



جامعه مهدوی

دوفصلنامه علمی - ترویجی

سال ششم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۴

۱۱

صاحب امتیاز:

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
(وابسته به دفتر تبلیغات اسلامی قم)

www.isca.ac.ir

مدیر مسئول: نجف لکزایی

سر دبیر: حسین الهی نژاد

دبیر تحریریه: مسلم کامیاب

* مجوز انتشار نشریه جامعه مهدوی در زمینه آینده پژوهی (تخصصی) به زبان فارسی و ترتیب انتشار دوفصلنامه به نام پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی در تاریخ ۱۳۹۹/۰۲/۱۵ به شماره ثبت ۸۶۴۰۶ از سوی معاون امور مطبوعاتی و اطلاع رسانی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی صادر گردید.
* دوفصلنامه جامعه مهدوی به موجب مصوبه جلسه شماره ۱۲۳ مورخ ۱۴۰۱/۰۲/۲۷ کمیسیون نشریات علمی حوزه های علمیه حائز رتبه علمی - ترویجی می باشد.

* دوفصلنامه علمی - ترویجی جامعه مهدوی در بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran.com)؛ پایگاه مجلات تخصصی نور (Noomags.ir)؛ پایگاه استنادی سیولیکا (www.civilica.com)؛ مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)؛ پرتال جامع علوم انسانی (ensani.ir)؛ پایگاه Google Scholar نمایه و در سامانه نشریه: jm.isca.ac.ir کتابخوان همراه پژوهان (Pajoohaani.ir) و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (<http://journals.dte.ir>) بارگذاری می شود.
هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله ها آزاد است • دیدگاه های مطرح شده در مقالات تنها نظر نویسندگان محترم است.

نشانی: پردیسان، انتهای بلوار دانشگاه، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، طبقه همکف، اداره نشریات. صندوق پستی: ۳۶۸۸/ ۳۷۱۸۵ * تلفن: ۰۲۵-۳۱۱۵۶۹۰۹ سامانه نشریه: im.isca.ac.ir



چاپ: مؤسسه بوستان کتاب - قیمت: ۸۰۰۰ تومان

jm.isca.ac.ir

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

سیدمجید امامی

دانشیار دانشگاه امام صادق علیه السلام

حسین الهی نژاد

استاد پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

حسین بستان نجفی

دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

غلامرضا بهروزی لک

استاد دانشگاه باقر العلوم علیه السلام

سیدمسعود پورسید آقایی

استاد حوزه علمیه قم

نعمت الله صفری فروشانی

استاد جامعة المصطفی العالمیه

نجف لک زایی

استاد دانشگاه باقر العلوم علیه السلام

سیدرضی موسوی گیلانی

دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب

محمدهادی همایون

استاد دانشگاه امام صادق علیه السلام

حسن یوسفیان

دانشیار مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی رحمته الله

مهدی یوسفیان

استادیار مرکز تخصصی مهدویت حوزه علمیه قم

داوران این شماره

حسین الهی نژاد، مصطفی ابراهیمی، حسن احمدی، جواد اسحاقیان درچه، عبدالله اسدی، مجتبی جاذبی، اسماعیل چراغی کوتیانی، علی خوش اقبال، زهیر دهقانی آرانی، مرتضی رجایی، محسن رحیمی، جلال ریزانه، خدامراد سلیمیان، اعظم سنائی، سید حامد شاهرخی، محمد شهبازیان، مرتضی عبدی چاری، رحیم کارگر، مسلم کامیاب، رضا لک زایی، علی محمدی هوشیار، سید احمد موسوی، یحیی میرحسینی و مریم ولایتی.

فراخوان دعوت به همکاری

دوفصلنامه علمی - ترویجی جامعه مهدوی بر اساس مصوبه هیئت امنای دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، با بهره‌مندی از ظرفیت‌های علمی و فکری مراکز حوزوی و دانشگاهی و با هدف تولید دانش و معرفت علمی، ترویج و انتشار یافته‌های پژوهشی و آثار اندیشمندان در حوزه مهدویت و آینده‌پژوهی معطوف به دین و امور حوزوی، با صاحب امتیازی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی منتشر می‌شود.

دوفصلنامه علمی - ترویجی **جامعه مهدوی** در عرصه مباحث مهدویت و آموزه‌های مهدوی و ناظر به اهداف ذیل منتشر می‌شود:

۱. تعمیق فرهنگ مهدویت در جامعه؛
۲. توسعه تحقیقات و پژوهش در حوزه مهدویت؛
۳. پاسخ‌گویی به پرسش‌ها و مسائل مهدویت؛
۴. ارتقای سطح معرفتی مردم نسبت به مباحث مهدویت؛
۵. بسترسازی جهت پرورش مهدی‌پژوهان و محققان مهدوی؛
۶. آسیب‌شناسی و نقد جریان‌های انحرافی مهدویت؛
۷. تبیین مبانی فلسفی، کلامی و اعتقادی مهدویت؛
۸. تولید محتوای مباحث جدید مهدویت؛
۹. تبیین و توسعه مباحث درجه دو مهدویت؛
۱۰. بسترسازی جهت نظریه‌پردازی و مرجعیت علمی در حوزه مهدویت.

اولویت‌های پژوهشی فصلنامه با رویکرد دینی، اعتقادی و تطبیقی

۱. بسط و تبیین مباحث اعتقادی مهدویت؛
۲. توسعه و تحلیل مسائل علمی و درجه دو مهدویت؛
۳. پردازش و تحقیق مسائل فرا مذهبی و فرا اسلامی در حوزه مهدویت؛
۴. تبیین و تحلیل مسائل عقلی و فلسفی مهدویت؛
۵. پاسخ‌گویی به پرسش‌ها و شبهات مهدویت.

از صاحب نظران، استادان و پژوهشگران علاقمند به موضوعات و مباحث مهدویت و آموزه‌های مهدوی دعوت می‌شود تا آثار و مقالات خویش را جهت بررسی و چاپ در دوفصلنامه جامعه مهدوی بر اساس ضوابط و شرایط مندرج در این فراخوان از طریق سامانه نشریه به آدرس jm.isca.ac.ir ارسال نمایند.

راهنمای تنظیم مقاله

شرایط اولیه پذیرش مقاله

- ✓ نشریه جامعه مهدوی در پذیرش یا رد و ویرایش علمی و ادبی مقالات، آزاد است.
- ✓ مقالات ارسالی به نشریه جامعه مهدوی نباید قبلاً در جای دیگری ارائه یا منتشر شده و یا همزمان جهت انتشار به نشریات دیگر ارسال شده باشند.
- ✓ با توجه به اینکه همه مقالات فارسی ابتدا در سامانه سمیم نور مشابهت یابی می شوند، برای تسریع فرایند داوری بهتر است نویسندگان محترم قبل از ارسال مقاله، از اصالت مقاله خود از طریق این سامانه مطمئن شوند.
- ✓ نشریه جامعه مهدوی از دریافت مقاله مجدد از نویسندگانی که مقاله دیگری در روند بررسی دارند و هنوز منتشر نشده، معذور است.

✓ مقاله در محیط Word با پسوند DOCX یا قلم Noorzar نازک ۱۳ برای متن و Times New Roman نازک ۱۰ برای انگلیسی) حروف چینی شود.

○ شرایط مقالات استخراج شده از آثار دیگر: چنانچه مقاله مستخرج از هر کدام از موارد ذیل باشد، نویسنده موظف است اطلاعات دقیق اثر وابسته را ذکر کند. در غیر این صورت در هر مرحله‌ای که نشریه متوجه عدم اطلاع‌رسانی نویسنده شود، مطابق مقررات برخورد می کند:

- پایان‌نامه (عنوان کامل، استاد راهنما، تاریخ دفاع، دانشگاه محل تحصیل، دانشکده، گروه تحصیلی)
- *** مقاله ارسالی از دانشجویان (ارشد و دکتری) به‌تنهایی قابل پذیرش نبوده و ذکر نام استاد راهنما الزامی می‌باشد.
- طرح پژوهشی (عنوان کامل طرح، تاریخ اجرا، همکاران طرح، سازمان مربوطه)
- ارائه شفاهی در همایش و کنگره (عنوان کامل همایش یا کنگره، تاریخ، سازمان مربوطه)
- روند ارسال مقاله به نشریه: نویسندگان باید فقط از طریق بخش ارسال مقاله سامانه نشریه جهت ارسال مقاله اقدام کنند، به مقالات ارسالی از طریق ایمیل یا ارسال نسخه چاپی ترتیب اثر داده نخواهد شد.
- ✓ برای ارسال مقاله، نویسنده مسئول باید ابتدا در بخش «ارسال مقاله» اقدام به ثبت نام در سامانه نشریه نماید.
- ✓ نویسندگان باید همه مراحل ارزیابی مقاله را تنها از طریق صفحه شخصی خود در سامانه مجله دنبال نمایند.

○ قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش

۱. نشریه جامعه مهدوی فقط مقالاتی را که حاصل دستاوردهای پژوهشی نویسنده و حاوی یافته‌های جدید است را می‌پذیرد.

۲. نشریه از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری، گزارشی و ترجمه معذور است.

○ فایل‌هایی که در زمان ثبت نام نویسنده مسئول باید در سامانه بارگذاری کند:

۱. فایل اصلی مقاله (بدون مشخصات نویسندگان)
۲. فایل مشخصات نویسندگان (به زبان فارسی و انگلیسی)
۳. فایل تعهدنامه (با امضای همه نویسندگان)
۴. فایل مشابهت‌یاب مقاله
۵. فایل عدم تعارض منافع
۶. شناسه پژوهشگری Orcid

- تذکره: (ارسال مقاله برای داوری، مشروط به ارسال سه فایل مذکور و ثبت صحیح اطلاعات در سامانه است).
- **حجم مقاله:** واژگان کل مقاله: بین ۵۰۰۰ تا ۷۵۰۰ واژه؛ **کلیدواژه‌ها:** ۴ تا ۸ کلیدواژه؛ **چکیده:** ۱۵۰ تا ۲۰۰ واژه (چکیده باید شامل هدف، مساله یا پرسش اصلی پژوهش، روش شناسی و نتایج مهم پژوهش باشد).
 - **نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان:** نویسنده مسئول در آثاری که بیش از یک نویسنده دارند باید حتماً مشخص باشد. عبارت (نویسنده مسئول) جلوی نام نویسنده مورد نظر درج شود. فرستنده مقاله به عنوان نویسنده مسئول در نظر گرفته می شود و کلیه مکاتبات و اطلاع رسانی های بعدی با وی صورت می گیرد.
 - **وابستگی سازمانی نویسندگان باید دقیق و مطابق با یکی از الگوی های ذیل درج شود:**
 ۱. **اعضای هیات علمی:** رتبه علمی (مربی، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.
 ۲. **دانشجویان:** دانشجوی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.
 ۳. **افراد و محققان آزاد:** مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، سازمان محل خدمت، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.
 ۴. **طلاب:** سطح (۲، ۳، ۴)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه / مدرسه علمیه، شهر، کشور، پست الکترونیکی.
 - **ساختار مقاله:** بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش های ذیل باشد:
 ۱. **عنوان؛**
 ۲. **چکیده فارسی** (تبیین موضوع/مساله/سوال، هدف، روش، نتایج)؛
 ۳. **مقدمه** (شامل تعریف مساله، پیشینه تحقیق (فارسی و انگلیسی)، اهمیت و ضرورت انجام پژوهش و دلیل جدید بودن موضوع مقاله)؛
 ۴. **بدنه اصلی** (توضیح و تحلیل مباحث)؛
 ۵. **نتیجه گیری** (بحث و تحلیل نویسنده)؛
 ۶. **بخش تقدیر و تشکر:** پیشنهاد می شود از مؤسسه های همکار و تأمین کننده اعتبار بودجه پژوهش نام برده شود. از افرادی که به نحوی در انجام پژوهش مربوطه نقش داشته، یا در تهیه و فراهم نمودن امکانات مورد نیاز تلاش نموده اند و نیز از افرادی که به نحوی در بررسی و تنظیم مقاله زحمت کشیده اند، با ذکر نام، قدردانی و سپاس گذاری شود. کسب مجوز از سازمان ها یا افرادی که نام آنها برای قدردانی ذکر می شوند، الزامی است؛
 ۷. **منابع** (منابع غیر انگلیسی علاوه بر زبان اصلی، باید به انگلیسی نیز ترجمه شده و بعد از بخش فهرست منابع، ذیل عنوان References درج شوند).
 - **روش استناددهی:** APA (درج پانویس، ارجاعات درون متن و فهرست منابع) می باشد که لینک دانلود فایل آن در سامانه نشریه (راهنمای نویسندگان) موجود می باشد.

فهرست مقالات

- جایگاه و نقش دولت در حکمرانی زمینه‌ساز ۷
عبدالحسین خسروپناه – رضا لک‌زایی
- نقش سنن الهی قرآن کریم در مدیریت بحران‌های عصر غیبت ۲۹
الهه هادیان رسنانی – مریم ولایتی کباییان
- مدل حکمرانی زمینه‌ساز امام خمینی علیه السلام: شاخص‌ها و نسبت با حکمرانی مدرن ۶۵
مسعود معینی‌پور – حمید بابرامی
- کارکردهای مهدویت‌گرایی و معنویت‌گرایی با رویکرد تطبیقی ۱۰۴
حسین الهی‌نژاد
- تحلیل نقش سیاست‌گذاری فرهنگی در حکمرانی زمینه‌ساز ظهور ۱۳۰
محمود ملکی‌راد
- تحلیل مفهومی توقیت ظهور حضرت مهدی علیه السلام و کارکرد آن در تعیین مصداق ۱۶۶
خداامراد سلیمیان
- گونه‌شناسی مدعیان دروغین مهدویت در ایران معاصر ۱۹۱
مسلم کامیاب
- نسبت‌شناسی ماهوی و کارکردی فضای سایبر در بسترسازی مهدویت ۲۲۲
محمدعلی شکوهیان‌راد – کاظم فولادی قلعه
- الهیات شناخت در انقلاب اسلامی و سیر تکاملی آن تا مهدویت ۲۵۲
علی محمدی هوشیار – رحیم کارگر
- مناسبات حکمرانی اخلاقی و حکمرانی زمینه‌ساز: چارچوبی مفهومی و رهیافتی عملیاتی ۲۸۲
حسن روشن – مهدی علیزاده
- کارکردها و کژکارکردهای الگوی حکمرانی شبکه‌ای در نسبت با الگوی حکمرانی ولایتی ۳۱۱
سیدمحمدحسین هاشمیان
- ارائه الگوی سیستمی توانمندسازی کارگزاران زمینه‌ساز تحقق جامعه منتظر مهدوی ۳۴۸
مصطفی دلارامی – علی مهدی‌زاده اشرفی – منصوره مرادی حقیقی – مهدی امیر میاندرق

The Status and Role of the Government in Preparatory Governance*

Abdolhossein Khosropanah¹ Reza Lakzaei² 

1. Professor, Department of Philosophy, Research Institute for Islamic Culture
and Thought, Qom, Iran (**Corresponding Author**).
khosropanahdezfuli@gmail.com

2. Assistant Professor, Imam Sadiq (a) Islamic Sciences Research Institute, Tehran, Iran.
r.lakzaee@isri.ac.ir



Abstract

Preparatory governance—as a strategy for realizing the desired society during the period of the Major Occultation—is an important topic in Islamic thought. This article examines the position and role of the government in preparatory governance for the advent (faraj) within Islamic thought and discusses how governance can transform the current state into the ideal state (the reappearance of Imam Mahdi). The findings indicate that waiting for reappearance of Imam Mahdi is a social and civilizational act, and preparatory governance must be grounded in monotheistic foundations, prioritizing the Hereafter over worldly concerns when faced with dilemmas, adopting both revelatory and rational wisdom, and operating at the scale of the ummah. Moreover, reducing the government's direct intervention and increasing public participation in policymaking, regulation, and supervision—

* Khosropanah, A., & Lakzaei, R. (2025). The status and role of the government in preparatory governance. *Mahdavi Society*, 6(1), pp. 7-28. <https://doi.org/10.22081/jm.2025.72496.1114>

▣ **Type of article:** Research Article * **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy

▣ **Received:** 2025/04/04 • **Revised:** 2025/05/31 • **Accepted:** 2025/07/04 • **Available Online:** 2025/09/01

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



based on the logic of wilayah-orientation—are essential conditions for realizing this form of governance. The article also addresses current challenges in the Islamic Republic of Iran, such as excessive state control in managing the country, especially in the areas of the economy and higher education, and proposes solutions such as strengthening the role of the people and elites. The study is conducted using library-based documentation and the inferential–indicative method as explained in the discipline of logic.

Keywords

Preparatory governance, waiting for reappearance of Imam Mahdi, wilayah-orientation, public participation, Islamic policymaking, Islamic Republic of Iran.

جایگاه و نقش دولت در حکمرانی زمینه‌ساز*

عبدالحسین خسروپناه^۱ رضا لکزایی^۲ 

۱. استاد، گروه فلسفه، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران (نویسنده مسئول).

khosropanahdezfuli@gmail.com

۲. استادیار، پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق (ع)، تهران، ایران.

r.lakzaee@isri.ac.ir



چکیده

حکمرانی زمینه‌ساز به مثابه راهکاری برای تحقق جامعه مطلوب در عصر غیبت کبری، از مباحث مهم در اندیشه اسلامی است. این مقاله به بررسی جایگاه و نقش دولت در حکمرانی زمینه‌ساز فرج در اندیشه اسلامی می‌پردازد و از چگونگی تبدیل وضع موجود به وضع مطلوب (ظهور حضرت مهدی (عج)) از طریق حکمرانی سخن می‌گوید. یافته‌ها نشان می‌دهد که انتظار فرج یک عمل اجتماعی و تمدنی است و حکمرانی زمینه‌ساز باید مبتنی بر بنیان‌های توحیدی، ترجیح آخرت بر دنیا در دو راهی‌ها، حکمت و حیانی و عقلانی، و در مقیاس امت باشد. همچنین کاهش دخالت مستقیم دولت و اقدام دولت در راستای افزایش مشارکت مردم در سیاست‌گذاری، تنظیم‌گری و نظارت، بر اساس منطق ولایت‌مداری، شرط لازم برای تحقق این نوع حکمرانی است. مقاله به چالش‌های فعلی جمهوری اسلامی ایران مانند دولتی‌بودن اداره کشور، به‌ویژه در عرصه اقتصاد و آموزش عالی اشاره می‌کند و راهکارهایی مانند

* خسروپناه، عبدالحسین؛ لکزایی، رضا. (۱۴۰۴) جایگاه و نقش دولت در حکمرانی زمینه‌ساز. جامعه مهدوی، ۱۶(۱)، صص ۷-۲۸.

<https://doi.org/10.22081/jm.2025.72496.1114>

▣ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

▣ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۱۵ ▣ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۳/۱۰ ▣ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۱۳ ▣ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۶/۱۰

© ۱۴۰۴ «نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند»



تقویت نقش مردم و نخبگان پیشنهاد می‌دهد. این نوشتار با شیوه اسناد کتابخانه‌ای و روش استنباطی و دلالت که در دانش منطق تبیین شده است، تحقیق را به سامان می‌رساند.

کلیدواژه‌ها

حکمرانی زمینه‌ساز، انتظار فرج، ولایت‌مداری، مشارکت مردمی، سیاست‌گذاری اسلامی، جمهوری اسلامی ایران.

مقدمه

حکمرانی زمینه‌ساز به مثابه الگویی برای تحقق جامعه مطلوب در عصر غیبت، از مباحث مهم در اندیشه اسلامی است. این مقاله با تمرکز بر نقش دولت، به بررسی چگونگی تبدیل وضع موجود به وضعیت آرمانی ظهور می‌پردازد. تحلیل جایگاه دولت در حکمرانی زمینه‌ساز از چند جهت دارای اهمیت است. نخست، در گفتمان مهدویت، انتظار فرج به مثابه «افضل الاعمال» معرفی شده است (شیخ صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۳۶)؛ اما این مفهوم غالباً به بعد فردی تقلیل یافته و ابعاد اجتماعی و حکمرانانه آن مغفول مانده است. دوم، در دوران معاصر با چالش‌های ساختاری در نظام جمهوری اسلامی مواجهیم که با اصل مردمی‌بودن حکمرانی در تعارض است. این پژوهش با استناد به آیه «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ؛ مردان و زنان با ایمان دوست و یار یکدیگرند» (توبه، ۷۱)، ضرورت بازتعریف نقش حکومت را از تصدی‌گری به تسهیل‌گری مورد تأکید قرار می‌دهد.

این پژوهش با ترکیب سه گانه «مبانی و حیانی - روایی»، «تحلیل ساختاری جمهوری اسلامی» و «الگوی عملیاتی مردمی» درصدد است:

۱) نظریه حکمرانی زمینه‌ساز را به مثابه یک «فناوری اجتماعی» تبیین کند.

۲. آسیب‌شناسی ساختار فعلی را با معیارهای مهدوی انجام دهد.

۳. الگوی جایگزین مبتنی بر قرارگاه‌های مردمی پیشنهاد کند.

این مقدمه با ارائه چارچوب نظری مستند و نگاه انتقادی به وضع موجود، بستر لازم برای تحلیل تفصیلی حکمرانی زمینه‌ساز در ادامه مقاله را فراهم می‌کند.

این نوشتار در بخش مفهوم‌شناسی، به تعریف انتظار سازنده و حکمرانی می‌پردازد. انتظار سازنده مبتنی بر عمل و مشارکت جمعی است و در مقابل انتظار ویرانگر قرار می‌گیرد. حکمرانی نیز فرایندی نظام‌مند برای هدایت جامعه، شامل سیاست‌گذاری، تنظیم‌گری و ارائه خدمات عمومی تعریف می‌شود. این دو مفهوم در کنار یکدیگر، الگویی برای تحقق جامعه اسلامی ارائه می‌دهند.

بنیان‌های حکمرانی زمینه‌ساز در سه سطح هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی بررسی می‌شوند. همچنین ولایت‌مداری در جایگاه محور حکمرانی شبکه‌ای، اهمیت ویژه‌ای دارد. این بنیان‌ها نشان می‌دهند که حکمرانی زمینه‌ساز باید مبتنی بر رابطه ناگسستگی بین «ولی و مولی‌علیه» (امام و امت) باشد.

مقاله سپس به اصول عملی این حکمرانی اشاره می‌کند که مهم‌ترین آن، مشارکت مردمی در همه سطوح سیاست‌گذاری، نظارت و اجراست. در مقابل، ساختارهای فعلی جمهوری اسلامی ایران با چالش‌هایی مانند دولتی‌بودن اقتصاد و آموزش عالی مواجه است که مانع تحقق این اصول می‌شود. این مقاله با نقد این ساختارها، راهکارهایی برای بهبود حکمرانی ارائه می‌دهد.

نوشتر حاضر، با استفاده از «روش دلالت» که ریشه‌هایی استوار در دانش منطق (طوسی، ۱۳۶۷، ص ۷) و اصول فقه (عراقی، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۸۲) دارد، کوشش می‌کند تا بحث از جایگاه و نقش دولت در حکمرانی زمینه‌ساز را به سرانجامی روشن برساند. در منطق، دلالت لفظی به آن رابطه نامرئی اما پراهمیت میان لفظ و معنا اشاره دارد؛ رابطه‌ای که اگرچه بر پایه قرارداد و وضع بنا نهاده شده، اما سنگ بنای هر گونه نظریه‌پردازی در قلمرو تفسیر متن است. این رابطه در سایه اقسام سه‌گانه‌اش، ساختاری روشن و قابل تحلیل می‌یابد.

دلالت مطابقی که ساده‌ترین و بی‌پیرایه‌ترین شکل دلالت به نظر می‌رسد، زمانی تحقق می‌یابد که لفظ، به‌طور دقیق و بدون هیچ کم‌وکاستی، بر همه مصداق آن مفهومی که برایش وضع شده است، دلالت کند؛ گویی کلید، تنها قفل خود را می‌گشاید.

اما دلالت تضمینی پرده از رابطه‌ای ژرف‌تر برمی‌دارد و به سراغ پیوند جزء و کل می‌رود. در این نوع دلالت، لفظ نه بر معنای کامل و مستقل، بلکه بر بخشی جدایی‌ناپذیر و لازمه ذاتی معنای اصلی خود اشاره می‌رود.

در این میان، دلالت التزامی گوی سبقت را می‌رباید و پهنه وسیع‌تری را درمی‌نوردد. این دلالت نه بر آمده از ذات واژه، بلکه بر پایه پیوندی است که عقل، عرف، شرع یا

تجربه در جهان خارج میان دو معنا برقرار می‌کند. دلالت «دود» بر «آتش» نمونه گویای این معناست؛ زیرا این همراهی و هم‌نشینی همیشگی در دنیای بیرون است که چنین رابطه معنایی را برای ذهن تداعی می‌کند، نه خود ذات دود. در این قلمرو است که محقق، بدون آنکه خود را در بند جست‌وجوی کلیدواژه‌ای خاص محدود کند، با تکیه بر فهم و کشف و استنباط، مسیر پژوهش را هموار می‌کند و بحث را به پیش می‌راند.

حال اگر تنها بر اساس دلالت مطابقی پیش رویم و عبارت «حکمرانی اسلامی یا حکمرانی زمینه‌ساز» را در متون کهن اسلامی یا تفاسیر جست‌وجو کنیم، بی‌گمان به این نتیجه خواهیم رسید که چنین ترکیبی، واژه‌ای نوپدید و مدرن است و اثری از آن در قرآن کریم یا احادیث یافت نمی‌شود. دلالت التزامی به ما می‌آموزد که برای یافتن پاسخ، باید از سطح الفاظ فراتر رویم و به عمق مفاهیم و گزاره‌ها رسوخ کنیم تا از رهگذر فهم محتوا و بررسی همه‌جانبه آموزه‌های اسلامی، نقش و جایگاه دولت در حکمرانی زمینه‌ساز را تبیین نماییم؛ هرچند در این امر تردیدی نیست که دلالت مطابقی، به سان بنایی استوار، پایه و مبنای دو دلالت دیگر یعنی تضمینی و التزامی را تشکیل می‌دهد. بنابراین در این اثر با استفاده از روش دلالت، نقش دولت را در حکمرانی زمینه‌ساز نشان می‌دهد. پیش‌فرض مقاله این است که باید دولت سبک، کوچک با اقداماتی حداقلی و متمرکز بر تهسیل‌گری و نظارت و هدایت باشد و نه تصدی‌گری هرچه بیشتر.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. حکمرانی

حکمرانی را می‌توان فرایند نظام‌مند تنظیم‌گری (قانون‌نگاری و ساختارسازی) جهت هدایت جوامع تعریف کرد. به تعبیر جامع‌تر، حکمرانی هدایت‌گری کلی جامعه از طریق سیاست‌گذاری و تنظیم‌گری است که به خدمات عمومی منتهی شود (خسروپناه، ۱۴۰۳، صص ۴۷-۷). مقصود از تنظیم‌گری، مقررات و چارچوب‌سازی و ارزیابی مقررات است. بنابراین حکمرانی حکمی، نوعی هدایت‌گری حکیمانه جامعه است که مبتنی بر

مبانی و اصول حکمی و اسلامی جهت تأمین مقاصد حکمت و شریعت است. نسبت حکمرانی و حکومت، عموم و خصوص من وجه است. حکومت می تواند حکمرانی داشته باشد و می تواند فاقد حکمرانی در برخی عرصه ها باشد. حکمرانی همچنین ممکن است به واسطه حکومت باشد و ممکن است به وسیله بخش خصوصی یا گروه های اجتماعی یا حتی دولت های دیگر صورت پذیرد. حکومت بعد سیاسی دارد؛ اما حکمرانی در حوزه سیاسی و غیرسیاسی به کار می رود. حکمرانی را می توان بر اساس سه عنصر ذیل نیز تعریف کرد:

(الف) سیاست گذاری: باید و نبایدهای کلانی که به صورت راهبردی جهت دهی می کند.

(ب) تنظیم گری: عبارت است از قانون گذاری و ساختار سازی.

(ج) خدمات عمومی: بر پایه نظام معرفتی و سیاست گذاری و تنظیم گری به مثابه خروجی حکمرانی صورت می پذیرد (خسروپناه، ۱۴۰۳، صص ۷-۴۷؛ نک: لک زایی و همکاران، ۱۴۰۳، صص ۵۱-۷۸؛ عالی و همکاران، ۱۴۰۳، صص ۶۳-۸۹).

حکمرانی را سه گونه می توان تصویر کرد: حکمرانی عمودی و سلسله مراتبی؛ حکمرانی رقابتی و بازاری؛ حکمرانی شبکه ای مبتنی بر تعامل همکاری و اعتماد متقابل (خسروپناه، ۱۴۰۲، صص ۷۷-۹۰؛ خواجه نایینی، ۱۳۹۳، صص ۱۲۹-۱۵۷؛ بویار، ۱۳۹۸، صص ۳۵-۴۶؛ قلی پور، ۱۴۰۰، صص ۳۵-۴۰).

فقه، نظام ولایی حکمرانی شبکه ای را تأیید می کند. حکمرانی شبکه ای با نظام ولایی سازگار است. شبکه ای که مبتنی بر پیوندی ناگسستنی میان ولی (امام) و مولی علیهم (امت) (رابطه ولایی طولی) و بالعکس مولی علیهم (امت) با یکدیگر (رابطه ولایی عرضی) است.

۲-۱. انتظار و انواع آن

مسئله انتظار در لغت به معنای چشم داشتن و چشم به راه بودن است (نک: ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۲۱۵). در اینجا، معنای اصطلاحی مطرح است؛ یعنی چشم به راه بودن ظهور حضرت ولی عصر علیه السلام و انتظار برای حکومت جهانی. نکته مهم در اینجا، برداشت و

درک صحیح از مفهوم انتظار است که می‌تواند نسبت زمینه‌سازی و ظهور با حکمرانی را تعیین کند. منظور از انتظاری که از روایات و مفاهیم قرآنی به دست می‌آید، انتظار سازنده است، نه انتظار ویرانگر. رسول گرامی اسلام ﷺ می‌فرمایند: «أَفْضَلُ أَعْمَالِ أُمَّتِي أَنْتَظَارُ فَرَجِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ؛ برترین کارهای امت من، انتظار فرج از خداوند عزوجل است» (شیخ صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۳۶). از این مطلب نتیجه گرفته می‌شود که پیامبر ﷺ انتظار فرج را از سنخ اعمال دانسته‌اند و تنها آن را یک منش و امر درونی نمی‌دانند.

انتظار یک عمل و کنش مبتنی بر منش است. انسان و جامعه و امت منتظر باید در عمل نیز منتظر بودن خویش را نشان دهد. آن عمل باید عمل، در مقیاس امت باشد و نه فقط عمل فردی (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۲، ص ۱۲۵). از امیرالمؤمنین (ع) پرسیده شد که خداوند کدام عمل را دوست دارد؟ حضرت علی (ع) در پاسخ فرمودند: انتظار فرج. ایشان انتظار فرج را با عمل و افضل الاعمال معرفی کردند. در روایتی دیگر، امام جواد فرمودند: «أَفْضَلُ أَعْمَالِ شِيعَتِنَا أَنْتَظَارُ الْفَرَجِ؛ باارزش‌ترین اعمال شیعیان ما انتظار فرج است» (شیخ صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۳۷۷). روایات پرشمار دیگری نیز در این مورد وجود دارد. بنابراین انتظار فرج یک عمل تمدنی و اجتماعی است. جامعه باید انتظار فرج را در عمل و رفتار خود نشان دهد. بنابراین منتظران واقعی وضع موجود را به مثابه وضع مطلوب نمی‌دانند و به وضعیت موجود اعتراض و نقد دارند؛ اما آنها مانند مکتب فرانکفورت (نک: ریتز، ۱۳۷۴) فقط نگاه انتقادی ندارند. منتظران واقعی به وضعیت مطلوب امیدوارند. همچنین آنان دنبال تغییر وضع موجود به وضعیت مطلوب هستند و برای تحقق آن تلاش می‌کنند. این تبدیل و تغییر به عواملی نیازمند است، مانند وجود باور یقینی به ظهور، احساس نیاز به ظهور، امید به ظهور، جهاد، مقاومت و برنامه‌ریزی برای ظهور. به عبارت دیگر، باید عمل ظهور را انجام داد و از این عمل است که انتظار به ظهور می‌انجامد.

۱-۳. دولت

دولت به معنی عام، شامل همه قواست، برخلاف دولت به معنی خاص که شامل قوه

مجریه است. دولت به معنی عام، مجموعه‌ای از ساختارهای بهداشتی، امنیتی و قضایی است و این مجموعه‌ای از ساختارها، دولت را تشکیل می‌دهند. دولت‌سازی درون جامعه‌پردازی قرار دارد. به عبارتی، دولت‌سازی یک فرایند است و خودسازی معرفتی و عملی، و تقویت خانواده اسلامی و جامعه اسلامی، ما را به دولت اسلامی می‌رساند (خسروپناه، ۱۴۰۰، صص ۲۶-۲۷).

۴-۱. حکمرانی زمینه‌ساز

حکمرانی را باید نه یک علم محض، بلکه نوعی فناوری یا فرایندی هوشمندانه دانست که همچون نقشه‌ای راهبردی، با به کارگیری ابزارهایی چون سیاست‌گذاری، تنظیم‌گری، تسهیل‌گری، راهبری و نظارت و ارزیابی، میان وضعیت موجود و آنچه باید باشد، پل می‌زند. حال، اگر منتظران واقعی ظهور باشیم و آرزومان دگرگونی بنیادین این جهان برای استقرار حکومت مبارک حضرت ولی عصر علیه السلام باشد، چاره‌ای نداریم جز آنکه این آرمان متعالی را از مسیر حکمرانی دنبال کنیم. این همان نقطه‌ای است که انتظار فرج، آن کنش فعالانه مبتنی بر بینش و منشی والا، با دانش حکمرانی درمی‌آمیزد و «حکمرانی زمینه‌ساز» را پدید می‌آورد؛ حکمرانی‌ای که خود، فناوری دگرگون‌ساز و زمینه‌چین ظهور است.

بدیهی است که چنین حکمرانی سترگی نمی‌تواند بر شالوده‌ای سست یا اصولی نامشخص استوار شود، بلکه بنیان‌هایی استوار و اصولی روشن می‌طلبد که ریشه در نگرشی توحیدی و معرفت‌شناسی مبتنی بر پیوند عقل و وحی دارد. این بنیان‌ها زمانی که به عرصه عمل گام نهند، مسیر و شیوه تدوین سیاست‌ها، تنظیم‌گری‌ها، هدایت جامعه و نظارت و ارزیابی را دگرگون می‌کنند و بدین ترتیب، حکمرانی از سطحی عادی فراتر می‌رود، به تجلی‌گاه انتظار فعال تبدیل می‌شود. در این پارادایم، دولت دیگر محور اصلی نیست، بلکه نقشی فراهم‌آورنده می‌یابد تا بستری را آماده کند که مردمی‌باورمند و دارای روحیه جهادی بتوانند در همه فرایندهای حکمرانی، از سیاست‌گذاری تا اجرا و نظارت، نقش آفرینی کنند (نک: خسروپناه، ۱۴۰۰، صص ۲۶-۲۷).

۲. بنیان‌های حکمرانی زمینه‌ساز

۲-۱. بنیان هستی‌شناختی

در بررسی حکمرانی پیامبران عظام در قرآن مانند حضرت نوح علیه السلام، حضرت ابراهیم علیه السلام و رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله درمی‌یابیم که نگرش آنها کاملاً توحیدی است. اولین سوره‌ایی که بر حضرت محمد صلی الله علیه و آله نازل شد، سوره علق بود و سپس به ترتیب سوره‌های قلم، مزمل، مدثر نازل شد و بنابر قولی، آخرین سوره نیز سوره نصر بوده است. همه این سوره‌ها دارای نگرش توحیدی هستند. خداوند در آیات ۲ و ۸ سوره مزمل به پیامبر صلی الله علیه و آله امر می‌کند که «فَمِ اللَّيْلِ إِلَّا قَلِيلًا وَادْكُرْ اِسْمَ رَبِّكَ وَتَبَيَّنْ إِلَيْهِ تَبَيَّنًا؛ به پا خیز شب را مگر اندکی و نام پروردگار خود را یاد کن و تنها به او پرداز». به عبارت دیگر، خداوند در این آیات فرموده‌اند که نه فقط اینکه پیامبر باید باور داشته باشد که خداوند، واحد است و شریکی ندارد، بلکه باید به مقام فنا نیز برسد و همه هستی خود را به خداوند وابسته بداند. در نتیجه می‌توان گفت که بنیان اول، یک بنیان هستی‌شناختی است.

۲-۲. بنیان معرفت‌شناختی

بنیان دوم، پیوند عقل و وحی است که از آن به حکمت یاد می‌شود؛ حکمتی که خداوند در آیه ۲۶۹ سوره بقره می‌فرماید: «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ؛ خداوند حکمت را به هر کس که بخواهد می‌بخشد؛ و به هر کس حکمت داده شود، بی‌گمان خیر فراوانی به او داده شده است؛ و تنها خردمندان پند می‌گیرند».

اولوالالباب که خرد ناب است، جمع عقل نظری و عملی و معاش و معاد است. این چهار عقل ما را به وحی سوق می‌دهد. باید دانست که حکمت، پیوند عقل و وحی است. در نتیجه می‌توان گفت که بنیان دوم یک بنیان معرفت‌شناختی است (نک: خسروپناه، ۱۴۰۲، صص ۳۳-۵۶).

۲-۳. بنیان انسان‌شناختی

در این بنیان و نگرش، دنیا در خدمت آخرت است. بعضی افراد «تُؤَثِّرُونَ الْحَيَاةَ

الدُّنْيَا؛ [ولی شما منکران لجوج به‌سوی راه رستگاری نمی‌روید]، بلکه زندگی دنیا را [بر آن] ترجیح می‌دهید» هستند؛ در صورتی که «وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى؛ با آنکه [جهان] آخرت نیکوتر و پایدارتر است». این یک رکن مهم حکمرانی زمینه‌ساز است که اگر فرد انتظار ویرانگر دارد یا اصلاً انتظار ندارد، به دنبال زندگی دنیا است؛ درحالی که آخرت نیکوتر و پایدارتر است. این بنیان می‌تواند یک بنیان هستی‌شناختی باشد. همچنین این بنیان از یک منظر نیز گرایش انسان را نشان می‌دهد؛ از این‌رو یک مبنا و بنیان انسان‌شناختی است (نک: خسروپناه، ۱۴۰۲، صص ۲۴۶-۲۰۱). موارد بیان‌شده از مبناهایی است که به ما در تبیین حکمرانی زمینه‌ساز کمک می‌کند.

۳. اصول حکمرانی زمینه‌ساز

بر اساس بنیان‌ها یا مبانی که به‌اختصار برشمردیم، حکمرانی زمینه‌ساز دارای اصولی است که باید از این مبانی نشئت بگیرد. در ادامه، به دو اصل ولایتمداری و مردم‌محوری اشاره می‌شود (برای مطالعه تفصیلی ۲۳ اصول حکمرانی نک: خسروپناه، ۱۴۰۲، صص ۳۵۳-۴۱۰).

۳-۱. اصل ولایتمداری

ولایت در قرآن، نه به معنای محبت صرف است و نه نصرت تنها و نه حتی سلطنت به مفهوم متعارف آن. بر پایهٔ بیانات امام خامنه‌ای (امام خامنه‌ای، ۱۳۹۷، صص ۹۷-۱۱۹)، حقیقت ولایت چیزی نیست جز برقراری پیوندی ناگسستنی میان «ولی» و «مولی علیه». به محض تحقق این پیوند استوار و ژرف، محبت، یاری‌رسانی و نوعی رهبری، به‌صورت طبیعی و گریزناپذیر، از دل آن سر بر خواهد آورد. با این حال سلطنت ولی در این منظومهٔ فکری، به‌سان «مَحَلُّ الْقُطْبِ مِنَ الرَّحَى؛ چونان محور است به آسیاب» (نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۳) است؛ همان نقطهٔ ثقل و مرکزیتی که آسیا بر گرد آن می‌چرخد، نه سلطنتی هرمی و آمرانه که از بالا به پایین حکم براند.

در میان مفسران، هریک بر وجهی از این مفهوم تکیه زده‌اند. علامه طباطبایی در **المیزان** (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۵، ص ۳۶۸) بر محبت پای می‌فشارد، صاحب **المنار** (رضا، ۱۴۱۴ق،

ج ۶، ص ۴۲۸) نصرت را برجسته می‌سازد و برخی دیگر بر سلطنت تأکید می‌ورزند؛ اما اینها هیچ‌کدام گوهر ولایت نیستند، بلکه جلوه‌ها و لوازم اجتناب‌ناپذیر آن هستند. ولایت در بنیادی‌ترین سطح خود، رابطه‌ای دوسویه و هم‌بنیان است؛ پیوندی است میان رهبر الهی (ولی) با امت (مولی علیه) و همچنین پیوندی است که امت را با رهبر و نیز با یکدیگر هم‌جبهه و متصل می‌کند. این حقیقت را قرآن کریم در آیه شریفه «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ» (توبه، ۷۱) به روشنی ترسیم می‌کند که مردان و زنان باایمان، یاران و اولیای یکدیگرند و این شبکه به هم تنیده ولایی، جامعه ایمانی را پدید می‌آورد.

در سورة مائده که صد و سیزدهمین سوره‌ای است که نازل شده است و می‌توان آن را سورة ولایه و سورة حکمرانی نامید. خداوند می‌فرماید: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ؛ وَلِيٌّ شِمَا فَقَطْ خُدا وَ رَسُول اوست و مؤمنانی [مانند علی بن ابی طالب اند] که همواره نماز را برپا می‌دارند و درحالی که در رکوع اند [به تهیدستان] زکات می‌دهند» (مائده، ۵۵). این آیه ولایت میان رهبر و امت را در ساحت ولایت ایجابی بیان می‌کند. آیه ۵۱ سورة مائده ساحت سلبی ولایت را در همین بستر معنایی بیان می‌کند. خداوند متعال می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، یهود و نصاری را دوستان [خود] مگیرید [که] بعضی از آنان دوستان بعضی دیگرند و هر کس از شما آنها را به دوستی گیرد، از آنان خواهد بود. آری خدا گروه ستمگران را راه نمی‌نماید». این امر یک اصل بنیادین و مهم است و در نتیجه و بر اساس آن، حکمرانی زمینه‌ساز به صورت یک شبکه است که اعضای آن پیوندی ناگسستنی با یکدیگر دارند. محور این شبکه، ولی است. ولی خدای سبحان است و این ولایت به حضرت محمد ﷺ، ائمه اطهار علیهم السلام و در مراحل نازل‌تر به فقیه جامع‌الشرايط که ولایت سیاسی - اجتماعی است، نه ولایت در تشریع یا ولایت در تکوین، تجلی پیدا کرده است.

بر اساس اصل ولایت‌مداری، به حیات امام زمان ﷺ قائل هستیم. به عبارت دیگر،

معتقدیم که امام زمان (عج) زنده‌اند و اگرچه از دیدگان ما پنهان‌اند، تصرف بر این عالم دارند. اگر ایشان نباشند، این عالم به نیستی می‌انجامد: «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ: لَوْ أَنَّ الْإِمَامَ رُفِعَ مِنَ الْأَرْضِ سَاعَةً لَمَاجَتْ بِأَهْلِهَا كَمَا يُمُوجُ الْبَحْرُ بِأَهْلِهِ؛ اگر امام برای لحظه‌ای از زمین برداشته شود، زمین اهلش را به تلاطم و اضطراب می‌اندازد؛ همان‌طور که دریا اهلش را به موج می‌اندازد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۷۹). ائمه (ع) واسطه فیض تکوینی الهی هستند. در دوره غیبت کبری، رهبری الهی بر عهده فقیه جامع‌الشرایط است که در قالب نظریه ولایت فقیه متجلی شده است. از این منظر، امامین انقلاب یعنی امام خمینی و امام خامنه‌ای بر این باورند که باید همه اموری را که مردم از عهده انجام آن برمی‌آیند، دولت به مردم واگذار کند و خود دولت، سبک و کوچک باشد و بر هدایت و نظارت متمرکز شود؛ چنان‌که امام خمینی دفاع مقدس هشت‌ساله را بر اساس همین نظریه اداره کردند. امام خمینی تصریح کرده است که مردم پشتیبان دولت هستند و اگر دولت اراده و توان خدمت به مردم را داشته باشد، باید آنها را در صحنه نگه دارد (امام خمینی، ۱۳۸۷، ج ۲۰، ص ۳۱۱)؛ اما دولت چگونه می‌تواند همه مردم را در صحنه نگه دارد؟ امام خمینی پاسخ را در قالب یک «الگوی اقتصادی» توضیح می‌دهند که به صنعت و تجارت تعمیم می‌یابد (امام خمینی، ۱۳۸۷، ج ۲۰، ص ۳۵). ایشان معتقدند پس از انقلاب اسلامی و تأسیس نظام اسلامی، دولت باید الگویی را دنبال کند که برخی از اصول آن را می‌توان این‌گونه برشمرد:

(۱) اصل بنیادین این است که دولت نباید بازار (مردم) را از برنامه‌ها و کارها کنار بگذارد، بلکه باید آنها را شریک کند.

(۲) وظیفه دولت انجام کارهایی است که مردم نمی‌توانند انجام دهند.

(۳) کارهایی که هم دولت و هم مردم می‌توانند انجام دهند، باید به مردم واگذار شود و در انحصار دولت نباشد (عدم انحصار).

(۴) اگر دولت سد راه مردم شود، این کار خلاف شرع، خلاف آزادی مردم، خلاف اخلاق است و مردود و محکوم خواهد بود (ممانعت از محدودیت).

(۵) وظیفه دولت نظارت و مدیریت است، نه دخالت در همه کارها. به تعبیر دیگر،

دولت معمار است، نه کارگر یا بنا (نقش نظارتی).

۶) نظارت دولت باید با در نظر گرفتن مصالح اسلام و جمهوری اسلامی باشد، مانند جلوگیری از انحراف بازار - مثلاً پرشدن بازار از کالاهای لوکس - .
۷) خدمت به قشر محروم و مستضعف جامعه که انقلاب بر دوش آنها بوده است، ضروری است (امام خمینی، ۱۳۸۷، ج ۲۰، ص ۳۵). امام خمینی هشدار می‌دهند که عدم عمل به این الگو، به شکست و ناکارآمدی منجر خواهد شد (امام خمینی، ۱۳۸۷، ج ۲۰، ص ۳۵).

۲-۳. مردم‌محوری

یکی دیگر از اصول حکمرانی زمینه‌ساز این است که اگر می‌خواهیم سیاست‌گذاری، تنظیم‌گری، راهبری، تسهیل‌گری، تصدی‌گری، نظارت و ارزیابی داشته باشیم، باید تعیین شود که در آن دولت‌محور، بخش خصوصی‌محور یا مردم‌محور هستیم. البته چنان‌که از فرمایشات امامین انقلاب بر اساس دلالت التزامی قابل استنباط است، حکمرانی زمینه‌ساز، دولت‌محور یا بخش خصوصی‌محور نیست، بلکه مردم‌محور است. منظور از مردم‌محور این است که مردم به شکل تعاونی‌ها، باید نقش در سیاست‌گذاری، تنظیم‌گری، راهبری، نظارت و ارزیابی داشته باشند. این امر به این معنا نیست که بخش خصوصی را تعطیل و رها کنیم، بلکه بخش خصوصی نیز باید فعال باشد. پرسش مهم این است که دال مرکزی در حکمرانی، مردم یا دولت و یا بخش خصوصی است. همه خطابات قرآنی و خطابات قانونی که در قرآن بیان شده، خطاب به مردم و مؤمنان است؛ برای مثال بیست‌وچند مرتبه «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا» در سوره مائده بیان شده است. اگر مردمی که به ظهور باور دارند، احساس کنند که به ظهور نیاز دارند و در امید به ظهور، روحیه جهاد و مقاومت نیز داشته باشند، و به دنبال آن در حکمرانی نقش ایفا کنند و در سیاست‌گذاری، تنظیم‌گری، راهبری، تصدی‌گری، نظارت و ارزیابی مشارکت کنند، در نهایت این امر به حکمرانی زمینه‌ساز منجر می‌شود. بنابراین دولت باید تسهیل‌گری کند و بستر کار قرارگاهی را فراهم نماید. در حال حاضر، بسیاری از فعالیت‌ها توسط مردم انجام می‌شود و آنها تصدی‌گری می‌کنند. البته ما حتی تصدی‌گری را نیز به مردم

واگذار نمی‌کنیم. این در حالی است که رهبر معظم انقلاب امام خامنه‌ای مشارکت مردم را در ذات جمهوری اسلامی می‌داند. ایشان در این زمینه می‌فرماید: اگرچه اهمیت مشارکت عمومی در عرصه تولید، امری انکارناپذیر است و شعار «جهش تولید با مشارکت مردم» نیز بر همین اصل استوار شده است، این پرسش همچنان باقی است که تحقق این همراهی مردمی، به‌راستی چگونه میسر خواهد شد. در این میان، یکی از کارویژه‌های اساسی و خطیر مسئولان، تبیین و آماده‌سازی بسترهای لازم برای حضور و مشارکت فعال مردم در کار تولیدی است. باید نقشه راهی روشن را پیش‌روی مردم گستراند. این مسیرهای طی نشده می‌توانند در قالب‌های گوناگونی جلوه‌گر شوند؛ از راه‌اندازی شرکت‌های تعاونی تولید و حمایت از کارآفرینی در قالب صنایع خانگی و هنرهای دستی تا تقویت و شکوفایی شرکت‌های دانش‌بنیان. بی‌تردید دولت این توانایی را دارد که از خرد جمعی و نظرات کارشناسان اقتصادی، چه در درون و چه در بیرون از بدنه خود بهره بگیرد تا راهکارهای متنوع و بدیعی برای جلب مشارکت عمومی در حوزه‌های گوناگونی چون صنعت، کشاورزی و دامداری ارائه نماید. آنگاه است که این راه‌ها به مردم نشان داده خواهد شد، زمینه برای همراهی‌شان فراهم می‌آید و درنهایت، بحث مشارکت مردم، آسان و همگانی می‌گردد (امام خامنه‌ای، ۱۴۰۳/۰۲/۰۵).

۴. اهداف

عقلانیت، معنویت و عدالت را باید سه رکن اساسی و آرمان‌های بنیادین حکمرانی زمینه‌ساز به شمار آورد. تحقق این سه آرمان، چونان مثلی است که هر ضلع آن، پشتیبان دیگری است و فقدان هر یک، بنای حکمرانی را با خللی جدی مواجه خواهد کرد. اگر این سه اصل مهم، در مدیریت جامعه به‌صورتی هماهنگ و متوازن، نمود عینی پیدا کنند، می‌توان شاهد شکل‌گیری رفاهی عمومی و فراگیر بود. این رفاه تنها در گرو رونق اقتصادی نیست، بلکه در سایه ارائه خدمات عمومی باکیفیت و گسترده، آسایش و آرامش را برای آحاد مردم به ارمغان می‌آورد. در پرتو چنین برداشتی، جامعه آرمانی، آرام‌آرام مسیر خود را به‌سوی هدفی

متعالی‌تر و والاتر می‌گشاید؛ هدفی که از آن به «تمدن نوین اسلامی» تعبیر می‌کنیم. این تمدن فقط یک آرمان‌شهر ذهنی نیست، بلکه تجسم عینی و عظمت‌بخش یک جامعه دینی در عصر حاضر قلمداد می‌شود که ارزش‌های الهی و پیشرفت‌های مادی را در هم می‌آمیزد.

نکته درخور تأمل و دارای عمق استراتژیک این است که تمدن نوین اسلامی، خود بستر ساز و زمینه‌آفرین رویدادی عظیم‌تر و متعالی‌تر می‌شود. به باور نگارندگان این سطور، روشن و مبرهن است که شکل‌گیری چنین تمدنی، از عوامل کلیدی و مؤثر در آماده‌سازی زمینه‌های ظهور منجی موعود، حضرت مهدی علیه السلام به شمار می‌رود؛ از این رو هر گام در این مسیر، گامی در جهت تحقق وعده الهی است.

حال، اگر بخواهیم به درستی در این مسیر گام برداریم، باید نقطه آغاز را به درستی تشخیص دهیم. این پرسش مطرح می‌شود که نقطه عزیمت به سوی این آرمان‌های بزرگ کجاست. در پاسخ، باید به این اصل مسلم توجه کنیم که «الْعِلْمُ سُلْطَانٌ»؛ یعنی دانش، قدرت و سلطه‌ای بی‌همتا به انسان می‌بخشد.

اگر این گزاره را بپذیریم که علم، چراغ راه و کلید حل مسائل پیچیده جامعه است، شاید بتوان به این نتیجه‌گیری منطقی و استنتاجی دست یافت که برای ارائه الگویی کارآمد از حکمرانی زمینه‌ساز و همچنین برای تحقق آن اهداف والا و متعالی، ناگزیریم آغازگر راه باشیم و شروع این حرکت عظیم را بر محور «حکمرانی علمی» استوار کنیم. حکمرانی علمی به معنای تولید علم و استفاده از دانش روز و داده‌های دقیق، در کنار خرد جمعی و مشورت با صاحبان اندیشه، برای اتخاذ بهترین تصمیم‌ها و انتخاب اولویت برای تولید برترین دانش‌هاست. این شیوه، حکمرانی را از روزمرگی و تصمیم‌گیری‌های احساسی و سلیقه‌ای می‌رهاند و آن را بر پایه‌ای استوار قرار می‌دهد. چنین حکمرانی‌ای، خود نمونه عینی تجلی عقلانیت است.

باید اذعان داشت که حرکت به سوی تمدن نوین اسلامی، بدون تکیه بر دانش و خردورزی، رهروی در مسیری ناهموار و پرابهام خواهد بود. بنابراین تأمل و تدبیر در این مسئله که چگونه می‌توان عقلانیت، معنویت و عدالت را در چارچوبی علمی و نظام‌مند

محقق کرد، باید بزرگ‌ترین دغدغه کنونی ما باشد (نک: خسروپناه، ۱۴۰۲، صص ۲۹۵-۳۵۱).

۵. آسیب‌شناسی حکمرانی زمینه‌ساز در نسبت با جمهوری اسلامی ایران

هشتادوپنج درصد اقتصاد در اختیار دولت است و فقط پانزده درصد اقتصاد در اختیار مردم، تعاونی‌ها و بخش خصوصی است؛ از این رو باید گفت که اصل ۴۴ قانون اساسی اعمال نشده است.^۱ این در حالی است که طرح کوچک‌سازی دولت در پایان دهه هشتاد شکل گرفته است؛ اما دولت همچنان سنگین، و نقش مردم در آن کم‌رنگ است (خسروپناه، ۱۴۰۲، ص ۱۸۵). خصوصی‌سازی هم در ایران موفق نبوده است؛ زیرا باید تنظیم‌گری مقدم بر خصوصی‌سازی باشد. همچنین در مواردی، ساختارها با یکدیگر هماهنگی لازم را ندارند؛ برای مثال ساختار بانک اهداف تنظیم‌گر و تنظیم‌گری را تأمین نمی‌کند (خسروپناه، ۱۴۰۲، ص ۱۸۶). وانگهی برای دست‌یافتن به اقتصاد اسلامی، باید بانک واسطه میان سرمایه‌گذار و تولیدکننده باشد؛ درحالی که بانک‌ها و ساختار بانک به دنبال انباشت ثروت و کتز است و خود به بنگاه تبدیل شده است (خسروپناه، ۱۴۰۲، ص ۵۳). افزون بر این، همه موارد در بخش‌های آموزش عالی در اختیار دولت است. شورای گسترش و شورای برنامه‌ریزی در وزارت علوم تعریف شده است که برای همه دانشگاه‌ها و پژوهشگاه‌های کشور تصمیم‌گیری می‌کنند. آیا این شیوه حکمرانی، به‌راستی زمینه‌ساز تحول و پیشرفت است؟ آیا شایسته نیست که همه استادان و اعضای

۱. اصل ۴۴ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران: نظام اقتصادی جمهوری اسلامی ایران بر پایه سه بخش دولتی، تعاونی و خصوصی، با برنامه‌ریزی منظم و صحیح استوار است. بخش دولتی شامل کلیه صنایع بزرگ، صنایع مادر، بازرگانی خارجی، معادن بزرگ، بانکداری، بیمه، تأمین نیرو، سدها و شبکه‌های بزرگ آبرسانی، رادیو و تلویزیون، پست و تلگراف و تلفن، هواپیمایی، کشتیرانی، راه و راه‌آهن و مانند اینهاست که به‌صورت مالکیت عمومی، و در اختیار دولت است. بخش تعاونی شامل شرکت‌ها و مؤسسات تعاونی تولید و توزیع است که در شهر و روستا بر طبق ضوابط اسلامی تشکیل می‌شود. بخش خصوصی شامل آن قسمت از کشاورزی، دامداری، صنعت، تجارت و خدمات می‌شود که مکمل فعالیت‌های اقتصادی دولتی و تعاونی است. مالکیت در این سه بخش تا جایی که با اصول دیگر این فصل مطابق باشد و از محدوده قوانین اسلام خارج نشود و سبب رشد و توسعه اقتصادی کشور گردد و مایه زیان جامعه نشود، مورد حمایت قانون جمهوری اسلامی است. تفصیل ضوابط و قلمرو و شرایط هر سه بخش را قانون معین می‌کند.

هیئت علمی دانشگاه‌های بزرگی چون تهران، شهید بهشتی، علامه طباطبائی، علوم پزشکی تهران، شهید چمران، و نیز پژوهشگاه‌های معتبر که صاحب نظر و اندوخته‌اند، در عرصه حکمرانی علم، نقش آفرینی کنند و در فرایند تصمیم‌سازی‌ها مشارکت جدی داشته باشند؟ مگر آنان نیستند که می‌توانند با شناخت عمیق از نیازهای جامعه و مسائل پیش‌رو، حتی به تأسیس دانشکده یا پژوهشکده‌های نوین مبادرت ورزند، یا رشته‌های تحصیلی تازه‌ای را تعریف کنند؛ رشته‌هایی که نه تنها مسئله اشتغال را هدف می‌گیرند، بلکه همچون پلی مستحکم، نیازهای واقعی جامعه را به قلمرو دانش پیوند می‌زنند؟! به‌راستی، غفلت از این سرمایه‌های ملی و محروم کردن نخبگان از نقش آفرینی در ساختار حکمرانی، به‌ویژه در حوزه خطیر علم، آسیبی است بنیادین که تحقق آرمان حکمرانی زمینه‌ساز را با دشواری‌های جدی مواجه می‌کند و آن را به سرمنزل مقصود نخواهد رساند.

نتیجه‌گیری

این مقاله نشان داد که انتظار فرج یک کنش اجتماعی است و حکمرانی زمینه‌ساز باید با مشارکت مردمی و مبتنی بر ولایت‌مداری طراحی شود. حکمرانی زمینه‌ساز به مثابه الگویی برای تحقق جامعه مطلوب به ترکیب مبانی نظری و اصول عملی نیازمند است. حکمرانی زمینه‌ساز بر اساس روایات، دارای ویژگی‌های منحصربه‌فردی است. اول اینکه، فرایند هوشمند تبدیل وضع موجود به مطلوب (ظهور) از طریق سیاست‌گذاری مبتنی بر وحی، تنظیم‌گری شبکه‌ای و خدمات‌رسانی مردمی است. دوم اینکه، در مقابل حکمرانی سلسله‌مراتبی مبتنی بر رابطه طولی (ولی - مولی علیه) و عرضی (مؤمنان با یکدیگر) است و در مقایسه با حکمرانی غربی جامع‌نگری معاد محور به جای نگاه مادی است. بنیان‌های حکمرانی زمینه‌ساز عبارت است از: بنیان هستی‌شناختی با محوریت توحید محوری، بنیان معرفتی با محوریت تلفیق عقل و وحی، بنیان انسان‌شناختی با محوریت آخرت‌گرایی و تقدم آخرت بر دنیا. زمینه‌سازی ظهور از طریق اصلاح ساختارهای حکومتی، تبدیل انتظار از حالت انفعالی به کنش اجتماعی و ایجاد پیوند بین

حکمرانی دنیوی و اهداف اخروی، از جمله کارکردهای حکمرانی زمینه‌ساز است. در سطح عملی نیز مشارکت مردم در سیاست‌گذاری، نظارت و اجرا، شرط ضروری برای تحقق این الگو است.

با این حال ساختارهای فعلی جمهوری اسلامی ایران با چالش‌های جدی مواجه است. دولتی بودن اقتصاد و آموزش عالی، مانع از مشارکت واقعی مردم و نخبگان شده است. اصل ۴۴ قانون اساسی که بر خصوصی‌سازی و تقویت تعاونی‌ها تأکید دارد، به درستی اجرا نشده است. این امر باعث شده است که حکمرانی زمینه‌ساز به جای مردمی‌بودن، به سوی دولتی‌شدن سوق یابد. برای رفع این چالش‌ها، راهکارهایی مانند تقویت نهادهای مردمی، کاهش تصدی‌گری دولت و واگذاری مسئولیت‌ها به مردم پیشنهاد می‌شود. همچنین ایجاد ساختارهای شبکه‌ای مبتنی بر ولایت می‌تواند رابطه میان دولت و مردم را بهبود بخشد. در نهایت تحقق حکمرانی زمینه‌ساز به تغییر نگرش از دولت‌محوری به مردم‌محوری نیازمند است.

البته نمی‌توان گفت که هرچقدر مردم و نخبگان در حکمرانی مشارکت کنند، حتماً حکمرانی زمینه‌ساز محقق می‌شود. مشارکت مردم و نخبگان از شروط لازم است؛ ولی کافی نیست. شرط لازم حکمرانی زمینه‌ساز فقط مشارکت مردم در تصدی‌گری نیست، بلکه مشارکت در نظارت و ارزیابی، راهبری به شکل قرارگاهی، سیاست‌گذاری و تنظیم‌گری است. پس از آنکه مردم به لحاظ ساختاری مشارکت پیدا کردند، باید احساس نیاز به ظهور، باور یقینی به ظهور، امید به ظهور و روحیه جهادی در آنها ایجاد شود، مانند جبهه مقاومت که همین ویژگی‌ها را داشتند. در نهایت می‌توان معنای دقیق انتظار را در منتظران واقعی از طریق فناوری حکمرانی دنبال کرد و تحقق بخشید. ان شاء الله بتوانیم با فکر و تأمل، حکمرانی حکمی ولایی مردمی را با محوریت ولایت تحقق بخشیم و آثار آن نیز در سفره مردم، رشد علم و فناوری و دیگر عرصه‌ها ظاهر شود.

فهرست منابع

* قرآن کریم

** نهج البلاغه

*** قانون اساسی

ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۵). بیروت: دارالصادر.

بویر، مارک. (۱۳۹۸). حکمرانی، درآمدی بسیار کوتاه (مترجم: غلامرضا سلیمی و داود کریمی پور). تهران: دانشگاه عالی دفاع.

خامنه‌ای، سید علی. (۱۴۰۳/۰۲/۰۵). بیانات در دیدار کارگران. قابل دسترس در:

<https://B2n.ir/hz9153>

خامنه‌ای، سید علی. (۱۳۹۷). طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن. تهران: مؤسسه ایمان جهادی.

خسروپناه، عبدالحسین. (۱۴۰۰). حکمرانی اسلامی در انتظار دولت اسلامی. پاسدار اسلام، ۴۰ (۴۶۹-۴۷۰).

خسروپناه، عبدالحسین. (۱۴۰۲). حکمت و فقه حکمرانی (تدوین و تنظیم: میثم بهارلو). تهران: دانشگاه عالی دفاع.

خسروپناه، عبدالحسین. (۱۴۰۳). حکمرانی «مدرن»، «ولایی» و «حکمی» بر اساس ادبیات معاصر، هوش مصنوعی و سورة مائده. راهبرد فرهنگ، (۶۵)، صص ۷-۴۷.

<https://doi.org/10.22034/jsfc.2024.478525.2711>

خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۷). صحیفه امام (ج ۲۰). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

خواجانه‌نایینی، علی. (۱۳۹۳). درآمدی بر مفهوم حکمرانی شبکه‌ای؛ مطلوبیت‌ها و چالش‌ها. رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، ۱۶ (۱)، صص ۱۲۹-۱۵۷.

رضا، محمدرشید. (۱۴۱۴ق). تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار (ج ۶). بیروت:

دار المعرفة.

ريتزرز، جورج. (۱۳۷۴). نظرية جامعه‌شناسی در دوران معاصر (مترجم: محسن ثلاثی). تهران: علمی.

شيخ صدوق، محمد بن علي. (۱۳۷۸ق). عيون أخبار الرضا عليه السلام (محقق: مهدي لاجوردی، ج ۲). تهران: نشر جهان.

شيخ صدوق، محمد بن علي. (۱۳۹۵ق). کمال الدين و تمام النعمة (محقق: علي اکبر غفاری، ج ۲، چاپ دوم). تهران: اسلاميه.

طباطبائي، محمد حسين. (۱۳۹۰ق). الميزان في تفسير القرآن (ج ۵). بيروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

طوسي، نصير الدين محمد بن محمد. (۱۳۶۷). اساس الاقتباس (مصحح: محمد تقی مدرس رضوی). تهران: دانشگاه تهران.

عالی، محمدباقر؛ غضنفری، مهدي؛ پورصادق، ناصر؛ و پورعزت، علي اصغر. (۱۴۰۳). تعريف حکمرانی (فرا ترکیب چيستی حکمرانی). حکمرانی متعالی، ۵(۲)، صص ۶۳-۸۹.
 عراقی، ضياء الدين. (۱۳۶۱). بدائع الافکار في الأصول، تقريرات ميرزا هاشم آملی (ج ۱). نجف اشرف: المطبعة العلمية.

قلی پور، حسين. (۱۴۰۰). حکمرانی علم دانشمندان چگونه راهبری می‌شوند؟. تهران: سروش.
 کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). کافی (محققان: علي اکبر غفاری و محمد آخوندی، ج ۱). تهران: دارالکتب الإسلامية.

لک‌زایی، نجف؛ معلم، علي اکبر؛ و حدادی، حسن. (۱۴۰۳). موضوع‌شناسی فقهی حکمرانی دینی. دين و قانون، ۱۲(۴۳)، صص ۵۱-۷۸.

<https://doi.org/10.225/qjrl.2024.243>

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار (ج ۵۲). بيروت: دار إحياء التراث العربی.

The Role of Divine Traditions in the Qur'an in Managing the Crises of the Era of Occultation*

Elahe Hadian Rasnani¹ 

Maryam Velayati Kababian² 

1. Associate Professor, Department of Quran, Faculty of Quranic Sciences and Teachings,
University of Quran and Hadith, Tehran, Iran (**Corresponding Author**).

hadian.e@hadith.ir

2. Assistant Professor, Department of Hadith, Faculty of Hadith Sciences and Teachings, University
of Quran and Hadith, Tehran, Iran.

velayati.m@hadith.ir



Abstract

In the era of the Major Occultation—one of the most sensitive and decisive periods in the history of Shiism—the awaiting community faces four major crises: the crisis of belief and knowledge, the social and identity crisis, the moral and cultural crisis, and the political and leadership crisis. In such circumstances, the divine traditions, understood as God's fixed, universal, and wise laws articulated in the Qur'anic verses, play a pivotal role in managing these crises. These traditions include guidance, trial and purification, gradual enticement (*istidraj*), divine support, succession, and the ultimate victory of truth. Using a descriptive–analytical method based on library sources—especially Shia Qur'anic exegesis—this article examines each of these divine traditions as a divine strategy with diverse functions, such as

* Hadian Rasnani, E., & Velayati Kababian, M. (2025). The Role of the Divine Traditions of the Holy Quran in Managing Crises during the Era of Occultation. *Mahdavi Society*, 6(1), pp. 29-64.
<https://doi.org/10.22081/jm.2025.72442.1113>

▣ **Type of article:** Research Article * **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy

▣ **Received:** 2025/04/09 • **Revised:** 2025/06/05 • **Accepted:** 2025/07/11 • **Available Online:** 2025/09/01

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



raising awareness, filtering and purifying the community, fostering resistance and active hope, strengthening collective identity and social cohesion, and fortifying individual and communal resolve. These traditions prevent collapse, despair, and passivity, guiding the Shia community toward active waiting, civilizational dynamism, and preparedness to support the Promised Imam.

The analysis reveals that these traditions not only protect the community from dissolution and helplessness in the face of successive crises, but also transform crises into educational, spiritual, and civilizational opportunities that reinforce the front of truth. Based on this, understanding and explaining the divine traditions becomes a fundamental necessity for preserving the identity of the awaiting community and fulfilling its historical mission in the era of Occultation.

Keywords

Era of the Major Occultation, divine traditions, crises of the Occultation, crisis management, active waiting, the awaiting community.

نقش سنن الهی قرآن کریم در مدیریت بحران‌های عصر غیبت*

id^۱ الهه هادیان رسنانی
 id^۲ مریم ولایتی کباییان

۱. دانشیار، گروه قرآن، دانشکده علوم و معارف قرآن، دانشگاه قرآن و حدیث، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

hadian.e@hadith.ir

۲. استادیار، گروه حدیث، دانشکده علوم و معارف حدیث، دانشگاه قرآن و حدیث، تهران، ایران.

velayati.m@hadith.ir



چکیده

در عصر غیبت کبری که دوره‌ای حساس و سرنوشت‌ساز در تاریخ تشیع است، جامعه منتظر با چهار بحران اصلی مواجه است: بحران اعتقادی و معرفتی، بحران اجتماعی و هویتی، بحران اخلاقی و فرهنگی، و بحران سیاسی و راهبری. در این شرایط، سنت‌های الهی به مثابه قوانین ثابت، عام و حکیمانه الهی که در آیات قرآن کریم تبیین شده‌اند، نقش کلیدی در مدیریت این بحران‌ها ایفا می‌کنند؛ سنت‌هایی همچون هدایت، امتحان و تمحیص، استدراج، نصرت الهی، استخلاف و پیروزی نهایی حق. این نوشتار با روش توصیفی - تحلیلی بر اساس منابع کتابخانه‌ای به ویژه تفسیر شیعی به سامان رسیده است تلاش دارد به هریک از سنن بالا به مثابه راهبردی الهی، کارکردهایی متنوع، از جمله آگاهی‌بخشی، غربال‌گری و تصفیه جامعه، ایجاد روحیه مقاومت و امید فعال، تقویت هویت جمعی و انسجام اجتماعی و استحکام اراده فردی و اجتماعی بپردازد. این سنت‌ها با جلوگیری از فروپاشی، یأس و انفعال، جامعه شیعی را به سوی انتظار فعال، پویایی تمدنی و آمادگی برای یاری امام موعود علیه السلام سوق می‌دهند. تحلیل

* هادیان رسنانی، الهه؛ ولایتی کباییان، مریم. (۱۴۰۴) نقش سنن الهی قرآن کریم در مدیریت بحران‌های عصر غیبت. جامعه مهدوی، ۱۶(۱)، صص ۶۴-۲۹.

<https://doi.org/10.22081/jm.2025.72442.1113>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۲۰ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۱۳/۱۵ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۲۰ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۶/۱۰

© ۱۴۰۴ «نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند»



این سنت‌ها نشان می‌دهد که نه تنها مانع استحاله و استیصال در برابر بحران‌های متوالی هستند، بلکه بحران‌ها را نیز به فرصت‌های تربیتی، ایمانی و تمدنی برای تقویت جبهه حق تبدیل می‌کنند. بر این اساس، شناخت و تبیین سنت‌های الهی، ضرورتی بنیادین برای صیانت از هویت جامعه منتظر و تحقق رسالت تاریخی آن در عصر غیبت است.

کلیدواژه‌ها

عصر غیبت کبری، سنت‌های الهی، بحران‌های عصر غیبت، مدیریت بحران، انتظار فعال، جامعه منتظر.

مقدمه

عصر غیبت کبری که یکی از حساس‌ترین و پیچیده‌ترین مقاطع تاریخ امامت و ولایت است، جامعه اسلامی را با چالش‌ها و بحران‌های پرشماری مواجه کرده است. در این دوران، فقدان دسترسی مستقیم به امام معصوم (علیه السلام) سبب بروز حیرت، تردید، انحرافات اعتقادی، ضعف هویت جمعی و گسترش فتنه‌های فکری و فرهنگی شده است. این بحران‌ها در ابعاد مختلف اعتقادی، اجتماعی، اخلاقی و سیاسی، جامعه منتظر را در معرض آزمون‌هایی دشوار قرار داده و ضرورت استفاده از منابع اصیل دینی را برای حفظ انسجام و هدایت امت دوچندان کرده است.

یکی از مهم‌ترین منابع راهبردی در این مسیر، سنت‌های الهی هستند؛ قوانینی ثابت، حکیمانه و تغییرناپذیر که بر تاریخ و جوامع انسانی حاکم‌اند و در قرآن کریم و روایات اهل بیت (علیهم السلام) به تفصیل تبیین شده‌اند. این سنت‌ها نه تنها به مثابه ابزاری تحلیلی برای فهم رفتارهای فردی و اجتماعی عمل می‌کنند، بلکه به مثابه نقشه راهی دقیق، مسیر صحیح عبور از فتنه‌ها و بحران‌ها را نیز مشخص می‌سازند. سنت‌هایی همچون هدایت، امتحان و تمحیص، استدراج، نصرت الهی، وراثت و استخلاف و پیروزی نهایی حق، هریک کارکرد منحصر به فردی در حفظ پایداری و هویت جامعه مؤمنان دارند و زمینه‌ساز تحقق رسالت بزرگ مهدوی می‌شوند.

بررسی نقش سنت‌های الهی در مدیریت بحران‌های عصر غیبت، از یک سو، سبب شناخت عمیق‌تر مأموریت جامعه منتظر می‌شود و از سوی دیگر، بستر طراحی راهبردهای عملی برای تقویت ایمان، تحکیم انسجام اجتماعی و مقاومت در برابر هجمه‌های نرم و جنگ شناختی معاصر را فراهم می‌آورد. بازخوانی و تبیین این سنت‌ها، به‌ویژه در عصر حاضر که ارزش‌های دینی و اصول اعتقادی شیعه آماج حملات فکری و فرهنگی قرار گرفته است می‌تواند الگویی عملی و الهام‌بخش برای حفظ عزت و پایداری جامعه اسلامی ارائه دهد.

این مقاله با رویکرد تحلیلی - تفسیری، نقش سنت‌های الهی را در مدیریت چهار بحران اصلی عصر غیبت بررسی می‌کند و نشان می‌دهد که این سنت‌ها چگونه می‌توانند

به مثابه نقشه راهی الهی، جامعه شیعی را از انتظار منفعل به انتظار فعال و تمدنی سوق دهند و زمینه ساز تحقق حکومت عدل جهانی حضرت ولی عصر (عج) شوند.

مطالعه پیشینه پژوهش نشان می دهد که تاکنون سنت های الهی و بحران های عصر غیبت، هر کدام در قالب پژوهش های مستقل بررسی شده اند؛ برای نمونه شهید صدر (۱۳۸۱) و آیت الله مصباح یزدی (۱۴۰۱) به تعریف، دسته بندی و کارکردهای سنت های الهی پرداخته اند. همچنین آثاری مانند موسوی (۱۴۲۹ق) و شماری از مقالات و پایان نامه های دانشگاهی، به تحلیل چالش های معرفتی جامعه شیعه در دوران غیبت پرداخته اند. افزون بر این، برخی پژوهش ها به صورت گذرا یا موضوعی، به پیوند میان سنت های الهی و مسئله غیبت یا موضوع مهدویت نیز اشاره کرده اند؛ برای نمونه فاضلیان (۱۳۸۸) تلاش کرده است برخی سنت های الهی مانند پیروزی حق بر باطل، جانشینی مستضعفان، نجات مؤمنان و مسئولیت منتظران را تبیین کند. با این حال، این گونه پژوهش ها به طور عمده، بر تفسیر آیات مرتبط با سنت های الهی و تطبیق آنها با آموزه های مهدویت متمرکزند و کمتر به تحلیل ساختارمند بحران های عصر غیبت و تبیین آنها بر پایه منظومه سنت های قرآنی پرداخته اند. نوآوری پژوهش حاضر در همین پیوند تحلیلی میان سنت های قرآنی و بحران های فکری، اجتماعی، اخلاقی و سیاسی دوران غیبت است؛ رویکردی که هم به شناخت عمیق تر فلسفه غیبت و مأموریت جامعه منتظر کمک می کند و هم افق هایی نو برای انتظار فعال و زمینه سازی ظهور می گشاید.

۱. مبانی نظری و مفهومی سنت های الهی

در قرآن، واژه «سنت» به معنای قانون ثابت، پایدار و تغییرناپذیر الهی آمده است که بر کل هستی، جوامع و افراد حاکم است. سنت های الهی مجموعه ای از قوانین قطعی و عام اند که بر اساس عدل و حکمت الهی، سرنوشت ملت ها، پیروزی حق و سقوط ظلم را رقم می زنند؛ چنان که در آیه «سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا؛ [خداوند] این سنت [و قانون] الهی را درباره کسانی که پیش از این بوده اند نیز مقرر کرده است؛ و برای سنت خدا هرگز تغییر و دگرگونی نخواهی یافت» (احزاب، ۶۲)

به‌صراحت بیان شده است. این سنت‌ها جهان‌شمول و تغییرناپذیرند و همهٔ افراد و ملت‌ها مشمول آن می‌شوند. نتایج آنها، چه در پیروزی ملت‌های مقاوم و مؤمن و چه در زوال و سقوط جوامع ظالم و منحرف قطعی است. ابزارهایی که قرآن برای شناخت این قوانین معرفی می‌کند، مانند عقل، تجربهٔ تاریخی و مطالعهٔ اجتماعی، به انسان امکان می‌دهد تا رابطهٔ بین رفتار و نتایج را درک کند و از سرگذشت ملت‌های پیشین عبرت گیرد (زیدان، ۱۴۱۳ق، صص ۷-۱۷؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۱، صص ۴۶۹-۴۷۰).

سنت‌های الهی به‌مثابهٔ قوانین ثابت و پایدار، هم در رفتارهای فردی و هم در تحولات اجتماعی نقشی بنیادین دارند و شالودهٔ تدبیر الهی در نظام هستی را شکل می‌دهند. این سنت‌های برخلاف دیدگاه‌های جبری یا تصادفی به تاریخ مبتنی بر حکمت الهی و در عین حال، متکی بر اراده و اختیار انسان‌ها عمل می‌کنند. به بیان دیگر، انسان با شناخت و به‌کارگیری این قوانین می‌تواند بر جریان تاریخ اثرگذار باشد و سرنوشت فردی و اجتماعی خود را متحول کند (صدر، ۱۳۸۱، صص ۵۸، ۷۸-۷۹، ۸۳-۹۰). بنابراین شناخت این قوانین الهی تنها به‌منزلهٔ یک راهنمای نظری نیست، بلکه ظرفیت آن را دارد که مبنای تصمیم‌گیری، سیاست‌گذاری و سامان‌دهی حیات جمعی قرار گیرد. غفلت از این سنت‌ها، پیامدهایی، چون انحطاط اخلاقی، سقوط تمدنی و سلطهٔ بیگانگان را در پی دارد؛ درحالی‌که آگاهی و التزام به آنها، مسیر عزت، بیداری و پیشرفت را هموار می‌کند.

در این میان، نقش ایدئال‌ها و آرمان‌های جوامع در تحقق سنت‌های الهی، اهمیت بسزایی دارد؛ زیرا هر جامعه‌ای مطابق با ایدئال‌های خود حرکت می‌کند. اگر این آرمان‌ها الهی و تعالی‌بخش باشند، جامعه به رشد و پیروزی می‌رسد؛ اما آرمان‌های مادی و سطحی، سبب سقوط جامعه خواهند شد (صدر، ۱۳۸۱، صص ۱۵۳-۱۵۷؛ قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۴۹). قرآن، غایت نهایی انسان را لقای الهی می‌داند و مسیر رسیدن به آن را «سبیل الله» و «صراط الله» معرفی می‌کند (انشقاق، ۶؛ صدر، ۱۳۸۱، صص ۱۸۷-۱۸۸، ۲۰۰). بر این اساس، پیامبران برای رهایی انسان از بندهای نفسانی، و رساندن او به آزادی معنوی مبعوث شده‌اند (مطهری، ۱۳۹۹ق، ج ۲۳، ص ۴۵۴). این نگاه در اندیشهٔ امام خمینی علیه السلام نیز مشهود

است؛ چنان‌که بر لزوم اصلاح آرمان‌های فردی و اجتماعی در برابر خودپرستی و منفعت‌طلبی هشدار داده‌اند (خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۲). جامعه‌ای که خدا و ارزش‌های الهی را آرمان خود قرار دهد، با اتکا به تکلیف‌مداری، مجاهدت و مسئولیت‌پذیری، به نصرت واقعی خواهد رسید؛ زیرا سنت الهی بر این اصل استوار است که تحولات اجتماعی به دست خود مردم و با جهاد و تلاش آنان رقم می‌خورد (خامنه‌ای، ۱۳۹۶، صص ۱۴۲-۱۴۴).

گفتنی است قرآن کریم در مواردی، خود به‌صراحت از سنت‌های الهی یاد می‌کند و در مواردی دیگر، با به‌کارگیری الفاظ عام و جهان‌شمول، بر استمرار و فراگیری برخی قواعد تأکید می‌ورزد. همچنین تکرار مضامین واحد در داستان اقوام مختلف، از دیگر قرائن دال بر سنت‌بودن آن قواعد است. کنار این ملاک‌ها، تحلیل سنت‌های الهی در قرآن، بر پایه قاعده‌ای روش‌شناختی نیز استوار است که از آن با عنوان «حجیت فرازهای مستقل قرآن در سیاق و خارج از سیاق» یاد می‌شود. بر اساس این قاعده، هر فراز قرآنی می‌تواند در چارچوب سیاق نزول، معنای خاص خود را داشته باشد و در عین حال، مستقل از سیاق، به‌مثابه اصلی کلی و هدایتی نیز به کار رود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، صص ۲۵۹-۲۶۰؛ طباطبایی، ۱۴۲۷، ج ۱، صص ۱۷۷-۱۷۸). این شیوه در روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) نیز فراوان به کار رفته است، مانند استناد حضرت زهرا (علیها‌السلام) در خطبه فدکیه به آیه «الْأَفْئِثَةُ سَقُطُوا؛ آگاه باشید که آنان در فتنه فرو افتاده‌اند» (توبه، ۴۹) که گرچه در سیاق اصلی، معنای خاصی در ارتباط با تخلف‌کنندگان از جنگ تبوک دارد (نک: طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۰، ص ۱۰۴؛ طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۳، ص ۳۱۹؛ واحدی، ۱۴۱۱، ص ۲۵۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۵۶)، به‌صورت جمله‌ای مستقل برای محکوم کردن مدعیان جلوگیری از فتنه به کار رفته است؛ درحالی‌که آنان خود در فتنه سقوط کرده بودند و به تعبیر حضرت، جهنم آنان را در بر گرفته بود (ابن‌طیفور، بی‌تا، ص ۲۵؛ ابن‌حیون، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۳۵؛ طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۰۱)؛ همین شیوه در سخنان امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) نیز مشاهده می‌شود، مانند استناد ایشان به فراز «حَتَّى جَاءَ الْحَقُّ وَظَهَرَ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ كَارِهُونَ؛ تا آنکه [یاری] حق آمد و امر خدا [که تحقق پیروزی شماست] آشکار شد؛ درحالی‌که آنان بسی ناخشنود بودند» (توبه، ۴۸).

در ماجرای جنگ جمل و در نامه به معاویه گرچه این آیه در سیاق اصلی درباره منافقان جنگ تبوک نازل شده، به صورت جمله‌ای مستقل برای تبیین پیمان‌شکنی و فتنه‌انگیزی مخالفان به کار رفته است (نصر بن مزاحم، ۱۴۰۴ق، ص ۸۸؛ ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۷۵؛ ج ۱۴، ص ۳۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۲، ص ۳۶۸؛ ج ۳۳، ص ۱۱۰؛ هاشمی خویی، ۱۴۰۰ق، ج ۱۷، ص ۳۲۸).

این قاعده با اصل «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» نیز پیوند دارد؛ بدین معنا که معیار در دلالت آیات، عموم الفاظ است و نه صرفاً سبب نزول (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، صص ۱۲۳-۱۲۴). بر همین اساس، و در پرتو قاعده و اصل ذکر شده، می‌توان آیات حاوی سنت‌های الهی را نیز مستقل از شأن نزول، با تکیه بر عموم و اطلاق آیات، استخراج و تحلیل کرد؛ سنت‌هایی که در قرآن به معنای قوانین ثابت و تغییرناپذیر الهی آمده و بر کل هستی، جوامع انسانی و افراد حاکم‌اند.

گفتنی است با وجود آنکه در آثار تفسیری و پژوهش‌های معاصر، دسته‌بندی‌های متنوعی از سنت‌های الهی مطرح شده است - نظیر تقسیم به سنت‌های مطلق و مشروط (مصباح یزدی، ۱۴۰۱، صص ۴۷۰-۵۰۲)، سنت‌های مربوط به اسباب و نتایج (زیدان، ۱۴۱۳ق، صص ۲۱-۴۵) یا تفکیک میان قوانین شرطی، قطعی و گرایشی (صدر، ۱۳۸۱، صص ۱۱۰-۱۲۱) -، در این پژوهش، از یک رویکرد مسئله‌محور و کارکردی استفاده شده است. رویکرد پژوهش حاضر، بر اساس کارکرد این سنت‌ها در مواجهه با بحران‌های خاص دوران غیبت کبری است، نه دسته‌بندی سنت‌های الهی بر اساس ویژگی‌های مفهومی یا انتزاعی. در این چارچوب، هر سنت الهی از منظر کارکردش در حل یا مدیریت یکی از این بحران‌ها بررسی شده است. بنابراین کاربست مبحث سنن الهی در این نوشتار، به صورت «رویکرد کارکردی بحران‌محور به سنت‌های الهی در بستر عصر غیبت» انجام شده است. این کاربست از پایین به بالاست و بر پایه تحلیل زمینه‌های عینی بحران‌ها، به بررسی راه‌حل‌های قرآنی در قالب سنت‌های الهی می‌پردازد.

دست‌آورد آن، شناخت عمیق‌تر و کاربردی‌تری از سنت‌های الهی است که نه تنها به مثابه مفاهیم نظری بلکه به مثابه قوانینی زنده و هدایت‌گر که بستر تربیت یک «جامعه منتظر مقاوم، مؤمن، بصیر و عدالت‌طلب» را در عصر غیبت فراهم می‌کند.

۲. بحران‌های عصر غیبت و کارکردهای سنت‌های الهی در مدیریت آنها

عصر غیبت، به‌ویژه دوران غیبت کبری، از حساس‌ترین و پیچیده‌ترین مقاطع تاریخ تشیع است. در این دوره، جامعه شیعه با بحران‌های پرشماری در عرصه‌های اعتقادی، اجتماعی، سیاسی، اخلاقی و معرفتی مواجه است که ریشه آنها را می‌توان در فقدان حضور ظاهری امام معصوم علیه السلام، ظهور جریان‌های انحرافی، و فشارهای داخلی و خارجی جست‌وجو کرد. این بحران‌ها در صورت عدم مدیریت صحیح، افزون بر تهدید ایمان و هویت دینی، سبب تزلزل اجتماعی، تفرقه، و حتی انحطاط تمدنی خواهند شد. در این میان، سنت‌های الهی به‌مثابه قوانین ثابت و حکیمانه، نقشی اساسی در تبیین مسیر صحیح و ارائه راهکارهای عبور از بحران‌ها ایفا می‌کنند. شناخت و تمسک به این سنت‌ها، جامعه را از حیرت، ضعف و انفعال نجات می‌دهد و آن را به‌سوی مسئولیت‌پذیری، مقاومت و آمادگی برای ظهور هدایت می‌کند. از این منظر، تحلیل بحران‌های عصر غیبت و بررسی کارکرد سنت‌های الهی در مواجهه با آنها، گامی اساسی در بازخوانی وظایف امت اسلامی و تقویت آمادگی برای تحقق عدالت جهانی است.

۲-۱. بحران اعتقادی و معرفتی

بحران اعتقادی و معرفتی از اصلی‌ترین چالش‌های عصر غیبت کبری است که به‌دلیل فقدان حضور ظاهری امام معصوم علیه السلام، و همچنین عواملی مانند ضعف معرفت دینی، جهل عمومی، هجمه‌های فکری و فرهنگی دشمنان، و سوءاستفاده مدعیان دروغین، زمینه بروز بحران‌هایی، چون حیرت و سرگردانی معرفتی، گسترش شبهات عقیدتی، و جریان‌سازی مدعیان دروغین مهدویت را فراهم می‌کند. این بحران‌ها در صورت مدیریت‌نشدن می‌توانند به انحراف و فروپاشی اعتقادی منتهی شوند؛ ازاین‌رو شناخت و مدیریت آنها برای حفظ هویت ایمانی و تقویت جبهه انتظار، امری ضروری و حیاتی است.

نمونه‌ای تاریخی از این نوع بحران، دوران پس از شهادت امام صادق علیه السلام است؛

زمانی که بسیاری از شیعیان در تعیین امام پس از ایشان، دچار حیرت و سرگردانی شدند. در این شرایط، امام موسی کاظم (ع) در نخستین دیدار با برخی از یاران متحیر، با عبارت کوتاه و روشنی راه را نشان داده و فرمودند:

لَا إِلَى الْمُرْجَةِ وَلَا إِلَى الْقَدْرِيةِ وَلَا إِلَى الزَّيْدِيَةِ وَلَا إِلَى الْمُعْتَزِلَةِ وَلَا إِلَى الْخَوَارِجِ إِلَّا إِلَيَّ؛ نه به‌سوی مرجئه، نه قدریه، نه زیدیه، نه معتزله و نه خوارج، بلکه [باید] به‌سوی من [و ما اهل بیت] بیایید (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۵۲).

این فراز، نمادی روشن از راهبرد اهل بیت در مدیریت بحران‌های معرفتی پس از فقدان امام حاضر است و می‌تواند الگویی برای عصر غیبت باشد.

۲-۱-۱. حیرت، شبهات اعتقادی و فتنه مدعیان دروغین؛ سه‌گانه چالش‌های

اعتقادی عصر غیبت

در بررسی روایات اهل بیت (ع) درباره عصر غیبت امام مهدی (ع)، واژه «خیره» جایگاه ویژه‌ای دارد و بارها به‌مثابه ویژگی اساسی این دوران بیان شده است. بر اساس این روایات، حیرت در دوره غیبت به دو گونه اصلی دسته‌بندی می‌شود:

نخست، حیرتی است که در آغاز غیبت صغری به وقوع پیوست و مربوط به تردید برخی شیعیان در اصل وجود امام مهدی (ع) بود. این حیرت به‌سبب پنهان‌بودن ولادت آن حضرت و غیبت ناگهانی ایشان پس از شهادت امام حسن عسکری (ع) به وجود آمد و باعث سردرگمی و تزلزل در میان بخشی از جامعه شیعه شد و گروهی به امامت جعفر بن علی (برادر امام عسکری (ع)) گرایش یافتند (جعفریه یا فطحیه خلص)؛ با این حال، این نوع حیرت دیری نپایید و به‌زودی حقیقت برای مؤمنان آشکار شد و آنان به وجود امام خویش یقین پیدا کردند (موسوی، ۱۴۲۹ق، صص ۱۹-۲۰).

گفتنی است در دوره‌های بعد از شهادت امام رضا (ع) و امام عسکری (ع)، گروه‌هایی با گرایش مشابه افضحیه پدید آمدند که به امامت احمد بن موسی (برادر امام رضا (ع)) یا جعفر بن علی (برادر امام عسکری (ع)) قائل شدند. نوبختی از این جریان‌ها با عنوان «افطحیه خلص» یاد می‌کند (نوبختی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۱۲). این گروه‌ها ادامه تاریخی افضحیه

نبودند، بلکه با تکیه بر همان استدلال افطحیه - یعنی امکان امامت در دو برادر - عقیده خود را توجیه می کردند؛ درحالی که افطحیه واقعی همان گروهی بود که پس از شهادت امام صادق (ع) شکل گرفت و در مدت کوتاهی منحل شد.

دوم، حیرتی است که اساساً به دوران غیبت کبری مربوط می شود و به مثابه بخش اصلی این عصر شناخته می شود. این حیرت برخلاف نوع اول، ناشی از شک در وجود امام نیست، بلکه از جنس حیرت وظیفه ای و امتحانی است که شیعیان مؤمن را درگیر می کند (موسوی، ۱۴۲۹ق، صص ۱۹-۲۸).

«حیرت» در اصل لغت، به معنای سرگشتگی، بلا تکلیفی، و حالت توقف و تعلیق ذهن و دل در برابر امری بزرگ یا پیچیده است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۲۸۸؛ جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۲، ص ۶۴۰؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۲۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۶۳). این حالت همیشه ناشی از شک نیست، بلکه گاهی نتیجه عظمت مسئولیت، پیچیدگی وظیفه یا دشواری شرایط است؛ از همین رو، حیرتی که در روایات مربوط به دوران غیبت کبری مطرح می شود، حیرت معرفتی یا تردید در وجود امام مهدی (ع) نیست، بلکه حیرتی تکلیفی و تربیتی است.

در این نوع حیرت، شیعه با وجود ایمان به امام، به سبب فتنه ها و فشارهای اجتماعی و عدم دسترسی مستقیم به امام، در عمل دچار بلا تکلیفی و اضطراب می شود. این حالت، آزمونی الهی برای سنجش استقامت مؤمن در مسیر حق و آمادگی او برای ظهور است. در روایاتی پرشمار، به حیرت امت در عصر غیبت تصریح شده است، از جمله امام صادق (ع) با مقایسه غیبت حضرت مهدی (ع) با داستان یوسف (ع)، وضعیت امت را چنین توصیف می کنند که اگرچه حضرت در میان مردم حضور دارد و در بازارها رفت و آمد می کند، مردم او را نمی شناسند و در حیرت و سردرگمی به سر می برند تا زمانی که خداوند اجازه ظهور دهد و حضرت خود را معرفی کند (نعمانی، ۱۳۹۷ق، صص ۱۶۳-۱۶۴).

در روایتی، پیامبر اکرم (ص) به صراحت از غیبت حضرت مهدی (ع) سخن گفته است و این دوران را زمان گمراهی امت ها معرفی می کنند تا زمانی که حضرت همچون

شهاب درخشان ظهور کند و جهان را سرشار از عدل و قسط سازد (ابن خزاز قمی رازی، ۱۴۰۱ق، ص ۶۷). همچنین امیرالمؤمنین (علیه السلام) از غیبت و حیرت در دوران قائم (علیه السلام) یاد می‌کند و می‌فرماید که در این دوران، جز مخلصان واقعی، کسی بر دین خود پایدار نمی‌ماند (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۳۰۴). این روایات به روشنی نشان می‌دهند که حیرت عصر غیبت، آزمونی بزرگ برای پالایش و آماده‌سازی شیعیان است و مفهومی فراتر از صرف تردید یا سرگردانی ظاهری دارد.

یکی دیگر از بحران‌های مهم عصر غیبت، بحران شبهات عقیدتی است که جامعه مؤمنان را به‌طور جدی تهدید می‌کند. این بحران نتیجه فعالیت گسترده جریان‌های انحرافی و گمراه‌کننده‌ای است که با طرح شبهات متنوع و به‌ظاهر مدرن، در پی تضعیف اعتقاد به امام مهدی (علیه السلام) و اصول مهدویت هستند. این جریان‌ها، چه در اصل وجود امام و چه در جزئیات امامت تلاش می‌کنند فضای فکری شیعه را مخدوش کنند و انتظار واقعی را کم‌رنگ سازند. در چنین شرایطی، بسیاری از مؤمنان در تشخیص حق از باطل دچار سردرگمی و بلاتکلیفی می‌شوند.

باین حال، طبق توقیع امام عصر (علیه السلام) به شیخ مفید، ایشان شیعیان را نسبت به مراقبت و محافظت الهی مطمئن کرده‌اند: «ما نسبت به مراقبت از شما کوتاهی نکرده‌ایم و یاد شما را فراموش نکرده‌ایم، و اگر چنین نبود، دشمنان، شما را نابود می‌کردند» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۴۹۷). همچنین امام صادق (علیه السلام) بر نقش عالمان ربانی در حفظ دین و مقابله با تحریفات تأکید کرده‌اند: «در هر نسل، افراد عادلانی از ما اهل بیت حضور دارند که تحریف غالیان، ادعاهای باطل‌کنندگان و تفسیر جاهلان را از دین دور می‌کنند» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۲). این روایات نشان می‌دهد که مقابله با شبهات عقیدتی به بصیرت، آگاهی و تمسک به مرجعیت دینی و عالمان راستین نیازمند است.

بحران مدعیان مهدویت نیز از جدی‌ترین تهدیدهای اعتقادی و معرفتی عصر غیبت است. باور به ظهور منجی در آخرالزمان، عقیده‌ای مشترک میان مسلمانان و بسیاری از ادیان الهی است. در میان مسلمانان، شیعیان دوازده‌امامی معتقدند این موعود، امام دوازدهم و فرزند امام حسن عسکری (علیه السلام) است که در غیبت به سر می‌برد و روزی برای

برپایی عدل جهانی ظهور خواهد کرد؛ با این حال، همین باور بنیادین، زمینه‌ساز شکل‌گیری جریان‌های انحرافی و ظهور مدعیان دروغین مهدویت شده است؛ پدیده‌ای که به مثابه بحران «مدعیان مهدویت» یا «متمه‌دیان» شناخته می‌شود و تهدیدی جدی برای فکر و اجتماع شیعه است (درباره این مدعیان دروغین مهدویت نک: جعفریان، ۱۳۹۴، صص ۵۹-۳۷۷). مدعیان دروغین، یا خود به طور مستقیم ادعای مهدویت می‌کنند یا از سوی دیگران - به دلایل جهل، اغراض سیاسی و انگیزه‌های اجتماعی - با عنوان مهدی معرفی می‌شوند. از جمله مدعیان مستقیم می‌توان به عبیدالله المهدی - بنیان‌گذار فاطمیان -، غلام احمد قادیانی، سید علی محمد باب، مهدی سودانی و ابن تومرت مراکشی اشاره کرد. در مقابل، برخی بدون ادعای مستقیم، توسط پیروان با عنوان مهدی شناخته شدند، مانند محمد بن حنفیه در نگاه کیسانی، نفس زکیه، امام صادق (علیه السلام) در نگاه ناووسیه، امام کاظم (علیه السلام) در نگاه واقفیه، و سید محمد بن علی الهادی در نگاه محمدیه. شواهد تاریخی نشان می‌دهد دشمنان خارجی و قدرت‌های استعماری از این جریان‌ها برای تضعیف ایمان، ایجاد تفرقه و ضربه به مرجعیت دینی بهره برده‌اند؛ نمونه بارز، سید محمدعلی باب بود که ابتدا خود را نایب خاص امام معرفی کرد و بعدها با حمایت استعمار، ادعای مهدویت و حتی نبوت نمود. اسناد پرشماری حاکی از نقش‌آفرینی قدرت‌هایی چون روسیه تزاری و انگلستان در تقویت این فتنه و تضعیف جامعه شیعی است (ابوانف، به نقل از افراسیابی، ۱۳۸۲، ص ۲۷۶؛ محیط طباطبایی، ۱۳۸۹ق، ص ۲۴؛ صبحی مهتدی، ۱۳۵۶، صص ۵۲-۵۳).

این جریان از سده نخست قمری آغاز شده و تاکنون ادامه یافته است و انگیزه‌هایی چون قدرت‌طلبی، کسب موقعیت اجتماعی و اقتصادی، بهره‌برداری دشمنان برای تفرقه، و حتی اختلالات روانی و توهم شخصی، در آن نقش داشته است.

در توقیع صادره به علی بن محمد سمري، امام عصر (علیه السلام) به صراحت فرمودند: «به‌زودی کسانی از شیعیان من خواهند آمد که ادعای مشاهده می‌کنند. آگاه باشید! هر کس پیش از خروج سفیانی و وقوع صیحه، ادعای مشاهده کند، دروغ‌گو و افترازنده است» (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۵۱۶؛ طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۹۵؛ طبرسی، ۱۳۹۰ق، ص ۴۴۵؛ قطب‌الدین راوندی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۱۱۲۹؛ بهاء‌الدین نیلی نجفی، ۱۳۶۰، ص ۱۳۰). این نص صریح، دروغ‌گویی هر مدعی

مشاهده یا ارتباط مستقیم با امام در دوران غیبت کبری را به روشنی باطل اعلام می‌کند.

۲-۱-۲. سنت‌های الهی مرتبط با بحران‌های اعتقادی و معرفتی و کارکردهای آن

در برابر بحران‌های اعتقادی و معرفتی عصر غیبت، سنت‌های الهی نقشی بنیادین در تقویت ایمان، پالایش باورها و هدایت جامعه مؤمنان ایفا می‌کنند.

۲-۱-۲-۱. سنت امتحان و تمحیص، با کارکرد پالایش جامعه و آماده‌سازی هسته سخت مؤمنان

برای نصرت امام علیه السلام

خداوند امت‌ها را با آزمون‌های دشوار می‌آزماید تا صف خالصان از اهل شک و ضعف جدا شود: «أَحْسِبِ النَّاسَ أَنْ يَتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ؟ آیا مردم گمان کرده‌اند، همین که بگویند: «ایمان آوردیم»، [به حال خود] رها می‌شوند و مورد آزمایش قرار نمی‌گیرند؟» (عنکبوت، ۲).

این سنت در بحران حیرت و سرگردانی معرفتی، با غربال‌گری تدریجی، مؤمنان واقعی را مشخص می‌کند. افراد فرصت‌طلب و ناپایدار از بدنه جامعه جدا می‌شوند و «هسته سخت مؤمنان» شکل می‌گیرد؛ همان گروهی که در هنگام ظهور، آماده یاری امام علیه السلام خواهند بود. این پالایش، ایمان را عمیق‌تر و باورها را ریشه‌دارتر می‌سازد. این موضوع در کتاب التمهیص اثر ابوعلی محمد بن همام اسکافی (قرن چهارم قمری) نیز مطرح شده؛ جایی که روایات مربوط به امتحان و غربال‌گری شیعیان در عصر غیبت گرد آمده است (اسکافی، ۱۴۳۰ق).

۲-۱-۲-۲. سنت هدایت، با کارکرد افزایش بصیرت و تربیت منتظران آگاه

در دوران غیبت، خداوند مسیر هدایت را از طریق قرآن، اهل بیت علیهم السلام و عالمان ربانی همواره تداوم می‌بخشد: «وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادْهُمْ هُدًى؛ و کسانی که هدایت یافته‌اند، [خداوند] بر هدایتشان می‌افزاید» (محمد، ۱۷). این هدایت تدریجی، سبب تعمیق ایمان، افزایش بصیرت و دستیابی به بلوغ معرفتی می‌شود. مؤمنان با عبور از حیرت و سردرگمی،

به منتظرانی آگاه، مسئول و آماده برای نقش آفرینی در مسیر ظهور تبدیل می گردند.

۳-۲-۱-۲. سنت نصرت الهی، با کارکرد تقویت مقاومت و هدایت جامعه به سوی انتظار فعال

خداوند وعده داده است که بندگان مؤمن را یاری کند: «إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا؛ ما قطعاً فرستادگان خود و کسانی که ایمان آورده اند را یاری می کنیم» (غافر، ۵۱). این یاری، هم با تقویت درونی ایمان و هم از طریق عوامل بیرونی مانند عالمان بصیر و مجاهدان فکری تحقق می یابد؛ چنین نصرتی، اراده مقاومت را زنده نگه می دارد و جامعه را از افتادن در دام یأس و انفعال حفظ می کند و به سوی انتظار فعال و آمادگی برای ظهور سوق می دهد.

۴-۲-۱-۲. سنت امهال و استدراج، با کارکرد افشای تدریجی باطل و بیداری جامعه

خداوند به منحرفان و مدعیان دروغین، فرصت می دهد تا باطل گرایی شان آشکار شود: «سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ؛ به تدریج آنان را از جایی که نمی دانند، [به سوی هلاکت] خواهیم برد» (اعراف، ۱۸۲).

این فرصت سبب می شود چهره واقعی مدعیان و منحرفان به تدریج بر همگان آشکار شود. این افشاگری تدریجی، نقش بازدارنده دارد و شب می گردد جامعه فریب ظاهر فریبده آنان را نخورد. کنار این سنت، ایمان مؤمنان نیز با سنت تثبیت تقویت می شود تا در برابر لغزش ها مقاومت کنند: «يَبْتِئُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ؛ خداوند کسانی را که ایمان آورده اند، به سبب گفتار [و اعتقاد] ثابت [و استواری که پذیرفته اند]، ثابت قدم و پایدار می دارد» (ابراهیم، ۲۷).

۵-۲-۱-۲. سنت پیروزی حق و شکست باطل، با کارکرد ایجاد امید و جلوگیری از یأس و انفعال

در مسیر تحقق حکومت عدل جهانی

خداوند می فرماید: «وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَرَهَقَ الْبَاطِلُ؛ بگو: حق آمد و باطل نابود شد»

(اسراء، ۸۱).

وعدۀ غلبۀ حق، امید واقعی به جامعه می‌دهد و مانع فروپاشی روانی و اعتقادی می‌شود. جامعه با تکیه به این وعده، از یأس و انفعال نجات می‌یابد و همواره در حالت آمادۀ باش برای تحقق حکومت عدل جهانی باقی می‌ماند.

۲-۱-۲. سنت استخلاف و وراثت صالحان، با کارکرد تقویت وحدت و رسالت جمعی و آمادۀ سازی

جامعه برای ظهور

خداوند وعده داده است: «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرْثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» و [سوگند یاد می‌کنم که] در زبور بعد از ذکر (تورات) [چنین] نوشتیم که زمین را بندگان صالح من به ارث می‌برند» (انبیاء، ۱۰۵).

این وعده، چشم‌اندازی روشن و مشترک برای جامع؛ مؤمنان ترسیم می‌کند، وحدت اجتماعی را تحکیم می‌بخشد، و روحیۀ مسئولیت‌پذیری جمعی را در مسیر آمادگی برای ظهور تقویت می‌کند.

در مجموع این سنت‌های الهی با تقویت ایمان، بازدارندگی از انحراف، و ایجاد وحدت و امید، بحران‌های عصر غیبت را به فرصتی تربیتی و تمدنی تبدیل می‌کنند و زمینه‌ساز شکل‌گیری «جامعۀ منتظر آگاه، مقاوم و امیدوار» برای یاری امام موعود عج و تحقق حکومت عدل جهانی می‌شوند.

۲-۲. بحران اجتماعی و هویتی در عصر غیبت کبری

بحران اجتماعی و هویتی، یکی از عمیق‌ترین و خطرناک‌ترین چالش‌های جامعۀ شیعه در عصر غیبت کبری است؛ بحرانی که نه تنها انسجام اجتماعی را متزلزل می‌کند، بلکه هویت دینی و جمعی امت را با تهدیدی جدی روبه‌رو می‌کند.

۲-۲-۱. تضعیف انسجام اجتماعی؛ چهرۀ بحران هویتی

امت در غیبت امام معصوم عج، دچار سرگردانی، شکاف‌های درونی و ضعف روح جمعی می‌شود؛ به گونه‌ای که در روایات پرشماری به تفرقه، بی‌زاری، و تضعیف

مشارکت امت اشاره شده است. قرآن کریم می‌فرماید: «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ؟ بگو: به من بگوئید، اگر آب [مورد نیاز] شما در زمین فرو رود، کیست که برایتان آب روان [پدید] آورد؟» (ملک، ۳۰). امام کاظم علیه السلام در تفسیر این آیه می‌فرماید: «هنگامی که امام خود را از دست دهید و او را نبینید، چه خواهید کرد؟» (ابن بابویه، ۱۴۰۴ق، ص ۱۲۵؛ ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۳۶۰؛ طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۶۰). امام صادق علیه السلام در روایتی دیگر، وضعیت امت در دوران غیبت را چنین توصیف می‌فرماید: «چه حال خواهید داشت آنگاه که بدون امام هدایتگر و بدون پرچم روشنگر باقی بمانید؟ در آن زمان برخی از شما از برخی دیگر بیزاری می‌جویند. در همان هنگام، شما متمایز، پالایش و غربال خواهید شد» (ابن بابویه، ۱۴۰۴ق، ص ۱۳۰؛ ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۳۴۸؛ طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۴۱). این روایت از بیزاری گروه‌ها از یکدیگر، غربال‌گری شدید و انشعابات داخلی خبر می‌دهد. همچنین در روایت دیگری، حضرت درباره ظهور پرچم‌های مشتهبه و جریان‌های متفرق می‌فرماید: «و به راستی دوازده پرچم (یا علم) برافراشته خواهد شد که شبیه به هم هستند و معلوم نمی‌شود کدام یک از کدام است» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، صص ۳۳۶ و ۳۳۹؛ ابن بابویه، ۱۴۰۴ق، ص ۱۲۶؛ نعمانی، ۱۳۹۷ق، صص ۱۵۲-۱۵۳؛ ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۳۴۷؛ طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۳۸). این پرچم‌ها نماد پیدایش فرقه‌ها و گروه‌هایی هستند که هریک ادعای حق‌گرایی دارند و در عمل، جامعه را به تفرقه و آشفتگی سوق می‌دهند. این تفرقه و چندپارگی، به‌طور مستقیم به کاهش انسجام اجتماعی می‌انجامد. امام حسین علیه السلام فرمود:

آن امر (ظهور) که انتظارش را می‌کشید، تحقق نخواهد یافت تا زمانی که برخی از شما از برخی دیگر بیزاری جویند، برخی به صورت برخی دیگر آب دهان بیندازند، برخی یکدیگر را به کفر متهم کنند و برخی یکدیگر را لعنت نمایند. راوی عرض کرد: در آن زمان چه خیری وجود دارد؟ امام حسین علیه السلام فرمود: تمام خیر در همان زمان است؛ در آن زمان، قائم ما قیام خواهد کرد و همه آن را برطرف خواهد ساخت (نعمانی، ۱۳۹۷ق، ص ۲۰۶).

این تصویر تلخ، از جامعه‌ای حکایت می‌کند که در آن، محبت، اعتماد و همبستگی

جای خود را به لعن، تکفیر و تهمت داده است.

در دعای شریف افتتاح نیز این واقعیت به روشنی ترسیم شده است: «وَكثْرَةَ عَدُوِّنَا، وَقِلَّةَ عَدَدِنَا، وَشِدَّةَ الْفِتَنِ بِنَا، وَتَظَاهَرَ الزَّمانِ عَلَيْنَا؛ فزونی دشمنان ما، کمی شمار ما، شدت فتنه‌هایی که ما را فرا گرفته، و همدستی و یورش زمانه بر ضد ما» (قمی، بی‌تا). این بیان، از پراکندگی، کمی یاران و شدت فتنه‌ها سخن می‌گوید و عمق بحران اجتماعی و هویتی را آشکار می‌سازد.

در دعای عهد نیز تعبیر مشابهی دربارهٔ غربال‌گری مؤمنان، فتنه‌ها و آمادگی برای نصرت امام علیه السلام وجود دارد (نک: قمی، بی‌تا).

۲-۲-۲. سنت‌های الهی مرتبط با بحران اجتماعی و هویتی و کارکردهای آنها

بحران اجتماعی و هویتی در عصر غیبت، با تفرقه، تضعیف هویت دینی و کاهش روح مقاومت همراه است. در این شرایط، سنت‌های الهی به مثابه قوانین ثابت و حکیمانه، نقشی کلیدی در مدیریت بحران، تقویت هویت و آمادگی برای ظهور ایفا می‌کنند.

