



- ❖ راهبردهای بهره‌مندی از فناوری نوین هوش مصنوعی در تطابق با ارزش‌های سبک زندگی قرآنی
- ❖ بازپژوهی مستند جبران خسارت معنوی در قانون مجازات جرائم نیروهای مسلح
- ❖ مطالعه‌ی تطبیقی فریضه‌ی حجاب در دوران جاهلیت و صدر اسلام
- ❖ واکاوی نقش اسلام در رویکرد اندونزی به مسئله‌ی فلسطین؛ دلالت‌هایی برای ایران
- ❖ نقد وضعیت تمدنی غرب از منظر امام خامنه‌ای (مدظله العالی) مبتنی بر قرآن کریم
- ❖ تحلیل خط‌مشی‌ها و استخراج اصول حاکم عدالت محور بر مدیریت فرهنگی در اندیشه آیت الله خامنه‌ای «مد ظله العالی»
- ❖ تحلیل محتوایی روایت عمر بن حنظله در اثبات ولایت فقیه
- ❖ تبیین مؤلفه‌های قرآنی ارتباطات غیرکلامی مؤثر در سازمان‌های نظامی با تأکید بر اندیشه امام خامنه‌ای
- ❖ واکاوی مبانی و اصول سازماندهی در اندیشه‌های قرآنی امام خامنه‌ای^(ه) با تأکید بر نیروهای مسلح
- ❖ تحلیل محتوای ابعاد و شاخص‌های انقلابی‌گری بر مبنای بیانات رهبر شهید انقلاب اسلامی امام خامنه‌ای (رضوان الله تعالی علیه)
- ❖ بررسی و تبیین نقش شهید سلیمانی در محور مقاومت بر اساس نظریه الگوسازی ترکیبی
- ❖ نقش انقلاب اسلامی در بازتعریف فرهنگ سیاسی تشیع مبتنی بر تحلیل گفتمان

راهبردهای بهره‌مندی از فناوری نوین هوش مصنوعی در تطابق با ارزش‌های سبک زندگی قرآنی

سید محمود رسولی^۱ ✉

۱- دکترای مدیریت راهبردی فرهنگی، دانشگاه عالی دفاع ملی، تهران، ایران.

✉ نویسنده مسئول. ایمیل: seyedmahmoudrasouli@gmail.com

چکیده

پژوهش حاضر با هدف تدوین راهبردهای بهره‌مندی از فناوری هوش مصنوعی در تطابق با ارزش‌های سبک زندگی قرآنی انجام شده است. با توجه به تحولات شگرف و چالش‌برانگیز این فناوری در عرصه‌های مختلف زندگی، و لزوم هدایت آن بر اساس نظام ارزشی اسلام، این تحقیق در پی پاسخ به این پرسش اصلی بود که راهبردهای عملی و اولویت‌بندی‌شده برای این هم‌سوسازی کدام‌اند. روش پژوهش، ترکیبی از تحلیل مضمون آیات قرآن کریم برای استخراج مؤلفه‌های کلیدی سبک زندگی قرآنی (مانند عدالت، قناعت، حق‌الناس و حیات طیبه) و تحلیل راهبردی (SWOT) به روش توصیفی - تحلیلی بود. یافته‌های حاصل از تحلیل کیفی قرآن، چارچوب ارزشی پژوهش را تشکیل داد. سپس، با به‌کارگیری ماتریس SWOT، نقاط قوت (مانند توانمندی در بومی‌سازی و تولید محتوای دینی) و ضعف‌های داخلی (مانند خطر تضعیف معنویت و فقدان قوانین جامع)، و نیز فرصت‌ها (مانند امکان تحقق عدالت اجتماعی و ترویج معارف دینی) و تهدیدهای خارجی (مانند هجوم فرهنگی و نقض حریم خصوصی) شناسایی، ارزیابی کمی و در ماتریس مربوطه سازماندهی شدند. تجزیه و تحلیل ترکیبی عوامل، اولویت مطلق را به راهبردهای تهاجمی (SO) نشان داد که بر بهره‌گیری از قوت‌ها برای استفاده از فرصت‌ها تأکید دارند. بر این اساس، راهبردهای نهایی در چهارچوب ST، SO، WO و WT طراحی و در سه سطح اجتماعی، خانوادگی و فردی ارائه گردیدند. شاخص‌ترین راهبردهای تهاجمی اولویت‌دار عبارتند از: توسعه سامانه‌های هوشمند تخصیص عادلانه منابع، راه‌اندازی پلتفرم‌های ملی آموزش و محتوای دیجیتال دینی رقابتی، و به‌کارگیری هوش مصنوعی در حکمرانی شفاف و مبارزه با فساد. راهبردهای رقابتی و تدافعی نیز به ترتیب برای ایمن‌سازی فرهنگی و کاهش آسیب‌پذیری‌ها ضروری تشخیص داده شدند. در نهایت، نتایج پژوهش نشان داد که با تدابیر راهبردی مبتنی بر شناخت دقیق و عزمی جهادی، هوش مصنوعی می‌تواند از چالشی هویتی به قدرتمندترین محرک برای احیای تمدن نوین اسلامی و تحقق «حیات طیبه» در عصر دیجیتال تبدیل شود.

واژگان کلیدی: راهبرد، هوش مصنوعی، سبک زندگی قرآنی، ماتریس SWOT

اطلاعات انتشار

تاریخ دریافت:

۱۴۰۳/۱۱/۰۹

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۴/۱۰/۲۳

تاریخ انتشار:

۱۴۰۴/۱۲/۲۹

Strategic Approaches to Utilizing Modern Artificial Intelligence Technologies in Alignment with Qur'anic Lifestyle Values

SeyyedMahmood Rasooli¹

1- Ph.D. in Cultural Strategic Management, Supreme National Defense University, Tehran, Iran.

✉Corresponding Author. Email: seyedmahmoudrasouli@gmail.com

Abstract

The present study was conducted with the aim of developing strategies for utilizing artificial intelligence technology in accordance with the values of the Quranic lifestyle. Given the remarkable and challenging developments of this technology in various areas of life, and the need to guide it based on the value system of Islam, this study sought to answer the main question of what are the practical and prioritized strategies for this alignment. The research method was a combination of content analysis of the verses of the Holy Quran to extract key components of the Quranic lifestyle (such as justice, contentment, human rights, and good life) and strategic analysis (SWOT) using a descriptive-analytical method. The findings from the qualitative analysis of the Quran formed the value framework of the research. Then, using the SWOT matrix, internal strengths (such as the ability to localize and produce religious content) and weaknesses (such as the risk of weakening spirituality and the lack of comprehensive laws), as well as opportunities (such as the possibility of realizing social justice and promoting religious knowledge) and external threats (such as cultural invasion and privacy violations) were identified, quantitatively evaluated, and organized in the relevant matrix. Combined factor analysis showed absolute priority to offensive strategies (SO) that emphasize the use of strengths to exploit opportunities. Accordingly, the final strategies were designed within the framework of SO, ST, WO, and WT and presented at three levels: social, family, and individual. The most prominent priority offensive strategies include: developing intelligent systems for fair allocation of resources, launching national platforms for education and competitive religious digital content, and using artificial intelligence in transparent governance and combating corruption. Competitive and defensive strategies were also identified as necessary for cultural security and reducing vulnerabilities, respectively. Finally, the research results showed that with strategic measures based on accurate knowledge and jihadi determination, artificial intelligence can transform from an identity challenge into the most powerful driver for the revival of the modern Islamic civilization and the realization of "good life" in the digital age.

Keywords: Strategy, Artificial Intelligence, Quranic Lifestyle, SWOT Matrix

Received: 2025/01/28

Accepted: 2026/01/13

Published: 2026/03/20

مقدمه

هوش مصنوعی، به‌عنوان یکی از پیشرفته‌ترین و تأثیرگذارترین فناوری‌های عصر حاضر، با قابلیت‌هایی چون پردازش کلان‌داده‌ها، یادگیری ماشین و تصمیم‌گیری خودکار، تحولات شگرفی را در جنبه‌های مختلف زندگی بشر ایجاد کرده است (اسمیت و همکاران، ۲۰۲۳). این فناوری کاربردهای گسترده‌ای در حوزه‌هایی مانند بهداشت، آموزش، مدیریت و اقتصاد یافته و می‌تواند به افزایش بهره‌وری و کاهش خطاهای انسانی کمک کند. با این وجود، پیامدهای اخلاقی و اجتماعی متعددی نظیر تهدید حریم خصوصی، تقویت تبعیض‌های الگوریتمی و کاهش تعاملات انسانی معنادار از چالش‌های جدی این فناوری نوظهور هستند که نیازمند مدیریتی خردمندانه و آینده‌نگر است (رحمان و همکاران، ۲۰۲۴).

در این منظره پیچیده فناورانه، اتخاذ یک چارچوب ارزشی ریشه‌دار و جامع برای هدایت و ارزیابی این تحولات ضروری می‌نماید. سبک زندگی قرآنی به‌عنوان چنین چارچوبی، نظامی یکپارچه از بینش‌ها، ارزش‌ها و کنش‌هایی است که مستقیماً از قرآن کریم به‌عنوان متن بنیادین اسلام استنباط می‌شود و غایت آن، تحقق «حیات طیبه» (زندگی پاک و سعادت‌مند) است. این سبک زندگی بر محور توحید شکل گرفته و ارزش‌های بنیادینی مانند عدالت، ایثار و احسان، قناعت، رعایت حق الناس و حفظ کرامت ذاتی انسان را در مرکز خود قرار می‌دهد. این ارزش‌ها چارچوبی اخلاقی و معنوی برای سامان‌بخشی به همه شئون زندگی فردی و اجتماعی فراهم می‌کنند.

اصول و ارزش‌های یادشده، معیاری اساسی برای سنجش، هدایت و بومی‌سازی فناوری‌های نوین از جمله هوش مصنوعی به شمار می‌روند. برای نمونه، اصل عدالت، طراحی الگوریتم‌های عاری از تبعیض و شفاف را ایجاب می‌کند، و اصل حق الناس، حفظ حریم خصوصی و جلوگیری از سوءاستفاده از داده‌ها را به یک ضرورت اخلاقی تبدیل می‌نماید. ازاین‌رو، این اصول می‌توانند راهنمای عمل در توسعه، تنظیم‌گری و استفاده مسئولانه از هوش مصنوعی قرار گیرند.

فناوری هوش مصنوعی در صورت هدایت آگاهانه، فرصت‌های منحصر به فردی برای تقویت و تسهیل سبک زندگی اسلامی فراهم می‌کند. توسعه نرم‌افزارهای هوشمند قرآنی، سامانه‌های آموزش شخصی‌سازی‌شده، ابزارهای مدیریت منابع بر مبنای عدالت و پلتفرم‌های تولید محتوای دینی جذاب، نمونه‌هایی از این ظرفیت‌ها هستند (حسن و خان، ۲۰۲۳). هوش مصنوعی می‌تواند با تحلیل داده‌های رفتاری، الگوهای اخلاقی مطابق با ارزش‌های اسلامی را شناسایی و تقویت کند.

با این حال، بهره‌مندی از این فرصت‌ها مستلزم تدوین چارچوب‌های اخلاقی و راهبردهای عملیاتی است که ریشه در مبانی دینی داشته و بتوانند جهت‌گیری توسعه و کاربرد هوش مصنوعی را با ارزش‌های اسلامی هم‌سو کنند. بدون این چارچوب‌ها، احتمال بروز چالش‌های جدی در رابطه با هویت اسلامی و فرهنگی در دنیای دیجیتال وجود دارد. از این رو، پژوهش‌هایی که به انطباق این فناوری با آموزه‌های دینی بپردازند، از اهمیت حیاتی

برخوردارند.

این پژوهش در صدد است تا با رویکردی راهبردی و مبتنی بر یک تحلیل ساختاریافته، گامی در جهت پر کردن این خلأ برداشته و مسیری عملی برای هم‌زیستی آگاهانه و سازنده سنت اسلامی و فناوری پیشرفته ترسیم نماید.

بیان مسئله

با پیشرفت شتابان فناوری‌های نوین، به‌ویژه هوش مصنوعی، چالش‌ها و فرصت‌های متعددی در مسیر زندگی اجتماعی و فرهنگی بشر ایجاد شده است. در این میان، پرسش اصلی که برای جوامع اسلامی مطرح می‌شود این است که راهبردهای بهره‌مندی از فناوری نوین هوش مصنوعی در تطابق با ارزش‌های سبک زندگی قرآنی کدام‌اند؟

وضعیت موجود نشان می‌دهد که توسعه و گسترش هوش مصنوعی عمده‌تاً ذیل پارادایم‌های لیبرال - سکولار و با محوریت منافع اقتصادی در حال شکل‌گیری است. این امر منجر به بروز چالش‌های اخلاقی و اجتماعی شده که با ارزش‌های جوامع اسلامی در تعارض است. پیامدهایی نظیر تهدید حریم خصوصی (نقض اصل «حق الناس») تقویت تبعیض‌های الگوریتمی (نقض اصل «عدالت») و کاهش تعاملات انسانی معنادار (تضعیف اصل «احسان» و پیوندهای اجتماعی) از جمله این تعارضات به شمار می‌روند. از سوی دیگر، علی‌رغم ظرفیت‌های اثبات‌شده هوش مصنوعی در حوزه‌هایی مانند آموزش شخصی‌سازی‌شده یا مدیریت عادلانه منابع (حسن و خان، ۲۰۲۳)، هیچ الگوی نظام‌مند و بومی‌شده‌ای برای جهت‌دهی به این ظرفیت‌ها در خدمت اهداف و ارزش‌های اسلامی طراحی نشده است. بررسی مطالعات پیشین نیز حاکی از آن است که اگرچه پژوهش‌هایی به‌صورت پراکنده به تأثیرات هوش مصنوعی یا مبانی اخلاقی آن پرداخته‌اند، اما هیچ مطالعه مستقلی به‌صورت نظام‌مند و با رویکرد راهبردی، به تدوین و اولویت‌بندی راهبردهای عملی برای هم‌سوسازی هوش مصنوعی با ارزش‌های سبک زندگی قرآنی نپرداخته است (رجبی و نصراللهی، ۱۴۰۲؛ یوسفی، ۱۴۰۲). به عبارت دیگر، خلأ یک چارچوب راهبردی جامع که بتواند هم‌زمان نقاط قوت و ضعف داخلی و فرصت‌ها و تهدیدهای خارجی این تعامل را تحلیل کرده و بر آن اساس راه‌حل‌های عینی ارائه دهد، به‌وضوح احساس می‌شود.

در وضعیت مطلوب، جامعه اسلامی می‌بایست ضمن بهره‌گیری حداکثری از مزایای فناوری هوش مصنوعی برای ارتقای کیفیت زندگی، بتواند ارزش‌های بنیادین خود را حفظ و حتی تقویت نماید. در این وضعیت، هوش مصنوعی به‌جای آنکه عاملی برای تضعیف هویت یا تشدید بی‌عدالتی باشد، باید به ابزاری توانمند برای ترویج عدالت، تسهیل آموزش دینی، تقویت معنویت، استحکام بخشیدن به نهاد خانواده و در یک کلام، تسهیل‌گر تحقق «حیات طیبه» در عصر دیجیتال تبدیل شود. دستیابی به این وضعیت، نیازمند تدوین یک برنامه راهبردی عملیاتی

در حوزه اخلاق و فقه

• میری و محمودی (۱۴۰۳) در پژوهش "واکوی مسائل اخلاقی در زمینه هوش مصنوعی با نگاهی به اخلاق اسلامی" بر این نکته تأکید کردند که ضرورت دارد در سیستم‌های هوشمند شبیه‌ساز انسان، اخلاق مصنوعی وجود داشته باشد و رعایت اصول اخلاقی اسلامی می‌تواند کیفیت کارکرد این سیستم‌ها را تضمین کند.

در حوزه سبک زندگی

• رسولی (۱۴۰۳) در پژوهش "سبک زندگی سعادت‌آمیز از دیدگاه قرآن و عترت" با روش اسنادی و میدانی، چارچوبی سه‌بعدی (اعتقادی، رفتاری و اخلاقی) برای سبک زندگی قرآنی ارائه داد که در این پژوهش به‌عنوان چارچوب نظری اصلی مورد استفاده قرار گرفته است.

جمع‌بندی و خلا پژوهشی

با وجود ارزشمندی پژوهش‌های فوق، نکته مشترک و خلأ موجود این است که هیچ‌کدام با رویکردی راهبردی و با به‌کارگیری ابزار تحلیلی مثل ماتریس SWOT، به دنبال تدوین یک مجموعه جامع و اولویت‌بندی شده از راهبردهای عملیاتی برای بهره‌مندی از هوش مصنوعی در تطابق با سبک زندگی قرآنی نبوده‌اند. مطالعات پیشین یا به بررسی نظری و فلسفی اکتفا کرده‌اند، یا به تأثیرات کلی پرداخته‌اند، یا تنها به تبیین سبک زندگی قرآنی پرداخته‌اند؛ بنابراین، پژوهش حاضر در صدد است با ترکیب چارچوب نظری سبک زندگی قرآنی و تحلیل راهبردی محیط داخلی و خارجی، گام را فراتر نهاده و پاسخی عملی و کاربردی به مسئله انطباق این دو حوزه ارائه دهد.

مبانی نظری و ادبیات تحقیق

راهبرد

راهبرد در این پژوهش، به برنامه‌ریزی بلندمدت و کل‌نگرانه‌ای اطلاق می‌شود که با تحلیل عمیق موقعیت، شناخت منابع و پیش‌بینی شرایط آتی، برای دستیابی به اهداف مشخص و مقابله با چالش‌ها تدوین می‌گردد (ولند و ددler، ۲۰۲۳). تدوین راهبردهای اثربخش مستلزم توجه هم‌زمان به دو دسته عوامل است: عوامل درونی و عوامل بیرونی.

۱. عوامل داخلی (نقاط قوت و ضعف)

این عوامل به محیط درونی سازمان یا موضوع مورد مطالعه مربوط می‌شوند.

• **نقاط قوت:** به ویژگی‌ها، منابع یا قابلیت‌های درونی مثبت اشاره دارد که دستیابی به اهداف را تسهیل می‌کند. مثال‌هایی مانند دسترسی به منابع انسانی متخصص، فناوری پیشرفته، سرمایه مالی یا برند قوی از جمله نقاط قوت محسوب می‌شوند (ساندرز و همکاران، ۲۰۲۴).

• **نقاط ضعف:** به کمبودها، محدودیت‌ها یا اشکالات درونی اشاره دارد که می‌تواند مانع موفقیت شود. کمبود بودجه، ضعف در مدیریت، فقدان نوآوری یا زیرساخت‌های ناکافی نمونه‌هایی از نقاط ضعف هستند (ساندرز و

است که بر پایه شناخت دقیق از هر دو ساحت فناوری و دین استوار باشد.

بنابراین، مسئله اصلی این پژوهش، فقدان چنین برنامه راهبردی است. این تحقیق در صدد است تا با به‌کارگیری یک چارچوب تحلیلی ساختاریافته (ماتریس SWOT) و با تکیه بر منابع اصیل اسلامی و دانش روز، این خلأ را پر کند و به این پرسش کلیدی پاسخ گوید که: راهبردهای بهینه برای بهره‌مندی از فناوری هوش مصنوعی، درحالی‌که ارزش‌های سبک زندگی قرآنی حفظ و تقویت شوند، کدام‌اند و اولویت هر یک چگونه است؟ پاسخ به این پرسش، از آن جهت حیاتی است که در صورت عدم تدبیر، دو ریسک عملی محتمل خواهد بود: ۱. عقب ماندن جامعه اسلامی از قافله پیشرفت علمی و محروم ماندن از مزایای بهبود کیفیت زندگی، و ۲. تشدید مشکلات اخلاقی و اجتماعی و تضعیف هویت فرهنگی - دینی.

پیشینه پژوهش

با گسترش فناوری‌های نوین، به‌ویژه هوش مصنوعی، جوامع اسلامی با فرصت‌ها و چالش‌های جدیدی مواجه شده‌اند. بررسی پیشینه پژوهش نشان می‌دهد مطالعات متعددی به ابعاد مختلف این موضوع پرداخته‌اند که در ادامه به برخی از مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود:

در حوزه مبانی نظری و فلسفی

• تشکری و رجبی (۱۳۹۷) در پژوهشی با عنوان "بررسی توان رقابت هوش مصنوعی با ذهن انسان از منظر قرآن" به این نتیجه رسیدند که بین نگاه قرآن به ابعاد وجودی انسان (مانند خلافت الهی و دریافت وحی) و رویکرد مادی‌گرایانه نظریه هوش مصنوعی ناسازگاری جدی وجود دارد.

• غلامی (۱۴۰۱) در بررسی "مواجهه عقلانیت اسلامی با فناوری هوش مصنوعی" بیان داشت که در صورت رعایت خطوط قرمز عقلانیت اسلامی، هوش مصنوعی می‌تواند از طریق خلاقیت‌های مضاعف، در خدمت تمدن نوین اسلامی قرار گیرد و منشأ آثار فراوانی مانند گسترش علوم اسلامی و بهبود مدیریت عادلانه زندگی شود.

در حوزه فرهنگی و اجتماعی

• سهرابی مقدم و اکبرنژاد (۱۴۰۱) در پژوهشی با عنوان "نقش هوش مصنوعی در فرهنگ نوین تمدن اسلامی" تأکید کردند که هوش مصنوعی تأثیرات چالش‌برانگیز و گسترده‌ای بر جامعه و فرهنگ خواهد گذاشت که می‌تواند مثبت یا منفی باشد، اما عموماً برای امور مفید و کمک به انسان به کار می‌رود.

• رجبی و نصراللهی (۱۴۰۲) در "بررسی پیامدشناسی فرهنگی توسعه هوش مصنوعی در ایران" به پیامدهایی مانند ساختاردهی جدید به ارتباطات انسانی، دگرگونی در مصرف فرهنگی، کاهش قدرت انتخاب انسان‌ها و اختلال در کارکرد بازنمایی حقیقت اشاره کردند.

همکاران، ۲۰۲۴).

۲. عوامل خارجی (فرصت‌ها و تهدیدها)

این عوامل از محیط بیرون بر سازمان یا موضوع تأثیر می‌گذارند و معمولاً خارج از کنترل مستقیم هستند.

• **فرصت‌ها:** به شرایط یا روندهای مثبت در محیط بیرونی اشاره دارند که در صورت بهره‌برداری مناسب، می‌توانند باعث پیشرفت و رشد شوند. ظهور بازارهای جدید، پیشرفت‌های تکنولوژیک، تغییرات مثبت قانونی یا تحولات اجتماعی مطلوب از جمله فرصت‌ها به شمار می‌روند (گارزا و همکاران، ۲۰۲۳).

• **تهدیدها:** به شرایط یا روندهای منفی در محیط بیرونی اشاره دارند که در صورت عدم مدیریت، می‌توانند خطراتی برای موفقیت ایجاد کنند. رقابت شدید، بحران‌های اقتصادی، تغییرات نامساعد قوانین یا تهدیدات امنیتی نمونه‌هایی از تهدیدها هستند (گارزا و همکاران، ۲۰۲۳).

چارچوب تحلیلی SWOT: ابزار کلیدی این پژوهش برای تحلیل محیط درونی و بیرونی و تدوین راهبرد، ماتریس SWOT است. این ماتریس با ترسیم نظام‌مند نقاط قوت، ضعف، فرصت‌ها و تهدیدها، بستری برای خلق چهار نوع راهبرد اصلی فراهم می‌آورد (تامسون و همکاران، ۲۰۲۴):

سبک زندگی

سبک زندگی به مجموعه‌ای از رفتارها، عادات، باورها و الگوهای زندگی فردی و اجتماعی اطلاق می‌شود که در یک دوره زمانی خاص شکل می‌گیرد و تحت تأثیر عوامل مختلف فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و شخصی قرار دارد. سبک زندگی می‌تواند جنبه‌های مختلفی از زندگی انسان را شامل شود، از جمله رفتارهای روزمره، انتخاب‌های مصرفی، روابط اجتماعی، نگرش‌ها و هویت فردی. این مفهوم به‌ویژه در روان‌شناسی اجتماعی و مطالعات فرهنگی مورد توجه قرار دارد و اغلب با پدیده‌های اجتماعی و اقتصادی مانند توسعه، مد، و تغییرات فرهنگی مرتبط است (اندرسون و همکاران، ۲۰۲۴). اولین عامل مؤثر بر سبک زندگی از چارچوب فرهنگ و جامعه برمی‌خیزد که در آن رفتار یک فرد با توجه به هنجارها، ارزش‌ها و باورهای فرهنگی تحت تأثیر قرار می‌گیرد. در بررسی دومین عامل مؤثر در سبک زندگی، به میزان دسترسی به منابع و زیرساخت‌ها، اشاره شده است. همچنین آموزش و تحصیلات و میزان دانش و آگاهی فرد که می‌تواند بر انتخاب‌ها و تصمیمات زندگی تأثیر بگذارد، از دیگر عوامل مؤثر بر سبک زندگی معرفی شده است. اما می‌توان ادعا نمود که ابزارها و فناوری‌های مورد استفاده در زندگی روزمره، جهت‌دهی بیشتری بر تغییرات رفتاری و سبک زندگی دارد که می‌تواند تأثیرات گسترده‌ای بر نحوه زندگی و تعاملات فردی داشته باشد. (تیلور و همکاران، ۲۰۲۴).

فناوری نوین

فناوری نوین به مجموعه‌ای از اختراعات و نوآوری‌های علمی و فنی اشاره

دارد که به طور چشمگیری موجب تغییرات اساسی در شیوه‌های زندگی، کار و ارتباطات انسان‌ها می‌شود. این فناوری‌ها معمولاً با پیشرفت‌های علمی و مهندسی همراه هستند و شامل ابزارها، نرم‌افزارها، دستگاه‌ها و سیستم‌های جدیدی می‌باشند که قابلیت‌های جدیدی را به انسان‌ها ارائه می‌دهند. (اکونور و همکاران، ۲۰۲۳) عوامل مؤثر بر فناوری نوین شامل تحقیق و توسعه است که پیشرفت در علم و تحقیق منجر به ابداع فناوری‌های نوین می‌شود؛ همچنین، سرمایه‌گذاری در زمینه‌های تحقیقاتی و ایجاد زیرساخت‌های لازم برای توسعه فناوری به‌عنوان یک عامل مهم در این زمینه شناخته می‌شود. پذیرش و استفاده اجتماعی از فناوری نیز نقشی کلیدی ایفا می‌کند، زیرا میزان پذیرش عمومی و کاربرد فناوری در صنایع مختلف و زندگی روزمره تأثیر زیادی بر توسعه و گسترش آن دارد. علاوه بر این، چالش‌های اخلاقی و قانونی همچون مسائل مربوط به حریم خصوصی، امنیت داده‌ها، و قوانین مربوط به استفاده از فناوری‌های نوین ممکن است مانع از استفاده کامل و گسترده از این فناوری‌ها شوند (رابرتز و همکاران، ۲۰۲۳). یکی از پیشرفته‌ترین و جالب‌ترین شاخه‌های این فناوری‌ها، هوش مصنوعی است که نه تنها به طور قابل توجهی بر زندگی روزمره ما تأثیر می‌گذارد، بلکه مرزهای آنچه که انسان‌ها قادر به انجام آن هستند را جابه‌جا می‌کند.

هوش مصنوعی

هوش مصنوعی به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین دستاوردهای فناوری نوین، به شبیه‌سازی فرآیندهای ذهنی انسان توسط ماشین‌ها اطلاق می‌شود. این علم تلاش دارد تا سیستم‌هایی ایجاد کند که قادر به یادگیری، استدلال، تصمیم‌گیری، و حتی تشخیص الگوها به طور خودکار باشند. برخلاف سیستم‌های سنتی که مبتنی بر دستورالعمل‌های ازپیش‌تعیین‌شده بودند، هوش مصنوعی از طریق داده‌ها و الگوریتم‌ها خود را بهبود می‌بخشد و به طور مداوم در حال یادگیری است. به‌عبارت دیگر، این فناوری می‌تواند تجربیات گذشته را تجزیه و تحلیل کرده و با استفاده از آن‌ها به طور خودکار تصمیماتی اتخاذ کند که در شرایط مشابه دوباره کارایی داشته باشد. (ژانگ و همکاران، ۲۰۲۴) عوامل مؤثر بر هوش مصنوعی شامل داده‌ها است که برای آموزش سیستم‌های هوش مصنوعی، حجم زیادی از داده‌های دقیق و باکیفیت نیاز است. داده‌ها به هوش مصنوعی این امکان را می‌دهند که از تجربیات گذشته خود یاد بگیرد و به تحلیل دقیق‌تری از وضعیت‌ها و شرایط برسد. همچنین، قدرت پردازش یکی دیگر از عوامل کلیدی است که پیشرفت‌های چشمگیر در قدرت پردازش کامپیوتری، به‌ویژه با استفاده از پردازنده‌های گرافیکی و پردازش‌های موازی، به هوش مصنوعی این امکان را داده است که پیچیده‌ترین محاسبات را در کمترین زمان ممکن انجام دهد. (لی و همکاران، ۲۰۲۴) الگوریتم‌ها اساس هوش مصنوعی هستند. این الگوریتم‌ها به سیستم این امکان را می‌دهند که داده‌ها را تجزیه و تحلیل کرده و نتایج بهینه را استخراج کند. یکی از مهم‌ترین بخش‌های این الگوریتم‌ها، یادگیری ماشین است که به سیستم‌ها این

فردی به طور فزاینده‌ای تحت تأثیر هوش مصنوعی قرار گیرد.

بنابراین، با اطمینان می‌توان گفت، هوش مصنوعی به‌عنوان یکی از پیشرفته‌ترین ابزارهای فناوری نوین، به طور مستقیم بر سبک زندگی انسان‌ها تأثیر گذاشته و به تغییراتی عمیق در رفتارها، انتخاب‌ها و حتی الگوهای فکری منجر شده است. این همپوشانی نه‌تنها کیفیت زندگی را افزایش می‌دهد، بلکه فرصت‌هایی را برای بهبود رفاه فردی و اجتماعی فراهم می‌آورد (انگوین و همکاران، ۲۰۲۴).

هوش مصنوعی و سبک زندگی اسلامی

- ضرورت هدایت فناوری با معیارهای قرآنی

بر اساس آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً؛ بی‌گمان، خداوند از این که مثالی بزند - خواه ناچیز باشد یا چیزی فراتر از آن - شرم نمی‌کند.» (طلاق: ۱۲)، خداوند در قرآن برای فهم بهتر مفاهیم از مثال‌ها و تمثیل‌های گوناگون استفاده می‌کند و نشان می‌دهد، استفاده از روایت‌های مستند برای فهم بهتر اصول دینی و اخلاقی، می‌تواند به مسلمانان کمک کند تا مبتنی بر وقایع اتفاق افتاده و درس‌های گرفته شده از این رویدادها عمل نمایند. یکی از این رویدادهای بسیار مهم چگونگی بهره‌مندی از سبک زندگی اسلامی است. برای ارتقای سبک زندگی اسلامی بر اساس قرآن، می‌توان از آیات مختلف قرآن استفاده کرد که اصول و راهکارهایی برای بهبود زندگی فردی، اجتماعی، اخلاقی و معنوی انسان‌ها ارائه می‌دهند. مطابق آیه «ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ؛ این کتاب (قرآن) که در آن هیچ شکی نیست، راهنمای پرهیزگاران است» (بقره: ۲)، قرآن کتاب هدایت برای پرهیزگاران است. لذا برای ارتقای سبک زندگی اسلامی، باید به قرآن به‌عنوان راهنمای اصلی زندگی نگاه کرد. پیروی از دستورالعمل‌های قرآن در زمینه اخلاق، روابط اجتماعی، عبادات و رفتار با دیگران، می‌تواند سبک زندگی اسلامی را ارتقا دهد. همچنین بر اساس آیه «فَقَرُّوا إِلَى اللَّهِ إِنِّي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ مُّبِينٌ؛ پس به سوی خدا بگریزید (بازگردید)، که من برای شما از جانب او هشداردهنده‌ای آشکار هستم.» (طارق: ۹)، خداوند از مسلمانان می‌خواهد که به سوی خداوند فرار کنند و از دستورات او پیروی نمایند. بنابراین فرار به سوی خداوند و جستجوی راه‌های صحیح برای زندگی در دنیای مدرن، نشان از توجه به دستورات دینی دارد که در سبک زندگی اسلامی بسیار مهم است. خداوند در آیه «وَإِذَا دُكِّرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخِرُّوا عَلَيْهَا صُمًّا وَعُمْيًّا؛ و هنگامی که به آنان آیات پروردگارشان یادآوری شود، کر و کورگونه بر آن‌ها نمی‌افتند (بلکه با بصیرت و تدبیر آن‌ها را می‌پذیرند).» (مومنون: ۱۰)، کسانی را خطاب داده است که به یادآوری آیات الهی گوش می‌دهند و به آن توجه دارند. بنابراین یادآوری و توجه به آیات قرآن در زندگی روزمره به فرد کمک می‌کند تا رفتار خود را بر اساس دستورات الهی تنظیم کند و به این ترتیب، سبک زندگی اسلامی خود را ارتقا دهد. باتوجه به فرمان صریح خداوند متعال در توجه به مفاهیم و چارچوب‌های ارائه شده در قرآن کریم، همه دستاوردهای علمی بشر نیز در مسیر توجه به مفاهیم قرآن کریم می‌تواند راه و مسیر درستی برای ارتقای سبک زندگی فراهم نماید که

قابلیت را می‌دهد تا خودشان را بدون نیاز به برنامه‌ریزی دقیق بهبود دهند. علاوه بر این، مسائل اخلاقی و قانونی از دیگر چالش‌های مهم در حوزه هوش مصنوعی هستند. با توجه به این‌که هوش مصنوعی به طور فزاینده‌ای در حال تبدیل به بخش بزرگی از زندگی روزمره است، مسائل اخلاقی زیادی در مورد استفاده از آن وجود دارد؛ مسئله‌هایی مانند حفظ حریم خصوصی، امنیت داده‌ها، و تصمیم‌گیری خودکار (مثلاً در خودروهای خودران) جزء مهم‌ترین نگرانی‌ها هستند. (ایوانز و همکاران، ۲۰۲۳)

هوش مصنوعی و سبک زندگی

هوش مصنوعی و سبک زندگی هر دو از جنبه‌های حیاتی و مهم زندگی امروزی ما هستند که به طور روزافزونی به هم مرتبط شده‌اند و در بسیاری از جنبه‌های زندگی فردی و اجتماعی همپوشانی پیدا کرده‌اند. هوش مصنوعی، به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین دستاوردهای فناوری نوین، نه‌تنها به تغییر شیوه‌های کار و ارتباطات پرداخته، بلکه به طور عمیقی در تغییر و شکل‌دهی به سبک زندگی افراد نیز نقش ایفا می‌کند. از سویی دیگر، سبک زندگی شامل شیوه‌های زندگی، انتخاب‌ها، رفتارها، و الگوهای فکری و اجتماعی است که فرد یا جامعه بر اساس ارزش‌ها، باورها و شرایط محیطی خود اتخاذ می‌کند. در دنیای امروز، این دو حوزه به طور فزاینده‌ای به هم پیوسته‌اند، به‌طوری‌که فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی، به‌ویژه در زمینه‌هایی چون سلامت، آموزش، حمل‌ونقل، و ارتباطات، به طور مستقیم بر انتخاب‌ها، عادات و رفتارهای روزمره افراد تأثیر می‌گذارند (گوپتا و همکاران، ۲۰۲۳).

همپوشانی میان هوش مصنوعی و سبک زندگی در ابتدا از طریق راحتی و کارایی بیشتر در زندگی روزمره خود را نشان می‌دهد. به طور مثال، در حوزه سلامت، هوش مصنوعی می‌تواند با تحلیل داده‌های پزشکی و رفتارهای فردی، برنامه‌های سلامتی شخصی‌سازی شده‌ای را ارائه دهد که افراد را در انتخاب سبک زندگی سالم‌تر یاری می‌دهد. اپلیکیشن‌های تناسب‌اندام، ابزارهای نظارت بر خواب، و سیستم‌های مدیریت رژیم غذایی مبتنی بر هوش مصنوعی به فرد کمک می‌کنند تا با تجزیه و تحلیل دقیق‌تر اطلاعات بدن خود، انتخاب‌های آگاهانه‌تری در زندگی روزمره‌اش داشته باشد. در حمل‌ونقل نیز، هوش مصنوعی با توسعه فناوری‌هایی چون خودروهای خودران و سیستم‌های حمل‌ونقل هوشمند، نه‌تنها راحتی و ایمنی را برای افراد فراهم می‌آورد، بلکه به کاهش استرس و صرفه‌جویی در زمان کمک می‌کند که به طور مستقیم بر نحوه تعامل افراد با زمان و مکان در زندگی روزمره‌شان تأثیر می‌گذارد (یانگ و همکاران، ۲۰۲۴). همچنین، در آموزش و یادگیری، هوش مصنوعی با ارائه پلتفرم‌های یادگیری شخصی‌سازی شده، افراد را قادر می‌سازد که به طور مؤثرتر و با سرعت بیشتری به دانش و مهارت‌های جدید دست یابند. این تکنولوژی می‌تواند شیوه‌های یادگیری را متناسب با نیازهای هر فرد تنظیم کرده و مسیریابی را برای رشد و پیشرفت شخصی فراهم کند (مورگان و همکاران، ۲۰۲۳). این همپوشانی موجب شده است که انتخاب‌ها و رفتارهای

کمک کند. تسهیل و بهبود فرآیندهای پزشکی یکی دیگر از مزایای هوش مصنوعی محسوب می‌شود که می‌تواند در زمینه‌های مختلف پزشکی، مانند تشخیص بیماری‌ها، درمان‌های شخصی‌سازی شده، و مدیریت منابع بهداشتی، انقلاب ایجاد کند. (باروتچی و زمانی، ۱۴۰۱) این بهبودهای پزشکی می‌توانند سلامت انسان‌ها را ارتقاء دهند. آیه «وَأَذِّمُوا مَرْضَاتُ فَمَنْ يَشْفِيْهِمْ» و هنگامی که بیمار شدم، او مرا شفا می‌دهد. «(شعراء، ۸۰)، به شفا دادن خداوند اشاره دارد، اما در دنیای مدرن، استفاده از ابزارهای تکنولوژی مانند هوش مصنوعی می‌تواند در فرآیند درمان و شفا نقش مؤثری ایفا کند. یکی دیگر از مهم‌ترین و اصولی‌ترین آموزه‌های قرآنی، آموزش و یادگیری است. هوش مصنوعی می‌تواند آموزش را شخصی‌سازی کرده و دسترسی به منابع آموزشی را برای افراد در سرتاسر جهان تسهیل کند. این ابزارها می‌توانند به دانش‌آموزان و دانشجویان کمک کنند تا بهترین روش‌های یادگیری را با توجه به نیازهای فردی خود انتخاب کنند. آیه «قُلْ رَبِّ زِدْنِيْ عِلْمًا» بگو پروردگارا، علم مرا افزون کن. «(طه، ۱۱۴)، نشان‌دهنده اهمیت دانش و علم است و هوش مصنوعی می‌تواند به گسترش علم و تسهیل دسترسی به آن کمک کند. هوش مصنوعی می‌تواند در زمینه تخصیص منابع و ارزیابی عدالت در توزیع آن‌ها نقش مؤثری ایفا کند. به‌ویژه در جوامع اسلامی، رعایت عدالت در توزیع منابع امری ضروری است و هوش مصنوعی می‌تواند به تحقق این هدف کمک کند. آیه (نساء، ۵۸) «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» یقیناً خداوند به شما فرمان می‌دهد که امانات را به صاحبان آن بسپارید و هنگامی که میان مردم حکم می‌کنید، باید به عدالت حکم کنید» به این نکته اشاره می‌کند که با هوش مصنوعی می‌توان به عدالت اجتماعی کمک کرده و در توزیع عادلانه منابع و خدمات نقش مهمی ایفا کند. همچنین طبق آیه «وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ» و رزق شما و آنچه به شما وعده داده شده است در آسمان است «(ذاریات، ۲۲)، می‌توان گفت، هوش مصنوعی می‌تواند در برنامه‌ریزی‌های اقتصادی به بهینه‌سازی منابع کمک کند. هوش مصنوعی می‌تواند به افراد کمک کند تا با بهره‌گیری از منابع دینی و مذهبی، به تقویت اخلاق و معنویت خود بپردازند. ابزارهای هوش مصنوعی می‌توانند به‌عنوان یک مرشد دیجیتالی برای هدایت افراد به سوی رفتارهای اخلاقی و معنوی عمل کنند. آیه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» یقیناً خداوند به عدل و احسان فرمان می‌دهد «(نحل، ۹۰)، به این نکته اشاره دارد که با هوش مصنوعی می‌توان، در زمینه اخلاق و تربیت معنوی، الگوریتم‌هایی را برای توسعه رفتارهای مثبت و انسان‌دوستانه ارائه داد. آیه «وَعَرِّضُوا عَلَىٰ رَبِّكَ صَفًّا...» آن‌ها به‌سوی پروردگارش در صف‌های منظم گرد می‌آیند. «(کهف، ۴۸)، که به‌هم‌پیوستگی و نظم در رفتار انسانی اشاره دارد، هوش مصنوعی می‌تواند در سازماندهی و هدایت رفتارهای فردی به‌سوی معنویت و اخلاق کمک کند. هوش مصنوعی نه تنها می‌تواند بسیاری از مشاغل را اتوماسیون کند، بلکه فرصت‌های شغلی جدیدی را نیز ایجاد می‌کند که در گذشته وجود نداشتند. این فرصت‌ها می‌توانند به افزایش اشتغال و

از مهمترین آن‌ها می‌توان به هوش مصنوعی و فناوری‌های مرتبط با آن اشاره نمود.

در دنیای امروز، هوش مصنوعی به‌عنوان یکی از پیشرفته‌ترین دستاوردهای علمی و فناوری، تحولات گسترده‌ای در جنبه‌های مختلف زندگی انسان ایجاد کرده است. از مدیریت داده‌ها و بهینه‌سازی فرایندها تا ایجاد ابزارهای هوشمند در زندگی روزمره، این فناوری در بسیاری از حوزه‌ها نفوذ کرده و سبک زندگی بشر را دگرگون ساخته است. در این میان، یکی از مهم‌ترین سوالاتی که در مواجهه با این فناوری پیش می‌آید، تطبیق آن با ارزش‌های دینی و اخلاقی است. سبک زندگی اسلامی که بر اساس آموزه‌های قرآن پایه‌ریزی شده، چارچوبی ارزشمند برای هدایت رفتارها و تصمیم‌گیری‌های انسان در مواجهه با پیشرفت‌های فناوری فراهم می‌کند. از این‌رو، بررسی نحوه هماهنگی هوش مصنوعی با این چارچوب ارزشی، موضوعی کلیدی و ضروری است (یوسفی، ۱۴۰۲). هوش مصنوعی در صورت استفاده صحیح و مطابق با اصول اسلامی می‌تواند به طور چشمگیری فرصت‌های زیادی را برای ارتقاء عدالت، علم، اخلاق و ارتباطات دینی در جوامع اسلامی فراهم کند. این فناوری می‌تواند به ترویج ارزش‌های انسانی، تسهیل دسترسی به علم، و تقویت حقوق بشر کمک کند و در راستای گسترش آموزه‌های دینی در سطح جهانی عمل کند. به همین دلیل، لازم است که جوامع اسلامی از این فناوری به طور آگاهانه و مطابق با آموزه‌های قرآن و سنت بهره‌برداری کنند. مزایای هوش مصنوعی از منظر دینی و اسلامی بسیار گسترده است و می‌تواند در بخش‌های مختلف زندگی انسان تأثیرات مثبتی بگذارد (هاشمی و کریمی، ۱۴۰۲).

– فرصت‌ها و مزایای همگرایی هوش مصنوعی و سبک زندگی اسلامی

خداوند در بخش‌های مختلف قرآن کریم، پراکندگی و گسترش تمدن‌ها را زمینه‌ای برای شناخت و ایجاد همکاری‌ها در تسهیل امورات زندگی معرفی نموده است. آیه «وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا» و شما را ملت‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید. «(حجرات، ۱۳)، به اهمیت شناخت ملت‌ها، از یکدیگر برای تبادل تجربیات، ایده‌ها و دانش‌ها اشاره دارد که در عصر حاضر، می‌تواند توسط زیرساخت‌های تسهیل‌کننده فناوری‌ها، مانند هوش مصنوعی عملیاتی و اجرایی شود. همچنین طبق آیات «وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ * وَ فِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ * وَ فِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَ مَا تُوعَدُونَ» و در زمین برای اهل یقین، نشانه‌هایی است و در خودتان، پس چرا نمی‌نگرید؟ و (تقدیر و تدبیر) رزق شما و آنچه وعده داده می‌شوید، در آسمان و عالم بالاست «(ذاریات ۲۰، ۲۱، ۲۲)، به این نکته اشاره می‌کند که نشانه‌های قدرت و حکمت الهی در زمین، همراه با پیشرفت علم و کشف اسرار طبیعت، روزبه‌روز آشکارتر می‌شود و آسمان و زمین و هر چه در آن است، تحت تدبیر الهی همواره در مسیر کمال است. یکی از جدیدترین این پیشرفت‌ها را می‌توان در ساختار گسترش هوش مصنوعی معرفی نمود.

هوش مصنوعی می‌تواند به بهبود شرایط زندگی و تأمین نیازهای انسان‌ها

رفاه عمومی کمک کنند.

چالش‌ها و تهدیدهای همگرایی هوش مصنوعی و سبک زندگی اسلامی از منظر اسلامی

این مسئله به‌ویژه در زمینه‌هایی چون استخدام، تأمین اجتماعی و آموزش می‌تواند منجر به نادیده گرفتن حقوق اقلیت‌ها و گروه‌های خاص شود. آیه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» (نساء: ۵۸)، بر رعایت عدالت و انصاف تأکید دارد. در صورتی که الگوریتم‌های هوش مصنوعی به‌درستی طراحی نشوند، ممکن است به تبعیض و نابرابری منجر شوند. همچنین طبق آیه «إِنْ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» (حجرات: ۱۳)، به برابری انسان‌ها در پیشگاه خداوند اشاره دارد. استفاده نادرست از هوش مصنوعی می‌تواند به تقویت تبعیض‌هایی چون نژادپرستی و تبعیض‌های جنسیتی در جوامع منجر شود. وابستگی بیش از حد به هوش مصنوعی ممکن است انسان‌ها را از توسعه مهارت‌های انسانی و فردی خود باز دارد. استفاده بیش از حد از هوش مصنوعی در زندگی روزمره می‌تواند انسان‌ها را از تفکر مستقل و رشد شخصیت فردی باز دارد.

آیه «...لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا...» (اعراف: ۱۷۹)، تأکید می‌کند که نداشتن تفکر و استفاده نکردن از ابزارهایی که برای فهم حقیقت در اختیار انسان‌هاست، می‌تواند باعث انحراف و گمراهی شود؛ بنابراین استفاده بی‌رویه از فناوری‌های نوینی مانند هوش مصنوعی که وابستگی انسان را بیش از اندازه به تفکر تقلیدپذیر، متمایل می‌کند، می‌تواند منجر به از بین رفتن قدرت تفکر مستقل و تقلید کورکورانه شود. هوش مصنوعی اگرچه مزایای بسیاری دارد، اما معایب و چالش‌های آن نیز نمی‌تواند نادیده گرفته شوند. ازدست‌دادن ارزش‌های اخلاقی، تهدید حریم خصوصی، تقویت تبعیض و نابرابری، و وابستگی بیش از حد به تکنولوژی از جمله معایبی است که باید در استفاده از این فناوری مدنظر قرار گیرد. در این زمینه، آموزه‌های قرآن کریم به طور مداوم بر اصول عدالت، احترام به حقوق دیگران، و رشد فردی تأکید دارند. معایب هوش مصنوعی از منظر دینی و اسلامی نیز می‌تواند به چالش‌ها و مشکلات متعددی اشاره داشته باشد که ممکن است بر جنبه‌های مختلف زندگی انسان تأثیر منفی بگذارد. هوش مصنوعی، به‌ویژه در فرآیندهای اتوماسیون و تصمیم‌گیری‌های خودکار، ممکن است منجر به کاهش روابط انسانی و ازدست‌رفتن ارزش‌های اخلاقی و انسانی شود. این فناوری‌ها می‌توانند به جای تکیه بر عقل و احساسات انسان‌ها، تنها بر داده‌ها و الگوریتم‌ها تکیه کنند که می‌تواند به تهدیدات اخلاقی منجر شود. آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ» (نساء: ۴۸)، به اهمیت حفظ ایمان و پرهیز از شرک اشاره دارد. ازدست‌دادن اخلاق انسانی در فرآیندهای هوش مصنوعی می‌تواند موجب تضعیف اصول دینی و انسانی شود. همچنین طبق آیه «وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا» (مریم: ۶۴)، به اهمیت دقت و توجه در کارها اشاره دارد. هوش مصنوعی، در صورت عدم نظارت انسان، ممکن است به طور غیرمستقیم باعث

نادیده گرفتن موارد اخلاقی و انسانی شود. یکی از چالش‌های بزرگ هوش مصنوعی تهدیدات امنیتی و نقض حریم خصوصی است. با استفاده از هوش مصنوعی در جمع‌آوری و تجزیه و تحلیل داده‌های شخصی، ممکن است حریم خصوصی افراد نقض شده و داده‌های شخصی آن‌ها به طور غیرمجاز در اختیار دیگران قرار گیرد. آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَاْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ...» (بقره: ۱۸۸)، به اهمیت احترام به حقوق دیگران و عدم سوءاستفاده از اطلاعات اشاره دارد. تهدیدات مربوط به حریم خصوصی در استفاده از هوش مصنوعی می‌تواند به نقض این اصول منجر شود. همچنین طبق آیه «وَلَا تَجَسَّسُوا» (حجرات: ۱۲)، که به حفظ حریم خصوصی و احترام به حقوق دیگران اشاره دارد، ممکن است استفاده غیرمجاز از اطلاعات شخصی توسط هوش مصنوعی، این اصول دینی را با چالش‌هایی همراه نماید. هوش مصنوعی، به‌ویژه در تبلیغات و بازاریابی، می‌تواند مصرف‌گرایی را در جوامع تشویق کند. استفاده از الگوریتم‌های هوشمند برای هدف‌گذاری تبلیغاتی می‌تواند افراد را به خرید کالاهایی که ممکن است به آن‌ها نیاز نداشته باشند، ترغیب کند. این مسئله می‌تواند باعث افزایش بی‌رحمی اجتماعی و کاهش توجه به نیازهای واقعی انسان‌ها شود. آیه «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا...» (نساء: ۱۰)، به اهمیت توجه به نیازهای واقعی افراد و پرهیز از مصرف‌گرایی اشاره دارد. تشویق به مصرف غیرضروری می‌تواند به تخریب اصول دینی منجر شود. هوش مصنوعی در صورت عدم دقت و انصاف در طراحی الگوریتم‌ها، می‌تواند به تقویت تبعیض‌ها و نابرابری‌های اجتماعی منجر شود.

جمع‌بندی و دعوت به تعادل: بهره‌گیری هوشمندانه در چارچوب ارزشی

در کنار معایب و چالش‌هایی که هوش مصنوعی می‌تواند ایجاد کند، فرصت‌های بی‌شماری نیز برای ارتقاء و تقویت سبک زندگی اسلامی و دینی وجود دارد. این فناوری می‌تواند به‌عنوان ابزاری مؤثر در جهت ترویج ارزش‌های انسانی و دینی استفاده شود. هوش مصنوعی می‌تواند ابزار بسیار مفیدی برای گسترش و تسهیل دسترسی به علم و آموزش در جوامع مختلف باشد. با استفاده از الگوریتم‌های یادگیری ماشین و هوش مصنوعی، افراد می‌توانند به منابع آموزشی شخصی‌سازی شده دسترسی پیدا کنند و مسیرهای یادگیری خود را به طور مؤثرتر دنبال کنند (شهبازی کوهی و همکاران، ۱۴۰۲). این امر می‌تواند به‌ویژه در جوامع اسلامی به‌عنوان یک فرصت برای گسترش علوم دینی و فقهی باشد. آیه «...يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ...» (مجادله: ۱۱) بر اهمیت علم و آموزش تأکید دارد و هوش مصنوعی می‌تواند به تسهیل دستیابی به علم در تمامی زمینه‌ها، از جمله علوم دینی و اسلامی، کمک کند.

هوش مصنوعی می‌تواند در جهت تقویت ارزش‌های اخلاقی و دینی در جوامع مختلف به کار رود. به‌ویژه در دنیای دیجیتال، استفاده از فناوری‌های هوشمند می‌تواند به نشر آموزه‌های دینی، قرآن و سنت پیامبر (صلی الله علیه و آله)، و عترت (علیهم السلام) کمک کند. این ابزارها می‌توانند به‌صورت خودکار محتواهایی متناسب با آموزه‌های دینی ایجاد کنند که در راستای

دلیل مسئله اصلی، عدم شناخت راهبردهای استفاده از فناوری‌های نوین هوش مصنوعی در تطابق با اصول قرآنی است. با توجه به ماهیت موضوع، روش تحقیق ترکیبی از تحلیل محتوای کیفی و تحلیل راهبردی (SWOT) است.

جمع‌آوری داده‌ها

داده‌های این پژوهش در دو مرحله گردآوری شد. در مرحله اول، داده‌های متنی مبتنی بر شناسایی و استخراج آیات قرآن کریم مرتبط با علم، فناوری، اخلاق و سبک زندگی، با استفاده از نرم‌افزارهای تخصصی انجام شد. در مرحله دوم، داده‌های مرتبط با هوش مصنوعی و سبک زندگی اسلامی، از طریق مطالعات اسنادی (بررسی مقالات، کتب و پژوهش‌های موجود) و نظر خبرگان گردآوری شد.

تحلیل داده‌ها

برای تحلیل داده‌ها، از تحلیل محتوای کیفی آیات قرآن در زمینه‌های مرتبط با فناوری و سبک زندگی و همچنین مقایسه آموزه‌های قرآنی با کاربردهای هوش مصنوعی استفاده شده است. طبق پژوهش رسولی (۱۴۰۳)، سبک زندگی سعادت‌آمیز از دیدگاه قرآن از سه بعد اعتقادی، رفتاری و اخلاقی تشکیل شده است؛ لذا برای پاسخ به سؤال پژوهش، مؤلفه‌های تأییدشده پژوهش گفته‌شده مورد ارزیابی قرار گرفته است.

چارچوب تحلیلی

در این بررسی از روش ماتریس SWOT به روش تحلیل توصیفی استفاده شده است. برای انجام تحلیل کیفی ماتریس SWOT ابتدا با استفاده از مطالعات اسنادی، داده‌های مربوط به نقاط قوت، ضعف، فرصت‌ها و تهدیدها جمع‌آوری می‌شود. سپس این داده‌ها با استفاده از تکنیک‌های تحلیل محتوا مورد بررسی قرار می‌گیرند تا الگوها و موضوعات اصلی شناسایی شوند. در مرحله بعد، هر یک از این عوامل با استفاده از روش‌های تحلیلی مانند مقایسه تطبیقی ارزیابی می‌شوند تا روابط میان آن‌ها شفاف شود. در نهایت، نتایج به صورت یک ماتریس سازمان‌دهی شده نمایش داده می‌شود تا بتوان راهبردهایی مبتنی بر استفاده از نقاط قوت برای بهره‌برداری از فرصت‌ها (SO)، کاهش نقاط ضعف با استفاده از فرصت‌ها (WO)، استفاده از نقاط قوت برای مقابله با تهدیدها (ST) و کاهش نقاط ضعف و جلوگیری از تهدیدها (WT) ارائه نمود.

تجزیه و تحلیل

الف) نقاط قوت

۱. توانمندی در توسعه و بومی‌سازی سیستم‌های

هوش مصنوعی

وجود نیروهای متخصص و متعهد در جوامع اسلامی، امکان طراحی و توسعه سیستم‌های هوش مصنوعی هم‌سو با ارزش‌های دینی را فراهم می‌کند. این امر

اخلاق اسلامی باشند. آیه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ...» (نحل: ۹۰) بیان می‌کند که هوش مصنوعی می‌تواند به نشر و ترویج آموزه‌های اخلاقی اسلامی مانند عدالت و احسان کمک کند. همچنین طبق آیه «وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا» (بقره: ۸۳) هوش مصنوعی می‌تواند در تولید محتوای اخلاقی و دینی مفید باشد که بر اساس اصول قرآن و سنت باشد و به افراد یادآوری کند که چگونه رفتارهای نیکو و اخلاقی را در زندگی روزمره خود پیاده کنند. هوش مصنوعی می‌تواند در تقویت عدالت اجتماعی و اقتصادی در جوامع اسلامی نقش مهمی ایفا کند. این فناوری می‌تواند در تجزیه و تحلیل داده‌ها و شناسایی الگوهای ناعادلانه در توزیع منابع کمک کند. همچنین، با استفاده از الگوریتم‌های هوشمند، می‌توان فرایندهای تصمیم‌گیری را به گونه‌ای تنظیم کرد که عدالت بیشتری را در تخصیص منابع و خدمات عمومی تأمین کند. آیه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» (نساء: ۵۸) بیان می‌کند، هوش مصنوعی می‌تواند در راستای اجرای عدالت و در فرایندهای تصمیم‌گیری به کار گرفته شود و به جامعه کمک کند تا به طور منصفانه‌تری منابع و خدمات را توزیع کند. همچنین طبق آیه «إِنْ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ» (حجرات: ۱۳) هوش مصنوعی می‌تواند به کاهش تبعیض‌های اجتماعی و نابرابری‌ها کمک کند و به مردم این امکان را بدهد که به طور برابر از منابع بهره‌مند شوند. هوش مصنوعی می‌تواند به ترویج حقوق بشر کمک کند، به‌ویژه در زمینه‌هایی چون حقوق زنان، حقوق اقلیت‌ها، و برابری اجتماعی. با استفاده از فناوری‌های هوشمند، می‌توان اطلاعات و آموزش‌های مفیدی را در این زمینه‌ها منتشر کرد و اطمینان حاصل کرد که هیچ‌کس در جامعه اسلامی از حقوق خود محروم نخواهد شد. آیه «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (انبیاء: ۱۰۷) اظهار می‌دارد که هوش مصنوعی می‌تواند ابزاری برای ترویج رحمت و محبت در سطح جهانی باشد، به‌ویژه در زمینه‌های حقوق بشر و حقوق افراد. همچنین مطابق آیه «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا» (حجرات: ۱۳) که بر تساوی حقوق تمامی انسان‌ها تأکید دارد، هوش مصنوعی می‌تواند در ترویج این مفهوم از حقوق بشر نقش مثبتی ایفا کند. هوش مصنوعی می‌تواند در تقویت ارتباطات دینی و فرهنگی در جوامع اسلامی تأثیرگذار باشد. به‌ویژه در دنیای دیجیتال، این فناوری می‌تواند کمک کند تا آموزه‌های دینی، قرآن و حدیث به‌طور گسترده‌تری منتشر شوند و ارتباطات بین مسلمانان در سراسر جهان تقویت شود. آیه «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ...» (بقره: ۲۷۷) نشان می‌دهد هوش مصنوعی می‌تواند در نشر آموزه‌های دینی و فرهنگی که مبتنی بر صبر، حق و عدالت هستند، بسیار مؤثر باشد. از طرفی طبق آیه «وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا» (طه: ۱۱۴)، هوش مصنوعی می‌تواند کمک کند تا مسلمانان در سرتاسر جهان به‌طور یکسان به منابع دینی و علمی دسترسی پیدا کنند.

روش‌شناسی

هدف اصلی این پژوهش، احصای راهبردهای بهره‌مندی از فناوری نوین هوش مصنوعی در تطابق با ارزش‌های سبک زندگی قرآنی است. به همین

۶. توانایی نظارت و کنترل برای جلوگیری از فساد و سوءاستفاده

قابلیت‌های نظارتی و تشخیص الگوی هوش مصنوعی می‌تواند در شناسایی فسادهای مالی، اداری و انحرافات اجتماعی به کار گرفته شود و به ایجاد شفافیت کمک کند. این کاربرد، در راستای تحقق امر به معروف و نهی از منکر در سطح کلان و نظام‌مند است. قرآن کریم می‌فرماید: «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (آل عمران: ۱۰۴). هوش مصنوعی می‌تواند به تقویت نقش «امت» در این وظیفه خطیر کمک کند و با رصد هوشمند، زمینه‌های فساد (منکر) را پیش از گسترش شناسایی نماید، که مصداق نوینی از اهتمام دین به سلامت و پاکی جامعه است.

۷. پتانسیل بالا در ارتقای معنویت و آموزش دینی با ابزارهای دیجیتال

فناوری‌هایی مانند واقعیت مجازی، شبیه‌سازی، آموزش‌های شخصی‌سازی شده و اپلیکیشن‌های تعاملی، درک عمیق‌تر، جذاب‌تر و فراگیرتر معارف دینی را ممکن می‌سازند. این ظرفیت، پاسخ به فراخوان عمومی قرآن برای تعلیم و تزکیه است. خداوند هدف از بعثت پیامبر را این‌گونه بیان می‌کند: «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ» (جمعه: ۲). هوش مصنوعی با ایجاد روش‌های نوین آموزش (تعلیم کتاب و حکمت) و ارائه محتوای معنوی شخصی‌شده (تزکیه)، می‌تواند همراه و مکمل این رسالت تعلیمی و تربیتی در عصر دیجیتال باشد.

۸. قابلیت توسعه سیستم‌های هوش مصنوعی برای تخصیص عادلانه منابع

طراحی الگوریتم‌های هوشمند می‌تواند به بهینه‌سازی و عادلانه‌سازی توزیع منابع حیاتی مانند آب، انرژی، کمک‌های مردمی و خدمات درمانی در سطح جامعه بینجامد. این قابلیت، مستقیم در خدمت تحقق عدالت اجتماعی (قسط) که از اهداف ارسال رسل است، قرار می‌گیرد: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵). هوش مصنوعی می‌تواند ابزار دقیق و مدرنی (میزان) برای سنجش دقیق نیازها و توزیع عادلانه‌تر باشد و از اتلاف و بیهوده‌کاری (اسراف) که در قرآن نهی شده، جلوگیری کند.

۹. توانایی تولید محتوای رقابتی در فضای دیجیتال برای ترویج آموزه‌های اسلامی

جامعه اسلامی با بهره‌گیری از خلاقیت و فناوری می‌تواند محتوای جذاب، هنرمندانه و تأثیرگذاری (فیلم، بازی، پویانمایی، اینفوگرافی) برای بیان مفاهیم دینی تولید کند و در فضای رقابتی رسانه‌ای حاضر شود. این تلاش، اجرای فرمان قرآن به دعوت به شیوه‌ای حکیمانه و نیکو است: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ» (نحل: ۱۲۵). تولید محتوای باکیفیت و هنرمندانه، مصداق امروزی «حکمت» (کاربست روش‌های مؤثر و

مصادق امروزی تأکید قرآن بر آماده‌سازی «قوه» است: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» (انفال: ۶۰). هوش مصنوعی به‌عنوان یک «قوه» و توانمندی راهبردی در عصر حاضر، در صورت بومی‌سازی، می‌تواند به استقلال علمی و عزت جامعه اسلامی کمک نماید.

۲. ظرفیت بالای تولید و گسترش محتوای دیجیتال دینی و فرهنگی

جامعه اسلامی با بهره‌گیری از فناوری، می‌تواند معارف ناب دینی را به شیوه‌ای مؤثر و جذاب عرضه کند. این کار، اجرای نوین فرمان قرآن به دعوت حکیمانه است: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ» (نحل: ۱۲۵). تولید محتوای دیجیتال با کیفیت، مصداق «حکمت» و «موعظه حسنه» در فضای مجازی است که می‌تواند پیام الهی را به گسترده‌ترین شکل منتشر کند.

۳. پذیرش و مقبولیت پیشرفت‌های چارچوب‌پذیر در اسلام

آموزه‌های اسلامی همواره پیروان را به کسب علم و بهره‌گیری از دستاوردهای مفید فراخوانده است: «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» (زمر: ۹). این آیه نشان می‌دهد که خردورزی و دانش‌محوری در اسلام جایگاهی رفیع دارد؛ بنابراین، پذیرش فناوری‌های نوینی مانند هوش مصنوعی، در صورتی که در چارچوب ارزش‌های اسلامی به کار روند، نه تنها مذموم نیست، بلکه مطلوب و منطبق با روحیه علم‌گرایی دین است.

۴. تجربه گسترده در توسعه اپلیکیشن‌ها و پلتفرم‌های دیجیتال

جامعه اسلامی با بهره‌گیری از این تجربه می‌تواند بسترهای دیجیتالی امن و مفیدی برای تسهیل امور دینی و اجتماعی فراهم آورد. این تلاش، مصداق امر قرآنی به همکاری در زمینه نیکی و پرهیزگاری است: «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى» (مائده: ۲). توسعه پلتفرم‌های وقف، نیات جمعی و آموزش دینی، نمونه‌ای از «تعاون علی البر» در فضای مجازی است که پیوندهای جامعه مؤمنین را تقویت می‌کند.

۵. دسترسی به فناوری‌های پیشرفته برای تحلیل داده‌ها

جامعه اسلامی امروز می‌تواند از سامانه‌های پیشرفته هوش مصنوعی برای تحلیل داده‌های کلان (Big Data) در حوزه‌های علمی، اجتماعی و دینی بهره‌برد. این دسترسی، امکان کشف الگوها، شناخت عمیق‌تر مسائل و تصمیم‌گیری آگاهانه را فراهم می‌سازد. این توانمندی، مصداق عینی تأکید قرآن بر تفکر و تعقل در آیات آفاقی و انفسی است: «سُرِّبَهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» (فصلت: ۵۳). هوش مصنوعی با تحلیل داده‌های گسترده (آفاق) و رفتاری (انفس)، ابزاری نوین برای «تبیین حق» و درک نشانه‌های الهی در جهان پیچیده امروز است و جامعه اسلامی را در مسیر تحقق امر به تفکر یاری می‌رساند.

مصنوعی، موجب سردرگمی و سوءاستفاده می‌شود. این خلأ، مغایر با تأکید قرآن بر نظام‌مندی و قانونمندی در همه شئون زندگی است: «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» (قمر: ۴۹). آفرینش الهی بر اساس «قدر» (اندازه، نظام و قانون) است؛ بنابراین، مدیریت فناوری‌های نوین نیز نیازمند تدبیر، اندازه‌گیری و قانونمندی (تقدیر) است تا از هرج‌ومرج و ضرر جلوگیری شود.

۶. خطر ترویج محتوای غیراسلامی و تشکیک آفرین

الگوریتم‌های پیشنهاد محتوا ممکن است به طور ناخواسته کاربران را در معرض مطالب مخالف اعتقادات قرار دهند. قرآن کریم مؤمنان را از پیروی از موارد «متشابه» و «تردیدآفرین» بر حذر می‌دارد: «فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ» (آل عمران: ۷). فقدان فیلترهای هوشمند مبتنی بر ارزش‌های دینی، فضای مجازی را به عرصه‌ای برای «ابتغاء الفتنة» (جستجوی فتنه) تبدیل می‌کند.

۷. چالش در رعایت حلال و حرام در فضای دیجیتال

گسترش اقتصاد و تعاملات دیجیتال، تشخیص دقیق مرزهای حلال و حرام (مانند معاملات ربوی یا محتوای نامشروع) را پیچیده کرده است. این ابهام، خلاف روحیه احتیاط و پرهیزگاری است که قرآن اساس ایمان می‌داند: «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ» (تغابن: ۱۶). آیه مؤمنان را به تقوای حداکثری در حد توان فرامی‌خواند؛ بنابراین، فقدان راهکارهای فناورانه شفاف برای تشخیص حلال از حرام در محیط‌های دیجیتال، یک نقطه‌ضعف اساسی است که می‌تواند مؤمنان را در دام شبهات گرفتار کند.

۸. خطر تضعیف روحیه جهادی و مسئولیت‌پذیری

اتوماسیون گسترده و رفاه ناشی از فناوری، ممکن است تن‌آسایی، راحت‌طلبی و بی‌تفاوتی نسبت به مشکلات امت اسلامی را تقویت کند. این در حالی است که قرآن، مؤمنان را به تلاش و کوشش پیگیر در راه خدا دعوت می‌کند: «وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ» (حج: ۷۸). «جهاد» در این آیه، تنها جنگ نظامی نیست، بلکه هر گونه تلاش جدی در جهت اصلاح جامعه و اعلاای کلمه حق را شامل می‌شود. هوش مصنوعی اگر صرفاً برای آسایش فردی به کار رود و حس مسئولیت جمعی را کم‌رنگ کند، به سدازش جهاد تبدیل می‌شود.

ج) فرصت‌ها

۱. ترویج ارزش‌های اسلامی از طریق ابزارهای دیجیتال

امکان شخصی‌سازی و انتشار جذاب محتوای دینی، فرصتی بی‌نظیر برای انجام فریضه «امر به معروف و نهی از منکر» به شیوه‌ای نوین فراهم می‌کند: «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (آل عمران: ۱۰۴). هوش مصنوعی می‌تواند جامعه مجازی فعال و هوشمندی برای این دعوت جهانی ایجاد کند.

خردمندانه و «موعظه حسنه» (بیان نیکو و جذاب) در فضای مجازی است که می‌تواند پیام الهی را به گوش مخاطبان جهانی برساند.

در عصر رقابت دیجیتال، تولید محتوای اسلامی باکیفیت و جذاب می‌تواند موجب افزایش آگاهی دینی شود. آیات «وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ» (حج: ۷۸) و «وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ» (قلم: ۴) بر اهمیت تلاش در راه خدا و رعایت اخلاق در تولید محتوا تأکید دارند.

ب) نقاط ضعف

۱. تهدید اخلاق فردی و اجتماعی (کاهش تعاملات انسانی)

اتکای بیش از حد به فناوری و جایگزینی ارتباطات مجازی به جای تعاملات واقعی، می‌تواند به تضعیف پیوندهای اجتماعی و عاطفی بین مؤمنان بینجامد. این امر، مستقیماً هشدار قرآن درباره حفظ وحدت و پرهیز از تفرقه را به یاد می‌آورد: «وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» (آل عمران: ۱۰۳). اگر فناوری به گسست این «حبل‌الله» (پیوند جمعی) منجر شود، به یک تهدید جدی برای سبک زندگی اسلامی تبدیل می‌شود.

۲. خطاهای الگوریتمی و تضییع حق الناس

سیستم‌های هوش مصنوعی ممکن است به دلیل خطا در داده‌ها یا طراحی، منجر به ظلم و پایمال شدن حقوق افراد شوند. قرآن کریم به شدت از هر گونه تعدی به حقوق دیگران نهی کرده و می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ» (نساء: ۲۹). «اکل مال به باطل»، هر گونه تصرف ناروا در حقوق مادی یا معنوی دیگران را شامل می‌شود. از این رو، لزوم دقت و عدالت در طراحی الگوریتم‌ها یک ضرورت اخلاقی و دینی است.

۳. تشدید نابرابری و تضعیف عدالت اجتماعی

اگر دسترسی به مزایای هوش مصنوعی یا کنترل آن، تنها در اختیار گروه خاصی باشد، شکاف طبقاتی و بی‌عدالتی را تشدید می‌کند. قرآن کریم هدف از ارسال رسل و انزال کتب را برپایی قسط و عدالت معرفی می‌کند: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵). بنابراین، هر فناوری که به جای تقویت «قسط»، به عاملی برای تبعیض تبدیل شود، در تعارض با این هدف الهی قرار دارد.

۴. وابستگی زیاد به فناوری و تضعیف معنویت

دلبستگی افراطی به دنیای دیجیتال و لذت‌های آن، می‌تواند از توجه به امور معنوی و آخرتی بکاهد. قرآن کریم هشدار می‌دهد که زندگی دنیا فریبنده و سرگرم‌کننده است: «اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُمْ زِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ» (حدید: ۲۰). هوش مصنوعی با جذابیت‌های بی‌پایان خود، می‌تواند به «لَهو» و سرگرمی غافل‌کننده‌ای تبدیل شود که انسان را از هدف اصلی خلقت بازدارد.

۵. ضعف در سیاست‌گذاری و قوانین حمایتی جامع

نبود چارچوب‌های حقوقی و اخلاقی شفاف برای توسعه و استفاده از هوش

۲. توسعه عدالت اجتماعی از طریق داده‌های هوشمند

هوش مصنوعی با توانایی تحلیل دقیق و توزیع بهینه منابع، می‌تواند ابزار قدرتمندی برای تحقق عدالت باشد. این موضوع، اجرای فرمان الهی در مورد ادای امانت‌ها است: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا» (نساء: ۵۸). داده‌ها و منابع عمومی، امانت ملت هستند و هوش مصنوعی می‌تواند به دولتمردان کمک کند تا این امانت را به صورت عادلانه‌تر به صاحبان حق (مردم) برسانند.

۳. حفظ حقوق افراد (حق الناس)

فناوری‌های هوش مصنوعی می‌توانند شفافیت در معاملات، قراردادهای و رفتارهای مالی را افزایش دهند و از تضییع حقوق مردم جلوگیری کند که در سبک زندگی اسلامی به آن توجه ویژه‌ای شده است که مصداق آن را می‌توان در آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ خَوَّانًا أَثِيمًا» (نساء: ۱۰۷) جست‌وجو نمود.

۴. افزایش سواد دیجیتال و آگاهی‌بخشی به جامعه

توانمندسازی مردم برای استفاده صحیح و انتقادی از فناوری، مصادیق «تعلیم کتاب و حکمت» در عصر جدید است. قرآن کریم هدف بعثت پیامبر را تعلیم و تزکیه می‌داند: «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ» (جمعه: ۲). ارتقای سواد دیجیتال، بستری برای تعلیم حکمت‌های جدید (از جمله اخلاق فناوری) و تزکیه نفس در فضای پیچیده دیجیتال فراهم می‌کند.

۵. توانایی نظارت و کنترل برای جلوگیری از فساد و سوءاستفاده

قابلیت هوش مصنوعی در رصد الگوهای کلان، می‌تواند به کشف فسادهای مالی و اداری کمک کند. این امر، یاری‌رسانی به تحقق امر به معروف و نهی از منکر در سطح کلان است. قرآن کریم خطاب به پیامبر می‌فرماید: «وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (شورا: ۵۲). هدایت جامعه به «صراط مستقیم»، مستلزم ایجاد سازوکارهایی برای کشف انحرافات و اصلاح امور است که هوش مصنوعی می‌تواند در این زمینه مفید باشد.

۶. پتانسیل بالا در ارتقاء معنویت و آموزش دینی

استفاده از واقعیت مجازی، شبیه‌سازی و آموزش‌های شخصی‌سازی شده، درک عمیق‌تری از معارف دینی را ممکن می‌سازد. این تلاش، پاسخ به دعوت قرآن به تفکر و تدبر است: «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ» (ص: ۲۹). هوش مصنوعی با ارائه ابزارهای جدید، می‌تواند «تدبر» در آیات الهی (چه آیات تکوینی در طبیعت و چه آیات تدوینی در قرآن) را تسهیل و تعمیق بخشد.

۷. قابلیت توسعه سیستم‌های هوش مصنوعی

برای تخصیص عادلانه منابع

طراحی الگوریتم‌هایی برای بهینه‌سازی توزیع آب،

انرژی، کمک‌های مردمی و خدمات درمانی، نمونه‌ای از تحقق «قسط» است. قرآن کریم بیان می‌کند که پیامبران مأموریت داشتند تا میزان و معیار عادلانه‌ای در میان مردم برقرار کنند: «وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ» (حدید: ۲۵). هوش مصنوعی می‌تواند ابزار دقیق و مدرنی (میزان) برای سنجش و توزیع عادلانه‌تر منابع باشد.

۸. امکان تقویت وحدت و هماهنگی امت اسلامی

هوش مصنوعی می‌تواند با ایجاد پلتفرم‌های ارتباطی امن و هوشمند، همکاری و هم‌فکری نخبگان و توده‌های مسلمان در سراسر جهان را تسهیل کند. این امر، مصداق عملی فرمان قرآن به وحدت و پرهیز از تفرقه است: «وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» (آل عمران: ۱۰۳). به کارگیری فناوری برای تحکیم «حبل الله» (پیوند با خدا و دین او که مایه وحدت است)، یک فرصت تاریخی برای امت اسلام محسوب می‌شود.

۹. بهبود کیفیت زندگی و سلامت با فناوری‌های هوشمند

استفاده از هوش مصنوعی در تشخیص زودرس بیماری‌ها، توسعه درمان‌های شخصی و مدیریت بهداشت عمومی، بهبود «عافیت» و سلامتی جامعه را در پی دارد. قرآن کریم نعمت سلامتی و توانایی را پس از بیماری، از الطاف بزرگ الهی می‌شمارد: «وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ» (شعراء: ۸۰). بنابراین، به کارگیری هوش مصنوعی در جهت تحقق بخشیدن به این شفای الهی به شکل نوین، نه تنها مجاز که مطلوب و پسندیده است.

(د) تهدیدها

۱. تضعیف ارزش‌های اسلامی در فضای دیجیتال: هجوم فرهنگ‌ها و محتوای غیردینی و مخالف شریعت، می‌تواند باورها و هویت دینی، به‌ویژه نسل جوان را مورد هدف قرار دهد. این وضعیت، همان «فتنه» ای است که قرآن از آن بر حذر داشته است: «وَأَتَقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبُنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً» (انفال: ۲۵). فتنه در عصر دیجیتال، ممکن است عام و فراگیر باشد و نیاز به هوشیاری و تدبیر راهبردی دارد.

۲. سوءاستفاده از داده‌ها و نقض حریم خصوصی (حق الناس)

جمع‌آوری و استفاده تجاری یا امنیتی از داده‌های شخصی بدون رضایت افراد، مصداق بارز «تجسس» است که قرآن صراحتاً آن را نهی کرده است: «وَلَا تَجَسَّسُوا» (حجرات: ۱۲). هر گونه نظارت غیرقانونی یا فروش اطلاعات کاربران، نقض حریم خصوصی و تجاوز به «حق الناس» محسوب می‌شود که در اسلام گناهی بزرگ است.

۳. ایجاد نابرابری‌های جدید از طریق فناوری

انحصار فناوری و ثروت ناشی از آن در دست ابرشرکت‌ها یا کشورهای خاص، موجب «دوله بین الاغنیاء» (چرخش ثروت تنها میان ثروتمندان) می‌شود. قرآن کریم این پدیده را مذمت کرده و هدف از تقسیم غنائم و منابع را جلوگیری از چنین انحصاری بیان می‌دارد: «كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةٌ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ» (حشر: ۷). بنابراین، لزوم مقررات‌گذاری برای توزیع عادلانه منافع

فناوری یک ضرورت قرآنی است.

راهبردهای بهره‌مندی از هوش مصنوعی

راهبردهای سطح کلان و اجتماعی

در سطح کلان، مهم‌ترین راهبرد، توسعه و استقرار سامانه‌های هوشمند تخصیص عادلانه منابع است. این راهبرد که ریشه در قوت‌های فنی داخلی و فرصت تحقق عدالت اجتماعی دارد، مستلزم طراحی الگوریتم‌های شفاف و عاری از تبعیض برای مدیریت منابع عمومی مانند پارانه‌ها، خدمات بهداشتی و امکانات آموزشی است. پیاده‌سازی چنین نظامی، تجلی عینی آیه شریفه «لِيقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵) و امر به ادای امانات (نساء: ۵۸) در عصر دیجیتال خواهد بود. در موازات، راهبرد تدوین و اجرای چارچوب ملی اخلاق هوش مصنوعی با رویکرد اسلامی باید دنبال شود. این چارچوب که پاسخی به تهدیدات نقض حریم خصوصی و سوءاستفاده‌های اخلاقی است، باتکیه‌بر قوت توان نظارتی فناوری و منطبق با نهی قرآن از تجسس (حجرات: ۱۲)، معیارها و ضوابط شفافی را برای توسعه، انتشار و به‌کارگیری همه سیستم‌های هوش مصنوعی در کشور تعیین می‌کند و نهادی مستقل را موظف به ارزیابی مستمر آنها می‌نماید. در حوزه فرهنگ، راهبرد کلیدی، راهاندازی پلتفرم ملی و حمایت از تولید محتوای دیجیتال دینی رقابتی و جذاب است. این راهبرد که از تقاطع قوت ظرفیت تولید محتوا و فرصت ترویج ارزش‌ها زاده می‌شود، با ایجاد یک اکوسیستم یکپارچه از تسهیلات، آموزش و توزیع، تولیدکنندگان داخلی را توانمند می‌سازد تا با به‌کارگیری حکمت و موعظه حسنه (نحل: ۱۲۵)، پیام اسلام را در فضای رقابتی رسانه‌های جهانی به گوش مخاطبان جهانی برسانند. نهایتاً، راهبرد اجرای برنامه ملی سواد دیجیتال - دینی در سطوح مختلف آموزش رسمی، با هدف جبران ضعف‌های احتمالی در تشخیص حلال و حرام و مقابله با تهدید محتوای انحرافی، شهروندان را به مهارت‌های تفکر انتقادی، اخلاق فناوری و استفاده مسئولانه از ابزارهای دیجیتال مجهز می‌کند.

راهبردهای سطح میانی و خانوادگی

کانون خانواده به‌عنوان هسته اولیه جامعه اسلامی، نیازمند راهبردهای محافظتی و توانمندساز خاص خود است. راهبرد اصلی در این سطح، تجهیز خانواده‌ها به فناوری‌ها و ابزارهای کنترلی بومی و ارزش‌محور است. این راهبرد که باتکیه‌بر قوت توانمندی فنی داخلی و برای مقابله مستقیم با تهدیدات علیه حریم خانواده و اخلاق اجتماعی طراحی می‌شود، مشتمل بر توسعه و ترویج گسترده نرم‌افزارها و سخت‌افزارهای «کنترل والدین» است که به خانواده‌ها امکان می‌دهد دسترسی و محتوای در معرض دید فرزندان را بر اساس چارچوب‌های دینی خود مدیریت کنند. در کنار این راهبرد کنترلی، راهبرد ترویج فرهنگ «هم‌رانی دیجیتال» و تعامل آگاهانه در درون خانواده باید دنبال شود. این راهبرد که به دنبال کاهش ضعف گسست ارتباطات انسانی و استفاده از فرصت‌های ارتباطی جدید است، با طراحی کمپین‌های آموزشی، خانواده‌ها را تشویق می‌کند تا به‌جای مصرف انفرادی و منفعلانه محتوا، زمان‌هایی

۴. حذف ارتباطات انسانی و تضعیف اخلاق اجتماعی

جایگزینی روابط عمیق انسانی با تعاملات سطحی ماشینی، بافت اجتماعی و همدلی را تضعیف می‌کند. این در حالی است که قرآن، هدف از آفرینش اقوام و قبیله‌های مختلف را «تعارف» (شناخت متقابل) می‌داند: «لِتَعَارَفُوا» (حجرات: ۱۳). اگر فناوری به مانعی برای «تعارف» واقعی تبدیل شود، یکی از اهداف حکیمانه خلقت را خنثی کرده است.

۵. ایجاد وابستگی فناورانه و تهدید استقلال فرهنگی

وابستگی مفرط به پلتفرم‌ها و نرم‌افزارهای خارجی، استقلال تصمیم‌گیری و حتی امنیت فرهنگی جامعه اسلامی را به خطر می‌اندازد. قرآن کریم مؤمنان را از اتخاذ دشمنان خدا به‌عنوان اولیاء بر حذر می‌دارد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ» (ممتحنه: ۱). در عصر دیجیتال، وابستگی کامل به زیرساخت‌های دشمنان، نوعی «اتخاذ اولیاء» است که آنان را بر اطلاعات و سرنوشت جامعه مسلط می‌کند.

۶. تشدید شکاف نسلی و گسست فرهنگی

سرعت تحول فناوری ممکن است منجر به فاصله عمیق بین نسل سنتی و نسل دیجیتال شود. این گسست، محل انسجام و پیوندی است که قرآن بر آن تأکید دارد: «وَأَلَفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلَفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَفَ بَيْنَهُمْ» (انفال: ۶۳). اگر فناوری به عاملی برای تضعیف «تألیف قلوب» (همدلی دل‌ها) در درون خانواده و جامعه تبدیل گردد، تهدیدی جدی برای وحدت است.

۷. تهدید حریم خانواده و تضعیف قداست آن

دسترسی آسان به محتوای نامناسب و گسترش فضای مجازی خصوصی، می‌تواند قداست حریم خانواده و روابط سالم زناشویی را خدشه‌دار کند. قرآن کریم حفظ عفت و حریم خصوصی خانواده را شدیداً توصیه کرده است: «وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا» (اسراء: ۳۲). فناوری‌هایی که مسیر «قرب» به زنا (هرگونه زمینه‌سازی برای فساد اخلاقی) را هموار می‌کنند، تهدیدی جدی برای بنیان خانواده اسلامی به شمار می‌روند.

۸. کم‌رنگ‌شدن مرزهای اخلاقی و عادی‌سازی گناه

تکرار و عادی‌سازی رفتارهای ناهنجار در فضای مجازی توسط الگوریتم‌ها، می‌تواند حس زشتی گناه را در وجدان افراد تضعیف کند. قرآن هشدار می‌دهد که گناهکاران آرزو می‌کنند ای کاش با دیگران هم‌نوا می‌شدند: «وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً» (نساء: ۸۹). این آیه نشان‌دهنده اثر مخرب «هم‌نوایی اجتماعی» در گسترش انحراف است. هوش مصنوعی با ایجاد اتاق‌های پژواک (Echo Chambers) که کاربر را در معرض تکرار یک نوع محتوا قرار می‌دهد، می‌تواند این هم‌نوایی منفی و عادی‌سازی گناه را به‌شدت تسریع کند.

را به استفاده مشترک، گفتگو، نقد و تفسیر محتوای دیجیتال اختصاص دهند که خود مصداقی از تمیق «تعارف» (حجرات: ۱۳) و تقویت پیوند عاطفی در فضای جدید است.

راهبردهای سطح خرد و فردی

در نهایت، تحقق همه راهبردهای کلان و خانوادگی منوط به مسئولیت‌پذیری و توانمندی تک‌تک افراد است. راهبردی‌محوری در این سطح، تشویق به توسعه و استفاده از ابزارهای هوشمند معنوی شخصی‌سازی شده است. این راهبرد که از همگرایی قوت پتانسیل آموزش دینی و فرصت ارتقای معنویت شکل می‌گیرد، استفاده از اپلیکیشن‌ها و دستیاران هوشمندی را ترویج می‌کند که با توجه به حالات روحی، موقعیت زمانی و نیازهای فردی کاربر، محتوای مناسب دینی (مانند اذکار، ادعیه، درس‌های اخلاقی) را ارائه می‌دهند و به تقویت پیوند فرد با خدا در زندگی پرمشغله دیجیتال کمک می‌کنند. در کنار آن، راهبرد توانمندسازی فردی در خودمراقبتی اخلاقی و حفاظت از داده‌ها از ضروریات است. این راهبرد تدافعی (WT) با هدف کاهش ضعف‌های فردی (مانند کم‌تجربگی یا بی‌توجهی) در مواجهه با تهدیدات سایبری، بر آموزش مهارت‌های عملی مانند تنظیم دقیق حریم خصوصی در شبکه‌های اجتماعی، تشخیص اخبار جعلی و شناسایی محتوای انحرافی تأکید دارد. این آموزش‌ها که می‌تواند در قالب کارگاه‌های عمومی یا محتوای آموزشی ساده ارائه شود، مقدمه‌ای عملی بر تقوای دیجیتال و اجرای امر به «تقوای الهی تا آنجا که می‌توانید» (تغابن: ۱۶) در عرصه جدید است.

یافته‌های پژوهش

در این بخش، داده‌های حاصل از ارزیابی کمی عوامل داخلی و خارجی مؤثر بر بهره‌مندی از هوش مصنوعی در تطابق با سبک زندگی قرآنی، در قالب ماتریس‌های وزندار SWOT ارائه می‌گردد.

خلاصه یافته‌های کمی: همان‌طور که در جداول (۱) تا (۴) و تحلیل عملگرها در جدول (۵) مشاهده می‌شود، فضای داخلی (نقاط قوت و ضعف) متعادل است، در حالی که فضای خارجی با اندکی برتری فرصت‌ها بر تهدیدها، مثبت‌تر ارزیابی شده است. با این حال، نکته کلیدی، قدرت بسیار بالای

عملگر S+O (ترکیب قوت و فرصت) و خطر قابل توجه عملگر W+T (ترکیب ضعف و تهدید) است که جهت‌گیری راهبردی پژوهش را مشخص می‌نماید.

تحلیل ترکیبی و تدوین راهبردهای بهره‌مندی از هوش مصنوعی

تحلیل وضعیت راهبردی حاصل از ماتریس‌های فوق نشان می‌دهد که محیط کلان برای بهره‌مندی از هوش مصنوعی در جهت ارزش‌های قرآنی، بیش از هر چیز فرصت‌محور و قوت‌بنیان است. امتیاز بسیار بالای عملگر S+O (۱،۳۵) حاکی از آن است که مؤثرترین مسیر، اتخاذ راهبردهای تهاجمی است؛ یعنی استفاده حداکثری از توانمندی‌های داخلی (نظیر ظرفیت تولید محتوا و توان فنی) برای تحقق فرصت‌های بی‌بدیل محیطی (نظیر گسترش عدالت و ترویج دین). در نقطه مقابل، امتیاز بسیار منفی عملگر W+T (۱،۳۰-) هشدار جدی است مبنی بر اینکه اگر ضعف‌هایی مانند کمبود قوانین حمایتی یا مشکلات حریم خصوصی، درست در زمانی که تهدیدهایی مانند هجوم فرهنگی یا نقض امنیت داده‌ها فعال می‌شوند، مدیریت نشوند، می‌توانند خسارات جبران‌ناپذیری به همراه داشته باشند. بر این مبناء، راهبردهای نهایی پژوهش که با استفاده از ماتریس برنامه‌ریزی استراتژیک کمی (QSPM) اولویت‌بندی شده‌اند، در ذیل ارائه می‌گردد.

۱. راهبردهای تهاجمی - (SO) اولویت نخست و اصلی

این راهبردها که بر بهره‌گیری حداکثری از قوت‌ها برای به‌ثمر نشاندن فرصت‌ها متمرکزند، در صدر اولویت‌های اجرایی قرار دارند و سنگ بنای نقشه راه عملیاتی هستند.

• راهبرد SO1 (اولویت ۱): ایجاد پلتفرم‌ها و ابزارهای هوشمند برای آموزش و ترویج سبک زندگی اسلامی

استفاده از قوت ظرفیت تولید محتوای دیجیتال دینی (S3) و تجربه در توسعه پلتفرم‌ها (S4) برای بهره‌برداری از فرصت توسعه ابزارهای دیجیتال برای ترویج آموزه‌های دینی. (O4)

• اقدامات کلیدی: طراحی و توسعه اپلیکیشن‌های جذاب و تعاملی آموزش

جدول (۱): ارزیابی و وزن‌دهی نقاط قوت

شماره	عامل قوت	وزن	شدت	ضریب
S1	توانمندی در طراحی و پیاده‌سازی سیستم‌های هوش مصنوعی	۰.۱۵	۴	۰.۶۰
S2	استفاده از هوش مصنوعی در فرآیندهای مختلف اقتصادی، اجتماعی و دینی	۰.۱۳	۵	۰.۶۵
S3	پتانسیل بالا برای تولید و گسترش محتوای دیجیتال دینی و فرهنگی	۰.۱۴	۵	۰.۷۰
S4	تجربه گسترده در توسعه اپلیکیشن‌ها و پلتفرم‌های دیجیتال	۰.۱۰	۴	۰.۴۰
S5	دسترسی به فناوری‌های پیشرفته برای تحلیل داده‌ها	۰.۱۲	۵	۰.۶۰
S6	توانایی نظارت و کنترل برای جلوگیری از فساد و سوءاستفاده	۰.۱۱	۴	۰.۴۴
S7	پتانسیل بالا در ارتقاء معنویت و آموزش دینی با استفاده از ابزارهای دیجیتال	۰.۱۰	۵	۰.۵۰
S8	قابلیت توسعه سیستم‌های هوش مصنوعی برای تخصیص عادلانه منابع	۰.۱۲	۵	۰.۶۰
S9	توانایی تولید محتوای رقابتی در فضای دیجیتال برای ترویج آموزه‌های اسلامی	۰.۱۳	۴	۰.۵۲

جدول (۲): ارزیابی و وزن‌دهی نقاط ضعف

ضریب	شدت	وزن	عامل ضعف	شماره
-۰.۶۰	۴	۰.۱۵	محدودیت منابع مالی و انسانی برای توسعه پروژه‌های فناوری	W1
-۰.۶۵	۵	۰.۱۳	عدم وجود سیاست‌های حمایتی کافی برای اقشار آسیب‌پذیر	W2
-۰.۴۸	۴	۰.۱۲	دشواری در تطبیق سریع فناوری‌های جدید با نیازهای اجتماعی	W3
-۰.۳۳	۳	۰.۱۱	کمبود آموزش‌های فراگیر در خصوص استفاده صحیح از فناوری	W4
-۰.۴۰	۴	۰.۱۰	محدودیت در توانایی‌های توسعه سیستم‌های نظارتی دقیق و بی‌طرف	W5
-۰.۶۰	۵	۰.۱۲	مشکلات مربوط به حفاظت از حریم خصوصی و داده‌ها	W6

جدول (۳): ارزیابی و وزن‌دهی فرصت‌ها

ضریب	شدت	وزن	عامل ضعف	شماره
۰.۶۰	۵	۰.۱۲	گسترش دسترسی به فناوری در جوامع محروم	O1
۰.۷۵	۵	۰.۱۵	استفاده از تحلیل‌های هوش مصنوعی برای تخصیص عادلانه منابع	O2
۰.۶۵	۵	۰.۱۳	امکان ارتقاء عدالت اجتماعی از طریق فناوری‌های نوین	O3
۰.۵۶	۴	۰.۱۴	توسعه ابزارهای دیجیتال برای ترویج آموزه‌های دینی و قرآنی	O4
۰.۴۰	۴	۰.۱۰	بهره‌برداری از فناوری‌های نوین برای بهبود فرآیندهای اقتصادی و محیط‌زیستی	O5
۰.۴۸	۴	۰.۱۲	امکان استفاده از هوش مصنوعی در بهینه‌سازی فرآیندهای مدیریتی در سازمان‌ها	O6
۰.۴۴	۴	۰.۱۱	امکان مقابله با تهدیدات فرهنگی با تولید محتوای اسلامی بومی	O7
۰.۲۷	۳	۰.۰۹	افزایش آگاهی و آموزش در استفاده از فناوری‌های نوین در جوامع اسلامی	O8

جدول (۴): ارزیابی و وزن‌دهی تهدیدها

ضریب	شدت	وزن	عامل تهدید	شماره
-۰.۷۰	۵	۰.۱۴	تهدیدات امنیتی و حریم خصوصی در استفاده از داده‌ها	T1
-۰.۵۲	۴	۰.۱۳	مقاومت اجتماعی و فرهنگی در برابر فناوری‌های جدید	T2
-۰.۶۰	۵	۰.۱۲	تهدیدات اقتصادی ناشی از سوءاستفاده از سیستم‌های هوش مصنوعی	T3
-۰.۳۹	۳	۰.۱۳	رقابت شدید از سوی فرهنگ‌های بیگانه و نهادهای بین‌المللی	T4
-۰.۴۰	۴	۰.۱۰	سوءاستفاده از الگوریتم‌های هوش مصنوعی برای تبعیض‌های اجتماعی و اقتصادی	T5
-۰.۴۸	۴	۰.۱۲	مشکلات ناشی از نبود نظارت دقیق بر عملکرد سیستم‌های هوش مصنوعی	T6

جدول (۵): تحلیل عملگرهای چهارگانه و وضعیت راهبردی

ارزیابی	جمع ضرایب	ترکیب عوامل (قوت‌ها و ضعف‌ها / فرصت‌ها و تهدیدها)	عملگر	تفسیر و وضعیت راهبردی
بی‌طرف	۰.۰۰	نقاط قوت و ضعف داخلی	S+W	بی‌طرف: قوت‌ها و ضعف‌های داخلی به صورت متعادل یکدیگر را خنثی می‌کنند. فضای داخلی برای اقدام نه کاملاً مساعد و نه کاملاً نامساعد است.
مثبت جزئی	۰.۰۸	فرصت‌ها و تهدیدهای خارجی	O+T	مثبت جزئی: فرصت‌های محیطی اندکی بر تهدیدها برتری دارند، اما تهدیدها جدی و نیازمند مدیریت هوشمندانه هستند.
مثبت	۱.۳۵	ترکیب نقاط قوت و فرصت‌ها	S+O	بسیار مثبت: این قوی‌ترین حوزه برای اقدام است. سازمان از قوت کافی برای بهره‌برداری از فرصت‌ها
منفی	-۱.۳۰	ترکیب ضعف‌ها و تهدیدها	W+T	سیار منفی: این پرخطرترین حوزه است. ضعف‌های داخلی در مواجهه با تهدیدهای خارجی،

• راهبرد WO1 (اولویت ۶): افزایش دسترسی عادلانه به فناوری در جوامع محروم.

جبران ضعف محدودیت منابع (W1) و عدم سیاست‌های حمایتی (W2) با استفاده فعالانه از فرصت گسترش دسترسی (O1).

• اقدامات کلیدی: اجرای برنامه‌های زیرساختی دولتی-خصوصی برای تأمین اینترنت و دستگاه‌های هوشمند در مناطق محروم؛ طراحی بسته‌های نرم‌افزاری کم‌حجم و سازگار با سخت‌افزارهای ضعیف‌تر.

• راهبرد WT1 (اولویت ۱۲): تدوین و اجرای سیاست‌های حفاظتی جامع برای حریم خصوصی.

کاهش ریسک فاجعه‌بار ناشی از تقاطع ضعف مشکلات حریم خصوصی (W6) با تهدید نقض امنیت داده‌ها (T1).

• اقدامات کلیدی: تصویب فوری «قانون جامع حمایت از داده‌های شخصی» با رویکرد اسلامی؛ ایجاد نهاد ناظر مستقل و مجهز به ابزارهای نظارتی هوشمند؛ الزام همه پلتفرم‌ها به رعایت استانداردهای رمزنگاری و شفاف‌سازی.

نتیجه‌گیری بخش راهبردها

همان‌طور که در جدول (۶) به وضوح مشخص است، چهار راهبرد برتر که بالاترین امتیاز جذابیت استراتژیک (TAS) را کسب کرده‌اند، همگی در دسته راهبردهای تهاجمی (SO) قرار دارند. این امر به‌طور قطعی تأیید می‌کند که قانون اصلی تلاش، سرمایه‌گذاری و سیاست‌گذاری باید بر محوریت پروژه‌های ایجابی و فرصت‌محور مانند «آموزش دیجیتال دینی» و «عدالت داده‌بنیان» متمرکز باشد. با این حال، غفلت از راهبردهای تدافعی (WT) که عمدتاً به ایجاد «سپرهای امنیتی و قانونی» می‌پردازند، می‌تواند موفقیت همان پروژه‌های اصلی را به مخاطره بیندازد. بنابراین، نقشه راه نهایی، ترکیبی هوشمندانه از پیشروی آرمان‌گرایانه بر بستر راهبردهای SO و تدبیر واقع‌بینانه برای خنثی‌سازی تهدیدها از طریق راهبردهای WT است.

دسته‌بندی اجرایی راهبردها در سطوح سه‌گانه

نتیجه‌گیری کلی و پیشنهادها

این پژوهش با هدف تدوین راهبردهای بهره‌مندی از فناوری هوش مصنوعی در انطباق با ارزش‌های سبک زندگی قرآنی انجام شد. با به‌کارگیری چارچوب تحلیلی ساختاریافته SWOT و روش‌شناسی کمی (AHP) و (QSPM)، عوامل کلیدی مؤثر شناسایی، ارزیابی و تلفیق شدند. یافته کلیدی تحقیق اولویت مطلق و بسیار بالای راهبردهای تهاجمی (SO) را نشان داد که حاکی از وجود ظرفیت‌های داخلی کافی و فرصت‌های محیطی مساعد برای تبدیل هوش مصنوعی به ابزاری فعال در خدمت تحقق آرمان‌های اسلامی (عدالت، آموزش، معنویت) است. در گام بعد، با تلفیق این تحلیل با مبانی قرآنی، مجموعه‌ای از راهبردهای کاربردی در سطوح اجتماعی، خانوادگی و

قرآن، احکام و اخلاق اسلامی؛ ایجاد سامانه‌های آموزش مجازی (LMS) مبتنی بر معارف قرآنی؛ تولید بازی‌های رایانه‌ای و شبیه‌سازهای اخلاقی با مضامین دینی.

• راهبرد SO2 (اولویت ۲): بهره‌گیری از هوش مصنوعی و تحلیل کلان‌داده‌ها برای گسترش عدالت اجتماعی

استفاده از قوت دسترسی به فناوری‌های تحلیل داده (S5) و قابلیت توسعه سیستم‌های تخصیص عادلانه (S8) برای تحقق فرصت ارتقای عدالت اجتماعی (O3) و تخصیص عادلانه منابع (O2).

• اقدامات کلیدی: طراحی سامانه‌های ملی هوشمند برای توزیع هدفمند یارانه‌ها، خدمات درمانی و آموزشی؛ به‌کارگیری هوش مصنوعی در شفاف‌سازی فرآیندهای اداری و شناسایی الگوهای فساد؛ ایجاد مدل‌های پشتیبان تصمیم‌گیری برای تخصیص بودجه به مناطق محروم.

• راهبرد SO3 (اولویت ۳): استفاده از ابزارهای دیجیتال برای ارتقای معنویت و تقویت آخرت‌گرایی

به‌کارگیری قوت پتانسیل آموزش دینی (S7) برای استفاده از فرصت افزایش آگاهی عمومی (O8).

• اقدامات کلیدی: توسعه دستیارهای هوشمند شخصی برای برنامه‌ریزی اعمال عبادی و ارسال یادآورهای معنوی؛ ایجاد شبکه‌های اجتماعی داخلی امن با محوریت گفت‌وگوی سازنده دینی؛ تولید و توزیع محتوای صوتی و تصویری (پادکست، موشن گرافیک) با موضوع تزکیه نفس و اخلاق عملی.

۲. راهبردهای رقابتی - (ST) اولویت دوم

این راهبردها با هدف استفاده از قوت‌های داخلی برای خنثی‌سازی یا کاهش دامنه تأثیر تهدیدهای بیرونی طراحی شده‌اند.

• راهبرد ST1 (اولویت ۵): تولید محتوای رقابتی و جذاب اسلامی برای مقابله با هجمه فرهنگی

استفاده از قوت توانایی تولید محتوای رقابتی (S9) برای مقابله با تهدید رقابت فرهنگی بیگانه (T4).

• اقدامات کلیدی: سرمایه‌گذاری بر تولید حرفه‌ای فیلم، سریال و انیمیشن با مضامین ارزشی و دینی؛ به‌کارگیری الگوریتم‌های پیشنهاد محتوا در پلتفرم‌های داخلی برای معرفی هدفمند تولیدات اسلامی به کاربران.

۳. راهبردهای محافظه‌کارانه (WO) و تدافعی (WT) - اولویت تکمیلی و ضروری

این راهبردها اگرچه در ماتریس QSPM امتیاز پایین‌تری کسب کرده‌اند، اما برای مدیریت ریسک، رفع موانع ساختاری و ایجاد بستر امن برای اجرای راهبردهای سطح بالاتر، کاملاً ضروری و اجتناب‌ناپذیر هستند.

جدول (۶): ماتریس برنامه‌ریزی استراتژیک کمی (QSPM) و اولویت‌بندی نهایی راهبردها

اولویت	امتیاز نهایی (TAS)	امتیاز EFE (۱-۴)	وزن EFE	امتیاز IFE (۱-۴)	وزن IFE	استراتژی‌ها
۱	۳.۲۰	۴	۰.۲۰	۴	۰.۲۰	S-01: ایجاد ابزارهای هوشمند برای آموزش و ترویج سبک زندگی اسلامی
۲	۳.۲۵	۳	۰.۲۵	۴	۰.۲۰	S-02: گسترش عدالت اجتماعی با تحلیل داده‌های هوشمند
۳	۳.۰۰	۳	۰.۱۵	۴	۰.۲۵	S-03: ارتقاء معنویت و آخرت‌گرایی از طریق ابزارهای دیجیتال
۴	۲.۷۰	۳	۰.۱۵	۳	۰.۱۵	S-04: توسعه سیستم‌های هوش مصنوعی برای تخصیص عادلانه منابع
۱۱	۰.۷۰	۲	۰.۱۰	۲	۰.۱۰	T1-S: طراحی سیستم‌های نظارتی اخلاق‌محور
۵	۲.۶۰	۴	۰.۱۰	۳	۰.۲۰	T2-S: تولید محتوای رقابتی اسلامی در فضای دیجیتال
۷	۲.۰۰	۴	۰.۲۰	۲	۰.۰۵	T3-S: آموزش سواد دیجیتال به جامعه اسلامی
۹	۱.۴۰	۲	۰.۲۰	۲	۰.۰۵	T4-S: استفاده از شفافیت هوش مصنوعی در تخصیص منابع
۶	۲.۲۰	۴	۰.۲۰	۲	۰.۱۰	W-01: افزایش دسترسی به فناوری در جوامع محروم
۸	۱.۷۰	۳	۰.۱۰	۲	۰.۱۰	W-02: آسان‌سازی فناوری برای استفاده همگانی
۱۰	۱.۴۰	۳	۰.۱۰	۱	۰.۱۰	W-03: ایجاد الگوریتم‌های هوشمند برای کنترل محتوای دینی
۱۲	۱.۰۰	۳	۰.۱۰	۱	۰.۰۵	T1-W: تدوین سیاست‌های حفاظتی برای حریم خصوصی
۱۳	۰.۸۰	۳	۰.۱۰	۱	۰.۰۵	T2-W: مقابله با گسترش فرهنگ‌های بیگانه
۱۴	۰.۶۰	۲	۰.۰۵	۱	۰.۰۵	T3-W: افزایش آگاهی در استفاده از فناوری
۱۲	۱.۰۰	۳	۰.۱۰	۱	۰.۰۵	T4-W: تدوین مقررات اخلاقی برای الگوریتم‌های هوش مصنوعی
۱۱	۰.۷۰	۲	۰.۱۰	۱	۰.۰۵	T5-W: تنظیم محدودیت‌های دقیق برای استفاده از هوش مصنوعی

باروتچی، عرفان و زمانی، سید مصطفی. (۱۴۰۱). هوش مصنوعی در پزشکی و حوزه سلامت، بازیابی شده در تاریخ ۱۶/۸/۱۴۰۱،

<https://nabzgroup.com/mag/artificial>

حسینی، مهدی و عبدالمهدی، سارا. (۱۴۰۲). کاربرد هوش مصنوعی در تسهیل عبادات دینی. پژوهش‌های اسلامی معاصر، ۱۱(۳)، ۹۹-۱۱۵.

رسولی، سید محمود. (۱۴۰۳). سبک زندگی سعادت‌آمیز از دیدگاه قرآن و عترت (علیه‌السلام)، مطالعات اعتقادی سیاسی، ۲(۴)، ۶۰-۸۱.

رمضانی، عباس و میرزایی، سارا. (۱۴۰۳). هوش مصنوعی و سبک زندگی دینی در دنیای مدرن. نشریه فناوری و فرهنگ، ۸(۲)، ۸۵-۱۰۳.

علی‌زاده، محمد و باقری، حسین. (۱۴۰۳). هوش مصنوعی و دینی‌سازی سبک زندگی روزمره: تحلیل تطبیقی. مجله فناوری و دین، ۵(۲)، ۴۵-۶۷.

هاشمی، احمد و حسین‌پور، رضا. (۱۴۰۳). هوش مصنوعی و چالش‌های فقهی در تصمیمات دینی. مجله فقه و فناوری، ۷(۴)، ۳۹-۲۳.

تشکری، ابودر و رجبی محمود. (۱۳۹۷). بررسی توان رقابت هوش مصنوعی با ذهن انسان از منظر قرآن، قرآن شناخت، ۲(۱۰)، ۵-۲۰.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). تفسیر موضوعی قرآن، تهران: نشر اسراء.

رجبی، محسن و نصراللهی، محمدصادق. (۱۴۰۲). پیام‌شناسی فرهنگی توسعه هوش مصنوعی در ایران، فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران، ۲(۱۶): ۹۵-۱۲۵.

فردی طراحی گردید.

بر این اساس، پیشنهاد محوری آن است که نهادهای حاکمیتی و فرهنگی، منابع و برنامه‌ریزی خود را معطوف به اولویت‌های شماره یک تا چهار این پژوهش، یعنی توسعه پلتفرم‌های هوشمند آموزش دینی، استقرار سامانه‌های عادلانه تخصیص منابع، ارتقای معنویت دیجیتال و تولید محتوای رقابتی نمایند. این اقدام، مقام ابتکار عمل و پیشدستی را برای جامعه اسلامی در عصر دیجیتال حفظ خواهد کرد. پیشنهاد مکمل و ضروری، آغاز فوری فرآیند تدوین چارچوب‌های اخلاقی و حقوقی بومی (مطابق با راهبردهای WT) است تا بستر امن و قابل اعتمادی برای رشد و نمو آن ابتکارات فراهم شود. به عبارتی، جامعه اسلامی نیازمند هر دو بال خلق فرصت و مدیریت تهدید است. علاوه بر اولویت‌بندی کمی، راهبردهای پیشنهادی از منظر سطح اجرا نیز در سه لایه کلان، میانی و خرد دسته‌بندی شدند (جدول ۷). این امر امکان تقسیم کار و مسئولیت‌پذیری دقیق‌تر بین نهادهای حکومتی، نهادهای جامعه مدنی و تک‌تک شهروندان را فراهم می‌سازد و از سردرگمی در مرحله عمل جلوگیری می‌کند.

پژوهش‌های آینده می‌توانند بر ارزیابی اجرایی هر یک از این راهبردها یا تعمیق مبانی فقهی و فلسفی حکمرانی هوش مصنوعی در اسلام متمرکز شوند.

منابع

قرآن کریم

- G. M. Sanders, K. R. Zhang, and S. J. Patel. (2024). Global Strategy and Strategic Management: A Critical Review of Recent Developments. *Journal of Global Business Strategy*, 18(1), 88-102.
- Hassan, M., & Khan, A. (2023). Artificial Intelligence for Social Good: Opportunities in Muslim Societies. *AI and Society*, 18(4), 315-330.
- L. F. O'Connor, J. M. Harris, & G. W. Kim. (2023). The Impact of Education and Resources on Lifestyle Choices: A Global Perspective. *International Journal of Lifestyle Studies*, 15(2), 89-104.
- A. P. Roberts, C. L. Smith, & K. G. Thomas. (2023). Technology and Daily Life: Shaping New Lifestyles and Behaviors. *Journal of Technology and Society*, 37(3), 174-191.
- L. H. Nguyen, K. P. Carter, & J. E. Adams. (2024). Artificial Intelligence and the Transformation of Daily Life: Health, Education, and Beyond. *Journal of Technology and Society*, 45(2), 128-142.
- L. S. Volland, and A. D. Daedler. (2023). Strategic Planning: Theory and Practice. *International Journal of Strategic Management*, 34(4), 325-343.
- M. S. Gupta, A. M. Foster, & J. H. Lee. (2023). AI-Driven Personalization in Healthcare: Enhancing Lifestyle Choices and Wellness. *Journal of Artificial Intelligence in Healthcare*, 22(3), 159-176.
- P. W. Yang, R. D. Zhang, & K. J. Liu. (2024). The Role of AI in Smart Transportation Systems: Impact on Daily Life and Behavior. *Journal of Transportation Technology*, 31(4), 223-240.
- R. J. Garza, M. B. Chavez, and A. G. Dominguez. (2023). The Impact of Strategic SWOT Analysis on Organizational Performance. *International Journal of Management & Strategy*, 21(3), 240-255.
- Rahman, S., Ahmed, N., & Chowdhury, Z. (2024). Ethical Dilemmas in AI and their Relevance to Islamic Ethics. *Journal of AI Ethics and Society*, 12(3), 200-220.
- S. K. Lee, J. F. Wang, & P. L. Adams. (2024). Artificial Intelligence in Autonomous Vehicles: Impact on Decision-Making and Safety. *International Journal of Autonomous Systems*, 12(4), 220-235.
- Smith, J., Brown, K., & Lee, D. (2023). Artificial Intelligence in Modern Life: Impacts and Ethical Challenges. *Journal of Emerging Technologies*, 45(2), 100-120.
- T. K. Thompson, L. G. Z. Kim, and R. J. H. Lee. (2024). The Role of SWOT Analysis in Strategic Management. *Strategic Management Journal*, 28(2), 178-196.
- شهرابی مقدم چافجیری، ایمان و اکبرنژاد دموچالی، حسین. (۱۴۰۱). نقش هوش مصنوعی در فرهنگ نوین تمدن اسلامی، جستارنامه فرهنگ و هنر اسلامی، ۵۱-۳۹: (۲)، ۱۴۰۱.
- شهبازی کوهی، مهدی؛ خانزاده، فتانه؛ مرادی؛ الهام و سلطانی؛ صدیقه. (۱۴۰۲). کاربرد هوش مصنوعی در آموزش و یادگیری، اختلالات جنسی و روان‌شناختی (روان‌شناسی مرضی با تأکید بر اختلال‌های جنسی)، ۴۶-۲۱: (۲)، ۱۴۰۱.
- غلامی، رضا. (۱۴۰۱). مواجهه عقلانیت اسلامی با فناوری هوش مصنوعی، مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، ۲۱ تیرماه ۱۴۰۱.
- قزائتی، محسن. (۱۳۹۷). مجموعه تفسیر نور، قم: نشر مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۹۶). مجموعه تفسیر نمونه، قم: نشر دارالکتب الاسلامیه.
- میری بالاچورشری سیده مهشید و محمودی امیررضا. (۱۴۰۳). واکاوی مسائل اخلاقی در زمینه هوش مصنوعی با نگاهی به اخلاق اسلامی، مطالعات اخلاق کاربردی، ۹۷-۱۲۳: (۱۴)، ۱۴۰۳.
- هاشمی، محمدرضا و کریمی، علی. (۱۴۰۲). هوش مصنوعی و اصول اسلامی: فرصت‌ها و چالش‌ها. مجله فناوری و دین، ۱۰ (۴)، ۱۳۷-۱۲۰.
- یوسفی، ناهید. (۱۴۰۲). بررسی سازگاری هوش مصنوعی با اصول سبک زندگی اسلامی: فرصت‌ها و تهدیدها، پژوهش‌های اسلامی و فناوری، ۲ (۱۳)، ۴۸-۳۳.
- Al-Khatib, R. (2024). Islamic Principles and Technology Integration: A Modern Perspective. *International Journal of Islamic Studies*, 37(1), 50-68.
- B. S. Anderson, D. M. Wilson, & E. J. Lee. (2024). Lifestyle and Social Behavior: Exploring the Influence of Culture, Society, and Technology. *Journal of Social Psychology*, 72(4), 315-332.
- C. J. Zhang, R. L. Davis, & H. K. Kim. (2024). Machine Learning and Artificial Intelligence: Transforming Healthcare and Beyond. *HealthTech Journal*, 33(3), 150-168.
- D. H. Taylor, S. J. Jenkins, & P. B. Thomas. (2024). Social Identity and Lifestyle Choices: Understanding the Role of Culture in Shaping Behavior. *Journal of Cultural Studies*, 29(1), 40-57.
- D. S. Evans, R. L. Smith, & M. J. Peterson. (2023). Artificial Intelligence: Algorithms, Data, and the Future of Machine Learning. *Journal of Machine Learning and Artificial Intelligence*, 41(1), 55-72.
- F. G. Morgan, R. M. Johnson, & L. P. Wang. (2023). Artificial Intelligence and Education: Shaping Personalized Learning and Lifestyle Choices. *International Journal of Educational Technology*, 39(1), 112-130.

بازپژوهی مستند جبران خسارت معنوی در قانون مجازات جرائم نیروهای مسلح

علی نصیرالاسلامی^۱، یاسر خسروی^۲ و سید اصغر غفاری^۳

۱- دانش آموخته سطح ۳ حوزه علمیه قم، قم، ایران.

۲- استاد یار و عضو هیئت علمی دانشگاه افسری امام علی (ع)، تهران، ایران.

۳- دانش آموخته دکتری قرآن و علوم، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.

۴- استاد دروس معارف، دانشگاه افسری امام علی (ع)، تهران، ایران.

✉ نویسنده مسئول. ایمیل: yaserkhosravi6688@gmail.com

چکیده

صیانت از کرامت انسانی و پاسداشت حیثیت افراد، از ارکان بنیادین شریعت اسلامی و سیاست کیفری جمهوری اسلامی ایران است. «خسارت معنوی» گرچه ماهیتی غیرمالي و ارزیابی ناپذیر از منظر کمی دارد، اما آثار روانی، اجتماعی و اعتباری آن می‌تواند در مواردی از خسارت‌های مادی فراتر رود. در چارچوب قانون مجازات جرائم نیروهای مسلح مصوب ۱۳۹۰، خلأهایی در زمینه شناسایی، اثبات و جبران این نوع خسارت مشاهده می‌شود؛ به‌ویژه در جرائم مرتبط با حیثیت، آبرو و موقعیت اجتماعی. این پژوهش با هدف تبیین مستندات فقهی و بیان مواد قانونی جبران خسارت معنوی در قانون مجازات نیروهای مسلح، در پاسخ به مسئله فقدان مبنای روشن فقهی در این زمینه، با رویکرد تحلیلی-توصیفی و بازخوانی نقادانه منابع فقهی، اعتبار قواعد عام مانند «لاضرر»، «ضمان ید» و «من أُلِفَ» را در اثبات مسئولیت خسارت معنوی بررسی کرده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که قواعد مذکور به‌تنهایی توان استدلالی کافی ندارند. درعین حال، تبیین شده که نهاد تعزیر محدود به کیفرهای بدنی نیست، بلکه از ظرفیت مشروع برای جبران خسارت‌های معنوی نیز برخوردار است و می‌تواند در سیاست کیفری نیروهای مسلح نقش مؤثر ایفا کند.

واژگان کلیدی: خسارت معنوی، اعمال کیفری، قانون مجازات نیروهای مسلح، ضمان فقهی، قاعده لاضرر، تعزیر

اطلاعات انتشار

تاریخ دریافت:

۱۴۰۳/۱۲/۲۵

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۴/۱۰/۲۱

تاریخ انتشار:

۱۴۰۴/۱۲/۲۹

Documentary review of compensation for moral damages in the Criminal Code of the Armed Forces

Ali Nasiroleslami¹, Yaser Khosravi²✉ and Seyyed Asghar Ghaffari^{3,4}

1- Qom Seminary, Qom, Iran.

2- Imam Ali Officers' University, Tehran, Iran.

3- Al-Mustafa International University, Qom, Iran.

4- Imam Ali Officers' University, Tehran, Iran.

✉Corresponding Author. Email: yaserkhosravi6688@gmail.com

Abstract

Protecting human dignity and upholding the dignity of individuals are fundamental pillars of Islamic law and the penal policy of the Islamic Republic of Iran. Although “moral damage” is non-financial and cannot be quantified, its psychological, social, and reputational effects can in some cases exceed material damages. Within the framework of the Armed Forces Crimes Punishment Law approved in 2011, there are gaps in the identification, proof, and compensation of this type of damage; especially in crimes related to honor, reputation, and social status. This study aims to explain the jurisprudential documents and state the legal provisions on compensation for moral damage in the Armed Forces Penal Code, in response to the lack of a clear jurisprudential basis in this regard, and has examined the validity of general rules such as “no harm,” “guarantee of the hand,” and “I am responsible for the loss” in proving liability for moral damage with an analytical-descriptive approach and a critical review of jurisprudential sources. The findings show that the aforementioned rules alone do not have sufficient argumentative power. At the same time, it has been explained that the institution of ta’zir is not limited to corporal punishment, but also has the legitimate capacity to compensate for moral damages and can play an effective role in the penal policy of the armed forces.

Keywords: Moral damages, criminal acts, Armed Forces Penal Code, Jurisprudential guarantee, Rule of non-harm, ta’zir

Received: 2025/03/15

Accepted: 2026/01/11

Published: 2026/03/16

مقدمه

در نظام حقوقی اسلام، حفظ کرامت ذاتی انسان و حمایت از حیثیت غیرمادی، اصلی خدشه‌ناپذیر است که ریشه در نصوص قرآنی دارد: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلْنَحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً» (نحل، آیه ۹۷) و «وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَرُوا بِالْأَلْقَابِ» (حجرات، آیه ۱۱). همچنین آموزه های قرآن کریم مثل «فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ» (بقره، آیه ۲۷۷) هرگونه تعرض - اعم از جسمی و یا خدشه به شخصیت اجتماعی - مستوجب ضمان شرعی و واکنش کیفری متناسب است. «خسارت معنوی» به صورت مستقیم در پی جرائمی چون توهین، افترا، قذف، تهدید یا سوءاستفاده از موقعیت شغلی پدید می‌آید و در عین غیرقابل لمس بودن، تبعات اجتماعی و روانی عمیقی به همراه دارد (بویری، ۱۴۰۱ش). از دیدگاه فقهی، رویکرد سنتی عمدتاً با استناد به «قاعده لاضرر»، «ضمان ید» و «من أُلِفَّ» تلاش در اثبات ضمان داشته، با این حال، دامنه این ادله در پوشش ضررهای غیرمادی، کامل و بی‌ابهام نیست و نیازمند تقویت با مبانی عقلایی و عرفی است (حائری، ۱۴۰۲ش). در حقوق ایران، قانون آیین دادرسی کیفری و ماده ۱ قانون مسئولیت مدنی مصوب ۱۳۳۹ امکان مطالبه ضررهای معنوی را پیش‌بینی کرده‌اند، اما قانون مجازات جرائم نیروهای مسلح در این خصوص سکوت نسبی دارد. با وجود این سکوت، ماده ۱۳ قانون مجازات جرائم نیروهای مسلح مصوب ۱۳۸۲ با اصلاحات بعدی، از طریق ارجاع به ماده ۲۳ قانون مجازات اسلامی، امکان اتخاذ تدابیر تکمیلی و تبعی از جمله اعاده حیثیت، منع فعالیت، درج حکم، یا الزام به عذرخواهی رسمی را فراهم می‌آورد (قانون مجازات جرائم نیروهای مسلح، ۱۳۸۲؛ قانون مجازات اسلامی، ۱۳۹۲، ماده ۲۳). این تدابیر هرچند غالباً غیرمالی‌اند، اما اثر مستقیم بر جبران آسیب‌های حیثیتی و کاهش خسارت معنوی دارند. در همین راستا، دادگاه‌های نظامی می‌توانند با تمسک به ماده ۱۴ قانون آیین دادرسی کیفری و مواد ۱، ۲ و ۱۰ قانون مسئولیت مدنی، جبران کامل ضررهای معنوی ناشی از جرم را حتی به صورت مالی نیز حکم دهند. این پژوهش با تحلیل مبانی فقهی و ظرفیت‌های حقوق کیفری، به دنبال ارائه الگویی برای جبران خسارت معنوی ناشی از اعمال کیفری کارکنان نیروهای مسلح و پاسخ به این خلأ است.

براین‌اساس، سؤال اصلی پژوهش آن است که مبنای حقوقی جبران خسارت معنوی در قانون مجازات جرائم نیروهای مسلح چیست و چگونه می‌توان از ظرفیت قواعد فقهی و نهادهای کیفری برای تحقق آن بهره گرفت؟ در راستای تبیین این مسئله، سؤالات فرعی پژوهش عبارت‌اند از: حدود و کارکرد قواعد فقهی مانند «لاضرر»، «ضمان ید» و «من أُلِفَّ» در اثبات حکم به جبران خسارت معنوی تا چه اندازه است؟ نهاد تعزیر چه جایگاهی در جبران این نوع خسارت‌ها دارد؟ در نهایت، این پژوهش می‌کوشد با تحلیل مبانی فقهی و مستندات قانونی، امکان و حدود صدور حکم به جبران خسارت معنوی به صورت مالی یا غیرمالی از سوی محاکم قضایی را روشن سازد.

