

# معرفت‌سپاس

سال هجدهم، شماره دوم، پیاپی ۳۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۵



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

به استناد ماده واحده مصوب ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و بر اساس نامه شماره ۳۱/۵۸۱۷ مورخ ۱۳۹۲/۳/۱۳ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه، از شماره ۴ حاتر رتبه «علمی - پژوهشی» گردید.

## مدیر مسئول

محمدجواد نوروزی

## سر دبیر

قاسم شبان‌نیا رکن‌آبادی

## مدیر اجرایی

سیدحسن حسینی‌امینی

## صفحه‌آرا

مهدی دهقان

## ناظر چاپ

حمید خانی

## چاپ

زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات:

[www.nashriyat.ir](http://www.nashriyat.ir)

شاپا الکترونیکی: ۸۳۹۱ - ۲۹۸۰

## اعضای هیئت تحریریه

### قاسم شبان‌نیا رکن‌آبادی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

### محمد رحیم عیوضی

استاد دانشگاه بین‌المللی امام خمینی

### منوچهر محمدی

استاد دانشگاه تهران

### شمس‌الله مریچی

استاد دانشگاه باقرالعلوم

### داود مهدوی‌زادگان

استاد پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

### محمدعلی میرعلی

استاد جامعة المصطفی العالمیة

### محمدجواد نوروزی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی،

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

تحریریه: ۳۲۱۱۳۴۷۳

مشتترکان ۳۲۱۱۳۴۷۴ - دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۴۳۳۳-۳۷۱۸

[www.iki.ac.ir](http://www.iki.ac.ir) & [www.nashriyat.ir](http://www.nashriyat.ir)

نمایه در:

[sid.ir](http://sid.ir) & [isc.gov.ir](http://isc.gov.ir) & [magiran.com](http://magiran.com) & [noormags.ir](http://noormags.ir)

## اهداف و رویکردهای نشریه معرفت سیاسی

**معرفت سیاسی** در قالب دوفصلنامه علمی پژوهشی در زمینه مطالعات سیاسی با هدف تبیین سیاست با رویکرد اسلامی است که حوزه‌های گوناگون زیر را دربر می‌گیرد:

۱. تبیین فلسفه سیاسی اسلامی و بررسی مباحث فلسفه سیاسی غرب با رویکردی انتقادی؛
۲. تلاش در جهت تحلیل مباحث سیاسی در حوزه کلام، اخلاق و تفسیر سیاسی؛
۳. نقد و ارزیابی مباحث مطرح در جامعه‌شناسی سیاسی متعارف و کوشش در جهت تبیین آن از دیدگاه اسلامی؛
۴. تحلیل فقهی مسائل سیاسی با بهره‌گیری از منابع استنباطی، به‌ویژه در مسائل مستحدثه سیاسی و نیز ارائه چارچوب حاکم بر حل مسائل مذکور؛
۵. تحلیل مسائل ایران با تأکید بر تحولات تاریخ معاصر از مشروطه تا تحولات پس از انقلاب اسلامی؛
۶. ارائه چارچوبی برای تحلیل مسائل سیاست خارجی و روابط بین‌الملل براساس دیدگاه اسلام، و نقد و بررسی نظریات دیدگاه‌های رقیب.

**اشتراک:** قیمت هر شماره مجله، ۲۷۰,۰۰۰ تومان، و اشتراک دو شماره آن در یک سال، ۵۴۰,۰۰۰ تومان است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب شبای IR910600520701102933448010 بانک مهر ایران، واریز، و اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

## راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

### الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صیغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را از طریق تارنمای نشریه ارسال نمایید: <http://nashriyat.ir>
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جداً اجتناب شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی/تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خوداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

### ب) نحوه تنظیم مقالات

- مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
۱. **چکیده:** چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
  ۲. **کلیدواژه‌ها:** شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوی که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
  ۳. **مقدمه:** در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سوالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله بر اساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
  ۴. **بدنه اصلی:** در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:
    - الف - ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
    - ب - ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
    - ج - ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
    - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
  ۵. **نتیجه‌گیری:** نتیجه‌یابانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
  ۶. **فهرست منابع:** اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله بر اساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی و نام نویسنده (سال نشر)، نام کتاب، (ترجمه یا تحقیق)، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.  
نام خانوادگی و نام نویسنده، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، ماه و سال نشر، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.  
۷. **نشانی‌ها** بین متنی باشد، کتاب: (نام خانوادگی، سال نشر، جلد، صفحه)؛ مجله (نام خانوادگی، سال نشر).

### ج) یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از چهار ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنان است.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.



**ابعاد و مؤلفه‌های حکمرانی دینی و الزام‌های تحقق آن / ۷**

✍ محمدجواد نوروزی / محمدتقی نوروزی فرانی

**تبیین نقش هویت موعودمحور در تمدن‌سازی نوین اسلامی با تکیه بر بیانیه گام دوم انقلاب / ۲۷**

✍ رضا میرزایی / مرضیه گنجی

**مقاومت نرم و نفوذ هوشمندانه به مثابه الگوی کنشگری سیاسی: تحلیل راهبردی ... / ۴۵**

علی فدائیان

**تحلیل گفتمان اسلامی الگوی مدیریت افکار عمومی در جمهوری اسلامی ایران و... / ۶۳**

محسن افروغ

**ملاک تمایز «اصول فقه حکومتی» نسبت به «اصول فقه غیرحکومتی» / ۸۱**

✍ سیدسجاد ایزدهی / مصطفی رضایی

**کارکرد اخلاقی روحانیت در مهندسی اجتماع از منظر شهید بهشتی / ۹۹**

دانیال یاراحمدی



## Dimensions and Components of Religious Governance and the Requirements for its Realization

✉ **Mohammad Javad Norouzi**  / Professor, Department of Political Science, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran. [norozimj@iki.ac.ir](mailto:norozimj@iki.ac.ir)

**Mohammad Taghi Norouzi Farani** / Assistant Professor, Department of Management, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran. [norouzi@iki.ac.ir](mailto:norouzi@iki.ac.ir)

**Received:** 2025/06/18 - **Accepted:** 2025/08/02

### Abstract

Governance is a multidimensional, interdisciplinary, and conceptually complex subject. Raising the question of what are the dimensions and components of religious governance and what are the requirements for its realization in the Islamic Republic of Iran, the present study considers the hypothesis that the dimensions and components of religious governance are the management of society based on material and spiritual interests and based on the authority of religion. Governance has four dimensions: the executor, the people the idea of governance, and the structure. Each of these dimensions has gradational levels and possesses three fundamental characteristics: epistemic or expertise (knowledge), dispositional or justice-orientation, and capability or efficiency. Utilizing a descriptive-analytical method to explain the issue, the research analyzes religious governance, its dimensions, components, and indicators, as well as its scientific requirements. By analyzing Islamic sources, it can be concluded that the governance matrix is derived from the interaction of four dimensions and three components. Each of the aforementioned dimensions requires supporting bodies of knowledge, such as political science, management, sociology, and philosophy.

**Keywords:** Governance, Islamic Governance, Idea of Governance, Governance Structure, Governance Indicators.

## ابعاد و مؤلفه‌های حکمرانی دینی و الزام‌های تحقق آن

محمدجواد نوروزی  / استاد گروه علوم سیاسی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ایران.

[norozimj@iki.ac.ir](mailto:norozimj@iki.ac.ir)

[norozi@iki.ac.ir](mailto:norozi@iki.ac.ir)

محمدتقی نوروزی فرانی / استادیار گروه مدیریت، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ایران.

دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۲۸ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۱۱

### چکیده

حکمرانی مقوله‌ای ذوابعاد، میان‌رشته‌ای و دارای مفهومی پیچیده است. پژوهش حاضر با طرح این پرسش که ابعاد و مؤلفه‌های حکمرانی دینی چیست و الزام‌های تحقق آن در جمهوری اسلامی ایران کدامند، این فرضیه را مطرح نظر قرار می‌دهد که ابعاد و مؤلفه‌های حکمرانی دینی تدبیر جامعه بر اساس مصالح مادی و معنوی و بر مدار مرجعیت دین است. حکمرانی دارای چهار بعد کارگزار، مردم، ایده حکمرانی و ساختار است و هر یک از این ابعاد دارای سطوح تشکیکی و برخوردار از سه ویژگی اساسی معرفتی یا تخصص (علم)، گرایشی یا عدالت‌ورزی، و توانایی یا کارآمدی است. پژوهش با بهره‌گیری از روش توصیفی - تحلیلی برای تبیین مسئله، به تحلیل حکمرانی دینی، ابعاد، مؤلفه‌ها و شاخص‌های آن، و الزام‌های علمی می‌پردازد. با تحلیل منابع اسلامی می‌توان نتیجه گرفت که ماتریس حکمرانی از هم‌کنشی چهار بعد و سه مؤلفه به‌دست می‌آید. هر یک از اضلاع یادشده نیازمند دانش‌های پشتیبان، نظیر دانش سیاسی، مدیریت، جامعه‌شناسی و فلسفه است.

**کلیدواژه‌ها:** حکمرانی، حکمرانی اسلامی، ایده حکمرانی، ساختار حکمرانی، شاخص حکمرانی.

## مقدمه

حکمرانی مفهومی چندبعدی، میان‌رشته‌ای و پیچیده است. شناخت ابعاد، مؤلفه‌ها و شاخص‌های آن نیازمند تبیینی دقیق و به‌روز می‌باشد. هرچند حکمرانی قدمتی دیرینه در تاریخ بشر دارد، اما نظریه حکمرانی به‌عنوان یک مقوله علمی، مفهومی نوین به‌شمار می‌آید. از این‌رو از دهه ۹۰ میلادی، حکمرانی توسط مجامع و سازمان‌های بین‌المللی تعریف شده و شاخص‌هایی برای آن ارائه گردیده است.

حکمرانی به فرایند تصمیم‌گیری در جامعه، روش‌های تحقق این تصمیمات، و کارآمدی در دستیابی به سیاست‌ها و رفتار کارگزاران و کنشگران اشاره دارد. نظریه حکمرانی خوب، در عمل تحت تأثیر مکتب لیبرالیسم و بر اساس هنجارها و فرهنگ غربی ارائه شده است. این مسئله در بستر فرهنگی سایر کشورها نیازمند بازنگری و بومی‌سازی است تا به ناکارآمدی منجر نشود. از دیدگاه دانشی، حکمرانی مقوله‌ای میان‌رشته‌ای است که می‌توان آن را در حوزه‌های مختلفی از جمله فلسفه، مدیریت، علم سیاست و جامعه‌شناسی مورد بررسی قرار داد.

## ۱. مبانی نظری

نظریه حکمرانی، هرچند ایده‌ای جدید به‌شمار می‌آید، اما ریشه‌های آن در فقه و فلسفه اسلامی به‌وضوح نمود دارد. این پژوهش درصدد است تا این نظریه را بر اساس دانش اسلامی مورد تحلیل قرار دهد.

### ۱-۱. مفهوم حکمرانی

حکمرانی در لغت به‌معنای حکمفرمایی، حکومت، فرمانروایی و به‌کارگیری سلطه است (معین، ۱۳۶۷، ج ۱). حکمرانی ناظر به فرایند اداره جامعه، چگونگی کاربرد قدرت و نحوه روابط دولت و شهروندان (افراد و گروه‌ها) است. بانک جهانی در سال ۱۹۹۶م با هدف کوچک‌سازی دولت‌ها و افزایش توانمندی، شاخص‌هایی نظیر حق اظهارنظر و پاسخگویی، کیفیت قوانین و مقررات، حاکمیت قانون، ثبات سیاسی، کارایی و اثربخشی دولت را برشمرده است.

سازمان ملل متحد نیز حکمرانی را به‌معنای اعمال قدرت اقتصادی، سیاسی و اداری برای اداره امور کشور در تمامی سطوح می‌داند که شامل سازوکارها، فرایندها و نهادهایی می‌شود که از طریق آنها شهروندان و گروه‌ها منافع خود را بیان می‌کنند. این سازمان برای حکمرانی هشت شاخص اصلی، شامل مشارکت، رضایت، پاسخگویی، شفافیت، مسئولیت‌پذیری، سودمندی و اثربخشی، انصاف و برابری، و اجماع‌محوری را برمی‌شمرد.

توجه به این شاخص‌ها نشان می‌دهد که حکمرانی شامل فرایند تصمیم‌گیری، راه‌ها و شیوه‌های اجرای تصمیم و همچنین نحوه کنش و رفتار کارگزاران است. به‌طور کلی، حکومت در مقایسه با حکمرانی به‌معنای کنترل است و حکمرانی به‌معنای فرماندهی است. حکمرانی اعمال اقتدار اداری، اقتصادی و سیاسی در راستای مدیریت امور کشور در تمامی سطوح است و شامل سازوکارها، فرایندها و مؤسساتی است که از طریق آنها شهروندان و گروه‌ها

منافع خود را به هم پیوند می‌دهند و حقوق خود را پیگیری، تعهدات خود را ادا و اختلافات خود را حل و فصل می‌کنند (شریفیان ثانی، ۱۳۸۰، ص ۳۷).

حکمرانی به فرایندها و روش‌های تصمیم‌گیری، شیوه کاربرد قدرت و تعامل دولت با شهروندان اشاره دارد که به‌موجب آن، جوامع یا سازمان‌ها تصمیم‌های مهم اتخاذ می‌کنند و آنها را در عملکردهای خود به کار می‌گیرند (نوبرین و رحیمی، ۱۳۸۹). بنابراین، حکمرانی به‌معنای کنش، شیوه یا سیستم اداره‌ای است که در آن مرزهای بین سازمان‌ها و بخش‌های عمومی و خصوصی در تعامل با هم، محو می‌شوند. جوهره حکمرانی نیز به وجود روابط تعاملی بین و درون حکومت و نیروهای غیردولتی اشاره دارد (برک‌پور و اسدی، ۱۳۸۸، ص ۱۸۸).

حکمرانی در اسلام در پیوند با نظریه امامت قابل درک است. امامت به‌عنوان ریاست عام در تمامی ابعاد دین و دنیای مردم تعریف می‌شود که شامل بیان احکام، اجرای حدود، اداره جامعه، ایجاد عدالت اجتماعی، جنگ و صلح، و در کل، نیابت از پیامبر ﷺ است. حکمرانی فرایند تدبیر جامعه بر مدار مبانی فکری در جهت منافع مادی و معنوی جامعه تعریف می‌شود. در این فرایند، حکمرانی بر اساس مفهومی که ذکر شد، شامل چهار مؤلفه حکمران، ایده حکمرانی، مردم و ساختار می‌شود.

ادبیات منتشرشده درباره حکمرانی در سه محور قابل طبقه‌بندی است:

الف) آثاری با رویکرد ترجمه‌ای و تقلیدی که به معرفی حکمرانی، ویژگی‌ها و شاخص‌هایی که توسط بانک جهانی و سازمان ملل ارائه شده‌اند، می‌پردازند. آثاری چون «ارزیابی مدل حکمرانی خوب و پیشنهاد مؤلفه‌های مدل حکمرانی اسلامی» (کیانپور، ۱۳۹۲)، «حکمرانی خوب، بنیان توسعه» (قلی‌پور، ۱۳۸۸) و «حکمرانی خوب و الگوی مناسب توسعه» (میدری و خیرخواهان، ۱۳۸۳) در این محور قابل ذکرند.

ب) آثاری با رویکرد تهذیبی که تلاش می‌کنند نظریه حکمرانی خوب را بر اساس اندیشه اسلامی تحلیل کنند. این رویکردها شاخص‌های حکمرانی خوب را با آیات و روایات مستندسازی می‌کند؛ هرچند مفروضات و بنیان‌های آن متمایز از اندیشه دینی است. در این زمینه برخی آثار نشریافته با طرح مقوله حکمرانی صالح کوشیده‌اند شاخص‌های حکمرانی خوب را به آموزه‌های نهج‌البلاغه استناد دهند و شاخص‌هایی چون شفافیت، مشارکت، قانون‌گرایی، مسئولیت‌پذیری، مدیریت اثربخشی و پاسخگویی بررسی شده است. این پژوهش‌ها تنها به شاخص‌های موجود در نظریه حکمرانی غربی اکتفا کرده‌اند و این ایده را مطرح می‌کنند که شاخص‌های حکمرانی، در گفتمان اسلام نیز وجود دارند (میراحمدی و میراحمدی، ۱۳۹۷، ص ۴۳-۶۶). همچنین در کتاب حکمرانی شایسته از منظر قرآن کریم، که نتیجه دو نشست علمی در سال ۱۳۹۱ است، شاخص‌های حکمرانی خوب بر اساس منابع اسلامی بررسی شده است (ارسطا و همکاران، ۱۳۹۸). همچنین در دو مقاله «نگاهی به شاخص‌های حکمرانی خوب از منظر اسلام و تأثیر آن بر رشد اقتصادی» (مبارک و آذریپوند، ۱۳۸۷) و «حکمرانی خوب و ارائه حکمرانی شایسته بررسی و شاخص‌های این دو از دیدگاه

امیرالمؤمنین علی (ع) «حسینی تاش و واثق، ۱۳۹۳)، ضمن برخورد تہذیبی، شش شاخص مطرح‌شده از دیدگاه اسلام بررسی و دربارهٔ هر یک از موارد فوق مطرح شده و سپس به تأثیر آنها بر رشد اقتصادی اشاره گردیده است.

ج) آثاری با نگرش‌های ابداعی که به کاربست تجربهٔ عمل به یافته‌های غربی و نقد نتایج آن می‌پردازند. کاربست تجربه‌های غربی در توسعه و حکمرانی نشان داده است که این نظریه‌ها قادر به حل مشکلات کشورهای اسلامی نبوده و خود موجب بروز بحران‌های گوناگون شده‌اند. ناکارآمدی این نظریه‌ها ناشی از نگاه تک‌بعدی به مسائل است و در واقع هدف آشکار و پنهان آن حفظ سلطهٔ سرمایه‌داری است. در مقابل، اسلام از نگاه تک‌بعدی پرهیز می‌کند و به ابعاد وجودی انسان توجه ویژه دارد. با نگاه کلان و در سه سطح شامل مبانی، ساختار و کارویژه‌ها، می‌توان به تولید و تبیین الگوی قرآنی حکمرانی مطلوب پرداخت. فهرست آثاری را که با توجه به دو بعد انسانی به رشتهٔ تحریر درآمده‌اند، می‌توان در این آثار یافت (صابریان و همکاران، ۱۴۰۰، ص ۹۷-۱۱۳؛ جهانی‌نسب، ۱۴۰۱، ص ۹۳-۱۰۸).

## ۲. الگوی‌های حکمرانی

الگو به معنای مدل و سرمشق، در اصطلاح نمایشی نظری و ساده‌شده از جهان واقعی است که خطوط اساسی یک مجموعهٔ اجتماعی و نسبت‌های موجود بین آنها را مشخص می‌کند. کارکرد الگو کوشش برای ساده‌تر کردن و فهمیدن واقعیت از طریق تنظیم عناصر و سامان‌دهی آنهاست (فرزندی و ترکاشوند، ۱۳۹۹، ص ۳۴). حکمرانی به عنوان فرایند راهبری قدرت که از منبعی آغاز و به نقطه‌ای دیگر ختم می‌شود تا جامعه‌ای مطلوب و آرمانی را ترسیم کند، دارای دو الگوی کلان توحیدی و دنیامدارانه است. آنچه موجب تمایز حکمرانی‌ها می‌شود، درون‌مایه و بنیان‌های فکری آنهاست. این تمایز در دو نوع حکمرانی تجلی پیدا می‌کند:

۱. الگوی حکمرانی الهی که مبتنی بر توحید، عدالت و ارزش‌های توحیدی است؛

۲. الگوی سکولار، غیرالهی و طاغوتی که کاربست سیاست و قدرت در آن در دو نوع حکمرانی ظاهر می‌شود:

الف) حکمرانی شیطانی، که بر اساس اندیشه‌های شیطانی و ضدتوحیدی بنا نهاده شده است و تلاش می‌کند بُعد شیطانی (خصلت‌های ناپسند) انسان را مورد توجه قرار دهد؛

ب) حکمرانی حیوانی، که صرفاً به بُعد حیوانی انسان توجه دارد و بُعد ملکوتی و روحی را که حقیقت انسان است، نادیده می‌گیرد.

### ۲-۱. الگوی حکمرانی سکولار

الگوی حاکمیت سکولار یا حکمرانی مادی، توجهی به پیشران‌ها و آموزه‌های معرفتی - وحیانی ندارد. در جهان معاصر، حکمرانی مادی در چهارچوب دو الگوی مارکسیستی و لیبرالیستی خود را نشان می‌دهد. این نوع حکمرانی که غیردینی است، راهبری طاغوتی دارد و با وجود اهتمام به سیاست‌ورزی و دانش، دغدغهٔ تحقق عدالت را ندارد. تأمین معیشت، آزادی‌ها و لذت‌های مادی انسان، محوری‌ترین توجه این الگوست. در قرآن کریم، حکومت بلقیس مثالی از حکمرانی

حیوانی شمرده می‌شود. بینش ناقص حکمران درباره انسان در حکمرانی مادی تأثیرگذار است؛ اما حق‌جویی موجب می‌شود که در مواجهه با حضرت سلیمان علیه السلام تسلیم جریانات حق شود.

امروزه شاخص‌های سکولار غربی در رده‌بندی کشورها، معیار ارزیابی حکمرانی خوب به‌شمار می‌آید. این شاخص‌ها تک‌بعدی‌اند و فارغ از توجه به متغیر دین و ارزش‌های دینی تعریف شده‌اند. این مسئله موجب شده است که در نظریه حکمرانی دینی، شاخص‌های برآمده از آموزه‌های اسلامی مورد توجه قرار گیرد. واقعیت‌های تحولات غرب آسیا و چالش‌های مقابله جهانی اسلام و غرب در قضیه فلسطین نشان می‌دهد که شاخص‌های برآمده از لیبرالیسم و الگوی دموکراسی، نمی‌توانند مبنای رفتار در ساختار حکمرانی قرار گیرند.

## ۲-۲. الگوی اسلامی

اسلام در تعریف انسان به تمام ابعاد وجودی او توجه می‌کند و از نگرش تک‌بعدی پرهیز می‌نماید. بنابراین در الگوی حکمرانی اسلامی، علاوه بر توجه به رفاه و پیشرفت دنیوی، هدف اصلی نائل شدن مردم جامعه به کمال نهایی و سعادت حقیقی است. از این منظر، غایت حکمرانی می‌بایست به بسط و تثبیت باورها و ارزش‌های دینی در جامعه بینجامد. حکمرانی دینی به لحاظ محتوا با فطرت انسان همخوانی دارد و مؤلفه‌ها، مختصات و ویژگی‌های خاصی دارد که مخاطب آن، «انسان» در گستره جغرافیایی وسیع است. این الگو منادی جریانی با درون‌مایه عدالت، معنویت، عقلانیت، اخوت و ارزش‌های فطری است. در مقابل، الگوی حکمرانی دنیادارانه، متبلور در نظام سلطه، بر ظلم، خودبزرگ‌بینی، تکبر و نادیده گرفتن ارزش‌های انسانی تأکید دارد و تجسم سیاست شیطانی به‌شمار می‌آید.

در حکمرانی متعالی، سیاست‌گذاری برخلاف حکمرانی مادی، از مبدأ توحیدی آغاز و به مقصد و هدف نهایی، یعنی لقای الهی و سعادت دنیا و آخرت منتهی می‌شود. الگوی حکمرانی متعالی فضیلت‌محور است و علاوه بر دستاوردها و معرفت‌های تجربی، به معرفت‌های وحیانی و عقلانی نیز تکیه دارد. کارگزاران حکمرانی متعالی شامل انبیا و ائمه‌اند و در عصر غیبت، عالمان و فقهای جامع‌الشرایط عهده‌دار این مسئولیت‌اند. انبیای الهی همواره در مقابل فرعون، قارون و نمرود و حکمرانی مادی قرار داشتند. الگوی حکمرانی دینی بر پایه اسلام ناب در برابر اسلام آمریکایی قرار می‌گیرد که دارای دو جلوه و مصداق، یعنی اسلام لیبرالی و اسلام متحجر است.

## ۳. ابعاد حکمرانی دینی

نظریه حکمرانی بر این مفروضه استوار است که اسلام دین سیاسی بوده و دارای نظامات مشخصی است. در نظام اسلامی، نظریه حکمرانی قابل بررسی است. مختصات این نظریه و شاخص‌های آن در چهار سطح قابل تحلیل است و هر سطح شامل سه مؤلفه و ویژگی است. برای حکمرانی می‌توان چهار ضلع کارگزار، مردم، ایده حکمرانی و ساختار را بیان کرد. بر این اساس، حکمرانی حاصل هم‌کنشی چهار مؤلفه و سه بعد حکمرانی در جامعه است. هر جامعه‌ای نسبت به جامعه دیگر با توجه به تفاوت‌های محیط، ایده و حکمران، متفاوت است.

حکمرانی دارای چهار بعد است و سطوح تشکیکی، برخوردار از سه ویژگی اساسی معرفتی یا تخصص (علم)، گرایشی یا عدالت‌ورزی، و توانایی یا کارآمدی است. از هم‌کنشی این مؤلفه‌ها و ابعاد، ماتریس حکمرانی فراهم می‌آید. این ابعاد اقتضا می‌کنند که هر یک از اضلاع یادشده از دانش‌های پشتیبان، نظیر دانش سیاسی، مدیریت، جامعه‌شناسی و فلسفه بهره‌برداری کنند.

حکمرانی دینی نگاه غایت‌مدارانه دارد و اگر با این سه ویژگی همراه باشد، طبیعتاً تحقق‌بخش الگوی حکمرانی دینی خواهد بود و می‌تواند انسان را از مادیت به تعالی و رشد برساند و به اهدافی که دین برای سیاست تعیین کرده است، نائل کند.

حکمران (حاکم)، مردم، ایده حکمرانی و ساختار، درباره این مفاهیم مطرح می‌شود. حکمران یا حاکم، مردم را موضوع حکمرانی قرار می‌دهد و هدف، دستیابی افراد جامعه به اهداف مشخصی است که در سیاست توحیدی برشمرده می‌شود. ایده حکمرانی به این معناست که اگر حاکمی بخواهد مردم را به جایگاه و سرمنزل مقصود برساند، باید بر اساس چه ایده، نظریه و الگویی سیاست‌گذاری کند. در واقع، این مبنای فکری یا ایده است که ارتباطی بین حکمران و مردم ایجاد می‌کند و ساختار، سخت‌افزار و کالبدی است که کارگزار در درون آن به سیاست‌ورزی و اعمال حکمرانی می‌پردازد.

|   | ابعاد<br>شاخص‌ها | رهبری و کارگزاران                            | مردم                        | ایده حکمرانی             | ساختار                  |
|---|------------------|----------------------------------------------|-----------------------------|--------------------------|-------------------------|
| ۱ | دانش             | برخورداری از دانش و تخصص در حیطه مسئولیت     | برخورداری از بصیرت سیاسی    | عقلانیت و انطباق با واقع | دانش‌بنیان و عقلانی     |
| ۲ | عدالت            | تعهد در مراتب تشکیکی مسئولیت از عصمت تا تقوا | تدین و تبعیت از احکام اسلام | مبتنی بر عدالت و قسط     | ساختار اخلاقی و عادلانه |
| ۳ | کارآمدی          | تدبیر و مدیریت به تبع مسئولیت                | رهروی و همراهی با امام      | کارآمدی اندیشه و مکتب    | ساختار کارآمد           |

### ۳-۱. حکمرانی و مبانی آن

حکمرانی فرایندی است که بر مبانی مشخصی تکیه دارد و غایتی را مدنظر قرار می‌دهد. این فرایند با استفاده از امکانات و ظرفیت‌ها تلاش می‌کند تا انسان را تدبیر کند و به غایت فلاح، صلاح و رستگاری برساند. به عبارتی دیگر، آنچه در آیه «الَّذِينَ إِن مَكَتَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ» مطرح می‌شود، به‌خوبی نشان‌دهنده این هدف است. شاخص‌ها و مؤلفه‌هایی که با الگوی حکمرانی غیرتوحیدی تمایز دارند (چه با اسم دین، مانند اسلام تحجری و تکفیری، و چه الگوهای دموکراتیک یا استبدادی)، به شرح زیر است:

۱. پیوند دین و سیاست: این عنصر بسیار مهم با حرکت حضرت امام (ع) در تاریخ معاصر نهادینه شده است؛

۲. عدالت‌ورزی و عدالت‌محوری: سیاست‌ورزی ما مبتنی بر عدالت، اخلاق و معنویت است؛

۳. جایگاه مردم در نظم حکمرانی: مردم ولی‌نمندان و کارگزاران خدمتگزاران آنان به حساب می‌آیند؛

۴. خدمت‌مداری کارگزاران: هدف اصلی، رفع و رجوع تراحم‌ها برای رساندن انسان به غایت مورد نظر است.

این مبانی، حکمرانی اسلام ناب را از اسلام آمریکایی (اسلام تحجر) و اندیشه‌های سکولاری که غیردینی هستند، متمایز می‌کند.

## ۳-۲. رویکرد افقی

رویکرد افقی در نظریه حکمرانی دینی وابسته به برجسته‌سازی برخی مؤلفه‌های چهارگانه نظریه حکمرانی است. بر این اساس، محیط‌شناسی و مؤلفه مردم در هر جامعه‌ای که دارای نظام باوری فرهنگی و سیاسی خاص و ساختار اجتماعی و فرهنگی منحصر به فرد است، ایجاب می‌کند که نظریه حکمرانی، هم در عمل و هم در نظر از لحاظ افقی در ساختارهای متعددی قابل تحقق باشد. از این رو نظریه ولایت فقیه به عنوان پشتوانه‌ای برای نظریه حکمرانی در ساختارهای متنوع بر اساس ظرفیت‌های اجتماعی و فرهنگی مردمان تدوین می‌شود. این نظریه حد نصابی از شاخص‌های متعدد برای تحقق چهار مؤلفه دارد.

مسئله دیگری که در این رویکرد مطرح می‌شود، توجه به سطوح حکمرانی است. سطوح حکمرانی بیانگر ترکیب چهار مؤلفه با توجه به گستره حکمرانی است که از بخشداری (پایین‌ترین سطح) تا مدیریت جهانی را شامل می‌شود. بنابراین می‌توان به برخی از گرایش‌های حکمرانی در حوزه آموزش با توجه به سطوح آن اشاره کرد:

الف) حکمرانی شهری؛

ب) حکمرانی اقلیمی؛

ج) حکمرانی ملی؛

د) حکمرانی منطقه‌ای و جهانی.

## ۳-۳. شاخص‌های حکمرانی در رویکرد عمودی

حکمرانی در رویکرد عمودی دارای مراتب و تشکیلاتی است؛ به عبارت دیگر، شدت و ضعف آن در سطوح مختلف دیده می‌شود. برترین و مطلوب‌ترین الگوی حکمرانی، حکمرانی معصوم علیه السلام است که در آن، مؤلفه مرتبط با رهبری در بالاترین سطح وجود دارد و بر اساس میزان وجود شاخص‌ها در چهار ساحت (رهبری، مردم، ایده و ساختار) ظهور و بروز می‌یابد. بهترین شکل، چینه‌ساز ترکیبی از چهار مؤلفه در برترین حد خود است تا در عمل عینیت یابد. حکمران در این الگو باید از ویژگی‌هایی همچون عصمت، علم لدنی و کارآمدی برخوردار باشد؛ چراکه در غیاب این ویژگی‌ها، هیچ الگویی از حکمرانی در بعد رهبری مشروعیت ندارد.

بر این اساس، نظریه حکمرانی در نگاه عمودی از سطح و عمق و شدت و ضعف چهار مؤلفه برخوردار است و بر اساس رویکرد تشکیلی و منوط به مؤلفه قدرت در شکل‌ها و الگوهای مختلف قابل تحقق و عینیت‌پذیر است.

این بدان معناست که با تجمع حد نصابی از سه ویژگی در چهار مؤلفه، نظریه حکمرانی عینیت می‌یابد. ضعیف‌ترین مرحله عینیت‌یابی حکمرانی در قالب نظریه حکومت در حکومت تحقق می‌یابد که در درون دولت طاغوتی قابل تصور است. در برهه‌هایی از تاریخ پرفراز و نشیب اسلام، این تحقق برای بخشی از فقها میسر شده است. جلوه عینیت‌یافته نظریه حکمرانی در عمل با در دست گرفتن ابتکار عمل سیاسی از سوی فقیه در درون حکمرانی حاکم طاغوتی صورت گرفته است و طراحان کوشیده‌اند ظرفیت وظیفه اقامه دین را در حد ممکن و با توان مکتسب از انباشت چهار مؤلفه حکمرانی برقرار سازند. از این‌رو از عصر صفویه به این سو، برخی از فقهای اسلامی از ظرفیت‌های حادث‌شده در حاکمیت طاغوتی بهره گرفته و سعی کرده‌اند تا برخی ظرفیت‌های نظریه حکمرانی را با پشتوانه نظریه ولایت فقیه فعال سازند.

جلوه دیگری از کاربست نظریه حکمرانی در عینیت عمل حکمرانی سیاسی، در قالب نظریه مشروطه مشروعه تحقق یافته است؛ چنان‌که در این قالب، از باب دفع افسد به فاسد و تحقق نظریه حکمرانی، در حد ممکن تلاش شده است تا ظرفیت‌های نظری این نظریه را با توجه به چهار مؤلفه محقق سازد. ناکامی کاربست مشروطه مشروعه، به ظهور انقلاب اسلامی و ورود ظرفیت‌های کامل نظریه ولایت فقیه به عرصه حکمرانی دینی منجر شد و بدین ترتیب، بهترین شرایط برای تحقق حکمرانی دینی در قالب نظم جمهوری اسلامی ایران فراهم گردید. از نظر افقی نیز این نظریه با برخورداری از مؤلفه‌هایی چون عقلانیت، معنویت، اخوت، استقلال و آزادی می‌تواند در قالب‌ها و ساختارهای متعددی محقق شود. بر این اساس، این نظریه می‌تواند در جغرافیای انسانی متعدد قابل تحقق باشد و وظیفه اقامه دین را در لایه‌های افقی و عمودی متعدد محقق سازد.

#### ۳-۴. شاخص‌های حکمرانی دینی

برای تأمین اهداف نظام سیاسی در الگوی حکمرانی دینی، حکمران باید از سه شاخص اساسی برخوردار باشد که به‌طور ضمنی در مباحث پیشین بیان شد. این شاخص‌ها عبارت‌اند از:

– عدالت‌خواهی: حکمران باید به دنبال تحقق عدالت در جامعه باشد؛

– خدمتگزاری: حکمران باید خود را خدمتگزار مردم بداند و در راستای تأمین حقوق آنها تلاش کند؛

– معنویت‌محوری: حکمران باید بر اساس ارزش‌های دینی و معنوی سیاست‌گذاری کند.

این سه شاخص اساسی به حکمرانی دینی عمق و معنای بیشتری می‌بخشد و کمک می‌کند تا به اهداف مطلوب

جامعه برسد.

#### ۳-۴-۱. رهبری و کارگزار

تعریف سیاست به‌عنوان تدبیر امور جامعه این پرسش را پیش روی قرار می‌دهد که اداره امور جامعه بر عهده چه کسانی است؟ چه کسانی تعیین می‌کنند که درباره موضوعات و مسائل مطرح‌شده چه اقداماتی باید انجام شود و چه

کسانی مسئول اجرای آن خواهند بود؟ (استریکلند و جانسون، ۱۳۹۷، ص ۱۵) در دانش سیاسی دو پرسش کلیدی همواره مطرح است: نخست اینکه چه کسی باید حاکم باشد؟ این پرسش از دیرباز در سنت دانش سیاسی مطرح بوده است. پرسش دوم به چگونگی حکومت‌داری مربوط می‌شود که با موضوع کارآمدی در ارتباط است. در دنیای معاصر غرب توجه چندانی به پرسش نخست نمی‌شود و تمرکز، بیشتر بر چگونگی حکومت‌داری است.

با وجود اهمیت مسئله رهبری در دانش سیاسی، این موضوع در علم سیاست متعارف نادیده گرفته شده و کمتر پژوهشی به این مسئله پرداخته است. در گذشته توجه چندانی به روش‌ها و ساختارهای حکومت‌داری نمی‌شد و بیشتر بر خود حاکم تأکید می‌شد. در قرن بیستم، پوپر بر این عقیده بود که وجود حاکمان چندان اهمیتی ندارد؛ بلکه مسئله مهم، چگونگی حکومت‌داری است. به عبارت دیگر، باید بررسی شود که حکومت چگونه و با چه روش‌هایی باید اداره شود. او معتقد بود که روش حکومت‌داری باید جایگزین اهتمام صرف به شخصیت حاکمان شود و پرسش نخست، از دیدگاه او نادرست به نظر می‌رسید (پوپر، ۱۴۰۲، ص ۳۹).

دلایل این رویکرد عبارت‌اند از:

- دوری دانش سیاسی از فضیلت‌محوری و دغدغه‌های آزادی‌خواهانه؛
  - عدم تصور امکان وجود نظامی سیاسی که رهبران آن دغدغه مصالح عمومی و منافع مردم را داشته باشند؛ مسئله‌ای که در اندیشه سیاسی غرب و با توجه به تجربیات تاریخی حکومت‌ها دور از دسترس تلقی می‌شود؛
  - اصالت یافتن مسئله کارآمدی بر اهداف متعالی که در نظام‌های سیاسی دینی مطرح است؛
  - رواج دموکراسی و این برداشت نادرست که خرد جمعی دچار خطا نمی‌شود.
- در اندیشه اسلامی، رهبری جوامع در گذر از بحران‌های سیاسی و اجتماعی اهمیتی ویژه دارد. این مسئله باعث شده است که تعیین مصادیق امامت و رهبری جامعه به امری الهی تعبیر شود. در عصر غیبت نیز مسئله رهبری در نظریه ولایت فقیه تجلی یافته است، که بر اساس انتصاب عام امام معصوم و با شناسایی مصادیق آن توسط متخصصان و اهل فن صورت می‌گیرد. کارویژه اصلی رهبران الهی، هدایت جامعه به سوی اهداف کلان حاکمیت دینی است.

شاخص‌های رهبری و حکمران در اندیشه اسلامی عبارت‌اند از:

#### الف) برخورداری از دانش و تخصص در حیطه مسئولیت

رهبری حاکمیت دینی به فقهی اختصاص می‌یابد که از آگاهی به دین و توانایی هدایت مردم در مسیر سعادت، خوشبختی و آزادی دنیا و آخرت برخوردار باشد. حکومت فقیه بر جامعه انسانی بر منطق عقلانی و استدلالی محکم بنا شده است. جایگاه مهم رهبری تا حدی است که دشمنان یک ملت همواره از نفوذ و شخصیت رهبری دینی احساس خطر می‌کنند و تلاش برای تضعیف جایگاه آن همواره از نقاط اصلی اقدامات آنان است (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۷۱/۱۱/۱۸). هدف از اقتدار سازمان‌یافته در جامعه، اجرای قانون در راستای دستیابی به اهداف است. به‌طور طبیعی

کسی می‌تواند جامعه را در مسیر دستیابی به اهداف هدایت کند که آگاه‌ترین فرد به قوانین باشد. امام خمینی<sup>ع</sup> سیاست را هدایت جامعه در مسیر دستیابی به اهداف معرفی می‌کرد و آن را ویژهٔ پیامبران الهی، اولیا و عالمان دینی می‌دانست (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۳، ص ۴۳۲؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۵، ص ۲۴۶).

مهم‌ترین الزامات علمی تحقق حاکمیت دینی، برآمده از نیاز حاکمیت دینی است. در این راستا باید از دانش‌های متعددی همچون فلسفهٔ سیاسی، فقه سیاسی، دانش سیاسی و جامعه‌شناسی بهره گرفت. این دانش‌ها ابعاد و مؤلفه‌های حکمرانی دینی را تبیین می‌کنند. فلسفهٔ سیاسی به تبیین بنیان‌های حکمرانی دینی و اهداف آن می‌پردازد. فقه سیاسی نیز به تبیین الزامات و قواعد حاکم در حکمرانی می‌پردازد. در مقابل، جامعه‌شناسی سیاسی با نگاهی توصیفی، تأثیر بسترهای اجتماعی بر قدرت و حکمرانی را بررسی می‌کند. برخلاف نگاه فلسفی و فقه‌ای به سیاست، که ماهیتی هنجاری دارند، نگاه جامعه‌شناسی سیاسی صرفاً توصیفی است.

برخورداری از شاخص علم در حکمران زمانی می‌تواند جامعه را به غایات و اهداف هدایت کند که همراه با دو شاخص عدالت و کارآمدی باشد. زمان و مکان و مقتضیات آن، دو عنصر مهم در به‌کارگیری حکمرانی دینی هستند. الگوی حکمرانی متعالی، توحیدی و عادلانهٔ اسلامی باید با توجه به شرایط زمانی و مکانی، جغرافیا و موقعیت، اجرایی شود. اگر این حکمرانی در ایران صورت می‌گیرد، مسائل ایران باید در اولویت قرار گیرد. در حکمرانی و سیاست‌گذاری، اولویت‌ها باید متناسب با مسائل و مقتضیات زمان و مکان در نظر گرفته شوند. با در نظر گرفتن این چرخه و ارکان آن، زنجیرهٔ حکمرانی شکل خواهد گرفت.

حاکم در نظریهٔ حکمرانی دینی در سه قلمرو تبیین، هدایت و اجرای اسلام وظایف ذیل را بر عهده دارد:

- **تبیین اسلام:** حفظ و تداوم اسلام و مقابله با انحرافات، مهم‌ترین کارکرد رهبری در حکمرانی دینی است. او تجسم ایمان و عمل صالح است. نبی و امام معصوم و در ادامهٔ ایشان، مقام صلاحیت‌داری که به‌عنوان مجتهد جامع‌الشرایط شناخته می‌شود و مأذون از سوی معصوم است، اسلام ناب را تبیین می‌کنند. سایر برداشت‌های متنوع از اسلام نیز حاصل تلاش علمی و کارشناسانهٔ دیگر مجتهدان و فقهاست.

- **عرصهٔ هدایت:** پس از تبیین، هدایت جامعه به‌سمت کمال نیز بر عهدهٔ ولی‌فقیه است. در غیر این صورت، نظام دچار اختلال می‌شود. اگر افراد متفاوت با سلیقه‌ها و اجتهادهای گوناگون به بیان اسلام یا هدایت افراد به‌سوی آن بپردازند، انسجام و نظم جامعه مختل خواهد شد. بنابراین، رهبر جامعهٔ اسلامی باید دارای شاخص‌هایی باشد تا هدایت جامعه دچار مشکل نشود (موسوی خمینی، ۱۳۹۲، ص ۴۹).

- **رهبری مسلمین:** یکی از عرصه‌های مهم رهبری الهی، تشکیل دولت و حکومت است. رهبری دولت اسلامی نیازمند اجرای اسلام در صحنهٔ عمل است. تشخیص مصالح سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و نظامی جامعه، یعنی آنچه به نفع امت و جامعهٔ اسلامی است، بر عهدهٔ حاکمان و رهبران گذاشته شده و احکام آنها در این خصوص نافذ است.

برترین نقش‌های رهبری در جامعه اسلامی را می‌توان در محورهای زیر برشمرد:

**یک - نظام‌بخشی به جامعه:** امامت به‌عنوان نظام‌دهنده به امور امت، نقشی محوری دارد. این مرکزیت در کلامی چنین توصیف شده است: «أَنَّ مَحَلَّی مِنْهَا مَحَلُّ الْقُطْبِ مِنَ الرَّحَى» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ص ۱۹۱). امام افراد جامعه را به یکدیگر پیوند می‌دهد. نتیجه این پیوند، ایجاد نظمی مبتنی بر ارزش‌های عادلانه و الهی و پیشگیری از هرج‌ومرج است.

**دو - سیاست‌گذاری و طراحی خط‌مشی‌های سیاسی:** زندگی سیاسی و تدبیر امور جامعه در قالب یک نظام سیاسی جریان می‌یابد. رهبری در سیاست‌گذاری و اجرای تصمیمات، شامل تغییرات، حل اختلافات، برخوردها، هماهنگی‌ها و همکاری‌های جامعه، نقشی اساسی ایفا می‌کند. در فرایند تدبیر امور یا سیاست‌گذاری، مفهومی مهم به‌نام «مصلحت» مطرح می‌شود. تصمیم‌گیری بر اساس مصلحت، مستلزم آشنایی عمیق با نظام ارزشی، اهداف و ابعاد مختلف آن است تا یکی از سناریوهای مطرح برای حل مسائل برگزیده شود.

**سه - هدایت سرمایه‌ها، انسجام‌بخشی و حل مناقشه‌ها:** ضرورت وجود امام در نظام سیاسی جامعه امری بسیار مهم و حیاتی است. امام به‌عنوان سکان‌دار، مسئول هدایت مردم و تدبیر امور جامعه است. از نگاه امام خمینی (ره) گستره سیاست، شئون و ابعاد گوناگون زندگی بشر را دربرمی‌گیرد؛ چراکه ایشان بر این باور بودند: «والله اسلام تمامش سیاست است» (موسوی خمینی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۷۱).

**چهار - تبیین اهداف و اولویت‌ها:** هدایت جامعه و ایجاد انسجام در جامعه اسلامی نیازمند تعریف اهداف و تعیین اولویت‌ها به‌منظور برنامه‌ریزی دقیق است. نای رهبری را کلیدی‌ترین مؤلفه قدرت نرم می‌دانست؛ چراکه رهبری توانایی شکل‌دهی به اولویت‌های دیگران را دارد. در اندیشه اسلامی، رهبری عمدتاً مبتنی بر هدایت است و بر ترکیبی از تشویق و جذب تأکید دارد. به این ترتیب، قدرت نرم به‌عنوان رکن اصلی سیاست اسلامی شناخته می‌شود (نای، ۱۳۹۳، ص ۵۹).

**ب) تعهد در مراتب تشکیکی مسئولیت از عصمت تا تقوا**

بعد انگیزشی در کارگزاران جامعه اسلامی و در نظام حکمرانی دینی، ناظر به عدالت‌ورزی است. این امر از سطح عالی آن، یعنی رهبری نظام اسلامی، تا لایه‌های پایین‌تر، به تناسب جایگاهی که اعمال حکمرانی صورت می‌گیرد، اعم از سطح وزارتخانه، استان، شهرستان و بخش، لازم و ضروری است. آگاهی به قوانین حوزه مسئولیت و سپس عدالت‌ورزی و برخورداری از روحیه مجاهدانه در جهت تحقق احکام دین، از الزامات حکمرانی عادلانه است. هدف انبیا، تربیت انسان بر اساس اقامه عدالت است و عدالت نیز باید به شاخص‌های محسوس و ملموس تبدیل شود.

تمامی قوانین و مقررات اسلامی مبتنی بر اصل عدالت تنظیم شده‌اند: «إِنَّ الْإِسْلَامَ قَامَ لِتَأْسِيسِ حُكُومَةٍ عَادِلَةٍ فِیْهَا قَوَانِینَ مَرْبُوطٌ بِالْمَالِیَّاتِ وَبِیتِ الْمَالِ وَأَخْذُهَا مِنْ جَمِیعِ الطَّبَاقِ عَلَى نَهْجِ عَدْلِ وَقَوَانِینَ مَرْبُوطَةٌ بِالْجَزْأِیَّاتِ...»

وقوانین مربوطه بالقضاء والحقوق علی نهج عدل» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۴۶۰). اسلام برای برپایی حکومتی عادلانه آمده است. انبیا برای ساختن انسان‌ها به کاروان عدالت و هدایت اخلاقی فرستاده شده‌اند. این تلاش شامل تغییر انسان مشرک به انسان موحد از لحاظ اعتقادی و تبدیل انسان با اخلاق رذیله به انسان با اخلاق فاضله از نظر اخلاقی است. امام خمینی علیه السلام بیان می‌فرماید: «فإن لزوم الحكومة لبسط العدالة والتعليم والتربية وحفظ النظم ورفع الظلم وسد الثغور والمنع عن تجاوز الأجنب من أوضح أحكام العقول من غير فرق بين عصر وعصر أو مصر ومصر» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۴۶۲).

مهم‌ترین وظایف و مسئولیت‌های رهبران الهی با توجه به مؤلفه اخلاقی عبارت‌اند از:

- کوشش برای توسعه و تعمیق شناخت و آگاهی عمومی نسبت به باورها، ارزش‌ها و احکام اسلامی؛
- تلاش در جهت ارتقای اخلاق و تقوای مردم، به‌ویژه کارگزاران و دست‌اندرکاران مدیریت کشور؛
- تلاش در جهت آگاه‌سازی مردم نسبت به مسائل سیاسی داخلی و خارجی.

#### ج) تدبیر و مدیریت به تبع مسئولیت

رهبری از منظر اسلام دارای جایگاهی بسیار والا و رفیع است و برای سعادت و رستگاری انسان‌ها اهمیتی فوق‌العاده دارد. ممکن است افراد زیادی نسبت به دانش رایج در مجامع دینی و حوزوی آگاهی داشته باشند؛ اما افزون بر اشراف به قوانین و مقررات، برخورداری از کفایت و کاردانی شرطی اساسی است. تحلیل مسائل داخلی و بین‌المللی، رویکرد آینده‌نگرانه، درک مسائل خرد و کلان حکمرانی، استنتاج راهبردهای مناسب، و تصمیم‌گیری بموقع و بدون تأخیر، از مهم‌ترین شاخص‌های حکمرانی کارآمد است.

کفایت و کاردانی به‌عنوان مفاهیمی انتزاعی می‌توانند به شاخص‌های مشخصی تجزیه شوند؛ از جمله: شجاعت، توانایی شناخت پیچیدگی‌های نظام بین‌الملل، مدیریت توانمند، بینش سیاسی قوی، مردم‌مداری و اینکه با داشتن افق دید و دانشی عمیق بتواند الفت، انسجام و وحدت امت اسلامی را فراهم سازد.

زمان و مکان و مقتضیات آن، دو عنصر کلیدی در کاربست حکمرانی دینی هستند. الگوی حکمرانی اسلامی در هر زمان و مکانی باید با نیازها و شرایط آن زمان تطبیق یابد. در حکمرانی و سیاست‌گذاری، این تطبیق باید متناسب با مسائل و شرایط روز انجام شود تا زنجیره حکمرانی محقق شود.

در نظریه حکمرانی دینی، رهبر در سه قلمرو ایفای نقش می‌کند:

- **تبیین اسلام:** رهبر به حفظ اسلام، مقابله با انحرافات و ادامه تفکر اسلامی می‌پردازد. بیان اسلام ناب و وظیفه امام معصوم یا رهبران صلاحیت‌دار نظیر فقیهان جامع‌الشرایط است.

- **هدایت جامعه:** تفسیر و اجرای اسلام بر عهده رهبری است تا انسجام نظام اجتماعی دچار اختلال نشود.

- **اجرای اسلام در صحنه عمل:** مصالح سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و نظامی جامعه توسط رهبر تعیین می‌شود

و تصمیمات وی نافذ است.

نتیجه اینکه رهبری در نظام حکمرانی دینی از جایگاهی محوری برخوردار است. این جایگاه، علاوه بر تکیه بر دانش و تخصص لازم، باید متکی بر شاخص‌های عدالت، تقوا و توانایی مدیریتی باشد. هدف نهایی، استقرار عدالتی فراگیر، تربیت انسان‌های موحد و جامعه‌ای بر پایه ارزش‌های توحیدی است. رهبران دینی به‌عنوان حلقه وصل جامعه و حکومت با بهره‌گیری از عقلانیت، تقوا و دانش، تدبیر امور جامعه را بر عهده دارند.

## ۲-۴-۳. مردم و حکمرانی

در حکومت مطلوب اسلامی، مهم‌ترین وظیفه حکومت، جامعه‌پردازی و خدمت به جامعه است. حکمرانی مبتنی بر مردم‌سالاری دینی از الزامات تدبیر برای اعمال حاکمیت در نظام اسلامی است.

### الف) برخورداری از بصیرت سیاسی

مردم جایگاه بسیار مهمی در اندیشه امام خمینی<sup>ع</sup> و امام قائد شهید دارند. در این الگوی حکمرانی، کارگزاران خادم مردم‌اند. این معیار حکمرانی دینی در مقایسه با الگوهای حکمرانی دنیوی، اعم از نظام‌های مدعی دموکراسی یا استبداد مطرح است. آنچه موجب شد مردم بتوانند از تمامی موانع عبور کنند، هوشیاری و وحدت کلمه ملت ایران بود که به برکت دین به‌دست آمد. بصیرت و هوشیاری مردم از اعتقاد و ایمان دینی آنها سرچشمه می‌گرفت. منافع قدرتمندان دنیا در گسترش ظلم نهفته است؛ اما حرکت‌هایی که به‌دنبال قسط و عدل و مقابله با ظلم‌اند، به این منافع آسیب وارد می‌کنند (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۷۱/۱۱/۱۸).

