

Aggregation of Agency: A New Analysis of the Nature of the Islamic Republic of Iran

Mohammad Javad Larijani¹, Mohsen Afrough², Mehdi Rashid³

¹ Professor, Department of Mathematical Philosophy, Sharif University of Technology, Tehran, Iran. larijani@ipm.ir

² PhD student, Department of Political Science, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran. afroughmohsen@yahoo.com

³ PhD student, Department of Political Science, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran (**Corresponding author**). irashid.m1374@yahoo.com

Abstract

This study aims to bridge the individual agency derived from human voluntary actions to the aggregation of agency and subsequently to the nature of the Islamic Republic of Iran. The research method is descriptive-analytical, demonstrating that the nature of the Islamic Republic, as an aggregation of agency, is a living social phenomenon and an evolving experience of the Islamic Revolution. It is based on two pillars: comprehensive rationality and civil order (representative democracy). This means it seeks to establish a civil political system based on Islamic rationality derived from the teachings of the Ahl al-Bayt (peace be upon them) and practically employs operational representative democracy. The foundation of human and social interactions and relations is the "system of love," which, contrary to secular rationality that confines everything to personal love and individualism, expands personal and intrinsic love to the social realm. This makes it a factor in the formation and perfection of society and a source of collective agency, achieving an intrinsically efficient theory to the highest degree.

Keywords: Aggregation of Agency, Comprehensive Rationality, Civil Order, Social Action, Secularism, Democracy, Islamic Republic.

Received: 2023-04-30 ; Revised: 2023-06-05 ; Accepted: 2023-06-27 ; Published online: 2023-09-23

© The Author(s).

Article type: Research Article

<https://gnoe.bou.ac.ir/>

Published by: The Scientific Association for Social Studies of the Seminary



تجمع عامل؛ تحلیلی نو بر ماهیت جمهوری اسلامی ایران

محمدجواد لاریجانی^۱، محسن افروغ^۲، مهدی رشیدی^۳

^۱ استناد، گروه فلسفه ریاضی، دانشگاه صنعتی شریف، تهران، ایران. larijani@ipm.ir

^۲ دانشجوی دکتری، گروه علوم سیاسی، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ایران.

afroughmohsen@yahoo.com

^۳ دانشجوی دکتری، گروه علوم سیاسی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ایران (نویسنده مسئول).

irashid.m1374@yahoo.com

چکیده

تحقیق حاضر درصدد برآمد تا از افعال ارادی انسان به عنوان مصدر عاملیت فردی، نردبانی به تجمع عامل و سپس به ماهیت جمهوری اسلامی بزند. روش پژوهش توصیفی- تحلیلی بوده و نشان داده شد که ماهیت جمهوری اسلامی به عنوان تجمع عامل، یک پدیده زنده اجتماعی و یک تجربه در حال تطور از انقلاب اسلامی است، که مبتنی بر دو رکن عقلانیت جامع و نظم مدنی (دموکراسی نمایندگی) بوده؛ یعنی درصدد بنای یک نظام سیاسی مدنی براساس عقلانیت اسلامی منبعث از مکتب اهل بیت(ع) است و به لحاظ عملی از دموکراسی نمایندگی عملیاتی استفاده می‌کند. مبنای نظام تعاملات و مناسبات انسانی و اجتماعی، «نظام حُب» است که برخلاف عقلانیت سکولار که همه امر را در حُب شخصی و فردگرایی منحصر می‌سازد، عقلانیت اسلامی، حُب ذات و شخصی را به ساحت اجتماع بسط می‌دهد و آن را عامل تکوین و تکامل اجتماع و مصدر عاملیت جمعی می‌سازد، تا تئوری ذاتی کارآمدی به حد اعلی حاصل گردد.

واژه‌های کلیدی: تجمع عامل، عقلانیت جامع، نظم مدنی، عمل اجتماعی، سکولاریسم، دموکراسی، جمهوری اسلامی.

استناد به این مقاله: لاریجانی، محمدجواد؛ افروغ، محسن؛ رشیدی، مهدی (۱۴۰۲). تجمع عامل؛ تحلیلی نو بر ماهیت جمهوری اسلامی ایران. مطالعات فرهنگی اجتماعی حوزه، ۷(۲)، ص ۵-۲۲.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۱۰؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۰۳/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۰۶؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۲/۰۷/۰۱

<https://gnoe.bou.ac.ir/>

ناشر: انجمن علمی مطالعات اجتماعی حوزه

نوع مقاله: پژوهشی

© نویسنده‌گان.



۱. مقدمه

امروزه ذهن انسان به مجرد مواجهه با تعبیر «جمهوریت»، متوجه پارلمنتاریسم^۱ و انواع دموکراسی می‌شود؛ اما در پیوند با «اسلامیت»، مصداق روشن یا تعریف معینی نمی‌یابد؛ زیرا اسلام به‌مثابه یک نظام حکمرانی جامع، بر هیچ تجربه تاریخی از دنیای جدید استوار نیست و تنها تصویر بین‌الذلهانی از حکومت دینی در نزد غربی‌ها و غرب‌زدگان دارد و ارجاع به تجربه‌های تاریخی می‌دهد که غرب در تئوکراسی پاپ‌ها و سلاطینی چون لویی چهاردهم از سر گذرانده است. ماهیت جمهوری اسلامی، تجلی شریعت به صورت منزلت حقیقت دین در راهبری و اداره بشر است، که نه تنها در دنیای جدید - یعنی مدرنیته که از رنسانس به این سو با اخراج دین از ساحت اداره بشر، تعین و تشخیص می‌یابد - بلکه در دنیای قدیم نیز جز در حکومت مدینه و امام معصوم، فرصتی برای ظهور نیافته است. جمهوری اسلامی با عبور از تراش دموکراسی‌های قدیم و معاصر، الگویی متعالی و به روز از دموکراسی واقعی در دامان اسلام، یا همان «عینیت سیاست و دیانت» به‌شمار می‌رود. ابداع الگوی «جمهوری اسلامی» با کشیدن خط بطلان بر انباشت تئوری‌های علمی و تجارب عملی لائیسیم و سکولاریسم، همچنان که سبب شگفتی و سردرگمی فیلسوفان بزرگ دموکراسی گردید، بر جامعه ایران و حتی بسیاری از علما و نخبگان اسلامی نیز مشتهب ماند و ماهیت آن به معنای واقعی کلمه تبیین نگردید.

اکنون سؤال اساسی این است که ماهیت جمهوری اسلامی چیست؟ آیا عقلانیت پایه جمهوری اسلامی بر ریل دموکراسی نمایندگی به مدنیت متعالی منتهی خواهد شد؟ پژوهش بر این فرضیه استوار است که ماهیت جمهوری اسلامی، به عنوان تجمع عامل، یک پدیده زنده اجتماعی و یک تجربه در حال تطور از انقلاب اسلامی است، که مبتنی بر دو رکن عقلانیت جامع و نظم مدنی (دموکراسی نمایندگی) شده؛ یعنی درصدد بنای یک نظام سیاسی مدنی براساس عقلانیت اسلامی منبعث از مکتب اهل بیت (ع) بوده و به لحاظ عملی از دموکراسی نمایندگی عملیاتی استفاده می‌کند. لذا، این پژوهش درصدد برآمد تا با تکیه بر روش توصیفی - تحلیلی این واقعیت را مبرهن سازد.