اهمیت و ضرورت تحقیق

در عصر حاضر که گفتمان حقوق بشر و کرامت انسانی جایگاهی محوری یافته، توجه به ابعاد غیرمادی زیان و لزوم جبران آن در نظام‌های حقوقی اهمیتی مضاعف پیدا کرده است. درحالی‌که قوانین عام مانند قانون مسئولیت مدنی یا قانون آیین دادرسی کیفری (همچون ماده ۱۴ آن در خصوص امکان مطالبه ضرر و زیان ناشی از جرم) تا حدودی به موضوع جبران خسارت معنوی نظر داشته‌اند، قوانین خاص، به‌ویژه قانون مجازات نیروهای مسلح مصوب سال ۱۳۹۰ با اصلاحات بعدی، در این زمینه دچار نوعی سکوت یا ابهام جدی است.

ضرورت این تحقیق از چند منظر قابل تبیین است:

۱. **حساسیت جایگاه نیروهای مسلح:** نیروهای مسلح نه تنها حافظان امنیت و اقتدار کشورند، بلکه به واسطه‌ی ساختار انضباطی و اختیارات ویژه، رفتار کارکنان آن‌ها می‌تواند تأثیرات عمیق‌تری، به‌ویژه از بعد حیثیتی و معنوی، بر افراد (اعم از نظامیان دیگر یا شهروندان) داشته باشد؛ لذا بررسی مسئولیت کیفری و مدنی (جبرانی) در قبال آسیب‌های معنوی ناشی از جرائم ارتكابی در این حوزه از اهمیت حیاتی برخوردار است. حساسیت این جایگاه در حوزه جبران خسارت معنوی آنجا پررنگ‌تر می‌شود که قوانین خاص نیروهای مسلح فاقد نص صریح در این باره‌اند و قاضی نظامی برای جبران اخلاقی، حیثیتی یا روانی زیان‌دیدگان ناگزیر است به مواد قانونی ارجاعی متکی شود. این رویکرد بارها در رویه دادگاه‌های نظامی با استناد به ماده ۱۳ قانون مجازات جرائم نیروهای مسلح (ارجاع به ماده ۲۳ قانون مجازات اسلامی) و قوانین عام نظیر قانون مسئولیت مدنی و آیین دادرسی کیفری صورت گرفته و ابزارهای غیرمالی همچون «اعاده حیثیت» یا «محرومیت از ارتقاء» برای پیشگیری و اصلاح استفاده شده است.

۲. **خلأ قانونی و فقهی در حوزه خاص:** همان‌طور که اشاره شد، درحالی‌که مباحث کلی پیرامون خسارت معنوی در فقه و حقوق وجود دارد، تحلیل فقهی عمیق و منسجم با تمرکز بر خسارت معنوی ناشی از اعمال کیفری خاص که مشمول قانون مجازات نیروهای مسلح هستند، کمتر مورد توجه قرار گرفته است. تبیین مبانی فقهی مسئولیت در این حوزه، به‌ویژه با توجه به اشکالات وارده بر شمول مطلق قواعد عام فقهی (مانند لاضرر، ضمان و من أُلِفَّ) بر ضررهای معنوی، امری ضروری برای استنباط حکم شرعی و تبیین مبنای قانونی است.

۳. **تأثیر بر رویه قضایی:** عدم وجود نص صریح در قانون مجازات نیروهای مسلح و ابهام در مبانی فقهی قابل استناد، می‌تواند به سردرگمی در رویه قضایی محاکم نظامی و دادسراهای نظامی منجر شود. این تحقیق می‌تواند با ارائه تحلیلی مبنایی، راهگشای قضات در شناسایی و امکان‌سنجی جبران این گونه خسارات باشد به‌عنوان نمونه با بررسی مبنای این مسئله روشن می‌شود که آیا پرداخت خسارت مالی می‌تواند با

خسارت معنوی مقابله کند تا قاضی، حکم به محکومیت مالی کند یا خیر اساساً چون خسارت معنوی معمولاً یا قابل تدارک نیست یا معیار روشنی برای تعیین خسارت آن نیست پس حکم به جبران مادی امکان ندارد.

۴. حفاظت از حقوق قربانیان: تبیین شفاف مسئولیت در قبال خسارت معنوی ناشی از جرائم نظامی، گامی مهم در جهت احیای حقوق تضییع شده‌ی قربانیان این جرائم، افزایش اعتماد عمومی به دستگاه قضایی نظامی و صیانت از کرامت انسانی است.

بنابراین، تحقیق حاضر باهدف پر کردن این خلأ علمی و کمک به ارتقای نظام حقوقی و قضایی کشور در حوزه مسئولیت ناشی از خسارات معنوی در فضای نیروهای مسلح، امری ضروری و حائز اهمیت تلقی می‌گردد.

پیشینه پژوهش

موضوع خسارت معنوی از ابعاد مختلف فقهی و حقوقی مورد پژوهش قرار گرفته است. باین‌حال، اغلب این تحقیقات به‌صورت کلی به مبانی فقهی یا قوانین عام حقوقی ایران پرداخته‌اند و کمتر پژوهشی به‌صورت متمرکز و عمیق به تحلیل فقهی خسارت معنوی ناشی از اعمال کیفری در چارچوب قانون مجازات نیروهای مسلح پرداخته است. مرور مهم‌ترین پژوهش‌های مرتبط به شرح زیر، مؤید این ادعاست:

ناصر، مهدی؛ رستمی نجف‌آبادی، حامد. (۱۳۹۷ش). «تحلیل حقوقی ماهیت خسارت معنوی و طرق جبران آن در پرتو آراء فقهی». فصلنامه علمی-پژوهشی فقه و مبانی حقوق اسلامی. این مقاله به بررسی مبانی فقهی و حقوقی خسارت معنوی به صورت کلی پرداخته و راهکارهای جبران آن را در نظام حقوقی عمومی ایران مورد بحث قرار داده است. تمرکز اصلی آن بر مباحث نظری و قوانین عام حقوقی است و به صورت اختصاصی به قانون مجازات نیروهای مسلح و جرائم خاص آن نپرداخته است.

حدادی، فاضل. (۱۳۹۵ش). «جبران خسارت معنوی از منظر فقه و حقوق با تأکید بر ماده ۱۴ قانون آیین دادرسی کیفری». فصلنامه مطالعات فقهی حقوقی. این پژوهش به بررسی رابطه میان مبانی فقهی و قاعده حقوقی مندرج در ماده ۱۴ قانون آیین دادرسی کیفری در خصوص جبران ضرر و زیان ناشی از جرم می‌پردازد. اگرچه به بحث خسارت معنوی در بستر کیفری اشاره دارد، اما تمرکز آن بر قوانین و آیین دادرسی عمومی است و وارد فضای تخصصی و مجازات‌های مندرج در قانون نیروهای مسلح نمی‌شود.

بهره‌مند، مهدی. (۱۳۹۲ش). «عدم مشروعیت ضرر معنوی از دیدگاه قرآن و احادیث». دوفصلنامه علمی-تخصصی پژوهش‌های دینی. این مقاله با رویکردی تفسیری و حدیثی، دیدگاهی انتقادی نسبت به پذیرش و جبران ضرر معنوی از منظر برخی مبانی دینی ارائه می‌دهد.

اما بیشتر در سطح نظری و مباحث کلامی/تفسیری باقی مانده و به تحلیل فقهی-حقوقی در چارچوب یک نظام قانونی مشخص (مانند قانون مجازات نیروهای مسلح) نپرداخته است.

محمودی، سعیده. (۱۳۹۴ش). «جبران خسارت معنوی در فقه و حقوق ایران». پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد. این پایان‌نامه به مقایسه تطبیقی دیدگاه فقه امامیه و حقوق ایران در خصوص خسارت معنوی می‌پردازد. دامنه بحث آن عمدتاً حوزه حقوق خصوصی و مسئولیت مدنی عام را شامل می‌شود و به صورت خاص به جرائم و مجازات‌های کیفری در قوانین خاص مانند قانون نیروهای مسلح ورود نکرده است.

زارع، مهدی. (۱۴۰۱ش). «بررسی خسارت معنوی در رویه قضایی دادگستری». مجله حقوقی. این مقاله به تحلیل و بررسی چگونگی برخورد محاکم عمومی دادگستری با دعوای مطالبه خسارت معنوی براساس آرای قضایی موجود می‌پردازد. نتایج آن نشان‌دهنده ابهامات و چالش‌ها در رویه عملی است، اما تمرکز آن بر رویه کلی دادگستری است و به صورت خاص به رویه احتمالی یا مورد نیاز در محاکم نظامی نپرداخته است.

جمع‌بندی بررسی پیشینه نشان می‌دهد که باوجود اهمیت موضوع خسارت معنوی در فقه و حقوق و انجام تحقیقات متعدد در این زمینه، خلأ آشکاری در خصوص تحلیل فقهی مبانی و امکان جبران خسارت معنوی ناشی از جرائم خاص مشمول قانون مجازات نیروهای مسلح وجود دارد. پژوهش حاضر دقیقاً بر این خلأ تمرکز کرده و در پی آن است تا با بهره‌گیری از مبانی فقهی و تحلیل ساختار و مواد مرتبط (یا سکوت) قانون مجازات نیروهای مسلح، گامی در جهت پر کردن این شکاف علمی و تبیین دقیق‌تر موضوع بردارد.

روش

این تحقیق از نظر ماهیت، یک پژوهش نظری محسوب می‌شود که باهدف توسعه دانش فقهی و حقوقی در یک حوزه خاص انجام می‌گیرد. از نظر روش، این تحقیق توصیفی - تحلیلی با نگاه نقادانه است.

روش گردآوری اطلاعات: اطلاعات مورد نیاز به‌صورت کتابخانه‌ای و با مراجعه به منابع فقهی (کتب و مقالات، جستارهای فقهی)، متون قانونی (به‌ویژه قانون مجازات نیروهای مسلح و قوانین مرتبط دیگر مانند قانون مسئولیت مدنی، قانون آیین دادرسی کیفری و قانون مدنی)، کتب و مقالات حقوقی، و آرای وحدت رویه و نظریات مشورتی (در صورت وجود ارتباط) گردآوری شده است. ابزار اصلی گردآوری، فیش‌برداری از منابع معتبر است.

روش تحلیل اطلاعات: اطلاعات گردآوری شده با رویکرد تحلیلی و استنباطی مورد بررسی قرار گرفته‌اند. این فرایند شامل مراحل زیر است:

بازپژوهی فقهی: بررسی و واکاوی عمیق مبانی فقهی عام مرتبط با ضمان و مسئولیت (نظیر قواعد لاضرر، اتلاف، تسبیب، ضمان ید و...)، نقد و

قوانین جزایی برای آن‌ها مجازات تعیین شده است. به عبارت دیگر، هرگاه شخصی عملی را انجام دهد یا از انجام عملی خودداری کند که قانون آن را ممنوع کرده و برای آن مجازات مشخص نموده است، آن عمل را می‌توان «عمل کیفری» یا «جرم» دانست. مطابق ماده ۲ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲: «هر رفتاری اعم از فعل یا ترک فعل که در قانون برای آن مجازات تعیین شده باشد، جرم محسوب می‌شود.»

بنابراین، عنصر قانونی یکی از ارکان اساسی تحقق جرم است. به این معنا که هیچ فعلی را نمی‌توان جرم دانست، مگر آن که در قانون برای آن مجازات تعیین شده باشد؛ حتی اگر از نظر عرفی یا اخلاقی ناپسند باشد. به عبارت دیگر، اصل «قانونی بودن جرم و مجازات» به عنوان یکی از اصول مهم حقوق کیفری، به صراحت بر این نکته تأکید دارد (گلدوزیان، ۱۳۹۸: ۲۵).

قانون مجازات جرائم نیروهای مسلح

قانون مجازات جرائم نیروهای مسلح جمهوری اسلامی ایران مجموعه‌ای از مقررات کیفری ویژه است که برای رسیدگی به جرائم مرتبط با وظایف خاص نظامی و انتظامی کارکنان نیروهای مسلح تدوین شده است. مطابق ماده ۱ این قانون، دادگاه‌های نظامی صلاحیت رسیدگی به جرائم مربوط به افراد مشخصی از جمله کارکنان ارتش، سپاه، بسیج، وزارت دفاع، نیروی انتظامی، کارکنان وظیفه، و محصلان مراکز آموزش نظامی و انتظامی را دارند (قانون مجازات جرائم نیروهای مسلح، ۱۳۸۲: ۱).

یافته‌ها

مستندات فقهی حکم به جبران خسارت معنوی در قانون جرایم نیروهای مسلح:

بررسی دلالت قاعده «لاضرر» بر لزوم جبران

قاعده «لاضرر» از قواعد معتبر فقهی است که هم پشتوانه عقلی دارد و هم از قرآن و روایات استفاده می‌شود؛ به‌ویژه با استناد به حدیث مشهور «لاضرر و لا ضرار فی الإسلام» که دارای شهرت روایی است (هرچند در اکثر نسخ، تعبیر «فی الإسلام» ذکر نشده است). در اینجا بیان مستندات و مبانی این قاعده مقصود نیست، بلکه در باب تمسک به لاضرر برای اثبات ضمان دو بحث وجود دارد:

أ. آیا قاعده «لاضرر» می‌تواند مثبت حکم وجودی باشد؟
به عبارت دیگر، اگر ترک حکم شارع موجب ضرر شود، آیا با «لاضرر» می‌توان آن حکم را اثبات کرد؟

ب. آیا حکم به جبران در خسارت معنوی، مصداقی از همین بحث است و می‌توان برای این حکم به قاعده «لاضرر» تمسک نمود؟

در پاسخ به سوال اول باتوجه به اینکه لسان قاعده

تحلیل شمول یا عدم شمول آن‌ها بر خسارات معنوی، جستجو و بررسی مبانی فقهی خاص‌تر مرتبط با آسیب‌های غیرمادی (مانند مباحث مربوط به اهانت، اسقاط حیثیت، ضرر و زیان‌های ناشی از کذب و...) و تلاش بر استنباط مبانی فقهی قوی‌تر برای جبران خسارت معنوی از قواعد باب تعزیر در صورت احراز خواهد بود.

تحلیل حقوقی: بررسی و تحلیل مواد، فصول و کلیت قانون مجازات نیروهای مسلح به منظور شناسایی جرائم کیفری که ذاتاً یا در نتیجه ارتکاب می‌توانند منجر به خسارت معنوی شوند. تحلیل سکوت یا ابهام این قانون در خصوص جبران خسارات معنوی و بررسی امکان استناد به قوانین عام در کنار این قانون خاص. مقایسه دیدگاه فقهی مستنبط با رویکرد قانون‌گذار در قانون مجازات نیروهای مسلح.

تحلیل تطبیقی (فقه و حقوق): تبیین نقاط اشتراک و افتراق دیدگاه فقهی مستنبط با آنچه از تحلیل قانون مجازات نیروهای مسلح استنتاج می‌شود و ارائه راهکارهایی برای پر کردن خلأ یا رفع ابهام در قانون با اتکا به مبانی فقهی معتبر.

در نهایت، تحلیل‌ها به صورت منطقی و مستدل ارائه شده تا قوانین ناظر به این مسئله بیان شود و مستند فقهی این قوانین بازپژوهی شود و راهکارهای نظری و عملی برای تبیین جایگاه و امکان جبران خسارت معنوی ناشی از اعمال کیفری در قانون مجازات نیروهای مسلح پیشنهاد گردد.

مفهوم‌شناسی

ضمان

ضمان در لغت به معنای کفالت و غرامت کشیدن (پرداخت خسارت) آمده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۲۵۷). فقها در اصطلاح، ضمان را به معنای مطلق اشغال ذمه، به هر سببی از اسباب مثل: قتل، دیات، دیون کلی ناشی از معاملات و حقوق شرعی همچون خمس و زکات دانسته‌اند؛ بنابراین، هرگاه ذمه شخصی به چیزی مشغول گردد، او ضامن آن است (صدر، ۱۴۲۱ق: ۳۲۱).

خسارت معنوی

خسارت: کم آمدن حاصل فروش از قیمت خرید، ضرر در تجارت و زیان در معامله (لغت‌نامه دهخدا، ۱۳۵۹).

در تبصره ۱ ماده ۱۴ قانون آیین دادرسی کیفری خسارت معنوی اینگونه تعریف شده است «زیان معنوی عبارت از صدمات روحی یا هتک حیثیت و اعتبار شخصی، خانوادگی یا اجتماعی است» (قانون آیین دادرسی کیفری، تبصره ۱ ماده ۱۴، مصوب ۱۳۹۲).

اعمال کیفری

اعمال کیفری به آن دسته از افعال یا ترک افعالی اطلاق می‌شود که در

اذن وی) این یعنی لاضرر می‌تواند علاوه بر رفع حکم، اثبات حکم نیز کند همچنان که در این روایت شارع با استناد به لاضرر حکم به جواز قلع درخت سمره کرد. براین اساس، قاعده «لاضرر» می‌تواند مستند فقهی برای اثبات لزوم جبران یا رفع خسارت‌های معنوی نیز قرار گیرد.

درحالی که در قضیه سمره، گرچه نزاع ناظر به خسارت معنوی (اذیت شدن خانواده انصاری) بود، اما استناد پیامبر (ص) به قاعده «لاضرر» ناظر به لزوم جبران خسارت معنوی نبوده، بلکه برای نفی یک حکم ضرری بوده است. در واقع، جواز تصرف مالکانه سمره که موجب ضرر به انصاری می‌شد، با قاعده «لاضرر» محدود گردید؛ بنابراین، آنچه اتفاق افتاد رفع یک حکم وضعی ضرری بود، نه اثبات ضمان. از سوی دیگر، چون انصاری حق تصرف در ملک سمره را نداشت، پیامبر (ص) به واسطه‌ی «لاضرر» همان حکم ثابت حرمت تصرف در مال غیر را در این مورد خاص برداشتند که در نتیجه انصاری درخت را قلع کرد و به سمره داد. پس این روایت دلالتی بر جبران خسارت معنوی ندارد، بلکه صرفاً ناظر به رفع یک حکم ضرری است.

اشکال: در ماجرای سمره بن جندب، پیامبر (ص) با استناد به قاعده «لاضرر» اجازه دادند درخت سمره قطع شود، اما با اینکه درخت بدل دارد و قابل جبران است، انصاری را ضامن آن قرار ندادند. این نشان می‌دهد «لاضرر» صرفاً نفی حکم می‌کند و مثبت حکم (ضمان) نیست، خصوصاً در مواردی مثل خسارت معنوی که اصلاً قابلیت تقویم وجود ندارد؛ و گرنه پیامبر (ص) می‌توانستند دستور دهند درخت قطع شود و خسارت آن هم به سمره پرداخت گردد.

جواب: اگر چه روایت سمره بن جندب اطلاق مقامی^۲ دارد و شارع حکم به ضمان نکرده است؛ اما حضرت این عدم ضمان را مستند به لاضرر نکرده است، در نتیجه روشن نیست که عدم ضمان مستند به لاضرر باشد؛ بلکه لاضرر صرفاً نافی احترام ملکیت سمره است.

اما در پاسخ به سوال دوم چه‌بسا گفته شود که در مقام اثبات ضمان در خسارات معنوی با استناد به قاعده لاضرر، می‌توان استدلال را اینگونه تبیین کرد:

اگر شارع به طور صریح حکم به عدم ضمان نداده باشد، بلکه در مقام بیان، سکوت کرده و هیچ‌گونه حکمی نسبت به ضمان در خسارات معنوی صادر نکرده باشد، در این صورت نیز عدم حکم به ضمان، در فرض تحقق ضرر، مصداق ضرر تلقی می‌شود. به همین اعتبار، قاعده لاضرر شامل این مورد نیز می‌شود و «عدم حکم به ضمان» را به عنوان حالتی ضرری نفی می‌کند. لازمه نفی آن، اثبات نقیض آن، یعنی حکم به ضمان است؛ چرا که بین نقیضین، واسطه‌ای وجود ندارد (رستمی نجف‌آبادی، ۱۳۹۷: ۶۲).

آطلاق مقامی حالتی است که از سکوت متکلم در مقام بیان استفاده می‌شود، نه از ظاهر لفظ. یعنی وقتی گوینده (شارع) در موقعیتی است که باید تمام چیزهایی را که در غرضش دخیل است بیان کند، اما درباره‌ی موردی ساکت می‌ماند یا اشاره‌ای نمی‌کند، از این سکوت فهمیده می‌شود که آن مورد در غرض او دخالتی ندارد (مشکینی، ۱۳۷۱: ۱، ۲۴۸).

لاضرر لسان نفی است پس این قاعده مثل قاعده لا حرج، ناظر به احکام ثابت در شرع است تا با اطلاقی هر موردی که سبب ضرر می‌شود را نفی کند نه اینکه خود به‌تنهایی مثبت حکم باشد (خوانساری، ۱۴۱۸: ۳۷۳)، خصوصاً که از ترکیبات مشابه لاضرر، مثل آیه شریفه «فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ» (بقره، ۱۹۷) صرفاً استفاده می‌شود که رفث و فسوق و جدال در حج حرام است اما دلالتی بر عقوبت یا ضمان در صورت رفث و فسوق ندارد.

برخی با استناد به قضیه سمره بن جندب^۱، بر این باورند که قاعده «لاضرر» نه تنها ناظر به نفی احکام ضرری است، بلکه قابلیت اثبات ضمان و لزوم جبران خسارت، به‌ویژه در حوزه خسارات معنوی را نیز دارد. در این ماجرا، سمره بدون اذن، وارد ملک فرد انصاری می‌شد و این ورود مکرر باعث آزار خانواده انصاری می‌گردید. پیامبر اکرم (ص) با تمسک به قاعده «لا ضرر»، نه تنها این تصرف را منع کردند، بلکه حکم به قطع درخت سمره صادر نمودند. از این اقدام چنین برداشت می‌شود که شارع، به دلیل وقوع ضرر معنوی، نه تنها حکم ضرری (جواز تصرف سمره در درخت خودش) را برداشت؛ بلکه نسبت به ازاله منشأ ضرر (وجود درخت در زمین انصاری) نیز حکم صادر کرده است (جواز تصرف (قلع) فرد انصاری در درخت سمره بدون

^۱ ماجرای معروف «سمره بن جندب» که قاعده فقهی «لاضرر و لا ضرار فی الاسلام» از آن استخراج شده، چنین است: سمره بن جندب باغی داشت که آن را به یکی از انصار فروخت، ولی هنگام معامله، یکی از درختان نخل داخل باغ را برای خود استثنا کرد و گفت آن درخت همچنان متعلق به او باشد. مرد انصاری نیز پذیرفت و باغ را خرید. پس از مدتی، سمره به بهانه رسیدگی به همان نخل، بدون اجازه و اطلاع، وارد باغ می‌شد؛ در حالی که مرد انصاری و خانواده‌اش در آن زندگی می‌کردند. انصاری از او خواست هنگام ورود اجازه بگیرد، مثلاً صدا بزند یا در بزند، اما سمره نپذیرفت و گفت: «درخت از آن من است و راه هم راه من، پس نیازی به اجازه گرفتن نیست» انصاری که از این رفتار ناراحت شده بود، نزد پیامبر اکرم (ص) رفت و شکایت کرد. پیامبر (ص) سمره را احضار فرمودند و از او خواستند که هنگام ورود اجازه بگیرد، اما او باز مخالفت کرد و گفت: «من مالک درختم و هر وقت بخواهم وارد می‌شوم.» پیامبر (ص) برای حل موضوع فرمودند: «درخت را به من بفروش تا در برابر آن درختی در بهشت به تو بدهم» سمره نپذیرفت. حضرت چند بار با وعده‌ی پاداش بیشتر (حتی ده درخت در بهشت) او را تشویق کردند، ولی او همچنان امتناع کرد و نشان داد هدفش آزار رساندن است نه استفاده از درخت.

در نهایت پیامبر (ص) به مرد انصاری فرمودند: «برو و آن درخت را از ریشه بکن و به سوی او بینداز، زیرا در اسلام ضرر و زیان روا نیست» سپس به سمره فرمودند: «تو مردی هستی که قصد آسیب رساندن به دیگران داری.»

از این ماجرا قاعده‌ی معروف «لاضرر و لا ضرار فی الاسلام» یعنی «در اسلام، ضرر و زیان وجود ندارد» استنباط شد که یکی از اصول مهم فقه اسلامی به شمار می‌رود. (کلینی، ۱۴۰۷: ۵، ۲۹۴)

بنابراین، با توجه به عموم و اطلاق قاعده ضمان ید، و تحلیل موسع مفهوم «ید» به عنوان سلطه‌ی بدون مجوز بر حقوق دیگران، می‌توان استدلال کرد که تعرض به حیثیت، شخصیت یا آرامش روانی افراد نیز مشمول ضمان بوده و متصرف در این حقوق، مکلف به جبران خسارت معنوی واردا شده خواهد بود.

در تحلیل استدلال به قاعده ضمان ید برای اثبات لزوم جبران خسارت معنوی، اشکالات و مناقشات متعددی قابل طرح است که مشروعیت توسعه این قاعده را با چالش مواجه می‌سازد.

مهم‌ترین این اشکالات عبارت‌اند از:

انصراف قاعده ضمان ید به اموال مادی

قاعده «علی الید ما أخذت حتی تؤدیه» در کتب فقها عمدتاً ناظر به اموال مادی است و در مواردی مانند غصب، ودیعه و عاریه به کاررفته که عین یا مثل یا قیمت داشته باشد. بنابراین فقها، در صورت فوت عمل فرد آزاد (حر) به سبب حبس، به این قاعده تمسک نکرده‌اند. به عنوان نمونه، صاحب جواهر در بحث ضمان عمل حر گفته است: «ضروره عدم کونه مالا حتی یتحقق فیه الضمان» (نجفی جواهری، ۱۳۶۲ ش: ۳۷، ۳۶). از این رو، توسعه قاعده به حقوق غیرمالی مانند حیثیت، آبرو یا آرامش روانی، بی‌دلیل و خارج از حدود ظهور آن است.

با این حال، برخی فقها معتقدند که شرط تحقق قاعده، مالیت نیست. محقق ثانی بیان می‌کند: «أن أجزاء الملك وإن بلغت القلّة ملوکة قطعاً، ولا يجوز لأحد إنتزاعها غصباً، ويجب ردّ العین، ومع التلف فالمثل، لعموم «علی الید ما أخذت»» (محقق ثانی، ۱۴۱۴ ق: ۴، ۹۰). از میان فقهای معاصر نیز برخی به این مطلب قائل‌اند: «فلا بدّ فی الحكم بعدم الضمان فیه من الاستناد إلى الاجماع لا القاعدة المقتضیه لثبوت الضمان فی الفرض المزبور» (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۰ ش: ۲۱ (کتاب الغصب)، ۲۲). براین اساس، قاعده می‌تواند شامل اخذ چیزهایی شود که از نظر عرفی مالیت ندارند، مانند چند دانه گندم. چه بسا صاحب جواهر نیز به دلیل عدم تصور مالیت برای عمل حر این قاعده را بر ضمان عمل او تطبیق نداده باشد نه به دلیل عدم شمول قاعده نسبت غیر مال.

بنابراین، با توجه به عمومیت قاعده و عدم اختصاص آن به امور مالی، اشکال عدم مالیت در مورد خسارات معنوی قابل پذیرش نیست، هرچند سایر مسائل مرتبط با جریان قاعده در این موارد نیازمند بررسی جداگانه است.

خسارت معنوی با غایت قاعده ضمان، تطابق ندارد

قاعده ضمان ید با تعبیر «حتی تؤدیه» ناظر به وجوب تادیبه و بازگرداندن آنچه از دست رفته است. یعنی غایت این قاعده، اعاده‌ی مال به مالک یا پرداخت بدل آن در صورت تلف است.

اما در پاسخ به این استدلال می‌توان گفت قاعده ناظر است به نفی حکمی که مجعول شارع است و معنای نفی ضرر این است که در بین احکام اسلامی، حکم ضرری وجود ندارد، در حالی که در این مسئله و موارد مشابه مثل بحث عدم ضمان عمل حر به سبب حبس او؛ شارع اصلاً حکمی را جعل نکرده است تا به وسیله لاضرر آن حکم را رفع کنیم (در واقع عدم الحکم است نه حکم به عدم) و در موارد عدم الحکم نمی‌توان با لاضرر حکم جدیدی را تاسیس کرد (خوانساری نجفی، ۱۴۱۸ ق: ۱۱۹) چون اگر بخواهیم عموم لاضرر را اراده کرده و به وسیله آن احکام را تاسیس کرده و نفی کنیم، در این صورت می‌توان به وسیله لاضرر هزاران حکم اثبات کرد و این مستلزم تاسیس فقه جدید است (انصاری، ۱۴۴۱ ق: ۶، ۱۰۱).

بنابراین، با توجه به اینکه قاعده لاضرر مثبت حکم نیست نمی‌توان برای اثبات لزوم جبران در خسارت معنوی به آن تمسک کرد؛ اما اگر برخی قاعده لا ضرر را هم مثبت و هم رافع حکم بدانند که در این صورت می‌توانند برای اثبات ضمان نیز به آن تمسک کنند خصوصاً اگر دلیل حجیت این قاعده را سیره عقلا نیز قرار دهند.

بررسی دلالت قاعده «ضمان» بر لزوم جبران

قاعده‌ی فقهی ضمان ید که در عبارت «علی الید ما أخذت حتی تؤدیه» برگرفته از حدیث مشهور نبوی بیان شده است (نوری، ۱۴۰۸ ق: ۱۴، ۸)، به عنوان یکی از قواعد مهم ضمان در فقه امامیه مطرح است (خمینی، ۱۴۰۹ ق: ۴، ۵۷). این قاعده بیانگر آن است که هرگاه کسی چیزی را بدون رضایت مالکش تحت ید و سلطه‌ی خود درآورد، ضامن آن است تا زمانی که آن را به مالکش بازگرداند (مصطفوی، ۱۴۲۱ ق: ۱۷۴).

با تحلیل و توسعه‌ی مفهومی قاعده ضمان ید، می‌توان بر لزوم جبران خسارت معنوی نیز استدلال کرد:

مفهوم ید در فقه، فراتر از سلطه فیزیکی صرف است. فقها «ید» را به معنای استیلا و تصرف می‌دانند (حسینی، ۱۴۱۷ ق: ۲، ۴۱۹). اگر شخصی بدون مجوز بر حق یا شأن معنوی دیگری تسلط یابد - برای مثال، با پخش اطلاعات خصوصی، تحقیر، توهین یا تعرض به حیثیت و شخصیت فرد - می‌توان گفت که بر یکی از شئون وجودی او «ید» یافته است.

ضمان ید، ناظر به هر نوع استیلا غیرمجاز است، نه فقط استیلا مالی. هرگاه ید بر چیزی، بدون اذن یا مجوز شرعی صورت گیرد، آن ید ضمان‌آور است. حال اگر آنچه مورد استیلا قرار گرفته، حیثیت، اعتبار، آبرو یا آرامش روانی دیگری باشد، ید صورت گرفته بر یک حق غیرمالی تحقق یافته و ضمان آن نیز معقول است.

غایت قاعده ضمان ید، حفظ حقوق افراد از تعرض بی‌جهت دیگران است. تفاوتی ندارد که این حق، مالی باشد یا معنوی. در هر دو صورت، تصرف در آن بدون مجوز، مستلزم جبران است. پس اگر کسی حیثیت یا آرامش روانی دیگری را تحت سلطه‌ی خویش قرار دهد و موجب آسیب شود، بر او لازم است آن را جبران کند.

عنوان قانون	سال	ماده	نوع ارتباط با جبران خسارت معنوی	شرح ارتباط
قانون مجازات اسلامی (۱۳۹۲)، ماده ۳۳	۱۳۸۲ با اصلاحات	ماده ۱۳	غیرمستقیم: ارجاع به ماده ۲۳ ق.م.ا ۱۳۹۲	امکان اعمال مجازات‌های تکمیلی و تبعی (از جمله اعاده‌حیثیت و منع فعالیت) که برخی جنبه‌های خسارت غیرمالی و حیثیتی را شامل می‌شود.
مجازات تکمیلی/تبعی/اعاده‌حیثیت	۱۳۹۲	ماده ۲۳ ق.م.	غیرمستقیم: تدابیر تکمیلی غیرمالی	صرفاً تدابیر غیرمالی مانند اعاده‌حیثیت، منع اشتغال که ناظر بر جبران رنج معنوی هستند؛ اما خسارت مالی را شامل نمی‌شود.
ضرر معنوی، حیثیت، آبرو	۱۳۳۹	ماده ۱، ۲، ۱۰ قانون مسئولیت مدنی	مستقیم: قانون عام	امکان مطالبه و جبران مالی/غیرمالی خسارت معنوی: عذرخواهی، درج حکم در رسانه‌ها، و وجه مالی.
ضرر و زیان معنوی	۱۳۹۲	ماده ۱۴ قانون آیین دادرسی کیفری	مستقیم: قانون عام	حق صریح شاکی جهت مطالبه تمام ضرر و زیان‌های معنوی و مادی ناشی از جرم.

باشد. این قیاس اولویت مبتنی بر ملاک عقلایی و ضرورت حمایت از حقوق معنوی افراد است.

باوجود استدلال‌ات مطرح‌شده، چند اشکال مهم در زمینه توسعه ضمان از مال به خسارات معنوی وجود دارد که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:

اولویت قطعی نیست

برای صحت قیاس اولویت، لازم است میان موضوعات قیاس شونده لازم است حکم اصل به همان علت و مناط بلکه قوی‌تر از آن در فرع نیز وجود داشته باشد (محمدی، ۱۳۸۷ش: ۳، ۲۹۳). در خسارات مالی، امکان تدارک وجود دارد؛ اما در خسارات معنوی مانند آبرو، چنین امکانی نیست. این اختلاف ماهوی موجب می‌شود قیاس مع الفارق باشد و مناط یقینی برای قیاس اولویت فراهم نشود.

انصراف ضمان به امور مالی

در کلام مشهور فقها، ضمان ناظر به جبران مالی است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۶ق: ۳۰). که در صورت اتلاف مال غیر، متلف ضامن است بدل آن مال را برگرداند، در حالی که خسارت معنوی بدل ندارد و نمی‌توان برای جبران آن قیمتی در نظر گرفت؛ مثلاً اگر مؤمنی بر اثر افترا آبرویش بریزد، چگونه می‌توان با پرداخت مال آن را جبران کرد؟ افزون بر این، ضابطه مشخصی برای تعیین چنین جریمه‌ای وجود ندارد. البته چه‌بسا او با دریافت مبلغی راضی به گذشت شود، اما این امر غیر از حکم به ضمان است. ازاین‌رو، ضمان به جبران مالی اختصاص دارد، در حالی که جبران اعم از ضمان است؛ زیرا ضمان همواره مالی است، اما جبران گاهی غیرمالی است، مانند عذرخواهی رسمی (مصطفوی، ۱۴۲۱ق: ۲۰).

استناد به عمومیت باب تعزیر (نسبت به حکم به جبران در خسارت معنوی)

در تحلیل امکان اثبات و جبران خسارت معنوی در فقه امامیه، در ابتدا به

اما در خسارات معنوی، مانند لطمه به حیثیت یا سلب آرامش، چنین بازگشتی ممکن نیست. چیزی برای اعاده و ادا وجود ندارد؛ بنابراین، غایت از وجوب ادا - یعنی بازگرداندن و تأدیه‌ی آنچه از دست‌رفته - در اینجا دست‌نیافتنی است، و این خود نشانه‌ای از خروج چنین مواردی از تحت مدلول قاعده است.

محقق اصفهانی برای توضیح اینکه قاعده ادا شامل ضمان منافع انسان حر نمی‌شود، چنین استدلال کرده است: اگر عنوان «ید و استیلا» بر منافع انسان آزاد صدق کند، اما عبارت «حتی تودیه» در حدیث، نشان می‌دهد که این حکم شامل منافع انسان حر در صورت اتلاف، نمی‌شود. (غروی اصفهانی، ۱۴۱۹ق: ۱، ۳۱۷ و ۳۱۸).

عدم صدق ید در خسارت معنوی

خسارت معنوی مانند لطمه به شخصیت، آبرو، یا روان فرد، امری غیرمالی است، به تعبیر دیگر «مال» محسوب نمی‌شود تا گفته شود یدی بر آن قرار گرفته و ضمانی ثابت شود. از این‌رو نمی‌توان گفت که مرتکب، «ید» بر آبرو یا شخصیت زیان‌دیده داشته است.

بنابراین، تمسک به قاعده ضمان ید برای اثبات جبران در خسارت معنوی تمام نیست.

بررسی دلالت قاعده «من اتلف» بر لزوم جبران

قاعده فقهی «من اتلف مال الغير فهو له ضامن» بر ضمان ناشی از اتلاف مال دلالت دارد (انوار الفقاهه (کتاب الغصب)، ۱۴۲۲ق: ۱۴). باتوجه به اهمیت عقلایی و عرفی خسارات معنوی مانند آبرو، حیثیت و آرامش روان، می‌توان مناط قاعده را توسعه داد و شامل موارد غیرمالی نیز دانست. ازاین‌رو، اگر اتلاف مالی ضمان دارد، به‌طریق اولی خسارات معنوی که اغلب آثار جبران‌ناپذیرتری دارند، باید ضمان آور

همه موارد الزام به جبران خسارت معنوی را اثبات کنند، جای دادن این نوع جبران در قالب تعزیر شرعی امکان پذیر است. این راهکار، هم با مبانی فقه امامیه سازگار است و هم موجب احیای کرامت قربانیان، ارتقای بازدارندگی اجتماعی و پیشگیری خاص خواهد شد. از منظر سیاست کیفری، پیشنهاد می شود قانون گذار در بازنگری آتی قانون مجازات جرائم نیروهای مسلح، با تصریح به امکان استفاده از ابزارهای غیرمالی جبران خسارت معنوی—مانند توبیخ علنی، الزام به عذرخواهی رسمی، محرومیت از ارتقاء یا سمت، و سایر اقدامات متناسبی—چارچوبی شفاف و قابل اجرا برای محاکم نظامی فراهم آورد. افزون بر این، پیشنهاد می شود قانون گذار از منظر روابط بین قانون خاص نیروهای مسلح و قوانین عام، باید توجه داشت که ماده ۱۳ این قانون، دریچه ورود تدابیر غیرمالی جبران خسارت معنوی را به نظام قضایی نظامی فراهم می کند. این امکان مکمل فقه امامیه در بهره گیری از نهاد تعزیر است، چرا که تعزیر در قالب مجازات تکمیلی می تواند شامل اقداماتی چون توبیخ علنی یا الزام به عذرخواهی باشد. باین حال، برای رفع خلأ و تثبیت حقوق شاخص نیروهای مسلح، نیاز است که مواد مستقلاً مشابه مواد ۱ و ۲ قانون مسئولیت مدنی و صراحت ماده ۱۴ قانون آیین دادرسی کیفری در متن قانون خاص درج شود تا دادگاه های نظامی در صدور احکام جبران خسارت معنوی استقلال و شفافیت بیشتری داشته باشند.

پیشنهادهای تحقیق

باتوجه به نتایج پژوهش حاضر و خلأهای شناسایی شده در زمینه جبران خسارت معنوی ناشی از اعمال کیفری در قانون مجازات جرائم نیروهای مسلح، پیشنهادهای زیر ارائه می شود:

تصریح قانونی: بازنگری ماده های مرتبط در قانون مجازات جرائم نیروهای مسلح و افزودن بندهای صریح در خصوص امکان و شیوه های جبران خسارت معنوی، به ویژه با ابزارهای غیرمالی مانند عذرخواهی رسمی، محرومیت از ارتقاء یا توبیخ علنی.

استانداردسازی رویه قضایی نظامی: تدوین دستورالعمل های قضایی ویژه برای محاکم نظامی در زمینه ارزیابی، اثبات و جبران خسارت معنوی.

تقویت مبانی فقهی: انجام تحقیقات تکمیلی بر مبنای فقه مقارن جهت بررسی تطبیقی راهکارهای جبران خسارت معنوی در فقه اهل سنت و نظام های حقوقی خارجی.

آموزش نیروهای مسلح: طراحی دوره های آموزشی درباره کرامت انسانی، پیشگیری از آسیب های معنوی و آشنایی با مسئولیت های کیفری و جبرانی.

ایجاد بانک داده قضایی: تشکیل پایگاه اطلاعاتی از آراء محاکم نظامی در خصوص خسارت معنوی جهت استفاده قضات، پژوهشگران و قانون گذاران.

ارزیابی تأثیرات اجتماعی: مطالعه میدانی درباره آثار اعمال کیفری بر حیثیت و اعتبار اجتماعی قربانیان در

قواعد عامی نظیر قاعده «لاضرر» و سایر اصول کلی فقهی استناد شده است. باین حال، بررسی دقیق تر نشان می دهد که این ادله به تنهایی توان اثبات لزوم جبران خسارت معنوی را ندارند؛ چراکه از آن ها نمی توان به صورت مستقیم و قطعی، ضمانت شرعی برای جبران چنین خسارتی را استنتاج کرد. از این رو، این احتمال تقویت می شود که حکم به جبران خسارت معنوی، نه بر اساس «باب ضمان»، بلکه از سنخ «باب تعزیر» باشد. تفاوت اساسی این دو مبنا در آن است که اگر حکم به جبران، بر پایه ضمان صادر شود، در حقیقت برای زیان دیده حق شرعی ایجاد می شود که می تواند مطالبه جبران را داشته باشد (مثلاً مطالبه اعاده حیثیت یا رفع افتراء). اما اگر این حکم در قالب تعزیر صادر گردد، صرفاً جنبه کیفری و تنبیهی دارد و هدف آن اصلاح و بازدارندگی مجرم است، نه اثبات دین و تعهد مالی یا غیرمالی بر عهده او. برای تقویت این مبنا ابتدا باید اثبات شود که دایره تعزیر منحصر در کیفرهایی مانند شلاق زدن نبوده، بلکه شامل هر نوع اقدام بازدارنده و متناسب با جرم و مجرم می گردد. در این زمینه، علامه حلی از جمله فقهایی است که دامنه مفهوم تعزیر را بسیار گسترده دانسته است، وی در این باره می نویسد: «التعزیر یجب فی کل جنایة لا حد فیہ و هو یکون بالضرب و الحبس و التوبیخ» (علامه حلی، ۱۴۲۰ق: ۲، ۲۳۹)، طبق این بیان، تعزیر ابزاری واسع در اختیار حاکم شرع است تا در برابر هر جرمی که فاقد حد یا کفاره معین است، مجازات متناسبی را با توجه به شرایط اجتماعی، فرهنگی و ویژگی های جرم و مجرم تعیین کند؛ خواه این مجازات زندان باشد، یا ضرب، یا تبعید، یا حتی توبیخ و اقدامات دیگر. از فقه های معاصر نیز آیت الله مکارم شیرازی به صراحت بر وسعت دامنه تعزیرات تأکید دارند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق: ۱، ۳۶۷). همچنین ایشان در کتاب تعزیر و گستره آن تصریح کرده اند که تعزیر امری «منصوص العلة» است؛ به این معنا که علت آن (بازدارندگی) مشخص بوده و می توان آن را در مصادیق گوناگون و نوپدید نیز جاری دانست (مکارم شیرازی، ۱۴۲۵ق: ۵۳).

بحث و نتیجه گیری

بررسی تطبیقی مبانی فقهی و ظرفیت های حقوقی در فقه امامیه و قانون مجازات جرائم نیروهای مسلح نشان داد که قواعد عام «لاضرر»، «ضمان ید» و «من أثل» به رغم جایگاه بنیادین خود در نظام ضمان، ذاتاً برای پوشش بی ابهام و کامل خسارات معنوی کفایت ندارند. مبنای این نتیجه آن است که این قواعد عمدتاً در حوزه خسارات مالی و عینی قابل اعمال اند و توسعه مفهومی آن ها به حوزه غیرمالی، مستلزم استدلال تکمیلی و پذیرش عرفی-عقلایی است بر اساس تحلیل فقهی-حقوقی صورت گرفته، ظرفیت مؤثر برای جبران خسارت معنوی در نهاد تعزیر نهفته است. تفسیر موسع فقهایی چون علامه حلی از تعزیر، آن را به مجموعه ای از کیفرهای بازدارنده فراتر از شلاق شامل حبس، تبعید، توبیخ، سلب امتیاز و اقدامات مشابه توسعه می دهد. این برداشت، در آرای فقه های معاصر نیز انعکاس یافته است؛ آیت الله مکارم شیرازی تعزیر را «امری منصوص العلة» توصیف کرده و اختیار قضایی در انتخاب نوع و میزان آن را تابع مقتضیات جرم، شرایط اجتماعی و ویژگی های مرتکب می داند. در نتیجه، هر چند ادله عام ضمان نمی توانند در

فضای نظامی به منظور بهبود سیاست کیفری پیشگیرانه.

نهادسازی میانجی‌گری: پیشنهاد ایجاد سازوکارهای مصلحه و میانجی‌گری در پرونده‌های نظامی که دارای بعد معنوی آسیب هستند، باهدف جبران رضایت‌بخش و سریع.

انجام پژوهش‌هایی با اتخاذ رویکرد فقه مقارن و تطبیق حقوقی، با تمرکز بر بررسی سایر نظام‌های حقوقی از جمله نظام حقوقی فرانسه و مصر، به‌منظور ارائه الگوی بومی-مقایسه‌ای و کارآمدتر در این حوزه.

منابع

قرآن کریم.

افشار، حسن، (۱۳۹۵ش)، مسئولیت مدنی جبران خسارت معنوی در حقوق ایران، ۲، تهران: مجمع علمی و فرهنگی مجد.

آل کیسی، علی (۲۰۲۳). The Scope of Moral Damages in Islamic Criminal Justice System. Journal of Islamic Law Studies, 45 (2), 87-112.

انصاری، مرتضی، (۱۴۱۵ق)، رسائل فقهیه، ۱، قم: تراث الشيخ الأعظم.

انصاری، مرتضی، (۱۴۴۱ق)، المکاسب، ۲۴، قم: المؤتمر العالمی بمناسبة الذکری المئوثة الثانية لميلاد الشيخ الأعظم الأنصاري، الأمانة العامة. مجمع الفكر الاسلامی.

بهره‌مند، مهدی، (۱۳۹۲ش)، «عدم مشروعیت ضرر معنوی از دیدگاه قرآن و احادیث»، مطالعات قرآنی، شماره ۱۶.

بوبری، حمید، (۱۴۰۱ش)، «مسئولیت مدنی و کیفری ناشی از جرائم نیروهای مسلح»، تهران: انتشارات میزان.

پیمان، بابک، و زارع، مهدی و خسروی نیا، بابک، (۱۴۰۱ش)، «بررسی خسارت معنوی در رویه قضایی دادگستری»، جامعه شناسی سیاسی ایران، شماره ۲۴.

حائری، محمد، (۱۴۰۲ش)، تحلیل فقهی ضمان خسارت معنوی، فصلنامه پژوهش حقوق خصوصی، ۲۴ (۳)، ۱۲۵-۱۴۸.

حدادی، فاضل، (۱۳۹۵ش)، «جبران خسارت معنوی از منظر فقه و حقوق»، رسائل، دوره سوم، شماره ۵ و ۶.

حسینی خواه، سید جواد، (۱۳۹۰ش)، قاعده ضمان ید، ۲، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار.

حسینی، سیدمیر عبدالفتاح، (۱۴۱۷ق)، العناوين الفقهية، ۲، قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين.

حلی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، (۱۴۲۰ق)، تحریر الأحكام الشرعية علی مذهب الإمامیه، ابراهیم بهادری، ۱، قم: مؤسسه امام صادق (علیه السلام).

خمینی، روح‌الله، (۱۴۰۹ق)، کتاب البیع، ۱، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

خوانساری، موسی، (۱۴۱۸ق)، منیه الطالب فی شرح المکاسب، ۱، تقریرات میرزا نائینی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

دهخدا، علی‌اکبر، (۱۳۵۹ش)، لغت نامه دهخدا، ۱، تهران: دانشگاه تهران.

رستمی نجف‌آبادی، حامد و ناصر، مهدی، (۱۳۹۷ش)، «تحلیل حقوقی ماهیت خسارت معنوی و طرق جبران آن در پرتو آرای فقهی»، فقه و مبانی حقوق اسلامی، شماره ۳.

صدر، سید محمد، (۱۴۲۱ق)، ماوراء الفقه، ۱، بیروت: دار الأضواء.

غروی اصفهانی، محمدحسین (۱۴۱۹ق)، حاشیه کتاب المکاسب، ۱، قم: انوار الهدی.

فاضل لنکرانی، محمد، (۱۴۲۱ق)، تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة، ۱، قم: مرکز فقه ائمه الاطهار علیهم السلام.

کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، ۴، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

گلدوزیان، ایرج، (۱۳۹۸ش)، کلیات و مقدمه علم حقوق، ۵، تهران: مجمع علمی و فرهنگی مجد.

محمدی، علی، (۱۳۸۷ش)، شرح اصول الفقه، ۱۰، قم: دارالفکر.

محمودی، سعیده و مرادخانی، احمد، (۱۳۹۴ش)، «جبران خسارت معنوی در فقه و حقوق ایران»، مطالعات فقهی و فلسفی، شماره ۲۲.

مصطفوی، سید محمدکاظم، (۱۴۲۱ق)، القواعد الفقهیه، ۴، قم: موسسه نشر الاسلامی التابعه لجماعة المدرسين.

مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۲۵ق)، تعزیر و گستره آن، ۱، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع).

مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۲۷ق)، استفتائات جدید، ۱، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع).

نجفی الجواهری، الشیخ محمدحسن، (۱۳۶۲ش)، جواهر الکلام، قوچانی، عباس (محقق)، ۷، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

نوری، حسین بن محمدتقی، (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ۱، بیروت: موسسه آل بیت (علیهم السلام) لاحیاء التراث.

قانون آیین دادرسی کیفری مصوب ۱۳۹۲: ماده ۱۴، منتشر شده در مرکز پژوهش مجلس.

قانون آیین دادرسی کیفری، مصوب ۱۳۹۲.

قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲: ماده ۲۳، منتشر شده در منابع رسمی از جمله مرکز پژوهش مجلس.

قانون مجازات جرائم نیروهای مسلح، ۱۳۸۲.

قانون مسئولیت مدنی مصوب ۱۳۳۹: ماده ۱، ۲، ۱۰، منتشر شده در مرکز پژوهش مجلس.

هاشمی، محمدرضا و کریمی، علی، (۱۴۰۲). هوش مصنوعی و اصول اسلامی: فرصت‌ها و چالش‌ها. مجله فناوری و دین، ۱۰ (۴)، ۱۲۰-۱۳۷.

مطالعه‌ی تطبیقی فریضه‌ی حجاب در دوران جاهلیت و صدر اسلام

سید محمد سیدیان آرانی^۱

۱ دانشجوی دکتری تخصصی رشته تاریخ اسلام، دانشگاه مذاهب اسلامی، تهران، ایران.
✉ نویسنده مسئول. ایمیل: Author@mail.com

چکیده

پژوهش حاضر با رویکردی تاریخی-تفسیری، به بررسی تطبیقی وضعیت پوشش زنان در دوره جاهلیت و روند تشریع فریضه حجاب در صدر اسلام می‌پردازد. مسئله محوری تحقیق، تبیین منطق تحول حجاب از یک سنت عرفی طبقاتی به یک هنجار شرعی هویت‌بخش و امنیت‌آفرین است؛ تحولی که امروزه در کانون شبهات اعتقادی-سیاسی پیرامون ماهیت، الزام و تاریخ‌مندی حجاب قرار گرفته است. روش تحقیق، توصیفی-تحلیلی و مبتنی بر تحلیل منابع تاریخ عرب پیش از اسلام، اشعار جاهلی، متون سیره‌ای و واکاوی سیاقی آیات حجاب (به‌ویژه نور: ۳۱ و احزاب: ۵۹) با توجه به ترتیب نزول و شأن نزول آن‌هاست. یافته‌های پژوهش نشان داد که برخلاف ادعای «حجاب حداقلی» یا «برهنگی رایج» در جاهلیت، فرهنگ غالب پوشش در این دوره وجود داشته، اما کارکرد آن عمدتاً بر تمایز طبقاتی و تفاخر قبیله‌ای استوار بوده است. اسلام با بهره‌گیری از الگوی حکیمانه «تدرج در تشریع» طی فرآیندی چندمرحله‌ای، این سنت عرفی را اصلاح، تعمیق و به قانونی الهی با غایت صیانت از امنیت اجتماعی و هویت ایمانی زنان تبدیل کرد. مقاله حاضر ضمن اثبات اصالت تشریع اسلامی حجاب، نشان می‌دهد که تدرج، نه نشانه ضعف حکم، بلکه راهبردی کارآمد برای مدیریت تغییرات فرهنگی-اجتماعی بوده و می‌تواند الگوی پاسخ‌گویی غیرمستقیم به شبهات معاصر در عرصه حکمرانی دینی و سیاست‌گذاری فرهنگی باشد.

واژگان کلیدی: حجاب، جاهلیت، صدر اسلام، تدرج در تشریع، رویکرد تاریخی-تفسیری، امنیت هویتی

اطلاعات انتشار

تاریخ دریافت:

۱۴۰۴/۰۳/۲۲

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۴/۰۹/۱۶

تاریخ انتشار:

۱۴۰۴/۱۲/۲۹

A Comparative Study of the Obligation of Hijāb in the Period of Jāhiliyyah and Early Islam

Sayyed Mohammad Seyedian Arani ¹

Affiliation.....

Corresponding Author. Email: author@mail.com

Abstract

This study adopts a historical–interpretive approach to examine comparatively the state of women’s dress in the late Jāhiliyyah period and the process through which the obligation of ḥijāb was legislated in early Islam. The central concern of the research is to explicate the logic behind the transformation of ḥijāb from a customary, class-based social practice into a religious norm endowed with identity-formative and security-generating functions—a transformation that today lies at the heart of contemporary ideological and political debates concerning the nature, obligatoriness, and historical contextuality of ḥijāb.

Methodologically, the research employs a descriptive–analytical framework grounded in the analysis of pre-Islamic Arab historical sources, Jāhiliyyah poetry, sīrah literature, and a contextual examination of Qur’ānic verses related to ḥijāb—most notably Q. 24:31 and Q. 33:59—considered in light of their chronology of revelation and occasions of revelation (asbāb al-nuzūl).

The findings demonstrate that, contrary to claims of “minimal ḥijāb” or the prevalence of widespread nudity in Jāhiliyyah society, a dominant culture of female covering did exist during this period; however, its social function was largely structured around class distinction and tribal prestige. Islam, by employing the wise and strategic principle of gradualism in legislation (tadarruj fī al-tashrī’), reformed this existing custom through a multi-stage process, transforming it into a divine legal obligation aimed at safeguarding women’s social security and religious identity.

The article argues that gradualism should not be interpreted as a sign of normative weakness, but rather as an effective strategy for managing cultural and social transformation. From this perspective, the Islamic model of legislating ḥijāb offers not only proof of its doctrinal authenticity but also an indirect and analytically grounded framework for addressing contemporary challenges in religious governance and cultural policy-making.

Keywords: Ḥijāb; Jāhiliyyah; Early Islam; Gradualism in Legislation; Historical–Interpretive Approach; Identity Security

Received: 2025-06-12

Accepted: 2025-12-07

Published: 2026-03-20

بیان مسئله

حجاب به‌عنوان یکی از احکام اجتماعی اسلام، همواره در کانون مباحث فقهی، تفسیری و تاریخی قرار داشته است. این فریضه، صرفاً ناظر به پوشش ظاهری نیست، بلکه با مفاهیمی چون عفاف، کرامت انسانی، نظم اجتماعی و هویت دینی پیوندی عمیق دارد. از همین رو، بررسی حجاب تنها در سطح یک حکم فردی یا اخلاقی تقلیل‌پذیر نیست، بلکه نیازمند نگاهی جامع به بسترهای فرهنگی، اجتماعی و تاریخی شکل‌گیری و تحول آن است. در دهه‌های اخیر، با گسترش رویکردهای تاریخ‌گرایانه و جامعه‌شناختی در مطالعات دینی، موضوع حجاب بیش از پیش در معرض قرائت‌های متکثر و گاه متعارض قرار گرفته است. یکی از محورهای اصلی این مناقشات، نسبت حجاب اسلامی با الگوهای پوشش در دوران جاهلیت است. برخی پژوهش‌ها و دیدگاه‌های معاصر، با تأکید بر وجود اشکال متنوعی از پوشش در جامعه عرب پیش از اسلام، تلاش کرده‌اند حجاب را پدیده‌ای برخاسته از عرف‌های قبیله‌ای و مناسبات طبقاتی معرفی کنند و تشریع آن در اسلام را فاقد نوآوری ماهوی بدانند. در مقابل، گروهی دیگر بر این باورند که هرچند پوشش به‌مثابه یک رفتار اجتماعی در جاهلیت وجود داشته، اما اسلام با مداخله تشریعی و هنجارساز، معنا، کارکرد و غایت آن را به‌طور بنیادین دگرگون ساخته است. این اختلاف دیدگاه، ضرورت بازخوانی روشمند و مستند تحولات مربوط به حجاب را دوچندان می‌سازد.

دوران جاهلیت، از حیث فرهنگی و اجتماعی، دوره‌ای یکدست و همگن نبود، بلکه با تنوع عرف‌ها، تفاوت‌های طبقاتی و الگوهای رفتاری متکثر شناخته می‌شود. در چنین فضایی، پوشش زنان بیش از آنکه مبتنی بر یک نظام هنجاری فراگیر باشد، تابع جایگاه قبیله‌ای، منزلت اجتماعی و شرایط خاص موقعیتی بود. با ظهور اسلام و شکل‌گیری جامعه نوپای اسلامی، این الگوهای پراکنده در معرض بازتعریف قرار گرفتند و به‌تدریج در چارچوبی جدید سامان یافتند. بررسی این فرآیند، بدون توجه به اصل «تدرج» در تشریع و سیاق نزول آیات، به تحلیل‌هایی تقلیل‌گرایانه و گاه نادقیق می‌انجامد. پژوهش حاضر با رویکردی تطبیقی، می‌کوشد تحولات مربوط به فریضه حجاب را از دوران جاهلیت تا صدر اسلام مورد بررسی قرار دهد و نشان دهد که تشریع حجاب در قرآن کریم، نه به‌صورت دفعی و گسسته از زمینه‌های پیشین، بلکه در فرآیندی تدریجی و هدفمند صورت گرفته است. این رویکرد، امکان فهم دقیق‌تری از نسبت میان عرف‌های پیش‌اسلامی و هنجارسازی دینی را فراهم می‌سازد و از یک‌سو، از همسان‌انگاری حجاب اسلامی با پوشش جاهلی پرهیز می‌کند و از سوی دیگر، از نادیده‌گرفتن واقعیت‌های تاریخی جامعه عرب پیش از اسلام اجتناب می‌ورزد. اهمیت این پژوهش، افزون بر بُعد تاریخی و تفسیری، در پاسخ‌گویی علمی به برخی شبهات معاصر درباره ماهیت و منشأ حجاب نیز نهفته است. بازخوانی تطبیقی و مستند این موضوع می‌تواند به غنای ادبیات پژوهشی حوزه مطالعات اسلامی کمک کند و تصویری دقیق‌تر از منطق تشریع حجاب و کارکردهای اجتماعی آن در بستر شکل‌گیری جامعه اسلامی ارائه دهد. بر این اساس، مقاله حاضر می‌کوشد با تکیه بر روش تاریخی-تفسیری، زمینه‌ای تحلیلی

برای فهم عمیق‌تر فریضه حجاب و تحولات آن در گذار از جاهلیت به صدر اسلام فراهم آورد.

پیشینه تحقیق

مطالعه‌ی تطبیقی حجاب در جاهلیت و صدر اسلام در منابع کلاسیک قرآن، تفسیر، لغت، تاریخ و روایات پیشینه‌ای طولانی دارد. اصلی‌ترین داده‌ها در آیات نور ۳۰-۳۱ و احزاب ۳۳ و ۵۹ آمده که به‌گفته‌ی مفسران طبری (جامع البیان، ج ۱۰، ص ۴۴) و سیوطی (الدر المنثور، ج ۵، ص ۳۹ و ۴۲)، ناظر به اصلاح تدریجی عرف پوشش زنان و سامان‌دهی رفتار اجتماعی بوده است. در حوزه لغت و فرهنگ جاهلی، منابعی چون لسان العرب (ج ۱۱، ص ۱۲۹؛ ج ۱، ص ۶۴۵)، تاج العروس (ج ۱۴، ص ۲۰۳)، العین (ج ۳، ص ۳۹۰)، مصباح المنیر (ج ۲، ص ۱۸۱) و تهذیب اللغة (ج ۲، ص ۱۱۹) نشان می‌دهند که پوشش‌های «خمار»، «درع» و «آب» در جاهلیت رواج داشته اما گردن و بخش بالای سینه معمولاً آشکار بوده است. در منابع تاریخی مانند السیرة النبویة ابن هشام (ج ۱، ص ۱۲۵؛ ج ۲، ص ۸۱)، تاریخ الطبری (ج ۲، ص ۲۵۹)، انساب الأشراف بلاذری (ج ۱، ص ۴۱۲)، الاغانی (ج ۲۱، ص ۱۹۲)، و المفصل جواد علی (ج ۵، ص ۶؛ ج ۶، ص ۳۶۱) شواهدی از کم‌پوشی رایج در جاهلیت، به‌ویژه میان اقشار فقیر، و استفاده‌ی ابتدایی از خمار گزارش شده است. روایات فقهی نیز این روند تدریجی را تأیید می‌کند؛ مانند روایات کلینی در الکافی (ج ۵، ص ۵۰۵؛ ج ۲، ص ۳۶؛ ج ۷، ص ۴۵۲) و صدوق در من لایحضره الفقیه (ج ۱، ص ۳۹۶؛ ج ۳، ص ۴۳۶)، که نشان می‌دهد حداقل پوشش در مواردی تنها پوشاندن «عورت» بوده و به‌تدریج به پوشش کامل‌تر سامان یافته است. در مطالعات معاصر نیز آثار مشهور نگارش شده است برای نمونه ترکاشوند، رسول (۱۳۹۰). در مقاله «بازخوانی تاریخی حجاب و پوشش زن در جامعه عرب پیش از اسلام و صدر اسلام». فصلنامه پژوهش‌های تاریخی اسلام، سال دوم، شماره ۳، صص ۷۱-۱۰۲. با تکیه بر منابع تاریخی و ادبی عرب، پوشش زنان در جاهلیت را حداقلی، ناپایدار و متأثر از تمایزات طبقاتی می‌داند و بر این باور است که حجاب در اسلام بیش از آنکه حکمی تأسیسی باشد، امتداد و تنظیم عرف موجود است. نتیجه مقاله، تضعیف قرائت تشریعی مستقل از حجاب است؛ رویکردی که به دلیل کم‌توجهی به سیاق تفسیری آیات، محل مناقشه قرار گرفته است. شمس‌الدین، محمدمهدی (۱۳۹۴). در مقاله‌ی «تدرج در تشریع حجاب و کارکردهای اجتماعی آن». فصلنامه فقه اهل‌بیت(ع)، سال نوزدهم، شماره ۷۳، صص ۱۱۵-۱۴۶. با رویکرد فقهی-تفسیری، آیات نور و احزاب را در کنار روایات مرتبط تحلیل کرده و نشان می‌دهد که تشریع حجاب در اسلام بر اساس اصل تدرج صورت گرفته است. نویسنده نتیجه می‌گیرد که هرچند اسلام از عرف پوشش جاهلی آغاز می‌کند، اما به‌تدریج حدود، کارکرد و معنای جدیدی برای آن تعریف می‌کند و آن را به هنجاری مستقل و الزام‌آور بدل می‌سازد. بنابراین اگرچه هر یک از این مقالات از زاویه‌ای خاص به موضوع حجاب پرداخته‌اند، اما یا تمرکز غالب تاریخی دارند (ترکاشوند)، یا غلبه فقهی-تفسیری بدون تطبیق جامع تاریخی (شمس‌الدین)، یا تحلیل آیات

پوشش زنان، بیشتر از واژگان هم‌معنای ذیل استفاده کرده است:

۱- خمار

خمار به پوششی گفته می‌شود که سر را می‌پوشاند. در آیه ۳۱ سوره نور، فرمان داده شده است که زنان «خُمَر» خود را بر گریبان‌ها فرو افکنند (وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ). منابع لغوی نشان می‌دهند که خمار در جاهلیت وجود داشته، اما کاربرد قرآنی آن ناظر به اصلاح نحوه پوشش و گسترش دامنه آن است (تاج العروس، ج ۱۴، ص ۲۰۳).

۲- جلباب

جلباب به پوشش سرتاسری و بیرونی اطلاق می‌شود که بر لباس‌های دیگر پوشیده می‌شود. در آیه ۵۹ سوره احزاب، از زنان خواسته شده است که «يُدْنِينَ عَلَيْنَهُنَّ مِنَ الْجَلَابِيهِ». لغویان، جلباب را پوششی فراگیرتر از خمار دانسته‌اند که کارکرد آن، تمایز اجتماعی و پوشش عمومی است (المفصل، جواد علی، ج ۵، ص ۶). در این مقاله، «جلباب» نه صرفاً به معنای لغوی «پرده و مانع»، و نه به عنوان یک مفهوم کارکردی-اجتماعی، بلکه به عنوان مفهومی اصطلاحی-تاریخی به کار رفته است؛ یعنی: الگوی پوشش شرعی زنان در صدر اسلام که با تکیه بر واژگان قرآنی خمار و جلباب، و در چارچوب فرآیند تشریع تدریجی، از عرف پوشش جاهلی بازتعریف و سامان‌دهی شده است. بر این اساس، تمرکز پژوهش حاضر بر تحول مفهومی و مصداقی پوشش از جاهلیت به صدر اسلام است، نه بر تحلیل‌های ارزشی یا کارکردی جلباب.

۲-۱- مفهوم‌شناسی عصر جاهلیت

«جاهلیت» در لغت از ریشه «جَهَل» و در برابر «علم» به کار می‌رود؛ اما در اصطلاح قرآنی و تاریخی، به معنای فقدان معرفت توحیدی و اخلاقی است، نه صرف بی‌سوادی. قرآن کریم این مفهوم را در توصیف مجموعه‌ای از باورها و رفتارهای اجتماعی پیش از اسلام به کار برده است؛ از جمله تعصبات قبیله‌ای، خودنمایی اجتماعی، بدگمانی به خدا و گرایش‌های غیرتوحیدی (مانند: احزاب/۳۳؛ فتح/۲۶). بر این اساس، «عصر جاهلیت» در این پژوهش به دوره‌ای از تاریخ عرب پیش از بعثت اطلاق می‌شود که ساختارهای اعتقادی، اخلاقی و اجتماعی آن با معیارهای توحیدی و هنجارهای اخلاقی اسلام فاصله داشته است. بنابراین، جهل در این اصطلاح به معنای دوری از معرفت دینی و اخلاقی است، نه فقدان دانش یا فرهنگ ادبی. از نظر زمانی، مقصود از عصر جاهلیت در این مقاله، فضای اجتماعی-فرهنگی عربستان پیش از اسلام است که زمینه‌های فکری و رفتاری آن در منابع تاریخی و ادبی عرب انعکاس یافته و مبنای مقایسه با تحولات صدر اسلام قرار می‌گیرد.

۳-۱- بررسی حجاب زنان در عصر جاهلی

بررسی تاریخ و اشعار دوران جاهلی، در جایگاه آیینۀ انعکاس وضعیت فرهنگی و اجتماعی عصر جاهلی، ما را به این مسئله رهنمون می‌کند که

بدون بازسازی منسجم فرهنگ پوشش جاهلی. لذا خلأ یک مطالعه تطبیقی منسجم میان جاهلیت و صدر اسلام با اتکای هم‌زمان بر لغت، تاریخ، روایت و تفسیر همچنان باقی است؛ خلأیی که پژوهش حاضر درصدد پرکردن آن است.

روش پژوهش

این پژوهش از نظر هدف، بنیادی و از نظر ماهیت و روش، توصیفی-تحلیلی با رویکرد تطبیقی است. داده‌ها به شیوه‌ی کتابخانه‌ای و با استفاده از منابع معتبر قرآنی، روایی، تفسیری، لغوی و تاریخی گردآوری شده و سپس با تحلیل محتوای کیفی مورد بررسی قرار گرفته‌اند. در بخش توصیفی، ابتدا وضعیت پوشش زنان در دوره جاهلیت بر اساس شواهد تاریخی، گزارش‌های سیره‌ای و منابع لغوی تبیین شده است تا بستر فرهنگی-اجتماعی عصر نزول به‌درستی بازسازی شود. در بخش تحلیلی، آیات قرآن کریم مربوط به پوشش و رفتار اجتماعی زنان، همراه با روایات نبوی و گزارش‌های تاریخی صدر اسلام، بررسی و تفسیر شده و نحوه مواجهه پیامبر اسلام (ص) با عرف پوشش موجود تحلیل گردیده است. همچنین پژوهش حاضر با اتخاذ روش تطبیقی درون‌تمدنی، وضعیت پوشش زنان در جاهلیت را با الگوی پوشش در صدر اسلام مقایسه کرده و میزان تغییر، اصلاح یا تثبیت عرف موجود را در پرتو تشریع تدریجی احکام الهی ارزیابی نموده است. تمرکز پژوهش بر دوره‌ی حیات پیامبر اسلام (ص) بوده و در موارد ضروری، برای تبیین بهتر موضوع، اشاره‌های محدود به دوره‌های پس از آن نیز صورت گرفته است. در تحلیل داده‌ها، از روش تحلیل محتوای کیفی استفاده شده و تلاش شده است با تلفیق داده‌های تفسیری، تاریخی و روایی، تصویری منسجم از فرایند شکل‌گیری فریضه‌ی حجاب و نحوه‌ی اجرای آن در جامعه‌ی صدر اسلام ارائه شود.

مبانی نظری پژوهش

۱-۱- مفهوم‌شناسی حجاب

الف) معنای لغوی حجاب

«حِجَاب» در لغت از ریشه «حَجَبَ» به معنای منع، پوشاندن و ایجاد فاصله است. لغویانی چون ابن‌منظور، حجاب را به «السُّرَّ والحَاجِزَ بینَ الشَّيْئَيْنِ» تعریف کرده‌اند؛ یعنی پوشش یا مانعی که میان دو چیز حائل می‌شود (لسان العرب، ج ۱، ص ۶۴۵). بنابراین، عنصر محوری در معنای لغوی حجاب، پرده و فاصله است، نه لزوماً پوشش لباس. در قرآن کریم نیز واژه «حِجَاب» در همین معنای عام مانع مادی یا غیرمادی به کار رفته است؛ مانند حجاب مکانی (احزاب/۵۳) یا حجاب معنوی (شوری/۵۱).

ب) معنای اصطلاحی حجاب

در اصطلاح فقهی و قرآنی، «حِجَاب» به معنای الزام شرعی پوشش و تنظیم حدود ظهور زن در برابر نامحرم است، هرچند خود واژه «حِجَاب» به این معنا به‌صورت مستقیم در آیات پوشش نیامده است. قرآن کریم برای بیان

منابع تاریخی بازتاب یافته است. افزون بر این، تخلیه مسجدالحرام از افراد بالغ خود قرینه‌ای روشن بر تعارض این رفتار با عرف رایج آن دوره است. از این رو، تعمیم چنین موارد خاصی به عنوان دلیل بر رواج طواف عریان در عصر جاهلی، و در نتیجه استنتاج غالب بودن فرهنگ برهنگی در آن دوره، استنادی نادرست و غیرقابل قبول است.

۲. به هنگام مصیبت

شواهد تاریخی و ادبی عصر جاهلی نشان می‌دهد که کشف سر و صورت زنان، نه یک وضعیت عادی، بلکه رفتاری استثنایی و محدود به شرایط حزن و مصیبت بوده است. در این مواقع، زنان با کنار گذاشتن قناع و خمار و انجام اعمالی چون لطمه زدن بر صورت، از وضعیت متعارف خود خارج می‌شدند و همین امر توجه شاعران را برمی‌انگیخت. مهلهل، شاعر جاهلی، آشکارشدن چهره و ساعد دست زنان را صراحتاً به وضعیت عزاداری پیوند می‌زند و آن را در مرثیه برادرش چنین توصیف می‌کند: «إِذَا تَشَاءُ رَأَيْتَ وَجْهًا وَاضِحًا وَذِرَاعَ بَاكِئَةٍ عَلَيْهَا بُرْسٌ بَكِيٌّ عَلَيْكَ وَ لَسْتُ لَأَمَّ حَرَّةٍ تَأْسَى عَلَيْكَ بِعَبْرَةٍ وَتَنْفُسٍ» (مهلهل، بی‌تا: ۴۴). همین معنا در اشعار ربیع بن زیاد نیز تکرار شده است. او در رثای مالک بن زهیر، از زنانی سخن می‌گوید که پیش‌تر صورت خود را می‌پوشانده‌اند، اما در اثر شدت مصیبت، در برابر دیدگان آشکار شده‌اند: «مَنْ كَانَ مَسْرُورًا بِمَقْتَلِ مَالِكٍ فَلَيَاتِ نِسْوَتَنَا بِوَجْهِ نَهَارٍ قَدْ كُنَّ يَخْبَانُ الْوُجُوهَ تَسْتَرًا يَجِدُ النِّسَاءَ قَوَائِمًا يَنْدَبْنَهُ يَلْطَمُنَ أَوْجُهَهُنَّ بِالْأَسْحَارِ فَالْيَوْمَ حِينَ بَرَزْنَ لِلنَّظَارِ» (ابی تمام، ۱۴۱۸: ۱۸۰). ربیع از شاعران عصر جاهلی و معاصر نعمان بن منذر بوده و در جنگ داحس حضور داشته است (ابن اثیر، ۱۴۰۵: ۵۶۶/۱). مهلهل در شاعری دیگر، برداشتن خمار زنان قبیله کلیب پس از کشته شدن مردانشان را نشانه شدت اندوه آنان می‌داند: «وَتَقُومُ رِبَاتُ الْخُدُورِ حَوَاسِرًا يَمَسْحَنَ عَرْضَ تَمَائِمِ الْأَيْتَامِ» (مهلهل، بی‌تا: ۷۸). مجموع این شواهد نشان می‌دهد که پوشش سر و صورت زنان در عصر جاهلی هنجار غالب بوده و کشف ستر، رفتاری خلاف عرف و محدود به شرایط عزاداری محسوب می‌شده است؛ از این رو، برجسته شدن آن در شعر جاهلی، خود قرینه‌ای بر غیرعادی بودن این وضعیت است.

۳. ترس از اسارت

در عصر جاهلی، میان پوشش زنان آزاد و کنیزان تمایز روشنی وجود داشت. پوشش زنان آزاد نشانه کرامت اجتماعی آنان به شمار می‌رفت، درحالی که کنیزان از چنین پوششی برخوردار نبودند. بر همین اساس، زنان آزاد در شرایط شکست نظامی و بیم اسارت، با کشف ستر و شبیه سازی ظاهری خود به کنیزان می‌کوشیدند از اسارت مصون بمانند (شیرازی، ۱۳۸۸: ۱۶۱).

سیره بن عمرو فقعسی، شاعر جاهلی عصر نعمان بن منذر، این وضعیت را در وصف قبیله‌ای شکست خورده چنین گزارش می‌کند: «وَنَسَوْتُكُمْ فِي الرَّوْعِ بَادٍ يُخْلَنُ إِمَاءٌ وَالْإِمَاءُ حَرَائِرٌ وَجُوهُهُا» (ابی تمام، ۱۴۱۸: ۴۳). این توصیف نشان می‌دهد که آشکارشدن چهره زنان، رفتاری اضطراری

کشف ستر (برهنگی سر و صورت) و برهنگی بدن اموری استثنایی بود که در مواقع خاص و به علت‌های خاص رخ می‌داد؛ از همین رو تعجب مردم آن عصر، به‌ویژه شاعران را به خود جلب می‌کرد و موجب می‌شد که به دید سوژه‌ای خاص درباره آن بسرایند. حال به برخی از علت‌هایی اشاره می‌کنیم که باعث برهنگی می‌شد.

۱-۱-۳- نمونه‌های استثنایی کشف پوشش در عصر

جاهلیت

۱. به هنگام طواف کعبه

طواف کعبه با حالت عریان ازجمله دلایلی است که طرفداران حجاب حداقلی بدان استناد می‌کنند. این گروه طواف عریان را پدیده‌ای رایج (ترکاشوند، ۱۳۹۰: ۱۰۸) در میان اعراب جاهلی می‌دانند و مدعی هستند که در میان اعراب جاهلی، عریان بودن قباحات چندانی نداشت؛ به‌صورتی که حتی زنان بدون هیچ دغدغه‌ای از مکشوف بودن شرمگاهشان به طواف کعبه مشغول می‌گردیدند. (ترکاشوند، ۱۳۹۰: ۱۰۹ و ۱۱۰). بررسی منابع تاریخی کهن ما را به این مسئله رهنمون می‌کند که از عام‌الفیل تا بعثت، وضعیت فرهنگی اعراب جاهلی دگرگون شد؛ بنابراین باید عام‌الفیل را مبدأ ایجاد انحراف در مناسک حج ابراهیمی و سپس دگرگونی در وضعیت فرهنگی دانست. سیره ابن‌هشام و اخبار مکه ازرقی دو منبع معتبر و کهنی هستند که این اخبار را انعکاس می‌دهند. ابن‌هشام از سیره‌نویسان قرن دوم و سوم قمری (م ۲۳۰ق) بود. ازرقی نیز هم‌عصر ابن‌هشام بود و در نیمه اول قرن دوم وفات یافت.

در بحث طواف عریان و تعمیم آن، غالباً به اشعار منسوب به ضباعه دختر عامر استناد می‌شود (ترکاشوند، ۱۳۹۰: ۱۰۹). بر اساس گزارش‌های تاریخی، ضباعه در حالی که شرمگاه خود را با دست می‌پوشاند، به طواف مشغول بود و این ابیات را می‌خواند: «الْيَوْمَ يَبْدُو بَعْضُهُ أَوْ كُلُّهُ وَمَا بَدَأَ مِنْهُ فَلَا أَجْلَهُ» (ازرقی، بی‌تا: ۱/۱۴۲) مفهوم بیت آن است که امروز بخشی یا تمام (شرمگاه) من نمایان می‌شود، اما نگاه کردن به آنچه آشکار شده را حلال نمی‌دانم. بررسی منشأ این واقعه نشان می‌دهد که طواف عریان ضباعه پدیده‌ای استثنایی بوده است، نه امری رایج. ابن‌عباس علت این رویداد را چنین گزارش می‌کند: ضباعه زنی جوان و زیباروی از اهل مکه بود که به همسری عبدالله بن جدعان، مردی سالخورده، درآمد. هشام بن مغیره، از بزرگان و ثروتمندان قریش، او را به طلاق از عبدالله ترغیب کرد و خواستار ازدواج با وی شد. عبدالله طلاق را مشروط به انجام طواف عریان کرد. هشام نیز از قریش خواست در ساعتی معین مسجدالحرام را تخلیه کنند و تنها کودکان غیربالغ اجازه حضور داشته باشند. در همین شرایط، ضباعه به‌صورت عریان طواف کرد و اشعار یادشده را بر زبان آورد (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵: ۸/۲۲۱؛ بغدادی، ۱۴۰۵: ۱/۲۶). بر این اساس، ماجرای ضباعه روایتی کم‌نظیر و جنجال‌برانگیز بوده است. شهرت واقعه، نقل دقیق اشعار و ذکر نام گوینده نشان می‌دهد که این حادثه به دلیل نادر بودن و خلاف‌هنجار بودن در

پوشش سر و بدن، از طریق آشکارسازی گزینشی زیبایی‌ها به خودنمایی می‌پرداختند. مثقب‌العبدی (متوفی ۷۱۷ق) در توصیف این وضعیت می‌سراید: «ظَهْرَنَ بَكْلَةً، وَسَدَلَنَ رَقْمًا * وَتَقَبَنَ الْوَصَاصَ لِلْعَيُونِ * أَرَبِينَ مُحَاسِنًا وَكُنَّ أُخْرَى * مِنَ الْأَجْيَادِ وَالْبَشَرِ الْمَصُونِ * وَمِنْ ذَهَبٍ يَلُوحُ عَلَى تَرِيٍّ * كَلُونِ الْعَاجِ لَيْسَ بِذِي غُضُونِ (مفضل، ۲۰۱۲: ۲۸۹). این توصیف ناظر به زنانی است که در حال حرکت با کجاوه، با کنارزدن پوشش‌های نازک و با وجود نقاب، بخشی از زیبایی‌های خود، همچون چشم‌ها، دست‌ها و گردن را به نمایش می‌گذاشتند، درحالی‌که سایر اعضای بدن همچنان پوشیده بوده است. تأکید شاعر بر سفیدی گردن و جلوه زیورآلات، آشکارا هدف زیبایی‌نمایی را القا می‌کند.

همین برداشت در تفاسیر نخستین اسلامی نیز تأیید شده است. مقاتل بن سلیمان، مفسر قرن دوم هجری، برداشتن خمار، نمایان کردن سر، صورت و گردن، و آشکارا ساختن گردن‌بند و زینت‌ها را از مهم‌ترین مصادیق تبرج زنان برشمرده است (مقاتل، ۱۴۲۳: ۳/۴۸۸). این گزارش تفسیری با شواهد شعری جاهلی هم‌خوانی کامل دارد. بر این اساس، در پدیده تبرج جاهلی، سخن از عریان بودن زنان در میان نیست، بلکه نمایش گزینشی سر، صورت، گردن و زینت‌ها در چارچوب پوشش کلی بدن، محور اصلی خودنمایی به‌شمار می‌رفته است. همین تمایز، نشان می‌دهد که تبرج نیز خود استثنایی بر هنجار عمومی پوشیدگی زنان در فرهنگ جاهلی بوده است، نه نفی آن.

تحلیلی بر حجاب در عصر جاهلی

برآیند شواهد ادبی، تاریخی و زبان‌شناختی بررسی‌شده در این پژوهش نشان می‌دهد که تصویر رایج ارائه‌شده از «فرهنگ برهنگی زنان» در عصر جاهلیت، تصویر دقیقی از واقعیت اجتماعی آن دوره نیست. دلایلی که طرفداران نظریه «حجاب حداقلی» برای اثبات فقدان فرهنگ پوشش در جامعه جاهلی مطرح کرده‌اند، یا فاقد پشتوانه معتبر تاریخی است — مانند ادعای نبود آلبسه دوخته‌شده در آن عصر — یا ناظر به رفتارهایی کاملاً استثنایی، غیرهنجاری و موقعیتی همچون طواف عریان ضباعه و نظایر آن است که خود منابع تاریخی بر نادر بودن و قبح اجتماعی آن‌ها تصریح دارند. در مقابل، اشعار جاهلی که مهم‌ترین آینه بازتاب‌دهنده فرهنگ و ارزش‌های اجتماعی آن دوره به‌شمار می‌آیند، مشحون از شواهدی است که بر هنجار بودن پوشش و قباحیت کشف ستر در محدوده موی سر و چهره زنان — دلالت دارد. ذکر کشف پوشش زنان صرفاً در شرایط اضطراری و استثنایی مانند ترس از اسارت، مصیبت، هجوم ناگهانی دشمن یا خودنمایی هدفمند (تبرج)، خود قرینه‌ای روشن بر آن است که پوشیدگی، وضعیت عادی و مطلوب اجتماعی تلقی می‌شده است. افزون بر این، کاربرد تشبیه‌ها و ضرب‌المثل‌ها در ادبیات عرب جاهلی که در آن‌ها پوشش و عفاف به‌مثابه ارزش معرفی می‌شود، تمایز آشکار در میزان پوشش میان زنان آزاد و کنیزان و تلقی پوشش کامل‌تر به‌عنوان نماد کرامت اجتماعی، گزارش‌های تاریخی از درگیری و حتی جنگ به‌منظور دفاع از پوشش یک زن، و همچنین شواهد متعدد بر وجود و تنوع آلبسه دوخته‌شده، همگی در مجموع نشان می‌دهد که حجاب در عصر جاهلی نه پدیده‌ای بیگانه، بلکه هنجاری فرهنگی با درجات

و برخلاف هنجار بوده و پوشش، در ادراک اجتماعی آن دوره، نشان منزلت و آزادی زن محسوب می‌شده است. همین معنا در اشعار دیگر شاعران جاهلی نیز بازتاب یافته است. طرفه بن عبد در توصیف این لحظات بحرانی می‌گوید: «يَوْمَ تُبْدَى الْبَيْضُ عَنْ أَسْوَقِهَا وَتُلْفُ الْخَيْلُ أَعْرَاجَ النَّعَمِ» (طرفه، ۱۴۲۳: ۷۵). بشر بن خازم نیز زنان شیردهی را تصویر می‌کند که از ترس اسارت، قناع از سر و صورت بر گرفته‌اند: «وَكَمْ مِنْ مُرْضِعٍ قَدْ غَادَرُوهَا * لَهَيْفَ الْقَلْبِ كَاشِفُهُ الْقِنَاعِ * وَمِنْ أُخْرَى مُثَابِرَةٍ تُنَادِي أَلَا خَلَيْتُمُونَا لِلضِّيَاعِ (بشر، ۱۴۱۵: ۸۸). این مجموعه شواهد شعری نشان می‌دهد که کشف سر و صورت زنان در عصر جاهلی، تنها در شرایط اضطرار و تهدید اسارت رخ می‌داده و امری ناپسند و خلاف عرف تلقی می‌شده است. از این رو، پوشیدگی زنان نه تنها امری رایج، بلکه نشانه‌ای از کرامت اجتماعی آنان بوده و آشکارشدن بدن، حالتی استثنایی و همراه با احساس ننگ و خواری محسوب می‌شده است.

۴. به هنگام ترس و اضطراب

شواهد شعری عصر جاهلی نشان می‌دهد که در شرایط هجوم ناگهانی دشمن و بروز وحشت و اضطراب، پوشش زنان دچار اختلال موقتی می‌شده و بخش‌هایی از بدن آنان که در حالت عادی پوشیده بوده، آشکار می‌گردیده است. این وضعیت نه امری ارادی، بلکه نتیجه آشفتگی و فرار در شرایط بحرانی بوده است. عوف بن عطیه، شاعر اواخر جاهلیت از قبایل عدنانی شمال حجاز، در توصیف چنین موقعیتی می‌سراید: «وَلَنِعْمَ فِتْيَانُ الصَّبَاحِ لَقِيْتُمْ

وَإِذَا النِّسَاءُ حَوَاسِرُ كَالْعُنُقْرِ * مِنْ بَيْنِ وَاضِعُهُ الْخِمَارِ وَأُخْتِهَا * تَسْعَى وَمِنْطَقُهَا مَكَانَ الْمِزْزِرِ» (مفضل، ۲۰۱۲: ۳۲۷).

در این ابیات، آشکارشدن سر و به‌هم‌ریختگی پوشش زنان، مستقیماً به وضعیت هراس، شتاب و گریز نسبت داده شده است. خود برجسته‌سازی این امر در شعر، گویای آن است که پوشیدگی، وضعیت متعارف و هنجار غالب زنان به‌شمار می‌رفته و آشکارشدن بدن، رفتاری ناخواسته و خلاف عرف تلقی می‌شده است.

۵. خودآرایی و خودنمایی (تبرج)

در عصر جاهلیت، در موارد محدودی، برخی زنان در اثر گرایش به خودنمایی و نمایش جمال، آگاهانه در معرض نگاه عمومی قرار می‌گرفتند. این پدیده بیش از همه در سفرها و به‌ویژه در مناسک حج گزارش شده است (شیرازی، ۱۳۸۸: ۱۵۷). ازهری، زبان‌شناس و ادیب قرن چهارم هجری، تبرج را به «نمایش هدفمند زیبایی» تعریف می‌کند؛ به‌گونه‌ای که موجب جلب توجه دیگران و تحریک شهوت مردان شود (ازهری، ۱۴۲۱: ۱۱/۴۰).

نکته قابل توجه آن است که تبرج الزاماً به معنای فقدان پوشش کامل نبوده، بلکه گاهی در چارچوب پوشش متعارف نیز تحقق می‌یافته است. اشعار جاهلی گواه آن است که برخی زنان، حتی با وجود نقاب، حضور در کجاوه و

و سطوح مختلف بوده است.

بر این اساس، می‌توان نتیجه گرفت که آنچه اسلام با آن مواجه شد، «جامعه‌ای عریان» نبود، بلکه جامعه‌ای بود که اصل پوشش و عفاف را می‌شناخت، هرچند این اصل به‌صورت ناهماهنگ، طبقاتی و فاقد چارچوب تشریعی منسجم اجرا می‌شد.

بررسی حجاب در صدر اسلام

با تثبیت این نکته که پوشش و عفاف، پیش از اسلام نیز به‌مثابه یک هنجار فرهنگی در جامعه جاهلی حضور داشته است، پرسش اصلی پژوهش در گام بعدی این است که اسلام در مواجهه با این واقعیت اجتماعی چه رویکردی اتخاذ کرد: آیا حجاب را به‌عنوان نهادی کاملاً نوپدید بنیان نهاد، یا با اصلاح، جهت‌دهی و ارتقای یک هنجار موجود، آن را در قالب تشریعی، اخلاقی و فراطبقاتی بازتعریف کرد؟ از این‌رو، در بخش بعدی، وضعیت حجاب در صدر اسلام بررسی می‌شود تا ضمن تحلیل آیات، سیره نبوی و تحولات اجتماعی نخستین جامعه اسلامی، نسبت دقیق میان حجاب جاهلی و حجاب اسلامی، و نیز وجوه اشتراک و افتراق آن‌ها در سطح «هنجار فرهنگی» و «فریضه شرعی» روشن گردد.

۲- اقدامات پیامبر اسلام (ص) جهت فرهنگ سازی در امر

پوشش و حیا

رسول پاک اسلام (ص) در محیطی به پیامبری مبعوث شد که ریشه‌های جاهل در آنجا تنومند شده بود. محیطی که توجه چندان به پوشاندن اندام بجز مواضع خاص، نداشتند که آن هم به مناسبت‌هایی همچون استحمام، تخلی و طواف برداشته می‌شد. پیامبر اسلام (ص) در واکنش به ناهنجاری‌های فراگیر در مقوله پوشش به دنبال اصلاح بودند و این اصلاح می‌بایست بر اساس اصل «تدریج در تشریع احکام» و «تکلیف بر اساس وسع إدراکی و مالی» صورت می‌پذیرفت. حضرت (ص) در هر یک از موضوعات ذکر شده درباره پوشش زنان به فکر اصلاح بودند اما باید دانست و پذیرفت فرهنگی که در طول چند قرن بی‌مبالاتی در پوشش را تجربه کرده است را نمی‌توان در طول یک دهه اصلاح کرد. لذا وظیفه سنگینی بر عهده رسول خدا بود و آن پایه‌ریزی تدریجی برای فرهنگ جدید اسلام بود که این فرهنگ از لحاظ پوشش در سالهای بعد از رحلت رسول خدا (ص) نیز به رشد خود ادامه داد و به همین دلیل در قرن دوم و دوره امام صادق (ع) مردان و زنان (چه شیعه و چه سنی) به مراتب پوشیده‌تر و مقیدتر در این امر بودند. بنابراین رسول خدا (ص) با کلام وحی (که آیات اصلی آن درباره پوشش را در بخش پایانی این مقاله بحث خواهیم کرد) و روایات، شروع به اصلاحات پوشش زنان و مردان کردند که در این مقاله تمرکز ما بر پوشش زنان است. اکنون به بیان تلاش‌های رسول اسلام (ص) جهت بهسازی فرهنگ پوشش زنان و تغییر در ساختار و موقعیت امکان می‌پردازیم.

۱-۲- تلاش برای فرهنگ سازی پوشش مناسب

رسول خدا (ص) نسبت به برهنگی زنان، از سویی بخاطر آگاهی کاملی

که از فرهنگ بی‌مبالات جاهلیت داشت و از سوی دیگر از خلق عظیم و الهی برخوردار بوده است، واکنش منفعلانه و تند از خود نشان نمی‌دادند بلکه سعی می‌کردند با نرمخوبی نقاط ضعف را بازگو و ریشه ناهنجاری را متذکر شوند. کافی در کلینی روایتی را نقل می‌کند و می‌گوید: «عده‌ای پیش پیامبر خدا (ص) بودند و در این هنگام زنی عریان و برهنه نزد پیامبر آمد و جلوی حضرت (ص) ایستاد و گفت یا رسول الله من زنا کردم پاکم کن و مردی پشت سر او وارد شد و لباسی روی او انداخت. پیامبر (ص) به مرد گفت او چه نسبتی با تو دارد؟ گفت: همسر من است. من با کنیزم خلوت کردم (او ناراحت شد) و چنین کاری نزد شما کرد. حضرت (ص) فرمود: او را نزد خود ببر همانا زنان وقتی غیرتمند می‌شوند بالا و پایین دره را نمی‌بینند (تشخیص نمی‌دهند)» (کلینی، الکافی، ج ۵، ص ۵۰۵).

البته مراد از برهنگی در این روایت کاملاً واضح نیست ولی با توجه فرهنگ آن محیط، توصیف پیامبر (ص) از شدت ناراحتی زنان، توصیف راوی به عریان بودن زن نه «مکشوف الرأس» و انداختن لباس بر او توسط همسرش نه انداختن خمار، نشان می‌دهد که حداقل بخش‌های قابل توجهی از پایین‌تر از گردن همچون سینه تا کمر آن زن عریان بوده است. البته گاهی هم برهنگی بخاطر شدت فقر بوده که اصحاب صفه از این قبیل‌اند. آنان فقرایی بودند که از شدت فقر منزلی جز مسجد نداشتند و تنها با یک قطعه ازار (لنگ) همراه رسول خدا (ص) نماز می‌خواندند و تعداد آنان را ۳۰ نفر نقل کرده‌اند (ابن سعد، طبقات الکبری، ج ۱، ص ۱۹۷) و رسول خدا از دیگر مسلمانان می‌خواست تا غذایی برای آنان بیاورند (سیوطی، الدر المنثور، ج ۱، ص ۳۵۸). ظاهراً همان ازاری که بسته بودند نیز کوتاه بوده لذا رسول خدا صفوف نماز جماعت زنان را پشت سر مردان قرار داد و به زنان امر فرمود تا بعد از مردان سر از سجده و رکوع بردارند. در تعلیل این امر رسول خدا (ص)، امیرالمؤمنین (ع) فرمود: «كُنَّ النِّسَاءُ يَصْلِينَ مَعَ النَّبِيِّ (ص) وَ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ أَنْ لَا يَرَفَعَنَّ رُؤُسَهُنَّ قَبْلَ الرِّجَالِ لِضَيْقِ الْأُزْرِ» (شیخ صدوق، من لایحضر الفقیه، ج ۱، ۳۹۶) حضرت علت این امر را کوتاهی ازار ذکر کردند. ظاهراً منظور، کوتاهی ازار مردان است که آنان همان اهل صفه بودند و برای این که در سجده و رکوع عورتشان توسط زنان دیده نشود، رسول خدا (ص) به زنان امر فرمود که بعد از مردان سر از سجده و رکوع بلندکنند (طبرسی، مکارم الاخلاق، ص ۹۴).

بنابراین هر چند پوشش اهل صفه بخاطر فقر، بسیار کم بود اما رسول خدا (ص) به دنبال حل مسأله پوشش آنان بود. لذا پوشش اهل صفه را مهم‌تر از آویزان بودن پرده بر درب خانه دخترش دانست. در روایتی که زراره از امام صادق (ص) نقل کرده، آمده است (به اختصار): «امیرالمؤمنین دو دستبند نقره به همراه پارچه‌ای را که از غنایم جنگی به دست آورده بود را به حضرت زهرا (س) داد و حضرت دو دستبند را به دست کردند و پارچه را بر ورودی خانه‌اش آویخت تا پوشیده باشد اما وقتی رسول خدا وارد مسجد شد و این دو دستبند و پرده را بر ورودی خانه دخترش دید ناراحت شد. حضرت زهرا وقتی ناراحتی پدرش

پشت اندامش نمایان شد و آن جوانان یهودی خندیدند او فریاد یاری سر داد و مرد مسلمانی که آنجا بود به کمکش شتافت و آن جوان یهودی را کشت و سپس یهودیان بر او حمله بردند و آن مسلمان را کشتند و خبر به پیامبر رسید و حضرت دستور جنگ با بنی قینقاع را صادر کرد «این کثیر، البدایه و النهایه، ج ۴، ص ۳».

این نشان می‌دهد که برخی از زنان مسلمان حتی قبل از آیات حجاب و بر حسب همشینی با پیامبر برای حجاب بیشتر سر مقید شده بودند هر چند این تقید هنوز وارد سطح عمومی جامعه اسلامی نشده بود تا آنکه آیات حجاب نازل شد چنانکه ابو داوود از ام سلمه نقل می‌کند: «وقتی آیه جلاباب نازل شد زنان آنصار با پوششی بیرون می‌آمدند که گویا بر سرشان کلاغ بود» (ابو داود سلیمان بن أشعث، سنن ابی داود، ج ۱، ص ۴۱۰). مشابه همین از عایشه درباره آیه حجاب در سوره نور نقل شده است (رجوع به لسان العرب ج ۱، ص ۶۴۵).

در خصوص طواف عریان نیز رسول خدا (ص) با آن مخالفت کردند: «یا بنی آدم خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَ كُلُوا وَ اشْرَبُوا وَ لَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ» (سوره اعراف آیه ۳۱) از ابن عباس ذیل این آیه نقل شده است: برخی از مردم در جاهلیت کعبه را عریان طواف می‌کردند لذا خدا امر به زینتشان فرمود و زینت همان لباس و ساتر عورتشان است (سیوطی، جلال الدین، الدر المنثور، ج ۳، ص ۷۸). ظاهراً منظور آیه آن است که دیگر نباید به آن قوانین خمس عمل شود و نباید به خاطر نداشتن لباس مخصوص خمس، برهنه طواف کنند بلکه با لباس خودشان طواف کنند و از غذای خودشان بخورند و بنوشند و آنچه که حرام است اسراف در این امور است نه غیر خمس بودن آن لباسها و غذاها.

خطاب در آیه به تمام انسانهاست نه فقط مسلمانان. ظاهراً غرض قرآن کریم، تعمیم در وجوب عمل به این آیه است یعنی حتی مشرکین نیز نباید عریان طواف کنند. طبیعی است که زمان اجرایی شدن این آیه برای مسلمانان از همان موقع نزول بوده اما زمان اجرایی کردن آن برای مشرکین بعد از فتح مکه و تسلط حکومت اسلامی بر مکه بوده است. چنانچه طبری از مجاهد در شأن نزول سوره براءت، روایتی را به این مضمون نقل می‌کند که رسول خدا (ص) در بازگشت از جنگ تبوک (در سال نهم) برای همیشه طواف عریان و بطور مطلق طواف مشرکین را ممنوع اعلام کردند (طبری، جامع البیان، ج ۱۰، ص ۴۴).

بنابراین با تدابیر پیامبر اسلام (ص) برهنگی بخاطر فقر یا بی‌مبالاتی از جامعه اسلامی رخت برپست. هرچند روایاتی در تهذیب الاحکام در خصوص نماز جماعت افرادی که عریان هستند، وجود دارد (شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۲، ص ۳۶۵). اما با دقت در آن روایات مشخص می‌شود آن موارد برای مواقع ضروری همچون غارت شدن جمعی در بیابان توسط راهزنان صادر شده است نه حالت عادی (که مورد آن روایت نیز همین امر می‌باشد).

را فهمید آن دو نقره و پارچه را برای پدرش فرستاد تا در راه خدا اتفاق کند. رسول خدا بسیار خوشحال شد و سپس با بخشی از آن پارچه یکی از اهل صفه که کاملاً برهنه بود را پوشاند و بقیه آن پارچه و دو دستبند را بین آنان تقسیم کرد «(طبرسی، مکارم الاخلاق، ص ۹۴).

در اینجا رسول خدا (ص) بخاطر اهمیت پوشاندن برهنگان در آن وقت، این امر را بر قرار دادن پارچه‌ای بر درب خانه دخترش ترجیح داد که امری کاملاً عاقلانه است. البته این امر دلیل بر عدم توجه رسول خدا (ص) به پوشش درب خانه نمی‌باشد بلکه توجه به اهم در مقابل مهم است علاوه بر آنکه، این به معنای عدم وجود درب چوبی برای خانه حضرت زهرا (س) نیست و با توجه به أدله متعددی که ذکر خواهیم کرد، باید پذیرفت که برخی از خانه‌ها از جمله خانه اهل بیت (ع) دارای درب چوبی بوده است لذا می‌توان گفت نصب این پارچه از سوی دختر پیامبر (ص) برای زینت و یا برای پوشاندن درزها و فاصله بین شاخه‌های نخل، سرو یا ساج بوده است.

برخی از زنان در عصر پیامبر اسلام (ص) بر اساس حیایی که داشتند علاوه بر درع از سروال نیز استفاده می‌کردند. سروال (جمع آن سراویل) به لباسی گویند که از ناف تا زانو و بین آن دو را می‌پوشاند (مانند شلوارک تا زانو) (الافصاح فی فقه اللغة، ج ۱، ص ۳۷۷). رسول خدا (ص) در یک روز بارانی به همراه جمعی از اصحاب در جایی بودند. در اطراف آنان زنی که از روی الاغش که در حال عبور بود، افتاد. حضرت (ص) چشمانش را برگرداند تا او را در آن حالت نبیند (این یک تعلیم عملی به اصحاب بود) اصحاب گفتند یا رسول الله او سروال دارد حضرت (ص) فرمود: «اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِلْمُسْرِوَلَاتِ ثَلَاثًا يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّخَذُوا السَّرَاوِيلَاتِ فَإِنَّهَا مِنْ أَسْتَرِ ثِيَابِكُمْ وَ حَصَّنُوا بِهَا نِسَاءَكُمْ إِذَا خَرَجْنَ» (ورام بن ابی فراس، مسعود بن عیسی، تنبیه الخواطر و نزهة النواظر المعروف بمجموعه ورام، ج ۲، ص ۷۸). همچنین از حضرت نقل شده است: «رُكْعَةُ سَرَاوِيلٍ تَعْدِلُ أَرْبَعًا بَغِيرِهِ». در واقع هدف حضرت (ص) از این سفارشات، سوق دادن جامعه مسلمین به سوی پوشش بیشتر اندام خصوصاً زنان بوده است.

زنان جاهلیت تقیدی به پوشاندن کامل سر و گردن و نیمه بالای سینه نداشتند. آنان دو طرف خمار را از روی سر بر پشت می‌انداختند و گردن و قسمتی از بالای سینه خود را نمایان می‌کردند (فخر رازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر، ج ۲۳، ص ۳۶۴). رسول خدا (ص) با سفارشی که به خمار و مقنعه در نماز و غیر آن و خصوصاً بعد از نزول آیات حجاب در سوره نور داشتند (که بحث خواهیم کرد) زنان مسلمان را به پوشش سر و گردن مقید فرمود. ابن کثیر از ابن اسحاق در بیان علت وقوع جنگ و لشگرکشی پیامبر به سوی بنی قینقاع (در سال دوم هجرت) می‌گوید: «زنی مسلمان برای فروش کالای خود به بازار بنی قینقاع رفت و در آنجا بر سکویی نشست عده‌ای از جوانان یهود از او خواستند تا صورت خود را نمایان کند! ولی او قبول نکرد و یک یهودی مخفیانه پایین دامن آن زن را به بالای لباس وصل کرد همین که آن زن بلند شد

۲-۲- تلاش برای بهسازی ساختار و یا تغییر موقعیت

اماکن

در مباحث قبل اشاره کردیم که در باب درب منازل گاهی به روایتی از عبد الله بن یسر: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- إِذَا أَتَى بَابَ قَوْمٍ لَمْ يَسْتَقْبِلِ الْبَابَ مِنْ تَلَاءٍ وَجْهِهِ ... وَذَلِكَ أَنَّ الدُّورَ لَمْ يَكُنْ عَلَيْهَا يَوْمِيذٍ سَتُورٌ» و روایت ابن عباس: ... «كَانَ النَّاسُ لَيْسَ لَهُمْ سَتُورٌ عَلَى أَبْوَابِهِمْ...» تمسک می‌شود. البته در ادامه همین روایت نیز آمده: ... «ثُمَّ جَاءَ اللَّهُ بَعْدَ بَالِسْتُورٍ وَبَسَطَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ فِي الرِّزْقِ فَاتَّخَذُوا السُّتُورَ...» (سیوطی، همان، ج ۵، ص ۵۶) یعنی به همراه پیشرفت مالی و البته پیشرفت ایمانی جامعه اسلامی تحت رهبری رسول خدا (ص)، توجه به پوشش بیش از پیش شد و داشتن ساتر مناسب بر ورودی منازل در سالهای بعد به صورت یک فرهنگ عمومی شد. اکنون به چند روایت اشاره می‌کنم که بر وجود درب‌های چوبی در همان عصر پیامبر (ص) دلالت دارد:

... «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ مَعْتَكِفًا فِي قُبَّةٍ عَلَى بَابِهَا حَصِيرٌ...» (البیهقی، ابوبکر، شعب الایمان، ج ۲، ص ۵۴۱)، «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَأَلَ عَنْ رَجُلٍ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ ثَلَاثًا ثُمَّ تَزَوَّجَهَا رَجُلٌ فَأَعْلَقَ الْبَابَ وَأَرَخَى السُّتْرَ وَنَزَعَ الْخِمَارَ ثُمَّ طَلَّقَهَا قَبْلَ أَنْ يَدْخُلَ بِهَا تَحِلُّ لِرُجُوعِهَا الْأَوَّلِ فَقَالَ لَا حَتَّى يَذُوقَ عُسَيْتَهَا» (ابن حنبل، احمد، مسند احمد، ج ۱۱، ص ۶۲)، ... «عَنْ جَابِرٍ أَنَّهُ ذَهَبَ إِلَى النَّبِيِّ -صلى الله عليه وسلم- فِي دِينِ أَبِيهِ فَدَقَّقْتُ الْبَابَ فَقَالَ «مَنْ هَذَا». قُلْتُ أَنَا. قَالَ «أَنَا أَنَا». كَأَنَّهُ كَرِهَهُ» (ابو داود، سنن ابی داود، ج ۴، ص ۵۱۴)، «رَأَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَوَادًا مِنْ وَرَاءِ السِّتْرِ - أَوْ مِنْ وَرَاءِ الْبَابِ - فَقَالَ مَنْ هَذَا قَالَتْ أَسْمَاءُ قَالَ أَسْمَاءُ ابْنَةِ عُمَيْسٍ قَالَتْ نَعَمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ...» (الصنعانی، عبد الرزاق، المصنّف، ج ۵، ص ۴۸۵)، «أَنَّ النَّبِيَّ (ص) جَاوَرَ فِي الْمَسْجِدِ فِي قُبَّةٍ عَلَى بَابِهَا قِطْعَةُ حَصِيرٍ فَكَشَفَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) الْحَصِيرَ ثُمَّ قَالَ أَنْصِتُوا أَيُّهَا النَّاسُ فَأَنْصِتُوا قَالَ: فَوَعظَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) ...» (البیهقی، همان، ج ۲، ص ۵۴۱) «فَرَأَتْهُمْ فَاطِمَةُ (ص) أَغْلَقَتِ الْبَابَ فِي وَجْهِهِمْ، وَهِيَ لَا تَشْكُ أَنْ لَا يَدْخُلَ عَلَيْهَا إِلَّا بِإِذْنِهَا، فَضَرَبَ عَمْرُ الْبَابَ بِرِجْلِهِ فَكَسَرَهُ وَكَانَ مِنْ سَعَفٍ (جَرِيدِ النَّخْلِ) ثُمَّ دَخَلُوا فَأَخْرَجُوا عَلِيًّا (ع) مُلَبِّيًا» (عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی، ج ۲، ص ۶۷)، «يَا أَبَا ذَرٍّ أَقْعُدْ فِي بَيْتِكَ وَأَعْلِقْ عَلَيْكَ بَابَكَ قَالَ فَإِنْ لَمْ أَتُركَ قَالَ قَاتِ مَنْ أَنْتَ مِنْهُمْ فَكُنْ فِيهِمْ...» (ابن حنبل، همان، ج ۴۳، ص ۳۲۸)، ... «عَنْ جَابِرٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) قَالَ أَغْلِقُوا الْأَبْوَابَ بِاللَّيْلِ...» (همان، ج ۳۰، ص ۳۳).

با دقت در این موارد خواهیم دانست که در عصر پیامبر (ص) بر ورودی‌های خانه‌های مدینه، معمولاً درب‌هایی از جنس چوب یا حصیر وجود داشت که کلماتی همچون فتح الباب، دق الباب و دفع الباب و مشتقات اینها، بر آن دلالت می‌کند.

البته برای حفظ پوشش در خانه مسأله مهم دیگر، تصحیح فرهنگ ورود بدون اذن به خانه‌ها بوده است لذا رسول خدا (ص) ابتدا به زبان وحی آنان را از ورود بدون اذن، نهی فرمود تا درون خانه‌ها خصوصاً پوشش زنان محفوظ بماند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بِيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا

على أهلها ذلكم خير لكم لعلكم تذكرون» (سوره نور، آیه ۲۷). بعد از نزول آیه استیذان، پیامبر (ص) مکرراً در این باره به اصحاب یادآوری می‌کردند. اگر کسی بدون اذن وارد می‌شد او را برمی‌گرداند یا توبیخ می‌کرد و حتی نسبت به روش اذن خواستن نیز تأکید بر اذن با تحیت و سلام داشت. پیامبر (ص) خودش هنگام استیذان مقابل درب خانه دیگران نمی‌ایستاد بلکه مقابل دیوار از سمت چپ یا راست می‌ایستاد (صالحی شامی، محمد بن یوسف، سبل الهدی و الرشاد فی سیره خیر العباد، ج ۷، ص ۱۴۴ و ۱۴۵) و همچنین به دیگران نیز توصیه می‌کردند که در هنگام اذن خواستن از ایستادن در مقابل درب ورودی خودداری کنند چرا که هدف از استیذان عدم نظر به داخل خانه (و محفوظ ماندن اهل خانه از نگاه دیگران) است (سیوطی، الدر المنثور، ج ۵، ص ۳۹).

در آیه ۵۸ همین سوره، حتی استیذان برای اهل خانه واجب شمرده شده است اما این استیذان برای بردگان و فرزندان نابالغ در تمامی اوقات نیست بلکه مخصوص سه وقت «قبل از نماز صبح، وقت ظهر و بعد از نماز عشاء» می‌باشد. البته این حکم مخصوص وارد شدن بر پدر و مادر است که ممکن است در این سه وقت پوشش را کنار زده باشند و در آغوش هم باشند (بنابر این ورود به اتاق مخصوص والدین نیز همین حکم را دارد) (همان، ج ۵، ص ۵۵).

پیش از این به مسأله بیت الخلاء در عصر جاهلیت اشاره کردیم. مردم در آن عصر برای رفع حاجت به بیرون از خانه خود می‌رفتند؛ چه به مکان‌های مخصوص و محصور و چه به فضاهای باز دور از اماکن مسکونی. هر دو مورد عمومی بوده و مردم دوره جاهلیت در کنار خانه خود بیت الخلاء نداشتند و این باعث مشکلاتی از جمله تخیل در کنار هم، سخن گفتن با یکدیگر و نگاه کردن به عورت یکدیگر می‌شد لذا رسول خدا (ص) مسلمانان را از این امور نهی کرد و فرمود: «لَا يَتَنَاجَى اثْنَانِ عَلَى غَائِطِهِمَا يَنْظُرُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا إِلَى عَوْرَةِ صَاحِبِهِ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَمْقُتُ عَلَى ذَلِكَ» (سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۲۲۵). و همچنین زنان را از رفتن به خلاء در کنار مردان و همچنین نشستن به شکل إحتباء (جمع کردن دو ساق پا به طرف شکم به کمک پیراهن یا دو دست) نهی فرمود: «أَنْ لَا يَحْتَبِينَ وَلَا يَقْعُدْنَ مَعَ الرِّجَالِ فِي الْخَلَاءِ» (شیخ کلینی، الکافی، ج ۱۱، ص ۱۹۳).

علاوه بر این امور حضرت رسول (ص) با داشتن بیت الخلاء شخصی در کنار حجره خود، فرهنگ جدیدی را در بین آن مردم پایه‌ریزی کردند. سمهودی می‌گوید: «پشت حجره عایشه محل خلای رسول خدا (ص) بود. عایشه می‌گوید به پیامبر عرض کردم وارد محل خلای شما می‌شوم و چیزی نمی‌بینم. حضرت فرمود: آنچه از انبیاء خارج می‌شود زمین آن را می‌بلعد لذا اثری از آن دیده نمی‌شود» (سمهودی، ابو الحسن، وفاء الوفاء، ج ۲، ص ۴۶۶). این امر تأثیر خود را بر فرهنگ عمومی مسلمانان گذاشت و دیگر مسلمانان نیز اقدام به همین عمل کردند لذا سالها بعد امیرالمؤمنین (ع) عده‌ای از مردم را بخاطر عدم نظافت حیاط خانه از فضولات انسانی، سرزنش و توبیخ کردند: «ما لكم

نسیبه بنت کعب الیوم خیر من فلان و فلان» (ابن سعد، طبقات الکبری، ج ۸، ۳۰۴). نسیبه در جنگ حنین نیز به همراه سه نفر دیگر از رسول خدا (ص) دفاع می کرد (صالحی شامی، محمد بن یوسف، سُبُلُ الْهُدَى و الرشاد، ج ۵، ص ۳۳۰) و این در حالیست که پیامبر نه تنها او را نهی نکردند بلکه او را تحسین فرمود. ظاهراً این چند زن برای امور پشتیبانی مثل پرستاری و آب رسانی به همراه سپاه رفته بودند اما در وقت نیاز دلاوری خود را نشان دادند.

باید توجه داشت که بیان حد کمال از حالات یک زن همانند بیان حد کمال از حالات یک عبد نزد خداست. در روایتی صحیح در کافی از امام رضا (ع) نقل شده است: «أَقْرَبُ مَا يَكُونُ الْعَبْدُ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ هُوَ سَاجِدٌ» (شیخ کلینی، الکافی، ج ۳، ص ۲۶۴) این روایت بدان معنا نیست که فقط سجده برای عبادت نزد خدا مناسب است بلکه او در حال رکوع و قنوت و کسب روزی حلال و خدمت به مردم نیز در حال بندگی خدا و در قرب الهیست اما بهترین حالت بندگی و نزدیکترین حالت بنده به خدا در سجده است. لذا در روایات متعددی سفارش به طول سجده شده است. در بیان حالات زن هم همینطور است و منظور حضرت زهرا (س) بهترین حالت زن به عنوان عبد خداست هر چند او هم به اقتضائات مختلف همچون صلوة رحم، عیادت بیمار، کمک به حل مشکلات مؤمنین و یا مشاغلی که جامعه اسلامی نیاز ضروری به حضور زنان دارد، به بیرون از خانه می رود که این امور هم در راستای بندگی خداست.

۳-۲- پوشش موی سر به عنوان یک واجب شرعی است یا رسم عرفی؟

چنانکه اشاره شد زنان در جاهلیت توجه چندانی به پوشش موی سر نداشتند و استفاده از خمار نزد آنان صرفاً یک رسم بوده است. اما در روایات اسلامی به آن توجه شرعی شده است و چنین بر می آید که زنان مسلمان بر اساس کلام وحی و حدیث نبوی، موی سر و گردن را می پوشانند اما از سوی دیگر آنچه توجه محقق را در این زمینه به خود جلب می کند وجود برخی از روایات در خصوص وقایع تاریخی است که دلالت بر مکشوف شدن موی زنان مسلمان در آن وقایع دارد. اکنون به چند مورد از آن دسته از روایات اشاره می کنیم.

۱) وقتی امیرالمؤمنین (ع) را به اجبار به سوی مسجد برای بیعت با ابوبکر بردند حضرت زهرا (س) به سوی آن دو آمد و چنین تهدید کرد: «وَاللَّهِ لَئِنْ لَمْ تَكُفَّا عَنْهُ لَأَنْشُرَنَّ شَعْرِي وَ لَأَشُقَّنَّ جَبِي وَ لَأَتِينَ قَبْرَ أَبِي وَ لَأَصِيحْنَ إِلَى رَبِّي فَخَرَجَتْ وَ أَخَذَتْ بِيَدِ الْحَسَنِ وَ الْحُسَيْنِ ع مُتَوَجِّهَةً إِلَى الْقَبْرِ» (شیخ مفید، محمد بن محمد، الاختصاص، ص ۱۸۶) که پس از این سلمان به امر امیرالمؤمنین (ع)، ایشان رو راضی به بازگشت می کنند.

۲) به کلمه «ناشرات الشعور» درباره وضعیت به اسارت رفتن زنان اهل بیت (ع) در زیارت ناحیه مقدسه تمسک شده است (ابن مشهدی، محمد بن جعفر، المزار الکبیر، ص ۵۰۴).

۳) در کتاب «وفیات الائمة» که در قرن سیزدهم هجری توسط جمعی از

لا تَنْظِفُونَ عَذْرَاتِكُمْ» (ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغة، ج ۱۹، ص ۱۱۹). ابن اثیر در توضیح کلمه «العذرة» می گوید: منظور علی (ع) از «عذراتکم» همان آفیه و حیاط خانه هاست چون محل تخلی فضولات در همان جا بود (ابن اثیر جزری، النهایة فی غریب الحدیث و الاثر، ج ۳، ص ۱۹۹).

همچنین پیامبر خدا (ص) برای دفع مفسده، زنان را به طور مطلق از رفتن به حمام های عمومی آن زمان نهی فرمودند که در ابتدای این نوشتار، علت نهی را عدم پوشش مناسب آن مکان ها ذکر کردیم. لذا بطور طبیعی زنان مسلمان خصوصاً آنان که مقید بودند به شستشو در خانه اکتفاء می کردند چنانکه رسول خدا خودش نیز در خانه استحمام و غسل می کردند. میمونه همسر پیامبر درباره غسل پیامبر می گوید: «من پیامبر را (با پرده ای) پوشاندم و سپس ایشان غسل را شروع کردند» (الصنعانی، عبدالرزاق، المصنف، ج ۱، ص ۲۶۱).

۳-۲- کمال پوشش با توجه به اقتضائات

اکنون مناسب است ثمره تلاش های پیامبر برای بالا بردن توجه و درک مردم نسبت به مسأله حجاب و پوشش صحیح زنان را با کلام حضرت زهرا (س) همراه کنیم. از بانوی دو عالم درباره بهترین حالت زن سؤال شد و ایشان در پاسخ فرمودند: «لَا يَرَيْنَ الرَّجَالُ وَ لَا يَرَاهُنَّ الرَّجَالُ» (شیخ طبرسی، حسن بن فضل، مکارم الاخلاق، ص ۲۳۳ و عاملی، شیخ حر، وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۹۷) این جواب حضرت (س) به معنای حصر کامل زن در خانه نیست چرا که سیره خود دختر پیامبر اسلام (ص) و اهل بیت (ع) بر خلاف آن است بلکه منظور حضرت زهرا (س) اینست که بنای او بر استقرار و آرام گرفتن در خانه و عدم تردد غیر لازم در بیرون از خانه باشد چرا که هر چه کمتر با مردان نامحرم در ارتباط باشد برای ایمان خودش و آنان بهتر است. البته این جمله بیان حد کمال است و تحقق آن برای افراد به تناسب اقتضائات است لذا خود حضرت زهرا (س) و دختر گرامیش زینب (س) به اقتضاء زمان، خطبه خوانی و احتجاج نزد مردان کرده اند.

همچنین نسیبه بنت کعب در جنگ های رسول خدا صلی الله علیه و آله (به إذن حضرت) شرکت می کرد، و خواهر و شوهر و دو فرزندش حبیب و عبد الله نیز با او بجنگ می رفتند و پس از رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز در جنگ یمامه (با مسيلمۀ کذاب) شرکت کرد و در آن جنگ ۱۲ جراحت برداشت (ابن هشام، السيرة النبوية، ج ۱، ص ۴۶۶). او همان زنی است که در جنگ احد وقتی مسلمانان پا به فرار گذاشتند و رسول خدا (ص) را تنها گذاشتند، او به همراه چند تن از اصحاب (مانند امیرالمؤمنین، مصعب بن عمیر و...) در کنار پیامبر (ص) باقی ماند و از جان ایشان دفاع کرد تا آنکه مجروح شد (ابن هشام، السيرة النبوية، ج ۲، ص ۸۱). رسول خدا (ص) شجاعت نسیبه در این جنگ را تحسین کرده و فرمود: «بارک الله عليك يا نسيبة» (مرتضی عاملی، سید جعفر، الصحيح من سيرة النبی الأعظم، ج ۷، ص ۱۱۴) و همچنین فرمود: «لمقام

۳) ابو داود و بیهقی در سنن خودشان به نقل از ابن دُرَیک از عایشه نقل می‌کنند: «اسماء دختر ابوبکر، خواهر عایشه، با پیراهنی نازک نزد رسول خدا آمد. پیامبر (ص) صورت خویش را برگرداند و فرمود: ای اسماء هنگامی که زن به سن حیض (بلوغ) رسید دیگر نباید جز اینجا — اشاره فرمود به دست و صورت — دیده شود» (ابو داود، السنن أبی داود، ج ۶، ص ۱۹۹ و بیهقی، سنن البیهقی، ج ۲، ص ۴۸۶). هر چند ابو داود این روایت را مرسل می‌داند چون ابن دُرَیک عایشه را درک نکرده است اما بیهقی این حدیث را تقویت می‌کند چون موافق با قول صحابه در تفسیر «لَا یُبْدِنَنَّ... أَلَا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» است.

۴) همچنین از جابر بن عبدالله انصاری نقل شده است (به اختصار): «روزی به همراه پیامبر (س) به خانه فاطمه (س) رفتم. وقتی کنار درب رسیدیم پیامبر (ص) دست روی آن گذاشت و کنارش زد و از دخترش (با صدای بلند) اجازه ورود خواست و او اجازه داد. پیامبر (ص) فرمود: همراهم کسی است. فاطمه (س) فرمود: چیزی بر سرم نیست. پیامبر فرمود: اضافه چادرت (ملحفه) را بر سر بگذار. او چنین کرد و اجازه ورود داد. وقتی وارد شدیم، دیدیم صورت او به شدت زرد شده است. پیامبر (ص) علت را پرسید و فاطمه (س) فرمود: از گرسنگی است...» (شیخ کلینی، الکافی، ج ۵، ص ۵۲۸). این روایت برای موضوع ما، چند نکته دارد: ۱) خانه حضرت (س) درب داشت که حضرت رسول (ص) با دست کنارش زد ولی داخل خانه و اهلش، نمایان نبودند لذا برای إذن ایستاد ۲) پیامبر (ص) و حضرت زهرا (س) به پوشش سر در مقابل نامحرم توجه و اصرار داشتند که از آن می‌توان لزوم را فهمید ۳) صورت حضرت زهرا (س) نزد جابر به عنوان نامحرم (که جوان بود) پوشیده نبود لذا جابر زردی صورت ایشان را توصیف می‌کند.

۵) در روایت صحیح در کافی از رسول خدا (ص) نقل شده است: «لَا حَرَمَ لِنِسَاءِ أَهْلِ الذِّمَّةِ أَنْ يُنْظَرَ إِلَى شَعْرِهِنَّ وَأَيْدِيهِنَّ» (شیخ کلینی، الکافی، ج ۵، ص ۵۲۴). سؤال اینجا است که اگر نگاه به مو و دست زنان مسلمان جایز بود، آیا این جداسازی بین زنان مسلمان و غیر مسلمان در بیان حکم از سوی حضرت صحیح بود؟ واضح است که مفهوم این روایت آن است که نگاه به مو و دست زن مسلمان حرمت دارد پس به تبع آن پوشاندن آن برای زن بالغ واجب است چنانکه نگاه به مو مردان توسط زنان جایز است پس پوشاندن آن نیز واجب نیست. البته باید توجه داشت که مراد روایت از نگاه، نگاه غیر شهوانی به مو زنان است و گر نه نگاه شهوانی حتی به صورت زنان چه مسلمان و چه غیر مسلمان به اجماع علماء حرام است.

۶) روایت صحیح بر لزوم پوشش آن در مقابل پسر بالغ وارد شده است. ابی نصر از امام رضا (ع) نقل می‌کند: «پسر از هفت سالگی امر (سفارش) به نماز می‌شود اما تا زمانی که به بلوغ نرسید، لازم نیست زن موی خود را در مقابل او بپوشاند» (شیخ صدوق، من لایحضر الفقیه، ج ۳، ص ۴۳۶).

