

Formulation of the Dimensions of Statehood in the Political Theology of Ayatollah Javadi Amoli: An Analysis Based on Skinner's Hermeneutics

Ali Aqajani 

Department of Political Science, Social Sciences Research Institute, Hawza and University Research Institute, Qom, Iran. (aqajani@rihu.ac.ir)

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 2025/10/18
Revised: 2025/12/10
Accepted: 2025/12/30

Cite this article:
Aqajani, A. (2026). "Formulation of the Dimensions of Statehood in the Political Theology of Ayatollah Javadi Amoli: An Analysis Based on Skinner's Hermeneutics". *Ayeneh Marefat*, 26(86), 93-120 (In Persian).

<https://doi.org/10.48308/jipt.2025.241821.1692>

ABSTRACT

This article focuses on the dimensions of "statehood" in political theology, centered on four fundamental axes: Islam and state legitimacy, Islam and democracy, Islam and secularism, and Islam and international relations. In Javadi Amoli's intellectual framework, the Islamic state is not merely an executive institution but a cognitive, ethical, and civilizational structure that emerges in continuity with divine lordship, human vicegerency, and Qur'anic guidance. Its mission is not only administration, but also education, guidance, and the realization of human dignity. Socio-political circumstances lead Javadi Amoli toward articulating a *velayi* (guardianship-based) state, while his conceptual premises connect the state to general human vicegerency and civilizational guidance. Conventional norms regard legitimacy as divine, democracy as consultative, and international relations as justice-centered. Javadi Amoli, through novel formulations, redefines the *juristic domains of authority* of the Guardian Jurist as an extension of epistemic Imamate, legitimacy as divine with popular acceptance, democracy as monotheistic and guided, and international relations as grounded in primordial monotheistic nature—while critiquing both Western instrumental reason and traditional absolute guardianship. He argues that the community's acceptance of the Constitution, together with the leader's acceptance of the responsibility of Imamate, forms a bilateral and binding covenant—one that constitutes a "valid contract," a "necessary covenant," and an "obligatory bond." This indicates that Javadi Amoli's political theology of statehood, being problem-oriented and relatively comprehensive, reconstructs normative foundations and transforms the state into an ethical and civilization-building institution.

Keywords: Political Theology, Statehood, Ayatollah Javadi Amoli, Skinnerian Hermeneutics, Norms and Juristic Domains of Authority

* Corresponding Author Email Address: aqajani@rihu.ac.ir
DOI: <https://doi.org/10.48308/jipt.2025.241821.1692>



Copyright: © 2026 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

Extended Abstract

Introduction

Ayatollah Abdullah Javadi Amoli is among the most prominent contemporary thinkers in the field of Islamic humanities, especially in theological–political thought, where he has offered profound and diverse contributions. His scholarly position—particularly in expanding and deepening Islamic political knowledge—highlights the increasing necessity of analyzing, critiquing, and examining his ideas. Accordingly, this study, based on Skinner’s intention-oriented hermeneutic method, with certain modifications, investigates the relationship between Islam and statehood in the political theology of Ayatollah Javadi Amoli. The central question, therefore, is: What is the nature and scope of the relationship between Islam and statehood in Javadi Amoli’s perspective?

The study’s hypothesis holds that, based on the conceptual and socio-political contexts and the established norms in this domain, the Islamic state in Javadi Amoli’s intellectual framework is not merely an executive institution but a cognitive, ethical, and civilizational structure that emerges in continuity with divine lordship, human vicegerency, and Qur’anic guidance. The mission of such a state is not only administration, but also education, guidance, and the realization of human dignity. In this view, neither the state dominates the people nor the people dominate the state; *velayi democracy* represents a particular form of people-centered government that harnesses the advantages of democracy while remaining protected from its vices and corruptions.

Discussion

The concept of statehood in Ayatollah Javadi Amoli’s thought is neither static nor abstract. Rather, it gradually formed and matured in direct connection with the concrete contexts of his life and political experience—from Amol to Qom, and from before the Revolution to the present. Each stage of his life-world strengthened a dimension of statehood (jurisprudence, justice, religious zeal, guardianship, and civilization-building). This evolution presents an exemplary case of the realization of Skinnerian hermeneutics within the Islamic tradition.

Javadi Amoli’s political thought rests upon a coherent epistemic system whose pillars include transcendent theosophy (*al-hikmah al-muta’aliyyah*), revelation-centered rationality, comprehensive jurisprudence, and Qur’anic exegesis. This intellectual structure provides a framework for understanding legitimacy, rationality, and human centrality within the Islamic state.

This study offers a comparative analysis of the doctrinal norms of political theology of statehood—namely, the conceptual models that relate to the institution of the state within various intellectual traditions and that, as epistemic frameworks, determine legitimacy, purpose, and the relationship between religion, reason, and politics. The primary focus lies on four foundational axes: Islam and state legitimacy, Islam and democracy, Islam and secularism, and Islam and international relations. The analysis is organized across three levels: the modern Western tradition, the Islamic tradition, and the Shi’i tradition, aiming to unveil the epistemological, ontological, and functional differences among these approaches.

Conclusion

The central research question was: What is the nature and scope of the relationship between Islam and statehood in Javadi Amoli’s perspective? The findings indicate that the Islamic state, in his intellectual framework, is not merely an executive institution, but a cognitive, ethical, and civilizational structure that emerges in continuity with divine lordship, human vicegerency, and Qur’anic guidance. Its mission extends beyond administration to education, guidance, and the realization of human dignity.

In modern Western political thought, statehood is largely a “technical–political skill,” measured by popular vote or institutional efficiency; the personal morality of the ruler is of limited importance—as long as they adhere to the rules of democratic procedure.

By contrast, in Ayatollah Javadi Amoli’s political theology, statehood constitutes a “divine–ethical station” that can only be realized by a just, pious, and competent jurist who possesses religious and political zeal. He is not a follower of the people’s will in the liberal sense, but their divine guardian and educator. Consequently, the two perspectives diverge fundamentally on who is qualified to rule and why: one is

human-centered and secular; the other God-centered and jurisprudence-based. This foundational divergence prevents any superficial synthesis of the two traditions without distorting one of them.

Accordingly, Javadi Amoli's outlook can be articulated through the following components:

Javadi Amoli views the state as a medium for realizing humanity's vicegerency before God. In this perspective, the state rises from mere control and authority to a mission of guidance and cultivation. Such a state must foster intellectual, moral, and dignified growth, playing a civilizational and educational role rather than merely managing society.

State legitimacy, in its essential dimension, is divine and grounded in religious guardianship. Yet, in its actual realization, the people play an active role in establishing, maintaining, and supervising it. Voting, allegiance (*bay'ah*), and political participation represent collective rationality under divine guidance. In this model, the people are the benefactors of the state, not passive subjects. This constitutes a genuine synthesis of divine authority and rational popular participation.

Religious democracy, within this framework, emerges from the authentic integration of Qur'anic teachings with revelation-centered rationality. Unlike secular democracy—grounded solely in majority preference—religious democracy is rooted in monotheism, justice, and rationality. Popular sovereignty is meaningful only within the framework of religion: neither religion without participation nor participation without religion is sufficient.

The Islamic state must embody divine ethics in the global arena. International relations should be structured around principles such as rejection of domination, invitation to goodness, and human dignity. This perspective transforms the state from a power-oriented actor into a bearer of a message of monotheism and justice. Foreign policy, within this framework, assumes a civilizational and ethical mission.

Overall, Javadi Amoli's political theology represents a theoretical project aimed at reconstructing the foundational concepts of the state in light of religious rationality, Islamic philosophy, and Qur'anic guidance. It redefines the political language of Islam for global discourse and offers a human-centered alternative to the power-centered order of modernity.

صورت‌بندی ابعاد دولت‌مندی در کلام سیاسی آیت‌الله جوادی آملی: تحلیلی براساس روش هرمنوتیک اسکینر

علی آقاجانی *

گروه علوم سیاسی، پژوهشکده علوم اجتماعی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران. (aqajani@rihu.ac.ir)

چکیده	اطلاعات مقاله
مقاله بر ابعاد «دولت‌مندی» کلام سیاسی تمرکز دارد که بر چهار محور بنیادین اسلام و مشروعیت دولت، اسلام و مردم‌سالاری، اسلام و سکولاریسم، و اسلام و روابط بین‌الملل متمرکز است. در منظومه فکری جوادی آملی، دولت اسلامی نه صرفاً نهادی اجرایی، بلکه ساختاری معرفتی، اخلاقی و تمدنی است که در امتداد ربوبیت الهی، خلافت انسان و هدایت قرآنی شکل می‌گیرد. این دولت مأموریتش نه فقط اداره، بلکه تربیت، هدایت و تحقق کرامت انسانی است. زمینه‌های عینی جوادی آملی را به تبیین دولت ولایی سوق داده، درحالی‌که وی براساس زمینه‌های ذهنی دولت را به خلافت نوعیه و هدایت تمدنی پیوند می‌زند. هنجارهای مرسوم مشروعیت را الهی، مردم‌سالاری را شورایی و روابط را عدالت‌محور می‌دانند. جوادی آملی، با تصرفات نوین، ولایت فقیه را امتداد امامت معرفتی، مشروعیت را الهی با مقبولیت مردمی، مردم‌سالاری را توحیدمحور و هدایت‌شده، و روابط بین‌الملل را بر پایه فطرت توحیدی بازتعریف می‌کند، با نقد عقل ابزاری غربی و ولایت مطلقه سنتی. به اعتقاد وی، پذیرش قانون اساسی از سوی امت، هم‌زمان با پذیرش مسئولیت امامت از سوی رهبر، صورت تعاهدی دوسویه و الزام‌آور دارد؛ و «عقد صحیح»، «عهدهی لازم» و «عقدی حتمی» است. این امر نشان می‌دهد کلام سیاسی دولت‌مندی جوادی آملی معطوف به مسائل، با جامعیت نسبی و بازسازی هنجارها، دولت را به نهادی اخلاقی و تمدن‌ساز تبدیل می‌کند.	<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>تاریخچه مقاله: دریافت: ۱۴۰۴/۷/۲۶ بازنگری: ۱۴۰۴/۹/۱۹ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۹</p> <p>استناد به این مقاله: آقاجانی، ع. (۱۴۰۵). «صورت‌بندی ابعاد دولت‌مندی در کلام سیاسی آیت‌الله جوادی آملی: تحلیلی براساس روش هرمنوتیک اسکینر»، <i>آینه معرفت</i>، ۲۶(۸۶)، ۹۳-۱۲۰.</p> <p>https://doi.org/10.48308/jipt.2025.241821.1692</p>
کلیدواژه‌ها: کلام سیاسی، دولت‌مندی، آیت‌الله جوادی آملی، هرمنوتیک اسکینر، هنجارها و تصرفات	

* رایانامه نویسنده مسئول: aqajani@rihu.ac.ir

شناسه دیجیتال مقاله: <https://doi.org/10.48308/jipt.2025.241821.1692>



مقدمه

آیت‌الله عبداللّه جوادی آملی از برجسته‌ترین اندیشمندان معاصر در حوزه علوم انسانی اسلامی است که در قلمروهای گوناگون، به‌ویژه آموزه‌های کلامی - سیاسی، صاحب نظر است و آرا و آثار ژرف و متنوعی عرضه کرده است. جایگاه علمی وی، به‌ویژه در بسط و تعمیق دانش سیاسی اسلامی، ضرورت تحلیل، نقد و بررسی اندیشه‌های او را بیش‌ازپیش نمایان می‌سازد. در عصر حاضر نیز، یکی از چالش‌های بنیادین در حوزه اندیشه سیاسی اسلامی تبیین نسبت میان دین و مردم‌سالاری است؛ مفهومی که در ادبیات سیاسی مدرن با دموکراسی غربی گره خورده، اما در بستر تفکر اسلامی تعاریف و بنیان‌های متفاوتی دارد. این پرسش که آیا مردم‌سالاری می‌تواند در چهارچوب آموزه‌های اسلامی معنا یابد و، اگر آری، چه تفاوتی با مدل‌های سکولار دارد ذهن بسیاری از اندیشمندان مسلمان را به خود مشغول کرده است. در این میان، عبداللّه جوادی آملی، به‌منزله یکی از برجسته‌ترین متفکران معاصر در حوزه فلسفه، کلام و تفسیر، تلاش کرده است تا با اتکا به مبانی معرفتی و هستی‌شناختی اسلام، تصویری روشن از مردم‌سالاری دینی ارائه دهد.

در سوی دیگر، حوزه کلام سیاسی - که هنوز در فرایند تکوین و گذار از مراحل ابتدایی خویش قرار دارد - یکی از ارکان اصلی اندیشه سیاسی اسلامی است که ظرفیت دربرگرفتن بسیاری از مباحث بنیادین فکری را در بسترهای تاریخی و معرفتی دارد. از منظر مقاله حاضر، مفاهیم حاوی نظریه‌پردازی مانند اسلام و دولت، و اسلام و مشروعیت از سنخ کلام سیاسی به شمار می‌روند. از همین رهگذر، این پژوهش با انتخاب جوادی آملی به‌منزله یکی از مهم‌ترین نظریه‌پردازان فعال در عرصه کلام سیاسی به بررسی چگونگی تکوین مسئله مردم‌سالاری در منظومه فکری ایشان می‌پردازد.

اندیشه سیاسی جوادی آملی از وجوه متعددی واجد اهمیت است: نخست، جامعیت نسبی وی در شناخت دین؛ دوم، تنوع و تکثر آثار در اضلاع مختلف اندیشه سیاسی؛ سوم، حضور فعال در عرصه سیاست نظری و عملی در مقام عالم دینی؛ چهارم، زنده بودن و زیستن در دوران پربار علمی؛ و پنجم، برخورداری از فقه اکبر که بخش مهمی از آن را مباحث کلامی - سیاسی شکل می‌دهد. ایشان در قلمرو کلام سیاسی، آثار کیفی و کمی قابل‌توجهی ارائه کرده‌اند که مطالعه نسبت اسلام و دولت در آن‌ها اهمیتی مضاعف می‌یابد.

