‌شود، لذا ویژگی‌های پژوهش تفسیری متن‌محور نیز مدنظر بوده است. بر اساس این روش اندیشمندان در خلال متون خود مفاهیم بنیادینی را مورد توجه قرار می‌دهند که به پرسش‌های دائمی بشر در سیاست و اجتماع پاسخ می‌گویند (اسکینر، ۱۳۹۳: ۱۱۰). از این‌رو قصد مؤلف در درک معنای منتسب به وی اولویت دارد (سبحانی، ۱۳۸۵: ۱۵ - ۱۳)؛ از هرگونه قرائت آزاد از متن پرهیز شده است (واعظی، ۱۳۹۰: ۳۳۵ - ۳۳۶)؛ از تأویل و تمثیل‌گرایی فاصله گرفته است (سعیدی روشن، ۱۳۸۳: ۲۶۶ - ۲۷۳)؛ بر نص تأکید شده است و از اجتهاد در برابر نص برحذر بوده است و همواره اظهار بر ظاهر ترجیح داشته است (ساجدی، ۱۳۸۳: ۳۵۱). بر این اساس برای رفع ابهام از متشابهات همواره بر محکّمات تأکید می‌شود (نصرت‌پناه و درخشه، ۱۳۹۳: ۵۹).

بر اساس آنچه بیان شد مراحل کاربست روش در این پژوهش را می‌توان این‌گونه توضیح داد. در گام نخست لازم است با مطالعه دقیق موضوع پژوهش و با مسلط‌شدن بر موارد بشری موجود در این حوزه، سؤالاتی مشخص شود که قرار است محور استنتاج قرار گیرد. این گام در بخش پیشین، یعنی «مبانی نظری»، مورد توجه قرار گرفت و سؤال پژوهش تدقیق و تنقیح شد. در گام دوم پژوهشگر با رعایت قواعد تفسیری متن‌محور، این سؤالات را به تفسیر المیزان عرضه کرده است و وارد گفتگویی می‌شود که هدف آن ابتدا شناسایی پاسخ‌ها و سپس تعمیق آن، و نیز یافتن مجموعه مباحثی که برای درک پاسخ متون لازم است. این گام مسیری است که پژوهشگر به واسطه پیش‌فرض‌ها و پیش‌دانسته‌های خویش وارد گفتگویی اختصاصی با متن می‌شود. گام سوم ارائه روایتی انسجام‌یافته از مهم‌ترین یافته‌های پژوهشگر از خلال پژوهش است.

۴. روایت انسان

بر اساس گام‌های سه‌گانه روش پژوهش، در گام نخست موضوع‌شناسی محوریت دارد. درواقع به مقتضای این گام لازم است تا با بررسی موارد بشری و دیدگاه‌های گوناگون به فهمی دقیق از موضوع دست پیدا کنیم و مبتنی بر آن سؤال پژوهش تنقیح شود. از این‌رو در بخش مبانی نظری تلاش شد با دقت این گام برداشته شود. بر این اساس مشخص شد برای بحث از خاستگاه حکمرانی لازم است به این بحث بپردازیم که حیات اجتماعی انسان برای نخستین‌بار طی چه فرایندی دچار بی‌نظمی، اختلاف و نزاع شده است؟ تلاشی که در این مقضا برای استیفای دوباره نظم انجام می‌شود نقطه‌ای است که برای نخستین‌بار حکمرانی برای بشر موضوعیت می‌یابد. چراکه مشخص شد غایت حکمرانی تلاش برای طراحی و استقرار نظم و خاتمه‌دادن به اختلافات در تعاملات انسانی است. پس مسئله محوری پژوهش این‌گونه تقریر شد که چرا نابسامانی وارد جامعه انسانی شده است و برای خروج از آن چگونه عمل می‌شود؟ تلاش برای یافتن پاسخ به این سؤال از دل تفاسیری که علامه طباطبائی از آیات قرآن کریم عرضه می‌کند تعیین‌کننده مسیر و غایت پژوهش است.

در گام دوم نوبت به استنتاج از تفاسیر علامه طباطبائی از آیات می‌رسد. در این مرحله پژوهشگر سؤال محوری خود را به متون مدنظر عرضه می‌کند و آن‌ها را مورد خطاب سؤال خویش قرار می‌دهد. آنچه که در این مرحله رخ داد دستیابی به پاسخی است که در ذیل تفسیر علامه طباطبائی از آیه ۲۱۳ سوره بقره ارائه داده‌اند. درواقع محل ثقل پاسخ به این سؤال را می‌توان در اینجا جستجو

کرد، اما این پاسخ اولیه بسیار سهل ممتنع می‌نمایاند؛ چراکه حیات اولیه انسان را توأم با اتحاد توصیف می‌کند که عواملی همچون فطرت سبب ظهور اختلاف در آن شده، و درنهایت با تمسک به شریعت دینی است که این اختلافات رفع می‌شود. این پاسخ نقطه آغاز گفتگوی (استنتاج) پژوهشگر با متن می‌شود؛ گفتگویی که غایتش تعمیق فهم این پاسخ اولیه است. حال سؤالات جدیدی ظاهر می‌شود. عنصر متحدکننده اولیه در نوع انسان چه بوده است؟ فطرت چه نسبتی با وجود انسانی دارد که محل اختلاف می‌شود؟ هدایت الهی به چه اشکالی نصیب انسان می‌شود؟ شریعت و هدایت الهی چه تناسبی با حقیقت وجودی انسان دارد و چرا انسان از این امر بهره‌مند می‌شود؟ پیگیری پاسخ چنین سؤالاتی پژوهشگر را به سمت درک دقیق‌تر ماجرای هبوط و چرایی آن سوق می‌دهد؛ چراکه اساساً هدایت امری است که بعد از هبوط از بهشت برزخی و با پذیرش توبه آدم و حوا برای انسان موضوعیت می‌یابد؛ لذا درک اینکه اساساً چرا انسان از بهشت برزخی هبوط می‌کند، برای فهم مهم‌ترین رهن طریق صعود، اهمیت پیدا می‌کند. پس از دریافت «درک استقلالی» از خویش به عنوان مهم‌ترین عامل سقوط، این سؤال مطرح شد که مگر حقیقت انسان چیست که چنین ادراکی از خویش سبب سقوط وی می‌شود؟ کاوش در پاسخ این سؤال ما را به آن چیزی سوق می‌دهد که در عالم ذر بر انسان گذشته است؛ جایی که حقیقت نفس بر انسان عیان می‌شود و عدم استقلال و عین وابستگی و فقر نفس را می‌بیند. حال سؤال می‌شود که ماهیت این نفس چیست؟ اینجا است که بحث از روح و ماهیت امری آن مورد توجه قرار می‌گیرد.

