Scientific Journal Of New Islamic Civilization Fundamental Studies
Vol.9, No.2 (Serial 18), Autumn & Winter 2026-27
DOI: 10.22070/nic.2026.21656.1497
(Research Article)

The Paradigmatic Transformation from the Islamic State to the Civilizational State in Contemporary Islamic Thought

Mohammadreza Salehi Vasigh *
Sajjad Chitforoush **

Received on: 26/02/2026
Accepted on: 23/08/2026

Abstract

Purpose: The present study investigates the theoretical and conceptual transformation from the conventional conception of the Islamic state to the more comprehensive notion of the civilizational state within contemporary Islamic political thought, particularly in the intellectual discourse of the Islamic Revolution. Its central argument is that the conventional understanding of the Islamic state, when primarily defined as a political and administrative institution responsible for implementing Sharia-based rulings and maintaining religiously legitimate governance, is insufficient to address the multidimensional requirements of contemporary Muslim societies. Such a reductionist conception does not adequately explain the relationship between political authority, civilizational identity, knowledge production, historical agency, and the comprehensive organization of social life. Accordingly, the study seeks to determine whether the transition from the Islamic state to the civilizational state represents merely an expansion of governmental responsibilities or constitutes a fundamental paradigmatic transformation in the theoretical foundations, objectives, and institutional architecture of Islamic governance.

The principal research question concerns the internal theoretical logic

* Ph.D. Graduate in Political Science, Faculty of Law and Political Science, University of Tehran, Tehran, Iran.
Mo.rezasalehi@ut.ac.ir 0000-0002-1157-6326
** Assistant Professor of Political Science, Imam Hossein Comprehensive University, Tehran, Iran. (Corresponding Author).
kpchitforoush@ihu.ac.ir 0000-0002-6619-8289

Scientific Journal Of New Islamic Civilization Fundamental Studies
Vol.9, No.2 (Serial 18), Autumn & Winter 2026-27
DOI: 10.22070/nic.2026.21656.1497
(Research Article)

governing this transition and the analytical levels through which it can be systematically conceptualized. The central hypothesis maintains that the transformation is a substantive paradigmatic shift occurring simultaneously across three interdependent dimensions: foundational principles, ultimate objectives, and institutional structures. At the foundational level, monotheistic ontology, revelation-centered epistemology, and perfection-oriented anthropology establish a new philosophical basis for political organization. At the teleological level, the state's mission expands beyond administrative management and the implementation of religious regulations toward the preservation and reproduction of Islamic civilizational identity, the advancement of collective human perfection, and the historical guidance of the Islamic ummah. At the institutional level, governance requires durable arrangements capable of integrating *wilayah* (divinely grounded guardianship), justice, and popular participation into a coherent institutional order. The study therefore aims to develop an integrated explanatory framework demonstrating why these three dimensions must transform together for a genuinely civilizational state to emerge.

Methodology: Methodologically, the research adopts an analytical-critical approach grounded in conceptual analysis, comparative interpretation, and the systematic examination of primary intellectual texts within contemporary Islamic political thought. Its principal sources include the philosophical, political, and jurisprudential writings and statements of Ayatollah Ruhollah Khomeini, Ayatollah Seyyed Ali Khamenei, and Ayatollah Seyyed Mohammad-Mahdi Mirbaqeri. These intellectual contributions are examined comparatively to identify the conceptual continuities, theoretical developments, and structural implications underlying the transition toward civilizational governance.

The theoretical framework is based on Thomas Kuhn's conception of paradigmatic transformation, particularly the proposition that a paradigm constitutes an integrated conceptual system determining the legitimate questions, analytical categories, and acceptable explanations within a particular intellectual framework. Applying this perspective to political theory, the research conceptualizes the transition from the Islamic state to the civilizational state not as the gradual addition of governmental functions, but as a reconfiguration of the state's ontological foundations,

Scientific Journal Of New Islamic Civilization Fundamental Studies
Vol.9, No.2 (Serial 18), Autumn & Winter 2026-27
DOI: 10.22070/nic.2026.21656.1497
(Research Article)

epistemological orientation, anthropological assumptions, normative objectives, and institutional logic.

The analytical procedure follows a deductive and inferential sequence from philosophical foundations to political and institutional consequences. First, the study examines how monotheistic ontology establishes the epistemological primacy of revelation and generates a perfection-oriented understanding of human nature. Second, it investigates how these interconnected foundations redefine the purposes of political authority, particularly in relation to civilizational identity, social justice, knowledge production, and historical development. Third, it analyzes the institutional implications of this transformation, focusing on the relationship between *wilayah*, justice, participation, and the organization of governance. This three-layered framework provides the basis for distinguishing substantive paradigmatic transformation from superficial discursive modifications in the conceptualization of the Islamic state.

Findings: The findings demonstrate that the paradigmatic transformation toward the civilizational state involves three interconnected and mutually constitutive dimensions.

First, at the foundational level, the study identifies a transition from limited Sharia-based political legitimacy toward a comprehensive philosophical framework grounded in monotheistic ontology, revelation-centered epistemology, and perfection-oriented anthropology. Unlike modern naturalistic and secular ontologies, which generally privilege material reality and autonomous human agency, the monotheistic worldview considers God the ultimate reality and understands existence through an interconnected hierarchy of material and spiritual dimensions. Consequently, political authority cannot be reduced to the regulation of material interests or the maintenance of social order. It must also provide the conditions for ethical, intellectual, and spiritual advancement. This ontological orientation is accompanied by an epistemological transformation in which revelation constitutes the highest source of knowledge, while reason, spiritual insight, and empirical experience perform complementary functions. Knowledge is therefore understood not merely as an individual cognitive achievement but as a socially embedded and historically consequential foundation for civilizational development. The corresponding anthropological perspective

Scientific Journal Of New Islamic Civilization Fundamental Studies
Vol.9, No.2 (Serial 18), Autumn & Winter 2026-27
DOI: 10.22070/nic.2026.21656.1497
(Research Article)

conceptualizes human beings as perfection-oriented entities whose ultimate development transcends material existence. Accordingly, the legitimacy and performance of government must be assessed not exclusively through administrative effectiveness, economic growth, or political stability, but also through its contribution to human dignity, moral development, and the realization of divine-human potential. Political legitimacy consequently acquires a reciprocal dimension involving both divine normative authority and popular acceptance and participation.

Second, at the level of governmental objectives and functions, the research identifies a transformation from routine administration and the preservation of institutional continuity toward active civilizational identity formation and historical guidance. Within this framework, the state becomes a principal institution for reproducing Islamic cultural, religious, and historical identity. Civilizational identity encompasses three interconnected components: religious identity, expressed through the institutional embodiment of Islamic principles; historical identity, reflected in the state's awareness of its historical trajectory and collective memory; and civilizational identity in relation to other civilizations, expressed through critical engagement, civilizational interaction, and Islamic cooperation. The study further demonstrates that civilizational governance entails a distinctive political economy oriented toward human dignity, distributive justice, poverty reduction, empowerment, and sustainable development. Instruments such as *khums*, *zakat*, *waqf*, and charitable contributions are interpreted as potential institutional mechanisms for redistributing wealth and addressing structural socioeconomic inequalities. At the international level, economic independence, economic jihad, and Islamic economic diplomacy become strategic components of civilizational development. Furthermore, the integration of ethics into political practice is identified as a defining characteristic of this model, particularly through four principles: justice against structural oppression, truthfulness against political deception, courage against passive opportunism, and political asceticism against the privatization of public authority. Foreign policy is consequently conceptualized as a form of civilizational diplomacy emphasizing Islamic solidarity, strategic cooperation with oppressed nations, and the articulation of an alternative discourse to hegemonic international structures.

Scientific Journal Of New Islamic Civilization Fundamental Studies
Vol.9, No.2 (Serial 18), Autumn & Winter 2026-27
DOI: 10.22070/nic.2026.21656.1497
(Research Article)

Third, at the institutional and structural level, the findings establish that the civilizational state requires a reconfiguration of institutional relationships rather than merely an expansion of administrative capacities. The concept of *wilayah* is elevated from a primarily juridical mechanism for governing during the absence of the infallible Imam to a central organizing principle of civilizational governance. Its institutional significance derives from its organic relationship with justice and participation. According to the analytical framework, *wilayah* without justice risks authoritarianism; justice without *wilayah* may lose its normative direction; and participation without these two principles may deteriorate into institutional disorder or unrestrained relativism. Their integration therefore constitutes a distinctive governance configuration.

The institutional structure of the civilizational state is further characterized by divine-popular legitimacy, the centrality of *wilayah*, and creative adaptation to changing historical circumstances. Its operational domains include scientific and epistemological authority, cultural and media institutions, economic organization, governance, management, and diplomacy. Universities and knowledge-producing institutions are expected to organize strategic scientific development and direct knowledge production toward civilizational objectives. Cultural and media institutions are conceptualized as arenas of identity formation and civilizational construction rather than merely instruments of information dissemination. Society, correspondingly, is regarded as an active participant in producing and sustaining the civilizational order.

The research additionally identifies three operational transformations necessary for translating the theoretical paradigm into institutional practice: the transition from *fiqh al-ahkam* (jurisprudence of individual rulings) to *fiqh al-nizam* (jurisprudence of systems), which shifts jurisprudential inquiry from determining the permissibility of individual actions toward identifying the social systems required to realize collective objectives; the development of a shared conceptual language among governing and intellectual elites to facilitate institutional coordination; and the expansion of justice from distributive and economic concerns toward civilizational justice, encompassing epistemological, cultural, and identity-related inequalities.

Nevertheless, the study acknowledges two significant implementation

Scientific Journal Of New Islamic Civilization Fundamental Studies
Vol.9, No.2 (Serial 18), Autumn & Winter 2026-27
DOI: 10.22070/nic.2026.21656.1497
(Research Article)

challenges: the temporal gap between conceptual transformation and the internalization of the new paradigm within collective political consciousness, and the insufficient development of a detailed, operational, and interdisciplinary jurisprudential infrastructure capable of translating *fiqh al-nizam* into practical governance frameworks. These limitations indicate that conceptual coherence alone cannot guarantee institutional realization.

Conclusion: The study concludes that the transition from the Islamic state to the civilizational state constitutes a necessary qualitative extension of Islamic political theory rather than a discontinuous departure from its religious and jurisprudential foundations. Its principal theoretical contribution is the development of an integrated three-dimensional framework demonstrating that foundational principles, civilizational objectives, and institutional arrangements are structurally interdependent. A state cannot meaningfully claim a civilizational character merely by adopting civilizational terminology or expanding its administrative responsibilities while retaining its previous epistemological assumptions, governmental objectives, and institutional configuration.

The decisive criterion of paradigmatic transformation is therefore the simultaneous alignment of monotheistic ontology, revelation-centered knowledge production, perfection-oriented anthropology, historical civilizational agency, and institutions integrating *wilayah*, justice, and participation. Achieving this transformation requires sustained investment in independent knowledge production, cultural development, and the construction of a comprehensive jurisprudential framework for governance. The study also recognizes that translating its conceptual model into measurable indicators and examining its applicability across different Muslim societies require further empirical and comparative research. Ultimately, the civilizational state is conceptualized as an integrated political and institutional framework whose defining mission extends beyond the implementation of religious regulations toward the organization, reproduction, and historical advancement of Islamic civilization.

