

مطلوبیت حکمرانی از نگاه علامه طباطبائی

اصغر صابریان / کارشناس ارشد اندیشه سیاسی اسلام دانشگاه مازندران

M.alavian@umz.ac.ir

مرتضی علویان / دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه مازندران

رحمت عباس تبار مقری / استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه مازندران

دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۱۸ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۰۹

چکیده

علامه سیدمحمدحسین طباطبائی، به‌عنوان یکی از فیلسوفان و برجسته‌ترین مفسران قرآن کریم، از چهره‌های علمی معاصر جهان اسلام به‌شمار می‌رود. از این رو، این پژوهش پس از بررسی اندیشه سیاسی ایشان، در جایگاه یک فیلسوف سیاسی، به دنبال پاسخ به این سؤال است که مؤلفه‌های مطلوبیت حکمرانی در آثار ایشان و نسبت‌سنجی آن با نظریه حکمرانی خوب چیست؟ یافته‌های پژوهش براساس گردآوری اطلاعات از روش کتابخانه‌ای و با استفاده از چهارچوب نظری «هرمنوتیک قصد‌گرای اسکینر»، حاکی از این است که در نگاه علامه طباطبائی، مسئله حکمرانی وابسته به دین است و از این منظر، می‌توان رابطه میان دین و سیاست را رابطه عموم و خصوص من وجه دانست که بر همین اساس، سیاست به دو نوع دینی و غیردینی تقسیم می‌شود. «نظریه جامعه‌سازی اسلام»، بخشی از تبیین ایشان از مباحث اجتماعی اسلام است که در بطن آن با یک رهیافت تمدنی مؤلفه‌های حکمرانی مطلوب، تبیین می‌گردد. ایشان در ارتباط با حکمرانی، بر سه مؤلفه کلی عدالت اجتماعی و برابری، ساختار مستحکم نظام قانونی مبتنی بر اخلاق توحیدی و حق مشارکت، مسئولیت همگانی و نظارت مستمر تأکید می‌کنند.

کلیدواژه‌ها: حکمرانی مطلوب، علامه طباطبائی، اخلاق توحیدی، عدالت، اجتماع.

۱. مقدمه

در یک تقسیم‌بندی رایج در دوران معاصر، دولت‌ها به دولت‌های توسعه‌یافته و در حال توسعه تقسیم می‌شوند. اما این تقسیم‌بندی، بسیار کلی است و نمی‌توان با صرف «توسعه‌یافته» یا «در حال توسعه» خواندن یک دولت همه وجوه آن دولت، در نوع رابطه با ملت و میزان پایداری به توسعه سیاسی، به‌عنوان زیربنا و پایه حرکت به سمت دولت مطلوب را مورد مطالعه قرار داد. بانک جهانی با ارائه مفهومی جدید تحت عنوان good governance یا «حکمرانی خوب»، شاخص‌هایی نظیر برابری، پاسخگویی، مشارکت، شفافیت، کارایی و اثربخشی و... (کمالی، ۱۳۸۸، ص ۲۲) را برای سنجش میزان پایداری به توسعه سیاسی و اقتصادی ارائه کرد که تمرکز اصلی آن، بر هدایتگری دولت در ارتباط میان بخش‌های مختلف اجتماع است.

حکمرانی در رابطه با مفهوم دولت معنا پیدا می‌کند و به‌عنوان «شیوه عمل» یا «قدرت حکم راندن دولت» تعریف می‌شود و به کاهش نقش دولت در تصدی‌گری و تسلط بر اکثریت منابع و امکانات اشاره دارد و از دولت‌ها می‌خواهد بر نقش برنامه‌ریزی، تصمیم‌گیری و تصمیم‌سازی و به‌طور کلی، مدیریت تمرکز داشته باشند (قلی‌پور، ۱۳۸۲، ص ۹۶). درصدد است که با تکیه بر کاهش فاصله میان حکمرانان و مردم و از بین بردن سلسله مراتب مزاحم، ایجاد همکاری متقابل میان دولت‌مردان و شهروندان، تلاش برای ایجاد رفاه عمومی، تأمین آزادی شهروندان و تأمین حقوق آنها، مفهوم «حکومت» را به حکمرانی تغییر دهد (حاجی یوسفی و طالبی، ۱۳۹۵، ص ۱۶).

این موضوع، که به‌عنوان مسئله در سال‌های اخیر در مجامع علمی و آکادمیک مطرح شده، در میان اندیشمندان مسلمان به‌طور خاص مورد توجه قرار نگرفته و عمدتاً مباحث مرتبط با این مفهوم، تحت عناوین کلی مانند حکومت اسلامی و... مورد بحث قرار گرفته است.

از این‌رو، این پژوهش از میان متفکران اسلامی، با توجه به گستردگی، جامعیت آثار، بیان متقن، سنجیده و منقح و دوری از زواید و حشو، سبک مبتکرانه و روش مطالعاتی علامه سیدمحمدحسین طباطبائی و روش نوینی که در تاریخ تفسیر قرآن کریم پایه‌گذاری کردند (فسائی، ۱۳۷۱، ص ۹۴)، در پی بررسی مؤلفه‌های حکمرانی مطلوب در اندیشه علامه طباطبائی است.

۲. چهارچوب مفهومی و نظری

۲-۱. سیاست

حکمرانی از فراورده‌های مفهومی سیاست است و در گزاره‌های مفهومی سیاست، به صورت معتناهی در تعریف حکمرانی مؤثر هستند. از این‌رو برای فهم درست مفهوم «حکمرانی»، ناچاریم به‌طور دقیق سیاست را تحلیل کنیم و به بازخوانی نظر اندیشمندان این حوزه بپردازیم. درواقع تعریف سیاست، بستر دریافت معنایی درست از حکمرانی است. «Politic» معادل انگلیسی سیاست است که از واژه یونانی «Police» به‌معنای شهر یا شهروندی مشتق شده است. همچنین به‌معنای پاس داشتن ملک و حکم راندن بر رعیت و قهر کردن و هیبت نمودن و ضبط کردن

مردم، از فسق به ترسانیدن و زدن، تولا در امور مردم و به معنای ریاست کردن و قیام به انجام کاری است (حاتمی و لعل علیزاده، ۱۳۸۹، ص ۶).

دکتر محمد معین در *فرهنگ فارسی*، لغت سیاست را این گونه تعریف کرده است: حکمرانیدن بر رعیت و اداره کردن امور مملکت، حکومت کردن، ریاست کردن؛ ۲. حکومت، ریاست، حکم‌داری؛ ۳. عدالت، داورى؛ ۴. سزا، جزاء، تنبیه؛ ۵. مخالفت حدود ملک؛ ۶. اداره امور داخلی و خارجی کشور (معین، ۱۳۸۲، ص ۱۳۸۴).

تعریف سیاست در میدان مبارزه و نبرد، یکی از اشکال سیاست است که *هارولد لاسکی* به آن می‌پردازد. وی می‌نویسد: «سیاست به ما می‌آموزد چه کسی می‌برد، چه می‌برد و چرا می‌برد، کی می‌برد؟ چگونه می‌برد و چرا می‌برد؟ (ژلاسکی، بی‌تا، ص ۲۶۲).

مفهوم «استصلاح» در *احیاء علوم الدین امام محمد غزالی* که به معنای ارشاد مردم به راه راست و ناظر به نجات آنان در دنیا و آخرت است، به همین موضوع اشاره دارد که در ادامه بحث، سه دستاورد برای آن برمی‌شمارد: اول، قوام جامعه اسلامی؛ دوم، اجتناب از منکرات و معاصی و سوم، عمل به اوامر و دستورهای شریعت (غزالی، ۱۳۶۴، ص ۴۴).

با وجود اینکه در نگاه اول به نظر می‌رسد علامه طباطبائی در میدان سیاست حضور جدی ندارند، اما بررسی آثار نظیر *تفسیر المیزان*، در صدر و *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، رساله *الانسان فی الدنيا، حاشیه بر کفایه*، *بدایة الحکمه و نهایة الحکمه* از ایشان، در ذیل *تفسیر المیزان* نگاه تفسیری ایشان، نشان دهنده به فلسفه سیاسی ایشان است.

