

A Comparative Approach to Politics in Islam and the Coordinates of Transcendental Governance

Mahdi Rashid ¹

Abstract

Man is inherently a political being and his human perfection is achieved in political and civil life. "Political matter" as the central signifier of politics organizes human planning within the framework of the governance model. Now the fundamental question is what are the nature of the political matter in Islam and the characteristics of the transcendental governance that emerge from it? The present study, using a descriptive-analytical method, by explaining and evaluating the political matter in two secular and Islamic paradigms, has dealt with the multi-level adaptation of the nature, environment, purpose, territory, agency, mechanism, function and perspective of the Islamic political matter. Then, from the correspondence between these characteristics and the criteria of desirable governance (software, integration, realism, inclusiveness, activism, accountability, effectiveness and planning), it has extracted the characteristics of transcendental governance in the form of monotheism, the system of allegiance, guidance-centeredness, universality, people-based, ijtihad dynamics, efficiency and utopia. The findings show that the Islamic paradigm is distinguished by its integration of theoretical and practical wisdom, its emphasis on divine-human agency, and the transcendental purpose of politics. By systematically presenting the characteristics of transcendental governance, this research is considered a new step in the development of Islamic political theory and the management of emerging issues.

Keywords: Politics, Political affairs, Political analysis, Transcendental governance.

1. PhD student in Political Sociology, Imam Khomeini Education and Research Institute, Qom. Iran. es.rashid.9114@gmail.com

رویکردی تطبیقی به امر سیاسی در اسلام و مختصات حکمرانی متعالی

مهدی رشید^۱

دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۱۰/۰۳

پذیرش مقاله: ۱۴۰۲/۱۱/۳۰

چکیده

انسان به خودی خود موجودی سیاسی است و کمال انسانی او در زیست سیاسی و مدنی فراهم می‌شود. «امر سیاسی» به عنوان دال مرکزی سیاست، تدبیر انسان را در چارچوب الگوی حکمرانی سامان می‌بخشد. حال پرسش اساسی این است که ماهیت امر سیاسی در اسلام و مختصات حکمرانی متعالی برآمده از آن کدام است؟ این پژوهش، به روش توصیفی - تحلیلی و با تبیین و ارزیابی امر سیاسی به دو رویکرد سکولار و اسلامی، به تطبیق چندسطحی ماهیت، محیط، غایت، قلمرو، عاملیت، سازوکار، کارکرد و چشم‌انداز امر سیاسی اسلامی پرداخته است؛ سپس از تناظر بین این مختصات با سنجه‌های حکمرانی مطلوب (نرم‌افزاری، یکپارچگی، واقع‌گرایی، فراگیری، کنشگرایی، پاسخگویی، اثربخشی و برنامه‌مندی)، مختصات حکمرانی متعالی را در قالب توحیدمحوری، نظام ولاء، هدایت‌محوری، جهان‌شمولی، مردم‌پایگی، پویایی اجتهادی، کارامدی و آرمان‌شهری استخراج کرده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که تمایز رویکرد اسلامی، در تلفیق حکمت نظری و عملی، تأکید بر عاملیت الهی - انسانی و غایت متعالی امر سیاسی است. این پژوهش با ارائه نظام‌مند مختصات حکمرانی متعالی، گامی نو در توسعه نظریه سیاسی اسلام و تدبیر مسائل نوظهور به‌شمار می‌رود.

واژگان کلیدی: سیاست، امر سیاسی، تحلیل سیاسی، حکمرانی متعالی.

۱. دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی سیاسی، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی(ره)، قم، ایران.

مقدمه

سرشت سیاسی انسان، سرنوشت وی را به زیست سیاسی گره زده است و کمال انسانی‌اش در آن به فعلیت می‌رسد. پیشینه این بحث در بین بیشتر حکما از یونان باستان تا فیلسوفان اسلامی دیده می‌شود. ارسطو در رساله سیاست، انسان را «حیوان سیاسی» معرفی می‌کند. وی نه از جهت ضرورت زیست جمعی و پاسخ به نیازهای حیاتی، بلکه مبتنی بر انسان‌شناسی متعالی، معتقد است ذات و سرشت انسان، برای زندگی در اجتماع سیاسی ساخته شده است و انسان‌ها حتی هنگامی که به یکدیگر نیازمند نباشند، باز هم به زندگی کردن با هم گرایش دارند؛ چراکه جامعه سیاسی، ماهیتاً با جوامع دیگر متفاوت است و شهروندان به دنبال «خیر برین» هستند (Aristotle, 2018: 127-150)؛ بنابراین سیاست، شالوده و هویت‌بخش تمام نظامات زندگی بشر است و کشف واقع و فهم حقایق پیچیده، با تحلیل سیاسی به دست می‌آید. اما آنچه تحلیل سیاسی را سیاسی می‌کند، تأکیدی است که بر وجه سیاسی روابط اجتماعی و مدنی، یعنی «امر سیاسی» دارد (های، ۱۳۸۵: ۱۰۴). امر سیاسی به عنوان تجلی ایدئولوژی در تدبیر انسان و اجتماع، دال مرکزی سیاست است که آن را تشخیص و تمایز می‌بخشد و با بررسی استقرایی، می‌توان مشاهده کرد که عموماً کشورهایی به پیشرفت سیاسی پایدار رسیده‌اند که تکلیفشان را با امر سیاسی و کاربست آن در الگوی حکمرانی روشن کرده‌اند؛ یعنی برداشت کامل از امر سیاسی، پیش فرض توسعه و مبنای هر گونه بینش نظری و کنش عملی در راهبری جامعه است؛ زیرا آنچه قرار است توسعه یابد، همان امر سیاسی است (بحرانی، ۱۳۹۲: ۷۹-۹۶)؛ بنابراین حکمت نظری و عملی، با توجه به ماهیت و مختصات امر سیاسی معنا می‌یابد.

اکنون پرسش بنیادین این است که ماهیت و مختصات امر سیاسی در اسلام و ظرفیت‌های آن در ساخت حکمرانی متعالی چیست؟ فرضیه پژوهش این است که معنابخشی امر سیاسی در اسلام، مختصات و ظرفیت‌های بی‌بدیلی برای ساخت حکمرانی متعالی ایجاد می‌کند که با کارآمدی و روزآمدی، نیازهای نوپدید معاصر را پاسخ می‌دهد و با تکیه بر هستی‌شناسی متعالی، تمام جامعه را صحنه تحقق امر سیاسی کرده و با تکیه بر انسان‌شناسی توحیدی، تمام مؤمنان را مجری سیاست می‌کند؛ بنابراین آنچه این نگاره را از دیگر پژوهش‌ها متمایز می‌کند، رویکردی تطبیقی و چندسطحی به رویکردهای امر سیاسی (سکولار و اسلامی) و معنابخشی به مختصات حکمرانی متعالی در بستر امر سیاسی اسلامی است.

پیشینه و روش پژوهش

پژوهش‌های بسیاری درباره سیاست و امر سیاسی نگاشته شده است. دسته اول منابع همچون کتاب «مفهوم امر سیاسی»، اثر کارل اشمیت و مقاله «تولد مفهوم امر سیاسی؛ تحولات عینی و ذهنی»، تألیف انصاری و سهرابی (۱۳۹۱)، به بررسی «تطور مفهوم و قلمرو امر سیاسی» می‌پردازند. دسته دوم منابع مانند مقاله «کاوشی در چهار رویکرد معاصر به نظریه سیاسی»، تألیف پگاه مصلح (۱۳۹۸) و مقاله «فقه و امر سیاسی»، اثر منصور میراحمدی (۱۳۹۰)، به واکاوی «پارادایم‌ها، رویکردها و رهیافت‌های امر سیاسی» تمرکز دارند. دسته سوم منابع همانند «تمایز امر سیاسی از امر اجتماعی در فلسفه ارسطو»، اثر کلاتری و هدایتی (۱۴۰۳)، به «تشخص و تمایز امر سیاسی» می‌پردازند. دسته چهارم منابع مانند مقاله «بازخوانی انتقادی از امر سیاسی در نظریه کارل اشمیت»، اثر علی‌اشرف نظری (۱۳۹۴)، «رویکرد انتقادی به امر سیاسی» دارند. درباره حکمرانی متعالی نیز، آثاری همچون «درآمدی تحلیلی بر تمایزات حکمرانی خوب و حکمرانی متعالی»، اثر جوانمردزاده و دیگران تألیف شده است، اما آنچه کمتر بدان پرداخته شده است، نگرش پارادایمیک به امر سیاسی و امتداد آن در استنباط مختصات حکمرانی به‌عنوان الگوی جامعی برای تدبیر انسان و اجتماع است؛ بنابراین آنچه این نگاره را متمایز می‌سازد، استخراج مختصات حکمرانی متعالی از تناظر مختصات حکمرانی و امر سیاسی در اسلام با رویکرد تطبیقی و چندسطحی است که نیازهای نوپدید انسان سیاسی در چارچوب آن پاسخ داده شده و انسان سیاسی تربیت شود.