۲. مفهوم‌شناسی

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

۱-۲. تجمع عامل

در نگاه کلی، تجمع عامل، توسیع مفهوم انسان عامل است، که متکی بر مفهوم عمل ارادی بوده و از

1. Parliamentarism

این توسعه به یک واقعیت اجتماعی^۱ (تجمع) واصل می‌شود که می‌توان به سازمان نسبت داد. برای روشن شدن این اصطلاح، نیاز به واکاوی مفهوم «عامل» و «تجمع» وجود دارد:

«عاملیت» مفهوم دقیقی است که با ویژگی‌های متمایز انسان، یعنی «نطق» و «اراده» معنا می‌یابد. بدین صورت که انسان می‌تواند «عامل»^۲ باشد و از او عمل اختیاری سر بزنند. به تعبیری، محل ظهور اثر اراده در واقع، «اعمال ارادی» است (لاریجانی، ۱۳۷۷ الف، ص ۴۷). لذا، سنگ‌بنای این مباحث آن است که انسان موجودی صاحب اراده و عامل دانسته شود که بنیان موضوع علوم انسانی و پدیده‌های انسانی است. به همین جهت گفته می‌شود، موضوع جامعه‌شناسی، «فرد» یا «جامعه» نیست، بلکه بخشی از «عمل ارادی انسان» است که بدان «عمل اجتماعی»^۳ نیز می‌گویند. سابقه این بحث در آثار اندیشمندان مختلفی همچون ماکس وبر^۴، دورکیم^۵، هایدگر^۶ و هاب هاوس^۷ قابل مشاهده است. در واقع، انسان عامل به معنای «فاعل افعال اختیاری» بوده و عاملیت مصدر اختیاری را دارد. به عبارت دیگر، مصدر عمل اینگونه صورت‌بندی می‌شود: یک، پدیده‌های طبیعی که دارای عاملیت هستند، اما اختیار ندارند، همچون ذره بوزون هیگز. دوم، پدیده‌های انسانی که مربوط به افعال اختیاری انسان است و فعل و انفعالات غیراختیاری مانند فرایند کلیه و مغز که از دامنه پدیده‌های انسانی خارج هستند. لذا، عاملیت انسان به معنای کنش‌گری، فعال بودن و مدیریت اعمال فردی و جمعی خود است. با توجه به این توضیحات، پژوهش حاضر درصدد است تا از افعال ارادی انسان، نردبانی به تجمع عامل و سپس به ماهیت جمهوری اسلامی بسازد (باقری، ۱۴۰۰).

«تجمع» به ترکیب افراد گفته می‌شود، که اگر به اندازه‌ای قوی باشد که امکان عمل دسته‌جمعی را به وجود آورد، تجمع عامل حاصل می‌شود. بهترین نوع تجمعات عامل، در «حکومت» متجلی است. از آنجایی که «عمل» زیربنای پدیده‌های اجتماعی است، باید در «تجمع» از معیار عمل اجتماعی گفتگو شود. در همین راستا، اندیشمندانی همچون ماکس وبر و یورگن هابرماس نیز به آن پرداخته‌اند.

«اعمال اجتماعی» با دو ویژگی از مجموعه «اعمال ارادی انسان» جدا می‌شوند. در واقع، ملاک اجتماعی بودن عمل، ظاهر عمل نیست؛ بلکه هسته درونی عمل است که با دو مشخصه متمایز می‌گردد: یک، قدرت‌محور بودن اعمال؛^۸ نه بدین معنا که حتماً کسی بخواهد دیگران را به بند بکشد؛ بلکه این

1. Social fact
2. Actor, Agent
3. Social act
4. Max weber
5. E.Durkheim
6. M.Heidegger
7. Hobhouse
8. Dominaty



موضوع در وجوه مختلفی متبلور می‌شود و از شهید در راه یک ایده خوب، تا قدرت طلب، فرصت طلب، تروریست و تئوریسین را شامل می‌شود و تمامی اینها تحت عنوان قدرت محوری قرار می‌گیرند. لذا، وبر معتقد است که اعمال انسان، حتماً باید جهت قدرت محوری داشته باشد، تا «اعمال اجتماعی» تلقی شود. دوم، داشتن جهت ارتباطی،^۱ بدین معنا که شخص با کنش خود، مفهومی را به دیگران منتقل سازد. ماکس وبر سعی دارد تا «اعمال ارتباطی» را به اعمال قدرت محور تحویل کند. او در این بابت اعتقاد دارد، که اگر شما بخواهید چیزی به کسی منتقل کنید، کم‌ترین قصد شما این است که می‌خواهید او را مرید فکر خودتان در آن زمینه بکنید، و این به نوعی قدرت محوری است. بدین ترتیب ماکس وبر می‌کوشد مفهوم قدرت محوری را به جهات ارتباطی هم توسعه و تعمیم بدهد. برعکس وی، هابرماس سعی کرده است مفهوم قدرت را به اعمال ارتباطی تحویل کند. از این رو می‌گوید تمام اعمال اجتماعی، «اعمال ارتباطی» هستند. در واقع هر دو تلاش برای تحویل و تعمیم یک جهت به جهت دیگر، تلاشی ناموفق بوده است، که در این زمینه می‌توان در آثار اشتاینر^۲ و هایدگر مطالب متعددی یافت (هابرماس، ۱۳۸۴، ص ۳۹۰).

با توجه به تبیین مفهوم عامل و تجمع، «تجمع عامل» پس از توسیع در عاملیت فرد، به دنبال آن است تا بین حکام و مردم در یک قالب عاملیت مشترک، هویتی واحد بسازد. یکی از بارزترین نمونه‌های تجمع عامل، مفهوم «امت» در عقلانیت اسلامی است که مردم با امام خود برای رسیدن به هدفی مشترک در حرکت باشند. در واقع در این پارادایم، عاملیت فردی با تلاش اجتماعی به سمت عاملیت جمعی سوق پیدا می‌کند و مؤلفه‌های ذاتی و فطری انسان که ماهیت انسان را می‌سازد، به عنوان اصول و قوانین زیست جمعی، بسط پیدا می‌کند. به عنوان مثال، مسئله حبّ ذات که بنیان کمال‌طلبی و تحرک انسان است، در روابط جمعی تجلی پیدا می‌کند و اوج وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت در روابط اجتماعی جامعه اسلامی، و بلکه جامعه بشری به نمایش درمی‌آید و تمام مرزهای بشری نظیر مرزهای جغرافیایی فرومی‌ریزد.