### ب) تدین و تبعیت از احکام اسلام

اگر ملت‌های مسلمان تصمیم به ایستادگی برای اسلام، حمایت از عدالت و دفاع در مقابل ظلم بگیرند و در این مسیر از اسلام به‌طور کامل دفاع کنند، پیروز خواهند شد (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۷۱/۱۱/۱۸). عدالت در گرو تهذیب انسان‌ها و تبدیل شدن آنان به انسان‌های عادل است. با عادل شدن انسان‌ها، جامعه نیز به جامعه عادل تبدیل می‌شود. اقامه عدل یعنی متحول کردن انسان‌های ظالم به افراد عادل و تبدیل مشرک به مؤمن (موسوی خمینی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۹). از نگاه امام خمینی<sup>ع</sup> تربیت انسان و اصلاح او مقدمه‌ای برای اصلاح جوامع و جهان هستی است؛ چراکه همه فسادهای عالم نتیجه فقدان تهذیب انسان است. بنابراین با ساخته شدن انسان‌ها، تمام امور به صلاح می‌آید و عالم اصلاح می‌گردد (موسوی خمینی، ۱۳۸۸، ص ۲۰۰-۲۰۱).

حاکم برای اعمال حاکمیت به پشتوانه مردمی و تمکین مردم نیاز دارد و مردم نیز با انتخاب شریعت در زندگی اجتماعی و سیاسی خود، موظف به اجرای اسلام می‌شوند. آیه ۲۵ سوره مبارکه حدید، فلسفه بعثت انبیا و انزال کتب و میزان را بیان می‌کند و غایت آنها را تحقق عدل و قسط به دست خود مردم می‌داند. از آنجاکه اجرای قسط نیازمند قدرت است و عدالت بدون اقتدار ممکن نیست، در ادامه آیه می‌فرماید: «وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ» تا از این اقتدار برای تحقق عدالت بر مبنای تعالیم انبیا استفاده شود.

### ج) رهروی و همراهی با امام

ایدهٔ جامعهٔ دانش‌بنیان دارای ابعاد گوناگونی است. در تعریف جامعهٔ دانش‌بنیان، توجه به تفاوت‌های فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی جوامع ضروری است. باین‌حال، برخی ویژگی‌های اصلی و عام برای جوامع دانش‌بنیان وجود دارد. هر جامعه دارای ظرفیت‌های دانش بالقوه است و با شکوفا شدن این ظرفیت‌ها می‌تواند مسیر خود را به سمت تبدیل شدن به یک جامعهٔ دانش‌بنیان هموار کند.

### ۳-۴. ایدهٔ حکمرانی

دین و مکتب از مهم‌ترین عناصر نظام‌ساز به‌شمار می‌آیند و رهبری الهی عهده‌دار اجرای این مکتب است. دیدگاه‌هایی که در اندیشهٔ سیاسی پیرامون حکمرانی مطرح‌اند، با شکل‌گیری حاکمیت دینی، انتظارات را برای ایجاد تحولی بنیادی در اندیشهٔ مملکت‌داری و حکمرانی افزایش می‌دهند. امروزه با گذشت بیش از چهار دهه از حاکمیت گفتمان انقلاب اسلامی و امتداد این حرکت توحیدی، نظریهٔ مردم‌سالاری دینی به گفتمانی در عرصهٔ فراملی تبدیل شده است.

### الف) عقلانیت و انطباق با واقع

دین‌شناسی در اسلام ناب رویکردی سیستمی، جامع و کل‌نگر دارد؛ برخلاف دیدگاهی که می‌گوید: «أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَ تَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ». این رویکرد جامع‌نگر همهٔ جوانب را دربرمی‌گیرد؛ از جمله تعیین اینکه حکمران باید چه کسی بوده و چه ویژگی‌هایی داشته باشد. در مقابل، اسلام‌شناسی سکولار، ناقص و غیرسیستمی است که به جامعیت اسلام توجهی ندارد و آن را نادیده می‌گیرد.

### ب) ابتنا بر عدالت و قسط

بنیاد همهٔ قوانین و احکام شرعی بر عدالت است. از دیدگاه امام خمینی<sup>ع</sup>، عدالت منشأ دین و قانون است؛ به این معنا که «عدالت» اصلی قلمداد می‌شود که هم دین و هم قانون بر اساس آن تنظیم شده‌اند. از این‌رو صفت «عدالانه» به دین و قانون اطلاق می‌گردد. همچنین عدالت مهم‌ترین علت تشریع احکام و قوانین است. بر همین اساس، امام خمینی<sup>ع</sup> اسلام را مجموعه قوانینی جامع و الهی - انسانی معرفی می‌کند که نه تنها از عدالت جدا نیست، بلکه اساس و بنیان آن را عدالت تشکیل می‌دهد. قوانین اسلامی بر اساس عدالت تدوین و برای بشر فرستاده شده‌اند؛ چراکه در غیر این صورت، چنین قوانینی با فطرت بشر همخوانی نمی‌داشتند و به همین دلیل نزد انسان‌ها پذیرفته نمی‌شدند؛ درحالی که دین اسلام دینی فطری است: «فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ...» (روم: ۳۰).

ارزش دین اسلام نیز در همین فطری بودن آن است. امام خمینی<sup>ع</sup> می‌فرماید: «اسلامی که اساسش بر عدل است، بزرگ‌ترین مقام آن نیز با کوچک‌ترین مقامش در برابر عدالت یکسان‌اند» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۵، ص ۱۰۹). بدین ترتیب، امام خمینی<sup>ع</sup> عدالت را مبنای تمامی قوانین و مقررات اسلامی می‌داند. احساس ملت ایران این است که هر حرکت، هر اقدام و هر مبارزه و رنج، در راستای هدفی مشترک میان تمامی انسان‌های آگاه و

اهل معرفت است؛ هدفی که استقرار عدالت و رسیدن به عدل برای بشر است. اسلام این عدالت را تأمین می‌کند (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۷۱/۱۱/۱۸).

#### ج) کارآمدی اندیشه و مکتب

کارآمدی اسلام به معنای داشتن برنامه‌ای منسجم، مدون و مبتنی بر شناخت کامل انسان در ابعاد روحی، روانی و مادی، با عطف توجه به فطرت توحیدی اوست. اسلام ذاتاً ثابت کرده است که همواره شفاف‌بخش دردها و مشکلات جوامع بشری است. توحیدمحوری، وجود عنصر تکلیف، ولایت‌مداری، حق‌محوری و حق‌خواهی، فضیلت‌گرایی و توجه به عقلانیت، از شاخص‌های مهم کارآمدی مکتب اسلام هستند. یکی از ابعاد مهم کارآمدی اسلام، تربیت انسان‌هایی الگو و اسوه است.

اندیشه توحیدی برای تبدیل شدن به مکتب، نیازمند دو شاخص مهم است: جذابیت (در بُعد ظاهری و گفتمانی) و کارآمدی. دشمنان دین همواره تلاش کرده‌اند با القای ناکارآمدی دین، این نظام را تضعیف کنند؛ از جمله، ایجاد گروه‌هایی مانند داعش برای معرفی چهره‌ای خشن از اسلام و نشان دادن آن به جهان. در مقابل، کارآمدی دین با قهرمانانی چون سردار سلیمانی به اثبات رسید؛ شخصیتی که تربیت‌یافته مکتب اهل بیت علیهم‌السلام، امام خمینی ره و انقلاب اسلامی بود. ولایت، عقلانیت و استقامت، سه مؤلفه اصلی مکتب اسلام هستند که سبب بروز و بهره‌وری آن در جهان می‌شوند.

#### ۴-۳. ساختار

ساختار حکومتی ابزاری است برای تأمین نیازهای مردم؛ و زمامداران نیز در خدمت جامعه و مردم‌اند. حکومت امانتی است در دستان آنها (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۰، ص ۴۶۴). اما آیا هر ساختار حکومتی ظرفیت لازم را برای وظیفه‌ای که اسلام به عنوان مکتب الهی برای آن تعیین کرده است، داراست؟ اگر اسلام اساس حکومت را خدمت و خدمتگزاری به مردم معرفی می‌کند، کدام ساختار با آن تناسب دارد و تشخیص مصالح عمومی بر عهده چه کسی است؟ حکومت بر اساس مصالح عمومی شکل می‌گیرد و عمل به این مصالح وظیفه حاکم اسلامی است.

#### الف) دانش‌بنیان و عقلانی

ساختار دانش‌بنیان ساختاری است که در آن تمامی ابعاد از دانش به عنوان منبع اصلی بهره می‌برند. پایداری این ساختار بر چهار مؤلفه استوار است. شاخص علم در نظریه حکمرانی، ایجاد نظام حکمرانی کشور بر پایه دانش و رفع چالش‌های موجود با تکیه بر دانش را ایجاب می‌کند. ویژگی ساختار دانش‌بنیان در نظام حکمرانی دینی این است که دولت از فضای تصدی‌گری به حوزه تنظیم‌گری حرکت می‌کند. شاخص دیگری که در این ساختار مطرح است، کوچک‌سازی دولت است.

ویژگی دیگر ساختار دانش‌بنیان، همگامی با تغییرات و پیشرفت‌های روزافزون در حوزه‌های مختلف، همسو با تحولات پیچیده و همراه با فرایند جهانی است. رسیدن به ساختار دانش‌بنیان مستلزم شناخت تغییرات محیطی اطراف و آگاهی از زیرساخت‌هاست.

هر جامعه‌ای برای دستیابی به ساختار دانش‌بنیان، سیاست‌های متنوعی را در قالب یک چهارچوب مشخص تدوین می‌کند. یکی از مهم‌ترین اهداف این ساختار، تدوین سیاست‌های نوآوری است تا بر اساس الگوی مطلوب در سیستم اجرایی، پایه‌های اقتصاد رقابتی تقویت شوند و با ابزارهای قدرتمند نوآوری، امکان تاب‌آوری در برابر شوک‌های مختلف محیطی فراهم شود.

در یک ساختار دانش‌بنیان موفق، دولت‌ها نه تنها با تغییرات و تحولات نوین در برنامه‌های توسعه همراه بوده‌اند، بلکه با تفکر راهبردی، خود عامل گسترش نوآوری و ایجاد نهادهای مؤثر بوده‌اند. ساختار دانش‌بنیان در نظام اسلامی دارای ملزومات خاصی است که در عرصه عمل نیز همواره مورد توجه بوده و به‌عنوان یکی از مسائل مهم در گسترش تمدن جهان اسلام مطرح شده است.

### (ب) ساختار اخلاقی و عادلانه

عدالت به‌عنوان یکی از اصول بنیادین در مکتب اخلاقی اسلام مطرح است. امام خمینی علیه السلام حکومت اسلامی را مترادف با حکومت عدالت می‌داند؛ اسلامی که اساس آن بر عدل است (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۵، ص ۱۰۹). علاوه بر این، حکومت مطلوب از دیدگاه ایشان حکومتی عادلانه و انسانی است که مطابق با طبع و فطرت بشر است. امام خمینی علیه السلام می‌فرماید: «ما که می‌گوییم حکومت اسلامی، می‌گوییم حکومت عدالت... ما این مطلب را می‌گوییم، این یک مطلب مطبوعی است که در هر جامعه بشری که گفته شود و برای هر کسی که گفته شود، از ما می‌پذیرد» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۵۰۹).

### (ج) ساختار کارآمد

ساختار دانش‌بنیان به نظریه‌های نوین پیرامون نقش و کاربرد دانش در امر ساختار اشاره دارد. تحقق عدالت و اقامه عدل و قسط نیازمند سازمان و تشکیلاتی است که بتواند عدالت را به‌صورت جامع و همه‌جانبه در جامعه محقق سازد. این امر مستلزم سه مؤلفه اساسی است:

– تدوین قانون بر اساس عدالت، یا به بیانی دیگر، تبدیل عدالت نامکتوب به عدالت مکتوب و مدون؛

– اجرای قوانین بر اساس عدل؛

– نظارت عادلانه بر اجرای قوانین.

حکومت و سازمان‌های تابع آن مسئول اجرای این سه رکن مهم هستند. از این رو مهم‌ترین نهاد برای تحقق عدالت، حکومت است. بر این اساس، هرچند حکومت در تحقق عدالت و معنویت نقشی ابزاری دارد، اما این نقش بسیار اساسی است؛ چراکه عدالت در اجتماع بشری بدون وجود حکومت محقق نمی‌شود. امام خمینی علیه السلام در خصوص اهمیت نهاد حکومت در اسلام می‌نویسد: «نهاد حکومت چنان اهمیتی دارد که نه تنها در اسلام حکومت وجود دارد، بلکه اسلام چیزی جز حکومت نیست و احکام شرعی قوانینی هستند که یکی از شئون حکومت به‌شمار می‌آیند» (موسوی خمینی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۴۳۷ و ۴۷۲).

بنابراین، اصل عدالت ایجاب می‌کند که حکومت بر مبنای عدل و قسط استوار گردد؛ به گونه‌ای که عدالت در تمامی تاروپود آن ریشه بدواند و در تمامی ابعاد، مانند عملکرد، اهداف، مسئولیت‌ها، وظایف و کنش‌های حکومت و زمامداران متجلی شود. از دیدگاه امام خمینی<sup>ع</sup> تحقق عدالت نه تنها بزرگ‌ترین وظیفه حکومت، بلکه اساسی‌ترین مقصد اسلام و بنیاد حکومت مطلوب و شایسته است. مطلوبیت و شایستگی حکومت در گرو دارا بودن خصلت عدالت است. به همین دلیل، ایشان همواره بر اهمیت این موضوع تأکید داشتند.

برخی دیگر از الزامات عدل در حکومت‌ها، بر مبنای دیدگاه امام خمینی<sup>ع</sup> عبارت‌اند از:

الف) ضرورت فراگیری و همه‌جانبه بودن اجرای عدل در نهادهای حکومتی: عمل به عدل اسلامی محدود به قوه قضائیه و بخش‌های وابسته به آن نیست؛ بلکه سایر ارگان‌های نظام جمهوری اسلامی، از جمله مجلس، دولت، نیروهای نظامی و انتظامی، سپاه پاسداران، کمیته‌ها و بسیج و تمام متصدیان امور نیز مشمول آن هستند و باید اجرای عدالت را به‌طور جدی در دستور کار قرار دهند.

ب) حکومت عدل، حکومتی دیکتاتوری و استبدادی نیست؛ چراکه دیکتاتوری و استبداد با معنای دقیق عدالت در تضاد هستند. به بیان امام خمینی<sup>ع</sup>: «حکومت اسلامی حکومتی دیکتاتوری نیست. مذهب در برابر اینها ایستاده است؛ اسلام در برابر دیکتاتوری‌ها ایستاده است» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۱، ص ۳۰۶)

### خلاصه و جمع‌بندی

۱. حکمرانی ناظر به فرایند اداره جامعه، چگونگی کاربرد قدرت و نحوه روابط دولت و شهروندان (افراد و گروه‌ها) است. بانک جهانی و سازمان ملل متحد برای حکمرانی خوب شاخص‌هایی چون مشارکت، رضایت، پاسخگویی، شفافیت، مسئولیت‌پذیری، سودمندی و اثربخشی، انصاف و برابری، و اجماع‌محوری را برمی‌شمرند. حکمرانی در اسلام فرایند تدبیر جامعه بر اساس مبانی فکری در جهت مصالح مادی و معنوی است.

۲. ادبیات انتشاریافته درباره حکمرانی در سه محور، شامل «رویکرد ترجمه‌ای»، «رویکرد تهذیبی» (با تحلیل نظریه حکمرانی خوب بر مبنای اندیشه اسلامی) و «نگرش ابداعی» قابل تفکیک است.

۳. حکمرانی در دو الگوی کلان توحیدی و دنیاگرایانه مطرح است. حکمرانی الهی مبتنی بر توحید، عدالت و ارزش‌های توحیدی است؛ در مقابل، حکمرانی شیطانی بر اندیشه ضدتوحیدی و بی‌عدالتی مبتنی است.

۴. هدف سیاست، مدیریت انسان‌هاست. حکمرانی مادی یا متمدنی در دو قالب حیوانی و شیطانی تعریف می‌شود. در مقابل، در الگوی حکمرانی اسلامی، افزون بر توجه به پیشرفت دنیایی، هدف اصلی رسیدن مردم جامعه به سعادت حقیقی یا همان قرب الهی است. الگوی حکمرانی دینی مبتنی بر اسلام ناب، در مقابل اسلام آمریکایی قرار می‌گیرد که دو جلوه و مصداق «اسلام لیبرالی» و «اسلام متحجر» دارد.

۵. نظریه حکمرانی در چهار سطح شامل کارگزار، مردم، ایده حکمرانی و ساختار مطرح است و هر سطح دارای سه مؤلفه و ویژگی خاص است. نظریه حکمرانی از تعامل چهار سطح و سه مؤلفه در جامعه شکل می‌گیرد. در رویکرد افقی، تأکید بر سطوح حکمرانی و ادغام این چهار مؤلفه با گستره حکمرانی است.

۶. حکمرانی در رویکرد عمودی، به صورت ذومراتب و تشکیکی تعریف می‌شود؛ یعنی دارای شدت و ضعف مرتبه‌ای است. برترین و مطلوب‌ترین الگوی حکمرانی، حکمرانی معصوم است که در اوج سه ویژگی قرار دارد.

۷. کارویژه مهم رهبران الهی، هدایت جامعه در جهت اهداف کلان حاکمیت دینی است. شاخص علمی حاکمیت دینی به بهره‌گیری از دانش‌های دخیل در تحلیل علمی مانند فلسفه سیاسی، فقه سیاسی، دانش سیاسی و جامعه‌شناسی وابسته است. رهبری اسلامی نقش‌های اساسی مانند نظم‌بخشی جامعه، سیاست‌گذاری، طراحی خط‌مشی‌های سیاسی، هدایت سرمایه‌ها، انسجام‌بخشی، حل مشکلات و تبیین اهداف و اولویت‌ها را ایفا می‌کند.

۸. بُعد انگیزشی در کارگزاران جامعه اسلامی ناظر به عدالت‌ورزی و تعهد در مراتب تشکیکی مسئولیت، از عصمت تا تقواست. مهم‌ترین وظایف رهبران الهی عبارت است از تعمیق شناخت و آگاهی عمومی، ارتقای اخلاق و تقوای مردم (خصوصاً کارگزاران) و همچنین آگاه‌سازی مردم نسبت به مسائل سیاسی داخلی و خارجی.

۹. در الگوی حکمرانی، «کفایت» و «کاردانی» مفاهیمی انتزاعی هستند که شامل شجاعت، قدرت شناخت پیچیدگی‌های نظام بین‌الملل، توان مدیریتی، بینش سیاسی قوی، مردم‌مداری و توان ایجاد انسجام و وحدت امت اسلامی بر اساس افق دید و دانش حاکمان می‌شوند.

۱۰. حکمرانی مردم‌پایه بر پایه تدین، تبعیت از احکام اسلام و رهروی همراه با امام شکل می‌گیرد.

۱۱. ایده حکمرانی، مبتنی بر سه بُعد عقلانیت و انطباق با واقع، عدالت و قسط، و کارآمدی اندیشه اسلامی و مکتب است.

۱۲. هر ساختار حکومتی ظرفیت لازم را برای تحقق اسلام ندارد. شاخص‌های لازم شامل دانش‌بنیانی و عقلانیت، ساختار اخلاقی و عادلانه، و ساختاری کارآمد بر اساس قواعد و مقررات، عدالت، کفایت و کاردانی است.

## منابع

- ارسطا، محمدجواد؛ مستقیمی، مهدیه‌سادات و دشتی، تقی (۱۳۹۸). حکمرانی شایسته از منظر قرآن کریم. قم: نشر مکت اندیشه.
- استریکلند، دونالد لاری و جانسون، ید ری (۱۳۹۷). مقدمه‌ای بر تحلیل سیاسی. ترجمه علی معنوی. تهران: آگاه.
- برک‌پور، ناصر و اسدی، ایرج (۱۳۹۰). مدیریت و حکمروایی شهری. تهران: دانشگاه هنر.
- پوپر، کارل (۱۴۰۲). درس‌های قرن. ترجمه علی پایا. تهران: طرح نو.
- جهانی‌نسب، احمد (۱۴۰۱). زمامداری و حکمرانی مطلوب در منظومه فلسفی - سیاسی ابن‌سینا. معرفت سیاسی، ۱۴(۲)، ۱۰۸-۹۳.
- حسینی تاش، سیدعلی و واقع، قادرعلی (۱۳۹۳). حکمرانی خوب و ارائه حکمرانی شایسته بررسی و شاخص‌های این دو از دیدگاه امیرالمؤمنین علی (ع). اسلام و پژوهش‌های مدیریتی، ۴(۱)، ۲۸-۷.
- حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۷۱/۱۱/۱۸). بیانات در دیدار مهمانان خارجی شرکت‌کننده در مراسم بزرگداشت دهه فجر. به‌نشانی: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2653>.
- شریفیان ثانی، مریم (۱۳۸۰). مشارکت شهروندی، حکمرانی شهری و مدیریت شهری. مدیریت شهری، ۲(۸)، ۴۲-۵۵.
- صابریان، اصغر؛ علویان، مرتضی و عباس‌تبار مقری، رحمت (۱۴۰۰). مطلوبیت حکمرانی از نگاه علامه طباطبائی. معرفت سیاسی، ۱۱۳(۲)، ۹۷-۱۱۳.
- طبرسی، احمدبن علی (۱۴۰۳ ق). الاحتجاج علی اهل اللجاج. مشهد: مرتضی.
- فرزندی، عباسعلی و تراکشوند، سینا (۱۳۹۹). واکاوی مفاهیم الگو، نظریه، اندیشه، منظومه، مکتب و ارتباط آنها با یکدیگر. تهران: دانشگاه و پژوهشگاه عالی دفاع ملی و تحقیقات راهبردی.
- قلی‌پور، رحمت‌الله (۱۳۸۸). حکمرانی خوب و الگوی مناسب دولت. تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک مجمع تشخیص مصلحت.
- کیانپور، مهرداد (۱۳۹۲). ارزیابی مدل حکمرانی خوب و پیشنهاد مؤلفه‌های مدل حکمرانی. پایان‌نامه مقطع کارشناسی ارشد. قم: دانشکده علوم حدیث.
- مبارک، اصغر و آذریوند، زیبا (۱۳۸۷). نگاهی به شاخص‌های حکمرانی خوب از منظر اسلام و تأثیر آن بر رشد اقتصادی. قم: مؤسسه فرهنگی و اطلاع‌رسانی تبیان.
- معین، محمد (۱۳۸۶). فرهنگ معین. تهران: امیرکبیر.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۷۵). تفسیر سوره حمد. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ع).
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۷۸). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ع).
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۸۸). آیین انقلاب اسلامی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ع).
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۹۲). حکومت اسلامی و ولایت فقیه در اندیشه امام خمینی. تبیان آثار موضوعی (دفتر چهل و پنجم). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ع).
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۴۰۹ ق). کتاب البیع. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ع).
- میدری، احمد و خیرخواهان، جعفر (۱۳۸۳). حکمرانی خوب بنیان توسعه. تهران: مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی.
- میراحمدی، منصور و میراحمدی، علی (۱۳۹۷). جایگاه دانش سیاسی و مدیریت در علوم حکمرانی. چشم‌انداز مدیریت دولتی، ۳۴(۳)، ۶۶-۴۳.
- نای، ژوزف (۱۳۹۳). قدرت و موازنه نرم در سیاست بین‌الملل. ترجمه عسگر قهرمان‌پور. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- نوبرین، نازک و رجیمی، محمد (۱۳۸۹). حکمرانی خوب شهری یک ضرورت تردیدناپذیر. تهران: مرکز مطالعات و برنامه‌ریزی شهر تهران.

## An Explanation the Role of Mahdism-centered Identity in Modern Islamic Civilization-building Based in the Second Phase of the Revolution Statement

 **Reza Mirzaei** / Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Urmia Branch, Islamic Azad University, Urmia, Iran. [reza.mirzaei@iau.ac.ir](mailto:reza.mirzaei@iau.ac.ir)

**Marzieh Ganji** / Level 3 Student of Specialized Islamic Theology, Reyhaneh al-Rasoul Seminary, Urmia, Iran. [Marziehganjil7@gmail.com](mailto:Marziehganjil7@gmail.com)

Received: 2026/01/20 - Accepted: 2026/04/21

### Abstract

In recent years, the discourse of "Modern Islamic Civilization-building" has received special attention as one of the strategic goals of the Islamic Revolution. However, the role of doctrinal beliefs, particularly Mahdism and belief in the Promised One, in the formation of this civilization has been less systematically examined within the framework of contemporary strategic documents. This knowledge gap reveals the necessity for research that, while re-reading the concept of belief in the Promised One, analyzes it in direct connection with the perspective of civilization-building in the Second Phase of the Revolution Statement. The main objective of this research is to explain the role of Mahdism-centered belief as an identity-based and inspirational foundation in the process of Modern Islamic Civilization-building. Using a qualitative method and textual content analysis, the present study, has examined the text of the Second Phase of the Revolution Statement (2018/1397 SH) and related philosophical-theological sources. The findings showed that the Second Phase Statement introduces belief in the Promised One not only as a doctrinal belief, but also as the "Mahdism-centered identity" of Islamic society, connecting it with the goals of civilization-building, self-building, and society-building. Furthermore, this belief is proposed as a foundation for creating active hope, collective responsibility, and directing scientific, moral, and economic progress within the framework of Islamic civilization. The innovation of this research lies in explaining belief in the Promised One as the identity-based and inspirational foundation of Modern Islamic Civilization-building, which has been less addressed in previous scholarly literature. The results of this research can be applied in the development of new theology and the design of cultural and youth-centered policies.

**Keywords:** Belief in the Promised One (Mahdism), Modern Islamic Civilization-building, the Second Phase of the Revolution Statement, Mahdism-centered Identity, Islamic Theology.

## تبیین نقش هویت موعودمحور در تمدن‌سازی نوین اسلامی با تکیه بر بیانیه گام دوم انقلاب

reza.mirzaei@iau.ac.ir

Marziehganji17@gmail.com

رضا میرزایی  / استادیار گروه معارف اسلامی، واحد ارومیه، دانشگاه آزاد اسلامی، ارومیه، ایران.

مرزیه گنجی / طلبه سطح ۳ تخصصی کلام اسلامی، حوزه علمیه ریحان‌الرسول، ارومیه، ایران.

دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۳۰ - پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۰۱

### چکیده

در سال‌های اخیر، گفتمان «تمدن‌سازی نوین اسلامی» به‌عنوان یکی از اهداف راهبردی انقلاب اسلامی مورد توجه ویژه قرار گرفته است. بااین‌حال، نقش باورهای عقیدتی، به‌ویژه موعودباوری در شکل‌گیری این تمدن به صورت نظام‌مند و در چارچوب اسناد راهبردی معاصر، کمتر مورد بررسی قرار گرفته است. این شکاف دانشی، ضرورت پژوهشی را آشکار می‌سازد که ضمن بازخوانی مفهوم موعودباوری، آن را در ارتباط مستقیم با چشم‌انداز تمدن‌سازی در بیانیه گام دوم انقلاب تحلیل کند. هدف اصلی این پژوهش، تبیین نقش موعودباوری به‌مثابه پایه‌ای هویتی و الهام‌بخش در فرایند تمدن‌سازی نوین اسلامی است. پژوهش حاضر با روش کیفی و تحلیل محتوای متنی، متن بیانیه گام دوم انقلاب (۱۳۹۷) و منابع فلسفی - کلامی مرتبط را مورد بررسی قرار داده است.

یافته‌ها نشان داد که بیانیه گام دوم، موعودباوری را نه‌تنها به‌عنوان یک باور اعتقادی، بلکه به‌مثابه «هویت موعودمحور» جامعه اسلامی معرفی می‌کند و آن را با اهداف تمدن‌سازی، خودسازی و جامعه‌پردازی پیوند می‌زند. همچنین، این باور به‌عنوان بنیانی برای ایجاد امید فعال، مسئولیت‌پذیری جمعی و جهت‌دهی به پیشرفت علمی، اخلاقی و اقتصادی در چارچوب تمدن اسلامی مطرح شده است. نوآوری پژوهش در تبیین موعودباوری به‌عنوان بنیان هویتی و الهام‌بخش تمدن‌سازی نوین اسلامی است که در ادبیات علمی پیشین کمتر بدان پرداخته شده است. نتایج این پژوهش می‌تواند در توسعه کلام نوین و طراحی سیاست‌های فرهنگی و جوان‌محور کاربرد داشته باشد.

**کلیدواژه‌ها:** موعودباوری، تمدن‌سازی نوین اسلامی، بیانیه گام دوم، هویت موعودمحور، کلام اسلامی.

## مقدمه

انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۳۵۷، نه تنها یک تحول سیاسی و اجتماعی در سطح ملی بود، بلکه به عنوان نقطه عطفی در تاریخ معاصر جهان اسلام شناخته می‌شود. این انقلاب، با تکیه بر آموزه‌های دینی و الهی، توانست الگویی نوین از پیوند دین و سیاست را ارائه دهد و در چهار دهه گذشته، مسیر خاصی را در عرصه‌های فرهنگی، اجتماعی و تمدنی ترسیم کند. در این مسیر، رهبر معظم انقلاب اسلامی در چهلمین سالگرد انقلاب، با صدور «بیانیه گام دوم انقلاب» (۱۳۹۷)، فصل تازه‌ای از حیات جمهوری اسلامی را معرفی کردند. این بیانیه، نه تنها یک سند راهبردی - سیاسی، بلکه نقشه راهی تمدنی است که آینده انقلاب اسلامی را در افق تمدن‌سازی نوین اسلامی ترسیم می‌کند. یکی از مفاهیم کلیدی در این بیانیه، «هویت موعودمحور» است؛ مفهومی که ریشه در باورهای کلامی و فلسفی شیعه دارد و در طول تاریخ، همواره به عنوان موتور محرکه‌ای برای امید، مقاومت و حرکت اجتماعی عمل کرده است. موعودباوری، در سنت شیعی، صرفاً به معنای انتظار ظهور منجی نیست، بلکه نظامی جامع از نگاه به تاریخ، عدالت، مسئولیت انسانی و امید فعال است. این باور، در بیانیه گام دوم، به عنوان ستون فقرات تمدن‌سازی نوین اسلامی معرفی شده و نقشی بنیادین در شکل‌دهی به آینده جامعه اسلامی ایفا می‌کند.

اهمیت این موضوع در شرایط کنونی دو چندان است. جهان معاصر با بحران‌های متعددی چون فروپاشی هویت، بی‌معنایی سیاسی، بحران امید و چالش‌های اخلاقی مواجه است. بسیاری از جوامع، به ویژه در غرب، با پدیده‌هایی چون فردگرایی افراطی، سکولاریسم رادیکال و فروپاشی انسجام اجتماعی دست‌وپنجه نرم می‌کنند. در چنین فضایی، تمدن‌سازی مبتنی بر باورهای الهی و امید به عدالت جهانی، نه تنها از منظر اسلامی، بلکه از دیدگاه فلسفه اجتماعی معاصر نیز اهمیتی راهبردی یافته است. در ایران، این اهمیت بیشتر احساس می‌شود؛ زیرا تمدن‌سازی نوین اسلامی هم هدفی نظری در گفتمان انقلاب اسلامی است و هم ضرورتی عملی برای پاسخ به چالش‌های داخلی و خارجی نظام جمهوری اسلامی.

با وجود گسترش پژوهش‌های کلامی و فلسفی درباره موعودباوری، و همچنین توجه فزاینده به تمدن‌سازی در ادبیات سیاسی - فرهنگی، کمتر مطالعه‌ای به صورت تحلیلی و نظام‌مند رابطه میان این دو مفهوم را در چارچوب یک سند راهبردی معاصر بررسی کرده است. این شکاف دانشی، ضرورت پژوهشی را آشکار می‌سازد که ضمن بازخوانی مفهوم موعودباوری، آن را در ارتباط مستقیم با چشم‌انداز تمدن‌سازی در بیانیه گام دوم انقلاب تحلیل کند.

از منظر فلسفه تاریخ، موعودباوری در سنت شیعی، نگاهی آینده‌محور به تاریخ است که بر سه پایه استوار است: ایمان به عدالت نهایی، مسئولیت تاریخی در آماده‌سازی زمین برای ظهور، و امید فعال به تحول جهانی. این نگاه، با نظریه‌های معاصر درباره «امید انتقادی» و «عملگرایی امید» همخوانی دارد، هرچند ریشه‌های متافیزیکی آن متفاوت است. در بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی ایران، این نگاه به صورت صریح در قالب «هویت موعودمحور» بازتاب یافته و به عنوان بنیانی برای خودسازی فردی، جامعه‌پردازی جمعی و تمدن‌سازی جهانی معرفی شده است. از سوی دیگر،

تمدن نوین اسلامی در گفتمان انقلاب اسلامی، به‌عنوان تمدنی «ایرانی، اسلامی، معاصر و پیشرو» تعریف شده است؛ تمدنی که نه بازگشت به گذشته است و نه تقلید از غرب، بلکه الگویی نوین برای پاسخ به چالش‌های عصر حاضر با اتکا به ارزش‌های الهی و توانمندی‌های ملی. این تمدن، در بیانیه گام دوم، به‌عنوان آرمان بزرگ انقلاب اسلامی معرفی شده و موعودباوری به‌عنوان موتور محرکه آن مطرح گردیده است.

بنابراین، پرسش اصلی این پژوهش آن است که موعودباوری چگونه در بیانیه گام دوم انقلاب، به‌عنوان پایه‌ای برای تمدن‌سازی نوین اسلامی تبیین شده است؟ برای پاسخ به این پرسش، مقاله حاضر با روش کیفی و تحلیل محتوای متنی، متن بیانیه گام دوم و منابع فلسفی - کلامی مرتبط را بررسی می‌کند.

اهداف ویژه پژوهش عبارتند از: (۱) تحلیل مفهوم «هویت موعودمحور» در بیانیه گام دوم؛ (۲) بررسی چگونگی ارتباط موعودباوری با ابعاد علمی، اخلاقی، اقتصادی و سیاسی تمدن‌سازی؛ (۳) تبیین جایگاه موعودباوری در چارچوب سه رکن گام دوم: خودسازی، جامعه‌پردازی و تمدن‌سازی.

مرزهای مفهومی پژوهش محدود به تحلیل متن بیانیه گام دوم انقلاب (۱۳۹۷) و منابع فلسفی - کلامی شیعه است و از بررسی تطبیقی با سایر ادیان یا جوامع غیراسلامی صرف‌نظر شده است.

نوآوری اصلی این مقاله در آن است که موعودباوری را نه به‌مثابه یک باور انفعالی، بلکه به‌عنوان بنیان هویتی و الهام‌بخش در چارچوب تمدن‌سازی نوین اسلامی تبیین می‌کند؛ نوآوری‌ای که در ادبیات علمی پیشین کمتر بدان پرداخته شده است.

## پیشینه پژوهش

### الف. جایگاه موعودباوری در سنت کلامی و فلسفی شیعه

موعودباوری در اندیشه شیعی، ریشه‌ای عمیق در قرآن و روایات دارد. آیه «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» (انبیاء: ۱۰۵)، به‌عنوان یکی از مبانی قرآنی موعودباوری، وعده الهی به وراثت زمین توسط صالحان را بیان می‌کند. علامه طباطبائی در «المیزان» این آیه را به ظهور حضرت مهدی (عج) و تحقق عدالت جهانی تفسیر کرده و آن را پایه‌ای برای امید تاریخی و مسئولیت اجتماعی دانسته است. شهید مطهری در کتاب «انتظار» (۱۳۸۸)، موعودباوری را از دو منظر «انتظار منفعل» و «انتظار فعال» بررسی می‌کند. او تأکید دارد که انتظار حقیقی، نه به‌معنای سکون و رکود، بلکه به‌معنای تلاش برای آماده‌سازی زمین برای حکومت عدل است. این دیدگاه، موعودباوری را از یک باور صرفاً اعتقادی به یک نیروی محرک اجتماعی و تمدنی ارتقا می‌دهد. در آثار دیگر اندیشمندان شیعه، مانند آیت‌الله جوادی آملی (۱۳۹۶) موعودباوری به‌عنوان «هویت جمعی امت مسلمان» معرفی شده است؛ هویتی که فراتر از یک باور ذهنی، نقشی جهت‌دهنده در سیاست، اقتصاد و فرهنگ ایفا می‌کند. این نگاه، موعودباوری را به سطحی تمدنی ارتقا می‌دهد و آن را به‌عنوان بنیانی برای شکل‌دهی به آینده جامعه اسلامی مطرح می‌سازد.

## ب. مطالعات معاصر درباره موعودباوری

در دهه‌های اخیر، پژوهش‌های متعددی در ایران به بازتعریف موعودباوری در عصر معاصر پرداخته‌اند. برخی مطالعات بر ابعاد روان‌شناختی آن تمرکز کرده‌اند؛ مثلاً رضایی و همکاران (۱۳۹۹) در یک مطالعه کیفی نشان دادند که موعودباوری در میان جوانان ایرانی، عاملی برای ایجاد «امید فعال» و «مسئولیت‌پذیری اجتماعی» است. این یافته‌ها نشان می‌دهد که باور به ظهور، می‌تواند به‌عنوان نیرویی اجتماعی در جهت تقویت انسجام و پویایی جامعه عمل کند. از سوی دیگر، پژوهش‌هایی مانند محمدی (۱۴۰۱) درباره «گفت‌وگو مهدوی در سیاست‌گذاری فرهنگی» نشان داده‌اند که موعودباوری، علاوه بر بعد فردی، در سطح سیاست‌گذاری نیز نقش‌آفرین است. با این حال، این مطالعات بیشتر بر ابعاد سیاسی یا فرهنگی تمرکز کرده‌اند و کمتر به پیوند مستقیم آن با پروژه تمدن‌سازی پرداخته‌اند.

## ج. تمدن‌سازی در گفتمان انقلاب اسلامی

تمدن‌سازی نوین اسلامی در ادبیات انقلاب اسلامی، از دهه ۸۰ به‌عنوان یکی از اهداف راهبردی مطرح شد. تمدن‌سازی اسلامی در اندیشه امام خمینی رهبر و رهبر معظم انقلاب، نه بازگشت به گذشته، بلکه الگویی نوین برای آینده معرفی شده است. امام خمینی رهبر تمدن اسلامی را به‌عنوان «حکومتی جهانی بر پایه عدالت الهی» تعریف کرده‌اند که با ظهور منجی تحقق می‌یابد. رهبر معظم انقلاب نیز در بیانیه گام دوم، تمدن نوین اسلامی را «ایرانی، اسلامی، معاصر و پیشرو» خوانده‌اند. مطالعاتی مانند حسینی (۱۳۹۸) و طاهری (۱۴۰۰) به تحلیل مفهومی تمدن اسلامی پرداخته‌اند، اما بیشتر بر ابعاد فلسفی یا تاریخی متمرکز بوده‌اند و ارتباط آن با باورهای عقیدتی را کمتر بررسی کرده‌اند. این نشان می‌دهد که هنوز شکاف دانشی در پیوند میان موعودباوری و تمدن‌سازی وجود دارد.

## د. پژوهش‌های بین‌رشته‌ای و تطبیقی

برخی پژوهش‌ها، پیوند غیرمستقیم میان موعودباوری و تمدن‌سازی را لمس کرده‌اند. مثلاً، کاظمی (۱۴۰۲) در مطالعه‌ای درباره «امید و توسعه فرهنگی»، نشان داد که جوامعی که بر باورهای الهی مبتنی‌اند، تمایل بیشتری به ساختارهای اخلاقی و تمدنی پایدار دارند. با این حال، این رابطه به صورت مفهومی و کیفی باقی مانده و هیچ مدل تحلیلی ارائه نشده است. همچنین، هیچ مطالعه‌ای تاکنون «هویت موعودمحور» که در بیانیه گام دوم به وضوح مطرح شده را به‌عنوان متغیر میانجی یا پایه تمدن‌سازی تحلیل نکرده است. در سطح بین‌المللی هم، برخی مطالعات در حوزه «هویت دینی» و «امید اجتماعی» به بررسی نقش باورهای مذهبی در انسجام اجتماعی پرداخته‌اند. نظریه «امید انتقادی» در فلسفه معاصر غرب، بر این نکته تأکید دارد که امید می‌تواند نیرویی برای تغییر اجتماعی باشد. هرچند این نظریه‌ها ریشه‌های متافیزیکی متفاوتی دارند، اما از نظر کارکرد اجتماعی، با مفهوم «انتظار فعال» در سنت شیعی همخوانی دارند. با این حال، هیچ‌یک از این مطالعات به صورت مستقیم به بیانیه گام دوم انقلاب و نقش موعودباوری در تمدن‌سازی نوین اسلامی نپرداخته‌اند. این خلأ، ضرورت پژوهش حاضر را آشکار می‌سازد.

## هـ. شکاف دانشی و نوآوری پژوهش

با مرور پیشینه، دو کاستی اساسی آشکار می‌شود: ۱) فقدان تحلیل نظام‌مند از بیانیه گام دوم به‌عنوان سندی راهبردی که مستقیماً موعودباوری را با تمدن‌سازی پیوند می‌زند؛ ۲) عدم توجه به «هویت موعودمحور» به‌عنوان مفهومی کلیدی که این دو حوزه را به هم متصل می‌کند. با توجه به این نکات می‌توان ادعا کرد نوآوری اصلی این مقاله در آن است که موعودباوری را نه به‌مثابه یک باور انفعالی، بلکه به‌عنوان بنیان هویتی و الهام‌بخش در چارچوب تمدن‌سازی نوین اسلامی تبیین می‌کند؛ نوآوری‌ای که در ادبیات علمی پیشین کمتر بدان پرداخته شده است.

## ۱. مفاهیم نظری

### ۱-۱. موعودباوری

واژه «موعود» در لغت به‌معنای «کسی که وعده داده‌شده باشد» است. در *لغت‌نامه دهخدا* آمده است: «موعود: اسم فاعل از وَعَدَ یَعِدُ... و در اصطلاح شیعه، به حضرت مهدی علیه السلام گفته می‌شود که وعده ظهورش داده شده است» (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۲۰، ص ۲۴۱۶۲). «باور» نیز در همان منبع به‌معنای «پذیرش چیزی به‌عنوان حقیقت، بدون داشتن شک» تعریف شده است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۳۲۸۵). بنابراین، «موعودباوری» در سطح لغوی، یعنی پذیرش و ایمان به آن کسی که وعده ظهورش داده شده است.

در اصطلاح کلامی شیعه، «موعودباوری» فراتر از یک باور ذهنی است. علامه مجلسی در *بحارالأنوار* با استناد به روایات، موعودباوری را شرط نجات در آخرالزمان می‌داند و آن را با «شناخت امام زمان علیه السلام» پیوند می‌زند (مجلسی، ۱۴۰۰ق، ج ۵۱، ص ۸۹). این «شناخت»، صرفاً شناخت نام آن حضرت نیست، بلکه آگاهی از جهت‌گیری سیاسی، اخلاقی و تاریخی امام است.

در مقاله حاضر، «موعودباوری» به‌معنای نگاهی جهان‌بینانه به تاریخ است که بر سه پایه استوار است: ۱) ایمان به عدالت نهایی؛ ۲) مسئولیت تاریخی در آماده‌سازی زمین برای ظهور؛ ۳) امید فعال به تحول جهانی. این تعریف، با روایت «مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَعْرِفْ إِمَامَ زَمَانِهِ...» (کلینی، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۲۵۲) همخوانی دارد و از تلقی «انتظار منفعل» فاصله می‌گیرد.

### ۱-۲. تمدن نوین اسلامی

در فرهنگ فارسی معین، «تمدن» به‌معنای «پالایش نفس و جامعه، رفعت اخلاقی و علمی» آمده است (معین، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۴۱۲). همچنین «تمدن» در مقابل «وحشی‌گری» قرار گرفته و به «فرهنگ، آداب و رسوم پیشرفته» اشاره دارد (معین، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۴۱۲).

در اندیشه امام خمینی علیه السلام، «تمدن اسلامی» به‌معنای «حکومتی جهانی بر پایه عدالت الهی» است که با ظهور منجی تحقق می‌یابد (موسوی خمینی، ۱۳۹۳، ج ۲۰، ص ۱۴۲). رهبری نیز در سخنان متعدد، تمدن اسلامی را متمایز

از «غرب‌زدگی» و «بازگشت به گذشته» خوانده و بر اسلامی، ایرانی و پیشرو بودن آن تأکید کرده‌اند (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۹۸). در مقاله حاضر مراد از تمدن نوین اسلامی ساختاری جامع است که مستقیماً از بیانیه گام دوم انقلاب گرفته شده و دارای سه شاخصه اصلی ذیل است:

– اسلامی بودن: استواری بر ارزش‌های الهی (عدل، اخلاق، معنویت)؛

– ایرانی بودن: احترام به هویت ملی و تاریخ فرهنگی ایران؛

– نوین و پیشرو بودن: پاسخ‌گویی به چالش‌های عصر با اتکا به توان داخلی.

### ۱-۳. ارتباط مفهومی و کاربردی در بیانیه گام دوم

در سطح مفهومی، «موعودباوری» و «تمدن نوین اسلامی» رابطه‌ای علی دارند: از سویی موعودباوری، چراغ راه تمدن‌سازی است؛ چراکه ایمان به عدالت نهایی، انگیزه‌ای برای پیشرفت فراهم می‌کند و از سوی دیگر، تمدن نوین اسلامی، زمینه عملی برای آمادگی به ظهور است؛ چراکه جامعه‌ای که پیشرفته است و تمام حرکات آن در مسیر رسیدن به اهداف جامعه مهدوی و منجی‌محور است، می‌تواند زمین را برای ظهور آماده کند. این رابطه در بیانیه گام دوم به صراحت بازتاب یافته است: «... به آرمان بزرگش که ایجاد تمدن نوین اسلامی و آمادگی برای طلوع خورشید ولایت عظمی (ارواحنا فداه) است، نزدیک خواهد کرد» (بیانیه گام دوم انقلاب، ۱۳۹۷). همچنین، بیانیه صراحتاً می‌گوید: «هویت شما موعودمحور است...».

این دو جمله، نشان می‌دهند که در این سند، موعودباوری نه یک باور انفرادی، بلکه هویت جمعی و پایه تمدن‌سازی است. بنابراین، این پژوهش با تمرکز بر بیانیه گام دوم، به دنبال پاسخ به این پرسش است: چگونه موعودباوری، در این سند، به‌عنوان پایه‌ای هویتی و عملیاتی برای تمدن‌سازی نوین اسلامی تبیین شده است؟

### ۱-۴. کارکردهای موعودباوری در تمدن‌سازی نوین اسلامی

موعودباوری در چارچوب بیانیه گام دوم، کارکردهای متعددی دارد: (۱) ایجاد امید فعال: در برابر بحران‌های اجتماعی و سیاسی، موعودباوری امیدی پویا و آینده‌محور ایجاد می‌کند؛ (۲) مسئولیت‌پذیری جمعی: باور به ظهور، مسئولیت تاریخی برای آماده‌سازی جامعه را القا می‌کند؛ (۳) پیشرفت علمی و اخلاقی: موعودباوری جهت‌دهی به تلاش‌های علمی و اخلاقی جامعه دارد؛ (۴) استقلال سیاسی و اقتصادی: این باور جامعه را به سمت استقلال و مقاومت در برابر سلطه خارجی سوق می‌دهد.

### ۱-۵. جایگاه مفاهیم در چارچوب بیانیه گام دوم

بیانیه گام دوم انقلاب سه رکن اصلی دارد: خودسازی، جامعه‌پردازی و تمدن‌سازی. موعودباوری در هر سه رکن نقش‌آفرین است: در خودسازی، موعودباوری فرد را به مسئولیت اخلاقی و معنوی سوق می‌دهد. در جامعه‌پردازی،

این باور انسجام اجتماعی و مسئولیت‌پذیری جمعی ایجاد می‌کند. در تمدن‌سازی، موعودباوری به‌عنوان موتور محرکه‌ای برای پیشرفت علمی، فرهنگی و سیاسی عمل می‌کند.

## روش تحقیق

این پژوهش از نوع کیفی کتابخانه‌ای و با طرح تحلیل محتوای کیفی انجام شده است. دلیل انتخاب این روش، ماهیت مفهومی، کلامی و فلسفی موضوع پژوهش است؛ چراکه هدف اصلی، درک عمیق از چگونگی تبیین نقش موعودباوری در تمدن‌سازی نوین اسلامی در چارچوب بیانیه گام دوم انقلاب است. این هدف مستلزم تحلیل عمیق متن، استخراج مفاهیم کلیدی و کشف روابط معنایی درون‌متنی است که روش‌های کمی قادر به دستیابی به آن نیستند. همچنین، با توجه به اینکه داده‌های اصلی پژوهش، مبتنی بر یک سند راهبردی معاصر (بیانیه گام دوم) و منابع فلسفی - کلامی مرتبط است، روش تحلیل محتوای کیفی به‌عنوان مناسب‌ترین رویکرد شناخته می‌شود.

روش نمونه‌گیری، هدفمند بوده است؛ یعنی منابعی انتخاب شده‌اند که بیشترین ارتباط مفهومی و محتوایی را با سؤال پژوهش دارند. حجم نمونه بر اساس اصل اشباع نظری تعیین شده است؛ یعنی جمع‌آوری داده تا زمانی ادامه یافت که هیچ مفهوم جدیدی از تحلیل متون استخراج نشد. معیار ورود منابع، مرتبط بودن با متغیرهای پژوهش و معتبر بودن از نظر علمی و فقهی بوده است. منابعی که فاقد استناد مستند، دارای سوگیری ایدئولوژیک آشکار یا غیرمرتبط با چارچوب بیانیه گام دوم بودند، از نمونه خارج شدند.

ابزار اصلی جمع‌آوری داده، تحلیل متنی سیستماتیک است. داده‌ها از طریق بررسی اسناد استخراج شده‌اند. متن بیانیه گام دوم صادره از سوی رهبر معظم انقلاب در ۲۲ بهمن ۱۳۹۷ به‌عنوان سند اصلی و متون تفسیری، فلسفی - کلامی (مانند *المیزان* علامه طباطبائی، *انتظار شهید مطهری*، سخنان رهبری درباره تمدن اسلامی، و پژوهش‌های علمی معتبر در حوزه کلام مهدوی) به‌عنوان منابع مکمل مورد تحلیل قرار گرفتند. این ابزارها ساخته شده و متناسب با اهداف پژوهش طراحی شده‌اند و بر پایه روش‌های استاندارد تحلیل محتوای کیفی (بر اساس رویکرد گیل و همکاران، ۲۰۱۸) اجرا شده‌اند.

داده‌های پژوهش کیفی بوده و تحلیل آنها با روش تحلیل محتوای کیفی و تحلیل سیستماتیک انجام شده است. این روش شامل سه مرحله: ۱) کدگذاری باز که عبارت است از استخراج مفاهیم اولیه از متن بیانیه و منابع کلامی؛ ۲) کدگذاری محوری؛ یعنی دسته‌بندی مفاهیم در قالب محورهای اصلی (مانند هویت موعودمحور، امید فعال، مسئولیت‌پذیری، تمدن‌سازی)؛ ۳) کدگذاری انتخابی که عبارت است از: انتخاب مفاهیم کلیدی و تبیین روابط میان آنها می‌شود.

برای کمک به سازماندهی داده‌ها و کدها، از نرم‌افزار NVivo14 استفاده شد. این نرم‌افزار امکان مدیریت داده‌های متنی، کدگذاری و تحلیل روابط معنایی را فراهم می‌کند. تحلیل‌ها بر اساس اصول هرمنوتیک و تفسیر درون‌متنی صورت گرفته و هیچ‌گونه تحلیل آماری کمی مورد استفاده قرار نگرفته است.

در مجموع، روش تحقیق انتخاب‌شده کاملاً با اهداف و سؤال پژوهش هماهنگ است و امکان دستیابی به درک عمیق و تفسیری از نقش موعودباوری در تمدن‌سازی نوین اسلامی را فراهم می‌آورد.