Keywords: Paradigmatic transformation; Civilizational state; Divine–popular legitimacy of political power; *Fiqh al-Niẓām* and civilizational governance; Civilizational identity formation

دوفصلنامه علمی مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی
دوره ۹، شماره ۲ (پیاپی ۱۸)،پاییز و زمستان ۱۴۰۵، صص ۵۹- ۸۴
DOI: 10.22070/nic.2026.21656.1497
مقاله پژوهشی

تحول پارادایمی از دولت اسلامی به دولت تمدنی در اندیشهٔ معاصر اسلامی

محمدرضا صالحی وثیق *
سجاد چیت‌فروش **

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۲/۰۷
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۶/۰۱

چکیده

مسئلهٔ محوری پژوهش حاضر، ناکفایتی مفهومی تلقی رایج از «دولت اسلامی» در مواجهه با الزامات پیچیدهٔ حیات اجتماعی و تاریخی جوامع مسلمان معاصر است؛ تلقی‌ای که دولت اسلامی را عمدتاً به سازوکاری برای اجرای احکام شرعی فرومی‌کاهد و از تبیین نسبت آن با پروژهٔ تمدن‌سازی اسلامی باز می‌ماند. پرسش پژوهش این بود که گذار از این تلقی حداقلی به مفهوم «دولت تمدنی» از چه منطق درونی‌ای تبعیت می‌کند و در چه سطوحی قابل صورت‌بندی نظری است. با اتکا به چهارچوب تحول پارادایمی و از رهگذر تحلیل مفهومی متون اولیهٔ اندیشهٔ سیاسی گفتمان انقلاب اسلامی، این پژوهش نشان می‌دهد که گذار یادشده جابه‌جایی هم‌زمان در سه لایهٔ به‌هم‌پیوسته است، نه گسترش تدریجی کارویژه‌های دولت. در لایهٔ مبانی، هستی‌شناسی توحیدی و انسان‌شناسی کمال‌گرا جایگزین مبانی حداقلیِ مشروعیت شرعی صرف می‌شوند و مشروعیت را در پیوندی دوسویه میان اقتدار الهی و ارادهٔ مردمی بازتعریف می‌کنند. در لایهٔ غایات، افق کنش دولت از مدیریت اداری و تأمین نظم حداقلی به بازتولید هویت تمدنی و هدایت تاریخی امت اسلامی ارتقا می‌یابد؛ و در لایهٔ ساختار، ضرورت طراحی نهادهایی آشکار می‌شود که بتوانند منطق ولایت، عدالت و مشارکت را نه به‌صورت مجزا، بلکه در پیوندی ارگانیک و در قالب ترتیبات نهادی پایدار متجسد سازند. مهم‌ترین دستاورد این پژوهش، اثبات این نکته است که این سه لایه مستقل از یکدیگر عمل نمی‌کنند و صرفاً هم‌زمانی و انسجام درونی آن‌هاست که یک دولت را از دولت اسلامیِ حداقلی به دولت تمدنی ارتقا می‌دهد؛ معیاری که امکان تمایز میان تحول واقعی و بازآرایی صوریِ گفتمانی را فراهم می‌آورد. یافته‌های پژوهش دولت تمدنی را نه بدیلی گسسته از دولت اسلامی، بلکه بسطِ ضروری و کیفی آن در افق تمدن‌سازی معرفی می‌کند.

کلمات کلیدی: تحول پارادایمی، دولت تمدنی، دولت اسلامی، فقه نظام و حکمرانی تمدنی، هویت‌یابی تمدنی

* دانش‌آموختهٔ دکتری علوم سیاسی، دانشکدهٔ حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسندهٔ مسئول).
mo.rezasalehi@ut.ac.ir 0000-0002-1157-6326
** استادیار و عضو هیئت‌علمی گروه تاریخ و معارف انقلاب اسلامی، دانشگاه جامع امام حسین(ع)، تهران، ایران.
kpchitforoush@ihu.ac.ir 0000-0002-6619-8289

بیان مسئله

اندیشهٔ سیاسی جدید از همان آغاز با انتخابی بنیادین روبه‌رو بود که آیا دولت باید بر پایهٔ مرجعیت الهی بنا شود یا بر پایهٔ قرارداد انسانی. ماکیاولی با قطع نسبت میان سیاست و اخلاق دینی، هابز با تقلیل انسان به موجودی از سر تضاد و ترس، و لاک با بنیان‌گذاری مشروعیت بر رضایت شهروندان، هریک آجری بر بنای همین انتخاب نهادند (بشیریه، ۱۳۹٤، ص۳۰). نتیجهٔ این مسیر، دولت مدرن سکولار بود؛ نهادی که ذاتاً خود را از مرجعیت ماورایی رها ساخت و خویشتن را بر سه ستون حاکمیت ملی، سکولاریسم و تفکیک قوا بنا کرد (ذکیانی، ۱۳۹۲، ص۸). اما همین دولتی که مدعی عقلانیت و کارآمدی بود، در آستانهٔ قرن بیست‌ویکم با بحران‌هایی مواجه شد که نه از بیرون، بلکه از درون منطق خودش برخاستند: بحران معنا، بحران هویت، بحران عدالت و درنهایت بحران مشروعیت. در این میان، جوامع اسلامی با وضعیتی مضاعف و دشوارتر دست‌وپنجه نرم می‌کنند؛ از یک سو، با ساختار دولتی وارداتی‌ای روبه‌رویند که محصول تاریخ و فرهنگ و هستی‌شناسی دیگری است و با منطق درونی تمدن اسلامی همخوانی ندارد؛ ازسوی‌دیگر، ادبیات فقه سیاسی کلاسیک اسلامی عمدتاً در مقیاس دولت ـ شهر یا خلافت تعریف شده است، نه در افق تمدن‌سازی جهانی. این شکاف ساختاری موجب شده است دولت اسلامی در بسیاری از تجربه‌های تاریخی‌اش نتواند به نیازهای جامع جوامع مسلمانی که در پی حفظ هویت فرهنگی و مذهبی خود در برابر مدرنیته‌اند، پاسخ دهد (اسپوزیتو، ۱۳۸۹، ص۲۱). رویکردهای سنتی به تقسیم دین و دولت تمایل دارند دامنهٔ دولت اسلامی را به حوزه‌های قانونی یا اداری خاصی محدود کنند، بی‌آنکه بافت تمدنی گسترده‌تری را در نظر بگیرند و این محدودیت ریشهٔ بسیاری از ناکامی‌هاست.

انقلاب اسلامی ایران در این زمینه میدان نظری ـ عملی بی‌نظیری است؛ انقلابی که با تغییر الگوی حکمرانی سکولار به نظامی اسلامی، دگرگونی بنیادی‌ای ایجاد کرد و نه‌تنها بحث‌های فکری دربارهٔ ادغام ارزش‌های اسلامی در ساختار دولتی را برانگیخت، بلکه مفهوم «دولت تمدنی» را به‌عنوان مفهومی نوین در روابط بین‌الملل مطرح ساخت (نوروزی فیروز، ۱٤۰۱، ص۱۸۰). اما آنچه پس از چهار دهه از این تجربه آشکار شده، آن است که اندیشهٔ سیاسی اسلامی ناگزیر است از مرحلهٔ «دولت اسلامی» به مفهومی فراتر، یعنی «دولت تمدنی»، گذار کند. این گذار صرفاً افزودن صفتی به مفهوم دولت نیست، بلکه تحولی پارادایمی است که نظام ارجاعی، چهارچوب معنایی و منطق حکمرانی را از بنیاد دگرگون می‌سازد. تمایز میان این دو مفهوم در قلب پژوهش حاضر جای دارد.

پیش از تفکیک «دولت اسلامی» از «دولت تمدنی»، تثبیت معنای دقیق خود «تمدن» ضروری است؛ در غیاب آن، هر بحثی دربارهٔ دولت تمدنی در سطح شعار باقی می‌ماند. در ادبیات علوم اجتماعی می‌توان دست‌کم دو رویکرد رقیب به تمدن را از رویکرد اختیارشده در این پژوهش بازشناخت: رویکردی

که تمدن را عمدتاً واحدی از هویت جمعی و مرزبندی فرهنگی در برابر دیگری می‌فهمد و رویکردی که آن را چرخه‌ای از شکل‌گیری، اوج و افول بر پایهٔ انسجام اجتماعی تحلیل می‌کند. آنچه در این نوشتار مبنای کار قرار گرفته، نه صرفاً یک واحد هویتی و نه یک چرخهٔ تاریخی صرف، بلکه افقی هستی‌شناختی ـ انسان‌شناختی برای رشد توأمان مادی و معنوی انسان است؛ افقی که مرزهای آن نه با تقابل فرهنگی و نه با جبر تاریخی، بلکه با نسبت انسان با غایت خلقت ترسیم می‌شود. بر همین اساس، تعریف عملیاتی این نوشتار از تمدن اسلامی مبتنی‌بر تبیین آیت‌الله حسینی خامنه‌ای است که تمدن اسلامی را فضایی می‌دانند که در آن انسان، هم از لحاظ معنوی (عروج اخلاقی، خشوع و تزکیه) و هم از لحاظ مادی (پیشرفت علمی، رفاه، ثروت عمومی و سازندگی) رشد می‌کند؛ فضایی که شاخصه‌های اصلی آن را حکومت مردمی، استقرار عدالت، اجتهاد و پاسخ‌گویی به نیازهای نو، گسترش اخلاق انسانی و دستیابی به یک زندگی عزتمندانه در راستای اهداف والای خلقت تشکیل می‌دهند (حسینی خامنه ای، ۱۳۹۲/۰٦/۱٤). این تعریف مبنای معنایی صورت‌بندی «دولت تمدنی» در ادامهٔ این نوشتار خواهد بود و نشان می‌دهد چرا این مفهوم را نمی‌توان به برچسبی فرهنگی یا مرحله‌ای از چرخهٔ تاریخی فروکاست.

از همین رهگذر، «دولت اسلامی» در معنای رایجش ناظر به نهادی است که احکام و قوانین خود را از شریعت اخذ می‌کند؛ چهارچوبی که عمدتاً در حدود «فقه احکام» و «مشروعیت شرعی» می‌ایستد. این رویکرد ضروری و بنیادین است، اما ممکن است به ابعاد فراگیرتر فرهنگی، تاریخی، معرفتی و تمدن‌سازانه توجه کافی نداشته باشد. اما «دولت تمدنی» مفهومی وسیع‌تر است؛ دولتی که علاوه‌بر اجرای احکام شرعی، خود را «محور سازمان‌دهنده و بازتولیدکنندهٔ تمدن اسلامی» می‌داند، مأمور تولید دانش و سازمان‌دهی نظام‌های معرفتی بومی است، هویت فرهنگی ـ تاریخی را حفظ می‌کند و ارتقا می‌دهد و به‌مثابهٔ تمدنی زنده در نظام بین‌الملل نقش می‌آفریند. این تحول از «فقه احکام» به «فقه نظام»، از مشروعیت شرعی صرف به هویت تمدنی پویا، همان چیزی است که ما از آن به «تحول پارادایمی» یاد می‌کنیم؛ تحولی که مسیر نظریه‌پردازی، سیاست‌گذاری و ارزیابی دولت اسلامی را به‌طور بنیادین دگرگون می‌سازد. این تحول در اندیشهٔ سیاسی انقلاب اسلامی به‌گونه‌ای تدریجی اما عمیق سیر کرده است؛ سیری که در دو سطح متمایز اما به‌هم‌پیوسته باید پی گرفته شود: سطح رهبری سیاسی ـ انقلابی که خط‌مشی‌های کلان و مبانی گفتمانی را ترسیم کرده و سطح نظریه‌پردازی که این مبانی را در قالب صورت‌بندی نظام‌مند فقهی ـ فلسفی بسط داده است. امام خمینی(ره) با تأکید بر اینکه «تحول معنوی و تحول عرفانی که به‌واسطهٔ قرآن پیدا شده، فوق همهٔ مسائل است» (رودگر، ۱٤۰۰، ص۱۷۲)، معرفت‌شناسی وحیانی را در مرکز ثقل طرح سیاسی خود قرار داد. رهبر شهید انقلاب اسلامی با طرح نظریهٔ «تمدن نوین اسلامی» و تبیین اینکه توحید، هم جزء جهان‌بینی اسلام و هم جزء سازندهٔ زندگی‌ساز

اسلام است (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۷۹/۰۹/۱۲)، نشان داد که هستی‌شناسی توحیدی مستقیماً در نظم سیاسی ـ تمدنی تجلی می‌یابد. در امتداد این دو صدای رهبری سیاسی، آیت‌الله میرباقری در جایگاه تدوین‌گر نظری این گفتمان، با صراحت اعلام کرد: «نسلی با تفکر تمدنی پا به میدان گذاشته که دین را صرفاً یک فرهنگ نمی‌داند، بلکه معتقد است دین می‌تواند دولت، جامعه و تمدن جدیدی بسازد» (میرباقری، ۱۳۹۸، ص۱۶۷)؛ سخنی که مبانی طرح‌شده ازسوی رهبری سیاسی را در چهارچوب فلسفی ـ فقهی نظام‌مندی بسط می‌دهد. درک نسبت میان این دو سطح رهبری سیاسی و نظریه‌پردازی، ستون فقرات تحلیل این پژوهش است.

پرسش اصلی این پژوهش این است که آیا گذار از دولت اسلامی به دولت تمدنی صرفاً بسط مفهومی است یا بیانگر تحولی پارادایمی در نظریهٔ دولت در اندیشهٔ معاصر اسلامی است. فرضیهٔ پژوهش آن است که این گذار یک تحول پارادایمی واقعی است که هم‌زمان در سه لایه رخ داده است: نخست، در لایهٔ مبانی هستی‌شناسی توحیدی، معرفت‌شناسی وحیانی و انسان‌شناسی کمال‌محور به‌مثابهٔ پایه‌های فلسفی نظم سیاسی تمدنی؛ دوم، در لایهٔ غایات از مشروعیت شرعی صرف به تمدن‌سازی فعال، از «مدیریت روزمره» به «هدف‌گذاری تاریخی»؛ سوم، در لایهٔ ساختار از نهادهای اداری ـ بوروکراتیک به نهادهای تمدن‌ساز با مأموریت هویتی، علمی و راهبردی. مجموع این تحولات، منطق حکمرانی اسلامی را از درون دگرگون می‌کند.