۲-۲. عقلانیت

در زبان انگلیسی، واژه عقلانیت «rationality» انشقاقی از کلمه «rational» به معنای «عقلانی» است، که ریشه اصلی آن از واژه عقل «intellect» سرچشمه می‌گیرد (داورپناه، ۱۳۸۹، ص ۲۴). با اینکه واژه عقل و عقلانیت تا حدی روشن به نظر می‌رسد؛ اما تعاریف متفاوتی از آن ارائه شده است؛ به عنوان نمونه، عقل به معنای «قوه تمییز میان امور پسندیده و ناپسند» را به صورت «تجربه‌های اکتسابی ناظر به مصالح جمعی، مجرد تام یا فعال» تعریف کرده‌اند (کارآمد، ۱۳۹۸، ص ۶)؛ یا برخی عقلانیت را در

1. Communication
2. Steiner

معنای حاصل مصدری، نظامی می‌دانند که افراد و اشخاص در درون آن قرار دارند و از آن بهره می‌گیرند (داوری اردکانی، ۱۳۹۱، ص ۱۸۱). در هر صورت، عقلانیت، مبنای توجیه افعال اختیاری است و اگر عقلانیت وجود نداشته باشد، عاملیتی هم نخواهد بود و عقل مبنای فهم پدیده‌ها و امور است.

عقلانیت در سطوح متمایز قابل طرح است: عقلانیت موضعی، کلی و جامع. عقلانیت موضعی (جزئی)، هنگام اتخاذ یک تصمیم ارادی خاص به کار گرفته می‌شود. عقلانیت کلی در وجود اهداف، مقاصد و عناصر کلی و ثابت محقق می‌شود و به عقلانیت موضعی جهت می‌دهد؛ و عقلانیتی که بالاترین مقاصد و خیر (سعادت) را هدف قرار دهد، «عقلانیت جامع» گفته می‌شود (لاریجانی، ۱۳۷۷ ب، ص ۴۸). عقلانیت ربطی به عقل ندارد و اگر هم ارتباط پیدا کند، تبعی است. عقلانیت یعنی برنامه کار و مبنایی که عمل اختیاری براساس آن انجام می‌شود. مراد از مبنای کار، همان تلاش بایسته برای رسیدن به هدف است؛ مبنایی که فرد یا جمع، اعمالشان را بر آن مبنای استوار می‌کنند و می‌تواند حق، یا غیر حق باشد.

۲-۳. جمهوری اسلامی

واژه «جمهوری اسلامی»، را نخستین بار امام خمینی در ۲۲ مهرماه ۱۳۵۷ در مصاحبه با خبرنگار «فیگارو»^۱ به کار برد که با طرد عقلانیت لیبرال و سوسیال (ارسطا، ۱۳۹۱، ص ۱۵)، طی همه‌پرسی روزهای ۱۰ و ۱۱ فروردین ۱۳۵۸ رسمیت پیدا کرد. منظور از جمهوری، شکل حکومت، ساختار سیاسی و نحوه آرایش نهادهای آن، مطابق با آخرین دستاوردهای بشری است و منظور از اسلامی، محتوای الهی آن است. امام خمینی فرمودند: «اما جمهوری، به همان معنایی است که همه‌جا جمهوری است؛ لکن این جمهوری بر یک قانون اساسی متکی است، که قانون اسلام است. اینکه ما جمهوری اسلامی می‌گوییم، برای این است که هم شرایط منتخب و هم احکامی که در ایران جاری می‌شود، اینها بر اسلام متکی است، لکن انتخاب با ملت است و طرز جمهوری هم همان جمهوری است که همه‌جا هست» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۴۷۹). البته لازم به ذکر است که نباید بین مبنای مشروعیت که امری فلسفی است، با نحوه عمل حکومت که دموکراسی است، خلط صورت بگیرد.

۳. چارچوب نظری

پدیده‌ها از دالان روایت به پستی باور و عقیده انسان می‌رسند و باورها، کنش ارادی و عمل جمعی انسان را می‌سازند. نکته بنیادین این است که روایت پدیده‌ها مترتب بر شناخت ماهیت آنها است. امروزه یکی از مهم‌ترین پدیده‌های معاصر، جمهوری اسلامی ایران است، که با گذشت بیش از چهار دهه، هنوز ماهیت آن به عنوان حکمت علمی و عملی بر عموم مردم، به‌ویژه نسل‌های سوم و چهارم انقلاب و حتی

1. Figaro

بسیاری از نخبگان جامعه، پنهان مانده است. تاکنون ماهیت جمهوری اسلامی در ادبیات تئوری‌های هم‌جهت و رقیب، روایت شده که در ادامه، در دو رویکرد سکولار و اسلامی، صورت‌بندی می‌شوند. این پژوهش صرفاً به یکی از مهم‌ترین تئوری‌های رقیب اشاره داشته و سپس تئوری برگزیده را تشریح می‌نماید.

یکی از مهم‌ترین تبیین‌های سکولار در باب ماهیت و ساختار نظام جمهوری اسلامی، تحلیل‌های حسین بشیریه است که الگوی تراز و مرجع را دموکراسی سکولار غربی قرار می‌دهد و براساس آن به تحلیل و ارزیابی جمهوری اسلامی می‌پردازد. وی حیات تاریخی نظام جمهوری اسلامی را به توالی سه دوره دموکراسی انقلابی، صوری و شبه دموکراسی تقسیم‌بندی می‌نماید و نظام جمهوری اسلامی را میراث‌خوار استبداد شرقی معرفی می‌کند، که علت توسعه‌نیافتگی آن را، همین فرهنگ نئوپاتریمونیالیستی^۱ (پدرسالارانه یا سلطانیسم) حاکم بر فرهنگ مردمی و نخبگان سیاسی می‌داند. بشیریه همچون دیگر تجدیدنظرطلبان، صرفاً فرهنگ غرب را لایق لیبرال دموکراسی می‌داند و فرهنگ سیاسی شیعه را فرهنگ تبعیت معرفی می‌کند که با استبدادستیزی و دموکراسی‌گریزی همراه است. در آثار بشیریه، مظاهر مردم‌سالارانه جمهوری اسلامی در قالب مفاهیمی چون «شبه‌دموکراسی» به استهزاء گرفته می‌شود و فراتر از آن، او «اسلام» را دینی متضمن عناصر نیرومندی از توتالیتراریسم^۲ می‌داند که مدعی نظارت بر ابعاد مختلف زندگی فردی، اجتماعی و سیاسی است (بشیریه، ۱۳۸۱، ص ۱۳۹-۱۴۰، ۱۵۸). وی با تکیه بر تئوری‌های نظریه‌پردازانی چون ماکس وبر، جمهوری اسلامی را دموکراسی صوری و نمایشی دانسته است که باید با شتاب هرچه بیشتر به سمت نظام مطلوب (دموکراسی سکولار) گذار کند، تا بتواند وارد ریل‌های توسعه شود (همان، ص ۵۱، ۵۳). بشیریه ولایت فقیه را عنصر اقتدارطلبانه جمهوری اسلامی می‌داند و نهادهای انتخابی آن را نیز عناصر دموکراسی صوری معرفی می‌کند و می‌گوید: «کانون اصلی اقتدار در جمهوری اسلامی، ولایت فقیه است و نهادهای دموکراتیکی چون مجلس و ریاست جمهوری عناصر اصلی «دموکراسی صوری» هستند» (همان، ص ۳۰-۳۶).