همچنین روایات صحیح السند متعددی که در

نویسندگان بحرینی نوشته شده است آمده است که وقتی زنان بنی هاشم خبر شهادت امام علی (ع) را شنیدند گریان و با سر برهنه و لطمه زنان به بیرون از خانه‌ها آمدند و سوگواری می‌کردند: «...خرجت نساء بنی هاشم مشققات الجيوب، ناشرات الشهور، لاطمات الخدود...» (جمعی از نویسندگان بحرینی، وفیات الائمة، ج ۱، ص ۶۸).

۴) زنان کوفی پس از سخنرانی برخی از اهل اسرای اهل بیت همچون حضرت زینب (س) به گریه و سوگواری پرداختند: «...نشر النساء شعورهنّ و حثین التراب علی رؤسهنّ...» (سید بن طاووس، اللهوف، ص ۱۵۶).

۵) وقتی اسرای اهل بیت به مدینه برگشتند زنان مدینه با سر برهنه و لطمه زنان از خانه‌ها بیرون آمدند: «فما بقیت فی المدینة مخدرة و لا محجبة إلا برزن من خدورهنّ مکشوفة شعورهنّ...» (مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ج ۴۵، ص ۱۴۷ و سید بن طاووس، اللهوف، ص ۱۹۸).

۶) دختران عقیل بن ابی طالب نیز در مصیبت امام حسین مکشوف الرأس و عزادار به بیرون از خانه آمدند: «...وَ خَرَجَتْ أُمُّ لُقْمَانَ بِنْتُ عَقِيلِ بْنِ أَبِي طَالِبٍ حِينَ سَمِعَتْ نَعْيَ الْحُسَيْنِ ع حَاسِرَةً وَ مَعَهَا أَخَوَاتُهَا أُمُّ هَانِيٍّ وَ أَسْمَاءُ وَ رَمْلَةُ وَ زَيْنَبُ بِنْتُ عَقِيلِ بْنِ أَبِي طَالِبٍ...» (شیخ مفید، الارشاد، ج ۲، ص ۱۲۴) از سوی دیگر روایات فراوانی وجود دارد که بر وجوب پوشش موی سر زنان دلالت دارد. بخشی از این روایات در تفسیر آیات حجاب در سوره نور و احزاب بیان شده است که در ادامه بدان بیشتر خواهیم پرداخت و برخی نیز در روایات دیگر و وقایع تاریخی ذکر شده است که اکنون به این موارد اشاره می‌کنیم.

۱) آیه ۱۲ سوره ممتحنه اشاره به بیعتی دارد که رسول خدا مأمور به أخذ آن از زنان شده است: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا... وَ لَا يَعَصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ قَبَائِعِهِنَّ وَ اسْتَغْفِرَ لَهُنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ». در تفسیر «لَا يَعَصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ» رسول خدا (ص) فرمود: «لَا تَلْطِمَنَّ خَدًّا وَ لَا تَخْمِشَنَّ وَجْهًا وَ لَا تَنْتِفِنَ شَعْرًا وَ لَا تَشَقَّقَنَّ جَبِيًّا وَ لَا تُسَوِّدَنَّ ثَوْبًا وَ لَا تَدْعِينَ بِوَيْلٍ» (شیخ کلینی، الکافی، ج ۵، ص ۵۲۷ و با کمی اختلاف در مکارم الاخلاق، ص ۲۳۳). در اینجا رسول خدا (ص) صریحاً از برهنگی سر و لطمه زدن به صورت و دیگر رسوم جاهلیت در وقت مصیبت را دستور قرآنی و مفاد بیعت خود با زنان معرفی می‌کند.

۲) در روایت صحیح در کافی از امام صادق (ع) نقل شده است که (به اختصار): «وقتی مردم در جنگ بخاطر شایعه کشته شدن رسول خدا (ص) فرار می‌کردند پیامبر (ص) به سوی آنان صدا می‌زد که من محمد هستم و کشته نشدم... بعد از جنگ وقتی رسول خدا (ص) به مدینه بازگشت مردان (که گریخته بودند) برای عذرخواهی به سوی حضرت (ص) آمده و زنان انصار از شدت ناراحتی لطمه زنان و سر برهنه و... نزد حضرت آمدند اما رسول خدا (ص) آنان را دلداری داد و سپس به آنان امر به پوشاندن خود و برگشتن به داخل خانه‌ها فرمود» (شیخ کلینی، الکافی، ج ۸، ص ۳۲۱). عکس العمل پیامبر اسلام نسبت به زنان در این روایت دلالت بر وجوب پوشش موی سر و گردن و بالای سینه دارد.

تفسیر «لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» از معصومین (ع) وارد شده است که دلالت بر وجوب پوشش مو و دو دست زنان دارد که در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

با توجه به صحت و فراوانی روایاتی که دلالت بر وجوب پوشش مو دارد و با دقت در محتوای روایات دسته اول که بر عدم وجوب دلالت داشتند، می‌توان پاسخهایی را برای آن دسته از روایات ذکر کرد. اول آنکه بیرون آمدن زنان در مصیبت‌های عظیم با سر برهنه و لطمه‌زنان به صورت برای سوگواری، یک فرهنگ بر جای مانده از دوره جاهلیت بوده است (که در شعر ربیع بن زیاد در ابتدای این نوشتار بدان اشاره کردیم) و پس از آن هر چند رسول خدا (ص) در بیعت و همچنین بعد از جنگ احد، زنان را از این امر نهی فرمود اما ظاهراً مدت زیادی طول کشید تا این رسم از جامعه اسلامی جدا شود.

دوم آنکه در خصوص حضرت زهرا (س) باید دانست که این روایت خود دلیل بر شدت اهمیت پوشش سر نزد اهل بیت و مسلمانان است چرا که اولاً اگر پوشش سر واجب شرعی نبود که دیگر حضرت زهرا (س) آن را با قسم مؤکد به عنوان تهدید ذکر نمی‌کرد. ثانیاً تصمیم حضرت (س) برای کشف رأس کنار قبر پدرش بوده است و این به مسلمانان می‌فهماند که چه ظلم بزرگی به اهل بیت پیامبر (ص) در همان روزهای آغازین رحلت شده است که دختر پیامبر را وادار به ترک واجبی برای نفرین قوم کرده‌اند آن هم در کنار قبر پدرش پیامبر اسلام (ص)!

سوم آنکه در خصوص واقعه عاشورا و وصف «ناشرات الشعور» در زیارت ناحیه مقدسه با فرض صحت نقل، این مورد بخاطر غارت خیمه و اهل آن و ظلم به اهل بیت بوده است نه اختیاراً! همچنین در خصوص کشف الرأس کردن زنان مدینه و کوفه در هنگام سوگواری در مواجهه با اسراء باید دانست که در هیچ یک نمی‌توان تقریر امام سجاد (ع) را فهمید چرا که مخاطبین امام (ع) که اکنون در حال اشک و ناله هستند همان مردم کوفه و مدینه هستند که سکوت و عدم یاریشان باعث کشته شدن شهدای کربلا شدند. آیا تعداد مردان طایفه بزرگ بنی هاشم همان چند نفری بودند که در کربلا حضور داشتند؟ پاسخ منفی واضح است. بنابراین باید دقت داشت که امام به کسانی می‌توانست این امر را تذکر دهد که اعتقادی به امامت و واجب الطاعة بودن ایشان داشته و نسبت به ایشان گوش شنوا داشته باشند درحالی که گریه آنان صرفاً از باب نسبت اسراء با پیامبر اسلام (ص) بوده است. دلیل دیگر بر نهی اهل بیت (ع) از رسم سوگواری زنان آن زمان، نقلی هست که در خصوص گریستن زنان اهل بیت در شب عاشورا وارد شده است. روایت شده است وقتی آنان از امام حسین (ع) در شب عاشورا خبر شهادتش را شنیدند، گریستند و بر صورت لطمه زدند و گریبان دریدند. ابی‌عبدالله (ع) در واکنش به این امر، فرمود: «انظُرْنَ إِذَا أَنَا قُتِلْتُ فَلَا تَشْقُقْنَ عَلَيَّ جَبِيًّا وَلَا تَحْمِشْنَ عَلَيَّ وَجْهًا وَلَا تَقُلْنَ هُجْرًا» (سید بن طاووس، اللهوف علی قتلی الطفوف، ص ۸۲). امام (ع) در اینجا صریحاً آنان را از آنگونه سوگواری نهی فرمود.

در پایان این قسمت از نوشتار، بنا بر نکاتی که از واکنش پیامبر اسلام (ص) نسبت به ناهنجاری‌های موجود در جامعه تازه تأسیس اسلامی ذکر کرده‌ایم، چند نکته را جمع‌بندی می‌کنیم. اول آنکه رسول خدا (ص) اصلاح رفتارهای مسلمانان را بر اساس دو اصل «التَّدرِجُ فی التَّشْرِیع» و «التَّکْلِیف علی قَدَرِ الوُسْع» انجام می‌دادند. دوم آنکه رسول خدا (ص) در همان دوره کوتاه ده ساله حکومتش، پایه‌ها و اساس فرهنگ پوشش و حیا در جامعه و خانه را بنا نهاد که در سالهای بعد آن فرهنگ در جامعه نهادینه شد. سوم آنکه رسول خدا (ص) در مقابل ناهنجاریهای اخلاقی مشرکین در مکه بی‌تفاوت نبودند چرا که مکه از سال هشتم به بعد تحت حکومت اسلامی قرار گرفته بود. لذا همچنانکه بخاطر مسأله توحید با جدیت کامل کعبه را از لوث بت‌ها پاک‌سازی فرمود، در خصوص طواف عریان نیز واکنش جدی نشان داده و آن را ممنوع اعلام کردند. این نشان دهنده لزوم رعایت شعائر اسلام در حکومت اسلامی است. نکته پایانی آنکه از روایات رسول خدا (ص) و اهل بیت (ع) واضح است که پوشش موی سر جزئی از حجاب مورد نظر اسلام در خصوص زنان است اما در عین حال، موافق با حضور زنان در عرصه اجتماع با رعایت دو اصل «لزوم و حیا» می‌باشد.

۳- بررسی اوامر قرآنی در خصوص پوشش زنان

در این قسمت از مقاله به چند آیه مهم در باب پوشش زنان در عصر پیامبر اسلام (ص) می‌پردازیم که در واقع پایه و اساس فرهنگ حجاب در جامعه اسلامی از همین آیات است. پیش از این برخی از آیات یعنی آیه استیذان و آیه أخذ زینة در قالب واکنش پیامبر اسلام نسبت به پوشش زنان مسلمان مطرح کردیم اما آیات اصلی در این موضوع را به خاطر اهمیتشان، اکنون بطور مجزا مطرح می‌کنیم.

۳-۱- آیه تبرج

«وَقَرْنَ فِی بُیُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِیَّةِ الْأُولَى» (سوره احزاب، آیه ۳۳) این آیه مربوط به همسران پیامبر است برخی این آیه را دال بر خانه‌نشینی زنان پیامبر می‌دانند که مربوط به برداشت آنان از کلمه «قرن» می‌باشد. درباره مصدر کلمه «قرن» دو قول رایج است: الف) برخی آن را از مصدر «قرار» می‌دانند (لسان العرب، ج ۵، ص ۸۵) که به معنای آرام و قرار گرفتن و مستقر شدن است. ب) برخی آن را از مصدر «وقار» می‌دانند که سنگین و متین بودن است (راغب، مفردات الفاظ قرآن، ج ۱، ص ۸۸۰). «تبرج» نیز در لغت به معنای «إظهار المرأة زینتها و محاسنها للرجال» (لسان العرب، ج ۲، ص ۲۱۲) و مراد از جاهلیت اولی همان جاهلیت گذشته قبل از اسلام است (طباطبایی، المیزان، ج ۱۶، ص ۳۰۹). بنابراین ترجمه آیه طبق احتمال اول از معنای کلمه «قرن» می‌شود: «ای زنان پیامبر! در خانه‌هایتان آرام بگیرید (و هرگاه به ضرورت و اقتضاء بیرون می‌روید) همانند دوره جاهلیت گذشته، خود نمایی و جلوه‌گری نکنید.» طبق این احتمال، همسران پیامبر (ص) از رفت و آمد غیر ضروری به بیرون از خانه منع شدند ولی در واقع علت اصلی این منع، محدودیت در ارتباط با نامحرمات است. بلاذری نقل می‌کند که بعد از جنگ جمل هرگاه عایشه آیه «قرن فی

در این آیه آن است که هر چند که مخاطب دو آیه ۳۲ و ۳۳ سوره احزاب، همسران پیامبر هستند اما با توجه به تعلیل در آیه (عدم تحریک مردان)، مخاطب قرار دادن آنان از باب الگو بودن و موقعیت حساسشان است نه آنکه این امور برای خدا فقط از سوی همسران پیامبر (ص) مطلوب است. بنابراین پرهیز از نرم سخنی و دلربایی در کلام، خودنمایی و خودآرایی در مقابل نامحرم از سوی همه زنان، مطلوب خداست البته اگر کسی معنای اول را بپذیرد، محدودیت خاص برای رفت و آمد مختص به همسران پیامبر (ص) بوده است اما نهی از نرم سخنی و دلربایی در کلام و خودآرایی ظاهر، در این صورت نیز برای همه زنان می‌باشد.

۳-۲- آیه جلاب

«يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجَكُمْ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً» (احزاب ۵۹) ابتدا معنای جلاب و سپس معنای آیه را بیان می‌کنیم. در معنای جلاب اختلاف نظر زیادی وجود دارد: عده‌ای آن را پوشش سومی می‌دانند مانند مجمع البحرین که می‌گوید: «ثوبٌ واسعٌ أوسع من الخمار و دون الرداء تلويه المرأة على رأسها وتبقى منه ما تُرسله على صدرها» (مجمع البحرین، ج ۲، ص ۲۳). العین و لسان العرب نیز مشابه همین را مطرح می‌کنند (العین، ج ۶، ص ۱۳۲ و لسان العرب، ج ۱، ص ۲۷۳). عده‌ای دیگر مانند مفردات راغب، تاج العروس و النهایه آن را پوشش سوم و مجزاً از خمار و رداء نمی‌دانند. راغب می‌گوید: «الجلابیب: القمص و الخمر» و ابن اثیر می‌گوید: «الإزار و الرداء و قيل: الملحفة و قيل هو كالمقنعة» (ابن اثیر، النهایه فی غریب الحديث و الأثر، ج ۱، ص ۲۸۳). زبیدی می‌گوید: «القميص مطلقاً» (تاج العروس، ج ۱، ص ۳۷۳) یعنی همه نوع پوشش را جلاب می‌گویند چه خمار باشد و چه رداء یا ملحفة. جوهری می‌گوید: «الملحفة» (به نقل از تاج العروس، همان) یعنی همان پارچه سراسری بر روی بدن شبیه به چادر.

به نظر ما باید قائل به تفکیک زمانی شویم. اینکه جلاب در زمان رسول خدا (ص) به پوشش سومی گفته نمی‌شد بلکه مطلق پوشش وسیع را شامل می‌شد چه خمار یا مقنعه باشد و چه رداء یا ملحفة. چرا که درباره پوشش زنان در عصر جاهلیت سخنی از جلاب نیامده است درحالی لحن قرآن به شکلی است که جلاب را در دسترس همه می‌داند و همین امر نشان می‌دهد که مراد از جلاب مطلق پوشش بوده است. اما در سالهای بعد در جوامع اسلامی جلاب مصطلح در پوشش خاص و جدیدی شد که از خمار بزرگتر و از رداء کوچکتر بوده است که معانی مذکور در لسان العرب، العین و مجمع البحرین ناظر به همین مورد است.

درباره شأن نزول آیه روایاتی در کتب اهل سنت همچون الدر المنثور ذیل همین آیه نقل شده است که علت نزول حکم را جداسازی بین زنان آزاد و کنیز می‌داند که نمی‌توان آنان را پذیرفت چرا که خلاف عدالت و کرامتی است که اسلام برای همه مسلمانان چه آزاد و چه کنیز قائل است. در واقع حکم جلاب در این آیه نسبت به زن آزاد و کنیز

بیوتکن را می‌خواند از پشیمانی آنقدر اشک می‌ریخت تا خمارش خیس می‌شد (بلاذری، انساب الأشراف، ج ۲، ص ۲۶۶). همچنین وقتی زید بن علی (ع) قصد قیام داشت زنان کوفه تصمیم بر حمایت او گرفتند اما زید برای نهی آنان از قیام به همین آیه تمسک کرد (بلاذری، انساب الأشراف، ج ۳، ص ۲۴۸). این نشان می‌دهد که عایشه همسر پیامبر (ص) و زید فرزند امام سجاد (ع) نیز همین معنا را از این آیه می‌فهمیدند. در واقع این آیه ۳۳ احزاب با آیه ۵۳ احزاب در یک راستا می‌باشد و دارای یک پیام مشترک است. در آیه ۵۳ احزاب چنین آمده: «... وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسَلُّوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقَوْلِكُمْ وَ قُلُوبِهِنَّ...» مراد آیه از ایجاد محدودیت برای مردان، دیده نشدن چهره همسران پیامبر (ص) نیست چرا که چهره آنان را از قبل بسیاری از مردان می‌شناختند بلکه مراد آیه، ایجاد محدودیت بر مردان جامعه برای ارتباط مستقیم با همسران پیامبر (ص) است لذا خدای متعال به آنان امر فرمود که درخواست خود را از پشت یک مانعی بگویند چه این مانع پرده آویخته بر درب باشد و چه شاخه‌های نخل و... در این آیه خدا برای مردان امر به محدودیت در خصوص ارتباط با همسران پیامبر (ص) می‌کند و در آیه ۳۳ همین سوره، به همسران پیامبر (ص) امر به محدودیت در ارتباط با مردان می‌کند. علت این محدودیت نیز، جایگاه خاص پیامبر (ص) و شرایط حساس ایشان نسبت به شایعه‌پراکنی و بیماری قلبی برخی از مردان و طمع‌ورزی آنان (برای ازدواج با برخی از همسران پیامبر) (سیوطی، الدر المنثور، ج ۵، ص ۲۱۴)، بوده است.

در نتیجه خدای متعال برای حفظ جایگاه حضرت (ص) و دفع شایعه در این آیه همسران پیامبر را از بیرون رفتن غیر ضروری منع می‌کند و در همان موارد ضروری نیز به آنان نسبت به تبرج و خودنمایی هشدار می‌دهد تا به محدودیت ارتباط با نامحرم توجه داشته باشند. اما ترجمه آیه طبق احتمال دوم یعنی مصدر «وقار» این است: «ای زنان پیامبر! در خانه‌هایتان سنگین و با وقار باشید و (در هنگام مواجهه با نامحرم) همچون دوره جاهلیت تظاهر و خودنمایی نکنید». این ترجمه با آیه قبل از آن یعنی آیه ۳۲ (یا نساء النبی لستن كأحد من النساء، إن اتقین فلا تخضعن بالقول فیطمع الأذى فی قلبه مرض و قلن قولاً معروفاً)، همسوتر است چرا که در آن آیه خداوند زنان پیامبر را از نرم سخنی با نامحرم باخاطر ضعف ایمان و بیماری قلبی برخی از مردان، نهی می‌کند و در آیه بعد (که مورد بحث ما است) آنان را سفارش به سنگینی و متانت در رفتار می‌کند که متضاد با تبرج و تظاهر در مقابل نامحرم است. طبق این معنای دوم، ترجمه هر دو آیه سلیس و روان می‌شود و مراد از آیه دیگر منع از بیرون رفتن از خانه حتی غیر ضروری نیست بلکه مراد رعایت نحوه ارتباط با نامحرم است چه درون و بیرون از خانه. تبرج در این احتمال، به معنای خودنمایی و خودآرایی در مقابل مردانی است که به خانه پیامبر (ص) رفت و آمد داشتند (برخی مکرر می‌آمدند و یا طولانی در خانه حضرت می‌ماندند).

هر دو احتمال از معنای کلمه «قرن» مناسب، هم‌سیاق با آیات و به دور از تکلف است. احتمال اول مؤید به شواهد تاریخی است و احتمال دوم هم سیاق تر با آیه قبل (که نهی از نرم سخنی با نامحرم است) است. نکته پایانی

اطلاق دارد و این اطلاق از «نساء المؤمنین» فهمیده می‌شود. بنابراین غرض از این آیه جداسازی زنان مسلمان به عنوان زنان عقیف از زنان غیر مسلمان است. ترجمه آیه چنین می‌شود: «ای پیامبر به همسرانت، دخترانت و زنان مؤمن بگو پوشش‌هایشان را بر خود نزدیک‌تر گردانند (تا رها و آزاد نباشد) این کار برای آنکه شناخته شوند (به عفت و ایمان) و مورد آزار (منافقین و مردان هرزه) قرار نگیرند نزدیک‌تر است و خدا آمرزنده و مهربان است»

۳-۳- آیات غض بصر و خمار

«قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ، إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ - وَ قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلَا يَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولَى الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَ تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (سوره نور، آیه ۳۰ و ۳۱) غض بصر به معنای پوشاندن چشم است. حفظ فرج به تنهایی اشاره به دوری از زنا دارد اما در این آیه با توجه به روایت نقل شده در کافی آن را به پوشاندن عورت معنا می‌کنیم. در کافی در یک روایت طولانی به نقل از امام صادق (ع) آمده است: «در هر آیه‌ای از قرآن، کلمه فروج اشاره به زنا دارد بجز این آیه که اشاره به نگاه کردن دارد» (شیخ کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۳۶) امام صادق (ع) در همین روایت اشاره می‌کنند مراد از غض بصر در جمله اول که خطاب به مردان است، پوشاندن چشم از شرمگاه دیگر مردان است و مراد از حفظ فرج در خطاب به زنان، منظور چشم پوشاندن زنان از نگاه کردن به شرمگاه دیگر زنان و پوشاندن شرمگاه است. یعنی هم خود به شرمگاه دیگران ننگرد و هم اجازه ندهد دیگران به شرمگاه او بنگرند. بنابراین مراد آیه پوشاندن عورت می‌باشد و آیات قبل از آن، که درباره وجوب استیذان قبل از ورود به خانه دیگران است، نیز می‌تواند مؤید خوبی برای همین ترجمه باشد چرا که اولاً هدف از حکم به استیذان، منع از نگاه (چنانکه در روایتی از رسول خدا (ص) بدان اشاره شده است «إِنَّمَا جَعَلَ الْإِسْتِذَانَ مِنْ أَجْلِ الْبَصَرِ» (سیوطی، الدر المنثور، ج ۵، ص ۳۹) و حفظ حریم خصوصی مسلمانان از جهت پوشش است که با این ترجمه هم سیاق است. ثانیاً آخرین آیه از آیات استیذان (یک آیه قبل از آیه غض بصر) مربوط به رفع وجوب استیذان برای ورود به اماکن غیر مسکونه است که یک نمونه از آن اماکن، بیت الخلاء بوده است که در جاهلیت برخی در آن حالت به عورت یکدیگر می‌نگریستند لذا امام صادق (ع) نیز در تفسیر این آیه اشاره به همین معضل کرده و نهی از نگاه مرد به عورت مرد و زن به عورت زن کردند.

مراد از زینة در جمله «لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ

منها» اعم از زینت طبیعی (که همان اندام انسان است) و زینت غیر طبیعی (مانند سرمه، خلخال، انگشتر، دستبند، گردنبند و...) است و این عمومیت را از روایات مفسر مستثنی و مستثنی منه می‌توان فهمید. در کتاب شریف الکافی مرحوم کلینی چند روایت صحیح را در تفسیر این جمله آورده است. در برخی از آن روایات، زینة پنهان را ذراعین (مچ تا آرنج) زیر روسری (کنایه از موی سر و گردن) و زیر دستبند (مچ دست) را جزو آن می‌شمارد و صورت، دو کف دست و وری پا (پایین مچ) را زینت آشکار می‌شمارد (که اظهار آن جایز است). برخی دیگر از آن روایات، سرمه، انگشتر و دستبند را جزو زینت آشکار معرفی می‌کند. بنابراین باتوجه به آن روایات، زینت در آیه مذکور اعم از زینت طبیعی و غیر طبیعی است و مراد از «ما ظاهر منها» از زینت طبیعی صورت، دو کف دست و پایین‌تر از مچ پا می‌باشد و از زینت غیر طبیعی سرمه، انگشتر و دستبند است که معمولاً از آن در اجتماعات استفاده می‌شد. طبق این روایات در عصر فعلی، اظهار آرایش خفیف صورت توسط زنان بلامانع است و جزو زینت آشکار همچون سرمه است. «و لِيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ»: «خمار پارچه‌ای نادرخته بود که زنان با آن سرشان را می‌پوشاندند (لسان العرب، ج ۴، ص ۲۵۷ و مصباح المنیر، ج ۲، ص ۱۸۱) که امروز می‌توان آن را معادل روسری دانست. جیوب جمع جیب می‌باشد و منظور از آن در اینجا سینه می‌باشد چنانچه در جمله «هو ناصح الجیب» به معنای قلب و سینه آمده است (قاموس المحيط، ج ۱، ص ۶۶ و تاج العروس، ج ۱، ص ۳۹۰). مفسرین می‌گویند: زنان جاهلیت دو طرف خمار را از روی سر به پشت می‌انداختند و این باعث می‌شد گردن و بالای سینه آنان برهنه باشد پس خدا امر فرمود که روسری‌ها رو بر روی سینه بیاندازند تا گردن، بالای سینه و اطراف گردن مانند مو، گوش و... پوشیده شود. علت آنکه از کلمه «ضرب» استفاده شد نیز تأکید و مبالغه برای انداختن خمار روی سینه است (فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۲۳، ص ۳۶۴).

بنابراین معنای این جمله چنین است: «و باید روسری‌هایشان را بر روی سینه‌هایشان بیاندازند». از این بیان مشخص می‌شود که قرآن حتی خمارهای کوچک را نمی‌پذیرد بلکه باید اندازه خمار در حدی باشد که تا روی سینه بیاید و گردن و بالای سینه را بپوشاند و این بخاطر نوع دوخت پیراهن‌های آن زمان بود که نسبت به این موارد پوشش مناسب نداشت.

ممکن است سؤال شود که چرا خدای متعال مستقیماً به پوشش مو در این آیه تصریح نکرده است؟ پاسخ آن است که قبل از نزول این آیه و در سالهای اولیه اسلام نیز زنان بطور سنتی از خمار روی سر خود استفاده می‌کردند و بطور طبیعی بیشتر قسمت‌های مویشان پوشیده می‌شد اما مواضعی نیز عریان بود لذا رویکرد قرآن در این موضوع نیز اصلاحی بود نه تأسیسی. بنابراین خدای متعال با امر به ملزوم (انداختن خمار بر روی سینه)، لازم عرفی آن (پوشش مو و گردن) را نیز تثبیت فرمود. نوع حجاب زنان مسلمان و تأکید بر پوشش سر، نشان می‌دهد آنان نیز همین معنا را از آیه می‌فهمیدند. سیوطی نقل کرده است: «زنی نزد عایشه آمد در حالی که خمارش نازک و پیشانی‌اش نمایان بود عایشه آن خمار را پاره کرد و به او گفت آیا آنچه در سوره نور نازل شد را نمی‌دانی؟ سپس با خمار دیگری او را

چنین می‌شود: «و نباید پاهایشان را بزنند (به یکدیگر) تا دیگران را بر زینت پنهان خود، آگاه کنند.»

نکته دیگری که از این آیه فهمیده می‌شود آن است که آنچه خدای تعال در خصوص زینت غیر طبیعی (لوازم آرایشی، زیور آلات و پوشاک) با آن مخالف است، جلب توجه و تحریک مردان است چه آنکه این جلب توجه و تحریک از طریق ایجاد صدای خلخال در آن زمان باشد و چه آنکه از طریق آرایش خاص برای صورت، لباس تنگ، رنگهای جذاب پوشاک و یا نشان دادن زیور آلات باشد. در نتیجه می‌توان ادعا کرد که آرایش کم و ملایم چون بدون جذابیت و تحریک جنس مخالف است بلا مانع است و مناط در تشخیص مقدار آرایش، چگونگی پوشاک و زیور آلات، عدم جذابیت و تحریک نوع مردان است.

مناط ذکر شده صرفاً برای زینت‌های غیر طبیعی بیان شده است نه طبیعی. در زینت طبیعی یعنی اندام انسان، جواز آشکار بودن صورت، کفین و قدمن و عدم جواز مابقی قسمت‌ها به صورت مطلق در روایات و آیه مذکور ذکر شده است بنابراین اگر زنی صورت زیبایی دارد که برای مردان جذاب است، برای آن زن، پوشش صورت واجب نیست ولی بر مردان غضب بصر لازم است چرا که آشکار بودن صورت حداقل حقیقت که خدا برای زنان در عرصه جامعه قرار داده است. بخاری در صحیحش نقل می‌کند: «زنی زیبا از قبیله خثعم نزد رسول خدا (ص) آمد تا سؤالی بپرسد. فضل بن عباس که کنار حضرت (ص) حضور داشت، زیبایی آن زن توجه او را جلب کرد و به خیره شد. رسول خدا (ص) که متوجه (نوع نگاه) فضل شد با دستش صورت فضل را به سوی دیگری برگرداند سپس آن زن سؤالش را پرسید...» (بخاری، مختصر صحیح الإمام البخاری، ج ۱، ص ۴۴۹). بیهقی و ابی داود می‌گویند: نگاه دو طرفه بود یعنی آن زن هم به فضل بخاطر زیبایش خیره شده بود (بیهقی، السنن الصغیر بیهقی، ج ۲، ص ۱۳۵ و أبو داود، سنن أبی داود، ج ۳، ص ۲۱۵). در اینجا پیامبر (ص) به زن زیبا امر به پوشش صورت نکرد بلکه صورت فضل را برگرداند.

نکته پایانی اینکه هر چند در آیه ۳۱ نور، به زنان امر به پوشش در مقابل نامحرمان شده است اما در آیه ۶۰ همین سوره این امر برای یک گروه تخصیص خورده است: «و الْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحاً فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ وَ اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ». یعنی زنانی که بخاطر پیری، دیگران میلی برای ازدواج با او را ندارند می‌توانند پوشش خود را کنار بزنند. در چند روایت صحیح در کافی از امام صادق (ع) نقل شده است که مراد از پوشش، جلباب و خمار است (کلینی، الکافی، ج ۵، ص ۵۲۲، ح ۱، ۲، ۳، ۴). یعنی می‌توانند موی سر و گردن و بالای سینه که توسط خمار و مقنعه پوشیده می‌شود (به نظر ما جلباب در اینجا معنای مستقلی ندارد)، را نمایان و بدون پوشش بگذارند مشروط به اینکه خود آرای و جلوه‌گری نکنند اگر چه حتی این سالخوردگان نیز اگر سر و گردن خود را مانند دیگران بپوشانند برایشان بهتر است.

پوشاند «(سیوطی، الدر المنثور، ج ۵، ص ۴۲). در ادامه آیه خدای تعال نهی از آشکار کردن زینت پنهان را برای عده‌ای استثناء کرد که به آنان اصطلاحاً محارم می‌گوییم: شوهر، پدر، پدر شوهر، فرزندان، فرزندان شوهر (از همسر دیگر)، برادران، فرزندان برادران و خواهران، تا به اینجا ابهام خاصی نبود هر چند برخی موارد ذکر نشده است چرا که این آیه در مقام تحدید فی الجملة است نه تحدید بالجملة و کامل. اما ادامه آن؛ نساءهن: یعنی زنان مسلمان نه غیر مسلمان و این تخصیص از ضمیر «هن» فهمیده می‌شود و مؤید آن، روایت امام صادق (ع) است که از کشف حجاب نزد زنان یهودی و مسیحی نهی فرمود چون آنان نزد شوهرشان توصیف می‌کنند (شیخ کلینی، الکافی، ج ۵، ص ۵۱۹). در اینجا شهید مطهری نکته‌ای را یادآور می‌شود و می‌گوید: «بر هیچ زن مسلمانی جایز نیست که محاسن و زیباییهای زن دیگر را نزد شوهرش توصیف کند و این حکم باعث امنیت زنان مسلمان در کنار یکدیگر می‌شود ولی در مقابل زنان غیرمسلمان این اطمینان وجود ندارد» (مطهری، مرتضی، مسأله حجاب، ص ۱۴۳) هر چند از روایت مذکور کراهت فهمیده می‌شود چون در ابتدای آن کلمه «لاینبغی» آمده است لذا در حد مؤید ذکر کردیم و دلیل اصلی همان اضافه شدن ضمیر «هن» است. «ما مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ»: منظور مطلق مملوکان است چه زن و چه مرد و این اطلاق صرفاً از جهت جنسیت است لذا شامل مملوک دیگران نمی‌شود. «أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولَى إِرَبَةٍ مِنَ الرِّجَالِ»: «إِرَبَةٌ» به معنای حاجت و نیاز است (لسان العرب، ج ۱، ص ۲۹). «غیر اُولی اِرَبَةٍ» یعنی کسانی که دارای نیاز جنسی و درک جنسی نیستند و زن و مرد نزدشان یکسان است و کلمه «التابعین» می‌فهماند اینان از جهت زندگی نیز تابع دیگران و در قیومیت آنان هستند لذا شامل مجانین و معلولین عقلی و سفیهانی که درکی نسبت به زنان ندارند، می‌شود. بنابراین شامل کهنسالان حتی عارفان صاحب دل نمی‌شود چرا که اولاً آنان تابع دیگران نیستند و ثانیاً آنان صاحب نیاز هستند اما بخاطر شدت تقوا آن را کنترل کرده‌اند. «أَوِ الطِّفْلَ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ»: یعنی کودکانی که امور جنسی زنان را متوجه نمی‌شوند که این کنایه از سن تمییز است نه سن بلوغ چرا که پسران قبل از سن بلوغ نیز متوجه امور جنسی می‌شوند و آن را درک می‌کنند.

آخرین جمله مورد بحث: «و لَا يَضْرِبْنَ بَأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ»: «مراد از زینت مخفی در این جمله، خلخال و امثال آن است. چنانچه روایات متعددی آن را منطبق بر خلخال دانسته‌اند (رجوع به الدر المنثور، ج ۵، ص ۴۴). خلخال یک وسیله زینتی است که زنان آن را به پای خود می‌بستند. لغویون موضع خلخال را ساق پا دانسته‌اند (لسان العرب، ۱۱، ص ۲۲۷ و تذیب اللغة، ج ۶، ص ۳۰۴ و المحيط فی اللغة، ج ۴، ص ۱۷۶) و ساق پا به محدوده بین زانو و روی پا گفته می‌شود (المصباح المنیر، ج ۲، ص ۲۹۶) که خلخال را در همین محدوده آویخته می‌شد. بنابراین از آیه فهمیده می‌شود خلخال در زیر لباس (درع یا ...) پوشیده می‌شد اما برخی با زدن پا به یکدیگر یا بر زمین، قصد آگاه کردن دیگران نسبت به وجود و جذابیت آن را داشتند نه آنکه خود خلخال را با کوبیدن پا نشان دهند و ظاهر کنند. با این کار نظر مردان را به سوی خود جلب می‌کردند. معنای این جمله

پیشنهادهای کاربردی

بازطراحی سیاست‌های فرهنگی حجاب بر مبنای اصل تدرج در تشریع و تقدم اقتناع فرهنگی بر الزام حقوقی.

بهره‌گیری از الگوی سیره نبوی در اصلاح هنجارهای اجتماعی به‌عنوان چارچوب نظری حکمرانی فرهنگی در حوزه عفاف و پوشش.

بازنمایی تاریخی - تحلیلی حجاب در رسانه‌ها برای کاهش خوانش‌های تقلیل‌گرایانه و ایدئولوژیک.

پیوند دادن گفتمان حجاب با امنیت اجتماعی، کرامت انسانی و سلامت روابط جنسیتی به‌جای تمرکز صرف بر ظاهر پوشش.

پیشنهادهای اجرایی

تفکیک عملی میان «هنجار فرهنگی» و «الزام حقوقی» در مقررات و رویه‌های اجرایی حجاب.

اصلاح محتوای آموزشی مدارس و دانشگاه‌ها با تأکید بر فرآیند تاریخی شکل‌گیری حجاب اسلامی.

محدودسازی مداخلات حقوقی به موارد هنجارشکنانه‌ی اخلاقی در نظم عمومی و پرهیز از برخوردهای تعمیمی.

استفاده از نهاد خانواده و گروه‌های مرجع اجتماعی به‌عنوان بازوهای اصلی هنجارسازی پوشش.

پیشنهادهای پژوهشی برای تحقیقات آینده

مطالعه تطبیقی اصل تدرج در تشریع در حجاب با سایر احکام اجتماعی اسلام.

تحلیل گفتمان تاریخی آیات پوشش بر اساس ترتیب نزول و بافت اجتماعی صدر اسلام.

بررسی کارآمدی الگوی تدریجی صدر اسلام در سیاست‌گذاری فرهنگی جوامع معاصر.

منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه، سید رضی، ترجمه دشتی

ابن‌اثیر، علی‌بن‌محمد. (۱۴۱۷ق). الكامل فی التاريخ. تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، بیروت: دارالکتب العربی.

ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. (۱۴۱۵ق). الإصابه فی تمییز الصحابه. تحقیق عادل احمد عبدالموجود، بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن عباس، عبدالله. (بی‌تا). نقل در: طبری، جامع البیان عن تأویل آی القرآن.

ابن‌هشام، عبدالملک بن‌هشام. (۱۴۱۱ق). السیره النبویه. تحقیق طه عبدالرؤف سعد، بیروت: دارالجیل.

در جمع‌بندی این قسمت به چند نکته اشاره می‌کنیم. اول آنکه اسلام به دنبال خانه نشین کردن زنان و منع رفت و آمدهای متعارف آنان نیست بلکه صرفاً از آنان حیا در برخورد با نامحرمان را خواستار است و سفارش به محدود کردن ارتباط با مردان از باب مطلوبیت و جلوگیری از مفسده احتمالی است. دوم آنکه امر به پوشش مناسب زنان با جلابیب، همچنانکه باعث حفظ مردان مؤمن از لغزش می‌شود، باعث حفظ امنیت زنان در مقابل برخی از مردان هرزه نیز می‌شود و این یک نفع فردی و اجتماعی است. سوم آنکه قرآن شریف راه اصلاح ناهنجاری‌های اخلاقی را از حفظ چشم می‌داند لذا امر به محافظت از آن فرمود و سپس محدوده پوشش شرعی برای زنان را مشخص فرمود. بر اساس روایات مفسر این آیه، محدوده مجاز برای عدم پوشش را صورت، کفین و قدمین و زیور آلاتی همچون سرمه، انگشتر و آرایش ملایم بیان کردیم.

نتیجه‌گیری

یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که فریضه حجاب در اسلام، نه محصول یک گسست ناگهانی تاریخی و نه ادامه ساده سنت‌های جاهلی است، بلکه نتیجه یک فرایند هدفمند، تدریجی و عقلانی در مهندسی رفتار اجتماعی به‌شمار می‌آید. تحلیل تطبیقی شواهد تاریخی و تفسیری آشکار ساخت که در دوره جاهلیت، پوشش زنان عمدتاً کارکردی طبقاتی و نمایشی داشت و با پدیده «تبرج» همراه بود؛ در حالی که اسلام با تغییر کارکرد پوشش، آن را به ابزاری برای حفظ کرامت انسانی، امنیت اجتماعی و هویت ایمانی تبدیل کرد. بررسی آیات حجاب در سوره‌های احزاب و نور، در پرتو ترتیب نزول و شأن نزول، نشان داد که اصل «تدرج در تشریع» نقشی اساسی در پذیرش و نهادینه شدن این حکم ایفا کرده است. این تدرج، از اصلاح نگرش‌ها و کنترل نگاه آغاز شد و با وضع پوشش هویت‌بخش (جلابیب) و تعیین حدود شرعی (خمار) به اوج رسید. چنین الگویی بیانگر آن است که الزام اجتماعی در اسلام، مسبوق به اقتناع فرهنگی و زمینه‌سازی اعتقادی بوده است. از منظر اعتقادی - سیاسی، نتایج تحقیق دلالت روشنی دارد: حجاب، افزون بر تکلیف فردی، نهادی اجتماعی برای تولید امنیت، کاهش آسیب‌های اخلاقی و تقویت همبستگی هویتی در جامعه اسلامی است. از این‌رو، تقلیل آن به امری صرفاً شخصی یا تاریخ‌مند، نادیده گرفتن فلسفه تشریع و کارکردهای کلان اجتماعی آن محسوب می‌شود. تبیین این منطق، پاسخی غیرمستقیم اما ریشه‌ای به شبهات معاصر درباره «اجباری بودن» یا «حکومتی بودن» حجاب ارائه می‌دهد و نشان می‌دهد که الزام اجتماعی، مرحله نهایی یک فرآیند تربیتی و فرهنگی است، نه نقطه آغاز آن. در نهایت، می‌توان گفت الگوی تدرج در تشریع حجاب، الگویی راهبردی برای مواجهه با سایر چالش‌های اعتقادی - فرهنگی در جوامع اسلامی معاصر نیز فراهم می‌آورد؛ الگویی که با رویکرد عقلانی، واقع‌بینانه و مبتنی بر فطرت انسانی، می‌تواند مبنای سیاست‌گذاری دینی در نظام‌های اسلامی و نهادهای حاکمیتی قرار گیرد.

- ابن منظور، محمدبن مکرم. (بی‌تا). لسان العرب (ج ۱ و ۱۱). بیروت: دارصادر.
- ابی تمام، حبیب‌بن اوس. (۱۴۱۸ق). دیوان اُبی تمام. بیروت: دارصادر.
- ازرقی، محمدبن عبدالله. (۱۴۲۴ق). أخبار مکة و ما جاء فیها من الآثار. تحقیق علی عمر، قاهره: مکتبة الثقافة الدینیة.
- ازهری، محمدبن احمد. (۱۴۱۲ق). تهذیب اللغة. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- بغدادی، خطیب. (۱۴۰۵ق). تاریخ بغداد (ج ۱). بیروت: دارالکتب العلمیة.
- بلاذری، احمدبن یحیی. (بی‌تا). أنساب الأشراف (ج ۱). بیروت: دارالفکر.
- بشرین خازم. (۱۴۱۵ق). دیوان بشر بن خازم. بیروت: دارصادر.
- ترکاشوند، رسول. (۱۳۹۰). حجاب شرعی در عصر پیامبر. قم: مرکز نشر هاجر.
- طبری، محمدبن جریر. (بی‌تا). جامع البیان عن تأویل آی القرآن (ج ۱۰). بیروت: دارالفکر.
- طبری، محمدبن جریر. (بی‌تا). تاریخ الأمم و الملوک (ج ۲). بیروت: دارالتراث.
- طرفه‌بن عبد. (۱۴۲۳ق). دیوان طرفه بن عبد. بیروت: دارصادر.
- فخر رازی، محمدبن عمر. (بی‌تا). التفسیر الکبیر (ج ۲۳). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- فیومی، احمدبن محمد. (بی‌تا). المصباح المنیر (ج ۲). قم: دارالهجرة.
- کلینی، محمدبن یعقوب. (بی‌تا). الکافی (ج ۲، ۵ و ۷). تهران: دارالکتب الإسلامیة.
- جعفرزاده شهربابکی، فاطمه. (۱۴۰۰). «تأثیر حجاب بر سلامت روانی زنان از منظر آیات و روایات». رویکردهای پژوهشی در علوم اجتماعی، ۱۶(۲۷)، ۸۹-۱۰۵.
- جعفرزاده شهربابکی، حسین. (۱۴۰۰). «سلامت روان در آموزه‌های قرآنی». فصلنامه مطالعات اسلامی. قرآنی.
- جواد علی، علی. (بی‌تا). المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام (ج ۵-۶). بیروت: دارالعلم للملایین.
- محمدی مقدم، فرید. (۱۳۹۴). درسنامه عفاف. قم: اعتقادما.
- مطهری، مرتضی. (بی‌تا). مسئله حجاب. تهران: انتشارات صدرا.
- مقاتل‌بن سلیمان. (۱۴۲۳ق). تفسیر مقاتل‌بن سلیمان. تحقیق عبدالله محمود شحاته، بیروت: دار إحياء التراث.
- منصوری، علی اصغر؛ محمدی، فائزه. (۱۴۰۰). «بررسی نقش عوامل تأثیرگذار بر قصد انتخاب حجاب». سومین همایش مدیریت، گردشگری و تکنولوژی، تهران.
- مهلعل‌بن ربیعہ. (بی‌تا). دیوان مهلهل. تحقیق طلال حرب، بیروت: دارصادر.
- مفضل ضبی. (۲۰۱۲). المفضلیات. تحقیق احمد محمد شاکر و عبدالسلام محمد هارون، قاهره: دارالمعارف.
- سهرابی، وحید. (۱۴۰۱). «تحلیل راهبردهای شبکه‌های معاند در مسئله حجاب». روزنامه جام‌جم، شماره ۶۴۰۴.
- شهیدی، سیدجعفر. (۱۳۸۰). فرهنگ قرآن. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- شیرازی، حیدر. (۱۳۸۸). «اسباب ستر المرأة و سفورها فی شعر العصر الجاهلی». التراث الأدبی، ۱(۳)، ۱۵۱-۱۸۱.
- شیرازی، ناصر مکارم. (۱۳۸۸). تفسیر نمونه (ج ۲۲). تهران: دارالکتب الإسلامیة.
- صدوق، محمدبن علی. (بی‌تا). من لا یحضره الفقیه (ج ۱ و ۳). قم: جامعه مدرسین.

واکاوی نقش اسلام در رویکرد اندونزی به مسئله فلسطین؛ دلالت‌هایی برای ایران

مهدی ذوالفقاری^۱ و حمید احمدی نژاد^۲

۱- دانشیار گروه مطالعات آسیایی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.
۲- استادیار گروه علوم سیاسی و روابط بین‌الملل، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران.

✉ نویسنده مسئول. ایمیل: zolfaghari@atu.ac.ir

چکیده

اسلام در بافت‌های فرهنگی و سیاسی مختلف، به شکل‌های متفاوتی در جهت‌دهی سیاست خارجی نسبت به مسائل منطقه‌ای و بین‌المللی موثر است. رویکرد کشورهای مسلمان به مسئله فلسطین بهترین مدعای پژوهشی درخصوص این گزاره است. به عنوان مثال درحالی که در جمهوری اسلامی ایران، حمایت از فلسطین در سطح حاکمیتی و ایدئولوژیک نهادینه شده است، در اندونزی این حمایت محصول تعامل میان فشارهای جامعه مدنی، هویت ضداستعماری دولت و محاسبات واقع‌گرایانه در نظام بین‌الملل است. با توجه به این امر، سوال این مقاله آن است که: اسلام چگونه نگرش و موضع پایدار اندونزی در حمایت از فلسطین را توضیح می‌دهد؟ پژوهش ضمن تبیین ابعاد این سوال به عنوان محور اساسی مقاله، در نهایت با مقایسه‌ی رویکرد اندونزی و ایران، توصیه‌هایی برای سیاست خارجی جمهوری اسلامی ارائه می‌دهد. یافته‌های پژوهش در چارچوب رویکرد کیفی و با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی و داده‌های کتابخانه‌ای، نشان می‌دهد که در سطح مدنی نفوذ جریان‌های اسلامی و در سطح حاکمیتی نیاز به بقای استعمارستیزی به عنوان نماد اندونزی باعث ثابت رویکردی در جهت حفظ و حمایت از مسأله فلسطین به عنوان یک اولویت در سیاست خارجی این کشور شده است.

واژگان کلیدی: اسلام، اسرائیل، فلسطین، سیاست خارجی اندونزی، رئالیسم نئوکلاسیک

اطلاعات انتشار

تاریخ دریافت:

۱۴۰۴/۰۲/۱۶

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۴/۰۹/۱۳

تاریخ انتشار:

۱۴۰۴/۱۲/۲۹

Analyzing the Role of Islam in Indonesia's Approach to the Palestine Issue; Implications for Iran

Mehdi Zolfaghari^{1✉} and Hamid Ahmadinejad²

1- Associate Professor of International Relations in the Division Asian Studies, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran.

2- Assistant Professor, Department of Political Science and International Relations, Faculty of Literature and Humanities, Lorestan University, Khorramabad, Iran.

✉ Corresponding Author. Email: zolfaghari@atu.ac.ir

Abstract

Islam, within diverse cultural and political contexts, manifests in varied forms in shaping foreign policy towards regional and international issues. The approach of Muslim-majority countries to the Palestine issue serves as the most compelling research testament to this proposition. For instance, while in the Islamic Republic of Iran, support for Palestine is institutionalized at the governmental and ideological levels, in Indonesia, this support is the product of an interplay between pressures from civil society, the state's anti-colonial identity, and realist calculations within the international system. Accordingly, the central question of this article is: How does Islam explain Indonesia's persistent perspective and stance in supporting Palestine? While elucidating the dimensions of this question as the article's core focus, the authors ultimately, by comparing the approaches of Indonesia and Iran, offer recommendations for the foreign policy of the Islamic Republic. The research findings, framed within a qualitative approach and utilizing a descriptive-analytical method with library data, indicate that at the civil level, the influence of Islamic movements, and at the governmental level, the need to sustain anti-colonialism as a national symbol, have resulted in a consistent approach to preserving and supporting the Palestine issue as a priority in Indonesia's foreign policy.

Keywords: Islam, Israel, Palestine, Indonesian Foreign Policy, Neoclassical Realism

Received: 2025/05/06

Accepted: 2025/12/04

Published: 2026/03/20

شیخ‌الاسلامی و عطازاده (۱۴۰۲) در مقاله «امکان‌سنجی پیوستن اندونزی و مالزی به توافق‌نامه‌های ابراهیم و عادی‌سازی روابط با رژیم صهیونیستی» با تحلیل امکان پیوستن اندونزی و مالزی به قرارداد ابراهیم، نشان داده‌اند به دلیل احساسات شدید ضداسرائیلی مردم این دو کشور، پیوستن اندونز آنها به این پیمان ابراهیم و عادی‌سازی روابط با اسرائیل محتمل نیست.

عباسیان (۱۴۰۰) در یک گزارش راهبردی «اندونزی، اسرائیل؛ گذشته، حال و چشم‌انداز پیش‌رو» با طرح سوال از امکان به رسمیت شناختن اسرائیل از سوی اندونزی استدلال می‌کند که ترجیح اندونزی ادامه‌ی سیاست یک‌بام و دوهوا در قبال اسرائیل است تا بدین گونه ضمن تامین منافع اقتصادی، رضایت جامعه‌ی داخلی خود را نیز فراهم آورد.

حسینی‌جیلی، ستوده‌آرانی و خادمی (۱۳۹۹) در مقاله «هم‌چوشانی مولفه‌های هویت‌ساز بر هویت‌بخشی دینی کنشگران اجتماعی اندونزی» نشان می‌دهند اندونزی با قرائت اعتدالی از اسلام، توانسته با استفاده از تمامی منابع اسلامی هویت دینی مسلمانان اندونزی را تثبیت کرده است.

آیون و همکاران (۲۰۲۴) در مقاله «اقدامات دیپلماتیک اندونزی در مناقشه اسرائیل و فلسطین» نشان می‌دهند که اندونزی از طریق دیپلماسی پارلمانی و بین‌المللی فعالانه برای حمایت از حقوق فلسطینیان اقدام کرده و خواستار تحقق حق تعیین سرنوشت برای مردم فلسطین، آتش‌بس فوری و پایان دادن به استانداردهای دوگانه شده است.

بختیار، زراق و زکریا (۲۰۲۱) در مقاله «مسلمانان مترقی اندونزی و گفتمان صلح اسرائیل و فلسطین: اندیشه‌های سوکارنو، عبدالرحمن وحید و احمد سیافی معاریف» با بررسی گفتمان این سه رهبر نشان می‌دهند علیرغم موضع کلی طرفداری از فلسطین، سوکارنو و وحید در بیان مواضع خود درباره‌ی مساله فلسطین عمل‌گرا و معاریف آرمان‌گراتر بود و به سیاست ضدصهیونیستی اهمیت می‌داد.

جویانندی، حسین و تجویدینینگرات (۲۰۲۱) در مقاله «نقش اندونزی در مسائل امنیتی فلسطین و اسرائیل» به تحلیل نقش این کشور در مناقشه فلسطین می‌پردازند. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که اندونزی به عنوان کشوری با بزرگ‌ترین جمعیت مسلمان جهان، همواره از استقلال فلسطین حمایت کرده و می‌تواند با بسیج کشورهای مسلمان، برای ایجاد امنیت و تضمین موجودیت فلسطین در صحنه بین‌المللی نقش مؤثری ایفا کند.

سونگباتومیس (۲۰۲۱) در مقاله «نقش اسلام در سیاست خارجی اندونزی: مطالعه موردی سوسیلو بامبانگ یوده‌یونو» استدلال کرده که دولت یوده‌یونو با ترویج اسلام میانه‌رو به عنوان یک دارایی بین‌المللی، تلاش کرد تا در موضوعات مرتبط با جهان اسلام، از جمله مناقشه فلسطین و اسرائیل، نقش صلح‌ساز و میانجی‌ای ایفا کند. در مورد فلسطین، در این دوره

اندونزی به عنوان یکی از بنیانگذاران جنبش عدم‌تعهد (Non-Aligned Movement)، بزرگ‌ترین کشور مسلمان و از مهمترین اعضای سازمان همکاری اسلامی (Organization of Islamic Cooperation) در طول تاریخ از حامیان جدی استقلال و آزادی فلسطین بوده است. در این راه مقامات اندونزی از هر فرصتی برای ابراز این سیاست خود و انتقاد به اسرائیل استفاده کرده‌اند. به عنوان مثال در بازی‌های آسیایی ۱۹۶۲ دولت سوکارنو (Soekarno) از صدور روادید برای هیأت اسرائیلی خودداری کرد و یا در سال ۲۰۱۷ از برخی اعضای سازمان همکاری اسلامی خواست تا برای حمایت از فلسطین در روابط با اسرائیل تجدیدنظر کنند. در واقع حتی با وجود تغییرات ظریف در دولت‌های اندونزی، موقعیت مساله فلسطین همواره در سیاست خارجی این کشور یکسان بوده است. وقوع دوره‌ی اصلاحات در این کشور که زمینه‌ی ظهور آزادانه‌تر عقاید را فراهم آورد باعث شد تا گروه‌های مسلمان فرصت بیشتری برای حمایت از فلسطین و تاثیرگذاری بر دولت‌های اندونزی در این راه به دست آورند. از این زمان به بعد این گروه‌ها نه تنها از طریق سازمان‌های اسلامی بلکه از مجرای احزاب سیاسی نیز به هدایت این ارزش و هنجار خود پرداختند. از طرفی استعمارستیزی حاکمیت اندونزی براساس قانون اساسی چارچوب و قالبی به عنوان نماد سمبلیک برای این کشور شکل داده که خروج موضوع فلسطین از سیاست‌های رسمی در تضاد با این عنصر هویت‌ساز است و لذا دولت‌های در قدرت این کشور نمی‌توانند به سادگی زمینه‌ی تسهیل روابط سیاسی و دیپلماتیک با اسرائیل و عدم توجه به رهایی فلسطین از استعمار را در دستور کار قرار دهند. می‌توان گفت که اگرچه ایجاد روابط با اسرائیل می‌تواند زمینه‌ی ایفای فعال‌تر اندونزی در عرصه‌ی بین‌الملل به ویژه میان کشورهای غربی و اسلامی را فراهم آورد، اما حمایت از استقلال فلسطین همواره مانعی بزرگ بر سر راه اندونزی در این مسیر باز کردن درهای دیپلماتیک با اسرائیل بوده است. ضمن آن که این تصور که ایجاد روابط اندونزی با اسرائیل زمینه‌ی حل منازعه این رژیم با فلسطین و یا ایجاد سازش را تسهیل می‌کند بسیار ساده‌لوحانه می‌نماید. به این ترتیب باید به نقش و نفوذ اسلام بر سیاست خارجی اندونزی در مساله فلسطین اذعان کرد. این امر باعث شد تا نویسندگان این سوال را مورد بررسی قرار دهند که؛ اسلام چگونه بر نگرش و رویکرد اندونزی نسبت به مساله فلسطین تاثیرگذار بوده است؟ مقاله ضمن بررسی این سوال تلاش دارد تا با تأمل و مقایسه‌ی اندونزی با جمهوری اسلامی ایران، به عنوان دو الگوی خاص، یکی با محرک‌های جامعه‌محور و هویتی-کاربردی و دیگری با بنیان‌های ایدئولوژیک-اخلاقی؛ افق تحلیل این پژوهش را گسترده‌تر کرده و امکان استنتاج راهبردهایی برای تعامل و همکاری مؤثرتر در جهان اسلام را فراهم آورد.

پیشینه‌شناسی تحقیق

به‌منظور تبیین جایگاه و وجه نوآوری پژوهش حاضر، ابتدا برخی از مطالعات پیشین مرور می‌شود تا ابعاد تمایز و نوآوری این تحقیق مشخص

شده است. اما با این وجود آنها استدلال می‌کنند که فشارهای سیستمی را باید از طریق متغیرهای مداخله‌گر در سطح واحد نیز تفسیر کرد و به همین دلیل نئوکلاسیک خوانده می‌شوند. (Rose, 1998: 145) به این ترتیب متفکران رئالیسم نئوکلاسیک معتقدند دولت‌ها تلاش می‌کنند تا نظام بین‌المللی را بر اساس ترجیحات خود از طریق افزایش قدرت خود تغییر دهند و این بدان معناست که این تئوری در سیاست خارجی به ساختار ذهنی در دولت‌ها توجه دارد (Dehghani Firoozabadi and Zare Ashkezari, 2016: 96).
(96: 2016) به‌واقع رئالیسم نئوکلاسیک به عنوان مکتب نوظهور نظریه‌های سیاست خارجی، به طور خاص، به دنبال توضیح این است که ویژگی‌های داخلی دولت‌ها مانند نفوذ بازیگران داخلی اجتماعی و گروه‌های ذینفع، میزان استقلال دولت از جامعه و سطح انسجام اجتماعی چرا، چگونه و تحت چه شرایطی بین ارزیابی رهبران از تهدیدها و فرصت‌های بین‌المللی و سیاست‌های اعمالی ایفای نقش می‌کنند (Lobell, Ripsman and Taliaferro, 2009: 4). خلاصه آن که رویکرد رئالیستی نئوکلاسیک مستلزم این است که هنجارها به‌عنوان ایزدهایی با نیرو، یعنی عناصر قدرت در نظر گرفته شوند. البته از آنجا که قدرت قابلیت‌های مادی تا حد زیادی ذاتی و ثابت است، اما قدرت یک هنجار و ایده هم وابسته و هم متغیر است، بنابراین، ایده‌ها و ارزش‌ها ممکن است از طریق افراد خاصی که آنها را در اختیار دارند یا از طریق نهادها یا از طریق فرهنگ دولت ایفای نقش نمایند (Kitchen, 2010: 136). البته باید تاکید کرد که رئالیسم نئوکلاسیک از لیبرالیسم و سازه‌انگاری متمایز می‌شود، حتی با وجود آن که متغیرهایی را که عموماً با پارادایم‌های اخیر مرتبط هستند، ادغام می‌کند (Rathbun, 2008: 297). شکل (۱) نشانگر ابعاد مختلف این تئوری است.

هدف، علت و چگونگی استفاده از تئوری نئوکلاسیک رئالیسم به عنوان راهبر تحلیلی این پژوهش آن است که در بُعد تاکید بر نقش و جایگاه دولت‌ها در نظام بین‌الملل و به اصطلاح نقش سطح کلان، اندونزی بر مبنای این عناصر که در واقع ترجمه‌ی همان فشار سیستمی است اقدام به ایجاد روابطی در سطوح اقتصادی، گردشگری و امنیتی با اسرائیل کرده (اصل رئالیستی تامین منافع و اهداف) که البته با توجه به حیطه‌ی موضوعی مقاله

همسویی بین خواست دولت و نهادهای اسلامی جامعه مشهود بود. ایده اولیه‌ی این پژوهش از یک پایان نامه در دانشگاه نیوزیلند گرفته شد، اما آن چه که نویسندگان را به نگارش مقاله مصمّم کرد فقر منابع فارسی در این حوزه بود، به طوری که جستجوی کلیدواژه‌هایی مانند «اندونزی و فلسطین»، «اندونزی و اسرائیل»، «و» «سلام و سیاست خارجی اندونزی» در پایگاه‌های علمی مانند نورمگز، مگ ایران و پایگاه علمی جهاد دانشگاهی جزء چند تحلیل و گزارش هیچ داده‌ای را پیش‌روی نویسندگان قرار نداد. حتی در پایگاه ایرانداک نیز این واژه‌ها دربردارنده‌ی منابع علمی به عنوان پایان نامه نبود (فقر علمی این حوزه به اندازه‌ای بود که حتی در «ویکیپدیا» به عنوان در دسترس‌ترین، ساده‌ترین و غیرقابل اتکاءترین پایگاه روابط «اندونزی و فلسطین» فاقد داده و روابط این کشور با اسرائیل نیز به نسبت سایر رده‌های مشابه بسیار ناچیز بود). این موارد گویای واضح و آشکاری در نوآوری رویکردی این مقاله و نیاز به مطالعه‌ی آن در ایران به عنوان رهبر جنبش ضداسرائیلی و حامی جدی فلسطین برای شناخت نگرش اندونزی در این مسأله است.

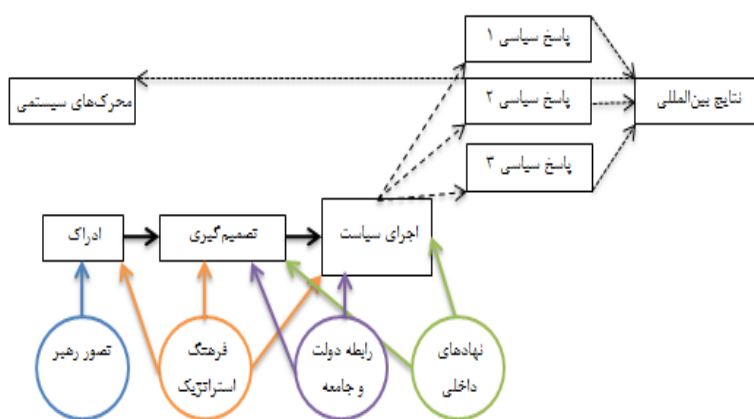
روش‌شناسی تحقیق

این تحقیق از نظر رویکرد کیفی و روش توصیفی-تحلیلی است. شیوه‌ی جمع‌آوری اطلاعات در آن کتابخانه‌ای-اسنادی (اعم از منابع مکتوب و الکترونیکی) می‌باشد که شامل جمع‌آوری، دسته‌بندی، پالایش، فیش‌برداری و در نهایت ثبت و تحلیل اطلاعات مورد استفاده است.

چارچوب تئوریک؛ رئالیسم نئوکلاسیک (Neoclassical Realism)

تصمیم‌گیری سیاست خارجی اولین گام در راه شناخت پیچیدگی‌ها و کنش‌های بین‌المللی است. این فرآیند عبارت است از اقدامات دولت‌ها و رهبران آنها که بر روی رفتارشان در سطح بین‌المللی تأثیر می‌گذارد (Mintz and Derouen, 2010: 3-4). در تبیین این فرآیند رئالیسم نئوکلاسیک است. علت انتخاب این تئوری برای تحلیل آن است که ضمن اتکاء به عناصر واقع‌گرایانه، توجه به سطح تحلیل

داخلی را نیز برای درک و تبیین سیاست خارجی لازم می‌داند. تئوری رئالیسم نئوکلاسیک نه به دلیل توانایی آن در توضیح پدیده‌های مختلف، بلکه به دلیل قدرت آن در تأکید بر سطوح مختلف تحلیل در روابط بین‌الملل استفاده می‌شود. برهمین اساس هم مایکل فولن (از محققین ارشد روابط بین‌الملل مرکز مطالعات امنیتی زوریخ و استاد دانشگاه بروکسل) آن را چارچوب نظری محکمی می‌داند که بین سه شکاف سطحی (داخلی-بین‌المللی)، شناختی (ماده-ایده‌ها) و زمانی (حال-آینده) پل می‌زند (Foulon, 2015: 635). گیدئون رز نیز معتقد است تأکید این تئوری بر توانمندی‌های مادی قدرت باعث رئالیستی بودن اندیشمندان آن



شکل ۱. مدل رئالیستی نئوکلاسیک سیاست خارجی

Source: Ripsman, Taliaferro and Lobell, 2016: 34)

نادیده‌گرفتن امر دینی و معنوی دارد (Petito and Hatzopoulos, 2003: 22). در برابر این دیدگاه نوین، باید بر اندیشه‌ی متفکران کلاسیک غرب از کنت و مارکس تا وبر که همگی عصر روشنگری را جایگزین دین در اداره‌ی جهان می‌دانستند (Fox and Sandler, 2004: 10)، خط بطلان کشید. به واقع، اکنون روشن شده که دین نه تنها ناپدید نشده، بلکه نقشی کلیدی در شکل‌دهی به ارزش‌ها و جهت‌گیری‌های سیاست خارجی دولت‌ها ایفا می‌کند. برای تبیین چگونگی این تأثیر، می‌توان به الگوی وارنر و واکر رجوع کرد که در شکل (۲) نشان داده شده است. در این مدل، تأثیر دین بر کارگزاران سیاست خارجی می‌تواند از طریق سه مسیر صورت پذیرد:

(الف) فرهنگ جامعه: ارزش‌ها و هنجارهای دینی نهادینه شده در بافت فرهنگی جامعه.

(ب) گروه‌ها: گروه‌های ذی‌نفوذ و شبکه‌های اجتماعی که بر اساس انگاره‌های دینی فعال می‌شوند.

(پ) نهادها: سازمان‌های رسمی یا غیررسمی که بر پایه‌ی دین شکل گرفته‌اند.

در مورد اندونزی، هر سه‌ی این مسیرها فعال هستند: فرهنگ اسلامی جامعه، گروه‌های اسلامی چون نهضت‌العلماء و محمدیه، و نهادهای حکومتی که خود را با این ارزش‌ها هم‌سو می‌کنند. قدرت این فرهنگ و موقعیت نهادها و گروه‌های اسلامی در آن، به‌عنوان گونه‌ای از ایدئولوژی و چارچوب‌دهنده‌ی ایده‌ها و نظام ارزشی اندونزی این پتانسیل را ایجاد کرده تا جهت‌گیری سیاست خارجی آن، به‌ویژه در مسائلی که مستقیماً با مفاهیم دینی گره خورده‌اند، را عمیقاً تحت تأثیر قرار دهد. در این ارتباط مسئله‌ی فلسطین برای اندونزی، به‌دلیل پیوندش با جهان اسلام و گفتمان استعمارستیزی، نمونه‌ای بارز است که در آن اسلام از طریق مسیرهای سه‌گانه‌ی فوق به عاملی تعیین‌کننده در تبیین رویکرد این کشور تبدیل شده است.

۲. ماهیت سیاست خارجی اندونزی

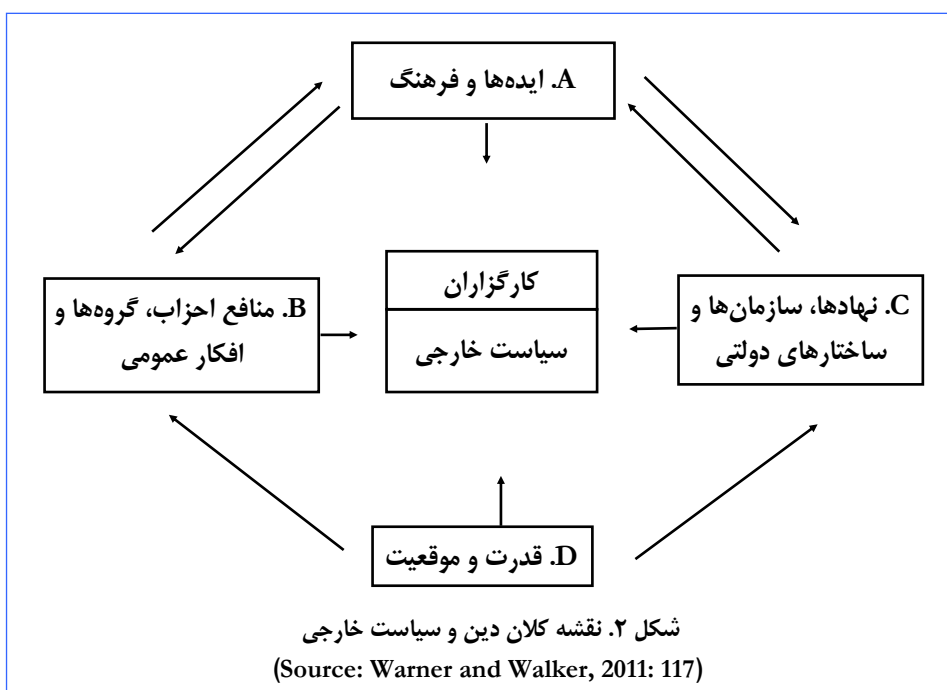
جمهوری اندونزی، کشوری در جنوب شرقی آسیا و بین اقیانوس‌های هند و آرام است. اندونزی با بیش از ۱۷ هزار جزیره بزرگترین دولت مجمع‌الجزایری جهان و چهاردهمین کشور بزرگ از نظر مساحت است. این کشور همچنین از نظر جمعیتی چهارمین کشور جهان و پرجمعیت‌ترین کشور مسلمان است. نمودار شماره ۱ آخرین میزان جمعیت (۲۸۵ میلیون نفر) و پیش‌بینی رشد آن و نمودار شماره ۲ نیز درصد ادیان مختلف در اندونزی را نشان می‌دهد:

در چارچوب بررسی قرار نمی‌گیرد. اما متأثر از وجه دوم رئالیسم نئوکلاسیک که هدف و تمرکز این پژوهش و تفسیر تأثیر سطوح داخلی بر رویکرد و نگرش دولت‌هاست، اندونزی نتوانسته روابط سیاسی با اسرائیل برقرار کند و به موازات آن تحت تأثیر همین سطح مساله فلسطین همچنان در مدار سیاست خارجی رهبران این کشور قرار دارد.

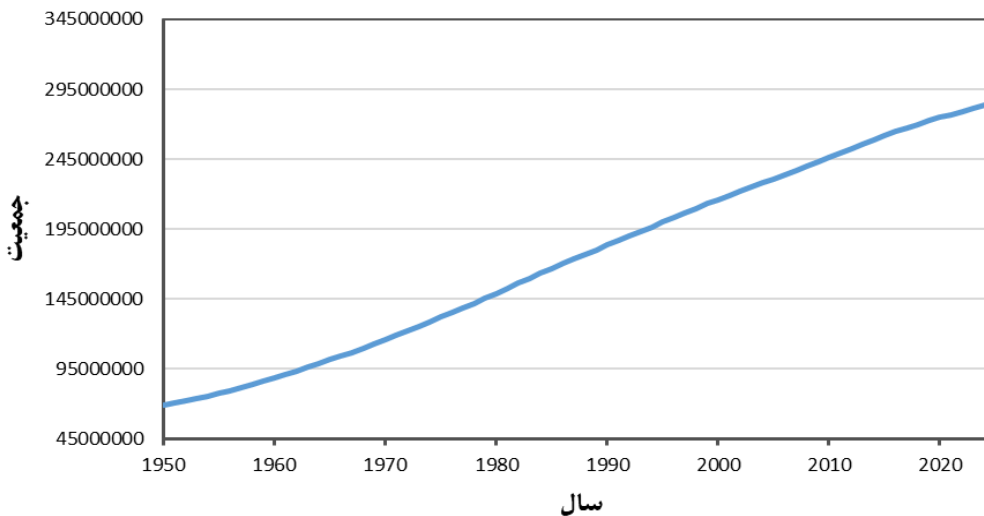
بحث و بررسی

۱. دین و سیاست خارجی

دین، همانند نژاد، قومیت و جنسیت، برای دهه‌ها در مطالعه‌ی سیاست و رویکرد دولت‌ها کم‌اهمیت تلقی می‌شد. حتی مکتب انگلیسی به عنوان نظریه‌ای که بیش از دیگران امکان توجه به دین را داشت برای چندین دهه این موضوع را نادیده گرفت. این جدایی دین و سیاست عموماً به معاهده‌ی استقلال‌یابی ۱۶۴۸ نسبت داده می‌شد که نقطه‌ی آغاز نظام دولت-ملت مدرن دانسته می‌شود (Sandal and James, 2010: 4). با این حال، در دهه‌های اخیر، نقش و تأثیر دین به‌صورت فزاینده‌ای مورد توجه قرار گرفته است. از این رو، اگرچه سیاست مبتنی بر قدرت کماکان حاکم است، اما امروزه شواهد فراوانی حاکی از تأثیر دین و مذهب بر عملکرد دولت‌ها و به‌ویژه بر سیاست خارجی آن‌ها وجود دارد (محمودی کیا، ۱۳۹۶: ۱۳۱). در این راستا، اوا بلین به درستی در مطالعه‌ی خود درباره‌ی رابطه‌ی دین و سیاست خارجی پیشنهاد می‌دهد که به جای تکرار این برداشت رایج که «دین در سیاست خارجی اهمیت دارد»، بهتر است به این پرسش چالش‌برانگیزتر بپردازیم که «دین چه زمانی و چگونه اهمیت می‌یابد؟» (Ozkan, 2021: 4). «از منظری دیگر، برخی نویسندگان غربی بر این باورند که فرهنگ مدرنیته و نهادهای جامعه‌ی بین‌الملل با احیای جهانی دین و تکثرگرایی فرهنگی به چالش کشیده شده‌اند. این احیا بخشی از بحران بزرگ‌تر مدرنیته تلقی می‌شود، بحرانی که ریشه در نارضایتی عمیق از تقلیل جهان به عقلانیت ابزاری و



جمعیت اندونزی (۱۹۵۰ تا ۲۰۲۵)
سال ۲۰۲۵: ۲۸۵ میلیون نفر

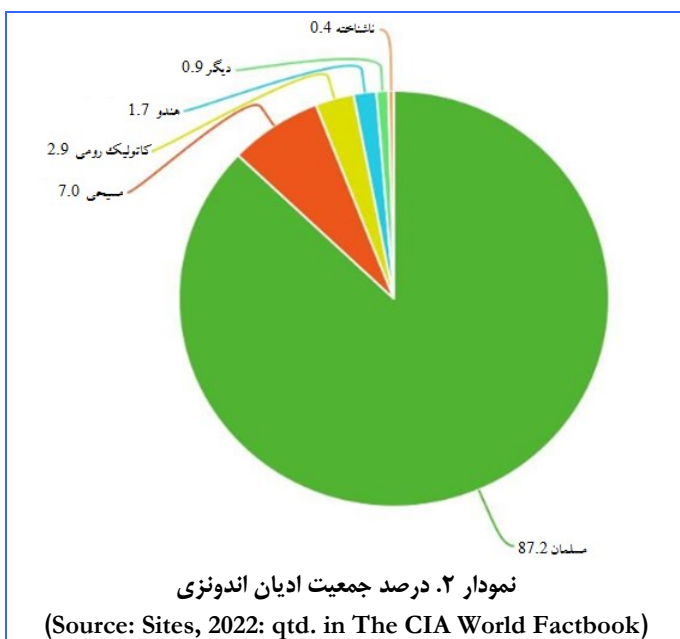


نمودار ۱. جمعیت اندونزی تا سال ۲۰۲۵ و پیش‌بینی رشد آن
(Source: Worldometers, 2025)

اگرچه بیش از ۸۷ درصد از جمعیت این کشور مسلمان هستند اما، طبق قانون اساسی اندونزی کشوری چند دینی است و رسماً شش دین اسلام، پروتستان، کاتولیک، بودیسم، هندوئیسم و کنفوسیوس را به رسمیت می‌شناسد. به هرحال نکته اساسی آن است که جمعیت زیاد و منابع استراتژیک غنی، دلایلی قوی برای برتری اندونزی در امور منطقه‌ای و جهانی است. بر همین اساس هم مبتنی بر این منابع و نیز چشم‌انداز روشن در اختیار دولت‌مردان اندونزی، رهبری به یکی از ویژگی‌های برجسته این کشور در دوران پساستعماری در منطقه تبدیل شده است. (Tri Andika, 2016: 2).

کشورها، سازمان‌های بین‌المللی و سایر موضوعات حقوق بین‌الملل در چارچوب مواجهه با مشکلات بین‌المللی برای دستیابی به اهداف ملی. (Rafikasari, 2020: 657) «در مجموع می‌توان گفت با وجود برخی تغییرات تاکتیکی مانند «سیاست جهانی یا Ecumenical دوران عبدالرحمن وحید (Abdurrahman Wahid) و یا سیاست «هزاران دوست Thousands of friends دوره سوسیلو بامبانگ یوده‌یونو Susilo Bambang Yudhoyono (Anwar, 2014) که ناشی از فشارهای سیستمی و نیز گرایش رهبران اندونزی به ایفای نقش فعال‌تر بود، اما روندهای تاریخی همواره باعث شده تا علی‌رغم این تغییرات به ظاهر عمده در اولویت‌ها و سبک‌ها، سیاست خارجی این کشور همچنان بر دو محور مستقل و فعال بچرخد. این امر به ویژه در مسائل سنتی و غیرامنیتی بیشتر

از منظر تاریخی اصول زیربنایی سیاست خارجی اندونزی برای اولین بار توسط محمد هاتا (Mohammad Hatta) از کسانی بود که به همراه سوکارنو برای استقلال اندونزی از استعمار هلند جنگیدند و بعدها به مقام نخست وزیری اندونزی رسید) در ۲ سپتامبر ۱۹۴۸ در جاوه تشریح شد. او با طرح این سوال که؛ «آیا ما در مبارزه برای آزادی مردم و کشورمان، تنها باید بین روسیه و آمریکا یکی را انتخاب کنیم؟ و آیا موضع دیگری وجود ندارد که بتوانیم در پیگیری آرمان‌های خود اتخاذ کنیم؟» می‌گوید دولت بر این عقیده است که بهترین سیاست برای اتخاذ سیاستی است که ما را هدف یک درگیری بین‌المللی قرار ندهد. برعکس، ما باید سوژه‌ای باقی بمانیم که حق تصمیم‌گیری در مورد سرنوشت خود و جنگیدن برای هدف خویش را که استقلال کل اندونزی است، حفظ کند (International Business Publications, 2012: 139). این بیانیه محمد هاتا ماهیت اصول سیاست خارجی اندونزی به عنوان سیاست مستقل و فعال را شکل می‌دهد. این سیاست مستقل است زیرا اندونزی در کنار قدرت‌های جهانی قرار نمی‌گیرد و از سویی فعال می‌باشد بدین معنا که به دنبال مشارکت فعال در حل‌وفصل مسائل بین‌المللی است. اساساً، این سیاستی است که برای خدمت به منافع ملی طراحی شده و همزمان به اندونزی اجازه می‌دهد تا با کشورهای دیگر برای از بین بردن استعمار و امپریالیسم در همه اشکال و مظاهر آنها به خاطر صلح و عدالت اجتماعی همکاری کند. در ادامه‌ی این روند تاریخی تعریف سیاست خارجی اندونزی در بند ۲ ماده ۱ قانون شماره ۳۷ سال ۱۹۹۹ در مورد روابط خارجی ذکر نیز قابل توجه است. این بند توضیح می‌دهد که سیاست خارجی اندونزی عبارت است از «سیاست‌ها، نگرش‌ها و اقدامات دولت جمهوری اندونزی در تعامل با سایر



(Marie Murphy, 2020: 3).

البته نقش‌آفرینی اسلام در سیاست خارجی اندونزی طی دوره‌های مختلف یکسان نبوده است. بدین معنا که در برخی ادوار رهبران سیاست خارجی این کشور تاکید بیشتری بر عنصر اسلامی در رویکردهای خود داشتند. به عنوان مثال اسلام در دوره‌ی یودهویونو (۲۰۱۴-۲۰۰۴) جایگاه خاصی در اجرای سیاست خارجی اندونزی به دست آورد، به طوری که یودهویونو در بسیاری از مجامع بین‌المللی، بارها از تاثیر عامل اسلامی در سیاست خارجی اندونزی صحبت به میان می‌آورد. یکی از نمونه‌های آن در آمریکا بود که او بیان کرد: «در جهانی که توسط تضاد تمدن‌ها تسخیر شده است، اندونزی نمونه درخشانی است که در آن دموکراسی، اسلام و مدرنیته با هم رشد می‌کنند.» او همچنین در یازدهمین اجلاس سران سازمان همکاری اسلامی، تاکید کرد که «اسلام و دموکراسی نه تنها با هم سازگارند، بلکه در کنار هم شکوفا می‌شوند و در این مسیر یکی از قویترین حامیان دموکراسی ما احزاب سیاسی با پلتفرم‌های اسلامی هستند.» در مجموع با وجود فراز و فرودهای حضور اسلام بی‌شک این دین یک سرمایه برای اندونزی بوده است. چرا که مسلمانان این کشور با چیزی حدود ۲۲۰ میلیون نفر از کل جمعیت مسلمانان عرب در خاورمیانه، شمال آفریقا و آسیای جنوبی و مرکزی بیشتر است و این حاکی از آن است که یک حکومت دموکراتیک در جهان اسلام وجود دارد که باید مورد توجه قرار گیرد (Songbatumis, 2021: 7).

خلاصه آن که الگوی اسلام اندونزیایی، که به‌ویژه تحت تأثیر دو سازمان بزرگ «نهضت‌العلماء» و «محمدیه» شکل گرفته، نمونه‌ای بارز از اسلام میانه‌رو است. این الگو با ویژگی‌هایی همچون تأکید بر ملی‌گرایی و همزیستی مسالمت‌آمیز، پذیرش تکثرگرایی، نقش محوری علمای میانه‌رو، و تفسیری فرهنگی از شریعت شناخته می‌شود. این ویژگی‌ها نه تنها با ایدئولوژی رسمی «پانچاشیلا» و هویت ضداستعماری کشور سازگار است (حکیم‌پور، ۱۴۰۱)، بلکه به اندونزی امکان می‌دهد تا هم‌زمان هم بر هویت اسلامی خود پایبند بماند و هم بر اصول دموکراسی و حقوق بشر تأکید کند. این رویکرد چندوجهی، که از اسلام میانه‌رو به‌عنوان پلی بین الزامات هویتی داخلی و اقتضائات عملگراییانه بین‌المللی بهره می‌برد، جایگاه دیپلماتیک اندونزی را هم در جهان اسلام و هم در عرصه نظام بین‌المللی تقویت کرده است.

یافته‌های پژوهش

۱. اندونزی و نگرش به اسرائیل؛ ثبات رویکردی

مانند بسیاری از کشورهای دارای اکثریت مسلمان و بسیاری از کشورهای خاورمیانه، اندونزی هرگز روابط دیپلماتیک با اسرائیل نداشته است. گفتمان سوکارنو به عنوان رهبر جنبش استقلال طلبی اندونزی و اولین رئیس‌جمهور این کشور با محکوم کردن هر نوع امپریالیسم، استعمار و ستم غیرانسانی که توسط اسرائیل بر فلسطینیان تحمیل

به چشم می‌آید. به عبارت بهتر اگرچه رقابت‌های اکونومیک و ژئوپلیتیکی عصر حاضر میان قدرت‌های جهانی و منطقه‌ای به اجبار رویکرد اندونزی را در جهت تغییر متاثر می‌سازد اما سیاست خارجی این کشور همچنان زائیده و منعکس کننده‌ی همان دیدگاه‌های ابتدایی یعنی عدم حضور در بلوک‌های قدرت و فعال بودن است و این همان تاثیر سطح داخلی مبتنی بر هنجارهای مدنظر رئالیسم نئوکلاسیک در رویکرد سیاست خارجی کشورها می‌باشد.

۳. نقش و جایگاه اسلام در سیاست خارجی اندونزی

قبل از آن که استعمار هلند بتواند حکومت خود را بر مجمع‌الجزایر وسیعی به نام هند شرقی (East Indies) تحمیل کند، منطقه‌ای که در حال حاضر به نام اندونزی شناخته می‌شود متشکل از چندین پادشاهی بود. درون این پادشاهی‌ها، از سلطان‌نشین آچه (Aceh) در غرب تا سلطان‌نشین ترنات (Ternate) و تیدور (Tidore) در شرق، اسلام به عنوان یک نظام اعتقادی غالب بر نخبگان حاکم و رعایای آنها تثبیت شده بود. در این پادشاهی‌ها، اسلام نقش مهمی در مشروعیت و اقتدار سیاسی حاکمان داشت. در برخی مناطق، از جمله در سلطان‌نشین آچه در سوماترا (Sumatra) و بانتن (Banten) در جاوه غربی، اسلام حتی به عنوان چارچوب رسمی عمل می‌کرد که به وسیله آن ساختار اجتماعی و سیاسی شکل می‌گرفت. با این حال، ماهیت اسلام در اندونزی، به‌ویژه از نظر درجه کثرت‌گرایی تفاوت قابل توجهی با آن در خاورمیانه داشت و همین کثرت‌گرایی نقش مهمی در روند شکل‌گیری هویت دولت این کشور ایفا کرد (Sukma, 2003: 9). به واقع ویژگی‌های اسلام در اندونزی باعث شد تا با وجود مسلمان بودن نزدیک به ۹۰ درصد اندونزیایی‌ها، دین رسمی این کشور اسلام نباشد. بر همین اساس هم در سال ۱۹۴۵ برای ایجاد مصالحه بین طرفداران ایجاد دولت اسلامی و مخالفان آن، پانچاشیلا (Pancasila) که نه یک ایدئولوژی کاملاً سکولار و نه یک ایدئولوژی مذهبی بود به عنوان ایدئولوژی رسمی پذیرفته شد (Anwar, 2010: 43). اما این به معنای عدم تاثیرگذاری اسلام در سیاست خارجی اندونزی و رویکردهای آن در نظام بین‌الملل نیست. به خصوص که اندونزی می‌داند اگر بتواند این ایده را ترویج دهد که اسلام، مدرنیته و دموکراسی می‌توانند هم‌زیستی کنند، یک محیط خارجی حمایتی برای خود ایجاد خواهد کرد. علاوه بر این اسلام به دو صورت دیگر خود را در سیاست خارجی اندونزی نشان می‌دهد. اول، ایجاد تمایل به داشتن روابط نزدیک‌تر با جهان گسترده‌ی اسلام، که این تمایل تا حدی با هدف افزایش روابط اقتصادی با کشورهای ثروتمند خلیج فارس و نیز کسب مشروعیت در میان جمعیت دیندار جهان است. دوم، این که اسلام نسبت به درگیری‌هایی که در آن مسلمانان قربانی می‌شوند خود را منعکس می‌کند، زیرا اسلام همبستگی میان مسلمانان را وقتی که برخی از آنها قربانی می‌شوند تجویز می‌کند. به طور سنتی، این انگیزه بیشتر در سیاست خارجی اندونزی در قبال خاورمیانه، به ویژه در حمایت از استقلال فلسطین، مخالفت با حمله سال ۲۰۰۱ به افغانستان، مخالفت با جنگ عراق در سال ۲۰۰۳ و محکومیت استفاده‌ی اسرائیل از زور علیه لبنان و نوار غزه خود را نشان داده است

گزارش‌هایی درباره عادی‌سازی روابط اندونزی و اسرائیل منتشر شده، اما تحلیل مواضع رؤسای جمهور مختلف اندونزی، از سوکارنو (رد کامل روابط با اسرائیل)، سوهارتو (روابط غیررسمی محدود با اسرائیل)، وحید (پیشنهاد ناکام عادی‌سازی روابط) و جوکو ویدودو (حمایت قاطع از فلسطین) تا سوبیان‌تو (شرط برای ایجاد روابط با اسرائیل) در سال ۲۰۲۵، نشان می‌دهد که موضع اندونزی نسبت به اسرائیل همواره تحت تأثیر برداشت‌های دینی از عدالت، استقلال و دفاع از مسلمانان مظلوم بوده است. از سوی دیگر، گروه‌های اسلامی این کشور نیز، هرچند در روش‌های خود متفاوت‌اند، اما هر دو در گفتمان عمومی با اتکاء بر قرآن و حمایت از مظلوم، بر لزوم حمایت از فلسطین و مخالفت با عادی‌سازی روابط با اسرائیل تأکید دارند. این گفتمان دینی، فضای سیاسی اندونزی را به‌گونه‌ای شکل داده که هر دولتی حتی اگر از منظر عملگرایی سیاسی تمایل به تعامل محدود با اسرائیل داشته باشد، ناچار است ملاحظات اسلامی جامعه را در تصمیم‌گیری لحاظ کند. بنابراین، اسلام نه به عنوان یک عامل انتزاعی، بلکه به عنوان یک «منبع گفتمانی» قدرتمند و «محدودیت‌ساز عملی» زمینه‌ی ثبات رویکردی اندونزی در قبال اسرائیل را به وجود آورده است.

۲. اندونزی و مساله فلسطین

مقدمه قانون اساسی اندونزی صریحاً حمایت همیشگی مردم اندونزی از «استقلال همه ملت‌ها» و مبارزه علیه استعمار را بیان می‌کند. در حالی که چهره سیاست جهانی از پایان جنگ جهانی دوم تا به امروز به شدت تغییر کرده، اما این مقدمه از زمان تأسیس در سال ۱۹۴۵ تاکنون بدون تغییر باقی مانده است. براساس این اصل، اندونزی به شدت حمایت داخلی مردم و جایگاه بین‌المللی خود را، عمدتاً در جهان اسلام، اندازه‌گیری خواهد کرد و بدیهی است که این دو عامل نه تنها از پیشبرد هر نوع روابط رسمی با اسرائیل حمایت نمی‌کند بلکه مسأله فلسطین را همواره در کانون توجه سیاست خارجی آن قرار می‌دهد. (Ryvantya, 2022) متاثر از اسلام به عنوان عنصر داخلی هویت‌بخش، دو دلیل که در سطح داخلی باعث حفظ موضوع فلسطین در سیاست خارجی اندونزی شده را می‌توان این گونه برشمرد؛

۲-۱. نقش و نفوذ گروه‌های اسلام‌گرای اندونزی در حفظ اولویت مساله فلسطین

همان‌طور که بیان شد قانون اساسی اندونزی همه‌ی اشکال استعمار را نفی و طرد کرده است. از سوی دیگر از زمان سوکارنو تا بعد از او رهبران اندونزی همواره در مجامع مختلف حمایت خود از آرمان فلسطین را ابراز داشته‌اند. بر همین اساس با اتکاء به این تفسیر قانون اساسی که فلسطینیان تحت استعمار اسرائیل قرار گرفته‌اند و با الهام از ایده‌های سوکارنو، اکثر مردم اندونزی حمایت از فلسطین را موضوعی بحث‌برانگیز نمی‌دانند. به واقع تحت تأثیر آموزه‌های ضد استعماری و نفوذ گروه‌های اسلامی، باید گفت گفتمان سیاسی داخلی اندونزی تا حد زیادی در راستای احساسات حمایت از فلسطین و دشمنی با اسرائیل قرار گرفته است. این اجماع داخلی در جریان مبارزات انتخابات ریاست جمهوری ۲۰۱۴ اندونزی خود را نشان داد که طی آن همه

شده بود تعریف شد. این موضع سوکارنو با دولت‌های بعدی اندونزی سازگار شد و سیاست خارجی آن در قبال اسرائیل را به شدت تحت تأثیر قرار داد. به این ترتیب این موضع اولیه‌ی طرفداری از فلسطین، به افکار عمومی جهت داد و به نوبه خود به بخشی جدایی‌ناپذیر از دیدگاه اندونزی درباره رابطه با اسرائیل تبدیل شد (Bachtiar, Razak and Zakaria, 2021: 3). پس از سوکارنو، سوهارتو (Suharto)، عبدالرحمن وحید و احمد سیافی معاریف (Ahmad Syafii Maarif) مهمترین سیاستمدارانی بودند که در موضوع رابطه با اسرائیل نقش اصلی ایفاء کرده‌اند. سوهارتو به عنوان دومین رئیس جمهور اندونزی شروع به آغاز روابط نظامی و اطلاعاتی با اسرائیل کرد و در ۱۹۹۳ نیز اسحاق رابین نخست وزیر اسرائیل در جاکارتا در اقامتگاه شخصی سوهارتو با او ملاقات کرد. پس از سوهارتو، عبدالرحمن وحید رهبر سابق نهضت العلماء (Nahdlatul Ulama)، بزرگترین سازمان مسلمانان اندونزی و رئیس جمهور دوران اصلاحات بود. او نه تنها از حامیان حق تعیین سرنوشت فلسطینیان بود، بلکه به عنوان پیشاهنگی برای صلح فلسطین و اسرائیل نیز عمل کرد. وحید مانند سوکارنو با آرمان فلسطین همدل بود اما در گفتمان او تفاوت‌های چشمگیری وجود داشت، بر همین اساس هم وی ضمن راه‌حل دو دولت فلسطین و اسرائیل پیشنهاد ایجاد روابط دوجانبه اندونزی-اسرائیل را داد که با اعتراض شدید و رد آن از سوی اندونزیایی‌ها مواجه شد (Bachtiar, Razak and Zakaria, 2021: 7). پس از وحید، احمد سیافی همانند اسلاف خود ضمن محکومیت ایدئولوژی صهیونیسم ایده تشکیل دو دولت را رد کرد. پس از او جوکو ویدودو (Joko Widodo) همچنان به این رویکرد پیشینیان خود پایبند بود و در حال حاضر نیز پرابوو سوبیان‌تو (Prabowo Subianto) با وجود رویکرد عمل‌گرایانه برحق تعیین سرنوشت فلسطینیان به عنوان یک شرط اساسی تغییر رویکرد نسبت به اسرائیل تأکید دارد.

می‌توان گفت باوجود تفاوت‌های گفتمانی در دوره‌های مختلف و نیز تفاوت ماهیتی اسلام در اندونزی با اسلام خاورمیانه، این کشور سیاستی متفاوت با اغلب کشورهای اسلامی در قبال اسرائیل اتخاذ نکرده است. لذا اگرچه جریان‌های تجاری و روابط مردمی بین اسرائیل و اندونزی از زمان امضای توافقنامه اسلو در سال ۱۹۹۳ به طور پیوسته بهبود یافته، اما از همان آغاز استقلال مانند سایر کشورهای با اکثریت مسلمان، بی‌میلی اندونزی با عدم روابط دیپلماتیک با اسرائیل به دلیل همبستگی با دیگر مستعمرات اروپایی سابق در جهان عرب و نیز نگرانی در مورد قدرت رأی اعراب در جنبش عدم تعهد بود. بنابراین تغییر در این زمینه در وهله‌ی اول به وضوح در نهایت به نتیجه روند صلح بستگی دارد، زیرا اندونزی مسلمان در روابط با اسرائیل قطعاً از جهان اسلام پیروی خواهد کرد (Barton and Rubenstein, 2005: 169). اگرچه اسرائیلی‌ها با هدف ایجاد فرصت به نفع خود و استفاده از مزایای رابطه با اندونزی و نیز ایجاد ارتباط با یهودیان این کشور، چندین دهه است که بر امکان باز شدن درهای دیپلماتیک با اندونزی تأکید کرده و طی این چند دهه بارها از سوی رسانه‌ها و مقامات اسرائیلی

۲-۲. تاثیر سمبل استعمارستیزی حکومت اندونزی در

بقای مساله فلسطین

اندیشمندان بسیاری امروزه با رد ساختارهای مادی به عنوان تنها عنصر سازنده‌ی اهداف و منافع دولت‌ها، ساختارهای فکری، هنجاری و معنایی را به اندازه ساختارهای مادی دارای اهمیت می‌دانند و حتی برخی معتقدند ساختارهای مادی در چارچوب این ساختارهای معنایی اهمیت می‌یابند. (Wendt, 1995: 73) برهمین اساس این گروه ضمن نفی ایده نظام بین‌الملل به عنوان آنارشی فاقد هنجار، این نظام را مجموعه‌ای از هنجارها تلقی می‌کند که از طریق رویه‌های تکراری قوام می‌یابند (هادیان، ۱۳۸۲: ۹۲۰-۹۱۹). از طرف دیگر همه‌ی این ساختارهای معنایی را هویت دولت‌ها شکل می‌دهد. چرا که این مفهوم امکان فهم یک دولت از دیگران و نیز فهم از خودش، انگیزه‌ها، منافع، نقش و ایستارهایش را فراهم می‌کند (داودی، ۱۳۹۱: ۳۳). به عبارتی متناسب با هویت، تعامل بازیگران تابع این تفسیر است که چه کسی خودی است و چه کسی دگر ماست و دولت‌ها براساس این تفسیر با کشوری متحد می‌شوند یا علیه دیگری اقدام می‌کنند. این ترجمان هویت نقشی به معنای رسالتی است که هر دولت در ارتباط با ملت خود و سایر ملت‌ها و دولت‌ها برای خود قائل است (قوم، ۱۳۹۳: ۳۴۲). بنابراین دولت‌ها از اقدامات خود به زبان هویت نقشی سخن می‌گویند (استیل، ۱۳۹۲: ۲۸). در این روند خویشتن با برگرفتن یک هویت خاص مبتنی بر نقش، دیگری را در نقش متقابل (Counter-Role) متناظری قالب‌بندی می‌کند که این باعث معنادار شدن هویت خویشتن می‌شود (ونت، ۱۳۸۴: ۴۸۰).

با این مقدمه باید گفت اندونزی مبتنی بر قانون اساسی، ایدئولوژی و رویکرد تاریخی و مهمتر از آن تاثیرگذاری هنجارها و قواعد داخلی که همان تفسیر تاثیرگذاری سطح داخل مد نظر رئالیست‌های نئوکلاسیک است، خود را هویتی استقلال طلب و دارای رسالت ضداستعماری معرفی کرده است. بنابراین دولتمردان این کشور حتی اگر بخواهند از این رسالت و هویت خود عدول کرده و مسأله فلسطین را چنان که تاکنون بوده ادامه ندهند با توجه به اصل تعریف دوست و دشمن از مجرای عناصر هویتی عملاً در اردوگاه دشمن قرار خواهند گرفت. در واقع مبارزه با استعمار مسأله‌ای حیثیتی برای اندونزی محسوب می‌شود و به نمادی اصلی برای آن تبدیل شده است. اندونزی کشوری است که روزی رهبرش مبتکر طرح جنبش عدم‌تعهد در دفاع از ملت‌هایی بود که نه به امرپالیست تعلق داشتند و نه از کمونیسم طرفداری می‌کردند (عباسیان، ۱۴۰۰: ۵)، لذا خدشه وارد شدن به این نماد در صورت عدم توجه به مسأله فلسطین جایگاه آن را به ویژه در میان جهان اسلام با چالش جدی مواجه خواهد کرد. این بدان معناست که نیاز به بقای نماد و سمبل محرکی اتوماتیک خواهد بود که مانع از خروج مسأله فلسطین در سیاست خارجی اندونزی خواهد شد. در این میان پارلمان اندونزی با حمایت از فلسطین نقش موثری در بقای این نماد ایفاء کرده است. از جمله این حمایت‌ها می‌توان به این موارد

نامزدها برای جلب نظر رای‌دهندگان به این مسأله دامن می‌زدند (Al-Anshori, 2016: 162). دکتر فضل زون رئیس اسبق مجلس اندونزی در یک سخنرانی جمله‌ی زیبایی ایراد می‌کند که علت حمایت جامعه‌ی داخلی اندونزی از مساله فلسطین را به بهترین شکل ممکن نشان می‌دهد. او می‌گوید: «ایستادن در کنار فلسطین، ایستادن در کنار بشریت است. بحث اعراب در مقابل یهودیان یا اسلام در مقابل یهودیت نیست، چرا که چنین دیدگاهی کاملاً اشتباه است. ما در مورد سرزمین‌های مردم فلسطین صحبت می‌کنیم که بیش از هفت دهه توسط اسرائیل اشغال شده‌اند و این درگیری بین دو طرف برابر نیست. بلکه این اشغال توسط یک دولت نظامی قدرتمند، مسلح و مورد حمایت غرب، علیه مردمی فقیر، بی‌دولت و آواره است (Zon, 2020: 2).»

و حید، برنامه‌ریزی کرد تا پیوندهای اقتصادی و تجاری را با اسرائیل به عنوان بخشی از تعهد خود به تساهل بین ادیان باز کند و از این طریق آسیب جدی اندونزی از بحران مالی سال ۱۹۹۷ نیز بهبود یابد، همانطور که انتظار می‌رفت این طرح با مخالفت شدید داخلی مواجه و تظاهرات سازمان‌های مسلمان، دانشجویان و نمایندگان مجلس علیه آن بسیار گسترده بود. به این ترتیب از آن زمان به بعد جانشینان او هرگز علناً چنین اظهارنظرهای خطرناک سیاسی را مطرح نکردند. (Ryvantya, 2022).

به این ترتیب باید اذعان داشت که احساسات داخلی مبتنی بر انگاره‌ی مسلمان بودن در اندونزی به شدت از فلسطینی‌ها حمایت می‌کند. در همین ارتباط یک نظرسنجی که در ماه می ۲۰۲۱ توسط یکی از آژانس‌های نظرسنجی معروف در اندونزی انجام شد، نشان داد که اکثریت قاطع (۷۱ درصد) از پاسخ‌دهندگان اسرائیل را مسئول درگیری بین این رژیم و فلسطین می‌دانستند. (Ng, 2022) این نگاه انسانی به مساله فلسطین بر همه‌ی گروه‌ها و احزاب اندونزی غالب است. به عنوان مثال حزب اسلامی عدالت و رفاه به عنوان بزرگ‌ترین حزب اسلامی اندونزی که کرسی‌های بسیاری در مجلس نمایندگان دارد و برخی از اعضای آن مانند فهري حمزه (Fahri Hamzah) به مقام معاونت رئیس جمهوری نیز رسیده است همبستگی مسلمانان را زیربنای موضع سیاسی حزب خود در پاسخ به مساله فلسطین می‌داند. همچنین احمد زین‌الدین (Ahmad Zainuddin) از دیگر اعضای مهم این حزب خواهان این است که اندونزی به عنوان بزرگ‌ترین کشور مسلمان پیشگام آزادی فلسطین شود (Kusumaningrum and et al, 2018: 187). خلاصه آن که حضور و نفوذ گروه‌های اسلامی و به طور کلی مسلمانان اندونزی زمینه‌ی آن را به وجود آورده تا سیاستمداران این کشور حتی اگر بخواهند نتوانند مسأله فلسطین را نادیده بگیرند، چرا که این کار ضمن آن که هزینه‌ی بالایی برای این کشور دارد پایه‌ی اقتدار و مشروعیت داخلی آن را با چالش مواجه می‌کند. بنابراین باید گفت خروج موضوع فلسطین در سیاست خارجی اندونزی حداقل در آینده‌ی کوتاه گزینه‌ای سیاسی و عملی برای رهبران آن نخواهد بود. حاصل جمع این بحث را می‌توان چنین عنوان کرد که یگانه دلیل به رسمیت نشناختن اسرائیل به عنوان دولتی مستقل، ترس حاکمیت اندونزی از اعتراضات گروه‌های اسلام‌گرای داخلی این کشور است (عباسیان، ۱۴۰۰: ۵).

اسلام و دفاع از مظلوم دارد، نقطه‌ی عطفی در جهت‌دهی سیاست خارجی ایران بوده است که در طول پس از چهار دهه همچنان در رأس اولویت‌های جمهوری اسلامی قرار دارد. به واقع، رویکرد ایران در این ارتباط نه تنها یک موضع استراتژیک و ژئوپلیتیک، بلکه یک تعهد اخلاقی است. همین امر باعث شده تا حمایت از فلسطین یک اصل در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران باشد.

در سوی مقابل، اندونزی در جریان کنفرانس باندونگ ۱۹۵۵، حمایت از فلسطین را به عنوان یک اصل برآمده از مبارزات تاریخی خود علیه استعمار در مرکز سیاست خارجی مورد توجه قرار داد. از آن زمان، این کشور گرچه همانند ایران متعهد به حمایت از آرمان فلسطین بوده است؛ اما برخلاف موضع ایران، این تعهد جاکارتا از زمان سوکارنو تاکنون علاوه بر این که ناشی از تأثیرگذاری اسلام بوده، از وجهی دیگری نیز ناشی می‌شود. محاسبات واقع‌گرایانه، از مهمترین این وجوه مورد اشاره است که باعث شده تا برخلاف جمهوری اسلامی ایران، اندونزی ضمن برقراری روابط تجاری همچنان از تعامل رسمی و دیپلماتیک با اسرائیل خودداری کرده است. این رویکرد متفاوت بر شکل حمایت اندونزی نیز تأثیر گذاشته است که می‌توان از آن با عنوان «همدلی دیپلماتیک» یاد کرد.

به این ترتیب، ایران ضمن پایبندی به تعهد خلاق و ایدئولوژیک و انقلابی، حمایت از مسئله‌ی فلسطین را در سطح عملی‌تر و کمک‌های قابل توجهی شامل حمایت‌های مالی، منابع و راهنمایی استراتژیک، در قالب یک استراتژی عمل‌گرایانه دنبال می‌کند. اما اندونزی رویکردی فرهنگی‌تر مبتنی بر استراتژی «همدلی» یا فلسطینی‌ها اتخاذ کرده است. نکته اساسی با وجود تمایز دو کشور در روش‌ها و انگیزه‌ها، تعهد و پایبندی ثابت دو کشور در حمایت از آرمان فلسطین و باقیمانده این مسئله در اولویت‌های آنها، حاکی از آن است که این موضوع در هر دو کشور با ماهیت و ذات سیاست خارجی آنها گره خورده که به سادگی نمی‌توان از آن چشم‌پوشی کرد.

با توجه به مطالب بیان شده، می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که اسلام به عنوان یک عامل هویت‌ساز و جهت‌دهنده، نقشی کلیدی در شکل‌گیری موضع هر دو کشور ایران و اندونزی در قبال مسئله فلسطین ایفا کرده است. اما تفسیر و عمل به این عامل، تحت تأثیر بافت تاریخی، ایدئولوژی حاکم و ملاحظات ژئوپلیتیک متمایز دو کشور، به رویکردهایی متفاوت، اما در عین حال پایدار، منجر شده است. بر مبنای تحلیل تطبیقی انجام‌شده و با هدف ارائه راهکار برای سیاست‌گذاری و پژوهش‌های آتی، پیشنهادات زیر قابل طرح است:

۱. انجام مطالعاتی تطبیقی بین اندونزی و سایر کشورهای بزرگ مسلمان غیرعرب (مانند مالزی، پاکستان یا ترکیه) برای بررسی الگوهای مشابه یا متفاوت در تأثیرگذاری اسلام بر سیاست آنها در قبال فلسطین؛

۲. انجام پژوهش‌هایی با رویکرد آینده‌پژوهانه جهت بررسی سناریوهای محتمل برای تغییر یا تداوم سیاست اندونزی و جمهوری اسلامی ایران در قبال فلسطین؛

اشاره کرد: ۱. اتخاذ ابتکار عمل برای تصویب بیانیه مشترکی که به امضای بیش از ۲۰۰ نماینده مجلس از ۳۴ کشور رسید. این برنامه به مناسبت روز جهانی پارلمان در ۳۰ ژوئن ۲۰۲۰ راه اندازی شد و در آن به طور قاطع اقدامات اسرائیل محکوم شد؛ ۲. ایجاد منظم گروه‌های دوستی پارلمانی با پارلمان فلسطین؛ ۳. برجسته‌سازی آرمان فلسطین در مجامع پارلمانی منطقه‌ای و جهانی؛ ۴. در زمان ریاست پارلمان اندونزی بر اتحادیه پارلمانی کشورهای عضو سازمان کنفرانس اسلامی در سال ۲۰۱۲، رئیس پارلمان اندونزی تنها رئیسی بود که از نوار غزه بازدید کرد؛ ۵. پیشنهاد عضویت کمیته فلسطینی به عنوان یکی از کمیته‌های دائمی اتحادیه پارلمانی کشورهای عضو سازمان کنفرانس اسلامی در سال ۲۰۱۲ (Zon, 2020: 5).

از طرف دیگر خط سیر نماد استعمارستیزی در روابط دوجانبه اندونزی و فلسطین به لحاظ تاریخی نیز کاملاً مشهود است. به این معنا که دیپلماسی به رسمیت شناختن استقلال و رهایی اندونزی از استعمار ابتدا از مصر و فلسطین آغاز شد. هیأت نمایندگی اندونزیایی اعزامی به کشورهای خاورمیانه مورد استقبال و حمایت شیخ محمد امین الحسینی، مفتی فلسطینی قرار گرفت که بعدها به اندونزی در لابی با کشورهای عربی برای به رسمیت شناختن استقلال آن کمک بسیار کرد. به واقع او مبارزه دیپلماتیکی را برای جلب حمایت رهبران عرب از استقلال اندونزی به راه انداخت. در کنار او شخصیت دیگر فلسطینی، یعنی محمد علی طاهر نقش مهمی در حمایت از استقلال و آزادی اندونزی از استعمار داشت. علی طاهر یک تاجر ثروتمند بود که در سال ۱۹۴۴ دارایی خود را برای کمک به اندونزی اهدا کرد (Yuliartini and Sawaki, 2022: 469). این امر باعث ایجاد پیوند اندونزی با فلسطینیان برای جامه‌ی عمل پوشاندن به رسالت خود در قبال چالش آنها شده است. می‌توان گفت که حمایت اندونزی از فلسطین و باقی ماندن مساله آن در سیاست خارجی این کشور ناشی از نگرش واقعی مبتنی بر استعمارستیزی آن و منعکس کننده رسالت نقشی و هویت ملی این کشور است که در صورت از دست دادن آن عناصر هویت‌ساز اندونزی نیز از دست خواهد رفت. این امر باعث گردیده تا مقامات اندونزی براساس میل و رضایت همچنان به موضوع فلسطین در سیاست‌های اعلامی خود پایبند باشند.

دلالت‌های رویکرد اندونزی برای سیاست خارجی ایران

رویکرد به مسئله‌ی فلسطین و اسرائیل و تأکید بر احقاق حقوق فلسطینی‌ها، یکی از وجوه مشترک تأثیر اسلام بر کنش دو کشور در سیاست خارجی آنها نسبت به این موضوع است. رویکرد هر دو کشور ایران و اندونزی در این مسئله، ناشی از تعامل میان عوامل تاریخی، ایدئولوژیک و هویتی است. با وجود این اشتراک کلی، بین آنها نیز تفاوت‌های قابل توجهی نیز وجود دارد. در این ارتباط، ایران پس از انقلاب اسلامی حمایت از فلسطین و تقابل با اسرائیل، را در چارچوب روایت گسترده‌ی ضدسلطه و ضدصهیونیستی قرار داده است. این روایت که ریشه در

در نظریه‌ی رئالیسم نئوکلاسیک است.

تعارض منافع

تعارض منافع ندارم.

منابع

استیل، برنت. (۱۳۹۲). امنیت هستی‌شناختی در روابط بین‌الملل. ترجمه سیدجلال دهقانی فیروزآبادی، فرزاد رستمی و محمدعلی قاسمی. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.

حکیم‌پور، علی. (۱۴۰۱). ویژگی‌های اسلام میانه‌رو در اندونزی. پایگاه تخصصی جامعه و فرهنگ، قابل دسترسی: <https://farhangemelalacro.ir/news/13840> (بازیابی ۲۰ مرداد ۱۴۰۴).

حسینی جلی، سیدمیرصالح؛ ستوده آرانی، محمد و خادمی، سیدمحم. (۱۳۹۹). همپوشانی مولفه‌های هویت‌ساز بر هویت‌بخشی دینی کنشگران اجتماعی اندونزی. فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی، ۷(۴)، ۶۳-۹۴.

داودی، علی اصغر. (۱۳۹۱). امنیت از نگاه مکتب سازه‌نگاری. فصلنامه مطالعات سیاسی، ۴(۱۶)، ۵۰-۲۹.

شیخ‌الاسلامی، محمدحسن و عطازاده، سجاد. (۱۴۰۲). امکان‌سنجی پیوستن اندونزی و مالزی به توافق‌نامه‌های ابراهیم و عادی‌سازی روابط با رژیم صهیونیستی. فصلنامه مطالعات بنیادین و کاربردی جهان اسلام، ۱(۱۵)، ۱۰۴-۷۹.

عباسیان، ساناز. (۱۴۰۰). اندونزی، اسرائیل؛ گذشته، حال و چشم‌انداز پیش‌رو. موسسه آینده‌پژوهی جهان اسلام، گزارش ویژه، ۰(۶۹)، قابل دسترسی: <https://iiwfs.com/wp-content/uploads/2021/08/DA%AF%D8%B2%D8%A7%D8%B1%D8%B4-%D9%88%DB%8C%DA%98%D9%87-69.pdf> (بازیابی ۲۰ مرداد ۱۴۰۴).

قوام، عبدالعلی. (۱۳۹۳). کاربرد نظریه‌های روابط بین‌الملل: سیاست بین‌الملل در عرصه تئوری و عمل. تهران: انتشارات دنیای اقتصاد.

محمودی کیا، محمود. (۱۳۹۶). تهدید هنجاری و باز خیزش دین در روابط بین‌الملل؛ چپستی، چرایی و نحوه تعامل. فصلنامه پژوهشهای سیاسی جهان اسلام، ۷(۳)، ۱۵۴-۱۲۵.

ونت، الکساندر. (۱۳۸۴). نظریه اجتماعی سیاست بین‌الملل. ترجمه حمیرا مشیرزاده. تهران: انتشارات دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.

هادیان، ناصر. (۱۳۸۲). سازه‌نگاری: از روابط بین‌الملل تا سیاست خارجی. فصلنامه سیاست خارجی، ۱۷(۴)، ۹۵۰-۹۱۵.

Al-Anshori, M. Z. (2016). The role of Islam in Indonesia's Contemporary foreign policy. Thesis Doctor in Political Science and International Relations. New Zealand: Victoria University of Wellington.

Anwar, D. F. (2014). Indonesia's foreign relations: policy shaped by the ideal of dynamic equilibrium. East Asia Fourm, Available at: <https://www.eastasiaforum.org/>

۳. با توجه به همسویی نسبی مواضع ایران و اندونزی در مسئله فلسطین، پیشنهاد می‌شود دیپلماسی عمومی ایران با بهره‌گیری از این زمینه مشترک، به طور فعال‌تر و نظام‌مندتر با نهادهای مدنی و مذهبی اندونزی (و نه فقط نهادهای دولتی) تعامل کند تا این همسویی در افکارعمومی و سیاست‌گذاری اندونزی نهادینه شود؛

۴. طراحی یک الگوی سه‌جانبه همکاری میان اندونزی، ایران و نمایندگان فلسطین برای ایجاد هماهنگی در زمان وقوع بحران‌ها و تقسیم کار بهتر میان اعضا در چنین مواقعی.

نتیجه‌گیری

اندونزی به عنوان بزرگ‌ترین کشور مسلمان با اسلامی متفاوت از آن چیزی که در خاورمیانه است نقش بی‌بدیلی در مسائل مربوط به جهان اسلام داشته است. به عبارتی نقش و نفوذ اسلام و آموزه‌های اسلام بر سیاست خارجی اندونزی علی‌رغم آن که ساختار حکومتی و رسمی این کشور اسلامی نیست بیشتر از آن چیزی بوده که تصور می‌شود. این موضوع به ویژه در مسائل خاورمیانه با محوریت مسئله فلسطین بسیار ملموس‌تر می‌باشد. به واقع موضوع فلسطین و حمایت اندونزی از استقلال این کشور طی تاریخ دارای ثبات بوده و در فرصت‌های مختلف مقامات این کشور همواره حمایت خود از فلسطینیان را به صریح‌ترین شکل ممکن ابراز داشته‌اند. علت این امر از یک‌سو تأثیرگذاری گروه‌های اسلامی بر سیاست خارجی این کشور و احساسات عمومی مردم مسلمان اندونزی بوده است. لذا نیاز به اقتدار و حمایت داخلی عامل مهمی در حفظ مسئله فلسطین در سیاست خارجی این کشور بوده است. به عبارتی این عامل بر پایه‌ی هنجارهای داخلی باعث شده تا دولت‌مردان اندونزی مبتنی بر تبعیت با اکراه و ترس همچنان مسئله فلسطین را در مدار سیاست خارجی خود باقی بگذارند. از سوی دیگر استعمارستیزی به عنوان عنصر داخلی هویت‌ساز و ایدئولوژی اندونزی که مبنای دیگر تأثیرگذاری عناصر داخلی است باعث شده همچنان برای حفظ حیثیت این کشور به ویژه در جهان اسلام عدم ارتباط دیپلماتیک با اسرائیل و حمایت از فلسطین را در چارچوب‌های رسمی سیاست خارجی خود حفظ کند و این به معنای تبعیت با رضایت در باقی ماندن موضوع فلسطین است. به طور خلاصه می‌توان گفت با توجه به هزینه‌ی سیاسی بالایی که خروج مسئله فلسطین و ایجاد ارتباط با اسرائیل در سطح داخلی و اعتباری برای اندونزی دارد سرباز زدن از این رسالت و رویکرد تاریخی گزینه‌ای خطرناک برای این کشور خواهد بود و لذا بعید است از سوی اندونزی حالا هر دولتی با هر گرایش که در آن سرکار باشد این امر مورد توجه قرار گیرد. در کلام درست‌تر منطبق بر رویکرد تئوریک پژوهش می‌توان گفت اندونزی برای از بین بردن شکاف سطوح داخلی، بین‌المللی و شناختی درباره‌ی مساله فلسطین ضمن ایجاد روابط اقتصادی و تجاری با اسرائیل از ایجاد روابط دیپلماتیک و رسمی با آن خودداری کرده تا بدین گونه هم فشارهای سطح بین‌المللی را پاسخ داده باشد و نیز به طور هم‌زمان انتظارات داخلی مردم و گروه‌های دی‌نفوذ اجتماعی و شناختی رهبران برآورده گردد. ماحصل این رویکرد اندونزی همان تفسیر مسائل نظام بین‌الملل براساس ترجیحات خود

- mat, Available at: <https://thediplomat.com/2022/01/indonesia-israel-relations-is-a-breakthrough-imminent/> (Access 11 August 2025).
- Ozkan, M. (2021). How Religion Shapes Foreign Policy? An Explanatory Model for Non-Western States. *Religions*, 12 (8), 1-13.
- Petito, F. and Hatzopoulos, P. (2033). *Religion in International Relations: The Return from Exile (Culture and Religion in International Relations)*. London: Palgrave Macmillan.
- Rafikasari, A. (2020). Redefining Indonesia's Foreign Policy Free & Active: Challenges & Opportunities of Indonesia's-China's Alliance in the Development of Space Technology. *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, (510), 656-661.
- Rathbun, B. (2008). A Rose by Any Other Name: Neoclassical Realism as the Logical and Necessary Extension of Structural Realism. *Security Studies*, 0(17), 294-321.
- Ripsman, N. M., Taliaferro, J. W. and Lobell, S. E. (2016). *Neoclassical Realist Theory of International Politics*. New York: Oxford University Press.
- Rose, G. (1998). Review: Neoclassical Realism and Theories of Foreign Policy. *World Politics*, 51(1), 144-172.
- Ryvantya, K. (2022). The Dilemma of Opening Indonesia-Israel Diplomatic Relations. *Modern Diplomacy*, <https://moderndiplomacy.eu/2022/10/26/the-dilemma-of-opening-indonesia-israel-diplomatic-relations/>, (Access 11 August 2025).
- Sandal, N. A. and James, P. (2010). Religion and International Relations theory: Towards a mutual understanding. *European Journal of International Relations*, 17(1), 3-25.
- Sites. (2022). The Republic of Indonesia, Available at: <https://sites.google.com/a/richland2.org/indonesia-fantone-dyer1/Culture>, (Access 11 August 2025).
- Sukma, R. (2003). *Islam in Indonesian Foreign Policy*. London: Routledge Curzon.
- Tri Andika, M. (2016). An Analysis of Indonesia Foreign Policy Under Jokowi's Pro-People Diplomacy. *Indonesian Perspective*, 1(2), 1-13.
- Warner, C. M. and Walker, S. G. (2011). Thinking about the Role of Religion in Foreign Policy: A Framework for Analysis. *Foreign Policy Analysis*, (7), 113-135.
- Worldometers. (2025). Indonesia Population (LIVE). [Worldometers.info, https://www.worldometers.info/world-population/indonesia-population/](https://www.worldometers.info/world-population/indonesia-population/), (Access 11 August 2025).
- Yulianti, N. and Sawaki, A. N. (2022). Support of Indonesian diplomats on Palestine. *Jurnal Pendidikan Kewarganegaraan Undiksha*, 10(1), 467-481.
- Zon, F. (2020). Why Indonesia Can't Normalize Relations with Israel? The League of Parliamentarians for Al Quds (LP4Q), Available at: <http://repositori.dpr.go.id/464/1/BKSAP-league%20Al%20Quds.pdf>, (Access 11 August 2025).
- Wendt, A. (1995). Constructing International Politics. *International Security*, 20(1), 71-81.
- www.eastasiaforum.org/2014/02/04/indonesias-foreign-relations-policy-shaped-by-the-ideal-of-dynamic-equilibrium/#more-40093, (Access 11 August 2025).
- Anwar, D. F. (2010). foreign Policy, Islam and Democracy in Indonesia. *Journal of Indonesian Social Sciences and Humanities*, 0(3), 37-54.
- Djuyandi, Y., Husin, L. H., and Tjoediningrat, R. (2021). Indonesian role in Palestine-Israel security matters. *Journal of Legal, Ethical and Regulatory Issues*, 24(6), 1-8.
- Bachtar, H.; Razak, M. and Zakaria, S. (2021). Indonesian progressive Muslims and the discourse of the Israeli-Palestinian peace: Soekarno's, Abdurrahman Wahid's and Ahmad Syafii Maarif's thoughts. *Journal of Social Studies*, 1(17), 1-20.
- Barton, G. and Rubenstein, C. (2005). Indonesia and Israel: a relationship in waiting. *Jewish Political Studies Review*, 17 (1/2), 157-170.
- Ayun, S. Q. and et al (2024). Indonesia's diplomatic actions in the Israel-Palestine conflict. *Jurnal Pertahanan*, 10(2), 329-341.
- Dehghani Firoozabadi, S. J. and Zare Ashkezari, M. (2016). Neo-classical Realism in International Relations. *Asian Social Scienc*, 12(6), 95-99.
- Foulon, M. (2015). Neoclassical Realism: Challengers and Bridging Identities. *International Studies Review*, 17(4), 635-661.
- Fox, J. and Sandler, SH. (2004). *Bringing Religion into International Relations*. London: Palgrave Macmillan.
- International Business Publications. (2012). *Indonesia, country study guide volume 1: Strategic information and developments/ International Business Publications*. Washington DC: International Business Publications.
- Kitchen, N. (2010). Systemic pressures and domestic ideas: a Neoclassical Realist model of Grand Strategy formation. *Review of International Studies*, 36(1), 117-143.
- Kusumaningrum, D. and et al (2018). Indonesia's Islamic Party & Humanitarian Issue: PKS Response to Palestine. In *Proceeding the 4th International Student Conference on Humanity issues 2018*, Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 178-194.
- Lobell, S.; Ripsman, N. M. and Taliaferro, J. W. (2009). *Neoclassical Realism, the State, and Foreign Policy*. UK: Cambridge University Press.
- Marie Murphy, A. (2020). islam in Indonesian Foreign Policy: The Limits of Muslim Solidarity for the Rohingya and Uighurs. *Asian Institute for Policy Studies*, 1-15. <https://www.jstor.org/stable/resrep2763>
- Mintz, A. and Derouen, K. (2010). *Understanding Foreign Policy Decision Making*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Songbatumis, A. M. (2021). The Role of Islam in Indonesian Foreign Policy: A Case of Susilo Bambang Yudhoyono. *Polish Political Science Yearbook*, 50(issue number), 1-23.
- Ng, J. (2022). Indonesia-Israel Relations: Is a Breakthrough Imminent? *The Diplo-*

نقد وضعیت تمدنی غرب از منظر امام خامنه‌ای (مدظله العالی) مبتنی بر قرآن کریم

کیانوش کیاکجوری^۱ و احمد قاسمی^۲

۱- استاد گروه معارف، دانشکده علوم پایه، دانشگاه افسری امام علی (ع)، تهران، ایران.
۲- دانش آموخته سطح ۴ حوزه علمیه قم.