۱. پیشینهٔ پژوهش

ادبیات موجود دربارهٔ تحول دولت اسلامی و نسبت آن با ایدهٔ تمدن اسلامی در سال‌های اخیر گسترش چشمگیری داشته است، اما همچنان دچار فقدان چهارچوب تحلیلی یکپارچه‌ای برای تبیین تحول پارادایمی میان دو افق «دولت اسلامی» و «دولت تمدنی» است.

در میان آثار پیشین، پژوهش لکزایی و جاویدی (۱۳۹۷) از نخستین تلاش‌های نظام‌مند برای بازخوانی نظریهٔ دولت در اندیشهٔ رهبر شهید انقلاب اسلامی به شمار می‌آید. آنان با تکیه بر مفهوم «هندسهٔ الهی قدرت»، ساختار شبکه‌ای دولت اسلامی را بر پایهٔ رابطهٔ متقابل ولایت، عدالت و مردم‌سالاری دینی تبیین کردند. بااین‌حال، تمرکز آن‌ها بر سطح ساختاری موجب شد از تحلیل مبنایی تحول پارادایمی، یعنی چگونگی گذار مفهومی از دولت شرعی به دولت تمدنی، غفلت شود. در ادامه، سرپرست‌سادات (۱۴۰۰) در چهارچوب جامعه‌شناسی دینی، بر مفاهیم «جامعه‌سازی اسلامی» و «وحدت عائلهٔ بزرگ اسلام» به‌عنوان مقاصد تمدنی دولت تأکید کرد و نشان داد که دولت اسلامی باید فراتر از ادارهٔ جامعه، به دنبال وحدت تمدنی امت باشد. اما این تحقیق نیز به‌رغم تأکید بر هدف‌گذاری تمدنی، نسبت میان این مقاصد و منطق تحول پارادایمی دولت را به‌صورت نظری تبیین نکرد.

به‌صورت هم‌زمان، جاویدی (۱۴۰۱) کوشید الگوی کارآمدی دولت اسلامی را با رویکرد تمدنی ترسیم کند. وی با استفاده از معیارهای حکمرانی دینی، شاخص‌های کارآمدی در نظام اسلامی را احصا کرد، اما پژوهش وی عمدتاً جنبهٔ کاربردی ـ کارویژه‌ای داشت و از تحلیل مبانی معرفتی و هستی‌شناختیِ تحول دولت غافل ماند. از زاویه‌ای دیگر، طوسی و طاهری خسروشاهی (۱۴۰۱) در پژوهش خود با عنوان «دولت‌سازی تمدنی: آسیب‌شناسی فرهنگ سیاسی پشتیبان»، به‌جای تبیین نظریهٔ دولت تمدنی، بر موانع فرهنگی پیدایش آن تمرکز کردند. آنان با بهره‌گیری از الگوی سه‌گانهٔ اندیشهٔ سیاسی اسلام، موانع فرهنگ سیاسی شیعه در دو سطح «باور سیاسی» (نظیر استبدادزدگی و حیرت در عصر غیبت) و «اندیشهٔ سیاسی» (مانند فقدان فقه حکومتی و عدم امتداد اجتماعی فلسفهٔ اسلامی) را تحلیل کردند، اما از ارائهٔ الگوی ایجابی و تبیین منطق تحول به دولت تمدنی بازماندند. برای تکمیل این مسیر، زمانی محجوب (۱۴۰۱) با رویکرد تحلیلی به مؤلفه‌های تمدن نوین اسلامی از منظر آیت‌الله حسینی خامنه‌ای پرداخت و ابعاد فرهنگی، اقتصادی و سیاسی آن را فهرست کرد، اما دستگاه مفهومی پژوهش وی فاقد چهارچوب تحول پارادایمی بود و پیوند دقیقی میان مبانی معرفتی و ساختار تمدنی دولت عرضه نکرد. در تازه‌ترین گام، صالحی‌زاده و عباس‌پور (۱۴۰۲) با طرح مفهوم «امت دولت‌ساز» در اندیشهٔ آیت‌الله حسینی خامنه‌ای، تلاش کردند حلقهٔ واسط میان نظام اسلامی و دولت اسلامی را توضیح دهند و مسیر گذار از امت دولت‌ساز به جامعهٔ اسلامی و درنهایت تمدن نوین اسلامی را بسط دهند. این پژوهش سهم مهمی در نظام‌مند کردن مراحل حرکت تمدنی دارد، اما همچنان در سطح توصیفی باقی مانده و از تحلیل تغییر سطح پارادایمی دولت (از سازوکار به افق تاریخی و تمدنی) فراتر نرفته است.

مرور پیشینه نشان می‌دهد که اکثر مطالعات پیشین، یا به توصیف اهداف و مؤلفه‌های تمدن نوین اسلامی پرداخته‌اند یا بر کارآمدی و آسیب‌شناسی دولت اسلامی در سطح ساختاری متمرکز بوده‌اند. آنچه غایب است، تحلیل منسجم نظری از منطق تحول پارادایمی دولت اسلامی به دولت تمدنی در سه سطح مبانی، غایات و ساختار است. پژوهش حاضر دقیقاً درصدد پر کردن این خلأ است: با رویکردی تحلیلی ـ مضمونی، نخست منطق تغییر در نظام معرفتی و هستی‌شناختی دولت اسلامی را تبیین می‌کند و سپس دلالت‌های آن را برای غایات و نهادهای حکمرانی بازسازی می‌کند. به‌این‌ترتیب، نوآوری اصلی این مقاله در ارائهٔ الگوی پارادایمی تحول دولت در بستر تمدن‌سازی اسلامی است؛ الگویی که می‌کوشد مفاهیم پراکندهٔ پیشینه را در چهارچوبی واحد و قابل تبیین فلسفی ـ سیاسی گرد آورد.

۲. روش‌شناسی

روش‌شناسی این پژوهش مبتنی‌بر رویکرد تحلیل اندیشه‌ای ـ انتقادی است که بر مطالعهٔ متون اولیه

(آثار و بیانات مستقیم رهبران انقلاب اسلامی و متفکر تمدن‌گرای معاصر، آیت‌الله میرباقری) و تحلیل مقایسه‌ای مفاهیم استوار است. منطق استدلالی پژوهش، حرکت از مبانی به ساختار است، بدین معنا که نخست نشان داده می‌شود چگونه هستی‌شناسی توحیدی در معرفت‌شناسی وحیانی متجلی می‌گردد، سپس چگونه این معرفت‌شناسی به صورت‌بندی انسان‌شناسی خاصی می‌انجامد و درنهایت چگونه این انسان‌شناسی، الگوی دولت تمدنی را با مؤلفه‌های هویتی، اقتصادی، سیاسی و ساختاری متمایز خود بنا می‌نهد.

۳. چهارچوب نظری: تحول پارادایمی و منطق درونی آن

مفهوم «تحول پارادایمی» را توماس کوهن در «ساختار انقلاب‌های علمی» برای توصیف جابه‌جایی‌های بنیادین در چهارچوب‌های نظری علم به کار برد. در نگاه کوهن، پارادایم‌ها نه صرفاً مجموعه‌ای از نظریه‌ها، بلکه «جهان‌های مفهومی» کاملی هستند که مسائل قابل‌طرح، روش‌های پذیرفتنی و پاسخ‌های معتبر را از پیش تعیین می‌کنند. ازاین‌رو تحول پارادایمی نه اصلاح تدریجی، بلکه جابه‌جایی کامل منظومهٔ معنایی است؛ گذاری که در آن نه‌فقط پاسخ‌ها، که خود پرسش‌ها نیز دگرگون می‌شوند (Kuhn, 1962, P66-76). اگر این منطق را به حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی اسلامی تسری دهیم، می‌توان گفت گذار از «دولت اسلامی» به «دولت تمدنی» دقیقاً از این جنس است: نه افزودن ویژگی‌هایی به یک مفهوم ثابت، بلکه تغییر بنیادین در ماهیت، غایت، ساختار و منطق مشروعیت دولت.

پرسش اساسی این است که این تحول پارادایمی در اندیشهٔ سیاسی اسلامی بر چه محورهایی استوار است و از کدام منطق درونی تبعیت می‌کند. پژوهش حاضر از یک چهارچوب تحلیلی سه‌لایه بهره می‌گیرد: لایهٔ نخست ناظر به مبانی فلسفی (هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی)؛ لایهٔ دوم ناظر به غایات کلان (از مشروعیت شرعی صرف به تمدن‌سازی فعال)؛ لایهٔ سوم ناظر به ساختارها و نهادها (از مدیریت اداری به نهادهای تمدن‌ساز). این سه لایه در یک نظام ارگانیک به هم پیوسته‌اند: تغییر در لایهٔ اول، دگرگونی لایه‌های بعدی را ناگزیر می‌سازد و این همان چیزی است که تحول را «پارادایمی» و نه صرفاً «اصلاحی» می‌کند.

۳-۱. لایهٔ اول: هستی‌شناسی توحیدی به‌مثابهٔ شالودهٔ نظم سیاسی ـ تمدنی

هستی‌شناسی بنیادی‌ترین لایهٔ هر نظام فکری است؛ چراکه تعریف «آنچه هست» مستقیماً بر تعریف «آنچه باید باشد» تأثیر می‌گذارد. درحالی‌که هستی‌شناسی مدرن مبتنی‌بر ثنویت سوژه ـ ابژه و تقلیل واقعیت به ساحت مادی است، هستی‌شناسی اسلامی بر وحدت و سلسله‌مراتب وجود از عالم ماده تا عوالم مجردات و ملکوت تأکید می‌کند و خداوند را واقعیت نهایی و منشأ همهٔ موجودات می‌شناسد.

درحالی‌که «هستی‌شناسی مدرن انسان‌گرایانه و سکولاریستی به بررسی انسان و جهان مادی محدود است»، هستی‌شناسی اسلامی به «ماهیت هستی و حقیقت به‌طور ژرف‌تر» می‌پردازد (قزلسفلی، ۱۳۸٦، ص۱۳۲). این تفاوت بنیادین در هستی‌شناسی است که مستقیماً تعریف غایت حکومت را دگرگون می‌کند.

امام خمینی(ره) در آثار فلسفی ـ عرفانی خود، ازجمله «مصباح‌الهدایة» و «شرح دعای سحر»، مراتب هستی را با دقت تمام پرورانده است. وی انسان را موجودی چندساحتی می‌داند که «حرکت از مرتبهٔ طبیعت تا مقام خلیفةاللهی» را دربرمی‌گیرد (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج۸، ص۴۱۱). در این نگاه وجودشناختی، حکومت نه نهادی صرفاً برای تنظیم امور مادی، بلکه بستری برای تعالی معنوی و اخلاقی جامعه است و قدرت سیاسی اصالتاً متعلق به ذات اقدس الهی است: «قدرت کمالی است که در شمار کمالات وجودی قرار می‌گیرد» (امام خمینی، ۱۳۷٦، ص۱۵٦). از این منظر، هر دولتی که خود را وارث یا مظهر این قدرت الهی می‌داند، ناگزیر باید در مقیاس تمدنی، نه صرفاً اداری، تعریف شود.

آیت‌الله حسینی خامنه‌ای این هستی‌شناسی توحیدی را در بستر تمدن‌سازی بازخوانی می‌کنند. ایشان توحید را نه «نظریه‌ای فلسفی و ذهنی»، بلکه «نظریه‌ای زیربنایی درمورد انسان، جهان، و آموزه‌ای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی» می‌دانند (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۵۶، ص۵۵-۵۶). توحید جزء جهان‌بینی اسلام و هم جزء سازندهٔ زندگی‌ساز اسلام است؛ یعنی توحید نه اعتقادی انتزاعی، بلکه معمار نظم اجتماعی و سیاسی است. از نظر ایشان، وحدت توحیدی جامعه خود را در وحدت در جهت، وحدت در حرکت و وحدت در هدف نشان می‌دهد که چیزی نیست جز ترجمهٔ سیاسی هستی‌شناسی توحیدی. دولت تمدنی وظیفه دارد این وحدت را در تمامی ابعاد حیات جمعی محقق سازد.

آیت‌الله میرباقری این تحلیل را به سطحی عمیق‌تر می‌برد و هستی‌شناسی توحیدی را در متن «نزاع تاریخی حق و باطل» می‌خواند. در اندیشهٔ ایشان، «درک هستی بدون فهم این نزاع تاریخی و جایگاه ولایت الهی ممکن نیست» و انقلاب اسلامی «مرحلهٔ جدیدی از درگیری حق و باطل» را رقم زده که نیازمند «سطح بالاتری از معارف دینی مبتنی‌بر وحی و مکتب اهل‌بیت(عع)» است (میرباقری، ۱۴۰۰، ص۵۶). این قرائت، هستی‌شناسی توحیدی را از یک مبنای فلسفی انتزاعی به یک راهبرد تمدنی فعال بدل می‌کند.