بر این اساس، تحقیق بر پایه روش هرمنوتیک قصد‌گرای اسکینر با دخل و تصرفاتی به واکاوی رابطه اسلام و دولت‌مندی در کلام سیاسی آیت‌الله جوادی آملی می‌پردازد. بر این پایه، سؤال اصلی آن است که در نگرش جوادی آملی نوع و ابعاد رابطه اسلام و دولت‌مندی چیست؟ فرضیه بر این مبنا استوار است که بر پایه زمینه‌های ذهنی و عینی و هنجارهای مرسوم در این حوزه، در منظومه فکری جوادی آملی، دولت اسلامی نه صرفاً نهادی اجرایی، بلکه ساختاری معرفتی، اخلاقی و تمدنی است که در امتداد ربوبیت الهی، خلافت انسان و هدایت قرآنی شکل می‌گیرد. این دولت مأموریتش نه فقط اداره، بلکه تربیت، هدایت و تحقق کرامت انسانی است. در آن، نه دولت سالار کسی است و نه ملت؛ و دموکراسی ولایی نوعی دموکراسی ویژه و حکومت مردمی خاص است که مزایای دموکراسی را دارد و از بدی‌ها و شرور آن محفوظ است.

درباره موضوع تحقیق تا کنون کاری تمام‌وکمال انجام نشده است و این پژوهش نخستین اثر با این عنوان و روش و محتواست. از منظر اندیشه جوادی آملی، به صورت کلی، پژوهش‌هایی با عنوان اندیشه سیاسی وی موجود است. نیز در برخی آثار مرتبط با تحلیل اندیشه سیاسی حوزه‌های علمیه یا اندیشه سیاسی پس از انقلاب مانند برخی آثار

عبدالوهاب فراتی و یحیی فوزی به برخی ابعاد و زمینه‌های عینی و محیطی کلام سیاسی از نظر اندیشه سیاسی جوادی آملی پرداخته شده است. از جمله آثار منتشر شده می‌توان به این عناوین اشاره کرد: کتاب *سیری در اندیشه سیاسی آیت‌الله عبداللّه جوادی آملی* (منصورنژاد، ۱۳۹۰) و پایان‌نامه‌هایی مانند «بررسی مباحث کلام اجتماعی آیت‌الله جوادی آملی» (امیری، ۱۳۹۱)، «اندیشه سیاسی آیت‌الله جوادی آملی» (مجتبی‌زاده، ۱۳۸۹)، «اقتضائات حضور عقل برهانی در معرفت سیاسی آیت‌الله جوادی آملی» (علویان و زارع‌پور، ۱۳۹۷)، «همگرایی عقل و سیاست در حکمت متعالیه جوادی آملی براساس نظریه هرمنوتیک اندیشه‌شناسانه اسکینر» (عباس‌تبار و زارع‌پور نقیبه، ۱۳۹۸) و «تحلیل انتقادی مبانی نظریه آزادی در دیدگاه آیزایا برلین با تأکید بر آرای علامه جوادی آملی» (نادری، ۱۴۰۰).

اما درباره پیشینه پژوهش درباره کلام سیاسی دولت‌مندی در اندیشه جوادی آملی، به جز آنچه ذکر شد، برخی مقالات دیگر وجود دارد که به برخی از آن‌ها در زیر اشاره می‌کنیم.

آقاجانی (۱۴۰۲) در مقاله خود به مقایسه نظام مسائل کلام سیاسی در اندیشه جوادی آملی و مجتهد شبستری می‌پردازد. جوادی آملی نماینده سنت فلسفی - تفسیری معرفی می‌شود که دولت را نهادی الهی، عقلانی و اخلاقی می‌داند. مقاله نشان می‌دهد که ایشان با حفظ مبانی شیعی به بازسازی مفاهیم دولت‌مندی در پرتو عقلانیت دینی و تفسیر قرآنی پرداخته است.

سعیدیان جزئی (۱۳۹۹) در مقاله خود با رویکرد تمدنی به بازسازی عناصر دولت‌مندی در چهارچوب تمدن نوین اسلامی از منظر جوادی آملی می‌پردازد. نویسنده نشان می‌دهد که دولت، در اندیشه ایشان، نهادی تمدن‌ساز است که بر مبانی عقل، عدالت، کرامت و هدایت الهی استوار است.

فقیه (۱۳۹۷) در پایان‌نامه خود کارآمدی دولت در اندیشه جوادی آملی و آصفی را مقایسه کرده است. پژوهشگر نشان می‌دهد که جوادی آملی دولت را نهادی تکلیف‌محور می‌داند که باید در خدمت اقامه عدل و تحقق کرامت انسانی باشد. این نگاه دولت‌مندی را به ساختاری اخلاقی و الهی تبدیل می‌کند.

موسوی (۱۴۰۱) در مقاله خود به بررسی نسبت عقلانیت و مشروعیت در اندیشه سیاسی جوادی آملی می‌پردازد. نویسنده نشان می‌دهد که عقل در نگاه ایشان، نه فقط ابزار تحلیل، بلکه چراغ هدایت است و نقش بنیادین در مشروعیت سیاسی دارد.

در مجموع، این مقاله از حیث روشمندی و جامعیت پرداختن به ابعاد دولت‌مندی در نگرش جوادی آملی دارای نوآوری و تازگی است.

مفهوم‌شناسی دولت‌مندی (Statehood)

«دولت‌مندی» از ترکیب «دولت» و «مندی» ساخته شده است. پسوند «مندی» در فارسی برای بیان حالت، ویژگی یا ظرفیت به کار می‌رود، مانند دانشمندی و توانمندی. بنابراین، دولت‌مندی از نظر لغوی یعنی «داشتن ویژگی‌های دولت» یا «داشتن ظرفیت دولت‌سازی». در ادبیات علوم سیاسی، برای دولت‌مندی اصطلاحاتی انگلیسی چون statehood، state، state formation و capacity رایج‌اند. در زبان فارسی، Statehood به معنای «وضعیت شناسایی واحد سیاسی به‌مثابه دولت مستقل» (Migdal, 2001: 69)، State capacity به معنای «توانایی دولت در اجرای سیاست‌ها، حفظ نظم و ارائه خدمات عمومی» (Tilly, 1990: 138) و State formation به معنای روند تاریخی و سیاسی شکل‌گیری نهاد دولت

(Weber, 1947: 109) است. بنابراین، بهترین معادل برای واژگان فوق همان دولت‌مندی است. برای اثبات درستی به‌کارگیری اصطلاح دولت‌مندی می‌توان به نکات زیر اشاره کرد:

(۱) پتانسیل مفهومی در علوم سیاسی: دولت‌مندی می‌تواند معادل بومی و مفهومی اصطلاحاتی مانند statehood، state، capacity، یا state formation در ادبیات علوم سیاسی به‌ویژه در زمینه‌هایی مانند ظرفیت نهادی دولت، مشروعیت سیاسی، انسجام سرزمینی و حاکمیتی باشد که در اینجا معنایی جامع مدنظر است، گرچه بیشتر منطبق بر نگره نخست است.

(۲) امکان‌پذیری در گفتمان اسلامی: در چهارچوب کلام سیاسی - اسلامی، دولت‌مندی می‌تواند به‌منزله مفهومی برای توصیف امکان تحقق دولت اسلامی یا نسبت میان امت و دولت به کار رود. این واژه ظرفیت دارد تا در تمایز با «حکومت‌داری» یا «سیاست‌ورزی» به کار گرفته شود. در سنت اسلامی، دولت نهادی برای اقامه دین، اجرای عدالت و حفظ مصالح امت است. اندیشمندانی چون سید جمال‌الدین اسدآبادی، محمد عبده، مودودی و امام خمینی دولت را نه صرفاً ابزار قدرت، بلکه تجلی مسئولیت شرعی و اخلاقی می‌دانند (السید، ۱۳۷۶: ۱۳۲؛ Roy, 1994: 87).

(۳) نوآوری علمی و واژه‌پردازی بومی: خلق اصطلاحات جدید، به‌ویژه در حوزه‌های میان‌رشته‌ای مانند کلام سیاسی، نشانه‌ای از پویایی علمی است.

بر این اساس، دولت‌مندی در نسبت با دو قسیم آن، جامعه‌مندی و شهروندی، به وضعیت یا کیفیت داشتن ساختارهای نهادی، اقتدار سیاسی و ظرفیت حکمرانی اطلاق می‌شود. این مفهوم، برخلاف صرف «وجود دولت»، ناظر به توانایی دولت در اعمال مشروعیت، تولید قانون، تأمین امنیت و مدیریت منابع است. در ادبیات سیاسی مدرن، دولت‌مندی با شاخص‌هایی چون تمرکز قدرت، بوروکراسی و انحصار خشونت مشروع تعریف می‌شود (Weber, 1919: 34). بررسی ابعاد مرسوم در کلام سیاسی دولت‌مندی (معطوف به نهاد دولت) - مانند اسلام و مشروعیت دولت، اسلام و مردم‌سالاری، اسلام و سکولاریسم و اسلام و روابط بین‌الملل - وجهه همت این تحقیق است.

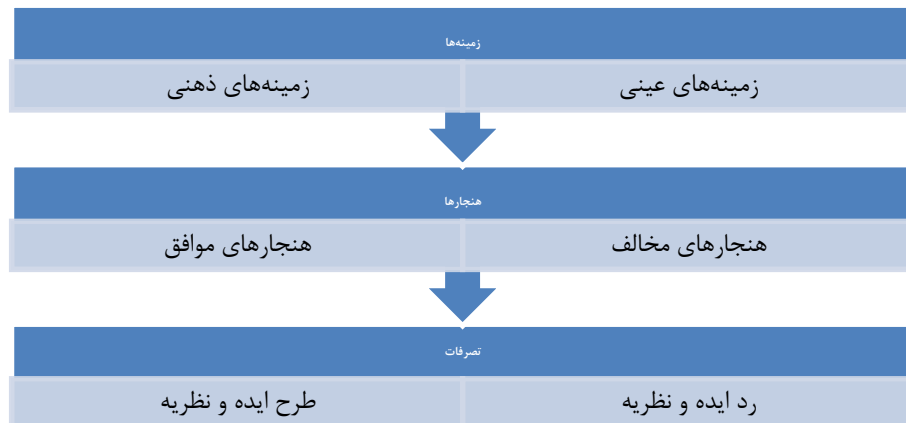
روش هرمنوتیک قصد‌گرای اسکینر

در این مقاله، از روش اسکینر برای بازخوانی مفاهیم سیاسی در اندیشه جوادی‌آملی بهره گرفته می‌شود. هدف آن است که نشان داده شود چگونه مفاهیمی چون «مردم‌سالاری دینی»، «حق‌مداری»، و «ولایت الهی» نه صرفاً بازتابی از آموزه‌های دینی، بلکه کنش‌های زبانی هدفمند در پاسخ به بحران‌های معرفتی و اجتماعی معاصرند. به تعبیر اسکینر، باید «نیت‌گفتاری» متفکر را در متن تاریخی‌اش بازسازی کرد تا بتوان معنا و کارکرد مفاهیم او را فهمید (Skinner, 1988: 77).

اسکینر در مواجهه با اندیشه سیاسی بر دو نکته کلیدی تأکید می‌کند (اسکینر، ۱۳۹۳؛ جاوید، ۱۳۹۳). نخست، شناسایی معنایی که متفکر در ذهن داشته است که معمولاً از خلال مطالعه آثار مکتوب یا گفتارهای او حاصل می‌شود. دوم، کشف قصد و نیت مؤلف از تولید اثر؛ نکته‌ای که اسکینر در قالب بحث هرمنوتیکی به آن پرداخته است.

از منظر اسکینر، برای فهم نیت مؤلف باید به مجادلات، مباحث و پرسش‌هایی توجه داشت که در عصر او مطرح بوده‌اند. همچنین، باید شناخت کافی از فضای سیاسی، فکری و فرهنگی زمانه او داشت و مشارکت اندیشمند در آن فضا را درک کرد. در این چهارچوب، روش اسکینر، به‌منزله روش مؤلف‌محور در میان روش‌های هرمنوتیکی، رویکردی معتدل میان گرایش به متن و زمینه اتخاذ می‌کند (جاوید، ۱۳۹۳؛ اسکینر، ۱۳۹۳).

مراحل روش هرمنوتیک قصدگرای اسکینر در پژوهش



براساس این الگو، تمرکز اصلی بر کشف نیت مؤلف است و بر نقش زمینه‌های اجتماعی - نه در تعیین نیت، بلکه در روشننگری انگیزه‌های نهفته در متن - تأکید می‌شود.

زمینه‌های عینی دولت‌مندی در اندیشه سیاسی آیت‌الله جوادی آملی

در چهارچوب هرمنوتیک اسکینر، مفهوم «دولت‌مندی» در کلام سیاسی آیت‌الله جوادی آملی را نمی‌توان بدون توجه به زمینه‌های عینی زیست‌جهان ایشان درک کرد؛ جایی که عقل، وحی و تجربه تاریخی - اجتماعی در هم تنیده‌اند و دولت‌مندی را نه فقط مهارت اجرایی، بلکه فضیلت الهی - اخلاقی (فقاہت، عدالت، غیرت و مدیریت) می‌سازند.