✉ نویسنده مسئول: ایمیل: kianoush.kia51@gmail.com

چکیده

تمدن‌ها همانند دیگر پدیده‌های اجتماعی همواره در حال تغییر و دگرگونی هستند. آنچه تحت عنوان تمدن نوین غربی مطرح می‌شود، مجموعه‌ای از دستاوردهای سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی در غرب است که در قالب نظام‌های سیاسی سکولار و نظام اقتصادی سرمایه‌داری متجلی شده است. اما این تمدن از مناظر مختلف از سوی امام خامنه‌ای (مدظله العالی) مورد نقد و نظر واقع شده است. مستندات قرآنی اندیشه امام خامنه‌ای (مدظله العالی) در نقد وضعیت تمدن غرب را می‌توان در سوره مبارکه زخرف (آیات ۵۱ تا ۵۶)، دموکراسی پول محور در سوره شورا (آیه ۳۸)، خوی استکباری در سوره اعراف (آیه ۸۸)، بن بست تئوریک در سوره قصص (آیه ۵)، جاهلیت مدرن در سوره یس (آیه ۳۶)، نمل (آیه ۵۵) و احزاب (آیه ۳۳) یافت. هدف اصلی این تحقیق نقد تمدن غربی از منظر امام خامنه‌ای (مدظله العالی) مبتنی بر قرآن است.

قلمرو تحقیق حاضر، وضعیت تمدنی غرب بوده و روش تحقیق استنباطی است. داده‌های لازم با استفاده از مطالعه کتابخانه‌ای جمع‌آوری و با استفاده از تکنیک تحلیل محتوای کیفی مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است. جامعه آماری پژوهش، فرمایشات حضرت امام خامنه‌ای (مدظله العالی) که با روش سرشماری، کلیه بیانات، بررسی و تحلیل گردیدند. بر مبنای یافته‌های این تحقیق، مهمترین انتقادات وارده بر تمدن نوین غربی از منظر امام خامنه‌ای، دموکراسی پول محور، خوی استکباری، بن بست تئوریک، بحران اخلاق، ظلم و جاهلیت مدرن است.

واژگان کلیدی: دموکراسی پول محور، خوی استکباری، بن بست تئوریک، اندیشه قرآنی، جاهلیت مدرن

اطلاعات انتشار

تاریخ دریافت:

۱۴۰۳/۱۱/۲۲

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۴/۰۹/۱۵

تاریخ انتشار:

۱۴۰۴/۱۲/۲۹

Criticism of the civilizational state of the West from the perspective of Imam Khamenei (may Allah protect him) based on the Holy Quran

Kianoosh Kiakjuri[✉] and Ahmad Ghasemi

1- Imam Ali Officers' University, Tehran, Iran.

✉ Corresponding Author. Email: kianoush.kia51@gmail.com

Abstract

Civilizations, like other social phenomena, are always changing and transforming. What is called the modern Western civilization is a set of political, social, economic and cultural achievements in the West that have been manifested in the form of secular political systems and the capitalist economic system. However, this civilization has been criticized and commented on from different perspectives by Imam Khamenei (may Allah have mercy on him). Quranic evidence of Imam Khamenei's (may Allah have mercy on him) thoughts in criticizing the state of Western civilization can be found in Surah Al-Zukhruf (verses 51 to 56), money-oriented democracy in Surah Al-Shura (verse 38), arrogant temperament in Surah Al-A'raf (verse 88), theoretical deadlock in Surah Al-Qasas (verse 5), modern ignorance in Surah Yasin (verse 36), An-Naml (verse 55) and parties (verse 33). The main purpose of this research is to criticize Western civilization from the perspective of Imam Khamenei (may Allah have mercy on him) based on the Quran. The scope of the present research is the civilizational situation of the West and the research method is an inquiry. The necessary data was collected using a library study and analyzed using the qualitative content analysis technique. The statistical population of the research is the sayings of Imam Khamenei (may Allah have mercy on him), which were examined and analyzed using the census method, all statements. Based on the findings of this research, the most important criticisms of modern Western civilization from the perspective of Imam Khamenei are money-oriented democracy, arrogant temperament, theoretical deadlock, moral crisis, oppression and modern ignorance.

Keywords: money-oriented democracy, arrogant nature, theoretical deadlock, Quranic thought, modern ignorance

Received: 2025/02/10

Accepted: 2025/12/06

Published: 2026/03/20

مقدمه

روح تمدن غرب را مجموعه از باورها، ارزشها، مفاهیم و آداب و رسوم تشکیل می دهد که در نگرش، رفتار و منش افراد و جوامع انسانی و روابط و دیدگاه آنان از دین و زندگی و وجود انسان تجلی می یابد. امروزه تفکر غربی که شامل اندیشه های فلسفی، متافیزیکی و مبانی و ارزشهای اخلاقی، حقوقی و اجتماعی است، تحت تاثیر جریان ماتریالیستی جهت یکسانی را پیموده و بر غرب سایه افکنده است. پیشرفت غرب در سده ی بیستم در زمینه های صنعتی به خصوص در انتهای قرن و در دروازه ی ورود به هزاره ی سوم، بسیار اعجاب برانگیز بوده است. این واقعیتی است انکارناپذیر؛ اما سخت در اشتباه خواهیم بود اگر پیشرفت غرب را مرهون معنویت گریزی غرب بدانیم. «تمدن کنونی غرب بر اساس پاسداشت انسان به وجود آمد؛ بر اساس اومانیسم و اصالة الانسانیه این تمدن بنا شده است؛ معنای آن این است که «انسانیت» عنصر اصلی و هدف اصلی و قبله اساسی برای این تمدن خواهد بود؛ امروز در نظام تمدنی غرب، انسانیت پامال شده است و حقاً و انصافاً دچار شکست شده اند... یک نمونه اش قتل و غارت و خشونت است» (بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری، ۱۳۹۲/۱۲/۱۵) «پیشرفت کشورهای پیشرفته غربی نتوانست فقر را از بین ببرد، نتوانست تبعیض را از بین ببرد، نتوانست عدالت را در جامعه مستقر کند، نتوانست اخلاق انسانی را مستقر کند. اولاً آن پیشرفت بر پایه ظلم و استعمار و غارت کشورهای دیگر بنا شد... اینها پایه تمدن خودشان را با مکیدن خون ملت‌ها شروع کردند؛ بعد هم با پیشرفتهای گوناگون، نه ظلم را در کشورهای خودشان برطرف کردند، نه تبعیض را برطرف کردند، نه جوامع فقیر را توانستند به بی نیازی برسانند» بیانات در دیدار اساتید دانشگاهها، ۱۳۹۲/۰۵/۱۵. یکی از ویژگی های مهم تمدن غرب، اصالت دادن به عقلانیت ابزاری است. وقتی که رابطه بشر با هستی، ابزاری شد یعنی وقتی انسان در یک رابطه ابزاری با هستی قرار می گیرد طبیعی است که از این رابطه و موجود چیزی جز رویکرد استعماری برنمی آید. در چنین حالتی عقل او چون تجسم خواست‌ها و هواهای اوست شکل ابزاری پیدا می کند یعنی ابزاری برای تصرف و سلطه و استیلا و سودمحوری و قدرت طلبی می شود. (زرشناس، ۱۳۸۳) پس از جنگ جهانی دوم ایدئولوژی غرب بیشترین انتقادات را به ایدئولوژی کمونیسم و ناسیونال سوسیالیسم به دلیل ماهیت رادیکال آنان وارد نمود. پس از واقعه ۱۱ سپتامبر نیز همین رویه را غرب در برابر اسلام در پیش گرفت. اما واقعیتی است غیر قابل انکار که ایدئولوژی غربی خود در ورطه رادیکالیسم افتاده است. غرب با تندروی های خود سعی دارد با هر ابزاری (حتی نظامی) ایدئولوژی خود را به سایر نقاط ارسال نماید و این دقیقاً مصداق بارز رادیکالیسم است. غرب با تمام توان می کوشد تا نظام لیبرال - دموکراسی را در عرصه سیاست، نظام سرمایه داری را در عرصه اقتصادی، فرهنگ هالیوودی را در عرصه فرهنگی و یکجانبه گرایی را در عرصه نظامی حاکم نماید. بر این مبنا، ایدئولوژی لیبرال - دموکراسی در دنیای غرب وارد یک دور باطلی شده است که روز به روز به مرز عدم تحمل نزدیک می شود. بی بندوباری های اجتماعی - اخلاقی،

فروپاشی نظام خانواده، افزایش شکاف طبقاتی، کاهش اعتماد شهروندان به دولتمردان، کاهش نرخ رشد جمعیت، افزایش کودکان نامشروع، عدم کنترل برخی آزادی های مبتنی بر اومانیسم، کاهش آزادی در کشورهای با نظام لیبرال دموکراتیک و ... بخشی از علل درونی به بن بست کشاندن ایدئولوژی غرب است. نحوه مواجهه نظام های سیاسی، تمدن های مختلف و افراد و شخصیت های گوناگون با تمدن نوین غرب دارای تفاوت های قابل توجهی است. برخی با پذیرش مطلق اندیشه های غربی و گریزناپذیر دانستن توسعه و پیشرفت غربی برای جوامع خود، راه را در اطاعت و سرسپردگی از فرهنگ و تمدن غربی دانستند که در همین راستا نیز نهادهای سیاسی و اجتماعی خود را به سبک و سیاق نظام تمدنی غرب سامان داده اند. برخی نیز راهی افراطی در پیش گرفتند و با نفی الگوی تمدنی غرب، یگانه راه را در نفی الگوی تمدنی غرب و به کارگیری الگوی موردنظر خود می دانند. برخی دیگر نیز راهی میانه در پیش گرفتند و با در نظر گرفتن مزایای تمدنی غرب و عدم انکار پیشرفت های فنی و علمی غرب، چاره را در تعامل با این الگوی تمدنی می دانند که می توان با شناسایی مزایا و معایب آن، راهی برای اداره جامعه خویش یافت (نرمانی و همکاران، ۱۴۰۰: ۱۰). بر این اساس نقد وضعیت تمدن غرب در اندیشه قرآنی امام خامنه ای (مدظله العالی) بر محورهای مانند دموکراسی پول محور، خوی استکباری، بن بست تئوریک، بحران اخلاق، تمدن مادی محض، ظلم و جاهلیت مدرن بنا شده است که می تواند زوایای جدیدی را بگشاید. از اینرو، با شناخت اجمالی از وضعیت کنونی تمدن غرب، مسئله اساسی مقاله حاضر این است که بر پایه مبانی قرآنی دیدگاه امام خامنه ای (مدظله العالی) چه نقدهایی بر تمدن غرب وارد است؟

اهمیت و ضرورت تحقیق

پرداختن به تمدن نوین غرب از منظر امام خامنه ای (مدظله العالی) بر مبنای قرآن، یکی از ضرورتهای جامعه معاصر است. با گسترش رسانه ها و تلاش غرب برای گفتمان سازی و سلطه ارزشها و الگوهای خود بر باورهای انقلابی و مذهبی، تحقیقاتی از این نوع می توانند از دو جهت به ما کمک کند: نخست با نقد تمدن غرب، می توان درست از نادرست را تمیز داد و رویکردی عقلانی در زمینه مواجهه با تمدن غربی اتخاذ کرد. دوم، با رویکردی ایجابی و بسط گفتمان انقلاب اسلامی و ارزشها و الگوهای مد نظر آن، می توان توجیه نظری و علمی برای معرفی گفتمان انقلاب اسلامی در راستای تحقق تمدن سازی نوین اسلامی ارائه داد.

آشکار سازی نقدهای وارد شده بر تمدن غرب، به بسیاری از ابهامات و ادعاهای تمدنی غرب پاسخ می دهد به طوری که این تحقیق می تواند مبنایی برای تحقیقات و دانش پژوهان بعدی باشد. در نهایت انجام ندادن این تحقیق سبب القای این موضوع می شود که تحقیقات انجام شده قبلی کامل بوده و نیازی به کار علمی دیگری نیست و وضعیت موجود به عنوان وضع مطلوب تلقی گردد.

مفهوم شناسی

تمدن غرب

لفظ تمدن در نیمه‌ی دوم قرن ۱۸ در فرانسه مفهوم‌سازی شد و به معنای «طراحی جامعه که در آن حقوق و قوانین شهری جایگزین قوانین نظامی شود به کار رفت (Mazlish, 2001:294). در قرن ۱۸ با توجه به ایده‌های پیشرفت و با تکیه بر ایده روشنگری و مفهوم مدرنیته، مفهوم جدیدی از «تمدن» شکل می‌یابد که در آن بر تحول دنیوی و البته غیر دینی و بر پیشرفت خودبنیاد انسانی تاکید می‌شود (پهلوان، ۱۳۸۸: ۳۵۹). نکته مهم اینکه در قرن ۱۸ معنای civilization در فرانسه آمیخته با تهذیب و نظم بوده است که البته همین نیز مورد نقد رومانیستی‌ها قرار گرفته و آنها در واکنش به civilization واژه‌های بدیلی را مانند culture درست کردند که گونه‌ای دیگری از تحول بشری با معیارهای متفاوت را در زمینه رفاه انسانی پیشنهاد می‌کرد (بابایی، ۱۳۹۶: ۱).

دموکراسی پول محور

بسیاری از صاحب‌نظران سیاسی حتی در درون نظام سلطه معتقدند که انتخابات در آمریکا به عنوان نماد دموکراسی غربی به تدریج در حال تهی شدن از معنای واقعی است و بیش از اینکه مردم منشأ اثر و تعیین‌کننده باشند این صاحبان سرمایه هستند که به نتایج انتخابات شکل و جهت مورد نظر خود را می‌دهند. سلطه قشر سرمایه دار بر عرصه سیاست سبب شده است که نتایج انتخابات، سیاست‌گذاری اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی عمده‌تأبعی از نظرات و خواسته‌های این قشر باشد. این موضوع به ویژه در ایالات متحده آمریکا که خود را نماد دموکراسی می‌داند مشهود است؛ به طوری که دونالد ترامپ، رئیس‌جمهور ایالات متحده آمریکا در مبارزه انتخاباتی خود گفت: «من خودم سرمایه دار هستم و کسی نمی‌تواند من را بخرد و به همین دلیل می‌توانم جلوی این فساد را بگیرم.» نکته مهم این است که دامنه اثرگذاری سرمایه داران فقط به اقتصاد ختم نمی‌شود بلکه همه‌ی عرصه‌ها را شامل می‌شود (خبرگزاری تسنیم، ۲۲ مهر ۱۳۹۲).

امام خامنه‌ای (مدظله‌العالی) در تشریح دموکراسی پول محور حاکم بر تمدن غرب فرمودند: «امروز در کشورهای غربی و در خود آمریکا، آن چیزی که به نام دموکراسی و انتخابات وجود دارد، صورت انتخابات است. باطن آن، حاکمیت سرمایه است. من مایل نیستم که از نویسندگان و کتاب‌هایشان اسم بیاورم؛ اما خود نویسندگان آمریکایی تشریح می‌کنند و می‌نویسند که انتخابات شهرداری‌ها، انتخابات نمایندگی مجلس و انتخابات ریاست جمهوری، با چه ساز و کاری انجام می‌گیرد. اگر کسی نگاه کند، خواهد دید که در آن‌جا، آراء مردم تقریباً هیچ نقشی ندارد و آنچه که حرف اول و آخر را می‌زند، پول و سرمایه‌داری و شیوه‌های تبلیغاتی مدرن و همراه با فریب و جذاب از نظر آحاد مردم سطحی‌نگر است! اسم دموکراسی هست، اما باطن دموکراسی مطلقاً نیست»

(بیانات در خطبه‌های نماز جمعه تهران، ۱۳۷۹/۰۲/۲۳). تعریف عملیاتی دموکراسی پول محور یعنی حذف نقش آراء مردم و فریب و هدایت افکار عمومی با تبلیغات به نام دموکراسی.

خوی استکباری

استکبار، از نظر اهل لغت به معنی خود بزرگ بینی و برتری خواهی (طریحی، ۱۳۶۲، ج ۳: ۴۶۶-۴۶۵) و امتناع از قبول حق از روی عناد و تکبر (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۵: ۱۲۶) است. از نظر قرشی، استکبار آن است که انسان اظهار بزرگی و تکبر کند با آن که اهلش نیست (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۶: ۷۴). امام خامنه‌ای (مدظله‌العالی) در تعریف استکبار و تبیین مصداق آن فرمودند: «استکبار یک واژه‌ی قرآنی است که در قرآن درباره‌ی امثال فرعون و گروه‌های بدخواه و معارض حق و حقیقت به کار رفته است. استکبار در گذشته هم بوده است، تا امروز هم وجود دارد. استخوان‌بندی استکبار در همه‌ی دوره‌ها یکی است؛ البته شیوه‌ها و خصوصیات و روش‌ها در هر زمانی تفاوت می‌کند. امروز هم نظام استکباری وجود دارد؛ رأس استکبار هم در دنیا، دولت ایالات متحده‌ی آمریکا است.» ایشان در تشریح خوی استکباری آنها را چنین برشمردند: «۱- یکی از خصوصیات استکبار، فریب‌گری و رفتار منافقانه است. ۲- از شاخصه‌های دیگر استعمار و استکبار این است که جنایت را نسبت به ملت‌ها و نسبت به آحاد بشر مجاز می‌شمردند. ۳- خصوصیت و شاخص دیگری برای استکبار به دست می‌آید و آن حق‌ناپذیری است.» (بیانات در دیدار پنجاه هزار فرمانده بسیج سراسر کشور، ۱۳۹۹/۰۸/۲۹). از اینرو تعریف عملیاتی خوی استکباری عبارت است از خودبزرگ بینی افراطی، رفتار منافقانه و مقابله با حق طلبی مردم برای حفظ منافع خود.

بن بست تئوریک

فیلسوف و جامعه‌شناس برجسته غرب، ادگار مورن می‌گوید غرب اندیشه راهنمای در خور را ندارد. هنوز توان تولید آن را نیز نیافته است. پیش از او، گورباچف، به پاریس آمده بود و روشنفکران به او گفته بودند که هر ایدئولوژی که ساختنی می‌انگاشتم، ساخته ایم. از راست افراطی تا چپ افراطی، مرام ساخته ایم و دیگر توان ساختن اندیشه راهنمای جدید را نداریم. مگر در آن سوی جهان، اندیشه راهنمائی خلق و به بشر پیشنهاد شود. اما نخست، گراهام فولر بود که گفت: غرب از تولید اندیشه راهنما ناتوان گشته است. از دید او، در ایران و یا مصر و یا چین و یا هند است که اندیشه جدید می‌تواند یافت شود (انقلاب اسلامی، اردیبهشت ۱۳۹۲).

بحران اخلاقی

در ادبیات جامعه‌شناسی، اخلاق عنصر ذاتی جامعه است و هیچ جمع و گروهی را نمی‌توان یافت که بتواند بدون مجموعه قواعد انتظام بخش اخلاقی با هم زندگی کنند. از اینرو، دورکیم جامعه را یک اجتماع اخلاقی می‌داند (دورکیم، ۱۳۶۰: ۷۶-۷۴). لذا بحران اخلاقی وضعیتی است که در آن جامعه فاقد قواعد و هنجارهای مشترک انتظام بخش کنش‌ها و دارای ضعف در این قواعد است، به طوریکه جامعه دچار عدم انسجام و بی‌نظمی است و

مناسبت عید مبعث، ۱۴۰۰/۱۲/۱۰ از اینرو تعریف عملیاتی جاهلیت مدرن عبارت است از: توسعه فرهنگ مادی گرایی به اسم گسترش تکنولوژی و پیشرفت. شاخصه های این نوع از جاهلیت، استفاده ابزاری از زنان و تغییر هویت اصل آنها، حذف رابطه ایمان به خدا، غلبه مادی گرایی بر زندگی انسان و کم رنگ شدن معنویت در جامعه است.

مبانی نظری و ادبیات تحقیق

برای درک و نقد وضعیت تمدن غرب، باید نگاهی دقیق به مبانی آن داشت. تمدن غربی بر پایه اومانیسم، سکولاریسم و لیبرالیسم استوار است که نگاه به انسان و جهان را در نگاه مادی محصور نموده و دین و اخلاق و معنویت را از متن زندگی انسان به حاشیه رانده و همین امر موجب بروز بحران های زیادی برای این تمدن شده است.

لیبرالیسم، جریان ایدئولوژیک و سیاسی و اجتماعی بورژوازی است که در قرن هیجدهم، یعنی در اوج بورژوازی صنعتی پدید آمد. در این زمان محتوای شعار اصلی لیبرالیسم، فرمول آزادی سرمایه و آزادی تجارت بود. از آنجا که در آغاز پیدایش لیبرالیسم، بزرگترین مانع بر سر راه آزادی عمل سرمایه، مناسبات فئودالی و سلطنت مطلقه فئودالی بود، شعار اصلی لیبرالیسم در عرصه سیاست عبارت می شد از مخالفت با استبداد مطلقه، دفاع از پارلمنتاریسم و آزادیهای بورژوازی. در عرصه اجتماعی نیز شعار لیبرالیسم عبارت بود از گسترش مناسبات سرمایه داری به زبان مناسبات فئودالی. از اینرو، نفوذ در بین توده های مردم و حفظ سلطه ایدئولوژیک و سیاسی بر توده های زحمتکش و وابسته کردن آنها به سیاستهای سرمایه داری نیز از وظایف مهم لیبرالیسم است (آقابخشی و افشاری راد، ۱۳۸۳: ۳۸۰-۳۷۹).

حوادث و رویدادهایی چون رنسانس و نوزایی و جنبش اصلاح دینی و جریان روشن اندیشی و عقل گرایی و انقلاب صنعتی که از قرن چهاردهم در غرب آغاز شد با وجود آثار و نتایج سودمند آن در زمینه تأمین رفاه و آسایش مردم و ایجاد تحولات فکری و فرهنگی و تکامل زندگی اجتماعی انسانها موجب بروز بحران ها و نارسایی هایی نیز در عرصه های مختلف زندگی انسانی از جهت معرفتی، روانی، اخلاقی، اجتماعی و سیاسی شده است. امروز بشر در بعد معرفتی دچار تحیر علمی و نسبیت گرایی و عدم ثبات در آرا و عقاید است و در بعد روانی، دچار تردید علمی، افسردگی و اضطراب، فقدان آرامش و اطمینان خاطر و از خود بیگانگی و به تعبیری بی خویشتنی است و از جهت اخلاقی نیز گرفتار انحرافات خصلتی گسترده و به لحاظ خانوادگی دچار از هم پاشیدگی داخلی و از نظر اجتماعی و سیاسی، گرفتار مسائلی چون هرج و مرج بین المللی و مانند آن است. (جوادی آملی، ۱۳۸۰: ۱۳)

امام خامنه ای (مدظله العالی) بر اساس همین ویژگیها و خصلت ذاتی لیبرالیسم به نقد تمدن غرب پرداخته و از جهات مختلف آن را به چالش طلبیده اند. ایشان فرمودند: «در مکتب غربی لیبرالیسم، آزادی انسان، منهای حقیقتی به نام دین و خداست. در لیبرالیسم غربی چون حقیقت و

اکثریت کنشگران یا گرفتار سردرگمی و بلاتکلیفی هستند، یا به نقض و تخطی مکرر از قواعد و قوانین روی می آورند (همان: ۹۵-۹۴). پارسونز نیز معتقد است در جامعه ای که عشق به خدا و توجه به اخلاق تضعیف گردد، آن جامعه با بحرانهای شدیدی مواجه می شود و چاره چنین بحرانهایی فقط از طریق تأکید بر اخلاق و تقویت احساسات افراد درباره مقدسات و دین میسر خواهد شد (گولدنر، ۱۳۸۳: ۳۸۹).

جاهلیت مدرن

به اعتقاد کارشناسان جاهلیت به معنای فقدان علم، آگاهی و دانش نیست بلکه در مقابل عقل قرار دارد. جاهلیت یعنی هر گونه رفتاری که دلالت عقلانی نداشته و به عبارتی فعل حکیمانه نباشد (امانی، ۱۳۹۲: ۳۵-۳۴). در دیدگاه متفکران انقلاب اسلامی نیز استعاره جاهلیت برای نشان دادن احوال عصر کنونی و وضعیت تمدنی غرب بکار رفته است. امام خمینی (ره)، قرن بیستم را مصداقی از عصر جاهلی به شمار می آورد (خمینی، ۱۳۸۷: ج ۱۷: ۵۱). در دیدگاه آیت الله جوادی آملی، حیات جاهلانه مفهومی کلی است که مصداق و مراتب متفاوتی دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۳۳). به باور ایشان آنچه در جاهلیت مدرن می گذرد یعنی مدرنیته همان جاهلیت کهنه است؛ و پلیدی را در هر ظرفی ارائه کنند پاک نخواهد شد، بلکه ظرف نوین را نیز می آلود (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۸۸). ایشان زندگی اعراب پیش از اسلام را مصداقی از «جاهلیت نازل» می داند و در مقابل بر این نکته تأکید دارد که در روایات و متون دینی از تداوم داشتن «درجات عمیقتر جاهلیت» تا ظهور منجی آخرالزمان اشاره شده است زیرا این مرتبه از جاهلیت به معنی فقدان مظاهر زندگی و تمدن و از دست دادن رفاه و ابزار آن نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۳۳). امام خامنه ای (مدظله العالی) در تشریح مفهوم جاهلیت مدرن و مصداق آن تأکید فرمودند: «بخشی از جاهلیت، فقدان علم و نداشتن علم است اما جاهلیت به معنای وسیع عبارت است از غلبه و حاکمیت نیروی شهوت و غضب انسانی بر محیط زندگی؛ این میشود جاهلیت. جاهلیت، امروز هم در دنیا وجود دارد؛ ما باید چشمان را باز کنیم و جاهلیت را بشناسیم؛ امروز هم عیناً همین معنا وجود دارد؛ شهوت رانی بی حساب، بی مهار، بی منطق. امروز منطق شهوت رانی در دنیای غرب «تمایل» است؛ می گوئیم چرا همجنس بازی را، همجنس گرایی را ترویج می کنید؟ می گویند خب، این یک تمایل بشری است؛ این منطقتان است! همین ها که در عرصه ی شهوت رانی و عدم رعایت هیچ خط قرمزی در باب شهوات جنسی و شهوات گوناگون بشری ایستادگی و توقف نمی کنند و پیش می روند، نوبت به قساوت که می رسد، همان وضعیت را انسان اینجا هم مشاهده می کند: انسانها را می کشند، بی گناهها را می کشند، بدون هیچ جرمی ملتها را مورد سرکوب قرار می دهند؛ این جاهلیتی است که امروز وجود دارد؛ جاهلیت مدرن.» (بیانات در دیدار مسئولان نظام و سفرای کشورهای اسلامی، ۱۳۹۴/۰۲/۲۶). «امروز مظهر جاهلیت مدرن، مظهر تبعیض، مظهر ظلم، مظهر بحران سازی در دنیا آمریکا است. اساساً رژیم ایالات متحده ی آمریکا، یک رژیم بحران ساز و بحران زیست است؛ از بحران تغذیه می کند، ارتزاق می کند؛ از بحرانهای گوناگون در اطراف عالم ارتزاق می کند» (بیانات در سخنرانی تلویزیونی به

ارزشهای اخلاقی نسبی است، لذا «آزادی» نامحدود است. در غرب، در نفی «تکلیف» تا جایی پیش رفته‌اند که نه تنها تفکرات دینی را، حتی تفکرات غیر دینی و کل ایدئولوژیها را که در آنها تکلیف هست، واجب و حرام هست، باید و نباید هست، نفی می‌کنند (بیانات در دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۷۷/۰۶/۱۲). یک عده‌ای بخطا تصور میکنند که این مفاهیم رایج مثل عدالت اجتماعی و آزادی و مانند اینها از غرب به عالم اسلام آمده است، یا متفکرین اسلامی اینها را از غربی‌ها یاد گرفته‌اند؛ این کاملاً اشتباه است. غرب سه چهار قرن بیشتر نیست که با این مفاهیم آشنا شده؛ از بعد از رنسانس با این مفاهیم آشنا شده است؛ در حالی که اسلام ۱۴۰۰ سال قبل از این، این مفاهیم را به طور روشن در قرآن بیان کرده است؛ با این تفاوت که غربی‌ها که اینها را مطرح کرده‌اند، هیچ وقت صادقانه به آن عمل نکرده‌اند - نه به آزادی عمل کردند، نه به عدالت اجتماعی عمل کردند - [آنها] گفتند و عمل نکردند؛ [این مفاهیم] در اسلام بود و در زمان پیغمبر عمل شد. این عبارت «أَمَرْتُ بِالْعَدْلِ بَيْنَكُمْ» مال قرآن است دیگر؛ دستور پیغمبر این است که اجرای عدالت بکنند؛ این همان عدالت اجتماعی و عدالت همه‌جانبه است؛ یا [میفرماید]: لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ؛ یعنی اصل بعثت همه‌ی انبیا و ارسال رسل و کتب برای این بوده است که قسط - یعنی همین عدل اجتماعی، عدل اقتصادی - در بین مردم برقرار باشد؛ بنابراین اینها مفاهیم قدیمی اسلامی است (سخنرانی نوروزی، ۱۳۹۹/۰۱/۰۳).

پیشینه تحقیق

۱- نادری باب اناری (۱۳۹۸) در مقاله ای با عنوان «استعاره جاهلیت نوین و نقد تمدن غرب در دیدگاه حضرت آیت الله خامنه‌ای» با روش تئوری داده بنیاد، درصدد پاسخ به این سوال اصلی است: «رہیافت انتقادی آیت الله خامنه‌ای نسبت به تمدن غرب چیست؟» یافته‌ها بر این نکته تاکید دارد که هسته اصلی نگاه انتقادی ایشان، استعاره جاهلیت مدرن است. در این نگاه، تمدن غرب در تداوم مسیر جاهلیت صدر اسلام گام بر می‌دارد. نشانه‌های این مسیر جاهلیت در خشونت رفتاری (سلطه، کشتار جمعی، غارت منابع، فقر جوامع) و طغیان شهوت (تبرج زنان) می‌توان یافت. در این میان، انقلاب اسلامی با ارائه گفتمان اسلام ناب محمدی (ص) در مسیری خلاف جاهلیت گام برداشته و خواهان عملیاتی کردن پیام بعثت نبوی (ص) برای زدودن جاهلیت مدرن است.

۲- دآوری و مصالایی پوریزدی (۱۴۰۰) در مقاله «بررسی تناظر محتوایی استکبارستیزی در اندیشه سیاسی آیت الله خامنه‌ای و قرآن کریم» براساس روش تحلیل محتوا درصدد پاسخ گویی به این سؤال اصلی است که مستندات قرآنی استکبارستیزی در اندیشه سیاسی آیت الله خامنه‌ای کدام اند؟ براساس یافته‌های پژوهش، در آیات قرآن به بیشتر مقوله‌هایی که در تحلیل بیانات آیت الله خامنه‌ای استخراج گردید، اشاره شده است. این مقوله‌ها عبارت اند از: مفهوم استکبار، ویژگی‌های استکبار، عوامل پیدایش استکبار، علل مبارزه با

استکبار و عدم سازش با آنان، راه‌های مبارزه با استکبار، رویکردهای مختلف در مواجهه با استکبار.

۳- نرمانی و همکاران (۱۴۰۰) در مقاله ای با عنوان «نقد تمدن نوین غرب از منظر گفتمان انقلاب اسلامی با تأکید بر آراء حضرت آیت‌الله خامنه‌ای (مدظله العالی)» با روش توصیفی-تحلیلی در صدد پاسخ به این پرسش برآمده اند که مهمترین انتقادات وارده بر تمدن نوین غربی از منظر گفتمان انقلاب اسلامی و آراء حضرت آیت‌الله خامنه‌ای (مدظله العالی) شامل چه مواردی است؟ بر مبنای یافته‌های پژوهش حاضر، مهمترین انتقادات وارده بر تمدن نوین غربی از منظر گفتمان انقلاب اسلامی و آراء حضرت آیت‌الله خامنه‌ای (مدظله العالی) سیطره علم تجربی و اثباتی، جدایی ارزش‌ها از علم، سکولاریسم سیاسی، اقتصاد سرمایه محور، نظام اجتماعی محدود به غرب و حقوق بشر سکولار است. گفتمان انقلاب اسلامی با مطرح کردن مردم‌سالاری دینی، ابزاری بودن اقتصاد، طرح اقتصاد مقاومتی، نظام اجتماعی فراگیر و مبتنی بر عدالت و همکاری، حمایت از مستضعفان و عدالت‌خواهان، رویکرد جدیدی برای طرح اندیشه تمدن نوین اسلامی مطرح کرده است.

۴- احمدی کچایی (۱۴۰۱) در مقاله ای با عنوان «واکاوی تمایز غایت گرایانه تمدن نوین اسلامی با تمدن غرب در اندیشه آیت الله خامنه‌ای» با روش تحلیلی و توصیفی به بررسی این موضوع پرداخته است. یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که مبنای تمدن اسلام بر اساس نفی شرک و توحیدمحور سامان یافته است که نهایتاً به عبودیت بشر در روند تمدن مبتنی بر آرمان‌های اسلام منتهی خواهد شد. درمقابل استواری تمدن غرب بر اساس رویکرد مادی‌گرایانه و عدم توجه به ارزش‌های الهی است. از این‌رو ساخت دنیای بهتر انگیزه غایی ایجاد تمدنی نو در غرب بوده است. به باور امام خامنه‌ای (مدظله العالی)، دنیاگرایی خود عاملی روبه‌رشد در تمدن غرب بود و موجب شد این تمدن در جهان پیش‌ران شود، اما عدم باورداشت به ارزش‌های الهی و انسانی خود عامل سقوط آن در آینده‌ای نه‌چندان دور خواهد شد.

نقاط افتراق و اشتراک پژوهش حاضر با پیشینه

نقطه افتراق پژوهش حاضر به لحاظ جامعیت بررسی مولفه‌های تمدن غرب است که در پیشینه فقط به تعداد محدودی اشاره شده است. افزون بر این مبنای قرآنی دیدگاه امام خامنه‌ای (مدظله العالی) برای نقد وضعیت تمدن غرب در پیشینه‌های پیش گفته نیامده است. و مهمتر از همه تأکید بر ارزشهای اخلاقی و اسلامی تمدن اسلامی در مقابل نقد وضعیت تمدن غرب موجب تمایز این پژوهش با منابع اشاره شده در پیشینه شده است. با این وجود نقاط اشتراکی نیز بین پژوهش حاضر با پیشینه وجود دارد که مهمترین آنها نیاز به نقد وضعیت تمدنی غرب و توجه به ابعاد مادی و انسان‌گرایانه‌ی تمدن غرب که هم در این پژوهش و هم در پیشینه به آن توجه شده است.

روش تحقیق

شهید صدر در تقسیم‌بندی خود از تفسیر، آن را به دو نوع

منافع آن هاست نه حاکمیت عدالت اجتماعی و تلاش برای تأمین زندگی محرومان. علت حاکمیت یابی سرمایه داران و سرمایه داری آن است که آن ها از ابزارهای و امکانات بیش تری برای تأثیرگذاری بر مردم در فرآیند انتخابات برخوردارند. بنابراین، از وجود نابرابری، بی عدالتی، ناامنی در زندگی اجتماعی غرب، نباید تعجب کرد. یکی از حساس ترین نقاطی که سرمایه داری بر آن تأثیری شگرف می نهد، افکار عمومی است. سرمایه داری غرب با استفاده از مکانیسم استعماری تبلیغی، به گونه ای عمل می کند که آرای مردمی را به خدمت خود در می آورد. در حقیقت، در نظام های لیبرال دموکراسی، سرمایه سالاری سایه افکننده و انتخابات، تنها پروسه ای برای مشروعیت دادن به هواپرستی جمعی و سود جویی سرمایه داران به شمار می رود (زرشناس، ۱۳۸۰: ۱۵).

از نظر قرآن، دستیابی به عدالت فراگیر اقتصادی نیازمند توجه و اهتمام به اموری دیگری است که از جمله آنها توجه به عدالت در ثروت و منابع طبیعی و توزیع مناسب آن در میان همه اقشار اجتماعی در راستای جلوگیری از انباشت ثروت در دست ثروتمندان و محرومیت دیگر اقشار اجتماعی (شوری، آیه ۱۵، حدید آیه ۲۵) است. تفسیر آیات مذکور این است که

شوری، آیه ۱۵

{ فَلْيَذَلِكِ فَأَدْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ إِنَّمَا أَلْهِمْتُ اللَّهَ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ }

حدید، آیه ۲۵

{ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ }

عدالت‌ورزی، حاصل یک سری باورها و اعتقادات است: شناخت راه حق و وصایای انبیای الهی، کنار زدن هوس‌ها، ایمان به حضور در دادگاه الهی و دریافت پاداش متناسب با عمل است. از اینرو در این آیات، فرمان عدالت در کنار همه این باورها آمده است. با توجه به تعیین‌کنندگی دین و آموزه‌های دینی در راستای برقراری جامعه مطلوب اسلامی، عدالت مورد توجه است و همین امر فصل جدا کننده نظام حاکم بر غرب و اسلام است. امام خامنه ای (مدظله العالی) با اتکا بر مبانی قرآنی در نقد وضعیت تمدن غرب و تشریح حاکمیت سرمایه در نظام های دموکراتیک، فرمودند: «از غرب هم نمی‌خواستیم و نمی‌توانستیم الگو بگیریم؛ چون غرب چیزهایی داشت، اما به قیمت نداشتن چیزهای مهم‌تری. در غرب، علم بود، اما اخلاق نبود؛ ثروت بود، اما عدالت نبود؛ فناوری پیشرفته بود، اما همراه با تخریب طبیعت و اسارت انسان؛ اسم دموکراسی و مردم‌سالاری بود، اما در حقیقت سرمایه‌سالاری بود، نه مردم‌سالاری؛ امروز هم همین‌طور است... اگر کسی نگاه کند، خواهد دید که در آنجا، آراء مردم تقریباً هیچ نقشی ندارد و آنچه که حرف اول و آخر را می‌زند، پول و

«تجزیه‌ای-ترتیبی» و «توحیدی-موضوعی» تقسیم می کند (صدر، ۱۴۲۱ ق: ۸۹) و حقیقت تفسیر موضوعی را تلاش برای کشف نظر قرآن در عرصه‌های مختلف زندگی اجتماعی و اعتقادی و جهانی می‌داند که موضوع را از خارج، یعنی واقعیات زندگی بشری به قرآن کریم عرضه می‌کند و نظر قرآن کریم را در این موضوع استخراج می‌کند (همان: ۱۸) استنتاج قرآن، یعنی طرح پرسش در پیشگاه قرآن و طلب نطق و پاسخ از آن. این تعبیر نخستین بار از سوی امام علی (ع) مطرح شده است. عالمان دینی آن را بر تفسیر قرآن به قرآن، تأویل، تفسیر موضوعی و استنباط از قرآن اطلاق کرده‌اند که هر یک بعدی از ابعاد استنتاج را در بر می‌گیرد. موضوعی که در عرصه خارجی بی‌پاسخ مانده است و یا پاسخ‌های خاص از سوی صاحبان مکاتب و رشته‌های علوم انسانی بدان داده شده، برای پاسخگویی به قرآن عرضه می‌گردد. در این نوع پژوهش، حد و حدود مسئله و تبیین موضوع از خارج از قرآن شروع می‌شود و به پاسخ قرآنی آن و ارائه حکم قرآنی آن پرداخته می‌شود. موضوعاتی نظیر توسعه از دیدگاه قرآن کریم، سنت های تاریخی در قرآن، نظام اقتصادی - سیاسی در قرآن، مهندسی فرهنگی از دیدگاه قرآن و... از این گونه است. این نوع تفسیر را «تفسیر استنتاجی» نام نهاده‌اند (احمدی سفیدان، ۱۳۹۷: ۴۱). استخراج مبانی قرآنی دیدگاه امام خامنه ای (مدظله العالی) در خصوص متغیرهای مورد بررسی در این تحقیق، نیازمند به کارگیری روشی با خصلتی تفسیری است. افزون بر این چون در موضوع نقد وضعیت تمدنی غرب با لایه های مختلفی سروکار داریم لذا باید مرجعیت قرآن را به استمداد بطلبیم. از این رو از روش استنتاجی استفاده شده است.

تجزیه و تحلیل

۱- دموکراسی پول محور

در سده ی پنجم قبل از میلاد این واژه بر اجتماع همه ی مردم آتن اطلاق گردید که برای اجرای کارهای حکومتی گردهم می‌آمدند. به تدریج دموکراسی اسم عامی برای حکومت‌هایی شد که به دست همه ی مردم اداره می‌شود (عالم، ۱۳۸۱: ۲۹۳). با این وجود مفهوم دموکراسی در بستر زمان دست‌خوش تغییرات و دگرگونی‌های مفهومی و نهادی بسیار گردیده است به طوری که امروزه عرصه‌های عدم توافق در مورد دموکراسی بسیار گسترده شده و همین امر نیز زمینه سازی نقدهای مختلفی بر آن گردیده است.

در نظام لیبرال دموکراسی، آنچه حاکمیت واقعی دارد، سرمایه داران و

اندیشمند	دیدگاه
شهید صدر	در تقسیم‌بندی خود از تفسیر، آن را به دو نوع «تجزیه‌ای-ترتیبی» و «توحیدی-موضوعی» تقسیم می‌کند
شهید صدر	استنتاج قرآن، یعنی طرح پرسش در پیشگاه قرآن و طلب نطق و پاسخ از آن
شهید صدر	در این نوع پژوهش، حد و حدود مسئله و تبیین موضوع از خارج از قرآن شروع می‌شود و به پاسخ قرآنی آن و ارائه حکم قرآنی آن پرداخته می‌شود.

سرمایه‌داری و شیوه‌های تبلیغاتی مدرن و همراه با فریب و جذاب از نظر آحاد مردم سطحی‌نگر است! اسم دموکراسی هست، اما باطن دموکراسی مطلقاً نیست.» (بیانات در خطبه‌های نماز جمعه تهران، ۱۳۷۹/۰۲/۲۳).

۲- خوی استکباری

امام خامنه ای (مدظله العالی) با استناد به آیات قرآن کریم معتقد است همانطور که در صدر اسلام افراد در مواجهه با دشمن دو نوع رویکرد داشتند، امروزه نیز در جمهوری اسلامی ایران در مواجهه با امریکای مستکبر، این دو رویکرد وجود دارد؛ دیدگاه اول مربوط به افراد ظاهرگرا و منافقان است که از قدرت ظاهری دشمن می‌ترسند (احزاب: ۱۳-۱۲). دیدگاه دوم مربوط به مؤمنان راستین است که از قدرت ظاهری دشمن نمی‌ترسند و قدرت دشمن را با قدرت خدای متعال مقایسه می‌کنند، آن وقت می‌بینند که دشمن حقیر محض است (احزاب: ۲۲) (بیانات در دیدار شرکت کنندگان در بیست و چهارمین دوره کنفرانس وحدت اسلامی، ۱۳۸۹/۱۲/۰۱). امام خامنه ای (مدظله العالی) برای تحلیل رویکردهای مختلف در مواجهه با دشمن به آیات قرآن کریم استناد می‌جوید. با بررسی این آیات مشخص می‌شود تحلیل ایشان بسیار دقیق بوده است؛ زیرا

احزاب، آیات ۱۲ و ۱۳

{وَإِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلَّا غُرُورًا } (۱۲) وَإِذْ قَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا وَيَسْتَأْذِنُ فَرِيقٌ مِنْهُمُ النَّبِيَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِن يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا (۱۳) }

احزاب، آیه ۲۲

{وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الْأَحْزَابَ قَالُوا هَذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَصَدَقَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا }

براساس همین آیات و نظر دیگر مفسران مشخص می‌شود که در میان یاران پیامبر، برخی دچار شک و تردید و برخی دچار نفاق و دورویی بودند و گروهی از منافقان درصدد تضعیف روحیه مؤمنان بودند (قرائتی، ۱۳۸۸، ج ۷، صص ۳۳۸-۳۳۷).

امام خامنه ای (مدظله العالی) در نقد وضعیت تمدن غرب به تبیین مفهوم خوی استکباری به عنوان یکی از صفات آن اشاره و تصریح کردند: «هرچه شما نگاه کنید، می‌بینید آسیب‌ها و بدبختی‌ها و تیره‌روزی‌های بشریت در طول زمان، ناشی از خصلت فرعون‌ی و خوی استکباری قدرت‌طلبان و زرمندان و زورمندانی است که حدی برای اشتباهی سیری‌ناپذیر آنها وجود ندارد. امروز هم همین‌طور است. امروز می‌بینید قدرت استکبار با چهره نظامی‌گرانه و با زبان زور با دنیا حرف می‌زند. حتی لعاب ضخیم تبلیغات فریبنده رسانه‌های غربی هم دیگر نمی‌تواند این چهره زشت زورمداری و قدرت‌طلبی را بپوشاند. با زبان زور حرف می‌زنند. برای این زورگویی، از هیچ کار بر خلاف

شرافت هم ابا نمی‌کنند؛ مفاهیم انسانی را تحریف می‌کنند، واژه‌های شریف انسانیت را قلب معنا می‌کنند، به ملتها دروغ آشکار می‌گویند و دم از خصلت‌هایی می‌زنند که به کلی از آنها تهیدستند» (بیانات در دانشگاه افسری امام علی(ع)، ۱۳۸۱/۰۸/۰۷).

۳- بن‌بست تئوریک

اگر چه بنا بر گواهی تاریخ، همواره میان حق و باطل نزاع و ستیز بوده و در هر برهه‌ای یکی از آنها بر دیگری غلبه کرده است؛ اما بنا بر آینده‌نگری قرآن، نظام اجتماعی آینده بر اساس پیروزی نهایی نظام توحیدی بر نظام شرک و طاغوت شکل خواهد گرفت: «بَلْ تُقْذَفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيُدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ (انبیاء: ۱۸). بلکه ما حق را بر سر باطل می‌کوبیم تا آن را هلاک سازد و این‌گونه، باطل محو و نابود می‌شود». هر چند پیامبران الهی از آغاز تاریخ بشریت در جهت ترویج و تثبیت دین حق مجاهدت‌های بسیاری کرده‌اند، ولی همواره با دشمنی‌های دین‌ستیزان روبه‌رو بوده‌اند؛ از این رو هیچ‌گاه شاهد غلبه کامل و فراگیر دین و دینداران نبوده‌ایم. از سوی دیگر این وعده حتمی خداوند است: «وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنْصُورُونَ وَإِنَّ جُنَدَنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ (صافات: ۱۷۱). وعده قطعی ما برای بندگان فرستاده ما از پیش مسلم شده که آنان یاری‌شدگاند و لشکر ما پیروزند». خداوند در این آیه به یک حکم و قضای قطعی و از پیش تعیین‌شده، یعنی پیروزی اهل حق بر اهل باطل اشاره کرده است. وعده حتمی الهی این است که خداوند فرمانبرداران و مجاهدان را هم در دنیا و هم در آخرت یاری می‌کند و آنها را بر گروه باطل پیروز می‌نماید. اما برای تمدن غرب که از عصر روشنگری بنای خود را بر انسان‌مداری گذاشته و عقل منهای شرع و غیر متصل به وحی را مبنای عمل خود قرار داده است، این مسئله هم به معنای بن‌بست نظری است هم تک‌ساحتی دیدن کل نظام و زندگی بشری.

افزون بر موارد بالا، یکی دیگر از اهداف تمامی ادیان الهی، ایجاد صلح در تمامی جوامع است. اکنون یک تشنگی عمومی نسبت به صلح، همه جهان را فرا گرفته است. قرآن همه مؤمنان را به صلح دعوت کرده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَآفَّةً (بقره: ۲۰۸) ای کسانی که ایمان آورده‌اید! همگی در صلح و آشتی درآیید». این آیه همه افراد با ایمان را به صلح و سلام و تسلیم بودن در برابر فرمان خدا دعوت می‌کند. از دعوت عمومی این آیه که همه مؤمنان را بدون استثناء از هر زبان و نژاد و منطقه جغرافیایی و قشر اجتماعی به صلح و صفا دعوت می‌کند، استفاده می‌شود که در پرتو ایمان به خدا، تشکیل حکومت واحد جهانی که در سایه آن همه جا صلح آشکار گردد، امکان‌پذیر است. این در حالیست که تمدن غرب علیرغم تمام ادعایی که برای صلح داشته و دارد و تئوریهایی که در خصوص صلح بین الملل ارائه داده و برخی نهادهای بین‌المللی را نیز در این خصوص تاسیس کرده، اما واقعیت کنونی آن است که غرب عامل جنگ و برهم زدن صلح می‌باشد.

بر پایه ی این مبانی قرآنی بوده است که امام خامنه ای (مدظله العالی) در نقد وضعیت تمدنی غرب به بن‌بست تئوریک اشاره و تصریح کردند

کاهش تشکیل خانواده از طریق ازدواج و موجب به وجود نیامدن ارتباطهای فامیلی و قطع صله‌ی رحم است. چون باز شدن راه زنا، بی‌ربطی به ازدواج را در پی دارد. ۵- در زنا، احساس تعهد و تکلیف نسبت به بقای نسل و تربیت کودک نیست و احساس پدری و مادری از میان می‌رود. ۶- زنا، نظام ارث‌بری را بر هم می‌زند و وارث واقعی معلوم نمی‌شود. ۷- سبب از بین رفتن شخصیت و هویت انسانی می‌شود و موجب مرگ‌های زودرس می‌گردد. ۸- چون ارتکاب زنا، بدون زحمت و خرج نیست، زناکار برای ارضای هوس خود، به سراغ گناهان زیادی می‌رود. مثلاً گاهی برای کامیابی خود، به تهمت، ارباب و دزدی دست می‌زند و حتی مرتکب قتل می‌شود. ۹- در جامعه، فرزندان نامشروع و بی‌هویت پدید می‌آید، که زمینه‌ی بسیاری از مفاسد و جرائم است و مصداق روشنی برای فحشا است» (قرآنی، ۱۳۸۳: ۵۳).

امام خامنه ای (مدظله العالی) بر اساس این آیه قرآن، در نقد یکی دیگر از ابعاد وضعیت تمدنی غرب به بحران اخلاقی اشاره و فرمودند: «از لحاظ اخلاقی در بحرانند. از لحاظ اخلاقی-چه در زمینه‌ی مسائل مربوط به اخلاق جنسی، چه [مسائل] مربوط به مفاسد مالی- [براساس] حرفه‌هایی که خودشان می‌گویند، در مطبوعات خودشان منتشر می‌شود، حرفه‌هایی که خودشان می‌زنند -البته این خیلی کمتر از واقعیت است» (بیانات در دیدار دانش‌آموزان و دانشجویان، ۱۳۹۵/۰۸/۱۲). از این منظر وقتی انسان در حد یک موجود مادی معرفی و از نظر اخلاق و مسایل جنسی نیز آزاد گذاشته شد نتیجه آن فروپاشی نظام خانواده است. بنابراین، فساد و فحشا و آلوده‌ترین روابط جنسی، مشروع و مطلوب جلوه داده می‌شود و با کمک هنر سینما و تئاتر به شدت تبلیغ می‌شود، این عوامل باعث گردید که دنیای غرب به بحران اخلاقی دچار شود.

۵- جاهلیت مدرن

در ادبیات قرآنی و روایی، جاهلیت برای نامیدن وضعیت غیر اسلامی یا ضد اسلامی بکار رفته است. بعثت پیامبر اکرم (ص) در میان اعراب جاهلی حکایت از رفتار، آداب و فرهنگ و رسوم خاص این قوم دارد که در برخی از آیات قرآن، از آنها با واژگان جاهلی و مشتقات آن یاد شده است. از منظر قرآن کریم، مقدس شمردن برخی حیوانات (مائدة: ۱۰۳)، میگساری (بقره: ۲۱۹)، رباخواری (بقره: ۲۷۵ و ۲۷۶)، حقارت زن (نحل: ۵۸ و ۵۹)، زنده به گور کردن دختران (تکویر: ۸)، اجبار کنیزان به زنا (نور: ۳۳)، زنا (اسراء: ۳۲)، شرک، عدم نیکی به والدین و کشتن فرزندان از بیم فقر (انعام: ۱۵۱)، مصادیق رفتار جاهلی اعراب عصر پیامبر (ص) بوده است (باغستانی، ۱۳۹۳، ج ۹: ۵۱۲-۵۱۱).

در چهار آیه از قرآن کریم مستقیماً واژه جاهلیت با تعابیری همچون «أَفْحَکُمُ الْجَاهِلِیَّةِ» (مائدة: ۵۰)، «تَبَرَّجَ الْجَاهِلِیَّةِ» (احزاب: ۳۳)، «حَمِیةَ الْجَاهِلِیَّةِ» (فتح: ۲۶) و «ظُلْنُ الْجَاهِلِیَّةِ» (آل عمران: ۱۵۴) از تفاسیر معتبر در خصوص این چهار آیه می‌توان نتیجه گرفت که در ادبیات قرآنی، استعاره جاهلیت در قباحات نوعی از اخلاق،

«امروز دنیای غرب در بن‌بست فکری و بن‌بست تئوریک است؛ خیلی از مسائل دنیا برایشان غیر قابل توجیه است، غیر قابل فهم است؛ با آن نگاه لیبرال - دموکراسی که اینها داشتند نمی‌سازد خیلی از این چیزهایی که امروز در دنیا هست. اما برای ما نه، برای ما همه چیز قابل حل است. نقش انسان، نقش اراده‌ی انسان، نقش توکل به خدا، نقش حرکت تاریخ، مسئله‌ی مهدویت و آینده‌ی قطعی اسلام، یک چیزهایی است که برای ما روشن است، برای آنها [نه] ندارند، فاقدند، دستشان خالی است» (بیانات در دیدار شرکت‌کنندگان در هفتمین اجلاس مجمع جهانی اهل بیت(ع)، ۱۴۰۱/۰۶/۱۲).

امام خامنه ای (مدظله العالی) در دیدار با اعضای مجلس خبرگان فرمودند: «برتری ارزشی و سلطه نظامی و سیاسی دو عامل غرب برای مدیریت دنیا بود. عامل اول که عامل ارزشی بود - یعنی رجحان ارزشهای غربی بر ارزشهای ملل دیگر، ادیان، اسلام و غیره - دچار تزلزل شده به دلایلی. عواملی موجب شده است که دچار تزلزل بشود: یکی از این عواملی که نظام ارزشی غرب را و سلطه‌ی معنوی این نظام را متزلزل کرده، بحران رو به افزایش اخلاقی و معنوی در غرب است؛ که نشانه‌ی بارز آن رواج احساس پوچی، احساس بیهودگی، احساس ناامنی روحی در بین آحاد مردم - بخصوص در بین جوانها - در غرب است. تلاشی خانواده؛ بنیان خانواده در غرب دچار تزلزل شدید است و متلاشی شده که این آثار را میگذارد.» (بیانات در دیدار با اعضای مجلس خبرگان، ۱۳۹۳/۰۶/۱۳). از این منظر، عقل منقطع از وحی، ماتریالیسم و نگاه تک ساحتی به انسان، ذیل دموکراسی پول محور که ناتوان از پاسخگویی به نیازهای غیر مادی بشر امروز است، نشانگان مهم بن بست نظریه پردازی برای بحرانهای پیش گفته است.

۴- بحران اخلاقی

جامعه‌ای سعادتمند می‌شود که رابطه جنسی و توالد و تناسل در آن منظم و بر پایه‌ی صحیح استوار باشد. جامعه‌ای که روابط جنسی در آن آزاد و بی‌قید و شرط باشد و بی‌بندوباری در آن حاکم باشد، همیشه با فساد و تباهی دست به گریبان خواهد بود. «و لا تقرّبوا الزّنا انه کان فاحشاً و ساء سبیلاً» (اسراء: ۳۲) یعنی «به زنا نزدیک نشوید، که کار زشت و راه بدی است» در تفسیر این آیه چنین آمده است: «رابطه‌ی نامشروع جنسی (زنا)، مفاسد و زیان‌های فردی، اجتماعی و خانوادگی فراوانی را بدنبال دارد و لذا در اسلام حرام شده است و در قرآن کریم، در کنار شرک، قتل و سرقت آمده است. گوشه‌ای از مفاسد زنا از این قرار است: ۱- سرچشمه‌ی بسیاری از درگیری‌ها، خودکشی‌ها، فرار از خانه‌ها، فرزندان نامشروع، بیماری‌های مقاربتی و دلهره برای خانواده‌های آبرومند است. اگر به جای ازدواج، سفاح و زنا میان جوامع حاکم شود، امراض گوناگون جسمی و روحی در جامعه رایج می‌شود و عفت، پاکی و صداقت رخت برمی‌بندد و به هرج و مرج، نابودی جامعه و سعادت بشری خواهد انجامید. ۲- زناکاران چون برای شهوترانی سراغ یکدیگر می‌روند، میانشان انس و الفت عمیق و آرامش نیست. ۳- زناکار، طرف مقابل را شریک زندگی نمی‌داند، وسیله‌ی اطفای شهوت می‌داند. ۴- زنا، سبب

رفتار و آداب و رسوم به کار رفته است.

در دیدگاه متفکران انقلاب اسلامی نیز استعاره جاهلیت برای نشان دادن احوال عصر کنونی و وضعیت تمدنی غرب به کار رفته است. امام خمینی (ره)، قرن بیستم را مصداقی از عصر جاهلی به شمار می‌آورند (خمینی، ۱۳۸۷، ج: ۱۷: ۵۱). امام خمینی (ره) در جایی دیگر در وصف جوانان شهادت طلب چنین می‌گوید: «امروز میلیونها جوان... از تفرعن‌ها و خودنماییهای جاهلیت قدیم و جدید متنفرند و من خودم را خادم یک چنین ملتی می‌دانم و به این خدمت افتخار می‌کنم» (خمینی، ۱۳۷۸، ج: ۲۰: ۳۳۳). شهید مطهری، مسیر نظام اخلاقی حاکم بر زندگی غرب را رو به توحش و آن را مصداقی از جاهلیت می‌نامد (مطهری، ۱۳۶۵: ۱۴۳) وی با نقد دیدگاه راسل در رابطه با تابو بودن مسئله ستر عورت، حرکت تمدنی غرب در این زمینه را جاهلی به حساب می‌آورد (مطهری، ۱۳۶۵: ۱۴۲).

مقام معظم رهبری در نقد وضعیت تمدن غرب به یکی دیگر از صفات آن یعنی «جاهلیت مدرن» اشاره کرده و فرمودند: «نگذاریم جاهلیت، خود را بر جوامع ما و بر زندگی ما تحمیل کند؛ که کرده است. امروز دنیای اسلام در چنبره‌ی فشار نظامهای جاهلی رنج می‌برد و درد می‌کشد. امروز دنیای اسلام دچار ضعف است، دچار فقر است، دچار اختلاف است، دچار جنگهای داخلی است، دچار مصرف‌کردن منابع و نیروهای عظیم درونی خود علیه خود است. این را بر دنیای اسلام تحمیل کرده‌اند؛ قرآن می‌خواهد ما را از فشار این تحمیل‌ها خارج کند؛ باید به اینجا برسیم. قرآن را فرا بگیریم، با قرآن انس بگیریم، در مقابل قرآن تسلیم باشیم، برای حرکت به سمت اهداف قرآنی عزم و اراده به‌خرج بدهیم؛ آن وقت می‌توانیم. اگر یک قدم جلو برویم، خدای تعالی به ما نیروی مضاعف می‌بخشد. این آن چیزی است که امروز ملت‌های مسلمان باید این را بفهمند؛ باید این را درک کنند؛ یک قدم برداریم، تجربه کنیم» (بیانات در دیدار شرکت‌کنندگان در سی و دومین دوره مسابقات بین‌المللی قرآن کریم، ۱۳۹۴/۰۳/۰۲). ایشان در تبیین ماهیت جاهلیت فرمودند: «جاهلیت فقط به معنای فقدان علم نیست؛ در تعبیرات اسلامی و در ادبیات اسلامی، جاهلیت معنای بسیار وسیع‌تری دارد؛ بخشی از جاهلیت، فقدان علم و نداشتن علم است اما جاهلیت به معنای وسیع عبارت است از غلبه و حاکمیت نیروی شهوت و غضب انسانی بر محیط زندگی؛ این می‌شود جاهلیت. جاهلیت یعنی جوامع انسانی، تحت تأثیر تمایلات شهوی و غضبی عمدتاً فرمانروایان خود به شکلی دربیاید که فضائل در آن گم بشود و رذائل حاکم بشود؛ این میشود جاهلیت» (بیانات در دیدار مسئولان نظام و سفرای کشورهای اسلامی، ۱۳۹۴/۰۲/۲۶).

در تفکر ایشان، استعاره جاهلیت نوین برای تبیین وضعیت و جهت‌گیری تمدن غرب می‌باشد. این استعاره ریشه در آموزه‌های وحیانی و سیره معصومین علیهم السلام داشته و دلالت بر رفتارهای غیراسلامی یا ضد اسلامی دارد. در این نگاه، تمدن غرب با بکارگیری ابزارهای پیشرفته علمی و فناوری، تبلیغاتی و تسلیحاتی و همچنین راهبردهای فکری (تقابل گفتمانی با اسلام)، اخلاقی (سرکوب فضایل و برجسته کردن رذایل اخلاقی) و سیاسی (سلطه‌گری، اسلام ستیزی و ایران

هراسی) در تداوم مسیر جاهلیت صدر اسلام گام بر می‌دارد.

نتیجه‌گیری و پیشنهادها

نقطه افتراق پژوهش حاضر به لحاظ جامعیت بررسی مولفه‌های تمدن غرب است که در تحقیقات پیش گفته (پیشینه) فقط به تعداد محدودی اشاره شده است. افزون بر این مبانی قرآنی دیدگاه امام خامنه‌ای (مدظله العالی) برای نقد وضعیت تمدن غرب در تحقیقات اشاره شده نیامده است. و مهمتر از همه تأکید بر ارزش‌های اخلاقی و اسلامی تمدن اسلامی در مقابل نقد وضعیت تمدن غرب موجب تمایز این پژوهش با منابع اشاره شده در پیشینه شده است. نگاه انتقادی آیت الله خامنه‌ای به تمدن غرب، از منظر معرفت‌شناسی بوده و متأثر از الهیات سیاسی اسلام است. از منظر ایشان تمدن کنونی غرب بر اساس پاسداشت انسان به‌وجود آمد؛ بر اساس اومانیسیم و اصالة الانسانیه این تمدن بنا شده است و به همین دلیل پیشرفت کشورهای پیشرفته غربی نتوانست فقر و تبعیض را از بین ببرد و عدالت و اخلاق انسانی را در جامعه مستقر کند. نقد وضعیت تمدن غرب در اندیشه قرآنی امام خامنه‌ای (مدظله العالی) بر محورهای مانند دموکراسی پول محور، خوی استکباری، بن بست تئوریک، بحران اخلاق و جاهلیت مدرن بنا شده است. معظم له در نقد وضعیت تمدنی غرب با تأکید بر دموکراسی پول محور معتقدند که آنچه که حرف اول و آخر را می‌زند، پول و سرمایه‌داری و شیوه‌های تبلیغاتی مدرن و همراه با فریب و جذاب از نظر آحاد مردم سطحی‌نگر است؛ اسم دموکراسی هست، اما باطن دموکراسی مطلقاً نیست. ایشان بر مبنای آیات ۱۲، ۱۳ و ۲۲ سوره احزاب، خوی استکباری غرب را عامل آسیبها و بدبختی‌ها و تیره‌روزی‌های بشریت در طول زمان دانسته‌اند که حدی برای اشتباهات سیری‌ناپذیر آنها وجود ندارد. معظم له بن بست تئوریک در غرب را بر پایه آیه ۲۰۸ سوره بقره و آیه ۱۷۱ سوره صافات مورد تأیید قرار داده و معتقدند امروز دنیای غرب در بن‌بست فکری و بن‌بست تئوریک قرار داشته و خیلی از مسائل دنیا برایشان غیر قابل توجیه است. بر اساس آیه ۳۲ سوره اسراء، بحران اخلاقی، یکی دیگر از نقدهای امام خامنه‌ای (مدظله العالی) به وضعیت تمدنی غرب است و بر فساد اخلاقی هم از لحاظ فساد جنسی و هم فساد مالی تأکید دارند. جاهلیت مدرن یکی دیگر از محورهای مهم نقد وضعیت تمدنی غرب در اندیشه قرآنی آیت الله خامنه‌ای است که با استناد به آیه ۵ سوره مائده، ۳۳ سوره احزاب و ۱۵۴ سوره آل عمران بر آن تأکید دارند. در این نگاه، تمدن غرب با بکارگیری ابزارهای پیشرفته علمی و فناوری، تبلیغاتی و تسلیحاتی و همچنین راهبردهای فکری (تقابل گفتمانی با اسلام)، اخلاقی (سرکوب فضایل و برجسته کردن رذایل اخلاقی) و سیاسی (سلطه‌گری، اسلام ستیزی و ایران هراسی) در تداوم مسیر جاهلیت صدر اسلام گام بر می‌دارد.

با توجه به اینکه نقد تمدن غرب از منظر امام خامنه‌ای (مدظله العالی) حوزه گسترده‌ای را در بر می‌گیرد و بررسی همه آنها در این مقاله امکانپذیر نیست لذا برای تحقیقات آتی بر اساس یافته این پژوهش محورهای زیر پیشنهاد می‌شود:

Fourm, Available at: <https://www.eastasiaforum.org/2014/02/04/indonesias-foreign-relations-policy-shaped-by-the-ideal-of-dynamic-equilibrium/#more-40093>, (Access 11 August 2025).

- Anwar, D. F. (2010). foreign Policy, Islam and Democracy in Indonesia. *Journal of Indonesian Social Sciences and Humanities*, 0(3), 37-54.
- Djuyandi, Y., Husin, L. H., and Tjioediningrat, R. (2021). Indonesian role in Palestine-Israel security matters. *Journal of Legal, Ethical and Regulatory Issues*, 24(6), 1-8.
- Bachtiar, H.; Razak, M. and Zakaria, S. (2021). Indonesian progressive Muslims and the discourse of the Israeli-Palestinian peace: Sockarno's, Abdurrahman Wahid's and Ahmad Syafii Maarif's thoughts. *Journal of Social Studies*, 1(17), 1-20.
- Barton, G. and Rubenstein, C. (2005). Indonesia and Israel: a relationship in waiting. *Jewish Political Studies Review*, 17 (1/2), 157-170.
- Ayun, S. Q. and et al (2024). Indonesia's diplomatic actions in the Israel-Palestine conflict. *Jurnal Pertahanan*, 10(2), 329-341.
- Dehghani Firoozabadi, S. J. and Zare Ashkezari, M. (2016). Neo-classical Realism in International Relations. *Asian Social Scienc*, 12(6), 95-99.
- Foulon, M. (2015). Neoclassical Realism: Challengers and Bridging Identities. *International Studies Review*, 17(4), 635-661.
- Fox, J. and Sandler, SH. (2004). *Bringing Religion into International Relations*. London: Palgrave Macmillan.
- International Business Publications. (2012). *Indonesia, country study guide volume 1: Strategic information and developments/ International Business Publications*. Washington DC: International Business Publications.
- Kitchen, N. (2010). Systemic pressures and domestic ideas: a Neoclassical Realist model of Grand Strategy formation. *Review of International Studies*, 36(1), 117-143.
- Kusumaningrum, D. and et al (2018). Indonesia's Islamic Party & Humanitarian Issue: PKS Response to Palestine. In *Proceeding the 4th International Student Conference on Humanity issues 2018*, Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 178-194.
- Lobell, S.; Ripsman, N. M. and Taliaferro, J. W. (2009). *Neo-classical Realism, the State, and Foreign Policy*. UK: Cambridge University Press.
- Marie Murphy, A. (2020). *Islam in Indonesian Foreign Policy: The Limits of Muslim Solidarity for the Rohingya and Uighurs*. Asan Institute for Policy Studies, 1-15. <https://www.jstor.org/stable/resrep2763>
- Mintz, A. and Derouen, K. (2010). *Understanding Foreign Policy Decision Making*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Songbatumis, A. M. (2021). The Role of Islam in Indonesian Foreign Policy: A Case of Susilo Bambang Yudhoyono. *Polish Political Science Yearbook*, 50(issue number), 1-23.
- Ng, J. (2022). *Indonesia-Israel Relations: Is*

نقد تمدن غرب از دیدگاه اندیشمندان غرب

نقد فضایل انسانی در غرب

نقد صداقت در غرب

نقد نظم در غرب

نقد دموکراسی (مردم سالاری) در غرب

منابع

- استیل، برنت. (۱۳۹۲). امنیت هستی‌شناختی در روابط بین‌الملل. ترجمه سیدجلال دهقانی‌فیروزآبادی، فرزاد رستمی و محمدعلی قاسمی. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- حکیم‌پور، علی. (۱۴۰۱). ویژگی‌های اسلام میانه‌رو در اندونزی. پایگاه تخصصی جامعه و فرهنگ، قابل دسترس: <https://farhangemelal.icro.ir/news/13840> (بازیابی ۲۰ مرداد ۱۴۰۴).
- حسینی جلی، سیدمیر صالح؛ ستوده آرانی، محمد و خادمی، سیدمحم. (۱۳۹۹). همپوشانی مولفه‌های هویت‌ساز بر هویت‌بخشی دینی کنشگران اجتماعی اندونزی. فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی، ۷(۴)، ۶۳-۹۴.
- داودی، علی اصغر. (۱۳۹۱). امنیت از نگاه مکتب سازه‌نگاری. فصلنامه مطالعات سیاسی، ۴(۱۶)، ۵۰-۲۹.
- شیخ‌الاسلامی، محمدحسن و عطازاده، سجاد. (۱۴۰۲). امکان‌سنجی پیوستن اندونزی و مالزی به توافق‌نامه‌های ابراهیم و عادی‌سازی روابط با رژیم صهیونیستی. فصلنامه مطالعات بنیادین و کاربردی جهان اسلام، ۱(۱۵)، ۱۰۴-۷۹.
- عباسیان، ساناز. (۱۴۰۰). اندونزی، اسرائیل؛ گذشته، حال و چشم‌انداز پیش‌رو. موسسه آینده‌پژوهی جهان اسلام، گزارش ویژه، ۰(۶۹)، قابل دسترس: <https://iiwfs.com/wp-content/uploads/2021/08/%DA%AF%D8%B2%D8%A7%D8%B1%D8%B4-%D9%88%DB%8C%DA%98%D9%87-69.pdf> (بازیابی ۲۰ مرداد ۱۴۰۴).
- قوام، عبدالعلی. (۱۳۹۳). کاربرد نظریه‌های روابط بین‌الملل: سیاست بین‌الملل در عرصه تئوری و عمل. تهران: انتشارات ندیای اقتصاد.
- محمودی‌کیا، محمود. (۱۳۹۶). تهدید هنجاری و باز خیزش دین در روابط بین‌الملل؛ چپستی، چرایی و نحوه تعامل. فصلنامه پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام، ۷(۳)، ۱۵۴-۱۲۵.
- ونت، الکساندر. (۱۳۸۴). نظریه اجتماعی سیاست بین‌الملل. ترجمه حمیرا مشیرزاده. تهران: انتشارات دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- هادیان، ناصر. (۱۳۸۲). سازه‌نگاری: از روابط بین‌الملل تا سیاست خارجی. فصلنامه سیاست خارجی، ۱۷(۴)، ۹۵۰-۹۱۵.
- Al-Anshori, M. Z. (2016). *The role of Islam in Indonesia's Contemporary foreign policy*. Thesis Doctor in Political Science and International Relations. New Zealand: Victoria University of Wellington.
- Anwar, D. F. (2014). *Indonesia's foreign relations: policy shaped by the ideal of dynamic equilibrium*. East Asia

- Sandal, N. A. and James, P. (2010). Religion and International Relations theory: Towards a mutual understanding. *European Journal of International Relations*, 17(1), 3–25.
- Sites. (2022). The Republic of Indonesia, Available at: <https://sites.google.com/a/richland2.org/indonesia-fantonyer1/Culture>, (Access 11 August 2025).
- Sukma, R. (2003). *Islam in Indonesian Foreign Policy*. London: Routledge Curzon.
- Tri Andika, M. (2016). An Analysis of Indonesia Foreign Policy Under Jokowi's Pro-People Diplomacy. *Indonesian Perspective*, 1(2), 1-13.
- Warner, C. M. and Walker, S. G. (2011). Thinking about the Role of Religion in Foreign Policy: A Framework for Analysis. *Foreign Policy Analysis*, (7), 113-135.
- Worldometers. (2025). Indonesia Population (LIVE). Worldometers.info, <https://www.worldometers.info/world-population/indonesia-population/>, (Access 11 August 2025).
- Yuliartini, N. and Sawaki, A. N. (2022). Support of Indonesian diplomas on Palestine. *Jurnal Pendidikan Kewarganegaraan Undiksha*, 10(1), 467-481.
- Zon, F. (2020). Why Indonesia Can't Normalize Relations with Israel? The League of Parliamentarians for Al Quds (LP4Q), Available at: <http://repositori.dpr.go.id/464/1/BKSAP-league%20Al%20Quds.pdf>, (Access 11 August 2025).
- Wendt, A. (1995). Constructing International Politics. *International Security*, 20(1), 71-81.
- a Breakthrough Imminent? The Diplomat, Available at: <https://thediplomat.com/2022/01/indonesia-israel-relations-is-a-breakthrough-imminent/> (Access 11 August 2025).
- Ozkan, M. (2021). How Religion Shapes Foreign Policy? An Explanatory Model for Non-Western States. *Religions*, 12(8), 1-13.
- Petito, F. and Hatzopoulos, P. (2033). Religion in International Relations: The Return from Exile (Culture and Religion in International Relations). London: Palgrave Macmillan.
- Rafikasari, A. (2020). Redefining Indonesia's Foreign Policy Free & Active: Challenges & Opportunities of Indonesia's-China's Alliance in the Development of Space Technology. *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, (510), 656-661.
- Rathbun, B. (2008). A Rose by Any Other Name: Neoclassical Realism as the Logical and Necessary Extension of Structural Realism. *Security Studies*, 0(17), 294–321.
- Ripsman, N. M., Taliaferro, J. W. and Lobell, S. E. (2016). *Neoclassical Realist Theory of International Politics*. New York: Oxford University Press.
- Rose, G. (1998). Review: Neoclassical Realism and Theories of Foreign Policy. *World Politics*, 51(1), 144-172.
- Ryvanya, K. (2022). The Dilemma of Opening Indonesia-Israel Diplomatic Relations. *Modern Diplomacy*, <https://moderndiplomacy.eu/2022/10/26/the-dilemma-of-opening-indonesia-israel-diplomatic-relations/>, (Access 11 August 2025).

تحلیل خط‌مشی‌ها و استخراج اصول حاکم عدالت محور بر مدیریت فرهنگی در اندیشه آیت الله خامنه‌ای «مد ظله العالی»

محسن احمدی ✉

دانشجوی دکتری مدیریت دولتی گرایش تصمیم‌گیری و خط‌مشی عمومی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد همدان، همدان، ایران.
✉ نویسنده مسئول: ایمیل: m.ahmadi5634@gmail.com

چکیده

فرهنگ به‌عنوان زیرساخت هویت جمعی و شالوده سامان اجتماعی، نقشی تعیین‌کننده در جهت‌گیری‌های ارزشی و الگوی زیست‌جوامع ایفا می‌کند. شتاب تحولات رسانه‌ای، ارتباطی و فناوری در دهه‌های اخیر، محیط فرهنگی را به عرصه‌ای پیچیده و چندلایه بدل ساخته و ضرورت وجود مدیریتی راهبردی، کارآمد و عدالت‌محور را دوچندان کرده است. اندیشه‌های آیت‌الله خامنه‌ای «مدظله‌العالی» در حوزه فرهنگ، با تأکید بر استقلال فرهنگی، عدالت اجتماعی و صیانت از هویت ایرانی-اسلامی، چارچوبی مفهومی برای اصلاح و ارتقای حکمرانی فرهنگی ارائه می‌دهد. پژوهش حاضر با بهره‌گیری از روش ترکیبی (تحلیل مضمون در کنار تحلیل سیاستی)، به واکاوی خط‌مشی‌های فرهنگی مورد تأکید ایشان پرداخته و اصول حاکم عدالت‌محور بر مدیریت فرهنگی را استخراج می‌کند. یافته‌ها نشان می‌دهد که فاصله موجود میان وضعیت کنونی فرهنگ و آرمان‌های ترسیم‌شده، بیش از آنکه ناشی از کمبود منابع باشد، ریشه در ضعف سیاست‌گذاری، ناهماهنگی نهادی و کم‌توجهی به ارزش‌های اصیل فرهنگی دارد. نتایج نشان می‌دهد که به‌کارگیری نظام‌مند رهنمودهای فرهنگی رهبری، می‌تواند زمینه‌ساز طراحی الگوی کارآمد مدیریت فرهنگی، افزایش انسجام سیاستی و تحقق عدالت فرهنگی در ابعاد توزیعی، ساختاری و مشارکتی باشد.

واژگان کلیدی: مدیریت فرهنگ، خط‌مشی فرهنگی، عدالت فرهنگی، اصول فرهنگی، اندیشه فرهنگی رهبری

اطلاعات انتشار

تاریخ دریافت:

۱۴۰۳/۱۲/۱۸

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۴/۱۰/۲۰

تاریخ انتشار:

۱۴۰۴/۱۲/۲۹

Policy Analysis and Extraction of Justice-Oriented Governing Principles for Cultural Management in the Thought of Ayatollah Khamenei (May His Eminence's Shadow Endure)

Mohsen Ahmadi✉

Islamic Azad University, Hamedan Branch, Hamedan, Iran.

✉ Corresponding Author. Email: m.ahmadi5634@gmail.com

Abstract

Culture, as the foundational infrastructure of collective identity and the basis of social order, plays a decisive role in shaping value orientations and the patterns of life within societies. The rapid acceleration of media, communication, and technological developments in recent decades has transformed the cultural environment into a complex and multilayered arena, thereby intensifying the need for strategic, effective, and justice-oriented cultural management. The cultural ideas of Ayatollah Khamenei (May His Eminence's Shadow Endure), with their emphasis on cultural independence, social justice, and the safeguarding of Iranian-Islamic identity, offer a conceptual framework for reforming and enhancing cultural governance.

The present study, using a mixed methodology (thematic analysis alongside policy analysis), examines the cultural policy orientations emphasized by him and extracts the justice-oriented governing principles of cultural management. The findings indicate that the existing gap between the current cultural situation and the envisioned ideals stems less from a shortage of resources and more from weaknesses in policy-making, institutional incoherence, and insufficient attention to authentic cultural values. The results demonstrate that the systematic application of the Leader's cultural guidelines can facilitate the design of an efficient model of cultural management, strengthen policy coherence, and realize cultural justice in its distributive, structural, and participatory dimensions.

Keywords: cultural management, cultural policy, cultural justice, cultural principles, the Leader's cultural thought

Received: 2025/03/08

Accepted: 2026/01/10

Published: 2026/03/20

مقدمه

پیشینه تحقیق

پیشینه پژوهش در سه حوزه اصلی قابل طبقه‌بندی است:

مدیریت فرهنگی و خطمشی فرهنگی در ایران

مطالعات داخلی بر این نکته تأکید دارند که مدیریت فرهنگی در ایران نیازمند هماهنگی نهادی، انسجام سیاستی و تکیه بر ارزش‌های بومی است. پژوهش‌هایی همچون «الگوی خطمشی‌گذاری فرهنگی در سازمان‌های ایرانی (۱۳۹۶)» و مطالعات منتشرشده در مجلات سیاست‌گذاری فرهنگی، ضعف نظارت، پراکندگی نهادی و عدم توازن سیاست‌ها را از چالش‌های اصلی معرفی می‌کنند.

عدالت فرهنگی

در ادبیات عدالت اجتماعی، عدالت فرهنگی یکی از محورهای متمرکزشده اما بسیار بنیادین است که به توزیع عادلانه فرصت‌های فرهنگی، دسترسی برابر و مشارکت فعال همه اقشار در تولید و مصرف فرهنگ اشاره دارد. برخی پژوهش‌ها نیز بر نقش عدالت فرهنگی در افزایش سرمایه اجتماعی و جلوگیری از حاشیه‌نشینی فرهنگی تأکید کرده‌اند.

اندیشه فرهنگی رهبری

آثار پژوهشی معطوف به بیانات و نوشته‌های آیت‌الله خامنه‌ای، به‌ویژه کتاب «مدیریت فرهنگی در اندیشه رهبری (۱۴۰۴)»، اصولی همچون استقلال فرهنگی، عدالت فرهنگی، هویت‌سازی، مسئولیت حاکمیت و ضرورت تحول‌خواهی فرهنگی را برجسته می‌کنند. پژوهش‌های انجام‌شده در پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی نیز به نقش رهبری در تبیین «جهت‌گیری‌های کلان حکمرانی فرهنگی» اشاره کرده‌اند. در مجموع، پیشینه موجود بیانگر آن است که هرچند پژوهش‌هایی در زمینه مدیریت فرهنگی و عدالت فرهنگی انجام شده، اما ترکیب این دو حوزه با تحلیل سیاست‌های فرهنگی در اندیشه رهبری کمتر به‌صورت روشمند بررسی شده است؛ خلأیی که پژوهش حاضر به دنبال پرکردن آن است.

مفاهیم

به‌منظور تحلیل خطمشی‌های فرهنگی و استخراج اصول عدالت‌محور مدیریت فرهنگی در دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای، تبیین مفاهیم بنیادین این حوزه ضروری است. این مفاهیم، مبنای شکل‌گیری چارچوب نظری پژوهش و تحلیل سیاستی بعدی را فراهم می‌سازند.

مفهوم مدیریت

مدیریت در ادبیات علمی به‌عنوان «علم و هنر اداره سازمان‌های اجتماعی» شناخته می‌شود و هدف آن استفاده بهینه از منابع انسانی و غیرانسانی برای تحقق اهداف سازمانی است. رشد نظریه‌های مدیریتی در دوران معاصر نشان‌دهنده اهمیت این حوزه در توسعه

فرهنگ یکی از بنیادی‌ترین عناصر شکل‌دهنده به سازمان اجتماعی و چارچوب معنایی جوامع است و به‌عنوان بستر تولید معنا، هویت و الگوهای کنش جمعی عمل می‌کند. در ادبیات حکمرانی، فرهنگ نه یک حوزه بخشی، بلکه زیرساخت اصلی سامان جامعه و عامل تعیین‌کننده انسجام، پایداری و جهت‌مندی توسعه تلقی می‌شود. همین جایگاه موجب شده است که مدیریت فرهنگی در دهه‌های اخیر به حوزه‌ای راهبردی و پیچیده تبدیل شود؛ حوزه‌ای که در آن، سیاست‌گذاری کارآمد نیازمند فهم عمیق تحولات محیطی، ظرفیت‌های قدرت نرم، پویایی‌های هویتی و سازوکارهای شکل‌دهنده رفتارهای جمعی است. امروزه تحولات سریع فناوری اطلاعات، گسترش شبکه‌های اجتماعی، رقابت فشرده گفتمان‌ها و ظهور سبک‌های زیست جدید، محیط فرهنگی را دستخوش دگرگونی‌های اساسی کرده است. این تغییرات، الزامات جدیدی را برای سیاست‌گذاری فرهنگی ایجاد کرده و ضرورت تجهیز نظام فرهنگی به مدیرانی توانمند، آینده‌نگر و مسلط بر روندهای تحول اجتماعی را آشکار ساخته است. در چنین شرایطی، یکی از چالش‌های مهم، فقدان چارچوبی منسجم برای هدایت فرهنگی و فقدان انطباق کافی میان سیاست‌های جاری و نیازهای واقعی عرصه فرهنگ است. در این میان، بهره‌گیری از چارچوب‌های نظری بومی برای تحلیل فرهنگی، اهمیت ویژه‌ای یافته است. یکی از منابع قابل توجه در این حوزه، مجموعه دیدگاه‌ها و رهنمودهای فرهنگی آیت‌الله خامنه‌ای «مدظله‌العالی» است که طی سال‌ها در قالب سخنرانی‌ها، پیام‌ها و خطابات رسمی ارائه شده و دربردارنده تأکیدات مکرر بر موضوعاتی همچون عدالت فرهنگی، صیانت از هویت، ارتقای سرمایه اجتماعی و تقویت ظرفیت‌های فرهنگی در حکمرانی است. این مجموعه، از منظر علمی، قابلیت تبدیل شدن به یک چارچوب مفهومی برای مطالعه سیاست‌های فرهنگی را داراست؛ با این حال، بخش عمده این ظرفیت نظری تاکنون به‌صورت نظام‌مند استخراج، دسته‌بندی و تحلیل سیاستی نشده است. بررسی پیشینه پژوهش نشان می‌دهد که اگرچه مطالعات متعددی به مدیریت فرهنگی، عدالت فرهنگی یا تحلیل محتوای بیانات رهبری پرداخته‌اند، اما کمتر پژوهشی به ترکیب این سه حوزه و استخراج اصول کاربردی عدالت‌محور برای مدیریت فرهنگی پرداخته است. ازاین‌رو، یک شکاف پژوهشی روشن وجود دارد: نبود یک چارچوب تحلیلی منسجم که بتواند هم اصول فرهنگی مطرح‌شده در دیدگاه‌های رهبری را صورت‌بندی کند و هم میزان انطباق آنها با خطمشی‌های فرهنگی موجود را نشان دهد. ضرورت پژوهش حاضر از همین خلأ ناشی می‌شود. این مطالعه با استفاده از روش تحلیل مضمون برای استخراج مفاهیم کلیدی اندیشه فرهنگی و به‌کارگیری تحلیل سیاستی برای مقایسه آن با سیاست‌های فرهنگی موجود، می‌کوشد تصویری دقیق‌تر از اصول عدالت‌محور مدیریت فرهنگی ارائه دهد. چنین تحلیلی می‌تواند مبنای نظری برای بازنگری در سیاست‌های فرهنگی، بهبود مدیریت فرهنگی و ارتقای کارآمدی حکمرانی فرهنگی در سطح ملی فراهم آورد.

اجتماعی است. باقی نصرآبادی و رحمانی (۱۳۷۹: ۲۶) مدیریت را فرایند بهره‌گیری مؤثر از ظرفیت‌ها در راستای اهداف تعیین‌شده می‌دانند.

مفهوم فرهنگ

فرهنگ یکی از بنیادی‌ترین مفاهیم علوم اجتماعی است و با گستره معاشناختی وسیعی در جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی تعریف می‌شود. هورتون و پال (۱۹۷۲) فرهنگ را «مجموعه پیچیده‌ای از دانستی‌ها، اعتقادات، هنرها، اخلاقیات، قوانین، عادات، آداب و رسوم و توانایی‌هایی که انسان به‌عنوان عضوی از جامعه کسب می‌کند» معرفی می‌کنند. این تعریف، ماهیت چندلایه فرهنگ را برجسته می‌سازد.

مدیریت فرهنگی

مدیریت فرهنگی شامل برنامه‌ریزی، سازمان‌دهی، هدایت و کنترل فعالیت‌هایی است که هدف آنها انتقال، تثبیت و تکامل فرهنگ در ابعاد مختلف است. به تعبیر حبیبی (۱۳۷۹: ۳۷)، مدیریت فرهنگی باید در پی سامان‌دهی جریان‌های فرهنگی و تضمین انسجام فرهنگی جامعه باشد.

مدیران فرهنگی

مدیران فرهنگی، افرادی هستند که در سطوح عالی، میانی و اجرایی نهادهای فرهنگی فعالیت می‌کنند و وظایف سیاست‌گذاری، برنامه‌ریزی، تصمیم‌گیری و نظارت را برعهده دارند. حبیبی (۱۳۷۹: ۳۷) این مدیران را کارگزارانی می‌داند که باید توانایی هدایت جریان‌های فرهنگی را داشته باشند.

ضرورت و جایگاه مدیریت فرهنگی

فرهنگ به‌منزله روح جامعه در شکل‌دهی هویت و انسجام اجتماعی نقش اساسی دارد. بی‌توجهی به آن می‌تواند جامعه را دچار فرسایش کند (حاجی‌ده‌آبادی، ۱۳۸۲: ۶۳). در بیانات مقام معظم رهبری، بر «همگانی بودن فرهنگ» و «ضرورت» حضور فعال و مسئولانه مدیران فرهنگی» تأکید شده و نقش مدیران فرهنگی در صیانت از مرزهای هویتی مورد توجه قرار گرفته است (دیدار وزیر و مسئولان وزارت ارشاد، ۱۳۷۴/۰۴/۱۹). مولینیر (۱۳۷۲: ۲۰) نیز ارتقای خلاقیت، کاهش نابرابری‌ها، و ایجاد زیرساخت‌های فرهنگی را از الزامات مدیریت فرهنگی می‌داند.

مفهوم خط‌مشی Public Policy

خط‌مشی عمومی در ادبیات سیاست‌گذاری به مجموعه تصمیمات، جهت‌گیری‌ها و اقداماتی اطلاق می‌شود که از سوی دولت برای پاسخ‌گویی به مسائل عمومی اتخاذ می‌گردد. یکی از تعریف‌های کلاسیک در این حوزه، تعریف دای (Dye, 2002) است که خط‌مشی را «آنچه دولت تصمیم می‌گیرد انجام دهد یا انجام ندهد» معرفی می‌کند. از این منظر، خط‌مشی

نه تنها شامل مداخلات دولت، بلکه شامل نادیده‌گیری‌ها و عدم‌مداخله نیز هست. در حوزه فرهنگ، خط‌مشی فرهنگی مجموعه‌ای از راهبردها، قوانین، مداخلات حمایتی یا نظارتی و جهت‌گیری‌هایی است که برای هدایت جریان‌های فرهنگی و شکل‌دهی به رفتار فرهنگی جامعه طراحی می‌شود. خط‌مشی فرهنگی مستقیماً بر توزیع فرصت‌های فرهنگی، تولید و مصرف فرهنگی، نظام ارزش‌ها و جریان‌های هویتی اثر می‌گذارد. چارچوب‌های کلاسیک سیاست‌گذاری (Dye, 2002; Anderson, 2006) نیز نشان می‌دهد که خط‌مشی فرهنگی باید توان تنظیم‌گری، هدایت‌گری و ظرفیت‌سازی داشته باشد.

مفهوم عدالت محوری در فرهنگ

عدالت‌محوری در سیاست‌گذاری فرهنگی به معنای فراهم‌سازی فرصت‌های برابر برای مشارکت فرهنگی، رفع تبعیض‌های ساختاری در دسترسی به منابع فرهنگی و توجه به گروه‌های کمتر برخوردار است. این مفهوم ریشه در نظریه‌های عدالت معاصر دارد. نانسی فریزر (Fraser, 2009) عدالت را در سه بُعد «توزیع»، «بازشناسی» و «مشارکت» صورت‌بندی می‌کند. عدالت توزیعی: توزیع عادلانه منابع و خدمات فرهنگی.

عدالت بازشناختی: احترام به هویت‌ها، سبک‌های زندگی و تفاوت‌های فرهنگی.

عدالت مشارکتی: فراهم‌کردن امکان مشارکت واقعی همه گروه‌ها در تولید و مصرف فرهنگ.

در اسناد سیاستی ایران نیز مفهوم عدالت فرهنگی با تأکید بر توزیع متوازن امکانات فرهنگی، فرصت‌های برابر برای آحاد جامعه، و صیانت از هویت فرهنگی متنوع کشور برجسته شده است. در بیانات رهبری نیز بر «دسترسی همه مردم به کالاهای فرهنگی»، «پرهیز از تمرکزگرایی فرهنگی»، و «حمایت از استعدادهای فرهنگی اقشار مختلف» تأکید شده که به‌طور مستقیم در چارچوب عدالت فرهنگی قابل تحلیل است.

روش شناسی

این پژوهش با رویکردی ترکیبی انجام شده است؛ به این معنا که برای دستیابی به درکی جامع از اصول عدالت‌محور مدیریت فرهنگی در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای، از هر دو شیوه تحلیل مضمون و تحلیل سیاستی به‌صورت هم‌افزا بهره گرفته شده است. در مرحله نخست، مجموعه‌ای گسترده از بیانات، پیام‌ها، احکام و متون مرتبط با دیدگاه‌های فرهنگی رهبری گردآوری شد تا امکان فهم نظام‌مند اندیشه ایشان فراهم گردد. سپس این متون از طریق روش تحلیل مضمون مورد بررسی قرار گرفت؛ روشی که به پژوهشگر اجازه می‌دهد مفاهیم کلیدی، الگوهای معنایی تکرارشونده و مضامین اصلی را از میان داده‌های کیفی استخراج کند. فرایند تحلیل شامل خوانش مکرر متون، کدگذاری مفهومی، تجمع کدها در قالب مفاهیم میانی، و صورت‌بندی مضامین نهایی بود. این مضامین در نهایت مبنای استخراج اصول

اساس، مدیران فرهنگی باید از ایمان، باورهای دینی و التزام عملی به ارزش‌های اسلامی برخوردار باشند. در بیانات مقام معظم رهبری نیز تأکید شده است که فعالیت‌های فرهنگی باید «با هدف تعمیق تدین، باورهای دینی و ارزش‌های اسلامی» صورت پذیرد تا آینده اسلامی جامعه تضمین شود. همچنین ایشان وزارت فرهنگ و دیگر دستگاه‌ها را به «گسترش تدین و روح فرهنگ اسلامی» به عنوان اولویت نخست توصیه می‌کنند (اداره سیاسی ستاد نمایندگی ولی فقیه در سپاه، ۱۳۷۹: ۴۴-۴۲). این نگرش بیانگر ضرورت پیوند میان مدیریت فرهنگی و مبانی هویتی-دینی جامعه است.

ج. وجدان کاری

وجدان کاری، همراه با انضباط فردی و اجتماعی، یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های مدیران فرهنگی محسوب می‌شود؛ زیرا فعالیت‌های فرهنگی به تلاش پایدار، تعهد حقیقی و نظم درونی نیاز دارند. مقام معظم رهبری، وجدان کاری را «جوهر تلاش» معرفی کرده و بر ضرورت احیای آن تأکید دارند: «باید به وجدان کار، وجدان آن وظیفه و مسئولیتی که بر دوش هر فرد است، اهمیت داد» (حدیث ولایت، ج ۵: ۱۰۸). این ویژگی، مدیر فرهنگی را به فردی پاسخ‌گو، دقیق و قابل اعتماد تبدیل می‌کند که می‌تواند جریان‌های فرهنگی را با ثبات و برنامه‌مندی مدیریت کند.

د. مسئولیت‌پذیری

فعالیت‌های فرهنگی به دلیل آثار بلندمدت و تأثیرگذاری عمیق بر هویت و رفتار جامعه، مستلزم حضور مدیرانی مسئولیت‌پذیر است. این مسئولیت‌پذیری باید در سه سطح مورد توجه قرار گیرد: آمادگی برای اصل عمل، آمادگی و توانایی تخصصی مطابق سیاست‌ها و برنامه‌های کلان، و التزام به طهارت و تقوا. این سه بعدی بودن مسئولیت‌پذیری در بیانات مقام معظم رهبری در مراسم تنفیذ حکم ریاست جمهوری (۱۳۷۲/۵/۱۲) تشریح شده است. چنین نگاهی نشان می‌دهد که مسئولیت‌پذیری مدیر فرهنگی صرفاً وظیفه اداری نیست؛ بلکه تعهدی اخلاقی، هویتی و حرفه‌ای است.

هـ. قانون‌گرایی

یکی از چالش‌های مدیریتی در برخی حوزه‌ها، ضعف قانون‌پذیری است. این مسئله در مدیریت فرهنگی نیز می‌تواند آثار منفی جدی برجای بگذارد. مدیر فرهنگی باید دارای اعتقاد قلبی به نظم، قانون و عدالت اداری باشد. در بیانات مقام معظم رهبری نیز تأکید شده است که در نظام اسلامی «همه افراد جامعه باید در برابر قانون برابر باشند» و هیچ صاحب قدرتی حق تخطی از قانون و تحمیل اراده خود بر دیگران را ندارد. قانون‌گرایی، شرط تحقق عدالت فرهنگی و توزیع برابر فرصت‌های فرهنگی است.

و. اعتماد به نفس

با توجه به گستره ارتباط مدیران فرهنگی با مردم،

عدالت‌محور مدیریت فرهنگی قرار گرفتند. در ادامه، یافته‌های حاصل از تحلیل مضمون با سیاست‌ها، اسناد بالادستی و خطمشی‌های فرهنگی رسمی کشور مقایسه شد تا میزان هم‌سویی یا فاصله آنها با اصول اندیشه رهبری مشخص گردد. تحلیل سیاستی در این پژوهش نقش مکمل دارد؛ زیرا صرف استخراج مفاهیم از بیانات رهبری، تصویر کاملی از میدان عمل مدیریت فرهنگی ارائه نمی‌دهد. از این‌رو، اسناد سیاستی موجود در حوزه فرهنگ بررسی شد تا مشخص شود اصول مستخرج تا چه اندازه در ساختار سیاست‌گذاری جاری بازتاب یافته است. این مقایسه امکان شناسایی شکاف‌ها، ناهماهنگی‌ها و فرصت‌های اصلاحی را فراهم ساخت و چارچوبی روشن برای فهم وضعیت موجود و ارائه الگوی ارتقای حکمرانی فرهنگی ایجاد کرد. برای افزایش اعتبار نتایج، چندین اقدام اسنادی و تحلیلی صورت گرفت؛ از جمله بازکدگذاری بخش‌هایی از داده‌ها با رویکرد تطبیقی، استفاده از منابع رسمی و معتبر، و مقایسه نظام‌مند یافته‌ها با پیشینه پژوهش داخلی. این ترکیب از روش‌های کیفی، قابلیت اعتماد و عمق تبیین پژوهش را افزایش داده و امکان استخراج اصولی منسجم و قابل اتکا برای مدیریت فرهنگی عدالت‌محور را فراهم کرده است.

تجزیه و تحلیل داده‌ها

ویژگی‌های مدیران فرهنگی عدالت محور

تحولات پرشتاب و پیچیدگی‌های فزاینده در عرصه اداره سازمان‌ها و نهادهای فرهنگی، ضرورت برخورداری مدیران از مجموعه‌ای از توانایی‌ها، مهارت‌ها و ویژگی‌های تخصصی را برجسته ساخته است. در واقع، کارآمدی هر بخش فرهنگی به‌طور مستقیم با توان مدیریتی و ویژگی‌های شخصیتی مدیران آن مرتبط است. چنان‌که باقی نصرآبادی (۱۳۸۵: ۱۱۲) تأکید می‌کند، بخش مهمی از کارایی سازمان‌ها ناشی از نحوه مدیریت و مهارت‌های مدیر است. از این‌رو، مدیران فرهنگی در نظام جمهوری اسلامی ایران باید از ویژگی‌هایی برخوردار باشند که آنها را قادر سازد جریان‌های فرهنگی را هدایت کرده و به تحقق اهداف عدالت‌محور فرهنگی کمک کنند. مهم‌ترین این ویژگی‌ها عبارت‌اند از:

الف. گرایش درونی به امور فرهنگی و هنری

تمایل و علاقه درونی به حوزه فرهنگ و هنر یکی از شاخصه‌های بنیادی مدیران فرهنگی است. مدیریت فرهنگی تنها با مهارت‌های سازمانی قابل تحقق نیست، بلکه نیازمند درک عمیق، پیوند عاطفی و انگیزه درونی نسبت به فعالیت‌های فرهنگی است. چنین گرایشی موجب می‌شود مدیر فرهنگی بتواند با حساسیت و بصیرت بیشتری به هدایت جریان‌های فرهنگی بپردازد و با روحیات و نیازهای جامعه فرهنگی ارتباط مؤثر برقرار کند.

ب. دینداری

در نظام جمهوری اسلامی ایران، ارزش‌ها و هنجارهای مطلوب فرهنگی ریشه در اسلام داشته و حرکت فرهنگی در بستر دین معنا می‌یابد. بر این

شکل محقق ساخته : جدول تحلیلی

ویژگی/اصل	مبنای استنادی	تحلیل مفهومی
گرایش درونی به امور فرهنگی و هنری	باقی نصرآبادی (۱۳۸۵:۱۱۲)	ضرورت پیوند عاطفی و شناختی با مسائل فرهنگی برای تصمیم‌سازی دقیق‌تر.
دینداری	اداره سیاسی ستاد نمایندگی ولی فقیه (۱۳۷۹:۴۲-۴۴)	هماهنگی هویت مدیر با اهداف فرهنگی مبتنی بر ارزش‌های اسلامی.
وجدان کاری	حدیث ولایت، ج ۵: ۱۰۸	ایجاد انسجام، نظم و تداوم در مدیریت فرهنگی.
مسئولیت‌پذیری	بیانات ۱۳۷۲/۰۵/۱۲	ترکیب تعهد اخلاقی، تخصص و التزام عملی در مدیریت فرهنگی.
قانون‌گرایی	بیانات رهبری در خصوص برابری در برابر قانون	پیش‌نیاز عدالت فرهنگی و توزیع فرصت‌های برابر.
اعتماد به نفس	بیانات ۱۳۷۵/۰۶/۰۸	افزایش توان تصمیم‌گیری و مقابله با چالش‌های فرهنگی.
جامعیت و تخصص	صمدیان، شفيعی و فتحي (۱۳۹۳:۱۴)	لزوم نگاه سیستمی به فرهنگ و پرهیز از رویکرد بخشی.
آرمان‌گرایی، واقع‌بینی و آینده‌نگری	بیانات ۱۳۸۳/۰۹/۱۹	ترکیب جهت‌گیری آرمانی با شناخت واقعیت‌ها.
مشارکت و اجماع	صمدیان و شفيعی فنی (۱۳۹۳:۱۶)	ضرورت همراهی ذی‌نفعان و نخبگان در مهندسی فرهنگی.
انسجام و استناد	بیانات ۱۳۸۱؛ isna.ir	یکپارچگی و پیوستگی راهبردهای فرهنگی.
مراتب تکامل	بیانات ۱۳۸۳	مرحله‌ای بودن اصلاحات فرهنگی و تدریج‌پذیری تغییرات.

مطلوب فرهنگی باشد؛ اما در عین حال باید بر پایه واقعیت‌های اجتماعی استوار شود. آرمان‌گرایی بدون واقع‌بینی، برنامه‌های فرهنگی را غیرقابل تحقق می‌سازد. مقام معظم رهبری بر ضرورت «تکامل، اصلاح، رفع خطا و بازنگری مستمر روش‌ها» در مهندسی فرهنگی تأکید دارند (بیانات در دیدار اعضای شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۱۳۸۳/۹/۱۹).

ج. مشارکت و اجماع

برای موفقیت نقشه کلان فرهنگی، الزاماً باید اجماع نخبگان، مدیران، کارشناسان و فعالان فرهنگی فراهم شود. صمدیان و شفيعی فنی (۱۳۹۳: ۱۶) این مشارکت را پیش‌شرط مقبولیت و کارآمدی نقشه جامع فرهنگی معرفی می‌کنند. رهبر انقلاب نیز با هشدار نسبت به رویکردهای افراطی، تأکید دارند که فرهنگ نه حوزه‌ای رها و نه عرصه‌ای قابل سرکوب است؛ بلکه نیازمند مدیریت همراه با مشارکت و فهم تحولات است (بیانات در دیدار اعضای شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۱۳۸۲).

د. انسجام و استناد

برنامه‌های فرهنگی باید دارای انسجام، پیوستگی و ارتباط منطقی میان عناصر مختلف باشند. راهکارهای پراکنده و مقطعی در حوزه فرهنگ آسیب‌زا هستند. برای تحقق انسجام، باید از روش‌های تنقیح، تدوین راهبردهای کلان و استفاده از تجربیات مرحله‌ای بهره گرفت. مقام معظم رهبری نیز بر ضرورت «نظم، جهت‌گیری و انسجام فعالیت‌های فرهنگی در بخش‌های دولتی و غیردولتی» تأکید می‌کنند (جلسه شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۱۳۸۱؛ به نقل از isna.ir).

نخبگان، هنرمندان و نهادهای مختلف، برخورداری از اعتمادبه‌نفس برای آنان ضرورتی اساسی است. مقام معظم رهبری اعتمادبه‌نفس را «ارزش اساسی انقلاب» دانسته و تأکید می‌کنند که بدون آن «پایه‌های سازندگی کشور متزلزل خواهد شد» (دیدار با اعضای هیئت دولت، ۱۳۷۵/۶/۸). اعتمادبه‌نفس به مدیر فرهنگی امکان می‌دهد با ثبات، ابتکار و قدرت تصمیم‌گیری بالا در مواجهه با چالش‌های فرهنگی عمل کند.

۴. اصول حاکم بر فرایند مدیریت و مهندسی فرهنگی

برای تحقق اصلاح، ارتقا و تکامل فرهنگ جامعه، وجود برنامه‌ریزی فرهنگی کارآمد و متکی بر اصول بنیادین ضروری است. مهندسی فرهنگی بر اساس این اصول، می‌تواند نقشه‌ای کلان برای مدیریت جریان‌های فرهنگی ارائه دهد. مهم‌ترین این اصول عبارت‌اند از:

الف. جامعیت و تخصص

مدیریت فرهنگی باید همه ابعاد فرهنگ از جمله مبانی نظری، ارزش‌ها، ساختارها، ابزارها و فرآیندهای فرهنگی را در برگیرد. این جامعیت، شرط تحقق مهندسی فرهنگی اثربخش است. مقام معظم رهبری تأکید می‌کنند که فرهنگ «یک سیستم» است و باید «به‌مثابه مهندسی سیستم» مدیریت شود (صمدیان، شفيعی و فتحي، ۱۳۹۳: ۱۴). لذا نگاه جزیره‌ای یا بخشی به فرهنگ، مانع انسجام برنامه‌های فرهنگی خواهد شد.

ب. آرمان‌گرایی، واقع‌بینی و آینده‌نگری

مهندسی فرهنگی باید دارای تصویری روشن از وضع

هـ مراتب تکامل

مدیریت فرهنگی فرایندی مرحله‌ای و تدریجی است و تحقق اصلاحات فرهنگی نیازمند زمان، آزمون و خطا و اجرای مرحله‌به‌مرحله است. صمدیان و شفیعی فنی (۱۳۹۳: ۱۹) به ضرورت طراحی چندمرحله‌ای برنامه‌های فرهنگی اشاره کرده‌اند. رهبر انقلاب نیز تأکید دارند که تغییر فرهنگ «به تدریج و با عوامل تأثیرگذار» محقق می‌شود (دیدار با اعضای شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۱۳۸۳).

اصول و راهکارهای تقویت مدیریت فرهنگی عدالت محور

در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای، تقویت مدیریت فرهنگی نیازمند مجموعه‌ای از راهکارهای بنیادین است که ماهیت آن‌ها هم ناظر بر استحکام درونی نظام فرهنگی است و هم بر افزایش تاب‌آوری اجتماعی و هویتی جامعه. این راهکارها بر اساس بیانات ایشان، عمدتاً ناظر بر چهار محور کلیدی‌اند: تحکیم وحدت ملی، تعیین مرزهای دوستی و دشمنی، تقویت ایمان و ارزش‌های اسلامی، و مراقبت از نفوذ و تهدیدشناسی. هر یک از این عناصر، شالوده‌ای برای مدیریت فرهنگی عدالت‌محور فراهم می‌سازد؛ زیرا کارآمدی سیاست‌ها و نهادهای فرهنگی تنها در بستری از انسجام، اعتماد عمومی، هویت روشن و مقاومت شناختی قابل تحقق است.

۱. اتحاد و وحدت گروه‌ها و مسئولان کشور

آیت‌الله خامنه‌ای «وحدت»، «همدلی» و «نزدیکی گروه‌های سیاسی و نخبگان» را شرط اساسی موفقیت مدیریت فرهنگی می‌دانند. ایشان تأکید می‌کنند که مسئولان و شخصیت‌هایی که سخن و جایگاه آنان بر افکار عمومی اثرگذار است باید «نعمت وحدت و اتفاق» را پاس بدارند و اجازه ندهند زمینه‌های اختلاف به شکاف اجتماعی تبدیل شود. به تعبیر ایشان: «همه آحاد ملت و به‌خصوص مسئولان کشور باید نعمت وحدت و اتفاق و همدلی را که خدای متعال آن را به ما ارزانی داشته برای خود حفظ کنند و آن را به خطر نیندازند... بر تفرقه‌ها و مایه‌های تفرقه غلبه کنند و به یکدیگر نزدیک‌تر بشوند» (بیانات رهبر معظم انقلاب اسلامی در دیدار با کارگزاران نظام جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۸۰/۹/۲۵). این چارچوب، از منظر سیاست‌گذاری فرهنگی، زمینه‌ساز حفظ سرمایه اجتماعی و کاهش گسست‌گفتمانی است که یکی از پیش‌شرط‌های عدالت فرهنگی محسوب می‌شود.

۲. تعیین مرزهای دوستی و دشمنی

یکی از مؤلفه‌های مهم در تقویت مدیریت فرهنگی، «تعریف دقیق مرزهای دوستی و دشمنی» است. آیت‌الله خامنه‌ای با تأکید بر ضرورت هم‌افزایی جریان‌های درونی نظام، خواستار کاهش فاصله میان نیروهای انقلابی و افزایش همکاری آنان هستند؛ در عین حال، بر فاصله‌گذاری روشن با دشمنان هویتی و سیاسی تأکید می‌کنند. ایشان می‌فرمایند: «برادران مسلمان، برادران انقلابی هر چه می‌توانند فاصله بین خودشان را کم کنند... اما فاصله را با دشمن‌ها زیاد کنند... جناح‌ها بیایند مرزهای جدید و نویی را

تعریف کنند» (بیانات رهبر معظم انقلاب اسلامی در اجتماع بزرگ مردم اراک، ۹۷/۰۸/۲۴).

از این منظر، سیاست‌گذاری فرهنگی باید هویت‌گرا، واقع‌بینانه و مبتنی بر تفکیک عقلانی میان رفاقت داخلی و خصومت خارجی باشد؛ به‌ویژه برای جلوگیری از نفوذ در لایه‌های فرهنگی.

۳. تقویت ایمان و ارزش‌های اسلامی

آیت‌الله خامنه‌ای ایمان، شجاعت و اعتمادبه‌نفس مدیران فرهنگی را «یکی از پایه‌های اصلی مدیریت فرهنگی» معرفی می‌کنند. ایشان تأکید دارند که مدیران فرهنگی باید نیازهای مردم را بشناسند، آن‌ها را درک کنند و برای تأمین آن‌ها اقدام نمایند: «ایمان، شجاعت و اعتماد به نفس مسئولان و مدیران فرهنگی جامعه یکی از پایه‌های اصلی است... مسئولان باید به وظایف خودشان عمل کنند. نیازهای مردم را بفهمند، درک و تأمین کنند...» (بیانات رهبر معظم انقلاب اسلامی در دیدار با پاسداران، ۹۷/۸/۱۱). همچنین می‌افزایند: «شما مسئولان وظیفه‌تان این است که ایمان و امید و اطمینان را مستحکم کنید» (بیانات رهبر معظم انقلاب اسلامی در دیدار با مسئولان و کارگزاران نظام جمهوری اسلامی، ۱۳۷۸/۴/۱۰). این راهبرد، بنیان عدالت فرهنگی را تقویت می‌کند؛ زیرا نظام فرهنگی متکی بر ایمان و ارزش‌های اسلامی، قادر است اعتماد عمومی، همبستگی اجتماعی و امنیت روانی جامعه را افزایش دهد.

۴. مراقبت از نفوذ دشمن

یکی از محورهای اساسی بیانات رهبری، هشدار نسبت به «نفوذ دشمن» در ذهنیت نخبگان، ساختارهای فرهنگی و افکار عمومی است. ایشان از همه مدیران می‌خواهند که مراقب فریب دشمنان باشند و نسبت به نقش‌آفرینی آنان در تفرقه‌افکنی حساس باشند: «من از همه گروه‌ها، مدیران و مسئولان نظام خواش می‌کنم که مراقب فریب دشمن باشند... هیچ گله و شکوه‌ای از مردم نیست؛ شکوه از کسانی است که بایستی افکار مردم را جهت بدهند، اما گاهی به وظایفشان عمل نمی‌کنند یا آشنا نیستند...» (بیانات مقام معظم رهبری در خطبه‌های نماز جمعه تهران، ۷۹/۱/۲۶). ایشان همچنین تأکید می‌کنند: «هیچ کدام از ما مسئولان نظام نباید اجازه بدهیم که دست‌هایی یا از روی عناد و غرض و یا از روی جهالت در یکپارچگی ملت تفرقه ایجاد کنند» (بیانات در دیدار با اعضای مجلس خبرگان، ۷۹/۱۲/۱). این محور، یکی از پایه‌های «حفظ امنیت فرهنگی» و پیشگیری از تحریف، غلبه روایت‌های نابرابر و تضعیف هویت ملی است که در مفهوم عدالت فرهنگی نقش کلیدی دارد.

۵. تهدیدشناسی و شناخت واقعیت‌ها

آیت‌الله خامنه‌ای تهدیدشناسی را وظیفه‌ای بنیادین برای نخبگان و مدیران فرهنگی می‌دانند. ایشان بر ضرورت شناخت دقیق واقعیت‌ها، درک تهدیدهای مشترک و پرهیز از ساده‌سازی آن‌ها تأکید دارند: «اولین وظیفه



اصول و راهکارهای تقویت مدیریت فرهنگی عدالت محور



اصول حاکم بر فرایند مدیریت و مهندسی فرهنگی

اسلامی» معرفی شده است. با تطبیق این یافته‌ها با چارچوب نانسی فریزر، روشن شد که سه بعد عدالت فرهنگی (بازتوزیع، شناسایی و نمایندگی) به شکل قابل توجهی در اندیشه فرهنگی آیت‌الله خامنه‌ای قابل تشخیص است. بعد «بازتوزیع» در تأکید ایشان بر دسترسی عادلانه مردم به منابع فرهنگی؛ بعد «شناسایی» در احترام به تنوع فرهنگی، پرهیز از حذف هنرمندان و تکثر فرهنگی؛ و بعد «نمایندگی» در تأکید بر مشارکت عمومی و مردم‌سالاری فرهنگی نمود یافته است. ادبیات داخلی حوزه سیاست‌گذاری فرهنگی نیز این هم‌راستایی را تأیید می‌کند. پژوهشگاه علوم انسانی عدالت فرهنگی را یکی از محورهای اصلی سیاست فرهنگی ایران معرفی کرده و این با یافته‌های پژوهش حاضر سازگار است. در مجموع، ترکیب ارزش‌های اسلامی-ایرانی با رویکردهای مشارکتی و عدالت‌محور، الگویی بومی از مدیریت فرهنگی را نشان می‌دهد که با اصول معاصر حکمرانی فرهنگی در سطح جهانی هم‌افزایی قابل توجهی دارد. این الگو می‌تواند مبنای بازطراحی سیاست‌های فرهنگی عدالت‌محور در جمهوری اسلامی ایران قرار گیرد و ظرفیت‌های نظری و اجرایی موجود را در جهت کارآمدسازی حکمرانی فرهنگی تقویت کند.

پیشنهادهای تحقیق

بر اساس تحلیل سیاستی و مضمون‌کاوی انجام‌شده و با اتکا به اسناد پژوهشی معتبر داخلی و بین‌المللی، پیشنهادهای زیر برای ارتقای سیاست‌گذاری و مدیریت فرهنگی عدالت محور ارائه می‌شود:

ایجاد سازوکار ملی عدالت فرهنگی

به‌منظور هم‌راستا کردن نهادهای فرهنگی، لازم است یک ساختار فرابخشی با مأموریت پایش عدالت فرهنگی طراحی شود. این ساختار می‌تواند با الگوگیری از شاخص‌های عدالت چندبعدی فریزر استانداردهای سنجش بازتوزیع، شناسایی و نمایندگی فرهنگی را تدوین کند.

تقویت مردم‌سالاری فرهنگی و مشارکت‌گرایی

نخبگان کشور شناختن واقعیت است... تهدید هست، متوجه همه نظام هم هست... راه‌حل آن حفظ و افزایش عناصر قدرت در درون نظام است...» (بیانات رهبر معظم انقلاب در دیدار مسئولان و کارگزاران نظام جمهوری اسلامی، ۱۳۸۰/۱۲/۲۷). همچنین در بیانی دیگر، نقش مدیران کارآمد در فعال‌سازی ظرفیت‌های ملت را برجسته می‌کنند:

«ملت ما نشان داده آنجایی که جای کار و حرکت و تلاش است اگر فرماندهان و مسئولان خوبی بالای سر او باشند خواهد توانست کارهای بزرگ را به انجام برساند» (بیانات مقام معظم رهبری در دیدار با جوانان در مصلى بزرگ تهران، ۷۹/۲/۱). این رویکرد، مدیریت فرهنگی را به سمت شناخت محیط، پیش‌بینی تهدیدات نرم، و اتخاذ تصمیم‌های پیش‌دستانه هدایت می‌کند؛ امری ضروری برای برقراری عدالت و توازن در عرصه فرهنگی.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف تحلیل خط‌مشی‌های فرهنگی و استخراج اصول عدالت‌محور در مدیریت فرهنگی از منظر آیت‌الله خامنه‌ای انجام شد و با بهره‌گیری از داده‌های معتبر، بیانات رسمی، مقالات پژوهشی و چارچوب‌های نظری بین‌المللی همچون عدالت چندبعدی نانسی فریزر (۲۰۲۳) و ادبیات حکمرانی فرهنگی و Equity in Cultural Policy، تصویری نظام‌مند از بنیان‌های عدالت فرهنگی در این اندیشه ارائه کرد. مجموعه یافته‌ها نشان می‌دهد که عدالت فرهنگی در دیدگاه ایشان نه تنها یک هدف آرمانی، بلکه یک راهبرد عملی برای حکمرانی فرهنگی است. تحلیل مضمون نشان می‌دهد که در بیانات آیت‌الله خامنه‌ای، فرهنگ یک «مسئله راهبردی» تلقی می‌شود و «نگرانی نسبت به فرهنگ» محور اصلی تأکید ایشان است. در چارچوب ارائه‌شده توسط مرکز مطالعات فرهنگی دانشگاه تهران (۲۰۲۵) نیز مدیریت فرهنگی در اندیشه ایشان مبتنی بر «مردم‌سالاری فرهنگی»، «مشارکت عمومی»، «عدالت‌محوری»، «پیشرو بودن مدیریت فرهنگی» و «نهادمندی ارزش‌های

مولینیر، پیتز. (۱۳۷۲). آموزش حرفه‌ای مدیران فرهنگی (ع). هاشمی گیلانی، مترجم). تهران: مرکز پژوهش‌های بنیادی.

منصوری لاریجانی، اسماعیل. (۱۳۷۹). کارآمدی سیاست دفاعی از دیدگاه مقام معظم رهبری. تهران: مرکز نشر فرهنگی آیه، سازمان تحقیقات خودکفایی بسیج.

ب) منابع لاتین

Dye, T. R. (2002). Understanding public policy (10th ed.). Prentice Hall.

Fraser, N. (2009). Scales of justice: Reimagining political space in a globalizing world. Columbia University Press.

ج) بیانات رهبری

بیانات رهبر معظم انقلاب اسلامی در دیدار با کارگزاران نظام جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۸۰/۰۹/۲۵

بیانات رهبر معظم انقلاب اسلامی در اجتماع بزرگ مردم اراک، ۱۳۹۷/۰۸/۲۴

بیانات رهبر معظم انقلاب اسلامی در دیدار با پاسداران، ۱۳۹۷/۰۸/۱۱

بیانات رهبر معظم انقلاب اسلامی در دیدار با مسئولان و کارگزاران نظام جمهوری اسلامی، ۱۳۷۸/۰۴/۱۰

بیانات مقام معظم رهبری در خطبه‌های نماز جمعه تهران، ۱۳۷۹/۰۱/۲۶

بیانات در دیدار با اعضای مجلس خبرگان، ۱۳۷۹/۱۲/۰۱

بیانات رهبر معظم انقلاب در دیدار مسئولان و کارگزاران نظام جمهوری اسلامی، ۱۳۸۰/۱۲/۲۷

بیانات در دیدار با اعضای مجلس خبرگان رهبری، ۱۳۸۳

بیانات مقام معظم رهبری در دیدار با جوانان در مصلی بزرگ تهران، ۱۳۷۹/۰۲/۰۱

بیانات مقام معظم رهبری در دیدار با اعضای هیئت دولت، ۱۳۷۵/۰۶/۰۸

بیانات مقام معظم رهبری در دیدار با اعضای شورای عالی انقلاب، ۱۳۸۲
www.isna.ir.

بیانات مقام معظم رهبری در دیدار اساتید و دانشجویان دانشگاه‌های استان سمنان
www.isna.ir. ۱۳۸۵

بیانات مقام معظم رهبری در دیدار با اعضای شورای عالی انقلاب فرهنگی ۱۳۸۱
www.isna.ir.

بیانات مقام معظم رهبری در دیدار با اعضای شورای عالی انقلاب فرهنگی
www.isna.ir. ۱۳۸۳

بیانات مقام معظم رهبری در دیدار با اعضای شورای عالی انقلاب فرهنگ
www.isna.ir. ۱۳۸۳

واکاوای مدیریت فرهنگی از دیدگاه مقام معظم رهبری، روزنامه جمهوری اسلامی، ۱۳۷۴/۰۴/۱۹

بیانات مقام معظم رهبری در مراسم تنفیذ حکم ریاست جمهوری آقای هاشمی رفسنجانی در ۱۳۷۲/۰۵/۱۲

پیشنهاد می‌شود شوراهای فرهنگی محلی و استانی با مشارکت نهادهای مدنی، هنرمندان و گروه‌های اجتماعی فعال شوند تا تصمیم‌گیری فرهنگی از حالت متمرکز خارج شده و عدالت نمایندگی تقویت شود.

کاهش نابرابری‌های دسترسی به امکانات فرهنگی

با استناد به تأکید آیت‌الله خامنه‌ای بر «توزیع عادلانه فرصت‌های فرهنگی، توسعه فضاهای فرهنگی، کتابخانه‌ها، مراکز هنری و آموزش فرهنگ دیجیتال در مناطق کم‌برخوردار» ضروری است.

توسعه سیاست‌های شناسایی فرهنگی

ضروری است برنامه‌هایی برای پاسداشت تنوع فرهنگی، حمایت از اقوام، زبان‌ها و میراث‌های فرهنگی محلی و نیز تقویت تولیدات اصیل فرهنگی تدوین شود. این اقدام با رویکرد شناسایی فریزر و اصول تنوع‌پذیری موجود در ادبیات همخوانی دارد.

اصلاح و بازنگری در سیاست‌های فرهنگی رسمی

بر اساس نقدهای موجود نسبت به عملکرد نهادهای فرهنگی (مانند صداوسیما و وزارت ارشاد) در، سیاست‌گذاری باید مبتنی بر شفافیت، پاسخگویی و سازوکارهای نقدپذیر بازطراحی شود.

ایجاد شبکه ملی پژوهش‌های عدالت فرهنگی

پیشنهاد می‌شود یک شبکه پژوهشی میان دانشگاه‌ها، نهادهای فرهنگی و مراکز مستقل برای مطالعه تجربی عدالت فرهنگی ایجاد شود تا سیاست‌گذاری مبتنی بر داده تقویت گردد.

منابع

الف) منابع فارسی

آسیب‌شناسی مدیران فرهنگی از دیدگاه مقام معظم رهبری. (۱۳۸۵). فصلنامه پیام، شماره ۸۱.

باقی نصرآبادی، علی، و رحمانی، جعفر. (۱۳۷۹). مدیر موفق. تهران: انتشارات لوح محفوظ.

حبیبی، محمد. (۱۳۷۹). خصائص مدیران فرهنگی. تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان.

حاجی‌ده‌آبادی، محمد علی. (۱۳۸۲). مدیریت فرهنگی. قم: انتشارات امام عصر (عج).

اداره سیاسی ستاد نمایندگی ولی فقیه در سپاه. (۱۳۷۹). رهیافت‌های سیاسی در کلام مقام معظم رهبری (کوثر ولایت). تهران: اداره سیاسی ستاد نمایندگی ولی فقیه در سپاه.

دفتر مقام معظم رهبری. (۱۳۷۶). حدیث ولایت (جلد ۵). تهران: انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی.

صمدیان، زهره، شفیعی، فتحی، علی. (۱۳۹۳). روانکاوی مفهوم مهندسی فرهنگی با تأکید بر دیدگاه مقام معظم رهبری. مجله علوم اجتماعی، شماره ۱۰۳.