۲-۲-۲-۱. سنت آزمایش و امتحان الهی با کارکرد پالایش جامعه و تقویت هویت ولایی

خداوند برای پالایش جامعه، امتحانات سختی مقرر کرده است تا صف مؤمنان واقعی از افراد سست‌عنصر و منفعت‌طلب جدا شود: «أَحْسِبِ النَّاسَ أَنْ يَبْعَثَ اللَّهُ فِتْنَةً عَلَى النَّاسِ لَا يَفْقَهُونَ؛ آیا مردم گمان کرده‌اند، همین که بگویند: ایمان آوردیم، رها می‌شوند و آنان [به وسیلهٔ جان، مال، اولاد و حوادث] مورد آزمایش قرار نمی‌گیرند؟» (عنکبوت، ۲).

این سنت صفوف جامعه را غربال می‌کند و هسته‌ای مقاوم، متعهد و برخوردار از هویت ولایی برجای می‌گذارد.

۲-۲-۲-۲. سنت نصرت الهی و پیروزی اهل حق بر باطل با کارکرد تقویت روحیهٔ مقاومت و ایجاد

امید پایدار در جامعه

این سنت از وعده‌های قطعی الهی است: «وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ؛ و

یاری کردن مؤمنان حقی است که بر عهده ماست» (روم، ۴۷).

باور به نصرت الهی و غلبه نهایی حق، با ایجاد امیدی پایدار و افقی روشن، روحیه مقاومت را در جامعه زنده نگه می‌دارد و از فروپاشی روانی و اجتماعی در برابر فتنه‌ها و تفرقه‌ها جلوگیری می‌کند.

۲-۲-۳. سنت استخلاف و وراثت زمین با کارکرد یادآوری رسالت تاریخی و حفظ هویت فعال و مقاوم

خداوند وعده داده است: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ؛ خداوند به کسانی از شما که ایمان آورده و اعمال صالح انجام داده‌اند، وعده داده است که قطعاً آنان را در زمین، جانشین [امت‌های صالح گذشته] کند [و حکومت بخشد]» (نور، ۵۵).

باور به وراثت نهایی صالحان، سبب تقویت انگیزه، احساس مسئولیت اجتماعی و تداوم هویت دینی می‌شود و جامعه را از سقوط در بحران هویتی و انفعال نجات می‌دهد.

۲-۲-۴. سنت امداد الهی با کارکرد تقویت پایداری و حفظ جامعه در برابر بحران‌ها و تهدیدها

این سنت به مثابه نیروی پنهان و تقویت‌کننده، جامعه مؤمنان را در دوران بحران‌های شدید حفظ می‌کند. خداوند در شرایطی که بسیاری از افراد دچار تردید و پراکندگی می‌شوند، به واسطه امداد غیبی، بدنه اصلی جامعه را تثبیت و حمایت می‌کند: «بَلَىٰ إِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُمْ مِنْ فُورِهِمْ هَذَا يَمْدِدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ؛ اگر صبر کنید و تقوا داشته باشید و دشمنان همین الآن به سراغتان بیایند، [همان گاه] پروردگارتان شما را با پنج هزار فرشته نشان‌دار یاری می‌دهد» (آل عمران، ۱۲۵)، «إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَبَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِالْأَلْفِ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ؛ [یاد کنید] هنگامی را که [با مشاهده کثرت دشمن و تجهیزات او در میدان بدر،] از پروردگارتان یاری خواستید، و او درخواست شما را اجابت کرد [و به شما وعده داد] که من شما را با هزارفرشته از فرشتگان که فرشتگانی دیگر به دنبال دارند، یاری خواهم کرد» (انفال، ۹).

خداوند در آیه «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكُلُّ كَرِهٍ لِّلْمُشْرِكِينَ؛ اوست که رسول خود را با هدایت و دین حق فرستاد، تا آن را بر هر چه [به نام] دین است پیروز گرداند؛ هر چند مشرکان را بسی ناخوش آید» (توبه، ۳۳)، وعده داده است که دین حق را بر همه جبهه‌های فکری غالب خواهد کرد. تحقق این وعده مستلزم بقای دین تا پایان تاریخ و نیز حضور همیشگی حجت الهی است؛ زیرا دین بدون حجت، در برابر تحریف و انحراف مصون نخواهد ماند. بر اساس روایات نیز زمین هیچ گاه از حجت الهی خالی نمی‌ماند: «لَوْ بَقِيَتِ الْأَرْضُ يَوْمًا وَاحِدًا بِلَا إِمَامٍ مِنَّا لَسَاخَتْ الْأَرْضُ بِأَهْلِهَا؛ اگر زمین حتی یک روز بدون امامی از ما (اهل بیت) باقی بماند، زمین اهل خود را در کام فرو می‌برد» (طبری آملی صغیر، ۱۴۱۳ق، ص ۴۳۶).

این سنت ضامن بقای هویت دینی و استمرار تاریخی جامعه شیعه است. حضور امام غایب حتی در پس پرده، به مثابه محور معنوی و امنیت الهی، جامعه را از سقوط اعتقادی و هویتی حفظ می‌کند.

به گفته علامه طباطبایی، برخی مخالفان شیعه بر این باورند که چون در دوران غیبت دسترسی به امام ممکن نیست، وجود او بی‌فایده خواهد بود. علامه طباطبایی در پاسخ تأکید می‌کند که وظیفه امام تنها هدایت ظاهری نیست، بلکه نقش بنیادین او، هدایت باطنی و تکوینی و واسطه‌گری در فیض الهی است. حتی در حال غیبت نیز امام ضامن بقای عالم و راهنمای ارواح انسان‌هاست و غیبت جسمانی مانع از انجام این نقش نمی‌شود؛ از این رو وجود امام ضرورتی انکارناپذیر است و ظهور او در زمان مقرر الهی تحقق خواهد یافت (طباطبایی، ۱۳۷۸، صص ۲۳۵-۲۳۶).

۲-۳. بحران اخلاقی و فرهنگی

یکی از ابعاد مهم بحران عصر غیبت، بحران اخلاقی و فرهنگی است که با دنیاگرایی، رفاه‌زدگی، تضعیف روحیه ایشار و بی‌توجهی به ارزش‌های دینی بروز

می‌یابد. این وضعیت با ترویج ارزش‌های مادی و فردگرایی، ایمان و مسئولیت‌پذیری را تضعیف می‌کند و جامعه را از آرمان‌های مهدوی و فرهنگ انتظار فعال دور می‌سازد، و زمینه‌ساز بحران‌های عمیق‌تر اعتقادی و هویتی می‌شود.

۲-۳-۱. معرکه سبک زندگی و عقاید راهبرد دشمن در بحران اخلاقی و فرهنگی

بحران اخلاقی و فرهنگی، دارای دو مرحله یا دو سطح اساسی است:

۲-۳-۱-۱. معرکه سبک زندگی و نظام ارزش‌های عملی و فرهنگی جوامع مسلمان

در مرحله «معرکه سبک زندگی»، دشمنان با ترویج رفاه‌زدگی، فردگرایی، مدگرایی، مناسبت‌های غربی، و سرگرمی‌های غفلت‌زا درصدد تخریب تدریجی سنت‌های دینی، سست کردن سبک زندگی اسلامی، و تضعیف هویت فردی و جمعی مؤمنان هستند. این جنگ نرم با هدف دور کردن نسل جوان از شعائر دینی، کاهش روحیه عبادت و مشارکت اجتماعی، و گسستن پیوندهای ایمانی زمینه سلطه فکری و فرهنگی دشمن را فراهم می‌کند.

۲-۳-۱-۲. معرکه عقاید و شبهه‌افکنی در باورها

در مرحله «معرکه عقاید»، دشمنان به‌طور مستقیم، باورهای بنیادین مسلمانان را هدف قرار می‌دهند تا پس از تخریب سبک زندگی، ساختار اعتقادی امت را نیز فرو بریزند. این هجمه‌ها به‌صورت سازمان‌یافته و هدفمند، از طریق رسانه‌ها، شبکه‌های اجتماعی و جریان‌های انحرافی دنبال می‌شود و با ایجاد شک و تردید، در پی تضعیف اخلاق اسلامی و ترویج دنیاگرایی، رفاه‌زدگی و فردگرایی است. نتیجه چنین روندی، انفعال تدریجی، پذیرش فرهنگ‌های تحمیلی و فاصله گرفتن از مأموریت تمدنی جامعه اسلامی در زمینه‌سازی ظهور خواهد بود.

به این ترتیب، «معرکه سبک زندگی» جنگی برای تخریب فرهنگ عملی و تغییر الگوی زیست مسلمانان است، و «معرکه عقاید» جنگی برای فروپاشی بنیان‌های

ایمانی است، و هردو کنار هم، بحرانی عمیق در حوزه اخلاق و فرهنگ جامعه اسلامی پدید می‌آورند.

گرچه معرکه عقاید از نظر ماهیت، به‌طور مستقیم با بحران اعتقادی و معرفتی مرتبط است و بخشی از آن در مبحث گذشته بررسی شد، در اینجا تمرکز بر پیامدهای فرهنگی و اخلاقی این معرکه است؛ زیرا هجمه به باورهای بنیادین تنها به تزلزل فکری ختم نمی‌شود، بلکه به تضعیف فضائل اخلاقی همچون ایثار، تقوا، زهد و مسئولیت‌پذیری نیز می‌انجامد.

۲-۳-۲. سنت‌های الهی مرتبط با بحران اخلاقی و فرهنگی و کارکردهای آن

در مواجهه با بحران اخلاقی و فرهنگی عصر غیبت، سنت‌های الهی با نقش پالایش، بازسازی هویت معنوی و حفظ ارزش‌های اصیل، راهبردی مؤثر برای تربیت جامعه‌ای مقاوم و منتظر فراهم می‌کنند.

۲-۳-۲-۱. سنت آزمایش با کارکرد پالایش اخلاقی و تربیت هسته مقاوم جامعه

خداوند جوامع را با رفاه، قدرت و سختی‌ها می‌آزماید تا میزان وفاداری به ارزش‌های الهی و پابندی به اصول اخلاقی مشخص شود: «أَحْسِبَ النَّاسَ أَنْ يَتَزَكَّوْا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ؟ آیا مردم گمان کرده‌اند، همین که بگویند: ایمان آوردیم، رها می‌شوند و آنان [به وسیله جان، مال، اولاد و حوادث] مورد آزمایش قرار نمی‌گیرند؟» (عنکبوت، ۲).

در شرایطی که دشمنان با ترویج رفاه‌گرایی، مصرف‌گرایی، و سبک زندگی غربی، ارزش‌های اسلامی همچون زهد، ایثار، قناعت و تقوا را تضعیف می‌کنند، این سنت الهی سبب غربال‌گری اخلاقی و جداسازی اهل استقامت از مدعیان سطحی می‌شود. نتیجه این آزمایش شکل‌گیری «هسته سخت مؤمنان» است که در برابر جریان تحمیل‌شده جهانی مقاومت می‌کند و برای ایفای نقش در حکومت عدل جهانی آماده می‌شود.

۲-۳-۲. سنت زیادت هدایت با کارکرد تقویت تقوا و تربیت الگوهای اخلاقی و مقاوم در جامعه درباره این سنت خداوند می فرماید «وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ؛ و کسانی که هدایت یافته‌اند، [خداوند] بر هدایتشان می‌افزاید، و [روح] تقوای درخورشان را به آنان عطا می‌کند» (محمد، ۱۷).

در معرکه تهاجم فرهنگی - اخلاقی، مؤمنانی که در برابر تبلیغات رفاه‌محور و لذت‌طلبانه ایستادگی می‌کنند، بیشتر مشمول هدایت می‌شوند. چنین افرادی با تقویت تقوا و بینش، جامعه را در مسیر بازگشت به سبک زندگی اسلامی هدایت می‌کنند و روحیه مسئولیت‌پذیری و مشارکت اجتماعی را زنده نگه می‌دارند.

۲-۳-۳. سنت املا و استدراج با کارکرد افشای تدریجی فساد و هشدار به جامعه در برابر رفاه‌گرایی فریبنده

درباره این سنت خداوند می فرماید «سَسْئَلُكَ جُحُومٌ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ وَأُمْلَى لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ؛ [و کسانی که آیات ما را تکذیب کرده‌اند،] به تدریج آنان را از جایی که نمی‌دانند، [به سوی هلاکت] خواهیم برد و به آنان مهلت می‌دهم؛ [زیرا] قطعاً تدبیر من سخت استوار است» (اعراف، ۱۸۲-۱۸۳).

این سنت به جوامعی که دچار دنیاگرایی و انحراف شده‌اند، به‌ظاهر فرصت و نعمت‌های ظاهری بیشتری عطا می‌کند تا در اتراف و لذت‌طلبی، فردگرایی، و رفاه‌زدگی غرق شوند. این وضعیت درظاهر، یک پیشرفت و رفاه عمومی به نظر می‌رسد؛ اما درحقیقت یک نقشه تدریجی الهی برای افشای کامل فساد و آماده‌سازی زمینه سقوط نهایی آنهاست. جامعه با شناخت این سنت متوجه می‌شود که رفاه‌گرایی و تجمل، نشانه موفقیت نیست، بلکه می‌تواند مقدمه انحطاط و سقوط فرهنگی باشد.

۲-۳-۴. سنت «تزئین اعمال» با کارکرد زیباسازی انحرافات برای عادی‌سازی فساد

سنت «تزئین اعمال» از سنت‌های الهی است که در آن، بدی‌ها و انحرافات برای برخی انسان‌ها زینت داده می‌شود: «رَزَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ؛ شیطان، آنچه را

انجام می‌دادند، برایشان زینت داده بود» (انعام، ۴۳).

در این آیه، منظور از «لهم» کسانی هستند که در برابر حق تسلیم نمی‌شوند و در کفر و گناه اصرار دارند.

این سنت در مرحله «معرکه سبک زندگی»، به مثابه خطری پنهان سبب زیبا جلوه‌دادن ارزش‌های انحرافی مانند مصرف‌گرایی، بی‌حجابی، فردگرایی و لذت‌جویی می‌شود. این روند، فساد را عادی‌سازی می‌کند، حساسیت اخلاقی را از میان می‌برد و روح مسئولیت‌پذیری دینی و اجتماعی را در نسل‌های جدید تضعیف می‌نماید.

۲-۳-۵. سنت بقای دین و حفظ حجت با کارکرد پاسداری از معنویت در بحران اخلاقی

همان‌گونه که در بحث بحران اعتقادی اشاره شد، سنت بقای دین و حفظ حجت، نقشی اساسی در صیانت از هویت دینی و زنده‌نگه‌داشتن امید و مقاومت در جامعه دارد. این سنت در حوزه بحران اخلاقی نیز با همان کارکرد، ضامن بقای معنویت و پاسدار ارزش‌های اصیل اخلاقی در جامعه است.

درمجموع این سنت‌ها راه را برای شکل‌گیری یک «جامعه منتظر بصیر، مقاوم و آماده» هموار می‌کنند؛ چنین جامعه‌ای با تکیه بر الگوهای مقاوم، در برابر فتنه‌های فکری و سبک‌زدگی تحمیلی ایستادگی می‌کند و زمینه‌ساز ظهور و حکومت عدل جهانی خواهد شد.

۲-۴. بحران سیاسی و راهبری

یکی از عمیق‌ترین و پیچیده‌ترین بحران‌های عصر غیبت، بحران سیاسی و راهبری است. قدرت‌های طاغوتی و مستکبران جهانی با طراحی نقشه‌هایی دقیق، درصدد تضعیف امت اسلامی از درون و جلوگیری از تحقق وعده‌های الهی در تشکیل حکومت عدل مهدوی هستند.

۲-۴-۱. انفعال سیاسی و سلطه نظام طاغوت؛ چهره بحران سیاسی

غلبه نظام‌های طاغوتی، روح مقاومت، ایثار و جهاد را تضعیف می‌کند و فرهنگ

سازش و رفاه‌زدگی را جایگزین می‌سازد. در نتیجه جامعه‌ای که مأمور به قیام و زمینه‌سازی ظهور است، گرفتار انفعال و تسلیم در برابر باطل می‌شود و اگر از وظیفه تمدنی خود غافل گردد، به جماعتی منفعل و مصرف‌کننده بدل خواهد شد.

نماد بارز این بحران، مسئله فلسطین است که فراتر از یک نزاع محلی، نماد ظلم طاغوت جهانی و انفعال دولت‌های اسلامی به شمار می‌رود. این مسئله، وجدان امت را در عدالت‌خواهی و ایستادگی در برابر ظلم محک می‌زند و شاخصی برای سنجش تعهد به آرمان‌های اسلامی و مهدوی است.

در نهایت بحران سیاسی و راهبری یا به انفعال و فراموشی وظیفه انتظار می‌انجامد یا فرصتی برای تقویت هویت دینی، احیای فرهنگ مقاومت، و حرکت به سوی حکومت عدل جهانی می‌شود. وظیفه اصلی مؤمنان شناخت دقیق فتنه، حفظ بصیرت، و ایفای نقش در تحقق وعده الهی است.

۲-۴-۲. سنت‌های الهی مرتبط با بحران سیاسی و راهبری و کارکردهای آن

سنت‌های الهی در برابر بحران سیاسی عصر غیبت، چارچوبی الهی برای پالایش صفوف، حفظ بصیرت سیاسی، تقویت روحیه مقاومت و آمادگی برای تحقق حاکمیت عدل جهانی فراهم می‌کنند. این سنت‌ها مسیر حرکت جامعه منتظر را از تفرقه و انفعال به سوی وحدت، پایداری و نقش‌آفرینی تمدنی هدایت می‌کنند.

۲-۴-۱. سنت ابتلا و تمحیص با کارکرد پالایش سیاسی و تربیت هسته مقاوم

خداوند در عرصه سیاسی، امت‌ها را می‌آزماید تا مجاهدان و صابران واقعی مشخص شوند: «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَنَّكُمْ أَمْثَلًا» [سوگند یاد می‌کنم که] ما شما را آزمایش می‌کنیم تا از میان شما، مجاهدان [در راه خدا] و صابران [بر سختی‌های مسیر دین‌داری] را [برای شما] مشخص و معلوم نمایم، و [شما را می‌آزماییم] تا [حقیقت] اعمال و اسرار درونی شما را در بوتۀ آزمایش آشکار سازیم» (محمد، ۳۱).

سنت ابتلا و تمحیص، امت را در برابر انتخاب‌های حیاتی چون ایستادگی یا سازش، پذیرش سلطه یا مقاومت قرار می‌دهد. نتیجه این آزمون، جداسازی صف مؤمنان استوار از مصلحت‌طلبان و فرصت‌طلبان سیاسی است که زمینه‌ساز تشکیل «هسته مقاوم» برای یاری حجت الهی در عصر ظهور است.

۲-۲-۴-۲. سنت نصرت و وراثت با کارکرد تقویت روحیه مقاومت و زنده‌نگه داشتن امید حاکمیت الهی خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ؛ خدا به کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام داده‌اند، وعده داده است که حتماً آنان را در زمین جانشین [دیگران] کند» (نور، ۵۵) و «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ؛ و همانا ما پس از تورات در زبور نوشتیم که زمین را بندگان شایسته ما به میراث می‌برند» (انبیاء، ۱۰۵).

سنت نصرت و وراثت، امید به پیروزی نهایی و استقرار حاکمیت الهی را در دل جامعه زنده نگه می‌دارد. این وعده الهی، روحیه مقاومت در برابر استکبار و طاغوت را تقویت می‌کند و جامعه را از یأس و انفعال دور می‌سازد. باور به وراثت زمین، امت را به چشم‌اندازی مشترک و مأموریت تاریخی متعالی پیوند می‌زند.

۲-۲-۴-۳. سنت امهال و استدراج با کارکرد افشای چهره طاغوت و بیداری سیاسی جامعه قرآن کریم می‌فرماید: «سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ وَأُقْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ؛ و کسانی که آیات ما را تکذیب کردند، به تدریج از جایی که نمی‌دانند [به ورطه سقوط و هلاکت می‌کشانیم تا عاقبت به عذاب دنیا و آخرت دچار شوند]» (اعراف، ۱۸۲-۱۸۳).

سنت امهال و استدراج به طاغوت‌ها فرصت می‌دهد تا با طغیان کامل، چهره واقعی‌شان را آشکار کنند و استحقاق سقوط نهایی را پیدا کنند.

۲-۲-۴-۴. سنت پیروزی حق بر باطل با کارکرد تقویت ایستادگی و استکبارستیزی در جامعه خداوند می‌فرماید: «بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ؛ بلکه به وسیله

حق، چنان بر سر باطل می‌گوییم که مغزش متلاشی شود و [در این درگیری حق و باطل، درحالی که دیگر کسی امید نمی‌برد که حق غالب شود،] ناگهان [باطل] نابود می‌شود» (انبیاء، ۱۸) و «إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا؛ به یقین، باطل نابودشدنی است» (اسراء، ۸۱).
 سنت پیروزی حق بر باطل روحیه عدالت‌خواهی و استکبارستیزی را زنده نگه می‌دارد و با تقویت آگاهی، زمینه مقاومت مؤمنان در برابر سلطه‌پذیری، عادی‌سازی ظلم و انفعال سیاسی را فراهم می‌کند تا در مسیر تحقق عدالت جهانی استوار بمانند.

۲-۴-۲-۵. سنت غلبه دین حق با کارکرد حفظ مأموریت جهانی امت و جلوگیری از عقب‌نشینی

سیاسی و فکری

خداوند می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ؛ اوست که پیامبرش را با هدایت و دین حق فرستاد تا آن را بر همه ادیان پیروز گرداند؛ هر چند مشرکان خوش نداشته باشند» (توبه، ۳۳).

این سنت، مأموریت جهانی و تاریخی امت را که زمینه‌سازی برای غلبه نهایی دین حق است، مشخص می‌کند. این وظیفه، امت را از عقب‌نشینی سیاسی و فکری باز می‌دارد و به آنان یادآوری می‌کند که نباید در برابر سلطه ظالمانه یا فرهنگی تسلیم شوند.

۲-۴-۲-۶. سنت هدایت و تثبیت با کارکرد حفظ استواری فکری و تقویت هویت سیاسی -

ایمانی جامعه

قرآن می‌فرماید: «يَبْتَئُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ؛ خدا مؤمنان را به سبب اعتقاد و ایمانشان در زندگی دنیا و آخرت ثابت قدم و پابرجا می‌دارد» (ابراهم، ۲۷).
 سنت هدایت و تثبیت، ضامن استواری فکری و اخلاقی جامعه مؤمنان در برابر فتنه‌ها و فشارهای سیاسی است؛ امت را از سقوط در مقابل تهدیدها و فریب‌های دشمن حفظ می‌کند و پایه‌های هویت سیاسی - ایمانی را مستحکم می‌سازد.

در مجموع این سنت‌های الهی با تبدیل بحران سیاسی به فرصتی برای پالایش و رشد تمدنی، زمینه‌ساز شکل‌گیری «جامعه منتظر مقاوم، هوشیار و عدالت‌طلب» می‌شوند؛

جامعه‌ای که با ایستادگی در برابر طاغوت، در مسیر تحقق حاکمیت عدل جهانی گام برمی‌دارد.

گفتنی است مسئله فلسطین نماد روشنی از کارکرد سنت‌های الهی در مقابله با باطل و آزمون امت اسلامی است. این مسئله یک نزاع سرزمینی یا اختلاف سیاسی ساده نیست، بلکه بحرانی عمیق و ریشه‌دار است که یهودیت تحریف‌شده و صهیونیسم جهانی، آن را طراحی و تحمیل کرده است. اشغال سرزمین مقدس، غصب قدس شریف، آواره‌سازی میلیون‌ها فلسطینی و جنایات روزمره، بخشی از پروژه‌ای بزرگ برای تثبیت حاکمیت باطل و جلوگیری از تحقق وعده‌های الهی درباره حکومت عدل جهانی است.

قرآن کریم بارها درباره فتنه‌های یهود هشدار داده و روحیه فتنه‌گری و فسادگستری یهود را به خوبی ترسیم کرده است (مائده، ۶۴)؛ روحیه‌ای که در مسئله فلسطین، به اوج خود رسیده و بحران سیاسی و هویتی عمیقی را بر امت تحمیل کرده است. اما نکته مهم این است که بحران فلسطین، پس از دهه‌ها اشغال و سرکوب، به فرصتی راهبردی و تمدنی برای امت اسلامی تبدیل شده است. عملیات طوفان الأقصى در ۷ اکتبر ۲۰۲۳ نقطه عطفی تاریخی بود که معادلات منطقه‌ای و جهانی را دگرگون کرد؛ عملیاتی که اقتدار پوشالی رژیم صهیونیستی را در هم شکست، ضعف سازش‌کاران را آشکار کرد و موج بیداری و مقاومت را در دل ملت‌های مسلمان و آزادگان جهان زنده کرد. این تحول نشان داد که بحران فلسطین می‌تواند زمینه بازگشت امت به هویت اصیل دینی و رسالت تاریخی‌اش شود. از سویی، مقاومت فلسطین تجلی سنت الهی نصرت مؤمنان و شکست باطل است و از سوی دیگر، این قیام مرزهای جغرافیایی را درنوردید و پیام مقاومت و انتظار فعال مهدوی را به وجدان‌های بیدار در سراسر جهان منتقل کرد و تحقق تدریجی سنت استخلاف و وراثت صالحان را یادآوری نمود. این تحولات، مصداقی روشن از سنت تمحیص و غربال‌گری امت است. مسئله فلسطین این سنت الهی را به صورت ملموس محقق کرد و صفوف مؤمنان راستین را از مدعیان سازش‌کار جدا ساخت.

از این منظر، بحران فلسطین آزمونی الهی برای جامعه منتظر است؛ جامعه‌ای که مأمور به آماده‌سازی زمینه‌های ظهور و تشکیل حکومت عدل جهانی است. بنابراین بحران سیاسی فلسطین، امروز به فرصتی بزرگ برای احیای امت، بازگشت به هویت توحیدی، و تحقق وعده‌های قطعی الهی تبدیل شده است. این بحران، هم هشدار و هم بشارت است؛ هشدار به عاقبت سازش و سکوت، و بشارت به پیروزی نهایی حق و ظهور قریب‌الوقوع عدالت جهانی مهدوی.

نتیجه‌گیری

بررسی بحران‌های پرشمار عصر غیبت نشان می‌دهد که جامعه شیعی در این دوران حساس، با چالش‌های عمیق اعتقادی، اجتماعی، اخلاقی و سیاسی مواجه است؛ بحران‌هایی که در فقدان دسترسی مستقیم به امام معصوم علیه السلام، نفوذ جریان‌های انحرافی و قدرت‌های استکباری، و سست شدن بنیان‌های هویتی و فرهنگی ریشه دارد؛ در این شرایط، سنت‌های الهی به مثابه قوانین ثابت و حکیمانۀ الهی، نقشی اساسی در مهار و مدیریت این بحران‌ها ایفا می‌کنند.

این پژوهش نشان داد که سنت‌هایی همچون امتحان و تمحیص، هدایت مشروط به مجاهده، استدراج، نصرت و وراثت، و پیروزی نهایی حق، هریک کارکردهایی متنوع و کلیدی از غربالگری اجتماعی و بازدارندگی در برابر انحرافات، تا تقویت هویت جمعی، حفظ روحیه مقاومت، و جلوگیری از سقوط به یأس و انفعال دارند.

یکی از دستاوردهای این مقاله، تبیین این حقیقت است که سنت‌های الهی می‌توانند تهدیدهای عصر غیبت را به فرصت‌های تربیتی و تمدنی تبدیل کند و جامعه را به جای تسلیم، به سوی انتظار فعال، زمینه‌سازی ظهور و ایفای نقش تمدنی سوق دهند؛ بدین ترتیب، در پرتو این سنت‌ها، جامعه اسلامی می‌تواند با حفظ هویت و تقویت اراده فردی و جمعی، عصر غیبت را به مدرسه‌ای برای رشد، بصیرت و آمادگی بدل کند و به رسالت عظیم خود در یاری امام عصر علیه السلام دست یابد.

بحران	ایجاد و مؤلفه‌ها	سنن‌های الهی مرتبط	کارکردهای کلیدی سنن‌ها
بحران اعتقادی و معرفتی	- حیرت و وظیفه‌ای و امتحانی - شبهات عقیدتی - ظهور مدعیان - دروغ‌بین - مهدویت	- سنن امتحان و تمحیص - سنن هدایت - سنن نصرت الهی - سنن استدراج - سنن پیروزی حق - سنن استخلاف	- غربال‌گری معرفتی و جداسازی مؤمنان ثابت‌قدم از متزلزلان - تقویت بصیرت و تربیت «منتظر آگاه» - حمایت معنوی و رفع یأس از جامعه - افشای تدریجی مدعیان دروغین و جریان‌های انحرافی - تقویت امید به تحقق وعده‌های الهی و انسجام اعتقادی
بحران اجتماعی و هویتی	- تفرقه داخلی - ضعف انسجام جمعی - کاهش روحیه مشارکت و همبستگی	- سنن امتحان و پالایش - سنن پیروزی اهل حق - سنن استخلاف و وراثت - سنن امداد الهی - سنن بقای دین	- پالایش و جداسازی عناصر فرصت‌طلب - تقویت هویت ولایی و انسجام اجتماعی - تثبیت روحیه مقاومت و مشارکت جمعی - حفظ جامعه از سقوط اجتماعی و روانی - یادآوری رسالت تاریخی و آماده‌سازی برای حکومت عدل جهانی
بحران اخلاقی و فرهنگی	- دنیاگرایی، رفاه‌زدگی، مصرف‌گرایی، تضعیف زهد، ایثار و تقوا - ترویج سبک زندگی و ارزش‌های انحرافی	- سنن آزمایش - سنن زیادت هدایت - سنن استدراج - سنن تزئین اعمال - سنن بقای دین و حجت	- پالایش اخلاقی - تربیت الگوهای اخلاقی مقاوم - هشدار به جامعه درباره رفاه‌زدگی و انحطاط پنهان - افشای زیباسازی کاذب ارزش‌های منحرف - پاسداری از هویت معنوی و بستر بازگشت به مسیر الهی

بحران	ابعاد و مؤلفہا	سنت‌های الهی مرتبط	کارکردهای کلیدی سنت‌ها
تجزیاتی و راهبردی	- سلطه طاغوت و استکبار - تضعیف روح - مقاومت - انفعال در وظیفه - تمدنی	- سنت ابتلا و تمحیص - سنت نصرت و وراثت - سنت استدراج - سنت پیروزی حق بر باطل - سنت غلبه دین حق - سنت هدایت و تثبیت	- تربیت هسته مقاوم سیاسی و مجاهدان واقعی - تقویت امید به تحقق حاکمیت عدل جهانی - افشای ماهیت طاغوت و بیداری سیاسی امت - جلوگیری از سازش و تسلیم در برابر ظلم - یادآوری مأموریت جهانی امت - حفظ هویت سیاسی و ایمان به پیروزی نهایی

فهرست منابع

* قرآن کریم

- ابن ابی الحديد، عبد الحميد بن هبة الله. (۱۴۰۴ق). شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد (محقق و مصحح: محمد ابو الفضل ابراهيم، ج ۳ و ۱۴). قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي.
- ابن بابويه، علي بن حسين. (۱۴۰۴ق). الإمامة و التبصرة من الحيرة. قم: مدرسة الإمام المهدي عليه السلام.
- ابن بابويه، محمد بن علي. (۱۳۹۵ق). كمال الدين و تمام النعمة (محقق و مصحح: علي اكبر غفاري، چاپ دوم، ج ۱ و ۲). تهران: اسلاميه.
- ابن حيون، نعمان بن محمد مغربي. (۱۴۰۹ق). شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار عليهم السلام (محقق و مصحح: محمد حسين حسيني جلالی، ج ۳). قم: جامعه مدرسين.
- ابن خزاز قمي رازی، علي بن محمد. (۱۴۰۱ق). كفاية الأثر في النص على الأئمة الإثنى عشر (محقق و مصحح: عبداللطيف حسيني كوهكمري). قم: نشر بيدار.
- ابن طيفور، احمد بن أبي طاهر. (بی تا). بلاغات النساء. قم: الشريف الرضي.
- ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۴۰۴ق). معجم مقاييس اللغة (محقق و مصحح: عبدالسلام محمد هارون، ج ۲). قم: مكتب الاعلام الاسلامي.
- اسكافي، محمد بن همام. (۱۴۳۰ق/۱۳۸۸). تكامل و طهارت روح: ترجمة كتاب التمهيد (مترجم: عبدالله صالحی نجف آبادی). قم: نورالسجاد.
- ايوانف، ميخائيل سرگيوويچ. نهضت بایست در ايران [اسناد آرشیو وزارت خارجه روسیه، پرونده شماره ۱۳۳ تهران، گزارش سفیر دالگورکی به وزیر امور خارجه نسلرود، ۱۰ ژوئن ۱۸۵۰م/۲۰ خرداد ۱۲۲۹]. به نقل از: افراسیابی، بهرام. (۱۳۸۲). تاریخ جامع بهائیت. تهران: مهر فام.
- بهاء الدين نیلی نجفی، علی بن عبد الكريم. (۱۳۶۰). منتخب الأنوار المضيئة في ذكر القائم الحجة عليه السلام (محقق و مصحح: عبداللطيف حسيني كوهكمري). قم: مطبعة الخيام.

جعفریان، رسول. (۱۳۹۴). مهدیان دروغین به ضمیمه شش رساله: در شرح حدیث دولتنا فی آخر الزمان؛ رساله مبشره شاهیه؛ گزارش سه رساله درباره زمان ظهور مهدی علیه السلام؛ رساله الهدی؛ رساله درباره خروج سفیانی؛ تباشیر المحرومین (اثر تاج‌الدین حسین صاعد، علی طوسی شریف، محمد بن پاینده ساوی، سید محمد نوربخش خراسانی، و محمد واعظ یزدی حائری، چاپ دوم). تهران: نشر علم.

جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۷۶ق). الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربية (محقق و مصحح: احمد عبد الغفور عطار، ج ۲). بیروت: دارالعلم للملایین.

خامنه‌ای، سید علی. (۱۳۹۶). تفسیر سورة براءت. تهران: انقلاب اسلامی.

خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۹). صحیفه امام (ج ۱، چاپ پنجم). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن (ج ۱). بیروت: دارالقلم.
 زیدان، عبدالکریم. (۱۴۱۳ق). السنن الإلهیة فی الأمم و الجماعات و الأفراد فی الشریعة الإسلامیة. بیروت: مؤسسة الرسالة.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۴۲۱ق). الإیتقان فی علوم القرآن (محقق: فواز احمد زمرلی، ج ۱، چاپ دوم). بیروت: دارالکتاب العربی.

صبحی مهتدی، فضل‌الله. (۱۳۵۶). پیام پدر. تهران: امیرکبیر.

صدر، سید محمدباقر. (۱۳۸۱). سنت‌های تاریخ در قرآن (مترجم و محقق: سید جمال‌الدین موسوی اصفهانی، چاپ سوم). تهران: تفاهم.

طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۸). شیعه در اسلام. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱، چاپ دوم). بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۲۷ق). تفسیر البیان فی الموافقة بین الحدیث و القرآن (محقق: اصغر ارادت‌ی، ج ۱). بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.

طبرانی، سلیمان بن احمد. (۲۰۰۸م). التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم (ج ۳). اردن- اربد: دارالکتاب الثقافی.

طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳ق). الإحتجاج علی أهل اللجاج (محقق و مصحح: محمدباقر خراسان، ج ۱ و ۲). مشهد: نشر مرتضی.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (مصححان: فضل الله یزدی طباطبائی و هاشم رسولی، ج ۵، چاپ سوم). تهران: ناصر خسرو.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۹۰ق). إعلام الوری بأعلام الهدی (ط - القدیمة) (چاپ سوم). تهران: اسلامیة.

طبری آملی صغیر، محمد بن جریر بن رستم. (۱۴۱۳ق). دلائل الإمامة. قم: بعثت.

طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری) (ج ۱۰). بیروت: دارالمعرفة.

طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۱۱ق). الغیبة (للطوسی) / کتاب الغیبة للحجة (محقق و مصحح: عبادالله تهرانی و علی احمد ناصح). قم: دارالمعارف الإسلامية.

فاضلیان، نفیسه سادات. (۱۳۸۸). پیوند سنت‌های الهی با مهدویت. انتظار موعود، (۳۰)، صص ۱۱۷-۴۴.

فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). کتاب العین (ج ۳). قم: نشر هجرت.

قرائتی، محسن. (۱۳۸۳). تفسیر نور (ج ۳، چاپ یازدهم). تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.

قطب‌الدین راوندی، سعید بن هبة الله. (۱۴۰۹ق). الخرائج و الجرائح (ج ۳). قم: مؤسسه امام مهدی علیه السلام.

قمی، شیخ عباس. (بی تا). کلیات مفاتیح الجنان (مترجم: الهی قمشه‌ای). تهران: انتشارات اسوه.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (محقق و مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، ج ۱، چاپ چهارم). تهران: دارالکتب الإسلامية.

مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۳ق). بحارالأنوار (ج ۳۲، ۳۳، چاپ دوم)، بیروت: دار
 إحياء التراث العربی.

محیط طباطبایی، محمد؛ ولایتی، علی اکبر؛ تسخیری، محمدعلی؛ بحر العلوم میردامادی،
 محمود؛ ابوالحسنی (منذر)، علی؛ فقیه حقانی، موسی؛ نجفی، موسی؛ نامدار، مظفر؛ و
 زاهد زاهدانی، سعید. (۱۳۸۹). بهائیت آن‌گونه که هست. تهران: مؤسسه فرهنگی مطبوعاتی
 جام جم.

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۴۰۱). جامعه و تاریخ از نگاه قرآن (چاپ پنجم). قم: انتشارات
 مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سره).

مطهری، مرتضی. (۱۳۹۹ق). مجموعه آثار (ج ۲۳، چاپ هشتم). قم: صدرا.
 موسوی، سید یاسین. (۱۴۲۹ق). الحيرة في عصر الغيبة الكبرى. عراق - كربلا: العتبة الحسينية
 المقدسة.

نصر بن مزاحم. (۱۴۰۴ق). وقعة صفین (محقق و مصحح: عبدالسلام محمد هارون، چاپ دوم).
 قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.

نعمانی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۷ق). الغيبة للنعمانی (محقق و مصحح: علی اکبر غفاری). تهران:
 نشر صدوق.

نوبختی، حسن بن موسی. (۱۴۰۴ق). فرق الشيعة (ج ۱). بیروت: دارالأضواء.
 واحدی، علی بن احمد. (۱۴۱۱ق). اسباب نزول القرآن (محقق: کمال بسیونی زغلول). بیروت:
 دارالکتب العلمیة، منشورات محمدعلی بیضون.

هاشمی خویی، میرزا حبیب الله. (۱۴۰۰ق). منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة (مترجمان: حسن
 حسن زاده آملی و محمدباقر کمره‌ای، محقق و مصحح: ابراهیم میانجی، ج ۱۷، چاپ
 چهارم). تهران: مکتبه الاسلامیة.

The Preparatory Governance Model of Imam Khomeini: Indicators and Its Relation to Modern Governance *

Masoud Moeinipour¹ 

Hamid Bayrami² 

1. Associate Professor, Department of Political Studies, Faculty of History and Political Studies, Baqir al-Olum University, **(Corresponding Author)**. Qom, Iran. masood.moeini@gmail.com

2. PhD Student in Public Policy-making, Faculty of History and Political Studies, Baqir al-Olum University, Qom, Iran. hamidbayrami108353@gmail.com



Abstract

The main issue of this study is the absence of a local and Islamic theoretical framework for governance aimed at realizing the Islamic civilizational project and preparing the conditions for the reappearance of Imam Mahdi. While the governance literature has primarily developed within Western modern frameworks such as good governance, network governance, or comparative governance, there is an urgent need for a novel model based on the principles of Imam Khomeini and the experience of the Islamic Republic of Iran. The theoretical necessity of this research lies in bridging the conceptual gap between modern governance theories and the religious–Islamic foundations of governance. Its practical necessity is evident in addressing the needs of policymakers in the Islamic Republic of Iran to design mechanisms that are just, participatory, and civilization-building. The objectives of the study include: extracting key components and principles of the

* Moeinipour, M., & Bayrami, H. (2025). The preparatory governance model of Imam Khomeini: Indicators and its relation to modern governance. *Mahdavi Society*, 6(1), pp. 65-103.
<https://doi.org/10.22081/jm.2025.72302.1111>

□ **Type of article:** Research Article * **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy

□ **Received:** 2025/04/14 • **Revised:** 2025/06/10 • **Accepted:** 2025/07/13 • **Available Online:** 2025/09/01

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



preparatory governance model based on Imam Khomeini's thought, clarifying the model's relation to the components of the Islamic civilizational project, designing an analytical and operational framework for macro-level policymaking, and providing indicators and tools to evaluate the implementation of the model. The novelty of the research lies in presenting an alternative governance model that, in addition to relying on Islamic sources and the experience of the Islamic Revolution, can systematically leverage public participation, social justice, and social regeneration in service of the Islamic civilizational project. The research method is analytical–qualitative, based on a review of documents, texts, and works of classical and modern governance theorists, along with an analysis of Imam Khomeini's thought and the experience of revolutionary institutions in the Islamic Republic. Key findings indicate that, compared to Western models, the preparatory governance model pays special attention to the semantic, value-based, and social dimensions of governance, rather than focusing solely on administrative and economic efficiency. By strengthening public participation, justice, independence, and *wilayah*-orientation, this model can lay the groundwork for moving toward the Islamic civilizational project.

Keywords

Governance, Islamic governance, preparatory governance, Imam Khomeini, Islamic civilizational project, local governance model, justice and spirituality.

مدل حکمرانی زمینه‌ساز امام خمینی علیه السلام: شاخص‌ها

و نسبت با حکمرانی مدرن *



حمید بایرامی ^۲id

مسعود معینی‌پور ^۱id

۱. دانشیار، گروه مطالعات سیاسی، دانشکده تاریخ و مطالعات سیاسی، دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، قم، ایران (نویسنده مسئول).

masood.moeini@gmail.com

۲. دانشجوی دکتری سیاست‌گذاری عمومی، دانشکده تاریخ و مطالعات سیاسی، دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، قم، ایران.

hamidbayrami108353@gmail.com

چکیده

مسئله اصلی این پژوهش، نبودن چارچوب نظری بومی و اسلامی برای حکمرانی در راستای تحقق تمدن نوین اسلامی و فراهم‌سازی شرایط ظهور است. در شرایطی که ادبیات حکمرانی به‌طور عمده، در چارچوب‌های مدرن غربی مانند حکمرانی خوب، حکمرانی شبکه‌ای یا حکمرانی تطبیقی شکل گرفته است، نیاز به مدلی نوین که بر مبانی اندیشه امام خمینی علیه السلام و تجربه جمهوری اسلامی استوار باشد، ضرورتی جدی یافته است. ضرورت نظری پژوهش در پرکردن شکاف مفهومی میان نظریه‌های حکمرانی مدرن و مبانی دینی - اسلامی حکمرانی نهفته است. از سوی دیگر، ضرورت عملی آن در پاسخگویی به نیاز سیاست‌گذاران جمهوری اسلامی ایران برای طراحی سازوکارهای عادلانه، مشارکت‌افزا و تمدن‌ساز قابل مشاهده است. اهداف پژوهش شامل استخراج مؤلفه‌ها و اصول کلیدی مدل حکمرانی زمینه‌ساز بر پایه اندیشه امام خمینی علیه السلام، تبیین نسبت این مدل با مؤلفه‌های تمدن نوین

* معینی‌پور، مسعود؛ بایرامی، حمید. (۱۴۰۴). مدل حکمرانی زمینه‌ساز امام خمینی علیه السلام: شاخص‌ها و نسبت با حکمرانی مدرن. جامعه مهدوی، ۱۶(۱)، صص ۶۵-۱۰۳.

<https://doi.org/10.22081/jm.2025.72302.1111>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۲۵ □ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۳/۲۰ □ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۲۲ □ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۶/۱۰

© ۱۴۰۴ «نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند»



اسلامی، طراحی چارچوب تحلیلی و عملیاتی برای سیاست گذاری در سطح کلان، ارائه شاخص ها و ابزارهای ارزیابی تحقق مدل است. نوآوری پژوهش در ارائه مدلی بدیل برای حکمرانی است که افزون بر اتکا بر منابع اسلامی و تجربه انقلاب اسلامی می تواند ظرفیت های مشارکت عمومی، عدالت اجتماعی و بازآفرینی اجتماعی را به صورت نظام مند در خدمت تمدن نوین اسلامی قرار دهد. روش پژوهش تحلیلی - کیفی مبتنی بر بررسی اسناد، متون و آثار نظریه پردازان کلاسیک و مدرن حکمرانی، به همراه تحلیل اندیشه های امام خمینی رهبر و تجربه نهادهای انقلابی جمهوری اسلامی است. یافته های کلیدی نشان می دهد که مدل حکمرانی زمینه ساز در مقایسه با الگوهای غربی، به جای تمرکز صرف بر کارآمدی اداری و اقتصادی، به ابعاد معنایی، ارزشی و اجتماعی حکمرانی توجه ویژه دارد و از طریق تقویت مشارکت مردمی، عدالت، استقلال و ولایت مداری می تواند زمینه ساز حرکت به سوی تمدن نوین اسلامی باشد.

کلیدواژه ها

حکمرانی، حکمرانی اسلامی، حکمرانی زمینه ساز، امام خمینی رهبر، تمدن نوین اسلامی، الگوی بومی حکمرانی، عدالت و معنویت.

مقدمه

مطالعه حکمرانی در ایران و جهان از دیرباز مورد توجه پژوهشگران علوم سیاسی، جامعه‌شناسی و مطالعات توسعه بوده است. تجربه‌های مختلف حکمرانی در جوامع پیشرفته و در حال توسعه نشان می‌دهد که تحقق اهداف ملی، اجتماعی و فرهنگی تنها از مسیر مدل‌های صرفاً اداری یا تکنوکراتیک ممکن نیست. در دهه‌های اخیر، ظهور مدل‌های مدرن حکمرانی، از جمله حکمرانی شبکه‌ای، هرم و بازاری، تلاش کرده‌اند تا انعطاف‌پذیری، مشارکت عمومی و کارآمدی را به عرصه مدیریت کلان بازگردانند. با این حال، بررسی تجربه ایرانی نشان می‌دهد که این مدل‌ها به دلیل تمرکز بر مؤلفه‌های اقتصادی، نهادی یا فرایندی، نمی‌توانند به طور کامل، واقعیت‌های اجتماعی، فرهنگی و دینی کشور ما را تبیین کنند. به بیان دیگر، شکاف نظری مهمی در تحلیل حکمرانی ایران وجود دارد که نادیده گرفتن آن، امکان طراحی سیاست‌ها و سازوکارهای مؤثر را محدود می‌کند.

در چنین زمینه‌ای، مدل «حکمرانی زمینه‌ساز» که بر اساس اندیشه امام خمینی (ره) شکل گرفته است، مفهوم تازه‌ای از حکمرانی ارائه می‌دهد که فراتر از معیارهای صرفاً مدیریتی یا توسعه‌ای، به ابعاد هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و اجتماعی توجه دارد. این مدل، تحقق اهداف ملی و اسلامی را از طریق تقویت کنش جمعی، ارتقای مشارکت عمومی، حفظ استقلال و عدالت اجتماعی دنبال می‌کند و ابزارها و نهادهای جامعه را در راستای توسعه انسانی و فرهنگی سازمان‌دهی می‌کند. به عبارت دیگر، حکمرانی زمینه‌ساز، هم مدل هنجاری برای آرمان‌خواهی اجتماعی فراهم می‌آورد و هم چارچوب عملیاتی برای برنامه‌ریزی و سیاست‌گذاری در عرصه‌های مختلف ارائه می‌دهد.

ضرورت پرداختن به حکمرانی زمینه‌ساز از دو منظر قابل توجه است. نخست، از منظر نظری، فقدان چارچوبی منسجم برای تحلیل تجربه حکمرانی در ایران، سبب پراکندگی مطالعات و محدودیت در تبیین روابط بین نهادها، بازیگران و سازوکارهای اجتماعی شده است. دوم، از منظر عملی و سیاستی، بدون فهم دقیق مؤلفه‌ها و شاخص‌های این مدل، طراحی برنامه‌ها و سیاست‌هایی که بتوانند عدالت، استقلال، امنیت و مشارکت

عمومی را هم‌زمان محقق کنند، دشوار خواهد بود. این ضرورت، اهمیت پژوهش حاضر را در تعریف دقیق مدل، شناسایی عناصر و شاخص‌ها، و بررسی نسبت آن با مدل‌های مدرن حکمرانی دوچندان می‌کند.

هدف اصلی این پژوهش، تبیین مدل حکمرانی زمینه‌ساز در اندیشه امام خمینی ره و ارائه شاخص‌ها و معیارهای سنجش پیشرفت جامعه ایرانی - اسلامی است. در این مسیر، پژوهش می‌کوشد هم ابعاد نظری و هنجاری مدل را روشن کند و هم سازوکارهای عملیاتی آن را معرفی نماید تا بتواند راهنمایی برای سیاست‌گذاران، مدیران و پژوهشگران فراهم آورد. افزون بر این، بررسی تطبیقی حکمرانی زمینه‌ساز با مدل‌های مدرن، نقاط قوت و محدودیت‌های آن را در بسترهای مختلف روشن می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه می‌توان از آموزه‌های این مدل در بهبود فرایندهای حکمرانی بهره برد.

پرسش اصلی این پژوهش بدین صورت مطرح می‌شود: «مدل حکمرانی زمینه‌ساز در اندیشه امام خمینی ره چه ویژگی‌ها و مؤلفه‌هایی دارد و چگونه می‌توان آن را با مدل‌های مدرن حکمرانی مقایسه کرد؟» برای دستیابی به پاسخی جامع، اهداف پژوهش در قالب پرسش‌های فرعی نیز دنبال می‌شود: شناخت عناصر و نهادهای کلیدی، تعیین شاخص‌های کمی و کیفی پیشرفت جامعه، بررسی الزامات عملی تحقق مدل، و تحلیل مقایسه‌ای آن با تجربه‌های جهانی و دیگر مدل‌های حکمرانی. پاسخ به این پرسش‌ها، زمینه‌ساز تدوین چارچوب تحلیلی جامع برای سیاست‌گذاری و پژوهش‌های آینده خواهد بود.

ساختار مقاله نیز به گونه‌ای طراحی شده است که ابتدا مرور ادبیات و مبانی نظری مدل‌های حکمرانی کلاسیک و مدرن ارائه می‌شود. سپس حکمرانی زمینه‌ساز و مبانی اندیشه امام خمینی ره تشریح می‌گردد. در ادامه، تبیین عناصر، شاخص‌ها و الزامات عملی مدل صورت می‌گیرد و مطالعه موردی نهادهای ایرانی نشان داده می‌شود. در نهایت نسبت مدل با تمدن نوین اسلامی تحلیل می‌شود و جمع‌بندی و پیشنهادها، سیاستی و پژوهشی ارائه می‌گردد. این روند نگارشی می‌کوشد هم یک جریان منطقی و

تحلیلی ایجاد کند و هم تصویر روشن و علمی از مدل حکمرانی زمینه‌ساز ارائه دهد. در سال‌های اخیر، مجموعه‌ای از مطالعات در حوزه حکمرانی اسلامی و اندیشه امام خمینی (ره) انجام شده‌اند که هر یک از منظری خاص به تبیین رابطه دین، سیاست و حکمرانی پرداخته‌اند. از جمله این آثار می‌توان به مقاله محمد محمودی کیا (۱۳۹۸) اشاره کرد. در این اثر به تحلیل مفهومی مشروعیت و کارآمدی در سیره امام پرداخته، اما فاقد مدل عملیاتی تمدن‌ساز است. همچنین، پژوهش عباس کشاورز شکری و جبار شجاعی شاهد (۱۳۹۵) بر مؤلفه‌های اخلاقی و تربیتی تمرکز دارد، اما چارچوب سیاست‌گذاری کلان را ارائه نمی‌دهد. مقاله حسین متفکر و سهیلا بهاروندی (۱۴۰۱) به شاخص‌سازی در سطح عمومی پرداخته، ولی فاقد پیوند با اندیشه امام خمینی و تمدن نوین اسلامی است. پژوهش علیرضا داداشی جوکندان و همکاران (۱۴۰۰) با روش داده‌بنیاد به مدل مدیریت سیاسی و حکمرانی خوب مبتنی بر دیدگاه اسلامی برای عصر غیبت ارائه داده است اما تمرکز تمدن‌ساز ندارد. همچنین، مقاله مهدی رضایی و محمدمهدی رضوانی‌فر (۱۳۹۸) به جایگاه سیاست‌گذاری در حقوق اساسی پرداخته، اما فاقد مدل تحلیلی حکمرانی و ارتباط با اندیشه امام خمینی است. پژوهش حاضر با عنوان «مدل حکمرانی زمینه‌ساز در اندیشه امام خمینی (ره) با نوآوری در مفهوم پردازی، طراحی شاخص‌های تمدن‌محور، تحلیل تطبیقی با مدل‌های مدرن حکمرانی، و ارائه الزامات سیاستی، گامی فراتر از مطالعات پیشین برداشته و الگویی بومی و تمدن‌ساز برای حکمرانی اسلامی ارائه می‌دهد.

در مجموع، بررسی پیشینه‌ها نشان می‌دهد که گرچه مفهوم حکمرانی اسلامی در دهه اخیر مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته، ابعاد نظری و کاربردی «حکمرانی زمینه‌ساز» - به مثابه حلقه واسط میان دولت اسلامی و تمدن نوین اسلامی - کمتر به صورت نظام‌مند تحلیل شده است. پژوهش حاضر در پی آن است که با استفاده از روش تحلیل مضمون و مطالعه ساختاری اندیشه امام خمینی (ره)، مدلی بومی و مفهومی از حکمرانی زمینه‌ساز را بازسازی کند تا بتواند هم مبنای نظری و هم چارچوب سیاست‌گذاری برای تحقق تمدن نوین اسلامی فراهم آورد.

۱. مرور ادبیات و مبانی نظری

۱-۱. مدل‌های کلاسیک و متأخر حکمرانی

مطالعات حکمرانی در جهان معاصر نشان می‌دهد که نظریه‌های کلاسیک و متأخر، هریک در تبیین پویایی‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، نقاط قوت و ضعف مشخصی دارند. مدل‌های کلاسیک حکمرانی، مانند مدل هرم و بازاری، بیشتر بر ساختارهای نهادی، فرایندهای تصمیم‌گیری و کارآمدی اداری تأکید می‌کنند و اغلب با محوریت دولت و نهادهای رسمی شکل گرفته‌اند. مدل هرم، با تمرکز بر سلسله‌مراتب و کنترل مرکزی، امکان هماهنگی و ثبات نسبی را فراهم می‌کند؛ اما انعطاف‌پذیری و ظرفیت پاسخگویی به نیازهای جامعه را محدود می‌سازد. در مقابل، مدل بازاری با تأکید بر کارایی، رقابت و نقش بازار در تخصیص منابع، امکان تطبیق با شرایط اقتصادی متغیر را افزایش می‌دهد؛ ولی در بسیاری از جوامع دینی و فرهنگی، پاسخگویی به ارزش‌ها و اهداف جمعی را به اندازه کافی پوشش نمی‌دهد.

با گذر زمان، نظریه‌پردازان مدرن حکمرانی به این نتیجه رسیدند که مدل‌های سنتی (آنشل و تورفینگ، ۱۴۰۳، ص ۶۴۲) به تنهایی نمی‌توانند به پیچیدگی‌های اجتماعی و شبکه‌ای امروز پاسخگو باشند. این ضرورت، باعث شکل‌گیری مدل‌های شبکه‌ای حکمرانی می‌شود که در آن، تعامل بین نهادهای دولتی، بخش خصوصی، جامعه مدنی و سازمان‌های غیردولتی به محور اصلی تصمیم‌گیری و سیاست‌گذاری تبدیل می‌گردد. در این مدل، مشارکت و همکاری میان بازیگران مختلف، هماهنگی فرایندها و افزایش ظرفیت پاسخگویی به نیازهای جامعه، اهمیت ویژه‌ای دارد. با این حال، مطالعات تطبیقی نشان می‌دهد که حتی مدل‌های شبکه‌ای و بازاری، در جوامعی که ابعاد دینی، فرهنگی و ارزش‌محور اهمیت دارند، نمی‌توانند همه ابعاد توسعه انسانی و اجتماعی را به‌طور یکپارچه پوشش دهند.

در این زمینه، مفهوم «حکمرانی زمینه‌ساز» بر اساس تجربه و اندیشه امام خمینی علیه السلام به مثابه مدلی نوین مطرح می‌شود که می‌کوشد شکاف میان نظریه و عمل، هنجار و

واقعیت، نهاد و اجتماع را پر کند. حکمرانی زمینه‌ساز برخلاف مدل‌های صرفاً مدیریتی، به جای تمرکز صرف بر کارایی و ساختار، بر تقویت ظرفیت‌های جامعه و افراد برای مشارکت فعال، ارتقای عدالت اجتماعی و حفظ استقلال و امنیت جمعی تأکید دارد. این مدل، فرایندهای حکمرانی را به گونه‌ای طراحی می‌کند که زمینه رشد و توانمندسازی نهادها، بازیگران اجتماعی و فرهنگی، و در نهایت، کل جامعه را فراهم می‌نماید.

از منظر اندیشه امام خمینی (ره)، انسان و اجتماع دارای ماهیت و رسالت ویژه‌ای هستند. جامعه نه تنها مجموعه‌ای از افراد و نهادها بلکه بستری برای تحقق ارزش‌های انسانی و الهی است. امام خمینی (ره) در این باره می‌فرماید:

اسلام دین افراد مجاهدی است که به دنبال حق و عدالت‌اند؛ دین کسانی است که آزادی و استقلال می‌خواهند؛ مکتب مبارزان و مردم ضد استعمار است؛ اما اینها اسلام را طور دیگری معرفی کرده‌اند و می‌کنند. تصور نادرستی که از اسلام در اذهان عامه به وجود آورده و شکل ناقصی که در حوزه‌های علمیه عرضه می‌شود، برای این منظور است که خاصیت انقلابی و حیاتی اسلام را از آن بگیرند (خمینی، ۱۳۵۶، ج ۱، ص ۹).

بنابراین از نظر ایشان، آنچه به عنوان اسلام معرفی می‌شود، ناقص است، ابعاد اجتماعی اسلام را در بر ندارد و خاصیت انقلابی و حیاتی از آن گرفته شده است (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۱، ص ۴۱۰؛ به نقل از نامخواه، ۱۳۹۴، ص ۱۵۱). اگر نگاه توحیدی در همه ابعاد زندگی وجود داشته باشد، به تشکیل ساختاری اجتماعی بر اساس این نگاه می‌انجامد. بر این اساس، حکمرانی زمینه‌ساز مجموعه‌ای از مؤلفه‌ها و شاخص‌ها را در بر می‌گیرد که هدف آن تحقق آرمان‌های اجتماعی و فرهنگی، تضمین کرامت انسانی، عدالت، استقلال، امنیت و مشارکت فعال مردم است. این مؤلفه‌ها شامل نهادهای رسمی و غیررسمی، سازوکارهای تعامل و کنشگری، و شاخص‌های کمی و کیفی پیشرفت جامعه می‌شود. هریک از این مؤلفه‌ها در تعامل با دیگری، ساختاری منسجم و پویا ایجاد می‌کند که می‌تواند هم اهداف هنجاری و هم اهداف عملیاتی جامعه را پوشش دهد.

یکی از ویژگی‌های برجسته حکمرانی زمینه‌ساز، توجه هم‌زمان به ابعاد نظری، هنجاری و عملیاتی است. از منظر نظری، این مدل یک چارچوب مفهومی و فلسفی برای فهم روابط بین نهادها، بازیگران و ارزش‌ها ارائه می‌دهد. از منظر هنجاری، اهداف آن بر مبنای اصول اسلامی و ارزش‌های انسانی تعریف می‌شوند و معیارهایی برای سنجش عدالت، استقلال و مشارکت عمومی ارائه می‌کند. از منظر عملیاتی، سازوکارهای مشخصی برای تحقق این اهداف معرفی می‌شود، از جمله تقویت نهادهای مدنی، توسعه ظرفیت مشارکت عمومی، و طراحی سیاست‌هایی که منافع جمعی و توسعه انسانی را تضمین کند. این تلفیق سه‌گانه، مدل حکمرانی زمینه‌ساز را از مدل‌های کلاسیک و مدرن متمایز می‌سازد و از این‌رو آن را برای تحلیل حکمرانی در بافت ایرانی - اسلامی بسیار کارآمد می‌کند.

پژوهش‌های پیشین در زمینه حکمرانی نشان داده‌اند که موفقیت مدل‌ها بستگی زیادی به زمینه فرهنگی، اجتماعی و سیاسی جامعه دارد (صداقت کیش و نصرالهی، ۱۳۹۵). در ایران، تجربه‌های تاریخی حکمرانی نشان می‌دهد که نهادهای اجتماعی و دینی نقش مهمی در شکل‌دهی به فرایندهای تصمیم‌گیری و اجرای سیاست‌ها دارند. نادیده گرفتن این واقعیت‌ها در طراحی مدل‌های مدرن، سبب ناکارآمدی و عدم پاسخگویی سیاست‌ها می‌شود. به همین دلیل، حکمرانی زمینه‌ساز بر نقش نهادهای فرهنگی، آموزشی و اجتماعی تأکید می‌کند و می‌کوشد با طراحی سازوکارهای تعاملی میان این نهادها و دولت، ظرفیت کنش جمعی (آنشل و تورفینگ، ۱۴۰۳، ص ۲۰۹) و توانمندی جامعه را افزایش دهد.

از دیگر مباحث مرتبط، شاخص‌ها و معیارهای سنجش پیشرفت در مدل حکمرانی زمینه‌ساز است. برخلاف مدل‌های صرفاً اقتصادی، این مدل شاخص‌های کمی و کیفی متنوعی ارائه می‌دهد که هم توسعه انسانی، هم عدالت اجتماعی و هم حفظ استقلال و امنیت جمعی را شامل می‌شود. این شاخص‌ها امکان ارزیابی عملکرد نهادها و سیاست‌ها را فراهم می‌کنند و به سیاست‌گذاران کمک می‌کنند تا اقدامات خود را به گونه‌ای تنظیم کنند که هم اهداف کوتاه‌مدت و هم اهداف بلندمدت جامعه محقق شود.

به‌طور خلاصه، مرور ادبیات نشان می‌دهد که هرچند مدل‌های کلاسیک و مدرن حکمرانی در بستر جهانی کاربرد دارند، نمی‌توانند به‌طور کامل، به واقعیت‌های جامعه ایرانی و اسلامی پاسخگو باشند. حکمرانی زمینه‌ساز با تکیه بر اصول اندیشه امام خمینی (ره)، ظرفیت دارد یک چارچوب تحلیلی و عملیاتی یکپارچه را ایجاد کند که هم اهداف هنجاری و ارزش‌محور را پوشش دهد و هم سازوکارهای عملیاتی و نهادینه برای تحقق این اهداف را ارائه کند. این مدل، افزون بر فراهم آوردن امکان تحلیل علمی تجربه حکمرانی در ایران، چارچوبی راهبردی برای سیاست‌گذاری، برنامه‌ریزی و طراحی سازوکارهای توسعه انسانی، فرهنگی و اجتماعی ارائه می‌کند.

۲-۱. حکمرانی زمینه‌ساز

- مدل حکمرانی زمینه‌ساز در اندیشه امام خمینی (ره) به مثابه الگویی جامع، دربردارنده مؤلفه‌های پرشماری است که در تعامل با یکدیگر، ساختاری منسجم و پویا را برای تحقق اهداف اجتماعی، فرهنگی و دینی فراهم می‌آورد. این مؤلفه‌ها به شرح زیر است:
- ولایت فقیه: ولایت فقیه به مثابه رکن اساسی در نظام جمهوری اسلامی ایران، نقش هدایت‌گر و نظارتی ایفا می‌کند و زمینه‌ساز تحقق عدالت و استقلال در جامعه است. امام خمینی (ره) با تأکید بر این اصل، حکمرانی را مبتنی بر شریعت و فقه اسلامی می‌دانستند. حضرت امام خمینی (ره) در تعریف جمهوری اسلامی چنین می‌فرماید: «حکومت جمهوری، متکی به آرای عمومی و اسلامی، متکی به قانون اسلام است؛ این را جمهوری اسلامی می‌گوییم و این مورد نظر ماست» (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۱۴۴). در جایی دیگر نیز فرموده است: «ماهیت جمهوری اسلامی این است که با شرایطی که اسلام برای حکومت قرار داده است، با اتکا به آرای عمومی ملت، حکومت تشکیل شده و مجری احکام اسلام باشد» (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۴۴۴).
 - عدالت اجتماعی: عدالت به مثابه یکی از اصول بنیادین در اندیشه امام خمینی (ره)، در همه ابعاد حکمرانی باید تحقق یابد. این عدالت نه تنها در توزیع منابع بلکه در

فرصت‌های برابر برای همه اقشار جامعه نمود پیدا می‌کند. اهمیت و جایگاه عدالت اجتماعی در مکتب توحید تا جایی است که خداوند آن را یکی از اهداف بلند بعثت انبیای خود قرار داده است:

«همه زحمت انبیا برای این بود که یک عدالت اجتماعی درست بکنند برای بشر در اجتماع، و یک عدالت باطنی درست کنند برای انسان در انفراد» (خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱۱، ص ۳۸۶). البته این حقیقتی است که در آیاتی از قرآن نیز بازتاب دارد. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ؛ ما رسولان خود را با دلایل روشن فرستادیم، و با آنها کتاب و میزان نازل کردیم تا مردم قیام به عدالت کنند (حدید، ۲۵).

حضرت امام در تفسیر این آیه شریفه می‌فرماید:

خدای تبارک و تعالی می‌فرماید که انبیا را ما فرستادیم، بینات به آنها دادیم، آیات به آنها دادیم، میزان برایشان دادیم و فرستادیم. ليقوم الناس بالقسط؛ غایت این است که مردم قیام به قسط بکنند، عدالت اجتماعی در بین مردم باشد، ظلم‌ها از بین برود، ستمگری‌ها از بین برود، ضعفا به آنها رسیدگی بشود، قیام به قسط بشود (خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱۵، ص ۲۱۳).

- مشارکت عمومی: مشارکت مردم در فرایندهای تصمیم‌گیری و اجرایی، از ارکان حکمرانی زمینه‌ساز است. امام خمینی رحمته الله همواره بر نقش مردم در تعیین سرنوشت خود تأکید داشتند و این مشارکت را سبب تقویت مشروعیت نظام می‌دانستند. ایشان در این باره فرمودند:

اگر مردم به خبرگان رأی دادند تا مجتهد عادل را برای رهبری حکومتشان تعیین کنند، وقتی آنها هم فردی را تعیین کردند تا رهبری را به عهده بگیرد، قهری، او مورد قبول مردم است. در این صورت، او ولی منتخب مردم می‌شود و حکمش نافذ است (خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲۱، ص ۳۷۱).

- استقلال و امنیت ملی: حفظ استقلال سیاسی، اقتصادی و فرهنگی کشور، از

اهداف کلیدی در مدل حکمرانی زمینه‌ساز است. امام خمینی علیه السلام با تأسیس جمهوری اسلامی، استقلال را از ارکان اساسی حاکمیت اسلامی می‌دانستند. امام خمینی علیه السلام برای استقلال سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و نظامی کشور ارزش فراوانی قائل بودند. «شما باید در راه تحقق استقلال نظامی کشور تلاش کنید به سطوح عالی دانش و تکنولوژی برسید و هرگز از روح تدین و فرهنگ قرآنی غافل نشوید (خمینی، ج ۲، صص ۲۱۵-۲۲۰).

- توسعه انسانی و فرهنگی: توسعه صرفاً اقتصادی کافی نیست، بلکه رشد و تعالی انسان‌ها در ابعاد اخلاقی، علمی و فرهنگی باید در اولویت قرار گیرد. امام خمینی علیه السلام با تأسیس نهادهایی چون جهاد سازندگی، به این امر اهتمام داشتند (قدیمی، ۱۴۰۲).

۲. شاخص‌ها و معیارهای سنجش

- برای ارزیابی کارآمدی مدل حکمرانی زمینه‌ساز، باید شاخص‌های مشخصی تعریف شود که نشان‌دهنده تحقق مؤلفه‌های بالا باشد. این شاخص‌ها به شرح زیر است:
- شاخص‌های عدالت اجتماعی: نسبت به کاهش فقر، توزیع عادلانه منابع، و دسترسی برابر به خدمات عمومی (متفکر، ۱۳۹۶، صص ۴۵-۶۷).
 - شاخص‌های مشارکت عمومی: میزان حضور مردم در انتخابات، مشارکت در نهادهای مدنی و اجتماعی، و نظارت عمومی بر عملکرد نهادها (شیرودی، ۱۳۹۰، ص ۶۴).
 - شاخص‌های استقلال و امنیت ملی: توانمندی در مقابله با تهدیدات خارجی، حفظ هویت ملی، و استقلال در تصمیم‌گیری‌های کلان (متقی، ۱۳۸۹، صص ۱۴-۳۵).
 - شاخص‌های توسعه انسانی و فرهنگی: سطح سواد عمومی، رشد نهادهای فرهنگی، و ارتقای اخلاق و معنویت در جامعه (آهنگری، ۲۰۲۰، صص ۲-۱۷).

۳. الزامات عملی تحقق مدل

برای پیاده‌سازی مؤثر مدل حکمرانی زمینه‌ساز، نیاز به الزامات عملی مشخصی است که

- در سطوح مختلف حکمرانی قابل اجرا باشد. این الزامات به شرح زیر است:
- تقویت نهادهای مدنی و اجتماعی: حمایت از تشکلهای مردمی، سازمانهای غیردولتی، و نهادهای فرهنگی که واسطه بین مردم و دولت هستند.
 - آموزش و توانمندسازی منابع انسانی: سرمایه گذاری در آموزش عمومی و تخصصی، به ویژه در حوزه های اخلاقی و فرهنگی برای ارتقای سطح آگاهی و مشارکت مردم.
 - شفافیت و پاسخگویی در نهادها: ایجاد سازوکارهای نظارتی مؤثر، انتشار گزارش های عملکرد، و پاسخگویی مسئولان به مطالبات عمومی.
 - تقویت اقتصاد مقاومتی و خودکفایی: توسعه ظرفیت های داخلی، کاهش وابستگی به منابع خارجی، و حمایت از تولیدات ملی با هدف حفظ استقلال اقتصادی.
 - توسعه زیرساخت های فرهنگی و اجتماعی: سرمایه گذاری در حوزه های فرهنگ عمومی، رسانه ها، و نهادهای اجتماعی با هدف ارتقای هویت ملی و دینی.

۴. مبانی اندیشه امام خمینی علیه السلام

اندیشه امام خمینی علیه السلام دارای ابعاد هستی شناختی، انسان شناختی و اجتماعی است که هریک به نحوی در شکل گیری مدل حکمرانی زمینه ساز مؤثر بوده اند. این ابعاد، چارچوبی فلسفی و ارزش محور برای فهم جامعه، انسان و رابطه آنها با حکومت ارائه می دهند.

۴-۱. ابعاد هستی شناختی

از منظر هستی شناختی، امام خمینی علیه السلام جهان را متکی بر اصول الهی و قوانین فطری می داند. ایشان بر این باور بودند که نظم اجتماعی و حکومت باید با این اصول هماهنگ باشد و هیچ نهاد و سیاستی نباید با عدالت و کرامت انسانی تضاد داشته باشد. این نگاه، پایه ای برای تعریف هنجارها و ارزش های بنیادین در مدل حکمرانی زمینه ساز

فراهم می‌کند. بر اساس این نگاه، عدالت، استقلال، امنیت و کرامت انسانی نه تنها اهداف عملیاتی بلکه ارزش‌های هنجاری و لازم‌الاجرا در نظام حکمرانی به شمار می‌آیند (خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲۱، ص ۲۲۲).

۲-۴. ابعاد انسان‌شناختی

ابعاد انسان‌شناختی اندیشه امام خمینی (ره) بر کرامت و شأن انسانی تأکید دارد. ایشان انسان را موجودی مختار، مسئول و توانمند می‌دانست که قادر به انتخاب و کنشگری در جامعه است. این نگاه انسان‌شناختی باعث شد که در مدل حکمرانی زمینه‌ساز، مشارکت فعال مردم و تقویت ظرفیت‌های انسانی به مثابه اصول بنیادین در نظر گرفته شود. انسان‌ها نه تنها گیرندگان دستورات حکومتی بلکه بازیگران کلیدی در تحقق اهداف اجتماعی و دینی هستند. آموزش، تربیت اخلاقی و تقویت مهارت‌های فردی و جمعی، از ابزارهای عملیاتی این بعد انسان‌شناختی است. امام خمینی (ره) در تبیین جایگاه انسان در نظام آفرینش می‌فرمایند: «انسان، این موجودی است که عصاره همه خلقت است» (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۲۱۸). ایشان همچنین معتقدند: خداوند تعالی با وحی به انبیای بزرگ، می‌خواسته است که مردم، همه بشر را هدایت کنند و آدم بسازند؛ آدم به همه ابعادی که دارد» (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۷، ص ۲۸۷).

۳-۴. ابعاد اجتماعی

ابعاد اجتماعی اندیشه امام خمینی (ره)، رابطه فرد با جامعه و نهادها را مورد توجه قرار می‌دهد. ایشان جامعه را مجموعه‌ای از افراد و نهادها می‌دانست که در تعامل با یکدیگر می‌توانند زمینه تحقق عدالت، امنیت و منافع جمعی را فراهم آورند. نهادهای اجتماعی، فرهنگی و دینی در این نگاه، واسطه میان مردم و حکومت هستند و سازوکارهای مشارکت و نظارت عمومی را تقویت می‌کنند. این نگاه، پایه‌ای برای طراحی سازوکارهای کنشگری و شبکه‌ای در مدل حکمرانی زمینه‌ساز ایجاد می‌کند. (خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱۹، ص ۲۹).

۵. انتخاب مؤلفه‌ها

بر اساس این ابعاد، مؤلفه‌های کلیدی مدل حکمرانی زمینه‌ساز تعیین شدند. این مؤلفه‌ها شامل عدالت، استقلال، ولایت فقیه، آزادی، کرامت انسانی، امنیت و منافع جمعی هستند. هریک از این مؤلفه‌ها، نقش مشخصی در تضمین توازن میان اهداف هنجاری و عملیاتی ایفا می‌کنند:

- عدالت: تضمین توزیع عادلانه منابع و فرصت‌ها و تحقق حقوق شهروندان (مروارید، ۱۴۰۲).
- استقلال: حفاظت از حاکمیت ملی و کاهش وابستگی به قدرت‌های خارجی (ناظمی اردکانی، ۱۳۹۸).
- ولایت فقیه: هدایت و نظارت بر فرایندهای حکمرانی بر اساس اصول فقه اسلامی (نهادی، ۱۴۰۰).
- آزادی: ایجاد زمینه‌های مشارکت فعال مردم و رشد فردی و جمعی (خسروپناه، ۱۴۰۲).
- کرامت انسانی: رعایت شأن و ارزش ذاتی انسان در همه تصمیمات حکومتی (عبدالهی، ۱۴۰۱).
- امنیت: تأمین ثبات اجتماعی و حفاظت از منافع جمعی (نهادی، ۱۴۰۰).
- منافع جمعی: تضمین هم‌راستایی اهداف فردی و اجتماعی با اهداف ملی و دینی (نهادی، ۱۴۰۰).

۵-۱. نسبت مؤلفه‌ها و نقش آنها در مدل حکمرانی

اندیشه امام خمینی ره در عرصه حکمرانی، بر بنیان‌های معرفتی و ارزشی پرشماری استوار است که ریشه در جهان‌بینی اسلامی و تجربه زیسته ملت ایران دارد. این مبانی را می‌توان در سه سطح اصلی دسته‌بندی کرد:

الف) مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی: امام خمینی با تکیه بر توحید، خدامحوری و کرامت ذاتی انسان، تصویری جامع از نسبت انسان با خدا، جامعه و

قدرت ارائه می‌کند. در این چارچوب، انسان موجودی آزاد، مسئول و دارای شأن الهی است که می‌تواند با اراده و اختیار خود، جامعه‌ای عادلانه و متکامل بنا کند (امام خمینی، ۱۳۷، صص ۴۵-۵۲).

ب) **مبانی اجتماعی و سیاسی:** از نگاه امام، جامعه اسلامی تنها مجموعه‌ای از افراد نیست، بلکه امت واحده‌ای است که باید بر اساس عدالت، معنویت و مشارکت عمومی سازمان یابد. ایشان بر ضرورت پیوند میان دین و سیاست، نفی سلطه بیگانه، استقلال و آزادی تأکید دارد. همچنین نقش مردم در تعیین سرنوشت و نظارت بر حاکمیت، جایگاهی محوری در اندیشه ایشان دارد (امام خمینی، ۱۳۷۵، صص ۱۱۲-۱۲۰).

ج) **مبانی نهادی و حکمرانی:** در سطح نهادی، اندیشه امام خمینی (ره) بر محور ولایت فقیه به مثابه ضامن مشروعیت و هدایت جامعه استوار است. این اصل، ضمن پیوند زدن مشروعیت به دین، سازوکاری برای حفظ عدالت، کرامت انسان و صیانت از استقلال و آزادی جامعه فراهم می‌کند. امام در عین تأکید بر رهبری دینی، بر مشارکت گسترده مردم از طریق شوراها، انتخابات و بسیج اجتماعی نیز تأکید داشتند (امام خمینی، ۱۳۸۰، صص ۴۵-۶۰).

۵-۲. انتخاب مؤلفه‌های محوری

با توجه به این مبانی، مؤلفه‌هایی چون عدالت، استقلال، ولایت فقیه، آزادی، کرامت انسانی، امنیت و منافع جمعی به مثابه عناصر بنیادین مدل حکمرانی امام خمینی (ره) برگزیده شده‌اند. معیار اصلی در انتخاب این مؤلفه‌ها، ارتباط مستقیم آنها با فرایند حکمرانی و نقش محوری در تحقق حکمرانی زمینه‌ساز است. این مؤلفه‌ها نه تنها در آثار مکتوب و بیانات امام برجسته‌اند، بلکه در تجربه عملی جمهوری اسلامی نیز بازتاب یافته‌اند.

۵-۳. نسبت مؤلفه‌ها و نقش آنها در مدل حکمرانی

مدل حکمرانی امام خمینی (ره) دارای مؤلفه‌هایی بنیادین همچون ولایت فقیه، عدالت،

آزادی، استقلال، کرامت انسانی، امنیت و منافع جمعی است. هرچند این مؤلفه‌ها به‌ظاهر مستقل‌اند، در چارچوب منطق درونی اندیشه امام خمینی (ره) دارای نسبت‌های متقابل و مکمل هستند و تنها در پیوند با یکدیگر قابلیت تبیین کامل حکمرانی زمینه‌ساز را پیدا می‌کنند.

الف) ولایت فقیه به‌مثابه محور پیونددهنده مؤلفه‌ها: ولایت فقیه نه تنها نهادی حقوقی - سیاسی بلکه رکن معنایی حکمرانی اسلامی است که پیوند میان عدالت، آزادی، کرامت انسانی و استقلال را برقرار می‌کند. این مؤلفه محور اصلی انسجام دیگر عناصر در مدل حکمرانی زمینه‌ساز است (امام خمینی، ۱۳۷۷، صص ۱۲-۳۵).

ب) عدالت معیار توزیع و تنظیم روابط اجتماعی: عدالت در اندیشه امام خمینی، نه تنها توزیع اقتصادی بلکه معیاری برای مشروعیت‌بخشی به همه حوزه‌های حکمرانی است. عدالت، آزادی را از سقوط به فردگرایی افراطی باز می‌دارد و استقلال را به‌مثابه بنیان مقاومت در برابر سلطه تقویت می‌کند (امام خمینی، ۱۳۶۷، صص ۴۵-۶۸).

ج) آزادی در چارچوب هدایت دینی: آزادی از نظر امام خمینی، رهایی از سلطه بیرونی و نیز آزادی معنوی انسان از قید نفس و طاغوت است. این آزادی در تعامل با عدالت و ولایت فقیه معنا می‌یابد و بدون هدایت دینی به اباحه‌گری و تضعیف کرامت انسانی منجر می‌شود (امام خمینی، ۱۳۷۶، ج ۲۰، صص ۱۱۲-۱۳۰).

د) استقلال شرط لازم و بنیان اقتدار ملی: استقلال در ابعاد سیاسی، اقتصادی و فرهنگی، پیش شرط تحقق دیگر مؤلفه‌هاست. بدون استقلال، عدالت به وابستگی، و آزادی به سلطه تبدیل می‌شود. استقلال شرط لازم برای امنیت و منافع جمعی پایدار است (امام خمینی، ۱۳۷۳، صص ۴۵-۶۰).

ه) کرامت انسانی به‌مثابه غایت حکمرانی: کرامت انسانی در منطق امام خمینی (ره)، هدف نهایی حکمرانی است که همه مؤلفه‌ها باید در خدمت تحقق آن باشند. عدالت، آزادی، ولایت فقیه و استقلال، همگی ابزارهایی برای صیانت و ارتقای کرامت انسان‌اند (امام خمینی، ۱۳۶۷، صص ۱۲-۲۵).

و) امنیت و منافع جمعی به‌مانند نتایج کارکردی: امنیت و تأمین منافع جمعی،

برآیند پیوند مؤلفه‌های پیشین‌اند. حکمرانی زمینه‌ساز هنگامی موفق خواهد بود که بتواند در کنار پاسداشت آزادی‌ها و کرامت انسان‌ها، عدالت و استقلال را به گونه‌ای تحقق بخشد که به امنیت پایدار و تأمین منافع عمومی منجر شود (امام خمینی، ۱۳۷۴، صص ۴۵-۵۸). در این مدل، ولایت فقیه نقش محور انسجام‌دهنده را دارد، عدالت و استقلال کارکرد تنظیمی و حمایتی ایفا می‌کنند، آزادی و کرامت انسانی غایات انسانی و اجتماعی‌اند، و امنیت و منافع جمعی نتایج نهایی و قابل ارزیابی حکمرانی‌اند. بدین ترتیب حکمرانی زمینه‌ساز واجد ساختاری شبکه‌ای و پویاست که در آن، هر مؤلفه در تعامل با دیگری معنا پیدا می‌کند و در جهت تمدن نوین اسلامی سامان می‌یابد.

۶. تبیین مدل حکمرانی زمینه‌ساز

مدل حکمرانی زمینه‌ساز بر مبنای پیوندی نظام‌مند میان مبانی اندیشه امام خمینی (ره)، مؤلفه‌های اصلی حکمرانی اسلامی و اهداف غایی تمدن نوین اسلامی شکل می‌گیرد. این مدل در پی آن است که از سطح اداره روزمره جامعه عبور کند و به ایجاد بستری برای تحول اجتماعی، تقویت کنش جمعی، و تحقق وضعیت مطلوب تمدن نوین اسلامی بینجامد.

در این چارچوب:

- ۱) مبانی نظری (ابعاد هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و اجتماعی) به‌مثابه زیرساخت معرفتی، فلسفی و ارزشی عمل می‌کنند که بستر فهم و جهت‌دهی به حکمرانی را فراهم می‌سازند.
- ۲) مؤلفه‌های محوری حکمرانی همچون عدالت، استقلال، ولایت فقیه، آزادی، کرامت انسانی، امنیت و منافع جمعی به‌مثابه شاخص‌های راهبردی و معیارهای اصلی ارزیابی سیاست‌ها و اقدامات مطرح می‌شوند.
- ۳) سازوکارهای اجرایی شامل نهادها، سیاست‌ها، و ابزارهای عملیاتی‌اند که امکان تحقق مؤلفه‌ها در زیست اجتماعی را فراهم می‌کنند.
- ۴) نقش تمدن نوین اسلامی به‌مثابه وضعیت آرمانی و مطلوب، هم هدف غایی و هم

شاخص ارزیابی حرکت حکمرانی زمینه‌ساز است؛ به این معنا که معیار سنجش کارآمدی سیاست‌ها و تصمیمات، میزان هم‌سویی و نزدیک‌سازی آنها به این وضعیت مطلوب است.

۵) کنش جمعی و بازآفرینی اجتماعی عنصر پیونددهنده میان نهاد حکمرانی و جامعه‌اند. حکمرانی زمینه‌ساز نه تنها از طریق اعمال قدرت از بالا، بلکه از رهگذر مشارکت، بسیج اجتماعی و ارتقای ظرفیت‌های مردم به تحقق اهداف خود نائل می‌شود.

به این ترتیب مدل حکمرانی زمینه‌ساز بر سه سطح استوار است:

- سطح مبانی (معرفتی و ارزشی)؛
- سطح مؤلفه‌ها و سازوکارها (عملیاتی و سیاستی)؛
- سطح اهداف و غایات (تمدن نوین اسلامی).

این سطوح در تعاملی پیوسته قرار دارند و الگویی پویا برای راهبری جامعه اسلامی در مسیر تحقق تمدن نوین اسلامی ایجاد می‌کنند.

اساسی‌ترین مشخصه رویکرد شبکه‌ای، فاصله گرفتن از تفاسیر اتمیک در رابطه با ویژگی‌های موردی تفاسیر پدیداری است که روابط درون سیستمی کنشگران وابسته را واکاوی می‌کند (Wellman & Berkwitz, 1988). این تغییر بنیادین مستلزم گذار از ساختارهای نظری مبتنی بر متغیرهای تکی (مشخصه‌های کنشگران) به متغیرهای دوتایی (روابط میان کنشگران) است که شاکله روابط زوجی میان مجموعه کنشگران است. ارتباطات دوتایی به هم پیوسته به یک حوزه یا سیستم، بر مبنای وابستگی‌های متقابل منجر می‌شوند که شبکه نام دارد. این مسئله باعث می‌شود که نظریه پردازی شبکه، یک رنگ و بوی کل‌نگر و زمینه‌ای به خود گیرد. بر این اساس، نه تنها بازیگران بلکه محیط شبکه آنها نیز در پی یافتن توضیحات خواهند بود. این فرایند می‌تواند دربرگیرنده مؤلفه‌هایی باشد که خارج از آگاهی کنشگر شناختی قرار دارند؛ اما به واسطه ارتباطات ساختاری موجود، با او در پیوند هستند.

رویکرد شبکه‌محور به جای تمرکز بر ساختارهای ازپیش تعریف‌شده، رسمی یا

سازمانی، نظام‌های اجتماعی را به مثابه طیفی از روابط کنونی و روابط غایب میان کنشگران دوتایی تعریف می‌کند. نوع روابط ذکر شده می‌تواند رسمی، غیررسمی، ارجاعی، تبادلی، ارتباطی و غیره باشد؛ از این رو توسعه عملکرد و اثربخشی شبکه‌ها، در قلب رویکرد شبکه جای دارند (آنشل و تورفینگ، ۱۴۰۳، ص ۳۹۴).

۱-۶. عناصر و مؤلفه‌ها

مدل حکمرانی زمینه‌ساز در اندیشه امام خمینی (ره)، چارچوبی جامع برای اداره جامعه ایرانی - اسلامی ارائه می‌دهد که به‌طور هم‌زمان، اهداف هنجاری و ارزش‌محور، و ابزارها و سازوکارهای عملیاتی را در بر می‌گیرد. اساس این مدل بر تعامل و هم‌افزایی میان نهادها، بازیگران اجتماعی، شاخص‌ها و سازوکارهای اجرایی استوار است تا زمینه تحقق عدالت، استقلال، امنیت، مشارکت عمومی و توسعه انسانی فراهم شود.

عناصر و مؤلفه‌های کلیدی این مدل را می‌توان در سه دسته اصلی تبیین کرد:

الف) نهادها و بازیگران کلیدی

- دولت و نهادهای رسمی: دربردارنده قوای مقننه، مجریه و قضائیه که مأموریت طراحی سیاست‌ها، اجرا و نظارت بر برنامه‌های کلان را بر عهده دارند.
- نهادهای دینی و فرهنگی: مانند حوزه‌های علمیه، مؤسسه‌های آموزشی و مراکز فرهنگی که وظیفه هدایت هنجاری، تولید معرفت دینی و تقویت ارزش‌های اخلاقی را ایفا می‌کنند.
- تشکلهای اجتماعی و مردمی: دربردارنده سازمان‌های غیردولتی، انجمن‌های محلی و بسیج مردمی که ظرفیت مشارکت اجتماعی و بازخورد از سطح جامعه را به فرایند حکمرانی منتقل می‌سازند.

ب) سازوکارهای کنشگری و تعامل

روابط میان نهادها و بازیگران اجتماعی از طریق سازوکارهای شبکه‌ای و تعاملی تحقق می‌یابد. مهم‌ترین این سازوکارها مشورت، مشارکت مردمی، نظارت عمومی، توانمندسازی اجتماعی و آموزشی است. چنین سازوکارهایی امکان

هم‌افزایی ظرفیت‌ها و حرکت هماهنگ در جهت اهداف هنجاری و عملیاتی را فراهم می‌کنند.

ج) مؤلفه‌های هنجاری و ارزش‌محور

این مؤلفه‌ها به‌مثابه بنیادهای ارزشی و راهبردی، چارچوب جهت‌دهنده حکمرانی زمینه‌ساز را تشکیل می‌دهند:

- عدالت اجتماعی: تضمین توزیع عادلانه منابع و فرصت‌ها.
- استقلال و امنیت ملی: پاسداری از حاکمیت و منافع جمعی در برابر تهدیدات.
- ولایت فقیه: هدایت و نظارت بر فرایندهای حکمرانی بر مبنای اصول فقه اسلامی.
- آزادی و مشارکت عمومی: فراهم‌سازی بستر فعالیت آزاد، مسئولانه و مشارکت فعال مردم.
- کرامت و توسعه انسانی: ارتقای توانمندی‌ها، مهارت‌ها و هویت فرهنگی - دینی جامعه.

ترکیب این سه دسته از عناصر، ساختاری منسجم، پویا و چندسطحی برای حکمرانی ایجاد می‌کند که هم اهداف بلندمدت و ارزشی و هم الزامات اجرایی و عملیاتی را در بر می‌گیرد.

۲-۶. شاخص‌ها و معیارهای سنجش

برای ارزیابی میزان کارآمدی و اثربخشی مدل حکمرانی زمینه‌ساز، لازم است مجموعه‌ای از شاخص‌های کمی و کیفی طراحی شود که هم تحقق اهداف هنجاری و هم کارکردهای عملی مدل را بازتاب دهد. این شاخص‌ها به شرح زیر است:

- شاخص‌های عدالت اجتماعی: کاهش نرخ فقر، بهبود ضریب جینی، توزیع عادلانه منابع و فرصت‌ها، و ارتقای دسترسی برابر به خدمات عمومی، آموزشی و بهداشتی.
- شاخص‌های مشارکت عمومی: نرخ حضور مردم در انتخابات، سطح فعالیت در

• شاخص‌های استقلال و امنیت ملی: توانایی کشور در اتخاذ تصمیم‌های مستقل در حوزه‌های کلان، افزایش تاب‌آوری در برابر فشارها و تهدیدات خارجی، و حفظ انسجام و هویت ملی.

• شاخص‌های توسعه انسانی و فرهنگی: ارتقای سطح سواد عمومی، رشد نهادهای علمی و فرهنگی، تقویت ظرفیت‌های هنری و رسانه‌ای، توسعه مهارت‌های انسانی و ارتقای اخلاق و معنویت اجتماعی.

این شاخص‌ها ابزار ارزیابی و پایش مداوم عملکرد نهادهای حکمرانی فراهم می‌سازند و امکان بازخوردگیری و اصلاح سیاست‌ها را در جهت تحقق اهداف زمینه‌ساز ایجاد می‌کنند.

۳-۶. الزامات عملی

اجرای سازی مدل حکمرانی زمینه‌ساز مستلزم رعایت مجموعه‌ای از الزامات نهادی، ساختاری و سیاستی است. مهم‌ترین این الزامات به شرح زیر است:

- تقویت نهادهای محلی و اجتماعی: حمایت نظام‌مند از سازمان‌های غیردولتی، تشکل‌های مردمی و شبکه‌های اجتماعی محلی با هدف گسترش ظرفیت مشارکت عمومی، نظارت اجتماعی و بازتولید سرمایه اجتماعی.
- توانمندسازی منابع انسانی: سرمایه‌گذاری در آموزش عمومی، تخصصی و اخلاقی برای افزایش سطح مهارت‌ها، ارتقای شایستگی‌های مدیریتی و تقویت سرمایه انسانی به مثابه زیربنای حکمرانی کارآمد.
- شفافیت و پاسخگویی: طراحی و نهادینه‌سازی سازوکارهای نظارتی و شفاف‌سازی فرایندهای حکمرانی از طریق انتشار گزارش‌های عملکرد، دسترسی آزاد به اطلاعات، و الزام مسئولان به پاسخگویی در برابر مطالبات عمومی.
- تقویت اقتصاد مقاومتی و خودکفایی: توسعه ظرفیت‌های تولید داخلی، حمایت از

نوآوری‌های فناورانه، و کاهش وابستگی به منابع خارجی برای ارتقای استقلال اقتصادی و تاب‌آوری ملی.

- توسعه زیرساخت‌های فرهنگی و اجتماعی: سرمایه‌گذاری پایدار در حوزه‌های آموزش و پرورش، رسانه، هنر و نهادهای فرهنگی - اجتماعی با هدف تقویت هویت ملی، دینی و اخلاقی جامعه.
- ترویج عدالت و برابری فرصت‌ها: تدوین سیاست‌ها و برنامه‌هایی که هم عدالت توزیعی و هم عدالت در فرصت‌ها را محقق کند و بستر ارتقای رفاه و کرامت عمومی را فراهم آورد.

۷. بررسی تطبیقی با مدل‌های مدرن

۷-۱. نسبت حکمرانی زمینه‌ساز با مدل‌های مدرن

- حکمرانی بازاری^۱: بر پایه منطق رقابت، کارایی اقتصادی و مکانیسم عرضه و تقاضا استوار است. اگرچه حکمرانی زمینه‌ساز کارایی اقتصادی را می‌پذیرد، آن را ذیل عدالت اجتماعی، کرامت انسانی و استقلال ملی سامان می‌دهد و بازار را از مطلق‌گرایی به سوی عدالت‌محوری هدایت می‌کند (هیوود، ۱۴۰۱، صص ۹۸-۱۰۲).
- حکمرانی شبکه‌ای^۲: مبتنی بر تعاملات افقی، مشارکت چند ذینفعی و هم‌افزایی میان دولت، بخش خصوصی و جامعه مدنی است. حکمرانی زمینه‌ساز نیز بر مشارکت و کنش جمعی تأکید دارد؛ اما به جای نسبی‌گرایی ارزشی شبکه‌ای، محوریت ولایت فقیه و ارزش‌های اسلامی را به مثابه مبنای انسجام و هماهنگی وارد می‌کند (سیاکی و همکاران، ۲۰۲۳، صص ۲۳۴-۲۵۰).
- حکمرانی هرمی^۳: مبتنی بر اقتدار دولت و سلسله‌مراتب بوروکراتیک است. حکمرانی زمینه‌ساز از ظرفیت اقتدار رسمی استفاده می‌کند؛ اما آن را با مشارکت

1. Market Governance

2. Network Governance

3. Hierarchical Governance

اجتماعی، نظارت عمومی و مشروعیت دینی ترکیب می‌نماید و از حالت صرفاً بالا به پایین خارج می‌کند (آنشل و تورفینگ، ۱۴۰۳، صص ۴۴۷-۴۵۸).

۲-۷. نقاط اشتراک و افتراق

• اشتراک‌ها

- با حکمرانی بازاری: توجه به کارآمدی و تخصیص منابع.
- با حکمرانی شبکه‌ای: تأکید بر مشارکت و همکاری چندسطحی.
- با حکمرانی هرمی: استفاده از اقتدار دولت برای انسجام و اجرای سیاست‌ها.

• افتراق‌ها

- حکمرانی زمینه‌ساز برخلاف حکمرانی بازاری، عدالت و ارزش‌های اخلاقی را بر کارایی مقدم می‌داند.
- حکمرانی زمینه‌ساز محور ارزشی و دینی دارد برخلاف حکمرانی شبکه‌ای که نسبی‌گرای ارزشی است.
- حکمرانی زمینه‌ساز در مقایسه با حکمرانی هرمی، از تمرکز صرف بر اقتدار دولتی فاصله می‌گیرد و نقش مردم و جامعه مدنی را برجسته می‌کند.

۳-۷. کاربردها و محدودیت‌ها در جهان واقعی و ایران

• کاربردها

- ایجاد الگوی بومی حکمرانی متناسب با شرایط فرهنگی، دینی و اجتماعی ایران.
- ترکیب مزایای کارآمدی اقتصادی، مشارکت اجتماعی و اقتدار دولتی در چارچوبی هماهنگ.
- ارائه الگویی برای کشورهای اسلامی و در حال توسعه که در پی پیوند میان ارزش‌ها و کارآمدی هستند.

• محدودیت‌ها

- چالش‌های اجرایی ناشی از تعارض میان الزامات دینی و مقتضیات اقتصادی - سیاسی جهانی.

- خطر بوروکراتیزه شدن و فاصله گرفتن از مشارکت واقعی مردم.
- دشواری در ایجاد تعادل میان استقلال ملی و ضرورت‌های تعاملات بین‌المللی.

۸. مطالعه موردی: تجربه نهادهای ایرانی

۸-۱. منطق شکل‌گیری

جهاد سازندگی در خرداد ۱۳۵۸ به فرمان امام خمینی علیه السلام تأسیس شد. منطق اصلی شکل‌گیری آن، پاسخ به نیاز فوری روستاها و مناطق محروم بود؛ جایی که دولت تازه تأسیس انقلاب، برای رسیدگی سریع به نیازهای عمرانی و خدماتی توان و ساختار لازم را نداشت.

جهاد با استفاده از روحیه ایثار، مشارکت مردمی و داوطلبی نیروهای جوان توانست ظرف مدت کوتاهی به بازوی اجرایی - اجتماعی انقلاب تبدیل شود. درواقع جهاد سازندگی از همان ابتدا جلوه‌ای عینی از حکمرانی زمینه‌ساز بود که ویژگی‌های بارز آن به شرح زیر است:

- مردم‌محوری: اتکا به مشارکت داوطلبانه؛
- عدالت‌خواهی: تمرکز بر محرومیت‌زدایی؛
- استقلال و خودکفایی: کاهش وابستگی به کمک‌های خارجی.

۸-۲. سیر تطور نهادی

دهه ۱۳۶۰ را می‌توان اوج کارآمدی جهاد سازندگی قلمداد کرد. در این دهه، این نهاد عهده‌دار اجرای پروژه‌های گسترده‌ای، از جمله آب‌رسانی، برق‌رسانی، راه‌سازی و خدمات عمرانی روستایی بود. افزون بر این، جهاد سازندگی در جنگ تحمیلی نیز نقش پشتیبانی و مهندسی جنگی ایفا کرد.

- در دهه ۱۳۷۰ جهاد سازندگی به تدریج با چالش‌های بوروکراتیزه شدن روبه‌رو شد. این چالش‌ها به‌طور عمده، ناشی از ورود نیروهای رسمی استخدام‌شده،

- افزایش وابستگی به بودجه دولتی، و در نتیجه، کاهش مشارکت داوطلبانه بود.
- در سال ۱۳۷۹، در راستای سیاست‌های کلان ادغام نهادها، جهاد سازندگی در وزارت کشاورزی ادغام شد و عنوان «وزارت جهاد کشاورزی» را به خود گرفت. این اقدام ساختاری عملاً روحیه جهادی و مشارکتی نهاد را تضعیف و آن را به سازمانی بوروکراتیک تبدیل کرد.

۸-۳. مشکلات اجرایی

- بوروکراتیزه شدن: به تدریج نهادی مردمی به سازمانی دولتی تبدیل شد.
- فقدان پایداری ساختاری: ادغام در وزارتخانه باعث شد هویت مستقل آن از بین برود.
- گسست نسلی: از نیروهای جوان و دانشجویی داوطلب فاصله گرفت.
- وابستگی مالی: ابتکار عمل آن به دلیل وابستگی بیشتر به بودجه دولت کاهش یافت (ویلسون، ۱۳۹۵، صص ۱۱۲-۱۲۸).

۸-۴. درس‌های عملی برای ارتقای مدل حکمرانی زمینه‌ساز

- حفظ ماهیت مردمی: تجربه جهاد نشان داد که هرگاه حکمرانی بر ظرفیت داوطلبانه مردم تکیه کند، هزینه‌ها کاهش و کارآمدی افزایش می‌یابد.
- اجتناب از ادغام‌های ناکارآمد: نهادهای زمینه‌ساز باید استقلال نسبی خود را برای حفظ روحیه جهادی و ابتکار عمل داشته باشند.
- انعطاف‌پذیری نهادی: جهاد توانست در شرایط متفاوت (بازسازی، جنگ، توسعه روستایی) مأموریت‌های متنوعی انجام دهد. این تنوع‌پذیری باید در نهادهای آینده حفظ شود.
- نظارت اجتماعی: جهاد زمانی موفق بود که پاسخگوی نیازهای واقعی مردم بود. نهادهای زمینه‌ساز باید با سازوکارهای بازخورد مردمی هدایت شوند.

- ارتباط با نسل جوان: تجربه جهاد ثابت کرد که سرمایه اصلی تحول اجتماعی، نیروی انسانی جوان و مؤمن است. اتصال نهادهای حکمرانی به دانشگاه‌ها و تشکل‌های جوان باید همیشگی باشد.

۸-۵. نسبت با مدل حکمرانی زمینه‌ساز

- جهاد سازندگی را می‌توان نمونه عینی حکمرانی زمینه‌ساز در عمل دانست. این نهاد در سه سطح کلیدی، انطباق خود را با این مدل نشان داد:
- سطح مبانی و ارزش‌ها: عملکرد جهاد سازندگی مبتنی بر اندیشه امام خمینی ره و ارزش‌های بنیادین عدالت و استقلال بود.
 - سطح مؤلفه‌ها و سازوکارها: جهاد سازندگی توانست ترکیبی از نهاد رسمی و ظرفیت‌های مردمی را محقق کند.
 - سطح اهداف و غایات: این نهاد با تمرکز بر محرومیت‌زدایی و بازسازی اجتماعی - اقتصادی کشور، بستر ساز حرکت به سوی تمدن نوین اسلامی شد.
- با این حال، تجربه ادغام و بوروکراتیزه‌شدن جهاد سازندگی هشدار می‌دهد که مدل حکمرانی زمینه‌ساز فقط در صورتی موفق خواهد بود که انعطاف‌پذیر، مردم‌محور، و ارزش‌مدار باقی بماند و از جذب کامل در سازوکارهای صرفاً دولتی پرهیز کند.

۹. مطالعه موردی نهادهای فرهنگی و آموزشی در ایران و نسبت آنها با حکمرانی زمینه‌ساز

۹-۱. نهادهای فرهنگی

۹-۱-۱. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

الف) منطق شکل‌گیری: پس از انقلاب اسلامی برای سامان‌دهی امور رسانه، هنر، کتاب و فعالیت‌های دینی - فرهنگی به وجود آمد. رسالت اصلی آن، پشتیبانی و سیاست‌گذاری فرهنگی متناسب با ارزش‌های انقلاب اسلامی است.

ب) سیر تطور: این وزارتخانه از دهه ۶۰ بیشتر بر کنترل و نظارت متمرکز داشت؛ در دهه ۷۰ به سوی بازترشدن فضا و گسترش نهادهای غیردولتی رفت و در دهه‌های اخیر درگیر چالش تنظیم‌گری در فضای مجازی و جهانی‌شدن فرهنگی شده است.

ج) مشکلات اجرایی:

- تمرکزگرایی شدید و نگاه بروکراتیک؛
- فاصله گرفتن از مشارکت مردمی و شبکه‌ای؛
- ناتوانی در مواجهه کارآمد با تحولات رسانه‌ای و زیست مجازی.

د) درس‌ها برای حکمرانی زمینه‌ساز:

- ضرورت تمرکززدایی و تفویض اختیار به شبکه‌های مردمی؛
- گذار از نقش صرفاً نظارتی به تسهیل‌گری و توانمندسازی فرهنگی؛
- توجه به پیوند فرهنگ ملی - دینی با نیازهای جهانی نسل جوان.

۹-۲. دفتر تبلیغات اسلامی

الف) منطق شکل‌گیری: برای مدیریت تبلیغ دینی و حمایت از روحانیت در امر هدایت اجتماعی تأسیس شد.

ب) سیر تطور: از ابتدا نهاد متمرکز حاکمیتی بود. سپس با گسترش فعالیت‌ها به حوزه‌های هنر دینی، رسانه و فضای مجازی ورود کرد.

ج) مشکلات اجرایی:

- بروکراسی سنگین؛
- عدم انطباق برخی سیاست‌ها با نیازهای فرهنگی نسل جدید؛
- هم‌پوشانی و موازی‌کاری با دیگر نهادهای فرهنگی.

د) درس‌ها:

- حرکت به سوی شبکه‌سازی فرهنگی از پایین به بالا؛
- استفاده از ظرفیت‌های زیست مجازی و هنر برای بازتولید معنا؛
- بازطراحی مأموریت‌ها در جهت تسهیل‌گری فرهنگی به جای تصدی‌گری.

۹-۲. نهادهای آموزشی

۹-۲-۱. آموزش و پرورش

الف) منطق شکل‌گیری: نهاد رسمی تعلیم و تربیت عمومی کشور بر این مبنا استوار است که رسالت اصلی آن، ضمانت انتقال نظام‌مند سه عنصر محوری برای تداوم و انسجام اجتماعی است: دانش رسمی انباشته‌شده، فرهنگ حاکم و هویت ملی - دینی تعریف‌شده.

ب) سیر تطور: از دوره پهلوی دوم به‌شدت متمرکز بود و پس از انقلاب به‌سوی اسلامی‌سازی پیش رفت؛ اما همواره با مشکلات نظام بروکراتیک و فاصله با نیازهای واقعی جامعه مواجه بوده است.

ج) مشکلات اجرایی:

- تمرکزگرایی شدید و مقاومت در برابر اصلاح؛
- ضعف در پیوند دادن آموزش با زندگی واقعی و آینده‌شغلی دانش‌آموزان؛
- فشارهای ایدئولوژیک در مقابل نیاز به انعطاف و نوآوری.

د) درس‌ها برای حکمرانی زمینه‌ساز:

- مردمی‌سازی آموزش و استفاده از مشارکت خانواده‌ها و گروه‌های مدنی؛
- حرکت به‌سوی الگوی مدرسه به‌مثابه کانون محلی کنش جمعی؛
- تقویت مهارت‌محوری و تربیت اجتماعی در کنار آموزش علمی.

۹-۲-۲. آموزش عالی (دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه)

الف) منطق شکل‌گیری: دانشگاه‌ها در چارچوب توسعه مدرن شکل گرفتند. حوزه‌ها پیشینه تاریخی - دینی داشتند. پس از انقلاب تلاش برای وحدت حوزه و دانشگاه آغاز شد.

ب) سیر تطور:

- دانشگاه‌ها به‌شدت گسترش یافتند؛ اما از نظر کیفیت و پیوند با جامعه دچار بحران شدند.
- حوزه‌ها به‌ویژه در علوم انسانی درگیر پرسش از نسبت سنت و مدرنیته شدند.

ج) مشکلات اجرایی:

- در دانشگاه‌ها:

○ بیکاری فارغ‌التحصیلان؛

○ کمبود نوآوری؛

○ وابستگی به دولت.

- در حوزه‌ها:

○ کندی اصلاحات ساختاری؛

○ عدم انطباق با نیازهای جهانی.

د) درس‌ها:

- حرکت به سوی آموزش ترکیبی دانشگاهی - مهارتی و حوزه‌ای - اجتماعی؛

- تقویت مأموریت تمدنی و بین‌المللی آموزش عالی؛

- استقلال بیشتر از دولت و حرکت به سوی شبکه‌های دانش‌بنیان مردمی.

مطالعه نهادهای فرهنگی و آموزشی نشان می‌دهد که مشکل اصلی در ایران

تمرکزگرایی، تصدی‌گری دولتی و ضعف در شبکه‌سازی مردمی است. مدل حکمرانی

زمینه‌ساز پتانسیل ارتقا این وضعیت را از طریق راهبردهای زیر داراست:

- مشارکت‌افزایی مردمی در تصمیم‌گیری و اجرا؛

- شبکه‌سازی نهادی و اجتماعی به‌جای ساختارهای موازی؛

- کارویژه تسهیل‌گری دولت به‌جای تصدی‌گری؛

- توجه به زیست مجازی به‌مثابه بستر اصلی فرهنگ و آموزش آینده.

۱۰. نسبت مدل با تمدن نوین اسلامی

۱-۱۰. تعریف وضعیت مطلوب (آرمانی) تمدن نوین اسلامی

تمدن نوین اسلامی در نگاه اندیشمندان انقلاب اسلامی (امام خمینی (ره) و رهبر معظم

انقلاب)، به معنای احیای همه‌جانبه هویت اسلامی در عرصه فردی، اجتماعی، سیاسی،

- اقتصادی، علمی و فرهنگی است. وضعیت مطلوب چنین تمدنی دارای مؤلفه‌های زیر است:
- عدالت اجتماعی فراگیر: کاهش فاصله طبقاتی، توزیع عادلانه منابع، و رفع فقر و تبعیض.
 - پیشرفت علمی و فناوری بومی: اتکا بر دانش، نوآوری و خودکفایی علمی در عین تعامل فعال با جهان.
 - استقلال سیاسی و اقتصادی: نفی سلطه‌پذیری و مقاومت در برابر نظام سلطه جهانی.
 - مردم‌سالاری دینی و مشارکت همگانی: پیوند عمیق میان دین و مردم در عرصه حکمرانی.
 - معنویت، اخلاق و هویت اسلامی - ایرانی: تقویت سرمایه‌های فرهنگی و هویتی در برابر استحاله تمدنی غرب.
 - امنیت پایدار و اقتدار منطقه‌ای: ایفای نقش فعال در معادلات منطقه‌ای و بین‌المللی.
- این وضعیت آرمانی همان مقصدی است که «مدل حکمرانی زمینه‌ساز» می‌کوشد مسیر رسیدن به آن را طراحی و عملیاتی کند.

۲-۱۰. نقش تصور آرمانی در تعیین شاخص‌ها و سیاست‌ها

- تصویر روشن از وضعیت مطلوب (تمدن نوین اسلامی) به‌منزله قطب‌نمایی راهبردی برای مدل حکمرانی زمینه‌ساز عمل می‌کند. این تصور غایی، مشتمل بر سه کارکرد اساسی است:
- **شاخص‌سازی:** وضعیت مطلوب، زمینه‌ساز تبدیل مفاهیم بنیادین به شاخص‌های قابل اندازه‌گیری می‌شود؛ برای مثال
 - عدالت: از طریق شاخص‌های کاهش فقر و توزیع برابر فرصت‌ها سنجیده می‌شود.
 - استقلال: با شاخص کاهش وابستگی به قدرت‌های جهانی ارزیابی می‌شود.
 - معنویت: از طریق شاخص گسترش اخلاق اسلامی در ابعاد مختلف جامعه متبلور می‌شود.

- جهت‌دهی به سیاست‌ها: سیاست‌های اجرایی باید همسو با غایت تمدنی باشند؛ برای مثال سیاست اقتصادی نباید تنها به رشد کمی پردازد، بلکه باید بر عدالت، استقلال و کرامت انسانی استوار باشد.
- اولویت‌بندی اقدامات: در مواجهه با منابع محدود، آن اقداماتی در اولویت قرار می‌گیرند که بیشترین هم‌افزایی را در مسیر تمدن نوین اسلامی دارند - برای مثال آموزش، عدالت اجتماعی و فناوری‌های راهبردی - .

۱۰-۳. تحلیل تطبیقی وضعیت موجود با وضعیت مطلوب

در مقایسه وضعیت فعلی ایران با آرمان تمدن نوین اسلامی می‌توان هم نقاط قوت و هم فاصله‌ها را شناسایی کرد.

۱۰-۳-۱. نقاط قوت و دستاوردها

- پیشرفت علمی چشمگیر در حوزه‌های فناوری هسته‌ای، پزشکی و دفاعی؛
- استقلال سیاسی در برابر قدرت‌های سلطه‌گر؛
- نهادهای گسترده فرهنگی و اجتماعی با ظرفیت‌های مردمی (مانند بسیج)؛
- گسترش ایده مقاومت و نفوذ منطقه‌ای.