این پژوهش از نظر هدف، کاربردی - توسعه‌ای است و به استنتاج مختصات الگوی عملی «حکمرانی متعالی» می‌پردازد. اما از دید ماهیت و روش، توصیفی - تحلیلی است که با کاربریست تحلیل چندسطحی، به گردآوری و طبقه‌بندی داده‌های نظری «امر سیاسی» در پارادایم‌های سکولار و اسلامی (سطح توصیفی)، کشف روابط علی و الگوواره‌ای بین بنیان‌های امر سیاسی اسلامی و شاخص‌های حکمرانی متعالی (سطح تحلیلی) و ارزیابی تطبیقی ظرفیت‌های رویکرد اسلامی در مقایسه ضمنی با رویکرد سکولار (سطح انتقادی) پرداخته است.

چارچوب مفهومی

ورود اصولی، هدفمند و دارای ساختار به یک مسئله به‌منظور جلوگیری از سوء برداشت‌های احتمالی، نیازمند تبیین مفهومی واژگان اصلی پژوهش است:

۱. سیاست و امر سیاسی

امر سیاسی به عنوان مفهومی نوپدید در اندیشه سیاسی متأخر، بیانگر تولد نگاه جدیدی به انسان و روابط و مناسبات آن در تمامی سطوح است (انصاری و سهرابی، ۱۳۹۱: ۸)؛ زیرا با اجتماعی شدن سیاست در تمامی مناسبات، شاهد روابط قدرت هستیم؛ قدرتی که تنها در نهادهای رسمی خود را نشان نمی دهد. به طور خلاصه، «امر» هر آن چیزی است که امکان اتصاف به وصف سیاسی را به خودی خود دارد و می تواند ناظر به فعل، رفتار، وضعیت، حالت و شأن باشد. واژه «امر» به تنهایی معنای خاصی ندارد و اتصاف به سیاست، آن را معنا می بخشد (میراحمدی، ۱۳۹۰: ۱۲۵). واژه سیاست (politics) از واژه یونانی polis به معنای شهر، شهروندی و قانون اساسی یا ساختار حقوقی است و در عربی از ریشه «ساس، یسوس» به معنای ریاست و امر و نهی، تدبیر چیزی و به مصلحت آن اقدام کردن است (مقری فیومی، ۷۳۴ق: ۲۹۵). اما در اصطلاح، نظرات گوناگونی هست که می توان در سه رویکرد صورت بندی کرد: رویکردی که سیاست را علم کسب و حفظ «قدرت» می داند؛ رویکردی که سیاست را علم فرمانروایی و هنر راهبری «دولت» تعریف می کند (آقابخشی، ۱۳۸۳: ۳۰۴) و رویکردی که سیاست را «تدبیر» می داند و آن را «صناعتی می داند که به واسطه آن تمام شئون فردی و اجتماعی، عقیده، خلق، عمل و هر آنچه مربوط به طبیعت و روابط خاص انسان با اهل و قومش و تمامی آنچه نوع بشر در آن مشترک است با توجه به ارتباط ویژه آن با مبدأ انسان و کل هستی، یعنی خداوند متعال، تدبیر می شود.» (جوادی آملی، ۱۳۶۳: ۴)؛ بنابراین متفکران اسلامی سیاست را مدیریت و رهبری جامعه در راستای مصالح مادی و معنوی تعریف کرده اند (نوروزی، ۱۳۸۸: ۱۶). اما باید توجه داشت که تعریف امر سیاسی و تبیین قلمرو و الزامات آن، در گرو پارادایم مبدأ است و می توان گفت از سیاست و امر سیاسی، به تعداد ایدئولوژی ها تعریف وجود دارد.

۲. حکمرانی متعالی

حکمرانی (Governance) در فرهنگ لغت آکسفورد به «فعالیت یا روش حکمراندن، اعمال کنترل یا قدرت بر فعالیت زیردستان و نظامی از قوانین و مقررات» تعریف شده است (میدری و خیرخواهان، ۱۳۸۳: ۱۹۳) و سازمان ملل آن را «مجموعه ای از اقدامات فردی و نهادی، عمومی و خصوصی برای برنامه ریزی و اداره مشترک امور می داند که فرایند مستمری از ایجاد تفاهم میان منافع متفاوت و متضاد است و در قالب اقدامات مشارکتی و سازگار حرکت می کند و شامل نهادهای رسمی و ترتیبات غیر رسمی و سرمایه اجتماعی شهروندان است» (UN, 2000). در واقع حکمرانی مبتنی بر همیاری عاملیت ها و حرکت از اقتدارگرایی آمرانه به فرایند مشارکتی مردم سالارانه و از جنس

هماهنگی و هم‌افزایی است که شامل کل جامعه می‌شود. وقتی فرایند توزیع عاملیت‌ها و نظام روابط انسان با خویش، با خداوند، با دیگران و با طبیعت بر مبنای ارزش‌های توحیدی برای دستیابی به سعادت دنیوی و اخروی باشد، حکمرانی متعالی شکل می‌گیرد. این الگوی تدبیر با تکیه بر مبدا و معاد و با هدف تربیت انسان کامل، حکمرانی را معنا می‌بخشد و شاخص‌ها و مختصات منحصر به فردی دارد.

۳. پارادایم (الگوواره)

پارادایم از واژه یونانی Paradeigma به معنی مدل، طرح، سرمشق و «الگوواره» آمده است. توماس کوهن، برای اولین بار در سال ۱۹۶۲، از این کلمه برای طرز تفکر فلسفی و چارچوب معرفتی استفاده کرد. این واژه در اصطلاح به مجموعه قضایایی اطلاق می‌شود که چگونگی درک جهان را تبیین می‌کنند و شامل چهار عنصر هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و روش‌شناسی است (Hopper- Powell, 1985). در واقع، منظور از پارادایم، پیش‌فرض‌های فرانظری و شیوه خاص نگرش به جهان هستی است که دربرگیرنده مجموعه‌ای از بینش‌ها، نظریه‌ها، روش‌های پژوهش و تکنیک‌ها است.

چارچوب نظری

در نگرش الگوواره‌ای، واژگان در درون نظام معنایی مفهوم پیدا می‌کنند. سیاست و امر سیاسی نیز در پارادایم‌های متعدد، تشخیص و تمایز می‌یابند و هر فرد، دنیای سیاست خویش را بر اساس نظام معرفتی و مبانی نظری می‌سازد که در حوزه‌های معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، ارزش‌شناختی و روش‌شناختی پذیرفته است. طبیعتاً این امتداد نظام‌مند، به تکوین الگوهای حکمرانی متناسب می‌انجامد. اکنون در نگاه کلان، می‌توان امر سیاسی و حکمرانی مبتنی بر آن را در دو رویکرد کلان صورت‌بندی کرد.

