

تبیین مقایسه‌ای حکمرانی مدرن با حکمرانی حکمی در سه ساحت مبانی، اصول و اهداف

عبدالحسین خسروپناه دزفولی*
میشم بهارلو**

تاریخ تألیف: ۱۴۰۲/۲/۲۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۲

چکیده

مفهوم حکمرانی به معنای عام عبارت است از فرایند نظام‌مند خط مشی‌گذاری و تنظیم‌گری (قانون‌نگاری و ساختارسازی) جهت کنترل، هدایت و راهبری جوامع. با این حال بین حکمرانی مدرن نتولیریستی با حکمرانی حکمی در سه ساحت مبانی، اصول و اهداف تفاوت بسیاری است که برای مقایسه آن، از روش توصیفی-نقدی با فن تحقیق اسنادی استفاده شده است. مبانی حکمرانی مدرن ریشه در اومانیسم، سوبژکتیویسم، سکولاریسم و پسامیناگرایی دارد و به تبع آن، دارای اصولی همچون اصالت فرد، اصالت آزادی، اصالت حق و اصالت مالکیت خصوصی است. با این حال به دلیل آموزه «تقدم حق بر خیر» ایمانوئل کانت در حوزه اهداف به خیر یا سعادت خاص توجه ندارد و به هدایت شبکه بازی‌گران در تعامل با یکدیگر بسنده می‌کند. در مقابل، حکمرانی حکمی با طرح مبانی توحیدی و رئالیسم پنجره‌ای-شبکه‌ای ضمن طرد نسی‌گرایی، غایات خاصی را از جمله حفظ دین، حفظ عقل، حفظ نسل، حفظ نفس و حفظ مال در راستای مقاصد حکمت یعنی عقلانیت، معنویت و عدالت مشخص می‌کند و درنهایت ۲۳ اصل را به عنوان اصول حکمرانی حکمی ترسیم می‌کند.

واژگان کلیدی: حکمرانی مدرن، حکمرانی حکمی، سیاست‌گذاری، تنظیم‌گری، اسلام.

* استادتمام فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی / نویسنده مسئول

(khosropanahdezfuli@gmail.com).

** دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی دانشگاه امام صادق (meysam.bahar1374@gmail.com).

مقدمه

حکمرانی (Governance) به معنای مدرن یکی از مبهم‌ترین مفاهیم موجود در متون اندیشمندان مغرب‌زمین است؛ زیرا علی‌رغم سابقه کاربردش در گذشته، یک مفهوم نوظهور است که اندیشمندان با توجه به اقتضائات جهان در دوران پسا شوروی درباره آن قلم‌فرسایی کرده‌اند. هدف این اندیشمندان نیز ارائه راهکارهای جدید برای کشورداری و جهان‌داری در دوران جدید بود. با این حال می‌توان یک قدر مشترکی از تلقی‌های موجود درباره حکمرانی به دست داد و آن را فرایند نظام‌مند خط‌مشی‌گذاری و تنظیم‌گری (قانون‌نگاری و ساختارسازی) جهت کنترل، هدایت و راهبری جوامع تعریف کرد.

موارد مذکور کارکردهایی از جمله تصمیم‌سازی و تسهیل‌گری را فراهم می‌آورند. تصمیم‌سازی از طریق خطی مشی‌ها و قوانین یعنی رکن اول و بخشی از رکن دوم حکمرانی انجام می‌گیرد. با این حال تنظیم‌گری به معنای انواع مداخلات جهت تحقق اهداف و تضمین منفعت عمومی است که به کمک ساختارسازی و آیین‌های اجرایی امکان‌پذیر است. تسهیل‌گری نیز به معنای آسان‌سازی امور در راستای منفعت عمومی از طریق تکنیک‌ها، روش‌ها و فرایندهاست که از جمله آن، به انواع خدمات الکترونیکی به مشتریان می‌توان اشاره کرد.

پرسش مهم در فهم امر حکمرانی این است که چه نهادی جهت اداره جامعه، متولی ارکان سیاست‌گذاری و تنظیم‌گری بوده و عهده‌دار کدام وظایف است؟ پاسخ به این پرسش در گرو مباحث اندیشه‌ای زیربنایی در سه ساحت مبانی، اهداف و اصول است. پاسخ مذکور می‌تواند تلقی‌های مختلف از حکمرانی را شکل دهد که در این پژوهش، نگارنده ضمن طرح مبانی، اهداف و اصول برآمده از سنت اسلامی، نظریه حکمرانی حکمی را بر آن استوار می‌سازد؛ همان گونه که امروزه حکمرانی مدرن با تمام تلقی‌های مختلفش بر اساس ایدئولوژی نئولیبرالیسم در ساحت مذکور شکل گرفته است.

۱. مفهوم حکمرانی

دولت (State)، حکومت (Government) و حکمرانی (Governance) سه مفهوم متمایز از هم‌اند. اولی اشاره به کلیت ساختار یک نظام سیاسی در یک کشور اشاره دارد؛ در حالی که

دومی به بازوهای اجرایی سیاست‌های کلی نظام سیاسی مربوط می‌شود. هرچند اندیشمندان تعریف یک دستی از حکمرانی ارائه نداده‌اند، نگارنده حکمرانی را -به معنای عام- فرایند نظام‌مند خط مشی‌گذاری و تنظیم‌گری (قانون‌نگاری و ساختارسازی) جهت کنترل، هدایت و راهبری جوامع تعریف می‌کند. اندیشمندان مختلف در پاسخ به این پرسش که چه کسی متولی امر حکمرانی در ارکان سیاست‌گذاری و تنظیم‌گری باید باشد، چند فرض را مطرح کرده‌اند. یک فرض این است که صرفاً نهادهای حکومت (Government) متولی ارکان دوگانه حکمرانی باشند. در این صورت تلقی «حکمرانی به مثابه حکومت» (Governance as Government) مطرح می‌شود. این تلقی به طور سنتی درباره حکمرانی وجود داشته است. در دوره مدرن نیز حکمرانی جماهیر شوروی که مبنایی از جمله دولت حداکثری داشت، بسیار نزدیک به این تلقی است. البته کمیته تحقیق انجمن علوم سیاسی آمریکا نیز در سال ۱۹۴۴ میلادی این ایده «حکمرانی به مثابه حکومت» را مورد استفاده قرار داده بود (Laurence, 2010, p.5).

فرض دوم در پاسخ به پرسش فوق این است که حکومت با مشارکت جامعه مدنی و مردم، متولی ارکان سه‌گانه حکمرانی باشند. این تلقی در قالب «حکمرانی خوب» (Good Governance) نیز در دهه‌های اخیر مطرح شده است، برای مثال بعد از پایان جنگ سرد، سازمان‌های بین‌المللی و چندملیتی مخصوصاً صندوق پول بین‌الملل بانک جهانی (IMF) اصطلاح حکمرانی خوب را پذیرفت؛ همچنین این اصطلاح به قطعنامه کمیسیون حقوقی سازمان ملل و بعدتر طرح کمیسیون اقتصادی و اجتماعی ملل متحد برای آسیا و اقیانوسیه باز می‌گردد که در مجموع حدود هشت ویژگی را برای یک حکومت خوب مطرح کردند. این هشت ویژگی عبارت بودند از: ۱- مشارکت؛ ۲- اجماع محوری؛ ۳- مسئولیت‌پذیری؛ ۴- شفافیت؛ ۵- پاسخگویی؛ ۶- مؤثریت و اثربخشی؛ ۷- عادلانه؛ ۸- دارای شمول (Andrews, 2008, p.407). این معیارها قرار است در قالب جامعه مدنی یا همان تشکلهای مستقل از دولت و از طریق حاکمیت قانون (رکن دوم حکمرانی) تحقق یابد. احزاب در امور سیاسی، سمن‌ها در امور فرهنگی- اجتماعی و بنگاه‌ها در امور اقتصادی از جمله تشکلهای مستقل از دولت هستند و همگی آنها با هم به عنوان جامعه مدنی در حکمرانی خوب نقش ایفا می‌کنند.

فرض سوم این است که جامعه مدنی خود امر حکمرانی را به دست بگیرد. این تعریف که به حکمرانی نوین معروف است، به دو تلقی «حکمرانی به اضافه حکومت» (Governance plus)

(Government) و «حکمرانی منهای حکومت» (Government Governance without) منتهی می‌شود (Laurence, 2010, p.2). حکمرانی به اضافه حکومت بدین معناست که ارکان دوگانه و وظایف مذکور به دست تشکلهای مستقل باشد، اما از دولت و حکومت نیز کمک بگیرند. ادعایی مطرح شده است مبنی بر اینکه جنگ‌های جهانی و جنگ سرد به موجب دخالت بیش از اندازه حکومت‌ها صورت گرفت؛ از این رو به یک حکمرانی نوینی نیاز است تا شبکه‌های اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی بین‌المللی را گسترش دهند. درواقع «حکمرانی نوین» ابزاری برای نظم نوین جهانی است که توسط تشکلهای مستقل و قدرتمند بین‌المللی و از طریق استانداردهای جهانی اداره می‌شود.

