

Dimensions of Community in the Political Theology of Ayatollah Javadi Amoli (Norms and Possessions): An Analysis Based on Skinner's Intentional Hermeneutics

aqajani@rihu.ac.ir

aqajani, ali, Assistant Professor, Department of Political Science, Research Institute of Social Sciences, "Houze" and "University" Research Institute

Introduction: In the sphere of contemporary Islamic thought, Ayatollah Abdullah Javadi Amoli enjoys a distinguished position in explaining the relationship between religion and politics, the individual and society, and ethics and law. His intellectual system, which is rooted in the philosophical, interpretive, and mystical tradition of Shia Islam, is a profound attempt to reinterpret the fundamental concepts of politics in the light of revealed, rational, and empirical teachings. In this framework, "community" is considered not merely a social condition, but an existential and final truth that, with divine guidance, leads to justice, security, and political development. From Javadi Amoli's perspective, Islam is a religion that pays attention to both individual dignity and inherent human rights, as well as to social structures and civilizational requirements. In this system, the individual is a free, responsible, and moral being who, in interaction with society, actualizes his existential talents. Politics, in this view, is not an arena for power-seeking, but rather a field for realizing the "common good" and expanding virtue; and law is the manifestation of religious rationality in regulating human relations and guaranteeing mutual rights and duties.

Methods: In analyzing the political theology of community in the thought of Ayatollah Javadi Amoli, this article uses Quentin Skinner's intentional hermeneutic method to show that concepts such as "religious democracy", "right-basedness" and "divine guardianship" are not simply reflections of religious teachings, but rather purposeful linguistic actions in response to the epistemological and social crises of the contemporary era. In Skinner's words, a precise understanding of these concepts requires the reconstruction of the thinker's "discursive intention" in its own historical and cultural context (Skinner, 1988: 77). In this framework, the analysis of Javadi Amoli's thought is not based on adaptation to Western models, but on a rereading of the Quranic, philosophical, and social contexts in which his political concepts were formed. Skinner's method, which is among the moderate approaches between text-centered and context-centered, allows for a multi-layered understanding of concepts; especially when faced with texts that are rooted in religious and philosophical traditions.

Discussion: In the Perspective of Ayatollah Javadi Amoli This speech analyzes the conventional norms in the sociological political theology (oriented to the institution of society) from the perspective of Ayatollah Javadi Amoli. Islamic political theology, as a branch of theology, focuses on the relationship of Islam with social aspects such as the individual and society, politics, law, justice, security, tolerance, and development. These norms are rooted in the Quran, tradition, and ijtehad of scholars and include dualities such as the primacy of the

individual or society, the integration or separation of religion and politics, and the balance between justice and security. In Javadi Amoli's view, community is formed based on Quranic teachings and the transcendental wisdom of Sadr, who sees society as an organic and monotheistic entity (Javadi Amoli, 2008: Society in the Quran, p. 296). This analysis, based on Skinner's intentional hermeneutic method, reconstructs the author's intention from subjective (Shiite beliefs) and objective (social developments) contexts (Skinner, 2014). Desirable norms such as social monotheism and justice, and undesirable norms such as liberal individualism and secularism, are examined within this framework (Aghajani, 2019).

Findings: The type and extent of the thinker's interventions in conventional norms show his position and importance. Intervention means rejecting and criticizing, creating a new perspective, completing, improving or renewing conventional norms. In this speech, under the political discourse of community (oriented to the institution of society), we will discuss Javadi Amoli's interventions and views on some important issues. Issues such as Islam and the originality of the individual and society, Islam and politics and government, Islam and law, Islam and social justice, Islam and security, Islam and tolerance and tolerance and violence, Islam and development,

Javadi Amoli's interventions and discussions are complex, deep and fluid, but like some researchers (Buzarinejad et al., 2020), he can be considered a believer in the originality of both the individual and society. Javadi Amoli considers the Islamic perspective to be based on the primacy of the rights and interests of the individual over other individuals and society; explaining that the goal of the Islamic system in the primacy of the rights of the individual over the individual or society is different from the perspective of material and capitalist systems, because Islam gives primacy to the individual to revive the spirit of sacrifice in him; but material governments give priority to the individual so that he can sacrifice himself. In his view, the nature of Islamic rulings well outlines the necessity of forming a government; because the collective spirit is spread and sold in all Islamic rulings (Javadi Amoli, Beta, p. 68). It is from this perspective that he considers the socio-political spheres of Islam such as supervision and guidance, enjoining good and forbidding evil, jihad and defense, and if it takes into account and displays the limits, regulations, and social and comprehensive laws (Javadi Amoli, Beta, pp. 75-76). Javadi Amoli believes that the government has a valuable role in religion and considers it something without which religion cannot achieve many of its major goals in the individual and social spheres. Thus, although the government is a non-independent goal and a means to achieve major religious goals, it is very important since it is the only way to achieve individual and social goals and there is no reliable alternative to it (Javadi Amoli, Beta, p. 22)

Javadi Amoli considers law to be a must for human society. The reason for this is the limitation of natural gifts and material possibilities on the one hand and the unlimited greed and desires of man on the other hand, which cause conflict, interference and conflict between individuals in society, and he considers law to be the way to prevent and resolve conflict (Javadi Amoli, Beta, p. 92). Javadi Amoli considers social justice to be the fundamental norm of Islam, which means delivering the right to the rightful and the purpose of the mission of the prophets (Quran, Hadid: 25). He sees justice not only as economic distribution, but also as a balance of beliefs in society that guarantees dignity for all individuals (Javadi Amoli, 1997). In

community, the desired justice includes the establishment of equity and the expansion of equality, which Javadi Amoli highlights in his approach to interpreting the Quran. He divides social changes into three categories: software (reform of beliefs), hardware (defensive jihad), and structural (institutional changes), and considers justice a model for the desired change (Javadi Amoli, 1994). .ʻIslam and Security: Javadi Amoli sees security in connection with faith and guardianship (Javadi Amoli, 1998). He considers security to be a state in which an individual or society is immune from threats and has the necessary preparation to confront dangers. In the Quran, the words security and its derivatives (879 times) play a key role. Javadi Amoli criticizes Western schools of security and considers Islamic security to be a form of naturalization.

Conclusion: This approach, in comparison with competing systems, is problem-oriented, comprehensive, relative, and coherent, and considers Islamic society not merely social, but also an epistemological-civilizational structure whose mission is to guide, educate, and realize human dignity in line with divine lordship. The findings indicate that Javadi Amoli's political theology, while preserving Shiite foundations, reinterprets political concepts in the contemporary world and offers an alternative model for Islamic sociality. This approach sees politics as a field for realizing the common good and virtue, and development as a moral-rational process. An operational study of these norms in contemporary policymaking and a comparative comparison with other Shiite thinkers. Finally, this article is the first comprehensive study with this title, method, and content, and adds to the richness of political theology literature.

Keywords: Political theology of community, Ayatollah Javadi Ameli, Skinner's hermeneutics, conventional norms, intellectual dispositions

ابعاد ارتباطی جامعه‌مندی در کلام‌سیاسی آیت‌الله جوادی‌آملی: تحلیلی بر اساس روش هرمنوتیک قصد‌گرای اسکینر

علی آقاجانی

استادیار، گروه علوم سیاسی، پژوهشکده علوم اجتماعی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

چکیده:

کلام‌سیاسی به عنوان دانشی میان‌رشته‌ای، که از تعامل میان کلام سنتی و جدید، تحولات سیاسی و علم‌سیاست پدید آمده، در اندیشه آیت‌الله جوادی‌آملی جایگاه ویژه‌ای دارد. این مقاله بر جنبه جامعه‌مندی تمرکز دارد که به ارتباط آموزه‌های اعتقادی با فرد، جامعه، سیاست، قانون، امنیت، تسامح و توسعه می‌پردازد. (زمینه) هدف، واکاوی دیدگاه‌های جوادی‌آملی با روش هرمنوتیک کوئنتین اسکینر است که بر کشف نیت مؤلف از طریق زمینه‌های ذهنی (مبانی اعتقادی، حکمت متعالیه، تفسیر قرآنی)، عینی (تحولات اجتماعی - سیاسی ایران)، هنجارهای مرسوم کلامی، و تصرفات اندیشمند تأکید دارد. (هدف) رویکرد تحلیلی - هرمنوتیکی بر اساس ارتباط میان چهار مرحله اسکینر یعنی زمینه‌های عینی، زمینه‌های ذهنی، هنجارهای مرسوم، و تصرفات (نوسازی ارتباطاتی هنجارها) است. (روش) کلام‌سیاسی جامعه‌مندی جوادی‌آملی نگره‌ای ارتباطی، معطوف به مسئله، جامع و سازوار است؛ جامعه را موجودی ارگانیک توحیدی می‌بیند که تمامی ارتباطات اسلام با سیاست، قانون، تسامح و تساهل و خشونت، امنیت و توسعه، در امتداد هدایت الهی و کرامت انسانی قرار دارند. تصرفات ارتباطاتی وی شامل رد فردگرایی لیبرال، تأکید بر ولایت فقیه به عنوان امتداد امامت، اصالت توأمان فرد و جامعه (با اولویت روح ملکوتی انسان برای ایثار و تکامل)، ادغام دین و سیاست (حکومت الهی به عنوان ابزاری برای اهداف دینی، بدون تحمیل و با مشارکت مردمی)، قانون‌گذاری در سایه شرع (برای پوشش همه ابعاد انسانی)، امنیت در پیوند با ایمان و ولایت، تسامح مسالمت‌آمیز با غیرمسلمانان (بدون تساهل در کفر)، و توسعه کوثری (پویا، هدف‌دار و انسان‌محور در ذیل حاکمیت دینی). است. (یافته‌ها) این نگرش، جامعه اسلامی را نهادی ارتباطی - معرفتی - اخلاقی می‌داند که هدفش تربیت، هدایت و تحقق عدالت است. (نتیجه)

کلیدواژه‌ها: کلام‌سیاسی، جامعه‌مندی، آیت‌الله جوادی‌آملی، هرمنوتیک اسکینر، ابعاد ارتباطی، تصرفات اندیشمند.

مقدمه:

در سپهر اندیشه اسلامی معاصر، آیت‌الله عبدالله جوادی‌آملی از جایگاهی ممتاز در تبیین نسبت ارتباطی میان دین و سیاست، فرد و جامعه، و اخلاق و قانون برخوردار است. منظومه فکری وی، که ریشه در سنت فلسفی، تفسیری و عرفانی شیعه دارد، تلاشی ژرف برای بازخوانی مفاهیم بنیادین سیاست در پرتو آموزه‌های وحیانی، عقلانی و تجربی است. در این چارچوب، «جامعه‌مندی» نه صرفاً یک وضعیت اجتماعی، بلکه حقیقتی وجودی و غایت‌مند تلقی می‌شود که با هدایت الهی، به سوی عدالت، امنیت، و توسعه سیاسی سوق می‌یابد.

از منظر جوادی‌آملی، اسلام دینی است که هم به کرامت فردی و حقوق ذاتی انسان توجه دارد و هم به ساختارهای اجتماعی و الزامات تمدنی. فرد در این منظومه، موجودی مختار، مسئول و اخلاق‌مدار است که در تعامل با جامعه، به فعلیت استعدادهای وجودی خود می‌رسد. سیاست، در این نگاه، نه عرصه قدرت‌طلبی، بلکه میدان تحقق «خیر عمومی» و بسط فضیلت است؛ و قانون، تجلی عقلانیت دینی در تنظیم مناسبات انسانی و تضمین حقوق و تکالیف متقابل.

تحلیل هرمنوتیکی این منظومه، با بهره‌گیری از روش «قصدگرایانه» کوئنتین اسکینر، امکان فهمی دقیق‌تر از مفاهیم ارتباطی سیاسی در اندیشه جوادی‌آملی را فراهم می‌سازد؛ به‌ویژه در مواجهه با متونی که در بستر سنت دینی و فلسفی شکل گرفته‌اند. این رویکرد، با تمرکز بر قصد مؤلف و زمینه‌های تاریخی-فرهنگی، به واکاوی معنا و کارکرد مفاهیم کلیدی چون فرد، جامعه، قانون، امنیت، تسامح و توسعه سیاسی در اندیشه وی می‌پردازد.

تقسیم‌بندی سیاست به سه ساحت «جامعه‌مندی»، «دولتمندی» و «شهروندی» در تحلیل کلام‌سیاسی، نه تنها منطقی بلکه از نظر مفهومی قابل دفاع است. به‌ویژه در چارچوب سنت اسلامی و روش هرمنوتیک قصدگرای اسکینر که بر زمینه‌های ذهنی و عینی تأکید دارد. این سه‌گانه، امکان تفکیک لایه‌های مختلف کنش سیاسی را فراهم می‌کند و به فهمی چندسطحی از نسبت دین و سیاست منجر می‌شود.

جامعه‌مندی به وضعیت پیوندی و ساختاریافته افراد در بستر اجتماعی اشاره دارد که در آن، کنش‌های فردی در تعامل با نهادهای فرهنگی، اخلاقی و دینی اطلاق می‌شود. در کلام‌سیاسی جوادی‌آملی به وضعیت کنش‌های فردی در تعامل با نهادهای فرهنگی، اخلاقی و دینی معنا می‌یابد که ذیل کلام‌سیاسی جامعه‌مندی بستر تحقق عدالت، امنیت، و اخلاق جمعی، فرد و جامعه، قانون، امنیت، تسامح، و توسعه اجتماعی-سیاسی است.

با در نظر گرفتن نظام پرسش‌های ارتباطاتی تعدیل‌شده (که شامل گوینده، پیام، بافت، مخاطب، اثر و نظام معنایی است)، می‌توان مجموعه‌ای از پرسش‌های روشن، قابل پژوهش و منسجم استخراج کرد. یکی از معروف‌ترین چارچوب‌ها در این زمینه، همان نظام پرسش‌های پنج‌گانه لاسول است که بنیان تحلیل ارتباطی را شکل داد (Lasswell, 1948, p. 37).