در چنین سیری پژوهشگر سعی می‌کند یافته اولیه را در گفتگو با تفسیر المیزان از آیات قرآن کریم تعمیق بخشد. سیر این گفتگو که درواقع روایتی از انسان است، با رعایت منطقی ترتیبی که برای خواننده قابل فهم باشد در این بخش توضیح داده شده است.

۴.۱. ماهیت انسان

در این بخش نخست ماهیت روحانی انسان و معنای روحانی بودن وی بحث می‌شود. آنگاه چگونگی حضور و متأثر شدن انسان در عالم ذر و درنهایت تبدیل شدن انسان به خلیفه خداوند متعال بر هستی مورد توجه قرار خواهد گرفت.

۱. ۴. ۱. روح

آنچه که وجه قوام انسانیت انسان است و شاکله وجودی متمایز انسان از دیگر موجودات را شکل می‌دهد روح است. برخی مفسران در تفسیر این آیه شریفه که «و از تو درباره روح می‌پرسند، بگو:

روح از امر پروردگار است و شما از علم جز اندکی داده نشده‌اید.^۱، به‌گونه‌ای بحث کرده‌اند که گویی خداوند متعال از پاسخ طفره رفته، و این‌گونه نهی از غور در فهم حقیقت روح را نشان داده است، چرا که علم اندک انسانی راهی به درک حقیقت روح ندارد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۳: ۲۷۷). حال آنکه این آیه نه تنها در مقام استنکاف نیست، که در مقام بیان حقیقت روح است و در آیات متعدد آن را از مقوله «امر» به‌شمار می‌آورد.

اما «امر» به چه معنا است؟ قرآن کریم در آیه ۸۲ سوره مبارکه «یس» این نکته را تبیین می‌کند: «امر الهی بدان معنا است که وقتی ایجاد چیزی را بخواهد، کارش جز این نیست که به آن می‌گوید: باش. پس آن موجود می‌شود».^۲ بر این اساس «امر» وقتی به‌عنوان مفهومی منجز و صرف به‌کار می‌رود به‌معنای کلمه «کُن» است که همان کلمه ایجاد است - ایجاد هر چیز - و ایجاد نیز خود به‌معنای وجود است؛ البته وجودی که مختصاتی ویژه دارد؛ ازجمله اینکه تنها به خدا مستند است و در آن تدریج و علل و اسباب دخلی ندارند؛ لذا قرآن کریم در سوره مبارکه قمر می‌فرماید: «و امر ما جز یک امر نیست، همچون چشم بر هم زدنی».^۳ بر این اساس موجوداتی که در خارج به‌تدریج و مبتنی بر اسباب مادی خلق شده و منطبق بر زمان و مکان هستند، از جهت اینکه در سلسله علل و اسباب قرار دارند و بر زمان و مکان منطبق هستند، دیگر «امر» خدا به‌حساب نیامده و «خلق» خدا خوانده می‌شوند؛ همچنان که فرمود «آگاه باشید که خلق و امر از آن اوست».^۴ (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۳: ۱۷۲ - ۱۷۳). اساساً این وجود خلقی از امر تأخر داشته و متفرع بر آن است. درواقع «هر موجود زمانی از نظام تدریج، قائم و متفرع بر موجودات امریه آن عالم است و به‌عبارت دیگر؛ موجودات امری با موجودات نظام تدریج همراه و بدان‌ها محیط‌اند» (طباطبائی، ۱۳۸۷: ۲۲).

در برخی آیات قرآن مجید مشخصاً به چگونگی ارتباط یافتن روح و بدن اشاره می‌شود؛ «پس وقتی آن [آدم] را پرداختم و از روح خویش در آن دمیدم».^۵ در این آیات مقصود از دمیدن روح، ایجاد روح در آدمی و به‌عبارت دیگر برقرارکردن رابطه میان بدن و روح است. از این امر آشکار می‌شود

۱. اسراء/۸۵: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا»

۲. یس/۸۲: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»

۳. قمر/۵۰: «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ»

۴. اعراف/۵۴: «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ»

۵. حجر/۲۹: «فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ»

که روح امر وجودی مستقلی است که نوعی اتحاد با بدن دارد و درواقع متعلق به بدن می‌شود. با وجود این به سبب استقلالی که دارد هر وقت این علقه به بدن قطع شد از او جدا می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۲: ۲۷-۲۸). در مورد اضافه‌شدن ضمیر «یاء»، که حکایت از خداوند متعال دارد، به «روح» باید افزود که از سنخ اضافه تشریفی است که علاوه بر احترام، اختصاص و ملکیت را نیز در بر دارد؛ لذا معنای آن این‌گونه می‌شود که «خدا از روحی شریف و منسوب به خودش در او دمید» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۶: ۳۷۴). وجه خلقی انسان، که همان بدن جسمانی اوست، آلتی است که تحت سیطره و تسخیر وجه امری انسان، که همان روح است، قرار دارد (طباطبائی، ۱۳۹۴: ۳۰-۳۱). پس آشکار می‌شود که روح در وجود انسانی اصل بوده و بدن آلتی در اختیار روح است که به‌وسیله آن بتواند در نشئه دنیا تأثیرات خود را ایجاد کند.

۲. ۱. ۴. عالم ذر

این وجه روحانی انسان پیش از ورود به مسیر هبوط به دنیا در مقتضایی قرار می‌گیرد تا خویشتن خود را به کامل‌ترین وجه ممکن بیابد؛ این مقتضای عالم ذر است. در این مقتضا آن ذاتی که عاری از هرگونه تعلق و وابستگی به غیر از خداوند است باید حاضر شود تا اشهاد به کامل‌ترین وجه و عاری از هرگونه شک و تردیدی صورت بگیرد و میثاق تحقق یابد. علامه طباطبائی در توصیف این مقتضا می‌نویسند «این نشئت دنیوی انسان مسبوق است به نشئت انسانی دیگری که عین این نشئت است، جز اینکه آحاد موجود در آن، محجوب از پروردگار خود نیستند و در آن نشئت وحدانیت پروردگار را در ربوبیت مشاهده می‌کنند و این مشاهده از طریق مشاهده نفس خودشان است نه از طریق استدلال، بلکه از این جهت است که از او منقطع نیستند و حتی یک لحظه او را غایب نمی‌بینند و لذا به وجود او به هر حقی که از طرف او باشد اعتراف دارند» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۴۱۸).