فرض چهارم که تا کنون تحقق نیافته است، همان ایده حکمرانی منهای حکومت است. به نظر می‌رسد سیر نئولیبرالیسم در قالب مباحث جهانی شدن به دنبال چنین ایده‌ای است؛ اما درواقع در این فرض سعی می‌شود قدرت حکمرانی نه دست توده مردم و نه دست حکومت، بلکه دست قدرتمندان سرمایه‌داری باشد که تشکلهای مستقل بین‌المللی و ملی را راه‌اندازی می‌کنند.

حال باید دید پاسخ ما به عنوان یک نظام اسلامی به پرسش مذکور چیست؟ برای این منظور لازم است دوباره تأکید شود که تلقی‌های مختلف از حکمرانی، ریشه در مبانی کیهان‌شناختی، انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی و جامعه‌شناختی مکاتب و ایدئولوژی‌های گوناگون دارد. این مبانی به خودی خود یک سلسله اهداف و اصولی را برای امر حکمرانی بازتعریف می‌کنند؛ برای مثال حکمرانی سوسیالیستی با توجه به مبانی ماتریالیستی خود، اصولی از جمله عدالت، اصالت جامعه و حکومت حداکثری را بازتولید می‌کند. در نتیجه مستلزم مداخله حداکثری حکومت و فدا شدن حقوق افراد در ازای مصلحت جمعی است. در مقابل، هرچه سیر لیبرالیسم از تلقی کلاسیک، دولت رفاهی تا نهایتاً نئولیبرالیسم طی می‌شود، اصولی مثل فردگرایی، آزادی و حکومت حداقلی در تعیین نوع حکمرانی تأثیر بیشتری می‌گذارد. درواقع مبانی و اصول مذکور از طریق گفتمان‌سازی و نهادسازی بر فرایند سه‌گانه سیاست‌گذاری، تقنین و ساختارسازی تأثیر می‌گذارند.

به باور نگارنده با توجه به گنجینه هزارساله معارف اسلامی از جمله فقه، اصول فقه، فلسفه و عرفان اسلامی و تولیدات چشمگیر علمی پس از انقلاب اسلامی می‌توان به نظریه‌ای در خصوص حکمرانی اسلامی و ولایی رسید. البته نگارنده با توجه به دیدگاه خود در خصوص مبانی معرفت‌شناختی و روش‌شناسی حکمی-اجتهادی، این تلقی اسلامی را «حکمرانی حکمی» می‌خواند.

۲. مبانی حکمرانی مدرن

حکمرانی نوین از دستاوردهای جهان مدرن است. لازم است ذکر گردد که در این پژوهش، «مدرن» در مقابل سنت و قدیم است. به همین جهت شامل نظرات پست مدرن نیز می‌شود؛ بنابراین باید ابتدا مبانی عام جهان مدرن را شناخت تا معلوم شود که اولاً گوهر مدرن چیست؟ ثانیاً در مقابل گوهر جهان سنت چه تفاوت‌هایی دارند؟ همچنین در چه بستر معرفتی حکمرانی مدرن و حکمرانی نوین مطرح شده است؟ پس از پاسخ به این پرسش‌ها می‌توان اهداف و اصول حکمرانی را بررسی کرد.

واژه مدرن هیچ معادل دقیق فارسی ندارد. مدرن در مقابل تردیشن (Tradition) یا همان سنت مسیحی-غربی است؛ لذا تعبیر جدید در مقابل قدیم تعریف و تفسیر دقیقی نیست. به نظر نگارنده گوهر مدرنیته یک مثلث سه‌ضلعی است که ضلع اصلی آن اومانیزم است. دو ضلع دیگر منشعب از اومانیزم‌اند؛ به گونه‌ای که ضلع معرفتی سوپراکتیویسم و ضلع عملی و جامعه‌شناختی آن، سکولاریسم است. از قرن ۱۸ به بعد، رکن سوپراکتیویسم بر دیگر ابعاد غلبه یافت و لذا اصطلاح «عقلانیت خودبنیاد» به عنوان گوهر مدرنیته معرفی شد؛ از این رو بهتر است این سه اصطلاح توضیح داده شود: مقصود از اومانیزم، سوپراکتیویسم و سکولاریسم چیست و در مقابلشان چه اصطلاحی قرار دارد؟

الف) اومانیزم

اومانیزم به معنای انسان‌گرایی و اصالت انسان است. فدیسم (Fideism) مفهوم مقابل اومانیزم است که در قرون وسطی به عنوان ایمان‌گرایی یا اصالت ایمان تعبیر می‌شد. ادعای اومانیزم استقلال انسان است؛ به گونه‌ای که اگر انسان بخواهد به خدا هم ایمان بیاورد، ایمانی خواهد بود که بعد از اصالت انسان مطرح است. به هر حال در اومانیزم اصالت از آن ایمان نیست. الوین پلانتینگا (Alvin Plantinga)، فیلسوف دین، می‌نویسد ایمان‌گرایی «تکیه انحصاری بر ایمان است که با نوعی تحقیر عقل، به منظور دست‌یابی به حقیقت دینی یا فلسفی است». به همین ترتیب فدیسم مدعی است پیش از تحقیق عقلانی، حقایق را تنها با تکیه بر ایمان می‌توان دریافت (Amesbury, 2022, p.2).

کارلیس لامونت (Corliss Lamont)، فیلسوف مطالعات اومانیسم، به طور کلی اومانیسم را در چند گزاره خلاصه می‌کند؛ از جمله:

(۱) اومانیسم با نوعی متافیزیک مادی و طبیعی شده به جهان نگاه می‌کند که در نتیجه آن، تمام مُثُل فراطبیعی چیزی جز افسانه نیست. در نتیجه جهان چیزی جز ماده و انرژی نیست.

(۲) اخلاقیات ریشه در ارزش‌های انسانی و تجارب موجود در روابط دنیوی باور دارد؛ از جمله شادی، آزادی، پیشرفت دنیوی-اقتصادی، فرهنگی و اخلاقی برای همه نوع بشر صرف نظر از ملت، نژاد یا مذهب.

(۳) باور به امکان برنامه اجتماعی جامع از طریق دموکراسی، صلح و استاندارد بالای زندگی بر اساس مبانی نظم اقتصادی در ساحت ملی و بین‌المللی (Lamont, 1997, p.15).

بحران‌های دوران مدرن مثل جنگ‌های جهانی باعث شد نئولیبرال‌ها این مشکلات را به گردن دولت‌ها بیندازند. حتی برخی اومانیست‌های اولیه دوره رنسانس مثل ماکیاولی، گرچه اخلاق و سیاست را دو ساحت متفاوت از هم می‌دانستند، تنها راه برای جلوگیری از سوء استفاده شهریاران را تأکید بر قانون‌گذاری و پای بندی به قانون معرفی می‌کردند (ماکیاولی، ۱۳۷۷، ص ۱۵۱).

ب) سوژکتیویسم

سوژکتیویسم ضلع معرفتی اومانیسم است. سوژه از زمان کانت به بعد به معنای فاعل شناسا (Subject) به کار رفته است. در حقیقت سوژه (Subject) در مقابل ابژه (Object) یعنی متعلق شناخت است؛ برای مثال شخص الف می‌خواهد درباره یک درخت مطالعه کند. الف سوژه و درخت ابژه الف است. سوژکتیویسم کانت به معنای اصالت فاعل شناسای انسانی یعنی عقلانیت خودبنیاد است. با این حال پس از کانت به نظرات او ایرادهایی وارد شد؛ اما عقلانیت خودبنیاد در شکل‌های مختلف ادامه یافت. اگر بخواهیم یک تعریف کلی از عقلانیت خودبنیاد ارائه دهیم، باید بگوییم در شناخت هست و نیست‌ها و باید و نبایدها آنچه اصالت دارد، عبارت است از عقل، تجربه و منابع معرفتی انسان. پس از کانت فلاسفه به شدت تحت تأثیر او درگیر طرح بحث چیستی معرفت و اهمیت شناخت خود («فاعل شناسا») شدند که با نوعی ابژه قراردادن موضوعات دیگر حتی مسائل متافیزیکی همراه شد؛ از این رو مباحث فلسفی از هستی‌شناسی به سمت معرفت‌شناسی سوق پیدا کرد.

ج) سکولاریسم

ضلع عملی منشعب از اومانیزم، سکولاریسم است. سکولار به معنای این جهان‌گرایی در این عالم مادی است. تعبیر جدایی دین از سیاست یا حتی عرفی‌گرایی ترجمه دقیقی نیست. عرب‌زبان‌ها سکولاریسم را به صورت دقیق‌تر به «العلمانية» مصدر جعلی عالم ترجمه کرده‌اند (مسیری، ۲۰۰۲م، ج ۱، ص ۱۶). نگارنده سکولاریسم را جدایی دنیا از دین و جدایی دنیا از آخرت ترجمه می‌کند. جدایی بدین معنا نیست که یک شخص مدرن آخرت را قبول ندارد، بلکه در آبادانی دنیا با آخرت کار ندارد؛ حال ممکن است منکر آخرت یا معتقد به آن باشد.