علامه طباطبائی در طرح خود برای حکومت و سیاست از یک سو، با نگاه فیلسوفانه خود در پی یافتن بهترین شیوه حکومت است که هم بتواند زندگی پیچیده انسان در عصر پست‌مدرن را با همه پیچیدگی‌هایش مدیریت کند و نیازهای گسترده وی را پاسخ دهد و بتواند در مسیر زندگی‌اش، جامعه انسانی را به سرمنزل مقصود، یعنی سعادت انسانی برساند. از سوی دیگر، افعال و چگونگی حکمرانی برای تحقق حکمرانی مطلوب را بر عهده فقه می‌گذارد. اثر عمده علامه که می‌توان از آن برای تبیین ماهیت، شئون و فرایندهای علم سیاست بهره برد، نظریه ادراکات اعتباری ایشان در حوزه معرفت‌شناسی است.

۲-۲. سیاست و ادراکات اعتباری و حقیقی

نظریه ادراکات اعتباری، دریچه نگاه علامه به موضوعات اجتماعی و سیاسی است که بر پایه حکمت متعالیه بنا شده که ضمن بهره‌مندی از عقل، در کنار نقل و بینش عرفانی و شهودی، به تحلیل وقایع می‌پردازد.

علامه طباطبائی در توضیح ادراکات انسانی و در ارتباط با مفهوم «وجود» و در یک تقسیم‌بندی، ادراکات را به دو قسمت، ادراکات حقیقی و اعتباری تقسیم می‌کند. ادراکات حقیقی، ادراکات و مشاهدات ذهن هستند که پس از مشاهده آنها در خارج، در ذهن ما ساخته می‌شوند، وجود آنها قائم به خودشان است و دارای مصداق و مابهازی

خارجی هستند، مانند مفهوم «مالک» و «ملک» که هر دو جزو ادراکات حقیقی هستند؛ زیرا هم مالک (انسان صاحب زمین) و هم ملک (زمین)، وجودشان مستقل از ادراک ما وجود و ماهیت دارند.

به تعبیر علامه طباطبائی، هر معنایی که ما آن را ادراک می‌کنیم، یا برای آن ادراک، واقع و مصداق خارجی وجود دارد، چه ادراک‌کننده‌ای باشد یا نباشد، مانند جواهر خارجی از قبیل جماد، نبات و حیوان و امثال اینها (طباطبائی، ۱۴۳۳ق، ص ۹) که همگی دارای مابه‌ازای خارجی هستند. برای مثال، رابطه‌ی نیاز به آب، با نوشیدن آب رابطه‌ای امکانی است و تا به رابطه‌ای ضروری تبدیل نشود، فرد اقدام به نوشیدن آب نمی‌کند (بودنی نژاد، ۱۳۹۱، ص ۴۶). در واقع، سخن از وجوب اعتباری است که به اعتقاد علامه، هیچ فعلی از وی استغنا ندارد - پس هر فعلی که از فاعلی صادر می‌شود - با اعتقاد وجوب صادر می‌شود (طباطبائی، ۱۳۶۳، ص ۱۹۸). در واقع هر فعلی که از فاعل صادر می‌شود، مبتنی بر یک باید است در ناحیه ذهن ادراک شده است.

علامه در ادامه، از نوعی دیگر از ادراکات ذهن انسان سخن می‌گوید که ذهن انسان برای رفع نیازهای حیاتی‌اش می‌سازد. در واقع، با نفس‌الامر و واقع کاری ندارند، بلکه این ادراکات اعتباری فرض‌هایی هستند که جنبه‌ی قراردادی و وضعی دارند و نیز موقت و غیرضروری‌اند، مانند مفهوم «مالکیت» که ساخته‌ی ذهن بشر برای سامان دادن صاحب اختیاری انسان‌ها بر اشیاء و مایحتاج توسط ذهن جعل می‌شود و وجود واقعی خارجی ندارد. یا اعتبار ریاست، که ذهن انسان با توجه به نقش سر در بدن که مانند رئیس یک قوم اداره‌کننده امور قوم است، آن فرد را به سر تشبیه کرده و مفهوم ریاست را به او نسبت می‌دهد. عمل نامبرده این است که با عوامل احساسی، حد چیزی را به چیز دیگری بدهیم (طباطبائی، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۱۶).

مفهوم «سیاست» و مفاهیم پیوسته آن نظیر حکمرانی و شاخص‌هایی که بانک جهانی برای حکمرانی خوب اعلام کرده نیز باید بر همین نمودار مورد سنجش قرار گیرد.

۲-۳. سیاست و ادراکات قبل و بعد از اجتماع

علامه در ادامه بحث از اعتباریات، آنها را در یک تقسیم‌بندی دیگر، به اعتباریات پیش از اجتماع و اعتباریات پس از اجتماع طبقه‌بندی می‌کند.

اعتباریات پیش از اجتماع، ناظر به فرد است؛ یعنی شخص پیش از تشکیل جامعه، یک دسته از اعتباریات را خلق می‌کند و افعالی را براساس آن انجام می‌دهد، در این افعال شخص نیازی به دیگران ندارد. هر فردی به هنگام احساس گرسنگی و تشنگی، به سوی آب و غذا می‌رود و به‌خاطر حب بقا و عشق به زندگی، از عوامل تهدیدکننده می‌گریزد. اعتباریات قبل از اجتماع، شامل وجوب، حسن و قبح، انتخاب اخف و اسهل، اصل استخدام و اجتماع و اصل متابعت از علم هستند. اصل استخدام اشاره به میل انسان در به خدمت گرفتن هم‌نوعان دارد. علامه در توضیح اصل استخدام می‌نویسد: تأمل کافی در روش جامعه‌های انسانی حتی جامعه‌های مرفعی امروز به دست می‌دهد (همان، ص ۱۴۹). ولی اعتباریات پس از اجتماع و افعالی که براساس آنها انجام می‌شود، قائم بر اجتماع

است؛ یعنی این دسته از اعتباریات، منوط به تحقق اجتماع می‌باشند. پیش از پیدایش زندگی اجتماعی، چنین اعتباریاتی برای انسان‌ها وجود ندارد، لذا این سلسله اعتباریات، اموری است که بشر براساس زندگی اجتماعی وضع و خلق کرده است (کرمانی و قوانلو، ۱۳۸۹، ص ۷۵).

۲-۴. استخدام، اجتماع، ریاست

از اصل استخدام به دست می‌آید که در میان انسان، با توجه به وجود قریحه استخدام کسانی که توانایی جسمی بیشتری داشتند، همان‌گونه که از جمادات و سایر موجودات برای تحقق اراده خود استفاده کردند، در مرحله بعدی، انسان‌های با توانایی جسمی کمتر را وسیله تحقق اراده خود ساختند. این اعتبار، لوازم طبیعی حقیقت این نسبت (نسبت سر به هریک از اعضاء فعاله و به مجموع بدن) می‌باشد که از قبیل فرمانروایی جامعه و انقیاد دسته‌جمعی و انقیادهای فردی و یک سلسله مقررات و رسوم و آداب، که مقام رئیس را نشان داده و مظاهر احترام و تعظیم او می‌باشد، مانند اقسام تعارفات و کرنش‌ها و پرستش‌های بزرگ و کوچک، با وجهی که مناسب کمال فعلی اجتماع می‌باشد، جعل و اعتبار شده است (طباطبائی، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۵۰). به بیان دیگر، ریاست، مرحله‌ای از تکامل اجتماع است که با توسعه قوای فعاله، انسان‌های دورن آن حاصل می‌شود. لذا می‌توان آن را جزو ادراکات اعتباری انسان در مرحله پس از اجتماع برشمرد؛ چراکه تحقق این اعتبار، بدون تحقق اجتماع و در مرحله فردی ممکن نیست.