برای افزایش اعتبار و روایی پژوهش، اقدامات زیر انجام شده است: الف) مثلث‌سازی منابع و استفاده از منابع متنوع (بیانیه، قرآن، روایات، آثار فلسفی، مقالات علمی)؛ ب) بازبینی همکاران و بررسی یافته‌ها توسط اساتید حوزه فلسفه اسلامی و کلام؛ ج) شفافیت روش‌شناسی و توضیح دقیق مراحل گردآوری و تحلیل داده‌ها.

البته پژوهش با محدودیت‌هایی نیز همراه بوده است، از جمله اینکه محدود به تحلیل متن بیانیه گام دوم و منابع فلسفی - کلامی شیعه است. از بررسی تطبیقی با سایر ادیان یا جوامع غیر اسلامی صرف‌نظر شده است. همچنین، پژوهش فاقد داده‌های میدانی است و صرفاً بر تحلیل متنی تکیه دارد.

## یافته‌های تحقیق

### ۱. موعودباوری به مثابه «هویت موعودمحور»

در بیانیه گام دوم، موعودباوری تنها به عنوان یک باور عقیدتی یا انتظار برای آینده تلقی نشده، بلکه به صورت صریح به مثابه «هویت» جامعه اسلامی معرفی شده است: «هویت شما موعودمحور است...» (بیانیه گام دوم انقلاب، ۱۳۹۷).

این تبیین، گسترشی مفهومی از موعودباوری را ارائه می‌دهد که فراتر از چارچوب‌های کلامی سنتی است و آن را به عنوان یک بنیان وجودی - هویتی در سطح جمعی مطرح می‌کند. این دیدگاه، با تفکر فلسفی - کلامی معاصر درباره هویت دینی همخوانی عمیقی دارد. علامه طباطبائی در *المیزان*، با استناد به آیه «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرْثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» (انبیاء: ۱۰۵)، موعودباوری را نه تنها وعده‌ای الهی، بلکه حقیقتی تاریخی می‌داند که در آن «عبادی الصالحون» که در سنت شیعی به وضوح به حضرت مهدی علیه السلام و یارانش تعبیر می‌شود، به عنوان وارثان زمین، نقشی تاریخ‌ساز خواهند داشت (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۲۸۷). این نگاه، موعودباوری را از حیطه انتظار صرف خارج کرده و آن را به عنوان چشم‌اندازی برای تحول جهانی معرفی می‌کند که هویت جامعه مؤمن را شکل می‌دهد.

شهید مطهری نیز در کتاب *انتظار*، این هویت را با مفهوم «انتظار فعال» تبیین می‌کند و تأکید می‌ورزد که انتظار ظهور، هرگز به معنای تسلیم‌شدگی یا رکود نیست، بلکه «همان تلاش برای آماده‌سازی زمین برای حکومت عدل است» (مطهری، ۱۳۸۸، ص ۴۲). این دیدگاه، مستقیماً با بیانیه گام دوم هم‌آوا است که جوانان را به «جهاد بزرگ

برای ساختن ایران اسلامی بزرگ» فرا می‌خواند. در این چارچوب، هویت موعودمحور، مسئولیت‌پذیری تاریخی را در وجود فرد و جامعه القا می‌کند.

این مفهوم در سخنان رهبری نیز گسترش یافته است. ایشان در یکی از سخنرانی‌های خود (۱۳۹۵) تصریح کرده‌اند: «موعودمحوری، یعنی اینکه تمام تفکر، برنامه‌ریزی و اقدامات ما حول محور آماده‌سازی زمین برای ظهور باشد... این، هویت ماست».

این تعریف، موعودباوری را از یک باور ذهنی به یک الگوی عملی و تمدنی تبدیل می‌کند که در تمام ابعاد زندگی از علم تا اقتصاد و سیاست جهت‌دهی می‌کند. در این رویکرد، هویت موعودمحور، سه ویژگی ساختاری دارد: الف) پویایی: بر خلاف تصویر رایج از انتظار به‌مثابه بی‌حرکی، این هویت، محرکی برای جهاد علمی، اقتصادی و فرهنگی است.

ب) جامعیت: این هویت، هم فرد را در سطح درونی (خودسازی) و هم جامعه را در سطح بیرونی (تمدن‌سازی) دربر می‌گیرد.

ج) تفکیک‌پذیری از سایر هویت‌ها: بیانیه گام دوم، این هویت را در مقابل «هویت‌های غربی» و «سبک زندگی وارداتی» قرار می‌دهد و آن را به‌عنوان متمایزکننده جامعه اسلامی معرفی می‌کند.

بنابراین، «هویت موعودمحور» در بیانیه گام دوم، نه‌تنها یک عنوان ادبی، بلکه چارچوبی هویتی - تمدنی است که ریشه در فلسفه تاریخ اسلامی دارد و در گفتمان معاصر انقلاب اسلامی، به‌عنوان پایه‌ای برای ساختن تمدن نوین اسلامی عمل می‌کند.

## ۲. موعودباوری و تمدن‌سازی نوین اسلامی

بیانیه گام دوم انقلاب، تمدن‌سازی نوین اسلامی را نه به‌مثابه بازگشت به گذشته، بلکه به‌عنوان «فصل جدید زندگی جمهوری اسلامی» معرفی می‌کند و آن را مستقیماً با موعودباوری پیوند می‌زند: «... اینک وارد دومین مرحله خودسازی، جامعه‌پردازی و تمدن‌سازی شده‌است... به آرمان بزرگش که ایجاد تمدن نوین اسلامی و آمادگی برای طلوع خورشید ولایت عظمی (ارواحنا فداه) است، نزدیک خواهد کرد» (بیانیه گام دوم انقلاب، ۱۳۹۷).

این جمله، رابطه علی و هدفمندی میان موعودباوری و تمدن‌سازی را مشخص می‌سازد: موعودباوری نه پایان مسیر، بلکه شرط آمادگی برای آن است. این دیدگاه، تداومی هوشمندانه از اندیشه امام خمینی<sup>ع</sup> است که تمدن اسلامی را «حکومتی جهانی بر پایه عدالت الهی» خواند و آن را با ظهور منجی مرتبط دانست (موسوی خمینی، ۱۳۹۳، ج ۲۰، ص ۱۴۲). در این چارچوب، تمدن اسلامی، صرفاً مجموعه‌ای از دستاوردهای فرهنگی یا علمی نیست، بلکه ساختاری جامع است که بر سه پایه خودسازی، جامعه‌پردازی و تمدن‌سازی استوار است، سه رکنی که در بیانیه

گام دوم به صورت هم‌ارزش و متوالی مطرح شده‌اند و یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که موعودباوری در هر سه رکن نقش‌آفرین است و این سه مرحله، سلسله‌مراتبی منطقی از فرد تا تمدن را ترسیم می‌کنند:

۱) خودسازی: موعودباوری فرد را به مسئولیت اخلاقی و معنوی سوق می‌دهد. انتظار ظهور، فرد را به تهذیب نفس و آمادگی روحی برای مشارکت در حکومت عدل الهی فرا می‌خواند. این بعد فردی، زیربنای لازم برای ورود به عرصه اجتماع است.

۲) جامعه‌پردازی: این باور انسجام اجتماعی و مسئولیت‌پذیری جمعی ایجاد می‌کند. جامعه‌ای که هویت موعودمحور دارد، در برابر بحران‌ها مقاوم‌تر است و توان بیشتری برای همبستگی و همکاری دارد. در همین راستا برای تحقق دولت اسلامی به‌عنوان مقدمه تمدن‌سازی، نیازمند ظرفیت‌هایی چون «جوانان متعهد» و «مشارکت مردمی» است که مستقیماً از دل همین هویت موعودمحور و انتظار فعال بیرون می‌آید (علویان و علویان، ۱۴۰۱، ص ۱۱).

۳) تمدن‌سازی: موعودباوری به‌عنوان موتور محرکه‌ای برای پیشرفت علمی، فرهنگی و سیاسی عمل می‌کند. ایمان به عدالت نهایی، انگیزه‌ای برای تلاش در جهت تحقق آن فراهم می‌آورد.

این سه پایه، در تفکر فلسفی - کلامی نیز پیشینه دارد. علامه طباطبائی در بحث «نظام اجتماعی اسلام»، تأکید می‌کند که اسلام تنها به اصلاح فرد نمی‌پردازد، بلکه «جامعه را نیز هدف قرار می‌دهد تا از طریق آن، جهان را به سوی عدالت سوق دهد» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۳۱۲). این نگاه، خودسازی را شرط جامعه‌پردازی و جامعه‌پردازی را شرط تمدن‌سازی می‌داند، همان سلسله‌مراتبی که در بیانیه گام دوم به وضوح بازتاب یافته است.

در این چارچوب، موعودباوری چهار بعد کلیدی تمدن‌سازی را شکل می‌دهد:

#### الف. بعد علمی: جهاد علمی به‌مثابه آمادگی برای ظهور

یکی از کارآمدترین مؤلفه‌های ایجاد اقتدار، برتری علمی است. برتری علمی که با یک نهضت و تحول علمی حاصل می‌آید، به‌معنای دستیابی به علوم و فنون مورد نیاز جامعه و خارج شدن از سلطه علمی بیگانگان، بلکه بالاتر از آن برتر شدن از دشمن در حوزه تولید علم و فناوری است. حاصل این برتری، اقتدار و افزایش قدرت دفاعی جامعه اسلامی در مقابله با دشمنان است (رکنی لموکی، ۱۴۰۱، ص ۷۲).

بیانیه گام دوم، پیشرفت علمی را «رکورد جهانی» و «ثمره روحیه ما می‌توانیم» می‌داند و آن را در مسیر «آمادگی برای طلوع خورشید ولایت» قرار می‌دهد. این دیدگاه، با سخنان رهبر معظم انقلاب درباره «جهاد علمی» همخوانی دارد که آن را «واجبی بر همه جوانان مؤمن» خوانده‌اند (رهبر معظم انقلاب، ۱۳۹۸). در این رویکرد، علم نه‌تنها ابزاری برای پیشرفت مادی، بلکه وسیله‌ای برای تحقق عدالت الهی در عرصه جهانی است.

#### ب. بعد اخلاقی: معنویت به‌مثابه بنیان تمدن

بیانیه تصریح می‌کند: «معنویت و اخلاق... نیاز اصلی جامعه است؛ بودن آنها، محیط زندگی را حتی با کمبودهای

مادی، بهشت می‌سازد». این نگاه، با تفکر شهید مطهری هم‌راستا است که تمدن را «مجموعه‌ای از ارزش‌ها و رفتارهای اخلاقی» تعریف می‌کند، نه صرفاً دستاوردهای مادی (مطهری، ۱۳۸۸، ص ۱۱۲). در این چشم‌انداز، موعودباوری با القای «ایمان به عدالت نهایی» فضایی اخلاقی پایدار ایجاد می‌کند که در آن ایثار، اخلاص و عدالت نه به خاطر تحریم یا پاداش، بلکه به خاطر انتظار برای روزی که عدالت جهانی شود، رواج می‌یابد.

### ج. بعد اقتصادی: اقتصاد مقاومتی به مثابه استقلال تمدنی

بیانیه گام دوم، اقتصاد را «نقطه کلیدی تعیین‌کننده» می‌داند و بر «اقتصاد مقاومتی»، «تولید داخلی» و «برون‌گرایی هوشمند» تأکید می‌کند. این رویکرد، مستقیماً با موعودباوری پیوند دارد؛ چراکه وابستگی اقتصادی، مانع اصلی «ایستادگی در برابر استکبار» که شرط تمدن‌سازی است، محسوب می‌شود. در اینجا موعودباوری ضامن استقلال اقتصادی است؛ زیرا جامعه‌ای که به آینده الهی امید دارد نمی‌پذیرد که سرنوشتش به دست قدرت‌های خارجی باشد.

### د. بعد سیاسی: ایستادگی در برابر استکبار به مثابه هویت تمدنی

بیانیه گام دوم، «ایستادگی روزافزون در برابر قلدران جهان» را از «ویژگی‌های افتخارآمیز» جمهوری اسلامی می‌داند. این ایستادگی، در چارچوب موعودباوری، معنایی عمیق‌تر می‌یابد: جامعه موعودمحور نمی‌تواند در برابر ظلم سکوت کند؛ چراکه انتظارش برای ظهور، همان «انتظار برای نابودی ظلم» است. این دیدگاه، با روایتی از امام صادق (ع) همخوانی دارد که فرموده‌اند: «مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَعْرِفْ إِمَامَ زَمَانِهِ مَاتَ مَيِّتَةً جَاهِلِيَّةً» (کلینی، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۲۵۲). در این روایت، شناخت امام زمان (ع) تنها به معنای شناخت اسمی نیست، بلکه آگاهی از جهت‌گیری سیاسی - تمدنی او، یعنی مبارزه با ظلم است. همچنین تمایز بنیادین نگاه امامیه به تحقق حکومت جهانی عدل و صلح با سایر مکاتب آخرالزمانی، در پژوهش تطبیقی (دین‌پناه، ۱۳۹۷، ص ۴۰) مورد تأکید قرار گرفته است، به گونه‌ای که نشان می‌دهد بر خلاف قرائت‌های صهیونیستی - مسیحی که تحقق صلح جهانی را منوط به جنگ‌های گسترده و کشتار می‌دانند، در اندیشه امامیه، ظهور منجی ضامن تحقق عدالت و صلح پایدار مبتنی بر اصول عقلی و فطری بشر است.

بنابراین، موعودباوری در بیانیه گام دوم، نه تنها با تمدن‌سازی پیوند خورده، بلکه چارچوب مفهومی و عملیاتی آن را در ابعاد علمی، اخلاقی، اقتصادی و سیاسی تعریف می‌کند. این تمدن، «نوین» است، چون با مدرنیته غربی قطع رابطه کرده، «اسلامی» است، چون بر پایه ارزش‌های الهی استوار است، و «پیشرو» است، چون بر پایه امید فعال و جهاد جمعی بنا شده است.

### ۳. انتظار فعال و مسئولیت‌پذیری جمعی

در بیانیه گام دوم، موعودباوری به صورت صریح با «انتظار فعال» تبیین شده است. این امر در دو سطح مشهود است: اول، در خطاب مستقیم به جوانان برای «جهاد بزرگ برای ساختن ایران اسلامی بزرگ»؛ و دوم، در تأکید بر اصل «ما می‌توانیم» که از زبان امام خمینی (ع) به میراث رسیده است. این دو عنصر، نشان می‌دهند که موعودباوری در این

سند، ضد رکود و بی‌تفاوتی است و بر مسئولیت‌پذیری فردی و جمعی تأکید دارد. این مفهوم از موعودباوری، ریشه در سنت کلامی - عرفانی اسلامی دارد. شهید مطهری در کتاب *انتظار* این مفهوم را به وضوح تبیین می‌کند: «انتظار ظهور، یعنی اینکه ما همیشه آماده باشیم تا در هر لحظه که فرمان بیاید، بتوانیم در صف یاران حضرت مهدی علیه السلام قرار بگیریم... این، انتظار فعال است، نه انتظار خُموش» (مطهری، ۱۳۸۸، ص ۴۵).

در این دیدگاه، انتظار شرطی برای آمادگی است، نه عذری برای تسلیم‌شدگی. این نگاه، مستقیماً با بیانیه گام دوم هم‌آوا است که جوانان را به «برداشتن گام‌های استوار در آینده» و «طی کردن مسیر آرمان‌ها» فرا می‌خواند. این مفهوم در فلسفه اسلامی نیز پیشینه دارد. علامه طباطبائی با استناد به آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد: ۱۱) تأکید می‌کند که تغییر تاریخی از جمله ظهور منجی مشروط به تغییر درونی جامعه است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۱۸۹). این تفسیر، مسئولیت را از عهده خداوند به دوش انسان منتقل می‌کند و موعودباوری را به‌عنوان دعوتی به خودسازی و اصلاح جامعه تفسیر می‌کند.

رهبر معظم انقلاب نیز این مفهوم را در سخنان متعددی گسترش داده‌اند. در یکی از پیام‌های خود به مناسبت ولادت حضرت مهدی علیه السلام (۱۳۹۶)، فرموده‌اند: «انتظار ظهور، یعنی کار کردن برای ظهور. کسی که منتظر است، باید بداند که زمین را برای ظهور آماده کند... این، انتظار است، نه خواب و بی‌تفاوتی».

این تعریف، «انتظار» را به‌عنوان فعالیتی جهت‌دار معرفی می‌کند که در تمام ابعاد زندگی از علم تا اقتصاد و اخلاق جلوه‌گر می‌شود. در این چارچوب، مسئولیت‌پذیری جمعی سه ویژگی کلیدی دارد:

۱) جامعیت مسئولیت: مسئولیت تنها بر دوش حکومت یا رهبری نیست، بلکه بر عهده «همه جوانان مؤمن و دانا و پرانگیزه» است. بیانیه گام دوم، جوانان را «محور تحقق نظام پیشرفته اسلامی» می‌داند و از آنها می‌خواهد که «شانه‌های خود را به زیر بار مسئولیت بگذارند». این دیدگاه، با روایتی از امام صادق علیه السلام همخوانی دارد که فرموده‌اند: «كُلُّكُمْ رَاعٍ وَ كُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ» (مجلسی، ۱۴۰۰، ج ۷۴، ص ۳۶۹)، یعنی هر فردی در جامعه، مسئولیتی دارد.

۲) پیوند میان ایمان و عمل: بیانیه گام دوم، ایمان را از عمل جدا نمی‌کند. وقتی می‌گوید: «ما می‌توانیم»، درواقع به قدرتی الهام‌گرفته از ایمان اشاره می‌کند که در عمل جهادی تجلی می‌یابد. این نگاه، با آیه «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» (انفال: ۶۰) هم‌راستا است که ترکیب آمادگی و توانایی را شرط پیروزی می‌داند.

۳) مقاومت در برابر فرهنگ نومیدی: بیانیه گام دوم، نخستین توصیه را امید و نگاه خوش‌بینانه به آینده می‌داند و آن را در مقابل سیاست تبلیغی دشمن برای مایوس‌سازی مردم قرار می‌دهد. در اینجا، انتظار فعال، ضد سمت فرهنگ نومیدی است که از سوی قدرتهای خارجی القا می‌شود. موعودباوری، با القای این باور که عدالت در نهایت پیروز خواهد شد، فضایی از امید و انگیزه ایجاد می‌کند که در آن مسئولیت‌پذیری، نه از روی ترس یا فشار، بلکه از روی امید و ایمان شکل می‌گیرد.

بنابراین، انتظار فعال در بیانیه گام دوم، نه تنها یک ایده کلامی، بلکه الگویی عملی برای مسئولیت‌پذیری جمعی است که ریشه در قرآن، سنت و فلسفه اسلامی دارد و در گفتمان معاصر انقلاب اسلامی، به عنوان موتور محرکه تمدن‌سازی عمل می‌کند.

#### ۴. موعودباوری به مثابه پاسخ به بحران‌های مدرنیته

بیانیه گام دوم موعودباوری را در مقابل «فریب‌های غرب» و «سبک زندگی غربی» قرار می‌دهد. این نکته مهم نشان می‌دهد که موعودباوری نه تنها یک باور داخلی، بلکه پاسخی تمدنی به چالش‌های فرهنگی و ایدئولوژیک معاصر است. این یافته‌ها مستقیماً به سؤال پژوهش پاسخ می‌دهند و نشان می‌دهند که موعودباوری در بیانیه گام دوم، نه به عنوان یک باور انفعالی، بلکه به مثابه بنیان هویتی، الهام‌بخش و جهت‌دهنده در فرایند تمدن‌سازی نوین اسلامی تبیین شده است.

#### ۵. تحلیل و بحث یافته‌های تحقیق

یافته‌های این پژوهش نشان دادند که در بیانیه گام دوم انقلاب، موعودباوری تنها به عنوان یک باور عقیدتی تلقی نشده، بلکه به مثابه «هویت موعودمحور»، پایه‌ای برای تمدن‌سازی نوین اسلامی و محرکی برای انتظار فعال و مسئولیت‌پذیری جمعی تبیین شده است. این سه رکن، در کنار هم، چارچوبی مفهومی ارائه می‌دهند که در آن، موعودباوری نه تنها با تمدن‌سازی پیوند می‌خورد، بلکه جهت، محتوا و موتور محرکه آن را تعیین می‌کند. این یافته‌ها مستقیماً به سؤال اصلی پژوهش «موعودباوری چگونه در بیانیه گام دوم انقلاب، به عنوان پایه‌ای برای تمدن‌سازی نوین اسلامی تبیین شده است؟» پاسخ می‌دهند.

یافته مربوط به «هویت موعودمحور» با پژوهش‌هایی مانند جوادی آملی (۱۳۹۵) و رضایی و همکاران (۱۳۹۹) همسو است که موعودباوری را به عنوان عاملی هویت‌ساز در جامعه شیعی معرفی کرده‌اند. همخوانی این یافته‌ها ریشه در استفاده از چارچوب کلامی مشترک دارد، به ویژه تأکید بر تفکر علامه طباطبائی و شهید مطهری. با این حال، برخلاف مطالعات قبلی که عمدتاً بر ابعاد فردی یا روان‌شناختی موعودباوری تمرکز داشتند، این پژوهش نشان می‌دهد که در بیانیه گام دوم، این هویت به صورت سیستماتیک و راهبردی در سطح جامعه و تمدن تعریف شده است.

در مورد «انتظار فعال»، یافته‌های این پژوهش با تعریف شهید مطهری (۱۳۸۸) کاملاً هم‌راستا است. با این حال، برخی مطالعات غربی در حوزه «امید مذهبی»، مثلاً (Snyder, 2002) این مفهوم را صرفاً به عنوان یک متغیر روان‌شناختی فردی در نظر گرفته‌اند و از پیوند آن با مسئولیت‌پذیری جمعی یا چشم‌اندازهای تمدنی غفلت کرده‌اند. این تفاوت، ریشه در تفاوت چارچوب فلسفی دارد: در حالی که گفتمان غربی، دین را به حوزه خصوصی محدود می‌کند، گفتمان اسلامی - انقلابی، آن را به عنوان بنیانی برای سازمان‌دهی جامعه و تمدن می‌پذیرد.

این نتایج به این دلیل به دست آمدند که بیانیه گام دوم در ذات خود سندی راهبردی - تمدنی است، نه صرفاً یک بیانیه سیاسی یا عقیدتی. بنابراین، موعودباوری در آن، بازتعریفی عملیاتی یافته است: از یک باور درونی به یک الگوی جامع برای ساخت جامعه. این بازتعریف، با نظریه «امید انتقادی» (Bloch, 1986) همخوانی دارد که امید را نیرویی محرک برای تغییر اجتماعی می‌داند، اما در گفتمان اسلامی، این امید، ریشه در حقیقتی الهی (ظهور منجی) دارد، نه صرفاً در ایدئال‌های انسانی. این تفاوت، سازوکاری عمیق‌تر برای مسئولیت‌پذیری جمعی فراهم می‌آورد؛ زیرا فرد نه تنها برای «آینده‌ای مطلوب» تلاش می‌کند، بلکه برای «آینده‌ای موعود» که از سوی خداوند وعده داده شده است.

در پاسخ به سؤال اصلی پژوهش «موعود باوری چگونه در بیانیه گام دوم انقلاب، به عنوان پایه‌ای برای تمدن‌سازی نوین اسلامی تبیین شده است؟» یافته‌ها نشان دادند که موعود باوری در این سند، سه نقش کلیدی ایفا می‌کند:

۱. هویت‌سازی: به عنوان هویت موعودمحور، جامعه را از سایر جوامع متمایز می‌کند.
  ۲. جهت‌دهی تمدنی: در ابعاد علمی، اخلاقی، اقتصادی و سیاسی، چشم‌انداز تمدن‌سازی را تعریف می‌کند.
  ۳. الهام‌بخشی عملی: از طریق انتظار فعال، مسئولیت‌پذیری جمعی را القا می‌کند.
- بنابراین، سؤال تحقیق به طور کامل پاسخ داده شد و فرضیه ضمنی پژوهش مبنی بر نقش فعال و سازنده موعودباوری در تمدن‌سازی تأیید شد. باین حال این پژوهش با چند محدودیت روش‌شناختی همراه است:
۱. محدودیت منبع: تمرکز اصلی بر متن بیانیه گام دوم بود و سایر اسناد راهبردی (مانند سیاست‌های کلان اقتصادی یا فرهنگی) کمتر مورد توجه قرار گرفتند. این امر ممکن است تعمیم‌پذیری یافته‌ها را به سایر اسناد محدود کند.

۲. روش کیفی: اگرچه روش تحلیل محتوا برای اهداف پژوهش مناسب بود، اما عدم استفاده از روش‌های کمی یا ترکیبی، امکان سنجش شدت یا گستره تأثیر موعودباوری را محدود کرده است.
۳. عدم بررسی درک مخاطبان: این پژوهش به تحلیل متن پرداخت، نه به اینکه چگونه مخاطبان (به‌ویژه جوانان) این مفاهیم را درک می‌کنند.

۴. عدم مقایسه تطبیقی: پژوهش حاضر تنها به سنت شیعه ایرانی پرداخت و از مقایسه با سایر جریان‌های اسلامی یا مذاهب دیگر خودداری کرد.

این پژوهش، نظریه‌های موجود درباره موعودباوری را از سطح فردی و کلامی به سطح تمدنی و سیاست‌گذاری گسترش می‌دهد. همچنین، مدل مفهومی «موعودباوری → هویت موعودمحور → تمدن‌سازی» را ارائه می‌دهد که می‌تواند در پژوهش‌های آینده به عنوان چارچوب تحلیلی مورد استفاده قرار گیرد.

یافته‌ها کاربردهای مستقیمی برای سیاست‌گذاران فرهنگی و برنامه‌ریزان جوان‌پردازی دارد:

- طراحی برنامه‌های آموزشی که «انتظار فعال» را به جای «انتظار منفعل» ترویج دهند.
- تقویت گفتمان «هویت موعودمحور» در رسانه‌ها و فضای عمومی به‌عنوان پاسخی به فرهنگ نومیدی.
- ادغام مفاهیم موعودباوری در برنامه‌های توسعه علمی و اقتصادی، به‌عنوان بخشی از «آمادگی برای ظهور».

## پیشنهادهای

۱. انجام مطالعات کیفی با روش مصاحبه عمیق از جوانان برای بررسی درک آنها از «هویت موعودمحور».
  ۲. طراحی پرسشنامه‌ای برای سنجش «گرایش به انتظار فعال» و بررسی ارتباط آن با مشارکت اجتماعی و علمی.
  ۳. مقایسه تطبیقی گفتمان موعودباوری در اسناد راهبردی کشورهای اسلامی مختلف.
  ۴. بررسی نقش متغیرهای میانجی، مانند «هویت دینی» یا «اعتماد اجتماعی» در رابطه میان موعودباوری و تمدن‌سازی.
- این بحث، مستقیماً از یافته‌های تحلیل محتوای بیانیه گام دوم نتیجه شده و شکاف تحقیقاتی مطرح شده در پیشینه، یعنی فقدان تحلیل سیستماتیک از این سند در رابطه با موعودباوری را پر کرده است. این پژوهش نشان داد که موعودباوری در گفتمان راهبردی معاصر ایران، نه تنها زنده است، بلکه به‌عنوان ستون فقرات تمدن‌سازی نوین اسلامی عمل می‌کند. در ادامه، بخش نتیجه‌گیری، جمع‌بندی نهایی از این یافته‌ها و پیامدهای آن را ارائه خواهد داد.

## نتیجه‌گیری

این پژوهش با هدف تبیین نقش موعودباوری در تمدن‌سازی نوین اسلامی، با تکیه بر بیانیه گام دوم انقلاب، انجام شد. مسئله اصلی آن، پر کردن شکاف دانشی مربوط به فقدان تحلیل سیستماتیک از این سند راهبردی در رابطه با چگونگی تبدیل یک باور عقیدتی به بنیانی تمدنی بود.

یافته‌های پژوهش نشان دادند که موعودباوری در بیانیه گام دوم، سه نقش کلیدی ایفا می‌کند: اول، به‌عنوان «هویت موعودمحور»، هویت جمعی جامعه اسلامی را تعریف می‌کند؛ دوم، در ابعاد علمی، اخلاقی، اقتصادی و سیاسی، چارچوبی جهت‌دهنده برای تمدن‌سازی نوین اسلامی فراهم می‌آورد؛ و سوم، از طریق مفهوم «انتظار فعال»، مسئولیت‌پذیری جمعی و جهاد عملی را القا می‌کند. این سه جزء، در کنار هم، نشان می‌دهند که موعودباوری در این سند، نه یک باور منفعلانه، بلکه موتور محرکه‌ای برای ساختن تمدنی اسلامی، ایرانی و پیشرو است.

ارزش افزوده این پژوهش در گسترش چارچوب مفهومی موعودباوری از حوزه کلامی و فردی به سطح سیاست‌گذاری تمدنی است. این تحقیق، برای نخستین بار، بیانیه گام دوم را به‌عنوان سندی نظری - عملیاتی در رابطه با موعودباوری تحلیل کرده و مدل مفهومی «موعودباوری → هویت موعودمحور → تمدن‌سازی» را ارائه می‌دهد که می‌تواند پایه‌ای برای پژوهش‌های آینده در حوزه گفتمان انقلاب اسلامی و کلام معاصر باشد.

از دیدگاه نظری، این یافته‌ها، نظریه‌های موجود درباره امید دینی را با چارچوب فلسفی - تاریخی اسلامی تلفیق می‌کند و نشان می‌دهد که امید در گفتمان اسلامی، همواره با مسئولیت و عمل پیوند خورده است. از دیدگاه عملی، نتایج این پژوهش می‌تواند راهگشای سیاست‌گذاری‌های فرهنگی باشد: در کوتاه‌مدت، طراحی برنامه‌های رسانه‌ای و آموزشی که «انتظار فعال» را به جای «بی‌تفاوتی مذهبی» ترویج دهند؛ و در بلندمدت، ادغام مفاهیم موعودمحور در برنامه‌های توسعه علمی، اقتصادی و اجتماعی به‌عنوان بخشی از «آمادگی برای ظهور».

موعودباوری، در گفتمان معاصر انقلاب اسلامی، دیگر فقط امید به فردا نیست؛ بلکه برنامه‌ریزی برای فردا است.

## منابع

### قرآن کریم.

- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۶). *امام مهدی (عج) موجود موعود*. چ چهاردهم. قم: اسراء.
- حسینی، مهدی (۱۳۹۸). تمدن اسلامی: مفهوم، ویژگی‌ها و چالش‌ها. حکمت متعالیه، ۲۰(۳)، ۴۵-۶۸.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷). *لغت‌نامه دهخدا*. تهران: دانشگاه تهران.
- دین‌پناه، حسن (۱۳۹۷). بررسی مقایسه‌ای پیشگویی امامیه و مسیحیت صهیونیسم درباره عصر ظهور. حکومت جهانی عدل و صلح. معرفت/ادیان، ۳۷، ۴۳-۲۵.
- رضایی، محسن و همکاران (۱۳۹۹). بررسی نقش موعودباوری در شکل‌گیری هویت جمعی جوانان ایرانی. مطالعات فرهنگی و ارتباطات، ۱۶(۴)، ۱۱۲-۱۳۴.
- رکنی لموکی، محمدتقی (۱۴۰۱). پیش‌ران‌های دینی دستیابی به اقتدار دفاعی در نظام جمهوری اسلامی با تأکید بر اندیشه‌های امام خامنه‌ای، معرفت سیاسی، ۲۷، ۷۸-۵۹.
- رهبر معظم انقلاب اسلامی (۱۳۹۵). سخنرانی در جمع جوانان مؤمن. در: Khamenei.ir.
- رهبر معظم انقلاب اسلامی (۱۳۹۶). پیام به مناسبت ولادت حضرت مهدی (عج). در: Khamenei.ir.
- رهبر معظم انقلاب اسلامی (۱۳۹۷). بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی. در: Khamenei.ir.
- رهبر معظم انقلاب اسلامی (۱۳۹۸). سخنرانی در جمع دانشجویان دانشگاه‌های کشور. در: Khamenei.ir.
- طاهری، حسین (۱۴۰۰). چارچوب‌های فلسفی تمدن‌سازی در اندیشه اسلامی. پژوهش‌های فلسفی، ۱۴(۳۲)، ۸۹-۱۱۰.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: دارالعلم.
- علویان، مرتضی و علویان، مجتبی (۱۴۰۱). تحقق دولت اسلامی بر اساس بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی. معرفت، ۳۹۸، ۴۵-۵۶.
- کاظمی، فاطمه (۱۴۰۲). امید و توسعه فرهنگی: رویکردی اسلامی. علوم انسانی دانشگاه امام صادق (ع)، ۲۸(۱)، ۱۵۵-۱۷۶.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۰ق). *الکافی*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۰ق). *بحار الأنوار*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- محمدی، علی (۱۴۰۱). گفتمان مهدوی در سیاست‌گذاری فرهنگی جمهوری اسلامی. مطالعات سیاست‌گذاری فرهنگی، ۱۲(۳)، ۲۰۱-۲۲۵.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۸). *انتظار*. تهران: صدرا.
- معین، محمد (۱۳۶۹). فرهنگ فارسی معین. تهران: امیرکبیر.
- موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۹۳). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ع).
- Bloch, Ernst (1986). *The principle of hope* (N. Plaice, p Knight, & E. Plaice, Trans.). MIT Press.
- Snyder, Charlrs. Richard (2002). Hope theory: Rainbows in the mind. *Psychological Inquiry*, 13(4), 249-275.



## Soft Resistance and Intelligent Influence as a Model of Political Activism: A Strategic Analysis of Imam Riḍā's (PBUH) Political Conduct in the Era of Ma'mūn the 'Abbasid Caliph

Ali Fadaeyan  / PhD in Wahhabism Studies, Faculty of Islamic Sects, University of Religions and Denominations, Qom, Iran.

Fadaeyanali99@gmail.com

Received: 2026/02/28 - Accepted: 2026/06/18

### Abstract

The political conduct of Imam Riḍā (PBUH) in confronting of Ma'mūn the 'Abbasid caliphate is considered one of the most important and strategic junctures in the history of the Imamate. The main problem of this research is to explain the model of Imam Riḍā's (PBUH) political activism under the conditions of the imposed Wilāyat al-'Ahd (successor to the covenant of the Muslims), and the manner of safeguarding the institution of the Imamate in the face of the structure of power. Using a descriptive-analytical method and relying on historical and ḥadīth sources, and while employing the concepts of soft power and religious political activism, the present study, re-reads the strategies of Imam Riḍā (PBUH). The findings show that his political conduct can be analyzed within the framework of a two-dimensional model consisting of "soft resistance" and "intelligent influence." In this framework, the Imam (PBUH), on the one hand, by refraining from legitimizing the 'Abbasid caliphate and emphasizing the discourse of the Imamate, preserved the Shi'i identity and authority; and on the other hand, by purposefully utilizing the capacities arising from the imposed Wilāyat al-'Ahd, provided the ground for spreading intellectual influence and strengthening the social position of Shi'ism. This model is considered a prominent example of the strategic activism of religion in confronting the structure of political power.

**Keywords:** Imam Riḍā (PBUH), Political Conduct (Sīrah), Religious Political Activism, Soft Resistance, Intelligent influence, 'Abbasid Caliphate, Ma'mūn the Caliph.

## مقاومت نرم و نفوذ هوشمندانه به مثابه الگوی کنشگری سیاسی: تحلیل راهبردی سیره سیاسی امام رضا<sup>علیه السلام</sup> در عصر مأمون عباسی

علی فدائیان  / دکتری وهابیت‌شناسی، دانشکده مذاهب، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. Fadacyanali99@gmail.com  
دریافت: ۱۴۰۴/۱۲/۰۹ - پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۲۸

### چکیده

سیره سیاسی امام رضا<sup>علیه السلام</sup> در مواجهه با خلافت مأمون عباسی، از مهم‌ترین و راهبردی‌ترین مقاطع تاریخ امامت به‌شمار می‌آید. مسئله اصلی پژوهش، تبیین الگوی کنشگری سیاسی امام رضا<sup>علیه السلام</sup> در شرایط تحمیل ولایتعهدی، و نحوه صیانت از نهاد امامت در مواجهه با ساختار قدرت است. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و با اتکا به منابع تاریخی و حدیثی، ضمن بهره‌گیری از مفاهیم قدرت نرم و کنشگری سیاسی دینی، راهبردهای امام رضا<sup>علیه السلام</sup> را بازخوانی می‌کند. یافته‌ها نشان می‌دهد که رفتار سیاسی آن حضرت را می‌توان در قالب الگویی دوجبهه‌ای متشکل از «مقاومت نرم» و «نفوذ هوشمندانه» تحلیل کرد. در این چارچوب، امام<sup>علیه السلام</sup> از یک‌سو با پرهیز از مشروعیت‌بخشی به خلافت عباسی و تأکید بر گفت‌وگو با امامت، به حفظ هویت و مرجعیت شیعی پرداخت و از سوی دیگر، با بهره‌گیری هدفمند از ظرفیت‌های ناشی از ولایتعهدی تحمیلی، زمینه گسترش نفوذ فکری و تقویت موقعیت اجتماعی تشیع را فراهم ساخت. این الگو نمونه‌ای برجسته از کنشگری راهبردی دین در مواجهه با ساختار قدرت سیاسی محسوب می‌شود.

**کلیدواژه‌ها:** امام رضا<sup>علیه السلام</sup>، سیره سیاسی، کنشگری سیاسی دینی، مقاومت نرم، نفوذ هوشمندانه، خلافت عباسی، مأمون عباسی.

## مقدمه

مطالعه سیره سیاسی امامان شیعه<sup>ع</sup> از مهم‌ترین حوزه‌های پژوهشی در تاریخ اسلام و اندیشه سیاسی شیعه محسوب می‌شود؛ زیرا کنش سیاسی آنان صرفاً واکنشی به اقتضائات مقطعی زمانه نبوده، بلکه بر مبنای منطقی راهبردی و مبتنی بر الگوی خاصی از تعامل دین و قدرت شکل گرفته است. در این میان، عصر امامت امام رضا<sup>ع</sup> و هم‌زمانی آن با خلافت مأمون عباسی، یکی از حساس‌ترین و سرنوشت‌سازترین مقاطع تاریخ تشیع به‌شمار می‌آید. این دوره با بحران مشروعیت خلافت عباسی در پی منازعه میان امین و مأمون همراه بود (مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۴۱۶؛ عاملی، ۱۴۰۳ق، ص ۱۶۷ و ۱۷۵-۱۷۶)، بحرانی که برای نخستین بار در میان خلفا، مأمون عباسی را به بهره‌گیری علنی از جایگاه ممتاز امامت در راستای بازسازی مشروعیت سیاسی حکومت سوق داد (مطهری، ۱۳۹۸، ص ۱۷۱ و ۱۸۳).

مسئله اصلی در تحلیل این برهه تاریخی تبیین چگونگی مواجهه امام رضا<sup>ع</sup> با ساختار قدرت عباسی در شرایط تحمیل ولایتعهدی است؛ شرایطی که می‌توانست به ادغام نهاد امامت در سازوکار مشروعیت‌بخشی خلافت منجر شود. پرسش محوری پژوهش آن است که امام رضا<sup>ع</sup> چگونه توانست بدون ورود به تقابل نظامی و در عین حال بدون اعطای مشروعیت دینی به حکومت، از جایگاه امامت صیانت کرده و زمینه گسترش گفتمان شیعی را فراهم آورد. بر این اساس، پژوهش حاضر در پی تبیین منطق کنشگری سیاسی امام رضا<sup>ع</sup> در مواجهه با مأمون عباسی است و تلاش می‌کند نشان دهد رفتار سیاسی ایشان در چارچوب راهبردی سنجیده، چندلایه و هدفمند قابل تحلیل است.

بررسی ادبیات موجود نشان می‌دهد که ابعاد مختلف عصر امام رضا<sup>ع</sup>، به‌ویژه مسئله ولایتعهدی، در آثار تاریخی و سیاسی مورد توجه قرار گرفته است. مطالعات متعددی به بررسی ابعاد تاریخی و سیاسی ولایتعهدی امام رضا<sup>ع</sup> پرداخته‌اند. در بخشی از این مطالعات، به‌ویژه سیدجعفر مرتضی عاملی در *الحياة السياسية للإمام الرضا* و نیز رسول جعفریان در *حیات فکری - سیاسی امامان شیعه* با اتکا به منابع تاریخی، سیاست مأمون در پیشهاد ولایتعهدی را تلاشی هدفمند برای مدیریت جریان علوی و بازسازی مشروعیت سیاسی خلافت ارزیابی کرده‌اند. همچنین شماری از پژوهش‌ها بر ابعاد کلامی، اجتماعی و فرهنگی این دوره و نقش مناظرات علمی و مرجعیت معرفتی امام<sup>ع</sup> تمرکز داشته‌اند. با این حال، بخش قابل توجهی از این مطالعات یا رویکردی توصیفی دارند و یا کنش‌های سیاسی امام<sup>ع</sup> را به صورت منفک و جزئی تحلیل کرده‌اند؛ از این رو هنوز چارچوبی منسجم برای تحلیل کلیت کنش سیاسی امام رضا<sup>ع</sup> در قالب یک الگوی راهبردی جامع ارائه نشده است.

بر این اساس، خلأ اصلی در ادبیات موجود را می‌توان فقدان چارچوبی تحلیلی دانست که بتواند مجموعه رفتارهای سیاسی امام رضا<sup>ع</sup> را در قالب الگویی نظری و راهبردی تبیین کند. اهمیت پژوهش حاضر از همین نقطه ناشی می‌شود؛ زیرا بازخوانی سیره سیاسی امام رضا<sup>ع</sup> در چارچوب مفاهیم تحلیلی، افزون بر ارائه درکی دقیق‌تر از تاریخ

امامت، امکان فهم الگوهای تعامل میان دین و قدرت را در شرایط پیچیده سیاسی فراهم می‌آورد. این مسئله به‌ویژه در حوزه اندیشه سیاسی اسلام و مباحث معاصر مرتبط با مشروعیت، قدرت نرم و کنشگری دینی، از ظرفیت نظری قابل توجهی برخوردار است.

نوآوری پژوهش حاضر در آن است که سیره سیاسی امام رضا<sup>ع</sup> را نه صرفاً مجموعه‌ای از واکنش‌های موردی به تحولات عصر مأمون، بلکه به‌مثابه یک الگوی راهبردی دوسویه و منسجم تحلیل می‌کند. در این چارچوب، رفتار سیاسی امام<sup>ع</sup> بر اساس دو مؤلفه مکمل «مقاومت نرم» و «نفوذ هوشمندانه» تبیین می‌شود؛ دو مؤلفه‌ای که به ترتیب ناظر بر صیانت از مرجعیت دینی و بهره‌گیری هدفمند از فرصت‌های سیاسی برای گسترش گفتمان امامت هستند. پژوهش حاضر می‌کوشد نشان دهد که تعامل امام رضا<sup>ع</sup> با خلافت مأمون، نمونه‌ای برجسته از کنشگری سیاسی آگاهانه و عقلانی در سنت تشیع است که می‌تواند به‌عنوان الگویی نظری برای تحلیل رفتار سیاسی ائمه<sup>ع</sup> و حتی بازاندیشی کنش دینی در جوامع اسلامی معاصر مورد استفاده قرار گیرد.

## ۱. مبانی نظری پژوهش

تحلیل کنش سیاسی امام رضا<sup>ع</sup> در چارچوب مفاهیم «مقاومت نرم» و «نفوذ هوشمندانه» مستلزم تبیین نظری این مفاهیم در بستر اندیشه سیاسی اسلام و سنت کنشگری ائمه اطهار<sup>ع</sup> است. از آنجا که مفهوم «مقاومت نرم» در ادبیات اسلامی معاصر هنوز به صورت یک چارچوب نظری مستقل صورت‌بندی نشده، بهره‌گیری از برخی مفاهیم نزدیک در علوم سیاسی می‌تواند در فهم ابعاد آن راهگشا باشد. در این میان، نظریه «قدرت نرم» جوزف نای ظرفیت مناسبی برای تبیین سازوکارهای اثرگذاری غیرقهرآمیز و فرهنگی در مناسبات قدرت را فراهم می‌کند و می‌تواند مبنایی تحلیلی برای بازخوانی رفتار سیاسی امام رضا<sup>ع</sup> تلقی شود. بر اساس دیدگاه نای، قدرت نرم به توانایی اثرگذاری بر ترجیحات، نگرش‌ها و رفتارهای کنشگران از طریق جاذبه، اقناع و مشروعیت هنجاری اطلاق می‌شود؛ ظرفیتی که بر خلاف قدرت سخت، متکی بر اجبار فیزیکی یا مشوق‌های مادی نیست، بلکه از منابعی همچون فرهنگ، ارزش‌ها و الگوهای رفتاری مشروع تغذیه می‌شود (نای، ۱۳۸۹، ص ۵۰-۵۲).

بر این اساس، «مقاومت نرم» را می‌توان در اندیشه سیاسی شیعه، گونه‌ای کنش غیرقهرآمیز و هویت‌محور دانست که با اتکا به ظرفیت‌های فرهنگی، اعتقادی و گفتمانی، در برابر سازوکارهای سلطه سیاسی و فرهنگی عمل می‌کند، هدف این نوع مقاومت، نه تصرف مستقیم قدرت، بلکه صیانت از هویت دینی، حفظ استقلال فکری جامعه و به چالش کشیدن مبانی مشروعیت سلطه است. در این چارچوب، مقاومت نه به‌معنای تقابل نظامی، بلکه به‌عنوان پاسداری آگاهانه از هویت دینی و ارزش‌های الهی در برابر سلطه سیاسی و فرهنگی تعریف می‌شود و بر اساس آموزه‌های قرآنی و سیره ائمه اطهار<sup>ع</sup>، مقاومت نرم، گونه‌ای از کنش سیاسی - فرهنگی است که با تکیه بر ظرفیت‌های اعتقادی و گفتمانی جامعه، به مواجهه‌ای تدریجی، آگاهی‌بخش و درون‌زا با ساختارهای سلطه می‌پردازد و ضمن حفظ استقلال

فکری امت، به تضعیف مشروعیت سلطه‌گران می‌انجامد (ر.ک: موسوی خمینی، بی‌تا، ص ۹۲-۹۶). در این چارچوب، سیره سیاسی امام رضا<sup>ع</sup> نمونه‌ای برجسته از تحقق این منطق است که از طریق ابزارهای فرهنگی و فکری، در مسیر صیانت از هویت شیعی و گسترش گفتمان امامت شکل گرفته است.

در سنت اسلامی، مقاومت در برابر سلطه، ظلم و انحراف از پشتوانه‌ای عمیق در آموزه‌های قرآنی برخوردار است. آموزه‌هایی همچون نفی سلطه کفار بر مؤمنان «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (نساء: ۱۴۱)، و نیز تأکید بر نفی هرگونه گرایش و اتکا به ستمگران «وَلَا تَرْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ» (هود: ۱۱۳)، صبر راهبردی به‌عنوان یک استراتژی پایدار (نحل: ۱۲۷)، تقیه به‌مثابه تاکتیک حفظ موجودیت در شرایط فشار و تهدید (آل عمران: ۲۸)، و جهاد علمی و معرفتی به‌عنوان ابزار مقابله نرم با قدرت‌های باطل (نحل: ۱۲۵) چارچوبی را فراهم می‌آورند که می‌توان آن را بنیان هنجاری مقاومت در اندیشه اسلامی دانست. بر این اساس، در شرایطی که امکان رویارویی مستقیم سیاسی یا نظامی وجود نداشت، ائمه اطهار<sup>ع</sup> از طریق حفظ استقلال فرهنگی، صیانت از شریعت و هدایت فکری جامعه، الگوی خاصی از مقاومت را دنبال می‌کردند که بیش از هر چیز بر بازتولید مشروعیت دینی و حفظ هویت امت استوار بود (عاملی، ۱۴۰۳ق، ص ۳۲۴).

مفهوم «نفوذ هوشمندانه» ناظر به گونه‌ای از کنش سیاسی غیرمستقیم است که از طریق تأثیرگذاری تدریجی بر ادراکات، باورها و جهت‌گیری‌های اجتماعی عمل می‌کند. در این الگو، کنشگر سیاسی به جای تمرکز بر تصرف رسمی قدرت، می‌کوشد با بهره‌گیری از سرمایه‌های فکری، فرهنگی و ارزشی، بر فرایند شکل‌گیری مشروعیت و افکار عمومی تأثیر بگذارد. بنابراین، نفوذ هوشمندانه در سیره رضوی به‌معنای بهره‌گیری هدفمند امام رضا<sup>ع</sup> از فرصت‌های سیاسی برای توسعه مرجعیت معرفتی و تقویت گفتمان امامت است.

بر این اساس، چارچوب نظری پژوهش حاضر بر این فرض استوار است که کنش سیاسی امام رضا<sup>ع</sup> را می‌توان در قالب یک راهبرد دوجبهه‌ای تحلیل کرد که از دو مؤلفه مکمل «مقاومت نرم» و «نفوذ هوشمندانه» تشکیل شده است. در این الگو، مقاومت نرم کارکردی هویتی و صیانتی دارد و بر حفظ استقلال مرجعیت دینی، صیانت از هویت شیعی و نفی مشروعیت خلافت عباسی متمرکز است؛ در مقابل، نفوذ هوشمندانه کارکردی توسعه‌ای و گفتمانی داشته و از طریق بهره‌گیری هدفمند از فرصت‌های موجود در ساختار قدرت، زمینه گسترش نفوذ اجتماعی و فکری گفتمان امامت را فراهم می‌سازد. از این منظر، این دو مؤلفه نه در تقابل با یکدیگر، بلکه در قالب یک منطق راهبردی واحد عمل می‌کنند، و ضمن پرهیز از تقابل مستقیم، از درون ساختار قدرت، بنیان‌های مشروعیت آن را به چالش کشیده و الگویی نظری برای بازخوانی نسبت دین و قدرت در شرایط پیچیده سیاسی جوامع اسلامی معاصر ارائه می‌دهند.

در تحلیل سیره سیاسی امام رضا<sup>ع</sup>، تمایز قائل شدن میان راهبردهای «مقاومت نرم» و «نفوذ هوشمندانه» با مفاهیم مشابهی چون «تقیه» و «سکوت» بسیار حائز اهمیت است؛ چراکه این مفاهیم اگرچه در ظاهر ممکن است

دارای وجوه اشتراکی باشند، اما در ماهیت و کارکرد، تفاوت‌های اساسی دارند؛ زیرا «تقیه» در مفهوم کلاسیک خود، بیشتر بر «پنهان‌سازی عقیده» و «خودسانسوری» در شرایط خطر متمرکز است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۴۰۴؛ مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۱۳۷؛ انصاری، ۱۴۱۴ق، ص ۷۱). درحالی‌که مقاومت نرم امام رضا<sup>ع</sup>، به‌ویژه در بحث ولایت و رهبری جامعه با وجود تمام مخاطرات برای آن حضرت، نه‌تنها مبتنی بر پنهان‌سازی نبود، بلکه رویکردی کاملاً فعالانه و افشاگرانه در قالب تولید گفتمان و روشنگری داشت و اساساً ائمه اطهار<sup>ع</sup> گرچه در برخی امور از تقیه بهره می‌بردند، اما در زمینه اثبات حقانیت خود در رهبری امت و جانشینی پیامبر<sup>ص</sup>، حتی در مواجهه با خطرات جدی، به صورت آشکار و صریح اقدام می‌کردند (عاملی، ۱۴۰۳ق، ص ۳۲۲-۳۲۳) و سیره سیاسی امام رضا<sup>ع</sup> نیز به‌خوبی گواه بر این مطلب است. از سوی دیگر، نفوذ هوشمندانه نیز اگرچه ظاهری مشابه تقیه داشت، اما درواقع تقیه‌ای در کار نبود؛ چراکه علاوه بر پذیرش مشروط ولایتعهدی پس از اکراه و اجبار، آن حضرت به بهترین وجه از این موقعیت تحمیلی برای پیشبرد اهداف الهی و تثبیت مرجعیت دینی و سیاسی اهل‌بیت<sup>ع</sup> استفاده نمود، بدون آنکه کوچک‌ترین امتیاز عقیدتی به حکومت بدهد. «سکوت» نیز در تحلیل سیاسی معمولاً به‌معنای «عدم موضع‌گیری» و «انفعال» تفسیر می‌شود (یوسف‌زاده اربط، ۱۴۰۰، ص ۳۴، ۳۵، ۴۱)، اما بررسی سیره امام رضا<sup>ع</sup> نشان می‌دهد که ایشان در عین پذیرش ظاهری ولایتعهدی، هیچ‌گاه مواضع خود را پنهان نکردند. بنابراین، بر خلاف سکوت که نوعی کناره‌گیری از صحنه سیاسی محسوب می‌شود، راهبردهای امام رضا<sup>ع</sup> کاملاً فعالانه و جهت‌دار بود. به‌عبارت‌دیگر، راهبردهای امام رضا<sup>ع</sup> دارای ماهیتی دوگانه و پویا بود. «مقاومت نرم» با رویکردی حفاظتی از هویت دینی جامعه در برابر تلاش عباسیان برای ادغام و تأثیرگذاری فرهنگی و سیاسی صیانت می‌کرد و «نفوذ هوشمندانه» با رویکردی تهاجمی، به گسترش نفوذ فکری و علمی اهل‌بیت<sup>ع</sup> در ساختار حکومت و جامعه می‌انجامید، بر خلاف تقیه و سکوت که رویکردی انفعالی دارند، بنابراین راهبردهای امام رضا<sup>ع</sup> نشان‌دهنده کنشی فعال و هدفمند در عرصه سیاسی است و این امر ضرورت بازخوانی سیره ایشان در چارچوبی نوین و نظام‌مند را آشکار می‌سازد.