۳-۲. لایهٔ دوم: معرفت‌شناسی وحیانی و نظام چندلایهٔ شناخت

هستی‌شناسی توحیدی به‌طور منطقی به معرفت‌شناسی خاصی می‌انجامد: اگر واقعیت دارای مراتب مادی و معنوی است، دستگاه شناخت نیز باید چندلایه باشد. معرفت‌شناسی اسلامی با رویکرد تمدنی، برخلاف معرفت‌شناسی مدرن که بر «عقل خودبنیاد و تجربهٔ حسی» تکیه دارد، نظامی چندلایه از منابع

معرفت را به رسمیت می‌شناسد: وحی به‌عنوان منبع اولیه و عالی؛ عقل در مقام درک و تفسیر؛ شهود قلبی در مقام کشف معنوی؛ تجربهٔ حسی در مقام فهم واقعیت‌های مادی (های، ۱۳۸۵، ص۱۰۹). مهم‌تر آنکه در این معرفت‌شناسی، «معرفت صرفاً امری فردی و ذهنی نیست، بلکه دارای ابعاد اجتماعی و تمدنی است که در بستر تاریخ شکل می‌گیرد». این دقیقاً همان نقطه‌ای است که معرفت‌شناسی را به حوزهٔ دولت‌سازی تمدنی پیوند می‌دهد.

امام خمینی(ره) معرفت را از منظر دوگانهٔ «علم حضوری» و «علم حصولی» تحلیل می‌کند و تأکید دارد که «علم از جنس وجود و حضور است، نه صرفاً ابزار انتزاعی و مفهومی». در اندیشهٔ ایشان، «معرفت واقعی تنها از راه شناخت عقلانی حاصل نمی‌شود، بلکه نیازمند بینش معنوی و شهود قلبی است». وحی به‌عنوان «عالی‌ترین منبع شناخت، نقشی محوری در هدایت فردی و اجتماعی» دارد و امام(ره) آن را نه امری فردی، بلکه «حقیقتی اجتماعی و تمدن‌ساز» می‌داند: «دریافت و درک وحی مستلزم ظرفیت وجودی جمعی است که در بستر یک جامعه و حکومت دینی شکل می‌گیرد» (رودگر، ۱۴۰۰، ص۱۷۲). این منطق معرفت‌شناختی است که «جهاد علمی» را از شعار به الزامی ساختاری برای دولت تمدنی بدل می‌کند.

میرباقری این پیامد را با صراحت بیان می‌کند: «اگر ما به قله‌های علم مدرن نرسیم، حتماً دولت اسلامی شکل نخواهد گرفت. اما اگر هم برسیم و همین مسیر را ادامه دهیم، آورده‌ای برای ما ندارد. ما باید تحولی در مسیر علم ایجاد کنیم تا اندیشه‌ای در چهارچوب‌های جدید شکل بگیرد و منتهی به دانش اسلامی و تمدن اسلامی بشود» (میرباقری، ۱۳۹۸، ص۱۰۱). از نظر ایشان، علمی که در چهارچوب معرفت‌شناسی سکولار باشد، «ابزار گمراهی و فساد در جامعه» خواهد بود (میرباقری، ۱۳۹۴، ص۱۲۴). این یعنی دولت تمدنی وظیفه‌ای سنگین‌تر از دولت اسلامی صرف دارد: نه‌تنها اجرای احکام، بلکه «بازتولید نظام معرفتی اسلامی» در مقیاس جامعه و تاریخ.

۳-۳. لایهٔ سوم: انسان‌شناسی کمال‌محور و اقتضائات حکمرانی

انسان‌شناسی اسلامی پل ارتباطی میان هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی از یک سو، و سیاست و حکمرانی ازسوی‌دیگر است. در سنت اسلامی، «انسان از این جهت موضوع بحث قرار می‌گیرد که موجودی کمال‌پذیر است و هدفی والا و متعالی برای او تعریف شده است» (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ص۴-۵). جوادی آملی این پیوند را صریح بیان می‌کند: «انسانی که خود را محصور به این جهان زیست نمی‌بیند، با انسانی که تفسیر مادی در نگاه به سیاست دارد، متفاوت است. ازاین‌رو انسان‌شناسی در فلسفهٔ سیاسی امری ضروری است» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص۴). به تعبیر دیگر، نوع تعریف انسان

مستقیماً نوع تعریف دولت را رقم می‌زند. امام خمینی(ره) انسان‌شناسی‌ای قرآنی و تمدنی ارائه می‌دهد که در آن انسان موجودی است که در سیر تکاملی از دنیای طبیعی به‌سوی مقام الهی حرکت می‌کند و «هدف غایی زندگی او رسیدن به کمال معنوی ازطریق تسلیم در برابر ارادهٔ خداوند و عمل به اخلاق اسلامی است» (امام خمینی، ۱۳۶۲، ص۱۴۸). در این تعریف از انسان، حکومت نه‌فقط خدمتگزار نیازهای مادی، بلکه «بستر تحقق فطرت انسانی» است و این دقیقاً همان جایی است که دولت اسلامی از مقیاس اداری به مقیاس تمدنی ارتقا می‌یابد. اگر انسان «خلیفةالله» است، نهادی که سرنوشت این خلیفه را رقم می‌زند، باید در شأن این خلافت طراحی شود.

طباطبایی در تبیین مبانی این انسان‌شناسی می‌نویسد: «دین بهترین و عالی‌ترین روشی است که می‌تواند جامعهٔ بشری را نظم بخشد» (طباطبایی، ۱۳۶۸، ص۲۲)؛ چراکه دین فطرت انسان را می‌شناسد و براساس آن نظم اجتماعی می‌سازد. مطهری نیز بر این نکته تأکید می‌کند که دولت اسلامی «تضمین‌کنندهٔ حقوق الهی و انسانی توأمان است» (مطهری، ۱۳۸۲، ص۱۵۰). جمع این دو حقوق الهی و حقوق انسانی چیزی نیست جز تعریف تمدنی از دولت؛ دولتی که هم مناسبات الهی را محقق می‌سازد و هم ظرفیت‌های انسانی را شکوفا می‌کند.

۳-٤. پیوند سه‌لایه: زنجیرهٔ منطق استلزام

آنچه این چهارچوب نظری را از رویکردهای دیگر متمایز می‌سازد، تأکید بر «منطق استلزام» میان این سه لایه است. «هستی‌شناسی توحیدی ← معرفت‌شناسی وحیانی ← انسان‌شناسی کمال‌محور» زنجیرهٔ منطقی الزام‌آوری را شکل می‌دهند که در انتهای آن، اقتضائات ساختاری دولت تمدنی قرار می‌گیرد. اگر خدا واقعیت نهایی است (هستی‌شناسی)، پس وحی باید محور تولید معرفت باشد (معرفت‌شناسی) و اگر انسان موجودی کمال‌جو در حرکت به‌سوی خداست (انسان‌شناسی)، پس دولت باید «محور سازمان‌دهنده و بازتولیدکنندهٔ تمدن اسلامی» باشد، نه صرفاً مجری احکام فقهی. صادقی و موحدی (۱۴۰۲) در بررسی مبانی دولت تمدنی نشان داده‌اند که این سه لایه درواقع یک «منطق استلزام» را تشکیل می‌دهند که هر لایه لایهٔ بعدی را ضرورتاً اقتضا می‌کند.

داوودواوغلو در تقریر مشابهی از موضع تمدنی ترکیبی استدلال می‌کند: «درک تازه‌ای از تمدن اسلامی که هم سیاست داخلی و هم سیاست خارجی را هدایت کند، برای احیای هویت اسلامی در حکمرانی مدرن بسیار مهم است» (Davutoglu, 2001, p89). این همگرایی فکری در میان اندیشه‌وران مختلف جهان اسلام نشان می‌دهد که گذار از دولت اسلامی به دولت تمدنی، نه یک خوانش انحصاری، بلکه الزام فکری مشترکی است که از دل مبانی اسلامی سر می‌زند.

تحول پارادایمی از دولت اسلامی به دولت تمدنی، حرکتی است از «دولت ناظر به احکام» به «دولت ناظر به تمدن»، از «مشروعیت شرعی» به «مشروعیت تمدنی»، از «فقه احکام» به «فقه نظام» (میرباقری، ۱۳۹۶، ص۱۰۳) و از «مدیریت روزمره» به «هدف‌گذاری تاریخی». این سه محور تحول در مبانی، غایات و ساختار ستون فقرات نظری این پژوهش هستند که بخش‌های بعدی بر آن استوار خواهند بود.

٤. نقد پارادایم تقلیل‌گرایانهٔ دولت اسلامی به‌مثابهٔ مقدمهٔ تحول تمدنی

هر پارادایم نظری نه‌تنها با آنچه می‌گوید، بلکه با آنچه نادیده می‌گیرد، شناخته می‌شود. قرائت تقلیل‌گرایانه از دولت اسلامی، قرائتی که دولت را صرفاً در قالب نهادی برای اجرای احکام شرعی تعریف می‌کند، دارای محدودیت‌هایی ساختاری است که در طول تاریخ تجربهٔ سیاسی اسلام و به‌ویژه در چهار دهه جمهوری اسلامی، خود را آشکار ساخته‌اند. در اندیشهٔ سیاسی اسلامی معاصر، به‌تدریج و از مسیرهای متفاوت فکری، اما با نتیجه‌گیری مشترک، به این محدودیت‌ها اشاره شده و بر ضرورت گذار به افق تمدنی تأکید شده است.

نقطهٔ عزیمت امام خمینی(ره) در نقد قرائت تقلیل‌گرایانه، نه از بیرون فقه، بلکه از درون منطق فقه سیاسی است. ایشان با این استدلال که «حکومت در نظر مجتهد واقعی، فلسفهٔ عملی تمام فقه در تمامی زوایای زندگی بشریت» است (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج۱۸، ص٤٤٣)، به‌صراحت اعلام می‌کنند که دولت نه یک نهاد در کنار فقه، بلکه بستر تحقق تمام فقه است. این تعبیر با نگاه ابزاری به دولت تفاوتی بنیادین دارد: دولت از ابزار اجرا به صحنه‌ای ارتقا می‌یابد که در آن حیات اجتماعی اسلام تحقق می‌پذیرد. این نگاه برای فهم محدودهٔ وظایف دولت، پیامدی جدی دارد. اگر دولت فلسفهٔ عملی تمام فقه باشد، وظیفه‌اش فقط اجرای حدود و نگهداری نظم عمومی نیست، بلکه دولت باید تمام سویه‌های حیات اجتماعی، از آموزش و فرهنگ تا اقتصاد و روابط بین‌الملل را در چهارچوب منطق فقهی ـ الهی سامان دهد. این همان چیزی است که امام با تأکید بر «حکم حکومتی» به‌عنوان یکی از احکام اولیه، اعلام کرد: حاکم اسلامی می‌تواند برای مصالح کلان تمدنی، حتی احکامی را به‌صورت موقت تعطیل کند (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج۲۰، ص٤٥١). این اختیار فراتر از اجرای احکام جزئی، خود نشانه‌ای از افق تمدنی است که در نگاه ایشان به دولت نهفته است. شاید صریح‌ترین موضع ایشان در قبال قرائت تقلیل‌گرایانه، در نقدشان از «اسلام آمریکایی» متجلی است. امام خمینی(ره) در برابر قرائتی از اسلام ایستادند که هیچ درگیری‌ای با الگوی توسعهٔ غربی ندارد؛ قرائتی که درواقع اسلام را به دینی خصوصی و ایمانی فردی تقلیل می‌دهد و از ظرفیت تمدن‌ساز آن چشم می‌پوشد. از نظر ایشان، هر قرائتی از اسلام که دولت را از مأموریت تاریخی‌اش در ساخت جامعهٔ اسلامی و تمدن اسلامی محروم کند، عملاً در خدمت پروژهٔ تمدنی رقیب عمل می‌کند.

نقد رهبر شهید انقلاب اسلامی به قرائت تقلیل‌گرایانه جنبه‌ای معماری ـ نظری دارد. ایشان دولت را نه یک کل مستقل، بلکه یک حلقه در زنجیره‌ای پنج‌گانه می‌بینند. این زنجیره که ایشان آن را در بیانات متعدد ترسیم کرده‌اند، چنین است: انقلاب اسلامی، نظام اسلامی، دولت اسلامی، جامعهٔ اسلامی، تمدن اسلامی. این زنجیره‌بندی بار معنایی عمیقی دارد: دولت نه مقصد، بلکه وسیله است؛ وسیله‌ای که اگر پیوندش با مراحل پیش از خود (نظام اسلامی) و پس از خود (جامعهٔ اسلامی و تمدن اسلامی) قطع شود، هویت خود را از دست می‌دهد. در این چهارچوب، محدودیت قرائت تقلیل‌گرایانه آشکار می‌شود: دولتی که خود را صرفاً مجری احکام بداند، در حلقهٔ سوم این زنجیره متوقف می‌ماند و نه به حلقهٔ چهارم (جامعهٔ اسلامی) و نه به حلقهٔ پنجم (تمدن اسلامی) گذار می‌کند. صالحی‌زاده و عباس‌پور (۱۴۰۲) با معرفی «امت دولت‌ساز» به‌مثابهٔ حلقهٔ واسط نظام اسلامی و دولت اسلامی، نشان داده‌اند که پویایی این گذار نیازمند یک بازیگر اجتماعی ـ تمدنی فعال است، نه صرفاً تحول ساختاری ـ نهادی (صالحی‌زاده و عباس‌پور، ۱۴۰۲، ص۲۹۰).