بنابراین، با کمی تأمل و تفحص در اعتبار ریاست، می‌توان سیاست را جزو امور اعتباری دانست که از توسعه کمی مفهوم ریاست به دست می‌آید. البته در اینجا باید نظری به اعتبار ملکیت نیز داشت که به مفهوم مالکیت خصوصی اشاره دارد؛ اصلی که بعد از توانایی‌های جسمی، به مفهوم قدرت اجتماعی ابعاد بیشتری می‌دهد که شامل تصرفات فرد در جماد و حیوانات و... می‌شود و تالی آن، مفهوم تصرف، مبادله، پول و حقوق شکل می‌گیرد؛ به این معنا که وقتی اجتماعات متعدد انسانی، به حدی از بلوغ رسیدند که مفهوم «ریاست» را اعتبار کردند. با گذر زمان و بر اثر ارتباط این واحدهای جمعی انسانی برای بقاء و نیز در مقابل واحدهای دیگر، برای خود هویت جمعی اعتبار می‌کنند.

۲-۵. چهارچوب نظری هرمنوتیک اسکینر

«هرمنوتیک» برگرفته از واژه Hermes نام یکی از اساطیر یونان است که علاوه بر انتقال پیام خدایان، وظیفه تفسیر و قابل فهم کردن آنها را نیز به عهده داشت (عطایی، ۱۳۷۷، ص ۱۷). ریشه آن از واژه یونانی «هرمینوتیکوس» گرفته شده و در لاتین hermeneutxos و در انگلیسی به hermeneutics تعبیر می‌شود. کار ویژه و عمده این واژه، رسیدن به متن اصیل از طریق استفاده از تعبیرات مناسب در واژه‌ها و جمله‌هاست. البته این واژه در تحولات تاریخی، در معرض تحولات معنایی زیادی قرار گرفته است. اما به علت اینکه عمدتاً در خوانش متن‌های قدیمی مسیحیت مورد توجه بوده است، وظیفه اصلی آن، آشکار کردن پیام متن است (قنبری، ۱۳۸۱، ص ۲۷۸).

ریچارد پالمر در کتاب *علم هرمنوتیک* با استفاده از تعبیر «علم» به جای فن، روش و... برای هرمنوتیک، آن را برنامه حرکت به سوی رویکردی مناسب‌تر، نسبت به تعدیل ادبی می‌داند. از نظر پالمر، هرمنوتیک به معنای فرآیند فهم و تفسیر، اساساً یونانی بود. براین اساس، عمل تفسیر را متضمن سه مرحله یا بخش اصلی دانسته است: الف) علامت؛ ب) پیام و متنی که نیاز به تفسیر دارد؛ ج) واسطه تفسیر یا مفسر (هرمس) که آن پیام یا متن را تفسیر نموده و به مخاطبان می‌رساند (عطایی، ۱۳۷۷، ص ۱۷).

هرمنوتیک در عصر یونانی پیوند نزدیکی با فقه اللغه (واژه‌شناسی و نقد متون) داشته و در دوران قبل از پیدایش صنعت چاپ، زمانی که کتاب مقدس به شکل دست‌نویس تهیه می‌شده، برای یافتن نسخه اصل و معتبر آن و رفع اشتباهات نسخا به کار می‌رفت.

به‌طور کلی، دانش هرمنوتیک به‌عنوان یک مسئله فلسفی، متضمن مسائل عقلی عمده‌ای است که می‌توان آنها را بدین شکل بیان کرد: ماهیت متن چیست؟ فهمیدن چه معنایی دارد؟ چگونه فهم و تفسیر از طریق پیش‌فرض‌ها و عقاید مخاطبان تفسیر متن تعیین می‌یابد؟ (همان، ص ۱۷). بنابراین، هرمنوتیک ناظر به روش یا علمی است که درصدد کشف نزدیک‌ترین تفسیر به متنی است و اکنون در اختیار ماست و دامنه آن، به این مسئله محدود نمی‌ماند و در یک کوشش جدی در این رویکرد، باید از طریق بررسی ابعاد مختلف پیام به فرایند پیچیده فهمیدن نیز ورود کرد و گستره تفسیر را از حدسیات و برداشتهای غیردقیق پاک کند.

متون سیاسی عمدتاً محصول تفکر اندیشمندان و فلاسفه متعددی هستند که در فهم موضوعات و پدیده‌های سیاسی جهان، نقش قابل ملاحظه‌ای دارند و برای مطالعه دقیق این اندیشه‌ها، باید به صورت علمی و روشمند کوشش کرد تا به تفسیری مبتنی بر حقیقت دست یافت. در این میان، برای مطالعه آثار علامه طباطبائی که از سرآمدان حوزه تفسیر و فلسفه در عصر خویش محسوب می‌شوند، نمی‌توان بدون تکیه به روشی دقیق و علمی ورود کرد. بنابراین، با توجه به تناسب میان آثار علامه و روش هرمنوتیک، قصدگرای اسکینر به بررسی مختصری در خصوص روش‌شناسی هرمنوتیکی اسکینر می‌پردازیم.

روش مورد نظر اسکینر «هرمنوتیک قصدی» است که کوانتین اسکینر در کنار مورخان اندیشه چون جان پوکاک آن را ارائه کرده است. این مکتب شأن مستقلی برای تاریخ اندیشه‌ها در نظر می‌گیرد و مدعی است برای تحلیل اندیشه سیاسی، باید زمینه اندیشه بازسازی شود (محمود پناهی، ۱۳۹۴، ص ۱۴۹).

درواقع اسکینر به شیوه سنتی نگارش تاریخ ایده‌ها، که در آن متن بدون توجه به زمینه و با تکیه بر انسجام متن و با ادعای حقیقت بررسی می‌شوند، انتقاد می‌کند. وی با تأثیر گرفتن از نظریه کنش زبان، حرف را نوعی عمل می‌بیند و نویسنده را به‌عنوان کنشگر در نظر می‌گیرد. اسکینر روش‌های تفسیری را که صرفاً به متن توجه می‌کند، مورد انتقاد قرار می‌دهد و برای فهم اندیشه‌ورزی مؤلف، علاوه بر زمینه‌های فکری و سیاسی، به قصد و نیت او توجه خاصی دارد (همان، ص ۱۵۰).

روش/اسکینر مؤلفه‌ها و عناصری نظیر فهم، بیان، زبان، کنش، تعبیر، تفسیر، زمینه و بازخوانی در مفهوم «قصدگرایی» سازمان می‌یابد و قصدگرایی به معنای «در ذهن داشتن» گرفته می‌شود؛ بدین مفهوم که معنای یک عمل، متن، رابطه و غیره، همانی است که عامل یا مؤلف به هنگام دست زدن به آن عمل، یا تولید آن متن یا رابطه در ذهن داشته است. بنابراین «قصدگرایی» معنای یک عمل یا حاصل آن، از قصد و نیت عامل نشأت می‌گیرد؛ یعنی معنای رفتار دیگران، همان است که خود از آن مراد می‌کنند.

آنچه در میان اندیشمندان در دوره کلاسیک در ارتباط با هرمنوتیک مشاهده می‌شود، تکیه جدی بر تأویل متن بوده و از این حیث، روش هرمنوتیکی فهم متن بسیار به روش فقه‌های اسلامی در عصر حاضر نزدیک می‌شود. این دوره، دوره کلاسیک است که هرمنوتیک مؤلف‌محور است و کشف قصد مؤلف در رأس دغدغه‌های پژوهشگران قرار دارد. سیر تشکیل هویت سیاست را می‌توان در چند مرحله به شرح ذیل بیان کرد.

جدول ۱. سیر تشکیل هویت سیاست



۳. حکمرانی

در فرهنگ لغت آکسفورد حکمرانی به صورت «فعالیت یا روش حکمراندن، اعمال کنترل یا قدرت بر فعالیت‌های زیردستان و ارکان نظامی از قوانین و مقررات» تعریف شده است (بشیری، ۱۳۸۰، ص ۷۱). از دیدگاه نیستیو حکمرانی اوتوا، حکمرانی ترکیبی است از سنت‌ها (قواعد، آداب و رسوم)، نهادها و فرایندهایی که تعیین می‌کنند که چگونه قدرت باید اعمال شود؟ چگونه شهروندان حق مشارکت و اعتراض دارند و چگونه تصمیمات در مباحث عمومی اتخاذ می‌گردد (دباغ و نفری، ۱۳۸۸، ص ۲).