۱۰-۳-۲. چالش‌ها و فاصله‌ها

- وجود شکاف طبقاتی و عدالت‌نارسایی در توزیع منابع؛
- وابستگی نسبی اقتصاد به نفت و ضعف در تولید ثروت پایدار؛
- بخشی از ناکارآمدی‌ها در نظام اجرایی و بوروکراسی دولتی؛
- اثرگذاری تهدیدهای فرهنگی و جنگ نرم غرب بر هویت نسل جوان.

۱۰-۳-۳. راه عبور از وضع موجود به مطلوب

- اصلاحات ساختاری در حکمرانی اقتصادی: تمرکز بر عدالت و تولید داخلی.
- افزایش سرمایه اجتماعی: بازسازی اعتماد عمومی و تقویت مشارکت سیاسی و اجتماعی.

- ارتقای نظام دانشی و پژوهشی: پیوند دادن علم با نیازهای تمدنی.
- تمرکز بر عدالت ارتباطی و فرهنگی: مدیریت فضای مجازی و رسانه‌ای در راستای هویت اسلامی - ایرانی.

در نتیجه مدل حکمرانی زمینه‌ساز نه یک مدل صرفاً اداری بلکه یک الگوی تمدنی است که مسیر عبور از وضع موجود - با همه کاستی‌ها - به وضعیت مطلوب تمدن نوین اسلامی را مشخص می‌کند.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر نشان داد که مدل حکمرانی زمینه‌ساز در اندیشه امام خمینی علیه السلام، با اتکا به مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و اجتماعی اسلام، ساختاری سه‌سطحی از مبانی معرفتی، مؤلفه‌ها و سازوکارهای اجرایی، و اهداف غایی تمدنی ارائه می‌دهد. این مدل، صرفاً یک چارچوب مدیریتی یا سیاسی نیست، بلکه الگویی پویا، ارزش‌محور و تمدن‌ساز است که غایت آن، فراهم‌سازی بستر برای تحقق تمدن نوین اسلامی است. در مقایسه با مدل‌های مدرن حکمرانی - اعم از بازاری، شبکه‌ای و هرم‌محور -، الگوی زمینه‌ساز از چند جهت متمایز است. نخست آن که برخلاف الگوهای صرفاً کارکردی یا اقتصادی، بُعد هنجاری و ارزشی را در مرکز خود قرار می‌دهد و حکمرانی را نه فرایندی تکنیکی، بلکه عرصه‌ای از تحقق ارزش‌های الهی می‌داند. دوم، مردم در این مدل نه به عنوان مخاطب یا تابع قدرت، بلکه به مثابه کنشگرانی فعال و صاحب نقش در فرایند تصمیم‌سازی و اجرا تلقی می‌شوند. سوم، رابطه دولت و جامعه در چارچوب سازوکارهای شبکه‌ای و مشارکتی بازتعریف می‌شود، اما این مشارکت بر اصول اسلام، عدالت، ولایت فقیه و مسئولیت متقابل مردم و حاکمیت استوار است. افزون بر این، شاخص‌های عدالت، استقلال، کرامت انسانی و امنیت در این الگو در پیوندی درونی با معیارهای فرهنگی و معنوی قرار می‌گیرند و از این رهگذر، معیارهای پیشرفت جامعه از سطح مادی فراتر رفته و به سطح تعالی انسانی و اجتماعی ارتقا می‌یابد.

نوآوری اصلی این پژوهش در آن است که با بازخوانی نظام‌مند اندیشه امام خمینی (ره)، الگویی بومی و بدیل از حکمرانی ارائه می‌دهد که هم‌زمان سه کارکرد بنیادین دارد: نخست، پرکردن خلأ نظری موجود در ادبیات حکمرانی اسلامی و ایرانی؛ دوم، فراهم‌سازی چارچوبی نظام‌مند برای پیوند ارزش‌های اسلامی با سازوکارهای اجرایی و نهادی؛ و سوم، ارائه ابزاری تحلیلی برای سیاست‌گذاران و مدیران کشور به منظور طراحی سیاست‌هایی که عدالت، استقلال و کرامت انسانی را در بستر مشارکت عمومی و نهادهای اجتماعی تحقق بخشند.

از منظر سیاست‌گذاری، نتایج پژوهش بیانگر آن است که تحقق حکمرانی زمینه‌ساز مستلزم نهادهای سازنده‌ای همچون عدالت، استقلال، مشارکت و ولایت در سطوح گوناگون برنامه‌ریزی و سیاست‌های کلان کشور است. این امر نیازمند بازطراحی ساختارهای نهادی، تقویت شبکه‌های مردمی - حاکمیتی و ایجاد سازوکارهای ارزیابی و بازخورد در فرآیند تصمیم‌سازی است. الگوی حکمرانی زمینه‌ساز همچنین ظرفیت آن را دارد که به‌عنوان چارچوبی راهبردی برای تحول در نظام اجرایی، فرهنگی و اجتماعی ایران به کار گرفته شود؛ چنان‌که تجربه‌های موفق نظیر جهاد سازندگی و بسیج مردمی نشان داده‌اند، تلفیق ایمان، مردم‌باوری و ساختارهای کارآمد می‌تواند زمینه‌ساز پیشرفت و خوداتکایی ملی گردد.

از منظر نظری، این مدل افقی تازه در برابر الگوهای مدرن حکمرانی می‌گشاید و امکان گفت‌وگو میان نظریه‌های اسلامی و نظریه‌های جدید حکمرانی را فراهم می‌آورد. از منظر پژوهشی نیز، ادامه این مسیر می‌تواند شامل توسعه چارچوب نظری حکمرانی زمینه‌ساز در نسبت با الگوهایی چون حکمرانی خوب، حکمرانی دیجیتال و حکمرانی هوشمند باشد. همچنین، پژوهش‌های تطبیقی در بستر کشورهای اسلامی و مطالعات میدانی در حوزه‌هایی نظیر آموزش، فرهنگ و اقتصاد مقاومتی می‌تواند به آزمون و بومی‌سازی بیشتر این الگویاری رساند.

در جمع‌بندی نهایی، مدل حکمرانی زمینه‌ساز از دیدگاه امام خمینی (ره) نه صرفاً نظریه‌ای انتزاعی، بلکه الگویی عملی و تمدن‌گرا برای اداره جامعه اسلامی است. این

الگو، با تلفیق مؤلفه‌های هنجاری و اجرایی و با تکیه بر ظرفیت‌های مردمی و ارزش‌های الهی، می‌تواند مسیر گذار از وضعیت کنونی به وضعیت مطلوب تمدن نوین اسلامی را هموار کند و مبنایی نظری و سیاستی برای تحقق عدالت، استقلال و تعالی انسان در عصر جدید فراهم آورد.

فهرست منابع

* قرآن کریم

- آنشل، کریستوفر؛ تورفینگ، جیکوب. (۱۴۰۳). دانشنامه حکمرانی: مجموعه نظریه‌های حکمرانی (مترجم: مجید غلامی و مهیار حسنی). تهران: نشر حکمرانی.
- آهنگری، عبدالمجید. (۲۰۲۰). برآورد شاخص توسعه انسانی استان‌های ایران و بررسی تأثیر آن بر رشد اقتصادی با استفاده از منطق فازی. اهواز: دانشگاه شهید چمران اهواز.
- اسماتیل، سید؛ بصیر، سیتی آرنی؛ هیاطی، سید عایشه؛ و سیاقی، محمد. (۲۰۲۳). شیوه‌های حکمرانی اسلامی: مطالعه‌ای جامع با تمرکز بر سازمان‌های غیردولتی. کوالالامپور: انتشارات دانشگاه مالایا.
- خسروپناه، محسن. (۱۴۰۲). اصول حکمرانی اسلامی: تحقق آزادی، عدالت و امنیت است. تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
- خمینی، روح‌الله. (۱۳۶۷). تحریر الوسیله. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۵). سخنرانی‌ها و نامه‌ها. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۶). صحیفه نور (ج ۲۰). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۷). ولایت فقیه. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۹). صحیفه امام (ج ۲، ۳، ۴، ۵، ۷، ۱۱، ۱۵، ۱۹، ۲۱، ۲۲). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۰). وصایای سیاسی و اجتماعی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- داداشی‌جوگندان، علیرضا؛ تقی‌پور، محمد؛ یوسفی، معصومه؛ قوامی، امیر حسین. (۱۴۰۰). طراحی مدل مدیریت سیاسی و حکمرانی خوب مبتنی بر دیدگاه اسلامی در عصر

- غیبت (با استفاده از روش داده بنیاد)، فصلنامه علمی پژوهشی تحقیقات مدیریت آموزشی، ۱۲(۳)، صص ۱۴۴-۱۶۴.
- رضایی، مهدی؛ رضوانی فر، محمدمهدی. (۱۳۹۸). دستورگرایی و سیاستگذاری عمومی در حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، پژوهش حقوق عمومی، ۲۱(۶۳)، صص ۴۲-۹.
- شیروودی، مرتضی. (۱۳۹۰). آثار همبستگی ملی و مشارکت عمومی از منظر رهبر معظم انقلاب اسلامی. حصون، ۶(۶)، صص ۶۴-۱۹۱. <https://B2n.ir/bf340191>.
- صداقت کیش، فاطمه؛ نصرالهی، سامان. (۱۳۹۵). تأملی در مفاهیم و ابعاد توسعه سیاسی و حکمرانی خوب. کنفرانس بین المللی نخبگان مدیریت. تهران: جهاد دانشگاهی.
- عبدالهی، یحیی. (۱۴۰۱). جامعه و حکومت ولایی از منظر آیت الله خامنه‌ای. قم: مرکز تحقیقات اسلامی مجلس.
- قدیمی، محمد. (۱۴۰۲/۰۵/۲۹). جنبش مردمی؛ بنیان جهاد سازندگی. قابل دسترس در: <https://B2n.ir/re3720>
- کشاوری شکری، عباس؛ شجاعی شاهد، جبار. (۱۳۹۵). تبلور حکمرانی خوب در اندیشه و سیره سیاسی امام خمینی علیه السلام، مطالعات انقلاب اسلامی، تهران: دانشگاه امام حسین علیه السلام، ۲(۲)، صص ۵۲-۲۹.
- متفکر، حسین؛ بهاروندی، سهیلا. (۱۴۰۱). ارائه مدل مؤلفه‌ها و شاخص‌های حکمرانی اسلامی بر اساس تحلیل نظر خبرگان و کارشناسان حکمرانی مطلوب، ۳(۱)، صص ۷۴-۳۷.
- متفکر، حسین. (۱۳۹۶). ارائه مدل مؤلفه‌ها و شاخص‌های حکمرانی اسلامی. فصلنامه علمی - پژوهشی مدیریت اسلامی، ۲(۲)، صص ۲۳-۴۵.
- متقی، محسن. (۱۳۸۹). گونه‌شناسی تهدیدهای امنیت ملی جمهوری اسلامی ایران. آفاق امنیت، ۳(۸)، صص ۱۴-۳۵.
- محمودی کیا، محمد. (۱۳۹۸). حکمرانی خوب در اندیشه و عمل سیاسی امام خمینی. تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، ۶(۱۹)، صص ۸۲-۵۷.

مروارید، میرزا حسنعلی. (۱۴۰۲). حکمرانی اسلامی مردم‌محور و ولایت‌پایه است. قم: مرکز تحقیقات اسلامی مجلس.

ناظمی اردکانی، محسن. (۱۳۹۸). تبیین مؤلفه‌های حکمرانی اسلامی. تهران: دانشگاه تهران.
نامخواه، مجتبی. (۱۳۹۴). نظریه انقلاب امام خمینی رهبر. اندیشه سیاسی در اسلام، ۲(۵)، صص ۱۴۵-۱۷۵.

نهادی، هادی. (۱۴۰۰). بررسی شاخص‌های حکمرانی خوب و حکمرانی شایسته از منظر نهج‌البلاغه. تهران: دانشگاه تهران.

ویلسون، جیمز کی. (۱۳۹۵). سیاست‌گذاری عمومی و بوروکراسی (مترجم: علی محمدی). تهران: سمت.

هیوود، هیو. (۱۴۰۱). مدیریت و سیاست‌های عمومی: نگاهی به حکمرانی معاصر (مترجم: سعید احمدی). تهران: مرکز مطالعات سیاست‌گذاری.

Wellman, B., & Berkowitz, S. D. (Eds.). (1988). *Social Structures: A Network Approach* (Vol.2). Cambridge: Cambridge University Press.



Functions of Mahdism and Spiritualism: A Comparative Approach*

Hossein Elahinejad¹ 

Professor, Department for Futurology of Religion and Religiosity, Research Center for Mahdism and Future Studies, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran.

h.elahinejad@isca.ac.ir



Abstract

This article discusses Mahdism from a Shia perspective and Spiritualism under labels such as new mysticism, pseudo-mysticism, emerging religious movements, false mysticism, using a comparative approach. Since comparative studies often focus on similarities and differences, the functional analysis of Mahdism and Spiritualism reveals both points of convergence and divergence. Functional similarities include addressing people's inner and spiritual tendencies and providing guidance and refuge in psychological and spiritual challenges. Functional differences, however, emerge in areas such as humanism versus God-centeredness, secularism versus religiosity, anti-superstition versus superstition, rationalism versus irrationalism, and others. Given the unchecked growth of Spiritualism in the contemporary era and the overwhelming influence of atheistic and secular ideologies (rooted in liberalism and humanism) imposing themselves under the

* Elahinejad, H. (2025). Functions of Mahdism and Spiritualism: A comparative approach. *Mahdavi Society*, 6(1), pp. 104-129.

<https://doi.org/10.22081/jm.2025.72259.1110>

□ **Type of article:** Research Article * **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy

□ **Received:** 2025/04/16 • **Revised:** 2025/06/12 • **Accepted:** 2025/07/16 • **Available Online:** 2025/09/01

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



guise of Spiritualism in Eastern and Islamic countries, the need for research in this field becomes evident. By acknowledging the fundamental divergences and distinctions, as well as the Islamic roots and foundations of Spiritualism, this article not only identifies various strands of Spiritualism but also compares and contrasts them with Mahdism studies. Data were collected through library and documentary research and analyzed using descriptive, comparative, and analytical methods to clarify the points of convergence and divergence between Mahdism studies and Spiritualism.

Keywords

Spiritualism, Mahdism, Mahdist thought, spirituality, comparative approach, functional approach.

کارکردهای مهدویت‌گرایی و معنویت‌گرایی با رویکرد تطبیقی*

حسین الهی‌نژاد 

استاد، گروه پژوهشی آینده‌پژوهی دین و دینداری، پژوهشکده مهدویت و آینده‌پژوهی،
 پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.
 h.elahinejad@isca.ac.ir



چکیده

در این مقاله، مهدویت‌گرایی با رویکردی شیعی، و معنویت‌گرایی با عنوان‌هایی مانند عرفان‌های نوظهور، عرفان‌های بدلی، جنبش‌های نوپدید دینی، عرفان‌های کاذب، با رویکردی تطبیقی مورد بحث و گفت‌وگو قرار می‌گیرد. از آنجاکه در رویکرد تطبیقی همیشه از اشتراکات و افتراقات بحث می‌شود، مهدویت‌پژوهی و معنویت‌گرایی در نگرش کارکردی دارای اشتراکات و افتراقاتی هستند. اشتراک‌های کارکردی نظیر پاسخگویی به گرایش‌های باطنی و درونی مردم، مرجعیت و ملجئیت در مشکلات روحی و روانی مردم؛ اما افتراقات کارکردی میان مهدویت و معنویت‌گرایی در تفاوت‌های اومانیزستی و خدا‌محوری، سکولاریستی و دین‌محوری، خرافه‌ستیزی و خرافه‌گرایی، عقل‌گرایی و عقل‌ستیزی، و ... نمایان می‌شود. با توجه به رشد بی‌رویه معنویت‌گرایی در دوران معاصر، و هجوم بیش از حد نگرش‌های الحادی و فرهنگ‌های سکولار (با مبانی لیبرالیسمی و اومانیزمی) که خود را با تابلوی معنویت‌گرایی به کشورهای شرقی و اسلامی تحمیل می‌کنند، ضرورت تحقیق در این حوزه آشکار

* الهی‌نژاد، حسین. (۱۴۰۴). کارکردهای مهدویت‌گرایی و معنویت‌گرایی با رویکرد تطبیقی. جامعه‌مهدوی، ۶(۱)، صص ۱۰۴-۱۲۹.

<https://doi.org/10.22081/jm.2025.72259.1110>

▣ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

▣ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۲۷ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۳/۲۲ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۲۵ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۶/۱۰

© ۱۴۰۴ «نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند»



می‌شود. با اذعان به تعارض‌ها و تمایزهای اصولی، خاستگاهی و مبنایی معنویت‌گرایی با اسلام و تعالیم اسلامی، این نوشتار افزون بر شناسایی نحله‌های گوناگون معنویت‌گرایی، به مقایسه و تطبیق آن با مهدویت‌پژوهی می‌پردازد. بر این اساس، داده‌ها به شیوه کتابخانه‌ای و اسنادی گردآوری، و سپس با روش‌های توصیفی، تطبیقی و تحلیلی پردازش شده‌اند تا وجوه اشتراکی و افتراقی میان دو مقوله مهدویت‌پژوهی و معنویت‌گرایی روشن شود.

کلیدواژه‌ها

معنویت‌گرایی، مهدویت‌گرایی، مهدویت، معنویت، رویکرد تطبیقی، رویکرد کارکردی.

مقدمه

عصر جدید عصر گرایش به دین و هویت‌یابی معنوی است. در این عصر، معنویت‌گرایی و گرایش به عرفان‌های نوظهور در میان مردم، بیش از حد شده است؛ «به‌طوری‌که در چهار دهه، بیش از چهار هزار فرقه‌های معنویت‌گرا در آمریکا و بیش از دو هزار جریان‌های عرفانی نوظهور در اروپا شکل گرفته است» (مظاهری سیف، ۱۳۸۷، ص ۲۱)؛ البته برخی بر این نظر هستند که در اروپا، ده هزار فرقه در این خصوص شکل گرفته است (شریفی‌دوست، ۱۳۹۱، ص ۱۳). در ایران، بیش از هفت میلیون جلد کتاب دربارهٔ عرفان‌های نوظهور به چاپ رسیده است و بسیاری از آموزه‌ها و تعلیمات این گروه‌ها در قالب فیلم و کارتون از شبکه‌های مختلف تلویزیونی پخش می‌شود (شریفی‌دوست، ۱۳۹۱، ص ۱۰). آثار پائولو کوئلیو به بیش از پنجاه زبان دنیا ترجمه شده است (شریفی‌دوست، ۱۳۹۱، ص ۲۵).

بی‌شک عرفان‌های نوظهور به دنبال حقیقت‌یابی و خدایابی و پاسخگویی به نیازهای فطری و معنوی بشر نیستند، بلکه به دنبال آرام کردن بشر خسته از زندگی ماشینی و تسکین موقت او و سازگار کردنش با فرهنگ و تمدن جدید غربی هستند. بر این اساس، خاستگاه اصلی بروز این حد گرایش و توجه مردم به معنویت، به جهت دلزدگی آنها از نگرش‌های الحادی و مکاتب مادی، و خستگی از ایسم‌ها و ایدئولوژی‌های مختلف بشری، بروز اختلالات روانی و ناملازمات روحی و نیز بروز تنگناهای اجتماعی و تسلط زندگی ماشینی بر انسان معاصر است.

معنویت‌گرایی و معنویت‌های نوظهور از نظر ماهیت، پیشینه، مبانی، اصول و کارکرد تفاوت‌های اساسی با موعودگرایی با صبغهٔ اسلامی یعنی مهدویت دارد. در این پژوهش، تمرکز ما تنها بر تفاوت‌های کارکردی این دو مقوله با نگرش تطبیقی خواهد بود.

گفتنی است که در بروز سختی‌ها و بحران‌ها، موعودگرایی (مهدویت) و معنویت‌گرایی بیشتر مورد توجه مردم قرار گرفته است. این دو مقوله در فضای اضطراب و چالش‌های فردی و درونی، پناهگاه و ملجأ خوبی برای التیام‌بخشی به مشکلات روحی و روانی مردم است. گرچه موعودگرایی (مهدویت) و معنویت‌گرایی در زمان بروز مشکلات و معضلات روحی و روانی به صورت یکسان مورد توجه مردم و جامعه قرار

می‌گیرد (پارتریج، ۱۳۹۱، ص ۹۲)، با نگرش کارکردگرایانه و با رویکرد تطبیقی، تفاوت‌های اساسی میان آن دو وجود دارد، مانند اینکه «مهدویت شریعت‌محور، و عرفان‌های نوظهور شریعت‌گریز است»، «مهدویت با مبانی اسلامی، و عرفان‌های نوظهور غالباً با مبانی سکولار توجیه می‌شوند»، «مهدویت با مبانی خدامحوری، و عرفان‌های نوظهور اغلب با مبانی اومانیزمی شکل می‌گیرند»، «مهدویت وحدت‌بخش، و عرفان‌های نوظهور تفرق‌آورند»، «مهدویت تحکیم‌بخش کیان خانواده، و عرفان‌های نوظهور سست‌کننده حریم خانواده‌اند»، «مهدویت عقل‌محور، و عرفان‌های نوظهور عقل‌ستیزند»، «مهدویت تعهد‌آور، و عرفان‌های نوظهور ترویج‌گر اباحه‌گری و بی‌بندباری‌اند»، «مهدویت خرافه‌ستیز، و عرفان‌های نوظهور خرافه‌گراوند»، «مهدویت معادباور، و عرفان‌های نوظهور غالباً تناسخ‌محورند»، «مهدویت به‌دنبال عشق حقیقی و معنوی، و عرفان‌های نوظهور به‌دنبال عشق ظاهری و جنسی‌اند»، «مهدویت به‌دنبال حقیقت‌گرایی، و عرفان‌های نوظهور به‌دنبال تکثر‌گرایی‌اند»، «مهدویت دین‌مدار، و عرفان‌های نوظهور سکولارند»

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. مهدویت‌گرایی

واژه مهدویت اصطلاحی نوین‌یاد که از زمان وضع و کاربرد آن، مدت زیادی نمی‌گذرد و به دو صورت، قابل توجیه است: نخست، در قالب مصدر جعلی که به معنای مهدی‌بودن است، مانند کلمه «ادعای مهدویت» که در اینجا، به معنای ادعای مهدی‌بودن است که در این خصوص کلماتی نظیر جاهلیت، ایرانیت، عالمیت و ... بر همین معنا تعریف می‌شوند؛ چنان‌که در قرآن نیز مصدر جعلی در قالب جاهلیت استعمال شده است: «أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ؛ آیا خواستار حکم جاهلیت‌اند؟ و برای مردمی که یقین دارند، داوری چه کسی از خدا بهتر است؟» (مائده، ۵۰). دوم، اینکه واژه مهدویت تشکیل شده از «یای نسبت» و «تای تأنیث» است که وصف برای موصوف محذوف است، مانند الصحیفه المهدویه، العقیده المهدویه، النظریه

المهدویه و ... که در اینجا، واژگان الصحیفه، العقیده و النظریه موصوف‌های محذوف‌اند (الهی‌نژاد، ۱۳۹۵، ص ۲۶).

مهدویت وقتی در فضای مطالعاتی عالمان و اندیشمندان اسلامی قرار گرفته و با نگرش‌ها و رویکردهای مختلف علمی آنها مورد تحقیق و پژوهش واقع شده است، مهدویت‌گرایی نامیده شده است. مهدویت‌گرایی که به موضوع مهدویت و نگرش‌های مختلف پیرامون آن می‌پردازد، در طول تاریخ اسلامی دچار فراز و فرود مختلفی شده است. ابتدا نگرش مهدوی با خاستگاهی آیات قرآن و احادیث معصومین علیهم‌السلام به مثابه باور و اعتقاد صرف مطرح بوده و در طول تاریخ با دیدگاه‌ها و نگرش‌های مختلف معرفتی، از فضای باور صرف به سوی حوزه مطالعاتی و آکادمیکی حرکت کرده است و بر این اساس، به صورت گرایش و رشته مهدویت‌گرایی مطرح شده است (الهی‌نژاد، ۱۳۹۴، ص ۳۷).

۲-۱. معنویت‌گرایی

معنویت نظیر مهدویت، جاهلیت و ایرانیت مصدر جعلی به معنای معنوی بودن است و بیانگر یک حالت و وضعیت است. وقتی این حالت و وضعیت مورد مطالبه قرار می‌گیرد، به آن معنویت‌گرایی می‌گویند (شاکر‌نژاد، ۱۳۹۷، ص ۲۸). معنویت‌گرایی جدید که در عصر پسامدرن بر اساس فرهنگ پسامدرن شکل گرفته است، در قالب واژگانی نظیر عرفان‌های نوظهور، عرفان‌های بدلی، جنبش‌های نوپدید دینی، جریان‌های نوظهور معنوی، عرفان‌های کاذب، عرفان‌واره‌ها و معنویت‌های نوظهور و ... خودنمایی می‌کند و به معنای نگرش‌ها و جریان‌هایی است که با هدف پاسخگویی به نیازهای معنوی انسان‌ها پدید آمده است و متکی به منابع درست دینی و معرفتی نیست. بر این اساس، یا اصلاً منبعی ندارند، مانند عرفان سرخپوستی و عرفان پائولو کوئیلو، یا منبع دینی ندارند، مانند مهربابا، رام‌الله، اشو، سای‌بابا و دالائی لاما، یا منبع درستی ندارند، مانند جنبش‌های معنوی و عرفانی که از دین مسیحیت و یهودیت برخاسته است، مثل مورمون‌ها، مدینسم و شاهدان یهوه، و یا اگر منبع درستی دارند، به درستی و با روش صحیح استفاده

نمی‌شوند، نظیر برخی عرفان‌های نوظهور اسلامی که با ابزار نادرست از منابع اسلامی استفاده می‌گردند.

«معنویت‌گرایی جدید بیشتر در کشورهای انگلوسامریکن آن‌هم از اواخر قرن بیستم و اوایل قرن بیست‌ویکم میلادی رواج پیدا کرده است و در قالب دین‌داری سیال و ساختارناپذیر بوده و قیود گزاره‌های قطعی و چارچوب‌های رسمی دین‌داری نهادینه را بر نمی‌تابد» (شاکرژاد، ۱۳۹۷، ص ۲۲).

آیت‌الله مصباح یزدی در بیان چیستی معنویت می‌نویسد:

با نوعی مسامحه و توسعه در اصطلاح، می‌توان همهٔ سیروسلوک‌هایی را که به انگیزه یافتن حقیقت و رسیدن به رستگاری انجام می‌گیرد، حالات روحی، و شهودهای ناشی از آنها را عرفان نامید؛ به گونه‌ای که شامل عرفان‌های هندی، بودایی و عرفان‌های بعضی از قبایل ساکن سبیری و قبایل بومی آفریقا نیز بشود. این توسعه و مسامحه مانند آنجایی است که برای مثال، در یک اصطلاح، واژه «دین» را در چنان معنای عامی به کار می‌بریم که حتی بودیسم و بت‌پرستی و مانند آنها را نیز شامل شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۴۰).

برخی در پاسخ به چیستی معنویت‌گرایی می‌گویند که معنوی بودن یک ایده به این نیست که پیشوند عرفان داشته باشد یا مستقیماً در مورد خدا، جهان غیب و دین به قضاوت بنشیند، بلکه با دو معیار می‌توان همهٔ عرفان‌های نوظهور را معنویت‌گرا دانست: (۱) تفسیر جدیدی از هستی و غایت ارائه دهد. (۲) پاسخگوی نیازهای روحی مخاطبان باشد (شریفی‌دوست، ۱۳۹۲، ص ۲۳۱).

۲. تفاوت‌های کارکردی میان مهدویت و معنویت‌گرایی

میان مهدویت و معنویت‌گرایی در حوزه‌های مختلفی مانند حوزهٔ ماهیت‌شناختی، حوزهٔ غایت‌شناختی و حوزهٔ کارکردشناختی تفاوت‌هایی وجود دارد که در اینجا، به یکی از این تقابلات که تقابل کارکردگرایانه است، با رویکرد تطبیقی خواهیم پرداخت. در بحث تفاوت‌های کارکردی میان مهدویت و معنویت‌گرایی تفاوت‌های سیزده گانه‌ای -

چنانچه برخی از آنها در مقدمه اشاره شد - مطرح است که در ذیل به فراخور ظرفیت مقاله، به برخی از آنها پرداخته خواهد شد.

۲-۱. شریعت محوری مهدویت و شریعت گریزی عرفان‌های نوظهور

یکی از تفاوت‌های کارکردی میان مهدویت و عرفان‌های نوظهور بحث شریعت و چگونگی تعامل آنها با این موضوع است؛ یعنی این دو مقوله با شریعت چه نوع تعامل و برخوردی دارد و نتیجه این تعامل و برخورد چیست. قبل از بیان تفصیلی به اجمال گفته می‌شود که مهدویت با شریعت تعامل مثبت و ایجابی دارد و نتیجه آن شریعت محور بودن مهدویت است و عرفان‌های نوظهور که از آنها به عرفان‌های سکولار تعبیر می‌شود، با خدا، معاد و شریعت تعامل منفی و سلبی دارد و نتیجه آن به خداگریزی و شریعت گریزی منتهی می‌شود.

۲-۱-۱. شریعت محوری در اندیشه مهدویت

اندیشه مهدویت و شریعت رابطه دوسویه دارند؛ از سویی، شریعت تأمین کننده خاستگاه مهدویت است و از سوی دیگر، اندیشه مهدویت گسترش گر شریعت در میان مردم خواهد بود و این رابطه دو طرف، بیان گر شریعت محور بودن اندیشه مهدویت است.

۲-۱-۲. شریعت خاستگاه مهدویت

اندیشه مهدویت با خاستگاه چهارگانه قرآن، روایات، عقل و فطرت توجیه می‌شود؛ یعنی تحکیم و قوام مهدویت و استمرار و دوام آن با مستندات عقلی، فطری و نقلی حاصل می‌شود که مستندات نقلی، خود به دو قسم قرآنی و روایی تقسیم می‌شود. قرآن و وحی الهی به مثابه اولین منبع نقلی قبل از گزارشات روایی و سخنان معصومان (علیهم السلام)، به اثبات و تبیین مهدویت پرداخته و در آیات بسیاری درباره اصل مهدویت و شاخصه‌های آن به تفصیل سخن گفته است که بنابر برخی از اقوال، بیش از صد آیه، و بنابر برخی

اقوال دیگر، قریب به چهارصد آیه به مثابه آیات مهدوی عهده‌دار توجیه و تفسیر مهدویت هستند (الهی‌نژاد، ۱۴۰۱، ص ۱۹۶).

بعد از آیات قرآن، سخنان معصومان علیهم‌السلام که در قالب روایات و احادیث تجلی یافته‌اند، مطرح می‌شوند. جایگاه مهدویت و آموزه‌های آن در احادیث و روایات به تفصیل و پرتعداد بیان شده است؛ به طوری که در این خصوص، برخی ادعای تواتر و مستفیض بودن کرده‌اند (صدر، ۱۳۸۶، ص ۱۹۸). این نوع روایات که به روایات مهدویت مشهورند، تعدادشان به ۱۴۳۹ (طوسی، ۱۳۹۰، ص ۸) و بنابر برخی اقوال دیگر، به بیش از دوهزار روایات می‌رسد (الهی‌نژاد، ۱۴۰۱، ص ۱۹۶).

پس قرآن و روایات افزون بر تأمین خاستگاه سندی اندیشه مهدویت، بیان‌گر ارتباط وثیق مهدویت با شریعت که برآمده از قرآن و روایات است، خواهد بود.

۲-۱-۳. مهدویت گسترش‌گر شریعت

اندیشه مهدویت در گسترش و تعالی هنجارهای اجتماعی مانند فرهنگ، دین، ایمان و اعتقاد مردم نقش مهم و تأثیرگذاری دارد و در عصر ظهور، یکی از کارکردهای مهم مهدویت، تعالی بخشی و گسترش دین اسلام به مثابه دین رسمی جهانی است و مردم جهان به منزله شهروندان نظام جهانی مهدوی، همگی به اسلام و آموزه‌های اسلامی ایمان می‌آورند؛ چنان که امام صادق علیه‌السلام درباره گسترش دین اسلام توسط نظام جهانی مهدوی می‌فرماید:

إِذَا قَامَ الْقَائِمُ لَا يَبْقَى أَرْضٌ إِلَّا تُودَى فِيهَا شَهَادَةٌ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ؛ هنگامی که قائم قیام کرد روی زمین جایی نمی‌ماند جز اینکه در آن به یگانگی خدا و رسالت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم اقرار می‌شود (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۵۸).

شیخ مفید در کتاب ارشاد در این خصوص، روایتی را از قول پدر علی بن عقبی نقل کرده است:

إِذَا قَامَ الْقَائِمُ حَكَمَ بِالْعَدْلِ وَارْتَفَعَ فِي أَيَّامِهِ الْجَوْرُ [...] وَلَمْ يَبْقَ أَهْلٌ دِينِ حَتَّى

يُظْهِرُوا الْإِسْلَامَ وَ يَغْتَرِفُوا بِالْإِيمَانِ؛ موقعی که قائم قیام نمود، به عدالت حکم می‌کند و در روزگار او ظلم و ستم از میان می‌رود [...] و پیروان هیچ دینی نمی‌ماند مگر اینکه اظهار مسلمانی می‌کنند و به ایمان اعتراف می‌کنند (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۳۸۴).

پس بر اساس داده‌های روایی، میان مهدویت و اسلام رابطه‌ای قوی و دوسویه برقرار است و اسلام به مثابه خاستگاه و توجیه‌گر مهدویت، و مهدویت به منزله غایت و گسترش‌گر اسلام تلقی می‌شود که از این فرایند، به این برآیند می‌رسیم: (۱) در حوزه مهدویت، اسلام دارای جایگاه مهمی است. (۲) نقش اسلام در حوزه مهدویت، نقش تأثیرگذاری است. (۳) اسلام در گسترش و توسعه، وابسته به مهدویت است. پس مهدویت نه تنها شریعت گریز و شریعت‌ستیز نیست، بلکه وابستگی شدید به شریعت اسلام دارد و شریعت‌محور است.

۲-۱-۴. شریعت‌گریزی در عرفان‌های نوظهور

عرفان‌های نوظهور در تعامل با شریعت موضع مناسبی ندارند و با نگرش منفی و سلبی با آن برخورد می‌کنند. برخی، رویکرد شریعت‌گریزی دارند و مخاطبان و طرفدارانشان را از دین رسمی و نهادی دور می‌کنند (آذربایجانی، ۱۳۹۸، ص ۲۹) و برخی دیگر، شریعت‌ستیزی دارند و از خضوع و عبادت در برابر خدا دور شدند و به خضوع در برابر موجودات ضعیف و محدود دعوت می‌کنند و نیز از فطرت خداخواهی و پرستش دور شدند و به پدیده‌های مادی و دنیایی سرگرم هستند (قلی‌پور، ۱۳۹۲، ص ۸)؛ برای مثال در معنویت‌گرایی اکنکار شریعت رسمی و نهادی جامعه محکوم است و خدایی که ادیان الهی مطرح می‌کنند، اصلاً وجود خارجی ندارد، بلکه ساخته خود آنهاست (تویچل، ۱۳۷۹، ص ۲۷). بر این اساس، برخی به این نتیجه رسیده‌اند که زندگی معنوی بدون شریعت ممکن است؛ زیرا معنای معنویت‌گرایی یعنی نوعی نگرش خاص به عالم و آدم که زمینه آرامش، نشاط و امید را فراهم می‌کند (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۳۷).

برخی از فرقه‌های عرفانی که خود را منتسب به اسلام می‌دانند، با ادعای رسیدن به

حقیقت از شریعت عبور کرده‌اند و نیازمندی به شریعت را تنها در فرایند رسیدن به حقیقت صحیح می‌دانند (رازی، ۱۳۶۴، ص ۴۹) و بر همین اساس می‌گویند که صدرالمآلهین در نفی این نگرش می‌نویسد:

کسانی که می‌گویند خدا نیازی به عبادات ما ندارد، پس انجام عبادات چه فایده‌ای دارد؟ و شریعت برای افرادی است که در حجاب بسر می‌برند، نه برای واصل شدگان. و شریعت پوست است تا از آن عبور نکنی به مغز نهان نرسی؛ سخنان و نگرش این چنینی پوچ است (صدرالمآلهین، ۱۳۷۱، ص ۱۳۵).

در این خصوص، امام خمینی رحمته‌الله در کتاب چهل حدیث می‌نویسد:

بدان که هیچ راهی در معارف الهیه پیموده نمی‌شود مگر اینکه انسان از ظاهر شریعت ابتدا کند، و تا انسان متأدب به آداب شریعت حقه نشود، هیچ یک از اخلاق حسنه از برای او پیدا نمی‌شود و ممکن نیست که نور معرفت الهی در قلب او جلوه کند و علم باطن و اسرار شریعت برای او منکشف شود و پس از انکشاف حقیقت و بروز انوار معرفت در قلب نیز باید متأدب به آداب ظاهر باشد و لذا دعوی بعضی باطل است که می‌گویند: با ترک ظاهر، علم باطن پیدا می‌شود یا می‌گویند: پس از پیدایش علم باطن به آداب ظاهر احتیاجی نیست (امام خمینی، ۱۳۷۱، ص ۸).

پس اولین تقابل و تفاوت‌های کارکردی با رویکرد تطبیقی میان اندیشه مهدویت و عرفان‌های نوظهور در این است که اندیشه مهدویت همیشه همراه شریعت، وابسته به شریعت و شریعت‌محور است؛ ولی عرفان‌های نوظهور غالباً با شریعت بیگانه‌اند و شریعت‌گریز و شریعت‌ستیزند. بر این اساس، مهدویت با اصول و مبانی شریعت یعنی شریعت اسلامی سامان می‌گیرد؛ ولی عرفان‌های نوظهور غالباً با اصول و قواعد سکولار، متناسازی می‌شوند.

۲-۲. خدا محوری در مهدویت و اومانیسیم محوری در عرفان‌های نوظهور

اومانیسیم به معنای انسان محوری، انسان بنیانی، انسان‌گرایی و اصالت انسان،

جهانبینی فلسفی و ادبی است که بر ارزش و عاملیت انسان‌ها به صورت فردی یا جمعی تأکید دارد، به مقام و جایگاه انسان ارج می‌نهد و او را معیار و میزان همه چیز قرار می‌دهد و در برابر آن خدابینانی، خداگرایی، خدامحوری و اصالت خدا قرار دارد (صانع‌پور، ۱۳۷۸، ص ۱۰۰). بر این اساس، اومانیسم انسان را موجودی مستقل و خودبسنده و به تعبیری قائم به خود است؛ یعنی انسان خودش فرهنگ، تمدن، اخلاق، سیاست، اقتصاد و همه چیز را تعیین می‌کند و آنها را از دین و وحی نمی‌گیرد.

مکتب اومانیسم در مغرب زمین به مثابه فرهنگ غالب درآمده و بستر ساز مکاتب مختلفی، نظیر سکولاریسم،^۱ راسیونالیسم،^۲ کمونیسم،^۳ پراگماتیسم،^۴ لیبرالیسم،^۵ پرسونالیسم^۶ یا اصالت شخص شده است.

از منظر تاریخی می‌توان اومانیسم را محصول روی گرداندنی نیروهای اجتماعی از سنت‌های اسکولاستیک کلیسای قرون وسطی، و گرایش به جهان انسانی نوین دانست (خراسانی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۷۵).

۲-۲-۱. نگرش اومانیسمی در عرفان‌های نوظهور

از آنجا که خاستگاه اصلی غالب عرفان‌های نوظهور، غرب است و در آنجا رشد یافته‌اند، بیش از هر چیز با فرهنگ و مکاتب غربی همخوانی دارند و مبانی فکری و معرفتی آنها نیز بیشتر بر اساس چارچوب‌های غربی شکل گرفته است.

یکی از مکاتبی که تقریباً تمامی عرفان‌های نوظهور از آن الهام گرفته‌اند و به مثابه یک اصل پذیرفته شده به پیروان خویش توصیه می‌کنند، مکتب اومانیسم است. عرفان‌های نوظهور برای تظاهر به انسان دوستی، به اومانیسم - که انسان را محور همه چیز می‌داند و

1. secularism
2. Rationalism
3. Communism
4. Pragmatism
5. Liberalism
6. Personalism

همهٔ فعالیت‌ها را بر مدار او توجیه می‌کند - روی آورده‌اند و آن را تقویت می‌کنند و با خودستایی تمام، کارکرد و برونداد مکتب خویش را در همین راستا تعریف می‌کنند و جایگاه و منزلت انسان را یکی از دستاوردهای بنیادین ایدهٔ مکتب خود می‌دانند.

در غالب مکاتب عرفان‌های نوظهور خداباوری وجود دارد؛ اما در اینکه خدا صاحب اختیار است و می‌تواند در امور زندگی بشر دخالت کند، تشکیک شده است. این وضعیت، با نگرش سه‌گانهٔ (جبر‌گرایان، تفویض‌گرایان، اختیار‌گرایان) میان مذاهب و گروه‌های اسلامی مشابه است. بر اساس نگرش تفویض‌گرایان، خدای متعال در اصل آفرینش بشر دخالت دارد؛ ولی در فرایند و تدبیر زندگی بشر مداخله نمی‌کند و کارها را به بشر واگذار کرده و بشر در این خصوص همه‌کاره است؛ به بیان دیگر، خداوند متعال تنها در آفرینش بشر دخالت دارد، نه در پرورش و تدبیر بشر؛ یعنی نقش خدا، نقش علت محدثه است، نه علت مبقیه.

پال توئیچل، مؤسس جنبش نوپدید انکار می‌گوید: «با پاک کردن مجرای وجودت به این درک می‌رسی که این همه توست، و بعد به این درک که این همه خداست» (نک: اهرپور، ۱۳۸۰، ص ۱۵۳). پائولو کوئلیو می‌گوید: «از تصور خدا استاندارد شده که به‌طور متعصبانه‌ای برای همه معتبر باشد، وحشت دارم» (کوئلیو، ۱۳۷۹، ص ۹۶). اشو، مؤسس یکی از گرایش‌های نوپدید می‌گوید:

ندای درونتان را ارج نهد و از آن اطاعت کنید. به خاطر داشته باشید من تضمین نمی‌کنم که آن ندا همیشه شما را به راه راست هدایت کند، بیشتر اوقات شما را به گمراهی می‌برد. این حق شماست که آزادانه به گمراهی بروید. این بخشی از کرامت شماست حتی در مقابل خداوند بایستید و درستی و نادرستی امور را به کنار بگذارید (نک: تقی‌پور، ۱۳۸۰، ص ۲۶).

پال توئیچل می‌گوید: «انسان‌ها به خدا رخصت می‌دهند که هستی داشته باشد؛ وگرنه خدا نه شکلی داشت و نه صورت و نه صاحب، هیچ‌گونه ارکانی که بتواند نیت خود را به بشر سرایت دهد» (نک: اهرپور، ۱۳۷۹، ص ۲۸).

درواقع این نگرش‌ها خلاف آن نگرشی‌هایی است که در ادیان آسمانی وجود دارد

که خدای متعال هستی محض است و وجود برای او ذاتی، و برای بشر عارضی و غیرذاتی است. در عرفان‌های نوظهور یا از اساس، وجود خدا را انکار می‌کنند یا خدای ذهنی - نه عینی و واقعی - را می‌پذیرند یا حتی اگر اعتقاد واقعی به خدا داشته باشند، او را محور معنویت و هدف و غایت نمی‌دانند.

۲-۲-۲. نفی نگرش اومانیمی در اندیشه مهدویت

اما اندیشه مهدویت که یک اندیشه خدا‌باور، خدا‌محور و توحید‌گراست، در دو ساحت مهم علت فاعلی و علت غایی، این ادعا را به منصفه ظهور می‌رساند. علت فاعلی پایه‌گذار و مناسب‌ساز مهدویت است. این امر را می‌توان از دو منظر اساسی بررسی کرد: اول اینکه، به صورت سلسله‌مراتبی، اساس مهدویت بر باورداشت امامت، و اساس امامت بر باورداشت نبوت، و اساس نبوت بر باورداشت توحید و خداشناسی مبتنی است. دوم اینکه، بر اساس داده‌های قرآنی و روایی، تعیین ائمه در چارچوب نظام امامت و مهدویت، نه به صورت انتخابی بلکه به صورت انتصابی انجام شده است؛ یعنی امام مهدی علیه السلام، منجی جهانی، از سوی خدا به مقام امامت و رهبری منصوب شده‌اند. اما در تبیین علت غایی که بیان‌گر خروجی و کارکرد اندیشه مهدویت است، می‌توان گفت که یکی از کارکردها و خروجی مهم مهدویت، اشاعه و ترویج توحید و خداشناسی در سراسر جهان است؛ چنان‌که خدای متعال در قرآن می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَ دِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ»؛ او کسی است که پیامبرش را با هدایت و دین درست فرستاد تا آن را بر هر چه دین است، پیروز گرداند؛ هر چند مشرکان خوش نداشته باشند» (توبه، ۳۳). در تفسیر این آیه امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

وَاللَّهُ مَا نَزَلَ تَأْوِيلُهَا بَعْدُ وَ لَا يَنْزِلُ تَأْوِيلُهَا حَتَّى يَخْرُجَ الْقَائِمُ عَ فَإِذَا خَرَجَ الْقَائِمُ لَمْ يَبْقَ كَافِرٌ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ وَ لَا مُشْرِكٌ بِالْإِمَامِ إِلَّا كَرِهَ خُرُوجَهُ؛ بخدا هنوز تأویلش تحقق پیدا نکند تا قائم علیه السلام ظهور کند و چون قائم علیه السلام ظهور کند، کافری بخدای بزرگ بجا نماند و هیچ مشرکی به امام نباشد جز آنکه از ظهور او بدش آید (کوفی، ۱۴۱۰ق، ص ۶۵۸).

رسول گرامی اسلام ﷺ در یک روایت قدسی، از قول خدای تعالی می‌فرماید:

وَأَمْلَكْنَاهُ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا وَاسْخَرْنَاهُ الرِّيحَ وَادْلَلْنَاهُ الرُّقَابَ
الصَّعَابَ وَالْأَرْقِيَّةَ فِي الْأَسْبَابِ وَانْصَرَّتْهُ بِجُنْدِي وَآمَدْنَاهُ بِمَلَائِكَتِي حَتَّى يُعْلِنَ
دَعْوَتِي وَيَجْمَعَ الْخَلْقَ عَلَى تَوْحِيدِي؛ و مشرق و مغرب زمین را به تملیک او
(مهدی) در می‌آورم و باد را مسخر او می‌کنم، ابرها را زیر پای او قرار دهم.
برترین ابزارها را در اختیار او گذاشته، و با لشکریان خود یاری‌اش می‌کنم و با
فرشتگانم به او مدد می‌رسانم تا آنکه دعوتم را آشکار کند و مردمان را بر
توحیدم گرد آورد (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۲۵۶).

امام رضا (علیه السلام) در این زمینه می‌فرماید: «لَكِنَّ الْقَائِمَ الَّذِي يُطَهِّرُ اللَّهُ بِهِ الْأَرْضَ مِنْ أَهْلِ
الْكُفْرِ وَالْجُحُودِ؛ همانا مهدی (علیه السلام) آن کسی است که زمین را از لوث کفار و منکرین
پاک می‌کند» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۴۴۹).

پس مکتب اومانيسم و نگرش اومانيسمی، از جمله تفاوت‌های مهم کارکردی میان
اندیشه مهدویت و عرفان‌های نوظهور است. عرفان‌های نوظهور با رویکرد ایجابی،
توجیه‌گر نگرش اومانيسمی، و اندیشه مهدویت با نگرش سلبی، نافی نگرش اومانيسمی
هستند. شایان ذکر است که اندیشه مهدویت و برخی عرفان‌های نوظهور با رویکرد
کارکردی - تطبیقی در اصل خداباوری با یکدیگر اشتراک دارند؛ ولی در گستره
اختیاری و قدرت اعمالی خدا میان آنها اختلاف است؛ یعنی غالب عرفان‌های نوظهور
خدا را در تدبیر امور زندگی بشر مسلوب‌الید و بی‌اختیار می‌دانند؛ ولی اندیشه مهدویت
با نفی مکتب اومانيسم، خداباور و خدامحور است و بر این اساس، باورداشت الهی در
اصل مهدویت، آموزه‌های مهدویت و همه ساحات و شئون آن ساری و جاری است.

۲-۳. اجتماع محوری در اندیشه مهدویت و فردمحوری در عرفان‌های نوظهور

یکی از مباحث مهم در بحث تفاوت‌های کارکردی با رویکرد تطبیقی میان اندیشه
مهدویت و عرفان‌های نوظهور بحث تفاوت‌های گستره شناختی است.
در تحلیل گستره شناختی یک اندیشه، تمایز میان دو قلمرو اساسی یعنی ساحت

فردی و ساحت اجتماعی اهمیت بسزایی دارد. بر این اساس، پرسش بنیادین این است که اندیشه مهدویت و عرفان‌های نوظهور در کدام یک از این گستره‌ها (ساحت فردی یا اجتماعی و یا هر دو) فعالیت می‌کنند؟ به بیان دیگر، در بحث «اصالت فرد و جامعه»، اندیشه مهدویت و عرفان‌های نوظهور به کدام یک اصالت بیشتری می‌بخشد؟ آیا اصالت، متعلق به فرد است، یا جامعه، یا اینکه این اصالت به هر دو تعلق دارد؟

دانشمندان در این خصوص، بحثی دارند که آیا فرد، اصل است یا جامعه؟ گاهی از جنبه فلسفی بحث می‌شود و منظور این است که آیا فرد امر حقیقی است و جامعه امر اعتباری و انتزاعی یا برعکس، جامعه امر حقیقی است و فرد امر اعتباری و انتزاعی. البته در اینجا، شق سوم هم قابل فرض است و آن اینکه، هر دو اصیل و حقیقی باشند، و به نظر ما، این شق، تنها شق صحیح است. گاهی از جنبه حقوقی و «فلسفه قانون» بحث می‌شود و منظور این است که آیا هدف قانون باید «سعادت فرد» باشد یا «قدرت اجتماع» (مطهری، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۶۹)؛ اما با نگرش مدرنیته، یکی از مسائل اصلی انسان‌شناسی در دوران مدرن، فردگرایی^۱ است. فردگرایی به معنای این است که هر فرد، موجودی ذاتاً مجزا، مستقل و دارای اراده آزاد و مسئول خواسته‌های خود تلقی می‌شود. در این نگرش، اجتماع تنها مجموعه‌ای از اراده‌ها، خواسته‌ها، و منافع فردی انسان‌هاست که در کنار هم قرار گرفته‌اند (شاکرنژاد و وکیلی، ۱۳۹۸، ص ۲۲۲).

به طور کلی در پاسخ اجمالی گفته می‌شود از آنجا که عرفان‌های نوظهور غالباً با نگرش درون‌گرایی توجیه می‌شوند، به دنبال اصالت فرد هستند؛ ولی مهدویت که برگرفته از دین و شریعت اسلام است، اصالت و حقیقت را به هر دو (فرد و جامعه) می‌دهد و در مقام تعارض میان منافع فردی و اجتماعی، بیشتر اولویت را به جامعه می‌دهد؛ از این رو کارکرد و منفعتی که از عرفان‌های نوظهور بر می‌خیزد، بیشتر کارکرد و منفعت فردی است و کارکرد و منفعتی که از مهدویت بر می‌خیزد، کارکرد و منفعت فردی و اجتماعی است.

1. Individualism

۲-۳-۱. کارکرد فردی و اجتماعی مهدویت

بر اساس داده‌های عقلی، فطری، قرآنی و روایی، اندیشه مهدویت در دو حوزه فردی و اجتماعی کارکرد و کاربرد دارد؛ البته کارکرد مهدویت در حوزه اجتماعی نمود و بروز بیشتری دارد و دراصل، فلسفه وجودی اندیشه مهدویت بیشتر با کارکرد اجتماعی توجیه می‌شود؛ زیرا مهدویت و آموزه‌های آن نظیر غیبت، نیابت، ظهور، قیام، حکومت جهانی و ... با رویکرد ماهیت‌شناختی و غایت‌شناختی، همگی با وجود جامعه و اجتماع مردمی معنا پیدا می‌کند و اجرایی می‌شود؛ ازاین‌رو بر اساس داده‌های فطری که بیان‌گر نوع گرایش باطنی انسان‌ها به سوی نجات و نجات‌طلبی، انتظار و انتظارخواهی است، و همچنین حس حضور که به‌نوعی بیان‌گر احساس قلبی مردم به حضور امام در جامعه است، کارکرد فردی اندیشه مهدویت نمایان می‌شود و نیز بر اساس مستندات عقلی، قرآنی و روایی می‌توان افزون بر توجیه کارکرد فردی، به توجیه کارکردهای اجتماعی اندیشه مهدویت پرداخت.

۲-۳-۱-۱. انتظارخواهی، نجات‌طلبی و حس حضور؛ کارکرد فردی مهدویت

حس «انتظار» از احساسات فطری بشر است و به معنای گرایش شهودی و حضوری انسان به منتظر و نحوه خاصی از کشش و کوششی مستمر و درونی او برای رسیدن به موعود است. مقوله انتظار به‌مثابه یک گرایش باطنی و فردی در وجود همه انسان‌ها دیده می‌شود؛ یعنی همه انسان‌ها به امید روزی بسر می‌برند که «به» زیستن را تجربه کنند و از ظلم، تعدی و نابرابری‌های یابند. بنابراین مقوله انتظار از اموری است که نهاد همه انسان‌ها به سوی آن گرایش دارد؛ زیرا هم با ساختار درونی انسان هماهنگ، و هم با هدف بیرونی انسان سازگار است (الهی‌نژاد، ۱۳۹۵، ص ۵۹).

حس «نجات‌خواهی» به‌مثابه یک گرایش فطری و باطنی در وجود همه انسان‌ها در طول تاریخ بوده و خواهد بود و انسان‌ها با تاریخ و جغرافیای متعدد، نژاد و ملیت گوناگون، فرهنگ و ادیان مختلف، رنگ و زبان متنوع، همگی به‌طور یکسان، دارای حس نجات‌خواهی هستند؛ همان حسی که خدای متعال در درون و فطرت بشر به ودیعه

گذاشته است و بر اساس همین احساس و گرایش است که منجی باوران همیشه به سوی تحقق ظهور منجی حرکت می کنند.

حس «حضور» یکی از آثار فردی مهدویت است. با این حس، منتظر واقعی با منتظر ارتباط معنوی برقرار می کند و همیشه خودش، کارها و اعمال خویش را در محضر منتظر (امام زمان علیه السلام) می بیند؛ چنانچه در زیارت روز جمعه می خوانیم: «السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا حُجَّةَ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا عَيْنَ اللَّهِ فِي خَلْقِهِ؛ سلام بر تو ای حجت خدا در زمین، سلام بر تو ای چشم خدا در میان آفریدگانش» (مجلسی، بی تا، ج ۹۹، ص ۲۱۵). بر اساس داده های قرآنی و روایی، افزون بر خدا و رسول خدا صلی الله علیه و آله، ائمه علیهم السلام به خصوص امام زمان علیه السلام در عصر غیبت ناظر و شاهد اعمال انسان ها هستند:

وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَى عَالِمِ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ؛ و بگو: [هر کاری می خواهید] بکنید که به زودی خدا و پیامبر او و مؤمنان در کردار شما خواهند نگرست، و به زودی به سوی دانای نهان و آشکار بازگردانیده می شوید. پس شما را به آنچه انجام می دادید، آگاه خواهد کرد (توبه، ۱۰۵).

بر اساس دلالت های برخی روایات، مصداق «الْمُؤْمِنُونَ» به امامان علیهم السلام باز می گردد؛ یعنی امامان علیهم السلام بعد از خدا و رسول خدا صلی الله علیه و آله بر اعمال و گفتار مردم شاهد و ناظر هستند؛ چنانکه امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه بالا می فرماید: «الْمُؤْمِنُونَ هَاهُنَا الْأَئِمَّةُ الطَّاهِرُونَ علیهم السلام؛ مؤمنان در اینجا ائمه طاهرين علیهم السلام هستند» (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۰۴).

درباره حس حضور و اصل نظارت امام زمان علیه السلام بر اعمال و رفتار منتظران، خود حضرت می فرماید:

إِنَّا غَيْرُ مُهْمِلِينَ لِمُرَاعَاتِكُمْ وَلَا نَاسِينَ لِذِكْرِكُمْ وَلَوْلَا ذَلِكَ لَنَزَلَ بِكُمْ اللَّأْوَاءُ وَ اضْطَلَمَكُمُ الْأَعْدَاءُ فَاتَّقُوا اللَّهَ جَلَّ جَلَالُهُ؛ همانا ما از رعایت حال شما کوتاهی نمی کنیم و شما را از یاد نمی بریم؛ چه در غیر این صورت، سختی ها و گرفتاری ها بر شما فرو می آید و دشمنان شما را ریشه کن کرده و از بین می برند. پس از خدای تبارک و تعالی پروا داشته باشید (راوندی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۹۰۳).

پس اندیشه مهدویت کارکردهای مختلفی در ساحت فردی و درونی برای منجی‌باوران دارد که پاسخگویی به نیازهای فطری بشر در بحث انتظارخواهی و نجات‌طلبی و ایجاد حس حضور، از جمله آنهاست.

۲-۳-۲. قرآن و کارکرد اجتماعی مهدویت

قرآن به منزله اولین منبع اسلامی، در آیات بی‌شماری به موضوع مهدویت، جایگاه و کارکرد آن پرداخته است و فراوانی این آیات که به آیات مهدویت نام برده می‌شود، نشان از اهتمام اسلام به موضوع مهدویت دارد. خداوند در قرآن می‌فرماید:

وَتُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ؛ وَخَوَّسْتُم بِرِكَاسَانِي كَهْ دَر اَن سِرْزَمِينَ فِرودست شده بودند، منت نهم و آنان را پیشوایان [مردم] گردانیم و ایشان را وارث [زمین] کنیم (قصص، ۵).

و همچنین می‌فرماید:

وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتُخْلِفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يُعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا؛ خداوند به کسانی از شما که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام داده‌اند، وعده می‌دهد که قطعاً آنان را حکمران روی زمین خواهد کرد؛ همان‌گونه که به پیشینیان آنها خلافت روی زمین را بخشید و دین و آیینی را که برای آنان پسندیده، پابرجا و ریشه‌دار خواهد ساخت و ترسشان را به امنیت و آرامش مبدل می‌کند، آن‌چنان که تنها مرا می‌پرستند و چیزی را شریک من نخواهند ساخت (نور، ۵۵).

آیات بالا بر اساس داده‌های روایی، در زمره آیات مهدویت نشانه‌گذاری می‌شوند و خدای متعال در این آیات و نظایر آنها، به کارکردهای مختلفی در ساحت فردی و اجتماعی مهدویت اشاره می‌کند. کارکردهای فردی نظیر ایمان به خدا، عمل صالح، تقویت دین‌داری، عبادت و بندگی خدا و کارکردهای اجتماعی نظیر خلافت، وراثت،

ولایت، حکومت و امنیت است؛ یعنی اندیشه مهدویت در میان باورمندان این نگرش را القا می‌کنند که تحقق ظهور و آمدن منجی ممکن نیست مگر به ایمان‌آوری و اعتقادورزی به خدا و دین خدا و پایبندی به عمل صالح، عبادت و بندگی خدا. در این صورت است که منتظران به نتیجه پرباری مثل رخداد ظهور می‌رسند و با این رخداد، نتایج و کارکردهای مختلفی نظیر خلافت، وراثت، ولایت، حکومت و امنیت جهانی که کارکردهای اجتماعی مهدویت است، نصیب مردم می‌شود.

۲-۳-۳. روایات و کارکرد اجتماعی مهدویت

کارکرد مهدویت از منظر روایات به دو قسم فردی و اجتماعی دسته‌بندی می‌شود که در اینجا، قسم دوم یعنی کارکرد اجتماعی مهدویت بررسی می‌شود؛ برای مثال روایاتی که درباره فلسفه غیبت از معصومین علیهم‌السلام صادر شده است به اجتماعی بودن غیبت اشاره دارند. امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید:

إِعْلَمُوا أَنَّ الْأَرْضَ لَا تَحُلُو مِنْ حُجَّةٍ لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَلَكِنَّ اللَّهَ سَيُعَمِّي خَلْقَهُ عَنْهَا يُظْلِمُهُمْ وَ جُورِهِمْ وَ إِسْرَافِهِمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ؛ همانا زمین از حجت خدا خالی نمی‌ماند؛ ولی خداوند به زودی بندگان را به خاطر ستمگری‌هایشان و جورشان و زیاده‌روی آنان نسبت به خودشان، از دیدن حجت نابینا می‌سازد (نعمانی، ۱۳۹۷ق، ص ۱۴۱).

بی‌شک در این روایت، به علت غیبت یعنی ظلم و ستم که یک موضوع اجتماعی است، و همچنین درباره اجرای عدالت که یکی از کارکردهای مهم اجتماعی ظهور است، پرداخته شده است. روایات متنوع و گوناگونی از معصومین علیهم‌السلام نقل شده است. این فراوانی و گوناگونی به حدی است که برخی علما در این مورد ادعای تواتر کرده‌اند (صدر، ۱۳۸۶، ص ۱۹۸). بی‌تردید فراگیری و همه‌جانبه‌بودن عدالت مهدوی شاخصه‌ای است که انسان تاکنون در طول تاریخ، نه تجربه کرده و نه تاکنون هیچ منجی و مصلحی اعم از آسمانی و زمینی، الهی و بشری به این مهم دست یافته است. بشر و جوامع بشری برای اولین بار، اجرای عدالت را با فراگیری و گسترده‌گی

در همه سطوح زندگی اعم از فردی و اجتماعی، و در همه زوایای اجتماعی اعم از سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و ... توسط نظام جهانی مهدوی تجربه می‌کنند؛ چنان‌که امام رضا (ع) می‌فرماید:

لَوْ لَمْ يَبْقَ مِنَ الدُّنْيَا إِلَّا يَوْمٌ وَاحِدٌ لَطَوَّلَ اللَّهُ ذَلِكَ الْيَوْمَ حَتَّى يَخْرُجَ فِيمَلَأَهَا عَدْلًا
كَمَا مِلْتُ جَوْرًا وَظُلْمًا؛ اگر از دنیا باقی نماند مگر یک روز، خداوند آن روز
را طولانی کند تا اینکه خروج کرده و زمین را از عدل و داد پر کند؛ چنان‌که
پر شده بود از جور و فساد (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۲۶۶).

امام رضا (ع) در روایت دیگری درباره عدل فراگیر فرمود: «فَإِذَا خَرَجَ أَشْرَقَتِ
الْأَرْضُ بِنُورِهِ وَوُضِعَ مِيزَانُ الْعَدْلِ بَيْنَ النَّاسِ فَلَا يَظْلِمُ أَحَدٌ أَحَدًا؛ و آنگاه که خروج
کند، زمین به نورش روشن گردد و در میان مردم، میزان عدالت وضع کند و هیچ‌کس
به دیگری ستم نکند» (مجلسی، بی‌تا، ج ۵۲، ص ۳۲۲).

۲-۳-۴. عقل و کارکرد اجتماعی مهدویت

عقل و داده‌های عقلی، از جمله راه‌هایی است که می‌توان به وسیله آن به اثبات اجتماعی بودن اندیشه مهدویت پرداخت. توجهات عقلی اجتماعی بودن مهدویت با بیان فلسفه وجودی اصل مهدویت و همچنین با بیان فلسفه وجودی آموزه‌های مهدویت نظیر غیبت، انتظار، نیابت، ظهور و تشکیل حکومت جهانی با رویکرد ماهیت‌شناختی و کارکردشناختی به دست می‌آید؛ برای مثال آموزه غیبت و رخداد آن که بیشتر به دلیل کوتاهی‌های مردم نسبت به امام زمان (عج) واقع شده است. اگر مردم واقعاً درصدد اصلاح امور و جبران نواقص برآیند و با پایبندی به ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی نظیر روحیه اصلاحگری و دیگراندیشی، و مسئولیت‌پذیری به‌سوی آمادگی حرکت کنند، قطعاً غیبت با لطف الهی برطرف، و ظهور محقق می‌شود. همچنین ظهور که فلسفه وجودی آن بر پایه تحقق عدالت اجتماعی، رفع هرگونه ظلم و ستم، و برقراری رفاه، آرامش و آسایش، و انسانیت است، همگی با رویکرد اجتماعی تعریف و توجیه می‌شوند؛ از این‌رو هنگامی که فلسفه وجودی ظهور، پیاده‌سازی ارزش‌ها و هنجارهای

اجتماعی باشد، با وقوع خودِ ظهور، همهٔ این مؤلفه‌ها یعنی ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی مورد نظر، در جامعهٔ بشری اجرایی خواهد شد.

۲-۳-۵. فردمحوری عرفان‌های نوظهور

از جمله نگرش‌های مهمی که در معنویت‌های جدید مطرح است، نگرش فردگرایانه می‌باشد. در این نگرش، همیشه فرد بر جامعه برتری دارد و در مقام تعارض میان فرد و جامعه، حق تقدم با فرد است. یکی از اصول مهم در مکتب لیبرالیسم همین نگرش فردگرایانه است. بر این اساس، خاستگاه اصلی غالب عرفان‌های نوظهور غرب است و با فرهنگ و مکاتب غربی سازگار و هماهنگ است؛ از این رو مهم‌ترین نشانه‌های معنویت‌گرایی افرون بر فردگرایی، «می‌توان به نشانه‌هایی نظیر درونی‌گرایی، دنیاگرایی، مصرف‌گرایی، سنت‌گریزی و ... اشاره کرد» (شاکرنژاد، ۱۳۹۷، ص ۲۶۲).

برای تبیین نگرش فردگرایانه در معنویت‌های نوین می‌توان سبک زندگی را به دو دسته «زندگی با عنوان» و «زندگی سوژه‌محور» تقسیم کرد. در «زندگی با عنوان» فرد چارچوب زندگی خود را بر اساس باید و نبایدهای بیرونی تنظیم می‌کند. در مقابل، «سبک زندگی سوژه‌محور» سبکی از زندگی است که فرد بر اساس آنچه از درون خود می‌جوشد و آنچه خود صحیح و مناسب می‌یابد، عمل می‌کند. ادیان نهادی و سنتی بیشتر با سبک زندگی با عنوان، و معنویت‌های نوظهور بیشتر با سبک زندگی سوژه‌محور توجیه می‌شوند (شاکرنژاد و وکیلی، ۱۳۹۸، ص ۲۲۳). بی‌شک این فرایند در مغرب‌زمین با کم‌شدن پیروان دین سنتی، و زیادشدن پیروان دین‌های جدید و معنویت‌های نوظهور، رواج بیشتری یافته است. بر این اساس، در کشورهای غربی، دین‌های نهادی کم‌طرفدار و کم‌رونق، و معنویت‌های نوظهور پرطرفدار و پررونق شده است؛ از این رو وقتی پایه‌های عرفان‌های نوظهور بر نگرش فردگرایانه و رویکردی درون‌گرایانه بنا نهاده شوند، محصول و کارکرد نهایی آنها نیز جز اهتمام‌ورزی به فرد و منافع شخصی او و اولویت‌بخشی به خواسته‌های فردی در هنگام تعارض با منافع جمعی نخواهد بود.

نتیجه‌گیری

بر اساس روش تطبیقی با رویکرد کارکردگرایانه میان دو مقوله مهدویت‌پژوهی و معنویت‌گرایی، اشتراکات و افتراقاتی وجود دارد؛ یعنی در برخی کارکردها، میانشان هم‌پوشانی و در برخی دیگر، ناسازگاری و تقابل مطرح است. سازگاری و هم‌پوشانی در مواردی، چون پاسخگویی به نیازهای فطری و روحانی بشر و همچنین مرجعیت و ملجئیت آن دو در مشکلات روحی و روانی بشر است؛ اما از نظر ناهمگونی و ناسازگاری، تفاوت‌های مختلفی با نگرش‌های خاستگاه‌شناختی، مبانی‌شناختی، غایت‌شناختی و کارکردشناختی مطرح است. مهدویت‌پژوهی و معنویت‌گرایی در نگرش کارکردشناختی، تفاوت‌های سیزده‌گانه‌ای دارند، مانند خدامحوری مهدویت و اومانیزم محوری معنویت‌گرایی، دین‌محوری مهدویت و سکولارمحوری معنویت‌گرایی، شریعت‌محوری مهدویت و شریعت‌گزیزی معنویت‌گرایی، عقل‌گرایی مهدویت و عقل‌ستیزی معنویت‌گرایی، خرافه‌ستیزی مهدویت و خرافه‌گرایی معنویت‌گرایی و

فهرست منابع

* قرآن کریم

آذربایجان، مسعود. (۱۳۹۸). مجموعه مصاحبه‌های همایش معنویت‌های نوظهور (به کوشش احمد شاکر نژاد و هادی و کیلی؛ محمد. باقر انصاری، ویراستار). قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

اهرپور، هوشنگ. (۱۳۸۰). دندان ببر. تهران: نگارستان کتاب.

الهی نژاد، حسین. (۱۳۹۴). درآمدی بر فلسفه مهدویت‌پژوهی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

الهی نژاد، حسین. (۱۳۹۵). مهدویت‌پژوهی (مسئله‌شناسی، معرفت‌شناسی و مبانی‌شناسی). قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

الهی نژاد، حسین. (۱۴۰۱). مهدویت‌پژوهی؛ تطورات و آسیب‌ها. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

پارتریج، کریستوفر. (۱۳۹۱). سیری در ادیان جهان (مترجم: عبدالعلی براتی). تهران: ققنوس.

تقی‌پور، خدیجه. (۱۳۸۰). شهامت. تهران: انتشارات فردوسی.

توییچل، پال. (۱۳۷۹). سرزمین‌های دور (مترجم: هوشنگ اهرپور). تهران: نگارستان کتاب.

خراسانی، شرف‌الدین. (۱۳۷۵). جهان و انسان در فلسفه (ج ۱). تهران: دانشگاه شهید بهشتی.

خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۱). چهل حدیث. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

رازی، مرتضی. (۱۳۶۴). تبصره العوام (مترجم: عباس اقبال). تهران: نشر اساطیر.

راوندی، قطب‌الدین. (۱۴۰۹ق). خرائج و جرائح (ج ۲). قم: مؤسسه الامام المهدی (عج).

شاکر نژاد، احمد. (۱۳۹۷). معنویت‌گرایی جدید. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

شاکر نژاد، احمد؛ و کیلی، هادی. (۱۳۹۸). معنویت‌های نوظهور. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

شریفی دوست، حمزه. (۱۳۹۱). کاوشی در معنویت‌های نوظهور. قم: صهبای یقین.

- شریفی دوست، حمزه. (۱۳۹۲). عرفان‌های کاذب. قم: دفتر نشر معارف.
- صانع‌پور، مریم. (۱۳۷۸). مبانی معرفتی امانیسم. قبسات (۱۲)، صص ۱۰۰-۱۱۵.
- صدر، سیدالدین. (۱۳۸۶). المهدی. قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیة قم.
- صدرالمتالهین، محمد. (۱۳۷۱). عرفان و عرفان‌نمایان (مترجم: علی اصغر بیدارفر). تهران: نشر الزهراء.
- صدوق، محمد بن علی. (۱۳۹۵ق). کمال‌الدین و تمام النعمه (ج ۱ و ۲). تهران: اسلامیه.
- طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳ق). الاحتجاج (ج ۲). مشهد: نشر مرتضی.
- طوسی، نجم‌الدین. (۱۳۹۰). تأملی نو در نشانه‌های ظهور. قم: بنیاد فرهنگی حضرت مهدی علیه السلام.
- عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ق). تفسیر العیاشی (ج ۲). تهران: المکتبه العلمیه الاسلامیه.
- قلی‌پور، محمد. (۱۳۹۲). عرفان‌های نوظهور. مشهد: انتشارات شاملو.
- قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴ق). تفسیر القمی (ج ۱، چاپ سوم). قم: دارالکتاب.
- کوفی، فرات بن ابراهیم. (۱۴۱۰ق). تفسیر فرات الکوفی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کونلیو، پائولو. (۱۳۷۹). اعترافات یک سالک (مترجم: دل آرا قهرمان). تهران: انتشارات بهجت.
- مجلسی، محمدباقر. (بی‌تا). بحارالأنوار (ج ۵۲، ۹۹). تهران: اسلامیه.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۰). در جستجوی عرفان اسلامی. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه الله.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۶۳). مجموعه آثار (ج ۱). قم: صدرا.
- مظاهری سیف، حمیدرضا. (۱۳۸۷). جریان‌شناسی انتقادی عرفان‌های نوظهور. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الارشاد (ج ۲). قم: کنگره شیخ مفید.
- ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۱). راهی به رهایی. تهران: نشر نگاه معاصر.
- نعمانی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۷ق). الغیبه. تهران: نشر صدوق.



An Analysis of the Role of Cultural Policy-Making in Preparatory Governance for the Reappearance*

Mahmoud Maleki Rad¹ 

Assistant Professor, Department of Mahdism Studies, Research Center for Mahdism and Futures Studies, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran.
m.malekirad@isca.ac.ir



Abstract

The doctrine of Mahdism, in its social dimension, outlines a bright horizon for human history whose realization depends on establishing individual and social readiness. "Preparatory governance," as a model of leadership whose primary mission is to pave the way for achieving this universal ideal, requires effective instruments of transformation. Among these, cultural policy-making—due to its profound influence on the underlying layers of identity, belief, and behavior in society—is regarded as the most strategic tool of this form of governance. The present study aims to explain this relationship and address the essential question of how an effective cultural policy-making, and through which specific components, can contribute to the formation and consolidation of the foundations of preparatory governance for the Reappearance (of Imam Mahdi). This research has been conducted using a qualitative approach and a descriptive–analytical method. The

* Maleki Rad, M. (2025). An Analysis of the Role of Cultural Policy-Making in Preparatory Governance for the Reappearance. *Mahdavi Society*, 6(1), pp. 130-165.
<https://doi.org/10.22081/jm.2025.72887.1125>

▣ **Type of article:** Research Article * **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy

▣ **Received:** 2025/04/18 • **Revised:** 2025/06/14 • **Accepted:** 2025/07/18 • **Available Online:** 2025/09/01

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



required data were extracted through systematic content analysis of foundational Islamic texts (the Qur'an and narratives), particularly literature related to the characteristics of the companions and the society of the era of the Reappearance, as well as documents in the domain of cultural policy-making.

The analysis demonstrates that cultural policy-making can directly contribute to the realization of preparatory governance through six key functions: 1. Faith-based identity-building: Designing policies that deepen monotheistic identity and address the crisis of meaning. 2. Enhancement of intellectual capital: Developing programs to promote rationality and sound reasoning. 3. Institutionalizing justice: Using cultural tools to transform justice into a core value and a public demand. 4. Moral purification and elevation: Policy-making to promote moral virtues and social responsibility. 5. Legal culture formation: Explaining and promoting a culture of respect for human and divine rights at all levels of society. 6. Guiding development: Presenting a model of progress in which material development serves spiritual elevation and holistic human growth. The findings of this study reveal a meaningful correlation between the quality of a system's cultural policy-making and its success in fulfilling its role as a "preparator for the Reappearance."

Keywords

Cultural policy-making, preparatory governance, Mahdism, culture of the waiting for Imam Mahdi, cultural engineering, readiness for the Reappearance.

تحلیل نقش سیاست‌گذاری فرهنگی در حکمرانی زمینه‌ساز ظهور*

محمود ملکی راد ^{iD}

استادیار، گروه مهدویت پژوهی، پژوهشکده مهدویت و آینده پژوهی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.
m.malekirad@isca.ac.ir



چکیده

آموزه مهدویت در بعد اجتماعی، افقی روشن برای تاریخ بشر ترسیم می‌کند که تحقق آن، مشروط به ایجاد آمادگی‌های فردی و اجتماعی است. «حکمرانی زمینه‌ساز» الگویی از زمامداری است که رسالت اصلی خود را بسترسازی برای تحقق این آرمان جهانی تعریف می‌کند، مستلزم ابزارهای کارآمد تحول است. در این میان، سیاست‌گذاری فرهنگی به دلیل تأثیرگذاری عمیق بر لایه‌های زیرین هویت، باور و رفتار جامعه، راهبردی‌ترین ابزار این نوع حکمرانی شناخته می‌شود. پژوهش حاضر با هدف تبیین این رابطه و پاسخ به این پرسش اساسی انجام شده است که یک سیاست‌گذاری فرهنگی کارآمد، چگونه و با تمرکز بر کدام مؤلفه‌ها می‌تواند به شکل‌گیری و تثبیت ارکان حکمرانی زمینه‌ساز ظهور منجر شود. پژوهش حاضر با رویکرد کیفی و ماهیت توصیفی - تحلیلی سامان یافته است. داده‌های مورد نیاز از طریق تحلیل محتوای نظام‌مند متون بنیادین اسلامی (قرآن و روایات)، به‌ویژه ادبیات مرتبط با ویژگی‌های یاران و جامعه عصر ظهور، و همچنین اسناد حوزه سیاست‌گذاری فرهنگی استخراج شده است. تحلیل داده‌ها نشان می‌دهد که سیاست‌گذاری فرهنگی می‌تواند از طریق شش کارکرد محوری، به‌صورت مستقیم در تحقق حکمرانی زمینه‌ساز نقش‌آفرینی کند: ۱) هویت‌سازی ایمانی؛ طراحی

* ملکی راد، محمود. (۱۴۰۴). تحلیل نقش سیاست‌گذاری فرهنگی در حکمرانی زمینه‌ساز ظهور. جامعه مهدوی، ۱۶(۱)، صص ۱۳۰-۱۶۵.

<https://doi.org/10.22081/jm.2025.72887.1125>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۲۹ □ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۳/۲۴ □ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۲۷ □ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۶/۱۰

© ۱۴۰۴ «نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند»



سیاست‌هایی برای تعمیق هویت توحیدی و مقابله با بحران معنا. ۲) ارتقای سرمایه عقلانی: تدوین برنامه‌هایی برای ترویج خردورزی. ۳) نهادینه‌سازی عدالت: به‌کارگیری ابزارهای فرهنگی جهت تبدیل عدالت به یک ارزش محوری و مطالبه عمومی. ۴) تزکیه و تعالی اخلاقی: سیاست‌گذاری برای ترویج فضایل اخلاقی و مسئولیت‌پذیری اجتماعی. ۵) فرهنگ‌سازی حقوقی: تبیین و ترویج فرهنگ احترام به حقوق انسانی و الهی در همه سطوح جامعه. ۶) جهت‌دهی به توسعه: ارائه الگویی از پیشرفت که در آن، توسعه مادی در خدمت تعالی معنوی و رشد همه‌جانبه انسان قرار گیرد. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که میان کیفیت سیاست‌گذاری فرهنگی یک نظام و میزان موفقیت آن در ایفای نقش «زمینه‌سازی برای ظهور»، همبستگی معناداری وجود دارد.

کلیدواژه‌ها

سیاست‌گذاری فرهنگی، حکمرانی زمینه‌ساز، مهدویت، فرهنگ انتظار، مهندسی فرهنگی، آمادگی برای ظهور.

مقدمه

در عصر حاضر که جوامع بشری با چالش‌های پیچیده فرهنگی و اجتماعی مواجه‌اند، مسئله حکمرانی زمینه‌ساز یک راهبرد اساسی در اندیشه شیعی مطرح است. تحقق این امر مستلزم برنامه‌ریزی دقیق و سیاست‌گذاری هوشمندانه در حوزه‌های مختلف، به‌ویژه حوزه فرهنگ است.

سیاست‌گذاری فرهنگی در جایگاه فرایند تدوین، اجرا و ارزیابی برنامه‌های فرهنگی، نقشی محوری در شکل‌دهی به ارزش‌ها، باورها و رفتارهای اجتماعی دارد. این نقش زمانی اهمیت بیشتری می‌یابد که هدف آن، ایجاد بسترهای لازم برای تحقق حکمرانی زمینه‌ساز باشد. درواقع سیاست‌گذاری فرهنگی می‌تواند پل ارتباطی میان وضعیت موجود و وضعیت مطلوب در مسیر آماده‌سازی جامعه برای ظهور عمل کند.

مطالعات نشان می‌دهد که تحقق حکمرانی زمینه‌ساز، مستلزم توجه به ابعاد مختلف فرهنگی، اجتماعی و معنوی است. در این میان، نقش سیاست‌گذاری فرهنگی در ایجاد تحولات اجتماعی و تقویت زیرساخت‌های فرهنگی جامعه، انکارناپذیر است. تحقق این امر از طریق تدوین و اجرای سیاست‌های فرهنگی مبتنی بر آموزه‌های دینی و ارزش‌های اسلامی امکان‌پذیر است.

با توجه به اهمیت موضوع، پژوهش حاضر به دنبال پاسخ به این پرسش اساسی است که چگونه می‌توان از طریق سیاست‌گذاری فرهنگی، زمینه‌های لازم برای تحقق حکمرانی زمینه‌ساز را فراهم کرد. همچنین این پژوهش در پی شناسایی مؤلفه‌های کلیدی در سیاست‌گذاری فرهنگی است که می‌تواند به شکل‌گیری و تقویت حکمرانی زمینه‌ساز منجر شود.

در بخش‌های بعدی این مقاله، پس از بررسی مبانی نظری و مرور پیشینه پژوهش، مفاهیم اصلی تبیین می‌شود؛ و در پایان، برای تبیین شاخص‌ها و اصول سیاست‌گذاری فرهنگی که در شکل‌دهی حکمرانی زمینه‌ساز نقشی تعیین‌کننده دارند، معرفی و تحلیل خواهد شد.

۱. مبانی نظری و چارچوب مفهومی پژوهش

در حوزه سیاست‌گذاری فرهنگی، نظریه‌پردازان این حوزه معتقدند که سیاست‌های فرهنگی در شکل‌دهی به هویت و ارزش‌های جامعه نقش محوری دارند (میلر و یودیس، ۱۳۸۹، ص ۴۱؛ صالحی امیری و عظیمی، ۱۳۹۶، ص ۲۵). از سوی دیگر، در حوزه حکمرانی، اندیشمندان بر فرهنگ در نقش زیربنای تحولات اجتماعی تأکید کرده‌اند (وبر، ۱۳۹۲، ص ۳۰؛ پاتنام، ۱۳۹۲، ص ۱۸۲؛ کاتوزیان، ۱۳۹۷، ص ۳۷).

حکمرانی زمینه‌ساز رویکردی است که با الهام از آموزه‌های اسلامی، به‌ویژه مباحث مهدویت، به دنبال طراحی و استقرار نظامی از تدبیر امور جامعه است که زمینه‌های لازم برای تحقق جامعه آرمانی و ظهور منجی موعود را فراهم می‌آورد. بر اساس این نظریه، حکمرانی نه تنها یک فرایند مدیریتی، بلکه مسیری برای تحقق عدالت، معنویت و تعالی انسان‌هاست (میرموسوی، ۱۳۹۲، ص ۲۳۷).

تلفیق نظریه‌های سیاست‌گذاری فرهنگی با مفهوم حکمرانی زمینه‌ساز، چارچوب مفهومی نوینی را شکل می‌دهد که در آن، فرهنگ محور اصلی تحولات اجتماعی و زمینه‌ساز تحقق حکمرانی مطلوب مورد توجه قرار می‌گیرد. اصول و شاخص‌هایی همچون هویت‌یابی بر محور ایمان و عبودیت، رشد عقلانی، عدالت محوری، اخلاق محوری، احترام به حقوق دیگران و ارزشمندی پیشرفت مادی و دنیوی، به مثابه مؤلفه‌های اصلی این چارچوب مفهومی، مسیر سیاست‌گذاری فرهنگی در حکمرانی زمینه‌ساز را مشخص می‌کنند. این اصول که ریشه در آموزه‌های اسلامی دارند، می‌توانند همچون معیارهایی برای ارزیابی و هدایت سیاست‌های فرهنگی در جامعه اسلامی استفاده شوند.

۱-۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱-۱. سیاست‌گذاری

در مفهوم‌شناسی واژه «سیاست‌گذاری»، بررسی نظام‌مند اجزا و کلیت این مفهوم ضروری است. واژه سیاست از ریشه «ساس - یسوس» مشتق شده که به معنای تدبیر امور

و اداره کردن است. و در اصطلاح، به مفهوم خط‌مشی، روش و تدبیر برای اداره امور اشاره دارد. پسوند «گذاری» در ترکیب «سیاست‌گذاری»، دلالت بر عمل قراردادن، تعیین کردن و وضع نمودن دارد. مفهوم سیاست‌گذاری در حوزه‌های متنوعی کاربرد یافته است، از جمله سیاست‌گذاری اقتصادی، سیاست‌گذاری امنیتی، سیاست‌گذاری نظامی و موارد مشابه (الوانی و دانایی‌فرد، ۱۳۸۸، ص ۱۸۹).

آنچه واژه سیاست در این ترکیب‌ها بر آن دلالت می‌کند، مجموعه‌ای از اهداف، مطلوبیت‌ها و اصولی است که فرایند سیاست‌گذاری در پی تحقق‌بخشیدن به آنهاست. به بیان دیگر، سیاست در این کاربرد، ناظر به غایات، آرمان‌ها و ایده‌هایی است که قصد داریم آنها را به منصه ظهور برسانیم.

ترکیب «سیاست‌گذاری» در اصطلاح علمی به معنای فرایند تصمیم‌گیری و برنامه‌ریزی نظام‌مند و ترسیم خط‌مشی برای برای دستیابی به اهداف و غایات مشخص است که شامل مجموعه اقدامات هدفمند و سنجیده برای حل مسائل است. این مفهوم دربرگیرنده مراحل مختلف از شناسایی مسئله تا اجرا و ارزیابی است و دارای ویژگی‌های اصلی همچون هدفمندی، نظام‌مندی، عقلانیت، آینده‌نگری و جامعیت است. درواقع سیاست‌گذاری با هدفمندی به دنبال دستیابی به اهداف مشخص و ازپیش‌تعیین شده است؛ با نظام‌مندی از یک چارچوب و فرایند منظم پیروی می‌کند؛ با عقلانیت در پی تحلیل علمی و منطقی شرایط است؛ با آینده‌نگری به دنبال پیش‌بینی و شکل‌دهی به وضعیت مطلوب آینده است؛ و با جامعیت، ابعاد مختلف موضوع را در نظر می‌گیرد (الوانی و شریف‌زاده، ۱۳۹۲، ص ۳۱). بنابراین می‌توان گفت سیاست‌گذاری فرایندی نظام‌مند و عقلانی در ساحت تصمیم‌گیری و برنامه‌ریزی است که هدف آن تعیین و وضع جهت‌گیری‌های اساسی برای دستیابی به اهداف تعریف شده در یک حوزه مشخص است. این فرایند شامل مراحل شناسایی مسئله، تدوین راهکار، اجرا و ارزیابی است. این فرایند با رویکردی جامع و آینده‌نگر، به دنبال حل مسائل عمومی و شکل‌دهی به وضعیت مطلوب در حوزه مورد نظر است.

۱-۱-۲. سیاست‌گذاری فرهنگی

سیاست‌گذاری فرهنگی فرایندی نظام‌مند است که همچون خط‌مشی‌گذاری در حوزه فرهنگ، مسیر حرکت و توسعه فرهنگی جامعه را تعیین می‌کند. این فرایند شامل سه مرحله اصلی طراحی، اجرا و ارزیابی برنامه‌های فرهنگی در سطح کلان جامعه است که به‌صورت پیوسته و پویا انجام می‌شود. اهمیت این نوع سیاست‌گذاری از آن جهت است که نه تنها بر حوزه فرهنگ، بلکه بر همه ابعاد اجتماعی، اقتصادی و سیاسی جامعه تأثیرگذار است (اجلایی، ۱۳۷۹، ص ۴۴).

سیاست‌گذاری فرهنگی امری متکثر است که بر اساس تفاوت دیدگاه‌ها و پارادایم‌ها در مکاتب و جوامع مختلف، شکل‌های متفاوتی به خود می‌گیرد؛ برای مثال در جوامعی که لیبرالیسم فرهنگی را پذیرفته‌اند، سیاست‌گذاری فرهنگی تابع مکتب لیبرالیسم است و بر فردیت و آزادی‌های فردی تأکید می‌کند. در مقابل، در جوامع اسلامی، سیاست‌گذاری فرهنگی بر اساس ارزش‌های اسلامی شکل می‌گیرد.

موفقیت در سیاست‌گذاری فرهنگی مستلزم درک عمیق از واقعیت‌های فرهنگی جامعه، شناخت نیازها و ظرفیت‌ها، و همچنین برنامه‌ریزی دقیق و اجرای منسجم است. این فرایند که در سطح کلان جامعه طراحی و اجرا می‌شود، مستلزم مشارکت و همکاری نزدیک میان نهادهای مختلف فرهنگی، اجتماعی و حکومتی است. سیاست‌گذاری فرهنگی به‌مثابه یک فرایند راهبردی، نقشی مهم در شکل‌دهی به آینده فرهنگی جامعه و هدایت تحولات فرهنگی در مسیر مطلوب ایفا می‌کند.

۱-۱-۳. حکمرانی

حکمرانی مفهومی نوپدید است که در لغت به معنای حکم‌راندن و اعمال حاکمیت است. این واژه در گذر زمان، تطور معنایی یافته است و امروزه اصطلاحی تخصصی با معنایی متفاوت به کار می‌رود. در تعریف نوین، حکمرانی دو ویژگی اساسی دارد: نخست آنکه، موضوع آن نباید در حیطه وظایف ذاتی یک نهاد حکومتی خاص (مانند آموزش و پرورش یا شهرداری‌ها و ...) باشد. به عبارت دیگر، حکمرانی در

مواردی مطرح می‌شود که حل مسئله یا تحقق ایده مورد نظر، نیازمند مشارکت بازیگران پرشماری است که نهادهای حاکمیتی تنها بخشی از این بازیگران را تشکیل می‌دهند. این بازیگران به‌طور کلی در سه دسته اصلی قابل طبقه‌بندی هستند:

الف) دولت: شامل تمام سطوح حاکمیتی از ملی تا محلی، وزارتخانه‌ها، سازمان‌های دولتی و نهادهای قانون‌گذاری.

ب) بخش خصوصی: شامل شرکت‌ها، بنگاه‌های اقتصادی، اصناف، و سرمایه‌گذاران که با انگیزه‌های اقتصادی و تخصصی وارد میدان می‌شوند.

ج) جامعه مدنی: شامل سازمان‌های مردم‌نهاد، دانشگاه‌ها، اندیشکده‌ها، رسانه‌ها، گروه‌های اجتماعی و خود شهروندان که دانش، نظارت و مشروعیت مردمی را به فرایند اضافه می‌کنند.

دوم آنکه، سازوکار اعمال قدرت و مدیریت در آن، از حالت سلسله‌مراتبی، عمودی و مبتنی بر دستور، به حالتی شبکه‌ای، افقی و مبتنی بر همکاری و اقناع تغییر می‌کند. در الگوی سنتی «دولت»، قدرت از بالا به پایین جریان دارد و تصمیم‌ها به‌صورت یک‌جانبه ابلاغ و اجرا می‌شود؛ اما در پارادایم «حکمرانی»، دولت دیگر تنها فرمانده نیست، بلکه نقش یک تسهیل‌گر، هماهنگ‌کننده و شریک را ایفا می‌کند. در این الگو، قدرت از طریق مذاکره، اعتمادسازی، ایجاد منافع مشترک و تدوین قوانین مورد توافق همگان توزیع و اعمال می‌شود (صالحی و پورعزت، ۱۳۸۶، ص ۲۱).

۱-۱-۴. حکمرانی زمینه‌ساز

حکمرانی زمینه‌ساز الگویی نوین از حکمرانی است که با الهام از آموزه‌های مهدویت و با رویکردی آینده‌نگر و فعال، به دنبال شکل‌دهی آینده مطلوب از طریق مشارکت حداکثری مردم است. این الگوی حکمرانی در تعامل دوسویه با سیاست‌گذاری فرهنگی، در چهار سطح مفهومی، کارکردی، ساختاری و راهبردی عمل می‌کند. در سطح مفهومی، سیاست‌گذاری فرهنگی به مثابه ابزار تحقق اهداف حکمرانی زمینه‌ساز عمل می‌کند. در سطح کارکردی، زمینه‌های فرهنگی لازم را برای تحقق

حکمرانی زمینه‌ساز فراهم می‌آورد. در سطح ساختاری، نهادهای فرهنگی به مانند بازوی اجرایی حکمرانی عمل می‌کنند. در نهایت در سطح راهبردی، همسویی برنامه‌های فرهنگی با اهداف کلان حکمرانی مشاهده می‌شود.

هدف حکمرانی زمینه‌ساز ایجاد بسترهای لازم برای تحقق جامعه مطلوب است. در این الگو، ضمن تأکید بر نقش فعال حاکمیت در شکل‌دهی به آینده، بر مشارکت و نقش‌آفرینی مؤثر مردم در فرایندهای تصمیم‌گیری تأکید می‌شود. سیاست‌های فرهنگی کارآمد، بستر لازم برای تحقق این نوع حکمرانی را فراهم می‌کنند؛ در مقابل، حکمرانی زمینه‌ساز به نوبه خود، چارچوب و جهت‌گیری کلان سیاست‌های فرهنگی را مشخص می‌سازد.

۲. اصول و شاخص‌های سیاست‌گذاری فرهنگی حکمرانی زمینه‌ساز

سیاست‌گذاری فرهنگی در حکمرانی زمینه‌ساز یکی از مهم‌ترین ابزارهای تحقق اهداف جامعه مطلوب، دارای اصول و شاخص‌های اساسی است که در ادامه، به تفصیل تبیین می‌شوند.

۲-۱. اصل اول: هویت‌یابی بر محور ایمان و عبودیت

واژه «هویت» که از ریشه عربی «هو» مشتق شده، در لغت به معنای «چیستی» و «کیستی» است و به مجموعه ویژگی‌هایی اشاره دارد که سبب شناسایی و تمایز یک فرد یا شیء از دیگران می‌شود. معادل آن در زبان انگلیسی «Identity» به معنای «همانی» و «یکسانی» است (احمدی، ۱۳۸۳، ص ۱۳).

در اصطلاح فرهنگی، هویت عبارت است از «شیوه‌هایی که به واسطه آنها افراد و جماعت‌ها در روابط اجتماعی خود از افراد و جماعت‌های دیگر متمایز می‌شوند و درواقع عامل مؤثر برای متمایز ساختن نظام‌مند میان افراد، میان جماعت‌ها و میان افراد و جماعت‌هاست. شباهت و تفاوت با هم اصول پویای هویت، و کنه زندگی اجتماعی هستند» (جنکینز، ۱۳۸۱، ص ۷). درواقع، هویت در یک «بازی مداوم» میان دو نیروی مکمل

شکل می‌گیرد: «از یک سو، ما با تأکید بر شباهت‌ها، با گروه خودی پیوند برقرار کرده و یک فضای درونی و امن می‌سازیم. از سوی دیگر، و به طور هم‌زمان، با مشخص کردن تفاوت‌هایمان با دیگران، مرزبندی کرده و فضای بیرونی یا «دیگری» را تعریف می‌کنیم» (جنکینز، ۱۳۸۱، ص ۵). با این وصف، «هویت‌بخش جدایی‌ناپذیر از زندگی انسان‌ها به شمار می‌رود؛ زیرا زندگی اجتماعی بدون نوعی درک از اینکه خود ما کیستیم، غیر قابل تصور است. بر این اساس، بدون هویت اجتماعی جامعه‌ای در کار نیست» (جنکینز، ۱۳۸۱، ص ۹). «هویت، جنبه‌ها، جلوه‌ها و ابعاد متفاوت و متنوعی دارد. بعد فلسفی، بعد روانی، بعد فرهنگی و بعد اجتماعی از ابعاد هویت محسوب می‌شوند» (طائی، ۱۳۹۶، ص ۳۹). هویت‌یابی که انسان‌ها از طریق آن به درک و تعریف «خود» در ارتباط با «دیگری» می‌پردازند، از بنیادی‌ترین نیازهای روانی - اجتماعی انسان است که در سطوح مختلف فردی و جمعی شکل می‌گیرد و متأثر از عوامل پرشمار تاریخی، فرهنگی، اجتماعی و محیطی است. بنابراین هویت بر دو نوع فردی و جمعی دسته‌بندی می‌شود. درواقع «هویت فردی و هویت اجتماعی، از نظر کیفی و نوعی متفاوت‌اند؛ به این معنا که هویت فردی، ناظر به افراد، و هویت جمعی معطوف به جامعه است. به اعتقاد «فریدمن»، دو نوع نظام وجود دارد: یکی هویت اجتماعی و فرهنگی، و دیگری هویت فردی و شخصی» (حاج‌حسینی، ۱۳۸۱، ص ۳۸). هویت فردی اولین و پایه‌ای‌ترین سطح هویت‌یابی مطرح می‌شود که طی آن، فرد به درک منحصربه‌فردی از خویش می‌رسد و به خودشناسی، شناخت استعدادها و توانمندی‌های فردی و درک جایگاه خود در جهان هستی نائل می‌شود.

در سطح بعدی، هویت خانوادگی و خویشاوندی قرار دارد که از کهن‌ترین اشکال هویت جمعی است. این نوع هویت بر پایه پیوندهای خونی و خویشاوندی شکل می‌گیرد و شامل احساس تعلق به خانواده و تبار، وفاداری به ارزش‌های خانوادگی و حمایت متقابل اعضای خانواده است. انتقال میراث فرهنگی خانوادگی و تقویت پیوندهای عاطفی درون خانواده از دیگر ویژگی‌های این سطح هویتی است. هویت قبیله‌ای و طایفه‌ای سطح گسترده‌تری از هویت جمعی است که به‌ویژه در

جوامع سنتی، نقشی پررنگ‌تر دارد. این نوع هویت بر اساس تعلق به یک قبیله یا طایفه شکل می‌گیرد و با وفاداری به قبیله و رهبران قبیله‌ای، پایبندی به سنت‌ها و آداب قبیله‌ای، و حمایت جمعی و دفاع از منافع قبیله مشخص می‌شود. هویت‌یابی بر اساس تاریخ و افتخارات قبیله‌ای و تقویت همبستگی درون قبیله‌ای از دیگر ویژگی‌های این سطح هویتی است.

هویت نژادی و قومی نیز بر پایه تعلق به یک نژاد یا قوم خاص شکل می‌گیرد و شامل اشتراکات فیزیکی و ژنتیکی، میراث فرهنگی و تاریخی مشترک، زبان و گویش مشترک، و آداب و رسوم قومی است. این نوع هویت می‌تواند به شکل‌گیری همبستگی‌های قوی درون گروهی منجر شود.

در مقیاس گسترده‌تر، هویت ملی قرار دارد که بر پایه تعلق به یک ملت شکل می‌گیرد. این سطح از هویت، مؤلفه‌هایی چون احساس تعلق به سرزمین مشترک، تاریخ و فرهنگ مشترک، زبان رسمی مشترک، نظام سیاسی و حقوقی مشترک، و منافع ملی مشترک را در بر می‌گیرد. باید تأکید کرد که این سطح از هویت، به‌ویژه در دوران مدرن، اهمیت ویژه‌ای یافته است.

هویت مذهبی و دینی نیز بر اساس اعتقادات و باورهای دینی مشترک شکل می‌گیرد و شامل آداب و مناسک دینی، ارزش‌های اخلاقی مشترک، تعلق به جامعه ایمانی و پیروی از رهبران دینی است. این نوع هویت می‌تواند فراتر از مرزهای جغرافیایی و ملی عمل کند (ملکی راد، ۱۳۹۷، صص ۲۳۴-۲۳۵).

۱-۱-۲. هویت‌یابی در عصر مدرن

دنایای مدرن با برجسته‌سازی ویژگی‌هایی مانند فردگرایی، تأکید بر خودمختاری و تنوع‌طلبی در سبک زندگی، الگوی هویت‌یابی را از محوریت جمع‌گرایی سنتی به‌سوی یک روایت فردی و انتخاب‌محور تغییر داده است. این تحول، با ظهور زیست‌بوم فضای مجازی عمق بیشتری یافته و به شکل‌گیری «هویت دیجیتال» منجر شده است؛ هویتی چندگانه و نمایشی که افراد در برنامه‌های مختلف برای خود می‌سازند. هرچند این

تغییرات فرصت‌هایی برای خودابرازی ایجاد کرده، چالش‌های جدی نیز به همراه داشته است که مهم‌ترین آنها، اضطراب ناشی از عدم قطعیت و بحران معنا در سطح روانی، تضعیف پیوندهای سنتی و فردگرایی افراطی در سطح اجتماعی، و تعارض سنت و مدرنیته و بحران ارزش‌ها در سطح فرهنگی است. در چنین بستری، یافتن لنگرگاهی استوار برای هویت، به یکی از نیازهای اساسی انسان معاصر تبدیل شده است (کاستلز، ۱۳۸۰، صص ۲۸-۳۵ و ۴۱-۴۵).

در پاسخ به این بحران معنا، «هویت‌یابی بر محور ایمان و عبودیت» (مطهری، ۱۳۹۰، صص ۲۹-۳۶) یک راهکار اصیل و مؤثر مطرح می‌شود. این فرایند، مسیری معنوی است که در آن، انسان از طریق پیوند آگاهانه با خالق هستی، به درکی جامع از خویشتن و جایگاه خود در نظام آفرینش دست می‌یابد. این نوع هویت‌یابی بر دو رکن استوار است: نخست، ایمان باور قلبی و راسخ به وجود خداوندی که به زندگی جهت و معنا می‌بخشد و آن را هدفمند می‌کند. دوم، عبودیت تجلی عملی ایمان که در تسلیم آگاهانه و محبت‌آمیز در برابر اراده الهی تبلور می‌یابد. عبودیت، انسان را از «خودمحوری» به «خدامحوری» سوق می‌دهد و با ایجاد تعادل میان ابعاد مادی و معنوی، زمینه‌ساز شکوفایی استعدادهای درونی و کسب آرامش حقیقی می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۱، صص ۱۷۷-۱۸۵). هویتی که از این فرایند به دست می‌آید، هم‌زمان دو کارکرد مهم را در دو سطح متفاوت به ارمغان می‌آورد: در بُعد فردی، به افزایش عزت نفس و ثبات شخصیتی منجر می‌شود؛ و در بعد اجتماعی، مسئولیت‌پذیری و تمایل به خدمت‌رسانی به جامعه را تقویت می‌کند.

در چارچوب «حکمرانی زمینه‌ساز» که هدف آن بسترسازی برای رشد و تعالی انسان است، «هویت‌یابی بر محور ایمان و عبودیت» یک اصل راهبردی در سیاست‌گذاری فرهنگی است. هنر سیاست‌گذار در این عرصه، ایجاد تعادل میان تنظیم‌گری و تسهیل‌گری است (اجلایی، ۱۳۷۹، صص ۲۵-۲۸)؛ به گونه‌ای که بدون تحمیل و اجبار، زمینه انتخاب آگاهانه و حرکت مشتاقانه نسل جوان به سوی معنویت فراهم شود. تحقق این هدف مستلزم برنامه‌ریزی هوشمندانه در محورهایی کلیدی است، از جمله تقویت

بنیان‌های معرفتی و ارائه شناختی عمیق از مبانی توحیدی، انگیزه‌سازی برای عبودیت از طریق تبیین فلسفه و آثار عبادات، تسهیل تجربه معنوی از طریق ایجاد فضاهای مناسب و برنامه‌های جذاب، و درنهایت، پیوند عبادت با زندگی روزمره از طریق ارائه الگوهای عملی و کارآمد.

در نهایت، رشد فرهنگی جامعه اسلامی در گرو کیفیت هویت‌یابی شهروندان آن است. بنابراین سیاستی که بتواند هویت افراد را بر مدار ایمان و عبودیت استوار سازد، جامعه را در مسیر تحقق سبک زندگی متعالی و پیشرفت حقیقی قرار خواهد داد.

۲-۲. اصل دوم: رشد عقلانی و سیاست‌گذاری فرهنگی حکمرانی زمینه‌ساز

در نظام معرفتی اسلام، عقل جایگاهی بس رفیع و ارزشمند دارد؛ به گونه‌ای که می‌توان آن را یکی از محوری‌ترین مفاهیم در معارف اسلامی دانست. قرآن کریم با تأکید فراوان، انسان‌ها را به تعقل و تفکر دعوت می‌کند و این دعوت در قالب‌های مختلفی همچون «أَفَلَا تَعْقِلُونَ؟ آیا تعقل نمی‌کنید؟» (بقره، ۴۴)، «لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ؛ باشد که تعقل کنید» (بقره، ۷۳) و «لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ؛ برای گروهی که تعقل می‌کنند» (بقره، ۱۶۴) بیان شده است.

قرآن کریم عقل را ابزاری برای شناخت خداوند، درک آیات الهی و فهم حقایق هستی معرفی می‌کند. در قرآن کریم از عقل به مثابه حجت باطنی یاد شده است. از منظر قرآن، عقل و ایمان نه تنها تعارضی ندارند، بلکه مکمل یکدیگرند؛ عقل، راه را برای ایمان هموار می‌کند و ایمان حقیقی بر پایه تعقل و تفکر استوار است.

در روایات اسلامی نیز به ارزش والای عقل اشاره شده است. حدیث شریف «العقل ما عُبدَ به الرحمن و اکْتُسِبَ به الجنان؛ عقل وسیله‌ای است که به واسطه آن خداوند عبادت می‌شود و بهشت به دست می‌آید» (حرعاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۴). همچنین در روایات، عقل «رسول الحق؛ پیام‌آور حق» معرفی شده است (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۷).

در نظام تکالیف اسلامی، عقل شرط تکلیف است و مسئولیت‌پذیری انسان بر اساس قوه عقل او تعیین می‌شود. عقل دارای کارکردهای پرشماری است که می‌توان آنها را در سه دسته اصلی طبقه‌بندی کرد: ۱) کارکرد معرفت‌شناختی (شامل شناخت خداوند و صفات او، درک حقایق هستی و فهم معارف دینی)؛ ۲) کارکرد هدایتی (راهنمایی انسان به سوی کمال و تشخیص مصالح و مفاسد)؛ ۳) کارکرد اخلاقی (تشخیص خوب و بد، و درک ارزش‌های اخلاقی).

در باره دیگر منابع معرفت دینی، عقل و وحی دو منبع معرفتی مکمل هستند که عقل توانایی درک و تأیید وحی را دارد و وحی راهنمای عقل در مسیر کمال است. همچنین عقل با فطرت الهی انسان هماهنگ است؛ از این رو هردو انسان را به سوی حقیقت راهنمایی می‌کنند.

در مجموع می‌توان گفت که عقل در اسلام حجت باطنی خداوند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۶)، ابزار شناخت حقایق و معارف دینی، معیار تکلیف و مسئولیت‌پذیری، و راهنمای انسان به سوی سعادت شناخته می‌شود. بنابراین توجه به عقل و رشد عقلانی در جامعه اسلامی امری ضروری و حیاتی است که مستلزم برنامه‌ریزی دقیق، رفع موانع رشد عقلانی، ایجاد بستر مناسب برای تفکر و تعقل، و تربیت صحیح نسل‌های آینده بر اساس اصول عقلانی است. این نگاه جامع به عقل و جایگاه آن در اسلام می‌تواند زمینه‌ساز تحقق جامعه‌ای متعالی و رشدیافته بر اساس آموزه‌های اسلامی باشد؛ جامعه‌ای که در آن تعقل و تفکر، ارزش‌های بنیادین آن شناخته می‌شوند و مسیر رشد و تعالی انسان‌ها را هموار می‌سازند.

رشد عقلانی یکی از ارکان اساسی سیاست‌گذاری فرهنگی در حکمرانی زمینه‌ساز، نقشی محوری در تحقق اهداف متعالی جامعه اسلامی ایفا می‌کند. این مفهوم که در پیوند با ماهیت و جایگاه عقل در معرفت‌شناسی اسلامی قرار دارد، به مثابه حجت باطنی کنار حجت ظاهری (وحی) عمل می‌کند، و نقش اساسی در درک حقایق و تشخیص مصالح جامعه دارد. ضرورت رشد عقلانی در جامعه امروز، امری ضروری به نظر می‌رسد.

یکی از وظایف مهم در سیاست‌گذاری فرهنگی توجه هم‌زمان به هر دو قسم عقل نظری و عقل عملی است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۴).

عقل نظری یکی از ابعاد مهم قوای عقلانی انسان است که به شناخت و درک حقایق می‌پردازد. عقل نظری قوه‌ای ادراکی است که انسان به واسطه آن می‌تواند حقایق هستی را درک کند و به شناخت واقعیت‌های عالم نائل شود. این قوه با امور انتزاعی و کلیات سروکار دارد و به دنبال کشف «چیستی» و «چرایی» پدیده‌هاست. عقل نظری دارای ویژگی‌هایی اساسی، از جمله ماهیت ادراکی است که توانایی درک مفاهیم کلی، قابلیت انتزاع از جزئیات و درک روابط منطقی میان مفاهیم را شامل می‌شود. حوزه عملکرد عقل نظری دربردارنده شناخت حقایق هستی، درک قوانین کلی عالم، فهم روابط علت و معلولی و شناخت ذات و صفات موجودات است. روش‌های شناخت در عقل نظری، استدلال منطقی، تحلیل عقلانی، برهان و قیاس، و تجرید و انتزاع است (ملاصدرا، ۱۴۰۱، ج ۳، ص ۴۱۴). اهمیت عقل نظری در زندگی انسان در حوزه‌های مختلف، از جمله دین، علم و فلسفه قابل مشاهده است. در حوزه دین، به درک معارف دینی، فهم حقایق وحیانی و شناخت مبانی اعتقادی کمک می‌کند؛ از این رو از آن به قوه «علامه» تعبیر شده است. در حوزه علم، زمینه‌ساز پیشرفت دانش بشری، توسعه فناوری و حل مسائل علمی است. در حوزه فلسفه نیز به درک مسائل فلسفی، فهم حقایق متافیزیکی و شناخت مبانی هستی‌شناسی می‌پردازد.

عقل عملی یکی از قوای مهم عقلانی انسان، قوه‌ای است که به تشخیص خوب و بد، و تعیین باید و نبایدها می‌پردازد. این قوه که هدف اصلی آن هدایت رفتار انسان و تنظیم اعمال است، همواره در پی پاسخ به این پرسش اساسی است که چه باید کرد و چگونه باید عمل نمود. در تبیین ماهیت عقل عملی می‌توان گفت که این قوه برخلاف عقل نظری که به شناخت «هست‌ها» می‌پردازد، با «بایدها» سروکار دارد و وظیفه آن راهنمایی انسان در عرصه عمل و رفتار است. عقل عملی با تکیه بر درک ارزش‌ها و تشخیص مصالح و مفاسد، انسان را در مسیر درست هدایت می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۴). حوزه‌های فعالیت عقل عملی بسیار گسترده و متنوع است. این قوه در درجه اول به

تشخیص مصالح و مفاسد می‌پردازد و با درک ارزش‌های اخلاقی، چارچوب‌های رفتاری مناسب را تعیین می‌کند. تنظیم روابط اجتماعی، یکی دیگر از حوزه‌های مهم فعالیت عقل عملی است که به واسطه آن، انسان می‌تواند تعاملات سازنده‌ای با دیگران برقرار کند. همچنین، مدیریت رفتار فردی و تصمیم‌گیری در موقعیت‌های مختلف زندگی از دیگر حوزه‌های فعالیت این قوه است.