بر این پایه پرسش اصلی پژوهش آن است که آیت‌الله جوادی‌آملی در کلام‌سیاسی خود چگونه و با چه مقاصد ارتباطی، مفهوم جامعه‌مندی را در بستر گفتمان دینی و سیاسی معاصر بازتولید می‌کند؟ این پرسش کل مقاله را هدایت می‌کند و پیوند میان سه عنصر اصلی را حفظ می‌کند: گوینده (آیت‌الله جوادی‌آملی) + موضوع (جامعه‌مندی) + روش (هرمنوتیک قصدگرای اسکینر). پرسش‌های دیگر براساس نظام پرسش‌های ارتباطاتی تعدیل‌شده چنین است: (در سطح «گوینده و قصد ارتباطی») آیت‌الله جوادی‌آملی در چه زمینه‌های تاریخی و فکری به طرح مفهوم جامعه‌مندی پرداخته است؟ و آیا این قصد بیانگر اصلاح نگرش‌های موجود به سیاست دینی و جایگاه مردم است؟ در سطح («پیام و محتوای گفتار») مفهوم «جامعه‌مندی» در گفتار سیاسی آیت‌الله جوادی‌آملی چه مؤلفه‌هایی دارد؟

در سطح «بافت و کانال ارتباطی» سخنان ایشان درباره جامعه‌مندی در چه قالب‌ها و موقعیت‌هایی بیان شده است (تفسیری، خطابه‌ای، فلسفی یا رسانه‌ای)؟ در سطح «مخاطب» گفتمان جامعه‌مندی آیت‌الله جوادی‌آملی خطاب به چه گروه‌هایی از جامعه است؟ در سطح «اثر و کارکرد ارتباطی» کلام‌سیاسی ایشان در باب جامعه‌مندی چه نقشی در شکل‌دهی به خودآگاهی دینی و اجتماعی مخاطبان دارد؟ در سطح «نظام معنایی» گفتار ایشان در چه سنت یا شبکه‌ای از مفاهیم اسلامی معنا پیدا می‌کند؟

فرضیه بر آن است که جامعه‌مندی اسلامی در اندیشه جوادی‌آملی، مبتنی بر پیوند و ارتباطاتی وثیق میان عقلانیت دینی، اخلاق توحیدی و ساختارهای سیاسی عادلانه است؛ به‌گونه‌ای که سیاست، قانون و توسعه، نه در تقابل با دین، بلکه در امتداد غایت الهی انسان و جامعه معنا می‌یابند.

پیشینه تحقیق:

درباره موضوع تحقیق تاکنون کاری تمام و کمال صورت نگرفته است و این پژوهش نخستین اثر با این‌عنوان و روش و محتواست. از جهت اندیشه جوادی‌آملی، به‌صورت کلی پژوهش‌هایی با‌عنوان اندیشه‌سیاسی وی موجود است. نیز در برخی آثار مرتبط با تحلیل اندیشه‌سیاسی حوزه‌های علمیه یا اندیشه‌سیاسی پس از انقلاب مانند برخی آثار عبدالوهاب‌فراتی و یحیی‌فوزی به برخی ابعاد و زمینه‌های عینی و محیطی کلام‌سیاسی از جهت اندیشه‌سیاسی جوادی‌آملی پرداخته شده است. از جمله آثار منتشر شده می‌توان به این عناوین اشاره کرد: کتاب سیری در اندیشه‌سیاسی آیت‌الله عبدالله جوادی‌آملی (منصورنژاد، ۱۳۹۰)؛ پایان‌نامه‌های: بررسی مباحث کلام‌اجتماعی آیت‌الله جوادی‌آملی (امیری، ۱۳۹۱)؛ اندیشه‌سیاسی آیت‌الله جوادی‌آملی (مجتبی‌زاده، ۱۳۸۹)؛ اقتضائات حضور عقل‌برهانی در معرفت‌سیاسی آیت‌الله جوادی‌آملی (علویان و زارع‌پور، ۱۳۹۷)؛ همگرایی عقل و سیاست در حکمت‌متعالیه جوادی‌آملی براساس نظریه هرمنوتیک اندیشه‌شناسانه اسکینر (عباس‌تبار و زارع‌پورنقیبی، ۱۳۹۸)؛ تحلیل انتقادی مبانی نظریه‌آزادی در دیدگاه آیزایاب‌رلین با تاکید بر آراء علامه جوادی‌آملی (نادری، ۱۴۰۰).

در برخی مفردات کلام‌سیاسی جامعه‌مندی برخی مقالات موجود است. اما درباره پیشینه پژوهش درباره کلام‌سیاسی جامعه‌مندی در اندیشه جوادی‌آملی به جز آن چه ذکر شد برخی مقالات دیگر وجود دارد.

۱. بررسی جریان‌های فکری مؤثر در تکوین نگرش کلامی-سیاسی آیت‌الله جوادی‌آملی (۱۴۰۳). این مقاله با بهره‌گیری از چارچوب نظری هرمنوتیک اسکینر، سه جریان دانشی مؤثر بر کلام‌سیاسی جوادی‌آملی را شناسایی می‌کند: حکمت متعالیه، تفقه جامع، و قرآن‌گرایی. نویسنده نشان می‌دهد که جامعه‌مندی در اندیشه ایشان، حاصل تلفیق عقل و نقل در قالبی فلسفی-تفسیری است که در نظام مسائل کلام‌سیاسی بازتاب می‌یابد.

۲. بررسی تطبیقی «مسائل کلام‌سیاسی» از دیدگاه جوادی‌آملی و مجتهد شبستری (۱۴۰۲). در این مقاله، نویسنده به مقایسه نظام مسائل کلام‌سیاسی در اندیشه جوادی‌آملی و مجتهد شبستری می‌پردازد. جوادی‌آملی نماینده سنت فلسفی-تفسیری معرفی می‌شود.

بر این پایه نوآوری مقاله بهره‌گیری از روش اسکینر در تحلیل ابعاد ارتباطی جامعه‌مندی در نگرش جوادی‌آملی و نیز این است که نشان می‌دهد که ایشان با حفظ مبانی شیعی، به بازسازی مفاهیم جامعه‌مندی در پرتو عقلانیت دینی و تفسیر قرآنی پرداخته است.

روش: هرمنوتیک قصد‌گرای اسکینر در تحلیل کلام‌سیاسی جامعه‌مندی:

در تحلیل کلام‌سیاسی جامعه‌مندی در اندیشه آیت‌الله جوادی‌آملی، این مقاله از روش هرمنوتیکی قصد‌گرای کونتین اسکینر بهره می‌گیرد تا نشان دهد مفاهیمی چون «مردم‌سالاری دینی»، «حق‌مداری» و «ولایت

الهی» نه صرفاً انعکاسی از آموزه‌های دینی، بلکه کنش‌های زبانی هدفمند در پاسخ به بحران‌های معرفتی و اجتماعی دوران معاصرند. به تعبیر اسکینر، فهم دقیق این مفاهیم مستلزم بازسازی «نیت گفتاری» متفکر در بستر تاریخی و فرهنگی خاص خود است (Skinner, 1988: 77).

البته روش اسکینر در فهم اندیشه دینی محدودیت‌هایی هم دارد: در مواجهه با زبان‌های بلاغی، عرفانی و استعاری مانند زبان متون اسلامی، عبری، یا سانسکریت این روش با محدودیت‌هایی مواجه می‌شود. اسکینر معنا را در بستر تاریخی و نیت انسانی می‌فهمد. اما در سنت‌های دینی، معنا گاه فراتاریخی، الهی، یا وحیانی تلقی می‌شود. در سنت‌های دینی، تولید معنا گاه در تعامل با تجربه‌ی عرفانی، الهام معنوی، یا شهود دینی صورت می‌گیرد. روش اسکینر، که بر نیت عقلانی و تاریخی مؤلف تمرکز دارد، این ساحت‌ها را نادیده می‌گیرد یا تقلیل می‌دهد: اسکینر بر نیت فردی مؤلف تأکید دارد. اما در سنت‌های دینی، معنا اغلب در تعامل با سنت‌های تفسیری، اجماع علمی، و تولید جمعی شکل می‌گیرد.

در این چارچوب، تحلیل اندیشه جوادآملی نه بر اساس تطبیق با مدل‌های غربی، بلکه بر پایه بازخوانی زمینه‌های قرآنی، فلسفی و اجتماعی‌ای صورت می‌گیرد که مفاهیم سیاسی او در آن شکل گرفته‌اند. روش اسکینر، که در زمره رویکردهای اعتدالی میان متن‌محوری و زمینه‌محوری قرار دارد، امکان فهمی چندلایه از مفاهیم را فراهم می‌سازد؛ به‌ویژه در مواجهه با متونی که در سنت دینی و فلسفی ریشه دارند.

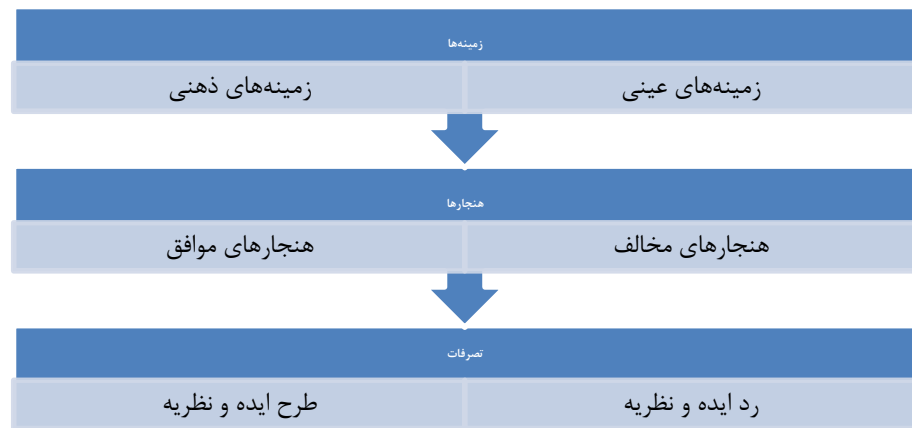
بر این اساس، محیط فکری، ذهنی، علمی و اجتماعی متکلم سیاسی، و میزان آشنایی او با دانش‌های گوناگون، از متغیرهای مؤثر در تفسیر کلام‌سیاسی به‌شمار می‌روند. بنیان‌های نظری این نگاه را می‌توان در مباحث فلسفی مرتبط با علم هرمنوتیک بازشناخت؛ دانشی که خود نیز تعاریف متعددی دارد (بلخاری، ۱۳۷۱؛ پالمر، ۱۳۷۷؛ بلا بشیر، ۱۳۸۰؛ واعظی، ۱۳۸۳: ۲۷). برای نمونه، فردریک شلایرماخر هرمنوتیک را «هنر فهمیدن» می‌داند و بر ضرورت قواعد روشمند برای رفع سوءفهم در تفسیر متون تأکید داشت.

کاربست روش اسکینر نه‌تنها در تحلیل اندیشه‌های کلاسیک، بلکه در بررسی مفاهیم فکری معاصر نیز کاربرد دارد. در برخی پژوهش‌ها، از جمله اثر عباس‌تبار و زارع‌پور نقیبی (۱۳۹۸)، اندیشه‌های جوادآملی با همین روش مورد تحلیل قرار گرفته‌اند. اسکینر در مواجهه با اندیشه سیاسی، بر دو مؤلفه کلیدی تأکید می‌کند (اسکینر، ۱۳۹۳؛ جاوید، ۱۳۹۳): نخست، شناسایی معنایی که متفکر در ذهن داشته است، و دوم، کشف قصد و نیت مؤلف از تولید اثر.

از منظر اسکینر، فهم نیت مؤلف مستلزم شناخت مجادلات، پرسش‌ها و دغدغه‌هایی است که در عصر او مطرح بوده‌اند؛ همچنین، باید مشارکت اندیشمند در فضای سیاسی، فکری و فرهنگی زمانه‌اش درک شود. روش اسکینر، به‌عنوان رویکردی مؤلف‌محور، تلاش می‌کند تا میان متن و زمینه تعادلی برقرار کند و تحلیل را بر پایه عناصر متنوعی چون زبان، محیط زندگی، آثار مکتوب و زمینه‌های فکری سامان دهد (جاوید، ۱۳۹۳).

ساختار این روش را می‌توان در چهار مرحله خلاصه کرد: ۱. تأثیر زمینه‌های عینی ۲. تأثیر زمینه‌های ذهنی ۳. هنجارهای مرسوم ۴. نحوه تصرف اندیشمند در آن هنجارها (اسکینر، ۱۳۹۳)

مراحل روش هرمنوتیک قصد گرای اسکینر در پژوهش



در این مقاله نیز، تحلیل کلام‌سیاسی جامعه‌مندی در اندیشه جوادی‌آملی بر اساس همین چهار مرحله صورت می‌گیرد. تمرکز اصلی بر کشف نیت مؤلف است و نقش زمینه‌های اجتماعی، نه در تعیین نیت، بلکه در روشن‌سازی انگیزه‌های نهفته در متن مورد تأکید قرار می‌گیرد. در این رویکرد، متن از ابژه‌ای مستقل به ابژه‌ای مرتبط با سوژه مؤلف بدل می‌شود؛ و بدین‌سان، نسبت میان زمینه‌ها و نیت مؤلف در چارچوب روش اسکینر تبیین می‌گردد (جاوید، ۱۳۹۳).

یافته‌ها

۱. زمینه‌های عینی و ذهنی

الف. زمینه‌های عینی جامعه‌مندی در اندیشه سیاسی آیت‌الله جوادی‌آملی

در چارچوب روش هرمنوتیکی کوئنتین اسکینر، کلام‌سیاسی را نمی‌توان صرفاً محصول تأملات ذهنی یا نظام‌های مفهومی دانست، بلکه باید آن را در پیوند با زمینه‌های عینی زندگی، نهادهای تربیتی، و تحولات اجتماعی متفکران تحلیل کرد. در منظومه فکری آیت‌الله جوادی‌آملی، جامعه‌مندی اسلامی نه یک ساختار انتزاعی، بلکه تجلی عینی عقلانیت و حیانی، تربیت تفسیری، و کنش‌گری اجتماعی است. این جامعه‌مندی، در پیوند با تجربه زیسته‌ای شکل گرفته است که در آن عقل، وحی، و واقعیت اجتماعی به‌صورت هم‌افزا عمل کرده‌اند.