## ۲. مقاومت نرم

مقاومت نرم در سیره سیاسی امام رضا<sup>ع</sup>، برآمده از مجموعه‌ای از کنش‌های راهبردی و فرهنگ‌محور است که با هدف مشروعیت‌زدایی از نظام سیاسی عباسی و صیانت از مبانی معرفتی امامت، از طریق کاربست مؤلفه‌های قدرت نرم صورت می‌پذیرفت.

این راهبرد، بر خلاف تقابل مسلحانه، بر دو محور «اقناع» و «آگاهی‌بخشی» استوار بود و از ظرفیت‌های فرهنگی و دینی برای مواجهه با سلطه سیاسی بهره می‌برد (مطهری، ۱۳۹۸، ص ۱۸۷-۱۹۰). مقاومت نرم امام رضا<sup>ع</sup> در برابر حکومت عباسی، که از زمان درگذشت هارون الرشید تا شهادت آن حضرت استمرار یافت، نمودار راهبردی سنجیده و مستمر در مواجهه با ساختار قدرت بود. این الگو، در قالب کنش‌های غیرمستقیم، آگاهی‌محور و فرهنگی، ضمن حفظ

اصول امامت و استقلال فکری اهل بیت علیهم السلام، به صورت‌های متنوعی بروز یافت. با این حال، تمرکز این پژوهش بر تحلیل برجسته‌ترین جلوه‌های این رویکرد در عصر مأمون عباسی است؛ دوره‌ای که نمودهای عینی این مقاومت در سیره سیاسی - اجتماعی امام رضا علیه السلام، به مثابه پارادایم «مقاومت نرم دینی» واجد ظرفیت تحلیل است. در این راستا، جهت بازشناسی دقیق‌تر ابعاد این راهبرد، مصادیق کلیدی کنشگری نرم امام علیه السلام در مواجهه با سیاست‌های مأمون به شرح زیر بررسی می‌شود:

## ۲-۱. امتناع اولیه از پذیرش حرکت به مرو و پذیرش خلافت و ولایتعهدی

نخستین تقابل راهبردی امام رضا علیه السلام با سیاست مأمون، در امتناع اولیه ایشان از پذیرش دعوت برای عزیمت به خراسان متبلور شد؛ کنشی که تا لحظه اجبار به پذیرش، به عنوان یک سازوکار مقاومت‌محور تداوم داشت (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۸۸؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۸۳). در گام بعدی، امام رضا علیه السلام با رویکردی فعالانه و قاطع، پیشنهاد ظاهری مأمون مبنی بر پذیرش منصب خلافت را رد کردند (عاملی، ۱۴۰۳ق، ص ۲۸۵-۲۸۶) و در نهایت نیز در پذیرش مقام ولایتعهدی، ابتدا استنکاف نمود تا اینکه با حصول شرایط اجبار، ناگزیر از پذیرش آن شد (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۱۳۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۹، ص ۱۲۹) و در سنه دویست و یک هجری با آن حضرت به عنوان ولیعهد مسلمین در خلافت مأمون عباسی بیعت شد (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۸، ص ۵۵۴؛ مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۴۴۲؛ مسعودی، بی تا، ص ۳۰۲). در هر یک از این مواجهات، امام رضا علیه السلام با اتخاذ کنشی هوشمندانه، بستری فراهم ساختند تا ماهیت دستوری و اجبار حاکم بر تصمیمات ایشان، برای مخاطبان و ناظران بیرونی به وضوح قابل درک باشد. در باب حرکت حضرت از مدینه به مرو، نحوه وداع ایشان با حرم پیامبر صلی الله علیه و آله، که با بروز حالتی خاص، و تأکید صریح بر عدم امکان بازگشت همراه بود، به مثابه یک کنش نمادین سیاسی، به وضوح بر ماهیت قهری این سفر و اکراه امام علیه السلام در پذیرش آن دلالت داشت (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۲۱۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۹، ص ۱۱۷). همچنین، حرکت حضرت به سمت مرو علی‌رغم خواست مأمون و اقتضای طبیعی چنین سفری، که معمولاً باید با همراهان و اهل خانواده انجام می‌شد، به تنهایی و بدون همراهانشان صورت گرفت، وضعیت وداع حضرت با اهل بیت، که خود ایشان آن را متذکر شده‌اند، نیز این حقیقت را تأیید می‌کند (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۲۱۸؛ طبرسی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۶۰؛ قطب راوندی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۶۳؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۴، ص ۳۴۰؛ طبری صغیر، ۱۴۱۳ق، ص ۳۴۹؛ اربلی، ۱۳۸۱ق، ج ۲، ص ۳۰۵). اتخاذ این رویکرد، در فرایند گفتمان‌سازی سیاسی نه تنها نیت‌خوانی حاکمیت را مخدوش کرد، بلکه برای بدنه اجتماعی شیعیان این حقیقت را تثبیت نمود که عزیمت ایشان فاقد مؤلفه اراده سیاسی بوده است، این گزاره تا آنجا پیش رفت که در تحلیل‌های یاران نزدیک حضرت، اجباری بودن هجرت ایشان به عنوان یک محور قطعی تقابل با مأمون، به صراحت تبیین گردید (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۱۴۱؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۷، ص ۲۰۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۹، ص ۱۴۰). در مرحله بعد، پس از استقرار امام علیه السلام در خراسان و مواجهه با پیشنهاد ظاهری (عاملی،

۱۴۰۳ق، ص ۲۸۵-۲۸۶) تفویض خلافت از سوی مأمون، با اتخاذ موضعی قاطع، این پیشنهاد را رد کردند و این کشاکش اصرار و انکار میان مأمون و امام رضا<sup>ع</sup> بیش از دو ماه استمرار یافت. پس از آمدن امام<sup>ع</sup> به مرو، ابتدا مأمون با فرستادن فضل بن سهل و برادرش حسن بن فضل این مطلب را به امام<sup>ع</sup> عرضه کرد، اما آن دو با امتناع حضرت مواجه شدند و تهدید آنها نیز در پذیرش این پیشنهاد اثری نداشت (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۲۷ق، ص ۴۵۴). تا اینکه خود مأمون پیشنهاد خلع خود و عطا‌ی ردای خلافت به امام رضا<sup>ع</sup> را مطرح کرد، اما باز هم امام<sup>ع</sup> آن را نپذیرفت (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۲۷ق، ص ۴۵۴). در نهایت و در جریان این اصرار و انکار در باب پذیرش خلافت، امام<sup>ع</sup> مأمون را در بن‌بستی قرار داد که یا مجبور شود از اساس منکر حق خلافت برای خود و اجدادش شود، یا آنکه از پیشنهاد خلافت به امام<sup>ع</sup> صرف‌نظر کند، آن حضرت خطاب به مأمون فرمودند: «اگر این خلافت از آن توست و خدا آن را برای تو قرار داده است، روا نیست جامه‌ای را که خداوند بر تنت پوشانده از تن به در آوری و آن را به دیگری بسپاری، و اگر خلافت از آن تو نیست، پس روا نیست چیزی را که از آن تو نیست به من واگذاری...» (صدوق، ۱۳۷۶، ص ۶۹؛ قتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۲۳؛ ابن شهرآشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۴، ص ۳۶۳؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۷، ص ۲۰۳؛ بحرانی، ۱۴۱۱ق، ج ۴، ص ۴۳۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۹، ص ۱۲۹). البته پیشنهاد واگذاری خلافت به امام<sup>ع</sup> از جانب مأمون جدی نبود؛ چراکه اگر چنین بود، همان‌گونه که ولایتعهدی را به آن حضرت تحمیل کرد، قبل از آن نسبت به خلافت نیز می‌توانست همین کار را انجام دهد و حضرت را مجبور به پذیرش آن کند (عاملی، ۱۴۰۳ق، ص ۲۸۵-۲۸۸) و اگر واقعاً قصد مأمون در واگذاری خلافت جدی بود، قطعاً این کار را انجام می‌داد، ولو با اجبار، خود حضرت نیز پس از ارائه استدلال پیش‌گفته خطاب به مأمون فرمودند: «لَسْتُ أَفْعَلُ ذَلِكَ طَائِعاً أَبَدًا»؛ هرگز با میل و رغبت چنین کاری را قبول نخواهم کرد (صدوق، ۱۳۷۶، ص ۶۹؛ قتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۲۳؛ ابن شهرآشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۴، ص ۳۶۳؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۷، ص ۲۰۳؛ بحرانی، ۱۴۱۱ق، ج ۴، ص ۴۳۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۹، ص ۱۲۹). که گواهی بر این مدعاست، پس از این گفت‌وگو و یقین مأمون از موضع امام رضا<sup>ع</sup> در باب خلافت، مأمون قصد اصلی خود مبنی بر عرضه ولایتعهدی بر امام رضا<sup>ع</sup> را مطرح کرد، لیکن حضرت در ابتدا با پیشنهاد ولایتعهدی نیز موافقت ننمود تا اینکه با تهدید صریح مأمون مواجه شد (صدوق، ۱۳۷۶، ص ۶۹؛ قتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۲۳؛ ابن شهرآشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۴، ص ۳۶۳؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۷، ص ۲۰۳؛ بحرانی، ۱۴۱۱ق، ج ۴، ص ۴۳۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۹، ص ۱۲۹) و زمانی ولایتعهدی را پذیرفت که مجبور به آن شد، چنان‌که خود حضرت در مواجهه با سؤال برخی از علت پذیرش ولایتعهدی مأمون، به این اجبار تصریح نموده‌اند (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۱۳۹؛ حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۵۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۲، ص ۲۶۷؛ ج ۴۹، ص ۱۳۶؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۳۲). درنتیجه، کنش‌های امام رضا<sup>ع</sup> از زمان فراخوانده شدن به خراسان تا پذیرش ولایتعهدی، مصداق بارز «مقاومت نرم» ایشان در برابر قدرت مأمون است؛ مقاومتی که مشروعیت حکومت را از همان آغاز زیرسؤال برد و

نشان داد که امام علیه السلام نه از موضع انفعال، بلکه از موضعی آگاهانه و استراتژیک، با ابزارهای غیرمستقیم و اخلاقی در برابر فشار سیاسی ایستادگی کرده است. امتناع اولیه، تأخیر در پذیرش پیشنهادهای ظاهری و مدیریت هوشمندانه روابط با مأمون، ترکیبی از عقلانیت سیاسی و پابندی به ارزش‌های دینی را به نمایش می‌گذارد که هم اقتدار امامت را حفظ کرده و هم محدودیت‌های مشروعیت حاکمیت را آشکار ساخته است. این رویکرد، الگویی روشن برای مواجهه مشروع با حکومت‌های مقتدر در شرایط فشار و اجبار ارائه می‌دهد و بر ظرفیت امام علیه السلام در تلفیق بین حکمت سیاسی، پابندی به اصول دینی و آگاهی تاریخی تأکید می‌کند.

## ۲-۲. پذیرش مشروط ولایتعهدی

پس از تهدید و اجبار به پذیرش ولایتعهدی، امام رضا علیه السلام ناچار به قبول این منصب شدند، اما با تعیین شروطی مشخص، عملاً زمینه بی‌اثر شدن اهداف سیاسی مأمون از این طرح را فراهم ساختند. آن حضرت هنگامی که خود را در پذیرش این امر ناچار دید، فرمود: «أَنَا أَقْبَلُ ذَلِكَ عَلَى أَنِّي لَا أَوْلِي أَحَدًا وَلَا أَغْزِلُ أَحَدًا وَلَا أَنْقُضُ رِسْمًا وَلَا سُنَّةً...»؛ من این (پیشنهاد) را می‌پذیرم، به شرط آنکه هیچ‌کس را به کار نگمارم، و هیچ‌کس را از کار برکنار نسازم، و هیچ رسم و سنتی را دگرگون نکنم...» (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۲۶۰؛ صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۱۴۰؛ بحرانی، ۱۴۱۱ق، ج ۴، ص ۴۴۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۹، ص ۱۳۰). این شروط به‌خوبی خط قرمزهای امام رضا علیه السلام را ترسیم نموده و به نحوی مؤثر مشروعیت مأمون را تحدید کرد، و نشان داد که پذیرش ولایتعهدی صرفاً یک توافق ظاهری بوده و آن حضرت درواقع با این اقدام، امکان بهره‌برداری سیاسی خلافت از این واقعه را محدود ساختند.

## ۲-۳. مناظرات علمی و افشای مشروعیت‌سازی

جلوه دیگری از مقاومت نرم امام رضا علیه السلام در مقابل حکومت عباسی، حضور فعال ایشان در مناظرات علمی بود که به طور سازمان‌یافته توسط مأمون تدارک دیده می‌شد. مأمون با هدف ابطال جایگاه علمی و الهی امام رضا علیه السلام و در نتیجه تضعیف مبنای فکری امامت در مذهب شیعه، اقدام به برگزاری مناظرات علمی گسترده‌ای می‌کرد (عاملی، ۱۴۰۳ق، ص ۳۷۵) و به حدی بر این دسیسه خود امید بسته بود که اگر حتی در یک مورد از آنها موفق می‌شد، نه تنها آن حضرت را از سیستم حکومت حذف نمی‌کرد، بلکه او را به عنوان حجتی نگه می‌داشت و از این ضعف علمی علیه حضرت و شیعیانش بهره می‌برد، او متکلمان و دانشمندان برجسته فرقه‌های مختلف، به‌ویژه معتزله را از سراسر سرزمین‌های اسلامی گرد هم می‌آورد تا با طرح دشوارترین مسائل، امام علیه السلام را در مقام استدلال، ولو برای یک مرتبه درمانده سازند تا از این طریق بتواند منزلت او را در میان علما و مردم فرو کاهد (عاملی، ۱۴۰۳ق، ص ۳۷۷). با این حال گزارش‌های تاریخی ازجمله کلام شیخ صدوق (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۴۵۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰، ص ۳۴۱؛ ج ۴۹، ص ۱۷۹؛ جزائری، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۳۷۹)، روایت ابراهیم بن عباس (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۱۸۰؛ فتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۲۹؛ طبرسی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۶۳؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۴،

ص ۳۵۰: اربلی، ۱۳۸۱ق، ج ۲، ص ۳۱۶؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۲۱۷؛ بحرانی، ۱۴۱۱ق، ج ۴، ص ۳۴۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۹، ص ۹۰ و کلام اباصلت هروی (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۲۳۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۹، ص ۲۹۰) حاکی از آن است که امام رضا<sup>ع</sup> در تمامی مناظرات با ادیان و مکاتب گوناگون، از یهود و نصارا تا دهریان و فرق اسلامی مخالف آن حضرت، برتری علمی خویش را آشکار ساخت و همگان را با حجت و برهان مغلوب نمود، در نتیجه مأمون که امید داشت با آشکار کردن ناتوانی و جهل امام<sup>ع</sup> حتی در یک مورد (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۴۴۲؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۴۰۱؛ عاملی، ۱۴۰۳ق، ص ۳۷۸)، زمینه خلع و بی‌اعتباری (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۷۵؛ ابن شهر آشوب، ۳۷۹ق، ج ۴، ص ۳۳۳؛ بحرانی، ۱۴۱۳ق، ج ۷، ص ۹۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۹، ص ۳۰۷؛ عاملی، ۱۴۰۳ق، ص ۳۷۸) او را فراهم کند، در تحقق این هدف ناکام مانده و تلاش او به‌جای تضعیف، موجب تثبیت جایگاه علمی و معنوی امام<sup>ع</sup> در میان مسلمانان گردید (عاملی، ۱۴۰۳ق، ص ۳۷۵-۳۷۸) تا جایی که مردم در محافل خود به‌صراحت او را شایسته‌تر از مأمون برای خلافت می‌خواندند (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۲۳۹؛ حر عاملی، ۱۴۲۵ق، ج ۴، ص ۳۴۱)، امری که حسد و خشم مأمون را بیش از پیش برانگیخته (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۲۳۹؛ بحرانی، ۱۴۱۱ق، ج ۴، ص ۴۵۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۹، ص ۲۹۰؛ جزائری، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۴۱۸) و پس از این ناکامی‌ها ناچار شد برای مقابله با امام<sup>ع</sup>، روش‌ها و استراتژی‌های جدیدی به کار گیرد تا او را از نظر اجتماعی، روانی و حتی جسمی تضعیف کند (عاملی، ۱۴۰۳ق، ص ۳۸۰-۳۸۱).

بدین‌سان، مشارکت فعال امام رضا<sup>ع</sup> در مناظرات علمی، مصداق بارز «مقاومت نرم» در برابر حکومت عباسی بود؛ رویکردی که ضمن تثبیت برتری علمی و استدلال‌های منطقی امام<sup>ع</sup>، نه‌تنها پروژهٔ مشروعیت‌سازی مأمون را ناکام گذاشت، بلکه گفتمان امامت را به‌عنوان مرجعیت اصیل دینی تقویت کرد. این مناظرات در نهایت شایستگی انحصاری رهبری امت را به امام رضا<sup>ع</sup> و پیشینیان ایشان معطوف ساخت و با تقویت گفتمان انتقادی، مرجعیت دینی را در برابر قدرت سیاسی بازتعریف نمود.

### ۳. نفوذ هوشمندانه

نفوذ هوشمندانه در سیرهٔ سیاسی امام رضا<sup>ع</sup> مبتنی بر بهره‌گیری عاملیت‌محور از بسترها و موقعیت‌های تحمیلی حاکمیت برای مداخله در ساختار قدرت است. این راهبرد، فراتر از یک کنش انفعالی، متکی بر درک استراتژیک از اقتضائات سیاسی و استفاده حداکثری از فرصت‌های ساختاری است. در این چارچوب، امام<sup>ع</sup> ضمن صیانت از اصول بنیادین امامت و ساحت قدسی مرجعیت دینی، از ظرفیت‌های عاریتی حکومت عباسی برای واسازی مبانی مشروعیت آنان و تحکیم پایه‌های گفتمانی امامت بهره جستند. درواقع ولایتعهدی تحمیلی برای آن حضرت، نه یک غایت، بلکه ابزاری برای نفوذ در لایه‌های حاکمیت و افشای ماهیت غیراصیل قدرت عباسی بود.

ابعد این نفوذ هوشمندانه را می‌توان در محورهای زیر تبیین نمود:

### ۳-۱. بهره‌گیری از جایگاه رسمی برای نشر معارف اصیل اسلام

امام رضا<sup>ع</sup> از موقعیت خود در خراسان به عنوان ولیعهد، به‌ویژه در نشست‌های مناظره‌ای سازمان‌یافته توسط مأمون، به‌طور مؤثر برای نشر معارف توحیدی و معرفی جایگاه اهل‌بیت<sup>ع</sup> بهره گرفت. در طول دوره ولایتعهدی، چه در مجالس رسمی مورد نظر مأمون و چه در محافلی که به درخواست دیگران بر پا می‌شد، حضرت با بیانی صریح و مستدل آموزه‌های اصیل اسلامی و مبانی مکتب تشیع را در موضوعات گوناگون عرضه می‌کرد. این موقعیت منحصر به فرد، حاصل بستر رسمی و ساختارمندی بود که دستگاه خلافت فراهم آورد؛ بستری که با وجود نظارت حاکمیت، ناخواسته امنیت گفتمانی لازم را برای امام<sup>ع</sup> فراهم ساخت تا آموزه‌های خویش را فراتر از محافل محدود پیشین، به صورت عمومی و مستدل عرضه کند. در حقیقت امام<sup>ع</sup> از پوشش رسمی حکومتی برای خنثی‌سازی استراتژی محدودسازی جریان تشیع بهره برد؛ بستری که بدون این ساختار حکومتی، دستیابی به آن در مقیاس کلان، برای حضرت ناممکن می‌نمود.

به تدریج، این نشست‌ها و مناظرات علمی، فراتر از گفت‌وگوی عادی، به مجمعی علمی با ابعاد فراملی و بین فرقه‌ای تبدیل شد که در آن، جایگاه ممتاز معرفتی و برتری نظام فکری اهل‌بیت<sup>ع</sup> نسبت به سایر جریان‌های کلامی و فلسفی آن عصر، به صورت عینی و مستدل آشکار گردید.

از جمله مباحث محوری طرح‌شده در این جلسات عبارت‌اند از: بیانات حضرت در باب صفات خداوند در برابر زندیق (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۲۵۰؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۹۶؛ حر عاملی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۴۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۳۶؛ ج ۴، ص ۱۷۵)، مناظره در موضوعاتی چون بداء و اراده الهی با سلیمان مروزی که مأمون امید داشت بتواند امام<sup>ع</sup> را به وسیله او مغلوب سازد، اما نتیجه مغلوبیت خود او در مقابل امام<sup>ع</sup> بود (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۴۴۱؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۴۰۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰، ص ۳۲۸؛ ج ۴۹، ص ۱۷۷؛ جزائری، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۳۷۸)، احتجاج با ابی‌قره در باب توحید (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۴۰۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰، ص ۳۴۳؛ مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۴، ص ۱۳۲)، احتجاج حضرت با یزید بن معاویه شامی در موضوع جبر و تفویض (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۱۲۴؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۴۱۴)، و همچنین مناظره با اهل کتاب، مجوس و صابئین در زمینه توحید، نبوت، خلقت و امثال به اعتراف همگان، قدرت استدلالی امام<sup>ع</sup> بر تمامی شرکت‌کنندگان غالب شد و حتی برخی از افراد سرسخت، مانند عمران صابی، پس از مناظره با حضرت، به اسلام گرویدند (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۴۱۷؛ ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۱۵۴؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۴۱۵؛ حر عاملی، ۱۴۲۵ق، ج ۴، ص ۳۱۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰، ص ۲۹۹؛ ج ۴۹، ص ۱۷۳). علاوه بر این، امام<sup>ع</sup> به صورت مستمر در مباحثی چون عصمت انبیاء الهی (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۲۱ و ۱۳۲؛ ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۱۹۵؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۴۲۶؛ مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۱۱، ص ۹۲؛ حر عاملی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۴۴۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۴۷؛ ج ۱۱، ص ۷۸ و ۱۶۴؛ ج ۴۹، ص ۱۷۹؛ ج ۸۱، ص ۲۵)، مقابله با

عقاید غلات (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۴۳۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۵، ص ۲۷۵؛ حر عاملی، ۱۴۲۵ق، ج ۵، ص ۳۹۱)، بیان امامت و ویژگی‌های امام (صدوق، ۱۳۷۶، ص ۶۷۴؛ ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۲۱۶؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۴۳۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۵، ص ۱۲۱) و نقد خلافت خلفای بعد از پیامبر ﷺ، از جمله در گفت‌وگو با یحیی بن ضحاک سمرقندی (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۲۳۱؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۴۳۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۷، ص ۳۱۸) به نشر صحیح معارف اسلام و تشیع پرداختند.

این مناظرات و مجالس، چنان تأثیرگذار بود که مأمون را به محدود کردن ملاقات‌های دیگران با امام ﷺ واداشت، امری که به تبع آن، باعث نفرین مأمون توسط حضرت شد (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۱۷۳؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۴، ص ۳۴۵؛ ابن طاووس، ۱۴۱۱ق، ص ۲۳؛ بحرانی، ۱۴۱۳ق، ج ۷، ص ۱۴۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۹، ص ۸۲؛ ج ۸۲، ص ۲۵۸؛ ج ۸۸، ص ۳۴۴). بدین سان، بهره‌گیری راهبردی امام رضا ﷺ از جایگاه رسمی ولایتعهدی و مجالس مناظره، نمونه‌ای شاخص از نفوذ هوشمندانه در راستای تبیین معارف اصیل اسلامی و تحکیم جایگاه مرجعیت اهل بیت ﷺ در سپهر سیاسی جامعه اسلامی به‌شمار می‌رود.

## ۳-۲. بازتعریف توحید و تثبیت جایگاه امامت

بازتعریف توحید و تثبیت جایگاه امامت در میان مسلمانان، از جمله مؤثرترین جلوه‌های نفوذ هوشمندانه امام رضا ﷺ در دوره حکومت عباسی بود که جلوه ویژه آن در شهر نیشابور اتفاق افتاد. مأمون عباسی که از جایگاه اجتماعی و معنوی امام رضا ﷺ در میان مسلمانان، به‌ویژه شیعیان به‌خوبی آگاهی داشت، برای کنترل نفوذ حضرت در مسیر سفر به مرو، دستور داده بود حرکت ایشان از راه‌هایی باشد که شیعیان کمتری با آن حضرت مواجه شوند، اما با وجود این محدودیت‌ها، در شهر نیشابور هزاران نفر از مردم فرصت دیدار با امام ﷺ را یافته و از ایشان درخواست روایت حدیث کردند. امام رضا ﷺ در این فرصت، با دقت و حکمت خاص خود، حدیث مشهور «سلسلة الذهب» را بیان فرمودند، حدیثی که ضمن زیبایی بیان، آموزه‌های عمیقی درباره جایگاه امامت و رابطه آن با ایمان و توحید در خود داشته و نقش مهمی در تثبیت مفاهیم شیعی در خراسان و شرق جهان اسلام ایفا کرد.

نه موقف امام رضا ﷺ در نیشابور تصادفی بود و نه بیان حدیث سلسلة الذهب و سلسله سند آن یک امر اتفاقی، آن حضرت در جمعیتی عظیم، با بیان جمله «کلمة لا إله إلا الله حصنی، فمن دخل حصنی امن من عذابی» و سپس افزودن جمله «و أنا من شروطها» (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۱۳۵؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۳، ص ۱۰۱؛ ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۹۴؛ شهید ثانی، بی‌تا، ص ۱۵۹؛ شوشتری، ۱۳۶۷ق، ص ۶۶)، جایگاه توحید و ولایت الهی خود را آشکار ساخت. امام رضا ﷺ در این موقعیت حساس، بدون پرداختن به فروعات فقهی یا بهره‌برداری سیاسی، مردم را به مهم‌ترین اصل دین هدایت کرد و نشان داد تحقق سعادت فردی و اجتماعی تنها در سایه رهبری الهی و امامت افراد صالح ممکن است. این بیان، با تأکید بر پیوند ولایت و توحید، اهداف مأمون

برای مشروعیت بخشی به خلافت عباسی را نقش برآب کرد و حجتی روشن بر تمامی گروه های حاضر، از اهل حدیث، معتزله و اهل ارجاء ایجاد نمود، و اصول اساسی مکتب اهل بیت (ع) را درباره امامت و رهبری الهی تثبیت کرد (عاملی، ۱۴۰۳ق، ص ۳۱۶-۳۲۲).

امام رضا (ع) در این موقعیت با بهره گیری از فرصت حضور گسترده عالمان و محدثان، با بیان حدیثی که در ظاهر ناظر به توحید بود، اما در حقیقت ساختار معرفتی و سیاسی آن دربردارنده تبیینی نو از پیوند توحید و امامت بود، مفهوم توحید را از سطح اعتقاد لفظی فراتر برده و آن را در مدار ولایت اهل بیت (ع) معنا کرد. این بازتعریف هوشمندانه، در بطن جامعه ای که حکومت عباسی با شعار احیای دین در پی مشروعیت سازی سیاسی برای خود بود، عملاً توحید را از انحصار قدرت رسمی جدا و در منظومه امامت بازتفسیر نمود. بدین سان امام رضا (ع) با یک اقدام علمی و کلامی ظاهراً غیرسیاسی، بنیان اندیشه شیعی را در شرق جهان اسلام تقویت نموده و امامت را به عنوان شرط اصیل ایمان و توحید تثبیت کرد، راهبردی که مصداقی روشن از نفوذ هوشمندانه ایشان در دل ساختار فرهنگی خلافت عباسی به شمار می رود.

### ۳-۳. احیای چهره حقیقی اهل بیت (ع) در جامعه

تلاش های امام رضا (ع) برای احیای چهره حقیقی اهل بیت (ع) در جامعه از طریق موقعیت رسمی ولیعهدی، نمونه ای شاخص از نفوذ هوشمندانه ایشان در پیشبرد اهداف امامت به شمار می آید. مأمون همواره تلاش داشت با تضعیف جایگاه اجتماعی و علمی امام (ع) نزد مردم و شیعیان، مشروعیت خاندان علوی را تنزل دهد (عاملی، ۱۴۰۳ق، ص ۲۴۳؛ صدوق، ۱۳۷۶، ص ۶۹؛ فتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۲۴؛ بحرانی، ۱۴۱۱ق، ج ۴، ص ۴۴۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۹، ص ۱۲۹؛ جزائری، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۳۶۶؛ عاملی، ۱۴۰۳ق، ص ۲۴۴). او علاوه بر برگزاری مجالس مناظره با هدف متزلزل ساختن جایگاه علمی امام (ع) در موقعیت های فردی نیز تلاش می کرد حق علویان و بنی عباس را در خلافت مساوی یا حتی بالاتر جلوه دهد (مفید، ۱۴۱۳ق - ب، ص ۳۷؛ کراجکی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۵۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰، ص ۳۴۹؛ عاملی، ۱۴۰۳ق، ص ۳۲۹). اما امام (ع) همواره این نقشه ها را خنثی می کرد، هم در مناظرات همه را مغلوب می ساخت (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۴۵۴) و هم مأمون را مجبور به اعتراف به فضل و برتری علویان می نمود (عاملی، ۱۴۰۳ق، ص ۳۲۹). هر کدام از این امور در کنار سایر کارکردها به نوبه خود نقشی در احیای چهره حقیقی اهل بیت (ع) در جامعه داشتند، در این میان، از جمله مواردی که حضرت برای نشان دادن این جایگاه به خوبی از آن بهره گرفت و بازتاب گسترده ای داشت، ماجرای نماز عید است.

مأمون با هدف تثبیت مشروعیت سیاسی خود و القای پیوندی صوری میان خلافت عباسی و امامت علوی، از امام خواست تا نماز عید به امامت ایشان برگزار شود. امام (ع) در آغاز، با استناد به شرط عدم دخالت در امور حکومتی، از پذیرش این درخواست خودداری نمود، اما با اصرار مأمون پذیرفت، مشروط بر آنکه همانند رسول خدا (ص) و

امیرالمؤمنین علی<sup>علیه السلام</sup> به صورت ساده و مردمی در نماز حاضر شود و مأمون این شرط را پذیرفت. شیوه حضور امام<sup>علیه السلام</sup> در این مراسم که با غسل، پوشیدن جامه سفید و ساده، حرکت با پای برهنه با تکبیرهای مکرر و حالتی خاشعانه همراه بود، نه تنها با آداب متکلفانه و تشریفات رسمی دستگاه خلافت تعارض داشت، بلکه تصویری زنده از سیره نبوی و روح اصیل اسلام را در برابر نگاه مردم احیا کرد. واکنش عاطفی و معنوی شدید مردم و سپاهیان که با گریه و پیروی از امام<sup>علیه السلام</sup> همراه شد، بیانگر تأثیر عمیق این اقدام در وجدان عمومی بود. این نفوذ معنوی چنان گسترده شد که مأمون بیمناک از گرایش عمومی به امام<sup>علیه السلام</sup> و نیز خوف خطر جانی برای خود و اطرافیانش و بلکه برای کل خلافتش، با توصیه وزیرش فضل بن سهل دستور بازگشت ایشان را پیش از اقامه نماز صادر کرد (مفید، ۱۴۱۳ق - الف، ج ۲، ص ۲۶۴؛ طبرسی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۷۶؛ اربلی، ۱۳۸۱ق، ج ۲، ص ۲۷۸؛ عاملی، ۱۴۰۳ق، ص ۳۵۳-۳۵۵) و با اینکه خود او این پیشنهاد را داده بود، مانع اقامه نماز حضرت با مردم شد، مأمون دریافت که واقعه مورد بحث از نظر معنا و تأثیر اجتماعی، هم‌سنگ با واقعه نیشابور است؛ زیرا هر دو بیانگر جایگاه رفیع امام رضا<sup>علیه السلام</sup> در دل مردم و گستردگی پایگاه مردمی اویند. مأمون در این ماجرا از خطری فراتر از شور عاطفی مردم بیم داشت؛ او نگران بود که امام<sup>علیه السلام</sup> در صورت خطابه بر منبر، همان سخن نیشابور را تکرار کرده و با هیئت پیامبرگونه، افکار عمومی را به سوی اهل بیت<sup>علیهم السلام</sup> جذب کند، امری که می‌توانست پایه‌های مشروعیت عباسیان را متزلزل سازد و شهر مرو را از مرکز اقتدار آنان به پایگاهی برای امام تبدیل کند، از این رو مأمون ترجیح داد امام را از نماز بازگرداند؛ زیرا این اقدام را کم‌زیان‌تر می‌دانست، تجربه‌های پیشین او نیز نشان داده بود که امام رضا<sup>علیه السلام</sup> در هر فرصتی، حقیقت را آشکارا بیان می‌کند و از موضع‌گیری صریح هراسی ندارد (عاملی، ۱۴۰۳ق، ص ۳۵۵-۳۵۷). این رویداد نمونه‌ای شاخص از نفوذ هوشمندانه امام رضا<sup>علیه السلام</sup> در بطن ساختار سیاسی عباسی است، نفوذی که نه از مسیر تقابل نظامی، بلکه از طریق احیای سیره نبوی و بازنمایی چهره حقیقی اهل بیت<sup>علیهم السلام</sup> در سطح اجتماعی تحقق یافت.

### ۳-۴. تقویت هویت شیعی و روحیه مقاومت

از دیگر جلوه‌های نفوذ هوشمندانه امام رضا<sup>علیه السلام</sup> در حکومت عباسی در دوران ولایتعهدی، اهتمام ایشان به بازسازی و تقویت هویت شیعی در بستر بود که مأمون عباسی با ظاهری فریبنده از عقلانیت و آزاداندیشی، در پی استحاله این هویت و جذب امام<sup>علیه السلام</sup> در ساختار خلافت عباسی بود (عاملی، ۱۴۰۳ق، ص ۲۱۶-۲۲۲). امام رضا<sup>علیه السلام</sup> با بهره‌گیری از موقعیت جدید خویش و دسترسی به تربیون رسمی خلافت عباسی، توانست آموزه‌ها و مبانی فکری شیعه را که پیش‌تر در سایه تقيه و خفا بیان می‌شد، به صورت آشکار مطرح سازد. علاوه بر مناظرات علمی و بیان حدیث سلسله الذهب که به آنها اشاره شد، نگارش اثر ارزشمند *جوامع/الشریعه* (این شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۴۱۵) در تبیین اصول عقیدتی و فقهی شیعه در پاسخ به سؤالات مأمون، بیان احادیث بنیادینی همچون گفت‌وگو درباره امامت با عبدالعزیز بن مسلم (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۹۸؛ صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۹۶؛ ابن طاووس، ۱۴۲۰ق، ص ۴۴۴)

از جمله نمودهای این نفوذ هوشمندانه فکری و فرهنگی به شمار می‌رود (حسینی خامنه ای، ۱۳۹۰، ص ۳۴۵). این رویکرد سبب شد که نام و فضایل اهل بیت<sup>علیهم‌السلام</sup>، پس از دهه‌ها سانسور و تخریب نظام‌مند در دستگاه خلافت، بار دیگر در سطح گسترده‌ای از جهان اسلام مطرح شود، بدین ترتیب، جایگاه معنوی و اجتماعی اهل بیت<sup>علیهم‌السلام</sup> در میان مسلمانان احیا گردید، روحیه و هویت شیعی تقویت شده و جریان فکری شیعه توانست از انزوا خارج گردد، در همین راستا، امام رضا<sup>علیه‌السلام</sup> با اتخاذ سیاستی فعال، نه تنها رهبران و پیروان تشیع را به سازش فرا نخواند، بلکه موجی از دلگرمی و مقاومت فرهنگی را در میان آنان برانگیخت، مبارزان و شورشگران علوی که سال‌ها در انزوا و سختی به سر برده بودند، در پرتو حمایت ضمنی امام<sup>علیه‌السلام</sup>، از احترام اجتماعی و حتی پذیرش نسبی در میان کارگزاران عباسی برخوردار شدند تا جایی که شاعر مبارز و منتقد خلافت، دعبل خزاعی به محضر امام<sup>علیه‌السلام</sup> رسید و قصیده معروف خود را در مدح اهل بیت و نکوهش خلافت اموی و عباسی سرود (ابن حیون مغربی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۱۷۲؛ صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۲۶۳؛ مفید، ۱۴۱۳ق - الف، ج ۲، ص ۲۶۳)، اثری که در مدت کوتاهی در سراسر قلمرو اسلامی انتشار یافت و به نماد فرهنگی نهضت علوی بدل شد (حسینی خامنه ای، ۱۳۹۰، ص ۳۴۷). همچنین نگارش آثار حدیثی، کلامی و تاریخی در این دوره با سرعت بیشتری پیش رفته و باعث گسترش فرهنگ مکتوب شیعه شد، مجموعه این تحولات نشان می‌دهد که امام رضا<sup>علیه‌السلام</sup> با درایت سیاسی و دینی بی‌نظیر خود، فضای تبلیغاتی مأمون را به عرصه‌ای برای احیای عزت اهل بیت<sup>علیهم‌السلام</sup>، تقویت هویت شیعی، و مشروعیت‌بخشی به مقاومت فکری و فرهنگی پیروان خویش تبدیل کرد. بدین سان، امام رضا<sup>علیه‌السلام</sup> در شرایطی که مأمون قصد داشت از حضور ایشان برای تحکیم پایه‌های خلافت بهره بگیرد، با تدبیر الهی خود، همان ساختار را به ابزاری برای تعمیق هویت تشیع و تثبیت گفتمان مقاومت در برابر تحریف دینی و سلطه سیاسی تبدیل کرد. این دستاورد، نه تنها جنبه تاریخی دارد، بلکه از منظر جامعه‌شناسی دینی، الگویی از «مقاومت نرم» و «نفوذ هوشمندانه» را در برابر قدرت سیاسی نشان می‌دهد که بعدها در سنت فکری و اجتماعی شیعه استمرار یافت.

### نتیجه‌گیری

نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که مواجهه امام رضا<sup>علیه‌السلام</sup> با خلافت مأمون عباسی را نمی‌توان صرفاً در قالب واکنشی تدافعی یا سازشکارانه تبیین کرد، بلکه این مواجهه از منظر یک کنش سیاسی راهبردی و چندلایه برخوردار بوده است. تحلیل شواهد تاریخی بیانگر آن است که امام<sup>علیه‌السلام</sup> در شرایطی که خلافت عباسی می‌کوشید از سرمایه نمادین و مرجعیت دینی ایشان برای بازسازی مشروعیت سیاسی خود بهره‌برداری کند، راهبردی مبتنی بر دو مؤلفه مکمل «مقاومت نرم» و «نفوذ هوشمندانه» را در پیش گرفت.

در بعد مقاومت نرم، امام رضا<sup>علیه‌السلام</sup> ضمن پرهیز از تقابل نظامی، از ادغام نهاد امامت در ساختار خلافت جلوگیری کرد و با تأکید بر استقلال مرجعیت دینی اهل بیت<sup>علیهم‌السلام</sup>، مانع از تبدیل ولایت‌عهدی به ابزاری برای مشروعیت‌بخشی به

حکومت عباسی شد. در بعد نفوذ هوشمندانه نیز آن حضرت با بهره‌گیری هفتمند از فرصت‌های ناشی از حضور در مرکز قدرت، زمینه گسترش گفتمان امامت، تقویت مرجعیت علمی و اجتماعی اهل‌بیت (ع) و بازسازی هویت شیعی را فراهم ساخت. مناظرات علمی، تبیین مبانی امامت، بازتعریف رابطه میان توحید و رهبری دینی، و تأثیرگذاری بر افکار عمومی را می‌توان از مهم‌ترین جلوه‌های این راهبرد دانست.

بر این اساس، یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که سیاست ولایتعهدی مأمون، علی‌رغم هدف اولیه آن برای کنترل جریان علوی و بازسازی مشروعیت خلافت، در عمل به بستری برای توسعه نفوذ گفتمان و اجتماعی امام رضا (ع) تبدیل شد. این امر نشان می‌دهد که کنشگران دینی می‌توانند حتی در شرایط محدودیت سیاسی و عدم دسترسی مستقیم به قدرت، از طریق بهره‌گیری از ظرفیت‌های فرهنگی، معرفتی و نمادین، بر فرایندهای مشروعیت‌سازی و شکل‌دهی به افکار عمومی اثرگذار باشند.

از این منظر، تجربه سیاسی امام رضا (ع) را می‌توان الگویی از کنشگری دینی در مواجهه با ساختار قدرت دانست؛ الگویی که نه بر تصرف مستقیم قدرت سیاسی، بلکه بر صیانت از مرجعیت دینی، بازتولید گفتمان هویتی و توسعه نفوذ اجتماعی استوار است. بدین ترتیب، سیره سیاسی آن حضرت افزون بر اهمیت تاریخی در تحولات تشیع، از ظرفیت قابل‌توجهی برای تحلیل نظری در حوزه مطالعات مشروعیت سیاسی، قدرت نرم، مقاومت غیرخشونت‌آمیز و نسبت دین و سیاست برخوردار است.

## منابع

قرآن کریم.

- ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین (۱۴۰۵ق). *عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیہ*. تحقیق مجتبی عراقی. قم: سیدالشهداء.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی (۳۷۹ق). *مناقب آل ابی طالب* ﷺ. قم: علامه.
- ابن حیون مغربی، نعمان بن محمد (۴۰۹ق). *شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار* ﷺ. تحقیق محمدحسین حسینی جلالی. قم: جامعه مدرسین.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق). *تحف العقول*. تحقیق علی اکبر غفاری. قم: جامعه مدرسین.
- ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۱۱ق). *المجتبی من الدعاء المجتبی*. تحقیق ابوطالب کرمانی و محمدحسن محرر. قم: دارالذخائر.
- ابن طاووس، علی بن موسی (۴۲۰ق). *طرف من الأنباء و المناقب*. تحقیق قیس عطار. مشهد: تاسوعا.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. بیروت: دار صادر.
- ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین (۴۲۷ق). *مقاتل الطالبیین*. تحقیق سیداحمد صفور. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- اربلی، علی بن عیسی (۳۸۱ق). *کشف الغمّة فی معرفة الأئمة*. تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی. تبریز: بنی هاشم.
- انصاری، مرتضی (۱۴۱۴ق). *رسائل فقهیه*. قم: باقری.
- بحرانی، سید هاشم بن سلیمان (۱۴۱۱ق). *حلیۃ الأبرار فی أحوال محمد و آلہ الأطهار* ﷺ. قم: مؤسسة المعارف الاسلامیه.
- بحرانی، سید هاشم بن سلیمان (۱۴۱۳ق). *مدینه معاجز الأئمة الاثنی عشر*. قم: مؤسسة المعارف الاسلامیه.
- جزائری، نعمت الله بن عبدالله (۴۲۷ق). *ریاض الأبرار فی مناقب الأئمة الأطهار*. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۴۰۹ق). *وسائل الشیعه*. تحقیق مؤسسه آل البيت ﷺ. قم: مؤسسه آل البيت ﷺ.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق). *هدایة الأمة إلى أحكام الأئمة* ﷺ. تحقیق و تصحیح آستان قدس رضوی. مشهد: آستان قدس رضوی.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۴۱۸ق). *الفصول المهمه فی أصول الأئمة*. تحقیق محمدبن محمدحسین قائینی. قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا ﷺ.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۴۲۵ق). *اثبات الهداه بالنصوص والمعجزات*. بیروت: اعلمی.
- حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۰). *انسان ۲۵۰ ساله (بیانات مقام معظم رهبری درباره زندگی سیاسی - مبارزاتی ائمه معصومین)*. قم: مؤسسه ایمان جهادی.
- حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ق). *تفسیر نور الثقلین*. تحقیق سیدهاشم رسولی. قم: اسماعیلیان.
- شوشتری، نورالله (۳۶۷ق). *الصوارم المهرقه فی نقد الصواعق المحرقة*. تحقیق جلال الدین حسینی. تهران: النضیه.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی (بی تا). *مسکن الفؤاد عند فقد الأحبه و الأولاد*. قم: بصیرتی.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۶). *الأمالی*. تهران: کتابچی.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۸ق). *عیون اخبار الرضا* ﷺ. تحقیق مهدی لاجوردی. تهران: جهان.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۸ق). *التوحید*. تحقیق هاشم حسینی. قم: جامعه مدرسین.
- صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۳ق). *معانی الأخبار*. تحقیق علی اکبر غفاری. قم: جامعه مدرسین.
- طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق). *الإحتجاج علی أهل اللجاج*. تحقیق محمدباقر خراسان. مشهد: مرتضی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۷ق). *اعلام الوری بأعلام الهدی*. تحقیق و تصحیح مؤسسه آل البيت ﷺ. قم: آل البيت ﷺ.
- طبری صغیر، محمد بن جریر بن رستم (۱۴۱۳ق). *دلائل الإمامة*. تحقیق و تصحیح قسم الدراسات الاسلامیه مؤسسه البعثه. قم: بعثت.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷ق). *تاریخ الأمم و الملوک*. تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم. بیروت: دارالتراث.

- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱ق). الغیبه. تحقیق عبدالله تهرانی و علی‌احمد ناصح. قم: دارالمعارف الاسلامیه.
- عاملی، سیدجعفر مرتضی (۱۴۰۳ق). الحیاه السیاسیه للإمام الرضا (ع). ج دوم. قم: جامعه مدرسین.
- فتال نیشابوری، محمد بن احمد (۱۳۷۵). روضه الواعظین و بصیره المتعظین. قم: رضی.
- قطب راوندی، سعید بن هبه‌الله (۱۴۰۹ق). الخرائج و الجرائح. تحقیق و تصحیح مؤسسه الامام المهدی (ع). قم: مؤسسه الإمام مهدی (ع).
- کراجکی، محمد بن علی (۱۴۱۰ق). کنز الفوائد. تحقیق عبدالله نعمه. قم: دارالذخائر.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی. تحقیق علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مازندرانی، محمد صالح بن احمد (۱۳۸۲ق). شرح الکافی - الأصول و الروضه. تحقیق ابوالحسن شعرانی. تهران: المکتبه الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. تحقیق جمعی از محققان. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق). مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول. تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین (۱۴۰۹ق). مروج الذهب و معادن الجواهر. تحقیق اسعد داغر. قم: دارالهجره.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین (بی‌تا). التنبيه و الإشراف. تصحیح عبدالله اسماعیل الصاوی. قاهره: دارالصاوی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۸). سیری در سیره ائمه اطهار (ع). ج شصت و نهم. تهران: صدرا.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق - الف). الإرشاد فی معرفه حجج الله علی العباد. قم: کنگره شیخ مفید.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق - ب). الفصول المختاره. تحقیق علی میرشریفی. قم: کنگره شیخ مفید.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۴ق). تصحیح اعتقادات الإمامیه. تحقیق حسین درگاهی. قم: کنگره شیخ مفید.
- موسوی خمینی، روح‌الله (بی‌تا). ولایت فقیه - حکومت اسلامی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- نای، جوزف (۱۳۸۹). قدرت نرم (انزارهای موفقیت در سیاست بین‌الملل). ترجمه سیدمحسن روحانی و مهدی ذوالفقاری. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- یوسف‌زاده اربط، حسن (۱۴۰۰). معنا و کارکرد سکوت در فرهنگ‌های مختلف با تأکید بر جایگاه آن در اندیشه اسلامی. معرفت فرهنگی/اجتماعی، ۱۲(۳)، ۲۷-۴۴.

## An Analysis of the Islamic Discourse of the Model of Public Opinion Management in the Islamic Republic of Iran and its Confrontation with the Enemy's Thought Engineering Strategies\*

**Mohsen Afrough**  / Level 4 of the Qom Seminary and PhD in Political Science, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran.  
afroughmohsen1318@gmail.com

**Received:** 2026/01/10 - **Accepted:** 2026/04/13

### Abstract

Public opinion, as one of the legitimizing pillars of political systems, has always been a focus of attention for domestic and foreign actors. Analyzing the discourse of the model of public opinion management in the Islamic Republic of Iran and its confrontation with the enemy's thought engineering strategies, this research, examines the duality of "political action - political passivity." The findings show that the Islamic Republic of Iran, relying on the model of religious democracy, uses tools such as Jihad of Explanation, domestic media, and popular institutions to strengthen "convergence", and counter the projects of opinion engineering. Utilizing foreign media and social networks, the enemies in contrast, seek to induce despair, promote political passivity, and create "divergence" in society. This level of action and passivity can manifest itself on a national or even regional scale, potentially leading to regional convergence or divergence as well. Employing the method of discourse analysis and citing library documents, the present study analyzes the key components of this confrontation. The results indicate that the enemy's opinion engineering, in the form of projects such as Iranophobia and the distortion of domestic achievements, seeks to undermine social capital and reduce political participation; while the public opinion management model of the Islamic Republic emphasizes clarification, trust-building, and the strengthening of collective action. In conclusion, solutions such as enhancing media literacy and redefining the discourse of resistance are proposed to neutralize the enemy's conspiracies.

**Keywords:** Public Opinion Management, Opinion Engineering, Political Passivity, Discourse of Resistance, Islamic Republic of Iran.

\* This paper was presented at the international conference "Islamic Humanities: In Commemoration of Allamah Mohammad Taqi Mesbah Yazdi".

## تحليل گفتمان اسلامی الگوی مدیریت افکار عمومی در جمهوری اسلامی ایران و تقابل آن با راهبردهای مهندسی افکار دشمن \*

محسن افروغ  / سطح ۴ حوزه علمیة قم و دکترای علوم سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع)، قم، ایران.  
afroughmohsen1318@gmail.com

دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۲۰ - پذیرش: ۱۴۰۵/۰۱/۲۴

### چکیده

افکار عمومی به عنوان یکی از ارکان مشروعیت بخش نظام های سیاسی، همواره مورد توجه بازیگران داخلی و خارجی قرار دارد. این پژوهش با هدف تحلیل گفتمانی الگوی مدیریت افکار عمومی در جمهوری اسلامی ایران و تقابل آن با راهبردهای مهندسی افکار دشمن، به بررسی دوگانه «کش سیاسی - انفعال سیاسی» می پردازد. یافته ها نشان می دهد جمهوری اسلامی ایران با تکیه بر الگوی مردم سالاری دینی، از ابزارهایی مانند جهاد تبیین، رسانه های داخلی و نهادهای مردمی برای تقویت «همگرایی» و مقابله با پروژه های مهندسی افکار استفاده می کند. در مقابل، دشمنان با بهره گیری از رسانه های خارجی و شبکه های اجتماعی، به دنبال القای یأس، ترویج انفعال سیاسی و ایجاد «واگرایی» در جامعه هستند. کش و انفعال این سطح می تواند در مقیاس ملی و یا حتی منطقه ای خود را نشان دهد و منجر به همگرایی یا واگرایی منطقه ای هم شود.

پژوهش حاضر با روش تحلیل گفتمان و با استناد به اسناد کتابخانه ای، به واکاوی مؤلفه های کلیدی این تقابل می پردازد. نتایج حاکی از آن است که مهندسی افکار دشمن در قالب پروژه هایی مانند ایران هراسی و تحریف دستاوردهای داخلی، به دنبال تضعیف سرمایه اجتماعی و کاهش مشارکت سیاسی است؛ در حالی که الگوی مدیریت افکار عمومی جمهوری اسلامی، بر شفاف سازی، اعتماد سازی و تقویت کش جمعی تأکید دارد. در پایان، راهکارهایی مانند ارتقای سواد رسانه ای و بازتعریف گفتمان مقاومت برای خنثی سازی توطئه های دشمن پیشنهاد شده است.