قرآن کریم در توضیح این مقتضی می‌فرماید «و آنگاه که پروردگار تو از پسران آدم، از پشت‌هایشان، نسل و نژاد آن‌ها را برگرفت و آن‌ها را بر خودشان گواه کرد که: آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: چرا! گواهی دادیم. تا در روز رستاخیز نگوئید ما از آن غافل بودیم.^۱» برای دریافت محتوای این میثاق باید به معنای شهادت‌دادن توجه کرد. در لغت «الشُّهُود و الشَّهَادَةُ» به معنای حاضر بودن و گواهی‌دادن با مشاهده چشم یا با اندیشه و بصیرت است؛ لذا وقتی کسی بر امری شهادت می‌دهد؛ یعنی به‌صورتی مؤکد و غلیظ بر امری علم یافته است (راغب اصفهانی، ۱۳۶۹: ۳۵۱-۳۵۲). «اشهاد»

۱. اعراف/۱۷۲: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا»

به معنای حاضر کردن گواه برای کسی است، به صورتی که آن فرد پی به حقیقت امر ببرد و بر آن گواه باشد. حال اشهاد انسان بر خود یعنی نشان دادن حقیقت کسی بر خودش تا با درک آن حقیقت بر خویش گواهی دهد.

خداوند متعال در موقف میثاق، حقیقت تمامی انسان‌ها را به خودشان آشکار ساخت و آنان را بر خویشتن خود گواهی می‌گیرد. حال وقتی انسان حقیقت خویش را یافت، در می‌یابد مالک وجود خود نبوده و در تدبیر امور خود مستقل و بی‌نیاز نیست. احتیاج به پروردگاری که مالک و مدبر وی است را عین ذات خویش درک می‌کند. به همین جهت است که خداوند متعال فرمود «آیا من پروردگارتان نیستم؟»^۱، که درواقع بیان آن چیزی است که باید به آن شهادت داده می‌شد و تمامی انسان‌ها پاسخ می‌دهند «بله، گواهی می‌دهیم.»^۲ (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۴۰۱ - ۴۰۲). این گواهی اعتراف انسان به درک فقر ذاتی و نیاز خود به ربوبیت الهی است. میثاق الهی به معنای آن است که انسان ملک مطلق پروردگار است و هم او است که رب و مدبر انسان است. لذا انسان نباید خود را ذاتاً و صفّاً و فعلاً مالک چیزی بداند و اگر زمانی از این عهد غفلت ورزید آنجاست که خود را به عنوان موجودی مستقل به ذات دریافته و همین امر نقطه آغاز انحراف انسان می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۹۹).

بر این اساس می‌توان گفت خداوند متعال وجود امری انسان را (که حقیقت وجود او است) وارد عالم ذر می‌کند تا به خویشتن خود به گونه شهودی وقوف یابد. این اهتمام ویژه به لزوم عالم بودن انسان به حقیقت خویش نشان از این دارد که اهتمام به این حقیقت تأثیر شگرفی در تداوم یا عدم تداوم حیات انسانی دارد.

۳. ۱. ۴. خلیفه خداوند متعال

حال انسانی که به فقر و احتیاج ذاتی خود به درگاه ربوبی اشهاد یافته است، به عنوان خلیفه خداوند متعال نیز برگزیده می‌شود؛ «و آنگاه که پروردگارت به فرشتگان گفت: من خلیفه را در زمین قرار خواهم داد.»^۳ خداوند متعال انسان را خلیفه خود معرفی می‌کند. این مهم به معنای آن است که تمامی شئون مستخلف، یعنی خداوند متعال، به خلیفه، یعنی انسان، اعطا شده است (صدر، ۱۳۹۳: ۱۵۰).

۱. اعراف/۱۷۲: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ»

۲. اعراف/۱۷۲: «بَلَىٰ شَهِدْنَا»

۳. بقره/۳۰: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً»

خلافت انسان مقامی است که تنها زمانی تام می‌شود که خلیفه نمایشگر مستخلف خود باشد و تمامی شئون وجودی و آثار و احکام و تدابیر مستخلف را، البته در اموری که به‌خاطر آن به خلافت رسیده، حکایت کند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۷۷). پس خلیفه باید صفات و اعمال مستخلف را نشان داده، متخلق به اخلاق الهی بوده و آنچه خدا اراده می‌کند را اراده کند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۲۹۶). پس خلیفه خداوند کسی است که هیچ چیزی از خود نداشته و هر آنچه را که دارد به نحو تبعی و به‌سبب خداوند متعال بهره‌مند می‌شود. از آن جمله حق حکومت است.

در آیات متعدد دارابودن از حق حاکمیت در ذات خداوند باری تعالی منحصر شده است «حکم تنها از آن خداست^۱». حال چنین حقی به‌واسطه اینکه انسان خلیفه خداوند در زمین است، برای او نیز طرح می‌شود. خداوند متعال خطاب به حضرت داود علیه‌السلام می‌فرماید «ای داود ما تو را در زمین خلیفه قرار دادیم، پس میان مردم به‌حق حکومت کن^۲». در این آیه مشخصاً حکومت در زمین به‌مثابه امری در نظر گرفته شده است که در اثر خلافت ایجاد می‌شود.

اما این «حکم» در خداوند متعال تفاوتی اساسی با انسان دارد. «حکم به حق به‌طور استقلال و اولاً و بالذات، تنها از آن خدای سبحان است و غیر او کسی مستقل در آن نیست و اگر هم کسی دارای چنین مقامی باشد، خدای سبحان بر او ارزانی داشته، و او در مرتبه دوم است» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۷: ۱۶۶). پس اگر انسان به‌واسطه خلافت خود دارای حق حاکمیت و حق اعمال اراده و تصرف عام بر هستی می‌شود، چنین حقی را به استقلال و از سوی خود دارا نیست. تمامی این جایگاه به سبب انتساب او به خداوند متعال است و لذا تا زمانی که این انسان در دایره خلافت قرار دارد و برای خود هیچ شأن استقلالی قائل نباشد از این حق بهره‌مند است. تا زمانی که انسان اراده خود را در طول اراده خداوند تعریف کرد، او بر مدار خلافت الهی است، ولی آنگاه که در عرض خداوند برای خود حق «حکم» قائل شد، یعنی استکبار ورزیده و از مدار بندگی و خلافت الهی خروج کرده است. این به‌معنای آن است که دیگر خود را خلیفه خدا نمی‌پندارد، بلکه مستقلاً گویی خود را خدا پنداشته است.