۱. سکولاریسم و امر سیاسی

محور الهیات سیاسی در اندیشه سکولار، قدرت و آمریت است و فیلسوفان سیاسی غرب، سیاست را بر محور قدرت یا دولت تعریف کرده‌اند (وینسنت، ۱۳۹۱: ۲۰). تا جایی که توانایی دولت برای حفظ موجودیتش، مسئله اساسی جامعه‌شناسی سیاسی شمرده شده است (راش، ۱۳۹۱: ۲۱). تا پیش از رنسانس و تزریق الهیات نوین به دستگاه علم، سیاست با فضیلت و اخلاق توأم بود. اما رنسانس

با جداسازی علوم و امور از دامن امر سیاسی و فضیلت‌زدایی از حکمرانی، سکولاریسم را به‌عنوان یگانه الگوی اداره بشر در قالب علوم صورت‌بندی کرد. به‌دنبال آن، تا دهه ۱۹۵۰ علم سیاست فقط به رابطه قدرت در دولت یا با دولت (نهادهای رسمی) می‌اندیشید و سیاست به مطالعه کسب و حفظ قدرت و ابزارهای هژمونی تعریف می‌شد (دوورژه، ۱۳۶۹: ۱۷ - ۱۸). به‌دنبال آن، هستی امر سیاسی در قدرت و دولت منحصر می‌شد و پرسش فلسفه سیاسی این بود که حکومت چگونه باید رفتار، و کدام اصول اخلاقی و نظم سیاسی را برقرار کند. اما از دهه ۶۰ به این سو با غلبه رویکرد تفهیمی و اندیشه‌های پست‌مدرن، سیاست و قدرت دامنه گسترده‌ای پیدا کرد و به‌تدریج با ابعاد اقتصادی و جامعه‌شناختی مرتبط شد و دوباره امر سیاسی با پی‌رنگ سکولار، به همه حیطه‌های زندگی انسان و هر نوع رابطه‌ای که متضمن تبادل قدرت باشد، گسترش یافت؛ یعنی هر رابطه‌ای که به سلطه یک طرف بر طرف دیگر منجر می‌شود، حتی روابطی که پیش‌تر به‌عنوان روابط عادی و متعارف تلقی می‌شد، مانند سلطه شوهر بر همسرش، سلطه معلم بر دانش‌آموز، سلطه انسان بر یک درخت و حتی سلطه انسان بر سگ خود (مارش و استوکر، ۱۳۸۷: ۲۷). به تعبیر فوکو، قدرت همانند اکسیژن در اطراف ما پراکنده شده است و در هر لحظه ما آن را تنفس می‌کنیم؛ پس قدرت در همه‌جا هست (دریفوس و رایینیو، ۱۳۷۱: ۲۸۵)؛ یعنی قدرت برای فوکو به‌معنای دولت به‌عنوان قانون‌تمرکز قدرت نیست، بلکه ویژگی برخاسته از روابط اجتماعی است و شامل هر نوع از اعمال اقتدار می‌شود. در اندیشه سیاسی غرب، نظریه‌پردازان به تبیین دو روایت از امر سیاسی پرداخته‌اند. برخی همانند هانا آرنت و دریدا، امر سیاسی را فضای آزادی‌عاری از منازعه و مبتنی بر عدم قطعیت، سیالیت، کثرت و پیش‌بینی‌ناپذیری معرفی می‌کنند که همان «گفتمان لیبرالیسم و نظریه‌های مردم‌سالاری مبتنی بر اجماع برآمده از قرارداد اجتماعی» است. در حالی که کارل اشمیت و دیگران، آن را فضای قدرت، منازعه و تخاصم می‌بینند (موفه، ۱۳۹۱: ۱۶) و مفاهیمی همچون «دوست و دشمن، جنگ و ارزش‌های اخلاقی» را شاخصی برای شناخت امر سیاسی مطرح می‌کنند (Schmitt, 1976: 7)؛ یعنی امر سیاسی به‌طور کامل در دایره قدرت و آمریت تعریف می‌شود؛ حال گاهی محدوده اعمال آن، قدرت رسمی است و گاهی تمام امور اجتماعی است که به‌گونه‌ای با اعمال قدرت سروکار دارند. در واقع اختلافات نظری، به جغرافیای قدرت و توزیع عاملیت‌ها باز می‌گردد؛ هرچه حضور قدرت سیاسی در جامعه و ساختارهای متفاوت آن (اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، قضایی، نظامی و...) گسترده و فراگیر باشد، امر سیاسی ظهور و بروز گسترده‌تری دارد و هرچه تجلی قدرت در

جامعه کمتر باشد، امر سیاسی محدودتر می‌شود (های، ۱۳۸۵: ۵۰). در این رویکرد، آموزه‌های اومانیستی (انسان‌خدایی)، لیبرالیستی (تقدم آزادی فردی) و ماتریالیستی (انکار ماروای طبیعت)، زیربنای حکمرانی است و عقل، نقش‌رهایی‌بخش خود را از دست داده، و به‌صورت ابزار در خدمت قدرت و سرکوب در آمده است (Benhabib: 1996: 40-45). درواقع، غایت اداره انسان (امنیت و رفاه) است؛ حال به هر شیوه و توسط هر کسی. اینجا غلبه نگاه ابزاری به انسان و تأکید بر فردگرایی، نظام سیاسی و اجتماعی را در دامن تکامل اجتماعی و تنازع بقا، به عرصه خشونت توتالیتریستی تبدیل می‌کند که لباس مردم‌سالاری پوشیده است؛ بنابراین، قلمرو امر سیاسی سکولار، هر نوع رابطه مبتنی بر سلطه و قدرت است.

در ارزیابی کلی، تجلی الهیات نوین در اداره انسان به‌ویژه در عصر روشنگری، با افول دین و مرگ خدا همراه شد، اما این تقدس‌زدایی از جهان که به معنازدایی از آن منجر شد، دیری نپایید و از نیمه دوم قرن بیستم، دین به صحنه زندگی سیاسی و اجتماعی برگشت و بسیاری از مبدعان و حامیان مدرنیته همچون برگر در کتاب (افول سکولاریسم)، تیلور در کتاب (عصر سکولاریسم)، هابرماس در کتاب (پست سکولاریسم)، بشیریه در کتاب (احیای علوم سیاسی) و... از بحران سکولاریسم و بازگشت دین و معنویت به عرصه عمومی زندگی بشر با عنوان «پساسکولاریسم» نوشتند. پیتر برگر در کتاب «افول سکولاریسم» می‌نویسد: جهان امروز دیوانه‌وار دینی است (Berger, 1999: 2) و به‌طور ویژه در جهان دو انفجار بزرگ دینی وجود دارد؛ اسلام بویا و پروتستان انجیلی. جنبش پرشور اسلامی در سراسر جهان اسلام از اقیانوس اطلس تا دریای چین و حتی خارج از کشورهای مسلمان، در غرب نیز در حال افزایش است (برگر، ۱۳۸۰: ۱۷-۳۳). به علاوه ناکارآمدی حکمرانی نوین، هر سه مدرسه بزرگ سیاسی غرب را به بازسازی امر سیاسی کشاند و تلاش کردند مردم‌سالاری فردمحور کلاسیک و عقلانیت ابزاری را با مردم‌سالاری مشارکتی و عقلانیت ارتباطی جایگزین کنند (Habermas, 1984: 27-35). اما همچنان مشکل اساسی این رویکرد، این است که سیاست و اداره جامعه از جایگاه سرشت انسانی، به مرتبه ابزار و فن برای سهم‌بردن از قدرت، تنزل یافته است (رسولی فینی و حسینی‌فر، ۱۳۹۵: ۱۱۸).

۲. اسلام و امر سیاسی

برخلاف امر سیاسی سکولار که در سیر تحولات مفهومی در دانش سیاسی، تمامی مناسبات انسانی را در بر گرفت، در اندیشه اسلامی، امر سیاسی ذاتاً فراگیر است؛ چراکه [والله] اسلام تماش سیاست

است. اسلام را بد معرفی کرده‌اند. سیاست مدن از اسلام سرچشمه می‌گیرد (امام خمینی (ره)، ۱۳۷۰، ۱: ۲۷۰). در واقع، امر سیاسی اسلام، تنها خودش را در نهادهای رسمی نشان نمی‌دهد، بلکه تمام ساحات مدینه و نظامات حیات انسان را در بر می‌گیرد و برای تک تک افراد برنامه دارد (فارابی، ۱۹۳۰: ۶۷). در نتیجه، امر سیاسی و امر دینی، یکی است که در قالب دو مقوله عنوان شده است. به همین دلیل، از آن به «استصلاح خلق و تدبیر» تعبیر کرده‌اند.