جنبهٔ دیگر نقد ایشان در تأکیدشان بر ساختار ولایی به‌عنوان «دولت ـ تمدن» در برابر «دولت ـ ملت» تجلی می‌یابد. دولت مدرن تعریف خود را از مرزهای جغرافیایی و منافع ملی می‌گیرد. اما اهداف دولت تمدنی در اندیشهٔ ایشان فراتر از مرزهای جغرافیایی است و وظیفه‌اش نه‌فقط تأمین امنیت و اقتصاد، بلکه جامعه‌پردازی، تربیت اخلاقی و هدایت فرهنگی است. مصلحت نظام در این چهارچوب، نه مصلحت دولت ـ ملت ایرانی، بلکه مصلحت پروژهٔ تمدنی اسلامی است؛ تمایزی که دولت اسلامی کلاسیک فاقد آن است.

آیت‌الله میرباقری محدودیت قرائت تقلیل‌گرایانه را از زاویه‌ای تاریخی ـ تمدنی صورت‌بندی می‌کند. از نظر ایشان، دو عامل اصلی نابسندگی اندیشهٔ سیاسی شیعیان در مسیر دولت‌سازی تمدنی وجود دارد: در ساحت باور سیاسی، «حیرت در عصر غیبت» که با القای این باور که تشکیل دولت قبل از ظهور نامشروع است، انگیزهٔ عمل سیاسی سازنده را فلج کرده و شیعیان را به انتظار منفعلانه سوق داده است. در ساحت اندیشهٔ سیاسی، «فقدان فقه حکومتی» که همان نبود فقه نظام است (طوسی و طاهری خسروشاهی، ۱۴۰۱، ص۳۲۱–۳۲۷). این دو کاستی با هم وضعیتی انفعالی را تولید می‌کنند که قرائت تقلیل‌گرایانه آن را تداوم می‌بخشد. اما میرباقری صرفاً ناقد نیست. مدعای ایجابی او این است که دولت اسلامی باید بخشی از پروژهٔ درگیری تمدنی باشد. وی از میدان درگیری تمدنی سخن می‌گوید که در آن رقبا در برخورد تمدنی، به کمتر از هضم کردن ما در جهاز هاضمهٔ فرهنگی خودشان راضی نیستند (میرباقری، ۱۳۹۸، ص۱۶۷). در این نگاه، قرائت تقلیل‌گرایانه از دولت که آن را به نهادی بی‌طرف در قبال این درگیری تمدنی تبدیل می‌کند، نه‌تنها ناقص، بلکه خطرناک است؛ چراکه میدان را برای هژمونی تمدنی رقیب باز می‌گذارد.

رادیکال‌ترین نقد میرباقری به قرائت تقلیل‌گرایانه، تمایز میان رسیدن به قله‌های علم مدرن و تحول در مسیر علم است: «روشن است که اگر ما به قله‌های علم مدرن نرسیم، حتماً دولت اسلامی شکل نخواهد گرفت و اگر هم به قله‌ها برسیم، ولی باز هم همین مسیر را ادامه دهیم، باز هم آورده‌ای برای ما ندارد. ما باید بتوانیم تحولی در مسیر علم ایجاد کنیم تا اندیشه‌ای در چهارچوب‌های جدید شکل بگیرد و منتهی به دانش اسلامی و تمدن اسلامی بشود» (میرباقری، ۱۳۹۸، ص۱۰۱). این سخن ماهیت قرائت تقلیل‌گرایانه را برملا می‌کند. قرائتی که فقط به اجرای احکام می‌اندیشد، در بهترین حالت، به رسیدن به قله راضی است، اما از تحول در مسیر غافل می‌ماند و این غفلتْ دولت اسلامی را از مأموریت تمدنی‌اش محروم می‌کند.

جمع‌بندی این سه نگاه نشان می‌دهد که نقد قرائت تقلیل‌گرایانه نقدی از بیرون اسلام نیست، بلکه نقدی از درون عمیق‌ترین لایه‌های فقه سیاسی و اندیشهٔ تمدنی اسلامی است. امام خمینی(ره) از درون منطق فقه به این نتیجه رسید که دولت فلسفهٔ عملی تمام فقه است، نه مجری بخشی از آن. آیت‌الله حسینی خامنه‌ای از درون منطق تاریخی انقلاب به این نتیجه رسید که دولت حلقه‌ای در زنجیرهٔ تمدن است، نه پایان آن. میرباقری هم از درون منطق درگیری تمدنی به این نتیجه رسید که دولت باید ابزار سازمان‌دهی تاریخی برای تحقق تمدن اسلامی باشد، نه نهادی منفعل در قبال تقابل تمدنی. این سه مسیر متفاوت به یک اقتضای مشترک می‌رسند: گذار از دولت اسلامی به دولت تمدنی نه‌تنها ممکن، بلکه ضروری است.

۵. بُعد اول تحول پارادایمی: مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی دولت تمدنی

۵-۱. کارکرد هستی‌شناسی توحیدی در صورت‌بندی نظم سیاسی تمدنی

اگر پارادایم دولت مدرن بر هستی‌شناسی ناتورالیستی و انسان‌محور بنا شده، هستی‌شناسی‌ای که در آن ماده واقعیت نهایی و انسان مقیاس همه‌چیز است، هستی‌شناسی اسلامی از نقطه‌ای دیگر آغاز می‌کند. در این هستی‌شناسی، خداوند واقعیت نهایی است و سلسله‌مراتب وجود از مادی به مجرد، از ظاهر به باطن، از خلق به حق، امتداد می‌یابد. این نقطهٔ عزیمت متفاوت، تمام منطق دولت را عوض می‌کند (قزلسفلی، ۱۳۸۶، ص۱۳۲). امام خمینی(ره) با تکیه بر حکمت متعالیه و عرفان اسلامی، این هستی‌شناسی را در قلب اندیشهٔ سیاسی‌اش نشاندند. ایشان تصریح می‌کنند که «نفس انسان مفطور بر توحید است» (امام خمینی، ۱۳۹۲، ص۲۲)؛ یعنی گرایش به حق و توحید نه امری عارضی، بلکه ذاتی فطرت بشری است. از این منظر، دولتی که با این فطرت همسو نباشد، نه‌تنها ناکارآمد، بلکه ضدانسانی است.

این هستی‌شناسی توحیدی دو دلالت اساسی برای نظریهٔ دولت تمدنی دارد: دلالت اول آن است که

جامعه و دولت در پیوند ارگانیک با هم و با نظام الهی تعریف می‌شوند، نه به‌صورت قرارداد اجتماعی میان افراد منفعت‌جو. رهبر شهید انقلاب اسلامی بر این باور بودند که «نگرش توحیدی زیربنا و قاعدهٔ تمام طرح‌ها، افکار عملی و برنامه‌های زندگی‌ساز در اسلام است» (مهاجرنیا، ۱۳۸۹، ص۹۳). دلالت دوم آن است که توحید صرفاً باوری قلبی نیست، بلکه «نظریه‌ای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی» است که به تعبیر آیت‌الله خامنه‌ای، «از دیدگاه یک جهان‌بینی عمومی به معنای وحدت و یکپارچگی همهٔ جهان» است (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۵۶، ص۵۵-۵۶). این دلالت سیاسی توحید که جدایی دین از سیاست را «از مظاهر شرک» می‌داند، مستقیماً دولت تمدنی را از دولت لائیک متمایز می‌کند. اما میرباقری این هستی‌شناسی را به تحلیلی از «درگیری تمدنی» پیوند می‌زند که ابعاد راهبردی ـ عملیاتی دارد. از نظر او، هستی میدان نزاع حق و باطل است و «انقلاب اسلامی نقطهٔ عطفی در این نزاع تاریخی است که مرحلهٔ جدیدی از درگیری حق و باطل را رقم زده» (میرباقری، ۱۴۰۰، ص۵۶). بنابراین دولت تمدنی نمی‌تواند نسبت به این «درگیری مستمر» بی‌تفاوت باشد. دولت تمدنی دولتی است که آگاهانه در صف جبههٔ حق می‌ایستد و ساختارهایش را برای پیروزی در این نزاع تاریخی طراحی می‌کند. این معنا کیفیتی به دولت می‌دهد که نه در «دولت مدرن» و نه در «دولت اسلامی کلاسیک» به این صراحت حضور ندارد.

۵-۲. نقش معرفت‌شناسی وحیانی در منطق تولید علم و سیاست‌گذاری تمدنی

اهمیت تحول پارادایمی در لایهٔ معرفت‌شناسی به‌اندازهٔ لایهٔ هستی‌شناسی بنیادین است و از حیث پیامدهای عملی‌اش حتی پراهمیت‌تر. دولت مدرن بر معرفت‌شناسی پوزیتیویستی بنا شده است که تنها دانش تجربی ـ آزمایشگاهی را موجه می‌داند و در بهترین حالت، عقل را قاضی نهایی همه‌چیز می‌شمارد. دولت تمدنی اما از معرفت‌شناسی‌ای می‌آید که در آن، وحی به‌مثابهٔ عالی‌ترین منبع معرفت، عقل را نه نفی، بلکه «در مسیر وحی هدایت می‌کند» (میرباقری، ۱۳۹۰، ص۸۱). عقل در این منظومه نقش تکمیلی و تفسیری دارد، نه نقش استقلالی مطلق.

این معرفت‌شناسی دلالت مستقیمی بر سیاست‌گذاری تمدنی دارد. اگر منبع معرفت تنها ابزاری و تجربی باشد، سیاست‌گذاری به بهینه‌سازی منافع کوتاه‌مدت تقلیل می‌یابد. اما اگر وحی و عقل و تجربه در کنار هم سه منبع معتبر معرفت باشند، سیاست‌گذاری می‌تواند به غایات بلندمدت تمدنی جهت‌گیری کند. امام خمینی(ره) «انسانی که بتواند فیض الهی را بدون واسطه دریافت کند» را الگوی مرجعیت علمی می‌دانند (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج۱۷، ص۴۳۳)؛ تعبیری که بر محوریت معرفت وحیانی در سلسله‌مراتب دانش تمدنی دلالت دارد. طباطبایی نیز تصریح می‌کند که «دین بهترین روشی است که می‌تواند جامعهٔ بشری را نظم بخشد»؛ چراکه انسان‌ها را به جهان فراتر از دنیای مادی توجه می‌دهد و این توجه خود نظام

انگیزشی متفاوتی ایجاد می‌کند (طباطبایی، ۱۳۶۸، ص۲۲).

۵-۳. دلالت‌های انسان‌شناسی کمال‌محور برای غایات کنش سیاسی تمدنی

سومین پایهٔ مبنایی تحول پارادایمی، انسان‌شناسی است. دولت مدرن بر تصویری از انسان بنا شده است که هابز آن را موجودی پیوسته در پی منافع شخصی می‌داند، لاک آن را صاحب حقوق طبیعی می‌شمارد و روسو آن را موجودی اساساً نیک می‌داند که جامعه فاسدش کرده است. در همهٔ این روایت‌ها، انسان موجودی سکولار و این‌جهانی تلقی می‌شود که فاقد افق غایت‌شناختی متعالی است. در مقابل، انسان‌شناسی اسلامی انسان را «موجودی کمال‌پذیر با هدفی والا و متعالی» می‌شناسد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص۴)؛ موجودی که خود را محصور به حیات دنیوی نمی‌بیند، بلکه زندگی مادی را مقدمه‌ای برای حیات جاودانه تلقی می‌کند.

این انسان‌شناسی پیامد سیاسی مستقیمی دارد: غایت دولت تمدنی دیگر نه «تأمین امنیت» (هابز)، نه «صیانت از حقوق» (لاک) و نه «تحقق ارادهٔ عمومی» (روسو) است، بلکه «هدایت بشر به‌سوی کمال الهی ـ انسانی» است. امام خمینی(ره) نظام سیاسی را طراحی‌شده «براساس سیر حرکت انسان از طبیعت به‌سوی قرب الهی» می‌دانند (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج۸، ص۴۱۱). این افق متفاوت، ملاک‌های ارزیابی عملکرد دولت را نیز دگرگون می‌کند. دولت تمدنی اسلامی نه‌تنها براساس رشد اقتصادی یا ثبات سیاسی، بلکه براساس میزان تحقق انسان کامل در جامعه سنجیده می‌شود. مشروعیت این دولت دوسویه است: ازسوی خداوند با التزام به قوانین شریعت و ازسوی مردم با مقبولیت همگانی. شهید مطهری این دوسویگی را ضامن توأمان «حقوق الهی و انسانی» می‌داند.