چارلز تیلور، فیلسوف جماعت‌گرای کانادایی، در خصوص معنای سکولار معتقد است در جوامع پیشامدرن جهان غرب، سازمان دهی‌های سیاسی به‌نوعی مرتبط با اعتقاد و ایمان به خدا یا بر اساس تصویری از دسترسی به حاقّ واقع (Ultimate Reality) بود. با این حال دولت‌های مدرن غرب آزاد از چنین روابطی هستند. نهاد کلیسا از ساختارهای سیاسی جداست و حضور یا عدم حضور دین کاملاً یک امر شخصی است. سپس تیلور تأکید می‌کند در گذشته‌های نه‌چندان دور، خدا در تمام سطوح رویه‌های اجتماعی و نه فقط سیاسی حضور پررنگ داشت. امکان نداشت انسان غربی بخواهد در امر عمومی مشارکت داشته باشد، اما با مسئله ایمان به خدا و حضورش مواجه نشود؛ به گونه‌ای که گویا جامعه‌ای از عبادت‌کنندگان بودند. با این حال امروزه وقتی شهروندان می‌خواهند در سپهرهای مختلف اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، آموزشی، حرفه‌ای و سرگرمی فعالیت کنند، با هنجارها و اصول برآمده از ایمان به خدا یا حقیقت هستی سروکار ندارند (Taylor, 2007, pp.1-6).

نگاه سکولار خداوند را نهایتاً خالق فاقد ربوبیت وصف می‌کند. درواقع سکولاریسم نفی ربوبیت تشریعی خداوند است. گاهی اوقات سکولاریسم افراطی در مسائل دنیا هم شامل امور فردی و هم اجتماعی شود؛ اما سکولاریسم غالباً در مسائل فردی-معنوی مانع استفاده از دین نمی‌شود، ولی در مسائل اجتماعی-سیاسی جلوگیری می‌کند. سکولاریسم اخیر قایل به طرح ایده‌های دیندارانه در عرصه اقتصاد، سیاست و سایر مسائل حکمرانی نیست.

د) پسامبناگرایی

حکمرانی نئولیبرال رویکردهای مختلفی را از جمله اثبات‌گرایی (Positivism) و پسامبناگرایی (Postfoundationalism) تجربه کرده است. رویکرد اثبات‌گرایانه در حکمرانی

همپوشانی‌هایی با نظریه انتخاب عقلانی داشته است. رویکرد مذکور با تکیه بر اقتصاد نئوکلاسیک به دنبال ترسیم مدل‌هایی از زندگی اجتماعی است که بر پیش‌فرض‌های سطح خرد درباره عقلانیت و بیشینه‌سازی سود برخوردار است. این رویکرد با پیش‌فرض‌هایی همچون حساب گر و منفعت طلب بودن انسان‌ها مدعی است که می‌تواند رفتارهای بازی‌گران اجتماعی را مدل‌سازی و پیش‌بینی کند. این رویکرد برای حکمرانی نوین سبک بازاری را جایگزین سبک سنتی سلسله‌مراتبی می‌کند. سبک سلسله‌مراتبی بر اقتدار از بالا به پایین متمرکز بود؛ اما سبک بازاری بر مبنای رقابت بین بازیگران کف میدان تأکید دارد (Bevir, 2012, p.42).

نظریات مبنایانه پوزیتیویست‌های منطقی، درستی یک گزاره را وابسته به دیگر گزاره‌ها می‌داند که ضرورتاً یکی از آنها بدیهی و صحیح است. در این نگاه، برداشت‌های تجربی روزانه بازی‌گران دارای برخی مفروضات واقعی همچون اشیایی است که اولاً مستقل از افراد مُدرک وجود دارند؛ ثانیاً در طول زمان ادامه‌دارند؛ ثالثاً دیگر افراد نیز می‌توانند آنها را درک کنند (Idem, 2013, p.18). پس به طور خلاصه می‌توان نظریه معرفت مبنایانه را این گونه خلاصه کرد: فرد الف در باورکردن ب موجه است تنها اگر (۱) فرد الف درباره ب خطا نکرده باشد و (۲) الف از یک یا چند گزاره‌ای که به صورت خطاناپذیر به آنها باور دارد، ب را استنتاج کند (Lemos, 2012, p.53).

پسا مبنایگرایی در مقابل این رویکرد قرار می‌گیرد و آشکارا تبیین‌های جامع‌نگر و کل‌گرای مدعی کشف ویژگی‌های اساسی و منطق زندگی سیاسی-اجتماعی را رد می‌کنند. پسامبنایگرایی اغلب با رویکرد تبارشناختی بر بافتار هر گروه و بر اساس احتمال طرح بحث می‌کند و به نوعی عمل‌گرایی منتهی می‌شود (Bevir, 2020, p.6). این رویکرد دوم در حکمرانی مدرن عملاً پلورالیسم را به عنوان یک واقعیت اجتماعی و معرفت‌شناختی پذیرفته است. به همین ترتیب با وجود شبکه بازی‌گران مختلف در جامعه متکثر سبکی از حکمرانی به نام سبک شبکه‌ای شکل می‌گیرد که در آن، بر خلاف رویکرد رقابت‌محور بازاری، مبنای تعامل همکاری، اعتماد و دیپلماسی است (Ibid, p.8).

۳. اصول حکمرانی مدرن

حکمرانی مدرن برای پیش‌برد سیاست‌های خود از برخی اصول ایدئولوژیک بهره می‌گیرد که عملاً مبنای سیاست‌گذاری عمومی است. این اصول به ترتیب عبارت‌اند از: اصل فردگرایی؛ اصل حق؛ اصل آزادی و اصل مالکیت.

اصول چهارگانه فوق هر کدام به‌نوعی از تمامی مبانی سکولاریستی، ساینکتیویستی و اومانیستی تأثیر پذیرفته‌اند؛ برای نمونه اصالت حقوق از این جهت، ریشه در اومانیسم دارد که پاسداشت حقوق انسان مهم‌ترین دغدغه اش است؛ همچنین اصالت حقوق از جهت نگاه استعلایی سوژه انسانی به جهان ابژه نیز قابل بررسی است؛ گویا انسان در مرکز است. علاوه بر این، نگاه سکولار یعنی اصالت‌دادن به حقوق از نگاه این جهانی جنبه دیگر از تأثیرپذیری از مبانی فوق‌الذکر است. به همین ترتیب اصالت فرد، اصالت آزادی و اصالت مالکیت فردی نیز تحت تأثیر مبانی سه‌گانه فوق‌اند.

الف) اصالت فرد

یک بحث جدی در فلسفه اجتماع وجود دارد مبنی بر اینکه آیا اصالت با فرد است یا جامعه یا تاریخ؟ آنچه متن و منشأ جهان اجتماعی را تشکیل می‌دهد، آیا فرد است یا تاریخ یا جامعه؟ این پرسش‌ها کاملاً هستی‌شناختی است. به نظر می‌رسد اصطلاح «فردگرایی» (Individualism) یا اصالت فرد به نام الکسیس دو توکویل ثبت شده است. از نگاه او فردگرایی حکایت از طبیعت انسان خودخواهی دارد که می‌خواهد همه چیز را به سوی دنیای خود سوق دهد. افراد انسان هر یک جدا از هم زندگی می‌کنند و با سرنوشت بقیه غریبه‌اند؛ تا آنجا که از خانواده و دوستان خود نیز جدا می‌شود یا نهایتاً کل بشر برای او همین حلقه کوچک هستند (Tocqueville, 1956, II, p.104). در نتیجه بر خلاف نظر سوسیالیست‌ها و مارکسیست‌ها آنچه متن جامعه انسانی را پر می‌کند، همین جمع‌جبری افراد است نه جامعه و تاریخ. اصالت جامعه و تاریخ در نگاه مارکسیستی باعث می‌شود حکمرانی منتسب به آنها به اسم نفع توده‌ها بر جنبه‌های جمع‌گرایانه مثل مالکیت عمومی یا ملی یا حکومت حداکثری به جای جنبه فردگرایانه‌ای حکمرانی نئولیبرال مثل مالکیت خصوصی یا حکومت حداقلی تأکید کنند.