حال که معنا و گستره خلافت روشن شد باید دقت کرد که این خلافت در نوع انسان به ودیعه گذاشته شده است. برای این مدعا شواهد متعدد قرآنی می‌توان طرح کرد. نخست، اگر ملائکه به

۱. انعام/۵۷، یوسف/۴۰، یوسف/۶۷: «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ»

۲. ص/۲۶: «يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ»

حضرت آدم علیه‌السلام سجده می‌کنند، به دلیل ویژگی شخصی ایشان نیست، بلکه به دلیل آن است که آدم علیه‌السلام نمونه کامل انسانیت است. پس سجده به حضرت آدم علیه‌السلام به نمایندگی از سجده به تمام انسان‌ها صورت گرفته است. سجده متفرع بر خلافت است و لذا تمامی انسان‌ها خلیفه خداوند متعال هستند. دوم، هنگامی که شیطان به آدم علیه‌السلام سجده نکرد و از مقام خود سقوط کرد، قسم یاد کرد که تمامی انسان‌ها را گمراه کند.^۱ سؤال اینجا است که اگر جمیع افراد بشر سجده نشدند و فقط بر آدم سجده شده بود، تناسبی نداشت که ابلیس بخواهد از تمامی بشر انتقام بگیرد. سوم، هنگامی که خطاب‌های خداوند به حضرت آدم علیه‌السلام در سوره بقره و طه را با خطابات آیات سوره اعراف در مورد خلافت انسان و سجده ملائکه مقایسه می‌کنیم، متوجه می‌شویم که همان خطابات به حضرت آدم علیه‌السلام در این آیات آمده است، با این تفاوت که خطاب آن‌ها شامل جمیع افراد بشر شده است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۲۳). چهارم، اگر اشکال ملائکه به عدم شایستگی جهت خلافت، با تکیه بر خونریزی و فساد، فقط متصرف در حضرت آدم علیه‌السلام بود، آن‌ها ادعایی لغو کرده بودند؛ چراکه می‌دانستند آدم علیه‌السلام پیامبر خداوند متعال، و معصوم است. حال اینکه ملائکه از خطا مصون هستند. پس آن‌ها به خوبی دریافته بودند که منظور خلافت نوع بشر است.

۴.۲. ماجرای هبوط

حال انسان با چنین قدرت و توانایی ویژه‌ای اگر به یکباره در مقتضای بهره‌مندی کامل و مطلق از لوازم خلافت قرار گیرد، به شدت در معرض همان آسیبی قرار می‌گیرد که نقطه خروج وی از گستره خلافت است؛ یعنی درک استقلالی از خود و این پندار شرک‌آلود که این توانایی‌ها مستقلاً به واسطه من بودن من است و نه به واسطه اتکا به خداوند متعال و خلیفه الهی بودن. از این رو است که خداوند متعال مسیری را برای این انسان تدبیر و تقدیر می‌کند تا با طی کردن دوره‌هایی، خویشتن خود را دقیق‌تر بیابد و آمادگی لازم را برای بهره‌مندی از لوازم خلافت الهی به دست آورد؛ البته چه بسیار انسان‌هایی که در این مسیر اساساً شایستگی خویش را برای خلافت الهی به صورت کامل از دست می‌دهند و دچار عذاب خلد می‌شوند. آنچه در ماجرای هبوط به دنیا و سپس در دنیا بر انسان می‌رود از سنخ همین دوره‌های آمادگی برای رسیدن به جایگاه خلافت الهی است.

۱. حجر/۳۹: «قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ»

ماجرای هبوط در قرآن کریم نمونه‌ای است که به واسطه آن خداوند متعال وضع تمام آدمیان را پیش از نازل شدن به زمین بیان می‌دارد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۲۰۳). پس از سجده ملائکه بر آدم و تمرد شیطان بلافاصله می‌فرماید «ای آدم تو و همسرت در این بهشت منزل کنید و به فراوانی از هر جا [و هر چه] می‌خواهید بخورید، ولی نزدیک این درخت نشوید که از ظالمان خواهید شد^۱». این مقتضا در واقع بهشتی برزخی است که طی آن انسان برای هبوط به دنیا مهیا می‌شود. در این بهشت انسان آزاد است تا سوای ثمره یک درخت مشخص هر چه را که می‌خواهد بخورد و به معنای دقیق‌تر آزادی مطلق برای هرگونه عملی سوای یک عمل مشخص دارد. در آیات قرآن کریم «اکل» - که به لحاظ لغوی جویدن و بلعیدن است - در مطلق تصرفات در اموال نیز استعمال می‌شود. چنین استعمالی به این دلیل است که در تصرف در اموال نیز منظور اصلی انسان خوردن است، چراکه خوردن رکن اساسی زندگی آدمی است؛ لذا خداوند متعال می‌فرماید «ای کسانی که ایمان آورده‌اید اموال خود را میان خودتان به ناروا مخورید، مگر اینکه داد و ستدی با رضایت یکدیگر باشد^۲» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۶۳۲). پس در آیات سوره بقره و اعراف خداوند متعال اجازه هرگونه تصرفی را در آن مقتضا به آدم و حوا می‌دهد، سوای یک مورد که همان نهی از نزدیک شدن به آن درخت مشخص و استفاده از میوه آن است؛ البته باید دقت داشت چون هنوز انسان گام در مقتضای تشریع نگذاشته است این امر نیز امری مولوی نیست و ارشادی است؛ همچنین خداوند متعال شیطان را به آدم و حوا علیهما السلام معرفی می‌کند و نتایج تبعیت نکردن از خویش را نیز به ایشان متذکر می‌شود. شیطان تلاش می‌کند تا آدم و حوا را برای خوردن از آن میوه فریفته و از این طریق مقدمات لازم برای هبوط از این بهشت برزخی به دنیا را فراهم آورد. هدف اصلی ابلیس آشکارشدن عورات آدم و حوا علیهما السلام است. این امر از آن جهت برای ابلیس اهمیت دارد که عورات مستلزم میل انسان به خوردن و نمو هستند، ظاهرشدن آن‌ها به معنای ظهور تمایلات حیوانی انسان است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۹۶ - ۱۹۷). در نتیجه پررنگ شدن آن‌ها برای انسان به معنای فراموش شدن هویت الهی است و این امر زمینه‌ساز هبوط نوع انسان در هر مقتضایی است. درواقع منطق هبوط چیزی نیست جز اولویت یافتن تمایلات حیوانی، فراموشی هویت روحانی و یکی‌پنداشتن خویشتن خود با تمایلات حیوانی.