**کلیدواژه ها:** مدیریت افکار عمومی، مهندسی افکار، انفعال سیاسی، گفتمان مقاومت، جمهوری اسلامی ایران.

## مقدمه

افکار عمومی به مثابه یکی از بنیان‌های اساسی مشروعیت‌بخشی به نظام‌های سیاسی، همواره کانون توجه و منازعه بازیگران متعدد داخلی و خارجی بوده است (لازار، ۲۰۱۹، ص ۱۲). این مهم در عصر ارتباطات نوین، ابعاد پیچیده‌تری یافته و به میدان رقابت گفتمان‌های متعارض بدل شده است. جمهوری اسلامی ایران با اتکا به الگوی منحصر به فرد «مردم‌سالاری دینی»، تلاش نموده است از طریق سازوکارهای بومی و متناسب با ارزش‌های فرهنگی و تاریخی خویش و با اتکا به مدیریت الهی نظام ولایی و بر حسب عقلائیّت خاص، به مدیریت هوشمندانه و هدایت راهبردی افکار عمومی مبادرت ورزد (اسماعیلی و عباسی فیروزجاه، ۱۳۹۵، ص ۵۴). این در حالی است که دشمنان این نظام با بهره‌گیری از فناوری‌های نوین رسانه‌ای و ابزارهای پیچیده مهندسی افکار عمومی، مستمراً در تلاش برای ایجاد شکاف میان مردم و حاکمیت، ترویج انفعال سیاسی و نهایتاً تضعیف پایه‌های مشروعیت نظام بوده‌اند (افروغ، ۱۴۰۴، ص ۷۰).

پژوهش حاضر با رویکردی تحلیلی - گفتمانی، درصدد واکاوی الگوی مدیریت افکار عمومی در جمهوری اسلامی ایران و چگونگی تقابل آن با راهبردهای مهندسی افکار دشمن برآمده است. این تحقیق می‌کوشد با تبیین مؤلفه‌های کلیدی این رویارویی گفتمانی، به این پرسش محوری پاسخ دهد که الگوی گفتمانی مدیریت افکار عمومی در جمهوری اسلامی ایران با چه سازوکارها و چارچوب‌هایی در برابر راهبردهای مهندسی افکار توسط دشمن به مقاومت و مقابله می‌پردازد؟

مرور نظام‌مند ادبیات پژوهشی نشان می‌دهد علی‌رغم وجود مطالعات متعدد در حوزه افکار عمومی (لازار، ۲۰۱۹؛ برنایز، ۱۴۰۰) و پدیده انفعال سیاسی (کاکویی‌دینکی، ۱۴۰۰)، خلأ محسوسی در زمینه تحلیل گفتمانی این تقابل راهبردی وجود دارد. از این رو پژوهش حاضر با بهره‌گیری از ظرفیت تلفیقی نظریه‌های گفتمان (لاکلاو و موفه، ۱۳۹۳)، مهندسی افکار عمومی (برنایز)، و سرمایه اجتماعی (پاتنام، ۱۴۰۱) سعی در پر کردن این شکاف نظری و عملیاتی دارد.

یافته‌های این پژوهش می‌تواند چشم‌اندازی راهبردی برای سیاست‌گذاران و برنامه‌ریزان فرهنگی کشور در تدوین و بازبینی الگوهای مؤثرتر مدیریت افکار عمومی ترسیم نماید. همچنین، این مطالعه به تبیین علمی سازوکارهای مقابله با پروژه‌های نوین مهندسی افکار دشمنان و درک جامع‌تر ماهیت این تقابل گفتمانی یاری خواهد رساند. این پژوهش با اتخاذ رویکردی میان‌رشته‌ای، زمینه‌ای مساعد برای فهم عمیق‌تر تحولات حوزه مدیریت افکار عمومی در بستر تاریخی و فرهنگی ایران معاصر فراهم می‌آورد.

## چارچوب نظری

تحلیل گفتمانی الگوی مدیریت افکار عمومی در جمهوری اسلامی ایران و تقابل آن با راهبردهای مهندسی افکار دشمن، نیازمند درک عمیق از مفاهیم بنیادین و نظریه‌های پشتیبان است (لازار، ۲۰۱۹، ص ۴۹). این چارچوب با تبیین مفاهیم مدیریت افکار عمومی و مهندسی افکار عمومی به عنوان دو مفهوم کلیدی، کوشش می‌کند تا با بهره‌گیری از

نظریه‌های گفتمان، سرمایه اجتماعی و مهندسی افکار عمومی، به واکاوی مؤلفه‌های این تقابل پردازد. در این راستا، نظریه‌های لاکلاو و موفه در حوزه گفتمان، برنایز در زمینه مهندسی افکار عمومی، و پاتنام در مورد سرمایه اجتماعی، به عنوان پایه‌های نظری اصلی این تحقیق محسوب می‌شوند. این چارچوب نظری با ترکیب این نظریه‌ها، زمینه‌ای را برای درک بهتر سازوکارهای مدیریت افکار عمومی و مقابله با پروژه‌های مهندسی افکار دشمن فراهم می‌آورد.

## ۱. مفهوم‌شناسی

ورود اصولی، هدفمند و دارای ساختار به یک مسئله، و همچنین اتخاذ موضعی روشن برای جلوگیری از سوء برداشت‌های احتمالی، نیازمند تبیین مفهومی واژه‌های اصلی این نگارش است. از این‌رو در ابتدا به بازشناسی مفاهیم می‌پردازیم.

### ۱-۱. مدیریت افکار عمومی

افکار عمومی بیش از ۷۰ معنا دارد که غالب آن به عنوان «پدیده‌ای اجتماعی و جمعی» برای «ارزیابی، روش و نظر مشترک گروهی اجتماعی در مسئله‌ای که همگان به آن توجه و علاقه دارند و در لحظه‌ای معین، بین عده زیادی از افراد و اقشار مختلف جامعه به نسبت عمومیت می‌یابد و عامه مردم آن را می‌پذیرند» به کار می‌رود. و مدیریت افکار عمومی فرایندی نظام‌مند و هدفمند است که با استفاده از ابزارهای ارتباطی و رسانه‌ای، به شکل‌دهی، هدایت و سازماندهی اندیشه‌ها و نگرش‌های عمومی در جامعه می‌پردازد (لازار، ۲۰۱۹، ص ۳۳؛ مهرآرا، ۱۳۷۳، ص ۲۳). در نظام جمهوری اسلامی ایران، این فرایند با تکیه بر مبانی دینی و ارزش‌های انقلابی، تلاش می‌کند تا هماهنگی بین خواست‌های عمومی و سیاست‌های کلان نظام ایجاد کند (اسماعیلی و عباسی فیروزجاه، ۱۳۹۵، ص ۵۵). مدیریت افکار عمومی زمانی موفق خواهد بود که ضمن حفظ اصالت‌های فرهنگی، پاسخگوی نیازهای فکری و روحی جامعه باشد. این رویکرد در نظام اسلامی - ایرانی صرفاً به کنترل و جهت‌دهی افکار محدود نمی‌شود، بلکه فرایندی دوسویه مبتنی بر گفت‌وگوی مستمر با مردم و توجه به خواسته‌های مشروع آنان است (رضایی و محمدی خانقاهی، ۱۴۰۲، ص ۴۸).

این نگاه تعاملی موجب شده است تا جمهوری اسلامی ایران در مواقع حساس تاریخی، مانند دفاع مقدس یا مقابله با تحریم‌ها، بتواند با بسیج افکار عمومی، چالش‌های پیش‌رو را به فرصت تبدیل کند (لاریجانی، افروغ و رشید، ۱۴۰۲، ص ۱۴). در این الگو، رسانه‌های جمعی به عنوان بازوی اجرایی مدیریت افکار عمومی عمل می‌کنند. ابزارهای مدیریت افکار عمومی در جمهوری اسلامی ایران شامل سه سطح کلان، میانی و خرد می‌شود. در سطح کلان، نهادهای فرهنگی و رسانه‌ای مانند صداوسیما، دانشگاه و حوزه‌های علمیه نقش محوری دارند. در سطح میانی، تشکلهای مردمی و بسیج به عنوان رابط بین حاکمیت و مردم عمل می‌کنند. در سطح خرد نیز شبکه‌های اجتماعی و ارتباطات میان فردی تأثیرگذار هستند.

## ۱-۲. مهندسی افکار عمومی

مهندسی افکار عمومی فرایندی پیچیده و هدفمند است که با طراحی و هدایت نظرات، احساسات و رفتارهای عمومی در راستای اهداف خاص، به تأثیرگذاری بر نگرش‌ها و رفتارهای مردم می‌پردازد. این مفهوم به‌طور معمول در زمینه‌های تبلیغاتی، رسانه‌ای و سیاسی مورد بررسی قرار می‌گیرد (عیوضی، ۱۳۸۷، ص ۲۵۹). هدف مهندسی افکار عمومی، استفاده از ابزارهای مختلف مانند رسانه‌ها، تبلیغات، کمپین‌های اجتماعی و دیگر روش‌های ارتباطی برای شکل‌دهی به نگرش‌های اجتماعی و سیاسی جامعه است. این فرایند شامل تحلیل دقیق نیازها و خواسته‌های جامعه، طراحی پیام‌های مؤثر و استفاده از رسانه‌ها برای انتقال این پیام‌ها به مخاطبان است.

مهندسی افکار عمومی می‌تواند به‌عنوان ابزاری برای واگرایی یا همگرایی اجتماعی مورد استفاده قرار گیرد. در دیدگاه برخی محققان، مهندسی افکار عمومی در جهت مخالف ایدئولوژیک یک نظام سیاسی برای واگرا کردن مردم نسبت به حاکمیت به کار می‌رود، درحالی‌که مدیریت و هدایت افکار عمومی به‌معنای تنویر و تبیین و هدایت افکار عمومی است که در جهت مثبت و پیرو ایدئولوژی نظام حاکم برای همگرا کردن مردم به کار گرفته می‌شود. نظریه‌پردازان مانند یورگن هابرماس، مهندسی افکار عمومی را به‌عنوان یک عمل «بازفتودالیت‌ه شدن جامعه» می‌داند که آن را امری مذموم و نادرست می‌پندارند (اردستانی، ۱۳۸۴، ص ۵۱).

## ۲. بنیان نظری

### ۲-۱. نظریهٔ گفتمان لاکلاو و موفه

بر اساس این نظریه در کتاب *هژمونی و استراتژی سوسیالیستی*، عرصهٔ سیاسی، عرصهٔ تقابل گفتمان‌های مختلف است که هر یک به دنبال هژمونیک کردن روایت خود هستند (لاکلاو و موفه، ۱۳۹۳، ص ۷۶). در تحلیل گفتمان اموری همچون پیوند میان دانش و فرایندهای اجتماعی و پیوند میان دانش و کنش اجتماعی پیش‌فرض گرفته شده است. بدین معنا که گفتمان‌ها دانش و تعاملات اجتماعی را می‌سازند و از سوی دیگر، گفتمان می‌تواند دانش و عمل اجتماعی را علاوه بر تولید، موجه سازد و همچنین این شناخت‌ها است که می‌تواند در جامعه کنش‌ها و عملکردهای مختلف را در پی داشته باشد (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۹۵، ص ۹۸). در این تحقیق، گفتمان مدیریت افکار عمومی جمهوری اسلامی ایران، به‌عنوان یک گفتمان مقاومتی در تقابل با گفتمان مهندسی‌شده دشمن مورد تحلیل قرار می‌گیرد. این نظریه به ما کمک می‌کند تا چگونگی شکل‌گیری مفصل‌بندی‌های گفتمانی در دو سوی این تقابل را درک کنیم. برخی از یافته‌های تحقیق، نشان می‌دهد که گفتمان رسمی نظام بر محورهای مردم‌سالاری دینی، مقاومت و پیشرفت تأکید دارد، درحالی‌که گفتمان مهندسی‌شده دشمن بر مفاهیمی، مانند ناکارآمدی، سرکوب و انزوا تمرکز کرده است. همان‌گونه که در برخی از مقاطع تاریخی این نتایج حاصل شده است (مقیمی و صفاوردی، ۱۴۰۰، ص ۲۸۳). همچنین بر اساس نظریهٔ معنایی تحلیل گفتمان در گفتمان مدیریت افکار عمومی دال مرکزی، همگرایی

و دال شناور، کنش جمعی و در گفت‌وگو مهندسی افکار عمومی دال مرکزی، واگرایی و دال شناور انفعال سیاسی است (افروغ، ۱۴۰۴، ص ۵۹؛ مقدمی، ۱۳۹۰، ص ۱۰۳).

## ۲-۲. نظریه مهندسی افکار برنایز

ادوارد برنایز، که به‌عنوان پدر روابط عمومی مدرن شناخته می‌شود، مهندسی افکار عمومی را فرایند دستکاری هوشمندانه عادات و عقاید توده‌ها برای اهداف سیاسی خاص تعریف می‌کند (برنایز، ۱۴۰۰، ص ۳۵). او معتقد است که این فرایند از طریق ابزارهای رسانه‌ای و روان‌شناختی انجام می‌شود و بازیگران سیاسی از آن برای شکل‌دهی به ادراکات عمومی استفاده می‌کنند. برنایز باور دارد که توده‌ها تحت تأثیر عواطف و تکان‌ها هستند و بنابراین، نمی‌توان به تصمیمات منطقی آنها اعتماد کرد. او از ایده‌های زیگموند فروید (خواهرزاده وی)، مانند ذهن ناهشیار، برای دستکاری مؤثر افکار عمومی در ابعاد گسترده استفاده کرده است. او همچنین برای کنترل افکار از ادبیاتی همچون «مهندسی رضایت» و «تبلیغات پنهان» و «دستکاری هوشیارانه و هوشمندانه عادت‌ها و عقاید سازمان‌یافته» و «دولت نامرئی» نام می‌برد (برنایز، ۲۰۲۴، ص ۳۵).

در این چارچوب نظری، برنایز تأکید می‌کند که ایجاد روایت‌های ساده‌انگارانه، اما جذاب از پیچیده‌ترین مسائل سیاسی، کلید موفقیت در تأثیرگذاری بر افکار عمومی است. او با استفاده از تحلیل‌های روان‌شناختی دقیق، پیام‌هایی طراحی می‌کند که نه تنها نیازهای ظاهری مصرف‌کنندگان را برطرف می‌کند، بلکه به تغییرات عمیق‌تری در نگرش و هویت آنها منجر می‌شود. در این راستا، دشمنان جمهوری اسلامی ایران از سازوکارهایی مانند برجسته‌سازی انتخابی، حاشیه‌سازی دستاوردها و بزرگ‌نمایی مشکلات استفاده می‌کنند تا افکار عمومی را تحت تأثیر قرار دهند. این نظریه با توجه به شرایط کنونی، که در آن جنگ روانی و تهاجم فرهنگی به‌عنوان ابزارهای مؤثر در مهندسی افکار عمومی شناخته می‌شوند، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. برنایز با تأکید بر نقش «دولت نامرئی» در کنترل افکار عمومی، نشان می‌دهد که چگونه طبقه قدرتمند جامعه می‌تواند با استفاده از ابزارهای رسانه‌ای و روان‌شناختی، ادراکات عمومی را به نفع خود شکل دهد (برنایز، ۱۴۰۰، ص ۲۹).

## ۲-۳. نظریه سرمایه اجتماعی پاتنام

نظریه سرمایه اجتماعی رابرت پاتنام به‌عنوان سومین چارچوب نظری در این تحقیق مورد توجه قرار گرفته است. پاتنام سرمایه اجتماعی را به‌عنوان «شبکه‌های اجتماعی، هنجارهای اعتماد و معامله متقابل که همکاری برای منافع متقابل را تسهیل می‌کنند» تعریف می‌کند (پاتنام، ۱۴۰۱، ص ۳۴). این نظریه به خوبی توضیح می‌دهد که چگونه انفعال سیاسی می‌تواند منجر به فرسایش سرمایه اجتماعی شود و زمینه را برای تأثیرپذیری از مهندسی افکار دشمن فراهم کند (میرموسوی، ۱۳۹۹، ص ۵۳). یافته‌های تحقیقات نشان می‌دهد که کاهش مشارکت سیاسی و اجتماعی، حلقه‌های اعتماد را در جامعه تضعیف می‌کند و این دقیقاً همان نقطه‌ای است که مهندسی افکار دشمن بر آن تمرکز دارد.

پاتنام تأکید می‌کند که احیای سرمایه اجتماعی مستلزم تقویت نهادهای مدنی و افزایش مشارکت شهروندی است. او معتقد است که سرمایه اجتماعی نه تنها به عنوان یک کالای خصوصی، بلکه به عنوان یک کالای عمومی عمل می‌کند که از طریق شبکه‌های اجتماعی و هنجارهای معامله متقابل، همکاری و هماهنگی را برای منافع متقابل تسهیل می‌کند (ر.ک. فرانکوئیس، ۱۴۰۰). در این چارچوب، شبکه‌های افقی (مساوات‌طلب) و عمودی (انحصارطلب) به عنوان دو نوع اصلی از شبکه‌های اجتماعی شناخته می‌شوند که در شکل‌دهی به سرمایه اجتماعی نقش دارند. شبکه‌های افقی با ایجاد روابط متقابل و اعتماد بین اعضای جامعه، به تقویت سرمایه اجتماعی کمک می‌کنند، در حالی که شبکه‌های عمودی ممکن است به انحصارطلبی و کاهش مشارکت منجر شوند.

در ارتباط با موضوع مقاله، نظریه پاتنام نشان می‌دهد که چگونه سرمایه اجتماعی می‌تواند به عنوان یک سپر در برابر مهندسی افکار دشمن عمل کند. با تقویت سرمایه اجتماعی، جامعه می‌تواند از انفعال سیاسی جلوگیری کند و زمینه را برای کنشگری سیاسی و مقاومت در برابر پروژه‌های مهندسی افکار دشمن فراهم کند (فیلد، ۱۳۹۲، ص ۴۹). این نظریه با تأکید بر اهمیت مشارکت مدنی و نهادهای دموکراتیک، چارچوبی برای درک بهتر سازوکارهای مقابله با پروژه‌های مهندسی افکار دشمنان ارائه می‌دهد. برای مثال، در جمهوری اسلامی ایران، نهادهای مردمی، مانند بسیج و تشکل‌های داوطلبانه می‌توانند به عنوان نمونه‌هایی از شبکه‌های افقی عمل کنند که با افزایش مشارکت و همکاری اجتماعی، به تقویت سرمایه اجتماعی کمک می‌کنند. سرمایه اجتماعی همچنین می‌تواند به عنوان یک ابزار برای مدیریت افکار عمومی در نظام جمهوری اسلامی ایران مورد استفاده قرار گیرد. با تقویت نهادهای مدنی و تشویق به مشارکت اجتماعی، نظام می‌تواند از طریق کانال‌های رسمی و غیررسمی، افکار عمومی را هدایت کند و در مقابل پروژه‌های مهندسی افکار دشمن مقاومت کند. این رویکرد با تأکید بر ایجاد اعتماد و همکاری بین مردم و حاکمیت، زمینه را برای کنشگری سیاسی و اجتماعی فراهم می‌کند و از این طریق، انفعال سیاسی را کاهش می‌دهد. در این راستا، پاتنام تأکید می‌کند که سرمایه اجتماعی نه تنها به عنوان یک ابزار برای مقابله با پروژه‌های مهندسی افکار، بلکه به عنوان یک پایه اساسی برای توسعه سیاسی و اجتماعی جامعه عمل می‌کند (پاتنام، ۱۴۰۱، ص ۷۱).

ترکیب این سه نظریه در این پژوهش، چارچوب تحلیلی جامعی را ایجاد می‌کند که از سویی به تقابل گفتمانی نظام و دشمن (لاکلاو و موفه)، از سوی دیگر به سازوکارهای مهندسی افکار (برنایز) و در نهایت به پیامدهای این تقابل بر سرمایه اجتماعی (پاتنام) می‌پردازد. این رویکرد ترکیبی به پژوهشگران این امکان را می‌دهد تا پدیده مدیریت افکار عمومی را در جمهوری اسلامی ایران به صورت همه‌جانبه و در تعامل با عوامل داخلی و خارجی تحلیل کنند. این نظریه‌ها به خوبی می‌توانند توضیح دهند که چرا جمهوری اسلامی ایران بر تقویت مشارکت مردمی و نهادهای مدنی تأکید دارد؛ چراکه این عوامل مهم‌ترین سپر در برابر مهندسی افکار دشمن محسوب می‌شوند.

در پایان، ترکیب نظریه‌های گفتمان لاکلاو و موفه، مهندسی افکار برنایز و سرمایه اجتماعی پاتنام، چارچوب تحلیلی جامعی را برای این تحقیق ایجاد می‌کند. این چارچوب از سویی به تقابل گفتمانی نظام جمهوری اسلامی ایران و دشمن می‌پردازد، که در آن گفتمان نظام حول محور همگرایی ملی و گفتمان دشمن حول محور واگرایی اجتماعی شکل می‌گیرد (لاکلاو و موفه، ۱۳۹۳، ص ۱۸). از سوی دیگر، این چارچوب به سازوکارهای مهندسی افکار برنایز اشاره دارد که نشان می‌دهد چگونه دشمنان از ابزارهای رسانه‌ای و روان‌شناختی برای دستکاری افکار عمومی استفاده می‌کنند (برنایز، ۱۴۰۰، ص ۴۴). در نهایت، این چارچوب به پیامدهای این تقابل بر سرمایه اجتماعی می‌پردازد، که طبق نظریه پاتنام، سرمایه اجتماعی به‌عنوان یک سپر در برابر پروژه‌های مهندسی افکار عمل می‌کند (پاتنام، ۱۴۰۱، ص ۶۴).

### ۳. یافته‌های تحقیق

#### ۳-۱. الگوی گفتمانی مدیریت افکار عمومی در جمهوری اسلامی ایران

الگوی گفتمانی مدیریت افکار عمومی در جمهوری اسلامی ایران بر سه رکن اساسی استوار است که در این تحقیق مورد بررسی قرار گرفته است. نخستین رکن، «مردم‌سالاری دینی» است که به‌عنوان الگوی بومی مشارکت سیاسی در ایران توسعه یافته است. درواقع، عقلانیت اسلامی بر اساس گزینش فعل ارادی انسان صورت می‌پذیرد؛ یعنی تصویر از وضعیت، مقصد عالی، مقصد میانی، برنامه عمل، امکانات و اراده و اقدام را به‌عنوان سنجه‌های همسویی و انطباق عقلانیت پایه و نظم عملی مورد بررسی قرار داد (لاریجانی، ۱۳۷۱، ص ۲۰-۲۸). بنابراین، وقتی جمهوری اسلامی در این فرایند قرار گیرد، حضور مردم و کنشگری آنها را از نازل‌ترین سطوح محلی، یعنی انتخاب شوراهای عالی‌ترین سطوح ملی، یعنی انتخاب رهبر و اصل قانون اساسی می‌توان مشاهده کرد. ازاین‌رو به تعبیر رهبر معظم انقلاب، «حرف نوی انقلاب» در عقلانیت اسلامی، «توحید» نیست، بلکه «توحید و کرامت انسان» است، «ولایت و مردم» است، «اسلام و جمهوریت» است، «مردم‌سالاری دینی» است، «آمیختگی دین و زندگی» است (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۹۶/۰۲/۲۷). مردم‌سالاری دینی، بر مشارکت فعالانه مردم در چارچوب ارزش‌های اسلامی تأکید دارد و در واقعیت عینی، در قالب حضور گسترده در راهپیمایی‌های ۲۲ بهمن و مشارکت در انتخابات‌های مختلف تجلی یافته است (لاریجانی، افروغ و رشید، ۱۴۰۲، ص ۱۷). این الگو با تکیه بر آموزه‌های اسلامی، به ایجاد هماهنگی بین خواست‌های عمومی و سیاست‌های کلان نظام کمک می‌کند. بر این اساس افکار عمومی در نظام مردم‌سالاری دینی دارای اولویت خاص بوده و نظام سیاسی برای آن احترام ویژه‌ای قائل است. درنتیجه، افکار عمومی قابل کنترل و مهندسی از سوی نظام سیاسی نیست و مطلوبیت ذاتی نخواهد داشت، بلکه باید بر آن فعل ارادی ارزش قائل شد و سعی کرد با شفافیت و هدایت کنش جمعی جامعه را ارتقا داد (جمالی، ۱۳۸۸، ص ۸۸).

دومین رکن، گفتمان مقاومت و وحدت اسلامی است که به عنوان چتری مفهومی بر کلیت اقدامات نظام در عرصه افکار عمومی سایه افکنده است. این گفتمان با تأکید بر وحدت اسلامی و مقاومت در برابر تهاجمات فرهنگی و سیاسی، به ایجاد همگرایی اجتماعی کمک می کند (افروغ، ۱۴۰۴، ص ۷۴). راهبرد جمهوری اسلامی ایران همواره تأکید بر همگرایی ملی و منطقه‌ای و چه بسا در اندیشه دینی توجه به همگرایی جهانی در ذیل حکومت واحد است. بر این اساس، در الگوی گفتمانی مدیریت افکار عمومی به دنبال ارتقای بیش و کنش جمعی جامعه است تا بتواند به گفتمان واحد برسد و در مقابل، هر آنچه را که در افکار عمومی به این راهبرد مهم صدمه بزند از آن دوری می کند. دستیابی به این وحدت در عرصه افکار عمومی به طبع دارای هزینه‌های سنگین برای نظام سیاسی خواهد بود و نیازمند برنامه جدی در عرصه حکمرانی بوده که با توجه به عقلانیت اسلامی و نظم مدنی که همان دموکراسی نمایندگی عملیاتی است قابل دسترسی خواهد بود (لاریجانی، افروغ و رشید، ۱۴۰۲، ص ۷). در سطح عملیاتی، هدف این الگو کنش جمعی تمامی شبکه‌های مردمی در تمامی اقشار است و اساساً نظام اسلامی در افکار عمومی به دنبال دستیابی به فعالیت‌های مدنی کل جامعه است و تصمیمات بخشی از جامعه در قالب نخبگان و یا الیگارش‌نمایی را در اندیشه سیاسی خود قابل قبول نمی داند، لکن طبیعی است که نخبگان و «حلقات واصل» میان نظام و مردم همچون نخبگان حوزوی و دانشگاهی و یا نهادهای شبکه‌ای، همچون بسیج، نهادهای فرهنگی و تبلیغی به عنوان بازوان اجرایی حاکمیت اسلامی می توانند در جهت دستیابی به این هدف مؤثر واقع شوند. این الگوی ترکیبی که هم به مبانی نظری توجه دارد و هم به الزامات عملی، توانسته است در مقاطع حساسی، مانند تلاش در پیروزی انقلاب اسلامی ایران، دوران دفاع مقدس و مواجهه با تحریم‌ها و جنگ شناختی دشمن کارآمدی خود را به اثبات برساند (بهریزی لک و کفیلی، ۱۴۰۳، ص ۹۵).

سومین رکن مهم و اصیل در الگوی گفتمانی مدیریت افکار عمومی نظام اسلامی، «جهاد تبیین» است. جهاد تبیین به عنوان یکی از راهبردهای کلان رسانه‌ای نظام جمهوری اسلامی ایران، نقشی بنیادین در مقابله با مهندسی افکار دشمن ایفا می کند. این راهبرد نه تنها پاسخی به کنش‌های دشمنان است، بلکه تلاشی فعالانه برای انتقال حقایق و ایجاد «آگاهی» در جامعه به شمار می آید. بر خلاف تصور رایج، جهاد تبیین صرفاً واکنشی منفعلانه نسبت به اقدامات دشمن نیست، بلکه هدف اصلی آن تبیین حقایق موجود و کمک به درک حقیقت توسط مخاطبان جامعه اسلامی است. از این رو است که رهبر معظم انقلاب، به عنوان مبدع این راهبرد فهم عمیق آن را در راستای مفاهیمی، همچون «تحول»، «جهاد» و «گفتمان سازی» تعریف کرده اند و بر اهمیت آن در ایجاد آگاهی و مقاومت فرهنگی تأکید دارند می دانند. در «نبرد روایت‌ها» و «جنگ اراده‌ها»، جهاد تبیین تلاش می کند تا از «اراده اختیاری» و خالص جامعه مدنی در برابر فضای غبارآلود حفاظت کند و صواب‌ترین روایت را به مخاطبان منتقل سازد (بیانات رهبر معظم انقلاب در دیدار مسئولان نظام، ۱۳۹۳/۴/۱۴). این راهبرد نه تنها ابزار مقابله با جنگ نرم دشمنان است، بلکه بستری

برای تقویت انسجام ملی و افزایش اعتماد عمومی فراهم می‌آورد. استفاده از ابزارهای مختلف مانند رسانه‌های جمعی، صداوسیما، فعالیت‌های نخبگانی، و کشش همگانی جامعه مدنی، امکان اجرای این راهبرد را فراهم کرده است. تولید محتوای هدفمند و پاسخ‌گویی به نیازهای فکری و روحی جامعه، ازجمله اقدامات کلیدی در این زمینه است که به تقویت روایت ملی کمک می‌کند (حاجی پور و صادقی، ۱۴۰۰، ص ۱۹۵).

جهاد تبیین همچنین بر ایجاد ارتباط مؤثر میان حاکمیت و مردم تأکید دارد. این ارتباط نه تنها موجب افزایش اعتماد عمومی می‌شود، بلکه به کاهش انفعال سیاسی نیز کمک می‌کند. بر خلاف مهندسی افکار دشمن که با استفاده از ابزارهای روان‌شناختی و رسانه‌ای تلاش می‌کند تا یأس و ناامیدی را در میان مردم گسترش دهد (کاکویی‌دینکی، ۱۴۰۰، ص ۴۳). جهاد تبیین با ارائه اطلاعات دقیق و شفاف تلاش دارد تا مخاطبان را نسبت به واقعیت‌ها آگاه کند. این رویکرد فعالانه موجب تقویت مشارکت اجتماعی و سیاسی شده و زمینه‌ساز مقاومت فرهنگی در برابر پروژه‌های واگرایی دشمنان می‌شود.

از منظر عملیاتی، جهاد تبیین از ابزارهای رسانه‌ای و فرهنگی برای انتقال پیام‌های خود بهره می‌گیرد. رسانه‌های داخلی، مانند صداوسیما و خبرگزاری‌ها نقش مهمی در تبیین دستاوردهای نظام ایفا کرده‌اند. علاوه بر این، استفاده از این راهبرد در ابزار مختلفی، همچون فضای رسانه، صداوسیما، کشش نخبگانی، و کشش همگانی جامعه مدنی در پذیرش «ولایت عرضی» جامعه اسلامی قابل تصور بود که این رویکرد با تأکید بر تولید محتوای هدفمند و پاسخ‌گویی به نیازهای فکری و روحی جامعه، به تقویت روایت ملی کمک می‌کند. در این راستا، نظام جمهوری اسلامی ایران از ابزارهای رسانه‌ای و فرهنگی برای تبیین دستاوردها و پاسخ به شبهات استفاده می‌کند که این امر به افزایش اعتماد عمومی و کاهش انفعال سیاسی کمک می‌کند (حاجی پور و صادقی، ۱۴۰۰، ص ۱۹۱).

در نهایت، جهاد تبیین نه تنها یک راهبرد ارتباطی، بلکه یک گفتمان فرهنگی - اجتماعی است که هدف آن ایجاد آگاهی جمعی و تقویت همگرایی اجتماعی است. این گفتمان با تأکید بر ارزش‌های اسلامی و ملی تلاش دارد تا مخاطبان را نسبت به حقایق موجود آگاه کند و آنان را برای مشارکت فعالانه در فرایندهای اجتماعی آماده سازد. چنین رویکردی نه تنها موجب تقویت انسجام ملی می‌شود، بلکه بستری برای مقابله هوشمندانه با مهندسی افکار دشمن فراهم می‌آورد.

در نتیجه، در این الگوی گفتمانی، مدیریت افکار عمومی به عنوان فرایندی دوسویه درک می‌شود که نه تنها به کنترل و جهت‌دهی افکار محدود نمی‌شود، بلکه بر اساس گفت‌وگوی مستمر با مردم و توجه به خواسته‌های مشروع آنان شکل می‌گیرد. این رویکرد تعاملی با تقویت سرمایه اجتماعی و نهادهای مدنی، به ایجاد یک جامعه مقاوم در برابر تهاجمات فرهنگی و سیاسی کمک می‌کند. در نهایت، این چارچوب نظری به ما امکان می‌دهد تا به درک عمیق‌تری از چگونگی تقابل بین مدیریت افکار عمومی و مهندسی افکار دشمن در جمهوری اسلامی ایران دست

یابیم و راهبردهای مؤثرتری برای مقابله با پروژه‌های مهندسی افکار دشمنان تدوین کنیم. در این راستا، یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که الگوی مدیریت افکار عمومی در جمهوری اسلامی ایران با استفاده از ابزارهای رسانه‌ای و فرهنگی، توانسته است به ایجاد همگرایی اجتماعی و تقویت روایت ملی کمک کند. این رویکرد با تأکید بر مشارکت فعالانه مردم و تولید محتوای هدفمند، به افزایش اعتماد عمومی و کاهش انفعال سیاسی کمک می‌کند. در مقابل، دشمنان نظام با استفاده از ابزارهای رسانه‌ای و روان‌شناختی، به دنبال ایجاد انفعال سیاسی و تضعیف پایه‌های مشروعیت نظام هستند. در این تقابل گفتمانی، نظام جمهوری اسلامی ایران با تکیه بر الگوی مردم‌سالاری دینی و جهاد تبیین، توانسته است به ایجاد یک جامعه مقاوم در برابر تهاجمات فرهنگی و سیاسی دست یابد.

## ۳-۲. الگوی گفتمانی مهندسی افکار عمومی جامعه ایران توسط دشمن

نظام‌های سیاسی همواره برای دستیابی به اهداف کلان خود نیازمند همراهی و مشارکت افکار عمومی جامعه هستند. این همراهی از طریق «مدیریت و هدایت» افکار عمومی به دست می‌آید. در مقابل، مخالفان هر نظام سیاسی تلاش می‌کنند با استفاده از ابزارهایی مانند جنگ، تحریم، مذاکره و دیگر روش‌ها، حرکت رو به جلوی آن نظام را متوقف کنند. یکی از مؤثرترین و کم‌هزینه‌ترین روش‌ها برای این هدف، «مهندسی و کنترل افکار عمومی» جامعه مقصد است. طبق نظریه یورگن هابرماس، مهندسی افکار عمومی می‌تواند به «بازفؤدالیت‌شدن جامعه» منجر شود که از نظر او امری مذموم و نادرست است (اردستانی، ۱۳۸۴، ص ۵۷).

یکی از روش‌های مهندسی افکار عمومی به معنای «اعتبارزدایی» از نظام سیاسی مبدأ و تلاش برای وارونه جلوه دادن مقاصد سیاسی آن است تا آرامش جامعه هدف را مختل کرده و کنترل آن را به دست گیرد. دشمنان جمهوری اسلامی ایران نیز با بهره‌گیری از این روش‌ها، سعی دارند افکار عمومی جامعه ایران را با استفاده از تاکتیک‌های مختلف مهندسی کنند. یکی از این تاکتیک‌ها، جنگ شناختی است که در آن تلاش می‌شود اعتبار مقامات رسمی و ارکان حاکمیت اسلامی کاهش یابد. هدف این تاکتیک، سلب مرجعیت پیگیری اخبار و تصمیمات از منابع رسمی حاکمیت و انتقال آن به منابع تحت کنترل دشمن است تا خود به مرجعیت رسمی تبدیل شوند و بتوانند افکار عمومی را مطابق اهداف خود هدایت کنند (جلیلود و نبی‌لو، ۱۴۰۳، ص ۱۹؛ ر.ک. کاستلز، ۱۳۸۲؛ کسینجر، ۱۳۸۰، ص ۲۰-۴۵).

یکی دیگر از تاکتیک‌های کلیدی دشمنان، پروژه «ایران‌هراسی» است که محور اصلی مهندسی افکار علیه جمهوری اسلامی ایران محسوب می‌شود. این پروژه با ارائه تصویری مخدوش و امنیتی‌سازی از ایران در عرصه‌های داخلی، منطقه‌ای و بین‌المللی، سعی در منزوی کردن کشور دارد. گزارش‌های جعلی درباره برنامه هسته‌ای ایران و اتهامات نادرست درباره حقوق بشر، نمونه‌هایی از این پروژه هستند که توسط رسانه‌های غربی به طور سیستماتیک منتشر می‌شوند. این رویکرد با ایجاد ترس و نگرانی در میان ملل دیگر، تلاش دارد جایگاه ایران را در صحنه بین‌المللی تضعیف کند (دانش و یکدست، ۱۴۰۱، ص ۱۱؛ پورقربان، ۱۴۰۱، ص ۱۳۲) و در همین راستا، تولید شبهات فکری یکی

دیگر از مؤلفه‌های مهندسی افکار دشمن است. این شبهات عمدتاً حول محورهای مذهبی، تاریخی و سیاسی طراحی شده‌اند تا پایه‌های اعتقادی جوانان را هدف قرار دهند (پاتنام، ۱۴۰۱، ص ۷۶). این اقدامات با ایجاد شکاف بین نسل‌ها و گروه‌های اجتماعی موجب تضعیف سرمایه اجتماعی کشور می‌شوند که راهبرد تقابلی آن «جهاد تبیین» معرفی شده است (کشاورز، ۱۴۰۳، ص ۱۶۴).

در عرصه داخلی نیز دشمنان با ترویج واگرایی اجتماعی تلاش می‌کنند وحدت ملی را خدشه‌دار کنند. راهبرد آنان بر ایجاد تفرقه، اختلاف و آشوب متمرکز است تا بتوانند خود را به‌عنوان ریسمان نجات معرفی کنند. پس از ترویج واگرایی، انفعال سیاسی به‌عنوان کلید مهندسی افکار عمومی ایران مورد استفاده قرار می‌گیرد. این استراتژی با القای یأس و ناامیدی در میان جوانان و نخبگان، مشارکت سیاسی و اجتماعی را کاهش می‌دهد. دشمن با بزرگ‌نمایی مشکلات اقتصادی و اجتماعی این حس را ایجاد می‌کند که مشارکت در فرایندهای سیاسی بی‌فایده است (عراقی و همکاران، ۱۴۰۱، ص ۱۵۱).

ابزارهای رسانه‌ای نقش مهمی در اجرای این راهبرد دارند. رسانه‌های خارجی مانند BBC و VOA با استفاده از تکنیک‌های پیشرفته روان‌شناختی تلاش می‌کنند واقعیت‌ها را تحریف کنند (برنایز، ۱۴۰۰، ص ۸۳). همچنین بخشی از شبکه‌های اجتماعی نیز به‌عنوان ابزار مؤثر دیگری برای اخلال در افکار عمومی ایران مورد استفاده قرار می‌گیرند. کمپین‌های مجازی علیه نظام، انتشار شایعات نمونه‌هایی از این اقدامات هستند (علیجانی، ۱۳۹۱، ص ۴۵). در نهایت، ترکیب این مؤلفه‌ها الگوی جامعی از مهندسی افکار دشمن علیه ایران را شکل داده است که هدف نهایی آن تضعیف مشروعیت نظام و ایجاد واگرایی اجتماعی است. در مقابل، جمهوری اسلامی ایران با الگوی مدیریت افکار عمومی خود توانسته است با تولید محتوای هدفمند و تقویت مشارکت مردمی به افزایش اعتماد عمومی کمک کرده و انفعال سیاسی را کاهش دهد.

### ۳-۳. تضاد گفتمانی

تقابل گفتمانی میان نظام جمهوری اسلامی ایران و دشمنان در عرصه مدیریت و مهندسی افکار عمومی، حول محور دو دال مرکزی «همگرایی» و «واگرایی» اجتماعی شکل گرفته است (افروغ، ۱۴۰۴، ص ۷۸). گفتمان رسمی جمهوری اسلامی با تأکید بر مفاهیمی مانند «وحدت کلمه» و «انسجام ملی» (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۴۰۲/۱۱/۲۹)، در سه سطح حاکمیت - مردم، نخبگان - نظام و اقوام - مذاهب تجلی یافته است. این همگرایی در رویدادهایی مانند راهپیمایی ۲۲ بهمن، روز جهانی قدس و تشییع شهدا نمود عینی پیدا کرده است (لاریجانی، افروغ و رشید، ۱۴۰۲، ص ۱۷). دال مرکزی گفتمان نظام اسلامی در مدیریت افکار عمومی، «همگرایی ملی» است که بر اساس مشارکت فعالانه مردم در چارچوب ارزش‌های اسلامی شکل می‌گیرد. این دال با تأکید بر وحدت و انسجام ملی، به ایجاد یک هویت جمعی در میان مردم کمک می‌کند که در مقابل پروژه‌های مهندسی افکار دشمن مقاومت

می‌کند. تحقق همگرایی اجتماعی از طریق تقویت مشارکت سیاسی و اجتماعی و کنش جمعی برای دستیابی به جامعه‌ای مدنی امکان‌پذیر خواهد بود (پیمان، ۱۳۹۹، ص ۳۵).

در مقابل، گفتمان مهندسی‌شده دشمن با اتکا به استراتژی «تفرقه بینداز و حکومت کن»، از طریق تحریک اختلافات قومی، ایجاد شکاف نسلی و تقویت گسل‌های اجتماعی به دنبال واگرایی است (سرخیل، ۱۳۹۸، ص ۱۸۷). دال مرکزی گفتمان دشمن که همان واگرایی است، با استفاده از ابزارهای رسانه‌ای و روان‌شناختی به ایجاد شکاف بین نسل‌ها و گروه‌های اجتماعی می‌پردازد (برناز، ۱۴۰۰، ص ۶۷). روش تحقق این واگرایی اجتماعی در مهندسی افکار عمومی، شامل گسترش انفعال سیاسی در عرصه‌های نخبگانی و مردمی است. انفعال سیاسی به کاهش مشارکت سیاسی منجر شده و واگرایی اجتماعی را تشدید می‌کند.

یکی از مهم‌ترین نمودهای تضاد گفتمانی میان این دو الگو در جریان انتخابات مشاهده می‌شود. جمهوری اسلامی ایران با تأکید بر مشارکت فعالانه مردم، کنش سیاسی را تشویق می‌کند؛ در مقابل، دشمنان با ترویج انفعال سیاسی و بی‌تفاوتی نسبت به انتخابات، سعی دارند واگرایی اجتماعی را تقویت کنند (میرموسوی، ۱۳۹۹، ص ۵۲). رهبر معظم انقلاب نیز بر اهمیت کنش جمعی و اعتماد به مسئولان جمهوری اسلامی تأکید دارند؛ اما دشمنان تلاش می‌کنند با اعتبارزدایی از مسئولان نظام و ترویج شکاف میان مردم و حاکمیت، اعتماد عمومی را تضعیف کنند. دشمن برای گسترش شکاف سعی در اعتبارزدایی و اعتمادزدایی به مسئولان را میان نظام و مردم را ترویج می‌کند و یا با جریانات و احزاب سیاسی برخی در دام تفرقه و اختلاف میان مسئولان را ترویج می‌کند. این فعالیت دشمنان با استفاده از ابزارهای رسانه‌ای و روان‌شناختی، به دنبال ایجاد انفعال سیاسی و تضعیف پایه‌های مشروعیت نظام هستند. درنتیجه، افکار عمومی که یکی از عوامل اصلی تأثیرگذار بر سیاست‌گذاری عمومی است، در این تضاد گفتمانی، باید در مسیر رسیدن به یک جامعه مقاوم در برابر تهاجمات فرهنگی و سیاسی و اجتماعی دست یافت (غفوری و کمالی، ۱۳۸۹، ص ۱۷۹).

| مؤلفه          | گفتمان جمهوری اسلامی ایران | گفتمان دشمنان جمهوری اسلامی ایران       |
|----------------|----------------------------|-----------------------------------------|
| دال مرکزی      | همگرایی                    | واگرایی                                 |
| ابزارهای کلیدی | نهادهای مردمی و رسانه      | رسانه‌های خارجی، بخشی از شبکه‌های مجازی |
| خروجی راهبردی  | کنش سیاسی                  | انفعال سیاسی                            |
| نمونه عینی     | مشارکت در انتخابات         | تحریم انتخابات                          |
|                | اعتماد به مسئولان نظام     | بی‌اعتماد به مسئولان نظام               |

#### ۴. جدول مقایسه‌ای گفتمان‌ها

در نهایت، این تقابل گفتمانی در میدان افکار عمومی، صحنه نبردی پیچیده را شکل می‌دهد که نتیجه آن تأثیر مستقیم بر پویایی‌های سیاسی - اجتماعی کشور دارد. نظام جمهوری اسلامی با تکیه بر سرمایه اجتماعی و شبکه‌های مردمی، به دنبال تقویت کنشگری سیاسی است، درحالی‌که گفتمان رقیب با بهره‌گیری از فناوری‌های ارتباطی نوین، به دنبال ایجاد انفعال و گسست در بدنه اجتماعی است.

#### ۵. راهکارها و پیشنهادها

برای مقابله با مهندسی افکار دشمن، اقداماتی چندوجهی ضروری است. با توجه به استفاده مخالفان نظام از راهبرد «انفعال سیاسی» برای مهندسی افکار، تقویت «کنش سیاسی» در سه سطح حاکمیت، نخبگان و مردم اهمیت دارد. حاکمیت باید با تقویت ارتباطات و پاسخ‌گویی به مطالبات مردم، اعتماد عمومی را افزایش دهد. نخبگان با آگاهی‌بخشی درباره خطرات انفعال، مردم را به مشارکت فعال تشویق کنند، و مردم نیز با مشارکت در انتخابات و فعالیت‌های مدنی، از انفعال دوری کنند.

از علل انفعال سیاسی «ناآگاهی عمومی» است (میرموسوی، ۱۳۹۹، ص ۵۳). دشمنان نظام با استفاده از رسانه‌ها، اطلاعات نادرست را منتشر و بی‌اعتمادی ایجاد می‌کنند. از این‌رو تقویت سواد رسانه‌ای و ارائه اطلاعات دقیق و شفاف به مردم ضروری است. نظام باید با استفاده از رسانه‌های داخلی، دستاوردها و سیاست‌های خود را تبیین و به شبهات پاسخ دهد. از آنجاکه جامعه خنثی نسبت به کنش اجتماعی و سیاسی نمی‌تواند در برابر مهندسی افکار دشمن مقاومت کند، نظام باید با حمایت از سازمان‌های مردم‌نهاد و تشویق به مشارکت اجتماعی، جامعه مدنی فعال را تقویت کند و فرصت‌های برابر برای کنش سیاسی و اجتماعی را فراهم آورد.

همچنین وجود فساد در نظام‌های سیاسی می‌تواند اعتماد عمومی را کاهش دهد و افراد را از مشارکت دلسرد کند (مقیمی و صفاوردی، ۱۳۹۸، ص ۲۸۲). نظام باید با مبارزه با فساد و ایجاد شفافیت، اعتماد عمومی را افزایش دهد و گزارش‌های دقیق درباره عملکرد سازمان‌ها ارائه کند. تقویت انسجام ملی و هویت ملی می‌تواند مانع از انفعال سیاسی شود. نظام باید با تأکید بر ارزش‌های مشترک و تقویت هویت ملی، همگرایی اجتماعی را تقویت کند و برنامه‌های فرهنگی و آموزشی برای این منظور ارائه دهد.

علاوه بر این، در تمامی این راهکارها، باید به تضاد گفتمانی میان نظام و دشمن توجه کرد تا بتوان بهترین تصمیمات و راهبردهای کلان در مواقع مناسب اتخاذ کرد. به‌عنوان نمونه، جمهوری اسلامی باید با ارائه روایت‌های جذاب و مثبت از دستاوردها، در مقابل روایت‌های منفی دشمن مقاومت کند، همچون روایت صحیح از مشارکت دینی در مناسبت‌های مذهبی، همچون راهپیمایی روز غدیر و مراسم شب‌های قدر و یا از مشارکت اجتماعی، همچون همدلی مومنانه در شرایط بیماری کرونا. تحقق روایت صحیح از جریانات با تقویت رسانه‌های داخلی و تولید محتوای باکیفیت امکان‌پذیر خواهد بود.

## نتیجه گیری

نگارنده در این نوشتار با بررسی تقابل گفتمانی الگوی مدیریت افکار عمومی در جمهوری اسلامی ایران و راهبردهای مهندسی افکار دشمن، نشان می‌دهد که این تقابل حول محور دو دال مرکزی «همگرایی» و «واگرایی» شکل گرفته است. جمهوری اسلامی ایران با تکیه بر سه رکن اساسی مردم‌سالاری دینی، گفتمان مقاومت، و جهاد تبیین تلاش می‌کند تا با تقویت مشارکت سیاسی، ایجاد اعتماد عمومی، و ارائه روایت‌های مبتنی بر واقعیت، همگرایی اجتماعی را تقویت کند. در مقابل، دشمنان با بهره‌گیری از ابزارهای رسانه‌ای و روان‌شناختی، مانند ایران‌هراسی، تحریف دستاوردها، و ترویج انفعال سیاسی، به دنبال ایجاد شکاف در جامعه و تضعیف مشروعیت نظام هستند. این نبرد گفتمانی، صحنه‌ای پیچیده از تعامل قدرت، رسانه، و سرمایه اجتماعی است که نتیجه آن تأثیر مستقیم بر پویایی‌های سیاسی و اجتماعی کشور دارد.

اهمیت این تقابل در تأثیر آن بر مشروعیت نظام و انسجام ملی آشکار است. کاهش مشارکت سیاسی و فرسایش سرمایه اجتماعی، جامعه را در برابر پروژه‌های مهندسی افکار دشمن آسیب‌پذیر می‌کند، درحالی که تقویت کنشگری جمعی و اعتماد عمومی می‌تواند به‌عنوان سپری در برابر این تهاجمات عمل کند. موفقیت جمهوری اسلامی ایران در این میدان، نه تنها به برنامه‌ریزی هوشمندانه حاکمیت، بلکه به همکاری نهادهای مردمی، رسانه‌های داخلی، و آگاهی‌بخشی نخبگان وابسته است. این همکاری همه‌جانبه، تضمین‌کننده حفظ هویت ملی و مقاومت در برابر روایت‌های مخرب دشمنان است.