۱. آمل: خاستگاه نخستین جامعه‌مندی و مواجهه با امر سیاسی

شهر آمل، زادگاه آیت‌الله جوادی‌آملی، نخستین بستر تکوین شخصیت علمی و اجتماعی ایشان بود. این شهر، با سابقه‌ای دیرینه در فرهیخته‌پروری، همواره محل تلاقی جریان‌های فکری، سیاسی و دینی بوده است. مواجهه مستقیم با حزب توده و گفتمان عدالت‌خواهانه آن، جوادی‌آملی را از نوجوانی با مفاهیم عدالت اجتماعی، نقد سکولاریسم، و مبارزه سیاسی آشنا ساخت (نصری اشرفی، ۱۳۹۹: ۴۰؛ یزدان‌پناه لموکی، ۱۳۸۷: ۱۵۰؛ جوادی‌آملی، ۱۳۸۷ الف: ۲۲). این مواجهه، بعدها در نقد نظریه‌های توسعه غربی و تأکید بر تمدن‌سازی دینی بازتاب یافت و به‌مثابه نخستین تجربه جامعه‌مند در مواجهه با امر سیاسی قابل تحلیل است.

۲. حوزه علمیه آمل: تربیت عقلانی و تکوین کلام تفسیری جامعه‌مند

تحصیل در مدرسه امام حسن عسکری و نزد آقاضیاء آملی، جوادی آملی را با سنت عقل‌گرای شیعی و تفسیر قرآنی آشنا ساخت (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف: ۳۸). این تربیت، جامعه را نه صرفاً مجموعه‌ای از افراد، بلکه ساختاری معرفتی و تفسیری معرفی می‌کند که در پرتو عقل سراج‌گونه و هدایت قرآنی معنا می‌یابد. در این نگاه، جامعه‌مندی اسلامی، تجلی عقلانیت وحیانی است که عقل و وحی را نه متقابل، بلکه مکمل می‌داند. کلام‌سیاسی ایشان، برخلاف قرائت‌های فقه‌محور، بر تفسیر اجتماعی و تربیتی جامعه تأکید دارد.

۳. تهران و قم: تعمیق فلسفه اجتماعی در بستر تربیت تمدنی

مهاجرت به تهران و سپس قم، مرحله‌ای بنیادین در تحول کلام‌سیاسی جوادی آملی بود. شاگردی نزد اساتید حکمت متعالیه و عرفان اسلامی، و سپس نزد علامه طباطبایی و امام خمینی، نگرش فلسفی و اجتماعی او را تعمیق بخشید (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف: ۵۶-۶۰؛ ۱۲۷؛ ۱۳۷۸: ۴۳). مدرسه مروی، با تأکید بر قرائت روزانه قرآن، نگرش تفسیری ایشان را تقویت کرد (همان: ۵۴-۵۷). در این منظومه، جامعه نه صرفاً بستر زیست، بلکه ساختاری تمدنی و اخلاقی است که در تعامل با عقل، وحی و تربیت اجتماعی شکل می‌گیرد.

۴. کنش‌های انضمامی: تجلی کلام‌سیاسی جامعه‌مند در عرصه عمل

جوادی آملی، متفکری است که کلام‌سیاسی‌اش در متن کنش‌های اجتماعی و تاریخی ایران تکوین یافته است. این کنش‌ها در چهار دوره قابل تحلیل‌اند:

الف) پیش از انقلاب اسلامی: عدالت‌خواهی در برابر سلطه

مشارکت در مبارزات انقلابی، امضای اعلامیه‌های حوزه علمیه قم، و مواجهه با ساواک، نشان‌دهنده پیوند وثیق میان کلام توحیدی و کنش اجتماعی است. این اقدامات، برخاسته از فهمی جامعه‌مند از عدالت و نفی سلطه طاغوت بودند؛ به‌گونه‌ای که جامعه مطلوب در نگاه ایشان، نه ابزار قدرت، بلکه نهاد تحقق‌بخش کرامت انسانی تلقی می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف: ۱۹۶-۱۹۸).

ب) پس از انقلاب (۱۳۵۸-۱۳۶۸)؛ نهادسازی عقلانی در ساختار جامعه اسلامی

حضور فعال ایشان در مجلس خبرگان قانون اساسی، مشارکت در تدوین لایحه قصاص، و نگارش پیام تاریخی امام خمینی به گورباچف، نشان‌دهنده تلاش برای نهادینه‌سازی عقلانیت دینی در ساختار اجتماعی جمهوری اسلامی است (همان: ۲۰۰-۲۴۸). این اقدامات، از منظر کلام‌سیاسی جامعه‌مند، تلاشی برای تبیین نسبت دین، عقل و جامعه در سطح ساختارهای رسمی‌اند.

ج) دوره تثبیت نظام (۱۳۶۸-۱۳۸۸)؛ جامعه به‌مثابه نهاد هدایت و کرامت

امامت جمعه قم، حمایت از چهره‌های سیاسی میانه‌رو، و دفاع از ولایت فقیه، بیانگر تلاش برای حفظ انسجام اجتماعی و تبیین نسبت دین و توسعه در ساختار جامعه است (رجانیوز، ۱۳۸۸؛ ایرنا، ۱۳۷۸). در این دوره، جامعه‌مندی در نگاه ایشان به‌مثابه نهاد عقلانیت، عدالت‌محوری، و کرامت انسانی تثبیت می‌شود.

د) دوره تحولات جدید (۱۳۸۸-۱۴۰۱)؛ عقلانیت تمدنی در مواجهه با جهان معاصر

حمایت مشروط از توافق برجام، مخالفت با خشونت دیپلماتیک، و مواضع انتقادی نسبت به طرح‌هایی چون صیانت، نشان‌دهنده اندیشیدن به نسبت دین و جهان معاصر است (خبرآنلاین، ۱۳۸۸؛ تقریب‌نیوز، ۱۴۰۰؛ فرارو، ۱۴۰۱؛ اعتمادآنلاین، ۱۴۰۱). این مواضع، از منظر کلام‌سیاسی جامعه‌مند، تجلی عقلانیت تمدنی، اخلاق‌گرایی دینی، و حساسیت نسبت به کرامت و اختیار انسان در ساختار اجتماعی‌اند.

در مجموع، زمینه‌های عینی زندگی آیت‌الله جوادی‌آملی از تربیت اولیه در آمل تا کنش‌های سیاسی در قم نقشی تعیین‌کننده در تکوین نظریه جامعه‌مندی ایشان داشته‌اند. جامعه در این منظومه، نهاد هدایت، تربیت، و تمدن‌سازی است که در پرتو عقلانیت دینی، مشارکت مردمی، و فلسفه قرآنی معنا می‌یابد. این پیوند میان تجربه زیسته و نظریه‌پردازی، نمونه‌ای ممتاز از تحقق هرمنوتیک اسکینری در سنت اسلامی است.

ب. زمینه‌های ذهنی جامعه‌مندی در اندیشه سیاسی آیت‌الله جوادی‌آملی:

کلام‌سیاسی، همچون سایر شاخه‌های معرفتی، بر پایه پیش‌داشته‌های ذهنی و عناصر دانشی شکل می‌گیرد. این پیش‌داشته‌ها، به‌ویژه در مورد اندیشمندان جامع‌نگر، نقشی تعیین‌کننده در صورت‌بندی مفاهیم بنیادین دارند. آیت‌الله جوادی‌آملی، به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین متفکران اسلامی معاصر، از منظومه‌ای معرفتی بهره‌مند است که در آن حکمت متعالیه، عقل وحی‌مدار، تفقه جامع، و تفسیر قرآنی به‌مثابه اضلاع اصلی، زمینه‌ساز نظریه جامعه‌مندی اسلامی شده‌اند. این منظومه، نه‌تنها مبنای نظری توسعه دینی را فراهم می‌کند، بلکه چارچوبی برای فهم مشروعیت، عقلانیت، و انسان‌محوری در ساختار جامعه اسلامی ارائه می‌دهد.

۱. حکمت متعالیه: صورت‌بندی فلسفی جامعه‌مندی

در اندیشه جوادی‌آملی، حکمت متعالیه «رئیس همه علوم» است و با تلفیق عرفان، فلسفه و کلام، نگرشی جامع نسبت به هستی، انسان، و جامعه ایجاد می‌کند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶ الف: ج ۴: ۱۳-۲۶). مفاهیمی چون تشکیک وجود، خلافت نوعیه انسان، و نظام هستی‌شناختی، مبنای تبیین جایگاه انسان در ساختار اجتماعی‌اند. خلافت انسان، به‌مثابه جانشینی الهی، اساس جامعه‌مندی در این منظومه است؛ جامعه‌ای که باید زمینه‌ساز شکوفایی عقل، اخلاق، و کرامت باشد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸ الف: ج ۳: ۳۹-۴۰).

۲. عقلانیت وحی‌محور: مبنای مشروعیت و هدایت اجتماعی

جوادی‌آملی عقل را «سراج» و شرع را «کاشف» می‌داند؛ یعنی عقلانیت باید در پرتو وحی عمل کند، نه مستقل از آن (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۹: ۳۸۷). در این چارچوب، مشروعیت اجتماعی از ناحیه شارع تعیین می‌شود و مقبولیت آن با مردم است. قانون‌گذاری بدون اتصال به شرع، «جسدی بی‌روح» تلقی می‌شود. این تلفیق عقل و نقل، بنیان نظری جامعه‌مندی را شکل می‌دهد؛ جامعه‌ای که هم عقلانیت دارد و هم هدایت الهی.

۳. تفقه جامع: دین‌شناسی تمدنی و سامان‌دهی جامعه

تفقه در نگاه ایشان، صرفاً فقه جزئی‌نگر نیست، بلکه دین‌شناسی جامع است که با حکمت و فلسفه هم‌افزاست (جوادی‌آملی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۵۱). این نگرش، به نیابت فقیه از امام معصوم معنا می‌دهد؛ نیابتی که در پرتو عقل هدایت‌شده و وحی الهی، می‌تواند ساختار جامعه را سامان دهد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۵۰۰-۴۹۹). جامعه‌مندی در این چارچوب، مبتنی بر اجتهاد جامع، عدالت، و عقلانیت دینی است.

۴. تفسیر قرآن به قرآن: قرآن به مثابه منهج سامان‌دهی جامعه

در دستگاه فکری جوادی‌آملی، قرآن نه تنها منبع دینی، بلکه منهج تفسیر اجتماعی و تمدنی است. روش «تفسیر قرآن به قرآن» دارای حجیت فعلی است و بر کلام معصوم تقدم دارد (جوادی‌آملی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۶۱، ۶۴). این نگرش، جامعه را موظف می‌سازد تا سامان‌دهی اجتماعی را در پرتو نص قرآنی، عقلانیت و حیانی، و اخلاق توحیدی انجام دهد. جامعه‌مندی در این چارچوب، ساختاری قرآنی و تمدنی است.

۵. مواجهه نقادانه با جریان‌های فکری رقیب

جوادی‌آملی با جریان‌های فکری مدرن مواجهه‌ای تحلیلی و انتقادی دارد که در تبیین مرزهای جامعه‌مندی اسلامی نقش ایفا می‌کنند. در جدول زیر، این مواجهه‌ها به صورت تطبیقی بازخوانی شده‌اند:

جریان رقیب	نگرش جوادی‌آملی	نسبت با جامعه‌مندی اسلامی
اومانیسم	اصالت انسان مستقل از امر متعالی را حیوانیت‌مدار می‌خواند	رد بنیاد انسان‌محور جامعه غربی
لیبرالیسم	«سرابی پوچ» و حادثه‌ای «ناگوار»	نقد فردگرایی مفرط و فقدان عدالت در مدل اجتماعی
سکولاریسم	حکومت دینی، علم یا الهی است یا الحادی	اکید بر وحدت علم و ایمان در سامان‌دهی جامعه
پلورالیسم	معرفتی: مردود؛ سیاسی/اجتماعی: پذیرفتنی	پذیرش تنوع در ساختار اجتماعی جامعه‌مند
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، پذیرش پیش‌فهم	تأکید بر وفاداری معرفتی در سامان‌دهی جامعه متن‌محور

این مواجهه‌ها، مرزهای نظری جامعه‌مندی اسلامی را از مدل‌های سکولار و نسبی‌گرا جدا می‌سازد و بر عقلانیت و حیانی، عدالت، و هدایت الهی تأکید می‌ورزد.

۶. مبانی فلسفی: هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی

جامعه‌مندی در منظومه جوادی‌آملی، بر سه پایه فلسفی استوار است: هستی‌شناسی: نظم توسعه‌ای جهان بر اساس علم ازلی الهی است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۴۳۰). معرفت‌شناسی: معیار صحت شناخت، مطابقت با نفس‌الامر است، نه نسبی‌گرایی مدرن (جوادی‌آملی، ۱۳۸۵، الف: ۱۰۶-۹۸). انسان‌شناسی: انسان مرکب از

طبیعت و فطرت است؛ هدف غایی‌اش «حیّ متألّه» است که توان تمدن‌سازی دارد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۵ الف: ۶۳-۷۳، ۱۶۴؛ ۱۳۸۵ ب، ج ۱۰: ۴۳۹). این مبانی، جامعه را نهادی در خدمت رشد انسان، تحقق عدالت، و هدایت الهی تعریف می‌کنند.

۷. باورهای اعتقادی: ستون‌های جامعه‌مندی دینی

پنج اصل اعتقادی توحید، عدل، نبوت، امامت، و معاد بستر مفهومی جامعه‌مندی اسلامی را شکل می‌دهند. بر این اساس توحید ربوبی: مدار مدیریت الهی جهان و گفتمان توسعه اخلاقی (جوادی‌آملی، ۱۳۷۸: ج ۱: ۳۵۳)؛ عدل سیاسی: قاعده گسترش حقیقت در نظام اجتماعی-سیاسی (۱۳۸۶ الف، ج ۴: ۳۸۵)؛ نبوت: هم‌پایه حکومت و اساس ساختار سیاسی دینی (جوادی‌آملی، ۱۳۸۵ ب، ج ۶: ۴۵۴-۴۶۱)؛ امامت: زعامت اجتماعی با نصب الهی، مستقل از بیعت مردمی در مقام ثبوت (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶ الف، ج ۴: ۴۳۱)؛ معاد: غایت تمدن اسلامی و معیار نهایی مشروعیت توسعه (جوادی‌آملی، ۱۳۸۲، ج ۴: ۱۵۶؛ ج ۲۰: ۸۱) است. این اصول، جامعه را در منظومه جوادی‌آملی به نهادی الهی-اخلاقی تبدیل می‌کنند که مأموریتش هدایت انسان، تحقق عدالت، و تمدن‌سازی توحیدی است.