۱. آمل؛ خاستگاه نخستین اندیشه سیاسی

شهر آمل، با پیشینه‌ای درخشان در عالم‌پروری، نخستین بستر شکل‌گیری شخصیت علمی و اجتماعی ایشان بود. مواجهه با حزب توده و مفاهیم عدالت و نقد سکولاریسم تأثیر عمیقی در نگرش سیاسی وی گذاشت و بعدها در نقد توسعه غربی و تأکید وی بر تمدن‌سازی دینی بازتاب یافت (نصری اشرفی، ۱۳۹۹: ۴۰؛ یزدان‌پناه لموکی، ۱۳۸۷: ۱۵۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷الف: ۲۲).

۲. حوزه علمیه آمل؛ تربیت فقاہتی - عقلی به‌مثابه شرط نخست دولت‌مندی

تحصیل در حوزه علمیه آمل، به‌ویژه در مدرسه امام حسن عسکری و نزد آقا ضیا آملی، زمینه‌ساز آشنایی عمیق ایشان با علوم عقلی، کلام و تفسیر شد (جوادی آملی، ۱۳۸۷الف: ۳۸). این نهاد تربیتی نه‌تنها آموزش دینی، بلکه نوعی تربیت عقلانی و اجتماعی را فراهم آورد که در نظریه دولت‌مندی ایشان به صورت برجسته ظاهر شده است. جوادی آملی، برخلاف برخی قرائت‌های فقه‌محور، دولت را نهادی معرفتی و تفسیری می‌داند که باید در پرتو عقل سراج‌گونه و هدایت قرآنی عمل کند. این نگرش ریشه در تربیت اولیه‌ای دارد که عقل و وحی را نه متقابل، بلکه مکمل می‌دانست.

۳. تهران و قم؛ تعمیق فلسفه سیاسی و تکوین فلسفه دولت‌مندی تمدنی نزد علامه طباطبایی و امام خمینی

شاگردی نزد اساتید برجسته در تهران و قم، از جمله علامه طباطبایی و امام خمینی، نگرش فلسفی، عرفانی و اجتماعی ایشان را تعمیق بخشید (جوادی آملی، ۱۳۸۷الف: ۵۴-۶۰، ۱۲۷؛ جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۴۳). این تجربه‌ها، دولت‌مندی را از نهاد اجرایی به ساختاری تمدنی ارتقاء داد.

۴. کنش‌های اجتماعی - سیاسی؛ از نظر به عمل در دفاع از معیارهای دولت‌مندی

وی در چهار دوره تاریخی نقش فعالی در تحولات سیاسی ایفا کرد:

- پیش از انقلاب، مشارکت در مبارزات انقلابی و نقد سکولاریسم (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف: ۱۹۶-۱۹۸)؛
- پس از انقلاب (۱۳۵۸-۱۳۶۸)، حضور در مجلس خبرگان و تدوین مبانی نظام اسلامی (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف: ۲۰۰-۲۴۸)؛
- دوره تثبیت (۱۳۶۸-۱۳۸۸)، امامت جمعه قم و دفاع از ولایت فقیه (رجانیوز، ۱۳۸۸؛ ایرنا، ۱۳۷۸)؛
- تحولات جدید (۱۳۸۸-۱۴۰۱)، مواضع اخلاقی و تمدنی در قبال مسائل داخلی و بین‌المللی (خبرآنلاین، ۱۳۸۸؛ تقریب‌نیوز، ۱۴۰۰؛ فرارو، ۱۴۰۱؛ اعتمادآنلاین، ۱۴۰۱).

زمینه عینی، دوره تاریخی و تأثیر مفهوم دولت‌مندی در اندیشه آیت‌الله جوادی آملی

تأثیر مفهوم دولت‌مندی در اندیشه آیت‌الله جوادی آملی	دوره تاریخی	زمینه عینی
شکل‌گیری غیرت سیاسی از طریق مواجهه با حزب توده و ایدئولوژی‌های وارداتی؛ پیوند دولت‌مندی با حفظ استقلال و عزت کشور همچون ناموس (ریشه مفهوم «دیوث سیاسی»)	کودکی و نوجوانی (تا اوایل دهه ۱۳۲۰)	شهر آمل؛ خاستگاه اولیه
تربیت عقلی - تفسیری و آشنایی با علوم دینی؛ دولت‌مندی به فقاقت و اجتهاد وابسته شد (شرط لازم شایستگی حکومت‌داری)	دهه ۱۳۲۰-۱۳۳۰	حوزه علمیه آمل
شاگردی علامه طباطبایی و امام خمینی؛ ارتقای دولت‌مندی از مدیریت اجرایی به مقام الهی - تمدنی (استمرار ولایت معصوم در عصر غیبت)	دهه ۱۳۳۰-۱۳۵۰	تهران و قم؛ تعمیق فلسفی - فقهی
مشارکت در مبارزات و نقد سکولاریسم؛ تأکید بر اینکه دولت‌مندی بدون ولایت فقیه و عدالت الهی ممکن نیست	دهه ۱۳۵۰-۱۳۵۷	پیش از انقلاب
حضور در مجلس خبرگان قانون اساسی؛ تدوین اصل ولایت فقیه به‌مثابه محور مشروعیت و دولت‌مندی اسلامی	۱۳۵۸-۱۳۶۸	دهه اول انقلاب
امامت جمعه قم و دفاع مستمر از ولایت فقیه؛ هرگونه انحراف از عدالت و غیرت سیاسی دولت‌مندی را زائل می‌کند	۱۳۶۸-۱۳۸۸	دوره تثبیت نظام
نقد نفوذ بیگانه، تأکید بر غیرت سیاسی و عدالت واقعی؛ دولت‌مندی به‌مثابه فضیلت یکپارچه فقاقت + عدالت + غیرت + مدیریت	۱۳۸۸-۱۴۰۱ (و پس از آن)	تحولات معاصر

این جدول نشان می‌دهد که مفهوم دولت‌مندی در اندیشه آیت‌الله جوادی آملی مفهومی ایستا و انتزاعی نیست، بلکه به‌تدریج و در پیوند مستقیم با زمینه‌های عینی زندگی و کنش سیاسی ایشان (از آمل تا قم و از پیش از انقلاب تا امروز) شکل گرفته و پخته شده است. هر مرحله از زیست‌جهان ایشان بُعدی از دولت‌مندی (فقاقت، عدالت، غیرت، ولایت و تمدن‌سازی) را تقویت کرده است، نمونه‌ای ممتاز از تحقق هرمنوتیک اسکینری در سنت اسلامی.

زمینه‌های ذهنی دولت‌مندی در اندیشه سیاسی آیت‌الله جوادی آملی

اندیشه سیاسی آیت‌الله جوادی آملی بر منظومه‌ای معرفتی استوار است که اضلاع آن حکمت متعالیه، عقل وحی‌مدار، تفقه جامع و تفسیر قرآنی‌اند. این منظومه چهارچوبی برای فهم مشروعیت، عقلانیت و انسان‌محوری در دولت اسلامی فراهم می‌آورد.

۱. حکمت متعالیه؛ صورت‌بندی فلسفی دولت

حکمت متعالیه، با تلفیق عرفان، فلسفه و کلام، مبنای تبیین جایگاه انسان در نظام سیاسی است. مفاهیمی چون تشکیک وجود و خلافت نوعیه دولت را نهادی برای شکوفایی عقل، اخلاق و کرامت انسانی معرفی می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۱۳/۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸الف: ۳/۳۹-۴۰).

۲. عقلانیت وحی‌محور؛ مشروعیت و هدایت سیاسی

عقل در پرتو وحی معنا می‌یابد و مشروعیت سیاسی از شارع نشئت می‌گیرد. قانون‌گذاری بدون اتصال به شرع فاقد روح است و دولت‌مندی باید تلفیقی از عقلانیت و هدایت الهی باشد.

۳. تفقه جامع؛ دین‌شناسی تمدنی

تفقه در نگاه ایشان فراتر از فقه جزئی‌نگر است و با حکمت و فلسفه هم‌افزاست. نیابت فقیه از امام معصوم، در پرتو عقل و وحی، ساختار سیاسی را سامان می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱/۲۵۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶الف: ۴/۴۹۹-۵۰۰).

۴. تفسیر قرآن‌به‌قرآن؛ سیاست‌گذاری قرآنی

قرآن منبع سیاست‌گذاری و تفسیر اجتماعی است. روش «تفسیر قرآن‌به‌قرآن» بر کلام معصوم تقدم دارد و دولت را موظف به سیاست‌گذاری در پرتو نص قرآنی و اخلاق توحیدی می‌سازد (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱/۶۱، ۶۴).

۵. مواجهه انتقادی با جریان‌های رقیب

ایشان با جریان‌های مدرن چون اومانیسیم، لیبرالیسم، سکولاریسم، پلورالیسم، نظریه قبض و بسط و هرمنوتیک مواجهه‌ای نقادانه دارد. این مواجهه‌ها مرزهای نظری دولت‌مندی اسلامی را از مدل‌های سکولار جدا می‌سازد و بر عقلانیت و حیانی و عدالت تأکید می‌ورزد.

مواجهه جوادی آملی با اندیشه‌های رقیب

جریان رقیب	نگرش جوادی آملی	نسبت با دولت‌مندی اسلامی
اومانیسیم	اصالت انسان مستقل از امر متعالی را حیوانیت‌مدار می‌خواند	رد بنیاد انسان‌محور دولت غربی
لیبرالیسم	«سرابی پوچ» و حادثه‌ای «ناگوار»	نقد فردگرایی مفرط و فقدان عدالت در مدل دولت
سکولاریسم	حکومت دینی، علم یا الهی است یا الحادی	تأکید بر وحدت علم و ایمان در سیاست‌گذاری
پلورالیسم	معرفتی: مردود سیاسی/اجتماعی: پذیرفتنی	پذیرش تنوع در ساختار اجتماعی دولت
نظریه قبض و بسط	دین حداقلی را ناتوان از تمدن‌سازی می‌داند	نقد نسبی‌گرایی و تأکید بر دین جامع
هرمنوتیک	حفظ جایگاه مؤلف، رد مرگ مؤلف و پذیرش پیش‌فهم	تأکید بر وفاداری معرفتی در دولت‌سازی متن‌محور

۶. مبانی فلسفی؛ هستی، معرفت، انسان

دولت‌مندی بر سه پایه فلسفی استوار است: هستی‌شناسی یعنی نظم جهان براساس علم ازلی الهی (جوادی آملی، ۱۳۸۷ج: ۴۳۰) است؛ معرفت‌شناسی یعنی معیار شناخت مطابقت با نفس‌الامر (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۹۸-۱۰۶) است و انسان‌شناسی یعنی انسان «حیّ متألّه» توان تمدن‌سازی دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۶۳-۷۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۵الف: ۴۳۹/۱۰).

۷. باورهای اعتقادی؛ ستون‌های دولت دینی

پنج اصل توحید، عدل، نبوت، امامت و معاد دولت را به نهادی الهی - اخلاقی تبدیل می‌کنند. توحید مدار مدیریت الهی و توسعه اخلاقی است (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱/۳۵۳)؛ عدل گسترش حقیقت در نظام سیاسی است (جوادی آملی، ۱۳۸۶الف: ۴/۳۸۵)؛ نبوت و امامت اساس ساختار سیاسی دینی و زعامت الهی‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۵ب: ۶/۴۵۴-۴۶۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶الف: ۴/۴۳۱) و معاد غایت تمدن اسلامی و معیار مشروعیت توسعه است (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۱۵۶/۴؛ ۸۱/۲۰).

در مجموع، دولت در منظومه ذهنی جوادی آملی نهادی برای هدایت، تربیت و تحقق خلافت انسان در زمین است؛ الگویی بدیل برای دولت اسلامی در عصر مدرن با وفاداری به سنت شیعی و عقلانیت دینی.

هنجارهای مرسوم در کلام سیاسی دولت‌مندی؛ از سنت غربی تا سنت اسلامی و شیعی

این نوشتار به تحلیل تطبیقی هنجارهای اعتقادی در کلام سیاسی دولت‌مندی می‌پردازد؛ یعنی آن دسته از الگوهای مفهومی که در نسبت با نهاد دولت در سنت‌های فکری مختلف شکل گرفته‌اند و، به‌مثابه چهارچوب‌های معرفتی، مبنای مشروعیت و غایت‌مندی و نسبت دین و عقل با سیاست را تعیین می‌کنند. تمرکز اصلی بر چهار محور بنیادین است: اسلام و مشروعیت دولت، اسلام و مردم‌سالاری، اسلام و سکولاریسم، و روابط بین‌الملل. این تحلیل در سه سطح سنت غربی مدرن، سنت اسلامی و سنت شیعی سامان یافته و تلاش دارد تا، با رویکردی تطبیقی، تفاوت‌های معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی و کارکردی این رهیافت‌ها را آشکار سازد.

۱. دولت‌مندی در سنت غربی مدرن

در اندیشه سیاسی مدرن غرب، مفهوم دولت‌مندی عمدتاً در بستر تحولات معرفتی پس از رنسانس، انقلاب علمی و روشنگری شکل گرفته است. این سنت دولت را نه به‌مثابه نهاد الهی یا اخلاقی، بلکه به‌مثابه ساختاری عقلانی، قراردادی و سکولار می‌فهمد که وظیفه‌اش تنظیم روابط اجتماعی، تضمین حقوق فردی و حفظ نظم عمومی است. دولت در این سنت محصول عقلانیت خودبنیاد و انسان‌شناسی اومانستی است که بر استقلال فردی و خودمختاری اخلاقی تأکید دارد (Held, 2006; Skinner, 2002).