کارکردهای اصلی عقل عملی را می‌توان در چهار محور اساسی خلاصه کرد: نخست، تشخیص خوب و بد که اساس تصمیم‌گیری‌های اخلاقی است. دوم، هدایت رفتار انسان در مسیر درست که به رشد و تعالی شخصیت منجر می‌شود. سوم، تنظیم روابط با دیگران که زمینه‌ساز زندگی اجتماعی سالم است. و چهارم، مدیریت امور زندگی که به واسطه آن، انسان می‌تواند مسیر زندگی خود را به درستی هدایت کند. عقل عملی در تعامل با دیگر قوای انسانی، نقش مهمی در شکل‌گیری شخصیت و رفتار او دارد. این قوه با استفاده از یافته‌های عقل نظری و در نظر گرفتن شرایط و موقعیت‌های مختلف، بهترین تصمیم‌ها را برای عمل می‌گیرد؛ از این رو از آن به قوه «عمّاله» تعبیر شده است. همچنین عقل عملی در تعامل با وجدان اخلاقی و فطرت انسانی، مسیر درست زندگی را تشخیص می‌دهد (ملاصدرا، ۱۴۰۱، ج ۳، ص ۴۱۴).

در نظام تربیتی اسلام، تقویت عقل عملی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. این امر از طریق تمرین و ممارست در تصمیم‌گیری‌های اخلاقی، مشورت با خردمندان، تجربه‌اندوزی و خودارزیابی مستمر امکان‌پذیر است. همچنین تقویت ارتباط میان عقل نظری و عملی می‌تواند به رشد متوازن شخصیت انسان کمک کند.

در نهایت می‌توان گفت که عقل عملی راهنمای انسان در عرصه عمل، نقش تعیین‌کننده‌ای در سعادت و کمال او دارد. این قوه با تشخیص درست از نادرست و هدایت رفتار انسان، زمینه را برای زندگی سالم و متعالی فراهم می‌کند. در منطق اسلام، ایمان آوردن و ملتزم شدن به متعلقات ایمان جزء عقل عملی است؛ از این رو در روایات گفته شده «العقل ما عبد به الرحمن؛ عقل آن چیزی است که به وسیله آن خدای رحمان عبادت شود» (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۴).

توجه هم‌زمان به هر دو قسم عقل نظری و عقل عملی از وظایف مهم در سیاست‌گذاری فرهنگی در حکمرانی زمینه‌ساز است. در تبیین اهمیت توجه هم‌زمان به عقل نظری و عقل عملی در سیاست‌گذاری فرهنگی، باید گفت که سیاست‌گذاری فرهنگی که هدف آن ارتقای سطح فرهنگی جامعه و هدایت آن به سوی تعالی است، مستلزم توجه هم‌زمان به هر دو بُعد عقل نظری و عملی است. در واقع رشد فکری و معرفتی جامعه نیازمند تقویت عقل نظری، و پیشرفت اخلاقی و رفتاری جامعه مستلزم تقویت عقل عملی است. تعادل میان این دو بُعد، زمینه‌ساز رشد همه‌جانبه جامعه می‌شود و تقویت یکی بدون دیگری، نتیجه مطلوب را در پی نخواهد داشت؛ از این رو راهکارهای عملی در سیاست‌گذاری فرهنگی باید در حوزه‌های مختلف مورد توجه قرار گیرد. در حوزه آموزش، تدوین برنامه‌های درسی متوازن، توجه به مهارت‌های تفکر و استدلال، آموزش مهارت‌های زندگی و تصمیم‌گیری و ترویج تفکر خلاق ضروری است. در حوزه پژوهش نیز حمایت از پژوهش‌های بنیادی و نظری، توجه به پژوهش‌های کاربردی و عملی، ایجاد پیوند میان نظریه و عمل و تقویت مراکز تحقیقاتی در هر دو حوزه اهمیت دارد. در حوزه رسانه، تولید محتوای فکری و معرفتی، ارائه الگوهای عملی و رفتاری، ترویج فرهنگ تفکر و تعقل و آموزش مهارت‌های زندگی باید مورد توجه قرار گیرد. آثار و پیامدهای مثبت این رویکرد در سطوح مختلف قابل مشاهده است. در سطح فردی، رشد متوازن شخصیت افراد، افزایش توانایی تصمیم‌گیری، ارتقای سطح معرفت و آگاهی و بهبود مهارت‌های زندگی را شاهد خواهیم بود. در سطح اجتماعی، ارتقای سطح فرهنگ عمومی، بهبود روابط اجتماعی، کاهش آسیب‌های اجتماعی و افزایش مشارکت اجتماعی محقق می‌شود. در سطح ملی نیز پیشرفت علمی و فناوری، توسعه اخلاقی و فرهنگی، افزایش سرمایه اجتماعی و تقویت هویت ملی و دینی را در پی خواهد داشت.

در نهایت باید گفت که سیاست‌گذاری فرهنگی موفق، مستلزم توجه متوازن به عقل نظری و عملی است. این رویکرد جامع می‌تواند به رشد همه‌جانبه جامعه و تربیت انسان‌های کامل منجر شود. برای تحقق این هدف، به برنامه‌ریزی دقیق، هماهنگی نهادی

و پایش مستمر نیاز است. نتیجه این توجه هم‌زمان، شکل‌گیری جامعه‌ای متعالی و به تبع آن حکمرانی زمینه‌ساز خواهد بود که در آن، تفکر و عمل در مسیر درست هدایت می‌شوند.

۲-۳. اصل سوم: عدالت‌محوری

عدالت یکی از بنیادی‌ترین ارزش‌های حاکم بر حیات بشری، از چنان اهمیتی برخوردار است که می‌توان آن را در زمره خواسته‌های فطری و ذاتی انسان دانست. عدالت خواهی یک گرایش فطری و درونی در وجود انسان است که از عمق جان او برمی‌خیزد. این خواست طبیعی چنان در نهاد بشر ریشه دوانده که در طول تاریخ، همواره بشر به دنبال تحقق و گسترش آن در همه عرصه‌های زندگی فردی و اجتماعی بوده است.

عدالت از دیرباز یکی از دغدغه‌های اصلی متفکران و اندیشمندان بوده است. این موضوع در آثار فلاسفه (افلاطون، ۱۳۸۹، صص ۳۱-۶۱ و ۲۵۹-۲۹۰)، متکلمان، فقها و اندیشمندان اجتماعی (رالز، ۱۴۰۰، صص ۴۵-۵۰) جایگاه ویژه‌ای داشته و نظریات پرشماری درباره چستی، چرایی و چگونگی تحقق آن مطرح شده است. این توجه گسترده نشان‌دهنده اهمیت محوری عدالت در اندیشه بشری است. در ادیان الهی، به‌ویژه دین اسلام، عدالت از جایگاه والایی برخوردار است. اهمیت این مفهوم تا آنجاست که برقراری عدالت و قسط یکی از غایات محوری بعثت پیامبران الهی معرفی شده است؛ چنان‌که در کلام وحی آمده است: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...؛ همانا ما پیامبران خود را با دلایل روشن فرستادیم و با آنان کتاب و ترازوی [تشخیص حق از باطل] نازل کردیم تا مردم به عدالت برخیزند...» (حدید، ۲۵).

عدالت یکی از صفات الهی مورد تأکید قرار گرفته است و تمام افعال الهی بر اساس عدل و داد شکل می‌گیرد و در روایات پرشماری بر اهمیت و ضرورت عدالت تأکید شده است.

در مذهب شیعه، عدالت از اهمیت مضاعفی برخوردار است؛ به‌طوری که یکی از اصول دین شیعه شناخته می‌شود و ارتباط وثیقی بین ظهور امام زمان (عج) و تحقق عدالت برقرار شده است. بر اساس روایات، یکی از اهداف اصلی قیام حضرت مهدی (عج)، پرکردن زمین از عدل و داد است، پس از آنکه سراسر آن را ظلم و جور فرا گرفته باشد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۳۱).

عدالت مفهومی جامع و فراگیر است که هم ناظر به حیات فردی انسان است و هم به زندگی اجتماعی او مربوط می‌شود. این دو بُعد از عدالت در عین تمایز، ارتباط وثیقی با یکدیگر دارند و تحقق کامل عدالت در گرو توجه هم‌زمان به هر دو بُعد است.

عدالت در بُعد فردی، به معنای رعایت اعتدال و میانه‌روی در همه شئون زندگی فردی است. انسان عادل کسی است که در اندیشه، گفتار و رفتار خود از افراط و تفریط پرهیز می‌کند و حد وسط را رعایت می‌نماید. او در تنظیم غرایز و تمایلات نفسانی، در مصرف و بهره‌برداری از امکانات، در روابط با دیگران و در همه ابعاد زندگی خود، عدالت را رعایت می‌کند. عدالت فردی سبب تعادل روحی و روانی، آرامش درونی و رشد و تعالی شخصیت انسان می‌شود. در قرآن کریم به این بعد از عدالت تصریح شده است. خداوند در خطاب به مؤمنان می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ...؛ ای اهل ایمان! [همواره در همه امور زندگی] قیام‌کننده به عدل، و گواهی‌دهنده برای خدا باشید...» (نساء، ۱۳۵).

عدالت در بُعد اجتماعی، به معنای رعایت حقوق متقابل افراد، توزیع عادلانه امکانات و فرصت‌ها، و تنظیم روابط اجتماعی بر اساس حق و انصاف است. عدالت اجتماعی زمانی محقق می‌شود که هر فرد به حق خود برسد، فرصت‌های برابر برای رشد و پیشرفت در اختیار همگان قرار گیرد و تبعیض و نابرابری‌های ناروا از جامعه رخت بربندد. عدالت اجتماعی سبب رضایت عمومی، همبستگی اجتماعی، کاهش تنش‌ها و اختلافات، و درنهایت، رشد و توسعه متوازن جامعه می‌شود. قرآن کریم در آیه ۲۵ سوره حدید به بعد اجتماعی عدالت نیز اشاره کرده است؛ به این معنا که

خود مردم و جامعه انسانی مکلف‌اند که بر محور کتاب الهی به اقامه قسط و عدالت بپردازند.^۱

ارتباط و پیوند این دو بُعد از عدالت به این صورت است که تحقق عدالت فردی زمینه‌ساز عدالت اجتماعی است و عدالت اجتماعی نیز بستر مناسبی برای رشد و شکوفایی عدالت فردی فراهم می‌کند. به عبارت دیگر، وقتی افراد جامعه در زندگی شخصی خود، عدالت را رعایت کنند، جامعه نیز به‌سوی عدالت حرکت می‌کند و زمانی که عدالت در جامعه حاکم شود، افراد نیز امکان بیشتری برای رعایت عدالت در زندگی فردی خود پیدا می‌کنند. بنابراین برای تحقق عدالت در معنای کامل آن، باید به هر دو بُعد فردی و اجتماعی آن توجه داشت و زمینه را برای تحقق هر دو فراهم کرد. این امر مستلزم برنامه‌ریزی جامع، آموزش و فرهنگ‌سازی، و ایجاد ساختارها و سازوکارهای مناسب در سطح فردی و اجتماعی است.

عدالت محوری در عرصه عمل دارای آثار و پیامدهای مهمی است که ازجمله آنها می‌توان به تنظیم روابط اجتماعی بر اساس حق و انصاف، توزیع عادلانه منابع و امکانات، رعایت حقوق متقابل افراد جامعه، ایجاد فرصت‌های برابر برای رشد و پیشرفت، و جلوگیری از تبعیض و نابرابری‌های ناروا می‌شود. تحقق عدالت در جامعه به رضایت عمومی و آرامش اجتماعی، کاهش تنش‌ها و اختلافات، افزایش همبستگی و انسجام اجتماعی، رشد و توسعه متوازن جامعه و تأمین سعادت دنیوی و اخروی انسان‌ها منجر می‌شود. در نتیجه می‌توان گفت عدالت محوری نه تنها یک اصل اخلاقی و ارزشی، بلکه یک ضرورت اجتماعی و یک خواست فطری است که تحقق آن می‌تواند زمینه‌ساز سعادت فردی و اجتماعی بشر باشد. این اصل که ریشه در فطرت انسانی و تعالیم دینی دارد، می‌تواند به‌مثابه یک معیار اساسی در تنظیم روابط اجتماعی و سیاست‌گذاری‌های کلان جامعه مورد توجه قرار گیرد. آنچه در این میان اهمیت دارد،

۱. «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...؛ همانا ما پیامبران خود را با دلایل روشن فرستادیم و با آنان کتاب و ترازوی تشخیص حق از باطل [نازل کردیم تا مردم به عدالت برخیزند...».

تنها اقدامات مقطعی و موردی برای تحقق عدالت نیست، بلکه دوام و استمرار در قیام به عدل، و تبدیل آن به یک فرهنگ و عادت اجتماعی است. وقتی عدالت به صورت یک عادت و فرهنگ درآید، جامعه از ثبات و پایداری بیشتری برخوردار می‌شود و کمتر دستخوش تنش‌ها و بحران‌های اجتماعی می‌گردد. بر اساس تعبیر قرآن کریم که می‌فرماید: «كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ»، طبرسی با استناد به واژه «قَوَّام» که صیغهٔ مبالغه است، بر دوام و استمرار اقامهٔ قسط و تبدیل آن به عادت تصریح کرده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۱۸۹).

در حکمرانی زمینه‌ساز که هدف آن آماده‌سازی جامعه برای ظهور است، عدالت نقش کلیدی دارد؛ زیرا یکی از اصلی‌ترین اهداف ظهور، گسترش عدل و داد در جهان است. بنابراین سیاست‌گذاری‌های فرهنگی باید در جهت تقویت روحیهٔ عدالت‌خواهی و ایجاد زمینه‌های فرهنگی لازم برای تحقق عدالت جهانی باشد؛ از این رو تأکید بر اصل عدالت‌محوری در سیاست‌گذاری فرهنگی حکمرانی زمینه‌ساز یک ضرورت انکارناپذیر است که هم سبب موفقیت سیاست‌های فرهنگی می‌شود، هم زمینه‌های فرهنگی لازم برای ظهور را فراهم می‌کند و هم باعث شکل‌گیری جامعه‌ای متعالی و زمینه‌ساز می‌گردد که در آن، عدالت یک ارزش محوری در همهٔ ابعاد زندگی فردی و اجتماعی جریان دارد.

۲-۴. اصل چهارم: اخلاق‌محوری

اخلاق مجموعه‌ای از اصول و ارزش‌های متعالی که تنظیم‌کنندهٔ روابط انسان با خود، خدا و دیگران است، نقشی بنیادین در سعادت فردی و اجتماعی بشر دارد. اخلاق نه تنها یک امر فردی و شخصی، بلکه یک ضرورت اجتماعی است که بدون آن، زندگی جمعی انسان‌ها دچار اختلال و آسیب می‌شود (نراقی، ۱۳۹۴، ج ۱، صص ۳-۱۵).

اهمیت اخلاق از آن رو است که انسان موجودی اجتماعی است و ناگزیر از زندگی در جمع است. زندگی جمعی مستلزم اصول و قواعدی است که روابط انسان‌ها را تنظیم کند و به آن نظم و سامان بخشد. در این میان، اخلاق با ارائهٔ معیارهای درست و

نادرست، و تعیین حدود و ثغور رفتارهای فردی و اجتماعی، نقش تعیین کننده‌ای در شکل‌گیری روابط سالم و متعادل ایفا می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، صص ۱۷-۳۴).

اخلاق‌محوری به معنای قراردادادن اصول و ارزش‌های اخلاقی در محور همه تصمیم‌گیری‌ها و رفتارهای فردی و اجتماعی است. وقتی اخلاق محور امور قرار گیرد، جامعه به سوی تعالی و کمال حرکت می‌کند و زمینه برای رشد و شکوفایی استعدادهای انسانی فراهم می‌شود. اخلاق‌محوری سبب می‌شود انسان‌ها در تعاملات خود، کرامت و حقوق یکدیگر را رعایت کنند، به مسئولیت‌های خود در قبال دیگران عمل نمایند و از هر گونه تعدی و تجاوز به حقوق دیگران خودداری کنند. ضرورت اخلاق‌محوری در جامعه از چند جهت قابل تبیین است: نخست آنکه، اخلاق ضامن سلامت روابط اجتماعی است. در جامعه‌ای که اخلاق در آن محوریت دارد، روابط انسان‌ها بر اساس احترام متقابل، صداقت، امانت‌داری و نوع‌دوستی شکل می‌گیرد و این امر سبب استحکام پیوندهای اجتماعی و افزایش اعتماد عمومی می‌شود. دوم آنکه، اخلاق عامل پیشگیری از آسیب‌های اجتماعی است. بسیاری از مشکلات و معضلات اجتماعی ریشه در ضعف اخلاقی دارد و با تقویت اخلاق در جامعه می‌توان از بروز بسیاری از ناهنجاری‌ها جلوگیری کرد. سوم آنکه، اخلاق زمینه‌ساز رشد و تعالی معنوی انسان است. انسان موجودی است که استعداد کمال و تعالی دارد و این استعداد در سایه تخلق به اخلاق حسنه شکوفا می‌شود. اخلاق‌محوری در جامعه، بستر مناسبی برای رشد فضایل انسانی و تعالی روحی و معنوی افراد فراهم می‌کند. چهارم آنکه، اخلاق عامل ثبات و پایداری جامعه است. جامعه‌ای که در آن اخلاق محوریت دارد، از استحکام درونی برخوردار است و در برابر آسیب‌ها و تهدیدها مقاومت بیشتری از خود نشان می‌دهد. بنابراین می‌توان گفت اخلاق‌محوری یک ضرورت انکارناپذیر برای جامعه است که هم سبب سعادت فردی می‌شود، هم سلامت اجتماعی را تضمین می‌کند و هم زمینه را برای پیشرفت و تعالی همه‌جانبه جامعه فراهم می‌سازد. جامعه بدون اخلاق به سوی انحطاط و فروپاشی پیش می‌رود و هیچ نظام اجتماعی نمی‌تواند بدون پشتوانه اخلاقی به حیات سالم خود ادامه دهد.

۲-۴-۱. ضرورت اخلاق‌محوری در سیاست‌گذاری فرهنگی حکمرانی زمینه‌ساز

اخلاق، یکی از بنیادی‌ترین ارکان حیات انسانی و فرهنگ اسلامی، جایگاه محوری و اساسی در شکل‌گیری جامعه زمینه‌ساز ظهور دارد؛ به‌طوری که می‌توان آن را روح جامعه زمینه‌ساز به شمار آورد. جامعه‌ای که برای ظهور منجی عالم بشریت آماده می‌شود، باید از نظر اخلاقی به سطحی از تعالی و کمال رسیده باشد که شایستگی پذیرش حکومت جهانی عدل را داشته باشد. اخلاق فاضله و کریمه زیربنای جامعه موعود است و هرگونه سیاست‌گذاری فرهنگی در راستای زمینه‌سازی ظهور، ناگزیر باید بر محور اخلاق استوار باشد.

اخلاق‌محوری در سیاست‌گذاری فرهنگی، دیگر ابعاد حکمرانی را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد. وقتی اخلاق در بطن سیاست‌های فرهنگی جای گیرد، به‌طور طبیعی در حوزه‌های اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و قضایی نیز اثرگذار خواهد بود. این امر سبب هماهنگی و انسجام در نظام حکمرانی می‌شود که از ملزومات اصلی جامعه زمینه‌ساز است. اخلاق‌محوری در سیاست‌گذاری فرهنگی آثار و پیامدهای مثبت پرشماری دارد، از جمله تقویت همبستگی و انسجام اجتماعی، افزایش اعتماد عمومی به نظام حکمرانی، ارتقای سرمایه اجتماعی و معنوی جامعه، رشد و تعالی فردی و اجتماعی، تقویت هویت دینی و ملی، ایجاد فضای مساعد برای شکوفایی استعدادها، تقویت بنیان خانواده به مثابه هسته اصلی جامعه، و تقویت روحیه خدمتگزاری و مسئولیت‌پذیری.

حکمرانی زمینه‌ساز اهدافی متعالی را دنبال می‌کند که محوریت اخلاق در تحقق آنها نقش اساسی دارد، از جمله این اهداف تربیت انسان‌های فاضل و صالح، شکل‌دهی جامعه‌ای معنویت‌گرا و خدا‌باور، تقویت روحیه انتظار فعال و پویا، آماده‌سازی جامعه برای پذیرش حکومت جهانی عدل، گسترش فرهنگ عدالت‌خواهی و ظلم‌ستیزی، و ترویج معنویت و اخلاق در سطح جهانی.

برای تحقق اخلاق‌محوری در سیاست‌گذاری فرهنگی، مجموعه‌ای از اقدامات ساختاری ضروری است، از جمله تدوین نظام جامع اخلاقی مبتنی بر آموزه‌های دینی، آموزش و ترویج پیوسته اخلاق در سطوح مختلف جامعه، الگوسازی و معرفی اسوه‌های

اخلاقی، ایجاد ساختارها و نهادهای حمایت‌کننده از رفتارهای اخلاقی، تشویق و ترغیب افراد و نهادها به رعایت اصول اخلاقی و نظارت و ارزیابی مستمر شاخص‌های اخلاقی در جامعه.

درنهایت، اخلاق‌محوری در سیاست‌گذاری فرهنگی حکمرانی زمینه‌ساز، نه یک انتخاب، بلکه یک ضرورت انکارناپذیر است. جامعه‌ای که در انتظار ظهور منجی است، باید از نظر اخلاقی به سطحی از تعالی برسد که شایستگی حضور در عصر ظهور را داشته باشد. این مهم تنها از طریق سیاست‌گذاری فرهنگی مبتنی بر اخلاق محقق می‌شود که در آن، اخلاق روح حاکم بر همه تصمیم‌گیری‌ها و اقدامات است. چنین رویکردی می‌تواند جامعه را گام‌به‌گام به سوی جامعه آرمانی مهدوی سوق دهد و زمینه‌های لازم برای ظهور و تحقق حکومت جهانی عدل را فراهم کند.

۲-۵. اصل پنجم: احترام به حقوق دیگران

احترام به حقوق دیگران به مثابه یکی از اصول بنیادین حکمرانی زمینه‌ساز، دارای جایگاهی راهبردی و محوری است. این جایگاه از منظر اصول دینی، برخاسته از آموزه‌های اسلامی در باب کرامت انسانی است و ریشه در تعالیم قرآنی و روایی درباره حقوق متقابل انسان‌ها دارد. این اصل مبتنی بر اصل برادری و برابری انسان‌ها در نگاه اسلامی است (ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، صص ۲۵۵-۲۷۲).

از منظر ارزش اخلاقی، احترام به حقوق دیگران تجلی‌بخش اخلاق کریمه در روابط اجتماعی است و نشان‌دهنده تعالی اخلاقی جامعه به شمار می‌رود. این اصل سبب تقویت فضایل اخلاقی چون تواضع، مدارا و نوع‌دوستی می‌شود و زمینه‌ساز شکل‌گیری منش اخلاقی در روابط اجتماعی است. اخلاق از دیدگاه ضرورت اجتماعی، اصل پایه‌ای برای نظم و انسجام اجتماعی است؛ زیرا به‌مانند یک عامل پیشگیرانه در برابر تنش‌ها و تعارضات اجتماعی عمل می‌کند. افزون بر این، اخلاق زمینه‌ساز مشارکت و همکاری اجتماعی است و افزایش سرمایه اجتماعی، بستر لازم برای دستیابی به توسعه پایدار اجتماعی را فراهم می‌کند (پاتنام، ۱۳۹۲، صص ۱۸۰-۱۹۵).

در حوزه الزامات حکمرانی، احترام به حقوق دیگران شرط لازم برای مشروعیت و مقبولیت نظام حکمرانی است و عامل افزایش اعتماد عمومی به آن به شمار می‌رود. این اصل زمینه‌ساز مشارکت مردم در فرایندهای حکمرانی است و سبب کارآمدی و اثربخشی نظام حکمرانی می‌شود.

از منظر تحقق جامعه متعالی، اخلاق بستر لازم برای تحقق عدالت اجتماعی را فراهم می‌کند و زمینه‌ساز رشد و تعالی فردی و اجتماعی است. همچنین سبب ارتقای کیفیت زندگی در همه ابعاد می‌شود و فضای مناسب برای شکوفایی استعدادها را ایجاد می‌کند و درنهایت، زمینه‌ساز تحقق آرمان‌های جامعه مهدوی است.

۲-۵-۱. ضرورت احترام به حقوق دیگران در سیاست‌گذاری فرهنگی حکمرانی

زمینه‌ساز

احترام به حقوق دیگران در سیاست‌گذاری فرهنگی حکمرانی زمینه‌ساز یکی از اصول بنیادین و ضرورت‌های راهبردی است که در تعالیم اسلامی و اندیشه مهدوی جایگاه ویژه‌ای دارد. این اصل فراتر از یک ارزش اخلاقی صرف، به مثابه یک ضرورت اجتماعی و حکمرانی مطرح است که زمینه‌ساز تحقق جامعه عادلانه و متعالی خواهد بود.

احترام به حقوق دیگران در حکمرانی زمینه‌ساز، نقشی فراتر از یک توصیه اخلاقی دارد، بلکه این اصل یک راهبرد اساسی در مسیر تحقق جامعه موعود است. رعایت این اصل نه تنها سبب بهبود روابط اجتماعی و ارتقای کیفیت زندگی می‌شود، بلکه زمینه‌های لازم برای شکل‌گیری تمدن نوین اسلامی و تحقق جامعه عادلانه مهدوی را فراهم می‌کند.

بنابراین احترام به حقوق دیگران در حکمرانی زمینه‌ساز، یک انتخاب یا گزینه نیست، بلکه یک ضرورت راهبردی است که تحقق اهداف متعالی حکمرانی زمینه‌ساز به آن وابسته است. این اصل باید در تمام سطوح و ابعاد حکمرانی جاری باشد و در جایگاه یک شاخص اساسی در ارزیابی عملکرد نظام حکمرانی مورد توجه قرار گیرد.

۶-۲. اصل ششم: ارزشمندی پیشرفت مادی و دنیوی

پیشرفت مادی و دنیوی در نگاه دینی جایگاهی ارزشمند و مهم دارد که بر پایه مبانی نظری استواری بنا شده است. خداوند انسان را موجودی کریم آفریده است و برای رفع نیازهای مادی او نیز برنامه دارد. اسلام دنیا را مقدمه و مزرعه آخرت می‌داند و پیشرفت مادی را در راستای تکامل معنوی تأیید می‌کند. قرآن کریم انسان را به عمران و آبادی زمین دعوت می‌کند و این امر بدون پیشرفت مادی میسر نیست. خداوند در قرآن کریم با تأکید بر این مطلب می‌فرماید: «هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا؛ او شما را از زمین پدید آورد و آبادانی آن را به شما وا گذاشت» (هود، ۶۱)؛ یعنی «عمار و آبادی آن را در تحت اختیار شما نهاد و شما را نیازمند به اسکان در آن قرار داد» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۲۶۴). مفهوم «استعمار» در این آیه به معنای طلب عمران و آبادانی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۹۳). درواقع، این واژه به مأموریت الهی انسان برای آباد کردن زمین اشاره دارد. ساختار این آیه قرآنی، بر سه بُعد اساسی استوار است: بعد نخست، خلقت است که به آفرینش انسان از خاک و ارتباط ذاتی او با زمین و پیوندش با طبیعت اشاره دارد. این بعد در عبارت «أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ» متجلی شده است. بُعد دوم، مسئولیت است که در فعل «استعمرکم» به طور مستقیم، به آن اشاره شده است که شامل واگذاری مسئولیت آبادانی به انسان، نقش خلیفه‌اللهی او در زمین، و تکلیف الهی برای عمران و آبادی است. بُعد سوم، توسعه و پیشرفت است که بر ضرورت تلاش برای پیشرفت مادی، اهمیت سازندگی، و نقش فعال انسان در توسعه تأکید می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۳، ج ۱۰، ذیل تفسیر آیه ۶۱ سوره هود، ص ۳۱۱). گرچه این بُعد به صورت مستقیم در آیه نیامده است، از لوازم و نتایج دو بُعد قبلی استنباط می‌شود. عمرانی بدون توسعه و پیشرفت ممکن نیست و آبادانی مستلزم به کارگیری امکانات و فناوری است. این بُعد با آیات دیگر قرآن مانند آیات مربوط به تسخیر زمین «وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا»^۱ (جاثیه، ۱۳) در ارتباط است. همچنین اقتضائات مسئولیت خلیفه‌اللهی ایجاب می‌کند که انسان برای تحقق این

۱. و همه آنچه را در آسمان‌هاست و آنچه را در زمین است، از سوی خود، برای شما مسخر و رام کرد.

مسئولیت به توسعه علوم و فنون و ابزار و امکانات دست یابد.

این ابعاد سه‌گانه به صورت طولی با هم مرتبط هستند؛ خلقت مقدمه مسئولیت است، و مسئولیت به توسعه منجر می‌شود. این آیه یکی از مهم‌ترین مبانی قرآنی برای توجیه و تشویق پیشرفت مادی و توسعه است و نشان می‌دهد که تلاش برای پیشرفت و آبادانی یک تکلیف الهی است، مشروط به آنکه با حفظ تعادل و رعایت اصول اخلاقی و زیست‌محیطی همراه باشد.

در آموزه‌های دینی، تلاش برای کسب روزی حلال و تأمین معاش خانواده عبادت است، مانند این روایت از امام صادق (ع) که می‌فرماید: «الْكَادُّ عَلَى عِيَالِهِ كَالْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ؛ کسی که برای [کسب روزی] خانواده‌اش زحمت بکشد، مانند مجاهد در راه خداست» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۸۸). افزون بر آن، در سیره پیامبر (ص) و ائمه (ع) نمونه‌های فراوانی از توجه به امور معیشتی و اقتصادی دیده می‌شود و در ادعیه مأثور، درخواست رفاه و گشایش در امور مادی به مثابه یکی از خواسته‌های مشروع مطرح شده است. در دعای مأثور به خداوند خطاب می‌شود که خیر دنیا و آخرت به او داده شود: «أَعْطِنِي بِمَسْأَلَتِي إِيَّاكَ جَمِيعَ خَيْرِ الدُّنْيَا وَ جَمِيعَ خَيْرِ الْآخِرَةِ؛ عطا فرما مرا که از تو درخواست می‌کنم همه خوبی‌های دنیا و همه خوبی‌های آخرت را» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۵، ص ۳۹۰). اسلام با نفی کامل رهبانیت و ترک دنیا، بر تعادل میان ابعاد مادی و معنوی حیات تأکید می‌ورزد و بهره‌مندی متعادل از همه نعمت‌های الهی را به مثابه یک اصل ضروری برای انسان معرفی می‌کند. پیشرفت مادی به مثابه عامل قوام زندگی و تأمین‌کننده نیازهای اساسی انسان مورد تأیید است و رفاه نسبی و تأمین نیازهای مادی، زمینه‌ساز آرامش خاطر و توجه به عبادت و معنویت است.

پیشرفت مادی کارکردهای مهمی در نگاه دینی دارد. استقلال مالی و پیشرفت مادی سبب تقویت عزت نفس و کرامت انسانی می‌شود. توان مالی و پیشرفت مادی، امکان خدمت به خلق و انفاق در راه خدا را فراهم می‌کند. پیشرفت مادی جامعه اسلامی سبب استقلال و اقتدار آن در برابر دشمنان می‌شود و رفاه نسبی و آسایش مادی می‌تواند زمینه‌ساز توجه بیشتر به معنویت و رشد اخلاقی باشد.

نگاه به پیشرفت مادی و دنیوی و ارزش گذاری آن با این تفسیر از دنیا سازگار است که آن را به معنای نزدیکی دنیا به انسان در مقایسه با آخرت در نظر بگیریم، نه به معنای پست و حقیر بودن آن. در زبان عربی، واژه «دنیا» از ریشه «دنو» به معنای نزدیک بودن است. این مفهوم به ما می گوید که دنیا یک مرحله از حیات انسان، در مقایسه با آخرت به او نزدیک تر است (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۱۴، ص ۲۷۳). این تلقی فرصتی را برای انسان ها فراهم می آورد تا با استفاده از امکانات و نعمت های الهی، به کمال و رشد معنوی دست یابند. در این راستا، پیشرفت مادی می تواند ابزاری برای نزدیک تر شدن به اهداف معنوی و الهی تلقی شود؛ زیرا پیشرفت مادی در این دیدگاه به تقویت ارزش های انسانی و اجتماعی کمک می کند. انسان ها با تأمین نیازهای مادی می توانند به آرامش و آسایش دست یابند و در نتیجه، توانایی بیشتری برای توجه به مسائل معنوی و اخلاقی پیدا کنند. این امر به تقویت روابط اجتماعی و افزایش همبستگی در جامعه کمک می کند. بنابراین این تلقی از دنیا به ما این امکان را می دهد که از دنیا به مثابه یک فرصت برای رشد و تعالی استفاده کنیم. این دیدگاه به ما یادآوری می کند که دنیا نه تنها یک مکان مادی، بلکه یک مرحله مهم در سفر روحانی ما به سوی کمال و نزدیکی به خداوند است. با این نگرش، پیشرفت مادی می تواند به مثابه یک ابزار برای تحقق اهداف معنوی و الهی در نظر گرفته شود؛ به همین دلیل، دنیا به مثابه مزرعه آخرت معرفی شده است (خویی، ۱۴۰۰ق، ج ۱۹، ص ۳۸۵).

امام علی علیه السلام در پاسخ به شخصی که دنیا را مذمت می کرد، فرمودند: «چرا دنیا را نکوهش می کنی؟ آیا دنیا جایگاه راستی نیست برای کسی که با آن صادق باشد، و خانه بی نیازی نیست برای کسی که از آن توشه برگیرد، و سرای عافیت نیست برای کسی که آن را [درست] بفهمد، و [مگر دنیا] مسجد پیامبران خدا، و محل نزول وحی او، و نمازگاه فرشتگانش، و محل تجارت اولیای او نیست؟ [همان اولیایی که] در آن رحمت را کسب کردند و در آن بهشت را به سود بردند. پس چه کسی دنیا را نکوهش می کند؛ درحالی که خود [دنیا] اعلام جدایی کرده است [...] ای نکوهش کننده دنیا، ای فریب خورده به فریب آن! کی دنیا تو را به نکوهش واداشت؟ یا کی تو را فریب داد؟»

(طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۹۴). در این حدیث شریف، امام علی علیه السلام در پاسخ به شخصی که به مذمت دنیا می‌پرداخت، نگرشی عمیق و متعادل به دنیا ارائه می‌دهد. حضرت با پرسشی انکاری آغاز می‌کند: چرا دنیا را نکوهش می‌کنی؟ و سپس به تبیین جایگاه واقعی دنیا می‌پردازد. ایشان دنیا را منزل صدق و راستی می‌داند؛ اما نه برای همه، بلکه برای کسانی که با آن صادقانه برخورد می‌کنند. این نشان می‌دهد که کیفیت تعامل ما با دنیا تعیین‌کننده است. دنیا خانه بی‌نیازی است؛ اما بازهم نه برای همه، بلکه برای کسانی که از آن به درستی توشه برمی‌گیرند. همچنین دنیا سرای عافیت و سلامت است؛ اما فقط برای کسانی که فهم درستی از آن دارند. امام علیه السلام در ادامه، به جنبه‌های معنوی و قدسی دنیا اشاره می‌کند: دنیا مسجد پیامبران خداست، محل نزول وحی الهی است و نمازگاه فرشتگان. این نشان می‌دهد که نه تنها دنیا مذموم نیست، بلکه محل تجلی عالی‌ترین مظاهر معنویت است. دنیا محل تجارت اولیای الهی است؛ جایی که آنها در آن رحمت کسب کردند و بهشت را به سود بردند. این حدیث دوگانگی کاذب بین دنیا و آخرت را نفی می‌کند. دنیا و آخرت در طول هم هستند، نه در عرض هم. دنیا مزرعه آخرت است و کیفیت بهره‌برداری ما از این مزرعه تعیین‌کننده محصول اخروی ماست. فهم درست از ماهیت دنیا کلید بهره‌برداری صحیح از آن است. کسی که دنیا را درست بفهمد، می‌داند که دنیا ابزار است، نه هدف. این حدیث از منظر کاربردی، به ما می‌آموزد که باید نگرش خود به دنیا را اصلاح کنیم، برای توشه‌گیری معنوی برنامه‌ریزی کنیم و برای فهم عمیق ماهیت دنیا تلاش کنیم. این حدیث در سطح اجتماعی، مبنایی برای تدوین الگوهای توسعه متوازن، ترویج فرهنگ کار سازنده و آموزش مهارت‌های زندگی متعادل است. این حدیث در حوزه اقتصادی نیز مشروعیت فعالیت‌های اقتصادی سالم را تأیید می‌کند و بر اهمیت تجارت اخلاق‌محور و کسب روزی حلال تأکید دارد. نکته مهم پایانی حدیث این است که دنیا خود اعلام جدایی کرده است. این حقیقت، یادآوری می‌کند که دنیا محل گذر است، نه محل استقرار دائم؛ از این رو نباید به آن دل بست و نه شایسته نکوهش است، بلکه باید از آن به مانند مزرعه‌ای برای کشت محصول اخروی استفاده کرد. این حدیث شریف یکی از

مهم‌ترین منابع برای تدوین الگوی زندگی اسلامی است و چارچوبی متعادل برای تنظیم رابطه انسان با دنیا ارائه می‌دهد. این نگرش متعادل، نه افراط در دنیاگرایی و نه تفریط در دنیاگریزی را می‌پذیرد، بلکه راه میانه و حکیمانه‌ای را نشان می‌دهد که هم سعادت دنیوی و هم سعادت اخروی را تضمین می‌کند. بنابراین در نگاه دینی، پیشرفت مادی و دنیوی نه تنها مذموم نیست، بلکه در چارچوب شریعت و با رعایت حدود الهی، امری مطلوب و ضروری است. این پیشرفت باید متوازن و با رشد معنوی همراه باشد تا زمینه‌ساز سعادت دنیا و آخرت شود. نگاه دین به پیشرفت مادی، نگاهی جامع و متعادل است که ضمن تأیید آن، چارچوب‌ها و جهت‌گیری‌های لازم را نیز مشخص می‌کند.

در مسیر تحقق حکمرانی زمینه‌ساز، سیاست‌گذاری فرهنگی مستلزم درکی عمیق و متعادل از مفهوم دنیاست. این درک، که ریشه در آموزه‌های غنی اسلامی، به‌ویژه روایات معصومین علیهم‌السلام دارد، دنیا را با سه ویژگی کلیدی معرفی می‌کند: «دار صدق» به‌مثابه جایگاه راستی، «دار غنی» به‌مثابه محل کسب بی‌نیازی، و «دار عافیه» به معنای سرای سلامت. این نگرش متوازن، پایه‌ای اساسی برای طراحی و اجرای سیاست‌های فرهنگی است. سیاست‌گذاری فرهنگی در این چارچوب، رویکردی همه‌جانبه به توسعه دارد که در آن، رشد مادی و معنوی به‌طور هم‌زمان و هماهنگ پیگیری می‌شود. این رویکرد با ایجاد تعادل میان دنیا و آخرت و همچنین توجه متناسب به نیازهای فردی و اجتماعی، مسیری متوازن را برای پیشرفت جامعه ترسیم می‌کند. در این راستا، سیاست‌های آموزشی و تربیتی در صدر اولویت‌ها قرار می‌گیرند. نظام آموزشی باید ضمن تبیین نگاه متعادل به دنیا، مهارت‌های زندگی را با رویکردی توحیدی آموزش دهد و هم‌زمان، توسعه اقتصاد فرهنگ‌محور، یکی از ارکان اصلی این سیاست‌گذاری است که پیوند میان رشد اقتصادی و ارتقای فرهنگی را تقویت می‌کند. رسانه‌ها نقش محوری در تحقق این اهداف دارند. تولید محتوای راهبردی با تمرکز بر سبک زندگی متعادل، ترویج فرهنگ کار و تلاش، و معرفی الگوهای موفق در ایجاد توازن میان دنیا و آخرت، از جمله کارکردهای کلیدی رسانه‌ها در این مسیر است. این رویکرد جامع به

نتیجه‌گیری

سیاست‌گذاری فرهنگی می‌تواند بستری برای شکل‌گیری جامعه‌ای متعادل و متعالی فراهم کند که در آن، توسعه مادی و معنوی به‌طور هم‌زمان محقق می‌شود. این سیاست‌گذاری فراتر از یک ابزار صرفاً مدیریتی، به‌مثابه رویکردی راهبردی برای تحقق اهداف حکمرانی زمینه‌ساز عمل می‌کند و نقشی اساسی در شکل‌دهی به جامعه‌ای متوازن و متعالی ایفا می‌نماید. بر این اساس، سیاست‌گذاری فرهنگی به‌مثابه ابزاری کارآمد برای حکمرانی زمینه‌ساز عمل می‌کند و امکان تدوین سیاست‌هایی را فراهم می‌آورد که ضمن ترویج فرهنگ‌های مثبت، اخلاقی و انسانی، به تأمین نیازهای مادی و اجتماعی جامعه نیز توجه دارد و درنهایت، به رشد و تعالی معنوی افراد کمک می‌کند. این رویکرد متوازن و جامع‌نگر، کلید موفقیت در تحقق اهداف حکمرانی زمینه‌ساز است (برگرفته از سخنرانی استاد احمد واعظی در افتتاحیه مدرسه اول حکمرانی زمینه‌ساز).

بررسی مفهومی و تحلیلی سیاست‌گذاری فرهنگی در چارچوب حکمرانی زمینه‌ساز نشان می‌دهد که این دو مفهوم در پیوندی راهبردی با یکدیگر قرار دارند. سیاست‌گذاری فرهنگی به‌مثابه ابزاری کارآمد، نقش اساسی در تحقق اهداف حکمرانی زمینه‌ساز ایفا می‌کند. اصول و شاخص‌های مطرح‌شده در این حوزه، چارچوبی جامع و منسجم را برای هدایت جامعه به‌سوی تعالی فراهم می‌آورند. هویت‌یابی بر محور ایمان و عبودیت، به‌مثابه یکی از اصول بنیادین این نوع سیاست‌گذاری، زمینه‌ساز شکل‌گیری جامعه‌ای است که در آن، رشد معنوی و مادی به‌صورت متوازن پیگیری می‌شود. این اصل در کنار توجه به رشد عقلی، ترکیبی متعادل از عقلانیت و معنویت را در جامعه پایه‌ریزی می‌کند که می‌تواند مبنای تصمیم‌گیری‌های فردی و اجتماعی قرار گیرد. عدالت‌محوری و اخلاق‌محوری به‌مثابه دو شاخص کلیدی دیگر، چارچوب ارزشی لازم برای تنظیم روابط اجتماعی و تعاملات فرهنگی را فراهم می‌آورند. این اصول با تأکید بر احترام به حقوق دیگران، زمینه‌ساز شکل‌گیری جامعه‌ای منسجم و هم‌بسته می‌شوند که در آن، حقوق فردی و جمعی به‌خوبی رعایت می‌شود. نکته قابل توجه در

این میان، ارزشمندی پیشرفت مادی و دنیوی در کنار توجه به ابعاد معنوی است. این رویکرد متوازن نشان می‌دهد که حکمرانی زمینه‌ساز نه تنها مخالف پیشرفت مادی نیست، بلکه آن را در چارچوبی متعادل و هدفمند دنبال می‌کند. این نگاه جامع، امکان توسعه همه‌جانبه جامعه را فراهم می‌آورد. بنابراین می‌توان گفت سیاست‌گذاری فرهنگی در حکمرانی زمینه‌ساز، رویکردی راهبردی و جامع‌نگر است که با تکیه بر اصول و شاخص‌های ذکرشده، مسیر تعالی جامعه را هموار می‌سازد. این سیاست‌گذاری با ایجاد توازن میان ابعاد مختلف زندگی فردی و اجتماعی، زمینه‌ساز تحقق جامعه‌ای می‌شود که در آن، رشد مادی و معنوی به‌صورت هماهنگ و متعادل پیگیری می‌شود. موفقیت در این مسیر مستلزم توجه هم‌زمان به همه اصول و شاخص‌های مطرح شده است. هریک از این اصول نقشی مکمل در شکل‌دهی به جامعه مطلوب ایفا می‌کنند و نادیده گرفتن هریک می‌تواند به عدم توازن و ناکارآمدی سیاست‌های فرهنگی منجر شود؛ از این رو ضروری است که سیاست‌گذاران فرهنگی با درکی عمیق از این اصول و شاخص‌ها، برنامه‌ریزی‌های خود را به گونه‌ای سامان دهند که همه ابعاد مورد توجه قرار گیرند. درمجموع، این رویکرد به سیاست‌گذاری فرهنگی می‌تواند الگویی کارآمد برای جوامع اسلامی در مسیر تحقق حکمرانی مطلوب ارائه دهد. الگویی که در آن، توسعه مادی و معنوی، فردی و اجتماعی، و دنیوی و اخروی در تعاملی سازنده با یکدیگر قرار می‌گیرند و زمینه‌ساز شکل‌گیری تمدنی نوین بر پایه ارزش‌های اسلامی می‌شوند.

فهرست منابع

* قرآن کریم

ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۵). الاشارات و التنبیها (مع شرح نصیرالدین طوسی و شرح الشرح قطب‌الدین رازی) (ج ۲). قم: نشر البلاغة.

ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۴۰۴ق). تحف العقول عن آل الرسول ﷺ. قم: جامعه مدرسین.

ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۰۸ق). لسان العرب (ج ۱۴). بیروت: دار احیاء التراث العربی.

اجلالی، پرویز. (۱۳۷۹). سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی فرهنگی در ایران. تهران: نشر آن.

احمدی، حمید. (۱۳۸۳). بنیادهای هویت ملی ایرانی: چارچوبی نظری. تهران: مؤسسه مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

افلاطون. (۱۳۸۹). جمهوری (مترجم: فؤاد روحانی). تهران: علمی و فرهنگی.

پاتنام، روبرت. (۱۳۹۲). دموکراسی و سنت‌های مدنی (مترجم: محمدتقی دلفروز). تهران: نشر جامعه‌شناسان.

تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۴۱۰ق). غررالحکم و درر الکلم. قم: دارالکتاب الاسلامی.

جنکینز، ریچارد. (۱۳۸۱). هویت اجتماعی (مترجم: تورج یاراحمدی). تهران: انتشارات شیرازه.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۱). مراحل اخلاق در قرآن. قم: مرکز نشر اسراء.

حاج حسینی، حسن. (۱۳۸۱). بحران هویت و انحرافات اجتماعی. مطالعات راهبردی زنان، (۱۷)، صص ۳۴-۴۹.

حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). هدایه الامه الی احکام الائمه. مشهد: آستان قدس رضوی.

خویی، میرزا حبیب‌الله. (۱۴۰۰ق). منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة (خویی) (ج ۱۹)، چاپ چهارم. تهران: مکتبه الاسلامیه.

- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن. دمشق - بیروت: دارالقلم - الدارالشامیه.
- رالز، جان. (۱۴۰۰). نظریه‌ای در باب عدالت (مترجم: مرتضی نوری). تهران: نشر چشمه.
- صالحی امیری، سید رضا؛ عظیمی، امیر. (۱۳۹۶). مبانی سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی فرهنگی (چاپ دوم). تهران: انتشارات ققنوس.
- صالحی، سید عباس؛ پورعزت، علی اصغر. (۱۳۸۶). مبانی نظری و مفهومی حکمرانی خوب. تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک مجمع تشخیص مصلحت نظام.
- طائی، علی. (۱۳۹۶). بحران هویت قومی در ایران (چاپ سوم). تهران: شادگان.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۸۳). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱۰). قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (ج ۵، چاپ سوم). تهران: ناصر خسرو.
- طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۱۴ق). الأمالی. قم: دارالثقافه.
- کاتوزیان، محمدعلی (همایون). (۱۳۹۷). ایران، جامعه کوناہمدت و سه مقاله دیگر (مترجم: عبدالله کوثری، چاپ یازدهم). تهران: نشر نی.
- کاستلز، مانوئل. (۱۳۸۰). عصر اطلاعات: اقتصاد، جامعه و فرهنگ (مترجم: حسن چاوشیان). تهران: طرح نو.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (ج ۱) تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار (ج ۹۵، چاپ دوم). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۰). فلسفه اخلاق (محقق و نگارش: احمدحسین شریفی). تهران: بین الملل.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۹۰). انسان و ایمان. تهران: انتشارات صدرا.
- ملاصدرا. (۱۴۰۱). الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة (ج ۳، چاپ سوم). بیروت: دار احیاء التراث العربی.

ملکی راد، محمود. (۱۳۹۷). کارکردهای اجتماعی اعتقاد به مهدویت. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

میرموسوی، سید علی. (۱۳۹۲). اسلام، سنت و دولت مدرن (چاپ سوم). تهران: نشر نی.
میلر، توبی؛ یودیس، جورج. (۱۳۸۹). سیاست فرهنگی (مترجم: مرتضی قلیچ و نعمت‌الله فاضلی). تهران: دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.

نراقی، ملااحمد. (۱۳۹۴). جامع السعادات (مترجم: سید جلال‌الدین مجتبی). تهران: انتشارات حکمت.

واعظی، احمد. (۱۴۰۳). سخنرانی به مناسبت افتتاحیه مدرسه حکمرانی زمینه‌ساز [سخنرانی]. مدرسه اول، ایران.

الوانی، حسن؛ دانایی فرد، سید مهدی. (۱۳۸۸). تئوری نظم در بی‌نظمی و مدیریت (چاپ هشتم). تهران: اشراقی.

الوانی، سید مهدی؛ شریف‌زاده، فتاح. (۱۳۹۲). فرایند خط‌مشی‌گذاری عمومی (چاپ نهم). تهران: دانشگاه علامه طباطبائی.

وبر، ماکس. (۱۳۹۲). اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری (مترجمان: عبدالکریم رشیدیان و پریسا منوچهری کاشانی، چاپ پنجم). تهران: علمی و فرهنگی.

A Conceptual Analysis of *Tawqit* (Time-Setting) for the Reappearance of Imam Mahdi and Its Function in Identifying Its Instances*



Khoda-Morad Salimian¹ 

Associate Professor, Department of Mahdism Studies, Mahdism and Futures Studies Research
Institute, Islamic Sciences and Culture Academy (ISCA), Qom, Iran.

kh.salimian@isca.ac.ir

Abstract

This study aims to provide a conceptual and systematic analysis of *tawqit*—the practice of specifying a time for the reappearance of Imam Mahdi—and to examine its function in identifying supposed instances of the reappearance. As one of the key and contested topics in Mahdavi studies, *tawqit* requires careful investigation. The research method is descriptive–analytical, and the data were collected through a coherent review of authoritative hadith sources, the viewpoints of the Infallibles, and prominent opinions of Shia scholars. The findings indicate that despite the abundance of narrations rejecting time-setters and condemning *tawqit*, some thinkers have continued to specify a time for the reappearance. Determining the time of the reappearance—whether definitive or probabilistic—stems largely from misinterpretations of concepts and technical terms found in hadith literature. Such

* Salimian, Kh. (2025). A conceptual analysis of fixing the time of the reappearance of Imam Mahdi and its function in identifying instances. *Mahdavi Society*, 6(1), pp. 166-190.
<https://doi.org/10.22081/jm.2025.72958.1127>

□ **Type of article:** Research Article * **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy

□ **Received:** 2025/04/20 • **Revised:** 2025/06/16 • **Accepted:** 2025/07/19 • **Available Online:** 2025/09/01

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



interpretations not only conflict with theological foundations and hadith teachings but have also been criticized within jurisprudential discussions.

Furthermore, an examination of historical examples and related narrations reveals the negative effects of incorrect interpretations of *tawqit* on the individual and social beliefs and behaviors of believers. The results emphasize that offering a scholarly and structured explanation of *tawqit*, by clarifying its theoretical and practical dimensions, can deepen the understanding of this doctrine within Shia thought. This explanation also includes practical strategies for confronting the phenomenon of time-setting and its promoters, ultimately contributing significantly to enhancing the scholarly literature in the field of Mahdavi studies.

Keywords

Mahdism, reappearance, *tawqit* (time-setting), conceptual analysis, identification.

تحلیل مفهومی توقیت ظهور حضرت مهدی علیه السلام و کارکرد آن در تعیین مصداق*


 خدامراد سلیمیان

دانشیار، گروه مهدویت پژوهی، پژوهشکده مهدویت و آینده پژوهی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.
 kh.salimian@isca.ac.ir



چکیده

این پژوهش با هدف تحلیل مفهومی و نظام‌مند توقیت ظهور حضرت مهدی علیه السلام و بررسی کارکرد آن در تعیین مصداق ظهور، به مثابه یکی از مباحث کلیدی و چالش برانگیز در حوزه مهدویت انجام گرفته است. روش تحقیق پژوهش، توصیفی - تحلیلی است و داده‌ها از طریق گردآوری منسجم منابع روایی معتبر، دیدگاه‌های معصومین علیهم السلام و نظرهای برجسته اندیشمندان شیعی استخراج و تحلیل شده‌اند. یافته‌ها نشان می‌دهد که باوجود انبوه احادیث دال بر تکذیب وقت‌گذاران و مذمت توقیت، برخی متفکران همچنان برای ظهور وقت‌گذاری کرده‌اند. تعیین زمان ظهور، چه قطعی و چه احتمالی، بیشتر برآمده از برداشت‌های نادرست از مفاهیم و اصطلاحات روایی است؛ برداشت‌هایی که نه تنها با مبانی کلامی و آموزه‌های حدیثی تعارض دارد، بلکه در حوزه فقهی نیز مورد نکوهش واقع شده است. همچنین مرور نمونه‌های تاریخی و احادیث مرتبط، نشانگر آثار منفی برداشت‌های نادرست درباره توقیت بر باورها و رفتارهای فردی و اجتماعی مؤمنان است. نتایج پژوهش تأکید می‌کند که ارائه تبیینی علمی و ساختارمند

* سلیمیان، خدامراد. (۱۴۰۴). تحلیل مفهومی توقیت ظهور حضرت مهدی علیه السلام و کارکرد آن در تعیین مصداق. جامعه مهدوی، (۱)۶، صص ۱۶۶-۱۹۰.

<https://doi.org/10.22081/jm.2025.72958.1127>

▣ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

▣ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۳۱ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۳/۲۶ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۲۸ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۶/۱۰

© ۱۴۰۴ «نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند»



از توقیت ظهور، با روشن سازی ابعاد نظری و عملی موضوع می تواند فهم عمیق تری از این آموزه در اندیشه شیعی فراهم کند. همچنین این تبیین حاوی راهکارهای کاربردی مقابله با پدیده وقت گذاری و مروجان آن است که در نهایت، به ارتقای سطح ادبیات علمی حوزه مهدویت کمک شایانی خواهد کرد.

کلیدواژه‌ها

مهدویت، ظهور، توقیت، تحلیل مفهومی، تعیین مصداق.

مقدمه

اشتیاق عمیق انسان‌ها برای حضور در جامعه‌ای آرمانی مبتنی بر عدالت و قسط، همواره جایگاهی برجسته در اندیشه و وجدان بشری داشته است. این دغدغه فطری و ژرف که در آموزه‌های اسلامی به گونه‌ای ویژه و منحصر به فرد تبلور یافته است، انسان‌ها را به پرسشگری مستمر درباره‌ی زمان ظهور منجی موعود و نحوه‌ی تحقق آن رهنمون کرده است. مؤمنان پایبند به موعود مصلح، با شور و اشتیاقی بی‌پایان در طلب پاسخ این پرسش بنیادین اند که آن منجی بشریت کی و چگونه ظهور خواهد کرد (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۰۲).

ظهور مهدی موعود علیه السلام به مثابه آخرین نجات‌بخش، نقطه عطفی سرنوشت‌ساز در تاریخ بشر است که جایگاهی والا و محوری در اعتقادات شیعی و اسلامی دارد؛ اعتقادی که بر پایه آموزه‌های دینی، نویدبخش آغاز دوره‌ای نو، و طلوع عدالت جهانی است. با این همه، زمان دقیق این ظهور الهی مشخص نشده و این گسست زمانی، زمینه‌ساز تحریکی برای اندیشمندان و متدینان گردیده است تا با مطالعه و تحلیل روایات، درباره این واقعه بزرگ پژوهش کنند.

این پرسش محوری که زمان آغاز آن قیام جهانی بر علیه ستمکاران کی خواهد بود و دیگر پرسش‌های وابسته، حتی پیش از آغاز حضور مهدی موعود علیه السلام در عرصه زندگی دنیوی، به موضوعی حیاتی و راهبردی در میان گروهی از مسلمانان بدل شده بود. آنان از طریق طرح پرسش‌های متنوع و به کارگیری روش‌های گوناگون، درصدد دستیابی به فهمی عمیق‌تر و روشن‌تر از زمان وقوع این رخداد عظیم و تأثیرگذار بودند؛ رخدادی که بازتابی از جست‌وجوی انسانی برای تحقق عدالت و آرامش جهانی است.

بر اساس نقل کتاب اثبات الرجعة منتسب به فضل بن شاذان، نخستین بار امام علی علیه السلام این پرسش اساسی را از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مطرح کردند که چه زمانی آشکار خواهد شد؟ حضرت در پاسخ فرمود: «لا يعلم ذلك إلا الله؛ جز خداوند کسی از آن آگاه نیست» (میرلوحی سبزواری، ۱۴۲۶ق، ص ۴۴۷). به هر حال، این پرسش همواره به صورت کم‌وبیش مطرح و مورد توجه بوده است.

در احادیث موجود، این پرسش با عبارت‌های گوناگونی مطرح شده است، مانند «متی یقوم؟» (ابن بابویه، ۱۳۵۹ق، ج ۲، ص ۳۵۳)؛ «متی هذا الامر؟» (نعمانی، ۱۳۹۷ق، ص ۱۹۸؛ طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۲۶)؛ «متی یکون» (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۴۸۳)؛ «متی یظهر؟» (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۰۹)؛ «متی یخرج قائمکم» (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۳۳۱).

تحقیق و تأمل عمیق در موضوع توقیت ظهور، به معنای واکاوی دقیق و علمی مفهوم و مصادیق این واژه‌ها در فرمایشات معصومان (علیهم‌السلام)، اندیشمندان برجسته شیعی و نیز کسانی است که به‌نوعی به تعیین زمان برای ظهور اقدام کرده‌اند. این کاوش، زمینه‌ساز ترسیم تصویری روشن‌تر و مبتنی بر مبانی علمی از افق احتمالی وقوع این رخداد عظیم است.

به نظر می‌رسد بخش قابل توجهی از پدیده تعیین وقت ظهور توسط برخی افراد در طول تاریخ، علی‌رغم وجود روایات فراوان و مستند دال بر نارو بودن توقیت و تکذیب وقت‌گذاران، ریشه در تفسیر و برداشت‌های آنان از مفهوم توقیت دارد. باوجود تصریحات روشن روایی در منع توقیت، این افراد چنین توجیه کرده‌اند که اقدامات آنان در تعیین زمان ظهور، خارج از دایره واقعی مفهوم توقیت است؛ ازاین‌رو به تعیین اوقات مشخص و معین برای ظهور مبادرت ورزیده‌اند و البته غیر از این، توجیهی برای اقدام آنها در تعیین وقت ظهور، وجاهت نخواهد داشت؛ زیرا همه روایات مربوط، به‌صراحت هرگونه تعیین وقت ظهور را نفی، و وقت‌گذاران را تکذیب کرده است. به همین دلیل، پژوهش در گستره مفهومی توقیت ظهور مهدی موعود (عج)، نه‌فقط ضرورتی انکارناپذیر و بنیادین در مطالعات مهدویت است، بلکه سبب غنایی علمی و بُعد نظری این حوزه می‌شود. افزون بر آن، چنین تحقیقاتی نقش بی‌بدیلی در آمادگی فردی و اجتماعی منتظران برای تحقق عدالت جهانی ایفا می‌کند. همچنین این پژوهش گامی مؤثر در ابطال برداشت‌های شخصی، نادرست و مخدوش از مفهوم توقیت است و به تبیین انتظار اصیل، پویا و معقول کمک می‌کند.

موضوع تعیین وقت ظهور حضرت مهدی (عج) از صدر اسلام تاکنون از زوایای حدیثی، تاریخی، فقهی و اجتماعی، به‌طور جامع و نظام‌مند مورد واکاوی قرار گرفته

است. مقاله گودرزی (۱۳۹۸) به بررسی نهی شرعی و روایی از تعیین زمان دقیق ظهور حضرت مهدی علیه السلام می‌پردازد. نویسنده در این مقاله، انواع توقیت (دقیق، حدودی، اجمالی)، و پیامدهای منفی آن مانند ایجاد یأس و تفرقه را توضیح می‌دهد. قصد ایشان هشدار در برابر آسیب‌های توقیت، تأکید بر اهمیت انتظار همراه با امید و تسلیم به اراده الهی، و ضرورت روشنگری برای جلوگیری از انحرافات و سوءاستفاده‌هاست. درنهایت، توقیت قطعی از نظر شرعی جایز نیست و علم آن منحصرأ نزد خداوند است. از دیگر آثار، مقاله الهی‌نژاد (۱۳۹۱) است که به بررسی علمی و فلسفی موضوع علم بشری به زمان ظهور امام مهدی علیه السلام می‌پردازد. مقاله به پرسش‌هایی چون امکان دانش بشر به زمان دقیق ظهور، علم معصومین علیهم السلام به زمان ظهور، و تفاوت بین ظهور و قیام اشاره دارد. نویسنده با استناد به روایات پرشمار، علم دقیق به زمان ظهور را فقط در اختیار خداوند و امام معصوم علیه السلام می‌داند و بیان می‌کند که علم بشر معمولی به زمان ظهور، کلی و تقریبی است و علم تفصیلی به زمان دقیق برای هیچ انسانی ممکن نیست. مقاله همچنین با اشاره به نمونه‌هایی از نهی تعیین زمان ظهور و نشانه‌های وقوع آن، بر اهمیت انتظار آگاهانه، همراه با صبر و امید تأکید می‌کند. درنهایت، مقاله بر این نکته تأکید می‌کند که زمان ظهور ناگهانی است و هیچ کس جز خداوند از آن آگاه نیست. اثر دیگر در این زمینه، نوشته هاشمی (۱۳۹۸) است که نتیجه می‌گیرد تعیین زمان دقیق ظهور امام زمان علیه السلام از نظر دینی و روایی ناممکن است و هیچ کس جز خدا و امام معصوم علیه السلام به این علم دسترسی ندارد. توقیت بدون پشتوانه معتبر و بر اساس هوای نفس ممنوع و دروغ است. ظهور پدیده‌ای حتمی است؛ اما زمان تقریبی شناور دارد که می‌تواند تأخیر یا تقدم داشته باشد. بهترین رویکرد، انتظار همراه صبر و آمادگی است تا از آسیب‌هایی چون تفرقه و برداشت‌های نادرست جلوگیری شود. در این مقاله، افزون بر اشاره به برخی مباحث یادشده، تأکید شده است که بیشتر وقت‌گذاری‌هایی که در طول تاریخ انجام شده، مبتنی بر برداشت مفهومی خاصی از «توقیت» بوده‌اند. این وقت‌گذاران با آگاهی از تویخ معصومان علیهم السلام در باب تعیین وقت، اعمال خود را خارج از قلمرو توقیتی می‌دانند که در روایات مورد نهی واقع شده است، و بدین‌سان میان

رفتار خود و مصادیق توقیت ممنوع مندرج در منابع دینی تمایز قائل می‌شوند. به بیان دیگر، آنها این عمل را نه توقیتی دینی، بلکه امری مفهومی و شخصی تلقی می‌کنند که در چارچوب برداشت‌های روایی تعریف نشده است. این نگاه باعث شده است تا وقت‌گذاری‌های تاریخی، گرچه مورد نقد دین قرار گرفته‌اند، از منظر موقتین مشروعیت نسبی یافته باشند. بنابراین مزیت برجسته این نوشتار در مقایسه با آثار پیشین، در بازخوانی و نقد برخی نمونه‌های وقت‌گذاری است که با هدف اثبات برداشت ناقص و ناتمام از مفهوم دقیق و روشن توقیت انجام شده است.

پیش از هر بحث و بررسی، لازم است کلیدواژه‌های نوشته به صورت دقیق و علمی تبیین شود تا مبنایی روشن و محکم برای تحلیل‌های آینده فراهم آید.

۱. مفهوم‌شناسی توقیت

۱-۱. معنای لغوی

واژه «توقیت» مصدر باب تفعیل از ریشه «وقت» است. برخی لغت‌شناسان مشهور در این باره نوشته‌اند: واژه‌های «واو»، «قاف» و «تاء» ریشه‌ای را تشکیل می‌دهند که بر مفهوم حد و مرز چیزی و حقیقت و جوهره آن در زمان یا غیر آن دلالت دارد. از این ریشه، واژه «وقت» به معنای زمان مشخص و معلوم استخراج شده است و «موقوت» به چیزی اشاره دارد که محدود و معین شده باشد (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۱۴۱). همچنین هر چیزی که برای آن هدفی نهایی یا غایتی تعیین شده باشد، مشمول این مفهوم می‌شود. جمع این واژه «اوقات» است. واژه «میقات» نیز به معنای وقت یا زمان معین است و جمع آن «مواقیت» است. این واژه به صورت استعاری برای مکان نیز به کار رفته است، مانند «قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ»؛ بگو: آنها وسیله تعیین اوقات [برای امور دنیایی و نظام زندگی] مردم و [تعیین زمان مراسم] حج است» (بقره، ۱۸۹) که به مکان‌های مشخص برای احرام در مراسم حج اشاره دارد. عبارت «وَقْتُ اللَّهِ الصَّلَاةِ» توقیتاً» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۲، ص ۳۲۲) به معنای آن است که خداوند برای نماز زمانی معین تعیین کرده است.

۲-۱. معنای اصطلاحی

واژه «توقیت»، هر چند کاربردی اندک دارد، در برخی سخنان معصومین علیهم السلام نیز به کار رفته است (نعمانی، ۱۳۹۷ق، ص ۲۸۹). به نظر می‌رسد در فرهنگ مهدویت، مقصود از «توقیت»، تعیین زمان ظهور مهدی علیه السلام است؛ چه این تعیین با اشاره به جزئیات زمانی (مانند ساعت، روز، ماه یا سال) صورت پذیرد و چه به صورت اشاره‌ای کلی اما مقید به یک زمان معین.

۱-۲-۱. کاربرست مفهومی توقیت

واژه «توقیت» در قلمرو مطالعات مهدویت، از حدود معنای لغوی خود فراتر رفته است و به مفهومی عمیق و دقیق اشاره دارد؛ مفهومی که بر تعیین قطعی و مشخص روز، ماه و سال ظهور حضرت مهدی علیه السلام یا هر آنچه به این معنا اشارت دارد، دلالت می‌کند. این مفهوم به صورت علمی و انتزاعی، بر اعلام زمانی معین و قابل اثبات برای تحقق ظهور تأکید می‌ورزد.

افزون بر کلمه «توقیت»، واژه «وقّاتون» نیز که صیغه‌ای مبالغه‌آمیز از ریشه «وقت» است، در مباحث مهدویت جایگاهی ویژه دارد و در بسیاری روایات مرتبط با نهی از توقیت (تعیین زمان ظهور) به چشم می‌خورد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۶۸). این واژه جمع سالم «وقّات» است و به نظر می‌رسد بیشتر کاربرد آن به متون و منابع مهدوی منحصر باشد. به نظر می‌رسد به کارگیری این واژه توسط پیشوایان دینی، ناظر به مواردی بوده است که افراد به صورت مبالغه‌آمیز اقدام به تعیین وقت برای ظهور حضرت مهدی علیه السلام کرده‌اند.

در برخی روایات، واژه «الموقّتون» نیز برای اشاره به افرادی به کار رفته است که به تعیین زمان ظهور یا رویدادهای معین مبادرت ورزیده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۶۸). این واژه صرفاً به عمل تعیین وقت دلالت دارد، بدون آنکه بار معنایی کثرت یا مبالغه در وقت‌گذاری را منتقل کند. این کاربرست، افرادی را شامل می‌شود که بدون تأکید بر تکرار یا اصرار، زمانی را برای ظهور مشخص کرده‌اند. حدیثی از امام صادق علیه السلام

در این باره نقل شده است که فرمود: «كَذَّبَ الْمُؤَقَّتُونَ مَا وَقَّعْنَا فِيهَا مَضَىٰ وَلَا نُؤَقِّتُ فِيهَا يَسْتَقْبِلُ؛ وقت گذاران دروغ گفته‌اند، ما در گذشته وقتی تعیین نکرده‌ایم و در آینده هم وقت نمی‌گذاریم» (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۲۶). البته این حدیث جز در کتاب الغیبه شیخ طوسی در کتاب دیگری نقل نشده است.

تمایز ظریف میان «الموقَّتون» و «وقَّاتون» نشان‌دهنده دقت پیشوایان دینی در گزینش واژگان برای تبیین مفاهیم اعتقادی است. «وقَّاتون» با بار معنایی مبالغه‌آمیز، بر تکرار و اصرار در تعیین وقت تأکید دارد و هشدار می‌دهد که کسانی که با پافشاری بر تعیین زمان دقیق، از مسیر اعتقاد راستین منحرف می‌شوند. در مقابل، «الموقَّتون» به گونه‌ای عام‌تر و بدون تمرکز بر شدت یا استمرار، به این عمل اشاره می‌کند. این دقت در کاربرد واژگان، جلوه‌ای از عمق و ژرفای تعالیم دینی در حفظ مرزهای اعتقادی است.

این واژه در قرآن کریم به صورت فعل ماضی مجهول به کار رفته است: «وَإِذَا الرُّسُلُ أَقْبَتْ؛ و آن زمان که وقت حضور پیامبران [برای گواهی بر امت‌ها] معین شود» (مرسلات، ۱۱).

یکی از افرادی که درباره بحث توقیت سخن به میان آورده، سید محمد صدر در کتاب تاریخ الغیبه الصغری است. وی در این کتاب توضیح می‌دهد که نفی توقیت به معنای نفی تعیین زمان با تاریخ مشخص نیست، بلکه اشاره به این است که نمی‌توان تاریخ دقیقی برای ظهور تعیین کرد. در روایاتی از امامان علیهم‌السلام نقل شده است که پیش‌تر زمانی مقرر شده بود؛ ولی خداوند آن را تغییر داد و پس از آن، هیچ تاریخ مشخصی برای ظهور تعیین نشده است. این نشانه روشن بر نفی تعیین تاریخ معین است. این نوع تعیین زمان، بدون دلیل و برخلاف اتفاق مسلم درباره مجهول‌بودن زمان ظهور است، حتی معصومان علیهم‌السلام نیز زمان دقیق آن را نمی‌دانند. همچنین اگر زمان دقیق ظهور معلوم و آشکار می‌شد، دشمنان فرصت می‌یافتند تا پیش از شکل‌گیری کامل دولت عدالت و استقرار یاران، آن را نابود کنند؛ از این رو بر اساس حکمت الهی، ظهور امام زمان علیه‌السلام باید ناگهانی و بدون اطلاع قبلی باشد، همانند ساعت قیامت، تا از این طریق، موفقیت و نصرت تضمین شود (صدر، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۵۳). البته افزون بر تعبیر «وقت»، از تعبیرهای

دیگری چون «زمان» و «ساعت» نیز استفاده شده است. مطابق اصطلاحات زبانی و فقهی، میان این سه مفهوم تفاوت بنیادین وجود دارد.

۱-۲-۱. فرق زمان با وقت

در این زمینه می‌توان گفت زمان، مجموعه‌ای از اوقات متوالی است که ممکن است متفاوت یا یکسان باشند؛ اما خود «وقت» واحد است و به معنای مدت مقدرشده برای یک حرکت مشخص از حرکات فلکی به شمار می‌رود. زمان در گستره وسیع‌تر است و همچون جزئی است که در جسم جاری است؛ بدین معنا که وقت، جریان زمان را به مثابه بخشی از کل نمایان می‌کند (عسکری، ۱۴۰۰، ص ۲۶۴). همچنین شاهد بر این معنا آن است که در زبان می‌گویند «زمان کوتاه» و «زمان طولانی»؛ ولی هرگز گفته نمی‌شود «وقت کوتاه» یا «وقت طولانی». این تمایز نشان‌دهنده مفهومی عام‌تر در مقیاس محدود و معین شده وقت است. پس وقت «مقداری از زمان است، و هرآنچه برای آن قرار دادی از پایان و اندازه» (فراهدی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۹۹)؛ بخش محدودی از زمان است که با معیارهایی مانند حرکت فلک یا موعد معین شده است. وقت قابل تقسیم به واحدهای کوچک‌تر هم هست؛ ولی خودش یک طبقه‌بندی مشخص است.

اگرچه واژه «زمان» به‌طور صریح، در متون معصومان (ع) درباره ظهور نیامده است؛ اما برخی اندیشمندان برجسته شیعه در اشاره به بازه زمانی وقوع ظهور، از تعبیر «زمان الظهور» بهره جسته‌اند (نعمانی، ۱۳۹۷ق، ص ۲۸۹، پاورقی ۱). این اصطلاح با تأکید بر چارچوب زمانی مرتبط با حدوث این رخداد عظیم، در گستره ادبیات مهدوی جایگاه ویژه‌ای یافته است.

۲-۱-۲. فرق وقت با ساعت

«ساعت»، مدت زمانی منقطع و جداشده از غیرخود است؛ درحالی که «وقت»، نام جنس و مفهوم کلی و عام زمان است. این تفاوت ساختاری سبب می‌شود که در زبان فارسی، کاربرد گزاره‌هایی مانند «ساعت نزد من است» صحیح تلقی شود؛ زیرا «ساعت»

به مثابه یک جزء مشخص و معین از زمان مطرح است. در عین حال، گفته نمی‌شود «وقت نزد من است»؛ زیرا «وقت» به کلیت و مفهوم عام زمان اطلاق می‌شود، نه یک واحد مقطوع (عسکری، ۱۴۰۰، ص ۲۶۵)؛ از این رو «ساعت» به صورت یک واحد مستقل و قابل استناد استفاده می‌شود؛ اما «وقت» بیشتر به کلیت و جنس زمان اطلاق می‌گردد. این تعبیر نیز در ارتباط با زمان ظهور در تبیین ساعت مربوط به قیامت، در برخی سخنان این گونه به کار رفته است: «... و قد جاء في تأويل الساعة أنها ساعة ظهور القائم؛ در تأویل ساعت آمده است که آن ساعت، ساعت ظهور قائم است (استرآبادی، ۱۴۰۹ق، ص ۵۵۲).

۲. زمان مندبودن ظهور

پدیده ظهور حضرت مهدی موعود علیه السلام به مثابه رخدادی سترگ و حیاتی در تاریخ، بی گمان در بستر زمان‌مندی حکیمانه و منطبق با اراده و حکمت بی پایان خداوند سبحان تحقق می‌یابد. این زمان‌مندی برخلاف تصورات و شتاب‌زدگی‌های انسانی، در منابع روایی به وضوح تبیین شده است. امام صادق علیه السلام در حدیثی گران قدر می‌فرماید: «هَلَكَ النَّاسُ مِنْ اسْتَعْجَالِهِمْ لِهَذَا الْأَمْرِ، إِنَّ اللَّهَ لَا يَعْجَلُ لِعَجَلَةِ الْعِبَادِ، إِنَّ لِهَذَا الْأَمْرِ عَايَةً يَنْتَهِي إِلَيْهَا، فَلَوْ قَدْ بَلَغُوا سَاعَةً وَلَمْ يَسْتَخِرُوا؛ به راستی، شتاب‌زدگی مردم در طلب ظهور سبب نابودی آنها گردید؛ زیرا خداوند متعال هرگز برای عجله بندگان خود شتاب نمی‌ورزد؛ چرا که این امر الهی هدفی والا و مقصودی مشخص دارد که در زمان مقرر خود به آن خواهد رسید و نه لحظه‌ای پیشی می‌گیرد و نه تأخیری روا می‌دارد» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ۳۶۹). این حقیقت سترگ نشان‌دهنده سنجیدگی و حکمت الهی در عرصه تحقق وعده‌های متعالی است. این کلام شریف نشان می‌دهد که ظهور، زمانی قطعی و تغییرناپذیر است که تنها بر اساس مشیت و حکمت الهی رقم می‌خورد و از شتاب یا تأخیر انسانی مصون است. افزون بر آن، این روایت با بیانی شیوا و حکمت‌آمیز، بر نظم الهی در تحقق ظهور تأکید می‌کند و شتاب‌زدگی در تعیین وقت را عامل گمراهی و هلاکت معرفی می‌نماید. اشاره به وجود «غایت» یا هدفی مشخص

نشان‌دهنده برنامه‌ریزی دقیق الهی است که از دسترس عجله انسانی خارج است و تنها در زمان مقدر خود به وقوع می‌پیوندد؛ به گونه‌ای که بداء نیز در آن راهی ندارد (سلیمان، ۱۳۸۸، ص ۹۰). این کلام نورانی، مؤمنان را به صبر، توکل و تسلیم در برابر حکمت بی‌کران الهی فرا می‌خواند.

از دقیق‌ترین و ظریف‌ترین مفاهیم مرتبط با اندیشه مهدوی، شباهت زمان ظهور به قیامت است؛ تشبیهی که در روایات معتبر بر آن تأکید شده است. این همان‌سازی، دانستن زمان ظهور را منحصر در ذات خداوند متعال تلقی می‌کند و هرگونه تلاش در جهت تعیین وقت را مردود می‌شمارد. در روایتی برجسته، دعبل خزاعی از امام رضا علیه السلام درباره زمان ظهور پرسید و حضرت فرمودند: «مانند قیامت است که تنها خداوند زمان آن را می‌داند؛ خبری عظیم و ناگهانی است که در آسمان‌ها و زمین سنگینی می‌کند و جز با اراده الهی رخ نمی‌دهد» (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۳۷۳). این پاسخ ضمن تکذیب صریح وقت‌گذاری، عظمت این رویداد و انحصار علم آن در نزد خداوند را یادآور می‌شود. در حدیثی دیگر آنگاه که امام حسن علیه السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله پرسید: «پس کی قائم ما اهل بیت خروج خواهد کرد؟» پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: ای حسن! همانا مثل او مثل قیامت است» (خزاز رازی، ۱۴۰۱ق، ص ۱۶۸).

پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که آیا معصوم علیه السلام در تعیین زمان ظهور بی‌اطلاع است یا اینکه آگاه است؛ اما به دلایل حکمت الهی از افشای آن خودداری می‌کند. با توجه به روایات یادشده که به روشنی بر شباهت میان زمان ظهور و قیامت تأکید می‌کند، می‌توان چنین دریافت که خداوند حکیم، همان‌گونه که علم و زمان دقیق قیامت را تنها نزد خویش محفوظ داشته، آگاهی از زمان ظهور را نیز در اختیار معصوم علیه السلام قرار نداده و آن را در حیطه علم الهی نگاه داشته است. چنان‌که در آیات قرآن شریف آمده است: «آنها از تو درباره زمان [قیامت] می‌پرسند؛ بگو: دانش آن تنها نزد پروردگار من است» (اعراف، ۱۸۷) و همچنین «آن‌چنان از تو می‌پرسند که گویی بر آن کاملاً تسلط داری؛ بگو: دانش آن تنها نزد خداست» (اعراف، ۱۸۷). این آیات به روشنی نشان می‌دهد که آگاهی از زمان وقوع برخی امور، از جمله قیامت و احتمالاً

ظهور، تنها به خداوند تعلق دارد و این محدودیت از باب حکمت الهی برقرار است. سید محمد صدر پس از نقل روایاتی در این زمینه تأکید کرده که ظاهر روایت اخیر این است که (زمان ظهور) حتی بر خود معصومان^۱ نیز پنهان است؛ از این رو ذکر هر تاریخ معینی (برای ظهور)، چیزی جز سخنی بی‌اساس و دروغی آشکار نخواهد بود (صدر، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۵۴).

موضوع چگونگی آگاهی حضرت مهدی (عج) از زمان ظهور خویش، از مباحث دقیق و گسترده‌ای است که شرح کامل آن در این مجال نمی‌گنجد؛ اما به صورت خلاصه می‌توان گفت بر اساس برخی روایات، آگاهی آن حضرت از زمان ظهور به واسطه الهامی در قلب مبارک ایشان تحقق می‌پذیرد. امام صادق (ع) می‌فرمایند: «همانا از خاندان ما امامی خواهد بود که پیروزی و غیبت او نامرئی است؛ هنگامی که خداوند عزت و جلال بخواهد امر او را آشکار سازد، نکته‌ای در قلبش می‌اندازد؛ پس ظاهر می‌شود و به فرمان خداوند سبحان قیام می‌کند» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۴۳). این بیان نورانی نشانگر نوعی الهام و آگاهی ویژه‌ای است که نزد امام معصوم (ع) محفوظ است و ایشان را از زمان ظهور خویش توانمند و آگاه می‌کند. از چنین احادیثی می‌توان دریافت کرد که امام زمان (عج) نیز به زمان دقیق ظهور خود علم ندارد، بلکه آگاهی ایشان در لحظه‌ای خاص و به اراده الهی، از طریق القای مستقیم در قلب مبارکشان حاصل می‌شود.

پرسش بنیادین این است که چگونه ممکن است پیشوایان معصوم (ع) که به صراحت اعلام می‌کنند تعیین دقیق زمان ظهور در اختیار ایشان نیست، برخی افراد به سادگی و بدون رعایت ملاحظات علمی و روایی، مهلت ظهور را معین می‌کنند و ادعای آگاهی از آن را دارند. این تناقض آشکار، مستلزم تأملی ژرف و پژوهشی علمی و دقیق است که فراتر از حیطه این نوشتار کوتاه است؛ اما به یقین، چنین تعیین وقت‌های غیرموجه که برخلاف آموزه‌های صریح معصومین (ع) انجام می‌گیرد، فاقد وجهت شرعی و روایت پژوهانه است و نمی‌تواند مبنایی قابل اعتنا داشته باشد.

تشبیه ظهور به قیامت، مؤمنان را از هرگونه شتابزدگی و پیش‌بینی‌های ناصواب

بازمی‌دارد و آنان را به صبر، توکل مطلق و انتظار پویا در برابر مشیت حکیمانه الهی فرا می‌خواند. این تعلیم نورانی که قاطعانه بر نفی توقیت تأکید دارد، همواره مؤمنان را به آمادگی مستمر و حفظ خلوص ایمان در مسیر تحقق وعده الهی هدایت می‌کند؛ زیرا زمان ظهور به حکمت بی‌کران الهی، تنها در ید قدرت مقدس خداوند سبحان است و این راز الهی تا زمان مقتضی، بر جهان پوشیده خواهد ماند.

۳. گونه‌شناسی وقت‌گذاری برای ظهور

این موضوع در میان روایات شیعی تفاوت‌هایی دارد که به‌طور عمده، به دو دسته تقسیم می‌شود: (۱) اثبات تعیین وقت ظهور (فی‌الجمله)؛ (۲) نفی تعیین وقت ظهور (بالجمله).

۳-۱. اثبات تعیین وقت ظهور (فی‌الجمله)

روایات دسته نخست به برخی زمان‌ها و مناسبت‌های مشخص برای ظهور حضرت مهدی موعود علیه السلام اشاره کرده‌اند؛ اما همه این موارد فاقد تعیین قطعی و دقیق وقت ظهور است.

الف) روز عاشورا: در این دسته از روایات، ظهور قائم علیه السلام با روز عاشورا مرتبط شمرده شده است. امام باقر علیه السلام فرمودند: «كَأَنِّي بِالْقَائِمِ عَ يَوْمَ عَاشُورَاءَ يَوْمَ السَّبْتِ قَائِمًا بَيْنَ الرُّكْنِ وَالْمَقَامِ ...»؛ به گونه‌ای که گویا قائم را در روز عاشورا که برخورده با روز شنبه است، در میان رکن و مقام ایستاده می‌بینم... (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۵۳). همچنین در روایتی از ابوبصیر، از امام صادق علیه السلام نقل شده است که فرمود: «إِنَّ الْقَائِمَ ... وَ يَقُومُ يَوْمَ عَاشُورَاءَ يَوْمَ قُتِلَ فِيهِ الْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ قائم ... در روز عاشورا، همان روزی که حسین بن علی علیه السلام به شهادت رسید، قیام خواهد کرد» (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۵۲).

ب) سال فرد: در برخی احادیث آمده است که ظهور حضرت مهدی علیه السلام در سالی فرد رخ خواهد داد، از جمله امام صادق علیه السلام فرمودند: «لَا يَخْرُجُ الْقَائِمُ عِ إِلَّا فِي وَثَرٍ مِنَ السَّنِينَ تِسْعٍ أَوْ سَبْعٍ أَوْ ثَلَاثٍ أَوْ خَمْسٍ أَوْ إِحْدَى؛ قائم علیه السلام جز در سال‌های فردی همچون نه، هفت، پنج، سه یا یک ظهور نمی‌کند» (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۳۷۹). در حدیثی

دیگر نیز آمده است: «يَقُومُ الْقَائِمُ (عج) فِي وَثَرٍ مِنَ السَّنِينَ تِسْعَ وَاحِدَةٍ ثَلَاثِ خَمْسٍ قَائِمٌ (عج)؛ در سال های فرد، نه، یک، سه، پنج، قیام خواهد کرد؛ (نعمانی، ۱۳۹۷ق، ص ۲۶۲) که این تأکیدی بر همین معنا است.

ج) روز جمعه: برخی از روایات بر ظهور قائم (عج) در روز جمعه دلالت دارد. امام صادق (عج) در این زمینه فرموده‌اند: «... يَخْرُجُ قَائِمُنَا أَهْلَ الْبَيْتِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَ...؛ ... قائم ما از اهل بیت، در روز جمعه ظهور خواهد کرد و...» (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۳۹۴).

بررسی مجموع روایات مرتبط با زمان ظهور، این حقیقت را آشکار می‌سازد که هیچ‌یک از این منابع مستند، تعیین دقیق و قطعی زمان ظهور را بیان نکرده‌اند. آنچه در دسترس است، تنها «اشارات زمانی» است که ماهیتی نسبی دارند و ظهور را در یک بستر کلی قرار می‌دهند. این رویکرد با قید و تأکیدهای روایی بر نهی از «تعیین وقت» برای ظهور هماهنگ است. این امر بر اهمیت رعایت احتیاط در هرگونه ادعای تعیین زمان فرج الهی تأکید می‌کند.

۳-۱-۱. شبهه توقیت از سوی اهل بیت (عج)

ممکن است اظهار شود که اهل بیت (عج) نشانه‌هایی همچون خروج سفیانی، قتل نفس زکیه و امثال آن را برای ظهور حضرت مهدی (عج) بیان کرده‌اند و وقوع این نشانه‌ها می‌تواند به منزله تعیین وقت ظهور تلقی شود و این همان توقیتی است که در روایات از آن نهی شده است؛ اما این ادعا نیازمند بررسی دقیق و علمی است.

برخی پژوهشگران به تفصیل تأکید کرده‌اند که بروز نشانه‌هایی همچون خروج سفیانی، خسف بیداء و قتل نفس زکیه، به مثابه نشانه قطعی عمل می‌کند که تحقق آنها، وقوع قیام و آغاز رسمی ظهور را تأیید می‌نماید (سلیمان، ۱۳۹۸، ص ۸۶). دلیل این ادعا را می‌توان در احادیث پرشماری یافت، مانند آنچه محمد بن یعقوب کلینی از امام صادق (عج) درباره آیه «فَإِذَا ثَقَرَتْ فِي النَّفُّورِ؛ پس زمانی که در صور دمیده شود» (مدثر، ۸) با ذکر سند نقل کرده که در آن آمده است: «إِنَّ مِنَّا إِمَامًا مُّظَفَّرًا مُّسْتَتِرًا فَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ عَزَّ ذِكْرَهُ إِظْهَارَ أَفْرِهِ نَكَتَ فِي قَلْبِهِ نُكْتَةً فَظَهَرَ فَقَامَ بِأَمْرِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى؛ امامی پیروز و

مستتر از خاندان ماست که هنگامی که خداوند متعال اراده کند امر ظهور او را آشکار سازد، نکته‌ای در دل او به ودیعه می‌نهد. سپس او ظاهر شده و پس از آن به امر خداوند تبارک و تعالی قیام می‌کند» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۴۳، ح ۳۰). این حدیث به روشنی بیان می‌کند که قیام حضرت پس از ظهور او واقع می‌شود.

از سوی دیگر، شیخ صدوق نیز در روایت دیگری با ذکر سند از امام محمد تقی (ع) نقل می‌کند که پس از اشاره به جمع شدن یاران خاص و اصحاب خالص برای حضرت مهدی (ع) فرمود: «فَإِذَا اجْتَمَعَتْ لَهُ هَذِهِ الْعِدَّةُ مِنْ أَهْلِ الْإِخْلَاصِ أَظْهَرَ اللَّهُ أَمْرَهُ فَإِذَا كَمَلَ لَهُ الْعَقْدُ وَهُوَ عَشْرَةُ آلَافٍ رَجُلٍ خَرَجَ بِإِذْنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ؛ هنگامی که این جمعیت از اهل اخلاص گرد او جمع شوند، خداوند امر ظهور او را آشکار می‌سازد. سپس هنگامی که پیمان بیعت کامل شد که عبارت است از ده هزار مرد، به اذن خداوند قیام می‌کند و دشمنان خدا را نابود می‌سازد تا خداوند متعال خشنود گردد (شیخ صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۳۷۷، حدیث ۲).

روشن است که در این روایت، تفاوت میان «اظهار امر» و «خروج» به خوبی مشهود است. بخش نخست این روایت به ظهور مربوط است و بخش دوم، به قیام و خروج اشاره دارد. بنابراین نکته ظریف این است که خروج نخست، به معنای تجلی اولیه و آشکار شدن حضرت است و خروج دوم، قیام و حرکت جدی برای تحقق حکومت حق است.

این مجموعه روایات با سند و دلالت علمی دقیق، بیانگر فرازهای مهم مراحل ظهور و قیام حضرت مهدی (ع) است؛ بدین معنا که ظهور حضرت حالتی از برون آمدن از غیبت است که مقدم بر آغاز قیام با یاران خاص است و این قیام نهایت تحقق اراده الهی برای استقرار عدالت نهایی در جهان است (سلیمان، ۱۳۸۸، ص ۱۱). از آنجا که همه روایات مربوط به نشانه‌ها، آنها را به قیام نسبت داده‌اند می‌توان گفت نشانه‌های حتمی پس از ظهور خواهد بود و شبهه از اساس وارد نخواهد بود (سلیمان، ۱۳۹۸، ص ۶۲).

۳-۲. نفی تعیین وقت ظهور (بالجمله).

روایات دسته دوم که فراوان به آن پرداخته شده است، به صراحت ناظر به منع توقیت و هشدار درباره تعیین زمان خاص هستند.

در این دست روایات برخی تأکید کرده‌اند که برای ظهور زمانی مقرر شده است و خداوند به سبب شتاب انسان‌ها، زمان آن را تغییر نخواهد داد. نعمانی روایتی از امام صادق (ع) این گونه گزارش کرده است که ایشان فرمودند: «إِنَّمَا هَلَكَ النَّاسُ مِنْ اسْتِعْجَالِهِمْ لِهَذَا الْأَمْرِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَعْجَلُ لِعَجَلَةِ الْعِبَادِ إِنَّ لِهَذَا الْأَمْرِ غَايَةً يَنْتَهِي إِلَيْهَا فَلَوْ قَدْ بَلَّغُوا لَمْ يَسْتَقْدِمُوا سَاعَةً وَ لَمْ يَسْتَأْخِرُوا؛ مردم از شتابجویی شان در این امر نابود شدند، همانا خداوند با شتاب بندگان شتاب نمی‌کند که این کار را پایانی است که باید به آن برسد. چون بدان رسیدند، دیگر نه ساعتی پیش می‌افتد و نه ساعتی به عقب» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۶۹).

این نکته را می‌توان با احادیثی تقویت کرد که امر ظهور را یک‌شبه و آمدنش را به شهاب‌سنگی تشبیه کرده‌اند که سریع و غیر قابل پیش‌بینی خواهد بود. کلینی در حدیثی از امام باقر (ع) نقل کرده است که ایشان فرمودند: «... ثُمَّ يَظْهَرُ كَالشَّهَابِ يَتَوَقَّدُ فِي اللَّيْلَةِ الظُّلَمَاءِ فَإِنْ أَذْرَكَتْ زَمَانَهُ قَرَّتْ عَيْنُكَ؛ ... سپس مانند شعله‌ای در شب تاریک فروزان شود، اگر زمان او را درک کنی، چشمت روشن شود» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۴۱).

علاوه بر این، در فرمایشات پرشماری، افزون بر تکذیب وقت‌گذاران تأکید شده است که خود ایشان نیز وقت‌گذاری نخواهند کرد. در حدیثی از امام صادق (ع) می‌خوانیم که فرمودند: «كَذَبَ الْمُؤَقَّتُونَ مَا وَقَّعْنَا فِيْهَا مَضَىٰ وَلَا نُؤَقِّتُ فِيْهَا يَسْتَقْبِلُ؛ آنها که وقت ظهور را تعیین می‌کنند، دروغ گفتند. ما نه وقت گذشته را تعیین می‌کنیم و نه وقت آینده را» (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۲۶)؛

از این رو توقیت (تعیین دقیق روز، ماه و سال وقوع این رویداد مهم) به‌طور مستمر، مورد نفی و طرد فقها و محدثان برجسته شیعه قرار گرفته است (نک: سبحانی‌نیا، ۱۳۹۵، ص ۹۹). بر اساس دیدگاه‌های حدیثی، توقیت به معنای زمان‌بندی قطعی ظهور، نه فقط غیرمطمئن، بلکه از نظر شرعی و کلامی مردود تلقی شده است. از منظر کلامی، برخی متکلمان نام‌آور شیعه بر این باورند که تعیین وقت ظهور برخلاف حکمت الهی است.

آنها استدلال می‌کنند که یکی از ویژگی‌های بنیادین و ضروری ظهور حضرت مهدی (عج)، ناگهانی (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۳۷۳) و غیبی بودن آن است (ابن بابویه، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۳۸۵) که این امر خود، حکمت‌ها و فلسفه‌های الهی اعم از امتحان و صبر انسان‌ها را در بر دارد. تعیین کردن زمان ظهور ممکن است سبب اختلال در مراقبت از آن حکمت‌ها شود و همچنین بستر خطا، گمراهی و سوءاستفاده‌های فراوان را فراهم آورد؛ زیرا پیش‌بینی‌های نادرست و توقیت‌های ناصحیح سابقه تاریخی اختلافات و انحرافات پرشماری را در پی داشته‌اند. به این ترتیب، توقیت دقیق ظهور امام زمان (عج) مغایر با اصول حکمت الهی و بیشتر زمینه‌ای برای تفرقه و سوءاستفاده مدعیان دروغین و جریان‌های انحرافی است که در منابع معتبر شیعه به طور جدی، رد شده است و جای خود را به استقامت و انتظار معقول داده است. این تحلیل دقیق و جامع از مفهوم توقیت نشان‌دهنده توازن ظریف میان حفظ راز غیبی ظهور و ضرورت آمادگی مستمر منتظران برای تحقق آرمان عدالت جهانی است که محور اصلی آموزه‌های مهدوی در شیعه به شمار می‌آید.

موضوع توقیت یا تعیین زمان برای ظهور حضرت مهدی (عج)، افزون بر تأکید گسترده احادیث، همواره کانون توجه و تأمل عمیق بزرگان و اندیشمندان شیعه بوده است. بررسی پیشینه این موضوع، گویای رویکردهای گوناگون و متنوعی است که از منظرهای تاریخی، فقهی و روایی به آن پرداخته‌اند. با وجود این، برخی تعارض‌های ظاهری میان احادیث، مبنی بر تکذیب وقت‌گذاری و تعیین برخی زمان‌ها مانند جمعه، نوروز، سال‌های فرد و مانند آن، و نیز تمایل برخی راویان و علما به تعیین زمان‌هایی برای رویدادهای آخرالزمان، بیانگر وجود تفاوت‌های اساسی در فهم و تفسیر مفهوم توقیت است. تنوع در برداشت‌ها، بستر ساز شکل‌گیری نظریاتی شده است که تلاش کرده‌اند توقیت را به گونه‌ای معنا کنند که شامل احادیث ناهی از تعیین وقت نشود. به بیانی دیگر، در طول سیر تاریخ اسلام، گروهی از عالمان و راویان، با وجود آگاهی کامل از احادیث صریحی که تعیین زمان قطعی و نهایی برای ظهور را منع و مذمت کرده‌اند، به بیان زمان‌های محتمل یا استخراج نشانه‌ها و قراین مؤثر بر اساس روایات و

شواهد تاریخی روی آورده‌اند. این تلاش‌ها به روشنی نشان می‌دهد که آنان توقیت را به مفهوم تثبیت زمانی قطعی و تغییرناپذیر در نظر نگرفته‌اند، بلکه آن را در چارچوب پیش‌بینی‌های احتمالی، نشانه‌شناسی دقیق و تحلیل‌های تاریخی پویا فهمیده و تفسیر کرده‌اند. این رویکرد، به‌ویژه در دوره‌هایی که انتظار ظهور به سبب تحولات و بحران‌های اجتماعی - سیاسی شدت می‌یافت، برجسته‌تر و تأثیرگذارتر جلوه کرده است. یکی از نمونه‌های شاخص این نوع توقیت، دیدگاه علامه محمدباقر مجلسی، از برجسته‌ترین علمای شیعه در عهد صفوی است که بیانگر چنین رویکردی به موضوع توقیت است. وی در آثار خویش، به‌ویژه در بحارالأنوار و رجعت، به تفسیر و تطبیق برخی احادیث مهدویت بر وقایع تاریخی زمان خود پرداخته است. او هرچند به صراحت و با جزمیت، زمان ظهور حضرت مهدی (عج) را تعیین نکرده، در مواردی به تطبیق احادیث بر دولت صفوی گرایش نشان داده است. این رویکرد که در چارچوب تفسیر تاریخی و با احتیاط صورت گرفته، بازتابی از تلاش علامه برای هم‌سوسازی نشانه‌های ظهور با شرایط سیاسی و اجتماعی عصر صفویه است. علامه مجلسی در کتاب رجعت، از میان چهارده حدیث نقل شده، دو روایت را با وقایع دولت صفوی مرتبط دانسته است. وی برخی نشانه‌های مندرج در این احادیث را با رویدادهای تاریخی هم‌عصر خود، از جمله پادشاهی شاه اسماعیل صفوی و حتی واقعه درنداک قتل صفی میرزا به دست پدرش، شاه عباس، همخوان دیده است (مجلسی، ۱۳۹۰، ص ۶۴). این تطبیق نشان‌دهنده نگرشی است که می‌کوشد نشانه‌های روایی را در بستر تاریخ معاصر معنا کند. به علاوه، علامه مجلسی در بحارالأنوار، حدیثی از امام محمد باقر (عج) نقل می‌کند که تصویری از قیامی عدالت‌خواهانه در مشرق زمین ارائه می‌دهد. متن حدیث چنین است:

عَنِ الْبَاقِرِ (عج): كَأَنِّي بِقَوْمٍ قَدْ خَرَجُوا بِالْمَشْرِقِ يَطْلُبُونَ الْحَقَّ فَلَا يُعْطَوْنَهُ، ثُمَّ يَطْلُبُونَهُ فَلَا يُعْطَوْنَهُ، فَإِذَا رَأَوْا ذَلِكَ وَضَعُوا سُيُوفَهُمْ عَلَى عَوَاتِقِهِمْ فَيُعْطَوْنَ مَا سَأَلُوا فَلَا يَقْبَلُونَهُ حَتَّى يَقُومُوا، وَلَا يَدْفَعُونَهَا إِلَّا إِلَى صَاحِبِكُمْ، قَتَلَهُمْ شُهَدَاءُ، أَمَّا أَنِّي لَوْ أَدْرَكْتُ ذَلِكَ لَأَسْتَبَقْتُ نَفْسِي لِصَاحِبِ هَذَا الْأَمْرِ؛ گویا گروهی را

می‌بینم که در مشرق زمین قیام کرده‌اند و حق را طلب می‌کنند؛ اما به آنان داده نمی‌شود. بار دیگر حق را می‌طلبند، باز هم به آنان اعطا نمی‌گردد. چون چنین می‌بینند، شمشیرهایشان را بر شانه‌هایشان نهاده، آمادهٔ نبرد می‌شوند. آنگاه که دشمن آمادهٔ تسلیم حق به آنان می‌شود، آن را نمی‌پذیرند تا زمانی که قیام کنند و حکومتی تشکیل دهند. این حکومت را جز به صاحب شما [امام زمان] تحویل نمی‌دهند. کشتگان‌شان شهید محسوب می‌شوند. آگاه باشید که اگر من آن زمان را درک کنم، خود را برای یاری صاحب این امر حفظ می‌کنم (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۲، ص ۲۴۳).

علامه مجلسی این حدیث را نیز با زمینهٔ تاریخی دولت صفوی مرتبط می‌داند و آن را به‌مثابهٔ نشانه‌ای از قیام عدالت‌جویانه‌ای تفسیر می‌کند که زمینه‌ساز ظهور خواهد بود (مجلسی، ۱۳۹۰، ص ۶۴).

تطبیق احادیث بر مصادیق تاریخی، به‌ویژه در موضوع ظهور، به‌نوعی توقیت (تعیین زمان ظهور) تعبیر شود که در روایات شیعه به‌شدت نهی شده است. با این حال، علامه مجلسی این تطبیق را مغایر با ادلهٔ منع توقیت نمی‌داند (مجلسی، ۱۳۹۰، ص ۷۴). این رویکرد نشان می‌دهد که برداشت و تحلیل مفهومی از توقیت نزد ایشان است که اساساً این پیشگویی را مصداق توقیت نمی‌داند؛ زیرا ایشان از کسانی است که به فراوانی روایات مربوط را نقل کرده است (الهی‌نژاد، ۱۳۹۱، ص ۱۳۰).

در میان اندیشمندان معاصر شیعه، سید محمد صدر از معدود دانشمندانی است که به‌صورت نظام‌مند و عمیق به موضوع توقیت (تعیین زمان ظهور) در چارچوب مباحث مهدویت پرداخته است. وی در مجموعهٔ ارزشمند موسوعة الإمام المهدی، به‌ویژه در کتاب تاریخ الغیبة الصغری، این موضوع را با دقت علمی و نگاهی تحلیلی بررسی کرده و به تبیین شرایط، نشانه‌ها و روایات مرتبط با توقیت پرداخته است.

وی در این اثر، توقیت را نه به معنای تعیین زمان دقیق و مشخص (مانند ذکر سال، ماه یا روز خاص)، بلکه به‌مثابهٔ تبیین شرایط و نشانه‌های کلی ظهور تعریف می‌کند. این رویکرد، با استناد به روایات، از تعارض با احادیث نافی توقیت پرهیز کرده و به تفکیک

میان توقیت جزئی و توقیت اجمالی پرداخته است (صدر، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۵۴) در روایات شیعی، مجموعه‌ای از احادیث منقول از ائمه هدی (علیهم‌السلام) با بیانی حکیمانه و قاطع، بر تکذیب وقت‌گذاران (الوقتون و الموقتون) و نهی صریح از تعیین زمان ظهور حضرت بقیه الله الاعظم (عج) تأکید دارند. این روایات با نگاهی عمیق و هدایت‌گر، مؤمنان را از پذیرش ادعاهای بی‌اساس در زمینه تعیین وقت ظهور بر حذر می‌دارند و به انتظار فعال، همراه با تسلیم در برابر مشیت الهی و حکمت بی‌انتهای خداوند متعال دعوت می‌کنند. این احادیث نه تنها از منظر کلامی و اعتقادی، بلکه از دیدگاه اخلاقی و اجتماعی، درس‌هایی ژرف در باب صبر، توکل، و پرهیز از شتاب‌زدگی ارائه می‌دهند.

شایان ذکر است که محور اصلی تکلیف و مسئولیت در دوران غیبت، اقامه وظایفی است که به‌طور مشخص، برای این دوران تعیین شده‌اند و نباید درباره زمان آغاز ظهور گمانه‌زنی‌های نادرست داشت. باید توجه داشت که ممکن است فاصله ما تا ظهور بسیار طولانی‌تر از آنچه تصور می‌کنیم باشد. این نگرش توسط بسیاری از عالمان و بزرگان مورد تأیید قرار گرفته است و آنان همواره بر این اصل مهم تأکید کرده‌اند که تأخیر تحقق ظهور، هرچند صدها سال طول بکشد، هرگز نباید باعث سستی در ایمان و باورهای دینی شود. از جمله نمونه‌های برجسته در این زمینه، نظر امام خمینی (عج) است که با نگاه ژرف و متقن خود فرمودند: «از غیبت صغری تاکنون که بیش از هزار سال می‌گذرد، و ممکن است صدهزار سال دیگر نیز بگذرد و مصلحت الهی اقتضا نکند که حضرت ظهور کنند، در طول این مدت وسیع آیا احکام اسلام باید معلق بماند و اجرا نشود؟ آیا هر کس هر کاری خواست باید انجام دهد؟» (خمینی، ۱۳۸۱، ص ۲۷). این بیان شفاف و مستدل نشان می‌دهد که در دوران غیبت، پایبندی به احکام اسلام و انجام واجبات و وظایف شرعی، اساس حفظ نظام دینی است و نباید به دلیل طولانی شدن دوران غیبت، به این فریضه مهم سهل‌انگاری یا بی‌توجهی شود. بدین ترتیب، مسئولیت مسلمانان در این دوران، افزون بر حفظ ایمان، اجرای دقیق احکام و پاسداری از ارزش‌های اسلامی است؛ چنان‌که هیچ تأخیری در ظهور نمی‌تواند مجوزی برای تعطیلی

قوانین دین باشد.

نتیجه‌گیری

اشتیاق بی‌پایان انسان‌ها به تحقق جامعه‌ای آرمانی مبتنی بر عدالت، موضوع ظهور منجی موعود عجله تعالی فرجه‌ش را به یکی از مسائل محوری در مباحث مهدویت بدل کرده است. این پژوهش با بررسی برخی منابع حدیثی، تاریخی، کلامی و فقهی، به این دستاورد کلیدی دست یافته است که تعیین زمان قطعی و دقیق برای ظهور، برخلاف حکمت الهی بوده است و این امر فقط در اختیار خداوند متعال قرار دارد.

بر پایه روایات معتبر، توقیت ظهور، چه به صورت تعیین زمان مشخص و غیر قابل تغییر (توقیت جزئی) و چه به صورت اجمالی، از نظر دینی مردود، کراهت‌آمیز و در مواردی ممنوع شمرده شده است؛ زیرا می‌تواند به تفرقه، گمراهی و سوءاستفاده‌های سیاسی و اجتماعی منجر شود. این پژوهش نشان داد که برخلاف دیدگاه‌هایی که توقیت جزئی و اجمالی را از هم جدا می‌دانند، هر دو تحت عنوان توقیت قرار می‌گیرند و تکذیب می‌شوند. همچنین تأکید بر زمان‌مندی ظهور به مثابه امری متناسب با حکمت الهی تغییرناپذیر، مؤمنان را به صبر، توکل و اجتناب از شتاب‌زدگی و پیش‌بینی‌های نادرست فرا می‌خواند. در این چارچوب، انجام واجبات و حفظ نظام دینی در دوران غیبت، اهمیتی بی‌چون و چرا دارد و نباید به دلیل طولانی‌شدن این دوران، از وظایف شرعی غفلت ورزید.

درنهایت، این پژوهش نشان داد که تعمق علمی و دقیق در باب موضوع توقیت ظهور، نه تنها از انحرافات و سوءاستفاده‌های احتمالی جلوگیری می‌کند، بلکه با توسعه دانش مهدویت به مثابه یکی از شاخه‌های بنیادین علوم دینی، بستر مناسبی برای فهم عمیق‌تر فرایند ظهور و نقش مصلح جهانی فراهم می‌آورد. این دستاورد پژوهشی، با ایجاد تعادل میان راز غیبی ظهور و ضرورت آمادگی مستمر، مسیر علمی و معنوی مستحکمی را برای منتظران در راستای تحقق آرمان عدالت جهانی ارائه می‌دهد.

فهرست منابع

* قرآن کریم

- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۵ق). کمال الدین و تمام النعمة (ج ۱ و ۲). تهران: اسلامیه.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۲). الخصال (ج ۲). قم: جامعه مدرسین.
- ابن فارس. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة (ج ۶). قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
- استرآبادی، علی. (۱۴۰۹ق). تأویل الآیات الظاهرة (محقق: حسین استادولی). قم: انتشارات اسلامی.
- الهی نژاد، حسین. (۱۳۹۱). کنکاشی در علم به ظهور. انتظار موعود، ۱۲ (۳۷)، صص ۱۲۹-۱۵۲.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۷۱ق). المحاسن (ج ۲). قم: دارالکتب الاسلامیه.
- خزاز رازی، علی بن محمد. (۱۴۰۱ق). کفایة الأثر فی النصّ علی الأئمة الإثنی عشر. قم: بیدار.
- خمینی، سید روح الله. (۱۳۸۱). ولایت فقیه. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- سبحانی نیا، محمد. (۱۳۹۵). تحلیل حدیث شناسانه تعیین وقت ظهور. حدیث پژوهی، (۱۶)، صص ۹۹-۱۲۴.
- سلیمان، خدامراد. (۱۳۸۸). ارتباط بداء با ظهور حضرت مهدی علیه السلام. انتظار موعود، ۹ (۳۰)، صص ۸۹-۱۱۶.
- سلیمان، خدامراد. (۱۳۹۸). بررسی تحلیلی روایات نشانه‌های ظهور. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- صدر، سید محمد. (۱۴۱۲ق). تاریخ الغیبة الصغری (ج ۳). بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
- صدر، سید محمد. (۱۳۸۴). تاریخ پس از ظهور (مترجم: حسن سجادی پور). تهران: موعود عصر علیه السلام.

- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۱ق). کتاب الغیبة. قم: دار المعارف الإسلامية.
- عسکری، ابوهلال. (۱۴۰۰ق). الفروق فی اللغة. بیروت: دار الآفاق الجديدة.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). العین. قم: مؤسسة دارالهجرة.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (مترجم: علی اکبر غفاری، ج ۱). تهران: دار الکتب الإسلامية.
- گودرزی، مجتبی. (۱۳۹۸). تعیین وقت برای ظهور (توقیت). مشرق موعود (۴۹)، صص ۴۳-۶۸.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۳۹۰). رجعت (محقق: سید حسن موسوی). بی جا: دلیل ما.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ج ۵۲). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد (ج ۲). قم: کنگره شیخ مفید.
- میرلوحی سبزواری، محمد بن محمد. (۱۴۲۶ق). کفایة المهتدی فی معرفة المهتدی عليه السلام. قم: دارالتفسیر.
- نعمانی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۷ق). الغیبة (للنعمانی) (محقق: علی اکبر غفاری). تهران: مكتبة الصدوق.
- هاشمی، سید عبدالله. (۱۳۹۸). بررسی امکان تعیین وقت ظهور. مشرق موعود، ۱۳ (۵۰)، صص ۴۷-۶۷.

Typology of False Claimants to Mahdism in Contemporary Iran*

Moslem Kamyab¹ 

Assistant Professor, Department of Mahdism Studies, Research Center for Mahdism and Future
Studies, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran.
m.kamyab@isca.ac.ir



Abstract

The phenomenon of false claimants to Mahdism, as a persistent challenge within Shia societies, has consistently required systematic and methodical investigation. Despite the considerable body of research conducted on this subject, many existing studies suffer from two fundamental weaknesses: first, a tendency toward mere descriptivism without offering deeper analysis; and second, an inability to raise new research questions or contribute to theoretical knowledge in this field. These shortcomings highlight the need to rethink the methodological foundations of such studies.

Within this context, developing a systematic typology of this phenomenon in the geographic and historical framework of contemporary Iran can serve as a crucial step toward understanding its multidimensional nature. Employing a descriptive–analytical approach, and using a library-based method that includes both published sources and unpublished documents, the present study seeks to propose a

* Kamyab, M. (2025). Typology of false claimants to Mahdism in contemporary Iran. *Mahdavi Society*, 6(1), pp. 191-221. <https://doi.org/10.22081/jm.2025.72502.1115>

□ **Type of article:** Research Article * **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy

□ **Received:** 2025/04/22 • **Revised:** 2025/06/18 • **Accepted:** 2025/07/21 • **Available Online:** 2025/09/01

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



comprehensive model for categorizing these claimants. A brief survey of false claimants to Mahdism throughout Iran's history is adopted as the point of departure to offer a clearer picture of the discussion. Existing studies indicate that false claimants may be classified into six types based on: the nature of the claim, the outcome of the claim, the geographical scope of the claim, the suitability of the target community, the degree of organizational structure, and the methods and techniques used for attracting followers. This multidimensional typology provides an analytical framework for a deeper understanding of the phenomenon and for proposing appropriate strategies to confront it, especially since examining each type can reveal meaningful correlations with the unique social, cultural, and political conditions of each historical period.