ب) اصالت حق

یکی از نتایج مستقیم فردگرایی، اصالت‌دادن به حقوق انضمامی افراد در مقابل تکالیف اجتماعی است. هرچند در قرارداد اجتماعی، افراد متعهد به یک سلسله وظایف می‌شوند، عمده حقوق و به تبع آن، سیاست‌گذاری‌ها بر اساس فردیت افراد است. در اینجا بار دیگر اهمیت فلسفه

کانت به‌ویژه در باره عقل عملی برجسته می‌شود. کانت در فلسفه اخلاق مطرح می‌کند که باید به انسان‌ها به عنوان غایت فی نفسه نگاه کرد. در ابتدا این آموزه به نفع انسانیت انسان‌ها تصور می‌شود؛ اما پیامدهایی نیز دارد. این ایده در مقابل تمام نظرات دیگر همچون فایده‌گرایی یا مکاتب کل‌گرا قرار می‌گیرد که می‌خواستند انسان را ابزاری برای رسیدن به هر هدف دیگر از جمله سعادت جمعی به کار گیرند. تأکید بر حقوق انضمامی فردی افراد در مقابل هر گونه تلقی از سعادت، کمال، خیر و... قرار می‌گیرد. کانت با طرح انسان استعلایی، آموزه تقدم حق بر خیر را مطرح کرد و آن قدر بر جریان‌های لیبرال تأثیرگذار بود که در قرن بیستم جان رالز، در کتاب خود تحت عنوان نظریه‌ای در باب عدالت به تأثیرپذیری از کانت در لزوم غایت فی نفسه دیدن انسان و پیش‌فرض قرارداد تقدم «حق بر خیر» تأکید می‌کند (رالز، ۱۳۹۳، ص ۴۴۳).

ج) اصل آزادی

اصل ایدئولوژیک بعدی، اصالت آزادی است. نئولیبرالیست‌ها در تراحم بین اصالت آزادی با اصالت عدالت یا برداشت خاصی از خیر و سعادت، از اصالت آزادی در عرصه‌های مختلف سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی دفاع می‌کنند. جان استوارت میل در خصوص حدود آزادی طی دو اصل استدلال می‌کند که اولاً هیچ فرد انسانی را نمی‌توان به علت اعمالی که انجام می‌دهد (موقعی که آن اعمال به مصالح کسی، جز مصالح خودش لطمه نمی‌زند) مورد بازخواست اجتماع قرار گیرد؛ ثانیاً هر فرد انسانی به علت ارتکاب اعمالی که به مصالح دیگران لطمه می‌زند، بازخواست‌شدنی است و اگر جامعه احساس کرد که می‌تواند حرکات وی را با به‌کاربردن تنبیهات اجتماعی یا قانونی اصلاح کند، مجاز است هر کدام از این دو وسیله را که ضروری تشخیص داد، در مورد وی به کار ببرد (میل، ۱۴۰۰، ص ۵۰).

آیزا برلین با تفکیک «آزادی از مانع» یا همان «آزادی منفی» و «آزادی برای» یا همان «آزادی مثبت» به‌خوبی توضیح داده است که در لیبرالیسم اصیل، آزادی واقعی همان آزادی از مانع است. برلین آشکارا استدلال می‌کند که برخی اندیشمندان هواداران افلاطون و هگل با تفکیک نفس به عالی و سافل، آزادی را عمل بر اساس مقتضیات عقل می‌دانند. برلین که مخالف این تلقی است، آن را آزادی مثبت می‌داند. در آزادی مثبت در صورت تراحم بین خواسته‌های بخش سافل نفس با آنچه از نظر نفس عالی سعادت و خیر به نظر می‌رسد، اصالت با عمل کردن بر اساس مقتضیات

عقل است. علت مخالفت برلین با آزادی مثبت در این است که به زعم او برداشت‌های مختلفی از خیر و سعادت عقلانی توسط گروه‌های مختلف متصور است و عمل بر اساس آنها می‌تواند آزادی منفی را تحت الشعاع قرار دهد (برلین، ۱۳۹۸، ص ۲۳۷). این نگاه در مباحث حکمرانی باعث می‌شود حکومت حداقل دخالت ممکن را در اداره جامعه داشته باشد و اداره امور را به بخش خصوصی (مردم) در اقتصاد و اجتماع مثل بنگاه‌ها و نهادهای جامعه مدنی واگذار کند.

د) اصل مالکیت خصوصی

اصالت حق و اصالت آزادی هر کدام به‌نوعی منشعب از فردگرایی بود. یکی از دیگر نتایج اصالت فرد، اصل مالکیت خصوصی است. جان لاک به عنوان یکی از پدران لیبرالیسم درباره تصاحب زمین و ملک‌های بی‌صاحب استدلال کرده بود که هر کس آزاد است که هر قدر می‌تواند زمین تصرف کند و به زیر کشت ببرد مشروط بر اینکه اولاً قبل از او کسی روی آن کار نکرده باشد؛ ثانیاً زمین به اندازه کافی برای دیگران وجود داشته باشد. شرط دوم به این اشاره دارد که تصرف بیش از حد نیاز در صورت وجود زمین محدود به مثابه در معرض فساد قرار دادن طبیعت است. حتی اگر بتواند همه زمین‌ها را بکار، نمی‌تواند قبل از فاسدشدن به مصرف برساند. با این حال لاک معتقد است با اختراع پول امکان جلوگیری از فاسدشدن سرمایه از طریق فروش در ازای اسکناس فراهم شد؛ در نتیجه انباشت ثروت را توجیه کرد. این گونه لاک از شرط دوم به‌نوعی عقب‌نشینی کرد (لاک، ۱۳۹۲، ص ۲۰۳).

اندیشمندان متأخر استدلال می‌کنند که بر همین مبنا، حکومت حق ندارد در حق و مایملک افراد تصرف کند؛ از این رو لیبرال‌ها نگاه‌های مارکسیستی و سوسیالیستی را مبنی بر مالکیت عمومی قبول ندارند. رابرت نوزیک در خصوص حق تملک استدلال می‌کند هر کسی که چیزی می‌سازد و همه مواد اولیه‌ای را که در فرایند ساخت مصرف می‌شود خریداری کرده یا با پیمانی به دست آورده است، در نتیجه استحقاق تملک آن را دارد؛ از این رو نوزیک با گرفتن مالیات به منظور بازتوزیع ثروت در جامعه موافق نیست. با این حال برخی از دیگر لیبرال‌ها همچون رالز از نوعی ایده بازتوزیع دفاع می‌کنند. به هر حال با پذیرش اصل مالکیت خصوصی، نقش حکومت در اقتصاد حداقلی خواهد شد؛ زیرا مالکیتی ندارد، بلکه حکومت باید تدبیر، زمینه‌سازی و تسهیل‌گری کند تا مالکیت‌های خصوصی، جمعی و غیر دولتی رشد یابند.

۴. اهداف حکمرانی مدرن

گای پترز درباره اهداف حکمرانی می‌نویسد بخش عظیمی از ادبیات این حوزه درباره این مسئله که چه کسی اهداف حکمرانی را تعریف می‌کند، سکوت کرده و بیشتر به تبیین رابطه بازی‌گران دخیل در حکومت پرداخته است. با این حال کارویژه اصلی حکمرانی این است که حکومت‌ها جامعه را کنترل و هدایت کنند (پی‌یر و پترز، ۱۳۹۳، ص ۳۳). به نظر ما نیز این خالی بودن ادبیات حکمرانی از اهداف ریشه در مبانی و اصول فوق‌الذکر به خصوص آموزه تقدم حق بر خیر دارد. چنان‌که مشاهده شد، عمده اندیشمندان لیبرال، در برابر برداشت از خیر و سعادت به عنوان غایتی برای زندگی اجتماعی مقاومت می‌کنند. چارلز تیلور درباره این گرایش لیبرال‌ها استدلال می‌کند که آنها نگران‌اند تأیید هر گونه تکلیف بهانه‌ای شود تا آزادی‌های افراد محدود شود (تیلور و رجایی، ۱۳۹۷، ص ۱۲۴-۱۲۹).

۵. مبانی حکمرانی حکمی

مقصود از مبانی حکمرانی حکمی فلسفه هستی، فلسفه معرفت، فلسفه جهان، فلسفه انسان، فلسفه ارزش و فلسفه دین است. با این حال، این مباحث حجم بسیاری از مطالب را می‌طلبند؛ از این رو نگارنده بدون درگیر شدن در استدلال‌های طولانی، صرفاً در صدد نشان دهد چه مبانی فلسفی‌ای در حکمرانی حکمی و الگوی حاصل از آن نقش دارد.

الف) مبانی هستی‌شناختی حکمی

اولین مبحث، فلسفه هستی یا هستی‌شناسی الهی در برابر نوعی طبیعت‌گرایی و ماده‌گرایی است که پیش‌فرض مبانی چهارگانه فوق‌الذکر برای حکمرانی نوین است. در هستی‌شناسی الهی، اولاً هستی واقعیت خارجی دارد؛ ثانیاً این هستی به دو دسته هستی مستقل و هستی وابسته یا هستی غنی و هستی فقیر تقسیم می‌شود. تمام هستی‌ها در جهان مادی و طبیعت اعم از جمادات، نباتات، حیوانات و انسان‌ها نیازمندند. برهان «وجوب و امکان» اثبات می‌کند که این هستی‌های نیازمند، به هستی مستقل و دارای غنای ذاتی وابسته‌اند که خداوند تبارک و تعالی است. هستی نیز منحصر در عالم ماده نیست و عوالم جبروت و لاهوت نیز در طول این عالم در مراتب بالاتر قرار دارند؛ به گونه‌ای که این عوالم

با یکدیگر روابط ناگسستنی دارند. خداوند نیز دارای صفات قدرت، حکمت، عدالت و ربوبیت به احسن وجه است. اقتضای صفات کمالیه خداوند این است که توحید در ربوبیت، توحید در ولایت و توحید در عبودیت داشته باشد.