الف) دولت‌مندی لیبرال

در رهیافت لیبرال، دولت بر پایه اصول فردگرایی، حقوق طبیعی و رضایت مردمی بنا نهاده می‌شود. انسان موجودی خودمختار و دارای حقوق ذاتی تلقی می‌شود که دولت باید حافظ این حقوق باشد. دولت در این چهارچوب نهادی است که آزادی‌های فردی، مالکیت خصوصی و امنیت حقوقی را تضمین می‌کند. مشروعیت دولت از قرارداد اجتماعی میان افراد آزاد و برابر ناشی می‌شود، نه از اراده الهی یا سنت دینی (Locke, 1689; Rawls, 1971). عقلانیت حاکم عقل ابزاری است که در خدمت کارآمدی، نظم حقوقی و تحقق منافع فردی عمل می‌کند (Weber, 1919; Habermas, 1984). دین

در این سنت امری خصوصی و غیرسیاسی تلقی می‌شود و دولت باید به آن بی‌طرف باشد. در این چهارچوب، مردم‌سالاری به‌مثابه سازوکاری برای کنترل قدرت و تضمین حقوق فردی تعریف می‌شود، نه به‌منزله تجلی اراده جمعی یا فضیلت مدنی.

در نگرش جوادی آملی این مدل «سرابی پوچ» و «حادثه‌ای ناگوار» است؛ زیرا دولت‌مندی را از عدالت واقعی، تقوای شخصی و ولایت الهی جدا می‌کند و آن را به فردگرایی مفرط و فقدان غیرت سیاسی منجر می‌سازد. مشروعیت واقعی از خدا و نیابت فقیه است، نه رأی صرف مردم.

ب) دولت‌مندی هابزی

در اندیشه توماس هابز، دولت‌مندی بر مبنای انسان‌شناسی منفی و ضرورت نظم سیاسی تعریف می‌شود. انسان، در وضعیت طبیعی، موجودی خودخواه، خشونت‌طلب و تهدیدگر است که زندگی‌اش «تنها، فقیر، ناخوشایند، حیوانی و کوتاه» خواهد بود (Hobbes, 1651). دولت به‌مثابه «لویاتان» شکل می‌گیرد؛ یعنی قدرتی مطلق که، با ترس و اجبار، نظم را برقرار می‌سازد. مشروعیت دولت نه از رضایت اخلاقی، بلکه از ضرورت بقای جمعی و دفع تهدید ناشی می‌شود. عقلانیت در این سنت ابزاری و امنیت‌محور و دین، در بهترین حالت، تابع قدرت سیاسی است. هابز نخستین متفکری است که سکولاریسم سیاسی را به صورت نظام‌مند در قالب نظریه‌ای جامع صورت‌بندی می‌کند و دین را به حوزه خصوصی یا تابع قدرت مرکزی تقلیل می‌دهد.

این مدل از نظر جوادی آملی استبداد مبتنی بر ترس است و دولت‌مندی را به قدرت حیوانی تنزل می‌دهد، درحالی‌که دولت‌مند واقعی «ولی» مردم است همچون پدر یا پزشک، نه لویاتان. مشروعیت الهی و عدالت شرط لازم است، نه صرف امنیت.

ج) دولت‌مندی جمهوری خواه

در سنت جمهوری خواه، دولت‌مندی بر پایه فضیلت مدنی، مشارکت عمومی و خیر مشترک تعریف می‌شود. انسان موجودی اجتماعی و اخلاقی است که باید در فرایند تصمیم‌گیری سیاسی مشارکت فعال داشته باشد (Rousseau, 1762; Pettit, 1997). دولت نه صرفاً حافظ حقوق فردی، بلکه نهاد تحقق‌بخش آزادی مثبت، خودفرمانی جمعی و عدالت اجتماعی است. مشروعیت دولت از مشارکت شهروندان و تحقق خیر عمومی ناشی می‌شود، نه از قرارداد صرف یا ترس. عقلانیت در این سنت اخلاقی و جمع‌گراست و دین در صورت هم‌سویی با فضیلت مدنی می‌تواند نقش سازنده ایفا کند (Arendt, 1958). جمهوری خواهی، برخلاف لیبرالیسم، بر مسئولیت اخلاقی شهروندان و نقش تربیتی دولت تأکید دارد و، از این‌رو، موضعی پیچیده‌تر و گاه همدلانه‌تر به دین اتخاذ می‌کند.

این هنجار نزدیک‌ترین مدل غربی به دیدگاه ایشان است (به‌خاطر تأکید بر تربیت و خیر مشترک)، اما همچنان انسان‌محور و فاقد بُعد وحیانی است. جوادی آملی تربیت را فقط در پرتو ولایت فقیه و هدایت به کمال اخروی مشروع می‌دانند؛ خیر مشترک بدون توحید و معاد ناقص است.

۲. دولت‌مندی در اندیشه سیاسی اسلامی

در سنت اسلامی، دولت‌مندی مفهومی چندلایه و پیچیده است که در امتداد نبوت، خلافت و ولایت تعریف می‌شود. دولت نه‌تنها نهادی اجرایی، بلکه ساختاری الهی - اخلاقی است که وظیفه‌اش اقامه دین، تحقق عدالت و هدایت امت است. این سنت سیاست را بخشی از دین می‌داند و تفکیک میان امر دینی و امر سیاسی را فاقد مبنای معرفتی می‌شمارد (فیرحی،

۱۳۸۳؛ داوری اردکانی، ۱۳۹۲).

الف) دولت‌مندی خلافتی

در این رهیافت، دولت‌جانشین پیامبر در امور دینی و دنیوی تلقی می‌شود. مشروعیت دولت از بیعت امت و التزام به شریعت ناشی می‌شود، نه از قرارداد اجتماعی یا قدرت قهری (ابن‌خلدون، ۱۳۵۹؛ غزالی، ۱۳۸۶). دولت باید حافظ حدود الهی، مجری احکام شرع و ضامن وحدت امت باشد. عقلانیت در این سنت تابع شرع است و در خدمت فهم و اجرای احکام الهی عمل می‌کند. دین اساس مشروعیت و غایت دولت است و هیچ تمایزی میان امر دینی و امر سیاسی وجود ندارد. خلافت، نه صرفاً نهاد سیاسی، بلکه استمرار رسالت در سطح اجتماعی است و، از این رو، مشروعیت آن ماهیتی الهی - اجتماعی دارد.

جوادی‌آملی این مدل را درست اما ناکافی می‌داند؛ زیرا در عصر غیبت بیعت مردم بدون ولایت فقیه جامع‌الشرایط نمی‌تواند دولت‌مندی مشروع ایجاد کند. از نظر ایشان، بیعت شرط لازم است، اما کافی نیست و باید تحت نظارت فقاها و عدالت واقعی باشد.

ب) دولت‌مندی فقهی

در رهیافت فقهی، دولت به‌مثابه نهاد اجرای احکام شرع و اقامه حدود تعریف می‌شود. مشروعیت از ولایت شرعی و اجتهاد جامع ناشی می‌شود؛ یعنی فقیه جامع‌الشرایط مرجع مشروعیت سیاسی است (فیرحی، ۱۳۸۳؛ زنجانی، ۱۳۸۴). دولت باید در چهارچوب فقه، عدالت و کفایت اجرایی عمل کند و از حدود الهی تخطی نکند. عقلانیت اجتهادی در خدمت تفسیر نصوص دینی و تطبیق آن با شرایط زمانه است. دین نه‌تنها مبنای مشروعیت، بلکه چهارچوب سیاست‌گذاری و قانون‌گذاری است. این رهیافت، به‌ویژه در عصر غیبت، نقش فقیه را از مرجع دینی به مدیر سیاسی ارتقا می‌دهد و، از این رو، پیوندی وثیق میان فقه و سیاست برقرار می‌سازد.

جوادی‌آملی این رهیافت را تأیید می‌کند، اما آن را به ولایت فقیه مطلقه (نه فقط اجرای احکام) ارتقا می‌دهد. از نظر ایشان، دولت‌مندی فقهی بدون «غیرت سیاسی» و «عدالت واقعی» (ترک همه کبائر) ناقص است و فقیه باید، علاوه بر فقاها، مدیر و مدبر و بصیر باشد.

ج) دولت‌مندی تمدنی

این رهیافت دولت را نهاد تحقق‌بخش تمدن اسلامی، کرامت انسانی و عقلانیت دینی می‌داند. برخلاف مدل‌های اجرایی یا فقهی که دولت را صرفاً ابزار اجرای احکام یا حفظ نظم تلقی می‌کنند، دولت‌مندی تمدنی بر آن است که دولت باید نقش تمدن‌ساز، انسان‌پرور، و فرهنگ‌آفرین ایفا کند؛ نقشی که از مبانی توحیدی، اخلاقی و تاریخی اسلام برمی‌خیزد.

مشروعیت دولت از هدایت الهی، عدالت اجتماعی و عقلانیت تمدن‌ساز ناشی می‌شود؛ یعنی دولت باید، در امتداد سنت نبوی و قرآنی، ساختار اجتماعی را به‌سوی تحقق عدالت، کرامت و رشد عقلانی سوق دهد (سعیدیان جزئی، ۱۳۹۹). دولت در این چهارچوب صرفاً نهاد اجرایی یا امنیتی نیست، بلکه بستر شکوفایی انسان در افق توحیدی است؛ نهادی که باید زمینه‌ساز رشد فردی، تعالی اخلاقی و شکوفایی فرهنگی باشد. عقلانیت در این سنت هدایتگر و تلفیقی از عقل فلسفی، عقل ایمانی و عقل تاریخی است؛ یعنی عقلی که هم به مبانی متافیزیکی وفادار است، هم به تجربه تاریخی تمدن اسلامی توجه دارد و هم توانایی سامان‌دهی اجتماعی را دارد.

دین نه تنها مبنای مشروعیت، بلکه افق تمدنی و غایت تاریخی دولت اسلامی است. به عبارت دیگر، سیاست باید در خدمت تحقق مقاصد قرآنی، ارزش‌های نبوی و تمدن‌سازی ایمانی باشد. دین در این رهیافت صرفاً مجموعه‌ای از احکام فردی یا مناسک جمعی نیست، بلکه منبع معنا، اخلاق و جهت‌گیری تمدنی است. مردم در این مدل نه تنها مخاطب سیاست، بلکه شریک در فرایند تمدن‌سازی‌اند؛ مشارکت آنان در سیاست، فرهنگ و اقتصاد، بخشی از مسئولیت وجودی‌شان تلقی می‌شود. دولت باید ظرفیت‌های مردمی را در خدمت عدالت، اخلاق و رشد عقلانی بسیج کند. این رهیافت - به‌ویژه در مواجهه با چالش‌های جهانی مانند سکولاریسم، بحران معنا و فروپاشی اخلاق عمومی - ظرفیت بازسازی نظریه دولت اسلامی در سطح تمدنی را دارد.

دولت‌مندی تمدنی در آثار متفکرانی چون داوری اردکانی و سروش به‌مثابه تلاشی برای عبور از دولت‌مندی فقهی و ورود به افق فلسفه سیاسی اسلامی صورت‌بندی شده است؛ در این افق، عقلانیت دینی، اخلاق اجتماعی و تاریخ تمدن اسلامی به صورت هم‌افزا عمل می‌کنند. در مجموع، دولت‌مندی تمدنی نقطه تلاقی دین، عقل و تاریخ است؛ مدلی که می‌کوشد دولت اسلامی را از سطح اجرای احکام به سطح تولید معنا، اخلاق و تمدن ارتقا دهد. این رهیافت نه تنها به بازسازی نظریه دولت اسلامی کمک می‌کند، بلکه می‌تواند، در مواجهه با بحران‌های معرفتی و اجتماعی جهان معاصر، الگویی بدیل و الهام‌بخش ارائه دهد.

جوادی آملی کاملاً همسوست؛ وی خود از پیشگامان این رهیافت تمدنی است که دولت‌مندی را تحقق خلافت‌الله، تربیت نفس و آماده‌سازی برای ظهور می‌دانند، اما تأکید می‌کنند که این تمدن‌سازی فقط در سایه ولایت فقیه جامع‌الشرایط ممکن است و بدون فقاقت و غیرت سیاسی به انحراف می‌رود.

۳. دولت‌مندی در کلام سیاسی شیعی

در سنت شیعی، دولت‌مندی مفهومی چندلایه و پیچیده است که در پیوند وثیق با مفاهیم امامت، ولایت و غیبت شکل می‌گیرد. این سنت دولت را نه صرفاً نهادی اجرایی یا حقوقی، بلکه ساختاری معرفتی - کلامی می‌داند که باید در امتداد ولایت الهی، عقلانیت دینی و هدایت وحیانی عمل کند. برخلاف سنت‌های سکولار یا حتی برخی قرائت‌های فقهی اهل سنت، در اندیشه شیعی، سیاست امتداد هدایت الهی است و دولت تجلی نظم توحیدی در عرصه اجتماعی تلقی می‌شود (فیرحی، ۱۳۹۰؛ آقاجانی، ۱۴۰۳).

الف) دولت‌مندی امامتی

در عصر حضور امام معصوم، دولت‌مندی شیعی بر مبنای ولایت تکوینی و تشریحی امام شکل می‌گیرد. امام نه تنها رهبر سیاسی، بلکه حجت الهی، مرجع نهایی در تفسیر دین و تجلی عصمت در عرصه اجتماعی است. مشروعیت دولت در این دوره، مطلق و الهی و مستقل از رضایت مردمی است؛ زیرا امام معصوم منصوب از جانب خداوند است و نیازی به بیعت یا انتخاب ندارد (مطهری، ۱۳۷۰؛ طباطبایی، ۱۳۶۲). امام مرجع نهایی در سیاست، اخلاق و دین است و دولت باید تابع او باشد. به عبارت دیگر، سیاست در این چهارچوب تابع کامل امامت است و هیچ‌گونه استقلال معرفتی یا نهادی ندارد.