تحلیل محتوایی روایت عمر بن حنظله در اثبات ولایت فقیه

محمدصادق آسیم^۱✉، محمد قاسمی^۲

۱- دانش آموخته سطح ۴ حوزه علمیه قم، دانشجوی مقطع دکتری فقه روابط بین الملل دانشگاه بافرالعلوم، قم، ایران.

۲- پژوهشگر پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق علیه السلام، قم، ایران.

۳- استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم، استادیار گروه علوم سیاسی موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی(ره)، قم، ایران.

✉ نویسنده مسئول. ایمیل: asim111@chmail.ir

چکیده

پژوهش حاضر با هدف تبیین ابعاد محتوایی و دلالتی «صحیحۀ عمر بن حنظله» در موضوع نصب عام فقیه و قلمرو اختیارات وی سامان یافته است. مسئله اصلی تحقیق، واکاوی این چالش است که آیا مدلول روایت مذکور، منحصرأ بر مقام قضاوت و تحکیم دلالت دارد یا ظرفیت اثبات ولایت سیاسی و زعامت اجرایی را نیز داراست؟ بر این اساس، سوال اصلی پژوهش چنین صورت‌بندی شده است: «مؤلفه‌های معناشناختی و قرائن سیاقی در روایت عمر بن حنظله، چگونه بر تفویض توأمان منصب قضاوت و حاکمیت (اجرا) به فقیه دلالت می‌کنند؟» فرضیه تحقیق بر این پایه استوار است که با وجود خصوصیت سؤال در اختلافات، عموم جواب امام (ع) و به‌ویژه تعبیر محوری «جعلته علیکم حاکماً»، بر نصب مقام ولایی فراگیر دلالت دارد که شامل تمام شئون حکومتی است. این تحقیق با روش توصیفی-تحلیلی و با بهره‌گیری از تحلیل محتوای متون فقهی و قرائن تاریخی، به بررسی محورهای دلالتی روایت پرداخته است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که اولاً، عطف «سلطان» بر «قضاء» در متن روایت، نشان‌دهنده اراده مجموعه قدرت (اجرا و قضا) است؛ ثانیاً، واژه «حاکم» در لغت و عرف زمان صدور، اعم از «قاضی» بوده و با حرف جرّ «علی» ظهور در استیلا و ولایت سیاسی دارد. همچنین، نتایج تحقیق گویای آن است که چالش‌هایی نظیر «تحدید زمان به عصر حضور» یا «شرط رضایت طرفین»، با تحلیل استنادی امام (ع) به آیات قرآن و سازوکار ترجیح (افقهیت و اعدلیت)، مرتفع گشته و استمرار نصب عام فقیه برای اعصار آینده به عنوان جایگزین مشروع نظام طاغوت اثبات می‌گردد.

واژگان کلیدی: ولایت فقیه، عمر بن حنظله، قضاوت، حاکم

اطلاعات انتشار

تاریخ دریافت:

۱۴۰۴/۰۳/۲۵

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۴/۱۱/۲۹

تاریخ انتشار:

۱۴۰۴/۱۲/۲۷

Content Analysis of the Narrative of Umar ibn Hanzala in Proving the Guardianship of the Islamic Jurist

Mohammadsadegh Asim^{1✉} and Mohammad Ghasemi²

1- Imam Sadegh Research Institute, Qom, Iran.

2- Department of Political Science, The Imam Khomeini Education and Research Institute, Qom, Iran.

✉Corresponding Author. Email: asim111@chmail.ir

Abstract

Culture, as the foundational infrastructure of collective identity and the basis of social order, plays a decisive role in shaping value orientations and the patterns of life within societies. The rapid acceleration of media, communication, and technological developments in recent decades has transformed the cultural environment into a complex and multilayered arena, thereby intensifying the need for strategic, effective, and justice-oriented cultural management. The cultural ideas of Ayatollah Khamenei (May His Eminence's Shadow Endure), with their emphasis on cultural independence, social justice, and the safeguarding of Iranian-Islamic identity, offer a conceptual framework for reforming and enhancing cultural governance.

The present study, using a mixed methodology (thematic analysis alongside policy analysis), examines the cultural policy orientations emphasized by him and extracts the justice-oriented governing principles of cultural management. The findings indicate that the existing gap between the current cultural situation and the envisioned ideals stems less from a shortage of resources and more from weaknesses in policymaking, institutional incoherence, and insufficient attention to authentic cultural values. The results demonstrate that the systematic application of the Leader's cultural guidelines can facilitate the design of an efficient model of cultural management, strengthen policy coherence, and realize cultural justice in its distributive, structural, and participatory dimensions.

Keywords: cultural management, cultural policy, cultural justice, cultural principles, the Leader's cultural thought

Received: 2025/06/15

Accepted: 2026/02/18

Published: 2026/03/18

سؤال اصلی

ابعاد محتوایی روایت عمر بن حنظله در دلالت بر نصب فقیه به عنوان حاکم جامعه اسلامی چیست؟
برای تحقیق حاضر سه سوال فرعی میتوان در نظر گرفت که هر گفتار پاسخ جامعی به آن سوال است: اولاً آیا کاربرد واژه «حکم» در کلام امام صادق (ع)، با توجه به بافتار صدور روایت، تداخلی با اثبات منصب «زعامت سیاسی» برای فقیه دارد؟ و ثانیاً تقابل دلالتی میان «حاکم» در روایت عمر بن حنظله و «قاضی» در روایت ابی خدیجه، چگونه مرز میان منصب قضاوت و ولایت عامه را تبیین می‌کند؟ و ثالثاً چالش‌های ناشی از «تعدد فقها» و «شرایط فقیه» در عصر حضور، چه تأثیری بر فعلیت یا شأنیت نصب عام فقیه در مقام اجرایی داشته است؟

اهداف تحقیق

پژوهش حاضر با هدف محوری تبیین دلالت محتوایی «صحیحۀ عمر بن حنظله» بر نصب فقیه به عنوان حاکم و زمامدار جامعه اسلامی سامان یافته است. در راستای تحقق این هدف و پاسخ‌گویی به پرسش‌های تحقیق، سه هدف فرعی دنبال می‌شود: نخست، واکاوی معناشناختی واژگان کلیدی (حکم، حاکم و جعل) جهت اثبات تفویض توأمان مقام قضا و اجرا؛ دوم، ارائه پاسخ مستدل به تشکیک‌های محتوایی منتقدان، به‌ویژه در موضوع حصر خطاب به عصر حضور و محدودیت شمول بر شیعیان؛ و سوم، تبیین عقلانی و نقلی سازوکار نفی تعدد حکام در عصر واحد، بر پایه اولویت‌های منصوص در ذیل روایت همچون افضلیت و عدلیت.

پیشینه پژوهش

مقالات و متون علمی متفاوتی درباره روایت عمر بن حنظله در اثبات ولایت فقیه به بحث پرداخته‌اند که در جدول ذیل ارائه شده است.
در حالی که پژوهش‌های پیشین در حوزه فقه سیاسی، صحیحۀ عمر بن حنظله را به عنوان رکین‌ترین مستند نقلی در اثبات نظریۀ ولایت فقیه

در عرصه فقه شیعه، مفهوم ولایت فقیه به عنوان امتداد ولایت معصومین (ع) در عصر غیبت، یکی از بنیادی‌ترین اصول حکومت اسلامی است که بر پایه روایات معتبر استوار شده و نقش کلیدی در اداره جامعه اسلامی ایفا می‌کند. این مفهوم، نه تنها به عنوان یک نظریه سیاسی-فقهی، بلکه به مثابه چارچوبی برای حفظ احکام الهی و جلوگیری از سلطه طاغوت، مورد توجه فقها قرار گرفته است. با تمرکز بر روایت عمر بن حنظله - که از مشهورترین صحاح در باب قضاوت و حکومت است - این پژوهش به بررسی دلالت‌های آن بر ولایت عامه فقیه می‌پردازد، جایی که امام صادق (ع) با نهی مطلق از رجوع به حاکمان و قضات جور، فقیه واجد شرایط را به عنوان حاکم منصوب می‌فرماید و شئون قضاوت، اجرا و زمامداری را به او تفویض می‌نماید. مبانی نظری این تحقیق بر پایه نظریه نصب الهی ائمه (ع) و تفویض آن به فقیه استوار است، که روایت مذکور را به عنوان شاهی بر حرمت تأیید قدرت‌های غیرالهی و وجوب اطاعت از فقیه تفسیر می‌کند.

با وجود دلالت‌های ظاهری روایت عمر بن حنظله بر ولایت فقیه، تفاسیری وجود دارد که دامنه آن را به قضاوت تحکیم یا حکمیت خصوصی محدود می‌سازد، که این امر می‌تواند به تضعیف مبانی فقهی حکومت اسلامی منجر شود. بررسی دقیق این روایت ضروری است، زیرا نه تنها سکوت دین در امور سیاسی را رد می‌کند، بلکه مبنایی مستحکم برای اثبات ولایت فقیه فراهم می‌آورد و از پیروی غیرفقیهان به عنوان منافی ایمان جلوگیری می‌نماید؛ اهمیت آن در عصر حاضر، تقویت پایه‌های نظری نظام جمهوری اسلامی و پاسخ به شبهات معاصر است.

پژوهش حاضر با هدف بنیادی و ماهیت توصیفی-تحلیلی سامان یافته است. ابزار گردآوری اطلاعات، فیش‌برداری از متون فقهی، روایی و منابع کتابخانه‌ای است. روش تجزیه و تحلیل اطلاعات، «تحلیل محتوای کیفی» است که در آن با تمرکز بر متن صحیحۀ عمر بن حنظله، مؤلفه‌های دلالتی استخراج و با رویکردی انتقادی در برابر دیدگاه‌های معارض، تحلیل شده‌اند.

عنوان مقاله	نویسندگان	خلاصه کلیدی	محل و سال انتشار
دلالت مقبوله عمر بن حنظله در اثبات ولایت فقیه با تکیه بر اقوال فقها (مطالعه موردی دیدگاه‌های آیت‌الله خوانساری، آیت‌الله خوئی و امام خمینی)	صیادی سمیه، میراحمدی عبدالله	بررسی سندی و دلالتی روایت؛ آیت‌الله خوئی ولایت مطلقه را نمی‌پذیرد اما ولایت در امور اجتماعی را تأیید می‌کند. آیت‌الله خوانساری آن را محدود به قضاوت می‌داند.	کلام کوثر، ۱۳۹۸
واکاوی دلالت مقبوله عمر بن حنظله بر ولایت فقیه	علی نصرتی، محمدحسن قاسمی، سید ابوالقاسم حسینی زیدی	رجال سند ثقه‌اند؛ دلالت بر ولایت مطلقه فقیه درست است. چهار دیدگاه از گستره ولایت استخراج شده.	فقه حکومتی، ۱۳۹۹
سیری در مبانی و ادله ولایت فقیه	عبدالله جوادی آملی	روایت مقبوله عمر بن حنظله به عنوان دلیل نقلی اصلی؛ از دیدگاه روایات.	حکومت اسلامی، ۱۳۷۵
بررسی و نقد دیدگاه مرحوم غروی در تضعیف و رد مقبوله عمر بن حنظله	محمدرضا حاج اسماعیلی زهرا ترک لادانی	روایت برای رفع تعارض احادیث است و بر ولایت دلالت دارد.	حدیث و اندیشه، ۱۳۹۹
بازپژوهی مقبوله عمر بن حنظله و تأثیر آن بر استنباط فقهی با تکیه بر آرای امام خمینی (ره)	سعید نظری توکلی فاطمه سادات مرتضوی	تبارشناسی روایت در اسناد فقهی و جایگاه آن در نزد علمای متأخر	متین، ۱۴۰۲

اشکالات محتوایی بر روایت در سه ساحت کلیدی دسته‌بندی می‌شوند: نخست، در ساحت لفظی و واژگانی، ایراداتی که در خصوص دلالت واژه‌های کلیدی چون «حَکَم» (به عنوان قاضی تحکیم و نه حاکم عام) یا «جعل» (به عنوان صرف تخصیص و نه نصب) مطرح شده‌اند، مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرند. دوم، در ساحت معنایی و ارتباط دلالتی روایت، ابهامات مربوط به گستره شمول نصب، از جمله محدودیت خطاب «منکم» به فقه‌های شیعه یا تحدید حکم به عصر حضور و فقدان شمول بر اعصار آینده، به چالش کشیده می‌شوند. و سرانجام، در ساحت تعارضات و موانع گستره شمول، به چالش‌های بنیادی‌تری مانند ناسازگاری شرط «رضایت» طرفین نزاع با اطلاق حاکمیت فقیه، تحلیل مسئله تقیه به عنوان مانع تشریع یا اجرا، و تبیین لزوم نفی تعدد حکام در یک عصر و جلوگیری از هرج و مرج پرداخته می‌شود.

گفتار اول: واژه کاوی و تثب معنایی روایت در اثبات ولایت فقیه

۱. تحلیل کاربرد «حَکَم» در صحیح و عدم منافات آن با زعامت عامه

در تحلیل روایت عمر بن حنظله گاه این پرسش مطرح شده است که اگر هدف امام علیه‌السلام تعیین فقیه به عنوان زمامدار و مدیر امر جامعه بود، چرا در عبارت «فَلْيَرْضَوْا بِهِ حَكَمًا» از واژه «حَکَم» بهره برده و تعبیر روشنی همچون «وَالْيَا» را که در روایات به معنای زمامدار به کار می‌رود، استعمال نکرده است؟ به بیان دیگر، «حَکَم» در عرف به کسی گفته می‌شود که میان دو طرف درگیر در یک نزاع مالی داوری می‌کند، در حالی که زمامدار، شأنی بسیار فراتر از حل اختلافات دو فرد دارد و متکفل اداره تمام شئون جامعه است. بنابراین اگر مقصود امام نصب فقیه بر مقام ولایت سیاسی بود، ظاهر عبارت «حَکَمًا» آن را تأیید نمی‌کند.

اما دقت در ساختار روایت و جایگاه واژگان نشان می‌دهد چنین برداشتی ساده‌سازی یک‌سویه از متن است. استعمال لفظ «حَکَم» به هیچ وجه با اراده ولایت و زعامت عمومی منافات ندارد؛ زیرا یکی از شئون بدیهی زمامداری، مرجعیت در فصل خصومت و برقراری عدالت در روابط اجتماعی است. از آنجا که امام علیه‌السلام در مقام بیان وظیفه مردم در خصوص رفع اختلافات بوده‌اند، طبیعی است که در همین زمینه سخن گفته و فرموده‌اند اگر در میان شما نزاعی پیش آمد، باید به کسی رجوع کنید که صلاحیت شرعی دارد و او همان فقیه منصوب از سوی ماست. تصریح به این شأن به معنای نفی شئون دیگر نیست؛ بلکه اشاره به جزء، همواره ملازم با نفی کل نیست.

واکاوی کرده‌اند، اما مرور نظام‌مند آثار گذشته نشان می‌دهد که این متون عمدتاً بر «اثبات کلی دلالت» یا «گزارش اقوال فقها» متمرکز بوده‌اند. تفاوت بنیادین و ضرورت پژوهش حاضر در آن است که برخلاف آثار سلف، به دنبال تبیین «جامع و ساختاریافته» تمامی چالش‌های دلالتی در سه ساحت کلیدی واژگانی، معنایی و تعارضات اجرایی است؛ خلائی که در مطالعات پیشین زمینه‌ساز بروز تفاسیر تقلیل‌گرایانه و محدودسازی دایره ولایت به «قضاوت صرف» شده است.

نوآوری این تحقیق در آن است که با بهره‌گیری از روش «تحلیل محتوای کیفی» و کالبدشکافی دقیق تعبیری همچون عطف «سلطان و قضاة» و ظرفیت‌های دلالتی واژه «حاکم»، به واکاوی با انگاره‌هایی می‌پردازد که با استناد به ظواهر اولیه و دلالت‌های منسوخ، در صدد تضعیف بنیان‌های نظری نصب عام فقیه هستند. در واقع، این نوشتار با ارائه قرائن متعددی همچون «تعلیل عام برای مصداق خاص» و واکاوی مکانیزم‌های نفی تعدد حکام (افقیهیت و اعدلیت)، پاسخی جامع به شبهات ناظر بر «حصر خطاب به عصر حضور» و «شرط رضایت طرفین» ارائه می‌دهد. بدین سان، تحقیق حاضر با عبور از توصیف‌های سطحی، به لایه‌های عمیق ساختار قدرت سیاسی در روایت نفوذ کرده و با اثبات تفویض توأمان مقام قضا و اجرا، نظامی منسجم برای صیانت از حقوق عامه و اقامه عدل در عصر غیبت ترسیم می‌نماید که پیش از این در قالب یک الگوی واحد و چندبعدی مورد مذاقه قرار نگرفته بود.

محور اشکالات و پاسخ‌ها

دلالت روایت عمر بن حنظله بر نصب عام فقیه برای هر دو منصب قضاوت و اجرا (حاکمیت) تأکید دارد. اگرچه سؤالی که راوی (عمر بن حنظله) مطرح می‌کند، مشخصاً درباره اختلاف در میراث یا بدهی و رجوع به «سلطان و قضاة» جور است، اما مدلول روایت از دایره این خصوص فراتر می‌رود. اولاً پاسخ امام صادق (ع) متضمن یک حکم کلی و عمومی است؛ ثانیاً، سؤال با حرف عطف «واو» (سلطان و قضاة) مطرح شده و از این عطف برمی‌آید که مراد، مجموعه قدرت طولی حاکمان (اجرا) و قضات (فصل خصومت) بوده است، و رجوع به حاکمان و قضات جور مطلقاً و در هر موردی، به دلیل مأذون نبودن از جانب خداوند، حرام و مذموم اعلام شده است. ثالثاً، حکم کلی آیه شریفه که امام (ع) به آن استناد کرده‌اند، جاودانی و نامحدود به عصر خاصی است. رابعاً، تعیین مرجع امور صراحتاً بر لزوم فقهات، روایت‌دانی و صاحب‌نظر بودن در احکام الهی تأکید می‌کند. در نهایت و مهم‌تر از همه، عبارت محوری «إِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَكَمًا» (او را بر شما حاکم قرار دادم) به وضوح بر تفویض توأمان مقام قضاوت و اجرا (زمامداری) به فقیه دلالت دارد که این نصب عام، پاسخ شرعی و جایگزین رجوع به حکام و قضات جائر است.

ردیف	محور اشکال	شرح و تبیین
۱	عدم شمولیت پاسخ	پاسخ امام (ع) فراتر از مورد سؤال (ارث و دیون) بوده و متضمن یک حکم کلی و عمومی است.
۲	تحلیل واژگانی (عطف)	عطف «سلطان» بر «قضاة» نشان‌دهنده شمول حکم بر هر دو دستگاه اجرایی (قدرت طولی) و قضایی (فصل خصومت) است.
۳	استناد قرآنی	تمسک امام به آیه شریفه نفی رجوع به طاغوت، دلالت بر حکمی جاودانه و فراتر از عصر حضور دارد.
۴	توصیف مرجع	تأکید بر لزوم فقهات، روایت‌دانی و صاحب‌نظری، معیارهای نصب عام را تبیین می‌کند.
۵	عبارت محوری	جمله «إِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَكَمًا» صراحت در تفویض توأمان مقام قضاوت و زمامداری دارد.

به بیان دیگر، بیان امام ناظر به مصداق خاصی از وظایف فقیه است، نه اینکه وظایف او را منحصر در همان معرفی کند. بر همین مبنا، آوردن تعبیر «والایا» ضرورتی نداشت؛ زیرا روایت در مقام شرح تمام قلمرو ولایت فقیه نبود، بلکه تنها در بستر حلّ مخاصمات، مردم را از مراجعه به قضات جور بازمی داشت و مرجع صحیح را معرفی می کرد. بنابراین انتخاب واژه «حکماً» نه با نصب ولایت سازگار نیست و نه نشانه ای بر نفی زعامت فقیه محسوب می شود، بلکه کاملاً منطبق بر زمینه ای است که امام علیه السلام در آن سخن می گفتند و تنها یکی از شئون ولایت را برجسته ساخته است.

۲. تحلیل تقدم حکمیت بر حاکمیت در ساختار روایت

تکیه بر لفظ «حکماً» (در «فَلْيَرْضَوْا بِهِ حَكَمًا») به عنوان قرینه ای که از «حاکم» در جمله ی «جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا» معنای محدود «قاضی تحکیم» استخراج کند، نیز از منظر نسبت علت و معلول قابل تردید است. نگارش روایت طوری است که جمله ی «قد جعلته علیکم حاکماً» نقش تعلیل برای «فلیرضوا به حکماً» را دارد؛ یعنی چون من او را بر شما حاکم قرار داده ام، در فصل خصومت نیز باید وی را به عنوان حکم پذیرا باشید. این رابطه علت و معلولی کاملاً منطقی است؛ یکی از وظائف و شعب بارز حاکم، حلّ و فصل خصومات و قضاء است؛ بنابراین بیان مورد خاص (رضایت طرفین به حکمیت) در جمله ی نخست و بیان علت عام (نصب به عنوان حاکم) در جمله ی بعدی سازگاری دارد. این شیوه ی بیان — که علت عام را برای تأکید بر یک مصداق خاص می آورد — در محاورات و نصوص فقهی و نقلی شایع است و با لحاظ زمینه ی پرسش (اختلافات مالی و رجوع به قضات طاغوت) هیچ ناسازگاری نمی یابد؛ در واقع تعبیر «حاکم» و ذکر «حکّم» در جمله ی دیگر نه در تعارض بلکه در نسبت علت-معلولی قرار دارند؛ امام، نصب حاکم را اعلام می کند و از مردم می خواهد که در موارد خصومت، همان منصب حاکم را به صورت حکمیت بپذیرند؛ زیرا قضاء از شئون حاکم است.

۳. بررسی گستره معنایی «حاکماً» بر پایه قرائن نحوی

و سیاقی در آیات و روایات

یکی از اشکالات مطرح شده این است که در قرآن و احادیث متقدم، استعمال مشتقات «حکم» و «حاکم» غالباً به معنای «قضاوت» و «قاضی» رایج بوده است؛ مثلاً آیه شریفه «تَدُلُّوْا بِهَا اِلَى الْحُكَامِ» (بقره: ۱۸۸) و نیز برخی روایات که «الحکومه» را به معنای قضاء آورده اند، این دلالت لغوی و عرفی را تقویت می کنند. از این منظر استدلال می شود که در روایت عمر بن حنظله نیز کلمه «حاکماً» باید به معنای «قاضی تحکیم» تفسیر شود و نه «ولی/حاکم سیاسی»، و نباید فریب اشتقاق معاصر «حکومت» = زمامداری را خورد.

تحلیل کامل این اشکال و پاسخ مستدل بر چند محور زبانی، نقلی و حکمی استوار است که در ادامه یک پارچه عرضه می شود.

الف) معنای مشترک «حکم» و مشتقات آن و ضرورت قرینه
واژه «حکم» و مشتقات آن در منابع عربی و نقلی دارای معانی متعددی است:

- پیشگیری از فساد و جلوگیری از تعدی؛
- قضاوت و فصل خصومت؛
- حلّ و فصل امور در معنی عام، نه منحصر به دعاوی؛
- سلطه، ولایت و سیطره (ابن اثیر، بی تا، ج ۲: ۳۴۵؛ نشوان الحمیری، ۱۴۲۰ق: ۳۸۲).

بنابراین قرینه (حالیه یا مقالیه) برای اراده هر کدام از این معانی لازم است؛ نمی توان تنها بر «شیوع استعمال» در یک عرصه حکم کلی صادر کرد.

ب) قرائن صرفاً «قاضیانه» از قرآن و محدودیت استدلال آن
اولاً خود لفظ «حاکم» به طور صریح در قرآن نیامده است؛ آنچه در قرآن وجود دارد — همچون «فَاَحْكُم بَيْنَهُم بِالْحَقِّ» و مانند آن — مشتقات «حکم» است که غالباً به معنای قضاوت به کار رفته اند، اما این موارد نیز معمولاً یا با «بینکم» یا بدون اضافه «علی» بیان شده اند. از این گذشته، تنها به خاطر ورود یک مشتق از یک ریشه در معنای خاص در برخی آیات، نمی توان مفهوماً همه کاربردهای آن ریشه را به همان معنی محدود کرد.

ج) قرائن نحوی و معنایی در خود روایت عمر بن حنظله
در متن روایت دو قرینه مهم وجود دارد که علیه حمل «حاکم» به معنای صرف «قاضی تحکیم» سخن می گویند:

اول آنکه صیغه اضافه «جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا» با حرف جرّ «علی» سازگاری وصفی و معنایی قوی تری با معنای «ولایت/سلطه/حاکمیت» دارد؛ اگر مراد «قاضی» بود، طبیعی تر بود که عبارت با «بَيْنَ» یا بدون اضافه بیان شود. همچنین که صورت سؤال عمر بن حنظله صریحاً شامل مراجعه به «سلاطین و قضات جائر» است؛ اگر امام مرادش فقط معرفی قاضی تحکیم بود، بخشی مربوط به سلاطین جور پاسخی نداشت و از نظر منطقی ناتمام می ماند.

د) دلائل نقلی تکمیلی: احادیث و کلام فقها بر گستره معنایی «حاکم»

نمونه های نقلی گواه اند که «حاکم» در منابع روایی گاهی به صراحت در معنای زمامدار و والی به کار رفته است:

- دعای منسوب به امیرالمؤمنین علیه السلام: «...یا حَاكِمُ یا قَاضِ...» که حاکم در کنار قاضی آمده و به معنای مطلق سلطه است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۲: ۳۹۹).
- روایت امام رضا علیه السلام از امیرالمؤمنین علیه السلام: «الْمُلُوكُ حُكَّامٌ عَلَى النَّاسِ وَالْعِلْمُ حَاكِمٌ عَلَيْهِمْ» (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱: ۱۰۵).
- روایت پیامبر صلی الله علیه و آله: «...حَاكِمٌ جَائِرٌ...» که حاکم در کنار آکل مال یتیم و شاهد زور آمده و به معنای سلطان جائر است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳: ۲۵۴).

ه) همچنین فقهای بزرگ بر اعمّیت «حاکم» از «قاضی» تصریح کرده اند:

- «فَإِنَّ الْحَاكِمَ أَعَمُّ مِنَ الْقَاضِي فَمَقْتَضَى إِطْلَاقِ الْحُكُومَةِ ثُبُوتُ الْوَلَايَةِ الْعَامَّةِ لِلْفَقِيهِ، فَإِنَّ الْحَاكِمَ هُوَ الَّذِي يَضْرِبُ بِالسَّيْفِ وَ السَّوْطِ» (لنگرودی، بی تا: ۲۸).
- «وَفَهْمُنَا مِنَ الْحَاكِمِ مَا هُوَ أَوْسَعُ مِنَ الْقَاضِي بِكَثِيرٍ... وَ لَا أَقَلَّ أَنْ الْفَهْمُ الْعُرْفِيُّ مِنَ الْحَاكِمِ هُوَ ذَلِكَ بِكُلِّ تَأْكِيدٍ» (صدر، ۱۴۲۰ق، ج: ۹: ۱۰۰).
- «فَإِذَا تَرَضَّيَا وَآخَذَ بِحُكْمِ الْقَاضِي فَهُوَ وَإِلَّا فَيَرْجِعُ الْأَمْرُ إِلَى الْحَاكِمِ لِإِجْرَاءِ هَذَا الْحُكْمِ وَإِنْ جَازَهُ» (مرتضوی لنگرودی، بی تا، ج: ۲: ۱۵۴).
- «هَلْ هُوَ الْحَاكِمُ بِمَعْنَى الْقَاضِي أَوْ الْحَاكِمُ بِمَعْنَى وَلِيِّ الْأَمْرِ؟ وَالصَّحِيحُ هُوَ الْثَانِي» (هاشمی شاهرودی، بی تا: ۲۱۹).

و نقدِ روایتِ مخالف و ضعف‌های آن

روایتی که می‌گوید «اتَّقُوا الْحُكُومَةَ فَإِنَّ الْحُكُومَةَ إِنَّمَا هِيَ لِلْإِمَامِ الْعَالِمِ بِالْقَضَاءِ» از نظر سند ضعیف است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج: ۲۴: ۲۶۶) و با عمل ائمه علیهم‌السلام در تعیین قضات برای مردم در زمان خودشان نیز ناسازگار است. حتی اگر آن را بپذیریم، نافی معنای اعم «حاکم» در روایت عمر بن حنظله نیست؛ زیرا شیوع یک معنا در برخی نصوص، با وجود قرائن صریح خلاف، نمی‌تواند بر همه موارد حاکم باشد.

در نتیجه، قرائن متعدد نحوی، معنایی، سؤالی و نقلی در روایت عمر بن حنظله، دلالت روشن «جَعَلْتَهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا» بر ولایت عامه و سلطه سیاسی فقیه را اثبات می‌کند و حمل آن بر معنای صرف قضاوت تحکیم را غیرقابل قبول می‌سازد.

۴. واکاوی ظرفیت‌های معنایی «جعل» در روایت

در بررسی دلالت روایت عمر بن حنظله بر نصب فقیه به مقام ولایت، یکی از پرسش‌های زبانی-تفسیری بر محور واژه «جَعَلْتَهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا» متمرکز می‌شود. پرسش این است که آیا این تعبیر صرفاً به معنای «معرفی» فقیه برای حل اختلافات است یا ظهور در «نصب» و واگذاری منصب ولایی دارد؟ برخی با استناد به آیاتی مانند «وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاءً» (زخرف: ۱۹) مدعی شده‌اند که «جعل» در اینجا نیز به معنای معرفی و پنداشت است و امام علیه‌السلام صرفاً فقیه‌ای را برای حکمیت معرفی کرده‌اند، نه اینکه او را به مقام ولایت منصوب فرموده باشند (صالحی نجف‌آبادی، بی تا: بخش اشکالات ده‌گانه).

برای پاسخ، نخست ظرفیت‌های معنایی ریشه «جعل» را بررسی می‌کنیم، سپس قرائن درونی روایت را می‌سنجیم و در نهایت حکم می‌کنیم که کدام معنا با سیاق سازگارتر است.

الف - گستره معنایی «جعل» و لزوم قرینه برای تعیین مراد: واژه «جعل» لفظی مشترک است و اهل لغت و اصولیان پنج کاربرد اصلی برای آن برشمرده‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج: ۱: ۱۹۷؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج: ۲: ۳۹):

- آغاز و شروع فعل (جَعَلَ زَيْدٌ يَقُولُ).
- ایجاد شیء به‌صورت تکوینی محض (وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ) (انعام: ۱).

- ایجاد شیء از شیء (وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْجِبَالِ أَكْنَانًا) (نحل: ۸۱).
 - تبدیل و تغییر حالت (جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ فِرَاشًا) (بقره: ۲۲).
 - اعتبارگذاری و جعل تشریعی (حق یا باطل) (إِنَّا رَأَدُّهُ إِلَيْكَ وَجَاعَلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ) (قصص: ۷) و (الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ) (حجر: ۹۱).
- بنابراین، اراده هر یک از این معانی نیازمند قرینه معینه است. صرف ورود «جعل» در برخی آیات به معنای معرفی یا پنداشت، دلیل نمی‌شود که در روایت عمر بن حنظله نیز همین معنا مراد باشد، مگر آنکه قرینه‌ای اقامه شود.

قرائن سیاقی روایت بر دلالت «جعل» بر نصب، نه معرفی صرف: در روایت عمر بن حنظله چندین قرینه روشن وجود دارد که معنای «جعل» را از معرفی ساده فراتر می‌برد و در مقام جعل منصب و نصب ولایی قرار می‌دهد:

الف) نهی مطلق از تحاکم به طاغوت و بیان وظیفه جایگزین با تعبیر خبری مُنْشِئ: امام علیه‌السلام ابتدا تحاکم به «طاغوت» را به‌طور مطلق حرام می‌کنند. «طاغوت» عنوانی عام است که هر معبود غیر خدا و هر حاکم جائز غیرمأذون از سوی خدا را شامل می‌شود (طبرسی، ۱۴۱۲ق، ج: ۳: ۱۰۱؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج: ۱: ۵۲۲).

ب) پس از این نهی قاطع، راوی می‌پرسد: وظیفه شیعیان چیست؟ امام در پاسخ نمی‌فرماید «تَحَاكَمُوا...»، بلکه با جمله خبری قطعی می‌فرماید: «يَنْظُرَانِ إِلَى رَجُلٍ مِمَّنْ قَدْ عَرَفَ قَضَاءَنَا...».

ج) استعمال جمله خبری در مقام انشاء، ظهور در وجوب قوی‌تر از صیغه امر دارد؛ زیرا مولى تحقق فعل را مفروض گرفته و به هیچ وجه به ترک آن راضی نیست (خراسانی، ۱۴۰۹ق: ۹۲).

د) امر صریح در «فَلْيَرْضَوْا بِهِ حَكَمًا» و اصل وجوب در اوامر: امام علیه‌السلام سپس به صراحت می‌فرماید: «فَلْيَرْضَوْا بِهِ حَكَمًا». این فعل امر است و طبق مبنای مشهور اصولی، اصل در اوامر، وجوب است مگر قرینه صارفه وجود داشته باشد. در روایت هیچ قرینه‌ای بر استحباب نیست. اگر مقصود صرف معرفی بود، الزام به رضایت بر حکمیت چنین شخصی بی‌معنا می‌شد.

و) شدت نفوذ حکم و مساوی دانستن رد آن با رد حکم امام و خدا: در پایان روایت، امام علیه‌السلام می‌فرماید هر کس حکم چنین فقیه‌ای را رد کند، حکم امام را رد کرده و رد حکم امام در حد رد حکم خدا و نزدیک به شرک است. این میزان از نفوذ، حجیت و الزام تبعیت تنها با نصب ولایی سازگار است، نه معرفی یک داور عادی.

در نتیجه با وجود تنوع معنایی «جعل»، قرائن متعدد سیاقی، نحوی و محتوایی روایت عمر بن حنظله (نهی مطلق از طاغوت، جمله خبری در مقام انشاء، امر صریح به رضایت، و شدت نفوذ حکم) همگی ظهور روشن در معنای نصب و جعل منصب ولایی دارند. حمل «جَعَلْتَهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا» بر معرفی صرف، ظهور لفظ و سیاق را نادیده می‌گیرد و با روح روایت ناسازگار است و واژه «جعل» در روایت عمر بن حنظله ظهور آشکار در نصب فقیه به مقام ولایت و حاکمیت دارد.

گفتار دوم: بایستگی‌ها ارتباط معنایی روایت در اثبات محدوده ولایت فقیه

۱. تحلیل تطبیقی عموم جواب در صحیح عمر بن حنظله و خصوص سؤال در روایت ابی خدیجه

در بررسی روایت عمر بن حنظله گاه چنین پنداشته شده است که این حدیث صرفاً ناظر به «قاضی تحکیم» است و هیچ ارتباطی با مقام ولایت و زمامداری فقیه ندارد. استناد این دیدگاه آن است که پرسش عمر بن حنظله درباره رجوع اصحاب امام به قضات جور برای حل اختلافات مالی بوده و پاسخ امام نیز تنها آنان را از مراجعه به قاضیان طاغوت بازداشته و توصیه کرده است عالمی آگاه به معارف اهل بیت را میان خود حکم قرار دهند. همچنین در روایت ابو خدیجه — که از نظر مضمون با حدیث عمر بن حنظله هم‌سنخ شمرده شده — واژه «قاضیاً» آمده است، و از این رو «حاکماً» در روایت عمر بن حنظله نیز به معنای حکم و قاضی تحکیم دانسته می‌شود، نه والی و زمامدار.

با این همه، تحلیل دقیق نشان می‌دهد چنین برداشتی تنها بر اساس «خصوص سؤال» شکل گرفته و از «عموم جواب» غفلت شده است؛ قاعده مسلم اصولی «العبرة بعموم الجواب لا بخصوص السؤال» روشن می‌سازد که حتی اگر پرسش درباره حل نزاع مالی باشد، دلالت پاسخ منحصر به همان مورد نیست. برای روشن‌تر شدن این نکته، لازم است نخست دو روایت ابو خدیجه — که معمولاً برای هم‌عرض نشان دادن آن با روایت عمر بن حنظله به آنها استناد می‌شود — نقل و بررسی شوند.

در منابع، دو نقل مشابه از روایت مشهور ابو خدیجه وارد شده است. در نقل نخست، امام صادق علیه‌السلام از رجوع شیعیان به «اهل جور» نهی می‌کند و دستور می‌دهد فردی از میان خودشان را که «چیزی از قضاوت ما» می‌داند به داوری بگمارند؛ زیرا امام او را به عنوان قاضی قرار داده است (کلینی، ۱۹۵۷: ۴۱۲) (طوسی، ۱۹۷۰: ۲۱۹). در نقل دوم نیز به صراحت از مراجعه در نزاع‌ها به «فساق» و «سلطان جائر» منع شده و بار دیگر فردی که «عارف به حلال و حرام ما» است به عنوان قاضی معرفی شده است (حر عاملی، ۱۹۹۱: ۱۳۹).

از ظاهر این دو روایت دانسته می‌شود که موضوع آنها محدود به اختلافات حقوقی و دعاوی مالی است و در همین محدوده نیز شخص مورد رجوع، در حد آگاهی اجتهادی متجزی تعریف شده است؛ کسی که «یعلم شیئاً من قضاتنا» یا «قد عرف حلالنا و حرامنا». چنین مرتبه‌ای از علم برای منصب قضاوت کفایت می‌کند، اما هرگز شأن ولایت عامه و زمامداری امت را اقتضا نمی‌کند؛ زیرا زمامدار باید در حد «اجتهاد مطلق» صاحب قدرت استنباط در ابواب مختلف شرعی باشد. همین برداشت نیز در کلام فقها و بزرگان مورد تأکید قرار گرفته است.

امام خمینی رحمه‌الله با تحلیل دقیق‌تر همین روایت یادآور می‌شود که تعبیر «تداری فی شیء» در روایت، کاملاً در حوزه اختلافات حقوقی است. توضیح ایشان این است که نهی از رجوع به «فساق» در این روایت، ناظر به قضاتی است که از سوی حکام جور عهده‌دار منصب قضا بودند؛ و از آنجا

که پس از آن از رجوع به «سلطان جائر» نیز نهی شده است، روشن می‌شود که دو حوزه متفاوت مورد نظر است: حوزه قضاء و داوری و حوزه سلطنت و قدرت اجرایی.

در این روایت تنها قاضی منصوب شده است، اما در روایت عمر بن حنظله — چنان که امام خمینی توضیح می‌دهد — هم قاضی و هم حاکم مجری تعیین شده‌اند؛ امری که تفاوت محتوایی دو روایت را آشکار می‌کند و مانع قیاس میان آنهاست (خمینی، ۱۹۷۰: ۹۳).

همچنین در «ماوراء الفقه» آمده است که این روایت به روشنی بر نصب فقیه به عنوان قاضی دلالت دارد؛ اما منصب قضاء ملازم با ولایت عامه نیست. هر ولی عام می‌تواند قضاوت کند، اما هر قاضی، شأن ولایت عامه ندارد؛ از این رو استدلال از اخص به اعم امکان‌پذیر نیست (صدر، ۱۹۹۹: ۶۲).

در «مجمع الفائده» نیز از این روایت دلالت بر تجزّی در اجتهاد و جواز قضاء برای مجتهد متجزی نتیجه گرفته شده است؛ امری که بار دیگر نشان می‌دهد حوزه بحث، محدود به قضاء است نه ولایت (اردبیلی، ۱۹۸۳: ۸).

سه نکته تکمیلی بحث:

- «مجتهد متجزی» یعنی فقیه‌ای که تنها در بخشی از ابواب فقه قدرت استنباط دارد؛ برخلاف مجتهد مطلق که توان استنباط در ابواب گوناگون فقه را داراست (فیروز آبادی، ۱۹۸۰: ۱۶۸).
- با توجه به محدود بودن قلمرو روایت ابو خدیجه، روشن‌تر می‌شود که تطبیق روایت عمر بن حنظله بر آن و فروکاستن «حاکم» در آن روایت به معنای «قاضی تحکیم» صحیح نیست؛ به‌ویژه آنکه در روایت عمر بن حنظله هر دو ساحت قضاء و ولایت اجرایی مورد اشاره قرار گرفته است.
- در نقل وسائل الشیعه از روایت دوم، تعبیر «قد جعلته علیکم قاضیا» آمده است، اما در نسخه تهذیب واژه «علیکم» وجود ندارد. از آنجا که شیخ حر عاملی روایت را از تهذیب نقل می‌کند، به نظر نزدیک‌تر است که «علیکم» در وسائل از اشتباهات املائی باشد و در اصل روایت وجود نداشته باشد (حر عاملی، ۱۹۹۱: ۱۳۹) (طوسی، ۱۹۷۰: ۲۱۹).

۲. بررسی شمول نصب فقیه بر اعصار آینده

عبارت امام علیه‌السلام «رَجُلًا يَعْرِفُ حَالَئَنَا وَ حَرَامَنَا» و «اجْعَلُوهُ بَيْنَكُمْ»، به نظر می‌آید صراحتاً متوجه فقه‌های زمان خود امام باشد؛ زیرا امام از مردم می‌خواهد «فردی از خودتان» که حلال و حرام ما را می‌داند بیابند و او را حکم قرار دهند. از این منظر، اگر قرار بوده فقیهان دور آینده به عنوان والی تعیین شوند، تعبیر «منکم» مغایر ظاهر متن است، زیرا در زمان پرسش چنین مصادیق خارجی وجود داشته‌اند و قرینه‌ای بر ارجاع به فقه‌های بعدی نیست.

اما با دقت در روایت به نظر می‌رسد که پذیرش نصب ولایت برای اعصار متعدد یا استمرار نصب فقها، منافاتی با دعوت امام به مراجعه به فقه‌های حاضر در آن زمان ندارد. به بیان دیگر، اگر امام حکم کلی کرد که «من او را بر شما حاکم ساخته‌ام»، این حکم کلی شامل هر دو حال می‌شود:

داده است. بنابراین ذکر «فلیرضوا به حکماً» منحصر کردن شأن فقیه در داوری نیست، بلکه ناظر به فضای سؤال و مورد ابتلاء مردم است. محور استناد نیز همچنان عبارت صریح «فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِماً» است که نصب فقیه را بر مقام حاکمیت نشان می‌دهد.

۲. تناسب سنجی تقیه به عنوان مانع تشریع یا مانع اجرا در دلالت نصب حاکم در عصر حضور

از سوی دیگر، اشکال دیگری نیز طرح شده است که اگر عبارت «جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِماً» در این روایت به معنای تعیین والی و زمامدار باشد، در زمان امام صادق علیه‌السلام — که دوران سخت تقیه و فشار حکومت‌های وقت بود — تعیین زمامدار برای همان عصر امری لغو و نامعقول جلوه می‌کرد. به همین جهت این پرسش پدید آمده که چگونه ممکن است امام در پاسخ پرسشی درباره حل اختلاف مالی در زمان خود، فقیهان آینده در زمان‌های دور را به عنوان والی تعیین کند و این پاسخ را ناظر به موارد دور از دسترس قرار دهد؟ چنین برداشتی موجب می‌شود سؤال عمر بن حنظله بی‌پاسخ بماند.

اما این تحلیل نیز با دقت در مبانی و تصریحات بزرگان، از جمله امام خمینی رحمه‌الله، قابل پذیرش نیست. نخست اینکه نسبت دادن این دیدگاه به امام خمینی — مبنی بر اینکه جعل والی برای عصر خود امام صادق علیه‌السلام لغو است — مطابق با محتوای کتاب «ولایت فقیه» ایشان نیست. برعکس، امام خمینی در تفسیر عبارت «فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِماً» به صراحت تأکید می‌کند که فرمان امام صادق علیه‌السلام فرمانی عام و فراگیر است؛ همان‌گونه که امیرالمؤمنین علیه‌السلام در دوران حکومت ظاهری خود والیان را تعیین می‌کرد و مردم موظف به اطاعت بودند، امام صادق علیه‌السلام نیز به عنوان ولی امر مطلق بر همه فقها و مردم جهان ولایت دارد و می‌تواند هم برای زمان حیات و هم پس از آن، حاکم و قاضی تعیین کند. بر همین اساس، ایشان نصب فقیه در عصر امام صادق علیه‌السلام را امری مسلم دانسته و درصدد بیان استمرار آن در اعصار بعد هستند (خمینی، ۱۹۷۰: ۸۰-۸۱). علاوه بر این، مضمون روایت نیز به گونه‌ای است که تعمیم آن به زمان حیات امام و پس از آن، هر دو، کاملاً قابل دفاع است. امام علیه‌السلام به صورت مطلق فرمایش می‌کند که شیعیان حق رجوع به حکام طاغوتی را ندارند؛ چه در زمان خود امام — که همان مورد سؤال است — و چه در دوران‌های بعد. اگر بپذیریم که امام فقط برای زمان‌های آینده زمامدار تعیین کرده و برای زمان خود هیچ مرجع مشروعی معرفی نکرده است، نتیجه‌ای نامعقول حاصل می‌شود: مردم از رجوع به طاغوت منع می‌شوند، اما مرجع جایگزین نیز معرفی نشده است. چنین وضعی خلاف حکمت تشریع و هدایت امت است.

در نتیجه، همان‌گونه که نهی از مراجعه به طاغوت با وجود فضای تقیه قابل فهم و کاربردی بود، نصب زمامدار نیز هیچ ناسازگاری با شرایط تقیه ندارد. تقیه مانع اجراست، نه مانع تشریع و نصب. بنابراین نصب فقیه بر مقام ولایت در روایت عمر بن حنظله، هم برای زمان امام و هم برای اعصار پس از آن معنا دارد و پاسخ امام به سؤال عمر بن حنظله کاملاً با نیاز واقعی

هم همین فقهای موجود که می‌توانند در اختلافات روزمره حکم کنند و هم امتداد نصب برای اعصار بعدی. پس ظاهر «منکم» به معنای بهره‌گیری عملی از مصادیق معاصر است، نه نفی شمول حکم برای آینده؛ در واقع ظاهر «منکم» و «راجلُ يعرفُ حالنا» به معنای ارجاع عملی به فقهای حاضر در آن عصر است، اما این قرینه مانع شمول حکم کلی امام در زمان‌های بعدی نیست؛ نصب فقیه می‌تواند هم زمان حاضر را پوشش دهد و هم امتداد تاریخی داشته باشد.

۳. تحلیل انتقادی تحدید قلمرو ولایت با ضمائر خطاب در روایت

از ظاهر ضمائر «منکم» و «علیکم» این نتیجه گرفته شده که خطاب حدیث منحصر به شیعه است — و بنابراین مقصود امام قاضی تحکیمی برای خود شیعیان آن عصر بوده، نه نصب زمامدار همه‌امت. پاسخ به این قرائت نیازمند درک تمایز میان «شمول حکم» و «لیاقت خطاب» است. تعبیر امام «مَنْ تَحَاكَمَ إِلَيْهِمْ...» از حیث لغوی و قرآنی نیز به صورت عموم بیان شده و مقصود خطاب مستقیم لزوماً استثنایی نیست. همان‌گونه که در آیات تکلیفی قرآنی خطاب به مؤمنان آمده ولی حکم اخلاقی یا تکلیفی واجب را برای غیرمؤمنان نقض نمی‌سازد، در این روایت نیز «منکم/علیکم» اشاره به شرط لیاقت مخاطب (قبول ولایت اهل بیت و التزام به مبانی آنها) دارد، نه حصر شمول ولایت به گروهی محدود. کسی که اصل ولایت و نیابت اهل بیت را نپذیرد، از حیث لیاقت، مشمول خطاب مستقیم امام نیست؛ اما این عدم لیاقت متفاوت از عدم شمول حکم است. بنابراین بیان «منکم/علیکم» نشانه خاص نمودن مخاطب در سطح خطاب لسانی است، نه دلیل منفی بر اطلاق حکم نصب فقیه به تمام شوون امت اسلامی؛ همانند این پاسخ در مورد شمول حکم وجوب روزه بر غیرمسلمانان نیز در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» (بقره/۱۸۳) مطرح می‌شود.

گفتار سوم: تعارضات و موانع گستره شمول نصب ولایت فقیه ناسازگاری میان رضایت به حکم و اطلاق حاکمیت فقیه

در ادامه مباحث مربوط به روایت عمر بن حنظله، این سؤال نیز مطرح شده است که اگر هدف امام علیه‌السلام نصب فقیه به عنوان زمامدار امت بوده باشد، چرا در عبارت «فَلْيَرْضَوْا بِهِ حَكَمًا» بر رضایت طرفین دعوا نسبت به حکمیت فقیه تأکید شده است؟ چنین تأکیدی معمولاً درباره «قاضی تحکیم» است که پشتوانه اجرایی ندارد و پذیرش طرفین شرط اعتبار حکم او به شمار می‌رود. حال آنکه زمامدار، فرمانروای کل جامعه است و در اعمال ولایت نیازمند رضایت دو طرف نزاع مالی نیست. همین امر موجب شده است برخی، این تعبیر را دلیل بر آن بدانند که مقصود امام نصب فقیه در مقام داوری تحکیمی بوده نه ولایت عامه.

اما با توجه به تحلیل‌های پیشین روشن می‌شود که تأکید بر «رضایت به حکمیت» هیچ منافاتی با ولایت و زعامت عمومی فقیه ندارد. بیان امام علیه‌السلام تنها ناظر به بخشی از وظایف فقیه است؛ یعنی هنگامی که شیعیان درگیر نزاعی می‌شوند، حق مراجعه به دستگاه‌های قضایی جور را ندارند و باید حل نزاع را نزد فقیهی ببرند که امام او را بر آنان حاکم قرار

پرسش منطبق است.

۳. تحلیل انتسابِ نصب ولایت به امام

دو پرسش در نسبتِ نصبِ امام و نقشِ ارجاعی در عبارتِ «جَعَلْتَهُ عَلَیْکُمْ» در روایتِ جلوه‌گر می‌شود: آیا انتسابِ نصبِ ولایت به امام علیه‌السلام به معنای استقلالِ عملِ اوست که در برابرِ خدا قرار گیرد؟ و آیا نصُّ «جَعَلْتَهُ عَلَیْکُمْ» را باید صرفاً به خودِ امام نسبت داد یا این نسبت را می‌توان به خداوند نیز نسبت داد؟

برای پاسخ باید به نسبتِ علی و وصفی میان فعلِ انسانی (گفتارِ امام) و اراده الهی توجه کرد. در متن‌های نقلی و قرآنی، نسبتِ مأموریت‌ها و انتصاب‌ها معمولاً به یک واسطه انسانی نیز بازگویی می‌شود بی‌آنکه استقلالِ آن واسطه را در برابرِ خدا ایجاد کند. به‌مثال، فرماندهی که به سرباز دستور شلیک می‌دهد هم «مباشراً» (سرباز تیرانداز) و هم «امرکننده» (فرمانده) در ارتکابِ نتیجه دخیل‌اند؛ هر دو به تعبیر مختلف «تصرف» در وقوع فعل دارند. به‌طور مماثل، اگر امام علیه‌السلام فقیه‌ای را «جَعَلَ» یا «جَعَلَهُ عَلَیْکُمْ» معرفی کند، این «جعل» هم می‌تواند از جانبِ امام گزارش شود و هم — از حیثِ علتِ غیبی و مشروعیتِ نهایی — نسبت به خداوند قابلِ ارجاع باشد، زیرا اهل‌بیت مآذون و منصوص از سوی پروردگارند و فرمایششان مشعر به اذن و مشیت الهی است (ماینطق عن الهوی). بنابراین انتسابِ نصب به امام نه به معنای استقلالِ مقابلِ خداست و نه به نفی نسبتِ الهی؛ بلکه رابطه‌ای طولی و توأماً معلولِ ولایتِ الهی و اعلامِ امام است. اشکال تنها در صورتی موجه می‌شد که برای امام استقلالِ خودسرانه در برابرِ خدا قائل شویم که چنین فرضی صحیح نیست و نقلی/اعتقادی مردود است.

۴. تبیین لزومِ نصبِ واحدِ حاکم و نفی تعدد در یک عصر

مسئله دیگری که در مقابله با دلالتِ روایت مطرح شده، ترس از «تعددِ حاکمان» در یک زمان است: آیا پذیرشِ نصبِ فقیه به معنای آن است که در هر عصر چندین فقیه به‌طور هم‌عرض و هم‌زمان حاکم باشند که نتیجه آن هرج و مرج خواهد بود؟ این اشکال بر ظاهری از روایت انگشت می‌گذارد و از بدیهیاتِ عقلی کمک می‌گیرد. پاسخ منطقی و نقلی در چند محور است: (أ) اصلِ فحصِ مخصص‌ها و مقیدها قبل از اجرای اطلاق: هیچ‌گاه اجرای یک حکم عام (اعم از نقلی یا عقلی) بی‌پیشینه بررسیِ مخصص‌ها و مقیدها روا نیست؛ یعنی عمل به عام یا اطلاق قبل از فحص از مخصص و مقید جایز نیست (گلپایگانی، ۱۴۱۶ق، ج: ۱؛ ۳۵۱؛ فریده الاسلام، بی‌تا: ۸۵). بنابراین حتی اگر صدر روایت عمر بن حنظله را مطلق بخوانیم، اجرای آن مشروط به جست‌وجوی مخصص‌ها و مقیدهای موجود است.

(ب) نشانگان نقلی و قرائن متنی محدودکننده: خودِ متون نقلی و روایی قرائنی را ارائه می‌دهند که منصبِ حاکمیت را مشروط به واجدِ صفاتِ ویژه‌ای می‌کنند:

- روایت صحیح‌السند از رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله: «مَنْ ضَرَبَ النَّاسَ بِسِيفِهِ وَ دَعَاهُمْ إِلَى نَفْسِهِ وَ فِي الْمُسْلِمِينَ مَنْ هُوَ أَعْلَمُ مِنْهُ فَهُوَ ضَالٌّ

مَتَكَلِّفٌ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج: ۵؛ ۲۶). هر کس بر مردم حاکمیت جوید در حالی که در میان مسلمانان کسی عالم‌تر و شایسته‌تر از او وجود دارد، گمراه و متکلف است.

این حدیث دلالت می‌کند که منصبِ حکومت مختصِ اعلم و شایسته‌ترین است و تا چنین شخصی موجود باشد، نوبت به دیگران نمی‌رسد.

ذیلِ خودِ روایت عمر بن حنظله نیز نشان می‌دهد که حتی در قضاوت — که امری فردی‌تر است — وقتی دو نفر از هر جهت برابر باشند، امام علیه‌السلام باز هم تساوی را نمی‌پذیرد و به اولویت‌هایی چون افضلیت، عدلیت، راستگویی در نقل حدیث و ورع اشاره می‌فرماید. به طریق اولی در منصبِ ولایت عامه و زمامداری جامعه که بیان وظایف کل امت را بر عهده دارد، این محدودیت شدیدتر خواهد بود.

(ت) استدلال عقلانی بر عدمِ اتحادِ منصبِ حاکم در عرض: عقل سلیم حکم می‌کند که منصبِ حاکمیتِ عمومی یک جامعه (که اقتضای نظم و وحدت سیاسی را دارد) قابلِ تقسیمِ عرضی بین چندین نفر در یک زمان و مکان نیست. این قرینه عقلیه قطعی خود نوعی مخصصِ ظاهری است: روایت نصب دلالت بر مشروعیت و وعده ولایت فقیه دارد، اما اجرای عملی آن متوقف بر تحقق شرط «شایستگی واحد» است؛ یعنی رابطه طولی است: با وجود افقه، نوبت به فقیه نمی‌رسد؛ با وجود اعلم، نوبت به عالم نمی‌رسد؛ با وجود اعدل، نوبت به عادل نمی‌رسد.

در واقع روایت عمر بن حنظله در عین اطلاق لفظی، با وجود مخصص‌ها و مقیدهای نقلی (روایت اعلم، ذیل خود روایت) و قرینه عقلیه واضح (امتناع تعدد حاکم در عرض)، عملاً به نصبِ یک ولی فقیه واحد در هر عصر دلالت می‌کند. بنابراین نه تنها هرج و مرج لازم نمی‌آید، بلکه روایت خود بهترین ضامن وحدت و نظم سیاسی در جامعه شیعی است.

نتایج تحقیق

تحقیق حاضر با واکاوی ظرفیت‌های دلالتی صحیحۀ عمر بن حنظله نشان داد که این متن فقهی-تاریخی، فراتر از یک توصیه اخلاقی یا دستورالعمل محدود به فصل خصومت، در مقام «تأسیس ساختار جایگزین» برای نظام سیاسی و قضایی طاغوت است. یافته‌های پژوهش مؤید آن است که هرچند بستر صدور روایت، نزاعی مالی است، اما پاسخ امام (ع) با تکیه بر استدلال‌های قرآنی و استفاده از ادوات عطف («سلطان و قضاة»)، دایره حکم را به نفی کلیتِ مرجعیت جائر تسری می‌دهد. در واقع، امام با نفی مشروعیت از دوگانه «قدرت اجرایی-قضایی» حاکمان جور، بر ضرورت پیوند میان فقاقت و حاکمیت تأکید ورزیده و فقیه جامع‌الشرایط را به عنوان تنها مرجع مآذون در ساحت اداره امور جامعه معرفی نموده است.

در لایه‌ای عمیق‌تر، این پژوهش با پاسخ به شبهات سه‌گانه «لفظی»، «معنایی» و «تعارضات اجرایی»، اثبات نمود که عبارت کلیدی «جَعَلْتَهُ عَلَیْکُمْ حاکماً» بر نصبِ منصب (Status) دلالت دارد و نه صرفاً معرفیِ شخص. تحلیل تطبیقی نشان می‌دهد که مفاهیمی چون «حَکَم» در سیاق

این روایت، نه به معنای قاضی تحکیم فاقد قدرت الزام، بلکه به معنای دارنده شأن قضا در ذیل مقام والای «حاکمیت» است. همچنین، تحدید خطاب به «عصر حضور» یا «جامعه شیعه»، با جاودانگی ملاک‌های قرآنی مورد استناد امام (ع) و ضرورت عقلی حفظ نظام امت در تناقض است؛ لذا دلالت روایت بر ولایت عامه فقیه، از حیث مبانی زبان‌شناختی و قواعد اصولی، دلالتی مستحکم و خدشه‌ناپذیر ارزیابی می‌شود.

در نهایت، تحقیق به این نتیجه رهنمون شد که چالش‌های اجرایی نظیر «تقیه» یا «تعدد فقهی»، مانعی برای تشریع اصل ولایت نبوده و تنها به ساحت «اجرا» بازمی‌گردد. مکانیزم‌های درونی روایت، از جمله تأکید بر معیار «افقهیت» و «اعدلیت» در ذیل حدیث، صراحتاً راهبرد جلوگیری از هرج و مرج و نفی تعدد حکام در عرض یکدیگر را پیش‌بینی کرده است. بنابراین، صحیحۀ عمر بن حنظله پیوندی ناگسستنی میان «دانش فقهی» و «مدیریت سیاسی» ایجاد می‌کند که در آن، فقیه نه فقط به عنوان مفسر شریعت، بلکه به عنوان جایگزین مشروع سلطان و قاضی جائز، مسئولیت صیانت از حقوق عامه و اقامه عدل را بر عهده دارد.

منابع

قرآن کریم

ابن اثیر، مبارک بن محمد (بی‌تا). النهایه فی غریب الحدیث والأثر (ج ۲). قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.

اردبیلی، احمد بن محمد (مقدس اردبیلی). (۱۹۸۳). مجمع الفائدة والبرهان فی شرح ارشاد الاذهان (تحقیق مجتبی عراقی و دیگران، جلد ۱۲). قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۶ق). البرهان فی تفسیر القرآن (ج ۱، تحقیق قسم الدراسات الإسلامیه). تهران: بنیاد بعثت.

حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق). وسائل الشیعه (ج ۱). قم: مؤسسه آل‌البیت. خراسانی، محمدکاظم (آخوند) (۱۴۰۹ق). کفایه الأصول. قم: مؤسسه آل‌البیت.

خمینی، روح‌الله. (۱۴۳۵). ولایت فقیه. بیروت: ناشر نامشخص.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن (ج ۱، تحقیق صفوان عدنان داودی). دمشق: بیروت: دار العلم.

صالحی نجف‌آبادی، نعمت‌الله (بی‌تا). ولایت فقیه و حکومت صالحان. تهران: نشر مشخص نشده.

صدر، سید محمد باقر (۱۴۲۰ق). ماوراء الفقه (ج ۹، تحقیق جعفر هادی دجیلی). بیروت: دار الأضواء.

صدر، سید محمد باقر (شهید). (۱۴۲۰). ماوراء الفقه (جلد ۹). بیروت: دار الاضواء.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۲ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (ج ۳). تهران: ناصر خسرو.

طوسی، محمد بن حسن (شیخ طوسی). (۱۹۷۰). تهذیب الاحکام (جلد ۶). تهران: دار الکتب الاسلامیه.

فریده الاسلام، علی (بی‌تا). مجمع الفرائد. قم: نشر مشخص نشده.

فیروز آبادی، سید مرتضی حسینی. (۱۴۰۲). عنایه الاصول فی شرح کفایه الاصول (جلد ۶). بیروت: المکتبه الاسلامیه.

قرشی، سید علی‌اکبر (۱۳۷۱). قاموس قرآن (ج ۲). تهران: دار الکتب الإسلامیه.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامیه.

گلپایگانی، سید محمد رضا (۱۴۱۶ق). افاضه العوائد (ج ۱). قم: دار القرآن الکریم.

لنگرودی، سید مرتضی حسینی (بی‌تا). الرسائل الثلاث. قم: نشر مشخص نشده.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار (جلدهای ۲۴ و ۹۲). بیروت: دار إحياء التراث العربی.

مرتضوی لنگرودی، سید محمد حسن (بی‌تا). الدر النضید فی الاجتهاد والتقلید (ج ۲). قم: نشر مشخص نشده.

نشان الحمیری، نشوان بن سعید (۱۴۲۰ق). شمس العلوم ودواء کلام العرب من الکلوم. بیروت: دار الفكر المعاصر.

هاشمی شاهرودی، سید محمود (بی‌تا). مقالات فقهیه. قم: بیجا.

تبیین مؤلفه‌های قرآنی ارتباطات غیرکلامی مؤثر در سازمان‌های نظامی با تأکید بر اندیشه امام خامنه‌ای

رسول بنیادی^{✉۱}، حسن علی اکبری رنانی^۲ و علی آقا صفری^۳

۱- دانش آموخته دکتری قرآن و علوم گرایش مدیریت، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.

۲- عضو هیأت علمی گروه مدیریت و برنامه ریزی دانشگاه امام حسین(ع)، تهران، ایران.

۳- استادیار قرآن و علوم (گرایش مدیریت) جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.

✉ نویسنده مسئول: ایمیل: Rasuol.aghigh@gmail.com

چکیده

در سازمان‌های نظامی که سرعت عمل، انضباط و انسجام، ارکان حیاتی موفقیت محسوب می‌شوند، ارتباطات غیرکلامی به مثابه رسانه‌ای سریع و پرفریت، نقش محوری در انتقال معنای بدون کلام و تنظیم روابط سازمانی ایفا می‌نماید. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و با کاربریت تحلیل محتوای آیات قرآن کریم و بیانات امام خامنه‌ای (مدظله‌العالی)، درصدد است تا مؤلفه‌های قرآنی ارتباطات غیرکلامی مؤثر در اینگونه سازمان‌ها را تبیین و صورتبندی نماید. یافته‌های تحقیق، سه حوزه کلیدی مؤلفه‌های غیرکلامی را شناسایی می‌نماید: ۱. مؤلفه‌های چهره‌ای (مانند بشاشیت و نورانیت چهره به مثابه تجلی ایمان و تسهیل‌گر جریان اعتماد)، ۲. مؤلفه‌های کنشی و رفتاری (شامل تعاون عملی، تواضع سازمانی و اعتمادآفرینی از طریق امانت‌داری) و ۳. مؤلفه‌های آیینی و اخلاقی (نظیر سهولت و مدارا همراه با انضباط، استماع احسن و پرهیز از فخرفروشی). مدیریت آگاهانه و نظام‌مند این مؤلفه‌های برگرفته از مکتب وحی، نه تنها جریان اطلاعات و فرامین را در سازمان‌های نظامی بهینه و دقیق می‌سازد، بلکه موجبات تقویت انسجام درونی، ارتقای روحیه ایمانی، فرمان‌پذیری آگاهانه، وفاداری عملیاتی و تعمیق پیوند ناگسستنی با ملت را فراهم می‌آورد. در نتیجه، این پژوهش الگویی بومی، نظام‌مند و مبتنی بر ارزش‌های اصیل اسلامی-انقلابی برای مدیریت ارتباطات مؤثر در حساس‌ترین ساختارهای نظامی ارائه می‌دهد و گامی اساسی در راستای پرکردن خلأ نظری موجود در ادبیات موضوع برمی‌دارد.

اطلاعات انتشار

تاریخ دریافت:

۱۴۰۴/۰۲/۲۰

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۴/۰۴/۱۳

تاریخ انتشار:

۱۴۰۴/۱۲/۲۹

واژگان کلیدی: مؤلفه‌های قرآنی، امام خامنه‌ای، ارتباطات غیرکلامی، سازمان‌های نظامی، مدیریت رفتار سازمانی

Elucidating Quranic Components of Effective Non-Verbal Communication in Military Organizations with Emphasis on the Thought of Imam Khamenei

Rasoul Bonyadi^{1✉}, Hasan Aliakbari Renani² and Ali Aghasafari³

1- Al-Mustafa International University, Qom, Iran.

2- Imam Hossain University, Tehran, Iran.

3- Al-Mustafa International University, Qom, Iran.

✉ Corresponding Author. Email: Rasuol.aghigh@gmail.com

Abstract

In military organizations, where speed, discipline, and cohesion constitute the vital pillars of success, non-verbal communication serves as a rapid and high-capacity medium, playing a pivotal role in conveying wordless meaning and regulating organizational relationships. Utilizing a descriptive-analytical method and applying content analysis to the verses of the Holy Quran and the discourses of Imam Khamenei, this research seeks to elucidate and formulate the Quranic components of effective non-verbal communication within such organizations. The research findings identify three key domains of non-verbal components: 1) Facial components (such as facial brightness and luminosity as manifestations of faith and facilitators of trust flow); 2) Action-oriented and behavioral components (including practical cooperation, organizational humility, and trust-building through integrity/trustworthiness); and 3) Ritualistic and ethical components (such as ease and forbearance coupled with discipline, "listening with excellence" [*istima' al-ahsan*], and the avoidance of ostentation). The conscious and systematic management of these components, derived from the School of Revelation, not only optimizes the flow of information and commands within military organizations but also fosters internal cohesion, enhances spiritual morale, promotes conscious obedience, strengthens operational loyalty, and deepens the unbreakable bond with the nation. Consequently, this study presents a localized, systematic model based on authentic Islamic-Revolutionary values for managing effective communication in highly sensitive military structures, marking a fundamental step toward addressing the existing theoretical gap in the relevant literature.

Received: 2025/05/10

Accepted: 2026/07/04

Published: 2026/03/20

Keywords: Quranic Components, Imam Khamenei, Non-Verbal Communication, Military Organizations, Organizational Behavior Management.

مقدمه

انسان به حکم فطرت مدنی‌الطبع خویش، حیات فردی و جمعی‌اش را در گرو تعاملات مؤثر می‌بیند و سازمان، به‌ویژه سازمان نظامی، مهم‌ترین میدان تجلی این تعاملات است. مطالعات معاصر نشان می‌دهد که بخش عمده ناکارآمدی‌های سازمانی ناشی از ضعف در مهارت‌های ارتباطی است (دعایی، ۱۳۷۳: ۲۶؛ فرهنگی و همکاران، ۱۳۸۳: ۹) و در محیط‌های نظامی که انضباط آهنین، سرعت عمل، اعتماد بی‌چون‌وچرا و انسجام عاطفی- عملیاتی شرط بقا و پیروزی است، این ضعف می‌تواند پیامدهای راهبردی و سرنوشت‌ساز داشته باشد.

قرآن کریم، پیش از هر کلامی بر «زبان حال» و نشانه‌های غیرکلامی تأکید می‌ورزد و از سیمای نورانی مؤمنان (فصلت: ۳۰؛ رحمن: ۶۰؛ مطففین: ۲۴)، تعاون بر برّ و تقوا (مائده: ۲)، تواضع در برابر مؤمنین (حجر: ۸۸؛ شعراء: ۲۱۵)، استماع احسن (زمزم: ۱۸)، اعراض از لغو (مؤمنون: ۳؛ قصص: ۵۵) و پرهیز از تکبر و فخرفروشی (لقمان: ۱۸) به‌عنوان قوی‌ترین و پایدارترین پیام‌رسان‌های ایمانی و اجتماعی یاد می‌کند. این آیات نشان می‌دهند که چهره، رفتار، گوش‌سپردن، فروتنی و پرهیز از غرور، خود زبان‌گویایی هستند که پیش از هر سخن، پیام وحدت، اعتماد و تعهد را منتقل می‌کنند. حضرت امام خامنه‌ای (مدظله‌العالی) نیز با استناد به همین آیات، بارها نشاط چهره، رفق و مدارا، همکاری حداکثری میان نیروهای مسلح، تواضع پس از پیروزی و گوش‌شنوا برای نقد را نه صرفاً فضیلت‌های اخلاقی، بلکه ابزارهای راهبردی رهبری نظامی در عصر حاضر می‌داند.

پژوهش حاضر بر آن است تا با روش تحلیل محتوای آیات قرآن کریم و بیانات رهبر معظم انقلاب، مؤلفه‌های ارتباطات غیرکلامی مؤثر را در سه حوزه چهره‌ای، کنشی-رفتاری و آیینی-اخلاقی صورت‌بندی کند و الگویی بومی، کارآمد و کاملاً مبتنی بر ارزش‌های قرآنی-انقلابی برای مدیریت ارتباطات در سازمان‌های نظامی ارائه دهد؛ الگویی که ضمن حفظ اقتدار و انضباط ساختاری، نیروهای مسلح را به قلّه‌ای از انسجام ایمانی، فرمان‌پذیری عاطفی و پیوند خونین با ملت برساند و حصن حصین انقلاب و امنیت کشور گردد.

پیشینه پژوهش

بررسی ادبیات موضوع نشان می‌دهد که با وجود حجم گسترده آثار در حوزه ارتباطات و رفتار سازمانی، خلأ جدی در استخراج نظام‌مند مؤلفه‌های ارتباطات غیرکلامی مؤثر از قرآن کریم به‌ویژه در سازمان‌های نظامی وجود دارد.

۱) منابع عام مدیریت و رفتار سازمانی (رایبیز ۱۳۹۷، فصل ۹؛ قربانی و علیلو ۱۳۹۵، فصل ۱۰؛ افجه‌ای ۱۳۹۴، فصل ۱۱؛ رضائیان ۱۳۹۶، فصل ۱۱) عمدتاً با رویکرد سکولار به موضوع پرداخته و هیچ‌یک از ظرفیت آیات قرآن برای تبیین ارتباطات غیرکلامی در محیط‌های ایمانی و نظامی بهره نبرده‌اند.

۲) منابع اسلامی یا نظامی نیز مستقیماً به این موضوع نپرداخته‌اند: مزروعی و همکاران (۱۳۹۸) الگویی عملیاتی برای ارتباطات سازمانی

نظامی ارائه کردند، اما بدون استناد نظام‌مند به قرآن و روایات. لطفی و حسین‌اف (۱۳۹۸) تنها بر یک سوره (نازعات) متمرکز شدند و به مؤلفه‌های غیرکلامی نظامی توجه نکردند. اسکندری و نقی‌پور (۱۳۹۳) مهارت‌های ارتباطی امام علی(ع) را بررسی کردند، اما به سازمان‌های نظامی معاصر نپرداختند. مقالات ۱۳۸۸ و ۱۳۹۰ نیز صرفاً به جنبه‌های کلی ارتباطات اسلامی بسنده کرده‌اند.

بنابراین، پژوهش حاضر اولین مطالعه‌ای است که به‌طور همزمان: الف) منحصرأ بر ارتباطات غیرکلامی تمرکز دارد، ب) مؤلفه‌ها را مستقیم و نظام‌مند از آیات قرآن استخراج می‌کند، ج) این مؤلفه‌ها را در سازمان‌های نظامی با تأکید بر اندیشه امام خامنه‌ای (مدظله‌العالی) به کار می‌بندد. این سه ویژگی، خلأ موجود در ادبیات را پر کرده و ارزش افزوده علمی و عملی قابل ملاحظه‌ای پدید می‌آورد.

روش پژوهش

پژوهش حاضر از نوع کیفی و با رویکرد توصیفی-تحلیلی انجام شده است. داده‌های پژوهش از طریق مطالعه کتابخانه‌ای و با مراجعه نظام‌مند به منابع معتبر تفسیری قرآن کریم و مجموعه بیانات حضرت امام خامنه‌ای (مدظله‌العالی) گردآوری گردیده است.

در مرحله تحلیل محتوا، با بهره‌گیری از روش استنتاجی شهید صدر (ره)، موضوع «ارتباطات غیرکلامی مؤثر در سازمان‌های نظامی» به‌عنوان پرسشی راهبردی و سازمانی به محضر قرآن کریم عرضه شد. سپس با تدبّر در آیات مرتبط، بررسی سیاق و شأن نزول آن‌ها، مؤلفه‌های غیرکلامی مؤثر استخراج گردید و در سه حوزه اصلی چهره‌ای، کنشی-رفتاری و آیینی-اخلاقی دسته‌بندی و صورت‌بندی شد. در نهایت، یافته‌های به‌دست‌آمده از قرآن کریم با بیانات رهبر معظم انقلاب اسلامی تطبیق داده شد تا مؤلفه‌های ارتباطات غیرکلامی مؤثر به‌صورت روش‌مند، منسجم و کاربردی برای سازمان‌های نظامی ارائه گردد.

مفهوم‌شناسی

۱- سازمان

واژه «سازمان» از مفاهیم بنیادین مدیریت و رفتار سازمانی است که در جوامع مدرن به دلیل پیچیدگی فعالیت‌ها به مفهومی محوری تبدیل شده است. تعاریف معتبر فارسی آن عبارتند از: تشکیلات هماهنگ‌شده برای فعالیت خاص (دهخدا، لغت‌نامه، ج ۲، ص ۱۶۲۷)؛ پدیده اجتماعی آگاهانه هماهنگ‌شده با مرز مشخص و هدف دائمی (رایبیز، تئوری سازمان، ص ۲۲۱)؛ سیستمی از اجزای به‌هم‌پیوسته و منظم برای دستیابی به اهداف (زاهدی، تجزیه و تحلیل سیستم‌ها، ص ۱۱۷)؛ گروهی با ساختار منظم که برای اهداف مشترک همکاری می‌کنند (فیضی، سازمان و مدیریت، ص ۳)؛ ماهیت اجتماعی دارای هدف، ساختار و مرز قابل تشخیص (زارعی متین، مبانی سازمان و مدیریت، ص ۱۹)؛ هماهنگی معقول افراد از طریق تقسیم کار و روابط منظم برای هدف مشترک (علاقه‌بند، مقدمات مدیریت آموزشی،

اولویت‌دهی به ارتباطات چهره‌به‌چهره (رضائیان، مبانی مدیریت رفتار سازمانی، ص ۲۹۳-۲۹۲)،

بهبودی عوامل سازمانی مؤثر بر جریان ارتباطی (گریفین، مدیریت رفتار سازمانی، ص ۳۸۸).

بنابراین، مدیر موفق کسی است که به‌طور مستمر بر فرآیند ارتباطات در سازمان نظارت دقیق داشته باشد، اختلالات و موانع را به‌موقع شناسایی و رفع نماید و از راهکارهای علمی و عملی برای تقویت و اثربخشی ارتباطات بهره‌جوید. منابع معتبر مدیریت رفتار سازمانی نیز بر این نکته تأکید دارند که بهبود ارتباطات سازمانی نه تنها یک مهارت فنی، بلکه یک ضرورت راهبردی برای تحقق اهداف سازمانی به شمار می‌رود.

۴- مهارت‌های ارتباطات مؤثر

فلاسفه اسلامی به اتفاق، انسان را «مَدَنی بالطبع» می‌دانند. ملاصدرا بقای فرد انسانی را بدون حیات جمعی و تعاون اجتماعی محال می‌شمارد؛ زیرا وجود آدمی منحصر به فرد نیست و کمال او تنها در پرتو همکاری و تمدن حاصل می‌گردد (ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۸، ص ۵۵۷). فارابی نیز تأکید دارد که نیل انسان به کمالات عالی، جز از راه تقسیم کار و امکانات جمعی ممکن نیست. از این‌رو، مکتب اسلام اجتماعی بودن را نه یک انتخاب اختیاری، بلکه مقتضای فطرت وجودی انسان می‌داند؛ حیات جمعی نه تنها نیازهای مادی را مرتفع می‌سازد، بلکه بستر شکوفایی استعدادها و فعلیت‌یابی شایستگی‌های انسانی را فراهم می‌آورد تا تمدنی بالنده و جامعه‌ای سالم پدید آید.

حیات اجتماعی، فراتر از هم‌زیستی فیزیکی، نیازمند مهارت‌های ارتباطی کارآمد و مؤثر است. قرآن کریم ارتباط را فرآیندی دوسویه و اخلاق‌محور می‌شمارد که در آن فرستنده و گیرنده هر دو مسئول‌اند؛ کلام باید متناسب با ظرفیت عقلانی و فطری مخاطب باشد، چنان‌که رسول خدا (ص) فرمود: «إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أُمِرْنَا أَنْ نَكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ» (کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۲۳). در سوی دیگر، مخاطب مأمور به «استماع احسن» است: «الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ» (زمر: ۱۸).

بلاغت قرآنی — یعنی مطابقت کلام با مقتضای حال همراه با فصاحت و شیوایی (رسولی محلاتی، تأملی در تعریف بلاغت، ص ۸۹-۹۸؛ حرّانی، تحف العقول، ص ۵۷۰) — و اصل «لسان قوم» (ابراهیم: ۴) نشان می‌دهد که حتی انبیای الهی برای تأثیرگذاری حداکثری، نیازمند تناسب و روانی بیان بوده‌اند؛ نمونه روشن آن، درخواست حضرت موسی (ع) از پروردگار برای همراهی هارون به دلیل فصاحت و روانی کلام اوست (طه: ۳۲-۳۳؛ طباطبایی، المیزان، ج ۱۴، ص ۳۳۱؛ جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن کریم، ج ۷، ص ۱۶۹-۱۷۰).

با این حال، پژوهش‌های نوین سازمانی حاکی از آن است که در محیط‌های کاری — به‌ویژه ساختارهای نظامی — بیش از ۷۰ درصد پیام‌ها از طریق کانال‌های غیرکلامی منتقل می‌گردد. در سازمان‌های نظامی که سرعت عمل، انضباط آهنین و اعتماد لحظه‌ای حیاتی است، عناصر غیرکلامی (سیمای نورانی، رفتار متین، لحن بدن، تواضع، رفق و

ص ۱۱)؛ و ایجاد ساختار قابل پیش‌بینی از راه تقسیم کار، هماهنگی و ارتباطات مناسب (ایران‌نژاد پاریزی، سازمان و مدیریت، ص ۲۳). برآیند این تعاریف نشان می‌دهد که ویژگی‌های کلیدی سازمان عبارتند از: ماهیت اجتماعی، هماهنگی آگاهانه و هدفمند، ساختار و مرز مشخص، هدف مشترک، تقسیم کار و روابط منظم، استمرار فعالیت و قابلیت پیش‌بینی رفتارها و نتایج. این ویژگی‌ها سازمان را به‌عنوان یک نظام پویا و هدف‌گرا از سایر تجمعات انسانی متمایز می‌سازد و بستر مناسبی برای تحلیل کارکردهای آن به‌ویژه ارتباطات غیرکلامی مؤثر در سازمان‌های نظامی فراهم می‌آورد.

۲- رفتار سازمانی

رفتار سازمانی، مطالعه علمی و نظام‌مند رفتار، اعمال و نگرش‌های افراد در محیط سازمانی است که با روش‌های دقیق و کنترل‌شده، جایگزین قضاوت‌های شهودی می‌شود (رایبزنر، مبانی رفتار سازمانی، ص ۲؛ مورهد و گریفین، رفتار سازمانی، ص ۱۰؛ برومند، رفتار سازمانی، ص ۱۸؛ عسکریور و همکاران، رفتار سازمانی پیشرفته، ص ۹۸).

این رشته به بررسی تعامل فرد و سازمان، علل رفتار در سطوح فردی و گروهی و حتی ساختار سازمانی می‌پردازد و از آنجاکه بخش عمده زندگی انسان معاصر در سازمان‌ها (بیمارستان، مدرسه، محل کار، نهادهای نظامی و دولتی) سپری می‌شود، نقش حیاتی در افزایش بهره‌وری، اثربخشی و درک تعاملات انسانی دارد؛ به‌ویژه در سازمان‌های نظامی که تقویت انسجام، انگیزش و فرمان‌پذیری را به دنبال دارد (مورهد و گریفین، رفتار سازمانی، ص ۱۶).

ریشه‌های رفتار سازمانی به اوایل قرن بیستم و تأکید هوگو مانستربرگ و ماری پارکر فالوت بازمی‌گردد، اما این رشته پس از مطالعات هائورن (دهه ۱۹۳۰) به‌عنوان دانشی مستقل و میان‌رشته‌ای شکل گرفت و امروزه کلید فهم و مدیریت رفتار انسانی در سازمان‌های پیچیده است (مورهد و گریفین، رفتار سازمانی، ص ۲۲-۲۰).

۳- ارتباطات

ارتباطات فرآیندی دوسویه و پویا است که تنها زمانی اثربخش خواهد بود که پیام ارسالی و پیام دریافتی کاملاً یکسان باشند. هرگونه اختلاف میان این دو، به اختلال در فرآیند ارتباط منجر می‌شود و در چنین شرایطی، مدیریت ارتباطات سازمانی نیازمند شناسایی و بهسازی عناصر تشکیل‌دهنده این فرآیند است (کیاکجوری و حسین‌زاده، مدیریت رفتار سازمانی، ص ۱۹۳).

دانشمندان حوزه مدیریت و رفتار سازمانی راهکارهای متعددی برای ارتقای اثربخشی ارتباطات سازمانی پیشنهاد کرده‌اند که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

بهره‌گیری از وسایل و کانال‌های متنوع ارتباطی (لوتانز، مدیریت رفتار سازمانی، ص ۶۷۹)،

توجه ویژه به قالب و ساختار پیام، بهبود مهارت گوش دادن فعال، شناخت دقیق نگرش‌ها و ذهنیت کارکنان،

الگویی عملی برای مدیریت حالات چهره به‌عنوان یکی از قوی‌ترین ابزارهای ارتباط غیرکلامی در ساختارهای سازمانی ارائه می‌دهد.

این چهره شاداب و نورانی، در قرآن پاداشی الهی برای نیکوکاران شمرده شده است: «لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ» (یونس: ۲۶)؛ یعنی چهره‌هایشان نه غبارآلود می‌شود و نه ذلت بر آن‌ها چیره می‌گردد. این بشاشیت و طهارت رخسار، در سازمان نظامی اسلامی به‌عنوان نشانه‌ای از سلامت روحی، آمادگی برای جهاد و فرمان‌پذیری عاشقانه عمل می‌کند و بدون یک کلمه، پیام «ما آماده‌ایم و دل‌هایمان با خداست» را به فرماندهان و هم‌زمان منتقل می‌نماید؛ بنابراین، سیمای مؤمن نه تنها یک ویژگی فردی، بلکه یک ابزار راهبردی برای انسجام‌بخشی و تقویت روحیه جمعی در سخت‌ترین شرایط عملیاتی است.

۲. تبیین سیمای ایمان و کفر

قرآن کریم با دقت تمام، تضاد آشکار میان سیمای ایمان و کفر را نشان می‌دهد و تأکید می‌کند که کفر و نفاق نیز همچون ایمان، اثر مستقیم و غیرقابل کتمان بر چهره انسان می‌گذارد. در روز قیامت، چهره کافران تیره، غبارآلود و سرشار از ذلت و حسرت است: «فَلَمَّا رَأَوْهُ زُلْفَةً سَيَتْ وُجُوهُ الَّذِينَ كَفَرُوا» (ملک: ۲۷؛ طباطبایی، المیزان، ج ۱۹، ص ۶۱۰؛ طبرسی، مجمع‌البیان، ج ۲۵، ص ۱۹۶) و «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ» (عبس: ۴۱-۴۰). حتی در دنیا نیز، هنگامی که آیات روشن بر کافران تلاوت می‌شود، آثار خشم، کینه و ناخرسندی در چهره آنان آشکار می‌گردد: «وَأَذَّا تَلْتَلِي عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ تَعْرِفُ فِي وُجُوهِ الَّذِينَ كَفَرُوا الْمُنْكَرَ» (حج: ۷۲؛ مغنیه، تفسیر الکاشف، ج ۵، ص ۳۴۸؛ طبرسی، مجمع‌البیان، ج ۱۷، ص ۲۲) و «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ» (قیامة: ۲۴).

این تبیین آشکار، هشداری قرآنی است که چهره انسان آیین‌های صادق از باطن اوست و حالات درونی به‌سرعت در رخسار ظاهر می‌شود. در محیط‌های سازمانی و به‌ویژه نظامی، چهره عبوس، مکدر و سرشار از حسرت و خشم، پیام ضعف روحیه، بی‌اعتمادی و احتمال نفاق را به‌سرعت منتقل می‌کند و می‌تواند انسجام، فرمان‌پذیری و کارایی عملیاتی را به خطر اندازد. در مقابل، چهره شاداب و نورانی مؤمن، اعتماد می‌آفریند و وحدت می‌بخشد. از این‌رو، قرآن با برجسته‌سازی این تضاد، مدیریت حالات چهره را به یک ضرورت راهبردی در ارتباطات غیرکلامی و حفظ سلامت سازمانی تبدیل می‌کند؛ ضرورتی که رهبر معظم انقلاب نیز با تأکید بر پرهیز از ملال و افسردگی و لزوم نشاط چهره، آن را رمز موفقیت کار جمعی و جذب همکار در محیط‌های نظامی می‌داند.

در حقیقت، قرآن این تفاوت را به‌قدری آشکار می‌داند که حتی در دنیا نیز هر بیننده‌ای می‌تواند ایمان یا کفر را از چهره افراد بخواند. این امر در سازمان نظامی اسلامی اهمیت دوچندانی می‌یابد؛ زیرا چهره‌ای که آثار ناامیدی، غیظ یا ذلت در آن هویداست، به‌سرعت در بدنه نیرو نفوذ کرده و روحیه جمعی را تضعیف می‌کند، در حالی که چهره‌ای آرام، مطمئن و نورانی، بدون نیاز به دستور کتبی، پیام «ما پیروزیم» را به همه منتقل می‌نماید. از این‌رو، تبیین سیمای ایمان و کفر در آیات قرآن، نه تنها یک واقعیت

امانت‌داری) غالباً پیش از کلام، پیام اصلی را منتقل کرده و روحیه، فرمان‌پذیری و انسجام را شکل می‌دهند (الوانی، مدیریت عمومی و ارتباطات سازمانی، ص ۵۴).

از این‌رو، قرآن کریم و اندیشه امام خامنه‌ای (مدظله‌العالی) با تأکید بر سیمای نورانی مؤمن، تعاون عملی، تواضع سازمانی، سهولت همراه با اقتدار و استماع احسن، الگویی بومی، کارآمد و عمیقاً ریشه‌دار برای تقویت ارتباطات غیرکلامی در نیروهای مسلح ارائه می‌دهند؛ الگویی که نه تنها بهره‌وری عملیاتی را به اوج می‌رساند، بلکه نیروهای مسلح را به دژ استوار ایمانی و ملت‌محور تبدیل می‌کند.

تجزیه و تحلیل مؤلفه‌های ارتباطات غیرکلامی

در سازمان‌های نظامی که انتقال سریع و دقیق پیام حیاتی است، ارتباطات غیرکلامی به عنوان سریع‌ترین رسانه انتقال معنا و اعتماد، نقش راهبردی ایفا می‌کند. قرآن کریم این رسانه را در سه حوزه اصلی تبیین نموده است: مؤلفه‌های چهره‌ای، کنشی-رفتاری و آیینی-اخلاقی. این پژوهش با بهره‌گیری از آیات قرآن و بیانات امام خامنه‌ای، الگویی بومی و جامع ارائه می‌دهد که از طریق آن فرماندهان و نیروهای مسلح می‌توانند با به کارگیری زبان حال و سیمای ایمانی، به انسجام سازمانی، فرمان‌پذیری آگاهانه و پیوند عمیق با ملت دست یابند.

الف) مؤلفه‌های چهره‌ای

۱. سیمای مؤمن در آیات قرآن

قرآن کریم سیمای مؤمن را با برجسته‌ترین نشانه نورانیت و آرامش درونی ترسیم می‌کند که مهم‌ترین آن‌ها «اثر سجده» است: «سَيَمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ» (فتح: ۲۹). این نشانه، فراتر از اثر فیزیکی سجده، نوری است که از خضوع طولانی، ذکر مداوم و طمأنینه قلبی در برابر خداوند بر چهره مؤمن می‌تابد و او را از دیگران متمایز می‌سازد. در توصیف بهشتیان نیز همین نورانیت و شادابی تکرار شده است: «تَعْرِفُ فِي وُجُوهِِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيمِ» (مطففین: ۲۴؛ طباطبایی، المیزان، ج ۲۰، ص ۳۹۳) و «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (قیامة: ۲۳-۲۲). این چهره‌های سرزنده و سرشار از نشاط، بازتاب رضایت درونی، اطمینان به وعده‌های الهی و آرامش ناشی از ایمان است که بدون نیاز به کلام، پیام صداقت، امید و جاذبه معنوی را به دیگران منتقل می‌کند (محسنیان‌راد، ارتباط‌شناسی، ص ۱۴۴).

در نگاه قرآن، چهره مؤمن خود یک رسانه غیرکلامی صادق و دائمی است که دیگران را به‌سوی او می‌کشاند و در محیط‌های سازمانی، به‌ویژه نظامی، به‌عنوان نشانه‌ای از انضباط درونی، وفاداری و روحیه بالا عمل می‌کند. این سیمای نورانی و بشاش، همان چیزی است که حضرت امام خامنه‌ای (مدظله‌العالی) با تعبیر «نشاط واقعی» از آن یاد می‌کنند؛ «نشاط یعنی حوصله‌ی کار، نشاط کار، تحرک، که دل انسان آماده باشد برای حرکت کردن، کار کردن، فعالیت کردن؛ خسته و ملول و افسرده و مانند اینها نباشد» (بیانات در ابتدای درس خارج فقه، ۱۳۹۷/۱۲/۵) <https://khl.ink/f/۴۱۷۷۹>. از این‌رو، چهره مؤمن در آیات قرآن

آخرت‌شناختی، بلکه یک شاخص راهبردی برای تشخیص سلامت روحی نیروها و مدیریت ارتباطات غیرکلامی در ساختارهای نظامی به شمار می‌رود.

ب) مؤلفه‌های کنشی و رفتاری

۱. تعاون و همیاری رفتاری

یکی از مبانی اساسی در اخلاق اجتماعی اسلام، اصل «تعاون و همدلی» است که بر بنیاد خودآگاهی و شناخت نفس استوار می‌باشد. به تعبیر روان‌شناسی اخلاقی، هر اندازه انسان به احساسات و عواطف خویش آگاه‌تر باشد، توانایی بیشتری در فهم احساسات دیگران و یاری‌رسانی به آنان خواهد داشت. (غزالی، ابوحامد، احیاء علوم الدین، ج ۳، ص ۲۲) از سوی دیگر، ناتوانی در شناخت خویش، زمینه‌ساز سردرگمی و عجز در درک عواطف دیگران است. قرآن کریم اصل تعاون را با صیغه امر مورد تأکید قرار داده است: «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ». (مائده: ۲) این آیه شریفه، به تعبیر مفسران، از یک سو دعوت به همکاری در نیکی‌ها و تقوا و از سوی دیگر، نهی از هرگونه همدستی در گناه و تجاوز است. (طباطبایی، المیزان، ج ۵، ص ۲۳۶ و طبرسی، مجمع البیان، ج ۳، ص ۳۹۲). بدین ترتیب، تعاون هم بعد ایجابی دارد و هم بعد سلبی؛ ایجابی آن در یاری یکدیگر بر راه خیر و پرهیزگاری، و سلبی آن در خودداری از همکاری در مسیر باطل و ظلم. این اصل قرآنی در تاریخ صدر اسلام نمود عملی نیز یافته است؛ چنان‌که پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) در عرصه‌های گوناگون اجتماعی، سیاسی و نظامی، یاران خویش را به تعاون دعوت کرده و خود به‌عنوان الگوی عینی آن ایفای نقش می‌کردند. (مجلسی، بحار الانوار، ج ۲۰، ص ۲۷۴) بر این اساس، تعاون نه تنها یک فضیلت فردی، بلکه ضرورتی اجتماعی برای تحقق عدالت، مبارزه با ظلم و نیل به اهداف الهی و انسانی است.

مقام معظم رهبری با تمسک به آیات قرآن و احادیث معصومین (ع)، تعاون و همکاری را در میان تمام مسلمانان جهان و دولت‌های اسلامی ضروری می‌داند. ایشان در این مورد اینگونه بیان کردند:

«آنچه در نگاه اول انسان را خرسند می‌کند، این است که این نمونه‌ی موفق همکاری بین کشورهای اسلامی، بحمدالله سه دهه را پشت‌سر گذاشته و در این حرکت تعاونی جمعی اسلامی، حاکی از یک نمونه‌ی موفق همکاری بین کشورهای اسلامی است؛ این، بلاشک از جمله چیزهایی است که مرضی اسلام و بلکه دستور قطعی اسلام به ماست که قرآن می‌فرماید: «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ» (مائده: ۲) امروز کشورهای اسلامی بیش از همیشه به همکاری در همه‌ی زمینه‌ها با هم احتیاج دارند؛ از جمله در زمینه‌ی مسائل اقتصادی و کمک به رشد و توسعه‌ی دنیای اسلام». (بیانات در دیدار شرکت کنندگان در اجلاس بانک توسعه اسلامی (۱۳۸۳/۶/۲۵) <https://khl.ink/f/8810>

ایشان در مقیاس کوچک‌تر، تعاون و همکاری را در میان دولت و مجلس، بخش‌های مختلف دولت و سازمان‌های نظامی نیز لازم و ضروری می‌داند. به بیان مقام معظم رهبری، تعاون و همکاری، رمز اصلی ترقی و توسعه در تمام بخش‌های نظام اسلامی است. به بیان وی: «وجه غالب

زندگی در نظام اسلامی و نظام ولایت، باید تعاطف، همدلی، تعاون و همکاری باشد». (بیانات در دیدار کارگزاران نظام (۱۳۷۷/۱/۲۷) <https://khl.ink/f/2882> رهبری در بخش دیگری از بیانات، مشخصاً به تعاون و همدلی در میان سازمان‌های نظامی پرداخته و اینگونه بیان می‌دارد:

«دو لشکر سپاهی و ارتشی، با هم حداکثر همکاری و محبت را داشته باشید... امیدوارم برادران عزیز ارتشی و سپاهی و نیروهای انتظامی که در این میدان نمونه‌هایی از آنها حضور دارند، در سطح استان، حداکثر همکاری و محبت را با یکدیگر بکنند؛ آمادگی‌ها را، آموزش‌ها را، تعمیر و نگهداری را و کمک به یکدیگر را به معنای حقیقی کلمه رعایت کنند» (بیانات در مراسم صبحگاه مشترک پادگان لشکر ۲۱ حمزه آذربایجان (۱۳۷۲/۵/۶) <https://khl.ink/f/2676>

بنابراین در اندیشه رهبری، تعاون و همکاری و ارتباطات درون‌سازمانی همدلانه و همکارانه، زمینه‌ساز هم‌افزایی بوده و کلیت نظام اسلامی، به‌ویژه سازمان‌های نظامی بایستی از این اصل پیروی کنند. از آنچه تا کنون بیان گردید مشخص می‌شود که مهارت ارتباطی مبتنی بر رفتار همکاری و همیاری میان سازمان‌های نظامی اسلامی، هم در آیات قرآنی و هم در بیانات مقام معظم رهبری یک اصل و در اولویت است.

در نتیجه، اصل قرآنی تعاون و همدلی «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ» (مائده: ۲) به عنوان مبنای بنیادین ارتباطات سازمانی در منظر اسلام، بر خودآگاهی اخلاقی استوار است که از یک سو، ظرفیت هم‌افزایی در یاری‌رسانی جمعی بر نیکی و پرهیزگاری را تقویت می‌کند و از سوی دیگر، از همدستی در مسیر باطل و ظلم جلوگیری می‌نماید؛ این اصل، که در تاریخ صدر اسلام از طریق الگوسازی پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) در عرصه‌های اجتماعی، سیاسی و نظامی تجلی یافته، در چارچوب سازمان‌های معاصر اسلامی - به ویژه سازمان‌های نظامی - به ضرورت تعاملات درون‌سازمانی همدلانه و مشارکتی تبدیل می‌شود، چنان‌که مقام معظم رهبری با تمسک به این آیه شریفه، تعاون را رمز ترقی نظام اسلامی و همکاری حداکثری میان لشکرهای سپاهی، ارتشی و انتظامی می‌داند، و بدین ترتیب، ارتباطات سازمانی مبتنی بر این تعاون، نه تنها عدالت و توسعه را محقق می‌سازد، بلکه به عنوان ضرورتی علمی و الهی، زمینه‌ساز تحقق اهداف انسانی و الهی در جوامع اسلامی است.

۲. تواضع و فروتنی سازمانی

تواضع یکی از اساسی‌ترین اصول اخلاق حرفه‌ای و مهارت ارتباطی در مدیریت اسلامی است که نقش کلیدی در ایجاد همدلی، اعتماد و روحیه همکاری دارد. قرآن کریم تواضع را فروتنی آگاهانه و پرهیز از خودبزرگ‌بینی دانسته و با تعبیر «وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ» (حجر: ۸۸) آن را واجب شمرده است.

مدیر متواضع با احترام به زیردستان، گوش‌دادن فعال و رفتار صادقانه، فضای امن و صمیمی برای تبادل اندیشه ایجاد می‌کند و انگیزه مشارکت

به اهلش سپرده شود: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا» (نساء: ۵۸). بنابراین صداقت، عمل به وعده، مسئولیت‌پذیری و تناسب شایستگی با پست، پایه اعتماد نهادی است.

نمونه قرآنی آن در داستان حضرت ابراهیم (ع) است: وقتی فرشتگان غذای او را نخوردند، ابراهیم مضطرب شد؛ اما پس از معرفی هویت و ابلاغ بشارت، ترس جای خود را به اطمینان داد و باب گفتگو و مجادله برای نجات قوم لوط گشوده شد: «فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ وَجَاءَتْهُ الْبَشْرَىٰ يُجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ» (هود: ۷۴) (فیض کاشانی، الصافی، ج ۲، ص ۴۶۰: محلی، الجالین، ص ۲۳۳).

از نگاه امام خامنه‌ای (مدظله‌العالی) نیز اعتماد متقابل شرط حیاتی ارتباطات سالم سازمانی است و اعتمادآفرینی نه فقط مهارت، بلکه راهبرد اخلاقی و مدیریتی است که انسجام، انگیزش و هم‌افزایی را به دنبال دارد؛ به‌ویژه در نیروهای مسلح که ایجاد رابطه اعتمادمحور پایدار با مردم را از مهم‌ترین مأموریت‌ها دانسته می‌فرماید:

«علّت اینکه امروز ارتش ما، سپاه ما، نیروهای مسلح ما در بین مردم محبوبیت دارند هم همین است: مردم می‌بینند اینها مثل خودشان فکر میکنند، مثل خودشان عمل میکنند، اعتقاداتی مشابه اعتقادات خودشان دارند، برای همان چیزهایی دل می‌سوزانند که مردم دل می‌سوزانند؛ این، ارتباط بین مردم و نیروهای مسلح را افزایش می‌دهد». (بیانات در دیدار جمعی از فرماندهان و کارکنان ارتش جمهوری اسلامی ایران (۱۳۹۴/۱/۳۰) <https://khl.ink/f/29472>)

چنانچه مشخص می‌شود، اعتمادآفرینی و برقراری ارتباط در میان نیروهای مسلح از نظر قرآن و رهبری، اولویت دارد و سازمان‌های نظامی بایسته و شایسته است که در راستای نهادینه‌سازی مدیریت ارتباطات اعتمادمحور گام برداشته و اعتمادآفرینی در حوزه ارتباطات را در ابعاد درون و برون سازمانی به فرهنگ مسلط تبدیل نمایند. مقام معظم رهبری در این مورد، اعتمادآفرینی سازمان‌های نظامی برای مردم را یک عمل درون سازمانی می‌داند؛ زیرا به باور وی، نیروهای مسلح و مردم جدا از هم نیستند و سازمان‌های نظامی بایستی ملت‌محور و بر بنیاد مردم شکل گیرد و از سوی دیگر، مردم نیز بایستی سازمان‌های نظامی را از خود دانسته و به آنها از هر حیث اعتماد کامل داشته باشد. ایشان سازمان‌های نظامی را حصن حصین و قلعه مستحکمی می‌داند که وظیفه اصلی آن ایجاد آرامش برای ملت است:

«بگذارید این ملت با احساس وجود جوانان بارزشی در نیروهای مسلح، طعم امنیت و آسایش روانی را همچنان بچشد و احساس کند که به اذن پروردگار، حصن حصینی ضامن امنیت اوست» (بیانات در مراسم دانش‌آموختگی دانشجویان دانشکده‌ی افسری دانشگاه امام حسین(ع) <https://khl.ink/f/1385/9/4>)

بر این اساس می‌توان گفت که اعتمادآفرینی زیربنای پایداری و کارآمدی سازمان‌هاست و به‌عنوان سرمایه اجتماعی، تعارض را کاهش داده، شفافیت و جریان اطلاعات را افزایش می‌دهد. قرآن کریم ریشه اعتماد را

را بالا می‌برد. تواضع نه نشانه ضعف، بلکه جلوه بلوغ عقلانی و اقتدار اخلاقی رهبر است و به انسجام سازمانی می‌انجامد.

همچنین آیات «وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا» (فرقان: ۷۲) و «وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ» (مؤمنون: ۳) نشان می‌دهند که اعراض کریمانه از لغو و رفتار متکبرانه، از ویژگی‌های بارز مؤمنان واقعی است (طباطبایی، المیزان، ج ۱۵، ص ۹).

بنابراین در نگاه قرآن، تواضع هم اصل اخلاقی است و هم در فرایند ارتباطات سازمانی — به‌ویژه در سازمان‌های نظامی — ضرورتی عملیاتی و اجتناب‌ناپذیر به شمار می‌رود.

مقام معظم رهبری نیز بر این اصل تأکید ویژه داشته است. ایشان تواضع و فروتنی را بر بنیاد آموزه‌های قرآنی، برای تمام مسئولین، به‌ویژه سازمان‌های نظامی امر واجب و ضروری دانسته است. ایشان در جایی ضمن استدلال به آیات قرآنی در این مورد و ناظر به پیروزی خرمشهر و مغرور نشدن از آن پیروزی بزرگ اینگونه فرموده است:

«[شما اعضای هیئت دولت] تواضعتان را [نسبت به مردم] بیشتر کنید. مفتخر باشید به رأی مردم، مستظهر باشید به رأی مردم؛ اما مغرور نشوید، که اگر خدای نکرده غرور به سراغ ماها آمد، آن وقت انحرافها و انحطاطهای گوناگونی را در پیش پای خودمان خواهیم دید. مراقب باشید؛ این از آن دامهای بزرگ شیطان است. معمولاً بعد از پیروزی‌های بزرگ، خطرهای بزرگ وجود دارد». (بیانات در دیدار اعضای هیئت دولت (۱۳۸۸/۶/۱۶) <https://khl.ink/f/8019>)

اصل قرآنی تواضع «وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ» (حجر: ۸۸) مبنای بنیادین ارتباطات سازمانی اسلامی است و فروتنی آگاهانه را جلوه بلوغ عقلانی و رهبری اصیل می‌داند. این اصل با احترام به زیردستان، گوش‌دادن فعال و رفتار صادقانه، فضای امن و صمیمی برای تبادل اندیشه ایجاد کرده، انگیزه مشارکت را بالا برده، اقتدار اخلاقی مدیر را تقویت می‌کند و انسجام درونی سازمان — به‌ویژه نظامی — را تضمین می‌نماید.

این تواضع در آیات «وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا» (فرقان: ۷۲) و «وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ» (مؤمنون: ۳) به صورت اعراض کریمانه از لغو و تکبر تجلی یافته است.

مقام معظم رهبری با استناد به همین آموزه‌ها، تواضع را بر همه مسئولین — خصوصاً در نیروهای مسلح — واجب شمرده و پس از پیروزی‌های بزرگ (مانند فتح خرمشهر) پرهیز از غرور را «دام شیطانی» می‌دانند. در نتیجه، ارتباطات سازمانی مبتنی بر تواضع قرآنی، همدلی، اعتماد و همکاری را نهادینه کرده و به الگویی الهی برای کرامت انسانی و پیشرفت پایدار جوامع اسلامی تبدیل می‌شود.

۳. اعتمادآفرینی از رهگذر امانت‌داری

اعتمادآفرینی مهم‌ترین سرمایه اجتماعی سازمان و رکن پایداری و کارآمدی آن است؛ زیرا تعارض را کاهش می‌دهد، شفافیت را افزایش می‌دهد و جریان اطلاعات را تسهیل می‌کند. از منظر قرآن کریم، اعتماد ریشه در «امانت» دارد و مسئولیت در هر سطحی امانتی الهی است که باید

در اصل «امانت» می‌داند و واگذاری مسئولیت به شایستگان را واجب می‌شمارد: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا» (نساء: ۵۸). داستان حضرت ابراهیم (ع) نمونه‌ای روشن است؛ اضطراب او پس از شفافیت مأموریت فرشتگان برطرف شد و ارتباط مؤثر برقرار گردید: «فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ وَجَاءَتْهُ الْبُشْرَىٰ يُجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ» (هود: ۷۴).

از دیدگاه امام خامنه‌ای (مدظله‌العالی)، اعتماد متقابل شرط حیات ارتباطات سالم سازمانی است. ایشان با تأکید بر صداقت، عمل به وعده و ارتباط چهره‌به‌چهره، اعتماد را راهبرد اخلاقی و مدیریتی برای انسجام و هم‌افزایی می‌دانند؛ به‌ویژه در نیروهای مسلح که محبوبیت و مقبولیت آن‌ها در گرو هم‌فکری و هم‌دلی با مردم است.

بنابراین اصل قرآنی امانت‌داری، با تکیه بر شایسته‌سالاری، صداقت و شفافیت، اعتماد را سرمایه‌گذاری می‌کند تا امنیت روانی، انسجام ملی و پیشرفت پایدار جامعه اسلامی را از مسیر سازمان‌های ملت‌محور و حصن حصین تضمین نماید.

ج مؤلفه‌های آیینی و اخلاقی

۱. سهولت، مدارا و رفق

اصل «سهولت، مدارا و رفق» یکی از ارکان بنیادین فرهنگ و فقه اسلامی است. واژه «سهل» به معنای نرمی، آسانی و دوری از سختی و خشونت است (فراهیدی، العین، ج ۲، ص ۲۸۹؛ ابن منظور، لسان العرب، ص ۲۱۳۵-۲۱۳۴). قرآن کریم بارها بر این اصل تأکید کرده است: «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (حج: ۷۸)؛ «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» (بقره: ۱۸۵).

پیامبر اکرم (ص) نیز فرمودند: «بُعِثْتُ بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّمْحَةِ» (کلینی، الکافی، ج ۵، ص ۴۹۴).

این اصل در ارتباطات سازمانی اسلامی، به‌ویژه درون‌سازمانی، ضرورتی راهبردی است. در سازمان‌های نظامی که در ذهن عموم با خشونت و روابط خشک همراه‌اند، کاربرد مدارا و آسان‌گیری برای ایجاد ارتباطات مؤثر حیاتی‌تر است، بدون آنکه با نظم و قانون منافات داشته باشد.

بهترین الگوی قرآنی آن آیه «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكَافِرِينَ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ» (فتح: ۲۹) است که نشان می‌دهد ارتباطات درون‌سازمانی (میان پیامبر و اصحاب) بر پایه رحمت، ملاحظت، مدارا، برادری و عطف و خانوادگی بوده (مغنیه، الکاشف، ج ۷، ص ۱۰۲؛ قطب، فی ظلال القرآن، ج ۶، ص ۳۳۳)، در حالی که ارتباطات برون‌سازمانی با شدت و جدیت همراه بوده است.

بنابراین سهولت و رفق، در مدیریت اسلامی سازمان نظامی به معنای تلفیق اقتدار بیرونی با مدارای درونی است که انسجام، اعتماد و کارایی را به اوج می‌رساند.

امام خامنه‌ای نیز با تأسی از آموزه‌های اسلامی و قرآنی، بر تساهل و مدارا در سازمان‌های نظامی تأکید دارند. مدارا و تساهل هم ابعاد درون و هم برون‌سازمانی را در برمی‌گیرد؛ لیکن چنانچه قبلاً نیز بیان گردید، رویکرد تساهلی در سازمان‌های نظامی که ماهیت انضباط و قانونمداری دارند، به

معنای گذر از قوانین نیست، بلکه این رویکرد، در سایه اجرای جدی قوانین جاری سازمان اتخاذ می‌گردد. لذا ایشان ضمن تأکید بر انضباط و رعایت قوانین در سازمان‌های نظامی، بر رویکرد تساهلی و ارتباطات مداراتی در میان نیروهای مسلح (به‌ویژه در ارتباطات برون‌سازمانی) تأکید می‌ورزد و در این زمینه مالک اشتر را به عنوان الگو معرفی می‌کند:

«ما معتقد به انضباط آهنین، نظم منطقی، کار علمی، آموزش به‌روز و سلاح در حد ممکن برای نیروهای مسلح خود هستیم؛ اما همه‌ی این‌ها را در کنار تقوا، توکل و دلدادگی به آرمان‌ها و مردم معتبر می‌دانیم. الگوی ما «مالک اشتر» است؛ برترین سردار بلندپایه‌ی جنگهای پرمجاری امیر المؤمنین؛ شجاعترین مرد عرب. جوانی در کوچه‌های مدینه او را نشناخت؛ به او اهانت کرد، حتی آب دهان به طرف او انداخت! این سردار بلندمرتبه و امیر والامقام نه تنها به او اخم نکرد، بلکه به مسجد رفت، برای او نماز خواند و استغفار کرد که خدا از جهالت این جوان بگذرد! بعد از آنکه مالک اشتر را به آن جوان معرفی کردند، آمد که از او عذرخواهی کند. گفت عذرخواهی لازم نیست، من آمدم تا برای تو پیش خدای متعال استغفار کنم. آن صلابت، آن شجاعت، آن عظمت در میدان نبرد همراه است با عظمت در میدان معنویت؛ عظمت روح» (بیانات در مراسم مشترک دانشجویان دانشگاه‌های افسری ارتش (۱۳۸۲/۱۰/۴) <https://khl.ink/f/> ۳۲۰۹)

ایشان در جای دیگر و در بیان بسیار مهم دیگر به موضوع رفق و مدارا با دیگران به نحو عام (به شمول ارتباطات درون‌سازمانی سازمان‌های نظامی) اشاره کرده و اینگونه بیان می‌دارد:

«ما پیامبران پیام اسلام است. یکی از همان چیزهایی که عرض کردم از عوامل انتشار اسلام است، رفق است. «مَا كَانَ الرَّفْقُ فِي شَيْءٍ إِلَّا زَانَهُ» (حرانی، تحف العقول، ص ۴۷) رفق یعنی همواری. رفق به معنای سستی نیست. رفق به معنای خاکریز نرم قابل نفوذ نیست. رفق یعنی ناهنجار نبودن، ناهموار نبودن، جگرخراش نبودن. این معنی رفق است. شما به یک عنصر بسیار سخت، مثل فولاد که می‌زنید، دستتان احساس ناراحتی نمی‌کند؛ احساس ناهنجاری و ناهمواری نمی‌کند. رفق -نرمی به این معناست. هنجار درست، این، معنای رفق است. گاهی هم ممکن است به یک چیز که دست می‌زنید، دست را بخراشد و زخم کند؛ درحالی‌که جنسش مثل فولاد نیست. از یک تکه چوب است. چوب را ممکن است ناهموار بتراشند. بعضی، حرف ناحق را، حرف سست را، سخن کم محتوا را، طوری می‌گویند که همه را می‌خراشد. ممکن هم هست یک فکر با محتوا، یک فکر درست و یک فکر قوی را طوری بیان کرد که با همه استحکام، هیچ ناهنجاری نداشته باشد. اسلام، این است. قرآن، این است» (بیانات در دیدار مسئولان و کارگزاران نظام جمهوری اسلامی، (۱۳۷۲/۱۰/۲۰) <https://khl.ink/f/> ۲۶۹۸)

از آنچه تا کنون بیان گردید، می‌توان نتیجه گرفت که اصل «سهولت و مدارا» در فرهنگ قرآنی و اسلامی به معنای آسانی، نرمی و دوری از سختی است و یکی از ارکان بنیادین دین و فقه به شمار می‌رود. قرآن کریم با آیاتی چون «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (حج: ۷۸) و «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ» (بقره: ۱۸۵) و پیامبر اکرم (ص) با فرموده «بُعِثْتُ بِالْحَنِيفِيَّةِ

کل، در مدیریت صحیح ارتباطات سازمانی به نحو خاص و در پی آن تبادل صحیح اطلاعات به نحو اخص تأثیر می‌گذارد.

نکته مهم دیگر در ارتباطات کلامی و بخش گوش دادن، کثرت گوش دادن است. از آنجا که در همه حرکات و سکنات بهترین الگو برای مومنان و انسان‌های وارسته و کسانی که خواهان خیر دنیا و آخرت هستند، پیامبر اسلام (ع) است: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا» (احزاب: ۲۱)، پس بهترین الگو در مورد ارتباط گوش دادن پیامبر اسلام (ص) است و مهمترین ویژگی اخلاقی و به عبارت دیگر، مهمترین مهارت حضرت در مدیریت ارتباطات کلامی با دیگران، بسیار گوش دادن وی بوده است. حضرت به قدری به ارتباط گوش دادن اهمیت می‌داد که حتی برخی مغرضین و منافقین به کنایه ایشان را «گوش» می‌گفتند. این مورد در قرآن کریم نیز مورد اشاره قرار گرفته است که حاکی از اهمیت گوش دادن است: «وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أَدْنَىٰ قُلٍّ أَدْنَىٰ خَيْرٍ لَّكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ رَحْمَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ الَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (توبه: ۶۱). بهترین بودن پیامبر (ص) در امر ارتباطات شنیداری، در واقع عاقل بودن وی در امر استماع و عادل بودنش در امر قبول یا رد مسموعات و فضیلت برای ایشان است (صادق تهرانی، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه، ج ۱۳، ص ۱۹۳) خداوند در آیه در جواب منافقین بیان می‌دارد که گوش بودن (مهارت داشتن در گوش دادن) خیر برای مومنان است و این یکی از بهترین ویژگی‌های رهبری در سازمان و نقطه قوت است نه نقطه ضعف پیامبر (ص). (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۸، ص ۱۶) مقام معظم رهبری نیز با تأسی از آیات قرآن و سیره نبوی (ص) در خطاب به مسئولین نظام (به شمول مسئولین سازمان‌های نظامی)، خوب گوش دادن را توصیه می‌کند: «برای شنیدن نقد، سینه‌ی گشاده و روی باز و گوش شنوا داشته باشید» (بیانات در دیدار اعضای هیئت دولت (۱۳۸۸/۶/۱۶). <https://khl.ink/f/> ۸۰۱۹

غرض اینکه رویکرد قرآنی به شنیدن (گوش دادن) سنجیده و فعال (زمر: ۲۹) به مثابه ستون فقرات مهارت استماع در بستر ارتباطات سازمانی اسلامی، گوش سپردن آگاهانه را نمادی از خرد ورزیدن رهبران الهی جلوه می‌دهد که با تمرکز عمیق بر پیام، فهم متقابل را عمیق‌تر ساخته، کشمکش‌ها را کم‌رنگ می‌کند و پیوندهای اعتمادی را در میان نیروهای سازمان - خصوصاً در عرصه‌های نظامی - استوار می‌سازد؛ این رویکرد، که در توصیفات بهشتی از دوری از لغو مانند «لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَ لَا تَأْتِيهِمْ» (واقع: ۲۵) و در سیره نبوی با تأکید بر کثرت شنیدن «وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أَدْنَىٰ قُلٍّ أَدْنَىٰ خَيْرٍ لَّكُمْ» (توبه: ۶۱۹) به عنوان مزیتی رهبری‌بخش و پیش‌درآمدی بر قضاوت‌های عادلانه آشکار شده، در مدیریت اسلامی به یک الزام رفتاری و عملیاتی مبدل می‌گردد، همان‌گونه که مقام معظم رهبری، استوار بر آیات الهی و روش پیامبر (ص)، شنیدن نقدها و گفت‌وگوهای کلامی را با «سینه‌ای گشاد، رویی باز و گویی شنوا» بر مدیران نظام - از جمله در سازمان‌های نظامی - واجب می‌شمارد؛ از این‌رو، استماع مبتنی بر این میراث قرآنی، فراتر از رفع ابهامات و پرورش

السَّمْحَةِ» بر آسان‌گیری و اعتدال تأکید کرده‌اند.

در مدیریت اسلامی سازمان‌های نظامی، این اصل به معنای تنظیم ارتباطات درون‌سازمانی بر پایه رحمت، اخوت و تساهل، و ارتباطات برون‌سازمانی بر پایه صلابت و اقتدار است. امام خامنه‌ای (مدظله‌العالی) با استناد به الگوی مالک اشتر، تلفیق انضباط و قانون‌مداری با رأفت و سهولت انسانی را لازمه ارتباطات نیروهای مسلح می‌داند. نتیجه آنکه مهم‌ترین مهارت مدیریتی در سازمان نظامی اسلامی، ترکیب جدیت در اجرای قانون و انضباط با مدارا و آسان‌گیری به‌عنوان اصل مسلم قرآنی است.

۲. استماع احسن و اعراض از لغو

مهارت گوش دادن یکی از مؤلفه‌های بنیادین در ارتباطات سازمانی مؤثر است که نقش اساسی در ارتقای درک متقابل، کاهش تعارض و افزایش اعتماد میان اعضای سازمان دارد. شنیدن فعال فراتر از صرف گوش دادن است و شامل توجه آگاهانه، درک عمیق پیام و بازخورد مناسب به گوینده می‌شود. از دیدگاه قرآن کریم، شنیدن سنجیده و هدفمند، یکی از ویژگی‌های خردمندان و رهبران الهی است؛ چنان‌که خداوند می‌فرماید: «فَبَشِّرْ عِبَادَ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَٰئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ». (زمر/ ۱۷-۱۸) استماع قول و اتباع احسن بدین معناست که مومنان طالب رشد و حق هستند و در ارتباطات کلامی خود اقوال مختلف را گوش می‌دهند به این امید که از میان آنها حقیقت را بیابند و موجبات رشدشان فراهم گردد؛ (طباطبایی، المیزان، ج ۱۷، ص ۲۵۰) زیرا آنها صاحبان عقول سالمه هستند. (صدیق، فتح البیان فی مقاصد القرآن، ج ۶، ص ۶۳). این آیه نشان می‌دهد که شنیدن مؤثر، مقدمه‌ی تصمیم‌گیری درست و انتخاب آگاهانه است. در محیط‌های سازمانی نیز مدیران و کارکنانی که دارای مهارت شنیدن فعال هستند، بهتر می‌توانند نیازها، دغدغه‌ها و ایده‌های همکاران خود را درک کرده، از بروز سوءتفاهم جلوگیری کنند و ارتباطی مبتنی بر احترام و همدلی برقرار سازند.

در مورد شنیدن و آداب گوش دادن به عنوان یکی از انواع ارتباطات کلامی، آیات متعددی در قرآن وجود دارد. خداوند از برقراری ارتباطات شنیداری لغو و گناه‌آلود منع کرده است. در آیات متعددی پرهیز و دوری از لغو یکی از صفات مومنین و اهل بهشت معرفی گردیده است: «لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَ لَا تَأْتِيهِمْ» (واقع: ۲۵)، «لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَ لَا كِذَابًا» (نبا: ۳۵). در وصف اهل بهشت می‌فرماید: «لَا تَسْمَعُ فِيهَا لَاغِيَةً» (غاشیه: ۱۱)، یعنی در بهشت سخن لغو و بی‌فایده شنیده نمی‌شود. (طباطبایی، المیزان، ج ۲۰، ص ۲۷۴) «وَ إِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ وَ قَالُوا لَنَا أَعْمَالُنَا وَ لَكُمْ أَعْمَالُكُمْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَا تَبْتَغِي الْجَاهِلِينَ» (قصص: ۵۵). از ویژگی‌های گروه حق طلب و مومنان راستین این است که زمانی که سخن لغو بشنوند، از آن دوری می‌گزینند و سخن بیهوده را با بیهوده‌گویی پاسخ نمی‌دهند. (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۱۶، ص ۱۱۱) دوری از سخن لغو و بیهوده نوعی مهارت گوش دادن است که در حوزه ارتباطات غیرکلامی قرار می‌گیرد و ضمن اینکه از سجایای اخلاقی است، در مدیریت رفتار سازمانی به صورت

هم‌آوایی، به سان یک ابزار استراتژیک علمی-الهی عمل می‌کند که انسجام تیمی، عدالت رفتاری و شتاب‌دهی به تعالی پایدار را در ساختارهای نظامی اسلامی رقم می‌زند.

۳. پرهیز از فخرفروشی و غرور

یکی از مهمترین آداب در برقراری ارتباطات غیر کلامی و مدیریت صحیح ارتباطات، دوری از فخر و خودبزرگ‌بینی است؛ زیرا فضل‌فروشی در ارتباطات، مدیریت ارتباطات صحیح را با مشکل مواجه کرده و فرایند ارتباطات را مختل می‌سازد. (ریچاردسون، جری و وان، ال. پی، معجزه ارتباطات ترجمه مهدی قراچه‌داغی، ص ۴۳) از سوی دیگر، دوری از فخرفروشی و ارتباط همدلانه و مهربانانه باعث بهینه‌سازی ارتباطات و موثریت آن می‌گردد. به بیان اندیشمندان، این مهارت همدلی در مدیریت ارتباطات است که فرد یا سازمان را قادر به برقراری ارتباطات موثر با محیط پیرامونی می‌سازد و به بهبود کیفیت روابط با محیط اجتماعی کمک می‌کند. (بشارتی، محمدعلی و همکاران، نقش واسطه خودشیفتگی در رابطه بین همدلی و کیفیت روابط بین شخصی، ص ۷).

فخرفروشی ضمن اینکه یکی از جلوه‌های اخلاق نکوهیده است، سبب می‌شود مردم نیز از شخص فخور روی برگردانده و وی نتواند با کسی رابطه عاطفی و صحیحی برقرار سازد. خداوند در نکوهش انسان‌های فخور چنین می‌فرماید: «وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ» (لقمان: ۱۸).

بر اساس این آیه، لقمان به فرزندش وصیت می‌کند که با تکبر بر زمین راه مرو و با بی‌اعتمادی از مردم روی برگردان؛ زیرا خداوند انسان متکبر و مغرور را دوست ندارد. این نوع رفتار در حقیقت نوعی بیماری روانی است که اولین نتیجه آن، قطع رابطه انسان با دیگران است. (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۱۷، ص ۵۴) خداوند در توصیف پیامبر رحمت (ص) اینگونه بیان داشته است: «لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ» (توبه: ۱۲۸).

بعثت چنین پیامبری که از جنس مردم بوده و خسارت و زیان امت ناراحت می‌شود و آنچه موجب رنج امت است، بر او دشوار و سخت است، حقیقتاً نعمتی است از جانب خدای مهربان. (طبرسی، مجمع البیان، ج ۱۱، ص ۲۴۸) در جای دیگر، در توصیف بندگان خالص خداوند اینگونه بیان کرده است: «وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا» (فرقان: ۶۳). هون یعنی مشی بدون استعلا و غرور. (مغنیه، التفسیر المبین، ج ۱، ص ۴۷۷) چنین اشخاصی حقیقتاً سزاوار بهشت و موفقیت دارین است.