در اسلام، سیاست، هدایت انسان‌ها در راستای حفظ صلاح و تأمین سعادت حقیقی است. از آنجا که هدایت حق هر انسانی است، به دنبال آن سیاست نیز هم حق همگانی و هم مسئولیت عمومی است. بدین‌سان، مجری سیاست در حکمرانی متعالی، تمام افراد جامعه هستند که در تدبیر سرنوشت عمومی خویش مشارکت دارند. به‌طور کلی در نظام سیاسی اسلام، انسان موضوع دعوت انبیا، و تربیت انسان، غایت این دعوت است که با کنش ارادی و حضور حداکثری در ساخت سرنوشت سیاسی‌اش حاصل می‌شود. براینکه این نگاه انسان‌شناختی و هستی‌شناختی که نظام «مردم‌سالاری دینی» است، کامل‌ترین بستر تحقق این امر را فراهم سازد؛ بدین معنا که مردم، محور و سالار در همه امورند و حکومت کاملاً در خدمت مردم و برای مردم است (امام خامنه‌ای، ۱۳۷۹/۹/۱۲)؛ بنابراین هدف و مقصد سیاست اسلام، راهبری جامعه بر مبنای اصول بنیادین عدل و عقل، آزادی، هویت، استقلال، معنویت، محبت، برادری و عام‌نگری در مسیر کمال انسانی برای رسیدن به سعادت راستین است؛ البته این امر به معنای نادیده‌گرفتن حریم خصوصی و ساحت فردی زندگی انسان نیست، بلکه به تعبیر فارابی، ناظر به پیوند ناگسستنی سعادت فردی به زندگی مدنی و زندگی در میان امت است (فارابی، ۱۳۸۲: ۳۴)؛ چراکه در انسان‌شناسی توحیدی، انسان ماهیتاً موجودی سیاسی است و فعلیت «انسان کامل» در ظرف سیاست و اجتماع تحقق می‌یابد. حتی به نظر وی، گستره و جغرافیای این اجتماع مدنی مهم است و کمال نهایی در اجتماع کوچک‌تر از مدینه حاصل نمی‌شود (فارابی، ۱۹۹۵: ۱۱۳)؛ بنابراین تحلیل امر سیاسی با تسری آن به حوزه‌های گوناگون زندگی و ابعاد اسلام، نباید این سوء تفاهم و بدفهمی را سبب شود که سیاست اسلامی همه زندگی انسان را در سپهر عمومی دیده، و منادی نوعی توتالیتریزم است. افزون بر آن مراد از تسری علمی و نظری امر سیاسی به عرصه‌های اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی و غیر آن، نفی علوم انسانی دیگر و ادغام آنها در دانش سیاسی نیست، بلکه باید این امور را از دو جهت ملاحظه کرد: نخست حیثیت استقلالی آنها است که طبعاً بیانگر ظهور دانش‌های گوناگون علوم انسانی است که دانش سیاسی و فقه سیاسی نیز

از جمله این دانش‌ها به‌شمار می‌رود. اما از حیث کاربرد آنها در تدبیر امر جامعه و مهندسی یک‌پارچه نظم مدنی و ساحات وجود انسان، که هدف و موضوع دانش سیاسی اسلام است، امر سیاسی حاکم است و تمام این دانش‌ها را به‌استخدام در می‌آورد. طبیعتاً نظام مردم‌سالار دینی، حاکم، حکومت و حکمرانی متناسب با خودش را می‌طلبد.

تطبیق امر سیاسی اسلامی و مختصات حکمرانی متعالی

خوانش امر سیاسی در سپهر هر نظریه سیاسی، الزامات و مختصات متناسب را می‌آفریند و روندهای حکمت عملی را ترسیم می‌کند. اساساً ماهیت امر سیاسی به ارکان نظام سیاسی، غایت و جغرافیای سیاست، نوع حکومت و شیوه‌های اعمال سیاست در جامعه معنا می‌بخشد. از سوی دیگر، با توجه به واژه «امر و دستور» در امر سیاسی، باید تبیین شود که ماهیت و غایت امر سیاسی چیست؟ چه کسی حق فرمان‌دادن دارد؟ مبنای مشروعیت اعمال قدرت چیست؟ حاکم باید چه ویژگی‌هایی داشته باشد؟ نقش مردم و رابطه آن‌ها با حاکمیت چیست؟ قلمرو و گستره امر سیاسی کجا است؟ سازوکار و روش آن کدام است؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها به‌عنوان مختصات حکمرانی، آن‌ها را به امر سیاسی در اسلام ارجاع می‌دهیم.

۱. ماهیت قدسی و نرم‌افزاری؛ توحیدمحوری

ماهیت هر پدیده‌ای، عنصر تشخیص، تمایز و شناخت جامع آن به‌شمار می‌رود. آنچه ماهیت پدیده را شکل می‌دهد، نظام معرفتی و پارادایم حاکم بر آن است. از آنجاکه امر سیاسی در اسلام، همان امر دینی است، ماهیت توحیدی (نرم‌افزار) دارد و بر مبنای حاکمیت الهی تعریف می‌شود نه قراردادهای بشری. قرآن کریم با توصیف خداوند به‌عنوان «مَلِكُ الْحَقِّ» (مؤمنون/ ۱۱۶)، حاکمیت و تدبیر را منحصر در خداوند می‌داند؛ چراکه خالق، مالک، صاحب اختیار و مدبر جهان (ربوبیت تکوینی و تشریعی) است (فرزندی و شعیب، ۱۴۰۳: ۱۴ - ۲۰). در نظام سیاسی اسلام، اعمال حاکمیت و ولایت الهی به «انسان کامل» واگذار شده است که بیشترین تناسب را با خداوند دارد و پذیرش ولایت غیر الهی، مصداق طاغوت و ناسازگار با فطرت توحیدی انسان شمرده شده است (کهف/ ۱۰۲). در این نگرش، انسان و جهان بدون هدف خلق نشده‌اند، بلکه انسان از روح الهی و برای مقام خلیفه‌اللهی آفریده شده است. این کرامت، تنها در بستر حکمرانی ولائی حاصل می‌شود؛ چراکه براساس صریح قرآن کریم، خلیفه‌اللهی منوط به «علم به اسمای الهی» است و این علم در

اختیار معصومین(ع) و جانشینان آنها قرار داده شده است (میراحمدی، ۱۴۰۰: ۹۰)؛ بنابراین تنها نظام سیاسی مشروع، نظام امامت و ولایت است.

بر این اساس، ماهیت حکمرانی متعالی برآمده از توحید، الزامات و اقتضائاتی دارد. ازجمله اینکه مبتنی بر عینیت دین، اخلاق و سیاست است و نمی‌تواند سکولار باشد. به دنبال آن، رهبر سیاسی نیز، باید همان رهبر دینی باشد؛ چراکه «مفهوم رهبر دینی و مذهبی، رهبری در همه شئون جامعه بوده و اسلام، هدایت و سعادت جامعه را در تمام شئون و ابعاد بر عهده گرفته است» (امام خمینی(ره)، ۱۳۷۰، ۴: ۱۶۷). ضرورت حاکمیت فقیه جامع‌الشرایط در زمان غیبت معصوم(ع)، در اصول ۵، ۱۰۷ و ۱۰۹ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به‌خوبی جانمایی شده، و در اصل ۱۰۹، «صلاحیت لازم برای افتاء در ابواب مختلف فقه»، به‌عنوان اولین صفت رهبر جامعه دینی، تبیین شده است. حتی در صورت تعدد فقها، اولویت با شخصی است که بینش فقهی و سیاسی قوی‌تری داشته باشد. اساساً «در سیاست الهی، انبیا، شغلشان سیاست است که مردم را در صراط مستقیم و صلاح جامعه حرکت می‌دهند» (امام خمینی(ره)، ۱۳۸۱: ۲۴۷). در واقع، امر سیاسی اسلامی با تکیه بر بنیان‌های معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و جامعه‌شناختی توحیدی، به حکمرانی متعالی می‌انجامد، اما در امر سیاسی سکولار، قلمرو دین و رهبران دینی، به کلیسا و شئون فردی محدود می‌شود و حکومت و سیاست در دست انسان قدرتمندتر قرار می‌گیرد؛ چراکه محور سیاست، قدرت است نه فضیلت و سعادت. تجربه مردسالاری‌های سکولار نشان داده است که جداسازی امر سیاسی از امر دینی (سکولاریسم)، در نهایت به توتالیتاریسم و استبداد مدرن و بحران مشروعیت ختم می‌شود (راش، ۱۳۹۱: ۸۰).

۲. محیط شبکه‌ای و یک‌پارچگی؛ نظام ولاء

تحقق و اجرای نرم‌افزار حکمرانی، محیط و بستری (سیستم عامل) متناسب با خودش را اقتضا می‌کند. برخلاف امر سیاسی سکولار که سیاست و قدرت (سلطه) را در بستر فردگرایی و از مجرای گسست پیوندها، محقق می‌سازد، سیاست و هدایت در اسلام، در محیط روابط شبکه‌ای مبتنی بر پیوستگی اندام‌وار جریان می‌یابد که درون آن، تمام عاملیت‌های جامعه، همچون اعضای یک بدن به یکدیگر متصل‌السا. این اتصال که یک پیوستگی حقیقی و تکوینی است (نه قراردادی و اعتباری)، «نظام ولاء» نامیده می‌شود که به‌صورت افقی با پیوند اُخوت بین آحاد جامعه (ولاء عرضی) و به‌صورت عمودی با پیوند اُبوت بین امام با جامعه (ولاء طولی)، یک کل واحد می‌سازد (شاه‌آبادی،

۱۳۹۹: ۷۲). در این محیط حکمرانی، نظام‌سازی، دولت‌سازی، جامعه‌سازی و تمدن‌سازی با محیط حکمرانی سکولار تفاوت ماهوی دارد و با ارجاع جامعه به عقلانیت جامعه توحیدی، یک نظم مدنی متعالی می‌آفریند.