در مقابل چنین دیدگاهی، در گفتمان اسلامی نیز طیف‌های متنوعی از تبیین ماهیت جمهوری اسلامی وجود دارد که در یک بررسی کلی، دال مرکزی این دیدگاه‌ها، تأکید بر دو رکن جمهوریت و اسلامیت است که سنگین کردن کفه ترازو به نفع هر کدام، بزنگاه انحراف بسیاری از تبیین‌ها شده است. به عبارت دیگر، آن چیزی که در نظریه امام تازگی دارد، «جمهوریت» نیست؛ زیرا بسیاری از نظام‌های عالم، جمهوری هستند؛ همچنین تکیه بر ظاهر «اسلامی» بودن آن نیست، چراکه برخی از کشورها داعیه اسلامی بودن دارند؛ بلکه حرف جدید امام خمینی، ترکیب «جمهوریت و اسلامیت»، همراه با الزامات

1. Neopatrimonialism

2. Totalitarianism

منحصربه‌فردی است که با عملیاتی کردن حد‌اعلای جمهوری در دامن اسلام، تمام دموکراسی‌های نمایشی را به چالش کشیده و بر بام مدرن‌ترین الگوهای واقعی دموکراسی دنیا ایستاده است. به همین دلیل ایشان معتقد بودند که «آنچه را که ما به نام جمهوری اسلامی خواستار آن هستیم، فعلاً در هیچ جای جهان نظیرش را نمی‌بینیم» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۴۳۸). اما این نگاره با گذر از سلسله تبیین‌های جمهوری اسلامی، درصدد است تا در جامع‌ترین و عقلانی‌ترین مدل با عنوان «تجمع‌عامل»، به تبیین ماهیت جمهوری اسلامی بپردازد؛ تئوری که دموکراسی‌های سکولار غربی نیز عقلانیت و نظم مدنی خویش را با آن تبیین می‌کنند.

۴. تجمع‌عامل؛ ماهیت جمهوری اسلامی

در رویکرد پارادایمیک به ماهیت هر نظام سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و طور کلی هر «الگوی تدبیر»، یک عقلانیت جامع (پایه) وجود دارد. جمهوری اسلامی به عنوان یک نظام سیاسی که در «تجمع‌عامل» متبلور شده، دارای دو رکن مقوم است:

یک. عقلانیت پایه که ویژگی آن جامعیت و طلب سعادت برای همه آحاد جامعه است. طبیعتاً به هر میزانی که عقلانیت پایه مستحکم‌تر باشد، نظام سیاسی از قوت بیشتری برخوردار خواهد بود.

دوم. نظم عملی که نشان‌دهنده هماهنگی و پیوستگی عقلانیت پایه و الگوی عملیاتی در امر حکومت است. در واقع، نظم عملی میزان کارآمدی و پابندی به عقلانیت پایه را نشان می‌دهد و منافع مشترک جمعی، تشکیلات مردمی، روابط شبکه‌ای، فرصت‌ها و کنش جمعی، عناصر آن به‌شمار می‌روند.

عقلانیت جامع: عقلانیت، پایه و محور اصلی هر سیستمی است؛ به طوری که هر سیستم براساس آن بنا شده‌اند. در عقلانیت جامع، باید به دنبال پاسخ برای «اصالت عمل» بود؛ به عنوان مثال، اصالت عمل در عقلانیت سکولار، «رفتار انسانی» و در عقلانیت اسلامی، «سعادت جمعی و فردی» است. از منظر وبر، فعلی عقلانی است که هدف روشن و غیرمتناقض داشته باشد و عامل برای نیل به آن هدف راهی را از میان راه‌های موجود (در نظر خود) برگزیده باشد. این دیدگاه در آثار دانلد دیویدسن^۱ فیلسوف معاصر بیشتر پردازش شده است (لاریجانی، ۱۳۷۲، ص ۳۷).

برای عقلانیت دسته‌بندی‌های متعددی ارائه شده است که دو مورد مهم تلقی می‌شوند:

یک. **عقلانیت نظری و عملی:** این تقسیم از سوی ارسطو مطرح شد و تاکنون از منظرهای متفاوتی بدان نظر انداخته‌اند. برخی معتقدند که عقل نظری، هست‌ها و نیست‌ها و بایدها و نبایدها را درک می‌کند (بهمنیار، ۱۳۴۹، ص ۷۸۹؛ و قطب‌الدین، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۲)؛ در مقابل، برخی از فلاسفه اعتقاد دارند که عقل نظری با هست‌ها و نیست‌ها، یا با علوم نظری و عقل عملی ناظر به بایدها و نبایدها، یا با

1. D. Davidson



علوم عملی سروکار دارند (حسین‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۲۴۰؛ سروش، ۱۳۹۳، ص ۱۳۶). در نهایت برخی همچون ملاصدرا و ابن سینا معتقدند که درک احکام کلی علوم نظری و عملی به عهده عقل نظری است و عقل عملی تنها به ادراک علوم جزئی عملی می‌پردازد (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۵۲).

دوم. عقلانیت اصیل^۱ و فنی^۲: در عقلانیت فنی به ارکان سه‌گانه «فعل ارادی» یعنی وضعیت فهم شده از سوی عامل، وضعیت مراد و برنامه عمل وی توجه می‌شود و آثار این عقلانیت در هریک از این ارکان بررسی می‌گردد. در عقلانیت فنی برنامه عمل مهم‌ترین رکن است. این برنامه شامل توصیف یک رشته اقدامات است که ارتکاب اولین آن، عمل را به وجود می‌آورد. اما در عقلانیت اصیل، دغدغه اصلی، «درستی»، یا به عبارت دیگر، «حقانیت» فعل است و برای ارزیابی عقلانیت فعل باید دید که این دغدغه تا چه اندازه جواب داده می‌شود. عقلانیت اصیل می‌تواند نتایج متفاوتی با ارزیابی آن براساس عقلانیت فنی داشته باشد و عقلانیت اصیل بدون تردید، نوع کامل و دقیق قاعده عقلانیت است.

نکته مهم آن است که ضمن اثبات وجود عقلانیت در عرصه نظری، بعد عملی این عقلانیت بررسی گردد. این تحقیق قائل بر آن است که اسلام دارای عقلانیتی فراتر از حکمت علمی است و با تحقق حکمت عملی می‌تواند در عینیت بخشی به اهداف اسلامی، وارد شبکه‌سازی، نظام‌سازی، تولید روش، تولید ابزار و تولید انواع فناوری‌های سخت و نرم شود (غلامی، ۱۳۹۸، ص ۳۳). چه بسا یکی از مهم‌ترین دلایل عقب‌ماندگی تمدنی دنیای اسلام از غرب مدرن، بسط‌نیافتگی عقلانیت در بعد عملی است (غلامی، ۱۴۰۱، ص ۱۲).