۱. بقره/۳۵: «وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ»

۲. نساء/۲۹: «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ، إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ»

شیطان برای آشکارکردن سوئاث، انسان را به امور گوناگونی وسوسه می‌کند؛ «پروردگارتان شما را از این درخت منع نکرد جز برای آنکه [مبادا] فرشته شوید یا از جاودانان باشید»^۱ و اینکه «پس شیطان او را وسوسه کرد، گفت: ای آدم آیا تو را به درخت جاودانگی و فرمانروایی بی‌زوال راه بنمایم؟»^۲. شیطان انسان را به سه امر زندگی جاودان، فرشته‌بودن و فرمانروایی بی‌زوال می‌فریبید. در این میان منظور از زندگی جاودان مشخص است، اما منظور از فرشته‌بودن و فرمانروایی بی‌زوال چیست؟

کلمه «یَبْلَى» از ماده «بلی» گرفته شده است و به معنای کهنه و پوسیده شدن است. پس منظور از «مُلْكٌ لَا يَبْلَى» فرمانروایی و سلطنتی است که مرور زمان و اصطکاک موانع و مزاحم‌ها در آن تأثیری نمی‌گذارد و آن را دچار محدودیت و فرسایش نمی‌کند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۴: ۳۱۰). اما اینکه در سوره اعراف شیطان آدم و حوا علیهما السلام را به فرشته‌شدن وسوسه می‌کند را به سبب تناظری که میان مفاد آیه ۱۲۰ سوره طه و آیه ۲۰ سوره اعراف هست، می‌توان به همان معنای دستیابی به فرمانروایی بی‌زوال باز گرداند. علامه طباطبائی در این راستا می‌فرماید «و "ملک" گر چه به فتح لام قرائت شده، و به معنای فرشته است، الا اینکه در آن معنای "ملک" به ضم میم و سکون لام نیز هست، به دلیل اینکه در جای دیگر در همین داستان فرموده: قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَ مَلِكٍ لَا يَبْلَى» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۳۹). شاید بتوان وجه این امر را در این نکته یافت که آدم علیه السلام به دلیل حضور در بهشت برزخی نقش فرشتگان به عنوان مدبرات امر و وسایط عالم بودن را درک می‌کند. غفلت از میثاق الهی که به سبب وسوسه شیطان رجیم پدید آمده است سبب می‌شود به اعمال اراده گسترده فرشتگان در سراسر هستی نگاه استقلال یافته و لذا آن‌ها را به مثابه حاکمانی بیابد که هیچ چیز نمی‌تواند خللی در فرمانروایی آن‌ها ایجاد کند. پس اگر آدم علیه السلام به فرشته‌بودن وسوسه می‌شود از جهت آن فرمانروایی است که برای آن‌ها در سراسر عالم درک می‌کند. درواقع آدم علیه السلام به صرف فرشته‌بودن فریفته نشده است، بلکه به دستیابی به فرمانروایی بی‌زوالی فریفته شده است که در آن مقتضی گمان می‌برد فرشتگان از آن بهره‌مند هستند.

بر این اساس آنچه که انسان به آن فریفته می‌شود همان اقتضای ذات خلیفه خداوند بودن است. یعنی اقتضای خلافت الهی انسان همین است که به فرمانروایی جاودان و بدون فرسایش دست یابد

۱. اعراف/۲۰: «وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَينِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ»

۲. طه/۱۲۰: «فَوَسَّوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى»

که در آن همواره اراده او حاکم باشد. در واقع شیطان رجیم دقیقاً با ایجاد غفلت از محتوای میثاق الهی، آدم و حوا را به اقتضای خلقت خود فریب داد و نوعی از فرمانروایی مستقل را برای آنان زینت کرد و به این وسیله شرایط لازم را برای هبوط از آن مقتضاً به زمین فراهم کرد؛ چرا که ظاهرشدن عورات مساوی با خروج از بهشت برزخی و ورود به دنیا است؛ البته به واسطه توبه آدم و حوا و پذیرش آن، خداوند متعال آنها را از هدایت خود بهره‌مند می‌گرداند تا مسیر صعود از دنیا برایشان فراهم شود؛ «پس شیطان آن دو را درباره آن [درخت] منحرف کرد و از آنچه در آن بودند بیرونشان کرد و گفتیم: پایین روید، شما دشمن یکدیگرید و تا مدتی در زمین قرارگاه و معیشتی خواهید داشت. پس آدم از پروردگار خویش کلماتی دریافت کرد [و توبه کرد] پس خدا توبه‌اش را پذیرفت، حقاً که او توبه‌پذیر مهربان است. گفتیم: همه از آن پایین روید، پس اگر از جانب من هدایتی برایتان آمد، هر کس از هدایت من پیروی کند، نه خوفی بر آنها است و نه اندوهگین شوند»^۱.

۵. خاستگاه حکمرانی

در گام پیشین پژوهش تلاش شد با روایت حقیقت انسان، گزارشی از تلاش پژوهشگر برای تعمیق پاسخ اولیه‌ای که از تفسیر المیزان دریافت شده بود ارائه شود. درواقع آنچه در گام دوم محقق شد تمهیدی نظری برای فهم عمیق پاسخی است که ابتدا سهل‌ممتنع می‌نمود. حال متناسب با گام سوم روش پژوهش، از مقدماتی که تمهیدگر فهم پاسخ به سؤال محوری پژوهش بود فراتر رفته و مشخصاً بر خود پاسخ تمرکز می‌شود. در این مرحله با تبیین دقیق پاسخ و همچنین امتداددادن آن و طرح دلالت‌ها و نتایجی که بر آن بار می‌شود، سعی می‌شو تا مسئله پژوهش در خلال تبیین روشن پاسخ داده شود و به بیان دیگر مبتنی بر تفاسیر علامه طباطبائی از آیات قرآن کریم مشخص شود که خاستگاه حکمرانی از دیدگاه قرآن مجید چیست و چگونه حکمرانی در حیات انسانی آغاز می‌شود.