در بستر نظام ولاء، اولاً، «نظام‌سازی و دولت‌سازی»، با سلوک تشکیلاتی مبتنی بر رفق و مدارا و تعامل، از قاعده جامعه می‌جوشد. این رویکرد حکمرانی به تعبیر امیر مؤمنان علی علیه‌السلام، سبب پیوند محکم بین نظام سیاسی و مردم و اقبال عمومی و اطمینان و خوشبینی حاکم در تکیه به آنان می‌شود. در این راستا، به مالک اشتر می‌فرماید: «هیچ وسیله‌ای برای جلب اعتماد والی به رعیت بهتر از احسان به مردم، کاهش هزینه‌های زندگی و عدم اجبار آنها به کاری که دوست ندارند، نیست. پس در این راه آن‌قدر بکوش تا به وفاداری رعیت، خوشبین شوی»^۱ (نهج البلاغه، نامه ۵۳)؛ چراکه هر کس از احسان تو (حاکم) اطمینان یافت، دلسوز حکومت می‌شود»^۲ (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق: ۵۵۴). ثانیاً، «جامعه‌سازی و امت‌سازی» در نظام ولاء، در تعامل حکومت با مردم مبتنی بر رفق، مدارا و استیفای حقوق جامعه، و در تعامل مردم با یکدیگر، مبتنی بر «حب ذات» است. حب ذات به‌عنوان امری فطری، فراگیرترین و مستحکم‌ترین عامل پیوند انسان‌ها به یکدیگر برای تشکیل جامعه است؛ چراکه منشا عاملیت فردی و کنش ارادی انسان، حب ذات است و بنا نهادن کنش‌های جمعی و تعاملات مدنی بر این امر، بدین معنا است که هر کسی، سود و زیان دیگران را سود و زیان خویش بداند؛ بنابراین امام علی (ع) به امام مجتبی (ع) فرمود «ای فرزند عزیز، نفس خویش را میزانی بین خود و بین دیگران قرار ده، پس از برای دیگران دوست بدار آنچه را که برای خودت دوست می‌داری، و خوش ندار برای دیگران آنچه را برای خودت خوش نداری» (نهج البلاغه، نامه ۳۱). از این رو، امام خمینی (ره) جامعه متعالی و کشور مطلوب را از ثمرات شکوفایی فطریات انسان می‌شمارند (امام خمینی، ۱۳۸۵، ۱۴: ۳۳). این هم‌سرشتی، جامعه دینی را به هم‌سرنوشتی می‌کشاند و انسان‌ها همچون مسافران سوار بر هواپیما یا کشتی، یا همه با هم به منزل می‌رسند یا همه با هم از رفتن می‌مانند (مطهری، ۱۳۹۴: ۱۸ - ۱۹). براینکه این جامعه‌سازی، «نظام خیر» است که با فراگیری مسئولیت اجتماعی، هر شهروندی هم رفتارش را در برابر دیگران خیرخواهانه می‌کند و هم در صدد

۱. وَاعْلَمُ أَنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ بِأَدْعَى إِلَى حُسْنِ ظَنِّ رَاعٍ بِرَعِيَّتِهِ مِنْ إِحْسَانِهِ إِلَيْهِمْ، وَتَخْفِيفِهِ الْمُتَوَاتِرِ عَلَيْهِمْ، وَ تَرْكِ اسْتِكْرَاهِهِ إِيَّاهُمْ عَلَى مَا لَيْسَ لَهُ قَبْلَهُمْ.

۲. مَنْ وَثَّقَ بِإِحْسَانِكَ أَشْفَقَ عَلَى سُلْطَانِكَ.

اصلاح رفتارهای ناهنجار دیگران بر می‌آید. در این بستر، آموزه‌های اجتماعی اسلام همچون امر به معروف و نهی از منکر تحقق می‌یابد؛ بنابراین اقامه دین و نهادینه‌شدن ارزش‌ها در جامعه در بستر حکمرانی متعالی، نیازمند این محیط است.

۳. غایت متعالی و واقع‌گرایی؛ هدایت محوری

تعیین غایت حیات انسان، به تعریف از او وابسته است. انسان در جهان‌بینی مادی، موجودی تک‌ساحتی و مادی است و هدفش تأمین امنیت و معیشت است، اما در انسان‌شناسی توحیدی، موجودی دارای روح و جسم و حیات دنیوی و اخروی است که اصالت با روح وی است. اینجا نسبت انسان با قدرت، ثروت و هدایت و همچنین با مبدا، مقصد و راه رسیدن به آن تعریف می‌شود. در واقع، یکی از تمایزات اصلی امر سیاسی در اسلام، این است که معنویت و اخلاق، مداخل سیاست و جهت‌دهنده آن است. معنویت تا جایی برجسته است که حتی مکاتب بشری همچون لیبرالیسم که قائل به اباحی‌گری در استفاده از هر وسیله‌ای برای رسیدن به هدف هستند، در مقام بیان و ابراز عقیده، چنین جوازی را برای صاحبان مناصب و حاکمان صادر نمی‌کنند (افتخاری و جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۲: ۱۹)؛ هرچند حکمرانی سکولار، در عمل برای کسب قدرت و افزایش رفاه مادی به هر وسیله‌ای متوسل می‌شود. البته باید توجه کرد که قدرت فی نفسه نه‌تنها زیانبار نیست، بلکه اسلام به یک معنا، قدرت را تبلیغ کرده است، اما قدرتی که نه‌تنها نیچه‌ای و ماکیاولیستی نیست، بلکه خالق همه صفات عالی انسانی است (امام خمینی، ۱۳۷۸، ۲۱: ۶۰۲)؛ بنابراین سیاست داخلی و خارجی، راهبردها، رویه‌ها و ابزارها در مرزهای اخلاق و معنویت شکل می‌یابد و حیات اجتماعی برآمده از این رویکرد، بر محور فقه و اخلاق سامان می‌گیرد، نه بر محور حقوق؛ بدین معنا که حکمرانی متعالی به فقه، اخلاق، حقوق، قانون، ضمانت اجرای درونی و ضمانت اجرای بیرونی نیازمند است، اما دال مرکزی و جهت حرکت از اخلاق، فقه و ضمانت اجرای درونی به اداره جامعه و قانون است؛ چراکه غایت هدایت با اراده و اختیار انسان به‌دست می‌آید.

۴. قلمرو متعالی و فراگیری؛ جهان‌شمولی

ترسیم جغرافیای حکمرانی متعالی بر مبنای امر سیاسی اسلامی، بر مرزهای انسانیت منطبق است و ظرفیتی جهان‌شمول، فرازمانی و فرامکانی دارد. این ظرفیت در رابطه‌ای عقلانی با غایت دین اسلام تعریف می‌شود. هنگامی که هدف، تکامل و سعادت بشری باشد، مرزهای دولت - ملت فرو می‌ریزد و هیچ مرز جغرافیایی نمی‌تواند ولایت را مقید کند. هر جا که بشری تنفس می‌کند، گستره اعمال ولایت است؛ البته ممکن است این قلمرو در هر شرایطی، فعلیت پیدا نکند و محدودیت‌هایی این