جمهوری اسلامی به عنوان یک تجمع عامل، نهایت عقلانیت و به سعادت رساندن همه اعضای جامعه را با دکتترین اصلی «امامت» (در مقابل دکتترین خلافت) دنبال می‌کند. البته این ادعا در سایر عقلانیت‌ها همچون عقلانیت سکولار نیز وجود دارد. سیستم سکولار مدعی است که با روش تأمین آزادی حداکثری می‌تواند جامعه را به سعادت برساند؛ لکن در عمل با بحران مواجه شده است. اما انقلاب اسلامی به عنوان یک «واقعیت اجتماعی زنده»^۳ با تزریق هویت اسلامی در رگ‌های حیات جامعه، به مناسبات و تعاملات اجتماعی و مدنی، بار عاطفی بخشیده است؛ درحالی‌که پیوند افراد در تمدن مدرن، تأمین نیازها و رسیدن به هدف است. به همین دلیل ماکس وبر، عقلانیت معطوف به هدف را یکی از شاخصه‌های کنش در جامعه مدرن بروکراتیک صنعتی می‌داند، در مقابل عقلانیت معطوف به ارزش در الهیات و حیانی. لذا، زیربنای پیوند جامعه‌پردازی اسلامی، فناوری «اخوت» در بین اعضای جامعه با یکدیگر و «ابوت» در بین جامعه اعضای جامعه با امام است (خیری، ۱۴۰۲، ج ۲، ص ۱۷۲). این امر در مقایسه مقام معظم رهبری بین نظام امامت و سلطنت، به خوبی مبرهن است: «امامت، یعنی

1. Authentic Rationality
2. Technical Rationality
3. living social fact



پیشوایی روحی و معنوی و پیوند عاطفی و اعتقادی با مردم. اما سلطنت، یعنی حکومت با زور و قدرت و فریب؛ بدون هیچ‌گونه علقه معنوی و عاطفی و ایمانی. این دو، درست نقطه مقابل هم است. امامت، حرکتی در میان امت، برای امت و در جهت خیر است. سلطنت، یعنی یک سلطه مقتدرانه علیه مصالح مردم و برای طبقات خاص؛ برای ثروت‌اندوزی و برای شهوت‌رانی گروه حاکم» (۱۳۷۹/۰۱/۲۶).

توسعه این فناوری در نامه امام علی (ع) به مالک دیده می‌شود؛ آنجا که ایشان بیان می‌کنند: «همه افراد جامعه برادر تو هستند؛ برخی برادر دینی‌اند، و برخی برادر انسانی؛ «فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ: إِمَّا أَحْ لَكَ فِي الدِّينِ وَإِمَّا نَظِيرُ لَكَ فِي الْخَلْقِ» (پاینده، ۱۳۸۸، ص ۷۷۹). اکنون با بازکاوی این سخن مشخص می‌شود که دیدگاه، گستره جهانی داشته است و ائتلاف بشری می‌سازد. این عقلانیت تعامل‌گرا و دگرخواهانه به خوبی می‌تواند با محیط پیرامون خود ارتباط زنده برقرار کند. لذا، انحصار جمهوری اسلامی در یک سری قوانین و مسئولین مشخص صحیح نبوده، بلکه دارای عقلانیتی بوده که متشکل از مردم و دولت است تا بتوانند «امت واحده» را تحت نظام ولایی تشکیل دهند. طبیعی است که این عقلانیت در یک چهارچوب مشخص قرار نمی‌گیرد، بلکه عقلانیت سعادت را در قالب تجمع عامل برای عموم مردم پیگیری می‌کند. بسط عقلانیت، بیش از همه، از نظریه اعتباریات علامه طباطبایی به عنوان یکی از پایه‌گذاران اصلی فلسفه نوصدرایی سود برده است.

در عقلانیت سیاسی برآمده از قرآن، هست‌ها به‌عنوان الگو و منبع الهامی برای باید‌ها معرفی می‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۴۸). این ویژگی، عقلانیت سیاسی مطرح در قرآن را در برابر عقلانیت‌های مدرن قرار می‌دهد که بر تفکیک میان دو حوزه هست و باید پافشاری می‌کنند (هیوم، ۱۳۹۲). تفکیک میان این دو حوزه، ریشه‌های عقلانیت سیاسی را از زمین هستی‌شناسی قطع کرده و آن را منحصرأ در زمین انسان‌شناسی رشد داده است. در چنین رویکردی، سیاست و اداره جامعه از جایگاه یکی از جنبه‌های حیات انسانی، به مرتبه فن سهم بردن از قدرت تنزل می‌کند و عقلانیت سیاسی نیز به عقلانیتی فنی و ابزاری تقلیل می‌یابد (رسولی فینی و حسنی فر، ۱۳۹۵، ص ۱۱۸).

۵. نظم مدنی؛ دموکراسی نمایندگی عملیاتی

در تجمع عامل، هر عقلانیتی به دنبال دستیابی به یک «خیر»، «نفع» یا «هدف» کلانی است که الگوها و راهبردهای عملیاتی عقلانیت پایه را جهت دهد و تعیین بخشد. جامعیت عقلانیت، یک مقوله تشکیکی و سلسله‌مراتبی است که هرچه عقلانیت «خیر بالاتری» را به تصویر کشد، میزان جامعیت آن بالاتر خواهد بود، تا جایی که به اصطلاح فلاسفه با خیر حقیقی به عقلانیت جامع برسد. این امر مبتنی بر نگاه جامع به تمام ابعاد و الزامات تجمع عامل است؛ مثلاً در یک شرکت تجاری که سود حداکثری دنبال می‌شود، لازمه آن شناخت دقیق نیروی انسانی، ساختار بازار، امکانات، الگوها و روش‌های عملیاتی است. برای رسیدن به عقلانیت جامع در جامعه بشری به عنوان بزرگ‌ترین تجمع عامل، باید «هدف کلان



و خیر حقیقی» را مبتنی بر نظام بینشی جامع ترسیم کرد و درست همین جا بزنگاه ظهور و بروز مکاتب است. در مکاتب توحیدی، «کمال و قرب الهی» به عنوان یک مفهوم عقلی واقعی و ملائم با ذات انسان و هدف حقیقی تعریف می‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۳۰)؛ یعنی برخلاف مکاتب مادی که «توسعه انسانی و اداره» مبتنی بر «امنیت و توسعه» را هدف غایی معرفی می‌کنند، اسلام مبتنی بر رویکرد انسان‌شناختی الهی، شأن اسلامی یعنی هدایت را مطرح می‌کند که خود حاکی از جامعیت پارادایم اسلامی است (لاریجانی، ۱۳۶۹، ص ۳۹).

با این حال هر دو به ساماندهی توجه دارند و سراغ کارآمدی به عنوان مهم‌ترین عنصر ارزیابی نظم عملی می‌روند. یکی از مهم‌ترین روش‌های ساماندهی تجمع مدنی، دموکراسی بوده که انواع متعددی را تجربه کرده است و دموکراسی نمایندگی یکی از انواع آنها- و بلکه بهترین نوع آن- است؛ که علی‌رغم اتهام شبه دموکراسی و توتالیتریزم به جمهوری اسلامی، در قانون اساسی نیز برگزیده شده است (لاریجانی، ۱۳۷۷ الف، ص ۱۳).