Keywords

Mahdism, pathology, movement studies, typology, false claimants, contemporary Iran.

گونه‌شناسی مدعیان دروغین مهدویت در ایران معاصر*

مسلم کامیاب 

استادیار، گروه مهدویت پژوهی، پژوهشکده مهدویت و آینده‌پژوهی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.
 m.kamyab@isca.ac.ir



چکیده

پدیده مدعیان دروغین مهدویت به مثابه یکی از چالش‌های مستمر در جوامع شیعی، همواره مستلزم بررسی‌های نظام‌مند و روش‌مند بوده است. با وجود پژوهش‌های پرشماری که در این زمینه صورت گرفته است، بسیاری از مطالعات موجود، از دو ضعف بنیادین رنج می‌برند: نخست، گرایش به توصیف‌گرایی صرف بدون ارائه تحلیل، و دوم، ناتوانی در طرح مسائل پژوهشی نوین و تولید دانش نظری در این حوزه. این کاستی‌ها لزوم بازاندیشی در روش‌شناسی این مطالعات را آشکار می‌کند.

در این میان، گونه‌شناسی نظام‌مند این پدیده در چارچوب جغرافیایی و تاریخی ایران معاصر می‌تواند گامی اساسی در جهت فهم چندبعدی پدیده مدعیان دروغین در دوران معاصر باشد. پژوهش حاضر با اتخاذ رویکردی توصیفی - تحلیلی و با استفاده از روش کتابخانه‌ای - شامل بررسی منابع منتشرشده و اسناد منتشرنشده - درصدد است تا الگویی جامع برای طبقه‌بندی این مدعیان ارائه دهد. بررسی اجمالی مدعیان دروغین مهدویت در طول تاریخ ایران آغازی است که این نوشتار برای ارائه تصویری روشن از بحث برمی‌گزیند. مطالعات موجود نشان می‌دهد که مدعیان دروغین را می‌توان در

* کامیاب، مسلم. (۱۴۰۴). گونه‌شناسی مدعیان دروغین مهدویت در ایران معاصر. جامعه مهدوی، ۶(۱)، صص ۱۹۱-۲۲۱.

<https://doi.org/10.22081/jm.2025.72502.1115>

▣ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

▣ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۰۲ ▣ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۳/۲۸ ▣ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۳۰ ▣ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۶/۱۰

© ۱۴۰۴ «نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند»



شش گونه بر اساس نوع و ماهیت ادعا، سرانجام ادعا، دامنه جغرافیایی ادعا، تناسب جامعه هدف، میزان ساختارمند بودن تشکیلات، روش‌ها و تکنیک‌های جذب پیروان دسته‌بندی کرد. این طبقه‌بندی چندبعدی می‌تواند چارچوبی تحلیلی برای درک عمیق‌تر این پدیده و نیز ارائه راهکارهای مناسب برای مواجهه با آن فراهم آورد، به‌ویژه آنکه بررسی هریک از این گونه‌ها می‌تواند رابطه معناداری با شرایط خاص اجتماعی، فرهنگی و سیاسی هر دوره تاریخی نشان دهد.

کلیدواژه‌ها

مهدویت، آسیب‌شناسی، جریان‌شناسی، گونه‌شناسی، مدعیان دروغین، ایران معاصر.

مقدمه

نگاهی به تاریخ نشان می‌دهد همواره گروه‌ها و جریان‌هایی - سازمان‌یافته یا خودجوش - با سوءاستفاده از نام مقدس حضرت مهدی علیه السلام، موجبات گمراهی بخشی از مردم را فراهم کرده‌اند. این مدعیان دروغین در پوشش خیرخواهی و سعادت‌بخشی ظاهر شده‌اند؛ اما در پس این نقاب فریبنده، به تخریب بنیان‌های اعتقادی و هویت دینی جامعه پرداخته‌اند. نمونه‌های بارز این جریان‌های خطرناک را می‌توان در ظهور فرقه‌هایی همچون بهائیت در دوران قاجار و نیز ادعاهای افرادی مانند احمد اسماعیل بصری در عصر حاضر مشاهده کرد. این فرقه‌های انحرافی که با کج‌اندیشی‌های اعتقادی و انحرافات اخلاقی همراه بوده‌اند، هردو، تهدیدی برای باورهای اصیل اسلامی و چالشی جدی در برابر نظام اسلامی هستند. فراوانی پرونده‌های قضایی و پیامدهای ناگوار ناشی از گرایش به این جریان‌ها، گواه روشنی بر این ادعاست.

به نظر می‌رسد یکی از مسائل بنیادین در این عرصه، طبقه‌بندی گونه‌های ادعایی مدعیان دروغین است. ادعاهای این مدعیان، همانند هر پدیده اجتماعی دیگر، در بستر شرایط زمانی، فرهنگی و اجتماعی خاص مدعی صورت‌بندی می‌شود؛ از این رو در هر جغرافیا و برهه‌ای، واجد ویژگی‌های منحصر به فردی می‌گردد. افزون بر این، خاستگاه طرح ادعا و انگیزه‌های پنهان پشت آن در هر مورد متفاوت بوده است و می‌تواند به نتایج و تبعات گوناگونی بینجامد.

گونه‌شناسی مدعیان دروغین، گذشته از آنکه به درک عمیق‌تر این پدیده کمک می‌کند، بازنمای حقایق مهمی از تاریخ معاصر است که می‌تواند تصویری گویا از جریان‌های مدعی ترسیم کند. مهم‌تر از همه، روشمندسازی مطالعات در این حوزه، از جمله کارکردهای کلیدی گونه‌شناسی است. اگرچه روشمندی، شرط لازم هر پژوهش علمی است، فقدان این رویکرد در بسیاری از آثار منتشر شده، از غنای تحقیقات کاسته و آنها را کم‌اثر ساخته است.

براین اساس، نوشتار حاضر که با روش توصیفی - تحلیلی سامان یافته، در پی پاسخ به این پرسش‌های اساسی است: آیا همه مدعیان دروغین مهدویت، پدیده‌ای همسان و

یکپارچه تلقی می‌شوند؟ چه شواهدی گویای تکثر و تنوع در میان این مدعیان است؟ این مطالعه، دامنه مکانی و زمانی خود را به ایران معاصر - از آغاز حکومت قاجار تا سال‌های پس از پیروزی انقلاب اسلامی - محدود کرده است (مدنی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۴). گزینش این بازه تاریخی به جهت دو عامل کلیدی ذیل صورت پذیرفته است:

(۱) تمایز کیفی ادعاها: مدعیان دروغین مهدویت در این دوره - به‌ویژه در دهه‌های متأخر - از حیث ماهیت ادعا، شیوه‌های تبلیغ و پیامدهای اجتماعی، واجد تمایزات بنیادین با نمونه‌های پیشاتاریخی خود هستند.

(۲) انطباق با بافت پژوهشی: انتخاب این محدوده زمانی، از آن روست که همخوانی مستقیمی با دغدغه‌ها و پرسش‌های مخاطب معاصر این پژوهش دارد. این رویکرد، واکاوی موضوع را در چارچوب واقعیات عینی جامعه ایران ممکن می‌کند و از بررسی آن در فضایی انتزاعی و بی‌ربط با شرایط کنونی، اجتناب می‌ورزد. این پژوهش با اتکا بر دو روش اصلی اسنادی و میدانی، به گردآوری داده‌ها پرداخته است:

الف) مطالعه منابع مکتوب منتشرشده: در این بخش، جریان‌های انحرافی معاصر که عمدتاً در دوران قبل از انقلاب اسلامی ایران ظهور یافته‌اند، مورد تحلیل و واکاوی عمیق قرار گرفته‌اند؛ ازجمله این فرقه‌ها می‌توان به جریان‌هایی چون شیخیه، باییت، بهائیت، طلوعیان و برخی دیگر از گروه‌های انحرافی بعد از انقلاب مانند جریان احمد اسماعیل بصری اشاره کرد که هریک به شیوه‌ای نظام‌مند بررسی شده‌اند.

ب) مطالعه منابع منتشرنشده (آرشیوی): در این مرحله، پژوهش با استناد به اسناد آرشیوی، شامل پرونده‌های قضایی و امنیتی، مستندات تصویری، و همچنین گزارش‌های میدانی محرمانه، به سرانجام رسیده است. دسترسی به این اسناد، با محدودیت‌هایی همراه بود که امکان بررسی فقط هفده پرونده را فراهم کرد.

روش کار با این اسناد، بدین ترتیب بود که ابتدا مطالب مرتبط، از هر پرونده به‌دقت استخراج شد. سپس داده‌های استخراج‌شده بر اساس میزان ارتباط با موضوع پژوهش، تفکیک و طبقه‌بندی شد و درنهایت، به تناسب هر بخش، در فرایند گونه‌شناسی استفاده

شد. این رهیافت ترکیبی در گردآوری داده‌ها، امکان تحلیل جامع و کشف الگوهای پنهان در عملکرد مدعیان دروغین را برای این پژوهش و مطالعات آتی فراهم می‌کند. به پژوهش‌های انجام‌شده در باب مدعیان دروغین مهدویت می‌توان در سه دسته متمایز توجه کرد:

دسته نخست، مشتمل بر مطالعات موردی است که به نقد و تحلیل اندیشه‌های چهره‌های شاخصی چون علی محمد باب پرداخته‌اند؛ آثاری ارزشمند همچون آیتی (۱۳۴۰)، مصطفوی (۱۳۸۶) و حاج‌قلی و همکاران (۱۳۹۵) در این زمره جای می‌گیرند. ازجمله تحقیقات معاصر نیز می‌توان به حجامی (بی‌تا) در بررسی علی یعقوبی، و همچنین آثار آیتی (۱۳۹۴)، شهبازیان (۱۳۹۴)، محمدی هوشیار (۱۳۹۷) و کامیاب (۱۴۰۰) اشاره کرد که همگی به واکاوی جریان احمد اسماعیل بصری اهتمام داشته‌اند.

دسته دوم، پژوهش‌هایی با رویکرد تاریخی و گزارشی است که در این میان، جعفریان (۱۳۹۳) همراه با آثار جامعه مدرسین حوزه علمی قم (۱۴۲۹) و جمعی از نویسندگان (۱۳۸۸)، ازجمله منابع شاخص هستند.

دسته سوم، رویکردی تحلیلی و ژرف‌نگرانه دارد که در این زمینه، دو اثر برجسته عرفان (۱۳۹۲) با محوریت واکاوی علل ظهور مدعیان و عرفان (۱۳۹۵) در تحلیل رفتارشناسی ائمه اطهار در برخورد با این جریان‌ها، جایگاه ویژه‌ای یافته‌اند. افزون بر این، محمدی هوشیار (۱۳۹۷) با استفاده از روش‌شناسی نوین جریان‌شناسی و ارائه تحلیلی لایه‌بندی‌شده از عوامل شکل‌گیری مدعیان مهدویت، نمونه‌ای بدیع و متمایز از پژوهش‌های پیشین عرضه کرده است.

در حوزه تخصصی این پژوهش، مقاله عرفان و صفری‌فروشانی (۱۳۹۳) نگاشته شده است. این نوشتار به بررسی گونه‌هایی، همچون نوع ادعا، ماهیت ادعا و مقطع تاریخی آن پرداخته است. تفاوت اثر حاضر با این مقاله، نخست در محدوده زمانی و جغرافیایی ایران معاصر است، و دیگر آنکه، گونه‌های مورد اشاره در این پژوهش با فراوانی

بیشتری مواجه بوده‌اند. افزون بر این، تحقیق پیش‌رو مبتنی بر منابع مکتوب، پژوهش‌های میدانی و نیز پرونده‌های مدعیان شکل گرفته است و اساساً می‌کوشد تا ضمن معرفی مدعیان معاصر، تصویری روشن و مستند از ایشان به دست دهد. این اثر با استفاده از داده‌های عینی و تحلیل‌های عمیق‌تر، گامی فراتر از پژوهش‌های پیشین برداشته و با نگاهی نظام‌مند به واکاوی گونه‌های مدعیان دروغین در بستر جامعه ایران معاصر پرداخته است.

۱. وضعیت‌سنجی مدعیان دروغین مهدویت در تاریخ ایران

مطالعه تاریخی مدعیان دروغین مهدویت، بیانگر سوءاستفاده سازمان‌یافته از مفاهیم ناب امامت و مهدویت در طول تاریخ است. از منظر جغرافیایی، کانون‌های شکل‌گیری این جریان‌ها به‌طور عمده، در دو منطقه متمرکز بوده‌اند: بخشی در محدوده جغرافیایی ایران، و بخش دیگر، در خارج از مرزهای ایران، به‌ویژه در مناطق عراق. نکته قابل تأمل آنکه، باوجود تفاوت در خاستگاه جغرافیایی، تبلیغات و فعالیت‌های این جریان‌ها همواره به سرزمین ایران نیز گسترش یافته است. از منظر زمانی می‌توان سیر تحول این مدعیان را به دو دوره قبل از قاجار و بعد از آن دسته‌بندی کرد.

۱-۱. صدر اسلام تا دوران قاجار

در دوران ابتدایی اسلام، برخی جریان‌های انحرافی که به‌طور عمده خاستگاه تشکیل آنان در عراق بوده است، به ایران نفوذ کرده‌اند؛ برای نمونه در دوران بنی‌امیه (۴۱-۱۳۲ق) سه جریان «کیسانیه» (وداد قاضی، ۱۹۷۴م، صص ۵۵ و ۱۳۶)، «هاشمیه» (اصفهانی، ۱۹۸۷م، ص ۱۲۳) و «جناحیه» (ابن خلدون، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۱۹۷) به‌صورت مقطعی در ایران فعال بوده‌اند. بعد از آن، در دوران بنی‌عباس (حک: ۱۳۵-۶۵۶ق) دو جریان «اسماعیلیه» (اشعری قمی، ۱۳۸۷، ص ۱۵۳؛ محمداف، ۱۳۹۰، ص ۱۶۴) و «زیدیه جارودیه» (رحمتی، ۱۳۹۲، ص ۵۰) فعالیت داشته‌اند. با ازبین‌رفتن حکومت عباسیان و ایجاد حکومت‌های محلی در برخی از نقاط جهان اسلام، ازجمله ایران، جنبش‌های انحرافی پرشماری شکل گرفتند. از

مهم‌ترین جریان‌های انحرافی که به‌طور عمده با افکار صوفیانه همراه بوده‌اند می‌توان به «حروفیه» (ذکاوتی و لاجوردی، ۱۳۹۱، ج ۲۰، ص ۳۸۴)، «نقطویه» (ذکاوتی، ۱۳۹۹، ص ۲۴)، «مشعشعیان» (شوشتری، ۱۳۹۲، ج ۵، ص ۳۶۷) و «نوربخشیه» (اسفندیاری، ۱۳۸۹، ص ۹) اشاره کرد. پس از دوره‌ای طولانی از منازعات داخلی در سرزمین ایران، سلسله صفویان (حک: ۹۰۷-۱۱۳۵ق) به قدرت رسید. حکمرانان این سلسله با استفاده از سازوکارهای مختلف، از جمله استفاده راهبردی از مفهوم نیابت از امام عصر علیه السلام، موفق به ایجاد وحدت سیاسی در ایران شدند. موضوع نیابت از حضرت مهدی علیه السلام هم از سوی شخص پادشاهان صفوی و هم توسط طرفداران ایشان، به‌صورت جدی در این دوره مطرح شد (صدافت، ۱۳۹۱).

در دوران پس از فروپاشی صفویه که به‌طور عمده تحت سیطره حکومت‌های افشاریه و زندیه بود، شاهد ظهور مدعیان فرقه‌ای مهدویت نبوده‌ایم. این دوره از حیث جریان‌های مهدوی، دورانی کم‌تحرک و فاقد ادعاهای قابل توجه در این زمینه بود.

۲-۱. قاجار تا انقلاب اسلامی ایران

با روی کار آمدن حکومت قاجار و در پی شرایط نابسامان اجتماعی و سیاسی آن دوره، شاهد ظهور جریان‌های انحرافی جدیدی با شعار مهدویت هستیم که برخی از آنها تا به امروز نیز تداوم دارند و به فعالیت‌های خود ادامه می‌دهند. به‌صورت مشخص، «شیخیه»، «بابیت» و «بهائیت» از مشهورترین فرقه‌های انحرافی آن دوران هستند (حاج قلی و همکاران، ۱۳۹۵). برخی از آنان مانند جریان بابیه، حاکمان قاجار را با چالش‌هایی روبه‌رو کرد و برخی دیگر مانند بهائیت در دوران پهلوی، در دستگاه اداری ایران نفوذ و دخالت فراوانی داشتند. پس از قاجار، در دوران پهلوی و هم‌زمان با ملی‌شدن صنعت نفت در مناطق نفت‌خیز ایران، نهضت طلوعیان با شعار نزدیک‌بودن ظهور شکل گرفت و نزدیک به دو سال بخشی از مناطق بختیاری ایران تحت تأثیر این جریان قرار گرفت (خلج و روشنگر، ۱۳۹۳، ص ۱۵۳).

پیروزی انقلاب اسلامی ایران (۱۳۵۷) سبب احیای دوباره اندیشه مهدویت در سپهر

فکری جامعه شیعی شد. هم‌زمان با این تحول فکری، شاهد ظهور طیف متنوعی از مدعیان دروغین مهدویت بوده‌ایم. ادعاهایی مانند ملاقات، تطبیق نشانه‌های ظهور و نزدیکی زمان ظهور از مهم‌ترین ادعاهای این دوره است.

۲. گونه‌شناسی مدعیان دروغین مهدویت در ایران معاصر

پدیده مدعیان مهدویت را نمی‌توان به‌مثابه مجموعه‌ای همگون و یکدست مورد ارزیابی قرار داد که بتوان درباره همه موارد آن، قضاوتی واحد صادر کرد. این پدیده دامنه‌ای وسیع و متنوع دارد که شامل طیف گسترده‌ای می‌شود. اگر بخواهیم همه ابعاد و مصادیق موجود در گونه‌شناسی مدعیان مهدویت را به‌طور جامع بررسی کنیم، نیاز به فهرست‌بندی مفصلی خواهد بود؛ باین حال، اگر تمرکز را بر مهم‌ترین و کلیدی‌ترین گونه‌ها قرار دهیم، می‌توان به دسته‌بندی زیر اشاره کرد:

۲-۱. گونه‌شناسی بر اساس نوع ادعای دروغین

۲-۱-۱. ادعای مهدی

در ایران معاصر، نخستین کسی که آشکارا دعوی مهدویت کرد، علی محمد شیرازی بود که پس از ادعای نیابت و باییت، به ادعای مهدویت روی آورد (اعتضاد السلطنه، ۱۳۷۷، ص ۱۱). در دوران پس از وی، افراد دیگری هرچند کم‌شناخته‌تر نیز چنین ادعاهایی را مطرح ساختند؛ از جمله می‌توان به «الف-م» اشاره کرد. او در سال ۱۳۶۵ خورشیدی خود را «مهدی موعود» خواند. فعالیت‌های وی چنان گسترده شد که برای کشورهای مختلف، سفیرانی تعیین کرد تا آنکه در سال ۱۳۶۶ با مداخله نیروهای امنیتی، ناگزیر به ترکیه و سپس آلمان فرار کرد (جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۲۹ق، ص ۱۱۰).

نمونه دیگری از این رویکرد، علیرضا پیغان است که با ایجاد وب‌سایتی با عنوان «منجی»، ادعاهای خود را ترویج داد. او همچنین کتابی مفصل در ۶۷۳ صفحه با نام «القائم به چاپ رساند. در لابه‌لای صفحات این کتاب، ادعاهای عجیبی به چشم

می‌خورد؛ از جمله این ادعا که امام دوازدهم شیعیان علیه السلام در ابتدای دوره غیبت کبری از دنیا رفته است و آرامگاه ایشان در مسجد جمکران (مکه موعود) قرار دارد! این مدعی در ادامه آورده است که پس از امام دوازدهم، دو امام به نام علی ظهور کرده‌اند که او آخرین آنهاست و به «سید حسنی» ملقب است و مهدی موعود زمان نام دارد (پیغان، بی‌تا، ص ۸۲). این فرد به دلیل اصرار بر این اندیشه‌های انحرافی، به مجازات اعدام محکوم شد. در مقابل این ادعاهای بی‌پایه، معیارهای متقنی در روایات معصومین علیهم السلام برای شناخت مهدی حقیقی بیان شده است؛ از جمله ویژگی‌های ظاهری امام (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲، صص ۴۴۶ و ۶۵۳)، سن حضرت در هنگام ظهور (طوسی، ۱۴۲۵؛ صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۶۵۲)، نسب والای ایشان (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱، صص ۲۴۱ و ۲۶۱)، و نیز ویژگی‌های خاص امامت، مانند برخورداری از علم لدنی (صدوق، ۱۳۶۲، ص ۲۰۰)، عصمت (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۰۰)، قدرت اعجاز و در اختیار داشتن میراث انبیا و اولیای الهی (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۸۴). این معیارها به روشنی نشان می‌دهد که ادعاهای مدعیان دروغین، هیچ‌سختی با ویژگی‌های مهدی موعود علیه السلام ندارد.

۲-۱-۲. ادعای قائمیت

یکی از مشهورترین القاب امام مهدی، لقب قائم است که در منابع روایی، به‌طور فراوان بدان اشاره شده است. هاشمیه اولین فرقه انحرافی منشعب از کیسانیه بود که باور به قائمیت عبدالله بن محمد بن حنفیه معروف به ابوهاشم را مطرح کردند و او را الامام القائم المهدی دانستند (نوبختی، ۱۳۹۱، صص ۳۳-۳۴). جریان واقفیه بر این عقیده بودند که امام موسی بن جعفر علیه السلام همان مهدی و قائم است (نوبختی، ۱۳۹۱، ص ۸۱). در دوران معاصر نیز جریان مدعی یمانی به قائمیت احمد اسماعیل بصری قائل است. آنها بر این باورند مصداق قائم از آل محمد علیهم السلام منحصر در حضرت مهدی علیه السلام نیست و می‌تواند دو مصداق داشته باشد. این جریان در دیدگاه‌های خود، به قائمی پیش از ظهور، و قائمی پس از ظهور اشاره دارند و احمد اسماعیل به‌مثابه قائم پیشینی موظف به اجرای دستورات حضرت مهدی علیه السلام بوده و مردم نیز به‌مثابه یکی از معصومان باید از او پیروی کنند.

(انصاری، بی‌تا، ص ۱۸۶). کاربرد واژه قائم تنها منحصر به امام مهدی علیه السلام است؛ به‌طوری‌که امروزه هرکس سخن از قائم به میان می‌آورد، قائمیت امام مهدی علیه السلام مراد است و مصادیق دیگر به ذهن نمی‌آید؛ زیرا به سبب کاربست فراوان آن در امام مهدی، هرگاه از آن یاد می‌شود، به‌مثابه وصف و لقب امام مهدی انصراف دارد، مگر آنکه قرینه‌ای برخلاف آن وجود داشته باشد. حال، اگر کسی ادعای قائمیت کرد، باید اقامه دلیل کند (کامیاب، ۱۴۰۰، صص ۴۸-۸۰).

۲-۱-۳. ادعای باییت

واژه «باب» در زبان عربی، به معنی «مدخل‌البيت؛ در خانه» یا محل ورود به یک مکان است؛ اما در بحث مدعیان ارتباط و باییت امام، به «واسطه میان مردم و امام» اشاره دارد. «اسماعیلیه اولین گروهی بودند که از عنوان باب در فرهنگ خود بهره بردند. در این فرقه، باب به‌مثابه محرم و ملازم امام معرفی شد (دفتری، ۱۳۸۳، ص ۱۵۰). بعد از آن، فرقه نصیری به برای هر کدام از ائمه معصوم علیهم السلام یک باب قائل بودند. محمد بن نصیر نمیری سرکرده این فرقه بعد از شهادت امام عسکری علیه السلام خود را باب امام معرفی کرد (اشعری قمی، ۱۳۸۷، ص ۲۳۵).

در دوران معاصر، مکتب شیخیه اصطلاح «رکن رابع» را به‌وسیله شیخ احمد احسائی مطرح کرد که بر اساس آن، در دوران غیبت، وجود فردی به‌مثابه واسطه فیض میان امام و امت در کانون اندیشه شیعی جای گرفت (کاشانی، ۱۳۲۸، ص ۹۹). هرچند در این نظریه، واژه «باب» به‌صراحت به کار نرفته بود، در جوهر خود، همان مفهوم باییت را نهفته داشت. سرانجام بر اساس این اندیشه، علی محمد شیرازی با الهام از آموزه‌های شیخیه، خود را «باب امام زمان علیه السلام» نامید و به‌صورت رسمی، فرقه باییه را بنیان نهاد.

وجود منصب باییت در دوران ائمه و غیبت صغری همواره مورد بحث و نظر بوده است. برخی با نقل گزارش‌هایی معتقدند هر کدام از ائمه افرادی را به‌مثابه باب معرفی کرده‌اند (سلیمانی، ۱۳۸۶) و برخی دیگر با نقل شواهد تاریخی و کلامی، این نظریه را مردود دانسته‌اند (صفری فروشانی، ۱۳۹۵، صص ۹۱ و ۱۲۳)؛ اما در دوران غیبت کبری، با توجه

به آخرین توقیع امام به علی بن محمد سمری، همگان اذعان و اعتقاد دارند که دیگر با شروع این دوران ارتباط خاص با امام زمان علیه السلام مسدود شده است (طوسی، ۱۴۲۵ق، ص ۳۹۵) و به جای آن، رجوع به علما سفارش شده است (طوسی، ۱۴۲۵ق، ص ۳۹۵).

۲-۱-۴. تطبیق نشانه‌ها

تطبیق به معنای دربرگرفتن و پوشاندن چیزی است. مقصود از تطبیق‌گرایی، همپوشانی روایات علائم ظهور بر مصادیق خارجی یا عدم انطباق آن است (مهدیان‌فر، ۱۳۹۴، ص ۲۳). با توجه به وجود روایات در متون فریقین درباره نشانه‌های ظهور، برخی با سوءاستفاده از این مسئله جذاب، درصدد تطبیق این نشانه‌ها برآمدند.

در سده‌های نخست حکومت عباسیان، آنها از روایاتی که به قیام امام مهدی علیه السلام بشارت می‌داد، سوءاستفاده کردند. برخی از این احادیث، ظهور پرچم‌های سیاه را از نشانه‌های فرج می‌دانستند و خراسان را نقطه آغازین قیام سپاهیان با این نشان معرفی می‌کردند. هواداران بنی‌عباس در خراسان تحت «پرچم سیاه رنگ» ابومسلم گرد آمدند و به سیاه‌جامگان شهرت یافتند. با توجه به نسبت خانوادگی رهبران این قیام با پیامبر صلی الله علیه و آله، زمینه برای تطبیق این احادیث بر جنبش عباسیان به آسانی فراهم شد (عرفان، ۱۳۹۵، ص ۵۶). در دوران معاصر جریان تطبیق در دو قالب نمایان است:

۲-۱-۴-۱. تطبیق بر افراد

مقصود این است که برخی افراد، با تعیین کردن مصداق‌هایی به‌مثابه نشانه‌های ظهور، شخصیت‌های معاصر را - بدون اینکه خود آن افراد چنین باوری داشته باشند - بر این علائم منطبق می‌کنند؛ برای مثال در مستندی که سال ۱۳۸۹ تولید شد، این تلقی به مخاطبان منتقل شد که رهبر انقلاب اسلامی ایران، همان «سید خراسانی» مورد اشاره روایات مهدوی است. همچنین رئیس‌جمهور پیشین کشور را به «شعیب بن صالح» منسوب کردند (سیجانی، ۱۳۸۹).

۲-۱-۴-۲. مصداق نشانه

مراد از مصداق نشانه‌ها آن است که افرادی خود را به‌مثابه مصداق یکی از نشانه‌ها

معرفی می‌کنند؛ برای نمونه طبق برخی روایات، قیام یمانی از نشانه‌های حتمی ظهور است که توسط فردی از یمن رخ خواهد داد (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۲۸). احمد اسماعیل بصری میان مدعیان امروزی، یکی از آن افرادی است که خود را یمانی معرفی کرده است. وی در این زمینه می‌گوید:

به خدا سوگند، رسول الله و پدرانم ائمه اطهار هیچ چیز از امرم را فروگذار نکرده‌اند جز اینکه با دقت مرا وصف کرده‌اند و نام و مسکنم را بیان کرده‌اند و هیچ چیز از امرم را مخفی نکرده‌اند و بعد از این همه بیانات، هیچ شبهه‌ای در من نیست که امر من از خورشید روز آشکارتر است و من اول مهدیین و یمانی موعود هستم (بصری، ۱۴۳۱ق، ج ۱-۳، ص ۳۶۷؛ منصوری، ۱۴۳۱ق، ص ۸).

نمونه دیگر در مستند روزنه انحراف، ادعای سید حسنی کرده است. وی می‌گوید: «این جانب سیدی از آل امام حسن مجتبی (مفتخر به عرایضی از طرف سیدنا و امامنا حجت بن الحسن هستم...» (کریمی، بی‌تا).

این نوع تطبیق‌ها اساساً با روح روایات کلی مهدویت در تعارض است و نمی‌توان بدان‌ها اعتماد کرد. در بحث تطبیق چند اصل را باید دقت کرد:

۱. تطبیق باید قطعی و یقینی باشد. از آنجاکه روایات نشانه‌ها و تطبیق آنها تأثیر فزاینده‌ای در جامعه دارد، باید از روی قطع و یقین باشد.

۲. در تطبیق باید معیارهای روایات نشانه‌ها مورد توجه باشد و انتخاب گزینشی روایات تطبیق را ناکارآمد می‌کند. اگر فرض کنیم در روایات معتبر سفیانی چنین توصیف شده باشد که او شخصیتی مذموم است، از سرزمین شام قیام می‌کند، قیام او در ماه رجب آغاز می‌شود، هم‌زمان با قیام او، یمانی و خراسانی خروج می‌کنند و... یکی از شرایط حصول یقین به سفیانی بودن یک شخص خاص این خواهد بود که همه این ویژگی‌ها در او جمع شده باشد.

۳. پرهیز از برداشت‌های تأویل‌گرایی در تطبیق؛ بدین معنا که روایات موجود در منابع حدیثی بدون قرینه برخلاف ظاهر آن تفسیر نکنیم؛ برای نمونه در جریان مدعی دروغین یمانی با استناد به روایتی، وصف «الطویلة شعورهم» به معنای موی بلند به شعور بالا و «أصحاب

السبال» به معنای صاحب سیل، و شارب به نطق مستحکم تأویل شده است (کامیاب، ۱۴۰۰، ص ۱۷۸) که این تأویل بی‌ضابطه و ذوقی، خلاف برداشت روایت است.

۲-۱-۵. ملاقات و تشرفات پیاپی

ملاقات، نوعی گفت‌وگو و شناخت است (دهخدا، ۱۳۷۷، واژه ملاقات)؛ اما در عرف، ملاقات با امام زمان علیه السلام مفهومی فراتر از یک دیدار عادی دارد و به معنای درک حضور، گفت‌وگوی مستقیم و شرف‌یابی به محضر حضرت مهدی علیه السلام در حالت بیداری است؛ برای نمونه حسن ابطحی مدعی بود که تاکنون سه بار با امام عصر علیه السلام ملاقات کرده و با ایشان گفت‌وگوهایی داشته است. وی این مواجهات را سبب عنایات ویژه‌ای می‌داند که او را به مقامات بالای معنوی رسانده است (جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۲۹ق، ص ۱۶۹). «محمود عرفانیان»^۱ با برگزاری جلسات تشریف، افرادی را جذب کرده و به پرسش‌ها و مشکلات آنان از طریق ملاقات با امام عصر علیه السلام پاسخ داده است (دادستانی ویژه روحانیت، بی‌تا، پرونده محمود عرفانیان). نمونه دیگر، آقای کاظمینی بروجردی است که در سخنان خود، به بحث تشریف و ملاقات با امام زمان علیه السلام اشاره دارد (دادستانی ویژه روحانیت، بی‌تا، اعترافات کاظمینی بروجردی).

در بررسی مسئله ملاقات با حضرت مهدی علیه السلام در دوران غیبت، باید میان انواع مختلف دیدار تفکیک قائل شد. گاهی ممکن است ادعا شود دیدار با حضرت همراه با شناخت هویت ایشان در لحظه ملاقات شکل گرفته است که این نوع ملاقات، بسیار نادر و استثنایی است. کثرت چنین رویدادهایی با فلسفه غیبت که مبتنی بر پنهان‌زیستی امام است، منافات دارد. بنابراین این گونه موارد جز در شرایط ویژه و برای افراد خاص رخ نمی‌دهد. گاهی هم دیدار بدون شناخت در لحظه ملاقات رخ می‌دهد. در این حالت، شخص، امام را ملاقات می‌کند؛ اما در آن لحظه، از هویت واقعی ایشان غافل است و حضرت را فردی عادی می‌پندارد. به‌طور معمول، در این نوع تشرفات، امام علیه السلام خود را

۱. م. ع متولد مشهد است که به اتفاق خانواده به تهران آمده است و در اواخر دهه هفتاد کار خود را در قالب کلاس‌های قرآن و نهج‌البلاغه آغاز، و کم‌کم درباره مهدویت، ادعاهای خود را مطرح کرد.

آشکار نمی‌کنند و با تصرفات غیبی، مانع از شناخته‌شدن می‌شوند و فرد پس از پایان ملاقات، به دلیل مشاهده کرامات، معجزات، یا نشانه‌های دیگر، پی به حضور امام می‌برد و یقین حاصل می‌کند که آن شخص، حضرت مهدی علیه السلام بوده است. در منابع معتبر روایی شیعه، به امکان وقوع این گونه ملاقات‌ها البته با شرایطی ویژه اشاره شده است؛ برای نمونه در کتاب کافی، روایاتی وجود دارد که بیانگر این امر در عصر غیبت است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۴۰). همچنین از میان عالمان معاصر، آیت‌الله صافی گلپایگانی به موارد عینی وقوع چنین دیدارهایی اشاره کرده است (صافی گلپایگانی، بی‌تا، ص ۵۲۰).

با این حال، در عصر غیبت کبری، اصل اولیه بر عدم امکان دسترسی عمومی و ملاقات عادی با حضرت ولی عصر علیه السلام استوار است و هر ادعایی خلاف این اصل، به ارائه مدارک معتبر و ادله‌ای محکم نیازمند است؛ از این رو نمی‌توان به صرف ادعاهای افراد عادی و غیرموثق در این زمینه اعتماد کرد، مگر آنکه راوی وثاقت کامل داشته باشد و شواهد قطعی و غیرقابل تردیدی ارائه دهد. گفتنی است که گزارش‌های معتبر از چنین ملاقات‌هایی به جهت قاعده «کتمان» و پرهیز عارفان راستین از افشای اسرار، بسیار نادر و محدود هستند (صمدی، ۱۳۸۶، ص ۱۹۰).

۲-۱-۶. توقیت و نزدیکی ظهور

مسئله «توقیت» و تعیین زمان ظهور، از جمله مباحثی است که همواره زمینه‌ساز ادعاهای بی‌اساس بوده است. با وجود تأکیدات مکرر ائمه اطهار علیهم السلام و علمای امامیه بر حرمت تعیین وقت ظهور و تکذیب مدعیان آن (موقتین) (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۶۸)، در طول تاریخ، افراد مختلفی با انگیزه‌های گوناگون به این اقدام مبادرت ورزیده‌اند. سید کاظم رشتی (در گذشته ۱۲۵۹ق) از پیشگامان این جریان بود که با ادعای نزدیکی ظهور، سبب انشعابات پرشماری در مکتب شیخیه شد (باقری، ۱۳۹۱، ص ۱۱۱).

در دوران معاصر و پس از انقلاب اسلامی، برخی عالمان دینی مانند شیخ محمد شریف راضی (در گذشته ۱۳۷۹) و سید محمدحسن میرجهانی (در گذشته ۱۴۰۱ق) در آثار خود به مسئله نزدیکی ظهور اشاره کرده‌اند (رنجبر حیدرباغی، ۱۳۹۲، صص ۳۸-۳۹).

همچنین تولید مستند «ظهور بسیار نزدیک است» (۱۳۸۹) توسط گروه «مبشران ظهور»، نمونه‌ای از تداوم ادعاهای فاقد پشتوانه معتبر در زمینه تعیین زمان ظهور به شمار می‌رود. در سیره شخصی علما، تعیین وقت برای ظهور جایگاهی نداشته است. شیخ صدوق در پاسخ به پرسش رکن الدوله دیلمی درباره زمان ظهور تأکید کرد: «خداوند به حکمت و مصلحتی امام را غایب کرده و هیچ کس جز خداوند زمان ظهور را نمی‌داند» (صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۲۷). شیخ طوسی در این باره می‌فرماید: «وقت خروج حضرت مهدی به‌طور مشخص و به‌صورت تفصیلی، برای ما مشخص نمی‌باشد و امام از ما غایب است تا زمانی که خداوند به ایشان اجازه فرج بدهد» (طوسی، ۱۴۲۵ق، ص ۴۲۵). بدین ترتیب اگر در برهه‌ای افرادی برای زمان ظهور وقتی تعیین کنند، مخالف با روایات است و درنهایت، برای خود آنان می‌تواند حجت باشد. البته برخی سخنان درباره زمان ظهور حضرت از جانب بزرگان فقط می‌تواند در قالب بشارت تحلیل شود و اعتبار علمی ندارد.

۲-۲. گونه‌شناسی بر اساس دامنه نفوذ

درباره تقسیم‌بندی مدعیان از لحاظ دامنه نفوذ، اطلاع دقیقی در دسترس نیست؛ اما می‌توان با معیارهایی مانند تعداد پیروان، گستره جغرافیایی، مدت فعالیت، سطح سازمان‌یافتگی، حمایت و عدم حمایت بیگانگان به سه دسته تقسیم کرد:

۲-۲-۱. محلی و محدود

این طیف عموماً بر پایه ادعاهای فردی، و بدون ساختاری نظام‌مند به فعالیت می‌پردازند. حوزه نفوذ آنان نیز به‌طور عمده، به مناطق خاصی محدود می‌شود؛ برای مثال جریان موسوم به «کاظمین بروجردی» با ایجاد شبکه‌ای با عنوان ارتباط با معصومین، قرآن‌درمانی و عریضه‌نویسی توانست در تهران جمعی از متدینان را به‌سوی خود جلب کند (دادستانی ویژه روحانیت، بی‌تا، پرونده کازمین بروجردی). همچنین جریان «شهره حضرتی» با ترفند ملاقات روزانه با امام و نقل سخنان ایشان، شمار دیگری از دین‌داران

را فریفت. او ابتدا در پایتخت، و سپس در نواحی شمالی کشور به تبلیغ پرداخت (دادستانی ویژه روحانیت، بی‌تا، پرونده اعترافات شهره حضرتی). بنا بر اسناد، پیروان این دو جریان در دامنه‌ای میان پنجاه تا یک‌هزار تن در نوسان بوده‌اند که پس از افشای ادعاهای واهی سرکردگان، همگی از ایشان بیزاری جسته‌اند (دادستانی ویژه روحانیت، بی‌تا، پرونده متهمان ذکر شده).

۲-۲-۲. منطقه‌ای

در میان مدعیان و داعیان، جماعتی خاص به چشم می‌خورند که دعاوی خویش را نه در گستره‌ای وسیع بلکه در قلمرویی محدود و معین - چه از منظر جغرافیایی و چه از جنبه قومیتی و ملی - به پیش می‌برند. این گروه برخلاف دیگران که در پی جذب حداکثری هستند، به‌طور عمده بر نواحی و جمعیت‌های خاصی تمرکز کرده‌اند. نمونه بارز این جریان، شخصی موسوم به «علی یعقوبی» است که با انتخاب‌گری دقیق، پهنه فعالیت خویش را به بخش‌هایی از کلان‌شهرهای تهران، اصفهان، مشهد و معدودی از استان‌های دیگر محدود کرده است. وی با شناختی که از بافت اجتماعی و فرهنگی این مناطق دارد، تبلیغات خود را در این عرصه‌های از پیش تعیین شده متمرکز کرده و به جذب پیروان همت گماشته است (دادستانی ویژه روحانیت، بی‌تا، پرونده علی یعقوبی). این شیوه عمل که مبتنی بر محدودنگری جغرافیایی و جمعیتی است، از سویی، نشان‌دهنده هوشمندی مدعی در شناسایی مناطق مستعد برای پذیرش ادعاهایش است و از سوی دیگر، حاکی از آن است که وی به‌جای گسترش افقی فعالیت‌ها، به تعمیق نفوذ در مناطق هدف نظر داشته است. چنین رویکردی، اگرچه دامنه نفوذ را محدود می‌سازد، در عین حال امکان کنترل بیشتر بر پیروان، و تثبیت جایگاه رهبری خود را فراهم می‌کند.

۲-۲-۳. فرا منطقه‌ای

دسته دیگر، مدعیانی هستند که ادعای خود را نه در محدوده‌ای منطقه‌ای بلکه در

سطحی جهانی و با پشتوانه‌ای تشکیلاتی طرح کرده‌اند. این دسته برخلاف مدعیان محلی یا منطقه‌ای، از همان ابتدا یا در گذر زمان، به دنبال ایجاد شبکه‌ای منسجم و فراگیر در گستره‌ای بین‌المللی بوده‌اند. در ایران معاصر، بابت و سپس بهائیت را می‌توان مصداق بارز این گونه دانست. این فرقه که در ابتدا با ادعاهایی محدود و در چارچوبی منطقه‌ای ظهور کرد، به تدریج و با حمایت قدرت‌های استعماری زمان، به حرکتی جهانی تبدیل شد. تشکیلات منظم، شبکه‌ای از مبلغان آموزش دیده، و نهادهای سازی آموزه‌ها در قالب سازمان بین‌المللی، از ویژگی‌های شاخص این جریان است که آن را از دیگر مدعیان متمایز می‌کند.

میزان خطرناک بودن هر مدعی رابطه مستقیمی با سطح نفوذ و سازمان‌یافتگی آن دارد. تجربه نشان داده که مدعیان محلی به‌طور معمول، به سرعت افشا می‌شوند؛ درحالی که گروه‌های سازمان‌یافته با حمایت خارجی می‌توانند برای دهه‌ها فعال باقی بمانند، و تهدیدی جدی برای باورهای دینی جامعه باشند.

۲-۳. گونه‌شناسی به لحاظ سرانجام ادعا

مدعیان دروغین مهدویت را می‌توان با توجه به نتایج و پیامدهای ادعایشان، به چند دسته متمایز دسته‌بندی کرد:

۲-۳-۱. مؤسسان فرقه‌های انحرافی

شاخص‌ترین گروه در این میان، کسانی هستند که ادعایشان به تأسیس فرقه‌های سازمان‌یافته منجر شده است. نمونه‌های تاریخی بارز این دسته، شیخ احمد احسائی و علی محمد شیرازی (باب) هستند که به ترتیب سبب ظهور جریان‌های انحرافی شیخیه، بابیه و درنهایت، بهائیت شدند (نجفی، ۱۳۸۳، ص ۸۸ به بعد). نکته قابل تأمل در این موارد، آن است که بسیاری از این ادعاها در ابتدای ظهور، از چنان قدرتی برخوردار نبوده‌اند؛ اما به دلیل عدم برخورد مناسب و به موقع، مجال رشد و گسترش یافته‌اند.

۲-۳-۲. ایجادکنندگان جنبش‌های مردمی

دسته دوم شامل مدعیانی است که سبب شکل‌گیری نهضت‌های محلی موقتی شده‌اند؛ برای نمونه می‌توان به جنبش موسوم به «طلوعیان» در سال ۱۳۳۰ شمسی اشاره کرد که توسط جیکاک و آقارضا بابایی در مناطق نفت‌خیز خوزستان به راه افتاد. این حرکت با پیش‌بینی ظهور قریب‌الوقوع امام زمان (عج)، به تشکیل دسته‌جات و ساخت عَلم و پرچم‌های ویژه اقدام کرد. این جنبش که سبب آسیب به روستاییان و حتی وقوع قتل‌هایی شد، سرانجام پس از حدود یک سال از میان رفت (خلج و روشنگر، ۱۳۹۳، ص ۱۵۳).

۲-۳-۳. مدعیان کم‌اثر

گروه سوم که بیشترین تعداد مدعیان را شامل می‌شود، کسانی هستند که ادعایشان تأثیر محدودی داشته است و تنها توانسته‌اند در بازه زمانی کوتاهی، جمعی از افراد ساده‌لوح را گرد خود جمع کنند. از زمان پیروزی انقلاب اسلامی تاکنون، شاهد تکرار چنین مواردی بوده‌ایم که برخی با تذکر و ارشاد از ادعاهای خود دست برداشته‌اند و برخی دیگر که اصرار بیشتری داشته‌اند، با مداخله قضایی مواجه شده‌اند. نمونه‌هایی مانند «حسن ابطحی» و «کاظمینی بروجردی» از این جمله‌اند که نه توانسته‌اند فرقه‌ای تشکیل دهند و نه جنبش قابل توجهی ایجاد کنند (نک: دادستانی ویژه روحانیت، بی‌تا، پرونده نام‌بردگان).

۲-۴. گونه‌شناسی به تناسب جامعه هدف

مدعیان دروغین به تناسب اهداف خود، جامعه هدف و مخاطب خود را انتخاب، و بر اساس آن، تعالیم فرقه‌ای خود را القا می‌کنند. اگر بخواهیم نوعی دسته‌بندی اجتماعی از نظر هدف داشته باشیم می‌توان به دو دسته «نخبه‌گرا» و «عام‌گرا» اشاره کرد.

۲-۴-۱. نخبه‌گرا

مدعیان برای افزایش تأثیرگذاری و گسترش تبلیغات خود، به‌طور عمده به دنبال

جذب افراد نخبه یا صاحب نفوذ هستند تا از طریق آنها بتوانند تشکیلاتی منسجم و قدرتمند ایجاد کنند. این روش از دوران علی محمد باب در تاریخ معاصر ایران آغاز شد. در جریان ادعای باب، بسیاری از کسانی که به این فرقه پیوستند، عالمان شیخی مذهب بودند که آشنایی عمیقی با مفاهیم دینی داشتند؛ برای نمونه سید یحیی دارابی (فرزند سید جعفر دارابی، ملقب به کشفی) در جوانی به تحصیل علوم دینی پرداخت و به عالمی فصیح و توانا در خطابه شناخته می‌شد. پس از آگاهی از ادعای باب، به آیین بابی گروید و در سال ۱۲۶۰ قمری به شیراز سفر کرد تا با باب دیدار کند. او حتی در سرمای شدید زمستان به ماکو رفت تا باب را در زندان ملاقات کند و پس از آن، در شهرهای مختلفی مانند تهران، قزوین، قم، کاشان، اصفهان، اردستان و یزد به صورت آشکار، در مساجد و منابر به تبلیغ آیین جدید پرداخت. سرانجام در سال ۱۲۶۶ قمری در جریان شورش در نیریز کشته شد (مرسل‌وند، ۱۳۸۸، ص ۲۴۸).

نمونه امروزی این رویکرد، جریان «یمانی» است. این جریان پس از شکست نظامی در عراق، با استناد به برخی روایات درباره نقش ایرانیان در قیام امام مهدی علیه السلام، فعالیت خود را بر جذب طلاب و روحانیان متمرکز کرده است. دلیل این انتخاب، تأثیرگذاری بالای این قشر در جامعه است؛ زیرا اگر طلاب و روحانیان به این جریان بپیوندند، تبلیغات آنها به صورت خودجوش، در میان مردم گسترش می‌یابد. بر اساس گزارش منابع اطلاعاتی، این جریان در شهرهای قم و مشهد (به مثابه مراکز اصلی حوزه‌های علمیه) فعالانه در حال تبلیغ است و تا حدی در جذب طلاب موفق بوده‌اند (اداره اطلاعات قم، ۱۳۹۴ «ب»، ص ۲۳).

بدیهی است که سرمایه‌گذاری این جریان‌ها بر نیروهای جوان و نخبه، به دلیل انرژی و توان بالای این قشر و همچنین اعتماد عمومی به آنها، تهدیدی جدی است.

۲-۴-۲. عام‌گرا

برخی مدعیان که فاقد تفکر تشکیلاتی هستند، به طور معمول به سراغ نخبگان نمی‌روند؛ زیرا احتمال مواجهه با واکنش سریع و پرسش‌های انتقادی از سوی آنها

وجود دارد. بنابراین ترجیح می‌دهند مخاطبان خود را از میان عوام انتخاب کنند تا با در دسر کم‌تری بتوانند از آنها سوءاستفاده کنند.

نمونه‌های پرشماری از این رویکرد در فرقه‌های انحرافی دیده می‌شود؛ برای مثال «کاظمینی بروجردی» (مدعی ارتباط و ملاقات با معصومین) پیروانی به‌طور عمده، از میان مردم عادی داشت (دادستانی ویژه روحانیت، بی‌تا، پرونده کاظمینی بروجردی).

۲-۵. گونه‌شناسی مدعیان به‌لحاظ تشکیلات

مدعیان از حیث سنخ کار و چشم انداز آینده فرقه‌ای خود می‌توانند به دو دسته «سازمان‌یافته» و «غیرسازمان‌یافته» تقسیم شوند:

۲-۵-۱. سازمان‌یافته

مدعیان سازمان‌یافته کسانی هستند که با جذب پیروان گسترده، ایجاد تشکیلات منسجم و استفاده از امکانات مادی و معنوی توانسته‌اند بخشی از اهداف خود را محقق کنند. این گروه‌ها به‌طور معمول، در نقاط مختلف کشور - و حتی خارج از آن - فعالیت دارند و دارای شاخه‌های پرشمار هستند.

نمونه تاریخی این جریان، بهائیت است. در دوران معاصر نیز جریان احمد اسماعیل بصری (یمانی) نمونه بارزی از فعالیت سازمان‌یافته است. این جریان با راه‌اندازی دفاتر پرشمار، برگزاری جلسات منظم، چاپ ده‌ها جلد کتاب و راه‌اندازی سایت‌های مختلف (مانند «المهدیون») و اعزام مبلغ به سراسر کشور، تشکیلاتی گسترده دارد (اداره اطلاعات قم، ۱۳۹۴ «الف»، ص ۴۵).

۲-۵-۲. غیرسازمان‌یافته

مدعیان غیرسازمان‌یافته به‌طور معمول، افرادی هستند که به‌صورت پراکنده، در مناطق مختلف ظهور می‌کنند و تعدادی مرید جذب می‌کنند؛ اما پس از مدتی، یا دستگیر می‌شوند یا از ادعای خود بازمی‌گردند. ویژگی اصلی این مدعیان، تناقض‌گویی

و عدم ثبات در باورهایشان است. جریان شهره حضرتی و کاظمینی بروجردی مدعیان ارتباط و ملاقات با امام زمان (عج)، از این نوع هستند (نک: دادستانی ویژه روحانیت، بی‌تا، پرونده نام‌بردگان).

۲-۶. گونه‌شناسی به‌لحاظ ترفندهای جذب

مدعیان دروغین با شناخت دقیق مخاطبان خود و با تحریف حقایق و سوءاستفاده از ضعف‌ها و خلأهای مادی و معنوی افراد تلاش می‌کنند گروهی را به‌مثابه مرید گرد خود جمع کنند. برای موفقیت در این مسیر، از شیوه‌های خاصی استفاده می‌کنند که در قالب ترفندهای فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و روان‌شناختی قابل دسته‌بندی است.

۲-۶-۱. ترفند معرفتی

معرفت در اینجا به معنای علم و آگاهی است که مدعیان دروغین از آن سوءاستفاده می‌کنند. برخی جریان‌ها مانند مدعی یمانی، بدون پابندی به اصول تفسیر، روایات را به دلخواه تأویل می‌کنند؛ برای نمونه عبارت «خاملاً أصله» (فردی با اصل و نسب گمنام) را بر احمد اسماعیل بصری تطبیق داده‌اند، و استدلال کرده‌اند که چون نسب امام مهدی (عج) روشن است و ایشان فرزند امام عسکری (عج) هستند، قائم باید فرد دیگری باشد که نسب او نامعلوم باشد، و او را همان احمد اسماعیل بصری دانسته‌اند (انصاری، بی‌تا، ص ۱۱۲)؛ درحالی‌که این برداشت نادرست است و خاملاً أصله کسی را گویند که اصل و نسبی گمنام و ناشناخته دارد (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۲۷۳) که بیانگر یک واقعیت همیشگی بر فرد است، نه اینکه تا مدتی اصل و نسب ندارد و بعداً نسب او مانند احمد اسماعیل آشکار شود. مدل دیگر تقطیع روایات است؛ برای نمونه در روایتی به اوصاف احمد اسماعیل بدین‌گونه اشاره کرده‌اند: «لَوْثُهُ لَوْنٌ عَرَبِيٌّ وَ جِسْمُهُ جِسْمٌ إِسْرَائِيلِيٌّ؛ رنگ بدن او رنگ نژاد عرب، و اندامش مانند اندام بنی‌اسرائیل است»؛ این در حالی است که اصل روایت این‌گونه است:

الْمُهْدِي رَجُلٌ مِنْ وَلَدِي لَوْثُهُ لَوْنٌ عَرَبِيٌّ وَ جِسْمُهُ جِسْمٌ إِسْرَائِيلِيٌّ عَلَى حَدِّهِ

الْأَيْمَنُ خَالٌ كَأَنَّهُ كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ؛ مهدی مردی از اولاد من است. رنگ بدن او رنگ نژاد عرب، و اندامش مانند اندام بنی اسرائیل است. در گونه راست وی خالی است که چون ستاره تابناکی بدرخشد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۱، ص ۸۰). عبارت «عَلَى خَدِّهِ الْإَيْمَنُ خَالٌ كَأَنَّهُ كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ» در این روایت تقطیع شده است. علت این امر آن است که این جریان در مستندات دیگر خود، خال بر گونه راست را از اوصاف امام مهدی علیه السلام می داند و برای اینکه بین ادله خود تعارض ایجاد نشود، بخشی از روایت را تقطیع کرده اند (منصوری، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۲۰).

۲-۶-۲. ترفند اجتماعی

در شرایط کنونی که جامعه با چالش های پرشماری روبه روست، برخی مدعیان با ظرافت خاصی خود را به اقشار مختلف مردم نزدیک می کنند و از این راه، اهداف فرقه ای خود را پیش می برند؛ برای نمونه فردی با نام مستعار «خ-م» فعالیت خود را با ادعای درمان گری آغاز کرد و به تدریج ادعای نمایندگی امام معصوم را مطرح نمود. وی برای پیشبرد مقاصد خود، حتی با فردی که ادعای ارتباط با اجنه را داشت، همکاری نزدیک داشت و از نظرات او بهره می برد (جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۲۹ق، ص ۱۶۲).

۲-۶-۳. ترفند سیاسی

مدعیان با شناخت روحیه ها و گرایش های سیاسی مخاطبان، از تاکتیک های مختلفی استفاده می کنند. برخی با تظاهر به مخالفت با نظام سیاسی، گروهی از ناراضیان را جذب می کنند؛ درحالی که برخی دیگر با وانمود کردن حمایت از انقلاب و نظام، به دنبال جلب اعتماد مردم و ایجاد مصونیت برای خود هستند؛ برای مثال علی یعقوبی در سخنرانی های خود با بیان جملات اغراق آمیز درباره انقلاب اسلامی تلاش می کرد خود را به مثابه مدافع انقلاب معرفی کند: «من در حد توان خود در خدمت انقلاب هستم [...] تمام حوادثی مانند غائله کوی دانشگاه یا تهدیدهای آمریکا علیه ایران، به انقلاب مرتبط است [...] اگر ادعایی دارم، در عمل، آن را با دفاع از انقلاب ثابت کرده ام» (حجایی، بی تا،

ص ۶۱). هرچند این ترفندها در ابتدا ممکن است تأثیرگذار باشند، هوشیاری نهادهای امنیتی مانع از موفقیت این افراد شده است.

۲-۶-۴. ترفند روان‌شناختی

یکی از مؤثرترین روش‌های مدعیان، استفاده از تکنیک‌های روان‌شناختی برای تسخیر ذهن پیروان است. ایجاد شخصیت‌سازی کاذب، از جمله این روش‌هاست. نمونه بارز آن، فردی با نام مستعار «حسن ابطحی» است که در کتاب پرواز روح به مثابه شخصیتی ویژه معرفی شده بود؛ اما او پس از دستگیری اعتراف کرد که محتوای کتاب‌هایش واقعی نبوده و فقط برای جلب توجه، شخصیتی دروغین برای خود ساخته است: «هرکسی دوست دارد شخصیت مهمی داشته باشد. من نمی‌توانستم از راه درست به این جایگاه برسم، بنابراین از جوانی یک شخصیت ساختگی برای خودم ایجاد کردم» (دادستانی ویژه روحانیت، بی‌تا، پرونده حسن ابطحی).

این نمونه‌ها نشان می‌دهد که مدعیان دروغین چگونه از ضعف‌های فردی و اجتماعی سوءاستفاده می‌کنند. شناخت این ترفندها می‌تواند مردم را در برابر این گونه فریب‌کاری‌ها مصون نگه دارد.

نتیجه‌گیری

بر پایه پژوهش‌های انجام‌شده، مهم‌ترین گونه‌های ادعا در پدیده مدعیان دروغین مهدویت‌شناسی شد. در نخستین سطح تحلیل، ماهیت ادعاها مورد بررسی قرار گرفت که طیفی گسترده از باورها را در بر می‌گیرد. این طیف از ادعای صریح مهدویت و قائمیت آغاز می‌شود و به مواردی همچون ادعای بابت، تطبیق نشانه‌های ظهور، ادعای ملاقات با امام عصر علیه السلام، تعیین وقت ظهور و اظهار نزدیکی به آستانه ظهور گسترش می‌یابد.

از دیدگاه گستره نفوذ جغرافیایی و جمعیتی، این جریان‌ها به دو دسته اصلی تقسیم می‌شوند: از یک سو، گروه‌های محلی گرا با دایره تأثیر محدود به جغرافیایی خاص، و از

دیگر سو، جریان‌های فرامنطقه‌ای با آرمان‌های جهان‌شمول که با شبکه‌ای گسترده از ابزارهای تبلیغاتی به میدان آمده‌اند.

در بررسی جامعه هدف، این مدعیان به دو شیوه تک‌بعدی نخبه‌گرا، و عمومی عمل می‌کنند که بیانگر راهبردهای متفاوت آنان در جذب پیروان است. تحلیل سرانجام ادعا نشان می‌دهد که برخی به تشکیل فرقه‌های پایدار، برخی به جنبش‌های مردمی کوتاه‌مدت، و تعدادی نیز به حرکت‌های کم‌تأثیر و حاشیه‌ای انجامیده‌اند؛ اما از منظر سازمان‌یافتگی، شاهد دو گونه متفاوت هستیم: جریان‌های دارای تشکیلات منظم با سلسله‌مراتب قدرت مشخص، و گروه‌های شخص‌محور فاقد ساختار سازمانی منسجم. درنهایت روش و ترفند جذب پیروان در چهار حیطه معرفتی، سیاسی، اجتماعی و روان‌شناختی بررسی شد.

این گونه‌شناسی چندبعدی می‌تواند ابزاری ارزشمند برای پژوهشگران فراهم آورد و مبنایی برای سیاست‌گذاری‌های آگاهانه در مواجهه با این پدیده باشد، به‌ویژه شناخت تعامل این ابعاد گوناگون، امکان پیش‌بینی تحولات آتی این جریان‌ها را افزایش می‌دهد.

فهرست منابع

- آیتی، عبدالحسین. (۱۳۴۰). کشف الحیل. تهران: بی‌نا.
- آیتی، نصرت‌الله. (۱۳۹۴). از تبار دجال. قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی صلی الله علیه و آله.
- ابن خلدون، عبدالرحمن. (۱۴۰۸ق). تاریخ ابن خلدون (محقق: خلیل شحاده، چاپ دوم). بیروت: دارالفکر.
- ابوالفرج اصفهانی، علی بن الحسین. (۱۹۸۷). مقاتل الطالبین (شارح و محقق: سید احمد صقر، چاپ دوم). بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
- اداره اطلاعات قم. (۱۳۹۴ «الف»). بررسی جریان یمانی، سراب ۱. قم: قابل دسترس در: (آرشیو مرکز تخصصی مهدویت).
- اداره اطلاعات قم. (۱۳۹۴ «ب»). بررسی جریان یمانی، سراب ۲. قم: قابل دسترس در: (آرشیو مرکز تخصصی مهدویت).
- اسفندیاری، محمودرضا. (۱۳۸۹). عرفان و سیاست در اندیشه سید محمد نوربخش، نامه الهیات، ۵(۱۰)، صص ۵-۱۴.
- اشعری قمی، سعد بن عبدالله. (۱۳۸۷). المقالات و الفرق (مترجم: محمدجواد مشکور). تهران: آشیانه کتاب.
- اعضادالسلطنه، علیقلی فتحلی. (۱۳۷۷). فتنه باب (مصحح: عبدالحسین نوایی). تهران: نشر علم.
- انصاری، ابو محمد. (بی‌تا). جامع الادله. بی‌جا: انتشارات انصار الامام مهدی.
- باقری، علی اکبر. (۱۳۹۱). جستاری در نقد باییت با تأکید بر نقد آموزه رکن رابع در اندیشه شیخیه. فصلنامه علمی - پژوهشی معرفت ادیان، ۳(۱۱)، صص ۸۷-۱۰۴.
- بصری، احمد بن اسماعیل. (۱۴۳۱ق). الجواب المنیر عبر الثیر (ج ۱، ۲ و ۳، چاپ دوم). بی‌جا: اصدارات انصار امام مهدی علیه السلام.
- پیغان، علیرضا. (بی‌تا). کتاب القائم. بی‌جا: بی‌نا.

- جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. (۱۴۲۹ق). قبیله حيله. بی‌جا: بی‌نا.
- جعفریان، رسول. (۱۳۹۳). مهدیان دروغین. تهران: نشر علم.
- جمعی از نویسندگان. (۱۳۸۸). کژراهه (چاپ اول). تهران: مؤسسه جام جم.
- حاج‌قلی، احمد؛ اسحاقیان، جواد؛ و حسیدری چراتی، حجت. (۱۳۹۵). فرقه‌های انحرافی: شیخیه، بابیه و بهائیت (چاپ دوم). قم: مرکز تخصصی مهدویت.
- حجایی، حسین. (بی‌تا). به‌سوی انحراف. بی‌جا: بی‌نا.
- دادستانی ویژه روحانیت. (بی‌تا). اعترافات حسن ابطحی. قم: قابل دسترس در: (آرشیو مرکز تخصصی مهدویت).
- دادستانی ویژه روحانیت. (بی‌تا). اعترافات کاظمینی بروجردی. قم: قابل دسترس در: (آرشیو مرکز تخصصی مهدویت).
- دادستانی ویژه روحانیت. (بی‌تا). اعترافات شهره حضرتی. قابل دسترس در: (آرشیو مرکز تخصصی مهدویت).
- دادستانی ویژه روحانیت. (بی‌تا). بازخوانی پرونده انحرافات محمود عرفانیان. قم: قابل دسترس در: (آرشیو مرکز تخصصی مهدویت)، شماره ۳.
- دادستانی ویژه روحانیت. (بی‌تا). بازخوانی پرونده انحرافات حسن ابطحی. قم: قابل دسترس در: (آرشیو مرکز تخصصی مهدویت).
- دادستانی ویژه روحانیت. (بی‌تا). بازخوانی پرونده انحرافات علی یعقوبی. قم: قابل دسترس در: (آرشیو مرکز تخصصی مهدویت).
- دفتری، فرهاد. (۱۳۸۳). تاریخ و عقائد اسماعیلیه (مترجم: فریدون بدره‌ای). تهران: فرزانه‌روز.
- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). لغت‌نامه دهخدا (زیر نظر محمد معین و سید جعفر شهیدی، چاپ دوم). تهران: روزنه.
- ذکاوتی، علیرضا. (۱۳۹۹). جنبش نقطویه (چاپ چهارم). بی‌جا: انتشارات ادیان و مذاهب.
- ذکاوتی، علیرضا؛ لاجوردی، فاطمه. (۱۳۹۱). مداخل حروفیه، دایره‌المعارف بزرگ اسلامی (زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، ج ۲۰). تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.

رحمتی، محمد کاظم. (۱۳۹۲). زیدیه در ایران (چاپ اول). تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
رنجبر حیدر باغی، احمد. (۱۳۹۲). گزارشی از توقیت‌ها در گستره تاریخ. پژوهش‌های مهدوی،
۲(۵)، صص ۳۸-۳۹.

سلیمانی، جواد. (۱۳۸۶). رازداران حریم اهل‌بیت. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
سیجانی، علی اصغر. (کارگردان). (۱۳۸۹). مستند ظهور بسیار نزدیک است؛ مبشران ظهور. قم:
قابل دسترس در: (آرشیو مرکز تخصصی مهدویت).

شوشتری، قاضی نورالله. (۱۳۹۲). مجالس المؤمنین (مصححان: ابراهیم عرب‌پور، منصور ستایش،
محمد حسن خزاعی، محمد علی علی‌دوست، و محمدرضا محمدیان، ج ۵، چاپ اول). مشهد:
انتشارات آستان قدس رضوی.

شهبازیان، محمد. (۱۳۹۴). ره افسانه. قم: انتشارات مرکز تخصصی مهدویت
صافی گلپایگانی، لطف‌الله. (بی‌تا). منتخب‌الآثر. قم: انتشارات مؤسسه السیده المعصومه.
صداقت، محمدجواد. (۱۳۹۱). نگرش به مهدویت در عصر صفویان (سید حسین فلاح‌زاده).
پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، دانشکده علوم سیاسی و اجتماعی.
صدوق، علی بن الحسین. (۱۳۹۵). کمال الدین و تمام النعمة (محقق: علی اکبر غفاری، ج ۱ و ۲،
چاپ دوم). تهران: انتشارات اسلامی.

صدوق، محمد بن علی. (۱۳۶۲). الخصال (محقق: علی اکبر غفاری، چاپ اول). قم: جامعه
مدرسین حوزه علمیه قم.

صدوق، محمد بن علی. (۱۴۰۳ق). معانی الاخبار. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
صفری فروشانی، نعمت‌الله. (۱۳۹۵). منصب باییت امامان در ترازوی نقد. شیعه‌پژوهی، ۲(۶)، صص
۹۱-۱۲۳.

صمدی، قنبرعلی. (۱۳۸۶). تأملی در باب ارتباط و ملاقات با امام زمان. مشرق موعود، ۱(۱)،
صص ۹-۳۶.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۲۵ق). الغیبة (محقق: عبادالله تهرانی و علی احمد ناصح، چاپ
اول). قم: دارالمعارف الإسلامية.

- عرفان، امیرمحسن. (۱۳۹۲). قبیله تزویر. قم: بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود.
- عرفان، امیرمحسن. (۱۳۹۵). مواجهه ائمه با مدعیان دروغین مهدویت. قم: انتشارات مرکز تخصصی مهدویت.
- عرفان، امیرمحسن؛ صفری فروشانی، نعمت‌الله. (۱۳۹۳). گونه‌شناسی مدعیان دروغین مهدویت. مشرق موعود، ۸ (۳۰)، صص ۸۴-۱۰.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). العین (ج ۴). قم: نشر هجرت.
- قاضی، وداد. (۱۹۷۴م). الکیسانیه فی التاریخ و الادب. بیروت: بی‌نا.
- کاشانی، میرزاجانی. (۱۳۲۸). نقطه الکاف (به همت ادوارد براون). هلند: بریل.
- کامیاب، مسلم. (۱۴۰۰). بررسی ایده تعدد قائم در جریان مدعی یمانی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- کریمی، سهیل. (کارگردان). (بی‌تا). مستند روزنه انحراف. قم: قابل دسترس در: (آرشیو مرکز تخصصی مهدویت)
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (ج ۱۱). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار (ج ۵۱). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- محمداف، قدیر. (۱۳۹۰). مقایسه تطبیقی اندیشه مهدویت از دیدگاه اسماعیل و امامیه. قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.
- محمدی هوشیار، علی. (۱۳۹۷). درسنامه نقد مدعی یمانی. قم: انتشارات تولی.
- مدنی، سید جلال‌الدین. (۱۳۹۱). تاریخ سیاسی معاصر ایران (ج ۱). قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- مرادخلج، محمد مهدی؛ روشنگر، محمد مهدی. (۱۳۹۳). پدیده طلوعیان و نقش انگلیسی‌ها در شکل‌گیری آن. پژوهش‌نامه تاریخ‌های محلی ایـران، (۵)، صص ۱۵۲-۱۵۷.
- مرسل‌وند، حسن. (۱۳۸۸). گفت و شنودهای علی محمد باب با روحانیون تاریخ ایران (چاپ اول). تهران: تاریخ ایران.

مصطفوی، حسن. (۱۳۸۶). محاکمه و بررسی در عقاید و احکام و آداب و تاریخ باب و بهاء. تهران: مصطفوی.

منصوری، عبدالعالی. (۱۴۳۱ق). گفت‌وگوی داستانی درباره دعوت مبارک یمانی. بی‌جا: انتشارات انصار یمانی.

مهدیان‌فر، رضا. (۱۳۹۴). رویکرد تطبیقی به پایان تاریخ از نگاه قرآن و نظریه‌های معاصر. قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، مؤسسه آینده روشن.

نجفی، محمد باقر. (۱۳۸۳). بهائیان. تهران: مشعر.

نویختی، حسن بن موسی. (۱۳۹۱). فرق الشیعه (مترجم و تعلیق: محمدجواد مشکور). تهران: علمی و فرهنگی.

Conceptual and Functional Typology of Cyberspace in Preparing the Ground for Mahdism*

Mohammadali Shokoohian Rad¹ 

Kazim Fouladi Ghaleh² 

1. Senior Researcher, Cyber Space Research Laboratory, University of Tehran,
Tehran, Iran (**Corresponding Author**).
cm@shokoohian.ir

2. Assistant Professor, Department of Computer Engineering, Faculty of Engineering, Farabi
Campus, University of Tehran, Qom, Iran.
kfouladi@ut.ac.ir



Abstract

The advent of the Promised Savior, Imam Mahdi, is contingent upon the realization of certain factors known as the components that prepare the ground for Mahdism. All such components require explanation and propagation so that different nations may become familiar with the discourse of Mahdism and the lofty goal of the Promised Savior, allowing the aspiration for his advent to gradually take root in their hearts. Although these components remain constant across eras and historical periods, the requirements for realizing them depend on the conditions of the time. In the present age, which is deeply influenced by the expansion and intensification of cyberspace in the daily life of individuals, a new ecosystem has emerged—one shaped by information-based existence. Therefore, clarifying the

* Shokoohian Rad, M. A., & Fouladi Ghaleh, K. (2025). Conceptual and Functional Typology of Cyberspace in Preparing the Ground for Mahdism. *Mahdavi Society*, 6(1), pp. 222-251.
<https://doi.org/10.22081/jm.2025.72734.1121>

▣ **Type of article:** Research Article * **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy

▣ **Received:** 2025/04/25 • **Revised:** 2025/06/22 • **Accepted:** 2025/07/27 • **Available Online:** 2025/09/01

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



opportunities and threats of cyberspace, both in its essential (ontological) dimension and its functional dimension, is necessary for preparing the ground for fulfilling the ideals of Mahdism. Accordingly, this study employs library research for data collection and a qualitative–descriptive approach for data analysis. In the functional dimension, the findings indicate that the current global cyber infrastructure—due to content-policy structures influenced by the opposing front—has shifted away from neutrality and, in practice, operates unilaterally against the discourse of Mahdism. For this reason, cyberspace should be used as an extension of in-person explanatory and missionary activities so that if content is censored or removed, the core efforts of promoting the discourse of Mahdism remain uninterrupted. In the essential (ontological) dimension, the analysis shows that contemporary cyberspace presents two opportunities and one threat for the process of preparing the ground for Mahdism. The opportunities include: (1) familiarizing humanity with information-based social and civilizational construction grounded in the induction of understanding, and (2) enabling acceptance of the possibility of establishing a unified global governance. The threat, however, is the numbing of human interpretive capacity and independent analytical ability in the cyber-immersed individual, making the task of explanation more challenging than in the pre-cyber era.

Keywords

Cyberspace; Preparing the Ground for Mahdism; Conceptual and Functional Typology; Opportunities and Threats of Cyberspace; Cybernetic Descent.

نسبت‌شناسی ماهوی و کارکردی فضای سایبر

در بسترسازی مهدویت*



id^۲ کاظم فولادی قلعه
 id^۱ محمدعلی شکوهیان‌راد

۱. پژوهشگر، آزمایشگاه پژوهشی فضای سایبر، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

cm@shokoochian.ir

۲. استادیار، گروه مهندسی کامپیوتر دانشکده مهندسی دانشکده‌های فاریابی، دانشگاه تهران، قم، ایران.

kfouladi@ut.ac.ir

چکیده

ظهور منجی موعود، حضرت مهدی علیه السلام، مشروط به تحقق عواملی است که با عنوان مؤلفه‌های بسترساز مهدویت شناخته می‌شوند. همه مؤلفه‌های بسترساز مهدویت به تبیین و تبلیغ نیاز دارند تا دیگر ملت‌ها با گفتمان مهدویت و هدف والای منجی موعود آشنا شوند و طلب ظهور به تدریج در قلبشان تجلی یابد. از سوی دیگر، با وجود آنکه مؤلفه‌های ظهور در عصرها و دوره‌های مختلف تغییر نمی‌کند؛ اما لوازم تحقق آنها به شرایط زمانه وابسته است. عصر حاضر، متأثر از بسط و تعمیق فضای سایبر در زندگی فرد فرد انسان‌ها، با زیست‌بوم نوینی آمیخته شده که زیست اطلاعات محور را رقم زده است؛ از این رو تبیین فرصت‌ها و تهدیدهای فضای سایبر، هم در بعد ماهوی و هم بعد کارکردی، در راستای بسترسازی برای تحقق آرمان‌های مهدویت، امری ضروری به نظر می‌رسد. به همین منظور، در پژوهش حاضر، برای جمع‌آوری اطلاعات از روش مطالعات کتابخانه‌ای و با هدف تحلیل اطلاعات از روش پژوهش

* شکوهیان‌راد، محمدعلی؛ فولادی قلعه، کاظم. (۱۴۰۴). نسبت‌شناسی ماهوی و کارکردی فضای سایبر در بسترسازی مهدویت. جامعه‌مهدوی، ۱۶(۱)، صص ۲۲۲-۲۵۱.

<https://doi.org/10.22081/jm.2025.72734.1121>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۰۵ □ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۴/۰۱ □ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۰۵ □ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۶/۱۰

© ۱۴۰۴ «نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند»



کیفی - توصیفی استفاده شده است. در بُعد کارکردی، چنین نتیجه‌گیری می‌شود که زیرساخت‌های فعلی فضای سایبر جهانی، به واسطه سیاست‌گذاری‌های محتوایی تحت نفوذ جبهه رقیب، از حالت خنثی و بی‌طرف خارج شده است و در عمل، به صورت یک‌سویه در تقابل با گفتمان مهدویت قرار گرفته است. به همین دلیل استفاده از آن باید به صورت امتدادبخشی به فعالیت‌های تبیینی و تبلیغی میدانی و حضوری باشد تا در صورت حذف و سانسور محتوا، اصل فعالیت‌های ترویج گفتمان مهدویت منقطع نشود. همچنین در بُعد ماهوی، تحلیل‌ها نشان می‌دهد فضای سایبر فعلی، درباره فرایند بسترسازی مهدویت، دو فرصت و یک تهدید را رقم زده است؛ به گونه‌ای که فرصت‌های آن شامل «آشنایی بشر با جامعه‌سازی و تمدن‌سازی اطلاعات‌محور و مبتنی بر القای فهم» و «پذیرش امکان شکل‌گیری حاکمیت یکپارچه جهانی» است و تهدید آن «تخدير قوه فهم و توان تحليل مستقل انسان سایبری‌شده» است؛ به طوری که امر تبیین دشوارتر از عصر پیش از سایبر شده است.

کلیدواژه‌ها

فضای سایبر، بسترسازی مهدویت، نسبت‌شناسی ماهوی و کارکردی، فرصت‌ها و تهدیدهای فضای سایبر، هبوط سایبرنتیکی.

مقدمه

آرمان انسان موحد در عصر کنونی، اتصال جامعه جهانی به منجی است که در همه ادیان سماوی مطرح شده است. به عبارت دیگر، اعتقاد به ظهور منجی و مصلح جهانی، ایده‌ای فراگیر و همگانی است (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۴). در این میان، نگاه جامع و کامل به مسئله منجی، در مکتب تشیع دوازده‌امامی تبلور یافته است؛ مکتبی که این موضوع را در قالب عنوانی کلی و بنیادین، یعنی «مهدویت» معرفی می‌کند. این نام‌گذاری برگرفته از باور شیعه به حضرت مهدی علیه السلام است؛ همان منجی موعود جهانی که از نسل حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله است. بر این اساس، بر طبق باورهای صحیح و مستند شیعه، حضرت مهدی علیه السلام، امام دوازدهم شیعیان، فرزند بلافصل امام حسن عسکری علیه السلام است و در نیمه شعبان سال ۲۵۵ قمری متولد شدند. پس از شهادت یازدهمین امام، ولایت امام دوازدهم آغاز شده و تاکنون، عالم در محضر و بر مدار ولایت بقیه الله علیه السلام است؛ اما حضور شناسا در اجتماع عام مردم ندارند تا زمانی که ظهور محقق شود؛ از اینرو حد فاصل آغاز غیبت کبری تا زمان ظهور با عنوان «عصر غیبت» شناخته می‌شود.

شکی نیست که ظهور حضرت حجت علیه السلام محقق می‌شود؛ همان‌طور که حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند: «اگر حتی یک روز از عمر دنیا باقی بماند، خداوند مردی از خاندان مرا برمی‌انگیزد تا جهان را پر از عدل و داد کند، چنان‌که پیش از آن، ظلم و جور فراگیر شده بود» (حاکم نیشابوری، ۱۴۳۵ق، ج ۴، ص ۶۰۰). اما مهم آن است که بدانیم تحقق امر ظهور منجی، تصادفی نیست. در نتیجه انتظار فرج نیز بدین معنا نیست که انسان منفعل باشد و هیچ اقدامی نکند و هیچ اصلاحی را وجهه همت خود قرار ندهد (عزیزی و ماهروزاده، ۱۳۹۹)، بلکه ظهور و فرج منجی کاملاً به تلاش و جهاد مؤمنان وابسته است؛ به گونه‌ای که بتوانند زمینه‌های ظهور حضرت را محقق کنند. جامعه‌ای که برای ظهور تلاش می‌کند با عنوان «جامعه منتظر» شناخته می‌شود که ویژگی‌های مشخصی دارد. از همین رو، در آموزه‌های مهدویت، مبحث انتظار و جامعه منتظر زمینه‌ساز، از اهمیت بسیار زیادی برخوردار است. بدین‌سان، انتظار و زمینه‌سازی ظهور دو مفهوم ژرف و

بنیادین در اندیشه مهدویت به شمار می‌آیند که نقش تحقق‌بخش آرمان‌های متعالی حکومت الهی را ایفا می‌کنند (گنج‌خانی، ۱۴۰۳). منظور از زمینه‌سازی ظهور، فراهم آوردن مقدماتی و شرایطی است در پرتو آن، جهان به‌ویژه جامعه انسانی برای پذیرش حاکمیت جهانی توحید توسط حضرت مهدی علیه السلام آماده شود؛ از این‌رو اصول و مؤلفه‌های بسترسازی ظهور در گذر زمان تغییر نمی‌کند؛ اما شیوه‌های انجام آنها و استمرارشان بر اساس شرایط زمانه، متغیر است.

عصر حاضر که متأثر از مرجعیت اطلاعات مؤلفه‌های کنترل‌کننده جوامع است، با عنوان‌هایی همچون عصر سایبرنتیک،^۱ اطلاعات و فضای سایبر شناخته می‌شود. این عصر تغییرات بی‌بدیلی را در قیاس با تمامی دوره‌های تاریخ بشر ایجاد کرده است؛ تحولاتی همچون: ۱. عمیق است و تالایه‌های فلسفی، نظری و ادراکی انسان را در بر می‌گیرد؛ ۲. جهانی است و تقریباً همه ملت‌ها را در گستره تأثیر خود قرار داده است؛ ۳. پویا و پرسرعت است و سیر تحولات را به سرعتی بی‌سابقه رسانده است؛ و ۴. از حیث معرفتی خنثی نیست؛ زیرا در اختیار و مالکیت صهیونیسم جهانی است؛ همان‌گونه که امام خامنه‌ای (مدظله‌العالی) نیز بیان داشته‌اند: «شاید بتوان گفت که همه این دستگاه‌های مهم و اثرگذار دنیا دست سرمایه‌دارهای مهم و عمدتاً صهیونیست‌هاست. آنها هستند که خبرگزاری‌ها را اداره می‌کنند، خبر تولید می‌کنند و به همه دنیا می‌فرستند و تلویزیون‌ها را همان‌طور که خودشان می‌خواهند، اداره می‌کنند. حالا هم که این روش‌های ارتباطی جدید، این سایت‌های اینترنتی و فعالیت‌های رفت‌وآمد سریع اطلاعات در اختیار آنها است» (امام خامنه‌ای، ۱۳۸۱/۱۱/۱۵)؛ از این‌رو در این دنیای جدید، ضروری است جامعه منتظر به فرصت‌ها و تهدیدهای حاصل از فراگیری فضای سایبر آگاهی داشته باشد؛ زیرا محتوای این فضا اغلب سوگیری ضدتوحیدی دارد. مهم‌تر از آن، این آگاهی باید فراتر برود و به تهدیدها و فرصت‌های فلسفی و ماهوی فضای سایبر با بسترسازی مهدویت معطوف شود. تنها از این طریق است که

1. Cybernetic

جامعه منتظر می تواند عملیاتی سازی مؤلفه های بستر سازی ظهور را پیش ببرد؛ از این رو مسئله اصلی این است که چه نسبتی میان فضای سایبر از دو حیث ماهوی و کارکردی با مهدویت وجود دارد.

در پژوهش حاضر، برای جمع آوری اطلاعات از روش مطالعات کتابخانه ای و با هدف تحلیل اطلاعات از روش پژوهش کیفی - توصیفی استفاده شده است؛ زیرا هر چند نسبت شناسی ماهیت فضای سایبر در بستر سازی مهدویت ممکن است نتیجه نوینی به ارمغان آورد، اما اصالت و استحکام آن وابسته به تعمیق و واکاوی دقیق متون علمی موجود است.

با وجود اینکه انتشار پژوهش های علمی در حوزه منجی و منجی گرایی به زبان های مختلف انجام شده است، زبان اصلی تولید محتوای علمی در این موضوع، زبان فارسی است. این امر دلایل مهمی دارد: از یک سو، به لطف خداوند متعال، گفتمان مهدویت در جهان حاضر مبتنی بر بسط و تعمیق انقلاب اسلامی، در حال احیا و گسترش است. از سوی دیگر، کانون مکتب شیعه که منجی گرایی اصیل و صحیح را در بر دارد، ایران اسلامی است.

احمدوند و همکاران (۱۴۰۳) به بررسی ارتباط فضای سایبر با زمینه سازی ظهور پرداخته اند. آنها یکی از مهم ترین مؤلفه های ظهور را همگرایی منتظران در نظر گرفته و سپس بر این مبنای فضای سایبر را بستری مناسب برای حصول همگرایی می دانند؛ زیرا از ظرفیت های بالایی نظیر تسریع در انتقال اطلاعات، دسترسی آسان، و وسعت مخاطبان برخوردار است. در مقاله ذکر شده چنین نتیجه گرفته شده است که فضای سایبر از دو جهت مثبت و منفی می تواند سبب همگرایی یا واگرایی منتظران شود. بدین صورت که دغدغه مندان برقراری حکومت مصلح جهانی می توانند با استفاده از ظرفیت فضای سایبر، امکان همگرایی منتظران منجی را از طریق اشاعه فرهنگ آینده پژوهی، تبیین وظایف منتظران، تبلیغات دینی و ... فراهم کنند. همچنین فضای سایبر می تواند با تردید افکنی به واسطه مشتبه کردن حق و باطل، ایجاد ناامنی های اخلاقی و ... سبب به تأخیر افتادن همگرایی منتظران و واگرایی آنها شود. پژوهش

حاضر ضمن پوشش دادن محتوای پیشینه ذکر شده ذیل عنوان نسبت‌شناسی کارکردی فضای سایبر، ارتباط فضای سایبر را با تعداد بیشتری از مؤلفه‌های بسترساز ظهور بیان کرده است.

حسن‌بیگی و همکاران (۱۳۹۰) نقش رسانه‌های جمعی در بسترسازی ظهور را بررسی کرده‌اند. در مقاله ذکر شده، مسئله اصلی این است که چگونه می‌توان از طریق کارکردهای رسانه ملی، بر ضعف‌ها و ناکارآمدی‌های ناشی از نوع و یا شکل اجماع نخبگان کشور فائق آمد. نویسندگان این پژوهش، خلأ اصلی در این حوزه را نبودن راهبردی کلان برای ایجاد انسجام و اجماع میان نخبگان از طریق رسانه ملی می‌دانند. راه‌حل پیشنهادی آنها، ایجاد یک رسانه مهدوی است که با ایفا کردن نقشی روشنگرانه درخصوص ضرورت‌های زمینه‌سازی، به اجماع نخبگان دولت زمینه‌ساز ظهور کمک کند. پژوهش حاضر، وجه کارکردی رسانه را از منظر فضای سایبر بررسی کرده و به ابعد رسانه ملی نپرداخته است.

شفیعی سروستانی (۱۳۸۶) نقش رسانه‌های جمعی را از دو منظر تبلیغ مهدویت و تخریب مهدویت بررسی کرده است. وی ابتدا به پررنگ شدن ناگهانی مباحث آخرالزمانی در رسانه و سینمای غرب پرداخته، و عرضه ده‌ها اثر با موضوعاتی چون نبرد آخرالزمان، رویدادهای آخرالزمان، ظهور مسیح به عنوان منجی موعود آخرالزمان، و حوادث و رویدادهای پیش از ظهور را در قالب برنامه‌های نمایشی و مستند مورد توجه قرار داده است. سپس دیدگاه‌های مختلف را درباره دلایل رشد و گسترش مباحث آخرالزمانی در رسانه‌های غربی بیان کرده است. یکی از مهم‌ترین این دلایل، توسعه دامنه نفوذ فرهنگی و سیاسی جریان مسیحیت بنیادگرا (یا مسیحیت صهیونیستی) در سال‌های اخیر است که هدف آن، مقابله با آموزه‌های آخرالزمانی اسلام و ارائه چهره‌ای نامناسب از منجی موعود مسلمانان است. این در حالی است که صداوسیما جمهوری اسلامی ایران در ورود به موضوع مهدویت با تأخیری قابل ملاحظه، حدود ده تا پانزده سال کندتر عمل کرده است؛ از این رو انتظار می‌رود رسانه ملی نیز همگام با مردم، توجه خود را به موضوع مهدویت افزایش دهد تا بتواند نیازهای فرهنگی

روزافزونی که در این زمینه وجود دارد، پاسخ دهد. وجه تمایز پژوهش حاضر با این پیشینه، تمرکز ویژه بر ابعاد ماهوی و کارکردی فضای سایبر است و رسانه ملی را مد نظر ندارد.

عرفان (۱۳۹۲) این نگرانی را مطرح می‌کند که در رسانه‌ها اغلب به جای تمرکز بر مسئله‌یابی و دغدغه‌مندی در حوزه اثربخشی معارف مهدوی، بر موضوعات عوامانه تأکید می‌شود. وی راهکارهای غلبه پیام مهدوی بر محتوای عامه‌پسند را توجه به مخاطب‌شناسی پویا در عرصه فعالیت‌های مهدوی در رسانه، همسویی با تغییرات و مقتضیات زمانی در انتقال مفاهیم مهدوی، تعمیق نگاه برون‌نگر به آموزه مهدویت، و بازپیرایی پیام مهدوی در رسانه‌ها برشمرده است. این مقاله به بررسی جنبه‌های ایجابی و کلیت رسانه در نسبت با بسترسازی ظهور و ترسیم محتوای مطلوب پرداخته؛ درحالی که پژوهش حاضر به وضعیت‌شناسی دقیق کارکرد فضای سایبر متمرکز است.

سمیعی اصفهانی و همکاران (۱۳۹۰) ضمن اشاره به این نکته مهم که ناب‌ترین و اصیل‌ترین تفسیر از ظهور موعود در اندیشه مهدویت شیعه شکل گرفته است، رسانه‌های دنیای کنونی غرب را در پرداختن به موضوعات آخرالزمانی با تفاسیر مادی‌گرایانه و به راه انداختن پروژه‌های پایان تاریخ، فعال‌تر از رسانه‌های وابسته به شیعه می‌داند. این در حالی است که رسانه‌های عمومی، مهم‌ترین ابزار تبلیغاتی عصر مدرن شناخته می‌شوند و غرب از همین ابزار برای انحراف حقیقت بهره می‌برد. درنهایت، نویسندگان پس از تأکید بر نقش محوری حوزه و دانشگاه در تولید محتوای لازم برای مقابله با تحریف مهدویت توسط غرب و معرفی صحیح موعودگرایی به مخاطبان، راهکارهایی برای تثبیت و نهادینه‌سازی فرهنگ مهدویت و مقابله با ابزارهای رسانه‌ای غرب - که معطوف به تضعیف مبانی ارزش‌های اسلامی است -، ارائه داده‌اند. بااین حال، دو تفاوت عمده با پژوهش حاضر وجود دارد: اول اینکه، رسانه به مثابه موضوع اصلی در نظر گرفته نشده، بلکه یک مؤلفه فرعی است. دوم اینکه، آن مقاله به رسانه‌های سنتی نظیر تلویزیون و مطبوعات پرداخته است؛ درحالی که پژوهش حاضر به طور ویژه بر رسانه‌های مبتنی بر فضای سایبر تمرکز دارد.

۱. ادبیات مفهومی و نظری پژوهش

مهدویت، انتظار و مؤلفه‌های بسترساز ظهور

در معنای لغوی انتظار، امید به آینده و آینده‌نگری نهفته است و در فرهنگ دینی از انتظار به معنای آرزوی غلبه صالحان و حاکمیت موحدان در آینده جهان تعبیر شده است (کارگر، ۱۳۸۷، ص ۸۶). بر این اساس، منظور از جامعه منتظر، جامعه‌ای است که در سیر تاریخی و حرکت اجتماعی خود، چشم‌اندازی را ترسیم کند که به سوی حاکمیت الهی و ارزش‌های انسانی قدم بردارد و برای تحقق آن برنامه‌ریزی و اقدام کند (گنج‌خانی، ۱۴۰۳). به معنای تفصیلی‌تر، جامعه منتظر، جامعه‌ای است که با فراهم آوردن الزامات ظهور و عمل کردن به وظایف خود در عصر غیبت کبری، امید به ظهور منجی عالم بشریت حضرت مهدی (عج) و تشکیل حکومت عدل جهانی و جهانی‌سازی دین اسلام داشته باشد و ضمن حفظ خود از آسیب‌ها، بر اساس شاخصه‌هایی که برای جامعه منتظر در ابعاد مختلف فرهنگی، سیاسی، اجتماعی، علمی و ... ضرورت دارد، در حرکت باشد (عباسی، ۱۴۰۱). تنها چنین جامعه‌ای است که می‌تواند بسترساز ظهور حضرت مهدی (عج) باشد.

بسترسازی که مترادف زمینه‌سازی و تمهید مقدمات است (وب‌سایت آبادیس، ۱۴۰۴، واژه بسترسازی)، در زبان فارسی به معنای فراهم آوردن مقدمات و ضروریات برای منظوری مشخص است که قرار است در آینده واقع شود. بر این اساس، بسترسازی ظهور به معنای فراهم‌سازی و ایجاد مقدمات و اسباب ظهور، به گونه‌ای است که شرایط برای تحقق ظهور حضرت مهدی (عج) مهیا و هموار شود تا ایشان حرکت خود را آغاز کنند و حاکمیت جهانی را تحقق بخشند (پورسیدآقایی، ۱۳۸۸، ص ۲۰). بنابراین هر مجموعه‌ای از اقدامات که به تحقق ظهور کمک کند، در حکم بسترسازی ظهور است. این بسترسازی طیف گسترده‌ای از اقدامات شامل موارد زیر را در بر می‌گیرد: اقدامات علمی، آگاهی‌بخشی و بصیرت‌افزایی معرفتی، آمادگی روحی برای پذیرش عدالت، فسادستیزی، اصلاح مبانی شکل‌گیری جامعه، بهبود معیشت مردم،

برنامه‌ریزی‌های فرهنگی، ارتقای توان نظامی و دفاعی، و همچنین افزایش اشراف اطلاعاتی بر دشمنان.

۲. نسبت‌شناسی فضای سایبر و بسترسازی مهدویت

فضای سایبر در حال حاضر، از مهم‌ترین ابزارهای ارتباطی برای نظام‌های سیاسی است که می‌تواند نقش اساسی در گسترش یک نظام ایفا کند (ایزدخواستی، ۱۴۰۲). این پدیده از دو بُعد ماهوی و کارکردی، در نسبت با مهدویت و بسترسازی برای ظهور حضرت مهدی علیه السلام قابل بررسی است.

۲-۱. نسبت‌شناسی کارکردی فضای سایبر و بسترسازی مهدویت

از حیث کارکردی، فضای سایبر و اینترنت را می‌توان نخستین حوزه عمومی برای جامعه دانست؛ یعنی عرصه‌ای برای شکل‌گیری، گسترش و تقویت روابط و مناسبات افراد با یکدیگر، و تقویت و شفاف شدن هنجارها و قواعد رفتاری که البته آثار مثبت و منفی خاص خود را دارد (زارع، ۱۴۰۲). بر این اساس، کارکرد فضای سایبر را می‌توان در انتقال اطلاعات میان مخاطبان از طریق بستری نوین، جهانی و سریع دانست؛ بستری که یکی از ابداعات تحول‌آفرین عصر جدید، ساختار ارتباطات انسانی و نظام اطلاع‌رسانی جهانی را دگرگون کرده است.

مؤلفه‌های کلان بسترساز ظهور حضرت مهدی علیه السلام در حوزه‌های اعتقادی و معرفتی (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۴)، علمی، هنری (گنج‌خانی، ۱۴۰۳)، اخلاقی و تربیتی (عباسی، ۱۴۰۱)، سیاسی، اجتماعی (رحمانی، ۱۳۹۶) و اقتصادی قابل دسته‌بندی است که ذیل هر عنوان، چندین مصداق وجود دارد. با بررسی مؤلفه‌های بسترساز ظهور می‌توان دریافت که از حیث ماهیت، این مؤلفه‌ها به دو طیف انتزاعی و عملیاتی تقسیم می‌شوند؛ برای مثال «درک حضور امام»، از جمله مؤلفه‌های معرفتی و انتزاعی است؛ بدین معنا که اساس آن، درون انسان را متحول می‌کند؛ گرچه بروز بیرونی و رفتاری نیز دارد. در مقابل،

مؤلفه‌هایی همچون عدالت اجتماعی و ایجاد رفاه اجتماعی در زمره مؤلفه‌های عملیاتی و تعیینی قرار می‌گیرند؛ زیرا تحقق آنها منوط به اجرا و نهادینه‌سازی در ساختار اجتماعی و نظام حکمرانی است. بر اساس دسته‌بندی ذکرشده، مؤلفه‌های انتزاعی به‌طور معمول ماهیتی تبیینی و تبلیغی دارند و از طریق برقراری ارتباط مؤثر با انسان‌ها و انتقال مستمر علم و هنر مهدوی به آنها محقق می‌شوند؛ اما مؤلفه‌های عملیاتی برای تحقق یافتن، ابتدا نیازمند تبیین و تبلیغ هستند تا به‌صورت نظری، به‌باور مردم تبدیل شوند و سپس، از طریق مشارکت جمعی اجرا شوند؛ ازاین‌رو همه مؤلفه‌های ضروری در فرایند بسترسازی ظهور، نیازمند تبیین و تبلیغ هستند و تحقق این امر، وابسته به استفاده از روش‌ها و زیرساخت‌های اطلاعاتی و ارتباطاتی است؛ زیرا تنها از طریق این ابزارها می‌توان گفتمان مهدویت و مؤلفه‌های بسترساز آن را متناسب با زبان، فرهنگ و نیازهای متنوع مخاطبان در سراسر جهان تبیین، ترویج و نهادینه کرد. بنابراین بسترهای ارتباطی نوین نقشی جدی و منحصربه‌فرد دارند که فضای سایبر به‌دلیل آنکه گسترده‌ترین، سریع‌ترین، اثرگذارترین و اجتماعی‌شده‌ترین نوع رسانه در عصر حاضر است، در رأس اقسام رسانه قرار دارد. این بدان معنا است که فضای سایبر، مستعدترین ابزار برای تبیین و تبلیغ مؤلفه‌های بسترساز مهدویت است و می‌توان از آن برای معرفی جهانی منجی بهره‌مند شد. بر این اساس، جامعه منتظر وظیفه دارد در همه عرصه‌های علمی، فرهنگی و رسانه‌ای، با تکیه بر دانش مهدوی و الزامات معرفتی آن، به تولید و توزیع محتوای فاخر در قالب‌های متنوعی چون متن، تصویر، صوت و فیلم بپردازد. چنین رویکردی، به‌تدریج سبب افزایش جمعیت جامعه منتظر در میان ملت‌های گوناگون می‌شود و زمینه تحقق انتظار جهانی موعود را فراهم می‌کند؛ اما با توجه به اینکه فضای سایبر بین‌المللی از حیث جهت‌گیری محتوایی، خنثی و رها نیست و جریان باطل همواره در تلاش است تا بتواند کلام حق و حقیقت را سانسور، حذف، تخریب و بی‌اثر کند، آیا تبلیغ گفتمان مهدویت از طریق فضای سایبر، به‌سادگی قابل انجام است؟ به‌عبارت دیگر، آیا صرف تأمین و تولید انواع محتوای مطلوب به زبان‌های مختلف برای جوامع هدف، می‌توان

توزیع آن را از طریق فضای سایبر در بسترهایی که مخاطب هر محتوا حضور دارد، انجام داد؟

۱-۱-۲. فضای سایبر زیرساخت رسانه‌ای برای بسترسازی مهدویت

انتظار اولیه بر این است که زیرساخت جهانی و سریع ارتباطی که فضای سایبر به جوامع بشری عرضه کرده است بتواند در امر تبلیغ کلام حق و انگاره‌های دین مبین اسلام، ظرفیت‌های ویژه و بسیار مؤثری ارائه کند تا با استفاده از آن، تبلیغ فراگیر محقق شود. اگر تنها ماهیت فضای سایبر را یک بستر فنی برای انتقال هر پیام از هر فرستنده‌ای به هر گیرنده‌ای در نظر بگیریم، چنین نگاهی تا حدودی درست است؛ اما واقعیت آن است که اساساً فضای سایبر برای ارسال هر گونه اطلاعات و محتوایی ایجاد نشده است و مبدعان آن - آمریکا و انگلیس -، از همان بدو مطالعات نظری در دانش سایبرنتیک تا عملیاتی‌سازی نظریات تولیدشده که فضای سایبر را ایجاد کرد، اهداف مشخصی از منظر حکمرانی جهانی داشتند. نوربرت وینر، بنیانگذار دانش سایبرنتیک و الگوی حکمرانی از طریق کنترل اطلاعات، تصریح کرده است: «دریافتن جامعه فقط از راه بررسی پیام‌ها و وسایل ارتباط‌گیری که به پیام‌ها تعلق دارند، ممکن می‌شود و نیز آنکه در گسترش آتی این پیام‌ها و وسایل ارتباط‌گیری، پیام‌های بین انسان‌ها و ماشین‌ها، بین ماشین‌ها و انسان‌ها و بین ماشین‌ها و ماشین‌ها، قادر به ایفای نقشی هستند که سهمش روزه‌روز افزایش می‌یابد ... فرمان‌هایی که ما از طریق آنها، کنترل خود را بر محیط عملی می‌کنیم، نوعی از اطلاعات هستند که ما به محیط انتقال می‌دهیم» (وینر، ۱۳۶۶، ص ۳)؛ از این رو فضای سایبر به‌طور کامل، کنترل‌شده و ذیل سیاست‌گذاری‌های محتوایی مبدعان آن مدیریت می‌شود. بنابراین در واقعیت چنین نیست که مکتب تشیع بتواند آزادانه و بدون زحمت از امکانات فضای سایبر برای ترویج و تعمیق گفتمان مهدویت و منجی موعود در جهان بهره‌مند شود؛ گزاره‌ای که بیشتر فعالان تبیینی و تبلیغی در فضای سایبر به حسب تجربه مکرر بسته‌شدن حساب کاربری، حذف مطالب دینی و انقلابی، تعلیق دسترسی‌های چندرسانه‌ای و ... تأیید می‌کنند. با این اوصاف در یک بررسی کلی،

وجه کارکردی فضای سایبر برای بسترسازی ظهور، چنین است که فرصت‌ها و تهدیدهایی را به صورت هم‌زمان دارد؛ هرچند تهدیدهای آن، به دلیل سیاست‌گذاری‌های صهیونیسم جهانی، بیشتر و محتمل‌تر است. مهم‌ترین فرصت‌های فضای سایبر برای امر تبیین و تبلیغ مهدویت به شرح زیر است:

- استفاده از شبکه‌های اجتماعی و پیام‌رسان‌های فوری پایگاه ترویج معارف مهدویت؛
 - ارتباط دو سویه شیعیان و علاقه‌مندان به مهدویت در سراسر جهان؛
 - هماهنگی برای فعالیت‌های بسترساز ظهور در ابعاد معرفتی، علمی و هنری، تربیتی و اخلاقی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی؛
 - پاسخگویی به شبهات مهدویت در فضای سایبر؛
 - تولید و نشر محتوای نقض‌کننده ادعاهای ضد‌مهدوی؛
 - بسترسازی تمدنی برای ارتقای فهم و بصیرت ملت‌ها درباره تمدن نوین اسلامی؛
 - ارائه دشمن‌شناسی بر اساس آموزه‌های مهدوی در ملت‌ها؛
 - امتدادبخشی به فعالیت‌های تبیینی و تبلیغی میدانی از طریق فضای سایبر.
- در عین حال، مهم‌ترین تهدیدهای کارکردی فضای سایبر علیه بسترسازی مهدویت شامل موارد زیر است:
- نشر مطالب غیرمستند و غلط درباره مهدویت؛
 - نشر مطالب باطل، خرافه و ... درباره امام زمان (عجله الله تعالی فرجه‌ه)؛
 - بهره‌مندی تقریباً آزادانه گروه‌های منحرف از بستر تبلیغی فضای سایبر؛
 - طراحی و انجام مستمر انواع تهاجم‌های فرهنگی علیه مهدویت؛
 - تولید محتواهای تضعیف‌کننده باور مهدویت روش‌های مختلف نظیر مدعیان جعلی، مخوف جلوه دادن دنیای پس از ظهور و ...؛
 - تبلیغات غلیظ و مستمر سیاسی علیه اندیشه ظهور؛
 - ترویج انواع شبهات علیه وجود حضرت مهدی (عجله الله تعالی فرجه‌ه)، عصمت ایشان و ... همراه جعل اسناد برای واقعی جلوه دادن شبهات.

۲-۲. نسبت‌شناسی ماهوی فضای سایبر و بسترسازی مهدویت

آنچه درباره بررسی نسبت کارکرد فضای سایبر با بسترسازی مهدویت بیان شد و جنبه‌های فرصت‌آفرین و تهدیدزای ابعاد رسانه‌ای این فضا در قیاس با گفتمان منجی‌گرایی مشخص گردید، رایج‌ترین دیدگاه به فضای سایبر است و عموم پژوهش‌ها بر ظرفیت‌های ابلاغی و تبلیغی فضای سایبر تمرکز کرده‌اند؛ اما آنچه از اهمیت بیشتری برخوردار است و باید با مهدویت سنجیده شود، ماهیت فضای سایبر است که حامل دیدگاه معرفتی مشخصی است. تمرکز اصلی باید بر ماهیت بنیادین فضای سایبر باشد، نه صرفاً کارکردهای عملیاتی و ابزاری آن. به عبارت دیگر، باید خود هستی‌شناسی سایبر بررسی شود، نه خدماتی که این بستر ارائه می‌دهد. به تعبیر گوردن گرام، «درحالی‌که این واقعیتی است که از فضای سایبر می‌توان به عنوان منبع اطلاعاتی مانند دایره‌المعارفی بزرگ و وسیله‌ای برای تبلیغات استفاده کرد، اما سایبر به مراتب بیش از اینهاست. کوتاه سخن اینکه نه تنها می‌توان دنیای اینترنت را مشاهده نمود، بلکه می‌توان در آن زیست و فعالیت نمود. این واژه‌ای که با عنوان فضای سایبر طرح شده که فضای کاملاً نوینی است، نشأت گرفته از سایبرنتیک است، بُعدی که می‌توان در آن حضور زنده داشت» (گرام، ۱۳۹۳، ص ۴۳). اینکه فضای سایبر زیستگاه نوینی برای انسان است و قواعد و شرایط خاص خود را دارد، حاصل ماهیت متفاوتی است که این فضا با دیگر پدیده‌های ارتباطی و رسانه‌ای داراست؛ از این‌رو بررسی نسبت میان ماهیت فضای سایبر و بسترسازی مهدویت، از اهمیت ویژه برخوردار است.

۲-۲-۱. فضای سایبر عطف معرفتی در ادراکات و اختیارات انسان

اشاره شد که نسبت میان فضای سایبر و گفتمان مهدوی، چیزی فراتر از آن است که تنها محدود به برقراری ارتباطات جهانی شود. این ایده که بستر گسترده ارتباطات می‌تواند پیام منجی‌گرایی را به سراسر عالم برساند، در نگاه اول فریبنده است؛ اما با دقت و تعمق در فلسفه وجودی و ماهیت نظری فضای سایبر مشخص می‌شود که اساساً انسان امروز، در عصری زیست می‌کند که حاصل یک عطف معرفتی است و فضای سایبر،

امتداد عملیاتی این عطف معرفتی در زندگی فرد فرد انسان‌های جهان است تا آنجا که زیست‌بومی نوین و منحصر به فرد ایجاد شده و مفهوم «زندگی دوم»^۱ رقم خورده است. بر این اساس، اینکه زیست‌بوم نوین اطلاعات محور، درنهایت، سبب تعمیق و تکثیر گفتمان مهدویت شود یا با آن مقابله کند و در میان فرصت‌ها و تهدیدهایی که برشمرده شد، کدام دسته بر دیگری غلبه یابد، بستگی به پاسخی دارد که برای دو پرسش فلسفی ذیل ارائه می‌کنیم:

۱) زیست‌بوم نوین فضای سایبر، باعث رشد انسان می‌شود یا هبوط دیگری را بر سر راه ابنا آدم قرار می‌دهد؟

۲) تعالی یا هبوط انسان در عصر سایبرنتیک، مبتنی بر ذات و ماهیت فضای سایبر است یا به اصول و اهداف حکمرانان جهانی فضای سایبر بستگی دارد؟

۲-۱-۲-۲. ماهیت‌شناسی فلسفی فضای سایبر

پاسخ به پرسش‌های بالا، به خصوص پرسش نخست، نیازمند شناخت ماهیت فلسفی فضای سایبر است که بارها توسط فلاسفه این حوزه مطرح و واکاوی شده است. هیوبرت درایفوس،^۲ اندیشمند فلسفه سایبرنتیک، درباره ماهیت فضای سایبر و اینترنت می‌گوید: «من فیلسوف قصد ندارم به تحریم برخی کاربردهای اینترنت و ستایش بعضی دیگر پردازم. سؤال من نظری‌تر است! چه خواهد شد اگر اینترنت در زندگی ما نقش اصلی را ایفا کند؟ چه خواهد شد اگر همان‌گونه که ژوزف نای^۳ می‌گوید «اینترنت، فرهنگ ناگزیر جایگزین» شود؟ آنگاه ما که بخش اعظم زندگی خود را در فضای سایبر سر می‌کنیم، فرابشر خواهیم شد یا فروبشر؟» (درایفوس، ۱۳۸۹، ص ۱۰).

آنچه دغدغه فیلسوفی نظیر درایفوس است، دیگر فلاسفه سایبرنتیک نیز بیان کرده و

1. Second life

2. Hubert Dreyfus

3. Joseph S. Nye

تحولات ماهوی انسانِ پسا‌سایبر را با نگرانی تفسیر کرده‌اند. لوچیانو فلوری‌دی،^۱ یکی از مهم‌ترین فلاسفه این حوزه، شرایط امروزی زیست بشر را با واژه «سیلِ اگزا»^۲ توصیف می‌کند و معتقد است که این سونامی بایت‌ها در حال غرق کردن دنیا است (فلوری‌دی، ۱۳۹۶، ص ۱۹)، نگرانی او دربارهٔ انسانِ متأثر از عطف معرفتی سایر، در این سخن وی خلاصه می‌شود: «فناوری‌های سایبری، خطرات قابل توجهی نیز به همراه دارند و محظورها و پرسش‌های عمیقی راجع به ماهیتِ واقعیت و شناخت ما از آن، پیشرفت علوم متمرکز بر اطلاعات، سازمان‌دهی جامعه، مسئولیت‌ها و الزامات ما در قبال نسل‌های فعلی و آینده، فهم ما از دنیای جهانی‌شده و دامنهٔ تعاملات بالقوهٔ ما با محیط پدید می‌آورند» (فلوری‌دی، ۱۳۹۶، ص ۲۰). تصریح فلوری‌دی بر تغییر ماهیت واقعیت توسط سایر، گزاره‌ای بسیار عمیق و درخور تأمل نظری است. پیش از این، انسان مدرن به دلیل آنکه فهم را در دایرهٔ مادی‌گرایی محصور کرده بود، تشخیص واقعیت را مبتنی بر حس‌گرایی و تجربه‌گرایی در نظر می‌گرفت و بر این اساس، میان واقعی و غیرواقعی، مرز مشخص قرار می‌داد و بر اساس آن، هرچیزی را در پهنهٔ هستی تجزیه و تحلیل می‌کرد.

از منظر مطالعات فلسفی، فهم خودِ واقعیت یک انگارهٔ فلسفی است، و همچنین فهم دیگر پدیده‌های هستی مبتنی بر واقعیت آنها، انگارهٔ فلسفی دیگری است. حال که ماهیت خودِ واقعیت تغییر کرده است، چه اتفاقی برای فهم انسان مدرن رقم می‌خورد؟ انسان مدرن امروز با یک تضارب فلسفی در فلسفی مواجه است؛ بدین معنا که ضمن آنکه همچنان به دنبال فهم چیستی و چرایی پدیده‌های عالم است تا واقعیت آنها را بشناسد، هم‌زمان با تغییر ماهیت خود واقعیت مواجه شده است! این بدان معنا است که خود شاخص و سنجه‌ای که تاکنون در نقش عیار برای مطالعات ماهیت‌شناسی پدیده‌ها مورد استفادهٔ انسان مدرن بوده است، دچار تغییر شده و کارکرد گذشته را از دست داده

1. Lociano Floridi

2. Exaflood

است؛ برای مثال پیش از این، برای آنکه متوجه شویم در محیط پیرامونی، میوه هندوانه وجود دارد، یکی از روش‌های اثبات آن بود که حس بویایی انسان، وجود بوی هندوانه را تأیید کند. این فرایند از حیث علوم اعصاب چنان است که هر بویی در تحریک اعصاب بویایی، واکنش منحصربه‌فردی در بخش متناظر مغز ایجاد می‌کند که از سویی، باعث فهم وجود بو در محیط، و از سوی دیگر، سبب تشخیص تمایز بوها از یکدیگر است و صرف استشمام یک بو در هر محیط، به معنای حضور ماده منشأ آن در محیط تلقی می‌شود؛ از این رو آن ماده واقعاً وجود دارد. اما در عصر سایبرنتیک که اطلاعات مبنای محیط‌سازی است، انسان موفق شده است در رشته‌های جدید علمی متأثر از سایبرنتیک مانند نورو ساینس،^۱ اعصاب بویایی را از طریق محرک‌های متفاوت مانند امواج الکترومغناطیسی به گونه‌ای تحریک کند که مغز، پالس متناظر با یک بوی خاص (مانند بوی هندوانه) را فعال کند. در این صورت، انسان واقعاً بوی هندوانه را احساس می‌کند، بی‌آنکه هندوانه‌ای در محیط وجود داشته باشد.