فخرفروشی کار انسان مغرور است و اساساً منشأ فخرفروشی، غرور آدمی است. برای همین مقام معظم رهبری مسئولین نظام و سازمان‌های نظامی را از غرور که مایه فخرفروشی است، برحذر داشته‌اند:

«غرور، ابزار شیطان است. غرور، غره شدن، ابزار شیطان است. مناشی مختلفی هم دارد، و فرق نمیکند منشأ آن چه باشد: یک وقت منشأ آن همین پست و مقامی است که شما گرفته‌اید. فرض کنید شما در یک نقطه‌ی دوردستی مشغول کار بودید، حالا آمده‌اید در یک مدیریت بالایی قرار

گرفته‌اید، مثلاً در مجلس یا در دولت یا در نهادهای انقلابی یا در نیروهای مسلح. این، انسان را مغرور میکند که یک جایگاهی پیدا کرده؛ یک منشأ غرور این است. یک منشأ غرور موفقیتها است. توفیقی پیدا میکنید، در کاری که انجام میدهید پیشرفت پیدا میشود، اینجا انسان مغرور میشود به خودش که ما توانستیم این کار را انجام بدهیم. یک منشأ غرور، غره شدن به لطف الهی و توجهات الهی است که خیلی در دعاها و حتی در قرآن [آمده]: «وَلَا يَغُرَّتْكُمْ بِاللَّهِ الْغُرُورُ» (فاطر: ۵)؛ غرور — که شیطان است — شما را به خدا غره نکند. غره شدن به خدا یعنی چه؟ این معنایش آن است که انسان از طرف خدا احساس خاطرجمعی مطلق بکند، دیگر هیچ ملاحظه‌کاری‌ای نداشته باشد؛ [مثلاً بگوید] «ما که جزو خیل دوستان اهل بیت هستیم؛ خدا با ما کاری ندارد!» این غره شدن به خدا است». (بیانات در دیدار مسئولان نظام ۱۴۰۱/۱/۲۳). <https://khl.ink/f/۵۰۰۳۷>

رویکرد قرآنی مدیریت ارتباطات غیر کلامی در سازمان‌های نظامی، غرور و فضل‌فروشی را مانع اصلی روابط عاطفی، تبادل دقیق اطلاعات و همکاری تیمی می‌داند و آن را عامل سوءتفاهم و تعارض عملیاتی معرفی می‌کند.

این رویکرد با ترویج فروتنی آگاهانه و ارتباطات همدلانه و مهربانانه، فرماندهان را ملزم می‌سازد تا با تمرکز بر دغدغه‌های نیروها، فضای امن گفت‌وگو ایجاد کنند؛ فضایی که همدلی در آن انسجام گروهی را در عملیات پرریسک تضمین می‌نماید و از تصمیم‌گیری‌های ناشی از غرور جلوگیری می‌کند.

مقام معظم رهبری (مدظله‌العالی) با هشدار نسبت به ریشه‌های غرور (ارتقا، پیروزی، توجه سازمانی)، پرهیز از آن را واجب دانسته و تأکید دارند که غرور به تضعیف وحدت و انحراف رفتاری می‌انجامد.

از این‌رو، نهادینه‌سازی تواضع و رفتارهای رتوفانه در ارتباطات غیر کلامی، به استراتژی کلیدی نیروهای مسلح تبدیل شده است؛ استراتژی‌ای که با فتح قلوب نیروها، هم‌کاری عملیاتی را ارتقا می‌دهد و هم پایداری بلندمدت نظام اسلامی را از مسیر رهبری همدلانه تأمین می‌نماید.

نتیجه‌گیری

این پژوهش، با ژرف‌نگری در آیات قرآن کریم و استنتاج از بیانات حضرت امام خامنه‌ای (مدظله‌العالی)، موفق به شناسایی و تبیین نظام‌مند مؤلفه‌های بنیادین ارتباطات غیرکلامی مؤثر در سازمان‌های نظامی گردید. یافته‌ها حاکی از آن است که قرآن کریم قرن‌ها پیش از تدوین دانش نوین مدیریت، با محوریت‌بخشیدن به «زبان حال» و شاکله‌های رفتاری، نقشه‌ای جامع برای انسجام‌بخشی، اعتمادآفرینی و تقویت روحیه جمعی در حساس‌ترین ساختارهای سازمانی ترسیم نموده است. مؤلفه‌های استخراج‌شده در سه ساحت چهره‌ای (نورانیت و بشاشیت)، کنشی (تعاون، تواضع و امانت‌داری) و آیینی-اخلاقی (مدارا، استماع احسن و پرهیز از تکبر) نه تنها ارکان یک الگوی ارتباطی بومی و الهی را تشکیل می‌دهند، بلکه در پرتو اندیشه‌های رهبری انقلاب به راهبردهایی کاربردی و عملیاتی برای مدیریت رفتاری در نیروهای مسلح تبدیل می‌شوند.

کاربست این الگوی قرآنی-انقلابی، سازمان نظامی را از حصار روابط

خشک اداری فراتر برده، آن را به نهادی زنده، باورمند و درآمیخته با جان ملت بدل می‌سازد. نتیجه نهایی آن است که اقتدار واقعی نیروهای مسلح در گرو تجهیز به «سلاح معنویت» و «سلوک اخلاقی» است؛ نیرویی که با چهره‌ای نورانی، رفتاری متعاون و اخلاقی کریمانه، پیش و بیش از هر ابزار مادی، پیام اطمینان، وفاداری و امنیت را به آحاد جامعه منتقل می‌کند. این پژوهش با ارائه چارچوبی نظری و عملی، گامی بنیادین در پر کردن خلأ مطالعاتی موجود برداشته و الگویی راهبردی برای دستیابی به «نظام ارتباطی انسان‌ساز، انسجام‌بخش و ملت‌محور» در سپهر سازمان‌های نظامی جمهوری اسلامی ایران عرضه می‌نماید.

منابع

قرآن کریم

ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴)، تحف العقول، قم، جامعه مدرسین، چاپ ۲.

ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴)، لسان العرب، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر، چاپ ۳.

ایران‌نژاد پاریزی، مهدی و ساسان گهر، پرویز. (۱۳۷۵). سازمان و مدیریت از تئوری تا عمل (چاپ سوم). تهران: موسسه بانکداری ایران.

برومند، زهرا. (۱۳۸۸). مدیریت رفتار سازمانی (چاپ بیستم). تهران: دانشگاه پیام نور.

دعایی، حبیب‌الله. (۱۳۷۳). ارائه الگوی ارتباطات سازمانی مناسب در گروه‌های صنعتی فولاد ایران. دانش مدیریت، (۱۵)، ۲۳-۳۵.

دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷). لغت‌نامه دهخدا (چاپ دوم). تهران: موسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.

رایینز، استیفن پی. (۱۳۹۲). مبانی رفتار سازمانی (سید محمد اعرابی و علی پارسایان، مترجمان) (چاپ سی‌ونهم). تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.

رایینز، استیفن. (۱۳۸۷). تئوری سازمان (ساختار و طرح سازمانی) (سید مهدی الوانی و حسن دانایی‌فرد، مترجمان) (چاپ بیست و دوم). تهران: نشر شرقی.

رضائیان، علی. (۱۳۹۹). مبانی مدیریت رفتار سازمانی (چاپ هجدهم). تهران: انتشارات سمت.

زارعی متین، حسن. (۱۳۸۰). مبانی سازمان و مدیریت. تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

زاهدی، شمس‌السادات. (۱۳۷۸). تجزیه و تحلیل و طراحی سیستم‌ها (چاپ دوم). تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی.

صادقی تهرانی، (۱۴۳۲). الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة محمد، بیروت، لبنان، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چاپ ۲.

صدیق حسن‌خان، محمدصدیق (۱۴۲۰)، فتح البیان فی مقاصد القرآن، بیروت - لبنان، دار الکتب العلمیة

طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان. تهران: ناصر خسرو.

عسکری‌پور، زهرا؛ نجفی، محمد و نوروزی، رضاعلی. (۱۳۹۹). مفهوم‌شناسی محیط در قرآن کریم و نقش تربیتی آن. فصلنامه تعلیم و تربیت اسلامی، ۲۸(۷۴)، ۴۵-۶۸.

علاقه‌بند، علی. (۱۳۹۲). مقدمات مدیریت آموزشی. تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور.

فراهدی، خلیل بن أحمد (۱۴۰۹)، کتاب العین، قم، نشر هجرت، چاپ ۲.

فرهنگی، علی‌اکبر؛ صفزاده، حسین و خادمی، مهدی. (۱۳۸۳). نظریه‌های ارتباطات سازمانی. تهران: رسا.

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۳۷۳)، تفسیر الصافی، تهران - ایران، مکتبه الصدر، چاپ ۲.

فیضی، طاهره. (۱۳۸۱). سازمان و مدیریت (چاپ دوازدهم). تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور.

قطب، سید. (۱۴۲۵ق). فی ظلال القرآن. بیروت: دار الشروق.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷)، الکافی (ط - الإسلامية)، تهران، دار الکتب الإسلامية، چاپ ۴.

کیاکجوری، داود و حسینزاده، سیم. (۱۳۹۳). دانش رفتار سازمانی پیشرفته. تهران: کتاب مهربان نشر.

لوتانز، فرد. (۱۳۷۴). رفتار سازمانی (غلامعلی حیدری، مترجم). تهران: انتشارات حیدری.

مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳)، بحار الأنوار، بیروت، دار إحياء التراث العربی، چاپ ۲.

محلی، محمد بن احمد (۱۴۱۶)، تفسیر الجلالین، بیروت - لبنان، مؤسسه النور للمطبوعات

مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴)، التفسیر الکاشف، ایران، دار الکتب الإسلامية

مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۵)، التفسیر المبین، قم، دار الکتب الإسلامية

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الإسلامية، چاپ ۳۲.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، سید محمد خامنه ای (۱۳۸۳)، الحکمه المتعاليه فی الاسفار الاربعه، قم، موسسه بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

مورهد، گریگوری و گریفن، ریکی. (۱۳۸۵). رفتار سازمانی. تهران: مروارید.

غزالی، محمد بن محمد، احیاء علوم الدین، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی (آموزش انقلاب اسلامی)، چاپ سوم، ۱۳۷۳.

جری ریچاردسون، معجزه ارتباط و ان. ال. پی، ترجمه مهدی قراچه داغی، تهران، فرهنگ نشر نو، آسیم، چاپ نوزدهم، ۱۳۹۹.

بشارتی، محمدعلی، محمدرضا خدابخش حجت الله فراهانی سید محمدرضا رضازاده، نقش واسطه خودشیفتگی در رابطه بین همدلی و کیفیت روابط بین شخصی، روانشناسی کاربردی سال ۵ بهار ۱۳۹۰ شماره ۱ (پیاپی ۱۷).

واکاوی مبانی و اصول سازماندهی در اندیشه‌های قرآنی امام خامنه‌ای^(ره) با تأکید بر نیروهای مسلح

محمدحسن عبدی^۱، حسین علوی مهر^۲ و علی آقا صفری^۳

۱- دانش آموخته دکتری قرآن و علوم گرایش مدیریت، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.

۲- استاد تمام گروه تفسیر، جامعه المصطفی ص العالمیه، قم، ایران.

۳- استادیار قرآن و علوم (گرایش مدیریت) جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.

✉ نویسنده مسئول: ایمیل: m110abdi2020abdi@gmail.com

چکیده

سازماندهی در ساختار نیروهای مسلح، نقشی راهبردی در کارآمدی، انسجام و اقتدار دفاعی ایفا می‌کند. پژوهش حاضر با هدف واکاوی مبانی و اصول سازماندهی در اندیشه‌های قرآنی امام خامنه‌ای(ره) و تبیین پیوند آن با آموزه‌های وحیانی در حوزه نیروهای مسلح انجام شده است. مسئله اصلی، فهم این نکته است که الگوی مطلوب سازماندهی از منظر ایشان چه مبانی، اصول و پشتوانه‌های قرآنی دارد. این پژوهش با رویکرد کیفی و به روش تحلیل محتوای جهت‌دار انجام شده است. جامعه پژوهش شامل آیات مرتبط با سازماندهی در قرآن کریم و مجموعه بیانات و تدابیر فرماندهی معظم کل قوا (قُدس سرّه) است. داده‌ها با استفاده از روش استنتاجی (ارائه نظام‌مند مضامین به قرآن و پرسش‌گری از آیات) مورد تحلیل قرار گرفته و مبانی و اصول مستخرج، در قالب جداول مفهومی تدوین شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد هشت مبنای قرآنی شامل غایت‌گرایی توحیدی، اهلیت‌محوری، اتقان، ولایت‌محوری، مسئولیت‌پذیری مبتنی بر اختیار، سلسله‌مراتب مبتنی بر ولایت، تخصیص حکیمانه منابع و تاب‌آوری حکیمانه، پایه‌های این الگو را تشکیل می‌دهند. در سطح اصول نیز هفت اصل راهبردی احصاء شده است: معنویت و بصیرت سازمانی، پایداری امنیت درونی، نوآوری مستمر، اشراف فرماندهی، مشارکت مردمی در ساختار دفاع، سازماندهی متناسب با نبرد نامتقارن و شبکه‌سازی راهبردی دفاعی. بنابراین سازماندهی در منظومه فکری امام خامنه‌ای(ره) نه یک ابزار صرفاً اداری، بلکه یک راهبرد الهی-عقلانی برای تحقق حکمرانی دینی، امنیت پایدار و تمدن‌سازی نوین اسلامی است. الگوی ارائه‌شده، ظرفیت بالایی برای بازطراحی ساختارهای موجود در نیروهای مسلح بر پایه ارزش‌های اسلامی و در عین حال، پاسخگو به اقتضائات پیچیده و نامتقارن دفاعی معاصر دارد.

اطلاعات انتشار

تاریخ دریافت:

۱۴۰۴/۰۴/۲۱

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۴/۱۰/۱۲

تاریخ انتشار:

۱۴۰۴/۱۲/۲۹

واژگان کلیدی: سازماندهی قرآنی، اندیشه‌های امام خامنه‌ای، نیروهای مسلح، مبانی و اصول سازماندهی

استناد به این مقاله: عبدی محمدحسن، علوی مهر حسین و آقاصفیری علی (۱۴۰۴) واکاوی مبانی و اصول سازماندهی در اندیشه‌های

قرآنی امام خامنه‌ای(ره) با تأکید بر نیروهای مسلح. مطالعات اعتقادی سیاسی. ۳(۶) ۱۰۳ تا ۱۱۹

Study of the foundations and principles of organizing in the Qur'anic ideas of Imam Khamenei with the emphasis on armed forces

Rasoul Bonyadi^{1✉}, Hasan Aliakbari Renani² and Ali Aghasafari³

1- Al-Mustafa International University, Qom, Iran.

2- Imam Hossain University, Tehran, Iran.

3- 210Al-Mustafa International University, Qom, Iran.

✉ Corresponding Author. Email: Rasuol.aghigh@gmail.com

Abstract

Organization within the structure of the armed forces plays a strategic role in defense efficiency, coherence, and authority. The present study aims to analyze the foundations and principles of Quranic organization in the Quranic thoughts of Imam Khamenei and to explain its connection with revealed teachings in the context of the armed forces. The main issue is to understand what foundations, principles, and Quranic underpinnings the desired model of organization possesses from his perspective. This research was conducted using a qualitative approach and a directed content analysis method. The research population includes the Quranic verses related to organization in the Holy Quran and the corpus of statements and directives of the Supreme Commander-in-Chief (may his soul be sanctified). The data were analyzed using the method of *istinṭāq* (systematically presenting themes to the Quran and interrogating the verses), and the extracted foundations and principles were compiled in the form of conceptual tables. The findings indicate that eight Quranic foundations—namely, monotheistic teleology, merit-orientation, precision (*itqān*), Wilayah-orientation, responsibility based on free will, hierarchy based on Wilayah, wise allocation of resources, and wise resilience—constitute the pillars of this model. At the level of principles, seven strategic principles have been identified: spirituality and organizational insight, stability of internal security, continuous innovation, command awareness, public participation in the defense structure, organization proportionate to asymmetric warfare, and strategic defense networking. Conclusion: In Imam Khamenei's intellectual system, organization is not a mere administrative tool but a divine-rational strategy for realizing religious governance, sustainable security, and modern Islamic civilization-building. The proposed model holds significant potential for redesigning existing structures within the armed forces based on Islamic values while simultaneously addressing the complex and asymmetric demands of contemporary defense.

Received: 2025/07/12

Accepted: 2026/01/02

Published: 2026/03/20

Keywords: Quranic organization, Imam Khamenei's thoughts, armed forces, foundations and principles of organization

مقدمه

سازماندهی به عنوان یکی از ارکان اساسی دانش مدیریت، نقشی بی‌بدیل در کارآمدی، انسجام و تحقق اهداف هر نظام سازمانی ایفا می‌کند. این مفهوم به ویژه در ساختار نیروهای مسلح که با مأموریت‌های خطیر دفاعی، امنیتی و راهبردی سروکار دارند، از جایگاهی مضاعف برخوردار است. در چنین ساختارهایی، سازماندهی صرفاً یک ابزار اجرایی نیست، بلکه بنیان اقتدار، بقا و پایداری دفاعی به شمار می‌رود. با این حال، «مدیریت رایج عمدتاً مبتنی بر دستیابی به اهداف سازمانی مانند افزایش تولید، سودآوری، کارایی و کاهش هزینه‌ها است در حالی که سازماندهی اسلامی هدف غایی، قرب الهی، تحقق عدالت، خدمت به خلق و اقامه حق و سعادت اخروی را مبنا می‌داند.» (مقیمی، ۱۳۹۸: ص ۲۳)

از این رو، بررسی مبانی و اصول سازماندهی مبتنی بر اندیشه‌های قرآنی، نه یک انتخاب نظری، بلکه یک ضرورت راهبردی برای تحقق حکمرانی دینی در عرصه دفاع و امنیت ملی است.

در این میان، اندیشه‌های مدیریتی امام‌خامنه‌ای(ره) که نزدیک به چهار دهه، به عنوان فرمانده معظم کل قوا، سکان مدیریت نظام را بر عهده داشتند، منبعی غنی و بی‌بدیل برای استخراج اصول و مبانی سازماندهی اسلامی - قرآنی در نیروهای مسلح به شمار می‌رود. قائد شهید(ره) طی دهه‌های اخیر، در بیانات، تدابیر و فرامین خود، به طور مستمر بر اصولی تأکید فرموده‌اند که می‌تواند چارچوب نظری سازماندهی مطلوب در تراز انقلاب اسلامی را ترسیم نماید. مفاهیمی همچون «سازماندهی بسیجی»، «انضباط معنوی»، «ولایت‌مداری»، «بصیرت سازمانی»، «نواوری مستمر»، «نبرد نامتقارن» و «شبکه‌سازی دفاعی» محوری‌ترین مؤلفه‌هایی هستند که ایشان در تبیین ساختار مطلوب نیروهای مسلح به کار برده‌اند. آنچه این اندیشه را از الگوهای صرفاً مدیریتی متمایز می‌سازد، پیوند عمیق آن با مبانی وحیانی قرآن کریم است؛ به گونه‌ای که هر یک از مبانی و اصول یادشده، ریشه‌ای آشکار یا ضمنی در آیات الهی دارد.

پیشینه پژوهش

بررسی پیشینه پژوهش نشان می‌دهد که تاکنون مطالعات متعددی در حوزه مدیریت اسلامی و سازماندهی انجام شده است. غالب این پژوهش‌ها به تبیین اصول کلی مدیریت اسلامی (اعم از سازماندهی) پرداخته‌اند که از آن جمله می‌توان به آثار نبوی (۱۳۷۳)، مقیمی (۱۳۹۸)، رضانیان (۱۳۹۸) و احمدی (۱۳۹۲) اشاره کرد.

همچنین در رویکردی قرآنی، واثق (۱۳۹۳) در پژوهش خود با عنوان «بررسی اصول حاکم بر سازماندهی از منظر قرآن کریم» به اصولی همچون مشروعیت ابزار و وسیله، تلاش و کوشش، اجتناب از عجله و شتابزدگی، امدادهای غیبی، توکل، توسل، امید، صبر و استقامت پرداخته است. هرچند پژوهش واثق ارزشمند است، اما تمرکز آن بر اصول کلی قرآنی بوده و به

استخراج نظام‌مند مبانی و اصول از اندیشه امام خامنه‌ای(ره) نپرداخته است.

همچنین محمدی و همکاران(۱۴۰۱) در پژوهش دیگری با عنوان «طراحی الگوی سازماندهی نهادهای انقلابی در حکمرانی اسلامی (تحلیل کیفی اندیشه‌های رهبر معظم انقلاب اسلامی؛ مطالعه موردی نیروهای مسلح)» در صدد دستیابی به الگوی سازماندهی نیروهای مسلح در اندیشه‌های مقام معظم رهبری بوده‌اند. با وجود نزدیکی موضوعی این پژوهش به مطالعه حاضر، تفاوت اساسی در دو نقطه است: اولاً رویکرد محمدی و همکاران عمدتاً مبتنی بر تحلیل مدیریتی بیانات رهبری بوده و کمتر به مبانی قرآنی سازماندهی پرداخته است؛ ثانیاً پژوهش ایشان به دنبال طراحی الگو بوده، در حالی که مطالعه حاضر در پی واکاوی مبانی و اصول به صورت بنیادی و با تأکید صریح بر آیات قرآن کریم است.

با توجه به مرور پیشینه، خلأ پژوهشی آشکاری در زمینه «واکاوی نظام‌مند مبانی و اصول سازماندهی قرآنی به صورت یکپارچه و مستخرج از اندیشه امام خامنه‌ای(ره) با تأکید بر نیروهای مسلح» مشاهده می‌شود. علی‌رغم پژوهش محمدی و همکاران (۱۴۰۱)، تاکنون تلاشی برای استخراج مبانی و اصول قرآنی سازماندهی به طور خاص از بیانات رهبری و تطبیق آن با آیات انجام نشده است. این خلأ، ضرورت انجام مطالعه حاضر را توجیه می‌کند.

این خلأ، موجب شده است که استفاده از ظرفیت‌های عظیم آموزه‌های مدیریتی قرآنی در بسیاری از ساختارهای موجود نیروهای مسلح، محدود باشد.

بر این اساس، پژوهش حاضر در صدد است تا به این سؤال اساسی پاسخ دهد که «مبانی و اصول سازماندهی در اندیشه‌های قرآنی امام‌خامنه‌ای(ره) کدام‌اند و این مبانی و اصول چگونه در ساختار نیروهای مسلح قابل بازخوانی و پیاده‌سازی هستند؟» هدف اصلی پژوهش، واکاوی و استخراج مبانی بنیادین (ریشه‌های فکری و اعتقادی) و اصول راهبردی (قواعد عملیاتی) سازماندهی از منظر امام‌خامنه‌ای(ره) و سپس نشان دادن پیوند هر یک با آیات قرآن کریم است. در این مسیر، تلاش می‌شود تا الگویی بومی، الهی و کارآمد ارائه شود که ضمن بهره‌مندی از عقلانیت مدیریتی معاصر، بر ارزش‌هایی چون توحید، عدالت، ولایت و مردم‌سالاری دینی استوار باشد.

مفهوم شناسی

برای تبیین دقیق مبانی و اصول سازماندهی قرآنی در اندیشه امام‌خامنه‌ای(ره)، لازم است ابتدا چارچوب مفهومی پژوهش روشن شود. این چارچوب شامل دو بخش اصلی است:

۱-۳) مفهوم سازماندهی در دانش مدیریت

سازماندهی (Organizing) به عنوان دومین کارکرد اساسی مدیریت پس از برنامه‌ریزی، به فرایند ایجاد ساختار منسجم برای هماهنگی

تشکیلات است هیچ کاری بدون تشکیلات پیش نمی‌رود.» مصاحبه با روزنامه اطلاعات، ۱۳۶۰/۱۱/۲۷) مسئله تقسیم کار، تخصص و نقش‌های متفاوت در آموزه‌های دینی ریشه دارد، خداوند متعال در سوره زخرف می‌فرماید: «وَرَفَعَ بَعْضُكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا»؛ یعنی برخی را از جهت درجات (فکری و مادی) بر برخی دیگر برتری داده‌ایم تا یکدیگر را در امور زندگی به خدمت گیرند. این آیه، اختلاف در توانمندی‌ها و جایگاه‌ها را نه به معنای برتری طلبانه، بلکه به‌منظور بهره‌مندی متقابل و سامان اجتماعی قرار داده است. این آیه پایه‌ای بر اصل تقسیم کار و توزیع نقش‌هاست که در سازماندهی مدرن نیز مطرح است. (میدانی، ۱۴۲۰ ق: ص ۷۲۹)

امام علی(علیه السلام) در بخشی از نامه ۳۱ «نهج البلاغه»، دستور مهمی در زمینه تقسیم مسئولیت‌ها به فرزند دلبندش - و در واقع به همه انسان‌ها به عنوان پدري دلسوز - می‌دهد و می‌فرماید: (برای هر یک از خدمتگذارانت کار معینی قرار ده که او را در برابر آن کار مسئول بدانی؛ زیرا این سبب می‌شود آنها کارهای تو را به یکدیگر وا نگذارند [و از زیر بار مسئولیت شانه تپه نکنند])؛ «وَأَجْعَلْ لِكُلِّ إِنْسَانٍ مِنْ خِدْمِكَ عَمَلًا تَأْخُذُهُ بِهِ، فَإِنَّهُ آخِرَىٰ أَلَّا يَتَوَكَّلُوا فِي خِدْمَتِكَ».

بنابراین تقسیم کار از مهمترین اصول مدیریت است؛ زیرا بدون آن غالباً افراد در انتظار دیگران می‌نشینند و مسئولیت‌ها را به گردن آنها می‌اندازند و به هنگامی که کار روی زمین می‌ماند در برابر مؤاخذه کارفرما به این عذر متوسل می‌شوند که ما گمان کردیم دیگران این کار را انجام خواهند داد و اگر به دیگران گفته شود آنها هم همین عذر را می‌آورند؛ ولی هنگامی که کارها و مسئولیت‌ها تقسیم شود هر کسی می‌داند در برابر کار خود مسئول است و در انجام آن سعی و تلاش می‌کند. این توصیه نشان می‌دهد که امام(علیه السلام) به اصول مدیریت کاملاً توجه داشته و فرزندش را به آن توصیه می‌کند. (بهرام‌پور، ۱۳۹۶: ص ۵۸۱)

از این‌رو تقسیم وظایف به فعالیت‌های مشخص و تخصصی با هدف افزایش کارایی و ارتقای مهارت‌ها، یکی از اصول اساسی در سازماندهی در اندیشه‌های قرآنی امام خاмене‌ای(ره) به شمار می‌رود؛ به گونه‌ای که هر فرد یا واحد، بخشی از فرآیند کلی را بر عهده می‌گیرد و در نهایت به تحقق هدف مشترک منتهی می‌شود.

ب) سلسله‌مراتب مبتنی بر ولایت و ساختار فرماندهی

بررسی در بیانات و تدابیر امام خاмене‌ای(ره) به عنوان فرماندهی معظم کل قوا نسبت به رعایت سلسله مراتب و ساختار فرماندهی در نیروهای مسلح نشان می‌دهد، ایشان به شدت نسبت به رعایت سلسله مراتب در نیروهای مسلح معتقد و پیگیر بودند. ایشان در این رابطه فرموده‌اند: «اساساً محور اصلی نیروهای مسلح، فرماندهی است. همه‌ی آنچه در نیروهای مسلح تأثیر و کارایی و بُرندگی دارند - چه آنچه مادی است، چه آنچه انسانی است - بدون نظام فرماندهی در حقیقت هیچ و پوچ، بی‌اثر یا بسیار کم‌اثر خواهد بود. این ستون فرماندهی را به همین جهت باید بسیار

فعالیت‌ها، منابع و انسان‌ها در راستای تحقق اهداف مشخص اطلاق می‌شود. به تعبیر رضائیان، سازماندهی «فراگردی است که طی آن، با تقسیم کار میان افراد و گروه‌های کاری و ایجاد هماهنگی میان آنها، برای کسب اهداف تلاش می‌شود» (رضائیان، ۱۳۹۵: ص ۳۰۴) بر اساس تعاریف موجود، سازماندهی هفت هدف عمده را دنبال می‌کند: تقسیم کار به مشاغل و بخش‌های خاص، تعیین وظایف و مسئولیت‌ها، ایجاد هماهنگی میان کارها و وظایف مختلف، طبقه‌بندی مشاغل در واحدهای معین، برقراری روابط میان افراد و گروه‌ها، ایجاد خطوط رسمی اقتدار قانونی، و تخصیص و استفاده بهینه از منابع سازمانی. (میرکمالی، ۱۳۹۲: ص ۲۸۶)

در ادبیات مدیریت، عناصر کلیدی سازماندهی عبارتند از: الف) تقسیم کار، ب) تعیین وظایف و مسئولیت‌ها، ج) ایجاد ساختار سلسله‌مراتبی، د) هماهنگی میان اجزا و منابع. ه) هدف‌گرایی.

این عناصر در نظریه‌های کلاسیک مدیریت (همچون نظریه بوروکراسی وبر و اصول مدیریت فایول) و رویکردهای نوین (مانند ساختارهای شبکه‌ای و چابک) به اشکال مختلف مورد تأکید قرار گرفته‌اند. (رضائیان، ۱۳۹۵: ص ۳۳۶) با این حال، آنچه در الگوهای رایج مدیریتی مغفول مانده است، پیوند این عناصر با نظام ارزشی، معنویت و هدف‌گذاری متعالی الهی است؛ خلأیی که مدیریت اسلامی در صدد پر کردن آن برآمده است.

۳-۲) مفهوم سازماندهی در قرآن کریم

از منظر قرآن کریم، سازماندهی صرفاً یک مهارت اداری یا مدیریتی نیست، بلکه ضرورتی الهی، عقلانی و اخلاقی است که برای تحقق اهداف متعالی انسانی و الهی، اجتناب‌ناپذیر می‌نماید. (صف/۴) به بیان دیگر، سازماندهی از نگاه قرآن، ضرورتی برخاسته از فطرت انسانی، عقل سلیم و سنت‌های الهی است که بدون آن، حرکت جامعه به سوی عدالت، کارآمدی، انسجام و اهداف الهی ممکن نخواهد بود. (انفال/۶۰) از این رو این مهم در اندیشه‌های قرآنی امام خاмене‌ای(ره) نیز به روشنی تبلور یافته و فرموده‌اند: «هر چه می‌توانید سازماندهی را محکم تر و با کیفیت بهتر کنید. در استفاده و کاربری نیروی انسانی، اصل سازماندهی است. مدیران به امر سازماندهی اهمیت بدهند.» (بیانات در دیدار جمعی از فرماندهان ارتش، ۱۳۷۴/۰۱/۳۰).

بررسی آیات قرآن کریم نشان می‌دهد، این کتاب الهی ضمن ارائه اصولی فراتر از مفاهیم رایج مدیریتی، چارچوب نظری و ارزشی سازماندهی را به گونه‌ای بنیادین شکل داده است. در این زمینه، پنج عنصر کلیدی سازماندهی در قرآن قابل بازخوانی است:

الف) تقسیم کار و تخصص‌گرایی

یکی از اصول موکد در سازماندهی که همواره مورد تأکید قائد شهید، امام خاмене‌ای(ره) بوده است؛ عنصر تقسیم کار و کار تشکیلاتی منظم بوده است. ایشان در یکی از بیانات خود فرموده‌اند: «تشکیلات یعنی نظم، یعنی تقسیم وظایف، یعنی ارتباط و اتصال و زنجیره‌ای کار کردن، این معنای

ارزش‌های اسلامی تأکید داشته است. چنانچه در دیدار با دانش‌آموختگان دانشگاه افسری ارتش فرموده‌اند: «عزیزان من خودتان را آماده کنید؛ هم از لحاظ آمادگی علمی و فنی، هم از لحاظ آمادگی سازمانی و انضباطی و هم از احاط آمادگی ایمانی و عقیدتی و روحی که این پستوانه همه آنهاست.»^(۱) بیانات در مراسم دانش‌آموختگی دانشجویان دانشگاه افسری ارتش، ۱۳۹۵/۰۷/۰۷، <https://khl.ink/f/34489> این نگاه جامع به سازماندهی، با الهام از اصل قرآنی «تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى» (مائده/۲)، پیوستگی ساختاری را نه در قالب تشکیلاتی صرفاً نظامی، بلکه در چارچوب همکاری برادرانه و منسجم برای دفاع از «مرزهای اعتقادی و مکتبی» انقلاب اسلامی تعریف می‌کند. در این منظومه فکری، نظم آهنین و هماهنگی ساختاری در نیروهای مسلح، تحقق‌بخش «امنیت پایدار» و «بازدارندگی فعال» در برابر نظام سلطه است که با بهره‌مندی از آموزه‌های قرآنی تحقق می‌یابد.

د) برنامه‌ریزی

در منظومه فکری امام‌خامنه‌ای(ره)، برنامه‌ریزی و پیش‌بینی منابع در نیروهای مسلح ریشه در آموزه‌های قرآنی و ضرورت «بازدارندگی فعال» دارد. ایشان با استناد به آیه شریفه «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» (انفال/۶۰)، همواره بر لزوم آمادگی همه‌جانبه و تأمین توان دفاعی متناسب با تهدیدات تأکید فرموده‌اند و این آمادگی را نه یک انتخاب، بلکه یک تکلیف الهی و ضرورت عقلی دانسته‌اند. بیانات در دانشگاه علوم دریایی امام خمینی(ره) نوشهر، <https://khl.ink/f/40461> چرا که این آیه به صورت مطلق می‌گوید: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» یعنی هر توان و ظرفیتی که دارید، آماده سازید. این تعبیر مطلق، زمینه را برای برنامه‌ریزی و مطلق پیش‌بینی منابع به شیوه نامتقارن فراهم می‌کند؛ چرا که تأکید آیه بر «مقدورات موجود» است، نه لزوماً مقابله به مثل هم‌سطح با دشمن. (ابی‌السعود، ۱۴۲۲ ق: ص ۳۲)

از این منظر، برنامه‌ریزی منابع در نیروهای مسلح باید بر پایه «خودکفایی و بومی‌سازی» تجهیزات و امکانات طراحی شود، چراکه ایشان وابستگی به بیگانگان در حوزه دفاعی را موجب عقب‌ماندگی و ناامنی می‌دانند و بر «نبرد نامتقارن» به‌عنوان راهبردی هوشمندانه در شرایط تحریم و محدودیت‌های تسلیحاتی تأکید کرده‌اند.

ه) هماهنگی میان اجزا و منابع

در اندیشه‌های قرآنی امام‌خامنه‌ای(ره)، هماهنگی میان اجزا و منابع در سازماندهی، ریشه در اصل قرآنی «بُنِیَانُ مَرْصُوصٍ» دارد و فراتر از یک راهکار مدیریتی، حقیقتی الهی و نظمی تکوینی تلقی می‌شود. چنانچه در آیه شریفه «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَانَهُمْ بُنِیَانُ مَرْصُوصٍ» (صف/۴)، هماهنگی میان اجزا و منابع را به ساختاری تشبیه می‌کنند که هر بخش آن در جایگاه خود، چنان با سایر بخش‌ها پیوند خورده است که خللی در کارآمدی کلی نظام راه نمی‌یابد. از این منظر، سازماندهی مطلوب در نیروهای مسلح و دیگر نهادهای انقلابی، زمانی تحقق می‌یابد

مستحکم و ثابت کرد در نیروهای مسلح. فرماندهی در یک سازمان‌دهی یک امر صرفاً شخصی نیست و نمی‌تواند باشد.» (بیانات در دیدار فرماندهان عالی‌رتبه نظامی و انتظامی، ۱۳۹۵/۰۷/۲۲، <https://khl.ink/f/2410>).

بدیهی است این اصل ریشه در اندیشه‌های قرآنی امام‌خامنه‌ای(ره) دارد. چنانچه خدای متعال نیز در قرآن کریم می‌فرماید: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» ای اهل ایمان! از خدا اطاعت کنید و [نیز] از پیامبر و صاحبان امر خودتان [که امامان از اهل بیت اند و چون پیامبر دارای مقام عصمت می‌باشند] اطاعت کنید.» (نساء/۵۹)

این آیه یکی از پایه‌های مفهومی و اعتقادی اصل سلسله‌مراتب مبتنی بر ولایت در سازماندهی به‌شمار می‌رود. ساختار منطقی اطاعت که در این آیه ترسیم شده، به‌صورت زیر است:

۱. اطاعت از خداوند به‌عنوان منبع نهایی حق و فرمان.
 ۲. اطاعت از رسول خدا (ص) به‌عنوان واسطه وحی و حجت عملی و اجرایی الهی.
 ۳. اطاعت از اولی‌الأمر که طبق دیدگاه شیعی، معصومان علیهم‌السلام و در عصر غیبت، فقیه جامع‌الشرایط (ولایت فقیه) را شامل می‌شود.
- دلالیت سازمانی آیه نیز به این ترتیب می‌باشد:
- ایجاد نظم و انسجام سازمانی بر مبنای یک زنجیره فرماندهی مشخص و مشروع.
 - تعیین سلسله‌مراتب فرماندهی بر اساس مشروعیت الهی و نه صرفاً قواعد عرفی یا اداری.
 - لزوم پیروی از مسئولان در چارچوب اطاعت از خدا و رسول، یعنی فرمان‌پذیری در بستر ارزش‌های الهی، نه مطلق.

بنابراین آیه ۵۹ سوره نساء به روشنی اصل سلسله‌مراتب در سازمان‌دهی قرآنی را تشریح و تبیین می‌کند؛ که در آن، اطاعت از مقامات بالادست مشروع، به‌مثابه راهی برای تحقق نظام الهی و ایجاد انسجام فرماندهی در سطوح مختلف سازمانی است.

ج) نظم، هماهنگی و پیوستگی ساختاری

از منظر اندیشه‌های قرآنی امام‌خامنه‌ای(ره)، نظم، هماهنگی و پیوستگی ساختاری در نیروهای مسلح نه صرفاً یک ضرورت مدیریتی و نظامی، بلکه آموزه‌ای الهی و انسانی، ریشه‌دار در معارف قرآنی است. چنانچه قرآن در سوره صف می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَانَهُمْ بُنِیَانُ مَرْصُوصٍ؛ خداوند کسانی را دوست می‌دارد که در راه او پیکار می‌کنند گوئی بنایی آهنین‌اند.» (صف/۴) این آیه نظم و انسجام در نیروهای مسلح را به ساختاری مستحکم و به‌هم‌پیوسته تشبیه می‌کنند که هر جزء آن در جایگاه خود، نقش مکمل و هماهنگ با سایر اجزا را ایفا می‌کند. از این رو، امام‌خامنه‌ای(ره) همواره بر ضرورت ایجاد سازمانی متکی بر

دسته دوم: بیانات و تدابیر امام خامنه‌ای(ره). کلیه بیانات، فرامین، پیام‌ها و سخنرانی‌های ایشان در بازه زمانی ۱۳۶۸ تا ۱۴۰۳ که به مباحث مدیریتی، سازمانی، ساختاری و فرماندهی در نیروهای مسلح پرداخته است با استفاده از جستجوی نظام‌مند در پایگاه رسمی ایشان (khamenei.ir) شناسایی و مبنای تحلیل قرار گرفت.

۴-۳) فرآیند تحلیل داده‌ها

فرآیند تحلیل در چهار گام زیر انجام شد:

گام اول: استخراج مضامین از بیانات رهبری. بیانات انتخاب‌شده با استفاده از روش تحلیل مضمون (Thematic Analysis) مورد بررسی قرار گرفت. در این مرحله، پس از کدگذاری باز، ۱۳۴ کد اولیه استخراج شد. سپس با ادغام کدهای مشابه، ۲۸ مضمون پایه و در نهایت ۸ مضمون سازمان‌دهنده (مبانی) و ۷ مضمون فراگیر (اصول راهبردی) شکل گرفت.

گام دوم: عرضه مضامین به قرآن (روش استنتاجی^۱). هر یک از مبانی و اصول مستخرج از بیانات قائد شهید، به صورت یک «پرسش» به آیات مرتبط قرآنی عرضه شد. به عنوان مثال، مبانی «ولایت‌محوری» مستخرج از بیانات، به عنوان پرسشی با این مضمون «آیا قرآن کریم نیز بر لزوم وحدت فرماندهی و اطاعت از ولی‌امر تأکید دارد؟» به آیاتی چون نساء/۵۹ و احزاب/۳۶ عرضه گردید.

گام سوم: تطبیق و پرسش‌گری از آیات. در این مرحله، آیات مرتبط با هر پرسش، با استفاده از تفاسیر معتبر مورد بررسی دقیق قرار گرفت و دلالت‌های سازمانی آنها استخراج شد. خروجی این مرحله، جداول تطبیقی مندرج در متن می‌باشد.

گام چهارم: تأمین اعتبار و پایایی داده‌ها

در پژوهش‌های کیفی، اعتبار (Validity) به معنای صحت و دقت بازنمایی پدیده مورد مطالعه و پایایی (Reliability) به معنای تکرارپذیری و همسانی یافته‌هاست (حافظ نیا، ۱۳۹۶: ص ۱۸۲) از این رو در این پژوهش، برای تأمین پایایی داده‌ها، دو روش به کار گرفته شد:

الف) بازبینی همتایان: دو تن از اساتید آشنا با روش تحلیل مضمون و مبانی مدیریت اسلامی، به طور مستقل ۲۰٪ از داده‌های انتخاب‌شده (شامل ۳۰ کد اولیه) را کدگذاری کردند. میزان توافق بین کدگذاران محاسبه گردید که مقدار آن بالاتر از حد آستانه و نشان‌دهنده پایایی مطلوب است.

که میان «منابع انسانی»، «منابع مادی» و «منابع اطلاعاتی» هماهنگی کامل برقرار باشد و هیچ جزئی بدون نقش مکمل خود رها نشود. ایشان همواره بر هماهنگی و «وحدت میان ارتش، سپاه و فراجا» به عنوان سه بازوی مسلح نظام تأکید داشته(بیانات در دیدار با جمعی از فرماندهان و پرسنل ارتش، ۱۳۸۰/۰۱/۲۸، <https://khl.ink/f/3060>) و این هماهنگی را نه صرفاً برای کارآمدی نظامی، بلکه برای تحقق «وحدت کلمه» و «انسجام اسلامی» در برابر نظام سلطه ضروری می‌دانند. در نگاه ایشان، هماهنگی میان اجزا و منابع، تجلی «توحید عملی» در عرصه سازماندهی است؛ چنانکه همچون اجزای یک پیکره واحد، کوچک‌ترین بی‌نظمی در یک بخش، کل نظام را با اختلال مواجه می‌سازد و بر همین اساس، «ارتباط زنجیره‌ای»، «تفاهم عملیاتی» و «وحدت فرماندهی» را از ارکان جدایی‌ناپذیر هر سازمان موفق به‌ویژه در نیروهای مسلح معرفی می‌کنند.

روش پژوهش

۴-۱) رویکرد و روش

پژوهش حاضر از نظر هدف، کاربردی-توسعه‌ای و از نظر ماهیت داده‌ها، کیفی است. رویکرد اصلی پژوهش، «تحلیل محتوای جهت‌دار (Directive Content Analysis)» با بهره‌گیری از «روش استنتاجی» می‌باشد. در ساحت پژوهش‌های میان‌رشته‌ای، روش استنتاجی به مثابه یک روش تحقیق کیفی مکمل و نظریه‌پردازانه برای استخراج راه‌حل مسائل نوپیدا از متون دینی، از جایگاهی ممتاز برخوردار است. این روش که توسط اندیشمند برجسته معاصر، شهید سید محمدباقر صدر به عنوان نظریه‌پرداز اصلی به عنوان یکی از ارکان کاربردی‌سازی آن، تبیین و توسعه یافته است، بر پایه «به سخن درآوردن» متن قرآن از طریق طرح پرسش‌های نو و چینی نظام‌مند پاسخ‌ها استوار است. (صدر، ۱۳۹۲: ص ۱۶) از این رو استنتاج به مثابه یک روش پژوهشی تعاملی، مبتنی بر ارائه پرسش‌های نظام‌مند و دریافت پاسخ‌های مستقیم از قرآن کریم است. از دیدگاه شهید صدر، این رویکرد مستلزم آن است که پژوهشگر با تحلیل محیطی و شناسایی مسائل جامعه در هر دوره، بتواند پرسش‌های راهبردی را تنظیم نموده و آنها را در قالب دیالوگ ساختاریافته با قرآن مطرح نماید. (صدر، ۱۳۹۲: ص ۲۶)

۴-۲) جامعه و نمونه پژوهش

جامعه پژوهش شامل دو دسته اصلی از داده‌هاست:

دسته اول: آیات قرآن کریم. کلیه آیاتی که به طور مستقیم یا غیرمستقیم با سازماندهی مرتبط هستند با استفاده از روش هدفمند^۱ (Purposeful Sampling) بررسی شد، سپس آیات کلیدی بر اساس ارتباط معنایی با عناصر پنج‌گانه سازماندهی (تقسیم کار، سلسله‌مراتب، نظم و هماهنگی، برنامه‌ریزی منابع، و هماهنگی اجزا) انتخاب و مورد تحلیل قرار گرفت.

^۱ روش استنتاجی روش استنتاج در این پژوهش به عنوان چارچوب نظری اصلی دیالوگ با قرآن به کار رفته است. با این حال، برای رعایت استانداردهای اعتبار و پایایی در پژوهش‌های کیفی، خروجی‌های استنتاج با استفاده از تکنیک‌های بازبینی همتایان و مبرچک (که در گام چهارم روش‌شناسی تشریح شده است) مورد ارزیابی مستقل قرار گرفته است.

۵-۱) مبانی سازماندهی در اندیشه‌های قرآنی امام خامنه‌ای(ره)

بر اساس تحلیل بیانات امام خامنه‌ای(ره) و عرضه آن به آیات قرآن کریم، هشت مبنای بنیادین برای سازماندهی قرآنی احصاء گردید. این مبانی، پایه‌ها و ریشه‌های ساختار سازمانی مطلوب در نیروهای مسلح محسوب می‌شوند.

۵-۱-۱) غایت‌گرایی توحیدی (هدف‌محوری الهی)

نخستین و بنیادی‌ترین مبنای سازماندهی در اندیشه امام خامنه‌ای(ره)، «غایت‌گرایی توحیدی» است. ایشان در تبیین این مبنا می‌فرمایند: «توحید به معنای حاکمیت مطلق پروردگار بر عالم تشریع و تکوین است که بایستی امر الهی نافذ دانسته بشود.» (بیانات در سخنرانی تلویزیونی به مناسبت عید مبعث، ۱۳۹۹/۱۲/۲۱، <https://khl.link/f/4/47510>) این مبنا مستقیماً به آیه شریفه «قُلْ إِن صَّلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (انعام/۱۶۲) پیوند می‌خورد که نشان می‌دهد همه شئون زندگی انسان، از جمله ساختارهای سازمانی، باید در مسیر رضایت الهی جهت‌گیری شود. (فضل الله، ۱۴۳۹ ق: ص ۳۵۰)

دلالیت سازمانی این مبنا آن است که سازماندهی صرفاً یک فرآیند فنی نیست، بلکه باید در خدمت تحقق هدف نهایی انسان یعنی بندگی خدا قرار گیرد. از این منظر، هرگونه سازماندهی که فاقد نیت الهی بوده و از احکام و ارزش‌های دینی در ساختار سازمانی تبعیت نکند، در معرض تفرقه، تعارض منافع و آشوب ساختاری قرار می‌گیرد.

۵-۱-۲) اصل اهلیت (شایستگی‌محوری)

دومین مبنای بنیادین، اصل اهلیت است که معادل همان «تخصص‌گرایی» و «شایسته‌سالاری» در دانش مدیریت اما با پشتوانه الهی می‌باشد. امام خامنه‌ای(ره) در تفسیر آیه شریفه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا؛ خدا قاطعانه به شما فرمان می‌دهد که امانت‌ها را به صاحبانش بازگردانید. (نساء/۵۸) می‌فرماید: «امانت فقط پولی نیست که شما دست بنده دارید، مقامی هم که مسئولیتی هم به وسیله شما به من داده شده امانت است. اگر چنانچه این امانت را درست عمل نکنم، خیانت در امانت است» (بیانات در سخنرانی تلویزیونی در پایان محفل انس با قرآن کریم، ۱۳۹۹/۰۲/۰۶، <https://khl.link/f/45426>)

در این آیه، واژه «امانات» نه تنها شامل اموال، بلکه هر نوع مسئولیت، مقام، وظیفه و موقعیت اجتماعی یا سازمانی است که به انسان سپرده می‌شود. خداوند فرمان می‌دهد که این امانت‌ها باید به «أهلها» یعنی افراد شایسته و دارای صلاحیت سپرده شوند. (فضل الله، ۱۴۳۹: ص ۲۶۷) مقام معظم رهبری در جای دیگر در این خصوص فرموده‌اند: «هرکدام از شما آقایان که مسئولیتی دارید، حیطة زیردستان نزد شما امانت است، امانتی از جانب خداوند و ملت و نظام جمهوری اسلامی.» (ارتش کلمه طیبه، ۱۳۶۸:

ب) روش بازآزمایی: پژوهشگر مجدد، فرآیند کدگذاری را بر روی همان داده‌ها تکرار نمود. که همسانی درون موضوعی بیانگر ثبات رویکرد تحلیلی پژوهش است.

برای تأمین اعتبار داده‌ها نیز از دو راهکار استفاده شد:

الف) تطابق با منابع معتبر: هر مضمون مستخرج از بیانات رهبری، مستقیماً به یک یا چند آیه از قرآن کریم عرضه شد و دلالت سازمانی آن با مراجعه به دست‌کم سه تفسیر معتبر (نمونه، المیزان، نور) راستی‌آزمایی گردید.

ب) بازبینی مجدد: جداول نهایی مبانی و اصول (۸ مبنای استخراج‌شده از بیانات) در اختیار دو تن از صاحب‌نظران حوزه اندیشه رهبری و مدیریت اسلامی قرار گرفت. آنان تأیید کردند که مفاهیم احصاء‌شده، بازتابی دقیق و عاری از تحریف از محتوای آیات و بیانات است.

۴-۴) ملاحظات اخلاقی و کنترل سوگیری پژوهشگر

پژوهش حاضر با رعایت کامل اصول اخلاق پژوهش از جمله: ارجاع دقیق به منابع، پرهیز از تحریف در نقل بیانات و آیات، حفظ امانت در تحلیل داده‌ها، و گزارش شفاف یافته‌ها انجام شده است. همچنین تمامی نقل قول‌های مستقیم از بیانات رهبری با ذکر تاریخ و منبع دقیق ارائه گردیده است.

برای کنترل سوگیری محقق، اقدامات زیر صورت پذیرفت:

الف) ثبت مستمر و مستند فرآیند کدگذاری در قالب یک دفترچه تحلیل که امکان بازبینی خارجی را فراهم می‌کند.

ب) شفاف‌سازی پیش‌فرض‌های تحلیلی پیش از آغاز کدگذاری؛ از جمله آنکه پژوهشگر پیشاپیش فرض نکرده که «همه بیانات رهبری دارای دلالت سازمانی قطعی هستند»، بلکه صرفاً به دنبال استخراج مضامین آشکار و پنهان بوده است.

ج) استفاده از تکنیک «استفاده از منتقد» که در آن یک پژوهشگر دیگر (دانشجوی دکتری مدیریت) کل فرآیند تحلیل را در میانه کار بررسی و نکات احتمالی سوگیری را گوشزد نمود.

یافته‌های پژوهش

یافته‌های حاصل از تحلیل محتوای جهت‌دار و روش استنتاجی در دو سطح اصلی قابل ارائه است:

سطح اول: مبانی قرآنی سازماندهی (لایه‌های بنیادین و ریشه‌های فکری) و سطح دوم: اصول راهبردی سازماندهی در نیروهای مسلح (قواعد عملیاتی و سیاست‌های اجرایی). این دو سطح به گونه‌ای به هم پیوسته‌اند که مبانی، توجیه‌کننده نظری اصول و اصول، عینیت‌یافته مبانی در عرصه عمل محسوب می‌شوند.

ص ۶۲) این بیان، دلالت روشنی بر مبنا بودن، اهلیت محوری دارد؛ به این معنا که در نظام مدیریتی مطلوب در اندیشه های قرآنی امام خامنه‌ای، صرف روابط، وابستگی‌ها، سوابق غیر تخصصی یا ملاحظات ظاهری، معیار واگذاری مسئولیت نیست، بلکه تنها شایستگی علمی، تخصصی، اخلاقی و تعهدی ملاک قرار می‌گیرد.

۳-۱-۵) اتقان (انسجام نظام‌مند)

«اتقان» در سازماندهی مبتنی بر تعالیم قرآن، که عنوان متناظر «هماهنگی» در دانش مدیریت است یکی دیگر از مبانی مهم سازماندهی در اندیشه‌های قرآنی امام خامنه‌ای (ره) می‌باشد. ایشان در این خصوص فرموده‌اند: «توصیه اول ما به همه این است که آن کاری را که محول به آنهاست، با شوق با علاقه قدر بدانند، ارج بنهند، اهمیت بدهند و کار را درست انجام بدهند.» (بیانات در دیدار جمعی از معلمان و پرستاران و کارگران، ۱۳۸۸/۰۲/۰۹، <https://khl.ink/f/6386>)

خدای متعال در قرآن کریم فرموده‌است: «صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتَقَنَ كُلُّ شَيْءٍ؛ آفرینش خداست که [آفرینش] هر چیزی را محکم و استوار کرده است» (نمل/۸۸) این آیه نشان‌دهنده نظام هماهنگ و منسجم آفرینش الهی است؛ جایی که خداوند متعال همه چیز را با دقت، تناسب، و پیوستگی حکیمانه آفریده است. (ابن عاشور، ۱۴۲۰ ق: ص ۳۱۸) تعبیر «أَتَقَنَ كُلُّ شَيْءٍ» (استواری در همه چیز) ناظر بر وجود نظم، تناسب، و هماهنگی دقیق میان اجزاء آفرینش است؛ به گونه‌ای که هیچ بخشی از آن در تعارض با دیگری نیست و هر عنصر جایگاه، وظیفه و رابطه دقیق و مشخصی با دیگر اجزاء دارد. (قمی مشهدی، ۱۳۶۷: ص ۵۹۹)

در حوزه‌ی سازماندهی قرآنی، این آیه الهام‌بخش اصل هماهنگی (Integration & Coordination) میان اجزاء سازمان، منابع، وظایف، و فرآیندهاست. همان‌طور که در خلقت الهی، همه اجزاء با هم هماهنگ‌اند و عملکرد یکپارچه دارند، در یک سازمان الهی محور نیز باید وظایف، مسئولیت‌ها، ساختارها، و منابع انسانی و مادی به گونه‌ای طراحی شوند که مکمل یکدیگر باشند، نه مزاحم یا متداخل.

۴-۱-۵) ولایت محوری (وحدت فرماندهی)

«ولایت محوری» در سازماندهی مبتنی بر تعالیم قرآن، که عنوان متناظر «وحدت فرماندهی» در دانش مدیریت است یکی دیگر از مبانی مهم سازماندهی در اندیشه‌های قرآنی امام خامنه‌ای (ره) می‌باشد. به طوری که ایشان مسأله ولایت را اساسی‌ترین مسأله دین دانسته و فرموده‌اند: «بعضی از روایات باب ولایت نشان می‌دهد که این طور افراد (متعهد جاهل به مقام ولایت) اگر چه همه عمرشان را عبادت بکنند، اما ولی خدا را نشناسند تا به دلالت او حرکت بکنند و مسیر را با انگشت اشاره او معلوم نمایند، این چه فایده ای دارد؟ این چطور عبادتی است؟ امیرالمومنین با اینها درگیر بود.» (بیانات پس از اقامه نماز جماعت در روز ۲۹ رمضان ۱۴۱۱، ۱۳۷۰/۰۱/۰۱، <https://khl.ink/f/2442>) خدای متعال در قرآن

کریم می‌فرماید: «مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ؛ و هیچ مرد و زن مؤمنی را نرسد هنگامی که خدا و پیامبرش کاری را حکم کنند برای آنان در کار خودشان اختیار باشد» (احزاب/۳۶) این آیه بر اصل مهم وحدت در فرمان و تبعیت مطلق از مرکز فرماندهی در نظام اسلامی دلالت دارد. (زحیلی، ۱۴۱۸ ق: ص ۲۸) خداوند متعال صریحاً اعلام می‌کند که هنگامی که فرمانی از سوی خدا و رسولش صادر شد، دیگر مؤمنان حق ندارند که برای خود تصمیم جداگانه‌ای بگیرند یا گزینه‌ای غیر از آن در نظر گیرند. این منطق، سنگ بنای وحدت فرماندهی در نظام اسلامی است. (بیضاوی، ۱۴۱۸: ص ۲۳۴) چنانچه در سوره نساء نیز بر همین مطلب تأکید فرموده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...» (نساء/۵۹) ای کسانی که ایمان آورده اید، خدا را اطاعت کنید و از فرستاده او و صاحبان امرتان (که جانشینان معصوم پیامبرند) اطاعت نمایید.

۳-۱-۵) مسئولیت‌پذیری مبتنی بر اختیار (تعادل وظیفه و قدرت)

«مسئولیت‌پذیری مبتنی بر اختیارات» در سازماندهی مبتنی بر تعالیم قرآن، که عنوان متناظر «تعادل اختیار و مسئولیت» در دانش مدیریت است، یکی دیگر از مبانی مهم سازماندهی در اندیشه‌های مدیریتی امام خامنه‌ای (ره) می‌باشد. معظم له در این ارتباط فرموده‌اند: «همه ما نسبت به آنچه که انجام می‌دهیم، مسئولیم، منتها مسئولیت‌ها غالباً با پایان مسئولیت تمام نمی‌شود؛ چون کارهای ما تأثیراتی در کارهای افراد بعد از ما می‌گذارد.» (بیانات در دیدار رئیس جمهور و هیئت دولت، ۱۳۸۳/۰۶/۰۴، <https://khl.ink/f/3247>) خدای متعال از ما سوال خواهد کرد: «ثم لتسئلن يومئذ عن النعيم» (تکاور/۸) این نعمت بزرگی است که قطعاً خدای متعال از آن سوال خواهد کرد.» (بیانات در دیدار اعضای شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۱۳۷۸/۰۹/۲۲، <https://khl.ink/f/9617>) به تعبیر دیگر همه شما به نسبت به اختیاراتی که دارید باید پاسخگو باشید.» (قرائتی ۱۳۸۸: ص ۵۸۲) این آیه بیانگر یکی از مهم‌ترین اصول انسانی و مدیریتی یعنی رابطه مستقیم میان اختیار و مسئولیت در نظام سازماندهی قرآنی است. (زحیلی، ۱۴۱۸: ص ۲۴۹)

بنابراین، آیه «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ»، بر این دلالت دارد که هر مسئولیتی باید متناسب با میزان اختیاری باشد که به افراد داده می‌شود و هرکس باید پاسخ‌گوی نتایج عملکرد خود باشد (فیض کاشانی ۱۳۷۳: ص ۲۵۰)؛ و این، شالوده‌ای برای نظام مدیریت مسئولانه و پاسخ‌گو در چارچوب اندیشه قرآنی است.

۶-۱-۵) سلسله‌مراتب مبتنی بر ولایت (زنجیره فرماندهی مشروع)

«سلسله‌مراتب مبتنی بر ولایت» که در دانش مدیریت معاصر با عنوان «سلسله‌مراتب» شناخته می‌شود، یکی از مهم‌ترین مبانی سازماندهی در

معظم له در این خصوص فرموده‌اند: «حفظ اصول منافاتی با مصلحت به معنای یادشده (انعطاف برای دور زدن موانع) ندارد.» (بیانات در دیدار مسئولان وزارت خارجه، ۱۴۰۲/۰۵/۳۰، <https://khl.link/f/52860>) این مصلحت می‌تواند استفاده از نظرات مشورتی کارشناسان امر یا پذیرش نظرات صائب دیگران باشد.

خدای متعال می‌فرماید: «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ؛ و در کارها با آنان مشورت کن» (آل عمران/۱۵۹) این فرمان الهی به پیامبر اکرم (ص)، که دارای مقام عصمت، علم لدنی و هدایت الهی است، نشانه‌ای روشن از اهمیت مشارکت‌پذیری، انعطاف در تصمیم‌گیری و توجه به نظر دیگران در فرایندهای مدیریتی است. (طهرانی، ۱۳۳۷: ص ۲۹۵) از طرفی این آیه می‌تواند در فضای مدیریتی، مؤید اصل انعطاف‌پذیری در سازمان باشد، به‌ویژه در برابر شرایط متغیر، دیدگاه‌های متفاوت و تصمیم‌گیری‌های جمعی.

همچنین در آیه دیگر فرموده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ؛ ای اهل ایمان! [در برابر حوادث] شکیبایی کنید، و دیگران را هم به شکیبایی وادارید، و با یکدیگر [چه در حال آسایش چه در بلا و گرفتاری] پیوند و ارتباط برقرار کنید و از خدا پروا نمایید تا رستگار شوید.» (آل عمران/۲۰۰) این آیه با دعوت به صبر، صابری (پایداری متقابل)، مرابطه (آمادگی و حضور مداوم در صحنه) و تقوا، نقشه راهی برای عملکرد فعال، آگاهانه و تطبیق‌پذیر در شرایط گوناگون و متغیر ترسیم می‌کند. (حسینی همدانی، ۱۳۸۰: ص ۳۰۸)

در نتیجه؛ این آیه از مؤمنان می‌خواهد در برابر دشواری‌ها، ناپایداری‌ها و تهدیدها، انعطاف‌پذیر، بردبار، تیم‌محور، آماده و متقی باشند. این دقیقاً همان ساختار ذهنی و رفتاری‌ای است که یک سازمان قرآنی در مدیریت تحولات باید داشته باشد.

۲-۵- اصول راهبردی سازماندهی قرآنی در نیروهای

مسلح

سازماندهی در اندیشه‌های قرآنی امام خامنه‌ای، مفهومی چندبعدی و عمیق است که صرفاً به چالش ساختاری و تقسیم وظایف محدود نمی‌شود، بلکه بر پایه ارزش‌های الهی و انسانی بنا شده و با اهداف تعالی‌بخش توحیدی پیوند دارد. هنگامی که این الگو در حوزه‌ی نیروهای مسلح به کار گرفته می‌شود، به سازوکاری راهبردی برای تحقق اقتدار دینی، امنیت پایدار، و صیانت از استقلال و کرامت جامعه اسلامی تبدیل می‌گردد.

۲-۵- اصل معنویت و بصیرت سازمانی

اصل «معنویت و بصیرت سازمانی» در نیروهای مسلح، از مهم‌ترین اصول راهبردی در اندیشه‌های امام خامنه‌ای (مدظله‌العالی) است که نقش بنیادینی در سازماندهی نظامی دارد. این اصل، سازمان را از یک ساختار صرفاً فنی و اجرایی به یک نهاد دارای هویت الهی، هدفمند، مقاوم و آگاه تبدیل می‌کند. رهبر معظم انقلاب در این خصوص فرموده‌اند: «ارتش و

اندیشه‌های مدیریتی امام‌خامنه‌ای (ره) به شمار می‌رود. از دیدگاه معظم‌له «فرماندهی قائم به شخص نیست؛ یک فرمانده به‌تنهایی کاره‌ای نیست؛ فرماندهی یک عمودی است، فرماندهی یک سلسله‌ای است؛ این سلسله بایستی محفوظ بماند و این جز با رابطه‌های صحیح امکان‌پذیر نیست. هر فردی هر جا که قرار گرفته، نظم‌پذیری او این‌جوری باشد که قاطعاً به زیردست خود از روی فرماندهی فرمان بدهد و از مافوق خود فرمان‌پذیر باشد؛ آن را عمل کند و عمل به فرمان خودش را از زیردست بخواهد. البته اطاعت در چهارچوب ضوابط» (بیانات در دیدار فرماندهان عالی‌رتبه نظامی و انتظامی، ۱۳۶۹/۱۰/۲۲، <https://khl.link/f/2410>) در نظام جمهوری اسلامی، این اصل با هدایت‌گری فرماندهی کل قوا (ولی فقیه) در رأس و پیاده‌سازی آن در بدنه ارتش، سپاه و سایر نهادهای نظامی، به شکلی منسجم و مقتدر تحقق یافته است.

خدای متعال نیز در قرآن کریم می‌فرماید: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» ای اهل ایمان! از خدا اطاعت کنید و [نیز] از پیامبر و صاحبان امر خودتان [که امامان از اهل بیت اند و چون پیامبر دارای مقام عصمت می‌باشند] اطاعت کنید.» (نساء/۵۹) این آیه کریمه، یکی از پایه‌های مفهومی و اعتقادی اصل «سلسله‌مراتب مبتنی بر ولایت» در سازماندهی قرآنی به شمار می‌رود. نکته مهم آنکه در این مدل قرآنی، اطاعت از «اولی‌الامر» مشروعیت خود را از اطاعت الهی و نبوی می‌گیرد و سلسله‌مراتب نه تنها ساختاری اداری، بلکه زنجیره‌ای ولایی و ارزشی است.

۷-۱-۵) تخصیص حکیمانه منابع (تناسب منابع با اهداف)

«تخصیص حکیمانه منابع» در سازماندهی مبتنی بر آموزه‌های قرآنی، که عنوان متناظر «تناسب منابع با اهداف» در دانش مدیریت است، یکی دیگر از مبانی مهم سازماندهی در اندیشه‌های قرآنی امام خامنه‌ای (ره) می‌باشد. از نگاه معظم‌له «برنامه ریزی و سیاستگذاری که توزیع و تخصیص عادلانه را ندیده بگیرد، برنامه مطلوب نیست» (بیانات در دیدار با کارگزاران نظام، ۱۳۸۲/۰۵/۱۵، <https://khl.link/f/3186>)، چنانچه خدای متعال در قرآن کریم می‌فرماید: «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى؛ گفت: پروردگار ما کسی است که به هر موجودی، آفرینش [ویژه] او را [آن گونه که سزاوارش بود] به وی عطا کرده، سپس هدایت نمود.» (طه/۵۰).

این آیه، تصویری ژرف و حکیمانه از نظام آفرینش الهی ارائه می‌دهد که در آن، اصل تناسب ظرفیت‌ها و منابع با مأموریت و وظایف و اصل راهبری و جهت‌دهی هدفمند بر مبنای خلقت ویژه هر چیز ملاحظه می‌شود.

بنابراین؛ این آیه بیانگر یک الگوی الهی در سازماندهی است که در آن، تناسب و توازن میان هدف، ابزار و هدایت رعایت شده است.

۸-۱-۵) تاب‌آوری حکیمانه (انعطاف‌پذیری هوشمند)

«تاب‌آوری حکیمانه» در سازماندهی مبتنی بر آموزه‌های قرآنی، که عنوان متناظر «انعطاف‌پذیری» در دانش مدیریت است از دیگر مبانی مهم سازماندهی در اندیشه‌های مدیریتی امام خامنه‌ای (ره) محسوب می‌شود.

جدول مفهومی مبانی قرآنی سازماندهی در اندیشه امام خامنه‌ای (ره)

عنوان متناظر و تعریف مفهومی آن در دانش مدیریت	شاخص‌های کلیدی	مستند قرآنی	عنوان مبنا	تدابیر (بیانات) رهبر معظم انقلاب ^۱
هدف محوری: (جهت‌دهی همه فعالیت‌ها به سوی هدف مشترک)	- نیت الهی در سازماندهی - تبعیت از احکام و ارزش‌های دینی در ساختار سازمانی و حاکمیت رویکرد عبادی در مأموریت‌ها	«قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ...» (انعام: ۱۶۲)	غایت‌گرایی توحیدی	«توحید به معنای حاکمیت مطلق پروردگار بر عالم تشریع و تکوین است که بایستی امر الهی نافذ دانسته بشود.»
تخصص‌گرایی: تقسیم کار بر اساس مهارت و توانمندی‌ها	- تخصص و مهارت علمی و فنی - امانت‌داری و وفاداری اخلاقی - تعهد به اهداف سازمان و ارزش‌های الهی	«إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا» (نساء: ۵۸)	اصل اهلیت در سازماندهی	هر کدام از شما آقایان که مسئولیتی دارید، حیظه زیردستان نزد شما امانت است، امانتی از جانب خداوند و ملت و نظام جمهوری اسلامی.»
هماهنگی: هم‌راستاسازی و پیوستگی میان اجزاء	- هماهنگی در زمان‌بندی و اجرای امور - هم‌افزایی و همکاری فعال - تناسب وظایف و نقش‌ها	«صَنَعَ اللَّهُ الَّذِي اتَّفَقَ كُلُّ شَيْءٍ» (نمل: ۸۸) «وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا» (فصلت: ۱۲)	اتقان: انسجام نظام‌مند	توصیه اول ما به همه این است که آن کاری را که محول به آنهاست، اهمیت بدهند و کار را درست انجام بدهند
وحدت فرماندهی: اطاعت از یک مرجع واحد برای انسجام	وحدت در اطاعت از رهبری الهی تبعیت از فرماندهی، نه صرفاً سازمانی، بلکه تکلیف دینی	إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ. (احزاب، ۳۶)	ولایت محوری (اطاعت از امام و رهبر وفرمانده)	مسئله ولایت (ولایت محوری) اساسی‌ترین مسئله دین است.
تعادل اختیار و مسئولیت: (تطابق میان اختیارات و وظایف)	- شفاف بودن وظایف و انتظارات - وجود نظام ارزیابی عملکرد - پاسخ‌گویی در برابر مسئولیت‌ها	«كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ» (مذثر: ۳۸)	مسئولیت‌پذیری مبتنی بر اختیارات	همه ما نسبت به آنچه که انجام می‌دهیم، مسئولیم، منتها مسئولیت‌ها غالباً با پایان مسئولیت تمام نمی‌شود.
سلسله مراتب: ساختار زنجیره فرماندهی روشن	مشروعیت الهی فرماندهی اطاعت آگاهانه و ایمان‌پایه عمودی تعهدآور (نه صرفاً اداری)	أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء: ۵۹)	سلسله‌مراتب مبتنی بر ولایت	فرماندهی یک سلسله‌ای است؛ این سلسله بایستی محفوظ بماند و این جز با رابطه‌های صحیح امکان‌پذیر نیست.
تناسب منابع با اهداف: استفاده بهینه از منابع در مسیر هدف	- توزیع منصفانه مسئولیت‌ها - عدم تبعیض در ساختار و تصمیمات - ارزیابی منصفانه عملکرد افراد	«قَالَ رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ (طه ۵۰/)	تخصیص حکیمانه منابع	برنامه ریزی و سیاست‌گذاری که توزیع و تخصیص عادلانه را ندیده بگیرد، برنامه مطلوب نیست
انعطاف‌پذیری: سازگاری با شرایط محیطی و تغییرات	همراهی با تغییرات با مشورت و تدبیر - احترام به دیدگاه‌های متنوع - پیش‌بینی موانع و تدابیر متناسب	«وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» (آل عمران: ۱۵۹) اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا (آل عمران: ۲۰۰)	تاب‌آوری حکیمانه (تدبیر، مشورت، صبر)	حفظ اصول منافاتی با مصلحت به معنای یادشده (انعطاف برای دور زدن موانع) ندارد

۱- منابع بیانات امام خامنه‌ای در صفحات قبل در عناوین مربوطه درج شده است.

که راه را عوضی طی می‌کند همه‌ی نیروی او نه فقط هدر می‌رود بلکه به کج راهه او را می‌رساند و می‌کشاند.» (بیانات در دیدار مردم قم، ۱۳۹۲/۱۰/۱۹، <https://khl.link/f/24940>) در مقدمه قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز به مکتبی بودن ارتش توجه شده است و نیز اصول ۱۴۳ تا ۱۵۱ این قانون در خصوص ارتش مکتبی و جاری بودن موازین اسلامی در آموزش‌های نظامی و .. تاکید نموده است. از این رو با

سایر نیروهای مسلح در دوران بازسازی باید بر اصل بازسازی معنوی و اعتقادی نیز توجه کافی داشته باشند.» (اکرمی نیا، ۱۴۰۱: ص ۴۰) البته علاوه بر معنویت، بصیرت نیز به عنوان روشن‌کننده مسیر حرکت ضرورت دارد. چنانچه رهبر معظم انقلاب در این خصوص فرموده‌اند: «اگر بصیرت نبود، همان ایمان ممکن است انسان را به بیراهه بکشاند. کسی که علم ندارد، بصیرت ندارد به آنچه پیرامون او دارد می‌گذرد، گاهی اوقات میشود

بصیرت و تثبیت روحیه جهادی، صبر، ایمان و ولایت‌مداری کارکنان نیروهای مسلح، مسئول تعمیق و راسخ کردن ایمان کارکنان و خانواده‌های نیروهای مسلح می‌باشد. تا آنجا که رهبر معظم انقلاب فرموده‌اند: «حضور مجموعه‌یی به نام عقیدتی، سیاسی در نیروهای مسلح، یکی از الهامات الهی و از برکات پروردگار بر امام بزرگوار ما و مجموعه‌ی دست‌اندرکار امور کشور بود.»^۱ بیانات در دیدار مسئولان عقیدتی، سیاسی، ۱۳۸۳/۱۰/۲۳، <https://khl.ink/f/3268>

۲-۲-۵) اصل پایداری امنیت درونی سازمان

اصل امنیت سازمانی در نیروهای مسلح به عنوان یکی از ارکان حیاتی در پایداری، اثربخشی و انسجام ساختاری نیروهای مسلح همواره مورد تأکید رهبر معظم انقلاب بوده است. این اصل، با هدف حفاظت از اطلاعات، منابع انسانی، تجهیزات و مأموریت‌ها در برابر تهدیدات داخلی و خارجی، در قالب نظام‌نامه‌ها و سازوکارهای مشخص پیاده‌سازی می‌شود. عملیاتی‌سازی این اصل در نیروهای مسلح جمهوری اسلامی ایران توسط سازمان‌های حفاظت اطلاعات به‌طور کلی در ابعاد هم‌چون حفاظت اطلاعات و امنیت سایبری، مقابله با نفوذ دشمن و عناصر مشکوک، رصد و ارزیابی سلامت امنیتی و اخلاقی کارکنان، آموزش، فرهنگ‌سازی و ارتقای آگاهی حفاظتی، مقابله با افشای اطلاعات صورت می‌گیرد.

خدای متعال در قرآن کریم فرموده‌اند: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَانَهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُوصٌ؛ خدا کسانی را دوست دارد که صف زده در راه او جهاد می‌کنند [و از ثابت قدمی] گویی بنایی پولادین و استوارند.» (ص/۴) در حقیقت توصیف مجاهدان به عنوان بنیانی مرصوص (ساختمانی آهنین و نفوذناپذیر)، دلالت آشکار بر ضرورت انسجام، پیوستگی و امنیت درونی دارد که نفوذ دشمن یا تفرقه، این بنیان را فرو می‌ریزد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۹: ص ۶۴) از این رو برای پیشگیری از هر گونه نفوذ و شکست حفاظتی لازم است یک تشکیلات منسجم و هوشمند از این حریم محافظت نماید.

بنابراین اصل پایداری امنیت درونی، ستون فقرات انسجام و اقتدار نیروهای مسلح جمهوری اسلامی ایران است. این اصل، نه صرفاً به‌عنوان یک وظیفه حفاظتی، بلکه به‌مثابه راهبردی فراگیر و چندلایه، در ابعاد اطلاعاتی، انسانی، فرهنگی و ساختاری پیاده‌سازی شده است.

۲-۲-۵) اصل نوآوری مستمر سازمانی

در منظومه فکری مقام معظم رهبری، سازماندهی در نیروهای مسلح نه امری ایستا، بلکه فرآیندی پویا، پیش‌رونده و مبتنی بر تحول مستمر است. چنانچه فرموده‌اند: «اگر می‌خواهید پیشرفت ادامه پیدا کند، باید نوآوری را هدف خودتان قرار بدهید؛ متمرکز بشوید روی نوآوری. در ساز و کارهای رایج نباید متوقف بشوید. ابتکار و نوآوری حدّ یقف ندارد.» (بیانات در دیدار دانشمندان، متخصصان و مسئولان صنعت دفاعی کشور، ۱۴۰۳/۱۱/۲۴، <https://khl.ink/f/59329>) برخی کارشناسان نیز معتقدند: «برتری متعلق به کسی است که نوآوری و تحولی نوین در تسلیحات یا سازمان

هدف مکتبی نمودن و ارتقای بصیرت نیروها در ارتش، حضور مجموعه‌ای به نام عقیدتی سیاسی در نیروهای مسلح پیش بینی شده است.

در بند چهاردهم سیاست‌ها و جهت‌گیری‌های برنامه‌های پنج ساله هفتم سازمان‌های عقیدتی سیاسی نیروهای مسلح و نمایندگی ولی فقیه در سپاه بر موارد زیر تأکید شده است: «ارتقای هوشیاری و بصیرت دینی، سیاسی و انقلابی مخاطبین بویژه در موضوع‌های شناخت مبانی و معارف مربوط به جایگاه ولی فقیه در نظام جمهوری اسلامی ایران و جریان شناسی احزاب و گروه‌ها»^۲

از این رو تشکیل سازمان عقیدتی، سیاسی یا نمایندگی ولی فقیه در نیروهای مسلح، در راستای تحقق اصل معنویت و بصیرت سازمانی، یک نقش بنیادی، ساختاری و راهبردی است. این نهاد نه تنها ضامن هویت دینی و انقلابی نیروهای مسلح است، بلکه به‌عنوان «بازوی فرهنگی، معرفتی، بصیرتی» در سازماندهی نظامی، ایفای نقش می‌کند. خدای متعال در قرآن می‌فرماید: «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ؛ و باید از شما گروهی باشند که [همه مردم را] به سوی خیر [اتحاد، اتفاق، الفت، برادری، مواسات و درستی] دعوت نمایند، و به کار شایسته و پسندیده وادارند، و از کار ناپسند و زشت بازدارند؛ و اینانند که یقیناً رستگارند.» (آل عمران/۱۰۴)

از این رو تشکیل نهادهایی همچون سازمان عقیدتی سیاسی، تجسم عینی «گروهی که امر به معروف و نهی از منکر کند» در درون ساختار نظامی است چرا که این وظیفه نمی‌تواند رها شود؛ باید نهادمند و سازمان‌یافته باشد. همچنین در آیه دیگر فرموده است: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ؛ چرا از هر جمعیتی گروهی [به سوی پیامبر] کوچ نمی‌کنند تا در دین آگاهی یابند و قوم خود را هنگامی که به سوی آنان بازگشتند، بیم دهند، باشد که [از مخالفت با خدا و عذاب او] بپرهیزند.» (توبه/۱۲۲) بر اساس این دستور قرآن، گروهی باید مأمور باشند به تعلیم، تفقه، و هشدار دادن به امت خویش (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱ ق: ص ۲۶۵)؛ این دقیقاً فلسفه وجودی روحانیون و مربیان عقیدتی در نیروهای مسلح است؛ مجاهدانی فقیه و آگاه برای ارتقاء دینی و اخلاقی مجاهدان دیگر.

به تعبیر دیگر می‌توان گفت وظیفه روحانیون در عرصه نیروهای مسلح همان وظایف چهار گانه‌ای است که پیامبر اسلام (ص) بر اساس قرآن به آن مأمور شده‌اند. خدای متعال در این آیه فرموده‌اند: «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ؛ اوست که در میان مردم بی سواد، پیامبری از خودشان برانگیخت تا آیات او را بر آنان بخواند و آنان را [از آلودگی‌های فکری و روحی] پاکشان کند و به آنان کتاب و حکمت بیاموزد. (جمعه/۲) این آیه بر چهار مأموریت اساسی پیامبر (ص)؛ تلاوت آیات، تزکیه، تعلیم کتاب و حکمت تأکید دارد که می‌توان گفت؛ با مأموریت‌های فرهنگی و تربیتی عقیدتی سیاسی در نیروهای مسلح هماهنگ است.

بنابراین سازمان عقیدتی سیاسی نیروهای مسلح، با هدف تربیت، ارتقاء

اشرافی که دارم) نمی‌گذارم در مصرف آذوقه و... افراط یا تفریط شده و بی‌جا مصرف گردد.» (طیب، ۱۳۷۸: ص ۲۱۷)

همچنین، در آیه ۵۸ سوره نساء، می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا؛ خدا قاطعانه به شما فرمان می‌دهد که امانت‌ها را به صاحبانش بازگردانید.» بر اصل شایسته‌گزینی و واگذاری مسئولیت‌ها به افراد توانمند و صالح تأکید می‌نماید. (فضل الله، ۱۴۳۹: ص ۲۶۷) این اصل نیز در ساختار طرح اشراف، با هدف شناسایی نیروهای شایسته، ایجاد بانک اطلاعاتی منابع انسانی توانمند، و طراحی مسیرهای رشد و ارتقاء برای ایشان مورد توجه ویژه قرار گرفته است. در مجموع، طرح اشراف فرماندهی دارای الزامات کلیدی زیر است:

۱. کشف شایستگان و ارزیابی دقیق قابلیت‌های منابع انسانی.
 ۲. شناسایی و اجرای راهکارهای اثربخش مدیریتی.
 ۳. تخصیص بهینه منابع سازمانی بر اساس اولویت‌های مأموریتی.
 ۴. نظارت مستمر و داده‌محور بر عملکرد یگان‌ها و بخش‌ها.
 ۵. حرکت سازمان در راستای برنامه‌های مصوب و راهبردی.
- بر اساس این مؤلفه‌ها، آیات متعددی از قرآن کریم، چارچوب نظری و الهی این نظام مدیریتی را پشتیبانی می‌کنند و گواه آن‌اند که اشراف فرماندهی در منظومه فکری امام خامنه‌ای، الگویی اسلامی و دانش‌محور برای ارتقای کارآمدی و سلامت سازمانی در نیروهای مسلح است.

۵-۲-۵) اصل مشارکت مردمی در ساختار دفاع (الگوی بسیج)

«اصل مشارکت مردمی در ساختار دفاع» در سازماندهی نظامی نیروهای مسلح بر پایه اندیشه‌های قرآنی امام خمینی (ره) و حمایت مقتدرانه رهبر شهید در حدود چهار دهه بعد، مستلزم پیوندی عمیق میان مبانی اعتقادی اسلام، تجربه تاریخی دفاع مقدس، و نظریه مردم‌پایه‌ی امنیت و اقتدار ملی است. تشکیل بسیج مستضعفین یکی از اقدامات راهبردی امام خمینی (ره) در آغازین سال‌های استقرار نظام جمهوری اسلامی ایران بود (تشکیل سازمان بسیج در پنجم آذر ۱۳۵۸ ش.) که از دل یک ضرورت امنیتی-اجتماعی برخاست و به تدریج به یک نهاد مردمی- نظامی با کارکردهای چندوجهی در عرصه‌های دفاعی، فرهنگی، امنیتی، اجتماعی و علمی تبدیل شد.

این اصل در سه سطح مفهومی، قرآنی، و راهبردی قابل تبیین است:

الف) مفهوم مشارکت مردمی در ساختار دفاعی

از منظر مدیریتی و سازمانی، مشارکت مردمی به معنای درگیر ساختن ظرفیت‌های اجتماعی، انسانی، و فرهنگی مردم در فرایند تأمین امنیت، پشتیبانی رزمی، مقابله با تهدیدات و حفظ اقتدار ملی است. این مشارکت، صرفاً به بُعد نظامی محدود نمی‌شود بلکه شامل حمایت‌های لجستیکی،

نظامی پدید آورد.» (بوتول، ۱۳۶۴: ص ۹۲) از این رو در نیروهای مسلح مجموعه‌های جهاد خودکفایی در این زمینه ایجاد و به فعالیت می‌پردازند. حمایت جدی رهبری (مَد ظَهْلَهُ الْعَالِي) از مجموعه‌های دانش بنیان و نوآورانه نشان می‌دهد که از منظر ایشان، سازماندهی نوآورانه یکی از ارکان اساسی توان‌افزایی و اقتدار نیروهای مسلح و همچنین امنیت ملی کشور به‌شمار می‌رود.

۴-۲-۶) اصل اشراف فرماندهی

اشراف فرماندهی یکی از اصول حیاتی در مدیریت نظامی و از ارکان موفقیت در ساختار نیروهای مسلح به‌شمار می‌رود. منظور از اشراف فرماندهی، آگاهی عمیق، حضور فعال، نظارت مستمر و هدایت هدفمند فرمانده نسبت به تمامی ابعاد مأموریتی، رفتاری، ساختاری، عملیاتی و فرهنگی یگان تحت امر است. این اصل، ضامن انسجام، کارآمدی و اقتدار سازمان نظامی در شرایط عادی و بحرانی است.

در این راستا و به منظور ارتقای کارآمدی نیروهای مسلح در انجام مأموریت‌های محوله، مقام معظم رهبری و فرماندهی کل قوا، حضرت آیت‌الله العظمی امام خامنه‌ای (ره)، تدبیر راهبردی ایجاد «سامانه اشراف کلی فرماندهی کل نیروهای مسلح» را اتخاذ فرمودند. این سامانه با هدف نظارت یکپارچه و راهبردی، مسئول بررسی و پایش مأموریت‌ها، تکالیف، فرامین، تدابیر، اهداف کلان، سیاست‌ها، راهبردها، اهداف عملیاتی و برنامه‌های ابلاغی به نیروهای مسلح است. به‌منظور سنجش میزان تحقق اهداف و ارزیابی عملکرد سازمان، داده‌ها در بازه‌های زمانی معین، از طریق ابزارهایی همچون پرسش‌نامه‌های ساختاریافته، گزارش‌های میدانی و اطلاعات معاونت‌های تخصصی گردآوری می‌گردد.

این داده‌ها پس از پردازش، تحلیل و ارزیابی، به‌صورت گزارش‌های موضوعی، سازمانی و مأموریتی تنظیم شده و به محضر فرماندهی معظم کل قوا تقدیم می‌گردد. محتوای این گزارش‌ها شامل ارزیابی وضعیت آمادگی و توان رزمی، شایستگی‌های عملیاتی، میزان التزام به اجرای فرامین و تدابیر فرماندهی، تحقق برنامه‌های ابلاغی، و میزان اهتمام فرماندهان در شناسایی و رفع نارسایی‌ها است. همچنین، در این گزارش‌ها پیشنهادها و اصلاحی و راهکارهای بهبود عملکرد سازمانی به‌صورت هدفمند ارائه می‌شود.

این سازوکار اشراف، به‌عنوان یکی از ارکان تحول‌ساز در نظام مدیریتی نیروهای مسلح، نقشی تعیین‌کننده در ارتقای شفافیت، پاسخ‌گویی، کارآمدی و انسجام ساختاری ایفا می‌کند.» (سند راهبردی تحول اشراف فرماندهی معظم کل قوا، ۱۳۹۵: ص ۴). آیات متعددی از قرآن کریم بر اهمیت اشراف بر امور تأکید دارند. از جمله در سوره یوسف آمده است: «قَالَ أَجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْكُمْ»؛ یوسف گفت: «مرا سرپرست خزان سرزمین (مصر) قرار ده، که من نگهدارنده آگاه (و دارای اشراف) هستم.» (یوسف/۵۵) نویسنده تفسیر اطیب البیان در توضیح عبارت «إِنِّي حَفِيظٌ» می‌نویسد: «منظور یوسف از حفیظ و علیم بودن این است که «من (به‌خاطر

<https://khl.ink/f/2860>

بر این اساس، می‌توان نتیجه گرفت که در منظومه فکری رهبری، مشارکت مردمی در سازماندهی یک راهبرد کلیدی برای افزایش کارآمدی، چابکی و آمادگی نیروهای مسلح است که به‌ویژه در الگوی موفق بسیج به‌عنوان یکی از ماندگارترین ابتکارات امام خمینی(ره)، تجلی یافته است. سازماندهی اثربخش و نوآور، ظرفیت‌های مردمی را در قالبی هدفمند و پایدار به میدان می‌آورد و از این رهگذر، امنیت، پایداری و اقتدار ملی را تضمین می‌نماید.

ایشان در جای دیگری فرموده‌اند: «گرچه ابزارهای نظامی، سیاسی و اقتصادی برای کشور قدرت‌آفرین است، «اما هیچ‌کدام به اندازه‌ی حضور مردم نیست؛ حضور مردم، نظام جمهوری اسلامی را به معنای واقعی کلمه قدرتمند می‌کند.» (امام خامنه‌ای، بیانات رهبر انقلاب در سخنرانی تلویزیونی در آستانه برگزاری انتخابات ۱۴۰۰/۰۳/۲۶، <https://khl.ink/f/48061>)

۶-۲-۵) اصل سازماندهی متناسب با نبرد نامتقارن

نبرد نامتقارن به‌عنوان یکی از راهبردهای نوین دفاعی، نقش مهمی در تحکیم قدرت دفاعی کشورها، به‌ویژه کشورهای دارای منابع محدود اما اراده مقاومت بالا، دارد. جمهوری اسلامی ایران نیز با تکیه بر این رویکرد توانسته است قدرت دفاعی خود را به‌شکلی هوشمندانه و مؤثر ارتقاء دهد. خدای متعال در آیه ۶۰ سوره انفال چنین می‌فرماید: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ؛ و هر آنچه در توان دارید از نیرو و اسب‌های بسته (برای جنگ) آماده کنید تا بدان دشمن خدا و دشمن خودتان و دیگرانی غیر از آنان که شما نمی‌شناسیدشان ولی خدا آنان را می‌شناسد، بترسانید.»

تبیین دلالت آیه بر «نبرد نامتقارن»

الف) آمادگی همه‌جانبه و انعطاف‌پذیر:

آیه به صورت مطلق می‌گوید: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» یعنی هر توان و ظرفیتی که دارید، آماده سازید. این تعبیر مطلق، زمینه را برای اتخاذ شیوه‌های نامتقارن در جنگ فراهم می‌کند؛ چرا که تأکید آیه بر «مقدورات موجود» است، نه لزوماً مقابله به مثل هم‌سطح با دشمن. (ابی السعود، ۱۴۲۲ ق: ص ۳۲) زیرا در جنگ‌های نامتقارن، طرف ضعیف‌تر به جای رقابت مستقیم، از روش‌هایی مانند جنگ روانی، جنگ چریکی، فناوری بومی، توان سایبری، جنگ روایت‌ها و غیره استفاده می‌کند.

ب) تمرکز بر «بازدارندگی» به‌جای مقابله مستقیم

عبارت «تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ» یعنی با آمادگی خود دشمنان را مرعوب کنید. این ترس‌آفرینی، لزوماً با قدرت برابر حاصل نمی‌شود؛ بلکه می‌توان با روش‌های غیرمستقیم (مانند حمله‌های هدفمند، عملیات غافلگیرانه، پهپادهای کوچک ولی مؤثر، جنگ نرم و اطلاعاتی و ...) دشمنی بزرگ را نیز مرعوب کرد. (جعفری مراغی، ۱۳۹۸: ص ۳۸۷) مقام معظم رهبری در

فرهنگی، رسانه‌ای، اطلاعاتی، تربیتی، و روانی نیز هست.

بسیج با جذب اقشار مختلف مردم (از دانش‌آموزان و دانشجویان گرفته تا کارگران، کشاورزان، نخبگان و...) ظرفیت مردمی گسترده‌ای را به وجود آورده است که موجب تقویت پشتوانه اجتماعی نظام می‌شود. این مشارکت مردمی نه‌تنها سرمایه اجتماعی نظام را افزایش می‌دهد، بلکه در شرایط بحران، مانند جنگ یا بلایای طبیعی، به‌عنوان نیروی پشتیبان قابل‌اعتماد عمل می‌کند.

ب) ریشه‌های قرآنی مشارکت دفاعی: امام خامنه‌ای، مشارکت

مردم در دفاع را یک اصل قرآنی و برخاسته از حکمت الهی می‌دانند. مهم‌ترین مستندات قرآنی این رویکرد عبارت‌اند از:

۱) آیه جهاد عمومی: «انْفِرُوا خِفَافًا وَ ثِقَالًا وَ جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ؛ با شتاب با تجهیزات سبک و سنگین [و سواره، پیاده، پیر و جوان به سوی میدان نبرد] بیرون روید، و با اموال و جان هایتان در راه خدا جهاد کنید که اگر دانا [ی به حقایق] باشید این برای شما بهتر است.» (توبه/۴۱) دعوت به مشارکت عمومی، بدون قید به صنف یا طبقه خاص، بیانگر الزام حضور مردم در سازوکار دفاعی امت اسلامی است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ص ۴۲۴)

۲) آیه نصرت الهی: در آیه ۴۰ سوره حج فرموده است: «وَلْيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ؛ و قطعاً خدا به کسانی که [دین] او را یاری می‌دهند یاری می‌رساند» در این آیه، نصرت الهی مشروط به حضور مردمی در خط یاری دین خداست؛ و دفاع از سرزمین اسلامی بخشی از این نصرت است. (قرشی بنابی، ۱۳۷۷: ص ۵۷)

۳) مشارکت در ساختار قدرت: در آیه ۶۰ انفال نیز فرموده است: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» آیه دعوت به تجهیز عمومی دارد؛ از حیث فرهنگی، اقتصادی و نظامی. لذا مردم نقش مهمی در پشتیبانی و سازماندهی منابع دفاعی دارند. مفسر گرانقدر، حضرت آیت الله مکارم شیرازی، در ذیل این آیه فرموده‌اند: «به عقیده ما اگر این دستور بزرگ اسلامی (وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ) به عنوان یک شعار همگانی در همه جا تبلیغ شود و مسلمانان از کوچک و بزرگ، عالم و غیر عالم، نویسنده و گوینده، سرباز و افسر، کشاورز و بازرگان، در زندگی خود آن را بکار بندند، برای جبران عقب‌ماندگی‌شان کافی است.» (قرشی بنابی، ۱۳۷۷: ص ۲۲۳)

۴) دیدگاه امام خامنه‌ای درباره مشارکت مردمی در دفاع

رهبر معظم انقلاب اسلامی ضمن بیان این مهم که «سازماندهی بسیج، یکی از نوآوری‌های امام بزرگوار بود» (بیانات در دیدار بسیجیان استان فارس، ۱۳۸۷/۰۲/۱۴، <https://khl.ink/f/3432>)، فرموده‌اند: «بسیج، عبارت است از مجموعه‌ای که در آن، پاکترین انسانها، فداکارترین و آماده‌به‌کارترین جوانان کشور، در راه اهداف عالی این ملت و برای به کمال رساندن و به خوشبختی نائل کردن این کشور، جمع شده‌اند.» (بیانات در دیدار جمعی از بسیجیان، ۱۳۷۶/۰۹/۰۵)

(<https://khl.ink/f/46146>)

در نتیجه جبهه مقاومت و شبکه سازی راهبردی دفاعی، نه تنها بازدارنده تهدیدات علیه ایران هستند، بلکه نظم امنیتی بی بدیلی در منطقه غرب آسیا پایه گذاری کرده اند که مبتنی بر مشارکت مردمی، روحیه جهادی و انقلابی، و پیوندهای ارزشی و فرهنگی است.

در نتیجه: بر اساس منظومه فکری قرآن مینا و رهنمودهای راهبردی امام خامنه ای (مدظله العالی)، سازماندهی نظامی در نیروهای مسلح جمهوری اسلامی ایران بر هفت اصل بنیادین استوار گردیده که هر یک ریشه در آموزه های قرآنی داشته و در بیانات ایشان تبیین شده است.

بحث: تمایز الگوی سازماندهی قرآنی با مدیریت کلاسیک و نوین

یافته های این پژوهش نشان داد که الگوی سازماندهی قرآنی در اندیشه امام خامنه ای (ره)، اگرچه در برخی عناصر شکلی مانند سلسله مراتب، تقسیم کار و نظم پذیری شباهت ظاهری با مدیریت کلاسیک دارد، اما از نظر مبانی معرفتی، منبع مشروعیت و غایت سازمانی تفاوت بنیادین با آن دارد. در بوروکراسی، مشروعیت از «قوانین عقلانی-ابزاری» و «صلاحیت فنی صرف» ناشی می شود، در حالی که در الگوی قرآنی، مشروعیت فرماندهی و سلسله مراتب، ریشه در «ولایت الهی» و «اطاعت از اولی الامر» (نساء/۵۹) دارد. به عبارت دیگر، کارگزار در بوروکراسی، مجری قانون است؛ اما در الگوی قرآنی، «تعهد و تکلیف الهی» (نساء/۵۸) بر وظایف او سایه افکنده است.

از سوی دیگر، مقایسه با مدیریت نوین نشان می دهد که الگوی قرآنی سازماندهی علاوه بر کارایی، غایت گرایی توحیدی و عدالت محوری را هدف غایی می داند. در مدیریت نوین، نوآوری برای مزیت رقابتی است؛ اما در الگوی مورد بحث، نوآوری مستمر (بر اساس آیه «وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ») به مثابه «تکلیف دفاعی» و «بازدارندگی در برابر نظام سلطه» تعریف می شود، نه صرفاً بهره وری اقتصادی.

نکته محوری دیگر، تفاوت در انعطاف پذیری است. مدیریت نوین، انعطاف را برای سازگاری با بازار و تغییرات محیطی می خواهد، اما در الگوی قرآنی، «تاب آوری حکیمانه» با الهام از آیه «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» و «صَابِرُوا» ، برای «دور زدن هوشمندانه موانع» و «حفظ اصول در شرایط نامتقارن» طراحی شده است. به بیان روشن، الگوی مدیریت کلاسیک «عقلانی-قانونی»، مدیریت نوین «عقلانی-بازاری»، اما الگوی قرآنی «عقلانی-عبادی-ولایی» است که در آن سازماندهی نه یک ابزار، بلکه بخشی از «حکمرانی دینی و تمدن سازی نوین اسلامی» به شمار می رود.

این تفاوت ها نشان می دهد که الگوی ارائه شده در این پژوهش، یک پارادایم مستقل و بومی است که نمی توان آن را صرفاً نسخه اسلامی شده نظریه های غربی تلقی کرد.

نتیجه گیری

مقایسه نتیجه پژوهش حاضر با نتایج پژوهش های قبلی، باید گفت که

این خصوص تاکید نموده اند: «معنای این آیه «وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ» این است که غافلگیر نشوید؛ معنایش این است که اگر چنانچه دشمنی به شما حمله کرد، شما بر اثر کمبود امکانات، کمبود سلاح و مهمات، کمبود آمادگی، خسارت تحمل نکنید، که خسارت شما خسارت ملت است، خسارت شما خسارت اسلام است.» (بیانات در دیدار جمعی از فرماندهان و کارکنان ارتش جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۹۴/۰۱/۳۰) (<https://khl.ink/f/29472>)

ج) شناسایی دشمنان ناشناخته: آیه به دشمنانی اشاره می کند که برای مسلمانان ناشناخته اند اما خدا آنان را می شناسد: «وَأَخْرَيْنَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمْ» این نشان می دهد که تهدیدات همیشه آشکار نیستند (طباطبائی، ۱۳۸۳: ص ۱۵۳) و نیاز به شیوه هایی خلاق، منعطف و پیش دستانه (ویژگی های نبرد نامتقارن) برای مقابله با تهدیدات پیچیده و غیرقابل پیش بینی وجود دارد.

د) بعد روانی و فرهنگی نبرد: تأکید بر «ترساندن» دشمن جنبه روانی دارد که در نبردهای نامتقارن نقش حیاتی دارد. دشمن در چنین جنگ هایی درگیر سردرگمی، ناامنی روانی و بی اعتمادی به تجهیزات و برتری خود می شود. این دقیقاً یکی از کارکردهای راهبردهای غیرمستقارن است.

۷-۲-۵) اصل شبکه سازی راهبردی دفاعی (جبهه مقاومت)

شبکه سازی راهبردی دفاعی یا تشکیل جبهه مقاومت، از مهم ترین دستاوردهای فکری و میدانی جمهوری اسلامی ایران در حوزه امنیت منطقه ای و دفاع راهبردی به شمار می رود. این رویکرد نه تنها قدرت دفاعی کشور را ارتقاء داده، بلکه عمق استراتژیک جمهوری اسلامی را در منطقه غرب آسیا بلکه در گستره ای بیشتر، تقویت کرده است. مقام معظم رهبری فرموده اند: «درس قرآن به ما مسلمانان و به همه ی مردم جهان، ایستادگی در راه حق است: فَاسْتَقِمُّ كَمَا أُوتِرْتَ؛ پس همان گونه که فرمان یافته ای ایستادگی کن (هود، ۱۱۲)؛ و درس قرآن درباره ی ارتباطات بشری این است: نه ستم کنید و نه زیر بار ستم بروید: لَا تَظْلَمُونَ وَ لَا تُظْلَمُونَ (بقره، ۲۷۹) جبهه ی مقاومت با فراگیری و عمل به این دستورها و صدها نظائر آن به پیش میرود و به پیروزی خواهد رسید؛ باذن الله.» (بخشی از نامه حضرت آیت الله خامنه ای به دانشجویان حامی مردم فلسطین در دانشگاه های ایالات متحده آمریکا (۱۴۰۳)) بی شک این شبکه سازی راهبردی به تقویت عمق راهبردی و تعمیق گفتمان انقلاب ایران اسلامی در خارج از مرزها، ایجاد توازن قوا در برابر محور استکبار، بومی سازی امنیت در کشورهای مسلمان و تقویت امنیت ملی ایران اسلامی می انجامد.

مقام معظم رهبری در این خصوص فرموده اند: «ما یک عمق راهبردی در منطقه داریم که خیلی از ملتها و دولت های منطقه طرفدار ما هستند، علاقه مند به ما هستند و حاضرند در خدمت هدف های ما تلاش کنند، این را می گوید کنار بگذارید؛ آمریکا اینها را از ما می خواهد.» (بیانات در سخنرانی تلویزیونی به مناسبت عید قربان، ۱۳۹۹/۰۵/۱۰)

تدابیر (رهنمودهای) رهبری ^۱	عنوان اصل	دلالت‌های سازمانی و آثار راهبردی	مستندات قرآنی	شاخص‌های راهبردی
- ارتش و سایر نیروهای مسلح در دوران بازسازی باید بر اصل بازسازی معنوی و اعتقادی نیز توجه کافی داشته باشند. - اگر بصیرت نبود، همان ایمان ممکن است انسان را به بیراهه بکشاند.	معنویت و بصیرت سازمانی	- نهادینه‌سازی ارزش‌های اسلامی - مصونیت در برابر جنگ نرم - تقویت سرمایه معنوی سازمان - ارتقای مقاومت روانی	وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ (آل عمران: ۱۰۴) فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ (توبه: ۱۲۲)	- سطح بصیرت دینی و سیاسی - میزان التزام به ارزش‌های اسلامی - عمق باور به ولایت فقیه - کیفیت فعالیت‌های تربیتی
حفاظت اطلاعات، ایمنی بخش نیروهای مسلح است. مسئولیت آن سنگین، افتخار آمیز و همراه با شرف است.	پایداری امنیت درونی	- ایجاد بنیان مرصوص سازمانی - تضمین سلامت تشکیلاتی - کاهش ریسک‌های امنیتی - تقویت اعتماد درونی	كَانَهُمْ بَنِيَانٌ مَرْصُوصٌ (صف: ۴) وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ (انفال: ۶۰)	- سطح امنیت اطلاعاتی - ضریب نفوذناپذیری - سلامت منابع انسانی - آمادگی سایبری
اگر می‌خواهید پیشرفت ادامه پیدا کند، باید نوآوری را هدف خودتان قرار بدهید؛ متمرکز بشوید روی نوآوری	نوآوری مستمر سازمانی	- حفظ برتری راهبردی - افزایش قدرت بازدارندگی - کاهش وابستگی خارجی - ارتقای کارآمدی عملیاتی	وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ (انفال: ۶۰) تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ (انفال: ۶۰)	- تعداد ابتکارات عملیاتی - سطح بومی‌سازی فناوری - سرعت با تهدیدات جدید - کیفیت روش‌های نوین
سازوکار اشراف، به‌عنوان یکی از ارکان تحول‌ساز در نظام مدیریتی نیروهای مسلح، نقشی تعیین‌کننده در ارتقای شفافیت، پاسخ‌گویی، کارآمدی و انسجام ساختاری ایفا می‌کند.	اشراف فرماندهی	- ارتقای کارآمدی مدیریت - پیشگیری از انحرافات - تقویت انگیزش سازمانی - بهینه‌سازی تخصیص منابع	إِنِّي حَفِيزٌ عَلِيمٌ (یوسف: ۵۵) وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ (بقره: ۲۴۷)	- دقت در ارزیابی عملکرد - عمق نظارت راهبردی - کیفیت نظام شایسته‌سالاری - سطح شفافیت سازمانی
سازماندهی بسیج، یکی از نوآوری‌های امام بزرگوار بود. هیچ چیز به اندازه حضور مردم قدرتمندکننده نیست.	مشارکت مردمی در دفاع	- تقویت پشتوانه اجتماعی - افزایش تاب‌آوری ملی - توسعه عمق راهبردی - کاهش هزینه‌های دفاعی	انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا (توبه: ۴۱) وَلْيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ (حج: ۴۰)	- سطح مشارکت عمومی - ظرفیت بسیج مردمی - عمق ارتباط با مردم - کیفیت پشتیبانی اجتماعی
جنگ نامتقارن یعنی استفاده از امکاناتی که طرف مقابل ندارد. ایمان و اراده، ابزار نبرد نامتقارن ماست.	سازماندهی متناسب با نبرد نامتقارن	- جبران نابرابری تسلیحاتی - افزایش هزینه تجاوز برای دشمن - حفظ ابتکار عمل راهبردی - تقویت قدرت بازدارندگی	وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ (انفال: ۶۰) تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ (انفال: ۶۰)	- سطح چابکی سازمانی - اثرگذاری روانی بر دشمن - توانایی عملیات غافلگیرانه - کیفیت راهبردهای نامتقارن
جبهه مقاومت با فراگیری دستورهای قرآن به پیش می‌رود. حضور منطقه‌ای، عقبه راهبردی کشور است.	شبکه‌سازی راهبردی دفاعی	- ایجاد امنیت جمعی - تقویت قدرت چانه‌زنی - توسعه نفوذ راهبردی - تأمین منافع ملی فرامرزی	وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ (توبه: ۷۱) وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ (نساء: ۷۵)	- گسترده‌گی شبکه مقاومت - عمق راهبردی در منطقه - سطح هماهنگی بین‌المللی - اثرگذاری ژئوپلیتیک

۱- آدرس بیانات رهبری در صفحات قبل در بندهای مربوطه درج شده است.

رویکردی عمدتاً مدیریتی به بیانات رهبری داشته و کمتر به مبانی قرآنی پرداخته، پژوهش حاضر هر مبنایی را مستقیماً با آیات قرآن کریم مستند کرده و ماهیتی عمیقاً الهی و وحیانی به سازماندهی بخشیده است. ثالثاً اصول اختصاصی استخراج شده در این پژوهش مانند «سازماندهی متناسب با نبرد نامتقارن»، «مشارکت مردمی با الگوی بسیج» و «شبکه‌سازی راهبردی جبهه مقاومت» در هیچ‌یک از پژوهش‌های قرآنی پیشین به این صراحت و با این میزان استناد به آیات و بیانات رهبری ارائه نشده است. بنابراین به جای آنکه نتیجه این پژوهش، تکرار یافته‌های قبلی باشد، عملاً

یافته‌های این پژوهش در عین اشتراک نسبی با برخی پژوهش‌های پیشین از حیث توجه به اصول معنوی (مانند پژوهش واثق، ۱۳۹۳) و تمرکز بر نیروهای مسلح در اندیشه رهبری (مانند پژوهش محمدی و همکاران، ۱۴۰۱)، از سه جهت اساسی متفاوت و نوآورانه است: اولاً بر خلاف پژوهش‌های عام مدیریت اسلامی که سازماندهی را در چارچوب کلی اصول مدیریت بررسی کرده‌اند، این پژوهش برای نخستین بار با روش استنتاجی، مبانی (۸ مبنای بنیادین) را از اصول (۷ اصل راهبردی) تفکیک و ساختاری سلسله‌مراتبی ارائه داده است. ثانیاً برخلاف پژوهش محمدی و همکاران که

الگوی سازماندهی قرآنی در اندیشه امام خامنه‌ای (ره)
(بر اساس هشت مبنا و هفت اصل راهبردی در نیروهای مسلح)

سطح اول: مبانی قرآنی سازماندهی (۸ گانه)

- | | | |
|-------------------------|----------------------|--------------------------------|
| (۱) غایت‌گرایی توحیدی | (۲) اهلیت محوری | (۳) اتقان (انسجام نظام‌مند) |
| (۴) ولایت محوری | (۵) مسئولیت‌پذیری | (۶) سلسله‌مراتب مبتنی بر ولایت |
| (۷) تخصیص حکیمانه منابع | (۸) تاب‌آوری حکیمانه | |

عینیت‌یابی در سطح دوم: اصول راهبردی سازماندهی (۷ گانه)

- | | | |
|-------------------------------------|--|---------------------------------------|
| (۱) معنویت و بصیرت | (۲) پایداری و امنیت | (۳) نوآوری مستمر |
| (۴) اشراف | (۵) مشارکت در ساختار دفاع (الگوس بسیج) | (۶) سازماندهی متناسب با نبرد نامتقارن |
| (۷) شبکه‌سازی راهبردی (جبهه مقاومت) | | |

تجربه سازمانی: سطح سوم (ساز و کارهای اجرایی در نیروهای مسلح)

- | | |
|---|----------------------|
| (۱) سازمان عقیدتی سیاسی و نمایندگی ولی فقیه | (۲) حفاظت اطلاعات |
| (۳) بسیج مستضعفین | (۴) اشراف فرماندهی |
| (۵) جهاد خودکفایی | (۶) شبکه جبهه مقاومت |
| (۷) تخصیص حکیمانه منابع | (۸) تاب‌آوری حکیمانه |

سطح چهارم: خروجی‌های راهبردی (۴ گانه)

- | | |
|----------------------------------|---|
| (۱) حکمرانی دینی در نیروهای مسلح | (۲) تمدن‌سازی نوین اسلامی در اقتدار دفاعی |
| (۳) امنیت پایدار | (۴) اقتدار بازدارنده |

ولایت‌محوری (وحدت فرماندهی)، مسئولیت‌پذیری مبتنی بر اختیار، سلسله‌مراتب مبتنی بر ولایت، تخصیص حکیمانه منابع، و تاب‌آوری حکیمانه (انعطاف‌پذیری هوشمند). این مبانی هر یک ریشه در آیات روشن قرآن کریم داشته و توسط بیانات و تدابیر امام خامنه‌ای (ره) تبیین و تفسیر شده‌اند.

در سطح اصول راهبردی، هفت اصل برای سازماندهی در نیروهای مسلح استخراج شد: معنویت و بصیرت سازمانی، پایداری امنیت درونی، نوآوری مستمر سازمانی، اشراف فرماندهی، مشارکت مردمی در ساختار دفاع (الگوی بسیج)، سازماندهی متناسب با نبرد نامتقارن، و شبکه‌سازی راهبردی دفاعی (جبهه مقاومت). این اصول، عینیت عملیاتی مبانی هشت‌گانه در عرصه دفاع و امنیت ملی هستند و ظرفیت بالایی برای بازطراحی ساختارهای موجود بر پایه ارزش‌های اسلامی دارند.

خلاً پژوهشی آشکاری را که خود پژوهش محمدی و همکاران (۱۴۰۱) نیز به آن اشاره داشته (عدم استخراج نظام‌مند مبانی قرآنی از اندیشه رهبری) پر می‌کند و در واقع گامی فراتر از پژوهش‌های پیشین به سوی ارائه یک پارادایم مستقل و بومی سازماندهی قرآنی در تراز انقلاب اسلامی محسوب می‌شود.

پژوهش حاضر با هدف واکاوی مبانی و اصول سازماندهی قرآنی در اندیشه امام‌خامنه‌ای (ره) با تأکید بر نیروهای مسلح انجام شد. یافته‌های حاصل از تحلیل محتوای جهت‌دار و روش استنتاجی نشان داد که سازماندهی در منظومه فکری امام‌خامنه‌ای (ره)، ماهیتی عمیقاً الهی، ارزشی و راهبردی دارد و از الگوهای صرفاً فنی و سکولار مدیریتی متمایز است.

در سطح مبانی، هشت مبنای بنیادین احصاء گردید: غایت‌گرایی توحیدی، اصل اهلیت (شایستگی محوری)، اتقان (انسجام نظام‌مند)،

طهرانی. (۱۳۳۷). مقتنیات الدرر و ملتقطات الثمر. دارالکتب الاسلامیه.

طیب، سید عبدالحسین. (۱۳۷۸). اطیب البیان فی تفسیر القرآن. انتشارات اسلام.

فضل الله، محمد حسین. (۱۴۳۹ق). تفسیر من وحی القرآن. دار الملائک للطباعة و النشر و التوزیع. بیروت.

فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۳۷۳). تفسیر صافی (چاپ دوم). مکتبه الصدر.

قراقرتی، محسن. (۱۳۸۸). تفسیر نور. مرکز فرهنگی درسهایی از قرآن.

قرشی، علی اکبر. (۱۳۷۷). تفسیر احسن الحدیث. بنیاد بعثت.

قمی مشهدی. (۱۳۶۷). کنزالدقائق و بحر الغرائب. وزارت ارشاد.

محمدی، محمدرضا (۱۴۰۱)، «طراحی الگوی سازماندهی نهادهای انقلابی در حکمرانی اسلامی (تحلیل کیفی اندیشه‌های رهبر معظم انقلاب اسلامی؛ مطالعه موردی نیروهای مسلح»

مقیم، سید محمد. (۱۳۹۸)، اصول و مبانی مدیریت از دیدگاه اسلام. راه‌دان.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. دارالکتب الاسلامیه.

مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۲۱ ق) الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع).

میدانی، عبدالرحمن حسن. (۱۴۲۰ق). تفسیر معارج التفکر و دقائق التدبیر. دارالقلم.

میرکمالی، سید محمد. (۱۳۹۲). فلسفه مدیریت. یسطرون.

نبوی، محمدحسن. (۱۳۷۳)، مدیریت اسلامی. بوستان کتاب.

واثق، قادر علی. (۱۳۹۳)، بررسی اصول حاکم بر سازماندهی از منظر قرآن. موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

مقاله‌ها

جهانیان، رمضان و علیزاده، مهری، (۱۳۹۸)، اصول و مبانی سازماندهی در حکومت و مدیریت اسلامی، فصلنامه رویکردهای پژوهشی نو در علوم مدیریت، پاییز، سال دوم، شماره ۱۵

محمدی، حمید رضا و همکاران، (۱۴۰۱)، طراحی الگوی سازماندهی نهادهای انقلابی در حکمرانی اسلامی، نشریه علمی مدیریت، پاییز، سال سی ام.

صالحی خواجه وند، حسن و همکاران (۱۴۰۳)، تحلیل نقش سازماندهی در جنگ احد با تکیه بر آموزه‌های قرآنی، دوفصلنامه علمی تخصصی مطالعات قرآن و علوم، سال هشتم، شماره ۱۶، پاییز و زمستان.

لطیفی، میثم و همکاران، (۱۳۹۴)، بررسی دلالت‌های مدیریتی سیره امیرالمومنین علی علیه السلام در عرصه سازماندهی: مطالعه موردی شرطه الخمیس، نشریه مطالعات راهبردی بسیج، نشریه مطالعات راهبردی بسیج، شماره ۶۶.

منابع الکترونیکی

پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله‌العظمی سید علی خامنه‌ای (ره). بازیابی شده از Khamenei.ir

پژوهش حاضر به این سؤال اساسی پاسخ داد که «مبانی و اصول سازماندهی در اندیشه قرآنی امام خامنه‌ای (ره) کدامند و چگونه در ساختار نیروهای مسلح قابل بازخوانی و پیاده‌سازی هستند؟» یافته‌ها نشان داد که الگوی سازماندهی در اندیشه قرآنی امام خامنه‌ای (ره)، نه یک کپی‌برداری از الگوهای غربی با پوشش اسلامی، بلکه یک پارادایم مستقل و بومی است که در عین بهره‌مندی از عقلانیت مدیریتی معاصر، بر آموزه‌های وحیانی و ارزش‌های الهی استوار است. این الگو با تأکید بر توحید، ولایت، عدالت، مردم‌سالاری دینی، و آمادگی همه‌جانبه، می‌تواند به عنوان چارچوب نظری و عملیاتی برای تحقق حکمرانی دفاعی در تراز انقلاب اسلامی مورد استفاده قرار گیرد.

منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه؛ (۱۳۹۶) ترجمه بهرامپور، ابوالفضل، نشر آوای قرآن، چاپ اول

کتاب‌ها

ابن عاشور. (۱۴۲۰ق). التحرير و التنوير من التفسير (ابن عاشور). مؤسسة التاريخ العربی.

ابی السعود، محمد بن محمد. (۱۴۲۲). تفسیر ابی السعود. دار إحياء التراث العربی.

احمدی، مسعود، (۱۳۹۲)، مدیریت اسلامی (اصول، مبانی، مفاهیم و الگوها)

اکرمی نیا، محمد، (۱۴۰۱)، راهبردهای فرهنگی ارتش. انتشارات سازمان عقیدتی سیاسی ارتش.

برتول، گاستون. (۱۳۶۴). تتبعی در ستیزه شناسی. نشر چاپخش.

بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). أنوار التنزیل و أسرار التأویل. دار إحياء التراث العربی.

جعفری، یعقوب. (۱۳۹۸). تفسیر کوثر. هجرت

حسینی همدانی، محمد. (۱۳۸۰). انوار درخشان در تفسیر قرآن. لطفی.

خامنه‌ای، سیدعلی (۱۴۰۲)، تفسیر سوره صف، انتشارات انقلاب اسلامی

رضائیان، علی. (۱۳۹۵)، مبانی سازمان و مدیریت. انتشارات سمت.

زحیلی، وهبه. (۱۴۱۸ق). التفسیر المنیر المنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج. دارالفکر المعاصر.

سند راهبردی تحول اشراف فرماندهی معظم کل قوا، ۱۳۹۵

صدر، سید محمدباقر. (۱۴۰۱ق). المدرسه الاسلامیه. مکتبه اعتماد الکاظمی.

صدر، سید محمدباقر. (۱۳۹۲). المدرسه القرآنیه. مکتبه اعتماد الکاظمی.

طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۸۳). تفسیر المیزان. دفتر انتشارات اسلامی.

تحلیل محتوای ابعاد و شاخص های انقلابی گری بر مبنای بیانات رهبر شهید انقلاب اسلامی امام خامنه ای (رضوان الله تعالی علیه)

مهدی یوسف نیا^۱ و محمد بهمن^۲

۱- دانش آموخته دکتری تخصصی جامعه شناسی اقتصادی و توسعه.

۲- دانش آموخته دکتری تخصصی قرآن و مدیریت.

✉ نویسنده مسئول. ایمیل: EEEEE@AAAA.com

چکیده

در شرایط حاضر با ظهور جبهه ها و گفتمان های جدید، تقابل با جمهوری اسلامی افزایش یافته و تقابل را نامتقارن کرده است تا جایی که رهبر شهید انقلاب اسلامی (رضوان الله تعالی علیه) آن را با شرایط مدینه النبی در زمان جنگ احزاب مقایسه کرده اند. اصلی ترین حربه این جبهه، نفوذ فکری و سیاسی است که تغییر در باورها و رفتارهای انقلابی مردم و مسئولان و در نتیجه استحاله انقلاب را هدف قرار داده است. در این شرایط حساس و فتنه گون، رهبر شهید انقلاب اسلامی (رضوان الله تعالی علیه) از حدود ده سال قبل در فرامین و بیانات مختلف خود «گفتمان انقلابی گری» را به عنوان اصلی ترین راهبرد مقابله با آفات و چالش های نظام اسلامی مطرح فرموده اند. رهبر شهید انقلابی گری را یکی از کلیدهای مؤفقیت و پیروزی جامعه معرفی کرده است. سؤال اصلی پژوهش این است که؛ ابعاد و شاخص های انقلابی گری در دیدگاه رهبر شهید انقلاب اسلامی (رضوان الله تعالی علیه) چیست؟ برای شناخت ابعاد و شاخص های انقلابی گری بیانات ایشان در خصوص این مفهوم در بازه زمانی سال ۱۳۶۲ هجری شمسی تا سال ۱۴۰۲ هجری شمسی مورد تحلیل محتوا بر اساس روش تحلیل تم (مضمون) قرار گرفته اند. بر مبنای نتایج بدست آمده، پنج بُعد روحیه انقلابی و حزب الهی، نگرش انقلابی، انگیزه و عواطف انقلابی، باور انقلابی و رفتار و عمل انقلابی برای مفهوم انقلابی گری استخراج شد. همچنین شاخص هایی که دارای بیشترین نمره از نظر نخبگان بودند به عنوان شاخص های انقلابی گری در نظر گرفته شد. بر مبنای نتایج حاصله ۸ شاخص به عنوان شاخص های انقلابی استخراج شدند.

واژگان کلیدی: انقلابی گری، شاخص های انقلابی گری، روحیه انقلابی، نگرش انقلابی، عمل انقلابی، رهبر

شهید (رضوان الله تعالی علیه)

اطلاعات انتشار

تاریخ دریافت:

۱۴۰۴/۰۲/۱۴

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۴/۰۹/۰۷

تاریخ انتشار:

۱۴۰۴/۱۲/۲۹

استناد به این مقاله: یوسف نیا مهدی و بهمن محمد (۱۴۰۴) تحلیل محتوای ابعاد و شاخص های انقلابی گری بر مبنای بیانات رهبر

شهید انقلاب اسلامی امام خامنه ای (رضوان الله تعالی علیه). مطالعات اعتقادی سیاسی. ۳ (۶) ۱۲۱ تا ۱۳۳

Content Analysis Dimensions and indicators of Revolutionary Spirit Based on the Statements of the Martyred Leader of the Islamic Revolution, Imam Khamenei (May God Be Pleased with Him)

Mahdi Yousefnia^{1✉} and Mohammad Bahman²

1- PhD Graduate in Economic Sociology and Development.

2- PhD Graduate in Quran and management.