٦. بُعد دوم تحول پارادایمی: مؤلفه‌های غایی و کارکردی دولت تمدنی

٦-١. هویت تمدنی: دولت به‌مثابهٔ حافظ تاریخ

در پارادایم دولت مدرن، هویت ملی ابزار انسجام درونی است؛ امری که دولت می‌سازد و مدیریت می‌کند، اما ذاتاً با آن تعریف نمی‌شود. دولت لائیک در اصل نسبت به هویت‌های فرهنگی و دینی بی‌طرف است، اما در پارادایم دولت تمدنی، هویت تمدنی نه ابزار، بلکه غایت است. وجود دولت به این است که «بازتولید فرهنگ، زبان، تاریخ و حافظهٔ جمعی اسلامی ـ ایرانی» را هدف تمدنی خود بداند؛ نه به‌مثابهٔ یک ماشین بوروکراتیک خنثی، بلکه به‌عنوان حافظ و ارتقادهندهٔ هویت ملی ـ دینی. این تفاوت دقیقاً آن چیزی است که گل‌محمدی (۱۳۹۲، ص۱۹۸) به‌درستی از آن به‌عنوان «شکاف میان دولت مدرن

اروپامحور و اقتضائات جوامع غیرغربی» یاد می‌کند.

هویت تمدنی در دولت تمدنی سه وجه دارد که باید از هم تمیز داده شوند: وجه اول هویت دینی است. نسبت دولت با اسلام نه انتساب ادعایی، بلکه تجسم ساختاری آموزه‌های اسلامی در نهادها و رویه‌های حکمرانی است. وجه دوم هویت تاریخی است. دولت تمدنی باید «مرجعیت تاریخی» داشته باشد؛ یعنی با آگاهی از اینکه از کجا آمده و به کجا می‌رود، تصمیم بگیرد، نه چون دولت‌های مدرن که اغلب تاریخ را آینه‌ای برای توجیه وضع موجود می‌دانند. وجه سوم هویت تمدنی در نسبت با «دیگری» است. دولت تمدنی اسلامی نه دروازه‌هایش را به‌روی سایر تمدن‌ها می‌بندد و نه ذیل آن‌ها منحل می‌شود، بلکه با «تعامل انتقادی، تقابل تمدنی و هم‌افزایی اسلامی» آن سه‌گانه‌ای که در منطق روابط خارجی دولت تمدنی تعریف می‌شود، حضوری فعال دارد.

٦-٢. اقتصاد سیاسی تمدنی: فراتر از سرمایه‌داری و سوسیالیسم

یکی از شاخص‌ترین محک‌های تحول پارادایمی، نحوهٔ تعریف اقتصاد سیاسی است. دولت مدرن همواره میان دو قطب نوسان کرده: سرمایه‌داری بازار آزاد که مالکیت خصوصی را مطلق می‌داند و دولت را به حداقل می‌رساند و سوسیالیسم که مالکیت را اشتراکی و دولت را حداکثری می‌خواهد. هردو از یک ریشهٔ هستی‌شناختی ماده‌گرا تغذیه می‌کنند، دولت تمدنی اما ساختار اقتصادش را از هستی‌شناسی و غایت‌شناسی متفاوتی می‌سازد؛ نه در تضاد با دستاوردهای مادی مدرن، بلکه با جهت‌دهی آن‌ها به‌سوی «کرامت انسانی، عدالت و توسعهٔ پایدار» (میرباقری، ۱۳۹۴، ص۱۰۰).

نهادهای مالی شرعی خمس، زکات، وقف و صدقات در این پارادایم، نه احکامی فردی، بلکه سازوکارهای تمدنی بازتوزیع ثروت‌اند؛ ابزارهایی که ساختار اقتصادی جامعه را براساس «کارکردهای تمدنی در فقرزدایی و توانمندسازی» بازآرایی می‌کنند. در سطح بین‌الملل، مفهوم «جهاد اقتصادی» و «دیپلماسی اقتصادی اسلامی» اقتصاد سیاسی را از حوزهٔ داخلی به عرصهٔ تمدن‌سازی جهانی ارتقا می‌دهد. دولتی که می‌داند وابستگی اقتصادی وابستگی سیاسی و فرهنگی را به دنبال دارد، ناگزیر است «استقلال راهبردی» را به‌عنوان هدف بنیادین اقتصاد تمدنی‌اش تعریف کند (میرباقری، ۱۳۹۸، ص۷۵).

٦-٣. سیاست و اخلاق تمدنی: عدالت، صدق، شجاعت و زهد

در دولت مدرن لیبرال، اخلاق و سیاست از هم جدا شده‌اند: سیاست حوزهٔ قدرت و منافع است و اخلاق، اگر اصلاً مطرح باشد، موضوعی خصوصی است. دولت تمدنی این جدایی را بنیاداً رد می‌کند. «اخلاق سیاسی تمدنی» در این پارادایم به‌مثابهٔ مؤلفهٔ بنیادین حکمرانی تعریف می‌شود؛ چهارگانه‌ای که

دقیقاً در برابر آسیب‌های مزمن قدرت ایستاده است: عدالت در برابر ظلم ساختاری، صدق در برابر سیاست‌بازی دروغ‌محور، شجاعت در برابر جبن و مصلحت‌اندیشی منفعلانه، و زهد سیاسی در برابر تبدیل دولت به ابزار تأمین منافع شخصی. آیت‌الله حسینی خامنه‌ای این مفهوم «زهد سیاسی» را محور جدایی حاکم اسلامی از حاکمان سکولار می‌دانند؛ حاکمی که قدرت را برای خود نمی‌خواهد، بلکه آن را در خدمت آرمان تمدنی به کار می‌برد.

در حوزهٔ سیاست خارجی، دولت تمدنی سیاستی «شبکه‌ساز با کنش متکثر» دارد. این دولت نه منزوی است و نه ذیل نظم بین‌الملل موجود مستحیل می‌شود، بلکه «دیپلماسی وحدت‌گرا» را در پیش می‌گیرد: تقویت هم‌بستگی امت اسلامی، ایجاد پیوندهای استراتژیک با ملت‌های مظلوم و ارائهٔ گفتمان بدیل در برابر هژمونی. آیت‌الله حسینی خامنه‌ای تصریح می‌کنند: «ولایت در منطق قرآنی مبنای سیاست جهانی امت اسلامی است» و ملت‌های مسلمانی که هم‌بستگی برقرار کنند، «عزت و حکمت الهی پشتیبان آنان خواهد بود» (حسینی خامنه‌ای، ۱۴۰۳/۰۷/۱۳). این نگاه سیاست خارجی را از «دیپلماسی منافع ملی» به «دیپلماسی تمدنی» ارتقا می‌دهد.

۷. بُعد سوم تحول پارادایمی: ساختارها و نهادهای عینی دولت تمدنی

۷-۱. ولایت فقیه: محور تمدن‌ساز، نه صرفاً سازوکار حقوقی

شاید هیچ مؤلفه‌ای بهتر از «ولایت فقیه» نشان ندهد که چرا دولت تمدنی از دولت اسلامی کلاسیک متمایز است. در فقه سیاسی کلاسیک، ولایت فقیه عمدتاً یک سازوکار حقوقی برای ادارهٔ جامعه در غیاب معصوم است؛ یعنی مسئله‌ای فقهی در باب «من له الولایة». اما در اندیشهٔ تمدنی رهبران انقلاب، ولایت از سازوکاری حقوقی به «محوری تمدن‌ساز» ارتقا می‌یابد. ولایت در این معنا «جهت و هویت» را برای دولت تمدنی تعریف می‌کند و بدون آن، نه عدالت جهت دارد و نه مشارکت معنا (میرباقری، ۱۳۹۶، ص۱۰۳).

رهبر شهید انقلاب اسلامی ولایت را در پیوند ارگانیک با عدالت و مشارکت می‌بینند. در گفتمان ایشان، ولایت بدون عدالت به استبداد می‌انجامد، عدالت بدون ولایت دچار نسبی‌گرایی می‌شود و مشارکت بدون آن دو به هرج‌ومرج منتهی خواهد شد (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۰۴/۱۳). این مثلث ولایت ـ عدالت ـ مشارکت، ترکیبی است که نه در سنت حقوق عمومی غربی نظیر دارد و نه در فقه سیاسی کلاسیک به این صراحت تبیین شده است. این ترکیب دقیقاً مؤلفه‌ای است که دولت تمدنی را به «مدل حکمرانی بدیل» تبدیل می‌کند؛ مدلی که نه استبداد دینی است، نه لیبرال‌دموکراسی سکولار، بلکه چیزی کیفاً متفاوت.

۷-۲. منطق نهادی: از مدیریت اداری به تجسم تمدنی

در دولت مدرن، نهادها برای کارایی طراحی می‌شوند: قوهٔ مجریه برای اجرا، قوهٔ مقننه برای قانون‌گذاری و قوهٔ قضائیه برای داوری. منطق تفکیک قوا، جلوگیری از تمرکز قدرت است. اما در دولت تمدنی، نهادها نه‌تنها برای کارایی، بلکه برای «تجسم عینی منطق تمدنی» طراحی می‌شوند. شاخصه‌های بنیادین ساختار نهادی عبارت‌اند از: «مشروعیت الهی ـ مردمی»، «ولایت‌محوری» و «انطباق خلاقانه با شرایط زمان»؛ سه عنصری که در کنار هم، منطق «تفکیک قوا از تقابل به تکمیل تمدنی» را شکل می‌دهند.

این تفاوت در منطق نهادی، در سه حوزه به‌ویژه مشهود است:

نخست، در حوزهٔ علم و معرفت: دولت تمدنی دارای «مرجعیت علمی» است؛ یعنی نه‌تنها به ادارهٔ دانشگاه‌ها می‌پردازد، بلکه «جهاد علمی» را در سطح راهبردی سازمان‌دهی می‌کند و دانش را در خدمت آرمان تمدنی قرار می‌دهد.

دوم، در حوزهٔ فرهنگ و رسانه: «نهادهای فرهنگی ـ اجتماعی و جهاد تبیین» (نظام آموزشی، رسانه‌ها و نهادهای اجتماعی) نه ابزارهای تبلیغاتی‌اند و نه بازار آزاد تولید محتوا، بلکه «عرصهٔ تمدن‌سازی» هستند. رسانه «از ابزار انتقال اطلاعات تا عرصهٔ تمدن‌سازی» ارتقا می‌یابد.

سوم، در حوزهٔ جامعه: «جامعه به‌مثابهٔ بستر تحقق نظم الهی» تعریف می‌شود؛ یعنی جامعه نه صرفاً مخاطب سیاست‌های دولت، بلکه شریکی فعال در ساخت تمدن است. این سه، «شش میدان عملیاتی» دولت تمدنی را می‌سازند: معنایی ـ هویتی، علمی، اقتصادی، حکمرانی، مدیریتی و دیپلماسی.

۷-۳. سه سطح تحول پارادایمی در گذار از نظریهٔ تمدن‌ساز به کنش تمدنی

درنهایت، تحول پارادایمی از «دولت اسلامی» به «دولت تمدنی» سه تحول بنیادین را می‌طلبد که از سطح نظری به عمل ترجمه می‌شوند و با هم، نه سه مسیر مستقل، بلکه یک منظومهٔ منسجم را می‌سازند. تحول اول، گذار از «فقه احکام» به «فقه نظام» است؛ جهشی در سطح پرسش فقهی که از «این عمل جایز است یا نه؟» به «کدام نظام مناسبات اجتماعی این کمال را محقق می‌کند؟» ارتقا می‌یابد. تحول دوم، ایجاد «زبان مشترک نخبگی» در میان اقشار مختلف حاکمیت است. بدون این زبان مشترک، هماهنگی میان نهادهای تمدن‌ساز ممکن نیست. تحول سوم، «بسط عدالت» از سطح توزیع منابع به سطح عدالت تمدنی است؛ عدالتی که نه‌تنها نابرابری اقتصادی، بلکه نابرابری معرفتی، فرهنگی و هویتی را هدف می‌گیرد. این سه تحول با یکدیگر مسیر «امکان، ضرورت و تحقق» دولت تمدنی را هموار می‌کنند (میرباقری، ۱۳۹۴، ص۵۴).

به تعبیر کوهن، هر ادعای مربوط به تحول پارادایمی، نه صرفاً گزاره‌ای نظری، بلکه ادعایی اجتماعی ـ تاریخی نیز هست. پارادایم تازه باید بر عمل جامعهٔ علمی و جامعهٔ سیاسی مسلط شود، وگرنه در حد امکانی ناکام‌مانده باقی می‌ماند. صورت‌بندی حاضر از دولت تمدنی نیز از این آزمون مصون نیست و باید در برابر دو نقد جدی که از دلِ واقعیت تاریخی ـ نهادی جوامع اسلامی برمی‌خیزند، پاسخ‌گو باشد.