۱. بقره/۳۶-۳۸: «فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ» * فَتَلَقَّىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ * قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنْهُ هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ»

۵.۱. ورود به دنیا و آغاز حیات اجتماعی

انسان با هبوط به زمین در مقتضایی واقع می‌شود که برای یافتن مسیر صعود نیازمند هدایت الهی است؛ لذا از سوی خداوند متعال اشکال گوناگونی از هدایت برای انسان فراهم شده است تا وی بتواند مسیر صعود را در پیش گیرد. یک سنخ از آن، هدایتی عمومی است که در متن خلقت هر موجودی به اقتضای آن وجود دارد. «گفت: پروردگار ما کسی است که آفرینش هر چیزی را به او اعطا، و سپس هدایتش کرده است.»^۱ در این حالت هدایت به معنای نشان دادن راه به صورتی است که هر چیز را به مطلوبش برساند. همه چیز به سمت هدفی که برای آن خلق شده‌اند راهنمایی و هدایت می‌شوند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۴: ۲۳۱)؛ پس بنا به هدایت عمومی الهی هر موجودی هدایتی خاص به خود دارد که وی را به سمت کمالات نوعی آن موجود هدایت می‌کند. از چنین هدایتی در انسان تعبیر به هدایت فطری می‌شود.

«خدای سبحان، بشر را بر فطرت توحید آفریده است؛ فطرتی سالم، که مسئله معرفت ربوبیت و خوبی تقوا و بدی کارهای زشت را در آن به امانت گذارده و معنای اینکه گفتیم: هدایت ابتدایش از خدا است، همین است، آنگاه این فطرت را به وسیله دعوت‌های دینی، که داعیان آن انبیای الهی علیهم‌السلام هستند تأیید کرده است.» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۲: ۷۵). بر اساس آیه ۳۰ از سوره روم^۲ انسان نوع واحد است و بنا به این ساختمان نوعی وجود انسان که متشکل از روح و بدن است، سود و زیانش نیز واحد است. در نتیجه انسان از جهت انسان بودن خود دارای سعادت و شقاوت واحدی است. چرا که اگر سعادت هر یک از انسان‌ها به سبب اختلافاتی که با یکدیگر دارند متفاوت باشد، آنگاه هرگز جامعه صالحی که بخواهد ضامن سعادت افراد باشد تشکیل نخواهد شد. از این رو در مرحله عمل نیز تنها یک سنت ثابت برایش مقدر است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۶: ۲۶۸)؛ پس درواقع فطرت سنت خاص زندگی است که انسان را با هدایت به امور نافع و بازداشتن از امور مضر، در مسیر تکمیل نواقص و رفع حوائج به گونه‌ای راهنمایی می‌کند تا بتواند به هدف خاص خلقت خود دست یابد. فطرت مسیری را برای انسان می‌گشاید تا با حرکت در آن انسان از حالت بالقوه به سمت بالفعل کردن استعدادهای خود حرکت کند.

۱. طه/۵۰: «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى»

۲. روم/۳۰: «فَطَرَتِ اللَّهُ إِلَهِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ»

حال انسانی که بنا به اقتضای ذات خلیفه بودن گام در مقتضای اعتبارات و تراحمات گذاشته است، بنا به حکم فطرت این را واجب می‌یابد که باید هر چیزی را طلب کند که در طریق کمال وی مؤثر است. باید برای تداوم بخشیدن به خود از دیگر موجودات بهره گیرد؛ لذا به این منظور در مواد طبیعی و گیاهان و حیوانات تصرف می‌کند. و از این نقطه دایره استخدام گری وی شروع می‌شود؛ البته دایره استخدام گری وی به همین میزان محدود نمی‌شود و حتی دیگر انسان‌ها را نیز شامل می‌شود. اما انسان این را به سرعت در می‌یابد همان‌طور که او خواهان به استخدام درآوردن دیگران است، سایر انسان‌ها نیز می‌خواهند از وی بهره ببرند. اینجاست که درک می‌شود برای تداوم منصفانه استخدام گری انسان، که امری فطری است، ناگزیر باید اجتماع مدنی تشکیل داد و برای تداوم جامعه و ایجاد تعادل در استخدام گری، عدالت اجتماعی را مبنا قرار داد. درواقع عقل برای تحقق بخشیدن به فطرت انسان و صحه گذاشتن بر فطرت استخدام گر آدمی، حکم به استخدام گری متقابل و منصفانه میان اعضای جامعه می‌کند.

پس انسان‌ها با پیروی از احکام فطرت، که ظاهرکننده اصل استخدام و مشخص‌کننده محدوده استخدام گری انسان بود، امت واحدی را پدید آوردند و زندگی اجتماعی در چنین مقتضایی آغاز شد. این روند همان نکته‌ای است که آیه ۲۱۳ سوره بقره این گونه به آن اشاره کرده است: «مردم [ابتدا] یک امت بودند»؛ یعنی حیات اجتماعی اولیه انسان‌ها با التزام به احکام ابتدایی فطرت فعلیت آنان انتظام می‌یافت.

اما این روند تداوم نیافت و به واسطه وجود اختلافات طبقاتی، وجود ضعیف و قوی، وحدت ابتدایی انسان و عدالت اجتماعی مورد هجوم قرار گرفت. از یک سو قوی‌ترها به سبب توان بیشتر سعی در توسعه گستره استخدام گری خود داشتند و به این طریق ظلم و استثمار رواج می‌یافت و از سوی دیگر ضعیف‌ها نیز تنها به فکر انتقام بودند. در نتیجه جامعه دچار اختلاف و هرج و مرج شده و حالت وحدت اولیه دگرگون می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۱۷۳ - ۱۷۷). پس فطرت انسان که او را به سمت کمال سوق می‌دهد، با ایجاد گرایش به استخدام گری در انسان زمینه ایجاد جامعه و شکل‌گیری جوامع مدنی را فراهم آورد. اما همین فطرتی که آن امت واحد نخستین را پدید آورد به واسطه تأکید بر استخدام گری یک‌سویه سبب ایجاد اختلاف و هرج و مرج در جامعه می‌شود. علت اینکه فطرت در این شرایط جدید دیگر نمی‌تواند نظمی ثانوی را ایجاد کند به این نکته باز می‌گردد

۱. بقره/۲۱۳: «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً»

که عقل عملی تعیین‌کننده افعال و کنش‌های انسانی است. عقل عملی نیز مقدمات احکام را از احساسات درونی فرد اخذ می‌کند. اما در آن دوران آغازین حیات اجتماعی انسان قوای غضبیه و شهویه عمدتاً در او حاکم بوده و هنوز قوه ناطقه قدسیه فعلیت چندانی نیافته است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۲۲۲)؛ لذا عقل به آن فعلیت لازم دست نیافته است که بتواند انسان را از این وضعیت پدیدآمده خارج کند؛ لذا برای خروج از این وضعیت نیازمند عاملی خارجی است.