عقل در این سنت مؤید وحی است؛ یعنی عقلانیت سیاسی باید در پرتو عصمت امام عمل و از خودبنیادی پرهیز کند. عقل ابزار فهم و اطاعت است، نه منبع تشریح یا تصمیم‌گیری مستقل. دین نه تنها مبنای مشروعیت، بلکه تجلی کامل سیاست الهی است، به‌گونه‌ای که تمایز میان امر دینی و امر سیاسی بی‌معنا می‌شود. در این چهارچوب، مردم نه منشأ

قدرت، بلکه مخاطب هدایت‌اند؛ نقش آنان در اطاعت، نصرت و تبعیت از امام تعریف می‌شود، نه در تعیین ساختار سیاسی. این مدل در آثار متکلمان شیعی مانند شیخ مفید، سید مرتضی و علامه حلی به صورت نظام‌مند تبیین شده و، در عصر حضور، مبنای مشروعیت خلافت علوی و امامت اهل بیت بوده است.

ب) دولت‌مندی ولایی

در عصر غیبت، با فقدان دسترسی مستقیم به امام معصوم، اندیشه شیعی به بازسازی نظریه دولت‌مندی در قالب ولایت فقیه می‌پردازد. این رهیافت تلاش می‌کند تا استمرار ولایت معصوم را از طریق نهاد فقاقت و اجتهاد تأمین کند. مشروعیت دولت در این دوره مشروط و مقید است؛ یعنی فقیه باید سه شرط اساسی را داشته باشد: فقاقت تخصصی، عدالت اخلاقی و کفایت اجرایی (خمینی، ۱۳۷۸؛ فیرحی، ۱۳۹۰). فقیه نهاد واسط میان شریعت و سیاست است؛ او نه معصوم است و نه منصوب الهی به معنای تکوینی، اما به واسطه تخصص در شریعت و عدالت در رفتار، صلاحیت اداره جامعه را دارد.

عقل در این سنت عقل اجتهادی است؛ یعنی عقلانیتی که در چهارچوب نصوص دینی، اصول فقه و مصالح امت عمل می‌کند. این عقل، تفسیری، تطبیقی و زمان‌مند است. دین همچنان مبنای مشروعیت است، اما در قالب فقه و اجتهاد نهادینه می‌شود؛ سیاست‌گذاری باید در چهارچوب احکام شرعی و مصالح معتبر انجام شود. مردم نقش مشروط دارند؛ یعنی بیعت، مشارکت و نظارت آنان در مشروعیت‌بخشی به دولت مؤثر است، اما نه به صورت مطلق یا مستقل. این مدل در آثار امام خمینی، آیت‌الله منتظری، و دکتر فیرحی به صورت نظریه‌ای منسجم تبیین شده و در جمهوری اسلامی ایران مبنای ساختار حقوقی و سیاسی نظام قرار گرفته است. دولت‌مندی ولایی تلاشی برای حفظ پیوند میان شریعت و سیاست در عصر غیبت است، با این تفاوت که عدالت و اجتهاد به جای عصمت به کار می‌رود و صلاحیت تخصصی و اخلاقی به جای نصب الهی مبنای قرار می‌گیرد.

ج) دولت‌مندی عقلانی - تفسیری

در آثار متأخر متفکران شیعی، به‌ویژه در آرای جوادی‌آملی، دولت‌مندی شیعی وارد مرحله‌ای جدید از بازخوانی معرفتی می‌شود. این رهیافت تلاش می‌کند تا با تلفیق عقل فلسفی، عقل ایمانی و تفسیر قرآنی نظریه‌ای جامع از دولت‌مندی اسلامی در عصر مدرن ارائه دهد. دولت در این چهارچوب، نهاد تحقق‌بخش خلافت انسان، کرامت وجودی و عدالت الهی است؛ یعنی ساختاری که باید زمینه‌ساز شکوفایی عقل، اخلاق و هدایت الهی در جامعه باشد (آقاجانی، ۱۴۰۳: ۹۲-۱۰۱). مشروعیت دولت، نه صرفاً از فقاقت یا بیعت، بلکه از هم‌افزایی عقلانیت دینی، تفسیر وحیانی و التزام به کرامت انسانی ناشی می‌شود. عقل در این سنت سراج‌گونه است؛ یعنی عقلی که از نور وحی تغذیه می‌کند، اما قدرت تحلیل، تفسیر و سامان‌دهی اجتماعی دارد. دولت‌مندی عقلانی - تفسیری نقطه تلاقی سنت و نوگرایی است؛ تلاشی برای بازسازی نظریه دولت اسلامی در افق فلسفه سیاسی، معرفت‌شناسی دینی و اخلاق اجتماعی.

مشروعیت دولت از سه منبع هم‌افزا ناشی می‌شود: عقلانیت دینی، تفسیر وحیانی و التزام به کرامت انسانی. عقل در این سنت نه خودبنیاد و نه صرفاً تابع، بلکه نوری است که از وحی تغذیه می‌کند و در خدمت فهم هستی‌شناسی خلافت انسان قرار می‌گیرد (آقاجانی، ۱۴۰۳: ۹۲-۱۰۱). دولت در این چهارچوب نهاد تحقق‌بخش «استخلاف الهی» است؛ یعنی ساختاری که باید زمینه‌ساز شکوفایی عقل، عدالت و کرامت انسان در افق توحیدی باشد. این رهیافت - به‌ویژه در مواجهه

با چالش‌های مدرن مانند سکولاریسم، مردم‌سالاری و حقوق بشر - ظرفیت تلفیقی و تفسیرگرایانه‌ای دارد که می‌تواند به بازسازی نظریه دولت اسلامی در عصر جدید کمک کند. این رهیافت دقیقاً بیانگر دیدگاه جوادی آملی است. دولت‌مندی نزد ایشان مقامی الهی - اخلاقی است که تنها در فقیه عادل، متقی، مدیر و دارای غیرت سیاسی در پرتو ولایت فقیه جامع‌الشرایط تحقق می‌یابد.

جدول تطبیقی رهیافت‌های دولت‌مندی

سنت فکری	مبنای مشروعیت	غایت دولت	نسبت با دین	نسبت با عقل	نوع عقلانیت	جایگاه مردم
غرب لیبرال	قرارداد اجتماعی	حفظ آزادی فردی	سکولار	عقل ابزاری	ابزارمحور	منشأ قدرت
غرب جمهوری خواه	فضیلت مدنی	خیر مشترک	سکولار	عقل اخلاقی	جمع‌گرا	مشارکت‌محور
غرب هابزی	ترس و ضرورت نظم	امنیت و بقا	سکولار	عقل اضطراری	قهری	مطیع قدرت
اسلام خلافتی	بیعت و شریعت	اقامه دین	دینی	عقل تابع شرع	نص‌محور	تابع امت
اسلام فقهی	ولایت شرعی و اجتهاد	اجرای احکام شرع	دینی	عقل اجتهادی	فقه‌محور	مشروط به فقاہت
اسلام تمدنی	هدایت الهی و عدالت	کرامت انسانی و تمدن	دینی تمدن‌ساز	عقل هدایتگر	تمدن‌ساز	شریک در رشد
شیعه امامتی	ولایت معصوم	تحقق عصمت سیاسی	الهی	عقل مؤید وحی	عصمت‌محور	فاقد نقش مستقیم
شیعه ولایتی	ولایت فقیه	اقامه حدود و عدالت	شرعی	عقل اجتهادی	فقه‌محور	مشروط به کفایت
شیعه تفسیری	عقل و تفسیر قرآنی	خلافت انسان و عدالت	دینی - تفسیری	عقل سراج‌گونه	تفسیرگرایانه	هم‌افزا با هدایت

تصرفات جوادی آملی در کلام سیاسی دولت‌مندی (معطوف به نهاد دولت)

این نوشتار به بررسی تصرفات آیت‌الله عبدالله جوادی آملی در کلام سیاسی دولت‌مندی می‌پردازد، با تمرکز بر نسبت اسلام با مشروعیت دولت، مردم‌سالاری، سکولاریسم و روابط بین‌الملل. جوادی آملی با رویکردی فلسفی، تفسیری و عقلانی هنجارهای سنتی را بازسازی می‌کند و دولت اسلامی را به‌مثابه نهادی هدایتگر، عدالت‌محور، تمدنی و مبتنی بر ربوبیت الهی معرفی می‌کند. این تصرفات دولت را از نهاد صرف اجرایی به تجلی خلافت انسانی و نظم الهی تبدیل می‌کنند، با تأکید بر تلفیق عقل، وحی و مشارکت مردمی.

نسبت دولت‌مندی جوادی‌آملی با سنت‌های فکری مختلف

(الف) نسبت با دولت‌مندی غرب مدرن

جوادی‌آملی دولت مدرن غربی را از منظر سکولاریسم، عقلانیت و مردم‌سالاری نقد بنیادین می‌کند. او سکولاریسم را انکار هدایت الهی در عرصه اجتماعی می‌داند و تأکید می‌کند که دین برای اداره جامعه آمده است، نه فقط عبادت فردی (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸ الف: ۱۸/۴۵-۵۰). تفکیک دین از سیاست را نفی ربوبیت تشریحی الهی می‌شمارد؛ زیرا دین را محدود به حوزه خصوصی می‌کند و جامعه را از هدایت ربانی محروم می‌سازد. عقلانیت سیاسی مدرن را ناقص می‌داند؛ زیرا فاقد جهت‌گیری غایی و الهی است و دولت را به نهاد رفاه‌محور تقلیل می‌دهد. عقل را «سراج» و کاشف حقایق الهی می‌نامد، نه ابزار صرف تحلیل سکولار (جوادی‌آملی، ۱۳۹۱ الف: ۱۱۲-۱۱۵). این بازتعریف عقل را از ابزاری مادی به چراغی هدایتگر ارتقا می‌دهد که سیاست را با غایت الهی پیوند می‌زند. مردم‌سالاری را مشروط می‌پذیرد؛ رأی مردم در امور اجرایی معتبر است، اما مشروعیت نهایی از شریعت و ولایت الهی ناشی می‌شود. جمهوریت در مقام اثبات (فعلیت و اجرا) است، نه ثبوت (مشروعیت بنیادین) (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹ ب: ۸۵-۹۰). این پذیرش مشروط دموکراسی غربی را که مشروعیت را صرفاً از قرارداد اجتماعی می‌گیرد نقد می‌کند و آن را با مبانی توحیدی سازگار می‌سازد.

(ب) نسبت با دولت‌مندی اسلامی سنی

جوادی‌آملی از مدل خلافت سنتی سنی عبور می‌کند و خلافت را نه صرف جانشینی سیاسی پیامبر، بلکه تجلی مقام خلیفه‌اللهی انسان می‌داند. دولت باید زمینه تحقق این مقام را فراهم کند؛ یعنی بستری برای رشد کرامت و کمال انسانی، نه فقط اجرای احکام فقهی (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸ الف: ۱۷/۶۰-۶۵). این تصرف خلافت را از مفهومی تاریخی به مفهومی هستی‌شناختی و تمدنی ارتقا می‌دهد. بیعت را شرط اجرایی و عملیاتی می‌شمارد، نه شرط مشروعیت بنیادین؛ مشروعیت از جانب خدا ناشی می‌شود، نه رأی مردم (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷ ج: ۷۸-۸۰). این نقد بیعت‌محوری سنی تأکید بر الهی بودن مشروعیت را تقویت می‌کند و نقش مردم را به حوزه اجرا محدود می‌سازد.

(ج) نسبت با دولت‌مندی شیعی سنتی

جوادی‌آملی ولایت فقیه را بازخوانی می‌کند و آن را استمرار ولایت الهی می‌داند، با تأکید بر عدالت، فقاها و عقلانیت به‌منزله شرایط کلیدی. ولایت مطلقه را ولایت در چهارچوب احکام الهی تفسیر می‌کند، نه سلطه بی‌حد و خودسرانه (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹ ب: ۱۱۰-۱۱۵). این بازخوانی ولایت را از خطر استبداد دور می‌کند و آن را با اصول عقلی و شرعی همخوان می‌سازد.

عقل را در کنار قرآن به‌منزله منهج مستقل تفسیری قرار می‌دهد که دولت‌مندی را به ساختاری تفسیری، عقلانی و اخلاقی تبدیل می‌کند. مفاهیمی چون عدالت، کرامت و هدایت الهی محور سیاست می‌شوند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۰: ۲/۱۳۵-۱۳۰). این تلفیق عقل را از نقش مؤید وحی به نقش مستقل ارتقا می‌دهد. امامت در عصر غیبت را بازتعریف می‌کند، نه فقط ولایت سیاسی، بلکه هدایت معرفتی و تمدنی. دولت باید در امتداد این هدایت عمل کند، نه صرف سلطه یا قدرت (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶ الف: ۶/۱۴۵-۱۵۰). این تصرف امامت را از بُعد سیاسی به بُعدی جامع‌تر گسترش می‌دهد و دولت را به نهادی تمدن‌ساز تبدیل می‌کند.

جدول تطبیقی: تصرفات جوادی آملی

تصرف جوادی آملی	هنجار مرسوم	سنت
نهی تفکیک دین و سیاست	سکولاریسم	غرب مدرن
عقل سراج‌گونه	عقل ابزاری	غرب مدرن
مشروعیت الهی با پذیرش اجرایی رأی مردم	قرارداد اجتماعی	غرب مدرن
خلافت انسان و کرامت	خلافت امت	اسلام سنتی
بیعت اجرایی، نه مشروعیتی	بیعت محوری	اسلام سنتی
ولایت عامه-مشروطه عقلی-شرعی	ولایت عامه	تشیع سنتی
عقل مستقل تفسیری	عقل مؤید وحی	تشیع سنتی
امامت معرفتی - تمدنی	امامت سیاسی	تشیع سنتی

هویت نهادی دولت در اندیشه جوادی آملی

دولت نه نهاد اجرایی یا قراردادی صرف، بلکه تجلی نظم الهی در عرصه اجتماعی است. جامعه بدون نهاد سامان‌بخش به ظلم و فساد می‌رود و دولت اسلامی باید تجلی عدالت الهی باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف: ۱۸ / ۴۵-۵۰). دولت بستری برای تحقق خلافت انسان است، یعنی رشد عقل، اخلاق و کرامت انسانی را فراهم می‌کند. مشروعیت سیاسی از ولایت الهی و شرع ناشی می‌شود، نه قرارداد اجتماعی یا رأی مردم صرف. مشروعیت مشروط به فقاقت، عدالت و عقلانیت است؛ رأی مردم در اجرا معتبر، اما مشروعیت نهایی از خداوند است (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ب: ۸۵-۹۰). بیعت شرط اجرایی است، نه مشروعیتی (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ج: ۷۸-۸۰).