نقد نخست: مسئلهٔ ناهم‌زمانی تحول مفهومی و تحول ذهنیت جمعی. استدلال این پژوهش آن است که گذار از دولت اسلامی به دولت تمدنی، جابه‌جایی در افق معنایی و منطق حکمرانی است، نه صرفاً بسط کارویژه‌ها. اما تحول پارادایمی به معنای دقیق کلمه مستلزم آن است که نظام ارجاعیِ مفهومیِ تازه جایگزین نظام ارجاعی پیشین در ذهنیت کنشگران سیاسی و اجتماعی شود؛ در غیر این صورت، آنچه در سطح نظری «گذار» خوانده می‌شود، در سطح عملی چیزی جز هم‌زیستی ناپایدار دو منطق متعارض نخواهد بود. طوسی و طاهری خسروشاهی (۱۴۰۱) دقیقاً همین ناهم‌زمانی را در قالب موانعی در عمیق‌ترین لایه‌های ذهنیت جمعی صورت‌بندی کرده‌اند: «حیرت در عصر غیبت»، «استبدادزدگی» و «استعمارزدگی». اهمیت این نقد در آن است که نشان می‌دهد صرفِ تدقیق مفهومی در سطح نظریه (هرچند بنیادین و ضروری) کافی نیست؛ زیرا هستی‌شناسی توحیدی و انسان‌شناسی کمال‌گرا تا وقتی در ذهنیت سیاسی جمعی درونی نشده باشند، نمی‌توانند نظم تمدنی تازه‌ای تولید کنند و در عمل، دولت تمدنی به لایه‌ای گفتمانی بر فراز همان ساختار ذهنی ـ سیاسی پیشین تقلیل می‌یابد؛ ساختاری که خود این پژوهش نیز آن را ریشهٔ بسیاری از ناکامی‌های دولت اسلامی در تجربهٔ تاریخی‌اش دانسته است.

نقد دوم: مسئلهٔ فقدان زیرساخت معرفتی ـ فقهی متناظر با ادعای نظری. اگر بپذیریم که گذار از «فقه احکام» به «فقه نظام» رکن مفهومی این تحول است، آنگاه استحکام این ادعا در گرو آن است که فقه نظام واجد ظرفیت تفصیلی و اجرایی لازم برای پاسخ‌گویی به الزامات حکمرانی در مقیاس تمدنی باشد. طوسی و طاهری خسروشاهی (۱۴۰۱) نشان داده‌اند که «فقدان فقه حکومتی» و «عدم امتداد اجتماعی فلسفهٔ اسلامی» از موانع اصلی این گذارند. به بیان دیگر، شکافی میان سطح ادعای نظری (وجود منطقی برای فقه نظام) و سطح تحقق معرفتی آن (وجود بالفعل چنین فقهی با قدرت تفصیل و اجرا) وجود دارد. این نقد، برخلاف نقد نخست که متوجه ذهنیت جمعی است، متوجه خودِ ظرفیت معرفتی گفتمان دولت تمدنی است: تا وقتی فقه نظام در حد یک افق باقی بماند و به احکام تفصیلی و قابل‌اجرا در حوزه‌های حکمرانی، اقتصاد و سیاست خارجی ترجمه نشود، ادعای برتری دولت تمدنی بر دولت اسلامیِ مبتنی‌بر فقه احکام، فاقد پشتوانهٔ عملیاتی خواهد بود.

پاسخ به این دو نقد نباید در جهت انکار آن‌ها، بلکه در جهت بازتعریف جایگاهشان در درون همان

منطق تحول پارادایمی صورت گیرد. تحولات پارادایمی در تاریخ اندیشه (چه در علم و چه در سیاست) هرگز به‌صورت آنی و همزمان در تمام سطوح رخ نمی‌دهند. میان صورت‌بندی مفهومی یک پارادایم و استقرار کامل آن در ذهنیت جمعی و زیرساخت نهادی، فاصله‌ای تاریخی وجود دارد که خود آن فاصله بخشی از فرایند گذار است، نه دلیلی بر بی‌اعتباری آن. براین‌اساس، نقد نخست (ناهم‌زمانی ذهنیتی) را باید نه به‌عنوان نقض ادعای این پژوهش، بلکه به‌عنوان تعیین دستور کار مکمل آن خواند. صورت‌بندی سه‌سطحی حاضر (مبانی، غایات و ساختار) گامی در تدقیق مفهومی است که پیش‌شرط لازم، هرچند ناکافی، برای غلبهٔ تدریجی بر «حیرت» و «استبدادزدگی» را فراهم می‌آورد؛ چراکه تحول در ذهنیت جمعی، خود مستلزم وجود چهارچوبی مفهومی روشن برای هدایت آن است. نقد دوم (فقدان فقه حکومتی تفصیلی) نیز نافی ضرورت فقه نظام نیست، بلکه بیانگر آن است که فقه نظام باید به‌عنوان برنامهٔ پژوهشی بلندمدت و فرارشته‌ای فهمیده شود، نه دستاوردی که در یک مقاله یا حتی یک نسل قابل‌تکمیل باشد. بنابراین غیاب کنونیِ صورت‌بندی تفصیلی آن شاهدی بر جوان بودن این گفتمان است، نه بر تناقض درونی آن.

نتیجه‌گیری

آنچه پژوهش حاضر در پی آن بود، صرفاً پاسخ به پرسشی مفهومی نبود، بلکه آزمودن این فرضیه بود که آیا اندیشهٔ سیاسی اسلامی در وضعیتی قرار دارد که دیگر نمی‌تواند در چهارچوب «دولت اسلامی» به معنای رایج آن باقی بماند. یافته‌های این تحلیل، این فرضیه را از ادعایی کیفی به الگویی قابل‌تبیین ارتقا داد. آنچه در نگاه نخست شبیه گسترش تدریجی کارویژه‌های دولت به نظر می‌رسید، در تحلیل دقیق‌تر، جابه‌جایی هم‌زمان در سه لایهٔ به‌هم‌تنیده از کار درآمد: لایه‌ای که هستی‌شناسی توحیدی را از یک گزارهٔ اعتقادی به اصل سازمان‌دهندهٔ نظم سیاسی بدل می‌کند، لایه‌ای که غایت دولت را از بقای اداری به هدایت تاریخی می‌کشاند و لایه‌ای که نهاد را از ماشین اجرای احکام به کارگزار تمدن‌سازی تبدیل می‌کند. نکته‌ای که این پژوهش بر آن تأکید داشت این بود که این سه لایه مستقل از هم عمل نمی‌کنند؛ تغییر در هرکدام، بدون تغییر هم‌زمان در دو لایهٔ دیگر، ناقص و بی‌ثبات می‌ماند. این همان معیاری است که می‌توان با آن دولت‌های موسوم به «تمدنی» را از دولت‌هایی که صرفاً پوستهٔ گفتمانی تمدن را بر ساختار پیشین خود افزوده‌اند، بازشناخت. ثمرهٔ نظری این یافته، فراتر از توصیف یک گذار تاریخی است. تا پیش از این، ادبیات موجود عمدتاً «مؤلفه‌های دولت تمدنی» را به‌صورت فهرستی از ویژگی‌های پراکنده (علمی، فرهنگی و سیاسی) عرضه می‌کرد، بی‌آنکه نسبت درونی این مؤلفه‌ها با یکدیگر روشن شود. آنچه این پژوهش نشان داد آن است که این فهرست درواقع سطح پدیداری یک ساختار عمیق‌تر سه‌لایه است؛ ساختاری که وقتی آشکار شود، معلوم می‌کند چرا مؤلفه‌هایی به‌ظاهر متفاوت و بی‌ربط، همگی از یک

ریشهٔ معرفتی ـ انسان‌شناختی واحد سرچشمه می‌گیرند. به این معنا، سهم اصلی این پژوهش، عبور از رویکردی توصیفی به رویکردی تبیینی است؛ نه صرفِ برشمردن آنچه دولت تمدنی باید داشته باشد، بلکه تبیین اینکه چرا باید آن‌ها را با هم و از یک بنیان واحد داشته باشد.

بااین‌همه، صورت‌بندی مفهومیِ منسجم به‌خودی‌خود ضامن تحقق عملی نیست. تجربهٔ چهاردهه‌ای انقلاب اسلامی نشان داده است که موانع این گذار، در سطحی عمیق‌تر از سیاست‌گذاری قرار دارند (در لایهٔ ذهنیت جمعی و در لایهٔ زیرساخت معرفتی ـ فقهی) و هیچ‌یک از این دو با تغییر شعار یا نام نهادها برطرف نمی‌شود. آنچه این پژوهش در این نقطه پیشنهاد می‌دهد، نه انکار این دشواری، بلکه بازتعریف مسیر مواجهه با آن است: تولید مستقل دانش و فرهنگ؛ نه به‌عنوان گزینه‌ای در کنار گزینه‌های دیگر، بلکه به‌عنوان تنها مسیری که می‌تواند شکاف میان ادعای نظری و ظرفیت نهادی را به‌تدریج پر کند؛ مسیری که کندتر از هر راه‌حل مقطعی است، اما به‌دلیل همان کندی، پایدارتر است. این پژوهش در عین ارائهٔ یک صورت‌بندی نظری منسجم، عامدانه چند پرسش را باز می‌گذارد: نخست آنکه صورت‌بندی سه‌لایه‌ای حاضر در سطح مفهومی متقن است، اما ترجمهٔ آن به شاخص‌های تجربی و قابل‌سنجش به‌گونه‌ای که بتوان میزان تحقق دولت تمدنی را در یک مقطع تاریخی مشخص ارزیابی کرد، کاری است که این پژوهش آگاهانه به آن ورود نمی‌کند و آن را به کاری مفصل و مستقل در حوزهٔ روش‌شناسی سنجش وامی‌گذارد. دوم آنکه صورت‌بندی حاضر محصول خوانشی از تجربهٔ ایرانی است؛ اینکه آیا این الگوی سه‌لایه در مواجهه با تجربه‌های دیگر جوامع اسلامی که در پی صورت‌بندی مشابهی از نسبت دین و دولت بوده‌اند، همچنان تبیین‌کننده باقی می‌ماند یا نیازمند بازنگری است. این پرسشی است که پاسخ به آن مستلزم مطالعهٔ تطبیقی مستقل است. طرح این پرسش‌ها را نباید نشانهٔ ضعف این پژوهش دانست، بلکه باید آن را شرط لازم برای تبدیل یک تحلیل نظری به یک برنامهٔ پژوهشی زنده تلقی کرد؛ برنامه‌ای که به تعبیر خودِ منطق پارادایمی این پژوهش، نه با بستن یک بحث، بلکه با گشودن افقی تازه برای اندیشیدن، دستاورد واقعی خود را به دست می‌آورد.

تضاد منافع

نویسندگان تضاد منافعی اعلام نکرده‌اند.

منابع

- اسپوزیتو، جان (۱۳۸۹). *جنبش‌های اسلامی معاصر: اسلام و دموکراسی*. ترجمهٔ شجاع احمدوند. تهران: نشر نی.

- اکبری، مرتضی، رضایی، فریدون (۱۳۹٤). واکاوی شاخصه‌های تمدن نوین اسلامی در اندیشهٔ رهبر شهید انقلاب اسلامی. *فصلنامهٔ علمی مطالعات الگوی پیشرفت اسلامی ایرانی*، ۳(۵)، ۸۵-۱۰۸. https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.23295599.1394.3.5.4.7
- امام خمینی، روح‌الله (۱۳٦۲). *شناخت انسان در تصعید حیات تکاملی*. تهران: امیرکبیر.
- امام خمینی، روح‌الله (۱۳۷٦). *شرح دعای سحر*. ترجمهٔ احمد فهری. تهران: فیض کاشانی.
- امام خمینی، روح‌الله (۱۳۸۵). *صحیفهٔ امام* (مجموعهٔ ۲۲جلدی). چ۴. تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره).
- امام خمینی، روح‌الله (۱۳۹۲). *چهل حدیث*. قم: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره).
- بشیریه، حسین (۱۳۹٤). *نظریه‌های دولت*. چ۱۰. تهران: نشر نی.
- جاویدی، رقیه (۱٤۰۱). الگو و نظریهٔ کارآمدی دولت اسلامی با رویکرد تمدنی و تطبیق بر دلالت‌های عملی آن از دیدگاه امام خمینی(ره) و رهبر شهید انقلاب اسلامی. *فصلنامهٔ مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی*، ۵(۱)، ۵۳-۹٦. https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.2676525.1401.5.1.3.2
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸٦). *«سیاست حکمت متعالیه» در وجوه سیاست حکمت متعالیه*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- خامنه‌ای، علی (۱۳۵٦). *روح توحید؛ نفی عبودیت غیر خدا*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- خامنه‌ای، علی (۱۳۷۹). بیانات در دیدار کارگزاران نظام. ۱۳۷۹/۰۹/۱۲.
- خامنه‌ای، علی (۱۳۹۰). بیانات در دیدار فرماندهان سپاه پاسداران. ۱۳۹۰/۰٤/۱۳.
- خامنه‌ای، علی (۱۳۹۲). بیانات در دیدار رئیس و اعضای مجلس خبرگان رهبری. ۱۳۹۲/۰٦/۱٤.
- خامنه‌ای، علی (۱٤۰۳). بیانات در خطبهٔ نخست نمازجمعهٔ تاریخی. ۱٤۰۳/۰۷/۱۳.
- ذکیانی، مرضیه (۱۳۹۲). بررسی ساختار دولت در ایران با تأکید بر مؤلفه‌های دولت مدرن. پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشکدهٔ حقوق و علوم سیاسی.
- رودگر، محمدجواد (۱٤۰۰). *عرفان اجتماعی در نهضت حسینی*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی.