## منابع

- اردستانی، حسن (۱۳۸۴). رویکردی تئوریک به عوامل شکل‌دهی و کنترل افکار عمومی. *مطالعات عملیات روانی*، ۹، ۴۷-۶۹.
- اسماعیلی، محمد مهدی و عباسی فیروزجاه، میثم (۱۳۹۵). عقلانیت انقلاب اسلامی از منظر آیت‌الله خامنه‌ای. *دولت‌پژوهی ایران معاصر*، ۲(۲)، ۵۳-۷۰.
- افروغ، محسن (۱۴۰۴). نقش راهبرد انفعال سیاسی در مهندسی افکار عمومی جمهوری اسلامی ایران. *دولت‌پژوهی ایران معاصر*، ۱۱(۱)، ۵۷-۸۲.
- برنایز، ادوارد (۱۴۰۰). مدیریت افکار عمومی. ترجمه سعید محمدی کاوند و دیگران. تهران: نسل روشن.
- برنایز، ادوارد (۲۰۲۴). *صنعت پروپاگاندا*. ترجمه سیدمجتبی عزیزی. تهران: دانشگاه امام صادق ع.
- بهروزی لکه، غلامرضا و کفیلی، رضا (۱۴۰۳). الگوی گفتمان‌سازی در اندیشه سیاسی آیت‌الله خامنه‌ای. *علوم سیاسی*، ۱۰۶، ۶۴-۱۰۸.
- بیانات رهبر معظم انقلاب. در: Khamenei.ir
- پاتنام، رابرت‌دی (۱۴۰۱). *بولینگ به تنهایی: فروپاشی و بازسازی روابط همبسته در آمریکا*. تهران: مساله.
- پورقربان، محمد (۱۴۰۱). رژیم صهیونیستی و راهبرد ایران‌هراسی. *مطالعات فرهنگ دیپلماسی*، ۴(۱)، ۱۲۶-۱۴۴.
- پیمان، حبیب‌الله (۱۳۹۹). تقویت جامعه مدنی: راه‌هایی از انفعال و بی‌تفاوتی. *پرسش (ضمیمه اندیشه و علوم انسانی روزنامه اصفهان‌زیا)*، ۵(۲)، ۳۰-۳۷.
- جلیوند، محمدرضا و نبی‌لو، مهدی (۱۴۰۳). مختصات نقشه راه کاربست جنگ شناختی در رسانه‌های نوین. *بررسی‌های مدیریت رسانه*، ۱(۳)، ۲۸-۳۱.
- جمالی، جواد (۱۳۸۸). درآمدی بر الگوی مدیریت افکار عمومی امام خمینی ع. *مطالعات عملیات روانی*، ۲۴، ۸۶-۱۱۵.
- حاجی‌پور، حسین و صادقی، هادی (۱۴۰۰). نقش دولت اسلامی در اقناع افکار عمومی با تأکید بر الگوی اخلاقی رسانه‌ها. *سیاست‌مطالعه*، ۳۲، ۱۸۵-۲۰۶.
- دانش، رشید و یکدست، رضا (۱۴۰۱). پروژه ایران‌هراسی و تأثیر آن بر امنیت ملی با تأکید بر کشورهای حوزه خلیج فارس. *مدیریت سرمایه انسانی دفاعی*، ۸، ۴-۲۲.
- رضایی، صفیه و محمدی خانقاهی، محسن (۱۴۰۲). الزامات سیاستی مدیریت افکار عمومی در نبرد ترکیبی. *محیط‌شناسی راهبردی جهان ایران*، ۳(۷)، ۴۳-۶۶.
- سرخیل، بهنام (۱۳۹۸). رسانه و قدرت گفتمانی با تأکید بر انقلاب اسلامی. *پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام*، ۳(۹)، ۱۷۷-۲۰۵.
- عراقی، عبدالله و همکاران (۱۴۰۱). واکاوی اهداف جنگ شناختی دشمن و راهکارهای تاب‌آوری مقابله با آن با تأکید بر آموزه‌های قرآن. *مطالعات دفاع مقدس*، ۴۱(۸)، ۱۴۳-۱۶۲.
- علیچانی، جواد (۱۳۹۱). *بررسی نقش رسانه‌های ماهواره‌ای صدای آمریکا و بی‌بی‌سی فارسی بر افکار عمومی مردم ایران در فاصله زمانی آخر ۱۳۸۷ تا اسفند ۱۳۸۸*. پایان‌نامه علوم سیاسی. تهران: دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی.
- عبوضی، محمدرحیم (۱۳۸۷). مدیریت رسانه‌ای و مهندسی افکار عمومی. *مطالعات تربیتی و روانشناسی*، ۲(۱۰)، ۲۵۱-۲۷۰.
- فرانکوئیس، پاتریک (۱۴۰۰). *سرمایه اجتماعی و توسعه اقتصادی*. ترجمه محسن رنانی و رزیتا مویدفر. تهران: مؤسسه عالی آموزش و پژوهش مدیریت و برنامه‌ریزی.
- فیلد، جان (۱۳۹۲). *سرمایه اجتماعی*. ترجمه حسین رضائی و غلامرضا غفاری. چ سوم. تهران: کویر.
- کاستلز، مانوئل (۱۳۸۲). *عصر اطلاعات*. ترجمه افشین خاکباز و احد علیقلیان. چ دوم. تهران: طرح نو.
- کاکویی‌دینکی، عیسی (۱۴۰۰). *انفعال سیاسی*. تهران: اندیشه.

- کسینجر، هنری (۱۳۸۰). دست پنهان قدرت. ترجمه مسعود برق لامح. تهران: تهران.
- کشاوری، محمود (۱۴۰۱). راهبرد دشمن در جنگ شناختی در عرصه حاکمیتی. *مطالعات ملی*. ۲ (۲۵)، ۱۵۹-۱۸۰.
- کمالی، یحیی و غفوری، محمود (۱۳۸۹). افکار عمومی و سیاستگذاری عمومی (تأملی نظری). *سیاست*. ۲ (۴۰)، ۱۷۱-۱۸۸.
- لاریجانی، محمدجواد (۱۳۷۱). *نظم بازی‌گونه*. تهران: اطلاعات.
- لاریجانی، محمدجواد، افروغ، محسن و رشید، مهدی (۱۴۰۲). تجمع عامل: تحلیلی نو بر ماهیت جمهوری اسلامی ایران. *مطالعات فرهنگی و اجتماعی حوزه*، ۱۴، ۱-۱۹.
- لازار، ژودیت (۲۰۱۹). *افکار عمومی*. ترجمه مرتضی کتبی. تهران: نشر نی.
- لاکلاو، ارنست و موفه شانتال (۱۳۹۳). *هژمونی و استراتژی سوسیالیستی به سوی سیاست دموکراتیک رادیکال*. ترجمه محمد رضایی. چ دوم. تهران: ثالث.
- مقدمی، محمدتقی (۱۳۹۰). نظریه تحلیل گفتمان لاکلا و موف و نقد آن. *معرفت فرهنگی/ اجتماعی*، ۶، ۹۱-۱۲۴.
- مقیم، جواد و صفاوردی، سوسن (۱۴۰۰). علل انفعال نخبگان سیاسی در دوره پهلوی. *رهیافت/ انقلاب اسلامی*، ۵۵، ۲۷۱-۲۹۰.
- مهرآرا، علی اکبر (۱۳۷۳). *زمینه روانشناسی/ اجتماعی*. تهران: مهرداد.
- میرموسوی، سیدعلی (۱۳۹۹). *انفعال سیاسی: مفهومی چندوجهی*. پرسش، ۵، ۵۰-۵۱.
- یورگنسن، ماریانه و لوئیز، فیلیپس (۱۳۹۵). *نظریه و روش در تحلیل گفتمان*. ترجمه هادی جلیلی. چ ششم. تهران: نشر نی.



## The Criterion for Distinguishing "the Principles of Governmental Jurisprudence" from "the Principles of Non-Governmental Jurisprudence"

 **Seyyed Sajjad Izdehi**  / Professor, Department of Political Science, Research Institute of Culture and Islamic Thought. [s.izdehi@iict.ac.ir](mailto:s.izdehi@iict.ac.ir)

**Mostafa Rezaei** / Level Four of the Qom Seminary.

[Eshragh.reza1394@gmail.com](mailto:Eshragh.reza1394@gmail.com)

**Received:** 2026/01/27 - **Accepted:** 2026/05/12

### Abstract

The recognition and distinction of sciences from one another is a key topic in the philosophy of science and epistemic domains, significantly impacting both the development of sciences and the organization of their interrelations. Determining precise criteria for distinguishing sciences helps to achieve a more accurate understanding of the position and objectives of each science. Explaining the distinction of the principles of governmental jurisprudence from its non-governmental counterpart depends on examining the factors that differentiate governmental jurisprudence principles from non-governmental ones. Using a descriptive-analytical method, this research-which has not been addressed yet - examines the possibility of such a distinction. Ultimately, it is concluded that the principles of governmental jurisprudence, as a new orientation within the discipline of the principles of jurisprudence, respond to emerging needs in the field of social, political, and governmental jurisprudence. This orientation possesses fundamental differences and profound distinctions compared to non-governmental or conventional jurisprudence principles, and by addressing major social and governmental issues, it establishes itself as an independent orientation.

**Keywords:** Jurisprudence, Governmental Jurisprudence, Principles of Governmental Jurisprudence, Principles of Non-Governmental Jurisprudence, Distinction of Sciences.

## ملاک تمایز «اصول فقه حکومتی» نسبت به «اصول فقه غیر حکومتی»

s.izdehi@iict.ac.ir

سیدسجاد ایزدهی  / استاد گروه علوم سیاسی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

Eshragh.reza1394@gmail.com

مصطفی رضایی / سطح چهار حوزه علمیّه قم

دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۰۷ - پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۲۲

### چکیده

شناخت و تمایز علوم از یکدیگر، از مباحث کلیدی در فلسفه علم و حوزه‌های معرفتی است که هم بر توسعه علوم و هم بر نظم‌دهی به ارتباطات میان آنها تأثیر بسزایی می‌گذارد. تعیین ملاک‌های دقیق برای تمایز علوم، کمک می‌کند تا فهم دقیق‌تری از جایگاه و اهداف هر علم حاصل شود. تبیین تمایز اصول فقه حکومتی از غیر آن، در گرو بررسی عوامل تمایز اصول فقه حکومتی نسبت به غیرحکومتی است. در این پژوهش که تاکنون بدان پرداخته نشده است، با بهره‌گیری از روش توصیفی - تحلیلی، امکان چنین تمایزی مورد بررسی قرار گرفته و در نهایت این نتیجه حاصل شده است که اصول فقه حکومتی به‌عنوان یک گرایش جدید در دانش اصول فقه، پاسخی به نیازهای نوپدید در عرصه فقه اجتماعی، سیاسی و حکومتی است. این گرایش، تفاوت‌های بنیادین و تمایزات عمیقی نسبت به اصول فقه غیرحکومتی یا مصطلح دارد و با پرداختن به مسائل کلان اجتماعی و حکومتی، خود را به‌عنوان یک گرایش مستقل معرفی کند.

**کلیدواژه‌ها:** فقه، فقه حکومتی، اصول فقه حکومتی، اصول فقه غیرحکومتی، تمایز علوم.

## مقدمه

انقلاب اسلامی از جنس نهضت‌های الهی که توسط انبیاء صورت گرفته، به‌شمار می‌آید (مظاهری، ۱۳۹۲، ص ۶۵). هدف کلی بعثت انبیاء این است که با تشکیل حکومت و اجرای احکام دین، نظمی مبتنی بر روابط اجتماعی عادلانه بین مردم ایجاد شود (فاتیحی‌نیا، ۱۴۰۳، ص ۳۱). امروزه انقلاب اسلامی در میان هجمهٔ جهانی، برای دستیابی به این مهم، مسیر تمدنی خود را ادامه می‌دهد، اما این امر نیازمند بسط گفتمان فقهی آن از وضعیت حداقلی به موقعیت فراگیر است. فقهی که در ساحتی فراگیر بتواند بر اساس مقتضا و غایت تمدنی و سیاسی انقلاب قدم بردارد؛ «زمان، مکان، پویایی و... از ویژگی‌های (این) روش اجتهاد جامع‌نگر در فقه سیاسی‌اند و نظریه‌پردازی، نظام‌سازی، قاعده‌سازی و پاسخ به مسائل نوظهور در عرصهٔ وظایف دولت اسلامی در حوزه داخلی و خارجی، تنها با این رویکرد ممکن و راهگشاست» (طاهری، ۱۳۹۸، ص ۱۷). چنین فقهی، عقبهٔ تتوریک نظام است و اصول فقه نیز از لوازم ضروری ایفای این نقش به‌شمار می‌رود، اما بدون تفکیک حدود و تبیین ثغور اصول فقهی در این مقیاس، عملاً چنین هدف‌گذاری‌ای با شکست مواجه شود.

در این میان، تمایز هر علم نسبت به سایر علوم، در وهلهٔ نخست به تعریف آن علم وابسته است. هر علمی بر اساس تعریفی که از آن ارائه می‌شود، جایگاهی متناسب در نظام دانشی می‌یابد. این تمایز در تعریف، زمینه‌ساز تشخیص ماهیت و قلمرو علمی آن دانش است و به‌طور مستقیم بر روش‌ها، اهداف و مسائل مطرح‌شده در آن اثرگذار خواهد بود. از این‌رو در خصوص امکان تفکیک اصول فقه حکومتی نسبت به اصول فقه غیرحکومتی، باید به ویژگی‌های تعیین‌کننده موضوع و تعریف هر کدام توجه داشت؛ چراکه تعیین ضوابط و حدود یک گرایش مستقیماً با تعریف آن مرتبط است و تعریف صحیح و دقیق هر دانش، چارچوب‌های نظری و عملی آن را روشن خواهد کرد.

وقتی ملاک‌های تمایز یک علم به صورت دقیق مشخص شود، آن علم به‌عنوان دانشی مستقل شناخته می‌شود و بدون چنین تبیینی، مرزهای علوم ممکن است خلط شده، تمایز علوم به‌درستی مشخص نشود؛ بر همین اساس، از آنجاکه دو گرایش اصول فقه حکومتی و اصول فقه غیرحکومتی، با وجود تشابه در بسیاری از موارد، در موضوعات مختلفی با یکدیگر متمایز هستند، از این‌رو بررسی تمایز علوم، می‌تواند امکان تمایز این دو گرایش را هویدا سازد؛ زیرا با روشن شدن ملاک‌های تمایز علوم یا گرایش‌های علمی، می‌توان مشخص کرد که هر علم و گرایشی به چه مسائل و موضوعاتی می‌پردازد و در نتیجه، از تداخل موضوعی میان آنها جلوگیری نمود.

علاوه بر اینکه بدون توجه به ملاک‌های تمایز علوم و گرایش‌ها، ممکن است مسائل و مفاهیمی از یک علم وارد علم دیگری شوند و باعث خلط و ابهام در میان آنها شود، همچنان که این تمایز مسیر طرح‌ریزی مباحث و مسائل یک علم را روشن خواهد کرد. از این‌رو تبیین نقاط تمایز اصول فقه حکومتی از غیرحکومتی، زمینه را برای تدوین نظام‌مند اصول فقه حکومتی به مقدار قابل توجهی تسهیل خواهد کرد.

این تفکیک سبب می‌شود با تمرکز بر نیازهای ناظر به استنباط مقولات اداره جامعه، گرایش اصول فقه حکومتی، در کنار اصول فقه سنتی، موجه شده، بلکه عمق و گستره بیشتری پیدا کند و در نهایت به تبیین بهتر مسائل مشترک میان اصول فقه حکومتی و غیرحکومتی و تولیدات جدید در گرایش اصول فقه حکومتی منجر شود. علاوه بر این، آگاهی از ملاک‌های تمایز این دو گرایش علم اصول، کمک می‌کند تا ضعف‌ها و کمبودهای موجود در اصول فقه سنتی شناسایی گردیده و امکان تحول و به‌روزرسانی اصول فقه فراهم شود.

به‌طور کلی، تبیین ملاک‌های تمایز این دو گرایش نسبت به هم، اصلی‌ترین مؤلفه برای شناخت دقیق قلمروها، اهداف، روش‌ها و مسائل هر کدام از آنان است. این تبیین نه تنها امکان تفکیک میان آنها و شفاف شدن تشابه‌ها و تفاوت‌ها را فراهم می‌کند، بلکه بستر تولید نظام‌مند اصول فقه حکومتی را نیز مهیا می‌کند. بر همین اساس، در راستای بررسی ایجابی یا سلبی، امکان تمایز اصول فقه حکومتی از غیرحکومتی، لازم است در گام اول ملاک‌های تمایز یک علم یا گرایش علمی مورد بررسی قرار گرفته و در گام دوم، این ملاک‌ها بین اصول فقه حکومتی و غیر آن مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد.

در نهایت، هدف اصلی این پژوهش بررسی این پرسش اساسی است که آیا اصول فقه در قالب حکومتی و غیرحکومتی می‌تواند به‌عنوان دو شاخه مجزا از اصول علم فقه مطرح شوند یا اینکه بدون اینکه بین این دو تعابیری اساسی وجود داشته و موجب تفکیک این دو به‌منزله دو گرایش علمی مجزا گردد، می‌توان از گرایشی حکومتی از اصول فقه، به‌عنوان تبیینی کاربردی برای استفاده از اصول فقه موجود در زمینه اداره و سرپرستی جامعه یاد کرد.

### ۱. نقد و بررسی ملاک‌های تمایز علوم

پیش از پرداختن به تفاوت‌های اصول فقه غیرحکومتی و حکومتی لازم است، ملاک‌های تعیین‌کننده در تمایز علوم مورد بررسی قرار گیرند تا در گام دوم، زمینه تطبیق این خصوصیات بین دو اصول فقه ایجاد گردد.

#### ۱-۱. تمایز علوم به ملاک موضوع

رسالت علوم، تبیین و توضیح پیچیدگی‌های موضوعات متنوع و نحوه عملکرد آنهاست. به همین جهت، هر علم یا گرایش علمی، با هدف خاصی شکل گرفته و از این‌رو ارتباط بین علوم و گرایش‌های علمی، می‌تواند به تناسب آن علوم و گرایش‌ها متنوع باشد؛ زیرا علوم گاهی کاملاً متباین و جدا از یکدیگر هستند. به‌عنوان نمونه در خصوص دو علم ریاضیات و زیست‌شناسی، باید گفت، درحالی‌که موضوع علم ریاضیات، ساختارهای عددی و روابط میان آنهاست، زیست‌شناسی به بررسی سیستم‌های بیولوژیکی، موجودات زنده و فرایندهای زیستی می‌پردازد.

در سوی دیگر، گاهی علوم رابطه‌ای نزدیک و به‌هم‌پیوسته دارند. این نزدیکی معمولاً به دلیل اشتراک در موضوعات، روش‌ها یا حتی اهداف به وجود می‌آید، همانند دو علم روان‌شناسی و علوم اجتماعی. بدین صورت که روان‌شناسی به مطالعه رفتارها و فرایندهای ذهنی انسان می‌پردازد، درحالی‌که علوم اجتماعی، ناظر به بررسی روابط و

تعاملات میان انسان‌ها در سطح گروهی و اجتماعی است. از این رو با وجود اینکه این دو علم، به‌خصوص در زمینه‌هایی مثل رفتار جمعی، احساسات و تأثیرات فرهنگی، تعاملاتی قوی و موضوعات مشترک دارند، اما می‌توان از تمایز آنها در خصوص پردازش به احوالات فرد و جامعه یاد کرد.

بنابراین موضوع یک علم در واقع همان چیزی است که آن علم، حول محور آن می‌چرخد و درباره آن سخن می‌گوید. به عبارت دیگر، موضوع علم، هسته مرکزی و نقطه کانونی مباحث و تحقیقات آن علم را تشکیل می‌دهد. در واقع موضوع علم، چیزی است که در آن علم از عوارض ذاتی آن بحث می‌شود (آخوند خراسانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۹) و عوارض، به ویژگی‌ها، خواص، و حالات مختلف موضوع علم اشاره دارد. به عبارت دیگر، عوارض، جنبه‌های مختلف موضوع علم هستند که مورد بررسی و مطالعه قرار می‌گیرند. موضوع یک علم، هویت و ماهیت آن را شکل می‌دهد و تفاوت در موضوع، تفاوت در هویت و ماهیت علوم را رقم می‌زند، از این رو از تعیین قلمرو و گستره یک علم را می‌توان به عنوان مهم‌ترین اثر تفاوت در موضوع یاد کرد. بر این اساس، هر علم یا گرایش علمی، با تمرکز بر موضوعات خاص خود، قلمرو و محدوده مشخصی برای فعالیت‌های تحقیقاتی خود تعیین کرده و مشخص می‌کند چه مسائلی در حوزه آن علم قرار گرفته یا چه مسائلی، خارج از آن قرار دارند.

آنچه در ماهیت یک علم یا گرایش علمی، باید مد نظر قرار بگیرد، تمایز میان موضوع علم و موضوع مسائل آن علم است. این دو مفهوم، گرچه به یکدیگر وابسته‌اند، اما کاملاً متفاوت هستند؛ زیرا موضوع یک علم، مفهومی کلی و جامع است که قلمرو کلی علم را مشخص می‌کند و به مثابه نقطه مرکزی تلقی می‌شود که تمام مسائل و مباحث آن علم به نحوی به آن بازگردانده می‌شوند؛ این در حالی است که موضوع مسائل علم، مفاهیمی جزئی و فرعی هستند که هر یک به‌طور خاص و جداگانه در هر مسئله مورد بحث قرار می‌گیرند و آثار واحدی بر آنها مترتب می‌شود؛ «مسائل علم، به قضایایی گویند که مطلوب در آن علم است» (تفتازانی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۱۴).

گرچه میان موضوع یک علم و موضوعات مسائل آن اختلاف است؛ «چنان که مسائل علم فقه که مشتمل بر قوانین و احکام الهی است و موضوع در همه مسائل، به مکلف اختصاص ندارد» (موسوی خمینی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۲)، لکن این ارتباط به نوعی بیانگر رابطه کل و جزء است؛ زیرا موضوع علم، مشتمل بر گستره تمامی مفاهیم است، در حالی که موضوع مسائل به جزئیات موجود در آن علم توجه دارد.

بر همین اساس، از اشتباهات رایج در بررسی علوم و مرزبندی‌های آنها، خلط میان موضوع علم و موضوع مسائل آن علم است. این خلط ممکن است به نتایجی غیرمنطقی و نادرست منجر شود، به‌ویژه در تفسیر ویژگی‌های یک علم، تمایز آن با علوم دیگر و حدود و گستره موضوعی آن علم. یکی از نتایج این اشتباه، تبدیل موضوع مسائل به موضوع کلی علم است. برخی ممکن است استدلال کنند که چون بین موضوع علم و موضوع مسائل آن علم، سنخیت وجود دارد، پس باید موضوع مسائل به عنوان موضوع کلی علم در نظر گرفته شود؛ «وقتی می‌گوییم علمی با علم

دیگر متغایر و متمایز است؛ یعنی بین مسائل آن علم، سختیت وجود دارد و وقتی سختیت وجود داشت، پس باید بگوییم موضوع آن علم، مسائل آن هم هست؛ باید موضوعات مسائل را موضوع علم قرار دهیم؛ یعنی سختیت بین موضوعات وجود دارد. سختیت بین محمولات هم وجود دارد؛ یعنی محمول را باید موضوع علم قرار داد. بنابراین سختیت بین هر کدام بود، همان را باید موضوع علم قرار داد» (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۲).

درحالی که موضوع علم باید تعریفی جامع و کلی ارائه دهد که بتواند تمام مسائل را دربر بگیرد، بر خلاف موضوعات مسائل که محدود به زوایای خاصی هستند. از این رو اگر چنین جایگاهی به موضوع مسائل داده شود، هر بار که مسئله جدیدی در علم مطرح می‌شود، ممکن است موضوع علم تغییر کند.

برخی از محققان بر این باورند که داشتن یک موضوع واحد و مشخص برای هر علمی ضروری نیست و علم می‌تواند بدون داشتن موضوعی واحد، مسائل پراکنده‌ای را بررسی کند؛ «دلیلی بر اینکه هر علمی موضوع واحد دارد، وجود ندارد و نیازی به موضوع واحد برای علم واحد نیست» (خوئی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۳۵).

این نگاه، اگرچه ناظر به پذیرش گستردگی و تنوع مسائل علمی است، اما با چالش‌های جدی روبه‌رو است، همانند اینکه: ۱. بدون داشتن موضوع واحد، نمی‌توان مرزهای یک علم را مشخص کرد؛ ۲. عدم وجود موضوع واحد سبب می‌شود مسائل پراکنده‌ای که به علوم مختلف تعلق دارند، بدون خط تمیز وارد یک علم شوند و انسجام و نظم میان مسائل از بین برود و علم عملاً به مجموعه‌ای از جزئیات غیرمرتبط تبدیل می‌شود؛ ۳. موضوع واحد به علم جهت می‌دهد و مسیر پژوهش‌های نو را در آن علم پدید خواهد آورد.

## ۱-۲. تمایز علوم به ملاک محمول

ازجمله دیدگاه‌ها در خصوص تحلیل ماهیت علوم، نقش محمول در تمایز و ساختاردهی علم است. مطابق این دیدگاه، محمول نه تنها به مثابه یکی از عوامل تمایز میان رشته‌های علمی مطرح می‌شود، بلکه جایگاه و مرتبه‌ای بالاتر از موضوع و غرض دارد. به عنوان مثال، اگر هدف علم پزشکی بررسی سلامتی و درمان باشد، محمول این علم، سلامتی و بیماری خواهد بود و همه گزاره‌های علم پزشکی حول آن سازمان‌دهی می‌شوند.

درواقع محمول یک علم از نظر رتبه و اهمیت بر موضوع تقدم دارد. درواقع محمول، زبان و منطق مشترکی در میان گزاره‌های مربوط به آن علم ایجاد می‌کند. از همین رو، تعیین محمول یک علم، نه تنها مقدمه ورود به بحث از موضوع است، بلکه جهت‌گیری‌های آن علم را نیز مشخص خواهد کرد؛ «تمایز علوم به تمایز جامع بین محمولات مسائل است» (بروجردی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۲).

در نقد این دیدگاه ممکن است، این گونه اظهار شود که تمایز علوم از یکدیگر، بر اساس اختلاف موضوعات آنها شکل می‌گیرد. بر اساس این نقد، تمایز به اعتبار محمول تنها در صورتی ضرورت می‌یابد که موضوعات دو علم مشابه یا یکسان باشند و نیاز به تمایز بیشتر احساس شود. به عبارت دیگر، تمایز علوم به ملاک تمایز در

محمول، از جایگاه ثانوی در تمایز علوم برخوردار است، اما اگر دو علم، موضوعی مشابه یا یکسان داشته باشند، در این حالت محمول کارآیی خواهد داشت تا تمایز میان این دو علم را روشن سازد. برای مثال، چون موضوع مشترک دو علم پزشکی و فیزیولوژی، بدن انسان است، از این رو در این صورت، و در تمایز بین این دو علم باید به تمایز در محمول که نقش تعیین کننده‌ای دارند مراجعه کرد؛ چراکه علم پزشکی با محمول سلامتی و بیماری سروکار دارد، درحالی که فیزیولوژی بر محمول کارکرد اعضای بدن تمرکز دارد. بنابراین، در شرایط مشابهت موضوع، محمول می‌تواند معیاری اساسی در تمایز علوم باشد. ضمن اینکه تمایز به ملاک محمول، امری ذاتاً متأخر است و بدون شناخت موضوع یک علم، امکان دستیابی به محمول وجود ندارد. از این رو محمول به‌عنوان امری که بر موضوع حمل می‌شود، تابع شناخت موضوع است.

### ۳-۱. تمایز علوم به ملاک نظام مسائل

کلیت مسائل علم اصول فقه را می‌توان در سه دسته اصلی تقسیم‌بندی نمود که هر کدام بخش مهمی از فرایند استنباط را دربر می‌گیرد: ۱. مسائل مربوط به ادله؛ این دسته از مسائل به بررسی منابع و مستندات استنباط احکام شرعی پرداخته و حجیت و اعتبار آنها را مورد بررسی قرار می‌دهد. موضوعات مرتبط با این عرصه، شامل شناخت ادله شرعی، همچون قرآن، سنت، اجماع و عقل و بررسی شرایط حجیت آنها است. ۲. مسائل مربوط به دلالت ادله؛ در این دسته از مسائل، چگونگی دلالت ادله شرعی بر احکام مورد بررسی قرار می‌گیرد. هدف این بخش آن است که مسیر ارتباط میان دلیل و حکم شرعی به‌خوبی روشن شود و فقیه بتواند بر پایه اصول مشخص، احکام مورد نیاز را از ادله شرعی استخراج کند. ۳. مسائل مربوط به نسبت میان ادله؛ در این دسته از مسائل علم اصول فقه که به تعامل میان ادله می‌پردازد، ضمن ارائه قواعد و روش‌هایی، زمینه‌ای برای ایجاد انسجام در فرایند استنباط فراهم می‌شود.

بر اساس این دیدگاه، موضوع علم اصول فقه نمی‌تواند در قالب یک مفهوم یا تعریف ساده خلاصه شود، بلکه موضوع علم اصول فقه، مجموعه مسائل مرتبط با فرایند استنباط است، نه یک مفهوم منفرد. بر اساس این دیدگاه، تمایز علم اصول فقه از سایر علوم، نه در موضوعی ساده، بلکه در نظام مسائل و نحوه ارتباط آن با فرایند استخراج احکام شرعی قابل فهم است. به همین جهت اصولیان در تعریف علم اصول، بر فرایند استنباط تأکید دارند؛ «ارزش علم اصول به‌عنوان علمی که عناصر مشترک استنباط و قواعد کلی اجتهاد را معرفی می‌کند و درواقع منطلق اجتهاد به‌شمار می‌آید، بسی واضح است. می‌توان موقعیت و مکان علم اصول را در عرصه استنباط به سلسله اعصاب در بدن انسان تشبیه کرد. همان گونه که سلسله اعصاب در تمام بدن انسان گسترده است و هر عضوی را به تحرک وامی‌دارد و با قسمت‌های دیگر ارتباط می‌دهد، علم اصول نیز مجموعه اطلاعات پراکنده ما را در فقه، تنظیم و توجیه می‌کند» (صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۰۵).

تشبیه علم اصول به سلسله اعصاب بدن انسان، تصویر قابل توجهی از نحوه عملکرد این علم در منسجم ساختن اطلاعات پراکنده فقهی است که علاوه بر تبیین جایگاه و ارزش علم اصول، نقش نظام مسائل این علم در تمایزش با دیگر علوم را روشن می‌سازد. از این رو نظام مسائل علم اصول، به دلیل برخورداری از سه حوزه اصلی (ادله، دلالت، نسبت ادله)، باعث وحدت بخشی به فرایند اجتهاد می‌شود و هویت این علم را از دیگر علوم متمایز می‌کند.

#### ۱-۴. تمایز علوم به ملاک غایات علم

شکل‌گیری علوم بشری، عمدتاً در مقام پاسخ به پرسش‌ها و نیازها یا توسعه رفاه انسان‌ها بوده است؛ زیرا نقطه آغاز هر علم خلل، خلأ یا نیازی است که پاسخ مطلوب به آن، جوهره و انگیزه ایجاد آن علم به‌شمار می‌رود. در نتیجه، از جمله اموری که می‌تواند حکم به تمایز علوم کند، علاوه بر موضوع یا محمول، غایتی است که آن علوم در پیامد تحقق آنها، ایجاد می‌شوند.

در این راستا، اصول فقه به منظور تبیین قواعدی تدوین شده که مجتهد بتواند از مجرای آن به قواعد و اصول استخراج احکام شرعی دست یابد؛ «همانا تمایز علوم به سبب اختلاف غرض‌ها و هدف‌هایی است که داعیه و انگیزه ایجاد می‌کند و دعوت به تدوین آن علم می‌کند؛ اینکه چه هدفی سبب شد تا علم منطق را بنویسند؟ چه هدفی سبب شد که علم اصول و علم فقه را بنویسند؟ آن هدفی که سبب تدوین علم می‌شود، همان هدف سبب تمایز میان علوم هم می‌شود؛ موضوعات و محمولات هر علمی عامل و سبب تمیز نیست. انگیزه‌ای که انگیزه تدوین علم می‌شود، همان غرض سبب تمایز هم می‌شود» (آخوند خراسانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۸).

درواقع غایت علوم، ضمن اینکه علت اصلی تدوین و پدیدآوری آنها به‌شمار می‌رود، هویت، مرزها و گستره عرصه علوم را نیز متمایز می‌سازد. از این رو می‌توان گفت: غایت هر علم پایه‌ای است که تدوین آن علم بر آن استوار می‌شود؛ به همین جهت اختلاف غایات، عمیق‌تر از اختلاف در موضوعات یا روش‌ها است. بنابراین، موضوعات و محمولات صرفاً به‌عنوان ابزارهای دستیابی به غایت مورد استفاده قرار می‌گیرند و در اولویت دوم اهمیت قرار دارند.

در نقد دیدگاه فوق ممکن است بیان شود گاهی غرض و غایت علوم به یکدیگر نزدیک هستند و این موضوعات و محمولات‌اند که آنها را به‌طور دقیق از یکدیگر تفکیک می‌نمایند. علاوه بر این، علوم در طول زمان ممکن است غایات و اهداف خود را تغییر دهند و این تغییر، منجر به عدم ثبات در تعریف آن علم خواهد شد. از این رو جایگاه غایت نسبت به آن دو، جایگاهی پسینی است و این امر، تقدم غایت در تمایز علوم را دشوار خواهد کرد.

در حقیقت یکی از مواردی که غایت علوم را دچار نوعی عدم ثبات می‌کند، تغییرات تاریخی و اجتماعی است. با گذشت زمان و در مواجهه با نیازهای جدید، علوم ممکن است غایات خود را متناسب با شرایط جدید تغییر دهند. در چنین مواردی، اتکای صرف به غایت برای تمایز علوم می‌تواند دشوار باشد. به‌عنوان مثال، در گذشته، غایت علم پزشکی صرفاً درمان بیماری‌ها بود، اما امروزه با پیشرفت‌هایی که در حوزه پیشگیری، سلامت عمومی، و افزایش

کیفیت زندگی شکل گرفته، غایت پزشکی گسترش یافته است. به همین جهت، اگرچه غایت علم نقش مهمی در تعریف و شکل‌گیری آن دارد، اما نمی‌تواند به‌تنهایی عامل تمایز علوم باشد.

### ۱-۵. تمایز علوم به ملاک تطور تاریخی علم

تمایز علوم، فرایندی سیال و پویا است که به صورتی تاریخی و گام‌به‌گام در طول زمان شکل گرفته و تحول یافته است. درواقع، علوم هیچ‌گاه به صورت ایستا نبوده‌اند و همواره تحت تأثیر نیازها و تحولات دستخوش تغییر و تکامل شده‌اند. این فرایند تاریخی موجب شده است که مباحث علوم به‌طور پیوسته چه در زمینه‌های نظری و چه عملی، در مسیر رشد از یکدیگر تفکیک شده و ساختار جدیدی به خود بگیرند.

در همین چارچوب، علوم طبیعی که زمانی در دل فلسفه جای داشتند، به مرور و با پیشرفت ابزارها و روش‌های علمی، به حوزه‌هایی مانند فیزیک، زیست‌شناسی یا شیمی تقسیم شدند. به‌عبارتی دیگر، با گذر زمان و روشن شدن نیازهای جدید، علوم تخصصی‌تر شدند و شاخه‌های جدیدی تولید شد. این تطور سبب شد علوم از حالت کلی خارج شوند و به دنبال آن موضوعات جدیدی به وجود بیایند. ازاین‌رو ممکن است یک علم، در مسیر تکامل خود، به شاخه‌ها و گرایش‌های مختلف تفکیک شود.

بنابراین، زمانی که علوم در یک بستر تاریخی و با توجه به شرایط زمانی، اجتماعی و فرهنگی تحول می‌یابند، نمی‌توان یک ملاک ثابت و ایستا برای تمایز میان علوم ارائه داد. به بیان دیگر، همان‌طور که علوم در طول زمان دچار تطور و تغییرات می‌شوند، ملاک تمایز میان آنها نیز باید سیال و متناسب با این تغییرات باشد. این امر نشان می‌دهد بهترین ملاک برای تمایز میان علوم، روند تاریخی تغییر آنها است. در حقیقت موضوعات علمی به‌گونه‌ای هستند که دائماً تحت تأثیر پیشرفت‌های معرفتی قرار می‌گیرند.

آنچه در یک دوره به‌عنوان شاخه‌ای مستقل از علم شناخته می‌شود، ممکن است در دوره‌ای دیگر جزئی از علمی بزرگ‌تر یا حتی زیرمجموعه‌ای از یک موضوع میان‌رشته‌ای تلقی شود که ثابت می‌کند تمایز علوم امری وابسته به شرایط و تحولات است و نمی‌توان آن را بر اساس یک معیار همیشگی و ثابت اندازه‌گیری کرد.

در پرتو همین فرایند، علم اصول فقه نیز دچار تطور و تحول شده است و دوره‌های گوناگونی را پشت سر گذاشته است. از دوره تأسیس گرفته تا عصر تدوین و توسعه، این علم همواره تحت تأثیر عوامل مختلفی چون گسترش حوزه‌های فقهی، اختلافات کلامی و تعاملات علمی میان مذاهب اسلامی تکامل یافته است. علاوه بر این، می‌توان ردپای نظریات اصولی اهل سنت را در شکل‌گیری هسته اولیه علم اصول مشاهده کرد و همین موضوع زمینه‌ساز حرکت برای پالایش مباحث و تکامل بیشتر علم اصول در مکتب شیعه شد؛ «از ویژگی‌های این دوره (توسعه و تدوین) یکی اختلاط علم اصول با فقه و کلام است که اصولیان در پیراستن مباحث اصول فقه از دیگر مباحث تلاش زیادی کردند و دیگری، ناظر بودن بحث‌های اصولی شیعه به نظریات اصولی اهل سنت است، به‌گونه‌ای که در هر بحثی دیدگاه اصولی عالمان سنی مطرح و تحلیل می‌شود و مورد نقد و نظر قرار می‌گیرد» (صدر، ۱۳۷۹، ص ۸۱).

## ۱-۶. تمایز علوم به اعتبار ملاک‌های تلفیقی

فراتر از تک‌گزاره‌های یادشده، منطقی وجود دارد که معتقد است تمایز علوم، یکی از مباحث عمیق و پیچیده است و به‌راحتی نمی‌توان به نقش یک عامل در شکل‌گیری تمایز پرداخت. درواقع تمایز یک علم از دیگری بر اساس مجموعه‌ای از عوامل متنوع شکل می‌گیرد. اگرچه در ابتدا ممکن است تصور شود که عواملی همچون موضوع، محمول یا غرض به‌تنهایی برای تمایز علوم کافی هستند، اما بررسی‌های دقیق‌تر نشان می‌دهد که تمایز علوم، فرایندی چندبعدی است که نیازمند اجتماع عوامل گوناگونی است.

در این میان، باید توجه داشت موضوع به‌تنهایی نمی‌تواند موجب تمایز کامل علوم شود؛ چراکه بسیاری از علوم ممکن است در موضوعات خود، اشتراکاتی داشته باشند. برای مثال، درحالی که دو علم روان‌شناسی و تربیتی، ناظر به رفتارهای انسانی ایجاد شده‌اند، اما روان‌شناسی به مطالعه رفتار و فرایندهای ذهنی انسان پرداخته، ولی تربیتی به مطالعه فرایند آموزش و پرورش می‌پردازد و به دنبال یافتن بهترین روش‌ها برای پرورش انسان است، طبعاً تفاوت در محمولات و غرض‌های آنها به تمایز این دو علم از یکدیگر منجر می‌شود. گرچه محمولات نیز بدون موضوع و اغراض نمی‌توانند نقش مستقلی در تفکیک یک علم از دیگری داشته باشند؛ چراکه موضوع هر علم، محور اصلی مطالعات آن علم را مشخص می‌کند و غرض هر علم، جهت‌گیری آن علم را مشخص می‌کند. بسیاری از علوم که موضوعاتی مشابه دارند، از طریق اهداف متمایزشان از یکدیگر تفکیک می‌شوند. روند تطور تاریخی نیز به‌تنهایی استقلالی ندارد و قادر نیست به‌تنهایی یک علم را تعریف کند و آن را از دیگر علوم متمایز سازد.

با توجه به این رویکرد، می‌توان گفت که تمایز علوم، فرایند پیچیده‌ای است که از تعامل و تأثیرات متقابل عوامل مختلف شکل می‌گیرد. از این‌رو آنچه برای تمایز واقعی علوم اهمیت دارد، تعامل و هم‌افزایی این عوامل است. هر یک از این عوامل پیش گفته به‌تنهایی محدودیت‌هایی دارند و نمی‌توانند استقلال یک علم و تمایز آن نسبت به علم دیگر را تضمین کنند؛ زیرا موضوع، نقطه آغاز علم است، محمولات به علم، محتوا می‌دهند، اغراض، اهداف یک علم را ترسیم می‌کنند و تطور تاریخی، بستر رشد و تکامل علم را فراهم می‌سازد. طبعاً تکیه و تأکید بر هر کدام از این عوامل به‌تنهایی قادر نخواهند بود هویت متمایز یک علم را تضمین کرده و مرزهای تمایز آن نسبت به علوم دیگر را آشکار سازند.

## ۲. بررسی تمایز «اصول فقه حکومتی» نسبت به «اصول فقه غیرحکومتی»

تشریح ملاک‌های تمایز علوم در باب اصول فقه حکومتی و غیر آن، به اثبات تمایز گرایشی این دو کمک شایانی خواهد کرد. این تمایزات به تفکیک در ادامه مورد تحلیل قرار خواهد گرفت.

### ۲-۱. تمایز به اعتبار موضوع

در علم اصول فقه، موضوع عبارت است از: ادله فقهی؛ یعنی ادله‌ای که مجتهد برای استخراج احکام شرعی به آنها مراجعه می‌کند؛ «موضوع علم اصول، ادله اربعه، یعنی کتاب و سنت و عقل و اجماع است» (اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۱).

از این رو این علم، چه در رویکرد حکومتی و چه غیرحکومتی، به بررسی قواعد کلی استنباط احکام شرعی می‌پردازد. لذا با وجود اینکه موضوع اصول فقه در دو رویکرد حکومتی و غیرحکومتی، ادله فقهی است، اما در اصول فقه حکومتی، تمرکز بر ادله‌ای است که به ناظر به نیازهای کلان حکومتی است. به همین دلیل، در این چارچوب گرچه از آیات و روایات، مد نظر قرار می‌گیرد، لکن متناسب با غرض اداره جامعه و مدیریت نظام حکومتی، رویکردی از آیات و روایات مد نظر قرار می‌گیرد که ناظر به تنظیم روابط اجتماعی، نظم عمومی، قوانین حاکم بر جامعه و مسائل مشابه مربوط باشد، این در حالی است که در اصول فقه غیرحکومتی، آیات و روایات، با رویکردی ناظر به مسائل فردی افراد مؤمن و تکالیف شخصی مکلفان، مورد عنایت قرار می‌گیرد.

به همین تناسب، از حیث موضوع علم، در اصول فقه حکومتی، موضوع علم، رویکردی کلان و ناظر به مسائل اجتماعی، سیاسی و حکومتی است، درحالی که در اصول فقه غیرحکومتی، موضوع عمدتاً محدود به ادله‌ای است که در گستره احکام فردی، قابل استفاده است هرچند در گستره‌ای از احکام، شاهد سطحی از فقه اجتماعی و سیاسی هستیم، اما بر خلاف اصول فقه غیرحکومتی که جریان کلی‌اش به سمت احکام فردی است، متعلق اصول فقه حکومتی احکام شرعی‌ای است که در اداره جامعه اسلامی و مدیریت ساختار حکومت کاربرد دارند.

این تفاوت‌ها نشان می‌دهد که اصول فقه حکومتی رویکردی کلان‌نگر دارد، اما اصول فقه غیرحکومتی، نگاه خرد و فردی را دنبال می‌کند. از این رو اصول فقه حکومتی درصدد تمهید استخراج‌های فقهی ناظر به اداره و سرپرستی جامعه است، امری که تاکنون به سبب تکیه بر اصول فقه غیرحکومتی، چندان مورد استفاده قرار نگرفته است؛ «در شیوه کار کنونی حوزه، گاه می‌بینیم برخی مهارت‌های علمی که عموماً جنبه آلی و مقدماتی برای رسیدن به حکم شرع را دارد یا بعضی موضوعات فقهی یا اصولی خارج از اولویت‌ها، فقیه و محقق را با شیرینی و سوسه‌انگیز خود، چنان در خود غرق می‌کند که ذهن او را به کلی از آن مسائل اصلی و اولویت‌دار منصرف می‌سازد و فرصت‌های بی‌جایگزین و سرمایه‌های انسانی و مالی را فدا می‌کند، بی‌آنکه در وادار هجو کفر، کمکی به تبیین سبک زندگی اسلامی و هدایت جامعه برساند» (رهبر معظم انقلاب، ۱۴۰۴/۰۲/۱۷).

## ۲-۲. تمایز به اعتبار محمول

تفاوت محمول در اصول فقه حکومتی و غیرحکومتی، برخاسته از تفاوت در افق نگاه و نوع رویکرد حاکم بر هر یک از این دو عرصه است. در اصول فقه غیرحکومتی، محمول‌ها عمدتاً ناظر به احکام فردی نظیر وجوب، حرمت، استحباب و کراهت‌اند؛ احکامی که مستقیماً به افعال و رفتارهای شخصی مکلفان مربوط می‌شود و بیشتر بر تنظیم رابطه فرد با خداوند و تکالیف عبادی و شخصی تأکید دارد. در مقابل، در اصول فقه حکومتی، محمول‌ها غالباً معطوف به احکام و قواعدی است که ناظر به تنظیم روابط اجتماعی، اداره امور عمومی و تحقق مصالح عمومی جامعه است. از این رو همچنان که در قوانین و نظام اداره جامعه مشاهده می‌شود، احکام استحباب یا کراهت، بلکه

احکام احتیاطی برای شهروندان، ارائه نمی‌شود، بلکه الزام به احتیاط برای شهروندان عملاً معنایی نخواهد داشت، گرچه قوانین حاکم بر نظام اسلامی، خود مبتنی بر احتیاط در دماء، فروج و اموال، تنظیم خواهد شد؛ عدم الزام به احتیاط در رویکرد حکومتی از آن‌روی است که حکم به احتیاط، در فرایند قانون‌گذاری که شفاف و گویا است، عملاً آورده‌ای برای قانون ندارد، چنان‌که در سطح کلان، سبب خلل در روند اداره جامعه نیز خواهد شد، همچنان‌که تکیه بیش از حد بر احتیاط در فقه غیرحکومتی نیز سبب ناکارآمدی فقه می‌گردد و خود این حکم به احتیاط، خلاف احتیاط خواهد شد؛ «احتیاط‌های بسیار در فقه شیعه به بیش از نصاب قابل قبول رسیده است و این نشانگر نوعی خلل در منهج و روش است... مکلف محکوم به رعایت احتیاط در فروع فقهی بسیار است و این با عبادات سازگاری دارد، اما در فقه عام خیر» (آصفی، ۱۳۸۴، ص ۲۵). «نباید از نظر دور داشت که بستن باب احتیاط، گشودن باب خیرات و برکات است. با احتیاط، قوا از رشد بازمانده و فرصت‌ها ضایع می‌گردد» (خمینی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۶۸۸).

در اصول فقه حکومتی، جهت‌گیری محمول عمدتاً ناظر به مصلحت عمومی است و حکم فقط بر مبنای مصالح فردی ارائه نمی‌شود. همچنان‌که محمول بسته به شرایط زمانی و مکانی، ممکن است انعطاف‌پذیر باشد، همانند وجوب کاهش مصرف انرژی در مواقع بحرانی یا حرمت استفاده بیش از حد متعارف از آب، در مواقع کم‌آبی عمومی. این تغییر از آن‌روی صورت می‌پذیرد که در اصول فقه حکومتی، احکام ناظر به نظام اداره و متناسب با تحولات نو به نو جامعه تغییر می‌کند. درحالی‌که اصول فقه غیرحکومتی، چون نظام احوالات شخصیه مؤمنان دچار تحول نمی‌شود، از این پویایی برخوردار نیست.

از سوی دیگر، بر خلاف رویکرد غیرحکومتی از اصول فقه که ناظر به مکلفان و مؤمنان است و وظایف مقلدان را بیان می‌کند، در اصول فقه حکومتی محمول، ناظر به شهروندان جامعه اسلامی و در رابطه حکومت و شهروندان تنظیم می‌شود تا درنهایت، به تدوین قوانینی ناظر به اداره جامعه منجر شود و مانع از اختلال نظام اجتماعی شود؛ «روشن است که اجرای این امور (امور کلان و اجتماعی) بدون تشکیل حکومت و به صورت سازمان‌یافته ممکن نیست؛ در غیر این صورت سبب هرج‌ومرج جامعه خواهد شد» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ص ۵۴۴). بنابراین، درحالی‌که فقه حکومتی به چارچوب‌های مدیریت جامعه و تعالی و سرپرستی آن تکیه دارد، رویکرد مجتهد در فقه غیرحکومتی، محدود به وظایف فردی مکلف و پاسخ‌گویی به مسائل و نیازهای وی است.

### ۳-۲. تمایز به اعتبار نظام مسائل

اصول فقه، به‌عنوان ابزار استنباط احکام شرعی، همواره رسالتی فراتر از استخراج احکام فردی داشته است و می‌تواند در تنظیم نظام اجتماعی و حکومتی، تأثیر اساسی داشته باشد. از این‌رو نظام مسائل اصول فقه حکومتی، مشتمل بر اصول و قواعدی است که قابلیت پاسخ‌گویی به مسائل کلان جامعه، حکومت و تنظیم مناسبات اجتماعی بر مبنای عدالت اسلامی و مصلحت عمومی را داشته باشند. طبعاً نظام مسائل مد نظر در رویکرد اصول فقه حکومتی، متناسب

با موضوع و غایات، باید مشتمل بر مجموعه مباحث و مسائلی باشد که در تراز اداره کلان جامعه و پاسخ‌گویی به نیازهای جامعه و حکومت اسلامی باشد و فراتر از چارچوب‌های فردی و عبادی، ابزاری کارآمد در اداره اجتماعی و حکومتی جامعه اسلامی، تبدیل شود.

در صورتی که اصول فقه سنتی، عمدتاً بر مسائل عبادی فردی و زندگی شخصی و مناسکی متمرکز بوده است و حضور و نقش آن در موضوعات اجتماعی، حکومتی و تنظیم مناسبات عمومی، در نهایت، ذیل قواعد کلی، قابل ارزیابی است، اما اصول فقه در تراز تنظیم قوانین به جهت نظامی تنظیم شئون زندگی انسانی در سطح جامعه و حکومت، مستلزم بازتعریف و بازسازی در ساحت اجتماعی و حکومتی است که متناسب با نظر داشت مقتضیات زمان و مکان، می‌تواند محور استنباط احکام در نظام‌های کلان اجتماعی شود.

در این راستا، اصول فقه حکومتی را باید رویکردی جامع‌نگر در علم اصول دانست که به اجرای شریعت در بستر قدرت سیاسی و اداره جامعه اسلامی می‌پردازد. تمرکز این رویکرد نه تنها بر مسائل عبادی فردی، بلکه بر موضوعات اجتماعی، اقتصادی و حکومتی به صورت منسجم و نظام‌مند است. در این تراز از اصول فقه به استخراج قاعده‌هایی پیشینی برای رسیدن فقه به تراز حل مسائل جامعه و حکمرانی پرداخته و به اداره نظام اجتماعی در چارچوب شریعت اسلامی توجه می‌شود تا فقه به ظرفیت پاسخ‌گویی به نیازهای انسان در شئون مختلف اجتماعی برسد، همان‌طور که شأن شریعت اینگونه است؛ «خدای تبارک و تعالی به وسیله رسول اکرم ﷺ قوانینی فرستاد که انسان از عظمت آنها به شگفت می‌آید. برای همه امور، قانون و آداب آورده است. برای انسان پیش از آنکه نطفه‌اش منعقد شود تا پس از آنکه به گور می‌رود، قانون وضع کرده است. همان‌طور که برای وظایف عبادی قانون دارد، برای امور اجتماعی و حکومتی قانون و راه و رسم دارد» (موسوی خمینی، ۱۳۸۳، ص ۱۲).

اصول فقه حکومتی به تنظیم و تبیین قواعد استنباطی جدید برای پاسخ‌گویی به مسائل امروزی جامعه اسلامی می‌پردازد. این قواعد بر اساس مبانی و مقاصد شریعت و در جهت تدوین نظامی جامع برای اداره حکومت، توسعه می‌یابد. در این راستا، مسئولیت اصول فقه حکومتی کمک به فرایند استنباط، فراتر از رسیدگی به مسائل فردی بوده و به استنباط اصولی می‌پردازد که فقه بتواند از مجرای آن پاسخگوی اموری چون «تعیین حقوق انسان‌ها در جامعه اسلامی، شامل حقوق حیات، معیشت، آزادی مشروع، مسکن، آموزش، بهداشت، برخورداری از عدالت و...»، «موضوعاتی چون التزام به قانون»، «پرداخت حقوق مالی شرعی برای تأمین منابع مالی حکومت»، «حمایت از حکومت دینی در راستای مشارکت در دفاع از امنیت ملی»، «احیای امر به معروف و نهی از منکر به عنوان وظیفه‌ای عمومی در تحقق نظام اجتماعی مطلوب»، «ممانعت از تمرکز بی‌رویه ثروت در دست یک گروه خاص با احکامی مانند زکات، خمس و وقف به صورت سازوکارهای عملیاتی برای تنظیم نظام اقتصادی»، «تعیین حدود اختیارات ولی فقیه در موارد خاص، مانند ضرورت‌ها، مصالح عمومی و شرایط بحران» یا «تبیین تکالیف شهروندان از جمله التزام به قانون، مسئولیت اجتماعی و مشارکت در امور عمومی و...» باشد.

بر این اساس، اصول فقه حکومتی را باید سطح متکامل از اصول فقه غیرحکومتی دانست، و مباحث فردی نیز گرچه در لایه‌های پیشین اصول فقه، مورد بحث قرار گرفته است، لکن اصول فقه در فرایند تحول، ناظر به نیازهای روزآمد و متناسب با موضوعات و مسائل حکومتی، به مباحثی در چارچوب سطح کلان اداره جامعه می‌پردازد.