علامه طباطبائی از لفظ «حکمرانی خوب» در آثار خود استفاده نکرده است. اما در برخی آثار ایشان، اشاراتی مفهومی به آن یافت می‌شود و در مواردی نیز به توسعه مفهومی حکمرانی خوب پرداخته‌اند. ایشان در دستگاه فلسفی خویش، به شیوه فلاسفه عمل کرده و با یک روش کاملاً عقلی، به وسیله مسئله اعتباریات، در حوزه معرفت‌شناسی ورود داشته‌اند. علامه در این نگاه برای سیاست - که بستر شکل‌گیری حکومت و حکمرانی است - یک سیر طبیعی که محصول کوشش اجتماع، به مثابه یک انسان برای ادامه حیات است، در نظر می‌گیرد که یک پای آن در نیاز طبیعی اجتماع است و پای دیگر آن، در علاقه اجتماع به کمال خود در مسیر هویتی است که برای اجتماعش در نظر دارد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۵۲).

مقاله ششم از اصول فلسفه و روش رئالیسم به تبیین بخشی از نظام معرفت‌شناختی علامه طباطبائی مبتنی بر دستگاه فلسفی حکمت متعالیه می‌پردازد و مبانی معرفتی جامعه‌سازی در این مقاله ارائه می‌شود، اما کیفیت و چگونگی ارتقا مفهومی حکمرانی و تعیین ساختاری حکمرانی در تفسیر المیزان بیان می‌شود. پیوند این دو مقوله، موجب می‌شود مانیفست فکری علامه در ارتباط با سیاست و حکمرانی در قالب نظریه جامعه‌سازی اسلام به‌دست آید.

۴. جامعه و حکومت

روش‌شناسی علامه طباطبائی در تحلیل تبیین الگوی حکومت و حکمرانی ایشان، در جهت هماهنگی و ایجاد تعادل بین واقعیت‌های محض اجتماعی و تأمین نیازهای حیاتی انسان‌ها، به‌عنوان محقق قدرت و علت فاعلی حکومت و حکمرانی در ناحیه کشور و تحقق آموزه‌های اسلام، به‌عنوان عنصر تأمین‌کننده سعادت و تعالی زندگی اصیل انسان اجتماعی است.

مهم‌ترین گزاره‌ای که علامه در ارائه نظریه نظام اجتماعی اسلام به آن اشاره می‌کند و آن را مبنای بحث خویش قرار می‌دهد، این است که تشکیل اجتماع از سوی انسان، محصول نیاز فطری و طبیعی بشر است. اما تا پیش از ارسال اولین پیامبر، متوجه منافع و مصالح اجتماع نشد و اولین باری که بشر متوجه منافع اجتماع شد و به‌طور تفصیل (و نه ناخودآگاه)، به مصالح آن پی برد و درصدد حفظ آن مصالح برآمد؛ زمانی بود که برای اولین بار پیامبری در میان بشر مبعوث شد و آنان را راهنما گشت. جان کلام این است که به‌وسیله مقام نبوت متوجه مصالح و منافع زندگی اجتماعی گردید (همان، ص ۱۴۶) ایشان بر همین مبنا و با توجه به تعالیم قرآن کریم، مباحث اجتماعی و سیاسی خود را مطرح می‌کنند.

۵. نگاه تمدنی علامه در حکمرانی

یکی از موضوعات پربحث فلسفه سیاسی، مسئله مشروعیت نظام سیاسی است که علامه طباطبائی به‌عنوان یک فلیسوف سیاسی در یک رهیافت تمدنی، به این مسئله ورود کرده‌اند. ایشان با بیان اینکه در تمدن غرب مشروعیت حاصل خواست اکثریت است، خواه این اراده عمومی حق باشد یا باطل، شعار تمدنی اسلام را پیروی از حق می‌داند و همین مسئله را منشأ شکل‌گیری دو تمدن دانسته است. بنابراین، قاعده کلی در تمدن اسلامی، نمی‌تواند مبتنی بر الگوهای رایج دموکراسی، لیبرالی و آنچه در جوامع غربی مرسوم باشد، بلکه در حکومت اسلامی و جامعه اسلامی، محور قانونگذاری و مشروعیت حکومت‌ها، عقل و مبارزه با عوامل فسادانگیز و تباه‌کننده آن است. اما در تمدن عصر حاضر، هدف سیر در مادیات و بهره‌مندی، هرچه بیشتر از مشتهیات طبیعی انسان است؛ چه هم‌جهت با عقل باشند و یا مخالف عقل. این جوامع، قوانین خود را مطابق خواست و اراده اکثریت افراد خویش وضع و اجرا می‌کنند و هیچ مانعی در این مسیر وجود ندارد، جز اینکه این قوانین ایجاد تراحم با دیگران نکند (همان، ص ۱۵۹)، اما در حکومت اسلامی، حکمران باید ضمن اینکه زمینه معاش عقلانی و توسعه آن را در برنامه خود داشته باشد و از دیگر سو، با عوامل فساد و تباهی عقل مبارزه کند (همان، ص ۱۵۹).

آنچه روشن است اینکه طبعاً این نظام سیاسی، که مبتنی بر عقل و مبارزه با عوامل تباهی آن، مانند فساد اخلاقی و... تشکیل می‌شود، با طبع انسانی مردم امروز تطبیق ندارد و مطابق میل آنها نخواهد بود. از این رو، دلیل عینی تشکیل جامعه حاصل نمی‌گردد؛ این معنا که لزوم وجود شرط مقبولیت در کنار مشروعیت را خاطر نشان می‌کند، بیانگر توجه علامه به مقبولیت است و نظریه وی را از اتهام انتزاعی بودن میرا می‌کند. علامه، تحقق عینی این نظام را مشروط می‌کند به یک مجاهدت شدید در نشر دعوت و گسترش تربیت اسلامی (همان، ص ۱۵۹)، تا مردم برای پذیرش حکمرانی اسلام آماده شوند و آن را بپذیرند.

بنابراین علامه طباطبائی در چند گزاره که تأثیر حکمت متعالیه در آن مشهود است، به این امر که در حکمرانی اصل تربیت و ارشاد افراد جامعه نقش اساسی دارد، اشاره می‌کند. در مسئله رهبری، در حکومت اسلامی بیان می‌کنند که رهبری در عصر اول اسلام، بر عهده پیامبر اسلام است. بر مسلمانان لازم است از دستورات ایشان اطاعت کنند. این امر، به صراحت مورد تأکید و تأیید قرآن کریم قرار گرفته و شئون دیگری نیز در سایر آیات قرآن برای ایشان در نظر گرفته شده است (همان، ص ۱۹۱). در حالی که خداوند اقامه دین را از عموم مردم خواسته است، بدون اینکه بعضی بر بعضی دیگر مزیت داشته باشند و یا زمام اختیار به بعضی از مردم اختصاص داشته باشد و از رسول خدا ﷺ گرفته تا پائین، همه در مسئولیت امر جامعه برابری دارند. تنها تفاوتی که رسول خدا ﷺ با سایر افراد جامعه دارد، این است که او صاحب دعوت و هدایت و تربیت است: «يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ» (جمعه: ۲) (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۹۳). بنابراین یکی از مهم‌ترین شئون نبی مکرم اسلام در جامعه به‌عنوان حاکم و رئیس حکومت اسلامی، فارغ از سایر تکالیف و اقتضاهای رسالت ایشان، اهتمام به سه اصل تزکیه، تعلیم و تربیت اجتماعی افراد است. این امر از سوی شارع مقدس نیز بر آن تأکید شده است و تفحص در سنت رسول خدا ﷺ نیز مؤید این مسئله است. نکته مهم این است که این شأن رسول خدا در نگاه علامه طباطبائی بایستی در سایر افرادی که پس از ایشان، به‌عنوان حکمران در جامعه اسلامی قرار می‌گیرند، مورد توجه قرار گیرد. نیز آنها برای اجرای سیاست‌های خود، به سنت تربیتی رسول خدا ﷺ توجه تام و تمام داشته باشند؛ زیرا ایشان سنت نبوی را به استناد آیه شریفه «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ»، جزو شریعت می‌دانند و تأکید می‌کنند که سبک حکمرانی اسلامی، معطوف به سه ماده ثابت شرع تعیین می‌گردد و این نکته را نیز اضافه می‌کنند که هرگز حکمران، نمی‌تواند به هر شکل به اداره امور بپردازد و باید در جامعه سیرت و سنت رسول خدا را اجرا کند (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۷۷). بنابراین تربیت و هدایت، یکی از مهم‌ترین شئون حکمرانی مطلوب است که طبعاً در نظام اجتماعی و پیچیده امروز، نمی‌تواند به شکل ساده عصر اولیه اسلام تحقق یابد. دولت باید برای تحقق آن، نظام تعلیم و تربیت را مبتنی بر گزاره‌های اسلامی ایجاد کند.