- زمانی محجوب، حبیب (۱٤۰۱). مؤلفه‌ها و شاخص‌های تمدن نوین اسلامی از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای. *مطالعات سیاسی تمدن نوین اسلامی*، ۲(٤)، ۱۲۱-۱٤۰.
https://sjs.isri.ac.ir/article_169061.html
- سرپرست‌سادات، ابراهیم (۱٤۰۰). کمالِ «مردم‌سالاری دینی» در اندیشهٔ رهبران انقلاب اسلامی؛ رویکرد تمدنی. *فصلنامهٔ مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی*، ٤(۱)، ۱٤٥-۱۷۰.
https://doi.org/10.22070/nic.2021.14551.1102
- صادقی، الهه، و موحدی، سمانه (۱٤۰۲). مبانی و شاخص‌های دولت اسلامی از منظر رهبر شهید انقلاب اسلامی. *فصلنامهٔ دولت‌پژوهی*، ۹(۳۳)، ۱۹٥-۲۲۲.
https://doi.org/10.22054/tssq.2023.71453.1364
- صالحی‌زاده، عبدالهادی، و عباس‌پور، ابراهیم (۱٤۰۲). تمدن نوین اسلامی در بستر امت دولت‌ساز در اندیشهٔ رهبر شهید انقلاب اسلامی. *فصلنامهٔ مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی*، ٦(۱)، ۲۸۳-۳۰۸.
https://doi.org/10.22070/nic.2023.16398.1189
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳٦۸). *آموزش دین*. تهران: جهان‌آرا.
- طوسی، فاطمه، طاهری خسروشاهی، محمدحسین (۱٤۰۱). دولت‌سازی تمدنی: آسیب‌شناسی فرهنگ سیاسی پشتیبان. *فصلنامهٔ مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی*، ٥(۱)، ۳۰۹-۳۳٦.
https://doi.org/10.22070/nic.2022.15492.1146
- قزلسفلی، محمدتقی (۱۳۸٦). ویژگی‌های معرفت‌شناختی اندیشه در پیشامدرن، مدرن و پسامدرن. *پژوهشنامهٔ علوم سیاسی*، ۳(۱)، ۱۵۷-۱۱۹. https://ensani.ir/fa/article/127655
- گل‌محمدی، احمد (۱۳۹۲). *چیستی، تحول و چشم‌انداز دولت*. تهران: نشر نی.
- لکزایی، نجف، و جاویدی، رقیه (۱۳۹۷). نظریهٔ دولت در اندیشهٔ سیاسی رهبر شهید انقلاب اسلامی. *فصلنامهٔ علوم سیاسی باقرالعلوم*، ۲۱(۸۱)، ۱٤٥-۱٦٦.
https://doi.org/10.22081/psq.2018.65876
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۷). *خودشناسی برای خودسازی*. قم: مؤسسهٔ امام خمینی(ره).
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۲). *پیرامون جمهوری اسلامی*. ج۱. تهران: صدرا.
- مهاجرنیا، محسن (۱۳۸۹). *اندیشهٔ سیاسی متفکران اسلامی*. ج۳. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی.

- میرباقری، محمدمهدی (۱۳۹۰). *نظام فکری*. چ۵. قم: فجر ولایت.
- میرباقری، محمدمهدی (۱۳۹٤). *اندیشهٔ تمدن نوین اسلامی*. ویراستاری حسین نوروزی. قم: تمدن نوین اسلامی.
- میرباقری، محمدمهدی (۱۳۹٤). *جستاری در مبانی نظری ولایت فقیه*. قم: تمدن نوین اسلامی.
- میرباقری، محمدمهدی (۱۳۹٦). *ولایت الهیه*. ج۲. قم: تمدن نوین اسلامی.
- میرباقری، محمدمهدی (۱۳۹۸). عصر جدید: خوانشی از مفاهیم و راهبردهای بیانیهٔ گام دوم. قم: تمدن نوین اسلامی.
- میرباقری، محمدمهدی (۱٤۰۰). *نهر عظیم* (آداب و مراحل درایت در روایات اهل‌بیت(عع)). قم: تمدن نوین اسلامی.
- نوروزی فیروز، رسول (۱٤۰۱). صورت‌بندی نظریه‌پردازی تمدنی در روابط بین‌الملل. *رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی*، ۱۳(٤)، ۲۰۳-۱۷۹.
https://doi.org/10.29252/piaj.2022.225015.1171
- های، کالین (۱۳۸۵). *درآمدی انتقادی بر تحلیل سیاسی*. ترجمهٔ احمد گل‌محمدی. تهران: نشر نی.

References

- Akbari, M., & Rezaei, F. (2015). Analyzing the characteristics of the new Islamic civilization in the thought of the martyred leader of the Islamic Revolution. *Scientific Quarterly of Iranian-Islamic Progress Model Studies*, 3(5), 85–108. https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.23295599.1394.3.5.4.7 [In Persian]
- Bashirieh, H. (2015). *Theories of the state* (10th ed.). Tehran: Ney Publishing. [In Persian]
- Davutoglu, A. (2001). *Civilizational Transformation and the Muslim World*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought.
- Esposito, J. (2010). *Contemporary Islamic movements: Islam and democracy* (S. Ahmadvand, Trans.). Tehran: Ney Publishing. [In Persian]
- Ghezelsofla, M. T. (2007). Epistemological features of thought in the premodern, modern, and postmodern eras. *Political Science Research* Journal, 3(1), 119–157. https://ensani.ir/fa/article/127655 [In Persian]

- Golmohammadi, A. (2013). *The nature, transformation, and outlook of the state*. Tehran: Ney Publishing. [In Persian]
- Hay, C. (2006). *Political analysis: A critical introduction* (A. Golmohammadi, Trans.). Tehran: Ney Publishing. [In Persian]
- Imam Khomeini, R. (1983). *Knowledge of man in the ascension of evolutionary life*. Tehran: Amir Kabir Publications. [In Persian]
- Imam Khomeini, R. (1997). *Commentary on Do'a-ye Sahar* (S. A. Fahri, Trans.). Tehran: Feyz-e-Kashani Publications. [In Persian]
- Imam Khomeini, R. (2006). *Sahifeh-ye Imam* (22-volume collection, 4th ed.). Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
- Imam Khomeini, R. (2013). *Chehel Hadith* (Forty Hadiths). Qom: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
- Javadi Amoli, A. (2007). *A collection of perspectives on politics in transcendent wisdom* (Hekmat-e Mota'aliyeh): Article on politics in transcendent wisdom. Qom: Research Institute of Islamic Sciences and Culture. [In Persian]
- Javidi, R. (2022). The model and theory of the efficiency of the Islamic state with a civilizational approach and the application of its practical implications from the perspectives of Imam Khomeini and the martyred leader of the Islamic Revolution. *Quarterly Journal of Fundamental Studies of New Islamic Civilization*, 5(1), 53–96. https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.2676525.1401.5.1.3.2 [In Persian]
- Khamenei, S. A. (1977). *The spirit of monotheism: The negation of servitude to other than God*. Tehran: Bureau for the Publication of Islamic Culture. [In Persian]
- Khamenei, S. A. (2000). Remarks in the meeting with state officials [Speech]. November 22, 2000. [In Persian]
- Khamenei, S. A. (2011). Remarks in the meeting with IRGC commanders [Speech]. July 4, 2011. [In Persian]
- Khamenei, S. A. (2013). Remarks in the meeting with the head and members of the Assembly of Experts for Leadership [Speech]. September 5, 2013. [In Persian]

- Khamenei, S. A. (2024). Remarks in the first sermon of the historic Friday prayer [Speech], October 4, 2024. [In Persian]

- Kuhn, T. S. (1962). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.

- Lakzaei, N., & Javidi, R. (2018). The theory of the state in the political thought of the martyred leader of the Islamic Revolution. *Baqir al-Olum Quarterly Journal of Political Science*, 21(81), 145–166. https://doi.org/10.22081/psq.2018.65876 [In Persian]

- Mesbah Yazdi, M. T. (1998). *Self-knowledge for self-cultivation*. Qom: Imam Khomeini Institute. [In Persian]

- Mirbagheri, S. M. M. (2011). *The intellectual system* (5th ed.). Qom: Fajr-e Velayat. [In Persian]

- Mirbagheri, S. M. M. (2015). *An inquiry into the theoretical foundations of Velayat-e Faqih* (Guardianship of the Jurist). Qom: New Islamic Civilization. [In Persian]

- Mirbagheri, S. M. M. (2015). *The idea of new Islamic civilization* (H. Nowruzi, Ed.). Qom: New Islamic Civilization Publications. [In Persian]

- Mirbagheri, S. M. M. (2017). *Divine guardianship* (Velayat-e Elahiyyeh) (Vol. 2). Qom: New Islamic Civilization. [In Persian]

- Mirbagheri, S. M. M. (2019). *The new era: A reading of the concepts and strategies of the second step statement*. Qom: New Islamic Civilization Publications. [In Persian]

- Mirbagheri, S. M. M. (2019b). The new era: A reading of the concepts and strategies of the second step statement. Qom: New Islamic Civilization. [In Persian]

- Mirbagheri, S. M. M. (2021b). *The great river: Etiquette and stages of discernment in the traditions of the Ahl al-Bayt* (peace be upon them). Qom: New Islamic Civilization. [In Persian]

- Mohajernia, M. (2010). *The political thought of Islamic thinkers* (Vol. 3). Tehran: Publishing Organization of the Research Institute of Islamic Culture and Thought. [In Persian]

- Motahhari, M. (2003). *On the Islamic Republic* (Vol. 1). Tehran: Sadra Publications. [In Persian]
- Nowruzi Firooz, R. (2022). The formulation of civilizational theorization in international relations. *Political and International Approaches*, 13(4), 179–203. https://doi.org/10.29252/piaj.2022.225015.1171 [In Persian]
- Roudgar, M. J. (2021). *Social mysticism in the Husseini uprising*. Tehran: Publishing Organization of the Research Institute of Islamic Culture and Thought. [In Persian]
- Sadeghi, E., & Movahedi, S. (2023). Foundations and indicators of the Islamic state from the perspective of the martyred leader of the Islamic Revolution. *State Studies Quarterly*, 9(33), 195–222. https://doi.org/10.22054/tssq.2023.71453.1364 [In Persian]
- Salehizadeh, A., & Abbaspour, E. (2023). New Islamic civilization within the context of the state-building ummah in the thought of the martyred leader of the Islamic Revolution. Quarterly *Journal of Fundamental Studies of New Islamic Civilization*, 6(1), 283–308. https://doi.org/10.22070/nic.2023.16398.1189 [In Persian]
- Sarparast Sadat, S. E. (2021). The perfection of "religious democracy" in the thought of the leaders of the Islamic Revolution: A civilizational approach. *Quarterly Journal of Fundamental Studies of New Islamic Civilization*, 4(1), 145–170. https://doi.org/10.22070/nic.2021.14551.1102 [In Persian]
- Tabatabaei, S. M. H. (1989). *Religious education*. Tehran: Jahan Ara. [In Persian]
- Tousi, F., & Taheri Khosroshahi, M. H. (2022). Civilizational state-building: A pathology of the supporting political culture. *Fundamental Studies of New Islamic Civilization*, 5(1), 309–336. https://doi.org/10.22070/nic.2022.15492.1146 [In Persian]
- Zakiani, M. (2013). An examination of the structure of the state in Iran with an emphasis on the components of the modern state [Master's thesis]. Islamic Azad University, Central Tehran Branch, Faculty of Law and Political Science. [In Persian]
- Zamani Mahjoub, H. (2022). Components and indicators of the new Islamic civilization from Ayatollah Khamenei's viewpoint. *Political Studies of New Islamic Civilization*, 2(4), 121–140. https://sjs.isri.ac.ir/article_169061.html [In Persian]