توحید در ربوبیت بارها در آیات قرآن کریم از جمله ۱۶۴ سوره انعام، آیه ۲۲ سوره انبیاء و آیه ۲ سوره رعد اشاره شده است و بدین معناست که تسخیر و تدبیر و ارتزاق عالمیان در دست خداوند است. توحید در ولایت نیز به اصل «عدم ولایت» اشاره دارد که مبنی بر آن، ولایت فقط در دست خداوند باید باشد و هیچ کس ولایت ندارد مگر اینکه ولایتش از سوی خداوند تشریع شده باشد (یوسف: ۴۰). توحید در عبودیت نیز به این مسئله می‌پردازد که چگونه ولایت‌مداری را ظهور و بروز دهیم؟ بنیان‌گذار جمهوری اسلامی ایران برای این منظور الگوی «ولایت مطلقه فقیه» را مطرح کرده است.

ب) مبانی انسان‌شناختی فطری

حقیقت انسان، ترکیبی از دوساحت مادی و معنوی است که هر کدام از این دوساحت مراتبی دارند:

- ۱- نفس اماره که رابطه تنگانی با نیازهای مادی و حیوانی انسان دارد.
 - ۲- نفس لّوآمه که وقتی انسان کار خطایی انجام می‌دهد، خودش را سرزنش می‌کند.
 - ۳- نفس مُلهمه که خداوند حسن و قبح اعمال را به آن الهام می‌کند.
 - ۴- نفس مُدرکه که با بخش ادراکی فطرت رابطه تنگاتنگی دارد؛ ضمن امکان شکوفاشدن، می‌تواند در صورت طی کردن مسیر اشتباه و منافی غایت انسانی‌اش، مسخ یا حتی اصلاً رشد یابد.
- این مبنا به سیاست‌گذاران کمک می‌کند به تمامی ساحت‌های انسان توجه داشته باشند و در کنار جنبه‌های مادی انسان از جنبه‌های معنوی او غفلت نکنند. همچنین قایل بودن به فطرت غایت‌مند باعث می‌شود برای انسان یک سعادت و غایت مشخصی قایل شویم؛ آن‌گاه با کمک متون دینی سعی می‌کنیم طرق رسیدن به این غایت را استنباط کنیم. به همین ترتیب مباحثی مثل سرشت، حقوق و کرامت ذاتی انسان که اندیشمندان سیاسی در مبانی انسان‌شناختی خود مطرح می‌کنند، در نظریه حکمرانی حکمی مبتنی بر متون دینی (شریعت) بررسی می‌شود؛ زیرا آگاه‌تر از خالق به مراتب وجودی مخلوق وجود خارجی ندارد.

ج) مبانی معرفت‌شناختی حکمی

بنا بر هستی‌شناسی توحیدی اولاً عوالم مختلفی وجود دارد؛ ثانیاً بین عالم طبیعت و عالم انسانی با عالم ماورا ارتباط وثیقی هست؛ ثالثاً ما به ربوبیت تکوینی و تشریعی الهی قایل ایم؛ یعنی ما باید خدا را با حکمت و ربوبیتش، نه فقط به ذات واجب‌الوجود بودن و خالقیتش بشناسیم. آن قدر حیات انسانی، حیات اجتماعی و حیات عوالم پیچیده است که جز از طریق ربوبیت تکوینی و تشریعی نمی‌توان این حقایق را شناخت.

حکمت اسلامی نیز مطلق آگاهی را به علم حصولی و علم حضوری تقسیم می‌کند. علم حصولی با صورت ذهنی پدید می‌آید. اما علم حضوری علمی است که وجود معلوم (نه صرف صورت ذهنی) نزد عالم حاضر است. حد اعلای علم حضوری، وحی نبوی است. علم حصولی را فلاسفه و اهل منطق به تصور و تصدیق تقسیم می‌کنند. اگر همراه صورت ذهنی حکم باشد، به تصدیق تبدیل می‌شود. اگر حکم همراهش نباشد، تصور است. تصدیق اقسامی دارد:

- ۱) تصدیق تجربی: اگر منشأش حس و تجربه باشد.
- ۲) تصدیق عقلی: اگر منشأش استدلال قیاسی باشد.
- ۳) تصدیق عرفانی: اگر منشأش شهود و اشراق باشد.
- ۴) تصدیق قرآنی و وحیانی: اگر منشأش وحی باشد.

البته هر تصدیقی امکان صدق و کذب دارد (خسروپناه، ۱۳۸۹، ص ۱۳۹). به همین منظور آن علمی صادق است که از منبع، ابزار و معیار درستی معرفت برخوردار باشد. نگارنده برای همین منظور ایده رئالیسم پنجره‌ای-شبه‌ای را در مقابل رئالیسم پیچیده مطرح می‌کند (همو، ۱۳۹۵، ص ۵۲۱). رئالیسم پنجره‌ای از استعاره پنجره بدین منظور استفاده کرده است که اگر چند پنجره باشد و از این پنجره‌ها بخواهید بیرون (عالم واقع) را نگاه کنید، از بخشی از پنجره بخشی از بیرون و از یک بخش دیگر بخش دیگری را خواهید دید. حال اگر کل این پنجره‌ها در اختیار افراد باشد، کل عالم بیرون را خواهند دید. هر مفهومی حکم یک قلاب ماهی‌گیری را دارد نه تور ماهی‌گیری که این پارادایم‌های اثبات‌گرایی یا تفسیرگرایی مطرح می‌کنند. این پارادایم‌ها با یکی-دو پنجره خواستند واقعیت‌های عینی را بشناسند؛ از این رو توصیفشان از واقعیت‌ها عمدتاً جزءنگرانه، غیر دقیق و ناقص است.

ادعای نگارنده این است که واقعیت لایه‌ها و ساحت‌های مختلف دارد. فرض کنید شما با

یک سیب به عنوان یک واقعیت خارجی مواجه شده‌اید. اما این سیب لایه‌ها و ساحت‌های مختلف دارد. گاهی از پنجره زیبایی‌شناسی این سیب را می‌بینید، به یک مفاهیمی می‌رسید؛ گاهی از ساحت فیزیکال سیب را می‌بینید، به مفاهیم وزن و جرم و حجم می‌رسید. گاهی به ساحت شیمیایی این سیب دست می‌یابید و مفاهیم عناصری موجود در سیب را کشف می‌کنید. هر مفهوم مثل تور ماهی‌گیری نیست، بلکه یک قلاب ماهی‌گیری است که با هر مفهوم یک ساحت از واقعیت را می‌فهمید؛ لذا یک سیب را اگر می‌خواهید بفهمید، به صدها مفهوم نیاز دارید. البته هر مفهومی که از این سیب به دست می‌آید، یا مطابق واقع است یا مطابق واقع نیست. اگر مطابق واقع بود، صحیح است؛ اما اگر مطابق نبود، غلط است. در نتیجه دیگر «تقرب به واقع» رئالیسم پیچیده معنا ندارد. البته اگر شخص «الف» ۱۰۰ گزاره صادق درباره سیب داشته باشد و شخص «ب» ۱۵۰ گزاره صادق داشته باشد، آن‌گاه می‌توان گفت شخص «ب» به واقعیت نزدیک‌تر است بدون اینکه دچار نسبی‌گرایی شویم.

(د) مبانی دین‌شناختی اسلامی

به نظر نگارنده اسلام یک دین جامع هم از نظر محتوایی و هم به لحاظ زمانی و مکانی است. این جامعیت بیانگر مسائل بینشی، منشی و کنشی در رابطه انسان با خدا، با خود، با دیگران و با طبیعت و با ماورای طبیعت است. جامعیت محتوایی اسلام و گستردگی آن به نسبت زمان و مکان، ادعایی است که همه فلاسفه، متکلمان، مفسران، فقها و عرفای مسلمان اعم از شیعه و سنی بر آن تأکید داشته‌اند. علاوه بر اتفاق علما، آیات متعدد قرآنی هم از این جاودانگی و گستردگی زمانی و مکانی سخن گفته است؛ از جمله آیه ۲۷ سوره تکوین: «این قرآن به جز تذکری برای عالمیان نیست»^۱ و آیه ۱۰۷ سوره انبیاء: «و تو را نفرستادیم مگر به عنوان رحمتی برای جهانیان»^۲ و آیه ۸۹ سوره نحل: «... و بر تو این کتاب را نازل کردیم که روشنگر هر چیز است و مایه هدایت و رحمت و بشارت برای مسلمانان است»^۳.

۱. إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ.

۲. وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ.

۳. وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ.