دموکراسی سکولار در خاستگاه خود از دوران کلاسیک تا نیمه اول قرن بیستم، مخلوط به عقلانیت پایه‌ای (مبنایی) و مبتنی بر ارزش‌ها بود که یک آینده و افق اتوپایی را ترسیم می‌کرد و به عنوان بهترین وسیله برای نیل به این مقاصد در انتخابات متجلی می‌شد. اما عدم تحقق وعده‌ها و افق‌های اتوپایی، متفکرین معاصر و پسامدرن را به گذار از دموکراسی ارزش‌مدار و غایت‌نگر به سمت دموکراسی عملیاتی کشاند. اندیشمندان پست‌مدرن مدعی شدند که عاقبت‌اندیشی نامعقول و ناکارآمد است و باید تطور دیگری حاصل شود و آن گذار از رویکرد حداقلی رأی و انتخابات^۱ (دموکراسی کلاسیک) به مشارکت^۲ (دموکراسی پسامدرن) است. لذا، هر سه مدرسه سیاسی بزرگ غرب، ضمن نقد دموکراسی کلاسیک به تبیین مشارکت و نسخه‌های عملیاتی آن پرداختند؛ مدرسه آنگلوساکسون، عدم زمینه‌سازی و بسترسازی مناسب اجتماعی و سیاسی را علت عدم تحقق وعده‌ها دانست و معتقد بود که باید با دو اصل تضمین آزادی‌های اساسی و عدالت‌محوری، دموکراسی را بازسازی کرد (Rawls, 1971, p. 8-25). راولز^۳ با تکیه بر فلسفه اخلاق کانت در به‌کارگیری آزادی و عامل اخلاقی و نقد دیدگاه مطلوب‌گرایان به احیای مفاهیم هنجاری و فلسفه سیاسی در قرن بیستم پرداخت (بشیریه، ۱۳۷۹، ص ۳۹). مدرسه فرانکفورت (آلمان) بر ضرورت دموکراسی مباحثه‌ای تأکید کرد. روشنفکرانی همچون هابرماس معتقد بودند که انسان‌ها موجوداتی «با زبان» هستند که زمینه تفاهم عمومی را فراهم می‌سازند. اما برای رسیدن به این تفاهم، باید زمینه مناسب برای مباحثه عمومی را فراهم کرد تا جامعه بدون هیچ توجهی به آینده و عاقبت کار، درگیر مسائل رئیسه باشد و این مشارکت بحثی به مشارکت عمومی عملیاتی تبدیل شود. البته هرچند

1. Election
2. Participation
3. John Rawls



نسخه‌های تطوری معطوف به حال وجود دارد؛ اما به طور طبیعی در این فرایند بحثی و عقلانیت جمعی، آینده نیز ساخته می‌شود. لذا، عقلانیت ارتباطی، بسیار بنیادی‌تر و گسترده‌تر از عقلانیت ابزاری ویر است (Habermas, 1984, p. 27-35). مدرسه فرانسه نیز علت عدم کارآمدی دموکراسی را چارچوب‌های پنهان و محافظه‌کاری عاقبت‌نگر می‌دانست. آنها معتقد بودند که باید تمام زنجیرها و قفل‌های تفکر انسان مدرن را باز کرد، تا آزادانه به مشارکت حداکثری برسد. دریدا^۱ با ایده «دموکراسی آینده»، درصدد واسازی آینده و ترسیم فلسفه‌ای است که از هر تعینی می‌گریزد و آینده‌ای مطلق را در ذهن می‌پروراند؛ آینده‌ای که در آن «ما»، از هر قیدی رها می‌شود و از مرزهای خانواده، ملت، جهان و حتی انسانیت عبور می‌کند. وی با نقد دموکراسی موجود، آینده‌گرایی را در متن هر دموکراسی همچون «قول و شایده»، تعبیر می‌کند و می‌گوید: «آنچه در قبال هر واسازی نافروکاهیدنی باقی می‌ماند، تجربه خاص قول، شاید و صورت موعودباوری ساختاری است، موعودباوری، ایده‌ای از عدالت که آن را از قانون، حق و حتی حقوق بشر تمیز می‌دهیم و ایده‌ای از دموکراسی که آن را از مفهوم کنونی آن و اشکال بالفعلش متفاوت می‌دانیم» (Derrida, 1994, p. 59).

اما هر سه مدرسه علی‌رغم به چالش کشیدن دموکراسی کلاسیک، کانون بحران را درست تشخیص ندادند و به جای پرداختن به عقلانیت سکولار به عنوان ریشه ناکارآمدی دموکراسی، سراغ اصلاح و ابداع مکانیسم‌های عملیاتی رفتند؛ به عنوان مثال، وقتی سه شعار کلیدی انقلاب فرانسه (مساوات، همبستگی و آزادی) را در دوره دموکراسی مدرن بررسی کردند، دریافتند که همبستگی به واگرایی، ایزوله شدن فرد و گسست اجتماعی تبدیل شده و آزادی به شهوت‌رانی و امور جنسی تقلیل یافته است و مردم مقهور بنگاه‌های بزرگ سرمایه‌داری هستند. لذا، درصدد اصلاح مکانیسم‌ها برآمدند تا عقلانیت سکولار را مصونیت بخشند؛ اما در عمل، خودشان نیز دچار محافظه‌کاری شدند.

امام خمینی با گذر از عقلانیت سکولار و طراحی «جمهوری اسلامی» به عنوان مدل حکمرانی دینی مبتنی بر عقلانیت اسلامی جامع و نظم مدنی عملیاتی (دموکراسی نمایندگی)، عقلانی‌ترین و به‌روزترین تجمع عامل را تحقق بخشید. البته دموکراسی به معنای معاصر آن که مبتنی بر عقلانیت سکولار و حذف دین از تمام ساحت‌های حیات اجتماعی و شئون حکمرانی است و سکولار و لائیک بودن را شرط دموکرات بودن می‌داند، با عقلانیت اسلامی سازگار نیست؛ بلکه به عنوان روش اجرا و مدل تحقق مشارکت حداکثری مردم در امر اجتماعی و سیاسی، با اسلام سازگار است (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۲۹۵-۲۹۸). عقلانیت توحیدی با پیراستن دموکراسی از مبانی سکولار و چالش‌های عملیاتی، نهایت مشارکت مدنی را برای شهروندان در قالب «نظام امام و امت» رقم می‌زند. به عبارت دیگر، در اسلام، مجری واقعی سیاست، در اصل تمام افراد جامعه هستند و سیاست هم حق همگانی و هم مسئولیت عمومی است؛ زیرا غایت سیاست در اسلام، هدایت انسان‌ها در جهت تأمین صلاح و سعادت