در مجموع، زمینه‌های ذهنی جامعه‌مندی در اندیشه سیاسی جوادی‌آملی، منظومه‌ای معرفتی و فلسفی را شکل می‌دهند که در آن عقل، وحی، تفسیر، و فقه به‌صورت هم‌افزا عمل می‌کنند. جامعه در این چارچوب، نه صرفاً ساختاری اجتماعی، بلکه بستر تحقق خلافت انسان، رشد عقلانیت، و تجلی هدایت الهی است. کلام‌سیاسی ایشان، با وفاداری به سنت شیعی و بهره‌گیری از حکمت متعالیه، الگویی بدیل برای سامان‌دهی جامعه اسلامی در عصر مدرن ارائه می‌دهد؛ الگویی که به‌جای تمرکز بر قدرت، بر تربیت، عدالت، و کرامت انسانی استوار است.

۲. هنجارهای مرسوم در کلام‌سیاسی جامعه‌مندی

این گفتار به واکاوی هنجارهای مرسوم در کلام‌سیاسی جامعه‌مندی (معطوف به نهاد جامعه) از دیدگاه آیت‌الله جوادی‌آملی می‌پردازد. کلام‌سیاسی اسلامی، به عنوان شاخه‌ای از دانش کلام، بر رابطه اسلام با جنبه‌های اجتماعی مانند فرد و جامعه، سیاست، قانون، عدالت، امنیت، تسامح و توسعه تمرکز دارد و شامل دوگانه‌هایی مانند اصالت فرد یا جامعه، ادغام یا جدایی دین و سیاست، و تعادل میان عدالت و امنیت با نگرش‌های متفاوت است که اندیشمندان آن‌ها توجه دارند هستند. هنجارهای مطلوب مانند توحید اجتماعی و عدالت، و نامطلوب مانند فردگرایی لیبرال و سکولاریسم، در این چارچوب بررسی می‌شوند (آقاجانی، ۱۳۹۸). ضمن آن که هنجارمندی‌های متفاوتی نیز در این رابطه وجود دارد.

هنجارها (رویکردها) در رابطه اسلام و فرد و جامعه: رابطه اسلام با اصالت فرد و اصالت جامعه، یکی از پایه‌ای‌ترین مناقشات هنجاری در کلام‌سیاسی است. جوادی‌آملی به طیف‌های مختلفی از هنجارها توجه دارد. وی فارابی (۲۵۹-۳۳۹ ق)، اخوان‌الصفاء (قرن چهارم هجری)، غزالی (۴۵۰-۵۰۵ ق) و صدر را مخالفان اصالت جامعه، و طوسی (۵۹۷-۶۷۲ ق)، ابن‌خلدون (۷۳۲-۸۰۸ ق) و طباطبایی را موافقان آن قلمداد می‌کند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷ ج: ۲۹۶-۲۹۸). در هنجار اصالت فرد، فارابی جامعه را فاقد وجود مستقل دانسته

و آن را تجمیعی از افراد برای سعادت می‌بیند، و انسان را «حیوان مدنی» می‌نامد (فارابی، ۱۹۸۶م، ص ۱۱۲-۱۱۵). اخوان‌الصفای جامعه را برای همکاری در صلاح دنیا و آخرت ضروری می‌دانند (رسائل اخوان‌الصفاء، ج ۳، ص ۳۷۵؛ ج ۴، ص ۱۷۰). غزالی جامعه را فاقد استقلال وجودی می‌شمارد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷ ج: ۲۹۷). صدر جامعه را نه مستقل، بلکه مجموعه افراد می‌بیند، مشابه هابز و روسو (صدر، ۱۳۸۱: ۱۰۹-۱۱۰). در مقابل، هنجار اصالت جامعه در طوسی جامعه را مرکبی حقیقی با آثار مستقل می‌داند. ابن‌خلدون قوانین جامعه را بنیان جامعه‌شناسی می‌بیند (ابن‌خلدون، ۱۳۳۶، ج ۱: ۶۹-۷۳). اقبال لاهوری «خودی» را در اجتماع رشد یافته می‌بیند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷ ج: ۳۰۰). طباطبایی جامعه را مرکبی انضمامی طبیعی مانند بدن انسان توصیف می‌کند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷: جامعه در قرآن، ص ۳۰۳). مطهری بر سرنوشت مشترک جامعه در قرآن تأکید دارد، که اگر اعتباری بود، تعبیر قرآنی لغو می‌بود (مطهری، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۳۳۵-۳۴۳؛ طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۴: ۹۷). جوادی‌آملی استدلال‌های طباطبایی را بر پایه آیات قرآن مانند تأکید بر امت‌ها، مقدسات جامعه، و نامه اعمال جمعی می‌پذیرد (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۴: ۹۶-۹۷). در کلام سیاسی شیعه، این هنجارها نظارت اجتماعی را بر پایه تعادل فرد و جامعه می‌بینند.

هنجارها (رویکردها) در رابطه اسلام و سیاست و حکومت: رابطه دین و سیاست، کانونی‌ترین مناقشه هنجاری است. هنجارهای مرسوم شامل ادغام یا جدایی هستند. طبقه‌بندی‌ها شامل جدایی یا ترکیب، انواع مدل وسعت دین و سیاست، یا ادغام، انکار و استقلال می‌شوند. در اثبات‌کنندگان ادغام، حداکثری‌ها (مانند امام خمینی)، منطقه الفراغی‌ها و حداقلی‌ها قرار دارند. امام خمینی اسلام را تماماً سیاست می‌دانست (خمینی، ۱۳۸۹، ج ۹: ۳۳۳؛ ج ۱: ۲۷۰). مطهری سیاست را وابسته به دین می‌بیند و آمیختگی را بدون استبداد می‌پذیرد (مطهری، ۱۳۶۴، ج ۲۴: ۳۹، ۳۵). شریعتمداری حکومت اسلامی را ضروری می‌شمارد (مجله الهادی، ۱۳۹۲ ق: ۹-۲۵). بازرگان دین را اصل و سیاست را فرع می‌بیند، اما جدایی را ناممکن می‌داند (بازرگان، ۱۳۴۱: ۶-۷، ۳۵-۳۹، ۳۳-۳۴، ۴۵). شریعتی تفکیک نبوت و امارت را مسیحی می‌شمارد (شریعتی، ۱۳۵۷: ۱۶۵-۱۵۵). روزنامه امت اسلام را مکتب سیاسی تمام‌عیار می‌بیند (روزنامه امت، شماره ۸، ۱۶/۳/۵۸). در نفی‌کنندگان، کدیور سیاست را عقلایی و حکومت سکولار دموکراتیک را مطلوب می‌داند (کدیور، ۱۳۸۱/۹/۳؛ کدیور، ۱۳۸۴). حائری یزدی حکومت را عرفی و مبتنی بر وکالت می‌بیند (حائری، ۱۹۹۵: ۲۱۸، ۱۷۶-۱۵۰، ۱۷۸-۱۷۷). پیمان دین را مترادف حکومت نمی‌داند، اما بر مشارکت مؤمنان تأکید دارد (پیمان، ۱۳۷۷). در کلام سیاسی جوادی‌آملی، هنجار ادغام غالب است، که سیاست را بخشی از نظام توحیدی می‌بیند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷).

هنجار	توضیح	مثال
ادغام	سیاست بخشی از دین	امام خمینی، مطهری
جدایی	سیاست عقلایی	کدیور، حائری

هنجارها(رویکردها) در رابطه اسلام و قانون: رابطه اسلام و قانون، چالش اصلی است. هنجارها بر ترابط شریعت و قانون بشری تمرکز دارند. در مشروطه، نوری قانون را بدعت می‌دید، اما نائینی آن را مقدمه واجب می‌دانست. در جمهوری اسلامی، هنجارهای تفکیک افتا از قانون یا قانون به عنوان فصل‌الخطاب رایج‌اند. در نسبت قانون اساسی و ولایت فقیه برخی به تقدم ولایت(مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۳۷۱؛ مؤمن قمی، ۱۳۷۵) و برخی(بهشتی) به چارچوب‌مندی(صورت مشروح مذاکرات قانون اساسی، ۱۳۶۴: ۱۶۰۴، ۹۶۵، ۱۶۸۶، ج ۲: ۸۷۰، ۱۱۷۶-۱۱۷۵) باور دارند. در بازنگری قانون اساسی، نیز هنجارها و دیدگاه‌های گوناگونی متجلی بود. آذری‌قمی بر بی‌قیدی ولایت تأکید داشت(صورت مشروح مذاکرات شورای بازنگری، ۱۳۶۹: ۶۷۳). جنتی اطلاق را پذیرفت(همان، ۱۳۶۹: ۶۷۶). هاشمیان بیعت را محدودکننده دید(همان، ۱۳۶۹: ۶۸۲). یزدی تعارضی ندید(همان، ۱۳۶۹: ۶۹۴). مؤمن محدودسازی را خلاف شرع دانست(همان، ۱۳۶۹: ۷۰۰). خامنه‌ای و موسوی‌اردبیلی التزام به قانون را پیشنهاد کردند(همان، ۱۳۶۹: ۱۳۷۹). نوری ابهام در قانون با توجه به قید مطلقه را نقد کرد(همان، ۱۳۶۹: ۱۶۳۰). جوادی‌آملی قانون را در سایه فقه می‌بیند، که حاکمیت شرع را تضمین می‌کند(جوادی‌آملی، ۱۳۸۳).

انگاره ارتباطی	توضیح
اتحاد	فناي قانون در شریعت
روح و جسد	شریعت روح قانون

هنجارها(رویکردها) در رابطه اسلام و امنیت: امنیت به معنای ایمنی از تهدید است، در هنجار اسلامی با واژگان امن، سلم، و سلام شناخته می‌شود. و شامل اجزایی چون اقدامات(جهاد، قتال؛ بقره: ۱۹۳)، محیط(دارالاسلام، دارالکفر؛ غرایق زندگی، ۱۳۹۱)، روش‌ها(فتنه، رعب؛ بقره: ۱۹۱؛ نحل: ۱۲۶)، و اهداف(حفظ نفس، حفظ دین؛ انعام: ۸۲؛ نور: ۵۵) است. در غرب، واقع‌گرایی، دولت را مرجع امنیت می‌بیند(مورگنتا، ۱۳۹۳: ۱۸؛ والتز، ۱۹۷۹). لیبرالیسم، فرد را(Buzan, 1991). مکتب کپنهاگ امنیت‌سازی گفتمانی را(Buzan et al., 1998). مکتب انتقادی رهایی انسانی(Booth, 1991) را. و مکتب امنیتی جهان سوم، رژیم را(Ayoob, 1995). در اسلام، مکتب متعالیه امنیت را فطرت‌محور می‌بیند(لکزایی، ۱۳۹۴). مکتب امنیتی جمهوری اسلامی، انسان اخلاقی را مرجع(غرایق زندگی، ۱۳۹۴) می‌انگارد. مکتب امنیتی فراگیر، چندبعدی است. مکتب امنیتی تمدنی، وحدت امت را هدف دارد. جوادی‌آملی امنیت را در پیوند با ایمان و ولایت می‌بیند(جوادی‌آملی، ۱۳۸۷).

جدول تطبیقی هنجارهای امنیتی اسلامی:

بعد	متعالیه	جمهوری اسلامی	فراگیر	تمدنی	غربی
هستی‌شناسی	توحیدی	الهی	قرآنی	تمدنی	سکولار
مرجع	انسان موحد	ولی فقیه	خداوند	امام	دولت، فرد

هنجارها(رویکردها) در رابطه اسلام و تسامح و تساهل و خشونت: تسامح مدارا با مخالفان است، در اسلام اما تساهل در اصول رد می‌شود. اسلام با کفر مبارزه می‌کند، اما با اهل کتاب مدارا دارد. پیامبر تسامح مثبت(در فرعیات) را نشان داد، اما تساهل منفی را رد کرد. خشونت بر دو نوع مشروع(جهاد، قصاص) و نامشروع است. بهشتی آزادی را در چارچوب حدود الله می‌بیند(بهشتی، کیانوری و دیگران، ۱۳۹۰: ۴۹، ۱۵؛ مشروع مذاکرات قانون اساسی، ۱۳۶۴: ۶۷۰، ۲۷۱). مطهری آزادی را با مفاهیم دینی برابر می‌داند(مطهری، ج ۱: ۵۵۵؛ پیرامون انقلاب اسلامی: ۱۱، ۱۹، ۱۴-۱۳، ۶۵-۶۴). بازرگان آزادی میان انسان و خدا را نامحدود، اما میان افراد را قانونی می‌بیند(بازرگان، ۱۳۴۵: ۱۳۳؛ ۱۳۷۲: ۵۲). منتظری ارتداد را با عناد محدود می‌کند(منتظری، ۱۳۸۷: ۱۳۰-۱۳۲). شبستری ایمان را با آزادی برابر می‌شمارد(مجتهدشبهستری، ۱۳۹۲). مصباح انتخاب دین را آزاد، اما پس از پذیرش، محدودیت را لازم می‌داند(مصباح‌یزدی، ۱۳۸۸: ۱۵۳-۱۵۶؛ ۱۳۸۸ب، ج ۱: ۹۶-۹۱). ملکیان آزادی را در اسلام رو به کاهش می‌بیند(ملکیان، ۱۳۹۴). کدیور عرصه اندیشه را بدون جرم می‌داند(کدیور، ۱۳۷۷؛ ۱۳۷۲؛ ۱۳۸۰: ۱۳-۴). جوادی‌آملی تسامح را در چارچوب کرامت انسانی می‌پذیرد(جوادی‌آملی، ۱۳۷۵ب).

مفهوم	اسلامی	غربی
تسامح	مدارا در فرعیات	ارزش بنیادین
خشونت	مشروع در دفاع	حداقل

الگوهای مطلوب و نامطلوب در کلام‌سیاسی جامعه‌مندی

در نگرش جوادی‌آملی، الگوهای مطلوب بر پایه توحید اجتماعی، عدالت، مشارکت و انسجام فرهنگی تعریف می‌شوند(باباپور گلافشانی، ۱۳۹۳). توحید اجتماعی جامعه را تجلی وحدت الهی می‌بیند(جوادی‌آملی، ۱۳۸۶الف). عدالت، کرامت انسانی را تضمین می‌کند(جوادی‌آملی، ۱۳۷۵ب؛ ۱۳۹۷). مشارکت بر پایه امر به معروف است(میراحمدی، ۱۳۹۰؛ عباس‌تبار و زارع‌پور نقیعی، ۱۳۹۸). انسجام فرهنگی هویت دینی را حفظ می‌کند(جوادی‌آملی، ۱۳۹۸؛ ۱۳۸۷). الگوهای نامطلوب شامل فردگرایی لیبرال(سالوین شاپیرو، ۱۳۸۰؛ ساندل، ۱۳۷۴)، سکولاریسم(جوادی‌آملی، ۱۳۸۱)، تفرقه فرقه‌ای(جوادی‌آملی، ۱۳۸۷؛ جهاد تقی صادق، ۱۹۹۳)، استبداد(نادری، ۱۴۰۰)، و عرفی‌شدن(قربانی و یوسفی، ۱۴۰۱) هستند.