استخدام‌گری یک‌سویه برخی و ایجادشدن ضعیف و قوی نقطه آغاز اختلاف در جامعه اولیه بود. اینجا باید دقت کرد این استخدام‌گری یک سویه چرا رقم می‌خورد؟ ریشه این امر را باید در همان میلی جستجو کرد که سبب هبوط انسان شد؛ یعنی انسانی که ذاتش اقتضای اعمال اراده گسترده دارد، اگر اراده خود را در برطرف کردن گسترده نیازهای حیوانی وجود خود منحصر کرد، آنجاست که منطق هبوط بر او دوباره حاکم می‌شود. این امر زمانی رخ می‌دهد که این انسان از محتوای میثاق، که همان فقر و نیاز محض نسبت به ربوبیت الهی است، غفلت ورزیده، خود را مستقل پنداشته و در نتیجه در وادی تباهی نظم و ثبات و اتحاد اولیه جامعه انسانی قدم گذاشته است.

۵.۲. شریعت و آغاز حکمرانی

پس استخدام‌گری که ریشه در فطرت انسانی دارد ابتدا حکم به اتحاد کرده و سپس موجبات هرج و مرج را پدید می‌آورد. لذا دیگر توان رفع تراحم را نداشته و نیاز به عاملی بیرونی است. تراحم پدیدآمده به وسیله بعثت انبیا علیهم‌السلام و آوردن کتابی در میان مردم که دارای شریعت الهی است برطرف می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۱۸۷). پیش از این مرحله نیز دین وجود داشته است، اما آن‌ها دارای شریعت و قانون نبودند؛ لذا برای پایان دادن به چنین وضعیتی باید دین با دربرداشتن شرایع و قوانینی که در کنار اصلاح رفتار بشر، عقاید و اخلاق را هم اصلاح می‌کند، به مثابه قوانین نظام‌بخش به جامعه انسانی طرح شود؛ لذا آیه ۲۱۳ سوره بقره می‌فرماید «مردم [ابتدا] یک امت بودند، [که به مرور دچار اختلاف شدند]. پس خدا پیامبران را [به عنوان] مژده‌رسانان و بیم‌دهندگان فرستاد و همراه آنان کتابی به حق نازل کرد تا میان مردم در آنچه بر سرش اختلاف داشتند داوری کند^۱». مقارن بودن بعثت انبیا با بشارت و تهدید نشان می‌دهد کتابی که ایشان با خود به همراه دارند مشتمل بر تشریع و احکامی است که رافع اختلافات پدیدآمده است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۱۸۰).

۱. بقره/۲۱۳: «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكَمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ»

باید دقت داشت سعادت و کمالی که از سوی نبوت و دین برای انسان جلب می‌شود، اموری بیگانه از فطرت انسان نیستند، بلکه خود فطرت آن امور را به مثابه کمال تشخیص می‌دهد. درواقع فطرت کمالات بالقوه را تشخیص می‌دهد ولی به تنهایی نمی‌تواند تمامی آن‌ها را در هر شرایطی به فعلیت رساند. اینجاست که نبوت با تشریع دین به یاری فطرت آمده و او را در بالفعل کردن کمالات خود یاری می‌دهد. پس حقیقت نبوت و دین اموری خارج از انسانیت و کمال انسانی نیستند. اثری که از نبوت حاصل می‌شود کمالی است فطری که در نهاد نوع انسانی ذخیره می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۲۲۷). اگر شریعت دینی می‌تواند جامعه را از هرج و مرج خارج کند و ثبات و نظم را به ارمغان آورد، نباید آن را به مثابه امری بی‌ارتباط به فطرت دانست. نبوت و شریعت دینی بر زمینه فطری انسان واقع شده است و سازه انسانیت را با تمسک به احکام و عقاید و اخلاق دینی بر فطرت بشر استوار می‌سازد.

بر این اساس خاستگاه اولیه حکمرانی به مثابه تلاش برای بازگرداندن نظم به حیات اولیه اجتماعی انسان با ایجاد قواعد و الگوهای انتظام‌بخش در تعامل میان انسان‌ها را باید در لحظه ایجاد شریعت دینی جست که بنا به تفاسیر توسط حضرت نوع علیه‌السلام آغاز می‌شود؛ پس اساساً حکمرانی امری دینی است که ریشه در شریعت دارد، اما چرا این شریعت دینی می‌تواند نظم‌ی انسانی را به جامعه باز گرداند که در عین انتظام‌بخشی به حیات اجتماعی انسان، زمینه‌ساز رشد و تعالی وی باشد.

با توجه به آیه ۲۱۳ سوره بقره این امر را باید در این نکته جست که ویژگی اساسی شریعت دینی نازل‌شده از سوی خداوند متعال مؤانست کامل آن با «حق» است. حق در قرآن کریم به‌عنوان عنصر ثبات‌سازی شناخته می‌شود که حاکمیت‌یافتن آن به مثابه زدودن باطل - که عین تزلزل و نیستی است - از جامعه درک می‌شود. حق امری است که اساساً محور اصلی داوری میان تمامی اختلافات شناخته می‌شود و ازسوی دیگر در تناسب کامل با فطرت الهی انسان است. درواقع قرآن کریم انسان را فطرتاً حق‌گرا معرفی می‌کند (سلطانی، ۱۴۰۰: ۱۱۳ - ۱۲۲). از این‌رو است که شریعت دینی می‌تواند در وهله نخست مرجع داوری در اختلافات میان اعضای جامعه قرار بگیرد، جامعه را از تزلزل دور کند و در آن ثبات را به ارمغان آورد. اما در مرتبه‌ای بالاتر سنجی از اهداف را برای اعضای جامعه تصویر می‌کند که به سبب تناسب با سازه فطری وجود انسان‌ها دربردارنده مسیر رشد و تعالی و کمال حقیقی انسان است. درواقع حاکمیت‌یافتن عنصر حق سبب بازبایی اهدافی توسط جامعه می‌شود که مدنظر فطرت کمال‌جو و حق‌مدار انسانی است. پس اینجا بازتعریف اهداف جمعی جامعه

صورت نمی‌پذیرد، بلکه به معنای دقیق کلمه شاهد بازیابی شدن انسانیت توسط خود اعضای جامعه هستیم.