هـ) مبانی علم‌شناختی حکمی

برای رسیدن به یک رویکرد دینی سه کار باید انجام دهیم: ۱- توصیف انسان مطلوب؛ ۲- توصیف انسان محقق/ موجود؛ ۳- مسیر تغییر انسان محقق به انسان مطلوب؛ زیرا بر خلاف لیبرال‌ها ما به غایت‌مندی فطری انسان و جامعه و وجود خیر و سعادت مشخص قایلیم. از این رو ارکان دوگانه حکمرانی یعنی سیاست‌گذاری و تنظیم‌گری نیز باید در خدمت این اهداف مطلوب باشند؛ همچنین گفتنی است بنا بر نظر قاطبه علمای شیعه، عقل عملی فقط شأن ادراک حسن و قبح را داراست. اگر عقل را از شأنیت امر و نهی برخوردار بدانیم، آن‌گاه تشریع را شأن آن دانسته و شاری در برابر شارع قرار داده‌ایم و این با توحید در تشریع ناسازگار است. کار عقل، درک مناهات احکام حسن و قبح و نه حکم (باید و نباید) است (خوئی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۱۶).

برای این منظور، حکمرانی حکمی از پارادایم حکمی-اجتهادی بهره می‌برد. این پارادایم از نوعی استراتژی اجتهادی استفاده می‌کند که به سه بخش اول، دوم و سوم تقسیم می‌شود. استراتژی اجتهاد قسم اول برای فهم بیشتر متون دینی و دلالت‌های مطابقی و التزامی متن دینی است. استراتژی اجتهاد قسم دوم اجتهادی برای شناخت انسان محقق است. برای شناخت انسان محقق (موجود) معمولاً از استراتژی قیاسی و استقرایی استفاده می‌شود. اما علاوه بر آن نگارنده در استراتژی اجتهاد قسم دوم از روشی به نام «روش منظومه‌ای-شبکه‌ای» استفاده می‌کند؛ زیرا به نظر نگارنده استراتژی استقرایی و قیاسی کفایت نمی‌کند، بلکه باید یک رویکرد منظومه‌ای-شبکه‌ای را در پیش بگیریم. برای این منظور باید پنج مرحله را طی کرد: (۱) نیازشناسی؛ (۲) استکشاف پرسش‌ها؛ (۳) آگاهی به پیش فرض‌های فلسفی خود درباره طبیعت و انسان؛ (۴) پدیدارشناسی خود پدیده به روش هوسرل. باید دید پدیده خودش را چگونه به ما نشان می‌دهد؛ (۵) مرحله پنجم مرحله استنتاج از پدیده است. استنتاج از پدیده یعنی از پدیده‌ای همچون پدیده طلاق، پدیده خودکشی و... سؤال کنیم. استنتاج پدیده را از کجا به دست می‌آوریم؟ از انسان مطلوبی که با استراتژی اجتهاد قسم اول به دست آوردیم. برای نمونه درباره پدیده خانواده می‌خواهیم تحقیق کنیم. بدین منظور، خانواده مطلوب را از اجتهاد قسم اول باید به دست بیاوریم. سپس آن منظومه و شبکه معنایی به ما پرسش‌هایی می‌دهد. این پرسش‌ها را از پدیده محقق می‌پرسیم. پدیده محقق به نطق در می‌آید و پاسخ به ما می‌دهد. استراتژی اجتهاد قسم سوم نیز اجتهادی برای ساختارسازی است (خسروپناه و عاشوری، ۱۳۹۴، ص ۲۰۰). وقتی می‌خواهیم جامعه را تغییر دهیم و آن جامعه را از

وضع موجود به وضع مطلوب برسانیم، باید سه کار انجام بدهیم: ۱- سیاست‌گذاری (راهبردنویسی)؛ ۲- قانون‌نویسی؛ ۳- ساختارسازی. پیش از این نیز تأکید شد که قانون‌نویسی، مقررات‌زایی و ساختارسازی در درون تنظیم‌گری مطرح می‌شود.

دانشمند علوم دینی برای فهم حکیمانه نصوص دینی می‌بایست از اجتهاد نوع اول استفاده کند. در استراتژی اجتهاد قسم اول سه روش را باید به کار ببریم که عبارت‌اند از: روش استظهاری، روش استنباطی و روش تفسیر شبکه‌ای. روش استظهاری در اصطلاح به معنای ظهورگیری است. روش استظهاری به معنای به‌کارگیری قواعد عام زبان‌شناختی، قواعد خاص زبان‌شناختی و قواعد اخص زبان‌شناختی برای فهم مدلول مطابقی و مدلول التزامی بین و آشکار متن است. روش دوم - بعد از روش استظهار - روش استنباطی است که شهید صدر آن را تحت عنوان تفسیر تجزیه‌ای و تفسیر موضوعی مطرح کرده است. در این روش، سؤال مربوط به پدیده‌های جدید را به متن عرضه می‌کنید و پاسخ خود را دریافت می‌کنید (خسروپناه، ۱۳۹۲، ص ۴۶).

پس از روش استنباطی، نوبت به روش تفسیر شبکه‌ای می‌رسد. این روش به این صورت است که یک واژه‌ای همچون «حکم» در قرآن را انتخاب می‌کنید؛ آن‌گاه واژه حکم را که در قرآن به معنای حکمرانی هم به کار رفته است، جمع می‌کنید. سپس سعی کنید مفاهیم مرتبط با حکم را نیز بیابید؛ آن‌گاه آن مفاهیم را هم با مفاهیم دیگری و آن مفاهیم دیگر نیز با مفاهیم دیگر یک شبکه معنایی شکل می‌دهند و شما یک فهم عمیق‌تری از ترابط بین مفاهیم مرتبط با حکم پیدا می‌کنید؛ لذا می‌توانید معنای پایه حکمرانی را از قرآن به دست بیاورید. البته در همان روش تفسیر شبکه‌ای از روش استظهاری و استنباطی نیز استفاده می‌شود؛ ولی اینجا از یک دلالت التزامی جدیدتر یک شبکه معنایی جدیدتر به دست می‌آید. استراتژی اجتهاد قسم سوم برای تغییر انسان محقق به انسان مطلوب است. تغییر انسان نیز از طریق حکمرانی ممکن است. حکمرانی نیز عبارت بود از سیاست‌گذاری و تنظیم‌گری که مقررات‌گذاری، ساختارسازی، نظارت و ارزیابی را شامل می‌شد. این دو دسته سیاست‌گذاری و مقررات‌گذاری از طریق اجتهاد قسم اول و دوم ممکن است؛ زیرا هم باید با اجتهاد قسم اول یک فهم عمیقی از نصوص دینی پیدا کنیم، هم با اجتهاد قسم دوم وضع موجود را درست بشناسیم تا بتوانیم باید و نبایدهای راهبردی و باید و نبایدهای تقنینی متناسب با وضع موجود را وضع کنیم (خسروپناه و عاشوری، ۱۳۹۴، ص ۲۰۵).

هر سیاست‌گذاری و تنظیم‌گری (مقررات‌گذاری)، نیاز به اجتهاد قسم اول و دوم دارد. اساساً

وظیفه مؤسسه‌ها و مراکز علمی مختلف و آزمایشگاه‌های حکمرانی همین است؛ سپس باید حاصل پژوهش‌های خود را در اختیار مرکز پژوهش‌های مجلس بگذارند. سپس مرکز پژوهش‌های مجلس نیز به کمیسیون‌های مجلس بدهند تا ضمن جرح و تعدیل بر اساس آن، قانون وضع کنند.

۶. اهداف حکمرانی حکمی

حکمرانی حکمی بر خلاف حکمرانی مدرن، از امکان کشف واقعیت، سعادت و خیر جامعه انسانی سخن می‌گوید؛ از این رو با کمک مقاصد شریعت پنج مورد را بر می‌شمارد که عبارت‌اند از: ۱) حفظ دین؛ ۲) حفظ عقل؛ ۳) حفظ نسل؛ ۴) حفظ نفس؛ ۵) حفظ مال (خسروپناه، ۱۳۸۳، ص ۴۰). علاوه بر این، حکمرانی حکمی با عنایت به مقاصد حکمت در سنت اسلامی، سه هدف عقلانیت، معنویت و عدالت را به عنوان مقاصد حکمت و غایات تمام سیاست‌گذاری‌ها معرفی می‌کند (جدول شماره یک).