✉Corresponding Author. Email: EEEEEEE@AAAAA.com

Abstract

In the current situation, with the emergence of new fronts and discourses, the confrontation with the Islamic Republic has intensified and has rendered this confrontation asymmetric, to the extent that the martyred leader of the Islamic Revolution (may God be pleased with him) compared it to the conditions of Medina during the time of the Battle of the Confederates (Ahzab). The primary weapon of this front is intellectual and political infiltration, which aims to alter the revolutionary beliefs and behaviors of the people and officials, and consequently, the metamorphosis of the revolution. Under these critical and seditious circumstances, for approximately ten years, the martyred leader of the Islamic Revolution (may God be pleased with him) has, in various decrees and statements, put forward the “discourse of revolutionary spirit” as the principal strategy for countering the afflictions and challenges facing the Islamic system. The martyred leader has introduced the revolutionary spirit as one of the keys to society’s success and victory. This research seeks to identify the dimensions and indicators of the concept of revolutionary spirit based on the statements of the martyred leader of the Islamic Revolution (may God be pleased with him). To understand the dimensions and indicators of revolutionary spirit, his statements on this concept from the year 1362 SH (1983/1984) to 1402 SH (2023/2024) were subjected to content analysis using the thematic analysis method. Based on the results, five dimensions were extracted for the concept of revolutionary spirit: revolutionary and Hezbollahi morale, revolutionary attitude, revolutionary motivation and emotions, revolutionary belief, and revolutionary behavior and action. Furthermore, for each of the above dimensions, the indicators that received the highest scores from the elites were considered as the indicators of revolutionary spirit. Based on the findings, 18 indicators were extracted as the indicators of the revolutionary spirit

Received: 2025/05/04
Accepted: 2026/11/28
Published: 2026/03/20

Keywords: Revolutionary spirit, Indicators of revolutionary spirit, Revolutionary morale, Revolutionary attitude, Revolutionary action, Martyred leader (may God be pleased with him)

مقدمه

انقلاب اسلامی ایران که بر مبنای ارزش‌های اسلام ناب محمدی (ص) شکل گرفت، انقلابی چند بُعدی در جهان مدرن است. آرمان‌های اسلام شیعی، موتور محرک انقلاب اسلامی قرار گرفت و روحیه انقلابی شدن را به سرعت در میان جامعه ایران درونی ساخت. بُعد فرهنگی-اجتماعی انقلاب اسلامی، هرگونه کنش در قالب «انقلابی شدن»، «انقلابی بودن» و «انقلابی ماندن» را منوط به درونی‌سازی ویژگی‌هایی مانند روحیه ایثار، جهاد، شهادت، استقلال، استکبارستیزی و دشمن‌شناسی کرده است. رهبر شهید انقلاب (رضوان الله تعالی علیه) انقلابی بودن را یکی از کلیدهای موفقیت و پیروزی جامعه معرفی می‌کند و می‌فرماید: «روح انقلابی، هر چه در ملت زنده‌تر و پویاتر باشد، روح نوآوری و ابتکار و خلاقیت زنده‌تر خواهد بود.» (بیانات ۱۳۸۷/۳/۱۴) برای رسیدن به اهداف و آرمان‌های انقلابی، باید انقلابی عمل کرد و هرگونه ملاحظه‌کاری و محافظه‌کاری را در جهت ایجاد تحول و کمال مطلوب انسانی-توحیدی رها کرد. با گذشت بیش از سه دهه از وقوع انقلاب اسلامی، این آسیب و خطر وجود دارد که برخی از آرمان‌ها و ارزش‌های انقلاب کم‌رنگ و گاه به فراموشی سپرده شود. «انقلابی گری» یکی از ارزش‌های منتج از انقلاب اسلامی است که امروز به موضوعی حساس و قابل توجه تبدیل شده است. به‌طوری که رهبر شهید انقلاب (رضوان الله تعالی علیه) در رابطه با اهمیت روحیه انقلابی فرمودند: «روحیه انقلابی و دینی مردم، یکی از عناصر اصلی حفظ امنیت کشور است و باید حفظ بشود.» (بیانات ۱۳۹۵/۶/۳) دیدگاه رهبر شهید انقلاب (رضوان الله تعالی علیه) در رابطه با انقلابی‌گری بسیار وسیع است و محدود به فرد، گروه یا جریان خاصی نمی‌شود بلکه همه افرادی که واجد شاخصه‌های انقلابی‌گری ولو به مقدار کم هستند را می‌شود. فرآیندی دیدن و محدود نکردن انقلابی‌گری به زمان و دوره خاصی موجب انحصارزدایی از جریان انقلابی میان نسل انقلاب می‌شود و زمینه ورود و چرخش نسلی برای حضور نخبگان و جوانان بر اساس منطق شایستگی‌سالاری می‌شود. بیانات معظم‌له نشان می‌دهد که برای مفهوم انقلابی‌گری باید چتر وسیعی داشت تا افراد، گروه‌ها و جریان‌های کثیری زیر آن قرار گیرند. رهبر شهید انقلاب (رضوان الله تعالی علیه) با تأکید بر این برداشت از انقلابی‌گری و تکیه بر جوان‌گرایی امکان ورود نسل دوم و سوم انقلاب به حوزه‌ها خطیر انقلابی را فراهم می‌کنند. فرمایش رهبر شهید انقلاب (رضوان الله تعالی علیه) مبنی بر اینکه «انقلاب یک رود جاری است» ناظر بر همین مدعاست. سؤال اصلی پژوهش این است که: ابعاد و شاخص های انقلابی گری در دیدگاه رهبر شهید انقلاب اسلامی (رضوان الله تعالی علیه) چیست؟ هدف اصلی پژوهش شناسایی ابعاد و شاخص های انقلابی گری از دیدگاه رهبر شهید انقلاب اسلامی (رضوان الله تعالی علیه) بوده و اهداف فرعی پژوهش هم شامل شناسایی ابعاد انقلابی گری و شناسایی شاخص های انقلابی گری از دیدگاه رهبر شهید انقلاب اسلامی (رضوان الله تعالی علیه) می باشند.

پیشینه پژوهش

بررسی پیشینه پژوهش های مرتبط با موضوع انقلابی گری بیانگر دامنه

وسعی از آراء و دیدگاه هایی است که از منظرهای گوناگونی به موضوع انقلابی‌گری پرداخته اند:

یافته های پژوهشی با عنوان «تبیین مولفه های انقلابی گری از منظر مقام معظم رهبری با تأکید بر جهانی شدن» نشان داد که با بررسی ۳۵ سخنرانی مقام معظم رهبری ۲۳ مضمون در رابطه با انقلابی گری به دست آمد که مولفه های اصلی انقلابی گری از منظر مقام معظم رهبری عبارتند از: صیانت از نهضت انقلاب اسلامی، حرکت به سوی معنویت گرایی، اسلام خواهی، هویت سازی و هویت بخشی، درس آموزی از امام و مکتب امام (حسین پور ۱۴۰۰) «شاخصه های روحیه اسلامی- انقلابی بسیجیان»، عنوان تحقیقی است که به تبیین مفهوم، شاخصه ها و معرف های روحیه اسلامی و انقلابی پرداخته است. (شریفی ۱۳۸۲) «بنیه دینی، انقلابی و انگیزه تکلیف گرایی در بسیجیان و راهکارهای تقویت آن» عنوان تحقیقی است که به دنبال حفظ و ارتقای بنیه دینی، روحیه انقلابی و انگیزه تکلیف گرایی در بسیجیان است. (سیف زاده ۱۳۸۸) در پژوهشی با عنوان «سنجش نگرش بسیجیان کشور نسبت به ارزش ها و هنجارهای مذهبی» نشان داده شده است که میزان اعتقادات اسلامی در بین بسیجیان در حد بسیار بالایی قرار دارد. اما میزان تقید بسیجیان به احکام الهی و دستورات عملی اسلام و میزان پایبندی آنها به فرهنگ اسلام در مقایسه با اعتقادات اسلام شدت چندانی ندارد. (حاجی مشهدی ۱۳۸۱) مقاله ای با عنوان «بررسی رابطه فرهنگ سیاسی شیعی و پیروزی انقلاب اسلامی» به این موضوع می پردازد که فرهنگ سیاسی شیعه چگونه توانست بر پیروزی انقلاب اسلامی تأثیر بگذارد. (حسنی، ۱۳۸۸) مقاله ای با عنوان «شاخص های فرهنگ پاسداری» انقلابی گری به عنوان یکی از شاخصه های فرهنگ پاسداری به معنای احساس مسئولیت نسبت به اسلام و انقلاب آمده است که موجب استکبارستیزی و دشمن ستیزی پاسداران است. (زمانی ۱۳۸۸) «بنیادهای نظری و تجربی اصلاح طلبی در مقایسه با محافظه کاری و انقلابی گری (با تأکید برارزیابی دوران اصلاحات ۱۳۸۴-۱۳۷۶)» عنوان مقاله ای است که به بررسی مقایسه ای در مفهوم و مبانی نظری سه رویکرد اصلاح طلبی، محافظه کاری و انقلابی گری پرداخته است. (جلایی پور ۱۳۸۶) «بررسی وضعیت انقلابی گری و راه کارها ارتقاء آن در پاسداران» عنوان پژوهشی است که به بررسی میزان انقلابی گری در سطح پاسداران انقلاب اسلامی ایران پرداخته است (میرزاپوری ۱۳۹۷). بررسی ها نشان می دهد که پژوهش های صورت گرفته از لحاظ کمی، پشتوانه های نظری و امکان مقایسه تطبیقی آنها، واجد مزیت قابل توجهی هستند. تعریف مفاهیم اساسی، ارائه طبقه بندی انواع انقلابی گری، تشریح برخی شاخصه ها و مؤلفه های انقلابی گری به همراه بیان عوامل مؤثر بر انقلابی گری از مهمترین نقاط قوت تحقیق بکار گرفته شده است. پژوهش های انجام شده به صورت کلی از دو روش کمی و کیفی برای پیشبرد اهداف خود استفاده کرده اند. غالباً با اتکا بر روش پیمایش و ابزار پرسشنامه به تبیین و شناخت همبسته های پژوهشی پرداختند. برخی از پژوهش ها بر اساس تحلیل ثانویه از طریق بررسی پیشینه های پژوهشی در ادوار مختلف، سعی در توصیف و گاه تبیین موضوع انقلابی گری داشته اند. روش کیفی با تکنیک مشاهده و

دشمن برای لابی‌گری و بی‌تفاوت کردن جوانان افزودند: «آنها می‌خواهند روحیه حماسی و انقلابی را در جوانان بکُشند و در داخل نیز عده‌ای مدام جوانان حزب اللهی را با تعبیری نظیر افراطی می‌کوبند که این کار بسیار غلط است.» (بیانات ۱۳۹۴/۶/۱۸)

۲- انقلابی‌گری و مفاهیم مشابه

بررسی مقایسه‌ای مفهوم انقلابی‌گری با برخی مفاهیمی که معنای نزدیکی به ذهن متبادر می‌سازد، می‌تواند در شناخت مفهومی انقلابی‌گری کمک‌کننده باشد. انقلابی‌گری گاه با افراطی‌گری، محافظه‌کاری، آرمان‌گرایی، اعتدال‌گرایی و دیگر واژه‌ها هم‌معنا فرض می‌شود، در صورتی که تفاوت‌ها و مرزهای معنایی خاصی میان آنها وجود دارد. برای روشن شدن مفهوم انقلابی‌گری لازم است تمایز آن با سایر مفاهیم مشخص شود.

۲-۱. انقلابی‌گری و افراطی‌گری

انقلابی‌گری و افراطی‌گری دو مفهوم جدا از یکدیگرند. انقلابی‌گری یعنی حرکت فکری و عملی بر اساس اصول و آرمان‌های انقلابی، دینی و فرهنگی و هر آنچه در محور انقلاب اسلامی قرار گیرد. انقلابی‌گری به معنای ایستادگی بر اصول و آرمان‌های انقلاب اسلامی و ترجیح دادن آنها بر هر موضوع دیگر است. افراطی‌گری به معنای گذشتن از حد معمول و تندروی است که امکان ایجاد آن در هر حوزه‌ای وجود دارد. انقلابی‌گری یک صراط مستقیم است که در آن افراط و تفریط معنا ندارد؛ هرآن کس در این صراط قدم بگذارد، انقلابی محسوب می‌گردد؛ برخی ممکن است قدم‌های تند و برخی قدم‌های کندتری بردارند؛ لذا انقلابی کسی است که در مسیر اهداف و آرمان انقلاب حرکت فکری و عملی داشته باشد. میزان انقلابی‌گری می‌تواند در افراد متفاوت باشد برخی تند، برخی معتدل و برخی کند حرکت کنند، ولی الزاماً کسانی که در این مسیر نسبت به دیگران تندتر حرکت می‌کنند نباید برچسب افراطی‌گری زد. امروزه واژه افراطی‌گری در اذهان عمومی معنای منفی را بر دوش می‌کشد؛ افراطی‌گری در فهم عمومی بیشتر به معنای غیرمنطقی و غیرعقلانی بودن و تکیه بیشتر بر شور و هیجان داشتن است. در صورتی که انقلابی‌گری مبتنی بر عقلانیت و منطق اهداف و آرمان‌های انقلاب اسلامی است و تندروی در بدست آوردن آنها عقلانی و کندی در آن غیرمنطقی است. لذا افراط و تندی در انقلابی‌گری از اهمیت بالایی برخوردار است و افراطی‌گری در انقلابیون واقعی را نباید با برچسب منفی تضعیف کرد. رهبر شهید انقلاب اسلامی (ع) صراحتاً در این زمینه می‌فرمایند:

«بعضی وقتی می‌گویند تندروی، جریان حزب اللهی و مؤمن مورد نظرشان است؛ نه، جریان مؤمن را، جریان انقلابی را، جوانان حزب اللهی را متهم نکنید به تندروی؛ اینها همان کسانی هستند که با همه‌ی وجود، با همه‌ی اخلاص در میدان حاضرند، آنجایی هم که دفاع از مرزها لازم باشد، دفاع از هویت ملی لازم باشد، مسئله‌ی جان دادن و خون دادن مطرح باشد، همینها هستند که به میدان می‌آیند.» (بیانات ۱۳۹۴/۱۰/۳۰)

ایشان همچنین مولفه‌هایی را به عنوان ویژگی‌های انقلابی‌گری مطرح

مصاحبه نیز از روش‌های مهم بکارگیری شده توسط محققین بوده است. وجود برخی از کاستی‌ها به محقق این امکان را می‌دهد تا در ارتقاء و اکمال پژوهش‌های پیشین بکوشد تا چرخشی را به سوی تولید علم و نوآوری ایجاد نماید. لذا برخی از انتقادات مطروحه به پژوهش‌های انجام شده عبارتند از:

الف- پژوهش حاضر از لحاظ موضوع و زمان، جدید محسوب می‌گردد. از میان پژوهش‌های مرتبط با انقلابی‌گری، پژوهش‌های اندکی به تبیین ابعاد و شاخص‌های انقلابی‌گری پرداخته است. غالب پژوهش‌ها به توصیف و رابطه میان متغیرها اشتغال داشته‌اند، لذا پژوهش حاضر از لحاظ موضوع و زمان جدید است.

ب- توجه اندک پژوهش‌ها به دیدگاه‌های دینی و بومی و بکارگیری محض نظریه‌های غیربومی مهمترین نقد نظری وارد بر پژوهش‌های پیشین است. بکارگیری محض تئوری‌های غربی و عدم انطباق آنها با جامعه ایران نتایج تحقیق را غیرکاربردی می‌نماید چراکه تئوری‌های جامعه‌شناسی نیازمند تطبیق با ساختارهای اقلیمی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی جامعه ایران هستند. پژوهش حاضر سعی دارد تا رویکرد نظری خود را براساس دیدگاه‌ها و بیانات رهبر شهید انقلاب اسلامی (رضوان الله تعالی علیه) تدوین نماید.

ج- عدم توجه پژوهش‌ها در تعریف عملیاتی مفاهیم و سنجش‌پذیری آنها براساس شاخص‌های دقیق جهت شناخت دقیق‌تر مفاهیم، یکی از انتقادات اساسی به پژوهش‌های گذشته است. در این پژوهش از طریق روش تحلیل مضمون شاخص‌سازی مقوله انقلابی‌گری مورد توجه دقیق قرار گرفته است.

مفاهیم و اصطلاحات پژوهشی

۱- انقلابی‌گری

«انقلابی‌گری» یکی از ارزش‌های منتج از انقلاب اسلامی است که امروز به موضوعی حساس و قابل توجه تبدیل شده است. به‌طوری که رهبر شهید انقلاب اسلامی (ع) در رابطه با اهمیت روحیه انقلابی فرمودند: «روحیه‌ی انقلابی و دینی مردم، یکی از عناصر اصلی حفظ امنیت کشور است و باید حفظ بشود.» (بیانات ۱۳۹۵/۶/۳) حضرت آیت الله خامنه‌ای رهبر شهید انقلاب اسلامی (ع) مسئله اساسی کشور را روحیه انقلابی معرفی کردند (بیانات ۱۳۹۵/۸/۲۶) و معتقدند حفظ روحیه انقلابی، پشتوانه عظیم قدرت ایران اسلامی است: «بزرگترین اشتباه برای ملت و دولت اسلامی ایران این است که خدای نخواست این پشتوانه عظیم یعنی روحیه انقلابی را از دست بدهد زیرا جوشش و حضور انقلابی و تمسک به اندیشه‌های انقلابی است که این نظام را عظمت می‌بخشد و قدرت می‌دهد.» (بیانات ۱۳۷۵/۵/۱۷) ایشان با هشدار درباره تلاش‌های فریب کارانه آمریکا برای نفوذ از برخی روزنه‌ها، «حفظ و تقویت روحیه انقلابی‌گری بخصوص در جوانان را یکی از عوامل مقابله مقتدرانه با دشمنی‌های پایان ناپذیر شیطان بزرگ اعلام کردند و تقویت روحیه انقلابی و ایستادگی در مردم را از بهترین راههای تقویت درونی نامیدند. حضرت آیت الله خامنه‌ای با اشاره به تلاش

منافع‌ای غیر از منافع انقلاب را دنبال کنند. آنها سعی می‌کنند با بکارگیری ادبیات انقلاب، تصویری نادرست از انقلابی‌گری در جامعه ایجاد کنند و انقلابیون را افرادی تندرو و غیرعقلانی جلوه دهند. برچسب افراطی‌گری به انقلابیون توسط دشمنان و مخالفین انقلاب زده می‌شود تا از این طریق پیروان انقلابی را تضعیف نمایند. به این دلیل است که رهبر شهید انقلاب اسلامی (ره) مسئولان و سیاست‌پویان را به پرهیز از تکرار ادبیات سیاسی دشمن، بویژه استفاده از تعبیر «تندرو» و «میان‌رو» توصیه کردند و افزودند: «ما از ادبیات سیاسی دشمن استفاده نکنیم؛ من این مسئله را، بخصوص به دوستان و برادران محترم خودمان در مشاغل گوناگون سیاسی و دولتی و غیر دولتی و مانند اینها تأکید میکنم؛ از ادبیات دشمن استفاده نکنید. دشمنان انقلاب از روز اول آمدند تعبیر ادبیات تندرو و میان‌رو را مطرح کردند؛ فلانی تندرو است، فلان جریان تندرو است، فلان جریان میان‌رو است. آن روز، از همه تندروتر هم از نظر آنها امام بزرگوار بود؛ امروز هم از همه تندروتر، به نظر آنها این بنده‌ی حقیر هستم... از ابتدای پیروزی انقلاب اسلامی، بدخواهان این تعبیر را بکار بردند و منظور آنها از تندرو کسانی است که نسبت به انقلاب اسلامی و تفکر و اصول امام پایبندتر و مصمم‌تر هستند و مقصود آنها از میان‌رو کسانی هستند که در مقابل بیگانگان، تسلیم و سازش‌پذیرتر هستند.» (بیانات ۱۳۹۴/۱۲/۵) ایشان میان‌رو را به معنای «راه مستقیم» معرفی کردند، که در مقابل آن تندروی قرار ندارد بلکه منحرفین از صراط مستقیم قرار دارند. بر این اساس است که حضرت آیت‌الله خامنه‌ای از بکار بردن مفهوم تندرو در کنار روحیه انقلابی‌گری افراد را بر حذر می‌دارند: «کسانی که در بیرون مرزها تعبیر تندرو را بکار می‌برند، مقصودشان جریان وفادار به انقلاب و حزب الهی‌ها است، بنابراین در داخل باید مراقبت شود که با تکرار این تعابیر، هدف دشمن تأمین نشود.» (بیانات ۱۳۹۴/۱۲/۵)

۲-۲. انقلابی‌گری و محافظه‌کاری

محافظه‌کار کسی است که بقای وضع موجود می‌خواهد و با دگرگونی‌ها و تغییر وضع موجود هم آواز نمی‌گردد. محافظه‌کار به نیروهایی گفته می‌شود که منافع و موضع آنها حفظ وضع موجود است و کمتر طرفدار اصلاحات اساسی و بنیادین هستند. محافظه‌کاری یک واژه کلی برای جهان‌بینی‌های سیاسی، اجتماعی و مذهبی است که هدف اصلی آن نگهداری جامعه و ارزش‌های موجود است. این مسلک به صورت عمده‌ای در تضاد با مسلک‌های رادیکال تعریف می‌گردد. همچنین این واژه را نمی‌توان در کنار انقلابی‌گری که تحول و نوشوندگی را در درون خود می‌پروراند قرار داد. آنچه از واژه انقلاب به ذهن متبادر می‌شود مفهوم تغییر و تحول است که هم‌معنا با محافظه‌کاری به معنای حفظ وضع موجود و مخالفت با تغییر نیست. اینکه انقلابیون محافظ و مدافع اصول و مبانی انقلابی هستند، استدلال درستی برای هم‌معنا دانستن انقلابی‌گری با محافظه‌کاری نیست، چراکه محافظه‌کار به دنبال حفظ وضع موجود است ولی انقلابی به دنبال تحول و تغییر برای رسیدن به اهداف و آرمان‌های انقلابی است. انقلابی

کردند که از جمله آن نیفتادن در دام افراط و تفریط است. رویکردی که این روزها به نام انقلابی‌گری به دیگران توهین می‌شود و این توهین با لفظ انقلابی‌گری توجیه می‌شود، در مقابل نیز افرادی وجود دارند که در مقابل هر حرکت و تغییری بی‌تفاوتند و انگار اصلاً در این کشور زندگی نمی‌کنند. رهبر انقلاب می‌فرماید: «از افراط و تفریط باید پرهیز کرد. جوان‌های انقلابی بدانند همانطور که کناره‌گیری و سکوت و بی‌تفاوتی ضربه می‌زند، زیاده‌روی هم ضربه می‌زند؛ مراقب باشید زیاده‌روی نشود. اگر آن چیزی که گزارش داده شده است که به بعضی از مقدسات حوزه، به بعضی از بزرگان حوزه، به بعضی از مراجع یک وقتی مثلاً اهانتی شده باشد، درست باشد، بدانید این قطعاً انحراف است، این خطاست.» (بیانات ۱۳۸۹/۷/۲۹) فرد انقلابی قانون مدار، اهل مدارا و مهربان، هنجار مند، اصولگرا و معقول، همراه مردم، با بصیرت، اهل گفتگو، مقید به نظم فردی و اجتماعی و پایبند به مبانی و اصول اعتقادی .. است و این شاخص‌ها را می‌توان در سبک زندگی او مشاهده کرد. در حالی که پایبندی به حفظ اصول، مبانی و ارزش‌ها در گفتمان و تفکر رادیکال جایگاهی ندارد. برخی شاخصه‌هایی که برای مرزبندی میان انقلابی‌گری و افراطی‌گری می‌توان استفاده کرد عبارتند از: الف- انقلابی‌گری حرکت در چهارچوب منطق و عقلانیت برآمده از انقلاب اسلامی و هیجان عقلانی است، ولی افراطی‌گری مبتنی بر شور و هیجان غیرعقلانی است؛

ب- انقلابی‌گری برای رسیدن به اهداف و منافع انقلابی است ولی افراطی‌گری با نام و ادبیات انقلاب برای رسیدن به منافع شخصی و گروهی است؛

ج- انقلابی‌گری مبتنی بر آگاهی و بصیرت است ولی افراطی‌گری جاهلانه صورت می‌گیرد؛

د- در انقلابی‌گری هدف وسیله را توجیه نمی‌کند ولی در افراطی‌گری می‌توان از هر وسیله‌ای برای رسیدن به هدف استفاده کرد.

اگرچه انقلابی‌گری در ادبیات علوم سیاسی در کنار «رادیکال»، یا «تندرو» آمده است ولی مراد ما از انقلابی‌گری تندروی، اعتدال یا تفریط نیست، بلکه حرکت در مسیر انقلاب است. هم‌معنا گرفتن انقلابی‌گری با رادیکال، موجب حمل بار معنایی منفی بر آن است که با واژگانی نظیر «میان‌رو»، «دموکراتیک» یا حتی «قانونی» در تعارض قرار می‌گیرد. برخی به دلیل قرابت معنایی انقلابی‌گری با رادیکالیسم در ادبیات علوم سیاسی، به دنبال مصادره معنایی و حمل بار معنایی منفی بر آن هستند تا با تکنیک برچسب‌زنی برخی از جریان‌های انقلابی به «تندروی» آنها را تضعیف نمایند. در مقابل چنین جریان فکری و سیاسی، رهبر شهید انقلاب اسلامی (ره) با حمایت از انقلابیون، تندروی در مسیر حق را امری مطلوب می‌داند و با استناد به آیه «وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ، أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ» معتقدند در این راه برخی کندتر و برخی تندروتر هستند. (بیانات ۱۳۹۴/۱۲/۵) همچنین ایشان انقلابی‌گری مبتنی بر پایبندی به حفظ اصول، مبانی و ارزش‌ها می‌دانند که جایگاهی در تفکر رادیکال ندارد. افراطی‌گری و تندروی زمانی مطرح می‌گردد که گروهی بر اساس منطق غیرانقلابی و به نام انقلاب

برای رسیدن به اهداف خود مجبور است با وضع موجود برای رسیدن به کمال، به مخالفت بپردازد و در این رویکرد، انقلابیون در مقابله با محافظه کاران قرار می گیرند. رهبر شهید انقلاب اسلامی (ره) در توصیف ویژگی های انسان محافظه کار می فرماید: «محافظه کار طرفدار وضع موجود است؛ از هر تحولی بیمناک است؛ هرگونه تغییر و تحولی را برنمی تابد و از تحول و دگرگونی می ترسد. اما عقلانیت این طور نیست. محاسبه عقلانی اوقات گاهی خودش منشأ تحولات عظیمی می شود؛ مانند انقلاب عظیم اسلامی ما که ناشی از یک عقلانیت بود.» (بیانات ۸/۶/۸۴) لذا انقلابی گری ارتباطی با مفهوم محافظه کاری ندارد و به گفته رهبر شهید انقلاب، «محافظه کاری و اکتفا به آنچه که داریم و نداشتن همت و بلندپروازی در همه ی زمینه های فکر و فرهنگ، قتلگاه انقلاب است.» (بیانات ۱۳۷۹/۱۲/۲۲) بر این اساس است که ایشان محافظه کاری را برای رسیدن به اهداف نفی می کنند: «جوان ما نباید محافظه کار شود. جوان باید آرمان گرا باشد. از آرمان ها کوتاه نیاید. آرمان ها را بخواهید، قله ها را بطلبید، تا یقین نکنیم که به نیمه راه لافلاقی خواهیم رسید. البته اگر قله را بطلبید، بنده یقین میکنم به خود قله هم خواهید رسید. روحیه ی آرمانگرایی را که از جمله ی مصادیق روحیه ی آرمانگرایی، تمسک به اصول و مبانی فکری است، از دست ندهید (بیانات ۱۳۸۶/۲/۲۵) لذا انقلابی گری به معنا تحول، اصلاح وضع موجود، آرمان خواهی، کمال جویی و تغییر روندهای پیشرفت جامعه است که در تضاد با مفهوم واژه محافظه کاری است.

۲-۳. انقلابی گری، آرمان گرایی واقع گرا

آرمان گرایی به معنی ستایش یا دنبال کردن اصول یا اهداف متعالی یا حقیقی و به تعبیر دیگر، پیگیری مصرا نه «آرمان» یا «ایده آل» است. این مفهوم معمولاً در برابر واقع گرایی قرار می گیرد که به معنی تسلیم شدن در برابر واقعیت هاست. آرمان گرایان یا ایده آلیست ها کسانی اند که معتقدند شعور مقدم بر ماده و مستقل از ماده است. آنها «عقل محض» یا به صورت «محسوسات و ذهنیات انسان» را خالق جهان مادی می دانند و اندیشه و شناخت را عامل اولیه و مبداء نخست و دارای تقدم می شمردند. در این رویکرد ماده و واقعیت جایگاهی تعیین کننده ای در شکل دهی ایده و آرمان ندارد، بلکه این ذهن است که ماده یا واقعیت را شکل می دهد. در این رویکرد اهداف و آرمان ها بدون توجه به واقعیت و امکان موجود شکل می گیرد و ایده آلیست ها بدون امکان سنجی و شرایط موجود به تحقق اهداف می اندیشند. وجود ایده و آرمان در انقلاب، دلیلی بر آن نیست که انقلابی گری بدون امکان سنجی و در نظر گرفتن شرایط موجود صورت می پذیرد. برای رسیدن به اهداف و تحقق آرمان های انقلاب باید با شناخت و استفاده از وضعیت موجود حرکت کرد. لذا در انقلابی گری، آرمان گرایی در کنار واقع نگری مطرح می گردد و یکی بدون دیگری موجب اخلاص در روند انقلابی گری است؛ آرمان گرایی واقع گرا به معنی داشتن اهداف و آرمان با توجه به واقعیت ها و امکان های موجود است؛ این رویکرد موجب می شود تا از امکان ها و واقعیات موجود بهترین استفاده برای رسیدن به اهداف و آرمان های انقلابی شود. برخی در مسیر انقلابی گری ممکن است

آرمان گرایی و واقع نگری را بر یکدیگر ترجیح دهند؛ در صورتی که لزوم انقلابی گری ایجاد ارتباط صحیح میان این دو رویکرد است. رهبر شهید انقلاب اسلامی (ره) در مورد رابطه میان آرمان گرایی و واقع نگری فرمودند: «در موضوع نسبت آرمان گرایی با واقعیات، ما هم آرمان گرایی را کاملاً تأیید می کنیم و هم دیدن واقعیات را. آرمان گرایی بدون دیدن واقعیات، به خیال پردازی و توهم منجر خواهد شد... توقع من از دانشجویان عزیز این است که همواره و در هر شرایطی، با نگاه واقع بینانه به دنبال آرمان ها باشند.» (بیانات ۱۳۹۲/۵/۶) در جای دیگری نیز ایشان تأکید فرمودند: «بعضی وانمود می کنند که آرمان گرایی با واقع بینی نمی سازد؛ این را ما بشدت رد می کنیم. بسیاری از آرمان های جامعه ی ما و مطالبه ی آنها جزو واقعیت های جامعه است. مردم مایلند پیش روندگی ملی داشته باشند، مردم مایلند زندگی ایماندار و دین مدار داشته باشند، مردم مایلند در امور اداره ی کشور و مدیریت کشور سهیم باشند - یعنی مردم سالاری - مردم مایلند پیشرفت داشته باشند، استقلال سیاسی و اقتصادی داشته باشند؛ این ها خواسته های عمومی مردم است. این خواسته ها، واقعیتهای جامعه است؛ این واقعیت ها دقیقاً در جهت آرمان خواهی است؛ اینها که مسائل تحلیلی و ذهنی نیست، اینها که موهومات نیست، اینها که ذهنیات نیست؛ اینها واقعیاتی است که در جامعه وجود دارد... اینها در جهت آرمان هاست؛ و این خواستن، جزو واقعیت های قطعی جامعه است. بنابراین واقعیات می تواند در خدمت و معطوف به آرمان ها باشد. بله، ذکر آرمان ها بدون توجه به واقعیت ها و بدون ملاحظه ی سازوکارهای معقول و منطقی رسیدن به آرمان ها، خیال پردازی است؛ آرمان ها در حد شعار باقی خواهد ماند؛ لیکن وقتی که مسئولان کشور آرمان ها را به صورت منطقی و متین دنبال کردند، مردم همراهی کردند، اینجا آنجائی است که واقعیت های جامعه با آرمان ها هماهنگ می شود.» (بیانات ۱۳۹۱/۵/۳)

۲-۴. انقلابی گری و اعتدال گرایی

انقلابی گری و اعتدال گرایی از لحاظ رویکردی منطبق با یکدیگرند و تفاوتی میان این دو وجود ندارد. اعتدال در معنای اعم ناظر بر خصلت اعتدالی است که دارای شش ویژگی عقلانی بودن، واقع بینی، مصلحت اندیشی، جامع نگری، تعادل گرایی و تغییر تدریجی امور است. اگر قرار است انقلابی گری نزدیک به معنای اعتدال آورده شود، نباید اعتدال را به معنای عدول از اصول و مبانی آورد؛ همچنین به معنای جریان خاص سیاسی-اجتماعی که پس از دولت یازدهم در ایران رواج یافته هم نیست. اعتدال در صورتی هم معنا با انقلابی گری می آید که همراه با عقلانیت، واقع گرایی، جامع نگری و اصلاح امور همراه با مصلحت در چهارچوب انقلاب اسلامی قرار گیرد. برخی جریان ها معنای اعتدال را برای تضعیف انقلابیون هم معنا با انقلابی گری می آورند که رهبر شهید انقلاب اسلامی (ره) در پاسخ به آنها فرموده اند: «بعضی ها به نام عقلانیت با نام اعتدال با نام پرهیز از جنجال و در دسر بین المللی، می خواهند از مبانی انقلاب و اصول انقلاب کم بگذارند. این نمی شود، این نشانه ی بی صبری و نشانه ی خسته شدن است.» (بیانات ۱۳۸۷/۶/۱۹) از منظر معظم له، اعتدال به معنای

جدول ۱. تحلیل بیانات رهبر شهید انقلاب (رضوان الله تعالی علیه) در خصوص ابعاد انقلابی گری

ردیف	متن بیانات	مضمون اولیه	مضمون نهایی
۱	«... مدیران جوان، کارگزاران جوان، اندیشمندان جوان، فعالان جوان ... نگاه انقلابی و روحیه انقلابی و عمل جهادی را به کار بندند و ایران عزیز را الگوی کامل نظام پیشرفته‌ی اسلامی بسازند» (بیانیه گام دوم انقلاب خطاب به ملت ایران، ۱۳۹۷/۱۱/۲۲).	روحیه انقلابی	روحیه انقلابی
۲	«با استقامت کامل و روحیه انقلابی و عمل جهادی به ملت عزیز خدمت و از آرمانهای انقلاب دفاع کنند» (پیام درپی حماسه ملت در راهپیمایی ۲۲ بهمن، ۱۳۹۶/۱۱/۲۲).	روحیه انقلابی	روحیه انقلابی
۳	«... وجود روحیه انقلابی ...» (بیانات در دیدار رئیس و اعضای مجلس خبرگان رهبری، ۱۳۹۶/۶/۳).	روحیه انقلابی	روحیه انقلابی
۴	«دشمن، شما را نشناخته، دشمن ملت ایران را نشناخته، دشمن انقلاب را و روحیه انقلابی و ایمانی را نشناخته و این تحلیل غلط در تمام این سالها موجب گمراهی او شده است، هنوز هم موجب گمراهی است». (بیانات در همایش ده‌هزار نفری خدمت بسیجیان در ورزشگاه آزادی، ۱۳۹۷/۷/۱۲).	روحیه انقلابی	روحیه انقلابی
۵	«... روحیه انقلابی، روحیه حزب‌اللهی ...» (بیانات در دیدار جمعی از دانشجویان، ۱۳۹۶/۳/۱۷).	روحیه انقلابی	روحیه انقلابی
۶	«بزرگ‌ترین درسی که امام بزرگوار به ما داد، درس روحیه و ذهن و عمل انقلابی است؛ این را باید فراموش نکنیم» (بیانات در مراسم بیست و هشتمین سالروز رحلت حضرت امام خمینی (رحمه‌الله)، ۱۳۹۶/۳/۱۴).	روحیه انقلابی	روحیه انقلابی
۷	«همه بدانید که ما امروز به روحیه انقلابی، به ممشای انقلابی، به شعار انقلابی، به اصول و مبانی انقلاب امام بزرگوارمان نیازمندیم؛ کشور احتیاج به این دارد» (بیانات در مراسم بیست و هشتمین سالروز رحلت حضرت امام خمینی (رحمه‌الله)، ۱۳۹۶/۳/۱۴).	روحیه انقلابی	روحیه انقلابی
۸	«آنچه من بر روی آن تکیه میکنم روحیه انقلابیگری است؛ این روحیه را باید حفظ کنید (بیانات در دیدار دانش‌آموزان و دانشجویان، ۱۳۹۵/۸/۱۲).	روحیه انقلابیگری	روحیه انقلابیگری
۹	«بخشها و جناحها و حاشیه‌سازی‌ها و پرداختن به چیزهای کوچک و جزئی و مانند اینها مسئله‌ی کشور نیست؛ مسئله‌ی کشور، روحیه انقلابی است» (بیانات در دیدار مردم اصفهان، ۱۳۹۵/۸/۲۶).	روحیه انقلابی	روحیه انقلابی
۱۰	«روحیه انقلابی جان این ملت است، روح این ملت است» (بیانات در دیدار معلمان و فرهنگیان، ۱۳۹۸/۲/۱۱).	روحیه انقلابی	روحیه انقلابی
۱۱	«... مدیران جوان، کارگزاران جوان، اندیشمندان جوان، فعالان جوان ... نگاه انقلابی و روحیه انقلابی و عمل جهادی را به کار بندند و ایران عزیز را الگوی کامل نظام پیشرفته‌ی اسلامی بسازند» (بیانیه گام دوم انقلاب خطاب به ملت ایران، ۱۳۹۷/۱۱/۲۲).	نگرش انقلابی	نگرش انقلابی
۱۲	«همه بدانید که ما امروز به روحیه انقلابی، به ممشای انقلابی، به شعار انقلابی، به اصول و مبانی انقلاب امام بزرگوارمان نیازمندیم؛ کشور احتیاج به این دارد» (بیانات در مراسم بیست و هشتمین سالروز رحلت حضرت امام خمینی (رحمه‌الله)، ۱۳۹۶/۳/۱۴).	شعار انقلابی	انگیزه و عواطف انقلابی
۱۳	«تفکرات انقلابی، انگیزه‌های انقلابی، بصیرت انقلابی، اقدام انقلابی، جزو سرفصل‌هایی است که جوانهای ما باید به یاد داشته باشند» (بیانات در دیدار مردم آذربایجان شرقی، ۱۳۹۶/۱۱/۲۹).	انگیزه انقلابی	انگیزه انقلابی
۱۴	«... وجود انگیزه‌های انقلابی ...» (بیانات در دیدار رئیس و اعضای مجلس خبرگان رهبری، ۱۳۹۶/۶/۳).	انگیزه انقلابی	انگیزه انقلابی
۱۵	روحیه ایمان و انگیزه انقلابی باید بر همه‌ی کارهای نماینده‌ی محترم مجلس حاکم باشد» (بیانات در دیدار نمایندگان و کارکنان مجلس شورای اسلامی، ۱۳۹۷/۳/۳۰).	انگیزه انقلابی	انگیزه انقلابی
۱۶	«من میخواهم [مطلبی هم] عرض بکنم برای آینده‌ی کشور؛ بدانید، اولاً جوانها باید خودشان را آماده بکنند؛ از لحاظ علمی، از لحاظ اعتقادی، از لحاظ انگیزه‌های انقلابی» (بیانات در دیدار مردم آذربایجان شرقی، ۱۳۹۶/۱۱/۲۹).	انگیزه انقلابی	انگیزه انقلابی
۱۷	سرمایه‌ی سپاه در آن روزهای آغازین، جز ایمان و انگیزه و شور انقلابی، چیز دیگری نبود. ... سرمایه‌ی ارزشمند گرانقدر آنان، ایمانشان، شور انقلابیشان، آمادگیشان برای مجاهدت و جان بر کف نهاده‌شان در این میدان دشوار بود، و موفق شدند.» (بیانات در دانشگاه افسری امام حسین (ع)، ۱۳۹۰/۳/۱۰).	انگیزه و شور انقلابی	انگیزه و شور انقلابی
۱۸	یک مسئله‌ی دیگر در زمینه‌ی نظام رفتاری و اخلاقی حوزه، مسئله‌ی گرایشها و احساسات انقلابی در حوزه است» (بیانات در دیدار طلاب و فضلا و اساتید حوزه علمیه قم، ۱۳۸۹/۷/۲۹).	گرایش‌های انقلابی	گرایش‌های انقلابی

ادامه جدول ۱

ردیف	متن بیانات	مضمون اولیه	مضمون نهایی
۱۹	آنچه که مشکل سازاست، انحراف از اصول اسلام و انقلاب است؛ چه در عمل ما و چه در فکر ما. گاهی ممکن است فکر هم انقلابی باشد؛ ولی عمل، انقلابی نباشد. این هم مشکل آفرین است» (پیام نوروزی رهبر معظم انقلاب اسلامی به مناسبت حلول سال ۱۳۷۲ هجری شمسی، ۱۳۷۲/۱/۱).	فکر انقلابی	باور انقلابی
۲۰	«تفکرات انقلابی، انگیزه‌های انقلابی، بصیرت انقلابی، اقدام انقلابی، جزو سرفصل‌هایی است که جوانهای ما باید به یاد داشته باشند» (بیانات در دیدار مردم آذربایجان شرقی، ۱۳۹۶/۱۱/۲۹).	تفکر انقلابی	باور انقلابی
۲۱	شورای عالی امنیت ملی باید به همه‌ی این مسائل در بخش‌های مختلف رسیدگی و تصمیم‌گیری کند و بر همین اساس دبیرخانه‌ی شورا نیز باید با اندیشه‌ی کارآمد و تلاش خستگی‌ناپذیر و کار کارشناسی مبتنی بر تفکر انقلابی، تصمیم‌سازی صحیح را برای مقابله با شیوه‌های پیچیده و جدید ضدامینیتی انجام دهد» (دیدار دبیر و کارشناسان دبیرخانه شورای عالی امنیت ملی با رهبر انقلاب، ۱۳۹۴/۱۱/۱۴).	تفکر انقلابی	
۲۲	«بزرگ‌ترین درسی که امام بزرگوار به ما داد، درس روحیه و ذهن و عمل انقلابی است؛ این را باید فراموش نکنیم» (بیانات در مراسم بیست و هشتمین سالروز رحلت حضرت امام خمینی (رحمه‌الله)، ۱۳۹۶/۳/۱۴).	ذهن انقلابی	
۲۳	«همه بدانید که ما امروز به روحیه‌ی انقلابی، به ممشای انقلابی، به شعار انقلابی، به اصول و مبانی انقلاب امام بزرگوارمان نیازمندیم؛ کشور احتیاج به این دارد» (بیانات در مراسم بیست و هشتمین سالروز رحلت حضرت امام خمینی (رحمه‌الله)، ۱۳۹۶/۳/۱۴).	ممشای انقلاب	رفتار انقلابی
۲۴	«نظام، بدون مشی انقلابی ارزشی ندارد؛ واقعاً ارزشی ندارد» (بیانات در دیدار جمعی از دانشجویان، ۱۳۹۷/۳/۷).	ممشای انقلاب	
۲۵	آنچه که مشکل سازاست، انحراف از اصول اسلام و انقلاب است؛ چه در عمل ما و چه در فکر ما. گاهی ممکن است فکر هم انقلابی باشد؛ ولی عمل، انقلابی نباشد. این هم مشکل آفرین است» (پیام نوروزی رهبر معظم انقلاب اسلامی به مناسبت حلول سال ۱۳۷۲ هجری شمسی، ۱۳۷۲/۱/۱).	عمل انقلابی	
۲۶	«تفکرات انقلابی، انگیزه‌های انقلابی، بصیرت انقلابی، اقدام انقلابی، جزو سرفصل‌هایی است که جوانهای ما باید به یاد داشته باشند» (بیانات در دیدار مردم آذربایجان شرقی، ۱۳۹۶/۱۱/۲۹).	اقدام انقلابی	
۲۷	«بزرگ‌ترین درسی که امام بزرگوار به ما داد، درس روحیه و ذهن و عمل انقلابی است؛ این را باید فراموش نکنیم» (بیانات در مراسم بیست و هشتمین سالروز رحلت حضرت امام خمینی (رحمه‌الله)، ۱۳۹۶/۳/۱۴).	عمل انقلابی	
۲۸	«رفتار نمایندگان مجلس باید رفتار انقلابی باشد؛ برخورد باید برخورد انقلابی باشد. شما در سوگندی هم که یاد کردید، این سوگند را یاد کردید که انقلاب، نتایج انقلاب، فرآورده‌های انقلاب و فرآورده‌های نظام جمهوری اسلامی را حفظ کنید؛ چطور ممکن است؟ بدون انقلابی بودن که نمیشود حفظ کرد. رفتار، باید رفتار انقلابی باشد» (بیانات در دیدار نمایندگان و کارکنان مجلس شورای اسلامی، ۱۳۹۷/۳/۳۰).	رفتار انقلابی	

نخواهد بود. اصلاً عدالت نخواهد بود. عقلانیت به خاطر این است که اگر عقل و خرد در تشخیص مصادیق عدالت به کار گرفته نشود، انسان به گمراهی و اشتباه دچار می‌شود. خیال می‌کند چیزهایی عدالت است، در حالی که نیست. بنابراین عقلانیت یکی از شرایط لازم رسیدن به عدالت است.» (بیانات ۱۳۸۴/۶/۸) بر این اساس انقلابی‌گری به معنای اعتدال و دوری از افراط و تفریط است و معنای کاربردی آن یعنی سازش نکردن با جهان استکبار و دشمنان انقلاب است.

۲-۵. فازی بودن انقلابی‌گری

منطق فازی متکی بر این نظر است که صفات را نباید براساس صفر و یک دید، بلکه بر اساس یک طیف صفر تا صد مشاهده کرد؛ این منطق بر این نکته تأکید دارد که این‌گونه نیست که صفتی همواره بر منطق صفر و یک، یا بودن و نبودن استوار باشد، بلکه ممکن است صفت به میزانی غیر از صفر و یک وجود داشته باشند و افراد میزانی از آن را بین صفر تا یک در

محاسبه‌ی عقلانی و به کار گرفتن خرد و علم در بخش‌های مختلف است. ایشان هرگونه اعتدال با عقلانیتِ محافظه‌کارانه را رد می‌کنند و به شدت مخالف آن هستند. همچنین عدالت را واجد دو ویژگی عقلانیت و معنویت می‌داند که بدون آن معنایی ندارد. (بیانات ۱۳۸۸/۶/۱۶) «اگر معنویت با عدالت همراه نباشد، به یک شعار توخالی تبدیل می‌شود. خیلی‌ها حرف عدالت را می‌زنند، اما چون معنویت و آن نگاه معنوی نیست، بیشتر جنبه‌ی سیاسی و شکلی پیدا می‌کند.» (بیانات ۱۳۸۸/۶/۶) اعتدال به معنای میانه‌روی میان دو مسیر افراط و تفریط یعنی سلطه‌جویی و سلطه‌پذیری است؛ اعتدال‌گرایی یعنی مشی انقلابی در برابر استعمار و استبداد و برگزیدن راهی که در آن استقلال و دشمن‌سیتزی نهفته است، نه آنکه تحت قیمومیت و حاکمیت غیر رفتن باشد. در نگاه رهبر شهید انقلاب سه رکن «عقلانیت»، «اعتدال» و «ارزش‌گرایی» توأمان باید وجود داشته باشد: «اگر عدالت از عقلانیت و معنویت جدا باشد، دیگر عدالتی که شما دنبالش هستید

انقلابی میان نسل انقلاب می شود و زمینه ورود و چرخش نسلی برای حضور نخبگان و جوانان بر اساس منطق شایستگی سالاری می شود. بیانات معظم له نشان می دهد که برای مفهوم انقلابی گری باید چتر وسیعی داشت تا افراد، گروه ها و جریان های کثیری زیر آن قرار گیرند. رهبر شهید انقلاب اسلامی (ره) با تأکید بر این برداشت از انقلابی گری و تکیه بر جوان گرایی امکان ورود نسل دوم و سوم انقلاب به حوزه ها خطیر انقلابی را فراهم می کنند. فرمایش رهبر شهید انقلاب (ره) مبنی بر اینکه «انقلاب یک رود جاری است» ناظر بر همین مدعاست.

روش (Method)

پژوهش حاضر به لحاظ روش، کیفی است. در روش کیفی از تحلیل مضمون (تم) استفاده شده است. در این روش با تحلیل منابع، مضامین، ایده ها و مفاهیم کلی مورد کشف قرار می گیرد. تحلیل مضمون، روشی برای شناخت، تحلیل و گزارش الگوهای موجود در داده های کیفی است. این روش، فرایندی برای تحلیل داده های کیفی است و داده های پراکنده و متنوع را به داده هایی غنی و تفصیلی تبدیل می کند. در تعریف مضمون نیز می توان گفت که مضمون مبین اطلاعات مهمی درباره داده ها و سوالات تحقیق است و تا حدی، معنی و مفهوم الگوی موجود در مجموعه ای از داده ها را نشان می دهد (عابدی جعفری و همکاران، ۱۳۹۰). تحلیل مضمون، روشی برای شناخت، تحلیل و گزارش الگوهای موجود در داده های کیفی است. این روش، فرایندی برای تحلیل داده های متنی است و داده ها پراکنده و متنوع را به داده هایی غنی و تفصیلی تبدیل می کند (Braun & Clarke, ۲۰۰۶). جامعه آماری پژوهش، بیانات رهبر شهید (رضوان الله تعالی علیه) در موضوع انقلابی گری در بازه زمانی سال ۱۳۶۲ تا ۱۴۰۲ هجری شمسی می باشد. تمامی بیانات رهبر شهید (رضوان الله تعالی علیه) جمع آوری شده و مورد بازخوانی قرار گرفته است. سپس با استنباط مفهومی از آن بیانات با کشف کلیدی ترین واژه از آن فراز، مضمونی با نزدیک ترین واژه به کلیت آن فراز تعیین کرده است. پس از تعیین تمامی مضامین بیانات مربوطه، دسته بندی و گروه بندی معنایی مضامین انجام گردید. بدین شکل هر گروهی از مضامین که پاسخ به یکی از سوالات فرعی پژوهش است در کنار همدیگر قرار گرفته اند. پس از این مرحله مضامین تحلیل و دسته بندی شده برای خبرگان موضوعی و روشی ارسال گردید و ایشان مضامین را مورد مطالعه و نقد قرار دادند، سپس با دریافت نظرات آنها، مضامین مورد اصلاح و تجدیدنظر قرار گرفته است تا مورد توافق خبرگی قرار بگیرد.

یافته ها

۱- استخراج ابعاد انقلابی گری از بیانات رهبر شهید

انقلاب (ره):

در حوزه ابعاد انقلابی گری بیانات رهبر شهید انقلاب (رضوان الله تعالی علیه) مطالعه و مضامین اولیه و سپس مضمون نهایی استخراج شد. با توجه به بیانات و تحلیل مضمون هر یک از آنها در نهایت پنج بعد با عنوان ابعاد انقلابی گری (روحیه انقلابی و حزب اللهی، نگرش انقلابی، انگیزه و عواطف انقلابی، باور انقلابی و رفتار و عمل انقلابی) دسته بندی گردید. جدول ۱

خود داشته باشند. فازی بودن انقلابی گری به این معناست که صفت انقلابی گری در افراد ممکن است به صورت فازی یا طیفی از ضعیف تا قوی درونی شده باشد. رهبر شهید انقلاب اسلامی (ره) نیز با اشاره به اینکه انقلابی بودن فقط به دوران مبارزه یا دوران امام (ره) منحصر نیست، این صفت را تشکیکی خواندند و فرمودند:

«انقلاب و انقلابی گری مربوط به همه دوران هاست و انقلاب یک رود جاری است و همه کسانی که بر اساس شاخص های انقلابی گری عمل می کنند انقلابی هستند حتی جوانانی که امام را ندیده باشند... این خطا است که ما از همه ی کسانی که انقلابی هستند، یک نوع عمل انقلابی توقع داشته باشیم؛ یا یک درجه ی از انقلابی گری توقع داشته باشیم؛ نه. به قول ما طلبه ها انقلابی گری مقول به تشکیک است. ممکن است یک نفر نسبت به مفاهیم انقلاب و عمل انقلابی بهتر حرکت کند، یک نفر به آن خوبی حرکت نکند اما در همان راه دارد حرکت می کند. اینکه ما هرکسی خوب حرکت نکرد یا به طور کامل حرکت نکرد را متهم بکنیم به غیر انقلابی یا ضد انقلابی این هم خطا است؛ نه، ممکن است یک نفری صد درجه میزان حرکت او ارزش دارد، یک نفری کمتر ارزش دارد، یک نفری از او کمتر ارزش دارد اما همه در این راه حرکت می کنند.» (بیانات ۱۳۹۵/۳/۱۴) یکی از دلایل فازی دیدن انقلابی گری از دیدگاه معظم له (ره) آن است تا دایره انقلابی گری در جامعه محدود نگردد و افراد بیشتری در این دایره تعریف شوند. این دیدگاه مانع برچسب خوردن برخی به انقلابی نبودن می شود و دایره شمول انقلاب برای جاگیری افراد به عنوان انقلابی به نسبت افزایش می یابد. رهبر شهید انقلاب اسلامی (ره) در این رابطه می فرمایند:

«هرکسی را صرف اینکه با فکر شما به طور کامل انطباق ندارد، متهم به انقلابی نبودن نکنید. ممکن است فردی نسبت به مفاهیم انقلاب و عمل انقلابی، بهتر حرکت کند و فرد دیگری با شدت و جدیت او حرکت نکند؛ اما هر دو انقلابی هستند و نمی توان هر فردی را که در مسیر شاخص های انقلاب قرار دارد؛ اما خوب حرکت نمی کند، متهم به غیرانقلابی گری و ضد انقلاب بودن، کرد.» (بیانات ۱۳۹۵/۴/۱۲) راه انقلابی گری با وجود برخی شاخص ها مشخص است و هر کس در این راه قرار گیرد انقلابی محسوب می شود. بر این اساس انتظار یک میزان انقلابی گری از همه ی کسانی که در مسیر شاخص ها و جهت گیری های انقلاب حرکت می کنند، اشتباه است و اصل بر وجود شاخص های انقلابی گری است. لذا صلاح نیست کسانی که واجد شاخصه های انقلابی اند و با شدت و جدیت دیگران قدم بر نمی دارند را متهم به غیرانقلابی بودن کرد. هرگونه دوگانه انگاری محض و مرزبندی میان انقلابی و غیرانقلابی بدون ملاحظات منطق فازی یا همان تشکیکی، موجب تضعیف جریان انقلابی گری در جامعه خواهد شد. فازی دیدن انقلابی گری و برداشت طیفی و درجه ای از انقلابی گری به نوعی موجب گستردگی مفهومی و جمعیتی این واژه خواهد شد. دیدگاه رهبر شهید انقلاب اسلامی (ره) در رابطه با انقلابی گری بسیار وسیع است و محدود به فرد، گروه یا جریان خاصی نمی شود بلکه همه افرادی که واجد شاخصه های انقلابی گری ولو به مقدار کم هستند را می شود. فرایندی دیدن و محدود نکردن انقلابی گری به زمان و دوره خاصی موجب انحصارزدایی از جریان

جدول ۲. تحلیل بیانات رهبر شهید انقلاب (رضوان الله تعالی علیه) در موضوع شاخص‌های انقلابی‌گری

ردیف	متن بیانات	مضمون اولیه	مضمون نهایی
۱	دانشگاه جهتدار و دیندار، شدت متمایل به ارزشهای انقلابی و اسلامی است. البته ارزشهای انقلابی از ارزشهای اسلامی به هیچ‌وجه تفکیک‌پذیر نیست؛ اینها با هم یکی است. کسی نمیتواند بگوید من مسلمانم؛ اما انقلاب را قبول ندارم، و یا بگوید من انقلابی هستم؛ اما اسلام را قبول ندارم! امروز زنده‌ترین تپشهای انقلابی در این جاست؛ بسیج‌کننده‌ترین نیروهای مردمی، این انقلاب است؛ در حالی که سرتاسر دنیا، انباشته از انقلابهای گوناگون است. پس انقلابی غیراسلامی و اسلامی غیرانقلابی نداریم. ارزشهای انقلابی، همان ارزشهای اسلامی است» (بیانات در مراسم بیعت دانشجویان، ۱۳۶۸/۳/۲۳).	منفک نبودن ارزش‌های انقلابی و اسلامی	ارزش‌مداری
۲	خب، اگر این پابندی به ارزشهای اساسی وجود داشت - که این شاخص اول بود - حرکت، حرکت مستمر و مستقیم خواهد بود و در تنبید حوادث، این حرکت تغییر پیدا نمیکند» (بیانات در مراسم بیست و هفتمین سالگرد رحلت امام خمینی (رحمه‌الله)، ۱۳۹۵/۳/۱۴).	ارزش‌مداری	
۳	شاخص اول، پابندی به مبانی و ارزشهای اساسی انقلاب» (بیانات در مراسم بیست و هفتمین سالگرد رحلت امام خمینی (رحمه‌الله)، ۱۳۹۵/۳/۱۴).	پابندی به مبانی و ارزشها	
۴	شاخص اول، پابندی به ارزشهای مبنائی و اساسی اسلام است» (بیانات در مراسم بیست و هفتمین سالگرد رحلت امام خمینی (رحمه‌الله)، ۱۳۹۵/۳/۱۴).	پابندی به مبانی و ارزشها	
۵	ملت ایران با گذشت ۳۵ سال از طلوع انقلاب، از انقلاب زده نشده است، دست نکشیده است، انقلاب را کنار نگذاشته است، روحیه‌ی انقلابی را از خود دور نکرده؛ شما ملاحظه کردید این بیست‌ودوم بهمن را، و این یک پدیده است، این را بارها عرض کرده‌ایم، عادت کردیم ما به این حادثه‌ی به این اهمیت. [البته مطلبی هم درباره‌ی] جوانهای ما، در ذیل واقعیتهایی که باید به آنها توجه داشت، عرض خواهم کرد. به‌هرحال این هم یک مسئله‌ی اساسی است» (بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری، ۱۳۹۲/۱۲/۱۵).	پایداری در انقلاب	پایداری و استقامت
۶	یک واقعیت همین است که عرض کردیم، واقعیت ایستادگی نظام مبتنی بر اسلام؛ این یک واقعیتی است. توقع دشمنان اسلام و دشمنان ایران این بود که مردم بعد از یک سال دو سال پنج سال، خسته بشوند، یادشان برود، از انقلاب دست بکشند؛ کمال اینکه در بسیاری از انقلابهای دنیا همین اتفاق افتاده است؛ اینکه من میگویم "بسیاری"، در واقع باید گفت همه؛ در این انقلابهایی که در دویست، دویست‌وپنجاه سال اخیر در دنیا اتفاق افتاده است، تا آنجایی که بنده سراغ دارم همه‌جا همین‌جور بوده است، بعد از گذشت یک مدتی آنها از آسیاب افتاده است و آن موج انقلاب فروکش کرده و تمام شده، برگشته به حالت سابق» (بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری، ۱۳۹۲/۱۲/۱۵).	پایداری در انقلاب	
۷	در این جهت، برای ملت ما وسیله بسیار مفید و مؤثر و پیش‌برنده‌ای باشد، فراموش نکنند و دستگاههای مختلف کشور - دستگاههای دولتی و انقلابی - هم سعی کنند که خودشان را هرچه بیشتر، به موازین و اصول انقلابی، اسلامی نزدیک کنند» (پیام نوروزی رهبر معظم انقلاب اسلامی به مناسبت حلول سال ۱۳۷۲ هجری شمسی، ۱۳۷۲/۱/۱).	پابندی به انقلاب	
۸	«انقلابی‌گری ... پابندی لازم دارد» (بیانات در دیدار اعضای شورای هماهنگی تبلیغات اسلامی، ۱۳۹۶/۱۰/۶).	پابندی	
۹	در تعبیر قرآنی، این پابندی به ارزشها را «استقامت» نام نهاده‌اند: فَاسْتَقِمْ كَمَا أَمَرْتُ وَ مِنْ تَابٍ مَعَك - آیه‌ی قرآن در سوره‌ی مبارکه‌ی هود - يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَ آبَشِرُوا بِالْجَنَّةِ؛ در تعبیر قرآنی، اسم این پابندی به مبانی و ارزشها استقامت است» (بیانات در مراسم بیست و هفتمین سالگرد رحلت امام خمینی (رحمه‌الله)، ۱۳۹۵/۳/۱۴).	پایداری	
۱۰	«طلبه‌ی ما، استاد ما، فاضل ما، عالم ما، مرجع ما اگر چنانچه معتقد به این تحوّل عظیمی که اسمش انقلاب است، بود، به درد این کشور خواهد خورد. اگر معتقد به این نبود، به درد کشور نمیخورد، به درد جمهوری اسلامی نمیخورد؛ باید معتقد باشد. اینکه بنده میگویم حوزه‌ی انقلابی، معنایش این نیست که حالا حتماً در مثلاً فلان جا شعار [بدهد]؛ حالا یک وقت لازم هم باشد، شعار هم باید داد؛ بنده هم گاهی که لازم است، شعار میدهم لکن مهم این است که عمیقاً از بن دندان معتقد باشد که این تحوّل که در این کشور اتفاق افتاده، باید همچنان ادامه پیدا بکند» (بیانات در دیدار اعضای موسسه عالی فقه و علوم اسلامی، ۱۳۹۹/۱۲/۱۳).	انقلاب‌باوری و باور به استمرار انقلاب	انقلاب‌باوری و باور به استمرار انقلاب
۱۱	«مگر ما اصلاً انقلاب کردیم برای اینکه آنها برونند، حکومت را بدهند به ما؟ مگر برای این انقلاب کردیم که حکومت را [بگیریم]؟ آنهايي که مبارزه میکردند، آنهايي که شلّاق میخوردند، آنهايي که زندان میرفتند، چیزی را که فکر نمیکردند، این بود که یک روزی این انقلاب پیروز بشود، اینها مثلاً بشوند وزیر و وکیل و رهبر و رئیس و این حرفها؛ به ذهنها خطور نمیکرد؛ برای هدفی حرکت میکردند و کار میکردند. هدف این نبود که یک عده‌ای مدیریت را تحویل ما بدهند، ما هم مثل آنها شروع کنیم مدیریت کردن، منتها [آنها] آدمهای بدی بودند، ما آدمهایی خوبی باشیم؛ که اگر آن جور باشد خوب هم نمی‌مانیم؛ انسان خوب هم نمی‌ماند. پس بنابراین، انقلاب باید استمرار پیدا کند. ببینید! من با استدلال دارم میگویم که انقلابی باید بود و انقلابی باید ماند و انقلابی باید حرکت کرد، که طبعاً این الزاماتی دارد؛ انقلابی حرکت کردن الزاماتی دارد» (بیانات در دیدار جمعی از دانشجویان، ۱۳۹۷/۳/۷).	استمرار انقلاب در عرصه مدیریت	

ردیف	متن بیانات	مضمون اولیه	مضمون نهایی
۱۲	«... همواره بنده تکرار کرده‌ام و گفته‌ام و آن عبارت است از انقلابی ماندن و انقلابی حرکت کردن ... در مجموعه‌ی انقلاب، از اول انقلاب یک تفکر غلطی وجود داشت و آن این بود که انقلاب، تا وقت تشکیل نظام است؛ وقتی که نظام تشکیل شد و نهادها و مقررات و دیوان‌سالاری و مانند اینها مستقر شد، دیگر انقلاب برود دنبال کارش؛ دیگر کاری با انقلاب نداریم؛ انقلاب را هم معنا میکنند به تش و دعا و سروصدا و کارهای غیر قانونی و از این حرفها. یک چنین تفکری مال امروز نیست و از روز اول پیروزی انقلاب یک چنین تفکری وجود داشت؛ این تفکر، غلط است» (بیانات در دیدار جمعی از دانشجویان، ۱۳۹۷/۳/۷).	استمرار انقلاب در عرصه مدیریت	
۱۳	بایستی حادثه‌ی انقلاب و حقیقت انقلاب، دائم در ذهن و دل ما زنده باشد؛ باقی باشد (بیانات در دیدار فرماندهان و کارکنان نیروی هوایی و پدافند هوایی ارتش، ۱۳۹۴/۱۱/۱۹).	استمرار انقلاب	
۱۴	مطمئن باشند همان شور و هیجان و ایمان و عواطفی که در نسل جوان آن روز وجود داشت و توانست آن کار را بکند، در این نسل جوان هم موجود است. بدانند هر سنگی به سمت انقلاب پرتاب کنند، کمانه میکند و به سر و روی خودشان برمیگردد. انقلاب کهنه نمیشود و آتش انقلاب آن‌گاه که با انبار پنبه پوسیده آنها درگیر شود، باز هم تازه خواهد بود و خواهد سوزاند» (بیانات در جمع دانشجویان و اساتید دانشگاه صنعتی امیرکبیر، ۱۳۷۹/۱۲/۹).	استمرار انقلاب	
۱۵	شما دانشجویان عزیز باید بدانید نقش دانشجو برای حرکت انقلابی و پیشبرد آن، همچنان یک نقش زنده است. خیال نکنید که انقلاب تمام شد؛ انقلاب ادامه دارد. اگر انقلاب به معنای ایجاد تحول بنیادین است و نوید نجات و سعادت و صلاح برای قشرهای عظیم محروم و مظلوم را میدهد و دشمنهایی در برابر جهتگیریهای آن به صف‌آرایی برمیخیزند، طبیعی است که این کار هنوز جریان دارد و تمام نشده است. دلیلش، دشمنیها و خصومتهایی است که در دنیا نسبت به ما میشود و نیز حمایتها و محبتها و صمیمیتهایی است که از طرف ملت‌های مظلوم دنیا نسبت به این انقلاب و رهبر آن - که شما این روزها مظهرش را میبینید - ابراز میشود» (بیانات در مراسم بیعت دانشجویان، ۱۳۶۸/۳/۲۳).	استمرار انقلاب و تحول‌خواهی	
۱۶	«مردم تبریز مثل اکثر ملت ایران به گذشته‌ی انقلابی خودشان مفتخرند، افتخار میکنند؛ سرشان را بالا میگیرند، میگویند ما بودیم که این حرکت انقلابی چهلم راه اربعین‌ها را راه انداختیم؛ راست میگویند. و همین آمدن شما به اینجا و این اجتماع عظیم و پرشور شما بخصوص جوانان عزیز، یکی از محورها و از نشانه‌های این افتخار بزرگ و پرمعنا است» (بیانات در دیدار مردم آذربایجان شرقی، ۱۳۹۷/۱۱/۲۹).	افتخار به انقلاب	افتخار به انقلاب
۱۷	«این دولت این شعارها را مطرح کرد، برجسته کرد، سر دست گرفت، به آنها افتخار کرد؛ در مجامع جهانی، احساس شرم از انگیزه‌های انقلابی و از اهداف انقلابی و از شیوه‌های انقلابی نکرد؛ این خیلی کار بزرگی بود» (بیانات در آخرین دیدار رئیس‌جمهور و هیئت دولت دهم، ۱۳۹۲/۴/۲۳).	نداشتن احساس شرم از انگیزه، اهداف و شیوه‌های انقلابی	
۱۸	افتخار به انقلابیگری. یک دوره‌ای بر ما گذشت که اسم انقلاب و انقلابیگری و اینها به انزوا افتاده بود؛ سعی میکردند به عنوان یک ارزش منفی یا ضد ارزش، از این چیزها یاد کنند؛ مقاله مینوشتند، حرف میزدند، گفته میشد. امروز خوشبختانه اینجور نیست، درست بعکس است؛ گرایش عمومی مردم و مسئولان کشور به حرکت انقلابی، جهتگیری انقلابی، ارزشهای انقلابی و مبانی انقلاب است. این را توجه داشته باشید که یکی از عوامل گرایش مردم به دولت، همینهاست؛ یعنی مردم به این ارزشها اهمیت میدهند. مسئله‌ی دعوت به عدالت، مسئله‌ی ساده‌زیستی، دور بودن مسئولان از تجمل؛ اینها خیلی چیزهای مهمی است» (بیانات در دیدار رئیس‌جمهوری و اعضای هیأت دولت، ۱۳۹۱/۶/۲).	افتخار به انقلابیگری	
۱۹	این دولت این شعارها را مطرح کرد، برجسته کرد، سر دست گرفت، به آنها افتخار کرد؛ در مجامع جهانی، احساس شرم از انگیزه‌های انقلابی و از اهداف انقلابی و از شیوه‌های انقلابی نکرد؛ این خیلی کار بزرگی بود» (بیانات در آخرین دیدار رئیس‌جمهور و هیئت دولت دهم، ۱۳۹۲/۴/۲۳).	نداشتن احساس شرم از انگیزه، اهداف و شیوه‌های انقلابی	
۲۰	«دیپلمات ایرانی باید به انقلاب افتخار کند و در تعاملات کاری او، عزت، احساس اقتدار و اعتمادبه‌نفس به‌روشنی مشاهده شود» (دیدار سفرا و مسئولان وزارت امور خارجه با رهبر انقلاب، ۱۳۹۷/۴/۳۰).	افتخار به انقلاب	
۲۱	«دیپلمات ایرانی باید به انقلاب افتخار کند و در تعاملات کاری او، عزت، احساس اقتدار و اعتمادبه‌نفس به‌روشنی مشاهده شود» (دیدار سفرا و مسئولان وزارت امور خارجه با رهبر انقلاب، ۱۳۹۷/۴/۳۰).	احساس عزت و اقتدار	
۲۲	«باید در مسائل دیپلماسی به انقلاب خود افتخار کنیم» (دیدار رئیس‌جمهور و اعضای هیأت دولت با رهبر انقلاب، ۱۳۹۶/۶/۴).	افتخار به انقلاب	
۲۳	«باید در مسائل دیپلماسی ... از عمل کردن به هنجارهای ملی یعنی هنجارهای برآمده از انقلاب ... احساس عزت کنیم» (دیدار رئیس‌جمهور و اعضای هیأت دولت با رهبر انقلاب، ۱۳۹۶/۶/۴).	احساس عزت و افتخار به رفتار انقلاب	
۲۴	«... برود درش را بخواند، یاد بگیرد، بیاید برای کشورش مفید باشد. این کی خواهد شد؟ آن‌وقتی که به ایرانی بودن افتخار کند، به انقلابی بودن افتخار کند. این احساس هویت، معنایش این است» (بیانات در دیدار جمعی از اساتید دانشگاه‌ها، ۱۳۹۵/۳/۲۹).	احساس هویت ایرانی و انقلابی و افتخار به انقلاب	

ادامه جدول ۲

ردیف	متن بیانات	مضمون اولیه	مضمون نهایی
۲۵	«... اما امروز با روحیه‌ی انقلابی، مثل همان جوانِ اوّل انقلاب - مثل همت و خرازی و بزرگانی از این قبیل - می‌رود وسط میدان و با علاقه، با احساس مسئولیت، با شجاعت تمام در مقابل دشمن می‌ایستد» (بیانات در دیدار جمعی از خانواده‌های شهید، ۱۳۹۷/۹/۲۱).	پای کار بودن	پای کار بودن
۲۶	«... با شعارهای خود و با حضور گرم خود، با صدای بلند فریاد کردید» (پیام در پی حماسه ملت در راهپیمایی ۲۲ بهمن، ۱۳۹۶/۱۱/۲۲).	پای کار بودن	پای کار بودن
۲۷	معنای روحیه‌ی انقلابی چیست؟ معنایش این است که یک انسان انقلابی ... اهل اقدام است، اهل عمل است» (بیانات در دیدار دانش‌آموزان و دانشجویان، ۱۳۹۵/۸/۱۲).	عمل‌گرایی	عمل‌گرایی
۲۸	«... اما امروز با روحیه‌ی انقلابی، مثل همان جوانِ اوّل انقلاب - مثل همت و خرازی و بزرگانی از این قبیل - می‌رود وسط میدان و با علاقه، با احساس مسئولیت، با شجاعت تمام در مقابل دشمن می‌ایستد» (بیانات در دیدار جمعی از خانواده‌های شهید، ۱۳۹۷/۹/۲۱).	مسئولیت‌پذیری	مسئولیت‌پذیری
۲۹	«روحیه‌ی انقلابی یعنی ... کارها را تزیینی انجام ندهید. گاهی انسان یک کاری انجام میدهد، حالت تزیینی و تشریفاتی دارد؛ اینها سم است» (بیانات در دیدار معلمان و فرهنگیان، ۱۳۹۸/۲/۱۱).	دوری از کار نمایشی و تشریفاتی	دوری از کار نمایشی و تشریفاتی

۲- استخراج شاخص‌های انقلابی‌گری از بیانات رهبر

شهید انقلاب(ره):

در حوزه شاخص‌های انقلابی‌گری بیانات رهبر شهید انقلاب(رضوان الله تعالی علیه) مطالعه و مضامین اولیه و سپس مضمون نهایی استخراج شد. بر مبنای نتایج حاصله مضامینی از قبیل: ارزش‌مداری، پایداری و استقامت، انقلاب‌باوری و باور به استمرار انقلاب، افتخار به انقلاب، پای کار بودن، عمل‌گرایی، مسئولیت‌پذیری و دوری از کار نمایشی و تشریفاتی به عنوان شاخص‌های انقلابی‌گری استخراج گردیدند. جدول ۲ مضامین استخراج شده از بیانات معظم له در خصوص شاخص‌های انقلابی‌گری را به شکل مبسوط نشان می‌دهد.

بحث و نتیجه‌گیری

«انقلابی‌گری» نه تنها یکی از الزامات تحقق انقلاب اسلامی و جامعه اسلامی است بلکه زمینه‌ساز ایجاد تمدن اسلامی و جامعه مهدوی است. انقلابی‌گری از منظر مکاتب، دیدگاه‌ها و رویکردهای مختلف واجد معنا و مفهوم خاصی است. معنا و مفهوم انقلابی‌گری در مکتب مارکسیست متفاوت با انقلابی‌گری از منظر انقلاب اسلامی است. شاخصه‌هایی که مارکسیست، فردی را به عنوان یک انقلابی معرفی می‌کند با شاخصه‌های انقلاب اسلامی کاملاً متفاوت است. در صورتی که انقلابی‌گری مارکسیستی، بر مبنای دنیای مادی و حاکمیت قوانین بشری شکل‌بندی می‌شود، انقلابی‌گری در چهارچوب انقلاب اسلامی، در نهایت باید منجر به شکل‌گیری نظام اسلامی، حاکمیت قانون و فرهنگ اسلامی، تنظیم مؤلفه‌های زندگی فردی و اجتماعی بر اساس مبانی و اصول اسلامی شود. انقلابی‌گری در این پژوهش به معنای تحول‌خواهی همه‌جانبه مبتنی بر ارزش‌ها و آرمان‌های انقلاب اسلامی در تمام ساحت‌های حیات فردی و اجتماعی هماهنگ با مواضع و رهنمودهای ولی فقیه است. در این پژوهش مبتنی بر بیانات رهبر شهید(رضوان الله تعالی علیه) و بر اساس نظرات خبرگان و کارشناسان در جلسات نخبگی، انقلابی‌گری به معنای تحول‌خواهی

همه‌جانبه مبتنی بر ارزش‌ها و آرمان‌های انقلاب اسلامی در تمام ساحت‌های حیات فردی و اجتماعی هماهنگ با مواضع و رهنمودهای ولی فقیه تعریف شده است. در پاسخ به سوالات پژوهش و برای رسیدن به اهداف ترسیم شده مبنی بر شناخت ابعاد و شاخص‌های انقلابی‌گری با استفاده از روش تحلیل مضمون (تم) تمامی بیانات رهبر شهید(رضوان الله تعالی علیه) از سال ۱۳۶۲ تا سال ۱۴۰۲ هجری شمسی در خصوص مفهوم انقلابی‌گری مورد بررسی قرار گرفته و با استفاده از نظرات نخبگان در دو مرحله مضامین اولیه و نهایی استخراج شده‌اند. بر مبنای نتایج بدست آمده از تحلیل مضمون و جداول نهایی، پنج بُعد روحیه انقلابی و حزب الهی، نگرش انقلابی، انگیزه و عواطف انقلابی، باور انقلابی و رفتار و عمل انقلابی برای مفهوم انقلابی‌گری استخراج شد.

«معنای روحیه‌ی انقلابی این است که یک انسان انقلابی، شجاعت دارد، اهل اقدام و عمل است، ابتکار می‌ورزد، بن‌بست‌شکنی میکند، گره‌گشایی میکند؛ از چیزی نمی‌ترسد، به آینده امیدوار است، به امید خدا به سمت آینده‌ی روشن حرکت میکند» (بیانات ۱۳۹۵/۰۸/۱۲). نگرش انقلابی عبارت از آمادگی افراد برای واکنش ویژه نسبت به ارزش‌ها و آرمان‌های انقلاب اسلامی و میزان اعتقاد به آنها می‌باشد. انگیزه و عواطف انقلابی به معنای احساس افتخار کارکنان نسبت به انقلاب، احساس شادی و نشاط از موفقیت‌های انقلاب و نیز دوستدار واقعی انقلاب بودن، می‌باشد. باور انقلابی مفاهیم گوناگون به هم آمیخته‌ای همچون: ادراک و شناخت افراد از انقلاب، تاب‌آوری و پایداری افراد در برابر مشکلات، مسئولیت‌پذیری، دشمن‌شناسی افراد و ... را در بر می‌گیرد. رفتار و عمل انقلابی را می‌توان فعالیت و کاری در نظر گرفت که فرد در راستای اهداف و آرمان‌های انقلاب و یا نظام انقلابی از روی قصد و اراده و به اختیار انجام می‌دهد.

همچنین شاخص‌هایی که دارای بیشترین نمره از نظر نخبگان بودند به عنوان شاخص‌های انقلابی‌گری در نظر گرفته شدند. بر مبنای نتایج حاصله مضامینی از قبیل: ارزش‌مداری، پایداری و استقامت،

منابع

قرآن کریم.

امام خامنه ای، سیدعلی. (۱۳۹۴). نرم افزار حدیث ولایت مجموعه رهنمودهای رهبر شهید (رضوان الله تعالی علیه)، قم، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.

امام خمینی، سیدروح الله. (۱۳۷۹). صحیفه امام، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

جلایی پور، حمیدرضا. (۱۳۸۶). بنیادهای نظری و تجربی اصلاح طلبی در مقایسه با محافظه کاری و انقلابی گری (با تأکید بر ارزیابی دوران اصلاحات ۱۳۸۴-۱۳۷۶)، آیین، خرداد ۱۳۸۶، (۷)، ۷-۲۱.

حاجی مشهدی، حسینعلی. (۱۳۸۱). سنجش نگرش بسیجیان کشور نسبت به ارزش ها و هنجارهای مذهبی، تهران، مرکز سنجش افکار پژوهشکده مطالعات و تحقیقات بسیج.

حسنی، مهدی. (۱۳۸۸). بررسی رابطه فرهنگ سیاسی شیعی و پیروزی انقلاب اسلامی، فصلنامه مطالعات انقلاب اسلامی، (۱۴)۵، ۷۳-۱۰۵.

حسین پور، جعفر. (۱۴۰۴). تبیین مولفه های انقلابی گری از منظر مقام معظم رهبری با تأکید بر جهانی شدن. فصلنامه علوم خبری، (۴)۱۴، ۲۸۴-۲۹۴.

زمانی، محبوب. (۱۳۸۸). شاخصه های فرهنگ پاسداری، فصلنامه حصون، (۲۱)، ۱۱۰-۱۲۰.

سیف زاده، علی. (۱۳۸۸). بنیه دینی، انقلابی و تکلیف گرایی در بسیجیان و راهکارهای تقویت آن، فصلنامه مطالعات بسیج، (۴۵)۱۲، ۷۴-۱۰۵.

شریفی رضا. (۱۳۸۲). شاخصه های روحیه اسلامی- انقلابی بسیجیان، فصلنامه مطالعات بسیج، (۱۸-۱۹)۶، ۲۱-۴۵.

عابدی جعفری، حسن، تسلیمی، محمد سعید، فقیهی، ابوالحسن و شیخ زاده محمد. (۱۳۹۰). تحلیل مضمون و شبکه مضامین، اندیشه مدیریت راهبردی، (۱۰)۵، ۱۹۸-۱۵۱.

مجموعه مقالات همایش ملی حوزه انقلابی ۱: مقالات برگزیده، جمعی از نویسندگان. (۱۳۹۵)، قم، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص).

میرزاپوری، جابر. (۱۳۹۷). وضعیت انقلابی گری و راهکارهای ارتقاء آن در پاسداران، قم، پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق (ع).

Braun, V. and Clarke, V. (2006). Using Thematic Analysis in Psychology. Qualitative Research in Psychology, 3, 77-101.

انقلاب باوری و باور به استمرار انقلاب، افتخار به انقلاب، پای کار بودن، عمل گرایی، مسئولیت پذیری و دوری از کار نمایشی و تشریفاتی به عنوان شاخص های انقلابی گری استخراج گردیدند.

پیشنهادهای کاربردی

این پژوهش مبتنی بر بیانات رهبر شهید (رضوان الله تعالی علیه) طی سال های ۱۳۶۲ الی ۱۴۰۲ با استفاده از روش تحلیل مضمون (تم) به استخراج ابعاد و شاخص های مفهوم انقلابی گری پرداخته است. سازمان ها و نهادهای فرهنگی و تبلیغی در خصوص مفاهیم انقلابی و بیانات رهبر شهید (ره) می توانند در خصوص عملیاتی نمودن و گفتمان سازی مفاهیم استخراج شده در سطح جامعه اقدامات زیر را انجام دهند:

۱- تهیه، چاپ و انتشار سلسله کتاب های انقلابی گری به تفکیک ابعاد و شاخص های احصاء شده در قطع های جیبی و پالتویی و توزیع بین افراد جامعه و سپس برگزاری مسابقات مختلف فرهنگی و کتابخوانی بر مبنای محتوای آنها.

۲- تهیه متون آموزشی با محتوای غنی و دست اول در خصوص ابعاد و شاخص های انقلابی گری از منظر رهبری شهید (ره) جهت تدریس در دوره های آموزشی دانشگاه ها.

۳- قرار دادن سرفصل ابعاد و شاخص های انقلابی گری به عنوان واحد درسی مستقل در دوره های مختلف آموزشی.

۴- تهیه و تدوین نوشته های کوتاه و غنی در حوزه ابعاد و شاخص های مختلف انقلابی گری از منظر رهبری شهید (ره) جهت استفاده اعزه روحانی در سخنرانی های بین الصلاتین در سطح مساجد جامعه. (بویژه در شاخص هایی که نیازمند معرفی و تبیین بیشتر هستند)

۵- تشکیل کارگروه تخصصی انقلابی گری متشکل از میزهای مختلف علمی و پژوهشی جهت بررسی مستمر و مداوم ابعاد و شاخص های انقلابی گری.

بررسی و تبیین نقش شهید سلیمانی در محور مقاومت بر اساس نظریه الگوسازی ترکیبی

ایوب نیکونهاد^۱ و مهدی رحمتی^۲

۱- دکتری تخصصی علوم سیاسی، استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه پدافند هوایی خاتم الانبیاء (ص)، تهران، ایران.

۲- دکتری علوم سیاسی، استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه افسری امام علی (ع)، تهران، ایران.

✉ نویسنده مسئول: ایمیل: anikunahad@gmail.com

چکیده

شهید سلیمانی به عنوان یکی از فرماندهان محور مقاومت، نقش خطیری را در تقویت این جریان به عنوان مهم ترین گفتمان کنشگر و فعال در منطقه غرب آسیا ایفا کرده است. نقش فعال، اثرگذار و قدرت فرماندهی شهید سلیمانی در محور مقاومت، ضمن افزایش سطح عملکرد این جریان، باعث بی اثر شدن یا کم اثر شدن راهبردهای محور مخالف در سطح منطقه یعنی محور غربی-عربی-عبری شده است. نقش و سطح بازیگری شهید سلیمانی در محور مقاومت نه در قالب یک مؤلفه یا بعد، بلکه خود را در چندین مؤلفه نمایان ساخت. به همین دلیل در طول دهه های اخیر محور مقاومت با حفظ دال های مرکزی و ارزش های اولیه، توانسته بازیگران ملی و فرو ملی مختلفی را در سطح منطقه با اهداف خود همراه سازد. از این رو در بررسی دلایل افزایش قدرت و سطح کنشگری محور مقاومت و تغییر رویکرد این محور از بازیگر منفعل به بازیگر فعال، باید به نقش فرماندهان آن و شخص شهید سلیمانی به عنوان یکی از برجسته ترین فرماندهان این محور توجه بیشتری شود. پژوهش کنونی به دنبال پاسخگویی به این سؤال است که شهید سلیمانی در چه ابعاد و مؤلفه هایی محور مقاومت را تقویت کرد؟ یافته های پژوهش که با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی و با بهره برداری از داده ها و منابع کتابخانه ای فراهم شده، گویای این حقیقت است که شهید سلیمانی در سطوح مختلف کلان و خرد و در ابعاد ذهنی و عینی یعنی در چهار مؤلفه مهم و اساسی بر تقویت محور مقاومت اثرگذار بوده است.

واژگان کلیدی: محور مقاومت، شهید سلیمانی، قدرت نرم، الگوسازی ترکیبی، گفتمان سازی منطقه ای

اطلاعات انتشار

تاریخ دریافت:

۱۴۰۴/۰۱/۱۱

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۴/۰۹/۲۳

تاریخ انتشار:

۱۴۰۴/۱۲/۲۹

An Investigation and Elucidation of Martyr Soleimani's Role in the Axis of Resistance Based on the Theory of Hybrid Modeling

Ayoub Nikounahad^{1✉} and Mehdi Rahmati²

1- Khatamolanbia Air Defense University, Tehran, Iran.

2- Imam Officers University, Tehran, Iran.

✉Corresponding Author. Email: anikunahad@gmail.com

Abstract

As one of the preeminent commanders of the Axis of Resistance, Martyr Soleimani played a critical role in strengthening this movement as the most significant activist discourse in West Asia. His proactive, influential, and commanding role within the Axis of Resistance not only enhanced the operational performance of this movement but also effectively neutralized or diminished the efficacy of the opposing regional strategies—namely the Western-Arab-Israeli axis. The role and level of Soleimani's agency within the Axis of Resistance were not manifested through a single dimension or component but rather through multiple complex variables. Consequently, over recent decades, the Axis of Resistance has succeeded in aligning various national and sub-national actors with its objectives by preserving its central signifiers and foundational values. Therefore, in examining the reasons behind the increased power and activism of the Axis of Resistance, and its transition from a passive to an active actor, greater attention must be paid to the role of its commanders, particularly Martyr Soleimani as one of its most prominent figures. The present study seeks to answer the following question: In which dimensions and components did Martyr Soleimani strengthen the Axis of Resistance? Utilizing a descriptive-analytical method and drawing upon library-based data and resources, the research findings indicate that Martyr Soleimani influenced the reinforcement of the Axis of Resistance across various macro and micro levels, as well as through both cognitive and material dimensions, specifically within four essential and fundamental components.

Keywords: Axis of Resistance, Martyr Soleimani, Soft Power, Hybrid Modeling, Regional Discourse Construction

Received: 2025/03/31

Accepted: 2026/12/14

Published: 2026/03/20

مقدمه

بعد از پیروزی انقلاب اسلامی ایران دو جریانی گفتمانی اصلی در منطقه غرب آسیا تحت عنوان گفتمان‌های «مقاومت» (Axis of Resistance) و «سازش» (Axis of compromise) شکل گرفتند. این دو گفتمان که در عرصه عملیاتی به محور هم تبدیل شده‌اند هر کدام دارای اهداف مختلف و نگاه متفاوتی به رویدادها و تحولات هستند و به همین دلیل سعی در برنامه‌ریزی برای ایجاد تغییر در رویدادها و تحولات غیرهمسو و یا رقیب دارند. گفتمان یا محور سازش با ایجاد پیوند با قدرت‌های فرا منطقه‌ای از جمله آمریکا و ارتباط‌گیری با بازیگر اشغالگری همچون رژیم صهیونیستی به دنبال تضعیف آرمان مسلمانان و فراموشی مسئله فلسطین است. ماحصل این راهبرد افزایش ملاحظات و دغدغه‌های امنیتی در منطقه، تشدید حضور نظامی آمریکا در غرب آسیا، افزایش کشمکش‌های منطقه‌ای و تقویت و افزایش نقش گروه‌های تروریستی بوده است. در مقابل گفتمان یا محور مقاومت با تکیه بر توان و ظرفیت مردمی، قائل به حل مسائل با استفاده از ظرفیت‌های منطقه‌ای بوده و وجود هر نیروی خارجی را نوعی متغیر مزاحم برای منطقه قلمداد کرده است. از نظر این محور، عامل اساسی منازعات منطقه ریشه در مسائل خارجی و عدم استقلال برخی کشورهای منطقه در کنار نقش مخرب و بازیگری غیراصولی رژیم صهیونیستی دارد. در طول چند دهه اخیر شاهد تقابل دو گفتمان یا محورهای یاد شده در منطقه بوده‌ایم که با وجود هزینه‌های مختلف از سوی نظام سلطه، وجود حکام مرتجع و بهره‌گیری از ابزارهای رسانه و فضای مجازی در همراهی با محور سازش، اما شاهد نوعی برتری گفتمان و در بسیاری از موارد محور عملیاتی مقاومت در تحولات منطقه‌ای هستیم که ماحصل آن تضعیف برخی از راهبردهای محور سازش بوده است. از جمله عوامل اساسی در حوزه برتری گفتمانی گفتمان مقاومت، نهادهای سازی ادبیات این گفتمان مبتنی بر آموزه‌های اصیل قرآنی و اسلامی در بین ملت‌های منطقه بوده و در حوزه عملیاتی نقش‌آفرینی یکی از فرماندهان خطیر و فقید محور مقاومت در میدان یعنی شهید سلیمانی بوده است. شهید سلیمانی به عنوان فرماندهی قابل اتکا و یکی از نمادهای گفتمانی این جریان ضمن آنکه در تثبیت محور عملیاتی مقاومت اثرگذار بوده، زمینه‌های ارتقای سطح فعالیت آن را ایجاد کرد. شهید سلیمانی با کسب تجربیاتی که در دوران هشت سال جنگ تحمیلی و بعد از آن جنگ با اشرا در مرزهای شرقی به دست آورد، باعث شد تا این تجربیات را در عرصه‌های برون مرزی از جمله نبردهای بازیگران مقاومت علیه رژیم صهیونیستی به کار برده که حاصل آن شکست رژیم اسرائیل در نبردهای مختلف از جمله جنگ ۳۳ روزه با حزب الله در سال ۲۰۰۶ بود. شهید سلیمانی در سال‌های بعد نیز با حضور و فرماندهی در محور مقاومت در جهت مقابله با نیروهای تکفیری در کشورهای عراق و سوریه توانست زمینه را برای شکل‌گیری و شبکه‌سازی از اضلاع مختلف محور مقاومت فراهم نماید.

براین اساس پرسش اصلی پژوهش این است که کنشگری شهید سلیمانی به عنوان فرمانده عملیاتی محور مقاومت چگونه باعث تقویت این

محور به عنوان مهم‌ترین گفتمان در منطقه شد؟ فرضیه تحقیق نیز گویای این است که سردار سلیمانی به دلیل برخورداری از ویژگی‌های شخصیتی و مدیریتی بر اساس نظریه الگوسازی ترکیبی در ابعاد و مؤلفه‌های مختلف، نقش برجسته‌ای در تقویت محور مقاومت ایفا کرده است؛ به گونه‌ای که این اثرگذاری را می‌توان در دو سطح کلان و خرد و در ابعاد ذهنی و عینی بیان کرد که ماحصل آن تقویت قدرت و نفوذ جریان مقاومت بوده است، تا جایی که بر اساس کنشگری سازنده و موفقیت‌آمیز ایشان، بسیاری از اهداف و راهبردهای محور سازش تضعیف یا خنثی شده است. رویکرد پژوهش توصیفی-تحلیلی است و برای تطبیق آن با چارچوب نظری پژوهش از منابع کتابخانه‌ای استفاده شده است.

پیشینه پژوهش

فاضلی مقدم و منوچهری (۱۴۰۱) در مقاله «نقش سردار سلیمانی در مقاومت اسلامی و مدیریت جهادی» به ابعاد شخصیت شهید سلیمانی پرداخته و اشاره دارند که شخصیت شهید سلیمانی از ابعاد گوناگونی قابل بررسی است. یکی از ابعاد مهم و حاکمیتی آن شهید بزرگوار، سبک مدیریت و رهبری اوست. مدیریت متعهد، متخصص و جهادی، گم‌شده امروز کشور و جامعه اسلامی ماست و توسل به الگویی عمیق و در دسترس همچون حاج قاسم سلیمانی می‌تواند نسخه شفابخش وضعیت مدیریت کلان جمهوری اسلامی ایران و در نهایت ساخت تمدن نوین اسلامی باشد. اصغری (۱۴۰۱) در «تبیین الگوی مدیریتی شهید سلیمانی در جبهه مقاومت» مؤلفه‌های سبک مدیریتی تحول‌آفرین شهید سلیمانی مورد بررسی قرار داده است. مؤلف در تحقیق مذکور به ابعادی از جمله الهام بخشی، مدیریت بحران، شایسته‌سالاری و الهام الهی اشاره دارد.

جهانگیری و قباقی تپه (۱۴۰۰) در «بررسی نقش شهید حاج قاسم سلیمانی در نبردهای جبهه مقاومت در مبارزه با استکبار جهانی از منظر حقوق بشردوستانه» به دنبال پاسخ به این سؤال است که نقش شهید سردار سپهد قاسم سلیمانی در محور مقاومت در منازعات امنیتی رژیم اشغالگر صهیونیستی چه بوده است؟ یافته‌ها نشان می‌دهد که فرمانده شجاع و دلاور نیروی قدس سپاه پاسداران انقلاب اسلامی با داشتن تفکری نظامی و اندیشه استراتژیک و به مانند یک دیپلمات زیرک، به عنوان نیروی فعال در سیاست خارجی کشورمان نقشی مهم ایفا می‌کرد.

عرفانی‌فر (۱۳۹۹) در مقاله «نقش راهبردی حاج قاسم سلیمانی در شکل‌گیری محور مقاومت و مدیریت توحیدی آن» به نقش حاج قاسم سلیمانی در پیروزی‌های جبهه مقاومت در مبارزه با استکبار جهانی، صهیونیسم بین‌الملل و ارتجاع منطقه پرداخته است. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که قاسم سلیمانی برای جمهوری اسلامی تنها یک فرمانده نظامی نبود، او نماد محور مقاومت بود که پایه‌های جمهوری اسلامی بر آن بنا شده است. جعفری (۱۳۹۹) در «شهید سلیمانی و تأثیرگذاری در دفاع از عمق راهبردی انقلاب اسلامی» با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی و باهدف تبیین نقش سردار شهید سلیمانی در دفاع از عمق راهبردی انقلاب اسلامی، به این پرسش اصلی پاسخ خواهد داد که شهید سلیمانی با استفاده از جبهه

بر محور مقاومت و جایگاهی که در این خصوص داشته است، باید این نکته را مورد توجه قرار داد که الگوی ترکیبی به دلیل در نظر گرفتن مسائل مختلف، می‌تواند به صورت مناسب‌تری به بررسی ابعاد مختلف این اثرگذاری بپردازد. الگوی ترکیبی از این رو می‌تواند شناخت مناسب و قابل تبیینی‌تری از هر پدیده ایجاد کند.

الگوی ترکیبی اولین بار توسط «جورج ریتزر» (George Ritzer) در کتاب «نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر» (۱۹۸۱) بیان شد. وی در این کتاب سه الگوی نظری را تشریح کرد. نخست؛ «الگوی نظری امور اجتماعی» (Theoretical model of social affairs) که در آن به امر اجتماعی که شامل ساختارها و نهادهای بزرگ است تأکید می‌شود. از جمله تألیف‌هایی که به الگوی اجتماعی پرداخته می‌توان به اثر «امیل دورکیم» (Emile Durkheim) به خصوص کتاب «قواعد روش جامعه‌شناسی و خودکشی» او اشاره کرد که در آن به امر اجتماعی توجه ویژه شده است. بررسی کتاب دورکیم حاوی این نکته است که وی در امر پدیده‌های اجتماعی به ساختارهای کلان و نهادهای اجتماعی در سطوح بالا پرداخته است. برای حصول نتیجه بهتر در این سطح می‌توان از پرسشنامه، مصاحبه و روش‌های تاریخی استفاده برد. نظریه‌پردازان ساختی-کارکردی و پیروان نظریه تضاد جزء این الگوی نظری محسوب می‌شوند. (لولین، ۱۳۹۰: ۲۸۱)

دوم؛ «الگوی نظری تعیین وضعیت اجتماعی» (Theoretical model of determining social status) که در آن به تعریف و تعیین کنشگران از وضعیت اجتماعی باور دارد. نمونه این الگو را می‌توان در نظریه کنش اجتماعی «ماکس وبر» (Maximilian Karl Emil Weber) مشاهده کرد. این متفکر در آثارش به تعریف و تعیین کنشگران از وضعیت اجتماعی توجه دارد و اثر این تعاریف را بر کنش‌ها و کنش‌های متقابل ملاحظه می‌نماید. در این روش بیشتر بر مشاهده و به خصوص مشاهده عمیق تأکید دارد. از جمله نظریه‌های مهمی که بر اساس این الگو تنظیم شده می‌توان به نظریه کنش، کنش متقابل اجتماعی، پدیدارشناسی و روش‌شناسی مردمی اشاره داشت. (برومند و دیگران، ۱۴۰۲: ۳۶)

الگوی سوم «رفتار اجتماعی» (Social behavior) است که در آن بر محرک‌های رفتاری اشاره و این عوامل را به عنوان عوامل اصلی در سمت‌وسو دادن به رفتارها مطرح می‌کند. از جمله نویسندگانی که بیشتر بر الگوی رفتار اجتماعی تأکید دارند «بی، اف، اسکینر» (B. Frederic Skinner) است. در این الگو بیشتر بر رفتار آدمی بدون توجه به فکر وی اشاره دارد و رفتارها را بیشتر به عنوان محرک‌های بیرونی از جمله تشویق و پاداش در نظر گرفته است. از نظر این الگو، رفتارها را می‌توان به شایسته و ناشایست تقسیم کرد و که نقش عوامل خارجی در آن دارای جایگاه مهمی است. نظریه جامعه‌شناسی رفتاری و نظریه مبادله جزء این الگو محسوب می‌شوند. (ریتزر، ۱۳۹۴: ۱۸)

جرج ریتزر در واکاوی خود از روش ترکیبی، ضمن تشریح هر کدام از الگوهای سه‌گانه که تا قبل از وی متداول بود، نگاه تک‌علیتی را نقد کرده و برای تبیین واقعیت‌های اجتماعی، روش ترکیبی را پیشنهاد داده است. در

مقاومت چه نقشی در عمق راهبردی انقلاب اسلامی ایفا کرده است. نتیجه کلی به‌دست‌آمده دلالت بر آن دارد که شهید سلیمانی با تشکیل جبهه مقاومت از طریق نیروهای از حزب‌الله لبنان و حشدالشعبی عراق، بسیج مردمی سوریه و اتحاد آن‌ها با مدافعان حرم از ایران و تیپ فاطمیون و زینبیون، در مقابل اقدامات تهاجمی استکبار که با استفاده از پیاده‌نظام خود یعنی نیروهای تکفیری داعش در منطقه غرب آسیا (خاورمیانه) ناامنی ایجاد کرده بودند، مقاومت و ایستادگی کردند و مانع از گسترش و ظهور بیشتر داعش در منطقه غرب آسیا شده و عمق راهبردی انقلاب اسلامی را ارتقا داده است.

بررسی پیشینه تحقیق گویای این نکته است که تحقیقی تحت عنوان موضوع مقاله یعنی «نقش شهید سلیمانی در تقویت محور مقاومت بر اساس نظریه الگوسازی ترکیبی» صورت نگرفته و تحقیقات صورت گرفته بیشتر به جنبه‌های اخلاقی شهید سلیمانی بدون در نظر گرفتن ابعاد شخصیت ایشان اشاره دارد و از طرفی در مقاله‌های مذکور به بحث الگوسازی و یا تطبیق رفتار شهید با الگوی خاصی اشاره ندارد. در تحقیق کنونی سعی شده نگاهی جامع به شخصیت شهید سلیمانی داشته و ابعاد مختلف آن بر اساس الگوی بومی و با در نظر گرفتن اثرگذاری بر محور مقاومت پرداخته شود.

چارچوب نظری

در تبیین و بررسی مسائل و تحولات کلان و اثرگذار، می‌توان از نظریه «الگوسازی»^۱ (Modeling) برای فهم بهتر پدیده استفاده کرد. برای شناخت الگوسازی، باید الگو را به خوبی شناخت. الگو در ساده‌ترین تعریف به معنی «نمایش نظری و ساده‌شده از جهان واقعی» تعریف شده است. (سورین و تانکاراد، ۱۳۸۶: ۶۵) مسئله مهم در الگو به خصوص در مسائل اجتماعی این است که لزوماً تمام جزئیات را نمی‌تواند نشان دهد ولی به‌هرحال برای ساده‌سازی و عینی‌سازی مفاهیم پیچیده قابل استفاده و بهره‌برداری است. (روشه، ۱۳۷۹: ۴۴) البته بیان و ذکر الگو به معنی تعیین حدود مسئله نیست؛ بلکه به دلیل چارچوب‌مند کردن و فهم مناسب از آن مسئله بیان می‌شود. الگوها باید دارای شاخص‌هایی چون «شناخت مشخصات»، «جامعیت»، «در نظر داشتن تغییرات»، «قابلیت فهم»، «ساده بودن» و مواردی از این قبیل را داشته باشند. (توسلی، ۱۳۶۹: ۱۴۳)

الگوهای مختلفی در شناخت مسائل و ساده‌سازی آن‌ها وجود دارد. به‌طور کلی الگوها را به دودسته «کمی» (Quantitative) و «کیفی» (Qualitative) تقسیم می‌کنند که این دو نوع الگو خود دارای زیرشاخه‌هایی همچون مکانیکی، ارگانیکی، مادی و نمونه‌هایی از این قبیل است. (ترنر، ۱۳۷۸: ۲۹) مشکلی که الگوهای یادشده دارند این است که نگاهی تک‌بعدی و یا ناقص به مسائل دارند و هر کدام بر بعدی از واقعیت توجه دارد. به دلیل همین ناکافی بودن الگوهای تک‌علیتی، «الگوی ترکیبی» (Combined pattern) مورد توجه قرار گرفته است. (شایان‌مهر، ۱۳۷۷: ۸۶) بر همین اساس برای درک بهتر موضوع و مسئله‌ای کلان همچون نقش شهید سلیمانی در محور مقاومت، الگوهای مختلفی را می‌توان ذکر کرد؛ اما با توجه به نقش خطیر و چندبعدی ایشان در اثرگذاری

معتقد است نهادهای اجتماعی (مانند دین، قانون و آموزش) به عنوان «امر اجتماعی» خارج از اراده فردی عمل می‌کنند و رفتارها را تنظیم می‌نمایند (دورکیم، ۱۳۷۹: ۴۴).

سطح دوم «ساختارهای ذهنی-کلان» (Mental-macro structures) است که به ارزش‌های جمعی اشاره دارد. در این سطح اثرگذاری همانند سطح قبلی به صورت گسترده اما در قالب باورها یا غیرملموس است. این سطح بیشتر بر ارزش‌های جمعی که برای جامعه حائز اهمیت است اشاره دارد و بر آن‌ها تمرکز می‌کند. در واقع این سطح به ارزش‌های جمعی، ایدئولوژی‌ها و گفتمان‌های غالب در یک جامعه اشاره دارد که اگرچه ملموس نیستند، اما به صورت نهادینه شده بر رفتارها تأثیر می‌گذارند. ریتزر این سطح را با ترکیب نظریه‌های وبر در مورد کنش اجتماعی و مطالعات گفتمانی توضیح می‌دهد. وبر بر این باور است که کنش‌های انسان‌ها تحت تأثیر معانی ذهنی (مانند باورهای دینی یا ایدئولوژیک) شکل می‌گیرد (وبر، ۱۳۸۴: ۳۶).

سطح سوم «پدیده‌های خرد-عینی» (Micro-objective phenomena) همانند الگوهای کنش متقابل است. در این سطح پدیده‌ها و تحولات در سطوح محدودتر و البته مشخص مورد بررسی قرار می‌گیرد. شیوه ارتباط و کنش در سطوح میانی در این سطح قابل بررسی است. در واقع این سطح شامل کنش‌های متقابل و روابط روزمره در سطح فردی یا

این الگوی جدید دو سطح پیوستار را درباره واقعیت اجتماعی می‌توان نشان داد. اول؛ پیوستار سطح «کلان-خرد» (Macro-micro) است؛ یعنی تفکر درباره جهان اجتماعی که از موجودیت‌های متفاوتی شکل گرفته و از سطح کلان تا سطح خرد را در برمی‌گیرد. دوم؛ پیوستار ابعاد «ذهنی-عینی» (Objective-mental) که تأثیر این عوامل بر تحول یا پدیده موردنظر مورد بررسی قرار می‌گیرد. (Silvija, 22 June 2015)

از ترکیب سطوح اجتماعی مذکور، چهار سطح به دست می‌آید که روش و الگوی ترکیبی در چارچوب آن قابل بررسی و تبیین است. سطح اول؛ «موجودیت‌های عینی-کلان» (Macro objective entities) که شامل ساختارهای بزرگ و تدوین شده همچون بوروکراسی یا نظام سازی است. در این سطح باید به اثرگذاری کلان و کلی در سطح گسترده و نظام‌مند یا ملموس باید پرداخت. این سطح دارای اثرگذاری بالا بوده و نقش مهمی در مسائل کلان و روندهای اثرگذار دارد. در واقع این سطح به ساختارهای ملموس و نهادهای کلان اجتماعی اشاره دارد که به صورت عینی و قابل مشاهده در جامعه وجود دارند. این ساختارها شامل نظام‌های سیاسی، اقتصادی، نظامی و قوانین رسمی هستند که رفتارها و روابط اجتماعی را در مقیاس گسترده شکل می‌دهند. جورج ریتزر در الگوی ترکیبی خود، این سطح را به عنوان بخشی از پیوستار «کلان-عینی» معرفی می‌کند که بر پایه نظریه‌های ساختاری مانند کارکردگرایی دورکیم استوار است. دورکیم



شکل شماره ۱: الگوی مفهومی پژوهش برگرفته شده از ادبیات نظری

گروه‌های کوچک است که به صورت عینی قابل مشاهده و ثبت هستند. ریتزر این سطح را با الهام از نظریه مبادله (Exchange Theory) و کنش متقابل نمادین (Symbolic Interactionism) تشریح می‌کند. نظریه پردازانی مانند هومنز معتقدند کنش‌های انسان‌ها در تعاملات خرد، تحت تأثیر پاداش‌ها و هزینه‌های ملموس (مانند منابع مالی یا حمایت اجتماعی) قرار می‌گیرد (Ritzer, 1981: 36-48).

سطح چهارم نیز یعنی سطح «حقایق خرد-ذهنی»^۱ به فرآیندهای ساختار اجتماعی می‌پردازد. در این سطح نیز هرچند اثرگذاری آن محدود است اما به ارزش‌ها و مسائل ذهنی مرتبط است. در این سطح برخی مسائل که نه در سطح کلان بلکه در برخی اجتماعات حائز اهمیت است می‌پردازد و بر آن‌ها تأکید دارد. (پیشین، ۲۹-۳۱) این سطح به ادراکات، انگیزه‌ها و فرآیندهای روانی افراد می‌پردازد که اگرچه غیرملموس هستند، اما جهت دهنده رفتارها محسوب می‌شوند. ریتزر این سطح را با الهام از پدیدارشناسی (Phenomenology) و روانشناسی اجتماعی توضیح می‌دهد. شوتس معتقد است واقعیت اجتماعی از طریق تفسیرهای ذهنی افراد ساخته می‌شود و هر کنشی مبتنی بر «انگیزه‌های درونی» است (توسلی، ۱۳۶۹: ۱۴۳).

تحلیل داده (کاربست نقش شهید سلیمانی بر ارتقای محور مقاومت بر اساس نظریه الگوی ترکیبی)

الف) سطح کلان - عینی

در روش ترکیبی منظور از موجودیت‌های عینی-کلان یعنی عواملی که در سطح گسترده و به صورت عینی در شکل‌گیری پدیده یا سمت‌وسو دادن به یک جریان و روند تأثیرگذار هستند و دربرگیرنده دو مؤلفه اصلی ساختارهای نظام‌مند و مکانیسم‌های نهادی است. بر همین مبنا اثرگذاری شهید سلیمانی بر محور مقاومت را در سطح مذکور می‌توان در ابعاد زیر بیان کرد:

۱- جایگزینی و برتری مؤلفه ساختار به جای کارگزار:

تعامل «ساختار- کارگزار»^۱ بر برتری نقش عامل انسانی یا عامل‌های کلی و تدوین شده در چگونگی اثرگذاری بر پدیده‌ها یا تحولات اشاره دارد. (مشیرزاده، ۱۳۸۴: ۱۹۳) بر اساس باور نظریه‌پردازانی که قائل به برتری نقش و جایگاه کارگزار به جای ساختار هستند، تغییر در شخصیت‌ها یا جابجایی افراد باعث ایجاد تغییر در راهبردها و سیاست‌ها و در نتیجه چگونگی رقم خوردن تحولات می‌شود. در مقابل افرادی که به نقش ساختار اعتقاد دارند، بر این باور هستند که هرگونه تغییر یا جابجایی در افراد و شخصیت‌ها زمینه تغییر کلی را در راهبردها و اهداف را ایجاد نمی‌کند که البته این مسئله به عنوان عاملی مهم در پویایی گفتمان یا تفکر عمل خواهد کرد. (متقی و نریمانی، ۱۴۰۱: ۱۷۹)

پس از اینکه سردار سلیمانی در عراق توسط دولت ایالات متحده آمریکا ترور و به شهادت رسید، دونالد ترامپ برای اینکه افکار عمومی را با خود همراه کند اعلام کرد که فرمانده قدس به دنبال برنامه‌ریزی علیه سربازان ایالات متحده بوده و پس از وی، محوری که مقاومت نام دارد به شدت

تضعیف خواهد شد. استدلال ترامپ این بود که مقاومت متکی به شخص سلیمانی است که پس از حذف وی، این محور به شدت آسیب دیده و تضعیف خواهد شد اما اقدامات و تحرکات نیروهای مختلف در کشورهایی چون عراق و یمن نشان داد که باوجود کشته شدن سردار سلیمانی اما مقاومت تضعیف نشده است و تغییری در اهداف و برنامه‌های آن انجام نگرفته است. (Kjetil, 06 November 2023) بنابراین در خصوص محور مقاومت شاهد برتری ساختار بر کارگزار مشاهده می‌شود؛ زیرا پس از شهادت این فرمانده برجسته مقاومت، هیچ تغییری در راهبردهای این محور ایجاد نشده است و محور مقاومت با وجود آسیب‌هایی که در جنگ‌های سخت بعد از عملیات طوفان الاقصی متحمل شده با انگیزه مضاعفی اهداف خود در منطقه را پیگیری کرده است.

ازجمله میراث‌های ماندگار این فرمانده برجسته محور مقاومت، تثبیت برتری ساختار به جای کارگزار در محور مقاومت است. شهید سلیمانی با ایجاد برتری ساختار بر کارگزار در فرماندهی، باعث شد تا محور مقاومت قائم به بدنه و ساختار باشد. به تعبیر دیگر پختگی موجود در اجزای محور مقاومت در کشورهای مختلف نشان از اتصال راهبری و نه شخصی توسط فرماندهان محور مقاومت دارد. در میراثی که شهید سلیمانی برای مقاومت به جای گذاشت، اهداف و تصمیم‌گیری‌های کلان توسط ایشان به ساختار ابلاغ، اما اجرای آن توسط ساختار به شکلی مستقل پیگیری می‌شد به همین دلیل شاهد این حقیقت هستیم که پس از شهادت سردار سلیمانی، اهداف محور مقاومت همانند سابق و بدون تغییر در اصول و مبانی اجرا شده است. (نوروزی و مرندی، ۱۴۰۱: ۱۳۷-۱۳۴).

بخش‌های مختلف جبهه مقاومت در لبنان، عراق و یمن به میزان قابل اتکایی از تصلب ساختاری رسیده‌اند که نیاز به یک شخص نداشته باشند. این نکته نشان می‌دهد با جابجایی شخصیت‌ها در محور مقاومت، تغییری در راهبردهای این محور ایجاد نمی‌شود. لذا در این عنصر می‌توان امیدوار بود که محور مقاومت به مسیر خود ادامه خواهد داد. در این زمینه تأکید رهبری شهید انقلاب مبنی بر محقق شدن اهداف نیروی قدس در دوران سردار «قآنی» که عیناً همان برنامه دوران سردار سلیمانی است، نشان می‌دهد که با تغییر شخصیت‌ها، اهداف تغییر نخواهد کرد؛ بنابراین برتری‌ای که شهید سلیمانی بر ساختار محور مقاومت به جای شخص محور بودن این جریان ایجاد کرد را می‌توان ازجمله مؤلفه‌های کلان و عینی در محور مقاومت عنوان کرد.

این بعد از تأثیرگذاری شهید سلیمانی که زمینه‌ای را در درون محور مقاومت برای برتری ساختار بر کارگزار ایجاد کرد حتی موردتوجه دشمنان نیز بوده است تا جایی که نشریه فارین پالیسی در گزارشی با عنوان «فقدان سردار سلیمانی، مشکلی برای ایران در سوریه ایجاد نکرده است.» نوشت: «ایران پس از ترور ژنرال بلندپایه خود، استراتژی نظامی منطقه‌ای خود را با موفقیت، دو برابر کرده است.»

۲- شبکه‌سازی از محور مقاومت:

شبکه^۱، گروهی از عاملان است در هنجارها یا ارزش‌های فراتر از

با ایجاد سیستم تأمین تسلیحات، آموزش نیروها و انتقال تجهیزات نظامی، زیرساخت‌های مادی محور مقاومت را تقویت کرد. این سیستم‌ها در بسیاری از موارد مبتنی بر قراردادهای رسمی و همکاری‌های بین‌المللی (مانند توافق با روسیه) بودند. به عنوان مثال: در نبردهای سوریه، شهید سلیمانی با طراحی «محور المیادین-دیرالزور»، ساختاری نظامی ایجاد کرد که کنترل جغرافیای استراتژیک را ممکن ساخت. این طرح مبتنی بر تحلیل‌های کلان نظامی و هماهنگی نهادهای مختلف بود.

۳- تأثیرگذاری بر سیاست‌های کلان منطقه‌ای:

شهید سلیمانی نه تنها در سطح عملیاتی، بلکه در تعیین سیاست‌های امنیتی کلان کشورهای محور مقاومت نقش بسزایی داشت. این تأثیرگذاری از طریق دو مکانیسم دیپلماسی نظامی و بازتعریف معادلات قدرت صورت می‌گرفت. ایشان به عنوان نماینده رسمی ایران (سپاه قدس که عهده‌دار بخشی از دیپلماسی دفاعی- امنیتی جمهوری اسلامی ایران است)، با رهبران سیاسی و نظامی کشورهایی مانند عراق، سوریه و روسیه مذاکره می‌کرد و توافقات استراتژیک را پیش می‌برد. این توافقات اغلب به شکل اسناد رسمی یا بیانیه‌های مشترک نهادینه می‌شدند. همچنین حضور شهید سلیمانی در عراق پس از سقوط صدام، به ایجاد ساختارهای امنیتی جدید (مانند بسیج مردمی عراق) انجامید که نقش کلیدی در مقابله با داعش ایفا کردند. این ساختارها مبتنی بر قوانین پارلمانی و توافقات دولتی بودند. تصویب قانون «حشد الشعبی» در عراق در سال ۲۰۱۶ که بسیج مردمی را به عنوان نهادی رسمی به رسمیت شناخت، نتیجه مستقیم تلاش‌های شهید سلیمانی در سطح کلان-عینی بود. این قانون چارچوب حقوقی همکاری‌های امنیتی ایران و عراق را در تحولات منطقه‌ای و مبارزه با تروریسم و افراط‌گرایی را پیوند و شکل داده است.

۲- اثرگذاری سردار سلیمانی بر محور مقاومت در سطح

ساختارهای کلان-ذهنی:

بخش دیگری از اثرگذاری سردار سلیمانی بر محور مقاومت به نقش این شهید در سطح کلان و ذهنیت سازی متناسب با این محور در منطقه مرتبط است. برخی از مؤلفه‌های این سطح را می‌توان در موارد زیر بیان کرد:

۱. ایجاد گفتمان مقاومت ضد استکباری با تقویت هویت محور مقاومت:

هر عامل یا مفهومی دارای هویت^۱ مستقل به خود است که باعث تفاوت آن عامل از سایر عوامل خواهد شد؛ بنابراین وجود هویت از این رو اهمیت دارد که باعث تعیین حدود و نوع هدف برای آن مفهوم می‌شود. (افروغ، ۱۴۰۲: ۳۸) گفتمان مقاومت در نظر و محور مقاومت در عمل نیز به عنوان یکی از مسائل یا گفتمان‌های کلان در سطح منطقه دارای هویت مخصوص به خود است. در این هویت، حقایقی همچون استکبارستیزی، عدالت‌جویی، ظلم‌ستیزی، دفاع از مظلوم و مقابله با نقشه‌های جریان سازش به عنوان دال مرکزی شناخته می‌شود. این دال مرکزی باعث شده تا زنجیره

ارزش‌هایی لازم برای دادوستد متداول بازار مشترک هستند. برای اینکه بتوان شبکه‌ای از عاملان ایجاد کرد که اهداف جمعی را حتی در گروه‌های کوچک محقق کنند، مؤلفه‌هایی همچون آگاهی فردی، آگاهی عمومی، اعتماد و همکاری متقابل، شبکه مشارکت فعالانه و مسئولیت اجتماعی لازم است. (ادریسی، ۱۳۹۱: ۲۶) بررسی نقش و جایگاه شهید سلیمانی در محور مقاومت گویای نقش خطیر این شهید و الامقام در ایجاد شبکه‌سازی و در نتیجه تحکیم قدرت محور مقاومت است. در واقع سردار سلیمانی به خوبی به نقش شبکه در تداوم اهداف خودآگاه بود به نحوی در زمان کوتاهی شبکه‌های مردمی را در کشورهای مختلف برای پیشبرد اهداف مقاومت تشکیل داد. (Martin, 2023)

شهید سلیمانی با فرماندهی سپاه قدس، عرصه فعالیت این نیرو را از شمال آفریقا تا جنوب شرق آسیا با بهره‌مندی از افراد فعال، مجاهد، انقلابی و آگاه به مسائل جهان گسترش داد. این شهید گرامی توانست با هزینه کم، شبکه‌های محلی از نیروهای محلی را در کشورهای دوست ایجاد کند که این اقدام یک شاهکار نظامی فوق پیشرفته، هوشمند و راهبردی است. این شبکه‌های محلی طرفدار ایران بسیج شدند و نیروهای مخالف ایران را فراتر از مرزهای کشور محدود کردند و همین مسئله باعث افزایش سطح عملکرد جبهه مقاومت در سطح منطقه و در نتیجه کاهش توان جبهه سازش شد.

سردار سلیمانی مجموعه‌ای از نیروهای شیعی، سنی، علوی، مسیحی، عرب، افغان، ایرانی، پاکستانی، سوری و عراقی را در کنار هم فرماندهی کردند. در عراق با ظهور داعش به مدد کردها می‌شتابید و با فتوای جهاد آیت‌الله سیستانی نیروی حشدالشعبی را با فرماندهی شهید ابومهدی المهندس تشکیل دادند. در سوریه نیروی دفاع ملی که به بسیج مردمی معروف شد با پیشنهاد سردار شهید همدانی و هدایت شهید سلیمانی تشکیل شد. بسیج مردمی سوریه متشکل از گروه‌های شیعه، سنی، علوی و مسیحی در مناطق مختلف این کشور بود. (اژدری، ۱۳۹۹/۳/۱۳) این شیوه عضوگیری نشان داد که فرمانده مقاومت، زمینه شبکه‌سازی در درون محور مقاومت را ایجاد کرد و باعث شد تا اعضای محور مقاومت ضمن آگاهی فردی یعنی داشتن اعتقادات فردی مستحکم، به باوری جمعی در خصوص آرمان مقاومت رسیده و ضمن همیاری و همکاری، فعالیت‌های داوطلبانه و مشارکت گونه‌ای را در کشورهای مختلف انجام دهند؛ بنابراین شهید سلیمانی زمینه شبکه‌سازی در محور مقاومت را ایجاد کرد.

در واقع شهید سلیمانی به عنوان معمار اصلی شبکه نظامی محور مقاومت، ساختارهای عینی و ملموسی را طراحی کرد که هماهنگی بین گروه‌های مقاومت در خاورمیانه را ممکن ساخت. این ساختارها شامل موارد زیر بودند: الف) ایجاد نهادهای مشترک: تأسیس «ستادهای عملیاتی مشترک» بین نیروهای حزب‌الله لبنان، بسیج مردمی عراق و نیروهای سوری که امکان برنامه‌ریزی هماهنگ برای مقابله با داعش و دیگر تهدیدات را فراهم می‌کرد. این نهادها مبتنی بر قوانین عملیاتی مشخص و سلسله‌مراتب فرماندهی بودند. ب) یکپارچه‌سازی لجستیک: شهید سلیمانی

هم ارزی از کنش‌ها و راهبردها از سوی این جریان شکل بگیرد که اساس شیوه رفتاری شناخته‌شده و فصل‌میزه آن از سایر جریان‌ها از جمله جریان سازش باشد.

بررسی شیوه کنشگری و نوع فعالیت شهید سلیمانی نشان می‌دهد که ایشان نقش خطیری در تقویت هویت مقاومت ایفا کرده است. نقش سردار شهید سلیمانی در این میان با بیش از ۲۰ سال فرماندهی سپاه قدس و ارتباط نزدیک با محور مقاومت و جریان‌های متأثر از انقلاب اسلامی بسیار بارز است. به‌عنوان مثال ایستادگی و مقاومت حزب‌الله در مقابل اشغالگری رژیم صهیونیستی در سال ۲۰۰۰ و نیز پیروزی در جنگ ۳۳ روزه با فرماندهی سردار شهید سلیمانی و مجاهد شهید عماد مغنیه، الگویی برای ملت فلسطین شد که نتایج آن در جنگ ۲۲ روزه (۲۰۰۸-۲۰۰۹) نمایان شد. (اژدری، ۱۳/۳/۱۳۹۹) این نقش باعث شد تا در سایر تحولات نیز محور مقاومت به‌عنوان محوری فعال، دارای هویت مشخصی باشد و اهداف خود را در جبهه‌های مختلف محقق کند. به دلیل نقش مؤثر شهید سلیمانی، هویت محور مقاومت به‌صورت متمایزی خود را در تحولات گوناگون بازنمایی کرد تا جای که به‌عنوان یک گفتمان مشخص، سیاست‌ها و راهبردهای خود را در مسائل، اتفاقات و نسبت به رویدادهای گوناگون محقق کرده است؛ بنابراین تقویت هویت محور مقاومت از راه تقویت قدرت این محور و افزایش کنشگری آن از جمله اقداماتی بود که در اثر فعالیت‌های شهید سلیمانی ایجاد شد. در یک جمع‌بندی می‌توان گفت شهید سلیمانی با تکیه بر مفاهیم دینی و ایدئولوژی شیعه، هویت‌سازی مبتنی بر وحدت اسلامی تحت عنوان «مقاومت در برابر سلطه جهانی» را به‌عنوان محور هویت‌بخش نیروهای منطقه تقویت کرد که سه ویژگی داشت: ویژگی اول فرامذهبی بودن این هویت‌سازی است که نماد بارز آن همکاری گروه‌های شیعه و سنی با سایر اقلیت‌های مذهبی و غیرمذهبی برای مبارزه با تروریسم بنیادگرای سلفی-تکفیری بود. ویژگی دوم این هویت‌سازی «فراملی بودن» آن است به‌گونه‌ای که در جریان نقش‌آفرینی اضلاع محور مقاومت در معادلات منطقه‌ای همه نیروهای ایرانی، عراقی، لبنانی، یمنی، افغانستانی و ... در یک جبهه مشترک مشارکت داشته و دارند. سومین ویژگی این هویت‌سازی «جهت‌گیری‌های ضد امپریالیستی» آن است که دال مرکزی این بخش از گفتمان مبارزه با اشغالگری و تأکید بر مقابله با حضور و اشغالگری قدرت‌های خارجی (مانند آمریکا و رژیم صهیونیستی) بود.

۲. برتری در ایجاد موازنه وحشت علیه دشمن:

«موازنه وحشت»^۱ نوعی از راهبرد است که در آن دو طرف سعی در واردکردن ضربه به‌طرف دیگری تحت هر عنوانی دارند. (قاسمی، ۱۳۹۵: ۲۱۸) در این راهبرد دو طرف موازنه سعی می‌کنند تا با بهره‌گیری از راهبردها و تاکتیک‌ها، قدرت طرف دیگر را محدود کند. در راهبرد موازنه وحشت تلاش می‌شود تا سطح آسیب‌پذیری دشمن را گسترش داده تا خسارت‌های بیشتری به وی تحمیل شود. بر اساس این نوع نگاه بخش دیگری از اثرگذاری کلان و البته روانی یا ذهنی سردار سلیمانی در محور مقاومت به برتری در موازنه وحشت علیه دشمن مربوط است زیرا گستره

آسیب‌پذیری دشمن نه تنها در مناطق و محیط پیرامونی، بلکه به داخل مناطقی که قبلاً امن برداشت می‌شد نیز گسترش یافته است. (براتی، دیپلماسی ایرانی، ۱۴۰۲/۰۷/۲۳)

این نقش را شهید سلیمانی از راه‌های مختلف انجام داد. فرمانده عملیاتی محور مقاومت در میدان نوعی تعادل راهبردی را در روابط قدرت‌های بزرگ یعنی روسیه و آمریکا ایجاد کرد و همین اقدام باعث افزایش نقش و برتری مقاومت در بحران سوریه شد. نقش ایشان در تضعیف و نابودی داعش در سوریه و عراق باعث شد نقشه‌های دشمن برای ناامن کردن جمهوری اسلامی ایران و کشاندن درگیری‌ها به داخل مرزهای کشورمان نقش بر آب شود. تقویت جریان مقاومت در فلسطین و لبنان و افزایش کارایی نیروهای مقاومت نیز باعث شد رژیم صهیونیستی بیش از گذشته خود را در تنگنای امنیتی ببیند. این اقدامات به تقویت توان کشورهای محور مقاومت و در نتیجه افزایش قدرت چانه‌زنی کشورمان در مسائل منطقه‌ای منجر شد و باعث ایجاد موازنه وحشت علیه دشمنان شد؛ بنابراین شکست طرح‌های دشمن در تضعیف کشورمان که در قالب بازتوانی نیروهای تکفیری و تلاش برای محدود کردن توان منطقه‌ای ایران جلوه‌گر بود، باعث شد تا موازنه وحشت به خود دشمنان برگردد.