۶. مؤلفه‌های کارکردی حکمرانی

مباحث کارکردی و عناصر و مؤلفه‌های حکمرانی، بخش مهمی از نظریه علامه در باب حکمرانی است. نگرش کارکردی علامه طباطبائی به مسئله حکمرانی، تا حد زیادی به مبانی تحلیلی وی از دین به‌طور عام، و اسلام به‌طور

خاص برمی‌گردد. از نگاه ایشان به‌عنوان یک فیلسوف صدرائی، حکمرانی یک زیر سیستم در نهاد دین است که جهت حرکت خود را در مقررات ثابت از شریعت، به‌عنوان قانون الهی و در مقررات متغیر از مردم، با ملاحظه حق دریافت می‌کند. البته این مورد به‌معنای «نظر اکثریت» مطابق آنچه در دموکراسی مطرح است، نیست، بلکه در جامعه اسلامی پایه تصمیمات حق است، خواه مطابق نظر اکثریت باشد یا نباشد (همان، ص ۱۶۶). کارکردهای حکمرانی در نظریه علامه طباطبائی را می‌توان در سه کارکرد اساسی طبقه‌بندی کرد:

۱. عدالت اجتماعی

نظام حکمرانی در جامعه اسلامی، برآمده از یک کل واحد به نام «دین» است. اما به تعبیر علامه، حکمرانی در هر منطقه در حوزه اصول تغییرپذیر، با عنایت به اصول ثابت و حق و نیز سنت رسول خدا ﷺ شکل متناسب با اقتضائات آن منطقه را خواهد داشت. تشکیل حکومت اسلامی پس از پیامبر ﷺ و غیبت امام ﷺ بر عهده خود مسلمانان است. آنچه می‌توان از قرآن در این باره استفاده کرد، این است که مسلمانان باید حاکم را در جامعه، طبق سیره پیامبر انتخاب کنند که شیوه «امامت» است، نه پادشاهی و امپراتوری (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۲). این قاعده، از یک نظام دینی گرفته شده که برای اداره حیات اجتماعی انسان‌ها برنامه دارد. علامه طباطبائی معتقد است: تنها دینی که ضامن اجتماع صالح بشر است و کمال مقصود وی را تأمین می‌کند، همین برنامه است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۴۷)؛ زیرا مبتنی بر نگاه انسان‌شناختی دینی، انسان موجودی است که به اقتضای فطرت محتاج به زندگی اجتماعی است و در به حکم قریحه‌اش، اهل استخدام دیگران است. همین امر موجب بروز اختلاف و در نهایت، شکل‌گیری شکاف‌هایی در نهاد اجتماعی وی می‌شود که می‌تواند موجب انحطاط اجتماعش گردد و 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، ج ۲، ص ۱۷۶).

از این رو می‌توان گفت: عدالت اجتماعی، هم‌پایه تشکیل اجتماع، حکم فطرت بشر و عامل دوام حیات اجتماعی وی خواهد بود. درواقع، عدالت اجتماعی عنصر تسکین بخش وجود اختلاف و قدرتیابی افراد قدرتمند است که افراد ضعیف و طبقه مغلوب را به بردگی و استثمار می‌کشند. بنابراین، عدالت اقتضای اولیه طبیعت انسان نیست، بلکه فرایند از بین بردن شکاف میان انسان‌ها و کاهش یا از بین بردن آثار اختلاف در اجتماع است. اگر اضطراب نبود، بشر حاضر نمی‌شد دامنه آزادی خویش را محدود کند (همان). مبتنی بر این مقدمه، و این اصل اساسی و پرتکرار در آثار علامه طباطبائی، یعنی تأمین سعادت اجتماعی به‌وسیله حفظ منافع مردم و رفع اختلافات، علامه قائل به این مسئله است که حکمران باید برای سعادت اجتماع و همچنین اعتلای اجتماعی افراد، امتیازهای طبقاتی را به کلی لغو کند و از ارزش بیاندازد و کسی نتواند به استناد ثروت و قدرت دیگران خوار بشمارد و یا از وظایف اجتماعی خود معاف گردد. در برابر گناه یا مجازات مصونیتی فراقانونی داشته باشد. همچنین فرمانروایان جامعه، حق ندارند از فرد ثروتمندی که ثروت خود را مایه افتخار خود قرار می‌دهد و به پشتیبانی ثروت خود، مستمندان و زیردستان

را سرکوب می‌کند، طرفداری کرده، هر سخن بیپهوده او را به حقوق مسلم دیگران مقدم دارند (طباطبائی، ۱۳۸۷ج، ص ۳۰۴). علامه با تمسک به آیه ۱۲ سوره حجرات، اصل برابری اجتماعی را استحصال کرده و معتقدند: در جامعه اسلامی، یک فقیر پرهیزکار بر گروهی ثروتمند ناپرهیزکار برتری دارد و یک زن پرهیزکار از صدها مرد بی‌بند و بار بهتر است. همان‌گونه که از این بیان برمی‌آید، تنها عامل برتری و رجحان «تقوا» و «پرهیزکاری» است (همان، ص ۳۰۵).
 علامه از مطالب فوق چند اصل اقتصادی - اجتماعی استخراج می‌کند که در حکمرانی، مبنای ایجاد عدالت اجتماعی محسوب می‌شود:

(الف) اصل اختصاص: به موجب این اصل، هر چیزی را که انسان با سعی و کوشش به‌دست می‌آورد، متعلق به خود اوست و دیگران حق ندارند به آن چشم طمع دوخته، مزاحمت وی را فراهم کنند. این اصل، در جلوگیری از تراجم و برخوردهای اجتماعی اهمیت پیدا می‌کند (همان، ص ۳۰۸).

(ب) اصل مالکیت: باتوجه به روایت رسول اکرم ﷺ که فرموده‌اند: «الناسُ مُسَلِّطُونَ عَلَىٰ أَمْوَالِهِمْ»، به موجب آن انسان می‌تواند در چیزهایی که با کوشش خویش به‌دست آورده است، به‌طور دلخواه تصرف کند. این اصل، در واقع تکمیل‌یافته اصل «اختصاص» است؛ زیرا اصل اختصاص، جلوی مزاحمت دیگران را می‌گیرد. این اصل، هرگونه تصرف را برای مالک در آن چیز مشروع می‌سازد (همان).

(ج) اصل ضمان: اسلام روی این اصل دستور می‌دهد که هر کس بر مال دیگری دست یابد، ضامن آن است؛ یعنی باید آن مال را به صاحبش برگرداند و اگر از بین رفت، مثل یا قیمتش را بدهد (همان).

(د) قاعده ضرر: این قاعده از حدیث نبوی: «لَا ضَرَرَ وَ لَا ضَرَارَ فِی الْإِسْلَامِ» استفاده می‌شود. به موجب این قاعده، هر حکم اسلامی که اجرای آن در پارامی از موارد، ضرر مالی یا جانی به کسی برساند، آن حکم در آن مورد قابل اجرا نیست (طباطبائی، ۱۳۸۷ج، ص ۳۱۰).