جغرافیا را برش بزند. به اعتقاد امام خمینی (ره)، «سیاست صدر اسلام یک سیاست جهانی بود. پیغمبر اکرم (ص) دستش را دراز کرده بود در اطراف عالم و عالم را به اسلام دعوت می کرد، به سیاست اسلامی» (امام خمینی، ۱۳۷۰، ۱۷: ۱۳۸). به علاوه هیچ مقطع زمانی، احتیاج به چنین ولایتی موضوعاً از بین نمی رود؛ زیرا مراحل تکامل بشریت تا زمانی که زندگی انسان در این دنیا ادامه دارد، به حکم عقل تمام شدنی نیست؛ البته ولایت مطلقه فقیه و قلمرو جهانی آن به معنای استخدام گری، سلطه طلبی، کشورگشایی و تمامیت خواهی (توتالیترایسم) نیست، بلکه برعکس از تمام سطوح نظام سیاسی، استبدادزدایی می کند؛ چراکه اولاً، حاکم الهی بر اساس مصالح مسلمین در چارچوب عقلانیت و حیانی رفتار می کند، نه بر اساس منافع شخصی و امیال نفسانی و ثانیاً، این مشروعیت در عین مطلقه بودن، مادام الشرایط و لحظه ای است که اگر حاکم، یک «آن» بر خلاف وظیفه و شئونش رفتار کند، خود به خود منعزل می شود و مشروعیت خویش را از دست می دهد؛ بنابراین امام (ره) می فرماید: «برای نافذبودن حکم ولی فقیه علاوه بر فقاقت و عدالت وی و پذیرش مردم، شرط سنگین دیگری نیز وجود دارد... اگر یک گناه صغیره هم بکند (امام خمینی، ۱۳۸۵، ۱۱: ۳۰۶)، اگر در یک مورد دیکتاتوری بکند، از ولایت ساقط می شود (امام خمینی، ۱۳۸۵، ۱۰: ۷۲). برخلاف حکمرانی های سکولار که با محوریت قدرت و سلطه، در صدد جهانی سازی خویش هستند، حکمرانی متعالی، با محوریت کرامت و فطرت، ذاتاً جهانی است و با تحقق آن، آزادی، عدالت، حقوق بشر و کرامت انسانی به بیشترین حد خود می رسد.

۵. عاملیت مشارکتی و کنشگرایی؛ مردم پایگی

در اسلام، سیاست، هدایت انسان ها در راستای خیر حقیقی است که با انتخاب و کنش ارادی انسان به دست می آید. از آنجا که هدایت، حق هر انسانی است، سیاست نیز، هم حق همگانی و هم مسئولیت عمومی است. بدین سان، مجری سیاست در واقع تمام افراد جامعه هستند که در تدبیر سرنوشت عمومی خویش مشارکت دارند. اینجا حکمرانی به عنوان شبکه توزیع حقوق و تکالیف در عاملیت های جامعه، نقش مهمی در هدایت همگانی بر عهده دارد که اگر به درستی صورت نگیرد، قطعاً هدایت و سعادت جامعه دچار اختلال می شود. در حکمرانی متعالی، ایدئولوژی و نرم افزار به عنوان معنا ساز، ساختار و کار گزار به عنوان بستر ساز (مقام معظم رهبری، ۱۳۹۳/۰۱/۰۱)، جامعه مدنی و حلقه های میانی به عنوان جهت ساز (۱۴۰۲/۱۱/۱۶) و اراده عمومی و مردم به عنوان کار ساز (۱۳۹۳/۱۱/۲۹)، جانمایی می شوند. امام خمینی (ره) برای کمال انسانی و بلوغ مدنی جامعه، الگوی

جمهوری اسلامی را به عنوان زیرساخت جانمایی این عاملیت‌ها طراحی کردند؛ الگویی که برخلاف مردم‌سالاری‌های غربی و مدعیان جمهوریت، نقش اختیار و اراده مردم را صوری و فرمایشی نمی‌داند، بلکه به اعتقاد امام «همه چیز، اختیار دست خود مردم است، و کلایشان را خودشان تعیین می‌کنند» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۱۵۲) و «این مردم هستند که باید افراد کاردان و قابل اعتماد خود را انتخاب کنند و مسئولیت امور را به دست آنان بسپارند» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۵: ۱۳۷). علت این امر کاملاً مبرهن است؛ چرا که هدایت و سعادت، کاملاً اختیاری و ارادی است و اساساً حکومت دینی، بسترهای شکوفایی و فعلیت اراده و کرامت انسان را فراهم می‌سازد؛ بنابراین امامین انقلاب همواره مردم را صاحبان انقلاب معرفی کرده (مقام معظم رهبری، ۱۳۶۸/۴/۲۵) و انقلاب اسلامی را تجلی کرامت و دوره آقایی مردم می‌دانند (مقام معظم رهبری، ۱۳۶۹/۱۰/۱۱). برتر از آن، خدای متعال نیز در قرآن هویت خلیفه‌اللهی را برای مؤمنان تعریف می‌کند (بقره: ۳۰) و انبیا در صدد تحقق این هویت در قالب رابطه مسئولانه و آگاهانه بین انسان، خدا و جامعه بودند تا آنها را متوجه حقیقت وجودی خویش سازند. بدون تردید این هویت اجتماعی، شهروند را به کنشگر فعال تبدیل می‌کند. افزون بر این، موازنه میان حق و تکلیف در سیاست توحیدی و سطح گسترده نظارت اجتماعی «نظارت مردم بر حکومت، نظارت حکومت بر مردم، نظارت حکومت بر حکومت و نظارت مردم بر مردم» هم جامعه را به تعادل می‌رساند و هم سرمایه اجتماعی و مشارکت مردمی را فراهم می‌کند و در نتیجه سبب افزایش کارآمدی می‌شود.

۶. سازوکار روزآمد و پاسخگویی؛ پویایی اجتهادی

شبکه‌ای شدن جوامع و گسترش نیازهای ترکیبی انسان دیجیتال، بسیاری از دستگاه‌های حکمرانی را دچار ناکارآمدی و بن‌بست کرده است. چالش اساسی رویکردهای قدرت‌محور مدرن و پست مدرن، این است که خود را در حصار عقلانیت ابزاری و سازوکارهای پوزیتیویستی محبوس کرده‌اند؛ البته این سازوکارها ممکن است تا حدی جامعه را در ساحت تکنیک و رفاه پیش ببرد، اما نمی‌تواند نیازهای اصلی انسان (معنویت، عدالت، کرامت و عواطف انسانی) را پاسخ دهد که به از خودبیگانگی و اضطراب انسان معاصر در زیست تمدن غرب منجر شده است (ریتزر، ۱۳۷۹: ۷۶۵). در سوی دیگر، حکمرانی متعالی، به‌رغم ثبات در ماهیت و اصول، با نوعی انعطاف برآمده از مبانی توحیدی، سازوکارهای فقهی بن‌بست‌ناپذیر (مانند ولایت مطلقه فقیه، حکم حکومتی، مصلحت، اجتهاد و احکام سلسله‌مراتبی) را در اختیار نهاد علم و دین و رهبر جامعه دینی می‌گذارد تا متناسب با شرایط

مکانی و زمانی، منابع متعدد «حس، تجربه، عقل، وحی و شهود» را به کار گیرد و بهترین نسخه تدبیر جامعه را استنباط کند. تجلی عقلانیت اجتهادی شیعی، با ضرب تكثر منابع در تكثر روش به اوج می‌رسد؛ البته منظور از تكثر روشی، آنارشیسم روشی یا امکان استفاده از هر روشی در هر موضوعی، بدون وجود معیاری سنجیده نیست، بلکه منظور، تناسب موضوع با روش است؛ بنابراین تمامی فقه در خدمت تدبیر انسان از گهواره تا واپسین لحظات زندگی اوست و از کتاب طهارت تا ابواب حدود و دیات در نگرشی نظام‌مند با عنوان «فقه حکومتی» در خدمت تدبیر امر جامعه به مثابه قانونمندی‌های جامعه است. افزون بر این، جامعیت دین اسلام این پویایی و پاسخگویی را دوچندان می‌کند. «دین اسلام مکتبی است که برخلاف مکاتب غیر توحیدی، در تمام شئون فردی، اجتماعی، مادی، معنوی، فرهنگی، سیاسی، نظامی و اقتصادی، دخالت و نظارت دارد و از هیچ نکته ولو بسیار ناچیز که در تربیت انسان و جامعه و پیشرفت مادی و معنوی نقش دارد، فروگذار ننموده است» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ۲۱: ۴۰۲ - ۴۰۳).