عقلانیت	
معرفت، مدلل و کارشناسانه و کارآمد و آرمان‌گرایانه	
معنویت	
ساخت پیشی	پاور به مآوراء طبیعت و پیوستگی جهان و هدف‌مندی عالم و آدم و خالق و ربوبیت هستی‌بخش
ساخت منشی	امیدبخشی، آرامش درونی، شادی و شمع درونی، کاهش درد و رنج
ساخت کنشی	برقراری ارتباط سالم و مؤثر انسان با خویش، دیگران، طبیعت، مآوراء طبیعت و خداوند متعال
عدالت	
عدالت در سیاست‌گذاری یا شاخص تقرب به مقاصد حکمت و شریعت و عدالت	خدمات عمومی به همراه توازن
در تنظیم‌گری یا شاخص احکام حکمی و شرعی حاصل عدالت در سیاست‌گذاری و تنظیم‌گری	اجتماعی و تأمین اجتماعی

جدول شماره ۱ (منبع: یافته‌های پژوهش)

اصول حکمرانی
۱. اصل شبکه فرد، جامعه و تاریخ
۲. اصل آزادی برای عدلت
۳. اصل دولت ولایی
۴. اصل مشاورت
۵. اصل مشارکت (تمرکز یا عدم تمرکز)
۶. اصل تعامل حق و تکلیف
۷. اصل تعامل حقیقت و مصلحت
۸. اصل تکالیف ناظر به مقاصد حکمت و شریعت
۹. اصل میسور
۱۰. اصل اخوت و وحدت
۱۱. اصل جهاد و مقاومت
۱۲. اصل تسهیل‌گری
۱۳. اصل استقلال و نفی سبیل
۱۴. اصل عزت ملی
۱۵. اصل مالکیت کوثری
۱۶. اصل لزوم حفظ نظام
۱۷. اصل واقع بینی آرمان‌گرایانه
۱۸. اصل شبکه سازی و جبهه‌سازی
۱۹. اصل خود سازی فکری و اخلاقی
۲۰. اصل شایسته سالاری
۲۱. اصل مسئولیت پذیری و امانت داری
۲۲. اصل شفافیت و پاسخ‌گویی
۲۳. اصل خانواده محوری

جدول شماره ۲ (منبع: یافته‌های پژوهش)

۷. اصول حکمرانی حکمی

نگارنده در این قسمت به اصول بیست و سه‌گانه حکمرانی حکمی می‌پردازد که در آن از مباحث قواعد فقهیه نیز کمک گرفته است. این اصول می‌تواند بر بحث سیاست‌گذاری و

تنظیم‌گری در حکمرانی حکمی تأثیرگذار باشد. با این حال معمولاً متفکران اسلامی به ۴ یا ۵ اصل بسنده کرده‌اند؛ اما نگارنده بر این باور است که تحقیقاً این ۲۳ اصل به این جامعیت در آثار دیگر برشمرده نشده است. در این پژوهش به توضیح مختصر هر یک می‌پردازیم. نحوه ابتدای اصول بر مبانی بدین نحو است که مبانی دینی فوق‌الذکر به تعامل عقل و نقل تأکید می‌کنند؛ با این حال مطرح‌ساختن ادله نقلی برای دستیابی به اصول زیر خارج از حوصله این پژوهش است؛ از این رو به طرح فهرست‌وار آنها اکتفا می‌شود:

(۱) اصل شبکه فرد، جامعه و تاریخ: هر فرد فیزیکی انسانی، هم اراده فردی، هم اراده اجتماعی و هم اراده تاریخی دارد. در نتیجه آقای الف تنها یک من فردی نیست، بلکه شاکله‌اش شامل یک من اجتماعی در ایران اجتماعی و حتی یک من تاریخی در ایران تاریخی است.

(۲) اصل آزادی برای عدالت: نگارنده معتقد است به جای دوگانه «آزادی از [مانع]» و «آزادی برای [رسیدن به غایت عقلانی]» در نگاه آیزا برلین باید از سه‌گانه «آزادی از»، «آزادی در» و «آزادی برای» سخن گفت. «آزادی از» به معنای «آزادی از موانع»، «آزادی در» به معنای «آزادی در چارچوب قوانین» و «آزادی برای» به معنای «آزادی برای نظم، امنیت، آرامش، آسایش و عدالت» است.

(۳) اصل دولت ولایی: در آموزه‌های اسلامی وجود دولت قطعاً لازم است؛ از این رو ایده حکمرانی منهای حکومت به هیچ عنوان مورد پذیرش ما نیست. به نظر نگارنده، دولت حداکثری ولایی-مردم‌سالارانه می‌تواند هم حضور حکومت حداکثری و هم حضور حداکثری مردم را به همراه داشته باشد.

(۴) اصل مشورت: این اصل یکی از شاخص‌های نفی استبداد و دیکتاتوری است که نشان می‌دهد اسلام با استبداد و دیکتاتوری مخالف است.

(۵) اصل مشارکت: مشارکت بدین معناست که مولی‌علیهم در عین پیوند وثیق با ولی چه نوع مشارکتی باید داشته باشند. معمولاً در اندیشه سیاسی سنتی، دو نوع مشارکت ایجابی و سلبی مطرح است. مشارکت‌های ایجابی سنتی بیعت با حاکم، نصیحت ائمه مسلمین، مشورت دادن به حاکم، تمکین و اطاعت کردن، همراهی با حاکم در جهاد با دشمنان، ادای مالیات حکومتی، پذیرش مناصب حکومتی و امر به معروف و نهی از منکر حاکم را شامل می‌شد. در نتیجه سنت «التَّصِيْحَةُ لِأَيِّمَةِ الْمُسْلِمِينَ» و «امر به معروف و نهی از منکر» به

مولی‌علیهم یک میدان جدّی می‌دهد؛ ضمن اینکه امروزه پیش‌برد بسیاری از امور اجتماعی بدون همراهی مردم تقریباً غیرممکن است.

(۶) اصل تعامل حق و تکلیف: در اینجا حق به معنای داشتن حقوق است. حق و تکلیف مفاهیم متضایف‌اند؛ از این رو در مقابل هر حقی یک تکلیفی قرار دارد. امیرالمؤمنین در خطبه ۳۴ و نامه‌های ۲۶، ۳۱ و نامه معروف مالک اشتر به وظایف مختلف مردم و حاکم اشاره کرده‌اند.

(۷) اصل تعامل حقیقت و مصلحت: این اصل بدین معناست که در سیاست‌گذاری، تنظیم‌گری و خدمات عمومی می‌بایست هم به حقیقت و هم مصلحت توجّه کرد. در این راستا باید توجه کرد که احکام الهی تابع مصالح و مفاسد واقعی‌اند.

(۸) اصل تکالیف شرعی ناظر به مقاصد حکمت و شریعت: مجعولات و تکالیف و احکام الهی از سوی حکیم مطلق آگاه به همه ابعاد و ساحت‌های انسان، صادر شده است. یکی از ویژگی‌های این تکالیف، مالایطاق بودن آنهاست. مکلف حتماً باید استطاعت فعلیه نسبت به تکالیف هنگام عمل دارا باشد.

(۹) اصل میسور: قاعده میسور بدین معناست که اگر توان انجام یک وظیفه شرعی به نحو صد در صد میسر نشد، به همان اندازه میسر آن تکلیف عمل بشود؛ اما کل تکلیف ترک نشود.

(۱۰) اصل اخوت و وحدت اجتماعی: اخوت انسانی برادری انسان‌ها با همدیگر حتی ادیان دیگر، به عنوان شهروند یک جامعه است. اخوت اسلامی به معنای وحدت برادری بین مذاهب مختلف اسلامی است و اخوت ایمانی به معنای برادری بین شیعیان است.

(۱۱) اصل جهاد و مقاومت: اگر حکمرانی و مدیریت در جامعه اسلامی جهادی نباشد، نتیجه‌اش همین روحیه کارمندی بروکراسی فعلی است و اهداف حکمرانی، یعنی معنویت، عقلانیت و عدالت تحقق پیدا نمی‌کنند.

(۱۲) اصل تسهیل‌گری: خداوند در آیه ۸۷ سوره حج می‌فرماید: «خداوند برای شما آسانی و نه سختی می‌خواهد». در حکمرانی حکمی باید دسترسی مردم به خدمات عمومی را به آسان‌ترین وجه ممکن ساخت.

(۱۳) اصل استقلال و نفی سبیل: این اصل از آیه ۱۴۱ سوره نساء گرفته شده است.

(۱۴) اصل عزّت ملّی: عزت در لغت از عزاز گرفته شده است. عرب‌زبان به زمین خیلی سخت و نفوذناپذیر تعبیر به ارضُ عزاز می‌کند. ولی ذلیل به معنای نفوذپذیر است. به همین ترتیب جامعه

اسلامی باید عزیز و نفوذناپذیر در برابر دشمن باشد.

(۱۵) اصل مالکیت کوثری: در اسلام قطعاً مالکیت مورد پذیرش واقع شده است؛ لذا در حکمرانی حکمی، سیاست‌ها و ساختارها و قوانین باید بر اساس مالکیت باشد. وصف کوثری بدین معناست که سیاست‌گذاری باید مالکیتی را ترویج کند که سعادت‌ساز باشد نه مالکیت تکاثری که سعادت‌سوز است. مالکیت به عنوان یک حق عبارت است از کنترل دارایی یا مال مثل کنترل بر زمین، املاک و مستقالات، حیوانات یا حتی یک حق انحصاری و کنترل فکر.

(۱۶) اصل حفظ نظام: حکمرانی اعم از سیاست‌گذاری و تنظیم‌گری و خدمات عمومی باید در راستای حفظ نظام اسلام و مسلمانان باشد.

(۱۷) اصل واقع بینی آرمان‌گرایانه: سیاست‌ها، قوانین و ساختارها باید ضمن دیدن واقعیت‌ها در راستای اهداف و مقاصد شریعت و حکمت باشد. برای این منظور باید از روش حکمی-اجتهادی هم واقعیت هم آرمان همراه با صبر لحاظ شود.