۳- اثرگذاری شهید سلیمانی بر محور مقاومت در سطح پدیده‌های خرد-عینی:

سطح دیگری از کنشگری شهید سلیمانی، نقش و جایگاهی است که ایشان در تقویت پدیده‌های سطح خرد و ملموس در جریان مقاومت ایفا کرده است. شهید سلیمانی در این سطح نیز تأثیر بسزایی بر محور مقاومت داشت از جمله این کارکردها را می‌توان در موارد زیر بیان کرد:

۱. اتصال راهبردی در جریان مقاومت:

بخش دیگری از تأثیرگذاری شهید سلیمانی بر محور مقاومت، برقراری اتصال راهبردی در میان اعضای این محور است. بررسی موقعیت جغرافیایی کشورهای همسو با محور مقاومت از اتصال راهبردی میان این بازیگران حکایت دارد. در شرایطی که برخی از نیروهای وابسته به محور مقاومت به‌عنوان بازیگران فرو ملی در کشورهای پاکستان و افغانستان حضور دارند، اما پیوستگی بازیگران ملی در سطح کشورهای ایران، عراق و لبنان نشان می‌دهد که محور مقاومت دارای اتصال راهبردی است. (Stiftung, August, 2021) حتی باوجود اینکه بیان می‌شود که با سقوط بشار اسد در سوریه ممکن است اتصال جغرافیایی محور مقاومت دچار خدشه شود، اما اتصال راهبردی مقاومت همچنان برقرار است. این اتصال و پیوستگی راهبردی که خود را در قالب پیوستگی جغرافیایی نشان داده، باعث افزایش نقش و کارایی محور مقاومت علیه سایر بازیگران در منطقه خواهد شد.

برای مقابله با اتصال راهبردی در میان بازیگران محور مقاومت دو راهبرد در دستور کار دشمنان قرار گرفت. خلق و تقویت تارشرکان تروریست و تلاش برای غیرهمسو کردن دولت‌های عراق و لبنان با محور مقاومت. باوجود این راهبردها اما شاهد هستیم که شهید سلیمانی با تضعیف و محو

باعث شد تا محور مقاومت در برابر هرگونه اقدامی، راهبرد متقابل را در دستور کار قرار دهد تا جایی که تاب‌آوری رژیم صهیونیستی در عرض ۱۵ سال اخیر و از جنگ ۳۳ روزه سال ۱۳۸۵ به جنگ یک‌روزه در سال ۱۳۹۷ تقلیل یافته است. این استیصال و درماندگی تا جایی است که رژیم صهیونیستی در پیغام‌های محرمانه، حاضر به تضمین به حزب‌الله لبنان برای عدم حمله به نیروهای این جریان از ترس و هراس هرگونه اقدام متقابل است. بر همین اساس وقتی که حماس عملیات ۱۷ اکتبر را آغاز کرد، مهم‌ترین دغدغه اسرائیل (رژیم صهیونیستی) پیامی بود که حماس به سایر گروه‌های مقاومت در خصوص انجام عملیات مشترک داد. (www.theguardian.com/world/)

جنبه دیگر به پیچیدگی‌های توانمندسازی مرتبط است. به‌طور مثال هنوز چگونگی توانمندسازی تجهیزاتی نیروهای مقاومت فلسطینی در شرایط محاصره همه‌جانبه زمینی، دریایی و هوایی از سوی شهید سلیمانی در جنگ‌های مختلف برای تحلیلگران نظامی شناسایی نشده است. هنوز برای بسیاری از تحلیل‌گران نحوه آزادسازی اقلیم کردستان از سوی فرمانده مقاومت مشخص نیست. این سطح عملکرد و پیچیدگی در مأموریت را شهید سلیمانی در محور مقاومت نهادینه کرده تا جایی که اکنون گروه‌های مقاومت چه در یمن، فلسطین، سوریه یا لبنان از چنان قدرتی برخوردارند که امکان ضربه زدن به هرگونه هدفی را برخوردارند و این قدرت توانمندسازی ازجمله دستاوردهایی است که شهید سلیمانی در آن نقشی مؤثر و بارز داشته است.

۴- اثرگذاری شهید سلیمانی بر محور مقاومت در سطح

حقایق خرد-ذهنی:

نمونه دیگری از اثرگذاری شهید سلیمانی بر محور مقاومت را باید در سطح حقایق خرد و در قالب مسائل ذهنی بیان کرد. این نقش را می‌توان در مؤلفه‌های زیر بیان کرد:

۱-۴- گسترش فرهنگ شهادت:

سطح دیگری از کنشگری شهید سلیمانی در محور مقاومت را باید در اثرگذاری این شهید والامقام بر گسترش فرهنگ شهادت در میان اعضای این محور جست‌وجو کرد. شهید سلیمانی فرزند انقلاب و رفتار و گفتار و اهداف و عمل او خلاصه آرمان‌های انقلاب اسلامی بوده است و به همین دلیل رهبر حکیم انقلاب اسلامی از آن به‌عنوان «مکتب سلیمانی» نام می‌برند. در این مکتب با تطابق و همسویی گفتار و عمل، شاهد نوعی همسویی شعارها با عمل مجاهدانه در دنیای خارج هستیم. این همسویی سوژه و ابژه یا ذهن و عین را شهید سلیمانی با شهادت خود اثبات کرد. این شهید والامقام در صحبت‌های مختلف، از آرزوی دیرینه خود برای شهادت صحبت کرده بود و از خدا درخواست کرده بود تا وی را به جمع یاران شهیدش ملحق کند. اینکه شهید سلیمانی به شهادت رسید، نه‌تنها نشان از ارزش و جایگاه شهادت دارد، بلکه این شهادت باعث گسترش و تسری فرهنگ شهادت شد به همین دلیل ۱۳ دی‌ماه هم‌زمان با شهادت سردار

سازی جریان تکفیر در منطقه از تضعیف اتصال راهبردی در جریان مقاومت جلوگیری کرد. همچنین نقش مهمی که شهید سلیمانی در بازیگری فعال محور مقاومت اجرا کرد باعث تقویت این جریان در کشورهای عراق و لبنان برای مقابله با تضعیف دولت سازی و در نتیجه تضعیف محور مقاومت بود.

۲. ایجاد وحدت در گروه‌های مقاومت:

هسته اصلی و مبارزاتی محور مقاومت را بازیگران مختلفی ازجمله سربازان زینبیون، کشمیر، فاطمیون افغانستان، مقاومت لبنان، هسته مقاومت فلسطین و حشدالشعبی عراق تشکیل داده است. این بازیگران فرو ملی از ملیت‌های مختلف تشکیل یافته‌اند. باوجوداینکه هسته‌های مبارزاتی مقاومت دارای هدف واحدی مبنی بر تضعیف سیاست‌های آمریکا در منطقه هستند، اما ایجاد هماهنگی میان این بازیگران برای محقق کردن هدف اصلی یکی از مسائل مهم است. در واقع نیروهای فرو ملی در محور مقاومت همانند قطعاتی از یک پازل هستند که اصل هماهنگی میان این نیروها برای محقق کردن هدف اصلی یکی از مسائل مهم است. (www.britannica.com/topic/Axis-of-Resistance) ایجاد وحدت میان گروه‌های مختلف نیاز به مدیریت و فرماندهی نه‌تنها در ظاهر بلکه در باورها دارد که این مسئله توسط سردار سلیمانی به نحو قابل اتکایی انجام گرفت. بررسی شیوه فرماندهی فرمانده محور مقاومت گویای این حقیقت است که شهید سلیمانی به دلیل اشرافی که به نیروهای محور مقاومت داشتند، به‌خوبی این نیروها را راهبردی کرده و توانستند آن‌ها را برای هدف اصلی مدیریت کند تا جایی که باوجود بازیگران متحد، شاهد نوعی هماهنگی در عملیات‌های صورت گرفته از سوی محور مقاومت هستیم.

۳. تقویت توان رزمی محور مقاومت:

بخش دیگر اثرگذاری شهید سلیمانی بر محور مقاومت به افزایش توان رزمی این محور مربوط است. این اثرگذاری در ابعاد مختلف آموزش، مدیریت، عملکرد، توانمندسازی روحی، توانمندسازی رزمی و توانمندسازی تجهیزاتی بوده است. در زمینه آموزش، شهید سلیمانی با تشکیل هسته‌های مرکزی از نیروهای زبده باعث افزایش سطح آموزش و توانایی نیروهای مبارز در محور مقاومت شدند. ایجاد مدیریت صحیح و متکی به تحولات آنی باعث شد تا نیروهای رزمی در محور مقاومت برای هر رویدادی تصمیمات منطقی اتخاذ کنند تا جایی که اصل خودفرماندهی به‌جای منتظر بودن دستور به اصلی نهادینه در محور مقاومت تبدیل شده است. به همین دلیل مشاهده می‌کنیم گروه‌های کوچک در درون محور مقاومت بدون داشتن انگیزه فردی و با در نظر داشتن نگاهی جمعی و همگرایی در اهداف و داشتن عملکردی هم‌راستا به توان رزمی بالایی رسیده که اهداف بزرگی را در عرصه‌های مختلف جبهه جنگ محقق کرده‌اند. (آقای میبدی، ۱۴۰۳: ۱۱۰-۱۱۳).

تقویت روحیه نیروهای رزم - که عامل اصلی آن پیروزی در نبردهای مختلف است - ازجمله راهبردهایی است که شهید سلیمانی در نهادینه کردن آن نقش مهمی را ایفا کردند. همچنین توانمندسازی تجهیزاتی مقاومت

سلیمانی، به عنوان روز جهانی مقاومت نام گذاری شد که نشان از اثربخشی و اثرگذاری این شهید بر مقوله شهادت در میان محور مقاومت دارد.

۲. تقویت باورهای دینی:

زمینه دیگری از اثرگذاری شهید سلیمانی بر محور مقاومت را باید در تقویت باورهای دینی ارزیابی کرد. تأثیر شهید سلیمانی بر اعضای محور مقاومت غیر از اثرگذاری در سطح کلان، در سطح خرد و تفکرات ذهنی این جریان نیز قابل توجه بوده است. شهید سلیمانی برای نیروی انسانی ارزش و احترام خاصی قائل بود. شیوه فرماندهی فرمانده مقاومت باعث شد تا نیروهای مقاومت با وی همزادپنداری کرده و میان خود و فرمانده فاصله‌ای را تصور نکنند. اینکه شهید سلیمانی در میان مردم آسیب‌دیده و همین‌طور رزمندگان و اعضای جبهه مقاومت حضور پیدا می‌کرد یا خود در خط مقدم

جبهه حضوری فعال داشت باعث نزدیکی افرادی شود که با وی در ارتباط هستند. این مسئله باعث شد تا افراد به صورت ملموس و مشخص با مردی آشنا شوند که خود به اهداف ایمان دارد و برای آن‌ها از هر اقدامی فروگذار نخواهد بود. این اثرگذاری باعث تقویت باورهای دینی و اعتقادات مذهبی نسبت به آرمان مقاومت از قبیل مقاومت، شهادت‌طلبی، ایثار، شجاعت و اخلاص شد.

۳. تعمیق مبارزه با استکبار:

سطح دیگری از اثرگذاری شهید سلیمانی در تقویت گفتمان مقاومت، تضعیف جریان استکبار است. این هدف نه تنها در طول حیات این شهید والامقام، بلکه پس از شهادت فرمانده مقاومت نیز محقق شد. شهید سلیمانی در طول حیات خود، به چند دلیل توانست زمینه تعمیق استکبارستیزی را

جدول تطبیق چارچوب نظری الگوی ترکیبی ریتزر با تحلیل نقش شهید سلیمانی در محور مقاومت (برگرفته از داده‌های پژوهش)

سطح نظری جورج ریتزر	مؤلفه نظری	نقش شهید سلیمانی	شواهد عینی
کلان - عینی	- ساختارهای نظام‌مند - مکانیسم‌های نهادی	- برتری ساختار بر کارگزار	- تداوم راهبردها پس از شهادت سلیمانی. - تصویب قانون «حشد الشعبی» در عراق (۲۰۱۶). - تشکیل «ستادهای عملیاتی مشترک» بین گروه‌های مقاومت
		- شبکه‌سازی منطقه‌ای از محور مقاومت	- مشارکت حزب الله لبنان، بسیج مردمی عراق، نیروهای سوری. - آموزش و تجهیز نیروهای محلی در یمن و فلسطین. - همکاری فرامذهبی شیعه، سنی، مسیحی
		- تأثیرگذاری بر سیاست‌های کلان در جهت تثبیت محور مقاومت	- توافق با روسیه برای مداخله در سوریه. - طراحی «محور المیادین-دیرالزور» برای کنترل جغرافیای استراتژیک. - نقش کلیدی در شکل‌گیری دولت‌های همسو در عراق و لبنان
کلان - ذهنی	- گفتمان‌های هویت‌ساز - ایدئولوژی مقاومت ضد استکبار	- تبدیل مقاومت به گفتمان فراملی و فرامذهبی	- پیروزی در جنگ ۳۳ روزه. - تبدیل شهادت سلیمانی به «روز جهانی مقاومت». - شکل‌گیری دال مرکزی «مبارزه با اشغالگری».
		- برقراری موازنه وحشت در برابر نظام سلطه	- کاهش تاب‌آوری رژیم صهیونیستی (از جنگ ۳۳ روزه تا جنگ یک‌روزه). - محدودسازی حضور نظامی آمریکا در عراق. - سرکوب داعش به عنوان ابزار آمریکا در منطقه.
خرد - عینی	- مبادلات ملموس - کنش‌های متقابل	- اتصال راهبردی گروه‌های مقاومت	- مقابله با تارشرکان تروریستی در عراق و سوریه. - تقویت دولت‌های عراق و لبنان علیه فشارهای خارجی. - آزادسازی مناطق استراتژیک مانند دیرالزور
		- ایجاد وحدت در بین گروه‌های مقاومت	- شبکه‌سازی از نیروهای زینبیون (پاکستانی)، فاطمیون (افغانستانی)، حشد الشعبی (عراقی). - انجام عملیات مشترک در نبردهای سوریه و عراق.
		- توانمندسازی رزمی محور مقاومت	- طراحی عملیات پیچیده آزادسازی موصل. - خودکفایی محور مقاومت در تولید سلاح موردنیاز - ایجاد سیستم لجستیک زیرزمینی در اضلاع مختلف محور مقاومت.
خرد - ذهنی	- انگیزه‌های روانی - ادراکات فردی	- تبدیل شهادت به نماد ایثار جمعی. - پیوند مقاومت با مفاهیم جهاد و دفاع از مظلوم.	- نام‌گذاری ۱۳ دی به عنوان روز مقاومت. - الگوسازی «مکتب سلیمانی» توسط رهبر انقلاب. - تقویت روحیه شهادت‌طلبی در مجموعه نیروهای محور مقاومت - حضور شهید سلیمانی در خط مقدم جبهه‌ها. - استفاده از نمادهای شیعی (مانند پرچم حسینی) در نبردها. - تأکید بر وحدت اسلامی در سخنرانی‌ها
		- تعمیق مبارزه با استکبار	- تصویب قانون اخراج آمریکا از عراق (۲۰۲۰). - تشییع میلیونی پیکر سلیمانی با شعارهای ضد آمریکایی.

پس از شهادت ایشان نه تنها تضعیف نشد، بلکه با قدرت به مسیر خود ادامه داد. برتری ساختار بر کارگزار در محور مقاومت، مهم‌ترین ضمانت تداوم راهبردی این جریان در مواجهه با حذف فیزیکی فرماندهان کلیدی است. این ویژگی، محور مقاومت را از آسیب‌پذیری الگوهای شخص‌محور مصون داشته و آن را به الگویی پایدار و خودجوش تبدیل کرده است.

۲. مسئله راهبردی دوم شبکه‌سازی فراملی و فرامذهبی به‌عنوان الگوی عملیاتی نوین در محور مقاومت توسط شهید سلیمانی است. شهید سلیمانی با ایجاد ائتلافی از گروه‌های شیعه، سنی، علوی، مسیحی و حتی اقوام مختلف (کرد، عرب، افغان، پاکستانی) ذیل پرچم مقاومت، نشان داد که محور مقاومت یک جریان هویتی-ارزشی است نه یک جریان مذهبی-قومی محدود. این شبکه‌سازی هوشمندانه، ضمن افزایش عمق راهبردی جمهوری اسلامی ایران، توان عملیاتی محور مقاومت را از مرزهای ملی فراتر برد و زمینه‌ساز پیروزی‌هایی چون شکست داعش، آزادسازی مناطق استراتژیک و آسیب پذیر ساختن منافع نفوذ آمریکا در منطقه شد که جنگ تحمیلی سوم این گزاره را به خوبی اثبات کرد.

۳. مسئله راهبردی سوم «گفتمان‌سازی هویتی و بازتولید قدرت نرم» در قالب محور مقاومت توسط شهید سلیمانی است. شهید سلیمانی با تقویت دال‌های مرکزی گفتمان مقاومت (استکبارستیزی، عدالت‌خواهی، دفاع از مظلوم، مبارزه با اشغالگری) و پیوند آن با باورهای دینی و ارزش‌های فراملی، هویت محور مقاومت را به‌عنوان یک گفتمان رقیب قدرتمند در برابر محور سازش نهادینه کرد. این گفتمان‌سازی نه تنها در سطح کلان-ذهنی، بلکه از طریق الگوسازی رفتاری و عملیاتی (همانند پیروزی حزب‌الله در جنگ ۳۳ روزه) به باوری جمعی و انگیزه‌ای درونی در میان نیروهای مقاومت تبدیل شد و حتی محور مقاومت پس از دریافت ضربه‌های سخت بعد از عملیات طوفان الاقصی، توانست با تکیه بر همین ویژگی راهبردی خود را بازسازی کند.

۴. مسئله چهارم راهبردی «تغییر موازنه وحشت و بازتعریف معادلات امنیتی منطقه» توسط محور مقاومت است. اقدامات شهید سلیمانی در تضعیف و نابودی داعش، تقویت توان رزمی حزب‌الله و افزایش عمق راهبردی ایران در عراق و یمن، موازنه وحشت را به نفع محور مقاومت تغییر داد. به چالش کشیدن دکترین امنیتی رژیم صهیونیستی در طوفان الاقصی، ناکامی آمریکایی‌ها در پیگیری طرح‌های تجزیه طلبانه، از نتایج عینی این تغییر موازنه است. این دستاورد نشان می‌دهد که شهید سلیمانی توانسته بود با ترکیبی از دیپلماسی نظامی، ابتکار عمل میدانی و اتصال راهبردی، ابتکار عمل را از رقبای منطقه‌ای و فرامنطقه‌ای سلب کند.

۵. مسئله راهبردی پنجم نهادینه‌سازی «مکتب شهید سلیمانی» به‌عنوان الگوی مدیریت جهادی و فرهنگ شهادت است. شهادت شهید سلیمانی، نه یک نقطه پایان، بلکه نقطه عطفی در گسترش فرهنگ

تقویت کند. مبارزه با راهبردهای دشمنان در سطح منطقه و آزادسازی ظرفیت ملت‌ها برای مقابله با اهداف نظام سلطه از جمله راهبردهای شهید سلیمانی بود که نتیجه آن هوشیاری مردم منطقه و مخالفت با طرح‌های آمریکا و غرب در منطقه غرب آسیا بود. نمونه این اقدام‌ها را می‌توان در مبارزه با گسترش تروریست در منطقه برای درگیر کردن کشورهای مسلمان به امور داخلی و روشنگری در خصوص برخی طرح‌ها همچون مسئله سازش اعراب و رژیم صهیونیستی بیان کرد.

بعد دیگر مبارزه با استکبار پس از شهادت سردار سلیمانی نمایان شد. فرمانده مقاومت در حالی توسط آمریکا به شهادت رسید که برای ایجاد سازش و امنیت به عراق دعوت شده بود. سال‌ها مجاهدت از شهید سلیمانی چهره‌ای مردمی که طرفدار صلح است، نمایان کرده بود و ترور این چهره مبارز و مردمی از یک چیز حکایت داشت و آن حمایت دولت آمریکا از تروریسم است. در واقع این اقدام نشان داد واشنگتن خود بزرگ‌ترین حامی ترور و تروریسم است و همین مسئله باعث شد چهره آمریکا بیش از گذشته منفورتر شود. (عزیزی، ۱۳۹۹: ۱۴۶-۱۴۴) بر همین اساس شاهد هستیم که مردم کشورهای منطقه در تشییع جنازه پیکر شهید سلیمانی که به تعبیر رهبری شهید انقلاب، حرکتی قیامت گونه بود، شعارهای ضد استکباری و آمریکایی بیان کردند و انزجار خود را از واشنگتن ابراز کردند. این مسئله چنان تأثیرگذار بود که بسیاری از مردم خواستار خروج آمریکا از منطقه شدند و همچنین مجلس عراق به‌صورت رسمی خروج آمریکا را از عراق تصویب کرد. تأثیرگذاری شهید سلیمانی در این حوزه به گونه‌ای است که رئیس جمهور ایالات متحده آمریکا که در دور اول ریاست جمهوری خود مرتکب این جنایت شده است با گذشت بیش از هفت سال همچنان در سخنرانی‌ها از آن به عنوان یک دستاورد یاد می‌کند و ترور ایشان را یک موفقیت برای خود به شمار می‌آورد.

نتیجه‌گیری

بررسی نقش شهید قاسم سلیمانی در تقویت محور مقاومت بر اساس نظریه الگوسازی ترکیبی جورج ریتزر، نشان‌دهنده آن است که تأثیرگذاری این فرمانده برجسته، فراتر از یک الگوی تک‌بعدی یا محدود به زمان حیات ایشان بوده است. نظریه الگوسازی ترکیبی با تفکیک چهار سطح «کلان-عینی»، «کلان-ذهنی»، «خرد-عینی» و «خرد-ذهنی»، این امکان را فراهم می‌آورد تا ابعاد گوناگون و پیچیده نقش‌آفرینی شهید سلیمانی به‌صورت نظام‌مند تحلیل شود. یافته‌های این پژوهش حاکی از آن است که ایشان در هر چهار سطح مذکور، تأثیراتی بنیادین، ماندگار و راهبردی بر محور مقاومت بر جای نهاده است که مهم‌ترین دستاوردهای آن به شرح گزاره‌های راهبردی زیر قابل جمع‌بندی است:

۱. مسئله اول تثبیت «ساختار» به‌جای «کارگزار» به‌عنوان یک میراث راهبردی برای محور مقاومت اسلامی است. شهید سلیمانی با طراحی و پیاده‌سازی ساختارهای نظام‌مند، شبکه‌های منسجم و نهادهای عملیاتی (مانند ستادهای مشترک، حشدالشعبی، بسیج مردمی سوریه و سیستم لجستیک یکپارچه)، زمینه‌ای را ایجاد کرد که محور مقاومت

شهادت، ایثار و استکبارستیزی در سطح منطقه بود. تشیع میلیونی پیکر ایشان، نام‌گذاری ۱۳ دی به‌عنوان روز جهانی مقاومت، تصویب قانون اخراج آمریکا از عراق و افزایش انزجار عمومی از سیاست‌های واشنگتن، نشان از اثرگذاری عمیق ایشان در سطح خرد-ذهنی دارد. «مکتب سلیمانی» به‌عنوان الگویی ترکیبی از مدیریت جهادی، اخلاص، شجاعت، مردم‌داری و آرمان‌خواهی، اکنون به سرمایه‌ای راهبردی برای تربیت نسل‌های آینده مقاومت تبدیل شده است. محور مقاومت امروز نه یک ائتلاف تاکتیکی، که یک «ساختار راهبردی پایدار» است که معمار اصلی آن شهید قاسم سلیمانی بود. تداوم این محور پس از شهادت ایشان، مهم‌ترین گواه بر بلوغ و پختگی الگوسازی ترکیبی در جبهه مقاومت است. از منظر راهبردی، الگوی فرماندهی و شبکه‌سازی شهید سلیمانی می‌تواند به‌عنوان یک «الگوی بومی و ترکیبی» برای مدیریت بحران‌های منطقه‌ای، ساخت ائتلاف‌های فراملی و مقابله با تهدیدات نامتقارن در اختیار جریان‌های مقاومت و کشورهای همسو قرار گیرد. همچنین، دوام و قوام محور مقاومت در دوران پسا سلیمانی، نشان می‌دهد که تقویت ساختارهای نهادی، گفتمان‌سازی هویتی و شبکه‌سازی مردمی، مهم‌ترین اولویت‌های راهبردی برای تضمین آینده این جریان است. در نهایت، مکتب شهید سلیمانی به‌عنوان یک الگوی جامع در سطوح خرد و کلان، عینی و ذهنی، می‌تواند راهگشای سیاست‌گذاری‌های دفاعی-امنیتی و دیپلماسی مقاومت در دهه‌های آینده باشد.

منابع

- ادریسی، افسانه و دیگران (۱۳۹۱)، *اعتماد/اجتماعی رهاورد هنجارهای دینی، فصلنامه جامعه پژوهی فرهنگی*، سال سوم، شماره اول، تابستان ۱۳۹۱، صص ۱-۳۳.
- اصغری، ملیحه (۱۴۰۱)، *تبیین الگوی مدیریتی شهید سلیمانی در جبهه مقاومت*، فصلنامه علمی مطالعات بیداری اسلامی، دوره ۱۱ شماره ۳ آذر ۱۴۰۱، صص ۱۷۷-۱۹۹.
- افروغ، عماد (۱۴۰۲)، *هویت ایرانی در گذر تاریخ*، تهران، انتشارات علم.
- آقای مبدی، علی؛ شفیعی سیف آبادی، محسن؛ محمدی فر، نجات (۱۴۰۳)، *بررسی تحولات سیاسی و نظامی محور مقاومت قبل و بعد از شهادت سردار سلیمانی*، فصلنامه سیاست پژوهی غرب آسیا سال اول زمستان ۱۴۰۳ شماره ۲.
- براتی، علی، دیپلماسی ایرانی، ۱۴۰۲/۰۷/۲۳، سناریوهایی که پیشروی جنگ غزه است.
- برومند، الهام و دیگران (۱۴۰۲)، *الگوی پیاده‌سازی مسئولیت‌پذیری اجتماعی در دانشگاه‌ها*، مشهد، انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد.
- ترنر، جان‌تاتان اچ (۱۳۷۸)، *مفاهیم و کاربردهای جامعه‌شناسی*، محمد فولادی و محمد عزیز بختیاری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- توسلی، غلام عباس (۱۳۶۹)، *نظریه‌های جامعه‌شناسی*، تهران، سمت.
- جعفری، سید اصغر (۱۳۹۹)، *شهید سلیمانی و تأثیرگذاری در دفاع از عمق راهبردی*

انقلاب/اسلامی، دوره ۲، مقالات دومین همایش بین‌المللی گام دوم انقلاب - شماره پیاپی ۲، صفحه ۱-۲۷.

جهانگیری، سعید و نجفی قباقی تپه، علی (۱۴۰۰)، *بررسی نقش شهید حاج قاسم سلیمانی در نبردهای جبهه مقاومت در مبارزه با استکبار جهانی از منظر حقوق بشردوستانه*، نشریه فقه، حقوق و علوم جزا، سال ششم شماره ۲۲ زمستان ۱۴۰۰.

دورکیم، امیل (۱۳۷۹)، *قواعد روش جامعه‌شناسی*، ترجمه علی محمد کاردان، تهران: دانشگاه تهران.

روشه، گی (۱۳۷۹)، *کنش اجتماعی*، هما زنجانی زاده، مشهد، انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد.

ریتزر، جرج (۱۳۹۴)، *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه هوشنگ نایی، تهران، نشر نی.

سورین، ورنر و تانکارد، جیمز؛ (۱۳۸۶) *نظریه‌های ارتباطات*، علیرضا دهقان، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

شایان‌مهر، علیرضا (۱۳۷۷)، *دائرةالمعارف تطبیقی علوم اجتماعی*، ج ۲، تهران، کیهان.

عرفانی فر، علی، (۱۳۹۹)، *نقش راهبردی حاج قاسم سلیمانی در شکل‌گیری محور مقاومت و مدیریت توحیدی آن*، حکمرانی متعالی سال اول بهار ۱۳۹۹ شماره ۱، صص ۶۳-۸۰.

عزیزی، ستار (۱۳۹۹)، *قتل هدفمند از نگاه حقوق بین‌الملل و حقوق داخلی ایالات متحده آمریکا: مطالعه موردی ترور سردار سلیمانی*، فصلنامه پژوهش تطبیقی اسلام و غرب، دوره ۷، شماره ۲ - شماره پیاپی ۲۴.

فاضلی مقدم، هادی و منوچهری، مجتبی (۱۴۰۱)، *نقش سردار سلیمانی در مقاومت اسلامی و مدیریت جهادی*، همایش کنفرانس ملی مدیریت و کارآفرینی در مکتب شهید حاج قاسم سلیمانی، سال ۱۴۰۱، دوره ۱.

قاسمی، فرهاد، (۱۳۹۵)، *اصول روابط بین‌الملل*، تهران، نشر میزان.

کیهان، فارین پالیزی: پس از ترور سردار سلیمانی فعالیت ایران در سوریه دو برابر شده است، (۱۳۹۹/۱/۱۶)، www.kayhan.ir/news/185012/%D9%8

لولین، آن، ایگیو، لورین، مرکز، دیوید (۱۳۹۰)، *جامعه‌شناسی برای مددکاران اجتماعی*، ترجمه فرید همتی، تهران، انتشارات سمت.

متقی، ابراهیم و نریمانی، علی (۱۴۰۱)، *تعامل تقابلی ساختار-کارگزار و توسعه ایران: رهیافت واقع‌گرایی انتقادی*، فصلنامه سیاست، دوره ۵۲، شماره ۱، خرداد ۱۴۰۱، صص ۱۷۵-۲۰۲.

مشیرزاده، حمیرا، (۱۳۸۴)، *تحول در نظریه‌های روابط بین‌الملل*، تهران، سمت.

وطن امروز، اژدری، سیاست دفاعی سردار قاسم سلیمانی برای نابودی رژیم صهیونیستی، (۱۳۹۹/۳/۱۳).

نوروزی، مجتبی و مرنندی، زهره (۱۴۰۱)، *برآورد تحلیلی محور مقاومت در دوران پس از فرماندهی شهید حاج قاسم سلیمانی مبتنی بر نظریه مقاومت امام خامنه‌ای*، پژوهش نامه فرهنگ و معارف دینی، جلد ۳، شماره ۲، پیاپی ۶.

Stiftung Wissenschaft und Politik German Institute for International and Security Affairs Guido Steinberg The "Axis of Resistance" Iran's Expansion in the Middle East Is Hitting a Wall SWP Research Paper 6 August 2021, Berlin

https://www.rand.org/content/dam/rand/pubs/research_reports/RR4200/RR4231/RAND_RR4231.pdf Ariane M. Tabatabai, Jeffrey Martini, Becca Wasser

<https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1876610215006931>

Silvija, nora, Combined Methodology to Evaluate Transition to Low Carbon Societ

<https://www.theguardian.com/world/2024/jan/14/irans-axis-of-resistance-is-a-potent-coalition-but-a-risky-strategy>.

ویر، ماکس (۱۳۸۴)، اقتصاد و جامعه، ترجمه عباس منوچهری و دیگران، تهران: سمت.

<http://www.irdiplomacy.ir/fa/news/2022420>

<https://www.britannica.com/topic/Axis-of-Resistance>, The Editors of Encyclopaedia Britannica

Kjetil Selvik, Banafsheh Ranji, Messaging Soleimani's killing: the communication vulnerabilities of authoritarian states, International Affairs, Volume 99, Issue 6, November 2023, Pages 2465–2484, <https://doi.org/10.1093/ia/iad223>

Ritzer, G. (1981). Toward an Integrated Sociological Paradigm: The Search for an Exemplar and an Image of the Subject Matter. Boston: Allyn and Bacon.

نقش انقلاب اسلامی در بازتعریف فرهنگ سیاسی تشیع مبتنی بر تحلیل گفتمان

سید محمد صالح بهشتی نژاد ✉

دانش آموخته دکتری تخصصی جامعه شناسی سیاسی انقلاب اسلامی، دانشگاه شاهد، تهران، ایران.

✉ نویسنده مسئول. ایمیل: S.mohamad.beheshti@gmail.com

چکیده

مطالعات جامعه‌شناسی سیاسی ایران، وقوع انقلاب اسلامی را امری در ذیل فرهنگ سیاسی دانسته، و تلاش می‌کند امکان‌های فرهنگ سیاسی تشیع را در شکل‌گیری انقلاب اسلامی بررسی نماید. اما به نظر می‌رسد، در کنار مسأله فوق و در یک نسبت دوطرفه می‌توان از تأثیر انقلاب اسلامی بر فرهنگ سیاسی تشیع نیز سخن گفت. روش پژوهش حاضر روش تحلیل گفتمان بوده و تلاش دارد مؤلفه‌های تطور یافته فرهنگ سیاسی تشیع، در بستر انقلاب اسلامی را مورد بررسی قرار دهد. براین اساس گردآوری اطلاعات پژوهش حاضر به صورت کتابخانه‌ای، و مطالعه اسناد و مدارک به روش تحلیل اسنادی، متناسب با روش تحلیل گفتمان بوده است. در این راستا به دال‌های شناور و غیریت‌های برآمده از تاریخ در فرهنگ سیاسی تشیع در ادوار مختلف اشاره می‌شود. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد براساس بررسی گفتمان‌های ادوار مختلف اسلامی، انقلاب اسلامی یک تحول عمیق سیاسی را در برهه‌ای از تاریخ تشیع ایجاد کرده که بنا به تغییر ماهوی غیریت، رویکرد شیعی را به حکومت و امر سیاسی تغییر داده است؛ به طوری که پیش از انقلاب اسلامی، شیعه ایرانی امر سیاسی را در بستر پاتریمونیا لیسم فهم می‌کرد و سعی داشت کنش سیاسی خود را مبتنی بر این چارچوب تبیین سازد اما انقلاب اسلامی توانست امر سیاسی را در منظر شیعی تغییر دهد و با تثبیت مردم‌سالاری دینی که در ابتدا با عنوان دموکراسی اسلامی معرفی می‌شد کنش سیاسی تشیع را متحول سازد و چینش دال‌های فرهنگ سیاسی را تطور بخشد.

اطلاعات انتشار

تاریخ دریافت:

۱۴۰۴/۰۱/۰۶

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۴/۰۴/۱۱

تاریخ انتشار:

۱۴۰۴/۱۲/۲۹

واژگان کلیدی: انقلاب اسلامی، فرهنگ سیاسی، تشیع، تحلیل گفتمان، مردم‌سالاری دینی

استناد به این مقاله: بهشتی نژاد سید محمد صالح (۱۴۰۴) نقش انقلاب اسلامی در بازتعریف فرهنگ سیاسی تشیع مبتنی بر تحلیل

گفتمان. مطالعات اعتقادی سیاسی، ۳(۶) ۱۴۹ تا ۱۶۲

The role of the Islamic revolution in the development of Shia political culture based on discourse analysis

Seyyed Mohammad Saleh BeheshtiNejad^{1✉}

¹ - PhD in Political Sociology of the Islamic Revolution, Shahed University, Tehran, Iran.

✉ Corresponding Author. Email: S.mohamad.beheshti@gmail.com

Abstract

Iranian political sociology studies consider the Islamic Revolution as a matter under political culture, and try to examine the possibilities of Shiite political culture in the formation of the Islamic Revolution. However, it seems that, in addition to the above issue and in a two-way relationship, we can also talk about the impact of the Islamic Revolution on the Shiite political culture of the Iranian people. The method of the present research is the method of discourse analysis and tries to examine the evolved components of Shiite political culture in the context of the Islamic Revolution. To achieve this, the collection of information for the present research in a library manner, and the study of documents and evidence using the method of document analysis data collection, have been appropriate to the method of discourse analysis. In this regard, the floating signifiers and othernesses arising from history in Shiite political culture have been referred to in giving meaning to the developments formed in Shiite political culture. The findings of the research show that, based on the examination of discourses from different Islamic periods, the Islamic Revolution created a profound political transformation in a period of Shiite history that, due to the essential change in otherness, changed the Shiite approach to government and politics; so that before the Islamic Revolution, Iranian Shiites understood politics in the context of patrimonialism and tried to explain their political action based on this framework, but the Islamic Revolution was able to change politics in the Shiite perspective and, by establishing religious democracy, which was initially introduced as Islamic democracy, transformed Shiite political action and evolved the arrangement of signifiers of political culture.

Keywords: Islamic revolution, political culture, Shiite political culture, discourse analysis, religious democracy

Received: 2025/03/26

Accepted: 2026/07/02

Published: 2026/03/20

داشته است؟

سوالات فرعی

ابعاد فرهنگ سیاسی مردم ایران پیش از انقلاب اسلامی چه بوده است؟
ابعاد فرهنگ سیاسی مردم ایران پس از انقلاب اسلامی چه تغییراتی
کرده است؟

مسلم است که فرهنگ سیاسی، امر پایداری بوده و به سادگی دچار
تغییر نخواهد شد. اما به نظر می‌رسد به توجه به تغییر رفتار مردم ایران پس
از انقلاب اسلامی ایران، می‌توان ادعا کرد فرهنگ سیاسی مردم دچار
تغییراتی شده که این پژوهش به دنبال کشف آن تغییرات است. پس مسأله
پژوهش بدین شرح خواهد بود، فرهنگ سیاسی مردم ایران، پس از انقلاب
اسلامی چه تغییراتی کرده است و اگر خواسته شود این تغییرات مبتنی بر
روش تحلیل گفتمان مورد بررسی قرار گیرد آن ابعاد تغییر یافته چیستند؟

مبانی نظری و ادبیات تحقیق

فهم تأثیر انقلاب اسلامی بر فرهنگ سیاسی مردم ایران از رهگذر فهم
صحیح از مفهوم فرهنگ سیاسی و نیز نوع نظام سیاسی حاکم بر ساختار
جغرافیای ایران شکل می‌گیرد. بر این اساس تلاش می‌شود ابتدا مفهوم
فرهنگ سیاسی تبیین شود و آنگاه نظام‌های سیاسی پیش از انقلاب و پس
از انقلاب مورد بررسی قرار گیرد.

فرهنگ سیاسی

فرهنگ سیاسی، مجموعه‌ای از دیدگاه‌های مشترک و قضاوت‌های
هنجاری نسبت به نظام سیاسی توسط یک جمعیت بوده (Encyclopedia
Britannica)، نگرش‌ها و جهت‌گیری‌ها نسبت به نظام سیاسی، نخبگان
سیاسی و قدرت سیاسی حاصل از فرهنگ عمومی جامعه (ازغندی، ۱۳۸۵:
۷۴) و نیز ایدئولوژی و ارزش‌ها و عملکرد ساختار قدرت سیاسی است
(بشیریه، ۱۳۷۰: ۸ و ۹) که نقش مهمی در شکل‌دهی نگرش‌ها و رفتار
سیاسی افراد و همچنین میزان مشارکت در فرآیند سیاسی دارد (دیوی و
همکاران، ۲۰۲۴). این مفهوم برآمده از ترکیب دو مفهوم فرهنگ و سیاست
با محوریت فرهنگ است و منظور از فرهنگ در این ترکیب، شیوه‌ای از
زندگی مردم در دو بخش معنوی (ارتباطی و انتظامی) و مادی (عینی و
زیرساختی) است (سیف‌اللهی، ۱۳۶۹: ۲۵۰-۲۴۴) که دربردارنده الگوهای
متعارف اندیشه و رفتار، شامل ارزش‌ها، باورها، قواعد رفتاری، سازمان
سیاسی، فعالیت اقتصادی و مانند اینهاست و از طریق آموزش از نسلی به
نسل دیگر انتقال می‌یابد (کوزر و روزنبرگ، ۱۳۷۸: ۱۷۸).

سیدنی وربا (Sidney Verba) از پیشتازان این مفهوم معتقد است
فرهنگ سیاسی از نظام اعتقادی تجربی، نمادهای معنی‌دار و ارزش‌هایی
که معرف کیفیت انجام اقدام سیاسی‌اند، تشکیل می‌شود. (عالم، ۱۳۷۳:
۱۱۳) از نظر او فرهنگ سیاسی یک ملت، مجموعه‌ای از شیوه‌های تفکر
درباره سیاست و حکومت است که میان بخش عظیمی از افراد مشترک بوده
و یا انگاره جهت‌گیری نسبت به موضوعات سیاسی است. فرهنگ سیاسی
محیطی روانی فراهم می‌آورد که تعارض سیاسی در چارچوب آن انجام شده
و خطامشی درستی در محدوده‌ی آن پدید می‌آید. فرهنگ دو جزء اصلی

مقدمه و بیان مسئله

رفتار جامعه ایران، با شکل‌گیری انقلاب اسلامی، تغییرات شگرفی داشت و
شگفتی بسیاری از جامعه‌شناسان را برانگیخت؛ آنچنان که میشل فوکو
(Michel Foucault) در آستانه پیروزی انقلاب اسلامی ایران، با سفر به
ایران، و درباره انقلاب اسلامی ایران با شگفتی اظهار می‌نماید: حقیقتی در
روح انقلاب ایران نهفته است؛ ایرانیان با انقلاب خود به دنبال ایجاد تحول
و تغییر خویشند. در واقع هدف اصلی آنها ایجاد تحولی بنیادین در وجود
فردی و در حیات سیاسی و اجتماعی و در نحوه تفکر و شیوه نگرش است.
(فوکو، ۱۴۰۲: ۶۴).

مطابق تحولات صورت گرفته، جامعه ایران با ظهور انقلاب اسلامی
حامل یک تطور فرهنگ سیاسی برآمده از مذهب خویش می‌شود. این
فرهنگ سیاسی، جامعه را به سوی نگاهی متفاوت در نسبت با حکومت
سوق داده، که باعث می‌شود مردم کنش سیاسی متفاوتی نسبت به گذشته
از خود بروز دهند. اما با وجود تحولات شگرف حوزه فرهنگ سیاسی
ملاحظه می‌شود مطالعات صورت گرفته در این حوزه، بیشتر بر وجه تأثیر
فرهنگ سیاسی بر انقلاب اسلامی تأکید داشته و وجه دوم یعنی تأثیر انقلاب
اسلامی بر فرهنگ سیاسی، از سوی محققان کمتر مورد توجه قرار گرفته
است.

غفلت مذکور باعث شده همچنان جامعه ایران، در ساحت‌های پیشا
انقلاب اسلامی در نظر گرفته شود. به طوری که در نظریه‌های جامعه‌شناسی
سیاسی ایران معاصر، پنداشته می‌شود مردم، حکومت جمهوری اسلامی
ایران را، مانند سایر حکومت‌های ایرانی، تهدیدی برای ثبات و حیات خویش
می‌دانند آنطور که پیش از این، ملت ایران، بنا به فرهنگ سیاسی خود مبتنی
بر فرد گرایی منفی و بی تفاوتی سیاسی، بی اعتمادی سیاسی، (کاتوزیان،
۱۳۸۳: ۸۳ و بشیریه، ۱۳۸۳: ۴۸۵)، گرایش به نظریه توطئه (جمال زاده،
۱۳۷۱: ۱۲۹ و رزاقی، ۱۳۷۵: ۱۲)، رایج بودن پنهان‌نگاری و حاکمیت
فرهنگ قبیله‌ای (سریع القلم، ۱۳۸۹: ۱۲)، حکومت‌ها را بیگانه از آداب و
اهداف خویش دانسته و همیشه در تقابل با آن قرار می‌گرفته و نسبت به آن
نوعی سوءظن داشته است.

در این شرایط و با توجه به عدم فهم صحیح تطور فرهنگ سیاسی ملت
ایران و مشاوره‌های نادرست جامعه‌شناسان، بنیان اعتماد سیاسی میان
حاکمیت و ملت محقق نشده و دولت‌ها برای سیاست‌های خویش چندان
وجهی برای نقش مردم و نظرات آنان در نظر نمی‌گیرند. در حالی که با
درک درست از تغییر فرهنگ سیاسی مردم ایران، می‌توان به اصلاح
سیاست‌گذاری‌ها پرداخته و نه تنها مردم را به عنوان مانعی برای تحقق
اهداف حاکمیت در نظر نگرفت، که حتی آنان را یاری‌رساننده تحقق اهداف
حکومت جمهوری اسلامی ایران دانست. بنابراین سوال پژوهش اخیر به
شرح ذیل خواهد بود:

سوال اصلی

انقلاب اسلامی ایران چه نقشی در بازتعریف فرهنگ سیاسی مردم ایران

دارد: جهت‌گیری‌های شناختی (یعنی اطلاع و آگاهی از موضوعات) و جهت‌گیری‌های عاطفی (یعنی احساسات و هیجانات مربوط به این موضوعات) (تانسی، ۱۳۸۳: ۱۷۲) و شامل جنبه‌های شناختی به معنای تکثرگرایی سیاسی با دو متغیر اعتقاد به برابری و مدارای سیاسی و کرداری به معنای درگیری عملی در زندگی اجتماعی و سیاسی و شامل متغیرهای اعتماد سیاسی، مشارکت مدنی، علایق سیاسی و دانش سیاسی شهروندان است. (تسلر، ۲۰۱۵: ۱۶۵)

گابریل آلموند فرهنگ سیاسی را «الگوی ایستارها و سمت‌گیریهای فردی که شامل توزیع خاص مواضع سیاسی، ارزش‌ها، احساسات، اطلاعات و مهارت‌ها نسبت به سیاست در میان اعضای یک نظام است» تعریف می‌کند. (آلموند، ۱۹۹۰: ۱۳۸، عالم، ۱۳۷۳: ۱۱۳) در حقیقت فرهنگ سیاسی حالتی ذهنی است (ایتوال، ۱۹۹۷: ۱) و قواعد بنیادین را برای به اجرا درآمدن سیاست وضع می‌کند و باعث شکل گرفتن تصورات و اعتقادات مشترک سازنده بنیادهای اصلی زندگی سیاسی یک کشور می‌شود. این قواعد الگویی معین از باورها، ارزش‌ها، نگرش‌ها و آگاهی‌هایی است که نزد مردم یک کشور درونی شده و جهت‌گیری‌ها و ارزیابی آنان از نظام سیاسی را تعیین می‌کند و مبنای رفتار و نگرش سیاسی آنان را شکل می‌دهد. (جعفرپور کلوری، ۱۳۸۹: ۳۵) که از نظر لوسین پای (Lucian Pye) باعث سامان- بخشی روند سیاسی می‌شود (عالم، ۱۳۷۴: ۱۵ و ۱۶) و از نظر برتران بدیع، نظام سیاسی را شکل می‌دهند (بدیع، ۱۳۷۶: ۵۲).

اکثر جوامع دارای الگوی فرهنگ سیاسی دوگانه هستند: فرهنگی که مختص خواص یا نخبگان بوده و متشکل از رهبری و افرادی که مشارکت فعال در سیاست دارند می‌شود و دیگری فرهنگ توده بوده که سایر افراد جامعه را تشکیل می‌دهد. (لیپست، ۱۳۸۳: ۱۰۴). این مفهوم مبتنی بر تفکیک مشروعیت در اندیشه وبر بر دو نوع فرهنگ سیاسی عمده قابل تشخیص است یکی فرهنگ سیاسی پاتریمونیالیستی (مبتنی بر مشروعیت سنتی) و دیگری فرهنگ سیاسی دموکراتیک (مبتنی بر مشروعیت عقلانی) (وبر، ۱۳۸۴: ۳۱۲). در فرهنگ سیاسی پاتریمونیالیستی، برخوردی عاطفی نسبت به قدرت وجود دارد که ناشی از شخصیت افراد و ساخت خانواده پدرسالاری بوده، سلطه‌جویی و تسلیم‌طلبی از ویژگی‌های اصلی این نوع فرهنگ سیاسی است. در این شیوه حکومت، کسی که اعمال حاکمیت می‌کند مافوق نیست بلکه سرور شخصی است. در این فرهنگ سیاسی از قوانین اطاعت نمی‌شود بلکه از شخصی اطاعت می‌شود که سنت یا سرور سنتی تعیین می‌کند (وبر، ۱۳۸۴: ۳۶۵). در فرهنگ سیاسی تابعیت، مردم از حکومت توقع دارند مصدر همه خدمات و اقدامات باشد و افراد حاکم به عنوان بازیگران اصلی زندگی سیاسی را سامان بخشند. در این فرهنگ، فرصت‌طلبی و فردگرایی منفی و ترس‌آلود رواج می‌یابد. (بشیریه، ۱۳۷۸: ۳۴-۲۹) در این شکل از فرهنگ سیاسی مردم هیچ نقش و البته هیچ امکانی برای تحقق امر سیاسی ندارند و همه مواضع سیاسی را به حکومت می‌سپارند. در فرهنگ سیاسی پاتریمونیالیستی، رفتارهای سیاسی افراد، ترکیبی است از تسلیم‌پذیری، فرصت‌طلبی، انفعال و کناره‌گیری، اعتراض پنهان و ترس. چنین فرهنگی، توانایی افراد در همکاری و اعتماد به یکدیگر

را تضعیف می‌کند. در فرهنگ سیاسی پاتریمونیالیستی، ساخت قدرت به عنوان رابطه‌ای عمومی و آمرانه از بالا به پایین میان حاکم و مردم است. (هدایتی‌زاده، ۱۳۷۸: ۳۰) در چنین فرهنگی، گروه‌های حاکم پرورش یافته در این فضای فرهنگی، نمی‌توانند دیدگاه مناسبی نسبت به گسترش مشارکت و رقابت در سیاست، از خود نشان دهند. (بشیریه، ۱۳۷۵: ۷۸-۷۷) در فرهنگ سیاسی دموکراتیک، مردم از ساختار و روند نظام سیاسی خود، آگاه هستند و در کار تصمیم‌گیری دخالت می‌کنند. مؤلفه‌های عمده این فرهنگ، ساخت افقی قدرت، افسون‌زدایی از قدرت، اعتماد سیاسی، لیاقت و شایسته‌سالاری، عدم خشونت و حل مسالمت‌آمیز اختلافات است (رزاقی، ۱۳۷۵: ۲۰۴). این نوع فرهنگ سیاسی دارای شش بعد مشارکت سیاسی، دانش سیاسی، احساس کارآمدی سیاسی، مدارای سیاسی، اعتماد سیاسی و حمایت از دموکراسی است (فینکل، ۲۰۰۳). می‌توان نظریات فرهنگ سیاسی دموکراتیک را در دو دسته طبقه‌بندی کرد: ۱) دیدگاه سنتی که معتقد است ارزش‌ها، جهت‌گیری‌ها و رفتارهای دموکراتیک، ساختارهایی ثابت و غیرقابل انعطاف هستند که هر گونه تغییر در آنها به آهستگی صورت می‌گیرد و سطحی از این تغییرات در پاسخ به عوامل بلند مدت از قبیل نوسازی اقتصادی- اجتماعی، جامعه‌پذیری اولیه افراد، چرخش قدرت، تجربه طولانی مدت شهروندان با نهادهای دموکراتیک و.... صورت می‌گیرند که این عوامل نیازمند مدت زمانی طولانی هستند. ۲) دیدگاه جدید، که برخلاف نگاه ایستای قبل، معتقد است جهت‌گیری‌های سیاسی دموکراتیک، کاملاً نرم و انعطاف‌پذیر نیستند، بلکه برخی عوامل تجربی کوتاه مدت از قبیل ارزیابی و اظهارات درباره صلاحیت و کفایت دولت و نظام سیاسی، تجارب سیاسی افراد، تربیت مدنی، تعبیر و برداشت افراد از شرایط اقتصادی رایج می‌تواند به سرعت این نوع از فرهنگ سیاسی را متحول سازد. (رفیع و همکاران، ۱۳۹۷)

الف- ادبیات تحقیق

مطالعات حوزه فرهنگ سیاسی مردم ایران را می‌توان در بخش‌های مختلفی از جمله ۱) تأثیر فرهنگ سیاسی بر توسعه سیاسی، مشارکت سیاسی، انتخابات، اعتراضات، ۲) نقش عوامل مختلف بر فرهنگ سیاسی از جمله تحصیلات، سن و جنسیت مورد بررسی قرار داد. در مقدمه پژوهش اشاره شد که نقص جدی مطالعات انجام شده، ضعف در توجه به تطورات فرهنگ سیاسی متأثر از برخی رویدادهای بزرگ از جمله انقلاب اسلامی است. در حال حاضر به عنوان پیشینه پژوهش به برخی از مهم‌ترین پژوهش‌های این موضوع در جدول ۱ اشاره می‌شود.

با مطالعه پژوهش‌های صورت گرفته در حوزه فرهنگ سیاسی مشاهده می‌شود کم‌تر به تأثیر انقلاب اسلامی بر فرهنگ سیاسی توجه شده است. همچنین مهم‌ترین پژوهش انجام شده مرتبط با مسأله پژوهش جاری، پژوهش علویان و دلاور است که به لحاظ تاریخ نگارش با پژوهش حاضر نزدیک است اما نکته مهم آنکه اولاً نویسندگان تنها بازه زمانی ۵۷ تا ۶۸ را مورد بررسی قرار داده‌اند و به طور ضمنی معتقدند تنها در بازه زمانی مذکور فرهنگ سیاسی جامعه ایران تغییر کرده و پس از آن فرهنگ سیاسی

جدول ۱. مروری بر پیشینه و مطالعات انجام شده مرتبط با موضوع پژوهش

ردیف	نویسنده/ نویسنده‌گان (سال پژوهش)	عنوان پژوهش	روش شناسی پژوهش	مهم‌ترین یافته‌ها و نتایج مرتبط با پژوهش
۱	مرتضی علویان، ابودر دل‌اور (۱۴۰۳)	تأثیر انقلاب اسلامی بر فرهنگ سیاسی با تأکید بر نقش تمدنی فرهنگ شیعی	روش پژوهش کیفی	با انقلاب اسلامی تحولات گسترده‌ای در سطح نخبگان سیاسی، ساختارهای اجتماعی و مناسبات میان افراد در جامعه صورت گرفته که این تحولات منجر به تغییر در فرهنگ سیاسی مردم ایران در بازه زمانی ۱۳۵۷ تا ۱۳۶۸ شده است.
۲	علیرضا پهلوانی راد، بهناز اژدری، مهدی حسنی باقری (۱۴۰۲)	تبیین جامعه‌شناسی رفتار سیاسی با فرهنگ سیاسی مشارکتی بعد از انقلاب اسلامی ایران	روش پژوهش کمی	بین جنسیت پاسخگویان و میزان تحصیلات با فرهنگ سیاسی مشارکتی رابطه معناداری وجود دارد و نیز بین رفتار سیاسی با ابعاد مختلف فرهنگ سیاسی مشارکتی (بعد شناختی، بعد ارزشی و بعد ادراکی)، رابطه معنادار مثبت و مستقیمی وجود دارد.
۳	سیدعلی میرلوحی، طاه‌ها عشایری، طاهره جهان پرور، الهام حسین‌زاده (۱۳۹۹)	مطالعه عوامل مؤثر بر فرهنگ سیاسی شهروندان: فراتحلیل پژوهش‌های بازه زمانی ۱۳۸۰ الی ۱۴۰۰	فراتحلیل کمی	بین سرمایه سیاسی، رسانه جمعی، سرمایه اجتماعی، سرمایه اقتصادی، عوامل فرهنگی، عوامل روانی و مسائل ملی با فرهنگ سیاسی رابطه معنی‌داری وجود دارد.
۴	علی دارابی، مسعود مطلبی (۱۳۹۸)	تبیین مؤلفه‌های دینی در فرهنگ سیاسی جامعه ایرانی پس از انقلاب اسلامی	روش کیفی اسنادی	در عرصه داخلی شهادت‌گرایی، آخرت‌گرایی، انتظارگرایی، موعودگرایی و در عرصه خارجی جهاد و بیگان‌ستیزی از نشانگان و جلوه‌های دینی در فرهنگ سیاسی جامعه ایرانی به شمار می‌آید.
۷	دوی ناساشن و همکاران (۲۰۲۴)	سلسله مراتب و گونه‌شناسی فرهنگ سیاسی	روش کیفی	در فرآیند فرهنگ سیاسی و درک پویایی سیاسی یک جامعه، توجه به ساختار سیاسی فیزیکی (مانند نهادهای دولتی، روند تصمیم‌گیری و توزیع قدرت)، ساختار سیاسی-اجتماعی (نحوه توزیع قدرت بین گروه‌های اجتماعی) و فرهنگ‌های مختلف منطقه‌ای موجود مهم است.
۸	عامر ایدلک (۲۰۲۴)	تأثیر فرهنگ سیاسی بر فرآیند سیاست‌گذاری: تحلیل تطبیقی بریتانیا و ترکیه	روش کیفی	در مقایسه فرهنگ سیاسی ترکیه و انگلستان بریتانیا ارزش‌های فرهنگی مدارامحور داشته در حالی ترکیه کاستی‌های قابل توجهی در این زمینه دارد.
۹	سیلویا پترو جروک (۲۰۲۰)	فرهنگ سیاسی، سوگیری شناختی و دموکراسی در رومانی پس از کمونیست	روش کمی	یکی از مهم‌ترین عوامل تعیین‌کننده نظم دموکراتیک، بعد فرهنگی است. آنچنان‌که فراتر از نهادهای سیاسی و شاخص‌های اقتصادی، دموکراسی بر اساس میراث تاریخی، الگوهای فرهنگی، نگرش‌ها و رفتارهای سیاسی شکل می‌گیرد.
۱۰	آتوسا الیزابت کوچوری ساعتچی (۲۰۱۰)	پایان نامه فرهنگ انقلاب: دگرگونی انقلابی در ایران (دانشگاه نوادا)	روش کیفی	جهان‌بینی انقلابی ایرانیان همراه با حس شیعه‌گرایی سیاسی مرتبط با حس فرهنگی عدالت، انصاف و رد ظلم، بسیج عمومی، را به وجود آورده و همین منجر به آن شده که ایرانیان دائماً به دنبال تحول انقلابی در نظام سیاسی خود باشند.
۱۱	ویلیام روبرت کلارک و همکاران (۲۰۱۳)	اصول سیاست تطبیقی	روش کیفی	نویسندگان تلاش دارند در چهار بخش سیاست تطبیقی چیست؟، دولت مدرن: دموکراسی یا دیکتاتوری؟، انواع دموکراسی و دیکتاتوری و انواع دموکراسی و نتایج سیاسی، به مقایسه کشورها در حوزه فرهنگ سیاسی بپردازند.

و نسبت آن نظام سیاسی با دموکراسی است و در این راستا به علل و ریشه‌های اقبال مردم و حاکمیت، به انواع نظام‌های سیاسی خصوصاً حکومت دموکراتیک اشاره می‌شود. بر این اساس در تحقیق حاضر جهت تبیین چارچوب نظری پژوهش، به بررسی مفهوم «دموکراسی» پرداخته می‌شود.

دموکراسی

دموکراسی واژه لاتینی است که از دو بخش «دموس» به معنای مردم و «کراتین» به معنای حکومت تشکیل شده و اندیشه‌ورزان فلسفه سیاسی معانی متفاوتی را برای آن بیان می‌کنند. برخی تعاریف دموکراسی عبارتند از: «حکومت به وسیله مردم»، «حکومت بر پایه رضایت»، «فرمانروایی

جامعه به شرایط ما قبل انقلاب بازگشته است. همچنین لازم به ذکر است این مقاله بر خلاف مقاله حاضر که براساس نظریه گفتمان به تحولات در فرهنگ سیاسی می‌پردازد تلاش دارد مبتنی بر نظریه ساختار-کارگزار به تبیین تحولات فرهنگ سیاسی جامعه ایران بپردازد.

ب- چارچوب نظری

فرهنگ سیاسی و تأثیر آن بر نظام سیاسی در دو وجه قابل بررسی است، وجهی که نوع نظام سیاسی را تعیین می‌کند و وجهی که به تقویت یا تضعیف فرهنگ سیاسی دموکراتیک پرداخته و به موانع و آسیب‌های سایر نظام‌های سیاسی می‌پردازد. بدین ترتیب مهم‌ترین پرسشی که در ادبیات پژوهش فرهنگ سیاسی ملاحظه می‌شود، پرسش از نوع نظام سیاسی یک حاکمیت،

جدول ۲. بایسته‌های مردم‌سالاری دینی

ردیف	مضمون	متن سخنرانی مقام معظم رهبری
۱	دموکراسی اسلامی یا مردم‌سالاری دینی ایده‌ای بی-سابقه در جهان	«جمهوری اسلامی، یعنی یک نظام حکومتی نوین و نوآورده شده، که با هیچ یک از نظام‌های متعارف دنیایی شباهت نداشت.» ۷۸/۷/۹.
۲	اهمیت مردم‌سالاری؛ مردم‌سالاری حقیقتی مستقل و برآمده از آموزه‌های دینی	«مردم‌سالاری دینی به معنای ترکیب دین و مردم‌سالاری نیست بلکه یک حقیقت واحد و جاری در جوهره نظام اسلامی است.» ۷۹/۱۰/۱۳.
۳	مردم‌سالاری یک امر دینی و اصیل و نه عرفی و قراردادی	«مردم‌سالاری در نظام اسلامی، مردم‌سالاری دینی است، یعنی به نظر اسلام متکی است، فقط یک قرارداد عرفی نیست.» ۸۱/۳/۱۴.
۴	تحقق دموکراسی در بستر مردم‌سالاری برخاسته از دین	«دموکراسی‌ای که پول سرمایه‌داران صهیونیست حرف اول را در آن می‌زند، چه افتخاری می‌تواند داشته باشد و چه چیزی را می‌تواند به مردم دنیا تعلیم دهد؟ دموکراسی حقیقی، مردم‌سالاری برخاسته از دین و ایمان است.» ۸۴/۵/۱۲.
۵	جهت‌دار بودن خواست مردم به هدایت الهی	«در نظام اسلامی - یعنی مردم‌سالاری دینی - مردم انتخاب می‌کنند، تصمیم می‌گیرند و سرنوشت اداره‌ی کشور را به وسیله‌ی منتخبان خودشان در اختیار دارند؛ اما این خواست و انتخاب و اراده در سایه‌ی هدایت الهی، هرگز به بیرون جاده‌ی صلاح و فلاح راه نمی‌برد و از صراط مستقیم خارج نمی‌شود؛ نکته‌ی اصلی در مردم‌سالاری دینی این است.» ۸۰/۵/۱۱.
۶	اصالت داشتن انتخاب مردم؛ مردمی بودن در ساحت-های تشکیل حکومت و تداوم حکومت در گرو موافقت مردم	«امام به معنای حقیقی کلمه به اصالت عنصر «مردم» در نظام اسلامی معتقد بود و مردم را در چند عرصه مورد توجه دقیق و حقیقی خود قرار داد: عرصه اول، عرصه تأکید نظام به آراء مردم است. ... عرصه دوم، عرصه تکلیف مسؤولان نظام در قبال مردم است. ... عرصه سوم، بهره‌برداری از فکر و عمل مردم در راه اعتلای کشور است. ... عرصه چهارم عبارت است از لزوم آگاه‌سازی دائمی مردم.» ۸۰/۳/۱۴.
۷	تحقق مردم‌سالاری در همراهی هدایت الهی و اراده‌ی مردمی	«حقیقت مردم‌سالاری دینی این است که یک نظام باید با هدایت الهی و اراده‌ی مردمی اداره شود و پیش برود.» ۸۰/۸/۱۵.

اکثریت»، «حکومت حقوق برابر برای همه» و «حاکمیت خلق» (کوهن، ۱۳۷۵: ۲۱)

در یک نگرش کلی می‌توان تعاریف اندیشمندان درباره مفهوم دموکراسی را، در دو دیدگاه کلی خلاصه کرد:

۱) دموکراسی به مثابه ابزار؛ نوع حکومت دموکراسی در برابر حکومت‌های استبدادی و دیکتاتوری.

۲) دموکراسی به مثابه ایدئولوژی؛

در دیدگاه اول، دموکراسی تنها ابزاری است که می‌تواند به خدمت اهداف و آرمان‌های متفاوت درآید و برای تحقق آن‌ها سودمند باشد، و در دیدگاه دوم، معنای دموکراسی بسیار فراتر از یک وسیله و مکتبی بوده که اهداف و آرمان‌های پیروان خویش را تعیین می‌کند. بنابراین، در بینش اول، ایدئولوژی‌های گوناگون می‌توانند از دموکراسی برای رسیدن به اهداف سیاسی و اجتماعی خود استفاده کنند، ولی در نگرش دوم، ایدئولوژی دموکراسی با ایدئولوژی‌های رقیب، رقابت می‌کند و هر چند که ممکن است در مواردی با آرمان‌های رقیبان سازگار باشد، در نهایت اهداف خود را دارد و نیازمند شیوه‌های متفاوتی است (شهنازی، ۱۳۸۰: ۲۵).

اکثریت اندیشمندان حوزه علوم سیاسی بر دیدگاه اول تأکید داشته و در تعاریف، دموکراسی را به مثابه ابزار در نظر می‌گیرند آنچنان که از نظر شومپیتر دموکراسی عبارت است از روش دموکراتیک سازمان‌یافته‌ای است برای نیل به تصمیمات سیاسی که در آن افراد، از طریق انتخابات رقابت‌آمیز و رأی مردم به قدرت و مقام تصمیم‌گیری می‌رسند. (شومپیتر، ۱۳۷۵: ۳۴۰)

امام خمینی و دموکراسی

بنیان‌گذار انقلاب اسلامی بر دموکراسی تأکید داشته و از آن، نظامی را مراد

می‌کند که مردم با شرکت در انتخابات، سرنوشتشان را خودشان تعیین می‌کنند. چنین نظامی نقطه مقابل دیکتاتوری است. (۵۸/۲/۲۹) تعبیر مذکور از دموکراسی، احتمالاً می‌تواند کاربردهای ایجابی دموکراسی را روشن سازد و این شامل مواردی است که خبرنگاران از نظام سیاسی آینده ایران سؤال می‌کردند. عموماً پاسخ امام به این دسته از سؤالات این بوده که نظام اسلامی دربرگیرنده دموکراسی است، اما یک دموکراسی حقیقی. برای مثال امام در مصاحبه با خبرنگاران صدا و سیمای هلند (۸۵۷/۱۴)، دموکراسی مورد نظر اسلام را کامل‌تر از دموکراسی غربی می‌داند. همچنین در ملاقات با جمعی از جوانان فرانسوی (۵۸/۸/۱۸) هدف خود را اجرای اسلام واقعی به منظور آشنا کردن جهانیان با معنای درست دموکراسی، عنوان می‌کند. امام در برخی موارد به طور ایجابی واژه دموکراسی را در کنار دو واژه «عدل» (۵۸/۹/۶) و «استقلال» (۵۸/۶/۲۹) بیان کرده و در پاسخ به این سؤال که هدف مبارزه ملت ایران کسب آزادی بود یا تحقق اسلام، چنین پاسخ می‌دهند هدف، اسلام بود و البته اسلام در برگیرنده همه معنای‌ای است که به آن دموکراسی می‌گویند. به تعبیر دیگر، آزادی و دموکراسی را هم‌معنای هم به کار می‌برند و آنها را سازگار می‌دانند. (قادری، ۱۳۷۸: ۳۲۱-۳۱۹).

مقام معظم رهبری و دموکراسی

مقام معظم رهبری برای تبیین نسبت حکومت و مردم در انقلاب اسلامی، به تدقیق دموکراسی و جایگاه مردم در ذیل مفهوم مردم‌سالاری دینی می‌پردازند و موضع انقلاب اسلامی را در مواجهه با این مسأله شفاف می‌نمایند. ایشان که در سال ۱۳۷۹ برای اولین بار از این واژه استفاده می‌کنند و در ادامه زعامت خود به بایسته‌های مردم‌سالاری دینی اشاره دارند.

روش‌شناسی پژوهش

رویکرد این تحقیق توصیفی-تحلیلی و به روش تحلیل گفتمان بوده که از مقوله پژوهش‌های کیفی است و به روش کتابخانه‌ای و به صورت هدفمند متون مرتبط با موضوع گفتمان‌های حاکم بر جامعه ایرانی را مورد بررسی و مطالعه قرار می‌دهد. لازم به ذکر است محقق بررسی متون و اسناد تاریخی را تا زمانی ادامه داده که به مؤلفه‌های گفتمان‌های هر دوره دست یابد و در این زمینه به اشباع نظری برسد. همچنین باید گفت اسناد مورد توجه در این مقاله، اسنادی است که کنش‌ها، ارزش‌ها و باورهای مردم ایران را مورد توصیف قرار می‌دهد. در ادامه با توجه به پیچیدگی روش تحلیل گفتمان به ابعاد و عناصر این روش و ابتکاراتی که نویسنده جهت ارتقاء روش تحلیل گفتمان بر آن معتقد است پرداخته می‌شود.

روش تحلیل گفتمان حاصل اندیشه‌ورزی لاکلاو و موفه و برآمده از نظریه گفتمان بوده که این دو نظریه‌پرداز در چارچوب نظریه گفتمان فوکو بدان توجه می‌کنند. آنها به تبع فوکو اذعان دارند همه چیز مبتنی بر مفهوم گفتمان شکل می‌گیرد و فعالیت‌ها و پدیده‌ها وقتی قابل فهم می‌شوند که در کنار مجموعه‌ای از عوامل دیگر در قالب گفتمانی خاص قرار گیرند. (سلطانی، ۱۳۸۴: ۷۲)

از نظر آنها گفتمان‌ها (discourse)، از مجموعه‌ای معانی، اصطلاحات، نشانه‌ها، مفاهیم و ... تشکیل می‌شوند که با نظامی خاص به هم مرتبط شده‌اند، این مجموعه کدها، اشیاء و ... به شیوه‌ای معنادار در حول محور یک دال مرکزی (Nodal point)، جایابی و به هم متصل شده و هویت خویش را در برابر مجموعه‌های دیگر از عناصر و ... متضاد آنها، می‌سازند (لاکلاو و موفه، ۲۰۰۲: ۱۳۹).

روند تحقق یک گفتمان در تحلیل گفتمان بدین قرار است گفتمان نشانه را به سمتی سوق می‌دهد تا معانی را اختیار کند و از این طریق تقلیل معانی متعدد یک نشانه به یک معنا و ایجاد نوعی انسداد در معانی نشانه، ابهام معنایی را برطرف می‌سازند و در نظریه لاکلاو و موفه این تقلیل معانی به کمک مفصل‌بندی و غیریت‌سازی صورت می‌گیرد. مفصل‌بندی به معنای هویت‌بخشی عناصر متفاوت، ارتباط، هم‌نشینی و هم‌ارزی دال‌ها بوده و غیریت (otherness) سازی به معنای هویت منفی است که براساس آن منازعات معنایی میان گفتمان‌ها را شکل می‌دهد. باید تأکید نمود گفتمان‌ها همواره در تلاش برای حفظ معنای «خودی» و طرد معنای «دیگری» می‌باشند فلذا می‌توان دو منطق هم‌ارزی و تفاوت را در این نظریه و روش به طور مداوم استوار دید. به گونه‌ای که با تثبیت معنا در دال‌های یک گفتمان

جدول ۳. مفاهیم اساسی یک گفتمان در روش تحلیل گفتمان لاکلاو و موفه

مفاهیم/عناصر	تعریف
دال مرکزی	نشانه ممتازی است که سایر نشانه‌ها حول آن منظم می‌شوند؛ سایر نشانه‌ها معنای خود را از رابطه‌شان با گره‌گاه اخذ می‌کنند (لاکلاو و موفه، ۲۰۰۲: ۵۷).
دال شناور	در حقیقت آن عنصرهایی که معانی متفاوتی می‌توان به آن اطلاق کرد دال‌های سیال یا شناورند. به عبارتی دیگر، گفتمان‌های مختلف تلاش می‌کنند تا به روش خاص خودشان به آنها معنا ببخشند (لاکلاو و موفه، ۲۰۰۲: ۶۰)
مفصل‌بندی	هرگونه عملی که رابطه‌ای را میان مولفه‌ها در گفتمان تثبیت کند (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۹۵: ۵۶).
زنجیره‌های هم‌ارزی	در زنجیره‌های هم‌ارزی، نشانه‌ها در قالب زنجیره‌هایی در تقابل با سایر زنجیره‌ها دسته‌بندی و به یکدیگر مرتبط می‌شوند و به این ترتیب تعریف می‌کنند که در حقیقت سوژه (فرد) چه چیزی هست و چه چیزی نیست (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۹۵: ۶۰)

هژمونی (Hegemon) یک گفتمان در اجتماع با کمک هویت (identity)-سازی به واسطه دگرسازی در یک گفتمان و خصومت (antagonism) با سایر گفتمان و هویت ساخته شده آنان محقق می‌شود. شکل‌گیری هژمونی از مسیر منطق تفاوت (Logic of difference) در تکثر اجتماع و نیروهای اجتماعی و زنجیره هم‌ارزی (Chain of equivalence) در پنهان کردن تفاوت‌های موجود در اجتماع و یک‌دست نشان دادن جامعه اتفاق می‌افتد به گونه‌ای که یک گفتمان سعی در برجسته‌سازی (Agenda-setting) خود و به حاشیه‌رانی (closure) سایر گفتمان‌ها با اصالت‌بخشی بی‌قراری و چالش گفتمانی (deconstruction) در اجتماع اقدام می‌نماید. به صورت خلاصه مفاهیم اساسی یک گفتمان در روش تحلیل گفتمان لاکلاو و موفه در جدول ۳ ذکر شده‌اند.

البته در کنار آنچه درباره گفتمان‌سازی در روش تحلیل گفتمان ذکر شد باید تأکید کرد یک مسأله در این روش مغفول مانده که می‌توان از آن تعبیر به بستر غیریت‌ساز کرد و منظور از آن، بستری است که منجر به غیریت-سازی شده و بالتبع باعث می‌شود سازه یک غیریت‌سازی شکل گیرد و به دنبال آن گفتمان حاکم محقق شود و بر جامعه استوار گردد. در حقیقت بسترها حاصل مبانی نظری یک اندیشه بوده، مستخرج تاریخی کاربری یک اندیشه است و امکان هم‌ارزی زنجیره دال‌ها را برقرار می‌کند و تحقق غیریت‌های نامتناهی را ناممکن می‌سازد.

یافته‌های پژوهش

با توجه به توضیحی که از روش تحلیل گفتمان گذشت در گام نخست ضروری است عناصر گفتمانی فرهنگ سیاسی تشیع تبیین شود. این عناصر که از نظر برخی نویسندگان به مؤلفه‌های فرهنگ سیاسی تشیع تعبیر می‌شود شامل عدالت، امامت، غیبت و انتظار، اجتهاد و خبه‌گرایی، شهادت، تقیه، جهاد، امر به معروف و نهی از منکر بوده (ابوطالبی، مهدی، ۱۳۹۶، هنری لطیف‌پور، یدالله، ۱۳۸۰) که دال‌های فرهنگ سیاسی تشیع را تشکیل می‌دهند. این دال‌ها در همه ادوار فرهنگ سیاسی تشیع وجود داشته و در گفتمان‌های مختلف مفهومی شناور در زنجیره معانی را به عهده دارند و در تعامل بین عناصر و مبادی نظری اعتقادی تشیع با عملکرد ساخت قدرت در سیر تاریخی آن شکل گرفته‌اند.

از نظر نویسنده دال‌های شناور فرهنگ سیاسی تشیع عبارتند از:

امامت

از نظر شیعه همه دلایلی که مبنای ارسال رسل بوده ایجاب‌کننده نظریه امامت نیز است با این تفاوت که با تحقق رسالت پیامبر خاتم صلی الله علیه

و آله دیگر ارسال وحی پایان یافته و امامان شیعه به تفسیر و تأویل دین پیامبر اکرم می‌پردازند.

ولایت

ولایت در شیعه خصوصاً پس از غدیر خم معنای ویژه‌ای پیدا می‌کند. این مفهوم که در ذیل مفهوم امامت جای دارد، علاوه بر تعیین نسبت میان امام و امت، رابطه میان امت را نیز از سایر جوامع متمایز می‌سازد. فلذا باید مفهوم ولایت را در بستر تولی و تبری فهم کرد و برای آن دو سطح عمودی میان امام و امت و افقی میان مؤمنان در نظر گرفت (ابراهیم‌نژاد، ۱۳۹۳). تولی و تبری به معنای دوستی با خدا و رسول و اولی الامر و پیوستگی با اهل ایمان و دشمنی با دشمنان خدا و گسستگی از اهل کفر به کار می‌رود. این دو عاطفه مشهور، حب و بغض و یا تولی و تبری است که همواره شیعه را در موضع‌گیری اعتقادی-سیاسی، نیکوترین مددکار بوده است. درعین حال مایه قوام حیات عاشقانه شیعه و ممیز و شاخص خط و ربط او در تاریخ نیز هست (آیین‌وند، ۱۳۵۹: ۱۱)

ایثار و جهاد

خداوند متعال در قرآن کریم برای احقاق حق بر هر مسلمانی جهاد را واجب دانسته و برای کسانی که دستور خداوند را اطاعت می‌کنند، بزرگترین تشویق‌ها و نعمت‌ها در نظر گرفته و ثواب مجاهدین و شهدا را از ثواب سایر عبادت‌کنندگان بالاتر قرار داده است. امیرالمؤمنین علی علیه السلام در باب اهمیت جهاد می‌فرماید: جهاد، دری است از درهای بهشت که خدا به روی گزیده دوستان خود گشوده است؛ و جامه تقوی است که بر تن آنان پوشیده است. زره استوار الهی است که آسیب نبیند؛ و سپر محکم اوست - که تیر در آن ننشیند. (نهج‌البلاغه، خطبه ۲۷) البته جهاد در بستر تقابل با دشمن تعیین می‌شود اما میان شیعیان فارغ از اینکه دشمنی وجود داشته باشد در بستر تولی ایثار فداکاری نسبت به هم‌کیشان شکل می‌گیرد که در آن مسیر شیعه در اندیشه تعالی و رفاه دیگران از خود می‌گذرد.

شهادت

مفهوم شهادت در فرهنگ شیعه دارای ارزش فوق‌العاده‌ای بوده و با یک سیر تطور معنایی با سرشت شیعه عجین شده است (اسلامی، ۱۴۰۰). شهادت به معنای کشته شدن در راه هدف مقدس بوده و در کلام قرآن تعبیر ارزشمندی برای این مفهوم به کار برده شده است، از جمله در آیه وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا به این مهم اشاره شده است. حمید عنایت درباره اهمیت مفهوم شهادت در فرهنگ سیاسی تشیع می‌نویسد: عنصر شهادت جاذبه‌ای نیرومند برای همه نهضت‌های شیعی داشته است که نظام حاکم را به مبارزه طلبیده‌اند. (عنایت، حمید، ۱۳۸۴: ۳۰۹) همچنین پطروشفسکی بیان می‌کند در میان شیعه امامیه که مورد زجر و آزار قرار گرفته و غالباً به صورت مخفی به موجودیت خویش ادامه می‌داده، فکر عظمت شهادت در راه دین و پاک شدن از طریق شهادت و سرنوشت غم-انگیز اهل بیت علی علیه السلام یکی از عقاید اصلی و رهبری‌کننده بوده است (پطروشفسکی، ۱۳۵۰: ۲۸۲).

غیبت

شیعه امامیه معتقد است پس از آنکه یازده تن از امامان معصوم علیهم‌السلام از پی هم در مسیر ایفای نقش خطیر امامت و رهبری جامعه اسلامی به علت اوضاع و شرایط خفقان‌بار زمان و انحرافات ایجاد شده در جامعه به شیوه‌های مختلف به شهادت رسیدند، وظیفه سنگین هدایت و رهبری امت اسلامی بر عهده دوازدهمین امام معصوم علیه السلام نهاده شد (سلیمیان، ۱۴۰۳)؛ اما به دلیل نامساعد بودن شرایط زمان و بنابر مصلحت الهی، آن حضرت پس از طی دوره غیبت صغری، از دیده‌ها پنهان شد و تا زمان فراهم شدن و مهیا شدن شرایط، بنابر مصلحت خداوند در پس پرده غیبت خواهند ماند (هنری لطیف‌پور، ۱۳۸۰: ۷۵).

انتظار

انتظار فرج، از بزرگترین آرزوهای پیروان مکتب اهل بیت علیهم‌السلام، است که سبب امید به آینده و حرکت و پویایی در جامعه اسلامی است (نظری، ۱۴۰۴). انتظار فرج امام زمان علیه‌السلام یکی از آرزوهای دیرین و از عوامل مؤثر بر نگرش سیاسی شیعه بوده است که با آغاز دوران غیبت، آرزوی ظهور امام غایب و تشکیل حکومت عدل و حق توسط امام معصوم در مذهب تشیع بروز یافته است (هنری لطیف‌پور، ۱۳۸۰: ۷۴). به گونه‌ای که این موضوع را در زیست شیعیان می‌توان مشاهده کرد: بنا به گفته یاقوت در آغاز قرن هفتم هجری در شهر کاشان که یکی از کانون‌های اصلی شیعه ایرانی بوده، بزرگان شهر هر روزه به هنگام بامداد از دروازه شهر بیرون رفته، اسب سفید زین کرده و آراسته‌ای را با خود بیرون می‌بردند تا چنانچه امام مهدی که هر لحظه انتظارش را می‌کشیدند به ناگاه ظاهر شود بر آن مرکب سوار شود. شبیه این واقعه در یکی از مراکز شیعه یعنی سبزوار که در آن زمان، سرداران در آن شهر حکمروا بودند تکرار شد (پطروشفسکی، ۱۳۵۰: ۲۸۲).

حکومت امام

طبق نظریه امامت، رسول‌الله صلی الله علیه و آله دارای دو حق اقتدار سیاسی و دینی بوده و در طول حیات خویش سعی در تحقق این دو حق داشته‌اند، امامان جانشین ایشان نیز وارثان حقیقی هر دو اقتدارند فلذا پیروان اسلام حقیقی ضروری است در امکان این دو حق تلاش کنند و اگر چنین امکانی برای ائمه فراهم نمی‌شد این به معنای فقدان چنین حقی برای آنها نیست به طوری که در شرایط نامساعد تاریخی پس از رحلت پیامبر به ظاهر اقتدار سیاسی به عهده کسی غیر از امام قرار گرفته در آن صورت عمل غیر نامشروع بوده و اصطلاحاً حکومت توسط افراد دیگر غصب شده است. این موضوع در اصل کلی مشروعیت انحصاری امام منصوب و معصوم در اندیشه شیعه تبیین می‌شود.

فقهائ ائمه الرسل

در زمان حضور ائمه عده‌ای از شیعیان از امام زمان خویش برای رفع اختلافاتی که بینشان پیش می‌آمد، پرسش می‌کردند. امامان شیعه آنان را از رجوع به حکومت غیر شیعه برحذر می‌داشته و از حکومت غیر شیعی تعبیر

در وصیت خود در بستر شهادت می‌فرماید: لایترکوا الامر بالمعروف و النہی عن المنکر فیولی علیکم شرارکم ثم تدعوم فلا یستجاب لکم (نامه ۴۷).

ب- بسترهای معنابخش دال‌های شناور و غیریت‌ساز

چارچوب مبانی تشیع باعث شکل گرفتن بستری در میان شیعیان شده که امکان زنجیره هم‌ارزی میان دال‌های شناور و مخاطبین غیریت‌ها را فراهم می‌سازد. منظور از این بستر آن چیزی است که منجر به غیریت‌سازی شده و بالتبع باعث شکل گرفتن سازه غیریت‌سازی است و به دنبال آن گفتمان حاکم محقق شده و بر جامعه استوار می‌گردد. و البته با منطق هم‌ارزی و غیریت تفاوت داشته و امکان غیریت‌سازی را محدود می‌کند. می‌توان بسترهای معنابخش دال‌های شناور و غیریت‌ساز را در موارد ذیل خلاصه کرد:

معرض مداوم

با توجه به مؤلفه غیبت و انتظار، شیعه، تا زمانی که امام خویش را بر مسند حکومت نبیند و حکومت عدل الهی را در زمین نگستراند معترض باقی می‌ماند و هر آنکس که مانع تحقق این آرمان باشد را طرد کرده و او را طاغوت می‌انگارد. او از جامعه خویش ناراحت است که ظرفیت امام بر حق را ندارد فلذا از آن نیز خرده می‌گیرد و او را تا زمانی که امامش را مطیع و پذیرا نباشد جاهل و مستضعف در نظر می‌گیرد.

منتظر منجی

شیعه منتظر آن است امامش ظهور کند تا به برکت حضور او زمین پر از عدل و قسط شود. پیش از ظهور او فساد در جامعه ظهور می‌کند و ظلم و جور زمین را پر می‌کند او بنا به مؤلفه امامت می‌پندارد عدم حضور امام باعث نقصان رشد انسان شده و آدمی نمی‌تواند به آسمان‌ها وصل شود. او در فقدان امام معصوم مسیر فریاد هجران سر داده و منتظر است تا امام عصر که اکنون حی است اما غائب، یاری کند و نجات بشریت را از این طریق رقم زند.

وابستگی نظری و عملی به ولی

با پذیرش مؤلفه فقهاء امناء الرسل شیعه می‌پذیرد ولایت‌پذیر باشد او در کنار مؤلفه غیبت و انتظار، می‌داند امام او را به فقها حواله داده تا او از کودکی به پختگی نائل شود و در محضر خداوند خود را اثبات کند که می‌تواند حامل مناسبتی برای امام عصر باشد. او این وابستگی را هم در نظر و هم در عمل در خود محک زده و از این طریق تعالی خویش را رقم می‌زند.

مظلوم‌پرستی و در موضع ضعف خواستن ولی

از آنجا که همیشه شیعه در مناصب قدرت در ظاهر شکست خورده او در ناخودآگاهش می‌پندارد آن کس حق است که در موضع ضعف قرار گرفته است فلذا در محک نسبت خویش با فقهاء، فقیه را مظلوم می‌خواهد.

در چارچوب ظالم و مظلوم دانستن مناسبات

شیعه بنا به فلسفه تاریخی مختار خویش دو گانه حق و باطل را در طول تاریخ در نظر می‌گیرد؛ او همیشه حق بوده و در مواجهه با ظالم در موضع

به طاغوت می‌کردند و برای برطرف شدن مشکل شیعیان، بدان‌ها دستور می‌دادند به فقه‌های شیعه که روایات ائمه را میان آن‌ها نقل می‌کردند رجوع کنند این راهکار به روندی پررنگ تا غیبت امام عصر تبدیل شد و شیعیان از عمل به این روند از سوی امام شیعه مورد تشویق قرار می‌گرفتند، تا آنجا که این امر به اصلی در میان شیعیان تبدیل شد که از آن به امناء الرسول تعبیر شد. تقویت این اصل در فرهنگ اسلامی و نیز تأکید قرآن کریم به ضرورت و وجوب علم به شریعت و هجرت افرادی از اقوام مختلف برای آموزش دین و بازگشت آنها برای هدایت قوم خویش، باعث شد، رویکرد مجتهد- مقلد میان جامعه شیعه شکل گیرد و تعبداً جامعه شیعه در همه امور اجتهادی به فقها رجوع کند (فیرحی، ۱۳۷۵: ۲)، که باعث شد در امور مختلف منتظر امر ولی خود باشند و امر سیاسی را به تکلیفی در محضر باری تعالی تسری دهند.

تقیه

تقیه مفهومی است که شیعه را یاری کرده، تا در مسیر مخوف حاکمان جور بتواند خود را حفظ کند (حسینی و همکاران، ۱۴۰۳) و با وجود پذیرش مؤلفه ولایت در فرهنگ سیاسی شیعی خویش، نوعی انعطاف از خود در برابر حکومت‌ها نشان دهد و نتیجتاً شیعه را به امری پیچیده تبدیل کنند. از آیات صریحی که در قرآن کریم به موضوع تقیه پرداخته است آیه ۲۸ سوره آل عمران «لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقْيَهُ وَيَحْذَرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ» است. در روایات نیز این مفهوم مورد توجه قرار گرفته است امام صادق علیه السلام درباره تقیه می‌فرماید: تقیه از دین است و مؤمن در هر حال مجاهده است زیرا او در دولت باطل، به وسیله تقیه، با دشمنان خدا می‌جنگد و در دولت حق، به وسیله شمشیر. این حدیث شریف صریحاً دلالت دارد بر اینکه تقیه نه تنها به معنی توقف و سکوت و رکود و چاپلوسی و تملق و مداحی از ظالمین نیست، بلکه خود نوعی جهاد و امر به معروف و نهی از منکر است. (طیبی شبستری، ۱۳۵۱: ۳۴) باید تأکید کرد تقیه عمدتاً به عنوان یک تمهید سیاسی تشکیلاتی از سوی امام معصوم علیهم‌السلام و سایر رهبران و علمای شیعه تجویز شده است، تا از این طریق با هدف حفظ و نگهداری نیروها و امکانات شیعیان، شیعیان بتوانند مبانی دینی خود را برای مبارزه با دشمنان تقویت کنند. آنطور که امام صادق می‌فرماید همانا نه دهم دین تقیه است و کسی که تقیه ندارد دین ندارد (کلینی، -: ۲۱۷) و یا امام باقر می‌فرماید تقیه جزء دین من، و دین پدران من است و کسی که تقیه ندارد، ایمان ندارد. (کلینی، -: ۲۱۹)

امر به معروف و نهی از منکر

یکی از ضروریات دین اسلام که در فرهنگ سیاسی شیعه جایگاه ویژه‌ای دارد، اصل امر به معروف و نهی از منکر است. از نظر همه فرق اسلامی، اصل مزبور بر همگان واجب بوده و تنها اختلاف نظر بر سر حدود و شرایط وجوب آن است. البته در دوره‌های مختلف تشخیص این اصل و حاکمیت آن بر سایر مؤلفه‌ها خصوصاً تقیه می‌تواند نقش بسیار پررنگی در رفتار شیعیان در نسبت با حکومت‌ها داشته باشد. امیرالمؤمنین علی علیه السلام

مظلوم قرار می‌گیرد. ظالم با توجه به بی‌قیدی‌ها و قدرت‌طلبی‌های ناشایست خویش ظلم به حق را روا داشته و تلاش می‌کند شیعه را منزوی کند. با توجه به چنین نگاهی او همه اتفاقات و سختی‌هایی که از سوی دشمن به او می‌رسد را در چارچوب ظالم و مظلوم می‌انگارد.

غالب دانستن تقيه

شیعه در مواجهه با ظالم با وجود سیر تعالی حق، پیشاپیش خود را شکست خورده می‌انگارد چرا که از نظر او تاریخ در صورت فقدان امام معصوم به سوی مَلَأَتِ ظُلماً و جوراً حرکت می‌کند پس همیشه تحقق آرمان‌های خویش را به ظهور امام حواله می‌دهد و از اجرایی کردن آنها حذر می‌کند. پس به تقيه روی آورده به شدت بر انگاره استواری، تأکید می‌کند. آنطور که شیخ صدوق می‌نویسد: «التقية فريضة واجبة علينا في دولة الظالمين، فمن تركها فقد خالف دين الإمامية وفارقه». تقيه یکی از واجبات است که در زمان حکومت ظالمان وجوب آن حاصل می‌شود؛ بنابراین اگر کسی تقيه را ترک کند، با مذهب شیعه مخالفت کرده و از آن بیرون است (صدوق، ۱۳۸۵: ۵۱).

ج- غیریت‌ها

غیریت‌سازی به معنای هویت منفی‌ای است که براساس آن منازعات معنایی محقق شده و باعث شکل گرفتن معنای خودی و دیگری می‌شود و اساس منطق تفاوت را در تحلیل گفتمان تبیین می‌سازد. از آنجایی که در فرهنگ سیاسی به جستجوی الگوی ایستارها و سمت‌گیریهای فردی که شامل توزیع خاص مواضع سیاسی، ارزش‌ها، احساسات، اطلاعات و مهارت‌ها نسبت به سیاست در میان اعضای یک نظام است پرداخته می‌شود فلذا پرسش اصلی نسبت میان مردم و حکومت است. نتیجتاً غیریت فرهنگ سیاسی تشیع، آن چیزی است که تغایر میان امت و ولی به عنوان حاکم فراهم می‌کند، پس چنین خواهد شد حکومت‌هایی که اذن ولی را نداشته و یا در بستر تقيه پذیرش ولی را با خود همراه کرده است غیریت گفتمان فرهنگ سیاسی تشیع را در برمی‌گیرد. در این اثناء اگر چنانچه ولی بتواند به حکومت دست یابد آن چنان که در جمهوری اسلامی ایران توسط انقلاب اسلامی شکل گرفت غیریت آن چیزی خواهد بود که حکومت ولی را برهم می‌زند و قصد دارد آن را ساقط کند.

غیریت در طول تاریخ گفتمان فرهنگ سیاسی تشیع در مراحل ذیل قابل بررسی است:

تخاصم

شیعه در ابتدای دوره حیات خویش در بستر تولی و تبری تقيه را فرصتی برای فراهم کردن امکان نظامی در نظر گرفته و تلاش می‌کند آمادگی جهاد را مداوم در خود مهیا سازد او منتظر فرصت بوده تا در صورت امکان علیه حکومت جور قیام کند و او را از کرسی سلطنت پایین کشد و بار دیگر حکومت را به مسیر حقیقی و صحیح خود بازگرداند. و از این طریق بستر فرج را آماده کرده و به غیبت پایان بخشد.

توافق

شیعه در دورانی که در بهت غیبت فرو می‌رود ملاحظه می‌کند سلسله

خلفایی که حکومت را به ظلم از دست امامان شیعه غصب کرده‌اند پایان یافته و حکومت به دست اقوامی افتاده که در احکام فردی مقید به تشیع هستند اما امام شیعه غائب است و نمی‌داند اکنون چه نسبتی را با حکومت برقرار کند لذا از آنجا که حاکم در فردیت به شیعه معتقد است و در مواجهه به غیریتی به نام تشکل اهل سنت باید به جور اقل اهتمام ورزد پس با حکومت مستقر توافقی‌هایی را انجام می‌دهد.

بی‌تفاوتی

در دوره‌ای شیعه آنچنان فساد را در جامعه متبلور می‌بیند که ظهور منجی بسیار دور دیده و در نتیجه سیاستی را برای حکومت مستقر در نظر نمی‌گیرد. فلذا او به اتفاقات سیاسی بی‌تفاوت شده و در فردیت خویش به منجی استغاثه می‌کند فلذا در این ایام تنها غیریت او امور فردی و نفسانی‌اش بوده که مانع ظهور منجی برای تحقق حکومت آن امام است.

همکاری با وجود دشمن دانستن

حکومت مستقر از علماء شیعه یاری می‌خواهد اما یاری جستن او بدان خاطر نبوده که عالم شیعی را به واقع محق حکومت بداند بلکه برای استقرار حکومت خویش چاره‌ای جز این مسیر ندارد. آنان می‌دانستند علماء حکومت را در دوران غیبت حق خویش می‌انگارند پس میان علماء اختلافات را دامن می‌زدند. علما در این ایام ظرفیت تحقق حکومت امناء الرسل نمی‌یافتند اما حیات شیعه را در همکاری و حفظ حکومت‌ها می‌دانستند پس از سر ناچاری با حکومت‌ها همکاری می‌کردند.

نظارت صوری

در دوره‌ای فقهاء بر اثر اتفاقات اجتماعی کاملاً منزوی شده و امکان هیچ ظهور سیاسی نداشتند. شیعه در این دوره در کنار هجمه نظامی، با هجمه فکری نیز مواجه بود او با پارادایمی روبرو شده بود که امر سیاسی را در جهانی متفاوت از جهان سنت فهم می‌کرد و از ساختار سیاسی برای حذف همه آنچه در سنت مستقر شده بود تمرکز داشت. او تلاش می‌کرد به نحوی در ساختار جدید حکومت جایی داشته باشد اما از آنجا که نظریه‌ای درباره قدرت در پارادایم جدید نداشت پس حضور کاملاً شکلی صوری پیدا می‌کند. او در این ایام غیریتش نو شدگی یا همان مدرنیته بود و تلاش می‌کند در مقابل مدرنیته از سنت دفاع کند.

هویت حکومتی و طرد معارضین

فقهاء در مواجهه مدرنیته ملاحظه کردند دیگر امکان مقید نظارت برای آنها ممکن نیست پس باید در حکومت نقش بر حکومت داشته باشند لذا از حاشیه و بطن حکومت آمده و با دیدن ظرفیت تحقق حکومت در جامعه شیعه به تحقق حکومت شیعه البته با ملاحظات غیبت و با آرزوی بستری برای ظهور منجی دست می‌زنند. در این ایام غیریت معارضینی می‌شوند که با حکومت شیعه مخالفت داشته و یا پس از استقرار حکومت در تلاش هستند این حکومت را ساقط کنند.

۱- فرهنگ سیاسی تشیع پیش از انقلاب اسلامی

تاریخ حیات تشیع نشان می‌دهد او ادوار مختلفی را در نسبت میان مردم و

می‌فرمود: نه به خدا، در روی زمین چیزی نیست که نزد من محبوب‌تر از تقیه باشد. ای حبیب! هر که تقیه کند، خدا او را بالا برد. ای حبیب! هر که تقیه نکند، خدا او را پست کند...» (کافی، ج ۲، ۲۱۷). همچنین امام صادق می‌فرماید: اَتَّقُوا عَلَى دِينِكُمْ فَاحْبِبُوهُ بِالتَّقِيَّةِ فَإِنَّهُ لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا تَقِيَّةَ لَهُ إِنَّمَا أَنْتُمْ فِي النَّاسِ كَالنَّحْلِ فِي الطَّيْرِ لَوْ أَنَّ الطَّيْرَ تَعَلَّمَ مَا فِي أَجْوَافِ النَّحْلِ مَا بَقِيَ مِنْهَا شَيْءٌ إِلَّا أَكَلَتْهُ وَ لَوْ أَنَّ النَّاسَ عَلِمُوا مَا فِي أَجْوَافِكُمْ أَنْكُمْ تُحِبُّونَ أَهْلَ الْبَيْتِ لَأَكَلُوكُمْ بِالسَّيِّئَاتِ وَ لَتَحْلُوكُمْ فِي السَّرِّ وَ الْعَلَانِيَةِ رَحِمَ اللَّهُ عَبْدًا مِنْكُمْ كَانَ عَلَى وَلَائِنَا؛ (کافی، ج ۲، ۱۳۹۳: ۲۱۸).

این ایام بستر معنابخش دال‌های شناور و غیریت‌ساز به سوی مظلوم-پرستی و در چارچوب ظالم و مظلوم سوق داده می‌شود و از آنجا که شیعه دائماً به ولی وابسته است تلاش می‌کند به نحو سازمان‌یافته‌ای ولایت را در ظاهر و یا پنهان در ساختار سیاسی شکل دهد به گونه‌ای که در دوره‌هایی مانند حکومت سربداران از سر ناچاری تنها به درخواست از فقیه برای احکام عملیه اکتفا می‌کند و یا در حکومت صفوی فقهاء را در مناصب سیاسی جای می‌دهد و یا در دوره مشروطه برای فقهاء شأن نظارت بر قوانین مجلس مشروطه را در یک جایگاه ساختاری اعمال می‌کند.

غیریت تشیع تا پیش از انقلاب اسلامی در دوره تخاصم؛ بنی‌امیه، بنی‌عباس، دوره توافقی؛ آل بویه، فاطمیان، غزنویان، سلجوقیان، خوارزمشاهیان، دوره بی‌تفاوتی؛ ایلخانان، دوره توافق کتابتی؛ حکومت‌های کوچک محلی، دوره همکاری؛ صفویه، قاجار و دوره نظارت صوری؛ مشروطه و پهلوی خلاصه می‌شود اما در نگاه کلی ملاحظه می‌شود تعارض با حکومت در فرهنگ سیاسی تشیع حاکم بوده و شیعه حکومت را از آن خود نمی‌داند فلذا با او همسو نمی‌شود.

مواجهه رهبران شیعه با آن حکومت‌ها در دو نوع رهبری جای می‌گیرد هم‌راهان با حکومت با وجود تخاصم و عزلت‌گزینیان از حکومت. زنجیره هم‌ارزی و غیریت گفتمان فرهنگ سیاسی تشیع در این ایام در شکل ۱ قابل مشاهده است.

دال مرکزی تقیه در این زنجیره هم‌ارزی، باعث شد همه‌های دال‌های شناور معنایی خاص بیابند.

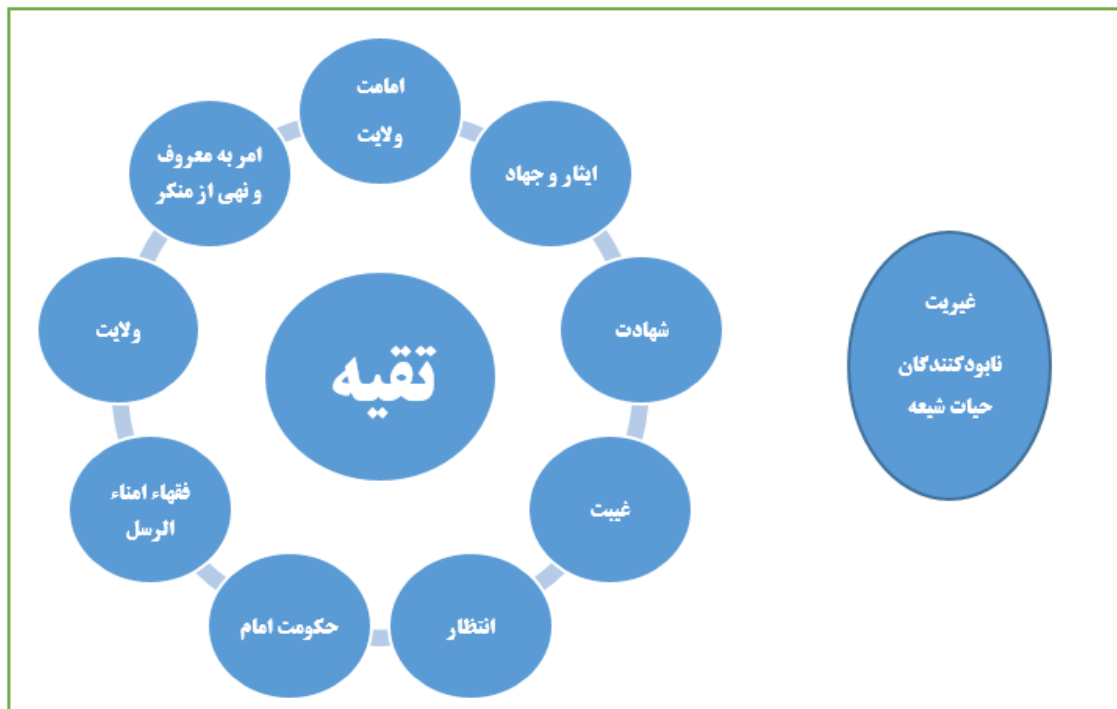
۲- فرهنگ سیاسی تشیع با ظهور انقلاب اسلامی

ظهور انقلاب اسلامی معنایی جدید از فرهنگ سیاسی تشیع را به جامعه القاء می‌کند به گونه‌ای که با معنابخشی به دموکراسی آنطور که امام خمینی از آن تعبیر به دموکراسی اسلامی می‌کند و سپس مقام معظم رهبری از مردم‌سالاری دینی سخن می‌گویند. دموکراسی اسلامی یا مردم‌سالاری دینی ایده‌ای بی‌سابقه در جهان بود که تلاش می‌کرد بر خلاف سایر حکومت‌ها مردم سالاری را در جامعه محقق کند و البته این مردم‌سالاری را از منظر اومانیزم خارج کرده و در بستر آموزه‌های دینی اجرا کند مردم‌سالاری در این فرهنگ سیاسی یک امر دینی و اصیل بوده و از ماهیت عرفی و قراردادی فاصله می‌گیرد و همه دیگر دموکراسی‌ها را به مجادله برمی‌انگیزد. سرشش هدایت الهی بوده و خواست مردم را بنا به طینت بشر که فطرت خداجوست دنبال می‌کند. در این فرهنگ سیاسی مردم تنها در برهه کوتاه با حکومت مرتبط نمی‌شوند و انتخابات که در فرهنگ سیاسی

حکومت گذرانده است ادواری که در غیریت‌های تخاصم، توافق، بی‌تفاوتی، همکاری با وجود دشمن دانستن، نظارت صوری و هویت حکومتی و طرد معارضین قابل تبیین است. فرهنگ سیاسی تشیع تا پیش از انقلاب نوعی تعارض با حکومت را احساس می‌کرد از یک سو فرهنگ سیاسی شیعه به او تأکید می‌کرد تنها به ولایت حق تن دهد و از ولایت باطل برحذر باشد. او در ذیل امامت به فقهاء ارجاع می‌شد و بر خود واجب می‌دانست علیه باطل مبتنی بر امر به معروف و نهی از منکر بشورد و زندگی خود را بر اساس ایثار و جهاد تا تحقق پیروزی یا شهادت دنبال کند اما از آنجا که حیات شیعه در آن برهه به خطر بود ضرورت داشت او بنا به تقیه، قیام علیه ظلم را به تأخیر اندازد و تلاش کند جامعه خویش را همچون کندوی عسل آنطور که از سوی امام معصوم تأکید شده بود حفظ نماید و از افشای آرمان خویش برحذر باشد. لذا غیریت در تمامی این ادوار دشمنانی برای نابودی شیعه بوده است چرا که هنوز شیعه در عنفوان کودکی به سر می‌برد و ضرورت داشت خود را به عنوان یک هویت واحد نشان ندهد. آنطور که امیرالمؤمنین در این باره می‌فرماید: شیعتنا بمنزلة النحل لو يعلم الناس ما فی أجوافها لأكلوها؛ (صدوق، ۱۳۸۵: ۶۲۵).

پس نسبت مردم و حکومت در این ایام در شکلی شبیه پاتریمونیالیسم تعریف می‌شد به گونه‌ای که در سنت بسیار قدرتمند آن ایام مردم هیچ حقی در نسبت با حکومت نداشتند و واقعیت حکومت نشان می‌دهد قدرت از سوی حاکم بر مردم تحمیل می‌شود. سلطه‌جویی و تسلیم‌طلبی جوهره حکومت آن روزگار بوده و فردگرایی منفی و ترس‌آلود میان مردم از سوی حکومت موج می‌زد. شیعه که حکومت را از خود نمی‌داند و قدرت تحمیل شده می‌انگارد پس هیچ نقش مؤثری در حکومت برای خود در نظر نمی‌گیرد و با نزدیک شدن به حکومت، خود را برای تمام اتهام‌ها از جمله دنیاطلبی آماده می‌کند. در این ایام عملاً هیچ امکانی برای تحقق امر سیاسی برای او وجود نداشته و همه مواضع سیاسی را به حکومت می‌سپارد و در مواردی تنها از سر ناچاری و برای دفع افسد به فاسد با حاکم جور همکاری می‌کند. آنطور که پذیرش منصب ولایت اهواز در دوران حکومت منصور دوانیقی توسط یکی از اصحاب امام صادق (ع) به نام عبدالله نجاشی، پذیرش منصب وزارت در زمان خلافت هارون الرشید از سوی علی بن یقطین به توصیه امام موسی کاظم (ع)، قبول ولایت عهدی مامون عباسی از سوی امام رضا (ع)، وزارت خواجه نصیرالدین طوسی در دستگاه سلطنتی هلاکو خان مغول، رابطه علامه حلی با الجایتو سلطان مغول و در نهایت حضور و مشارکت سیاسی عالمان مشهور شیعه در حکومت صفوی، مانند محقق کرکی، شیخ بهایی، محمد تقی مجلسی، محمد باقر سبزواری آقا حسین سبزواری، و علامه مجلسی و قبول مناصب و مشاغل سیاسی مذهبی توسط آنها مؤید این موضوع است.

در فرهنگ سیاسی پاتریمونیالیستی حاکم بر فرهنگ سیاسی تشیع، ساخت قدرت به عنوان رابطه‌ای عمومی و آمرانه از بالا به پایین میان حاکم و مردم است. فلذا می‌توان دال مرکزی فرهنگ سیاسی تشیع در این ایام را تقیه نامید همه دال‌ها حول این دال مرکزی زنجیره هم‌ارزی خویش را تشکیل می‌دهند. آنچنان که امام صادق فرمودند از پدرم شنیدم که



شکل ۱. گفتمان فرهنگ سیاسی شیعه قبل از انقلاب اسلامی

می‌شود که در طول حیات خود فاقد تطور بوده و دارای عناصر و مؤلفه‌های یکنواختی است؛ در حالی که می‌توان فرهنگ سیاسی تشیع را از منظری تاریخی مورد کندوکاو قرار داد و در آن تطوراتی را ملاحظه کرد که حامل مؤلفه‌ها و عناصر چندوجهی بوده و برآمده از این تطورات کنش‌های متفاوتی را در سیر تاریخی رفتار شیعیان به دنبال داشته است خصوصاً در پس انقلاب اسلامی این تطورات منجر به انقلاب در حوزه نظام سیاسی شد. از آنجا که فرهنگ سیاسی حاصل یک تعامل دو جانبه میان هنجارها و ارزش‌های جوامع در حوزه نظام سیاسی حاکم بر جامعه بوده لذا برای فهم تطورات آن در خصوص تشیع و بررسی نسبت تشیع با حکومت به عنوان مظهر سیاست می‌توان از روش تحلیل اسنادی بهره جست و با بهره‌گیری از ابزار فیش برداری از منابع و متناسب با روش تحلیل گفتمان به دال‌های شناور و غیریت‌های برآمده از تاریخ در فرهنگ سیاسی تشیع در معنادگی به تطورات فرهنگ سیاسی تشیع اشاره کرد. به تحقیق به نظر می‌رسد دال‌های شناور فرهنگ سیاسی تشیع عبارتند از ولایت، ایثار، شهادت، انتظار، حکومت امام و غیبت و بسترهای معنابخش دال‌های شناور و غیریت‌ساز عبارتند از: معترض مداوم، منتظر منجی، وابستگی نظری و عملی به ولی، مظلوم‌پرستی و در موضع ضعف خواستن ولی، در چارچوب ظالم و مظلوم دانستن مناسبات و غالب دانستن تقیه. لازم به ذکر است در این تحقیق شیعه به عنوان یک هویت مستقل بوده و فارغ از هویت جغرافیایی در نظر گرفته می‌شود و برای بررسی تطورات آن دو نوع کنشگر رهبران در وجه فقهی و در معنای هویت-سازان فرهنگ سیاسی تشیع و حکومت‌ها در وجه سیاسی و در معنای غیریت‌ساز در جامعه سیاسی مورد توجه قرار داد.

پس به طور خلاصه این پژوهش نشان می‌دهد انقلاب اسلامی یک تحول سیاسی در برهه‌ای از تاریخ تشیع بوده که رویکرد شیعی را به حکومت

مرسوم دموکراسی تبلور نهایی یک فرهنگ سیاسی است در فرهنگ سیاسی مردم‌سالاری دینی اقلی بوده طوری که فرهنگ سیاسی تشیع، از شیعه حیات سیاسی تمام عیار در نسبت با حکومت، حضور همیشگی در حکومت را انتظار دارد.

با توجه به چنین فرهنگ سیاسی که از سوی انقلاب اسلامی به جامعه تزریق می‌شود فرهنگ سیاسی تشیع دیگر بر محور تقیه زنجیره هم‌ارزی خویش را تشکیل نمی‌دهد بلکه دال مرکز به شکلی کاملاً معکوس ظهور بیشتر سیاسی رفتار شیعیان را می‌طلبد و در آن ایثار و جهاد پررنگ شده و انتظار و غیبت معنایی متفاوت اختیار می‌کند و از فقهاء بیشتر از افتاء انتظار می‌رود.

غیریت در این دوره همه آن چیزی خواهد بود که حکومت را تهدید می‌کند حال ممکن است این تهدید سخت یا نرم باشد نرم بدان معنا که بخواهد زنجیره معنایی حکومت اسلامی را برهم زند و تهدید سخت بدان معناست که بخواهد ساختاری سیاسی شکل گرفته از سوی انقلاب اسلامی را ساقط کند.

بسترهای معنابخش دال‌های شناور و غیریت‌ساز در پروسه انقلاب اسلامی، نظام اسلامی، حکومت اسلامی و تمدن اسلامی تبیین شده و تحولی عظیم در مظلوم‌پرستی شیعه رخ می‌دهد. به گونه‌ای که شیعه باید بداند او در موضع قدرت قرار گرفته پس انگاره او باید تغییر کند انگاره‌ای که آن کسی حق است که در موضع ضعف قرار دارد. او می‌داند در موضع قدرت می‌توان قرار گرفت اما مظلوم بود و شأن یک مظلوم مقتدر را در جامعه ایفا کرد.

نتیجه‌گیری و پیشنهادها

فرهنگ سیاسی تشیع در حال حاضر به عنوان یک امر ثابت و صلب دانسته



شکل ۴. گفتمان فرهنگی سیاسی شیعه پس از انقلاب اسلامی

بشیریه، حسین، (۱۳۷۸)، جامعه مدنی و توسعه در ایران، تهران: مؤسسه نشر علوم نوین.

بصیری، محمدعلی؛ شیخ حسینی، مختار، (۱۳۹۱)، بررسی انقلاب اسلامی ایران بر اساس رابط ساختار - کارگزار در تئوری‌های روابط بین‌الملل، فصلنامه مطالعات انقلاب اسلامی، سال نهم، تابستان ۱۳۹۱، شماره ۲۹، از صفحه ۱۶۰ تا صفحه ۱۸۶.

پطروشفسکی، ایلپاولویچ، (۱۳۵۰)، اسلام در ایران، ترجمه کریم کشاورز، تهران: انتشارات پیام.

تانس، استیون، (۱۳۸۳)، مقدمات سیاست، ترجمه هرمز همایون‌پور، تهران: نشر نی.

جعفرپور کلوری، (۱۳۸۹)، رشید، فرهنگ سیاسی در ایران، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

حسین بشیریه، (۱۳۸۳)، دولت عقل، تهران: مؤسسه پژوهشی اندیشه معاصر. رزاقی، سهراب، (۱۳۷۵)، مؤلفه‌های فرهنگ سیاسی، فصلنامه نقد و نظر، ش ۷ و ۸، تیر ۱۳۷۵، از صفحه ۲۰۰ تا صفحه ۲۱۳.

زرشناس، شهریار، (۱۳۹۲)، درباره دموکراسی، قم: نشر معارف.

سریع القلم، محمود، (۱۳۸۹)، فرهنگ سیاسی ایران، تهران: مؤسسه نشر فرزاد روز.

سلیمیان، خدامراد، (۱۴۰۳)، بازکاوی معناشناختی و تحلیل گستره مفهومی غیبت در آموزه مهدویت، انتظار موعود، زمستان ۱۴۰۳، از صفحه ۵ تا صفحه ۲۵. سیفاللهی، سیفالله، (۱۳۶۹)، مبانی جامعه‌شناسی، تهران: دانشگاه پیام نور.

حسینی، بی بی زینب، شم آبادی، مرضیه، رضداد، علیه، فرضعلی، فاطمه، تبیین روایت «التقیه من دین الله»، با روش نقض اصول همکاری گرایس، مطالعات

و امر سیاسی تغییر داده است؛ به طوری که پیش از انقلاب اسلامی، شیعه امر سیاسی را در بستر پاتریمونالیسم فهم می‌کرد و سعی داشت کنش سیاسی خود را مبتنی بر این چارچوب تبیین سازد اما انقلاب اسلامی توانست امر سیاسی را در منظر شیعی تغییر دهد و با تثبیت مردم‌سالاری دینی که در ابتدا با عنوان دموکراسی اسلامی معرفی شد کنش سیاسی تشیع را متحول ساخته و چپ‌نشین دال‌های فرهنگ سیاسی را متطور سازد.

منابع

«دائرةالمعارف دموکراسی»، ج ۲، زیر نظر سیمور مارتین لیپست، ترجمه کامران فانی، نورالله مرادی، وزارت امور خارجه، ۱۳۸۳.

ابراهیم‌نژاد، محمدرضا (۱۳۹۳)، بررسی تولد و تبری در اسلام و مهجوریت آن در امت اسلامی، سراج منیر، پاییز ۱۳۹۳، شماره ۱۶، از صفحه ۱۳۱ تا صفحه ۱۵۰.

ابوطالبی، مهدی، (۱۳۹۶)، نقش فرهنگ سیاسی شیعه در نهضت‌های معاصر ایران، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

اسلامی، الماس، (۱۴۰۰)، سیر معنایی واژه شهادت در قرآن، مدیریت دانش اسلامی، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، از صفحه ۹۸ تا صفحه ۱۳۶.

آیین‌وند، صادق، (۱۳۵۹)، ادبیات انقلاب در شیعه، تهران: نشر فرهنگ اسلامی.

بدیع، برتران، (۱۳۷۶)، توسعه سیاسی، ترجمه احمد نقیب‌زاده، تهران: قومس.

بشیریه، حسین، (۱۳۷۰)، توسعه و فرهنگ، نامه فرهنگ، پاییز و زمستان ۱۳۷۰، ش ۵ و ۶، از صفحه ۶ تا صفحه ۲۷.

بشیریه، حسین، (۱۳۷۵)، ایدئولوژی و فرهنگ سیاسی گروه‌های حاکم در دوره پهلوی، فصلنامه نقد و نظر، تیر ۱۳۷۵، از صفحه ۷۴ تا صفحه ۸۵.

صفحه ۳۳ تا صفحه ۴۱

فهم حدیث، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، از صفحه ۱۲۹ تا صفحه ۱۵۳.

شومپیتر، جوزف، (۱۳۷۵)، کاپیتالیسم، سیوسیالیسم، دموکراسی، مترجم: حسن منصور، تهران: نشر مرکز.

شهپازی، محبوبه، (۱۳۸۰)، تقدیر مردم‌سالاری ایرانی، تهران: انتشارات روزنه.

صدوق، محمدبن علی بن الحسین بن موسی بن بابویه القمی، (۱۳۸۵)، الهدایة فی الأصول و الفروع، ج ۲، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسین.

صدوق، محمدبن علی بن الحسین بن موسی بن بابویه القمی، (۱۳۸۵)، خصال، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسین.

طیبی شبستری، احمد، (۱۳۵۱)، تقیه و امر به معروف و نهی از منکر، تهران: دفتر انتشارات اسلامی.

عالم، عبدالرحمن، (۱۳۷۳)، بنیادهای علم سیاست، تهران: نشر نی.

عالم، عبدالرحمن، (۱۳۷۴)، فهم فرهنگ سیاسی، مجله سیاست خارجی، ش ۴، از صفحه ۱۵۱۳ تا صفحه ۱۵۲۵، آذر ۱۳۷۴.

عنایت، حمید، (۱۳۸۴)، اندیشه‌های سیاسی در اسلام، مترجم بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: خوارزمی.

فوکو، میشل، (۱۴۰۲)، کتاب ایرانیه‌ها چه رویایی در سر دارند؟، ترجمه حسین معصومی همدانی، انتشارات هرمس، ۱۴۰۲.

فیرجی، داود، فرهنگ سیاسی در گفتگو با پژوهشگران حوزه و دانشگاه، فصلنامه نقد و نظر، سال دوم، شماره ۳ و ۴، تابستان و پاییز ۱۳۷۵، از صفحه ۱ تا صفحه ۱۶.

قادر، حاتم، (۱۳۷۸)، اندیشه‌های دیگر، تهران: نشر بقیه.

کلینی، محمد بن علی، (بی‌تا)، اصول کافی، ج ۲، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسین.

کوزر، لوئیس و روزنبرگ، برنارد، (۱۳۷۸)، نظریه‌های جامعه‌شناختی، ترجمه فرهنگ ارشاد، تهران: نشر نی.

کوهن، کارل، (۱۳۷۴)، دموکراسی، مترجم: مجیدی، فریبرز، تهران: انتشارات خوارزمی.

رفیع، حسین، عباس زاده مرزبانی، مجید، قهرمان، میثم، (۱۳۹۷)، فرهنگ سیاسی؛ یک بررسی مفهومی و نظری، فصلنامه سیاست، سال پنجم، بهار ۱۳۹۷، از

محمد علی جمال زاده، (۱۳۷۱)، خلیقات ما ایرانیان، تهران: انتشارات نوید.

محمد علی کاتوزیان، (۱۳۸۳)، تضاد دولت و ملت در ایران، ترجمه علی رضا طیب، تهران: نشرنی.

میراحمدی، منصور، (۱۳۸۶)، امامت و مؤلفه‌های دموکراسی، قیسات، شماره ۴۵، س ۱۳۸۶، از صفحه ۱۲۵ تا صفحه ۱۵۲.

نظری، خدیجه، (۱۴۰۴)، نقش انتظار فرج در زندگی انسان معاصر با تاکید بر دیدگاه آیت الله جوادی آملی، معرفت، تابستان ۱۴۰۴، از صفحه ۶۲ تا صفحه ۷۲.

وبر، ماکس، (۱۳۸۴)، اقتصاد و جامعه، ترجمه عباس منوچهری، مهرداد ترابی‌نژاد، مصطفی عمادزاده، تهران: سمت.

هدایتی‌زاده، نجف، (۱۳۷۸)، مشارکت سیاسی در ایران معاصر، به راهنمایی حسین بشیریه، دانشگاه باقرالعلوم، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، رشته علوم سیاسی.

هنری لطیف‌پور، یدالله، (۱۳۸۰)، فرهنگ سیاسی شیعه و انقلاب اسلامی (۱۳۴۲-۱۳۵۷)، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

یورگنسن، ماریان و فیلیس، لوئیز، (۱۳۸۹)، نظریه و روش در تحلیل گفتمان، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نشرنی.

Almond .G. A . (1990), the study of Dolitical culture in A Disciplin divided :school and sects in political science ,Newbulypark .sage.

Etwell .R. (1997), European political Cultures London: Routledge.

Finkel SE. (2003a). Can democracy be taught?. *Journal of Democracy* 14(4): 137–151.

Giddens, Anthony, (1984) The Constitution of Society, Outline of Theory of structuration, Cambridge, polity publisher

Laclau, E and Mouffe, C, Recasting Marxism in James martin (2002): Antonio Gramsci, critical Assesment of leading Political philosophers (2002) Voutledge. P. 139

Raihani Dewi Nasution , Fasrah Indah, Raden Bagus Astaman, Ahmad Winaldi, Elly Warnisyah Harahap,



- ❖ Strategic Approaches to Utilizing Modern Artificial Intelligence Technologies in Alignment with Qur'anic Lifestyle Values
- ❖ Documentary review of compensation for moral damages in the Criminal Code of the Armed Forces
- ❖ A Comparative Study of the Obligation of Hijāb in the Period of Jāhiliyyah and Early Islam
- ❖ Analyzing the Role of Islam in Indonesia's Approach to the Palestine Issue; Implications for Iran
- ❖ Criticism of the civilizational state of the West from the perspective of Imam Khamenei (may Allah protect him) based on the Holy Quran
- ❖ Policy Analysis and Extraction of Justice Oriented Governing Principles for Cultural Management in the Thought of Ayatollah Khamenei (May His Eminence's Shadow Endure)
- ❖ Content Analysis of the Narrative of Umar ibn Hanzala in Proving the Guardianship of the Islamic Jurist (*Wilayat al-Faqih*)
- ❖ Elucidating Quranic Components of Effective Non-Verbal Communication in Military Organizations with Emphasis on the Thought of Imam Khamenei
- ❖ Study of the foundations and principles of organizing in the Qur'anic ideas of Imam Khamenei with the emphasis on armed forces
- ❖ Content Analysis Dimensions and indicators of Revolutionary Spirit Based on the Statements of the Martyred Leader of the Islamic Revolution, Imam Khamenei (May God Be Pleased with Him)
- ❖ An Investigation and Elucidation of Martyr Soleimani's Role in the Axis of Resistance Based on the Theory of Hybrid Modeling
- ❖ The role of the Islamic revolution in the development of Shia political culture based on discourse analysis