هنجارهای مرسوم در کلام‌سیاسی جامعه‌مندی جوادی‌آملی، برآیندی از زمینه‌های شیعی و تحولات اجتماعی هستند. الگوهای مطلوب جامعه را به کمال هدایت می‌کنند، در حالی که نامطلوب‌ها چالش‌های دفاعی ایجاد می‌کنند. این نگرش، کلام‌سیاسی را معطوف به مسئله کرده و در مقایسه با رقبا، بر جنبه‌های عملی تمرکز دارد(مهاجرنیا، ۱۴۰۰).

بحث: کنش‌ها و تصرفات آیت‌الله جوادی‌آملی در هنجارهای مرسوم کلام‌سیاسی جامعه‌مندی(معطوف به نهاد جامعه)

نوع و میزان تصرفات اندیشمند در هنجارهای مرسوم، جایگاه و اهمیت او را نشان می‌دهد. تصرف به معنای رد و نقد، ایجاد نگره تازه، تکمیل، بهسازی یا نوسازی هنجارهای مرسوم است. در این گفتار، ذیل کلام‌سیاسی

جامعه‌مندی (معطوف به نهاد جامعه)، به طرح تصرفات و انظار جوادی‌آملی پیرامون برخی مسائل اهم می‌پردازیم. مسائلی مانند اسلام و اصالت فرد و جامعه، اسلام و سیاست و حکومت، اسلام و قانون، اسلام و امنیت، اسلام و تسامح و تساهل و خشونت، اسلام و توسعه،

۱. اسلام و فرد و جامعه: تصرفات و مباحث جوادی‌آملی از پیچیدگی، عمق و نوعی سیالیت برخوردار است، اما همچون برخی پژوهشگران (بوذری‌نژاد و همکاران، ۱۳۹۹)، می‌توان او را به اصالت توأمان فرد و جامعه باورمند دانست. جوادی‌آملی دیدگاه اسلام را مبتنی بر تقدم حقوق و مصالح فرد بر فرد دیگر و جامعه می‌داند؛ با این توضیح که غایت نظام اسلامی در تقدم حقوق فرد بر فرد یا جامعه، با دیدگاه نظام‌های مادی و کاپیتال متفاوت است، زیرا اسلام اصالت را به فرد می‌دهد تا روحیه ایثار را در او زنده کند؛ اما حکومت‌های مادی، اولویت را به فرد می‌دهند تا وی استیثار کند.

زیرا اسلام حیات انسان را محدود به دنیا نمی‌داند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷ ج: ۲۹۰). اصالت اجتماعی که بیشتر در مطالعات علمی بررسی می‌شود، مراد از آن، اثرگذاری جامعه بر افراد است. در نگرش جوادی‌آملی از نگاه اسلام، تأثیر فرد و جامعه بر یکدیگر، متقابل است. گرچه همواره اقلیت برجسته و مقتدر، در جهت خیر یا شر در جامعه مؤثر؛ و اکثریت متأثرند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷ ج: ۲۹۲). اما نوع سوم یعنی اصالت فلسفی به معنای وجود حقیقی در مقابل وجود اعتباری است. مفهوم فلسفی‌اش در میان جامعه‌شناسان این است که آیا فرد وجود حقیقی دارد و جامعه وجود اعتباری یا به عکس است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷ ج: ۲۹۳).

در منظومه فکری جوادی‌آملی، بحث از اصالت فرد و جامعه، نه صرفاً یک مناقشه جامعه‌شناختی یا حقوقی، بلکه مسئله‌ای فلسفی-کلامی است که به بنیادهای هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی جامعه‌مندی اسلامی بازمی‌گردد. نوع سوم از اصالت، یعنی «اصالت فلسفی»، به معنای وجود حقیقی در برابر وجود اعتباری، نقطه عزیمت این تحلیل است. پرسش بنیادین این است که آیا فرد دارای وجود حقیقی است و جامعه اعتباری، یا بالعکس، و یا هر دو واجد نوعی از حقیقت‌اند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷ ج: ۲۹۳).

از نظر جوادی‌آملی، مراد اصلی از «اصالت» در این بحث، معنای فلسفی آن است، نه مفهوم اجتماعی یا حقوقی. زیرا در این مقام، هدف نه تعیین تقدم حقوقی فرد بر جامعه در صورت تعارض، و نه بررسی تأثیرگذاری متقابل فرد و جامعه، بلکه کشف حقیقت وجودی جامعه به مثابه یک پدیده مستقل یا مرکب است. البته، به صورت تبعی، ممکن است به دو قسم دیگر از اصالت نیز پرداخته شود (همان: ۲۹۴).

وی با تأکید بر بداهت وجود حقیقی افراد در جهان خارج، این پرسش را مطرح می‌سازد که آیا با ترکیب افراد، حقیقتی دیگر به نام «جامعه» تحقق می‌یابد یا نه؟ در پاسخ، سه نوع ترکیب فلسفی را مطرح می‌کند: ترکیب اتحادی، انضمامی، و اعتباری (همان: ۳۰۱). ترکیب اتحادی، مانند ترکیب روح و بدن در انسان، واجد وحدت حقیقی میان اجزاست و در سه سطح عقلی، خارجی و مقداری قابل تحلیل است. در این چارچوب، دیدگاه‌های مختلفی درباره ترکیب جامعه و اصالت آن شکل گرفته‌اند: گروهی، ترکیب جامعه را صرفاً اعتباری دانسته و اصالت را به فرد نسبت می‌دهند؛ برخی، ترکیب جامعه را صناعی می‌دانند، شبیه اجزای یک کارخانه، که اگرچه به هم وابسته‌اند، اما اصالت همچنان با فرد است؛ گروهی دیگر، ترکیب جامعه را حقیقی و از نوع مرکب

انضمامی طبیعی تلقی کرده و اصالت را به جامعه نسبت می‌دهند؛ دسته‌ای نیز بر آن‌اند که روابط نزدیک میان افراد، پدیده‌ای جدید به نام جامعه را پدید می‌آورد که افراد هویت خود را از آن کسب می‌کنند (همان: ۳۰۳).

جوادی‌آملی، علامه طباطبایی را به دیدگاه سوم نزدیک می‌داند و با استناد به تحلیل‌های قرآنی ایشان، به بررسی و نقد آن می‌پردازد. علامه، با استناد به آیاتی از قرآن، جامعه را دارای شعور، طاعت، عصیان، نامه عمل مشترک و سرنوشت جمعی می‌داند. از نظر او، اگر جامعه وجود حقیقی نداشته باشد، این تعبیر لغو خواهند بود (همان: ۳۰۴-۳۱۰). با این حال، جوادی‌آملی با رویکردی عقل‌گرایانه، تأکید می‌کند که اثبات وجود حقیقی جامعه، مسئله‌ای تعبدی نیست و نمی‌توان صرفاً با ظواهر نقلی آن را اثبات کرد. زیرا ظواهر، در حوزه عقل نظری، حجیت ندارند و اگر برهان عقلی با آن‌ها ناسازگار باشد، باید توجیه شوند (همان: ۳۱۳). همچنین، اثبات جامعه از طریق آثار اجتماعی نیز کافی نیست؛ زیرا آثار جمعی ممکن است فرد را تحت تأثیر قرار دهند، اما اراده او را سلب نمی‌کنند و این تأثیر، ناشی از قدرت جمعیت است نه حقیقت جامعه (همان: ۳۱۶).

از مجموع تحلیل‌های جوادی‌آملی، نمی‌توان به‌طور قطعی اصالت فرد یا جامعه را استخراج کرد. به نظر می‌رسد خود ایشان نیز در این مسئله نوعی تردید فلسفی دارد. با این حال، برخی از مواضع او را می‌توان به‌مثابه تأیید مشروط یا رقیق اصالت جامعه تلقی کرد. عناوینی چون «وجود عینی جامعه بر مبنای نفی ماده و صورت ارسطویی» (همان: ۳۳۰)، «صعوبت اثبات وجود جامعه بنابر لزوم وحدت صورت نوعی» (همان: ۳۳۱)، «پیوند ارواح جامعه در وجود عقلی» (همان: ۳۳۲)، و «امامت و ولایت به‌مثابه عامل تحقق عینی جامعه» (همان: ۳۴۱)، همگی ناظر بر امکان تکوین جامعه‌مندی در سطح فلسفی-کلامی‌اند.

در عین حال، جوادی‌آملی معتقد است که جامعه، خواه دارای وجود حقیقی باشد یا اعتباری، در قیامت منحل می‌شود و چیزی به نام جامعه به معنای دنیوی آن در معاد وجود ندارد. در آنجا نه ضوابط فقهی و حقوقی جاری است و نه روابط اخلاقی (همان: ۳۳۷). اما در همین منظومه، اگر میان افراد جامعه پیوندی خاص برقرار شود و انسان کامل معصوم به‌مثابه روح جمعی آنان عمل کند، تصور وجود عینی جامعه خلاف عقل نخواهد بود (همان: ۳۴۲). وی همچنین بر تفکیک دقیق میان فلسفه و جامعه‌شناسی تأکید دارد و خلط میان این دو حوزه را منشأ بسیاری از چالش‌های نظری می‌داند (همان: ۳۴۸). از نظر او، جامعه‌شناس ممکن است وجود اعتباری جامعه را به‌مثابه وجود حقیقی تلقی کند و بر اساس آن، تاریخ، سنت، روان‌شناسی و دیگر ابعاد جامعه را در ردیف حقایق تکوینی قرار دهد، زیرا اعتبار عقلایی نزد او به‌مثابه علت حقیقی عمل می‌کند (همان: ۳۳۹).

در برخی آثار، جوادی‌آملی از اصالت فرد نیز سخن گفته، اما نه به‌مثابه طبیعت انسان، بلکه به‌عنوان حقیقت ملکوتی او. روح انسان، به‌عنوان جان مجرد و جاودانه، اصیل است و در مسیر قرب الهی حرکت می‌کند. این روح، برای تحقق مصالح عمومی امت، از بذل نفس و نفیس دریغ نمی‌ورزد و آثار این حرکت اصیل، به شکوفایی جامعه نیز می‌انجامد (همان: ۳۵۶). در این چارچوب، اصالت فرد در مکتب‌های مادی، به خودکامگی و رفاه‌طلبی می‌انجامد؛ اما در مکتب وحی، به ایثار، عدل، احسان، و حمایت از مظلوم منتهی می‌شود. فرد در این منظومه، قربانی جامعه نیست، بلکه احسان به جامعه، وسیله‌ای برای تکامل فرد و وصول به وجه‌الله است.

۲. **اسلام و سیاست و حکومت:** جوادی آملی میدان‌دار تصرفاتی است که بر اندماج دین و سیاست، ضرورت قانون الهی، و نیاز همه‌جانبه انسان به دین تأکید دارد. منظومه فکری او، با انسجامی درونی و عمقی تحلیلی، به نقد هنجارهای مرسوم و بازسازی مفاهیم بنیادین در سامان‌دهی جامعه اسلامی می‌پردازد.

از دیدگاه جوادی آملی، قانونی که صرفاً به جنبه‌های طبیعی و عملی انسان توجه کند و ابعاد اخلاقی، اعتقادی و روحانی او را نادیده بگیرد، هرگز نمی‌تواند انسان را به سعادت نهایی رهنمون سازد (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ب: ۲۳). بر این اساس، وی بر نیازمندی انسان در همه ابعاد فردی و اجتماعی به دین تأکید می‌ورزد و دین را نه صرفاً مجموعه‌ای از مناسک، بلکه نظامی جامع برای هدایت جامعه تلقی می‌کند (همان: ۱۲۹).

در منظومه احکام اسلامی، روح جمعی و اجتماعی به‌گونه‌ای گسترده منتشر است؛ به‌طوری‌که ماهیت این احکام، ضرورت تشکیل جامعه‌مندی دینی را به‌روشنی ترسیم می‌کند (همان: ۶۸). از همین منظر، جوادی آملی به عرصه‌های اجتماعی-سیاسی اسلام مانند نظارت، ارشاد، امر به معروف و نهی از منکر، جهاد و دفاع توجه می‌دهد و تأکید می‌کند که اسلام، مجموعه‌ای از مقررات جامع برای سامان‌دهی جامعه است (همان: ۷۵-۷۶). وی حکومت را نه هدفی مستقل، بلکه ابزاری ضروری برای تحقق اهداف دینی در سطح جامعه می‌داند. این ابزار، به‌دلیل فقدان جایگزین مطمئن، از اهمیت بنیادین برخوردار است (همان: ۲۲). در تحلیل نسبت دین و حکومت، جوادی آملی بر دو اصل اساسی تأکید می‌ورزد: حاکمیت مطلق الهی و آزادی تکوینی انسان (همان: ۲۳).

بر اساس اصل نخست، مدیریت جامعه تنها از آن خداوند است: *(إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ)*، و تنها کسانی می‌توانند عهده‌دار این مسئولیت شوند که از سوی خداوند، به‌صورت مستقیم یا غیرمستقیم، منصوب شده باشند. اصل دوم، آزادی تکوینی انسان را بنیاد می‌نهد؛ انسان در پذیرش دین و حاکمیت الهی مجبور نیست، هرچند از منظر تشریع، مأمور به پذیرش آن است. بنابراین، حکومت دینی نمی‌تواند تحمیلی باشد، بلکه تحقق آن وابسته به آمادگی و اراده جمعی مردم است: *(إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ)* (همان: ۲۳). در این چارچوب، تثبیت جامعه‌مندی دینی، نه با حذف نقش مردم، بلکه با مشارکت فعال آنان در پذیرش و حمایت از حاکمیت الهی ممکن می‌شود. جوادی آملی، تصور تعارض میان اراده مردم و حاکمیت الهی را مردود می‌داند و مدل تئوکراسی را که بر حذف نقش مردم تأکید دارد، نمی‌پذیرد. از نظر او، در جامعه‌مندی دینی، نه حاکمیت مستبدانه دین پذیرفتنی است، و نه محوریت مطلق رأی مردم به سبک لیبرال دموکراسی (همان: ۲۴).