هویت انسان در دین متجلی است و نظام سیاسی باید پیوند جمهوریت و اسلامیت را برقرار کند، بدون تعارض و با هم‌افزایی برای حاکمیت دینی (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ب: ۲۹). پرسش‌های بنیادین: آیا دین با خواست مردم هماهنگ است؟ آیا خواست مردم با دین هماهنگ است؟ قرآن در آیات ۷۹-۸۰ آل عمران سلطه انسان بر انسان را مردود می‌داند و نظام ارباب‌رعیتی را نفی می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱ / ۳۵۳).

ریبیت مطلق خداوندمحور است؛ انسان بنده محض است و اطاعت برای تکامل ضروری است (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف: ۴ / ۳۸۵). جمهوریت نمی‌تواند استقلال ادعا کند، اما حاکمیت دینی بدون همراهی مردم محقق نمی‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ب: ۱۴ / ۳۶۰). قرآن سلطه را مسدود می‌کند؛ همه رعیت خداوندند (جوادی آملی، ۱۳۹۱ ب: ۱۱۲). مشروعیت ولایت فقیه از نصب الهی است، با سه ویژگی شناخت قانون، توانایی حکومت و عدالت (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ب: ۳ / ۳۹-۴۰). ولایت بر فرزندانگان (سوره مائده)؛ حاکم ولی است، نه وکیل (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱ / ۶۱). تمایز وکالت و ولایت: وکالت مبتنی بر اذن موکل است، ولایت الهی است؛ عزل در ولایت با فقدان شرایط است (جوادی آملی، ۱۳۸۶ ب: ۴۰۲). آیه ۶۵ نساء به مقبولیت اشاره دارد (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱ / ۶۴).

ولایت مطلقه اجرای کامل احکام است، نه خودسرانه؛ اختیارات پیامبر و امامان را دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۵ الف: ۱۰ / ۱۰).

۴۳۹). مقبولیت شرط فعلیت است (نساء: ۵۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۱۹/۳۸۷). در معنای موسع، رأی مردم اقتدار را تقویت می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ب: ۲۹). خبرگان کشف‌کننده فقیه‌اند، نه تأسیس‌کننده (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف: ۴/۴۹۹-۵۰۰). نقد جریان‌های رقیب: سکولاریسم با توحید ناسازگار است (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۱۸)؛ پلورالیسم معرفتی رد می‌شود، اما پلورالیسم سیاسی پذیرفتنی است (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۶/۲۱۲).

دیدگاه جوادی آملی ترکیبی از نصب الهی و مقبولیت مردمی است؛ ولایت فقیه نیابت امام معصوم است و چهارچوبی منسجم ارائه می‌دهد. اقتدار اجرایی نه زور، بلکه اقامه عدل و هدایت است؛ از عدالت، عقلانیت و اخلاق سرچشمه می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۹۱ الف: ۱۱۲-۱۱۵). دولت احکام را با کرامت اجرا می‌کند. پیوستگی تاریخی: دولت امتداد ولایت الهی و نبوت است؛ در غیبت، ولایت معصوم استمرار می‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف: ۶/۱۴۵-۱۵۰).

جدول تطبیقی: دولت اسلامی و دولت مدرن سکولار در اندیشه جوادی آملی

مؤلفه کلیدی	دولت اسلامی (جوادی آملی)	دولت مدرن سکولار
مبنای مشروعیت	الهی (ولایت شرعی، ربوبیت تشریحی)	مردمی (قرارداد اجتماعی، رأی اکثریت)
نقش مردم	مشارکت عقلانی در تحقق، استمرار و نظارت؛ ولی نعمت حکومت	منشأ قدرت سیاسی؛ تعیین‌کننده نهایی در قانون‌گذاری و اجرا
هدف دولت	تربیت انسان، اقامه قسط، تحقق کرامت، تمدن‌سازی	تأمین نظم، رفاه، امنیت و منافع ملی
جایگاه عقل	عقل مستقل و نورانی در کنار وحی؛ شرط فهم دین و عدالت	عقل خودبنیاد و سکولار؛ مبنای سیاست‌گذاری و قانون‌گذاری
نسبت دین و سیاست	پیوسته و توحیدی؛ دین منبع مشروعیت و روش اداره	منفک و عرفی؛ دین امر شخصی و خارج از عرصه عمومی
ولایت فقیه	اجرای قانون الهی توسط فقیه جامع‌الشرایط؛ استمرار هدایت الهی در عصر غیبت	فقدان مرجعیت دینی؛ تفکیک کامل دین از ساختار قدرت
مردم‌سالاری	دینی، عقلانی، مشروط به شریعت؛ تلفیق ولایت الهی و مشارکت مردمی	لیبرال، مبتنی بر خواست اکثریت؛ مستقل از شریعت و وحی
سیاست خارجی	اخلاق‌محور، دعوت به خیر، نفی سلطه، کرامت انسانی	قدرت‌محور، منافع ملی، رقابت ژئوپلیتیک
نسبت دنیا و آخرت	پیوسته؛ دنیا مقدمه آخرت و عرصه عبودیت	منفک؛ دنیا عرصه خودمختار و سکولار
نقش کتاب مقدس در دولت‌سازی	منبع هدایت، تفسیر تمدنی، تذکیر نفوس، تنظیم روابط اجتماعی	فاقد نقش؛ کتاب مقدس در حوزه شخصی و عبادی محدود می‌شود

نسبت با مردم: مردم شریک در عدالت‌اند؛ در اقامه قسط مشارکت می‌کنند، اما هدایت از خداست (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف: ۱۸/۶۰-۶۵). رأی در اجرا معتبر، اما مشروعیت الهی را نقض نمی‌کند. نسبت با دین و عقلانیت: دولت بر عقلانیت دینی بنا می‌شود؛ عقل سراج و کاشف است (جوادی آملی، ۱۳۸۰: ۲/۱۳۵-۱۳۰). دولت اخلاقی تفسیری و تمدنی می‌شود.

اسلام و مشروعیت دولت

جوادی آملی هویت انسان را در دین متجلی می‌داند و نظام سیاسی اسلامی باید پیوند جمهوریت و اسلامیت را برقرار کند، بدون تعارض و با هم‌افزایی برای حاکمیت دینی (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ب: ۲۹). او پرسش‌هایی بنیادین مطرح می‌کند: آیا دین با خواست مردم هماهنگ است؟ آیا مردم باید با دین هماهنگ شوند؟ قرآن در آیات ۷۹-۸۰ آل عمران سلطه انسان بر انسان را در همه حوزه‌ها مردود می‌داند و نظام ارباب‌رعیتی را نفی می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱/ ۳۵۳). ربوبیت مطلق خداوند محور است؛ انسان بنده محض است و راهی جز اطاعت ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف: ۴/ ۳۸۵). جمهوریت نمی‌تواند در برابر آفریدگار ادعای استقلال کند، اما حاکمیت دینی بدون همراهی مردم محقق نمی‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف: ۱۴/ ۳۶۰). قرآن سلطه انسان بر انسان را مسدود می‌کند؛ همه رعیت خداوندند (جوادی آملی، ۱۳۹۱ الف: ۱۱۲).

مشروعیت ولایت فقیه از نصب الهی ناشی می‌شود، با سه ویژگی شناخت قانون الهی، توانایی حکومت و عدالت (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف: ۳/ ۳۹-۴۰). ولایت بر فرزندگان است (سوره مائده) و حاکم ولی است، نه وکیل؛ مشروعیت از خدا و مقبولیت از مردم است (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱/ ۶۱). تمایز وکالت و ولایت: در وکالت، عزل با موکل است؛ در ولایت، با فقدان شرایط (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ب: ۴۰۲). آیه ۶۵ نساء به مقبولیت اشاره دارد، نه مشروعیت (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱/ ۶۴). ولایت مطلقه اجرای کامل احکام اسلامی است، نه اختیار خودسرانه؛ ولی فقیه اختیارات پیامبر و امامان را دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ب: ۱۰/ ۴۳۹). مقبولیت مردمی شرط فعلیت است (نساء، ۵۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۱۹/ ۳۸۷). خبرگان کشف‌کننده فقیه جامع‌الشرایط‌اند، نه تأسیس‌کننده ولایت (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف: ۴/ ۴۹۹-۵۰۰).

اسلام و مردم‌سالاری

جوادی آملی مردم‌سالاری دینی را مفهومی بسیط و برخاسته از ذات دین می‌داند، نه ترکیبی مکانیکی (میراحمدی، ۱۳۹۰: ۵۶). آن را متمایز از دموکراسی غربی می‌شمارد که اصالت رأی اکثریت و جدایی دین را دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف: ۱۹/ ۳). مردم‌سالاری دینی توحیدمحور است و عقل و عزم مردم را تحت هدایت وحی هدایت می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ب: ۱۴۵).

از دیدگاه وی تفکیک امرالله (مشروعیت از وحی) و امرالناس (مشارکت مردمی در امور عرفی) کلیدی است (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۴۶۲-۴۶۶)؛ مشورت واجب است برای غیرمعصوم (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف: ۱۶/ ۱۵۳)؛ هدف کشف حق است (آل عمران، ۱۵۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف: ۱۶/ ۱۳۴-۱۳۵)؛ بیعت کاشف حق است، نه موجد آن؛ رأی اکثریت در امور اجرایی معتبر است (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف: ۴/ ۵۰۵)؛ ولایت فقیه نیابت الهی است، نه وکالت عرفی (جوادی آملی، ۱۳۸۶ ج: ۱۹۰)؛ دموکراسی در قانون‌گذاری مشرکانه است، اما در اجرا سازگار (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ب: ۳/ ۲۴۸-۲۴۹)؛ دموکراسی ولایی مزایای دموکراسی را دارد، بدون معایب آن (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ب: ۳/ ۲۴۶-۲۴۷)؛ نظارت مردمی از طریق امر به معروف واجب است (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۲۱۱-۲۱۲)؛ منطقه‌الفراغ فضایی برای عقل اجتماعی است (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف: ۴/ ۵۰۵)؛ مردم‌سالاری مشروط به شریعت است؛ رأی مردم در اجرا معتبر، اما مشروعیت از شریعت است (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۸۵-۹۰) و مردم شریک در اقامه قسط‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف: ۱۸/ ۶۵-۶۰).

اسلام و سکولاریسم سیاسی

سکولاریسم نگرستن به دنیا مستقل از دین است (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۱۷-۱۸) که جوادی آملی آن را نقد می‌کند و مرکز ثقل آن را رد حکومت دینی می‌داند. از دیدگاه وی، زمینه‌های پیدایی‌اش علم‌گرایی، عقل‌گرایی و انسان‌محوری است (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۳۳-۵۷). جوادی آملی دلایل سکولاریست‌ها یعنی ناسازگاری حکومت و دین (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۶۹)، عرفی شدن دین (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۸۰)، و عدم مشارکت فراگیر (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۱۱۰) را نقد می‌کند و پاسخ می‌دهد که حکومت اثر نسبی در عقاید دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۷۹) و دولت دینی با مشارکت مردمی محقق می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۱۱۱).

در نگرش وی، دلایل بطلان سکولاریسم چند چیز است: مالکیت مطلق الهی (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۱۳۷)، مدنیت فطری (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۱۴۳)، ربوبیت فراگیر (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۱۵۱)، پیوستگی دنیا و آخرت (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۱۵۷) و متون دینی (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۱۶۰). او اشکال اصلی سکولاریسم را برنامه‌ریزی بدون آگاهی از ابد و ازل انسان می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۱۵۷). در تفکر جوادی آملی، قرآن از طریق تذکیر نفوس و تبیین خلقت سکولارزدایی می‌کند (جوادی آملی، الف: ۱۳۸۵: ۶۷/۲)؛ علم سکولار بی‌معنی است؛ زیرا علم یا الهی یا الحادی است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ج: ۱۶۷)؛ سکولاریسم انکار ربوبیت تشریحی است (جوادی آملی، ۱۳۸۰: ۱۲/۱۳۵-۱۳۰) و دولت اسلامی تمدن‌ساز است، درحالی‌که سکولاریسم دین را به امر شخصی تقلیل می‌دهد (جوادی آملی، الف: ۱۳۸۸: ۱۸/۴۵-۵۰).

اسلام و روابط بین‌الملل

در نگرش جوادی آملی، روابط بین‌الملل فصلی از حقوق بین‌الملل با خاستگاه دینی است (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱۵-۱۶). زبان قرآن فراتر از قومیت فطرت است (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۲۳) و اسلام فروش سلاح برای جنگ را ممنوع می‌داند. از دیدگاه جوادی آملی، سطوح روابط بین‌الملل امت اسلامی (حجرات، ۱۰: فتح، ۲۹: ۵۱)، پیروان ادیان توحیدی (آل عمران، ۶۴: ۷۱-۷۲) و جوامع بشری (ممتحنه، ۸: ۱۰۳، ۱۳۳) است. وی زبان بین‌المللی اسلام را فطرت توحیدی می‌داند (روم، ۳۰: ۱۳۳). در روابط بین‌الملل، وفای به عهد واجب است (مائده، ۱: ۱۴۰) و اسلام مفتی اعظم صلح جهانی است (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱۳۵). محدودیت اساسی آن نیز منع توتلی کفار است (مائده، ۵۱: نساء، ۱۴۴: ۱۵۸-۱۶۲).