۶. نتیجه‌گیری

در نتیجه‌گیری پایانی می‌توان به چند نکته منتج از این پژوهش اشاره کرد:

- تا زمانی که عقل - به مثابه گرایش روحانی در فطرت انسان - به مراتب قابل توجهی از فعلیت دست نیافته باشد، گرایش‌های اولیه فطری انسان که بیشتر در سطح نیازهای اولیه وجود انسانی تعریف می‌شود، خود سبب از میان رفتن تعادل و وحدت اولیه‌ای است که حیات اجتماعی آغازین بشر آن را تجربه کرده است؛ لذا دیگر صرف تأکید به چنین مرتبه‌ای از فطرت، به سبب اهتمام‌نداشتن به ابعاد امری وجود انسان، نمی‌تواند نظامی انسانی برای تعاملات اعضای جامعه پدید آورد. پس ریشه نیاز انسان به حکمرانی را باید در همین وضعیت اولیه جست.

- حال، چه عنصری می‌تواند نظم و تعادل را به حیات اجتماعی انسان باز گرداند و نظامی انسانی را مستقر کند و به عبارت دیگر آغاز حکمرانی را رقم بزند؟ تنها عنصری می‌تواند به این هدف نائل آید که نظم مد نظر آن با تمامی ابعاد شاکله وجودی انسان در تناسب باشد؛ نسبت ابعاد خلقی و امری، مادیت و روحانیت انسان را بداند و بر شاکله فطری وجود انسان احاطه داشته باشد. این عامل نظم‌آفرین که به دلیل مؤانست و مطابقت با عنصر حق عاملی ثبات‌آفرین و تعالی‌بخش است و افق‌ها و مقاصد کمال انسانی را در فاهمه جمعی جامعه درج کرده است و فارغ از گستره اعمال حکمرانی، نظامی انسانی را رقم می‌زند، شریعت دینی است.

- در این منطق مهم‌ترین چالش حکمرانی آن است که انسان برای تدبیر نظم در جامعه انسانی، بخواهد مستقل از خداوند متعال و به گونه اولی خود را محور نظم‌آفرین تعریف، و حکمرانی کند. در این وضعیت اگر حتی نظامی هم ایجاد شود آن نظامی انسانی نیست و به عبارت دقیق‌تر «نظامی سرکوب‌گر» است. چنین نظامی می‌تواند سبب ظهور استکبار در حیات انسانی شود؛ انسانیت را سرکوب کند و با به ارمغان آوردن سبک‌ها و ابزارهایی از حکمرانی که به‌خوبی برطرف‌شدن نیازهای مادی انسان را تدبیر می‌کند، هویت الهی انسان را پنهان کند و انسان را نسبت به افق‌های متعالی وجود خویش لابه شرط کند.

فهرست منابع

- واعظی، احمد (۱۳۹۰). *نظریه تفسیر متن*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- نصرت‌پناه، محمدصادق و درخشه، جلال (۱۳۹۳). کاربرد روش تحلیل هرموتیک در مطالعات اسلامی، *جستارهای سیاسی معاصر*، ۵ (۳).
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴). *تفسیر المیزان*، چاپ پنجم، جلد ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ترجمه محمدباقر موسوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- سیحانی، جعفر (۱۳۸۵)، *هرموتیک*، چاپ دوم، قم: انتشارات توحید.
- سعیدی روشن، محمدباقر (۱۳۸۳). *تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ساجدی، ابوالفضل (۱۳۸۳). *زبان دین و قرآن*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- اسکینر، کوئنتین (۱۳۹۳). *بینش‌های علم سیاست: در باب روش*، جلد اول، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: فرهنگ جاوید.
- صدر، سید محمدباقر (۱۳۹۵). *پژوهش‌های قرآنی*، قم: دارالصدر.
- صدر، سید محمدباقر (۱۳۹۳). *اسلام راهبر زندگی*، قم: انتشارات دارالصدر.
- طباطبائی، محمدحسین (۱۳۹۴). *انسان از آغاز تا انجام*، چاپ ششم، ترجمه و تعلیقات صادق لاریجانی، قم: بوستان کتاب.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۶۹). *ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن با تفسیر لغوی و ادبی قرآن*، جلد دوم، ترجمه غلامرضا خسروی حسینی، تهران: مرتضوی.
- عالی، محمدباقر، غضنفری، مهدی، پورصادق، ناصر و پورعزت، علی‌اصغر (۱۴۰۳). تعریف حکمرانی (فرا ترکیب چستی حکمرانی)، *حکمرانی متعالی*، ۵ (۲): ۸۹ - ۶۳.
- سلطانی، اسحق (۱۴۰۰). جایگاه مؤلفه «مدار آزادی» در نظریه قرآنی آزادی، *رهافت‌های سیاسی و بین‌المللی*، ۱۲ (۴).

References

- Bovaird, Tony & Loeffler, Elke. (2003). Evaluating the Quality of Public Governance: Indicators, Models and Methodologies. *International Review of Administrative Sciences*, (69), 313 - 328.
- Pierre, John and Peters, B. Guy (2021). *An Advanced Introduction to Governance*. Cheltenham, UK: Edward Elgar Publishing Limited.
- Pierre, John and Peters, B. Guy (2020). *Governance, Politics and the State*. London: Red Globe Press.

Levi-Faur, David (2012). **The Oxford Handbook of Governance**. New york: Oxford University Press.

Mouzelis, nicos p (2008). **Organization and Bureaucracy**. London: Rautledge.

COPYRIGHTS

© 2024 by the authors. Published by The National Defense University. This article is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