۷. عقلانیت کارکردی و اثربخشی؛ کارآمدی

فلسفه امر سیاسی، تدبیر انسان و اجتماع و فعلیت‌بخشی به استعدادها و ظرفیت‌های انسانی است. در این راستا، هرچه دانش سیاسی بتواند حکمت نظری‌اش را به حکمت عملی امتداد بخشد، میزان توفیق و ارزشمندی آن در تدبیر جامعه بیشتر است. در این معنا، اثربخشی و عقلانیت کارکردی، توان تحقق اهداف با تطبیق مسائل بر مبانی و راهبری جامعه است. کارآمدی با مشروعیت (در مفهوم جامعه‌شناختی)، دو روی یک سکه است و به تعبیر مقام معظم رهبری (مدظله‌العالی)، «مشروعیت همه ما، بسته به انجام وظیفه و کارایی در انجام آن است. هر جا کارآمدی نباشد، مشروعیت از بین خواهد رفت.» (۱۳۸۳/۰۶/۳۱)؛ البته این تبیین به معنای رویکردهای پراگماتیستی سودنگر و پلورالیستی پست‌مدرن نیست، بلکه ناظر به ضرورت امتداد حکمت نظری به حکمت عملی و ایجاد تعادل و توازن بین نظر و عمل است؛ چراکه در سیاست متعالیه، حکمت، «علم تدبیر و راهبری» (صدر، ۱۳۹۶: ۲۸۴) و حکمرانی، «سازوکار چگونگی» آن است (Johnson, 1997: 9)؛ بنابراین سازمان ملل در برنامه توسعه سال ۲۰۰۴، یکی از ویژگی‌های اصلی حکمرانی را «کارایی» به معنای توانایی دولت در عرضه خدمات عمومی و نیازهای اولیه به صورت موثر و کارآمد تعریف می‌کند. این امر سبب افزایش گرایش عمومی به حاکمیت می‌شود (افخمی و رضایی، ۱۳۹۹: ۱۲). حکمرانی

متعالی به دلیل اتکا بر نظام دانایی جامع، اتکا بر منابع وحیانی و عقلانی و اتکا بر سازوکارهای اجتماعی و پویا، بیشترین ظرفیت را برای پاسخگویی به نیازهای انسان و راهبری جامعه دارد.

۸. چشم‌انداز و تصویر آینده؛ آرمان‌شهری

انسان بیش از اتکا به گذشته، با امید به آینده زندگی می‌کند و جهان آینده، موضوع و هدف اقدامات اوست. این حقیقت انسان‌شناختی، همواره حکما را به ترسیم الهیات آرمان‌شهری و طراحی الگوی حکمرانی متعالی واداشته است. به‌رغم اختلاف جدی رویکردهای معرفتی در سنجه‌های فضیلت و ردیلت، همه آنها به‌نوعی، مقصد کمال‌گرایی انسان را به رویای اتوپایی و آرمان‌شهری ختم کرده‌اند؛ به‌عنوان مثال، «آرمان‌شهر» افلاطون در رساله جمهور، «خیر برین» ارسطو در اخلاق نیکوماخوس، «مدینه فاضله» فارابی در سیاست مدنی، «جامعه عقلانی - اخلاقی» هابرماس در کتاب پراگماتیک چیست، «کمون نهایی» مارکس در مانفیسست حزب کمونیست، «حیات معقول» علامه جعفری در کتاب قرآن نماد حیات معقول، «نظام امام و امت» در اندیشه امام خمینی (ره) و «جامعه آرمانی» در ادبیات آیت‌الله خامنه‌ای (مدظله‌العالی)، همگی نشان از تکاپوی حکما برای ترسیم افق مطلوب است. اساساً تصویر آینده با ارجاع همواره انسان و جامعه بین وضع موجود و افق مطلوب، یک مسیر عقلانی برای هم‌جهت‌کردن، هویت‌سازی جمعی، تحقق فضائل جمعی و تربیت کاروانی جامعه است (برزگر، ۱۴۰۲: ۲۲۰). این آینده‌سازی در منطق توحیدی، با حسن ظن به خداوند و ایمان به وعده‌های صادق الهی است که حرکت‌کردن با این روحیه، سکینه و آرامش الهی را بر دل‌های مؤمنان می‌نشانند. (مقام معظم رهبری، ۱۳۹۴/۰۶/۱۲) این امر، تنها فرضیه علمی، رویای خیالی یا آرمان‌گرایی انتزاعی نیست؛ بلکه واقعیت انسان‌شناختی و جامعه‌شناختی در مهندسی جامعه است که میل به اقدام جمعی و اراده عمومی را برای ساخت واقعیت اجتماعی آینده، تقویت می‌کند و جامعه را با «آرمان‌گرایی واقع‌بینانه» به سمت قله حرکت می‌دهد، به‌ویژه اگر متکی به منبعی قطعی و خطاناپذیر همچون وحی باشد. به همین دلیل، آینده‌پژوهی را «دانش اقدام» نامیده‌اند. «آموزه مهدویت» به‌عنوان افق حکمرانی متعالی در اسلام، از یک‌سو، سبب پویایی، امید به آینده، تلاش برای تطبیق با آرمان‌شهر و تاب‌آوری جامعه در برابر بحران‌ها می‌شود، و از سوی دیگر، ساختار اجتماعی و حریم هنجاری برای کنش‌های جمعی ترسیم می‌کند که رفتار انسان را جهت می‌دهد و از توقف و عقب‌گرد جلوگیری می‌کند (شاکری زواردهی و شاهرخی ساردو، ۱۳۹۲: ۸ - ۲۴).

جدول ۱. سنجه‌ها و مختصات حکمرانی متعالی

ردیف	مختصات حکمرانی	معیار سنجش	مختصات حکمرانی	الزامات و برایندها
۱	ماهیت	نرم‌افزاری	توحیدمحوری	۱. مشروعیت الهی ۲. عینیت دین، سیاست و اخلاق و یگانگی رهبر دینی و سیاسی ۳. جامعیت مبانی و منابع در طراحی تدبیر
۲	محیط	یک‌پارچگی	نظام امام و امت (ولای عرضی و طولی)	۱. پیوستگی اندام‌وار، مسئولیت اجتماعی و عدالت اجتماعی ۲. دولت‌سازی مبتنی بر رفق، مدارا و تعامل و برآمده از قاعده جامعه ۳. جامعه‌سازی و امت‌سازی مبتنی بر فطرت و حب ذات ۴. مردم‌سالاری دینی، یگانه محیط تحقق خلیفه‌اللهی
۳	غایت	واقع‌گرایی	هدایت‌محوری	۱. انسان سیاسی؛ ترابط فعل ارادی و هدایت ۲. تدبیر مبتنی بر فقه و اخلاق و معنویت ۳. حرکت کاروانی و رشد جمعی
۴	قلمرو	فراگیری	جهان‌شمولی	۱. تناظر غایت و قلمرو؛ جهان‌شمولی ۲. عقلانیت و ولایت مطلقه فقیه ۳. کرامت محوری و فطرت ۴. وحدت و اتحاد (ایدئولوژیک، راهبردی و فطری)
۵	عاملیت	گنش‌گرایی	عدالت و مردم‌پایگی	۱. هدایت و مردم‌پایگی (همه مردم مجری سیاست هستند). ۲. توزیع عاملیت‌ها و نقش‌دهی عادلانه (حکمت، عدالت و عقلانیت) ۳. شایسته‌سالاری و افزایش مشارکت اجتماعی و سیاسی
۶	سازوکار	پاسخ‌گویی	پویایی اجتهادی	۱. ثبات در ذات و انعطاف در سازوکار ۲. جامعیت اسلام و اجتهاد پویا ۳. تکرر روش و منابع معرفتی (حس، عقل، وحی) ۴. عقلانیت و حل نزاحمات و نبیست‌ناپذیری
۷	کارکرد	اثربخشی	کارآمدی	۱. امتداد و تعادل حکمت نظری و عملی ۲. عقلانیت کارکردی و واقع‌گرایی ۳. تناظر زنجیره حکمرانی و سیاست‌گذاری
۸	چشم‌انداز	برنامه‌مندی	آرمان‌شهری	۱. نوع خالص؛ امیدآفرینی دائمی ۲. کمال‌گرایی؛ آرمان‌گرایی واقع‌بینانه ۳. پیشرفت دائمی و همه‌جانبه؛ جهت‌دهی اراده عمومی