برخی تصرفات وی فهرست‌وار عبارت‌اند از بازتعریف روابط به همزیستی عادلانه (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۵۱)؛ زبان فطرت به‌جای قرارداد (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱۳۳)؛ پایان دارالحرب (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۷۳)؛ کافر انسانی فطرت‌مدار است (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۵۱)؛ صلح اصل است (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱۸۵)؛ وفای به عهد با غیرمسلمانان (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱۵۷-۱۵۸)؛ وحدت جهانی (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۷۱-۷۲)؛ تعامل انسانی بدون توتلی (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱۵۸)؛ جوادی آملی، الف: ۱۳۹۱: ۱۲۳). روابط براساس عدالت و نفی سلطه‌اند (جوادی آملی، الف: ۱۳۸۸: ۱۹/۷۵-۸۰). جنگ دفاعی واجب و جنگ ابتدایی برای رفع موانع هدایت است (جوادی آملی، الف: ۱۳۸۸: ۱۸۵) و دولت نماینده اخلاق الهی و حامل پیام توحید است. در نتیجه، تصرفات جوادی آملی کلام سیاسی را غنی می‌سازد و دولت اسلامی را به‌مثابه نهادی الهی، عقلانی و تمدنی بازسازی می‌کند، با تأکید بر عدالت، مشارکت مردمی و هدایت جهانی. این دیدگاه پاسخی به چالش‌های معاصر است.

جدول تطبیقی: مفهوم کلیدی در تصرفات جوادی آملی و تحلیل تطبیقی با چالش‌های مدرن همراه با استناد قرآنی

محور	مفهوم کلیدی در تصرفات جوادی آملی	استناد قرآنی / روایی اصلی	تحلیل تطبیقی با چالش‌های مدرن
مشروعیت دولت	مشروعیت بالاصالة الهی (نصب عام): مقبولیت بالعرض مردمی؛ حاکم «ولی» است نه «وکیل»	نساء، ۵۹، ۶۵؛ آل عمران، ۷۹-۸۰	رد دموکراسی لیبرال (رأی اکثریت منبع مشروعیت نیست)؛ خبرگان کاشف‌اند نه موجد
مردم‌سالاری دینی	مفهوم بسیط توحیدی؛ امرالله (مشروعیت از وحی) + امرالناس (اجرا و مشارکت عرفی)؛ مشورت واجب	آل عمران، ۱۵۹؛ نساء، ۵۹	مزایای دموکراسی بدون شرک قانون‌گذاری؛ رأی مردم در اجرا معتبر، در تشریح باطل
سکولاریسم سیاسی	نفی جدایی دین از دنیا؛ سکولاریسم انکار ربوبیت تشریحی؛ علم یا الهی است یا الحادی	پیوستگی دنیا و آخرت؛ مالکیت مطلق الهی	نقد ریشه‌ای اومانیزم و عقل خودبنیاد؛ دولت دینی تمدن‌ساز، سکولار فردی‌ساز و بحران‌ساز
روابط بین‌الملل	فطرت‌محور و عدالت‌محور؛ سه سطح (امت اسلامی → اهل کتاب → جوامع بشری)؛ صلح اصل، وفای به عهد واجب	ممتحنه، ۸؛ مائده، ۱، ۵۱؛ روم، ۳۰؛ حجرات، ۱۰	رد رئالیسم قدرت‌محور؛ پایان دارالحراب سنتی؛ تعامل انسانی بدون تولی؛ دولت اسلامی حامل پیام توحید جهانی

این جدول چهار محور بنیادین کلام سیاسی دولت‌مندی جوادی آملی را نشان می‌دهد که یک نظام منسجم توحیدی را شکل می‌دهند: مشروعیت از بالا (خدا → فقیه) + مشارکت از پایین (مردم در اجرا) + وحدت دین و سیاست + سیاست خارجی فطرت‌محور و عدالت‌محور. این نظام پاسخی جامع به چالش‌های مدرن است و دولت‌مندی را به مقامی الهی - تربیتی ارتقا می‌دهد.

نتیجه‌گیری

سؤال اصلی پژوهش آن بود که در نگرش جوادی آملی نوع و ابعاد رابطه اسلام و دولت‌مندی چیست؟ پاسخ اذعان می‌دارد که، در منظومه فکری آیت‌الله جوادی آملی، دولت اسلامی نه صرفاً نهادی اجرایی، بلکه ساختاری معرفتی، اخلاقی و تمدنی است که در امتداد ربوبیت الهی، خلافت انسان و هدایت قرآنی شکل می‌گیرد. این دولت مأموریتش نه فقط اداره، بلکه تربیت، هدایت و تحقق کرامت انسانی است. در اندیشه سیاسی غربی مدرن، دولت‌مندی عمدتاً «مهارتی تکنیکی - سیاسی» است که با رأی مردم یا کارایی نهادها سنجیده می‌شود؛ اخلاق شخصی حاکم چندان مهم نیست، مهم التزام او به قواعد بازی دموکراتیک است.

اما در کلام سیاسی آیت‌الله جوادی آملی، دولت‌مندی «مقامی الهی - اخلاقی» است که تنها در فقیه عادل، متقی و مدیر که دارای غیرت دینی و سیاسی باشد محقق می‌شود؛ او نه منقاد رأی مردم به معنای لیبرالی، بلکه ولی و مربی الهی آن‌هاست. بنابراین، دو دیدگاه در اصل موضوع چه کسی شایسته حکومت است و چرا؟ کاملاً متباین‌اند: یکی انسان‌محور و سکولار، دیگری خدامحور و فقاہت‌محور. این تفاوت ریشه‌ای باعث می‌شود که هرگونه تلفیق سطحی این دو سنت به تحریف یکی از آن‌ها منجر شود. بر این پایه، به نظر می‌رسد نگرش جوادی آملی را در مؤلفه‌های زیر می‌توان صورت‌بندی کرد:

۱. دولت به‌مثابه نهاد خلافت و هدایت انسان

جوادی آملی دولت را بستر تحقق مقام خلیفة‌اللہی انسان می‌داند. در این نگاه، دولت از سطح سلطه و کنترل به سطح

هدایت و تربیت ارتقا می‌یابد. چنین دولتی باید زمینه رشد عقل، اخلاق و کرامت را فراهم کند و، به جای مدیریت صرف، نقش تمدنی و تربیتی ایفا کند.

۲. عقلانیت دینی و تفسیر قرآنی: بنیان معرفتی دولت

عقل در اندیشه ایشان نه ابزار ابزاری، بلکه سراج مستقل در کنار قرآن است. دولت اسلامی باید براساس عقلانیت دینی و تفسیر قرآنی عمل کند. این عقلانیت ضامن فهم صحیح دین، مشارکت آگاهانه مردم و تحقق عدالت اجتماعی است. بدون عدالت، مشروعیت و مقبولیت حکومت بی‌معناست. بدون عقلانیت نیز، دین به ابزار تحکم بدل می‌شود.

۳. مشروعیت الهی و مشارکت عقلانی مردم

مشروعیت دولت در مقام ثبوت، الهی و مبتنی بر ولایت شرعی است؛ اما در مقام اثبات، مردم نقش فعالی در تحقق، استمرار و نظارت بر آن دارند. رأی، بیعت و مشارکت سیاسی جلوه‌ای از عقلانیت جمعی در پرتو هدایت الهی‌اند. مردم در این نظام ولی‌نعمت حکومت‌اند، نه تابع صرف. این مدل تلفیقی حقیقی از ولایت الهی و مردم‌سالاری عقلانی است.

۴. ولایت فقیه؛ امتداد قانون الهی در عصر غیبت

جوادی آملی ولایت فقیه را نه سلطه شخصی، بلکه ولایت قانون الهی می‌داند که توسط فقیه جامع‌الشرایط اجرا می‌شود. این ولایت، در هماهنگی با عقل و فطرت انسان‌ها، استمرار هدایت الهی در عصر غیبت است. امامت، در این دوره، از ولایت سیاسی به هدایت معرفتی و تمدنی ارتقا می‌یابد. مردم در انتخاب، نظارت و استمرار آن نقش دارند.

۵. مردم‌سالاری دینی؛ نظام مفهومی، نه ترکیب التقاطی

مردم‌سالاری دینی، در این منظومه، حاصل امتزاج حقیقی آموزه‌های قرآنی با عقلانیت و حیانی است. برخلاف دموکراسی سکولار که بر خواست اکثریت صرف استوار است، مردم‌سالاری دینی بر پایه توحید، عدالت و عقلانیت سامان می‌یابد. حاکمیت مردم در چهارچوب دین معنا دارد؛ نه حاکمیت دین بدون مشارکت و نه حاکمیت مردم بدون دین.

۶. نقد سکولاریسم و بازتعریف نسبت دین و سیاست

سکولاریسم در آثار ایشان به‌مثابه انکار ربوبیت تشریحی و حذف دین از عرصه عمومی نقد می‌شود. جوادی آملی آن را برنامه‌ریزی برای زندگی بشر بدون آگاهی از دو سوی ابد و ازل می‌داند. سکولاریسم، با وجود اختلاف در تعریف، در رد حکومت دینی اشتراک نظر دارد. درمقابل، ایشان مدل حکومت دینی با مشارکت فعال مردمی را ارائه می‌دهد که دین را نه تنها منبع مشروعیت، بلکه روش اداره جامعه می‌داند.

۷. روابط بین‌الملل؛ اخلاق الهی در سطح جهانی

دولت اسلامی باید در عرصه جهانی نماینده اخلاق الهی باشد. روابط بین‌الملل باید براساس اصولی چون نفی سلطه، دعوت به خیر و کرامت انسانی تنظیم شود. این نگاه دولت را از بازیگر قدرت به حامل پیام توحید و عدالت تبدیل می‌کند. سیاست خارجی، در این چهارچوب، مأموریتی تمدنی و اخلاق‌محور دارد.

در مجموع، کلام سیاسی جوادی آملی تلاشی نظری برای بازسازی مفاهیم بنیادین دولت در پرتو عقلانیت دینی، فلسفه اسلامی و هدایت قرآنی است. این مدل، با حفظ وفاداری به سنت شیعی، دولت را به نهادی اخلاقی، معرفتی و تمدنی تبدیل می‌کند که مأموریتش تربیت انسان، تحقق عدالت و حضور فعال در عرصه جهانی است. این نظریه زبان سیاسی اسلام را برای گفت‌وگوی جهانی بازتعریف می‌کند و بدیلی انسان‌مدار در برابر نظم قدرت‌محور مدرن ارائه می‌دهد.

سیاسگزاری

از کلیه کسانی که در به ثمر نشستن پژوهش مؤثر بوده‌اند کمال سپاس را دارم.

منابع

قرآن

- آفاجانی، علی (۱۴۰۲). بررسی تطبیقی «مسائل کلام سیاسی» از دیدگاه جوادی آملی و مجتهد شبستری. *جستارهایی در فلسفه و کلام اسلامی*، ۵۵(۲)، ۱۷۷-۲۰۱.
- آفاجانی، علی (۱۴۰۳). بررسی جریان‌های فکری مؤثر در تکوین نگرش کلامی - سیاسی آیت‌الله جوادی آملی. *آینه معرفت*، ۱۰(۱)، ۸۵-۱۱۰. <https://doi.org/10.48308/jipt.2024.235305.1514>
- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۵۹). *مقدمه ابن خلدون*، ترجمه محمد پروین گنابادی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- اسکینر، کوئنتین (۱۳۹۳). *مبانی علم سیاست*، ترجمه م. مجیدی. تهران: فرهنگ جاوید.
- امیری، فرزاد (۱۳۹۱). بررسی مباحث کلام اجتماعی آیت‌الله جوادی آملی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد. قم: پژوهشگاه معارج.
- بهروزی‌لک، غلامرضا (۱۳۸۲). *چیستی کلام سیاسی*. قیسات، ۲۸، ۷۹-۱۰۵.
- جاوید، فرهنگ (۱۳۹۳). *بنیادهای اندیشه سیاسی مدرن*، ترجمه فیروزمند. تهران: آگه.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۶). *زن در آینه جلال و جمال*، ویراستار: محمود لطیفی. قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸). *بنیان مرصوص امام خمینی*. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۰). *تفسیر تسنیم*، جلد ۲. قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲). *معاد در قرآن*، تحقیق علی زمانی قمشه‌ای، جلد ۴. قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳). *نسبت دین و دنیا*، جلد ۴. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴). *حیات حقیقی انسان در قرآن*، جلد ۱۵ از تفسیر موضوعی قرآن، تحقیق و تنظیم غلامعلی امین دین، ویرایش سعید بندعلی. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵ الف). *سروش هدایت (مجموعه پیام‌های حضرت آیت‌الله جوادی آملی)*، تحقیق سید محمود صادقی، جلد ۲. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵ ب). *تسنیم*، تحقیق سعید بندعلی، جلد ۱۰. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ الف). *سرچشمه اندیشه*، جلد ۴. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ ب). *شریعت در آینه معرفت*. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ ج). *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷ الف). *مهر استاد*، سیره علمی و عملی استاد جوادی آملی (دام ظلّه)، چاپ ۴. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷ ب). *امام مهدی موجود موعود*. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷ ج). *تسنیم اندیشه (دفتر سوم)*. قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ الف). *تفسیر موضوعی قرآن کریم: نه فقط اجرای احکام فقهی*، جلد ۱۷. قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ ب). *جامعه در قرآن*، تحقیق مصطفی خلیلی. قم: نشر اسراء.

- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ الف). *اسلام و روابط بین‌الملل*. قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ ب). *ولایت فقیه*. قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰). *روابط بین‌الملل در اسلام*. قم: نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۱ الف). *آفاق اندیشه: سخنان و رهنمودهای آیت‌الله عبدالله جوادی آملی در دیدار با شخصیت‌های جهانی، تحقیق و تنظیم علی اسلامی*. قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۱ ب). *مفاتیح الحیات*. قم: بنیاد بین‌المللی علوم و حیاتی اسراء.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۷۸). *ولایت فقیه: حکومت اسلامی*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۹۲). *فرهنگ، خرد و آزادی*. تهران: سخن.
- سعیدیان جزی، مریم (۱۳۹۹). *خطوط کلی مهندسی تمدن نوین اسلامی در اندیشه آیت‌الله جوادی آملی*. *اندیشه تمدن اسلامی*، ۳(۱)، ۴۵-۷۰. <https://doi.org/10.22070/nic.2021.5772.1038>
- السید، رضوان (۱۳۷۶). *الصراع علی الإسلام: الأصولية و العلمانية والدولة الوطنية*. بیروت: دارالکتب العربی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۲). *رسائل سبعة*. قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
- عباس‌تبار، رحمت و زارع‌پور نقیعی، محمد (۱۳۹۸). *همگرایی عقل و سیاست در حکمت متعالیه جوادی آملی براساس نظریه هرمنوتیک اندیشه‌شناسانه اسکینر*. *انسان پژوهی دینی*، ۱۶(۴۲)، ۲۰۱-۲۱۹. SID. <https://sid.ir/paper/219930/fa>
- علویان، مرتضی و زارع‌پور، محمد (۱۳۹۷). *اقتضائات حضور عقل برهانی در معرفت سیاسی آیت‌الله جوادی آملی*. *معرفت سیاسی*، ۱۰(۲۰)، ۲۰۱-۲۱۹.
- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۸۴). *فقه سیاسی*، جلد‌های مرتبط. تهران: امیرکبیر.
- غزالی، محمد (۱۳۸۶). *احیاء علوم‌الدین*، ترجمه حسین خدیوچم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- فقیه، حسن (۱۳۹۷). *کارآمدی دولت در اندیشه آیت‌الله جوادی آملی و آیت‌الله آصفی*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه باقرالعلوم (ع). <https://kms.bou.ac.ir/thesis/981754>
- فیرحی، داود (۱۳۸۳). *روش‌شناسی اندیشه سیاسی ابن رشد*. *مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران*، (۶۳)، ۱-۳۰.
- فیرحی، داود (۱۳۹۰). *دین و دولت در عصر مدرن*، جلد ۲. تهران: رخداد نو.
- مجتبی‌زاده، علی (۱۳۸۹). *اندیشه سیاسی حضرت آیت‌الله جوادی آملی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد. قم: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۰). *بیست گفتار*. تهران: صدرا.
- منصورنژاد، محمد (۱۳۹۰). *سیری در اندیشه سیاسی آیت‌الله جوادی آملی*. قم: جوان پویا.
- موسوی، سید محمدرضا (۱۴۰۱). *نسبت عقلانیت و مشروعیت در اندیشه سیاسی جوادی آملی*. *فصلنامه مطالعات اسلامی و حقوق عمومی*، ۱(۳)، ۴۵-۷۰.
- میراحمدی، منصور (۱۳۹۰). *مردم‌سالاری دینی در اندیشه آیت‌الله جوادی آملی*. *حکمت اسراء*، ۳(۱)، ۵۳-۷۶.
- نادری، مهدی (۱۴۰۰). *تحلیل انتقادی مبانی نظریه آزادی در دیدگاه آیزایا برلین (با تأکید بر آرای علامه جوادی آملی)*. *سیاست متعالیه*، ۹(۳۳)، ۲۷-۴۶.
- نصری اشرفی، جهانگیر (۱۳۹۹). *دانشنامه تبرستان و مازندران*، ج ۳. تهران: نشرنی.
- یزدان‌پناه لموکی، طیار (۱۳۸۷). *تاریخ مازندران باستان*، ج ۳. تهران: نشر چشمه.

References

- 'Abbās Tabār, R., & Zāri' Pūr Naqībī, M. (2019). Hamgarāyī-yi 'aql va siyāsāt. *Insān-Pizhūhī-yi Dīnī*, 16(42), 201–219. <https://sid.ir/paper/219930/fa> [In Persian]
- Alavian, M., & Zare'pour, M. (2018). The requirement of the presence of demonstrative reason in Javadi Amoli's political knowledge. *Ma'rifat-e Siyasi*, 10(20), 202-219. [In Persian]
- Āqājānī, 'A. (2023a). A comparative study of "Issues of Political Theology" from the perspectives of Javadi Amoli and Mojtahed Shabestari. *Essays in Islamic Philosophy and Theology*, 55(2), 177–201. [In Persian]
- Āqājānī, 'A. (2023b). A study of the intellectual currents influential in the development of theological-political attitudes of Ayatollah Javadi Amoli. *Aineh-e-Ma'rafat*, 10(1), 85–110. <https://doi.org/10.48308/jipt.2024.235305.1514> [In Persian]
- Al-Sayyid, R. (1997). *al-Şirā' 'alā al-Islām*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- 'Amīd Zanjānī, 'A. 'A. (2005). *Fiqh-i siyāsī*. Tehran: Amīrkabīr. [In Persian]
- 'Amīrī, F. (2012). Barrasī-yi mabāhith-i kalām-i ijtimā'ī-yi Āyat Allāh Javādī Āmulī [Master's thesis]. Qom: Pazhūhishgāh-i Ma'ārij. [In Persian]
- Arendt, H. (1958). *The human condition*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Behrūzī Lak, G. (2003). The nature of political theology. *Qabasāt*, 28, 79–105. [In Persian]
- Dāvārī Ardakānī, R. (2013). *Culture, reason, and freedom*. Tehran: Sukhan. [In Persian]
- Fāqih, H. (2018). The Efficiency of the State in the Thought of Ayatollah Javadi-Amoli and Ayatollah Asefi, Master's thesis, Baqir-ul-Ulum University (AS). <https://kms.bou.ac.ir/thesis/981754>. [In Persian]
- Fīrḥī, D. (2004). Methodology of Ibn Rushd's political thought. *Majallah-yi Dānishkadāh-yi Huqūq va 'Ulūm-i Siyāsī-yi Dānishgāh-i Tīhrān*, (63), 1–30. [In Persian]
- Farḥī, D. (2011). *Religion and State in the Modern Era*. Vol. 2. Tehran: Rukhdād-i Naw. [In Persian]
- Ghazālī, M. (2007). *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* (Ḥusayn Khadīvjām, Trans.). Tehran: Shirkat-i Intishārāt-i 'Ilmī va Farhangī. [In Persian]
- Habermas, J. (1984). *The Theory of Communicative Action* (Vol. 1). Boston, MA: Beacon Press.
- Held, D. (2006). *Models of Democracy* (3rd ed.). Stanford, CA: Polity Press.
- Hobbes, T. (1651). *Leviathan*. London, England: Andrew Crooke.
- Ibn Khaldūn (1980). *Ibn Khaldun's introduction* (Muḥammad Parvīn Gunābādī, Trans.) Tehran: Bangāh-i Tarjumah va Nashr-i Kitāb. (Original work published ca. 1377). [In Persian]
- Javādī Āmulī, 'A. (1997). *Woman in the Mirror of Majesty and Beauty* (Maḥmūd Laṭīfī, Ed.) . Qom: Markaz-i Nashr-i Isrā'. [In Persian]
- Javādī Āmulī, 'A. (1999). *The Solid Foundation of Imam Khomeini*. Qom: Isrā'. [In Persian]
- Javādī Āmulī, 'A. (2001). *Tafsīr-i Tasnīm* (Vol. 2, 10). Qom: Markaz-i Nashr-i Isrā'. [In Persian]
- Javādī Āmulī, 'A. (2003). *The Hereafter in the Quran* (Vol. 4) ('Alī Zamānī Qumshah'ī, Researcher; 2nd ed.). Qom: Isrā'. [In Persian]

- Javādī Āmulī, 'A. (2004). *The Relation between Religion and the World*. Qom: Isrā'. [In Persian]
- Javādī Āmulī, 'A. (2005). *True Human Life in the Quran* (Vol. 15). Qom: Isrā'. [In Persian]
- Javādī Āmulī, 'Abd Allāh. (2006a). *The Message of Guidance* (Vol. 2). Qom: Isrā'. [In Persian]
- Javādī Āmulī, 'Abd Allāh. (2007a). *The Source of Thought* (Vol. 4). Qom: Isrā'. [In Persian]
- Javādī Āmulī, 'Abd Allāh. (2007b). *Sharia in the Mirror of Knowledge*. Qom: Isrā'. [In Persian]
- Javādī Āmulī, 'A. (2007c). *The Status of Reason in the Geometry of Religious Knowledge*. Qom: Isrā'. [In Persian]
- Javādī Āmulī, 'A. (2008a). *Imam Mahdi: The Present Promised One*. Qom: Isrā'. [In Persian]
- Javādī Āmulī, 'A. (2008b). *Breeze of Thought* (Book III). Qom: Markaz-i Nashr-i Isrā'. [In Persian]
- Javādī Āmulī, 'A. (2008c). *The Affection of the Master* (4th ed.). Qom: Isrā'. [In Persian]
- Javādī Āmulī, 'A. (2009a). *Thematic Interpretation* (Vol. 17). Qom: Markaz-i Nashr-i Isrā'. [In Persian]
- Javādī Āmulī, 'A. (2009b). *Jāmi'ah dar Qur'ān* (2nd ed.). Qom: Nashr-i Isrā'. [In Persian]
- Javādī Āmulī, 'A. (2010a). *Islam and International Relations* (1st ed.). Qom: Markaz-i Nashr-i Isrā'. [In Persian]
- Javādī Āmulī, 'A. (2010b). *Guardianship of the Jurist*. Qom: Markaz-i Nashr-i Isrā'. [In Persian]
- Javādī Āmulī, 'A. (2011). *International Relations in Islam*. Qom: Nashr-i Isrā'. [In Persian]
- Javādī Āmulī, 'A. (2012a). *Mafātīḥ al-Ḥayāt*. Qom: Bunyād-i Bayn al-Milālī-yi 'Ulūm-i Vaḥyānī-yi Isrā'. [In Persian]
- Javādī Āmulī, 'A. (2012b). *Horizons of Thought* (2nd ed.). Qom: Markaz-i Nashr-i Isrā'. [In Persian]
- Javid, F. (2014). *Foundations of Modern Political Thought* (K. Firoozmand, Trans.). Tehran: Agah.
- Khumaynī, R. (1999). *Guardianship of the Jurist: Islamic Government*. Tehran: Mu'assasah-yi Tanzīm va Nashr-i Āthār-i Imām Khumaynī. [In Persian]
- Locke, J. (1689). *Two Treatises Of Government*. Cambridge, MA: Awnsham Churchill.
- Manṣūr-nizhād, M. (2011). *A Survey of the Political Thought of Ayatollah Javadi Amoli*. Qom: Javān-i Pūyā. [In Persian]
- Mirahmadi, M. (2011). Religious Democracy in the Thought of Ayatollah Javadi Amoli. *Hekmat Asra*, 3(1), 53-76. [In Persian]
- Mojtabāzādah, M. (2010). *The Political Thought of His Eminence Ayatollah Javadi Amoli* [Master's thesis]. University of Quranic Sciences and Knowledge, Qom. [In Persian]
- Mūsavī, S. M. R. (2022). The Relationship Between Rationality and Legitimacy in the Political Thought of Javadi Amoli. *Journal of Islamic Studies and Public Law*, 8(3), 45-70. [In Persian]
- Muṭahharī, M. (1991). *Twenty Discourses*. Tehran: Ṣadrā. [In Persian]
- Nādirī, M. (2021). A Critical Analysis of the Foundations of the Theory of Freedom. *Transcendent Politics*, 9(33), 27-46. [In Persian]

- Naṣrī Ashrafī, J. (2020). *Encyclopedia of Tabaristan and Mazandaran (Vol. 3)*. Tehran: Nashr-i Nay. [In Persian]
- Pettit, P. (1997). *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Rousseau, J. J. (1762). *The Social Contract* (M. Cranston, Trans.). London, England: Penguin Books.
- Roy, O. (1994). *The Failure of Political Islam*. Harvard: Harvard University Press.
- Sa'īdiyān Jazī, M. (2020). The General Principles of Engineering the New Islamic Civilization. *Islamic Civilization Thought*, 3(1), 45–70. <https://doi.org/10.22070/nic.2021.5772.1038> [In Persian]
- Skinner, Q. (1988). *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*. Princeton: Princeton University Press.
- Skinner, Q. (2002). *Visions of Politics: Regarding Method (Vol. 1)*. Cambridge, England/ New York, NY: Cambridge University Press.
- Skinner, Q. (2014). *Fundamentals of Political Science* (M. Majidi, translator). Tehran: Farhang-i Jāvid. [In Persian]
- Ṭabāṭabā'ī, M. H. (1983). *Rasā'il-i Sab'ah*. Qom: Bunyād-i 'Ilmī va Fikrī-yi 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī.
- Tilly, C. (1990). *Coercion, Capital, and European States, AD 990–1990*. Cambridge, MA: Blackwell.
- Weber, M. (1919). *Politics as a Vocation*. In *Gesammelte politische Schriften* (pp. 396–450). Tubingen: Mohr Siebeck.
- Weber, M. (1947). *The Theory of Social and Economic Organization* (A. M. Henderson & T. Parsons, Eds.). Oxford University Press (New York, NY).
- Yazdānpanāh Lamūkī, Ṭ. (2008). *The History of Ancient Mazandaran* (3rd Edition). Tehran: Cheshmeh Publishing. [In Persian]