وی در پاسخ به دو اشکال بنیادین درباره انفکاک دین و سیاست، تحلیل‌های کلامی و قرآنی ارائه می‌دهد. اشکال نخست، تفاوت میان امامت معنوی (همواره پاک) و منصب سیاسی (گاه ناپاک) را دلیل جدایی دین از سیاست می‌داند. جوادی آملی در پاسخ، سیاست انبیاء را سیاستی همیشه پاک معرفی می‌کند، زیرا آنان مؤید به وحی الهی‌اند، و طهارت یا ناپاکی سیاست در عالم مُلک، تابع عصمت یا فقدان آن است، نه دلیل بر انفکاک ذاتی دین و سیاست (همان: ۲۵). اشکال دوم، بر آن است که پیامبر (ص) و امیرمؤمنان (ع) به‌دلیل انتخاب مردم حکومت کرده‌اند، نه به‌عنوان وظیفه‌ای الهی. جوادی آملی این دیدگاه را ناصواب می‌داند و با استناد به آیات

قرآن و سیره نبوی، تأکید می‌کند که تشکیل حکومت، بخشی از رسالت الهی پیامبر بوده است و اطاعت از دین، نه صرفاً انتخاب مردمی، بلکه دعوتی الهی برای تحقق جامعه‌مندی توحیدی است (همان: ۱۶).

۳. اسلام و قانون: جوادی‌آملی قانون را برای جامعه بشری امری الزامی می‌داند. دلیل آن را نیز محدودیت مواهب طبیعی و امکانات مادی از سویی و طمع و تمایلات نامحدود انسان از سوی دیگر که موجب تضاد، تراحم و درگیری بین افراد اجتماع می‌شود دانسته و راه دفع و رفع نزاع را قانون می‌شناسد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۳ ب: ۹۲). وی اما معتقد است که به لحاظ دید محدود انسان و سایر موانع، قانون بشری از جامعیت لازم برخوردار نیست از این رو قانون‌گذار باید خدا باشد و از آن جا که سخن گفتن خدا با همه افراد بشر امکان وقوعی ندارد، قوانین خود را از طریق انبیا و رسولان خود ابلاغ می‌کند. جوادی‌آملی نتیجه تدوین قانون و مقررات بر پایه تفکر الحادی یا اومانیستی را تأمین نامشروع تمایلات و خواسته‌های نفسانی انسان و بازگذاشتن دست زورمداران و قدرتمندان برای هرگونه اعمالی که به نفعشان باشد می‌داند. وی بر آن است که قوانین بشری نمی‌تواند انسان را به سعادت نهایی برساند زیرا انسان دارای ابعاد مختلفی است و قانون باید همه ابعاد را پوشش دهد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۳ ب: ۱۲۹).

جوادی‌آملی در صورت بندی چالش جایگاه «قانون اساسی» در نظام ولایت فقیه و نسبت آن با مردم و جامعه مدنی، به اصل ضرورت قانون، نقش کارشناسان حقوقی، تعهد متقابل جمهور، تعهد متقابل امام امت، امضای رسمی قانون اساسی توسط مقام امامت امت، تعهد شرعی و وجوب عمل به قانون پس از امضاء و تعهد متقابل، و مانند آن توجه می‌دهد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۳ الف: ۵۰۵). وی بر ضرورت وجود «قانون» مدون و مکتوب اساسی در جامعه، تأکید دارد و وجود فقیه جامع الشرایط منصوب امام معصوم در رأس حکومت را نافی آن نمی‌انگارد. از نظر وی مردم باید بدانند که با چه قانونی روبرو هستند و رهبر چگونه می‌خواهد جامعه را اداره کند و تعهدهای متقابل امام و امت چیست. بنابراین از آن جا که قانون اساسی تعهد متقابل است، پس از آن که به امضای رهبری رسید، وفای به آن واجب و الزام‌آور است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۳ الف: ۵۰۶).

قانون اساسی و حدود ولایت؛ بازخوانی نظریه‌ی تعاهد متقابل در اندیشه‌ی جوادی‌آملی: در پاسخ به پرسش بنیادین درباره‌ی امکان لغو قانون اساسی یا اصولی از آن توسط رهبر، جوادی‌آملی چنین اقدامی را مغایر با تعهد متقابل میان رهبر و مردم می‌داند. به اعتقاد ایشان، پذیرش قانون اساسی از سوی امت، هم‌زمان با پذیرش مسئولیت امامت از سوی رهبر، صورت تعهدی دوسویه و الزام‌آور دارد؛ به‌گونه‌ای که این رابطه، نه‌تنها در قالب یک «عقد صحیح» تنظیم شده، بلکه به‌مثابه «عهدی لازم» و «عقدی حتمی» امضا گردیده است؛ و نقض آن از سوی هیچ‌کس جایز نیست (جوادی‌آملی، ۱۳۸۳ الف: ۵۰۸).

۵. اسلام و امنیت: جوادی‌آملی امنیت را در پیوند با ایمان و ولایت می‌بیند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷ ج: ۱۲۱). وی امنیت را حالتی می‌داند که فرد یا جامعه از تهدید مصون باشد و آمادگی لازم برای مقابله با خطرات را دارا باشد. جوادی‌آملی مکاتب غربی امنیت را نقد کرده و امنیت اسلامی را فطرت‌محور می‌داند (لک‌زایی، ۱۳۹۴: ۴۳).

در اندیشه جوادِ آملی، امنیت نه صرفاً یک نیاز اجتماعی، بلکه یکی از مؤلفه‌های بنیادین جامعه‌مندی اسلامی است که تحقق آن، شرط لازم برای شکوفایی عقلانیت دینی، عدالت اجتماعی، و کرامت انسانی در ساختار جامعه است. وی امنیت را نعمتی سترگ و دلبپذیرترین نعمت فردی و اجتماعی می‌داند که در سایه آن، سایر برکات مفقود، موجود می‌شوند و با فقدان آن، همه نعمت‌های موجود از دست می‌روند (تسنیم، ج ۷: ۶۵۵). جوادِ آملی، یکی از دلایل ضرورت حل اختلافات علمی و عملی را حفظ امنیت و سعادت جامعه بشری می‌داند؛ زیرا استمرار اختلاف بدون برون‌رفت صحیح، موجب هرج و مرج و اختلال نظام اجتماعی می‌شود (جوادِ آملی، ۱۳۸۵، ج ۱۰: ۴۴۴). از همین‌رو، وضع قانون را نه صرفاً برای تنظیم روابط، بلکه برای تأمین امنیت می‌داند و تأکید می‌کند که چون ناامنی‌ها ریشه طبیعی دارند، باید از ماورای طبیعت، قانونی الهی از طریق وحی و نبوت ظهور کند تا به آن‌ها خاتمه دهد (همان: ۴۴۵).

در این چارچوب، امنیت اجتماعی صرفاً با قوانین بشری قابل تحقق نیست؛ زیرا این قوانین، وابسته به حضور مأموران اجرایی‌اند و در غیاب آنان، ضمانت اجرایی خود را از دست می‌دهند. اما قانون الهی، با نفوذ در باطن انسان، ضامن امنیت پایدار است. توحید، به‌عنوان اصل بنیادین جامعه‌مندی، نظامی پر از عدل و داد می‌سازد که افراد آن دائماً در امنیت زندگی می‌کنند. اگر توحید در جامعه‌ای اصل نباشد، آن جامعه فاقد استقرار و امنیت خواهد بود (جوادِ آملی، ۱۳۹۹، ج ۱۵: ۱۷۰).

جوادِ آملی برای امنیت، دو قسم تکوینی و تشریعی قائل است و اقامه حدود و قصاص را از مصادیق امنیت تشریعی می‌داند (جوادِ آملی، ۱۳۸۶، ج ۶: ۵۴۴). منشأ ناامنی را سلطه‌طلبی، ستمگری و استخدام‌گری معرفی می‌کند و معتقد است جامعه‌ای که از تکاثر مادی عبور کرده و به کوثر معنوی رسیده باشد، از امنیت جانی، مالی و اجتماعی برخوردار خواهد بود (جوادِ آملی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۹۳).

در کلام سیاسی جامعه‌مند جوادِ آملی، امنیت نه‌تنها برای مسلمانان، بلکه برای کافران و منافقان غیر حربی نیز محترم است. اسلام، زندگی مسالمت‌آمیز را اصل می‌داند و بر اساس آیه (فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا) (نساء: ۹۰)، مسلمانان حق تعرض به غیرمسلمانان مسالمت‌جو را ندارند. حقیقت جهاد ابتدایی نیز دفاع از حقوق انسانی محرومان و مستضعفان در برابر سران ستم‌گر است (جوادِ آملی، ۱۳۹۰: ۱۳۵). در این منظومه، حکم اصیل اسلام، صلح و زیست مسالمت‌آمیز است. مسلمانان باید بر اجرای عهدنامه‌ها نظارت کنند و تا زمانی که طرف مقابل به تعهد خود پای‌بند است، مسلمانان نیز باید به آن وفادار بمانند. اهمیت میثاق‌های انسانی چنان است که حتی پس از اسلام آوردن، دیون و تعهدات حقوقی فرد باقی می‌ماند، هرچند زکات و خمس گذشته بر او واجب نیست (جوادِ آملی، ۱۳۹۸، ج ۲۰: ۱۱۵).

جوادِ آملی حتی به امنیت در پرتو پناهندگی به پیامبر و اهل بیت (ع) اشاره دارد. اگر فردی مهدورالدم به گروهی پناهنده شود که با دولت اسلامی پیمان عدم تعرض دارند، از عذاب دنیوی ایمن خواهد بود (جوادِ آملی، ۱۳۹۸، ج ۲۰: ۱۱۹). زیرا جامعه‌مندی دینی، بر اساس تعهد، قانون، و احترام به میثاق‌ها بنا شده است. اگر رعایت میثاق از جامعه‌ای رخت بربندد، امنیت، آزادی و سایر شئون مدنیت نیز از میان خواهد رفت (جوادِ آملی، ۱۳۸۶: ۵۷). جوادِ آملی به دو حوزه امنیت اقتصادی و اجتماعی توجه ویژه دارد. امنیت

اقتصادی از طریق فعالیت‌های مشروع حاصل می‌شود که ضمن بهره‌مندی فرد و جامعه، زمینه درآمدهای نامشروع را تضعیف می‌کند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۲۰۰). امنیت اجتماعی نیز با رعایت حقوق دیگران، جلوگیری از ضایع شدن حقوق، و برنامه‌ریزی برای کاهش جرم و جنایت تحقق می‌یابد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶: ۵۷).

۶. اسلام و تسامح و تساهل و خشونت: جوادی‌آملی تسامح را مدارا با مخالفان می‌داند، اما تساهل در اصول را رد می‌کند. اسلام با کفر مبارزه می‌کند، اما با اهل کتاب مدارا دارد. خشونت، مشروع (جهاد، قصاص) و نامشروع دارد. وی تسامح را در چارچوب کرامت انسانی می‌پذیرد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹، ج ۶: ۳۷۳). در تفسیر آیه ۷ سوره ممتحنه، به دو دیدگاه اکثریت و اقلیت اشاره می‌کند و نظر اقلیت را هماهنگ با روابط مسالمت‌آمیز می‌داند (جوادی‌آملی، ۱۳۹۹، ج ۱۵: ۴۴۰-۴۴۱). اسلام مسلمانان را به زندگی مسالمت‌آمیز با کافران فرامی‌خواند، اما تساهل راه ندارد (جوادی‌آملی، ۱۳۹۰، ج ۱۵: ۴۳۹). در مباحث نظری، داوری درباره سازگاری یک اندیشه دینی، تساهل بر نمی‌دارد بلکه از موازین علم پیروی می‌کند. در مباحث عملی فقهی، حکم به کفر با تساهل قرین است (جوادی‌آملی، ۱۳۹۹، ج ۱۵: ۴۴۰). کفر فقهی بر مدار انکار ضروریات دینی است.

۷. اسلام و توسعه: از دیدگاه جوادی‌آملی برای رهایی از رنج کلان، چاره‌ای جز کلان‌اندیشی و توسعه همه‌جانبه نیست (جوادی‌آملی، بی‌تا، ص. ۲۵۳). توسعه جهانی در پرتو صلح عادلانه جهانی جلوه می‌کند (جوادی‌آملی، بی‌تا، ص. ۳۱۸). دین در زمینه توسعه و ابعاد آن نظر دارد (جوادی‌آملی، بی‌تا، ص. ۲۱۰). برای دریافت رابطه دین و توسعه، توجه به نکاتی ضروری است: اول، توسعه اقتصادی از شئون جامعه انسانی است و هیچ شأنی در دین بدون حکم نیست (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷: ۲۱۱). دوم، احکام دین دو قسم تأسیسی و امضایی‌اند. سوم، دین نه تنها نسبت به توسعه بازدارنده نیست، بلکه تشویق‌کننده است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷: ۲۱۲). مبنای همه کارها خدا است و رفتار اقتصادی عادلانه لازم است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷: ۲۱۲). توسعه، فرایندی پویا، همه‌جانبه و هدف‌دار است که محور آن انسان و تعالی اوست. توسعه ممدوح با رقابت قابل جمع است؛ رقابت عاقلانه ممدوح و عاطفی مذموم است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷: ۲۲۴).

از نظر وی ویژگی‌های رقابت ممدوح آمیختگی با تعاون عقلی، دوام و پایداری (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷: ۲۲۵-۲۲۶) است. طول امل اگر منشأ تکاثر شود مذموم، و اگر کوثری باشد ممدوح است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷: ۲۲۷). نمونه‌ای از توسعه کوثری عصر حکومت امام مهدی است (جوادی‌آملی، بی‌تا، ص. ۲۶۷). جوادی‌آملی نظریه‌ای که دین را از توسعه جدا می‌داند نقد می‌کند، زیرا منبع دین اعم از نقلی و عقلی است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷: ۷۱-۷۲). توسعه سیاسی را رقابت همزیستانه مسالمت‌آمیز در ذیل حاکمیت دینی می‌پذیرد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷: ۲۱۹).

جوادی‌آملی بر مولفه‌های مادی توسعه کوثری نیز توجه و تاکید دارد. این مولفه‌ها بر جنبه‌های عملی و اقتصادی تمرکز دارند: مانند این که منابع (نفت، گاز، معادن) باید با افزودن ارزش افزوده بهره‌برداری شوند تا اصل سرمایه حفظ گردد و برای نسل‌های آینده باقی بماند. خام‌فروشی منجر به تخلیه منابع و وابستگی می‌شود. ثروت باید مانند خون در جامعه جریان یابد و انحصار نشود. این امر از طریق ابزارهای اسلامی مانند

مضاربه، شرکت و زکات محقق می‌شود تا مالکیت تحول یابد و شکاف طبقاتی کاهش یابد (جوادی‌آملی، ۱۳۹۳: ۸۹). اشتغال نباید بر پایه مزدوری اجباری و کراهت باشد، بلکه باید خودکفایی، دستمزد عادلانه و کرامت انسانی را تأمین کند.

نتیجه‌گیری

با تکیه بر چارچوب پرسش‌های ارتباطاتی تعدیل‌شده لاسول (شامل گوینده، پیام، بافت، مخاطب، اثر و نظام معنایی)، تحلیل کلام‌سیاسی آیت‌الله جوادی‌آملی در باب مفهوم جامعه‌مندی با روش هرمنوتیک قصد‌گرایی اسکینر، به بازسازی هنجارهای مرسوم و ارائه نگرش‌های نوین می‌پردازد. این رویکرد، کلام سنتی و مدرن را تلفیق کرده و جامعه را به عنوان موجودی ارگانیکی توحیدی می‌بیند که مأموریتش هدایت، تربیت و تحقق کرامت انسانی در امتداد ربوبیت الهی است.

یافته‌ها نشان می‌دهد که این کلام‌سیاسی، با حفظ مبانی شیعی، مفاهیم سیاسی را در جهان معاصر بازخوانی کرده و الگویی بدیل برای جامعه‌مندی اسلامی ارائه می‌دهد، جایی که سیاست میدان تحقق خیر عمومی و فضیلت، و توسعه فرایندی اخلاقی-عقلانی است. نتیجه‌گیری بر اساس سطوح پرسش‌های ارتباطاتی تعدیل‌شده ساختاربندی شده است:

سطح گوینده و قصد ارتباطی: جوادی‌آملی در زمینه‌های تاریخی (مانند تجربیات انقلابی و کنش‌های سیاسی از پیش از انقلاب تا دوران معاصر) و فکری (حکمت متعالیه، عقلانیت وحی‌محور، تفسیر قرآنی و مواجهه نقادانه با جریان‌های رقیب مانند سکولاریسم و پلورالیسم) به طرح مفهوم جامعه‌مندی پرداخته است. این قصد، بیانگر اصلاح نگرش‌های موجود به سیاست دینی و جایگاه مردم است، با تأکید بر بازسازی هنجارها برای ایجاد جامعه‌ای پویا و هدف‌دار.

سطح پیام و محتوای گفتار: مفهوم جامعه‌مندی در گفتار سیاسی ایشان مؤلفه‌هایی مانند اصالت توأمان فرد و جامعه (با اولویت روح ملکوتی انسان برای ایثار و تکامل)، ادغام دین و سیاست (حکومت الهی به عنوان ابزاری برای اهداف دینی بدون تحمیل و با مشارکت مردمی)، قانون‌گذاری در سایه شرع (برای پوشش همه ابعاد انسانی)، عدالت به عنوان تعادل وجودی و حقوقی، امنیت در پیوند با ایمان و ولایت، تسامح مسالمت‌آمیز با غیرمسلمانان (بدون تساهل در کفر)، و توسعه کوثری (پویا، هدف‌دار و انسان‌محور در ذیل حاکمیت دینی) دارد. این مؤلفه‌ها، هنجارهای مرسوم از دوگانه فرد/جامعه تا عدالت اجتماعی و امنیت فطرت‌محور را واکاوی و بازسازی می‌کنند.

سطح بافت و کانال ارتباطی: سخنان ایشان درباره جامعه‌مندی در قالب‌ها و موقعیت‌های متنوعی مانند تفسیری (بر پایه قرآن و روایات)، خطابه‌ای (سخنرانی‌های عمومی)، فلسفی (در آثار حکمی) و رسانه‌ای (مصاحبه‌ها و انتشارات) بیان شده است. این بافت‌ها، کلام را در بستر گفتمان دینی و سیاسی معاصر قرار داده و به بازتولید مفهوم جامعه‌مندی با مقاصد ارتباطی کمک می‌کند.

سطح مخاطب: گفتمان جامعه‌مندی خطاب به گروه‌های متنوع جامعه، از جمله نخبگان فکری، سیاست‌گذاران، مردم عادی، جوانان و حتی جوامع غیرمسلمان است، با هدف تربیت و هدایت جمعی برای تحقق کرامت انسانی و خیر عمومی.

سطح اثر و کارکرد ارتباطی: کلام سیاسی ایشان در باب جامعه‌مندی، نقش کلیدی در شکل‌دهی به خودآگاهی دینی و اجتماعی مخاطبان دارد، به گونه‌ای که جامعه اسلامی را نه صرفاً اجتماعی، بلکه ساختاری معرفتی-تمدنی می‌داند. این رویکرد، معطوف به مسئله، جامع نسبی و سازوار است و در مقایسه با دستگاه‌های رقیب، نگرش‌هایی نوین برای سیاست‌گذاری معاصر ارائه می‌دهد. سطح نظام معنایی: گفتار ایشان در سنت شیعی و شبکه‌ای از مفاهیم اسلامی (مانند توحید، ولایت، عدالت و کرامت انسانی) معنا پیدا می‌کند، و سیاست را به عنوان ابزاری برای تحقق اهداف الهی می‌بیند.

منابع

- ابن خلدون، عبدالرحمن. (۱۳۳۶). مقدمه ابن خلدون. جلد اول. مترجم: محمد پروین گنابادی. چاپ نخست.
- اخوان صفا (مجموعه من المؤلفین). (بی‌تا). رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء. بیروت: الدار الاسلامیه.
- اسکینر، کوئنتین. (۱۳۹۳). مبانی علم سیاست (م. مجیدی، مترجم). تهران.
- امیری، فرزاد. (۱۳۹۱). بررسی مباحث کلام اجتماعی آیت‌الله جوادی‌آملی [پایان‌نامه کارشناسی ارشد]. دانشگاه / دانشگاه قم؛ دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
- آذری قمی، احمد. (۱۳۷۱). ولایت فقیه از دیدگاه قرآن. قم: مؤسسه مطبوعاتی دارالعلم.
- آقاجانی، علی. (۱۴۰۲). بررسی تطبیقی «مسائل کلام سیاسی» از دیدگاه جوادی‌آملی و مجتهد شبستری. جستارهایی در فلسفه و کلام اسلامی، ۲۵۵(۲)، ۱۷۷-۲۰۱. <https://doi.org/10.22067/epk.2023.81840.1232>
- آقاجانی، علی. (۱۴۰۳). بررسی جریان‌های فکری مؤثر در تکوین نگرش کلامی-سیاسی آیت‌الله جوادی‌آملی. پژوهشنامه اندیشه سیاسی اسلامی، ۱۰(۱)، ۸۵-۱۱۰. <https://doi.org/10.48308/jipt.2024.235305.1514>
- بازرگان، مهدی (۱۳۴۱) مرز میان دین و سیاست، تهران: شرکت سهامی انتشار.

بازرگان، مهدی. (۱۳۴۵). بعثت و ایدئولوژی. مشهد: انتشارات طلوع.

بلخاری قهپی. حسن، (۱۳۸۲). بطن متن، قرآن، تاویل و هرمنوتیک. تهران: نشر حسن افرا.

بهشتی، محمد. (۱۳۹۰). مبانی نظری قانون اساسی. تهران: بنیاد نشر آثار و اندیشه‌های شهید بهشتی.

پالمر، ریچارد، (۱۳۹۰)، علم هرمنوتیک، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: نشر هرمس.

پیمان، حبیب‌الله. (۱۳۷۷). بررسی و نقد مبانی اندیشه سیاسی شیعه. www.habibollahpeyman.com.

جاوید، فرهنگ، (۱۳۹۳)، بنیادهای اندیشه سیاسی مدرن، ترجمه فیروزمند، تهران: آگه.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸)، تفسیر تسنیم، ج ۱، قم: اسراء.

جوادی آملی عبدالله (۱۳۸۱)، وحی و نبوت در قرآن؛ تفسیر موضوعی، ج ۳، تحقیق: علی زمانی قمشه‌ای، قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲). معاد در قرآن. ج ۴. تحقیق علی زمانی قمشه‌ای. چاپ دوم. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۳ الف)، ولایت فقیه؛ ولایت فقاها و عدالت، تحقیق: محمد محرابی، ج ۴، قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳ ب)، نسبت دین و دنیا. تحقیق: علیرضا روغنی موفق قم: اسراء، چاپ سوم.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵ الف) سروش هدایت (مجموعه پیامهای حضرت آیت الله جوادی آملی)، تحقیق: سید محمود صادقی، ج ۲: قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۵ ب). تسنیم، جلد ۱۰. تحقیق: سعید بندعلی. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ الف)، سرچشمه اندیشه، جلد ۴، چاپ دوم، قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶ ب)، شریعت در آینه معرفت، تحقیق: حمید پارسانیا. چاپ پنجم، قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶ ج)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، تحقیق: احمد واعظی، قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶ د). تسنیم: تفسیر قرآن کریم، جلد ۶. محقق: حسن واعظی محمدی. قم: اسراء.

جوادی آملی، ع. (۱۳۸۶ ه). اسلام و محیط زیست (تحقیق: عباس رحیمیان). قم: مؤسسه اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ و) فلسفه حقوق بشر. تحقیق: سید ابوالقاسم حسینی ژرفا. چاپ پنجم. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷ الف)، مهر استاد، سیره علمی و عملی استاد جوادی آملی (دام ظلّه)، چاپ چهارم، قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷ ب) انتظار بشر از دین چاپ پنجم تحقیق: محمدرضا مصطفی پور قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷ ج). جامعه در قرآن. تحقیق مصطفی خلیلی. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸ الف) ادب فنای مقربان. تحقیق: محمد صفایی. ج ۶ قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸ ب) نسیم اندیشه. تحقیق: سید محمود صادقی ج ۳. قم: اسراء.

- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). تسنیم، جلد ۱۹. تحقیق: سعید بندعلی و عباس رحیمیان. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۰). روابط بین الملل در اسلام. قم: نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۴)، حماسه و عرفان تحقیق و تنظیم: محمد صفایی. چاپ ۱۵. قم: نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۸). تسنیم، جلد ۲۰. تنظیم: مجید حیدری فر و حسن جلیل زاده. چاپ: هفتم. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۹). تفسیر تسنیم. جلد ۱۵. چاپ هفتم. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۴۰۱). تفسیر تسنیم. ج ۷. قم: اسراء.
- حائری، مهدی (۱۹۹۵) حکمت و حکومت، لندن: شادی.
- خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۹). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خویی، سید ابوالقاسم. (۱۳۶۱). مصباح الفقاهه. قم: بی‌نا.
- شریعتمداری سید کاظم. (۱۳۹۲ق). مجله الهادی.
- شریعتی، علی. (۱۳۵۷) امت و امامت. تهران: نشر قلم.
- صدر، محمد باقر. (۱۳۸۱). سنتهای تاریخ در قرآن (تفسیر موضوعی). مترجم: جمال الدین موسوی اصفهانی. تهران: تفاهم
- صورت مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران. (۱۳۶۹). مجلس شورای اسلامی. ۴ ج. تهران: مجلس شورای اسلامی. اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی.
- صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران. (۱۳۶۴). تهران: مجلس شورای اسلامی، اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی.
- طباطبائی سید محمد حسین. (۱۳۶۳). تفسیر المیزان. قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی؛ تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء: امیر کبیر.
- عباس تبار، رحمت، و زارع پور نقیعی، محمد. (۱۳۹۸). همگرایی عقل و سیاست در حکمت متعالیه جوادی آملی بر اساس نظریه هرمنوتیک اندیشه شناسانه اسکینر. انسان پژوهی دینی، ۱۶ (۴۲)، ۲۰۱-۲۱۹. [SID. https://sid.ir/paper/219930/fa](https://sid.ir/paper/219930/fa)
- علویان، مرتضی و محمد زارع پور، (۱۳۹۷) اقتضائات حضور عقل برهانی در معرفت سیاسی آیت الله جوادی آملی، معرفت سیاسی، سال دهم، پاییز و زمستان، شماره ۲ (پیاپی ۲۰).
- غریبای زندگی، داوود. (۱۳۹۱). نسبت اخلاق و امنیت: امکانی برای امنیت اخلاقی. فصلنامه مطالعات راهبردی، شماره ۵۸.
- غریبای زندگی، داوود. (۱۳۹۴). مبانی انسان‌شناختی مکتب امنیتی جمهوری اسلامی ایران. فصلنامه آفاق امنیت، شماره ۲۶، ۱-۲۴
- فارابی، محمد. (۱۹۸۶م). آراء أهل المدينة الفاضلة. بیروت: دار المشرق

کدیور، محسن (۱۳۸۱) ولایت فقیه و دموکراسی، مقاله عرضه شده درسی و ششمین کنفرانس سالانه انجمن مطالعات خاورمیانه - واشنگتن ۹/۳.

کدیور، محسن (۱۳۸۴) حقوق بشر و روشنفکری دینی از دیدگاه محسن کدیور، ۰۴ آذر <http://aftabnews.ir>.

کدیور، محسن. (۱۳۹۰). سیر تحول اندیشه سیاسی آیت‌الله منتظری. سایت محسن کدیور.

لک‌زایی، نجف. (۱۳۹۴). مکتب امنیتی متعالیه با نگاهی به اندیشه امام خمینی (ره). آفاق امنیت، (۲۶)، ۵۱-۷۵.

مجتبی زاده، علی. (۱۳۸۹). اندیشه‌سیاسی حضرت آیت‌الله جوادی‌آملی، دانشگاه باقرالعلوم.

مجتهد شبستری، محمد. (۱۳۹۲، ۹ شهریور). سیاست و حکومت. بازیابی از سایت محمد مجتهد شبستری.

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۴). حکیمانه‌ترین حکومت: کاوشی در نظریه ولایت فقیه، تحقیق و نگارش: قاسم شبان‌نیا. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). <https://mesbahyazdi.ir/node/5865>

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۹). پرتو سخن. بازتاب اندیشه، ۸.

مطهری، مرتضی. (۱۳۶۴). مجموعه آثار. تهران: صدرا.

منتظری، حسینعلی. (۱۴۰۸-۱۴۱۱). دراسات فی ولایه الفقیه. قم: المركز العالمی للداراسات الاسلامیه.

مورگنتا، هانس. (۱۳۹۳). سیاست میان ملت‌ها: مبارزه برای قدرت و صلح (ترجمه منوچهر محمدی). تهران: انتشارات امیرکبیر.

میراحمدی، منصور. (۱۳۹۰). مردم‌سالاری دینی در اندیشه آیت‌الله جوادی‌آملی. حکمت اسراء، ۳(۱)، پیاپی ۷، اردیبهشت.

نادری، مهدی؛ (۱۴۰۰)، تحلیل انتقادی مبانی نظریه آزادی در دیدگاه آیزایا برلین (با تاکید بر آراء علامه جوادی‌آملی) سیاست متعالیه تابستان - شماره ۳۳.

نصری‌اشرفی، جهانگیر. (۱۳۹۹). دانشنامه تبرستان و مازندران، جلد ۳، تهران: نشرنی.

واعظی، احمد. (۱۳۸۳). درآمدی بر هرمنوتیک، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم.

والتز، کنت. (۱۳۹۲). نظریه‌ای درباره سیاست بین‌الملل (ترجمه علیرضا طیب). تهران: نشر قومس.

یزدان‌پناه لموکی، طیار. (۱۳۸۷). تاریخ مازندران باستان. چ ۳. تهران: نشر چشمه، گیلگمش.

Ayoob, M. (1995). The third world security predicament: State, security, and the international system. Lynne Rienner Publishers

Booth, K. (1991). Security and emancipation. Review of International Studies, 17(4), 313-326. <https://doi.org/10.1017/S0260210500112463>

Buzan, B. (1991). People, states and fear: An agenda for international security studies in the post-Cold War era (2nd ed.). Harvester Wheatsheaf

- Buzan, B., Wæver, O., & de Wilde, J. (1998). *Security: A new framework for analysis*. Lynne Rienner Publishers
- Lasswell, H. D. (1948). The structure and function of communication in society. In L. Bryson (Ed.), *The communication of ideas* (pp. 37–51). Harper & Brothers
- Morgenthau, H. J. (1954). *Politics among nations: The struggle for power and peace*. Alfred A. Knopf
- Skinner, Q. (1988). Meaning and understanding in the history of ideas. In J. Tully (Ed.), *Meaning and context: Quentin Skinner and his critics* (pp. 29–67). Princeton University Press
- Waltz, K. N. (1979). *Theory of international politics*. Addison-Wesley

منابع فارسی ترجمه شده:

References

- Aghajani, A. (2023). A comparative study of “political theological issues” from the viewpoints of Javadi Amoli and Mojtabeh Shabestari. *Jostarha-yi Falsafa va Kalam-e Eslami*, 55*(2), 177–201. <https://doi.org/10.22067/epk.2023.81840.1232> [In Persian]
- Aghajani, A. (2024). An examination of the intellectual currents effective in the formation of Ayatollah Javadi Amoli’s theological-political outlook. *Pazhuheshnameh-ye Andisheh-ye Siyasi-ye Eslami*, 10(1), 85–110. <https://doi.org/10.48308/jipt.2024.235305.1514> [In Persian]
- Alavian, M., & Zarepour, M. (2018). The requirements of the presence of demonstrative reason in Ayatollah Javadi Amoli’s political knowledge. *Ma’rifat-e Siyasi*, 10(2) (Serial No. 20). [In Persian]
- Azari Qomi, A. (1992). *Wilayat al-faqih from the perspective of the Quran*. Qom: Mu’assisa-yi Matbu’ati-yi Dar al-‘Ilm. [In Persian]
- Balkhari Qa’i, H. (2003). *The inner meaning of the text: The Quran, interpretation, and hermeneutics*. Tehran: Nashr-e Hasan Afra. [In Persian]
- Bazargan, M. (1962). *The boundary between religion and politics*. Tehran: Sherkat-e Sahami-ye Enteshar. [In Persian]
- Bazargan, M. (1966). *The mission (bi’tha) and ideology*. Mashhad: Entesharat-e Tolu’. [In Persian]

Persian]

- Beheshti, M. (2011). Theoretical foundations of the constitution. Tehran: Bunyad-e Nashr-e Asar va Andisheha-ye Shahid Beheshti. [In Persian]
- Gharayagh Zandi, D. (2012). The relation between ethics and security: The possibility of moral security. *Faslnameh-ye Mutala'at-e Rahbordi*, 58. [In Persian]
- Gharayagh Zandi, D. (2015). Anthropological foundations of the Islamic Republic of Iran's security school. *Faslnameh-ye Afaq-e Amniyat*, 26, 1–24. [In Persian]
- Ha'eri, M. (1995). Wisdom and governance. London: Shadi. [In Persian]
- Ibn Khaldun, A. (1957/1336). *Muqaddimah of Ibn Khaldun* (Vol. 1) (M. Parvin Gonabadi, Trans.). First edition. [In Persian]
- Ikhwan al-Safa (Group of authors). (n.d.). *Rasa'il Ikhwan al-Safa wa Khullan al-Wafa*. Beirut: Al-Dar al-Islamiyya. [In Persian]
- Javadi Amoli, A. (1999). *Tafsir-e Tasnim* (Vol. 1). Qom: Isra'. [In Persian]
- Javadi Amoli, A. (2002). Revelation and prophethood in the Quran: Thematic exegesis (Vol. 3) (A. Zamani Qomshe'i, Researcher). Qom: Isra'. [In Persian]
- Javadi Amoli, A. (2003). The afterlife in the Quran (Vol. 4) (A. Zamani Qomshe'i, Researcher). 2nd ed. Qom: Isra'. [In Persian]
- Javadi Amoli, A. (2004a). *Wilayat al-faqih: Wilayat of jurisprudence and justice* (M. Moharrabi, Researcher). 4th ed. Qom: Isra'. [In Persian]
- Javadi Amoli, A. (2004b). The relation between religion and the world (A. R. Roghani Movaffaq, Researcher). 3rd ed. Qom: Isra'. [In Persian]
- Javadi Amoli, A. (2006a). The message of guidance (Collection of messages of Ayatollah Javadi Amoli) (S. M. Sadeghi, Researcher) (Vol. 2). Qom: Isra'. [In Persian]
- Javadi Amoli, A. (2006b). *Tasnim* (Vol. 10) (S. Bandali, Researcher). Qom: Isra'. [In Persian]
- Javadi Amoli, A. (2007a). The source of thought (Vol. 4). 2nd ed. Qom: Isra'. [In Persian]
- Javadi Amoli, A. (2007b). *Shari'a in the mirror of knowledge* (H. Parsania, Researcher). 5th ed. Qom: Isra'. [In Persian]
- Javadi Amoli, A. (2007c). The status of reason in the geometry of religious knowledge (A. Vaezi, Researcher). Qom: Isra'. [In Persian]
- Javadi Amoli, A. (2007d). *Tasnim: Interpretation of the Holy Quran* (Vol. 6) (H. Vaezi Mohammadi, Researcher). Qom: Isra'. [In Persian]
- Javadi Amoli, A. (2007e). Islam and the environment (A. Rahimian, Researcher). Qom: Mu'assisa-yi Isra'. [In Persian]
- Javadi Amoli, A. (2007f). The philosophy of human rights (S. A. Hosseini Zarfa, Researcher). 5th ed. Qom: Isra'. [In Persian]
- Javadi Amoli, A. (2008a). The affection of the master: The scholarly and practical conduct of Ayatollah Javadi Amoli. 4th ed. Qom: Isra'. [In Persian]
- Javadi Amoli, A. (2008b). Humanity's expectation from religion (M. R. Mostafapour, Researcher). 5th ed. Qom: Isra'. [In Persian]
- Javadi Amoli, A. (2008c). Society in the Quran (M. Khalili, Researcher). Qom: Isra'. [In Persian]
- Javadi Amoli, A. (2009a). The etiquette of annihilation of the proximate ones (M. Safa'i, Researcher) (Vol. 6). Qom: Isra'. [In Persian]
- Javadi Amoli, A. (2009b). The breeze of thought (S. M. Sadeghi, Researcher) (Vol. 3). Qom: Isra'. [In Persian]
- Javadi Amoli, A. (2010). *Tasnim* (Vol. 19) (S. Bandali & A. Rahimian, Researchers). Qom: Isra'. [In Persian]
- Javadi Amoli, A. (2011). International relations in Islam. Qom: Nashr-e Isra'. [In Persian]
- Javadi Amoli, A. (2015). Epic and mysticism (M. Safa'i, Researcher & Editor). 15th ed. Qom:

Nashr-e Isra'. [In Persian]

Javadi Amoli, A. (2019). *Tasnim* (Vol. 20) (M. Heydari Far & H. Jalilzadeh, Editors). 7th ed. Qom: Isra'. [In Persian]

Javadi Amoli, A. (2020). *Tafsir-e Tasnim* (Vol. 15). 7th ed. Qom: Isra'. [In Persian]

Javadi Amoli, A. (2022). *Tafsir-e Tasnim* (Vol. 7). Qom: Isra'. [In Persian]

Kadivar, M. (2002). *Wilayat al-faqih and democracy*. Paper presented at the Sixth Annual Conference of the Middle East Studies Association, Washington. [In Persian]

Kadivar, M. (2005, November 25). *Human rights and religious intellectualism from Mohsen Kadivar's viewpoint*. Retrieved from <http://aftabnews.ir>. [In Persian]

Kadivar, M. (2011). *The evolution of Ayatollah Montazeri's political thought*. Mohsen Kadivar's website. [In Persian]

Khoei, S. A. (1982). *Misbah al-Fiqaha*. Qom: Bina. [In Persian]

Khomeini, R. (2010). *Sahife-ye Imam*. Tehran: Mu'assisa-ye Tanzim va Nashr-e Asar-e Imam Khomeini. [In Persian]

Lakzaei, N. (2015). *The transcendent security school with a look at Imam Khomeini's thought*. *Afaq-e Amniyat*, 26, 51–75. [In Persian]

Mesbah Yazdi, M. T. (2000). *Ray of speech*. *Baztab-e Andisheh*, 8. [In Persian]

Mesbah Yazdi, M. T. (2015). *The most sagacious government: An exploration of the theory of wilayat al-faqih* (Q. Shaban-nia, Researcher & Writer). Qom: Entesharat-e Mu'assisa-ye Amuzesh va Pazhuheshi-ye Imam Khomeini. <https://mesbahyazdi.ir/node/5865> [In Persian]

Mirahmadi, M. (2011). *Religious democracy in Ayatollah Javadi Amoli's thought*. *Hikmat-e Isra'*, 3(1, Serial 7), Ordibehesht. [In Persian]

Mojtahed Shabestari, M. (2013, August 31). *Politics and government*. Retrieved from Mohammad Mojtahed Shabestari's website. [In Persian]

Mojtaba Zadeh, A. (2010). *The political thought of Ayatollah Javadi Amoli*. Baqir al-Olum University. [In Persian]

Montazeri, H. A. (1987–1990). *Dirasat fi Wilayat al-Faqih*. Qom: Al-Markaz al-'Alami lil-Dirasat al-Islamiyya. [In Persian]

Morgenthau, H. (2014). *Politics among nations: The struggle for power and peace* (M. Mohammadi, Trans.). Tehran: Entesharat-e Amir Kabir. [In Persian]

Motahhari, M. (1985). *Collected works*. Tehran: Sadra. [In Persian]

Naderi, M. (2021). *A critical analysis of the foundations of the theory of liberty in Isaiah Berlin's thought (with emphasis on Allamah Javadi Amoli's views)*. *Siyasat-e Muta'aliya*, Summer, Issue 33. [In Persian]

Nasri Ashrafi, J. (2020). *Encyclopedia of Tabarestan and Mazandaran* (Vol. 3). Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian]

Palmer, R. (2011). *Hermeneutics* (M. S. Hana'i Kashani, Trans.). Tehran: Nashr-e Hermes. [In Persian]

Peyman, H. (1998). *An examination and critique of the foundations of Shi'i political thought*. Retrieved from www.habibollahpeyman.com. [In Persian]

Sadr, M. B. (2002). *Historical traditions in the Quran (Thematic exegesis)* (J. al-Din Musavi Isfahani, Trans.). Tehran: Tafahom. [In Persian]

Shariati, A. (1978). *Ummah and imamate*. Tehran: Nashr-e Qalam. [In Persian]

Shari'atmadari, S. K. (1972). *Al-Hadi Journal*. [In Persian]

Skinner, Q. (2014). *Foundations of political science* (M. Majidi, Trans.). Tehran. [In Persian]

Tabataba'i, S. M. H. (1984). *Tafsir al-Mizan*. Qom: Bunyad-e 'Ilmi va Fikri-ye Allamah Tabataba'i; Tehran: Markaz-e Nashr-e Farhangi-ye Raja: Amir Kabir. [In Persian]

Vaezi, A. (2004). *An introduction to hermeneutics*. Tehran: Pazhuheshgah-e Farhang va Andisheh-ye Eslami. 2nd ed. [In Persian]

Waltz, K. (2013). *Theory of international politics* (A. Tayyeb, Trans.). Tehran: Nashr-e Qoqnos. [In Persian]

Ayoob, M. (1995). *The third world security predicament: State, security, and the international system*. Lynne Rienner Publishers.

Booth, K. (1991). Security and emancipation. *Review of International Studies*, 17(4), 313–326. <https://doi.org/10.1017/S0260210500112463>.

Buzan, B. (1991). *People, states and fear: An agenda for international security studies in the post-Cold War era* (2nd ed.). Harvester Wheatsheaf.

Buzan, B., Wæver, O., & de Wilde, J. (1998). *Security: A new framework for analysis*. Lynne Rienner Publishers.

Lasswell, H. D. (1948). The structure and function of communication in society. In L. Bryson (Ed.), *The communication of ideas* (pp. 37–51). Harper & Brothers.

Morgenthau, H. J. (1954). *Politics among nations: The struggle for power and peace*. Alfred A. Knopf.

Skinner, Q. (1988). Meaning and understanding in the history of ideas. In J. Tully (Ed.), *Meaning and context: Quentin Skinner and his critics* (pp. 29–67). Princeton University Press.

Waltz, K. N. (1979). *Theory of international politics*. Addison-Wesley.

Yazdanpanah Lamouki, T. (2008). *Ancient history of Mazandaran*. 3rd ed. Tehran: Nashr-e Cheshmeh, Gilgamesh. **[In Persian]**