#### ۲-۴. تمایز به اعتبار غایات

اصول فقه حکومتی و غیرحکومتی از منظر اهداف و غایات تفاوت‌های اساسی دارند؛ چراکه هر یک هدف خاصی را دنبال می‌کنند و بر اساس مأموریت و کارویژه‌های خود به تحلیل مسائل دینی روی می‌آورند. اصلی‌ترین غایت اصول فقه غیرحکومتی به‌عنوان دانش قواعد استنباط احکام فردی، تبیین مبانی، قواعد و روش‌های استنباط احکام شرعی مرتبط با رفتارهای مؤمنان در عرصه احوالات شخصیه یا امور عبادی مکلفان است. محوریت اصول فقه در این رویکرد، بر تدوین و تبیین ضوابط فهم نصوص دینی و شیوه صحیح استنباط احکام شرعی در امور فردی و عبادی است، و طبعاً فقیه بر اساس این قواعد، خواهد توانست احکام مربوط به رفتارهای فردی، عبادات و تکالیف خصوصی مکلفان را از منابع دینی استخراج کند.

این در حالی است که اصول فقه حکومتی، به‌عنوان زیربنای دستیابی به فقه حکومتی، به اقتضائات و نیازهای جامعه مسلمان در سطح کلان توجه دارد. این اصول بر اساس نیاز به مدیریت اجتماعی و تحقق حکومت دینی شکل گرفته است و منافع و مصالح عمومی جامعه نقشی محوری در آن دارد.

بر این اساس، اصول فقه حکومتی با توجه به ویژگی‌هایی چون زمان و مکان، و اقتضائات مصلحت عمومی، ممکن است احکام را از سطح امور فردی، به احکامی شرعی در تراز اداره نظام سیاسی و هماهنگ با تغییرات و تحولات اجتماعی و سیاسی تغییر دهد.

طبیعی است مسیر دستیابی به غایات اصول فقه حکومتی و اصول فقه غیرحکومتی به دلیل تفاوت در رویکرد، محمول، نظام مسائل و کاربردشان به صورت کاملاً متفاوت طراحی و پی‌ریزی می‌شود.

درواقع اصول فقه حکومتی به دلیل گستره کلان‌تر و هدف‌گذاری برای مدیریت جامعه، نیازمند طراحی ساختاری پیچیده‌تر است. این اصول توانایی پیاده‌سازی نظام‌های کلان اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی را در سطح اداره جامعه خواهند داشت؛ «حکومت در نظر مجتهد واقعی، فلسفه عملی تمام فقه در تمامی زوایای زندگی بشر است... هدف اساسی این است که ما چگونه می‌خواهیم اصول محکم فقه را در عمل فرد و جامعه پیاده کنیم و بتوانیم برای معضلات جواب داشته باشیم» (موسوی خمینی، ۱۳۸۷، ج ۲۱، ص ۱۸۹).

#### ۲-۵. تمایز به اعتبار تطور تاریخی

تحول در دانش‌ها امری طبیعی و درعین‌حال ضروری است و ماندگاری هر علم و پاسخ‌گویی به نیازهای جدید مستلزم هماهنگی با شرایط و مقتضیات روز است. طبعاً علم اصول فقه نیز از این قاعده مستثنا نیست؛ زیرا با وجود اینکه در این علم، همواره بر مسائل فردی مؤمنان تأکید شده است، اما این علم در طول تاریخ دستخوش تغییرات گسترده‌ای

شده و مسائل و مباحث زیادی به آن، ضمیمه شده است. لکن با توجه به تغییرات و تحولات بسیار زیادی که در جامعه صورت پذیرفته است و مطابق آن، فقه در جایگاه زعامت و تصمیم‌گیری نسبت به عرصه کلان جامعه قرار گرفته است، رویکرد غیرحکومتی از اصول فقه امروزه نمی‌تواند پاسخگوی نیازهای پیچیده جوامع مدرن، به‌خصوص در جایگاه تدبیر فقه نسبت به اداره شئون حکومت باشد. بر همین اساس، در عصر کنونی که بسیاری از مسائل دینی در قالب حکومت اسلامی مطرح می‌شود، نیاز به تدوین اصولی است که بتواند پاسخگوی نیازهای فقه در تراز اداره حکومت و مطابق با اقتضائات انقلاب اسلامی باشد.

از ویژگی‌های بارز علم اصول فقه، ماهیت طریقی آن است؛ یعنی هدف این علم، ارائه روش‌ها و ابزارهایی برای استنباط احکام شرعی از منابع دینی است؛ «علم اصول، علم به قواعد فراهم‌شده برای استنباط احکام شرعی فرعی است» (میرزای قمی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۵). به همین دلیل، این دانش در ذات خود دارای پویایی و انعطاف است و می‌تواند پیوسته در مقیاس مورد نیاز به استنباط، تحول پیدا کند. درواقع علم اصول فقه، به‌عنوان دانشی که وظیفه سامان‌دهی روش‌های استنباط احکام شرعی را بر عهده دارد، ابتدا در دوران حضور امامان معصوم علیهم‌السلام پایه‌گذاری شد. با ورود به عصر غیبت و فقدان دسترسی مستقیم به امام معصوم، نیاز به توسعه اصول فقه به‌عنوان ابزار استنباط بیشتر احساس شد و علم اصول فقه به تدریج گستردگی بیشتری پیدا کرد. باین‌حال، تمرکز اصول فقه تا قرن‌ها عمدتاً بر حل مسائل فردی و عبادی باقی ماند و با شکل‌گیری انقلاب اسلامی، نیاز به تحول در ساختار فقه در مقیاس حکومتی و اداره جامعه بیش از پیش احساس شد؛ «در تاریخ شیعه حرکت اجتهاد بیشتر به سوی حالت فردی بوده است و مجتهد در هنگام استنباط حکم شرعی در ذهن خود حالت فردی مکلف را تصور می‌کند که می‌خواهد زندگی فردی خود را با اندیشه اسلامی همگام نماید» (صدر، ۱۴۱۷ق، ص ۱۸).

درک این حقیقت که حکومت اسلامی نیازمند قواعد و سازوکارهایی متناسب با اداره و سرپرستی جامعه است، سبب گسترش بحث‌ها پیرامون فقه حکومتی شد، هرچند در صحنه عملیاتی چندان نتوانست پیشرفت‌های قابل توجهی داشته باشد؛ چراکه اصول فقه مرتبط با آن هنوز سازمان‌دهی و تعریف نشده است؛ «دوران آیت‌الله بروجردی، امام خمینی، میرزای شیرازی و آفاضیه، زمان فوق تکامل علم است. باین‌حال، علم اصول... پالایش دیگری می‌خواهد و آن در گرو همت طلاب و فضلاء حوزه علمیه است» (سبحانی، ۱۳۹۳).

اصول فقه حکومتی در نقطه شکل‌گیری اولیه خود است، ازاین‌رو می‌توان گفت، هنوز وارد مرحله تکامل خود نشده است. ورود به این مرحله نیازمند برنامه‌ریزی و تلاش مستمر علمی است. بنابراین از حیث تطور تاریخی نیز اصول فقه غیرحکومتی و حکومتی در دو نقطه متمایز قرار دارند، هرچند از منظر می‌توان اصول فقه حکومتی را محصول استكمال اصول فقه مطلق برشمرد.

## ۲-۶. تمایز به اعتبار ملاک‌های تلفیقی

اصول فقه حکومتی و غیرحکومتی، همچنان که در ملاک‌های فردی ذکر شده، دارای تمایز محسوسی از یکدیگر بودند، به دنبال آن در ملاک‌های تلفیقی نیز تغایر قابل توجهی دارند. این تفاوت متکی بر فلسفه‌ای است که انسان را

نه تنها موجودی فردی، بلکه عضوی از یک ساختار اجتماعی کلان می‌بیند. در این رویکرد، مکلف تنها مسئول اجرای وظایف فردی نیست، بلکه تکلیف او بر اساس ظرفیت واقعی فقه شیعه، شامل مسئولیت نسبت به جامعه است؛ «کسی که در قوانین اسلام و قواعد آن تتبع کند، خواهد دانست که اسلام، دینی سیاسی - اجتماعی است و دستورات آن، منحصر به عبادات شرعی برای تکامل افراد و سعادت آخرت نمی‌باشد، بلکه بسیاری از احکام آن مرتبط با اداره جامعه و تنظیم اجتماع است» (بروجردی، ۱۳۶۲، ص ۵۲). این در حالی است که اصول فقه غیرحکومتی از منطقی فردگرایانه پیروی می‌کند که مکلف را به عنوان موجودی با وظایف معین در حوزه شخصی بررسی می‌کند.

بر این اساس، اصول فقه حکومتی و غیرحکومتی نه تنها در معیارهای فردی، بلکه در ساحت‌های ترکیبی نیز تفاوت‌های بنیادینی دارند. این تفاوت در مؤلفه‌هایی همچون موضوع، محمول، نظام مسائل، غایت و... ناشی از فلسفه بنیادین حاکم بر این دو رویکرد است.

جدول تفاوت اصول فقه حکومتی و غیرحکومتی از حیث موضوع، محمول، نظام مسائل، غایات و سیر تطوری تاریخی

| حوزه مقایسه      | اصول فقه حکومتی                                                              | اصول فقه غیرحکومتی                                             |
|------------------|------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------|
| موضوع            | قواعد و اصول کلی برای استنباط احکام مرتبط با مدیریت جامعه و نظام‌سازی اسلامی | قواعد و اصول کلی برای استنباط احکام عبادی و فردی               |
| محمول            | مصلحت عمومی، عدالت اجتماعی، اداره امور جامعه، تأمین نظامات کلان              | تکلیف فردی، رعایت تقوا، مصالح شخصی افراد                       |
| نظام مسائل       | طراحی و تنظیم نظام اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی بر اساس شریعت اسلامی     | رفع شبهات فردی و تبیین دقیق احکام عبادی، معاملات فردی و عبادات |
| غایات            | تحقق حاکمیت الهی، عدالت اجتماعی و نظام‌سازی                                  | قرب الهی، رشد معنوی فردی، تهذیب شخصی                           |
| سیر تطوری تاریخی | تحول و گسترش در دوران معاصر با شکل‌گیری انقلاب اسلامی                        | حرکت در مسیری تطوری از عصر حضور تا امروز                       |

## نتیجه‌گیری

تمایز علوم بر اساس مجموعه‌ای از عوامل مختلف، مانند موضوع، محمول، غرض، اعتبار و مقبولیت شکل می‌گیرد. این عوامل، به صورت منفرد و جداگانه نمی‌توانند تمایز علوم را توجیه کنند، بلکه تعامل و هم‌افزایی این عوامل است که ماهیت یک علم و تمایز آن نسبت به دیگر علوم را مشخص می‌سازد. علم، مقوله‌ای چندبعدی است که عوامل مختلفی در شکل‌گیری و تمایز آن نقش دارند. بنابراین نمی‌توان تمایز علوم را صرفاً به یک عامل خاص، مانند موضوع، محمول یا غرض محدود کرد، بلکه وجود ترکیب و تعامل میان عناصر مختلف علمی، هویت مستقل یک علم را به وجود می‌آورد. در این چارچوب، اصول فقه حکومتی به عنوان یک گرایش جدید در دانش اصول فقه، تفاوت‌های بنیادین و تمایزات عمیقی نسبت به اصول فقه غیرحکومتی دارد. با این حال، با وجود تمایزات بنیادین، اصول فقه حکومتی، همچنان رابطه نزدیکی با اصول فقه مصطلح دارد و صورت متکامل از آن به شمار می‌رود. این نقش نشان‌دهنده پیوند عمیق این دو رویکرد است.

## منابع

- آخوندخرسانی، محمدکاظم (۱۴۱۳ق). *کفایة الاصول*. قم: لقمان.
- آصفی، محمد مهدی (۱۳۸۴). *الاجتهاد و الحیاة*. قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.
- اصفهانى، محمدحسین (۱۴۰۴ق). *الفصول الغریبه فی الاصول الفقهیه*. قم: دار احیاء العلوم الاسلامیه.
- بروجردی، سیدحسین (۱۳۶۲). *البدر الزاهر*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- بروجردی، سیدحسین (۱۴۱۵ق). *نهایة الاصول*. تهران: تفکر.
- تفتازانی، مسعود بن عمر (۱۴۱۲ق). *الحاشیة علی تہذیب المنطق*. قم: جامعه مدرسین.
- خمینی، سیدمصطفی (۱۳۸۶). *تحریرات فی الاصول*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- خوئی، سیدابوالقاسم (۱۴۲۲ق). *مصباح الاصول*. قم: داوری.
- رہبر معظم انقلاب (۱۳۹۷/۰۲/۱۴). *پیام بہ ہمایش بین المللی یکصدمین سالگشت بازتأسیس حوزه علمیہ قم*. در: Khamenei.ir.
- سبحانی، جعفر (۱۳۹۳). *بازخوانی دیدگاه بزرگان در باب اصول فقه*. در: news.iict.ac.ir.
- صدر، سیدمحمدباقر (۱۳۷۹). *المعالم الجدیدہ للاصول*. قم: مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیة للشہید الصدر.
- صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۱۷ق). *الاتجاهات المستقبلیة لحركة الاجتهاد*. قم: فقه اهل البيت.
- طاهری، مهدی (۱۳۹۸). *تأملی در منطق حاکم بر روش شناسی فقه سیاسی*. معرفت سیاسی، ۱ (۱۱)، ۲۰-۵.
- فاتحی نیا، مهدی (۱۴۰۳). *تفسیر سیاسی امام خمینی علیه السلام از انانیت و رسالت انبیای الہی در قرآن*. معرفت سیاسی، ۲ (۱۵)، ۳۳-۳۶.
- فاضل لنکرانی، محمد (۱۳۸۸). *دراسات فی الاصول*. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیہم السلام.
- مظاہری، ابوذر (۱۳۹۲). *بررسی آینده انقلاب اسلامی بر اساس سه پیش بینی استحالہ، مہار و تکامل*. معرفت سیاسی، ۱ (۵)، ۸۴-۶۱.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۵). *دائرة المعارف فقه مقارن*. قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب علیہ السلام.
- موسوی خمینی، روح الله (۱۳۸۲). *مناہج الوصول الی علم الاصول*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- موسوی خمینی، روح الله (۱۳۸۳). *ولایت فقیہ*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- موسوی خمینی، روح الله (۱۳۸۷). *تنقیح الاصول*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- میرزای قمی، ابوالقاسم (۱۳۷۸). *قوانین الاصول*. تهران: مکتبہ العلمیہ الاسلامیہ.



## The Moral Function of the Clericalism in Social Engineering from the Perspective of Shahīd Bihishtī

**Danial Yarahmadi**  / MA in Political Science, Faculty of Law and Political Science, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran.

[danialyarahmadi135@gmail.com](mailto:danialyarahmadi135@gmail.com)

**Received:** 2025/12/03 - **Accepted:** 2026/02/09

### Abstract

In the social thought of Islam, there is a central question: how is moral order formed, and which institution is capable of organizing and safeguarding it at the collective level? Previous studies have mostly focused on the political-jurisprudential analysis of the clergy or the rhetorical representation of ethics; hence, the institutional and functional mechanisms of ethics in Shahīd Bihishtī's intellectual system-especially its relationship with social engineering-remain ambiguous. Aiming to reconstruct these mechanisms, this research employs a qualitative-interpretive approach and directed content analysis. The theoretical framework is based on three levels: philosophical-ontological, sociological, and functional-systemic. To measure the functional distinction of ethical components within Shahīd Bihishtī's guidance logic, the Semantic Differential model (Osgood) is utilized. The findings indicate that, in Shahīd Bihishtī's view, the clergy serve as a "living mechanism of moral making" which, through practical role-modeling, normative regulation, and the reproduction of symbolic capital, provides the groundwork for monotheistic social engineering and the sustainability of an exemplary Islamic society.

**Keywords:** Shahīd Bihishtī, Ethics, Functional Ethics, Clericalism, Society.

## کارکرد اخلاقی روحانیت در مهندسی اجتماع از منظر شهید بهشتی

دانیال یاراحمدی  / کارشناس ارشد علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.  
danialyarahmadi135@gmail.com

دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۱۲ - پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲۰

### چکیده

در اندیشهٔ اجتماعی اسلام، پرسشی محوری قرار دارد: نظم اخلاقی چگونه شکل می‌گیرد و کدام نهاد توان سامان‌دهی و مراقبت از آن را در سطح جمعی دارد. پژوهش‌های پیشین بیشتر به تحلیل سیاسی - فقهی روحانیت یا بازنمایی خطابی اخلاق پرداخته‌اند؛ از این‌رو سازوکارهای نهادی و کارکردی اخلاق در منظومهٔ فکری شهید بهشتی، به‌ویژه نسبت آن با مهندسی اجتماع، همچنان مبهم است. این پژوهش با هدف بازسازی این سازوکارها، از رویکرد کیفی - تفسیری و تحلیل مضمون هدایت‌شده بهره می‌گیرد. چارچوب نظری بر سه سطح فلسفی - هستی‌شناختی، جامعه‌شناختی و کارکردی - سیستمی استوار است و برای سنجش تمایز کارکردی مؤلفه‌های اخلاقی در منطق هدایت شهید بهشتی، از مدل افتراق معنایی (Osgood) استفاده می‌شود. یافته‌ها نشان می‌دهد روحانیت در نگاه شهید بهشتی «مکانیسم زنده اخلاق‌سازی» است که از طریق الگوپردازی عملی، تنظیم هنجاری و بازتولید سرمایه نمادین، زمینه مهندسی اجتماعی توحیدی و پایداری جامعهٔ نمونهٔ اسلامی را فراهم می‌کند.

**کلیدواژه‌ها:** شهید بهشتی، اخلاق، اخلاق کارکردی، روحانیت، اجتماع.

## مقدمه

در سنت اندیشه اجتماعی اسلام، یکی از بنیادی‌ترین پرسش‌ها این است که «نظام اخلاقی» چگونه در جامعه نهادینه می‌شود و چه نهادی مسئول طراحی، نگهداشت و تنظیم آن است. شهید آیت‌الله دکتر بهشتی، با نگاهی فلسفی - اجتماعی و با تکیه بر قرآن، سنت، فلسفه اسلامی و جامعه‌شناسی مدرن، برای این پرسش پاسخی متفاوت ارائه می‌کند. اخلاق در جامعه اسلامی نه یک توصیه فرهنگی یا کنش فردی فضیلت‌گرایانه، بلکه «ساختار محوری مهندسی اجتماع» است؛ و نهاد روحانیت، محور این مهندسی است. در اندیشه شهید آیت‌الله بهشتی، اخلاق نه یک لایه افزوده بر زیست دینی، بلکه صورت بنیادین نحوه بودن انسان در اجتماع است. در این منطق، هدایت نه انتقال مفهوم است و نه صرف ارشاد، بلکه ظهور یک «رابطه اخلاقی» میان گوینده و مخاطب می‌باشد؛ رابطه‌ای که در آن امانت معنا، صدق در نیت و انسجام میان گفتار و فعل، شرط امکان اثرگذاری است. از همین جاست که شهید بهشتی روحانیت را «صاحب نقش» می‌بیند، نه به اعتبار جایگاه نهادی، بلکه به دلیل اینکه حامل سستی است که معنا در آن از طریق «وجود» منتقل می‌شود، نه تنها از طریق گفتار. با وجود جایگاه تعیین‌کننده شهید بهشتی در نظریه اجتماعی اسلامی و کثرت آثار شرحی درباره اندیشه‌های ایشان، پژوهش‌های پیشین عمدتاً بر جنبه‌های فقهی - سیاسی (مانند نسبت شریعت و قانون، مردم‌سالاری دینی و ولایت فقیه) یا مباحث ولایت و رهبری در سطحی هنجاری تمرکز داشته‌اند. در این میان، ساختار کارکردی - اخلاقی روحانیت در منظومه فکری شهید بهشتی، به مثابه نهادی میانجی در مهندسی اجتماع و حامل کارکردهای هنجاری - سیستمی، به طور مستقیم و نظام‌مند بررسی نشده است. این پژوهش درصدد جبران این خلأ می‌باشد. از این رو سؤال اصلی ما این است که کارکرد اخلاقی روحانیت در اندیشه شهید بهشتی چگونه و بر اساس چه سازوکارهایی منجر به مهندسی اجتماع می‌شود؟ به منظور سامان‌دهی این پژوهش و یکپارچه‌سازی آن در چارچوب نظری پژوهش، مؤلفه‌های هر سطح در قالب یک جدول ساختاریافته صورت‌بندی می‌شوند. این جداول امکان می‌دهند مبانی فلسفی، شاخص‌های جامعه‌شناختی و کارکردهای سیستمی مرتبط با نقش اخلاقی روحانیت به شیوه‌ای منظم، قابل مقایسه و منسجم ارائه شوند.

چارچوب نظری سه سطحی تبیین «کارکرد اخلاقی روحانیت» در مهندسی اجتماع

| مبنای نظری              | توضیح علمی                                                                                                                                                                                                        | مصادیق عملی                                                             | نقش نظری در پژوهش حاضر                                                                                                        |
|-------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| سطح فلسفی - هستی‌شناختی | در این سطح، منظومه فکری شهید بهشتی بر واقع‌گرایی اخلاقی و غایت‌مندی اجتماع استوار است؛ اخلاق حقیقتی عینی و جهت‌دهنده تلقی می‌شود و حیات اجتماعی سالم تنها در نسبت با آن قابل تحقق است<br>(Dagli, 2024, p.92-103). | تلقی عینی از خیر و شر؛ غایت‌مندی ساخت اجتماعی؛ ضرورت پیوند اخلاقی و نظم | فراهم‌سازی بنیان فلسفی برای اینکه «کارکرد اخلاقی روحانیت» نه یک نقش اعتباری، بلکه بخشی از ساختار واقعی نظم اجتماعی فهمیده شود |

| مبنای نظری           | توضیح علمی                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          | مصادیق عملی                                                                              | نقش نظری در پژوهش حاضر                                                                                                |
|----------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| سطح جامعه‌شناختی     | در این سطح، تحلیل مبتنی بر سرمایه نمادین و سازوکارهای بازشناسی اجتماعی است؛ جایگاه روحانیت محصول انباشت اعتبار اخلاقی، توان معنابخشی و نقشی است که در تثبیت هنجارهای جمعی ایفا می‌کند (Bourdieu, 1991, p.72-76؛ Honneth, 2007, p.95-101).                                                                                                           | سرمایه نمادین؛ اعتبار اخلاقی؛ تنظیم هنجارهای جمعی؛ بازشناسی و مشروعیت اجتماعی            | ارائه منطق جامعه‌شناختی برای توضیح اینکه چرا نقش اخلاقی روحانیت در سطح اجتماعی پایدار، مؤثر و هنجارساز تلقی می‌شود    |
| سطح کارکردی - سیستمی | در این سطح، اخلاق به‌مثابه یک سازوکار عملیاتی در نظام اجتماعی تحلیل می‌شود. با بهره‌گیری از مدل AGIL پارسونز، نقش روحانیت به‌عنوان نهاد هدایت، تنظیم و بازتولید خلاق در زیرنظام‌های اجتماعی تبیین می‌گردد (Parsons, 1951). جزئیات سازوکارهای این سطح، از جمله نحوه تحقق کارکردهای هدایت، تنظیم و بازتولید، در جدول بعد به‌صورت تفصیلی تشریح می‌شود. | هدایت اخلاقی؛ تنظیم هنجاری؛ انسجام اجتماعی؛ بازتولید الگوهای ارزشی؛ مهندسی اخلاقی اجتماع | صورت‌بندی «کارکرد اخلاقی روحانیت» به‌عنوان یک مکانیسم سیستمی فعال در مهندسی اجتماع و تضمین پایداری نظم اجتماعی توحیدی |

چارچوب نظری مدل AGIL پارسونز پژوهش

| معیار نظری                        | توضیح علمی                                                                       | مصادیق عملی                                                 | نقش نظری در پژوهش حاضر                                                                                                          |
|-----------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| A – Adaptation                    | توانایی نظام برای سازگاری با محیط، مدیریت منابع، پاسخ به نیازها و فشارهای بیرونی | اقتصاد، نهادهای رفاهی، سیاست‌های توزیع منابع، مهارت‌های بقا | صورت‌بندی کارکردی این سطح نشان می‌دهد که چرا «استقلال اخلاقی» پیش‌شرط بقا و اثربخشی نقش اخلاقی روحانیت در جامعه متغیر امروز است |
| G – Goal Attainment               | تعیین اهداف جمعی و تخصیص انرژی / قدرت برای رسیدن به آنها                         | دولت، رهبری سیاسی، ساختار تصمیم‌گیری                        | این کارکرد نشان می‌دهد که چرا دستگاه اخلاقی بهشتی، کنش روحانی را به‌سوی تعریف و تثبیت غایت‌های اخلاقی هدایت می‌کند              |
| I – Integration                   | تنظیم روابط میان اجزا؛ جلوگیری از تعارض؛ ایجاد همبستگی و اعتماد                  | حقوق، اخلاق، نظام قضایی، فرهنگ هنجاری، آموزش                | این سطح توضیح می‌دهد که چگونه سازوکارهای اخلاقی شهید بهشتی ظرفیت نظام برای ایجاد پیوندهای اخلاقی پایدار را فعال می‌کنند         |
| L – Latency / Pattern Maintenance | تولید و بازتولید ارزش‌ها، هنجارها و معانی فرهنگی                                 | آموزش دینی، خانواده، نهادهای معنایی - فرهنگی.               | این سطح نشان می‌دهد که چگونه هنجارهای اخلاقی در دستگاه شهید بهشتی پایدار می‌مانند                                               |

این پژوهش دارای رویکردی چندسطحی است، اما سطح کارکردی - سیستمی محور تحلیل اصلی را تشکیل می‌دهد. دو سطح فلسفی - هستی‌شناختی و جامعه‌شناختی نقش پیش‌فرض‌های نظری را ایفا می‌کنند؛ به این معنا که اولی جهت‌گیری‌های ارزشی و معناشناختی (واقع‌گرایی اخلاقی) و دومی منطق اجتماعی جایگاه روحانیت (سرمایه نمادین و مشروعیت اخلاقی) را تبیین می‌کند. این سطوح بستر مفهومی لازم را فراهم می‌سازند تا در سطح کارکردی - سیستمی نشان داده شود روحانیت، به عنوان نهادی اخلاقی، چگونه از طریق کارکردهای هدایت، تنظیم و بازتولید اخلاق اجتماعی در «مهندسی اجتماع» و پایداری نظم اخلاقی جامعه ایفای نقش می‌کند.

در کنار این مهم، اتکای منظومه فکری شهید بهشتی به هنجارهای قرآنی نیز بُعدی بنیادین دارد؛ زیرا قرآن منبع نخستین مشروعیت اخلاقی و جهت‌دهی هنجاری در نظم اجتماعی مطلوب اوست. از این منظر، کارکرد اخلاقی روحانیت ترجمان اجتماعی این هنجارهای قرآنی است و پیوند میان مبانی هستی‌شناختی و سازوکارهای جامعه‌شناختی را در مدل پژوهش حاضر تکمیل می‌کند. در امتداد این سه سطح، پژوهش برای سنجش نسبت میان «سخن، عمل، رفتار و معاشرت» در دستگاه اخلاقی بهشتی، از مدل اقتراح معنایی (Osgood) استفاده می‌کند. این مدل با ارزیابی مفاهیم بر اساس سه بُعد ارزش‌دوری (Evaluation)، قدرت کنشی (Potency) و پویایی رفتاری (Activity) امکان می‌دهد وزن معنایی و کارکردی هر مؤلفه اخلاقی تعیین شود و تمایز جایگاه «عمل» نسبت به «سخن» در منطق هدایت شهید بهشتی به صورت روشمند آشکار گردد (Osgood Suci & Tannenbaum, 1957, p.36-43). بدین ترتیب چارچوب نظری نه تنها سطوح فلسفی، اجتماعی و کارکردی را دربر می‌گیرد، بلکه بر پایه یک مدل سنجش‌پذیر تحلیل معنایی نیز استحکام یافته است. این پژوهش از نوع کیفی - تفسیری است و با رویکرد تحلیل مضمون هدایت‌شده انجام شده است. داده‌های اصلی از آثار مکتوب و گفتاری شهید بهشتی استخراج گردید. روند تحلیل در سه مرحله سامان یافت: اول. گردآوری و انتخاب متون؛ تمام منابع معتبر مرتبط گردآوری و پس از پالایش، به عنوان بدنه داده انتخاب شد. دوم. کدگذاری و تحلیل مضمون؛ واحدهای معنایی مرتبط با مؤلفه‌های اخلاقی و نهادی با روش کدگذاری باز و محوری استخراج شد و تحلیل مضمون به صورت هدایت‌شده و مبتنی بر پرسش اصلی پیش رفت تا شبکه مفاهیم اخلاقی و نهادی بازسازی شود. سوم. سامان‌دهی شبکه مفاهیم؛ مضامین در چارچوب سه‌سطحی نظری تنظیم شدند تا سازوکارهای اخلاقی در منظومه فکری شهید بهشتی آشکار گردد.

اعتبار تحلیل با روش «مقایسه درون‌متنی»، «بررسی همپوشانی مفهومی» و تطبیق با متون ثانویه در حوزه اخلاق اسلامی و جامعه‌شناسی دین تضمین شده است.

## ۱. تجسد عینی اخلاق در الگوی جامعه نمونه اسلامی

از منظر شهید بهشتی، ایدئال و هدف اساسی از تلاش‌های اجتماعی، تحقق «جامعه نمونه اسلامی» است؛ جامعه‌ای که در آن اسلام و تعالیم خالص، همه‌جانبه و پویای آن، محور زندگی فردی، خانوادگی و اجتماعی در تمامی عرصه‌های فرهنگی، اقتصادی، سیاسی، اخلاقی و عبادی قرار می‌گیرد (بهشتی، ۱۳۹۶، ص ۵۰).

انسان فطرتاً به سمت زندگی اجتماعی کشش دارد و فطرت انسان او را به سمت این زندگی هدایت می‌کند (شاه‌منصوری و محمدی‌منفرد، ۱۴۰۴، ص ۷۹). تبیین بنیادین شهید بهشتی از غایت جامعه اسلامی به‌مثابه تجسد عینی اخلاق و ایمان در کل نظام اجتماعی است. شهید بهشتی از اسلام انتزاعی سخن نمی‌گوید، بلکه از اسلام به‌مثابه نظام زیست تمام‌عیار حرف می‌زند، نظامی که اخلاق، عبادت، سیاست، اقتصاد و فرهنگ در آن درهم‌تنیده‌اند. در سطح فلسفی، گزاره شهید بهشتی را باید بیان یک غایت‌شناسی اجتماعی بر پایه وحدت وجودی ارزش و نظام دانست. او از «جامعه نمونه اسلامی» سخن می‌گوید، نه به‌عنوان آرمان سیاسی، بلکه به‌مثابه تحقق عملی فلسفه توحید در ساختار جامعه. در این نگاه، ارزش (خیر، حق، عدالت) تنها در آگاهی فردی نیست، بلکه باید «در جهان عمل» تجسد یابد. شهید بهشتی در اینجا به نوعی هستی‌شناسی اخلاقی می‌رسد، هستی‌شناسی اخلاقی به این معناست که اخلاق در اندیشه شهید بهشتی واجد واقعیت عینی و اجتماعی است و تحقق آن مستلزم نهادینه شدن در ساختارها و نظام کنش جمعی است، نه صرفاً التزام فردی.

اتحاد اخلاق و هستی اجتماعی در این بیان، یادآور دیدگاه هانس یوآس است. آنجا که می‌گوید: ارزش‌ها در «تجربه زیسته خلاق» متولد می‌شوند (Joas, 2013, p.88). شهید بهشتی نیز به تجربه زیسته اسلامی می‌اندیشد؛ جایی که توحید در رفتار و ساختار نهادینه می‌شود. باین‌حال، تفاوت معرفتی بنیادین این دو رویکرد در این است که در اندیشه یوآس، تجربه زیسته خلاق خاستگاه و مولد ارزش‌ها تلقی می‌شود، حال آنکه در اندیشه شهید بهشتی، ارزش‌ها دارای منشأ الهی و پیشینی‌اند و تجربه زیسته اسلامی صرفاً ساحت تحقق، تجسد و درونی‌سازی آنها در حیات فردی و نهادی است. از این منظر، شهید بهشتی نه از تولید اجتماعی اخلاق، بلکه از نهادینه شدن توحید در رفتار، ساختار و نظام اجتماعی سخن می‌گوید. جایی که اخلاق و سیاست دو ساحت منفک نیستند، بلکه اخلاق جان نظام و نظام، ظرف تحقق اخلاق الهی است. نهادهای فرهنگی و دینی باید الگوی ارزش را درونی کنند تا نظام بتواند پایدار بماند (Parsons, 1951, p.548-549). جامعه نمونه اسلامی از دید جامعه‌شناسی، نظامی است که در آن اخلاق و نظم نهادی در یک رابطه هم‌زیست قرار دارند؛ هرچه اخلاق ژرف‌تر درونی شود، انسجام ساختار اجتماعی قوی‌تر می‌گردد و درست در همین نقطه است که ضرورت بنیان‌های قرآنی و تفسیری این مدل روشن می‌شود؛ بنیان‌هایی که در جدول زیر به صورت مستند آمده، دسته‌بندی و ارائه شده‌اند.

صورت‌بندی قرآنی - تفسیری مفاهیم جامعه نمونه اسلامی

| مفهوم                  | شاهد قرآنی                  | شاهد تفسیری                                                                                                                                                                                                                                    | توضیح پژوهشی                                                                                                   |
|------------------------|-----------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| جامعه نمونه / امت الگو | بقره: ۱۴۳؛<br>آل عمران: ۱۱۰ | «وسط یعنی برگزیده؛ و امت وسط، شاهد و الگوی دیگران است» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۴). «وسط یعنی عدل و برتری اخلاقی که معیار دیگران است». «امت وسط همان جامعه عادل و برتر اخلاقی است که مالا دآوری سایرین قرار می‌گیرد» (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۴۵۹) | مفهوم قرآنی «امت وسط» از نظر تفاسیر برابر با «جامعه الگو» است؛ صورت‌بندی بهشتی توسعه جامعه‌شناختی همین معناست. |

## کارکرد اخلاقی روحانیت در مهندسی اجتماع از منظر شهید بهشتی ♦ ۱۰۵

| مفهوم                                   | شاهد قرآنی              | شاهد تفسیری                                                                                                                                                         | توضیح پژوهشی                                                                                           |
|-----------------------------------------|-------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| اتحاد اخلاق و ساختار اجتماعی            | حدید: ۲۵؛ مائد: ۲       | «عدالت و احسان از چیزهایی اند که نظام اجتماع بر آنها استوار است» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۳۵۳).                                                                     | علامه اخلاق را عنصر «قوام اجتماع» می‌داند؛ دقیقاً منطبق با نظریه شهید بهشتی درباره تجسد اجتماعی اخلاق. |
| درونی سازی ارزش‌ها                      | عنکبوت: ۴۵              | «نماز بازمی‌دارد؛ زیرا ملکه‌ای نفسانی می‌سازد که انسان را از زشتی‌ها بازمی‌دارد» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۲۷۶)                                                      | عبادت سازوکار تربیت اخلاقی-اجتماعی است؛ همان منطق شهید بهشتی درباره نهادینه‌سازی ایمان.                |
| ایمان به‌مثابه کنش اجتماعی              | توبه: ۷۱؛ حشر: ۹        | «ولایت و پیوند متقابل مؤمنان بر یکدیگر، بر اجتماعی‌بودن ایمان دلالت دارد» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۲۸۳)                                                              | ایمان یک نیروی اجتماعی است؛ کاملاً مطابق تحلیل تو که ایمان را پیشران ساختار اجتماعی می‌بیند.           |
| جذب قلوب / جاذبه اخلاقی                 | آل عمران: ۱۵۹؛ فصلت: ۳۴ | «نرمی و مدارا از عوامل اجتماع و پیوند دل‌هاست» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۳۴).<br>«نرمی عامل نفوذ اجتماعی و پیوند جمعی است» (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۲۱۳) | اخلاق نرم سازوکار انسجام اجتماعی است؛ هم‌سو با مفهوم «سرمایه نمادین اخلاقی» در تحلیل شهید بهشتی.       |
| تبلیغ بصیرت‌محور                        | یوسف: ۱۰۸               | «بصیرت در دعوت، همان معرفت یقینی است» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۱، ص ۳۴۶)                                                                                                 | تبلیغ دینی باید بر شناخت یقینی استوار باشد؛ شهید بهشتی آن را «تبلیغ مسئولانه» صورت‌بندی می‌کند.        |
| زیست‌نمونه / اسوه بودن                  | احزاب: ۲۱               | «اسوه یعنی نمونه و پیشوا در عمل» (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۷، ص ۱۴۲)                                                                                                          | در قرآن الگو بودن «عملی» است؛ شهید بهشتی همین را اساس تربیت اجتماعی جامعه اسلامی می‌گذارد.             |
| هدایت در برابر جهل / تذکر در برابر غفلت | مائده: ۱۶؛ طه: ۱۲۳      | «تذکر آگاه کردن غافل است؛ هدایت راهنمایی جاهل» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۲۱)                                                                                         | کاملاً برابر با تفکیک شهید بهشتی میان تذکر (رفع غفلت) و هدایت (رفع جهل)                                |

### ۱-۱. تطبیق دیدگاه قرآنی شهید بهشتی با آزمون کارکردی پارسونز

در سطح کارکردگرایی، گزاره شهید بهشتی درباره «جامعه نمونه اسلامی» را می‌توان به‌مثابه یک ادعای سیستمی درباره نحوه بقای نظم اجتماعی بر پایه اخلاق بازخوانی کرد؛ به‌گونه‌ای که اخلاق صرفاً یک امر هنجاری یا توصیه‌ای نیست، بلکه سازوکاری تنظیم‌گر است که از طریق نهادها، کنش‌ها و الگوهای رفتاری، کارکردهای اساسی نظام اجتماعی را هم‌بسته و متوازن می‌سازد، و از این منظر می‌توان این گزاره را در چارچوب مدل AGIL پارسونز آزمود:

آزمون گزاره شهید بهشتی با مدل AGIL پارسونز

| بُعد AGIL                         | معنای اجتماعی                  | نمود در گزاره شهید بهشتی                                 |
|-----------------------------------|--------------------------------|----------------------------------------------------------|
| A (Adaptation)                    | اتناباق با محیط و نیازهای مادی | جامعه اسلامی باید نظام اقتصادی سازگار و عادل داشته باشد. |
| G (Goal Attainment)               | هدف‌یابی و قدرت تصمیم‌گیرنده   | اسلام به‌عنوان نظام سیاسی و قدرت جهت‌دهنده.              |
| I (Integration)                   | انسجام و هماهنگی در روابط      | قانون و اخلاق در تعامل پایدار؛ پیوند ساختار با ارزش.     |
| L (Latency / Pattern Maintenance) | حفظ الگو و ارزش‌های فرهنگی     | تعالیم خالص اسلام به‌عنوان محور درونی و معنوی زندگی.     |

در این آزمون، جامعه نمونه اسلامی شهید بهشتی دقیقاً تمامی چهار کارکرد را پوشش می‌دهد. نیروهای اقتصادی و سیاسی (A و G) بدون محور اخلاقی و فرهنگی (I و L) از توازن خارج می‌شوند. بنابراین، نظام اسلامی موفق فقط زمانی کارکردی است که همه زیرمنظومه‌ها حول محور اخلاقی واحد عمل کنند. همان توازن کارکردی که پارسونز شرط بقای نظام می‌دانست. با استناد به بیان شهید بهشتی درباره «جامعه نمونه اسلامی» (بهشتی، ۱۳۹۶، ص ۵۰)، می‌توان گفت: ایشان حتی در سطح کارکردی نیز به جامعه به مثابه یک نظام باز می‌اندیشد؛ جامعه‌ای که در آن ارزش‌ها نه به صورت ذخایر ایستاده، بلکه به عنوان نیروهای محرک و پویای توسعه اجتماعی فهم می‌شوند («تعالیم متحرک اسلام»). این خصلت پویا دقیقاً همان چیزی است که پارسونز توصیف می‌کند: نظام زنده‌ای که از طریق بازتولید اخلاقی، خود را نگه می‌دارد. نهادها با وجدان جمعی توحیدی سامان می‌یابند، و نظام اجتماعی از طریق کارکرد هماهنگ میان ارزش و قدرت تداوم می‌یابد. در نتیجه، جامعه نمونه اسلامی در اندیشه شهید بهشتی، صورت تحقق یافته فلسفه اخلاق توحیدی در ساختار اجتماعی است؛ جامعه‌ای که در آن قدرت و قانون از دل ارزش اخلاقی مشروعیت می‌گیرند، فرهنگ و اقتصاد در امتداد عدالت معنا می‌یابند، و پایداری نظام تابع درونی‌سازی ایمان و معنویت است.

## ۲. صورت‌بندی اخلاقی - کارکردی مفهوم «ولایت» در اندیشه شهید بهشتی

مسئله ولاء و ولایت عبارت می‌شود از: پیوند تضامن و تعهد متقابل و مسئولیت مشترک متقابل میان اعضای یک حزب و دسته سیاسی و اجتماعی. به مقتضای این ولایت سیاسی و اجتماعی جدید که در دایره و چارچوب فعالیت سیاسی و اجتماعی اسلامی حزبی قرار می‌گرفت، نوعی پیوند تعهدآور متقابل میان اعضای حزب پدید می‌آمد. به حکم این پیوند، در حزب یا گروه، رهبری هست و اعضای که باید با انضباط کامل حزبی دنباله‌رو و پیرو این رهبر باشند. بنابراین، ولایت در اینجا همراه شد با یک مسئله بسیار حزبی و آن تبعیت و پیروی و دنباله‌روی شیعه علی<sup>علیه السلام</sup> بود، از علی<sup>علیه السلام</sup>؛ یعنی آن مسلمانان متعهدی که در دسته فعال پاک سیاسی و اجتماعی و اخلاقی و معنوی و همه‌جانبه علی<sup>علیه السلام</sup> قرار داشتند و نسبت به علی<sup>علیه السلام</sup> تعهد پیروی و تبعیت داشتند و علی<sup>علیه السلام</sup> هم نسبت به آنها تعهد امامت و پیشوایی و زمامداری و رهبری داشت. باز ملاحظه می‌کنید که مسئله ولایت، مسئله خیلی جدی‌ای است؛ خیلی جدی و در اوج! لازم می‌دانم خیلی فشرده در مورد اهمیت مسئله ولایت به این معنا که عرض کردم و ارتباط نزدیکی که این مسئله با سرنوشت امت اسلام داشت (بهشتی، ۱۴۰۰، ج ۴، ص ۱۵۸).

شهید بهشتی با بیان «تضامن و تعهد متقابل»، ولایت را از حالت فرمان‌برداری سیاسی صرف خارج می‌کند و وارد قلمرو رابطه وجودی انسان‌ها در نظام اخلاقی توحیدی می‌سازد. اخلاق به مثابه یکی از ابزارهای تحقق عدالت اجتماعی، زیربنای تحول عمیق در ابعاد فردی، اجتماعی و حکومتی جامعه است (صالحی، ۱۴۰۴، ص ۵۰). در این لایه، ولایت نوعی اصالت رابطه‌ای (Relational Ontology) را دارا می‌باشد. انسان در نسبت با دیگری معنا می‌یابد، نه در انزوای فردی. شهید بهشتی دقیقاً از ولایت به مثابه اتحاد وجودی مکلفان سخن می‌گوید.

در فلسفه اسلامی، این معنا ریشه در قاعده «تولی و تبری» دارد که نوعی پیوند فطری میان جهت حق و اراده انسانی ایجاد می‌کند؛ یعنی ولایت همان انگیزش هستی انسان برای پیوستن به خیر است (مطهری، ۱۳۵۵، ص ۵۸). شهید بهشتی در این بستر، ولایت را فرایندِ فاعلیت اخلاقی می‌داند: رهبر تنها زمانی ولیّ است که با عهد عمیق اخلاقی در برابر امت قرار گیرد؛ و امت نیز تنها هنگامی تابع است که اراده‌اش را با ایمان و عقل انتخابگر، به رهبر عادل بسپارد (Dagli, 2024, p.63). پس ولایت در سطح فلسفی در منطق شهید بهشتی، یعنی پیوند آزادانه اراده‌های مؤمن در مسیر خیر مشترک، نه سلطه بیرونی.

صورت‌بندی اخلاقی - کارکردی مفهوم «ولایت» در اندیشه شهید بهشتی

| مفاهیم کلیدی                       | تحلیل محتوا                                                                                                                                                                               | محور اخلاقی                                            |
|------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------|
| اعتماد - مسئولیت‌پذیری - پاسخ‌گویی | ولایت به‌مثابه پیمان اخلاقی دوطرفه بین رهبر و امت: رهبر متعهد به امامت و پیشوایی و امت متعهد به تبعیت و پیروی. این رابطه مبتنی بر اعتماد (Trust) و مسئولیت‌پذیری (Accountability) است     | تعهد متقابل<br>(Reciprocal Commitment)                 |
| ایثار - گذشت - وفاداری             | انضباط حزبی نه ابزار قدرت، بلکه تمرین اخلاقی ایثار و گذشت برای هدف مشترک. مشابه «اتوبیای تامس مور که قانون‌پذیری، شهروندی اخلاقی می‌سازد                                                  | انضباط حزبی به‌مثابه فضیلت جمعی<br>(Collective Virtue) |
| امانت‌داری - خدمت‌گزاری - تواضع    | رهبری برخاسته از ولایت، امانتدار اخلاقی امت است نه زمامدار تحکیم‌گر. (نهج البلاغه، نامه ۵۳)                                                                                               | ولایت به‌مثابه امانتداری<br>(Moral Trusteeship)        |
| عهد الهی - مسئولیت قدسی            | پیمان ولایی، بازتاب پیمان الهی بین خدا و انسان در قرآن است: «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ» (توبه: ۱۱۱). شکستن آن، خیانت به خداوند محسوب می‌شود | پشتوانه الهی تعهد<br>(Divine Covenant)                 |

## ۲-۱. ولایت به‌عنوان سرمایه اخلاقی جمعی

در این لایه، ولایت از جنس رابطه اجتماعی بازشناسی متقابل است. شهید بهشتی تصریح می‌کند که در حزب اسلامی، رابطه اعضا و رهبر، نوعی «تعهد متقابل» است؛ یعنی همان چیزی که هویت آن را پذیرش دیگری، به‌عنوان شریک مسئول در مسیر اخلاقی جمعی می‌نامد (Honnet, 1996, p.115). در جامعه‌ای که بر ولایت بنا می‌شود، سرمایه نمادین، نه ثروت یا قدرت فیزیکی، بلکه «اعتماد اخلاقی» است. بوردیو این را سرمایه نمادین مبتنی بر فرسایش خشونت می‌نامد: شبکه‌ای از وفاداری اخلاقی که بازتولید نهاد را ممکن می‌سازد (Bourdieu, 1986, p.250). در این معنا، ولایت تبدیل می‌شود به نیروی پیونددهنده جماعت مؤمن؛ هر عضو مسئول تربیت اخلاقی دیگری است. «امام» نماد جهت اخلاقی جمع است، نه فقط رأس فرمان‌دهی. اقتدار ولایی در نتیجه همان اقتدار بازشناسی جمعی و اعتماد نهادی است، امامت نه سلطه، بلکه فاعلیت مشترک خیر است.

## ۲-۲. نظام هدایتی و توازن اخلاقی ولایت

در سطح نهادی، ولایت برای شهید بهشتی ابزار تنظیم رابطه امت و رهبر است تا نظام تصمیم‌گیری اسلامی بر مدار اخلاق بماند. او ولایت را همراه با انضباط حزبی، تبعیت، و تعهد امامت متقابل قرار می‌دهد که اساساً

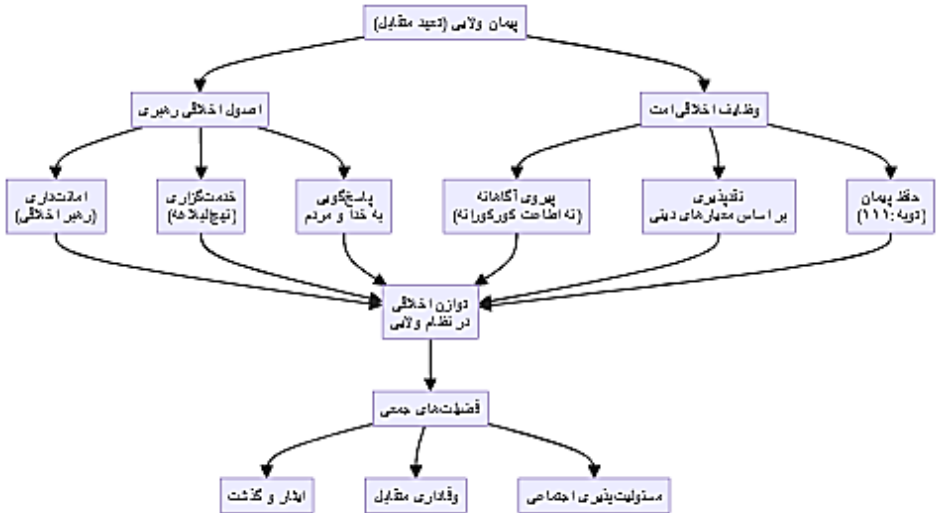
یک مدل نهادی اعتماد و پاسخ‌گویی اخلاقی است. بر اساس منطق کارکردگرایی اسلامی، ولایت، یعنی هماهنگی عقلانی وظایف:

- رهبر کارکرد هدایت اخلاقی و نظارتی دارد؛

- امت کارکرد پیروی آگاهانه و نقد سازنده؛

- هر دو مسئول حفظ سلامت نظام اخلاقی‌اند (Ramadan, 2017, p.112).

ساختار شهید بهشتی از این جهت به نظریه «رهبری خدمت‌گزار» ساندرز نزدیک است، اما عمق الهی بیشتری دارد: رهبر، ولی است، چون خود را در خدمت آزادی اخلاقی بندگان قرار داده (Sandel, 1998, p.185). نتیجتاً، ولایت در این سطح تبدیل به کارکرد توازن اخلاقی و جهت الهی تصمیمات جمعی می‌شود؛ نهاد ولایت ضامن این است که حزب و جامعه از سقوط به خودمحوری سیاسی بازماندند.



شکل ۱: شبکه اخلاقی - کارکردی مفهوم «ولایت» در اندیشه شهید بهشتی

### ۳. سازوکار اخلاق‌سازی روحانیت

روحانیت نقش عمده خود را در این می‌دید که باید با سخنش، با بیانش، با عملش و با رفتارش، با معاشرتش، با هدایتش، با تذکرش مردم را به اخلاق پاک دعوت کند. اخلاق جامعه را مهذب کند، جامعه را از آلودگی‌ها دور کند و به کمالات اخلاقی بی‌آرید (بهشتی، ۱۳۹۷، ص ۲۹۴).

شهید بهشتی روحانیت کارآمد را «مکانیسم زنده اخلاق‌سازی» می‌داند که در گسست‌ها نمی‌رود. در آنان هماهنگی بین سخن، رفتار و معاشرت مانع ایجاد بحران اعتماد در جامعه می‌شود. روحانیت درواقع فقط منبری نیست، بلکه با نفوذ در شبکه‌های اجتماعی، فساد را در میدان‌های واقعی شناسایی می‌کند.

سلسله نقش‌آفرینی روحانیت در مهندسی اخلاق نهادی

| سطح نقش‌آفرینی | مولفه‌های کلیدی    | ابزار اجرا         |
|----------------|--------------------|--------------------|
| پالایشگری      | شناسایی آلودگی‌ها  | تذکر، بیان نقادانه |
| مهندس اجتماعی  | تبدیل ارزش به عادت | رفتار، معاشرت      |
| معماری کمالات  | تجسم‌بخشی فضیلت    | عمل اسوه‌ای، هدایت |

### ۳-۱. مبنای فلسفی واقع‌گرایی مأموریت اخلاقی روحانیت

در منطق شهید بهشتی، دعوت روحانیت به اخلاق، صرف توصیه اجتماعی نیست، بلکه امتداد هستی‌شناسی خیر و شر عینی است. اینجا اخلاق، نه ابزار هویت صنفی روحانیت، بلکه جوهر مأموریتش است؛ چون در نظام فکری شهید بهشتی، خیر و شر حقایق متافیزیکی‌اند، نه نمادهای فرهنگی متغیر. از این‌رو دعوت به اخلاق، یعنی فراخوان به واقعیت عینی خیر، و انذار از آلودگی اخلاقی، یعنی هشدار نسبت به فاصله گرفتن تدریجی از حقیقت هستی. روحانیت در این تلقی، تنها «مبلغ» نیست، بلکه فاعل هستی‌شناختی پیونددهنده جامعه با خیر عینی است. شهید بهشتی با استفاده از زبان علی، روحانی را واسطه‌ای می‌داند که اگر سکوت کند، «مسیر تدین و حقیقت‌طلبی جامعه» قطع می‌شود؛ زیرا او حلقه اتصال ایمان و اخلاق است، پس از منظر فلسفی، وظیفه روحانیت، تفسیر خیر واقعی است، نه بازتولید باور عرفی. اخلاق، نه ابزار سلطه دینی، بلکه تحقق خارجی حقیقت حق است.