با توجه به اهمیتی که اجتماع و فرد در نگاه اسلام دارند، یکی از مهم‌ترین کارویژه‌های حکمرانی در اسلام، که بستر تحقق جامعه صالحه اسلامی و نیز رشد و شکوفایی افراد است، اصل عدالت اجتماعی است که برای استحکام جامعه و نیز جلوگیری از تهدیدهای ناشی از تبعیض و اختلاف، آن را ضروری می‌شمارد و همه افراد را فارغ از مسئولیت و همه عوارض اجتماعی، نظیر ثروت و طایفه و... برابر می‌داند. چنانچه در ایام خلافت امیرالمؤمنین علیؑ یکی از مسلمانان با آن حضرت اختلافی پیدا کرد و نزد قاضی دادخواهی کرد. آن حضرت مانند یکی از مردم عادی پیش قاضی - که خود نصب کرده بود - حاضر شده و محاکمه انجام گرفت. تعجب این‌جاست که حضرت از قاضی خواست که بین او و طرف دعوا، در رفتار، به هیچ وجه فرقی نگذارد (همان، ص ۳۶۲).

بنابراین، چنین برداشت می‌شود که قوه مجریه - منظور مجموع حاکمیت است، نه قوه مجریه به‌عنوان یکی از قوای سه‌گانه - یک طبقه خاص با امتیازات فوق‌العاده نیست، بلکه مسئولیت اجرایی در جامعه اسلامی متوجه همه افراد از صدر تا ذیل اجتماع است و بین مسئولیت نبی مکرم اسلام ﷺ و کمترین فرد در اجتماع، تفاوتی وجود ندارد (طباطبائی، ۱۳۸۷ج، ص ۱۲۱).

حکمرانی در نگاه علامه طباطبائی ناظر به هدایت و ارشاد جامعه است. اما روشن است این امر در نگاه کارکردی، برای عینیت یافتن در سطح اجتماع، به ساختارهایی نیاز دارد؛ ساختارهایی که فرایند تربیت، ارشاد و هدایت مردم را تسهیل کند. از این رو، حاکمیت وظیفه دارد در مرحله اول، آن را براساس اصل توحید، ملاحظه حق و شرایط واقعی جامعه طراحی و ایجاد کند، سپس ضوابط التزام و ضمانت اجرای آن را فراهم آورد.

نظام حقوقی در حکومت اسلامی، مبتنی بر علم طراحی می‌شود. بدین منظور، خداوند در تشریح قوانین با توجه به شناخت و علم به مصالح حیات کامل انسانی (حیات مادی و معنوی)، شریعت خود را براساس توحید که مبنای اصلاح عقاید، اخلاق و رفتار فردی و اجتماعی است، قرار داد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۸۰) و آن را مایهٔ رفع اختلاف در اجتماع قرار داد.

مسئله دیگری که علامه به آن اشاره می‌کند و ظرفیت پژوهشی مجزایی دارد، عبارت است از «فرایند نظارت درونی» برای تضمین اجرای قانون؛ به این معنا که نظام حقوقی باید مبتنی بر اخلاق ایجاد شود و تصریح می‌کنند که اسلام، روش جاری و قوانین موضوعه خود را براساس اخلاق بنا می‌نهد و مردم را نیز با اخلاق پاک تربیت می‌کند. ایشان ضمانت اجرای قوانین توسط مردم را اخلاق دانسته و معتقد است: قانونی که پشتوانه اخلاق داشته باشد، به اجرا می‌رسد، به شرط اینکه مبنای تربیت اخلاقی فرد و جامعه توحید باشد. اگر این امر محقق شود، فرد در همهٔ حالات متوجه لزوم عمل به قانون خواهد بود. براساس همین نگرش توحیدی به اینکه جهان، خدای واحدی دارد که دارای اسمای حسنی است و هدف او از آفرینش خلق، تکامل و نیک‌بختی آنهاست و خیر و صلاح را دوست، و شر و فساد را دشمن دارد و سرانجام، همهٔ مردمان را به برای فیصله دادن به امور جمع خواهد کرد و جزای همه را به‌طور کامل - نیکوکار را پاداش و بدکار را کیفر - خواهد داد؛ اعتقاد پیدا خواهد کرد (طباطبائی، ۱۳۸۷، ب، ص ۸۹). همین امر موجب می‌شود وی هم در حوزهٔ اعتقاد، هم در حوزهٔ رفتار و هم در حوزهٔ اخلاق، خود را در معرض یک نظارت درونی ببیند و ملزم به اجرای قانون در خلوت و جلوت باشد (همان، ص ۸۸). در حالی که در تمدن امروزی، جوامع غربی با وجود تلاش فراوان برای تربیت اخلاقی مردم، به‌علت اینکه معارف الهی و اخلاق تابع قانون‌اند، به صورت یک سلسله آداب و رسوم ظاهری در می‌آیند و هویت مستقلی از سیاست و در سیاست ندارند. به همین دلیل، کارکرد اجتماعی و اثر گذاری خود را از دست می‌دهند؛ زیرا اولاً اخلاق در نفس انسان‌ها، در جوامعی که مبنای آنها تأمین مشتهیات انسانی است، ثبوت پیدا نکرده و به همین دلیل قانون ضمانت اجرا ندارد. در صورتی که فرد قصد رعایت قانون را داشته باشد، قانون فقط حوزهٔ رفتار وی را پوشش می‌دهد و دو حوزهٔ اعتقاد و اخلاق، خارج از قلمرو قانون‌گذاری‌اند و فرد ماورای قانون را محیط آزادی خود تلقی می‌کند و خود را فارغ از هر قیدی، مجاز به هر عملی که مطابق خواست او باشد، می‌داند. سؤال اساسی این است که آیا در این ساختار ناقص، که عده‌ای طبعاً به قدرت و رفاه دست می‌یابند و عده‌ای نیز محروم و مهجور از امکانات می‌شوند، دعوت به اخلاق و تربیت اخلاقی متناقض نیست؟ (همان، ص ۸۹).

بنابراین، یکی از مهم‌ترین وظایف بنیادی حکمرانی، برای تعیین مطلوبیت در نگاه علامه طباطبائی عبارت است از: ایجاد یک ساختار حقوقی متناسب با اصول تقنینی اسلام، برای تأمین هدایت و ارشاد جامعه به سوی سعادت حقیقی. هرچه این نظام حقوقی ضمانت اجرای بیشتری داشته باشد، عنصر مطلوبیت در حکمرانی بیشتر حاصل شده است.

۳-۶. حکمرانی مشارکتی

تحلیل اکثر قریب به اتفاق نظریه‌پردازانی که در حوزه حکمرانی خوب اقدام به تحقیق و پژوهش کرده‌اند، مؤید این مسئله است که تحقق حکمرانی خوب، دارای یک فرایند است و به تدریج منتج به شکل‌گیری آن می‌شود. دقت در آثار علامه نیز این نکته را تأیید می‌کند که حکمرانی مطلوب، یک فرایند چندمرحله‌ای است و روشن است که این امر دفعی اتفاق نخواهد افتاد، بلکه تابع شرایطی است که تحقق آن به صورت مرحله‌ای ممکن می‌شود. اگر با این پیش فرض به مسئله نگاه کنیم، آخرین مرحله‌ای که در حکمرانی به آن پرداخته می‌شود، مسئله مشارکت مردم است؛ زیرا مردم پس از آنکه حداقل رشد یافتگی برایشان حاصل شود، باید بستر مشارکت برایشان ایجاد شود. طبعاً این سؤال ایجاد می‌شود که این رشدیافتگی در کجا و چه مرحله‌ای حاصل می‌شود؟ پاسخ این است که در مرحله اولیه حکومت اسلامی و در دوره ولایت و حکومت پیامبر اسلام ﷺ این امر اتفاق خواهد افتاد و پس از آن، همه حکمرانان اسلامی باید به تبعیت از قرآن کریم و سنت نبی مکرم اسلام، بستر مشارکت مردم در حکومت را فراهم کنند. از این رو، ایشان در تبیین مسئله رهبری و ولایت در جامعه اسلامی، امر امامت را متعین در رسول خدا می‌داند که شأنی غیر از سلطنت و حکومت استبدادی است و متضمن ولایت و سرپرستی و هدایت مسلمانان است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۹۳). پس از ایشان، امر حکومت اسلامی بدون هیچ اختلافی به دست مسلمانان است؛ اما با در نظر گرفتن معیارهایی که قرآن کریم بیان نموده است (همان، ص ۱۹۶). علامه یکی از معیارها قرآنی را مشورت با عقلای قوم می‌داند و حکمران را موظف می‌داند با حفظ کامل احکام الهی، در مواردی که حکمی برای آن بیان نشده، به مشورت با عقلای خیره پردازد. البته این موارد، فرع بر اصل اول؛ یعنی تعیین حاکم توسط عموم مسلمانان است (همان). بنابراین تا اینجا دو حق مشارکت برای مردم در حکومت اسلامی مشخص شد. البته حد مشارکت مردم، صرفاً در مرحله تعیین حاکم و مشورت دادن به وی متوقف نیست، بلکه علامه یک مکانیسم نظارتی مؤثر نیز برای تحقق مشارکت حداکثری مردم در حاکمیت، در ذیل مسئولیت همگانی معرفی می‌کند.