1. Jacques Derrida



حقیقی است و این هدایت، حق هر انسانی می‌باشد. لذا، در نظام سیاسی اسلام، موضوع دعوت انبیاء، انسان و تربیت وی است (نوروزی، ۱۳۸۸، ص ۷۵)؛ برخلاف دموکراسی نمایشی در عقلانیت سکولار که در واقع الیگارشسی سرمایه‌دارانه است. جمهوری اسلامی برای تحقق افق هدایت انسان با انبعاث از اسلام، دموکراسی نمایندگی عملیاتی را انتخاب کرده است که در آن مشارکت عمومی و تحقق جمهوریت، حدّ اعلی ندارد و تا حد ممکن می‌توان در همه عرصه‌ها تأثیرگذار بود و طبیعتاً مکانیسم‌هایی نظیر انتخابات، مرتبه نازله و حداقلی آن به‌شمار می‌روند. این راهبرد مهم در قانون اساسی تصریح شده است (قانون اساسی، اصل ۸). نتیجه ضروری این تفسیر از تجمع عامل، تشکیکی بودن مفهوم حکومت است که با میزان اعتقاد به عقلانیت پایه و میزان پایبندی به نظم عملی، امکان ارزیابی را فراهم می‌نماید و بستر توجیه‌پذیری تجمع عامل را مهیاء می‌سازد.

بدون تردید یکی از مهم‌ترین اقتضانات و شئون ارزیابی تجمع عامل در هر پارادایمی، کارآمدی است. در جمهوری اسلامی، کارآمدی، نتیجه‌محور و توفیقی نیست، بلکه براساس توجیه درست عمل تبیین و ارزیابی می‌شود. یعنی تنوری ذاتی کارآمدی که مبتنی بر ذات افعال و ساختار فعل ارادی است، شاخص جهت‌دهی و ارزیابی به‌شمار می‌رود. بدون تردید در عقلانیت اسلامی، نتیجه مطلوب خود به خود حاصل می‌گردد که در معارف دینی از آن به «إِحْدَى الْحُسْنَيْنِ» (توبه، ۵۲) تعبیر می‌شود. نکته بنیادین این است که برای ارزیابی کارآمدی تجمع عامل، باید آن را براساس ارکان فعل ارادی سنجید؛ یعنی تصویر از وضعیت، مقصد عالی، مقصد میانی، برنامه عمل، امکانات و اراده و اقدام را به عنوان سنجه‌های همسویی و انطباق عقلانیت پایه و نظم عملی مورد بررسی قرار داد (لاریجانی، ۱۳۷۱، ص ۶۶). بنابراین، وقتی جمهوری اسلامی در این فرایند قرار گیرد، حضور مردم و کنشگری آنها را از نازل‌ترین سطوح محلی یعنی انتخاب شوراها تا عالی‌ترین سطوح ملی یعنی انتخاب رهبر و اصل قانون اساسی می‌توان مشاهده کرد. لذا، به تعبیر مقام معظم رهبری، «حرف جدید انقلاب در تجمع عامل در عقلانیت اسلامی، «توحید» نیست، بلکه «توحید و کرامت انسان» است، «ولایت و مردم» است، «اسلام و جمهوریت» است، «مردم سالاری دینی» است، «آمیختگی دین و زندگی» است» (مقام معظم رهبری، ۱۳۹۶/۰۲/۲۷).

در عقلانیت سکولار (لیبرال و سوسیال)، علی‌رغم تأکید بر فردگرایی و آزادی، به عنوان حق فرد، حکومت می‌تواند فرد را قربانی کند و آزادی‌های وی را محدود کند؛ مثلاً فرزند را سال‌ها از والدین جدا می‌کنند تا گروگانی برای تأمین امنیت و آزادی جامعه باشد. یعنی آزادی، مالکیت و حتی کرامت انسان، قربانی بقای حاکمیت و امنیت می‌شود. اما در عقلانیت اسلامی، انسان دارای حقوق فطری و خدادادی است که ولایت مطلقه فقیه در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، خود مطمئن طریق حفظ و تحقق همین حقوق اساسی انسان، نظیر حق تعیین سرنوشت، آزادی و عدالت است. اینجا یکی از بزنگاه‌های تعالی و تمایز تجمع عامل در پارادایم اسلامی است. در این تجمع «امام و امت»، همبستگی و



گسستگی، مبتنی بر «نظام حب و بغض فی الله»، تجلی می‌یابد و کثرت در عین وحدت و وحدت در عین کثرت، نظام اجتماعی و مدنی را دربرمی‌گیرد. به تعبیر شهید مطهری، جهانی که در جهان‌بینی الهی ارائه می‌شود، یک کل تجزیه‌ناپذیر است که همه اجزاء و ابعاض‌اش مانند اعضاء و اجزای یک پیکر به یکدیگر پیوسته‌اند و مجموعاً یک «واحد» را تشکیل می‌دهند (مطهری، ۱۴۰۱، ص ۷۲). با این نگاه، نظامات مدنی و راهبردهای اجتماعی اسلام، کاملاً عقلانی و ضروری به نظر می‌رسند و ترابط و ترتب سرنوشت انسان‌ها بر یکدیگر، توجیه انسان‌شناختی می‌یابد؛ به عنوان مثال، امر به معروف و نهی از منکر که مرز روشن اسلام و سکولاریسم به‌شمار می‌رود، مقتضای ذات انسان و لازمه ضروری کمال وی و اوج «تجلی نظام حُب» در عاملیت مجتمع «امام و امت» محسوب می‌شود. به عبارت دیگر، در مکتب اسلام، همان «حُب ذات» که منشأ عاملیت فردی و صدور فعل است، در عاملیت جمعی هم بسط پیدا می‌یابد و «شبهه روابط حُبّی» را می‌سازد. این حقیقت والا در وصیت امام علی به امام مجتبی (ع) نیز متجلی است که می‌فرماید: «ای فرزند عزیز، نفس خویش را میزانی بین خود و بین دیگران قرار ده، پس، از برای دیگران دوست بدار آنچه را که برای خودت دوست می‌داری، و خوش ندار برای دیگران آنچه را برای خودت خوش نداری» (نهج‌البلاغه، نامه ۳۱).