(۱۸) اصل شبکه‌سازی و جبهه‌سازی: شبکه‌سازی از طریق تبدیل فعالان فرهنگی-اجتماعی به گروه‌های فرهنگی پدید می‌آید. وقتی بین گروه‌های فرهنگی اجتماعی اخوت و همدلی و آرمان‌گرایی باشد، به شبکه تبدیل می‌شوند. شبکه‌های فرهنگی نیز با اخوت و همدلی و آرمان‌گرایی خود به جبهه فرهنگی تبدیل می‌شوند. درنهایت شبکه‌های اجتماعی نیز تبدیل به جبهه اجتماعی می‌شوند.

(۱۹) اصل خودسازی فکری و اخلاقی: خودسازی دو ساحت دارد: «خودسازی فکری/بینشی» و «خودسازی اخلاقی/منشی». حاصل خودسازی بینشی و فکری تقویت عقلانیت اسلامی و حکمت اسلامی است و حاصل خودسازی منشی، ارتقا در سلوک و رفتار است. مقامات دولت ولایی باید چنین ویژگی‌هایی داشته باشند.

(۲۰) اصل شایسته‌سالاری: در مدیریت امروزی، شایسته‌سالاری اصل حکومت‌داری است که کارگزاران به جای قدرت مالی، حزبی، اجتماعی، فامیلی و... باید بر اساس توانایی و شایستگی‌شان انتخاب شوند.

(۲۱) اصل مسئولیت‌پذیری و امانت‌داری: مسئولیت‌پذیری یعنی ضمانت و تعهد و امانت‌داری نسبت به چیزی که گردن او گذاشته شده است. در خصوص حکومت، مسئولیت‌پذیری در برابر حقوق دیگران معنا پیدا می‌کند. این حقوق به معنای حق الناس،

حق النفس، حقوق محیط زیست و حق طبیعت است.

(۲۲) اصل شفافیت و پاسخگویی: خدای سبحان در آیه ۸ سوره تکوین می‌فرماید: سپس خداوند درباره نعمت‌ها از شما سؤال خواهد کرد.^۱ این آیه در کنار آیات دیگر به اهمیت بازخواست کسانی که موقتاً نعمتی به آنها داده شده است، اشاره می‌کند و به ما می‌آموزد که مطالبه و پاسخگویی در خصوص نعمت‌ها لازم است. شفافیت نیز از لوازم پاسخ‌گویی است.

(۲۳) اصل خانواده محوری: آیات و روایات اسلامی بسیار بر اهمیت ازدواج و تشکیل خانواده تأکید کرده‌اند؛ از این رو در حکمرانی حکمی نمی‌تواند صرفاً برای افراد اتمیستی سیاست‌گذاری کرد، بلکه باید برای شبکه خانواده‌ها سیاست‌گذاری کرد.

نتیجه‌گیری

حکمرانی مدرن در ساحت مبانی از اومانیزم، سکولاریسم، سوپزکتیویسم و پسمابناگرایی تغذیه می‌کند. بدین جهت از اصول اصالت فرد، اصل آزادی، اصالت حق و اصل مالکیت خصوصی برخوردار است. ادبیات حکمرانی مدرن در حوزه اهداف نیز با توجه به آموزه کانت مبنی تقدم «حق بر خیر» خالی است. با این حال هدایت و راهبری بازی‌گران مختلف فردی و اجتماعی تنها هدف حکمرانی مدرن معرفی می‌شود. در مقابل، حکمرانی حکمی، به پشتوانه معارف اسلامی، در ساحت مبانی هستی‌شناسی توحیدی، انسان‌شناسی فطری، رئالیسم پنجره‌ای- شبکه‌ای و پارادایم علم‌شناختی حکمی-اجتهادی را ارائه می‌کند؛ همچنین با کمک مقاصد شریعت حفظ دین، حفظ عقل، حفظ نسل، حفظ نفس و حفظ مال را در راستای مقاصد حکمت یعنی عقلانیت، عدالت و معنویت معرفی می‌کند. در نهایت نیز ۲۳ اصل از جمله اصل خانواده محوری، اصل شبکه فرد، جامعه و تاریخ، اصل آزادی برای عدالت و... را به عنوان اصول حکمرانی حکمی استخراج می‌کند.

حکمرانی مدون	حکمرانی حکمی
1- اومالیسم 2- سوبزکتیویسم 3- سکولاریسم 4- پسا میناگرایی	1- هستی شناسی حکمی (توحید) 2- انسان شناسی فطری (فطرت الهی) 3- معرفت شناسی حکمی (وئالیسم پنجره‌ای- شبکه‌ای) 4- دین شناسی اسلامی (دین حداکثری) 5- علم شناسی حکمی (پارادایم حکمی- اجتهادی)
1- اصالت فرد 2- اصالت حق 3- اصالت آزادی 4- اصالت مالکیت خصوصی	1- اصل شبکه فرد، جامعه و تاریخ 2- اصل تعامل حق و تکلیف 3- اصل آزادی برای عدالت 4- اصل مالکیت کوثری ... 23- اصل خانواده محوری
به دلیل آموزه «تقدم حق بر غیر» ایمانوتل کانت در حوزه اهداف به خیر یا سعادت خاص توجه ندارد و به هدایت شبکه یازندگان در تعامل یا یکدیگر بسته می‌کند.	تنظیم مقاصد شریعت (حفظ دین، حفظ عقل، حفظ نسل، حفظ نفس و حفظ مال) در راستای مقاصد حکمت (عقلانیت، مننویت و عدالت)

جدول شماره سه

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- * قرآن کریم.
- ** نهج البلاغه.
۱. استوارت میل، جان؛ درباره آزادی؛ ترجمه محمود صناعی؛ تهران: انتشارات روشنگران و مطالعات زنان، ۱۴۰۰.
 ۲. برلین، آیزا، چهارمقاله درباره آزادی؛ ترجمه محمدعلی موحد؛ تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۹۸.
 ۳. پی‌یر، یان و گای پیترز؛ حکمرانی، سیاست و دولت؛ ترجمه حسین قلعجی؛ تهران: انتشارات رهیافت خط اول، ۱۳۹۳.
 ۴. تیلور، چارلز و فرهنگ رجایی؛ زندگی فضیلت‌مند در عصر سکولار؛ تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۹۷.
 ۵. خسروپناه، عبدالحسین و مهدی عاشوری؛ روش‌شناسی علوم اجتماعی؛ تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۴.
 ۶. خسروپناه، عبدالحسین، عاشوری مهدی و عنابستانی ابوالفضل؛ اندیشه‌های حکمی-اجتهادی شهید آیت‌الله محمدباقر صدر؛ تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۲.
 ۷. خسروپناه، عبدالحسین؛ فلسفه شناخت؛ تحقیق و تدوین حسن پناهی آزاد؛ قم: نشر معارف، ۱۳۹۵.
 ۸. —؛ فلسفه فلسفه اسلامی؛ تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.
 ۹. خویی، سیدابوالقاسم؛ اجود التقریرات؛ قم: مصطفوی، ۱۳۶۸.
 ۱۰. رالز، جان؛ نظریه‌ای درباره عدالت؛ ترجمه مرتضی نوری؛ تهران: انتشارات نشر مرکز، ۱۳۹۳.
 ۱۱. لاک، جان؛ دو رساله حکومت؛ ترجمه دکتر فرشاد شریعت؛ تهران: نشر نگاه معاصر، ۱۳۹۲.
 ۱۲. ماکیاولی، نیکولا؛ گفتارها؛ ترجمه محمدحسن لطفی؛ تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۷.
 ۱۳. مسیری، عبدالوهاب؛ العلمانية الجزئية و العلمانية الشاملة؛ ۲ جلدی، بیروت: دار الشروق، ۱۴۲۳ق/۲۰۰۲م.

14. Alexis de Tocqueville; **Democracy in America**; ed. Phillips Bradley, II, New York: Vintage Books, 1965.
15. Amesbury, Richard; "Fideism", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**; Spring 2022 Edition, Edward N. Zalta (ed.), forthcoming = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/fideism/>
16. Andrews, Matt; **The Good Governance Agenda: Beyond Indicators without Theory**; London: Oxford Development Studies, 2008.
17. Bevir, Mark; **A Theory of Governance**; London: University of California Press, 2013.
18. Bevir, Mark; **Article: What is the decentered state?**; California: Sage Press, 2020.
19. Bevir, Mark; **Governance: A Very Short Introduction**; London: Oxford University Press, 2012.
20. Lamont, Corliss; **The Philosophy of Humanism**; New York: Humanist Press, 1997.
21. Laurence E. , Lynn, Jr; **Governance**; Texas: Foundations of Public Administration, 2010.
22. Lemos, Noah; **An Introduction to the Theory of Knowledge**; London: Cambridge University Press, 2012.
23. Taylor, Charles; **A Secular Age**; London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.