مسئولیت عمومی در حوزه نظارتی در اجتماع، موجب می‌شود همه افراد جامعه، ضمن آنکه به دقت نظاره‌گر اتفاقات و سیاست‌های اجرایشده حکومت هستند، حق مشارکت مؤثر داشته باشند. اصل امر به معروف و نهی از منکر، سطح نظارت را ارتقا می‌دهد و موجب می‌شود همه افراد جامعه در امر «نظارت اجتماعی» مشارکت فعالانه و مؤثر باشند. اسلام، با تشریح دو وظیفه مهم «امر به معروف و نهی از منکر»، تمام اجزای تشکیل‌دهنده جامعه را حافظ همدیگر قرار داده است. مسلمانان، با عمل به آن دو وظیفه مهم و اصلی، حکم آجرهای بنای محکمی را پیدا می‌کنند که به‌طور یکنواخت و بدون هیچ فرجه و شکاف، حافظ همدیگر و حافظ شاکیه کلی ساختمان‌اند (طباطبائی، ۱۳۸۷، ب، ص ۲۹).

به‌طور کلی، مشارکت عمومی در ادارهٔ حکومت، علاوه بر اینکه به فرایند جامعه‌سازی و تحقق حکمرانی کمک می‌کند، موجب می‌شود حرکت کلی جامعه بر محور ترسیم شده اسلام - که مسیر سعادت حقیقی است - همواره مورد ارزیابی قرار گیرد و در سایهٔ این امر، جامعه به‌طور خودکار همواره در حال ارتقا و پیشرفت باشد. هم در اداره امور دنیای افراد و هم در تأمین سعادت اخروی حیات ابدی انسان.

۷. هویت اجتماع - مطلوبیت حکمرانی

با توجه به آنچه در بحث قبلی بیان شد، حکمرانی در بعد کارکردی با مؤلفه‌های اجتماعی سروکار دارد و اساس آن، بر تحقق نظام اخلاقی اسلام، با اتکا به توحید و نیز مشارکت مردم است. از این‌رو، اگر بنا باشد به عناصر مطلوبیت حکمرانی دست یابیم، باید در مبانی و مبادی شکل‌گیری این نظام معنایی و گفتمانی جست‌وجو کنیم. به عبارت دیگر، عناصر مطلوبیت، در هویت اجتماع قرار دارند و هویت اجتماع عبارت است از: روح و هدف اجتماع، که سبب اتحاد افراد در اجتماع است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۶۹).

بنابراین، با توجه به مفهوم سعادت حقیقی جامعه، که در سایهٔ حفظ منافع مردم و رفع اختلافاتشان حاصل می‌شود (همان، ج ۲، ص ۱۷۹) و نیز تأمین لوازم حیات توحیدی انسان (همان) می‌توان گفت: عناصر مطلوبیت عناصری ناظر به تربیت و ارشاد مردم برای حصول این اهداف هستند. البته باید به این نکته نیز توجه داشت که سعادت اخروی انسان، از مجرای حیات دنیایی او می‌گذرد و باید سعادت را مبتنی بر واقع‌بینی و دوجہانی (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۳۰۲) تعریف کرد. هم‌چنان‌که در نظریهٔ حکمرانی خوب، بانک جهانی شاخص‌ها براساس نگاه تمدنی و توسعه اقتصادی، برای رفاه بیشتر انسان طراحی شده‌اند.

از این‌رو می‌توان گفت: نظریهٔ حکمرانی مطلوب علامه، با نگاه تمدنی و پوشش نیازهای مادی و معنوی انسان در واقع دارای همان مؤلفه‌ها و شاخص‌های حکمرانی خوب است، البته با نگاه توحیدی به انسان و حیات وی.

با این حال عناصر کارکردی حکمرانی در نظریهٔ جامعه‌سازی علامه طباطبائی به این شرح است:

عدالت اجتماعی و برابری؛ قانونمندی و ساختار مستحکم؛ حق مشارکت، مسئولیت همگانی و نظارت مؤثر.

از این‌رو، شاخص‌های بانک جهانی برای حکمرانی خوب، در این سه‌گانه قرار می‌گیرند.

جدول ۲. عناصر کارکردی حکمرانی (کمالی، ۱۳۸۸، ص ۲۲)

مؤلفه های کارکردی حکمرانی علامه طباطبائی		
عدالت اجتماعی و برابری	قانونمندی و ساختار مستحکم	حق مشارکت، مسئولیت همگانی و نظارت مؤثر
عدالت وهمه گیری	حکومت قانون	مشارکت
	کار آئی و اثر بخشی	پاسخگویی
	شفافیت	مسئولیت
		شفافیت

در این نگاه، حکمرانی با مؤلفه‌هایی که ناظر به اقتضائات ساختار طبیعی و فطری انسان در هیئت فردی و اجتماعی وی است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۹۰) و نیز لوازم حیات توحیدی در دنیا، مبتنی بر حقیقت وجودی انسان؛ یعنی توحید (همان، ص ۱۷۹) می‌تواند حائز عنصر مطلوبیت باشد. در عین حال، معطوف به سه مرحله زیر است:

الف) تشکیل اجتماع صالحه با شاخصه خضوع و خشوع در برابر مقتضیات روییت خداوند و تعامل براساس عدالت اجتماعی (همان، ص ۱۵۴).

ب) تربیت و ارشاد مردم (در عصر نبی مکرم اسلام) و اجرای سنت تربیتی ایشان، توسط حکمرانان پس از ایشان (همان، ص ۱۹۳).

ج) حفظ و حراست از حریم فرد و بنیان‌های اجتماع، از طریق مؤلفه‌های مشارکت و مسئولیت عمومی و نیز نظارت مؤثر همگانی از طریق «امربه معروف و نهی از منکر» (همان، ص ۱۵۴).

به بیان دیگر، حکمرانی اسلامی در هر مرحله، هرچه بیشتر بتواند تطبیق بیشتری میان نظام توحیدی اسلام و واقعیت جامعه، مبتنی بر حق ایجاد کند، بیشتر عنصر مطلوبیت را در خود پرورش داده است. بنابراین، از این نکته چنین استفاده می‌شود:

اولاً، تحقق حکمرانی مطلوب، امری نسبی است و در حرکت اجتماع، در بعد زمان به دست می‌آید. این مسئله، تا حد زیادی به مجاهدت حکمران برای آگاهی و گسترش معارف اسلامی وابسته است (همان، ص ۱۶۰).

ثانیاً، حق بودن و تشخیص حق براساس شاخص‌هایی حاصل می‌شود که علامه آنها را بیان کرده است.

الف) حق بودن صفت موجود خارج است؛ یعنی انتزاعی و در ذهن نیست و به تعبیر علامه، چنانچه امری با واقعیت خارجی تطبیق نداشته باشد، در حکم باطل است.

ب) اکثریت دارد؛ یعنی معمول است و مخالف با نظام طبیعت و حرکت ناموسی خلقت نیست.

ج) دوام و پایایی دارد؛ یعنی اثر آن در دنیا در زندگی اصیل انسان‌ها در آخرت نیز مؤثر است.