آنچه بیان شد، همان تغییر ماهیت واقعیت است که فلوریدی متأثر از سایبر به آن اشاره کرد. اکنون می‌توان دریافت منظور فلوریدی از «تغییر فهم انسان از دنیای جهانی شده» چیست. این گزاره بسیار مهم و در عین حال نادیده گرفته شده درباره آثار عمیق سایبر بر جهانی مدرنیته، همان نقطه عطف معرفتی است که انسان مدرن به دلیل بازتعریف واقعیت در عصر پساسایبر با آن مواجه شده است.

اکنون جای دارد پرسش نخست را بررسی کنیم مبنی بر اینکه انسان پساسایبر متأثر از کارکرد فعلی فضای سایبر به سوی تعالی رفته یا دچار هبوط شده است یا به تعبیر درایفوس، انسان‌ها از طریق سایبر، فرابشر شده‌اند یا فروبشر.

روند کلی تاریخ انسان چنان است که انسان در دنیا، دعوت انبیا را لیک نگفت و روند تاریخی توسعه فناوری را اصیل دانست (شمس‌الدینی، ۱۴۰۱، ص ۴۴). پیامبران الهی،

1. Neuro-cybernetic

ساختار شریعت و طریقت را برای متمرکز کردن توجه انسان بر نفس، در قالب دعا و عبادات و مناسک صورت‌بندی کردند. در بُعد جمعی نیز فناوری‌هایی مانند حج، راهیان نور، اعتکاف، پیاده‌روی‌های مذهبی و ... مأموریت سامان‌دهی جمعی فرایندهای خودسازی و بازگشت از ساحت بدن به ساحت نفس و روح را بر عهده گرفتند؛ اما انسان مادی‌گرا، پس از رنسانس، رویکردی نوین را آغاز کرد که امروزه با نام مدرنیته شناخته می‌شود. این رویکرد ابتدا با مهندسی سازه‌های عضلانی مصنوعی، جهان مکانیک را دگرگون کرد^۱ و در گام بعدی، با بهره‌برداری از الکتریسته به مثابه منبع اصلی انرژی فناوری^۲، با حرکت به سوی ایجاد شبکه‌های جهانی اطلاعات و ارتباطات، عمیق‌ترین تحول تاریخ امانیسم (انسان‌گرایی) را رقم زد که پیامد آن ظهور جهان سایبرنتیک و فضای سایبر است (شمس‌الدینی، ۱۴۰۱، ص ۴۴)؛ از این رو فضای سایبر یک مرتبه وجودی جدید برای انسان، و یک طبقه جدید از هستی در عالم را به وجود آورده است؛ نکته اساسی این است که رخدادها و اتفاقات جاری در این فضا، به شکلی بسیار عمیق بر عامه انسان‌ها و بر ابعاد نفس، روح و جسم آنها اثرگذار است. این اثرگذاری در جوامع برخوردار از تکنولوژی‌های سایبری تا آنجا پیش رفته که فضای سایبر به مهم‌ترین عامل شکل‌دهنده حالات، روحیات و وضعیت‌های افراد تبدیل شده است.

امروزه، به‌ویژه پس از همه‌گیری کرونا که تسریع‌گر ویژه‌ای در سایبری‌تر شدن جوامع بشری بود، انسان در فضای سایبر غوطه‌ور شده است؛ به گونه‌ای که زیست سایبری، به زیست اصلی انسان‌ها بدل شده است. به تعبیری، صرفاً خوردن و خوابیدن و دیگر امور نازله فیزیکی، خارج از فضای سایبر انجام می‌شود تا انسان در چرخه سایبری زیست خود باقی بماند. در این شرایط، انسان دچار هبوط از ارض به سایبر شده است با این تفاوت که دیگر، انسان‌ها نیستند که سوژه مد نظرشان را در جهان پیرامونی تعریف می‌کنند، بلکه این جهان سایبر است که انسان را سوژه خود قرار داده است. با این نگاه،

۱. اشاره به انقلاب صنعتی یکم، حوالی ۱۷۵۰م

۲. انقلاب صنعتی دوم، حوالی ۱۸۷۰م

هرچند روشن است که فضای سایبر سبب افزایش سهولت، دقت، سرعت و شمولیت ارتباطات میان انسان‌ها در سراسر جهان شده است؛ اما مسئله اصلی این است که انسان پس‌اسایبر از حیث هویت و قوه ادراک، انسان پیش‌اسایبر نیست. بر این اساس، درست است که ظرفیت کارکردی فضای سایبر به صورت بالقوه می‌تواند بستری برای تبیین و تبلیغ جهانی مهدویت و بسترسازی گفتمان منجی موعود باشد، اما باید توجه داشت که درک مخاطب امروزی، همان درک مخاطب دهه‌های گذشته نیست و ذهن تحلیلگر از انسان‌های غوطه‌ور در سایبر، سلب شده است.

اما در پاسخ به پرسش دوم، بررسی ذات فضای سایبر چنین می‌نماید که این، خود فضای سایبر نیست که انسان را دچار هبوط کرده است، بلکه نحوه جریان‌سازی و جریان‌مندی اطلاعات در آن بر اساس مبانی معرفتی و جهان‌بینی مدرنیته است که هبوط انسان سایبری شده را رقم زده است. اثبات گزاره ذکر شده آن است که امروزه، بخش چشمگیری از کشورها، از آمریکا، بریتانیا، فرانسه و آلمان در غرب تا چین و روسیه در شرق، در تلاشند تا الگویی برای حکمرانی فضای سایبر تدوین کنند که با نظام ارزشی و مبانی اعتقادی، فرهنگی و اجتماعی آنها متناسب باشد (شکوهیان‌راد، ۱۴۰۴). خروجی این تلاش‌ها در عرصه اجتماعی، ظهور انسان‌های متفاوت است که هر کدام مبتنی بر آنچه فضای سایبر کشورشان ایجاد کرده است، شکل گرفته‌اند؛ از این رو جمهوری اسلامی ایران که کانون انقلاب اسلامی و پرچم‌دار مهدویت در جهان است و همچنین حاکمیتی است که الگویی متفاوت از مبانی مرسوم غرب و شرق ارائه کرده است، باید برای طراحی الگوی حکمرانی فضای سایبر مبتنی بر الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت، به گونه‌ای اقدام کند که انسان متأثر از این الگوی سایبر، انسان متعالی باشد، نه انسان هبوط‌یافته. بنابراین در پاسخ به نگرانی فلسفی درایفوس، دو الگوی کلان از فضای سایبر وجود دارد: اگر در اختیار جریان حق و توحید قرار گیرد، انسان پس‌اسایبر، فراشیر است و اگر در مدیریت جریان باطل و مادی‌گرا باشد، عامه انسان‌ها از حیث معرفت و جهان‌بینی به وضعیت فروبشر تنزل می‌کنند.

در یک کلام، اینکه کارکرد تبلیغی و ابلاغی فضای سایبر بتواند در خدمت تعمیق و

ترویج گفتمان مهدویت قرار گیرد و بر اساس آن بسترسازی برای ظهور فراهم آید، کاملاً وابسته به ماهیت ذاتی فضای سایبر و تأثیری است که این فضا بر وجود انسان‌ها می‌گذارد. اگر ماهیت فضای سایبر، ریشه در مبانی توحیدی و مهدوی داشته باشد، این زیستگاه نوین اطلاعاتی، باعث جهت‌گیری فهم و ادراکات مخاطب در راستای فهم مهدویت و مسئله انتظار می‌شود؛ اما اگر همانند فضای سایبر فعلی که در جهان گسترانیده شده است، ریشه ماهوی این فضا در مبانی غیرتوحیدی شکل گرفته باشد، فهم و ادراک کاربران را مغایر با گفتمان مهدویت رقم خواهد زد.

۲-۱-۲. کارویژه فضای سایبر در بُعد معرفتی از منظر امانیسم

بر اساس آنچه در پاسخ به دو پرسش فلسفی بیان شد، درواقع کارویژه معرفتی فضای سایبر از منظر امانیسم جهان‌گرا، اشاعه نوع و جهت ولایت مد نظر خودشان در میان توده انسان‌هاست؛ به گونه‌ای که ولایت‌الله نفی شود و ولایت طاغوت، بسط یابد. به عبارت دیگر، الگوی فعلی فضای سایبر که جریان باطل مدرن طراحی کرده است، همان بستری است که «يُخْرِجُوهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ» (بقره، ۲۵۷) را به دنبال دارد. اما آیا این بطلان معرفتی، هیچ راه برون‌رفت و مصادره به مطلوب برای جبهه حق ندارد و نمی‌تواند کارکرد معرفتی صحیح یعنی «يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» (بقره، ۲۵۷) را رقم زند؟

۲-۱-۳. تشابه الگوی جامعه‌سازی سایبرنتیکی با مبانی جامعه‌سازی توحیدی

از آنجاکه اساس الگوی جامعه‌سازی توحیدی از زمان حضرت آدم عليه السلام تا پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله، مبتنی بر ارائه اطلاعات صحیح و برحق به مردم بنا شده است تا آنها را به‌سوی توحید و ایمان به الله هدایت کند و درحقیقت، انبیای الهی در نقش پیام‌رسان‌ها و بسترهای ارتباطی، پیام خداوند متعال را به مردم می‌رسانند؛ ازاین‌رو الگوی فضای سایبر که جوامع را به‌صورت اطلاعات‌محور مدیریت می‌کند، درواقع بازگشتی به الگوی اصیل الهی در خودسازی، جامعه‌پردازی و تمدن‌سازی است؛ با این تفاوت که

بسترسازان ارائه اطلاعات الهی به مردم در طول تاریخ که همان انبیای الهی هستند، بنا را بر دعوت و اتمام حجت قرار داده و اصالت اختیار مخاطب در پذیرش دعوت را هرگز نقض نکرده‌اند. به عبارت دیگر، انبیای الهی دعوت الهی را هرگز به گونه‌ای مطرح نکرده‌اند که مخاطب، ذیل جبر نرم و اطلاعاتی که عامدانه دچار سوگیری است، لاجرم ایمان آورد و قاعده «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» (بقره، ۲۵۶) همواره برقرار بوده و هست؛ اما رویکرد فعلی جبهه باطل در جامعه‌سازی سایبرنتیکی، مبتنی بر جبر نرم است؛ به گونه‌ای که مخاطب در برابر محتوایی که دریافت می‌کند، به‌طور کامل اختیار خود را از دست می‌دهد تسلیم می‌شود تا جایی که این پندار در او شکل بگیرد که حقیقت، تنها همان است که در فضای سایبر مطرح شده است. این رویکرد باطل، دقیقاً مصداق همان اغواگری است که انسان مؤمن موظف است بر اساس اصل «جاءَ الْحَقُّ وَ زَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا» (اسراء، ۸۱) با آن مقابله کند و با جایگزین کردن کلام حق به جای کلام باطل برای مخاطب، آن را از میان ببرد. بر این اساس، مهم‌ترین وظیفه‌ای که جامعه منتظر در عصر حاضر بر عهده دارد، به ابتدا تکلیفی که از «قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» (بقره، ۲۵۶) فهم می‌شود، انجام تبیینی جامع در خصوص همه مسائل مرتبط با مهدویت است؛ به گونه‌ای که این تبیین بتواند کارکرد اغواگری جبهه باطل را خنثی کند. بر این اساس، فضای سایبر کنونی، الگوی جامعه‌سازی مهدوی را بر اساس محوریت اطلاعات در جوامع رقم زده است؛ به‌طوری که این فضا، از جبر نظامی و حقوقی که پیش از این، روش اصلی استثمار و استعمار ملت‌ها بود تا حد بسیاری فاصله گرفته است؛ اما در مقابل، با ارائه اطلاعات باطل و ضد توحیدی، یک جریان اغواگر گسترده جهانی را ایجاد کرده است که مقابله با آن دشوارتر از مبارزه با تفکر باطل در عصر پیشاسایبر است. به همین سبب است که ولی امر مسلمین امام خامنه‌ای (مدظله‌العالی) جهاد تبیین را تکلیف عینی، همگانی و رأس مجموعه جهادهای عصر حاضر اعلام کرده و فرموده‌اند: «جهاد تبیین یک فریضه است. جهاد تبیین یک فریضه قطعی و یک فریضه فوری است و هرکسی که می‌تواند [باید اقدام کند]» (خامنه‌ای، ۱۴۰۰/۱۱/۱۹).

۲-۱-۲. فهم حاکمیت جهانی، مزیت جامعه‌سازی سایبرنتیکی

یکی از دغدغه‌های بنیادین ترویج گفتمان مهدویت در جهان این بوده است که انسان غربی پسامدرنیته که همواره نسبی‌گراست و هیچ درکی از مطلق بودن در مفاهیمی چون انسان، راهبرد، علم، حکمرانی و ... ندارد، اساساً قادر به تصور، درک یا حتی تحلیل فرضی یک انسان مطلق، کامل، بی‌نقص، عالم به همه علوم (فیزیکی، متافیزیکی و ترانس‌فیزیکی) که بتواند ایجاد حاکمیت یکپارچه و بی‌نقص جهانی را برپا کند، نبوده است. به همین دلیل، گفتمان مهدیت در عمل به دلیل بن‌بست فهم غلط و محدود انسان مدرن متوقف شده است؛ اما به واسطه ایجاد و بسط فضای سایر و ارائه مفاهیم نظری پیرامون یکپارچگی و مطلق‌گرایی نظیر تکنیک‌های تکنولوژی،^۱ نظام مالی واحد جهانی مبتنی بر ارز دیجیتال بانک مرکزی،^۲ راهبردهای واحد جهانی مانند اسناد توسعه پایدار^۳ و درنهایت، حاکمیت جهانی^۴ ذیل دیدگاهی که جریان گلوبالیست^۵ به نظم نوین جهانی^۶ دارند، آرام‌آرام این تصور که می‌توان یک حاکمیت جهانی واحد و فراگیر ایجاد کرد، از حالت غیر قابل‌باور به امکان‌پذیر تغییر یافت. هرچند ادبیات، اهداف و اصول بنیادین جریان گلوبالیسم با مبانی و اهداف دین مبین اسلام در تضاد است، اما طرح موضوع جهانی‌سازی از سوی آنها، زمینه‌های فکری «یک جهان، یک حاکمیت» را ایجاد کرد و بن‌بست فکری ذکرشده را تا حد زیادی در دو سطح نخبگان و عامه مردم حل کرد تا بار دیگر اثبات شود «وَمَكْرُواْ وَاللهُ وَاللهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ» (آل عمران، ۵۴) و شیطان و طاغوت، هرچه تلاش کنند، درنهایت، از طرح راهبردی الهی برای مدیریت عالم هستی خارج نمی‌شوند.

درمجموع می‌توان چنین در نظر گرفت که فضای سایبر کنونی با مدیریت جریان

1. Technological singularity
2. CBDC: Central bank digital currency
3. Sustainable Development
4. Global Governance
5. Globalist
6. New World Order

گلوبال، دو فرصت و یک تهدید ماهوی و معرفتی را برای بسترسازی مهدویت رقم زده است؛ به گونه‌ای که فرصت‌های آن شامل «آشنایی بشر با جامعه‌سازی و تمدن‌سازی اطلاعات‌محور و مبتنی بر القای فهم» و «پذیرش امکان شکل‌گیری حاکمیت یکپارچه جهانی» است و تهدید آن «تخذیر قوه فهم و توان تحلیل مستقل انسان سایبری شده» است.

نتیجه‌گیری

در پژوهش حاضر، نسبت‌شناسی میان فضای سایبر و بسترسازی برای گفتمان مهدویت، از دو وجه ماهوی و کارکردی مورد بررسی قرار گرفت. هدف این بود که مشخص شود جامعه منتظر که بر اساس تکلیف الهی موظف و مکلف به شناخت و تحقق مؤلفه‌های بسترسازی مهدویت برای ظهور منجی است، در قبال فضای سایبر و جهانی شدن آن باید چه رویکردی داشته باشد. این پژوهش مبتنی بر روش پژوهش کیفی - توصیفی انجام پذیرفته و برای جمع‌آوری اطلاعات به روش مطالعات کتابخانه‌ای استناد شده است.

با توجه به دو گزاره بنیادین «ویژگی‌های ماهوی و معرفتی» و «زیست‌بوم نوین بشر» بودن، فضای سایبر مورد بررسی قرار گرفت که درنهایت، در بُعد کارکردی، مشخص شد که این فضا برای گفتمان مهدویت، هم فرصت‌هایی ارائه می‌کند و هم تهدیدهایی علیه آن ایجاد می‌نماید که ریشه در دیدگاه‌ها و جهان‌بینی مالکان جهانی فضای سایبر که همان جریان گلوبال است، دارد؛ از این رو برای زدودن تهدیدها و تقویت فرصت‌ها ضروری است که قواعد حاکم بر فضای سایبر مبتنی بر الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت تعریف شود؛ اما عمیق‌تر و فراتر از بُعد کارکردی فضای سایبر، بُعد ماهوی این فضا است که آثار معرفتی عمیقی بر درک و جهان‌بینی کاربران دارد که در حوزه بسترسازی مهدویت و منجی‌گرایی، تحلیل و واکاوی شد. بر این اساس، مبانی فلسفی و نظری فضای سایبر فعلی، اول اینکه، ریشه در دانش سایبرنتیک به مثابه دانش پشتوانه طراحی و ایجاد فضای سایبر دارد. دوم اینکه، تحت تأثیر نگاه امانیستی و مادی‌گرایانه

انسان مدرن است. بر این اساس، به طور کلی، ذات فضای سایبر به نفع گفتمان مهدویت، امکان مصادره به مطلوب دارد؛ اما مادامی که در اختیار و کنترل جبهه باطل است، مجموع تهدیدهای ناشی از آن بیشتر از فرصتهایی است که برای جامعه منتظر ایجاد می‌کند؛ از اینرو در شرایط فعلی باید از ظرفیت فضای سایبر در امر ترویج گفتمان مهدویت، به گونه‌ای استفاده شود که در امتداد فعالیت تبیینی - تبلیغی میدانی قرار گیرد، نه جایگزین آن. به عبارت دیگر، تبلیغ چهره‌به‌چهره و رو در رو انجام شود و نتایج حاصل از آن نیز برای جذب مخاطب بیشتر از یک سو، و استمرار ارتباط با همان مخاطبان میدانی از سوی دیگر، در فضای سایبر انتشار یابد. این مطلب نیز مورد تأکید امام خامنه‌ای (مدظله‌العالی) قرار گرفته است.

همچنین با توجه به قواعد حاکم بر فضای سایبر، از پروتکل‌های زیرساخت فنی تا سیاست‌گذاری‌های محتوایی، در اختیار جریان گلوبال و جبهه باطل است؛ از اینرو ضروری است که استفاده از فضای سایبر برای مهم‌ترین مسئله امروز جهان، یعنی موضوع مهدویت، با سطح بالایی از هوشمندی و عقلانیت در همه ابعاد همراه باشد تا بتواند به نتایج مطلوب دست یابد. از جمله

۱. باید به گونه‌ای فعالیت شود که کمترین میزان ممکن از اطلاعات محرمانه نظیر هویت، اطلاعات شخصی، افراد مرتبط و ... در فضای سایبر بیان شود؛ زیرا حصول چنین اشراف اطلاعاتی برای مالکان جهانی فضای سایبر که دشمن جبهه حق هستند، دست آنها را برای برنامه‌ریزی تخریبی علیه محتوا و حتی مبلغان مهدویت بازتر می‌کند.

۲. بهره‌مندی از انواع ابزارهای هوشمند کمک می‌کند تا زمان کمتری از مبلغان و تبیین‌گران برای امور فنی صرف شود و بیشتر زمان خود را بر تولید محتوا متمرکز کنند.

۳. مخاطب‌شناسی هر پیام‌رسان و شبکه اجتماعی بسیار ضروری است؛ زیرا به طور معمول، قشر خاصی از عقاید و فرهنگ در هر پلتفرم فعالیت دارد؛ برای مثال نوع زاویه نگاه عمومی به مسئله کلبیدی جنایت‌های رژیم صهیونیستی علیه فلسطین در

بستر اینستاگرام، با واقعیت‌های میدانی که مظلومیت و ذی‌حق‌بودن فلسطینیان است، مغایرت دارد؛ از این رو باید محتوا در هر پلتفرم بر اساس شناخت نسبی از مخاطب تهیه شود تا بتواند مؤثر واقع گردد.

۴. پیام‌دسنجی اثرگذاری محتوا بر مخاطب بسیار مهم است و مبلغ باید بداند صرف توزیع محتوا در فضای سایبر و رساندن آن به مخاطبان، کافی نیست؛ از این رو آشنایی با روش‌های بازخوردگیری و تحلیل کیفی محتوای جمع‌آوری‌شده از داده‌ها بسیار مهم است تا بر اساس آن، محتواهای آتی تولید شوند.

۵. تشخیص راست و دروغ در فضای سایبر بسیار سخت است و نیازمند مهارت‌هایی نظیر راستی‌آزمایی^۱ است که تبیین‌گر و مبلغ باید به آن مسلط باشد.

از مهم‌ترین مشکلاتی که پژوهش حاضر را تحت تأثیر قرار می‌دهند، نخست، به عدم وجود دانش سایبرنتیک در مجموعه دانش‌های مصوب دانشگاهی و حوزوی باید اشاره کرد که نبودن آن سبب فنی‌انگاری به نسبت به فضای سایبر یا تطبیق این فضا با مبانی نظری فرعی شده است. ضروری است پژوهشگران برای ورود به حیطه تحلیل و واکاوی مسائل عمیق در فضای سایبر، ابتدا به دانش پشتوانه و بنیادین آن که دانش سایبرنتیک است، اشراف یابند. دومین مشکل، ضعف نسبتاً چشمگیر مطالعات میان‌رشته‌ای مبانی نظری فضای سایبر با دیگر حوزه‌ها، غالباً این چالش را به وجود می‌آورد که مخاطب، به منظومه فکری پژوهشگر مسلط نیست و ممکن است تصور کند که با مطالب غیرعلمی و سلیقه‌ای مواجه است. سومین مشکل در مسیر پژوهش حاضر، اندک بودن منابع اصلی مرتبط با دانش سایبرنتیک و فلسفه اطلاعات در زبان فارسی است که تسلط پژوهشگر به زبان انگلیسی را ایجاب می‌کند.

برای پژوهش‌های آینده در این راستا پیشنهاد می‌شود بر موضوعاتی مانند موارد زیر تمرکز شود:

۱. طراحی الگوی کنشگری مطلوب مبلغان مهدویت در فضای سایبر؛

1. Fact Checking

۲. راهبردهای استفاده از فضای سایبر در امتداد تبلیغ میدانی گفتمان مهدویت؛
۳. چگونگی اشراف به مهم‌ترین مسائل و شبهات مردم هر کشور در حوزه منجی‌گرایی از طریق اشراف اطلاعاتی به وسیله فضای سایبر؛
۴. مهم‌ترین محورهای محتوای باطل فرقه‌های منحرف در فضای سایبر علیه گفتمان مهدویت؛
۵. هماهنگی مبانی معرفتی فضای سایبر با گفتمان مهدویت مبتنی بر الگوی ایرانی - اسلامی پیشرفت.

فهرست منابع

* قرآن کریم

احمدوند، خلیل الله؛ امیری، پگاه؛ و شهبازیان، حمیدرضا. (۱۴۰۳). ظرفیت فضای مجازی در بسترسازی همگرایی منتظران موعود. پژوهشنامه موعود، ۶(۱۱)، صص ۲۷-۵۲.

ایزدخواستی، مریم. (۱۴۰۲). بررسی جایگاه و کارکرد فضای مجازی در بازسازی فرهنگی ساختار انقلاب اسلامی. دومین همایش ملی انقلاب اسلامی و افق تمدنی آینده، تهران: دانشگاه جامع امام حسین (علیه السلام)، صص ۲۴۰-۲۵۳.

پورسیدآقایی، سید مسعود. (۱۳۸۸). تاریخ عصر غیبت. قم: آینده روشن.

خامنه‌ای، سید علی. (۱۳۸۱/۱۱/۱۵). بیانات در دیدار مسئولان سازمان صدا و سیما. قابل دسترس در:

B2n.ir/pq2121

خامنه‌ای، سید علی. (۱۴۰۰/۱۱/۱۹). بیانات در دیدار فرماندهان و کارکنان نیروی هوایی و پدافند هوایی ارتش. قابل دسترس در:

B2n.ir/hp7018

خامنه‌ای، سید علی. (۱۳۹۶/۰۳/۱۷). بیانات در دیدار جمعی از دانشجویان. قابل دسترس در:

<https://B2n.ir/jq1054>

درایفوس، هیوبرت. (۱۳۸۹). درباره اینترنت (مترجم: علی فارسی نژاد، ویراست دوم). تهران: ساقی.

حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله. (۱۴۳۵ق). المستدرک علی الصحیحین. بیروت - لبنان: دارالتأصیل.

حسن بیگی، ابراهیم؛ عساریان نژاد، حسین؛ حاجی پروانه، عباس علی. (۱۳۹۰). رسانه و نخبگان دولت زمینه ساز ظهور حضرت حجت (عجله الله تعالی فرجه). مطالعات دفاعی استراتژیک، ۱۲(۴۵)، صص ۱۳۱-۱۵۸.

ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۸۴). دکترین مهدویت و حکومت جهانی مهدوی. انتظار موعود، ۱۶(۱)، صص ۱۸۳-۲۰۸.

رحمانی، علی. (۱۳۹۶). مؤلفه‌ها و شاخص‌های زندگی به سبک منتظرانه بر اساس آیات و روایات. مطالعات علوم اسلامی انسانی، ۹(۹)، صص ۱۲۰-۳۰.

زارع، محمدعلی؛ زارع، مهدیار. (۱۴۰۲). تحلیل بر کارکردهای فضای مجازی و اقتضائات حکمرانی نوین. دومین همایش ملی انقلاب اسلامی و افق تمدنی آینده، تهران: دانشگاه جامع امام حسین (ع)، صص ۱۵۷-۱۷۳.

سمیعی اصفهانی، علیرضا؛ کریمی منجرمویی، یعقوب. (۱۳۹۰). جایگاه و نقش حوزه و دانشگاه در زمینه‌سازی ظهور قائم (عجله الله تعالی فرجه). مجموعه مقالات هفتمین همایش بین‌المللی دکترین مهدویت (ج ۳). قم: مؤسسه آینده روشن. صص ۳۳۷-۳۶۶.

شفیعی سروستانی، ابراهیم. (۱۳۸۶). فرهنگ مهدوی و رسانه ملی. رواق هنر و اندیشه، ۱۳(۱)، صص ۲۵-۳۴.

شکوهیان راد، محمدعلی. (۱۴۰۴). ضرورت‌های حکمرانی فضای سایبر از منظر امام خامنه‌ای. مطالعات حکمرانی اسلامی، ۲(۲)، صص ۲۳۹-۲۶۶.

شمس‌الدینی، محمد. (۱۴۰۱). هبوط دوم: نظریه‌ای در آینده‌آنتولوژیک فضای سایبر و گشایش امکان زندگی در لایه چهارم هستی. تهران: نشر صاد.

عباسی، فرج‌الله. (۱۴۰۱). شاخصه‌های جامعه منتظر از منظر آموزه‌های دینی. مبلغان، ۲۷۴(۲)، صص ۳۰-۴۴.

عرفان، امیرحسین. (۱۳۹۲). راهکارهای غلبه پیام مهدوی بر فرهنگ عامه‌پسند رسانه‌ها. انتظار موعود، ۴۳(۴)، صص ۲۹-۴۸.

عزیزی، زینب؛ ماهر وزاده، طاهره. (۱۳۹۹). کارکردهای اخلاقی و اجتماعی جامعه منتظر از دیدگاه حضرت آیت الله خامنه‌ای. موعود پژوهی، (۳)، صص ۶۷-۷۴.

فلوریدی، لوچیانو. (۱۳۹۶). اطلاعات (مترجم: مهدی جوادی). تهران: نشر حکمت سینا.
کارگر، رحیم. (۱۳۸۷). آینده جهان: دولت و سیاست در اندیشه مهدویت (چاپ دوم). قم: بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود علیه السلام.

گرام، گوردن. (۱۳۹۳). جستاری فلسفی در ماهیت اینترنت (مترجم: محمدرضا امین ناصری). تهران: انتشارات کویر.

گنج‌خانی، احمد. (۱۴۰۳). الگوی مطلوب جامعه منتظر و زمینه‌ساز از منظر امام خامنه‌ای. مطالعات اعتقادی سیاسی، (۴)، صص ۱۵۰-۱۶۳.

وینر، نوربرت. (۱۳۶۶). استفاده انسانی از انسان‌ها: سایبرنتیک و جامعه (مترجم: مهرداد ارجمند). تهران: آموزش انقلاب اسلامی.

پایگاه فرهنگ واژگان آبادیس، پیوند <https://abadis.ir/fatofa>

The Theology of Cognition in the Islamic Revolution and Its Evolution Toward Mahdism*

Ali Mohammadi Houshyar¹  Rahim Kargar² 



1. Assistant Professor, Department of Mahdism Current Studies, Research Center for Mahdism and Future Studies, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran (**Corresponding Author**).
al.mohammadi@isca.ac.ir

2. Assistant Professor, Department of Futures Studies, Research Center for Mahdism and Future Studies, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran.
r.karegar@isca.ac.ir

Abstract

This article explains the transformation of the theology of cognition across two key stages: the Islamic Revolution and Mahdism. In the stage of the Islamic Revolution, *wilayi reason* functions as the axis of formal theology, where religious cognition is structured within the social system of *wilaya*, and its criterion of validity is divine expediency. In the stage of Mahdism, the Imam's knowledge represents the complete manifestation of that same reason at the level of applied cognition—a level in which justice and the unity of cognition with the truth of *wilaya* serve as its criteria. Accordingly, the theology of cognition transitions from expediency-oriented *wilayi reason* in the Islamic Revolution to justice-oriented Imam's knowledge in the era of Mahdism—an epistemic progression through which the structure of

* Mohammadi Houshyar, A.; Kargar, R. (1404). The Theology of Cognition in the Islamic Revolution and Its Evolution toward Mahdism. *Mahdavi Society*, 6(1), pp. 252-281.
<https://doi.org/10.22081/jm.2025.72938.1126>

□ **Type of article:** Research Article * **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy

□ **Received:** 2025/04/30 • **Revised:** 2025/07/03 • **Accepted:** 2025/08/06 • **Available Online:** 2025/09/01

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



cognition rises from the level of social governance to the level of the realization of truth. The present study employs a descriptive-analytical method, and the required data were collected through a systematic review of library sources. The theoretical outcome of the research is the presentation of a conceptual model that explains the intrinsic connection between religious knowledge and Islamic civilization, as well as clarifies the internal evolutionary process of the epistemic system from the domain of *wilaya* to the realm of imamate.

Keywords

theology, Islamic Revolution, *wilayi reason*, Mahdism, cognition.

الهیات شناخت در انقلاب اسلامی و سیر تکاملی آن تا مهدویت *

id^۱ **علی محمدی هوشیار** id^۲ **رحیم کارگر**

۱. استادیار، گروه جریان‌شناسی مهدویت، پژوهشکده مهدویت و آینده‌پژوهی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران (نویسنده مسئول).

al.mohammadi@isca.ac.ir

۲. استادیار، گروه آینده‌پژوهی، پژوهشکده مهدویت و آینده‌پژوهی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

mailto:r.karegar@isca.ac.ir



چکیده

این مقاله به تبیین تحول الهیات شناخت در دو مرحله کلیدی انقلاب اسلامی و مهدویت می‌پردازد. در مرحله انقلاب اسلامی، عقل ولایی به مثابه محور الهیات فرمی عمل می‌کند، جایی که شناخت دینی در قالب سازمان اجتماعی ولایت سامان می‌یابد و ملاک اعتبار آن مصلحت الهی است. در مرحله مهدویت، علم امام تجلی کامل همان عقل در مرتبه تطبیقی معرفت است؛ مرتبه‌ای که معیار آن، عدالت و وحدت شناخت با حقیقت ولایت است. بر این اساس، الهیات شناخت از عقل ولایی مصلحت‌محور در انقلاب اسلامی به علم امام عدالت‌محور در مهدویت گذار می‌کند؛ گذاری معرفتی که در آن، ساختار شناخت از سطح تدبیر اجتماعی به سطح تحقق حقیقت ارتقا می‌یابد. روش تحقیق در پژوهش حاضر، توصیفی - تحلیلی است و داده‌ها از طریق گردآوری منسجم منابع کتابخانه‌ای انجام شده است.

* محمدی هوشیار، علی؛ کارگر، رحیم. (۱۴۰۴). الهیات شناخت در انقلاب اسلامی و سیر تکاملی آن تا مهدویت. جامعه مهدوی، ۶(۱)، صص ۲۵۲-۲۸۱.

<https://doi.org/10.22081/jm.2025.72938.1126>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۰ □ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۴/۱۲ □ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۱۵ □ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۶/۱۰

© ۱۴۰۴ «نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند»



نتیجه نظری این پژوهش، ارائه الگویی مفهومی برای تبیین پیوند درونی میان معرفت دینی و تمدن اسلامی، و فهم فرایند تکامل درونی نظام شناخت از جایگاه ولایت تا ساحت امامت است.

کلیدواژه‌ها

الهیات، انقلاب اسلامی، عقل ولایی، مهدویت، شناخت.

مقدمه

الهیات شناخت در منظومه الهیات اسلامی، تنها فرایندی ذهنی نیست، بلکه حقیقتی وجودی است که نسبت انسان با ولایت الهی را آشکار می‌کند. در این چارچوب، الهیات شناخت در انقلاب اسلامی نقطه عطفی در گذار معرفت دینی از حوزه نظری و کلامی به حوزه تمدنی و اجتماعی است. انقلاب اسلامی عقل را از سطح فهم احکام به سطح ساختار تصمیم‌ساز ولایت ارتقا می‌دهد و از همین رهگذر، عقل ولایی به صورت ابزار تحقق الهیات فرمی ظاهر می‌شود. در ادامه این سیر، مرحله مهدویت به مثابه قله الهیات شناخت، تجسم کمال این عقل در صورت علم امام است؛ جایی که معرفت دینی از فهم مأموریت محور به فهم حقیقت محور تحول می‌یابد و در آن، رابطه عقل و وحی به وحدت ساختاری و وجودی می‌رسد. پرسش اصلی این پژوهش آن است که الهیات شناخت در انقلاب اسلامی چه نسبتی با مرحله نهایی این سیر در مهدویت دارد؟ باوجود تلاش‌های فراوان برای تحلیل نظام معرفتی انقلاب اسلامی، نسبت ساختاری و تکاملی این نظام با معرفت مهدوی هنوز به درستی تبیین نشده است. آیا عقل ولایی تنها عقل کارگزار تمدن دینی در دوران انقلاب است یا خود، مقدمه ظهور عقل امام در ساختار نهایی معرفت دینی به شمار می‌آید؟

در بررسی‌های پراکنده اندیشمندانی چون شهید مطهری، شهید صدر، امام خمینی و علامه طباطبایی به تحلیل برخی ابعاد معرفتی انقلاب اسلامی پرداخته شده است؛ اما از تبیین پیوند مرحله‌ای میان انقلاب و مهدویت غافل مانده‌اند؛ ازاین‌رو نقص بنیادی پژوهش‌های پیشین را می‌توان در نبود مدلی تکاملی برای تبیین نسبت عقل ولایی با علم امام دانست. هدف این مقاله تبیین مبانی نظری الهیات شناخت در دو مرحله انقلاب اسلامی و مهدویت است؛ بدین معنا که عقل ولایی به مثابه ساختار فرمی، و علم امام به مثابه ساختار تطبیقی معرفت الهی تفسیر می‌شود. در پرتوی این تبیین، کوشش مقاله بر آن است تا الگویی نظری برای فهم پیوند انقلاب - به مثابه تجلی عقل ولایی - و مهدویت - به مثابه تحقق و کمال علم امام - ارائه دهد. فرض بر این است که الهیات شناخت از مرحله فرمی (عقل ولایی) به مرحله تطبیقی (علم امام)، در یک مسیر واحد

تکاملی حرکت می‌کند؛ ولایت در انقلاب اسلامی، معیار کارکردی شناخت است و امامت در مهدویت، معیار ذاتی و غایی آن. همچنین گذار از مصلحت به عدالت نشان‌دهنده تغییر بنیادین در نظام ارزش‌های معرفتی است.

این پژوهش با رویکرد اجتهادی - تحلیلی سامان یافته است؛ بدین گونه که داده‌های معرفتی برگرفته از منابع قرآنی، روایی و آثار متفکران انقلاب اسلامی استخراج شده و سپس تحلیل ساختاری و تطبیقی میان عقل ولایی و علم امام انجام پذیرفته است. اصل خطاناپذیری ساختاری عقل ولایی مبنای روش‌شناسی قرار گرفته است؛ به این معنا که عقل در قلمرو ولایت، نه تنها تابع وحی، بلکه سامان یافته بر اساس ولایت الهی است. ساختار نوشتار در دو بخش تنظیم شده است: نخست، واکاوی نظام شناختی انقلاب اسلامی با محور عقل ولایی و ملاک مصلحت؛ دوم، تبیین سازوکار علم امام و تحول شناخت به عدالت مهدوی در مرحله نهایی. در مجموع، این مقاله با تکیه بر مدل دوم مرحله‌ای الهیات شناخت، رابطه انقلاب اسلامی و مهدویت را نه به مثابه پیوندی تاریخی، بلکه به منزله رابطه‌ای ساختی و تکاملی در نظام شناخت الهی تحلیل می‌کند؛ رابطه‌ای که از مصلحت آغاز، و به عدالت ختم می‌شود، و در آن، عقل ولایی به مثابه ریشه معرفت تمدنی در علم امام به کمال وجودی و معرفتی خویش می‌رسد.

۱. الهیات شناخت در انقلاب اسلامی

ارتباط میان الهیات اسلام و الهیات انقلاب اسلامی، ارتباطی دوسویه و تعاملی است؛ به گونه‌ای که انقلاب اسلامی، محصول الهیات مفهومی اسلام است و در مقابل، فرم‌یافتگی و نظام‌مندسازی الهیات مفهومی اسلام، محصول انقلاب اسلامی به شمار می‌آید. الهیات مفهومی، مرحله مبدأ نظام توحیدی است و وظیفه انسان مؤمن در مسیر تاریخ، آن است که این مفاهیم الهی را در قالب ساختار و نظام عینی تحقق بخشد. این فرایند همان «فرم‌دهی الهیات» است؛ یعنی گذار از سطح مفاهیم ایمانی و انتزاعی به سطح ساختارهای اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و تمدنی. در طول تاریخ، انقلاب‌ها و حکومت‌های پرشماری کوشیده‌اند بخشی از الهیات مفهومی را به مرحله تحقق و

ساختار نزدیک کنند؛ هرچند هیچ یک نتوانستند الهیات توحیدی را به همه ابعاد جامعه و نظام حکومتی تسری دهند؛ اما انقلاب اسلامی ایران این امکان را فراهم کرد که برای نخستین بار، مفاهیم الهیات توحیدی در قامت یک حکومت دینی مستقل و منظوم، عینیت یابند؛ از این رو الهیات انقلاب اسلامی را می توان مرحله «الهیات فرمی» دانست؛ مرحله ای که در آن، عقل ولایی، ولایت الهی و مفهوم مصلحت به مثابه سه رکن شناخت و هدایت دینی، ساختار الهیات را از سطح نظر به عرصه تحقق و تمدن منتقل می کند. انقلاب اسلامی تبلور سیر شناخت از عقل به ولایت است؛ و از این رهگذر، به مثابه حلقه میانی و نقطه اتصال میان الهیات اسلام و الهیات مهدوی عمل می کند.

۱-۱. شناخت در انقلاب اسلامی

مسئله شناخت برای همه حرکت ها و جریان ها دارای اهمیت است و در حد ممکن، اولین منشورات خود را به این موضوع اختصاص داده اند. مانند سازمان منافقین که اولین کتاب خود را با عنوان شناخت به قلم حسین احمدی روحانی منتشر کرد. نمونه دیگر، جریان انحرافی منصور هاشمی خراسانی است که در کتاب بازگشت به اسلام، مباحث مفصلی را در این خصوص منتشر کرده است و همچنین می توان به عرفان حلقه اشاره کرد که در کتاب انسان و معرفت کوشیده است مسئله شناخت را از دیدگاه خود تبیین و معنا کند.

یکی از کاستی های اساسی در الهیات انقلاب اسلامی را می توان غفلت از تبیین مسئله شناخت دانست. هرچند شهید مطهری درباره مسئله شناخت، سخنرانی مفصلی دارد، به جهت تطبیقی نبودن این مباحث و عدم هم سنجی مسئله شناخت در اسلام با مسئله شناخت در انقلاب اسلامی، مباحث ایشان در هندسه الهیات انقلاب اسلامی مورد استفاده قرار نگرفته است. البته بحث بر سر شناخت مبانی انقلاب اسلامی نیست، بلکه تلاش بر تبیین معیارها و ملاک های شناخت و امور مربوط به شناخت از منظر انقلاب اسلامی است. اینکه انقلاب اسلامی بر اساس کدام مبانی شناخت آغاز به کار کرد و

امور جامعه را سامان داد و روابط خود با دیگر کشورها را بر مبنای کدام معرفت تعریف نمود، پرسش‌هایی کلیدی هستند که نیازمند پاسخگویی‌اند. بسیاری از تحلیل‌های ناصحیح تحلیلگران، نشئت یافته از این است که در شناخت‌شناسی انقلاب اسلامی تسلط ندارند و اگر عینک شناختی انقلاب اسلامی را بر چشم داشته باشند، تحلیل‌هایی واقع‌بینانه خواهند داشت. البته به نوعی باید به این دست از تحلیلگران حق داد؛ زیرا به جهت اجتماعی بودن پدیده انقلاب، به طور معمول تبیین‌ها هم خصیصه جامعه‌شناختی یافته‌اند که با این روش، امکان ورود به عمق بنیادهای نظری، فلسفی و اعتقادی انقلاب اسلامی وجود نخواهد داشت؛ از این رو باید به سراغ ماهیت معرفتی انقلاب اسلامی رفت و با شناخت‌شناسی انقلاب اسلامی، مشکل تحلیلگران را حل کرد.

شهید مطهری درباره اهمیت مسئله شناخت می‌گوید: «قرآن نمی‌تواند یک مکتب باشد و درباره خود شناخت، ابزار شناخت، منابع شناخت و کیفیت شناخت هیچ نظری نداشته باشد» (مطهری، ۱۳۷۱، ص ۲۳). طبق این دیدگاه و با توجه با مکتب بودن انقلاب اسلامی، در شأن فرم یافتگی باید گفت که انقلاب اسلامی نمی‌تواند یک انقلاب مکتبی باشد و درباره خود «شناخت»، «ابزار شناخت»، «منابع شناخت» و «کیفیت شناخت» هیچ نظری نداشته باشد.

در ابتدای بحث، شاید این پرسش برای شما پیش بیاید که مگر بین شناخت از منظر اسلام با مسئله شناخت در اندیشه انقلاب اسلامی تفاوتی وجود دارد؟ همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، اگرچه الهیات انقلاب اسلامی مبتنی بر الهیات مفهومی اسلام است، آنچه در این عصر بر الهیات توحیدی افزوده شده، الهیات شکلی و فرم‌یافته‌ای است که در قالب یک حکومت اسلامی مستقل و منظوم و الهیات‌مند پدیدار گردیده است. الهیات توحیدی در طول تاریخ، مجموعه‌ای از مفاهیم و انتزاعاتی بود که در زندگی فردی بشری میدان‌داری می‌کرد و مجال آن را نیافته بود تا فرم و شکل و صورت بیابد و در زندگی اجتماعی و سیاسی مسلمانان نمودار شود؛ اما با تحقق انقلاب اسلامی، الهیات توحیدی، گامی جلوتر گذاشت و نه تنها فروگاهشی بر خود نیافت، بلکه روند تکاملی الهیات توحیدی را در ساحت شکل و فرم به نمایش گذاشت؛ یعنی انقلاب اسلامی

توانست الهیات توحیدی را از مرحله مفاهیم و باورها به مرحله فرم‌یافتگی و عمل اجتماعی وارد کند.

بر اساس تقسیم‌بندی الهیات به الهیات مفهومی و فرمی، شناخت‌شناسی با دو جنبه مشهور در علم معرفت‌شناسی تطبیق داده می‌شود:

۱-۱-۱. شناخت‌شناسی پیشینی

این نوع از شناخت‌شناسی، مربوط به پیش از تجربه و قبل از مقام تحقق است و معرفتی درجه اول و فیلسوفانه است که در وجود ذهنی و ادراکات و قالب‌های ذهنی بحث می‌کند و در آن به اینکه علم در خارج چگونه به وجود آمده و رشد کرده است، توجهی نمی‌کند و فقط به بررسی ذهن آدمی می‌پردازد (خسروپناه، ۱۳۸۸، صص ۸۹-۹۰). بحث ما در این مجال، در این محور نخواهد بود.

۲-۱-۱. شناخت‌شناسی پسینی

این نوع از شناخت‌شناسی، مربوط به پس از تجربه و فرم‌یافتگی است و در مقام تحقق و معرفتی درجه دوم است که پس از تولد و فرم‌یافتگی معارف بشری شکل می‌گیرد. درجه دوم بودن شناخت‌شناسی پسینی به این معنا است که از بیرون بر آن معارف به مثابه یک عین^۱ نظر می‌کند. این رویکرد با نگاهی سیال به سیر تاریخی و تدریجی آن معارف، و همچنین با شناسایی و بررسی حاملان و دانشمندان آن نظام‌ها، به کاوش در چگونگی شکل‌گیری، تحول، و تحقق آن دانش می‌پردازد. شناخت‌شناسی پسینی مرزهای در دسترس جهان دانش آدمی را بسیار گسترش می‌دهد و به جامع دیدن دنیای معرفت یاری می‌رساند. همین امر به خودی خود افق‌های حیرت‌انگیزی در برابر آدمیان ترسیم می‌کند که طرح نقشه دنیای معرفت و بخش‌های مختلف آن و نوع ارتباط این بخش‌ها را با دقت قابل قبولی ممکن می‌سازد (کانت، ۱۳۶۲، صص ۷۲-۷۴). آنچه در

1. Object

مرحله فرم یافتگی الهیات انجام پذیرفته، شناخت شناسی پسینی است و بر اساس این دسته بندی باید شناختی که در مرحله فرم یافتگی الهیات به دست آمده، از شناختی که در مرحله انتزاعات و باورها و مفاهیم بوده است، متمایز باشد؛ زیرا لوازم و اقتضائات و نتایج الهیات مفهومی با الهیات فرمی متفاوت و متمایزند. در مسئله شناخت در منظومه الهیات انقلاب اسلامی در محوریت چهار مسئله سخن خواهیم گفت. با توجه به اینکه در پی شناخت شناسی پسینی الهیات مفهومی هستیم، انقلاب اسلامی می تواند بهترین سوژه برای این شناخت باشد. در واقع این نوشتار در پی تفکیک این دو نوع از الهیات نیست و الهیات فرمی را در ادامه الهیات مفهومی می داند.

۲-۱. ابزار و معیار و ملاک شناخت در انقلاب اسلامی

قرآن و سنت (نقل) به مثابه معیار شناخت و عقل مانند ابزار شناخت و حقیقت به مثابه ملاک شناخت در فرایند کشف حقیقت و حصول شناخت مداخله دارند؛ اما معیار و ابزار شناخت در الهیات فرمی در مقام شناخت پسینی و درجه دوم با الهیات مفهومی و مولد متفاوت است.

۱-۲-۱. عقل ولایی

عقل از منظر فلاسفه، دارای تعاریف گوناگونی است. تقریباً همه تعریف ها، عقل را الهی ترین مخلوق در میان مخلوقات دانسته اند (ارسطو، ۱۳۷۹، ص ۴۰۸)؛ اما با وجود این، وقتی در مقام تعریف برآمده اند، عقل را در ردیف عقل دکارتی و عقل کانتی قرار داده و با نگاه ابزاری و روشمند به عقل، آن را در محاصره طبیعت و فیزیک دانسته اند. از جمله نگرش های متفاوت درباره دسته بندی و تعریف عقل، دیدگاه سهروردی است. وی در میان عقول، به عقلی با عنوان عقل اشراقی قائل است که اشراب شده از موهبات الهی است و تنها به کسانی تعلق دارد که استعداد و ظرفیت دریافت آن را داشته باشند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۹۴)؛ اما مشکل اساسی این عقل، خطا پذیری آن است و به طبع چنین عقلی امکان ندارد که در مقام عقل راهنما و عقل کسی که بر دیگران

ولایت و سرپرستی دارد، قرار گیرد. ولایت مورد نظر نوعی از سرپرستی انسان بر انسان است که ازجمله جایگاه‌های اصلی پیامبران الهی و ائمه اطهار علیهم‌السلام بر مردم است.

همان‌طور که عصمت و معجزه، ازجمله لوازم نبوت و امامت برشمرده می‌شود، مقوله ولایت نیز دارای لوازمی همچون علم و عقل است که بدون در نظر گرفتن این لوازم، دراصل امکان و قدرت سرپرستی و ولایت بر مردم مخدوش خواهد شد. پرسش مطرح‌شده در این مجال این خواهد بود که اساساً عقلی که صلاحیت ولایت و سرپرستی مردم را دارد، چه عقلی است؟ با مراجعه به آثار حکما، امام در قوس نزول (مکان استعداد یافتن)، همان عقل است (سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۶۲۳)؛ اما درباره عقل امام در قوس صعود (محل کسب و فعلیت و به‌ظهور رساندن استعدادها)، سخنی از حکما و متکلمان به میان نیامده است. آنچه در مقوله عقل صاحب ولایت کانون توجه است، عقل امام در قوس صعود است که به‌مثابه یک انسان دارای عقل مورد بحث قرار می‌گیرد. بر اساس قوس صعود، عقل امام، آن به آن در حال رشد و تعالی است و به‌مثابه یک انسان، محدودیتی برای رشد عقلی او وجود ندارد؛ اما باین حال، از همه مردم عاقل‌تر و خردمندتر است؛ از این‌رو عقل امام در قوس صعود، امکان پیشرفت و ارتقا در مسیر شناخت و فهم عمیق‌تر حقایق الهی را دارد و از طریق امکان رشد و تکامل مستمر، عمق فهم و دانش الهی خود را افزایش می‌دهد تا به‌مثابه نمونه‌ای برتر از انسانیت، به آرمان‌ها و مقاصد الهی نزدیک‌تر شود. این مسیر رشد ممکن است توسط برخی از مراحل مانند تحصیل، عبادت، تجربه و تعامل با انسان‌ها و غیره شکل گیرد.

میرزا حبیب‌الله خویی رحمته‌الله در توضیح برتری عقلی انبیا و ائمه علیهم‌السلام بر دیگر مردم آورده است: «خداوند به اقتضای عنایت خداوند، از عقل بهره برده است تا به‌واسطه آن مصالح و مفاسد خود را تشخیص دهد. در این میان، عقل برخی از انسان‌ها را کامل و افضل از دیگران قرار داده که در کسب این مقام به غیر خود نیازی نداشته‌اند و این عقل، مختص انبیا و رسولان و ائمه علیهم‌السلام است. در مقابل ایشان، عقول سایر انسان‌ها را ناقص قرار داده و عقل اینها صرفاً از طریق یادگیری از یک آموزگار به کمال خواهد رسید؛ زیرا عقل مردم در تشخیص بسیاری از مصالح و مفاسد و منافع و مضرات استقلال ندارد.

آموزگار مورد نظر در این بحث، پیامبر و امام است»^۱ (هاشمی خویی، ۱۳۵۸، ج ۹، ص ۲۳۱). پیامبر خدا ﷺ در روایتی، انبیا و رسولان الهی را عاقل‌ترین مردم دانسته‌اند: «خداوند هیچ پیامبر و رسولی را مبعوث نکرد، مگر آنگاه که خردش به کمال رسید و خردش برتر از همه خردهای امتش گشت»^۲ (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۲). پرواضح است که این عقل، غیر از وحی و علمی است که در خدمت و اختیار حجج الهی قرار می‌گیرد، بلکه به مثابه ابزاری مستقل برای شناخت حقایق است که از جانب خداوند به صاحبان ولایت عنایت شده است.

تذکر: مقام امامت یک جایگاه و شأن الهی است و مقام ولایت یک جایگاه و شأن اجتماعی است که از جانب خداوند موهبت می‌شود. بر اساس باور شیعیان، پس از پیامبر اکرم ﷺ، جایگاه و لوازم ولایت به امیرالمؤمنین و معصومین (علیهم السلام) منتقل شده است و ایشان نیز همانند پیامبران، عالم‌ترین و عاقل‌ترین مردم در میان امت هستند و از این جهت، پذیرش ولایت و اطاعت از آنان لازم است. امام صادق (علیه السلام) فرمود: «خدای عزوجل رسولش را تربیت کرد تا همان طور که می‌خواست او را استوار کرد و فرمود: آنچه را رسول ﷺ برای شما آورد، بگیرید و از آنچه نهیتان کرد، باز ایستید و آنچه را خدا به پیغمبرش واگذار کرده، به ما نیز واگذار کرده است»^۳ (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۶۸). ابن سکیت از امام جواد (علیه السلام) درباره قانون شناخت حجت الهی در روزگار حضرت موسی (علیه السلام) و حضرت عیسی (علیه السلام) و حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) پرسید. امام (علیه السلام) درباره حضرت موسی (علیه السلام) به غالب بودن سحر در زمان ایشان اشاره فرمود و قدرت حضرت موسی (علیه السلام) را به دلیل اینکه دارای قدرتی برتر از سحر ساحران بود، معیار شناخت او به مثابه حجت

۱. «إنَّ الإنسانَ قد أعطاه الله سبحانه بمقتضا عنايته العقل يهتدي به إلى مصالحه و مفاسده، و جعل عقول بعض أفراد هذا النوع كاملة فاضلة غير محتاجة في كسب كمالاتها إلى الغير و هي عقول الأنبياء و الرسل و الأئمة عليهم السلام، و جعل عقول غيرهم ناقصة، فهؤلاء لا يكمل معرفتهم إلا بمعلم خارجي، لعدم استقلال عقولهم بمعرفة كثير من المصالح و المفاسد و المنافع و المضار، و ذلك المعلم هو النبي صلى الله عليه و آله و الامام».

۲. «لَا يَبْعَثُ اللَّهُ نَبِيًّا وَ لَا رَسُولًا حَتَّى يَسْكُنَ الْعَقْلَ، وَ يَكُونَ عَقْلُهُ أَفْضَلَ مِنْ عُقُولِ جَمِيعِ أَقْبِيَّهِ».

۳. «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ أَذْبَ رَسُولَهُ حَتَّى قَوْمَهُ عَلَى مَا أَرَادَ ثُمَّ قَوَّضَ إِلَيْهِ فَقَالَ عَزَّ ذِكْرُهُ- مَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا فَمَا قَوَّضَ اللَّهُ إِلَى رَسُولِهِ ﷺ فَقَدْ قَوَّضَهُ إِلَيْنَا».

الهی دانست. درباره حضرت عیسی علیه السلام به ابتلای مردم به بیماری‌ها و رواج طب و طبابت اشاره کرد و توان حضرت عیسی علیه السلام را به دلیل برتری طب او بر طب اطباء، معیار شناخت ایشان به مثابه حجت الهی دانست. درباره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به شعر شاعران و خطبه‌های بلیغ صاحبان فنون اشاره کرد و توان آن حضرت را به دلیل برتری بلاغت و فصاحت قرآن کریم بر شاعران و خطباء، معیار شناخت ایشان به مثابه حجت الهی دانست. همچنین درباره قانون شناخت روزگار خود پرسید و امام علیه السلام، عقل صاحب ولایت را معیار شناخت دانست که به دلیل برتری عقل او بر مدعیان عقل و خرد، جایگاه ولایت و حجیت ایشان اثبات می‌شود که در ادامه حدیث آمده است: «امروز حجت (قانون شناخت) برای مردم چیست؟ حضرت فرمود: عقل. عقل همان چیزی است که به واسطه آن امام راستین شناخته و تصدیق شود و امام دروغین شناخته و تکذیب گردد»^۱ (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۲۱).

عقل امام با عقل دیگران در چند نکته تفاوت دارد:

- عقل امام دارای درجه‌ای از علم، حکمت و بصیرت الهی است که دیگران ندارند.
- عقل امام از هرگونه خطا، اشتباه و گمراهی مصونیت دارد و همواره در راه راست و حق قرار دارد؛ درحالی که عقل دیگران امکان خطا و اشتباه دارد.
- عقل امام دارای روشن‌بینی فطری و الهی است که او را قادر می‌سازد تا حقایق غیب و معنوی را به‌طور مستقیم و بدون نیاز به استدلال و اثبات مشاهده کند؛ درحالی که عقل دیگران نیازمند استدلال و استنتاج است.
- عقل امام افزون بر استفاده از استدلال عقلانی و علمی، در تعامل مستقیم یا غیرمستقیم با وحی است؛ درحالی که عقل دیگران فقط به استدلال عقلانی و تجربیات خود متکی است.
- عقل امام دارای ارتباط مستقیم با خداوند است و راهنمایی‌ها و نصایح الهی را

۱. «فَمَا الْحُجَّةُ عَلَى الْخَلْقِ الْيَوْمَ؟ قَالَ: الْعَقْلُ، يُعْرِفُ بِهِ الصَّادِقُ عَلَى اللَّهِ فَيُصَدِّقُهُ وَ الْكَاذِبُ عَلَى اللَّهِ فَيَكْذِبُهُ».

به طور مستقیم دریافت می‌کند؛ در حالی که عقل دیگران نیازمند واسطه‌ها و میانجی‌ها برای رسیدن به خداوند است.

همه موارد و مباحث بالا، در محدوده مقام ولایت تکوینی امام مورد ملاحظه است که خداوند متعال به ضرورت این جایگاه، ایشان را از عقل ولایی برخوردار کرده است؛ اما عقل ولایی امام در مقام ولایت تشریعی ایشان بحثی متمایز می‌طلبد.

۱-۲-۱. عقل ولایی تشریعی

عقل امام در مقام ولایت تشریعی، امکان استنباط و تفسیر قوانین و حقایق دینی را دارد. صاحبان این عقل، قوانین دینی را بر اساس نیازها و شرایط زمان خود تفسیر می‌کنند و بسط می‌دهند؛ برای مثال در زمان پیامبر ﷺ چیزی به نام «زکات اسب» وجود نداشته است؛ اما در زمان امیر المؤمنین (ع) و به دستور ایشان، این حکم به احکام الهی اضافه شد.

در روایتی از زراره به نقل از امام صادق (ع) آمده است: «حضرت امیر المؤمنین (ع) بر اسب‌های نجیب علف‌چر، در هر سال دو دینار و بر اسب‌های باربر، در هر سال یک دینار زکات قرار داد»^۱ (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۵۳۰).

این مفهوم در فقه شیعی با عنوان فقه تفریعی شناخته شده و امام باقر (ع) مؤسس آن است. «چرا باقر (ع) باقر نامیده شد؟ برای آنکه علم را شکافت»^۲ (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۳۳). در روایت دیگر آمده است: «شیعه قبل از امامت ابوجعفر (ع) مناسک حجش را نمی‌دانست و از حلال و حرام آگاه نبود تا اینکه ایشان به امامت رسید و این مسائل را تبیین کرد. حتی کار به آنجا رسیده بود که قبل از امامت ایشان، شیعه محتاج دیگران بود؛ اما بعد از آن، دیگران محتاج شیعه شدند»^۳ (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۵۹).

۱. «وَضَعَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع) عَلَى الْخَيْلِ الْعِتَاقِ الرَّاعِيَةِ فِي كُلِّ فَرَسٍ فِي كُلِّ عَامٍ دِينَارَيْنِ وَ جَعَلَ عَلَى الْبَرَاذِينِ دِينَارًا».

۲. «لَمْ سَمَّى الْبَاقِرُ بِأَقْرَأَ قَالَ لِأَنَّهُ بَقَرَ الْعِلْمَ بَقْرًا».

۳. «وَ كَانَتْ الشَّيْعَةُ قَبْلَ أَنْ يَكُونَ أَبُو جَعْفَرٍ وَ هُمْ لَا يَعْرِفُونَ مَنَاسِكَ حَجَّهِمْ وَ حَلَالَتَهُمْ وَ حَرَامَتَهُمْ، حَتَّى كَانَ أَبُو جَعْفَرٍ، فَفَتَحَ لَهُمْ، وَ بَيَّنَّ لَهُمْ مَنَاسِكَ حَجَّهِمْ وَ حَلَالَتَهُمْ وَ حَرَامَتَهُمْ، حَتَّى صَارَ النَّاسُ يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا كَانُوا يَحْتَاجُونَ إِلَى النَّاسِ، وَ هَكَذَا يَكُونُ الْأَمْرُ».

نکته قابل توجه این است که این گونه تفسیر و بسط احکام به دستور وحی نبوده و صاحب عقل ولایی تشریعی، امکان و اختیارات چنین استنباط‌هایی را داشته است. این اندازه از اختیار برای رعایت مصالح امت، در توان جایگاه ولایت فقیه است که منشأ آن، عقل ولایی تشریعی است، مانند تعطیل کردن حج تمتع، صدور فرمان دفاع و جهاد و دیگر موارد.

۱-۲-۲. ولایت فقیه

با آغاز غیبت امام دوازدهم علیه السلام وظیفه و اختیارات سرپرستی مردم (ولایت تشریعی) بر عهده فقیه جامع‌الشرایط گذاشته شد. جناب شیخ مفید (۳۳۶ق) در توضیح این دیدگاه آورده است: «آنگاه - برای اجرای احکامی که در این باب‌ها بر شمرديم - سلطان عادل (امام معصوم) نبود، فقهای عادل شیعه که صاحب نظر و دارای عقل و فضل هستند، آنچه را که سلطان عادل (امام معصوم) سرپرست آنها بود را به عهده می‌گیرند و اگر اجرای احکام برای او ممکن نبود، گناهی بر عهده‌اش نیست»^۱ (مفید، ۱۳۷۱ «ب»، ص ۶۷۵). همچنین جناب سید مرتضی (۳۵۵ق) آورده است: «در حقیقت، فقیه با دستور ائمه علیهم السلام ولایت را پذیرفته و متولی از جانب ائمه علیهم السلام و صاحب اختیار به امر آنان است؛ برای همین است که در روایات صحیح آمده است که چنین کسی می‌تواند حدود را اجرا کند، دست دزد را ببرد و تمام آنچه را که شرع مقدس خواسته در حوزه ولایتش به اجرا درآورد»^۲ (علم‌الهدی، ۱۳۶۳، صص ۸۹-۹۷). همچنین جناب محقق کرکی (۸۶۵ق) آورده است: «فقهای شیعه اتفاق نظر دارند که فقیه عادل، امین و دارای همه ویژگی‌های علمی و عملی که از او به مجتهد در احکام شرعی تعبیر می‌شود، از سوی ائمه علیهم السلام در همه ساحت‌هایی که نیابت در آنها نقش دارد، در عصر

۱. «وإذا عدم السلطان العادل - فیما ذکرناه من هذه الابواب - كان لفقهاء اهل الحق العدول من ذوی الرأی والعقل والفضل ان یتولوا ما تولاه السلطان فان لم یتمکنوا من ذلك فلا تبعة علیهم فیه».

۲. «فتولاها بأمرهم فهو علی الحقیقه وال من قبلهم ومتصرف بامرهم. ولهذا جائت الروایات الصحیحة بأنّه یجوز لمن هذه حاله أن یقیم الحدود ویقطع السراق ویفعل کل ما اقتضت الشریعة فعله فی هذه الامور».

غیبت، نایب است»^۱ (کرکی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۴۲). می‌توان به دیدگاه شیخ انصاری (۱۲۸۱ق) اشاره کرد که آورده است: «حکم فقیه جامع شرایط در تمام فروع احکام شرعی و گزاره‌ها، حجت و نافذ است؛ زیرا مقصود از واژه «حاکم» که در مقبوله عمر بن حنظله آمده، نفوذ حکم او در تمام شئون و زمینه‌هاست و مخصوص امور قضایی نیست. همانند آنکه سلطان وقت، کسی را به مثابه حاکم برگمارد که از آن، چیرگی او بر تمام شئون مربوط به حکومت، چه جزئی و چه کلی استفاده می‌شود؛ از این روی امام علیه السلام لفظ حکم را که مخصوص باب قضاوت است، به کار نبرده و بلکه به جای آن، لفظ حاکم را به کار برده است تا عام بودن روانی چیرگی او را برساند»^۲ (انصاری، ۱۳۷۳، ص ۴۸).

با پذیرش اینکه مقام ولایت فقیه، از جانب امام معصوم علیه السلام تنفیذ شده است، باید سخن و تصمیم ولی فقیه نیز همانند دستور و تصمیم امام معصوم لازم‌الاجرا باشد و سرپیچی از آن جایز نباشد. چنانچه در بخشی از مقبوله عمر بن حنظله آمده است: «زیرا که من فقیه را حاکم بر شما قرار داده‌ام. پس آنگاه که به حکم ما حکم نمود و از وی نپذیرفتند، بی‌گمان حکم خدا را سبک شمرده و به ما پشت کرده‌اند و کسی به ما پشت کند، به خداوند پشت کرده و این در حد شرک به خداوند است»^۳ (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۶۷).

دستور به اطاعت بی‌چون‌وچرا از حکم فقیه، به معنای این است که او از عقلی برتر برخوردار است و دیگر عقلا نیز باید از او تبعیت کنند و خداوند متعال هیچ‌گاه تبعیت عاقل از غیر عاقل را مجاز نمی‌شمارد.

۱. «اتفق اصحابنا علی انّ الفقیه العادل الامین الجامع لشرایط الفتوی المعتر عنه بالمجتهد فی الاحکام الشرعیة نائب من قبل ائمة الهدی علیهم السلام فی حال الغیبة فی جمیع مالئینا به مدخل».

۲. «ثم انّ الظاهر من الروایات المتقدمة: نفوذ حکم الفقیه فی جمیع خصوصیات الأحکام الشرعیة و فی موضوعاتها الخاصة، بالنسبة إلى ترتب الأحکام علیها، لأنّ المتبادر عرفاً من لفظ «الحاکم» هو المتسلط علی الإطلاق، فهو نظیر قول السلطان لأهل بلدة: جعلت فلاناً حاکماً علیکم، حیث يفهم منه تسلطه علی الرعیة فی جمیع ما له دخل فی أوامر السلطان جزئياً أو کلیاً».

۳. «فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلْهُ مِنْهُ فَإِنَّمَا اسْتَحَفَّ بِحُكْمِ اللَّهِ وَ عَلَيْنَا رَدُّ وَ الرَّادُّ عَلَيْنَا الرَّادُّ عَلَى اللَّهِ وَ هُوَ عَلَى حَدِّ الشُّرُكِ بِاللَّهِ».

رابطه فقاقت و علم و معرفت به امر خداوند با عاقل بودن و برتری ایشان بر دیگران، مسئله مهمی است که باید مورد بررسی قرار گیرد. در باور ما، افزون بر اینکه عقل یکی از لوازم صاحبان ولایت است، بلکه این عقل و برتری، یکی از نتایج معرفت و علم به امر الهی است که در کلام امام کاظم علیه السلام به آن اشاره شده است: «خداوند، پیامبران و فرستادگان خود را به سوی بندگانش نفرستاد، مگر برای اینکه بصیرت الهی دریافت کنند. پس آن بنده‌ای که بهتر اجابت کند، معرفتش از خدا بهتر است و آنکه به امر خدا داناتر باشد، عقلش نیکوتر است و آنکه عقلش کامل تر باشد، بلندپایه‌ترین بندگان در دنیا و آخرت است»^۱ (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۶). در ادامه همین روایت، اطاعت از خداوند را در گرو پیروی از عالم ربانی و دریافت علم و هدایت از او دانسته و حتی عقل را ابزار شناخت آن عالم ربانی معرفی کرده‌اند: «آفریدگان بر اطاعت خدا گماشته شده‌اند و نجاتی جز به طاعت نیست و طاعتی جز به دانش، و دانشی جز به آموزش نباشد و آموزش به خردورزی و اندیشیدن بستگی یابد و دانش جز از طریق عالم ربانی به دست نیاید و راه شناختن عالم ربانی با عقل حاصل شود»^۲ (حرانی، ۱۳۶۳، ص ۳۸۷).

باور به ولایت‌مندی فقیه جامع‌الشرایط از سویی، و باور به نداشتن لوازم ولایت از سویی دیگر، نقض غرض در مقوله هدایت است؛ ازاین‌رو بدیهی است که وقتی خداوند، سرپرستی مسلمانان را در عصر غیبت امام معصوم علیه السلام بر عهده فقیه جامع‌الشرایط می‌گذارد، او را عاقل‌ترین و عالم‌ترین مردمان زمان خود قرار دهد تا مسلمانان را به انحراف نکشاند و به راه ناصواب هدایت نکند. این عقل را که مختص صاحبان ولایت است، «عقل ولایی» می‌نامیم. این همان عقل تابع است که از سلسله ولیی عقل نبوی و عقل علوی تغذیه می‌شود و در ولایت فقیه نمود عینی می‌یابد؛ این نوع از عقل، همان ابزار شناخت در الهیات انقلاب اسلامی است. ممکن است این

۱. «مَا بَعَثَ اللَّهُ أَنْبِيَاءَ وَ رُسُلَهُ إِلَّا لِيُعْقِلُوا عَنِ اللَّهِ فَأَحْسَنُهُمْ اسْتِجَابَةً أَحْسَنُهُمْ مَعْرِفَةً وَ أَعْلَمُهُمْ بِأَمْرِ اللَّهِ أَحْسَنُهُمْ عَقْلاً وَ أَكْمَلُهُمْ عَقْلاً أَرْفَعُهُمْ دَرَجَةً فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ».

۲. «نُصِبَ الْخَلْقُ لِبِطَاعَةِ اللَّهِ وَ لَا نَجَاةَ إِلَّا بِالطَّاعَةِ وَ الطَّاعَةُ بِالْعِلْمِ وَ الْعِلْمُ بِالتَّعَلُّمِ وَ التَّعَلُّمُ بِالْعَقْلِ يُعْتَقَدُ وَ لَا عِلْمَ إِلَّا مِنْ عَالِمٍ رَبَّانِيٍّ وَ مَعْرِفَةُ الْعَالِمِ بِالْعَقْلِ».

پرسش مطرح شود که اگر ابزار شناخت حق از باطل، صحیح از ناصحیح، مستکبر از مستضعف در الهیات انقلاب اسلامی، عقل ولایی الهی است، آیا امکان راهیابی خطا در آن وجود ندارد؟ در پاسخ گفته می‌شود، اگر ابزار شناخت در الهیات انقلاب اسلامی، عقل بماهو عقل بود، امکان راهیابی خطا در آن قطعی می‌شد؛ اما وقتی این عقل جزء لوازم ولایت الهی قلمداد می‌شود، امکان راهیابی خطا و انحراف در آن ناممکن خواهد شد.

البته قصد این بیان، در پی اثبات عصمت برای ولی فقیه نیست؛ زیرا عصمت، از جمله لوازم نبوت و امامت است و کسی جز ایشان در مقام عصمت نیست. باید توجه داشت که باور به عدم خطا و انحراف در ولی فقیه، تنها در مسئله هدایت امت منحصر شده است و این مقوله از باب آفقه و أعرف و أعقل بودن ایشان در میان امت اثبات می‌شود. در دیگر موارد اجتهادی نیز اگر تشخیص ولی فقیه، به صورت مستقیم یا غیرمستقیم، به واقع اصابت کرد، منجزیت دارد و در صورت عدم اصابت با واقع، برای او معذوریت به وجود خواهد آورد. در پاسخ این اشکال که پذیرش خطاناپذیری عقل ولایی در کنار نفی عصمت ولی فقیه، نوعی تناقض درونی به وجود می‌آورد و صرف بیان اینکه «ولی فقیه معصوم نیست» نمی‌تواند این تعارض را رفع کند. گفته می‌شود که در ظاهر، اگر عقل ولایی خطاناپذیر تلقی شود، لازمه آن عصمت ولی فقیه است؛ حال آنکه، در منظومه الهیات شناخت، مفهوم خطاناپذیری در عقل ولایی از سنخ عصمت شخصی نیست و مبنای متفاوتی دارد.

در نظام الهیاتی انقلاب اسلامی، «عقل ولایی» نه عقل فردی مستقل، بلکه عقلی است سازمان‌یافته در مدار ولایت الهی که ساختار معرفتی و جهت‌گیری آن بر اساس پیوند با منبع تشریع و هدایت الهی تنظیم می‌شود؛ از این رو خطاناپذیری عقل ولایی به معنای مصونیت «مسیر هدایت» از انحراف است، نه مصونیت شخص صاحب ولایت از خطا در تشخیص‌های جزئی یا رفتارهای اجرایی. این نوع خطاناپذیری، ساختاری و هدایتی است؛ یعنی دستگاه ولایت به دلیل تکیه بر عقل جمعی منضبط به اصول شرع و حجیت عقل و نقل، در جهت کلی هدایت تاریخی و دینی، به خطا نمی‌رود، اگر تصمیم‌های

محدود در سیر زمان نیازمند اصلاح و بازنگری باشند. در مقابل، عصمت مرتبه‌ای وجودی است که صاحب آن در علم، اراده و نیت از هرگونه خطا مصون است؛ این مرتبه خاص امام معصوم علیه السلام است و به شخص ولی فقیه قابل تسری نیست. بنابراین می‌توان عقل ولایی را خطاناپذیر دانست، بی‌آنکه مدعی عصمت ولی فقیه بود؛ زیرا عقل ولایی متکی بر نظام شناختی و هدایتی متصل به وحی و امامت است، نه بر ویژگی‌های شخصی صاحب ولایت. از این منظر، الهیات انقلاب اسلامی می‌تواند عقل ولایی را به‌مثابه عقلی هدایت‌پذیر و ساختاراً مصون از انحراف معرفی کند؛ درحالی‌که عصمت همچنان در محدوده وجودی امام معصوم علیه السلام باقی می‌ماند. عقل ولایی به‌مثابه ابزار شناخت در هندسه الهیاتی انقلاب اسلامی، وظیفه شناخت موضوع را بر عهده دارد؛ برای مثال وظیفه شناخت مصداق مستکبر یا شناخت مصداق شیطان بزرگ بر عهده عقل ولایی است؛ اما صدور حکم درباره آنان بر عهده مقام ولایت است که به‌مثابه معیار شناخت، وظیفه تطبیق و صدور حکم را دارد. به عبارتی دیگر، عقل ولایی به سراغ موضوع‌شناسی مستکبر می‌رود و ولایت، حکم استکبار را بر آن موضوع بار می‌کند.

۱-۲-۲. ولایت

مقام ولایت به معنای سرپرستی، ویژه کسانی است که از جانب خداوند منصوب شده یا شاخصه آنان را برای تصدی این جایگاه تبیین کرده باشند. بر اساس اندیشه علمای شیعه آنکه در مقام ولایت مردم قرار گرفته و صلاحیت می‌یابد، اول اینکه، ولایت او از جانب امام معصوم علیه السلام به او تنفیذ شده و دوم اینکه، دارای اختیارات مطلقه‌ای است که در چارچوب شرع مقدس اسلام، امکان حکمرانی یافته است؛ برای نمونه می‌توان به دیدگاه شیخ مفید اشاره کرد. شیخ مفید (۳۳۶ق) درباره این مقام آورده است: «آیا نمی‌بینی که شیعیان امام زمان [فقیهان] کار دعوت به حفظ شرع و ملت را انجام می‌دهند و حجت را بر مردم تمام می‌کنند و نیازی نیست خود امام زمان علیه السلام آن را انجام دهد؛ همان‌گونه که دعوت پیامبران را نایبان و پیروان آنان انجام می‌دادند و برای

آنان که از محل ظهور پیامبران دور بودند، حجت را تمام می‌کردند و نیازی نبود که پیامبران، خود، مسافت‌های طولانی را برای ابلاغ پیام بپیمایند. و نیز پس از مرگ پیامبران شماری به‌عنوان نایب پیامبران، مردم را دعوت به پیام پیامبران پیشین کرده و حجت را بر آنان تمام کردند. و همچنین است اقامه حدود و تنفیذ احکام که امرای ائمه معصومین علیهم‌السلام متولی آن بودند، همچنان که امرای انبیا چنین اختیاراتی داشتند. همچنین در مسئله جهاد که صاحبان ولایت از جانب انبیا و ائمه علیهم‌السلام مستقلاً به آن فرمان می‌دادند»^۱ (مفید، ۱۳۷۱ «ب»، ص ۱۰۶).

نظر شیخ مفید درباره حکومت‌داری و اختیارات فقیه تا جایی پیش رفته که حتی فقیهی را که از جانب سلطان جائز به امارت و ولایت گمارده شده است، از جانب صاحب اصلی ولایت یعنی امام زمان علیه‌السلام می‌داند: «هر فقیهی که اهلیت داشته و این توانایی را از جانب حاکم ستم‌پیشه‌ای یافته است که بر مردم امارت و حکومت کند و در ظاهر از طرف آن حاکم به امارت رسیده است، درحقیقت، او از طرف صاحب الامر علیه‌السلام که این کار را برای او جایز شمرده و به او اجازه آن را داده است، امیر و حاکم است، نه از جانب حاکم غاصب گمراه»^۲ (مفید، ۱۳۶۸، ص ۸۱۲)؛ از این رو شأن و جایگاه ولایت فقیه، دارای دو بُعد اساسی است: از سویی، اجازه‌دهنده و صادرکننده حکم است و از سوی دیگر، در مقام معیار نهایی برای شناخت و ارزیابی احکام و حقایق دینی به کار می‌رود.

۱. «آلا ترى انّ الدعوة اليه ائمة يتولوا شيعته وتقوم الحجة بهم في ذلك ولا يحتاج هو إلى تولي ذلك بنفسه، كما كانت دعوة الانبياء عليهم‌السلام تظهر نايباً عنهم والمقرين بحقهم وينقطع العذر فيما ينأى عن علتهم ومستقرهم ولا يحتاجون إلى قطع المسافات لذلك بانفسهم وقد قامت ايضاً نايباً عنهم بعد وفاتهم وثبتت الحجة لهم في ثبوتهم بامتحانهم في حياتهم وبعد موتهم وكذلك إقامة الحدود و تنفیذ الأحكام و قد يتولوا أمراء الأئمة و عمالهم دونهم كما كان يتولى ذلك أمراء الأنبياء و ولاتهم و لا يخرجونهم إلى تولي ذلك بأنفسهم و كذلك القول في الجهاد ألا ترى أنه يقوم به الولاية من قبل الأنبياء و الأئمة دونهم و يستغنون بذلك عن توليه بأنفسهم».

۲. «ومن تأمر على الناس من اهل الحق بتمكين ظالم له و كان اميراً من قبله في ظاهر الحال فأئمة هو امير في الحقيقة من قبل صاحب الامر، الذي سوغه ذلك و أذن له فيه، دون المتغلب من اهل الضلال».

۱-۲-۳. مصلحت

مصلحت در الهیات فرمی انقلاب اسلامی به مثابه حقیقت در الهیات مفهومی اسلام است؛ از این رو همان طور که عقل و نقل به مثابه ابزار و معیار در شناخت حقیقت در الهیات مفهومی کاربرد دارند، عقل ولایی و ولایت نیز به مثابه ابزار و معیار، در شناخت مصلحت در الهیات فرمی کاربرد یافته اند. غزالی مصلحت را به معنای جلب منفعت و دفع ضرر دانسته و در توضیح این عبارت آورده است: «مقصود ما از مصلحت، فقط جلب منفعت و دفع ضرر دنیوی و حفظ مقاصد بشری نیست، بلکه منظور، حفظ مقاصد شرع است که در پنج مورد اهم آنها خلاصه می شود: حفظ دین، جان، مال، عقل و نسل» (غزالی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۴۰).

در موارد زیادی از روایات و فقه شیعه، اصطلاح مصلحت مورد استفاده قرار گرفته است، به خصوص در مواردی که بحث از ولایت و سرپرستی یا اداره امور باشد. البته مصلحت به معنای چیزی خارج از شرع و شریعت نیست، بلکه مقوله ای سیال بین ترجیح حکم اولی و ثانوی است که ولی فقیه به صرف مواجهه با تزامم میان حکم اولی و ثانوی، بر اساس درک مصلحت اهم درباره عنوان ثانوی، حکم به ترجیح آن بر حکم اولی می کند، مانند قضیه تنباکو (طاهری، ۱۳۹۱، ص ۵)، تشخیص اولویت مبارزه با اسرائیل و دفاع از فلسطین به مثابه یک تکلیف در انقلاب اسلامی (امام خمینی، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۲۳۷) و ده ها مورد دیگر.

ولی فقیه با استفاده از ابزار و معیار شناخت، مصلحت مورد نظر را در فرایند ترجیح حکم ثانوی بر حکم اولی کشف می کند و آن را ملاک عمل خود قرار می دهد. شهید صدر برای تبیین حیطه اختیارات جعل احکام توسط حاکم اسلامی، از تعبیر منطقه الفراغ استفاده کرده است: «اقتصاد اسلام دو جانب دارد: از یک جانب احکام ثابت و غیرقابل تغییر است و از جانب دیگر، منطقه الفراغ است که قانون گذاری در این جانب، به ولی امر واگذار شده است که بر اساس اهداف کلی اقتصاد اسلامی و با توجه به اقتضای زمان، به جعل حکم اقدام می کند. در زمان رسول خدا ﷺ تأمین منطقه الفراغ از جانب ایشان از جهت عنوان ولایت امر بوده و نه از جهت نبوت. بنابراین آنچه که به عنوان ولی

امر بیان کرده، فی نفسه احکام دائمی اسلام نیستند» (صدر، ۱۳۶۱، ج ۹، ص ۳۸۰).

تا اینجا مشخص شد که جعل احکام بر مبنای مصلحت است؛ اما پاسخ به این پرسش که راه کشف مصالحی که احکام بر آن مترتب می‌شوند چیست و آیا کاشف آن خطاب شارع است یا عقل ولایی نیز امکان کشف مصلحت را به صورت مستقل دارد، بحث دیگری را می‌طلبد که در قالب پژوهشی دیگر، ذیل ابراز و معیار شناخت الهیات انقلاب اسلامی قابل بحث و بررسی است.



نمودار شماره ۳: ابزار و معیار و ملاک شناخت در الهیات فرم‌یافته

۲. الهیات شناخت در مهدویت

مقوله شناخت در مهدویت، مرتبه پیشرفته و تکامل‌یافته‌ای از نظام شناخت در انقلاب اسلامی است؛ مرتبه‌ای که در آن عقل ولایی شکل گرفته در بستر انقلاب، به کمال وجودی و معرفتی خود در قالب علم امام می‌رسد. در این ساحت، معرفت دینی نه در سطح تجربه اجتماعی ولایت، بلکه در سطح انکشاف کامل حقیقت الهی عمل می‌کند. چنین شناختی امکان اصلاح و تطبیق الهیات مفهومی با الهیات فرم‌یافته را فراهم می‌کند؛ زیرا علم امام ضمن حفظ ریشه‌های معرفتی انقلاب، صورت نهایی آن را در قالب عدالت جهانی و معرفت وحدوی عرضه می‌کند؛ از این رو شناخت در مهدویت را باید نسخه به‌روزشده و کمال‌یافته نظام شناختی اسلام دانست؛ نسخه‌ای که همه مراحل معرفت از عقل ولایی تا علم امام را در وحدتی جامع و غایی بازتاب می‌دهد.

۲-۱. ابزار و معیار و ملاک شناخت در مهدویت

سیر ابزار شناختی اسلام، از عقل به عقل ولایی، و از عقل ولایی به علم امام، و همچنین سیر معیار شناخت، از نقل به ولایت، و از ولایت به امامت، و نیز سیر ملاک شناخت، از

حقیقت به مصلحت، و از مصلحت به عدالت، فرایند تکامل و رشد شناخت در اسلام است.

۲-۱-۱. علم امام

عموماً علم امام در زمان ائمه پیشین، در دو جنبه کاربرد یافته بود: (۱) استفاده در فرایند هدایت و آگاه‌سازی مردم به شریعت و معالم دین؛ (۲) یکی از راه‌های شناخت امام معصوم، از بُعد برخورداری از علوم غیبی یا علوم دینی.

روایات پرشماری وجود دارد که ائمه علیهم‌السلام، مردم را از علوم و معارف دینی آگاه می‌کردند و نیز آنان را برای استفاده از این علوم ترغیب می‌نمودند؛ برای نمونه در روایتی از امام رضا علیه‌السلام آمده است: «ما همان اهل ذکر هستیم که خدا در کتاب خود فرمود: فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۳۹). همچنین روایات شیعه در مقام راه شناخت امام معصوم و در پاسخ به پرسش «بِمَ يَعْرِفُ الْأِمَامُ؟» امام چگونه شناخته می‌شود؟» فرموده‌اند: «أَنْ يُسْأَلَ فَيُجِيبَ؛ تسلط در پاسخگویی به سؤالات، أَنْ يُسَكَّتَ عَنْهُ فَيَتَّيَدَّى؛ اطلاع از خواسته درونی انسان، يُخْبِرَ النَّاسَ بِمَا يَكُونُ فِي غَدٍ؛ اطلاع از حوادث آینده، يُكَلِّمَ النَّاسَ بِكُلِّ لِسَانٍ وَ لُغَةٍ؛ اطلاع و تسلط به همه زبان‌ها و لهجه‌ها (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۸۵)، أَعْطَانَا عِلْمَ مَا مَضَى وَ عِلْمَ مَا بَقِيَ؛ علم گذشتگان و آیندگان» (صفار، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۲۹).

با ظهور امام مهدی علیه‌السلام، علم ایشان، افزون بر کاربرد مدیریتی و کنترلی پیشین، به‌مثابه قوی‌ترین ابزار شناخت در جهت تکامل الهیات فرم‌یافته به کار گرفته می‌شود؛ این سطح از به‌کارگیری علوم غیبی در اداره جهان چیزی است که دیگر ائمه علیهم‌السلام از آن استفاده نکرده یا اینکه استفاده حداقلی داشته‌اند (مفید، ۱۳۷۱ «الف»، ص ۵۹)؛ برای مثال طریقه تشخیص و شناخت مجرم در دعوای طرفین، ارائه بینه یا احضار شهود است و این روش در زمان پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وآلهم‌وسلم‌و و ائمه معصومین علیهم‌السلام متداول بوده است و از آن بهره می‌بردند. پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وآلهم‌وسلم‌و فرمود: «من در میان شما با استناد به شاهد و یمین قضاوت می‌کنم. برخی از شما در اثبات ادعای خود از دیگری زیرک‌تر است؛ پس هر کدام از شما اگر از مال

برادرش چیزی را به سود او گرفتم و به او دادم [درحالی که خود شما می‌دانید که مال شما نیست]، آن مال همانند پاره‌ای از آتش است»^۱ (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۷، ص ۴۱۴)؛ اما با ظهور امام مهدی علیه السلام، شاهد گرفتن بر حق و ارائه بینه برچیده شده است و به جهت حصول ملاک شناخت (عدالت) به معنای حقیقی آن، از علوم غیبی امام استفاده خواهد شد. در روایتی از امام باقر علیه السلام آمده است: «هرگاه که قائم آل محمد علیه السلام قیام کند، به حکم داود و سلیمان حکم خواهد کرد و لذا از دلیل و شاهد سؤال نمی‌کند»^۲ (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۳۹۷)؛ در همین خصوص، روایتی از امام باقر علیه السلام وجود دارد که می‌فرماید: «امام مهدی علیه السلام از این جهت مهدی نامیده شده است که به امور مخفی و پنهان هدایت می‌شود تا آنجا که به سراغ کسی می‌فرستد و او را به قتل می‌رساند؛ درحالی که مردم او را بی‌گناه می‌دانستند و تا آنجا که برخی از مردم هنگامی که درون خانه خود سخن می‌گویند، می‌ترسند دیوار بر ضد آنها شهادت دهد»^۳ (مجلسی، ۱۳۶۱، ج ۵۲، ص ۳۹۰). همچنین می‌توان به ایجاد راه ارتباطی و شناختی شیعیان با امام زمان علیه السلام اشاره کرد که از جمله علوم غیبی امام در مدیریت ارتباطات در زمان زمان ظهور خواهد بود. در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است: «هنگامی که قائم ما قیام کند، خداوند آن چنان گوش و چشم شیعیان ما را تقویت می‌کند که میان آنان و آن حضرت، رهبر و پیشوایان پیام‌رسانی نخواهد بود؛ با آنها سخن می‌گوید و آنان سخنش را می‌شنوند و او را می‌بینند؛ درحالی که او در مکان خویش است و مردم در نقاط دیگر جهان»^۴ (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۸، ص ۲۴۰). همچنین روایاتی درباره نحوه تسلط امام مهدی علیه السلام بر کنترل جهان آمده است: «وقتی کارها به صاحب اصلی ولایت حضرت

۱. «إِنَّمَا أَقْضَى بَيْنَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَالْإِيمَانِ وَبَغْضُكُمْ أَلْحَنُ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَغْضِ فَأَيْمًا رَجُلٍ قَطَعْتُ لَهُ مِنْ مَالِ أَخِيهِ شَيْئًا فَأَيْمًا قَطَعْتُ لَهُ بِهِ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ».

۲. «إِذَا قَامَ قَائِمُ آلِ مُحَمَّدٍ علیه السلام حَكَمَ بِحُكْمِ آلِ دَاوُدَ وَ سَلِيمَانَ لَا يَسْأَلُ النَّاسَ بَيِّنَةً».

۳. «إِنَّمَا سُمِّيَ الْمَهْدِيُّ لِأَنَّهُ يُهْدَى إِلَى أَمْرِ خَفِيٍّ حَتَّى إِنَّهُ يُبْعَثُ إِلَى رَجُلٍ لَا يَعْلَمُ النَّاسُ لَهُ ذَنْبًا فَيَقْتُلُهُ حَتَّى إِنْ أَحَدَهُمْ يَتَكَلَّمُ فِي بَيْتِهِ فَيَخَافُ أَنْ يَشْهَدَ عَلَيْهِ الْجِدَارُ».

۴. «إِنْ قَائِمَنَا إِذَا قَامَ مَدَّ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لِشِيعَتِنَا فِي أَسْمَاعِهِمْ وَ أَبْصَارِهِمْ حَتَّى لَا يَكُونَ بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ الْقَائِمِ بَرِيدٌ يَكَلِّمُهُمْ فَيَسْمَعُونَ وَ يَنْظُرُونَ إِلَيْهِ وَ هُوَ فِي مَكَانِهِ».

مهدی علیه السلام برسد، خداوند هر نقطه فرورفته‌ای از زمین را برای او مرتفع و هر نقطه مرتفعی را پایین می‌برد. آن چنان که تمام دنیا نزد او به منزله کف دستش خواهد بود. کدام یک از شماها اگر در کف دستش مویی باشد، آن را نمی‌بیند؟^۱ (صدوق، ۱۳۵۳، ج ۲، ص ۶۷۴).

۲-۱-۲. امامت

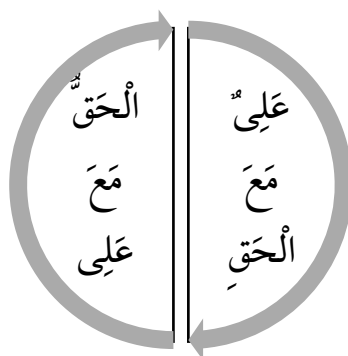
با معرفی علم امام به مثابه ابزار شناخت در دستگاه حاکمیتی امام مهدی علیه السلام، مقوله امامت نیز به مثابه معیار شناخت معرفی خواهد شد. بنابراین علم امام با ابتنا بر امامت حی و حاکم - ضمن اختیارداشتن حقیقت و مصلحت که هر دو میراث مرحله مبدأ و مرحله میانی الهیات اسلام بودند - عدالت را به مثابه ملاک شناخت در دولت مهدوی کشف و محقق خواهد کرد. اگرچه بحث بر اثبات امامت امام مهدی علیه السلام نیست، به جهت اتقان بحث به روایتی از امام رضا علیه السلام اشاره می‌شود که فرمود: «امامان پس از من، پسر محمد و سپس علی و سپس حسن و پس از او فرزندش حجت قائم است؛ کسی که در زمان غیبتش مورد انتظار قرار می‌گیرد و در زمان ظهورش مورد اطاعت قرار خواهد گرفت. اگر از عمر دنیا جز یک روز باقی نمانده باشد، خدا آن روز را طولانی می‌گرداند تا مهدی ظاهر شود و زمین را از عدل و داد پر کند؛ چنان که از ظلم و ستم پر شده است»^۲ (صدوق، ۱۳۵۳، ج ۲، ص ۳۷۲).

۲-۱-۳. عدالت

با تحقق ظهور امام مهدی علیه السلام، الهیات فرم یافته به الگوواره منظوم و نظام‌مندی تبدیل می‌شود تا شکل کاملی از الهیات اسلام را به جهان معرفی کند. امام رضا علیه السلام فرمود:

۱. «إِنَّهُ إِذَا تَنَاهَتْ الْأُمُورُ إِلَى صَاحِبِ هَذَا الْأَمْرِ رَفَعَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى كُلَّ مُنْخَفِضٍ مِنَ الْأَرْضِ وَخَفَضَ لَهُ كُلَّ مُرْتَفِعٍ مِنْهَا حَتَّى تَكُونَ الدُّنْيَا عِنْدَهُ بِمَنْزِلَةِ رَاحِيَةِ فَأُيُّكُمْ لَوْ كَانَتْ فِي رَاحِيَةِ شَعْرَةٍ لَمْ يَبْصُرْهَا».
۲. «الْإِمَامُ بَعْدِي مُحَمَّدٌ ابْنِي وَبَعْدَ مُحَمَّدٍ ابْنُهُ عَلِيُّ وَبَعْدَ عَلِيٍّ ابْنُهُ الْحَسَنُ وَبَعْدَ الْحَسَنِ ابْنُهُ الْحُجَّةُ الْقَائِمُ الْمُتَنَظَّرُ فِي عَيْتِهِ الْمَطَاعُ فِي ظُهُورِهِ لَوْ لَمْ يَبْقَ مِنَ الدُّنْيَا إِلَّا يَوْمٌ وَاحِدٌ لَطَوَّلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ ذَلِكَ الْيَوْمَ حَتَّى يَخْرُجَ فَيَمْلَأَ الْأَرْضَ عَدْلًا كَمَا مَلَأَتْ جَوْرًا».

«تَمَامُ الْأَمْرِ بِقَائِمِ آلِ مُحَمَّدٍ ﷺ؛ تمام امر به دست قائم آل محمد است» (صدوق، ۱۳۷۶، ص ۳۲۵). آنچه در دولت مهدوی دیده خواهد شد، تحقق عین عدالت است و شناخت محل عدالت نیز در فرایند علم امام و مقوله امامت حاصل خواهد شد؛ اما پرسش مهم این است که آیا امام مهدی ﷺ، عدالت در مسائل را کشف می‌کند و سپس به آن می‌پردازد یا اینکه هر آنچه ایشان انجام خواهد داد، عین عدالت است؟ به عبارتی، آیا فعل امام عدل است یا عدل امام فعل او است؟ به نظر می‌رسد، با دو مقوله (عدل - امام) و (عدالت - امامت) مواجه هستیم. مقوله اول در قوس نزولی، و مقوله دوم در قوس صعودی ملاحظه می‌شود. بر اساس این دیدگاه، امام در قوس نزولی خود، همان عدل است و در قوس صعودی، فعل امام عین عدل است و به عبارتی دیگر، امامتِ امام همان عدالت است و روایت پیامبر اکرم ﷺ به همین قوس اشاره دارد: «عَلَيْهِ مَعَ الْحَقِّ وَالْحَقُّ مَعَ عَلِيٍّ؛ علی با حق است و حق با علی» (خزعلی رازی، ۱۳۵۹، ص ۲۰).

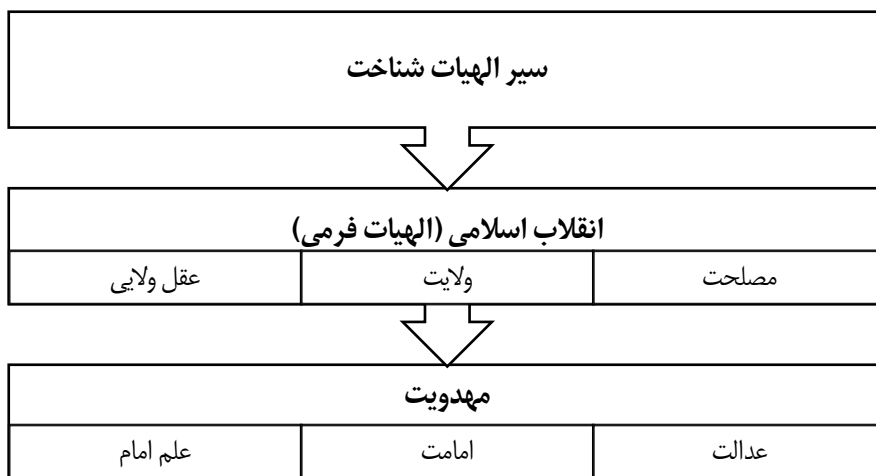


نمودار شماره ۴: قوس نزولی و صعودی عدل و فعل امام

بر اساس قوس نزولی، امام ملازم حق است و بر اساس قوس صعودی، حق ملازم امام است و به عبارتی، همواره حق ملازم فعل امام است؛ از این رو هیچ‌گاه فعل امام از صراط عدالت خارج نمی‌شود؛ زیرا فعل امام نتیجه امامت الهی ایشان است که بدون اذن خداوند، فعلی از ایشان صادر نمی‌شود.

۲-۲. منطق گذار از مصلحت به عدالت

در نظام الهیات شناخت، «مصلحت» در مرحله انقلاب اسلامی، ملاک کارکردی عقل ولایی است؛ زیرا عقل در این مرحله، همچنان در حوزه تدبیر و تصمیم‌سازی اجتماعی عمل می‌کند. مصلحت بیانگر هماهنگی عقل با امر ولایی در چارچوب شرایط تاریخی و اقتضائات تمدن‌ساز است. در مقابل، «عدالت» در مرحله مهدویت ملاک ذاتی علم امام و تجلی کمال معرفت الهی است؛ زیرا در عصر ظهور، علم امام جایگزین عقل تدبیری و مصلحت‌محور می‌شود و شناخت انسانی به سطحی می‌رسد که با حقیقت هستی یگانه است. از منظر کلامی، مصلحت نمود عقل در مقام تبعیت از امر ولی، و عدالت نمود عقل در مقام اتحاد با حقیقت ولایت است. بنابراین گذار از مصلحت به عدالت در واقع، عبور از معرفت مأموریتی به معرفت حضوری است؛ از تصمیم عقل برای حفظ نظم الهی به تحقق عینی آن نظم. انقلاب اسلامی این گذار را زمینه‌سازی می‌کند تا عقل ولایی در قالب علم امام به مرتبه‌ای برسد که نه مدیریت اجتماعی، بلکه تجلی حقیقت الهی را عهده‌دار باشد. عدالت در این معنا نه تنها مفهومی اخلاقی یا حقوقی، بلکه نتیجه تکامل معرفت ولایی و تجسد حقیقت در سطح تمدن است. چنین گذار معرفتی‌ای، موتور تحول الهیات شناخت از ساختار فرمی به ساختار تطبیقی، و از ولایت تاریخی به امامت نهایی است.



نمودار شماره ۵: فرایند تکامل شناخت در اسلام

نکته محوری در دستگاه شناختی مهدویت، تحقق اتحاد تام میان کشف (فرایند شناخت) و کاشف (ابزار شناخت) و مکشوف (معرفت/حقیقت) در وجود امام معصوم است؛ این تجمیع بی‌واسطه، متعالی‌ترین و کامل‌ترین مرتبه شناخت در منظومه اسلامی است.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با تمرکز بر دو مرحله انقلاب اسلامی و مهدویت نشان داد که این دو، نه دو رخداد مستقل، بلکه دو مرتبه پیوسته از تحول الهیات شناخت در بستر تاریخ معاصر اسلام‌اند. انقلاب اسلامی در قامت الهیات فرمی، معرفت دینی را از حوزه نظر و باور فردی به ساحت اداره جامعه و تمدن وارد کرد و ساختار سه‌گانه عقل ولایی، ولایت و مصلحت را به مثابه دستگاه شناختی خود تثبیت نمود؛ این مرحله، عقلانیتی هدایت‌محور و جمعی را بنیان نهاد که توان نظام‌سازی و تشخیص مصالح امت را داراست و نقطه آغاز حرکت الهیات از سطح اداره تاریخی به سطح هدایت تمدنی است. در مقابل، مرحله مهدویت ادامه طبیعی و فرجام معرفتی این مسیر است؛ مرحله‌ای که در آن علم امام، امامت و عدالت جایگزین ارکان مرحله پیشین می‌شود و معرفت دینی از سطح هدایت به سطح عدالت جهانی ارتقا می‌یابد. میان انقلاب اسلامی و مهدویت رابطه‌ای استکمالی برقرار است؛ انقلاب اسلامی بستر ظهور عقل هدایت‌گر را فراهم می‌کند و مهدویت صورت کامل آن را در قالب علم امام و عدالت عینی به ظهور می‌رساند. تحلیل تطبیقی این دو مرحله آشکار می‌کند که عقل ولایی در نظام ولایت، خطاناپذیر از حیث ساختار هدایتی است و پیوند مستقیم با مبانی معرفت امام دارد؛ ازاین‌رو مسیر معرفت از ولایت به امامت، گذار از هدایتی اجتماعی به عدالت وجودی است. نتیجه آنکه، انقلاب اسلامی را باید پلی معرفتی دانست که الهیات را از شکل حکومتی به مقام الهیات عدالت‌محور مهدوی پیوند می‌زند. این پیوند نشان می‌دهد که مهدویت امتداد منطقی عقل و معرفت الهی در انقلاب اسلامی است، نه نقطه گسست آن. فهم نظری این نسبت، الگویی تازه برای بررسی تکامل الهیات در مقیاس تمدنی ارائه می‌دهد و می‌تواند مبنایی فکری برای مطالعات آینده در حوزه «کلام تمدنی» و «معرفت سیاسی شیعه» باشد.

فهرست منابع

- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۳۶۳). تحف العقول. قم: انتشارات اسلامی.
- ارسطو. (۱۳۷۹). متافیزیک (مترجم: شرف‌الدین خراسانی). تهران: انتشارات حکمت.
- انصاری، شیخ مرتضی. (۱۳۷۳). القضاء و الشهادات. کنگره جهانی بزرگداشت دوستان سالگرد تولد شیخ انصاری، دانشگاه قم. قم: دبیرخانه کنگره.
- خزعلی رازی، علی بن محمد. (۱۳۵۹). کفایه الاثر فی النصّ علی الأئمة الاثنی عشر. قم: بیدار.
- خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۸۸). کلام جدید. قم: معارف.
- خمینی، روح‌الله. (۱۳۶۸). صحیفه امام (ج ۵). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- سبزواری، هادی. (۱۳۷۲). شرح الأسماء الحسنى. تهران: دانشگاه تهران.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۸۰). مجموعه مصنفات شیخ اشراق (به کوشش هانری کرین، ج ۱). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
- صدر، محمدباقر. (۱۳۶۱). الفتاوی الواضحة (ج ۹). بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- صدوق، محمد بن علی. (۱۳۵۳). کمال‌الدین و تمام‌النعمة (ج ۲). تهران: اسلامیه.
- صدوق، محمد بن علی. (۱۳۷۶). الامالی. قم: کتابچی.
- صدوق، محمد بن علی. (۱۳۷۸). عیون اخبار الرضا علیه السلام (ج ۱۱). قم: جهان.
- صدوق، محمد بن علی. (۱۳۸۵). علل الشراعی (ج ۱). نجف: مکتبه الحیدریه.
- صفار، محمد بن حسن. (۱۳۶۲). بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم السلام (ج ۱). قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی.
- طاهری، محمدعلی. (۱۳۹۱). مبانی فقهی مصلحت و جایگاه آن در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران. مطالعات حقوقی، (۲)، صص ۱۷۷-۲۱۶.
- علم‌الهدی، علی بن حسین. (۱۳۶۳). رسائل الشریف مرتضی. قم: دارالقرآن الکریم.

- غزالی، محمد بن محمد. (۱۳۹۰). المستصفی من علم الأصول. تهران: احسان.
- کانت، ایمانوئل. (۱۳۶۲). سنجش خرد ناب (مترجم: ادیب سلطانی). تهران: انتشارات امیرکبیر.
- کراجی، علی بن حسین. (۱۳۶۷). رسائل المحقق الکرکی (ج ۱). قم: مرعشی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۵). کافی (ج ۱، ۳، ۷، ۸). قم: دارالکتب الإسلامية.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۳۶۱). بحار الأنوار (ج ۵۲). بیروت: دار احیاء التراث.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۱). مسئله شناخت. قم: انتشارات سپاه پاسداران انقلاب اسلامی.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۳۶۸). المقنعة. قم: دارالمفید.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۳۷۱ «الف»). الفصول العشرة. قم: دارالمفید.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۳۷۱ «ب»). المسائل العکبرية. کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، دانشگاه قم. قم: حوزه علمیه.
- هاشمی خویی، میرزا حبیب‌الله. (۱۳۵۸). منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة (ج ۹). تهران: مکتبه الاسلامیه.

The Relationship between Ethical Governance and Preparatory Governance: A Conceptual Framework and an Operational Approach*



Hassan Roshan¹ 

Mahdi Alizadeh² 

1. Assistant Professor, Department of Ethics and Education, Faculty of Philosophy and Ethics Baqir Al-Olum University, Qom, Iran (**Corresponding Author**).

elmvaamal@yahoo.com

2. Assistant Professor, Department of Islam and Spirituality Studies, Ethics and Spirituality Research Institute, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran.

alizadeh111@gmail.com

Abstract

This article examines the deep relationship between the concepts of "ethical governance" and "preparatory governance for the reappearance of Imam Mahdi." The main research question is how a combined (ethical-preparatory) governance framework can accelerate the process of monotheistic education and strengthen Shia identity, and how the educated individuals, in turn, enable the realization and continuation of such governance. Using a documentary-analytical method and library-based data collection, the study found that moral character is a central component of Shia identity. The ideal governance in the Ahl al-Bayt culture is undoubtedly ethical governance based on monotheistic principles. This governance model is not only a

* Roshan, H.; Alizadeh, M. (1404). The relationship between ethical governance and preparatory governance: A conceptual framework and an operational approach. *Mahdavi Society*, 6(1), pp.282-310.
<https://doi.org/10.22081/jm.2025.72699.1120>

▣ **Type of article:** Research Article * **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy

▣ **Received:** 2025/05/05 • **Revised:** 2025/07/06 • **Accepted:** 2025/08/11 • **Available Online:** 2025/09/01

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



fundamental prerequisite for preparatory governance for the reappearance but also its actualization represents the most important step in preparing the ground for the reappearance. Monotheistic ethics, centered on concepts such as justice, responsibility toward God and creation, enjoining good and forbidding wrong, piety, and combating corruption, provide the necessary theoretical and practical framework for all efforts toward preparation. Preparatory governance for the reappearance requires creating a just, ethical, aware, and responsible society, achievable only under governance characterized by monotheistic ethics.

Keywords

Ethical governance, Preparatory governance for the reappearance, Monotheistic ethics, Justice, Islamic government, Shia ethics.

مناسبات حکمرانی اخلاقی و حکمرانی زمینه‌ساز: چارچوبی

مفهومی و رهیافتی عملیاتی*



id^۱ حسن روشن id^۲ مهدی علیزاده

۱. استادیار، گروه اخلاق و تربیت، دانشکده فلسفه و اخلاق، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران (نویسنده مسئول).

elmvaamal@yahoo.com

۲. استادیار، گروه اسلام و مطالعات معنویت، پژوهشکده اخلاق و معنویت، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

alizadeh111@gmail.com

چکیده

این مقاله به بررسی رابطه عمیق میان دو مفهوم «حکمرانی اخلاقی» و «حکمرانی زمینه‌ساز ظهور» می‌پردازد. پرسش اصلی پژوهش این است که چگونه می‌توان با طراحی یک چارچوب حکمرانی تلفیقی (اخلاقی - زمینه‌ساز)، فرایند تربیت توحیدی و تقویت هویت شیعی را شتاب بخشید و چگونه این تربیت و هویت یافته‌شدگان، به نوبه خود، تحقق و تداوم چنین حکمرانی را ممکن می‌کنند. با استفاده از روش اسنادی - تحلیلی و جمع‌آوری داده‌ها به شیوه کتابخانه‌ای، مشخص شد که منش اخلاقی از ارکان اصلی هویت تشیع است. حکمرانی مطلوب در فرهنگ اهل‌بیتی شیعیان بی‌تردید حکمرانی اخلاقی مبتنی بر اصول توحیدی است. این مدل حکمرانی نه تنها پیش‌نیاز اساسی برای تحقق حکمرانی زمینه‌ساز ظهور است، بلکه عینیت و تحقق عینی این حکمرانی، خود، مهم‌ترین گام در مسیر زمینه‌سازی برای ظهور به شمار می‌آید. اخلاق توحیدی با محوریت مفاهیمی چون عدالت،

۲۸۴

جامعه‌مذهبی

سال دهم، شماره اول، ۱۴۰۴

* روشن، حسن؛ علیزاده، مهدی. (۱۴۰۴). مناسبات حکمرانی اخلاقی و حکمرانی زمینه‌ساز: چارچوبی مفهومی و رهیافتی عملیاتی. جامعه مهدوی، ۶(۱)، صص ۲۸۲-۳۱۰.

<https://doi.org/10.22081/jm.2025.72699.1120>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۵ □ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۴/۱۵ □ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۲۰ □ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۶/۱۰

© ۱۴۰۴ «نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند»



مسئولیت‌پذیری در برابر خدا و خلق، امر به معروف و نهی از منکر، تقوا و مبارزه با فساد، چارچوب نظری و عملی لازم برای هرگونه تلاش در جهت زمینه‌سازی را فراهم می‌کند. حکمرانی زمینه‌ساز ظهور، مستلزم ایجاد جامعه‌ای عادل، اخلاق‌مدار، آگاه و مسئول است که تنها در سایه حکمرانی متخلق به اخلاق توحیدی قابل دستیابی است.

کلیدواژه‌ها

حکمرانی اخلاقی، حکمرانی زمینه‌ساز ظهور، اخلاق توحیدی، عدالت، حکومت اسلامی، اخلاق شیعی.