نتیجه‌گیری

انسان به‌خودی‌خود موجودی سیاسی است و بیشترین مراتب رشد انسانی او در زیست سیاسی به‌دست می‌آید. دال مرکزی سیاست، امر سیاسی است که الگوی حکمرانی را معنا می‌بخشد. این پژوهش با صورت‌بندی و ارزیابی امر سیاسی در دو رویکرد سکولار و اسلامی، به واکاوی تطبیقی و چندسطحی ماهیت، محیط، غایت، قلمرو، عاملیت، سازوکار، کارکرد و چشم‌انداز امر سیاسی اسلامی پرداخته است و با معنابخشی به مختصات حکمرانی (یکپارچگی، واقع‌گرایی، فراگیری، کنشگرایی، پاسخگویی، اثربخشی و برنامه‌مندی) در بستر عقلانیت جامع توحیدی (برنامه جامع کنش ارادی و مبنای توجیه فعل اختیاری)، مختصات حکمرانی متعالی را ترسیم کرده است. امر سیاسی اسلامی با تکیه بر بنیان‌های معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، ارزش‌شناختی و روش‌شناختی توحیدی، حکمرانی جامع و متعالی را نظریه‌پردازی می‌کند که به تحقق نظم مدنی متعالی می‌انجامد. مختصات این حکمرانی عبارت است از: توحیدمحوری، نظام ولاء امام و امت، هدایت‌محوری، جهان‌شمولی، مردم‌پایگی، پویایی اجتهادی، کارآمدی و برنامه‌مندی. بدین صورت که تمام عاملیت‌های جامعه به‌صورت شبکه‌ای و تعاملی در بستر نظام ولاء (عرضی و طولی)، به‌مثابه یک پیکر، با هم پیوند دارند. در این بستر، این‌همانی امر سیاسی و امر دینی، جغرافیای سیاست را به تمام ابعاد وجود انسان در مرزهای بشری گسترش می‌دهد. از آنجا که غایت سیاست، هدایت انسان است و هدایت با اراده و اختیار به‌دست می‌آید، در حکمرانی متعالی، همه مردم، مجری سیاست هستند که همواره حرکت و کنش‌های خود را با آرمان‌شهر، ارزیابی و بازسازی می‌کنند. در این راستا، کاربرست عقلانیت اجتهادی و فقه پویا برای پاسخ به نیازهای نوپدید، سبب روزآمدی و کارآمدی آن است. پیشنهاد این پژوهش این است که هر کدام از مختصات حکمرانی متعالی در پیوند با مسائل جامعه، به‌صورت تفصیلی و تطبیقی، واکاوی شود و نسخه تجویز متناسب با آن استخراج شود.

فهرست منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

خمینی، سید روح الله (۱۳۷۰). *صحیفه نور*، ۲۱ جلدی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.

خمینی، سید روح الله (۱۳۷۸). *شرح چهل حدیث (اربعین حدیث)*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

خمینی، سید روح الله (۱۳۸۱). *تفسیر سوره حمد*، چاپ ششم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

خمینی، سید روح الله (۱۳۸۵). *صحیفه امام*، ۲۲ جلدی، چاپ چهارم، تهران: مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی (ره).

خامنه‌ای، سید علی. *بیانات، مؤسسه تنظیم و نشر آثار مقام معظم رهبری (مدظله العالی)*.
آقابخش، علی و افشاری راد، مینو (۱۳۸۳). *فرهنگ علوم سیاسی*، تهران: مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران.

افتخاری و جمعی از نویسندگان (۱۳۹۲). *مفهوم‌شناسی سیاسی در اندیشه امام خمینی (ره)*، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام.

افخمی، محمدامین و رضایی، عمار (۱۳۹۹). *حکمرانی خوب و حکمرانی متعالی؛ شباهت‌ها و افتراق‌ها*، دومین همایش ملی حکمرانی اسلامی، مدرسه عالی حکمرانی شهید بهشتی.

انصاری، منصور و سهرابی فرزانه (۱۳۹۱). *تولد مفهوم امر سیاسی: تحولات عینی و ذهنی، فصلنامه تخصصی علوم سیاسی*، ش ۲۱: ۷-۲۱.

برزگر، ابراهیم (۱۴۰۲). *صراط: سیاست‌فهمی و سیاست‌ورزی در اندیشه حضرت آیت الله خامنه‌ای (مدظله العالی)*، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.

برگر، پیتر آل (۱۳۸۰). *افول سکولاریسم*، ترجمه افشار امیری. تهران: نشر پنگان.

بحرانی، مرتضی (۱۳۹۲). *امر سیاسی، پژوهشگاه علوم سیاسی*، ۸ (۴): ۷۹-۹۶.

پیتون، پال، ۱۳۸۳، *دلوز و امر سیاسی*، ترجمه محمود رافع، تهران: گام نو.

تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰ق). *غررالحکم و دررالکلم*، قم: دارالکتاب الاسلامی.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۳). *خمس رسائل*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

دریفوس، هیوبرت و رابینو، پل (۱۳۷۱). میشل فوکو: فراسوی ساخت‌گرایی و هرمنوتیک، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشرنی.

دوورژه، موریس (۱۳۶۹). اصول علم سیاست، ترجمه ابولفضل قاضی، تهران: امیرکبیر.
راش، مایکل (۱۳۹۱). جامعه و سیاست: مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی، چاپ یازدهم، ترجمه منوچهر صبور، تهران: سمت.

رسولی فینی، مهدی و حسنی‌فر، عبدالرحمن (۱۳۹۵). مبانی و چارچوب‌های عقلانیت سیاسی از منظر قرآن کریم، پژوهش‌های سیاسی و بین‌المللی، شماره ۲۹.

ریتزر، جورج (۱۳۷۹). نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر، چاپ چهارم، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.

شاکی زواردهی، روح‌الله و شاهرخی ساردو، رضوانه (۱۳۹۲). مهدویت و آینده‌پژوهی، فصلنامه انتظار موعود، ۱۳ (۴۰): ۷-۳۰.

صدرا، علیرضا (۱۳۹۶). خوانش سیاسی متون حکمت متعالیه، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
فارابی، ابو نصر (۱۳۸۲). فصول الممتزعه، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران: نشر سروش.
فارابی، ابو نصر (۱۹۳۰م). احصاء العلوم، مقدمه محمد امین عثمان، بیروت: مکتبه الخانجی.
فارابی، ابو نصر (۱۹۹۰م). آراء اهل المدینه الفاضله و مضاداتها، تحقیق علی بوحلم، بیروت: دارالمکتبه الهلال.

فرزندی، عباسعلی و شعیب، میثم (۱۴۰۳). مبانی و اصول حکمرانی توحیدی در قرآن کریم، حکمرانی متعالی، ۵ (۱۹): ۳۱-۹.

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.

مارش، دیوید و استوکر، جری (۱۳۸۷). روش و نظریه در علوم سیاسی، ترجمه امیرمحمد حاجی‌یوسفی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.

مطهری، مرتضی (۱۳۹۴). جامعه و تاریخ، چاپ سی‌ام، تهران: نشر صدرا.
موفه، شانتال (۱۳۹۱). درباره امر سیاسی، ترجمه منصور انصاری، تهران: رخداد نو.
میراحمدی، منصور (۱۴۰۰). سیاست و حکمرانی قرآنی، تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
میراحمدی، منصور (۱۳۹۰). فقه و امر سیاسی، جستارهای سیاسی معاصر، ۲ (۱): ۱۱۷-۱۳۶.
مقری فیومی، احمد بن محمد (۷۳۴ق). المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، قم: مؤسسه دارالهجره.

میدری، احمد و خیرخواهان، جعفر (۱۳۸۳). **حکمرانی خوب؛ بنیان توسعه**، تهران: مرکز پژوهش‌های مجلس.

نوروزی، محمدجواد (۱۳۸۸). **فلسفه سیاسی اسلام**، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).

وینسنت، اندرو (۱۳۷۱). **نظریه‌های دولت**، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نی.

های، کالین (۱۳۸۵). **درآمدی انتقادی بر تحلیل سیاسی**، ترجمه احمد گل محمدی، تهران: نشر نی.

References

Aristotle. (2018). **Politics (Translator by Enayat. H)** Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian]

Benhabib, Seyla (1996), **Habermas and the Unfinished Project of Modernity**, Cambridge: MIT.

Berger, Peter L. (1999), **The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics**, Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center.

Johnson, I. (1997). **Redefining the Concept of Governance**.

Hopper, T., Powell, A. (1985). "Making sense of research into the organizational and social aspects of management accounting: a review of its underlying assumptions". **Journal of Management Studies**, 22 (5), 429 – 465.

Habermas, J. (1984). **The theory of communicative action: Reason and Rationalization of society**. (vol. 1). tr. T. Macarthy. London: Heinemann.

Schmitt, Karl (1976). **The Concept of the Political**, New Brunswick, RUTGERS University press, UN, 2000, **Governance, Participation and Partnerships**. available at: cyber school bus /habitat/background/bg5.asp

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>