بنابراین، حکمرانی در اجرای تصمیماتی که حاصل خرد جمعی است، باید این ملاحظات را رعایت کند. همچنین در تشخیص مصادیق بر حق دقت بسیار کند؛ زیرا برخلاف جوامع غربی، که حق را صفت علم انسان می‌دانند، به نظر علامه طباطبائی حق صفت علم انسان نیست که صفت آن چیزی است که معلوم به علم ماست (همان، ص ۱۶۳).

از این رو، حکمرانی در اسلام با مبانی توحیدی، می‌تواند بالقوه مطلوب باشد و بالفعل شدن عناصر مطلوبیت در آن، به میزان کوششی است که حکمران در جهت تقویت آگاهی در مردم برای تحقق نظر اسلام می‌کند.

۸. نتیجه گیری

مطالعه عناصری که در این پژوهش، به عنوان کارکردهای حکمرانی در اسلام مطرح شده؛ یعنی ایجاد عدالت اجتماعی، نظام حقوقی و تقنینی و تضمین نظارت و مشارکت مردم در دستگاه فکری و فلسفی، علامه طباطبائی این نتیجه را حاصل می کند که شاخص های مطلوبیت حکمرانی در اسلام، به عنوان یک تمدن اجتماعی بر پایه توحید و واقع بینی اجتماعی (اصالت نظر مردم) در خود، همه شاخص های مطرح در حکمرانی خوب را دارد. با این تفاوت که مبنای نظریه حکمرانی خوب در انسان شناسی، هستی شناسی و جامعه شناسی، مادی و مبتنی بر تأمین رفاه حداکثری مادی برای انسان هاست و به دلیل غفلت از حیات اصیل و ابدی انسان و نیز حقیقت وجودی وی؛ یعنی توحید، نمی تواند متضمن سعادت حقیقی وی شود. البته این ضعف در مبانی، موجب شده ساختارهای اجرائی این نظریه، نتواند در اداره حیات مادی انسان نیز به طور کامل و دقیق، نیازهای وی را پوشش دهد. نمونه این امر، در عدم ضمانت اجرائی قانون در این جوامع است.

از منظر علامه، در شریعت دستوری برای تعیین نوع خاصی حکومت وجود ندارد و دستورات ناظر به ثبات اجتماع و حکومت است. از این رو، نوع حکومت با توجه به مصالح مسلمانان، می تواند در هر منطقه ای متفاوت باشد. بنابراین، بستر فکر ایشان می توان جامعیتی وسیع و تفکری آزاد مشاهده کرد که برآمده از فهم عمیق دینی و اوج عقلانیت فلسفی ایشان است. این امر موجب می شود که حکمرانی اسلامی در دورن خود، یک ساختار مردمی و توحیدی را ایجاد و از انسان و اجتماع وی صیانت کند.

علامه با وجود اینکه در سه شهر سنتی عصر خویش؛ یعنی تبریز، نجف اشرف و قم زندگی می کرد، اما مراودات علمی با مستشرقینی چون پروفیسور هانری کرین و پروفیسور کنث مورگان و نیز ارتباط با محیط دانشگاهی و تلاشی که علامه در احیای علوم عقلی، در حوزه علمیه قم، علی رغم مخالفتها انجام داد؛ نشان از نگرش دقیق و بی پیرایه ایشان به اسلام دارد که تأثیر بسزایی در ترسیم چهره اجتماعی و سیاسی اسلام دارد.

درواقع نگرشی پویا و زنده به دین که با پشتوانه قوی فلسفی می تواند پاسخگوی بسیاری از مباحث جدی در حوزه اجتماع و سیاست باشد، چنانچه نظریه جامعه سازی اسلام، که سال ها قبل از شکل گیری انقلاب اسلامی در *تفسیر المیزان* تدوین و تألیف شد، در طرح ساختاری و نظری حکومت اسلامی امام خمینی علیه السلام تحت عنوان *مردم سالاری دینی* به اجرا درآمد. این امر به معنای این است که آثار علامه، دارای ظرفیت بسیاری برای تحلیل مباحث و نظریات سیاسی و اجتماعی، با خصوصیات منحصر به فرد و عمیق صحیح دارد.

درواقع، علامه برای تحقق مطلوبیت حکمرانی، به عناصری اشاره می کند که جامع شاخص های اعلامی بانک جهانی نیز هست؛ منتها با مبانی توحیدی و مبتنی سعادت دوجہانی انسان که در «نظریه جامعه سازی اسلام» طرح می گردد. از این رو، فرضیه اولیه پژوهش؛ یعنی جامعیت نظر علامه در تأمین حکمرانی خوب اثبات می گردد.

- بشیری، عباس و وحید شقاقی شهری، ۱۳۸۰، «حکمرانی خوب، فساد و رشد اقتصادی»، *بررسی‌های بازرگانی*، ش ۴۸، ص ۶۹-۸۱.
- بوذری‌نژاد، یحیی، ۱۳۹۱، «منشأ حیات اجتماعی از نظر علامه طباطبائی»، *نظریه‌های اجتماعی متکلمان مسلمان*، ش ۳، ص ۴۱-۶۲.
- حاتمی، محمدرضا و محمد لعل‌علیزاده، ۱۳۸۹، *مبانی علم سیاست*، تهران، دانشگاه پیام نور.
- حاجی یوسفی، امیر محمد و محمدعلی طالبی، ۱۳۹۵، «موانع مشارکت در چالش میان فرهنگ سیاسی و حکمرانی خوب از دید مدیران ارشد دولت جمهوری اسلامی ایران»، *علوم سیاسی*، ش ۴۵، ص ۷-۴۰.
- دباغ، سروش و ندا نفری، ۱۳۸۸، «تبیین مفهوم خوبی در حکمرانی خوب»، *مدیریت دولتی*، ش ۳، ص ۳-۱۸.
- زلاسکی، هارولد، بی‌تا، *مقدمه‌ای بر سیاست*، ترجمه منوچهر صفا، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۳، *المیزان فی تفسیر القرآن*، تهران، فرهنگی رجا.
- _____، ۱۳۷۴، *ترجمه تفسیر المیزان*، ج ۲، ۴ و ۵، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- _____، ۱۳۸۷ الف، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- _____، ۱۳۸۷ ب، *روابط اجتماعی در اسلام*، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۷ ج، *تعالیم اسلام*، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۸، *تشیع در اسلام*، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۴۲۳ ق، *طریق عرفان (ترجمه رساله الولاية)*، ترجمه صادق حسن‌زاده، قم، بخشایش.
- عطایی، علی، ۱۳۷۷، «یک کتاب در یک مقاله»، *کتاب ماه ادبیات*، ش ۱۲ و ۱۱، ص ۴۷-۴۹.
- غزالی، ابوحامد محمد، ۱۳۶۴، *احیاء علوم الدین*، تهران، علمی فرهنگی.
- فسائی، محسن، ۱۳۷۱، «مجموعه آثار علامه طباطبائی»، *معرفی و نقد کتاب*، ش ۱۳ و ۱۴، ص ۹۴-۱۰۱.
- قلی‌پور، رحمت‌الله، ۱۳۸۲، «حکمرانی خوب و نقش دولت»، *فرهنگ مدیریت*، ش ۶۷، ص ۹۳-۱۰۹.
- قنبری، آیت، ۱۳۸۱، «هرمنوتیک»، *علوم سیاسی*، ش ۱۷، ص ۲۷۷-۲۹۴.
- کرمانی، عزیزالله و فاطمه قوانلو، ۱۳۸۹، «اعتبارات قبل از اجتماع از نظر علامه طباطبائی»، *مطالعات نقد ادبی*، ش ۱۹۶، ص ۷۳-۹۸.
- کمالی، یحیی، ۱۳۸۸، «حکمرانی خوب چیست؟»، *تدبیر*، ش ۲۰۶، ص ۲۰-۲۲.
- محمودپناهی، سیدمحمدرضا، ۱۳۹۴، «بررسی روش‌شناسی هرمنوتیک قصدگرای اسکینر»، *سیاست پژوهی*، ش ۳، ص ۱۵۵-۱۷۷.
- معین، محمد، ۱۳۸۲، *فرهنگ فارسی*، تهران، بهزاد.