مقدمه

یک اصل بنیادین در اندیشه شیعی آن است که دوران غیبت امام معصوم علیه السلام، به هیچ وجه به معنای تعطیلی یا تعلیق پروژه الهی حکمرانی بر زمین نیست، بلکه زمانه‌ای است برای آزمون، آماده‌سازی و زمینه‌چینی که در آن، جامعه مؤمن و نظام حکمرانی برخاسته از آن، نقش بی‌بدیلی در فرایند آماده‌سازی جهان برای طلوع خورشید مغرب در مشرق موعود ایفا می‌کنند. در کانون این منظومه فکری، دو مفهوم کلیدی و به هم پیوسته «حکمرانی اخلاقی» و «حکمرانی زمینه‌ساز» قرار دارد که تلفیق و تعامل آنها می‌تواند مسیر تحقق آرمان‌های توحیدی را در عصر حاضر هموار کند. محور اصلی این تحقیق پرداختن به فاصله قابل تأمل میان نظریه پردازی‌های عمیق و غنی کلامی و فلسفی در حوزه مهدویت و حکومت اسلامی در عصر غیبت از یک سو، و فقر الگوهای عملیاتی، راهبردهای اجرایی و چارچوب‌های مدیریتی قابل پیاده‌سازی برای تحقق عینی این آرمان‌ها در دنیای پیچیده امروز از سوی دیگر است. به عبارت دیگر، اگرچه منابع دینی و میراث عظیم علمای شیعه، چراغ‌هایی فروزان برای ترسیم غایت حکمرانی مطلوب هستند، تبدیل این نور به نقشه راهی روشن برای سیاست‌گذاران، مدیران و نهادهای فرهنگی - اجتماعی در عرصه عمل، نیازمند واکاوی عمیق است که این پژوهش به این هدف می‌پردازد. این خلأ باعث شده است تا در بسیاری از جوامع شیعی، حکمرانی به ورطه سکولاریزم عملی سقوط کند و از آرمان‌های دینی فاصله گیرد، و در همین شرایط، اندیشه والای مهدوی‌باوری تنها در حیطه‌ای انتزاعی و بی‌ربط با مدیریت روزمره جامعه باقی بماند.

این نوشتار به دنبال ترکیب هوشمندانه و همه‌جانبه حکمرانی اخلاقی و حکمرانی زمینه‌ساز است. یک نظام حکمرانی صرفاً اخلاقی اما منفعل و بدون چشم‌انداز جهانی، ممکن است به آرمان شهری کوچک و محدود رضایت دهد، و یک حکمرانی صرفاً زمینه‌ساز اما فاقد مبانی اخلاقی توحیدی ریشه‌دار، ممکن است به ورطه اقدام‌های صوری و عوام‌فریبانه بیفتد یا حتی مسیر را منحرف کند. این ترکیب متعالی، خودبه‌خود بستر ساز تحقق «حیات طیبه» و شکل‌گیری «جامعه موحد» در همین عصر غیبت خواهد بود؛

جامعه‌ای که در آن، هم «عدالت انفسی» یعنی عدالت اخلاقی درونی در افراد محقق می‌شود و هم «عدالت آفاقی» در عرصه‌های اجتماعی، اقتصادی و قضایی نمود می‌یابد. در دهه اخیر، با توجه به ضرورت بازاندیشی در مفاهیم نوین علوم انسانی با رویکرد دینی، پژوهشکده مهدویت و آینده‌پژوهی با تمرکز بر کلان‌پروژه‌های علمی، به‌ویژه در عرصه حکمرانی اسلامی، تلاش‌های گسترده‌ای را برای تولید ادبیات علمی و ایجاد گفتمان آکادمیک سامان داده است. برگزاری سلسله نشست‌هایی با عنوان «حکمرانی زمینه‌ساز» و نیز تشکیل «مدرسه حکمرانی اسلامی» با حضور استادان برجسته، بستری برای تبیین ابعاد گوناگون حکمرانی در افق اندیشه دینی فراهم آورده است. این تلاش‌ها نه تنها زمینه‌ساز طرح ایده‌های نوین و تعامل علمی میان مراکز دانشگاهی کشور شده، بلکه مسیر روشنی برای پیوند مباحث نظری با دغدغه‌های تمدنی و آینده‌نگرانه فراهم کرده است. در این چارچوب، یکی از محورهای اساسی در نظریه‌پردازی درباره حکمرانی اسلامی، توجه به نسبت میان «حکمرانی اخلاقی» و «حکمرانی زمینه‌ساز» است، به‌ویژه در منظومه فکری تشیع که غایت نهایی حکومت‌داری را تحقق توحید و استقرار عدالت در پرتو ظهور منجی موعود علیه السلام می‌داند. از این منظر، حکمرانی مطلوب نه تنها باید بر ارزش‌های اخلاقی و آموزه‌های اسلامی استوار باشد، بلکه باید نقش‌آفرین در فرایند تحقق حکومت جهانی عدل مهدوی نیز تلقی شود؛ از این‌رو تبیین پیوند مفهومی و کارکردی این دو گونه حکمرانی، به مثابه بخشی از نظریه حکمرانی مهدوی، ضرورتی نظری و تمدنی است.

این پژوهش با آگاهی از ضرورت و فوریت پرداختن به این مسائل، و با الهام از میراث گران‌قدر علمای شیعه که بر جنبه‌های حیات‌بخش عدالت و مهدویت تأکید داشتند، و البته با اتکای اصلی بر قرآن کریم و روایات معصومین علیهم السلام می‌کوشد با روشی اسنادی - تحلیلی، گامی در راستای ارائه یک چارچوب مفهومی و عملیاتی بردارد که بتواند راهنمای عمل برای نهادهای حاکمیتی، فرهنگی و آموزشی در جوامع شیعی باشد تا بتوانند در مسیر زمینه‌سازی ظهور گام بردارند.

پرسش اصلی پژوهش این است که چگونه می‌توان با طراحی یک چارچوب

حکمرانی تلفیقی (اخلاقی - زمینه‌ساز)، فرایند تربیت توحیدی و تقویت هویت شیعی را شتاب بخشید و چگونگی این تربیت و هویت یافته‌شدگان، به نوبه خود، تحقق و تداوم چنین حکمرانی را ممکن می‌سازند؟ در این راستا، پرسش‌های فرعی ذیل پاسخ داده می‌شوند: (۱) نقش اخلاق در تربیت یاران مهدوی و زمینه‌سازی برای ظهور چیست؟ (۲) حکمرانی اخلاقی در جامعه زمینه‌ساز ظهور دارای چه ویژگی‌هایی است؟ (۳) ابعاد و الزامات حکمرانی اخلاقی در جامعه زمینه‌ساز ظهور چیست؟ (۴) وظایف حکومت و مردم در تحقق جامعه منتظر مهدوی چیست؟ (۵) آسیب‌ها و موانع اخلاق سکولار و اومانیزم در مسیر نیل به حکمرانی اخلاقی توحیدی و زمینه‌سازی ظهور کدام‌اند؟

برای پاسخ به پرسش پژوهش حاضر، از روش پژوهش اسنادی، و برای گردآوری داده‌ها، از روش مطالعه کتابخانه‌ای با بررسی کتاب‌های مرجع، مقالات، پایان‌نامه‌ها، و مجلات معتبر داخلی و خارجی استفاده شد. در پژوهش اسنادی، محقق از اسناد شخصی و رسمی به مثابه منبع استفاده می‌کند (Lincoln & Guba, 1985). این روش مستلزم جست‌وجویی توصیفی - تفسیری است و پژوهشگر به جای فهم مقاصد و مفاهیم نهفته در یک متن، آن را به مثابه زبان و گفتمان نوشتاری نویسنده می‌پذیرد و مورد استناد قرار می‌دهد (صادقی فسایی و عرفان‌منش، ۱۳۹۴، ص ۶۹). تحقیق اسنادی اغلب توسط دانشمندان علوم اجتماعی برای ارزیابی مجموعه‌ای از اسناد از نظر ارزش تاریخی یا اجتماعی، یا برای خلق روایتی بزرگ‌تر از طریق مطالعه اسناد پرشمار مرتبط با یک رویداد یا فرد انجام می‌شود (Scott & Marshall, 2015).

۱. مفاهیم و کلیات

۱-۱. حکمرانی

تعاریف پرشماری برای حکمرانی بیان شده است. در یک تعریف، حکمرانی به فرایندی اشاره دارد که به سبب آن، جوامع یا سازمان‌ها، تصمیم‌های مهم خود را اتخاذ می‌کنند (Graham, 2003, p. 1). حکمرانی به معنای عبور از نسخه ساده حکومت به نسخه‌ای پیشرفته و جامع‌نگر است که همه ذی‌نفعان و اجزای جامعه را می‌بیند و برای آنها ارزش و اعتبار

قائل می‌شود. به گفته فوکویاما، «حکمرانی خوب شامل توانایی نهادهای دولتی برای تدوین و اجرای سیاست‌های خوب، و احترام به شهروندان و نهادهای جامعه است» (Fukuyama, 2016, p. 64). به بیان برنامه توسعه سازمان ملل متحد در سال ۲۰۰۰، «حکمرانی توسعه‌گرا نیازمند همکاری سه‌جانبه بین دولت، بخش خصوصی و جامعه مدنی است» (United Nations Development Programme, 2000. pp. 1-2). وظیفه حکمرانی مطلوب این است که برای هریک از این اجزا نقشه راه مشخصی تدوین کند، آنها را به‌درستی جایابی نماید و نقش‌ها را به‌طور متوازن توزیع کند. این فرایند به یک طراحی اخلاقی فراگیر نیازمند است که نه تنها افراد، بلکه ساختارها، فرایندها، انتصابات و سازوکارها را نیز در بر گیرد. به بیانی دیگر، دولت باید مجری احکام و آموزه‌های اسلامی باشد: «آن عاملی که در اسلام ضامن اجرای احکام است، حکومت اسلامی و حاکمیت احکام قرآن است» (امام خامنه‌ای، ۱۳۷۸/۰۱/۱۶).

۲-۱. حکمرانی اخلاقی

یکی از گونه‌های حکمرانی، حکمرانی اخلاقی است و به فرایندها و رویکردهایی اشاره دارد که با استفاده از معیارهای اخلاقی در حکمرانی، بر مدیریت و اداره بر مبنای این معیارها تأکید دارند. از پیامدهای مثبت حکمرانی اخلاقی، پیدایش روحیه و انگیزه اخلاقی در محیط کاری است (حسین‌پور و مسعودی، ۱۴۰۲، ص ۵۹). در این پژوهش، حکمرانی اخلاقی به معنای نظامی از مدیریت جامعه است که غایت و مسیر آن، بر پایه ارزش‌های اصیل توحیدی همچون عدالت، صداقت، امانت‌داری، مردم‌داری و تقوا استوار شده است و می‌کوشد تا فضیلت‌های اخلاقی را در همه سطوح حکمرانی و زندگی اجتماعی نهادینه کند. این نوع حکمرانی، خود را به رعایت حدود الهی مقید می‌داند و سعادت دنیوی و اخروی انسان را توأمان هدف گرفته است.

۳-۱. حکمرانی زمینه‌ساز ظهور

حکمرانی زمینه‌ساز ظهور در این پژوهش به رویکردی فعال و پویا اشاره دارد که

فراتر از حفظ وضع موجود، با شناسایی و زدودن موانع ظهور و همچنین ایجاد و تقویت بسترهای عینی و ذهنی لازم در ابعاد مختلف فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، جامعه را به سوی شرایط مطلوب برای قیام جهانی حضرت مهدی علیه السلام سوق می‌دهد.

۱-۴. تربیت توحیدی و تقویت هویت شیعی

اسلام، آیین توحید و روح حاکم بر همه آیات قرآن، توحید است. تربیت توحیدی به معنای فراهم‌سازی همه زمینه‌های شکوفایی فطرت توحیدی انسان است که در عمل عبادی او متجلی می‌شود. به عبارتی دیگر، هدف از تربیت از منظر اسلام، تثبیت توحید در اندیشه، احساس و رفتار است (علم‌الهدی، ۱۳۸۳، ص ۸۴). در این پژوهش، مراد از تربیت توحیدی فرایندی است که باور به خداوند یکتا، و عبودیت در برابر او را از یک شعار نظری به یک نیروی محرکه درونی در وجود انسان‌ها تبدیل می‌کند و انگیزه‌ای قوی برای عمل صالح، عدالت‌خواهی و زمینه‌سازی ایجاد می‌نماید. از سویی، تقویت هویت شیعی اصیل که هویتی انقلابی، منتظر و مسئولیت‌پذیر است، جامعه را در برابر تهاجم فرهنگی و انحرافات فکری مصون می‌دارد و سرمایه اجتماعی لازم برای پیشبرد پروژه بزرگ زمینه‌سازی را فراهم می‌آورد.

۲. نقش زیرساختی اخلاق در تربیت یاران مهدوی

در منظومه فکری شیعه، انتظار فرج مفهومی فعال و سازنده است که مستلزم آمادگی همه‌جانبه فردی و اجتماعی برای ظهور امام عصر علیه السلام است. یکی از ارکان اصلی این آمادگی، تربیت یارانی است که واجد صلاحیت‌های لازم برای همراهی با آن حضرت باشند. روایات فراوانی از ائمه اطهار علیهم السلام به تبیین ویژگی‌ها و الزامات منتظران واقعی و یاران خاص حضرت حجت علیه السلام پرداخته‌اند. این روایات را می‌توان در چند محور کلی دسته‌بندی کرد:

نخست، روایاتی که به آمادگی‌های عینی و سخت‌افزاری مانند توانایی نظامی و تجهیزات اشاره دارند؛ همان‌طور که در غیبت نعمانی آمده است (نعمانی، ۱۳۹۷، ح ۱، ص ۲۹).

دوم، روایاتی که بر وفاداری به عهد و پیمان با اهل بیت علیهم‌السلام تأکید می‌کنند که در توقیع شریف ناحیه مقدسه نیز بر آن تصریح شده است: «وَ أَكْثَرُوا الدُّعَاءَ بِتَعْجِيلِ الْفَرَجِ فَإِنَّ ذَلِكَ فَرْجُكُمْ؛ برای تعجیل در فرج بسیار دعا کنید که فرج من فرج شما نیز هست» (طبرسی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۱۵). سوم، و مهم‌تر از همه، روایاتی که به صفات و ویژگی‌های اخلاقی یاران می‌پردازند و آنان را افرادی باایمان، خداشناس، پرهیزکار، شجاع و مطیع محض امام معرفی می‌کنند (ابن بابویه، ۱۴۰۶ق، باب ۲، ح ۱۳-۱، صص ۱۷-۱۸). کتاب صفات الشیعه اثر شیخ صدوق، از جمله منابع اصیل و معتبر در زمینه تبیین ویژگی‌های شیعیان واقعی است. نویسنده در این اثر، ۷۱ روایت را از معصومین علیهم‌السلام گردآوری کرده است که همگی به بیان صفات مثبت و منفی منتسب به شیعیان می‌پردازند. تحلیل محتوای کمی این روایات، نتایج قابل تأملی را نشان می‌دهد: حدود هشت درصد از این روایات ناظر به «مشرع‌بودن» و رعایت احکام فرعی فقهی است. حدود بیست و دو درصد بر «سلامت اعتقادی» و مباحث اعتقادی تأکید دارند. حدود هفتاد درصد مضامین این احادیث به «فضایل اخلاقی» و «سجایای اخلاقی» اختصاص یافته است (ابن بابویه، ۱۴۰۶ق، ابواب مختلف، صص ۱۷-۹۲). این آمار به روشنی نشان می‌دهد که دغدغه اصلی ائمه علیهم‌السلام در تربیت پیروان راستین، بیش از هر چیز، مسائل اخلاقی بوده است.

در مجموعه دیگری از روایات موسوم به «لیس منا»، همین موضوع با وضوح دیده می‌شود. مضمون اصلی در این خانواده حدیثی که از پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم تا امام هادی و امام عسکری علیه‌السلام امتداد دارد، این است که چه کسانی پیروان واقعی اهل بیت هستند و چه کسانی چنین نیستند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۷۸؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۲۷۳). تحلیل این احادیث نشان می‌دهد که عمده این صفات، رذایل اخلاقی مانند دروغ‌گویی، خیانت، بی‌حرمتی به همسایه، ستمگری و بی‌وفایی به عهد هستند، نه تنها ترک واجبات فقهی یا جهل اعتقادی.

با استناد به یافته‌های بالا می‌توان ادعا کرد که پایبندی به اخلاق، یک امر فرعی و ثانوی نیست، بلکه شرط هویتی برای انتساب به تشیع راستین است. به عبارت دیگر، بدون تقویت فضایل اخلاقی، حتی ادعای شیعه‌بودن و انتظار فرج، ناقص و ناتمام خواهد

بود. این موضوع زمانی پررنگ تر می شود که هدف، تربیت یارانی برای حضرت مهدی علیه السلام باشد که در روایات، هم تراز یاران پیامبر صلی الله علیه و آله در جنگ بدر معرفی شده اند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۲، ص ۲۲۳). نقش اخلاق، فراتر از تعاملات اجتماعی است و به عرصه توحید عملی نیز کشیده می شود. از یازده مرتبه توحید (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، صص ۱۷۶-۱۷۹)، شش مرتبه آن مانند توحید در توکل، توحید در حب و توحید در استعانت به طور مستقیم، به فضایل اخلاقی و باطنی وابسته است. سالکی که از اخلاق تهی باشد نمی تواند به مراتب عالی توحید عملی دست یابد و خود را به درجه یاری گری امام عصر علیه السلام برساند. در نتیجه تربیت یاران مهدوی پروژه ای چندبعدی است که افزون بر تقویت بنیان های اعتقادی و التزام به احکام فقهی به سرمایه گذاری جدی بر تربیت اخلاقی نیازمند است.

۳. اخلاق و زمینه سازی در حکمرانی شیعی: تحلیل روابط متقابل

در بررسی مفهوم «جامعه زمینه ساز» از منظر اندیشه شیعی، یکی از اساسی ترین پرسش ها مربوط به نقش و جایگاه حکمرانی در جامعه ای است که در مسیر تحقق ارزش های توحیدی، عدالت، صداقت و عشق الهی گام برمی دارد. حکمرانی مطلوب در چنین جامعه ای باید واجد ویژگی های خاصی باشد تا بتواند به آرمان های تمدنی کمک کند؛ از این رو تبیین نسبت میان «حکمرانی زمینه ساز» و «حکمرانی اخلاقی» از اهمیت بنیادینی برخوردار است.

در منابع اسلامی، به ویژه در روایات شیعه و سنی، پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله فلسفه بعثت خود را «اتمام مکارم اخلاق» معرفی کرده اند. در روایتی که با الفاظ مختلف اما مضمون واحد نقل شده است، می فرمایند: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ؛ به راستی من مبعوث گردیدم تا مکارم اخلاق را کامل کنم» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۵۰۰). یا «بُعِثْتُ بِمَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ؛ من تنها برای تکامل و تحقق مکارم اخلاق مبعوث شدم» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۹۶). با وجود تفاوت های جزئی در نقل الفاظ، مضمون این روایت نزد شیعه و سنی، مورد اتفاق است. این روایت، ما را به این پرسش هدایت می کند که اخلاق چگونه

می‌تواند به لحاظ گستره و شدت، به نقطه کمال خود برسد و اگر پیامبر ﷺ، هدف بعثت را «اتمام» آن معرفی کرده‌اند، این به چه معناست؟ علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، اخلاق را بخشی از معارف فرعی اسلام و از دستورات خدا و رسول او می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۱). ایشان در ذیل آیه «وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ» و یقیناً تو بر بلندای سجایای اخلاقی عظیمی قرار داری» (قلم، ۴) می‌نویسد: «خُلُق به معنای ملکه نفسانی است که بر طبق آن ملکه، افعال بدنی از آن به آسانی سر می‌زند [...] خُلُق مفهومی عام دارد؛ یعنی هم فضیلت و هم رذیلت را شامل می‌شود؛ ولی اگر این واژه به صورت مطلق به کار رود، معمولاً از آن مفهوم فضیلت و خُلُق نیک فهمیده می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۶۹).

روشن شدن دو مفهوم «خُلُق» و «ملکه» نقش اساسی در فهم اخلاق فضیلت گرایانه دارد. علامه در توضیح بیشتر این دو مفهوم آورده است:

«خُلُق» یک صورت ادراکی است که در درون انسان جایگزین شده و در موقع مناسب، در درون انسان جلوه کرده، و او را به اراده و عمل وادار می‌کند. در اوایل زندگی که لوح درونی انسان، از این صفات پاک است، هیچ یک از این صفات ادراکی ثابت را ندارد و در نتیجه در هنگام عمل، وضعیت روشنی ندارد؛ مثلاً گاهی در برابر حوادث ناگوار و تهدید کننده استقامت می‌ورزد، و گاهی فرار را بر قرار ترجیح می‌دهد (طباطبایی، بی تا، ص ۲۳۶).

در حدیث دیگری، ایمان به شاخه‌های پرشماری تشبیه شده است. پیامبر خدا ﷺ می‌فرمایند: «ایمان هفتاد و اندی شاخه است که برترین آنها قول «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» است و کمترین آنها برداشتن چیزهای آزارنده از سر راه مردم؛ و حیا نیز شاخه‌ای از ایمان است (نوی، ۱۴۰۵، ص ۳۱۸؛ ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۴۳۱؛ قشیری نیشابوری، ۲۰۱۹، ج ۱، ص ۶۳، با اندکی تفاوت). بنابراین زمینه انجام اعمال صالح برای همه وجود دارد و این کار به ابزار و امکانات خاصی نیاز ندارد تا در انحصار گروه خاصی درآید. در نتیجه همه انسان‌ها در معرض سقوط به اسفل السافلین هستند، مگر کسانی که بذریع ایمان را در زمین دل کاشته، و آن را با اعمال صالح رشد داده‌اند، و خود و دیگران از میوه‌های آن بهره‌مند می‌شوند

(مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۳۱). علما بر اساس این روایت، آثاری با عنوان شعب الایمان تألیف کرده‌اند که در آنها ایمان به درختی تشبیه شده است که میوه‌ها و شاخه‌هایش، همگی از جنس فضایل اخلاقی هستند. شیخ کلینی در کافی که می‌توان آن را مانیفست معارف شیعی دانست، مباحث اخلاقی را ذیل «کتاب الایمان و الکفر» قرار داده که نشان‌دهنده پیوند ناگسستنی اخلاق و ایمان است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، صص ۲-۴۳۴). شهید مطهری نیز ایمان را پشتوانه اخلاق و زیربنای همه اصول اخلاقی، و هر اندیشه معنوی را ایمان مذهبی یعنی ایمان و اعتقاد به خدا می‌داند (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۳، صص ۷۶۱-۷۶۲). اگر مدرسه اهل بیت (علیهم‌السلام) حامل و مفسر ایمان صحیح اسلامی است، هویت شیعی باید برای به کمال رساندن اخلاق، برنامه‌ریزی دقیقی داشته باشد.

از سوی دیگر، جامعه می‌تواند بستری برای رشد و ارتقای ظرفیت‌های اخلاقی یا برعکس، تنزل آنها باشد. انسان از دیدگاه فلسفه اسلامی، موجودی «مدنی بالطبع» است که در بستر جامعه رشد می‌کند و به کمال حقیقی می‌رسد. در اصطلاح فلاسفه اسلامی، «مدنی» منسوب به مدینه و کنایه از اجتماع بشری است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۶۱؛ ابن‌خلدون، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۸۴۴؛ لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۳۶۰). ابن‌سینا اجتماع و تمدن مطلوب بشری را تنها ناشی از نیاز افراد بشر به یکدیگر می‌داند، و زندگی گروه‌های پراکنده انسانی را که از هیچ قانون شهری پیروی نمی‌کنند، به دور از شباهت به زندگی انسانی معرفی می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۷۰۹). روایات تأکید دارند که برای رسیدن به مراتب بالای کمال، انسان باید به اجتماعات انسانی پیشرفته‌تر و پر ظرفیت‌تر (مانند شهرها) وارد شود؛ زیرا ظرفیت‌های بالاتر انسانی، امکان تحقق بهتر خصایص «مدنی بالطبع» بودن او را فراهم می‌آورد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۳، باب ۲۷، صص ۱۵۶ به بعد).

نکته مهم درباره اجتماعی‌بودن انسان، آن است که رابطه انسان و جامعه، رابطه ظرف و مظهر است. اگر انسان در ظرفی آلوده به رذایل و معنویت‌ستیز قرار گیرد، ناگزیر از آن تأثیر می‌پذیرد. امام علی (علیه‌السلام) در نهج‌البلاغه می‌فرماید: «النَّاسُ بِأَمْرَائِهِمْ أَشْبَهُ مِنْهُمْ بِأَبَائِهِمْ؛ مردم، به دولتمردان خود شبیه‌ترند تا به پدرانشان» (حرانی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۰۸) که نشان‌دهنده تأثیر عمیق حکمرانی بر شکل‌گیری شخصیت افراد جامعه است. در

ضرب‌المثل مشهوری نیز آمده است: «النَّاسُ عَلَى دِينِ مُلُوكِهِمْ؛ مردم همان‌گونه هستند که امیرشان است» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۸۴). این مضامین هشدار می‌دهند همان‌گونه که جسمی در نمکزار می‌افتد و ماهیتش تغییر می‌کند، افراد نیز در بستری اجتماعی که آکنده از رذایل است، دگرگون می‌شوند و نمی‌توانند به رشد معنوی و اخلاقی اصیل دست یابند. بنابراین نمی‌توان از جامعه‌ای که ساختارهای آن رذیلت‌پرور و معنویت‌ستیز است، انتظار تربیت انسان‌های کمال‌طلب و موحد راستین داشت. جامعه تنها مجموعه‌ای از آحاد افراد نیست، بلکه از «زیرسیستم‌ها»، «نهاده‌ها»، «ساختارها»، «فرایندها» و «سازوکارهای رسمی» تشکیل می‌شود. این اجزا باید به گونه‌ای طراحی شوند که واجد «معماری اخلاقی» باشند. تا زمانی که این ابعاد جامعه فاقد جهت‌گیری اخلاقی باشند نمی‌توان از آن جامعه انتظار داشت که انسان‌های اخلاقی و معنوی تربیت کند و به سطوح بلند اخلاق جمعی برسد. از این منظر، مفهوم «حکمرانی» فراتر از معنای سنتی «حکومت» و «حاکمیت» قرار می‌گیرد. حکمرانی اخلاقی در جامعه زمینه‌ساز باید بتواند حداکثر ظرفیت اخلاقی جامعه را فعال کند؛ چنین حکمرانی‌ای بستر ساز تحقق جامعه‌ای خواهد بود که آمادگی پذیرش ظهور منجی موعود علیه السلام را دارد. بدون چنین رویکردی نمی‌توان امید داشت که جامعه بتواند نقش خود را به مثابه «جامعه زمینه‌ساز» به‌درستی ایفا کند و به آرمان‌های تمدنی خود دست یابد.

۴. ابعاد و الزامات حکمرانی اخلاقی

حکمرانی اخلاقی به مثابه پارادایمی جامع که در آن اصول اخلاقی در همه سطوح و ابعاد نظام اجتماعی نهادینه می‌شود، به بازتعریف مفاهیم بنیادین و طراحی سازوکارهای عملیاتی نیازمند است. در این راستا، باید به این نکته اساسی توجه داشت که تحقق حکمرانی اخلاقی تنها از طریق تربیت افراد اخلاقی میسر نیست، بلکه مستلزم طراحی و استقرار نظام‌های اخلاقی در همه زیرساخت‌های اجتماعی است. به عبارت دیگر، اخلاق سیستمی باید جایگزین نگاه صرفاً فردگرایانه به اخلاق شود. برای تبیین عملیاتی این مفهوم می‌توان از مثال عینی نظام سلامت بهره برد. آیا نظام

بهداشت و درمان یک جامعه تنها با اخلاقی بودن مدیران و کارکنان آن، نظامی اخلاقی خواهد بود؟ پاسخ روشن است که چنین نیست. در حوزه «اخلاق کاربردی و حرفه‌ای» مفهومی با عنوان «بیمارستان اخلاقی» مطرح است. بیمارستان اخلاقی فقط به معنای اخلاقی بودن کادر درمان نیست. اگر محیط فیزیکی بیمارستان، استانداردهای اخلاقی را رعایت نکند، آیین‌نامه‌ها و دستورالعمل‌ها غیر اخلاقی تدوین شده باشند، انتصابات غیر شایسته و ناعادلانه انجام شود و فرایندها غیر اخلاقی باشند، در نهایت، با وجود کارکنان خوب، این نظام سلامت، اخلاقی نخواهد بود؛ برای مثال اگر بیماری نیمه شب به اورژانس آورده شود و نیاز فوری به عمل داشته باشد؛ اما خانواده‌اش توان پرداخت کل هزینه را نداشته باشد، کارمند ثبت نام - هر قدر هم دلسوز و باادب - ناچار است طبق بخشنامه، از پذیرش امتناع کند. احترام و همدلی فردی او نمی تواند مشکل ساختار غیر اخلاقی را حل کند. همچنین در شرایط پاندمی، معماری نامناسب محیط‌های درمانی، مانند اتاق انتظار با تهویه ضعیف و تراکم بالا، به طور مستقیم عاملی تشدید کننده برای وخامت حال مراجعان خواهد بود. از فضای فیزیکی تا آیین‌نامه‌ها و انتصابات، همگی باید با نگاه اخلاقی طراحی و اداره شوند.

نمونه دیگر این رویکرد را می توان در تدوین «سند ملی اخلاق کشاورزی و غذای کشور» مشاهده کرد. از آنجاکه کشاورزی تأمین کننده نیاز جامعه و کالاهای اساسی است، هرگونه اختلال حتی کوتاه مدت در این زنجیره، به سرعت به بی نظمی و آشوب منجر خواهد شد. مسئولیت اخلاقی در این حوزه از منابع طبیعی نظیر حفاظت از آب، خاک، هوا؛ آب خوانداری، آب خیزداری و کنترل فرسایش خاک؛ آموزش و ترویج کشاورزی؛ بهبود بذر، کود، دفع آفات آغاز می شود و سپس به صنایع فرآوری و تبدیلی؛ بسته بندی؛ حمل و نقل، انبارداری؛ توزیع خرد و کلان با نرخ گذاری عادلانه؛ رعایت استانداردهای سلامت و بهداشت؛ مدیریت ضایعات و پسماند پس از مصرف ختم می شود. در همه این زنجیره، پروتکل ها و راهبردهای اخلاقی باید طراحی و اجرا شوند.

اصل بنیادین در تحقق حکمرانی اخلاقی، ضرورت ضمانت اجرا برای پروتکل های

اخلاقی است؛ از این رو در حوزه پزشکی که حساسیت بالایی دارد، نخستین کمیته‌های اخلاق حرفه‌ای در بیمارستان‌ها شکل گرفتند تا حقوق درمان‌جویان رعایت شود. این کمیته‌ها با ترکیبی از تخصص‌های مختلف، وظیفه نظارت، هدایت و ارزیابی اخلاقی را بر عهده دارند. اهداف اصلی این کمیته‌ها، ارتقای کیفیت مراقبت از بیماران، با تقویت اخلاق حرفه‌ای ارائه‌دهندگان خدمت و نظارت بر عملکرد بالینی اخلاقی است (حاجی‌بابایی و همکاران، ۱۴۰۲، ص ۱).

یکی از چالش‌های مهم در اجرای حکمرانی اخلاقی، آگاهی و اطلاعات درباره روند اجرای اصول اخلاقی است. پژوهشگران و مدیران، به‌ویژه کسانی که تجربه کمتری در این زمینه دارند، ممکن است از جزئیات و الزامات فرایند اجرای اصول اخلاقی بی‌اطلاع باشند. این مسئله می‌تواند باعث تأخیر در اجرای صحیح پروتکل‌های اخلاقی شود. برای رفع این مشکل، لازم است برنامه‌های آموزشی مناسبی برای آشنایی مدیران و اعضای کمیته‌های اخلاق، و پژوهشگران با اصول اخلاقی، تدوین و اجرا شود (حاجی‌بابایی و همکاران، ۱۴۰۲، ص ۱۱۷).

۵. وظایف حکومت و مردم در تحقق جامعه منتظر مهدوی

در تفکر شیعی، انتظار موعود به مثابه یک اصل مسلم اعتقادی مطرح است و در بسیاری از روایات بر ضرورت انتظار قائم آل محمد (علیهم‌السلام) تصریح شده است، از جمله می‌توان به روایتی در توقیع شریف ناحیه مقدسه اشاره کرد: «برای تعجیل در فرج بسیار دعا کنید که فرج من فرج شما نیز هست» (ابن بابویه، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۴۸۵؛ طبرسی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۸۴). بر این اساس، در اندیشه سیاسی شیعه، جامعه منتظر به جامعه‌ای گفته شده است که «در سیر تاریخی و حرکت اجتماعی خود چشم‌اندازی را ترسیم کند که به سمت حاکمیت الهی و ارزش‌های انسانی قدم برداشته و برای تحقق آن برنامه‌ریزی و اقدام کند» (گنج‌خانی، ۱۴۰۳، ص ۱۵۴). تحقق چنین جامعه‌ای مستلزم انجام وظایف متقابل از سوی حاکمان و مردم است. مشارکت مردم در تشکیل و اداره این جامعه، از جمله وظایف مردم است (امام خامنه‌ای، ۱۳۹۹/۰۶/۲۱).

۵-۱. وظایف حاکمیت در قبال مردم

امام علی علیه السلام کارگزار خویش را موظف به وظایفی ساخته است، از جمله آنها می توان به رفتار خیرخواهانه و محبت آمیز با مردم اشاره کرد (نهج البلاغه، نامه ۵۳). ایشان بر لزوم دوری از منت گذاری (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳۳، ص ۶۱۱) و در دسترس بودن حاکم و پاسخگویی به مردم تصریح می کنند (نهج البلاغه، نامه ۵۳). این توصیه ها نشان دهنده ضرورت ایجاد فضای امن برای بیان انتقادات و مشورت با صاحبان خرد است. در بعد مشورت پذیری، امام علی علیه السلام درباره استبداد رأی هشدار می دهند (نهج البلاغه، حکمت ۱۶۱). امام در نامه ۵۳ نهج البلاغه با دسته بندی مردم به دو دست؛ برادر دینی و همانندی آنها در آفرینش، مهم ترین حقوق شهروندی را برای حاکم جامعه برمی شمردند. نقدپذیری و استقبال از انتقاد نیز در روایات مورد تأکید قرار گرفته است؛ برای مثال امام رضا علیه السلام پیامد ترک فریضه امر به معروف و نهی از منکر در جامعه را تسلط فاسقان و عدم استجابت دعا خواندند (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۱، ص ۳۹۴).

در حوزه اداره کشور، نگاه به مدیریت به مثابه مسئولیت الهی ضروری است. پذیرش مسئولیت تنها با داشتن تخصص از اصول مهم حکمرانی است. پیامبر صلی الله علیه و آله می فرمایند: «کسی که عهده دار یکی از امور مسلمانان شود و فردی را سرپرست کاری کند، با اینکه می تواند کسی را که برای مسلمانان بهتر از او باشد بیابد، به خدا و رسولش خیانت کرده است» (بیهقی، بی تا، ج ۱۰، ص ۱۱). شفافیت و مبارزه با فساد از دیگر ارکان حکمرانی اخلاقی است. امام علی علیه السلام در زمینه مبارزه با فساد در دستگاه قضایی، ملاک هایی نظیر سعه صدر، پرهیز از خشم و کج خلقی و پافشاری در اشتباهات و تمایل به طمع، عدم اکتفا به تحقیق اندک، احتیاط در شبهات، صبر و شکیبایی را برای قضات برشمردند (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

۵-۲. وظایف مردم در جامعه منتظر

از سوی دیگر، مردم نیز در جامعه منتظر در قبال حکومت وظایفی دارند. یکی از این وظایف، مجاهده اخلاقی است که از طریق ترک گناهان و خودسازی اخلاقی میسر

می‌شود. امام صادق علیه السلام فرمود: «هر کس شادمان می‌شود از اینکه از یاران حضرت مهدی علیه السلام باشد، باید منتظر باشد و به پرهیزگاری و اخلاق نیکو رفتار کند، و او منتظر [واقعی] است» (نعمانی، ۱۳۹۷ق، باب ۱۱، ح ۱۶، ص ۲۰۰). همچنین امام صادق فرمود: «یقین برای صاحب این امر غیبتی است. پس بنده خدا باید تقوای الهی پیشه کند و به دینش چنگ زند» (کافی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۳۲). یکی از وظایف مهم مردم در جامعه منتظر، داشتن روحیه نظارت همگانی در سطح جامعه است. هر فردی باید در برابر آحاد جامعه اسلامی احساس مسئولیت کند. رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌فرمایند: «هریک از شما منکری را دید، باید با دست خود آن را تغییر دهد. اگر نتوانست، با زبانش تغییر دهد (اعتراض کند) و باز اگر نتوانست، در قلبش آن را انکار کند و این ضعیف‌ترین مرحله ایمان است» (قوام‌السنه، بی‌تا، ج ۳، ح ۱، ص ۲۲۳). همدلی و همراهی با مسئولان از دیگر وظایف مردم است که امام علی علیه السلام به آن اشاره کرده‌اند (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۳۶). انضباط‌پذیری اجتماعی نیز ضروری است. امام علیه السلام بر ضرورت انجام اعمال واجب، رعایت حدود و عدم تجاوز از آنها تأکید کرده‌اند (نهج‌البلاغه، حکمت ۱۰۵). مشارکت در اجرای سیاست‌ها و قانون‌پذیری از اصول مهم است: «المُسْلِمُونَ شُرَكَاءُ فِي ثَلَاثٍ: فِي الْمَاءِ وَالْكَلَاءِ وَالنَّارِ؛ مسلمانان در سه چیز شریک‌اند: آب، مرتع، آتش (مواد سوختی)» (محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۳، ح ۹۶۳۴). در نهایت مسئولیت‌پذیری در تبلیغ فرهنگ انتظار این چنین مورد تأکید امام رضا علیه السلام قرار گرفته است: «خداوند رحمت کند آن بنده‌ای را که امر ما را زنده کند! گفتم: چگونه امر شما را زنده کند؟ فرمود: علوم ما را فراگیرد و به مردم پیام‌وزد که اگر مردم زیبایی‌های گفتار ما را می‌دانستند، از ما پیروی می‌کردند» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷، ص ۱۴۱).

در جمع‌بندی نهایی می‌توان گفت که تحقق جامعه منتظر مهدوی در گرو انجام وظایف متقابل و تکامل‌یافته حکومت و مردم است. از یک سو، حاکمیت با به کارگیری مدیران شایسته، پایبندی به اخلاق حکمرانی، مبارزه با فساد، نقد‌پذیری و تأمین عدالت اجتماعی، مسئولیت زمینه‌سازی عینی را بر عهده دارد. از سوی دیگر، مردم با مجاهده اخلاقی، نظارت همگانی، قانون‌پذیری، مشارکت سازنده و ترویج فرهنگ انتظار اصیل، بستر فرهنگی و اجتماعی لازم را فراهم می‌کنند. این تعامل دوسویه و مسئولیت‌پذیری

مشرک، نه تنها جامعه را برای ظهور آماده می‌سازد، بلکه خود تجلی‌بخش حکومت عدل مهدوی در دوران غیبت است.

۶. حکمرانی توحیدی: راه‌هایی از اخلاق سکولار و زمینه‌سازی ظهور

۶-۱. نقد بر منشورهای اخلاقی از منظر فرهنگ‌های غیرغربی

یکی از نقدهای اساسی به رویکرد منشورنویسانه در زمینه اخلاق، خاستگاه فرهنگی و جهان‌بینی حاکم بر آن است. بر اساس دیدگاه اندیشمندان آسیای شرقی و جنوبی، ازجمله پژوهشگران هندی، پاکستانی و ژاپنی، منشورهای اخلاقی طراحی شده با الگوگیری از نظام‌های غربی، نه تنها پاسخگوی نیازهای فرهنگی و معنوی جوامع شرقی نیستند، بلکه ممکن است تبعاتی منفی نیز به دنبال داشته باشند؛ برای مثال مفهوم دارما بر پیوندهای بین روش‌های زندگی، روش‌های دیدن و روش‌های ارتباط با مسائل نهایی زندگی تأکید می‌کند و به مثابه یک مفهوم اخلاقی، به طور اجتناب‌ناپذیری از نظر معنایی بافتاری است (در تقابل با آنچه که ممکن است خوانش کانتی یا مطلق‌گرایانه از الزامات اخلاقی باشد) (Lipner, 2019, p. 213).

دومین نقد آن است که این منشورها نوعی وسواس اخلاقی حداکثری در افراد ایجاد می‌کنند. کنش‌گران اجتماعی یا دچار الزام افراطی در رعایت جزئی‌ترین دستورالعمل‌های اخلاقی می‌شوند، یا اینکه در برابر آنها احساس بیگانگی می‌کنند و از پذیرش آنها سر باز می‌زنند. این دوگانگی رفتاری ناشی از عدم تطابق این منشورها با ارزش‌های بومی و فرهنگی این جوامع است.

سومین نقد وارد بر این نظام آن است که منشورهای ذکرشده عملاً از اخلاق فاصله گرفته‌اند و به حوزه حقوق نزدیک شده‌اند. این امر سبب می‌شود که اخلاق نه تنها به مثابه عرصه‌ای درونی، بلکه به مثابه نظامی متکی بر ضمانت‌های بیرونی تلقی گردد (MacIntyre, 2007). پیامد این امر، تبدیل اخلاق به مجموعه‌ای از قوانین خشک و بی‌روح است که فاقد جنبه‌های تربیتی و معنوی لازم برای تأثیرگذاری عمیق بر رفتار انسان است.

۲-۶. ناکارآمدی آموزه عدالت اومانیستی به مثابه علت غایی حکمرانی

عدالت به مثابه مبنای اصلی اخلاق و حقوق، اگرچه ضرورتی انکارناپذیر دارد، به تنهایی نمی تواند ضامن تحقق جامعه ای اخلاقی و انسانی باشد. شواهد تاریخی معاصر، از جمله عملکرد نهادهای بین المللی مانند سازمان ملل متحد نشان داده اند که صرف اتکا به عدالت و حقوق، مانع بروز فجایع انسانی نظیر کشتار بی گناهان در جنگ ها و بحران های بین المللی نشده است. این ناکارآمدی گواه آن است که حلقه ای مفقوده در این منظومه وجود دارد. به نظر می رسد توجه به مفهومی پیشینی تر از عدالت یعنی بنیان های معنوی و درونی اخلاق، ضرورتی است که تاکنون در طراحی سیاست های کلان اخلاقی و حقوقی مغفول مانده است. درحقیقت عدالت بدون پشتوانه اخلاقی و معنوی، به ابزاری خشک و بی روح تبدیل می شود که نمی تواند پاسخگوی نیازهای عمیق انسانی باشد. به عقیده شهید مطهری، «چیزی که پشتوانه اخلاق و عدالت است و اگر در انسان وجود پیدا کند، انسان به سهولت راه اخلاق و عدالت را در پیش می گیرد و سود را کنار می زند، تنها ایمان است [...] ایمان مذهبی که آمد، اخلاق و عدالت هم می آید» (مطهری، بی تا، ج ۱، ص ۸۱).

۳-۶. جایگزینی اخلاق معنویت بنیاد به جای اخلاق سکولار

پاسخ به نقدهای وارد بر منشورهای اخلاقی در قالب ارائه الگویی جایگزین با عنوان «اخلاق معنویت پایه» تبیین شده است. این نوع اخلاق، برخاسته از سنت اسلامی و آموزه های قرآنی است و در تقابل با اخلاق سکولار قرار دارد. اخلاق معنویت پایه نه تنها با نظام حقوقی تفاوت ماهوی دارد، بلکه بر منش و فضیلت های درونی تأکید دارد و در بستر حیات طیبۀ توحیدی رشد می یابد. در این چارچوب، ضمانت های اجرایی درونی و التزام های فردی به مثابه رکن اصلی اخلاق مطرح اند، نه قوانین الزام آور بیرونی. این نگرش، فاصله ای بنیادین با اخلاق سکولار دارد که به عمل و پیامدهای بیرونی بسنده می کند و وابسته به نهادهای حقوقی و ساختارهای قدرت است. از منظر علامه طباطبائی،

سرچشمه اصلی ضعف قانون که سبب رخنه و فساد در جامعه می شود، توجه به مادیات و بی توجهی به معنویات و غرایز دیگر است (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۱). دین با سوق دادن توجه انسان به زندگی محدود دنیوی و حیات جاویدان اخروی سبب عملی شدن مقررات اجتماعی می شود (قاسمی خویی و خسروپناه، ۱۳۹۲، ص ۲۱۳).

۴-۶. نقد مفهوم «انسان» به مثابه ظرف و بازخوانی هستی شناسی انسان

مفهوم «انسان به مثابه ظرف» تلاش می کند تا انسان را نه به مثابه موجودی منفعل، بلکه در نسبت با «دیگری» و به مثابه موجودی تاریخی و اجتماعی بازتعریف کند. از این منظر، «انسان همواره خودش را در چارچوب شرایط فرهنگی بازتولید می کند؛ یعنی از طریق نوعی فرایند خودسازی، خودش را شکل می دهد» (هاو، ۱۳۸۷، ص ۱۵). در این نگاه، قوانین و هنجارهای اجتماعی حاصل تعاملات تدریجی انسان ها با یکدیگر هستند، نه ساختارهایی تحمیلی از بیرون. بنابراین انسان در روند تربیت و پرورش خویشتن، هم قانون گذار است و هم تابع قوانین برخاسته از متن زندگی اجتماعی خود. این فرایند به تدریج سبب شکل گیری نظم اجتماعی می شود که خاستگاه درونی دارد.

۵-۶. نسبت حکمرانی و انسان سازی در جامعه مهدوی

بر مبنای تحلیل پیش گفته، نقش حکمرانی نه تنها به مثابه ابزار اعمال قدرت، بلکه به مثابه بستر و زمینه ساز رشد و تعالی انسانی بازتعریف می شود. حکمرانی به مثابه فرایندی مشارکتی، باید تعامل میان حاکمیت و مردم را در جهت بهبود قوانین و ساختارهای اجتماعی آسان کند. در این صورت، حکمرانی خود در خدمت انسان سازی قرار می گیرد و مقدمات تحقق جامعه ای مهدوی و ظهور عدالت فراگیر را فراهم می سازد. در این الگو، قواعد و قوانین برخاسته از تجربه زیسته انسان ها، محملی برای تقویت هویت انسانی و ارتقای اخلاق جمعی خواهند بود.

۶-۶. ضرورت گذار از حاکمیت اخلاقی به حکمرانی اخلاقی

یکی از نکات بنیادین در این بحث، لزوم تمایز‌گذاری میان مفاهیم «حاکمیت»^۱ و «حکمرانی»^۲ است. حکمرانی مفهومی گسترده‌تر از دولت و حاکمیت است و ناظر بر سازوکارهای مشارکتی، فرایندهای بین‌بخشی و تعاملات چندلایه بین نهادهای مختلف اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی است. در تعریفی، حکمرانی به مجموعه‌ای از تصمیم‌ها و فرایندهایی گفته می‌شود که برای بازتاب انتظارات اجتماعی از طریق مدیریت یا رهبری دولت - و با گسترش آن، مطابق با آرمان‌های دموکراسی لیبرال، خواست «مردم» در حالی که خود حکومت می‌کنند - اتخاذ می‌شود (Fasenfes, 2010, p. 771). بر این اساس، برخی از راه‌حل‌هایی که در حوزه تربیت و معنویت مطرح می‌شوند، اگر تنها از منظر حاکمیت قابل تحقق باشند نمی‌توان آنها را در چارچوب حکمرانی اخلاقی زمینه‌ساز دسته‌بندی کرد.

۶-۷. معنویت، تسلیم و حق‌پذیری و آمادگی برای عصر ظهور

از دیگر مؤلفه‌های مغفول در بحث حکمرانی معنوی، مسئله «تسلیم و حق‌پذیری» است. بر اساس روایات، حتی نخبگان و یاران خاص در مواجهه با دعوت امام معصوم دچار تردید و گریز می‌شوند. در روایتی از غربال‌شدن مکرر و پدیدآمدن مؤمنان واقعی و خالص در این زمان خبر می‌دهد (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۳۹). این مسئله اهمیت پرورش روحیه تسلیم در برابر حق را به مثابه یکی از پیش‌نیازهای جامعه منتظر نمایان می‌کند. تسلیم در برابر حق در اینجا نه به معنای انفعال، بلکه به مثابه پذیرش فعالانه حقیقت و آمادگی برای مشارکت در نظام اخلاقی - معنوی آینده تعبیر می‌شود؛ از این رو حکمرانی زمینه‌ساز باید بسترهای تربیتی، معرفتی و معنوی لازم برای تحقق این آمادگی را در لایه‌های مختلف اجتماعی فراهم کند.

1. governing

2. governance

۶-۸. ضرورت مشارکت عمومی در نظام حکمرانی

در نهایت تأکید بر این نکته ضروری است که حکمرانی تنها محدود به ساختارهای رسمی و دولتی نیست، بلکه مشارکت همه نهادهای اجتماعی، گروه‌های صنفی، و حتی افراد عادی در فرایند تصمیم‌گیری و اجرا نقشی کلیدی دارد؛ برای مثال در نظام کشاورزی، تعامل و مسئولیت‌پذیری زارعان، رانندگان، تجار و دیگر کنش‌گران ذی‌ربط، در کنار تعاونی‌های روستایی و در نهایت، دستگاه‌های رسمی، ضامن تحقق حکمرانی مطلوب و تحقق عدالت اجتماعی خواهد بود. این مشارکت همه‌جانبه، از سویی، ماهیت تعاملی حکمرانی را تقویت می‌کند و از سوی دیگر، سبب ایجاد احساس مسئولیت درونی در کنش‌گران اجتماعی می‌شود که بنیان اخلاق معنویت‌پایه نیز بر آن استوار است.

نتیجه‌گیری

مناسبات حکمرانی اخلاقی و حکمرانی زمینه‌ساز در اندیشه شیعی، رابطه‌ای دیالکتیکی و هم‌افزا دارند. این دو نه تنها در تقابل با یکدیگر نیستند، بلکه به مثابه دو بال پروژه تمدن‌سازی مهدوی عمل می‌کنند که در پرتو تربیت توحیدی و تقویت هویت شیعی معنا می‌یابد. حکمرانی اخلاقی به مثابه بستر و زیرساخت لازم برای حکمرانی زمینه‌ساز عمل می‌کند. بدون تحقق اخلاق در سطوح مختلف حکمرانی نمی‌توان به زمینه‌سازی پایدار و عمیق برای ظهور اندیشید. از سوی دیگر، حکمرانی زمینه‌ساز با ایجاد بسترهای عینی و اجتماعی لازم، فضایی مساعد برای نهادینه‌شدن هرچه بیشتر اخلاق در جامعه فراهم می‌آورد. این رابطه متقابل نشان‌دهنده آن است که این دو مفهوم در یک چرخه سودمند^۱ قرار دارند که یکدیگر را تقویت و تکمیل می‌کنند.

تربیت توحیدی به مثابه محور اصلی این مناسبات، حلقه اتصال این دو نوع حکمرانی است. تربیتی که بر اساس توحید نظری و عملی استوار باشد، هم شهروندانی اخلاقی

1. A virtuous cycle

پرورش می‌دهد و هم زمینه‌سازانی آگاه و مسئولیت‌پذیر برای تحقق جامعه مهدوی تربیت می‌کند. در این میان، هویت شیعی به‌مثابه شناسه ممیزه این پروژه، بر برجستگی جایگاه شاکله اخلاقی فرد شیعه راستین، وی را از منظر شخصیتی، آماده ایفای نقش زمینه‌سازی ظهور می‌کند. تلفیق حکمرانی اخلاقی و حکمرانی زمینه‌ساز در پرتو تربیت توحیدی و هویت شیعی، نه تنها زمینه‌ساز ظهور است، بلکه خود تجلی‌بخش جامعه‌ای توحیدی و عادلانه در عصر غیبت است. تحقق این امر نیازمند عزمی ملی و همتی جمعی است. بلوغ فرهنگی جامعه شرط ضروری دیگری برای تحقق این الگوی حکمرانی است؛ بلوغی که در پرتو آن جامعه توانایی و آمادگی لازم برای پذیرش حکومت جهانی حضرت حجت (عجله الله تعالی فرجه‌ش) را پیدا می‌کند. در این مسیر، عملکردهای حکومتی باید به‌گونه‌ای طراحی و اجرا شوند که مردم را در آستانه ظهور قرار دهند و حاکمان بتوانند الگویی کوچک اما واقعی از عدالت مهدوی ارائه دهند.

محدودیت‌ها و پیشنهاداتی برای پژوهش‌های آتی

از آنجاکه این پژوهش ازجمله پژوهش‌های پیشگام در زمینه تبیین نظری حکمرانی اخلاقی و حکمرانی زمینه‌ساز ظهور است، دارای برخی محدودیت‌های روشی و عملی است. این پژوهش با رویکردی نظری و با روش اسنادی - تحلیلی انجام شده است. بنابراین فاقد داده‌های میدانی و آزمون عملی برای سنجش کارآمدی الگوی پیشنهادی در عرصه‌های واقعی حکمرانی است؛ برای مثال مفاهیم کلیدی پژوهش مانند «تربیت توحیدی»، «هویت شیعی» و «حکمرانی زمینه‌ساز»، ازجمله مفاهیم کیفی و چندبعدی هستند که اندازه‌گیری و سنجش عینی آنها در مرحله عملیاتی ضروری است. این پژوهش تنها نقشه راهی نظری برای پیاده‌سازی حکمرانی اخلاقی و زمینه‌ساز است.

بر این اساس، پیشنهاد می‌شود پژوهش‌های میدانی و کیفی (مانند مطالعه موردی، مصاحبه با خبرگان و پیمایش) برای آزمون و ارزیابی کارآمدی مؤلفه‌های الگوی پیشنهادی در نهادهای اجرایی و فرهنگی طراحی و اجرا کرد. بدیهی است می‌توان با عملیاتی‌سازی مفاهیم و تدوین شاخص‌های کمی و کیفی برای اندازه‌گیری میزان تحقق

«حکمرانی اخلاقی» و «حکمرانی زمینه‌ساز» در سطوح خرد، میانی و کلان جامعه، زمینه را برای تحقق عینی‌تر یافته‌های این پژوهش فراهم کرد.

پیشنهاد دیگر مطالعه و مقایسه تطبیقی مفاهیم و ایده‌های این پژوهش با دیگر نظریه‌های حکمرانی (مانند حکمرانی خوب، حکمرانی مشارکتی) در دیگر جوامع اسلامی و غیراسلامی برای شناسایی نقاط قوت، ضعف و امکان‌های بهبود آن است. همچنین می‌توان به شناسایی و تحلیل موانع ساختاری، فرهنگی و سیاسی پیش‌روی اجرای این الگوی حکمرانی و ارائه راهکارهای عملی برای رفع آنها اهتمام ورزید. این قبیل پیشنهادها می‌توانند به توسعه و تعمیق ادبیات پژوهش کمک کند و گامی در جهت تبدیل این الگوی نظری به یک برنامه عملی مؤثر در راستای زمینه‌سازی برای ظهور باشد.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

** نهج البلاغه.

ابن ابی جمهور، محمد بن علی بن آبراهم الاحسائی. (۱۴۰۳ق). عوالی اللثالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة (ج ۱). قم: مطبعة سيدالشهدا عليه السلام.

ابن بابویه، محمد بن علی (صدوق). (۱۴۰۶ق). صفات الشیعه. تهران: اعلمی.

ابن بابویه، محمد بن علی (صدوق). (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه (ج ۳، چاپ دوم). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

ابن بابویه، محمد بن علی (صدوق). (۱۳۸۲). کمال الدین و تمام النعمه (ج ۱). قم: مسجد مقدس جمکران.

ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد. (۱۳۹۰). مقدمة ابن خلدون (مترجم: محمد پروین گنابادی، ج ۲). نشر الکترونیکی کتابناک.

ابن سینا، ابوعلی حسین. (۱۳۷۹). النجاء من الغرق فی البحر الضلالت (با ویرایش و مقدمه محمد تقی دانش پزوه، چاپ دوم). تهران: دانشگاه تهران.

بیهقی، احمد بن حسین. (بی تا). السنن الکبری (سنن بیهقی) (ج ۱۰). بیروت: دارالفکر.

حاجی بابایی، فاطمه؛ چراغی، محمدعلی؛ و جولایی، سودابه. (۱۴۰۲). کمیته های اخلاق بیمارستانی. دایره المعارف اخلاق پزشکی اسلامی، ۱(۱)، صص ۱-۱۳.

حرانی، حسن بن علی (ابن شعبه). (۱۴۰۴ق). تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیه و آله (ج ۱). قم: انتشارات اسلامی.

حراملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسایل الشیعه (ج ۱۱، ۲۷). قم: مؤسسه آل البيت.

حسین‌پور تنکابنی، رسول؛ مسعودی، جهانگیر. (۱۴۰۲). مطالعه پایه‌ها و شناسایی نشانه‌های حکمرانی اخلاقی در علم مدنی و رویکرد اجتماعی فرهنگی فارابی. تحقیقات فرهنگی ایران، ۱۶(۴)، صص ۷۷-۵۱.

<https://doi.org/10.22035/jicr.2024.3230.3521>

خامنه‌ای، سید علی. (۱۳۷۸/۰۱/۱۶). بیانات در دیدار کارگزاران نظام قابل دسترس در: <https://b2n.ir/un9712>

صادقی فسایی، سهیلا؛ عرفان منش، ایمان. (۱۳۹۴). مبانی روش‌شناختی پژوهش اسنادی در علوم اجتماعی. راهبرد فرهنگ، ۸(۲۹)، صص ۶۱-۹۱.
 طباطبایی، سید محمدحسین. (بی‌تا). فزاهایی از اسلام (تنظیم مهدی آیت‌اللهی). تهران: جهان‌آرا.

طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۸). تفسیر المیزان (مترجم: سید محمدباقر موسوی همدانی، ج ۱ و ۱۹). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
 طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۱۷ق). الاحتجاج (ج ۲). مشهد: نشر مرتضی.
 طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (با مقدمه محمدجواد بلاغی، ج ۱۰، چاپ سوم). تهران: ناصر خسرو.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). الأمالی. قم: دارالثقافة.
 طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیها (ج ۴). قم: نشر البلاغه.
 طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۱ق). کتاب الغیبة (ج ۱۱). قم: دار المعارف الاسلامیه.
 علم‌الهدی، جمیله. (۱۳۸۳). جنسیت در تربیت اسلامی. مسائل کاربردی تعلیم و تربیت اسلامی، (۸)، صص ۵۹-۹۲.

قاسمی خویی، یعقوب؛ خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۹۲). نسبت اخلاق دینی و اخلاق سکولار از منظر علامه طباطبایی. پژوهش‌نامه اخلاق، ۶(۲۲)، صص ۱۹۳-۲۲۲.

- قشیری نیشابوری، مسلم بن الحجاج ابوالحسن. (۲۰۱۹م). المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ (ج ۱). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- قوام‌السنه، اسماعیل بن محمد. (بی تا). الترغیب و الترهیب (ج ۳). قاهره: دارالحديث.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (ج ۲، چاپ چهارم). تهران: دار الکتب الإسلامية.
- گنج‌خانی، احمد. (۱۴۰۳). الگوی مطلوب جامعه منتظر و زمینه‌ساز از منظر امام خامنه‌ای. مطالعات اعتقادی سیاسی، ۲(۴)، صص ۱۵۰-۱۶۳.
- <https://doi.org/10.22034/saas.2025.212980>
- لاهیجی، عبدالرزاق بن علی. (۱۳۸۳). گوهر مراد. تهران: نشر سایه.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحارالأنوار (ج ۳۳، ۵۲ و ۷۳). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- محمدی ری شهری، محمد. (۱۳۹۳). منتخب میزان الحکمة (مترجم: حمیدرضا شیخی). قم: سازمان چاپ و نشر دارالحديث.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۹). خدانشناسی (مجموعه کتب آموزشی معارف قرآن) (محقق و بازنگری: امیررضا اشرفی). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مطهری، مرتضی. (بی تا). گفتارهای معنوی (ج ۱). تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹). مجموعه آثار (ج ۲۳). تهران: نشر صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۶). پیام قرآن (ج ۱). تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- نعمانی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۷ق). غیبت نعمانی. تهران: صدوق.
- نوی، یحیی بن شرف. (۱۴۰۵ق). ریاض الصالحین، تصحیح شعیب الارنؤوط (چاپ پنجم). بیروت: مؤسسه الرساله.
- هاو، ال. ای. (۱۳۸۷). یورگن هابرماس (مترجم: جمال محمدی). تهران: گام نو.
- Fasenfes, D. (2010). Government, Governing, and Governance, *Critical Sociology* 36(6), pp. 771-774. <https://doi.org/10.1177/0896920610380740>
- Fukuyama, F. (2016). Governance: What Do We Know, and How Do We Know It? *The Annual Review of Political Science*, (19), pp. 6.1-6.17. <https://doi.org/10.1146/annurev-polisci-061515-054353>.

- Graham, J., Amos, B., & Plumptre, T. (2003). *Governance Principles for Protected Areas in the 21st Century: A Discussion Paper*. Ottawa: Institute of Governance/Parks Canada/Canadian International Development Agency.
- Lincoln, Y., & Guba, E. (1985). *Naturalistic Inquiry*. CA: Sage.
- Lipner, J. (2019). The Truth of Dharma and the Dharma of Truth: Reflections on Hinduism as a Dharmic Faith. *International Journal of Hindu Studies*, (23), pp. 213–23. <https://doi.org/10.1163/15685276-12340136>
- MacIntyre, A. (2007). *After Virtue*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Scott, J., & Marshall, G. (2015). *A Supplementary Dictionary of Social Research Methods*. Oxford University Press.
- United Nations Development Programme. (2000). *Characteristics of Good Governance*. New York, NY: United Nations Development Programme.

Functions and Dysfunctions of the Network Governance Model in Relation to the Wilayat-Based Governance Model*

Seyed Mohammad Hossein Hashemian¹ 

Associate Professor, Department of Social Sciences, Faculty of Culture, Social and Behavioral
Sciences, Baqir al-Olum University, Qom, Iran.
hashemi1401@gmail.com



Abstract

Network governance is one of the modern governance models that, compared to traditional forms of governance, is more flexible and adaptable. However, it inherently has dysfunctions which, if not addressed now, may lead to irreparable damage in the coming years. This article provides a comparative study of the network governance model and the Wilayat-based governance model, analyzing the functions and dysfunctions of network governance within the framework of Wilayat-based governance. The research adopts a qualitative approach with a descriptive-analytical strategy, and data were collected through library-based methods. Relevant domestic and international sources in the fields of network governance, Wilayat-based governance, and macro-governance theories were examined. Using thematic analysis, key concepts were extracted and then analyzed comparatively to assess the functions and dysfunctions of

* Houshyar, M. H.; Hashemian, S. M. (1404). Functions and Dysfunctions of the Network Governance Model in Relation to the Wilayat-Based Governance Model. *Mahdavi Society*, 6(1), pp. 311-347.
<https://doi.org/10.22081/jm.2025.72570.1117>

▣ **Type of article:** Research Article * **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy

▣ **Received:** 2025/05/10 • **Revised:** 2025/07/13 • **Accepted:** 2025/08/15 • **Available Online:** 2025/09/01

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



network governance in relation to the Wilayat-based model. Findings indicate that, although network governance offers significant advantages compared to bureaucratic models, it also has potential dysfunctions which, if neglected, could pose fundamental challenges to the governance system of the Islamic Republic of Iran in the long term. Conversely, the Wilayat-based governance model does not exhibit the dysfunctions of network governance. Nevertheless, the findings suggest that the two models are not entirely opposed and that, with certain reforms, network governance could be effectively utilized within the framework of Wilayat-based governance.

Keywords

Network governance, Wilayat-based governance, governance model, dysfunctions of network governance.

کارکردها و کژکارکردهای الگوی حکمرانی شبکه‌ای

در نسبت با الگوی حکمرانی ولایی*

سیدمحمدحسین هاشمیان 

دانشیار، گروه علوم اجتماعی، دانشکده فرهنگ، علوم اجتماعی و رفتاری، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران.

hashemi1401@gmail.com



چکیده

حکمرانی شبکه‌ای یکی از الگوهای نوین حکمرانی است که در مقایسه با اشکال سنتی حکمرانی، انعطاف‌پذیرتر و سازگارتر است؛ اما در ذات خود دارای کژکارکردهایی است که اگر اکنون به آنها پرداخته نشود، در سال‌های بعد آسیب‌های جبران‌ناپذیر آن، قابل پیش‌گیری نخواهد بود. این مقاله به بررسی تطبیقی الگوی حکمرانی شبکه‌ای و الگوی حکمرانی ولایی می‌پردازد و کارکردها و کژکارکردهای الگوی حکمرانی شبکه‌ای را در چارچوب الگوی حکمرانی ولایی تحلیل می‌کند. پژوهش حاضر با رویکرد کیفی و راهبرد توصیفی - تحلیلی و با روش جمع‌آوری اطلاعات کتابخانه‌ای انجام شده است. داده‌های مورد نیاز از طریق بررسی منابع معتبر داخلی و خارجی در حوزه‌های حکمرانی شبکه‌ای، حکمرانی ولایی و نظریه‌های کلان حکمرانی گردآوری شده‌اند. با استفاده از روش تحلیل مضمون، مفاهیم کلیدی استخراج، و سپس در چارچوب تطبیقی به بررسی کارکردها و کژکارکردهای الگوی حکمرانی شبکه‌ای در نسبت با الگوی ولایی پرداخته شده است. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که اگرچه حکمرانی شبکه‌ای در مقایسه با مدل‌های بوروکراتیک از مزایای قابل

* هاشمیان، سیدمحمدحسین. (۱۴۰۴). کارکردها و کژکارکردهای الگوی حکمرانی شبکه‌ای در نسبت با الگوی حکمرانی ولایی. جامعه‌مهدوی، ۶(۱)، صص ۳۱۱-۳۴۷.

<https://doi.org/10.22081/jm.2025.72570.1117>

▣ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

▣ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۲۰ ▣ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۴/۲۲ ▣ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۲۴ ▣ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۶/۱۰

© ۱۴۰۴ «نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند»



توجهی برخوردار است، اما دارای کژکارکردهای بالقوه‌ای است که در صورت عدم توجه بهنگام، می‌تواند در بلندمدت چالش‌های اساسی برای نظام حاکمیتی جمهوری اسلامی ایران ایجاد کند. در مقابل، الگوی حکمرانی ولایی فاقد کژکارکردهای حکمرانی شبکه‌ای است. با این حال، یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که این دو الگو در تقابل کامل با یکدیگر قرار ندارند و در صورت اعمال برخی اصلاحات، می‌توان از الگوی حکمرانی شبکه‌ای در چارچوب الگوی ولایی بهره برد.

کلیدواژه‌ها

حکمرانی شبکه‌ای، حکمرانی ولایی، الگوی حکمرانی، کژکارکردهای حکمرانی شبکه‌ای.

اگرچه مفهوم حکمرانی را می‌توان در طول تاریخ جست‌وجو کرد، علاقه به حکمرانی در دهه‌های اخیر افزایش یافت. امروزه، حکمرانی یکی از پرکاربردترین مفاهیم علوم اجتماعی در جهان است (Ansell&Torfin, 2016, p. 15). در دهه‌های اخیر، نظریه غالب حکمرانی در دنیا، نظریه حکمرانی بوروکراتیک بوده است. حکمرانی بوروکراتیک به سیستمی اشاره دارد که در آن تصمیم‌گیری‌ها و فرایندهای اجرایی به وسیله مجموعه‌ای از قوانین، رویه‌ها و سلسله‌مراتب اداری انجام می‌شود. این نوع حکمرانی در بسیاری از سازمان‌ها و دولت‌ها رایج بوده است و به مثابه روشی برای مدیریت پیچیدگی‌ها و افزایش کارایی در نظر گرفته می‌شد. با این حال، حکمرانی بوروکراتیک دارای معایب قابل توجهی است که می‌تواند بر عملکرد دولت‌ها، اثربخشی سازمان‌ها و در نتیجه، سطح رضایت عمومی تأثیر منفی بگذارد. این الگو بیش از حد، شکلی، بسته، انحصاری، انعطاف‌ناپذیر و مهم‌تر از همه، خارج از واقعیت‌های هستی است. حکمرانی بوروکراتیک زعامت همه امور جامعه را به دست دولت می‌سپارد و جایی برای نقش‌آفرینی مردم باقی نمی‌گذارد (هوشیار، ۱۴۰۳، ص ۶۷). یکی از اصلی‌ترین مشکلات این الگو، کاهش انعطاف‌پذیری و کندی فرایندهای تصمیم‌گیری است. به دلیل تعدد قوانین و دستورالعمل‌ها و ضرورت طی مراحل طولانی اداری، پاسخگویی به نیازهای فوری یا واکنش به تغییرات محیطی با تأخیر مواجه می‌شود. همچنین تمرکز بر رویه‌های خشک و رسمی، خلاقیت و نوآوری را محدود می‌کند و باعث می‌شود سیستم نتواند به‌طور مؤثر با تحولات اجتماعی و اقتصادی همگام شود.

برای رسیدن به یک سیستم حکمرانی مؤثرتر، ضروری بود که دولت‌ها و سازمان‌ها به دنبال راهکارهایی برای کاهش این معایب باشند و مدل‌های حکمرانی نوینی را مورد بررسی قرار دهند که بتوانند پاسخگوی نیازهای متغیر جامعه باشند؛ از این‌رو نظریات نوین حکمرانی با هدف عبور از حکمرانی سلسله‌مراتبی پا به عرصه وجود نهادند. هرچند کماکان حکمرانی هر می به مثابه نظریه غالب حکمرانی در کشورها و سازمان‌ها

به شمار می‌آید، اما حکمرانی‌های نوین به دنبال راهی برای کاهش معایب این نوع حکمرانی و سپس عبور از آن هستند.

یکی از انواع مؤخر حکمرانی، شبکه‌سازی در لایه حکمرانی و به اصطلاح، «حکمرانی شبکه‌ای»^۱ است که امروزه به علت پیچیده شدن مسائل مربوط به سیاست گذاری، ضرورت استفاده از توان و ظرفیت‌های موجود در بخش‌های غیردولتی، ضرورت تعامل میان همه بازیگران در راستای حل مسائل، بالابردن سرعت عمل و کارایی در حل مسائل مهم، افزایش بهره‌وری دستگاه‌های دولتی، کم کردن زمان در تصمیم‌گیری و اتخاذ سیاست (گلامپور آهنگر، ۱۳۹۵، ص ۱۰) و ... بسیار مورد توجه واقع شده است.

با گسترش نظریه حکمرانی شبکه‌ای به مثابه یکی از الگوهای حکمرانی مشارکتی، بسیاری از اندیشمندان و سیاست‌گذاران، آن را جایگزین مناسبی برای الگوهای سنتی متمرکز و بوروکراتیک دانسته‌اند. مزایایی مانند انعطاف‌پذیری، چندذینفعی بودن، کاهش تمرکز قدرت و افزایش مشارکت بازیگران غیردولتی، این الگو را به گزینه‌ای جذاب برای حکومت‌های معاصر تبدیل کرده است؛ اما با وجود این محاسن، چالش‌های جدی درباره کاستی‌های پنهان و پیامدهای بلندمدت این مدل وجود دارد که نمی‌توان به سادگی از آن گذشت. این پرسش مطرح است که آیا حکمرانی شبکه‌ای می‌تواند در عمل به تحقق عدالت و کارآمدی مطلوب منجر شود یا اینکه پس از گذشت سال‌ها، با آسیب‌های ناخواسته‌ای روبه‌رو خواهد شد که امروز به دلیل نوپا بودن این الگو، چندان مشهود نیست.

در عصر حاضر که نظام‌های حکمرانی غربی با چالش‌های پیچیده سیاسی، اقتصادی و اجتماعی روبه‌رو هستند، تقلید محض از الگوهای غربی بدون توجه به مبانی فکری و ارزشی جوامع اسلامی، نه تنها راهگشا نخواهد بود، بلکه می‌تواند به بحران‌های عمیق هویتی و کارکردی بینجامد. درحالی‌که الگوهای رایج حکمرانی به‌طور عمده، بر اساس

1. Network governance

پارادایم‌های سکولار و اومانیستی شکل گرفته‌اند، پارادایم اسلامی با تکیه بر مبانی خود چون «توحید»، «عدالت»، «امانت‌دار بودن حکمران» و «مردم‌سالاری دینی»، ظرفیت طراحی الگویی بدیل را دارد که هم پاسخگوی نیازهای عصر حاضر باشد و هم از گسست هویتی و ارزشی جامعه جلوگیری کند.

در همین راستا، با وجود تبلیغ گسترده حکمرانی شبکه‌ای به مثابه الگوی مطلوب حکومت‌داری مدرن، این پرسش اساسی وجود دارد که آیا این الگو قادر است بدون ایجاد کژکارکردهای جدی، نیازهای جوامع را پاسخگو باشد.

در شرایطی که حکمرانی شبکه‌ای به مثابه پارادایمی نوین در اداره جوامع مطرح می‌شود، ضروری است با نگاهی تحلیلی - انتقادی، ظرفیت‌ها و محدودیت‌های آن را در نسبت با الگوی بومی حکمرانی ولایی مورد سنجش قرار دهیم.

انقلاب اسلامی ایران به مثابه نقطه عطفی در تحول نظریه‌های حکمرانی معاصر، نظریه حکمرانی ولایی را به مثابه الگویی بدیع در عصر حاضر مطرح کرده است. با وجود ظرفیت‌های نظری و عملی قابل توجه حکمرانی ولایی در پاسخگویی به نیازهای حکومت‌داری مدرن، مقایسه نظام‌مند این نظریه با الگوهای غربی و به‌ویژه تحلیل کارکردها و کژکارکردهای حکمرانی ولایی در مقایسه با حکمرانی شبکه‌ای، کمتر مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است.

این مقاله با تمرکز بر مقایسه تطبیقی حکمرانی ولایی و حکمرانی شبکه‌ای می‌کوشد ضمن تبیین نقاط قوت و ضعف نظریه حکمرانی شبکه‌ای، ظرفیت‌های منحصر به فرد نظریه حکمرانی ولایی را در عرصه عمل آشکار سازد. درحالی که حکمرانی شبکه‌ای با چالش‌هایی مانند پراکندگی مسئولیت‌ها، سلطه نهادهای غیرشفاف و فقدان مبانی ارزشی مستحکم مواجه است، حکمرانی ولایی با ویژگی‌هایی چون انسجام ساختاری، مسئولیت‌پذیری اخلاقی و نظام تصمیم‌گیری مبتنی بر ارزش‌های الهی، راهکارهای بدیعی برای حکمرانی مطلوب ارائه می‌دهد. این پژوهش نشان می‌دهد که چگونه نظریه حکمرانی ولایی می‌تواند با حفظ کارآمدی مدیریتی، بسیاری از کاستی‌های حکمرانی شبکه‌ای را برطرف کند.

با وجود تفاوت‌های ماهوی در مبانی نظری و فلسفی، الگوی حکمرانی شبکه‌ای و الگوی حکمرانی ولایی به دلیل دارا بودن شمولیت ساختاری و ارائه روایتی از حکمرانی فراتر از نهاد دولت مدرن، قابلیت مطالعه تطبیقی دارند. مطالعه تطبیقی الگوی حکمرانی شبکه‌ای و حکمرانی ولایی، با وجود خاستگاه‌های معرفتی متفاوت، از آن رو ممکن و ثمربخش است که هر دو الگو، پاسخی ساختاری به کاستی‌های مدل کلاسیک حکمرانی سلسله‌مراتبی و متمرکز دولت مدرن ارائه می‌دهند. این مقایسه‌پذیری به‌طور عمده بر سه محور استوار است: ۱) در سطح ساختاری؛ ۲) در سطح کارکردی؛ ۳) در سطح هنجاری. اگرچه مبانی مشروعیت این دو الگو کاملاً متمایز است، این تقابل، زمینه‌ای غنی برای تحلیل تفاوت‌های راهبردی در مدیریت نظام‌های پیچیده سیاسی تحت دو نظام هنجاری متفاوت فراهم می‌آورد.

مطالعات پرشماری به بررسی حکمرانی شبکه‌ای پرداخته‌اند؛ اما در مقابل در راستای تنقیح نظریه و همچنین الگوی حکمرانی ولایی، محصولات علمی کمی وجود دارد. در حوزه حکمرانی شبکه‌ای، پژوهش‌هایی همچون مطالعات رودز^۱ (۱۹۹۷) و سورنسن و تورفینگ^۲ (۲۰۰۷) بر مزایا و جوانب مختلف این الگو، از جمله انعطاف‌پذیری، مشارکت ذی‌نفعان و کاهش بوروکراسی تأکید کرده‌اند. از سوی دیگر، در مطالعات مربوط به حکمرانی ولایی مقاله خسروپناه دزفولی (۱۴۰۳) منتشر شده که به چستی، ارکان، مبانی، منابع و اهداف این الگو پرداخته است. با این حال، پژوهشی تطبیقی که به بررسی نقاط اشتراک و افتراق این دو الگو پرداخته باشند، یافت نشد و خلأ تحقیقاتی در زمینه امکان تلفیق انتخابی این دو مدل به چشم می‌خورد. این مقاله درصدد است تا با پرکردن این خلأ علمی، به تحلیل مقایسه‌ای این دو الگوی حکمرانی بپردازد.

پژوهش حاضر با هدف بررسی کارکردها و کژکارکردهای الگوی حکمرانی شبکه‌ای در نسبت با الگوی حکمرانی ولایی و با رویکرد کیفی انجام شد. از حیث

1. Rhodes

2. Sørensen, & Torfing

هدف، این پژوهش یک مطالعه تطبیقی است؛ زیرا به دنبال ارائه درک عمیق‌تر از کارکردها و کژکارکردهای الگوی حکمرانی شبکه‌ای در نسبت با حکمرانی ولایی است. از نظر ماهیت، پژوهش حاضر کیفی است و با الگوی تحلیل مضمون و با رویکردی اکتشافی به انجام رسید. در این راستا، پژوهش کیفی به جای تمرکز بر کمیت‌ها و اندازه‌گیری‌های آماری، بر کشف و تفسیر معانی و الگوهای موجود در منابع متنی و دیدگاه‌های خبرگان در موضوع نظریه حکمرانی شبکه‌ای، حکمرانی ولایی و کارکردها و کژکارکردهای حکمرانی شبکه‌ای تمرکز دارد.

با توجه به غنای منابع متنی مرتبط با نظریه حکمرانی شبکه‌ای، داده‌های این پژوهش به‌طور عمده، از نوع متنی است و اسناد سیاستی، مقالات علمی - پژوهشی، گزارش‌های تحلیلی و دیگر متون مرتبط را در بر دارد. افزون بر این، با هدف درک عمیق‌تر حکمرانی ولایی، از مقالات و مصاحبه‌های نخبگان این عرصه نیز استفاده شده است. پژوهش حاضر برای دستیابی به هدف اصلی خود، در سه مرحله متوالی و مرتبط به شرح زیر طراحی و اجرا شده است:

۱) مرحله اول: تبیین مبانی نظری و جوانب مختلف الگوی حکمرانی شبکه‌ای و کارکردها

و کژکارکردهای آن

در این مرحله، با هدف گردآوری نظام‌مند داده‌های مرتبط با نظریه حکمرانی شبکه‌ای و ادبیات علمی مرتبط با آن، از روش مطالعه کتابخانه‌ای و تحلیل اسنادی استفاده شده است. منابع مورد مطالعه در این مرحله، شامل کتاب‌های مرجع در حوزه حکمرانی شبکه‌ای، مقالات علمی - پژوهشی منتشرشده در مجلات معتبر داخلی و خارجی، گزارش‌های تخصصی نهادهای پژوهشی و اندیشکده‌های خارجی فعال در حوزه حکمرانی و سیاست‌گذاری، و اسناد سیاست‌گذاری مرتبط با حکمرانی شبکه‌ای در سطوح ملی و بین‌المللی است. معیار انتخاب منابع در این مرحله، اصالت علمی، روزآمدی و ارتباط مستقیم با موضوع حکمرانی شبکه‌ای و ظرفیت‌های آن برای حکمرانی در نظام‌های پیچیده است.

داده‌های گردآوری شده در این مرحله، با استفاده از روش تحلیل مضمون به صورت استقرایی مورد بررسی قرار گرفته است. هدف از تحلیل مضمون در این مرحله، استخراج مضامین اصلی و کلیدی مرتبط با نظریه حکمرانی شبکه‌ای و تبیین ظرفیت‌های آن برای حکمرانی در نظام‌های پیچیده و به‌ویژه در حوزه سیاست‌گذاری فرهنگی است. رویکرد استقرایی، به محقق اجازه داد تا بدون پیش‌فرض‌های نظری، مضامین را از دل داده‌ها استخراج کند و به درک عمیق‌تری از ابعاد و زوایای مختلف نظریه حکمرانی شبکه‌ای دست یابد.

۲) مرحله دوم: تحلیل الگوی حکمرانی ولایی و کارکردها و ظرفیت‌های آن

در این بخش از پژوهش، با هدف تحلیل دقیق و جامع نظریه حکمرانی ولایی و کارکردها و ظرفیت‌های آن، از روش مطالعه اسنادی و بررسی نظام‌مند اسناد و مدارک مرتبط با این نظریه استفاده شده است. این اسناد شامل مقالات این حوزه و همچنین متن ارائه‌های نخبگان و متفکران این عرصه در زمینه ابعاد مختلف حکمرانی ولایی است. داده‌های گردآوری شده در این مرحله، اعم از داده‌های اسنادی و مصاحبه‌ها، با استفاده از روش تحلیل مضمون مورد تحلیل قرار گرفته است. مضامین به دست آمده در این مرحله، ابعاد مختلف نظریه را تبیین و تشریح کرده است.

۳) مرحله سوم: تحلیل کارکردها و کژکارکردهای نظریه حکمرانی شبکه‌ای در نسبت با

نظریه حکمرانی ولایی و ارائه پیشنهادها

در مرحله نهایی پژوهش، یافته‌های حاصل از مراحل قبلی به صورت تلفیقی و نظام‌مند مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته است. با استفاده از تحلیل مضمون کارکردها و کژکارکردهای نظریه حکمرانی شبکه‌ای در نسبت با نظریه حکمرانی ولایی استخراج و تبیین شده است. در این مرحله، داده‌های کیفی حاصل از مراحل پیشین، به مثابه مواد خام تحلیل مضمون، مجدداً مورد بازبینی، سازمان‌دهی و کدگذاری قرار گرفته و مضامین نهایی و جامع که به طور مستقیم، به پرسش اصلی پژوهش پاسخ می‌دهند، شناسایی و

تبیین شده‌اند. هدف غایی این مرحله، مقایسهٔ میان نظریهٔ حکمرانی شبکه‌ای با نظریهٔ بومی حکمرانی ولایی است.

۱. چارچوب مفهومی

۱-۱. حکمرانی

حکمرانی مجموعه‌ای از الگوها، روش‌ها، فرایندها، سازوکارها، ساختارها و سیستم‌هایی است که با هدف تمشیت مناسبات اجتماعی - اعم از حوزهٔ فرهنگی، اقتصادی، سیاسی یا اجتماعی - به کار گرفته می‌شود. هدف غایی این نظام‌سازی، دستیابی به سطح مطلوب سعادت برای فرد و جامعه است. این تعریف یک تعریف شکلی است و بسته به اینکه سعادت چگونه تعریف شود، مدل حکمرانی متفاوت خواهد بود. اگر سعادت و فضیلت تنها در رفاه مادی در نظر گرفته شود یا در نقطهٔ مقابل، در اقامهٔ حق و قسط تعریف گردد - آن‌چنان که در نگاه دینی تعریف می‌شود -، الگوی حکمرانی، شکلی متفاوت به خود خواهد گرفت؛ اما شاکله و مؤلفه‌های کلی آن، همانی است که در تعریف بالا گفته شد.

حکمرانی یک فرایند چندبعدی و چندسطحی است که در لایه‌های مختلف سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی عمل می‌کند. در ک این سطوح برای طراحی الگوهای حکمرانی کارآمد، به‌ویژه در نسبت‌سنجی میان الگوی حکمرانی ولایی و شبکه‌ای، ضروری است.

مفهوم حکمرانی فراتر از دولت و نهادهای رسمی آن است و دربردارندهٔ تعاملات میان دولت، جامعهٔ مدنی، بخش خصوصی و دیگر بازیگران اجتماعی است (سلیمی و کریمی‌پور، ۱۳۹۸، ص ۳۱). حکمرانی به معنای توانایی شکل‌دهی به سیاست‌ها و تصمیم‌گیری‌هایی است که بر زندگی افراد و جوامع تأثیر می‌گذارد.

حکمرانی را می‌توان در سه سطح کلان، میانی و خرد تحلیل کرد. در بالاترین سطح، حکمرانی کلان قرار دارد که به مسائل گسترده و سیاست‌گذاری‌های اساسی می‌پردازد. این سطح مانند نقشهٔ کلی است که جهت‌گیری‌های اصلی را مشخص

می‌کند. در پایین‌ترین سطح، حکمرانی خرد قرار دارد که به‌طور مستقیم، با مردم و مسائل روزمره سروکار دارد. این سطح مانند سنگ‌های خط مقدم است که سیاست‌ها و برنامه‌ها در نهایت، در آنجا به عمل تبدیل می‌شوند. شهرداری‌ها، مدارس، بیمارستان‌ها و ادارات سازمان‌ها نمونه‌هایی از این سطح هستند. میان سطح کلان و خرد، سطح میانی قرار دارد که نقش واسطه و هماهنگ‌کننده را داراست. این سطح، سیاست‌های کلی را به برنامه‌های عملیاتی تبدیل می‌کند و مطمئن می‌شود که تصمیم‌های گرفته‌شده در سطوح بالا، در سطوح پایین به‌درستی اجرا شوند. وزارتخانه‌ها و سازمان‌های ملی به‌طور معمول، در این سطح فعالیت می‌کنند.

۱-۲. حکمرانی بوروکراتیک

حکمرانی بوروکراتیک و ظهور دولت - ملت‌های مدرن، دو تحول اساسی در تاریخ سیاسی جهان هستند که رابطه تنگاتنگی با هم دارند. در قرون وسطی، اروپا با سیستم فئودالی اداره می‌شد که در آن، قدرت میان اربابان مناطق تقسیم شده بود و حکومت مرکزی ضعیفی وجود داشت؛ اما با ظهور دولت‌های مطلق در قرن‌های شانزدهم و هفدهم میلادی، پادشاهان برای اداره بهتر قلمروهای خود، شروع به ایجاد ساختارهای اداری متمرکز کردند.

پس از جنگ‌های سی‌ساله در اروپا، معاهده صلح وستفالی^۱ در سال ۱۶۴۸م امضا شد که اساس دولت - ملت مدرن را گذاشت (فضائی و کرمی، ۱۳۹۹، ص ۹). طبق این معاهده هر حکومت حق داشت بدون دخالت پاپ یا امپراتور، قوانین خود را در قلمرواش تعیین کند؛ بر این اساس، کشورها شروع به تعریف دقیق تر قلمرو خود کردند. فرانسه تحت سلطه لویی چهاردهم، نمونه بارزی از این موضوع است. او با ایجاد سیستم‌های مالیاتی و استخدام کارمندان دولتی، قدرت را از اشراف گرفت و در پاریس

۱. این معاهدات در دو شهر از ایالت وستفالی آلمان به نام مونستر (munster) و اوزنابورگ (osnaburg) منعقد شده است (ذوالعین، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۱۴).

متمرکز کرد. در همین دوره، پروس (آلمان امروزی) تحت فرمانروایی فردریک کبیر، یک بوروکراسی بسیار منظم و نظام‌یافته ایجاد کرد که حتی در زمان جنگ‌ها نیز به‌خوبی کار می‌کرد.

در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم میلادی، ماکس وبر، جامعه‌شناس آلمانی، تحلیل عمیقی از بوروکراسی ارائه داد. او بوروکراسی مدرن را سیستمی توصیف کرد که دارای این ویژگی‌هاست:

۱. پابندی به سلسله‌مراتب اداری: هر مقام اداری جایگاه مشخصی دارد و پاسخگوی مقام بالاتر است.

۲. قوانین مکتوب: تصمیم‌ها بر اساس دستورالعمل‌های ثابت گرفته می‌شوند، نه سلیقه افراد.

۳. تمرکزگرایی: یک نگاه حاکمیتی متمرکز و از بالا به پایین در این نوع حکمرانی قالب است.

اگرچه مارکس وبر بوروکراسی را کارآمدترین سیستم اداره جامعه می‌دانست و اجرای دقیق آن مزایای زیادی را برای کشورها به ارمغان می‌آورد، وی درباره پیامدهای منفی بالقوه این ساختار نیز هشدار داد. این هشدار متمرکز بر این نگرانی بود که بوروکراسی ممکن است به «قفس آهنین» تبدیل شود که آزادی فردی را محدود کند. این هشدار وبر به دلیل معایبی بود که در ذات بوروکراسی نهان بود. معایبی که به تدریج بیشتر نمایان شد.

بوروکراسی به دلیل رعایت سلسله‌مراتب اداری، قوانین و رویه‌های پیچیده، اغلب کند و زمان‌بر است. تصمیم‌گیری‌ها به دلیل نیاز به تأیید چندین سطح مدیریتی، ممکن است به‌ویژه در شرایط اضطراری به تأخیر یفتند. در بوروکراسی، گاهی رعایت دقیق قوانین و فرایندها مهم‌تر از دستیابی به اهداف و کارایی می‌شود. این مسئله می‌تواند به کاهش خلاقیت و ابتکار عمل کارمندان منجر شود؛ زیرا آنها ترجیح می‌دهند فقط مقررات را رعایت کنند. رویه‌های معمول بوروکراسی با حجم زیادی از مدارک و فرم‌ها همراه است که باعث اتلاف وقت و انرژی می‌شود. این مسئله می‌تواند به

نارضایتی ارباب رجوع بینجامد. همچنین بوروکراسی تمایل دارد همه افراد را یکسان ببیند و ممکن است نیازهای خاص آنها یا شرایط ویژه را نادیده بگیرد. حفظ یک ساختار بوروکراتیک گسترده که مشخصه‌اش شامل کارمندان زیاد، بخش‌های اداری متعدد، فرایندهای کنترلی پیچیده است، می‌تواند هزینه‌های سازمان را افزایش دهد، بدون اینکه لزوماً بهره‌وری را بالا ببرد.

۱-۳. حکمرانی شبکه‌ای

حکمرانی شبکه‌ای یک مفهوم چندوجهی است که توسط محققان مختلف از رشته‌های گوناگون مورد بررسی قرار گرفته است. مفهوم شبکه نقش برجسته‌ای در جامعه امروزی دارد. با وجود آنکه پرداختن به این مفهوم منجر به تولید حجم وسیعی از ادبیات موضوعی شده است، همچنان چالش بنیادینی در باب تعریف دقیق حدود و ثغور (شمولیت) این شبکه‌ها دشوار است. منحصربه‌فرد بودن هر شبکه (مثلاً چگونگی به وجود آمدن، نحوه عملکرد و اهداف آن) مانع از تعریف آن به معنای محدود می‌شود. افزون بر این، دیدگاه‌های مختلف درباره شبکه‌ها به تصویر متفاوتی از شبکه‌ها می‌افزایند؛ برای مثال شبکه‌ها را می‌توان با برجسته کردن شکل روابط (مانند دوستی) یا عملکرد شبکه (مثلاً ارائه خدمات) مشخص کرد. بنیان‌گذاران این رهیافت، باور خود را بر «قدرت اشتراکی نهادهای مجزا»^۱ نهاده‌اند (غلامپور آهنگر، ۱۳۹۵، ص ۶). در واقع، شبکه‌ها متشکل از افراد یا سازمان‌های مختلف مستقلی هستند که برای دستیابی به اهداف اجتماعی خود با یکدیگر همکاری می‌کنند. این شبکه‌ها می‌توانند بر اساس قانون یا با قرارداد ایجاد شوند.

در نهایت، باید گفت که حکمرانی شبکه‌ای به این معناست که مجموعه‌ای از بازیگران دولتی و غیردولتی با هدف تصمیم‌گیری درباره حل مسائل و مشکلات عمومی و همچنین همکاری‌های مشترک در راستای حل آنها، با یکدیگر به‌طور رسمی

1. Separated Institutions Sharing Power

یا غیررسمی تعامل و مشارکت داشته باشند یا با به اشتراک گذاری دانش، به هماهنگی فعالیت‌ها و ارائه راه‌حل‌های مشترک بپردازند (هوشیار، ۱۴۰۳، ص ۷۸).

۴-۱. حکمرانی ولایی

حکمرانی ولایی به نظامی سیاسی اشاره دارد که با محوریت امام معصوم یا ولایت فقیه اداره می‌شود. این مفهوم، به‌ویژه در جمهوری اسلامی ایران، مبتنی بر نظریه‌ای است که توسط امام خمینی ره و دیگر فقهای شیعه مطرح شده است. حکمرانی ولایی فرایند تصمیم‌سازی و فرمانروایی مؤمنانه و ولایت‌مدارانه در ساحت فرد و خانواده و جامعه ملی و بین‌المللی را در بر می‌گیرد. این فرایند مبتنی بر خداشناسی توحیدی، ولایت مطلقه الهی (تولی)، نفی ولایت طاغوت (تبری)، راهنماشناسی نبوی، جامعیت اسلام، انسان‌شناسی، آخرت‌گرایی و حکمروایی انحصاری الهی به‌مثابه مبانی حکمرانی، با استفاده از حکمت عقلانی و کتاب و حیانی به‌مثابه منابع حکمرانی، با رویکرد ولایت‌محوری و مردم‌مداری به‌مثابه الگوی حکمرانی است (خسروپناه دزفولی، ۱۴۰۳، ص ۲۰).

حکمرانی ولایی پیوند میان سیاست و فرهنگ است. در قالب کلیدواژه ولایت، فرهنگ و سیاست به هم گره می‌خورند. هرچند «ولی» در حکمرانی ولایی کسی است که در مقام یک سیاست‌گذار و کارگزار حکومتی قرار دارد، اما در این کلیدواژه، یک نظام معنایی نهفته است. در حکمرانی ولایی هرکسی حق ندارد صاحب ولایت شود، مگر اینکه به‌لحاظ تکوینی دارای قابلیت‌های وجودی خاصی باشد. «ولی» در حکمرانی ولایی کسی است که در سفر چهارم از اسفار اربعه به سر می‌برد؛ یعنی سلوک نفسانی و تربیتی‌اش را در سه سفر اول طی کرده است و اکنون باید سفر چهارم یعنی سفر فی الخلق بالحق الی الحق را به انجام برساند. وقتی چنین شخصی حاکم می‌شود، فساد قدرت دنیای مدرن دامن‌گیر او نخواهد بود. «ولی» در حکمرانی ولایی مصداق کامل آیه «لَا يَرِيدُونَ غُلُوبًا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا؛ در زمین هیچ برتری و تسلط و هیچ فساد را نمی‌خواهند» (قصص، ۸۳) است. این شخص مطلقاً جاه‌طلبی ندارد و فاقد آسیب‌هایی است که از کارگزاران و مسئولان حکمرانی مدرن مشاهده می‌شود.

در چارچوب حکمرانی ولایی، مداخله حاکمیتی «ولی» در نظام حکمرانی ولایی عین معنا و فرهنگ است. این کار از سنخ مداخله قدرت نیست. در الگوی حکمرانی ولایی اساس طبقه‌بندی‌های رایج بین اقتصاد، سیاست و فرهنگ و ... زیر سؤال می‌رود. تمرکز حاکمیت در نظام حکمرانی ولایی شکسته نمی‌شود، بلکه به دو صورت طولی و عرضی امتداد دارد. یکی، بر اساس ولایت طولی که از جانب خدا و جانشینان او به مردم می‌رسد^۱ و دیگری، بر اساس تولی و ولایت عرضی بین مؤمنان.^۲ در این ساختار، ارتباطات شبکه‌ای بدون غلبه فرم و شکل به‌طور کامل محقق می‌شود. در آن، محتوا جاری است و غرض و هدف دارد.

حکمرانی ولایی به‌طور کامل، طرفدار مشارکت‌جویی از مردم و مشورت با آنها در امور مختلف است؛ اما اصالت را تنها به رابطه نمی‌دهد. الگوی حکمرانی ولایی بر پایه رشد، شکل می‌گیرد. وقتی قرآن حکمرانی فرعون را نقد می‌کند، می‌فرماید: «وَمَا أَكْفُرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ؛ فرمان فرعون مایه رشد و نجات نبود» (هود، ۹۷). الگوی حکمرانی ولایی هم سعادت مادی و هم سعادت اخروی دارد.

۱-۵. کژکارکرد

در علوم اجتماعی، به‌ویژه در چارچوب نظریه کارکردگرایی،^۳ جامعه به‌مثابه یک سیستم پیچیده در نظر گرفته می‌شود که اجزای مختلف آن (نهادهای، قوانین، نقش‌های اجتماعی و ...) برای حفظ تعادل و ثبات کل سیستم کار می‌کنند. کژکارکردها به نتایج منفی ناخواسته و پیش‌بینی‌نشده اقدام یا استقرار نهادی خاص اشاره دارند که در اثر آنها عدم تعادل‌ها و آسیب‌هایی در سیستم کلان اجتماعی یا خرده‌سیستم‌های آن ایجاد

۱. «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ؛ سرپرست و دوست شما فقط خدا و رسول اوست و مؤمنانی [مانند علی بن ابی‌طالب‌اند] که همواره نماز را برپا می‌دارند و درحالی که در رکوع‌اند [به تهیدستان] زکات می‌دهند» (مائده، ۵۵).

۲. «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ؛ مردان و زنان باایمان دوست و یار یکدیگرند» (توبه، ۷۱).

3. Functionalism

خواهد شد (کاظمی، ۱۳۹۸، ص ۱۳). در این دیدگاه، هر پدیده اجتماعی به طور معمول، کارکردهایی^۱ دارد که به بقا و انسجام سیستم کمک می‌کنند؛ اما گاهی برخی عناصر اجتماعی نه تنها مفید نیستند، بلکه بر سیستم آثار منفی می‌گذارند که به آنها «کژکارکرد»^۲ گفته می‌شود. کژکارکرد به هر گونه عملکرد، رفتار یا ساختاری اشاره دارد که به جای کمک به تعادل سیستم، باعث اختلال، ناکارآمدی یا آسیب به آن می‌شود. این مفهوم اولین بار توسط جامعه‌شناسانی مانند رابرت مرتون^۳ توسعه داده شد تا توضیح دهد که چرا برخی نهادها یا رفتارها ممکن است برخلاف هدف اصلی خود، نتایج منفی ایجاد کنند. تصور کنید یک دانشگاه با سیاست‌های سخت‌گیرانه می‌خواهد نظم را افزایش دهد؛ اما این فشار بیش از حد، باعث فرار دانشجویان از دانشگاه یا کاهش انگیزه علم‌اندوزی می‌شود. در اینجا، سیاست انضباطی به یک کژکارکرد تبدیل شده است.

کژکارکرد به طور معمول نتیجه‌ای غیرعمدی از یک سیاست یا ساختار است. این پدیده به جای هماهنگی، باعث تنش یا فروپاشی بخشی از سیستم می‌شود و گاهی آثار منفی آن در بلندمدت آشکار می‌گردد. شناخت کژکارکردها به برنامه‌ریزان اجتماعی کمک می‌کند تا از پیامدهای منفی سیاست‌ها جلوگیری کنند. همچنین نشان می‌دهد که حتی موضوعات یا نهادهای به ظاهر مفید (مثل مدارس یا قوانین)، ممکن است تحت شرایطی، آسیب‌زا عمل کنند.

۲. کارکردهای‌های حکمرانی شبکه‌ای در نسبت با حکمرانی سلسله‌مراتبی

به نظر اندیشمندان غربی حوزه حکمرانی و سازمانی، اساساً حکمرانی شبکه‌ای نشان‌دهنده برتری رویکردهای افقی بر رویکردهای عمودی و سلسله‌مراتبی برای تصمیم‌گیری است. این ویژگی‌ها سازگاری بیشتر و هزینه‌های کمتر تعاملات را

1. Functions

2. Dysfunction

3. Robert K. Merton

امکان‌پذیر می‌کنند، و حکمرانی شبکه‌ای را به‌ویژه در شرایط عدم اطمینان، پیچیدگی و بحران قابل دوام می‌سازد (هوشیار، ۱۴۰۳، ص ۲۳).

ظهور حکمرانی شبکه‌ای به‌مثابه شیوه‌ای برای سازمان‌دهی فعالیت‌های حکمرانی و اداری، پاسخی مستقیم به کاستی‌های مدل حکمرانی سلسله‌مراتبی سنتی است. این الگو از طریق هماهنگی و همکاری بین‌سازمانی و بین‌اجتماعی، به‌دنبال رفع معضلات مربوط به سرعت پاسخگویی و میزان هماهنگی بین‌بخشی است که در ساختارهای عمودی دچار خدشه و کاهش کارایی شده بودند. حکمرانی شبکه‌ای به‌مثابه یک الگوی نوین در حکمرانی و مدیریت، در دهه‌های اخیر، توجه بسیاری از پژوهشگران و سیاست‌گذاران غربی را به خود جلب کرده است. در دنیای امروز، مشکلات و چالش‌های پرشماری وجود دارد که مستلزم همکاری و هم‌افزایی میان ذی‌نفعان مختلف است؛ از این رو حکمرانی شبکه‌ای به‌مثابه یک رویکرد خوب برای ایجاد ارتباط مؤثر و همکاری میان سازمان‌ها و نهادهای مختلف، جایگاه ویژه‌ای در دنیای غرب پیدا کرده است.

حکمرانی شبکه‌ای از دیگر اشکال حکمرانی مانند بازار و سلسله‌مراتب متمایز است. حکمرانی شبکه‌ای بر روابط افقی و غیرسلسله‌مراتبی بین بازیگران مختلف تأکید دارد؛ درحالی‌که اشکال سنتی حکمرانی مانند بوروکراسی و بازار بر روابط عمودی یا رقابتی متمرکز هستند. این ساختار افقی امکان مشارکت گسترده‌تر و تبادل منابع و دانش را فراهم می‌کند. در حکمرانی شبکه‌ای، برای هماهنگ‌سازی انبوهی از بازیگران مستقل، استراتژی‌های مختلفی مانند هدایت، فرماندهی و هماهنگی غیرمستقیم استفاده می‌شود. این رویکرد با ساختارهای سلسله‌مراتبی سنتی که بر فرمان و کنترل متکی هستند، متفاوت است. حکمرانی شبکه‌ای در مقایسه با اشکال سنتی حکمرانی، انعطاف‌پذیرتر و سازگارتر است. این انعطاف‌پذیری به شبکه‌ها اجازه می‌دهد تا فوری به تغییرات محیطی پاسخ دهند. حکمرانی شبکه‌ای دارای ظرفیت‌های و قابلیت‌های خاصی است که به آن اجازه می‌دهد به‌طور مؤثری، به چالش‌های پیچیده پاسخ دهد. در ادامه، به بیان برخی از مزیت‌های حکمرانی شبکه‌ای در نسبت با حکمرانی‌های سنتی خواهیم پرداخت.

۱-۲. انعطاف‌پذیری

انعطاف‌پذیری به معنای توانایی انطباق با تغییرات مکرر و نامطمئن است. انعطاف‌پذیری در شبکه‌ها، به سازمان‌ها این امکان را می‌دهد که به سرعت به تغییرات محیطی واکنش نشان دهند و پاسخگوی نیازهای جدید باشند؛ برای مثال در شرایط بحرانی، شبکه‌های انعطاف‌پذیر می‌توانند فوری خود را با شرایط جدید سازگار کنند و به ارائه خدمات مؤثر ادامه دهند. این ویژگی، به‌ویژه در مدیریت بحران و شرایط اضطراری اهمیت دارد (Hu & Kapucu, 2020, p. 42).

۲-۲. مشارکت بازیگران غیردولتی

حضور بازیگران غیردولتی در حکمرانی شبکه‌ای، از مهم‌ترین ویژگی‌هایی است که این نوع حکمرانی را از حکمرانی‌های سنتی متمایز می‌کند. این بازیگران شامل سازمان‌های غیردولتی، بخش خصوصی، و گروه‌های جامعه مدنی هستند که به دلایل مختلفی، از جمله تخصص، منابع و ارتباطات اجتماعی گسترده، به شکل مؤثری، در شبکه‌ها مشارکت می‌کنند. مشارکت بازیگران غیردولتی، به تقویت هم‌افزایی و بهره‌برداری از ظرفیت‌های مختلف در شبکه منجر می‌شود (Ariful, 2020, p. 4).

۳-۲. قدرت و تعامل در شبکه

در حکمرانی شبکه‌ای، قدرت به شکلی متفاوت از ساختارهای سلسله‌مراتبی اعمال می‌شود. برخلاف مدل‌های حکمرانی سنتی که در آن قدرت در دست یک یا چند بازیگر اصلی است، در شبکه‌ها، قدرت به صورت پراکنده و توزیع شده میان اعضا جریان دارد. این توزیع قدرت، امکان تعامل و همکاری بهتر را فراهم می‌کند و بازیگران مختلف می‌توانند به‌طور مستقیم، در فرایندهای تصمیم‌گیری مشارکت داشته باشند؛ به این ترتیب، هریک از اعضای شبکه، با توجه به ظرفیت و نقش خود، از نفوذ و تأثیرگذاری قابل توجهی برخوردارند (Provan & Milward, 2001, pp. 414-423).

۲-۴. اعتماد

اعتمادسازی در شبکه‌ها نیز یکی دیگر از مزایای مهم این ساختارهاست. شبکه‌ها می‌توانند با ایجاد روابط معنادار و وابسته بین اعضا، حس امنیت و اعتماد را توسعه دهند. این اعتماد به نوبه خود می‌تواند به توانایی شبکه‌ها برای مدیریت فعالیت‌های مشترک، از جمله درخواست‌های مالی یا همکاری‌های پروژه‌ای کمک کند. به علاوه، توسعه ارتباطات بین اعضا به رشد سرمایه اجتماعی و بهبود همکاری در زمینه‌های مختلف کمک می‌کند (Provan & Kenis, 2008, p. 229).

۲-۵. همکاری و هم‌افزایی

حکمرانی شبکه‌ای برخلاف حکمرانی سنتی که اغلب به صورت سلسله‌مراتبی و با تمرکز بر قدرت و کنترل از بالا به پایین اجرا می‌شود، بر اصل همکاری میان بازیگران مختلف تأکید دارد. این همکاری میان بخش‌های دولتی، خصوصی و نهادهای غیردولتی ایجاد می‌شود و باعث هم‌افزایی ظرفیت‌های و منابع هر کدام از این بازیگران می‌گردد. در این مدل حکمرانی، بازیگران شبکه‌ای با تمرکز بر همکاری متقابل، برای دستیابی به اهداف مشترک تلاش می‌کنند (Steinkamp, 2007, p. 52).

۳. کژکارکردهای حکمرانی شبکه‌ای و چالش‌های پیش‌روی حکمرانی شبکه‌ای

با وجود اقبال گسترده اندیشمندان عرصه حکمرانی غربی در دوره معاصر به نظریه حکمرانی شبکه‌ای و کارکردهای آن، در صورت نادیده گرفتن کژکاردها و پیامدهای منفی آن، سرنوشتی مشابه نظریه حکمرانی بوروکراتیک در انتظار این نظریه خواهد بود. توجه بیش از حد به کارکردهای نظریه حکمرانی شبکه‌ای ممکن باعث شود پیامدهای منفی آن مغفول بماند و جامعه سال‌ها پس از اجرای آن، متحمل آسیب‌های فراوانی شود؛ از این رو بررسی کژکارکردهای نظریه حکمرانی شبکه‌ای، به ویژه به دلایلی که در ادامه خواهد آمد، امری ضروری و حیاتی است.

الف) شناخت نقاط ضعف نظریه حکمرانی شبکه‌ای سبب جلوگیری از اجرای سیاست‌های شکست‌خورده می‌شود. با توجه به نوپا بودن نظریه حکمرانی شبکه‌ای گاهی ابعاد مختلف آن در شرایط آزمایشی یا در برخی کشورها جواب داده است؛ اما لزوماً در همه جا کارایی مطلوب ندارد. به همین دلیل، اگر پیش از اجرا، کژکارکردهای احتمالی این نظریه بررسی شود، می‌توان از وقوع آسیب‌های احتمالی جلوگیری کرد.

ب) یک نظریه ممکن است در مقام نظر، عالی به نظر برسد؛ اما در واقعیت به دلایلی، قابل اجرا نباشد. بررسی کژکارکردهای این نظریه به سیاست‌گذاران کمک می‌کند تا اصلاحات مورد نظر را به صورت تدریجی و متناسب با شرایط اجرا نمایند.

ج) برخی سیاست‌ها ممکن است یک مشکل را حل کنند؛ اما مشکل دیگری ایجاد نمایند؛ برای مثال مبارزه با فساد از طریق افزایش نظارت‌های اداری ممکن است به کاهش فساد کمک کند؛ اما اگر بیش از حد باشد، به کاهش کارایی و کندشدن فرایندها و تصمیم‌گیری‌ها منجر می‌شود. بررسی کژکارکردها کمک می‌کند تا تعادل بین اهداف مختلف حفظ شود.

د) نظریه‌های غربی همیشه پاسخگوی نیازهای جوامع اسلامی نیستند. بسیاری از نظریه‌های حکمرانی در غرب توسعه یافته‌اند و ممکن است با فرهنگ، تاریخ یا ساختار سیاسی کشورهای اسلامی سازگار نباشند؛ از این رو شناسایی کژکارکردهای نظریه حکمرانی شبکه‌ای به بومی‌سازی سیاست‌های ذیل آن کمک می‌کند.

باید گفت که اگر نظریه‌هایی همچون نظریه حکمرانی شبکه‌ای را بدون بررسی کژکارکردهای آن اجرا کنیم، مانند این است که بدون آزمایش ایمنی، یک داروی جدید را به مردم بدهیم. این کار البته در ابعادی بسیار بزرگ‌تر خطرناک و غیرمسئولانه است؛ زیرا می‌تواند دنیا و آخرت مردم را تحت الشعاع آثار سوء خودش قرار دهد.

شایان ذکر است که در این مبحث، به بررسی کژکارکردهای این نظریه در مقایسه با دیگر نظریات حکمرانی غربی می‌پردازیم و در مبحث بعدی، کژکارکردها و آسیب‌های این نظریه در مقایسه با الگوهای حکمرانی اسلامی، از جمله در نسبت با الگوی حکمرانی ولایی را بررسی می‌کنیم.

حکمرانی شبکه‌ای به مثابه یک شیوه مدیریتی غیرمتمرکز و مبتنی بر همکاری بین بازیگران مختلف، اگرچه می‌تواند انعطاف‌پذیری و مشارکت را افزایش دهد، در عمل با مشکلاتی روبه‌روست که گاه باعث می‌شود نتایج معکوس یا ناخواسته‌ای به دنبال داشته باشد. برای درک بهتر این کژکارکردها لازم است هریک را با جزئیات بیشتری بررسی کنیم.

۳-۱. ابهام در مسئولیت‌پذیری

یکی از اصلی‌ترین مشکلات حکمرانی شبکه‌ای، ابهام در مسئولیت‌پذیری و پاسخگویی است. مسئله مسئولیت‌پذیری پاشنه آشیل حکمرانی شبکه‌ای است. اجازه‌دادن به سازمان‌های عمومی و جامعه مدنی برای تشکیل شبکه‌های افقی در سراسر بخش‌ها، برنامه‌ها و حوزه‌ها با هدف ایجاد اقدامات مشترک ممکن است راهبردی منطقی باشد؛ اما چه کسی در چنین شبکه‌های افقی مسئول نتایج و رفتارها است؟ (Hertting & Vedung, 2012, p. 37) در ساختارهای سنتی سلسله‌مراتبی، مسئولیت تصمیم‌ها و اقدامات به‌طور معمول، بر عهده نهاد یا فردی مشخص است؛ اما در شبکه‌ها، این مسئولیت میان بازیگران پرشماری - از دولت و بخش خصوصی تا سازمان‌های مردم‌نهاد - تقسیم می‌شود. این پراکندگی مسئولیت باعث می‌شود هنگام شکست یک سیاست، نتوان به راحتی مشخص کرد که چه کسی باید پاسخگو باشد. این ابهام در پاسخگویی نه تنها اعتماد عمومی را کاهش می‌دهد، بلکه زمینه را برای فرار از مسئولیت و حتی فساد فراهم می‌کند؛ زیرا هیچ نهاد متمرکزی برای نظارت و پیگیری وجود ندارد.