سکوت روحانیت، در نسبت با واقع‌گرایی اخلاقی، نوعی خروج از علیت خیر محسوب می‌شود.

### ۳-۲. بازشناسی اخلاقی و سرمایه نمادین روحانیت

از نگاه جامعه‌شناختی، سخن شهید بهشتی یک اصل بنیادین دارد. قدرت روحانیت ریشه در سرمایه نمادین اخلاقی او دارد، نه در اقتدار نهادی یا سیاسی. به تعبیر بوردیو، مشروعیت نمادین تنها زمانی تداوم می‌یابد که میان منش و کردار کنشگران سازگاری برقرار باشد (Bourdieu, 1989). این دقیقاً همان منطقی است که شهید بهشتی در قالب «با سخنش، با عملش، با رفتار و معاشرتش» می‌گوید.

روحانیتی که گفتارش با عملش تعارض داشته باشد، سرمایه نمادین خود را از دست می‌دهد و در منطق میدان اجتماعی، جایگاه بازشناسی‌اش را واگذار می‌کند. مطابق نظریه بازشناسی هویت، کنش اخلاقی روحانیت اساس سه نوع بازشناسی جامعه را برمی‌سازد:

– عاطفی: مردم احساس امنیت اخلاقی می‌کنند (Honneth, 1996, p.113)؛

– حقوقی: اقتدار گفتار دینی مشروعیت اجتماعی می‌یابد؛

– همبستگی: وجدان جمعی به فضیلت و پاکی جهت پیدا می‌کند.

بنابراین، کارکرد اجتماعی روحانیت، بازتولید سرمایه نمادین اخلاق و حفظ جریان بازشناسی ارزش در شبکه اجتماعی است. هرگاه این عملکرد مختل شود، جامعه دچار تحلیل اخلاقی نهادی می‌گردد؛ یعنی میدان‌ها تهی از مرجعیت آرمانی می‌شوند (Dakake, 2022, p.85).

مکانیسم‌های جامعه‌شناختی روحانیت (با تکیه بر نظریه میدان بوردیو)

| ابزار روحانیت | کارکرد میدانی            | پیامد تخلف از آن      |
|---------------|--------------------------|-----------------------|
| سخن و بیان    | بازتعریف سرمایه‌ی نمادین | مشروعیت‌زدایی از فساد |
| عمل و رفتار   | الگوسازی کنش‌های میدانی  | گسست عینی - ذهنی      |
| معاشرت و تذکر | نفوذ در شبکه‌های اجتماعی | انزوای اخلاقی         |

### ۳-۳. تمایزات معناشناختی کنش‌های هدایتی روحانیت در نظم اجتماعی

در ساختار نهادی شهید بهشتی، روحانیت نه صرفاً کارگزار تبلیغی، بلکه «نهاد هدایت» است؛ نهادی که باید توازن ایمان و نظام اخلاقی را حفظ کند. اما این نهاد تنها با معیار درونی عمل خود محک می‌خورد: «اثر اخلاقی بر جامعه». اگر این اثر کاهش یابد، نهاد روحانیت از کارکرد اصلی خود عدول کرده است. نهاد دینی زمانی اصیل است که در کارکرد خود نتایج اخلاقی تولید کند، نه صرفاً قواعد فقهی (Dagli, 2024, p.93). شهید بهشتی نیز همین امر را در قالب «با گفتار و رفتار و معاشرت» به زبان قرآنی برمی‌گرداند، یعنی تمام ساحت زندگی روحانی باید کارکرد اقناعی و تربیتی پیدا کند. در دستگاه کارکردگرایی نهادی، وظایف روحانیت به سه محور تقسیم می‌شوند:

- قانون‌گرایی هدایت‌شده: تذکر اخلاقی عملکرد نهادهای اجتماعی؛

- الگوسازی رفتاری: خلق سرمایه عینی ایمان از طریق زیست اخلاقی؛

- تطهیر ساختاری: مهذب کردن نهادهای قدرت از آلودگی درونی.

در این چشم‌انداز، سکوت یا انفعال روحانیت، نه فقط کم‌کاری فردی، بلکه اختلال کارکردی در ارکان نهادی ایمان و اخلاق عمومی است. شهید بهشتی این را خیانت به مأموریت نبوی می‌داند؛ زیرا نهاد روحانیت، حافظ غایت الهی جامعه است. کلیدواژه‌های شهید بهشتی در جمله فوق از نظر معناشناسی عرفانی، الهیاتی و حتی زبان‌شناختی تفاوت‌های بنیادینی دارند، در دستگاه شهید بهشتی، هر یک از کنش‌های هدایتی روحانیت، چون «سخن»، «بیان»، «عمل»، «رفتار» و «تذکر»، حامل بارهای معنایی و کارکردی متفاوتی هستند که بر فرایند دعوت اخلاقی اثر می‌گذارند. این تمایزها را می‌توان با الگوی افتراق معنایی توضیح داد؛ الگویی که نشان می‌دهد معنا نه یکسان، بلکه در سه بُعد «ارزشی، قدرت و فعالیت» ساخته می‌شود (Osgood, Suci & Tannenbaum, 1957, p.36-44). بدین‌سان، «سخن» بیشتر کارکرد آگاهی‌بخش دارد، «عمل» هنجارساز است و «تذکر» نقش تنظیم‌کننده رفتار جمعی را ایفا می‌کند؛ مجموعه‌ای که نهایتاً کارویژه اصلی روحانیت راه، یعنی مهذب‌سازی اخلاق جامعه را ممکن می‌سازد که به منظور درک بهتر این امر در جداول زیر این تمایزات ترسیم شده است.

#### ۱-۳-۳. تفاوت «سخن» و «بیان»

در نظام فکری شهید بهشتی، «سخن» (در صورت‌بندی تحلیلی برآمده از خوانش مفهومی آثار ایشان) ابزار انتقال معناست؛ اما «بیان» شیوه معرفتی بازنمود حقیقت است. بدین‌سان، سخن سطح خطابی دارد و بیان سطح برهانی.

شهید بهشتی با تفکیک این دو، الگوی «عقلانیت گفتاری» را در اخلاق دینی تثبیت می‌کند. همین استعاره در/المیزان نیز دیده می‌شود که بیان را منطبق بر ادراک وجدانی می‌داند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۱).

در این سطح، روحانی حامل دو گونه logos است: logos الخطاب (موعظه) و logos البرهان (تبیین). هدف نهایی آن، رسیدن به تذکر است: یادآوری مبدأ اخلاق، یعنی حضور دائم وجدان الهی در نفس؛ همان که راغب اصفهانی آن را «یقظة الغافل» می‌خواند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ص ۲۳۴).

| واژه | ریشه                                   | تأکید اصلی                                       | منشاء ارجاع در گفتار شهید بهشتی            |
|------|----------------------------------------|--------------------------------------------------|--------------------------------------------|
| سخن  | از ریشه فارسی «سخن»<br>(گفتار صریح)    | جنبه لفظی و زبانی پیام، ابزار مستقیم انتقال معنا | ناظر به محتوای کلام دینی و وعظی روحانیت    |
| بیان | از ریشه عربی «بیان»<br>(اظهار و تبیین) | جنبه تفسیری، روشنگر و استدلالی گفتار             | ناظر به تبیین عقلانی و اقماعی حقیقت اخلاقی |

«سخن» در متن شهید بهشتی، یعنی کلام اخلاقی به‌مثابه گفتار هدایت‌گر، اما «بیان»، یعنی روش منطقی بازنمایی حقایق وحیانی به زبان عقل و استدلال. «البيان يُحيل المعنى إلى الوجدان، و الكلام يُحيله إلى السمع». بیان درواقع انتقال معرفت از سطح لفظ به سطح وجدان است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۱).

## ۲-۳-۳. تفاوت «عمل» و «رفتار»

«عمل» و «رفتار» در دستگاه معنایی شهید بهشتی (بر اساس تحلیل مفهومی هدایت‌شده کاربرد این دو واژه در آثار ایشان) ناظر به گذار از کنش نیت‌محور به تداوم کنش در میدان اجتماعی‌اند. عمل، کنش آگاهانه و مبتنی بر نیت مؤمن است و رفتار، تجسم اجتماعی و تکرار شونده آن در تعاملات روزمره است. «این تمایز را می‌توان در سطح جامعه‌شناختی، به صورت قیاس تحلیلی (analytic analogy) با مفهوم عادت (habitus) در نظریه بورديو توضیح داد. با این توضیح که «عادت» در اندیشه شهید بهشتی مفهومی هنجاری و برخاسته از تکرار کنش آگاهانه اخلاقی است، درحالی‌که عادت نزد بورديو سازوکاری توصیفی برای بازتولید نظم اجتماعی از طریق درونی‌سازی ساختارهاست (Bourdieu, 1989, p.82). بنابراین، تطبیق حاضر ناظر به هم‌ارزی کارکردی در سطح بازتولید اخلاق اجتماعی است، نه یکسان‌انگاری مفهومی. در نتیجه نهاد دین زمانی پایدار می‌ماند که مفهوم عادت روحانیت بتواند نیت اخلاقی را به قاعده زیست اجتماعی تبدیل کند.

«معاشرت» نیز شکل شبکه‌ای همین رفتار است؛ یعنی اخلاق نهادینه در سطح رابطه‌ای. بر این اساس، شهید بهشتی وظیفه روحانیت را در انتقال سرمایه نمادین پاکی و اعتماد به جامعه می‌بیند. اگر این سرمایه از رفتار و معاشرت حذف شود، نظام اخلاقی به سطح خطابه فرو می‌گردد و مشروعیت دینی تضعیف می‌گردد.

| واژه  | وجه تمایز                         | سطح معنا      |
|-------|-----------------------------------|---------------|
| عمل   | کنش آگاهانه و هدفدار مبتنی بر نیت | فقهی و اخلاقی |
| رفتار | نمود بیرونی عادات و منش در معاشرت | جامعه‌شناختی  |

شهید بهشتی عملاً بر این دو سطح تمایز تأکید دارد:

– «با عملش»، یعنی فعل تکلیفی، تجلی ایمان و نیت (شریعتی، ۱۳۵۸، ص ۸۲)؛

– «با رفتارش»، یعنی منش اجتماعی مستمر، آنچه که کمی قبل‌تر در مفهوم عادت بورديو نیز تصریح نمودیم. ساختار درونی نظم اخلاقی که در کنش روزمره بازتولید می‌شود. پس «عمل» اخلاق الهی است، و «رفتار» اخلاق اجتماعی؛

– اخلاق الهی، مبدأ و بنیاد هنجاری است؛

– اخلاق اجتماعی، صورت متجسد و نهاده‌شده همان اخلاق الهی در میدان کنش جمعی است.

### ۳-۳-۳. تفاوت «معاشرت» و «رفتار»

شهید بهشتی ابتدا از «رفتار» سخن گفته بود؛ سپس «معاشرت» را به عنوان سطح اجتماعی‌تر همان رفتار می‌آورد.

| واژه   | معنا در عرف اسلامی                        | کارکرد در متن شهید بهشتی          |
|--------|-------------------------------------------|-----------------------------------|
| معاشرت | ارتباط مستمر و دوسویه بر پایه ادب و عدالت | برقراری پیوند اخلاقی در سطح جماعت |
| رفتار  | کنش فرد نسبت به دیگری                     | نمونه کنش اخلاقی در عمل خاص       |

بنابراین «رفتار» سطح فردی اخلاق است و «معاشرت» بُعد نهادی – جمعی آن. «حسن المعاشرة أصل الأخلاق، و هی معامله الناس علی أدب الشرع والعقل» (مجلسی، بی تا، ج ۷۱، ص ۳۹۰)؛ معاشرت نیک، اصل اخلاق است.

### ۳-۳-۴. تفاوت «تذکر» و «هدایت»

| واژه  | معنای لغوی                 | حوزه دلالت                     |
|-------|----------------------------|--------------------------------|
| هدایت | راهنمودن از گمراهی به مقصد | جهت‌گیری کلی ارشاد             |
| تذکر  | یادآوری امری از یادرفته    | پالایش درونی از فراموشی اخلاقی |

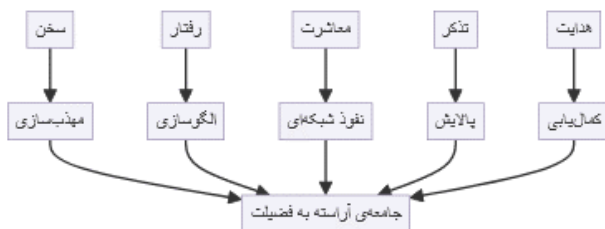
به تعبیر راغب اصفهانی «التذکر تنبیه الغافل بما علمه فَنَسِیْهِ؛ و الهدایة دلالة الجاهل علی ما لم یعلمه»، یعنی «هدایت» ناظر به آموزش و راهبری جهل است، «تذکر» ناظر به یادآوری غفلت در مؤمنان (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ذیل ماده «تذکر»).

در منظومه شهید بهشتی، روحانیت علاوه بر تعلیم (هدایت)، وظیفه دارد وجدان مؤمنان را بیدار نگه دارد (تذکر). شهید بهشتی عملاً یک طیف اخلاقی ترسیم می‌کند.

زنجیره کنش‌های اخلاقی روحانیت و حوزه‌های اثر آن در مهندسی اجتماع

| مرحله          | کنش روحانی                 | حوزه اثر      |
|----------------|----------------------------|---------------|
| سخن ← بیان     | انتقال کلام و تبیین عقائتی | معرفتی        |
| عمل ← رفتار    | جلوه عملی و اجتماعی اخلاق  | زیست‌جهانی    |
| رفتار ← معاشرت | اخلاق نهادی و شبکه‌ای      | اجتماعی       |
| هدایت ← تذکر   | استمرار بیداری اخلاقی      | روخی – فرهنگی |

این نظام مفهومی، به صورت کارکردی سه سطح دارد:  
(۱) تولید معنا؛ (۲) درونی سازی عادت اخلاقی؛ (۳) بازتولید اخلاق در نهاد اجتماع.



شکل ۲: تبیین سازوکار اخلاق سازی روحانیت در اندیشه شهید بهشتی

#### ۴. مسئولیت اجتماعی آزادی در پایداری نظم اخلاقی از منظر شهید بهشتی

شهید بهشتی در تبیین نسبت آزادی و مسئولیت اجتماعی انسان مؤمن، آزادی را امری صرفاً فردی نمی داند و آن را با تعهد اجتماعی و کنش رهایی بخش پیوند می زند و تصریح می کند: «کافی نیست که انسان تنها خودش آزاد باشد. انسان وظیفه دارد دیگران را آزاد کند. تمام مسئولیت اجتماعی یک انسان متعهد مؤمن به خدا در رابطه با محیط اجتماعی، این است که تو کافی نیست خودت را آزاد کنی، باید بروی دیگران را هم آزاد کنی: «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَنُدْخِلُهُمْ ظِلًّا ظَلِيلًا» (نساء: ۵۷). کافی نیست که تو انسان باایمان، فقط خودت را آزاد کردی. باید بروی دیگران را آزاد کنی. مردم را از محیط فشار و ظلم و ستم و فساد که حاکمیت ظلم و طاغوت به وجود آورده است، آزاد کنی. آن آزادی درونی با آزادی برونی و با بر هم زدن شرایط ضدخدایی اجتماعی همراه می شود؛ چه در بُعد فرهنگی، چه در بُعد اخلاقی» (بهشتی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۱۷۶).

عامل اصلی در تحولات اجتماعی، اراده جمعی مردم است (ابوالفضلی و همکاران، ۱۴۰۱، ص ۴۰). شهید بهشتی مفهوم آزادی را از حالت فردی اخلاقی به سطح نظام اجتماعی ارتقا می دهد؛ یعنی اخلاق را از وجدان شخصی به عنصر ساختاری تحول جامعه بدل می سازد. در نظر ایشان، ایمان و خودسازی تنها وقتی معنای کامل دارند که در کنش آزادسازی و مسئولیت اجتماعی تجلی یابند. ایشان به استناد آیه ۵۷ سوره نساء، تفسیر اجتماعی را ارائه می دهند که دین حق، همواره در دو محور درونی و بیرونی عمل می کند:

– درونی: مبارزه با ظلم در نفس و ساختار ذهنی؛

– بیرونی: مبارزه با ساختارهای اجتماعی ظلم و استثمار.

شهید بهشتی بر این تأکید دارد که آزادی مؤمنانه هرگز منفعل نیست، بلکه باید در دفاع از مستضعفان عینیت یابد. او این آیه را شاهدی قرآنی بر وظیفه اجتماعی مؤمن می داند. ایمان حقیقی تنها زمانی کامل است که به آزادی

دیگران، رفع فقر، و مقابله با ستم نهادی بینجامد. «جهاد» در اینجا نه صرف جنگ نظامی، بلکه دفاع از فطرتِ مقهور شده است؛ یعنی حرکتی فطری برای بازگرداندن انسان‌ها به آزادی الهی خود. بنابراین از منظر کلامی، آزادی حقیقی با «اعاده فطرت» یکی است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۷۳). شهید بهشتی آزادی را صرفاً رهایی از قید درونی نمی‌داند، بلکه آن را وظیفه هستی‌شناختی انسان موحد می‌فهمد. او از «آزادی درونی» به عنوان مبنای آزادسازی جهان بیرون یاد می‌کند. این نگاه بر وحدت آزادی و ایمان مبتنی است. ایمان که در ذات خود نفی سلطه غیرخداست، الزاماً باید در ساحت جامعه به نفی طاغوت و استبداد بینجامد.

آزادی از دید شهید بهشتی صرفاً پروژه شخصی نیست، بلکه مسئولیتی اجتماعی است. جامعه‌ای که افراد آزاد درونی دارد، اما در نظامی ستمگر زیست می‌کند، هنوز جامعه الهی نشده است. او این ایده را با تفسیری انقلابی از مسئولیت در قبال مستضعفان پیوند می‌زند. مبارزه با نظام ستم، نه فقط توصیه اخلاقی، بلکه لازمه ایمان است. آنچه که مورد بحث ما از منظر شهید بهشتی می‌باشد، نیز از بحران‌های مدرنیتیه نیز می‌باشد و آن «فقدان حس مسئولیت نسبت به رنج دیگران» (Bauman & Donskis, 2016, p.133-135) است. همان چیزی که شهید بهشتی «آزادی منهای تعهد» می‌نامد. از منظر جامعه‌شناختی، آزادی مطلوب او پیوند رهایی فردی با عدالت ساختاری است. در مدل AGIL پارسونز (Parsons, 1951, p.547-55)، می‌توان این گزاره را یک ساختار اخلاقی فعال دانست.

#### آزمون گزاره‌های آزادی شهید بهشتی با مدل AGIL

| نمود در گزاره بهشتی                                        | معنای اجتماعی                 | بُعد AGIL                         |
|------------------------------------------------------------|-------------------------------|-----------------------------------|
| رهایی از نظام‌های اقتصادی استبدادی و بازسازی عدالت توزیعی. | انطباق با محیط و نیازهای مادی | A (Adaptation)                    |
| هدف جامعه اسلامی: آزادی همه انسان‌ها از سلطه و فساد.       | هدف‌یابی و قدرت تصمیم‌گیرنده  | G (Goal Attainment)               |
| شکل‌گیری همبستگی توحیدی و دفاع از مستضعفان.                | انسجام و هماهنگی در روابط     | I (Integration)                   |
| آموزش و ترویج ایمان و آزادی به‌عنوان ارزش محوری جامعه.     | حفظ الگو و ارزش‌های فرهنگی    | L (Latency / Pattern Maintenance) |

در این چارچوب، آرمان آزادی شهید بهشتی، نه فقط کنش اخلاقی، بلکه نیروی حفظ و تحول سیستم است. جامعه الهی شهید بهشتی تنها در صورت پیوند دین و سیاست، ایمان و عمل، در تمامی کارکردهای AGIL پایداری می‌یابد، همان توازن پویایی که پارسونز از آن به‌عنوان «تعادل پویا» (Dynamic Equilibrium) که درواقع هسته فهم کارکردگرایانه از پایداری جامعه است (Parsons, 1951, p. 551-553) یاد می‌نماید. آزادی درونی به‌مثابه کارکرد L، و آزادی بیرونی به‌مثابه کارکرد I و G عمل می‌کنند، و تجسد این دو همان نظام رهایی‌بخش توحیدی است.

## ۵. سازوکار اجتماعی تبلیغ اسلامی و صورت‌بندی اخلاقی دعوت دینی

از منظر شهید بهشتی، تبلیغ اسلام مستلزم آن است که مبلّغ دینی، خود نمونه‌ای عملی از زیست اسلامی باشد؛ یعنی در رفتار و گفتار متصف به صداقت و درستی باشد، سخن را بر پایه آگاهی مطرح کند، از اظهار نظر ناآگاهانه درباره اسلام یا دیگر مکاتب پرهیز نماید، و در کنش اجتماعی خود از رفتارهای فریبکارانه، بهره‌کشانه و ابزاری اجتناب کند و با دیگران مطابق اخلاق اسلامی رفتار نماید (بهشتی، ۱۴۰۰ الف، ص ۴۳).

شهید بهشتی تبلیغ را نه به‌عنوان انتقال «معلومات دینی»، بلکه به‌عنوان صدق در وجود تعریف می‌کند. او می‌گوید: «راست باشد، درست باشد؛ اینجا «راست» صفت نیت است، و «درست» صفت عمل. این تمایز از دل سنت قرآنی استخراج می‌شود: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ» (توبه: ۱۱۹).

علامه طباطبائی در *المیزان* ذیل آیات ۲-۳ سوره صافات می‌گوید: «این دو آیه دلالت دارند بر آنکه ناسازگاری گفتار با کردار نوعی نفاق پنهان است؛ زیرا مؤمن صادق در ایمانش کسی است که گفتارش با کردارش، و کردارش با گفتارش، هماهنگ باشد و هیچ‌یک دیگری را مخالفت نکند» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۲۶۵).

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ، كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ»، پس «راست بودن» شهید بهشتی دقیقاً ترجمان فلسفه صدق در اخلاق قرآنی است، و «آگاهانه سخن گفتن»، بُعد معرفتی همان صدق است؛ زیرا چهل، منشأ انحراف نیت می‌شود.

شبکه مفاهیم پرداخته‌شده شهید بهشتی

| مفهوم          | بیان علمی                                            | تطابق قرآنی                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             |
|----------------|------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| زیست‌نمونه     | تبلیغ از طریق الگوسازی رفتاری                        | «قَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (احزاب: ۲۱). این آیه، دقیق‌ترین منشأ قرآنی مفهوم «زیست‌نمونه» است. «أسوه» در لغت عربی، یعنی الگو در رفتار زیسته، نه در گفتار صرف. بنابراین، تبلیغ رفتاری در قرآن بنیان دارد و مدل قرآنی دعوت، از تکرار شعارها به «تجسم اخلاق در کنش» می‌رسد.                                                                                  |
| سرمایه نمادین  | تبدیل فضیلت‌های اخلاقی به جاذبه‌های اجتماعی غیرکلامی | «ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ» (فصلت: ۳۴). اینجا قرآن رابطه اجتماعی را از سطح تقابل به کنش اخلاقی ارتقا می‌دهد؛ یعنی فضیلت سرمایه جذب می‌شود. این سازوکار دقیقاً با مفهوم جامعه‌شناختی سرمایه نمادین معادل است، با تفاوت اینکه در منطق قرآنی منبع آن ایمان و خلق نیکوست، نه موقعیت اجتماعی.                  |
| تبلیغ مسئولانه | پرهیز از تحریف، تجاری‌سازی و جهل در معرفی دین        | «قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي» (یوسف: ۱۰۸). این آیه شالوده «تبلیغ مسئولانه» است؛ زیرا دعوت به خدا باید با درک علمی، صداقت معرفتی و بدون ابزار شدن ایمان برای نفع اجتماعی یا مالی انجام شود. قرآن مأموریت پیامبر را مشروط به بصیرت می‌کند، نه صرف سخن گفتن. از همین رو «تبلیغ مسئولانه»، یعنی دعوت با تعهد معرفتی و امانت اخلاقی. |

| مفهوم      | بیان علمی                                    | تطابق قرآنی                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       |
|------------|----------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| جذب القلوب | سازوکار قرآنی جلب مخاطب<br>از طریق محبت‌ورزی | «فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لَبَّتْ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ» (آل عمران: ۱۵۹). آیه نشان می‌دهد که جذابیت حقیقی در تبلیغ، نه در منطق زور، بلکه در لطافت اخلاقی است. «لَبَّتْ لَهُمْ»، یعنی نرم‌خویی تو باعث پیوستن دل‌ها شد، و این همان کانال قرآنی جلب قلوب است؛ محبت نه ابزار، بلکه روش وجودی تبلیغ است. از منظر منشور، این سازوکار، بعد انسانی سرمایه‌نمادین است: اخلاق مهر، قدرت اجتماعی می‌آفریند بدون تحمیل |

در سطح نهادی، «مبلغ» در نگاه شهید بهشتی نمونه عینی زندگی اسلامی است. او خود، مصداق تبلیغ است. اینجا تبلیغ از سطح گفتار به سطح زیست منتقل می‌شود؛ نهاد روحانیت باید به گونه‌ای سازمان یابد که شخص مبلغ از خود شیوه زندگی‌اش پیام بسازد. نهاد باید حامل تعادل اخلاقی در روابط اجتماعی باشد، نه فقط مبلغ کلامی. در تحلیل کارکردی، چنین رابطه‌ای جایگاه روحانیت را به عنوان نهاد یادآوری ارزش‌ها تثبیت می‌کند که منطق درونی‌اش بر صداقت، علم، و عدالت ارتباطی بنا شده است.

شهید بهشتی در برابر دو انحراف نهادی هشدار می‌دهد: دکان‌داری و بهره‌کشی. در اصطلاح جامعه‌شناسی دین، این همان خطر تبدیل دین به «سرمایه اقتصادی یا نمادین» است (Bourdieu, 1977, p.120). او می‌خواهد روحانیت، از تولید و مصرف سرمایه نمادین برای منافع شخصی بپرهیزد. به همین دلیل تأکید می‌کند که سخن باید آگاهانه باشد، وگرنه به بازار جهل و احساس بدل می‌شود، یعنی تبدیل حقیقت به کالا. بنابراین، دستگاه تبلیغ باید بر «اخلاق گفت‌وگویی» (Habermas, 1981, p.43) و «استقلال نهادی از منافع اقتصادی» استوار شود.

#### ساحت‌سنجی مفاهیم

| شمار محور | صورت تعبیر در متن شهید بهشتی                                                                                             | ساحت درونی            | ساحت اجتماعی             |
|-----------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------|--------------------------|
| اول       | «راست باشد، درست باشد»<br>«با آگاهی حرف بزند؛ از روی ناآگاهی سخنی نه درباره اسلام، نه درباره مکتب‌ها و ادیان دیگر نگوید» | صداقت و سلامت نیت     | اعتماد‌پذیری در کنش      |
| دوم       | «دغل‌کاری و دکان‌داری نکند، بهره‌کشی نکند»                                                                               | پاکی اقتصادی و اخلاقی | انصاف گفتاری و گفت‌وگویی |
| سوم       | «با دیگران با رفتاری متناسب با اخلاق اسلامی رفتار کند»                                                                   | توازن عاطفی و اخلاقی  | عدالت ارتباطی در اجتماع  |

#### ۶. تجسد اخلاق و منطق الگودهی در تبلیغ اسلامی

شهید بهشتی در تبیین منطق «دعوت عملی» و نقش الگوهای انسانی در جهت‌دهی اخلاقی جامعه، بر کارکرد تربیتی و هدایتی الگوهای فردی، گروهی و امتی تأکید می‌کند و تصریح می‌نماید: «الگوهای فردی، گروهی، امتی. این الگوها گاه الگوی خیرند؛ یعنی همین قدر که انسان به اخلاق، رفتار، بینش، دانش، روش برخی افراد می‌نگرد، این

دانش و بینش و روش، در انسان این اثر را می‌گذارد که انسان را به سمت خیر می‌خواند. به این هم می‌گوییم «دعوت عملی به سوی خیر». بنابراین، دعوتِ عملی از مصادیق دعوت است» (بهشتی، ۱۴۰۰ الف، ص ۱۶۶).

این قطعه از سخنان شهید بهشتی نمایانگر درک عمیق او از ماهیت الگو و تأثیر وجودی آن بر اخلاق جامعهٔ ایمانی است. او با طرح سه سطح «الگوهای فردی، گروهی، امتی»، در حقیقت بنای نظریه‌ای درباره تکرر و تداوم خیر در سطوح رفتار انسانی را می‌گذارد. واژهٔ محوری «دعوتِ عملی» نیز نزد شهید بهشتی حاصل ترکیب معرفت، منش، و رفتار مؤمنانه است؛ یعنی الگویی که خود پیام است، نه موعظه. در این سطح، شهید بهشتی ادراک توحیدی «دعوت» را از حوزه گفتار بیرون می‌برد و در سطح وجود و کنش قرار می‌دهد. در حقیقت، او «دعوت عملی» را ادامهٔ فعل خداوند در عالم می‌داند، همان سنت الهی: «وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا» (فصلت: ۳۳).

شهید بهشتی با طرح این الگو، سازوکار «دعوت عملی» را توضیح می‌دهد. کنشی که در آن معرفت، منش و رفتار، خود پیام اخلاقی می‌شوند. که به منظور درک نظری این بحث در جدول زیر به آن پرداخته‌ایم.

مراتب تحقق اخلاق در دعوت دینی

| مفهوم | درک مفهومی                                                               | تفاوت وجودی                                                                                                                                                                             | نقش کارکردی در جامعه مومنان                                                                                                                   | مرحله الگوی دهی                                    |
|-------|--------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------|
| دانش  | سطح اطلاعات، گزاره‌ها، آموزه‌ها، فقهیات، احکام، دانسته‌های دینی و اخلاقی | در سطح «ذهن» است.<br>حضورش ذهنی - مفهومی است<br>اگر تجسد پیدا نکند، می‌ماند در لایه فکر                                                                                                 | آموزش، روشن‌سازی، اطلاع‌رسانی                                                                                                                 | به‌تنهایی دعوت عملی نمی‌سازد                       |
| بینش  | نظام ترجمه جهان - «چگونگی دیدن جهان»                                     | در سطح «جان» است.<br>نوعی کیفیت درونی است؛ اثر می‌گذارد بر ادراک ارزش‌ها، معنا و منظومه اخلاقی<br>بینش، حالت وجودی - ارزشی انسان را تعیین می‌کند                                        | الهام، معنابخشی، جهت‌دهی، ایجاد انگیزه اخلاقی                                                                                                 | بینش، زیربنای رفتار اخلاقی است، اما هنوز الگو نیست |
| روش   | الگوی تحقق در جهان عمل - «چگونه بودن و چگونه عمل کردن»                   | در سطح «وجود بالفعل» است<br>روش، تجسد خارجی دانش و بینش است؛ یعنی آن نقطه‌ای که «بودن» و «کردن» یکی می‌شوند<br>به بیان صدرایی: دانش بالقوه است، بینش کیفیت نفس، اما روش فعل نفس می‌باشد | اثر‌گذاری وجودی: رفتار مشاهده‌پذیر می‌شود، خیر تجسد می‌یابد، «دعوت عملی» اتفاق می‌افتد، سرایت فضیلت رخ می‌دهد. فرد تبدیل به «آیه زنده» می‌شود | اینجاست که الگو شکل می‌گیرد                        |

## ۱-۶. مبانی صدرایی - سینیوی الگو و دعوت عملی در منظومه شهید بهشتی

از منظر کلامی، این پیوند میان «قول» و «عمل صالح» جایگاه حجت الهی در جامعه است؛ یعنی انسان مؤمن خود «آیه زنده» می‌شود. «دعوت به خیر»، نه تنها با زبان، بلکه با حسن سیره و آثار عمل صالح تحقق می‌یابد؛ زیرا فعل مؤمن انعکاس نوری از فعل الهی است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۳۲۸). همچنین در حدیث امام صادق (ع) آمده است: «كُونُوا دُعَاةَ النَّاسِ بِأَعْمَالِكُمْ وَ لَا تَكُونُوا دُعَاةَ الْإِسْتِخْلَافِ» (مجلسی، بی تا، ج ۵، ص ۱۹۸)؛ مردمان را با اعمال خود (به خوبی‌ها) دعوت کنید، نه با زبان‌های خود، که بن‌مایه فکری شهید بهشتی در تأکید بر دعوت عملی را روشن می‌سازد. از دیدگاه فلسفی، شهید بهشتی میان «معرفت خیر» و «تجلی خیر» فاصله نمی‌گذارد. خیر، زمانی کارکرد تربیتی دارد که از قوه به فعل تبدیل شود و در رفتار متجلی گردد. این همان «وجود ناطق خیر» است. صدرالمآلهین می‌نویسد: «الوجود إذا تَفَعَّلَ بِالْخَيْرِ صَارَ مُعَلِّمًا بِطَبِيعِ لَا بِالتَّكَلُّفِ» (صدرالمآلهین، بی تا، ج ۹، ص ۱۱۸)؛ یعنی موجودی که به خیر فعلیت می‌یابد، خود به صورت طبیعی آموزگار می‌شود. شهید بهشتی همین معنا را اجتماعی می‌کند: هر انسان ساخته‌شده، خود دعوتگر است، نه به خاطر سخنش، بلکه به سبب هستی‌اش. همچنین ابن‌سینا می‌گوید: «الفضيلة تُعَدَّى بِالنَّظَرِ كَمَا تُعَدَّى بِالْمَخَالَطَةِ» (ابن‌سینا، بی تا، ج ۲، ص ۱۷۱)؛ یعنی فضیلت، هم از راه معاشرت و هم از درک عقلی منتقل می‌شود. شهید بهشتی از این مبنا مفهوم «سرایت ایمان و اخلاق» را استخراج می‌کند که در سطح امت، به یک نظام کنش الگو بدل می‌شود.

## ۲-۶. منطق الگوپذیری اخلاقی و تنظیم هنجارهای اجتماعی

در تحلیل جامعه‌شناختی، «الگوهای فردی، گروهی، امتی» سه سطح از بازنمایی ارزش‌های خیر در بدنه جامعه‌اند. انسان در شبکه‌ای از روابط دیدن و تقلید زندگی می‌نماید و شهید بهشتی بر همین سازوکار طبیعی «تأثیر وجودی» تأکید دارد. امیرمؤمنان علی (ع) در نهج‌البلاغه می‌فرماید: «النَّاسُ بِأَمْرَائِهِمْ أَشْبَهُ مِنْهُمْ بِأَبَائِهِمْ» (نهج‌البلاغه، حکمت ۲۱۸)؛ مردم به زمامداران و امیران خود شبیه‌ترند از آنکه به پدران‌شان شبیه باشند. بر این معنا که رابطه الگو و اقتدار ساختار جامعه را شکل می‌دهد. این جمله نشان می‌دهد رابطه میان حاکمان و مردم، رابطه‌ای فرهنگی، اخلاقی و روحی است، نه صرفاً سیاسی.

به تعبیر دیگر، جامعه چهره حاکم خویش را منعکس می‌کند؛ مردم از نظر منش، زبان، سبک زندگی و ارزش‌ها، تأثیر بیشتری از نظام رهبری و الگوهای مسلط می‌پذیرند تا از وراثت زیستی. از این منظر، ظهور کنشگرانی فاقد مرجع خیر قابل تحلیل در چارچوب مفهوم «اخلاق مایع» (Liquid Morality) است؛ مفهومی که ریشه در نظریه «مدرنیته مایع» (Liquid Modernity) زیگمونت باومن (Zygmunt Bauman) دارد و به وضعیتی اشاره می‌کند که در آن ارزش‌ها، هنجارها و تعهدات اخلاقی ثبات خود را از دست داده و به اموری سیال، موقتی و موقعیت‌مند بدل می‌شوند. در چنین شرایطی، بحران الگوهای خیر در جامعه مدرن، زمینه‌ساز گسست اخلاقی و تضعیف پیوندهای هنجاری می‌گردد (Bauman & Donskis, 2016, p.176-179).

شهید بهشتی در این واکنش، واقعیت امت را به منزله شبکه الگوهای زیسته طرح می‌کند تا جای خالی نهادهای اخلاقی را پر کند. در مطالعات اخیر حوزه اخلاق اجتماعی و تربیت اخلاقی، تأکید فزاینده‌ای بر نقش الگوهای اخلاقی در فرایند شکل‌گیری و تثبیت هنجارهای اجتماعی مشاهده می‌شود. یافته‌ها نشان می‌دهند که الگوهای فردی و گروهی با رفتارهای زیسته خود، مانند «مراکز انتشار هنجار (norm diffusion nodes)» عمل می‌کنند و ارزش‌های اخلاقی را از سطح کنش فردی به سطح کنش نهادی انتقال می‌دهند (Hardy, 2021, p.2-4). این فرایند به‌ویژه در ساختارهای دینی و فرهنگی، منجر به ایجاد نظام‌های اخلاقی پایدار می‌شود که هر کنش اخلاقی فرد، تأثیری ساختاری بر انسجام اجتماعی دارد. در پژوهش‌های نوین اخلاق اسلامی نیز، همین منطق تأیید شده است؛ یعنی الگوهای عملی خیر در سطح امت و نهادهای دینی، نقشی تعیین‌کننده در تولید و بازتولید وجدان جمعی دارند (Rahbar, 2022, p.63–68). این مطالعات از منظر جامعه‌شناسی دینی نشان می‌دهند که کنش الگوهای اخلاقی، نه صرفاً در سطح تقلید فردی، بلکه در سطح ساختاری موجب شکل‌گیری هنجارهای پایدار و تنظیم ارزش‌های اجتماعی می‌شود.

### ۳-۶. سطح کارکردگرایانه: سازوکار امت الگوپرداز

در این سطح، شهید بهشتی الگوسازی را از منظر کارکرد اجتماعی شریعت طرح می‌کند: اگر دین برای هدایت اجتماعی آمده است، دعوت عملی سازوکار اصلی انتقال ارزش‌هاست. پایداری ارزش‌ها نه از طریق نهادهای رسمی، بلکه با تداوم رفتارهای قابل مشاهده و تکرارشونده در اجتماع حاصل می‌شود (Sayer 2019, p.210–212)، همان سازوکاری که شهید بهشتی با تعبیر «دعوت عملی» صورت‌بندی اسلامی آن را ارائه می‌کند. در نظریه سیستم اجتماعی پارسونز، «دعوت عملی» یک کنش نمادین است که در سطح ساختاری نظام فرهنگی فعال می‌شود (Parsons, 1951, p.547–550). این کنش به‌طور هم‌زمان چهار کارکرد AGIL را پوشش می‌دهد، اما محور آن کارکرد حفظ الگوهای ارزشی (L) است.

آزمون گزاره شهید بهشتی با مدل AGIL پارسونز

| نمود در گزاره شهید بهشتی                                         | معنای اجتماعی                 | بُعد AGIL                         |
|------------------------------------------------------------------|-------------------------------|-----------------------------------|
| تطبیق ارزش‌های دینی با شرایط اجتماعی زنده از طریق کنش‌های اخلاقی | انطباق با محیط و نیازهای مادی | A (Adaptation)                    |
| دعوت عملی به خیر به‌منزله هدف نهایی تربیت فرد و جامعه            | هدف‌یابی و قدرت تصمیم‌گیرنده  | G (Goal Attainment)               |
| تصال میان افراد و گروه‌ها از رهگذر الگوهای خیر                   | انسجام و هماهنگی در روابط     | I (Integration)                   |
| استمرار ارزش‌ها از طریق زیست اخلاقی نمونه‌ها و پیشوایان          | حفظ الگو و ارزش‌های فرهنگی    | L (Latency / Pattern Maintenance) |

ساختار جامعه تابع اخلاقی است که در الگوهای زیسته فردی، گروهی و امتی تجسد یابد.

الگوهای اخلاقی، در کنار سیاست‌های (nudge) (به معنای «تلمیز رفتاری» یا «مداخله نرم»، یعنی اقدام یا طراحی ظریفی که بدون اجبار یا الزام مستقیم، افراد را به سمت انتخاب‌های مطلوب‌تر هدایت می‌کند) و از طریق شکل‌دهی به محیط تصمیم‌گیری عمل می‌کنند، می‌توانند به عنوان سازوکاری مؤثر در تغییر و بازتولید هنجارهای اجتماعی ایفای نقش کنند. در این چارچوب، افراد با مشاهده رفتار اخلاقی الگوها در شبکه‌های اجتماعی، از طریق یادگیری جمعی (collective learning) و تقلید هنجاری (normative imitation) ارزش‌ها را درونی می‌کنند. این فرایند، نه با آموزش مستقیم، بلکه با «نفوذ تربیحی رفتار الگو» عمل می‌کند و نشان می‌دهد چگونه کنش‌های اخلاقی می‌توانند به تغییر پایدار نگرش و ساختار هنجاری در سطح گروهی بینجامند (Engelen, 2018, p.354-356).

### نتیجه‌گیری

این مطالعه برای نخستین بار نشان می‌دهد که چگونه می‌توان اندیشه اخلاقی - دینی را از طریق «افتراق معنایی» به یک مدل قابل سنجش برای تحلیل نقش نهاد روحانیت در مهندسی اجتماع تبدیل کرد. منطق فکری شهید بهشتی درباره «کارکرد اخلاقی روحانیت در مهندسی اجتماع»، یک منظومه منسجم و چندلایه است که از قرآن و سنت آغاز می‌شود. در فلسفه اسلامی و هستی‌شناسی اخلاقی تکوین می‌یابد، و در جامعه‌شناسی نهادها و کارکردگرایی ساختاری پارسونز صورت‌بندی عملی پیدا می‌کند. کارکرد اخلاقی روحانیت در اندیشه شهید بهشتی نه یک نقش ارزشی، بلکه یک «نظام مهندسی اجتماعی» است. شهید بهشتی روحانیت را به مثابه نهادی طراحی می‌کند که وظیفه‌اش «بازسازی، پایداری و تنظیم اخلاق در ساختار اجتماع» است؛ نقشی که با منطق «مهندسی اجتماعی توحیدی» قابل تعریف است. این مهندسی بر زور و قانون بیرونی استوار نیست، بلکه بر چهار اصل کارکردی قرار دارد و آنها عبارتند از:

- طراحی ارزشی: تعریف هندسه اخلاق و تعیین جهت خیر در جامعه؛
- کدگذاری رفتاری: تبدیل ارزش‌ها به عادت‌ها و الگوهای پایدار اجتماعی؛
- تنظیم نهادی: مراقبت از انحراف ساختارها و اصلاح مسیر قدرت؛
- بازتولید هنجاری: تضمین پایداری فرهنگ اخلاقی در نسل‌ها.

نتایج نشان می‌دهد که اصلاح نهادی روحانیت تنها زمانی پایدار می‌شود که «هماهنگی چهارگانه» (سخن، عمل، رفتار و معاشرت) به صورت ساختاری و نه فردی در میدان دینی بازتنظیم شود. شهید بهشتی جامعه اسلامی را «تجسد عینی اخلاق» می‌داند؛ جامعه‌ای که در آن ارزش‌های توحیدی در نهادها و روابط جاری است. از این رو مسئله اصلی او طراحی سازوکارهای تحقق اخلاق است و روحانیت، در این دستگاه، «نهاد هدایت» و «سازوکار زنده اخلاق‌سازی» محسوب می‌شود؛ نهادی که با هماهنگی سخن، عمل و معاشرت، سرمایه نمادین خود را تولید می‌کند و خیر را از سطح نیت فردی به سطح عادت اجتماعی منتقل می‌سازد.

در سطح کارکردی، «دعوت عملی» موتور مهندسی اخلاقی جامعه است؛ زیرا ارزش‌ها تنها زمانی پایدار می‌شوند که در الگوهای فردی و جمعی تکرار شوند. این فرایند دقیقاً با مدل AGIL پارسونز منطبق است: روحانیت الگوهای فرهنگی را حفظ می‌کند (L)، الگوهای امتی انسجام اجتماعی را تقویت می‌کنند (I)، آزادی مؤمنانه جهت‌گیری اخلاقی جامعه را تعیین می‌کند (G)، و پالایشگری مداوم ساختارها امکان سازگاری نظام با تحولات را فراهم می‌آورد (A). حاصل آن «تعادل پویای اخلاقی» است که شرط پایداری جامعه اسلامی است.

در این منظومه، آزادی نیز کارکردی است: آزادی حقیقی «شدن اخلاقی» انسان است و به‌طور طبیعی به آزادی‌بخشی اجتماعی منتهی می‌شود. ایمان اصیل، ساختارهای ستم‌زا را بر هم می‌زند و روحانیت را مسئول حراست از فطرت آزاد انسان‌ها می‌کند؛ نه فقط در سطح فرد، بلکه در سطح ساختارهای قدرت. مهندسی اجتماع در اندیشه شهید بهشتی، نه با ابزار قدرت، که با سازوکارهای اخلاقی انجام می‌شود؛ و روحانیت ستون اصلی این سازوکار است. جامعه نمونه اسلامی، در این نگاه، جامعه‌ای است که نهاد روحانیت آن، واسطه پیوند میان وجدان فردی، ساختار اجتماعی و ارزش‌های توحیدی باشد؛ جامعه‌ای که در آن، اخلاق نه تنها شعار، بلکه ساختار است. روحانیت مهندس اجتماعی‌ای است که کارکرد اصلی‌اش «اداره اخلاق جامعه» است، نه صرفاً تبلیغ یا آموزش. جامعه اسلامی تنها زمانی تحقق می‌یابد که این مهندسی اخلاقی در متن روابط، نهادها و قدرت، به صورت زنده و مستمر عمل کند. بر این اساس، روحانیت کانون تولید، انتقال و تنظیم اخلاق در جامعه است و مهندسی اجتماع توحیدی بدون این کارکرد امکان‌پذیر نیست.

## منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی‌تا). *الإشارات والتنبيهات*. قم: بیدار.

ابوالفضل، علی و همکاران (۱۴۰۱). تحلیل حاکمیت بر مبنای اصل عقلی خودسامانی ملت و تطبیق آن با جمهوری اسلامی ایران.

معرفت سیاسی، ۲۸، ۲۷-۴۲.

بهشتی، سیدمحمد (۱۳۹۲). *آزادی، هرج و مرج، زورملاری*. تهران: روزنه.

بهشتی، سیدمحمد (۱۳۹۶). *اتحادیه انجمن‌های اسلامی دانشجویان در اروپا*. تهران: روزنه.

بهشتی، سیدمحمد (۱۳۹۷). *ولایت، رهبری، روحانیت*. تهران: روزنه.

بهشتی، سیدمحمد (۱۴۰۰ الف). *بایدها و نبایدها*. تهران: روزنه.

بهشتی، سیدمحمد (۱۴۰۰ ب). *در مکتب قرآن*. تهران: روزنه.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). *مفردات ألفاظ القرآن*. دمشق: دارالفکر.

شاه‌منصوری، رضا و محمدی‌منفرد، بهروز (۱۴۰۴). شناخت فطری اخلاق و لوازم آن با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبائی. معرفت/اخلاقی، ۳۷، ۶۷-۸۶.

شریعتی، علی (۱۳۵۸). *نیایش*. تهران: حسینیه ارشاد.

صالحی، اکرم (۱۴۰۴). تبیین نظام اخلاقی در اندیشه مقام معظم رهبری با تأکید بر مبانی عملی و کاربردهای اجتماعی. معرفت/اخلاقی، ۳۷، ۳۳-۵۲.

صدرالمآلهین (بی‌تا). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلية*. قم: جامعه مدرسین.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۶۰). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: ناصرخسرو.

مجلسی، محمدباقر (بی‌تا). *بحار الأنوار*. بیروت: مؤسسة الوفاء.

مطهری، مرتضی (۱۳۵۵). *امامت و ولایت*. چ سوم. تهران: صدرا.

مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

Bauman, Z., & Donskis, L., (2016). *Moral Blindness: The Loss of Sensitivity in Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, P. (1986). The forms of capital. In J. G. Richardson (Ed.). *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. Greenwood Press.

Bourdieu, P., (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bourdieu, P., (1989). Social Space and Symbolic Power. *Sociological Theory*, 7(1), 14–25.

Bourdieu, P., (1991). *Language and Symbolic Power*. J. B. Thompson (Ed.). G. Raymond & M. Adamson (Trans.). Cambridge: Polity Press.

Dagli, C. K., (2024). *Realism in Islamic Moral Theology*. New Haven: Yale University Press.

Dakake, M., (2022). *The Virtues in Qur'anic Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Engelen, B., Thomas, A., Archer, A., & van de Ven, N., (2018). Exemplars and Nudges:

Combining Two Strategies for Moral Education. *Journal of Moral Education*, 47(3), 346–365.

Habermas, J., (1981), *The Theory of Communicative Action*, Boston, Beacon Press.

Hardy, S. A., Gibbs, J. C., & Carlo, G., (2021). Moral Exemplars and the Dynamics of Social Influence. *Journal of Moral Education*, 50(1), 1–15.

- Honneth, A., (1996). *The Struggle for Recognition*. Cambridge: Polity Press.
- Honneth, A., (2007). *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*. Cambridge: Polity Press.
- Joas, H., (2013). *The Sacredness of the Person: A New Genealogy of Human Rights*. Washington DC: Georgetown University Press.
- Osgood, C. E., Suci, G. J., & Tannenbaum, P. H., (1957). *The Measurement of Meaning*. Urbana. IL: University of Illinois Press.
- Parsons, T., (1951). *The Social System*. New York: Free Press.
- Rahbar, M., (2022). Embodied Virtue in Islamic Ethics: Patterns of Moral Exemplarity. *Journal of Islamic Ethics*, 6(2), 63–78.
- Ramadan, T., (2017). *Islamic Ethics: A Transnational Perspective*. London: Oxford University Press.
- Sandel, M., (1998). *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*. Cambridge: MA, Harvard University Press.
- Sayer, A., (2019). *Why We Can't Afford the Rich*. Bristol: Bristol University Press.



# Table of Contents

## **Dimensions and Components of Religious Governance and the Requirements for its Realization / 7**

✎ *Mohammad Javad Norouzi / Mohammad Taghi Norouzi Farani*

## **An Explanation the Role of Mahdism-centered Identity in Modern Islamic Civilization-building Based in the Second Phase of the Revolution Statement / 27**

✎ *Reza Mirzaei / Marzieh Ganji*

## **Soft Resistance and Intelligent Influence as a Model of Political Activism: A Strategic Analysis of Imam Riḍā's (PBUH) Political Conduct in the Era of Ma'mūn the 'Abbasid Caliph / 45**

*Ali Fadaeyan*

## **An Analysis of the Islamic Discourse of the Model of Public Opinion Management in the Islamic Republic of Iran and its Confrontation with the Enemy's Thought Engineering Strategies / 63**

*Mohsen Afrough*

## **The Criterion for Distinguishing "the Principles of Governmental Jurisprudence" from "the Principles of Non-Governmental Jurisprudence" / 81**

✎ *Seyyed Sajjad Izdehi / Mostafa Rezaei*

## **The Moral Function of the Clericalism in Social Engineering from the Perspective of Shahīd Bihishṭī / 99**

*Danial Yarahmadi*

## In the Name of Allah

### Ma'rifat-e Sīasī

*An Academic Semiannual on Political Inquiry*

Vol.18, No.2

*Fall & Winter 2026-27*

**Proprietor:** *Imam Khomeini Education and Research Institute*

**Director:** *Mohammad Javad Nowruzi*

**Editor in Chief:** *Qasim Shabannia*

#### Editorial Board:

- ▣ **Qasim Shabannia:** *Professor IKI.*
- ▣ **Mohammad Rahim Eivazi:** *Professor Imam Khomeini International University.*
- ▣ **Manuchehr Mohammadi:** *Professor .Theran University.*
- ▣ **Shams-u-Allah Mariji:** *Professor .Bager-Al-Olum University.*
- ▣ **Davud Mahdavizadegan:** *Professor .Institute of humanities and cultural Studies.*
- ▣ **Mohammad Ali Mir Ali:** *Professor .Jame'a al-Mustafa al-Alamiyah.*
- ▣ **Mohammad Javad Nowruzi:** *Professor IKI.*

---

#### Address:

IKI Jomhori Eslami Blvd  
Amin Blvd. Qum Iran  
**PO Box:** 37185-186  
**Tel:** +98 253-211-3473  
**Fax:** +98 253-293-4483  
politicsmag@qabas.net  
www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir

---