۶. نتیجه‌گیری

شناخت ماهیت پدیده‌ها مطمئن‌ترین و جامع‌ترین راه شناخت آنها است. ماهیت جمهوری اسلامی به عنوان یک پدیده زنده اجتماعی و یک تجربه در حال تطور از انقلاب اسلامی، از ابتدا تاکنون، همواره آوردگاه تضارب جدی اندیشمندان علوم اجتماعی بوده و دنیای تنوریک شرق و غرب و حتی روشنفکران سکولار داخلی را به چالش کشیده است و با گذشت بیش از چهار دهه، هنوز ماهیت آن به عنوان تجمیع حکمت علمی و عملی بر عموم مردم، به‌ویژه نسل‌های سوم و چهارم انقلاب و حتی بسیاری از نخبگان جامعه، پنهان مانده است. به همین مناسبت، تحقیق حاضر درصدد برآمد تا از افعال ارادی انسان به عنوان مصدر عاملیت فردی، نردبانی به تجمیع عامل و سپس به ماهیت جمهوری اسلامی بزند. مشخص است که ناتوانی معادلات علوم اجتماعی سکولار در شناخت و تحلیل جمهوری اسلامی، سبب اتهاماتی نظیر اندراس (پوسیدگی) الگوی جمهوری اسلامی، صوری و نمایشی بودن دموکراسی در ایران، حکمرانی استبداد شرقی و احیای تئوکراسی کلیسایی شده است، که در نهایت رو به افول خواهد رفت. اما نگاه واقعی به ماهیت جمهوری اسلامی، یک «تجمع عامل» مبتنی بر دو رکن عقلانیت اسلامی جامع و نظم مدنی (دموکراسی نمایندگی عملیاتی) است که با تجلی در دکترین «امامت و امت»، بایدها و نبایدهای حیات مدنی و سیاسی انسان طراحی شده و تفسیری عینی از وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت را به نمایش گذاشته است. در این عقلانیت، هدف کلان و خیر حقیقی، با انبعاث از نظام دانایی اسلام و متناسب با ذات الهی انسان، قرب الهی تعریف می‌شود که سامان اجتماعی و تربیت مدنی وی را



در این تجمع، معنا می‌بخشد. به‌علاوه، مبنای نظام تعاملات و مناسبات انسانی و اجتماعی، «نظام حُب» است که برخلاف عقلانیت سکولار که همه امر را در حُبّ شخصی و فردگرایی منحصر می‌سازد، عقلانیت اسلامی، حُبّ ذات و شخصی را به ساحت اجتماع بسط می‌دهد و آن را عامل تکوین و تکامل اجتماع و مصدر عاملیت جمعی می‌سازد، تا تئوری ذاتی کارآمدی به حدّ اعلیٰ حاصل گردد.



منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *الشفاء کتاب النفس*. تحقیق حسن حسن‌زاده آملی. قم: نشر اسلامی.
- ارسطا، محمدجواد (۱۳۹۱). *نگاهی به مبانی تحلیلی نظام جمهوری اسلامی ایران (تأملاتی در ققه سیاسی و مبانی فقهی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران)*. قم: بوستان کتاب.
- باقری، خسرو (۱۴۰۰). *عاملیت انسان: رویکردی دینی و فلسفی*. تهران: نسیم ترهنده.
- بشیری، حسین (۱۳۷۹). *اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم*. تهران: سمت.
- بشیری، حسین (۱۳۸۱). *دیباچه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی ایران: دوره جمهوری اسلامی*. تهران: نگاه معاصر.
- بهنیار، ابوالحسن (۱۳۴۹). *التحصیل. تصحیح مرتضی مطهری*. تهران: دانشگاه تهران.
- پاینده، ابوالقاسم (۱۳۸۸). *نهج الفصاحه: کلمات قصار پیامبر اعظم*. ترجمه علی‌اکبر مظاهری. تهران: نشر پارسیان.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴). *مبانی اخلاق در قرآن*. قم: اسراء.
- حسین‌زاده، محمد (۱۳۸۶). *کاوشی در ژرفای معرفت‌شناسی: منابع معرفت*. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- خانم‌ای، سید علی (۱۳۷۹/۰۱/۲۶). *بیانات در نماز جمعه تهران*. قابل دسترس در: <https://khl.ink/f/3002>
- خانم‌ای، سید علی (۱۳۹۶/۰۲/۲۷). *بیانات در دیدار اقشار مختلف مردم*. قابل دسترس در: <https://khl.ink/f/36570>
- خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۸). *صحیفه نور*. تهران: موسسه تنظیم نشر و آثار امام خمینی، ج ۴.
- خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۵). *صحیفه امام*. تهران: موسسه نشر و تنظیم آثار امام، ج ۵، چاپ چهارم.
- خیری، حسن (۱۴۰۲). *جامعه‌پردازی: منطق حاکم بر روابط و مناسبات اجتماعی*. قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی، ج ۲.
- داورپناه، محمدرضا (۱۳۸۹). *فرهنگ جامع علوم تربیتی و زمینه‌های وابسته*. مشهد: به‌نشر.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۹۱). *سیاست، تفکر، تاریخ*. تهران: سخن.
- رسولی فینی، مهدی؛ حسینی‌فر، عبدالرحمن (۱۳۹۵). *مبانی و چارچوب‌های عقلانیت سیاسی از منظر قرآن کریم*. پژوهش‌های سیاسی و بین‌المللی، شماره ۲۹.
- سروش، جمال (۱۳۹۳). *عقل عملی و کارکرد آن در حکمت عملی از دیدگاه صدرالمألهین*. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- غلامی، رضا (۱۳۹۸). *نظام عقلانیت سیاسی اسلام و جایگاه آن در شکل‌گیری تمدن نوین اسلامی*. تهران: آفتاب توسعه.
- غلامی، رضا (۱۴۰۱). *نگرشی نوبه نظام عقلانیت سیاسی اسلامی*. تهران: آفتاب توسعه.
- قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.



- قطب‌الدین، محمدبن رازی (۱۳۷۵). *المحاكمات*. قم: نهج‌البلاغه، ج ۲.
کارآمد، حسین (۱۳۹۸). *عقلانیت نظری و عملی در برنامه درسی و ارتباط آن دو با نگرش به فلسفه اسلامی*. تربیت اسلامی، ۱۴(۲۹).
- لاریجانی، محمدجواد (۱۳۶۹). *مقولاتی در استراتژی ملی*. تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب.
لاریجانی، محمدجواد (۱۳۷۱). *نظم بازی‌گونه*. تهران: انتشارات موسسه اطلاعات.
لاریجانی، محمدجواد (۱۳۷۲). *نقد دینداری و مدرنیسم*. تهران: انتشارات موسسه اطلاعات.
لاریجانی، محمدجواد (۱۳۷۷ الف). *تدین، حکومت و توسعه*. تهران: موسسه فرهنگی اندیشه معاصر.
لاریجانی، محمدجواد (۱۳۷۷ ب). *جامعه مدنی در عقلانیت اسلامی*. پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، شماره ۱۴، ص ۴۲-۶۹.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). *آموزش فلسفه*. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ج ۲.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۶). *نظریه سیاسی اسلام*. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مطهری، مرتضی (۱۴۰۱). *جهان‌بینی الهی و جهان‌بینی مادی*. تهران: نشر صدرا، چاپ پنجم.
نوروزی، محمدجواد (۱۳۸۸). *فلسفه سیاسی اسلام*. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
هایرماس، یورگن (۱۳۸۴). *کنش ارتباطی*. ترجمه کمال پولادی. تهران: نشر موسسه ایران.
هیوم، دیوید (۱۳۹۲). *کاوش در مبانی اخلاق*. ترجمه مرتضی مردیها. تهران: نشر مینوی خرد.
- Derrida, J. (1994). *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the new international*. London & New York: Routledge.
- Habermas, J. (1984). *The theory of communicative action: Reason and Rationalization of society*. (vol. 1). tr. T. Macarthy. London: Heinemann.
- Rawls, J. (1971). *A theory of Justice*. Cambridge Press.