۳-۲. تعارض منافع

آفت دیگر، تعارض منافع ذاتی بین بازیگران شبکه‌هاست و اساساً بخشی شبکه‌سازی را درباره مدیریت روابط متعدد و اغلب پیچیده دانسته‌اند (Meintjes & Jones, 2007, p. 67). هریک از اعضای شبکه، اهداف و اولویت‌های متفاوتی دارند که گاهی به‌طور کامل،

با هم ناسازگارند. به همین دلیل، امور مربوط به شبکه، اغلب شامل تعارضات می‌شوند. با توجه به منافع مختلف کنشگران و دامنه و پیچیدگی راه‌حل‌های احتمالی و صورت‌بندی‌های مسئله، این امر تعجب‌آور نیست (سلیمی و کریمی‌پور، ۱۴۰۱، ص ۲۸۴)؛ برای مثال در یک شبکه مدیریت منابع آب، کشاورزان ممکن است خواهان دسترسی بیشتر به آب برای آبیاری زمین‌ها باشند، صنایع به دنبال ثبات در تأمین آب برای فرایندهای تولیدی خود باشند، و فعالان محیط زیست بر حفظ حقایق رودخانه‌ها تأکید کنند. این تفاوت در منافع و اولویت‌ها می‌تواند به بن‌بست در تصمیم‌گیری منجر شود؛ زیرا هر گروه تلاش می‌کند منافع خود را پیش ببرد. در چنین شرایطی، حتی اگر توافقی صورت گیرد، ممکن است مبتنی بر کمترین وجه اشتراک باشد و راه‌حل‌های واقعی و کارآمد قربانی مصالحه‌های سیاسی شوند.

۳-۳. نابرابری قدرت اعضای شبکه

نابرابری قدرت میان اعضای شبکه نیز یک چالش جدی است. بازیگران سیاست در شبکه‌ها از قدرت یکسانی برای تأثیرگذاری یکنواخت بر فرایند شکل‌گیری برخورداری نیستند (Ball & Junemann, 2012, p. 56). طبق نظریه حکمرانی شبکه‌ای باید فضایی آزاد برای مشارکت برابر همه ذینفعان فراهم شود؛ اما در عمل، نهادهای دارای منابع بیشتر – مانند شرکت‌های بزرگ یا سازمان‌های دولتی – می‌توانند شبکه را تحت سلطه خود در آورند. این نهادها با استفاده از منابع مالی، اطلاعاتی، یا نفوذ سیاسی، اولویت‌ها را به‌سویی سوق می‌دهند که منافعشان را تأمین کند؛ درحالی‌که صدای گروه‌های ضعیف‌تر نادیده گرفته می‌شود.

۳-۴. وابستگی شبکه‌ها به روابط شخصی و غیررسمی

افزون بر موارد بالا، وابستگی شدید شبکه‌ها به روابط شخصی و غیررسمی نیز یک خطر بزرگ به شمار می‌آید. «غیررسمی بودن» یکی از ویژگی‌های ذاتی و کلیدی فعالیت‌های شبکه‌سازی در لایه سیاست و حکمرانی است (Verger et al., 2016, p. 24).

موفقیت شبکه‌ها اغلب به اعتماد متقابل و ارتباطات نزدیک بین اعضای کلیدی وابسته است. اگر این روابط به هر دلیلی دچار اختلال شود، کل شبکه ممکن است با بحران روبه‌رو گردد.

۳-۵. انحراف از اهداف اولیه

تغییر در حکمرانی شبکه قطعاً اجتناب‌ناپذیر نیست (Provan & Kenis, 2008, p. 247)؛ اما همواره شبکه‌ها در معرض انحراف از اهداف اولیه قرار دارند. با گسترش شبکه و اضافه‌شدن اعضای جدید، ممکن است اولویت‌ها و مأموریت اصلی شبکه به تدریج کم‌رنگ شود.

۳-۶. ضعف در اجرای تصمیم‌ها

مشکل دیگر، ضعف در اجرای تصمیم‌ها است. توافقات حاصل‌شده در شبکه‌ها، اغلب ضمانت اجرایی ندارند؛ زیرا هیچ مکانیسم قانونی یا نهادی برای الزام اعضا به پایبندی به تعهداتشان وجود ندارد.

۳-۷. انحصارگرایی

شبکه‌ها ممکن است به مرور، به گروه‌های بسته و انحصاری تبدیل شوند که اعضای جدید یا ایده‌های نو را نادیده می‌گیرند. این پدیده به‌طور معمول، زمانی رخ می‌دهد که اعضای قدیمی شبکه برای حفظ قدرت یا منابع خود از ورود رقبا یا صداهای مخالف جلوگیری کنند. هرچه شبکه‌ها انحصاری‌تر باشند، کمتر پاسخگو و شفاف‌تر می‌شوند (Panke & Börzel, 2006, p. 10).

۴. کژکارکردهای حکمرانی شبکه‌ای در نسبت با حکمرانی ولایی

حکمرانی شبکه‌ای هرچند ممکن است در نگاه اول، به دلیل انعطاف‌پذیری و مشارکت گسترده، جذاب به نظر برسد، در عمل، با چالش‌های جدی مختلفی روبه‌رو است. البته این سخن به معنای نادیده گرفتن کامل مزایای حکمرانی شبکه‌ای نیست، بلکه تأکید بر

این نکته است که هرگونه الگوی حکمرانی باید در چارچوب اصول و مبانی اسلامی اجرا شود تا جامعه دچار آسیب نگردد.

الگوی حکمرانی اسلامی برخلاف نظام‌های وارداتی، ریشه در سنت اسلامی دارد که می‌تواند با حفظ اصول ثابت دینی، از انعطاف لازم برای پاسخگویی به مسائل نوپدید برخوردار باشد؛ برای مثال درحالی که حکمرانی شبکه‌ای ممکن است به دلیل تکرش بازیگران و فقدان مرجعیت واحد، به نسبی‌گرایی ارزشی و تضعیف حاکمیت قوانین الهی بینجامد، الگوی حکمرانی ولایی با تلفیق «مشروعیت الهی» و «مقبولیت مردمی»، هم از مشارکت فعالانه شهروندان بهره می‌برد و هم از افتادن در دام بی‌ضابطگی مصون می‌ماند؛ ازاین‌رو ضروری است تا با بازخوانی منابع دینی و تجربه‌های تاریخی حکمرانی در تمدن اسلامی، به طراحی الگویی پیردازیم که نه در دگماتیسم سستی محبوس بماند و نه در التقاط‌گرایی مدرن گرفتار آید. در این مبحث، به بررسی کارکردهای حکمرانی شبکه‌ای در نسبت با حکمرانی ولایی خواهیم پرداخت.

۴-۱. به حاشیه رفتن مرجعیت احکام الهی

حکمرانی ولایی ریشه در اندیشه‌های ناب اسلامی دارد. در این نظام، حاکمیت اصلی از آن خداست و به خواست او، امام معصوم و در عصر غیبت ایشان، فقیه عادل جامع‌الشرایط به مثابه نماینده امام زمان علیه السلام، مسئولیت هدایت جامعه را بر عهده دارند. این الگوی حکومت، ترکیبی از مشروعیت الهی و اقبال مردمی است؛ زیرا رهبری، هم باید شرایط لازم را داشته باشد و هم مورد پذیرش مردم قرار گیرد. در مقابل، حکمرانی شبکه‌ای یک الگوی مدرن است که از نظریه‌های حکمرانی و مدیریتی غربی سرچشمه می‌گیرد. در این مدل، تصمیم‌گیری‌ها بر اساس مشارکت نهادهای مختلف مانند دولت، بخش خصوصی، سازمان‌های مردم‌نهاد و حتی نهادهای بین‌المللی انجام می‌شود. این سیستم بیشتر بر توزیع قدرت و چندذینفعی بودن استوار است تا بر یک مرجعیت متمرکز؛ ازاین‌رو هیچ التزامی فراتر از مشارکت ارکان مختلف جامعه در فرایندهای مختلف حکمرانی ندارد.

حال اگر در این میان خواست اقشار مختلف جامعه، بر اساس میل شخصی یا گفتمان سازی عناصر خارجی، بر عملی مغایر با احکام اسلامی تعلق گرفت، بر اساس مبانی حکمرانی شبکه ای، حاکمیت باید به این خواسته مردم تن دهد. این موضوع ممکن است به تضعیف ارزش های اسلامی و پذیرش استانداردهای سکولار بینجامد؛ برای مثال اگر یک نهاد بین المللی شرط کمک مالی را تغییر قوانین خانواده بر اساس الگوهای غربی قرار دهد، حکمرانان بر اساس حکمرانی شبکه ای ممکن است برای حفظ منافع اقتصادی، به این خواسته ها تمکین کنند.

۴-۲. نبود عامل انسجام بخش در جامعه

وحدت و همبستگی یکی از مواردی است که تداوم و پایداری نظام و ملت ها به آن بستگی دارد؛ از این رو ملت ها برای وحدت و همبستگی اهمیت خاصی قائل اند و برای حفظ این امر خطیر، برخی امور را در فرهنگ خود، مقدس و مهم شمرده و آنها را محور همبستگی خود قرار داده اند (علمی و فتحی، ۱۴۰۳، ص ۱۴۴).

حکمرانی شبکه ای با تأکید بر غیرمتمرکز بودن و چندصدایی، ممکن است به تشتت در تصمیم گیری و کاهش کارایی مدیریت کلان منجر شود. ذینفعان مختلف و پرشماری که در حکمرانی شبکه ای حضور دارند، ممکن است اهداف و منافع متفاوتی داشته باشند. در صورت نبود یک رهبر الهی که بتواند این منافع را در مسیر عدالت و مصالح عمومی هماهنگ کند، احتمال تشدید اختلافات و تفرقه وجود دارد. هر گروه به دنبال منافع خود می رود و این امر می تواند به شکاف های اجتماعی دامن بزند. در مقابل، رهبری الهی با تکیه بر اصول اخلاقی و دینی، جامعه را حول محور ارزش های مشترک الهی متحد می کند.

وجود ارزش های مشترک و همسو در جامعه به مثابه یکی از عوامل انسجام بخش عمل می کند. ارزش های مشترک مانند نخ تسبیحی هستند که دانه های تسبیح را کنار هم نگه می دارند، اگر این نخ پاره شود، دانه ها پراکنده می شوند. حکومت های غیرالهی به طور معمول نمی توانند ارزش های مشترک را ترویج کنند؛ زیرا ممکن است

با عقاید و ایدئولوژی‌های مختلف در تضاد باشند.

عوامل انسجام‌بخش دیگر مانند ترویج گفتمان‌های فرهنگی مشترک یا حس ناسیونالیستی و ... نیز در عمل، فاقد توان انسجام‌بخشی لازم در مقایسه با فرهنگ و گفتمان‌های دینی هستند. از سویی، وقتی وحدت ذیل توحید الهی از میان برود، عوامل مختلفی سبب بروز تکثرات فکری و فرهنگی در جامعه می‌شوند؛ از این‌رو اندیشمندان اسلامی با الهام از آموزه‌های دینی، دین را عامل اصلی پیوند و همبستگی اجتماعی دانسته‌اند (رحیمی، ۱۴۰۳، ص ۱۱۲).

۳-۴. سلطه گروه‌های قدرتمند

یکی از مشکلات حکمرانی شبکه‌ای، احتمال سلطه گروه‌های قدرتمند اقتصادی یا سیاسی و ... بر فرایند تصمیم‌گیری است. این گروه‌ها ممکن است با تأثیرگذاری بر سیاست‌ها، قوانین را به نفع خود تغییر دهند و به توزیع ناعادلانه منابع دامن بزنند. در چنین شرایطی، فقرا و اقشار ضعیف جامعه آسیب می‌بینند؛ زیرا صدای آنها در میان بازیگران پرشمار گم می‌شود؛ اما در نظام ولایی، رهبری و شبکه ولایت بر اساس موازین اسلامی موظف است از عدالت اجتماعی دفاع کند و اجازه ندهد ثروت و قدرت در انحصار عده خاصی قرار گیرد.

در چنین شرایطی، آنچه در ابتدا به مثابه یک سیستم تعاملی و دموکراتیک طراحی شده بود، به تدریج به ابزاری برای تحکیم قدرت همان گروه‌های محدود تبدیل می‌شود. این گروه‌ها با استفاده از نفوذ مالی، رسانه‌ای و سیاسی خود، شبکه حکمرانی را به سویی هدایت می‌کنند که منافع خاص آنها را تأمین کند، نه منافع عمومی جامعه.

نکته نگران‌کننده دیگر، حذف تدریجی صداها و متفاوت است. در یک حکمرانی شبکه‌ای سالم، همه گروه‌ها و دیدگاه‌ها باید امکان بیان نظرهای خود را داشته باشند؛ اما تحت سلطه گروه‌های قدرتمند، به تدریج فقط همان دیدگاه‌هایی که با منافع این گروه‌ها همخوانی دارد، مجال بروز پیدا می‌کنند. سیستم‌های حکمرانی خودسازمان‌یافته می‌توانند تحت سلطه یک رهبر محلی یا نخبگان قدرت باشند که فقط

تغییراتی را می‌پذیرند که برای آنها مزیت‌ساز است (Dedeurwaerdere, 2005, p. 4). این روند می‌تواند در بلندمدت، به ایجاد نوعی سیستم بسته منجر شود که در ظاهر، مشارکتی و دموکراتیک به نظر می‌رسد؛ اما در عمل، توسط شبکه‌ای از روابط غیررسمی و منافع خاص کنترل می‌شود.

۴-۴. پیچیدگی و کندی در تصمیم‌گیری‌ها

در بررسی تفاوت‌های سرعت تصمیم‌گیری بین این دو نظام حکمرانی، باید به ماهیت و ساختار اساسی هریک توجه شود. در حکمرانی شبکه‌ای، تصمیم‌گیری فرایندی است که مستلزم هماهنگی و توافق میان بازیگران پرشمار است. این سیستم به دلیل ماهیت چندذینفعی خود، ذاتاً با چالش‌هایی در سرعت عمل مواجه است. هنگامی که نهادهای دولتی، سازمان‌های خصوصی و گروه‌های مردمی همگی در فرایند تصمیم‌گیری نقش داشته باشند، طبیعی است که رسیدن به اجماع زمان‌بر باشد. در برخی موارد، اختلاف‌نظرها به اندازه‌ای عمیق می‌شود که سیستم به بن‌بست می‌رسد و هیچ تصمیمی گرفته نمی‌شود. این ویژگی در شرایط بحرانی که نیاز به عکس‌العمل سریع دارد، می‌تواند به یک ضعف جدی تبدیل شود. مسئله پیچیدگی تصمیم‌گیری در حکمرانی شبکه‌ای تا جایی فراگیر شده است که تعداد زیادی از مطالعات موردی در این زمینه بر پیچیدگی تصمیم‌گیری در حکمرانی شبکه‌ای تمرکز دارند (Klijn, 2008, p. 18). در مقابل، حکمرانی ولایی از ساختاری متمرکزتر برخوردار است. این ساختار به سیستم این امکان را می‌دهد که در مواقع لازم به سرعت تصمیم بگیرد و اقدام کند. البته این سخن به معنای نادیده گرفتن مشورت‌ها نیست. در حکمرانی ولایی، «ولی جامعه» موظف به مشورت با مردم با روش‌های مختلف است؛^۱ اما در نهایت، تصمیم نهایی توسط رهبری گرفته می‌شود که مسئولیت آن را بر عهده می‌گیرد. این ویژگی باعث

۱. «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ» و در کارها با آنان مشورت کن، و چون تصمیم گرفتی بر خدا توکل کن؛ زیرا خدا توکل‌کنندگان را دوست دارد» (آل عمران، ۱۵۹).

می شود سیستم از انعطاف پذیری و سرعت عمل بالاتری برخوردار باشد، به ویژه در شرایط حساس و بحرانی.

۴-۵. ناپایداری حکمرانی و بی ثباتی سیاسی

یکی از منابع ایجاد پیچیدگی در فرایندهای حکمرانی شبکه‌ای، بی ثباتی در روابط بین بازیگران شبکه است (سلیمی و کریمی پور، ۱۴۰۱، ص ۱۶۱). حکمرانی شبکه‌ای به دلیل تکیه بر توافقی‌های موقت و مشارکت گروه‌های مختلف، ممکن است در معرض نوسانات سیاسی و بحران‌های هویتی قرار گیرد. در غیاب رهبری الهی که مشروعیت خود را از ارزش‌های والای دینی می‌گیرد، حکمرانی مشارکتی ممکن است به عرصه‌ای برای رقابت‌های قدرت طلبانه تبدیل شود. این امر می‌تواند به کودتاهای سیاسی، اعتراضات خشونت‌آمیز و بی‌اعتمادی عمومی به سیستم حکومتی منجر شود؛ در حالی که رهبری الهی با ایجاد ثبات و اعتماد عمومی، از چنین بی‌ثباتی‌هایی جلوگیری می‌کند. حتی اگر موضوع کودتا و اعمال قدرت سخت هم در میان نباشد، بازهم حکمرانی شبکه‌ای به دلیل ماهیت غیرمتمرکز خود، مستعد تغییرات سریع در توازن قدرت است. این تغییرات می‌تواند سبب ناپایداری و بی‌ثباتی شود، به ویژه اگر مکانیسم‌های دقیقی برای مدیریت انتقال قدرت وجود نداشته باشد. خواسته‌های متنوع و متکثر جریانات مختلف سبب مختل شدن حرکت در راستای چشم‌انداز واحد متعالی می‌شود؛ اما از آنجاکه تحقق خواسته‌های خداند متعال، هدف غایی حکومت ولایی است، می‌توان انتظار داشت در صورت همکاری مناسب مردم و متولیان در الگوی حکمرانی ولایی، شاهد ثبات مطلوبی در عرصه حکمرانی باشیم.

۴-۶. بحران مشروعیت

مشروعیت به مثابه یکی از پایه‌های اساسی الگوی حکمرانی، نقش حیاتی در ثبات، کارآمدی و پذیرش نظام سیاسی دارد. مشروعیت به معنای حقانیت و حق حکمرانی یک نظام یا حاکمان است. میان «حق حاکمیت» و «تکلیف اطاعت» تلازم و به اصطلاح

منطقی، تضایف برقرار است. وقتی کسی «حق» داشت، طرف مقابل، «تکلیف» دارد که آن حق را رعایت کند. وقتی می‌گوییم حاکم «حق» دارد فرمان بدهد؛ یعنی مردم باید به دستورش عمل کنند؛ از این رو می‌توان گفت «مشروعیت» یعنی «حقانیت» و مشروعیت حکومت یعنی حق حکومت بر مردم (مصباح یزدی، ۱۳۷۷). این مفهوم فراتر از قانونی بودن است؛ یعنی ممکن است حکومتی از نظر قانونی بر سر کار باشد؛ اما طبق مبانی حکمرانی مورد پذیرش هر جامعه، فاقد مشروعیت باشد. مشروعیت باعث می‌شود افراد نه از سر اجبار، بلکه از روی پذیرش درونی، از تصمیم‌های حکومت پیروی کنند. حکومتی که از مشروعیت برخوردار باشد، کمتر با شورش‌ها، اعتراضات گسترده یا کودتا مواجه می‌شود. مشروعیت نه تنها یک مفهوم نظری، بلکه عامل تعیین‌کننده در بقا و موفقیت یک نظام سیاسی است. حکومتی که نتواند مشروعیت خود را اثبات کند، حتی اگر از ابزارهای اجباری مانند نیروی نظامی یا پلیس استفاده کند، در بلندمدت با بحران مواجه خواهد شد.

در حکمرانی ولایی، مشروعیت اقدامات سیاسی به‌طور عمده، بر اساس اصول دینی تعریف می‌شود. این نظام بر پایه اطاعت از حاکمیت الهی استوار است. در مقابل، مشروعیت سیاست‌های الگوی حکمرانی شبکه‌ای ناشی از خواست مردم است و طبق مبانی اسلامی، در صورتی خواست مردم در راستای خواست الهی و مورد تأیید خداوند متعال نباشد، از مشروعیت لازم برخوردار نیست. این امر در جامعه‌ای که عموم مردم آن از دیرباز با علاقه به اسلام پرورش یافته‌اند به تدریج می‌تواند پایه‌های هر تصمیمی در حاکمیت را متزلزل کند.

نتیجه‌گیری

در عصر پیچیدگی‌های فزاینده اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، الگوهای حکمرانی همواره در حال تحول و تکامل هستند. همان‌طور که گفته شد، اندیشمندان غربی به دلیل نمایان شدن آسیب‌ها و ناکارآمدی‌های الگوی حکمرانی بوروکراتیک، به دنبال جایگزینی این الگو با الگوهای مشارکتی‌تر همچون الگوی حکمرانی شبکه‌ای هستند.

در همین راستا، همان‌طور که اکنون نشانه‌هایی از آن در برخی مقالات و کتاب‌ها نمایان است، به‌زودی شاهد اقبال بیشتر جوامع علمی و سیاستی به این الگو خواهیم بود. بنابراین از الان باید نسبت به پذیرش، عدم پذیرش یا پذیرش مشروط این الگو بررسی و تصمیم‌گیری شود.

تصمیم‌گیری در این زمینه نیز مبتنی بر پاسخ به پرسش‌های ذیل است. آیا این دو الگوی حکمرانی در تقابل با یکدیگر قرار دارند یا می‌توان در چارچوب یک نظام ولایی، از ظرفیت‌های حکمرانی شبکه‌ای نیز بهره برد؟ چگونه می‌توان بین تمرکزگرایی حاکم بر حکمرانی ولایی و پراکندگی اقتدار در حکمرانی شبکه‌ای تعادل ایجاد کرد؟ آیا آموزه‌های حکمرانی شبکه‌ای می‌تواند به ارتقای کارآمدی نظام ولایی بینجامد؟ آیا میان این دو الگوی حکمرانی، امکان‌های هم‌زیستی یا تلفیق میان آنها وجود دارد؟ آیا حکمرانی ولایی می‌تواند با اصلاحات ساختاری، کارکردهای حکمرانی شبکه‌ای را جذب و بومی‌سازی کند؟

در جامعه‌ای که مبنای آن بر اساس قانون اساسی، پذیرش حکمرانی ولایی است،^۱ دو سناریو برای برخورد با الگوی حکمرانی شبکه‌ای قابل تصور است. در سناریوی تقابلی، ما شاهد رویارویی مستقیم این دو مدل حکمرانی هستیم که درنهایت، به حذف یا محدودیت شدید شبکه‌های مستقل می‌انجامد. این تقابل، ریشه در تفاوت‌های بنیادین این دو الگو دارد. از یک سو، حکمرانی شبکه‌ای بر کثرت‌گرایی و مشارکت آزادانه همه ذینفعان تأکید دارد و از سویی دیگر، حکمرانی ولایی بر وحدت‌گرایی دینی و حفظ انسجام نظام مبتنی بر ارزش‌های اسلامی پافشاری می‌کند. در این سناریو، شبکه‌های مستقل و غیرمتمرکز به‌مثابه عوامل تهدیدکننده امنیت ملی و یکپارچگی نظام تلقی می‌شوند.

پیامدهای این سناریو بسیار گسترده است. از یک سو، این رویکرد ممکن است در

۱. اصل پنجم قانون اساسی: در زمان غیاب حضرت ولی عصر (عج) در جمهوری اسلامی ایران، ولایت امر و امامت امت بر عهده فقیه عادل و باتقوا، آگاه به زمان، شجاع، مدیر و مدبر است که طبق اصل یک‌صد و هفتم عهده‌دار آن می‌گردد.

کوتاه مدت به حفظ ظاهری انسجام نظام کمک کند، و از سویی دیگر، در بلندمدت می تواند به کاهش نوآوری های اجتماعی، محدود شدن مشارکت های مردمی و ایجاد شکاف بین دولت و جامعه منجر شود. در مقابل، سناریوی انطباقی بر امکان همزیستی و تلفیق عناصر مثبت حکمرانی شبکه ای با چارچوب های حکمرانی ولایی تأکید دارد. در این سناریو، به جای حذف شبکه ها، شاهد تلاش برای بومی سازی و تطبیق آنها با ارزش ها و ساختارهای نظام ولایی هستیم.

دلایل گرایش به این سناریو، پرشمار است. اول اینکه، نیاز به کارآمدی بیشتر در مدیریت جامعه و اقتصاد، استفاده از مزایای شبکه ها را اجتناب ناپذیر می کند. دوم اینکه، پیشرفت های فناوریانه و ضرورت استفاده از فرایندهای نوین، انکار کامل شبکه ها را غیرعملی می نماید. مزیت اصلی این سناریو حفظ تعادل بین کارآمدی نظام و پاسداری از ارزش های اسلامی است. از یک سو، از مزایای شبکه ها مانند افزایش مشارکت مردمی، بهبود کارایی خدمات و توسعه نوآوری ها بهره برداری می شود و از سوی دیگر، حریم ارزش های اسلامی و امنیت نظام حفظ می گردد.

در نهایت، باید گفت تجربه نشان داده است که سناریوی تقابلی، هرچند ممکن است در کوتاه مدت کارآمد به نظر آید، اما در بلندمدت می تواند هزینه های سنگینی بر نظام تحمیل کند. در مقابل، سناریوی انطباقی در صورتی که با دقت و صحت اجرا شود، می تواند ضمن حفظ اصول و ارزش های اساسی نظام، کارآمدی و مقبولیت آن را نیز افزایش دهد. کلید موفقیت در مسیر انطباقی، یافتن نقطه تعادل مناسب بین حفظ حاکمیت ملی و ارزش های اسلامی از یک سو، و استفاده از مزایای شبکه های مشارکتی از سوی دیگر است. این امر مستلزم تدبیر، انعطاف پذیری و آینده نگری مسئولان نظام در عین پایبندی به اصول اساسی است. آینده حکمرانی در ایران احتمالاً تلفیقی از این دو سناریو خواهد بود؛ با این حال، نسبت ترکیب و تأکید بر هریک از این سناریوها تا حد زیادی به تحولات داخلی و بین المللی و همچنین میزان هوشمندی نظام در مدیریت این تعاملات بستگی خواهد داشت.

تلفیق الگوی حکمرانی شبکه ای با الگوی حکمرانی ولایی نیازمند رویکردی

هوشمندانه و بومی‌سازی شده است که در ادامه، به تفصیل بررسی می‌شود. در آغاز باید گفت که برای تحقق حکمرانی شبکه‌ای در یک نظام ولایی، باید الگوهای عملکرد شبکه‌ای حکمرانی، بومی‌سازی شود، نه اینکه از نمونه‌های غربی کپی‌برداری شود. همچنین لازم است بر روند و فرایندهای اجرای الگوی حکمرانی شبکه‌ای، نظارت هوشمندانه انجام شود، به جای اینکه از شیوه‌های کنترل دستوری استفاده گردد. این عمل نیز امری زمان‌بر و تدریجی است و باید از پروژه‌های کوچک شروع کرد.

پایه‌ریزی شبکه‌های حکومتی همسو با ارزش‌های ولایی

تجربه نشان داده است که توسعه پلتفرم‌های داخلی می‌تواند راهکاری بسیار کارآمد باشد؛ از این رو به جای ممنوعیت کامل شبکه‌ها باید بر طراحی شبکه‌های داخلی با استانداردهای بالا تمرکز کرد. در این مسیر، تشکیل نهادهای نظارتی تخصصی متشکل از افراد صاحب‌نظر در عرصه حکمرانی، فقها و متخصصان موضوع شبکه‌سازی ضروری است.

سامان‌دهی مشارکت‌های مردمی در چارچوب مشخص

با استناد به تجربه موفقیت‌آمیز بسیاری از نهادهای انقلابی می‌توان ظرفیت‌های مردمی را در جهت اهداف نظام به کار گرفت. بنابراین به جای رویکردهای محدودکننده، باید با ارائه چارچوب‌های شفاف و حمایت‌های هدفمند، این نهادها را تقویت کرد؛ برای مثال ایجاد سامانه‌های یکپارچه برای ثبت و پایش فعالیت نهادهای مردمی، می‌تواند هم به شفافیت کمک کند و هم از موازی‌کاری جلوگیری نماید.

طراحی ساختارهای ترکیبی حکمرانی

در این فرایند، نهادهای مرکزی نقش سیاست‌گذاری کلان و نظارتی را بر عهده دارند؛ درحالی‌که اجرا به شبکه‌های تخصصی و محلی واگذار می‌شود؛ برای نمونه در حوزه سلامت، وزارت بهداشت می‌تواند خط‌مشی‌های کلی را تعیین کند؛ اما

بیمارستان‌ها و مراکز درمانی در چارچوب مشخص شده، اختیار عمل داشته باشند. این رویکرد مستلزم ایجاد سیستم‌های گزارش‌دهی و پایش دقیق است که هم از انحرافات جلوگیری شود و هم خلاقیت و ابتکار در سطح بومی از بین نرود.

تربیت نیروی انسانی کارآمد

یکی از کلیدی‌ترین عوامل موفقیت، تربیت مدیران و کارشناسانی است که هم با فناوری‌های روز آشنا باشند و هم مبانی فقهی و ارزشی نظام را به‌خوبی درک کنند. این امر مستلزم بازنگری در برنامه‌های آموزشی دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه و ایجاد آموزش‌های میان‌رشته‌ای جدید است.

اجرای آزمایشی و گام‌به‌گام

به‌جای اعمال تغییرات ناگهانی، شایسته است که این‌گونه تحولات ابتدا به‌صورت آزمایشی در برخی مناطق یا حوزه‌های محدود اجرا شوند؛ برای مثال می‌توان یک شهر را به‌مثابه «شهر شبکه‌ای اسلامی» انتخاب کرد و نوآوری‌ها را ابتدا در آنجا آزمایش نمود. نتایج این آزمایش‌ها می‌تواند مبنای تصمیم‌گیری برای تعمیم یا اصلاح الگوها قرار گیرد.

تولید دانش و گفت‌وگو

تدوین متون علمی و فقهی که نشان دهد چگونه می‌توان از مزایای حکمرانی شبکه‌ای در چارچوب ارزش‌های اسلامی بهره‌برد، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. حمایت از پژوهش‌های کاربردی در این زمینه، و ایجاد کرسی‌های نظریه‌پردازی می‌تواند به تولید دانش بومی در این حوزه کمک کند.

فهرست منابع

* قرآن کریم

** قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

خسروپناه دزفولی، عبدالحسین. (۱۴۰۳). نظریه حکمرانی «مدرن»، «ولایی» و «حکمی» بر اساس ادبیات معاصر، هوش مصنوعی و سورة مائده. راهبرد فرهنگ، ۱۷(۶۵)، صص ۷-۴۷.

<https://doi.org/10.22034/jsfc.2024.478525.2711>

ذوالعین، پرویز. (۱۳۸۸). مبانی حقوق بین الملل عمومی (ج ۱). تهران: وزارت امور خارجه، مرکز چاپ و انتشارات.

رحیمی، محمدحنیف. (۱۴۰۳). دین و انسجام اجتماعی. نسیم کوثر، (۱۵)، صص ۱۰۳-۱۲۰.

سلیمی، غلامرضا؛ کریمی پور، داود. (۱۳۹۸). حکمرانی: درآمدی بسیار کوتاه. تهران: انتشارات دانشگاه عالی دفاع ملی.

سلیمی، غلامرضا؛ کریمی پور، داود. (۱۴۰۱). شبکه‌های حکمرانی در بخش عمومی. تهران: انتشارات دانشگاه و پژوهشگاه عالی دفاع ملی.

علمی، قربان؛ فتحی، معصومه. (۱۴۰۳). کارکرد انسجام‌بخشی دین از دیدگاه علامه طباطبائی، کاوشی در معرفت اجتماعی، ۲(۳)، صص ۱۱۰-۱۲۴.

غلامپور آهنگر، ابراهیم. (۱۳۹۵). مروری بر مفهوم حکمرانی شبکه‌ای. تهران: مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی.

فضائلی، مصطفی؛ کرمی، موسی. (۱۳۹۹). تحول تاریخی حقوق بین الملل توسل به زور تا شکل‌گیری نظام ملل متحد؛ بیم‌ها و امیدها. مطالعات دفاع مقدس، ۶(۱)، صص ۳۱-۶۰.

<https://doi.org/20.1001.1.25883674.1399.6.1.2.1>

کاظمی، حجت. (۱۳۹۸). کارکردها و کژکارکردهای انتخابات در ایران: به سوی تکمیل زنجیره سیاست انتخاباتی. پژوهش‌های راهبردی سیاست، ۸(۳۰)، صص ۹-۴۳.

<https://doi.org/10.22054/qpps.2019.34740.2082>

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۷). حکومت و مشروعیت، کتاب نقد، ۲(۷)، صص ۴۲-۷۷.
 هوشیار، محمدهادی. (۱۴۰۳). ظرفیت‌شناسی نظریه حکمرانی شبکه‌ای در تحقق‌شان قرارگاهی شورای عالی انقلاب فرهنگی (استاد راهنما: دکتر مسعود فیاضی). پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، دانشکده فرهنگ، مطالعات اجتماعی و رفتاری، گروه مدیریت راهبردی.

Ansell, Ch., & Torfing, J. (2016). *Handbook on Theories of Governance* (1st Ed.). Cheltenham, UK: Edward Elgar Publishing. <https://doi.org/10.4337/9781800371972.00007>

Ariful H. K. (2020). Network governance' and the formation of the strategic plan in the higher education sector in Bangladesh. *Journal of Education Policy*, 35(7), pp.1021-1038. <https://doi.org/10.1080/02680939.2020.1717637>

Dedeurwaerdere, T. (2005). *The contribution of network governance to sustainable development*.

Hertting, N., & Vedung, E. (2012). Purposes and criteria in network governance evaluation: How far does standard evaluation vocabulary takes us. *Evaluation*, 18(1), pp. 27-46. <https://doi.org/10.1177/1356389011431021>

Klijn, E. H. (2008). Governance and Governance Networks in Europe. *Public Management Review*. 10(4), pp. 505-525.

<https://doi.org/10.1080/14719030802263954>.

Ball, S. J., & Junemann, C. (2012). *Networks, new governance and education*. Bristol: Policy Press. <https://doi.org/10.1332/policypress/9781847429803.001.0001>

Meintjes, B., & Jones, K. (2007). *Networking Toolkit*. [Manual].

Kapucu, N., & Hu, Q. (2020) Network governance: Concepts, theories, and

- applications. *Administrative Theory & Praxis*, 42(2), pp. 172-188.
10.1080/10841806.2020.1732210
- Panke, D., & Börzel, T. (2006). Network Governance. Effective and Legitimate?.
In *Governance in areas of limited statehood* (T. A. Börzel & D. Panke Eds., pp.
153-171). Palgrave Macmillan. 10.1057/9780230625006_9.
- Provan, K. G., & Kenis, P. (2008). Modes of network governance: Structure,
management, and effectiveness. *Journal of Public Administration Research and
Theory*, 18(2), pp. 229-252. <https://doi.org/10.1093/jopart/mum015>.
- Provan, K. G., & Milward, H. B. (2001). Do networks really work? A framework
for evaluating public-sector organizational networks. *Public administration
review*, 61(4), pp. 414-423. <https://doi.org/10.1111/0033-3352.00045>
- Rhodes, R. A. W. (1997). *Understanding governance: Policy networks, governance,
reflexivity and accountability*. Open University Press.
- Sørensen, E., & J. Torfing (Eds.). (2007). *Theories of democratic network governance*.
Cheltenham: Edward Elgar.
- Steinkamp, A. (2013). *Governance models of international networks of cultural
cooperation* (p. 52), as cited in Keast, R., Brown, K., & Mandell, M. (2007).
Getting the right mix: Unpacking integration meanings and strategies.
International Public Management Journal, 10(1), pp. 9-33. <https://doi.org/10.1080/10967490601185716>
- Verger, A., Fontdevila, C., & Zancajo, A. (2016). *The Privatization of Education: A
Political Economy of Global Education Reform*. New York: Teachers College
Press.



Presenting a Systemic Model for Empowering Agents as Facilitators of the Realization of the Awaiting Mahdavi Society*

Mostafa Delarami¹ 

Ali Mahdizadeh Ashrafi² 

Mansoureh Moradi Haghighi³

Mahdi Amir Miandaragh⁴

1. PhD Candidate, Department of Management, Faculty of Humanities, Fi.C. Firoozkkooh, Islamic Azad University, Firuzkuh, Iran (**Corresponding Author**).

Mostafa.delarami@iau.ir

2. Assistant Professor, Department of Management, Faculty of Humanities, Fi.C. Firoozkkooh, Islamic Azad University, Firuzkuh, Iran. mehdizadeh297@yahoo.com

3. Assistant Professor, Department of Management, Faculty of Humanities, Fi.C. Firoozkkooh, Islamic Azad University, Firuzkuh, Iran. Mansoureh.Moradihaghighi@iau.ir

4. Assistant Professor, Department of Management, Faculty of Humanities, Fi.C. Firoozkkooh, Islamic Azad University, Firuzkuh, Iran. mehdi59ir@gmail.com



Abstract

The realization of a justice-oriented Mahdavi society requires agents who go beyond mere administrative duties and achieve a mission-driven self-awareness. The present study aims to bridge the gap between management literature and Mahdavi thought by presenting and validating a systemic and civilizational model for empowering human resources as facilitators of the Mahdi's reappearance. This research, employing a developmental-applied approach and a positivist philosophy, was conducted in two phases. In the first phase, using a

* Delarami, M., Mahdizadeh Ashrafi, A., Moradi Haghighi, M., & Amir Miandaraq, M. (2025). Presenting a Systemic Model for Empowering Agents as Facilitators of the Realization of the Awaiting Mahdavi Society. *Mahdavi Society*, 6(1), pp. 348-379.
<https://doi.org/10.22081/jm.2025.73178.1129>

□ **Type of article:** Research Article * **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy

□ **Received:** 2025/05/15 • **Revised:** 2025/07/17 • **Accepted:** 2025/08/21 • **Available Online:** 2025/09/01

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



systematic meta-analysis of 20 selected studies, an initial conceptual framework was extracted. In the second phase, this model was empirically tested through a survey of the elite community, including 90 professors and researchers in the fields of Islamic management and Mahdavi studies, with a sample of 69 participants. The data were analyzed using Structural Equation Modeling (SEM) and SmartPLS 4 software.

The results indicated that the proposed model demonstrates high fit and validity. Analyses showed that the psychological dimension—which includes meaningfulness, competence, self-organization, self-efficacy, and influence—forms the core of the empowerment process and, compared to structural factors, plays a priority and driving role in the formation of civilization-building agents. This study, by linking management knowledge to the civilizational goal of expectation, presents the first empirical and systemic model for empowering agents, in which investment in human inner growth is considered a strategic prerequisite for realizing a global just governance.

Keywords

Human resource empowerment, systemic approach, Mahdavi society, civilizational model, facilitation of the reappearance.

ارائه الگوی سیستمی توانمندسازی کارگزاران زمینه‌ساز تحقق جامعه منتظر مهدوی*



مصطفی دلارامی^۱ علی مهدی‌زاده اشرفی^۲

منصوره مرادی حقیقی^۳ مهدی امیر میاندرق^۴

۱. دانشجوی دکتری گروه مدیریت، دانشکده علوم انسانی، واحد فیروزکوه، دانشگاه آزاد اسلامی، فیروزکوه، ایران (نویسنده مسئول).

Mostafa.delarami@iau.ir

۲. استادیار، گروه مدیریت، دانشکده علوم انسانی، واحد فیروزکوه، دانشگاه آزاد اسلامی، فیروزکوه، ایران.
mehdizadeh297@yahoo.com

۳. استادیار، گروه مدیریت، دانشکده علوم انسانی، واحد فیروزکوه، دانشگاه آزاد اسلامی، فیروزکوه، ایران.
Mansoure.Moradihaghghi@iau.ir

۴. استادیار، گروه مدیریت، دانشکده علوم انسانی، واحد فیروزکوه، دانشگاه آزاد اسلامی، فیروزکوه، ایران.
mehdi59ir@gmail.com

چکیده

تحقق جامعه عدالت‌محور مهدوی مستلزم وجود کارگزارانی است که از سطح وظایف اداری فراتر رفته و به خودآگاهی رسالتی دست یافته باشند. پژوهش حاضر با هدف رفع خلأ میان ادبیات مدیریت و اندیشه مهدویت، به ارائه و اعتبارسنجی یک الگوی سیستمی و تمدنی برای توانمندسازی منابع انسانی به‌مثابه زمینه‌سازان ظهور می‌پردازد. این تحقیق با رویکرد توسعه‌ای - کاربردی و فلسفه اثبات‌گرا، در دو مرحله اجرا شد. در مرحله نخست، با استفاده از روش فراتحلیل نظام‌مند روی ۲۰ پژوهش منتخب،

* دلارامی، مصطفی؛ مهدی‌زاده اشرفی، علی؛ مرادی حقیقی؛ منصوره؛ امیر میاندرق، مهدی. (۱۴۰۴). ارائه الگوی سیستمی توانمندسازی کارگزاران زمینه‌ساز تحقق جامعه منتظر مهدوی. جامعه مهدوی، ۱(۱۶)، صص ۳۴۸-۳۷۹.
<https://doi.org/10.22081/jm.2025.73178.1129>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۲۵ □ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۴/۲۶ □ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۳۰ □ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۶/۱۰

© ۱۴۰۴ «نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند»



چارچوب مفهومی اولیه استخراج شد. در مرحله دوم، این مدل از طریق یک پیمایش در جامعه نخبگانی (شامل ۹۰ نفر از استادان و پژوهشگران حوزه مدیریت اسلامی و مهدویت) و با نمونه‌ای متشکل از ۶۹ نفر مورد آزمون تجربی قرار گرفت. داده‌ها با استفاده از مدل‌سازی معادلات ساختاری (SEM) و نرم‌افزار اسمارت‌۴ تحلیل شدند. نتایج نشان داد الگوی پیشنهادی از برآزش و روایی بالایی برخوردار است. تحلیل‌ها بیانگر آن است که بُعد روان‌شناختی (شامل معناداری، شایستگی، خودسامانی، خودکارآمدی و تأثیرگذاری)، هسته اصلی فرایند توانمندسازی را تشکیل می‌دهد و در مقایسه با عوامل ساختاری، اولویت و نقش پیشران را در تکوین کارگزار تمدن‌ساز ایفا می‌کند. این پژوهش با پیوند دادن دانش مدیریت به غایت تمدنی انتظار، نخستین الگوی تجربی و سیستمی توانمندسازی کارگزاران را ارائه می‌دهد که در آن، سرمایه‌گذاری بر رشد درونی انسان، مقدمه‌ای راهبردی برای تحقق حکومت عدل جهانی به شمار می‌آید.

کلیدواژه‌ها

توانمندسازی منابع انسانی، رویکرد سیستمی، جامعه مهدوی، الگوی تمدنی، زمینه‌سازی ظهور.

مقدمه

در دهه‌های پایانی قرن بیستم میلادی، مفهوم توانمندسازی منابع انسانی به یکی از مهم‌ترین مباحث مدیریت و رفتار سازمانی تبدیل شد. پژوهشگران کلاسیکی چون کونگر و کانونگو^۱ (۱۹۸۸)، توانمندسازی را فرایندی پویا برای «افزایش احساس خودکارآمدی» در میان کارکنان معرفی کردند و آن را از مفهوم صرف تفویض اختیار متمایز ساختند. در ادامه این مسیر، توماس و ولت‌هاوس^۲ (۱۹۹۰) با ارائه یک مدل تفسیری، این مفهوم را از طریق چهار بُعد شناختی کلیدی تبیین کردند: معناداری^۳، شایستگی^۴، خودتعیینی^۵ و تأثیرگذاری^۶. چندی بعد، اسپریتزر^۷ (۱۹۹۵) با اعتبارسنجی تجربی این ابعاد، توانمندسازی روان‌شناختی را «یک ساختار انگیزشی درونی» تعریف کرد که از طریق این چهار شناخت اصلی، در فرد بروز می‌یابد و به افزایش جهت‌گیری فعالانه نسبت به نقش شغلی منجر می‌شود.

با وجود پیشرفت‌های نظری، بیشتر دیدگاه‌های رایج در این حوزه، متأثر از منطق سازمان‌های صنعتی و کارکردگرایانه‌اند و از درک بعد فرهنگی، ارزشی و تمدنی غافل مانده‌اند؛ درحالی‌که در اندیشه اسلامی، انسان نه تنها یک «عامل تولید»، بلکه موجودی غایتمند و رسالت‌محور است. از منظر توحیدی، ارزش عمل انسان در پیوند آن با نیت الهی و خدمت به عدالت اجتماعی معنا پیدا می‌کند (مطهری، ۱۳۸۷). بر این مبنا، توانمندسازی نه فقط ایجاد مهارت یا تفویض اختیار، بلکه فرایند «بیدارسازی اراده اخلاقی و خودآگاهی رسالتی» است؛ انسان توانمند کسی است که در متن کار و سازمان، نسبت وجودی خود با خدا، خلق و آینده را بازشناخته است.

1. Conger & Kanungo
2. Thomas & Velthouse
3. Meaningfulness
4. Competence
5. Choice
6. Impact
7. Spreitzer

در چنین نگاهی، سازمان دیگر تنها نهادی اقتصادی نیست، بلکه محیطی تربیتی برای پرورش انسان عدالت‌محور است. این معنا با هدف جامعه مهدوی پیوند می‌خورد؛ جامعه‌ای که در آن، هر عضو با درک نقش خویش در تحقق عدالت جهانی، به سطحی از خودآگاهی تمدنی دست می‌یابد.

با وجود تأکید گسترده نظری و اجرایی بر توانمندسازی کارکنان در نظام اداری کشور، تجربه نشان می‌دهد که بیشتر برنامه‌های موجود - از کارگاه‌های آموزشی تا طرح‌های مهارت‌افزایی - در سطحی ابزاری و رفتاری متوقف می‌مانند. در بسیاری از سازمان‌ها، توانمندسازی به معنای «واگذاری وظیفه بدون معنا» تعبیر می‌شود؛ یعنی فرد اختیار دارد؛ اما انگیزه، هدف و درک از اثر وجودی کار خود ندارد.

در سوی دیگر، جامعه امروز ایران - به‌ویژه در چشم‌انداز تمدنی مهدوی - نیازمند انسان‌هایی است که از سطح وابستگی اداری فراتر بروند و به سطح «خودآگاهی ارزشی» و «عاملیت» دست یابند (شفیعی سروستانی، ۱۳۹۲). این تحول جز با نوسازی درونی در نگرش مدیریتی و اتصال آن به بنیان‌های معنوی و اخلاقی امکان‌پذیر نیست (مقیمي، ۱۳۹۸). شکاف اصلی در ادبیات رایج توانمندسازی آن است که رابطه بین سه سطح فرد، سازمان و جامعه (تمدن) را به‌صورت منسجم تبیین نمی‌کند و اغلب در سطح سازمانی متوقف می‌ماند (پورعزت، ۱۳۹۴). این مقاله می‌کوشد با رویکردی سیستمی و تمدنی، الگوی مفهومی جدیدی ارائه دهد تا توانمندسازی را از قالب یک ابزار فنی برای بهره‌وری، به راهبردی برای «رشد انسان عامل عدالت» ارتقا دهد. بنابراین پرسش محوری پژوهش چنین طرح می‌شود: الگوی سیستمی توانمندسازی کارگران زمینه‌ساز تحقق جامعه منتظر مهدوی از چه ابعاد، مؤلفه‌ها و روابط ساختاری تشکیل شده است؟

اهمیت این پژوهش از دو منظر برجسته است: یکی نظری و دیگری تمدنی. از بُعد نظری، توانمندسازی از دهه ۱۹۹۰ میلادی به یکی از محوری‌ترین مباحث رفتار سازمانی تبدیل شد (کانونگو، ۱۹۸۸؛ اسپریتزر، ۱۹۹۵). پژوهش‌های پرشماری همچون دسی و رایان^۱

1. Deci & Ryan

(۲۰۰۰) در نظریه خودتعیینی نشان داده‌اند که وقتی اراده انسان از بیرون کنترل می‌شود، خلاقیت، انگیزش و رضایت کاهش می‌یابد؛ اما زمانی که خودانگیختگی و احساس معنا فعال شود، بهره‌وری و وفاداری افزایش می‌یابد. این یافته‌ها اکنون در پرتو رویکرد سیستمی و انسانی مدیریت اسلامی می‌توانند بازتفسیر شوند.

از منظر تمدنی، جامعه مهدوی غایت آرمانی نظام ارزش‌ها و ساختارهای اسلامی است؛ جامعه‌ای متشکل از انسان‌های آگاه، آزاد و عدالت‌جو. تحقق این الگو بدون ساختن نیروی انسانی توانمند، ممکن نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۵). سازمان‌های معاصر متعهد به عدالت، بستر آمادگی تمدنی‌اند. آنها وظیفه دارند کارکنان را از «اطاعت اداری» به «درک رسالت اجتماعی» سوق دهند. توانمندسازی در این معنا، زیربنای تحقق تمدن نوین اسلامی و مقدمه تکوین جامعه مهدوی است (خامنه‌ای، ۱۳۹۱). بنابراین پژوهش حاضر با هدف گنجاندن «بعد تمدنی و مهدوی» در مدل‌های سیستمی توانمندسازی می‌کوشد پیوندی میان انسان درون سازمان و افق عدالت جهانی برقرار کند؛ پیوندی که می‌تواند بنیان نظری تازه‌ای برای مدیریت منابع انسانی در منظومه آینده‌نگر اسلامی فراهم آورد.

۱. مبانی نظری پژوهش

در ادبیات مدیریت معاصر، مفهوم توانمندسازی منابع انسانی از دهه ۱۳۶۰ به بعد، جایگاه برجسته‌ای پیدا کرده است. در دهه ۱۹۸۰م، این مفهوم در غرب به صورت نظام‌مند وارد حوزه مدیریت شد و به مثابه راهبردی برای افزایش مشارکت کارکنان و بهبود عملکرد سازمانی مطرح گردید. کونگر و کانونگو^۱ (۱۹۸۸م) توانمندسازی را فرایندی دانستند که از طریق حذف شرایط ایجادکننده ناتوانی و تقویت باور به خودکارآمدی، کارکنان را به مرحله‌ای از اختیار و اعتمادبه‌نفس هدایت می‌کند. در ادامه، توماس و ولت‌هاوس^۲ (۱۹۹۰م) توانمندسازی را از یک اقدام مدیریتی به تجربه‌ای

1. Conger & Kanungo

2. Thomas & Velthouse

شناختی و درونی بسط دادند و چهار بُعد معناداری، شایستگی، خودتعیینی و تأثیرگذاری را برای آن برشمردند. سپس اسپریتزر (۱۹۹۵م) این ابعاد را در قالب پرسشنامه‌ای تجربی بررسی کرد و نشان داد که احساس توانمندسازی با افزایش انگیزش درونی، خلاقیت و تعلق سازمانی رابطه مستقیم دارد. در ادامه این تحول نظری، پفر^۱ (۱۹۹۸) اصل «انسان‌محوری در سازمان» را زیربنای دستیابی به مزیت رقابتی پایدار معرفی کرد. به دنبال آن، جریان پژوهش‌ها در دهه ۱۹۹۰ و اوایل ۲۰۰۰ میلادی، همچون مطالعات اسپریتزر، کیزیلوس و ناسون^۲ (۱۹۹۷) و آرنولد و همکاران^۳ (۲۰۰۰)، به نقش رهبری توانمندساز و رابطه آن با انگیزش و معنا پرداختند. همچنین لیدن و همکاران^۴ (۲۰۰۰) و منون^۵ (۲۰۰۱) بر ابعاد شناختی و انگیزشی توانمندسازی تمرکز کردند و سازه‌ای معتبر برای سنجش آن ارائه دادند. در دهه ۲۰۰۰م، احمد و شرودر^۶ (۲۰۰۳) نشان دادند که شیوه‌های مدیریت منابع انسانی از طریق ایجاد فرهنگ مشارکت و خودکنترلی، عملکرد سازمان را بهبود می‌دهد. در آثار متأخر مانند دیسلر^۷ (۲۰۲۰) و سادات^۸ (۲۰۲۰) این دیدگاه به صورت کاربردی‌تر تبیین شده است. در دهه‌های ۲۰۱۰ و ۲۰۲۰ میلادی، نقش آموزش و فرهنگ سازمانی مورد توجه بود. واگتلین و همکاران^۹ (۲۰۱۵) آموزش هدفمند را از عوامل ارتقای ادراک معنا و استقلال دانستند، در حالی که یوکل و بکر^{۱۰} (۲۰۲۳) در چارچوب «سازمان‌های دانش‌محور» توانمندسازی را فرایندی شبکه‌ای و پویا توصیف کردند که در آن، اختیارات و مسئولیت‌ها به شیوه‌ای توزیعی میان مدیران و

1. Pfeffer
2. Spreitzer, Kizilos, & Nason
3. Arnold et al.
4. Liden et al.
5. Menon
6. Ahmad & Schroeder
7. Dessler
8. Saadat
9. Voegtlin et al.
10. Yukl & Becker

کارکنان تقسیم می‌شود. در ایران نیز پژوهش‌های حسینیان و عیسی‌آبادی^۱ (۱۳۹۶) بر ابعاد راهبردی، فردی و سازمانی توانمندسازی تأکید کرده‌اند. اقدسی و نوروززاده^۲ (۲۰۱۳) سه عامل فرهنگ سازمانی، نظام پاداش و فرصت‌های آموزشی را در شکل‌گیری ادراک توانمندی، تعیین‌کننده دانسته‌اند. چارچوب‌های بومی ارائه‌شده در آثار میراسپاسی (۱۳۹۸) و مقیمی (۱۳۹۶) این مبانی را در الگوهای مدیریت اسلامی با محوریت رشد انسانی بازتفسیر کرده‌اند. درنهایت، پژوهش‌های جدید مانند حسینی و رضوی (۱۴۰۱) نشان داده‌اند که در نظام‌های رسمی، تحقق توانمندسازی پایدار در گرو اصلاحات ساختاری هم‌زمان با سرمایه‌گذاری آموزشی است. باوجوداین، غالب نظریه‌های یادشده در چارچوب کارکردگرایی و اهداف اقتصادی شکل گرفته‌اند؛ درحالی‌که از منظر اندیشه اسلامی، انسان نه ابزار تولید، بلکه «خلیفه‌الله» و دارای مأموریتی الهی است. در این دیدگاه، توانمندسازی تنها ارتقای مهارت یا تفویض اختیار نیست، بلکه مسیر بیدارسازی «خود درونی مسئول» است که عمل انسان را بانی الهی و هدف عدالت اجتماعی پیوند می‌دهد. بدین ترتیب، توانمندسازی پلی میان رشد فردی، تعالی سازمانی و شکوفایی تمدنی است (مطهری، ۱۳۸۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۰).

بر پایه این تلفیق، مبانی نظری الگوی پیشنهادی بر وحدت سه ساحت مکمل استوار است:

- (۱) **توانمندسازی ساختاری:** ناظر به ایجاد بسترهای عینی چون نظام مشارکت در تصمیم‌گیری، جریان آزاد اطلاعات، ساختارهای یادگیرنده و عدالت سازمانی است؛ بسترهایی که زمینه ظهور خلاقیت، مسئولیت‌پذیری و کارآمدی را ممکن می‌سازند.
- (۲) **توانمندسازی روان‌شناختی:** تجربه درونی احساس معنا، شایستگی، خودکارآمدی، خودسامانی و اثرگذاری است که روح و هسته اصلی توانمندسازی را تشکیل می‌دهد.
- (۳) **توانمندسازی غایی یا تمدنی:** سطحی است که در آن، رشد انسان به سطح آگاهی

1. Hosseinian & Isaabadi
 2. Aghdasi & Norouzzadeh

تاریخی و اجتماعی ارتقا می‌یابد و عمل او در جهت تحقق عدالت و آمادگی برای جامعه مهدوی معنا پیدا می‌کند.

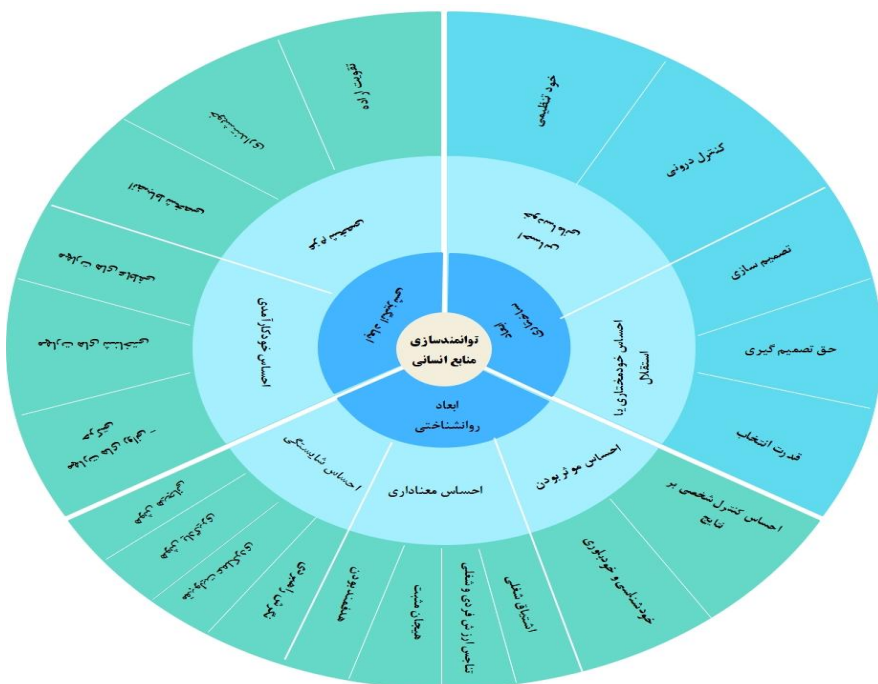
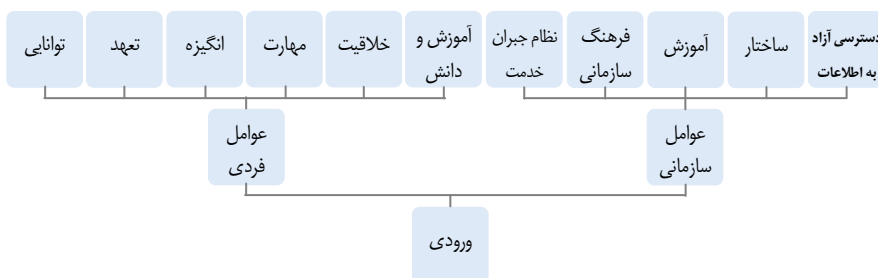
در این چارچوب، توانمندسازی یک فرایند سیستمی و بازخوردی است که از سطح فرد آغاز می‌شود، در سازمان نهادینه می‌شود و در نهایت، به شکل‌گیری تمدن عدالت‌محور مهدوی منتهی می‌شود.

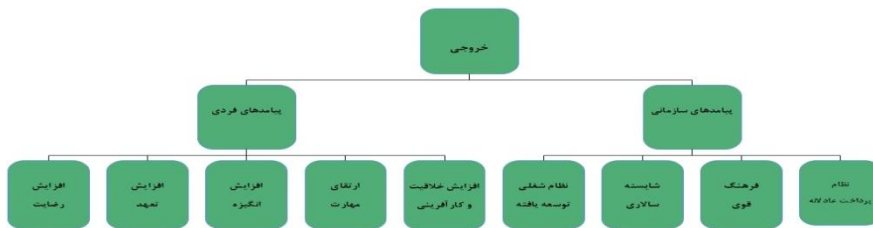
«جامعه منتظر مهدوی» مفهومی است که ریشه در باور به وعده الهی در برپایی حکومت عدل جهانی حضرت ولی عصر علیه السلام دارد. این جامعه بر اساس آموزه‌های اسلامی، شبکه‌ای سازمان‌یافته از انسان‌ها و نهادهاست که با ایمان، علم و عمل صالح در مسیر اصلاح فردی، پالایش اجتماعی و ایجاد ساختارهای عادلانه تلاش می‌کنند تا زمینه پذیرش و یاری امام حق فراهم شود. انتظار در این معنا، به هیچ وجه حالت سکون و انفعال ندارد، بلکه عالی‌ترین مرتبه حرکت تمدنی و خودسازی اجتماعی است؛ همان‌گونه که در روایاتی از امام صادق علیه السلام از «انتظار فعال» افضل الأعمال یاد شده است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۴۵؛ صدوق، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۶۴۵).

از این منظر، جامعه منتظر باید ویژگی‌هایی چون عدالت‌طلبی، وفاداری به ارزش‌های الهی، آمادگی برای اطاعت از رهبری الهی، خوداتکایی، مقاومت در برابر سلطه‌گران، و رشد علمی و فناورانه را در خود نهادینه سازد. این جامعه هم‌زمان با تعالی معنوی، بنیان‌های قدرت فرهنگی، اقتصادی و سیاسی خویش را چنان مقاوم می‌سازد که در لحظه ظهور، توان یاری‌رسانی مؤثر و بی‌درنگ به امام مهدی علیه السلام را دارا باشد.

در افق آینده‌پژوهی اسلامی، جامعه منتظر مهدوی سناریوی مطلوب و نقطه اوج توان تمدنی امت اسلام است؛ حالت آرمانی که نظام اسلامی امروز باید با برنامه‌ریزی، تولید دانش، تربیت نیرو و مدیریت منابع انسانی به‌سوی آن حرکت کند. تحقق چنین جامعه‌ای جز با شبکه‌ای از کارگزاران مؤمن، متخصص و خودآگاه میسر نخواهد بود؛ کارگزارانی که میان ارزش الهی و وظیفه حرفه‌ای خود پیوند برقرار سازند. از این نگاه، توانمندسازی منابع انسانی نه فقط یک رویکرد مدیریتی، بلکه مأموریتی تمدنی است؛ زیرا با تقویت دانش، مهارت، انگیزه و خودکارآمدی، ظرفیت انسانی برای شکل‌گیری

جامعه منتظر مهدوی را افزایش می‌دهد. هر چه کارکنان نظام اسلامی به صورت سیستمی و همه‌جانبه توانمندتر شوند، شالوده‌های فرهنگی و مدیریتی لازم برای تحقق آن سناریوی الهی سریع‌تر فراهم می‌شود. این پیوند میان توانمندسازی و جامعه مهدوی بعد سوم الگوی حاضر یعنی توانمندسازی غایی را روشن می‌سازد. این الگو، انسان را از «کارکن سازمانی» به «کارگزار تمدن‌ساز» ارتقا می‌دهد؛ انسانی که حرفه خود را مقدمه‌ای برای اقامه عدالت می‌بیند و سازمان را صحنه تحقق مأموریت الهی خود تلقی می‌کند.





شکل شماره ۱: اینفوگراف مدل پژوهش

پژوهش حاضر از منظر هدف، توسعه‌ای و کاربردی و از لحاظ رویکرد، کمی و اثبات‌گرا است؛ زیرا با تکیه بر داده‌های واقعی، در پی آزمون و اعتباربخشی یک الگوی مفهومی سیستمی و تمدنی برای توانمندسازی منابع انسانی است. منطق روش‌شناختی پژوهش بر ترکیب دو مرحله مکمل استوار است: نخست، تبیین نظری مدل از طریق فراتحلیل نظام‌مند ادبیات پژوهش، و سپس سنجش و اعتبارسنجی تجربی مدل در میان جامعه نخبگانی مرتبط با مهدویت.

در مرحله نخست، با هدف طراحی الگوی مفهومی سه‌سطحی توانمندسازی (عوامل زمینه‌ای، هسته روان‌شناختی و پیامدهای سیستمی)، از روش فراتحلیل استفاده شد. جست‌وجوی نظام‌مند منابع از طریق پایگاه‌های داده علمی شامل SID، IranDoc، Scopus و Google Scholar انجام گرفت و در نهایت، ۲۰ پژوهش واجد شرایط ورود به فراتحلیل انتخاب شد. معیارهای ورود شامل استفاده از ابزارهای معتبر، گزارش اندازه اثر، ارتباط مفهومی با مقوله توانمندسازی منابع انسانی و رعایت کیفیت روش‌شناسی بود. داده‌های استخراج‌شده بر اساس روش کدگذاری مورد تحلیل قرار گرفت و شاخص «اندازه اثر» برای ترکیب و مقایسه نتایج مطالعات به کار رفت. تحلیل این مرحله به تدوین الگوی مفهومی تلفیقی منجر شد که تعامل سه سطح ساختاری، روان‌شناختی و تمدنی توانمندسازی را تبیین می‌کند.

در مرحله دوم، با هدف آزمون تجربی مدل مفهومی و سنجش اعتبار بیرونی آن، پرسشنامه‌ای ساختارمند با الهام از مؤلفه‌های استخراج‌شده در فراتحلیل طراحی شد. این پرسشنامه ابعاد گوناگون الگو را شامل مؤلفه‌هایی نظیر احساس معناداری، شایستگی،

خودکارآمدی، خودسامانی، تأثیرگذاری، عدالت سازمانی و مشارکت جمعی می‌سنجید. جامعه آماری شامل مجموعه‌ای از نخبگان، مدیران، استادان و پژوهشگران فعال در حوزه‌های مرتبط با اندیشه مهدویت و مدیریت اسلامی به تعداد ۹۰ نفر بود. از میان این جامعه، بر اساس فرمول کوکران و با لحاظ سطح اطمینان ۹۵ درصد، تعداد ۶۹ نفر به مثابه نمونه منتخب تعیین و به روش هدفمند و معیارمحور انتخاب شدند تا جامعیت دیدگاه‌های نظری و تجربی در بررسی مدل حفظ گردد. ابزار گردآوری داده‌ها پرسشنامه الکترونیکی بود که از طریق سامانه «پرس‌لاین» توزیع شد.

پایایی ابزار اندازه‌گیری از طریق ضریب آلفای کرونباخ بررسی شد که در همه ابعاد بالاتر از ۸/۰ به دست آمد و بیانگر ثبات درونی قابل قبول ابزار است. همچنین برای بررسی روایی سازه از روش تحلیل عاملی تأییدی (CFA) بهره برده شد و شاخص‌های برازش مدل در نرم‌افزار Smart-PLS نشان داد که داده‌های گردآوری‌شده با ساختار مفهومی مدل همخوانی مطلوب دارند. در سطح تحلیل نهایی، با استفاده از مدل‌سازی معادلات ساختاری (SEM) روابط میان متغیرهای پنهان مورد آزمون قرار گرفت. شاخص‌های R^2 ، AVE و GOF در محدوده قابل قبول قرار داشت و همه روابط اصلی در سطح ۰۵/۰ معنادار شدند.

نتایج این تحلیل نشان داد که در جامعه نخبگانی مرتبط با مهدویت، توانمندسازی روان‌شناختی، به‌ویژه از طریق تقویت احساس معناداری و خودکارآمدی بیشترین تأثیر را در تکوین توانمندی تمدنی و آمادگی برای ایفای نقش در جامعه عدالت‌محور مهدوی دارد. مسیر روش‌شناسی این تحقیق با تکیه بر تعامل «دانش نظام‌مند» و «داده‌های تجربی واقعی» سامان یافته و بدین ترتیب، الگویی علمی و بومی برای توانمندسازی منابع انسانی در چارچوب اندیشه مهدوی فراهم آورده است که قابلیت به‌کارگیری در برنامه‌ریزی راهبردی مراکز علمی، مدیریتی و تمدنی را داراست.

۲. یافته‌های تحقیق با رویکرد فراتحلیل^۱

فراتحلیل، یک روش توصیفی - آماری است که برای ترکیب نتایج چندین مطالعه مستقل به کار می‌رود. این روش به محقق اجازه می‌دهد تا با استفاده از داده‌های موجود، به یک نتیجه‌گیری کلی‌تر و معتبرتر دست پیدا کند. فراتحلیل شامل مراحل زیر است:

(۱) تعریف پرسش پژوهش: مشخص کردن پرسش‌های اصلی و فرعی پژوهش که این تحقیق در راستای پاسخ به آن شکل گرفته است.

(۲) جست‌وجوی سیستماتیک ادبیات و جمع‌آوری داده‌ها: مرحله‌ای که مطالعات مرتبط با موضوع پژوهش شناسایی و جمع‌آوری می‌شود. برای جست‌وجو به صورت سیستماتیک، از کلیدواژه‌ها و عبارات مناسب مرتبط با پژوهش مانند «عوامل سازمان»، «عوامل فردی»، «توانمندسازی» و «فراتحلیل» استفاده شد. همچنین از پایگاه‌های داده علمی مانند PubMed، Scopus، Google Scholar برای شناسایی مطالعات مرتبط با موضوع تحقیق استفاده شد.

(۳) انتخاب معیارها (ورود و خروج) و ارزیابی کیفیت مطالعات: مرحله‌ای که معیارهایی برای ارزیابی کیفیت و اعتبار مطالعات موجود تعیین می‌شود. این معیارها شامل نوع مطالعه (تجربی، توصیفی، مقایسه‌ای)، کیفیت روش‌شناسی، جامعه مورد مطالعه، اندازه نمونه، مداخله و نتایج می‌شود. برای این منظور چکیده‌ها و متن کامل مقالات برای تأیید تطابق با معیارها بررسی شد.

(۴) محاسبه اندازه‌های اثر و بررسی همگنی یا ناهمگنی: داده‌های مربوط به این مرحله، در مبحث تحلیل توصیفی و معادلات ساختاری آمده است.

(۵) تحلیل داده‌ها: در این مرحله، روش‌های آماری برای تجزیه و تحلیل داده‌ها و ترکیب نتایج استفاده می‌شود. در این پژوهش، از مدل‌سازی معادلات ساختاری (SEM) و نرم‌افزار PLS استفاده شد.

1. Meta-analysis

- (۶) تفسیر نتایج: تحلیل نتایج یافته‌های حاصل از پژوهش و ارائه تفسیرهایی که به درک عمیق‌تری از موضوع کمک می‌کند.
- (۷) نتیجه‌گیری و پیشنهادات: نتیجه‌گیری کلی و پیشنهاداتی برای پژوهش‌های آینده ارائه می‌شود.

۲-۱. چارچوب مفهومی حاصل از فراتحلیل

رویکرد سیستمی به توانمندسازی، انسان را جزئی از یک کل پویا و چندسطحی می‌بیند که شامل سه لایه فرد، سازمان و جامعه است. در این نگرش، توانمندسازی نه فرایندی خطی، بلکه شبکه‌ای از تعاملات بازخوردی است؛ هر سطح هم‌زمان منشأ و پیامد تحول در سطوح دیگر است. این جامع‌نگری، امکان پیوند میان مدیریت منابع انسانی و مأموریت تمدنی نظام اسلامی را فراهم می‌کند. بر این اساس، مدل مفهومی پیشنهادی پژوهش از سه سطح اصلی تشکیل شده است:

۲-۱-۱. عوامل زمینه‌ای (ورودی‌های سیستمی)

در مرحله نخست، بسترهای شکل‌گیری توانمندسازی فراهم شد. این سطح شامل دو گروه عوامل است که با یکدیگر در تعامل اند و در مجموع، محیطی بالقوه برای رشد روان‌شناختی ایجاد می‌کنند:

الف) عوامل سازمانی: ساختار یادگیرنده و منعطف، نظام تصمیم‌گیری شفاف و عادلانه، مشارکت فعال کارکنان در سیاست‌گذاری، نظام جبران خدمت عادلانه، دسترسی آزاد به اطلاعات، و آموزش مستمر برای ارتقای صلاحیت‌های حرفه‌ای و اخلاقی. این عوامل، سازوکارهای بیرونی تقویت حس معنا، اختیار و خودکارآمدی را فراهم می‌آورند.

ب) عوامل فردی: انگیزش درونی، تعهد به ارزش‌های الهی، خلاقیت، باور دینی، مسئولیت‌پذیری، و گرایش به رشد شخصی. این متغیرها ریشه‌های درونی آمادگی برای توانمندسازی را تشکیل می‌دهند و تعیین می‌کنند که فرد چگونه با ساختارهای سازمانی تعامل کند.

در پیوند با جامعه مه‌دوی، این دو دسته عامل بیانگر وحدت اراده و ساختار هستند؛ یعنی همان وحدتی که پیش شرط ظهور جامعه عدالت‌محور است.

۲-۱-۲. هسته روان‌شناختی توانمندسازی (قلب مدل)

در مرکز مدل، «هسته روان‌شناختی» قرار دارد که موتور درونی تحول فرد و سازمان است. این هسته متشکل از پنج بُعد کلیدی است (توماس و ولت‌هاوس، ۱۳۶۹؛ اسپریتزر، ۱۳۷۴)؛ اما در چارچوب تمدنی بومی‌شده این پژوهش، هر بُعد با ارزش‌های مه‌دوی نیز تفسیر می‌شود:

(۱) معناداری: ^۱ ادراک از پیوند وظایف شغلی با رسالت الهی و خدمت به خیر عمومی. در جامعه منتظر، معنا مساوی با درک نقش فرد در تحقق عدالت است.

(۲) شایستگی: ^۲ تجربه توانایی برای انجام مأموریت با کیفیت عالی. شایستگی در این سطح، تلفیق تخصص با تعهد است.

(۳) خودکارآمدی: ^۳ باور درونی فرد به توان خلق تغییر و اثرگذاری مثبت در محیط کار و اجتماع.

(۴) خودسامانی: ^۴ نظم درونی و قدرت مدیریت خویش بر اساس وجدان اخلاقی و ارزش‌های دینی. این همان چیزی است که با عنوان «خودنظارتی ایمانی» در منابع اسلامی شناخته می‌شود.

(۵) تأثیرگذاری: ^۵ احساس مفیدبودن در تحقق اهداف سازمانی و اجتماعی که اوج آن مشارکت در اصلاحات عدالت‌محور جامعه است.

این مؤلفه‌ها رابطه‌ای دَورانی و بازخوردی دارند؛ هر بُعد، هم علت و هم معلول دیگری است؛ برای مثال افزایش معناداری سبب ارتقای خودکارآمدی می‌شود و

1. Purposefulness
2. Competence
3. Self-Efficacy
4. Self-Regulation
5. Impact

خودکارآمدی در عوض، احساس تأثیرگذاری را تقویت می‌کند. تداوم این تعامل، چرخه‌ای از رشد درونی و تعالی رفتاری پدید می‌آورد.

۲-۱-۳. پیامدها و نتایج سیستمی (خروجی‌ها)

پیامدهای توانمندسازی در این مدل، در سه سطح سلسله‌مراتبی و متعامل بروز می‌یابند:

(۱) سطح فردی: افزایش رضایت شغلی، روحیه تعهد و تعلق، رشد معنوی و خودآگاهی رسالتی. فرد توانمند در این سطح نه تنها کارآمد، بلکه خودانگیخته، معناگرا و اخلاق‌مدار است.

(۲) سطح سازمانی: بهبود کارایی، خلاقیت، اخلاق حرفه‌ای، یادگیری سازمانی و همسویی ارزشی در میان اعضا. سازمان توانمند، به مثابه یک ارگانیکسم زنده، قابلیت اصلاح خود و انطباق با تحولات ارزشی را دارد.

(۳) سطح جامعه (تمدنی): شکل‌گیری نیروی انسانی عدالت‌محور، تقویت سرمایه اجتماعی مبتنی بر اعتماد، و گام‌نهادن جامعه در مسیر «انتظار فعال». در این سطح، توانمندسازی به فرایند آماده‌سازی تمدنی برای تحقق جامعه منتظر مهدوی تبدیل می‌شود؛ جامعه‌ای که در آن انسان‌ها با ایمان، مهارت، و آگاهی تمدنی، بستر تحقق حکومت عدل الهی را ایجاد می‌کنند.

بدین ترتیب، الگو تأکید دارد که این پیامدها به صورت بازخوردی بر ورودی‌ها نیز اثر می‌گذارند. به بیان دیگر، عدالت سازمانی، خود یکی از محصولات توانمندسازی است و هم‌زمان زمینه‌ساز تعمیق آن به شمار می‌آید. از این منظر، توانمندسازی چرخه‌ای خودتقویت‌کننده در نظام انسانی و الهی سازمان است. بنابراین «الگوی مفهومی توانمندسازی منابع انسانی با رویکرد سیستمی و تمدنی» نوعی مدل سه‌سطحی و پویاست که در آن «فرد توانمند» و «سازمان یادگیرنده» و «جامعه منتظر مهدوی» در یک مسیر تکاملی قرار می‌گیرند. این فرایند، در هر تکرار، معنای تازه‌ای از عدالت، رشد و رسالت انسانی می‌آفریند و بنیان نظری مدیریت مهدوی را از سطح شعار به سطح ساختار و رفتار سازمانی ارتقا می‌دهد.

۲-۲. نتایج و یافته‌های میدانی

با هدف بررسی میدانی و تأیید دقت نتایج به‌دست‌آمده از رویکرد فراتحلیل، مدل استخراج‌شده در مرحله پژوهش نظری مورد آزمون تجربی قرار گرفت. با توجه به مراحل روش‌شناختی تحقیق، ابتدا پرسش اصلی و پرسش‌های فرعی بر اساس مرور نظام‌مند ادبیات موضوع و کلیدواژه‌های مرتبط تدوین شد. در گام بعد، معیارهای لازم برای ارزیابی کیفیت و اعتبار پژوهش‌های پیشین تعیین شد و داده‌های گردآوری‌شده پس از پالایش، دسته‌بندی و تفکیک گردید؛ به گونه‌ای که شاخص‌ها، مؤلفه‌ها و ابعاد اصلی پژوهش بر اساس جدول شماره (۱) استخراج شد. در مرحله نهایی، یافته‌های به‌دست‌آمده با استفاده از روش مدل‌سازی معادلات ساختاری (SEM) و از طریق نرم‌افزار Smart-PLS 4 مورد آزمون و پایایی‌سنجی قرار گرفت. نتایج نشان می‌دهد که مجموعه‌ای از عوامل فردی و سازمانی در توانمندسازی منابع انسانی جامعه نخبگانی مرتبط با نظام مهدوی، نقش اساسی ایفا می‌کنند.

جدول ۱: یافته‌های پژوهش در بخش فراتحلیل

مؤلفه	بعد
دسترسی آزاد به اطلاعات	عوامل سازمانی
ساختار	
آموزش (از طریق سازمان)	
فرهنگ سازمانی	
نظام جبران خدمت	
دانش و آموزش (از طریق خود فرد)	عوامل فردی
خلاقیت	
مهارت	
انگیزه	
تعهد	
توانایی	

۳. بررسی اعتبار و استحکام مدل پژوهش

برای اطمینان از اینکه الگوی پیشنهادی ما علمی، دقیق و قابل اعتماد است، آن را با استفاده از روش‌های آماری پیشرفته و نرم‌افزار تخصصی 4 SmartPLS آزمودیم. هدف این بود که آیا داده‌های واقعی که از جامعهٔ نخبگان جمع‌آوری کردیم، با ساختار الگو همخوانی دارد یا خیر. نتایج این بررسی‌ها در ادامه به زبان ساده توضیح داده شده است:

- (۱) تناسب پرسش‌ها با مفاهیم (بارهای عاملی): اولین گام این بود که مطمئن شویم هر پرسش در پرسشنامه، به‌طور دقیق همان مفهومی را می‌سنجد که برایش طراحی شده است. نتایج نشان داد که پرسش‌های مربوط به «عوامل سازمانی» به‌درستی همین عامل را سنجیده‌اند و پرسش‌های مربوط به «عوامل فردی» نیز به‌طور کامل، با این مفهوم در ارتباط بوده‌اند. این یعنی پرسشنامه ما ابزار دقیقی برای سنجش بوده است.
- (۲) پایداری و ثبات نتایج (پایایی): این معیار مانند یک ترازوی دقیق عمل می‌کند. همان‌طور که یک ترازو باید در هر بار وزن‌کشی، عدد یکسانی را نشان دهد، ابزار سنجش ما نیز نتایج باثبات و قابل اعتمادی ارائه می‌دهد. آزمون‌ها تأیید کردند که اگر این پژوهش دوباره تکرار شود، نتایج مشابهی به دست خواهد آمد. پایایی شاخص توسط دو معیار زیر مورد سنجش قرار گرفت:

الف) آلفای کرونباخ: مقدار آلفای کرونباخ بالاتر از ۰/۷، بیانگر پایایی قابل قبول است. در جدول ۴ مقادیر آلفای کرونباخ برای همهٔ متغیرها از مقدار ۰/۷ بیشتر بوده و بیانگر پایایی قابل قبول است.

ب) پایایی ترکیبی CR^۱(): از آنجاکه معیار آلفای کرونباخ یک معیار سنتی

1. Composite Reliability

برای تعیین پایایی سازه‌هاست، روش PLS معیار مدرن‌تری نسبت به آلفا به نام پایایی ترکیبی به کار می‌برد. با توجه به جدول ۲ پایایی ترکیبی همه شاخص‌ها بالاتر از ۰/۷ است و پایایی قابل قبولی دارند.

جدول ۲: مقدار ضریب آلفای کرونباخ و CR

نام متغیر	ضریب آلفای کرونباخ	پایایی ترکیبی (CR)
عوامل سازمانی	0/953	0/963
عوامل فردی	0/958	0/965

۳) تمایز و استقلال مفاهیم (روایی واگرا): در این بخش، بررسی کردیم که آیا دو مفهوم اصلی پژوهش (عوامل فردی و سازمانی) از یکدیگر متمایز هستند و هویت مستقلی دارند یا خیر. نتایج تأیید کرد که این دو عامل به هیچ وجه با هم اشتباه گرفته نمی‌شوند و مدل ما توانسته آنها را به درستی از هم تفکیک کند.

۴) قدرت توضیح‌دهندگی و پیش‌بینی مدل (R^2 و Q^2): مهم‌ترین بخش، بررسی قدرت مدل بود. نتایج نشان داد که الگوی ما:

- قدرت توضیح‌دهندگی بسیار بالایی دارد (R^2): این الگو به ترتیب، حدود ۹۰٪ از «عوامل سازمانی» و ۹۲٪ از «عوامل فردی» مؤثر بر توانمندسازی را به خوبی تبیین می‌کند که این میزان در تحقیقات علوم انسانی، عالی به شمار می‌آید.

- قدرت پیش‌بینی مناسبی دارد (Q^2): مدل ما نه تنها وضعیت موجود را به خوبی توضیح می‌دهد، بلکه می‌تواند نتایج آینده را نیز با دقت قابل قبولی پیش‌بینی کند.

در جداول زیر، خلاصه نتایج این آزمون‌ها آمده است. مقادیر بالا در همه شاخص‌ها، نشان‌دهنده استحکام و اعتبار بالای مدل پژوهش است.

جدول ۳: خلاصه نتایج اعتبارسنجی مدل

سازه (مفهوم اصلی)	پایایی ترکیبی (CR)	میانگین واریانس استخراجی (AVE) (دقت و تمرکز در سنجش)
۱. عوامل سازمانی	0.963 (بسیار بالا)	0.812 (بسیار بالا)
۲. عوامل فردی	0.965 (بسیار بالا)	0.800 (بسیار بالا)

جدول ۴: ماتریس فورنل-لارکر برای تأیید تمایز مفاهیم

سازه	۱. عوامل سازمانی	۲. عوامل فردی
۱. عوامل سازمانی	0/901	
۲. عوامل فردی	0.819	0.895

در نهایت، یافته‌های این پژوهش با استفاده از روش‌های پیشرفته‌ای مانند مدل‌سازی معادلات ساختاری، مورد آزمون قرار گرفت و نتایج نشان داد که از روایی و برازش قوی برخوردار است و می‌تواند به مثابه چارچوبی برای سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی در حوزه مدیریت منابع انسانی استفاده شود.

۳-۱. تحلیل یافته‌های پژوهش

یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که توانمندسازی منابع انسانی در جامعه نخبگانی مرتبط با مهدویت، پدیده‌ای چندبعدی و نظام‌مند است که تحقق آن نیازمند توجه هم‌زمان به عوامل فردی، سازمانی و زمینه‌های فرهنگی - تمدنی است. نتایج نشان دادند که توانمندسازی واقعی هنگامی محقق می‌شود که تعامل میان انسان توانمند، ساختار

حمایتگر و هدف غایی عدالت‌محور در یک بستر منسجم و پیوسته قرار گیرد. از منظر فردی، تقویت مؤلفه‌هایی چون احساس معناداری، شایستگی، خودکارآمدی، خودسامانی و احساس تأثیرگذاری، زیربنای تحول درونی و مسئولیت‌پذیری کارگزاران را فراهم می‌آورد؛ افرادی که مأموریت خود را نه شغلی اداری، بلکه رسالتی الهی در مسیر تحقق عدالت جهانی می‌دانند. در بعد سازمانی، وجود ساختار عادلانه، نظام پاداش منصفانه، فرصت‌های یادگیری مداوم، و بازخوردهای تعاملی، نقش کاتالیزور را در بالفعل‌سازی استعدادها ایفا می‌کند و فضای اعتماد و هم‌افزایی را در میان نیروهای مؤمن و متخصص می‌گستراند.

تحلیل سیستمی یافته‌ها نشان داد که این دو بعد نه به‌صورت مجزا، بلکه در تعامل پویا و دوسویه با یکدیگر معنا پیدا می‌کنند؛ بدین معنا که هر تحول در سطح فردی بی‌درنگ در سطح سازمانی بازتاب می‌یابد و بالعکس، هر اصلاح ساختاری زمینه‌ساز شکوفایی روان‌شناختی و انگیزشی افراد است. این پویایی شبکه‌ای، الگویی جامع برای سیاست‌گذاری منابع انسانی فراهم می‌کند که از اقدامات مقطعی و جزیره‌ای فاصله می‌گیرد و توانمندسازی را به‌مثابه فرایند مستمر یادگیری، رشد و رسالت‌پذیری در سطح نظام اجتماعی بازتعریف می‌کند.

در سطح کلان، نتایج پژوهش بیانگر آن است که توانمندسازی منابع انسانی تنها یک راهبرد مدیریتی برای افزایش بهره‌وری نیست، بلکه یک «الزام تمدنی» در مسیر تحقق جامعه عدالت‌محور مهدوی است. جامعه منتظر، نیازمند کارگزارانی است که هم‌زمان از بلوغ معرفتی، توانایی حرفه‌ای و بینش الهی برخوردار باشند تا بتوانند در مسیر «انتظار فعال» سهم واقعی خود را ایفا کنند. بنابراین سرمایه‌گذاری در توانمندسازی انسان مؤمن و متخصص، سرمایه‌گذاری در ساخت انسان و تمدنی است که قابلیت پذیرش و یاری حکومت عدل الهی را دارد. در این چارچوب، توانمندسازی به فرایندی تبدیل می‌شود که از سطح فردی آغاز و از طریق ساختارهای سازمانی به سطح تمدنی امتداد می‌یابد و نقش هر فرد را در شبکه مأموریت‌های الهی شفاف می‌کند.

بر مبنای یافته‌های این پژوهش می‌توان نتیجه گرفت که سیاست‌گذاری‌های منابع انسانی در نهادهای اسلامی و عدالت‌محور، هرگاه با بینش سیستمی و نگرش تمدنی تلفیق شود می‌تواند به بازتولید الگوی عملکردی مطلوبی منجر گردد که هدف نهایی آن نه تنها افزایش کارایی سازمانی، بلکه آمادگی نهادی و انسانی برای تحقق «جامعه منتظر مهدوی» است؛ از این رو توانمندسازی در منظومه مهدوی از مرزهای معمول مدیریت انسانی فراتر می‌رود و به رسالتی الهی در مسیر آماده‌سازی جهان برای ظهور عدالت مطلق تبدیل می‌شود.

۳-۱-۱. عوامل سازمانی

دسترسی آزاد به اطلاعات: یافته‌ها نشان داد که دسترسی به اطلاعات در سازمان‌ها سبب افزایش شفافیت و بهبود عملکرد کارکنان می‌شود. این عامل ارتباط معناداری با تقویت فرهنگ سازمانی و بهبود پیامدهای فردی مانند افزایش انگیزه و ارتقای مهارت‌ها دارد. مطالعات جدید نیز نشان داده‌اند که دسترسی آزاد به اطلاعات باعث کاهش فشارهای روانی در کارکنان می‌شود و آنان را در گرفتن تصمیم‌های بهینه یاری می‌دهد (Mayer et al, 2022).

ساختار سازمانی: ساختار سازمانی در تعیین نحوه تعامل کارکنان و تخصیص منابع انسانی تأثیرگذار است. ساختارهای سازمانی منعطف و غیرمتمرکز به کارکنان این امکان را می‌دهند که نقش فعال‌تری در فرایندهای تصمیم‌گیری داشته باشند که این امر می‌تواند احساس خودمختاری و خودسامانی آنان را افزایش دهد. پژوهش‌های جدید نشان می‌دهند که ساختارهای چابک و انعطاف‌پذیر باعث بهبود بهره‌وری و افزایش انگیزه در کارکنان می‌شود (Klein et al, 2021).

آموزش سازمانی: آموزش‌های ارائه‌شده از طریق سازمان به مثابه یکی از مؤلفه‌های کلیدی توانمندسازی، به‌طور مستقیم با افزایش مهارت‌ها، انگیزه و توانمندی فردی در کارکنان مرتبط است. سازمان‌ها با ارائه برنامه‌های آموزشی و توسعه مهارت‌های کارکنان، نه تنها مهارت‌های تخصصی آنها را ارتقا می‌دهند، بلکه سبب افزایش

اعتماد به نفس و انگیزه در کارکنان می‌شوند. نتایج پژوهش نشان داد که برنامه‌های آموزشی سازمانی با تأثیر مثبت بر مهارت‌ها و توانمندی‌های فردی، به افزایش کارایی و رضایت شغلی کارکنان منجر می‌شود.

فرهنگ سازمانی: یافته حاکی از آن است که فرهنگ سازمانی یک عامل کلیدی است که می‌تواند بر انگیزه و تعهد فردی تأثیرگذار باشد. سازمان‌هایی که دارای فرهنگ سازمانی باز و شفاف‌اند، به کارکنان این احساس را می‌دهند که نظرات و ایده‌های آنان مورد توجه قرار می‌گیرد و پیامدهای مثبتی همانند افزایش رضایت شغلی و ارتقای شایسته‌سالاری را در پی دارد. این فرهنگ سازمانی می‌تواند باعث افزایش تعاملات مؤثر در تیم‌ها و تقویت روابط کاری شود. فرهنگ سازمانی مثبت که بر اعتماد و همکاری تأکید دارد، سبب افزایش بهره‌وری و ارتقای توانمندسازی منابع انسانی می‌شود (Meyer & Allen, 2022).

نظام جبران خدمت: این عامل که شامل حقوق و پاداش‌ها می‌شود، در سازمان‌های توانمندساز به طور مستقیم، بر پیامدهای سازمانی (مانند پرداخت عادلانه و شایسته‌سالاری) و فردی (مانند انگیزه و تعهد) تأثیر دارد. مطالعات اخیر نشان می‌دهند که سیستم‌های جبران خدمت عادلانه و شفاف سبب کاهش احساس بی‌عدالتی در سازمان و افزایش تعهد کارکنان می‌شود (Milkovich et al 1990).

۳-۱-۲. عوامل فردی

خلاقیت و مهارت: خلاقیت و توانمندی‌های فردی یکی از مهم‌ترین عوامل تأثیرگذار بر توانمندسازی منابع انسانی است. نتایج پژوهش نشان داد، سازمان‌ها باید بستری را فراهم کنند که در آن کارکنان بتوانند خلاقیت خود را بروز و ظهور دهند و مهارت‌های جدید کسب کنند. تحقیقات جدید تأکید دارند که کارکنان خلاق می‌توانند نوآوری‌های مهمی را در سازمان‌ها به وجود آورند و باعث بهبود عملکرد کلی سازمان شوند (Amabile et al, 1996).

انگیزه و تعهد: نتایج، حاکی از آن است که انگیزه و تعهد در کارکنان به طور قابل

توجهی، بر عملکرد فردی و سازمانی تأثیر می‌گذارند. کارکنانی که از انگیزه و تعهد بالایی برخوردارند، نسبت به وظایف خود حساسیت بیشتری دارند و در راستای دستیابی به اهداف سازمانی تلاش بیشتری می‌کنند. در این راستا، یافته‌ها نشان داد که بهبود انگیزه و تعهد کارکنان از طریق تقویت حمایت‌های سازمانی و ارتقای فرهنگ مثبت سازمانی امکان‌پذیر است.

دانش و آموزش فردی: آموزش‌های فردی در کنار توانمندی‌های دیگر، به‌طور قابل توجهی، بر توسعه فردی و بهبود شایستگی‌های سازمانی تأثیرگذار است. افزایش دانش و مهارت‌های فردی می‌تواند توانمندی‌های کارکنان را ارتقا دهد. کارکنانی که از آموزش‌های پیوسته بهره‌مند می‌شوند، می‌توانند به‌طور مؤثرتری به چالش‌های سازمانی پاسخ دهند. مطالعات اخیر نیز نشان داده‌اند که آموزش‌های فردی به‌طور خاص، بر افزایش رضایت شغلی و توانمندی در کار تأثیرگذار است.

دیباچی (۱۴۰۰) در پژوهش مشابه، به تأثیر مستقیم فرهنگ سازمانی و عوامل ساختاری بر توانمندسازی پرداخته است. شباهت پژوهش دیباچی با پژوهش حاضر در بررسی نقش نظام جبران خدمت و آموزش در توانمندسازی منابع انسانی است. تفاوت بین دو پژوهش در استفاده از روش‌های مدرن مانند معادلات ساختاری بوده است.

براساس یافته‌های پژوهش، در چارچوب الگوی توانمندسازی سیستمی کارگزاران زمینه‌ساز، عوامل سازمانی و فردی به‌صورت هم‌زمان نقش تعیین‌کننده‌ای در ارتقای ظرفیت‌های منابع انسانی ایفا می‌کنند. در بعد سازمانی، سه مؤلفه اصلی فرهنگ سازمانی، ساختار سازمانی و نظام جبران خدمت، بنیان‌های شکل‌گیری محیط توانمندساز به‌شمار می‌روند. فرهنگ سازمانی باز و شفاف، با فراهم کردن بستر توجه به ایده‌ها و نظرات کارکنان، حس ارزشمندی و دیده‌شدن را تقویت می‌کند و در نتیجه، رضایت شغلی و تعهد سازمانی را افزایش می‌دهد. ساختار سازمانی منعطف و غیرمتمرکز، امکان مشارکت فعال‌تر کارکنان در فرایندهای تصمیم‌گیری را فراهم می‌کند و احساس خودمختاری و خودسامانی آنان را ارتقا می‌دهد. نظام جبران خدمت عادلانه و شفاف نیز با کاهش ادراک بی‌عدالتی، انگیزش پایدار و وفاداری سازمانی را تقویت می‌کند. این

عوامل سازمانی، با اثرگذاری مستقیم بر پیامدهای فردی و سازمانی، زمینه‌ساز شکل‌گیری نیروی انسانی توانمند و متعهد خواهند بود.

در بعد فردی، مؤلفه‌هایی همچون عزم شخصی، احساس خودکارآمدی و احساس شایستگی، جایگاه محوری در فرایند توانمندسازی دارند. عزم شخصی - که مشتمل بر انضباط فردی، خویشتن‌داری و تقویت اراده است - سبب افزایش انگیزه و بهبود عملکرد می‌شود. احساس خودکارآمدی که از رهگذر ارتقای مهارت‌های شناختی، روانی و حرکتی به دست می‌آید، اعتمادبه‌نفس و رضایت شغلی را بهبود می‌بخشد. احساس شایستگی نیز با افزایش مهارت‌ها و ارتقای پذیرش عملکرد، کیفیت فعالیت‌ها را ارتقا می‌دهد. این عوامل فردی همانند عوامل سازمانی، به‌صورت مستقیم بر پیامدهای توانمندسازی تأثیر می‌گذارند و درمجموع، ظرفیت انسانی لازم برای ایفای نقش زمینه‌ساز در مسیر تحقق «جامعه منتظر مهدوی» را تقویت می‌کنند.

از منظر هدف کلان این پژوهش، تقویت هم‌زمان ابعاد فردی و سازمانی توانمندسازی، نه تنها عملکرد جاری مرکز و کلا، کارشناسان رسمی و مشاوران خانواده قوه قضائیه را بهبود می‌بخشد، بلکه همان زیرساخت انسانی و نهادی است که برای شکل‌گیری جامعه‌ای مبتنی بر عدالت، معنویت، پیشرفت علمی و خوداتکایی - به مثابه ویژگی‌های جامعه منتظر مهدوی - ضرورت دارد. بنابراین هر اقدام در جهت بهبود فرهنگ سازمانی، اصلاح ساختار، ایجاد نظام عادلانه پاداش‌دهی یا پرورش عزم و خودکارآمدی کارکنان، حلقه‌ای از زنجیره حرکت راهبردی به‌سوی آن سناریوی مطلوب الهی خواهد بود.

۳-۱-۳. بعد تمدنی (جامعه منتظر مهدوی، غایت راهبردی توانمندسازی)

نقطه اوج و وجه تمایز اصلی این الگو، پیوند دادن دو بعد فردی و سازمانی به یک غایت متعالی، یعنی «بعد تمدنی» است. این پیوند، تنها یک ادعای نظری نیست، بلکه ریشه در یافته‌های تجربی و آماری پژوهش دارد. نتایج به‌روشنی نشان می‌دهد که توانمندسازی در منظومه اسلامی، فراتر از یک ابزار مدیریتی برای افزایش بهره‌وری،

یک الزام راهبردی و مأموریتی تمدنی در مسیر تحقق جامعه عدالت محور مهدوی است. تحلیل آماری مدل، این ارتباط را به شکلی معنادار روشن می کند. همبستگی بسیار بالای (۰.۸۱۹) مشاهده شده میان عوامل فردی و سازمانی، تنها یک یافته فنی نیست، بلکه بازتاب تجربی این حقیقت است که «انسان عامل عدالت» در یک ساختار ناعادلانه و ناکارآمد پرورش نمی یابد. این پیوند مستحکم نشان می دهد که هرگونه سرمایه گذاری بر رشد درونی افراد، بدون اصلاح ساختارهای سازمانی، ابتر خواهد ماند و بالعکس. مدل ما که توانست بیش از ۹۲ درصد از تغییرات در توانمندی فردی را تبیین کند، درواقع یک نقشه راه علمی برای ساختن همین «انسان تراز تمدن نوین اسلامی» ارائه می دهد؛ انسانی که هم زمان از شایستگی فردی و حمایت ساختاری برخوردار است. در این چارچوب، مفهوم «انتظار فعال» از یک باور قلبی به یک استراتژی عملی و داده محور تبدیل می شود. قدرت پیش بینی بالای مدل ($Q^2 > 0.7$) بیانگر آن است که می توان با تمرکز بر مؤلفه های شناسایی شده، به طور قابل اعتمادی نیروی انسانی را به سوی الگوی مطلوب هدایت کرد. کارگزار توانمند فردی است که با درک نقش خود در پازل بزرگ زمینه سازی ظهور، مسئولانه عمل می کند. بنابراین هر سرمایه گذاری برای تقویت مهارت، انگیزه و خود کارآمدی، قدمی محاسبه شده و مؤثر در مسیر آماده سازی قابلیت های انسانی برای پذیرش و یاری حکومت عدل الهی است؛ از این رو این الگو توانمندسازی را از مرزهای مدیریت منابع انسانی فراتر می برد و آن را به سطح یک رسالت الهی ارتقا می دهد. هدف نهایی دیگر تنها افزایش کارایی سازمانی نیست، بلکه «آمادگی نهادی و انسانی» برای استقبال از عدالت مطلق است. این نگرش، با تکیه بر شواهد مستحکم آماری، پیوندی عمیق و عملیاتی میان عمل روزمره فرد در سازمان و افق آرمانی جامعه منتظر مهدوی برقرار می کند و به تمام فعالیت های سازمانی، معنایی راهبردی و معنوی می بخشد.

نتیجه گیری

پژوهش حاضر نشان داد که توانمندسازی منابع انسانی در جامعه نخبگانی مهدوی، یک

فرایند نظام‌مند، سیستمی و چندبعدی است که از سطح فردی آغاز می‌شود و با عبور از سطح سازمانی، در نهایت، به بعد تمدنی و مأموریتی امتداد می‌یابد. نتایج تحلیلی و آماری پژوهش، حاکی از آن است که تحقق توانمندسازی واقعی تنها در صورتی امکان‌پذیر است که میان سه مؤلفه اصلی انسان توانمند، ساختار حمایتگر و غایت عدالت‌محور تعاملی پویا و دوسویه برقرار شود. در سطح فردی، مؤلفه‌هایی چون احساس معناداری، شایستگی، خودکارآمدی، خودسامانی و احساس تأثیرگذاری، بنیان تحول درونی، مقاومت شغلی و مسئولیت‌پذیری را شکل می‌دهند. کارکنان مجهز به این ویژگی‌ها، نقش خویش را تنها شغلی اجرایی نمی‌دانند، بلکه رسالتی الهی در راستای تحقق عدالت جهانی تلقی می‌کنند. در سطح سازمانی، وجود ساختارهای منعطف، فرهنگ سازمانی باز و مبتنی بر اعتماد، دسترسی آزاد به اطلاعات، نظام عادلانه پاداش و فرصت‌های مستمر آموزشی، سبب هم‌افزایی ظرفیت‌ها، تسهیل جریان یادگیری و افزایش کارآمدی مدیریتی می‌شود. یافته‌ها نشان داد که هر تحول روانی در فرد، بی‌درنگ در محیط سازمان بازتاب می‌شود و بالعکس، اصلاح ساختارها و سیاست‌های سازمانی سبب شکوفایی انگیزشی و هویتی در کارکنان خواهد شد. این وابستگی متقابل، بنیان «مدل سیستمی توانمندسازی» را تشکیل می‌دهد و توانمندسازی را از فعالیتی مقطعی به فرایندی مستمر از یادگیری، رشد و رسالت‌پذیری بدل می‌سازد. در سطح تمدنی، مفهوم توانمندسازی از مرزهای کلاسیک مدیریت عبور می‌کند و در منظومه اسلامی به الزامی راهبردی برای تحقق جامعه عدالت‌محور مهدوی تبدیل می‌شود. جامعه منتظر نیازمند کارگزارانی است که هم‌زمان از بلوغ معرفتی، مهارت حرفه‌ای و بصیرت الهی برخوردار باشند تا زمینه‌ساز حکومت عدل الهی شوند. یافته آماری پژوهش (همبستگی ۰.۸۱۹ میان عوامل فردی و سازمانی و تبیین بیش از ۹۲ درصد واریانس توانمندی فردی) بیانگر آن است که بدون پیوند ارگانیک ساختار و انسان، شکل‌گیری «انسان عامل عدالت» ممکن نیست؛ ازاین‌رو توانمندسازی در نگاه مهدوی، فرایند ساخت انسان تمدن‌ساز است؛ فرایندی که از رشد درونی آغاز و با پشتیبانی ساختارهای عادلانه به عرصه اجتماعی و تمدنی امتداد می‌یابد. این الگو، انتظار

را از یک باور قلبی به راهبردی عملی و داده‌محور تبدیل می‌کند و نشان می‌دهد که هر سرمایه‌گذاری در آموزش، انگیزش، خودکارآمدی و نظام منصفانه پاداش، گامی مؤثر در آماده‌سازی نیروی انسانی برای عصر عدالت جهانی است. درنهایت، الگوی سیستمی توانمندسازی کارگزاران زمینه‌ساز می‌تواند چارچوبی راهبردی برای سیاست‌گذاری منابع انسانی در نهادهای اسلامی فراهم آورد؛ چارچوبی که غایت آن نه تنها افزایش بهره‌وری، بلکه ارتقای انسان و سازمان به مرتبه‌ای است که زمینه‌پذیر ظهور عدالت مطلق الهی باشند. چنین نگرشی توانمندسازی را به رسالتی الهی، تمدنی و آینده‌محور در خدمت تحقق جامعه منتظر مهدوی تبدیل می‌کند.

فهرست منابع

- پورعزت، علی اصغر. (۱۳۹۴). مبانی مدیریت دولتی: از نظریه تا عمل. تهران: انتشارات سمت.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۵). جامعه در قرآن. قم: إسرائ.
- حسینی، سید. مهدی، و رضوی، محمد رضا (۱۴۰۱). توانمندسازی منابع انسانی: چالش‌ها و راهکارها در سازمان‌های قضایی. مطالعات مدیریت منابع انسانی، ۱۲(۳)، ۴۵-۶۷.
- خامنه‌ای، سید علی. (۱۳۹۱/۰۵/۲۲). بیانات در دیدار اساتید دانشگاه‌ها. قابل دسترس در: <https://B2n.ir/pm2228>
- شفیعی سروستانی، ابراهیم. (۱۳۹۲). استراتژی انتظار: کارکردها و راهبردها. تهران: انتشارات موعود عصر عصر ظهور.
- صدوق، محمد بن علی. (۱۳۸۰). کمال‌الدین و تمام النعمة (ج ۲). قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۵). الکافی (ج ۲). تهران: دارالکتب الإسلامیة.
- مصباح‌یزدی، محمد تقی. (۱۳۹۰). آموزش فلسفه (ج ۲). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۷). انسان و سرنوشت. تهران: انتشارات صدرا.
- مقیمي، سید محمد. (۱۳۹۸). مدیریت اسلامی: رویکردها، نظریه‌ها و مدل‌ها. قم: انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- Aghdasi, S., & Norouzzadeh, R. (2013). Factors Affecting Human Resource Empowerment. *Human Resource Management Research*, 5(1), pp. 197-222. <https://doi.org/20.1001.1.22519041.2013.5.1.9.0>
- Ahmad, S., & Schroeder, R. G. (2003). The impact of human resource management practices on operational performance: Recognizing country and industry differences. *Journal of Operations Management*, 21(1), pp. 19-43. [https://doi.org/10.1016/S0272-6963\(02\)00056-6](https://doi.org/10.1016/S0272-6963(02)00056-6)

- Amabile, T. M., Conti, R., Coon, H., Lazenby, J., & Herron, M. (1996). Assessing the work environment for creativity. *Academy of Management Journal*, 39(5), 1154–1184. <https://doi.org/10.2307/256995>
- Arnold, J. A., Arad, S., Rhoades, J. A., & Drasgow, F. (2000). The empowering leadership questionnaire. *Journal of Organizational Behavior*, 21(3), pp. 249–269.
- Center of Attorneys, Official Experts and Family Counselors of Judiciary. (2023). *Annual Human Resources Performance Report*. Tehran: Judiciary Publications.
- Conger, J. A., & Kanungo, R. N. (1988). The empowerment process: Integrating theory and practice. *Academy of Management Review*, 13(3), pp. 471–482.
- Dessler, G. (2020). *Human Resource Management* (15th ed.). pearson.
- Hosseinian, S., & Isaabadi, M. (2017). Strategic Dimensions of Human Resource Empowerment in NAJA. *Police Human Resource Management*, 5(3), pp. 97–125. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1016/j.cedpsych.2020.101860>
- Liden, R. C., Wayne, S. J., & Sparrowe, R. T. (2000). An examination of the mediating role of psychological empowerment. *Journal of Applied Psychology*, 85(3), pp. 407–416.
- Menon, S. T. (2001). Employee empowerment: Definition, measurement, and construct validation. *Canadian Journal of Behavioural Science*, 33(3), pp. 153–161.
- Milkovich, G. T., & Gerhart, B. (1990). *Organizational differences in managerial compensation and financial performance*. *Academy of Management Journal*, 33(4), pp. 663–691. <https://doi.org/10.2307/256286>
- Pfeffer, J. (1998). *The Human Equation: Building Profits by Putting People First*. Boston, MA: Harvard Business School Press.
- Ryan, R. M., & Deci, E. L. (2020). Intrinsic and extrinsic motivation from a self-determination theory perspective: Definitions, theory, practices, and future directions. *Contemporary Educational Psychology*, (61).

- Saadat, E. (2019). *Human Resource Management*. Tehran: Samt.
- Spreitzer, G. M. (1995). Psychological empowerment in the workplace: Dimensions, measurement, and validation. *Academy of Management Journal*, 38(5), pp. 1442–1465.
- Spreitzer, G. M., Kizilos, M. A., & Nason, S. W. (1997). A dimensional analysis of the relationship between psychological empowerment and performance. *Academy of Management Journal*, 40(5), pp. 1251–1278.
- Thomas, K. W., & Velthouse, B. A. (1990). Cognitive elements of empowerment: An interpretive model of intrinsic task motivation. *Academy of Management Review*, 15(4), pp. 666–681.
- Voegtlin, C., Boehm, S. A., & Bruch, H. (2015). How to Empower Employees: Training as a Tool... , *International Journal of Human Resource Management*, 26(20), pp. 354–373.
- Yukl, G., & Becker, W. S. (2023). Effective Empowerment in Organizations. *Organization Science*, 34(1), pp. 1–18.

Editorial Editorial Board

(Persian Alphabetical Order)

Seyed Majid Emami

Associate Professor of Imam Sadegh University

Hossein Elahi Nejad

Professor of Islamic Sciences and Culture Academy

Hossein Bostan Najafi

Associate Professor Research Institute of Howzah and University

Gholamreza Behrozi Lak

Professor of Baqir Al-Olum University

Seyed Masoud Poor Seyed Aghaei

Professor of Islamic Seminary of Qom

Nematullah Safari Foroushani

Professor of the al-Mustafa International University

Najaf Lakzaie

Professor of Baqir Al-Olum University

Seyed Razi Mousavi Gilani

Associate Professor, University of Religions and Denominations

Mohammad Hadi Homayoun

Professor of Imam Sadegh University

Hassan Yousefian

Associate Professor, Imam Khomeini Educational and Research Institute

Mahdi Yousefian

Assistant Professor, Specialized Center of Mahdism, Islamic Seminary of Qom

Reviewers of this Volume

Hossein Elahinejad, Mustafa, Ebrahimi, Hassan Ahmadi, Javad Ishaqian Dorcheh, Abdollah Asadi, Mojtaba Jazebi Kermani, Esmaeil Cheraghi Kotiani, Ali Khosh-eghbal, Zuhair Dehghani Arani, Morteza Rajaei, Mohsen Rahimi, Jalal Rizaneh, Khodamorad Salimian, Azam Sanaei, Seyyed Hamed Shahrokhi, Mohammad Shahbazian, Morteza Abdi Chari, Rahim Kargar, Moslem Kamyab, Reza Lakzai, Ali Mohammadi Hoshyar, Seyyed Ahmad Mousavi, Yahya Mir Hosseini, Maryam Velayati.



**The Quarterly Journal of
Mahdavi Society**

Vol. 6, No. 1, Spring & Summer, 2025

11

Islamic Sciences and Culture Academy

Research Center for Mahdiyyism and Future Studies (Futurology)

www.isca.ac.ir

Manager in Charge:

Najaf Lakzaei

Editor in Chief:

Hossein Elahi Nejad

Secretary of the Board:

Muslim Kamyab

Tel.: + 98 25 31156909 • P.O. Box.: 37185/3688
Jm.isca.ac.ir

jm.isca.ac.ir

راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

مرکز توزیع مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم عهده دار توزیع و اشتراک مجلات ذیل می باشد. لطفاً پس از انتخاب مجله مورد نظر، فرم ذیل را تکمیل کرده و به نشانی ارسال فرمایید.

فرم اشتراک

حوزه	فقه	نقد و نظر	آینه پژوهش	جستارهای فقهی و اصولی
یک سال اشتراک ریال ۲,۸۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰
پژوهشهای قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	مطالعات علوم قرآنی	جامعه مهدوی	اخلاق
یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰

نام پدر:	نام و نام خانوادگی:	نام نهاد:
میزان تحصیلات:	تاریخ تولد:	شرکت:

کد اشتراک قبلی:	کد پستی:	استان:	نشانی:
پیش شماره:	صندوق پستی:	شهرستان:	
تلفن ثابت:	رایانامه:	خیابان:	
تلفن همراه:		کوچه:	
		پلاک:	

هزینه های بسته بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

قم، چهارراه شهدا، ابتدای خیابان معلم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
کد پستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹
تلفن: ۰۲۵-۳۱۱۵۱۱۶۲
شماره پیامک: ۳۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰
رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی