بسم الله الرحمن الرحیم

قرآن و علم (به شماره ثبت ۱۲٤/٦ در وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی)

سال بیستم، شماره ۳۸، بهار و تابستان ۱۴۰۵ش

صاحب امتیاز: جامعة المصطفی العالمیة

محل انتشار: مجتمع آموزش عالی قرآن و حدیث

مدیر مسئول: سید حمید جزائری

سردبیر: محمدعلی رضایی اصفهانی

شاپا آنلاین: ۵۱۶۵ ـ ۲۳۲۲ شاپا پرینت: ۶۰۱۶ ـ ۲۰۰۸

گروه دبیران

محمد فاکر میبدی (استاد جامعة المصطفی العالمیة) **حسین علوی‌مهر** (استاد جامعة المصطفی العالمیة)

قاسم کاکایی (استاد دانشگاه شیراز) **عبدالکریم بی‌آزار شیرازی** (دانشیار دانشگاه مذاهب‌اسلامی)

مجید معارف (استاد دانشگاه تهران) **مهدی رستم‌نژاد** (دانشیار جامعة المصطفی العالمیة)

محمدعلی رضایی اصفهانی (استاد جامعة المصطفی العالمیة)

گروه دبیران بین المللی:

پروفسور حامد آلگار (استاد دانشگاه برکلی کالیفرنیا- آمریکا)

پروفسور لبیب وجیه بیضون (استاد دانشگاه دمشق - سوریه)

پروفسور مظفر اقبال (استاد دانشگاه مک گیل- کانادا)

عبدالرحمان انواری (استاد دانشگاه کوشیتا- بنگلادش)

مدیر داخلی: عباس کریمی **صفحه‌آرا:** اکبر جعفری

دبیر تخصصی: حمیدرضا طوسی **برگردان انگلیسی:** برکت الله سینوی

دبیر اجرایی: محمدحسین فولادگر **شمارگان:** ۵۰ نسخه

ویراستار فارسی: علی فرهمندیان **قیمت:** ۴۰۰.۰۰۰ ریال

***

نشانی: قم، میدان جهاد، مجتمع آموزش عالی قرآن و حدیث، معاونت پژوهش

تلفن: ۳۷۱۱۰۵۳۵-۰۲۵ www.quran.imam.miu.ac.ir **نمابر:** ۳۷۷۳۴۰۹۴-۰۲۵ **ص.پ:** ۳۷۹۷-۳۷۱۸۵

دریافت مقالات از طریق پایگاه نشریات المصطفی: www.qve.journals.miu.ac.ir

دریافت نامه از طریق پست الکترونیکی مجله: Email: qve.journals@miu.ac.ir

ناشر: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی ﷺ، قم، خیابان معلم غربی (حجتیه)، نبش کوچه ۱۸، تلفکس: ۰۲۵ـ۳۷۸۳۹۳۰۵

❖ ❖ ❖

ـ مسئولیت مقاله بر عهده نویسنده یا نویسندگان است.

ـ داوری مقالات این شماره، توسط اعضای هیأت داوران مجله انجام شده است.

*این مجله با همکاری علمی **مرکز پژوهشی قرآن کریم المهدی** و **مؤسسه پژوهش‌های قرآنی المهدی** سامان یافت.*

اهداف دوفصل‌نامه قرآن و علم

۱. گسترش مطالعات در زمینه قرآن و مباحث میان‌رشته‌ای
۲. نشر نتایج پژوهش‌های نظام‌مند و مسئله‌محور در زمینه قرآن و علم.
۳. فراهم کردن بستر تولید علوم میان‌رشته‌ای.
۴. جهت‌دهی به علوم انسانی بر اساس آموزه‌های قرآنی.
۵. بررسی شبهات در رابطه قرآن و علوم.

امتیازات نشریه «قرآن و علم»

۱ـ رتبه علمی

نشریه « قرآن و علم» بر اساس آیین‌نامه جدید نشریات علمی وزارت علوم مصوب ۱۳۹۸/۰۲/۰۹ در ارزیابی سال ۱۴۰۱موفق به کسب رتبه «الف» شده است.

۲ـ Isc

این مجله در پایگاه اطلاع‌رسانی استنادی جهان اسلام (**ISC**) پذیرفته شده و به نشانی **Isc.gov.ir** قابل مشاهده است.

۳ـ شاپا: ۵۱۶۵ـ ۲۳۲۲

بر اساس مورخه ۱۳۹۲/۲/۳ از کتابخانه ملی ایران امتیاز شاپا (نشر الکترونیک) دریافت نموده است.

۴ـ تارنماها

پایگاه نشریات المصطفی: www.journals.miu.ac.ir
www.noormags.com و www.magiran.com
www.quran-journal.com

مشاوران علمی و هیئت داوران (غیر از اعضای محترم هیئت تحریریه):

سیدعیسی مسترحمی (دکتری تخصصی عضو هیئت علمی و مدیر گروه قرآن و علوم طبیعی جامعة المصطفی ا لعالمیة)؛ حمیدرضا طوسی (دکتری تخصصی، عضو هیئت علمی و مدیر گروه قرآن و علوم انسانی جامعة المصطفی ا لعالمیة)؛ محمدحسین صاعد رازی (دکتری تخصصی رشته قرآن و علوم تربیتی استادیار جامعة المصطفی العالمیة)؛ محمدصادق شجاعی (استادیار و عضو هیئت علمی جامعة المصطفی العالمیة)؛ جواد مصلحی (فارغ التحصیل دکتری رشته قرآن و علوم گرایش روانشناسی جامعة المصطفی العالمیة)؛ حسن روشن (فارغ التحصیل دکتری رشته قرآن و علوم گرایش بهداشت و سلامت جامعة المصطفی العالمیة)؛ سلمان قاسمی (دانش آموخته دکتری رشته قرآن و علوم گرایش روانشناسی جامعة المصطفی العالمیة)؛ حسین رادمرد (فارغ التحصیل دکتری رشته قرآن و علوم گرایش روانشناسی جامعة المصطفی العالمیة)؛ محمدعلی واشیان (دکتری تخصصی مدیر گروه قرآن و بهداشت و سلامت، استادیار جامعة المصطفی العالمیة)؛ سید علی اکبر حسینی نیشابوری (استادیار جامعة المصطفی العالمیة)؛ مسعود نورعلیزاده (دکتری تخصصی روانشناسی عضو هیئت علمی دانشگاه شاهد)؛ سید محمد علی موسوی (دانش آموخته دکتری رشته قرآن و علوم گرایش علوم تربیتی جامعة المصطفی العالمیة)؛ محمد حسین فولادگر (دکتری تخصصی رشته قرآن و علوم تربیتی).

ارزیابان خارجی مقالات:

علی آقا صفری (دانش آموخته دکتری قرآن و علوم جامعة المصطفی ـ از کشور افغانستان)؛ سیدمحمدحسین وحیدی (دانش آموخته دکتری قرآن و علوم جامعه المصطفی ـ از کشور افغانستان)؛ عبدالمؤمن حکیمی (دانش آموخته دکتری قرآن و علوم جامعة المصطفی ـ از کشور افغانستان)؛ محمدامیری (دانش آموخته دکتری قرآن و علوم جامعة المصطفی ـ از کشور افغانستان)؛ سید محمد علی موسوی (دانش آموخته دکتری قرآن و علوم جامعه المصطفی العالمیه)؛ محمدهاشم شایان (دانش آموخته دکتری قرآن و علوم جامعة المصطفی از کشور افغانستان)؛ محمد امیری (دانش آموخته دکتری رشته قرآن و علوم گرایش مدیریت، استادیار دانشگاه المصطفی کابل).

شیوه‌نامه مقالات

برای حفظ اعتبار علمی و تخصصی مقالات، توجه به نکات زیر ضروری است:

۱. مقاله ارسالی باید دارای ویژگی‌های زیر باشد:

الف) فرضیه و استدلال؛

ب) نوآوری و به روز بودن موضوع؛

ج) تتبع و استفاده از منابع متعدد اصلی و جدید؛

د) رعایت شیوه نگارش و قواعد ویراستاری.

۲. تنها مقاله‌هایی قابل بررسی است که قبلاً منتشر نشده‌اند و نویسنده متعهد به عدم نشر آن در جای دیگر است.

۳. مقالات می‌توانند به زبان فارسی، عربی، انگلیسی، فرانسه و آلمانی باشند.

۴. ساختار مقاله به این ترتیب باشد:

الف) صفحه اول مقاله باید شامل نام و نام خانوادگی نویسنده (نویسندگان)، عنوان (رتبه علمی)، آدرس، تلفن و پست الکترونیکی نویسنده (نویسندگان) باشد.

برای مقاله مستخرج از طرح پژوهشی یا رساله، عنوان طرح پژوهشی یا رساله و نام استاد راهنما و مشاوران در صفحه اول درج شود. این گونه مقالات با نام استاد راهنما، دانشجو و با مسئولیت استاد راهنما منتشر می‌شود.

ب) صفحه دوم باید بدون نام و مشخصات نویسنده (نویسندگان) و فقط شامل عنوان مقاله، چکیده فارسی و کلیدواژگان باشد.

ج) عنوان: کوتاه، گویا و بیان کننده محتویات مقاله.

د) چکیده: ۲۰۰ تا ۲۵۰ کلمه و شامل بیان مسئله، هدف، چگونگی پژوهش، نکته‌ها، یافته‌های مهم و نتیجه.

هـ) کلیدواژگان: بین ۴ تا ۶ کلمه و ایفاکننده نقش نمایه و فهرست برای تسهیل در جست‌وجوی الکترونیکی.

و) طرح مسئله: بیان کننده مسئله تحقیق، روش، ضرورت و هدف آن.

ز) متن اصلی مقاله.

ح) نتیجه: منطقی، مفید و بیان کننده بحث و ارائه یافته‌های تحقیق.

ط) درج شکل لاتینی نام‌های خاص و واژه‌های خارجی در پاورقی.

ی) در منابع لاتینی، اسم نویسنده و سایر اطلاعات لازم به فارسی و شکل لاتین آن، در پی‌نوشت آورده شود.

ک) حجم تمام بخش‌های مقاله حداقل ۵۵۰۰ کلمه و حداکثر ۷۰۰۰ کلمه باشد.

۵. در پایان مقاله، فهرست الفبایی منابع فارسی و لاتین (کتاب‌نامه) به صورت زیر ارائه شود:

الف) کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده، نام کتاب، نام مترجم یا مصحح، نام ناشر، محل انتشار: شماره چاپ (به غیر از چاپ اول)، تاریخ چاپ.

ب) مقاله مندرج در مجلات: نام خانوادگی، نام نویسنده، «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره نشریه، شماره نشریه، سال انتشار.

ج) مقاله مندرج در مجموعه مقالات یا دائره‌المعارف‌ها: نام خانوادگی، نام نویسنده (تاریخ چاپ): «عنوان مقاله»، نام کتاب، نام ویراستار، نام ناشر، محل انتشار: شماره چاپ، شماره جلد.

۶. ارجاع منابع و مآخذ، در متن مقاله در پایان نقل قول یا موضوع استفاده شده، داخل پرانتز و به شکل زیر آورده شود:

الف) منابع فارسی: (نام خانوادگی نویسنده، نام کتاب، سال نشر: جلد/ صفحه)

ب) منابع لاتین: (صفحه، جلد: سال نشر، نام خانوادگی مؤلّف)؛

ج) چنان‌چه از نویسنده‌ای در یک سال بیش از یک اثر انتشاریافته باشد، با ذکر حروف الفبا پس از سال انتشار، از یک‌دیگر متمایز شوند.

د) آدرس آیات قرآن بلافاصله پس از آیه و پیش از ترجمه آن، درون متن ذکر شود؛ مثال ﴿تَبارَکَ اللهُ رَبُّ العـالَمین﴾ (اعراف/ ۵۴)؛ مبارک است خداوندی که پروردگار همه جهانیان است.

۷. اگر مقاله‌ای خارج از ضوابط راهنمای تدوین مقاله باشد، قبل از ارایه به هیئت تحریریه و داوران، به نویسنده اعلام خواهد شد.

۸. حق رد یا قبول و ویراستاری مقالات برای مجله محفوظ است و مقالات دریافتی برگردانده نمی‌شود.

۹. مقالات ترجمه پذیرفته نمی‌شود؛ مگر همراه با نقد و بررسی باشد.

۱۰. مقاله‌ها باید در نرم‌افزار Word تحت محیط Windows، حروفچینی و به مجله ارسال شود.

۱۱. اگر مقاله‌ای از سوی چند نویسنده باشد، ارائه مقاله و تمام مکاتبات باید توسط نویسنده اول انجام شود وگرنه، نویسندگان باید به صورت کتبی یک نفر را به عنوان نماینده برای انجام کلیه مراحل به دفتر مجله معرفی نمایند.

۱۲. تأیید نهایی مقاله‌ها برای چاپ، پس از نظر داوران، با هیأت تحریریه مجله است.

فهرست مطالب

نوآوری‌های قرآنی امام شهید خامنه‌ای‌ﷺ (۲)

محمدعلی رضایی اصفهانی..... ۱۴

نقش ولایت در شکل‌گیری و استحکام هویت دینی بر اساس نگره قرآنی امام شهید خامنه‌ای‌ﷺ

دادمحمد امیری و محمد غفوری..... ۴۶

بررسی تطبیقی مبانی حق تعیین سرنوشت در نظام بین‌المللی حقوق بشر و اندیشهٔ قرآنی امام شهید خامنه‌ای‌ﷺ

حمیدرضا طوسی و علی شیر شفایف..... ۸۵

تبیین نظام‌وار اصول تربیت عقلانی در اندیشه قرآنی امام شهید خامنه‌ای‌ﷺ

محمدحسین فولادگر..... ۱۰۸

مستندات قرآنی روایی اندیشه‌های امام شهید خامنه‌ای‌ﷺ در حاکمیت سیاسی جامعه اسلامی

خدیجه احمدی بیغش و سعید کرمی..... ۱۳۱

تحلیل تربیتی از کتاب «انسان ۲۵۰ ساله» بر اساس فرآیند خودسازی، جامعه پردازی و تمدن‌سازی

پرستو مصباحی جمشید و زهرا توکلی..... ۱۶۹

بررسی تربیتی «قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا» و کاربست آن در چالش‌های تربیتی امروز

هادی زینی ملک آباد و فاطمه قادری و حسین خاکپور و ولی الله حسومی..... ۱۹۸

بررسی هم‌سویی مباحث گیاهی کتب درسی زیست‌شناسی با مفاهیم گیاهان در قرآن

زهرا زارع و محمد بابایی..... ۲۳۲

سبک‌شناسی عاطفی سورهٔ مائده بر اساس نظریه پلاچیک

مهدی اسمعیلی صدرآبادی و آسیه استادی..... ۲۵۸

تحلیل قرآن‌بنیان مدل مفهومی مولفهٔ شناختی بُعد «توجه» با تأکید بر نظریه گلاسر

سیده راضیه پورمحمدی و علی حسن‌بیگی و ابراهیم ابراهیمی و سهراب مروتی و فاطمه دسترنج..... ۲۹۵

تحلیل معناشناختی واژه «خشیت» در قرآن با تأکید بر معارف اهل‌بیت﵈ و کاربرد تربیتی در جامعه معاصر

صغری رادان و سیدحاتم مهدوی نور..... ۳۴۷

اصول قرآنی بازدارندگی اقتصادی در مواجهه با محاصره اقتصادی

عبدالرحیم رحیمی و سید محسن کاظمی..... ۳۷۹

مدل فرآیندی خودمهارگری جنسی از منظر خبرگان در چارچوب اندیشه اسلامی

عباس حبیب‌زاده و سیده زینب رضوانی و محمدمهدی صفورایی..... ۴۱۴

مؤلفه‌ها و الگوهای تربیتی-اخلاقی حضور حیوانات در قرآن کریم

عبدالسلام حمید طعمه الیعقوبی و محسن قاسم‌پور و محمد شعبان‌پور و مونا امانی‌پور..... ۴۵۴

سخن سردبیر

در تاریخ مطالعات قرآنی، همواره این پرسش گشوده بوده است که قرآن کریم، افزون بر هدایت عمومی و بیان کلیات دینی، تا چه ظرفیتی برای ورود به عرصه‌های تخصصی علوم انسانی و اجتماعی و ارائه‌ی نظام‌های نظری بومی دارد. شماره‌ی حاضر از مجله، ثمره دغدغه‌ای نظری و روش‌شناختی است که در پی آن بوده است تا با عبور از رویکردهای صرفاً انطباق‌ساز، گامی در مسیر نظریه‌پردازی قرآن‌بنیان برداشته شود. آنچه این مقالات را از یکدیگر متمایز و در عین حال در یک افق معرفتی هم‌سو می‌سازد، باور به این اصل است که قرآن کریم، در قامت یک کلان‌روایت هستی‌شناختی و انسان‌شناختی، می‌تواند به‌مثابه‌ی چارچوبی اجتهادی برای بازتعریف مفاهیم بنیادین علوم انسانی و ارائه‌ی بدیل‌هایی برای نظام‌های رایج نظری عمل کند.

بررسی روش‌شناختی مقالات این شماره، نشان از تنوعی بارور دارد. کاربست روش تفسیر موضوعی با رویکرد اجتهادی در مقالات مرتبط با اندیشه‌ی قرآنی رهبر شهید(رض)، امکان استخراج نظام‌وار، اصولی را فراهم آورده که از دل آیات و با تطبیق بر سیره‌ی معصومین علیهم السلام استنباط شده‌اند. در این مسیر، روش های شناخته شده تحقیقی در پژوهش‌های تربیتی و روان‌شناختی، و تحلیل واژگان قرآنی همچون «خشیت»، «وجه»، «ذکر» و «تبتل» و مؤلفه‌های شناختی توجه به‌کار گرفته شده است.همچنین روش تطبیقی-تحلیلی در مقاله‌ی حق تعیین سرنوشت، همگی نشان از عزم پژوهشگران برای عبور از تفسیر سطحی و دستیابی به لایه‌های عمیق معنایی قرآن دارند.

مهم‌ترین دستاورد علمی این شماره را باید در عبور از سطح توصیف به سطح مدل‌سازی مفهومی جستجو کرد.با نگاهی ویژه به مقالاتی که به منظومه فکری رهبر شهید (رض) پرداخته‌اند، پیوندی عمیق میان استنباط قرآنی و تدبیر راهبردی مشاهده می‌شود.

که اندیشه های امام شهید امت، صرفاً توصیه‌هایی اخلاقی نیست، بلکه منظومه‌ای منسجم است که هر رکن آن، پشتوانه‌ای از آیات و روایات دارد.

توجه به نسبت قرآن با علوم تجربی و انسانی در دو سطح است: سطح نخست، هم‌سویی یافته‌های علمی با اشارات قرآنی، همچون پژوهش هم‌سویی مباحث گیاهی زیست‌شناسی با مفاهیم قرآنی که نشان‌دهنده‌ی اعجاز علمی قرآن درحوزه علوم طبیعی است. سطح دوم، کاربست نظریه‌های علمی روز به‌مثابه‌ی ابزاری برای کشف ظرفیت‌های نهان متن قرآنی است؛ همان‌گونه که مقاله‌ی سبک‌شناسی عاطفی سورة مائده به تحلیل نظام‌مند هیجانات قرآنی پرداخته و نشان داده است که قرآن در عین جامعیت معنایی، از الگوهایی عاطفی برخوردار است که با یافته‌های روان‌شناسی نوین قابل تطبیق است.

آنچه این شماره را از متمایز می‌کند، تمرکز راهبردی بر منظومه فکری یک مفسر و راهبر معاصر، یعنی حضرت آیت‌الله خامنه‌ای شهید است. از میان مقالات، شش مقاله به‌طور مستقیم به تبیین ابعاد گوناگون اندیشه‌قرآنی ایشان پرداخته‌اند.

با این حال، مسیر نظریه‌پردازی قرآنی، همچنان ناقص و نیازمند گام‌های بعدی است: تدوین روش‌شناسی اجتهادی ویژه برای علوم انسانی، اعتبارسنجی تجربی مدل‌های قرآن‌بنیان، و تولید نظریه‌هایی که بتوانند در سطوح کلان سیاست‌گذاری اجتماعی و نظام‌سازی تمدنی ایفای نقش کنند.

اینجانب، ضمن تقدیر و تشکر از همه‌ی پژوهشگرانی که با مجاهدت علمی خویش، مقالات این شماره را پدید آورده‌اند، بر این باورم که این مسیر، نه فقط یک اولویت پژوهشی، بلکه ضرورتی اجتناب‌ناپذیر برای بازسازی علوم انسانی اسلامی در تراز تمدن نوین اسلامی است. از خداوند منان توفیق استمرار این راه را مسئلت داریم.

والحمدلله رب العالمین
سردبیر مجله قرآن و علم
دکتر محمد علی رضایی اصفهانی

The Quran and Science
Print ISSN: 2008-6016 Online ISSN: 2322-5165
Homepage: https://qve.journals.miu.ac.ir

Quranic Innovations of Imam Khamenei

MohammadAli Rezaee Esfahani[1]✉

1. Corresponding Author, Professor at Al-Mustafa International University: Rezaee.qoran@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received:
9 March 2026
Received in revised form:
6 April 2026
Accepted:
6 May 2026
Available online:
20 June 2026

Keywords:
Qur'an,
Innovation,
Imam Khamenei,
Fundamentals,
Rules,
Wave-making.

ABSTRACT

The fields of Quranic sciences and exegesis (tafsir) possess a 1,400-year historical background, during which hundreds of exegetes and Quranic scholars have created scholarly works and presented new perspectives and theories. One of the contemporary Quranic figures—who is counted among the students of Allamah Tabataba'i and began teaching exegesis in Mashhad in 1343 AH (Solar) / 1964 CE, with numerous published Quranic works—is Grand Ayatollah Imam Sayyid Ali Khamenei. He has introduced multiple innovations in the methodological and content dimensions of Quranic exegesis, which are evident throughout his written works, lectures, declarations, and sermons. Among these theoretical innovations are his novel exegetical foundations and rules, such as: the non-individualistic interpretation of Quranic verses, practical rules of life in the Quran, the scientific authority (marja'iyyah) of the Quran, transformation in human sciences based on the Quran, and the conceptualization of the Quran as a book of steadfastness, anti-arrogance struggle, unity-building, politics, and revolution-making. In the practical domain, his initiatives and wave-making efforts include innovations in recitation (qira'ah), memorization (hifz), organizing grand Quranic gatherings during Ramadan, defending the Quran against enemy slurs and assaults, and applying Quranic teachings to national scientific advancements and defense industries. This paper utilizes a field/documentary data collection method drawn from Imam Khamenei's written and oral works, followed by their descriptive and analytical evaluation

Cite this article: Rezaee Esfahani, M. A. (2026). Quranic Innovations of Imam Khamenei. *The Quran and Science, 20 (38),* 9-40. https://doi.org/10.22034/qve.2026.24805.2026

© The Author(s). **Publisher:** Al-Mustafa International University.
DOI: https://doi.org/10.22034/qve.2026.24805.2026

1. Introduction

The scholarly disciplines of Quranic sciences and exegesis (*tafsir*) represent a continuous 1,400-year intellectual tradition within Islamic civilization. Across centuries, hundreds of *mufassirun* (exegetes) and Quranic scholars have produced thousands of monumental treatises, offering evolving hermeneutical paradigms to address the religious, legal, philosophical, and societal inquiries of their respective eras. Within the contemporary period, Grand Ayatollah Sayyid Ali Khamenei emerges as a prominent Quranic scholar whose intellectual lineage was forged under the direct tutelage of the renowned philosopher and exegete Allamah Sayyid Mohammad Hossein Tabataba'i. Beginning his formal exegetical teaching circles in Mashhad at the *Masjid-e Payin-e Khiyaban* and *Masjid-e Qiblah* in 1343 AH Solar (1964 CE), Imam Khamenei accumulated decades of oral lectures, specialized seminary courses, Friday sermon commentaries, and official declarations that collectively formulate a dynamic, socially responsive Quranic framework.

Prior scholarly literature—including works by Mohammad Ali Rezaei Esfahani (e.g., *"Quranic Innovations of the Qom Seminary in the Past Century"* and *"**Methodology** and Exegetical Theory of Imam Khamenei"*) and Ebrahim Rezaei Adriyani—has examined specific facets of his commentary, particularly regarding Surah at-Tawbah. However, a comprehensive consolidation of his holistic Quranic innovations spanning both theoretical methodology and practical socio-political implementation remained uncompiled. Conceptually, "Quran" denotes the divine scripture comprising 114 surahs and 6,236 verses; "Imam Khamenei" refers to the contemporary Islamic scholar, revolutionary leader, and jurist born in 1318 SH (1939 CE); and "Innovation" (*no'avari*) signifies novel hermeneutical principles, foundational assumptions, methodological rules, and practical socio-cultural initiatives that redefine how divine scripture operates within human society.

2. Methodology

This study employs a qualitative descriptive-analytical research methodology combined with documentary and field-based data collection. Primary source material was gathered directly from the extensive corpus of Imam Khamenei's written works, transcriptions of his public address series, exegesis lectures (delivered across distinct historical epochs in Mashhad,

Tehran, and Qom), declarations, and official statements published across a ten-volume commentary collection by the Islamic Revolution Publications.

The analytical procedure involved qualitative thematic content analysis, categorizing primary data into two core analytical axes: theoretical innovations (hermeneutical foundations, interpretive rules, and thematic conceptualization) and practical innovations (socio-cultural programs, institutional directives, and applied scientific motivations). Each identified innovation was cross-examined against standard classical and contemporary exegetical literature to verify its novelty, contextual application, and alignment with traditional Islamic hermeneutics.

3. Findings

The findings of this research reveal a systematic dual-structure of Quranic innovation spanning theoretical hermeneutics, interpretive rules, and applied socio-political statecraft:

1. Non-Individualistic Exegesis (*Inhisar-nazudagi az Tafsir-e Fardi*): A fundamental rejection of secular interpretations that restrict Quranic directives purely to personal devotion or monastic withdrawal. The paper demonstrates through verses such as Surah Ibrahim (v. 1), Surah Az-Zukhruf (v. 43), Surah An-Nahl (v. 125), and Surah Ya-Sin (v. 61) that divine worship (*'ubudiyyah*) governs statecraft, economics, law, warfare, peace, and collective societal organization.

2. Quran as a Manual of Practical Life Rules (*Qawa'id-e Karburdi-ye Zindagi*): The Quran offers concrete, actionable blueprints for establishing societal security, social justice, mental well-being, and institutional health. Applying Quranic rules to daily life operates like a physician's prescription—requiring active execution rather than passive recitation.

3. Unity-Building Authority (*Wahdat-Afrin*): Emphasizing Quranic mandates for Islamic solidarity to dismantle sectarian Shia-Sunni rifts fabricated by foreign imperialist intelligence apparatuses.

4. Inseparability of Religion, Politics, and Revolution: Proving scripturally through Surah Al-Mumtahanah (v. 1), Surah Ash-Shu'ara (vv. 151–152), Surah Al-Kahf (v. 49), and Surah Az-Zumar (v. 70) that the Quran actively prescribes laws, state organization, defense, alliances, and revolution against tyrannical regimes (*taghut*), debunking secularist claims of religion-politics separation.

5. Scientific *Marja'iyyah* (Authority) of the Quran: Re-establishing the Quran as the primary epistemological authority capable of fulfilling modern human ideological needs, directing research, and guiding academic fields.

6. Anti-Arrogance and Steadfastness (*Istaqamat va Mubarazah ba Istikbar*): Formulating scriptural imperatives to resist global oppressive powers based on historical prophetic struggles against Pharaoh and tyrants, as reflected in Surah Al-Qasas (v. 5) and Surah At-Tawbah (v. 33).

7. Transformation of Human Sciences (*Tahavvul dar 'Ulum-e Insani*): Overhauling Western-imported, secularized, and materialistic humanities by embedding Quranic anthropological and epistemological principles at their foundation, building "Quran-founded Humanities" (*Ulum-e Insani-ye Quran-bonyan*).

8. Critical Distrust of Orientalist Scholarship (*Bi-i'timadi be Manabi-ye Mustashriqin*): Exercising methodological caution towards Western Quranic encyclopedias (such as the *Encyclopaedia of the Qur'ān* published by Brill, Leiden) due to underlying missionary, colonial, or reductionist biases.

9. Linguistic Rule of Conventional Speech (*'Urf*): Interpreting Quranic revelation as transcendent divine truth communicated through standard, accessible human linguistic conventions.

10. Rule of Inner Extraction (*Batin-giri*): Applying the famous tradition of Imam Baqir (AS)—*"its inner meaning is its interpretation"*—to extract universal, timeless principles from specific historical revelation contexts (*asbab al-nuzul*) and apply them dynamically to modern realities.

11. Rule of Interrogation (*Istintaq*): Actively presenting modern societal crises, political events, and scientific dilemmas to the Quran to elicit direct guidance.

12. Permissibility of Polysemy (*Isti'mal al-Lafz fi Akthar min Ma'na*): Affirming that a single Quranic expression can validly signify multiple concurrent, non-contradictory textual meanings simultaneously (applied across Surah At-Tawbah vv. 17, 38, 51, 82, and 112).

13. Great Cultural Jihad (*Jihad-e Kabir*): Utilizing the Quran as a non-violent intellectual weapon against cultural aggression based on Surah Al-Furqan (v. 52: *"Do not obey the disbelievers, and strive against them with it [the Quran] a great striving"*).

14. Practical Wave-Making Programs: Directing the national target of training 10 million Quran memorizers (*hifz*), instituting Quranic recitation benches (*kursi-e tilawat*) across national mosques, integrating brief exegetical translations during public recitations, and invoking Quranic verses (such as Surah Al-Mujadilah v. 11) to inspire Iranian youth and scientists in medical, nuclear, nanotechnology, aerospace, and defense industries.

4. Conclusions

The study concludes that Imam Khamenei's Quranic paradigm successfully bridges the historical divide between traditional academic exegesis and contemporary sociopolitical statecraft. By defining the Quran not as a static historical artifact but as an active, living constitution for human society, his theoretical innovations provide the intellectual foundation for transforming secularized human sciences and establishing a modern Islamic civilization. Simultaneously, his practical directives translate high hermeneutical principles into popular wave-making movements—from nationwide memorization campaigns and mosque recitation circles to high-tech defense and scientific self-reliance. This integrated model offers a comprehensive blueprint for contemporary Muslim societies seeking intellectual independence and holistic development grounded in Quranic revelation.

قرآن و علم
شاپا چاپی: ۶۰۱۶-۲۰۰۸ شاپا الکترونیکی: ۵۱۶۵-۲۳۲۲
Homepage: https://qve.journals.miu.ac.ir

نوآوری‌های قرآنی امام شهید خامنه‌ای (۲)

محمدعلی رضایی اصفهانی[۱] ✉

۱. نویسنده مسئول، استاد جامعة المصطفی العالمیة، قم، ایران، رایانامه: Rezaee.qoran@gmail.com.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:
۱۸ اسفند ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری:
۱۷ فروردین ۱۴۰۵

تاریخ پذیرش:
۱۶ اردیبهشت ۱۴۰۵

تاریخ انتشار:
۳۰ خرداد ۱۴۰۵

کلیدواژه‌ها:
قرآن،
نوآوری،
امام شهید خامنه‌ای،
مبانی،
قواعد،
جریان‌سازی.

چکیده

هدف: عرصه علوم قرآنی و تفسیر از پیشینه‌ای چهارده‌قرنی برخوردار است که در این دوران، صدها مفسر و قرآن‌پژوه آثار علمی پدید آورده و دیدگاه‌ها و نظریه‌های تازه‌ای عرضه کرده‌اند. یکی از چهره‌های قرآنی معاصر ـ که از شاگردان علامه طباطبایی به شمار می‌آید و تدریس تفسیر را از سال ۱۳۴۳ هجری شمسی در مشهد آغاز کرده و آثار قرآنی متعددی منتشر نموده است ـ حضرت آیت‌الله العظمی امام سید علی خامنه‌ای است.

روش: ایشان در دو بُعد روشی و محتوایی تفسیر قرآن نوآوری‌های متعددی ارائه کرده‌اند که در سراسر آثار مکتوب، سخنرانی‌ها، بیانیه‌ها و خطبه‌های ایشان مشهود است.

یافته‌ها: از جمله این نوآوری‌های نظری، مبانی و قواعد تفسیری بدیع ایشان است، همچون: تفسیر غیرفردگرایانه از آیات قرآن، قواعد عملی زندگی در قرآن، مرجعیت علمی قرآن، تحول در علوم انسانی بر پایه قرآن، و مفهوم‌سازی قرآن به‌مثابه کتاب ایستادگی، مبارزه با استکبار، وحدت‌آفرینی، سیاست و انقلاب‌سازی. در عرصه عملی نیز ابتکارات و اقدامات جریان‌ساز ایشان شامل نوآوری در قرائت، حفظ، برگزاری محافل بزرگ قرآنی در ماه رمضان، دفاع از قرآن در برابر توهین‌ها و هجمه‌های دشمنان، و کاربست آموزه‌های قرآنی در پیشرفت‌های علمی ملی و صنایع دفاعی است.

نتیجه‌گیری: این مقاله با روش گردآوری داده‌ها به‌صورت میدانی و اسنادی از آثار مکتوب و شفاهی امام خامنه‌ای، سپس با ارزیابی توصیفی ـ تحلیلی آن‌ها تدوین شده است.

استناد: رضایی اصفهانی، محمد علی (۱۴۰۵). نوآوری‌های قرآنی امام خامنه‌ای (۲). قرآن و علم، ۲۰ (۳۸)، ۹-۴۰.
https://doi.org/10.22034/qve.2026.24805.2026

ناشر: جامعة المصطفی العالمیة.

© نویسندگان.

مقدمه

مباحث علوم قرآن و تفسیر، پیشینه‌ای بیش از ۱۴۰۰ سال دارد و در این بازهٔ طولانی، صدها مفسّر و قرآن‌پژوه، آثار ارزشمندی پدید آورده و دیدگاه‌ها و نظریه‌های نوینی را عرضه داشته‌اند. از جمله شخصیت‌های برجستهٔ معاصر در این عرصه، آیت‌الله‌العظمی امام سید علی خامنه‌ای‌ﷺ است که از شاگردان علامه طباطبایی به شمار می‌رود و از سال ۱۳۴۳ش، تفسیر قرآن را در حرم مطهر رضوی آغاز کرده و تاکنون آثار قرآنی متعددی از ایشان منتشر شده است. نوآوری‌های ایشان در حوزهٔ روش‌شناسی (شامل مبانی، قواعد، روش و اصول) و محتوای تفسیر، همچنین ابتکارات عملی مرتبط با قرآن، در لابه‌لای نوشته‌ها، سخنرانی‌ها، بیانیه‌ها و دیگر آثار قرآنی ایشان به روشنی قابل مشاهده است.

این نوشتار با بهره‌گیری از روش جمع‌آوری میدانی اطلاعات از منابع مکتوب و شفاهی قرآنی امام خامنه‌ای‌ﷺ و نیز تحلیل محتوایی داده‌ها، به بررسی نوآوری‌های نظری و عملی ایشان پرداخته و از هر یک نمونه‌هایی را ارائه می‌دهد.

در زمینهٔ پیشینهٔ پژوهش، هرچند کتاب یا مقالهٔ مستقلی که به طور جامع به نوآوری‌های قرآنی ایشان پرداخته باشد، یافت نشد، اما در برخی آثار پراکنده به این موضوع اشاره شده است که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:

۱. مقالهٔ «نوآوری‌های قرآنی حوزه علمیه قم در یکصد سال اخیر» (محمدعلی رضایی اصفهانی، ارائه‌شده در کنگره یکصدمین سالگرد تأسیس حوزه علمیه قم، ۱۴۰۱ش)؛

۲. مقالهٔ «روش‌شناسی و نظریه تفسیری امام خامنه‌ای» (محمدعلی رضایی‌اصفهانی، ارائه‌شده در کنگره اندیشه‌های قرآنی امام خامنه‌ای، ۱۴۰۱ش)؛

۳. نشست علمی «نوآوری‌های قرآنی مقام معظم رهبری» (ارائه‌دهنده: ابراهیم رضایی آدریانی، اصفهان، ۱۴۰۱/۱۱/۲ش)؛

۴. کتاب «مروری بر مبانی، روش و قواعد تفسیری حضرت آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای‌ﷺ در تفسیر سوره توبه» (تنظیم‌شده توسط گروه پژوهشی انتشارات انقلاب اسلامی، نشر نسیم انقلاب، ۱۳۹۳ش).

یک. نوآوری‌های نظری قرآنی

امام خامنه‌ای نوآوری‌های متعددی در حوزۀ نظری دارند که به مهم‌ترین آنها اشاره می‌کنیم:

۱. نوآوری‌ها در مبانی تفسیر

امام خامنه‌ای در عین پایبندی به مبانی مشهور تفسیر و حتی تذکر صریح به برخی از آنها (همچون حجیت ظهور قرآن)، مبانی و پیش‌فرض‌های تازه‌ای را نیز مطرح کرده‌اند که در تمامی آثار تفسیری ایشان رعایت شده است. شایان ذکر است که ممکن است برخی از قرآن‌پژوهان و مفسران، این مبانی را نپذیرفته یا در عمل بدان‌ها پایبند نبوده باشند. مهم‌ترین مبانی نوآورانه ایشان عبارت‌اند از:

الف. منحصرنشدن تفسیر آیات در تفسیر فردی

امام خامنه‌ای در عین پایبندی به مبانی مشهور تفسیر و حتی تذکر صریح به برخی از آنها (همچون حجیت ظهور قرآن)، مبانی و پیش‌فرض‌های تازه‌ای را نیز مطرح کرده‌اند که در تمامی آثار تفسیری ایشان رعایت شده است. شایان ذکر است که ممکن است برخی از قرآن‌پژوهان و مفسران، این مبانی را نپذیرفته یا در عمل بدان‌ها پایبند نبوده باشند. مهم‌ترین مبانی نوآورانه ایشان عبارت‌اند از:

ایشان با نفی رویکردهای محدودنگر به قرآن، تأکید می‌کنند که این کتاب آسمانی نه تنها به مسائل فردی و عبادی، بلکه به عرصه‌های سیاست، اقتصاد، حکومت و مدیریت اجتماعی نیز ورود پیدا کرده و بخش عمده‌ای از آیات آن ناظر به مسائل اجتماعی زندگی بشر است. به فرموده ایشان: «چقدر غافلند کسانی که خیال می‌کنند قرآن به مسائل زندگی، به مسائل سیاست، به مسائل اقتصاد، به مسائل حکومت کار ندارد، نه، بخشی عمده قرآن راجع به همین مسائل اجتماعی زندگی است». (بیانات در محفل انس با قرآن کریم، ۱۴۰۰/۱/۲۵).

ایشان عبودیت را از قالب فردی خارج کرده و آن را در تمام شئون زندگی - اخلاق، عمل فردی و عمل اجتماعی - جاری می‌دانند. بر این اساس، تحلیل و موضع‌گیری سیاسی نه تنها در حوزه کار دینی قرار می‌گیرد، بلکه به دلیل ارتباط با عبودیت اجتماعی، امری ضروری تلقی می‌شود. ایشان در این باره می‌فرمایند: «هدف تمام پیامبران، کشاندن مردم به صراط مستقیم است و صراط مستقیم

هم یعنی عبودیت... اشتباه کسانی که در گذشته مسائل سیاسی را از تبلیغ کنار می‌گذاشتند، در این بود که عبودیّت را به منطقه فردی منحصر می‌کردند». (بیانات در دیدار جمعی از روحانیون، ۱۳۷۶/۱۰/۳).

ایشان معتقدند جداانگاری دین از سیاست و اجتماع، ریشه در ناآشنایی با قرآن دارد و این کتاب آسمانی خود را از چالش‌های سیاسی و اجتماعی کنار نمی‌کشد و همواره در مقابل طاغوت، استکبار و ستمگران ایستاده است.

«آن کسانی که قرآن را و اسلام را به مسائل شخصی و مسائل عبادی منحصر می‌کنند... انصافاً با قرآن آشنا نیستند... قرآن خودش را از چالش‌های سیاسی و اجتماعی به‌هیچ‌وجه کنار نمی‌کشد و از مقابلهٔ با طاغوت‌ها، با مستکبرها... اجتناب نمی‌کند». (بیانات در محفل انس با قرآن کریم، ۱۴۰۰/۱/۲۵).

بررسی: این مبنای قرآنی، به عنوان یک پیش‌فرض اساسی، راه را برای تفاسیر میان‌رشته‌ای و همچنین رویکردهای تفسیر اجتماعی، سیاسی و حکومتی می‌گشاید. در واقع، این نگاه، بنیان نظری نفی سکولاریسم را در اندیشه قرآنی ایشان شکل می‌دهد. به همین دلیل، تأثیر مستقیم این مبنا در رویکرد تفسیر اجتماعی و سیاسی ایشان - که در نکات تفسیری خطبه‌های نماز جمعه و دیگر آثار تفسیریشان تجلی یافته - قابل ردیابی است و نمونه‌های آن در ادامه این نوشتار، در بخش گرایش‌های تفسیری ارائه خواهد شد.

ب. قرآن کتاب قواعد کاربردی زندگی

امام خامنه‌ای‌ﷺ بر این باورند که قرآن افزون بر جنبه‌های معرفتی، دارای دستورات عملی و کاربردی برای زندگی بشر است و تأکید دارند که سعادت دنیا و آخرت در گرو تطبیق قواعد زندگی با این دستورات است. ایشان با تشبیهی تأکیدآمیز، وضعیت امروز امت را به بیمارستانی تشبیه می‌کنند که به پزشک مراجعه کرده اما نسخه را عمل نمی‌کند و می‌فرمایند: «قرآن کتاب زندگی است. اگر آحاد بشر قواعد زندگی را با قرآن تطبیق بکنند، سعادت دنیا و آخرت نصیب آنها خواهد شد. مشکل ما این است که این کار را نمی‌کنیم؛ مشکل ما این است که ما زندگی را با قواعد قرآن تطبیق نمی‌کنیم؛ مثل کسی که به پزشک مراجعه می‌کند و نسخهٔ پزشک را می‌گیرد، لکن به آن نسخه عمل نمی‌کند». (سخنرانی تلویزیونی در پایان محفل انس با قرآن کریم، ۱۳۹۹/۲/۶).

ایشان با استناد به آیه ﴿يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ﴾ (مائده: ۱۶) بر این نکته تأکید می‌ورزند که قرآن راه‌های سلامت، امنیت و آسایش را به انسان نشان می‌دهد و علاج مشکلاتی همچون ظلم، تبعیض، جنگ و ناامنی تنها در عمل به دستورات کاربردی این کتاب آسمانی است: «قرآن علاوه بر جنبهٔ معرفتی و معرفت‌آموزی، دستورات کاربردی دارد برای زندگی؛ یعنی محیط زندگی را آباد می‌کند، زندگی را از امنیّت و سلامت و آسایش برخوردار می‌کند... در همین ظاهرِ قرآن هزاران دستور زندگی وجود دارد» (همان).

بررسی: این مبنا، زمینه‌ساز برداشت قواعد کلی از قرآن برای تمام شئون زندگی شده و رویکردی عملیاتی به سبک زندگی اسلامی ارائه می‌دهد. به عبارت دیگر، قرآن نه تنها منبع معرفت، بلکه دستورالعملی جامع برای زیستن است که می‌تواند در تمام ابعاد فردی و اجتماعی انسان جاری و ساری شود. بر اساس همین نگاه، نگارنده کتابی در سه جلد با عنوان «قواعد قرآن» تدوین کرده است که جلد نخست آن منتشر شده و به استخراج قواعد کاربردی از آیات پرداخته است (رضایی اصفهانی، قواعد قرآن (۱)).

ج. قرآن کتاب وحدت‌آفرین

امام خامنه‌ای‌ﷺ بر این باورند که قرآن، کتاب وحدت و اتحاد است و این آموزه، هم برای ملت ایران و هم برای تمام دنیای اسلام کاربرد دارد. ایشان با اشاره به توطئه دشمنان برای برافروختن اختلافات مذهبی به ویژه میان شیعه و سنی، بر لزوم هوشیاری و مقابله با این دسیسه تأکید می‌کنند و راه پیروزی را در اندیشه، اتحاد و نزدیکی دل‌ها و دست‌ها می‌دانند. ایشان در این باره می‌فرمایند: «درسی که ما از قرآن گرفته‌ایم، درسی که ما از اسلام گرفته‌ایم، درس ایستادگی و مجاهدت و وحدت و اتحاد است؛ اتحاد دل‌ها و دست‌ها با یکدیگر؛ مخصوص ملت ما هم نیست؛ اتحاد در دنیای اسلام. امروز شما ببینید یکی از نقاطی که دشمنان ما بر روی آن به‌طور کامل تکیه می‌کنند، برافروختن اختلافات مذهبی است؛ شیعه و سنی». (بیانات در دیدار مسئولان نظام و سفرای کشورهای اسلامی، ۱۳۹۱/۳/۲۹).

ایشان با نقد کسانی که از سر ناآگاهی یا دسیسه، به دامن زدن به اختلافات دامن می‌زنند، تصریح می‌کنند که سیاست استکبار، ایجاد تفرقه میان مسلمانان است و راه غلبه بر آن، اتحاد و همدلی است: «امروز سیاست استکبار و سیاست سرویس‌های جاسوسی این است که ماها را از هم

بترسانند؛ شیعه را از سنی، سنی را از شیعه؛ اختلاف ایجاد کنند. راه غلبه بر دشمنان، اندیشیدن، فکرکردن، متحدشدن، دل‌ها را به هم نزدیک کردن، دست‌ها را در هم گره کردن است؛ و این‌جور است که به فضل پروردگار، ﴿لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾ (توبه: ۳۳) پیش خواهد آمد».

بررسی: این مبنا، رویکردی تقریبی به تفسیر قرآن بخشیده و به تفاسیر ایشان رنگی وحدت‌گرایانه داده است. بر اساس این نگاه، قرآن نه تنها منبعی برای هدایت فردی، بلکه محور اتحاد جهان اسلام و راهبردی برای مقابله با توطئه‌های دشمنان به شمار می‌رود. این مبنا در آثار تفسیری ایشان بازتاب یافته و باعث شده است تا در نکات تفسیری، همواره بر نقاط اشتراک مذاهب اسلامی تأکید و از دامن‌زدن به اختلافات پرهیز شود.

د. قرآن کتاب سیاسی و انقلاب‌ساز

امام خامنه‌ای با استناد به آیات متعدد قرآن، بر جدایی‌ناپذیری دین از سیاست تأکید کرده و دخالت قرآن در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی را امری آشکار می‌دانند. ایشان با نقد رویکرد سکولاریستی، این پرسش را مطرح می‌کنند که اگر دین از سیاست جدا است، پس چرا قرآن اموری چون حکومت، قانون، جنگ و صلح، تعیین دوست و دشمن و دیگر مظاهر سیاست را به خدا و دین او مرتبط ساخته است؟ ایشان با اشاره به آیاتی همچون ﴿لا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَ عَدُوَّكُمْ أَوْلِياءَ﴾، ﴿وَ لا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ﴾، آیات حزب‌الله و حزب‌الشیطان، آیات ولایت و آیات حکم به غیر ما انزل الله، بر این نکته تأکید می‌ورزند که اعمال سیاسی و اجتماعی انسان‌ها، در قیامت مورد سنجش و جزا قرار می‌گیرد و این خود گواهی بر دخالت دین در این عرصه‌هاست: «آیا در آیه ﴿يا أَيهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكمْ أَوْلِياءَ﴾ (ممتحنه: ۱) و آیه ﴿وَلاَ تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ الَّذِينَ يفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلاَ يصْلِحُونَ﴾ (شعراء: ۱۵۱-۱۵۲)، یا آیات معرفی حزب‌اللّه و حزب‌الشیطان، یا آیات ولایت‌الله، یا آیات حکم به غیر ما انزل اللّه، اندیشیده و در آن تأمل کرده‌اند؟ آیا اعمال و رفتار سیاسی و اجتماعی انسان‌ها که بیشترین بخش زندگی آن‌هاست، بدون جزاست؟» (بیانات در پیام به مناسبت افتتاح اولین دوره مسابقات بین‌المللی حفظ و قرائت قرآن کریم، ۱۳۶۰/۱۱/۲۰).

ایشان با تأکید بر اینکه جهاد اسلامی، که از برترین فرایض دینی به شمار می‌رود، برای تحصیل «حیات طیبه» و خروج از ولایت طاغوت به ولایت الله تشریع شده است، این پرسش اساسی را مطرح می‌سازند که چگونه می‌توان نقش سیاست را در دین نادیده گرفت: «آیا حیات طیبه‌ای که برای تحصیل آن باید جهاد کرد، زندگی در زیر سایه شوم ولایت غیرخداست؟... و اگر چنین نیست و جهاد برای تحصیل حاکمیتِ اللّه و خروج از ولایت طاغوت به ولایتِ اللّه است، پس چگونه می‌توان نقش و ارزش سیاست را در دین و در هدف‌های تعیین شده دینی، دست کم یا نادیده گرفت؟» (قرآن در کلام رهبری، سوره زمر آیه ۷۰، سایت: https://hawzah.net).

ایشان در نهایت، نغمه جدایی دین از سیاست را ساخته دشمنان اسلام معرفی کرده و هدف آن را خالی کردن صحنه زندگی از حضور دین و تسلط بر سرنوشت انسان‌ها می‌دانند و در مقابل، با افتخار تصریح می‌کنند: «افتخار ما در مقابل همهٔ مکاتب و نظام‌های بشری با مانیفست‌های ساختهٔ ذهنیت‌های حقیر و محدود و وابسته، این است که کتاب انقلاب ما قرآن کریم و مجیدی است». (پیام به مناسبت افتتاح اولین دوره مسابقات بین‌المللی حفظ و قرائت قرآن کریم، ۱۳۶۰/۱۱/۲۰).

بررسی: این مبنا، قرآن را نه تنها کتاب هدایت فردی، بلکه منشور حرکت، مبارزه و انقلاب‌سازی معرفی می‌کند که می‌تواند مبنای تحولات اجتماعی و سیاسی در جوامع اسلامی قرار گیرد. بر اساس این نگاه، قرآن به عنوان کتابی انقلاب‌ساز، پایه و اساس انقلاب اسلامی ایران شد و این رویکرد در تفاسیر سیاسی امام خامنه‌ای‌ﷺ به روشنی قابل مشاهده است؛ به گونه‌ای که ایشان در نکات تفسیری خود، همواره بر پیوند میان آموزه‌های قرآنی و الزامات مدیریت جامعه و مقابله با نظام‌های استکباری تأکید داشته‌اند.

هـ. مرجعیت علمی قرآن

یکی از مباحث نوین در مطالعات قرآنی، مسئله «مرجعیت علمی قرآن» است که امام خامنه‌ای‌ﷺ با تأکید بر معنای بازگشت عملی به قرآن، آن را به عنوان راه‌حل مشکلات جهان اسلام مطرح می‌کنند. ایشان معتقدند که دوری از معارف قرآنی، عامل اصلی کمبودها و عقب‌ماندگی‌های جوامع اسلامی است و علاج آن، بازگشت به قرآن به عنوان منبع علم، حکمت و حیات است. ایشان در این باره می‌فرمایند: «مسئله قرآن و مرجعیت قرآن و رجوع به قرآن و استفهام از قرآن در مسائل گوناگون فکری و عملی و اجتماعی و سیاسی و حکومتی و مانند اینها خیلی چیز مهمی است ما واقعاً در این زمینه‌ها کم کاریم». (بیانات در اولین کنگره بین‌المللی قرآن و علوم انسانی، ۱۳۹۶/۳/۱)

«هرچه در دنیای اسلام کمبود هست بر اثر دوری از معارف الهی و معارف قرآنی است. قرآن کتاب حکمت است، کتاب علم است، کتاب حیات است». (بیانات در دیدار قاریان و حافظان و اساتید قرآنی، ۱۳۹۰/۵/۱۱).

«مشکل بزرگ مسلمانان دنیا، دوری از قرآن است، علاج هم برگشت به قرآن است. قرآن فقط برای تلاوت کردن در کنج و زوایا نیست، قرآن برای عمل است، قرآن برای شناخت و معرفت است». (بیانات در مراسم اختتامیه مسابقات حفظ و قرائت قرآن کریم، ۱۳۷۹/۸/۹).

بررسی: از مجموع بیانات ایشان روشن می‌شود که مرجعیت علمی قرآن در اندیشه ایشان، دست‌کم سه معنا و کاربرد دارد:

۱. بازگشت به قرآن به عنوان مرجع عملی زندگی؛ بدین معنا که قرآن باید بر ابعاد فردی، اجتماعی، سیاسی و حکومتی زندگی بشر تسلط یابد و حاکمیت عملی پیدا کند.

۲. پاسخگویی قرآن به نیازهای انسان؛ یعنی قرآن به عنوان منبعی جامع، توانایی پاسخگویی به پرسش‌ها و نیازهای متغیر بشری در عرصه‌های مختلف را دارد.

۳. جهت‌دهی به علوم بر اساس قرآن (به‌ویژه علوم انسانی) که به عنوان رویکردی تحولی، در ادامه مباحث به آن پرداخته خواهد شد.

این مبنا، زمینه‌ساز نظریه‌ای است که قرآن را نه تنها کتاب هدایت فردی، بلکه منبعی برای تولید علم، تدوین علوم انسانی اسلامی و پاسخگویی به چالش‌های تمدنی می‌داند و در آثار و بیانات ایشان به کرات بر آن تأکید شده است.

و. قرآن کتاب استقامت و مبارزه برای ضد استکبار

امام خامنه‌ای‌ﷺ ایستادگی و مقاومت در برابر دشمنان مستکبر را یکی از آموزه‌های بنیادین قرآن می‌دانند و بر این باورند که قرآن در مصاف همیشگی حق و باطل، پیروزی نهایی را برای جبهه حق تضمین کرده است. ایشان با استناد به آیات قرآن، این نوید را به ملت ایران می‌دهند که با تداوم راه مقاومت، بر دشمنانی چون آمریکا پیروز خواهند شد:

«در این مصافی که وجود دارد، این مصاف حق و باطل، مصاف توحید و طاغوت - که ناگزیر چنین مصافی وجود دارد - آنکه خدای متعال مقدّر کرده است که پیروز بشود، جبهه حق است؛ یعنی شما ملّت ایران، اگر همان جور که تا حالا حرکت کرده‌اید، حرکت را ادامه بدهید، قطعاً بر دشمنانتان

پیروز خواهید شد؛ یعنی بر آمریکا پیروز [خواهید شد]: ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ (قصص: ۵). ﴿هُوَ الَّذِي أَرسَلَ رَسولَهُ بِالهُدى وَ دينِ الحَقِّ لِيُظهِرَهُ عَلَى الدّينِ كُلِّه﴾ (توبه: ۳۳)؛ خدای متعال این جور مقدّر فرموده است» (بیانات در دیدار مسئولان نظام و سفرای کشورهای اسلامی، ۱۳۹۸/۱/۱۴).

بررسی: بر اساس این مبنا، قرآن به پیروان خود می‌آموزد که در برابر مستکبران جهانی (همچون آمریکا) و ظالمان زمانه (همچون رژیم صهیونیستی) ایستادگی کرده و زیر بار ظلم و استکبار نروند. این نگاه، برگرفته از سنت قرآنی مبارزه با طاغوت است که در داستان حضرت موسی﵇ در برابر فرعون و دیگر پیامبران در رویارویی با ستمگران، به روشنی ترسیم شده است. بر این اساس، قرآن نه تنها کتاب هدایت فردی، بلکه منشور مقاومت، استقامت و مبارزه با نظام‌های استکباری است و این رویکرد در تفسیر آیات مرتبط با جهاد، ولایت و دشمن‌شناسی در آثار تفسیری ایشان به خوبی قابل مشاهده است.

ز. قرآن کتاب تحوّل‌آفرین در علوم

امام خامنه‌ای﵀ با نگاهی تیزبینانه به بحران علوم انسانی موجود در کشورهای شرقی، به این مسئله اساسی اشاره می‌کنند که علوم انسانی رایج، برگرفته از مبانی اومانیستی، سکولاریستی و مادی‌گرایانه غرب است و ترجمه و تدریس بی‌نقد آن، به نوعی استعمار فرهنگی و تسلط فکری بر جوامع اسلامی منجر می‌شود. ایشان در این باره هشدار می‌دهند: «بسیاری از مباحث علوم انسانی، مبتنی‌بر فلسفه‌هائی هستند که مبنایش مادی‌گری است، مبنایش حیوان‌انگاشتن انسان است، عدم مسئولیت انسان در قبال خداوند متعال است، نداشتن نگاه معنوی به انسان و جهان است. خوب، این علوم انسانی را ترجمه کنیم، آنچه را که غربی‌ها گفتند و نوشتند، عیناً ما همان را بیاوریم به جوان خودمان تعلیم بدهیم، در واقع شکاکیت و تردید و بی‌اعتقادی به مبانی الهی و اسلامی و ارزش‌های خودمان را در قالب‌های درسی به جوان‌ها منتقل کنیم؛ این چیز خیلی مطلوبی نیست». (بیانات در دیدار با جمعی از اساتید دانشگاه‌ها، ۱۳۸۸/۶/۸).

ایشان در عین حال، نفی کامل علوم انسانی موجود را توصیه نمی‌کنند، بلکه بر ضرورت ارتباط نقادانه با علوم روز و استفاده از دستاوردهای بشری با رویکردی اصلاحی و مبتنی بر مبانی اسلامی تأکید می‌ورزند:

«بنشینید فکر کنید، نظریه‌پردازی کنید، از موجودی این دانش‌ها در دنیا استفاده کنیم، بر آن چیزی بیفزاییم و نقاط غلط آن را برملا کنیم. این ازجمله کارهائی است که جزو الزامات حتمی پیشرفت است». (بیانات در دیدار با استادان و دانشجویان دانشگاه‌های کردستان، ۱۳۸۸/۲/۲۷).

تأکید اصلی ایشان بر انجام پژوهش‌های قرآنی بنیادین و استخراج مبانی علوم انسانی از قرآن است. ایشان با اشاره به جامعیت قرآن در هدایت انسان، این کار را نه تنها ممکن، بلکه ضروری می‌دانند: «این علوم انسانی را ما به‌صورت ترجمه‌ای، بدون اینکه هیچ‌گونه فکر تحقیقی اسلامی را اجازه بدهیم در آن راه پیدا کند، می‌آوریم تو دانشگاه‌های خودمان و در بخش‌های مختلف اینها را تعلیم می‌دهیم؛ درحالی‌که ریشه و پایه و اساس علوم انسانی را در قرآن باید پیدا کرد. یکی از بخش‌های مهم پژوهش قرآنی این است... اگر این شد، آن وقت متفکرین و پژوهندگان و صاحب‌نظران در علوم مختلف انسانی می‌توانند بر این پایه و اساس بناهای رفیعی را بنا کنند. البته آن وقت می‌توانند از پیشرفت‌های دیگران، غربی‌ها و کسانی که در علوم انسانی پیشرفت داشتند، استفاده هم بکنند، لکن مبنا باید مبنای قرآنی باشد». (بیانات در دیدار با جمعی از بانوان قرآن‌پژوه کشور، ۱۳۸۸/۷/۲۸).

ایشان گاهی این مسئله را با نگاهی عمومی‌تر و با استفاده از تمام آموزه‌های اسلامی مطرح کرده و بر لزوم نوآوری در علوم انسانی تأکید دارند:

«ما درزمینهٔ علوم انسانی احتیاج به تحقیق و نوآوری داریم. مواد و مفاهیم اساسی‌ای هم که بر اساس آن می‌توان حقوق، اقتصاد، سیاست و سایر بخش‌های اساسی علوم انسانی را شکل داد و تولید و فراوری کرد، به معنای حقیقی کلمه در فرهنگ عریق و عمیق اسلامی ما وجود دارد که باید از آن استفاده کنیم». (بیانات در دیدار با جمعی از استادان دانشگاه‌های سراسر کشور، ۱۳۸۲/۸/۸).

بررسی: این مبنا، زمینه‌ساز نظریه‌ای تحولی در حوزه علوم انسانی است که می‌تواند پاسخگوی نیاز اساسی کشورهای شرقی به تولید علوم انسانی قرآن‌بنیان باشد. بر اساس این نگاه، قرآن به عنوان منبع اصلی معرفت، نه تنها می‌تواند مبانی علوم انسانی را تأمین کند، بلکه جهت‌گیری پژوهشی و علمی را نیز متحول می‌سازد. این رویکرد، به طور طبیعی به رشد رشته‌های میان‌رشته‌ای و شکل‌گیری تفاسیر تخصصی (مانند تفسیر تربیتی، اقتصادی، سیاسی، حقوقی و روان‌شناختی) انجامیده است و افق‌های جدیدی را در پژوهش‌های قرآنی گشوده است.

ح. بی‌اعتمادی به منابع مستشرقان در تفسیر

امام خامنه‌ای‌ﷺ در تفسیر خود، به عدم اعتماد به دایرةالمعارف‌های اسلامی که توسط مستشرقان تألیف شده است، تصریح می‌کنند و بر این باورند که استنباط مستشرقان، فی‌نفسه مورد اعتماد نیست، مگر در مواردی که به اتکای منابع فقهی و لغوی معتبر، مطلبی ارائه دهند که در آن صورت، می‌توان با احتیاط از آن استفاده کرد. ایشان ذیل آیه ۶۰ سوره توبه می‌فرمایند:

«کتب دایرةالمعارف خیلی مورد اتکا نیست، در دایرةالمعارف اسلامی که مولفین آن مستشرقین می‌باشند که استنباط خود مستشرق مورد اعتماد نیست؛ اما چون به اتکای موارد فراوان فقهی و لغوی مطلب را می‌نویسد، یک حسن ظنّی به معنایی که شده انسان پیدا می‌کند و برای انسان یک مطلب معقولی به نظر می‌رسد».

بررسی: مستشرقان در سده‌های اخیر، کتاب‌ها، مقالات و دایرةالمعارف‌های متعددی درباره قرآن (همچون دایرةالمعارف قرآن لیدن و قرآن: یک دایرةالمعارف اثر اولیور لیمن) نگاشته‌اند که گاه با اهداف تبشیری و استعماری صریح و گاه در پوشش رویکردی علمی، به طرح مطالب پرداخته‌اند. این آثار با نقدهای جدی از سوی قرآن‌پژوهان مسلمان مواجه شده است. ازاین‌رو، عدم اعتماد به این منابع به عنوان یک مبنا در تفسیر، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر به شمار می‌رود. امام خامنه‌ای‌ﷺ با تأکید بر این نکته، هوشیاری در مواجهه با تولیدات شرق‌شناسانه را به عنوان یکی از مبانی تفسیری خویش مطرح کرده‌اند.[۱] این مبنا، رویکردی نقادانه به منابع تفسیری ایجاد می‌کند و مفسران را به بازنگری در اطلاعات و نظریاتی که ریشه در مطالعات استعماری یا تبشیری دارند، فرا می‌خواند.

۲. نوآوری‌ها در حوزه قواعد تفسیر

امام خامنه‌ای‌ﷺ به قواعد تفسیری مرسوم در میان مفسّران - از جمله قواعد علوم قرآنی، ادبیات عرب و مانند آن - توجه داشته و افزون بر آنها، برخی قواعد نوآورانه را نیز مدّ نظر قرار داده‌اند. قواعد تفسیری خود به چند دسته تقسیم می‌شوند که در کتب مربوطه تفصیل یافته است[۲] و ایشان از اکثر این قواعد بهره گرفته‌اند.

---

۱. ر.ک: مجله قرآن‌پژوهی خاورشناسان، (ش ۱-۳۰)، جامعة المصطفی العالمیه، که مطالب و مقالات متعددی در نقد و بررسی دیدگاه‌های مستشرقان در این مجله مطرح شده است.

۲. ر.ک: رضایی‌اصفهانی، منطق تفسیر قرآن (۱)، مبانی و قواعد تفسیر؛ فاکرمیبدی، قواعد التفسیر لدی الفریقین، و... .

الف. قواعد زبان‌شناختی

امام خامنه‌ای در تفاسیر خود گاهی به زبان قرآن اشاره کرده‌اند، به‌گونه‌ای که می‌توان دیدگاه ایشان را دربارهٔ زبان قرآن استنباط کرد. ایشان زبان قرآن را زبان عرف مردم می‌دانند که پیامبر اکرم(ص) حقیقت والای وحی را با این زبان برای مردم بیان کرده است. ایشان در جلسهٔ یازدهم تفسیر سورهٔ بقره می‌فرمایند: «معنای وحی این است که یک حقیقت والایی را فرود بیاورند تا سطح ذهن شما آن را به شما القا کنند. وحی معارف الهی فقط بر قلب انسان‌های برگزیده یعنی پیغمبران نازل می‌شود، البته آنها آنچه را که بر آن‌ها نازل شده و وجودشان آن را لمس کرده، همان را با زبان قابل فهم مردم برای مردم بیان می‌کنند.» (بیانات در جلسهٔ یازدهم تفسیر سورهٔ بقره، ۱۳۷۰/۸/۱۵).

ب. قاعده بطن‌گیری از آیات

امام خامنه‌ای ذیل آیهٔ ﴿**اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ**﴾، با استناد به روایت امام باقر که می‌فرماید: «ظَهْرُهُ تَنْزِيلُهُ وَ بَطْنُهُ تَأْوِيلُهُ»، به بطن قرآن اشاره کرده و سپس برداشتی از آن ارائه می‌دهند: «فُضیل‌بن‌یسار که یکی از اصحاب برجسته و ممتاز و ثقهٔ حضرت باقر و حضرت صادق است، می‌گوید من از امام باقر سؤال کردم که معنای این روایت چیست؟ یک روایتی در اختیار آنها بوده که می‌فرماید: «**ما فِي القُرآنِ آيَةٌ إلّا وَ لَها ظَهرٌ وَ بَطن**» - که البتّه دنباله دارد - همهٔ آیات قرآن رویی دارد و پشتی دارد، ظاهری دارد و باطنی دارد؛ می‌گوید پرسیدم این ظاهر و باطن یعنی چه؟ حضرت فرمود که «**بَطنُهُ تَأويلُهُ**»؛ ظاهرش که ظاهر است؛ [امّا] باطن، آن چیزی است که تأویل آن است. تأویل یعنی آنچه برگشت این آیه و مفاد این آیه منطبق با آن است. «**مِنهُم ما مَضى وَ مِنهُم ما لَم يَكُن بَعدُ يَجرى كَما تَجرِى الشَّمسُ وَ القَمَر**»؛ مثل ماه و خورشید که به‌طور دائم بالای سر انسانند و مخصوص روزی دونِ روزی نیستند، این آیات شریفه قرآن هم مثل خورشید بالای سر ما هستند و دائم هستند؛ این جور نیست که یک روزی باشند، یک روزی نباشند؛ بنابراین هدایت قرآنی این‌جوری است.» (بیانات در محفل انس با قرآن، ۱۴۰۰/۱/۲۵)

ج. قاعده استنطاق

امام خامنه‌ای ذیل آیهٔ ﴿**اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ**﴾، در بحث طلب هدایت از قرآن، به قاعدهٔ استنطاق اشاره می‌کنند و می‌فرمایند: «هر وقتی که ما از قرآن نسبت به حادثه‌ای شبیه آن حادثه استنطاق بکنیم، از قرآن هدایت بطلبیم، قرآن کریم همین مطلب را در اختیار ما خواهد گذاشت. امروز هم همین جور است» (بیانات در محفل انس با قرآن، ۱۴۰۰/۱/۲۵).

بررسی: هرچند اصل این مطلب به شیوهٔ تفسیر موضوعی شهید صدر بازمی‌گردد، لیکن امام خامنه‌ای‌ﷺ آن را توسعه داده و با این قاعده، فضای جدیدی در تفسیر گشوده‌اند که زمینه‌ساز بیان دیدگاه قرآن دربارهٔ موضوعات جدید معاصر است. در عصر ما، پایان‌نامه‌ها و کتب متعددی در این زمینه و با استفاده از این قاعده نگاشته شده است.

د. قاعده استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا

هرچند دربارهٔ این قاعده اختلاف‌نظر است و برخی آن را محال و غیرمجاز و برخی ممکن و جایز دانسته‌اند - که در اصول الفقه و قواعد تفسیری مطرح شده است (ر.ک: رضایی‌اصفهانی، منطق تفسیر قرآن (۱)، مبانی و قواعد تفسیر) - ولی امام خامنه‌ای‌ﷺ در تفاسیر خود این قاعده را جایز دانسته و از آن در جمع میان تفاسیر یک آیه بهره برده‌اند. ایشان در تفسیر آیهٔ ۱۷ سورهٔ توبه «مَا كانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَن يعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللّهِ»، پس از بیان سه احتمال در معنای آن، فرموده‌اند: «البته اینکه ما می‌گوییم سه احتمال در آیه هست، معنایش این نیست که یکی از این سه را باید قبول کنیم، نه؛ بلکه هر سه معنا را ما می‌توانیم از آیه استفاده کنیم».

نیز در تفسیر عبارت ﴿**اثَّاقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ**﴾ در آیهٔ ۳۸، چنین آمده است: «دو معنا برای آن می‌شود آورد: یکی کنایه از دیرجنبیدن و دیر حرکت‌کردن... معنای دوم اینکه شما به زندگی دنیایی دل داده‌اید، دل به زندگی مادّی می‌بندید...». آنگاه فرموده‌اند: «به هر دو معنا هست.» (مروری بر مبانی، روش و قواعد تفسیری حضرت آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای در تفسیر سورهٔ توبه، ص۳۸-۳۹).

امام خامنه‌ای‌ﷺ دربارهٔ مفهوم «**خِلافَ رَسولِ الله**» در آیهٔ ۸۲ سورهٔ توبه، می‌فرمایند: «دو احتمال در آن هست: یکی اینکه به معنای مخالفت باشد، و شاید این أقرب به ذهن باشد، و یکی هم به معنای خِلف باشد؛ یعنی پشت سر. به هر دو معنا آیه درست است. جملهٔ اخیر می‌تواند تأییدکنندهٔ هر دو معنا و مصداقی از بحث مورد نظر تلقّی گردد».

همچنین در تفسیر آیهٔ ۱۱۲ سورهٔ توبه، در تبیین معنی «السَّائِحُونَ» موارد چندی یاد شده است که هرچند پاره‌ای از آنها از قبیل مصداق است، ولی مواردی نیز از قبیل تعدّد معانی به شمار می‌رود که همگی مورد تأیید قرار گرفته‌اند. در تفسیر آیهٔ ۵۱ سورهٔ توبه ﴿**قُل لَن يصِيبَنَا إِلَّا مَا كتَبَ اللّهُ لَنَا**﴾، ضمن بیان دو معنا برای آیه، بر این نکته تصریح شده که اشکالی ندارد آیه هر دو جهت را در آنِ واحد داشته باشد (همان، ص۳۹).

دو. نوآوری‌های محتوایی (نظریه‌پردازی)

امام خامنه‌ای به مطالب نوآمد تفسیری و علوم قرآنی متعددی اشاره داشته است که ذکر همه آنها نیازمند تتبع میدانی فراگیر و از حوصله این مقاله خارج است؛ اما برخی از مهم‌ترین آنها را بیان می‌کنیم:

۱. تحوّل در علوم انسانی بر اساس قرآن (علوم انسانی قرآن‌بنیان)

ایشان در موارد متعددی به لزوم تحول در علوم انسانی اشاره کرده و شیوهٔ آن را استفاده از قرآن کریم در مبانی این علوم برشمرده‌اند. این دیدگاه از آن جهت مهم است که مهم‌ترین مشکل شرق در مواجهه با علوم انسانی ساختهٔ غرب، آن است که علوم انسانی عصر جدید در غرب بر اساس مبانی اومانیستی، سکولاریستی و مانند آن شکل گرفته و به همان صورت ترجمه شده و در اختیار دانشجویان کشورهای شرقی قرار گرفته است؛ به‌گونه‌ای که ناخودآگاه ذهن بسیاری از آنان را همسو با فرهنگ غرب می‌سازد و نوعی تسلط فرهنگی و استعمار نو را سامان می‌دهد.

رهبر معظم انقلاب‌ﷺ با تیزبینی به این مشکل توجه کرده و راهکار قرآنی برای آن ارائه نموده‌اند. ایشان با اشاره به وضع ناگوار علوم انسانی می‌فرمایند: «بسیاری از مباحث علوم انسانی، مبتنی‌بر فلسفه‌هایی هستند که مبنایش مادی‌گری است، مبنایش حیوان‌انگاشتن انسان است، عدم مسئولیت انسان در قبال خداوند متعال است، نداشتن نگاه معنوی به انسان و جهان است. خوب، این علوم انسانی را ترجمه کنیم، آنچه را که غربی‌ها گفتند و نوشتند، عیناً ما همان را بیاوریم به جوان خودمان تعلیم بدهیم، در واقع شکاکیت و تردید و بی‌اعتقادی به مبانی الهی و اسلامی و ارزش‌های خودمان را در قالب‌های درسی به جوان‌ها منتقل کنیم؛ این چیز خیلی مطلوبی نیست.» (بیانات در دیدار با جمعی از اساتید دانشگاه‌ها، ۱۳۸۸/۶/۸).

رهبر فرزانهٔ انقلاب بارها متذکر شده‌اند که انتقاد ایشان به شیوهٔ اخذ علوم از غربی‌ها، به معنای نفی کامل این علوم نیست. ایشان ارتباط با علوم روز را لازم می‌دانند، ولی هشدار می‌دهند که این رابطه به شکل یک‌طرفه و پذیرش تام نباشد. بنابراین باید با نگاه نقادانه آنها را ارزیابی کرد تا معلوم شود قابل پذیرش هستند یا خیر و در صورت پذیرش، آیا نیازمند اصلاح هستند یا نه:

«بنشینید فکر کنید، نظریه‌پردازی کنید، از موجودی این دانش‌ها در دنیا استفاده کنیم، بر آن چیزی بیفزاییم و نقاط غلط آن را برملا کنیم. این ازجمله کارهایی است که جزو الزامات حتمی پیشرفت است.» (بیانات در دیدار با استادان و دانشجویان دانشگاه‌های کردستان، ۱۳۸۸/۲/۲۷).

از توصیه‌های مهم مقام معظم رهبری، انجام پژوهش‌های قرآنی در زمینهٔ علوم انسانی و پایه‌گذاری این علوم بر مبانی قرآنی است. ازآنجاکه قرآن کتاب هدایت انسان است، او را از جهات مختلف مورد توجه قرار داده است. بنابراین توجه به آموزه‌های قرآنی و ابتناء نظریه‌های مربوط به علوم انسانی بر قرآن، نه‌تنها ممکن، بلکه بسیار ضروری است. ایشان در دیدار با بانوان قرآن‌پژوه کشور می‌فرمایند: «این علوم انسانی را ما به‌صورت ترجمه‌ای، بدون اینکه هیچ‌گونه فکر تحقیقی اسلامی را اجازه بدهیم در آن راه پیدا کند، می‌آوریم تو دانشگاه‌های خودمان و در بخش‌های مختلف اینها را تعلیم می‌دهیم؛ درحالی‌که ریشه و پایه و اساس علوم انسانی را در قرآن باید پیدا کرد. یکی از بخش‌های مهم پژوهش قرآنی این است. باید در زمینه‌های گوناگون به نکات و دقائق قرآن توجه کرد و مبانی علوم انسانی را در قرآن کریم جستجو کرد و پیدا کرد. این یک کار بسیار اساسی و مهمی است. اگر این شد، آن وقت متفکرین و پژوهندگان و صاحب‌نظران در علوم مختلف انسانی می‌توانند بر این پایه و اساس بناهای رفیعی را بنا کنند. البته آن وقت می‌توانند از پیشرفت‌های دیگران، غربی‌ها و کسانی که در علوم انسانی پیشرفت داشتند، استفاده هم بکنند، لکن مبنا باید مبنای قرآنی باشد.» (بیانات در دیدار با جمعی از بانوان قرآن‌پژوه کشور، ۱۳۸۸/۷/۲۸)

بر اساس این سخن، استفاده از نظریات دیگران متوقف بر این است که پیش از آن پژوهش‌های قرآنی صورت گرفته باشد و نظر قرآن اخذ شده باشد. این تأکید گاهی به شکل عمومی‌تر و با نگاه به آموزه‌های اسلامی از سوی معظم‌له صورت گرفته است: «ما در زمینهٔ علوم انسانی احتیاج به تحقیق و نوآوری داریم. مواد و مفاهیم اساسی‌ای هم که بر اساس آن می‌توان حقوق، اقتصاد، سیاست و سایر بخش‌های اساسی علوم انسانی را شکل داد و تولید و فراوری کرد، به معنای حقیقی کلمه در فرهنگ عریق و عمیق اسلامی ما وجود دارد که باید از آن استفاده کنیم.» (بیانات در دیدار با جمعی از استادان دانشگاه‌های سراسر کشور، ۱۳۸۲/۸/۸).

۲. مرجعیت علمی قرآن

امام خامنه‌ای در موارد متعدد به نظریهٔ «مرجعیت علمی قرآن» دعوت کرده و می‌فرمایند: «مسئله قرآن و مرجعیت قرآن و رجوع به قرآن و استفهام از قرآن در مسائل گوناگون فکری و عملی و اجتماعی و سیاسی و حکومتی و مانند اینها خیلی چیز مهمی است؛ ما واقعاً در این زمینه‌ها کم کاریم.» (بیانات در اولین کنگره بین‌المللی قرآن و علوم انسانی، ۱۳۹۶/۳/۱).

«هرچه در دنیای اسلام کمبود هست بر اثر دوری از معارف الهی و معارف قرآنی است. قرآن کتاب حکمت است، کتاب علم است، کتاب حیات است. حیات امت‌ها و ملت‌ها در آشنایی با معارف قرآن و عمل به مقتضای این معارف و عمل به احکام قرآنی است.» (بیانات در دیدار قاریان و حافظان و اساتید قرآنی، ۱۳۹۰/۵/۱۱).

«مشکل بزرگ مسلمانان دنیا، دوری از قرآن است، علاج هم برگشت به قرآن است. قرآن فقط برای تلاوت کردن در کنج و زوایا نیست، قرآن برای عمل است، قرآن برای شناخت و معرفت است.» (بیانات در مراسم اختتامیه مسابقات حفظ و قرائت قرآن کریم، ۱۳۷۹/۸/۹)

از این مطالب روشن می‌شود که امام خامنه‌ای به چند معنا از معانی مرجعیت علمی قرآن اشاره کرده‌اند:

۱. بازگشت به قرآن، یعنی حاکمیت عملی قرآن بر ابعاد زندگی بشر؛

۲. پاسخگویی قرآن به نیازهای انسان؛

۳. جهت‌دهی به علوم بر اساس قرآن (به‌ویژه علوم انسانی) که در ادامهٔ مباحث به آن می‌پردازیم.

پذیرش و اجرای مرجعیت علمی قرآن، نتایج متعددی دارد که در اینجا به مهم‌ترین آنها اشاره می‌کنیم:

الف. رشد و توسعه ابعاد و موضوعات و مسائل علوم

هنگامی که مرجعیت علمی قرآن بر اساس دلایل پیش‌گفته پذیرفته شد، برخی موضوعات علمی توسعه می‌یابد و یا موضوعات و مسائل جدیدی در علوم وارد می‌شود که موجب گسترش دانش می‌گردد. برای مثال: وجود روح (﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾؛ حجر: ۲۹) در علوم پزشکی و روان‌شناسی، موجب توسعهٔ این دانش‌ها و پیدایش شاخه‌های جدیدی در آنها می‌شود. همچنین هنگامی که «شفا» از شفای جسمانی به شفای معنوی گسترش می‌یابد (﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ﴾؛ اسراء: ۸۲)، موجب می‌شود که شاخهٔ درمان و دارو در علوم پزشکی توسعه یابد.

ب. تحوّل در علوم انسانی (تولید دانش‌های قرآن‌بنیان)

هنگامی که مرجعیت علمی قرآن در حوزهٔ علوم انسانی جریان یابد، مبانی، اهداف، اصول و برخی روش‌های این علوم بازتولید می‌شود و درنتیجه صورت و محتوای علوم انسانی فعلی تغییر می‌کند و متحول می‌شود و دانش‌های انسانی قرآن‌بنیان رخ می‌نماید؛ یعنی مبانی و اهداف و اصول و روش‌های مثبت علوم فعلی که حاصل تجربیات بشر است، اخذ می‌شود و عناصر منفی آنها که مخالف قرآن و احادیث معتبر است، کنار گذاشته می‌شود و مبانی و اهداف و اصول و روش‌های جدید از قرآن و حدیث معتبر وارد این علوم می‌شود لذا بخش‌های زیادی از هر کدام از این علوم تغییر می‌کند و بر اساس قرآن بازسازی می‌شود، در نتیجه علوم انسانی قرآن‌بنیان مثل: تربیت قرآنی، روان‌شناسی قرآنی و... پدید می‌آید.

تذکر: دربارهٔ شیوه تولید این علوم در فصل روش‌شناسی مباحثی خواهد آمد.

ج. علم مطلوب جامع‌نگر

هنگامی که مرجعیت علمی قرآن اجرا می‌شود، علوم فعلی از حالت تک‌بعدی خارج می‌شود و دانش جامع‌نگر حاصل می‌شود و به علم مطلوب نزدیک می‌شویم. از مؤلفه‌های علم مطلوب قرآنی به دست می‌آید که این علم، ازلحاظ روش و هدف با علم مدرن تفاوت اساسی دارد.

در علم مدرن از لحاظ روش، حس‌گرایی و تجربه‌گرایی سلطه دارد، درحالی‌که در علم مطلوب قرآنی، وحی و شهود در کنار عقل و حواس از مهم‌ترین منابع شناخت است. جزئی‌نگری، اهمیت نداشتن شناخت برهانی و اکتفا به یقین روان‌شناختی از دیگر مؤلفه‌ها و مختصات روش‌شناختی علم مدرن است که آن را در برابر علم مطلوب قرآنی قرار می‌دهد.

قرآن کریم به همه ابعاد زندگی بشر توجه دارد اعم از ابعاد معنوی، اخلاقی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی که این امر موجب طرح تنوع رشته‌های قرآن‌محور گشته است. علم مطلوب قرآنی به ترتیب منطقی دارای هشت مؤلفه اصالت‌بخش، سمت‌دهی، قدرت‌افزا، سودمندی، خشیت‌آفرین، قدسی بودن، جامع‌نگری و هدایت‌گر است.

جهت‌دهی علم بر اساس قرآن کریم همانا در نتیجه علم در خدمت بشر و سعادت انسان بودن است نه در خدمت قدرت، سیاست و نابودی بشریت قرار گرفتن.

د. تمدن نوین اسلامی

اشراب مرجعیت علمی قرآن موجب تولید دانش‌های قرآن‌بنیان می‌شود و فرهنگ جدیدی بر اساس آموزه‌های قرآن سامان می‌یابد و به علوم طبیعی و انسانی جهت الهی می‌دهد و موجب حرکت و رشد در بخش نرم‌افزاری و سخت‌افزاری تمدن مسلمانان می‌گردد و در نتیجه، تمدن نوین اسلامی رخ می‌نماید.

آری، قرآن الگوی تمدنی به مسلمانان، بلکه به بشریت ارائه می‌کند؛ چراکه می‌توان انسان مطلوب، خانواده‌ی مطلوب، دانش جامع‌نگر مطلوب و نظام قرآن‌بنیان (نظام تربیتی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و...) را از قرآن استخراج و اجرا نمود که این خود، تمدنی نوین می‌سازد. همان‌گونه که در قرن سوم تا پنجم (با همه‌ی کمبودها و کج‌روی‌ها) و نیز در قرن نهم تا دوازدهم (دوره‌ی صفویه با همه‌ی اشکالات)، دو تمدن درخشان مسلمانان به جهانیان عرضه شد، بار دیگر بازگشت مسلمانان به آموزه‌های اصیل قرآن و اهل بیت علیهم‌السلام می‌تواند تمدنی جدید برپا کند که هم پیشرفت‌های علمی تمدن غربی را داشته باشد، هم انحرافات آن را نداشته باشد و سرشار از اخلاق و معنویت باشد.

هـ. رفع چالش دین و علوم انسانی

در قرن ۱۶ میلادی به بعد چالشی بزرگ بین علوم طبیعی و دین یهود و مسیحیت آغاز شد این مطلب را گالیله (م۱۶۴۲م) به وسیله تعارض آموزه‌های کتاب مقدس با حرکت زمین آغاز کرد،[۱] سپس داروین (م۱۸۸۲م) با چالش نظریهٔ تکامل و خلقت انسان در کتاب مقدس ادامه داد؛ اما اسلام با آموزه‌های خردمندانه و عالمانه خویش که در آیات و احادیث معتبر اهل بیت علیهم‌السلام تبلور یافته بود، گرفتار این چالش نشد؛ چون راهکارهای متعددی برای حل تعارض وجود داشت؛ بلکه اساسا آموزه‌های اسلامی با عقل و علم معارض نبود،[۲] ولی در قرن بیستم میلادی سخن از تعارض ادیان الهی با علوم انسانی است تا آنجا که قرن بیستم به قرن «چالش دین و علوم انسانی» مشهور شده است.

---

۱. ر.ک: رضایی‌اصفهانی، رابطه علم و دین در غرب، نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، (در این کتاب تعارض گالیله با کلیسا ریشه‌یابی شده است).

۲. ر.ک به کتب نگارنده ازجمله: درآمدی بر تفسیر علمی قرآن؛ منطق تفسیر قرآن (۵) و نیز تعامل قرآن و علوم که دربارهٔ راهکارهای تعارض قران و علوم، مفصل بحث شده است. همچنین در کتاب پژوهشی در اعجاز علمی قرآن که به تعارض نظریه تکامل و قرآن مفصل پرداخته شده است.

برای مثال می‌توان به نمونه‌هایی اشاره کرد ازجمله: چالش آموزه‌های تربیتی و اخلاقی ادیان الهی (مثل حجاب) با نظام‌های آموزشی سکولار در دنیا و نیز چالش آموزه‌های ادیان الهی با حیله‌گری و ستمکاری سیاست مداران سکولار و لیبرال و نیز چالش آموزه‌های ادیان الهی دربارهٔ عدالت اقتصادی و نفی رباخواری با نظام اقتصادی کاپیتالیستی که مبتنی بر بهره کشی و رباخواری است.

رفع این چالش هنگامی رقم می‌خورد که مرجعیت علمی قرآن پذیرفته شود و علوم انسانی بر اساس آموزه‌های قرآنی بازسازی و متحوّل شود.

و. دفع استعمار نو

استعمارگران در دوران‌های گذشته به‌وسیلهٔ لشکرکشی و حاکمیت نظامی، کشورها را تحت استعمار خود در می‌آوردند و به بهره‌کشی و غارت منابع آنها می‌پرداختند که نمونه‌های آنها را در استعمار هند توسط انگلستان و حمله آمریکا به ویتنام و اشغال نظامی کشورهای آفریقایی و آسیایی بعد از جنگ بین‌الملل دوم می‌بینیم. در این شیوه استعماری پیشرفت‌های علمی در حوزهٔ صنعت و امور نظامی وسیلهٔ تسلط بر کشورهای دیگر بود؛ اما با بیداری ملت‌های مستضعف، به‌ویژه در کشورهای اسلامی کم‌کم این نوع استعمار رنگ باخت و حتی کشورهای غربی مثل انگلستان و فرانسه، وزارت مستعمرات خود را حذف کردند و استعمار نو به شکل جدیدی رخ نمود.

استعمار نو غربیان با پوشش علمی، سیاسی و اقتصادی به کشورهای جهان سوم روی آورد. در این شیوه جدید از «علوم انسانی» استفاده ابزاری می‌شود تا نخبگان کشورهای جهان سوم تحت آموزش‌های سیاسی، تربیتی، اقتصادی و... قرار گیرند و با آموختن این علوم در خدمت استعمارگران غربی در آیند. بدین صورت که با حمایت غربیان با ظاهری دموکراتیک در کشورشان بر مسند قدرت تکیه زنند و در پست‌هایی مثل وزارت خارجه، اقتصاد، آموزش و پرورش و آموزش عالی و... جهت‌گیری کشور را به سمت غرب نشانه گزاری کنند و اهداف سیاسی، اقتصادی و تربیتی استعمارگران را تحقق بخشند.

این استعمار نو خطرناک‌تر از استعمار قدیم است، چون دشمنی به‌صورت پنهان و در قالبی شیک است که بسیاری از مردم را فریب می‌دهد، دیگر نظامیان غربی در خیابان‌ها و شهرهای جهان سوم حضور ندارند تا مردم دشمن را ببینند و احساس خطر کنند و با آنها بجنگند از طرف دیگر تلفات نظامی به غربی‌های استعمارگر وارد نمی‌شود (مگر اندک). راه مبارزه با این استعمار نوآمد، مرجعیت

علمی قرآن در علوم انسانی است؛ یعنی تحوّل در علوم انسانی بر اساس آموزه‌های قرآنی می‌تواند مبانی، اهداف، اصول و حتی گاهی روش‌های علوم انسانی را تغییر دهد و جهت‌گیری دانش آموختگان این رشته‌ها را به طرف خدمت‌رسانی به ملت خویش و حفظ استقلال سیاسی، اقتصادی و تربیتی سوق دهد.

۲. جهاد کبیر

جهاد کبیر، مبارزه فرهنگی با کمک قرآن در برابر دشمنان است. ﴿**فَلا تُطِعِ الْكافِرِينَ وَجاهِدْهُم بِهِ جِهَاداً كَبِيراً**﴾ (فرقان: ۵۲)؛ «پس، از کافران اطاعت مکن و به‌وسیلهٔ آن (قرآن) با جهاد (فرهنگی) بزرگی با آنان مبارزه کن».

مقصود از «جهاد کبیر» در این آیه جهاد مسلحانه نیست؛ زیرا سورهٔ فرقان مکی است و در مکه جهاد مسلحانه بر مسلمانان واجب نشده بود. پس مقصود جهاد فرهنگی، فکری و تبلیغاتی علیه کافران است که با کمک قرآن صورت می‌گیرد و مخالفان اسلام را در صحنهٔ فرهنگی به شکست می‌کشاند. آری؛ اسلام از مسلمانان می‌خواهد که در برابر کافران دست به تهاجم فرهنگی بزنند.

نکته مهم در این آیه آن است که قرآن، اسلحهٔ جهاد کبیر معرفی شده است؛ زیرا:

- قرآن اسلحه‌ای فکری است که در صحنه‌ی جهاد فرهنگی کاملًا مؤثر است؛
- قرآن دارای قدرت بیان، استدلال، جاذبه و تأثیر عمیق است؛
- قرآن روشنی‌بخش، آرام‌بخش و حرکت‌آفرین است (رضایی اصفهانی، تفسیر قرآن مهر، ۲۹۶/۱۴).

لازم به ذکر است که امام خامنه‌ای گاهی ضمیر در «جاهدهم به» را به قرآن برگردانده و گاهی به اطاعت نکردن در صدر آیه بر می‌گرداند و می‌فرمایند: «جهاد فقط به معنای قتال نیست، فقط به معنای جنگ نظامی نیست، جهاد یک معنای وسیع‌تری دارد، در بین جهادها جهادی هست که خدای متعال در قرآن آن را جهاد کبیر نام نهاده «وَجَاهِدْهُم بِهِ جِهَاداً كَبِيراً» در سورهٔ مبارکه فرقان است «به» یعنی به قرآن». «جهاد کبیر یعنی چه؟ یعنی اطاعت‌نکردن از دشمن، از کافر، از خصمی که در میدان مبارزه با تو قرار گرفته». (بیانات در دانشگاه افسری و تربیت پاسداری امام حسین(ع)، ۱۳۹۵/۳/۳).

سه. نوآوری‌های عملی قرآنی

امام خامنه‌ای‌ﷺ خود عامل به قرآن بوده و دیگران را به عمل به قرآن فرا می‌خوانند. ایشان دربارهٔ عمل به قرآن می‌فرمایند: «تلاوت قرآن مقدمهٔ عمل است، مقدمهٔ معرفت است، مقدمهٔ آشنایی است.» (بیانات در دیدار شرکت‌کنندگان در مسابقات بین‌المللی قرآن، ۱۳۹۸/۱/۲۶)

«امروز ما به قرآن احتیاج داریم؛ راه صحیح زندگی جوامع اسلامی و امت اسلامی، عمل به قرآن است.» (بیانات در دیدار شرکت‌کنندگان در مسابقات بین‌المللی قرآن، ۱۳۹۷/۲/۶)

لیکن در این رابطه، ایشان طرح‌ها و نمونه‌های ابتکاری و نوآورانه‌ای دارند که درخور توجه است و به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. طرح ده میلیون حافظ قرآن

درحالی‌که در ایران کمتر از یک میلیون حافظ قرآن وجود دارد، امام خامنه‌ای با تشویق حافظان طرح که موجب تحوّلی در بحث حفظ قرآن در ایران شد.

«یکی از چیزهائی که می‌تواند تدبر در قرآن را به ما ارزانی بدارد، حفظ قرآن است. ما حافظ قرآن کم داریم. من قبلاً گفتم که در کشور ما حداقل باید یک میلیون نفر حافظ قرآن باشند - حالا یک میلیون که عدد کمی است نسبت به این جمعیتی که ما داریم - اما حالا چون دوستان الحمدللّه یک مقدماتی فراهم کرده‌اند، کارهائی را مشغول شده‌اند و دارند برنامه‌هائی را فراهم می‌کنند برای اینکه ان‌شاءاللّه حفظ راه بیفتد، ما هم امیدمان بیشتر شده و به جای یک میلیون، می‌گوئیم ان‌شاءاللّه ما باید ده میلیون نفر حافظ قرآن داشته باشیم» (بیانات در دیدار قاریان و حافظان و اساتید قرآنی ۱۳۹۰/۵/۱۱).

۲. طرح کرسی تلاوت در مساجد

«انسان می‌بیند جوان‌هایی را، نوجوان‌هایی را که آنجا نشسته‌اند و یک ساعت تلاوت می‌کنند؛ چه تلاوت شیوائی؛ صحیح، دقیق، متوجه به معنا، و مردم هم گوش می‌کنند. اگر در سطح کشور انسان ملاحظه کند» (بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری ۱۳۹۰/۶/۱۷).

۳. طرح خواندن ترجمه تفسیری در هنگام تلاوت

«یکی از کارهای مهم این است که ما بتوانیم تلاوت قرآن را بیامیزیم به ترجمهٔ تفسیری، نه ترجمهٔ صِرفِ معنی کلمات؛ یک ترجمهٔ تفسیری که بعضی از ترجمه‌هایی که امروز رائج است و در دست مردم است، همین خصوصیّت را دارند که یک نکاتی را در آنجا توجّه داده‌اند» (بیانات در محفل انس با قرآن کریم ۱۴۰۲/۰۱/۰۳).

۴. دعوت به پیشرفت و رشد علمی کشور بر اساس قرآن

امام خامنه‌ای با دعوت مکرر به رشد علمی جوانان و رصد پیشرفت علمی کشور و تشکیل جلسات مکرر با نخبگان و تشویق تشکیل شرکت‌های دانش بنیان که همگی با الهام از آموزه‌های قرآن، مثل آیه ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ (مجادله: ۱۱) و احادیث اهل بیت‌ﷺ است موجب شکوفایی علمی ایران شده‌اند که امروز در حوزه‌های هسته‌ای، نانو، پزشکی، صنایع دفاعی و... به رتبه‌های برتر در دنیا دست یافته‌اند.

«نقطهٔ قوّت دیگر، پیشرفت علمی است. عزیزان من! این پیشرفت علمی را دست‌کم نگیرید. این پیشرفت‌ها خیلی مهم است. علم، پایهٔ پیشرفت همه‌جانبهٔ یک کشور است. این حدیث را من یک وقتی خواندم: «العلم سلطان»؛ علم، اقتدار است. هرکس این اقتدار را داشته باشد، می‌تواند به همهٔ مقاصد خود دست پیدا کند. این مستکبران جهانی به برکت علمی که به آن دست پیدا کردند، توانستند به همهٔ دنیا زور بگویند. البته ما هرگز زور نخواهیم گفت، اما علم برای ما به عنوان یک پیشرفت حتماً لازم است. پیشرفت‌های علمی ما در این مدت سی و چند سال، پیشرفت‌های حیرت‌آوری است. حالا فناوری هسته‌ای تصادفاً معروف شده است و همه توجه دارند - هم در کشور، هم در دنیا - لیکن فقط این نیست؛ فناوری هسته‌ای هست، علوم هوافضا هست، علوم پزشکی هست - خوشبختانه امروز کشور ما حائز رشته‌های بسیار مهم و دست‌نیافتنی پزشکی است و کارهای بزرگ پزشکی در این کشور انجام می‌گیرد - زیست‌فناوری هست، نانوفناوری که از علوم جدید و دانشهای نوی دنیاست، هست؛ سلول‌های بنیادی که یکی از بزرگ‌ترین کارها در عرصهٔ علم است، هست؛ شبیه‌سازی، ساخت ابررایانه‌ها، فناوری انرژی‌های نو، رادیوداروهای مهم و داروهای ضد سرطان هست؛ و این فهرست ادامه دارد». (بیانات در خطبه‌های نماز جمعه تهران، ۱۳۹۰/۱۱/۱۴).

۵. تشکیل جلسات با قاریان قرآن و استماع جمعی

ایشان به‌صورت مکرر جلسات قرائت قرآن، به‌ویژه در ماه رمضان تشکیل می‌دهند و قاریان برجسته داخلی و غیر ایرانی برای ایشان قرآن قرآن می‌خوانند و به آیه زیر عمل می‌کنند ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (اعراف: ۰۴)؛ «و هنگامی که قرآن خوانده می‌شود، پس بدان [با دقت] گوش فرا دهید و ساکت باشید؛ باشد که شما (مشمول) رحمت شوید». و بدین صورت الگوی عملی به دیگران می‌دهند.

۶. تشکیل جلسات تفسیر قرآن

ایشان از سال ۱۳۴۳ش جلسات تفسیر قرآن را در مشهد شروع کردند و مکرر این جلسات را برای مردم و دانشجویان داشته‌اند و حتی در سخنرانی‌ها و خطبه‌های نماز جمعه به تفسیر قرآن می‌پردازند که این مطلب به نوعی عمل به آیه ۴۴ سوره نحل و نوعی الگودهی به دیگران است.

دوره‌های تفسیری ایشان به شرح زیر بوده است:

الف) تفسیر عمومی و تخصصی قبل از انقلاب اسلامی:

- از سال ۱۳۴۳ش در مشهد مسجد پایین خیابان ـ مسجد قبله (سوره مائده)؛
- تفسیر سوره کهف در جمع خامنه‌ای‌های مقیم تهران (سال ۱۳۴۵ش)؛
- تفسیر قرآن در مسجد امام حسن﵇ (۱۳۵۲ش) و مسجد کرامت مشهد (۱۳۵۳ش)؛
- شروع تفسیر تخصصی برای طلاب در سال ۵۱-۱۳۵۰ش در مدرسه میرزاجعفر در مشهد (سوره‌های مائده – توبه ـ انفال ـ یونس)

ب) تفسیرگویی بعد از انقلاب

- تفسیر قرآن برای طلاب قم دفتر تبلیغات (سال ۱۳۵۸)؛
- سوره‌های حشر، جمعه، ممتحنه، مجادله،صف، تغابن، منافقون برای پاسداران در دفتر ریاست جمهوری (سال ۶۲- ۱۳۶۱)؛
- سوره حمد برای دانشجویان (سال ۷۰-۱۳۶۹)؛
- سوره بقره برای دانشجویان (سال ۷۱-۱۳۷۰)؛

لازم به یادآوری است که این تفاسیر اخیراً در حدود ۱۰ جلد توسط انتشارات موسسه انقلاب اسلامی منتشر شده است.

نتیجه‌گیری

در این نوشتار، با بررسی سیرهٔ قرآنی و مطالب تفسیری امام خامنه‌ای به این نتیجه رسیدیم که یکی از شخصیت‌های برجستهٔ معاصر قرآنی که از شاگردان علامه طباطبایی به شمار می‌آید و از سال ۱۳۴۳ش تفسیر را در حرم مطهر رضوی آغاز کرده و تاکنون آثار قرآنی متعددی از ایشان منتشر شده است، آیت‌الله‌العظمی امام سید علی حسینی خامنه‌ای می‌باشد. ایشان نوآوری‌های متعددی در حوزهٔ روش‌شناسی و محتوای تفسیر قرآن دارند که در لابه‌لای آثار قرآنی ایشان (اعم از مکتوبات، سخنرانی‌ها، اعلامیه‌ها و...) به چشم می‌خورد.

از جمله این نوآوری‌ها در حوزهٔ نظریه، می‌توان به مبانی و قواعد تفسیری نوآورانهٔ ایشان اشاره کرد، مانند: فردی نبودن تفسیر آیات، قواعد کاربردی زندگی در قرآن، مرجعیت علمی قرآن، تحول در علوم انسانی بر اساس قرآن، و اینکه قرآن کتاب استقامت و مبارزه با استکبار، وحدت‌آفرین و کتابی سیاسی و انقلاب‌ساز است.

در حوزهٔ عملی نیز می‌توان به ابتکارات و موج‌آفرینی ایشان در زمینهٔ قرائت، حفظ، برپایی مجالس باشکوه قرآنی در ماه رمضان، دفاع از قرآن در برابر هجوم دشمنان، و عمل به قرآن در زمینهٔ رشد علمی کشور ایران و صنایع دفاعی و... اشاره کرد.

منابع

قرآن کریم، ترجمه: محمدعلی رضایی‌اصفهانی و جمعی از اساتید جامعة المصطفی، انتشارات بین‌المللی المصطفی، قم: چاپ دوم، ۱۳۸۸.

خامنه‌ای، سیدعلی، مروری بر مبانی روش و قواعد تفسیری حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای در تفسیر سوره توبه، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی، ۱۳۹۳.

رضایی‌اصفهانی، محمد علی، قواعد قرآن (۱)، قم: دار المبلغین، ۱۳۹۹ش.

رضایی‌اصفهانی، محمدعلی، منطق تفسیر قرآن (۱) روش‌ها و گرایش‌های تفسیر قرآن، قم: نشر جامعة المصطفی ﷺ العالمیة، ۱۳۸۵ ش.

صفار، محمد بن الحسن، بصائر الدرجات الکبری فی فضائل آل محمد، مقدمه و تصحیح محسن کوچه باغی، تهران: منشورات اعلمی، ۱۳۶۲.

عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر عیاشی، بیروت: موسسة الأعلمی، ۱۴۱۱ق.

فاکرمیبدی، محمد، قواعد التفسیر لدی الشیعة والسنة: قم: مرکز التحقیقات والدراسات العلمیة التابع للمجمع العالمی للتقریب بین المذاهب، الطبعة الأولی، ۱۴۲۸ق / ۲۰۰۷م.

قرآن در کلام رهبری - سوره زمر آیه ۷۰ سایت: https://hawzah.net/

مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم، داراحیاء التراث العربی، بی‌تا.

مجله قرآن‌پژوهی خاورشناسان (ش ۱-۳۰)، جامعه المصطفی العالمیه.

وبگاه بیانات مقام معظم رهبری (https://farsi.khamenei.ir/).

References

al-Qurʾān al-Karīm (The Noble Qurʾān), trans. Muḥammad ʿAlī Riḍāʾī Iṣfahānī and a group of scholars from Jāmiʿat al-Muṣṭafā, 2nd ed., Qom: Intishārāt-i Bayn al-Milalī-yi al-Muṣṭafā, 1388 SH (2009 CE).

ʿAyyāshī, Muḥammad ibn Masʿūd, Tafsīr al-ʿAyyāshī (The Commentary of al-ʿAyyāshī), Beirut: Muʾassasat al-Aʿlamī, 1411 AH (1990 CE).

Fākir Mībudī, Muḥammad, Qavāʿid al-Tafsīr ladā al-Shīʿah wa al-Sunnah (Principles of Qurʾanic Interpretation According to the Shiʿah and Sunnah), Qom: Markaz al-Taḥqīqāt wa al-Dirāsāt al-ʿIlmiyyah al-Tābiʿ li-l-Majmaʿ al-ʿĀlamī li-l-Taqrīb bayn al-Madhāhib, 1st ed., 1428 AH (2007 CE).

Khāmeneʾī, Sayyid ʿAlī, Murūrī bar Mabānī-yi Rūsh wa Qavāʿid-i Tafsīrī-yi Ḥaḍrat Āyatullāh al-ʿUẓmā Khāmeneʾī dar Tafsīr-i Sūrah-yi Tawbah (A Review of the Methodological Foundations and Interpretive Principles of Ayatollah Khamenei in the Interpretation of Sūrat al-Tawbah), Tehran: Intishārāt-i Inqilāb-i Islāmī, 1393 SH (2014 CE).

Majallah-yi Qurʾān-Pazhūhī-yi Khāvarshināsān (Qurʾān wa Mustashriqān) (Journal of Qurʾanic Studies by Orientalists), nos. 1–30, Jāmiʿat al-Muṣṭafā al-ʿĀlamiyyah.

Majlisī, Muḥammad Bāqir, Biḥār al-Anwār (Seas of Lights), 2nd ed., Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, n.d.

Qurʾān dar Kalām-i Rahbarī: Sūrah-yi Zumar, Āyah 70 (The Qurʾān in the Statements of the Leader: Sūrat al-Zumar, Verse 70), available at: hawzah.net.

Riḍāʾī Iṣfahānī, Muḥammad ʿAlī, Manṭiq-i Tafsīr-i Qurʾān (1): Rūsh-hā wa Girāyish-hā-yi Tafsīr-i Qurʾān (The Logic of Qurʾanic Interpretation, Vol. 1: Methods and Trends in Qurʾanic Interpretation), Qom: Nashr-i Jāmiʿat al-Muṣṭafā al-ʿĀlamiyyah, 1385 SH (2006 CE).

Riḍāʾī Iṣfahānī, Muḥammad ʿAlī, Qavāʿid-i Qurʾān (1) (Qurʾanic Principles, Vol. 1), Qom: Dār al-Muballighīn, 1399 SH (2020 CE).

Ṣaffār, Muḥammad ibn al-Ḥasan, Baṣāʾir al-Darajāt al-Kubrā fī Faḍāʾil Āl Muḥammad (The Major Insights into the Virtues of the Family of Muhammad), introd. and ed. Muḥsin Kūchah-Bāghī, Tehran: Manshūrāt-i Aʿlamī, 1362 SH (1983 CE).

Website of the Statements of the Supreme Leader, available at: farsi.khamenei.ir.

The Quran and Science
Print ISSN: 2008-6016 Online ISSN: 2322-5165
Homepage: https://qve.journals.miu.ac.ir

The Role of Wilayah in the Formation and Consolidation of Religious Identity Based on the Quranic Perspective of Ayatollah Sayyid Ali Khamenei

Dad Mohammad Amiri [1], and Mohammad Ghafouri [2]✉

1. Corresponding Author, Research Fellow, Imam Reza International Research Institute, Al-Mustafa International University, Khorasan Branch, Iran: dma1359@gmail.com
2. Head of the Department of Ahl al-Bayt Studies in the International Arena, Imam Reza International Research Institute, Al-Mustafa International University, Khorasan Branch, Iran: md.ghafoori@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received:
8 March 2026
Received in revised form:
5 April 2026
Accepted:
3 May 2026
Available online:
20 June 2026

Keywords:
Religious Identity,
Wilayah,
Holy Quran,
Ayatollah Sayyid Ali Khamenei,
Wilayah of Taghut,
Islamic Cohesion.

ABSTRACT

OBJECTIVE: This study examines the central role of *Wilayah* (divine authority and guardianship) in forming and consolidating religious identity based on the Quranic thought of Ayatollah Sayyid Ali Khamenei, addressing why comprehensive religious identity often fails to materialize in Islamic societies despite widespread individual devotion.

METHOD: Adopting a descriptive-analytical methodology rooted in *Fiqh al-Hadith* and qualitative content analysis, this research investigates Quranic verses, Islamic narrations, and the analytical speeches and writings of Ayatollah Khamenei regarding religious identity, *Wilayah*, and social cohesion.

FINDINGS: The study reveals that *Wilayah* is not merely an isolated component of Islam, but its fundamental foundation and interpretative key, functioning as the structural "operating system" for religious identity. It establishes the prerequisite condition for the validity and spiritual acceptance of devotional acts and serves as the primary unifying mechanism against collective negligence. *Wilayah* operates across two crucial dimensions among believers: internal solidarity (*Rahma'u Baynahum*) and political-intellectual impenetrability (*Ashidda'u 'ala al-Kuffar*). Analyzing the dialectical interplay between Divine *Wilayah*, Believers' *Wilayah*, and *Taghut's Wilayah* demonstrates that Divine *Wilayah* provides the necessary ontological axis for safeguarding monotheistic identity against tyrannical subjugation.

CONCLUSION: *Wilayah* plays a vital, irreplaceable role in constructing individual and collective Islamic identity. By fostering internal harmony and resilience against foreign domination, it consolidates monotheistic identity and offers an active pathway to counter *Taghut*. Promoting a profound understanding of *Wilayah* is essential for establishing a unified, resilient, and dignified Islamic society

Cite this article: Amiri, D. M.; & Ghafouri, M. (2026). The Role of Wilayah in the Formation and Consolidation of Religious Identity Based on the Quranic Perspective of Ayatollah Sayyid Ali Khamenei. *The Quran and Science, 20 (38),* 41-80.
https://doi.org/10.22034/qve.2026.20109.1801

© The Author(s). **Publisher:** Al-Mustafa International University.
DOI: https://doi.org/10.22034/qve.2026.20109.1801

1. Introduction

Identity represents a dynamic, multi-layered system of beliefs, core values, and behavioral patterns that shape both individual personality and social groups, defining their unique distinctions from others. In contemporary Islamic societies, religious identity is not confined to individual spiritual convictions or isolated devotional rituals; rather, it constitutes an indispensable pillar of social cohesion, cultural durability, and collective political existence. Consequently, understanding the mechanisms that construct and fortify religious identity remains a fundamental inquiry within Quranic studies, Islamic theology (*Kalam*), and the sociology of religion.

Religious identity is anchored in foundational components: intellectual beliefs, ethical values, emotional inclinations, and observable social actions. Among these, cognitive beliefs serve as the primary substrate, governing values and directing individual and communal behaviors. However, a critical paradox confronts the contemporary Muslim world: despite widespread personal commitment to monotheism (*Tawhid*), belief in the Resurrection (*Ma'ad*), and diligent performance of religious rites such as prayer (*Salah*), fasting (*Sawm*), and pilgrimage (*Hajj*), a unified, resilient, and influential collective Islamic identity frequently fails to materialize across social and geopolitical domains. Individual piety often remains fragmented, failing to generate an empowered, autonomous, and cohesive society immune to external domination.

Addressing this deficit requires moving beyond superficial external, geopolitical, or socio-economic explanations. In the Quranic hermeneutical framework of Ayatollah Sayyid Ali Khamenei, the missing structural link is the concept of *Wilayah* (divine guardianship and organic authority). *Wilayah* is not merely one dogma among many; it is the vital axis that synthesizes individual faith, moral values, and devotional rituals into an integrated, resistant collective identity. This study systematically explores how *Wilayah* functions as the core organizational principle that transforms scattered individual religious practices into a coherent, self-sustaining, and sovereign religious identity capable of resisting tyrannical (*Taghuti*) systems.

2. Method

This study employs a qualitative, descriptive-analytical research design integrated with thematic content analysis and the specialized methodological framework of *Fiqh al-Hadith* (the jurisprudence of traditions). The research systematically investigates primary Quranic texts, canonical Islamic Hadith

corpora (such as *Al-Kafi* and *Al-Mahasin*), and the extensive exegetical and theoretical discourse of Ayatollah Sayyid Ali Khamenei, notably his seminal work *The General Pattern of Islamic Thought in the Quran* (*Tarh-e Kulli-ye Andisheh-ye Islami dar Qur'an*) and his thematic commentaries on Surah Al-Tawbah and Surah Al-Bara'ah.

Through *Fiqh al-Hadith*, the study analyzes thematic relationships across textual sources to uncover the structural logic linking *Wilayah* to religious identity. The research categorizes textual data into four analytical nodes:

1. The ontological definition and semantic roots of *Wilayah* (closeness, unbroken attachment, and active guardianship).
2. The dual operational dimensions of Believers' *Wilayah* (internal solidarity versus external non-subordination).
3. The hierarchy of Divine *Wilayah* as delegated to the Holy Prophet, the Infallible Imams, and qualified religious leadership (*Wali-ye Faqih*).
4. The structural opposition between Divine *Wilayah* and *Taghut's Wilayah*. These categories were iteratively synthesized to construct a comprehensive model explaining how *Wilayah* acts as the governing "operating system" of Islamic identity.

3. Findings

The analytical findings demonstrate that *Wilayah* occupies a foundational, structural position in the architecture of religious identity rather than functioning as a secondary or auxiliary element. Key findings are categorized into four major themes:

First: Wilayah as the "Operating System" and Fundamental Key of Religion. Traditional Hadith analysis (*Fiqh al-Hadith*) reveals that *Wilayah* is designated as the most vital pillar of Islam (*Al-Wilayatu Afdaluhun*). The prophetic tradition designates *Wilayah* as the "key" (*Miftah*) and "guide" (*Dalil*) to all other pillars (Prayer, Fasting, Zakat, Hajj). Without *Wilayah*, individual worship lacks direction, coherence, and spiritual efficacy. *Wilayah* functions analogous to a computer's operating system: just as software applications cannot execute without an underlying operating system, individual acts of worship remain disconnected fragments incapable of forming a resistant, collective identity without the structural architecture of *Wilayah*. Furthermore, narrations affirm that *Wilayah* is the prerequisite for the spiritual validity (*Sihhah*) and divine acceptance (*Qabul*) of devotional acts.

Second: Dual Dimensions of Believers' Wilayah. Quranic exegesis of Surah Al-Tawbah (9:71) and Surah Al-Fat'h (48:29) reveals two essential, interdependent dimensions of *Wilayah* among believers:

- *Dimension 1: Internal Solidarity and Deep Organic Cohesion (Rahma'u Baynahum).* Believers' *Wilayah* requires an interconnected, organized social body working like organs in a single human body (*Saff-e Wahid*). It mandates active mutual support, commanding good, forbidding evil, and economic solidarity (*Zakat*).

- *Dimension 2: Political and Intellectual Impenetrability (Ashidda'u 'ala al-Kuffar).* Based on Surah Al-Ma'idah (5:51), believers are strictly forbidden from forming ties of allegiance or ideological dependence with non-divine, hegemonistic powers. This dimension ensures absolute intellectual sovereignty and political self-reliance, preventing foreign cultural or ideological penetration while permitting standard, non-subordinate diplomatic engagements.

Third: The Dialectic of Divine Wilayah versus Taghut's Wilayah. The study establishes that identity is defined through distinction. Quranic exegesis of Surah Al-Baqarah (2:256) divides human existence into two mutually exclusive spheres: the domain of Allah and the domain of *Taghut* (tyrannical, non-divine power). *Taghut* encompasses both internal egoistic desires and external oppressive political regimes. Divine *Wilayah* represents Allah's absolute sovereignty, delegated to the Holy Prophet, the Infallible Imams, and righteous leadership (*Wali-ye Faqih*). An individual or society lacking active connection to Divine *Wilayah* inevitably falls under the implicit or explicit sway of *Taghut*, regardless of performing routine religious rituals.

- **Fourth: Historical Exemplars of Intellectual and Economic Independence.** The study highlights historical applications of *Wilayah* in preserving Islamic identity, such as Imam Sajjad's resolute response to the Roman Emperor's threats, asserting spiritual and intellectual dignity, and Imam Muhammad al-Baqir's strategic initiative in designing an independent Islamic currency during the reign of Abd al-Malik ibn Marwan, which severed economic reliance on foreign empires and safeguarded the Ummah's financial sovereignty.

4. Conclusion

This research concludes that *Wilayah* is the vital catalyst that converts individual religious convictions into an empowered, unified, and durable collective identity. Far from being a passive theological concept, *Wilayah* serves as an active, structural principle that unifies individual beliefs, ethical commitments, and devotional acts into a fortified social architecture. By establishing internal solidarity among believers (*Rahma'u Baynahum*) and maintaining uncompromising intellectual and political independence against external hegemony (*Ashidda'u 'ala al-Kuffar*), *Wilayah* guarantees the sovereignty and spiritual dignity of the Islamic Ummah. In contrast to fragmented religiosity that leaves societies vulnerable to *Taghuti* influence, an identity grounded in Divine *Wilayah* provides an active defense against cultural erosion and political subjugation. Consequently, cultivating a deep, systemic understanding of *Wilayah* and strengthening the organic link between the leader (*Imam*) and the community (*Ummah*) is essential for realizing an autonomous, resilient, and dignified Islamic civilization in the modern era.

قرآن و علم
شاپا چاپی: ۶۰۱۶-۲۰۰۸ شاپا الکترونیکی: ۵۱۶۵-۲۳۲۲
Homepage: https://qve.journals.miu.ac.ir

نقش ولایت در شکل‌گیری و استحکام هویت دینی بر اساس نگره قرآنی امام شهید خامنه‌ای

دادمحمد امیری[۱]، محمد غفوری[۲]✉

۱. نویسنده مسئول، پژوهشگر همکار پژوهشکده بین‌المللی امام رضا، جامعةالمصطفی العالمیه خراسان، ایران، رایانامه: dma1359@gmail.com
۲. مدیر گروه اهل بیت‌پژوهی در عرصه بین‌الملل، پژوهشکده بین‌المللی امام رضا، جامعة المصطفی العالمیه خراسان، ایران، رایانامه: md.ghafoori@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:
۱۷ اسفند ۱۴۰۴
تاریخ بازنگری:
۱۶ فروردین ۱۴۰۵
تاریخ پذیرش:
۱۳ اردیبهشت ۱۴۰۵
تاریخ انتشار:
۳۰ خرداد ۱۴۰۵

کلیدواژه‌ها:
هویت دینی،
ولایت،
قرآن کریم،
آیت‌الله سید علی خامنه‌ای،
ولایت طاغوت،
انسجام اسلامی.

چکیده

هدف: این مطالعه به بررسی نقش محوری ولایت در شکل‌گیری و تحکیم هویت دینی بر اساس اندیشه قرآنی آیت‌الله سید علی خامنه‌ای می‌پردازد و این مسئله را تبیین می‌کند که چرا با وجود دینداری فردی گسترده، هویت دینی جامع در جوامع اسلامی اغلب تحقق نمی‌یابد.

روش: این پژوهش با اتخاذ روش توصیفی ـ تحلیلی مبتنی بر فقه‌الحدیث و تحلیل محتوای کیفی، آیات قرآن، روایات اسلامی و سخنرانی‌ها و نوشتارهای تحلیلی آیت‌الله خامنه‌ای را درباره هویت دینی، ولایت و انسجام اجتماعی بررسی می‌کند.

یافته‌ها: این مطالعه نشان می‌دهد که ولایت صرفاً جزئی مجزا از اسلام نیست، بلکه بنیاد اساسی و کلید تفسیری آن به شمار می‌آید و در حکم «سیستم‌عامل» ساختاری هویت دینی عمل می‌کند. ولایت شرط لازم برای اعتبار و پذیرش معنوی اعمال عبادی را فراهم می‌آورد و سازوکار اصلی وحدت‌بخش در برابر غفلت جمعی است. ولایت در میان مؤمنان در دو بُعد حیاتی عمل می‌کند: همبستگی درونی (رُحَماءُ بَینَهُم) و نفوذناپذیری سیاسی ـ فکری (اَشِدّاءُ عَلَی الکُفّار). تحلیل تعامل دیالکتیکی میان ولایت الهی، ولایت مؤمنان و ولایت طاغوت نشان می‌دهد که ولایت الهی محور هستی‌شناختی لازم را برای پاسداری از هویت توحیدی در برابر سلطه طاغوت فراهم می‌سازد.

نتیجه‌گیری: ولایت نقشی حیاتی و بی‌بدیل در ساخت هویت فردی و جمعی اسلامی ایفا می‌کند. ولایت با تقویت هماهنگی درونی و مقاومت در برابر سلطه بیگانه، هویت توحیدی را تحکیم می‌بخشد و مسیری فعال برای مقابله با طاغوت ارائه می‌دهد. ترویج فهم عمیق از ولایت برای ایجاد جامعه‌ای متحد، مقاوم و سربلند اسلامی ضروری است.

استناد: امیری، دادمحمد؛ و غفوری، محمد (۱۴۰۵). نقش ولایت در شکل‌گیری و استحکام هویت دینی بر اساس نگره قرآنی امام شهید خامنه‌ای. قرآن و علم، ۲۰ (۳۸)، ۴۱-۸۰. https://doi.org/10.22034/qve.2026.20109.1801

ناشر: جامعة المصطفی العالمیة.
© نویسندگان.

مقدمه

هویت، به‌عنوان منظومه‌ای پویا از باورها، ارزش‌ها و الگوهای رفتاری، شخصیت فرد و گروه‌های اجتماعی را شکل می‌دهد و زمینه تمایز آنان را از دیگران فراهم می‌سازد. در جوامع اسلامی، هویت دینی صرفاً به باورهای فردی یا انجام مناسک عبادی محدود نمی‌شود؛ بلکه یکی از ارکان اساسی انسجام اجتماعی، پایداری فرهنگی و شکل‌گیری حیات اجتماعی و سیاسی مسلمانان به شمار می‌آید. ازاین‌رو، تبیین عوامل مؤثر در شکل‌گیری و استحکام هویت دینی، همواره از مسائل مهم در مطالعات قرآنی، کلام اسلامی‌و جامعه‌شناسی دین بوده است.

هویت دینی بر پایه مجموعه‌ای از مؤلفه‌های بنیادین، از جمله باورها، ارزش‌ها، گرایش‌ها و رفتارها شکل می‌گیرد. در این میان، باورها نقش زیربنایی دارند؛ زیرا چارچوب ارزش‌ها و گرایش‌های انسان را تعیین کرده و در نهایت در رفتار فردی و اجتماعی او تجلی می‌یابند (نوری و همکاران، ۱۳۹۵: ۱۵ـ۱۶). با وجود این، بررسی وضعیت کنونی جهان اسلام پرسشی اساسی را پیش روی پژوهشگران قرار می‌دهد: چرا با وجود ایمان گسترده مسلمانان به توحید و معاد، پایبندی به ارزش‌های اسلامی‌و اهتمام به مناسکی همچون نماز، روزه و حج، هویت دینیِ منسجم، فراگیر و اثرگذار در همه ساحت‌های حیات اجتماعی به‌طور کامل تحقق نمی‌یابد؟ چرا دینداری فردی، در بسیاری از موارد، به شکل‌گیری جامعه‌ای برخوردار از وحدت، اقتدار و هویت مستقل منجر نمی‌شود؟

پاسخ به این پرسش را نمی‌توان صرفاً در عوامل بیرونی، تحولات سیاسی یا چالش‌های فرهنگی جست‌وجو کرد؛ زیرا این عوامل، هرچند در تضعیف یا تقویت هویت دینی مؤثرند، به‌تنهایی تبیین‌کننده این مسئله نیستند. به نظر می‌رسد در فرایند تبدیل باورها و مناسک فردی به هویت دینیِ جمعی، عنصر بنیادینی وجود دارد که نقش پیونددهنده و انسجام‌بخش را بر عهده دارد و بدون آن، مؤلفه‌های مختلف دین به صورت مجموعه‌ای پراکنده باقی می‌مانند. ازاین‌رو، پرسش اصلی این پژوهش آن است که در منظومه معرفتی قرآن کریم، چه عاملی باورها، ارزش‌ها و رفتارهای دینی را در قالب هویتی واحد، منسجم و پایدار سازمان می‌دهد؟

بررسی منظومه تفسیری حضرت آیت‌الله‌العظمی‌سیدعلی حسینی خامنه‌ای‌ﷺ، نشان می‌دهد که مفهوم «ولایت» صرفاً یکی از آموزه‌های اعتقادی یا فقهی اسلام نیست؛ بلکه اصلی مهم در سازمان‌دهی حیات دینی و اجتماعی مسلمانان به شمار می‌آید. در این نگاه، ولایت محور پیوند میان ایمان، ارزش‌ها، مناسک و حیات اجتماعی است و از همین رهگذر، زمینه شکل‌گیری هویت دینیِ

منسجم و مصون از سلطه جریان‌های غیرالهی را فراهم می‌سازد. از این منظر، ولایت را می‌توان حلقه مفقوده‌ای دانست که نقش آن در بسیاری از پژوهش‌های مرتبط با هویت دینی، به‌صورت مستقل و نظام‌مند مورد توجه قرار نگرفته است.

بر این اساس، پژوهش حاضر با رویکردی توصیفی ـ تحلیلی، درصدد بازخوانی نقش ولایت در شکل‌گیری و تحکیم هویت دینی بر پایه دیدگاه قرآنی حضرت آیت‌الله‌العظمی‌خامنه‌ای است. این پژوهش می‌کوشد تبیین کند که ولایت چگونه با ایجاد پیوند میان باورها، ارزش‌ها و کنش‌های دینی، زمینه شکل‌گیری هویتی مستقل، منسجم و مقاوم را فراهم می‌آورد و بدین‌وسیله، خلأ موجود در تبیین فرایند هویت‌سازی دینی را روشن سازد. امید است نتایج این پژوهش، افزون بر توسعه مباحث نظری در حوزه هویت دینی، بتواند در فهم عمیق‌تر سازوکارهای انسجام اجتماعی در اندیشه قرآنی نیز سودمند باشد.

پیشینه: با توجه به اینکه محور اصلی این پژوهش بر روی دو مفهوم کلیدی «هویت دینی» و «ولایت» در اندیشه حضرت آیت‌الله‌العظمی‌سیدعلی حسینی خامنه‌ای‌ﷺ متمرکز است، ضرورت دارد تا پیشینه تحقیق با تمرکز بر آثاری که به این دو موضوع یا موضوعات مشابه پرداخته‌اند، بررسی شود. در ادامه، برخی از مهم‌ترین آثار مرتبط با این حوزه معرفی و تحلیل خواهند شد:

۱. درآمدی بر هویّت ملّی در اندیشهٔ حضرت آیت‌الله‌العظمی‌خامنه‌ای‌ﷺ: موضوعات مورد بررسی در این کتاب شامل هویت ملی از نگاه رهبری، هویت ملی در ایران، هویت جمعی جهان اسلام، تهدیدهای علیه هویت ملی و راهکارهای تقویت آن می‌باشد (رهبر، ۱۴۰۲).

۲. مؤلفه‌های هویت اسلامی‌و ایرانی در اندیشهٔ حضرت آیت‌اللهﷺ: هدف اصلی این پژوهش، شناسایی و تحلیل مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده هویت اسلامی‌و ایرانی در منظومه فکری حضرت آیت‌الله‌العظمی‌سیدعلی حسینی خامنه‌ای‌ﷺ است (مرشدی زاده و احمدلو، ۱۳۹۶)

۳. ولایت و انسان‌سازی در منظومه فکری رهبر انقلاب: این کتاب به قلم اسماعیل فخریان، با گردآوری و تحلیل بیانات مقام معظم رهبری، به بررسی مفهوم ولایت و نقش آن در تربیت انسان پرداخته است. (فخریان، ۱۴۰۲)

٤. ولایت و حکومت: این کتاب، بر اساس بیانات آیت‌الله خامنه‌ای، مبانی حکومت اسلامی‌را با تأکید بر توحید، نبوت و ولایت بررسی می‌کند. شاخصه‌های حاکمان الهی، تفاوت با حاکمان طاغوتی و پاسخ به شبهات حکومت اسلامی‌در عصر غیبت از موضوعات اصلی آن است (مرکز، ۱۴۰۰)

۵. ولایت و تشیّع (رهنامهٔ ۹): این کتاب مجموعه‌ای از بیانات حضرت آیت‌الله‌العظمی‌سیدعلی حسینی خامنه‌ای‌ﷺ درباره ولایت و تشیع است که ابعاد مختلف این دو مفهوم را بیان می‌کند (موسسهٔ پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۴۰۲)

این پژوهش‌ها نشان می‌دهند که ولایت نقش برجسته‌ای در تربیت انسان و هدایت جامعه ایفا می‌کند؛ اما بررسی دقیق‌تر رابطه میان ولایت و هویت دینی و نقش ولایت در استحکام هویت دینی همچنان نیازمند پژوهش و بررسی است. پژوهش حاضر با توجه به خلأ مذکور، با بهره‌گیری از روش توصیفی ـ تحلیلی، به بررسی تحلیل‌های قرآنی حضرت آیت‌الله‌العظمی‌سیدعلی حسینی خامنه‌ای‌ﷺ در این زمینه می‌پردازد.

الف. مفهوم‌شناسی

۱. هویت

واژه «هویت» (Identity) در زبان عربی به معنای «ذات»، «ماهیت»، «هم‌ذاتی»، «هم‌جوهری»، (آذرتاش، ۱۳۸۶: ۱۶۷) «حقیقت شیء یا کسی که موجب تمایز او از غیرش می‌شود» است. (ابراهیم، ۱۹۸۹: ۹۹۸/۲)

در زبان انگلیسی به معنای «همسانی» و در عین حال «فرایند پویا» است (Simpson & Weiner, 2010: 7/ 620). در زبان فارسی نیز هویت به معنای «کیستی»، «چیستی» و «آنچه موجب شناسایی شخص باشد» تعریف شده است (دهخدا، ۱۳۷۷: ۳۱۸۸/۲؛ مؤمنی‌زاده، ۱۳۹۶: ۶۸۲؛ معین، ۱۳۸۸: ۱۸۰۳) ؛ بنابراین، هویت هم جنبه ثابت و هم جنبه متغیر دارد و به‌عنوان مجموعه‌ای از ویژگی‌ها، باورها و ارزش‌ها است که فرد را از دیگران متمایز می‌کند. این مفهوم در طول زمان شکل می‌گیرد و تحت تأثیر تجربیات و تعاملات اجتماعی تغییر می‌کند.

معنای اصطلاحی هویت در علوم مختلف از جمله روانشناسی،(Psychology) جامعه‌شناسی، (Sociology) انسان‌شناسی، (Anthropology) فلسفه (Philosophy) و ... بررسی شده و نظریه‌پردازان و پژوهشگران هرکدام به‌تناسب دیدگاه خود تعریف خاصی از هویت ارائه داده‌اند. در هر یک از این علوم، تعریف هویت ممکن است کمی‌متفاوت باشد. ازآنجاکه مبنای بیشتر تعریف‌های اصطلاحی هویت، روانشناسی و جامعه‌شناسی است، در اینجا تعریف اصطلاحی این واژه را در علوم روانشناسی و جامعه‌شناسی را ذکر می‌کنیم:

در روانشناسی، هویت به‌عنوان یک فرآیند پویا در نظر گرفته می‌شود که در طول زندگی فرد شکل می‌گیرد و تحت تأثیر عوامل مختلفی از جمله ژنتیک، تربیت، محیط اجتماعی و فرهنگ قرار می‌گیرد. (اریکسون، ۱۳۹۶: ۱۳۵-۱۳۸) اریکسون معتقد است هویت در دوران نوجوانی و از طریق پاسخ به پرسش‌هایی مانند «من کیستم؟» شکل می‌گیرد. این فرآیند شامل شناخت نقش‌ها و مسئولیت‌های اجتماعی و ارزیابی قابلیت‌های آینده است. به باور اریکسون، هویت نوجوان تحت تأثیر عوامل اجتماعی ـ فرهنگی نظیر نژاد و مذهب نیز قرار دارد. (شرفی، ۱۳۷۹: ۱۶)

در جامعه‌شناسی، هویت به‌عنوان احساس تعلق فرد به گروه‌ها و جوامع مختلف تعریف می‌شود. (گیدنز، ۱۳۹۸: ۱۹۶-۱۹۷) آنتونی گیدنز هویت را مجموعه‌ای از ویژگی‌ها، روابط و موقعیت‌هایی می‌داند که فرد را از دیگران متمایز می‌کند. میشل فوکو نیز هویت را به‌عنوان مجموعه‌ای از «نقاب‌ها» توصیف می‌کند که هر فرد برای تعامل با دنیای اطراف خود به کار می‌گیرد. (لطف‌آبادی، ۱۳۹۲: ۵۵)

به‌طور کلی، هویت هم‌زمان دو نسبت میان افراد برقرار می‌کند: نسبت شباهت و نسبت تمایز. یعنی هویت مشخص می‌کند که افراد در چه زمینه‌هایی با یکدیگر مشابه هستند و در چه زمینه‌هایی از یکدیگر متمایز می‌شوند. (لطف‌آبادی، ۱۳۹۲: ۵۵) انسان‌ها از لایه‌های هویتی مختلفی مانند قومی، ملی، مذهبی و اجتماعی برخوردارند که بر اساس عواملی مانند قومیت، محل زندگی، دین، زبان، ملیت، جنسیت، شغل و طبقه اجتماعی شکل می‌گیرند. این لایه‌ها در تعامل با یکدیگر هستند و با انباشتشان بر روی یکدیگر در مجموع هویت کلی فرد را شکل می‌دهند. (نمودار ۱)



نمودار۱: هویت هم‌زمان دو نسبت میان افراد و اشیاء برقرار می‌کند

۲. ولایت

واژه «ولایت» از ریشه «وَلْی» مشتق شده است و در لغت دارای دو معنای اصلی«نزدیکی» و «پیوستگی» است. معنای نزدیکی به هر دو شکل فیزیکی و معنوی قابل تعمیم است و نشان‌دهنده رابطه‌ای تنگاتنگ با تأثیر متقابل است. (جوهری، ۱۴۰۴ق: ۲۵۲۸/۶؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق: ۱۴۱/۶)

معنای پیوستگی نیز به تبعیت و اتصال اشاره دارد، به گونه‌ای که یکی بلافاصله پس از دیگری قرار گیرد و فاصله‌ای میان آن‌ها نباشد. (ازهری، ۱۴۲۱ق: ۳۲۱/۱۵-۳۲۲؛ مصطفوی، ۱۳۸۵: ۲۰۳/۱۳) معانی دیگری همچون تسلط، فرمانروایی، محبت، سرپرستی، و تصرف نیز برای این واژه ذکر شده است که همگی به نوعی به نزدیکی و ارتباط خاص دلالت دارند (جوهری، ۱۴۰۴ق: ۲۵۲۸/۶؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق: ۱۴۱/۶؛ خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق: ۳۶۶/۸؛ ابن منظور، ۱۴۰۷ق: ۴۰۷/۱۵)

در روابط انسانی و اجتماعی، مفهوم ولایت بیشتر به معنای تدبیر و سرپرستی است. در این زمینه، «ولی» کسی است که بر امور «مولی‌علیه» خود نظارت دارد و مسئولیت تدبیر امور او را بر عهده می‌گیرد. این نوع ولایت در بسیاری از مناسبات اجتماعی و انسانی دیده می‌شود. (فیاض‌بخش و محسنی، ۱۳۹۶: ۴۳/۴؛ ساعدی، ۱۳۹۴: ۴۲) تحلیل‌های عمیق‌تر این مفهوم از منظر قرآن کریم در بخش بعدی مقاله بررسی خواهد شد.

ب. مبانی نظری هویت دینی و ولایت در نگره قرآنی حضرت آیت‌الله خامنه‌ای

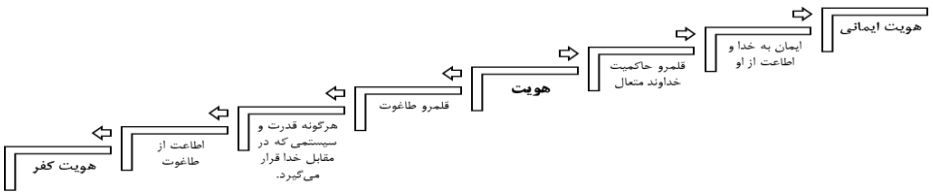
۱. هویت دینی

همان‌گونه در مفهوم‌شناسی هویت بیان شد، هویت به‌طور هم‌زمان بر دو مؤلفه اصلی «شباهت» و «تفاوت» مبتنی است؛ به این معنا که هویت هر فرد یا گروه ترکیبی از ویژگی‌های مشترک با دیگران و خصیصه‌های منحصربه‌فردی است که او را از سایرین متمایز می‌کند. دین به‌عنوان مهم‌ترین عوامل شکل‌دهنده هویت، نقش قابل‌توجهی در ایجاد همبستگی و تمایز میان افراد ایفا می‌کند. در قرآن کریم، این مطلب به زیبایی بازتاب یافته است: ﴿**لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ فقد استَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقى لاَ انْفِصامَ لَها وَ اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ**﴾ (بقره: ۲۵۶).

حضرت آیت‌الله‌العظمی‌سیدعلی حسینی خامنه‌ای‌ﷺ در تفسیر این آیه شریفه، «کفر به طاغوت و ایمان به خدا» را به‌عنوان معرفتی کلیدی معرفی کرده که جهان را به دو قلمرو طاغوت و الله تقسیم می‌کند:

«این یک معرفتی است، این یک اصل است؛ کفر به طاغوت و ایمان به خدا؛ یعنی ما همهٔ عالم وجود را تقسیم می‌کنیم به دو قسمت: یک قسمت منطقهٔ نفوذ طاغوت است، باید به آن کفر ورزید؛ یک قسمت منطقهٔ نفوذ الله است، باید به او ایمان آورد، باید او را باور کرد؛ هویّت ایمانی در مقابل هویّت کفر» (خامنه‌ای، ۱۳۹۶).

بر اساس دیدگاه مقام معظم رهبری، ایمان به خدا هویتی مستقل و متمایز از هویت کفر ایجاد می‌کند. این هویت بر پایه معرفتی استوار است که باورها، ارزش‌ها و گرایش‌های انسان مؤمن را تحت تأثیر قرار می‌دهد و به شکل‌گیری هویت او می‌انجامد. این هویت بر تمام ابعاد زندگی فردی و اجتماعی او اثرگذار است (نمودار ۲).



نمودار ۱: ایمان به خدا هویتی مستقل و متمایز از هویت کفر ایجاد می‌کند

به این نکته باید توجه داشت که تمایز هویتی، به معنای جنگ و دشمنی با تمام افراد در قلمرو کفر نیست؛ بلکه به معنای حفظ مرزهای هویتی و عدم وابستگی به طاغوت است. حفظ هویت ایمانی، انسان را در برابر هجمه‌های طاغوت حفظ می‌کند:

«این به معنای این نیست که ما دائم بایستی با هر کسی که در هویّت کفر است بجنگیم؛ این معنایش مقاتله نیست؛ این معنایش عدم ارتباط هم نیست؛ این معنایش [عدم] تبادل معلومات هم نیست؛ این معنایش استقلال هویّت ایمانی و مرزبندی هویّت ایمانی است تا [انسان] بتواند در مقابل هویّت طاغوت و هویّت کفر، خودش را حفظ کند، نگه دارد، تکمیل کند، رو به پیشرفت حرکت کند.» (خامنه‌ای، ۱۳۹۶).

براین اساس هویت اسلامی، عنصری کلیدی در انسجام و عزت امت اسلامی‌است. این هویت، به مسلمانان درک مشترکی از جهان و جایگاه خود در آن ارائه می‌دهد و آنان را حول محور مشترکی گرد هم می‌آورد. نمونه بارز این هویت دینی را می‌توان در انقلاب جمهوری اسلامی‌ایران مشاهده کرد:

«حرکت نظام اسلامی‌و جمهوری اسلامی‌و انقلابی که این حرکت را به وجود آورد، به سمت یک هویت حقیقیِ ماندگارِ مستحکمِ قابل‌دوام و دفاع در مقابل تهاجم‌هاست؛ هویت اسلامی، اتکاء به خدای متعال، احساس عزت از مسلمان بودن، تکیهٔ بر ظرفیت‌ها و نیروهایی که خدای متعال به ما بخشیده است.» (خامنه‌ای، ۱۳۹۰)

۲. ولایت

واژه «ولایت» در قرآن کریم به دو صورت «وَلایت» و «وِلایت» آمده است. پژوهشگران در معنای دقیق این واژه دو دیدگاه کلی دارند: برخی معتقدند هر دو صورت، به یک معنا دلالت دارند (مانند نصرت، قرابت یا تولی امر) و برخی دیگر بین این دو تفاوت قائل شده و هر یک را به معنای خاصی تفسیر می‌کنند، (حق‌جو، ۱۳۸۹: ۳۴-۳۶؛ مهدوی و کاظمی، ۱۳۹۹: ۱۶۱) مانند راغب اصفهانی که «وَلایت» را به معنای نصرت و «وِلایت» را به معنای حکومت و تصدی امور دانسته است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۸۸۵) بررسی‌های لغوی نشان می‌دهد که معنای اصلی «ولایت» به «قرب» و «نزدیکی» برمی‌گردد و سایر معانی مانند سلطنت و امارت، لوازم و نتایج این معنای بنیادین هستند. حضرت آیت‌الله‌العظمی‌سیدعلی حسینی خامنه‌ای‌ﷺ نیز در استنباط معنای اصلی ولایت، آن را «نزدیک بودن دو چیز به یکدیگر» تعریف کرده و می‌فرماید:

«فرض بفرمایید وقتی که دو ریسمان محکم به هم تابیده می‌شوند و جدا کردن آن‌ها از یکدیگر به‌آسانی ممکن نیست آن را در عربی «ولایت» میگویند. ولایت یعنی اتصال و ارتباط و قرب دو چیز به‌صورت مماس و مستحکم با یکدیگر...» (خامنه‌ای، ۱۳۷۶)

در قرآن کریم، مفاهیمی‌همچون «ولایت مؤمنان نسبت به یکدیگر»، «ولایت خدا» و «ولایت طاغوت» بر اساس همین معنای اساسی قابل تفسیر هستند. در ادامه این مقاله، این سه نوع ولایت مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

یک. ولایت مؤمنان نسبت به یکدیگر

«ولایت مؤمنان» به‌عنوان یکی از اصول بنیادین در قرآن کریم مطرح شده است. این اصل، پیوند عمیق و پیوستگی اجتماعی و معنوی میان اعضای جامعه ایمانی را نشان می‌دهد. براساس این اصل، مؤمنان نسبت به یکدیگر مسئولیت دارند و باید در امر به معروف و نهی از منکر، اقامه نماز، پرداخت زکات و اطاعت از خدا و پیامبر همکاری کنند. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق: ۳۲) آیه ۷۱ سوره توبه به‌عنوان یکی از مهم‌ترین آیات در این زمینه، بر ولایت مؤمنان نسبت به یکدیگر تأکید می‌کند:

﴿**وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِناتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِياءُ بَعْضٍ يأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ ينْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ يقِيمُونَ الصَّلاةَ وَ يؤْتُونَ الزَّكاةَ وَ يطِيعُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ أُولئِكَ سَيرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيم**﴾ (توبه: ۷۱)؛ در تفسیر واژه «ولایت» در این آیه شریفه، بیشتر مفسران مانند سمرقندی

(سمرقندی، ۱۴۱۶: ۷۳/۲)، طوسی (طوسی، بی‌تا، ۲۵۷/۵)، طبرسی (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۶/۵)، مراغی (مراغی، ۱۳۷۱ق: ۱۵۹/۱۰)، مغنیه (مغنیه، الکاشف، ۱۴۲۴ق: ۶۹/۴) و رشید رضا (رشیدرضا، ۱۴۱۴ق: ۵۴۱/۱۰) «ولایت» را به معنای «یاری و نصرت متقابل مؤمنان» تفسیر کرده‌اند. این مفسران بر اهمیت حمایت و کمک متقابل مؤمنان در انجام وظایف دینی تأکید دارند. برخی مانند مراغی و رشید رضا، معنای «ولایت» را فراتر از نصرت دانسته و آن را شامل اخوت و مودت نیز می‌دانند (رشیدرضا، ۱۴۱۴ق: ۵۴۱/۱۰؛ مراغی، ۱۳۷۱ق: ۱۵۹/۱۰).

حضرت آیت‌الله‌العظمی‌سیدعلی حسینی خامنه‌ای‌ﷺ در تفسیر این آیه، ضمن تأیید معنای «نصرت» و «یاری»، بر جنبه عمیق‌تر و گسترده‌تر «ولایت» تأکید دارند. ایشان «ولایت» را پیوندی هماهنگ و عمیق میان مؤمنان می‌دانند که بر اساس باورهای مشترک، اهداف واحد و ارزش‌های الهی شکل می‌گیرد. ایشان در توضیح این مطلب به هماهنگی اعضاء بدن انسان مثال زده می‌فرماید:

«شما به قالب و جسد يك انسان نگاه كنيد. مشاهده خواهيد كرد كه فقط اين نيست كه چند عضو مانند چشم و زبان و گوش و معده در كنار هم قرار گرفته باشند؛ بلكه علاوه بر اين‌ها در ميان اعضا و جوارح انسان، هماهنگى و نوعى اتّحاد هم ديده مى‌شود... در صفوف مؤمنان هم مطلب از همين قرار است. يعنى حركات آن‌ها متناسب با يكديگر است. كارى كه يك مؤمن انجام مى‌دهد، به‌اندازهٔ نياز جامعه‌اى است كه مؤمنان به وجود آورده‌اند و بر طبقِ خلأ پديد آمده در صف مؤمنان است و مى‌خواهد آن خلأ را پُر كند؛ بنابراين معناى ﴿وَ اَلْمُؤْمِنُونَ وَ اَلْمُؤْمِناتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِياءُ بَعْضٍ﴾ آن است كه مؤمنان علاوه بر آنكه محبت و نصرت دارند، هماهنگى و اتّحاد نيز بينشان هست، كه ما از آن تعبير مى‌كنيم به «صفِ واحد داشتن» و «تشكيلاتِ درست داشتن» و خاصيت آن، اين است كه ميان افراد آن تشكيلات و سازمان، اتّحادى كامل وجود دارد (خامنه‌ای، ۱۴۰۱: ۳۹۵).

بر اساس نگره قرآنی مقام معظم رهبری، ولایت مؤمنان نسبت به یکدیگر به معنای «پیوستگی»، «هم‌جبهگی» و «اتصال شدید» گروهی از انسان‌ها است که دارای اندیشه‌ای مشترک و در جستجوی هدفی واحد هستند و در یک مسیر گام برمی‌دارند. این افراد برای دستیابی به یک هدف مشترک تلاش می‌کنند و به یک فکر و عقیده باور دارند. برای حفظ و بقای این گروه، باید ارتباط نزدیکی میان اعضا برقرار باشد و آن‌ها از سایر جبهه‌ها و قطب‌ها جدا بمانند (خامنه‌ای، ۱۴۰۰: ۴۱۳).

دو. ولایت خداوند سبحان

ولایت خداوند سبحان به معنای حاکمیت و مدیریت مطلق او بر تمامی‌موجودات است. این ولایت که مظهر توحید در ربوبیت محسوب می‌شود، بر مالکیت و تدبیر مطلق خداوند در جهان دلالت دارد. ولایت الهی، شرط ضروری برای بقای هستی است و از صفات ذاتی و جدایی‌ناپذیر خداوند به شمار می‌رود (سبحانی، ۱۴۲۶: ۷۳/۲-۷۷؛ حسینی طهرانی، ۱۴۲۶: ۱۲۸/۵). حضرت آیت‌الله‌العظمی‌سیدعلی حسینی خامنه‌ای‌ﷺ ولایت حقیقی تنها از آنِ خداوند دانسته می‌فرماید:

«ولی با تشدید یاء به معنای فرمانرواست؛ یعنی کسی که تمامی‌نیروها باید از او الهام بگیرند و همه امور به او بازگردد. به‌طور خلاصه، ولی کسی است که مدیریت جامعه اسلامی، چه از جنبه فکری و چه از جنبه عملی، با اوست... ولی جامعه اسلامی کیست؟... قرآن پاسخش را در یک کلمه می‌دهد و می‌گوید: ولیّ واقعی جامعه اسلامی‌خداوند است. در جامعه اسلامی، حاکمیت تنها از آنِ خداوند متعال است و هیچ‌کس دیگری نمی‌تواند جایگزین این مقام شود. این همان اصلی است که توحید و نبوت نیز بر آن تأکید می‌کنند.» (خامنه‌ای، ۱۴۰۰: ۴۶۰).

قرآن کریم در آیاتی نظیر آیه ۹ سوره شوری و موارد متعدد دیگر (بقرة: ۲۵۷؛ أعراف: ۵؛ آل‌عمران: ۶۸؛ محمد: ۱۱؛ أنفال: ۴۰؛ حج: ۲۲؛ تحریم: ۴؛ رعد ۱۱)، بر انحصار ولایت به خداوند متعال تأکید می‌کند. در این آیات، ولایت حقیقی به خداوند نسبت داده شده و پذیرش آن واجب شمرده شده است. (طباطبایی، ۱۴۰۲: ۲۲/۱۸) ولایت انسان در چارچوب اندیشه اسلامی، تفویضی و مشروط بوده و تنها با اذن الهی محقق می‌شود. اصل عدم جواز ولایت برای غیر خداوند جز با اجازه صریح یا ضمنی او از اصول اساسی اندیشه اسلامی‌است (طاهری خرم‌آبادی، ۱۳۸۹: ۱۰۸-۱۲۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۱۳۲-۱۵۵). در سوره مبارکه نساء می‌خوانیم:

﴿**یا أَیهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَطِیعُوا اللَّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ منکم ...**﴾ (نساء: ۵۹).

مفسران این اطاعت را در واقع اطاعتی از خداوند سبحان تفسیر می‌کنند؛ زیرا ولایت این گروه، ولایتی تفویضی از سوی خداوند است (طاهری خرم‌آبادی، ۱۳۸۹: ۱۳۳) بر این اساس، وجوب اطاعت از خداوند متعال مستلزم وجوب اطاعت از کسانی است که خداوند ولایت آن‌ها را بر بندگانش قرار داده است (جوادی آملی، ۱۳۶۸: ۱۳) چنانکه در سوره مبارکه مائده می‌خوانیم:

﴿**إِنَّما وَلِیکُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِینَ آمَنُوا الَّذِینَ یقِیمُونَ الصَّلاَةَ وَ یؤْتُونَ الزَّکاَةَ وَ هُمْ راکِعُونَ**﴾ (مائده: ۵۵)؛

آیه شریفه سه مرجع اصلی ولایت مؤمنان را معرفی می‌کند: خداوند، پیامبر و مؤمنانی با ویژگی‌هایی خاص. این حصر، نشان‌دهنده نفی ولایت دیگران است. رهبر معظم انقلاب در توضیح این آیه به نقش ولایت رسول خداﷺ اشاره می‌کنند و بیان می‌دارند که در یک جامعه اسلامی، پیامبر به‌عنوان نماینده خداوند، زمام قدرت را به دست می‌گیرد و هیچ حاکم دیگری جز او حق حکومت بر مردم را ندارد. پیامبر نه تنها راهنما و رهبر دینی است، بلکه حاکم سیاسی و اجتماعی نیز به شمار می‌رود:

«آن‌کسی که عملاً در جامعه، زمام فرمان را و امر و نهی را به دست می‌گیرد از سوی پروردگار عالم، رسول اوست. لذا در جامعه‌ای، وقتی که پیامبری آمد، معنی ندارد که با بودن پیغمبر، حاکم دیگری به‌جز پیغمبر بر مردم حکومت بکند. پیغمبر یعنی همان کسی که باید زمام قدرت را در جامعه به دست بگیرد، حاکم باشد.» (خامنه‌ای، ۱۴۰۰: ۴۶۲).

آیه ۵۵ سوره مبارکه مائده به‌صراحت بیان می‌کند که ولایت و سرپرستی جامعه مؤمنان به کسانی تعلق دارد که ایمان حقیقی، اقامه نماز و عدالت‌محوری را در عمل خود محقق می‌سازند. این ویژگی‌ها، ارتباط عمیق آن‌ها با خداوند و تلاش برای ایجاد عدالت اجتماعی و معنویت در جامعه را نشان می‌دهد. ماجرای تاریخی کمک امیرالمؤمنین علی‌ؑ به نیازمند در حال نماز، که منجر به نزول این آیه شد، مصداقی از ولایت الهی ایشان به‌عنوان جانشین پیامبر است. برخلاف روش‌های ظالمانه نظیر حکومت معاویه، ولایت در اسلام بر پایه صلاحیت الهی و صفات برجسته معنوی و اجتماعی بنا شده و تنها به افرادی واگذار می‌شود که از سوی خداوند به دلیل ایمان کامل و رعایت مصلحت بشری منصوب شده باشند (خامنه‌ای، ۱۴۰۰: ۴۶۲-۴۶۵).

سه. ولایت طاغوت

طاغوت از ریشه «طَغَی» به معنای «تجاوز از حد» یا «فراتر رفتن از مرز اعتدال» در ابعاد مادی و معنوی است. از این‌رو، واژگانی نظیر «طَّغْیة» و «طَّغْوَة» برای اشاره به قله یا مکان‌های بلند استفاده می‌شود، زیرا این مکان‌ها از حالت اعتدال خارج شده‌اند (مصطفوی، ۱۳۸۵: ۸۲/۷). طغیان نیز به معنای خروج از نظم و اعتدال بوده و فرد متجاوز به این حدود، طاغی یا طاغوت خوانده می‌شود (جوهری، ۱٤۰٤ق: ۲٤۱۲/٦؛ عسکری، بی‌تا، ۲۲٤/۱).

واژه «طاغوت» هشت بار در قرآن آمده است (عبدالباقی، ۱٤۰۷ق: ٤۲٦) و مصدر آن «طُغیان» به معنای تجاوز از حد طبیعی خود است. ایزوتسو این واژه را مترادف با استکبار دانسته و آن را به رودخانه‌ای تشبیه کرده که آبش از کرانه‌ها سرریز می‌شود. این معنا به‌صورت مجازی برای غرور و تکبر به‌کار رفته که منجر به سرپیچی از حق می‌شود (ایزوتسو، ۱۳۹٤: ۲۹۹-۳۰۰).

طاغوت در قرآن و اندیشه اسلامی، هر موجود یا پدیده‌ای است که جایگزین خداوند شده و مانع هدایت بشریت می‌شود. مفسران قرآن مصادیق مختلفی برای طاغوت ذکر کرده‌اند که شامل شیطان، بت‌ها، انسان‌ها و جنیان سرکش، و هر آنچه به‌جای خدا پرستیده شود، می‌شود. افرادی که مسیر بت‌پرستی و گمراهی را تسهیل می‌کنند نیز طاغوت محسوب می‌شوند (طبرسی، ۱۳۷۲: ٦۳۱/۲؛ طوسی، بی‌تا، ۳۱۳/۲).

امام خمینی طاغوت را به دو دسته تقسیم می‌کند:

طاغوت درونی: نیروهای نفسانی و شیطانی مانند هواهای نفسانی، خواسته‌های نامشروع و وسوسه‌های شیطانی که انسان را از مسیر حق منحرف می‌کنند (خمینی، ۱۳۸۹: ۳٥٤/۱۲-۳٥٥).

طاغوت بیرونی: حکومت‌ها و ساختارهای اجتماعی مبتنی بر ظلم و بی‌عدالتی که حقوق انسان‌ها را پایمال می‌کنند (خمینی، ۱۳۹۹: ٦٥/۷).

حضرت آیت‌الله‌العظمی‌سیدعلی حسینی خامنه‌ای‌ﷺ نیز این دیدگاه را دنبال کرده و طیف گسترده‌ای از عوامل را به‌عنوان طاغوت معرفی می‌کنند، از جمله نفس، هوس‌ها، قدرت‌های استبدادی و هر آنچه انسان را از مسیر الهی منحرف کند (خامنه‌ای، ۱٤۰۰: ۳۲۷، ۳٤۳، ۳۷٦- ۳۷۸).

ج. جایگاه ولایت در ساختار هویت دینی

تا اینجا، مفاهیم «هویت دینی» و «ولایت» در نگاه قرآنی حضرت آیت‌الله‌العظمی‌سیدعلی حسینی خامنه‌ای‌ﷺ روشن شد. در ادامه، به تحلیل «جایگاه ولایت در ساختار هویت دینی» خواهیم پرداخت. همان‌گونه که در بررسی مفهوم «هویت دینی» در منظومه فکری حضرت آیت‌الله‌العظمی‌سیدعلی حسینی خامنه‌ای‌ﷺ بررسی شد، بر اساس تحلیل آیه ۲۵۶ سوره بقره، ایمان به خداوند، هویتی مستقل و متمایز از هویت کفر ایجاد می‌کند. این تمایز ناشی از جهان‌بینی توحیدی مؤمنان است. بااین‌حال، پرسشی اساسی مطرح می‌شود: «چرا با وجود ایمان به مبدأ و معاد و انجام شعائر دینی توسط اکثریت جامعه اسلامی، هویت اسلامی‌به‌عنوان

یک حقیقت یکپارچه در برابر هویت کفر و طاغوت شکل نمی‌گیرد؟ رهبر معظم انقلاب در این‌باره تأکید دارند که هویت اسلامی‌به‌عنوان یک شخصیت واحد در بسیاری از کشورهای اسلامی‌وجود ندارد. ایشان بیان می‌کنند:

«امروز در بسیاری از کشورهای اسلامی‌چیزی به نام هویّت اسلامی‌وجود ندارد؛ بله، مردم مسلمان‌اند، نماز هم می‌خوانند، روزه هم می‌گیرند، شاید زکات هم می‌دهند؛ امّا مجموعهٔ جامعه، هویّت اسلامی‌ندارد؛ یعنی یک شخصیتی، یک حقیقتی قرارگرفتهٔ در مقابل حقیقت کفر و حقیقت طاغوت وجود ندارد.» (خامنه‌ای، ۱۳۹۶).

هویت دینی ترکیبی از باورها، ارزش‌ها، گرایش‌ها، اهداف و صفاتی است که ماهیت این هویت را شکل می‌دهند (نوری و همکاران، ۱۳۹۵: ۱۵/۴-۱۶). باورها به‌عنوان مؤلفه‌ای بنیادی، جهت‌دهی به ارزش‌ها و گرایش‌ها را بر عهده دارند و منجر به ایجاد صفات خاص می‌شوند. حال، باوجود ایمان به مبدأ و معاد، پذیرش ارزش‌های اسلامی‌و انجام بسیاری از مناسک دینی مانند نماز، روزه و حج در میان مسلمانان، چرا هویتی جامع و فراگیر به نام هویت دینی شکل نمی‌گیرد؟

پاسخ به این سؤال را باید در مفهوم کلیدی «ولایت» و جایگاه آن در منظومه معارف دینی رصد کرد. تحلیل حاضر با اتکا به روش‌شناسی «فقه الحدیث»، که به فهم عمیق و کشف روابط نظام‌مند میان متون روایی می‌پردازد، نشان می‌دهد که ولایت صرفاً یک جزء در کنار سایر اجزای دین نیست؛ بلکه دارای نقشی زیربنایی و سازمان‌دهنده در شکل‌گیری و انسجام هویت دینی است. این رویکرد تحلیلی، که بر کشف انسجام مضمونی میان روایات متمرکز است، نشان می‌دهد که سنت روایی معصومین‌علیهم‌السلام ولایت را در چند محور کلیدی و به هم پیوسته معرفی می‌کند:

الف. ولایت به‌مثابه رکن بنیادین و کلید فهم دین: دسته نخست روایات، ولایت را برترین و کلیدی‌ترین رکن اسلام معرفی می‌کند. به‌عنوان نمونه، امام باقرعلیه‌السلام در پاسخ به پرسش زراره، تصریح می‌فرمایند: «**الْوَلَايَةُ أَفْضَلُهُنَّ لِأَنَّهَا مِفْتَاحُهُنَّ وَ الْوَالِي هُوَ الدَّلِيلُ عَلَيهِنَّ**»؛ ولایت برتر از همه آن‌هاست؛ زیرا ولایت کلید آن‌هاست و ولی (امام) راهنمای آن‌هاست.» (برقی، ۱۳۷۱: ۲۸۶/۱) این روایت نشان می‌دهد که تعابیر «مفتاح» (کلید) و «دلیل» (راهنما)، صرفاً استعاره‌هایی برای بیان برتری نیستند، بلکه بیانگر رابطه‌ای معرفت‌شناختی و کارکردی هستند. چنانکه شارحان حدیث نیز تبیین کرده‌اند، «مفتاح» بودن ولایت به این معناست که صحت و جهت‌گیری سایر ارکان دین، تنها

از طریق دروازه ولایت قابل تحقق است (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۹۵/۷). بنابراین، ولایت دروازه ورود به فهم صحیح و عمل به سایر ارکان دین است و بدون آن، سایر اجزاء فاقد جهت‌گیری و پیوستگی لازم برای ساختن یک هویت دینی اصیل خواهند بود.

ب. ولایت به‌مثابه شرط صحت و مقبولیت اعمال: در امتداد منطقی محور پیشین، دسته دوم روایات، ولایت را به‌عنوان شرط لازم برای صحت و مقبولیت اعمال عبادی معرفی می‌کنند. امام باقر﵇ در حدیثی مشهور می‌فرمایند: «**لَوْ أَنَّ رَجُلًا قَامَ لَيْلَهُ وَ صَامَ نَهَارَهُ... وَ لَمْ يعْرِفْ وَلَايةَ وَلِي اللَّهِ فَيوَالِيهُ... مَا كَانَ لَهُ عَلَى اللَّهِ جَلَّ وَ عَزَّ حَقٌّ فِي ثَوَابِهِ وَ لَا كَانَ مِنْ أَهْلِ الْإِيمَانِ**» (برقی، ۱۳۷۱: ۲۸۷/۱). این بیان، که در کتب حدیثی متعدد و با اسناد مختلف تکرار شده، یک اصل خدشه‌ناپذیر در نظام کلامی‌شیعه را تثبیت می‌کند: عبادت بدون معرفت و تبعیت از ولیّ خدا، فاقد ارزش معنوی و پاداش الهی است. همچنین، امام صادق﵇ با تشبیهی بلیغ می‌فرمایند: «**أُسِّسَ الْإِسْلَامُ ثَلَاثَةٌ الصَّلَاةُ وَ الزَّكَاةُ وَ الْوَلَايةُ لَا تَصِحُّ وَاحِدَةٌ مِنْهُنَّ إِلَّا بِصَاحِبَتِيهَا**» (کلینی، ۱۴۰۸ق: ۱۸/۲) این حدیث که شیخ کلینی آن را در باب «دعائم الاسلام» (پایه‌های اسلام) جای داده، نشان‌دهنده درک عمیق محدثان از پیوستگی نظام‌مند این سه رکن است. تشبیه به «أساسی» (سه پایه دیگ) به روشنی نشان می‌دهد که این ارکان، اجزایی منفک و مستقل نیستند، بلکه یک ساختار به هم پیوسته را تشکیل می‌دهند که با حذف هر یک (به‌ویژه ولایت)، کل ساختار فرو می‌ریزد. این روایات، ولایت را روح حاکم بر اعمال و شرط اثربخشی مناسک در شکل‌دهی به هویتی مقاوم می‌دانند.

ج. ولایت به‌مثابه عامل تمایز و انسجام‌بخش در برابر غفلت عمومی: دسته سوم روایات، به یک آسیب‌شناسی اجتماعی اشاره دارند: غفلت جامعه از جایگاه محوری ولایت، علی‌رغم تأکید ویژه بر آن. در حدیثی از امام باقر﵇ آمده است: «**وَ لَمْ ينَادَ بِشَيءٍ كَمَا نُودِي بِالْوَلَايةِ فَأَخَذَ النَّاسُ بِأَرْبَعٍ وَ تَرَكُوا هَذِهِ يعْنِي الْوَلَايةَ**» (کلینی، ۱۴۰۸ق: ۱۸/۲)؛ این روایت، که در کنار روایات پیشین آمده، یک رابطه علت و معلولی را تبیین می‌کند: چون ولایت به‌عنوان «مفتاح» و «اصل سازمان‌دهنده» کنار گذاشته شده، جامعه دچار گزینش‌گری در دین (**أَخَذَ النَّاسُ بِأَرْبَعٍ وَ تَرَكُوا هَذِهِ**) و در نتیجه، فقدان یک نظام ارزشی و رفتاری یکپارچه شده است. ولایت با ایجاد یک محوریت فکری و عملی، از این پراکندگی جلوگیری کرده و به هویت دینی، انسجام و قدرت تمایزبخشی در برابر سایر هویت‌ها می‌بخشد.

بنابراین، تحلیل مبتنی بر رویکرد حدیث‌پژوهی نشان می‌دهد که ولایت، جایگاهی فراتر از یک باور جزئی دارد و به‌مثابه «سیستم‌عامل» هویت دینی عمل می‌کند. این اصل، مؤلفه‌های هویت دینی ـ از جمله باورها، ارزش‌ها و مناسک ـ را از حالت پراکنده و جزیره‌ای خارج کرده و در قالب یک منظومه منسجم و پویا سازمان‌دهی می‌کند. بر همین اساس، ضعف هویت دینی جمعی که در بیانات حضرت آیت‌الله‌العظمی‌سیدعلی حسینی خامنه‌ای‌ﷺ مورد تأکید قرار گرفته، نه به‌دلیل کمرنگ بودن مناسک دینی، بلکه ناشی از کنار رفتن یا فهم نادرست از اصل ولایت به‌عنوان محور سازمان‌دهنده هویت است. برای تبیین دقیق‌تر این سازوکار و تحلیل نقش ولایت در شکل‌گیری هویت دینی مؤمنان در برابر طاغوت، پژوهش حاضر در چهار گام اصلی دنبال می‌شود: نخست، تحلیل ابعاد بنیادین ولایت مؤمنان؛ دوم، بررسی نسبت میان ولایت الهی و ولایت مؤمنان؛ سوم، تبیین رابطه ولایت طاغوت با دو نوع ولایت پیش‌گفته؛ و چهارم، تحلیل جامع نسبت این سه نوع ولایت با هویت دینی سامان می‌یابد.

۱. دو بعد ولایت مؤمنان

با اتکا بر روش تحلیل تطبیقی و بررسی دیدگاه‌های مقام معظم رهبری، دو بعد اساسی مفهوم ولایت مؤمنان از آیات قرآن کریم استخراج شده است. این دو بعد که در آثار ایشان مورد تأکید قرار گرفته‌اند، نشان از اهمیت والای این مفهوم در اندیشه اسلامی‌دارد:

بعد اول: همبستگی، انسجام و اتحاد درونی

بعد نخست، تأکید بر انسجام، همبستگی و اتحاد درونی مؤمنان است. این بعد نشان‌دهنده اهمیت وحدت میان اعضای جامعه اسلامی‌است، به گونه‌ای که مؤمنان همچون اجزای یک ارگانیسم واحد عمل می‌کنند؛ رنج یک عضو به تمام سیستم سرایت کرده و واکنش همدلانه‌ای ایجاد می‌کند. این مفهوم در روایاتی چون «مؤمنان مانند اجزای یک بدن‌اند؛ اگر عضوی درد کند، دیگر اعضا نیز به تب و بی‌خوابی دچار می‌شوند» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۱۵۰/۵۸) و «مؤمنان همچون ساختاری مهندسی‌شده‌اند که هر عضو به استحکام کل کمک می‌کند.» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۱۵۰/۵۸) بر لزوم وحدت، همبستگی و همکاری میان مسلمانان تأکید دارند که مسلمانان باید همچون اجزای یک ساختمان، به هم‌پیوسته و متحد باشند و در برابر تهدیدات خارجی، یکپارچه عمل کرده و از یکدیگر حمایت کنند.

قرآن کریم نیز به نقش همبستگی و همدلی در میان مؤمنان اشاره دارد و آن‌ها را در برابر کافران قوی و محکم، اما در میان خود مهربان و دلسوز توصیف می‌کند: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَ الَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَماءُ بَينَهُمْ﴾ (فتح: ۲۹)

این آیه تصویری از مؤمنانی ارائه می‌دهد که هویت دینی‌شان تعیین‌کننده رفتارهای اجتماعی‌شان است. هویت دینی، برخاسته از ایمان به خدا و اعتقاد به برادری میان مؤمنان، موجب می‌شود افراد در برابر کفر و نفاق استوار بمانند و در عین حال، با محبت و همدلی، وحدت و انسجام جامعه اسلامی‌را تقویت کنند. این تعادل میان قاطعیت در برابر دشمنان و مهربانی با هم‌کیشان، ویژگی برجسته هویت دینی مؤمن است (قطب، ۱۴۲۵: ۳۳۳۲/۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۱۴/۲۲).

عبارت «رُحَماءُ بَيْنَهُمْ» بر انسجام درونی و تحمل مؤمنان نسبت به یکدیگر تأکید دارد. مؤمنان باید از بداخلاقی، درگیری و اتهام‌زنی پرهیز کرده و برای تحقق اهداف والا با یکدیگر همکاری کنند. (خامنه‌ای، ۹۶/۱۳۹۷) حضرت آیت‌الله‌العظمی‌سیدعلی حسینی خامنه‌ای‌ﷺ معتقد است که امت اسلامی‌زمانی ولایت به معنای قرآنی دارد که انسجام کامل و ارتباطی یکپارچه میان افراد و جناح‌های مختلف برقرار باشد:

«در زمینه ارتباطات داخلی، امت اسلام هنگامی‌ولایت به معنای قرآنی دارد که همبستگی کامل، ارتباط، اتحاد و انسجام هر چه بیشتر میان افراد و جناح‌های مختلف آن تأمین شود. نباید هیچ‌گونه تفرقه و اختلالی در میان امت بزرگ اسلامی‌وجود داشته باشد و صفوف مختلفی در داخل امت شکل نگیرد.» (خامنه‌ای، ۱۴۰۰: ۴۲۸).

در تفسیر حضرت آیت‌الله‌العظمی‌سیدعلی حسینی خامنه‌ای‌ﷺ از آیات ولایت، بعد نخست ولایت مؤمنان به معنای حرکت هماهنگ همه افراد و گروه‌ها به‌سوی هدفی مشترک است. این اصل بنیادین، ضمن تقویت هویت جمعی مسلمانان، ابزار مؤثری برای مقابله با تهدیدات خارجی فراهم می‌آورد و اتحاد جامعه اسلامی‌را به سطح بالایی می‌رساند.

بعد دوم: نفوذناپذیری، استقلال سیاسی و فکری

بعد دوم ولایت مؤمنان، بر اساس اندیشه قرآنی مقام معظم رهبری، بر «نفوذناپذیری و استقلال سیاسی و فکری امت اسلامی» و نفی هرگونه سلطه‌پذیری از قدرت‌های بیگانه استوار است. (حسینی خامنه‌ای، ۱۴۰۰: ۴۲۷-۴۲۸) این اصل، نه به معنای انزوای مطلق، بلکه ضامن

حفظ هویت، عزت و اقتدار امت در عرصه روابط بین‌الملل است. بنیان این رویکرد در آیات قرآن کریم، به‌ویژه آیه ۵۱ سوره مائده، نهفته است: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ**...﴾. حضرت آیت‌الله‌العظمی‌سیدعلی حسینی خامنه‌ای‌ﷺ در تبیین این مطلب و اصل عدم سلطه‌پذیری می‌فرماید:

«امت اسلامی‌باید سعی کند روابط خود را با دنیای غیر مسلمان و غیر این امت جوری تنظیم کند که یک ذره تحت فرمان آن‌ها قرار نگیرد، یک ذره تحت تأثیر افکار آن‌ها قرار نگیرد... هم‌جبهگی و پیوستگی ملت مسلمان با آن‌ها به کلی ممنوع است، در صورتی که این پیوستگی موجب بشود که امت مسلمان تحت تأثیر قرار بگیرد.» (حسینی خامنه‌ای، ۱۴۰۰: ص۴۲۷).

بر مبنای این منظومه معرفتی، نفی سلطه و حفظ استقلال امت اسلامی‌نه‌فقط یک فضیلت اخلاقی، بلکه یکی از ارکان نظام‌سازی دینی و حفظ ساختار هویتی جامعه اسلامی‌است. این اصل، در سیره امامان معصوم‌ﷺ به‌روشنی به منصه ظهور رسیده است و تجلی آن را می‌توان در کنش‌های سیاسی ـ فرهنگی حضرات در برابر قدرت‌های سلطه‌گر مشاهده کرد. برای نمونه، پاسخ امام زین‌العابدین‌ﷺ به نامه تهدیدآمیز قیصر روم، صرفاً واکنشی دیپلماتیک نبود، بلکه تجلی گفتمانی الهی بود که در آن، هویت ایمانی و استقلال فکری بر هر نوع مصلحت‌اندیشی سیاسی غلبه داشت. این پاسخ چنان عمیق و متقن بود که قیصر را به اعتراف به منشأ الهی آن واداشت. همچنین، ابتکار امام محمد باقرﷺ در مواجهه با چالش ضرب سکه در عصر عبدالملک بن مروان، تنها یک اقدام اقتصادی نبود، بلکه تلاشی راهبردی برای حفظ کرامت و استقلال مالی امت اسلامی‌بود؛ اقدامی‌که با تکیه بر عقلانیت دینی، ساختار وابسته مالی به قدرت‌های بیگانه را فرو ریخت و زمینه‌ساز شکل‌گیری نظام پولی جدیدی با پشتوانه دینی شد. (ابن‌عبدربه، ۱۴۰۷ق: ۷۳/۲؛ بیهقی، ۱۴۲۰ق: ۳۴۲) این اقدامات، تجلی‌های تاریخی اصل قرآنی «**لَا تَتَّخِذُوا... أَوْلِيَاءَ**» به شمار می‌روند که در اندیشه حضرت آیت‌الله‌العظمی‌سیدعلی حسینی خامنه‌ای‌ﷺ نیز، بنیان هر نوع تعامل راهبردی با قدرت‌های جهانی تلقی می‌شود و مرز هویتی «نفوذناپذیری» را به‌مثابه مؤلفه‌ای بنیادین از ولایت ایمانی ترسیم می‌نماید.

در این چارچوب قرآنی، مقصود از «ولایت» ممنوعه با بیگانگان، صرفاً همکاری یا تعامل سیاسی نیست؛ بلکه ایجاد پیوندی عمیق، مستمر و هویتی است که به تضعیف استقلال فکری و فرهنگی امت اسلامی‌می‌انجامد و بستر سلطه فکری و سیاسی بیگانگان را فراهم می‌سازد. قرآن کریم،

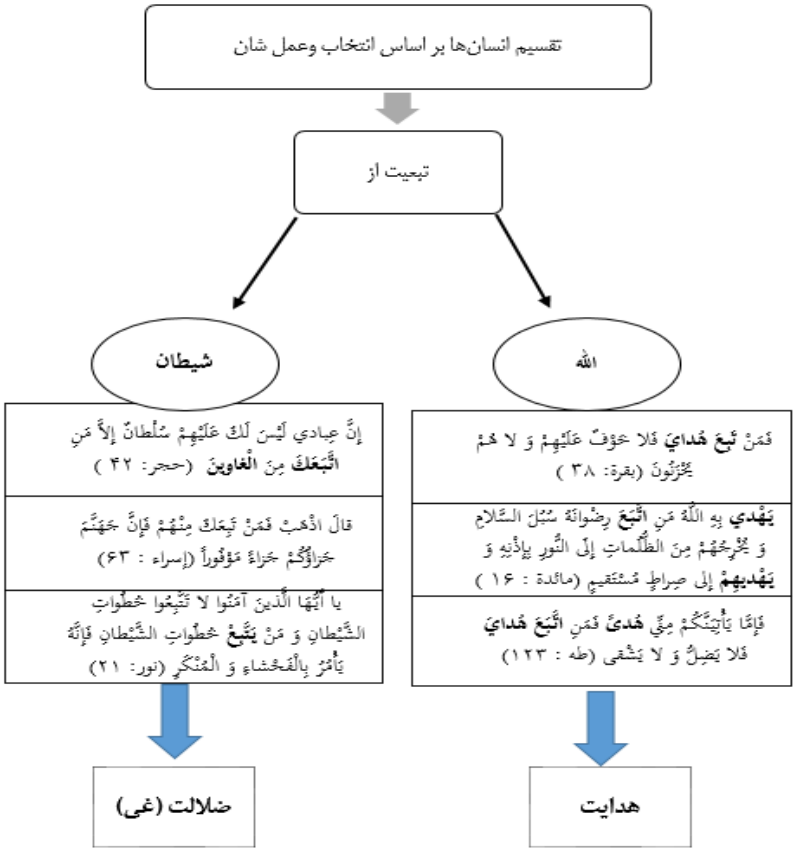
کسانی را که از ترس آسیب‌های احتمالی یا برای کسب منافع زودگذر به سمت جبهه دشمنان می‌شتابند، «بیماردلان» می‌نامد و می‌فرماید: ﴿فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَى أَن تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ...﴾ (مائده: ۵۲). این شتاب‌زدگی و سازش‌پذیری، در حقیقت برخاسته از ضعف ایمان و بی‌اعتمادی به وعده‌های الهی درباره پیروزی نهایی جبهه حق است.

بر همین اساس، رهبر معظم انقلاب با تأکید بر مرزبندی روشن امت اسلامی با جبهه کفر، هشدار می‌دهند که هرگونه تأثیرپذیری از جریان‌های غیر اسلامی، به‌ویژه جریان‌های ضداسلامی، ممنوع است؛ زیرا امت اسلامی«حق ندارد پیوند خود را با دنیای خارج از اسلام، جز به صورت فرادست بودن، بالادست بودن، برقرار کند.» (خامنه‌ای، ۱۴۰۰: ۴۲۷) ایشان در عین حال تصریح می‌کنند که این اصل، به معنای نفی مطلق ارتباط با دنیای غیر مسلمان نیست؛ چنآنکه می‌فرمایند: «اینکه می‌گوییم با دولت‌های غیر مسلمان و با امم غیر مسلمان رابطه‌ها قطع است، نه به این معناست که عالم اسلام و امت اسلامی‌در انزوای سیاسی به سر خواهد برد... روابط معمولی دارد. ولایت با آن‌ها ندارد، پیوستگی با آن‌ها ندارد، پیوند جوهری و ماهوی با آن‌ها ندارد» (خامنه‌ای، ۱۴۰۰: ۴۲۸).

بنابراین اصل «نفوذناپذیری و استقلال سیاسی و فکری»، که از آموزه‌های قرآن کریم و سیره نورانی اهل‌بیت‌ﷺ سرچشمه می‌گیرد و در اندیشه حضرت آیت‌الله‌العظمی‌سیدعلی حسینی خامنه‌ای‌ﷺ به‌صورت منظومه‌ای راهبردی تبیین شده است، از ارکان اساسی حفظ هویت دینی، کرامت انسانی و اقتدار تمدنی امت اسلامی‌در جهان معاصر به شمار می‌رود و تعاملات متعارف سیاسی، اقتصادی و دیپلماتیک، مادامی‌که به نفی استقلال و هویت اسلامی‌منجر نشود، در چهارچوب عقلانیت دینی قابل‌پذیرش است (خامنه‌ای، ۱۴۰۰: ۴۲۵-۴۲۷).

۲. ولایت الهی؛ اصل بنیادین برای تحقق ولایت مؤمنان

برای بررسی رابطه ولایت الهی و ولایت مؤمنان، قرآن کریم انسان‌ها را به دو گروه اصلی تقسیم می‌کند: اولیای خدا و اولیای شیطان. این تقسیم‌بندی بر اساس انتخاب میان دو مسیر اصلی است: پیروی از خداوند که به هدایت و سعادت منجر می‌شود، یا پیروی از شیطان که به ضلالت و شقاوت می‌انجامد (اسراء: ۶۱-۶۵). واژه کلیدی در این زمینه «تبعیت» است که نشان‌دهنده مسیر انتخاب‌شده توسط انسان است. (علوی‌نژاد، ۱۳۷۹: ۴۱-۴۳) این دو مسیر، نمایانگر انتخاب‌های انسان‌اند (نمودار ۳).



آیات قرآن بر اهمیت تبعیت و ولایت تأکید دارند. آیه ﴿**اتَّبِعُوا ما أُنْزِلَ إِلَيكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَ لا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِياءَ قَلِيلاً ما تَذَكَّرُونَ**﴾ (اعراف: ۳) به‌صراحت بیان می‌کند که مؤمنان باید تنها از خداوند و پیامبر او پیروی کنند و از پیروی اولیای دیگر خودداری نمایند. همچنین، آیه ﴿**إِنَّما سُلْطانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَ الَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ**﴾ (نحل: ۱۰۰) نشان می‌دهد که سلطه شیطان تنها بر کسانی است که او را به ولایت خود برگزیده‌اند. واژه «**یتولّونه**» به‌جای «**یتبعونه**»، رابطه عمیق میان ولایت و تبعیت را برجسته می‌سازد.

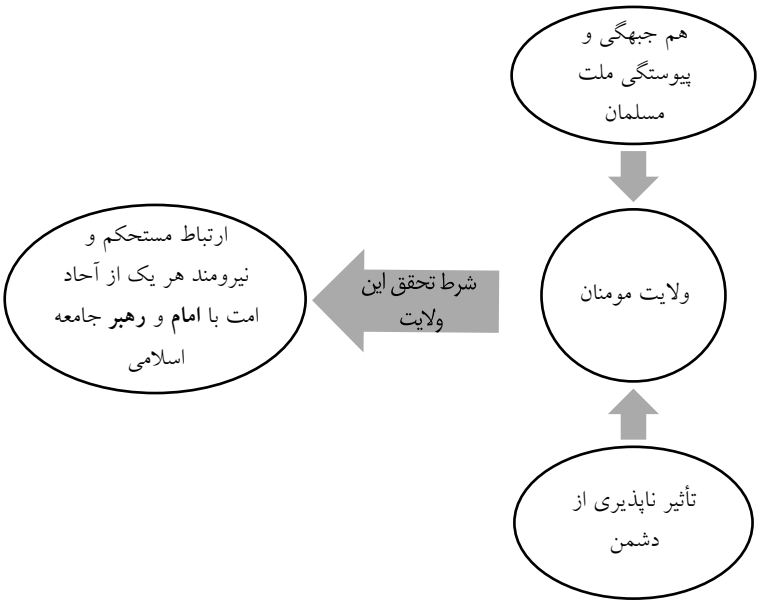
در آیه ﴿فَرِيقاً هَدى وَ فَرِيقاً حَقَّ عَلَيهِمُ الضَّلالَةُ إِنَّهُمُ اتَّخَذُوا الشَّياطينَ أَوْلِياءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ يحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ (اعراف: ۳۰)، گمراهی برخی از مردم به دلیل انتخاب شیطان به‌عنوان ولی بیان شده است. این آیات ارتباط میان واژه‌های «تبعیت»، «ولایت»، «هدایت» و «ضلالت» را به‌وضوح نشان می‌دهند و تأکید دارند که انتخاب ولی، مسیر زندگی فرد را مشخص کرده و او را به هدایت یا ضلالت سوق می‌دهد (علوی‌نژاد، ۱۳۷۹: ۲۳ - ۲۴، ٤٤-٤٦).

انتخاب ولی، یک تصمیم سرنوشت‌ساز است که مسیر زندگی فرد را تعیین می‌کند. پیروی از خداوند به هدایت و سعادت و پیروی از شیطان به ضلالت و شقاوت منجر می‌شود.

این مقدمه نشان می‌دهد که تحقق ولایت مؤمنان، که شامل انسجام درونی و مصونیت از نفوذ دشمن است، تنها با پذیرش ولایت خداوند ممکن می‌شود. در ادبیات دینی، ولایت رسول‌الله ﷺ، ائمه معصومین علیهم‌السلام و در عصر غیبت، ولی‌فقیه به‌عنوان امتداد و تجلی ولایت الهی شناخته می‌شود. حضرت آیت‌الله‌العظمی‌سیدعلی حسینی خامنه‌ای دام‌ظله در تبیین نقش ولایت الهی در تحقق انسجام درونی و مصونیت از نفوذ دشمن (ولایت مؤمنان) به رهبری که تجلی ولایت الهی است اشاره نموده می‌فرماید:

«اگر یک جامعه و امتی بخواهد که ولایت قرآنی را به این معنا داشته باشد (حسینی خامنه‌ای، طرح کلی اندیشه اسلامی‌در قرآن: ۱۴۰۰: ۴۳۱) یعنی همه نیروهای جامعه به‌صورت یک قدرت متراکم، به مصالح جمعی بشریت به کار بیاید و جامعه بتواند مانند مشت واحدی در برابر جناح‌ها، صف‌ها و قدرت‌های مخاصم عمل کند - به یک قلب نیاز دارد که شرایطی هم داشته باشد. باید بسیار آگاه باشد، باید بسیار بداند، باید بسیار مصمم باشد، باید دیدی متفاوت داشته باشد، باید از هیچ‌چیز در راه خدا نهراسد و باید هرگاه لازم شد، خود را نیز در راه خدا فدا کند. ما چنین موجودی را چه می‌نامیم؟ امام. امام یعنی حاکم و پیشوایی که از طرف پروردگار در جامعه معین می‌شود. (حسینی خامنه‌ای، طرح کلی اندیشه اسلامی‌در قرآن: ۱۴۰۰: ۴۳۲) اگر این پیکر بزرگ - امت اسلامی- بخواهد زنده، موفق و پایدار بماند، باید ارتباطش با این مرکز، این قلب متحرک و پرهیجان، همواره مستحکم، نیرومند و برقرار باشد.» (خامنه‌ای، ۱۴۰۰: ۴۳۳)

با توجه به این تحلیل، تبعیت از ولایت الهی به‌عنوان یک اصل اساسی منجر به ایجاد نوعی ولایت اجتماعی می‌شود که شامل همبستگی داخلی، نفوذناپذیری در برابر تهدیدات خارجی و ارتباط مستحکم با امام یا رهبر جامعه است. تحقق این سه رکن به معنای تحقق کامل ولایت قرآنی در جامعه است و به‌طور عملی در سطح فردی و اجتماعی نمود پیدا می‌کند. (نمودار ۴)



نمودار ۴: شرط تحقق ولایت قرآنی

۳. رابطه ولایت الهی و ولایت مؤمنان با ولایت طاغوت

همان‌گونه که از تحلیل‌های قرآنی حضرت آیت‌الله‌العظمی‌سیدعلی حسینی خامنه‌ای‌ﷺ برمی‌آید، ولایت الهی نقشی زیربنایی در تحقق ولایت مؤمنان ایفا می‌کند. در ادامه، رابطه ولایت الهی و ولایت مؤمنان با مفهوم ولایت طاغوت، که در متون دینی به‌عنوان نقطه مقابل ولایت الهی شناخته می‌شود، مورد بررسی قرار می‌گیرد. حضرت آیت‌الله‌العظمی‌سیدعلی حسینی خامنه‌ای‌ﷺ بر این باورند که افراد و جوامع بر اساس نوع ولایتی که از آن پیروی می‌کنند، در دو دسته کلی قرار می‌گیرند: کسانی که تحت ولایت الهی قرار دارند و کسانی که به ولایت طاغوت تن می‌دهند.

الف. فرد دارای ولایت: یک فرد در صورتی دارای ولایت است که شناخت درستی از «ولی» داشته و برای هر چه بیشتر وابسته و مرتبط ساختن خود به او که مظهر «ولایت خدا» است، دائماً در تلاش و کوشش بسر برد، (خامنه‌ای، ، ۱۴۰۰: ۴۵۵) حضرت آیت‌الله‌العظمی‌سیدعلی حسینی خامنه‌ای‌ﷺ شاخصه فرد داری ولایت را این‌گونه تبیین می‌کند: «ولایت در یک انسان، به معنای

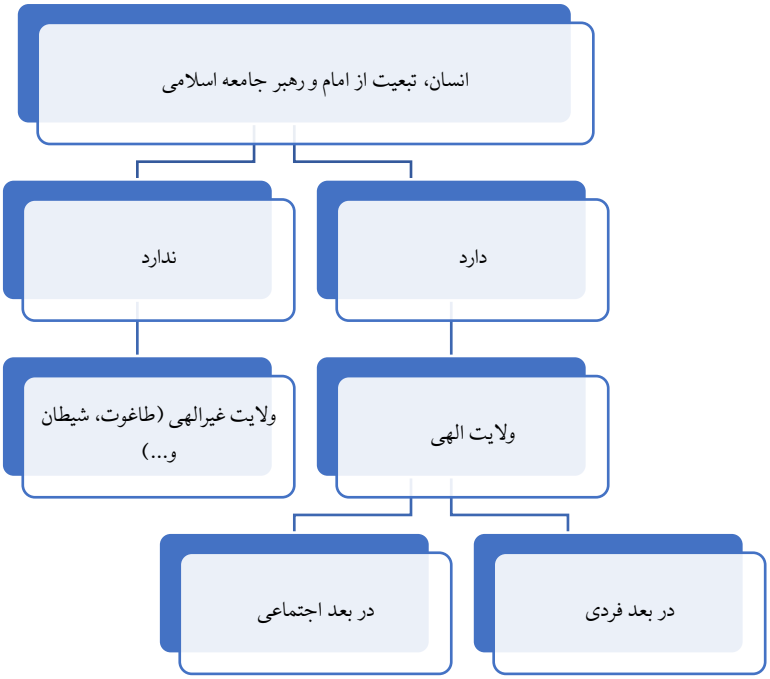
وابستگی فکری و عملیِ هر چه بیشتر و روزافزون‌تر با ولیّ است. ولّی را پیدا کن، ولّیِ خدا را بشناس، آن کسی که او ولّی حقّانی [منسوب به حق] جامعة اسلامیاست، او را مشخص کن، بعد از آنکه مشخص کردی، شخصاً از لحاظ فکر، از لحاظ عمل، از لحاظ روحیات، از لحاظ راه و رسم و روش، خودت را به او متصل کن، مرتبط کن، دنبالش راه بیفت، حرکت بکن. اگر تلاشِ تو تلاشِ او، جهادِ تو جهادِ او، دوستیِ تو دوستیِ او، دشمنیِ تو دشمنی او، جبهه‌بندی‌های تو جبهه‌بندی‌های او باشد؛ تو دارای ولایتی.» (خامنه‌ای، ۱۴۰۰، ص۴۴۸ - ۴۴۹).

چنین فردی تلاش‌ها، دوستی‌ها، دشمنی‌ها و رفتارهای خود را با ولیّ هماهنگ کرده و زندگی‌اش بازتاب‌دهنده خط‌مشی ولیّ الهی می‌شود.

ب. جامعه دارای ولایت: جامعه دارای ولایت نیز جامعه‌ای است که ولیّ در آن مشخص و الهام‌بخش همه فعالیت‌ها و حرکت‌ها باشد (خامنه‌ای، ۱۴۰۰: ۴۵۷). حضرت آیت‌الله خامنه‌ای شاخصه جامعه داری ولایت را این‌گونه تبیین می‌کند: «ولایت یک جامعه به این است که ولیّ در آن جامعه، اولاً مشخص باشد، بدانند که این است ولّی، این یک؛ ثانیاً منشأ و الهام‌بخش همه نیروها، نشاط‌ها، فعالیت‌های آن جامعه باشد. قطبی باشد که همه جوی‌ها و سرچشمه‌ها از او سرازیر می‌شود. مرکزی باشد که همه فرمان‌ها را او می‌دهد و همه قانون‌ها را او اجرا می‌کند. نقطه‌ای باشد که همه رشته‌ها و نخ‌ها به آن‌ها برگردد، همه به او نگاه کنند، همه دنبال او بروند. موتور زندگی را او روشن بکند در این جامعه، راننده و پیش‌قراول کاروان زندگی در جامعه، او باشد. این جامعه، جامعة دارای ولایت است.» (خامنه‌ای، ۱۴۰۰: ۴۵۱ و ۴۵۲).

ولیّ در این جامعه، مظهر ولایت الهی و جانشین خداوند در زمین است و با بهره‌گیری از استعدادها و توانایی‌های انسان‌ها، آن‌ها را به‌سوی تکامل و تعالی هدایت می‌کند. برنامه‌های او بر اساس ارزش‌های الهی مانند یاد خدا (نماز)، توزیع عادلانه ثروت (زکات)، ترویج نیکی‌ها (امربه‌معروف) و مقابله با بدی‌ها (نهی از منکر) تنظیم می‌شود و جامعه را به هدف نهایی آفرینش انسان، یعنی تقرب الهی و تحقق انسانیت اصیل، نزدیک‌تر می‌سازد (خامنه‌ای، ۱۴۰۰: ۴۵۷) حضرت آیت‌الله‌العظمی‌سیدعلی حسینی خامنه‌ای‌ﷺ تأکید دارند که «هر ولایتی به‌جز ولایت خدا و جانشینانش، ولایت شیطان و طاغوت است... طاغوت به منافع جامعه از دریچهٔ سود شخصی می‌نگرد و انسان را از نور معرفت و انسانیت محروم می‌سازد». (خامنه‌ای، ۱۴۰۰: ۴۸۷) پذیرش ولایت طاغوت موجب تسلط شیطان بر نیروهای انسان و انحراف از مسیر الهی می‌شود.

بر اساس این دیدگاه، هر جامعه یا فردی که از ولایت الهی تبعیت نکند، به صورت آگاهانه یا ناخودآگاه در مسیر اهداف و ارزش‌های ولایت طاغوت قرار می‌گیرد و این تقابل بنیادین بین دو ولایت، تعیین‌کننده سرنوشت جوامع و افراد است (نمودار ۵).



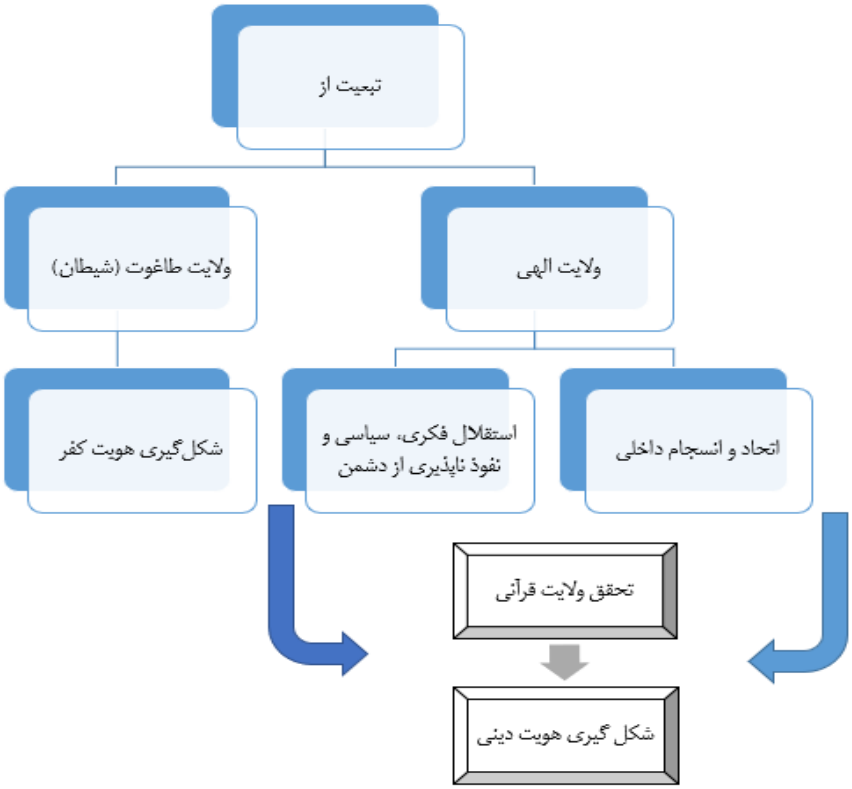
نمودار ۵: تقابل ولایت الهی و ولایت طاغوت

۴. ولایت الهی؛ سازنده هویت دینی در تقابل با طاغوت

با تبیین رابطه میان سه نوع ولایت (ولایت الهی، ولایت مؤمنان و ولایت طاغوت)، اهمیت این موضوع در روایات معصومان﵈ و نقش آن در شکل‌گیری هویت دینی به‌وضوح روشن می‌شود. بر اساس این دیدگاه، تبعیت از ولایت الهی، معیاری اساسی برای تمایز فرد و جامعه از دیگر افراد و جوامع است. فردی که با پذیرش جهان‌بینی توحیدی، ارزش‌ها و گرایش‌های خود را با ولیّ الهی هماهنگ می‌سازد، در دایره ولایت الهی قرار می‌گیرد. در مقابل، فردی که از ولایت الهی تبعیت

نمی‌کند و رفتارها و گرایش‌هایش با آن ناسازگار است، حتی اگر به مبدأ و معاد معتقد بوده و مناسک دینی خود را انجام دهد، آگاهانه یا ناآگاهانه در حیطه ولایت طاغوت قرار دارد و عملکرد او به تقویت این ولایت می‌انجامد.

ولایت، به‌عنوان معیاری کلیدی در تقسیم‌بندی هویت‌ها، رکن اساسی در شکل‌گیری هویت دینی است. هویت دینی بر پایه جهان‌بینی فرد تعریف می‌شود؛ جهان‌بینی‌ای که بینش‌ها، ارزش‌ها و گرایش‌های او را مشخص کرده و جایگاه او را در جامعه تبیین می‌کند. در منظومه فکری مقام معظم رهبری، ولایت در جهان‌بینی توحیدی، محوری‌ترین عامل در تعیین هویت فردی و اجتماعی است. این اهمیت بنیادین، دلیل تأکید فراوان روایات اسلامی‌بر موضوع ولایت است (نمودار ۶).



نمودار ۶: رابطه ولایت و هویت دینی

ولایت نه‌تنها راهنمایی برای هدایت فرد و جامعه به‌سوی هویت دینی است، بلکه دژی مستحکم در برابر نفوذ طاغوت‌ها و شیاطین محسوب می‌شود. به‌عنوان نمونه، امام رضاؑ در حدیثی ولایت را شرط تحقق توحید معرفی می‌کند:

«...اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ حِصْنِي فَمَنْ دَخَلَ حِصْنِي أَمِنَ مِنْ عَذَابِي قَالَ فَلَمَّا مَرَّتِ الرَّاحِلَةُ نَادَانَا بِشُرُوطِهَا وَ أَنَا مِنْ شُرُوطِهَا...» (ابن‌بابویه، ۱۳۷۸: ۲: ۱۳۵).

عبارت «وَ أَنَا مِنْ شُرُوطِهَا» به‌روشنی بر لزوم پذیرش و تبعیت از ولایت ولیّ خداوند سبحان تأکید دارد.

ولایت الهی، نه‌تنها عامل انسجام بخش امت اسلامی، بلکه محور هویت توحیدی و ابزاری برای مقابله با نفوذ طاغوت‌ها است. این نقش محوری ولایت در شکل‌دهی به هویت دینی و مقاومت در برابر نظام‌های سلطه، در منظومه فکری حضرت آیت‌الله‌العظمی‌سیدعلی حسینی خامنه‌ایؑ به‌صورت مکرر مورد تأکید قرار گرفته است. ایشان در دیدار با مسئولان نظام و میهمانان کنفرانس وحدت اسلامی(۴: ۹: ۱۳۹۷) به حکام برخی کشورهای اسلامی‌توصیه کردند: «نصیحت ما به حکّام کشورهای اسلامی‌این است که به ولایت اسلام برگردند؛ تحت ولایت‌الله قرار بگیرند؛ ولایت آمریکا و ولایت طاغوت به کار آن‌ها نخواهد آمد.» (خامنه‌ای ۱۳۹۷).

در مجموع ولایت الهی نه‌تنها سنگ بنای تکوین هویت دینی به شمار می‌رود، بلکه به‌عنوان عاملی بنیادین، نقشی محوری در مقابله با چالش‌های ناشی از سلطه طاغوت‌ها ایفا کرده و حرکت امت اسلامی‌را در مسیر توحیدی تضمین می‌کند.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر نشان می‌دهد که ولایت، به‌عنوان یکی از اصول بنیادین اسلام، نقشی کلیدی در تکوین و تقویت هویت دینی افراد و جوامع اسلامی‌ایفا می‌کند. از دیدگاه مقام معظم رهبری، ولایت قرآنی نیازمند رهبری آگاه و شجاع است که بتواند جامعه را به سمت مصالح جمعی هدایت کند. این رهبری، با ایجاد ارتباطی مستحکم و پویا میان امام و امت، به انسجام درونی جامعه کمک کرده و هویت دینی را در برابر تهدیدات حفظ می‌کند.

هویت دینی، مبتنی بر ایمان به خداوند و نفی طاغوت، مجموعه‌ای از باورها، ارزش‌ها و رفتارهایی است که شاکله هویت فردی و جمعی مسلمانان را شکل می‌دهد. ولایت، با تقویت احساس تعلق به جامعه اسلامی، این هویت را مستحکم‌تر می‌سازد.

ولایت به‌عنوان یک اصل قرآنی، بر ضرورت ارتباط عمیق و همبستگی میان اعضای جامعه اسلامی‌تأکید دارد. این اصل، زمینه‌ساز شکل‌گیری هویت جمعی و تقویت مقاومت در برابر نفوذهای خارجی است. پذیرش ولایت الهی، که از طریق ولایت رسول خدا ﷺ، ائمه معصومین علیهم‌السلام و در عصر غیبت، ولایت‌فقیه تجلی می‌یابد، نقشی هدایتگر در مسیر کمال و سعادت مؤمنان ایفا کرده و شکل گیری و تقویت هویت دینی آنان را به‌دنبال دارد.

مطابق روایات معصومین علیهم‌السلام، ولایت نه تنها یک اصل اعتقادی، بلکه شرط پذیرش سایر اعمال دینی است. تأکید بر ولایت، به معنای تقویت ایمان و عبودیت است و در نتیجه، به استحکام هرچه بیشتر هویت دینی افراد می‌انجامد.

بر این اساس ولایت، عنصری حیاتی در تکوین و تقویت هویت دینی است. با تقویت باور به ولایت و عمل به آن، جامعه اسلامی‌می‌تواند به انسجام درونی، هویت قوی و مقاومت در برابر تهدیدات دست یابد. ازاین‌رو، ترویج فرهنگ ولایت و آشنایی هرچه بیشتر جامعه با این اصل اساسی، ضرورتی انکارناپذیر است.

منابع

آذرتاش، آذرنوش، فرهنگ معاصر عربی - فارسی، تهران: نی، ۱۳۸۶.
ابراهیم، مصطفی، المعجم الوسیط، قاهره: دار الدعوة، ۱۹۸۹.
ابن بابویه، محمد بن علی، عیون أخبار الرضا علیه السلام، تهران: اسلامیه، ۱۳۷۸.
ابن عبد ربه، احمد بن محمد، العقد الفرید، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۰۷ق.
ابن‌فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، بیروت: دار إحیاء الکتب العربیةﷺ مکتب الإعلام الإسلامی. مرکز النشر، بی‌تا.
ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۰۷ق.
اریکسون، اریک، مقدمات روان شناسی اریکسون ترجمهٔ سهیلا خداوردیان و سعید حسن زاده، تهران: پندار تابان، ۱۳۹۶.
ازهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغة، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، بی‌تا.
ایزوتسو، توشی‌هیکو، مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران: فرزان روز، ۱۳۹۴.
برقی، احمد بن محمد، المحاسن، قم: دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۷۱.
بیهقی، براهیم بن محمد، المحاسن و المساوی، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۰ق.
جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح للجوهری، بیروت: دار العلم للملایین، بی‌تا.
جوادی آملی، عبدالله، ولایت فقیه : رهبری در اسلام، قم: مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۸.
جوادی آملی، عبدالله، ولایت در قرآن، قم: اسرا، ۱۳۸۳.
حسینی طهرانی، محمدحسین، امام شناسی، مشهد: علامه طباطبایی، ۱۴۲۶ق.
حق‌جو، عبدالله، ولایت در قرآن ولایت رحمانی و ولایت شیطانی، قم: زائر، ۱۳۸۹.
خامنه‌ای، سیدعلی، بیانات در دیدار کارگزاران نظام، پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله‌العظمی‌خامنه‌ای، https://khl.ink/f/۲۸۳٤، ۱۳۷۶، ۶ اردیبهشت.
خامنه‌ای، سیدعلی، بیانات در دیدار فرماندهان نیروی هوایی ارتش، پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله‌العظمی‌خامنه‌ای، https://khl.ink/f/۱۸۹۸۹، ۱۳۹۰، ۱۹ بهمن.

خامنه‌ای، سیدعلی، بیانات در دیدار شرکت‌کنندگان در مسابقات بین‌المللی قرآن، پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله‌العظمی‌خامنه‌ای، https://khl.ink/f/۳٦۳۳۱، ۱۳۹۶، ۷ اردیبهشت.

خامنه‌ای، سیدعلی، روشنای آینده، تهران: انقلاب اسلامی، ۱۳۹۷.

خامنه‌ای، سیدعلی، بیانات در دیدار مسئولان نظام و میهمانان کنفرانس وحدت اسلامی، پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله‌العظمی‌خامنه‌ای، https://khl.ink/f/٤١٠٠٧، ۱۳۹۷، ۴ آذر.

خامنه‌ای، سیدعلی، طرح کلی اندیشه اسلامی‌در قرآن، تهران: صهبا، ۱۴۰۰.

خامنه‌ای، سیدعلی، تفسیر سورهٔ برائت، تهران: انقلاب اسلامی، ۱۴۰۱.

خمینی، روح الله، صحیفه امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی س، ۱۳۸۹.

خمینی، روح الله، دانشنامه امام خمینی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی س، ۱۳۹۹.

خلیل بن احمد، العین، قم: مؤسسة دار الهجرة، ۱۴۰۹ق.

دهخدا، علی‌اکبر، لغت نامه دهخدا، تهران: دانشگاه تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ، ۱۳۷۷.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: دار القلم، ۱۴۱۲ق.

رحمان نژاد, مینو، اریک اریکسون: زندگینامه، رویکردها، نقد رویکردها، تهران: اکسیر اندیشه، ۱۳۹۸.

رضا، محمد رشید، تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار، بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۴.

رهبر، عباسعلی، درآمدی بر هویت ملی: در اندیشهٔ حضرت آیت‌الله‌العظمی‌خامنه‌ای، تهران: انقلاب اسلامی، ۱۴۰۲.

ساعدی، محمد، آیات امامت و ولایت در تفسیر المنار، قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی، ۱۳۹۴.

سبحانی، جعفر، الالهیات، قم: مرکز العالمی‌للدراسات الاسلامیة، ۱۴۲۶.

سمرقندی، نصر بن محمد، تفسیر السمرقندی، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۶.

شرفی، محمدرضا، جوان و بحران هویت، تهران: سروش، ۱۳۷۹.

طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسة الأعلمی‌للمطبوعات، ۱۴۰۲.

طاهری خرم آبادی، سید حسن، ولایت و رهبری در اسلام، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹.

طبرسی، فضل بن حسن، البیان، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲.

طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، بی‌تا.

عبدالباقی، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۰۷.

عسکری، حسن بن عبد الله، الفروق فی اللغة، دار الآفاق الجدیدة، بی‌تا.

علوی نژاد، سید حیدر، حوزه معنایی «ولایت» در قرآن و نهج البلاغه، پژوهشهای قرآنی، ش۶، ۱۳۷۹.

فخریان، اسماعیل، ولایت و انسان‌سازی در منظومه فکری رهبر انقلاب، قم: شهید کاظمی، ۱۴۰۲.

فیاض‌بخش، محمد تقی؛ و محسنی، فرید، ولایت و امامت از منظر عقل و نقل، فیض فرزان، ۱۳۹۶.

قطب، سید، فی ظلال القرآن، بیروت: دار الشروق، ۱۴۲۵.

گیدنز، آنتونی، مقدمات جامعه شناسی ترجمهٔ هوشنگ نایبی، تهران: نی، ۱۳۹۸.

کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی اسلامیه، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۸ق.

لطف آبادی، محسن، بازخوانی نظری مفهوم «هویت»، خردنامه، ش ۴، ۱۳۹۲، فروردین.

مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوارالجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.

مراغی، احمد مصطفی، تفسیر المراغی، دار الفکر، ۱۳۷۱ق.

مرشدی زاده، علی؛ و احمدلو، کاووس، مؤلفه‌های هویت اسلامی‌و ایرانی در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای، مطالعات ملی، ۷۰، ۶۳-۷۶، ۱۳۹۶.

مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، ۱۳۸۵.

معین، محمد، فرهنگ معین، تهران: زرین، ۱۳۸۸.

مغنیه، محمدجواد، التفسیر الکاشف، قم: دار الکتاب الإسلامی، ۱۴۲۴ق.

مهدوی، اصغرآقا؛ و کاظمی، سید محمد صادق، کلیات فقه سیاسی، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۹.

مؤمنی زاده، حمزه، فرهنگ فارسی بر اساس متون معاصر، تهران: ژرف، ۱۳۹۶.

مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۷۱.

مکارم شیرازی، ناصر، أنوار الأصول، قم: مدرسة الإمام علی بن أبی طالب علیه السلام، ۱۴۲۸ق.

نوری، نجیب الله؛ و دیگران، مؤلفه‌های فرایندی و ساختاری هویت دینی بر پایه منابع اسلامی، اسلام و پژوهش‌های روان شناختی، ۲، ۷-۲۶، ۱۳۹۵، فروردین.

Simpson, J. A., & Weiner, E. S. C., The Oxford English Dictionary ۲nd ed., Oxford: Clarendon, 2010.

References

ʿAbd al-Bāqī, Muḥammad Fuʾād, al-Muʿjam al-Mufahras li-Alfāẓ al-Qurʾān al-Karīm (Concordance of the Words of the Holy Qurʾān), Beirut: Dār al-Fikr li-l-Ṭibāʿah wa-l-Nashr wa-l-Tawzīʿ, 1407 AH (1986–87 CE).

Ādharntāsh, Ādharanūsh, Farhang-i Muʿāṣir-i ʿArabī–Fārsī (Contemporary Arabic–Persian Dictionary), Tehran: Nī, 1386 SH (2007 CE).

ʿAlawī-Nezhād, Sayyid Ḥaydar, Ḥawzah-yi Maʿnāyī-yi "Wilāyat" dar Qurʾān wa Nahj al-Balāghah (The Semantic Field of "Wilāyah" in the Qurʾān and Nahj al-Balāghah), Pajhūheshhā-yi Qurʾānī, no. 6, 1379 SH (2000–01 CE).

ʿAskarī, Ḥasan ibn ʿAbd Allāh, al-Furūq fī al-Lughah (The Distinctions in Language), Dār al-Āfāq al-Jadīdah, n.d.

Azharī, Muḥammad ibn Aḥmad, Tahdhīb al-Lughah (The Refinement of Language), Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, n.d.

Barqī, Aḥmad ibn Muḥammad, al-Maḥāsin (The Merits), Qom: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1371 SH (1992–93 CE).

Bayhaqī, Ibrāhīm ibn Muḥammad, al-Maḥāsin wa-l-Masāwī (The Merits and the Defects), Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1420 AH (1999–2000 CE).

Dehkhodā, ʿAlī-Akbar, Lughat-Nāmah-yi Dehkhodā (Dehkhodā Dictionary), Tehran: University of Tehran, Institute of Publication and Printing, 1377 SH (1998–99 CE).

Erikson, Erik, Muqaddamāt-i Ruwānshināsī-yi Erikson (An Introduction to Erikson's Psychology), trans. Soheila Khodavardian and Saʿīd Ḥasan-Zādah, Tehran: Pandār Tābān, 1396 SH (2017–18 CE).

Fakhrīyān, Ismāʿīl, Wilāyat wa Insān-Sāzī dar Manẓūmah-yi Fikrī-yi Rahbar-i Inqelāb (Guardianship and Human Formation in the Intellectual Framework of the Leader of the Islamic Revolution), Qom: Shahīd Kāẓimī, 1402 SH (2023–24 CE).

Fayyāżbakhsh, Muḥammad Taqī, and Muḥsinī, Farīd, Wilāyat wa Imāmat az Manẓar-i ʿAql wa Naql (Guardianship and Imamate from the Perspectives of Reason and Tradition), Fayż-i Farzān, 1396 SH (2017–18 CE).

Giddens, Anthony, Muqaddamāt-i Jāmiʿah-Shināsī (Introduction to Sociology), trans. Hūshang Nāyibī, Tehran: Nī, 1398 SH (2019–20 CE).

Ḥaqqjū, ʿAbd Allāh, Wilāyat dar Qurʾān: Wilāyat-i Raḥmānī wa Wilāyat-i Shayṭānī (Guardianship in the Qurʾān: Divine and Satanic Guardianship), Qom: Zāʾir, 1389 SH (2010–11 CE).

Ḥusaynī Ṭehrānī, Muḥammad Ḥusayn, Imām-Shināsī (Knowing the Imām), Mashhad: ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī, 1426 AH (2005–06 CE).

Ibn ʿAbd Rabbih, Aḥmad ibn Muḥammad, al-ʿIqd al-Farīd (The Unique Necklace), Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1407 AH (1986–87 CE).

Ibn Bābūyah, Muḥammad ibn ʿAlī, ʿUyūn Akhbār al-Riḍā (The Reports Concerning Imām al-Riḍā), Tehran: Islāmiyyah, 1378 SH (1999 CE).

Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris, Muʿjam Maqāyīs al-Lughah (A Dictionary of the Standards of Language), Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Kutub al-ʿArabiyyah / Maktab al-Iʿlām al-Islāmī, n.d.

Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram, Lisān al-ʿArab (The Arabic Language), Beirut: Dār al-Fikr li-l-Ṭibāʿah wa-l-Nashr wa-l-Tawzīʿ, 1407 AH (1986–87 CE).

Ibrāhīm, Muṣṭafā, al-Muʿjam al-Wasīṭ (The Intermediate Dictionary), Cairo: Dār al-Daʿwah, 1989 CE.

Izutsu, Toshihiko, Mafāhīm-i Akhlāqī–Dīnī dar Qurʾān-i Majīd (Ethico-Religious Concepts in the Qurʾān), trans. Fereydūn Badrehʾī, Tehran: Farzān Rūz, 1394 SH (2015–16 CE).

Jawādī Āmulī, ʿAbd Allāh, Wilāyat dar Qurʾān (Guardianship in the Qurʾān), Qom: Isrāʾ, 1383 SH (2004–05 CE).

Jawādī Āmulī, ʿAbd Allāh, Wilāyat-i Faqīh: Rahbarī dar Islām (Guardianship of the Jurist: Leadership in Islam), Qom: Markaz-i Nashr-i Farhangī-yi Rajāʾ, 1368 SH (1989–90 CE).

Jawharī, Ismāʿīl ibn Ḥammād, al-Ṣiḥāḥ li-l-Jawharī (al-Ṣiḥāḥ Dictionary), Beirut: Dār al-ʿIlm li-l-Malāyīn, n.d.

Khalīl ibn Aḥmad, al-ʿAyn (The ʿAyn Dictionary), Qom: Muʾassasah Dār al-Hijrah, 1409 AH (1988–89 CE).

Khāmeneʾī, Sayyid ʿAlī, Bayānāt dar Didār-i Farmāndahān-i Nīrū-yi Havāʾī-yi Artish (Speech at the Meeting with Air Force Commanders), Information Office for the Preservation and Publication of the Works of Ayatollah Sayyid ʿAlī Khāmeneʾī, https://khl.ink/f/18989, 1390 SH (2011 CE), 19 Bahman.

Khāmeneʾī, Sayyid ʿAlī, Bayānāt dar Didār-i Kārgozārān-i Niẓām (Speech at the Meeting with Officials of the Islamic Republic), Information Office for the Preservation and Publication of the Works of Ayatollah Sayyid ʿAlī Khāmeneʾī, https://khl.ink/f/2834, 1376 SH (1997 CE), 6 Ordibehesht.

Khāmeneʾī, Sayyid ʿAlī, Bayānāt dar Didār-i Masʾūlān-i Niẓām wa Mihmānān-i Kunfarāns-i Waḥdat-i Islāmī (Speech at the Meeting with Officials of the Islamic Republic and Guests of the Islamic Unity Conference), Information Office for the Preservation and Publication of the Works of Ayatollah Sayyid ʿAlī Khāmeneʾī, https://khl.ink/f/41007, 1397 SH (2018 CE), 4 Āzar.

Khāmeneʾī, Sayyid ʿAlī, Bayānāt dar Didār-i Shirkatکنandegān dar Musābaqāt-i Bayn al-Milalī-yi Qurʾān (Speech at the Meeting with Participants in the International Qurʾān Competition), Information Office for the Preservation and Publication of the Works of Ayatollah Sayyid ʿAlī Khāmeneʾī, https://khl.ink/f/36331, 1396 SH (2017 CE), 7 Ordibehesht.

Khāmeneʾī, Sayyid ʿAlī, Roshānā-yi Āyandah (The Light of the Future), Tehran: Enqelāb-i Islāmī, 1397 SH (2018–19 CE).

Khāmeneʾī, Sayyid ʿAlī, Tafsīr-i Sūrah-yi Barāʾat (Commentary on Sūrah al-Barāʾah), Tehran: Enqelāb-i Islāmī, 1401 SH (2022–23 CE).

Khāmeneʾī, Sayyid ʿAlī, Ṭarḥ-i Kullī-yi Andīshah-yi Islāmī dar Qurʾān (An Outline of Islamic Thought in the Qurʾān), Tehran: Ṣahbā, 1400 SH (2021–22 CE).

Khomeinī, Rūḥ Allāh, Dāʾirāt al-Maʿārif-i Imām Khomeinī (Encyclopedia of Imam Khomeini), Tehran: Institute for Compilation and Publication of the Works of Imam Khomeini, 1399 SH (2020–21 CE).

Khomeinī, Rūḥ Allāh, Ṣaḥīfah-yi Imām (The Imam's Ṣaḥīfah), Tehran: Institute for Compilation and Publication of the Works of Imam Khomeini, 1389 SH (2010–11 CE).

Kulaynī, Muḥammad ibn Yaʿqūb, al-Kāfī, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1408 AH (1987–88 CE).

Loṭfābādī, Muḥsin, Bāzkhwānī-yi Mafhūmī-yi Naẓarī-yi "Huviyyat" (A Reconsideration of the Theoretical Concept of "Identity"), Kheradnāmah, no. 4, Farvardin 1392 SH (March–April 2013 CE).

Mahdavī, Aṣghar Āqā, and Kāẓimī, Sayyid Muḥammad Ṣādiq, Kulliyyāt-i Fiqh-i Siyāsī (Foundations of Political Jurisprudence), Tehran: Research Institute for Islamic Seminary and University, 1399 SH (2020–21 CE).

Majlisī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī, Biḥār al-Anwār al-Jāmiʿah li-Durar Akhbār al-Aʾimmah al-Aṭhār (The Seas of Lights:

Collection of the Pearls of Reports Concerning the Imams), Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1403 AH (1982–83 CE).
Makārim Shīrāzī, Nāṣir, Anwār al-Uṣūl (The Lights of Legal Principles), Qom: Madrasah-yi Imām ʿAlī ibn Abī Ṭālib, 1428 AH (2007–08 CE).
Makārim Shīrāzī, Nāṣir, Tafsīr-i Namūnah (Exemplary Commentary), Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1371 SH (1992–93 CE).
Marāghī, Aḥmad Muṣṭafā, Tafsīr al-Marāghī (Commentary of al-Marāghī), Dār al-Fikr, 1371 AH (1951–52 CE).
Mughnīyah, Muḥammad Jawād, al-Tafsīr al-Kāshif (The Revealing Commentary), Qom: Dār al-Kitāb al-Islāmī, 1424 AH (2003–04 CE).
Muʿīn, Muḥammad, Farhang-i Muʿīn (Muʿīn Dictionary), Tehran: Zarrīn, 1388 SH (2009–10 CE).
Muʾminī-Zādah, Ḥamzah, Farhang-i Fārsī bar Asās-i Mutūn-i Muʿāṣir (Persian Dictionary Based on Contemporary Texts), Tehran: Jorf, 1396 SH (2017–18 CE).
Murshidī-Zādah, ʿAlī, and Aḥmadlū, Kāvus, Muʾallifah-hā-yi Huviyyat-i Islāmī wa Īrānī dar Andīshah-yi Āyat Allāh Khāmeneʾī (Components of Islamic and Iranian Identity in the Thought of Ayatollah Khāmeneʾī), Muṭālaʿāt-i Millī, no. 70, pp. 63–76, 1396 SH (2017–18 CE).
Muṣṭafavī, Ḥasan, al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qurʾān al-Karīm (Research into the Words of the Holy Qurʾān), Tehran: Markaz-i Nashr-i Āthār-i ʿAllāmah Muṣṭafavī, 1385 SH (2006–07 CE).
Nūrī, Najīb Allāh, et al., Muʾallifah-hā-yi Farāyandī wa Sākhtārī-yi Huviyyat-i Dīnī bar Pāyah-yi Manābiʿ-i Islāmī (Processual and Structural Components of Religious Identity Based on Islamic Sources), Islām wa Pajhūheshhā-yi Ruwān-Shinākhtī, no. 2, pp. 7–26, Farvardin 1395 SH (March–April 2016 CE).
Quṭb, Sayyid, Fī Ẓilāl al-Qurʾān (In the Shade of the Qurʾān), Beirut: Dār al-Shurūq, 1425 AH (2004–05 CE).
Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad, Mufradāt Alfāẓ al-Qurʾān (Lexicon of Qurʾānic Terms), Beirut: Dār al-Qalam, 1412 AH (1991–92 CE).
Rahbar, ʿAbbāsʿAlī, Darāmadī bar Huviyyat-i Millī: dar Andīshah-yi Ḥaḍrat Āyat Allāh al-ʿUẓmā Khāmeneʾī (An Introduction to National Identity in the Thought of Ayatollah al-ʿUẓmā Khāmeneʾī), Tehran: Enqelāb-i Islāmī, 1402 SH (2023–24 CE).
Raḥmān-Nezhād, Mīnū, Erik Erikson: Zindigīnāmah, Ruykardhā, Naqd-i Ruykardhā (Erik Erikson: Biography, Approaches, and Critique of the Approaches), Tehran: Eksīr-i Andīshah, 1398 SH (2019–20 CE).

Riḍā, Muḥammad Rashīd, Tafsīr al-Qurʾān al-Ḥakīm al-Shahīr bi-Tafsīr al-Manār (The Wise Qurʾānic Commentary, Known as Tafsīr al-Manār), Beirut: Dār al-Maʿrifah, 1414 AH (1993–94 CE).

Sāʿedī, Muḥammad, Āyāt-i Imāmat wa Wilāyat dar Tafsīr al-Manār (Verses on Imamate and Guardianship in Tafsīr al-Manār), Qom: International Center for Translation and Publication of al-Mustafa, 1394 SH (2015–16 CE).

Samarqandī, Naṣr ibn Muḥammad, Tafsīr al-Samarqandī (Commentary of al-Samarqandī), Beirut: Dār al-Fikr, 1416 AH (1995–96 CE).

Sharafī, Muḥammad Riḍā, Javān wa Buḥrān-i Huviyyat (Youth and the Identity Crisis), Tehran: Surūsh, 1379 SH (2000–01 CE.(

Simpson, J. A., & Weiner, E. S. C., The Oxford English Dictionary 2nd ed., Oxford: Clarendon, 2010.

Subḥānī, Jaʿfar, al-Ilāhiyyāt (Islamic Theology), Qom: al-Markaz al-ʿĀlamī li-l-Dirāsāt al-Islāmiyyah, 1426 AH (2005–06 CE).

Ṭabāṭabāʾī, Muḥammad Ḥusayn, al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurʾān (The Balance in the Interpretation of the Qurʾān), Beirut: Muʾassasah al-Aʿlamī li-l-Maṭbūʿāt, 1402 AH (2005–06 CE).

Ṭabrisī, Faḍl ibn Ḥasan, al-Bayān (The Clarification), Tehran: Nāṣir Khusraw, 1372 SH (1993–94 CE).

Ṭāhirī Khurramābādī, Sayyid Ḥasan, Wilāyat wa Rahbarī dar Islām (Guardianship and Leadership in Islam), Qom: Research Institute for Islamic Sciences and Culture, 1389 SH (2010–11 CE).

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan, al-Tibyān fī Tafsīr al-Qurʾān (The Explanation in the Interpretation of the Qurʾān), Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, n.d.

The Quran and Science
Print ISSN: 2008-6016 Online ISSN: 2322-5165
Homepage: https://qve.journals.miu.ac.ir

A Comparative Analysis of the Foundations of the Right to Self-Determination in the International Human Rights System and the Quranic Thought of Imam Khamenei

Hamidreza Toosi [1], **Ali Shir Shafai**✉ [2]

1. Faculty Member, Department of Quran and Humanities, Faculty of Quran and Hadith, Al-Mustafa International University, Iran: Hamidreza_Tusi@miu.ac.ir
2. Corresponding Author, PhD in Comparative Exegesis, Higher Education Complex of Quran and Hadith, Al-Mustafa International University, Iran: shafoevalisher110@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received:
9 March 2026
Received in revised form:
6 April 2026
Accepted:
6 May 2026
Available online:
20 June 2026

Keywords:
Right to self-determination, Imam Khamenei, International Human Rights System, Collective right, Concomitance of right and duty.

ABSTRACT

Objective: This study conducts a precise comparative-analytical examination of the theoretical foundations and guarantee mechanisms of the right to self-determination within international human rights law versus contemporary Islamic political discourse as articulated in the Quranic thought of Imam Khamenei.

Method: Utilizing an interdisciplinary comparative-analytical approach, the research employs thematic exegesis (*tafsir mawdu'i*) of Quranic verses to extract divine foundations alongside qualitative textual analysis of international treaties (UN Charter, 1966 Covenants, ICCPR General Comments), ICJ advisory opinions, and political-philosophical writings.

Findings: The two paradigms demonstrate profound divergence in ontological and anthropological foundations. International human rights law grounds self-determination in human inherent dignity and individual autonomy, struggling philosophically to justify collective rights and lacking internal enforcement. Conversely, the Quranic paradigm roots self-determination in divine dignity (*karamah ilahiyyah*), human vicegerency (*khilafah*), and unalterable divine historical laws (*sunan*), framing it through the real concomitance of rights and obligations (*tamazum*). Functionally, both frameworks converge on external anti-colonialism. The Quranic model introduces *"wilayat al-nusrah"* (protective solidarity) as a conceptual framework for collective responsibility to protect oppressed peoples.

Conclusion: While international law provides established legal institutions hampered by geopolitical power dynamics, the Quranic model presents a cohesive theological synthesis bridging rights with moral duties. It resolves liberal individualist impasses regarding collective rights, offering a normative alternative to selective humanitarian intervention.

Cite this article: Toosi, H. R. and Shir Shafai, A. (2026). A Comparative Analysis of the Foundations of the Right to Self-Determination in the International Human Rights System and the Quranic Thought of Imam Khamenei. *The Quran and Science, 20 (38),* 81-102.
https://doi.org/10.22034/qve.2026.24089.2028

© The Author(s). **Publisher:** Al-Mustafa International University.
DOI: https://doi.org/10.22034/qve.2026.24089.2028

1. Introduction

The right to self-determination represents the manifestation of free human agency in shaping collective political, economic, social, and cultural destinies. In international law, this concept evolved post-World War II from a political slogan into a foundational legal principle, recognized in its external dimension (prohibition of colonialism) as a peremptory norm of general international law (*jus cogens*). Nevertheless, articulating its theoretical foundation remains notoriously problematic: grounded in liberal individualism and John Locke's self-ownership model, the international human rights framework struggles with a persistent philosophical inconsistency when attempting to justify the "collective rights" of peoples without reducing them to a mere aggregation of individual entitlements. Furthermore, in its internal dimension, international law lacks effective enforcement mechanisms to guarantee genuine popular participation against authoritarian state structures.

In contrast, contemporary Islamic political thought—specifically as formulated through the Quranic exegesis of Imam Khamenei—understands self-determination not merely as a defensive claim against state power, but as a binding divine duty (*taklif*). Its realization is contingent upon internal moral transformation and active collective responsibility, as derived from Surah Ar-Ra'd: 11 (*"Indeed, Allah will not change the condition of a people until they change what is in themselves"*). Within this framework, civic engagement such as electoral participation in a religious democracy is conceptualized as simultaneously an inviolable right of the people and a sacred religious obligation.

This comparative study addresses critical inquiries: What are the distinct ontological and anthropological foundations of self-determination in both frameworks? How do they compare across four primary analytical axes: (1) Source of the Right, (2) Subject/Holder of the Right, (3) Relation between Right and Duty, and (4) Mechanisms of Guarantee? Furthermore, how does the Quranic model resolve the theoretical tension between divine sovereignty and popular free will?

2. Methodology

This study adopts an interdisciplinary comparative-analytical research methodology. Secondary data was systematically gathered through comprehensive library research, examining international instruments (UN Charter, 1966 International Covenants on Human Rights, ICCPR General Comments), international jurisprudence (including the ICJ's 2010 Kosovo Advisory Opinion), international legal treatises, and the written and spoken corpus of Imam Khamenei.

To extract Quranic foundations, the research employed the rigorous method of thematic exegesis (*tafsir mawdu'i*) through four sequential operational steps:

1. Inductive Verse Collection: Systematically gathering verses related to human agency, collective agency, historical laws (*sunan*), oppression (*istid'af*), divine support (*nusrah*), consultation (*shura*), and human vicegerency (*khilafah*).

2. Categorization: Classifying verses into the four primary analytical axes.

3. Networked Textual Analysis: Contextualizing verses using classical and contemporary exegetical works (Tabataba'i's *Al-Mizan*, Tabarsi's *Majma' al-Bayan*, Javadi Amoli's *Tasnim*, and Makarem Shirazi's *Tafsir-e Nemoneh*).

4. Formulation of Contemporary Reading: Articulating Imam Khamenei's contemporary reading of these foundations.

Methodologically, key rules of *Usul al-Fiqh* (jurisprudential methodology)—such as the principle that divine obligation mandates free human agency—were applied as interpretive tools to resolve theoretical tensions regarding divine governance and human free will.

5. Main Findings Across Four Analytical Axes

Axis 1: Source of the Right (Inherent Human Dignity vs. Divine Dignity & Vicegerency)

In international law, self-determination rests upon secular "inherent human dignity" and social contract theory (UN Charter Article 1(2)). In Quranic thought, it is anchored in divine dignity (*karamah ilahiyyah*, Surah Al-Isra: 70) and man's cosmic status as God's vicegerent (*khalifah*, Surah Al-Baqarah: 30). Tabataba'i notes that vicegerency inherently requires choice and stewardship over earthly destinies. Foreign domination is rejected because it deprives human beings of the divine-given liberty essential to fulfilling their cosmic duties.

Axis 2: Subject/Holder of the Right (Individualist Collective Right Dilemma vs. Authentic Collective Entity)

International law classifies self-determination as a collective right belonging to "peoples," yet its liberal individualist architecture struggles to define "peoples" distinct from sovereign states or minorities. This ambiguity was demonstrated in the ICJ's 2010 Kosovo Advisory Opinion, which strictly avoided ruling on "remedial secession." Conversely, Quranic thought posits an authentic collective personality (*ummah*, Surah Ali 'Imran: 110) endowed with independent moral agency and historical accountability, defining the "nation" through shared moral commitment and divine purpose.

Axis 3: Relation Between Right and Duty (Right-Centric Creditor Model vs. Real Concomitance/Tamazum)

International law operates on a right-centric model where individuals hold entitlements against debtor states, reducing civic responsibility. Quranic thought establishes a real concomitance (*tamazum*) between rights and duties: self-determination is a dynamic process requiring active moral responsibility (Surah Ar-Ra'd: 11; Surah An-Najm: 39). Civic participation is both an entitlement and an obligatory duty.

Axis 4: Mechanisms of Guarantee (Legal Norms/Jus Cogens vs. Divine Historical Laws & Institutional Duty)

International guarantees rely on formal norms (Vienna Convention Article 53) that fail internally against state overreach and rely on geopolitical power politics. Quranic guarantees operate on two levels:

- Ontological (*Takwini*): Inviolable historical laws (*Sunan Ilahiyyah*) where divine assistance is mathematically tied to human effort (Surah Muhammad: 7).

- Legislative/Institutional (*Tashri'i*): Mutual public oversight (*Amr bil-Ma'ruf*), consultation (*Shura*, Surah Ash-Shura: 38), and *Wilayat al-Nusrah* (Surah An-Nisa: 75), obligating collective support for oppressed peoples.

4. Theoretical Tension Reconciliation & Model Evaluation

A central theoretical hurdle in the Quranic paradigm is the relationship between divine sovereignty and popular will. The paper resolves this through three mechanisms:

1. Scope Separation: Distinguishing between fixed divine legislation (universal principles of justice) and variable executive governance where popular choice governs.

2. Usul al-Fiqh Principle: Applying the rule that divine obligation logically presupposes human free will (*taklif* requires *ikhtiyar*), meaning divine governance is realized through free human choice rather than its negation.

3. Religious Democracy (*Mardamsalari-ye Dini*): A structural model where popular vote affirms both the religious framework and selects structural leadership in a longitudinal relationship.

5. Conclusion & Research Contributions

Comparative analysis reveals functional convergence on external anti-colonialism alongside fundamental ontological divergence. While international law provides formal legal mechanisms compromised by geopolitical double standards, the Quranic paradigm presents a rigorous theological-philosophical framework uniting rights, duties, and historical laws. Crucially, the Quranic concept of *"Wilayat al-Nusrah"* provides a normative foundation for collective responsibility to protect oppressed peoples without resorting to selective geopolitical intervention, offering a major theoretical contribution to Islamic international legal studies.

قرآن و علم
شاپا چاپی: ۲۰۰۸-۶۰۱۶ شاپا الکترونیکی: ۲۳۲۲-۵۱۶۵
Homepage: https://qve.journals.miu.ac.ir

بررسی تطبیقی مبانی حق تعیین سرنوشت در نظام بین‌المللی حقوق بشر و اندیشهٔ قرآنی امام شهید خامنه‌ای

حمیدرضا طوسی[1] ✉، علی شیر شفایف[2]

۱. عضو هیئت علمی گروه قرآن و علوم انسانی دانشکده قرآن و حدیث، دانشگاه جامعة المصطفی، رایانامه: Hamidreza_Tusi@miu.ac.ir
۲. نویسنده مسئول، دکترای تفسیر تطبیقی، مجتمع آموزش عالی قرآن و حدیث، جامعة المصطفی العالمیه، رایانامه: shafoevalisher110@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:
۱۸ اسفند ۱۴۰۴
تاریخ بازنگری:
۱۷ فروردین ۱۴۰۵
تاریخ پذیرش:
۱۶ اردیبهشت ۱۴۰۵
تاریخ انتشار:
۳۰ خرداد ۱۴۰۵

کلیدواژه‌ها:
حق تعیین سرنوشت، امام خامنه‌ای، نظام بین‌المللی حقوق بشر، حق جمعی، تلازم حق و تکلیف.

چکیده

هدف: این پژوهش به واکاوی تطبیقی ـ تحلیلی دقیق مبانی نظری و سازوکارهای تضمین حق تعیین سرنوشت در نظام بین‌المللی حقوق بشر در سنجش با گفتمان سیاسی اسلامی معاصر، آن‌گونه که در اندیشه قرآنی امام خامنه‌ای صورت‌بندی شده است، می‌پردازد.

روش: این پژوهش با بهره‌گیری از رویکرد تطبیقی ـ تحلیلی میان‌رشته‌ای، از تفسیر موضوعی آیات قرآن برای استخراج مبانی الهی بهره می‌گیرد و در کنار آن به تحلیل کیفی متن معاهدات بین‌المللی (منشور ملل متحد، میثاق‌های ۱۹۶۶، تفاسیر عمومی میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی)، نظرات مشورتی دیوان بین‌المللی دادگستری و نوشتارهای سیاسی ـ فلسفی می‌پردازد.

یافته‌ها: دو الگو در مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی واگرایی ژرفی نشان می‌دهند. نظام بین‌المللی حقوق بشر حق تعیین سرنوشت را بر کرامت ذاتی انسان و خودآیینی فردی استوار می‌کند و از حیث فلسفی در توجیه حقوق جمعی دچار دشواری است و ضمانت اجرای درونی نیز ندارد. در مقابل، الگوی قرآنی حق تعیین سرنوشت را در کرامت الهی، خلافت انسان و سنت‌های تغییرناپذیر الهی (سُنَن) ریشه‌دار می‌داند و آن را از رهگذر تلازم واقعی حق و تکلیف (تَلازُم) صورت‌بندی می‌کند. از نظر کارکردی، هر دو چارچوب در بُعد ضداستعماری بیرونی همگرا هستند. الگوی قرآنی مفهوم «ولایت نصرت» (همبستگی حمایتی) را به‌عنوان چارچوبی مفهومی برای مسئولیت جمعی در حمایت از ملت‌های تحت ستم معرفی می‌کند.

نتیجه‌گیری: در حالی که حقوق بین‌الملل نهادهای حقوقی تثبیت‌شده‌ای ارائه می‌دهد که تحت تأثیر مناسبات قدرت ژئوپلیتیکی قرار دارند، الگوی قرآنی ترکیبی الهیاتی منسجم عرضه می‌کند که حقوق را به تکالیف اخلاقی پیوند می‌زند. این الگو بن‌بست‌های فردگرایی لیبرال در زمینه حقوق جمعی را حل می‌کند و بدیلی هنجاری در برابر مداخله بشردوستانه گزینشی فراهم می‌آورد.

استناد: طوسی، حمیدرضا؛ و شیر شفایف، علی (۱۴۰۵). بررسی تطبیقی مبانی حق تعیین سرنوشت در نظام بین‌المللی حقوق بشر و اندیشهٔ قرآنی امام خامنه‌ای. قرآن و علم، ۲۰ (۳۸)، ۸۱-۱۰۲.
https://doi.org/10.22034/qve.2026.24089.2028

ناشر: جامعة المصطفی العالمیة.
© نویسندگان.

مقدمه

حق تعیین سرنوشت، تجلی ارادهٔ آزاد انسان‌ها در رقم‌زدن وضعیت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی خویش است. این مفهوم در دو گفتمان «حقوق بشر بین‌المللی» و «اندیشهٔ سیاسی اسلام معاصر» به‌گونه‌ای متفاوت صورت‌بندی شده است. در حقوق بین‌الملل، این حق پس از جنگ جهانی دوم از یک شعار سیاسی به یک اصل بنیادین حقوقی ارتقا یافت و دست‌کم در بُعد خارجی آن (ممنوعیت استعمار) به باور بسیاری از حقوقدانان به قاعده‌ای آمره (jus cogens) تبدیل شده است (تالیا یارولاونا، ۱۳۹۷: ۳۵). با این حال، تبیین مبنای آن همواره چالش‌برانگیز بوده است؛ زیرا نظام حقوق بشر بین‌المللی با تکیه بر اصالت فرد، در توجیه «حق جمعی» ملت‌ها برای تعیین سرنوشت خود با ناسازواری نظری روبه‌روست (زمانی، ۱۳۹۹: ۱۱۸). از سوی دیگر، این نظام در بُعد داخلیِ حق، فاقد سازوکارهای مؤثر برای تضمین مشارکت واقعی مردم در ادارهٔ کشور است (سیفی، ۱۳۷۳: ۲۵۸-۲۶۰).

در برابر این نگاه، اندیشهٔ سیاسی برآمده از قرآن، به‌ویژه در خوانش امام خامنه‌ای، حق تعیین سرنوشت را نه صرفاً یک «حق» در برابر دولت، بلکه «تکلیفی الهی» می‌داند که تحقق آن مشروط به تغییر درونی ملت‌ها و پذیرش مسئولیت جمعی است (امام خامنه‌ای، ۱۴۰۰/۰۳/۱۴). ایشان با استناد به آیات متعدد قرآن، از جمله آیهٔ ﴿**إِنَّ اللَّهَ لا يغَيرُ ما بِقَوْمٍ حَتَّى يغَيرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ**﴾ (رعد: ۱۱)، حق تعیین سرنوشت را در چارچوب سنت‌های الهی و تلازم حق و تکلیف تفسیر می‌کنند. بر همین اساس، انتخابات در نظام جمهوری اسلامی«هم حق مردم است، هم وظیفهٔ مردم» (امام خامنه‌ای، ۱۳۹۲/۰۲/۱۶، https://khl.ink/f/22494). این تفاوت مبنایی، پرسش‌های جدی پیش می‌کشد: مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی حق تعیین سرنوشت در این دو دستگاه چیست؟ چه تفاوت‌ها و شباهت‌هایی در تعریف «موضوع حق»، «منشأ حق»، «نسبت حق و تکلیف» و «سازوکار تضمین» وجود دارد؟ و مهم‌تر آنکه، رویکرد قرآنی چه دریچه‌های نظری متفاوتی برای فهم این حق می‌گشاید؟

پژوهش حاضر می‌کوشد با روشی تطبیقی-تحلیلی و با تکیه بر تفسیر موضوعی قرآن، به این پرسش‌ها پاسخ دهد و امکانات و محدودیت‌های هر دو پارادایم را در برابر یکدیگر قرار دهد. نسبت این پژوهش با حوزهٔ «قرآن و علم» از آن روست که نشان می‌دهد چگونه می‌توان از شبکهٔ مفهومی‌قرآن، یک نظریهٔ حقوقی در باب حق تعیین سرنوشت استخراج کرد و آن را در گفت‌وگو با نظریهٔ معاصر حقوق بین‌الملل قرار داد؛ فرایندی که مصداقی از «تولید علم دینی» در قلمرو علوم انسانی است.

پیشینهٔ پژوهش: سابقهٔ مطالعات موجود را می‌توان در سه دسته جای داد:

دستهٔ نخست: مطالعات حقوق بین‌المللی محض: آکهرست (۱۳۷۲) در کتاب کلیات نوین حقوق بین‌الملل، حق تعیین سرنوشت را به‌عنوان یکی از اصول بنیادین حقوق بین‌الملل معرفی کرده و ابعاد خارجی و داخلی آن را بررسی نموده است. سیفی (۱۳۷۳) تحولات مفهوم حاکمیت دولت‌ها را در پرتو اصل تعیین سرنوشت تحلیل کرده و نشان داده که این اصل چگونه مرزهای سنتی حاکمیت را متحول ساخته است. تالیا یارولاونا (۱۳۹۷) با نگاهی تاریخی، چالش‌های معاصر تعیین سرنوشت اقوام را بررسی کرده و نشان داده که این اصل پس از دوران استعمارزدایی، در مواجهه با پدیدهٔ اقلیت‌ها و اصل تمامیت ارضی با تنش‌های جدیدی روبه‌روست. سیدقاسم زمانی (۱۳۹۹) نیز در تحلیلی فلسفی، مبانی حق تعیین سرنوشت را واکاوی کرده و نتیجه گرفته که نظام بین‌الملل به دلیل مبنای فردگرایانه، از توجیه نظری «حق جمعی» ناتوان است. امیدی (۱۳۸۵) فرایند قبض و بسط مفهومی‌این حق را در اسناد بین‌المللی تحلیل کرده است. این پژوهش‌ها عموماً بر جنبه‌های حقوقی-تاریخی متمرکزند و به‌ندرت به تحلیل مبانی هستی‌شناختی یا تطبیق با نظام‌های ارزشی دینی پرداخته‌اند.

دستهٔ دوم: مطالعات تطبیقی اسلام و حقوق بین‌الملل: موسوی (۱۳۹۲) در کتاب حق تعیین سرنوشت ملت فلسطین، این حق را به‌طور موردی در چارچوب حقوق بین‌الملل و دیدگاه اسلامی‌بررسی کرده و بر هم‌پوشانی آنها در نفی اشغال و سلطهٔ خارجی تأکید نموده است. توسلی نائینی و شیرانی (۱۳۹۵) نیز در پژوهشی تطبیقی، جایگاه حق تعیین سرنوشت را در منابع اسلامی‌و اسناد بین‌المللی بررسی کرده و به هم‌پوشانی‌هایی در حوزهٔ نفی سلطه دست یافته‌اند. با این حال، تحلیل آنها فاقد چارچوبی منسجم برای تبیین مبانی قرآنی این حق است و عمدتاً به مقایسهٔ سطحی مفاهیم بسنده کرده‌اند.

دستهٔ سوم: مطالعات مرتبط با اندیشهٔ امام خامنه‌ای: آثاری چون طرح کلی اندیشهٔ اسلامی‌در قرآن (خامنه‌ای، ۱۳۹۲) و دوران جدید عالم (خامنه‌ای، ۱۴۰۰) حاوی مبانی فکری ایشان دربارهٔ سنن الهی و مسئولیت جمعی است. سیاهپوش (۱۳۹۸) نیز در کتاب سیاست، ابعاد مردم‌سالاری دینی را از منظر امام خامنه‌ای بررسی کرده است. با این حال، هیچ‌یک از این آثار به‌طور تخصصی مسئلهٔ حق تعیین سرنوشت ملت‌ها را با محوریت استخراج مبانی قرآنی آن و تطبیق با حقوق بین‌الملل بررسی نکرده‌اند.

حلقهٔ مفقوده در همهٔ پژوهش‌های فوق، تحلیل نظام‌مند «مبانی قرآنی» حق تعیین سرنوشت با محوریت چهارگانهٔ منشأ، موضوع، نسبت حق و تکلیف و سازوکار تضمین و تطبیق آن با نظام بین‌الملل است. این خلأ، ضرورت و نوآوری پژوهش حاضر را تشکیل می‌دهد.

روش پژوهش: این پژوهش با روش تطبیقی-تحلیلی و رویکرد میان‌رشته‌ای انجام شده است. داده‌ها به شیوهٔ کتابخانه‌ای گردآوری شده و جامعهٔ آماری آن شامل اسناد بین‌المللی (منشور ملل متحد، میثاقین ۱۹۶۶، تفاسیر عمومی‌کمیته حقوق بشر)، آثار حقوقدانان بین‌الملل، و مجموعه بیانات و آثار مکتوب امام خامنه‌ای است. چارچوب تحلیلی بر پایهٔ چهار محور طراحی شده است: (۱) منشأ حق، (۲) موضوع حق، (۳) نسبت حق و تکلیف، (۴) سازوکار تضمین.

برای استنباط مبانی قرآنی از روش تفسیر موضوعی بهره گرفته شده است. گام‌های عملی این روش به شرح زیر بوده است:

۱. **استقراء آیات**: گردآوری تمامی‌آیات قرآن که به نحوی با مفاهیم «اراده انسانی»، «اختیار جمعی»، «مسئولیت امت»، «سنن تاریخی تغییر»، «ظلم و استضعاف»، «نصرت الهی»، «شورا» و «خلافت انسان» مرتبط‌اند. این استقراء با استفاده از تفاسیر و نرم‌افزارهای قرآنی انجام شد.

۲. **طبقه‌بندی موضوعی**: آیات گردآوری‌شده بر اساس چهار محور تحلیلی پژوهش (منشأ، موضوع، نسبت حق/تکلیف، ضمانت) دسته‌بندی شدند. برای نمونه، آیات ناظر بر «کرامت» و «خلافت» ذیل منشأ حق، و آیات «تغییر» و «نصرت» ذیل سازوکار تضمین قرار گرفتند.

۳. **تحلیل شبکه‌ای دلالت‌ها**: با توجه به سیاق هر آیه، ارتباط آنها با یکدیگر و آرای مفسران کلیدی (طباطبایی، طبرسی، جوادی آملی، مکارم شیرازی)، شبکهٔ دلالت‌های هر دسته از آیات تحلیل شد تا الگوی منسجمی‌از مبانی قرآنی حق تعیین سرنوشت به دست آید.

۴. **استخراج دیدگاه امام خامنه‌ای**: با تطبیق بیانات مکتوب و شفاهی ایشان بر شبکهٔ استخراج‌شده، نحوهٔ خوانش معاصر ایشان از این مبانی صورت‌بندی گردید.

در این راستا، از برخی قواعد علم اصول فقه که مفسرانی چون طباطبایی برای رفع تنش‌های تفسیری به کار بسته‌اند، به‌مثابهٔ ابزاری روش‌شناختی در تحلیل دلالت آیات استفاده شده است، نه به‌عنوان موضوعی مستقل فقهی.

الف. مفهوم‌شناسی

«حق» در این پژوهش به معنای «حق داشتن» (Having a right) به کار می‌رود که مستلزم استحقاق دارنده و تکلیف دیگران به رعایت آن است (قاری سیدفاطمی، ۱۳۹۰: ۴۱-۴۳). نظام بین‌المللی حقوق بشر با ابتنای بر «اصالت فرد»، ادبیاتی فردگرایانه دارد (کاتوزیان، ۱۳۸۰، ج۱: ۶۶۶) و برخی نویسندگان تصریح کرده‌اند که حقوق بشر مدرن ریشه در فردگرایی دارد (عباسی لاهیجی، ۱۳۹۰: ۴۸-۵۲). با ظهور نسل سوم حقوق بشر، «حقوق جمعی» از جمله حق تعیین سرنوشت به رسمیت شناخته شد، اما توجیه آن در یک نظام اساساً فردگرا همواره مناقشه‌برانگیز بوده است (زمانی، ۱۳۹۹: ۱۱۸).

از منظر فقهی، حق در اندیشهٔ اسلامی‌مفهومی‌دوسویه است که با تکلیف پیوند خورده است؛ چنانکه محقق خراسانی حق را «سلطنت بر شیء» می‌داند که لازمهٔ آن مسئولیت است (خراسانی، ۱۴۰۶ق: ۱۲۵). برخی حقوقدانان مسلمان نیز با رویکردی تطبیقی، مفهوم حق در اسلام را «اعتباری دوسویه» دانسته‌اند که در آن حق و تکلیف لازم و ملزوم یکدیگرند (جعفری لنگرودی، ۱۳۹۱: ۲۳۴).

حقوق فردی و حقوق جمعی: حقوق فردی از آزادی، منافع و نیازهای افراد حمایت می‌کند و با زبان فردگرایانه بیان می‌شوند. اندیشهٔ فردگرایی که با نظریهٔ «خویشتن‌مالکی» جان لاک صورتبندی فلسفی یافت (عباسی لاهیجی، ۱۳۹۰: ۴۸-۵۲)، تأثیر عمیقی بر نظام بین‌المللی حقوق بشر گذاشته است. در مقابل، حقوق جمعی به منافع و مصالح جمع ارتباط دارد و به گونه‌ای است که به تنهایی نمی‌توان آنها را استیفا کرد. آلن بوچنان و ویل کیملیکا معتقدند حق جمعی یک حق مستقل است. در مبنای انسان‌شناسی امام خامنه‌ای «فرد انسانی» یا «مجموعهٔ انسان‌ها» همدیگر را نفی نمی‌کنند، بلکه ایشان از دو زاویهٔ مکمل به انسان می‌نگرند: نگاه به انسان به‌عنوان یک فرد و نگاه به انسان به‌عنوان یک کل و یک مجموعه. این دو نگاه با هم منسجم و مکمل یکدیگرند (امام خامنه‌ای، ۱۳۸۶/۰۲/۲۵، https://khl.ink/f/3382).

رابطهٔ حق و تکلیف: تعبیر تکلیف‌مداری در قرآن باعث شده تا در اندیشهٔ اسلامی، حق و تکلیف جدای از هم تصور نشوند. قرآن علاوه بر حق و تکلیف فردی به تکالیف جمعی نیز تأکید دارد (آل‌عمران/۱۱۰). امام خامنه‌ای میان حق و تکلیف تلازم حقیقی قائل است و آن را از ارکان و مبانی اسلام می‌دانند (امام خامنه‌ای، ۱۳۸۴/۰۱/۰۱). در مقابل، نظام بین‌المللی حقوق بشر با رویکردی حق‌محور، تمام تکالیف را عمدتاً متوجه دولت‌ها می‌سازد و از مسئولیت اجتماعی افراد در برابر سرنوشت جمعی می‌کاهد (توحیدفام، ۱۳۹۰: ۴۵).

حق تعیین سرنوشت به دو بُعد «داخلی» (حق انتخاب نظام سیاسی، مشارکت در ادارهٔ کشور) و «خارجی» (حق رهایی از سلطهٔ خارجی و استعمار) تقسیم می‌شود (اسلامی، ۱۳۹۵: ۶۱-۶۲). این تقسیم‌بندی هم در مطالعات نظری کلاسیک (Hannum, 1989: 27-35) و هم در گزارش‌های سازمان ملل (Cristescu, 1981: 15-18) ریشه دارد و در حقوق بین‌الملل معاصر نیز به‌عنوان چارچوب اصلی فهم این حق تثبیت شده است (ر.ک: Cassese, 2005: 60-61). مادهٔ ۱ مشترک میثاقین (۱۹۶۶) این حق را متعلق به «همهٔ ملت‌ها» می‌داند. با این حال، مفهوم «ملت» در این اسناد مبهم مانده و گاه با «اقوام» یا «مردم» خلط شده است (امیدی، ۱۳۸۵: ۲۳۰-۲۳۵).

ب. تحلیل تطبیقی مبانی حق تعیین سرنوشت

۱. منشأ حق: کرامت بشری در برابر کرامت الهی

یک. نظام بین‌المللی حقوق بشر

در حقوق بین‌الملل، حق تعیین سرنوشت بر «کرامت ذاتی» انسان و «حاکمیت اراده» استوار است. مبنای فلسفی آن به نظریهٔ حقوق طبیعی و قرارداد اجتماعی بازمی‌گردد. بند ۲ مادهٔ ۱ منشور ملل متحد، توسعهٔ روابط دوستانه میان ملل را بر اساس «احترام به اصل تساوی حقوق و خودمختاری ملل» از اهداف سازمان می‌داند. بدین ترتیب، منشأ این حق در این پارادایم، اراده و توافق بشری و کرامت خودبنیاد انسان است.

دو. اندیشهٔ قرآنی امام خامنه‌ای

در اندیشهٔ قرآنی، حق تعیین سرنوشت ریشه در «کرامت الهی» و مقام «خلافت انسان» دارد. قرآن به‌صراحت انسان را «خلیفهٔ خدا در زمین» معرفی می‌کند (بقره/۳۰). علامه طباطبایی ذیل این آیه، خلافت را منصبی الهی می‌داند که به انسان اختیار، مسئولیت و شایستگی تصرف در زمین را می‌بخشد (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج۱: ۱۷۶). این کرامت در آیهٔ ﴿وَ لَقَدْ كَرَّمْنا بَنی‌آدَمَ﴾ (اسراء: ۷۰) نیز مورد تأکید قرار گرفته است. طبرسی در «مجمع‌البیان»، «تکریم» را شامل عطای عقل، اختیار و تسخیر موجودات می‌داند که لازمهٔ آن آزادی اراده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۶: ۶۶۴). امام خامنه‌ای با استناد به این مبانی، سلطهٔ خارجی را سلب‌کنندهٔ این آزادی خدادادی می‌دانند (امام

خامنه‌ای، ۱۴۰۰/۰۳/۱۴، https://khl.ink/f/47991). بنابراین، منشأ حق تعیین سرنوشت در این دیدگاه، نه قرارداد اجتماعی، که ارادهٔ تکوینی و تشریعی خداوند و مقام خلیفگی انسان است. این تفاوت مبنایی، پیامدهای مهمی‌در تعریف حدود و ماهیت حق دارد.

۲. موضوع حق: چالش حق جمعی در دو پارادایم

یک. نظام بین‌المللی حقوق بشر

نظام بین‌الملل با وجود مبنای فردگرایانه، حق تعیین سرنوشت را در زمرهٔ حقوق جمعی طبقه‌بندی کرده است (برای دیدن بررسی مصداق دیگر حق جمعی نک. طوسی، ۱۴۰۴ش: ۳۳۵). کمیته حقوق بشر در تفسیر عمومی‌شمارهٔ ۱۲ تصریح کرده که این حق متعلق به ملت‌هاست، نه صرفاً مجموعه‌ای از افراد. آکهرست آن را «حق مردم یک سرزمین برای تعیین شئون سیاسی و حقوقی خود» تعریف می‌کند (آکهرست، ۱۳۷۲: ۳۷۵). اما این ماهیت جمعی با شالودهٔ فردگرایانهٔ لیبرال ناسازگار است و از همین رو، تعریف دارندهٔ حق (مفهوم «ملت») و حدود آن در نسبت با اصل تمامیت ارضی، همواره محل مناقشه بوده است (زمانی، ۱۳۹۹: ۱۱۸). جدیدترین تجلی این مناقشهٔ حل‌نشده را می‌توان در رأی مشورتی دیوان بین‌المللی دادگستری در قضیهٔ «انطباق اعلام یکجانبهٔ استقلال کوزوو با حقوق بین‌الملل» (۲۰۱۰) مشاهده کرد. دیوان در این رأی، با تمرکز مضیق بر عمل اعلام استقلال، به‌صراحت از اظهارنظر دربارهٔ وجود یا عدم وجود یک «حق جدایی چاره‌ساز» (Remedial Secession) به‌عنوان یکی از مصادیق بحث‌برانگیز حق تعیین سرنوشت خارجی خودداری ورزید (ICJ, 2010: paras. 82-84). این رویکرد اجتنابی، به‌خوبی نشان‌دهندهٔ خلأ و ابهام تئوریک عمیق در حقوق بین‌الملل موضوعه برای تعریف دقیق صاحبان این حق جمعی است؛ ابهامی‌که چارچوب قرآنی تلاش دارد با تعریف محتوایی «ملت» بر مبنای مسئولیت جمعی پاسخی برای آن فراهم آورد. آلستون و گودمن (۲۰۱۳) با اذعان به این "تنش حل‌نشده"، اشاره می‌کنند که ادبیات حقوق بشری همواره در پذیرش گروه به‌عنوان دارندهٔ مستقل حق، فراتر از صرف تجمیع حقوق فردی اعضای آن، با دشواری فلسفی مواجه بوده است (Alston & Goodman, 2013: 1115-1118).

دو. اندیشهٔ قرآنی امام خامنه‌ای

در قرآن، فرد و جامعه هر دو اصالت دارند و در هم تنیده شده‌اند. آیات متعددی وجود شخصیت حقوقی جمعی را تأیید می‌کند. خداوند در آیهٔ ﴿كُنْتُمْ خَيرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ تَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (آل‌عمران: ۱۱۰) امت اسلامی‌را به‌عنوان یک کل مخاطب ساخته و برای آن رسالت جمعی تعریف می‌کند. در «تفسیر نمونه» ذیل این آیه آمده که «امت» یک واحد اجتماعی است که شخصیت و مسئولیت مستقل دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴۰/۳). امام خامنه‌ای با اشاره به این نگاه، فرد و جامعه را مکمل یکدیگر می‌دانند (امام خامنه‌ای، ۱۳۸۶/۰۲/۲۵، https://khl.ink/f/3382).

در دیدگاه قرآنی، «ملت» موضوع این حق، مفهومی‌مبتنی بر پیوند ایمانی و مسئولیت مشترک است که در عین حال می‌تواند در چارچوب نظام سیاسی و اجتماع مردم در یک سرزمین خاص نیز مصداق یابد. برخلاف اسناد بین‌المللی که ابهام در تعریف «ملت» منشأ بسیاری از تنش‌هاست (خاصه در نسبت با اقلیت‌ها و اصل تمامیت ارضی)، الگوی قرآنی با تعریف محتوایی «ملت» بر اساس آرمان‌های الهی و مسئولیت جمعی، به نظر می‌رسد تصویری روشن‌تر از دارندهٔ حق ارائه می‌دهد، هرچند این تعریف نیز در مقام اجرا با پیچیدگی‌هایی روبه‌روست.

۳. نسبت حق و تکلیف: از حق‌محوری تا تلازم

یک. نظام بین‌المللی حقوق بشر

نظام بین‌الملل «حق‌محور» است؛ یعنی تکالیف عمدتاً متوجه دولت‌هاست و افراد و ملت‌ها صاحب حق‌اند. این نگاه، مسئولیت اجتماعی افراد در قبال سرنوشت جمعی را کمرنگ می‌کند و رابطهٔ شهروند و حاکمیت را به رابطهٔ «طلبکار-بدهکار» تنزل می‌دهد (توحیدفام، ۱۳۹۰: ۴۵).

دو. اندیشهٔ قرآنی امام خامنه‌ای

محوری‌ترین مفهوم در این دیدگاه، «تلازم حق و تکلیف» است که از شبکهٔ وسیعی از آیات استخراج می‌شود. آیهٔ ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يغَيرُ ما بِقَوْمٍ حَتَّى يغَيرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (رعد: ۱۱) یک قانون اجتماعی-الهی را بیان می‌کند: هرگونه تغییر در سرنوشت ملت‌ها در گرو تغییر درونی خود آنان است. علامه طباطبایی در «المیزان» تصریح می‌کند که این آیه دلالت بر رابطهٔ مستقیم میان اعمال انسان و

وضعیت اجتماعی دارد (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج۱۱: ۲۲۷). امام خامنه‌ای در تفسیر این آیه، آن را هم شامل جنبهٔ مثبت (ایجاد حوادث مثبت در پی تغییر مثبت ملت) و هم شامل جنبهٔ منفی (زوال نعمت در پی تغییر منفی) می‌دانند (امام خامنه‌ای، ۱۳۹۹/۰۳/۱۴، https://khl.ink/f/45814). افزون بر این، آیهٔ ﴿وَ أَنْ لَيسَ لِلْإِنْسانِ إِلاَّ ما سَعى﴾ (نجم: ۳۹) نیز تلازم میان تلاش و نتیجه را نشان می‌دهد. حاصل این نگاه آن است که حق تعیین سرنوشت از یک ادعای منفعل که صرفاً از دولت طلب می‌شود، به فرایندی پویا و مسئولیت‌مدار تبدیل می‌شود که در آن، خود ملت نقش اصلی را ایفا می‌کند.

۴. سازوکار تضمین: ضمانت اجرایی قانونی در برابر سنت الهی و نهادسازی اجتماعی

یک. نظام بین‌المللی حقوق بشر

تضمین حق تعیین سرنوشت در حقوق بین‌الملل عمدتاً از طریق شناسایی آن به‌عنوان یک قاعدهٔ آمره (jus cogens) صورت می‌گیرد. مادهٔ ۵۳ کنوانسیون حقوق معاهدات وین (۱۹۶۹) هر معاهده‌ای را که با چنین قاعده‌ای در تعارض باشد، باطل می‌داند (موسوی، ۱۳۹۲: ۴۳). بااین‌حال، این تضمین‌ها در بُعد داخلی به‌شدت ضعیف عمل می‌کنند؛ زیرا سازوکار الزام‌آوری برای واداشتن دولت‌ها به تضمین مشارکت واقعی مردم وجود ندارد (سیفی، ۱۳۷۳: ۲۵۸-۲۶۰). گزارش کمیساریای عالی حقوق بشر سازمان ملل (۲۰۱۴) تأیید می‌کند که تحقق بُعد داخلی این حق، به‌ویژه در زمینه حاکمیت بر منابع طبیعی و سیاست‌های توسعه، همچنان با موانع ساختاری عظیمی‌در برابر انحصار دولت‌ها روبه‌روست (OHCHR, 2014: 115-118).

دو. اندیشهٔ قرآنی امام خامنه‌ای

سازوکار تضمین در الگوی قرآنی چندوجهی است و برای تحلیل دقیق‌تر، می‌توان آن را به دو سطح «تکوینی» و «تشریعی/نهادی» تفکیک کرد:

الف. ضمانت تکوینی: سنت الهی تغییر: سنت ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يغَيرُ...﴾ (رعد: ۱۱) و ﴿إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ﴾ (محمد: ۷) در این چارچوب، به‌مثابهٔ یک قانون فراگیر تاریخی عمل می‌کند. جوادی آملی در «تسنیم» این آیات را «قوانین حاکم بر تاریخ» می‌داند که تخلف‌ناپذیرند (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۱۶۰/۴۲-۱۶۵). این سطح از تضمین، ماهیتی کلامی- تاریخی دارد و تحقق آن مشروط به کنش جمعی خود ملت‌هاست.

ب. ضمانت تشریعی و نهادی: تکالیف شرعی و نهادهای جمعی: در کنار ضمانت تکوینی، قرآن تکالیفی را وضع کرده که تحقق حق تعیین سرنوشت را از مسیر نهادهای انسانی تضمین می‌کند:

- **فریضهٔ امر به معروف و نهی از منکر**: به‌عنوان سازوکاری دائمی‌برای نظارت عمومی‌و اصلاح مسیر جامعه (آل‌عمران/۱۱۰).

- **ولایت نصرت و مسئولیت حمایت جمعی**: آیهٔ ﴿**وَ ما لَکُمْ لا تُقاتِلُونَ فی سَبیلِ اللَّهِ وَ الْمُسْتَضْعَفینَ**﴾ (نساء/۷۵) وظیفهٔ جمعی برای رهایی مستضعفان از سلطه را بیان می‌کند. علامه طباطبایی ذیل آیه این وظیفه را متوجه تمام مسلمانان می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج۴: ۳۴۸). همچنین آیهٔ ﴿**وَ إِنِ اسْتَنْصَرُوکُمْ فِی الدِّینِ فَعَلَیکُمُ النَّصْرُ**﴾ (انفال/۲۹) بر این اصل تأکید دارد. این مفهوم، که می‌توان از آن به «ولایت نصرت» تعبیر کرد، در حوزهٔ عمومی‌به شکل حمایت جمعی از ملت‌های تحت ستم تئوریزه می‌شود و با مفهوم «مسئولیت حمایت (R2P) «در حقوق بین‌الملل قابل مقایسه است، با این تفاوت اساسی که مبنای آن تکلیف الهی است، نه محاسبهٔ منافع قدرت‌های بزرگ. حدیث نبوی «**مَن اَصبَحَ لا یَهتَمُّ بِأُمورِ المُسلِمینَ فَلَیسَ بِمُسلِم**» نیز بر این مسئولیت همگانی تأکید می‌کند (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱۶۴/۲).

- **نهاد شورا**: آیهٔ ﴿**وَ أَمْرُهُمْ شُورى بَینَهُمْ**﴾ (شوری/۳۸) و ﴿**وَ شاوِرْهُمْ فِی الْأَمْرِ**﴾ (آل‌عمران/۱۵۹) بر لزوم مشارکت جمعی در امور تأکید دارند که می‌تواند مبنای قرآنی برای نهادسازی سیاسی و تضمین حق مشارکت تلقی شود. امام خامنه‌ای این شورا را در چارچوب «مردم‌سالاری دینی» بازتعریف می‌کنند که در آن، دین آرمان‌ها و حدود را تعیین می‌کند و مردم مسیر حرکت جامعه را برمی‌گزینند (خامنه‌ای، ۱۴۰۰: ۲۹۲).

این سازوکار چندوجهی نشان می‌دهد که در الگوی قرآنی، تضمین حق بر تعیین سرنوشت، صرفاً به یک اعلامیهٔ حقوقی یا ضمانت اجرای بیرونی دولت‌ها محدود نیست، بلکه به شبکهٔ درهم‌تنیده‌ای از سنن الهی و تکالیف انسانی واگذار شده است.

ج. بحث: هم‌پوشانی‌ها، واگرایی‌ها و چالش‌های نظری

۱. هم‌پوشانی‌ها و واگرایی‌ها

تحلیل تطبیقی نشان می‌دهد دو دیدگاه **در بُعد خارجی** حق تعیین سرنوشت (نفی استعمار و سلطهٔ خارجی) هم‌پوشانی قابل‌توجهی دارند. هر دو، اصل عدم مداخلهٔ خارجی و حق ملت‌ها برای تعیین آزادانهٔ نظام سیاسی را به رسمیت می‌شناسند. بااین‌حال، در مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی واگرایی ریشه‌ای دارند. نظام بین‌الملل بر کرامت خودبنیاد انسان و فردگرایی روش‌شناختی تکیه دارد که توجیه «حقوق جمعی» را با ابهام مواجه می‌کند. در مقابل، الگوی قرآنی با مبنا قرار دادن «کرامت الهی» و «تلازم حق و تکلیف»، از بن‌بست‌های نظری فردگرایی عبور می‌کند و تصویری منسجم‌تر از حق جمعی ارائه می‌دهد.

۲. چالش‌های الگوی بین‌المللی

نظام بین‌الملل از دو چالش اساسی رنج می‌برد: **۱. ضعف ضمانت اجرا در بُعد داخلی**، به‌گونه‌ای که دولت‌های عضو میثاقین می‌توانند بدون مشارکت واقعی مردم، صرفاً با برگزاری انتخابات فرمایشی، به‌طور صوری به این حق پایبند باشند. **۲. ابهام در تعریف «ملت» و دارندهٔ حق** که موجب تنش میان اصل تعیین سرنوشت و اصل تمامیت ارضی شده است.

این ابهام تا بدانجاست که به گفتهٔ استریو (۲۰۱۳)، تعیین سرنوشت خارجی در عمل نه بر اساس یک قاعدهٔ حقوقی شفاف، بلکه بر اساس منافع ژئوپلیتیک قدرت‌های بزرگ و در چارچوبی که او "سیاست قدرت‌های بزرگ" می‌نامد، تعیین تکلیف می‌شود (Sterio, 2013: 146-150).

۳. چالش‌های الگوی قرآنی و راه‌حل‌های نظری آن

الگوی قرآنی نیز با چالش‌های نظری و عملی روبه‌روست که مهم‌ترین آنها **تنش میان «ارادهٔ مردم» و «حاکمیت الهی»** است. این پرسش اساسی مطرح است: اگر حق تعیین سرنوشت ریشه در ارادهٔ الهی دارد، نقش ارادهٔ آزاد مردم در تعیین نظام سیاسی چیست؟ آیا ارادهٔ مردم مقید به چارچوب‌های از پیش تعیین‌شدهٔ شرعی است یا خود می‌تواند این حدود را تعیین کند؟

در پاسخ به این چالش، رهیافت‌های تفسیری و فقهی گوناگونی ارائه شده است که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:

۱. تفکیک حوزهٔ تشریع ثابت از حوزهٔ اجرا و امور متغیر: بر اساس این دیدگاه، احکام ثابت الهی (مانند اصل عدالت، حجیت شورا) چارچوبی کلان را ترسیم می‌کنند، اما در درون این چارچوب، مردم در تعیین روش‌ها، اولویت‌ها، قوانین متغیر و انتخاب کارگزاران آزادی کامل دارند. آنچه در قرآن با ﴿**أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ**﴾ (شوری/۳۸) بیان شده، به این حوزهٔ دوم ناظر است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۸: ۱۵۴).

۲. تلازم حق و تکلیف به‌عنوان یک اصل روش‌شناختی در تفسیر: برای رفع این تنش، مفسران و فقیهان از یک اصل مسلم در علم اصول فقه بهره گرفته‌اند که مستقیماً با انسان‌شناسی قرآنی پیوند دارد. بر اساس این قاعده، «تکلیف الهی همواره مشروط به اختیار و ارادهٔ آزاد انسان است و شارع مقدس تکلیف به آنچه خارج از اراده باشد را قبیح و ممتنع می‌داند» (خراسانی، ۱۴۰۶ق: ۲۵۸-۲۶۰؛ نیز نک: صدر، ۱۴۱۷: ۴۱۰/۲). به بیان دیگر، ارادهٔ آزاد انسان، خود موضوع و متعلَّق تکلیف است. کاربست این اصل اصولی در تفسیر آیات حق تعیین سرنوشت نشان می‌دهد که حاکمیت الهی از مجرای ارادهٔ آزاد انسان‌ها محقق می‌شود، نه از طریق نفی آن، و این دقیقاً معنای «خلافت» انسان در زمین است.

۳. مدل «مردم‌سالاری دینی» به‌عنوان راه‌حل ترکیبی: امام خامنه‌ای این چالش را با مدل «مردم‌سالاری دینی» پاسخ داده‌اند که در آن «اسلام و جمهوری» دو رکن جدایی‌ناپذیرند. در این مدل، رأی مردم به محتوای دینی نظام (اسلامیت) و به ساختار و کارگزاران آن (جمهوریت) تعلق می‌گیرد و میان این دو، رابطهٔ طولی برقرار است، نه عرضی (امام خامنه‌ای، ۱۳۸۳/۰۳/۱۴، https://khl.ink/f/3233) با این حال، این مدل نیز در عمل با چالش‌هایی مانند نحوهٔ تضمین حقوق اقلیت‌های فکری و سیاسی در درون چارچوب دینی مواجه است که نیازمند بحث مستقل است.

۴. سنجش نهایی

از منظر انسجام نظری، الگوی قرآنی به دلیل برخورداری از یک نظام منسجم هستی‌شناختی و انسان‌شناختی، توجیه محکم‌تری برای «حق جمعی» و «تلازم حق و تکلیف» ارائه می‌دهد، اما چالش اصلی آن در گذار از نظریه به نهادهای تضمین‌کنندهٔ مشارکت آزادانه است. در مقابل، نظام بین‌الملل از نهادهای حقوقی نسبتاً توسعه‌یافته‌تری برخوردار است، اما ضعف مبنای نظری آن در توجیه حقوق جمعی، این نهادها را شکننده ساخته است.

نتیجه‌گیری

تحلیل تطبیقی مبانی حق تعیین سرنوشت ملت‌ها در نظام بین‌المللی حقوق بشر و اندیشهٔ قرآنی امام خامنه‌ای نشان می‌دهد که این دو دیدگاه بر پایه‌های هستی‌شناختی و انسان‌شناختی متفاوتی استوارند. نظام بین‌الملل با تکیه بر کرامت خودبنیاد انسان، در توجیه حقوق جمعی و ایجاد ضمانت اجرای داخلی دچار کاستی است. در مقابل، الگوی قرآنی با طرح «خلافت انسان»، «کرامت الهی» و «تلازم حق و تکلیف»، تصویری پویا و مسئولیت‌محور از حق بر تعیین سرنوشت ارائه می‌دهد.

دستاورد اصلی این پژوهش برای حوزهٔ «قرآن و حقوق» آن است که نشان می‌دهد شبکهٔ مفهومی‌قرآن می‌تواند مبنای یک نظریهٔ حقوقی منسجم در باب حق بر تعیین سرنوشت ملت‌ها باشد. در این نظریه، مفهوم «ولایت نصرت» به‌عنوان یک تکلیف جمعی برای حمایت از ملت‌های تحت ستم، ظرفیت گفت‌وگو و نقد مفهوم «مسئولیت حمایت (R2P)» در حقوق بین‌الملل را دارد. با این حال، تنش میان ارادهٔ آزاد مردم و حاکمیت الهی همچنان مهم‌ترین چالش نظری این الگو باقی می‌ماند که راه‌حل‌های ارائه‌شده برای آن نیازمند بسط و تدقیق بیشتر در پژوهش‌های آتی است. پژوهش‌های بعدی می‌توانند با مطالعات موردی تطبیقی، نحوهٔ تحقق عملی این الگو را در نظام‌های سیاسی دینی واکاوی کنند.

منابع

قرآن کریم.

آکهرست، مایکل، کلیات نوین حقوق بین‌الملل، ترجمه مهراب داراب‌پور، تهران: انتشارات جهان معاصر، ۱۳۷۲ش.

اسلامی، رضا، آیا حقوق بشر؟ راهنمای هنجاری حقوق مدنی سیاسی برای توانمندی و مطالبات جامعه مدنی، تهران: مجد، ۱۳۹۵ش.

تالیا یارولاونا خبرییوا، چالش‌های معاصر تعیین سرنوشت اقوام، ترجمه کابلشاه ادریس‌اف، قم: دانشگاه مفید، ۱۳۹۷ش.

جعفری لنگرودی، محمدجعفر، ترمینولوژی حقوق، تهران: گنج دانش، ۱۳۹۱ش.

جوادی آملی، عبدالله، تسنیم، ج۴۲، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۹۸ش.

خراسانی، محمدکاظم، کفایة الاصول، قم: مؤسسه آل البیت، ۱۴۰۶ق.

خامنه‌ای، سیدعلی، طرح کلی اندیشه اسلامی‌در قرآن، تهران: مؤسسه ایمان جهادی، ۱۳۹۲ش.

خامنه‌ای، سیدعلی، دوران جدید عالم، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی، ۱۴۰۰ش.

سیاهپوش، امیر، سیاست سیاست از منظر حضرت آیت‌الله‌العظمی‌خامنه‌ای، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی، ۱۳۹۸ش.

صدر، سیدمحمدباقر، دروس فی علم الاصول، حلقهٔ ثانیه، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۷ق.

طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: اسماعیلیان، ۱۳۷۱ش.

طبرسی، فضل بن حسن، مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات ناصرخسرو، ۱۳۷۲ش.

طوسی، حمید رضا، فاضلی، فاضل علی، پیامدهای اجتماعی و حقوقی ترک امر به معروف و نهی از منکر از نظر قرآن، مجله قرآن و علم، دوره ۱۹، شماره پیاپی ۳۶ خرداد ۱۴۰۴ ش.

عباسی لاهیجی، بیژن، حقوق بشر و آزادی‌های بنیادین، تهران: نشر دادگستر، ۱۳۹۰ش.

قاری سیدفاطمی، سیدمحمد، حقوق بشر در جهان معاصر، تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های حقوقی شهر دانش، ۱۳۹۰ش.

کاتوزیان، ناصر، فلسفه حقوق، تهران: شرکت سهامی‌انتشار، ۱۳۸۰ش.

کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، ۱۴۰۷ق.

مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۷۴ش.

موسوی، سیدمهدی، حق تعیین سرنوشت ملت فلسطین، تهران: انتشارات خرسندی، ۱۳۹۲ش.

امیدی، علی، قبض و بسط مفهومی‌حق تعیین سرنوشت در حقوق بین‌الملل، مجله حقوقی بین‌المللی، شماره ۳۵، صص ۲۲۵-۲۵۰، ۱۳۸۵ش.

توحیدفام، محمد، بازاندیشی انتقادی نظریه فردگرایی لیبرال، فصلنامه سیاست، دوره ۴۱، شماره ۱، صص ۴۳-۶۰، ۱۳۹۰ش.

توسلی نائینی، منوچهر و شیرانی، فرناز، حق بر تعیین سرنوشت در اسلام و حقوق بین‌الملل، فصلنامه پژوهشی تطبیقی حقوق اسلام و غرب، سال سوم، شماره اول، صص ۱-۲۴، ۱۳۹۵ش.

زمانی، سیدقاسم، مبانی حق بر تعیین سرنوشت در سیاق مفاهیم فلسفی حقوق بین‌الملل، فصلنامه علمی‌پژوهشی تعالی حقوق، شماره ۸، صص ۱۱۳-۱۳۹، ۱۳۹۹ش.

سیفی، سیدجمال، تحولات مفهوم حاکمیت دولت‌ها در پرتو اصل تعیین سرنوشت، مجله تحقیقات حقوقی، شماره ۱۵، صص ۲۳۷-۲۶۵، ۱۳۷۳ش.

Cristescu, Aureliu, The Right to Self-Determination: Historical and Current Development on the Basis of United Nations Instruments, New York: United Nations, 1981.

Hannum, Hurst, Autonomy, Sovereignty, and Self-Determination: The Accommodation of Conflicting Rights, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989.

Sterio, Milena, The Right to Self-Determination under International Law: "Selfistans", Secession, and the Rule of the Great Powers, Abingdon, Oxon: Routledge, 2013.

Alston, Philip, & Goodman, Ryan, International Human Rights, Oxford: Oxford University Press, Chapter 10: Group Rights: Self-Determination, Minorities, and Indigenous Peoples, 2013.

Cassese, Antonio, International Law. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 2005.

International Court of Justice ICJ, Accordance with International Law of the Unilateral Declaration of Independence in Respect of Kosovo, Advisory Opinion of 22 July 2010, I.C.J. Reports 2010: p 403, 2010.

Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights OHCHR, 2014..

References

al-Qurʾān al-Karīm (The Noble Qurʾān).

ʿAbbāsī Lāhījī, Bījan, Ḥuqūq-i Bashar va Āzādī-hā-yi Bunyādīn (Human Rights and Fundamental Freedoms), Tehran: Dādgostar, 1390 SH (2011 CE).

Akehurst, Michael, Kalīyāt-i Jadīd-i Ḥuqūq-i Bayn al-Milal (A Modern Introduction to International Law), trans. Mehrab Dārābpūr, Tehran: Jahān-i Muʿāṣir Publications, 1372 SH (1993 CE).

Alston, Philip, & Goodman, Ryan, International Human Rights, Oxford: Oxford University Press, Chapter 10: Group Rights: Self-Determination, Minorities, and Indigenous Peoples, 2013.

Cassese, Antonio, International Law. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Cristescu, Aureliu, The Right to Self-Determination: Historical and Current Development on the Basis of United Nations Instruments, New York: United Nations, 1981.

Hannum, Hurst, Autonomy, Sovereignty, and Self-Determination: The Accommodation of Conflicting Rights, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989.

International Court of Justice ICJ, Accordance with International Law of the Unilateral Declaration of Independence in Respect of Kosovo, Advisory Opinion of 22 July 2010, I.C.J. Reports 2010: p 403, 2010.

Islāmī, Riḍā, Āyā Ḥuqūq-i Bashar? Rāhnamā-yi Hanjārī-yi Ḥuqūq-i Madanī-Siyāsī barāy-i Tavānmandsāzī va Maṭālibāt-i Jāmiʿah-yi Madanī (Human Rights? A Normative Guide to Civil and Political Rights for the Empowerment and Demands of Civil Society), Tehran: Majd, 1395 SH (2016 CE).

Jaʿfarī Langarūdī, Muḥammad Jaʿfar, Terminulūjī-yi Ḥuqūq (Legal Terminology), Tehran: Ganj-i Dānish, 1391 SH (2012 CE).

Javādī Āmulī, ʿAbdullāh, Tasnīm (Tasnīm), vol. 42, Qom: Markaz-i Nashr-i Isrāʾ, 1398 SH (2019 CE).

Kātūziyān, Nāṣir, Falsafah-yi Ḥuqūq (Philosophy of Law), Tehran: Enteshār Joint Stock Company, 1380 SH (2001 CE).

Khāmeneʾī, Sayyid ʿAlī, Daurān-i Jadīd-i ʿĀlam (The New Era of the World), Tehran: Enqelāb-i Islāmī Publications, 1400 SH (2021 CE).

Khāmeneʾī, Sayyid ʿAlī, Ṭarḥ-i Kullī-yi Andīshah-yi Islāmī dar Qurʾān (An Outline of Islamic Thought in the Qur'an), Tehran: Muʾassasah Īmān-i Jihādī, 1392 SH (2013 CE).

Khbriyeva, Taliya Yarolavna, Chalishhā-yi Muʿāṣir-i Taʿyīn-i Sarnevesht-i Aqvām (Contemporary Challenges of the Determination of the Self-Determination of Peoples), trans. Kābulshāh Idrīsāf, Qom: Mofid University, 1397 SH (2018 CE).

Khurāsānī, Muḥammad Kāẓim, Kifāyat al-Uṣūl (The Sufficiency of Principles), Qom: Muʾassasah Āl al-Bayt, 1406 AH (1985–1986 CE).
Kulaynī, Muḥammad ibn Yaʿqūb, al-Kāfī (The Sufficient Book), Tehran, 1407 AH (1986–1987 CE).
Makārim Shīrāzī, Nāṣir, et al., Tafsīr-i Namūnah (Sample Commentary), Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah, 1374 SH (1995 CE).
Mūsavī, Sayyid Mahdī, Ḥaqq-i Taʿyīn-i Sarnevesht-i Millat-i Filasṭīn (The Right of the Palestinian Nation to Self-Determination), Tehran: Khorsandī Publications, 1392 SH (2013 CE).
Omīdī, ʿAlī, Qabḍ va Basṭ-i Mafhūmī-yi Ḥaqq-i Taʿyīn-i Sarnevesht dar Ḥuqūq-i Bayn al-Milal (The Conceptual Expansion and Contraction of the Right to Self-Determination in International Law), Majallah-yi Ḥuqūqī-yi Bayn al-Milal, no. 35, pp. 225–250, 1385 SH (2006 CE).
Qārī Sayyid Fāṭimī, Sayyid Muḥammad, Ḥuqūq-i Bashar dar Jahān-i Muʿāṣir (Human Rights in the Contemporary World), Tehran: Shahr-i Dānish Institute for Legal Studies and Research, 1390 SH (2011 CE).
Ṣadr, Sayyid Muḥammad Bāqir, Durūs fī ʿIlm al-Uṣūl, Ḥalaqah-yi Thāniyah (Lessons in the Science of Principles, Second Cycle), Qom: Muʾassasah al-Nashr al-Islāmī, 1417 AH (1996–1997 CE).
Sayfī, Sayyid Jamāl, Taḥavvolāt-i Mafhūm-i Ḥākimiyat-i Dawlat-hā dar Partaw-i Aṣl-i Taʿyīn-i Sarnevesht (Transformations in the Concept of State Sovereignty in Light of the Principle of Self-Determination), Majallah-yi Taḥqīqāt-i Ḥuqūqī, no. 15, pp. 237–265, 1373 SH (1994 CE).
Siyāhpush, Amīr, Siyāsat az Manẓar-i Ḥaḍrat Āyat Allāh al-ʿUẓmā Khāmeneʾī (Politics from the Perspective of Ayatollah al-ʿUzma Khamenei), Tehran: Enqelāb-i Islāmī Publications, 1398 SH (2019 CE).
Sterio, Milena, The Right to Self-Determination under International Law: "Selfistans", Secession, and the Rule of the Great Powers, Abingdon, Oxon: Routledge, 2013.
Ṭabāṭabāʾī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn, al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurʾān (The Balance in the Interpretation of the Qur'an), Qom: Ismāʿīliyān, 1371 SH (1992 CE).
Ṭabrisī, Faḍl ibn Ḥasan, Majmaʿ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurʾān (The Compendium of Exposition in the Interpretation of the Qur'an), Tehran: Nāṣir Khusraw Publications, 1372 SH (1993 CE).
Tawḥīd Fām, Muḥammad, Bāzandīshī-yi Naqdī-yi Naẓariyah-yi Fardgarāyī-yi Līberāl (A Critical Reconsideration of the Theory of Liberal Individualism), Faslnāmah-yi Siyāsat, vol. 41, no. 1, pp. 43–60, 1390 SH (2011 CE).
Tūslī Nāʾīnī, Manūchihr, and Shīrānī, Farnāz, Ḥaqq bar Taʿyīn-i Sarnevesht dar Islām va Ḥuqūq-i Bayn al-Milal (The Right to Self-Determination

in Islam and International Law), Faslnāmah-yi Pizhūhishī-yi Taṭbīqī-yi Ḥuqūq-i Islām va Gharb, vol. 3, no. 1, pp. 1–24, 1395 SH (2016 CE).
Zamānī, Sayyid Qāsim, Mabānī-yi Ḥaqq bar Taʿyīn-i Sarnevesht dar Siyāq-i Mafāhīm-i Falsafī-yi Ḥuqūq-i Bayn al-Milal (Foundations of the Right to Self-Determination in the Context of Philosophical Concepts of International Law), Faslnāmah-yi ʿIlmī-Pazhūhishī-yi Taʿālī-yi Ḥuqūq, no. 8, pp. 113–139, 1399 SH (2020 CE).
Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights OHCHR, 2014.

The Quran and Science
Print ISSN: 2008-6016 Online ISSN: 2322-5165
Homepage: https://qve.journals.miu.ac.ir

A Systematic Explanation of the Principles of Intellectual Education in the Quranic Thought of Imam Khamenei

Mohammad Hossein Fouladgar[1]✉

1. Corresponding Author, Fourth Level (Ph.D. equivalent) of Qom Seminary, Qom, Iran: Mh.Fouladgar72@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received:
16 March 2026
Received in revised form:
8 April 2026
Accepted:
8 May 2026
Available online:
20 June 2026

Keywords:
Holy Quran, educational principles, intellectual education, upbringing, Imam Khamenei.

ABSTRACT

Objective: This study aims to elucidate the systematic principles of intellectual education within the thought system of Imam Khamenei, grounded in the Holy Quran and prophetic narrations.

Method: Employing a descriptive-analytical method and library-based research, the study critically examines Imam Khamenei's statements, Quranic verses, and authoritative hadith collections to derive prescriptive educational principles.

Findings: Intellectual education in this paradigm is not the mere transmission of knowledge, but a process of "bringing forth life and extracting the treasures of reason towards movement and action." Five interconnected foundational principles were identified: (1) **Facilitation** – creating an environment that enables the learner's free and conscious choice; (2) **Empowerment of Reasoning** – stirring the power of thought to restrain ignorance and convert doubt into certainty; (3) **Strengthening Lesson-Taking (*'ibra*)** – deriving lessons from divine laws to cultivate rational foresight and preventive piety; (4) **Proof-Centeredness in Cognition** – transitioning from blind imitation to investigation and replacing imposition with rational persuasion; and (5) **Alignment of Proof and Faith** – integrating demonstrative knowledge with heartfelt belief to ensure both mental protection and dynamic, righteous action.

Conclusion: In this model, entrusting the "torch of reason" to the human being guarantees guidance towards ultimate perfection. By forging a deep bond between knowledge and practice, the system lays the foundation for attaining the goodly life (*ḥayāt ṭayyiba*), producing individuals who are both analytically rigorous and spiritually driven

Cite this article: Fouladgar, M. H. (2026). A Systematic Explanation of the Principles of Intellectual Education in the Quranic Thought of Imam Khamenei. *The Quran and Science, 20 (38),* 103-126. https://doi.org/10.22034/qve.2026.21655.1991

© The Author(s). **Publisher:** Al-Mustafa International University.
DOI: https://doi.org/10.22034/qve.2026.21655.1991

Introduction

In the Islamic worldview, the true identity of the human being and the distinguishing boundary between humanity and animality lie in the faculty of intellect (*ʿaql*). The Quran explicitly identifies the suspension of reason as the root cause of wretchedness, quoting the denizens of Hell: "Had we but listened or used our intellect, we would not be among the companions of the Blaze" (67:10). While all dimensions of human existence require nurturing, the strategic importance of the intellect demands a heightened focus on "intellectual education" (*tarbiyat ʿaqlānī*). The Holy Quran, as the comprehensive charter of guidance, continually calls for the blossoming of human reason. Imam Khamenei, with his rare mastery of revealed sources and acute awareness of contemporary societal needs, has articulated a vision in which Quranic guidance embraces every sphere of life. His speeches and writings, therefore, constitute a practical model for educators and researchers seeking an authentic, revelation-based educational system. Despite the existence of prior studies on intellectual education—ranging from general Quranic-hadith investigations (e.g., Marzuqi & Safari, 2007; Khalifeh & Mar'ashi, 2011; Ehsani, 2014) to strategic and epistemological inquiries (Bani-Hashemi & Moqaddas, 2013; Rashidi, 2019) and case-based or obstacle-focused analyses (Aqasafari et al., 2020; Taqizadeh Pasandi et al., 2021)—a systematic extraction of the principles governing intellectual education from Imam Khamenei's integrated Quranic thought has remained a scholarly gap. The present research fills this lacuna by answering the central question: What are the systematic principles of intellectual education in Imam Khamenei's Quranic thought?

Method

This study is a qualitative, fundamental-theoretical inquiry employing an *ijtihādī* (disciplined inferential) approach. The method adopted is descriptive-analytical. Data were gathered through library and documentary research, relying on primary sources: the Holy Quran, authoritative hadith compilations (al-Kāfī, Nahj al-Balāgha, Biḥār al-Anwār, etc.), and the complete body of Imam Khamenei's statements, sermons, and written works retrieved from his official archives. The scope encompassed all Quranic verses pertaining to intellect, reflection, and reasoning, relevant narrations, and the entirety of the Supreme Leader's pronouncements on education, rationality, and intellectual training.

The analytical process proceeded in three stages: (a) **Concept extraction** – a close reading of the texts to arrive at a precise definition of "intellectual education" from the perspective of the Quran and Imam Khamenei's discourse; (b) **Classification and alignment** – categorising key statements and matching them with revelatory foundations to identify behavioural patterns and general rules; (c) **Principle inference** – the final derivation of five overarching principles that constitute the structural framework of intellectual education in this thought system.

Findings

Before detailing the principles, the study clarifies core concepts. *Tarbiyat* (education) is etymologically rooted in *rabw*, meaning increase and gradual nurturing, and in Imam Khamenei's terminology it signifies "giving life and birth to a human being" and activating the inner springs of the learner. *ʿAql* (intellect) is defined not merely as a material calculating device but as a three-tiered faculty: one that leads to nearness to God and monotheism, one that designs an Islamic lifestyle, and one that regulates the material affairs of life. *Principles* (*uṣūl*) are prescriptive general rules that guide the educator, derived from the interplay of foundational beliefs and educational goals. *Intellectual education*, in Imam Khamenei's words, is "extracting the power of human reason, making it govern human thoughts and actions, and placing the torch of reason in man's hand so that he can discern the path by its light and be able to traverse it." On this basis, the following five principles were identified and systematically analysed.

1. The Principle of Facilitation and Context Creation

Intellectual education commences not with the imposition of ideas but with the provision of a fertile environment for the learner's innate capacities to flourish. Islamic philosophy holds that the educator is not the creator of perfection but the provider of the necessary conditions for growth, because ultimately the learner's will and choice bring about change. The Quran models this by first cleansing the mind of material attachments before calling to reflection: "And the life of this world is but play and diversion, and the home of the Hereafter is better for those who fear God. Will you not then use your intellect?" (6:32). Imam Khamenei concretises this principle through the analogy of the learner community—especially the youth—as a "surging river." The educator, as a strategic engineer, must (1) scientifically recognise the river's potential; (2) identify the points of need; and (3) dig channels to direct the water towards those needs, preventing the waste of talent. Thus, facilitation means opening the path and placing the valuable commodity of aptitude where it can flourish.

2. The Principle of Empowering the Force of Reasoning

Mere possession of the intellect is insufficient; it must be actualised, stirred, and rendered efficient. The Quran sharpens reason by systematically presenting the signs (*āyāt*) of creation: "Thus does God make clear to you His verses that you may reason" (2:242). Imam Khamenei invokes the mission of the prophets as articulated in Nahj al-Balāgha: "to unearth for them the buried treasures of intellects." He identifies two essential functions of a strengthened intellect. First, the intellect acts as an *ʿiqāl* (a tether), citing the prophetic tradition "Intellect is a rein against ignorance" to illustrate that a trained reason restrains the rebellious soul from waywardness. Second, a fortified intellect transforms doubt into certainty. Referring to the ḥadīth in which the Prophet told a man disturbed by inner whisperings that this was "sheer faith," Imam Khamenei emphasises that the learner must be empowered to move through intellectual dead-ends and reach a position of conviction, rather than remaining trapped in scepticism.

3. The Principle of Strengthening the Faculty of Lesson Taking (ʿIbra)

ʿIbra (derived from *ʿubūr*, to cross over) is a cognitive mechanism that moves from the outward appearance of events to their inner meaning and causes. The Quran repeatedly commands journeying through the earth to observe the end of earlier peoples (30:42), which is not a call to tourism but to rational reflection on the divine laws governing history. Imam Khamenei treats lesson-taking as a deliberate intellectual habit cultivated by Islam. He cites the maxim from Nahj al-Balāgha: "Whoever is confronted with clear lessons … piety will restrain him from plunging into doubts." Thus, *ʿibra* strengthens the rational predictive power of the learner, enabling him to discern the correct path before falling into calamity. Moreover, Imam Khamenei identifies contemporary history—the pre- and post-Revolution contrast, the eight-year war—as a vast theatre of *ʿibra* which, when properly elucidated, sharpens the learner's ability to distinguish the fronts of truth and falsehood.

4. The Principle of Rational Persuasion and Proof Centeredness in Cognition

Intellectual education requires a transition from blind imitation to investigated conviction. The educator must replace imposition (*taḥmīl*) with understanding (*tafhīm*). The Quran itself establishes a model of logical argumentation, as in the proof for divine unity: "Had there been gods besides God in the heavens and the earth, they would both have been corrupted" (21:22). The ḥadīth tradition distinguishes between blameworthy quarrelling and praiseworthy disputation based on proof (*al-jidāl al-aḥsan*), in which one adduces evidence and responds with reason, never denying a truth or

accepting a falsehood due to argumentative weakness. Imam Khamenei insists that as the learner matures, the rod and the frown must give way to explanation and demonstration; even in political conflicts, Imam Ali set the example by reasoning with his opponents. This principle, therefore, mandates that the educator cultivate a culture of logical discourse and evidence-based conviction in the learner.

5. The Principle of Alignment of Proof and Faith

The pinnacle of Imam Khamenei's intellectual education system is the conviction that a fully developed intellect requires both sound argumentation and a rightly oriented heart. Demonstrative knowledge (*maʿrifat istidlālī*) serves as a "firm pillar" that blocks the paths of doubt and secures the mind against intellectual subversion. Yet, argument alone does not generate movement; it is faith-based knowledge (*maʿrifat īmānī*) that provides the motivational drive, the "engine" of action. The Prophet's training of Abu Dharr illustrates this: he was not transformed through dry philosophical proofs but through a luminous faith infused with love, attraction, and fervour that propelled him along the path of truth. The Quran attests to this interplay: "We have made clear the signs for a people who are certain" (2:118)—only a heart grounded in conviction can benefit fully from rational proofs. Therefore, the educator must deliberately fuse cognitive rigour with heartfelt belief, ensuring that the learner not only understands the truth but is passionately driven to enact it.

Conclusion

The research demonstrates that intellectual education in Imam Khamenei's Quranic thought is an existential process of "giving birth to human truth," far exceeding mere logical instruction. The five derived principles form a coherent, dynamic system: facilitation creates the necessary conditions; empowerment of reasoning activates the intellect; lesson-taking expands foresight; proof-centeredness guarantees cognitive integrity; and the alignment of proof and faith ensures both the protection and the vitality of the rational soul. This model entrusts the "torch of reason" to the human being, enabling him to navigate the path to ultimate perfection and, by cementing the nexus between knowledge and action, it lays the foundation for attaining the goodly life (*ḥayāt ṭayyiba*). The educator's overarching duty is to institutionalise intellect as the criterion and reference in society, nurturing individuals who combine analytical strength with luminous faith and are thus equipped to break through impasses on the journey of individual and civilisational growth.

قرآن و علم
شاپا چاپی: ۶۰۱۶-۲۰۰۸ شاپا الکترونیکی: ۵۱۶۵-۲۳۲۲
Homepage: https://qve.journals.miu.ac.ir

تبیین نظام‌وار اصول تربیت عقلانی در اندیشه قرآنی امام شهید خامنه‌ای

محمدحسین فولادگر[1]✉

۱. نویسنده مسئول، سطح چهار حوزه علمیه قم ، قم ایران، رایانامه: Mh.Fouladgar72@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:
۲۵ اسفند ۱۴۰۴
تاریخ بازنگری:
۱۹ فروردین ۱۴۰۵
تاریخ پذیرش:
۱۸ اردیبهشت ۱۴۰۵
تاریخ انتشار:
۳۰ خرداد ۱۴۰۵

کلیدواژه‌ها:
قرآن کریم،
اصول تربیتی،
تربیت عقلانی،
پرورش،
امام خامنه‌ای.

چکیده

هدف: این مطالعه در پی تبیین اصول نظام‌مند تربیت عقلانی در منظومه فکری امام خامنه‌ای، با ابتنا بر قرآن کریم و روایات نبوی است.

روش: این پژوهش با به‌کارگیری روش توصیفی ـ تحلیلی و پژوهش کتابخانه‌ای، به بررسی انتقادی بیانات امام خامنه‌ای، آیات قرآن کریم و مجموعه‌های معتبر حدیثی می‌پردازد تا اصول تربیتی تجویزی را استخراج کند.

یافته‌ها: تربیت عقلانی در این الگو، صرف انتقال دانش نیست، بلکه فرایندی است از «زنده کردن و استخراج گنجینه‌های عقل در جهت حرکت و عمل». پنج اصل بنیادین به‌هم‌پیوسته شناسایی شد: (۱) تسهیل‌گری ـ ایجاد محیطی که انتخاب آزادانه و آگاهانه متربی را ممکن می‌سازد؛ (۲) توانمندسازی تعقل ـ برانگیختن نیروی تفکر برای مهار جهل و تبدیل شک به یقین؛ (۳) تقویت عبرت‌گیری ـ درس‌آموزی از سنت‌های الهی برای پرورش آینده‌نگری عقلانی و تقوای پیشگیرانه؛ (۴) برهان‌محوری در شناخت ـ گذار از تقلید کورکورانه به تحقیق و جایگزینی تحمیل با اقناع عقلانی؛ و (۵) هم‌سویی برهان و ایمان ـ ادغام دانش برهانی با باور قلبی برای تضمین مصونیت فکری و عمل صالح پویا.

نتیجه‌گیری: در این الگو، سپردن «مشعل عقل» به انسان، هدایت به سوی کمال نهایی را تضمین می‌کند. این نظام با ایجاد پیوندی ژرف میان دانش و عمل، زمینه دستیابی به حیات طیبه را فراهم می‌آورد و افرادی را پرورش می‌دهد که هم از دقت تحلیلی برخوردارند و هم از انگیزه معنوی

استناد: فولادگر، محمد حسین (۱۴۰۵). تبیین نظام‌وار اصول تربیت عقلانی در اندیشه قرآنی امام شهید خامنه‌ای. قرآن و علم، ۲۰ (۳۸)، ۱۰۳-۱۲۶. https://doi.org/10.22034/qve.2026.21655.1991

ناشر: جامعة المصطفی العالمیة.

© نویسندگان.

مقدمه

در جهان‌بینی اسلامی، هویت حقیقی انسان و فصل ممیز او از حیوانات، در گرو بهره‌مندی از قوهٔ «عقل» است. حاکمیت عقل در زندگی، ضامن تشخیص خیر و شر و نیل به سعادت محسوب می‌شود؛ چنان‌که قرآن کریم از قول دوزخیان، منشأ شقاوت را تعطیلیِ تعقل برمی‌شمارد: ﴿وَ قَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ (ملک: ۱۰). بر این اساس، اگرچه تمام ساحت‌های وجودی انسان نیازمند پرورش است، اما اهمیت راهبردی عقل، ضرورت توجه مضاعف به «تربیت عقلانی» را دوچندان می‌کند.

قرآن کریم به‌عنوان منشور جامع هدایت، همواره بر شکوفاسازی خرد آدمی‌تأکید داشته و امام خامنه‌ای ﷺ نیز با تبیین جامعیت این هدایت در تمام شئون زندگی می‌فرمایند: «هدایت قرآن به یک منطقهٔ محدودی از زندگی بشر اختصاص ندارد؛ هدایت قرآنی، مربوط به همهٔ گسترهٔ عظیم زندگی بشر است؛ یعنی این جور نیست که قرآن در یک بخشی انسان را هدایت کند و در یک بخش دیگری از مواردِ مورد نیاز بشر و زندگی بشر، انسان را مهمل بگذارد و بی‌اعتنا عبور بکند» (بیانات در محفل انس با قرآن کریم، ۱۴۰۰/۱/۲۵) پیوندِ تسلط کم‌نظیر معظّم‌له بر منابع وحیانی با شناخت دقیق نیازهای جامعه، بیانات ایشان را به الگویی کاربردی برای مربیان و پژوهشگران عرصهٔ تربیت بدل ساخته است.

نوشتار حاضر درصدد است با روش توصیفی-تحلیلی، اصول تربیت عقلانی را در اندیشهٔ امام خامنه‌ای با تأکید بر آیات و روایات واکاوی نماید. در این راستا، پس از تبیین مفاهیم پایه، پنج اصل کلیدی شامل زمینه‌سازی، تقویت نیروی تعقل، عبرت‌آموزی، لزوم معرفت استدلالی و لزوم معرفت ایمانی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

پیشینه پژوهش

در حوزهٔ تربیت عقلانی، پژوهش‌های متعددی با رویکردهای گوناگون انجام شده است که می‌توان آنها را در سه سطح کلی دسته‌بندی کرد:

۱. مبانی و رویکردهای کلی در منابع اسلامی: در این سطح، پژوهشگرانی همچون رحمت‌الله مرزوقی و یحیی صفری (۱۳۸۶) به بررسی مفهوم عقل و مزایای تربیت عقلانی در منابع اسلامی‌پرداخته‌اند. همچنین قدرت‌الله خلیفه و سید منصور مرعشی (۱۳۹۰) مبانی و روش‌های

عمومی‌این حوزه را از منظر قرآن و روایات واکاوی کرده‌اند. محمد احسانی (۱۳۹۳) نیز در اثر خود با عنوان «تربیت عقلانی از منظر قرآن کریم»، به واژه‌شناسی، هستی‌شناسی و محدودیت‌های عقل پرداخته و اموری نظیر زمینه‌سازی و مانع‌زدایی را به‌عنوان اصول تربیت عقلانی معرفی کرده است.

۲. مطالعات راهبردی و معرفت‌شناختی: برخی آثار به تدوین راهبردهای عملیاتی و بنیان‌های معرفتی تمرکز یافته‌اند. محمد بنی‌هواشمی‌و سعید مقدس (۱۳۹۲) در مجموعه‌ای سه‌جلدی، راهبردهایی چون صیانت و فضاسازی را در تربیت عقلانی تبیین نموده‌اند. در ساحت معرفت‌شناسی نیز شیرین رشیدی (۱۳۹۸) با استخراج آموزه‌های تربیت عقلانی بر مبنای معرفت‌شناسی قرآنی، به تبیین مؤلفه‌ها و مناط صدق معرفت در این فرایند پرداخته است.

۳. مطالعات موردی و آسیب‌شناختی: بخش دیگری از پیشینه‌ها به الگوهای خاص یا موانع تربیتی اختصاص دارد. علی آقاصفری و همکاران (۱۳۹۹) با روش استنطاقی شهید صدر، شیوه‌های تربیت عقلانی را در سیرهٔ حضرت یوسف﵇ تحلیل کرده‌اند. همچنین مرضیه تقی‌زاده پاسندی و همکاران (۱۴۰۰) با تمرکز بر سیرهٔ صادقین﵈، موانعی همچون طمع و عدم تناسب تربیت با سطح فکری متربی را شناسایی کرده‌اند که موجب توقف رشد عقلانی می‌گردد.

وجه نوآوری و تمایز پژوهش حاضر: علی‌رغم غنای پژوهش‌های فوق، تمایز و نوآوری این نوشتار در آن است که برای نخستین بار، اصول تربیت عقلانی با محوریت منظومهٔ فکری امام خامنه‌ای﵀ به‌عنوان حکیمی‌قرآنی و سکان‌دار جامعهٔ اسلامی‌مورد واکاوی قرار گرفته است. در حالی که آثار پیشین بیشتر به کلیات یا سیرهٔ معصومین پیشین پرداخته‌اند، این پژوهش با تطبیق آیات و روایات بر اندیشه‌های معاصر معظّم‌له، الگویی کاربردی و متناسب با اقتضائات تمدن نوین اسلامی‌ارائه می‌دهد که در پیشینه‌های مذکور مغفول مانده است.

روش پژوهش

پژوهش حاضر از نظر ماهیت، از نوع تحقیقات کیفی و از حیث هدف، در زمرهٔ پژوهش‌های بنیادی-نظری قرار می‌گیرد که با رویکردی اجتهادی به استنباط اصول تربیتی می‌پردازد. روش مورد استفاده در این مطالعه، روش توصیفی-تحلیلی است. در این روش، پس از گردآوری توصیفی آراء و اندیشه‌های امام خامنه‌ای﵀، به تحلیل محتوا و استخراج نظام‌مند اصول حاکم بر آنها پرداخته شده است.

ابزار و شیوه گردآوری داده‌ها: گردآوری اطلاعات در این پژوهش به شیوهٔ کتابخانه‌ای و اسنادی انجام شده است. ابزار اصلی تحقیق، فیش‌برداری از منابع دست‌اول شامل قرآن کریم، جوامع روایی معتبر و مجموعهٔ آثار، بیانات و مکتوبات امام خامنه‌ای ﷺ است که از طریق پایگاه‌های استنادی معتبر مورد بازیابی قرار گرفته است.

جامعه و محدوده پژوهش: جامعهٔ آماری تحقیق شامل کلیهٔ آیات مرتبط با عقل و تفکر در قرآن، روایات مأثور و تمامی‌بیانات معظّم‌له با تمرکز بر موضوع تربیت، عقلانیت و خردورزی است.

فرایند تحلیل داده‌ها: فرایند تحلیل در سه مرحله عملیاتی شده است:

الف. استخراج مفاهیم: بازخوانی متون برای دستیابی به تعریف دقیق «تربیت عقلانی» از منظر آیات و اندیشه‌های امام خامنه‌ای.

ب. طبقه‌بندی و تحلیل: دسته‌بندی بیانات و انطباق آنها با مبانی وحیانی جهت دستیابی به الگوهای رفتاری و قواعد عام.

ج. استنتاج اصول: استخراج نهایی پنج اصل کلیدی (زمینه‌سازی، تقویت تعقل، عبرت‌آموزی، معرفت استدلالی و معرفت ایمانی) که شاکلهٔ اصلی تربیت عقلانی را در این منظومهٔ فکری تشکیل می‌دهند.

الف. مفهوم‌شناسی

واکاوی دقیق اصول تربیت عقلانی مستلزم تبیین نظری واژگان کلیدی این حوزه و رسیدن به یک صورت‌بندی واحد از مفاهیم تربیت، عقل، اصول و تربیت عقلانی است.

۱. تربیت

واژهٔ «تربیت» در لغت به معنای پروردن و آداب‌آموزی است (دهخدا، ۱۳۷۲: ۵۷۷۶/۴). از منظر ریشه‌شناسی، تربیت از مادهٔ «ربو» به معنای زیادت و برآمدگی مشتق شده است؛ چنان‌که قرآن کریم می‌فرماید: ﴿**يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ**﴾ (بقره: ۲۷۶) (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۳۴۰). اگرچه برخی لغویان ریشهٔ «ربب» را نیز مطرح کرده‌اند (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۹/۴)، اما به دلایل صرفی و عدم اعلال، ریشهٔ «ربو» به معنای فراهم‌سازی بستر رشد، مرجح است (اعرافی، ۱۳۹۵: ۱۲۱/۱). در اصطلاح اندیشمندان مسلمان، تربیت در برابر تعلیم، بر «پرورش روحی و معنوی» دلالت دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۲۶). بنابراین، تربیت یک فرایند تدریجی یاری‌رسان برای شکوفاسازی استعدادهای ساحت‌های مختلف وجودی انسان در جهت دستیابی به کمال است (اعرافی، ۱۳۹۵: ۱۴۰/۱).

در منظومهٔ فکری امام خامنه‌ای، تربیت به معنای «حیات بخشیدن و ولادت بخشیدن به یک انسان» و شکوفاسازی چشمه‌های درونی متربی است (بیانات، ۱۳۸۷/۰۲/۱۲). ایشان تربیت را شامل دو ساحت «تربیت فکر و قوای عقلانی» (تعلیم) و «تربیت نفس و قوای روحی» (تزکیه) می‌دانند که هدف غایی انبیا در آیهٔ ﴿يُزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ﴾ بوده است (بیانات، ۱۳۷۶/۱۰/۱۲).

۲. عقل

عقل در لغت به معنای نیروی آماده برای پذیرش علم و قدرت تشخیص صلاح از فساد است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۵۷۷؛ مصطفوی، ۱۳۶۸: ۲۳۸/۸). این واژه با «عقال» (بندی که پای شتر سرکش را مهار می‌کند) پیوند معنایی دارد؛ چرا که عقل مانع طغیان غرایز می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۷۰). در تفسیر المیزان نیز عقل به معنای وسیلهٔ تشخیص حق از باطل و خیر از شر تبیین شده است (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۵/۴). امام خمینی عقل را «قوهٔ عاقله و روحانیه‌ای» می‌دانند که بر اساس فطرت به کمالات تمایل دارد (خمینی، ۱۳۸۹: ۲۱) و در اصطلاح، نیرویی حسابگر است که آیندهٔ امور را می‌سنجد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۲۰۷/۲-۲۰۹).

امام خامنه‌ای عقل را فراتر از یک دستگاه محاسباتی مادی دانسته و آن را در سه سطح تعریف می‌کنند: عاملی که انسان را به مقام قرب و توحید می‌رساند؛ قوه‌ای که سبک زندگی اسلامی‌را ترسیم می‌کند؛ و نیرویی که ارتباطات مادی زندگی را تنظیم می‌نماید (بیانات، ۱۳۹۷/۳/۲۰).

۳. اصول

«اصل» در لغت به معنای ریشه، بُن و شالوده است (دهخدا، ۱۳۷۷: ۲۸۲۰/۷؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۷۸). در اصطلاح تربیت، اصول به «قواعد و بایدهای کلی» اطلاق می‌شود که به‌عنوان راهنمای عمل مربی، از مقایسهٔ مبانی و اهداف استخراج می‌گردند (اعرافی، ۱۳۹۵: ۱۵۱/۱). این گزاره‌های تجویزی، حد فاصل میان مبانی نظری و فعالیت‌های عملیاتی هستند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۲۹۷).

۴. تربیت عقلانی

تربیت عقلانی عبارت است از ایجاد شرایط مناسب برای پرورش قوهٔ تفکر انسان (ملکی، ۱۳۷۹: ۵۰۲) و مجموعهٔ تدابیری که رشد عقل را در دو جنبهٔ نظری و عملی فراهم می‌آورد (بهشتی، ۱۳۷۹: ۵۰۸). امام خامنه‌ای تربیت عقلانی را چنین تعریف می‌نمایند: «تربیت عقلانی یعنی نیروی خرد انسانی را استخراج‌کردن، آن را بر تفکرات و اعمال انسانْ حاکم قراردادن، مشعل خرد انسانی را به دست انسان سپردن، تا راه را با این مشعل تشخیص بدهد و قادر بر طی‌کردن آن راه باشد» (بیانات، ۱۳۸۸/۰۴/۲۹). این تعریف، مبنای تحلیل اصول پنج‌گانه در این پژوهش قرار گرفته است.

ب. اصول تربیت عقلانی

۱. اصل بسترآفرینی و تسهیل‌گری در رشد عقلانی

نخستین گام در تکوین تربیت عقلانی، «تسهیل‌گری» و ایجاد بستری مناسب برای شکوفایی استعدادهای درونی متربی است. بر اساس مبانی فلسفی تربیت اسلامی، مربی خالقِ کمال در متربی نیست، بلکه فراهم‌کنندهٔ مقتضیات رشد است؛ چرا که «در تربیت، کار مربی عموماً فراهم‌کردن زمینه‌هاست و در نهایت اراده و اختیار انسان (متربی) است که کاری خاص را تحقق می‌بخشد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۲۷). این اصل بر «رسمیت شناختن ارادهٔ متربی» استوار است؛ به این معنا که چون متربی موجودی مختار است، مربی نمی‌تواند تفکر را بر او تحمیل کند، بلکه باید با «شناخت ظرفیت‌ها» و «برنامه‌ریزی هوشمندانه»، او را به‌سوی تحلیل و تصمیم‌گیری آگاهانه هدایت نماید.

قرآن کریم نیز به‌عنوان برترین منبع تربیتی، پیش از دعوت مستقیم به تعقل، به «اصلاح نگرش» و زمینه‌سازی ذهنی می‌پردازد. خداوند در سورهٔ انعام با به چالش کشیدنِ پندارهای مادی و مقایسهٔ عرضیِ دنیا و آخرت، بستر را برای پرسش از چراییِ عدم تعقل مهیا می‌سازد: ﴿**وَ مَا الْحَياةُ الدُّنْيا إِلاَّ لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَ لَلدَّارُ الآخِرَةُ خَيرٌ لِلَّذينَ يَتَّقُونَ أَ فَلا تَعْقِلُونَ**﴾ (انعام: ۳۲). در واقع، این آیه با پیراستن ذهن از دلبستگی‌های مادی که مانعِ رؤیت حقیقت هستند، «زمینه‌سازی» لازم را برای به کار افتادنِ قوهٔ عاقله انجام می‌دهد. سیرهٔ انبیا نیز بر همین مبنا استوار بوده است؛ آنان با شناسایی ظرفیت‌های وجودی انسان، ابتدا به «ساماندهی فکر» پرداختند تا عقل را از بندِ ماورای جهان ماده رها کرده و به فعلیت برسانند.

امام خامنه‌ای﵀ با ارائهٔ یک مدلسازی عینی، اصل زمینه‌سازی را از یک مفهوم انتزاعی به یک «مدیریت راهبردیِ تربیتی» ارتقا می‌دهند. ایشان در تمثیلی دقیق، جامعهٔ متربیان (به‌ویژه جوانان) را به یک «رودخانهٔ مواج» تشبیه می‌کنند که برخورد با آن نیازمند سه مرحلهٔ کلیدی در راستای اصل زمینه‌سازی است:

۱. **شناخت علمی ظرفیت‌ها:** «اهمیت این رودخانه را بشناسید».

۲. **نیازسنجی محیطی:** «نقاط و مراکزی را که به آب این رودخانه احتیاج دارند، شناسایی کنید».

۳. **کانال‌کشی و هدایت (برنامه‌ریزی):** «برنامه‌ریزی و کانال‌کشی کنید و آب را به آنجایی که نیاز است، هدایت نمایید».

از منظر ایشان، زمینه‌سازی یعنی «راه را باز کردن» و «قرار دادن متاع گران‌بهای استعداد در نقطهٔ نیاز»؛ فرآیندی که اگر با شیوه‌ای خردمندانه انجام شود، به آبادانی و نشاط فردی و اجتماعی منجر خواهد شد (بیانات در دیدار جوانان و فرهنگیان در مصلّای رشت، ۱۳۸۰/۰۲/۱۲). بنابراین در تربیت عقلانی مدنظر معظّم‌له، مربی در نقش یک «مهندس تربیتی»، وظیفه دارد با برنامه‌ریزی علمی، مسیر جریانِ سیال عقل را به‌سوی سدهای انرژی‌ساز (کمال انسانی) هدایت کند تا از هرز رفتن استعدادها جلوگیری شود.

۲. اصل کارآمدسازی نیروی تعقل

در منظومهٔ تربیت عقلانی، صرفِ وجود قوهٔ عقل در نهاد متربی کافی نیست، بلکه این نیرو برای نیل به کارکردهای متعالی خود، نیازمند «فعلیت‌یافتن» و «تزاید کارآمدی» است. از منظر علمی، تفکر و تعقل فرآیندی است که در آن یادگیری‌های گذشته و حال به منظور دستیابی به اهداف مشخص، بازآرایی و سازماندهی می‌شوند؛ به گونه‌ای که اطلاعات دریافتی از محیط با نمادهای ذخیره‌شده در حافظهٔ بلندمدت ترکیب شده و طبقه‌بندی می‌گردد (سیف، ۱۴۰۲: ۳۵۶). بر این اساس، «تقویت» در این ساحت به معنای انباشت سطحی معلومات نیست، بلکه مراد از آن، ارتقای توان تحلیل، تعمیق درک مفهومی‌و توانمندسازی متربی برای به‌کارگیری اندیشه در موقعیت‌های پیچیده و متغیر زندگی است.

قرآن کریم به‌عنوان برترین مربی، تقویت عقل را از طریق عرضهٔ «آیات» و نشانه‌های آفاقی و انفسی دنبال می‌کند. خداوند با شرح نظام‌مند پدیده‌های هستی و سیر در زمین، خرد بشر را به

چالش می‌کشد تا از سطح ادراک حسی به مرتبهٔ استنتاج عقلی ارتقا یابد: ﴿**كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**﴾ (بقره: ۲۴۲). این شیوهٔ بیانی، در واقع نوعی تمرین ذهنی برای تقویت قوهٔ عاقله است. در سیرهٔ نبوی نیز مشاهده می‌کنیم که پیامبر اکرمﷺ دعوت خود را با «اصلاح فکر» آغاز کردند؛ ایشان با مبارزه علیه افکار جاهلی، کوشیدند تا مادی‌اندیشی را به الهی‌اندیشی بدل کرده و از این طریق، قدرت تفکر جامعه را شکوفا سازند.

امام خامنه‌ایﷺ با استناد به کلام امیرالمؤمنین‌علیه‌السلام در نهج‌البلاغه، غایت بعثت انبیا را «إثاره» یا همان شوراندن و استخراج گنجینه‌های خرد می‌دانند: «**وَ يُثِيرُوا لَهُم دَفائِنَ العُقول**» (رضی، ۱۴۱۴ق: ۴۳). از منظر ایشان، عقل در وجود انسان همچون گنجی مدفون است که اگر استخراج نشود، انسان علی‌رغم دارا بودن آن، از گرسنگیِ معرفتی خواهد مرد. ایشان در تبیین ضرورت تقویت عقل، به دو کارکرد حیاتی اشاره می‌کنند:

۱. عقل به مثابه «عقال» (کنترل‌گر): با استناد به حدیث نبوی «**إِنّ الْعَقْلَ عِقَالٌ مِنَ الْجَهْلِ**» (نوری، ۱۴۰۸ق: ۸۳/۱)، ایشان معتقدند عقل تقویت‌شده، ریسمانی است که مانع حرکت انسان با جهالت می‌شود. ایشان نفس انسان را به «شرورترین چهارپایان» تشبیه می‌کنند که اگر توسط عقل مهار نشود، سرگردان شده و مشکلات فراوانی در زندگی شخصی و اجتماعی ایجاد می‌کند؛ لذا تقویت نیروی تعقل در جامعه، «حلال مشکلات» و معیار اصلی دین‌داری و عبودیت است.

۲. عقل به مثابه ابزار گذار از تردید: ایشان در نکته‌ای ظریف، اصل وجود شک و شبهه را لزوماً مذموم نمی‌دانند، بلکه وظیفهٔ مربی را تقویت عقل برای تبدیل این شک به یقین معرفی می‌کنند. ایشان با استناد به روایتی از پیامبر اکرمﷺ که وسوسهٔ ذهنی یک فرد جستجوگر را «عین ایمان» دانستند ـ «**ذَاكَ وَ اللّهِ مَحْضُ الْإِيمَانِ**» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۴۲۵/۲) ـ تأکید می‌کنند که تقویت عقل باید به گونه‌ای باشد که متربی در بن‌بست‌های فکری نماند و با تلاش و جستجو به نقطه‌ای یقین‌آور برسد.

بنابراین، در نگاه معظّم‌له، تقویت و به‌کارگیری نیروی عقل و خرد در جامعه یک «اصل تربیتی» است تا عقل به‌عنوان ملاک و معیار عمل قرار گیرد و انسان را از اعمال سفیهانه و دلبستگی‌های مادی بازدارد (بیانات، ۱۳۸۸/۰۴/۲۹).

۳. اصل تقویت قوهٔ عبرت‌گیری

در ساحت تربیت عقلانی، «عبرت» تنها یک توصیهٔ اخلاقی نیست، بلکه یک «سازوکارِ شناختی» پیچیده است که پیوند میان گذشته، حال و آینده را برقرار می‌سازد. واژهٔ «عبرت» از ریشهٔ «عبور» به معنای گذشتن از ظواهر حوادث و رسیدن به باطن و ریشه‌های آنهاست. اهمیت تربیتی این اصل در آن است که قوهٔ عقل متربی را به کار می‌اندازد؛ چرا که تا فرآیند تفکر و تحلیل بر روی یک پدیده صورت نگیرد، «عبرت» که همان نتیجه‌گیری راهبردی برای عمل است، حاصل نخواهد شد. در واقع، مربی در این مرحله با ترغیب متربی به مطالعهٔ سرگذشت پیشینیان، تأمل در شگفتی‌های طبیعت و تفکر در حوادث معاصر، او را از حصار تجربیات محدود شخصی خارج کرده و به پهنای تجربیات تاریخی بشر پیوند می‌دهد.

قرآن کریم به‌عنوان بزرگ‌ترین مربی بشر، در آیات متعدد بر این ضرورت تأکید کرده و مطالعهٔ پی‌آمدهای رفتاری جوامع پیشین را بستری برای رشد عقلانی معرفی می‌کند. خداوند در آیهٔ ۴۲ سورهٔ روم، پیامبرﷺ را مأمور می‌کند تا به مردم دستور دهد در زمین سیر کرده و با نگاهی تحلیل‌گر به عاقبت گذشتگان بنگرند: ﴿**قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلُ كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُشْرِكِينَ**﴾ (روم: ۴۲). تحلیل تربیتی این آیه نشان می‌دهد که هدف از سیر در زمین، مشاهدهٔ فیزیکی خرابه‌ها نیست، بلکه «تعقّل در سنت‌های الهی» است؛ یعنی درک این حقیقت که چگونه شرک و انحراف، به فروپاشی تمدن‌ها منجر شد. از منظر علامه طباطبایی، این آیه تذکری است برای بازگشت به توحید از طریق مشاهدهٔ عینیِ جزای اعمال پیشینیان در همین دنیا (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۱۹۷/۱۶).

امام خامنه‌ایﷺ با نگاهی جامع، عبرت‌آموزی را یک «عادتِ فکری» می‌دانند که اسلام پیروان خود را بر آن تربیت می‌کند. ایشان با استناد به آیاتی نظیر «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً» (آل‌عمران: ۱۳) و «فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ» (حشر: ۲)، عبرت را یک «درس زندگی» قلمداد می‌کنند که فراتر از تأمین معاش، برای آبادانی حیات دنیوی و اخروی ضروری است. ایشان در تبیین جنبهٔ تربیتی این اصل، بر دو محور اساسی تأکید می‌ورزند:

۱. پیوند عبرت با تقوا و صیانت عقلانی: معظّم‌له با استناد به کلام امیرالمؤمنینﷺ در نهج‌البلاغه می‌فرمایند: «این جمله نهج‌البلاغه خیلی مهمّ است که: «**إِنَّ مِنْ صَرَّحَتْ لَهُ الْعِبَرُ عَمَّا**

بَیْنَ یَدَیْهِ مِنَ الْمَثُلَاتِ»؛ هر که بتواند رنج‌ها و بلاها و حوادث و سختی‌ها را به چشم عبرت ببیند: «حَجَزَتْهُ التَّقْوَی عَنْ تَقَحُّمِ الشُّبُهَاتِ» (رضی، ۱۴۱۴ق: ۵۷)؛ آن قدر از بدی و زشتی و چیزهایی که انسان را دچار بدبختی و نابسامانی می‌کند، روی‌گردان می‌شود که حتّی از شبهه‌های آن هم اجتناب خواهد کرد؛ چه رسد به خود آن. «هر که بتواند رنج‌ها و بلاها و حوادث و سختی‌ها را به چشم عبرت ببیند، تقوا او را از فرو رفتن در شبهات باز می‌دارد» (بیانات در دیدار جمعی از فرماندهان سپاه، ۱۳۷۴/۰۶/۲۹) از منظر تربیتی، این بدان معناست که عبرت‌آموزی، «قدرت پیش‌بینی عقلانی» متربی را تقویت می‌کند تا قبل از گرفتاری در بن‌بست‌ها، راه صحیح را تشخیص دهد.

۲. **پیوند عبرت با بصیرت‌افزایی:** امام خامنه‌ای از «تاریخ معاصر» به‌عنوان یکی از بزرگ‌ترین صحنه‌های عبرت یاد می‌کنند. ایشان تطبیق تاریخی و مقایسهٔ دوران پیش از انقلاب (با ویژگی‌هایی چون حکومت‌های فاسد و افق‌های بسته) با دوران پس از انقلاب را یک تمرین عقلانی برای درک تفاوت‌های تمدنی می‌دانند (بیانات در دیدار جمعی از فرماندهان سپاه، ۱۳۷۴/۰۶/۲۹). ایشان معتقدند جنگ هشت‌ساله و حوادث پس از آن، «صحنه‌های عبرت» هستند که مربی باید با تبیین صحیح آنها، قوهٔ تشخیص و تحلیل متربی را نسبت به جبهه‌بندی‌های حق و باطل تقویت کند.

بنابراین، اصل عبرت‌آموزی در تربیت عقلانی مدنظر ایشان، به معنای تجهیز متربی به یک «عقلِ تاریخی و تجربه‌گرا» است که با تأمل در آفرینش و حوادث بشری، زمینه‌ساز رشد پایدار قوهٔ تعقل و استحکام اراده در مسیر حق می‌گردد.

۴. اصل اقناع عقلانی و برهان‌محوری در شناخت

برای تحقق تربیت عقلانی، ضروری است که متربیان از طریق معرفت استدلالی به شناخت دست یابند؛ به این معنا که با پیامدهای تفکر عالمانه و عقلانی در برابر آثار زیان‌بار تفکر جاهلانه و غیرعقلانی آشنا شوند. در نظام تربیتی مبتنی بر پرورش قوای فکری، متربیان باید به سخن گفتن و عمل کردن بر اساس علم و استدلال عقلانی ترغیب شوند و از اظهارنظر در امور غیرعلمی‌و غیرعقلانی پرهیز کنند؛ چراکه در غیر این صورت گرفتار جهل نظری و عملی خواهند شد. مربیان و والدین نیز به‌عنوان الگوی رفتاری، باید گفتار و رفتارشان مبتنی بر دلیل و بدون تناقض باشد. رعایت این اصل، ضمن تقویت روحیهٔ منطق‌گرایی در متربیان، اعتماد آنان را نسبت به مربی افزایش داده و زمینه‌ساز تربیت عقلانی خواهد بود (رشیدی، ۱۳۹۸: ۳۳۲).

راه استدلال و برهان، گرچه راهی سخت و پرپیچ‌وخم است و تعلیم و تعلم آن نیاز به مقدمات زیادی دارد، ولی بهترین و محکم‌ترین راه برای افزایش شناخت و تعمیق باور در مخاطبان است. قرآن کریم و روایات معصومین﵈ نه تنها پیمودن این راه را منع نکرده‌اند، بلکه علاوه بر تشویق به این راه، قسمت مهمی‌از برنامه‌های خود را بر همین معنای والا مبتنی ساخته‌اند. آیاتی که در قرآن کریم در باب توحید و معاد آمده است، چه آیاتی که قول مستقیم حق است، چه مطالبی که از قول انبیا به‌صورت آیهٔ قرآن به‌وسیلهٔ حضرت حق نقل شده، گاهی تذکر به فطرت، گاهی توجه دادن به آثار حق در صحنهٔ آفرینش و گاهی استدلال و برهان محض بر وجود معاد است. احتجاجات و مباحثی که در بهترین کتب روایی در باب توحید از پیامبر بزرگ و ائمّهٔ طاهرین﵈ نقل شده، حاوی همین سه طریق و به‌خصوص طریق برهان و استدلال است (انصاریان، ۱۳۸۳: ۱/ ۸۰).

بنابراین، از اصولی که در تربیت عقلانی مورد انتظار است، لزوم معرفت استدلالی است. دلیل بر این مدعا، روشی است که خداوند متعال در قرآن کریم برای انتقال معارف خود به کار گرفته است؛ قرآن کریم برای بیان برخی از معارف دین از راه استدلال استفاده کرده است. به‌عنوان نمونه، برای اثبات یگانگی خداوند و نفی چندخدایی، آیات گوناگونی در قرآن کریم آمده است که از جمله آنها آیهٔ ۲۲ سورهٔ انبیا است. خداوند در این آیه می‌فرماید: ﴿**لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ**﴾ (انبیا: ۲۲)؛ «اگر در آن دو (آسمان‌ها و زمین)، خدایانی جز خدای یگانه می‌بود، قطعاً (آسمان‌ها و زمین) فاسد می‌شدند؛ پس منزه است خداوندگار عرش از آنچه وصف می‌کنند». روشن است که این، یک نوع استدلال است و به‌اصطلاح منطقی، قیاس استثنایی اتصالی است. قیاس استثنایی در این آیهٔ شریفه، به این شکل ترتیب یافته است: «اگر خدایانی غیر از الله می‌بودند، آسمان‌ها و زمین فاسد شده بود؛ ولی آسمان‌ها و زمین فاسد نشده‌اند؛ پس جز ذات الله هیچ خدای دیگری در عالم وجود ندارد».

در روایات نیز بر ضرورت بهره‌گیری از این روش برای هدایت و تعالی انسان‌ها تأکید شده است. امام حسن عسکری﵇ از جدّ بزرگوارش امام صادق﵇ نقل می‌کند که در حضور آن حضرت، سخن از جدال در دین به میان آمد و به نهی پیامبر اکرمﷺ و ائمهٔ معصومین﵈ از آن اشاره شد. امام صادق﵇ فرمودند: این نهی به صورت مطلق نیست، بلکه تنها جدالی نهی شده که به روش صحیح نباشد. سپس به آیات قرآن استناد کرده و فرمودند: مگر نمی‌شنوید که خداوند می‌فرماید:

﴿وَ لا تُجادِلُوا أَهْلَ الْكِتابِ إِلاّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (عنکبوت: ۴۶) و نیز می‌فرماید: ﴿اُدْعُ إِلى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (نحل: ۱۲۵). در این دو آیه، خداوند امر می‌فرماید که با اهل کتاب مجادله‌ای نیکو و مبتنی بر استدلال و گفت‌وگوی منطقی داشته باشید. پس روشن است که آنچه ممنوع شده، جدال غیر احسن است، نه جدالی که بر پایهٔ عقل و برهان استوار است. چگونه ممکن است خداوند جدال احسن را نهی کند، در حالی که پیامبرش مأمور می‌شود در برابر ادعای یهود و نصارا که می‌گفتند بهشت تنها از آنِ آنان است، بگوید: ﴿هاتُوا بُرْهانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ﴾ (بقره: ۱۱۱)؛ اگر راست می‌گویید، دلیلتان را بیاورید. در اینجا قرآن، صدق و ایمان را همراه با برهان قرار داده و دلیل همان چیزی است که در جدال احسن به کار می‌رود.

از امام صادق﵇ سؤال شد که جدال غیر احسن چیست، فرمودند: آن است که با فردی اهل باطل به مناظره پردازی، او دلیلی نادرست بیاورد و تو نتوانی با منطق و استدلال پاسخ گویی، و تنها به این اکتفا کنی که سخن او را قبول نداری، بی‌آنکه دلیلی ارائه کنی. یا آنکه طرف مقابل، سخنی حق بر زبان آورد ولی قصد دارد از آن برای هدفی نادرست بهره گیرد، و تو به‌دلیل ناتوانی در پاسخ، آن سخن حق را نیز انکار نمایی. این رفتار بر شیعیان من حرام است؛ چراکه موجب فتنه و انحراف افراد ضعیف‌الایمان می‌شود و اهل باطل با استناد به ضعف استدلال چنین افرادی، برای ادعای باطل خود دلیل می‌تراشند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵: ۲۹۰/۳).

امام خامنه‌ای﵀ نیز با توجه به اهتمام قرآن کریم و روایات معصومین﵈ به لزوم معرفت استدلالی برای افزایش شناخت در انسان، یکی از راه‌های تربیت عقلانی در افراد را آگاهی‌بخشی از طریق استدلال بیان می‌کنند و در این زمینه می‌فرمایند: «وقتی کسی بچهٔ کوچکی را در اختیار دارد که باید او را تربیت بکند، با تکان‌دادن شلّاقی یا با یک اَخمی‌یا احیاناً با زدنی او را ارشاد می‌کند، اما وقتی کودک بزرگ شد، به‌صورت جوانی شد، دیگر معلم و آموزگار او برای ارشاد و هدایت او کتکش نمی‌زند؛ دیگر کتک برای او معنی ندارد؛ او حالا می‌فهمد، [لذا] باید او را با فهماندن‌ها و استدلال‌ها به راه آورد» (خامنه‌ای، ۱۳۹۹: ۵).

بنابراین، طبق گفتهٔ ایشان، در تربیت عقلانی مربی باید برای ارشاد و هدایت متربی از معرفت استدلالی استفاده نماید تا سبب الگوگرفتن متربیان گردد. در جای دیگر، از برترین مربی انسان‌ها و

الگوی جهانیان در تربیت، یعنی حضرت علی﵇ مثال می‌زنند که ایشان حتی در مخالفت با دشمنانشان نیز از استدلال استفاده می‌کردند: «یکی از خصوصیات امیرالمؤمنین در مشی سیاسی‌اش این بود که با دشمنان خود و مخالفان خود با استدلال حرف می‌زد و استدلال می‌کرد. در نامه‌هایی که حتّی به معاویه نوشته است - با اینکه دشمنی بین معاویه و امیرالمؤمنین شدید بود، درعین‌حال او نامه می‌نوشت، اهانت می‌کرد، حرف‌های خلاف می‌گفت - استدلال می‌کرد بر اینکه روش تو غلط است. با طلحه و زبیر که آمدند با امیرالمؤمنین بیعت کردند - اینها به‌عنوانی که می‌خواهیم عمره برویم، از مدینه خارج شدند، رفتند به طرف مکه. امیرالمؤمنین مراقب بود، از اول هم گفت که اینها قصدشان عمره نیست. رفتند و کارهایی کردند؛ حالا تفاصیلش زیاد است - حضرت این‌جور می‌فرماید: «**لَقَدْ نَقَمْتُمَا يَسِيراً وَ أَرْجَأْتُمَا كَثِيراً**» (رضی، ۱۴۱۴ق: ۳۲۱)؛ شما یک چیز کوچک را وسیله و مایهٔ اختلاف قرار دادید، این همه نقاط مثبت را ندیده گرفتید؛ دم از دشمنی می‌زنید، دم از مخالفت می‌زنید» (خطبه‌های نماز جمعه تهران، ۱۳۸۸/۰۶/۲۰).

۵. اصل هم‌سویی برهان و ایمان در صیانت و پویایی عقل

در دیدگاه امام خامنه‌ای﵀، کمالِ خردورزی تنها در گرو داشتن قدرت استدلال نیست، بلکه در جهت‌گیری صحیحِ این قدرت نهفته است. ایشان وجه تمایز اندیشهٔ خود را در این نکته بیان می‌کنند که تربیت عقلانی باید هم به «قوهٔ تعقل» و هم به «جهتِ به‌کارگیری» آن توجه داشته باشد؛ چرا که عقلِ فاقدِ جهت، می‌تواند به ابزاری در خدمتِ مقاصد شوم تبدیل شود. بر این اساس، این اصل بر هم‌سوییِ «معرفت استدلالی» (برهان) و «معرفت ایمانی» (باور قلبی) برای نیل به سعادت تأکید می‌ورزد.

معرفت استدلالی در فرایند تربیت، نقشِ «صیانت» و محافظت از مرزهای عقیدتی را بر عهده دارد. امام خامنه‌ای این نوع معرفت را به منزلهٔ یک «ستون یا دیوار مستحکم» معرفی می‌کنند که انسان به آن تکیه می‌دهد تا خیالش از بابتِ وسوسه‌ها و دغدغه‌های فکری آسوده باشد. از منظر تربیتی، اگرچه ایمان مایهٔ حرکت است، اما به دلیل امکانِ بروز خدشه و تردید در باورها، انسان به استدلال احتیاج دارد تا خود را به «جای امن» برساند. در واقع، برهان راهِ تردید را بر انسان می‌بندد و اجازه نمی‌دهد دیگران در مبانیِ فکری او تزلزل ایجاد کنند. این جایگاهِ صیانتی، زیربنای لازم را برای آرامش ذهنی متربی فراهم می‌سازد (گفت‌وشنود صمیمانه با جوانان، ۱۳۷۶/۱۱/۱۴).

اگرچه برهان راه تردید را می‌بندد، اما آنچه انسان را در میدان‌های سختِ زندگی به «پویایی» و حرکت وامی‌دارد، معرفت ایمانی است. امام خامنه‌ای تأکید دارند که «آن چیزی که انسان را نجات می‌دهد و به حرکت وامی‌دارد، همان معرفت ایمانی است». ایشان برای تبیین این پویایی، به سیرهٔ پیامبر اکرمﷺ در تربیت «ابوذر» اشاره می‌کنند؛ پیامبرﷺ تنها با بیانِ براهینِ خشکِ فلسفی مانند برهان او را متحول نکردند، بلکه با بیانِ پرجاذبه و نورانیتِ ایمان، اعتقادی سرشار از «محبت، جاذبه، شور و عشق» در دل او کاشتند که او را به حرکت در مسیر حق واداشت.

هم‌سویی برهان و ایمان در قرآن کریم نیز به وضوح دیده می‌شود. خداوند در آیهٔ ۱۱۸ سورهٔ بقره تصریح می‌فرماید که آیات و نشانه‌های الهی برای همگان بیان شده است، اما تنها کسانی که در مرتبهٔ «یقین و ایمان» هستند از این استدلال‌ها و نشانه‌ها بهره می‌برند: «قَدْ بَيَّنَّا الآيَاتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ» (بقره: ۱۱۸). علامه طباطبایی در تفسیر این آیه تبیین می‌کند که آیاتِ وحیانی بسیار روشن هستند، اما از آنها بهره نمی‌گیرند «مگر مردمی‌که به آیات خدا یقین و ایمان داشته باشند»؛ چرا که دل‌هایِ منکران در پسِ پردهٔ جهل، عصبیّت و عناد قرار دارد و حتی روشن‌ترین براهین نیز در آنها پویایی ایجاد نمی‌کند (طباطبایی، ۱۴۰۲ق: ۲۶۴/۱). بنابراین، پویاییِ عقل و قدرتِ استنتاجِ صحیح از آیات، در گرو وجودِ معرفت ایمانی است.

بنابراین ایمان پیونددهندهٔ حقیقی «علم» و «عمل» است. در تربیت عقلانی، مربی موظف است با برنامه‌ریزی دقیق، علاوه بر تقویت قوای منطقی و برهانیِ متربی، زمینه‌ای را فراهم کند که این شناخت به یک «باور قلبیِ مستحکم» تبدیل شود. فرد باایمان تحتِ تأثیر این اصل، به‌دنبال «علم نافع» و «عمل صالح» می‌رود؛ چرا که عقل او توسط ایمان جهت‌دهی شده و از اعمال سفیهانه بازداشته شده است. تحقق این هم‌سویی میان برهان و ایمان، به معنای سپردن «مشعل خرد» به دست انسان است تا راه را تشخیص داده و با نیروی ایمان، قادر به طی کردنِ آن باشد (رشیدی، ۱۳۹۸: ۳۵۸).

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف تبیین اصول تربیت عقلانی در منظومهٔ فکری امام خامنه‌ایﷺ و تطبیق آن با آموزه‌های وحیانی انجام شد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که تربیت عقلانی در این نگاه، فراتر از یک آموزشِ صرفِ منطقی، فرایندی وجودشناختی برای «ولادت بخشیدن به حقیقتِ انسان» و شکوفاسازی چشمه‌های درونی خرد است. عقل در این نظام، «رسول باطنی» و معیار غایی عبودیت و سعادت است که پرورش آن بر تمامی‌ساحت‌های تربیتی تقدم رتبی دارد.

در پاسخ به پرسش از اصول بنیادین در تربیت عقلانی، پنج اصل کلیدی استخراج و تحلیل شد:

۱. اصل تسهیل‌گری و بسترآفرینی: تربیت عقلانی با مدیریت راهبردیِ ظرفیت‌ها آغاز می‌شود. مربی در این مرحله، نه خالقِ کمال، بلکه مهندسی است که با «بسترسازی علمی»، فضا را برای انتخاب آزادانه و آگاهانهٔ متربی فراهم می‌سازد.

۲. اصل کارآمدسازی نیروی تعقل: تقویت عقل به معنای انباشت اطلاعات نیست، بلکه به معنای «شوراندن و استخراج گنجینه‌های مدفون خرد» است. عقل تقویت‌شده در این نگاه، حکم «مشعل خرد» و «عقالِ جهل» را دارد که انسان را از اعمال سفیهانه بازداشته و به‌سوی یقین هدایت می‌کند.

۳. اصل تقویت قوهٔ عبرت‌گیری: این اصل یک سازوکار شناختی برای عبور از پدیدارها به سمت باطن و درک «سنن الهی» است. عبرت‌گیری عقل را از حصار زمان حال آزاد کرده و با پیوند دادن تقوا به صیانت عقلانی، قدرت پیش‌بینی و تحلیل حوادث را در متربی ارتقا می‌دهد.

۴. اصل اقناع عقلانی و برهان‌محوری در شناخت: گذار از تقلید به تحقیق، جوهرهٔ این اصل است. قرآن کریم با استفاده از براهین منطقی، الگویی را ارائه می‌دهد که در آن مربی باید با «تفهیم» جایگزین «تحمیل» شده و اتقان علمی‌را زیربنای باورهای متربی قرار دهد.

۵. اصل هم‌سویی برهان و ایمان: وجه تمایز و نقطهٔ اوج تربیت عقلانی در اندیشهٔ معظّم‌له، پیوند میان «صیانت» و «پویایی» است. اگر برهان (استدلال) نقش ستون و دیوار مستحکم را برای بستن راه تردید ایفا می‌کند، ایمان همان موتور محرک و پیشرانی است که شناخت را به «عمل صالح» و حرکت تمدنی تبدیل می‌نماید.

در نهایت، نتایج نشان می‌دهد که در دیدگاه تربیتی امام خامنه‌ای، مربی موظف است عقل را به‌عنوان «ملاک و مرجع» در جامعه نهادینه کند. این نظام تربیتی با تکیه بر هدایت قرآنی، انسانی را پرورش می‌دهد که نه تنها در ساحت نظر دارای قدرت استدلال و اتقان علمی‌است، بلکه در ساحت عمل نیز با بهره‌گیری از نورانیت ایمان و بصیرتِ حاصل از عبرت، قادر به بن‌بست‌شکنی در مسیر کمال و نیل به حیات طیبه است.

منابع

قرآن کریم.

احسانی، محمد، تربیت عقلانی از منظر قرآن کریم، چاپ اول، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۳ش.

اعرافی، علیرضا، فقه تربیتی، چاپ سوم، قم: مؤسسه اشراق و عرفان، ۱۳۹۵ش.

انصاریان، حسین، تفسیر و شرح صحیفه سجادیه، چاپ اول، قم: دار العرفان، ۱۳۸۳ش.

بنی‌هاشمی، سید محمد و مقدس، سعید، درآمدی بر تربیت عقلانی، چاپ دوم، تهران: منیر، ۱۳۹۲ش.

بهشتی، سعید، روش‌های تربیت عقلانی در سخنان امام علی(ع)، مسائل کاربردی تعلیم و تربیت اسلامی، شماره ۴، ۱۳۷۹ش.

تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، غررالحکم و درر الکلم، تحقیق سید مهدی رجائی، چاپ دوم، قم: دارالکتاب الإسلامی، ۱۴۱۰ق.

جوادی آملی، عبدالله، تفسیر موضوعی قرآن کریم: مراحل اخلاق در قرآن، چاپ هفتم، قم: اسراء، ۱۳۸۶ش.

خامنه‌ای، سید علی، منشور حکومت علوی؛ شرح هفت خطبه نهج‌البلاغه، چاپ سوم، تهران: انقلاب اسلامی، ۱۳۹۹ش.

خمینی، روح‌الله، شرح حدیث جنود عقل و جهل، چاپ سیزدهم، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، ۱۳۸۹ش.

دهخدا، علی‌اکبر، لغت‌نامه دهخدا، چاپ اول، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ش.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، چاپ اول، بیروت - دمشق: دار القلم، ۱۴۱۲ق.

رشیدی، شیرین، آموزه‌های تربیت عقلانی بر اساس معرفت‌شناسی قرآنی، چاپ اول، قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۸ش.

رضی، محمد بن حسن (شریف الرضی)، نهج‌البلاغه، تحقیق صبحی صالح، چاپ اول، قم: هجرت، ۱۴۱۴ق.

سیف، علی‌اکبر، روان‌شناسی پرورشی نوین، چاپ هشتاد و سوم، تهران: نشر دوران، ۱۴۰۲ش.

طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، بیروت: مؤسسة الأعلمی‌للمطبوعات، ۱۴۰۲ق.

طباطبایی، محمدحسین، ترجمه تفسیر المیزان، ترجمه سید محمدباقر موسوی، چاپ پنجم، قم: انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ش.

کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ق.

مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الأنوار، چاپ دوم، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.

مصباح یزدی، محمدتقی، اخلاق در قرآن، چاپ هفتم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی‌ﷺ، ۱۳۸۳ش.

مصباح یزدی، محمدتقی، فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی، چاپ سوم، تهران: انتشارات مدرسه، ۱۳۹۴ش.

مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن، چاپ اول، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ش.

مکارم شیرازی، ناصر، اخلاق در قرآن، چاپ اول، قم: مدرسة الإمام علی بن أبی‌طالب‌ﷺ، ۱۳۸۵ش.

ملکی، حسین، تربیت عقلانی در نهج‌البلاغه و دلالت‌های آموزشی آن، مسائل کاربردی تعلیم و تربیت اسلامی، شماره ۴، ۱۳۷۹ش.

نوری، حسین بن محمدتقی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، چاپ اول، قم: مؤسسة آل‌البیت، ۱۴۰۸ق.

سایت دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله‌العظمی‌خامنه‌ای‌ﷺ، https://farsi.khamenei.ir.

References

al-Qurʾān al-Karīm (The Noble Qurʾān).

Anṣāriyān, Ḥusayn, Tafsīr wa Sharḥ-i Ṣaḥīfah-yi Sajjādiyyah (Interpretation and Commentary on al-Ṣaḥīfah al-Sajjādiyyah), 1st ed., Qom: Dār al-ʿIrfān, 1383 SH (2004 CE).

Aʿrāfī, ʿAlī Riḍā, Fiqh-i Tarbiyatī (Educational Jurisprudence), 3rd ed., Qom: Muʾassasah Ishrāq wa ʿIrfān, 1395 SH (2016 CE).

Banī Hāshimī, Sayyid Muḥammad, and Saʿīd Muqaddas, Darāmadī bar Tarbiyat-i ʿAqlānī (An Introduction to Rational Education), 2nd ed., Tehran: Munīr, 1392 SH (2013 CE).

Beheshtī, Saʿīd, "Methods of Rational Education in the Sayings of Imam ʿAlī," Applied Issues in Islamic Education, no. 4, 1379 SH (2000 CE).

Dehkhodā, ʿAlī Akbar, Lughat-Nāmah-yi Dehkhodā (Dehkhodā Dictionary), 1st ed., Tehran: University of Tehran, 1373 SH (1994 CE).

Iḥsānī, Muḥammad, Tarbiyat-i ʿAqlānī az Manẓar-i Qurʾān-i Karīm (Rational Education from the Perspective of the Holy Qurʾān), 1st ed., Qom: Research Institute for Islamic Culture and Sciences, 1393 SH (2014 CE).

Jawādī Āmulī, ʿAbdullāh, Tafsīr Mawḍūʿī-yi Qurʾān-i Karīm: Marāḥil-i Akhlāq dar Qurʾān (Thematic Interpretation of the Holy Qurʾān: Stages of Ethics in the Qurʾān), 7th ed., Qom: Isrāʾ, 1386 SH (2007 CE).

Khāmeneʾī, Sayyid ʿAlī, Manshūr-i Ḥukūmat-i ʿAlawī: Sharḥ-i Haft Khuṭbah-yi Nahj al-Balāghah (The Charter of ʿAlī's Government: Commentary on Seven Sermons of Nahj al-Balāghah), 3rd ed., Tehran: Islamic Revolution Publications, 1399 SH (2020 CE).

Khomeinī, Rūḥ Allāh, Sharḥ-i Ḥadīth-i Junūd-i ʿAql wa Jahl (Commentary on the Tradition of the Forces of Reason and Ignorance), 13th ed., Qom: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, 1389 SH (2010 CE).

Kulaynī, Muḥammad ibn Yaʿqūb, al-Kāfī (The Sufficient), ed. ʿAlī Akbar Ghaffārī and Muḥammad Ākhūndī, 4th ed., Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1407 AH (1986 CE).

Majlisī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī, Biḥār al-Anwār (Seas of Lights), 2nd ed., Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1403 AH (1983 CE).

Makārim Shīrāzī, Nāṣir, Akhlāq dar Qurʾān (Ethics in the Qurʾān), 1st ed., Qom: Madrasat al-Imam ʿAlī ibn Abī Ṭālib, 1385 SH (2006 CE).

Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī, Akhlāq dar Qurʾān (Ethics in the Qurʾān), 7th ed., Qom: Imam Khomeini Institute for Education and Research, 1383 SH (2004 CE).

Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī, Falsafah-yi Taʿlīm wa Tarbiyat-i Islāmī (Philosophy of Islamic Education), 3rd ed., Tehran: Madreseh Publications, 1394 SH (2015 CE).

Mulkī, Ḥusayn, Tarbiyat-i ʿAqlānī dar Nahj al-Balāghah wa Dalālat-hā-yi Āmūzishī-yi Ān (Rational Education in Nahj al-Balāghah and Its Educational Implications), Applied Issues in Islamic Education, no. 4, 1379 SH (2000 CE).

Muṣṭafawī, Ḥasan, al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qurʾān (A Study of the Words of the Qurʾān), 1st ed., Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance, 1368 SH (1989 CE).

Nūrī, Ḥusayn ibn Muḥammad Taqī, Mustadrak al-Wasāʾil wa Mustanbiṭ al-Masāʾil (Supplement to al-Wasāʾil and Deducer of Legal Issues), 1st ed., Qom: Muʾassasat Āl al-Bayt, 1408 AH (1988 CE).

Raḍī, Muḥammad ibn Ḥasan (al-Sharīf al-Raḍī), Nahj al-Balāghah (The Peak of Eloquence), ed. Ṣubḥī Ṣāliḥ, 1st ed., Qom: Hijrat, 1414 AH (1993 CE).

Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad, Mufradāt Alfāẓ al-Qurʾān (Vocabulary of the Words of the Qurʾān), 1st ed., Beirut–Damascus: Dār al-Qalam, 1412 AH (1991 CE).

Rashīdī, Shīrīn, Āmūzah-hā-yi Tarbiyat-i ʿAqlānī bar Asās-i Maʿrifatshināsī-yi Qurʾānī (Rational Educational Teachings Based on Qurʾānic Epistemology), 1st ed., Qom: Bustān-i Kitāb, 1398 SH (2019 CE).

Sayf, ʿAlī Akbar, Ravānshināsī-yi Parvarishī-yi Navīn (Modern Educational Psychology), 83rd ed., Tehran: Dūrān Publishing, 1402 SH (2023 CE).

Ṭabāṭabāʾī, Muḥammad Ḥusayn, al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurʾān (The Balance in the Interpretation of the Qurʾān), 2nd ed., Beirut: Muʾassasat al-Aʿlamī li-al-Maṭbūʿāt, 1402 AH (1982 CE).

Ṭabāṭabāʾī, Muḥammad Ḥusayn, Tarjumah-yi Tafsīr al-Mīzān (Translation of Tafsīr al-Mīzān), trans. Sayyid Muḥammad Bāqir Mūsawī, 5th ed., Qom: Islamic Publications, 1374 SH (1995 CE).

Tamīmī Āmadī, ʿAbd al-Wāḥid ibn Muḥammad, Ghurar al-Ḥikam wa Durar al-Kalim (Exalted Aphorisms and Pearls of Speech), ed. Sayyid Mahdī Rajāʾī, 2nd ed., Qom: Dār al-Kutub al-Islāmī, 1410 AH (1989 CE).

Office for the Preservation and Publication of the Works of Ayatollah Sayyid ʿAlī Khāmeneʾī, Official Website: farsi.khamenei.ir.

The Quran and Science
Print ISSN: 2008-6016 Online ISSN: 2322-5165
Homepage: https://qve.journals.miu.ac.ir

Qur'anic and Narrative Documentation of Ayatollah Khamenei's Thought on Political Governance in Islamic Society

Khadijeh Ahmadi Bighesh [1]✉, and Saeid Karami [1]✉

1. Corresponding Author: Department of Quran and Hadith, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran: Kh.ahmadi@modares.ac.ir
2. PhD in Islamic Education, with Specialization in Islamic Revolution, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran: Saeidkarami1362@yahoo.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received:
7 March 2026
Received in revised form:
3 April 2026
Accepted:
2 May 2026
Available online:
20 June 2026

Keywords:
Ayatollah Khamenei, Islamic society, political governance, justice seeking, Islamic management.

ABSTRACT

Objective: This study aims to elucidate the essential criteria and standards for administering the affairs of an Islamic society in the thought of Ayatollah Khamenei, employing a Qur'anic and narrational approach. It seeks to extract the foundations of guiding human society towards perfection from a religious perspective and to demonstrate the necessity of observing these standards to secure individual and collective felicity.

Method: The research adopts a descriptive-analytical method with an extractive approach, analyzing Ayatollah Khamenei's speeches, sermons, and works to identify governance patterns and then matching them with corresponding Qur'anic verses and traditions. Library-based documentation and examination of his practical conduct reveal the bond between his political doctrine and revelatory sources (the Holy Qur'an) and the tradition of the Infallibles (peace be upon them).

Findings: The political conduct and method of the Supreme Leader are entirely founded upon Qur'anic verses and the sīrah of the Noble Prophet and the Pure Imams. In his thought, political governance is not merely an administrative-political act or a tool for managing society, but the extension of "Divine Wilāyah" on earth and the intersection of divine right with human action. Core components include time-consciousness and insight into global affairs, full awareness of contemporary exigencies, justice-seeking and practical justice-dispensing, adherence to consultation with trustworthy authorities, and trusteeship regarding the rights of the people and the system.

Conclusion: Ayatollah Khamenei's political governance constitutes an objective model of the bond between revelation and political prudence in the present age. In this model, the legitimacy of governance rests on three pillars: reliance on monotheistic justice, following the conduct of the Infallibles in managing society, and reliance on verses concerning vicegerency and divine trust

Cite this article: Ahmadi Bighesh, K.; & Karami, S. (2026). Qur'anic and Narrative Documentation of Ayatollah Khamenei's Thought on Political Governance in Islamic Society. *The Quran and Science, 20 (38),* 127-162.
https://doi.org/10.22034/qve.2026.23952.1989

© The Author(s). **Publisher:** Al-Mustafa International University.
DOI: https://doi.org/10.22034/qve.2026.23952.1989

Introduction

Political governance in an Islamic society is a path for the realization of human perfection and the establishment of absolute justice under the shade of revelatory guidance; governance is viewed not as an end but as a means to attain divine pleasure and collective felicity. Rulers and administrators, as implementers of macro-policies, play a vital role in the progress or decline of a society. It is evident that every society requires laws and a government to enforce them and administer affairs; otherwise, chaos ensues and social matters remain paralysed. Since both individual and social laws are based on the sacred Sharīʿah, the ruler must meet specific conditions, including full knowledge of the Sharīʿah—conditions that, after the Infallible Imams, are exclusive to the jurists who assume leadership. In the contemporary era, the concept of independence has shifted from a legal-formal status to a complex identity-structural challenge. While the international system defines independence in terms of recognition, geopolitical realities reveal structural dependence and cultural reproduction beneath the surface. The gap between formal and real independence stems from the lack of a model of political education capable of moving the national character from dependency to sovereignty. Ayatollah Khamenei's political education doctrine starts from the ontological layer, defining political education not as a managerial skill but as an evolutionary process that returns man to his true self. Against this background, the present paper hypothesises that strategic independence is not a political status to be bought or negotiated but the product of an educational investment. It asks how the transition from protest-based education to governance-based education, and linking mystical spirituality with strategic rationality, can offer a new model of governance wherein national dignity, political independence, and social justice all spring from sound political education.

Method

The study uses a descriptive-analytical method with an extractive approach to explicate the position of Qur'anic and narrational documentation in Ayatollah Khamenei's thought on political governance. By employing an extractive method of discourse analysis, the epistemic axes within his works and sermons are identified and analysed. The research process is designed to match these ideas with corresponding verses and traditions, thereby examining the crystallization of these concepts in the management and political governance of Islamic society. Thus, it aims to show that his views, far from being one-dimensional administrative approaches, are articulated as a comprehensive, systematic programme for political governance.

Findings

1. Foundational Epistemic Principles (Revelatory Roots of Governance)

The findings show that political governance in Ayatollah Khamenei's thought is not an instrumental or purely technical phenomenon but has doctrinal roots. Religion is comprehensive; no separation exists between worship and societal management. Governance based on divine criteria is itself part of religious and devotional obligations. Power is a divine trust, a responsibility to be accounted for before God. All political and strategic decisions in his sīrah are derived by matching them with Qur'anic verses and the tradition of the Infallibles, thus placing legitimacy alongside efficacy.

2. Cognitive and Strategic Competences (Insight and Time-Consciousness)

A major finding is the emphasis on knowledge of the time as a prerequisite for governance. This rests on political insight—the ability to distinguish truth from falsehood amidst political complexities, which is the product of applying revelatory texts to social realities. Moreover, time-consciousness means that Islamic management is not fatalistic but discerning; it identifies which Qur'anic instruction (e.g., peace or jihad, dissimulation or frankness) should be implemented at each historical juncture. Awareness of global equations ensures that the management of Islamic society remains linked to the Islamic worldview while maintaining full command over international developments, thereby preserving political independence.

3. Ethical and Human Pillars (Qualitative Criteria for the Ruler)

In Ayatollah Khamenei's thought, morality is the precondition of politics; without it, governance turns into tyranny. Justice-seeking is the axis: justice is not merely a legal concept but an ontological duty, applied both in resource distribution and in dealing with opponents, anchored in Qur'anic proofs. Trusteeship and responsibility mean viewing society as God's property, with the ruler as its guardian, not owner. Humility and God-fearing link power with servitude, preventing the ruler from falling into the trap of self-superiority and drawing him closer to the people.

4. Operational and Managerial Mechanisms

The executive tools of governance in his sīrah include consultative rule (shūrā): based on the Qur'anic command "and consult them in affairs," he rejects solitary management and stresses consultation with trusted

specialists, reducing macro-level managerial error. Selection is based on competence and expertise: trust alone is insufficient and must be accompanied by qualification; the community must be managed by persons who are both faithful and efficient. Dynamism and flexibility: political management is not static but revises managerial methods according to societal changes without altering principles.

From these elements emerge the core components of his political governance: justice-centeredness and rule of law, God-wariness (taqwā) as a strategic asset, honesty and frankness as the external face of insight, knowledge and wisdom as twin wings for independence, patience and forbearance as instruments of strategic crisis management, people-centeredness rooted in religious democracy, and meritocracy as the intersection of expertise and commitment.

Conclusion

The model of political governance in Ayatollah Khamenei's thought is an integrative one: it combines the primacy of revelation in foundations, time-conscious insight in diagnosis, the ethics of justice and trusteeship in character, and a consultative method in execution. These four pillars together guarantee that the management of Islamic society not only achieves material progress but also moves along the path of human perfection and divine satisfaction. The model demonstrates that governance is the extension of divine wilāyah on earth; its legitimacy rests on monotheistic justice, following the Infallibles' conduct, and verses concerning vicegerency and divine trust. In this paradigm, strategic independence is the fruit of political education that links spirituality with rational prudence, producing a resilient, self-repairing social order capable of offering a civilizational alternative to the world.

قرآن و علم
شاپا چاپی: ۶۰۱۶-۲۰۰۸ شاپا الکترونیکی: ۵۱۶۵-۲۳۲۲
Homepage: https://qve.journals.miu.ac.ir

مستندات قرآنی روایی اندیشه‌های امام شهید خامنه‌ای ﷺ در حاکمیت سیاسی جامعه اسلامی

خدیجه احمدی بیغش [۱]✉، سعید کرمی [۲]

۱. نویسنده مسئول، گروه قرآن و حدیث، دانشگده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران، رایانامه: Kh.ahmadi@modares.ac.ir
۲. دکتری مدرسی معارف اسلامی. گرایش انقلاب اسلامی. دانشگاه علامه طباطبایی، تهران. ایران، رایانامه: aeidkarami1362@yahoo.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:
۱۶ اسفند ۱۴۰۴
تاریخ بازنگری:
۱۴ فروردین ۱۴۰۵
تاریخ پذیرش:
۱۲ اردیبهشت ۱۴۰۵
تاریخ انتشار:
۳۰ خرداد ۱۴۰۵

کلیدواژه‌ها:
آیت‌الله خامنه‌ای، جامعه اسلامی، حکمرانی سیاسی، عدالت‌خواهی، مدیریت اسلامی.

چکیده

هدف: این مطالعه با هدف تبیین معیارها و ضوابط اساسی اداره امور جامعه اسلامی در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای، با رویکردی قرآنی و روایی، انجام شده است. پژوهش می‌کوشد مبانی هدایت جامعه انسانی به سوی کمال را از منظر دینی استخراج کند و ضرورت رعایت این ضوابط را برای تأمین سعادت فردی و جمعی نشان دهد.

روش: پژوهش با روش توصیفی ـ تحلیلی و رویکردی استنتاجی انجام شده و با تحلیل سخنرانی‌ها، خطبه‌ها و آثار آیت‌الله خامنه‌ای، الگوهای حکمرانی شناسایی و سپس با آیات و روایات متناظر تطبیق داده شده است. گردآوری اسنادی و کتابخانه‌ای و بررسی سیره عملی ایشان، پیوند میان دیدگاه سیاسی وی را با منابع وحیانی (قرآن کریم) و سیره معصومان ﷺ آشکار می‌سازد.

یافته‌ها: سیره و روش سیاسی رهبر معظم انقلاب به‌طور کامل بر آیات قرآن کریم و سیره پیامبر اکرم ﷺ و امامان معصوم ﷺ استوار است. در اندیشه ایشان، حکمرانی سیاسی صرفاً یک کنش اداری ـ سیاسی یا ابزاری برای مدیریت جامعه نیست، بلکه امتداد «ولایت الهی» در زمین و نقطه تلاقی حق الهی با عمل انسانی است. مؤلفه‌های محوری آن عبارت‌اند از: زمان‌شناسی و بصیرت نسبت به مسائل جهانی، آگاهی کامل از مقتضیات روز، عدالت‌خواهی و عدالت‌گستری عملی، پایبندی به مشورت با صاحبان صلاحیت و امین‌داری نسبت به حقوق مردم و نظام.

نتیجه‌گیری: حکمرانی سیاسی آیت‌الله خامنه‌ای الگویی عینی از پیوند وحی و تدبیر سیاسی در عصر حاضر است. در این الگو، مشروعیت حکمرانی بر سه رکن استوار است: اتکا به عدالت توحیدی، پیروی از سیره معصومان در مدیریت جامعه، و تکیه بر آیات خلافت و امانت الهی.

استناد: احمدی بیغش، خدیجه و کرمی، سعید (۱۴۰۵). مستندات قرآنی روایی اندیشه‌های امام شهید خامنه‌ای ﷺ در حاکمیت سیاسی جامعه اسلامی. قرآن و علم، ۲۰ (۳۸)، ۱۲۷-۱۶۲. https://doi.org/10.22034/qve.2026.23952.1989

ناشر: جامعة المصطفی العالمیة.
© نویسندگان.

مقدمه

حاکمیت سیاسی در جامعه اسلامی، مسیری برای تحقق تکامل بشر و برپایی عدالت مطلق در سایه هدایت وحیانی است؛ به‌گونه‌ای که حاکمیت نه به‌عنوان یک هدف، بلکه به‌عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به رضایت الهی و سعادت جمعی است. حاکمان و مدیران جامعه به‌عنوان مجریان خطوط کلی سیاست و مدیریت در جامعه، نقش اساسی در پیشرفت و یا انحطاط آن دارند. کاملاً روشن و بدیهی است که، اولاً هر جامعه‌ای برای بقاء و پیشرفت نیازمند احکام و قوانین است. ثانیاً اجرای قوانین و ادارهٔ امور جامعه نیازمند حکومت و نظام است. در غیر این صورت هرج و مرج پیش می‌آید و بسیاری از امور اجتماعی مردم و اجرای قوانین معطل می‌ماند. ثالثاً از آن‌جا که قوانین فردی و اجتماعی بشر مبتنی بر شرع مقدس می‌باشد حاکم و مجری آن باید شرایط خاصی از جمله آگاهی کامل از شرع داشته باشد که این شرایط پس از امام معصوم﵇ منحصر به فقهایی است که زمام امور را به دست می‌گیرند. بر اساس تعالیم دین مبیین اسلام حکومت اسلامی‌در عصر پیامبر اکرمﷺ و امیرالمؤمنین﵇ به‌عنوان حکومت‌های مدل تحقق حکومت اسلامی‌در دوران غیبت نیز بشمار می‌رود که ضروری است جامعه اسلامی‌در این عصر نیز با رهبری‌ای شبیه به صدر اسلام، این حکومت به دست ولی‌فقیه اداره گردد.

در عصر حاضر، مفهوم استقلال در روابط بین‌الملل، از یک وضعیت حقوقی-رسمی‌به یک چالش پیچیده هویتی-ساختاری تغییر ماهیت داده است. در حالی که نظام بین‌الملل بر پایه قراردادهای پوزیتیویستی، استقلال را در قالب به‌رسمیت‌شناخته شدن تعریف می‌کند، واقعیت‌های ژئوپلیتیک نشان می‌دهد که بسیاری از ملت‌ها علی‌رغم برخورداری از پاسپورت‌های ملی و کرسی‌های دیپلماتیک، در لایه‌های زیرینِ تصمیم‌ساز، دچار وابستگی ساختاری و تکثیرِ فرهنگی هستند. این شکاف میان استقلال صوری و استقلال واقعی، ریشه در یک فقدان بنیادین دارد: فقدان یک مدل تربیت سیاسی که بتواند شخصیت ملی را از لایهٔ وابستگی به لایهٔ حاکمیت منتقل کند. بسیاری از جنبش‌های آزادی‌بخش در قرن بیستم، استقلال را یک دستاورد مکانیکی می‌دیدند؛ یعنی تصور می‌کردند با تغییر رژیم، اخراج سفرا یا تصرف منابع ملی، استقلال محقق می‌شود. اما تاریخ تلخِ پس از استقلال در بسیاری از کشورهای جنوب جهانی، ثابت کرد که استقلالِ بدون شخصیت تنها منجر به جابجاییِ وابستگانِ داخلی به جای سلطه‌گرانِ خارجی می‌شود. در واقع، اگر بدنه اجتماعی بر اساس پارادایم‌های تحمیلی تربیت شده باشد، حتی در صورت دستیابی به قدرت

سیاسی، باز هم طبق همان کدهای ذهنی دشمن عمل خواهد کرد. از این منظر، استقلال راهبردی نه یک هدف سیاسی، بلکه یک خروجیِ تربیتی است. در این میان، دکترین تربیت سیاسی در مکتب آیت‌الله سیدعلی خامنه‌ای، با رویکردی متفاوت، این گره‌گشایی را از لایهٔ هستی‌شناختی آغاز می‌کند. در این نگاه، تربیت سیاسی نه یک مهارت مدیریتی و نه یک ابزار برای کسب قدرت، بلکه یک فرآیند تکاملی است که هدف آن بازگرداندن انسان به خود حقیقی اوست. نقطه آغازین این تربیت، تقابل با حقارت ذاتی است که توسط نظام‌های هژمونیک در ذهن ملت‌های پیرو کاشته شده است. این دکترین استدلال می‌کند که تا زمانی که توحید عملی در روح جامعه جاری نشود و پیوند میان بندگی مطلق خدا و استقلال مطلق از غیر برقرار نگردد، هرگونه تلاش برای استقلال راهبردی، در برابر تلاطم‌های سیاسی و فشارهای اقتصادی، سست و متزلزل خواهد بود.

تمایز بنیادین این مدل با رویکردهای مدرن و لیبرال در آن است که لیبرالیسم، شهروند را بر پایه منفعت تعریف می‌کند؛ شهروندی که در لحظه تقابل میان هزینه‌های استقلال و رفاه فردی، همواره به‌سوی سازش و تسلیم میل می‌کند. اما تربیت سیاسی در این مکتب، بر پایه اصالت تکلیف و عزت الهی استوار است. در اینجا، شخصیت اجتماعی به گونه‌ای بازطراحی می‌شود که صبر راهبردی و تحمل هزینه‌ها را نه یک خسارت، بلکه بخشی از یک تجارت پرسود با حق می‌بینند. این تغییر پارادایم از منفعت‌گرایی به تکلیف‌گرایی، همان چیزی است که تاب‌آوری را در بدنه اجتماعی ایجاد می‌کند و باعث می‌شود جامعه در برابر جنگ‌های ترکیبی و عملیات‌های شناختی، نفوذناپذیر شود. علاوه بر این، این دکترین با معرفی مفهوم بصیرت به‌عنوان یک قوت تحلیلی، تربیت سیاسی را از سطح واکنش به رویدادها به سطح کنش راهبردی ارتقا می‌دهد. بصیرت در این نگاه، صرفاً یک آگاهی سیاسی نیست، بلکه یک فرقان است؛ توانایی تفکیک میان صلح واقعی و تسلیم ذلت‌بار. وقتی بدنه اجتماعی به این سطح از تربیت برسد، دیگر ابزاری در دست قدرت‌های جهانی نیست، بلکه به فاعل تبدیل می‌شود؛ فاعلی که قادر است مسیر تاریخ را بر اساس اصول ثابت وحیانی هدایت کند، نه بر اساس متغیرهای زودگذر سیاسی.

در نهایت، این مسیر تربیتی به مفهومی‌به نام ولایت ختم می‌شود که در اینجا نه به معنای یک مقام اداری، بلکه به مثابه یک شبکه‌ساز اجتماعی تعریف می‌گردد. ولایت در این دکترین، پلی است که میان تهذیب فردی و مسئولیت اجتماعی ارتباط برقرار می‌کند و از پراکندگیِ تک‌روی‌ها، یک امت منسجم می‌سازد. این انسجام، منجر به شکل‌گیری یک نظم خود ترمیم‌گر می‌شود؛ نظامی‌که در آن

ثبات، نه وابسته به یک چهره یا شخص، بلکه وابسته به تداوم خط و پایبندی به آرمان است. به همین دلیل است که در مواجهه با بحران‌های عظیم، ترورها یا جابجایی‌های سیاسی، این ساختار نه تنها فرو نمی‌پاشد، بلکه مانند یک موجود ارگانیک، خود را بازسازی کرده و حتی سخت‌تر و مقاوم‌تر از پیش می‌شود. بنابراین، هدف از این نوشتار، تبیین این فرضیه است که استقلال راهبردی یک وضعیت سیاسی نیست که بتوان آن را خریداری کرد یا در مذاکرات به دست آورد، بلکه محصول یک سرمایه‌گذاری تربیتی است. پژوهش پیش‌رو دردصدد پاسخگویی به این سوال است که چگونه گذار از تربیت اعتراضی به تربیت حاکمیتی و پیوند زدن معنویت عرفانی با عقلانیت راهبردی، می‌تواند الگوی جدیدی از حاکمیت را ارائه دهد که در آن، عزت ملی، استقلال سیاسی و عدالت اجتماعی، همگی از یک ریشه مشترک یعنی تربیت سیاسیِ متقن سرچشمه می‌گیرند.

پیشینهٔ پژوهش

بررسی مبانی حاکمیت سیاسی در اندیشه اسلامی، همواره یکی از محورهای بنیادین در مطالعات کلامی، فقهی و سیاسی بوده است. در فضای پژوهشی معاصر، تلاش‌های بسیاری صورت گرفته تا پیوند میان «متون وحیانی» و «ساختارهای مدیریتی» تبیین گردد. برای دستیابی به یک تحلیل جامع از مستندات قرآنی و روایی در اندیشه‌های آیت‌الله خامنه‌ای، ضروری است ابتدا تحقیقات پیشین در چهار دسته کلیدی مورد واکاوی قرار گیرد:

- دسته اول: پژوهش‌های مربوط به مبانی کلامیو قرآنی حاکمیت: در این سطح آثاری قرار دارند که به‌دنبال استخراج الگوهای کلی حاکمیت از قرآن کریم و سنت هستند. در این آثار، تلاش شده است تا ثابت شود حاکمیت در اسلام، نه امری تصادفی، بلکه ضرورت تکاملی بر اساس قرآن است. برخی از این آثار عبارتند از: کتاب سیاست در قرآن، نوشته محسن ابوالفتحی (۱۴۰۲ش)، به صورت تخصصی به استخراج مفاهیم حاکمیتی از آیات قرآن می‌پردازد. مقاله تبیین جایگاه عدالت در حاکمیت سیاسی از منظر قرآن کریم، سیدکاظم سیدباقری، نشریه سیاسیت متعالیه (۱۳۹۲ش)، یا مقاله نظریه حاکمیت در دیدگاه اسلام از محمدرضا کریمی‌والا مجله معرفت (۱۳۸۶ش)، به تبیین کلیت مباحث نظری حاکمیت در قرآن پرداخته‌اند. تحلیل آثار این حوزه نشان می‌دهد که اکثر آن‌ها در سطح توصیف مفاهیمی‌باقی مانده‌اند، اما به برنامه مدیریتی این مؤلفه‌ها در ساختار اجتماعی مدرن و در اندیشه عملیاتی راهبر معاصر نپرداخته‌اند.

– دسته دوم: تحلیل‌های سیاسی و جامعه‌شناختی از اندیشه‌های آیت‌الله خامنه‌ای: این سطح مجموعه‌ای از پژوهش‌ها را شامل می‌شود که به بررسی دیدگاه‌های آیت‌الله خامنه‌ای در حوزه سیاست، مدیریت جامعه و حاکمیت پرداخته‌اند. این آثار عمدتاً بر محورهای نظریه حاکمیت، تکلیف‌محوری و رابطه دین و سیاست متمرکز بوده‌اند. آثاری نظیر: کتاب اندیشه‌های سیاسی مقام معظم رهبری، نوشته احمد عارفخانی (۱۳۹۷ش)، مبانی حاکمیت را از طریق تحلیل سیره معظم‌له تبیین کرده‌اند. مقاله: روایت حکومت در اندیشه سیاسی آیت‌الله سیدعلی خامنه‌ای، نشریه علوم سیاسی (۱٤۰۳ش)، یا مقاله: مبانی منشائیت و مشروعیت حکومت اسلامی‌از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای، نوشته سیدهادی موسوی، نشریه تحقیقات بنیادین علوم انسانی(۱٤۰۱ش)، و... این قبیل تحقیقات با تمرکز بر ماهیت حاکمیت، غالبا به رویکرد تحلیل کنش‌گرانه پرداختند. اما آنچه در این آثار غایب است، استدلال و چگونگی و بر اساس مستندات قرآنی و روایی دیدگاه معظم‌له کمتر پرداخته‌اند و پیوند میان تن مقدس و برنامه عملیاتی حاکمیت در این آثار به صورت گسسته مورد بررسی قرار گرفته است.

– دسته سوم: پژوهش‌های حوزه مدیریت اسلامی‌و حاکمیت سیاسی: این دسته آثاری را در بردارند که در تلاشند مدل‌های مدیریتی اسلامی‌را استخراج کنند. این آثار با تکیه بر سیره معصومین‌ﷺ و متون فقهی، سعی کردند تا جایگزینی برای مدل‌های مدیریتی غربی ارائه دهند. پژوهش‌هایی چون: کتاب: مدیریت اسلامی، نوشته عابد جعفری (۱۳۹۵ش)، تفاوت مدیریت اسلامی‌با مدیریت غربی را مورد بررسی قرار داده است. کتاب مدل مدیریت اسلامی- ایرانی، نوشته محمود حاجی شریف (۱۳۹۹)، یا کتاب: مدیریت اسلامی(مدل‌ها و موانع تحقق آن در جامعه و سازمان‌ها)، نوشته حمیدرضا معصومی‌مهر (۱۳۹۵ش)، یا مقاله: الگوی رژیم پارلمانی در نظام مبتنی‌بر حاکمیت الهی و ولایت فقیه در جمهوری اسلامی‌ایران، نوشته محمدمهدی رسکتی، نشریه مطالعات حقوق عمومی (۱۳۹۷ش)، و... گرچه این آثار در ارائه مدل‌های ایده‌آل موفق بوده‌اند، اما یک نقطه ضعف بنیادین دارند و آن فاصله میان تئوری و تجربه است. بدین معنا که در پیوند با تجربه راهبری زنده، در یک نظام سیاسی پویا قرار ندارند. در حالی که اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای، دقیقاً نقطه تلاقی متن مقدس و تجربه عملی حاکمیت است؛ موضوعی که در پیشینه‌های مذکور به صورت نظام‌مند مورد واکاوی قرار نگرفته است.

– دسته چهارم: تلاقی مستندات وحیانی و نظام‌های راهبری: در لایه‌ای عمیق‌تر، پژوهش‌های اندکی وجود دارند که تلاش کرده‌اند منطق استدلالی راهبران دینی را تحلیل کنند. این آثار به‌دنبال آن بوده‌اند که نشان دهد چگونه یک آیه یا روایت، تبدیل به سیاست کلان می‌شود. برخی از آثاری که چگونگی تبدیل متن به سیاست را بررسی کردند، عبارتند از: کتاب: مبانی حاکمیت در اسلام، نوشته جعفر سبحانی(۱۳۹۰ش)، یا مقاله: تحلیل هرمنوتیک نسبت متون دینی و زمینه‌های سیاسی در نظام جمهوری اسلامی، نوشته پرویز جمشیدی‌مهر، نشریه جامعه شناسی سیاسی جهان اسلام (۱٤۰۰ش)، و ... با وجود ارزشمندی این آثار، تمرکز آن‌ها بر حوزه‌های محدود بوده، نتوانستند برنامه جامع مدیریت به‌عنوان خروجی نهایی ارائه دهند.

حاصل آنکه گرچه پژوهش حاضر در این نکته با پیشینه‌های ذکر شده مشترک است که حاکمیت سیاسی را امری تک‌بعدی و صرفاً اداری نمی‌داند، بلکه آن را ریشه دار در مبانی معرفتی و وحیانی می‌بیند و پذیرفته است که هرگونه مدیریت در جامعه اسلامی‌باید بر مدار مستندات قرآنی و روایی باشد؛ اما تفاوت بنیادین این پژوهش با آثار پیشین در رویکرد استخراجی-تحلیلی آن است. در حالی که پیشینه‌ها یا بر مفاهیم کلی قرآن متمرکزند یا بر کنش‌های سیاسی راهبر، این مقاله در پی ترسیم نقشه مفهومی‌است که از متن مقدس آغاز شده، در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای پردازش شده و به برنامه جامع مدیریت در حاکمیت ختم می‌شود. در واقع، این پژوهش از سطح توصیف دیدگاه‌ها، به سطح تبیین ساختار مدیریتی ارتقا یافته، با ارائه مدل جامع مدیریتی-معرفتی است. این پژوهش نشان می‌دهد اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای در حاکمیت سیاسی، صرفاً مجموعه‌ای از ابلاغیه‌ها یا تصمیمات سیاسی نیست، بلکه سازه نظام‌مند است که هر بخش از آن دارای مستند متناظر در قرآن و سنت است.

روش پژوهش: پژوهش حاضر در راستای تبیین جایگاه مستندات قرآنی و روایی در اندیشه‌های آیت‌الله خامنه‌ای پیرامون حاکمیت سیاسی، از روش توصیفی-تحلیلی بهره جسته است. در این پژوهش، با بهره‌گیری از روش استخراجی در تحلیل گفتمان، محورهای معرفتی موجود در آثار و خطبه‌های ایشان شناسایی و تحلیل شده‌اند. فرآیند پژوهش به گونه‌ای طراحی شده است که با تطبیق این اندیشه‌ها با آیات و روایات متناظر، بتواند تبلور این مفاهیم در مدیریت و حاکمیت سیاسی جامعه اسلامی‌را مورد واکاوی قرار دهد. بدین ترتیب، تلاش شده است تا نشان داده شود که دیدگاه‌های ایشان، فراتر از رویکردهای تک‌بعدی اداری، در قالب یک برنامه جامع و نظام‌مند برای حاکمیت سیاسی تبیین شده است.

بحث

وجود حکومت در زندگی اجتماعی بشر یک نیاز فطری و طبیعی است. دولت از مقتضیات طبع بشری است. زیرا انسان ذاتا مدنی الطبع بوده، و ناگریز به زندگی اجتماعی است (ارسطو، ۱۳۸۵: ۹۶). تبیین این به خوبی خواهد توانست تاکیدات مکرر تعالیم دین مبین اسلام بر الزام به حاکمت و حکومت اسلامی‌را آشکار می‌دارد.

۱. نقش دین در حکومت

نقش آفرینی دین در حکومت همواره با تضارب آرا همراه بوده است. دیدگاه حداقلی که دین محدودترین قلمرو را نسبت به امور دنیوی و سیاست دارد (عباسی، ۱۳۹۵: ۲۰)؛ دیدگاه حداکثری که دین اسلام را به‌عنوان کاملترین دین، به اکثر مسائل مورد نیاز انسان پاسخ داده، و مسئله سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، فقهی، و... در حیات دنیوی و اخروی انسان نیست که دین آن را فروگذار کرده باشد (باقری دولت آبادی، ۱۳۸۹: ۶۵)؛ دیدگاه منطقةالفراغ: عدم ارتباط عمیق و ماهوی میان دین و سیاست، وسعت زمانی و مکانی احکام غیرالزام شرع، اطلاق ولایت پروردگار و تسری این اطلاق به پیامبران و جانشینانشان، از مهمترین آراء آنهاست (الصدر، ۱۳۷۵: ۶۸۶). بنابراین مراد از دین حداقلی هدایت دین در محدوده باطنی انسان و سیر او به‌سوی خداوند متعال بوده، و ارتباط معقولی میان این سیر و شیوه ساختار و زندگی اجتماعی وجود ندارد (خسروپناه،۱۳۸۲: ۱۰۷). مراد از دین حداکثری نیز، هدایت بشر در همه حوزه‌های زندگی خود، اعم از فردی و اجتماعی بوده که محتاج به سرپرستی و هدایت انبیا است. گروهی که دین حداکثر را می‌پذیرند، علت پیدایش جامعه را میل به توسعه پرستش به‌عنوان مبنای تشکیل اجتماعی می‌دانند. جامعه بر پایه تولی شکل گرفته، نظام ولایت تکوینی و تاریخی و اجتماعی در شکل گیری جامعه سهیم اند. این تولی و ولایت توسعه پذیر بوده، و میل به توسعه پرستش، مبنای تعاون و تفاهم و هم دلی اجتماعی می‌گردد. پذیرش توسعه نیز، مبنای پذیرش پیدایش وحدت و کثرت، به همراه تنوع و انسجام اجتماعی است. طبیعی است که این دو، محتاج به یک مدیریت واحدند.

۲. مفهوم و گستره حکومت دینی

حکومت جلوگیری از ظلم و ستم، حکمرانی (آشوری،۱۳۷۶: ۱۴۱)، و در اصطلاح حکومت، فن کشورداری و تدبیر و اندیشه در اداره و تنظیم امور داخلی و خارجی کشور بوده؛ و فرمانروایی و

خودکامگی که هرگونه آزادی و استقلال در اندیشه و عمل را از افراد سلب کند، نیست. در واقع حکومت دینی، قدرت سیاسی سازمان یافته‌ای است که با هدف ایجاد نظم و امنیت در امور کشور و هدایت جامعه تشکیل شود. حکومت دینی گونه‌ای از نظام سیاسی است که بر اساس دین بوده، در هیچ زمینه‌ای با آموزه‌های دینی تعارض و ناسازگاری ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۴۵). حکومتی که بر پایه دین اسلام و حاکمیت معصومین﵈ تشکیل شده باشد، بهترین نوع حکومت است. چرا که هم قانون آن یعنی دین مبین اسلام کاملترین قانون است و هم حاکمان آن به لحاظ عصمت در علم و عمل یا حداقل عدالت و فقاهت بهترین مجریان و حاکمانند و هم هدف و رسالت حکومت کمال انسان است.در حکومت دینی، دلبستگی نیرومندی به ارزش ها و هنجارهای دینی وجود داشته، حکومت و رهبری دینی مقبولیت و کارآمدی بیشتری دارد (حائری یزدی، بی تا، ۱۱۲). حکومت دینی با التزام و تعهد جدی نسبت به مسئولیت مبانی دینی، آگاهی‌های لازم برای رسیدن به اهداف متعالی اسلام، افزاش میزان اعتماد عمومی، انسجام اجتماعی و همراهی و همگامی‌مردم با مسئولان در جهت اهداف یادشده (نصر،۱۳۸۳: ۱۹۲)، به خوبی بر تربیت دینی جامعه به‌سوی رشد و بالندگی فضایل و کمالات عالی انسانی همت گماشته است.

۳. ادله ضرورت حکومت دینی

بی تردید اصل اجتماعی بودن، پذیرش قانون عدل مدار، قبول محکمه حق محور، و... برای ساختار انسان طبیعی است (جوادی آملی،۱۳۷۸: ۲۴-۱۵). در واقع هدف از آفرینش انسان هنگامی‌محقق می‌گردد که انسان زندگی اجتماعی داشته، یکدیگر بهره برند (مصباح یزدی،۱۳۸۳، ۳: ۲۴۷). ادله ضرورت حکومت دینی در دو دلیل عقلی و نقلی قابل بررسی است:

- ادله عقلی: خداوند قوانین و دستوراتی را در قالب دین مبین اسلام برای سعادت دنیوی و اخروی او بنا نهاده است: ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَيكُمْ نِعْمَتِي**﴾ (مائده: ۳). به حکم عقل، اگر حکومت نباشد بسیاری از احکام اسلام معطل شده، ظلم و فساد فراگیر شده، اختلال نظام ایجاد می‌شود. از این رو حکومت دینی است که تصورش موجب تصدیقش می‌شود. بنابر سیره عقلا، جامعه اسلامی‌به منظور وجود نظم و اجرای عدالت با جوامع دیگر تفاوتی نداشته، برای تنظیم روابط خود به حکومت نیازمند است (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۲۳۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ۲: ۱۲۴). ضرورت تشکیل حکومت اسلامی، حاکی از جامعیت و جاودانگی دین مبین اسلام است

(موسوی خمینی،۱۳۶۳: ۴۶۱). از آنجا که اجرای احکام سیاسی و اجتماعی دین بدون تشکیل حکومت صالح دینی امکان پذیر نخواهد بود، در نتیجه تشکیل حکومت اسلامی‌و صیانت از آن در هر عصری واجب است(شاکرین،۱۳۸۶، ۸: ۱۸). افزون بر آن برقراری امنیت و حفظ نظام اجتماعی و حفظ مرزهای اسلامی‌از تجاوز و تهاجم متجاوزان عقلا و شرعا واجب و ضروری جامعه اسلامی‌است. نیل به این هدف و عملی ساختن آن بدون داشتن قدرت و اهرم حکومت امکان نخواهد داشت(موسوی خمینی،۱۳۶۳: ۴۶۲).

- دله نقلی: سیره پیامبران الهی گواه است که آنان در صورت عدم مانع، حکومت دینی تشکیل داده، خود عهده‌دار ولایت سیاسی آن می‌شدند. رسول اللهﷺ ضمن برخوداری از مشروعیت اذن و نصب الهی، تشکیل حکومت، خود اجرای احکام و قوانین الهی نظام اسلامی‌را در دست داشت و مدیریت می‌کرد؛ همانگونه که تفسیر و تبیین کتاب خداوند وظیفه ایشان بود(جوادی آملی،۱۳۷۸: ۴۳۳): ﴿**الَّذينَ إِن مَكَّنّاهُم فِي الأَرضِ أَقامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكاةَ وَأَمَروا بِالمَعروفِ وَنَهَوا عَنِ المُنكَرِ**﴾ (حج: ۴۱). امام رضاؑ فرمودند: «هیچ گروه یا ملتی را نمی‌بینیم که جز به وجود یک سرپرست به حیات خود ادامه داده و باقی مانده باشد. زیرا برای امر دین و دنیا ناگریز باید چنین شخصی باشد. بنابراین از حکمت خداوند حکیم به دور است که مخلوقات خود را بی سرپرست گذارد» (مجلسی،۱۴۰۳: ۱۱۴). پس همانگونه که در زمان رسول اللهﷺ و اهل بیتؑ اجرای احکام نیازمند حکومت است، در زمان‌های بعدی نیز همان احکام باقی، همان ضرورت وجود دارد (سبحانی،۱۳۶۲: ۱۰). پس ضرورت وجود حکومت و حاکم اسلامی‌تفاوتی میان زمان حضور معصومؑ و زمان غیبت نیست.

۴. منظومه فکری آیت‌الله خامنه‌ای در مدیریت سیاسی جامعه

تحلیل ساختاری منظومه فکری آیت‌الله خامنه‌ای در مدیریت سیاسی جامعه در محورهای ذیل قابل تبیین است(حسینی‌خامنه‌ای،۱۳۹۲: ۴۰۰-۳۲۰):

- محور اول: مبنای هستی‌شناختی (مدیریت بر پایه توحید عملی و عزت): در این منظومه، مدیریت سیاسی از لایهٔ محاسبات مادی آغاز نمی‌شود، بلکه از لایهٔ اعتقادی شروع می‌شود. مدیریت سیاسی در این مدل، بر این فرض استوار است که قدرت متعلق به خداست و حاکم، تنها امانت‌دار و مجری این اراده است. این نگاه، ترس از دشمن و سرمست شدن از قدرت را حذف می‌کند. وقتی

مبنای مدیریت توحید عملی باشد، مدیریت سیاسی تبدیل به مدیریت عزتمند می‌شود. یعنی تصمیمی‌که در آن عزت الهی بر منفعت مادی مقدم است. این همان نقطه‌ای است که استقلال راهبردی از یک شعار به یک ضرورت وجودی تبدیل می‌شود.

– محور دوم: ابزار شناختی (مدیریت مبتنی بر بصیرت و فرقان): از برجسته‌ترین ویژگی‌های مدیریت سیاسی در این منظومه، جایگزینی تکنوکراسیِ محض با عقلانیتِ بصیرانه است. در مدیریت سیاسی مدرن، تصمیمات بر اساس داده‌های آماری و مدل‌های ریاضی گرفته می‌شود. اما در منظومه فکری ایشان، بصیرت به‌عنوان یک قوت تحلیلی تعریف می‌شود که می‌تواند لایه‌های پنهانِ رویدادها را ببیند. این امر منجر به مدیریت پیش‌بینانه می‌شود. مدیریت سیاسی در اینجا، به جای واکنش به بحران، به مدیریت بحران پیش از وقوع تبدیل می‌شود. تشخیص دشمن در لباس دوست یا فرصت در دل بحران، محصول همین ابزار شناختی (بصیرت) است که در لایهٔ مدیریتی اعمال می‌گردد.

– محور سوم: مکانیسم عملیاتی (مدیریت صبر راهبردی و تاب‌آوری): در این منظومه، مدیریت سیاسی با مفهوم سرعت در تقابل با صبر تعریف می‌شود. مدیریت سیاسی در این مدل، بر اساس صبر راهبردی است. این به معنای انفعال نیست، بلکه به معنای انتخاب زمان درست برای کنش است. ایشان جامعه را به گونه‌ای مدیریت می‌کنند که بتواند فشار را تحمل کند بدون اینکه بشکند. ایجاد یک نظم خودترمیم‌گراین مدل، مدیریت سیاسی به گونه‌ای است که هر ضربه‌ای از سوی دشمن، به جای ایجاد گسست، منجر به سخت‌تر شدن و منسجم‌تر شدن بدنه اجتماعی می‌شود

– محور چهارم: غایت مدیریتی (از حکومت به‌سوی تمدن‌سازی): در نهایت، مدیریت سیاسی در این منظومه، هدفش صرفاً بقا یا اداره امور جاری نیست، بلکه تکامل تمدنی است. ایشان مدیریت سیاسی را از سطح حکومت سطح تمدن ارتقا داده‌اند. در این نگاه، مدیریت جامعه باید به گونه‌ای باشد که یک الگوی زیست ارائه دهد. تبدیل قدرت سیاسی به قدرت نرم تمدنی. هدف نهایی مدیریت سیاسی در این منظومه، رسیدن به وضعیتی است که در آن، جامعه اسلامی‌نه تنها برای خود، بلکه برای جهان، یک بدیل ارائه دهد. این یعنی مدیریت سیاسی در خدمت هدایت جهانی است.

حاصل آنکه بر مبنای محورهای فوق در دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای در حاکمیت سیاسی در جامعه اسلامی، مبانی ذیل بر اساس مستندات قرآنی و روایی عبارت است از:

یک. عدالت محوری و قانون‌گرایی

بر اساس منطقِ شخصیت‌بخشی و استقلال راهبردی، عدالت محوری و قانون‌گرایی بدین نحو است که اگر تمدن‌سازی را هدف غایی تربیت سیاسی بدانیم، عدالت در این منظومه، ریلِ حرکتِ این قطار است. آیت‌الله خامنه‌ای معتقد است هیچ آرمانِ بلندی(عدالت، استقلال، پیشرفت) بدون عبور از مجرای قانون محقق نمی‌شود. عدالت‌گرایی یعنی پذیرش اینکه عدالت نمی‌تواند از مسیر بی‌قانونی عبور کند. در منظومه فکری ایشان، انضباط شرعی که ثبات را به جای چهره به شاخص منتقل می‌کرد، در لایه اجرایی خود را به صورت قانون‌گرایی مطلق نشان می‌دهد. لذا، قانون‌گرایی، ضامنِ بقای ساختار در برابر هوس‌های مادی است. آیت‌الله خامنه‌ای قانون‌گرایی را به مثابه بلوغ و رشد سیاسیِ امت دانسته، تاکید می‌دارد قانون‌مداری سنجه‌ای برای سنجش میزان موفقیت تربیت سیاسی در جامعه است. جامعه‌ای که تربیت سیاسیِ صحیحی یافته، می‌داند که هزینه بی‌قانونی(حتی اگر با نیت خوب انجام شود) بسیار فراتر از هزینه قانون بد است. ایشان در بسیاری از بزنگاه‌ها تأکید کرده‌اند که حتی اگر قانونی را ناقص می‌دانید، راه اصلاح آن از درونِ سازوکارهای قانونی می‌گذرد، نه با شورش بر قانون. این نگاه قانون‌گرایی را از یک اجبار پلیسی به یک فضیلت مدنی-دینی تبدیل می‌کند. در واقع، رعایت قانون، یک عملِ عبادی برای صیانت از نظام اسلامی‌تلقی می‌شود(بیانات مقام معظم رهبری، در دیدار نمایندگان مجلس شورای اسلامی، ۱۳۹۰/۳/۸). آیت‌الله خامنه‌ای قانون را همچون سنگرِ صیانت از استقلال راهبردی می‌دانند که دشمن را در جنگ شناختی و در ایجاد وضعیت بی‌هنجاری و قانون‌گریزی، به شکست وامی‌دارد. وقتی یک جامعه دچار تزلزل قانونی شود، نفوذ بیگانه در تصمیم‌سازی‌ها آسان می‌شود. قانون‌گرایی در منظومه ایشان، باعث می‌شود که ساختار سیاسی در برابر فشارهای بیرونی، یکپارچه عمل می‌کند. معظم له قانون را مرز می‌دانند. بدین نحو که با قانون‌گرایی مرزهای اراده ملی حفظ می‌گردد. کسی که قانون را دور می‌زند، در واقع مرزِ دفاعیِ جامعه را در برابر اراده بیگانه سست کرده است. در منظومه فکری ایشان میان قانون و ولایت نسبتی منطقی و مستقیم برقرار است. برخلاف تصورات رایج که ولایت را فوقِ قانون می‌بینند، ایشان همواره بر این تأکید دارند که ولایت فقیه، پاسدارِ قانون است. ولایت در این منظومه، از بن‌بست‌های قانونی گره‌گشایی می‌کند تا روحِ قانون(که همان عدالت و نفع امت است) حفظ شود. در دیدگاه ایشان، قانون برای جامعه مانند جاده است و ولایت مانند نورافکن و راهنما. ولایت اجازه نمی‌دهد قانون به ابزاری برای ستم یا بن‌بست تبدیل

شود، اما همواره از مجرایِ نهادهای قانونی عمل می‌کند. بنابراین قانون‌گرایی در مکتب آیت‌الله خامنه‌ای، یک قرارداد اجتماعیِ متعالی است. در این مدل، قانون نه تنها ابزارِ نظم، بلکه ابزارِ صیانت از آزادی ملی در برابر استبداد داخلی و استعمار خارجی است. پیروی از قانون، خروجیِ حتمی‌بصیرت سیاسی است؛ چرا که فردِ تربیت‌یافته می‌داند که بی‌قانونی، بزرگترین هدیه به دشمن برای فروپاشیِ ساختارِ مقاومت است(بیانات مقام معظم رهبری در دیدار با اعضای مجمع تشخیص مصلحت نظام، https://khl.ink/f/51139).

ریشه اصلی بحران و مشکلات سیاسی، فرهنگی، اجتماعی، و... جامعه ناشی از قانون‌گریزی و بی‌توجهی به قانون از طرف مسئولان جامعه است. قانون‌گریزی تنها بین سیاستمداران کشور نه بلکه نظامیان و کارمندان ملکی ارادات نیز رایج گردیده است. امیر المومنان﴿ع﴾ درباره رعایت حدود و قوانین الهی این‌گونه فرموده‌اند: «**وَاللّهِ لاَنْ اَبیتَ عَلی حَسَكِ السَّعْدانِ مُسَهَّداً، وَ اُجَرَّ فِی الاَْغْلالِ مُصَفَّداً، اَحَبُّ اِلَیَّ مِنْ اَنْ اَلْقَی اللّهَ وَ رَسُولَهُ یوْمَ الْقِیامَةِ ظالِماً لِبَعْضِ الْعِبادِ، وَ غاصِباً لِشَیْء مِنَ الْحُطامِ. وَ كَیفَ اَظْلِمُ اَحَداً لِنَفْس یسْرِعُ اِلَی الْبِلی قُفُولُها، وَ یطُولُ فِی الثَّری حُلُولُها؟!**»(نهج‌البلاغه، خطبه ۲۱۵). قانونمداری حاکمان و مسئولان در حاکمیت نظام سیاسی اسلام از شروط اساسی زمامداری، درایت و خردمندی است. امیرمؤمنان علی﴿ع﴾ به درایت در امور سفارش کرده، فرمود: «**اعْقِلُوا الْخَبَرَ إِذَا سَمِعْتُمُوهُ عَقْلَ رِعَایةٍ لَا عَقْلَ رِوَایةٍ، فَإِنَّ رُوَاةَ الْعِلْمِ كَثِیرٌ وَ رُعَاتَهُ قَلِیلٌ**»(نهج البلاغه/حکمت۹۸). یا در جایی دیگر فرمودند: «**یَحتاجُ الإمام اِلَی قَلبٍ عُقُول و لِسان قوول و جنان عَلَی إقامة الحَقِّ وُصول**» (تمیمی‌آمدی، ۱۴۱۰، ۶: ۴۷۲). خداوند تعالی در قرآن درباره امانتداری پیامبر اکرم﴿ص﴾ به‌عنوان رهبر جامعه اسلامی‌این چنین بیان نموده است: ﴿**إِنِّی لَكُمْ رَسُولٌ أَمِینٌ**﴾ (شعراء: ۱۴۳). رهبر جامعه اسلامی‌باید برای جلب اعتماد و رضایت مردم جامعه، دارای حس رازداری دربرابر اعمال و رفتار آنها باشند: «**وَلْیكُنْ اَبْعَدُ رَعِیتِكَ مِنْكَ، وَ اَشْنَؤُهُمْ عِنْدَكَ اَطْلَبَهُمْ لِمَعائِبِ النّاسِ، فَاِنَّ فِی النّاسِ عُیوباً الْوالی اَحَقُّ مَنْ سَتَرَها، فَلاتَكْشِفَنَّ عَمّا غابَ عَنْكَ مِنْها، فَاِنَّما عَلَیكَ تَطْهیرُ ما ظَهَرَ لَكَ، وَ اللّهُ یحْكُمُ عَلی ما غابَ عَنْكَ. فَاسْتُرِ الْعَوْرَةَ مَا اسْتَطَعْتَ، یسْتُرِ اللّهُ مِنْكَ ما تُحِبُّ سَتْرَهُ مِنْ رَعِیتِكَ**»(نهج البلاغه: نامه ۵۳).

آیت‌الله خامنه‌ای درباره فرصت‌سازی نتیجه تدبیر و وحدت انگونه بیان می‌دارند: درس بزرگ دیگر ما این بود که بنیهٔ کشور قوی است. وقتی بنیه قوی شد، تأثیرات خصمانهٔ دشمنان به حداقل میرسد. اگر مسئولین که در این کشور بزرگ و با این بنیهٔ قوی، مسئولیت را پذیرفتند، با تدبیر کار کنند، مدیران با هم باشند، با هم فعالیت کنند، با حزم و تدبیر عمل کنند، آن وقت می‌توانیم از هر تهدیدی یک فرصتی بسازیم؛ همچنان که در سال ۹۱ از تهدیدهای دشمن فرصت ساختیم و توانستیم به طرف جلو حرکت کنیم (بیانات در حرم مطهر رضوی ۰۱/۰۱/ ۱۳۹۲).

سلوک سیاسی رهبر معظم انقلاب در مواجهه با بحران‌سازی و رادیکالیسم سیاسی دورهٔ اصلاحات نیز نشان‌دهندهٔ چنین الگوی رفتاری است. تحصن نمایندگان مجلس ششم، استعفای استانداران، وزرا و مقامات دولتی در حمایت از تحصن نمایندگان، کنفرانس برلین و حضور جمعی از سیاسیون و همراهی با ضدانقلاب علیه جمهوری اسلامی‌را به‌عنوان شاهد مثال این امر می‌توان بیان کرد. رویکرد رهبری در برخورد با این چالش‌ها و بحران‌ها، علاوه بر ارشاد و موعظه، همانند همیشه، دعوت از مردم برای حضور در صحنه بود (خانی؛ ۱۳۹۲: ۲/۶). حضور سراسری مردم در نهم دی‌ماه ۸۸ در پایان بخشیدن به فتنهٔ ۸۸، یا کودتای دی ماه ۱۴۰۴، از جملهٔ چنین نمونه‌هایی به شمار می‌رود. پافشاری بر رعایت قانون و تن ندادن به خواست غیرقانونی فتنه‌گران، تلاش برای جدا نمودن خط اغتشاش از صف مردم و برخورد با متخلفان، توجه به ریشه‌های خارجی ماجرا، تبیین شاخص‌های محوری نظام و تأکید بر مشخص نمودن مرزهای برخی از خواص با دشمنان و معاندان نظام از جمله اقدامات مرحله‌ای بود که ایشان در برخورد با این جریان انجام دادند و با تداوم فتنه‌جویی‌ها، حضور مردمی، طومار فتنهٔ سبز را در هم پیچیدند.

دو. تقوای الهی

تقوای الهی در منظومه فکری آیت‌الله خامنه‌ای از مفهومی‌سنتی که تقوا را صرفاً در دوری از گناه یا عبادات فردی می‌بینند، عبور کرده، تعریفی کارکردی و سیاسی ارائه شده، دیگر یک امر شخصی درونی نیست، بلکه یک سرمایه راهبردی است. از آنجا که بصیرت ابزار مدیریت سیاسی است، در این منظومه، تقوا را نمی‌توان از بصیرت تفکیک کرد. تقوا در اینجا یعنی پاکی چشم و گوش از تعلقات و پیش‌داوری‌ها. کسی که تقوا دارد، یعنی سدّی در برابر نقاط کور ذهنی‌اش ساخته است تا بتواند حقیقت را همان‌گونه که هست ببیند (نه آن‌گونه که دوست دارد یا دشمن می‌خواهد). تقوا در

این مدل، موتور محرک بصیرت است. بدون تقوا، عقل در برابر وسوسه‌ها یا ترس‌ها فلج می‌شود و نمی‌تواند فرقان (تفکیک حق و باطل) را به کار بگیرد. لذا تقوا، شرط لازم برای تحلیل درست سیاسی است. تقوای الهی در این دیدگاه، یعنی بزرگیِ مطلقِ خدا در قلب انسان جاری شود. وقتی انسان به تقوای راستین برسد، ترس از قدرت‌های مادی در او جایگزین هراس از خشم الهی می‌شود. این همان نقطه‌ای است که استقلال را از یک تصمیم سیاسی به یک وضعیت وجودی تبدیل می‌کند. تقوا باعث می‌شود انسان در برابر تهدیدها دچار لغزش نشده، عزت را فدای منفعت نکند. پس تقوا، زره استقلال راهبردی است. با توجه به آنکه رعایت قانون فضیلت مدنی-دینی است، تقوا در این منظومه، به معنای پایبندی به مرزها است. کسی که تقوا دارد، نه تنها از گناه دوری می‌کند، بلکه از تجاوز به حقوق دیگران و تخطی از نظم حاکم پرهیز می‌کند. تقوا الهی، غلبه بر هوس شخصی برای حفظ نظم جمعی است. در واقع، قانون‌گرایی، وجه بیرونی و عملیِ تقوا در فضای سیاسی است. کسی که مدعی تقواست اما قانون را دور می‌زند، در این دکترین دچار سقوط تقوا شده است. تقوای الهی، آرامشی ایجاد می‌کند که از جنس تسلیم در برابر اراده خدا است. این آرامش، انسان را از اضطراب شکست رها می‌کند. لذا تقوا الهی باعث می‌شود رهبر و امت در سخت‌ترین لحظات، دچار فروپاشی ذهنی نشوند. تقوا، تولیدکننده سکینه است که تاب‌آوری ارگانیک جامعه را تضمین می‌کن(حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۴۰-۴۵)

بنابراین تقوا و خویشتنداری در برابر پروردگار متعال از امور مهم در حاکمیت سیاسی در جامعه اسلامی‌است که خود را در ابعاد گوناگون فردی و اجتماعی نشان می‌دهد. امام علی(ع) درباره رفتار فرمانروایان می‌فرمایند: «**مَنْ نَصَبَ نَفْسَهُ لِلنّاسِ اِماماً فَعَلَیهِ اَنْ یبْدَأَ بِتَعْلیمِ نَفْسِهِ قَبْلَ تَعْلیمِ غَیرِهِ، وَلْیکُنْ تَأْدیبُهُ بِسیرَتِهِ قَبْلَ تَأْدیبِهِ بِلِسانِهِ وَ مُعَلِّمُ نَفْسِهِ وَ مُؤَدِّبُها اَحَقُّ بِالاِجْلالِ مِنْ مُعَلِّمِ النّاسِ وَ مُؤَدِّبِهِمْ**»(نهج البلاغه: حکمت ۷۳). امام(ع) نامه‌ای را برای مالک اشتر نخعی، هنگامی که او را فرماندار مصر قرار داد، نگاشته است. در آن آداب و قضایا و احکام و سیاست آمده است: «**وَ اِیاكَ وَ الاِعْجابَ بِنَفْسِكَ، وَ الثِّقَةَ بِما یعْجِبُكَ مِنْها، وَ حُبَّ الاِطْراءِ، فَاِنَّ ذلِكَ مِنْ اَوْثَقِ فُرَصِ الشَّیطانِ فی نَفْسِهِ لِیمْحَقَ ما یكُونُ مِنْ اِحْسانِ الْمُحْسِنینَ**»(نهج البلاغه: نامه ۵۳). امیرمؤمنان علی(ع) این حقیقت را که شرط زمامداری در حکومت اسلامی، دور بودن از وابستگی به تعلقات مادی است، از سیره پیامبر(ص) نشات گرفته برشمرده‌اند(الیعقوبی، بی‌تا، ۲: ۹۶ ؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۲۵/۱)، که همواره

تاکید می‌داشتند: «حُبُّ الدُّنْيا رَأْسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ» (الطبرسی،۱۴۰۸: ۴۱/۱۲ ؛ الحرانی، ۱۴۰۴: ۱۵۰)؛ دوستی دنیا منشا همهٔ خطاهاست. امیرمؤمنان علی﵇ نیز در همین رابطه تبیین داشتند که: «وَ قَدْ عَلِمْتُمْ أَنَّهُ لَا يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ الْوَالِي عَلَى الْفُرُوجِ وَ الدِّمَاءِ وَ الْمَغَانِمِ وَ الْأَحْكَامِ وَ إِمَامَةِ الْمُسْلِمِينَ الْبَخِيلُ، فَتَكُونَ فِي أَمْوَالِهِمْ نَهْمَتُهُ، وَ لَا الْجَاهِلُ فَيُضِلَّهُمْ بِجَهْلِهِ، وَ لَا الْجَافِي فَيَقْطَعَهُمْ بِجَفَائِهِ، وَ لَا الْحَائِفُ لِلدُّوَلِ فَيَتَّخِذَ قَوْماً دُونَ قَوْمٍ، وَ لَا الْمُرْتَشِي فِي الْحُكْمِ، فَيَذْهَبَ بِالْحُقُوقِ وَ يَقِفَ بِهَا دُونَ الْمَقَاطِعِ، وَ لَا الْمُعَطِّلُ لِلسُّنَّةِ فَيَهْلِكَ الْأُمَّةَ»(نهج البلاغه: خطبه ۱۳۱).

سه. صراحت و صداقت

در منظومه فکری آیت‌الله خامنه‌ای صداقت و صراحت از یک فضیلت اخلاقی ساده، به یک رویکرد راهبردی و معرفتی ارتقا یافته است. در این دکترین، صداقت و صراحت، در واقع وجه بیرونی و تجلی عینی همان تقوا و بصیرت. صداقت در منظومه فکری آیت‌الله خامنه‌ای، صرفاً به معنای دوری از کذب نیست، بلکه به معنای هماهنگی کامل میان باطن و ظاهر و اتحاد میان ادعا و عمل است. وقتی از استقلال راهبردی صحبت شود، اولین قدم در این مسیر، رهایی از نقاب‌های سیاسی است؛ چرا که وابستگی، همواره با تزویر و ماسک زدن همراه است. در مقابل، صداقت در این نگاه، یک اعلان استقلال است. کسی که صادق است، یعنی دیگر وابسته به هیچ قدرت خارجی نیست تا برای جلب رضایت آن‌ها، حقیقت را پنهان کند یا تغییر دهد. بنابراین، صداقت در این منظومه، در واقع شاهد عینی استقلال است. اما صراحت، لایه عملیاتیِ این صداقت است. صراحت در اینجا به معنای شهامت معرفتی در بیان حقیقت است، حتی زمانی که این حقیقت در ظاهر، هزینه‌بر یا دشوار به نظر برسد. صراحت، محصول همان بصیرت است؛ زیرا تنها کسی می‌تواند صریح باشد که حقیقت را دیده است و از تلاطم‌های موقت سیاسی نمی‌هراسد. در مدیریت سیاسی ایشان، صراحت با شفافیت راهبردی گره خورده است؛ یعنی اینکه رهبر و امت، واقعیت‌های سخت (مانند تحریم‌ها یا تهدیدات) را بدون سانسور و با صراحت کامل می‌بینند و می‌پذیرند. این صراحت در مواجهه با واقعیت، مانع از ایجاد توهمات ملی می‌شود و باعث می‌گردد که جامعه به جای غرق شدن در وعده‌های پوچ، بر اساس واقعیت‌های عریان برنامه‌ریزی کند. پیوند عمیقی میان این دو مفهوم با تاب‌آوری وجود دارد؛ چرا که در هر سیستمی، دروغ یا پنهان‌کاری، باعث ایجاد گسست میان لایه‌های مدیریتی و بدنه اجتماعی می‌شود و اعتماد را می‌کشد. اما وقتی صداقت و صراحت به‌عنوان

یک سرمایه تمدنی در بدنه جامعه جاری شود، نوعی اعتماد متقابل شکل می‌گیرد که در لحظات بحرانی، مانند یک چسبندگیِ اجتماعی عمل می‌کند. در واقع، صراحت در بیانِ اهداف و صداقت در پذیرشِ دشواری‌ها، باعث می‌شود که امت، نه به دلیل اجبار، بلکه به دلیل اطمینان به حقیقت، در کنار رهبری بایستد. در نهایت، صداقت و صراحت در این منظومه، خود را در قانون‌گرایی نیز نشان می‌دهند؛ زیرا صادق‌ترین نوعِ تعامل با جامعه، تعاملی است که در چارچوب قانون و شفاف باشد. در نتیجه، صداقت و صراحت در دکترین ایشان، از رفتار فردی به استراتژی حاکمیتی تبدیل شده؛ تا از طریق ایجاد یک جامعهٔ صادق، تمدنی را بنا کند که در آن حقیقت بر مصلحت‌های زودگذر مقدم است و همین امر، تکیه‌گاه اصلی عزت و استقلال ملی در برابر تکبر جهانی است (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۴، ۲۷-۷۸).

بنابراین صداقت به مثابه روح در پیکر هر فرد از افراد جامعه بخصوص رهبران و داعیان ضروری و حیاتی است. لزوم صداقت و راستگویی در رهبران و داعیان امری لازم و واجب است که موجب اطمینان خاطر مردم می‌شود. اگر رهبر جامعه دچار لغزش، خطا و کذب شود، در اذهان مردم نسبت به آیندهٔ کشور شک و تردید پدید می‌آید که در نتیجه، به سلب اعتماد مردم نسبت به او منجر می‌شود. امام علی﵇ درباره ضرورت صداقت رهبر جامعه در برخورد با مردم می‌فرمایند: «**وَ اعْلَمُوا اَنّی اِنْ اَجَبْتُکُمْ رَکِبْتُ بِکُمْ ما اَعْلَمُ، وَلَمْ اُصْغِ اِلی قَوْلِ الْقائِلِ وَ عَتْبِ الْعاتِبِ وَ اِنْ تَرَکْتُمُونی فَاَنَا کَاَحَدِکُمْ وَلَعَلّی اَسْمَعُکُمْ وَ اَطْوَعُکُمْ لِمَنْ وَلَّیتُمُوه اَمْرَکُمْ وَ اَنَا لَکُمْ وَزیراً خَیرٌ لَکُمْ مِنّی اَمیرُ**» (نهج‌البلاغه: خطبه ۹۲).

امام علی﵇ در توصیه به کارگزاران خود می‌فرمایند: «**فَلا تَکُفّوا عَنْ مَقالَةٍ بِحَقٍّ اَوْ مَشْوَرَةٍ بِعَدْلٍ فَاِنّی لَسْتُ فی نَفْسی بِفَوقِ اَنْ اُخْطِیَ ءَ ولا آمَنُ ذلِكَ مِنْ فِعلی الاّ اَنْ یَکْفِیَ اللّه ُ مِنْ نفسی ما هو اَمْلَکُ بِهِ مِنّی**» (نهج البلاغه: ۲۱۶). همچنین ایشان می‌فرمایند: «وَ اَکْثِرْ مُدارَسَةَ الْعُلَماءِ، وَ مُنافَثَةَ الْحُکَماءِ، فی تَثْبیتِ ما صَلَحَ عَلَیهِ اَمْرُ بِلادِكَ، وَ اِقامَةِ مَا اسْتَقامَ بِهِ النّاسُ قَبْلَكَ»(نهج البلاغه: نامه۵۳). آیت‌الله خامنه‌ای در دیدار با مسئولین درباره صداقت در سیاست این‌گونه بیان نموده‌اند: لحن صادقانه و لحن حاکی از واقع‌نگری و واقع‌گرایی، مردم را تحت تأثیر قرار می‌دهد(بیانات در دیدار رئیس جمهور و اعضای هیئت دولت، ۰۳/۰۶/ ۱۳۹۵ https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=53710)

چهار. علم و معرفت

برای تبیین علم و معرفت در حکومت‌داری سیاسی اسلامی‌بر اساس منظومه فکری آیت‌له خامنه‌ای، باید آن‌ها را به‌عنوان یک واحد تکامل‌یافته نگریست. به گونه‌ای که علم، ابزار حرکت و معرفت، قطب‌نمایِ مسیر باشد. در این دکترین، علم و معرفت نه دو حوزه مجزا، بلکه دو بالِ یک پرواز برای رسیدن به استقلال راهبردی و تمدن‌سازی هستند. علم در این منظومه، از حالت منفعل و خنثی خارج شده، به علم فعال و هدفمند تبدیل می‌شود. ایشان معتقدند که تکیه بر علم بدون داشتن معرفت، تنها منجر به وضعیتی می‌شود که در آن متخصصان، ابزارهای پیشرفته را به کار می‌گیرند اما چون معرفت سیاسی و الهی ندارند، در نهایت در خدمتِ اراده‌های استعماری یا منافع زودگذر قرار می‌گیرند. لذا در مدیریت سیاسی ایشان، علم باید در خدمت معرفت باشد تا علم بومی‌نه صرفاً برای بازسازی مدل‌های غربی، بلکه برای خلق یک حاکمیت جدید به کار گرفته شود. این همان نقطه تلاقی علم و استقلال است؛ جایی که دانش فنی، در اثرِ هدایت معرفتی، به قدرت ملی تبدیل می‌شود و جامعه را از وابستگی به تکنولوژی‌های تحمیلی رها می‌کند. از سوی دیگر معرفت در این منظومه، فراتر از دانستنی‌های کتابی، به معنای شهود حقیقت و بصیرت در عمل است. معرفت همان لایه عمیقی است که در حکومتداری سیاسی، توانایی پیوند زدن قوانینِ زمینی با غایات آسمانی را می‌یابد. مدیری که معرفت دارد، می‌داند که علم بدون تقوا، ابزاری برای استبداد است و علم بدون بصیرت، مسیری به‌سوی شکست. بنابراین، معرفت در دکترین ایشان، نقش فیلتر و پالایش‌گر را برای علم ایفا می‌کند تا علم در خدمت عزت و عدالت باشد، نه در خدمت تکبر یا سرمایه‌داری افسارگسیخته! این پیوند میان علم و معرفت، در نهایت به مفهومی‌به نام عقلانیت تمدنی منجر می‌شود. در این مدل، حکومت سیاسی بر اساس یک عقل جامع اداره می‌شود که هم داده‌های علمی‌و تجربی و هم حقایق وحیانی و معرفتی را می‌شناسد. این رویکرد، تضاد میان دین و علم یا سنت و مدرنیته را در مدیریت جامعه حل می‌کند؛ زیرا علم را در جایگاه چگونگیِ پیشرفت و معرفت را در جایگاه چراییِ پیشرفت قرار می‌دهد. در نتیجه، حکومت سیاسی اسلامی‌در این منظومه، نه یک حکومت سنتی ناپذیرفته و نه یک حکومت مدرن وابسته، بلکه حکومتی است که با علم روز و معرفت جاویدان، به‌دنبال تحقق استقلال راهبردی است تا بتواند الگویی جدید از زیست انسانی را به جهان ارائه دهد(بیانات مقام معظم رهبری در دیدار با نخبگان و استعدادهای برتر علمی، https://khl.ink/f/57763)

بر اساس مستندات قرآنی و روایی آراسته بودن و اهتمام به علم و معرفت در حکومت داری از اصول و مبانی مهم آن به شمار رفته، علم و معرفت و شناخت را برای اداره امور جامعه امری ضروری دانسته شده است. چنانکه امیرمؤمنان﵇ به‌صراحت بیان کرده است: «**أَیُّهَا النَّاسُ، إِنَّ أَحَقَّ النَّاسِ بِهذَا الاَمْرِ أَقْوَاهُمْ عَلَیْهِ، وَ أَعْلَمُهُمْ بِاَمْرِ اللهِ فِیهِ**» (نهج البلاغه: خطبه ۱۷۳).

حکومت حکمت، حکومتی است که حکیمانه اداره می‌شود و شرط تحقق چنین زمامداری، معرفت و بصیرت و حکمت است که در غیر این صورت حکومت جهالت و ضلالت پیدا می‌شود، چنانکه امیرمؤمنان﵇ فرمود: «**وَ قَدْ عَلِمْتُمْ أَنَّهُ لَا یَنْبَغِی أَنْ یکُونَ الْوَالِی عَلَی الْفُرُوجِ وَ الدِّمَاءِ وَ الْمَغَانِمِ وَ الْأَحْکَامِ وَ إِمَامَةِ الْمُسْلِمِینَ الْبَخِیلُ، فَتَکُونَ فِی أَمْوَالِهِمْ نَهْمَتُهُ، وَ لَا الْجَاهِلُ فَیضِلَّهُمْ بِجَهْلِهِ**» (نهج البلاغه: خطبه۱۳۱).

خداوند متعال علم بدون معرفت را ابزار استبداد یا خدمت به استعمار برشمرده، تاکید می‌دارد: ﴿**أَمَّنْ هُوَ قَاسِیةٌ قَلْبُهُ... أُولَئِكَ أَضَلُّ سَبِیلاً**﴾ (اعراف: ۷۹). این آیه درباره کسانی است که گوش و چشم دارند (ابزار علمی‌و ادراکی) اما قلبشان سخت است و حقیقت را نمی‌بینند. این‌ها همان کسانی هستند که در بیانات آیت‌الله خامنه‌ای به متخصصانی که در خدمت اراده‌های استعماری‌اند، تشبیه شده‌اند. آن‌ها علم (چشم و گوش) دارند اما معرفت(قلب بیدار) ندارند، لذا در مسیر گمراهی(أَضَلُّ سَبِیلاً) هستند. در مکتب اهل بیت﵈، زمان شناسی یک اصل شمرده می‌شود که هم در سخنان و رفتار پیامبراسلامﷺ و هم در گفتار و سیره ائمه﵈ جلوه‌گر است؛ به‌عنوان نمونه از پیامبر اسلام منقول است که فرمود: «**رَحِمَ اللهُ مَن حَفِظَ لِسانهُ وَ عَرَفَ زَمانهُ وَ اِستِقامَة طَریقَتهُ**» (پاینده، ۱۳۲۴: ۳۰۶).

مقصود از زمان شناسی در سخنان و سیره معصومین این است که در برنامه ریزی‌های تربیتی، اجتماعی و سیاسی و رعایت اولویت‌بندی در برنامه ریزی‌ها و نیز استفاده از فنون و ابزار مناسب، به شرایط و اوضاع و احوال زمانه توجه شود، وگرنه همه می‌دانیم که زمان شناسی به معنای زمان تقویمی، فاقد اهمیت است. امام علی﵇ در این زمینه فرموده‌اند: «**وَ اِیّاكَ وَالْعَجَلَةَ بِالاُمُورِ قَبْلَ اَوانِها، اَوِ التَّسَقُّطَ فیها عِنْدَ اِمْکانِها، اَوِ اللَّجاجَةَ فیها اذا تَنَکَّرَتْ، اَوِ الوَهْنَ عَنْها اذا اسْتَوضَحَتْ، فَضَعْ کُلَّ اَمْرٍ مَوضِعَهُ و اَوْقِعْ کُلَّ عَمَلٍ مَوقِعَهُ**» (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳). در نظام

سیاسی اسلام و در عالمان این نوع نظام مدیریت جامعه علم و معرفت جایگاه مهمی‌در اداه امور جوامع داشته است. امیرمومنان﴿ع﴾ در حکمتی نورانی فرموده است: «**إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِالْأَنْبِياءِ أَعْلَمُهُمْ بِمَا جَاءُوا بِهِ**» (نهج البلاغه: حکمت۹۰).

پنج. صبر و بردباری

تبیین مفهوم صبر و بردباری در حکومت‌داری سیاسی اسلامی‌بر اساس منظومه فکری آیت‌الله خامنه‌ای، از معنای انفعالی و تسلیم‌گرانه خارج شده، یک سرمایه راهبردی و ابزار مدیریت بحران تعریف می‌شود. در این دکترین، صبر مدیریت زمان کنش است. در این منظومه، صبر و بردباری، خروجیِ عملیِ همان تقوا و بصیرت است. وقتی یک مدیر سیاسی یا یک امت، از طریق بصیرت، لایه‌های پنهان توطئه‌ها را می‌بیند و با تقوا، ترس از قدرت‌های مادی را در خود می‌کشد، در این حالت صبر نه از روی ناتوانی، بلکه از روی تسلط معنا می‌یابد. در واقع، صبر در این مدل، یعنی تواناییِ حبس کردن واکنش‌های احساسی و عجولانه برای رسیدن به یک هدف کلان‌تر این همان مفهوم صبر راهبردی است که در آن صبر، بخشی ازپیروزی است، نه نشانه‌ای از شکست. این رویکرد، حکومت سیاسی را از سیاست واکنشی که صرفاً به تحریکات دشمن پاسخ می‌دهد، به سیاست کنش‌گر بدیل می‌کند که زمان و مکان ضربه زدن را خودش تعیین می‌کند.

علاوه بر این، بردباری در این منظومه، با مفهوم تاب‌آوری گره خورده است. در حکومت‌داری اسلامی، بردباری به معنای ایجاد ساختاری است که بتواند فشارهای خارجی (مانند تحریم‌ها یا تهدیدها) را جذب کند، بدون اینکه دچار گسست شود.(حسینی خامنه‌ای،۱۳۹۸، ۲۰۹-۲۸۹). این بردباری، در واقع یک صنعت تمدنی است که باعث می‌شود هر ضربه‌ای از سوی دشمن، به جای تخریب، منجر به سخت‌تر شدن و منسجم‌تر شدن بدنه اجتماعی شود. در واقع، صبر و بردباری نظم قانونی و سیاسی جامعه را کنترل کرده، از تلاطم‌های لحظه‌ای حفظ داشته، اجازه نمی‌دهد عقلانیت بصیرانه جایگزین تکانه‌های عصبی شود. پیوند عمیقی میان صبر و استقلال راهبردی وجود دارد؛ چرا که استقلال، محصول عجله نیست، بلکه محصول پایداری در مسیر است. در این دکترین، صبر و بردباری ابزاری است برای صیانت از عزت ملی؛ زیرا هرگونه عجله در مذاکرات یا تصمیمات سیاسی تحت فشار دشمن، منجر به تعهدات تحقیرآمیز می‌شود. لذا بردباری در برابر فشارها، در واقع تبلور توحید عملی است؛ یعنی اعتقاد به اینکه قدرت نهایی در دست خداست و نه در

دست متکبران زمین، و لذا می‌توان با آرامشی توأم با اقتدار، منتظر فرصت بهداشتی و الهی ماند. در نهایت، این صبر و بردباری، در خدمت هدف غایی یعنی تمدن‌سازی است؛ چرا که بنا کردن یک تمدن جدید، نیازمند صبر تمدنی است تا فشارها و چالش‌های مسیر، تبدیل به پله‌های صعو گردد، نه موانعی برای توقف (حسینی خامنه‌ای، ۱۴۰۱، ۱۸۹-۲۷۶). به بیان امیرمؤمنان علی﵇: آن که قوت لازم را برای ادارهٔ امور ندارد، تحت سلطهٔ کار یا تحت استیلای این و آن قرار می‌گیرد و زمام امور از کف او بیرون می‌رود و گرفتار تزلزل و پریشانی و تصمیمها و اقدامات متناقض می‌گردد(نهج البلاغه: خطبه۱۷۳). انسانی که سعه صدر لازم را ادارهٔ امور نداشته باشد، سنگینی بار امانت مدیریت را تاب نمی‌آورد، چنانکه امیرمؤمنان﵇ به‌صراحت فرموده است: «مَن ضاقَ صَدرُهُ لَم یصْبِرْ علی أداءِ حقٍّ» (مجلسی،۱۴۰۳، ۷۵: ۹۰)؛ کسی که سینه‌اش تنگ باشد، بر ادای حق تاب نیاورد.

مقام معظم رهبری شهید، درباره لزوم صبر در اداره امور جامعه فرموده‌اند: لازمهٔ عمل هم صبر و توکل است. شماها مسئولان کشور هستید در بخشهای مختلف؛ کارهای زیادی برعهدهٔ شما است؛ کارهای شما، هم کار دنیا است، هم کار آخرت؛ یعنی وقتی به انجام وظیفهٔ خود میپردازید، هم دارید دنیا را آباد میکنید، زندگی را آباد میکنید، هم دارید باطن و درون خودتان را آباد می‌کنید. این عمل احتیاج دارد به دو عنصر: صبر و توکل. آیهٔ شریفهٔ قرآن می‌فرماید: ﴿**نعم اجر العاملین. الّذین صبروا و علی ربّهم یتوکّلون**﴾ (عنکبوت: ۵۹ -۵۸) (بیانات در دیدار مسئولان نظام، ۱۳۹۲/۰۴/۳۰، https://farsi.khamenei.ir/speech?nt=2&year=1392).

شش. مردم داری

تبیین مردم‌سالاری در حکومت‌داری سیاسی اسلامی‌بر اساس منظومه فکری آیت‌الله خامنه‌ای، مفهومی‌است که در آن حقِ مردم نه در مقابل حکمِ خدا، بلکه در امتداد و برخاسته از آن تعریف می‌شود. در این دکترین، مردم‌سالاری صرفاً یک روش برای توزیع قدرت یا یک قرارداد اجتماعیِ سرد نیست، بلکه تجلی عینیِ پیوند قلبی و ایمانی میان رهبری و امت (نظام امامت و امت) است. در این منظومه، مردم‌سالاری دینی با بصیرت و تقوا پیوندی مستحکم دارد؛ چرا که برخلاف دموکراسی‌های غربی که بر مدار میل و لذت می‌چرخند، مردم‌سالاری در اینجا بر مدار وظیفه و حق استوار است. در این دیدگاه، حضور مردم در صحنه سیاسی، یک جهاد و عمل عبادی تلقی می‌شود که ریشه در تقوای الهی دارد. از سوی دیگر، این مردم‌سالاری نیازمند بصیرت عمومی‌است؛ زیرا در این نظام،

مردم تنها رأی‌دهنده نیستند، بلکه صاحبان بصیرت هستند که با تشخیص درست، مسیر تحققِ عدالت و شایسته‌سالاری را هموار می‌کنند(بیانات مقام معظم رهبری در بیست و پنجمین سالگرد ارتحال امام خمینی- https://khl.ink/f/26615). در واقع، بدون حضور آگاهانه مردم، حتی شایسته‌ترین رهبران نیز امکانِ استقرارِ عدالت و تمدن‌سازی را نخواهند داشت؛ چرا که در منطقِ این دکترین، مشروعیت الهی با مقبولیت و حضور مردمی‌است که به اقتدار ملی و استقلال راهبردی منتهی می‌شود . این مدل از مردم‌سالاری، مستقیماً به تاب‌آوری جامعه منجر می‌گردد. هنگامی‌که مردم احساس کنند که نظام سیاسی نه یک قدرتِ قاهره، بلکه برخاسته از اراده و ایمان آن‌هاست، در برابر فشارهای خارجی و جنگ‌های شناختی، صبر و بردباری پیشه می‌کنند و خود به مدافعانِ اصلیِ استقلالِ کشور تبدیل می‌شوند(بیانات در دیدار با مردم آذربایجان شرقی-۱۴۰۳/۱۱/۲۶- https://khl.ink/f/51999). در واقع، مردم‌سالاری دینی، تولیدکننده قدرت است؛ قدرتی که نه از انبار تسلیحات، بلکه از اعتماد متقابل میان ملت و حاکمیت سرچشمه می‌گیرد. این اعتماد، محصولِ همان صداقت و صراحت. وقتی حاکمیت با مردم صادق است، مردم نیز با تمام وجود در صحنه می‌مانند و این حضور، بزرگترین مانع در برابر نفوذ و سلطه بیگانگان است. در نهایت، مردم‌سالاری در این منظومه، بستری برای رشد معرفتی جامعه است. حکومت اسلامی‌مأموریت دارد که زمینهٔ مشارکتِ مردم را فراهم کند تا آن‌ها در فرآیند مدیریتِ سرنوشت خویش، به کمال و معرفت برسند. این رویکرد، تضاد کاذب میان حاکمیت الهی و حاکمیت مردم را حل می‌کند؛ زیرا در این پارادایم، مردم به فرمانِ خدا و برای تحققِ آرمان‌های الهی(مانند عدالت و آزادی)، حاکمیت را بر عهده می‌گیرند یا آن را نظارت می‌کنند (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۳۰۰-۳۲۵) . به این ترتیب، مردم‌سالاری دینی در دکترین آیت‌الله خامنه‌ای، قلب تپنده تمدن اسلامی‌است که علم، قانون، عدالت و شایستگی را در یک کالبدِ زنده و پویا به حرکت در می‌آورد تا از طریق مشارکت حداکثری، قله‌های استقلال و عزت فتح شود .

از خصوصیات رهبر جامعه اسلامی، داشتن حس مردم‌داری و مهرورزی با افراد جامعه است. امام علی(ع) درباره این خصوصیت زمامداران می‌فرمایند: «**و اَشْعِرْ قَلبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعيَّةِ والمَحَبَّةَ لَهُم وَاللُّطفَ بِهِمْ ولاتكونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبُعا ضارِيا تَغْتَنِمُ اَكْلَهُمْ**» (نهج البلاغه: نامه۵۳)؛ دلت را برای رعیت پر از مهر و محبت و لطف کن و بر آنها درنده آزار دهنده ای مباش که خوردن آنان را غنیمت شماری.

زمامدار جامعه اسلامی‌باید با افراد جامعه اسلامی‌ارتباط مستقیم و صمیمانه برقرار کند: «**وَ لایکُنْ لَکَ اِلَی النّاسِ سَفیرٌ اِلاّ لِسانُکَ، وَ لا حاجِبٌ اِلاّ وَجْهُکَ، وَ لاتَحْجُبَنَّ ذاحاجَة عَنْ لِقائِکَ بِها، فَاِنَّها اِنْ ذیدَتْ عَنْ اَبْوابِکَ فی اَوَّلِ وِرْدِها لَمْ تُحْمَدْ فیما بَعْدُ عَلی قَضائِها**» (نهج البلاغه: نامه۶۷). مولای متقیان علی(ع) فرموده‌اند: «**ثُمَّ اللّه َ اللّه َ فِی الطَّبَقَةِ السُّفْلی مِنَ الَّذینَ لا حِیلَةَ لَهُمْ مِنَ المَساکینِ والمُحتاجِینَ واَهْلِ البُؤْسی و الزَّمنی**» (نهج البلاغه: نامه۵۳). رسول خدا(ص) پرهیز داشت که میان وی و مردم مانع و حایلی وجود داشته باشد و چیزی مانع ارتباط مستقیم آن حضرت و مردم باشد؛ به‌طوری که سخن ایشان را نشنود و دردشان را نکشد و مشکلاتشان را برای وی مطرح نکنند. پیامبر(ص) از سیره ملوک و سلاطین و نوع نشست و برخاست و تشریفات آن‌ها به شدت بیزار بود و هیچ خوش نداشت به پادشاهان شبیه شود (کلینی،۱۳۸۷، ۶: ۲۷۱ ؛ الحر عاملی،۱۴۱۴، ۱۶: ۴۱۲ ؛ مجلسی،۱۴۰۳، ۱۶: ۲۶۲). پیامبر(ص) ارتباط تنگاتنگی با مردم داشت به گونه‌ای که بخشی از اوقات منزل خویش را به مردم اختصاص می‌داد، با همه افراد جامعه نشست و برخاست می‌کرد، با فقیران همدم می‌شد، دعوت همگان را اجابت می‌کرد(غزالی،۱۳۹۳، ۲: ۳۶۲ ؛ فیض کاشانی، بی‌تا،۴: ۱۲۵). پیامبر هیچ‌گاه خود را از مردم جدا نمی‌دید و در غم و شادی، به راحت و سختی در کنار آن‌ها بود. چنآنکه پس از ورود به مدینه و هنگام ساختن مسجد پابه پای یارانش سنگ می‌آورد و در ساختن مسجد همانند دیگران کار می‌کرد(ابن هشام، بی‌تا،۲: ۱۱۴). نمونه دیگر آن در غزوه احزاب روی داد. در این غزوه ماموران اطلاعاتی پیامبر(ص) گزارش آمادگی و بسیج نیروهای دشمن را به مدینه دادند. آن حضرت شورای نظامی‌تشکیل داد و پس از مشورت و تصویب پیشنهاد سلمان فارسی مبنی بر کندن خندق، پیامبر به همراه یاران خود بیل و کلنگ می‌زد و گاه توبره‌های خاک را بر دوش می‌کشید(ابن سعد،۱۴۰۵، ۲: ۶۵-۶۶).

مسأله مشارکت مردمی‌و گزینش حاکمان توسط آنها از قدیم الایام از لحاظ تئوریک در حکومت دینی مطرح بوده و از لحاظ عملی نیز چنین رویه‌ای دائماً اعمال و آرای عمومی‌به‌عنوان عنصر اساسی و غیر قابل انکار در تحقق حکومت معرفی شده است و این بدان معناست که تمایل مردم به حکومت دینی، موجب تحقق آن می‌گردد و از آن به مقبولیت مردمی‌یاد می‌شود. چنان که عدم تمایل آنها موجب عدم تشکیل حکومت دینی خواهد شد، همان‌گونه که درباره حکومت نبوی(ص) چنین شد

که استقبال مردم از آن موجب تحقق و عینیت آن گردید و در مقابل عدم استقبال عمومی‌از حکومت علوی موجب عدم تحقق آن تا ۲۵ سال گردید. در این زمینه امام علی می‌فرمایند: «**اَنّی لَمْ اُرِدِ النّاسَ حَتّی اَرادُونی وَ لَمْ اُبایِعْهُمْ حَتّی بایعُونی**» (نهج البلاغه: نامه۵۴).

مقام معظم رهبری شهید، درباره مقبولیت رهبری در جامعه اسلامی‌فرموده‌اند: در اسلام به نظر مردم اعتبار داده شده است؛ رأی مردم در انتخاب حاکم و در کاری که حاکم انجام می‌دهد، مورد پذیرش قرار گرفته است. لذا شما می‌بینید که امیرالمؤمنین با اینکه خود را از لحاظ واقع منصوب پیغمبر و صاحب حق واقعی برای زمامداری می‌داند، آن وقتی که کار به رأی مردم و انتخاب مردم می‌کشد، روی نظر مردم و رأی مردم تکیه می‌کند؛ یعنی آن را معتبر می‌شمارد و بیعت در نظام اسلامی‌یک شرط برای حقانیت زمامداریِ زمامدار است. اگر یک زمامداری بود که مردم با او بیعت نکردند، یعنی آن را قبول نکردند، آن زمامدار خانه‌نشین خواهد شد و مشروعیت ولایت و حکومت به بیعت مردم وابسته است یا بگوئیم فعلیت زمامداری و حکومت به بیعت مردم وابسته است(خطبه‌های نماز جمعه تهران، ۱۳۶۶/۰۳/۲۲، https://farsi.khamenei.ir/speech?nt=2&year=1366)

هفت. شایسته سالاری

تبیین شایسته‌سالاری در حکومتداری سیاسی اسلامی‌بر اساس منظومه فکری آیت‌الله خامنه‌ای، نیازمند مفهومی‌است که از رویکرد تکنوکراتیک صرف (که تنها بر مدار مهارت‌های فنی می‌چرخد) به یک مدل جامعِ انسانی ارتقا می‌یابد. در این دکترین، شایسته‌سالاری نه یک فرمولی برای جابجایی نیروها، بلکه تلاقیِ تخصص و تعهد است؛ به گونه‌ای که هیچ‌یک از این دو، بدون دیگری، شایستگی تلقی نمی‌شود. در این منظومه، شایستگی تنها با داشتن مدرک یا مهارت فنی تعریف نمی‌گردد، بلکه تخصص باید در بستر تعهد(که همان تقوا و بصیرت است) معنا شود(بیانات مقام معظم رهبری در دیدار با نخبگان، https://khl.ink/f/37949). ایشان معتقدند تخصص بدون تعهد، نه تنها مفید نیست، بلکه می‌تواند خطرناک باشد؛ زیرا متخصصی که فاقد بصیرت سیاسی و تقوای الهی است، ممکن است در برابر وسوسه‌های مادی یا فشارهای خارجی تسلیم شود و یا تخصص خود را در مسیر تخریب استقلال راهبردی به کار ببندد. لذا در حکومتداری اسلامی، شایسته‌ترین فرد کسی است که در کنار تسلط بر علم و فن، دارای پایداریِ ارزشی بوده، در طوفان‌های سیاسی، دچار لغزش نمی‌شوند. این رویکرد، شایسته‌سالاری را از یک امر مدیریتی ساده

به یک سنگر دفاعی تبدیل می‌کند تا از نفوذ افرادی که تخصص دارند اما تعهد تمدنی ندارند، جلوگیری شود(حسینی خامنه‌ای ۱۳۹۲، ۷۰-۷۵). علاوه بر این، شایسته‌سالاری در این دکترین، وجه عملیِ عدالت‌محوری است. در واقع، انتصابات غیرشایسته یا تکیه بر رابطه‌داری و حزب‌گرایی، در منظومه ایشان نه یک خطای مدیریتی، بلکه یک جنایت علیه عدالت تلقی می‌شود؛ چرا که به گفته ایشان، گماشتن فرد غیرلیاقت‌دار در پست‌های حساس، حق مردم را می‌طلبد و باعث تضعیف اقتدار ملی می‌گردد. بنابراین، شایسته‌سالاری در اینجا ابزاری است برای تحقق قانون‌گرایی؛ زیرا تنها فرد شایسته است که می‌تواند قانون را با بصیرت اجرا کند و از تبدیل شدن آن به ابزاری برای ستم یا فساد جلوگیری نماید. در این مدل، شایستگی یعنی توانمندسازی متعهدین تا بتوانند در مسیر تمدن‌سازی، جایگزین مدل‌های وابسته و ناکارآمد شوند. حاصل آنکه شایسته‌سالاری در این دیدگاه، با هدف استقلال راهبردی گره خورده است. برای رسیدن به یک تمدن مستقل، نیاز به نخبگانِ متعهد است، نه متخصصان وابسته. در واقع، شایسته‌سالاری در دکترین آیت‌الله خامنه‌ای، یعنی شناسایی و به‌کارگیری کسانی که عزت را بر منفعت ترجیح می‌دهند و تخصصشان را در خدمت حق قرار می‌دهند. این رویکرد باعث می‌شود که بدنه اجرایی حکومت، به جای اینکه تکرارکنندهٔ الگوهای غربی باشد، به خالق الگوهای جدید تبدیل شده، شایسته‌سالاری در حکومتداری اسلامی، یک استراتژی انسانی است که هدفش تبدیل توانمندی‌های فردی به قدرتِ جمعی و تمدنی است تا جامعه‌ای عادل، مستقل و تاب‌آور ساخته شود(همان، ۲۸۷-۳۱۴).

درواقع این منظومه فکری برگرفته شده از مستندات قرآنی و روایی است. آنجا که خداوند متعال در قرآن می‌فرماید: هنگامی‌که خداوند ابراهیم را با وسایل گوناگون آزمود و او به خوبی از عهده آزمایش برآمد خداوند به او فرمود: ﴿**وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ**﴾ (بقره: ۱۲۴). خداوند متعال حضرت ابراهیم﵇ را پس از آزمایش‌های فراوان به مقام پیشوایی مردم منصوب کرد آن زمان که اهلیت او برای این مقام مسلّم شد عهد خداوند به او رسید. خداوند اولیای خود را که سرپرستی و پیشوایی مردم را به آن‌ها می‌سپارد می‌آزماید و آنگاه که اهلیت خود را ثابت کردند، منصوبشان می‌کند. در مباحث مدیریت و رفتار سازمانی بحث نظارت و بازرسی از مفاهیم بنیادین بوده و همراه با برنامه‌ریزی از سازماندهی، هماهنگی، بودجه‌بندی و فرمان‌دهی در قلمرو وظایف مدیریت قرار دارد. رهبر جامعه اسلامی‌باید در عین زعامت جامعه، بر امور کارگزاران خود، بازرسی و توجه مستمر داشته باشد. امام

علی﵇ با تأکید بر سه مهارت فنی، انسانی و ادراکی مدیر، فرامین مدیریتی خاصی را در امر نظارت و بازرسی صادر کرده‌اند که نه تنها در دوره خود برترین سبک مدیریتی در حیطه بازرسی محسوب می‌گردید. آن حضرت در نامه‌ای به کارگزاران خود بر امر پنهانی بازرسی تأکید کرده و می‌فرمایند: «**ثُمَّ تَفَقَّدْ اَعْمالَهُمْ، وَابْعَثِ الْعُيُونَ مِنْ اَهْلِ الصِّدقِ والوَفاءِ عَلَيْهِم، فَاِنَّ تَعاهُدَكَ فِی السِّرِّ لاُمُورِهِمْ حَدْوَةٌ لَهُمْ عَلَى اسْتعمالِ الاَمانَةِ والرِّفقِ بالرَّعِيَّةِ. و تَحَفَّظْ مِنَ الاَعوانِ، فَاِنْ اَحدٌ مِنْهُم بَسَطَ يَدَهُ اِلى خيانَةٍ اِجْتَمَعَتْ بِها عَلَيهِ عِنْدَكَ اَخْبارُ عُيُونِكَ، اِكْتَفَيْتَ بِذلكَ شاهِدا فَبَسَطْتَ عَلَيْهِ الْعُقُوبَةَ فی بَدَنِهِ و اَخَذْتَهُ بِما اصابَ مِنْ عَمَلِهِ، ثُمَّ نَصَبْتَهُ بمقامِ المَذَلَّةِ وَ وَسَمْتَهُ بالخيانَةِ، و قَلَّدْتَهُ عارَ التُّهَمَةِ**» (نهج البلاغه: نامه ۵۳). در امر بازرسی و نظارت، منشور مدیریتی کاربردی است که با تأکید بر ارزشهای محوری رفتار فرودستان و زیردستان را در امر بازرسی به خوبی تبیین گشته، چارچوب ادارکی مناسبی را برای مدیریت استراتژیک سازمانها فراهم آورد. واکنش منطقی در برابر انحراف خواص، مراقبت از آسیب آنان به نظام و مردم، توأم با فرصت‌سازی و با تلاش برای اصلاح انحرافات و بازگشت آنان، مشی همیشگی امام و رهبری در مراقبت از آسیب خواص به نظام بوده است. سیرهٔ عملی امام﵀ و نیز مقام معظم رهبری نشان‌دهندهٔ آن است که مشی ولی فقیه، با وجود طرد برخی خواص از عرصهٔ سیاسی، حاکی از رفتار اخلاقی و سرشار از جوانمردی و عطوفت با این خواص است. تدبیر رهبری در جمهوری اسلامی، برای مقابله با بحران‌ها، فتنه‌ها و انحرافات و خنثی کردن آن‌ها، همچون معصومین﵈، تابع الگوی مرحله‌بندی‌شده و گام‌به‌گام بوده است(خانی، ۰۲/۰۶/ ۱۳۹۲). پیامبرﷺ در دوران حکومت داری خویش تصمیماتش بر اساس ایمان‌گرایی و خدا محوری بوده است؛ زیرا ایشان با یاران خود بدون مقایسه تجهیزات و امکانات دشمن، با آن‌ها درگیر و سرانجام پیروز شدند. خداوند متعال در قرآن کریم تصمیم‌گیری پیامبر خود را امضاء کرده مورد تایید قرار داده است و آن را به‌عنوان بهترین روش تصمیم‌گیری معرفی کرده است.

نتیجه‌گیری

نتایج و یافته‌های پژوهش حاضر در چهار دسته عبارت است از:

– مبانی معرفتی و بنیادین (ریشه‌های وحیانی حاکمیت): یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که حاکمیت سیاسی در اندیشه مقام معظم رهبری، یک پدیدهٔ ابزاری یا صرفاً تکنیکی نیست، بلکه دارای

ریشه‌های اعتقادی است. جامعیت دین (تلاقی دین و سیاست): در این اندیشه، تفکیک میان عبادات و مدیریت جامعه پذیرفته نیست. حاکمیت سیاسی، در صورتی که بر اساس معیارهای الهی باشد، خود بخشی از تکالیف شرعی و عبادی است. حاکمیت به مثابهٔ امانت الهی: بر اساس مستندات قرآنی، قدرت در این دیدگاه، نه یک امتیاز، بلکه یک امانت و مسئولیت است که در پیشگاه خداوند مورد محاسبه است. مرجعیت ثقلین: تمام تصمیمات سیاسی و راهبردی در سیره ایشان، از طریق تطبیق با آیات قرآن و سیره معصومین﵈ استخراج می‌شود تا شرعیت در کنار کارآمدی قرار گیرد.

– صلاحیت‌های شناختی و استراتژیک (بصیرت و زمان‌شناسی): یکی از مهم‌ترین یافته‌های این پژوهش، تأکید بر علم به زمانه به‌عنوان شرط لازم برای حاکمیت است. این شرط مبتنی بر بصیرت سیاسی است. بدین معنا که حاکمیت در اندیشه ایشان، نیازمند بصیرت است؛ یعنی توانایی تشخیص حق از باطل در پیچیدگی‌های سیاسی. این بصیرت، خروجیِ تطبیقِ متون وحیانی با واقعیات اجتماعی است. علاوه بر آن زمان‌شناسی در اندیشه ایشان حاکی از آن است که مدیریت اسلامی، تقدیرگرایانه نیست، بلکه زمان‌شناس است. یعنی تشخیص می‌دهد در هر مقطع تاریخی، کدام دستور قرآن (مثلاً صلح یا جهاد، تقیه یا صراحت) باید اجرا شود. آگاهی از معادلات جهانی در اندیشه ایشان نیز مدیریت جامعه اسلامی‌را در پیوند با جهان‌بینی اسلامی‌و در عین حال با اشراف کامل بر تحولات جهانی می‌بینند تا استقلال سیاسی جامعه حفظ می‌دارد.

– ارکان اخلاقی و انسانی (معیارهای کیفی حاکم): در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای، اخلاق پیش‌شرط سیاست است و بدون آن، حاکمیت به استبداد تبدیل می‌شود: عدالت‌خواهی به مثابه محور: عدالت در این دیدگاه، صرفاً یک مفهوم حقوقی نیست، بلکه یک تکلیف تکوینی است. یافته‌ها نشان می‌دهد که عدالت در سیره ایشان، هم در توزیع منابع و هم در برخورد با مخالفان، بر اساس مستندات قرآنی جاری است. امانتداری و مسئولیت‌پذیری: یافته‌ها حاکی از آن است که امانت در مدیریت، به معنای نگاه به جامعه به‌عنوان مال و دارایی خداوند است که مدیر، تنها حافظ و متولی آن است، نه مالک. تواضع و خداترسی: نتایج نشان می‌دهد که پیوند میان قدرت و عبودیت، مانع از سقوط حاکم در تلهٔ خودبرترپنداری می‌شود و حاکم را به مردم نزدیک‌تر می‌کند.

– مکانیسم‌های عملیاتی و مدیریتی (روش اجرای حاکمیت): در نهایت، پژوهش به ابزارهای اجرایی حاکمیت در سیره ایشان اشاره می‌کند: حاکمیت مشورتی (شورا): یافته‌ها نشان می‌دهد که بر اساس دستور قرآن(وشاوِرهم فی الامر)، ایشان مدیریت تک‌نفره را رد کرده و بر مشورت با

متخصصان و مورد اطمینان تأکید دارند. این امر باعث کاهش خطای مدیریتی در سطوح کلان می‌شود. گزینش بر اساس صلاحیت و تخصص: نتایج حاکی از آن است که در اندیشه ایشان، اعتماد به تنهایی کافی نیست و باید با صلاحیت(تخصص) همراه شود. یعنی جامعه اسلامی‌باید توسط افرادی مدیریت شود که هم مؤمن و هم کارآمد باشند. پویایی و انعطاف‌پذیری: یافته‌ها نشان می‌دهد که مدیریت سیاسی در سیره ایشان، ایستا نیست، بلکه بر اساس تغییرات جامعه، روش‌های مدیریتی را بازنگری می‌کند(بدون تغییر در اصول).

حاصل آنکه مدل حاکمیت سیاسی در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای، یک مدل تلفیقی است؛ تلفیقی میان اصالت وحی در مبانی، بصیرت زمانه‌شناسانه در تشخیص، اخلاق عدل و امانت در منش و روش مشورتی در اجرا. این چهار رکن، در کنار یکدیگر، ضمانت‌کننده این است که مدیریت جامعه اسلامی، نه تنها به پیشرفت مادی راه یابد، بلکه در مسیر کمال انسانی و رضایت الهی حرکت کند.

منابع

قرآن کریم.

نهج‌البلاغه.

آشوری، داریوش، دانشنامه سیاسی، تهران: مروارید، ۱۳۷۶ش.

ابن اثیر، اسد الغابة فی معرفة الصحابة، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۹ق.

ابن سعد، محمد، طبقات الکبری، بیروت: دار بیروت، ۱۴۰۵ق.

ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول عن آل الرسول، تحقیق علی‌اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ق.

ابن هشام، عبدالملک، سیرت رسول‌اللهﷺ، تصحیح اصغر مهدوی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، بی‌تا.

بابویه قمی، محمد بن علی بن حسین، التوحید، تهران: مکتبة الصدوقیه، ۱۳۹۸ق.

پاینده، ابوالقاسم، نهج الفصاحه، تهران: انتشارات جاویدان، ۱۳۲۴ش.

تمیمی‌آمدی، عبدالواحد بن محمد، غرر الحکم و دررالکلم، قم: دارالکتاب الاسلامی، ۱۴۱۰ق.

جوادی آملی، عبدالله، ولایت فقیه ولایت فقاهت و عدالت، قم: اسراء، ۱۳۷۸ش.

حائری یزدی، مهدی، حکمت و حکومت، قم: نشر معارف، بی‌تا.

حرعاملی، حسن، وسائل الشیعه، بیروت: آل البیت، ۱۴۱۴ق.

حسینی خامنه‌ای، سیدعلی، طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن، تهران: انتشارات صهبا، ۱۳۹۲ش.

----------، جهاد خودکفایی؛ ارتش جمهوری اسلامی ایران در بیانات حضرت آیه‌الله خامنه‌ای، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی، ۱۳۹۴ش.

----------، حدیث ولایت؛ مجموعه بیانات و مکتوبات رهبر معظم انقلاب اسلامی، تهران: انقلاب اسلامی، ۱۳۹۸ش.

----------، مجموعه بیانات رهبر معظم انقلاب اسلامی در مورد نهضت تمدنی، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی، ۱۴۰۱ش.

خانی، الهه، تداوم مدیریت رسول خداﷺ در الگوی حکومتی جمهوری اسلامی، تهران: برهان، ۱۳۹۲ش.

خسروپناه، عبدالحسین، گستره شریعت، قم: نشر معارف، ۱۳۸۲ش.

سبحانی، جعفر، مبانی حکومت اسلامی، اصفهان: کتابخانه امیرالمؤمنین، ۱۳۶۲ش.
شاکرین، حمیدرضا، پرسش‌ها و پاسخ‌های دانشجویی، قم: نشر معارف، ۱۳۸۶ش.
الصدر، سیدمحمدباقر، اقتصادنا، قم: مکتب الإعلام الإسلامی، ۱۴۱۷ق.
الطبرسی، حسین بن محمد، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، بیروت: إحیاء التراث، ۱۴۰۸ق.
طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، قم: مؤسسة البعثه، ۱۴۱۴ق.
غزالی، محمد بن محمد، إحیاء علوم‌الدین، تهران: فردوس، ۱۳۹۳ش.
فیض کاشانی، ملامحسن، المحجة البیضاء، تصحیح علی‌اکبر غفاری، قم: انتشارات اسلامی، بی‌تا.
القمی (الصدوق)، محمد بن علی، الخصال، بیروت: مطبعه الصدوق، ۱۳۸۹ق.
کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، قم: دارالحدیث، ۱۳۸۷ش.
مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، تهران: ولی عصر (عج)، ۱۴۰۳ق.
مصباح یزدی، محمدتقی، نظریه سیاسی اسلام، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸ش.
----------، آموزش عقاید، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۳ش.
مطهری، مرتضی، سیری در سیره نبوی، تهران: صدرا، ۱۳۸۰ش.
مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۹۳ش.
الموسوی الخمینی، روح‌الله، البیع، قم: اسماعیلیان، ۱۳۶۳ش.
نصر، سیدحسین، نیاز به علم مقدس، قم: مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۸۳ش.
الیعقوبی، احمد بن ابی‌یعقوب، تاریخ الیعقوبی، بیروت: دار صادر، بی‌تا.

منابع الکترونیکی:

پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، https://farsi.khamenei.ir.

References

al-Qurʾān al-Karīm (The Noble Qurʾān).
Nahj al-Balāghah (The Peak of Eloquence).
al-Mūsawī al-Khomeinī, Rūḥ Allāh, al-Bayʿ (The Book of Sale), Qom: Ismāʿīliyān, 1363 SH (1984 CE).
al-Qummī (al-Ṣadūq), Muḥammad ibn ʿAlī, al-Khiṣāl (The Virtues), Beirut: Maṭbaʿat al-Ṣadūq, 1389 AH (1969 CE).
al-Ṣadr, Sayyid Muḥammad Bāqir, Iqtiṣādunā (Our Economics), Qom: Maktab al-Iʿlām al-Islāmī, 1417 AH (1996 CE).
al-Ṭabarsī, Ḥusayn ibn Muḥammad, Mustadrak al-Wasāʾil wa Mustanbaṭ al-Masāʾil (Supplement to the Means and Deductions of the Issues), Beirut: Iḥyāʾ al-Turāth, 1408 AH (1988 CE).
al-Yaʿqūbī, Aḥmad ibn Abī Yaʿqūb, Tārīkh al-Yaʿqūbī (The History of al-Yaʿqūbī), Beirut: Dār Ṣādir, n.d.
Āshūrī, Dāriyūsh, Dānishnāmah-yi Siyāsī (Political Encyclopedia), Tehran: Morvārīd, 1376 SH (1997 CE).
Bābawayh al-Qummī, Muḥammad ibn ʿAlī ibn al-Ḥusayn, al-Tawḥīd (Divine Unity), Tehran: Maktabat al-Ṣadūqiyyah, 1398 AH (1978 CE).
Fayḍ Kāshānī, Mullā Muḥsin, al-Maḥajjah al-Bayḍāʾ (The Luminous Path), ed. ʿAlī-Akbar Ghaffārī, Qom: Intishārāt-i Islāmī, n.d.
Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn (The Revival of the Religious Sciences), Tehran: Firdaws, 1393 SH (2014 CE).
Ḥāʾirī Yazdī, Mahdī, Ḥikmat wa Ḥukūmat (Wisdom and Government), Qom: Nashr-i Maʿārif, n.d.
Ḥurr al-ʿĀmilī, Ḥasan, Wasāʾil al-Shīʿah (The Means of the Shiʿah), Beirut: Āl al-Bayt, 1414 AH (1993 CE).
Ḥusaynī Khāmeneʾī, Sayyid ʿAlī, Ḥadīth-i Wilāyat: Majmūʿah-yi Bayānāt wa Maktūbāt-i Rahbar-i Muʿaẓẓam-i Inqilāb-i Islāmī (Hadith of Guardianship: A Collection of the Statements and Writings of the Supreme Leader of the Islamic Revolution), Tehran: Inqilāb-i Islāmī, 1398 SH (2019 CE).
Ḥusaynī Khāmeneʾī, Sayyid ʿAlī, Jihād-i Khudkifāʾī: Artish-i Jumhūrī-yi Islāmī-yi Īrān dar Bayānāt-i Ḥaḍrat Āyatullāh Khāmeneʾī (Self-Sufficiency Jihad: The Army of the Islamic Republic of Iran in the Statements of Ayatollah Khamenei), Tehran: Intishārāt-i Inqilāb-i Islāmī, 1394 SH (2015 CE).
Ḥusaynī Khāmeneʾī, Sayyid ʿAlī, Majmūʿah-yi Bayānāt-i Rahbar-i Muʿaẓẓam-i Inqilāb-i Islāmī dar Mūrid-i Nahḍat-i Tamaddunī

(Collection of the Statements of the Supreme Leader of the Islamic Revolution on the Civilizational Movement), Tehran: Intishārāt-i Inqilāb-i Islāmī, 1401 SH (2022 CE).

Ḥusaynī Khāmeneʾī, Sayyid ʿAlī, Ṭarḥ-i Kullī-yi Andīshah-yi Islāmī dar Qurʾān (A General Outline of Islamic Thought in the Qurʾān), Tehran: Intishārāt-i Ṣahbā, 1392 SH (2013 CE).

Ibn al-Athīr, Usd al-Ghābah fī Maʿrifat al-Ṣaḥābah (The Lions of the Forest in Knowing the Companions), Beirut: Dār al-Fikr, 1409 AH (1988 CE).

Ibn Hishām, ʿAbd al-Malik, Sīrat Rasūl Allāh (The Life of the Messenger of God), ed. Aṣghar Mahdavī, Tehran: Bunyād-i Farhang-i Īrān, n.d.

Ibn Saʿd, Muḥammad, al-Ṭabaqāt al-Kubrā (The Major Classes), Beirut: Dār Bayrūt, 1405 AH (1985 CE).

Ibn Shuʿbah al-Ḥarrānī, Ḥasan ibn ʿAlī, Tuḥaf al-ʿUqūl ʿan Āl al-Rasūl (The Masterpieces of the Intellects from the Family of the Messenger), ed. ʿAlī-Akbar Ghaffārī, Qom: Jāmiʿah-yi Mudarrisīn, 1404 AH (1984 CE).

Information Website of the Office for the Preservation and Publication of the Works of Ayatollah Khamenei, farsi.khamenei.ir.

Javādī Āmulī, ʿAbd Allāh, Wilāyat-i Faqīh, Wilāyat-i Faqāhat wa ʿAdālat (The Guardianship of the Jurist: The Guardianship of Jurisprudence and Justice), Qom: Isrāʾ, 1378 SH (1999 CE).

Khānī, Ilāhah, Tadāwum-i Mudīriyyat-i Rasūl Khudā dar Algū-yi Ḥukūmatī-yi Jumhūrī-yi Islāmī (Continuity of the Prophet's Governance in the Governmental Model of the Islamic Republic), Tehran: Burhān, 1392 SH (2013 CE).

Khosropanāh, ʿAbd al-Ḥusayn, Gustarah-yi Sharīʿat (The Scope of Islamic Law), Qom: Nashr-i Maʿārif, 1382 SH (2003 CE).

Kulaynī, Muḥammad ibn Yaʿqūb, al-Kāfī (The Sufficient), Qom: Dār al-Ḥadīth, 1387 SH (2008 CE).

Majlisī, Muḥammad Bāqir, Biḥār al-Anwār (Seas of Lights), Tehran: Walī ʿAṣr, 1403 AH (1983 CE).

Makāram Shīrāzī, Nāṣir, Tafsīr-i Namūnah (The Exemplary Commentary), Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1393 SH (2014 CE).

Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī, Āmūzish-i ʿAqāʾid (Teaching of Islamic Beliefs), Tehran: Amīr Kabīr, 1383 SH (2004 CE).

Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī, Naẓariyyah-yi Siyāsī-yi Islām (The Political Theory of Islam), Qom: Muʾassasah-yi Āmūzishī wa Pazhūhishī-yi Imām Khomeinī, 1378 SH (1999 CE).

Muṭahharī, Murtaḍā, Sayrī dar Sīrah-yi Nabawī (A Study of the Prophetic Biography), Tehran: Ṣadrā, 1380 SH (2001 CE).

Naṣr, Sayyid Ḥusayn, Niyāz bih ʿIlm-i Muqaddas (The Need for Sacred Knowledge), Qom: Muʾassasah-yi Farhangī-yi Ṭāhā, 1383 SH (2004 CE).

Pāyandah, Abū al-Qāsim, Nahj al-Faṣāḥah (The Path of Eloquence), Tehran: Intishārāt-i Jāvīdān, 1324 SH (1945 CE).

Shākirīn, Ḥamīd Riḍā, Pursish-hā wa Pāsukh-hā-yi Dānishjūyī (Students' Questions and Answers), Qom: Nashr-i Maʿārif, 1386 SH (2007 CE).

Subḥānī, Jaʿfar, Mabānī-yi Ḥukūmat-i Islāmī (Foundations of Islamic Government), Isfahan: Kitābkhānah-yi Amīr al-Muʾminīn, 1362 SH (1983 CE).

Tamīmī Āmidī, ʿAbd al-Wāḥid ibn Muḥammad, Ghurar al-Ḥikam wa Durar al-Kalim (The Choice Maxims and Pearls of Words), Qom: Dār al-Kitāb al-Islāmī, 1410 AH (1989 CE).

Ṭurayḥī, Fakhr al-Dīn, Majmaʿ al-Baḥrayn (The Confluence of the Two Seas), Qom: Muʾassasat al-Biʿthah, 1414 AH (1993 CE).

The Quran and Science
Print ISSN: 2008-6016 Online ISSN: 2322-5165
Homepage: https://qve.journals.miu.ac.ir

An Educational Analysis of the Book "The 250-Year-Old Man" Based on the Process of Self-Development, Community-Building, and Civilization-Building

Parastoo Mesbahi Jamshid[1]✉, Zahra Tavakoli[2]

1. Corresponding Author, Department of Educational Affairs, Faculty of Educational Sciences, Farhangian University, Tehran, Iran: p.mesbahij@cfu.ac.ir
2. M.A. Graduate in Philosophy, Faculty of Literature, Islamic Azad University, Najafabad Branch, Najafabad, Iran: ztavakoli6464@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received:
7 March 2026
Received in revised form:
5 April 2026
Accepted:
5 May 2026
Available online:
20 June 2026

Keywords:
Education,
The 250-Year-Old Man,
Self-Development,
New Islamic Civilization,
Second Step Statement of the Revolution.

ABSTRACT

Objective: This study aims to delineate the educational process of self-development (*khodsāzī*), community-building (*jāme'eh-parḍāzī*), and civilization-building (*tamaddon-sāzī*) as presented in Ayatollah Khamenei's "The 250-Year-Old Man" and the "Second Step Statement of the Revolution," to uncover their interrelationship in individual-social-historical education, and to extract the Qur'anic foundations of this educational program.
Method: A qualitative, inductive approach was adopted, employing content analysis of the two primary texts, the Leader's other statements, and relevant Qur'anic verses. Data were interpreted to construct a coherent educational framework.
Findings: The analysis reveals that self-development constitutes the foundational axis of transformation, mirroring the Qur'anic concept of *tazkiyah* (purification). Community-building emerges as the actualization of collective righteousness (*ṣāliḥiyyah*) within society, guided by the model of the Infallible Imams' socio-political struggle. Civilization-building represents the strategic, macro-level management of history toward a new Islamic civilization, anchored in the Qur'anic promises of *istikhlāf* (vicegerency) and the inheritance of the earth by the righteous. The educational pattern in both works is deeply rooted in the twin Qur'anic principles of *tazkiyah* and *ta'līm* (teaching), forming a coherent, phased trajectory from individual piety to global reform. The "250-Year-Old Man" functions as a historical-exegetical blueprint, while the "Second Step Statement" translates it into a contemporary national-educational roadmap.
Conclusion: The Leader's articulation offers a comprehensive, Qur'an-based educational paradigm where self-development, community-building, and civilization-building are inseparably linked. This integrated model provides concrete guidance for educational policymakers and activists, showing how the Prophetic and Imamic legacy can be operationalized to achieve the new Islamic civilization.

Cite this article: Mesbahi Jamshid, M.; & Tavakoli, Z. (2026). An Educational Analysis of the Book "The 250-Year-Old Man" Based on the Process of Self-Development, Community-Building, and Civilization-Building. *The Quran and Science, 20 (38),* 163-192.
https://doi.org/10.22034/qve.2026.23960.1988

© The Author(s). **Publisher:** Al-Mustafa International University.
DOI: https://doi.org/10.22034/qve.2026.23960.1988

Introduction

Islam's ultimate mission is the cultivation and education of humankind, as declared in the verse: "He it is who sent among the unlettered a Messenger from among themselves, reciting to them His verses, purifying them, and teaching them the Book and wisdom" (Q. 62:2). This verse encapsulates a Qur'anic educational program in which *tazkiyah* (purification) forms the path of self-development, while *ta'līm* (teaching the Book and wisdom) embodies the flow of community-building and civilization-building founded on knowledge and reason. The Prophet Muḥammad laid the foundations of Islamic civilization by creating fundamental social, cultural, political, and economic changes, enabling individual, social, and historical perfection to take root. In contemporary times, Ayatollah Khamenei, the martyred leader of the Islamic Revolution, delineated the same trajectory in two seminal works: the book "The 250-Year-Old Man" (a compilation of his statements from 1980 to 2011 on the politico-combative life of the Imams) and the "Second Step Statement of the Revolution" (issued in February 2019). He introduces the three key terms self-development, community-building, and civilization-building as an educational process leading toward a new Islamic civilization, which he identifies as the ultimate goal of the Islamic Revolution.

Despite existing studies that have touched upon political-historical dimensions of these works, a specific educational-Qur'anic analysis linking the process of self-development, community-building, and civilization-building with the Qur'anic model of *tazkiyah* and *ta'līm* has been lacking. The present research addresses this gap by extracting the educational framework from "The 250-Year-Old Man" and its complementarity with the "Second Step Statement," while grounding it in the Qur'anic verses that underpin the Leader's discourse. The main research question is: How is the educational process of self-development, community-building, and civilization-building pursued in these two works, and what is its relationship with the Qur'anic pattern of *tazkiyah* and *ta'līm*?

Method

This study employed a qualitative methodology with an inductive approach. The corpus consisted of the primary texts ("The 250-Year-Old Man" and the "Second Step Statement"), the Leader's other speeches and messages (accessible via official records), and relevant Qur'anic verses. Data were analyzed through content analysis, focusing on the identification of

educational concepts, their interconnections, and their Qur'anic bases. The study aimed to construct an integrated understanding of Islam's educational program—from the Prophet's era to the present—by drawing inferences from revealed texts and the Leader's interpretative lens. No quantitative or statistical procedures were employed; rather, a thematic-analytical process was followed to outline the stages of individual, social, and historical maturation.

Findings

1. Self-Development as the Foundation of Educational Transformation

In the Islamic epistemological system, self-development (*khodsāzī*) is the cornerstone of education and the starting point of human perfection, aimed at attaining nearness to God and balancing inner and outer drives. The Qur'an uses the term *tazkiyah* and links salvation to it: "He has succeeded who purifies it, and he has failed who instills it [with corruption]" (Q. 91:9–10). The Leader regards self-development as the rationale for the sending of prophets and the ultimate divine wisdom behind human creation. In "The 250-Year-Old Man," the Prophetic model is emphasized: the Prophet began his own purification through solitary devotion in the cave of Ḥirā', reaching spiritual zenith at the age of forty, whereupon the gates of the unseen were opened to him. This personal transformation enabled him to lead a society steeped in ignorance and tribalism toward moral and spiritual elevation.

The Qur'anic concept of *tazkiyah* is intrinsically tied to freedom (*āzādagī*): purification from the domination of the ego empowers the individual to resist all forms of social tyranny, thus making self-development the prerequisite for community-building. The Leader extends this notion by presenting a three-stage process for societal purification: *takhliyah* (evacuation) through negative struggle and committed enlightenment; *taḥliyah* (adornment) through positive struggle and imbuing society with pure Islamic teachings; and *tajliyah* (manifestation) through uprisings like that of Imam Ḥusayn, culminating in the ultimate revolution of Imam al-Mahdī. The Islamic Revolution of 1979 replicated this pattern, with Imam Khomeini's emphasis on self-purification effecting a paradigm shift in popular religiosity. The Leader summarizes this transformation: "Imam brought about a transformation in the view of religion... He defined for religion the mission of system-building, civilization-building, society-building, and human-building." Thus, self-development is not an isolated act but the foundation of continuous transformation, characterized by refusal to

imitate Western models, reliance on Qur'anic principles, and management through institutionalizing the Imams' message in people's hearts.

2. Community-Building and the Actualization of Righteousness in Society

Community-building (*jāmeʿeh-parḍāzī*) in the two works is portrayed as the operational realization of key Qur'anic concepts such as "a single community" (*ummah wāḥidah*, Q. 21:92) and "a middle community" (*ummah wasaṭ*, Q. 2:143). The "250-Year-Old Man" analyzes the lives of the Imams as a unified 250-year movement, demonstrating a shared strategy for social formation despite different tactical approaches. The Leader identifies two major Prophetic programs for community-building: (1) *ummah*-building through the individual education of minds and hearts, not merely political mobilization, and (2) safeguarding the Islamic order through simultaneous self-development and collective instruction.

This dual approach involved positive measures such as establishing brotherhood (Q. 49:10) and forming covenants of unity, as well as negative measures including confrontation with hypocrites (Q. 4:145) and constant struggle against egoistic desires. The educational process derived from the Imams' conduct forms a coherent system: faith and spirituality provide inner tranquility (Q. 13:28); knowledge and understanding enable the discernment of truth (Q. 58:11); justice and equity solidify social relations (Q. 16:90); respect and intimacy find expression in good speech (Q. 2:83); might and honor belong to God, His Messenger, and the believers (Q. 63:8); ethical reform is the very goal of the prophetic mission (Q. 62:2); and continuous effort and progress follow the divine law of recompense (Q. 53:39). This seven-dimensional educational network, inspired by Qur'anic verses, generates a fresh discourse on the "*ummah–imāmah*" theory, redefining education during the Occultation and guiding the formation of a committed, insightful, dignified, and dynamic human being. The "Second Step Statement" complements this by emphasizing the role of the youth and popular participation, making community-building a living, evolving reality in post-revolutionary Iran.

3. Civilization-Building and the Management of History

Islamic civilization is described by the Leader as a space where humanity can achieve spiritual and material growth, realizing the purposes for which God created them: a life of dignity, power, and constructive mastery over nature. The term "new Islamic civilization" (*tamaddon-e novīn-e Islāmī*) was

coined to signify the reconstruction of that civilization in the modern era. At its deepest layer, civilization-building is the fulfillment of the Qur'anic promises of *istikhlāf* (vicegerency) and the inheritance of the earth by the righteous servants: "And We have written in the Psalms, after the Remembrance, that My righteous servants shall inherit the earth" (Q. 21:105). It thus constitutes the macro-management of history along monotheistic lines.

The article identifies seven key components, derived from the "Second Step Statement," that drive this civilizational movement: (1) science and research, (2) spirituality and ethics, (3) economy, (4) justice and the fight against corruption, (5) independence and freedom, (6) national dignity, foreign relations, and demarcation from the enemy, and (7) lifestyle. Each component is supported by Qur'anic evidence and has specific educational implications, such as the link between knowledge and might (Q. 58:11), the connection between piety and divine assistance (Q. 65:2–3), and the necessity of economic understanding as part of religious worldview (Q. 2:58–62). The Leader's historical narrative in "The 250-Year-Old Man" demonstrates that the Imams laid the foundations for this civilization through a continuous educational-jihadi process; the Islamic Revolution is its preliminary realization, and the ongoing resistance of the Iranian nation—alongside the global spread of the discourse of resistance—signals the gradual fulfillment of the divine promise. The stages of victory are categorized as initial (the triumph of the Revolution in 1979), intermediate (scientific, cultural, and social achievements despite hostilities), and final (the collective will to preserve divinely bestowed dignity). The new Islamic civilization thus serves as an alternative model to Western systems, and its distinctiveness lies in its fusion of religion, ethics, and epistemological rationality.

Conclusion

Ayatollah Khamenei's "The 250-Year-Old Man" and the "Second Step Statement" together present a comprehensive educational roadmap rooted in the Qur'an and the infallible Imams' legacy. The study concludes, first, that the Leader perceived the educational pattern of the Infallibles and reconstructed its essential elements—self-development as the foundation of transformation, community-building as the realization of collective righteousness, and civilization-building as the holistic management of history—within the political-social life of the Iranian nation. Second, this tripartite process is a direct derivation from the Qur'anic paradigm of

tazkiyah and *ta'līm*, with "The 250-Year-Old Man" offering a concrete historical exegesis of those verses. The synergy between the two works reveals an educational system where individual purification seamlessly transitions into social reform and ultimately into civilizational leadership. This framework equips educational planners and activists with a Qur'an-based model that addresses the diverse levels of human life and paves the way for the new Islamic civilization, thereby extending an invitation for further research into the rational, emotional, and artistic dimensions of this civilizational thought.

قرآن و علم
شاپا چاپی: ۶۰۱۶-۲۰۰۸ شاپا الکترونیکی: ۵۱۶۵-۲۳۲۲
Homepage: https://qve.journals.miu.ac.ir

تحلیل تربیتی از کتاب «انسان ۲۵۰ ساله» بر اساس فرآیند خودسازی، جامعه پردازی و تمدن‌سازی

پرستو مصباحی جمشید[1]✉، و زهرا توکلی[2]

۱. نویسنده مسئول، گروه امور تربیتی، دانشکده علوم تربیتی.دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران، رایانامه: p.mesbahij@cfu.ac.ir
۲. دانش آموخته کارشناسی ارشد رشته فلسفه دانشکده ادبیات،دانشگاه آزاد اسلامی نجف آباد، نجف آباد، ایران، رایانامه: ztavakoli6464@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:
۱۶ اسفند ۱۴۰۴
تاریخ بازنگری:
۱۶ فروردین ۱۴۰۵
تاریخ پذیرش:
۱۵ اردیبهشت ۱۴۰۵
تاریخ انتشار:
۳۰ خرداد ۱۴۰۵

کلیدواژه‌ها:
تربیت،
انسان ۲۵۰ ساله،
خودسازی،
تمدن نوین اسلامی،
بیانیه گام دوم انقلاب.

چکیده

هدف: این مطالعه در پی ترسیم فرایند تربیتی خودسازی، جامعه‌پردازی و تمدن‌سازی در کتاب «انسان ۲۵۰ ساله» و «بیانیه گام دوم انقلاب» آیت‌الله خامنه‌ای، کشف پیوند متقابل آن‌ها در تربیت فردی ـ اجتماعی ـ تاریخی و استخراج مبانی قرآنی این برنامه تربیتی است.

روش: رویکردی کیفی و استقرایی اتخاذ شده است و با بهره‌گیری از تحلیل محتوای دو متن اصلی، دیگر بیانات رهبر معظم انقلاب و آیات مرتبط قرآن کریم، داده‌ها برای ساخت چارچوبی تربیتی منسجم تفسیر شده‌اند.

یافته‌ها: تحلیل‌ها نشان می‌دهد خودسازی محور بنیادین تحول است و بازتاب مفهوم قرآنی تزکیه به شمار می‌آید. جامعه‌پردازی به‌مثابه تحقق عینی صلاحیت جمعی در جامعه است که الگوی آن مبارزه اجتماعی ـ سیاسی امامان معصوم ﷺ است. تمدن‌سازی نیز مدیریت راهبردی و کلان تاریخ به سوی تمدن نوین اسلامی است که بر وعده‌های قرآنی استخلاف و وراثت زمین از سوی صالحان استوار است. الگوی تربیتی در هر دو اثر ریشه در دو اصل قرآنی تزکیه و تعلیم دارد و مسیری منسجم و مرحله‌ای از تقوای فردی تا اصلاح جهانی شکل می‌دهد. «انسان ۲۵۰ ساله» همچون طرحی تاریخی ـ تفسیری عمل می‌کند و «بیانیه گام دوم انقلاب» آن را به نقشه راه تربیتی ـ ملی معاصر ترجمه می‌کند.

نتیجه‌گیری: تبیین رهبر معظم انقلاب الگویی تربیتی جامع و قرآن‌بنیان ارائه می‌دهد که در آن خودسازی، جامعه‌پردازی و تمدن‌سازی به‌گونه‌ای جدایی‌ناپذیر پیوند خورده‌اند. این الگوی یکپارچه، راهنمایی عینی برای سیاست‌گذاران و فعالان تربیتی فراهم می‌آورد و نشان می‌دهد که میراث نبوی و امامتی چگونه می‌تواند برای دستیابی به تمدن نوین اسلامی عملیاتی شود

استناد: مصباحی جمشید، پرستو و توکلی، زهرا (۱۴۰۵). تحلیل تربیتی از کتاب «انسان ۲۵۰ ساله» بر اساس فرآیند خودسازی، جامعه پردازی و تمدن‌سازی. قرآن و علم، ۲۰ (۳۸)، ۱۶۳-۱۹۲. https://doi.org/10.22034/qve.2026.23960.1988

ناشر: جامعة المصطفی العالمیة.
© نویسندگان.

مقدمه

هدف دین مبین اسلام، تربیت و انسان‌سازی است. خداوند می‌فرمایند: «رسولی از خودتان در میان شما فرستادیم تا آیات ما را بر شما بخواند، شما را پاک کند و به شما کتاب و حکمت بیاموزد و آنچه را نمی‌دانستید، به شما یاد دهد» (بقره: ۱۵۱). این آیه دلالت بر ارکان برنامه تربیتی مبتنی بر قرآن دارد و طبق آن، تلاوت آیات به‌مثابه مبانی فکری است که متعلم بدان نیاز دارد، تزکیه مسیر خودسازی انسانِ در حال تربیت است و تعلیم کتاب و حکمت، نمایانگر جریان جامعه پردازی و تمدن سازی مبتنی بر علم و خرد است. برای رسیدن به این هدف تربیتی، پیامبرگرامی‌اسلام، تمدن اسلامی‌را پایه‌گذاری کردند و تغییرات اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی بنیادینی ایجاد کردند تا تکامل فردی، اجتماعی و تاریخی را در سطح عموم انسان‌ها رقم بزنند. لذا دین اسلام در اندک زمانی توانست با تمدن‌های قدرتمند و سابقه دار ایران و رم به رقابت برخیزد؛ این امر نشان دهنده ظرفیت اسلام در جهانی‌سازی و ارائه ساختارهای تمدنی بر پایه اتحاد اسلامی‌است. برهمین اساس رهبر شهید انقلاب فرمودند: «سیره پیامبر اسلام در دوره ده ساله حاکمیت مدینه، از درخشان‌ترین دوره‌های حکومت در طول تاریخ بشری محسوب می‌شود» (خامنه‌ای،۱۳۹۷: ۳۵).

با عنایت به کانونی بودن مقوله تربیت در برنامه جامع اسلام، ترسیم دقیق مبنای پژوهش حاضر از خلال دو مبحث اصلی صورت می‌گیرد:

۱. از تمدن اسلامی‌تا تمدن‌سازی نوین در دو اثر از رهبر انقلاب

رهبر معظم انقلاب، تمدن اسلامی‌را شاهکار پیامبر گرامی‌اسلام و محصول تربیت شدگی همه جانبه ایشان می‌دانستند. اتحاد عترت و قرآن که به تعبیر علامه جوادی آملی «یک حقیقت و دو ظهور هستند؛ قرآن وجود تدوینی عترت است و عترت وجود تکوینی قرآن» (جوادی آملی،۱۳۹۸: ۷۰)، تبعات نظری و عملی گسترده‌ای برای پیروان ایشان داشت. در دوران معاصر، برکات برنامه جامع پیامبر و معصومین در حرکت انقلابی و منحصربه فردی که از سال ۱۳۵۷ آغاز شد و تا کنون ادامه دارد، نمایان شد. رهبر شهید انقلاب با لحاظ اقتضائات زمانی-مکانی در عصر حاضر، واژه نوین را در کنار عبارت تمدن اسلامی‌گنجاندند تا عنایت خود را به عنصر پویایی که در بطن دین اسلام وجود دارد، نشان دهند. از نظر ایشان تمدن نوین اسلامی‌به عنایت خداوند محقق خواهد شد و راه رسیدن به آن را در پنج مرحله ترسیم نموده و فرمودند: « انقلاب که تحقّق پیدا کرد، بلافاصله بعد از آن، تحقّق نظام اسلامی‌است. بعد از آن که نظام اسلامی‌پیش آمد، نوبت به تشکیل دولت

اسلامی‌به معنای حقیقی می‌رسد؛ مرحلهٔ چهارم کشور اسلامی‌است. از این مرحله که عبور کنیم، بعد از آن، دنیای اسلامی‌است. از کشور اسلامی‌می‌شود دنیای اسلامی‌درست کرد. الگو که درست شد، نظایرش در دنیا به وجود می‌آید»[۱]. در نگاه ایشان «نظام اسلامی‌اینک وارد دومین مرحله خودسازی و جامعه‌پردازی و تمدن‌سازی شده است» (خامنه‌ای، ۱۳۹۷: ۱۰).

بر اساس سخنان رهبر انقلاب در بازه زمانی ۱۳۵۹ تا۱۳۸۹، کتاب انسان ۲۵۰ ساله تألیف شد و در آن بر زندگی مبارزاتی و سیاسی ائمه علیهم السلام در باب هدایت حکومت تمرکز شد. این کتاب بر اهمیت فرایند تربیتی که برای ساخت انسان مسئول، متعهد و متدین نیاز است، تأکید داشته و نقش ائمه را به‌عنوان الگوهای عملی برای رشد فردی و اجتماعی معرفی می‌کند. محتوای کتاب با بیانیه گام دوم مقام معظم رهبری که در تاریخ ۲۲ بهمن۱۳۹۷ منتشر شد، در ارتباط مستقیم است. این بیانیه به تبیین اهداف و مراحل تحقق انقلاب اسلامی‌می‌پردازد و بر اهمیت خودسازی، جامعه‌سازی، تمدن‌سازی، مبارزه با فساد و توجه به جوانان تأکید می‌کند. در واقع بیانیه گام دوم انقلاب به مثابه سیاست‌نامه و نقشه راهی است که مقام معظم رهبری برای تحقق آرمان عظیم انقلاب که همان تمدن نوین‌اسلامی‌و آمادگی برای حکومت عدل مهدوی است، ارائه کرده‌اند. به عبارت دیگر آنچه در این بیانیه آمده، در سطحی وسیع‌تر و قلمرویی متنوع‌تر از طریق تبیین و تحلیل زیست اجتماعی و سیاسی اهل بیت علیهم السلام در کتاب انسان ۲۵۰ ساله پرداخته شده است. تطبیق این دو اثر در این پژوهش، منجر به تولید مفاهیم و خلق فرصت‌های معنایابی و معناسازی در قلمرو تربیت اسلامی‌شده است. این فضاسازی تربیتی، می‌تواند برای سیاستگذاران تربیتی، مجریان و متولیان امر آموزش، راهگشا باشد.

۲. فرآیند تربیت در کتاب انسان ۲۵۰ ساله و نسبت آن با بیانیه گام دوم

در آموزه‌های اسلامی، تربیت از عمق معنایی و کاربردی وسیعی برخوردار است و استعمال آن در زمینه‌های متنوع حیات بشر، منجر به توسعه مفهومی‌و عینی این عبارت شده است. به گونه‌ای که وقتی واژه تربیت کنار مفاهیمی‌چون نفس، جامعه، سیاست، اقتصاد و مانند آن قرار می‌گیرد، دنیای وسیعی پیش روی آن مفاهیم گشوده می‌شود تا انسانی که در نشئه مادی عالم زیست می‌کند، بتواند عطش فطری خود برای جستجوی حقیقت، دنبال نموده و دستاوردهای بی بدیلی ارائه نماید. بر همین اساس فرآیند تربیتی که در کتاب انسان ۲۵۰ ساله طراحی شده است، متمرکز بر ابعاد فردی

۱. بیانات در دیدار کارگزاران نظام، ۱۳۷۹/۰۹/۱۲، ۳۰۳۹

(معنوی، اخلاقی، عقیدتی) و اجتماعی (مسئولیت‌پذیری، اثرگذاری در جامعه) تربیت بطور توأمان است. خودسازی نقطه شروع تربیت و مقدمه‌ای برای جامعه‌پردازی است. افراد فعال در جامعه تراز اسلامی، علاوه بر فضایل اخلاقی، توانمندی‌های مدیریتی و سیاسی نیز دارند. در یک جامعه تربیت شده، رهبر نیز برخوردار از درجات والایی از خودسازی و مراقبت نفس است. خودسازی، نه عملی کوتاه مدت بلکه روندی مستمر است که در سطوح عالی و پیشرفته خود به جامعه‌سازی منجر می-شود. جامعه‌پردازی به معنای ایجاد یک ساختار اجتماعی سالم و عادلانه است که منتهی به مسیر تمدن‌سازی اسلامی‌می‌شود؛ مسیری که رهبر انقلاب آنرا با مراحل زیر توصیف نمودند:

- پرورش فرد مؤمن و آگاه (خودسازی ایمانی، اخلاقی و فکری)
- ایجاد هسته‌های اجتماعی کوچک (خانواده، گروه‌های مؤمن، یاران فکری)
- توسعه شبکه‌های اجتماعی صالح (گسترش فرهنگ و ارزش‌ها در سطح جامعه) وتحقق جامعه اسلامی

در بیانیه گام دوم انقلاب نیز همچون کتاب انسان ۲۵۰ ساله بر تربیت نسل جوان با توجه به نیازهای آینده کشور تأکید و تربیت محور اصلی پیشرفت فرد و جامعه در نظر گرفته شده است. در این بیانیه، ضمن تأکید بر رشد علمی‌و فناوری، اهمیت تربیت اخلاقی و معنوی نیز یادآوری شده است. ترکیب رویکرد این دو اثر، چارچوبی جامع برای تربیت انسان مؤمن، توانمند، مسئول و خلاق فراهم می‌کند. این نگاه می‌تواند پایه و اساس طراحی برنامه‌های تربیتی و آموزشی نسل جوان، در راستای اهداف تمدنی کشور باشد. در جدول زیر براساس تعریف، هدف و روش تربیت متن دو اثر مذکور مورد تطبیق قرار گرفته است:

محور مقایسه	کتاب انسان ۲۵۰ ساله	بیانیه گام دوم انقلاب
تعریف تربیت	فرایندی چند بعدی برای پرورش انسان کامل و اجتماعی با رشد اخلاقی، فکری و معنوی	فرآیندی برای آماده سازی نسل جوان با تاکید بر خودسازی، ایمان، اخلاق
هدف تربیت	پرورش انسان برای ایفای نقش در تاریخ و تمدن ؛ ایجاد نسل موثر در اصلاح و پیشرفت جامعه	تربیت نسل جوان برای تحقق اهداف انقلاب و تمدن نوین اسلامی‌وایجاد نسلی خلاق، متعهد و مسئول تا جامعه را به جامعه عدل مهدوی پیوند دهند.
روش تربیت	آموزش مبتنی برارزش‌های اسلامی، تقویت خود شناسی و خودسازی، تربیت فکری، اخلاقی	ایجاد نظام تربیتی جامع از طریق تقویت مهارت، علم، اخلاق و تشویق به انجام فعالیت‌های اجتماعی، فرهنگی

جدول ۱: تطبیق کتاب انسان ۲۵۰ ساله و بیانیه گام دوم در چند مؤلفه تربیتی

این دو اثر را از جهات متعدد می‌توان مورد مداقه و تطبیق قرار داد. اما اگر از منظر تربیتی که رهبر شهید در زمان تألیف آنها در نظر داشتند، نگریسته شود، دست کم یک اصل مهم تربیتی قابل استنباط است؛ در کتاب انسان ۲۵۰ ساله و بیانیه گام دوم بر «تدریج و استمرار» تربیت که ریشه در مفاهیم قرآنی صبر و استقامت (هود: ۱۱۲) دارد، تأکید بسیار شده است. در واقع سیره تربیتی ائمه دلالت بر تدریجی بودن فرآیند تربیت تا رسیدن به کمال، دارد. در هر دو اثر، تربیت، فرایندی مرحله‌ای از خودسازی فردی تا تمدن‌سازی در نظر گرفته شده است. می‌توان گفت، افتراق آن‌ها در افق دیدی است که برای متربی (در معنای عام) ترسیم می‌شود. انسان ۲۵۰ ساله بر الگوی تاریخی ائمه و بیانیه بر برنامه‌ریزی ملی برای نسل جوان تأکید دارد؛ اگر چه هر دو اثر راهبردی و مکمل هستند. دلالت عمیق‌تر این هم‌افزایی، شکل‌گیری نظام تربیتی قرآن‌محور است که هم از وحی و سنت الهام می‌گیرد و هم خود را با مقتضیات زمان تطبیق می‌دهد؛ نظامی‌که «صبر بر تربیت» و «استقامت در مسیر» را دو رکن اساسی برای دستیابی به تمدن نوین اسلامی‌می‌داند.

پیشینه پژوهش

بررسی پیشینه پژوهش نشان داد سمیه آشتا و همکاران (۱۴۰۲) در پژوهشی با عنوان مؤلفه‌های تأثیرگذار خودسازی در شکل‌دهی تمدن اسلامی‌از منظر قرآن کریم، نشان داده‌اند که قرآن با ارائه برنامه‌ای جامع، دستوراتی کامل و الگوهایی روشن، مسیر دستیابی انسان به جامعه مطلوب، همراه با رشد و سعادت او را ترسیم کرده است. سادات و همکاران (۱۳۹۸) در مقاله جستاری بر نقش مفهوم خودسازی در گسترش تمدن نوین اسلامی‌با تأکید بر بیانیه گام دوم انقلاب، خودسازی را تبیین و اهمیت آن را برجسته ساخته‌اند. به باور آنان، گسترش خودسازی، زمینه‌ساز تحقق تمدن نوین اسلامی‌و آماده‌سازی جامعه برای پذیرش منجی عدالت‌گستر است. جلیلی (۱۳۹۸) در مقاله الزامات و راهبردهای تحقق تمدن نوین اسلامی‌در گام دوم انقلاب، بر لزوم نظام‌سازی، بازخوانی اصول انقلابی و دستیابی به وحدت جهانی بر پایه بیانیه گام دوم تأکید کرده و تمدن نوین اسلامی‌را ترکیبی هماهنگ از اصولگرایی، خلاقیت، عقلانیت، معنویت، ارزش، معرفت، اخلاق، قدرت، تعالی و قداست دانسته است. پژوهشهای موجود عمدتاً به ابعاد سیاسی- تاریخی فرمایشات رهبر انقلاب پرداخته‌اند و از تحلیل قرآنی-تربیتی بیانات معظم له در دو اثر مذکور بازمانده‌اند. لذا ضروری است که به اصلی‌ترین مؤلفه‌های اثرگذار بر تربیت سیاسی-اجتماعی دوران

معاصر بر اساس فرمایشات ایشان، توجه بیشتری شود. نوآوری پژوهش حاضر در این است که اولا به ترسیم فرآیند تربیتی برآمده از قرآن و به ظهور نشسته در ادبیات یک رهبر اجتماعی پرداخته است؛ رهبری که نه متعلق به جامعه خود، بلکه در مرکز توجه آزادی‌خواهان جهان است؛ دوما این پژوهش توانسته است با توجه به مستندات قرآنی کلام رهبر انقلاب، فرآیند سه‌گانه خودسازی، جامعه‌پردازی و تمدن سازی را به نحوی با تربیت سیاسی- اجتماعی پیوند دهند که راهگشای فعالان عرصه تربیت باشد.

مسئله اصلی پژوهش این است که فرآیند تربیتیِ خودسازی، جامعه‌پردازی و تمدن‌سازی در کتاب انسان ۲۵۰ ساله و بیانیه گام دوم، چگونه و با استناد به چه مبنای قرآنی دنبال می‌شود؟ (بطور خاص چه نسبتی با الگوی قرآنی تزکیه و تعلیم دارد؟) به منظور پاسخ به این مسئله، تلاش شده است برنامه تربیتی پیامبر گرامی‌اسلام برای ایجاد یک تمدن عظیم، از خلال بیانات رهبر انقلاب، به دقت مورد فهم قرارگیرد و به تبع آن، به جریاناتی مانند انقلاب اسلامی‌ایران که در راستای عملیاتی کردن استراتژی اسلام بر مدار تربیت و در امتداد فرهنگ سیاسی-اجتماعی اسلام شکل گرفته، پرداخته شود.

روش پژوهش

روش این پژوهش کیفی، با رویکرد استقرایی است و با استفاده از مجموعه‌ای از منابع کتابخانه-ای، اسناد و مدارک، داده‌های دریافت شده مورد تبیین و تحلیل قرار گرفته است. از آنجا که هدف پژوهش تحلیل فرآیند تربیتی موجود در کتاب انسان ۲۵۰ ساله و بیانیه گام دوم انقلاب بوده است، تحلیل محتوا با استنباط از متون اصلی دین و آثار و بیانات رهبر شهید انقلاب، به منظور ایجاد درک روشنی از برنامه تربیتی اسلام از زمان پیامبرﷺ تا کنون و ترسیم نوع بلوغ همه جانبه مسلمان از خلال تربیت فردی-اجتماعی-تاریخی انجام شده است.

یافته‌های پژوهش

۱. خودسازی به مثابه بنیان تحول تربیتی

خودسازی در منظومه معرفتی اسلام، یکی از ارکان اصلی تربیت و نقطه آغاز حرکت تکاملی انسان است. هدف آن رسیدن به قرب الهی و کشف فطرت الهی درونی، همراه با ایجاد تعادل میان

کشش‌های درونی و بیرونی است. خودسازی شامل رشد اخلاقی و التزام به ارزش‌هاست. این امر پایه‌ای برای پیشرفت جوامع و تحول در آن محسوب می‌شود. قرآن برای این مفهوم واژه تزکیه را به‌کار برده و فلاح و رستگاری را در تزکیه نفس دانسته است: «قد أفلح من زکاها وقد خاب من دساها» (شمس: ۹و۱۰). اهمیت خودسازی به اندازه‌ای است که خداوند یازده بار در سوره شمس، به بزرگ‌ترین پدیده‌های جهان، شب و روز، خورشید، ماه و آسمان قسم خورده، بعد فرموده است رستگاری انسان در گرو تزکیه نفس و خودسازی است. امام باقر﵇ فرمودند: «هیچ فضیلتی همانند جهاد نیست و هیچ جهادی همچون جهاد با نفس نمی‌باشد»(مجلسی، ۱۳۶۲: ۱۶۲/۷۵). در حقیقت اگر معارف قرآنی و روایی عصاره معرفتی خود را بروز دهند، محصول آن در عرصه فردی، طبیعتا تعالی روح انسان از خلال مراقبت نفسانی است. علامه طباطبایی درباره این مفهوم و کاربرد آن در تکامل انسان می‌فرمایند: «کلمه تزکیه به معنای نمو صالح است، نموی که ملازم خیر و برکت باشد، اخلاق فاضله و اعمال صالحه را عادت مردم کند، در نتیجه در انسانیت خود به کمال برسند، و حالشان در دنیا و آخرت استقامت یابد، سعید زندگی کنند، و سعید بمیرند»(طباطبایی،۱۳۶۷: ۲۵۶). حیات و ممات سعیدانه، در عالی‌ترین شکل در زیست پیامبر اسلام و کسانی که مستقما از ایشان پیروی می‌نمودند، تبلور یافت.

براساس توصیفی که رهبر انقلاب از خودسازی تحولی در جامعه زمان پیامبر داشتند، دعوت پیامبر اسلام به حق و حقیقت از طریق تأملات نفسانی، در تمام دوران زندگی ایشان ادامه داشت. اساسا از آنجا که «بعثت با این هدف در عالم پدید آمد که مکرمت‌های اخلاقی و فضیلت‌های روحی بشر عمومیت پیدا کند و به کمال برسد» (خامنه‌ای، ۱۳۹۶: ۳۰)، انسانی که این مسئولیت بزرگ را بر دوش دارد باید خود نمونه کامل فضایل اخلاقی باشد. پیامبر قبل از بعثت، خودسازی را آغاز کرده بودند؛ در دوران خلوت‌نشینی در کوه حرا که با تماشای آسمان و زمین و تسبیح پروردگار سپری می‌شد. در آستانه چهل‌سالگی، به اوج معنویت رسیدند و خداوند درهای عالم غیب را به رویشان گشود. پیامبر در میان مردمی‌مسیر تعالی اخلاقی را طی کردند که امیرالمؤمنین﵇ در توصیف آنان می‌فرمایند: «فتنه‌ها مردم را لگد مال کرده و نابود ساخته بود، مردم حیران و سرگردان بودند، خواب آن‌ها بیداری و سرمه چشمشان اشک بود. در سرزمینی که دانشمند آن لب فروبسته و جاهل گرامی‌بود» (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۵: ۴۳). این مسیر عظیم و خطیر تربیتی، با پیامبر آغاز شد و توسط امامان بزرگوار ادامه یافت.

در جریان انقلاب اسلامی‌ایران و پس از آن، امام خمینی﵀ نیز به تأسی از معصومین تأکید بسیاری بر خودسازی داشتند و می‌فرمودند: «شما باید خودتان را بسازید، بعد ملت را بسازید. خودسازی به این است که تمام ابعادی که انسان دارد و انبیا آمده‌اند برای تربیت آن، را ترقی دهید... انبیا برای بیرون کردن مردم از تعلقات و تشبث به مقام ربوبیت آمده‌اند»(امام خمینی، ۱۳۸۵: ۲۶۷). همین توجهات در کلام رهبر شهید انقلاب نیز وجود داشت. ایشان خودسازی را به منزله دلیل انزال رسل و غایتی می‌دانستند که حکمت الهی از خلق انسان در نظر داشته است. «خودسازی و مراقبت از خود، اساس همه کارهاست که می‌تواند ان‌شاالله ما را هدایت کند و خدای متعال بایستی کمک کند» (اولین دیدار با نمایندگان مجلس هشتم،۱۳۸۷/۰۳/۲۱). ایشان خودسازی را به مهم‌ترین رویداد دینی در آینده بشریت پیوند زده و می‌فرمودند: «کسی که در انتظار آن مصلح بزرگ است باید در خود زمینه‌های صلاح را آماده سازد و کاری کند که بتواند برای تحقق صلاح بایستد» (دیدار اقشار مختلف مردم به مناسبت عید نیمه شعبان، ۱۳۸۱/۰۷/۳۰).

رهبر انقلاب، در کتاب تربیتی انسان ۲۵۰ ساله و بیانیه گام دوم انقلاب، خودسازی را یکی از ارکان اساسی تحقق اهداف انقلاب دانسته و رشد فردی و اجتماعی، اصلاح افکار و رفتار بر پایه آگاهی و پرورش فکری، و تاکید بر هویت اسلامی‌را از آن مراد می‌کردند. از نظر ایشان این فرآیند نیازمند تلاش مستمر و پیشرفت مداوم است و تمام اقشار جامعه، به‌ویژه جوانان، باید در آن مشارکت داشته باشند زیرا هدف نهایی، ساختن جامعه‌ای پیشرفته، متعهد و وفادار به اصول اسلامی‌است. تأمل در بیانیه گام دوم انقلاب نشان می‌دهد خودسازی که مبنا و غایت آن در کتاب انسان ۲۵۰ ساله ترسیم شده است، مقدمه اجرای این بیانیه است.

تطبیق مفهوم تزکیه در قرآن با کلام رهبر انقلاب به‌عنوان مرحله اول از مراحل سه گانه تربیتی، از دو منظر صورت می‌گیرد:

نسبت تزکیه و آزادگی

آنچه از آیات قرآن در باب معنا و تبعات تزکیه استنباط می‌شود این است که تزکیه، مقابله با هوای نفس است از طریق قدرتی که ترس از خداوند به انسان عطا می‌کند (ملهم از نازعات: ۴۰و۴۱). دامنه و عمق مؤلفه ترس، به اندازه‌ای است که شجاعتی به پهنه هستی در اختیار انسان قرار می‌دهد. زمانی که انسان بتواند خود را از شر بزرگترین دشمن که در درون او قرار دارد، برهاند، مقابله با دشمنان بیرونی

به مراتب سهل‌تر خواهد بود. به عبارت دیگر تزکیه خروج از سلطه نفس است و این امر آمادگی لازم را در فرد برای خروج از هر نوع سلطه اجتماعی و تحقق تام مفهوم آزادگی، فراهم می‌کند. رهبر انقلاب با همین منطق، خودسازی را به‌عنوان پیش‌نیاز جامعه‌سازی مطرح نموده و با بررسی مبارزات ۲۵۰ ساله علما و مجاهدان شیعه، بیان می‌کنند که پیروزی‌های بزرگ همواره از ایمان، تقوا و خودسازی فردی آغاز شده‌اند و منتهی به تحقق عالی‌ترین شکل آزادگی گردیدند.

از تزکیه تا هدایت اجتماعی و جریان سازی تاریخی

در رویکرد متقن و راهبردی رهبر انقلاب، فرایند تزکیه جامعه، پروژه‌ای فردی-جمعی-تاریخی برای تحقق حکومت الهی است که در سه مرحله کلیدی قابل بازخوانی است: مرحله اول، تخلیه یا پیرایش است. این مرحله با مبارزه منفی و روشنگری متعهدانه آغاز می‌شود. ائمه‌ﷺ در این گام، به پالایش ذهن و دل جامعه از باورهای غلط و تحریفات دینی پرداختند و با افشای چهره واقعی نظام‌های طاغوتی، زمینه را برای پذیرش حق فراهم ساختند. مرحله دوم، تحلیه یا آرایش است. پس از اصلاح درونی، نوبت به مبارزه ایجابی و آراستن جامعه به معارف ناب اسلامی‌می‌رسد. این مرحله شامل تبیین مبانی ولایت، تربیت نیروهای مؤمن و کارآمد (همچون ابوذر و میثم تمار) و ارائه الگوی عملی از حکومت علوی به‌عنوان جایگزینی شایسته برای نظام سلطه است. مرحله سوم، تجلیه یا گشایش است. ثمره دو مرحله قبل، در قالب قیام‌ها و نهضت‌های اصلاحی مانند عاشورای حسینی به ظهور می‌رسد. در این نگاه، تجلیه، نقطه اوج حرکت است که با قیام نهایی حضرت مهدی (عج) به کمال خود دست خواهد یافت و اراده الهی بر مدیریت زمین را متجلی می‌سازد.

این مراحل در انقلاب اسلامی‌ایران در سال ۱۳۵۷، بازتولید شدند و با هدایت هوشمندانه امام خمینی، تجلی دوباره یافتند. امام خمینی‌ﷺ آغازگر مقوله مهم تحول در جامعه اسلامی‌پس از رسول الله و ائمه بودند. ایشان با تأکید بر عنصر خودسازی و تربیت نفس منجر به تحول در نگاه مردم به دینداری شدند. رهبر انقلاب دیدگاه حضرت امام را اینچنین توصیف می‌کنند: «یک تحوّلی که امام به وجود آورد، تحوّل در نگاه به دین بود؛ مردم، دین را فقط وسیله‌ای برای مسائل شخصی، مسائل عبادی، حدّاکثر احوال شخصی می‌دانستند. امام برای دین، رسالت نظام‌سازی و تمدّن‌سازی و جامعه‌سازی و انسان‌سازی و مانند اینها تعریف کرد؛ مردم نگاه‌شان به دین به کلّی متحوّل شد» (سخنرانی تلویزیونی به مناسبت سی‌ویکمین سالگرد رحلت امام خمینی، ۱۳۹۹/۰۳/۱۴).

براساس توسعه مفهومی‌و کاربردی که رهبر انقلاب برای امر خودسازی ایجاد کردند، نهایتا می‌توان به دو نتیجه راهبردی رسید؛ نخست اینکه «تزکیه یک هدیه است»[۱] (بیانات در دیدار مسئولان نظام و سفرای کشورهای اسلامی، ۱۴۰۱/۱۱/۲۹) هدیه‌ای که منجر به تعلیم یعنی اداره جامعه با عقل، حکمت، خردمندی و فرزانگی تحت هدایت الهی می‌شود. دوم اینکه در منظومه معرفتی رهبر انقلاب، خودسازی به مثابه بنیان تحول است. این تحول، ناظر به رفع نقاط ضعف و حرکت به سمت سطوح بالاتر است. در سال‌های اخیر، رهبر انقلاب ضرورت تحول‌آفرینی مستمر را برای وصول نظام جمهوری اسلامی‌به مرحله تمدن نوین اسلامی‌مکرر مورد توجه قرار دادند. ایشان ایجاد تحول را منوط به تلاش انسان‌ها و یاری خداوند دانسته و می‌فرمودند: «تحوّل، یعنی تغییر حال، تغییر وضع. البتّه از خدا باید خواست، لکن باید تلاش کرد. دعا و تضرّع و طلب از خدای متعال غالباً آن وقتی اجابت می‌شود که انسان در راه آنچه از خدا خواسته است قدم بردارد. ما تحوّل را از خدا می‌خواهیم، لکن بایستی خودمان هم تلاش کنیم» (بیانات در اجتماع زایران و مجاوران حرم مطهر رضوی، ۱۴۰۲/۰۱/۰۱). تحول مطلوب از نگاه رهبر انقلاب، حداقل دو شاخصه دارد:

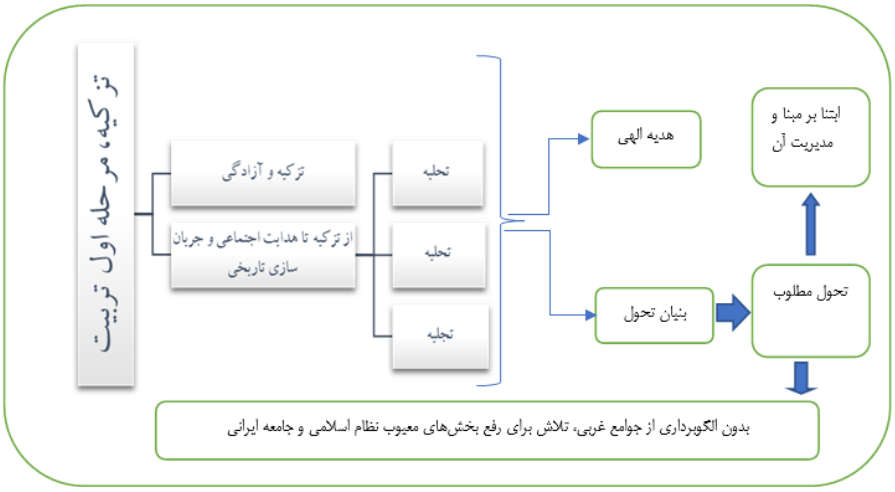
نفی الگوبرداری از جوامع غربی بلکه رفع بخش‌های معیوب نظام اسلامی‌و جامعه ایرانی: این امر از طریق تأمل در شناخت حقیقت خود و حقیقت جامعه اسلامی‌محقق می‌شود: «آنچه بنده به‌عنوان تحوّل عرض می‌کنم، به‌کلّی متفاوت است با این تحوّلی که گاهی در زبان دشمنان تکرار می‌شود. منظور، تغییر بخش‌ها و نقاط معیوب چه در نظام اسلامی، چه در جامعهٔ ایرانی است» (همان) ایشان تاکید می‌کنند که این تحول باید در راستای انقلاب اسلامی‌باشد؛ لذا می‌فرمایند: «مقصود ما از تحوّل، ایجاد یک حرکت جهشی و جهادی است در همهٔ بخش‌های اداری و حکمرانی کشور و همچنین در بخش‌هایی از سبک زندگی عمومی... البتّه تحوّل، یک عنوان عامی‌است... مراد ما، تحوّل برای تقویت انقلاب است؛ ما باید به سمت تقویت مبانی و اصول و خطوط اصلی انقلاب حرکت کنیم، منتها با شیوه‌های نو و با نوآوری و ابتکار» (بیانات در ارتباط تصویری با نمایندگان تشکل‌های دانشجویی، ۱۴۰۰/۰۲/۲۱).

---

۱. تعبیر هدیه الهی از متون دینی استنباط شده و در عبارات امام خمینی﵀ نیز وجود دارد. «اگر تزکیه بشود انسان، تربیت شود به تربیتی که انبیا﵈ هدیه آورده اند، بعد از تزکیه، کتاب و حکمت هم در او به معنای حقیقی خودش در نفس انسان نقش می بندد و انسان به کمال مطلوب می رسد» (امام خمینی،۱۳۶۲: ۳۲۵ و ۳۲۹).

ابتنا بر مبنا و مدیریت آن: مرز تحول از هرج و مرج، اتکا بر مبانی استواری است که از اسلام و از قرآن و مبانی دینی گرفته شده است. مدیریت این تحول، تابع نهادینه کردن پیام امامان بزرگوار در قلب‌های مردم است (بیانات در دیدار کارگزاران نظام، ۱۳۸۰/۰۹/۲۱). پذیرش این سطح از مبناگرایی و مدیریت لازمه مهمی‌دارد و آن درک موفقیت رهبران دینی در خودسازی و رهایی از هوای نفس است. همانگونه که تربیت نفسانی پیامبر اسلام قبل از رسیدن به بعثت و پذیرفتن مسئولیت هدایت مردم، در کتاب انسان ۲۵۰ ساله ترسیم شده است و تفسیری بر آیه شریفه «لَقَدْ كانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (احزاب: ۲۱) است.

در شکل زیر الگوی خودسازی به‌مثابه بنیان تحول ارائه شده است:



شکل۱: الگوی خودسازی به‌مثابه بنیان تحول تربیتی

۱. جامعه پردازی و تحقق صالحیت در سطح اجتماع

مفهوم جامعه‌پردازی در کتاب انسان ۲۵۰ ساله به‌طور برجسته مطرح است. در این اثر با تحلیل زندگی امامان و مبارزات اجتماعی-سیاسی آنان، الگویی از حرکت اجتماعی ارائه می‌شود تا مقوله صالحیت اجتماعی در صورت تبعیت از امام، به روشنی ترسیم گردد. در اثر مذکور و در بیانیه گام دوم، جامعه‌پردازی نه به منزله یک راهبرد سیاسی صرف، بلکه ترسیم عملیاتی از مفاهیم کلیدی قرآن کریم است؛ مفاهیمی‌مانند ﴿أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ (انبیاء: ۹۲) و امت وسط در آیه ﴿أُمَّةً وَسَطًا

﴿لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ (بقره: ۱۴۳)، دلالت بر این دارد که هدف از جامعه‌پردازی، ساختن امتی است که اولا دارای هویت توحیدی باشد، ثانیا در موقعیت میانه و اعتدال قرار داشته باشد و ثالثا گواه و شاهد بر سایر ملل باشد. ای گواهی از طریق تحقق قسط، عدالت و عزت در عرصه‌های اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی، معنا می‌یابد.

متأسی از قرآن کریم، نگاه یکپارچه مقام معظم رهبری به حرکت امامان در طول ۲۵۰ سال، با وجود تفاوت در شیوه عمل، نشان‌دهنده هدف مشترک و لزوم داشتن استراتژی بلندمدت برای جامعه‌پردازی است. همچنین در بیانیه گام دوم انقلاب، جامعه‌پردازی به‌عنوان رویکردی کلیدی برای تحول و پیشرفت جامعه، هم‌راستا با تحلیل‌های تربیتی که در کتاب انسان ۲۵۰ ساله بیان شده، ظهور می‌نماید. این مفهوم به معنای تلاش برای ساخت جامعه بر اساس آرمان‌ها و ارزش‌های انقلاب اسلامی‌و ایجاد حرکت جمعی و هدفمند در عرصه‌های اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی با مشارکت عموم مردم است. نقطه عطف انقلاب اسلامی، مردم محوری آن است که شاخصه راهبردی و همواره پویا برای آن محسوب می‌شود. اساسا حرکت زنده و همواره در حال رشد این انقلاب، بستری بوده است برای خودسازی، جامعه‌پردازی و تمدن‌سازی در سطح وسیع جامعه. نشانه‌های این حرکت پویا، در انواع پیشرفت‌ها و توسعه عدالت، فرهنگ، معنویت و اخلاق مشهود بوده است. این تحولات، تصویر عینی شدهٔ امت واحد در حد امکانات و الزاماتی است که رهبران و مردم در دوره پیشاظهور در اختیار دارند. اگر چه در دوران پساظهور، امت واحد و امت وسط در عالی-ترین شکل خود، به منصه ظهور خواهد رسید، اما در عصر غیبت، حکومتی که به دستان غیر معصومین اما با عنایت حجت خدا، تشکیل می‌شود بصورت نسبی تحقق بخش عدالت و پیشرفت خواهند بود. با این تلقی باید در نظر داشت که از نگاه قرآنی، لازمه تشکیل امت واحده، تربیت افراد بر مدار تزکیه به منظور ایفای نقش اساسی در طراز جامعه‌سازی است. آنچه از تقریرات رهبر انقلاب قابل استنباط است، پیوند خودسازی و جامعه‌پردازی از دو منظر است:

تربیت معنوی و اخلاقی فرد، در نهایت منتج به ساخته شدن جامعه‌ای متشکل از آحادی که بستر ساز و مجری جامعه صالح‌اند، خواهند شد. در واقع برای رسیدن به جامعه صالح، افراد باید خودسازی را آغاز کرده و تحت تربیت قرارگیرند. البته رابطه بین جامعه توحیدی و صالح و خودسازی، رابطه دو سویه است؛ دین برای ساختن جامعه اسلامی‌تلاش می‌کند تا افراد تحت تأثیر این جامعه پاک و لایق شوند، اما افراد صالح نیز سازنده جامعه پاک و صالح خواهند بود. بهمین دلیل رهبر شهید انقلاب مکرر می‌فرمودند: «هم خودسازی کنید هم دگر سازی کنید» (دیدار اعضای انجمن‌های اسلامی‌دانش آموزان، ۱۳۹۵/۰۲/۰۱).

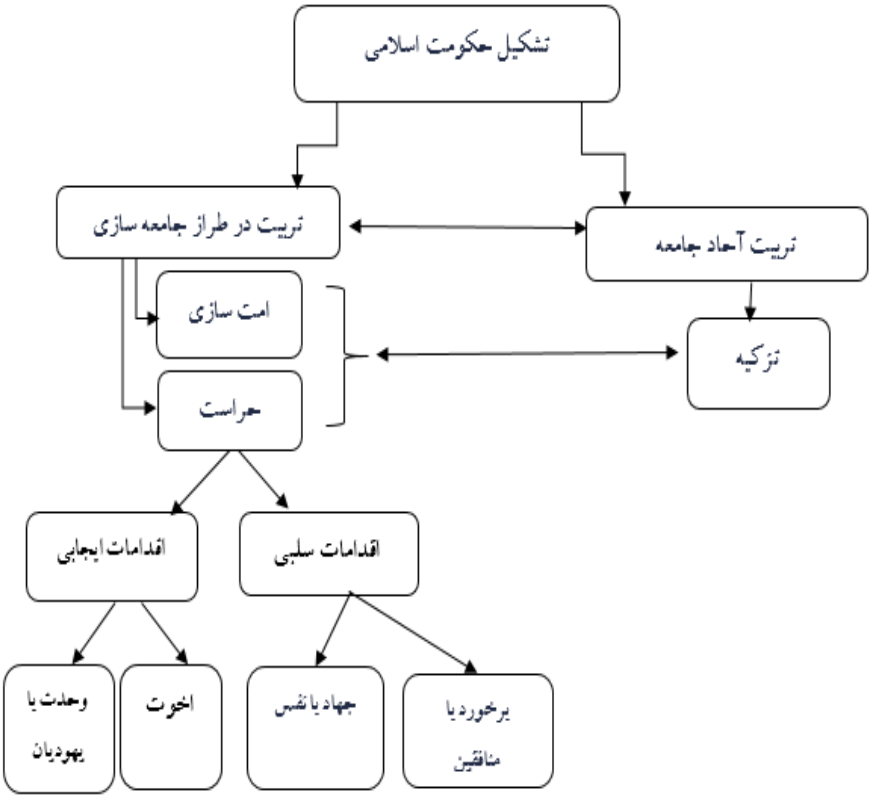
خودسازی فقط مربوط به اشخاص نیست بلکه باید انقلاب اسلامی‌را نیز به مثابه موجود دارای حیاتی تلقی کرد که در حال طی کردن مسیر کمال خود است. رهبر انقلاب می‌فرمودند: « انقلاب یک حقیقت زنده است، یک موجود زنده که تولّد دارد، رشد دارد، احساس دارد و حساس است و چون موجود زنده است، پس افزایش دارد، رشد دارد، قوام یافتگی و کمال یافتگی برای آن وجود دارد؛ ... انقلاب تکامل یافته است، تغییر و تحول جزو ذات زندگی انسان هاست؛ پس جزو ذات انقلاب هم هست؛ اما تغییر و تحولی که اصول و مبانی در آن به‌طور مستحکم ثابت می‌ماند»(بیانات مقام معظم رهبری در دیدار فرماندهان و کارکنان نیروی هوایی ارتش، ۱۳۹۶/۱۱/۱۹). این نگاه، ریشه در آیه ﴿**وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا**﴾ (آل‌عمران: ۱۰۳) دارد که امت واحده را به ریسمان الهی پیوند می‌زند و هر گونه تفرقه را نفی می‌کند. بنابراین فهم انقلابیون از اسلام، یک اسلام اجتماعی و غیر منزوی بود؛ دینی که همواره در حال حرکت است و برای شئون اجتماعی اهمیت قائل است.

طبق تحلیل رهبر انقلاب در کتاب انسان ۲۵۰ ساله، پیامبر از هنگام ورود به مدینه تا آخر عمر شریف خود چند برنامه کلان را برای جامعه‌سازی دنبال می‌نمودند. از نظر ایشان، انقلاب اسلامی‌ایران نیز بر همین مدار شکل گرفت و دوران بلوغ خود را سپری می‌نماید.

اولین برنامه، امت‌سازی با هدف تربیت همه افراد در قالب امت وسط بود. به تعبیر رهبر انقلاب، «این امت‌سازی فقط سیاست نبود؛ بخش عمده آن تربیت یکایک افراد بود» (خامنه ای، ۱۳۹۶: ۳۳-۳۴). پیامبر به ذهن‌ها و خردها دانش و حکمت را تلقین می‌کردند و تنها به آموزش قوانین و احکام اکتفا نمی‌نمودند. همزمان با تربیت افراد، برای ساختن امت اسلامی‌فراتر از یک بحث صرفا دینی، بعد سیاسی نیز لازم بود. «پیامبر اولین کاری که کرد سیاست بود. بنای جامعه‌اسلامی، تشکیل حکومت اسلامی، تشکیل نظام اسلامی، تشکیل قشون اسلامی، نامه به سیاستمداران بزرگ عالم، ورود در عرصه سیاسی عظیم بشری آن روز، سیاست است» (همان، ۳۴). سیاست از منظر دینی، پیوند عمیق با مقوله اجتماعی عدالت دارد. در میان همه انبیاء و اولیای الهی این امری پذیرفته شده بوده که جامعه‌ای می‌تواند پایدار بماند و سپس تبدیل به تمدنی عظیم شود که با قسط و عدالت اجتماعی همراه باشد. بدین منظور لازم بود، عقاید مردم در سطح تمدنی تغییر نماید. آنها باید خود طالب و مجری عدالت در سطح وسیع هستی می-شدند. «هدف پیغمبر از مهاجرت به مدینه فقط مبارزه با کفار مکه نبود، مسئله جهانی بود؛ پیامبر اکرم این هدف را دنبال می‌کرد که هر جا زمینه مساعد بود، بذر اندیشه و عقیده را بپاشد، با این امید که در زمان مساعد این بذر سبز خواهد شد» (همان: ۳۵).

برنامه دوم، حراست از حکومت اسلامی‌از خلال خودسازی فردی و تعلیم آن به همه افراد بود. در یک ساختار متعالی برای اداره جامعه، خودسازی، تربیت و تقویت پایه‌های حکومت، همزمان و در کنار هم باید پیش روند. پیامبرﷺ با تزکیه و تعلیم مردم، آن‌ها را از گناهان و پلشتی‌ها پاک کرده و به کتاب و حکمت الهی راهنمایی می‌کردند تا به غایت تربیت که وصول به مقام قرب است، نزدیک شوند. برای تحقق این هدف، پیامبر دو روش اصلی داشتند؛ نخست دعوت به حق نمودند و سپس اقدام به ساختن نظام الگو کردند. ایشان با این دو روش، جامعه‌ای متعادل و نیرومند را پایه‌ریزی کردند و برای حراست و پاسداری از آن همت گماشتند. رهبر شهید انقلاب معتقد بودند که پیامبرﷺ در عالی‌ترین شکل تعامل سازنده و پیش رونده فرد و اجتماع را بر محوریت حق و در مدار مسئولیت-پذیری آحاد جامعه برای برپایی، استقرار و تداوم حق و عدالت عملیاتی نمودند.

در این ساختار حراست از جامعه از طریق اقدامات ایجابی و اقدامات سلبی پیامبر صورت می‌گرفت. ایجاد اخوت و بستن پیمان وحدت و همکاری با یهودیان مدینه از اقدامات ایجابی بود که مستقیماً به آیه ﴿**إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ**﴾ (حجرات: ۱۰) تکیه داشت. «اشرافی‌گری و تعصب‌های خرافی و غرور قبیله‌ای و جدایی قشرهای گوناگون مردم از یکدیگر مهم‌ترین بلای جوامع متعصب و جاهلی آن روز عرب بود. پیغمبر با ایجاد اخوت این‌ها را زیر پای خودش له کرد» (همان، ۴۳). «بخش مهمی‌از سوره بقره و بعضی از سوره‌های دیگر قرآن مربوط به برخورد و مبارزه فرهنگی پیغمبر با یهود است»(همان، ۵). طبق توصیفات رهبر انقلاب، اقدامات سلبی پیامبر شامل برخورد با منافقین و مقابله با تمایلات نفسانی افراد بود که نشان‌دهنده جامع‌نگری ایشان در اداره جامعه بود. پیامبر با تأسی از آیه ﴿**إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ**﴾، بی تردید منافقان در پایین‌ترین طبقه از آتش‌اند (نساء: ۱۴۵)، چهره کریه نفاق را برای مردم ترسیم می‌نمودند و این آگاهی را ایجاد می‌نمودند که در جامعه صالح نفاق، جایگاهی ندارد. همچنین با عنایت به آیه شریفه ﴿**وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا**﴾ (شمس: ۷- ۹) که دلالت بر الهام مسیر زشتی و درستی به انسان دارد، مبارزه نفسانی را در یک فرآیند مستمر تربیتی مدنظر داشتند. این دو اقدام راهبردی، برای حراست جامعه ضروری می‌نمود و باعث شد جامعه‌ای زنده و پویا شکل بگیرد، که در رشد اخلاقی و معنوی افراد و استقرار نظام اسلامی‌موفق عمل کند و بستر تحقق تمدن نوین اسلامی‌فراهم شود. در شکل زیر به فرآیند تربیتی معصومین از خلال تزکیه و خودسازی برای اصلاح اجتماع پرداخته شده است:

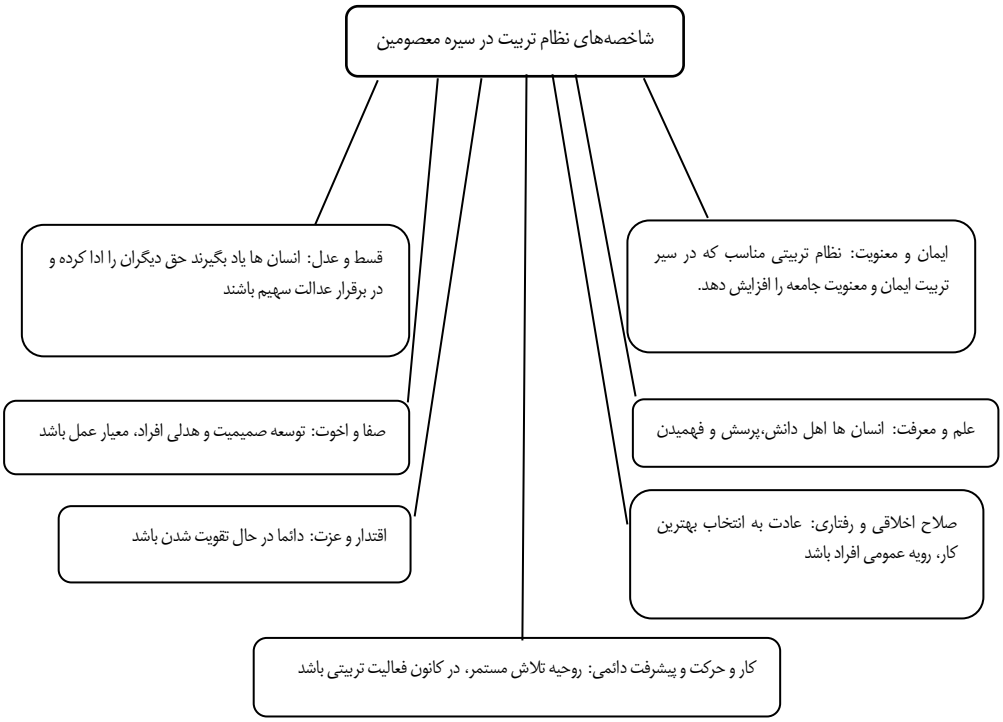


شکل ۲: ترسیم فرآیند تربیتی معصومین با رویکرد فردی و اجتماعی

فرآیند تربیتی ترسیم‌شده در شکل فوق، ریشه در آیات مهمی‌از قرآن کریم دارد. آیاتی که به «تزکیه و تعلیم» (جمعه: ۲) به‌عنوان هدف بعثت، «اقامه قسط» (حدید: ۲۵) به‌عنوان غایت ارسال رسل، «دعوت به حق» و «اقدامات سیاسی» (شوری: ۱۵) و ضرورت تشکیل امت وسط برای گواهی بر مردم (بقره: ۱۴۳) فرمان می‌دهد. «مبارزه با آداب و رسوم جاهلی» و «ساختن نظام الگو»(نساء: ۶۰) و (مائده: ۵۰) به منظور نفی حاکمیت طاغوت و دعوت به حکومت الهی از اساسی‌ترین برنامه-های دین بوده است. در برنامه تربیتی معصومین، حراست از کیان ایمانی با استناد به آیه ﴿**وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ**﴾ (انفال: ۶۰) و «وحدت مردم بر محور امامت» با عنایت به آیه ﴿**يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ**﴾ (اسراء: ۷۱) پیوند می‌خورد. در مجموع این فرآیند تربیتی، ترسیم

عملیاتی از آیهٔ ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ (انبیاء: ۹۲) است که فرد را در مسیر عبودیت، جامعه را در قالب امت واحده و تشکیل حکومت را برای تحقق عدل و عزت، به صورت زنجیره‌ای به هم پیوسته، از قرآن استخراج شده است.

شاخصه‌های تربیتی در نظام‌واره‌ای که معصومین﵈ طراحی و اجرا کرده‌اند و در کتاب انسان ۲۵۰ ساله با ظرافت‌های بیانی رهبر انقلاب به ترسیم درآمده است، در شکل زیر قابل عرضه است:



شکل۳: ترسیم شاخصه‌های نظام تربیت در سیره معصومین﵈

تمام مؤلفه‌های فوق که منجر به ترسیم نظام‌واره تربیتی معصومین شده است، برگرفته از آیات قرآن کریم است. این مؤلفه‌ها در تعامل با هم و به منظور سامان دادن به زیست فردی- اجتماعی مردم، بکار گرفته می‌شوند. شاخصه ایمان و معنویت که در عالی‌ترین شکل مایه آرامش دل‌هاست (رعد: ۲۸) و محرک درونی همهٔ رفتارها به شمار می‌رود، علم و معرفت که خداوند به اهل آن، درجات عالی می‌بخشد (مجادله: ۱۱) و ابزار تشخیص حق از باطل است، قسط و عدل که فرمان

الهی به آن تعلق گرفته (نحل: ۹۰) و بنیان روابط اجتماعی را استوار می‌کند، صمیمیت و احترام که در گفتار نیک با مردم تجلی می‌یابد (بقره: ۸۳)، اقتدار و عزت که مختص خدا، پیامبر و مؤمنان است (منافقون: ۸) و کرامت جامعه را تقویت می‌کند، اصلاح اخلاقی و رفتاری که هدف بعثت، تزکیه و تعلیم معرفی شده (جمعه: ۲) و نهایتا کار، حرکت و پیشرفت دائمی‌که پاداش آن در گرو سعی و تلاش انسان است (نجم: ۳۹)، همگی دلالت بر سازواری عناصر تربیتی در یک شبکه معقول و مرجّح دارند.

ارتباط تربیتی این مؤلفه‌های هفت گانه را به صورت زیر نیز می‌توان تبیین کرد: ایمان، انسان را به علم‌آموزی وا می‌دارد، علم او را به عدل و احسان هدایت می‌کند، احترام و صمیمیت را در تعاملاتش نهادینه می‌سازد، عزت واقعی را به ارمغان می‌آورد، بستر اصلاح اخلاقی در جامعه فراهم می‌شود و در نهایت، حرکت و پیشرفت به‌عنوان سنت الهی جاری می‌گردد. لذا می‌توان گفت سیرهٔ معصومین تجسم عینی شبکهٔ تربیتی جامع است که منجر به تولید ادبیات تازه‌ای برای نظریهٔ «امت- امامت» توسط رهبر معظم انقلاب می‌شود. با تأکید بر این ادبیات جدید است که انقلاب اسلامی‌شکل می‌گیرد، مسیر تربیت در عصر غیبت بازتعریف می‌شود و تکلیف انسان معاصر برای پرورش انسانی متعهد، بصیر، عزیز و پویا در سایهٔ قرآن و عترت فراهم می‌شود.

۲. تمدن‌سازی و مدیریت تاریخ

تمدن اسلامی، تمدنی دینی است با التزام به مؤلفه‌های قرآنی چون اخلاق، علم، عدالت و قوانین است و متکی بر سنت پیامبر اکرمﷺ است. رهبر شهید، تمدن اسلامی‌را فضایی می‌دانستند که انسان در آن فضا به لحاظ معنوی و مادّی می‌تواند رشد کند و به غایات مطلوبی برسد که خدای متعال او را برای آن غایات خلق کرده است. زندگی خوب و عزّتمندی داشته باشد، انسان عزیز، دارای قدرت، اراده، ابتکار و توان سازندگی جهان طبیعت باشد. تمدّن اسلامی‌به این معنی است و هدف و آرمان نظام جمهوری اسلامی‌این است (بیانات مقام معظم رهبری در دیدار رییس و اعضای مجاس خبرگان رهبری، ۱۳۹۲/۶/۱۴). این ابعاد که برآمده از قرآن، دربردارنده وجوه مادی -معنوی حیات و کاملا پویا هستند، در صورتی که توسط انسان مهذّب (بعد فردی) و مسئول (بعد اجتماعی) مورد عنایت قرار گیرند، از یک سو منجر به تکامل او و قرب به خدا و از سوی دیگر منجر به تکامل جامعه و حرکت تاریخ می‌شوند. در این مسیر فزاینده و استعلایی، تعبیر تمدن نوین اسلامی‌به منظور بازسازی و احیای تمدن

اسلامی‌در دنیای امروز توسط رهبر انقلاب مطرح شد. امر خطیری که در صورت تحقق، منجر به مدیریت کلان جهان با راهبرد توحیدی خواهد شد. در واقع تعبیر تمدن نوین اسلامی‌با شاخصه‌های چهارگانه خود و در ارتباط با عناصر اصلی تمدن اسلامی، به منزله مسیر نهایی تاریخ، برای وصول به حیات طیبه در زیست مادی انسان بکار رفت. تلاش، کار وابتکار (خلاقیت)، رسانه‌های مدرن، هنر و سینما، بهبود روابط بین‌الملل و صدور احکام فقهی متناسب با نیازهای نوین بشر شاخصه‌های چهارگانه‌ای هستند که قوام دهنده قالب جدیدی برای تمدن‌سازی، متناسب با اقتضائات زمان هستند. اگر چه عین عبارت تمدن (نوین) اسلامی، در قرآن کریم ذکر نشده است، اما تحقق آن وعده قطعی الهی است. اثبات این ادعا از دو طریق صورت می‌گیرد:

تمدن‌سازی اسلامی‌در عمیق‌ترین لایهٔ خود، تحقق دو مفهوم قرآنی «استخلاف» و «وراثت زمین» (بقره: ۳۰) است. خلافت زمین، امانتی الهی است که مستلزم عمل به عدل، علم و اخلاق برای هدایت تاریخ به‌سوی مقصد توحیدی می‌باشد. وراثت زمین نیز، مطابق وعدهٔ صریح قرآن که می‌فرماید ﴿**وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ**﴾ (انبیاء: ۱۰۵)، نوید حاکمیت نهایی جهان به بندگان صالح و پرهیزگار است. این مفاهیم عهده‌دار مقوله مدیریت تاریخ هستند. استخراج دلالت‌های تربیتی از آیه شریفه ﴿**وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ**﴾ (قصص: ۵)، تأییدی بر راهبرد مردم محور در برنامه تربیتی-حکومتی از زمان پیامبر اسلام تا کنون است. در واقع تمدن‌سازی اسلامی‌چیزی نیست جز حرکت جمعیِ مؤمنان برای تحقق این وراثت، که طی آن مستضعفانِ مؤمن به امامت و رهبریِ جامعهٔ جهانی دست می‌یابند و تاریخ را بر مدار مشیت الهی سامان می‌دهند. بنابراین، هر گام در عرصهٔ علم، سیاست، اقتصاد و فرهنگ، در حقیقت پیشبرد این سنت الهی و زمینه‌سازی برای ظهور جامعهٔ موعود صالحان است. مهم‌ترین نشانه تحقق تمدن نوین، وقوع انقلاب اسلامی‌ایران بود که در حقیقت به منزله مقدمهٔ بنیادی برای شکل گیری یک تمدن عظیم محسوب می‌شود. در حال حاضر که ۴۷ سال از انقلاب گذشته است، مقاومت تاریخی ملت ایران و نمایش منحصر به فرد اراده جمعی در بستر خیابان، نشانه‌های تکمیلی دیگری هستند که دلالت بر هماهنگ شدن قطعات پازل دینداری «فرد-جامعه» هستند.

با توجه به الگویی که رهبر انقلاب از مدل تمدن سازی معصومین در کتاب انسان ۲۵۰ ساله ترسیم نمودند، همچنین، سرفصل‌های اساسی بیانیه گام دوم، حضور یک سری مؤلفه تکاملی در جامعه فعلی ایران و امت اسلامی، دلالت بر پیروزی‌های آغازین، میانی و نهایی غیر قابل انکاری دارد که هر کدام نشانه‌هایی از تحقق وعده الهی است. مؤلفه‌های تکاملی بر اساس سرفصل‌هایی که رهبر انقلاب برشمردند در جدول زیر ارائه شده و با تحلیل تربیتی از کتاب انسان ۲۵۰ ساله و شواهد قرآنی مرتبط، همراه شده است. پس از ذکر این مؤلفه‌ها به نسبت آنها با انواع پیروزی‌ها پرداخته خواهد شد.

سرفصل‌ها	شواهدی از بیانات رهبر شهید انقلاب	لوازم و کاربردها تربیتی	مستندات قرآنی
علم و پژوهش	دانش، آشکارترین وسیلهٔ عزت و قدرت یک کشور است.	برتری صاحبان دانش رابطه علم و عزت تعیین معیار گزینش علم فرق عالم و غیر عالم علم به‌عنوان زمینه ساز نجات	ای پدر دانشی بر من آمده که برای تو نیامده است، بنابراین از من پیروی کن، تا تو را به راه راست هدایت کنم (آل‌عمران: ۱۸) و مجادله: ۱۱، بقره: ۲۴۷، زمر: ۹، نحل: ۲۷، قصص: ۸۰.
معنویّت و اخلاق	انقلاب اسلامی، عیار معنویّت و اخلاق را در فضای عمومی‌جامعه بگونه‌ای چشمگیر افزایش داد... این رویکرد، دل‌های مستعد و نورانی بویژه جوانان را مجذوب کرد و فضا به سود دین و اخلاق دگرگون شد.	تمایل عمومی‌افراد به امر اخلاقی یاری خداوند به اخلاق-مداران رابطه رستگاری و معنویت رابطه معنویت و خرد	آنان که انفاق می‌کنند و خشم خود را فرو می‌برند، و از مردم در می‌گذرند؛ و خدا نیکوکاران را دوست دارد (آل‌عمران: ۱۳۴) و طلاق: ۲و۳؛ انفال: ۴۶، آل‌عمران: ۱۰۴.
اقتصاد	اقتصاد قوی، نقطهٔ قوّت و عامل مهمّ سلطه‌ناپذیری و نفوذناپذیری کشور است و اقتصاد ضعیف، نقطهٔ ضعف و زمینه‌ساز نفوذ و سلطه و دخالت دشمنان است.	رابطه میان اقتصاد و جهان بینی انسان اقتصادی از دیدگاه اسلام تفاوت اقتصاد اسلامی‌با دیگر مکاتب اقتصادی شیوه‌های شناخت و تدبیر امور اقتصادی	ضرورت آشنایی با علم اقتصاد (بقره: ۵۸ -۶۲) و بقره: ۲، اعراف: ۱۰، شوری: ۲۰، قصص: ۲۸ و۷۷.
عدالت و مبارزه با فساد	عدالت در صدر هدفهای اوّلیّهٔ همهٔ بعثتهای الهی است؛ این، کلمه‌ای	هدف اولیه تربیت دینی دارای اشکالی از تحقق	همانا ما پیامبران خود را با دلایل روشن فرستادیم و با آنان

سرفصل‌ها	شواهدی از بیانات رهبر شهید انقلاب	لوازم و کاربردها تربیتی	مستندات قرآنی
	مقدّس در همهٔ زمانها و سرزمین‌ها است و به‌صورت کامل، جز در حکومت حضرت ولیّ‌عصر (ارواحنافداه) میسّر نخواهد شد ولی به‌صورت نسبی، همه جا و همه وقت ممکن و فریضه‌ای بر عهدهٔ همه بویژه حاکمان و قدرتمندان است.	مطلق و نسبی مطالبه عمومی‌همه افراد	کتاب و ترازو نازل کردیم تا مردم به عدالت برخیزند(حدید/۲۵) و مائده: ۸، اعراف: ۲۹.
استقلال و آزادی	استقلال ملّی به معنی آزادی ملّت و حکومت از تحمیل و زورگویی قدرتهای سلطه‌گر جهان است. و آزادی اجتماعی به‌معنای حقّ تصمیم‌گیری و عمل کردن و اندیشیدن برای همهٔ افراد جامعه است؛ و این هر دو از جملهٔ ارزشهای اسلامی‌اند و این هر دو عطیّهٔ الهی به انسان‌هایند و هیچ کدام تفضّل حکومتها به مردم نیستند. حکومتها موظّف به تأمین این دو اند.	روی پای خود ایستادن به ظالمان تکیه نکردن ممانعت از مداخله عوامل نفوذی	و به کسانی که ستم کرده اند، تمایل و اطمینان نداشته باشید و تکیه مکنید(هود: ۱۱۳) و فتح: ۲۹، آل‌عمران: ۱۱۸.
عزّت ملّی و روابط خارجی و مرزبندی با دشمن	سه اصل کلیدی در روابط بین‌المللی: .عزّت، حکمت، و مصلحت	عدم مماشات با دشمن عدم اظهار دوستی با دشمنان خدا دشمن را ولی نگرفتن	پس سست نشوید و کافران به آشتی و صلحی دعوت نکنید، در حالی که شما برتر هستید و خدا با شماست (محمد/۳۵) و ممتحنه: ۱، (نساء: ۱۴۱).
سبک زندگی	رهایی از سیک غربی با حرکت جهادی همه‌جانبه و هوشمندانه جوانان	عامل هدایت منتهی به حیات طیبه دارای مصادیقی چون: انصاف و صداقت، احترام متقابل، حفظ حریم خصوصی و...	همه مؤمنان با هم برادرند (حجرات: ۱۰) و روم: ۲۱، نساء: ۱۳۵، حجرات: ۱۱، نور: ۳۰ و ۳۱.

جدول ۲: مؤلفه‌های اساسی سازنده و تقویت‌کننده تمدن نوین اسلامی و لوازم تربیتی آن

رعایت این سرفصل‌های اساسی می‌تواند به شکل‌گیری تمدن نوین اسلامی‌و نهایتا مدیریت تاریخ کمک کند. این امر در حال حاضر در سطوح مختلفی محقق شده است و عالی‌ترین سطح آن در عصر ظهور نمایان خواهد شد. منظور از پیروزی جریان اسلامی‌با تمرکز بر قطعی و نوین بودن تحقق تمدن اسلامی، ذکر عباراتی شعارگونه و غیر مستند نیست بلکه حقیقتی عینی و قابل اثبات است. مقصود از پیروزی آغازین به ثمر رسیدن انقلاب مردمی‌ایران در سال ۱۳۵۷ و ناامیدی دشمنان از تعرض به باور و خاک مردم ایران است که به مطلوب‌ترین شکل، به ظهور رسید؛ پیروزی میانی، دستاوردهای علمی، فرهنگی و اجتماعی است که با وجود انواع کارشکنی‌ها یا موانع طبیعی، وجود آن برای همگان به اثبات رسیده است؛ پیروزی نهایی نیز، نمایش اراده و خواست جمعی ملت برای حفظ عزتی است که به تعبیر رهبر شهید انقلاب نه ارمغان حکومت‌ها به انسان، بلکه هدیه الهی بوده است.

تمدن نوین اسلامی‌در تلاش است تا به‌عنوان یک نمونه مثبت برای نظام‌های غربی عمل کرده و الگویی برای تحقق اهداف و آرمان‌های اسلامی‌در دنیای معاصر فراهم آورد. آثار تمدن سازی نیز در مسائلی همچون وحدت مسلمین در دفاع از مظلومین و آرمان فلسطین، رشد روزافزون گفتمان مقاومت و مبارزه با استکبار در سطح منطقه بلکه جهان، امیدواری مسلمانان و مظلومین و به چالش کشاندن کشورهای مدعی قدرت و موارد دیگری از این قبیل هویداست. تمدن نوین اسلامی‌برای ایجاد و بقا، مؤلفه‌ها و شاخص‌هایی دارد که برخی همانند توجه به علم، تساهل و تسامح، تلاش و پشتکار در تمدن‌های دیگر نیز یافت می‌شود و برخی از آنها همانند مبنا بودن دین و اخلاق، توجه به عقلانیت معرفتی و ارزشی، مختص تمدن نوین اسلامی‌است. در کتاب انسان ۲۵۰ ساله رهبر معظم انقلاب به مفهوم تمدن‌سازی به‌عنوان یک هدف بلندمدت و اساسی برای جامعه اسلامی‌اشاره کردند. از نظر ایشان برای رسیدن به یک تمدن اسلامی‌و پیشرفته، نیاز به تلاش‌های جمعی و فردی هست و ائمه به‌عنوان الگوهای عملی و دینی، پایه‌گذاران اصول و ارزش‌هایی هستند که می‌توانند به شکل‌گیری یک تمدن اسلامی‌و پیشرفته کمک کنند.

نتیجه‌گیری

رهبر شهید انقلاب در دو اثر انسان ۲۵۰ ساله و بیانیهٔ گام دوم انقلاب بر اهمیت خودسازی، جامعه‌پردازی و تمدن‌سازی تأکید کرده و تلاش برای تحقق اهداف اسلامی و انقلابی در جامعهٔ معاصر را امری واجب تلقی می‌نمودند. مفاهیم مطرح‌شده در این کتاب به‌عنوان مبنای نظری،

اخلاقی و تاریخی برای تحقق اهداف بیانیهٔ گام دوم انقلاب عمل می‌کند. این کتاب به‌عنوان پیش‌نیاز فکری و فرهنگی برای درک و پیاده‌سازی اهداف و مراحل مطرح‌شده در بیانیهٔ گام دوم انقلاب اسلامی به شمار می‌آید.

در کتاب انسان ۲۵۰ ساله، رهبر انقلاب با روایت زندگی ۲۵۰ سالهٔ پیامبر اکرمﷺ و ائمهؑ، نشان می‌دهند که حرکت آنان یک جریان مستمر و تمدن‌ساز بوده است که با راهبرد تربیتی و به منظور ترسیم الگوی واقعی از هدایت راهبران دینی صورت گرفته است. ائمهؑ ابتدا خودسازی فردی و تربیت یاران را انجام دادند، سپس شبکه‌های اجتماعی صالح شکل گرفت، جامعهٔ اسلامی پایه‌ریزی شد، و نهایتاً ظرفیت تمدنی اسلام آشکار گردید. این مسیر، می‌تواند الگوی تربیتی-سیاسی راهگشایی برای عصر حاضر باشد و از یک سو ملت ایران را در رسیدن به تمدن نوین اسلامی و از سوی دیگر، سایر ملل را در الگوبرداری از حرکت انقلابی ایران، هدایت کند.

پژوهش حاضر دو نتیجهٔ مهم در بر داشت:

نخست اینکه رهبر انقلاب با ادراک الگوی تربیتی معصومینؑ، دقیق‌ترین عناصری که برای ساخت حیات طیبه در دنیای معاصر نیاز است را شناسایی و به بازسازی آنها در ساختار زندگی سیاسی-اجتماعی مردم ایران پرداختند. در این الگو، خودسازی به‌مثابهٔ بنیان تحول است و تا تک‌تک آحاد اجتماع به بلوغ فکری و عاطفی لازم نرسند، زیست آنها متکامل نخواهد شد. جامعه‌پردازی، نمودی از تحقق صالحیت در اجتماع انسانی است و تمدن‌سازی نه صرفاً به‌عنوان راهبردی منطقه‌ای، بلکه به‌عنوان طرح جامعی برای مدیریت کلان تاریخ، مدنظر مسلمانان است.

دیگر اینکه الگوی خودسازی، جامعه‌پردازی و تمدن‌سازی ریشه در الگوی وحیانی برآمده از آیات قرآن، به‌ویژه آیات مربوط به تزکیه و تعلیم، دارد و کتاب انسان ۲۵۰ ساله توانسته است یک «تفسیر عینی و تاریخی» از این الگو ارائه دهد.

توجه به وجوه تربیتی کتاب انسان ۲۵۰ ساله و الهام‌گیری از بیانیهٔ گام دوم، زوایای تازه‌ای از اندیشهٔ تمدن‌ساز رهبر انقلاب را مکشوف کرده و عرصهٔ تازه‌ای برای پژوهش را پیش روی محققان گشوده است. مطالعه در حوزهٔ کارکردهای عقلانی، عاطفی و انگیزشی در بیانات رهبر انقلاب، پرداختن به وجوه هنری یا رهیافت‌های علمی، می‌تواند قلمروهای جدیدی برای پژوهش‌های بعدی باشد.

منابع

قرآن کریم.
نهج‌البلاغه.
آشتا، سمیه و دوروقی، رقیه، مؤلفه‌های تأثیرگذار خودسازی در شکل‌دهی تمدن اسلامی از منظر قرآن کریم، نشریه پژوهش‌های مطالعات اسلامی معاصر، ۱(۸): ۶۵ ۸۵، ۱۴۰۲ش.
جلیلی، سعید، الزامات و راهبردهای تحقق تمدن نوین اسلامی در گام دوم انقلاب، نشریه حبل‌المتین، ۱۳۹۸ش.
جوادی آملی، عبدالله، امام مهدی، موعود موجود، قم: اسراء، ۱۳۹۸ش.
خامنه‌ای، سیدعلی، انسان ۲۵۰ ساله، قم: انتشارات صهبا، ۱۳۹۶ش.
----------، بیانیه گام دوم انقلاب، ۱۳۹۷ش.
----------، بیانات رهبر انقلاب، https://farsi.khamenei.ir.
خمینی، روح‌الله، صحیفه امام، ج۸، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۵ش.
----------، راه امام از کلام امام، دفتر ۲۲، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲ش.
سادات، فاطمه و علوی‌علی‌آبادی، فاطمه‌سادات، جستاری بر نقش مفهوم خودسازی در گسترش تمدن نوین اسلامی، نشریه تأمل، ۴(۸): ۱۹ ۳۲، ۱۳۹۸ش.
طباطبایی، محمدحسین، تفسیر المیزان، ج۱۹، تهران: رجاء، ۱۳۶۷ش.
مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، ج۷۵، بیروت، ۱۳۶۲ش.

References

The Holy Qur'an.

Nahj al-Balāghah.

Āshtā, Somayyeh and Dorūghī, Ruqayyah. "Influential Components of Self-Development in the Formation of Islamic Civilization from the Perspective of the Holy Qur'an." *Journal of Contemporary Islamic Studies Research* 1, no. 8 (1402 Sh/2023): 65–85.

Jalīlī, Sa'īd. "Requirements and Strategies for the Realization of the New Islamic Civilization in the Second Step of the Revolution." *Ḥabl al-Matīn Journal* (1398 Sh/2019).

Javādī Āmolī, 'Abd Allāh. *Imam Mahdī: The Promised One Present*. Qom: Isrā', 1398 Sh/2019.

Khāmene'ī, Sayyid 'Alī. *The 250-Year-Old Man*. Qom: Ṣahbā Publications, 1396 Sh/2017.

———. *The Second Step Statement of the Revolution*. 1397 Sh/2018.

———. *Statements of the Leader of the Revolution*. https://farsi.khamenei.ir.

Khomeinī, Rūḥ Allāh. *Ṣaḥīfah-ye Imām*. Vol. 8. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, 1385 Sh/2006.

———. *The Path of the Imam from the Words of the Imam*. Booklet 22. Tehran: Amīr Kabīr, 1362 Sh/1983.

Sādāt, Fāṭimah and 'Alavī 'Alīābādī, Fāṭimah Sādāt. "An Inquiry into the Role of the Concept of Self-Development in the Expansion of the New Islamic Civilization." *Ta'ammol Journal* 4, no. 8 (1398 Sh/2019): 19–32.

Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn. *Tafsīr al-Mīzān*. Vol. 19. Tehran: Rajā', 1367 Sh/1988.

Majlisī, Muḥammad Bāqir. *Biḥār al-Anwār*. Vol. 75. Beirut, 1362 Sh/1983.

The Quran and Science
Print ISSN: 2008-6016 Online ISSN: 2322-5165
Homepage: https://qve.journals.miu.ac.ir

An Educational Investigation of "Protect Yourselves and Your Families from a Fire" (Q. 66:6) and Its Application to Contemporary Educational Challenges

Hadi Zeini Malekabad [1]✉ and Fatemeh Ghaderi [2] and Hossein Khakpour [3] and Valiollah Hasoumi [4]

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Theology, Law and Islamic Studies, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran: zeini@theo.usb.ac.ir
2. M.A. Graduate in Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Theology, Law and Islamic Studies, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran: ghaderifatemeh792@gmail.com
3. Associate Professor, Department of Shiite History, Faculty of Literature and Humanities, University of Neyshabur, Neyshabur, Iran: dr.khakpour@Neyshabur.ac.ir
4. Associate Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Theology and Islamic Studies, Meybod University, Meybod, Iran: hasoomi@meybod.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received:
12 March 2026
Received in revised form:
9 April 2026
Accepted:
11 May 2026
Available online:
20 June 2026

Keywords:
Quran, Family, "Protect Yourselves" Verse (Q. 66:6), Parental Roles, Islamic Education, Contemporary Educational Challenges.

ABSTRACT

Objective: This study investigates the primary educational supervisor in the family from the perspective of the Holy Quran, focusing on Surah At-Tahrim, verse 6 ("Protect yourselves and your families from a Fire"), while analyzing its practical applications to contemporary educational and parenting challenges.
Method: Adopting a descriptive-analytical and interdisciplinary approach, the study utilizes the Quran as its core analytical framework. It examines classical and contemporary exegetical works (including *Al-Mizan*, *Majma' al-Bayan*, and *Tafsir Nemoneh*) alongside developmental psychology, attachment theory, and family sociology literature.
Findings: The findings demonstrate that the Quran designates the father as the primary family guardian and educational leader responsible for spiritual and moral direction. However, the mother's complementary emotional and spiritual role is essential and indispensable. The Quranic model establishes a balanced partnership where the father's rational guidance integrates with the mother's emotional nurture. Furthermore, comparative analysis reveals strong alignment between verse 66:6 and modern developmental theories, including Bandura's social learning, Bowlby's attachment, and Kohlberg's moral stages.
Conclusion: Effective Islamic upbringing relies on the harmonious, complementary involvement of both parents rather than unilateral authority. In response to modern challenges—such as digital media oversaturation, parental employment gaps, gender role confusion, and secularized schooling—the Quranic framework offers a vital strategy to reclaim family-centered educational authority, providing a theoretical foundation for parent training and educational policy reform

Cite this article: Zeini Malekabad, H.; & Ghaderi, F.; & Khakpour, H.; & Hasoumi, V. (2026). An Educational Investigation of "Protect Yourselves and Your Families from a Fire" (Q. 66:6) and Its Application to Contemporary Educational Challenges. *The Quran and Science, 20 (38),* 193-226. https://doi.org/10.22034/qve.2026.21226.1879

© The Author(s). **Publisher:** Al-Mustafa International University.
DOI: https://doi.org/10.22034/qve.2026.21226.1879

1. Introduction:

Upbringing (*Tarbiyah*) represents one of the foundational pillars for shaping human personality and guiding individuals toward personal and social perfection. Within the Islamic worldview, education is not merely a social necessity or a pragmatic duty, but a divine obligation (*Taklif*) anchored primarily within the institution of the family. The Holy Quran, as the ultimate source of divine guidance, accords profound importance to family-based education and specifies parental responsibility—particularly that of fathers—in several passages. Most notably, Surah At-Tahrim (66:6) presents the explicit divine command: *"O you who have believed, protect yourselves and your families from a Fire"* (*Yā ayyuhā alladhīna āmanū qū anfusakum wa-ahlīkum nāran*). This verse serves as a cornerstone for constructing a comprehensive Islamic educational framework.

In the contemporary era, the institution of the family faces unprecedented structural and ideological challenges. Cultural, media, and educational institutions increasingly usurp the traditional socialization functions of parents. Consequently, re-evaluating parental responsibility and examining the family's centrality through Quranic hermeneutics has become an urgent academic imperative. Previous scholarship—such as studies by Hashemi (2011), Rostami-Nasab and Shabestari-Nezhad (2013), Agha-Mohammadi (2019), and Shahroudi et al. (2014)—addressed general family functions or value transmission in Islam. However, these works lacked an explicit, dedicated structural analysis of Q. 66:6 as an integrative model for domestic governance and educational authority.

This research fills that theoretical lacuna by addressing four fundamental questions:

1. Who is designated as the primary educational guardian (*Mutawalli*) in the family according to Q. 66:6, and what are their defining attributes?
2. What conceptual mechanisms does this verse establish regarding parental accountability?
3. How can parental roles be redefined by integrating exegetical insights with modern developmental psychology?
4. How can Quranic teachings fortify family authority against modern socio-technological disruptions?

2. Methodology

This investigation employs a qualitative, foundational research design rooted in Quranic hermeneutics and interdisciplinary analysis. The Holy Quran serves as the ultimate reference text, supplemented by authoritative

classical and contemporary commentaries across Islamic schools of thought, including *Al-Mizan* (Tabataba'i), *Majma' al-Bayan* (Tabarsi), *Mafatih al-Ghayb* (Fakhr al-Din al-Razi), *Al-Kashshaf* (Zamakhshari), *Ruh al-Ma'ani* (Alusi), *Al-Tahrir wa al-Tanwir* (Ibn 'Ashur), and *Tafsir Nemoneh* (Makarem Shirazi). Canonical Hadith compilations (*Sahih al-Bukhari*, *Sahih Muslim*, *Al-Kafi*, *Wasa'il al-Shi'ah*) were also analyzed to establish prophetic traditions regarding domestic leadership.

The methodological workflow operates in three distinct phases: First, a precise linguistic and semantic analysis of the textual components of Q. 66:6 is conducted (*Qū*, *Anfusakum*, *Ahlīkum*, *Nāran*). Second, exegetical opinions are thematicized and categorized to evaluate scholars' positions regarding family leadership. Third, an interdisciplinary comparative analysis aligns Quranic principles with modern developmental theories—specifically Bandura's Social Learning Theory, Bowlby's Attachment Theory, Kohlberg's Stages of Moral Development, and Bem's Gender Schema Theory. Modern psychological concepts serve strictly as comparative tools to illustrate the contemporary viability of revelation, preventing human theories from being imposed onto sacred text.

3. Findings:

Linguistic and Conceptual Dimensions of Q. 66:6:

The imperative verb *Qū* derives from the root *w-q-y* (*Wiqāyah*), signifying proactive, preventative protection against harm rather than passive reaction. The phrase *Anfusakum* precedes *Ahlīkum*, establishing the absolute priority of self-reformation (*Tazkiyah*) prior to attempting the guidance of others. A parent cannot effectively educate without personal moral discipline. Furthermore, *Nāran* appears in the indefinite form (*Nakirah*) to emphasize the magnitude and severity of spiritual ruin, encompassing both infernal punishment and worldly moral degeneration. Exegetes agree that "protecting the family" entails teaching religious duties, instilling moral virtues, enforcing discipline, and maintaining active spiritual supervision.

The Primary Educational Guardian vs. Shared Supervision:

A critical debate among exegetes concerns whether educational guardianship belongs exclusively to the father or is shared equally between both parents. Exegetes such as Tabataba'i, Ibn 'Ashur, Razi, Zamakhshari, and Sayyid Qutb hold that Q. 66:6 addresses the father as the primary manager (*Qayyim*) and legal guardian possessing spiritual and administrative authority. Conversely, scholars such as Lady Amin, Muhammad Izzat

Darwaza, and Muhammad Hussein Fadlallah argue that "believers" addresses all faithful individuals, advocating for a joint supervisory model. The synthesis of these views demonstrates that while the father bears ultimate administrative and legal responsibility ("Manager of Guidance"), the mother acts as the "Nurturer of Character" and emotional anchor. Effective upbringing requires an integrated synergy where the father's rational governance merges with the mother's affective nurture.

Exegete / Scholar	Educational Position	Textual Rationale & Argumentation
Lady Amin (Banu Amin)	Joint Parental Guardianship	The address "O you who believe" applies to all believers (male and female). *Ahl* encompasses the household, and mothers are the primary early educators.
M. Izzat Darwaza	Joint Parental Guardianship	Quranic commands address both genders. Financial guardianship (*Qawwamiyyah*) does not imply male absolute educational supremacy over mothers.
Sayyid M. H. Fadlallah	Complementary Co-Supervision	Parental responsibilities are split cooperatively: the father manages administrative strategy, while the mother leads emotional bonding.
Allamah Tabataba'i & J. Mughniyyah	Specialized Paternal Leadership	Q. 66:6 addresses the individual holding legal and moral guardianship (*Wilayah*) over the household. Paternal authority provides administrative order.
Ibn 'Ashur	Specialized Paternal Leadership	The head of the household is legally accountable for enforcing *Wiqāyah* (protection) and steering the family away from spiritual destruction.
Fakhr al-Din al-Razi	Paternal Authority with Obligation	The father possesses spiritual jurisdiction over the family, making Enjoining Good and Forbidding Evil inside the home a binding duty.

Convergence with Modern Psychological Theories:

The Quranic framework aligns remarkably with established developmental paradigms. Bowlby's Attachment Theory mirrors the Quranic requirement for continuous, loving parental presence as a prerequisite for moral internalization. Bandura's Social Learning Theory echoes the *Anfusakum* imperative, confirming that children acquire moral habits primarily through observational modeling of parental behavior rather than verbal instruction.

Kohlberg's Moral Development stages correlate with the gradual, dialogical instruction demonstrated in Quranic pedagogical models (such as Luqman's advice to his son). Finally, Bem's Gender Schema Theory aligns with the complementary role modeling provided by the father (embodying authority and protection) and mother (embodying compassion and modesty).

Contemporary Educational Challenges and Quranic Solutions:

Today's family faces severe pressures, including digital media saturation that erodes parental authority, dual-earner time constraints, gender role blurring, and secularized education systems that marginalize faith. In response, Q. 66:6 establishes a decisive strategy:

1. Reclaiming the parental identity as a *Ra'i* (shepherd/guardian accountable to God);
2. Instituting regular family dialogue regarding faith and values (modeled after Surah Luqman);
3. Creating an intentional home environment where prayer, modesty, and ethical boundaries are daily norms; and
4. Applying proactive, preventative education (*Wiqāyah*) that equips children with moral discernment rather than delayed reactive punishment.

4. Conclusion

This research establishes that Surah At-Tahrim (66:6) provides a foundational, highly coherent model for Islamic family-centered education. The verse elevates parenting from a mere socio-biological role to a mandatory divine covenant (*Taklif*). The Quran designates the father as the executive guardian of family education while positioning the mother as the indispensable emotional and moral co-educator. Successful Islamic upbringing cannot occur through unilateral authoritarianism or passive neglect; it demands a harmonious partnership combining executive governance with affective nurture.

In light of contemporary socio-cultural disruptions, Q. 66:6 offers a powerful theoretical framework for policy makers, educational institutions, and counselors. The study recommends:

1. Developing standardized Quranic parent-training curricula based on the *Wiqāyah* framework;
2. Re-establishing family-centered media literacy initiatives that preserve parental authority; and
3. Policy measures supporting work-family balance to allow parents sufficient time for spiritual and emotional engagement with their children.

قرآن و علم
شاپا چاپی: ۲۰۰۸-۶۰۱۶ شاپا الکترونیکی: ۲۳۲۲-۵۱۶۵
Homepage: https://qve.journals.miu.ac.ir

بررسی تربیتی «قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا» و کاربست آن در چالش‌های تربیتی امروز

هادی زینی ملک آباد ✉[۱]، فاطمه قادری[۲]، حسین خاکپور[۳]، و ولی الله حسومی[۴]

۱. نویسنده مسئول، استادیار گروه علوم قرآن حدیث، دانشکده الهیات، حقوق ومعارف اسلامی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدن، ایران، رایانامه: zeini@theo.usb.ac.ir

۲. دانش آموخته کارشناسی ارشد علوم قرآن حدیث، دانشکده الهیات، حقوق ومعارف اسلامی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدن، ایران، رایانامه: ghaderifatemeh792@gmail.com

۳. دانشیار گروه تاریخ تشیع، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه نیشابور، نیشابور، ایران، رایانامه: dr.khakpour@Neyshabur.ac.ir

۴. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه میبد، میبد، ایران ، رایانامه: hasoomi@meybod.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:
۲۱ اسفند ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری:
۲۰ فروردین ۱۴۰۵

تاریخ پذیرش:
۲۱ اردیبهشت ۱۴۰۵

تاریخ انتشار:
۳۰ خرداد ۱۴۰۵

کلیدواژه‌ها:
قرآن،
خانواده،
آیه «قُوا أَنفُسَكُمْ» (تحریم: ۶)،
نقش‌های والدینی،
تربیت اسلامی،
چالش‌های تربیتی معاصر.

چکیده

هدف: این مطالعه به بررسی متولی اصلی تعلیم و تربیت در خانواده از منظر قرآن کریم می‌پردازد و با تمرکز بر آیه ۶ سوره تحریم («خود و خانواده خویش را از آتش نگه دارید»)، کاربردهای عملی آن را در مواجهه با چالش‌های تربیتی و فرزندپروری معاصر تحلیل می‌کند.

روش: این پژوهش با اتخاذ رویکردی توصیفی ـ تحلیلی و میان‌رشته‌ای، قرآن را به‌عنوان چارچوب تحلیلی اصلی به کار می‌گیرد. در این مطالعه، تفاسیر کلاسیک و معاصر (از جمله المیزان، مجمع‌البیان و تفسیر نمونه) در کنار ادبیات روان‌شناسی رشد، نظریه دلبستگی و جامعه‌شناسی خانواده بررسی می‌شود.

یافته‌ها: یافته‌ها نشان می‌دهد که قرآن کریم پدر را به‌عنوان قیم اصلی خانواده و رهبر تربیتی مسئول هدایت معنوی و اخلاقی معرفی می‌کند. با این حال، نقش عاطفی و معنوی مکمل مادر ضروری و بی‌بدیل است. الگوی قرآنی مشارکتی متوازن ایجاد می‌کند که در آن هدایت عقلانی پدر با پرورش عاطفی مادر درهم می‌آمیزد. افزون بر این، تحلیل تطبیقی، همسویی نیرومندی میان آیه ۶ سوره تحریم و نظریه‌های رشد مدرن، از جمله یادگیری اجتماعی بندورا، دلبستگی بالبی و مراحل رشد اخلاقی کلبرگ را آشکار می‌سازد.

نتیجه‌گیری: تربیت اسلامی اثربخش بر مشارکت هماهنگ و مکمل هر دو والد استوار است، نه بر اقتدار یک‌جانبه. چارچوب قرآنی در پاسخ به چالش‌های معاصر ـ همچون اشباع رسانه‌های دیجیتال، شکاف‌های اشتغال والدین، آشفتگی نقش‌های جنسیتی و آموزش سکولار ـ راهبردی حیاتی برای بازیابی اقتدار تربیتی خانواده‌محور ارائه می‌دهد و بنیانی نظری برای آموزش والدین و اصلاح سیاست‌های آموزشی فراهم می‌آورد.

استناد: زینی ملک آباد، هادی؛ و قادری، فاطمه ؛ و خاکپور، حسین؛ و حسومی، ولی الله (۱۴۰۵). بررسی تربیتی «قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا» و کاربست آن در چالش‌های تربیتی امروز. قرآن و علم، ۲۰ (۳۸)، ۱۹۳-۲۲۶. https://doi.org/10.22034/qve.2026.21226.1879

ناشر: جامعة المصطفى العالمية.

© نویسندگان.

مقدمه

تربیت یکی از اساسی‌ترین ارکان شکل‌گیری شخصیت انسانی و هدایت او به‌سوی کمال فردی و اجتماعی است. از منظر اسلامی، تربیت نه‌تنها ضرورتی فردی بلکه تکلیفی الهی تلقی می‌شود که بستر تحقق آن، پیش از هر چیز، خانواده است. قرآن کریم به‌عنوان منبع بنیادین هدایت انسان، توجه ویژه‌ای به مسئله تربیت در ساختار خانواده داشته و در آیات متعددی به مسئولیت تربیتی والدین، به‌ویژه پدران، اشاره کرده است. آیه ششم سوره تحریم با تعبیر «**قُوا أَنفُسَکُمْ وَأَهْلِیکُمْ نَارًا**»، به‌صراحت والدین را به حفظ خود و خانواده از آتش دوزخ فرمان می‌دهد؛ فرمانی که از آن می‌توان به الگویی جامع برای طراحی نظام تربیت اسلامی‌دست یافت.

در روزگار کنونی که نهاد خانواده با چالش‌های متعددی مواجه است و نهادهای مختلف فرهنگی، رسانه‌ای و آموزشی در فرآیند تربیت فرزندان نقش ایفا می‌کنند، بازنگری در مسئولیت خانواده و واکاوی جایگاه آن از منظر قرآن، ضرورتی دوچندان یافته است. این مقاله با رویکردی میان‌رشته‌ای، در پی آن است تا با تکیه بر تحلیل محتوایی آیه «**قوا أنفسکم و أهلیکم ناراً**»، به تبیین جایگاه خانواده به‌ویژه پدر و مادر در تربیت دینی فرزندان بپردازد. در این مسیر، تحلیل دیدگاه مفسران، نظریه‌های تربیتی و شواهد روان‌شناختی و جامعه‌شناختی به کمک خواهد آمد تا تصویری روشن از کارکرد واقعی خانواده در نظام تربیت اسلامی‌ارائه گردد.

تربیت دینی، به‌ویژه در بستر خانواده، از مؤلفه‌های بنیادین تمدن اسلامی‌محسوب می‌شود. با این حال، در دنیای معاصر که الگوهای تربیتی متنوع و گاه متضاد از سوی نهادهای رسانه‌ای، آموزشی و اجتماعی به فرزندان ارائه می‌شود، خانواده به‌عنوان نهاد نخستین تربیت با چالشی جدی در حفظ مرجعیت و کارآمدی مواجه شده است. این شرایط، ضرورت بازاندیشی در مسئولیت‌های والدین، به‌ویژه پدر به‌عنوان مدیر خانواده، را دوچندان کرده است.

در این میان، آیه ۶ سوره تحریم، که با عبارت «**قُوا أَنفُسَکُمْ وَأَهْلِیکُمْ نَارًا**» به‌صراحت بر وظیفه تربیتی والدین تأکید دارد، محوری‌ترین آموزه قرآنی در زمینه مسئولیت‌پذیری والدین به شمار می‌آید. پرسش اساسی آن است که این آیه با چه سازوکارها و مفاهیمی، ساختار تربیت درون خانواده را بازتعریف می‌کند؟ نقش پدر و مادر در این آیه چگونه ترسیم شده و مسئولیت هر یک در تربیت فرزندان چیست؟ در حالی که نهادهای رسمی‌و غیررسمی‌در جامعه مدرن تلاش دارند نقش‌های تربیتی را به عهده گیرند، این آیه چه دیدگاهی در مورد «متولی اصلی تربیت» ارائه می‌دهد؟

نپرداختن به این پرسش‌ها، منجر به خلأ نظری و کاربردی در طراحی الگوی اسلامی‌تربیت خانواده‌محور می‌شود. ازاین‌رو، پژوهش حاضر می‌کوشد تا از دل تحلیل دقیق این آیه و نظرات مفسران، الگویی بومی، دینی و کارآمد برای تعیین نقش‌ها و وظایف والدین در تربیت دینی فرزندان استخراج کند. بنابراین سوالات پژوهش به قرار زیر است:

از منظر قرآن، به‌ویژه آیه ۶ سوره تحریم، متولی اصلی تربیت در خانواده کیست و چه ویژگی‌هایی دارد؟

آیه ﴿قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾ چه مفاهیم تربیتی‌ای در حوزه مسئولیت‌پذیری والدین به‌ویژه پدر و مادر ارائه می‌دهد؟

با توجه به نظریه‌های تربیتی و دیدگاه مفسران، چگونه می‌توان نقش والدین را در تربیت دینی فرزندان بازتعریف کرد؟

در عصر حاضر که نهادهای مختلف در تربیت دخیل‌اند، نقش خانواده بر اساس آموزه‌های قرآنی چگونه تثبیت و تقویت می‌شود؟

پیشینه: تحلیل تربیتی آیه ششم سوره تحریم، به‌رغم اهمیت محوری آن در ادبیات دینی و قرآنی، کمتر به‌صورت مستقل و جامع مورد مطالعه قرار گرفته است. بخش عمده‌ای از مطالعات پیشین، این آیه را در دل مباحث کلی‌تر پیرامون خانواده، تربیت یا تفسیر آیات قرآن بررسی کرده‌اند، بدون آنکه تمرکز خاصی بر استخراج چارچوبی ساختاری از این آیه برای نظام‌سازی تربیت اسلامی‌داشته باشند.

برای نمونه، حسین هاشمی‌در مقاله «قرآن و کارکردهای نهاد خانواده» به‌گونه‌ای کلی به نقش تربیتی خانواده در قرآن پرداخته و از آیه ۶ تحریم به‌عنوان یکی از شواهد توجه قرآن به وظایف والدین یاد می‌کند، اما تحلیل دقیقی از ساختار مفهومی‌و تربیتی آن ارائه نمی‌دهد (هاشمی، ۱۳۹۲). همچنین رستمی‌نسب و شبستری‌نژاد در پژوهش «نقش خانواده در انتقال ارزش‌ها از منظر قرآن کریم» بر انتقال ارزش‌ها در محیط خانواده تمرکز دارند، ولی اشاره‌ای ساختاری به جایگاه متولی تربیت در متن آیه ندارند (رستمی‌نسب و شبستری‌نژاد، ۱۳۹۶).

در همین راستا، جواد آقامحمدی در مقاله‌ای با عنوان «طراحی الگوی خانواده صالح و نقش آن در تربیت دینی فرزندان»، مدل کلی خانواده تربیت‌محور را مطرح کرده اما بیش‌تر بر ابعاد اخلاقی و رفتاری متمرکز است تا تحلیل ساختار ولایی و مدیریتی والدین در قرآن (آقامحمدی، ۱۳۹۵). شاهرودی، فیضی و باقری نیز در مقاله «خانواده و کارکرد تربیتی آن در قرآن و روایات» به بررسی منابع روایی در کنار آیات قرآن پرداخته‌اند، اما مانند آثار قبلی فاقد تحلیل اختصاصی آیه ۶ سوره تحریم هستند (شاهرودی و همکاران، ۱۳۹۴).

در میان منابع تفسیری، آثاری همچون المیزان نوشتهٔ علامه طباطبایی (۱۳۹۰)، تفسیر نمونه از ناصر مکارم شیرازی (۱۳۸۵)، و تفسیر نور از محسن قرائتی (۱۳۹۰)، هرچند نکات دقیقی درباره ابعاد تربیتی آیه مطرح می‌کنند، اما تمرکز این تفاسیر بیشتر بر جنبه‌های فقهی، اخلاقی یا تاریخی آیه بوده است و کمتر به استفاده نظری از آن در طراحی الگوی تربیت درون‌خانوادگی پرداخته‌اند.

بنابراین، می‌توان گفت که پژوهش حاضر در مقایسه با مطالعات پیشین از دو جهت نوآورانه است:

- تمرکز اختصاصی و جامع بر تحلیل تربیتی آیه ﴿**قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا**﴾؛

- تلفیق تحلیل قرآنی با یافته‌های تربیتی، روان‌شناختی و جامعه‌شناختی در جهت تبیین دقیق نقش والدین به‌ویژه پدر به‌عنوان متولی تربیت.

روش پژوهش: این پژوهش از نوع مطالعات کیفی و بنیادی در قلمرو علوم قرآن و تربیت است. هدف اصلی آن، تبیین مسئولیت والدین در خانواده بر اساس آیه شریفه ﴿**قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا**﴾ و ارزیابی ظرفیت‌های آن در پرتو نظریه‌های تربیتی معاصر می‌باشد. روش گردآوری داده‌ها کتابخانه‌ای و اسنادی است. در این راستا، منابع اصلی شامل قرآن کریم و تفاسیر معتبر همچون المیزان، مجمع‌البیان، نمونه، مفاتیح الغیب، روح المعانی و .. مورد استفاده قرار گرفت. همچنین منابع مکمل از حوزه علوم تربیتی، روان‌شناسی رشد و جامعه‌شناسیِ خانواده به‌منظور غنای تحلیلی پژوهش به‌کار گرفته شد. روش تحلیل داده‌ها بر پایه توصیفی ـ تحلیلی و مقایسه تطبیقی بوده است. بدین صورت که نخست مفاهیم کلیدی و زبانی آیه تحلیل شد، سپس آرای مفسران استخراج و طبقه‌بندی گردید و در ادامه، یافته‌های قرآنی در پرتو نظریه‌های تربیتی مدرن ـ از جمله نظریه یادگیری اجتماعی بندورا، نظریه دلبستگی بالبی مورد مقایسه قرار گرفت. چارچوب نظری پژوهش بر محور قرآن به مثابه متن مرجع نهایی استوار است. نظریه‌های تربیتی معاصر صرفاً در نقش ابزار مقایسه و زمینه‌ساز فهم روزآمد به‌کار رفته‌اند. بدین ترتیب، از یک‌سو شائبه تحمیل دیدگاه‌های بشری بر قرآن برطرف می‌شود و از سوی دیگر، امکان بازشناسی ظرفیت‌های کاربستی آموزه‌های قرآنی در عرصه خانواده و تربیت فراهم می‌گردد.

الف. تحلیل زبانی و مفهومی‌آیه «قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا»

تحلیل زبانی آیه شریفه، پیش از ورود به آرای مفسران، از آن جهت ضرورت دارد که امکان سنجش انتقادی و دقیق‌تر دیدگاه‌های تفسیری را فراهم می‌سازد؛ به‌ویژه در مواردی که احتمالا پیش‌فرض‌ها یا برداشت‌های غیرمستند در استنباط‌های مفسران مؤثر بوده است. افزون بر این، نخستین گام در فرایند فهم علمی‌آیات قرآن، بررسی ساختار زبانی آیه در مقام «متن مستقل» است؛ چرا که قرآن کریم، پیش از آنکه موضوع تفسیر قرار گیرد، خود متنی است با قواعد زبانی خاص که فهم صحیح آن مستلزم تحلیل متن‌محور و زبان‌شناختی است.

۱. بررسی واژگان کلیدی

درک دقیق مفاهیم تربیتی آیه شریفه ﴿**يا أَيهَا الّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نارًا**﴾ (تحریم: ۶)، در گرو تأمل در ساختار زبانی آن است. این آیه با خطاب مستقیم به مؤمنان، آنان را موظف می‌سازد تا از خود و خانواده خویش در برابر عذابی شدید محافظت کنند. مفهوم‌پردازی تربیتی این آیه، از واژگان محوری آن آغاز می‌شود:

«قُوا»: فعل امر از ریشه «وَقَی-یقِی»، که به معنای نگه داشتن، محافظت و جلوگیری از آسیب است. در کتب لغت آمده است که «وقایه» به معنای پوشاندن چیزی است برای حفظ آن از ضرر (خلیل بن احمد، ۱۴۰۹: ۲۳۸/۵؛ ابن منظور، ۱۴۰۸: ۴۰۱/۱۴). این واژه دلالتی فراتر از هشدار دارد و نوعی مسئولیت فعال و پیشگیرانه را متبادر می‌سازد، نه صرفاً واکنش به تهدید.

«أَنفُسَكُمْ»: به معنای جان‌ها و شخصیت‌های خودتان است. آوردن این واژه پیش از «أَهْلِيكُمْ» بیانگر تقدم مسئولیت انسان نسبت به خود در ساحت تربیتی است؛ زیرا فرد باید در تربیت و تزکیه خویش پیشگام باشد تا توان هدایت دیگران را داشته باشد.

«أَهْلِيكُمْ»: به معنای خانواده، که شامل همسر، فرزندان و نزدیکان تحت تکفل است. برخی دایره اهل را محدودتر و تنها شامل ازواج و اولاد(صابونی، ۱۴۲۱: ۳۸۶/۳) یا شامل همسر، فرزند، برده و کنیز (آلوسی،۱۴۱۵: ۳۵۱/۱۵)و برخی این وظیفه را در هر سطحی از توانایی فرد [در تربیت] تعمیم داده‌اند و اهل را شامل خانوده، اهل و عیال، دوستان و خویشان(طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۳۴/۱۹، حجازی، ۱۴۱۳: ۷۵۰/۳ نیز صدیق حسن خان، ۱۴۲۰: ۱۴۰/۷) دانسته اند یا در کنار ازواج و واولاد از مفهوم مطلق دینی «أقارب» یاد شده است(نهاوندی، ۱۳۸۶: ۲۸۵/۶).

«نَارًا»: استعمال واژه «نار» به‌صورت نکره، برای بیان عظمتی خاص به‌کار رفته است و تأکیدی بر شدت عذاب دارد. این تصویر قوی از مجازات، بُعد انگیزشی و بازدارنده آیه را تقویت می‌کند. مفسران، این تهدید را نه صرفاً به آتش مادی، بلکه به فروپاشی معنوی و سقوط در عواقب غفلت از تربیت نیز تعمیم داده‌اند(مکارم شیرازی، ۱۳۸۵: ۲۳۴/۲۴) یعنی نگهداری از ترک معاصی و مراقبت نسبت به انجام واجبات (حوی، ۱۴۲۴: ۶۰۰۲/۱۰، صابونی، ۱۴۲۱: ۳۸۶/۳).

۲. دلالت مفهومی‌ساختار آیه

آیه ﴿قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نارًا﴾ ساختاری دوگانه دارد که در آن فعل «قوا» به معنای «حفظ و نگه داشتن» برای هر دو مفعول (انفس و اهل) یکسان است.[۱] با این حال، مفسران توضیح داده‌اند که تفاوت متعلق، تفاوت در نحوه تحقق وقایه را به‌دنبال دارد: حفظ نفس با اصلاح فردی و تزکیه محقق می‌شود و حفظ اهل با تعلیم، نظارت و تربیت اخلاقی تحقق می‌یابد (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۶۸/۳۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج۳۵۷/۱۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۳۵۱/۱۴).

از سوی دیگر، با توجه به صیغه امر در واژه «قُوا»، فرمان الهی جنبهٔ الزام‌آور پیدا می‌کند و مسئولیت تربیت فرزندان را نه یک انتخاب، بلکه یک وظیفه دینی معرفی می‌کند. این نکته به‌ویژه در فضای امروز که تربیت فرزندان اغلب به نهادهای جانشین سپرده می‌شود، اهمیت می‌یابد.

۳. نگاه تکلیف‌مدار در برابر تربیت‌گریزی

در عصر مدرن که فردگرایی افراطی گسترش یافته، پذیرش مسئولیت تربیتی فرزندان توسط والدین با چالش‌هایی مواجه است. اما آیه، وظیفه‌مندی را به شکل امری الهی و قطعی ارائه می‌دهد؛ گویی «خودسازی» و «دیگرسازی» در امتداد یکدیگر قرار دارند. در این چارچوب، تربیت از امری اختیاری به یک وظیفه ایمانی تبدیل می‌شود که کوتاهی در آن نه‌تنها آسیب اجتماعی، بلکه عواقب اخروی در پی دارد.

---

۱ . به عبارت دیگر فعل «قوا» واحد است و به معنای «وقایه و نگه داشتن» است؛ اما چون متعلق در یکی «انفس» و در دیگری «اهل» است، شکل عملیِ این نگاه داشتن متفاوت می‌شود: برای خود، اصلاح نفس؛ برای خانواده، تربیت و هدایت.

ب. دیدگاه مفسران در تفسیر تربیتی آیه

پس از بررسی ساختار زبانی و دلالی آیه ﴿قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾، لازم است به دیدگاه‌های مفسران درباره پیام تربیتی آن پرداخته شود. مفسران قرآن کریم در طول قرون مختلف، با توجه به مبانی کلامی، فقهی، اجتماعی و گاه روان‌شناختی خویش، برداشت‌های متنوعی از نقش مخاطب آیه در فرآیند تربیت ارائه داده‌اند. بررسی این آراء، نه‌تنها ابعاد معنایی آیه را روشن‌تر می‌سازد، بلکه زمینه‌ای فراهم می‌آورد تا تفاوت رویکردها در تعیین متولی اصلی تربیت در خانواده مورد ارزیابی قرار گیرد. در ادامه، مهم‌ترین دیدگاه‌ها در سه دسته اصلی طبقه‌بندی و تحلیل خواهد شد.

۱. تفاسیر متقدم: تأکید بر مسئولیت‌پذیری فردی و اجتماعی

مفسران متقدم، آیه ﴿قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نارًا﴾ را یکی از صریح‌ترین بیانات قرآنی در باب مسئولیت اخلاقی و دینی مؤمنان نسبت به خود و خانواده دانسته‌اند. در تفسیر مجمع‌البیان، تصریح شده که این آیه شامل امر به تقوا و تربیت اهل خانه است، به‌گونه‌ای که آن‌ها از فساد دینی و اخلاقی در امان بمانند (طبرسی، بی‌تا، ج۸۸/۱۰). وی تأکید می‌کند که مقصود، تنها نجات از عذاب اخروی نیست، بلکه وظیفه‌ای مستمر در راه هدایت و حفاظت معنوی خانواده نیز مدنظر است.

فخر رازی، این آیه را مؤید ضرورت «امر به معروف و نهی از منکر» در محدوده خانواده می‌داند و معتقد است که مؤمن وظیفه دارد فرزندان و اطرافیان خود را با آموزش و هدایت از انحراف حفظ کند(۱۴۲۰: ۳۶۸/۳۰). به زعم او، مسئولیت تربیت دینی نوعی ولایت معنوی پدر و سرپرست بر خانواده محسوب می‌شود.

۲. تفاسیر معاصر: تربیت به‌مثابه نظامی‌جامع در خانواده

علامه طباطبایی، با نگاهی عمیق‌تر، آیه را حامل لایه‌های معنوی و تربیتی می‌داند. او ضمن پذیرش معنای ظاهری آیه، معتقد است که «وقایه» تنها به معنای پرهیز از آتش جهنم نیست، بلکه به حفظ خانواده از هر آنچه انسان را به سمت سقوط معنوی می‌کشاند نیز اشاره دارد (۱۳۹۰، ج۳۷۸/۱۹). ایشان «اهل» را به‌صورت گسترده تعبیر می‌کند و بیان می‌دارد که این مسئولیت تربیتی می‌تواند شامل هر فردی باشد که در حوزه نفوذ تربیتی انسان قرار گیرد. این نگاه در تعمیم صاحب تفسیر الواضح نیز دیده می‌شود(حجازی، ۱۴۱۳: ۷۰۵/۳)

مکارم شیرازی، آیه را هشداری جدی به سرپرستان خانواده می‌داند و بیان می‌کند که کوتاهی در تربیت دینی اعضای خانواده، عذابی دوگانه در دنیا و آخرت به‌دنبال دارد. او از این آیه نتیجه می‌گیرد که پدر و مادر باید به شکل فعال در مسیر تربیت فرزندان مشارکت داشته باشند، نه آنکه صرفاً ناظر باشند (۱۳۸۵، ج۲۴/۲۳۳-۲۳۵). آلوسی نیز مراد را انجام واجبات و ترک معاصی دانسته است، و در خصوص وقایت اهل، با روایتی از عمر آن را تعلیم و تربیت احکامی‌دینی دانسته است(۱۴۱۵: ۱۴/۳۵۱)

قرائتی، با زبانی کاربردی، آیه را زمینه‌ساز برنامه‌ریزی آموزشی درون خانواده دانسته و بیان می‌کند که تعلیم احکام دینی، آداب شرعی، تقویت‌حیا، و کنترل فضای اخلاقی خانه از جمله مصادیق عملی اجرای این فرمان الهی است(قرائتی، ۱۳۹۰، ج۱۰/۱۰۲). برخی ادای واجبات و ترک معاصی در مورد خود و تعلیم و تأدیب و امر به معروف و نهی از منکر در مورد دیگران از همسر و فرزند و .. را از مصادیق دانسته اند (پانتی پتی،۱۴۱۲: ۹/۳۴۴).

۳. جمع‌بندی دیدگاه مفسران

تحلیل دیدگاه‌های تفسیری نشان می‌دهد که در تمامی‌رویکردها ـ اعم از سنتی یا معاصر ـ سه محور کلیدی مشترک وجود دارد: ۱. ضرورت خودسازی به‌عنوان مقدمه اصلاح دیگران؛ ۲. مسئولیت مستقیم و فردی والدین، به‌ویژه پدر، در برابر تربیت خانواده؛ ۳. نگاه ایجابی به تربیت دینی، به‌عنوان فرآیندی فعال، مستمر و هدفمند.

ج. تبیین مسئولیت والدین در قرآن بر پایه آیه «قُوا أَنفُسَکُمْ وَأَهْلِیکُمْ نَارًا»

از منظر قرآن‌کریم، خانواده نه‌تنها کانون آرامش، بلکه نخستین وبنیادی‌ترین نهاد تربیتی انسان به‌شمار می‌رود. آیه شریفه ﴿**قُوا أَنفُسَکُمْ وَأَهْلِیکُمْ نَارًا**﴾ از سورهٔ تحریم، با بیانی هشدارآمیز و تکلیف‌محور، والدین را مخاطب قرار داده و مسئولیت حفاظت تربیتی از خود و اعضای خانواده را به ایشان واگذار می‌نماید. این آیه، مفهومی‌فراگیر از تربیت را در بردارد که شامل هدایت، پیشگیری از انحراف، نظارت اخلاقی و پرورش دینی است. در این بخش، تلاش می‌شود تا با اتکای به مفاد زبانی آیه و قرائن تفسیری، جایگاه والدین ـ به‌ویژه پدر و مادر ـ در نظام مسئولیت‌پذیری تربیتی تبیین گردد.

۱. تقدم اصلاح نفس بر اصلاح دیگران

از ساختار نحوی آیه چنین برداشت می‌شود که نخستین گام در فرآیند تربیت، مسئولیت فرد نسبت به خود است: «قُوا أَنْفُسَكُمْ» که پیش از «وَأَهْلِيكُمْ» آمده است. این تقدم معنایی حاکی از آن است که انسان نمی‌تواند بدون تهذیب و مدیریت نفس خویش، تربیت‌گری مؤثر برای دیگران باشد. در متون دینی نیز بارها بر تقدم "تزکیه نفس" بر "دعوت دیگران" تأکید شده است. امیرالمؤمنین﵇ در نهج‌البلاغه می‌فرماید: «مَن نصب نفسه للناس إماماً فليبدأ بتعليم نفسه قبل تعليم غيره»؛ کسی که خود را پیشوای مردم قرار می‌دهد، باید پیش از دیگران، خود را تربیت کند (نهج‌البلاغه، حکمت ۷۳).

این قاعده، نظامی‌اخلاقی‌ـتربیتی ایجاد می‌کند که در آن، پدر و مادر به‌عنوان الگوی رفتاری فرزندان، ابتدا در مسیر تربیت و دینداری فردی رشد می‌یابند و سپس فرزندان خود را هدایت می‌کنند.

۲. مسئولیت والدین در تربیت: از نگرش به نقش

آیه مورد بحث، مسئولیت والدین را در تربیت، به‌عنوان یک «تکلیف الهی» معرفی می‌کند، نه صرفاً یک نقش اجتماعی. تفاوت این دو در آن است که نقش اجتماعی می‌تواند قابل واگذاری یا تغییر باشد، اما تکلیف دینی بر عهده فرد باقی می‌ماند، حتی اگر شرایط اجتماعی متحول شود. در این نگاه، والدین موظف‌اند نه‌تنها از نظر فیزیکی از فرزندان مراقبت کنند، بلکه هدایت اعتقادی، اخلاقی و رفتاری آن‌ها را نیز به‌طور مستقیم برعهده بگیرند.

مفسران با اشاره به واژه «قُوا»، آن را دارای بار ایجابی دانسته‌اند؛ به این معنا که والدین باید با آموزش احکام، نظارت اخلاقی، الگودهی رفتاری و تربیت معنوی، فرزندان را از سقوط در آتش (به معنای انحراف و تباهی) بازدارند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۷۸/۱۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۵: ۲۳۴/۲۴). خیرخواهشان باشند(حائری طهرانی، ۱۳۳۸: ۱۸۵۰/۱۱) آلوسی به نقلِ روایتی از عُمر، امر به معروف و نهی از منکر خانواده ، تعلیم و خیرخواهی را از مصادیق وظایف والدین دانسته(۱۴۱۵: ۳۵۱/۱۴؛ نیز مراغی،[بی‌تا]، ج۱۶۲/۲۸؛ پانتی پتی، ج۳۴۴/۹) برخی اوامر ونواهی الهی را مصادیق دور ماندن از آتش دانسته (شوکانی، ۱۴۱۴: ۳۰۲/۵) و مفسری دیگرحفظ از شهوت و غضب و نیرنگهای شیطانی نسبت به خود و امر به معروف و نهی از منکر و تعلیم خیر و خیرخواهی برای دیگران را از مصادیق دور نگه داشته شدن از آتش دانسته است(سلطان علی شاه، ۱۴۰۸: ۱۸۸/۴) و ابن عاشور با پذیرش نظر مفسران، با آمدن «النار» وجه تحذیر آیه را شدیدتر دانسته است(۱۴۲۰: ۳۲۷/۲۸) که مراقبت و نظارت شدیدتر را متبادر می‌سازد.

۳. تحلیل میان‌آیه‌ای: تربیت در گستره قرآن

برای تکمیل برداشت تربیتی از آیه «قوا أنفسکم»، می‌توان آن را در کنار سایر آیات تربیتی قرآن تحلیل کرد. برای نمونه، در آیات ۱۳ تا ۱۹ سوره لقمان، لقمان حکیم به فرزندش توصیه‌هایی چون توحید، نماز، اخلاق اجتماعی و تواضع را بیان می‌کند. این آیات نشان می‌دهند که تربیت قرآنی، محدود به احکام نیست بلکه شامل منظومه‌ای از ارزش‌ها و مهارت‌های زیستی است. از همین روست که در تبیین برخی از مفسران سخن از مطلق خیرخواهی یا امر به معروف و نهی از منکر بود.

همچنین در آیه ۱۳۲ سوره طه، آمده است: ﴿**وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا**...﴾ که مجدداً بر مسئولیت مستقیم پدر در امر به عبادت در خانواده تأکید دارد. این امر قرآنی، مسئولیت پدر را فراتر از سرپرستی مالی یا تصمیم‌گیری اقتصادی معرفی کرده و او را به‌عنوان هدایت‌گر معنوی خانواده معرفی می‌کند.

۴. مسئولیت‌پذیری والدین در روایات

روایات اسلامی‌نیز در کنار آیات، اهمیت مسئولیت تربیتی والدین را برجسته می‌سازند. در روایتی از پیامبر اکرمﷺ آمده است: «**كُلُّكُمْ رَاعٍ، وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيتِهِ، الإِمَامُ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيتِهِ، وَالرَّجُلُ رَاعٍ فِي أَهْلِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيتِهِ، وَالمَرْأَةُ رَاعِيةٌ فِي بَيتِ زَوْجِهَا وَمَسْئُولَةٌ عَنْ رَعِيتِهَا، وَالخَادِمُ رَاعٍ فِي مَالِ سَيدِهِ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيتِهِ**»؛ همه شما چوپانید و هر یک در برابر گله‌اش مسئول است... مرد در خانواده خود مسئول است... (بخاری،۱۴۲۲: ۲:ص۵؛ مسلم، [بی‌تا]، ج۱۴۵۰/۳)[۱] در تبیین این روایت در مسند احمد بن حنبل گفته شده: «کلُکم راع: الراعی هاهنا من یجبُ علیه حفظُ شیء، وضمن التعهد به. والرعیة- فعیلة بمعنی مفعول-: من یجب حفظُهم والقیامُ بأمرهم علی الغیر، وقیل: الرعیةُ من شمله حفظُ الراعی ونظرُه، وقیل: کلکم راع، ولا أقل من کونه راعیاً علی أعضائه وجوارحه وقواه، مسؤول عما یجب علیه رعایته، ثم الخطاب فی الحدیث لأهل التکلیف، والله تعالی أعلم»(احمدبن‌حنبل، ۱۴۲۱: ۸۴/۸) این روایت تأکیدی است بر آنکه مسئولیت تربیتی والدین، امری فردی، دینی و پاسخ‌گو است و بی‌توجهی به آن، آثار معنوی و

۱. در تعلیق بر همین نسخه صحیح بخاری در خصوص معنای «اهل» آمده است: (أهله) زوجته وأولاده ومن تحت رعایته وتجب علیه نفقتهم.

اجتماعی سنگینی در پی دارد. در کافی نیز آمده است که در روایتی از امام صادق، راوی به ایشان گفت: خویشاوندانی دارم که حرف مرا می‌شنوند. آنان را به مذهب حق دعوت کنم؟ ابو عبد اللّه گفت: آری دعوت کن. زیرا که خداوند در کتاب خود می‌گوید: «ای مؤمنان. جان خود، و جان خاندانتان را از آتش دوزخ برهانید، دوزخی که شعله‌اش از پیکر مردمان و از نهاد سنگها فروزان می‌گردد»(کلینی، ۱۴۰۷: ۲۱۲/۲). بهبودی در ترجمه گزیده کافی بین آیه و روایت مورد بحث ارتباط بر قرار کرده و می‌گوید: بر اساس همین آیه است که رسول خدا می‌گوید: کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیته، همه شماها شبانید و همه شما در پرورش گوسپندان خود مسئولیت دارید. این مسئولیت در اثر ولایت و سرپرستی پدر خانواده است.»(۱۳۶۳: ۲۱۱/۱).

د. نقش پدر و مادر در تربیت اسلامی‌از منظر آیه «قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا»

قرآن کریم در تبیین مسئولیت‌های خانوادگی، نگاه جامعی به نقش والدین در فرآیند هدایت و تربیت دارد. آیه ﴿قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾ از جمله آیاتی است که بنیان مفهوم «تربیت مسئولانه» را در ساختار خانواده اسلامی‌پی‌ریزی می‌کند. در این میان، پدر و مادر به‌عنوان دو رکن اصلی خانواده، وظایف مشخص اما مکملی را در هدایت دینی و اخلاقی فرزندان بر عهده دارند. در این بخش، با تمرکز بر آیه یادشده، به بررسی تفصیلی جایگاه هر یک از والدین در نظام تربیتی اسلام پرداخته می‌شود تا تصویری متوازن و قرآنی از تقسیم مسئولیت‌ها ارائه گردد. روایتی که پیش از این بدان اشاره شد، در روایتی به نقل از ابن ابی عوانه «...**الرَّجُلَ رَاعٍ عَلَى أَهْلِ بَيتِهِ، وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُمْ، أَلَا وَإِنَّ الْمَرْأَةَ رَاعِيةٌ عَلَى بَيتِ بَعْلِهَا** ...»(ابن ابی‌عوانه، ۱۴۱۹: ۳۸۲/۴) نیز نقلی با الفاظ دیگر از آن آمده است نشان می‌دهد مسئولیت توأمانی و تقسیم شده والدین در خانواده است، به گونه‌ای که پدر مسئول «اهل بیت» است، مادر نیز فضای خانه را برای نقش آفرینی (بعل) مرد تدبیر می‌کند. همان‌گونه که نقل «**وَالرَّجُلُ رَاعٍ ومَسْئُولٌ عَنْ زَوْجَتِهِ، وَعَنْ مَا مَلَكَتْ يمِينُهُ، وَالْمَرْأَةُ رَاعِيةٌ لِحَقِّ زَوْجِهَا ومَسْئُولَةٌ عَنْ بَيتِهَا وَوَلَدِهَا** ...»(طبرانی، [بی‌تا]، ج۴۷/۴) ضمن تأیید بر تحلیل فوق، یادآور نظام سلسله مراتبی در تدبیر منزل است؛ در منابع شیعی نیز در تبیین این عبارت آمده است «..شما همه نگاهبانید و شما را همه بپرسند از آنچه نگهبان بودید؛ یعنی مکلّف باید که ترسکار بود که خدای تعالی از هر چیز بپرسد تا از آن مرغی که در خانه دارد و خواجه را از بنده بپرسند، و شوهر را از زن بپرسند، و زن را از خانهٔ شوهر»(قضاعی، ۱۳۶۱: ۶۸)

۱. پدر، مسئول اصلی تربیت (دینی)

بر پایه تفسیر بیشتر مفسران، «قوا أنفسکم و أهلیکم ناراً» نخستین و صریح‌ترین فرمان الهی درباره مسئولیت تربیتی والدین، به‌ویژه پدر، در قبال خانواده است. مفسران بزرگ اسلامی‌مسئولیت اول در آیه را متوجه پدر و ولی خانواده دانسته‌اند. به اعتقاد طباطبایی، خطاب در آیه به مؤمنان است، و مخاطب، کسی است که ولایت شرعی، اخلاقی و عرفی نسبت به اهل خویش دارد. او بیان می‌دارد که «وقایه» در این آیه به معنای مراقبت تربیتی و تأمین ابزار هدایت و رشد برای اعضای خانواده است (۱۳۹۰: ۳۷۸/۱۹).

فخر رازی ، به ارتباط مستقیم این آیه با وجوب «امر به معروف و نهی از منکر» در خانه اشاره دارد و آن را شامل آموزش‌های اعتقادی، اخلاقی، فقهی و حتی مراقبت رفتاری می‌داند (۱۴۲۰ق: ۳۶۸/۳۰). او نیز بر تقدم «أَنفُسَکُم» تأکید می‌کند و آن را به معنای ضرورت خودسازی پدر پیش از اقدام به اصلاح دیگران می‌گیرد.

زمخشری، با نگاهی نحوی و بلاغی، تأکید می‌کند که آوردن واژه «قُوا» به صورت امر، بیانگر الزام در اقدام عملی است، و این وظیفه، بر عهده کسی قرار می‌گیرد که مدیریت خانواده را بر دوش دارد (۱۴۰۷ق: ۵۳۳/۴).

طبرسی، علاوه بر بیان مسئولیت پدر، اشاره می‌کند که این آیه به‌نوعی هشدار اجتماعی است؛ زیرا تباهی خانواده می‌تواند زمینه‌ساز فساد جامعه شود (طبرسی، بی‌تا، ۸۸/۱۰).

در آثار تفسیری شیعه مانند نورالثقلین نیز روایاتی از امامان معصوم در تأیید نقش پدر در تربیت آورده شده است، از جمله روایت امام صادق علیه السلام که فرمود: «**حقّ الولد علی والده أن یعلّمه الکتاب و یزوجه إذا بلغ**» (۱۴۱۵ق: ۲۹۴/۵).

۲. مادر، محور عاطفه، معنویت و شکل‌دهی درونی

گرچه آیه مستقیماً به نقش مادر نمی‌پردازد، اما مفسران اسلامی‌واژه «أَهْلِیکُمْ» را مفهومی‌فراگیر دانسته‌اند که هم مسئولیت پدر و هم حضور فعال مادر در فرایند تربیت را در بر می‌گیرد. ابن‌عاشور تصریح می‌کند که «اهل» به معنای محیط نزدیک انسان است و نقش عاطفی و فرهنگی مادر را در این بستر نباید نادیده گرفت (ابن‌عاشور، ۱۳۹۳: ۲۷۹/۲۸).

مکارم شیرازی نیز، با تأکید بر تعامل والدین، معتقد است مادر به‌عنوان مربی اول، بیش‌ترین تأثیر را در نهادینه‌سازی مفاهیمی‌چون حیا، عفاف، محبت و عبودیت در فرزندان دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵: ۲۳۵/۲۴).

قرائتی، نیز با ارجاع به تجربیات تربیتی، از مادر به‌عنوان مهم‌ترین عنصر محیطی در تثبیت باورهای دینی کودک یاد می‌کند و بیان می‌دارد که نگاه فرزند به دینداری مادر، غالباً الگوی رفتاری او را شکل می‌دهد (قرائتی، ۱۳۹۰: ۱۰۲/۱۰).

در منابع روایی که قبلا اشاره شد، پیامبرﷺ فرمود: «**المرأةُ راعیةٌ فی بیتِ زوجها ومسؤولةٌ عن رعیتِها**»؛ زن نیز راعی و مسئول تربیت در خانه است (بخاری،۱۴۲۲: ۲:ص۵). این روایت مؤید آن است که دین اسلام مسئولیت تربیتی را میان والدین تقسیم کرده است. روایاتی همچون فرمایش امام سجادؑ در رساله حقوق نیز، نقش مادر را در مراحل اولیه تربیت بسیار برجسته می‌سازد. آن حضرت در توصیف حق مادر فرمود: «**وَ أَمَّا حَقُّ أُمِّكَ فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّهَا حَمَلَتْكَ...**» که نشان از پیوند مستقیم تربیت روحی کودک با مادر دارد (الحرّ العاملی، ۱۴۰۹ق: ۱۸۲/۱۵).

۳. پیوستگی نقش‌ها در الگوی خانواده دینی

تقریباً تمامی‌مفسران، نگاه خانواده‌محور آیه را مؤید ساختار هم‌افزای تربیتی والدین می‌دانند. علامه طباطبایی تأکید دارد که تربیت اسلامی، فرایندی توأمان از هدایت عقلی (پدر) و محبت عاطفی (مادر) است که با همکاری هر دو می‌توان به نجات واقعی خانواده رسید (طباطبایی، همان/۳۷۹). زمخشری نیز در تفسیر خود این معنا را تأیید می‌کند و مشارکت در هدایت را وظیفه‌ای دینی و اخلاقی برای همه اعضای مؤثر در خانه می‌داند (زمخشری، همان، ج۵۳۳/۴).

۴. جمع‌بندی تفاسیر: همکاری والدین در نظام تربیت قرآنی

علامه طباطبایی، آلوسی، زمخشری، رازی و مکارم شیرازی همگی به‌نوعی، به تکلیف پدر در مدیریت تربیتی خانواده اشاره دارند، اما هم‌زمان، نقش مادر به‌عنوان عامل اثرگذار در فضای عاطفی خانواده نیز در تفاسیر روشن است. در این نگاه، «قوامیت» به معنای ولایت سرپرستانه است و «اهل» به معنای محیطی عاطفی و دینی است که همه اعضای خانواده در آن نقش دارند. بنابراین در یک جمع‌بندی از دیدگاه مفسران: ۱. پدر نقش «مدیر هدایت» و صاحب ولایت تربیتی دارد؛ ۲. مادر نقش «پرورشگر شخصیت» و ایجادگر بستر معنوی تربیت را ایفا می‌کند؛ ۳. هر دو والد، در تعامل با یکدیگر، مسئول «وقایه» خانواده از انحراف و ضلالت هستند.

ردیف	نام مفسر	دیدگاه	دلایل و استنادها
۱	بانو مجتهده امین	سرپرستی مشترک پدر و مادر	-آیه ۶ سوره تحریم خطاب به همه مؤمنان است. -واژه «أَهْلِیکُمْ» شامل تمام اعضای خانواده است. -مادر اولین مربی کودک است و نقش تعیین‌کننده‌ای در تربیت دارد. -آیات ۲۳۳ سوره بقره و ۳۴ سوره نساء، نقش مشترک والدین را در تربیت فرزندان تأیید می‌کنند.
۲	محمد عزه دروزه	سرپرستی مشترک پدر و مادر	-خطاب آیه به عموم مؤمنان (نه جنس خاص). -واژه «أَهْل» شامل زن و مرد است. -قوامیت صرفاً به مسئولیت اقتصادی مرد اشاره دارد، نه برتری مطلق.
۳	محمدحسین فضل‌الله	سرپرستی مشترک پدر و مادر	-خطاب جمعی آیه به همه مؤمنین شامل زن و مرد است. -مسئولیت تربیتی به صورت مکمل و مشارکتی بین والدین تقسیم شده است. -پدر نقش مدیریتی و آموزشی دارد، در حالی که مادر محور عاطفه و ارتباط است.
۴	علامه طباطبایی و مغنیه	سرپرستی ویژه پدر	-آیه ۶ تحریم ناظر به مسئولیت مدیریتی پدر در خانواده است. -توانایی‌های طبیعی مرد (جسمی، تدبیر، تصمیم‌گیری) سبب واگذاری مسئولیت سرپرستی شده است. -آیه ۳۴ سوره نساء، قوامیت مردان را به‌صراحت بیان می‌کند.
۵	ابن عاشور	سرپرستی ویژه پدر	-آیه ۶ تحریم را بیشتر متوجه مردان دانسته است. -مرد در نقش قیم و مدیر خانواده معرفی شده است. -قوامیت مردان بر پایه ساختار اجتماعی و قدرت بدنی تحلیل می‌شود.
۶	سید قطب و آلوسی	سرپرستی ویژه پدر	-گرچه آیه خطاب به همه مؤمنان است، اما قوامیت مرد اصل حاکم است. -مرد مسئول اجرای تربیت در خانواده بر اساس ساختار دینی و اجتماعی است.
۷	فخر رازی	سرپرستی ویژه پدر	-مردان به دلیل توان مدیریتی، مسئول خانواده‌اند. -استناد به آیات و روایاتی که مسئولیت تربیتی و اقتصادی را به مرد نسبت می‌دهند. -تأکید بر نقش محوری مرد در هدایت و تربیت دینی فرزندان.

جدول۱: خلاصه دیدگاه برخی مفسران درباره سرپرستی خانواده در تفسیر آیه ۶ سوره تحریم

هـ. ظرفیت‌های تربیتی آیه «قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا» با نظریه‌های تربیتی مدرن

در این بخش، رویکردهای تربیتی معاصر نه به‌عنوان مبنای تحمیل بر قرآن، بلکه به‌مثابه ابزار مقایسه و سنجش، برای آشکار ساختن ظرفیت‌های مفهومی‌آیه شریفه مورد استفاده قرار می‌گیرد. در عصر حاضر، نظریه‌های روان‌شناسی رشد، علوم تربیتی و جامعه‌شناسی خانواده تلاش کرده‌اند تا الگوهای اثربخشی برای تربیت فرزندان ارائه دهند. از سوی دیگر، قرآن کریم به‌عنوان متنی الهی و جامع، اصولی اساسی برای تربیت انسان ترسیم کرده است. آیه ﴿قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾ از سوره تحریم یکی از برجسته‌ترین آیات در زمینه مسئولیت‌پذیری تربیتی خانواده است. این بخش در پی آن است تا با رویکردی تطبیقی، همسویی‌ها و تفاوت‌های میان این آیه و برخی نظریه‌های تربیتی مدرن ـ مانند نظریه بوم‌شناختی برونفن برنر، نظریه یادگیری اجتماعی بندورا، و نظریه دلبستگی بالبی ـ را بررسی کرده و ظرفیت‌های تلفیق آموزه‌های دینی و علمی‌را آشکار سازد.

۱. آیه و نظریه دلبستگی (Attachment Theory) جان بالبی

بر اساس نظریه دلبستگی، کیفیت تعامل عاطفی اولیه کودک با والدین، پایه‌گذار امنیت روانی، شخصیت اجتماعی و حتی دین‌پذیری فرد در آینده است (Bowlby, 1969: p 194). آیه ﴿قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾ گرچه به ظاهر درباره حفاظت از عذاب اخروی سخن می‌گوید، اما مفسرانی چون علامه طباطبایی، مغنیه، آلوسی، سید قطب و .. تأکید دارند که این حفظ، دربردارنده خیرخواهی، هدایت معنوی، تعلیم و اصلاح تربیتی نیز هست، و لازمه آن ارتباط مستمر و آگاهانه با اعضای خانواده است(طباطبایی،۱۳۹۰: ۳۳۴/۱۹؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۳۶۵/۷؛ آلوسی، ۱۴۰۹: ۳۵۱/۱۴؛ سیدقطب، ۱۴۲۵: ۳۶۱۷/۶)

بنابراین هر دو حوزه روانشناسی و دین، بر اهمیت ارتباط مستمر و عاطفی بین والدین و کودک به‌عنوان زیربنای سلامت روانی و رشد اخلاقی تأکید دارند. نظریه دلبستگی، با تأکید بر نقش امنیت عاطفی اولیه در پذیرش ارزش‌ها و دستورات اخلاقی، و آموزه‌های دینی که حفظ و هدایت خانواده را شرط حفاظت از آسیب‌های معنوی می‌دانند، در واقع به یک اصل مشترک اشاره دارند: رابطه سالم و آگاهانه خانواده، زمینه‌ساز شکل‌گیری شخصیت مستحکم و پذیرش فطری ارزش‌های اخلاقی و دینی است. این همپوشانی نشان‌دهنده نقش کلیدی خانواده و کیفیت ارتباط آن در تضمین سلامت روانی، اجتماعی و معنوی فرد است و بیانگر این است که هم روانشناسی و هم دین در مسیر تربیت و رشد انسان، بر اهمیت ریشه‌ای این پیوند تأکید دارند.

۲. آیه و نظریه یادگیری اجتماعی بندورا

آلبرت بندورا معتقد است که یادگیری، به‌ویژه در کودکان، بیش از آنکه از آموزش رسمی‌حاصل شود، از مشاهده الگوهای رفتاری شکل می‌گیرد(Bandura, 1977: p 22). در این نظریه، تأکید بر آن است که رفتار والدین، حتی بدون کلام، آموزش‌دهنده مؤثری است.

آیه شریفه نیز بر تقدم اصلاح نفس والدین نسبت به تربیت خانواده تأکید می‌ورزد: «**قُوا أَنفُسَکُمْ وَأَهْلِیکُمْ**». طباطبایی در این‌باره تصریح دارد که این تقدم(أنفس بر اهل) بیانگر آن است که تربیت‌گری مؤثر تنها از فردی ممکن است که خود در مسیر حق قرار دارد(طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۳۴/۱۹).

۳. آیه و تربیت اخلاقی در نظریه کلبرگ

لورنس کلبرگ در مدل رشد اخلاقی خود سه مرحله را معرفی می‌کند که عبور از آن‌ها نیازمند مواجهه کودک با الگوهای عقلانی، پایدار و گفت‌وگویی است (Kohlberg, 1981: p 132). وی محیط خانواده را بستر نخست رشد اخلاقی معرفی می‌کند.

برخی مفسران، آموزش اصول دینی و اخلاقی به خانواده را نه‌فقط وظیفه، بلکه یک تکلیف الهی دانسته‌اند که تحقق آن مستلزم گفت‌وگوی مستمر و نظارت اخلاقی در محیط خانه است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۶۸/۳۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۳۵۱/۱۴). این تأکید بر نقش گفت‌وگو در تربیت، از جهاتی با یافته‌های روان‌شناسی رشد قابل مقایسه است. برای مثال، کلبرگ رشد اخلاقی را حاصل تعاملات اجتماعی و گفت‌وگومحور می‌داند. از این منظر می‌توان گفت که میان برداشت تفسیری اسلامی‌و دیدگاه کلبرگ، نوعی همسویی نسبی در توجه به نقش گفت‌وگو در رشد اخلاقی مشاهده می‌شود؛ هرچند مبانی و غایات دو رویکرد متفاوت است.

۴. آیه و نظریه نقش‌پذیری جنسیتی

در دیدگاه‌های روان‌شناسی تربیتی، مانند نظریه بمر، تأکید می‌شود که کودکان نقش‌های جنسیتی را ابتدا از والد هم‌جنس خود فرامی‌گیرند و درونی می‌کنند(Bem, 1981: p 354). این فرآیند الگوبرداری، اگر در محیط خانواده دچار اختلال شود، می‌تواند به آسیب‌های هویتی منجر گردد.

در همین راستا، مکارم شیرازی ضمن تبیین تقسیم مسئولیت در خانواده، معتقد است که پدر باید الگویی از مردانگی، قوامیت و دینداری برای پسر باشد و مادر، نمونه‌ای از حیا، عفاف و لطافت ایمانی برای دختر (۱۳۸۵، ج۲۴/۲۳۶). این برداشت بیشتر انعکاس دیدگاه شخصی ایشان در تفسیر نمونه است و آیه به‌طور مستقیم بر چنین تقسیم جنسیتی دلالت ندارد. بسیاری از مفسران دیگر همچون طباطبایی، فخر رازی و آلوسی، صرفاً بر مسئولیت عام والدین در هدایت و تربیت تأکید کرده‌اند و به تفکیک الگویی پدر و مادر برای فرزندان اشاره نکرده‌اند. از این‌رو، دیدگاه مکارم شیرازی را می‌توان به‌عنوان یک تفسیر خاص در میان تفاسیر معاصر در نظر گرفت که بر اساس مبانی اجتماعی و اخلاقی زمانه ایشان شکل گرفته است، نه اینکه ظهور آیه به‌طور مستقیم بر آن دلالت داشته باشد. البته این دیدگاه با تحلیل گذشته از راعی بودن متفاوت پدر و مادر نیز نزدیک است که نیازمند بررسی بیشتر در پژوهش مستقل است.

تحلیل تطبیقی نشان می‌دهد که آیه ﴿قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾ با مفاهیم اساسی در روان‌شناسی رشد، یادگیری اجتماعی، رشد اخلاقی و نظریه‌های جنسیتی هماهنگ است. اگرچه این آیه از وحی الهی نشأت گرفته است، اما به‌سبب جامع‌نگری مفهومی، می‌تواند به‌عنوان الگویی بینارشته‌ای در طراحی سیاست‌های تربیتی در سطح خانواده و نهادهای آموزشی مورد بهره‌برداری قرار گیرد.

و. چالش‌های معاصر نهاد خانواده در ایفای نقش تربیتی

با تحول ساختارهای اجتماعی، فرهنگی و ارتباطی در عصر مدرن، نهاد خانواده با چالش‌های متعددی در ایفای نقش سنتی و دینی خود در زمینه تربیت مواجه شده است. عواملی همچون اشتغال والدین، نفوذ رسانه‌ها، گسترش فردگرایی، و ضعف ارتباط میان‌نسلی، فرآیند تربیت درون‌خانوادگی را با اختلالاتی جدی روبرو ساخته‌اند. در این بخش، تلاش می‌شود تا مهم‌ترین موانع و تهدیدهای موجود در مسیر تحقق الگوی تربیتی قرآنی، به‌ویژه بر پایه آیه ﴿قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾، شناسایی و تحلیل گردد؛ تا راهکارهایی برای احیای نقش اصیل خانواده در تربیت نسل آینده فراهم آید.

۱. فروپاشی مرزهای تربیتی در عصر مدرن

در دنیای مدرن، خانواده به‌عنوان نخستین و طبیعی‌ترین نهاد تربیتی با چالش‌هایی چندوجهی مواجه شده است. با رشد رسانه‌های تصویری، شبکه‌های اجتماعی، و حضور گسترده کودکان در فضاهای مجازی و محیط‌های آموزش رسمی، مرجعیت تربیتی والدین به‌شدت تضعیف شده است(گیدنز، ۲۰۰۲: ص۱۳۴).

طباطبایی در تفسیری ناظر به وضعیت اجتماعی، بیان می‌کند که تحقق فرمان «**قُوا أَنفُسَکُمْ وَأَهْلِیکُمْ نَارًا**» در گرو آن است که والدین نقش مستقیم و فعال در تربیت ایفا کنند و اجازه ندهند «دیگران» جای آن‌ها را بگیرند(طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۷۹/۱۹) اشاره به وجوب و الزام آن برای سرپرست خانواده نیز بیانگر این معناست(مراغی، ج۱۶۲/۲۸) با تضعیف این حضور مستقیم، چالش‌ها تشدید می‌شوند.

۲. اشتغال والدین و کاهش کیفیت ارتباط با فرزندان

افزایش اشتغال والدین، به‌ویژه مادران، و کاهش زمان مفید گفت‌وگو و حضور عاطفی در کنار فرزندان، یکی از مهم‌ترین آسیب‌هایی است که کارشناسان تربیتی به آن اشاره دارند. به گفته یونیسف، کودکان در جوامع شهری، روزانه بیش از والدین خود با رسانه‌ها در تماس هستند (UNICEF, 2020: p. 88). این وضعیت موجب واگذاری مسئولیت تربیت به مهد کودک‌ها، رسانه‌ها، یا گروه همسالان می‌شود؛ نهادهایی که از نگاه قرآن، نه صلاحیت شرعی و نه کارآمدی عاطفی لازم برای تربیت دینی را ندارند.

۳. اختلال در نقش‌های جنسیتی والدین

در بسیاری از جوامع مدرن، تمایزهای سنتی نقش زن و مرد در خانواده کمرنگ یا دچار تعارض شده است. تأکید بر برابری مطلق نقش‌ها، گاهی منجر به فروپاشی ساختار تربیتی متوازن خانواده شده است (کاپلان، ۲۰۰۴: ص۲۱۱). از نگاه اسلامی، همان‌گونه که در آیه ﴿**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ**﴾ (نساء: ۳۴) و نیز در تحلیل آیه «قُوا أَنفُسَکُمْ...»، مسئولیت‌های تربیتی در خانواده مبتنی بر ساختاری مکمل‌گرایانه تعریف شده است.

مکارم شیرازی در تفسیر این آیه، به‌روشنی بیان می‌کند که تضعیف نقش پدر در مدیریت دینی خانواده، و نادیده‌گرفتن تأثیر عاطفی مادر، موجب آشفتگی در تربیت فرزندان می‌شود (۱۳۸۵: ۲۳۶/۲۴). در چنین وضعی، کودک نه مرجع اقتدار را در پدر می‌بیند و نه پناهگاه عاطفی را در مادر.

۳. سکولار شدن نظام‌های آموزشی

نظام‌های آموزشی مدرن غالباً با رویکردی سکولار اداره می‌شوند و دین را از دایره تعلیمات رسمی‌خارج می‌کنند. چنین وضعیتی، والدین متدین را در شرایطی قرار می‌دهد که یا باید با ساختار رسمی‌هماهنگ شوند یا تربیت دینی را شخصاً در خانه مدیریت کنند. آیه ﴿قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾ در این بستر، نه یک فرمان فردی، بلکه دعوتی به بازیابی استقلال تربیتی خانواده است؛ مقاومتی فرهنگی در برابر «خودبیگانگی ارزشی».

۴. بی‌توجهی به تربیت جنسی و تربیت مبتنی بر حیا

یکی از بزرگ‌ترین چالش‌های معاصر، ورود زودهنگام کودکان به محتوای جنسی، آن هم بدون هدایت والدین است. درحالی‌که تربیت جنسی در اسلام باید بر مبنای تقویت حیا، حفظ مرزهای شرعی و فهم تدریجی تفاوت‌های جنسیتی باشد، ورود رسانه‌ها با محتوای آشکار جنسی، این فرآیند طبیعی را تخریب کرده است (مظاهری، ۱۳۹۸: ص۷۴). والدینی که از وظیفه خویش در «وقایه» فرزندان از این آتش غفلت کنند، مشمول خطاب هشدارآمیز آیه خواهند بود.

آیه ﴿قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾ در پرتو چالش‌های معاصر، نه فقط یک دستور فردی، بلکه یک استراتژی فرهنگی برای حفظ هویت دینی خانواده است. این آیه، با تأکید بر نقش فعال والدین، تضعیف مرجعیت تربیتی خانواده را به‌عنوان یکی از بزرگ‌ترین آسیب‌ها معرفی می‌کند. مقابله با این آسیب، مستلزم بازتعریف نقش والدین، احیای مرجعیت عاطفی و دینی خانواده، و بازسازی پیوندهای ارتباطی در عصر رسانه است.

ز. راهکارهای قرآنی برای احیای نقش تربیتی والدین

با توجه به چالش‌هایی که در بخش پیشین بیان شد، بازسازی و احیای نقش والدین در نظام تربیتی خانواده، مستلزم ارائه راهکارهایی است که از دل آموزه‌های قرآنی استخراج شده و در شرایط

معاصر قابل اجرا باشند. آیه شریفه ﴿قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾ نه‌تنها مسئولیت را تعریف می‌کند، بلکه در سایه دیگر آیات و شواهد قرآنی، می‌تواند بستر ارائه راه‌حل‌های تربیتی نیز قرار گیرد.

۱. بازتعریف وظیفه والدین بر اساس الگوی «راعی» بودن

قرآن کریم والدین را به‌ویژه پدران را به مثابه «راعی» (نگهبان، سرپرست) معرفی کرده است. این تعبیر در روایات، به‌ویژه در حدیث معروف نبوی که فرمود: «کلکم راعٍ و کلکم مسؤول عن رعیته» (بخاری، ج۱۰۴/۸)، به‌وضوح بیان شده است. بازتعریف این نقش در دنیای امروز، نیازمند بازگشت به وظیفه «هدایت‌گری»، «الگودهی» و «مدیریت فرهنگی خانواده» است.

در پرتو آیه «قُوا أَنفُسَكُمْ...»، والدین باید آموزش ارزش‌های دینی، نظارت بر رفتارها، الگوسازی ایمانی و حمایت عاطفی را به‌عنوان مؤلفه‌های اصلی تربیت بازتعریف کنند، نه صرفاً تأمین معیشت یا ایجاد رفاه.

۲. ایجاد فضای گفت‌وگوی دینی در خانواده

در قرآن، الگوی لقمان حکیم به‌عنوان یک مربی درون‌خانواده‌ای ذکر شده است که با فرزند خود در فضایی صمیمی‌و آرام، درباره توحید، عبادت، تواضع و اخلاق گفت‌وگو می‌کند (لقمان: ۱۳-۱۹). این مدل، بیانگر آن است که گفت‌وگوهای صریح، مستمر و عاطفی درباره باورها و رفتارها، نقش محوری در تربیت دینی دارند.

توصیه می‌شود والدین، نه از موضع دستور، بلکه در قالب گفت‌وگو، همراه با محبت و شنیدن، زمینه رشد تفکر اخلاقی و دینی را در فرزندان فراهم کنند. چنین گفت‌وگوهایی نه‌تنها باور را منتقل می‌کنند، بلکه استقلال فکری و اخلاقی را تقویت می‌سازند.

۳. تنظیم محیط فرهنگی خانه بر اساس آموزه‌های دینی

فضای خانه باید آینه‌ای از ارزش‌های قرآنی باشد. در آیات متعددی، مانند ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا﴾ (طه: ۱۳۲)، مسئولیت فراهم‌کردن محیط دینی به والدین واگذار شده است. این به‌معنای آن است که خانه باید به‌گونه‌ای تنظیم شود که نماز، قرآن، حیا، احترام به والدین، و پرهیز از گناه، جزو فضای عادی خانواده باشد.

محیط خانه نه‌تنها در بُعد فیزیکی، بلکه از نظر محتوایی (رسانه‌ها، گفتگوها، پوشش، رفتارهای والدین) باید هم‌راستا با اهداف تربیت دینی طراحی شود.

۴. استفاده هدفمند از ابزارهای نوین برای تربیت

هرچند رسانه‌ها و فضای مجازی تهدیدی برای تربیت دینی محسوب می‌شوند، اما می‌توان از آن‌ها به‌عنوان ابزارهایی برای آموزش و تقویت ارتباط والد-فرزند بهره برد. تولید محتوای دینی مناسب، مشارکت والدین در مدیریت فضای رسانه‌ای فرزندان، و ایجاد فرصت برای تحلیل اخلاقی محتوای دیده‌شده، راهی برای تبدیل تهدید به فرصت است.

از دیدگاه قرآن، ابزارها «محمول معنا» هستند. اگر در خدمت هدایت قرار گیرند، ارزشمند خواهند بود؛ وگرنه به ابزار گمراهی تبدیل می‌شوند (اسراء: ۳۶).

۵. تأکید بر تربیت پیشگیرانه و تدریجی

قرآن بر «وقایه» به‌عنوان اصل پیشگیری در تربیت تأکید دارد. تربیت نباید صرفاً واکنشی باشد؛ بلکه باید به‌صورت تدریجی، مستمر، و با پیش‌بینی مراحل رشد انجام گیرد. آموزش تدریجی احکام، شناخت موقعیت‌های خطرناک اخلاقی، و پرورش حیا، نمونه‌هایی از تربیت پیشگیرانه هستند.

طباطبایی در تفسیر آیه، «قوا» را امری تدریجی و پویا می‌داند، که با مراحل مختلف تربیت تناسب دارد (۱۳۹۰: ۳۷۹/۱۹). مفسرانی دیگر با اشاره غیر مستقیم به تأدیب، تعلیم و آموزش فرایند را تدریجی دانسته اند(آلوسی، ۱۴۱۵: ۳۵۱/۱۴) این تبیین، تربیت را به فرآیندی مداوم، تدریجی و زمان‌مند تبدیل می‌کند، نه اقدام‌های پراکنده و دیرهنگام.

قرآن، با ریشه‌دار کردن تربیت در دل خانواده، مجموعه‌ای از راهکارهای عمیق، متعادل و قابل اجرا برای مواجهه با مسائل تربیتی ارائه داده است. با احیای نقش فعال والدین، بازسازی فضای فرهنگی خانه، و بهره‌گیری هوشمندانه از ابزارهای نوین، می‌توان الگویی بومی، الهی و کارآمد برای تربیت اسلامی‌در عصر جدید ترسیم کرد.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با محوریت آیه شریفه ﴿قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾ از سوره تحریم، تلاشی بود برای تحلیل جایگاه والدین به‌ویژه پدر، در نظام تربیت اسلامی‌با تأکید بر کارکرد خانواده به‌عنوان مهم‌ترین نهاد تربیتی. یافته‌های این مقاله نشان داد که قرآن کریم، برخلاف دیدگاه‌های سطحی و صرفاً توصیه‌گرایانه، تربیت را یک مسئولیت عمیق، الزام‌آور و چندبُعدی می‌داند که در قالب «وقایه» تعریف شده و مخاطب اصلی آن، سرپرستان خانواده هستند.

بررسی تفاسیر معتبر شیعه و سنی همچون المیزان، تفسیر کبیر، مجمع‌البیان، الکشاف و تفسیر نمونه نشان داد که مفهوم «وقایه» در آیه، نه‌تنها به معنای پرهیز از آتش دوزخ، بلکه به معنای ساختن سد تربیتی در برابر انحراف، و ایجاد بستر برای رشد معنوی است. مسئولیت پدر به‌عنوان مدیر تربیتی خانواده، همراه با نقش عاطفی مادر، ساختار مکملی ایجاد می‌کند که قرآن آن را مطلوب می‌داند.

تطبیق مفاهیم آیه با نظریه‌های مدرن تربیتی از جمله نظریه دلبستگی جان بالبی، یادگیری اجتماعی بندورا، رشد اخلاقی کلبرگ و نقش‌پذیری جنسیتی، نشان داد که این آیه ظرفیت آن را دارد که به‌عنوان یک اصل راهبردی در نظام تربیت اسلامی‌معاصر بازخوانی شود. آیه با تأکید بر تقدم خودسازی بر دیگرسازی، نقش الگویی والدین، و تعامل عاطفی و معنوی، با یافته‌های روان‌شناسی رشد و تربیت اجتماعی همخوانی کامل دارد. در بخش نهایی مقاله، با تحلیل چالش‌های معاصر مانند فروپاشی مرزهای نقش والدین، سکولار شدن نظام‌های آموزشی، و آسیب‌های تربیتی ناشی از رسانه و فضای مجازی، روشن شد که برای احیای نقش خانواده در تربیت، بازگشت به الگوهای قرآنی و احیای اقتدار دینی و اخلاقی والدین ضروری است.

بر اساس آیه ﴿قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾، تربیت مؤثر تنها زمانی تحقق می‌یابد که والدین، آگاهانه، فعال، و با برنامه‌ای مبتنی بر هدایت الهی، در ساختار تربیتی خانواده ایفای نقش کنند. این آیه را می‌توان سنگ‌بنای طراحی یک الگوی بومی‌و اسلامی‌برای تربیت درون‌خانوادگی در مواجهه با دنیای متغیر معاصر دانست؛ الگویی که ریشه در وحی دارد و عقلانیت، عاطفه و تربیت را در کنار هم می‌نشاند.

منابع

ابن‌عاشور، محمد طاهر، التحریر والتنویر، تونس: الدار التونسیة للنشر، ۱۳۹۳ق.

آقامحمدی، جواد، طراحی الگوی خانواده صالح و شایسته و نقش آن در تربیت دینی فرزندان، فصلنامه علمی- پژوهشی پژوهش‌های قرآنی، ۲۳(۴)، ۷۵-۹۸، ۱۳۹۸.

بانوامین، نصرت بیگم، مخزن العرفان، تهران: نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۱ش.

الحرّ العاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، قم: مؤسسه آل‌البیت ع، ج۱۵، ۱۴۰۹ق.

دروزه، محمد عزه، التفسیر الحدیث:ترتیب السور حسب النزول، بیروت: دار الغرب الإسلامی، ۱۴۲۱ق.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، دمشق: دار القلم، ۱۴۱۲ق.

رستمی‌نسب، عباسعلی و شبستری‌نژاد، زهرا، نقش خانواده در انتقال ارزش‌ها از منظر قرآن کریم، فصلنامه مطالعات قرآنی معاصر، ۶(۲)، ۱۱-۳۲، ۱۳۹۲.

زمخشری، جارالله محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۷ق.

شاهرودی، محمدرضا؛ فیضی، زهرا و باقری، زهرا، خانواده و کارکرد تربیتی آن در قرآن و روایات، فصلنامه پژوهش‌های اسلامی- تربیتی، ۹(۱)، ۴۵-۶۲، ۱۳۹۳.

طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسة الأعلمی‌للمطبوعات، ۱۳۹۰.

طبرسی، فضل‌بن حسن، مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، تهران: نشر ناصرخسرو، ۱۳۷۲.

فخر رازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.

فضل‌الله، محمدحسین، تفسیر من وحی القرآن، بیروت: دارالملاک للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۹.

قرائتی، محسن، تفسیر نور، قم: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۴.

مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۷.

مظاهری، محمدجواد، تربیت جنسی در آموزه‌های اسلامی، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۸.

مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۰.

هاشمی، حسین، قرآن و کارکردهای نهاد خانواده، فصلنامه اندیشه دینی، ۲۱(۳)، ۷۱-۹۲، ۱۳۹۰.
صابونی، محمد علی، صفوة التفاسیر، بیروت: دار الفکر، ۱۴۲۱.
حجازی، محمد محمود، التفسیر الواضح، بیروت: دار الجیل، ۱۴۱۳.
آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۵.
حوی، سعید، الاساس فی التفسیر، قاهره: دار السلام، ۱۴۲۴.
ابن‌عاشور، محمدطاهر، تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۰.
مراغی، احمد مصطفی، تفسیر مراغی، بیروت: دار الفکر، ۱۳۲۷.
سلطان علی‌شاه، سلطان محمد بن حیدر، بیان السعادة فی مقامات العبادة، بیروت: مؤسسة الأعلمی‌للمطبوعات، ۱۳۴۰.
حائری طهرانی، علی، مقتنیات الدرر، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۳۸.
نهاوندی، محمد، نفحات الرحمن فی تفسیر القرآن، قم: موسسة البعثة، ۱۳۸۶.
صدیق‌حسن‌خان، محمدصدیق، فتح البیان فی مقاصد القرآن، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۰.
بخاری، محمد بن إسماعیل، صحیح البخاری، تحقیق محمد زهیر بن ناصر الناصر، [بی‌جا]: دار طوق النجاة، ۱۴۲۲.
مسلم، ابن الحجاج، المسند الصحیح، تحقیق محمد فؤاد عبد الباقی، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، بی‌تا.
احمد بن حنبل، أبوعبدالله، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقیق شعیب الأرنؤوط، عادل مرشد، وآخرون، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۱.
أبو عوانة، یعقوب بن إسحاق، مستخرج أبی عوانة، تحقیق أیمن بن عارف الدمشقی، بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۹.
قضاعی، محمد بن سلامة، شرح فارسی شهاب الأخبار کلمات قصار پیامبر خاتم ص، تحقیق جلال الدین حسینی أرموی محدث، تهران: مرکز انتشارات علمی‌و فرهنگی، ۱۳۶۱.
کلینی، محمد بن یعقوب، گزیده کافی، ترجمه محمد باقر بهبودی، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۳.

طبرانی، سلیمان بن أحمد، المعجم الأوسط، تحقیق طارق بن عوض الله بن محمد، قاهره: دارالحرمین، بی‌تا.

کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷.

مغنیه، محمدجواد، التفسیر الکاشف، قم: دار الکتاب الإسلامی، ۱۴۲۴.

Bandura, A., Social Learning Theory, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1977.

Bem, S. L., Gender Schema Theory: A Cognitive Account of Sex Typing, Psychological Review, 88(4), 354–364, 1981.

Bowlby, J., Attachment and Loss: Volume 1 – Attachment, New York: Basic Books, 1969.

Giddens, A., Runaway World: How Globalization is Reshaping Our Lives, London: Profile Books, 2002.

Kaplan, D., Families and the Meaning of Gender Roles, New York: Routledge, 2004.

Kohlberg, L., The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice, New York: Harper & Row, 1981.

UNICEF, The State of the World's Children Report, New York: United Nations Children’s Fund UNICEF, 2020.

References

Abū ʿAwānah, Yaʿqūb ibn Isḥāq, Mustakhraj Abī ʿAwānah (The Mustakhraj of Abū ʿAwānah), ed. Ayman ibn ʿĀrif al-Dimashqī, Beirut: Dār al-Maʿrifah, 1419 AH (1998–1999 CE).

Aḥmad ibn Ḥanbal, Abū ʿAbd Allāh, Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal (The Musnad of Imām Aḥmad ibn Ḥanbal), ed. Shuʿayb al-Arnaʾūṭ, ʿĀdil Murshid, et al., Beirut: Muʾassasah al-Risālah, 1421 AH (2000–2001 CE).

al-Ḥurr al-ʿĀmilī, Muḥammad ibn Ḥasan, Wasāʾil al-Shīʿah (The Means of the Shiʿa), vol. 15, Qom: Muʾassasah Āl al-Bayt (a.s.), 1409 AH (1988–1989 CE).

Ālūsī, Maḥmūd ibn ʿAbd Allāh, Rūḥ al-Maʿānī fī Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm wa al-Sabʿ al-Mathānī (The Spirit of Meanings in the Interpretation of the Glorious Qur'an and the Seven Oft-Repeated Verses), Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1415 AH (1994–1995 CE).

Āqā Muḥammadī, Javād, Ṭarrāḥī-yi Ulūgū-yi Khānevādah-yi Ṣāliḥ va Shāyistah va Naqsh-i Ān dar Tarbiyat-i Dīnī-yi Farzandān (Designing a Model of a Righteous and Worthy Family and Its Role in the Religious Education of Children), Faslnāmah-yi ʿIlmī-Pazhūhishī-yi Pizhūhish-hā-yi Qurʾānī, vol. 23, no. 4, pp. 75–98, 1398 SH (2019 CE).

Bandura, A., Social Learning Theory, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1977.

Bānū Amīn, Nuṣrat Baygum, Makhzan al-ʿIrfān (The Treasury of Gnosis), Tehran: Nahḍat-i Zanān-i Muslim, 1361 SH (1982 CE).

Bem, S. L., Gender Schema Theory: A Cognitive Account of Sex Typing, Psychological Review, 88(4), 354–364, 1981.

Bowlby, J., Attachment and Loss: Volume 1 – Attachment, New York: Basic Books, 1969.

Bukhārī, Muḥammad ibn Ismāʿīl, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī (The Authentic Collection of al-Bukhārī), ed. Muḥammad Zuhayr ibn Nāṣir al-Nāṣir, [n.p.]: Dār Ṭawq al-Najāh, 1422 AH (2001–2002 CE).

Darwazah, Muḥammad ʿIzzah, al-Tafsīr al-Ḥadīth: Tartīb al-Suwar Ḥasab al-Nuzūl (The Modern Interpretation: Arrangement of the Surahs According to the Order of Revelation), Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1421 AH (2000–2001 CE).

Faḍl Allāh, Muḥammad Ḥusayn, Tafsīr Min Waḥy al-Qurʾān (Commentary from the Revelation of the Qur'an), Beirut: Dār al-Malāk li-l-Ṭibāʿah wa-l-Nashr wa-l-Tawzīʿ, 1419 AH (1998–1999 CE).

Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Muḥammad ibn ʿUmar, al-Tafsīr al-Kabīr: Mafātīḥ al-Ghayb (The Great Commentary: Keys to the Unseen), Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1420 AH (1999–2000 CE).

Giddens, A., Runaway World: How Globalization is Reshaping Our Lives, London: Profile Books, 2002.

Ḥāʾirī Ṭehrānī, ʿAlī, Muqtaniyāt al-Durar (The Collected Pearls), Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1338 SH (1959 CE).

Hāshimī, Ḥusayn, Qurʾān va Kārkard-hā-yi Nihād-i Khānevādah (The Qur'an and the Functions of the Family Institution), Faslnāmah-yi Andīshah-yi Dīnī, vol. 21, no. 3, pp. 71–92, 1390 SH (2011 CE).

Ḥawwā, Saʿīd, al-Asās fī al-Tafsīr (The Foundation in Qur'anic Interpretation), Cairo: Dār al-Salām, 1424 AH (2003–2004 CE).

Ḥijāzī, Muḥammad Maḥmūd, al-Tafsīr al-Wāḍiḥ (The Clear Commentary), Beirut: Dār al-Jīl, 1413 AH (1992–1993 CE).

Ibn ʿĀshūr, Muḥammad Ṭāhir, al-Taḥrīr wa al-Tanwīr (The Liberation and Enlightenment), Tunis: al-Dār al-Tūnisiyyah li-l-Nashr, 1393 AH (1973–1974 CE).

Ibn ʿĀshūr, Muḥammad Ṭāhir, Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr al-Maʿrūf bi-Tafsīr Ibn ʿĀshūr (The Commentary al-Taḥrīr wa al-Tanwīr, Known as the Commentary of Ibn ʿĀshūr), Beirut: Muʾassasah al-Tārīkh al-ʿArabī, 1420 AH (1999–2000 CE).

Kaplan, D., Families and the Meaning of Gender Roles, New York: Routledge, 2004.

Kohlberg, L., The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice, New York: Harper & Row, 1981.

Kulaynī, Muḥammad ibn Yaʿqūb, al-Kāfī (The Sufficient Book), ed. ʿAlī Akbar al-Ghaffārī and Muḥammad Ākhundī, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1407 AH (1986–1987 CE).

Kulaynī, Muḥammad ibn Yaʿqūb, Guzīdah-yi Kāfī (Selected Narrations from al-Kāfī), trans. Muḥammad Bāqir Behbūdī, Tehran: Markaz-i Intishārāt-i ʿIlmī va Farhangī, 1363 SH (1984 CE).

Majlisī, Muḥammad Bāqir, Biḥār al-Anwār (The Seas of Lights), Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1387 SH (2008 CE).

Makārim Shīrāzī, Nāṣir, Tafsīr-i Namūnah (Sample Commentary), Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1380 SH (2001 CE).

Marāghī, Aḥmad Muṣṭafā, Tafsīr al-Marāghī (The Marāghī Commentary), Beirut: Dār al-Fikr, 1327 AH (1909 CE).

Maẓāhirī, Muḥammad Javād, Tarbiyat-i Jinsī dar Āmūzah-hā-yi Islāmī (Sexual Education in Islamic Teachings), Tehran: Research Institute of Hawzah and University, 1398 SH (2019 CE).

Mughniyah, Muḥammad Jawād, al-Tafsīr al-Kāshif (The Unveiling Commentary), Qom: Dār al-Kitāb al-Islāmī, 1424 AH (2003–2004 CE).

Muslim ibn al-Ḥajjāj, al-Musnad al-Ṣaḥīḥ (The Authentic Musnad), ed. Muḥammad Fuʾād ʿAbd al-Bāqī, Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, n.d.

Nahāvandī, Muḥammad, Nafahāt al-Raḥmān fī Tafsīr al-Qurʾān (The Breaths of the Merciful in the Interpretation of the Qur'an), Qom: Muʾassasah al-Biʿthah, 1386 SH (2007 CE).

Qarāʾatī, Muḥsin, Tafsīr-i Nūr (The Light Commentary), Qom: Markaz-i Farhangī-yi Dars-hā-yi Qurʾān, 1384 SH (2005 CE).

Quḍāʿī, Muḥammad ibn Salāmah, Sharḥ-i Fārsī-yi Shihāb al-Akhbār: Kalimāt-i Qiṣār-i Payāmbar-i Khātam (Persian Commentary on Shihāb al-Akhbār: Concise Sayings of the Final Prophet), ed. Jalāl al-Dīn Ḥusaynī Armawī Muḥaddith, Tehran: Markaz-i Intishārāt-i ʿIlmī va Farhangī, 1361 SH (1982 CE).

Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad, al-Mufradāt fī Gharīb al-Qurʾān (The Vocabulary of the Qur'an), Damascus: Dār al-Qalam, 1412 AH (1991–1992 CE).

Rustamīnasab, ʿAbbāsʿAlī, and Shabestarinijād, Zahrā, Naqsh-i Khānevādah dar Intiqāl-i Arzish-hā az Manẓar-i Qurʾān-i Karīm (The Role of the Family in Transmitting Values from the Perspective of the Holy Qur'an), Faslnāmah-yi Muṭāliʿāt-i Qurʾānī-yi Muʿāṣir, vol. 6, no. 2, pp. 11–32, 1392 SH (2013 CE).

Ṣābūnī, Muḥammad ʿAlī, Ṣafwat al-Tafāsīr (The Best of Commentaries), Beirut: Dār al-Fikr, 1421 AH (2000–2001 CE).

Shāhrūdī, Muḥammad Riḍā; Fayḍī, Zahrā; and Bāqirī, Zahrā, Khānevādah va Kārkard-i Tarbiyatī-yi Ān dar Qurʾān va Rivāyāt (The Family and Its Educational Function in the Qur'an and Traditions), Faslnāmah-yi Pizhūhish-hā-yi Islāmī-Tarbiyatī, vol. 9, no. 1, pp. 45–62, 1393 SH (2014 CE).

Ṣiddīq Ḥasan Khān, Muḥammad Ṣiddīq, Fatḥ al-Bayān fī Maqāṣid al-Qurʾān (The Clarification of the Objectives of the Qur'an), Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1420 AH (1999–2000 CE).

Sulṭān ʿAlī Shāh, Sulṭān Muḥammad ibn Ḥaydar, Bayān al-Saʿādah fī Maqāmāt al-ʿIbādah (The Elucidation of Felicity in the Stations of Worship), Beirut: Muʾassasah al-Aʿlamī li-l-Maṭbūʿāt, 1340 AH (1921–1922 CE).

Ṭabarānī, Sulaymān ibn Aḥmad, al-Muʿjam al-Awsaṭ (The Middle Compendium), ed. Ṭāriq ibn ʿAwḍ Allāh ibn Muḥammad, Cairo: Dār al-Ḥaramayn, n.d.

Ṭabāṭabāʾī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn, al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurʾān (The Balance in the Interpretation of the Qur'an), Beirut: Muʾassasah al-Aʿlamī li-l-Maṭbūʿāt, 1390 AH (1970–1971 CE).

Ṭabrisī, Faḍl ibn Ḥasan, Majmaʿ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurʾān (The Compendium of Exposition in the Interpretation of the Qur'an), Tehran: Nashr-i Nāṣir Khusraw, 1372 SH (1993 CE).

UNICEF, The State of the World's Children Report, New York: United Nations Children's Fund UNICEF, 2020.

Zamakhsharī, Jār Allāh Maḥmūd, al-Kashshāf ʿan Ḥaqāʾiq Ghawāmiḍ al-Tanzīl (The Revealer of the Truths of the Subtleties of Revelation), Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1407 AH (1986–1987 CE).

The Quran and Science
Print ISSN: 2008-6016 Online ISSN: 2322-5165
Homepage: https://qve.journals.miu.ac.ir

An Examination of the Alignment of Botanical Topics in Biology Textbooks with the Concepts of Plants in the Quran

Zahra Zare [1]✉, and Mohammad Babaei [2]

1. Corresponding Author, Department of Biology Education, Farhangian University, P.O. Box 56441-888, Tehran, Iran: z.zare@cfu.ac.ir
2. Department of Political Science, Faculty of Law and Political Science, Kharazmi University, Tehran, Iran: mohammadbabaei@khu.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received:
7 March 2026
Received in revised form:
3 April 2026
Accepted:
2 May 2026
Available online:
20 June 2026

Keywords:
Quranic Miracle, Biology Textbooks, Plant Biology, Secondary Education, Students.

ABSTRACT

Objective: This research aims to determine the degree of alignment between the botanical content of upper secondary school biology textbooks and plant-related concepts in the Holy Quran, with the purpose of enhancing the understanding and learning of plant biology.

Method: The study is comparative in nature and was executed using a descriptive-analytical method. The statistical population comprises the biology textbooks for the 10th, 11th, and 12th grades in Iran's upper secondary education system. The botanical chapters within these books were selected as the statistical sample and were meticulously examined and compared with corresponding Quranic verses.

Findings: The findings reveal a significant alignment between several botanical topics in the textbooks and Quranic verses. Key aligned subjects include the structure of the plant cell, plant pigments and colors, tissue systems and overall plant structure, plant reproduction (including the concept of pairing and pollination), seed germination and growth, and the process of photosynthesis. These topics, respectively covered in the 10th, 11th, and 12th-grade textbooks, demonstrated clear correspondence with specific Quranic verses. For instance, the plant cell's chlorophyll content aligns with the term "khaziran" (green matter) in Surah Al-An'am, and sexual reproduction in plants reflects the Quranic concept of "zawjiyyah" (pairing).

Conclusion: The study concludes that a number of scientific concepts presented in biology textbooks are demonstrably compatible with Quranic references. This alignment serves as a powerful tool for reinforcing interdisciplinary education, enhancing the learning of biological sciences, and elucidating the profound connection between empirical science and Quranic teachings. Ultimately, this correspondence reveals the scientific miracle (i'jaz) of the Quran, guiding humanity toward a deeper understanding and recognition of the Divine Creator

Cite this article: Zare, Z.; & Babaei, M. (2026). An Examination of the Alignment of Botanical Topics in Biology Textbooks with the Concepts of Plants in the Quran. *The Quran and Science, 20 (38),* 227-252. https://doi.org/10.22034/qve.2026.16151.1633

© The Author(s).
Publisher: Al-Mustafa International University.
DOI: https://doi.org/10.22034/qve.2026.16151.1633

Introduction

The Holy Quran has been the central axis of all sciences since the dawn of Islam, with all forms of education originating from and continuing alongside it. As the eternal word of God, understanding its profound meanings has been a constant endeavor for scholars, with one key debate being the necessity of scientific expertise for a deeper comprehension of its verses. A significant outcome of engaging the Quran with empirical sciences is the method of "scientific interpretation of the Quran" (*tafsir al-'ilmi*), which seeks to harmonize scientific discoveries with scriptural verses. This method has undergone three historical phases, from early attempts by figures like Avicenna to a modern resurgence in the 18th century driven by the translation of Western scientific texts, leading Muslim scholars to further explore the congruence between the Quran and empirical sciences.

In Iran's educational system, textbooks are the cornerstone of the curriculum and a primary learning resource. Plant biology, often considered a challenging subject for students, can become more engaging through an interdisciplinary approach. By highlighting the alignment between textbook concepts and Quranic verses, educators can foster a deeper interest and motivation in both teachers and students. This study is therefore conceived with the primary objective of measuring the extent of alignment between the botanical content of upper secondary biology textbooks and Quranic concepts. It seeks to answer the main research question: To what extent is the botanical content of these textbooks aligned with the Quran and its concepts? The significance of this research is twofold: theoretically, it enriches the literature on Quranic scientific interpretation; practically, it offers actionable recommendations for curriculum developers and educational researchers, particularly in the basic sciences. While extensive research has been conducted on analyzing textbook content through a Quranic lens, few studies have specifically targeted the alignment of biological concepts, especially those related to plants, with Quranic verses. This research uniquely focuses on this gap by examining official school textbooks, thereby contributing findings that can be directly applied to the development of educational materials.

Method

This study is a comparative research project executed using a descriptive-analytical method. The statistical population consists of all upper secondary biology textbooks in the Iranian education system, specifically: *Biology and Laboratory 1* (10th grade), *Biology and Laboratory 2* (11th grade), and *Biology and Laboratory 3* (12th grade). The botanical chapters within these books were selected as the statistical sample for analysis. The research proceeded in several stages: first, the botanical topics were extracted from the relevant chapters of each textbook. These topics were then meticulously studied and compared against Quranic verses, utilizing authoritative resources that have investigated the miracle of plants in the Quran. The corresponding verses, along with their meanings and relevant exegeses from prominent commentators, were identified and analyzed. The findings were then categorized and presented separately for each textbook and its respective topics to detail the specific points of alignment.

Findings

The analysis revealed a substantive alignment between multiple botanical topics across the three textbooks and various Quranic verses.

A. Alignment in the 10th-Grade Biology Textbook (Chapters 6 & 7):

1. Plant Cell Structure: The textbook's discussion of the plant cell, particularly the chloroplast and its pigment chlorophyll, aligns with Surah Al-An'am (6:99). The verse mentions "khaziran" (green matter) from which grains are produced, a concept that scientific exegesis identifies as chlorophyll. The cell's organization into specialized photosynthetic tissues, like leaf parenchyma containing up to 90% chloroplast volume, reflects the "measured" and organized structure implied in the divine act of creation.

2. Plant Colors: The textbook categorizes plant pigments into plastid pigments (chlorophylls, carotenoids) and vacuolar pigments (flavonoids), detailing their roles in processes like attracting pollinators. This aligns with verses using the terms "alwan" (colors). For example, Surah Az-Zumar (39:21) mentions the earth bringing forth plants of "various colors," which then wither and turn yellow. This specific yellowing is scientifically identified as the production of carotenoids like xanthophyll during senescence. Another type of yellow, described as bringing joy to onlookers in Surah Al-Baqarah (2:69), corresponds to the vibrant flavonoids and carotenoids in fruits and flowers, whose psychological effect of inducing happiness has been scientifically confirmed.

3. Tissue Systems and Plant Structure: The textbook's exploration of organized tissue systems forming roots, stems, and leaves aligns with the Quranic principle of creation being "in due measure" (Surah Al-Hijr, 15:19). The specialized structure of the stem, which provides stability and transports nutrients, is specifically alluded to in the simile in Surah Al-Fath (48:29), where a plant is described as growing strong and standing firm on its "suq" (stem). The coordinated functions of root absorption and vascular transport discussed in the textbook are implicit in these verses describing a balanced, functional biological system.

B. Alignment in the 11th-Grade Biology Textbook (Chapter 8):

1. Plant Reproduction and Pairing: The textbook's detailed coverage of sexual reproduction, pollination, and double fertilization is one of the strongest areas of alignment. The Quran explicitly mentions the concept of "zawjiyyah" (pairing) in plants, a universal law of creation stated in Surah Ya-Sin (36:36), Surah Ash-Shu'ara (26:7), and Surah Adh-Dhariyat (51:49). This predates the discovery by Carl Linnaeus in the 18th century that sexuality is a near-universal law in the plant kingdom.

2. Pollination Mechanisms: The textbook's explanation of abiotic (wind) and biotic (insect) pollination is directly reflected in Quranic verses. Surah Al-Hijr (15:22) refers to winds as "lawāqih" (fertilizers), a metaphor for wind-driven pollination. Furthermore, Surah An-Nahl (16:68), which speaks of the divine inspiration to the honeybee, alludes to the critical role of insects in the reproductive cycle of plants, a phenomenon integral to the formation of fruits and seeds.

3. Seed, Fruit Formation, and Germination: The textbook's description of the development from zygote to seed and fruit aligns with the intricate descriptions in Surah Al-An'am (6:95, 99). The verse "the Cleaver of the grain and the date-stone" (6:95) and the description of "close-growing grain" (6:99) are remarkably precise. The "close-growing grain" is interpreted as a reference to the densely packed endosperm surrounding the embryo, a nutritional storage system that constitutes the bulk of the seed, a fact unknown to 7th-century science. The process of germination is aligned with Surah Al-Hajj (22:5), which describes the stages of a seed's awakening: the earth "throbs" (ihtazzat), "swells" (rabat), and "puts forth" (anbatat) every kind of beautiful growth. These verbs precisely capture the initial kinetic absorption of water, the subsequent swelling of the seed, and the final emergence of the radicle and plumule. The Quran further emphasizes in

Surah Al-Waqi'ah (56:63-64) that the act of "cultivating" (tazra'un) is ultimately a divine action, distinguishing between human agency in sowing and divine agency in the miracle of growth.

C. Alignment in the 12th-Grade Biology Textbook (Chapter 6):

1. Photosynthesis: The textbook's comprehensive chapter on photosynthesis, including light and dark reactions and adaptations in harsh conditions, is aligned with a fundamental cosmic cycle described in the Quran. The alternation of night and day and its relation to plant activity is poignantly captured in Surah At-Takwir (81:17-18), which swears "by the night as it darkens, and by the dawn as it breathes." The phrase "as it breathes" (*idha tanaffas*) is a powerful metaphor for the onset of photosynthesis and transpiration at dawn, when plants begin releasing the life-giving oxygen that is a direct product of this photochemical process, which is itself facilitated by the chlorophyll discussed earlier.

Conclusion

This research demonstrates a significant and demonstrable alignment between the botanical topics in upper secondary biology textbooks and the concepts presented in the Holy Quran. The comparative analysis confirms that key scientific subjects—including the structural organization of plant cells, the functional diversity of pigments, the intricate processes of sexual reproduction and pollination, the detailed development from seed to fruit, and the vital process of photosynthesis—all resonate with specific Quranic verses. This alignment powerfully illustrates that the Quran contains timeless references to natural phenomena that were only scientifically verified centuries later, thereby substantiating one aspect of its scientific miracle (*i'jaz*). The integration of this interdisciplinary perspective into education holds profound benefits. It can make the study of plant biology more engaging and meaningful, thereby strengthening students' learning motivation. More importantly, it serves as a pedagogical bridge connecting empirical science and spiritual faith, leading the learner from scientific observation to a deeper, more profound understanding and appreciation of the Creator's wisdom and power. The process of discovering these truths in a scriptural text alongside a scientific textbook can foster a richer, more holistic form of knowledge that nurtures both the intellect and the spirit.

قرآن و علم
شاپا چاپی: ۶۰۱۶-۲۰۰۸ شاپا الکترونیکی: ۵۱۶۵-۲۳۲۲
Homepage: https://qve.journals.miu.ac.ir

بررسی هم‌سویی مباحث گیاهی کتب درسی زیست‌شناسی با مفاهیم گیاهان در قرآن

زهرا زارع [۱]✉، و محمد بابایی [۲]

۱. نویسنده مسئول، گروه آموزش زیست‌شناسی، دانشگاه فرهنگیان، صندوق پستی ۸۸۸-۵۶۴۴۱، تهران، ایران، رایانامه: z.zare@cfu.ac.ir
۲. گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران، رایانامه: mohammadbabaei@khu.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:
۱۶ اسفند ۱۴۰۴
تاریخ بازنگری:
۱۴ فروردین ۱۴۰۵
تاریخ پذیرش:
۱۲ اردیبهشت ۱۴۰۵
تاریخ انتشار:
۳۰ خرداد ۱۴۰۵

کلیدواژه‌ها:
اعجاز قرآن،
زیست‌شناسی،
کتاب‌های درسی زیست‌شناسی،
زیست‌شناسی گیاهی،
دوره متوسطه،
دانش‌آموزان.

چکیده

هدف: این پژوهش با هدف تعیین میزان هم‌سویی میان محتوای گیاهی کتاب‌های درسی زیست‌شناسی دوره دوم متوسطه و مفاهیم مرتبط با گیاهان در قرآن کریم، به‌منظور ارتقای درک و یادگیری زیست‌شناسی گیاهی انجام شده است.

روش: این پژوهش از نوع تطبیقی است و با روش توصیفی ـ تحلیلی اجرا شده است. جامعه آماری شامل کتاب‌های درسی زیست‌شناسی پایه‌های دهم، یازدهم و دوازدهم دوره دوم متوسطه ایران است. فصل‌های گیاهی این کتاب‌ها به‌عنوان نمونه آماری انتخاب شدند و به‌صورت دقیق با آیات مرتبط قرآن کریم بررسی و مقایسه شدند.

یافته‌ها: یافته‌ها نشان‌دهنده هم‌سویی چشمگیر میان چندین مبحث گیاهی کتاب‌های درسی و آیات قرآن کریم است. از جمله مباحث هم‌سو می‌توان به ساختار سلول گیاهی، رنگدانه‌ها و رنگ‌های گیاهی، سیستم‌های بافتی و ساختار کلی گیاه، تولیدمثل گیاهی (شامل مفهوم جفت‌شدگی و گرده‌افشانی)، جوانه‌زنی و رشد دانه، و فرایند فتوسنتز اشاره کرد. این مباحث که به‌ترتیب در کتاب‌های پایه دهم، یازدهم و دوازدهم آمده‌اند، تطابق روشنی با آیات خاص قرآن نشان می‌دهند. برای نمونه، محتوای کلروفیل سلول گیاهی با واژه «خُضْر» در سوره انعام هم‌خوان است و تولیدمثل جنسی در گیاهان بازتاب‌دهنده مفهوم قرآنی «زوجیت» است.

نتیجه‌گیری: این پژوهش نتیجه می‌گیرد که شماری از مفاهیم علمی ارائه‌شده در کتاب‌های درسی زیست‌شناسی به‌طور قابل اثباتی با اشارات قرآنی سازگارند. این هم‌سویی ابزاری نیرومند برای تقویت آموزش میان‌رشته‌ای، ارتقای یادگیری علوم زیستی و تبیین پیوند ژرف میان علم تجربی و آموزه‌های قرآن به شمار می‌آید. در نهایت، این تطابق اعجاز علمی قرآن را آشکار می‌سازد و بشریت را به سوی درکی عمیق‌تر و شناخت خالق الهی رهنمون می‌شود.

استناد: زارع، زهرا؛ و بابایی، محمد (۱۴۰۵). بررسی هم‌سویی مباحث گیاهی کتب درسی زیست‌شناسی با مفاهیم گیاهان در قرآن. قرآن و علم، ۲۰ (۳۸)، ۲۲۷-۲۵۲. https://doi.org/10.22034/qve.2026.16151.1633

ناشر: جامعة المصطفی العالمیة.
© نویسندگان.

مقدمه

قرآن کریم از صدر اسلام تاکنون، محور تمامی‌علوم بوده است. در طول تاریخ اسلام، هر نوع تعلیم و تربیت از قرآن آغاز شده و در کنار آن ادامه یافته است و خداوند خود اولین معلم قرآن است (الرحمن: ۱-۴). قرآن کلام الله و یگانه معجزهٔ جاوید است که بر قلب مطهر نبی مکرم اسلام نازل شده و آن حضرت این هدیهٔ الهی را با هدف رساندن بشر به مقصد اصلی، یعنی لقاءالله، تقدیم کرده است. چگونگی فهم و تفسیر این کتاب مقدس و نیز میزان درک انسان‌ها از این کتاب الهی، همواره برای قرآن‌پژوهان دغدغه‌ای جدی بوده است. یکی از این مسائل، بررسی ضرورت یا عدم ضرورت تخصص‌های علمی‌و معرفتی در فهم عمیق و کامل قرآن کریم است (رمضانی، ۱۴۰۰: ۵).

قرآن کریم یگانه منشور جاویدان الهی است که بی‌نظیرترین دستورات را برای بهبود زندگی بشری در بردارد. این کتاب مقدس در میان تمامی‌جوامع بشری و به‌ویژه جهان اسلام، از جایگاهی ویژه و ارزشمند برخوردار است. این کتاب بزرگ آسمانی شامل اسرار هستی و دربردارندهٔ معارف و مطالبی است که انسان برای بهتر زیستن به آنها نیاز مبرم دارد (پیروانی‌نیا، ۱۳۸۸: ۱۷۱-۱۷۲).

علما و محققان بسیاری کوشیده‌اند در تفسیری که از قرآن مجید ارائه می‌دهند، معنای گیاهان در قرآن را با توجه به اطلاعات موجود در این زمینه بیان کنند؛ اما برای دستیابی به معانی جدید و شناخت دقیق گیاهان و پدیده‌های مربوط به آنها، نیاز به بررسی علمی‌و دقیق گیاهان وجود دارد (حسین فاروقی، ۱۳۹۱: ۷).

با انطباق آیات قرآن با علوم تجربی، روش تفسیر علمی‌قرآن به وجود آمد و رشد کرد، اما این شیوهٔ تفسیر که همواره با جذابیتی خاص برای جوانان و افراد تحصیل‌کرده همراه بوده، در طول تاریخ به‌صورت یکنواخت رشد نکرده است؛ بلکه گاهی تحت تأثیر عواملی اوج گرفته و گاهی رونق خود را از دست داده است (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۵: ۹۳). این شیوهٔ تفسیر به‌طور عمده سه دوره داشته است:

دورهٔ نخست، از حدود قرن دوم هجری تا حدود قرن پنجم بود که با ترجمهٔ آثار یونانی به عربی آغاز شد و برخی دانشمندان مسلمان مانند بوعلی سینا کوشیدند آیات قرآن را با هیئت بطلمیوسی تطبیق دهند، به‌گونه‌ای که نمونه‌های مکتوب تفسیر علمی‌در آثار بوعلی‌سینا یافت می‌شود.

دورهٔ دوم، از حدود قرن ششم شروع شد؛ زمانی که برخی دانشمندان به این نظریه متمایل شدند که همهٔ علوم در قرآن وجود دارد و می‌توان علوم مختلف را از قرآن کریم استخراج کرد. این دو رویکرد از تفسیر علمی(تطبیق قرآن با علوم و استخراج علوم از قرآن) قرن‌ها ادامه داشت و هر بار دانشمندان مسلمان به موافقت یا مخالفت با آن می‌پرداختند.

دورهٔ سوم از تفسیر علمی‌که موجب اوج‌گیری و رشد فوق‌العادهٔ آن گردید، از زمانی شروع شد که در قرن هجدهم میلادی به بعد، علوم تجربی در مغرب زمین رشد کرد و کتاب‌های مختلف در زمینهٔ علوم فیزیک، شیمی، پزشکی و کیهان‌شناسی به عربی ترجمه شد. این دورهٔ جدید، به‌ویژه در یک قرن اخیر که در جهان اسلام اثرات خود را در مصر و هندوستان بر جای گذاشت، موجب شد تا دانشمندان مسلمان درصدد انطباق قرآن با علوم تجربی برآیند (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۵: ۹۳-۹۵).

امروزه کتاب‌های درسی در نظام آموزش و پرورش یکی از عناصر مهم به‌شمار می‌روند که در تحقق اهداف نظام آموزشی نقش اساسی دارند. در کشور ایران، بیشتر فعالیت‌های آموزشی در چارچوب کتاب‌های درسی صورت می‌گیرد و بیشتر فعالیت‌ها و تجربه‌های آموزشی دانش‌آموزان و معلمان حول محور آن سازمان‌دهی می‌شود. کتاب درسی نماد برنامهٔ درسی رسمی‌و یکی از مهم‌ترین منابع یادگیری دانش‌آموزان در طول نظام آموزشی است (یارمحمدیان، ۱۳۷۷: ۳۸).

با توجه به اهمیت و ضرورت تربیت قرآنی و نیز اهمیت کتاب‌های درسی در تعلیم و تربیت، این پژوهش به‌منظور تعیین میزان هم‌سویی محتوای علمی‌کتاب‌های زیست‌شناسی با آیات قرآن صورت گرفته است. به‌عبارت دیگر، هدف این پژوهش سنجش میزان هم‌سویی محتوای گیاه‌شناسی کتاب‌های درسی زیست‌شناسی دورهٔ دوم متوسطه با آیات قرآن و مفاهیم قرآنی در مباحث مربوط به گیاهان است. ازاین‌رو، پرسش اصلی پژوهش این‌گونه قابل طرح است: در کتاب‌های زیست‌شناسی دورهٔ دوم متوسطه، محتوای بخش‌های گیاهی تا چه میزان با قرآن و مفاهیم قرآنی هم‌سویی دارد؟

اهمیت و ضرورت پژوهش از دو جهت نظری و کاربردی مطرح است. یافته‌های پژوهش به‌لحاظ نظری واجد مفاهیمی‌است که می‌تواند به گسترش ادبیات نظری این حوزه کمک کند و به‌لحاظ کاربردی نیز یافته‌های پژوهش در قالب توصیه‌های پژوهشی و کاربردی می‌تواند برای پژوهشگران و نیز دست‌اندرکاران کتاب‌های آموزشی، به‌ویژه در حوزهٔ علوم پایه و زیست‌شناسی، سودمند باشد.

این پژوهش به بررسی فصل‌های گیاهی کتاب‌های زیست‌شناسی سال‌های دهم تا دوازدهم از لحاظ هم‌سویی مطالب علمی‌مباحث گیاهی آنها با آیات قرآنی می‌پردازد.

پیشینه پژوهش: به‌رغم اینکه تاکنون پژوهش‌های بسیاری در زمینهٔ تحلیل محتوای کتاب‌های درسی در مقاطع مختلف بر اساس مؤلفه‌های قرآنی و از جنبه‌های گوناگون صورت گرفته است، اما در زمینهٔ انطباق یا هم‌سویی مطالب کتاب‌های درسی با آموزه‌های قرآنی، مطالعات بسیار اندکی انجام شده است:

– ابراهیمی(۱۴۰۰) در پژوهشی به بررسی مفاهیم و عناصر ناظر بر خلقت انسان و سایر جانوران در کتاب‌های علوم تجربی دورهٔ اول متوسطه و انطباق آن با قرآن کریم پرداخته است (ابراهیمی، ۱۴۰۰).

– حکیمه‌خاتون وکیلی شهربابکی (۱۳۹۱) نیز در پژوهشی با عنوان «معجزهٔ گیاهان قرآنی (گیاهان از منظر قرآن و علم)» به معیارهای انطباق قرآن با علوم تجربی پرداخته و بیان داشته است که انطباق آیات قرآن با علوم تجربی، اعجاز علمی‌قرآن را به همراه دارد (وکیلی شهربابکی، ۱۳۹۱: ۸).

– باباش‌پور اصل (۱۴۰۰) در پژوهشی به گیاهان دارویی ذکرشده در قرآن کریم و کاربرد درمانی آنها پرداخته است (باباش‌پور اصل، ۱۴۰۰: ۲۶).

– عرب‌پور و دیگران (۱۴۰۱) جایگاه وراثت در سرنوشت انسان را از دیدگاه ژنتیک، قرآن و روایات مورد انطباق قرار داده‌اند (تیموری یانسرس و دیگران، ۱۴۰۱: ۱۲۱۹).

– درزی خلردی و دیگران (۱۴۰۱) نیز به بررسی جایگاه علم در قرآن با تأکید بر علوم زیستی پرداخته‌اند (تیموری یانسری و دیگران، ۱۴۰۱: ۱۰۰).

– مختاری‌پور و دیگران (۲۰۱۴) در پژوهشی به مسئلهٔ اعجاز گیاهان در قرآن پرداخته و آیات مرتبط با گیاهان را مورد بررسی قرار داده‌اند (مختاری‌پور و دیگران، ۲۰۱۴: ۷۰).

– خفاجی و دیگران (۲۰۰۶) طی جستاری در قرآن، ۲۲ گیاه قابل‌شناسایی را از قرآن استخراج کردند (خفاجی و دیگران، ۲۰۰۶: ۲۴۲).

همان‌گونه که مشاهده می‌شود، پژوهش‌های صورت‌گرفته درخصوص هم‌سویی و انطباق محتوای علوم تجربی بسیار اندک است و به‌ویژه از این نظر به کتاب‌های درسی کمتر پرداخته شده است. لذا با توجه به اهمیت کتاب‌های علوم تجربی، به‌ویژه زیست‌شناسی، و به‌طور خاص مباحث گیاهی آن، این پژوهش با نگاهی ویژه به هم‌سویی مطالب گیاهی کتاب‌های زیست‌شناسی با مفاهیم قرآنی می‌پردازد. مهم‌ترین وجه تمایز این پژوهش نسبت به سایر پژوهش‌ها، مطالعه و بررسی در حوزهٔ کتاب‌های درسی است که منبعی مهم در تعلیم و تربیت دانش‌آموزان نسل امروز به‌شمار می‌رود و یافته‌های آن می‌تواند مورد استفادهٔ تدوین‌کنندگان کتاب‌های درسی قرار گیرد.

روش پژوهش: این پژوهش از نوع تطبیقی است که با تعیین شاخص‌های معین و با روش توصیفی-تحلیلی اجرا شده است. جامعهٔ آماری پژوهش، کتاب‌های زیست‌شناسی دورهٔ دوم متوسطه شامل کتاب زیست‌شناسی و آزمایشگاه ۱ (سال دهم)، زیست‌شناسی و آزمایشگاه ۲ (سال یازدهم) و زیست‌شناسی و آزمایشگاه ۳ (سال دوازدهم) است که مباحث گیاهی این کتاب‌ها به‌عنوان نمونهٔ

آماری انتخاب شده و مورد بررسی و تطبیق با آیات قرآن قرار گرفته است. مباحث گیاهی فصل‌های این کتاب‌ها استخراج و مطالعه شده و با استفاده از منابعی که اعجاز گیاهان در قرآن کریم را بررسی نموده‌اند، مطابقت داده شده است و آیات مربوطه با معانی آنها استخراج گشته و پس از بررسی و تفسیر ارائه شده است.

در ادامه، یافته‌های حاصل از بررسی و تطبیق محتوای علمی‌حجم نمونهٔ آماری با منابع قرآنی، به‌تفکیک هر کتاب و مبحث ارائه‌شده در آن، به‌طور جداگانه ارائه می‌شود:

الف. هم‌سویی محتوای مباحث گیاهی کتاب زیست‌شناسی دهم با آموزه‌های قرآن کریم

در کتاب زیست‌شناسی پایهٔ دهم، دو فصل پایانی کتاب به مباحث گیاهی اختصاص یافته است: فصل ششم با عنوان «از یاخته تا گیاه» و فصل هفتم با عنوان «جذب و انتقال مواد در گیاه». فصل ششم شامل سه گفتار است که به‌ترتیب به موضوعات «ویژگی‌های یاختهٔ گیاهی»، «رنگ‌ها و متابولیت‌ها در گیاهان»، «سامانه‌های بافتی گیاه» و «ساختار گیاه از دانه تا یک گیاه کامل» پرداخته است.

حال پرسشی که مطرح می‌شود این است که آیا تشریح ویژگی‌های بیولوژیک گیاهان در این فصل، از شگفتی‌های قرآن کریم محسوب می‌شود و به‌عبارتی دیگر، آیا آیات قرآن کریم به آنها اشاره دارد؟ در صورت مثبت بودن پاسخ، شگفتی‌های سلول و بافت گیاهان چگونه است؟ همچنین شگفتی‌های مربوط به صفات و ویژگی‌های رنگ‌های گیاهان چگونه است و شگفتی‌های مرتبط با سامانه‌های بافتی گیاه و ساختار گیاه از دانه تا یک گیاه کامل چگونه خواهد بود؟

۱. ویژگی یاخته گیاهی از منظر قرآن و علم

خداوند در سورهٔ انعام، آیهٔ ۹۹ می‌فرماید: ﴿**وَهُوَ الَّذِی أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَیءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا**﴾ (انعام: ۹۹)؛ «اوست که از آسمان آبی فرو فرستاد، پس با آن هر چیز روییدنی را بیرون آوردیم و از آن سبزه‌ای پدید کردیم که از آن (گیاه سبز) دانه‌های برهم‌نشسته و درهم‌رسته بیرون آوردیم».

پژوهشگران اعتقاد دارند که در آیهٔ مزبور، یک نکتهٔ علمی‌نهفته است: اینکه همهٔ گیاهان مادهٔ سبز تولید می‌کنند و آن مادهٔ سبز به‌نوبهٔ خود دانه و میوه پدید می‌آورد. پژوهشگران علوم قرآن در این باره می‌نویسند که در سلول گیاهی، کیسه‌های غشایی وجود دارد که در آنها موادی ساخته می‌شود

که کلروفیل نامیده می‌شود. کلروفیل به معنای مادهٔ سبز گیاهی یا سبزینه است که معادل آن در لغت عرب، «خضر» یعنی همان مادهٔ سبز است که انرژی نوری خورشید را جذب کرده و به انرژی شیمیایی تبدیل می‌کند. سلول‌های گیاهان صدها عدد از این کیسه‌ها را در خود دارند که درون آنها انبوهی از غشاها قرار دارد و در آن غشاها کلروفیل وجود دارد (فیض‌آبادی و پناهی، ۱۳۸۷: ۴۲-۴۳). وجود ساختارهای کلروپلاست در سلول‌ها که حاوی مادهٔ کلروفیل هستند، به‌خوبی مشاهده شده است. بدین‌ترتیب که ریشهٔ گیاه آب و مواد معدنی را از خاک می‌گیرد و به طرف برگ‌ها می‌رساند و برگ‌ها نیز دی‌اکسید کربن را از هوا جذب کرده و با کمک خضر (کلروفیل)، مواد غذایی مورد نیاز درخت را تولید می‌کنند که به سراسر گیاه صادر شده و سبب ایجاد میوه‌ها می‌شود (کاظمی‌مازندرانی، ۱۳۹۷: ۲۰۷).

امروزه می‌دانیم که ساختار گیاهان به‌صورت بافت سازمان‌یافته است و هر بافت، ویژگی‌ها و عملکرد مخصوص خود را دارد. بافت‌های فتوسنتزکننده در گیاهان، از جمله بافت پارانشیم برگ، دارای سلول‌های تخصص‌یافته برای فتوسنتز هستند که این سلول‌ها تا ۹۰ درصد حجم خود کلروپلاست دارند (زارع، ۱۳۹۵: ۵۷). این همان مطالبی است که در فصل مربوطه در کتاب پایهٔ دهم به آن اشاره شده است و همان‌گونه که شرح داده شد، با آموزه‌های قرآن در این ارتباط هم‌سویی نشان می‌دهد. همچنین طبق دیدگاه مفسران، در سازمان هر بوتهٔ گیاه و پیکر هر درخت، مقدار معینی از سلول‌ها و بافت‌های متنوع با طرز مخصوصی که حکایت از علم و قدرت دارد، به کار رفته است و همین دلیل روشنی است که بر سراسر جهان گیاهان، مانند سایر موجودات این جهان، دست قدرت و حکمت خداوند حکومت می‌کند و این نظام حکیمانه هرگز نمی‌تواند مولود تصادف باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۰۱).

۲. رنگ گیاهان از منظر قرآن و علم

از دیدگاه قرآن کریم، در گیاهان صفات بسیار شگفت‌آوری وجود دارد که همهٔ آنها مظهر علم، قدرت و حکمت خداوند متعال است. یکی از آن شگفتی‌ها که پروردگار عالم به آن اشاره کرده است، مسئلهٔ مهم رنگ در گیاهان است. آیت‌الله مکارم شیرازی در این باره می‌نویسد: تسخیر بودن رنگ‌های گوناگون برای انسان و گیاهان به فرمان خداوند، علاوه بر اینکه عظمت واقعی انسان و گیاهان را از دیدگاه اسلام و قرآن روشن می‌سازد، نعمت‌های گوناگون خداوند را به تصویر می‌کشد و حس قدردانی را در انسان برمی‌انگیزد و نظام بدیعی که در چگونگی تسخیر گیاهان به کار رفته است، وی را به خدا نزدیک می‌سازد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۷۱).

به مسئلهٔ رنگ‌ها در گیاهان در کتاب زیست‌شناسی سال دهم به خوبی پرداخته شده است. در این کتاب به سنتز ترکیبات دیگری غیر از محصولات غذاسازی (فتوسنتز) اشاره شده است و رنگ‌های گیاهی جزو این ترکیبات به‌شمار می‌روند که گیاهان آنها را در انواع متنوع و به اهداف مختلف، از جمله جلب گرده‌افشان، تولید می‌کنند. در کتاب زیست‌شناسی ۱ (زیست دهم)، رنگ‌ها به دو دستهٔ کلی تقسیم شده‌اند: رنگ‌های پلاستی و رنگ‌های واکوئولی. رنگ‌های پلاستی شامل رنگ‌های سبز (کلروفیل) و یا رنگ‌های غیرسبز (کاروتنوئید) است و رنگ‌های واکوئولی تنها شامل رنگ‌های غیرسبز (فلاونوئید) می‌باشد که رنگ اکثر گلبرگ‌های گل‌ها را شامل می‌شود.

قرآن در بسیاری از آیات، عنوان کلی رنگ را به کار می‌برد و در مواردی نیز از رنگ‌های گوناگون یاد می‌کند. بنابراین آیات دربرگیرندهٔ رنگ را می‌توان به دو دستهٔ کلی تقسیم کرد: اول، آیاتی که از واژهٔ «لون» یا «الوان» یا «صبغه» استفاده کرده‌اند و دوم، آیاتی که از رنگ‌های مختلف نام برده است.

نکتهٔ مهم اینکه رشد گیاهان نیز همواره تحت تأثیر رنگ‌های مختلف است، آنجا که می‌فرماید: ﴿**أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَامًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِأُولِي الْأَلْبَابِ**﴾ (زمر: ۲۱)؛ «آیا ندیده‌ای که خدا از آسمان آبی فرو آورد، پس آن را به چشمه‌سارهایی در زمین روان ساخت، آنگاه با آن آب کشت‌هایی به رنگ‌های گوناگون بیرون آورد، سپس خشک گردد، پس آن را زردشده بینی، آنگاه آن را شکسته و خرد می‌سازد؟ هر آینه خردمندان را در آن یادکرد و پندی است».

قرآن در مورد آثار رنگ زرد گیاهان به سه مصداق «شاد بودن»، «مثل آتش بودن» و «پژمردگی و زردی» آنها می‌پردازد. در آیهٔ ۶۹ سورهٔ بقره می‌فرماید: زردِ اندک متمایل به پررنگی، ناظران را به نشاط می‌رساند: ﴿**قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْنُهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ**﴾ (بقره: ۶۹).

بر همین اساس، پژوهشگران معتقدند رنگ زرد گرم کننده و از رنگ‌های گرم است و آزمایش‌های روان‌شناختی ثابت کرده است که زرد، بسیار خوشحالی‌بخش است. همچنین رنگ زرد باعث افزایش سوخت‌وساز بدن می‌شود و چون از بقیهٔ رنگ‌ها زودتر دیده می‌شود، بیشتر از بقیهٔ رنگ‌ها برای جلب توجه استفاده می‌شود. بنابراین قرآن کریم ۱۴ قرن پیش در این آیه به اثر شادی‌آفرین رنگ زرد اشاره کرده و یک قانون کلی دربارهٔ تأثیر رنگ‌ها بیان نموده است و این نکته‌ای

است که دانشمندان قرون اخیر به آن اشاره کرده‌اند. طبق مطالب علمی، این نوع رنگ زرد، همان رنگ زرد با نشاط در میوه‌ها و گل‌های زردرنگ است که همواره مؤثر بر سلامتی و نشاط انسان است و این گفتار قرآن بر این رنگ اشاره دارد (کاظمی‌مازندرانی، ۱۳۹۷: ۲۱۷-۲۱۳).

امروزه می‌دانیم که رنگ‌های زرد، برخی از نوع کاروتنوئید و برخی فلاون‌های زرد گیاهی موجود در گلبرگ‌ها هستند (زارع، ۱۳۹۵: ۷۹).

اما پژمردگی و زردی گیاهان، مصداقی دیگر است که پژوهشگران طبق آیهٔ ۲۱ سورهٔ زمر به آن می‌پردازند. خداوند متعال در این آیه، رنگ زرد را برای حالت پژمردگی و مرگ به کار برده است که با کاربرد آن در آیهٔ ۶۹ سورهٔ بقره که رنگ زرد را مسرت‌بخش معرفی می‌کند، در تعارض به نظر می‌رسد. گویا این اختلاف تعبیر به خاطر تنوع رنگ‌های زرد است؛ زرد گاهی پررنگ و گاهی کمرنگ است، زمانی طلایی و برخی هم مایل به قهوه‌ای است که هر کدام آثار مخصوص خود را دارند.

می‌دانیم که رنگ زرد مایل به قهوه‌ای که در برگ‌های خشک‌شده و زوال‌یافتهٔ درختان مشاهده می‌شود، نوعی کاروتنوئید به نام گزانتوفیل است که در هنگام پاییز تولید می‌شود. همچنین رنگ قرمز برگ درختان در فصل پاییز ناشی از پیدایش ماده‌ای دیگر از گروه کاروتنوئیدهاست به نام «کاروتن» و «لیکوپن» (زارع، ۱۳۹۸: ۱۷۵).

رنگ سبز نیز که زیباترین رنگی است که در قرآن بیان شده است و گیاهان سبز چندین بار در قرآن تکرار شده‌اند، پژوهشگران معتقدند رنگ سبز انتقال‌دهندهٔ شادی، انبساط خاطر و نماد رویش، حیات و زندگی است و همان‌گونه که پیشتر توضیح داده شد، مربوط به همان کلروفیل‌های سبز موجود در برگ‌ها است (مختارپور، ۲۰۱۴: ۷۲).

همان‌گونه که شرح داده شد، مطالب مربوط به رنگدانه‌های گیاهی مورد بحث در کتاب زیست‌شناسی سال دهم با آیات و روایات قرآنی هم‌سویی نشان می‌دهد و در این مسئلهٔ مهم علمی، اعجاز قرآن نیز به چشم می‌خورد. از این رو، وجود رنگ‌ها در عالم آفرینش، به‌ویژه در گیاهان، یکی از بزرگترین نشانه‌های حکمت خداوند است (کاظمی‌مازندرانی، ۱۳۹۷: ۲۱۷).

۳. سیستم‌های بافتی و ساختار گیاه از منظر قرآن و علم

در گفتار دوم و سوم از فصل ششم کتاب زیست‌شناسی سال دهم، مباحث مربوط به سیستم‌های بافتی و ساختار گیاه از دانه تا درخت که به تشکیل انواع بافت‌ها و اندام‌های گیاهی

می‌پردازد، مطرح شده است. نظم و انسجام ساختارهای بافتی تا تشکیل ساختارهایی چون ریشه، ساقه و برگ که باعث شکل‌گیری گیاه و نظم ظاهری آن می‌شوند، در این گفتارها مورد بحث و آموزش برای دانش‌آموزان قرار گرفته است. با بررسی‌های به عمل آمده، برخی هم‌سویی‌ها و مطابقت‌هایی از این مطالب با اشاراتی از قرآن کریم مشاهده می‌شود؛ آنجا که قرآن کریم در سورهٔ حجر، آیهٔ ۱۹ می‌فرماید: ﴿وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيءٍ مَوْزُونٍ﴾ (حجر: ۱۹)؛ «در زمین از هر چیز سنجیده و به اندازه رویاندیم».

در گیاهان، همانند سایر موجودات، نشانه‌های صفات زیبایی به درستی قابل مشاهده است؛ صفاتی که انسان را به تأمل در اجزا و ساختار تعادل و توازن گیاهان سوق می‌دهد و به شگفتی وا می‌دارد. ساقه به‌عنوان یکی از آن مظاهر زیبایی، از نگاه قرآن کریم و اندیشمندان علوم قرآنی بررسی و تبیین شده است. در قرآن تنها در یک آیه به ساختار ساقه اشاره شده است، آن هم دربارهٔ تمثیل پیامبر اکرمﷺ و یارانش بر درختی که جوانه زده، ستبر و استوار گشته و بر تنه و ساقه خود راست قامت ایستاده است (رستمی، ۱۳۸۵: ۱۹۶):

﴿وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ﴾ (فتح: ۲۹)؛ «چون کشتی که جوانه خویش بیرون آورده و سپس آن را نیرو داده تا ستبر شده و بر ساقه‌های خود راست و استوار ایستاده، آنگونه که برزگر آن را خوش آید».

همان‌طور که می‌دانیم، ساقه کار انتقال آب و مواد معدنی (شیرهٔ خام) را از ریشه تا برگ‌ها که کانون غذاسازی گیاه هستند، و انتقال مواد آلی (شیرهٔ پرورده) را از برگ‌ها به سایر نقاط گیاه انجام می‌دهد. ساقه نه تنها در انتقال، بلکه در استواری و پایداری گیاه نقش دارد (چلبیان، ۱۴۰۰: ۱۵).

ریشه نیز یکی دیگر از آن مظاهر زیبایی است که از نگاه اندیشمندان علوم قرآن بررسی و تبیین شده است. بحث ریشه و جذب مواد غذایی از خاک، در انتهای مباحث گیاهی کتاب دهم و در گفتار آخر مورد بررسی قرار گرفته است و به پدیده‌های جذب و انتقال در گیاهان که توسط ساختارهای ریشه و ساقه صورت می‌گیرد، پرداخته شده است. همان‌گونه که ذکر گردید، این موارد علمی‌که مورد آموزش در کتاب زیست‌شناسی سال دهم قرار گرفته‌اند، از مصادیق اعجاز قرآن نیز به‌شمار می‌روند.

ب. هم‌سویی محتوای مباحث گیاهی کتاب زیست‌شناسی یازدهم با آموزه‌های قرآن کریم

در کتاب زیست‌شناسی پایه یازدهم فصل هشتم به آموزش تولید مثل گیاهان پرداخته است. فصل هشتم با موضوع تولید مثل گیاهان شامل گفتارهای «تولیدمثل غیرجنسی»، «تولید مثل جنسی» و «از یاخته تخم تا گیاه» است.

۱. زوجیت گیاهان

البته یکی از مهم‌ترین اسرار اعجازآمیزی که کلام وحی به آن اشاره کرده است، مسئلهٔ لقاح در گیاهان است که در پرتوی این پدیدهٔ طبیعی، درختان و گیاهان به وسیلهٔ بادها تلقیح و بارور شده و از این طریق تولید مثل می‌کنند و میوه‌ها و دانه‌ها را به وجود می‌آورند. آنجا که در قرآن کریم می‌فرماید: ﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ﴾ (حجر: ۲۲)؛ «ما بادها را باردارکنندهٔ درختان فرستادیم و از آسمان آبی فرستاده و شما را از آن سیراب ساختیم و شما ذخیره‌کننده و نگاه‌دارندهٔ آن نیستید».

بر اساس برخی تفاسیر، مقصود بادهایی است که گرده‌های گیاهان نر را به گیاهان ماده می‌رساند و آنها را بارور می‌سازد و این آیه را نمونه‌ای از اعجاز علمی‌قرآن دانسته‌اند (کاظمی‌مازندرانی، ۱۳۹۷: ۲۲۳).

دانشمندان معاصر در اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم، با پیدایش ابزارهای تحقیقاتی جدید مانند میکروسکوپ، کشف کردند که بدون جفت‌گیری و انجام عمل لقاح، تولید مثل در گیاهان امکان‌پذیر نیست، مگر در برخی موارد که تکثیر آنها از راه تقسیم سلول و راه‌های دیگر (تولیدمثل غیرجنسی) صورت می‌گیرد. این موارد از جمله مباحثی است که در کتاب زیست‌شناسی سال یازدهم به آن پرداخته شده است. در مباحث کتاب ذکر شده است که تولید مثل گیاهان به‌طور عموم بر اساس تلقیح گرده و تخمک است و عامل انتقال این گرده، عوامل مختلفی مانند حشرات و جریان‌های هوا هستند. در قرآن کریم نیز به کلیهٔ عوامل دخیل در گرده‌افشانی و از جمله دخالت حشرات در تولید مثل گیاهان اشاره شده است و زنبور عسل نیز یکی از آن حشرات مؤثر در انتقال گرده و تولید مثل گیاهان به‌شمار می‌رود (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۳: ۱۱۳).

کلمهٔ «نحل» به معنی زنبور عسل در قرآن کریم آمده است: ﴿وَ أَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتاً وَ مِنَ الشَّجَرِ وَ مِمَّا يَعْرِشُونَ﴾ (نحل: ۶۸)؛ «پروردگار تو به زنبور عسل الهام کرد که از کوه‌ها و درختان و داربست‌هایی که می‌سازند خانه‌هایی برگیر».

قرآن کریم در چندین آیه به بررسی یکی دیگر از اشارات علمی‌خود تحت عنوان زوجیت در گیاهان نیز می‌پردازد. آنجا که در سورهٔ یس، آیهٔ ۳۶ می‌فرماید: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ﴾ (یس: ۳۶)؛ «پاک و منزه است آن خدایی که همهٔ جفت‌ها را بیافرید، از آنچه زمین می‌رویاند (گیاهان) و از خودشان و از آنچه نمی‌دانند»

و در جای دیگر در سورهٔ شعرا می‌فرماید: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الْأَرْضِ كَمْ أَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ﴾ (شعرا: ۷)؛ «آیا به زمین نگریسته‌اند که بسا از هر گونه جفت نیکو در آن رویانیدیم».

و در سورهٔ ذاریات می‌فرماید: ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (ذاریات: ۴۹)؛ «و از هر چیزی دو گونه که یکی جفت دیگری است آفریدیم، باشد که یاد کنید و پند گیرید».

بنابراین، همان‌گونه که دیده می‌شود، صفت زوجیت در گیاهان به تصویر کشیده می‌شود. نخستین بار کارل لینه، گیاه‌شناس و دانشمند سوئدی، در اواسط قرن هجدهم میلادی موفق به کشف این واقعیت شد که زوجیت در دنیای گیاهان تقریباً نوعی قانون عمومی‌است و گیاهان نیز همانند جانوران، از راه آمیزش نطفهٔ نر و ماده بارور می‌شوند و سپس میوه می‌دهند؛ اما چهارده قرن پیش، قرآن کریم در آیات بسیاری به زوجیت در جهان گیاهان اشاره کرده است که خود یکی از معجزات علمی‌قرآن به‌شمار می‌رود (رستمی، ۱۳۸۵: ۱۸۳).

همان‌گونه که مشاهده می‌شود، قرآن کریم به زوجیت همهٔ موجودات زنده اشاره دارد که تا قرن‌های اخیر کسی از آن آگاهی نداشته است. در نتیجه، بر اساس دیدگاه برخی از مفسران، رویکرد این گونه آیات، بیان اعجاز علمی‌قرآن دربارهٔ زوجیت در گیاهان است.

۲. تشکیل دانه و میوه

پس از مسئلهٔ زوجیت در گیاهان که در نهایت سبب گرده‌افشانی و لقاح می‌گردد، با مسئلهٔ تشکیل دانه و میوه که حاصل گرده‌افشانی و لقاح گیاهان است، مواجه هستیم. این مباحث در کتاب زیست‌شناسی سال یازدهم، در گفتار سوم از فصل ششم تحت عنوان «از یاختهٔ تخم تا گیاه» به‌طور

مفصل مطرح شده است: ابتدا تشکیل سلول تخم از یاخته‌های نر و ماده مطرح شده و سپس تقسیم و رشد سلول تخم تا تشکیل دانه ذکر گردیده است و همچنین به تشکیل میوه و انواع آن به موازات و در کنار تشکیل دانه پرداخته شده است. پس از تشکیل دانه و میوه، تقسیم و رشد دانه تا رویش یک گیاه کامل مورد بررسی قرار گرفته است.

در ادامه، این مطالب علمی‌مطرح‌شده در کتاب یازدهم با کدام آیات قرآنی نازل‌شده هم‌سویی و مطابقت دارد؟

خداوند در سورهٔ انعام می‌فرماید: ﴿**إِنّ اللّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنّوَى، يُخْرِجُ الْحَىّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَىِّ ذَلِكُمُ اللّهُ فَأَنّى تُؤْفَكُونَ**﴾ (انعام: ۹۵)؛ «خداست که (در زمین) دانه و هسته را می‌شکافد، زنده را از مرده و مرده را از زنده پدید می‌آورد، آن (که چنین تواند کرد) خداست، پس به کجا گردانیده می‌شوید (و نسبت خدایی را به آنان که نتوانند می‌دهید)».

همچنین در آیهٔ ۹۹ سورهٔ انعام می‌فرماید: ﴿**وَهُوَ الّذِى أَنْزَلَ مِنَ السّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَىءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزّيْتُونَ وَالرّمّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انْظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنّ فِى ذَلِكُمْ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ**﴾ (انعام: ۹۹)؛ «و اوست کسی که از آسمان آبی فرود آورد، پس به وسیلهٔ آن از هر گونه گیاه برآوردیم و از آن (گیاه) جوانهٔ سبزی خارج ساختیم که از آن دانه‌های متراکمی برمی‌آوریم و از شکوفهٔ رخت‌خرما خوشه‌هایی است نزدیك به هم و (نیز) باغهایی از انگور و زیتون و انار همانند و غیر همانند خارج نمودیم. به میوهٔ آن چون ثمر دهد و به (طرز) رسیدنش بنگرید، قطعا در این‌ها برای مردمی که ایمان می‌آورند نشانه‌هاست».

این آیه از لحاظ محتوا بسیار قوی است و در آن از واژهٔ «دانهٔ متراکم» استفاده شده است. این اشاره بسیار جالب و زیبایی است، زیرا اکثر حجم دانه از غذایی که خداوند در داخل دانه قرار داده است تا جنین از آن تغذیه کند، تشکیل شده است و رویان یا جنین دانه، درصد کمی‌را از دانه تشکیل می‌دهد و بیشتر حجم دانه، غذایی است که برای رویان ذخیره شده است (چلبیان، ۱۴۰۰: ۷۸). در عرب ۱۴۰۰ سال پیش، علم گیاه‌شناسی و جنین‌شناسی وجود نداشت که بدانند دانه شامل کدام قسمت‌ها می‌شود و کدام قسمت آن جنین است. بر طبق تعبیر دقیق قرآن کریم، دانه واقعاً یک جسم متراکم است که از غذای متراکم ساخته شده است.

۳. رویش دانه

قرآن کریم مهمترین نشانه‌های رویش در گیاهان را را در سه مرحلهٔ جنبش، پرورش و رشد دانه در گیاهان بیان کرده است. بنابراین در گیاهان همانند بسیاری از موجودات زنده آفرینش نشانه‌های شگفت آور رویش وجود دارد یکی از آیاتی که به این سه مرحله نشانه‌های رویش تصریح کرده است سوره حج آیه ۵ است که می‌فرماید: ﴿وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾. (حج: ۵)، «و زمین را در زمستان افسرده و مرده بینی پس چون آب باران بر آنها فرود آریم بجنبد و بردمد و از هر گونه، گیاه زیبا و بهجت انگیز برویاند».

برخی از مفسران اعتقاد دارند زمین در آیه وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً از باب مجاز بوده و مقصود از آن دانه است.آیت‌الله مکارم شیرازی درباره آیه فوق می‌نویسد کلمه «ربت» از ماده «ربو» به معنای افزایش و نمو است و اهْتَزَّتْ از ماده هز به معنی تحریک شدید است. نخستین نشانه رویش در گیاهان جنبش در آن‌ها بوده و آیه فوق از آن به اهْتَزَّتْ تعبیر کرده است. بدین روی آیه می‌فرماید با نازل شدن آب بر زمین جنبشی در آن به وجود می‌آید که زمین پروریده و دانه از آن رویانیده می‌شود. بر اساس تحقیقات جدید در مرحله جنبش زمین و خاک فعل و انفعالاتی عمیق پدید می‌آید (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۳۷۴ ش: ۲۹۴).

یکی دیگر از نشانه‌های رشد در گیاهان بر اساس آیات علمی‌قرآن مسئله پرورش و رشد دانه است خداوند متعال برای بیان این مسئله در آیات خود به سه واژه مهم، زرع، حرص و حصاد اشاره کرده است پرورش و رشد دانه ها بر پایه این امور سه گانه در زمین صورت می‌گیرد.

آنجا که در آیه ۶۳ تا ۶۴ سوره واقعه می‌فرماید: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾. (واقعه: ۶۳-۶۴)، «آیا آنچه می‌کارید دیده‌اید؟ آیا شما آن را می‌رویانید یا ما رویانده‌ایم». این آیات نشان می‌دهد که رویش، پویش و پرورش و به بار نشستن گیاهان فعل خداوند متعال است در نتیجه باید گفت هدف اصلی قرآن کریم از بیان این گونه آیات تنها توجه دادن به قدرت و حکمت خداوند متعال است که این مسئله می‌تواند از شگفتی‌های علمی‌قران محسوب شود(مصطفوی، تفسیر روشن ، ۱۳۸۰ ش: ۲۳).

ج. هم‌سویی محتوای مباحث گیاهی کتاب زیست‌شناسی دوازدهم با آموزه‌های قرآن کریم

کتاب زیست‌شناسی پایه دوازدهم به آموزش فتوسنتز پرداخته است که در این بخش مورد بررسی قرار می‌گیرد.

فتوسنتز

در کتاب زیست‌شناسی پایه دوازدهم، فصل ششم به مبحث فتوسنتز در گیاهان اختصاص یافته است. در این فصل، سه گفتار با عناوین «فتوسنتز»، «واکنش‌های فتوسنتزی» و «فتوسنتز در شرایط دشوار» به این پدیدهٔ مهم پرداخته است. حال پرسشی که مطرح می‌شود این است که آیا فتوسنتز گیاهان از شگفتی‌های قرآن کریم محسوب می‌شود؟ به‌عبارتی دیگر، آیا آیاتی از قرآن کریم به آن اشاره دارد؟ آیا اشارهٔ علمی‌قرآن به فتوسنتز در گیاهان، اعجاز علمی‌قرآن به‌شمار می‌رود و در این صورت، شگفتی‌های فتوسنتز گیاهان چگونه است؟

گیاهان با استفاده از عمل فتوسنتز، دی‌اکسید کربن را که برای انسان گازی بسیار مضر است، از هوا می‌گیرند و به جای آن، اکسیژن منتشر می‌کنند. اکسیژنی که ما تنفس می‌کنیم و منبع اصلی حیات ماست، محصول اصلی فتوسنتز است.

بیشترین مقدار اکسیژن در زمان صبح، یعنی زمانی که تابش خورشید بسیار متمرکز است، بیشتر می‌شود. در سپیده‌دم، برگ‌ها شروع به تعرق می‌کنند و فتوسنتز افزایش می‌یابد و در هنگام شب، دما پایین می‌آید و تعرق کمتر شده و گیاه به خواب می‌رود. در سورهٔ تکویر به خوبی به عمل فتوسنتز گیاهان اشاره شده است: ﴿**وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ**﴾ (تکویر: ۱۷-۱۸)؛ «سوگند به شب چون پشت گرداند و سوگند به صبح چون دمیدن گیرد».

فتوسنتز نقش حیاتی در زندگی موجودات روی زمین دارد و می‌توان گفت که اگر فتوسنتزی در کار نبود، هیچ موجودی در روی کرهٔ زمین وجود نداشت. همچنین می‌دانیم که فتوسنتز توسط مادهٔ سبز رنگی به نام کلروفیل در گیاهان انجام می‌گیرد. در ارتباط با کلروفیل (سبزینه)، پیشتر در مبحث ویژگی یاختهٔ گیاهی در کتاب زیست‌شناسی سال دهم توضیح داده شد و آیهٔ مربوط به آن (سورهٔ انعام، آیهٔ ۹۹) مورد بررسی قرار گرفت (فیض‌آبادی و پناهی، ۱۳۸۷: ۴۲-۴۳). بنابراین فتوسنتز نیز از شگفتی‌های قرآن کریم بوده و اعجاز قرآن محسوب می‌شود.

جدول ۱: خلاصه‌ای از یافته‌های مربوط به هم‌سویی برخی از محتوای مباحث گیاهی کتاب‌های زیست‌شناسی با آیات قرآنی را نشان می‌دهد.

ردیف	کتاب درسی	مبحث مربوطه	سوره و آیات مربوطه
۱	زیست‌شناسی دهم	ویژگی یاخته گیاهی	انعام: ۹۹
۲	زیست‌شناسی دهم	رنگ ها	زمر: ۲۱ بقره: ۶۹ نحل: ۶۹
۳	زیست‌شناسی دهم	سیستم‌های بافتی و ساختار گیاه	حجر: ۱۹ فتح: ۲۹
۴	زیست‌شناسی یازدهم	تولیدمثل گیاهان	حجر: ۲۲ نحل: ۶۸ یس: ۳۶ شعرا: ۷ ذاریات: ۴۹ انعام: ۹۵ و ۹۹
۵	زیست‌شناسی یازدهم	جوانه زنی دانه‌ها و رویش	حج: ۵ واقعه: ۶۳-۶۴
۶	زیست‌شناسی دوازدهم	فتوسنتز	تکویر: ۱۷-۱۸

نتیجه‌گیری

فرایند دستیابی به حقایق دینی، مهم‌تر از ارائهٔ مستقیم آنهاست و چگونگی فراگیری مفاهیم قرآنی، رغبت عاطفی به ارزش‌های دینی و قرآنی را افزون می‌سازد. جستاری در قرآن و تفسیر علمی‌مفاهیم آن، مسئلهٔ اعجاز قرآن را که سال‌ها پیش از کشفیات علمی‌در قرآن بیان شده است، نشان می‌دهد و خود یکی از فرایندهای دستیابی به حقایق دینی به‌شمار می‌رود. قرآن کریم، کتابی است که در مجموع کائنات، استثنا و منحصربه‌فرد است. همهٔ چیزهای عالم در قرآن نهفته و جمع شده است، ولی در زبان قرآن، کلیات فراوانی به کار رفته است. این قرآن که ظاهرش زیبا و باطنش عمیق است، هم دست‌یافتنی و بسیار کاربردی است و هم در عمق، دست‌نیافتنی و ناپیدا. بنابراین باید زیبایی قرآن در اختیار و در محضر عموم مردم قرار گیرد.

انطباق و هم‌سویی مطالب زیست‌شناسی با آیات قرآن و تفسیر علمی‌آنها، انگیزهٔ دبیران و دانش‌آموزان را برای یاددهی و یادگیری این علم تقویت می‌کند و آنان را در جهت فراگیری این علم، که البته در شاخهٔ گیاهی فهم و درک آن برای دانش‌آموزان بسیار ثقیل و سنگین است، دلگرم‌تر می‌سازد. از سوی دیگر، تفسیر علمی‌به فهم بهتر آیات علمی‌قرآن و اثبات اعجاز آن نیز کمک شایان توجهی می‌کند. این پژوهش نیز به هدف کمک به تفهیم و یادگیری مطالب زیست‌شناسی گیاهی دورهٔ متوسطه صورت گرفت. آنچه در این پژوهش بررسی و ارائه شد، تنها بخشی از مطالب کتاب‌های درسی و بخش کوچکی از دنیای گیاهان را دربر گرفته است، اما قرآن دریچه‌ای فراتر به‌سوی گیاهان گشوده است، از جمله خواص، جایگاه، ارزش و لذت‌های معنوی آنها را مورد توجه قرار داده است. به همین دلیل، انطباق آیات قرآن با علوم تجربی، اعجاز علمی‌قرآن را می‌رساند و انسان را به شناختی عمیق‌تر از خداوند رهنمون می‌سازد. لذا علم با تجربه‌های حسی و امور معنوی با تجربه‌های فراحسی و دینی، می‌توانند در معرفت‌زایی فرد، به‌صورت مکمل یکدیگر مطرح گردند. آنچه بدیهی است، علم و معنویت به‌عنوان دو بال آدمی‌در کمال انسان، لازم و ضروری به نظر می‌رسند.

پیشنهادها

بر اساس یافته‌های این پژوهش، پیشنهاد می‌شود که هم‌سویی مباحث دیگری از دانش زیست‌شناسی موجود در محتوای کتاب‌های درسی با آموزه‌های قرآنی نیز مورد بررسی قرار گیرد. همچنین انجام پژوهشی مشابه در مورد کتاب‌های علوم تجربی دورهٔ متوسطه اول پیشنهاد می‌شود. افزون بر این، تحلیل محتوای کتاب‌های زیست‌شناسی بر اساس توجه به آیات و آموزه‌های قرآنی نیز ضروری به‌نظر می‌رسد تا بتوانیم در ایجاد و تقویت انگیزهٔ یادگیری در میان دانش‌آموزان نقش مؤثرتری ایفا کنیم.

منابع

قرآن کریم.

ابراهیمی، محسن، بررسی آیات قرآن کریم که ناظر بر خلقت انسان و سایر جانوران است از منظر کتب علوم تجربی متوسطه ۱، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، رشته آموزش زیست‌شناسی، دانشگاه فرهنگیان، ۱۴۰۰ش.

باباش‌پور اصل، مرضیه، گیاهان دارویی در قرآن کریم و کاربرد درمانی آنها، قرآن و طب، ۶(۴): ۲۶ ،۳۹ ۱۴۰۰ش.

پیروانی‌نیا، پگاه و پیروانی‌نیا، پونه، تحلیل محتوای کتب درسی دوره پیش‌دانشگاهی از نظر میزان توجه به قرآن و مفاهیم قرآنی، مطالعات قرآن و حدیث، ۳(۱): ۱۶۹ ۱۸۹، ۱۳۸۸ش.

تیموری، اسدالله؛ موسوی، سید یوسف؛ هاشمی‌خانعباسی، سیدعلی؛ نعمت‌زاده، قربانعلی، مجموعه مقالات دومین همایش ملی پژوهش‌های میان‌رشته‌ای قرآن و انگاره‌های علوم زیستی، ساری: دانشکده علوم کشاورزی و منابع طبیعی ساری، ۱۴۰۱ش.

چلبیان، فیروزه، زیست‌شناسی گیاهی، چاپ چهارم، تهران: آییژ، ۱۴۰۰ش.

حسین فاروقی، محمداقتدار، گیاهان در قرآن، ترجمه احمد نمایی، چاپ ششم، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۹۱ش.

رستمی، لیلا، قرآن و شگفتی‌های جهان طبیعت، چاپ اول، قم: موعود اسلام، ۱۳۸۵ش.

رضایی اصفهانی، محمدعلی، روش برداشت علمی‌از قرآن، نشریه پژوهش‌های قرآنی، ۴۵: ۹۰ ،۱۲۷ ۱۳۸۵ش.

رضایی اصفهانی، محمدعلی، اشارات علمی‌اعجازآمیز قرآن، چاپ اول، تهران: دفتر نشر معارف، ۱۳۸۳ش.

رمضانی، حسن، نیاز انسان به تخصص‌های علمی‌و معرفتی در فهم لایه‌های باطنی و عمیق قرآن، اسرار حکمت، ۱۳(۲): ۵ ۳۳، ۱۴۰۰ش.

زارع، زهرا، فیزیولوژی گیاهی با رویکرد آموزشی، چاپ اول، تهران: صالحیان، ۱۳۹۸ش.

زارع، زهرا، آموزش مهارت‌های آزمایشگاهی زیست‌شناسی گیاهی، چاپ اول، تهران: پژوهشگر برتر، ۱۳۹۵ش.

فیض‌آبادی، حمیده و پناهی، حسین، بیولوژی در قرآن، چاپ ششم، تهران: انتشارات فیض دانش، ۱۳۸۷ش.

کاظمی‌مازندرانی، سید یحیی، نگرشی بر اعجاز علمی‌قرآن در گیاهان و نباتات، چاپ اول، قم: انتشارات دارالفکر، ۱۳۹۷ش.

مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، چاپ پانزدهم، تهران: دارالکتب اسلامی، ۱۳۷۴ش.

مصطفوی، حسن، تفسیر روشن با بیان قاطع از جهت لغات و تفسیر و حقایق، جلد دهم، چاپ اول، تهران: مرکز نشر کتاب، ۱۳۸۰ش.

وکیلی شهربابکی، حکیمه‌خاتون، معجزه گیاهان قرآنی (گیاهان از منظر قرآن و علم)، چاپ اول، وکیلی شهربابکی، ۱۳۹۱ش.

یارمحمدیان، محمدحسین، اصول برنامه‌ریزی درسی، چاپ چهاردهم، تهران: انتشارات یادواره کتاب، ۱۳۹۵ش.

References

al-Qurʾān al-Karīm (The Noble Qurʾān).

Bābāshpūr Aṣl, Marżiyyah, Giyāhān-i Dārūyī dar Qurʾān-i Karīm wa Kārburd-i Darmānī-yi Ānhā (Medicinal Plants in the Holy Qurʾān and Their Therapeutic Applications), Qurʾān and Medicine, 6(4), 26–39, 1400 SH (2021 CE).

Chalabiyān, Fīrūzah, Zistshināsī-yi Giyāhī (Plant Biology), 4th ed., Tehran: Āyīzh, 1400 SH (2021 CE).

Fayżābādī, Ḥamīdah, and Panāhī, Ḥusayn, Biyūlūzhī dar Qurʾān (Biology in the Qurʾān), 6th ed., Tehran: Fayż Dānish Publications, 1387 SH (2008 CE).

Ḥusayn Fārūqī, Muḥammad Iqtidār, Giyāhān dar Qurʾān (Plants in the Qurʾān), trans. Aḥmad Namāyī, 6th ed., Mashhad: Astan Quds Razavi Publications, 1391 SH (2012 CE).

Ibrāhīmī, Muḥsin, Barresī-yi Āyāt-i Qurʾān-i Karīm kih Nāẓir bar Khilqat-i Insān wa Sāyir-i Jāndārān ast az Manẓar-i Kutub-i ʿUlūm-i Tajribī-yi Mutawassiṭah (An Examination of the Verses of the Holy Qurʾān Concerning the Creation of Human Beings and Other Animals from the Perspective of Secondary School Experimental Science Textbooks), Master's Thesis, Biology Education, Farhangian University, 1400 SH (2021 CE).

Kāẓimī Māzandarānī, Sayyid Yaḥyā, Nigāhī bar Iʿjāz-i ʿIlmī-yi Qurʾān dar Giyāhān wa Nabātāt (A Perspective on the Scientific Miracles of the Qurʾān Regarding Plants and Vegetation), 1st ed., Qom: Dār al-Fikr Publications, 1397 SH (2018 CE).

Makārim Shīrāzī, Nāṣir, Tafsīr-i Namūnah (The Exemplary Commentary), 15th ed., Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1374 SH (1995 CE).

Muṣṭafawī, Ḥasan, Tafsīr-i Rūshan bā Bayān-i Qāṭiʿ az Jihat-i Lughat wa Tafsīr wa Ḥaqāyiq (Rūshan Commentary with Definitive Explanations of Lexical Meanings, Interpretation, and Truths), Vol. 10, 1st ed., Tehran: Markaz-i Nashr-i Kitāb, 1380 SH (2001 CE).

Pīrāwānīniyā, Pegāh, and Pīrāwānīniyā, Pūnah, Taḥlīl-i Muḥtawā-yi Kutub-i Darsī-yi Dawrah-yi Pīshdānishgāhī az Naẓar-i Mizān-i Tawajjuh bih Qurʾān wa Mafāhīm-i Qurʾānī (A Content Analysis of Pre-University Textbooks Regarding Their Attention to the Qurʾān and Qurʾānic Concepts), Qurʾān and Ḥadīth Studies, 3(1), 169–189, 1388 SH (2009 CE).

Ramaḍānī, Ḥasan, Niyāz-i Insān bih Takhaṣṣuṣ-hā-yi ʿIlmī wa Maʿrifatī dar Fahm-i Lāyahā-yi Bāṭinī wa ʿAmīq-i Qurʾān (The Human Need for Scientific and Epistemological Specializations in Understanding the Esoteric and Profound Layers of the Qurʾān), Asrār-i Ḥikmat, 13(2), 5–33, 1400 SH (2021 CE).

Riḍāʾī Iṣfahānī, Muḥammad ʿAlī, Ishārāt-i ʿIlmī-yi Iʿjāz-āmīz-i Qurʾān (Scientific and Miraculous Indications of the Qurʾān), 1st ed., Tehran: Daftar-i Nashr-i Maʿārif, 1383 SH (2004 CE).

Riḍāʾī Iṣfahānī, Muḥammad ʿAlī, Ravish-i Bardāsht-i ʿIlmī az Qurʾān (Method of Scientific Interpretation of the Qurʾān), Qurʾānic Researches, no. 45, 90–127, 1385 SH (2006 CE).

Rustamī, Laylā, Qurʾān wa Shigiftīhā-yi Jahān-i Ṭabīʿat (The Qurʾān and the Wonders of the Natural World), 1st ed., Qom: Mawʿūd-i Islām, 1385 SH (2006 CE).

Tīmūrī, Asadullāh; Mūsawī, Sayyid Yūsuf; Hāshimī Khānʿ Abbāsī, Sayyid ʿAlī; and Niʿmatzādah, Qurbānʿ Alī, Majmūʿah Maqālāt-i Dūmīn Hamāyish-i Millī-yi Pazhūhish-hā-yi Miyān-Rishtah-ī Qurʾān wa Angārah-hā-yi ʿUlūm-i Zistī (Collection of Papers from the Second National Conference on Interdisciplinary Research on the Qurʾān and Biological Science Concepts), Sārī: Faculty of Agricultural Sciences and Natural Resources of Sārī, 1401 SH (2022 CE).

Vakīlī Shahrbābakī, Ḥakīmah Khātūn, Muʿjizah-yi Giyāhān-i Qurʾānī (Giyāhān az Manẓar-i Qurʾān wa ʿIlm) (The Miracle of Qurʾānic Plants: Plants from the Perspective of the Qurʾān and Science), 1st ed., Vakīlī Shahrbābakī, 1391 SH (2012 CE).

Yār Muḥammadiān, Muḥammad Ḥusayn, Uṣūl-i Barnāmah-Rīzī-yi Darsī (Principles of Curriculum Planning), 14th ed., Tehran: Yādwārah-yi Kitāb Publications, 1395 SH (2016 CE).

Zāriʿ, Zahrā, Āmūzish-i Mahārat-hā-yi Āzmāyishgāhī-yi Zistshināsī-yi Giyāhī (Teaching Laboratory Skills in Plant Biology), 1st ed., Tehran: Pazhūhishgar-i Bartar, 1395 SH (2016 CE).

Zāriʿ, Zahrā, Fīziyūlūzhī-yi Giyāhī bā Ruykard-i Āmūzishī (Plant Physiology with an Educational Approach), 1st ed., Tehran: Ṣāliḥiyān, 1398 SH (2019 CE).

The Quran and Science
Print ISSN: 2008-6016 Online ISSN: 2322-5165
Homepage: https://qve.journals.miu.ac.ir

Emotional Stylistics of Sūrat al-Māʾidah Based on Plutchik's Theory

Mahdi Esmaeili Sadrabadi[1] ✉ , and Asiyeh Ostadi[2]

1. Corresponding Author, Department of Theology and Islamic Studies, Faculty of Literature and Humanities, Hazrat-e-Narjes (S), Vali-e-Asr University of Rafsanjan, Rafsanjan, Iran: esmaeili.sadr@gmail.com
2. Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Qom, Qom, Iran: a_ostadi@yahoo.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received:
3 March 2026
Received in revised form:
3 April 2026
Accepted:
30 April 2026
Available online:
20 June 2026

Keywords:
Emotional stylistics, emotional spectra, Plutchik's wheel of emotions, Sūrat al-Māʾidah, Qurʾānic psychology.

ABSTRACT

Objective: This study aims to examine and analyze the emotions in Sūrat al-Māʾidah through the lens of Robert Plutchik's psycho-evolutionary theory of emotions, elucidating how various emotional spectra are reflected in the Qurʾānic text.

Method: A descriptive-analytical method was employed, applying Plutchik's wheel of eight basic emotions (fear, anger, joy, anticipation, acceptance, sadness, surprise, disgust) to the verses of Sūrat al-Māʾidah. Instances of emotions were extracted from the verses, contextualized with classical and modern Qurʾānic exegeses, and analyzed in terms of their semantic function, valence, and intensity.

Findings: The emotion of fear appears as *khawf* and *khashyah*, exhibiting both negative (paralyzing dread of enemies) and positive (God-consciousness) functions. Anger, expressed as *ghaḍab* and *sakhaṭ*, often denotes a stable, enduring divine wrath against willful transgression rather than a fleeting reaction. Joy is embodied in the concept of *ḥubb* (love) and mutual contentment (*riḍā*) with God, sharply distinguished from vain, arrogant delight. Anticipation emerges in the expectation of divine promises and in the disciples' request for the heavenly table, blending hope with reverent awe. Acceptance is prominently spiritual, as seen in Abel's non-retaliation and submission to divine law. Sadness is predominantly framed by the negative imperative *lā yaḥzunka*, redirecting grief toward prophetic resilience. Surprise functions as a cognitive trigger through miraculous narratives, while disgust is directed at moral corruption and covenant-breaking.

Conclusion: Sūrat al-Māʾidah, due to its thematic diversity, demonstrates a high capacity for representing the full spectrum of basic emotions. These emotions are not merely biological responses but are reoriented within a faith-based framework of guidance and moral cultivation. Plutchik's theory provides a suitable and illuminating framework for emotional analysis in Qurʾānic studies.

Cite this article: Esmaeili Sadrabadi, M.; & Ostadi, A. (2026). Emotional Stylistics of Sūrat al-Māʾidah Based on Plutchik's Theory. *The Quran and Science, 20 (38),* 253-288.
https://doi.org/10.22034/qve.2026.16777.1663

© The Author(s).
Publisher: Al-Mustafa International University.
DOI: https://doi.org/10.22034/qve.2026.16777.1663

Introduction

The intersection of Qurʾānic exegesis and modern psychology opens new horizons for understanding the emotional and moral dimensions of the revealed text. Among contemporary psychological models, Robert Plutchik's psycho-evolutionary theory of emotions offers a comprehensive, structured framework that identifies eight basic emotions—fear, anger, joy, anticipation, acceptance, sadness, surprise, and disgust—arranged in a wheel-like pattern with varying intensities and combinatorial possibilities. While previous studies have applied this model to literary and religious narratives, a systematic, surah-based analysis of the Qurʾān, particularly one that integrates both emotional valence and exegetical depth, remains scarce. This research addresses that gap by conducting a meticulous emotional stylistics of Sūrat al-Māʾidah, a Medinan surah rich in legal, narrative, and theological themes. The objective is to uncover how the eight basic emotions manifest in the surah, how they function within its semantic texture, and what distinctive orientation the Qurʾān imparts to these universal human feelings. By employing Plutchik's wheel not as an imposed grid but as a heuristic tool, the study bridges classical tafsīr scholarship with contemporary affective science, demonstrating the surah's capacity to both reflect and refine human emotional experience.

Method

The study adopts a descriptive-analytical and exploratory approach, grounded in library-based data collection. The primary source is the Arabic text of Sūrat al-Māʾidah, analyzed verse by verse to identify lexico-semantic markers of emotion (e.g., *khawf*, *ghaḍab*, *ḥubb*, *ḥuzn*, *riḍā*, *taʿajjub*). Each potential emotional instance was then cross-referenced with authoritative Sunni and Shīʿī exegeses, including *Tafsīr al-Mīzān* (Ṭabāṭabāʾī), *Majmaʿ al-Bayān* (Ṭabrisī), *al-Kashshāf* (Zamakhsharī), *Tafsīr al-Taḥrīr wa-l-Tanwīr* (Ibn ʿĀshūr), and *Tafsīr Nūr* (Qarāʾitī), to ensure contextual fidelity.

The analytical procedure was predominantly bottom-up: verses were first grouped by their evident affective content, and only then matched to Plutchik's eight basic emotions. Care was taken to distinguish between the primary emotion and its possible combinations, and to note the intensity level (e.g., annoyance → anger → rage). The emotional valence (positive/negative) and target (divine, prophetic, communal, or individual) were documented for each occurrence. Where appropriate, findings were compared with insights from cognitive-behavioral and positive psychology (Beck, Seligman, Hayes), as well as with Islamic psychological perspectives on emotion and virtue. This multi-layered method ensured a systematic, transparent, and exegetically robust mapping of Plutchik's model onto the surah.

Findings

Analysis reveals that all eight basic emotions are substantially represented in Sūrat al-Māʾidah, yet they undergo a distinctive transformation, being consistently reoriented toward ethical and spiritual ends.

Fear is expressed through *khawf* and *khashyah*. In verses 23–24, the fear of the mighty inhabitants of the Holy Land leads the Israelites to disobey God's command to enter it—a paralyzing, negative fear born of weak faith and habituated humiliation. Conversely, *khashyah* of God appears as a positive, regulatory fear that motivates piety and moral vigilance, as in the cautious awe of those who "fear God" in matters of testimony and justice. The surah thus demarcates between destructive worldly fear and constructive reverential fear, a nuance absent from purely biological models.

Anger appears primarily as divine *ghaḍab* and *sakhaṭ*, notably in verse 60 where God's curse and wrath fall upon those who distorted scripture and worshipped false deities, transforming them into apes and swine—a sustained, narrative anger that serves as a severe warning. Human anger is addressed in verse 8, which commands believers not to let hatred of a people incite them to injustice, thereby constraining anger within the bounds of impartial equity. Anger, in the Qurʾānic context, is thus neither suppressed nor indiscriminately vented but channeled toward justice and defense of truth.

Joy is not overtly named as *faraḥ* in positive contexts but is intricately woven into the concepts of *ḥubb* (love) and *riḍā* (mutual contentment). Verse 119 depicts the ultimate joy of the truthful: "God is pleased with them and they are pleased with Him," a reciprocal, enduring delight rooted in divine approval. In stark contrast, the surah reproaches the fleeting, arrogant joy of those who rejoice in corruption and war-mongering (verse 64). This bifurcation aligns with positive psychology's distinction between hedonic pleasure and eudaimonic well-being, with the Qurʾān privileging the latter.

Anticipation is richly exhibited. Verse 54 promises that if any among the believers apostatize, God will soon bring a people whom He loves and who love Him—a forward-looking assurance that generates hope, steadfastness, and missionary vigor. The disciples' request for a heavenly table (verses 112–114) blends anticipation of a divine sign with a cautious testing of faith, eliciting both wonder and a stern reminder of consequences. Anticipation here is not passive waiting but an active, exploratory orientation toward God's unfolding will.

Acceptance emerges as a profound spiritual stance. In the story of Abel and Cain (verses 27–28), Abel refuses to stretch out his hand to kill, declaring his fear of God and accepting even death over transgression—a paradigmatic act of non-violent submission. The surah also commands wholehearted acceptance of God's legislation (verses 44, 48), making judicial surrender to revealed law a mark of true faith. This acceptance is not fatalistic resignation but conscious, value-driven commitment, resonating with Acceptance and Commitment Therapy's emphasis on embracing reality while acting on core values.

Sadness is concentrated in the prophetic address of verse 41: "O Messenger, let them not grieve you who hasten into disbelief." The negative imperative *lā yaḥzunka* does not deny the natural feeling of sorrow but redirects it; the Prophet's grief over people's rejection is acknowledged, yet he is instructed not to let it impede his mission. The emotion is thus validated and simultaneously subordinated to the higher priority of delivering the message, illustrating a divine strategy of emotional regulation that prevents despair and burnout.

Surprise is evoked through the recounting of Jesus's miraculous birth, speech in the cradle, and healing of the blind and leper by God's leave (verse 110). The disciples' amazed query, "Can your Lord send down to us a table from heaven?" (verse 112), reflects a cognitive shock that becomes an occasion for reinforcing faith or exposing its weakness. Surprise here functions as a theologically charged epistemic emotion, propelling reflection on divine omnipotence.

Disgust is directed not at physical uncleanness but at moral and spiritual corruption. Verse 60's vivid imagery of metamorphosis into apes and swine expresses God's intense loathing for those who broke the Sabbath and rejected His signs. Verse 63 rebukes rabbis and scholars who failed to forbid sinful speech and devouring unlawful wealth, marking their silence as a repugnant betrayal. This moral disgust serves as a strong deterrent, reinforcing communal boundaries against ethical decay.

Conclusion

The systematic analysis of Sūrat al-Māʾidah through Plutchik's emotional wheel reveals a text deeply engaged with the full spectrum of human emotion, yet one that consistently elevates and reorients these emotions within a monotheistic, ethical paradigm. Fear is transformed into reverential awe, anger is disciplined into justice, joy is anchored in divine contentment,

anticipation is charged with hope and responsibility, acceptance becomes an act of profound submission, sadness is neutralized for the sake of mission, surprise becomes a catalyst for faith, and disgust is spiritualized to protect moral integrity. Plutchik's model, originally rooted in evolutionary biology, proves to be a remarkably effective diagnostic tool that, when combined with classical exegesis and Islamic psychology, illuminates the surah's sophisticated emotional architecture. This study affirms that the Qurʾān, particularly Sūrat al-Māʾidah, does not merely convey legal and doctrinal content but actively engages and regulates the emotional life of its audience, fostering a distinct form of "revelatory emotional rationality." The findings encourage further interdisciplinary investigations of other surahs, offering a replicable methodology for integrating affective science with the sacred text and deepening our understanding of the Qurʾān's holistic guidance.

قرآن و علم
شاپا چاپی: ۲۰۰۸-۶۰۱۶ شاپا الکترونیکی: ۲۳۲۲-۵۱۶۵
Homepage: https://qve.journals.miu.ac.ir

سبک‌شناسی عاطفی سورهٔ مائده بر اساس نظریه پلاچیک

مهدی اسمعیلی صدرآبادی[1]✉ و آسیه استادی[2]

۱. نویسنده مسئول، گروه الهیات و معارف اسلامی ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی حضرت نرجس (س)، دانشگاه ولی عصر (عج) رفسنجان، رفسنجان، ایران، رایانامه: esmaeili.sadr@gmail.com

۲. گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران، رایانامه: a_ostadi@yahoo.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:
۱۲ اسفند ۱۴۰۴
تاریخ بازنگری:
۱۴ فروردین ۱۴۰۵
تاریخ پذیرش:
۱۰ اردیبهشت ۱۴۰۵
تاریخ انتشار:
۳۰ خرداد ۱۴۰۵

کلیدواژه‌ها:
سبک‌شناسی هیجانی، طیف‌های هیجانی، چرخ هیجانات پلاچیک، سوره مائده، روان‌شناسی قرآنی.

چکیده

هدف: این مطالعه با هدف بررسی و تحلیل هیجانات در سوره مائده از دریچه نظریه روان‌تکاملی هیجانات رابرت پلاچیک انجام شده است و چگونگی بازتاب طیف‌های هیجانی گوناگون را در متن قرآنی تبیین می‌کند.

روش: پژوهش با روش توصیفی ـ تحلیلی اجرا شده است و چرخه هشت هیجان پایه پلاچیک (ترس، خشم، شادی، انتظار، پذیرش، غم، شگفتی، نفرت) بر آیات سوره مائده اعمال شده است. مصادیق هیجانات از آیات استخراج گردیده، با تفاسیر کلاسیک و معاصر قرآن کریم زمینه‌سازی شده و از نظر کارکرد معنایی، ظرفیت و شدت تحلیل شده‌اند.

یافته‌ها: هیجان ترس به‌صورت «خوف» و «خشیت» ظاهر می‌شود و کارکردی منفی (هراس فلج‌کننده از دشمنان) و مثبت (خداآگاهی) دارد. خشم که به‌صورت «غضب» و «سخط» بیان می‌شود، غالباً بر خشمی پایدار و ماندگار الهی در برابر سرپیچی عامدانه دلالت دارد، نه واکنشی گذرا. شادی در مفهوم «حب» و رضایت متقابل با خداوند تجلی می‌یابد و به‌صراحت از شادیِ بیهوده و متکبرانه متمایز می‌شود. انتظار در چشم‌داشت وعده‌های الهی و در درخواست حواریون برای مائده آسمانی ظهور می‌یابد و امید را با خشیت آمیخته می‌سازد. پذیرش عمدتاً جنبه معنوی دارد، چنان‌که در عدم مقابله هابیل و تسلیم در برابر حکم الهی دیده می‌شود. غم غالباً با نهی سلبی «لَا یَحْزُنکَ» قاب‌بندی می‌شود و اندوه را به سوی تاب‌آوری پیامبرانه سوق می‌دهد. شگفتی از طریق روایت‌های معجزه‌آسا به‌عنوان محرک شناختی عمل می‌کند و نفرت متوجه فساد اخلاقی و پیمان‌شکنی است.

نتیجه‌گیری: سوره مائده به دلیل تنوع موضوعی، ظرفیت بالایی برای بازنمایی طیف کامل هیجانات پایه نشان می‌دهد. این هیجانات صرفاً واکنش‌های زیستی نیستند، بلکه در چارچوبی ایمان‌محور برای هدایت و پرورش اخلاقی بازجهت‌دهی می‌شوند. نظریه پلاچیک چارچوبی مناسب و روشنگر برای تحلیل هیجانی در مطالعات قرآنی فراهم می‌آورد.

استناد: اسمعیلی صدرآبادی، مهدی و استادی، آسیه (۱۴۰۵). سبک‌شناسی عاطفی سورهٔ مائده بر اساس نظریه پلاچیک. قرآن و علم، ۲۰ (۳۸)، ۲۵۳-۲۸۸. https://doi.org/10.22034/qve.2026.16777.1663

ناشر: جامعة المصطفی العالمیة.

© نویسندگان.

مقدمه

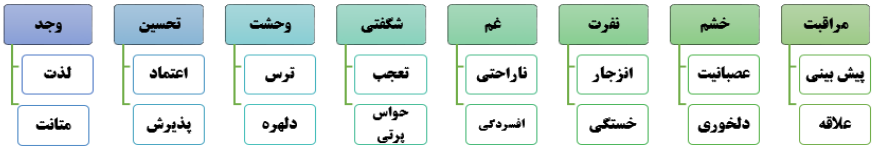
هیجان، عاطفه یا احساس، از مباحث پرچالش روان‌شناسی محسوب می‌شود؛ زیرا تاریخ روان‌شناسی در مورد معنا و مفهوم هیجان به مقداری اختلاف نظر دارد که برخی روان‌شناسان پیشنهاد نموده‌اند که این موضوع از موضوعات روان‌شناسی حذف گردد، ولی جذابیت آن مانع از حذفش شده است (Reeve, 2019؛Bull, 1945).

هر هیجانی برخوردار از مؤلفه‌هایی است؛ به‌عنوان مثال، مؤلفهٔ شناختی به تفکرات، باورها و انتظاراتی که نوع و شدت پاسخ هیجانی را تعیین می‌نمایند، ارتباط دارد. آنچه برای یک فرد بسیار لذت‌بخش است، ممکن است برای دیگری آزاردهنده باشد. مؤلفهٔ فیزیولوژیکی مشتمل بر تغییرات جسمی‌در بدن است؛ به‌عنوان مثال، زمانی که بدن از نظر هیجانی به‌واسطهٔ ترس یا خشم برانگیخته می‌گردد، ضربان قلب زیاد می‌شود، مردمک‌ها بازتر شده و میزان تنفس افزایش پیدا می‌کند. بیشتر هیجان‌ها نوعی برانگیختگی در دستگاه عصبی هستند. مؤلفهٔ رفتاری به حالت‌های گوناگون ابراز هیجانات اشاره می‌نماید؛ به‌عنوان مثال، جلوه‌های چهره‌ای، حالت‌های اندام و حرکات بیان‌کننده و آهنگ صدا با خشم، لذت، شادی، غم، ترس و هیجانات دیگر تغییر می‌نمایند. حرکات چهره، مهم‌ترین شکل ارتباط هیجانی محسوب می‌شوند. بررسی‌های صورت‌گرفته نشانگر این است که برخی از جلوه‌های خاص چهره، ذاتی هستند. هیجانات تشکیل‌شده از الگوها، پاسخ‌های فیزیولوژیکی و رفتارهای خاصی هستند. در حقیقت، غالباً از نظر مردم هیجان، همان احساسی است که به فرد دست می‌دهد؛ اما هیجان نوعی رفتار است و نه یک تجربهٔ خصوصی، بلکه پدیده‌ای است که در بقای نوع و تولید مثل نقش ایفا می‌کند. از نشانه‌های هیجان می‌توان به تپش قلب و بالا رفتن فشار خون اشاره نمود (پلاچیک، ۱۳۷۱: ۱۴).

نظریهٔ فطری هیجان، که یکی از مطرح‌کنندگان آن رابرت پلاچیک است، بر این اساس است که هشت نوع هیجان اصلی وجود دارد که در تکامل و بقای انسان اهمیت دارند. به اعتقاد این پژوهشگر، هیجانات دیگر ترکیبی از این هشت نوع هیجان اصلی به‌حساب می‌آیند؛ به‌عنوان مثال، عشق ترکیبی از شادی و پذیرش است و توهین و تحقیر ترکیبی از بیزاری و خشم. همان‌گونه که این هیجانات در کنار هم قرار گرفته‌اند، با یکدیگر تضاد دارند. پلاچیک هر کدام از هیجانات اصلی را با کارکرد یا وظیفهٔ مهم آنها در راستای بقای گونه‌ها، مانند تولید مثل، جلوگیری از خطرات و آشنایی با محیط، در ارتباط می‌داند؛ کارکردهای بنیادینی که برای بقای نوع لازم است (طاهری اصل و نبی‌لو، ۱۳۹۹: ۲۱۵).

هرچند پیش از این، الگوهای مشابه الگوی چرخه‌ای هیجانی پلاچیک نظیر الگوی جیمز راسل، الگوی چرخه‌ای هیجانی راسل با ۲۸ هیجان متمایز دربارهٔ یک چرخه، نظریهٔ هیجان چرخه‌ای واتسن و تلگن با نمایش ۳۸ هیجان در چهار بُعد دوقطبی، و الگوی رزمن، اسپیندل و خوزه و غیره معرفی گردیده است، اما پلاچیک الگوی جامعی از چرخهٔ هیجانات ارائه نموده و نظریهٔ روان‌تکاملی هیجانات را وسعت داده و نظام طبقه‌بندی‌شده‌ای از پاسخ‌های هیجانی کلی ارائه نموده و سپس خروجی‌های شخصیتی ناشی از هیجانات را به فرضیه تبدیل کرده است. با این کار، به تثبیت مطالعات هیجانی نه تنها در پیوند با دانش روان‌شناسی، بلکه روان‌پزشکی، علوم اجتماعی و زیست‌شناسی کمک شایانی کرده است (کیایی و همکاران، ۱۳۹۹: ۱۱۶).

پلاچیک نخستین‌بار در سال ۱۹۸۰ مدلی در جهت توضیح نحوهٔ ارتباط احساسات ارائه کرد (طاهری اصل و همکاران، ۱۳۹۹: ۲۰۸). در شکل زیر، الگوی پلاچیک به‌صورت نمودار ستونی نشان داده شده است.



تصویر شماره ۱: طیف هیجانات

خداوند در وجود انسان عواطف متعددی را قرار داده است و هدایت این عواطف نیز بر عهدهٔ اوست. خداوند در قرآن برای ما جایگاه این عواطف را تبیین می‌نماید و درک و یافتن آنها برای ما ضروری و لازم است. در قرآن کریم، ابعاد گوناگون زندگی و هر آنچه برای انسان ضروری است، در آیات و احکام قرار گرفته است. تحلیل و بررسی سطوح گوناگون آنها ما را با معانی آنها آشنا نموده و این احکام را برای ما تبیین می‌نماید.

در آیات قرآن کریم، به‌صورت مکرر به هیجان‌های غم، شادی، اندوه و غیره اشاره گردیده است. حال مسئلهٔ پژوهش، میزان کاربرد هیجانات مختلف در سورهٔ مائده است که هیجانات مثبت و منفی در چه قالب‌ها و موضوعاتی در این سوره خود را نشان داده است.

در عصر حاضر، یکی از رویکردهای نوین در مطالعات قرآنی، بهره‌گیری از یافته‌ها و نظریات علمی، به‌ویژه در حوزهٔ روان‌شناسی، برای فهم دقیق‌تر مفاهیم انسانی و اخلاقی قرآن است. این

رویکرد، با استناد به مبانی عقلانی و تجربی، تلاش می‌کند تا تعامل سازنده‌ای میان معرفت دینی و علم برقرار سازد (مطهری، ۱۳۸۲؛ سروش، ۱۳۸۰). تحلیل هیجانات انسانی بر پایهٔ نظریه‌های روان‌شناختی، به‌ویژه نظریهٔ هیجان‌های پایهٔ رابرت پلاچیک، می‌تواند افق‌های جدیدی را در فهم کارکردهای روانی، تربیتی و اجتماعی آیات قرآن بگشاید؛ چرا که این نظریه، هیجانات را ساختارمند، قابل ترکیب و دارای پیامدهای رفتاری در نظر می‌گیرد (پلاچیک، ۱۳۷۱: ۹۴؛ مک‌دونالد و همکاران، ۱۳۹۲: ۷۲). از آنجا که قرآن، کتاب هدایت انسان است و بخش مهمی‌از این هدایت به تنظیم و تزکیهٔ هیجانات و عواطف انسانی مربوط می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۳۷/۱؛ فیاضی، ۱۳۹۸)، مطالعهٔ علمی‌هیجان‌ها در متن قرآن، نه تنها با شأن قدسی آن در تعارض نیست، بلکه زمینه‌ساز فهم روان‌شناختی دقیق‌تر پیام‌های وحیانی است. ازاین‌رو، رابطهٔ علم و قرآن در این تحقیق بر مبنای «تطبیق معقول و غیرتحمیلی گزاره‌های علمی‌ناظر به رفتار و هیجان انسانی با لایه‌های معنایی قرآن» استوار است؛ روشی که ضمن حفظ مرزهای معرفتی، امکان تعامل عقلانی و روشمند میان دانش روان‌شناسی و فهم دینی را فراهم می‌سازد (نصر، ۱۳۸۰؛ رضایی، ۱۳۹۴).

مبانی نظری و پیشینه پژوهش

– فتاحی، معصومه و خضری، مرضیه، تحلیل مؤلفه‌های هیجانی در داستان حضرت یوسف﵇ با رویکرد نظریه پلاچیک، پژوهشنامه زبان و ادبیات فارسی، ۱۶(۴۹): ۲۰۱-۲۲۴، ۱۳۹۹ش.

این مقاله از نخستین تلاش‌ها برای تلفیق نظریهٔ پلاچیک با متون دینی است، اما تمرکز آن صرفاً بر داستان حضرت یوسف﵇ بوده و فاقد تعمیم‌پذیری به دیگر سوره‌هاست. تحلیل‌ها بیشتر تفسیری‌اند تا سیستماتیک و روابط علّی بین هیجانات در بافت قرآن کمتر پردازش شده‌اند.

– یاری، نسرین و محمدی، پروین، گونه‌شناسی هیجان‌های پیامبر در قرآن با رویکرد پلاچیک، پژوهش‌های میان‌رشته‌ای قرآن و روان‌شناسی، ۴(۲): ۸۹-۱۱۶، ۱۴۰۱ش.

این مقاله کوشیده گونه‌های هیجانی پیامبر را بر پایهٔ مدل پلاچیک در قرآن دسته‌بندی کند، اما اغلب به توصیف بسنده کرده و تحلیلی ساختاری از روابط هیجانی یا چرخهٔ هیجانات در یک سورهٔ خاص ارائه نداده است. انسجام نظری ضعیف است و تطبیق مفاهیم قرآنی با مفاهیم روان‌شناختی به دقت انجام نشده است.

– محمدی، علی، هیجانات و روان‌شناسی در قرآن؛ تحلیل موردی سورهٔ طه، مطالعات تفسیری معاصر، ۳(۱): ۷۵-۱۰۴، ۱۳۹۷ش.

هرچند نویسنده به تحلیل موردی پرداخته و تا حدودی سعی کرده چارچوبی از هیجانات در یک سورهٔ خاص ارائه دهد، اما از مدل‌های نظری مشخصی همچون پلاچیک استفاده نکرده است و به همین دلیل نتایج وی با مطالعات نظری قابل مقایسه نیست.

– خادمی، زهره، کاربست روان‌شناسی هیجان در آموزش مفاهیم دینی با الهام از نظریهٔ پلاچیک، پژوهش‌های قرآنی تربیتی، ۶(۲): ۴۵-۶۹، ۱۴۰۰ش.

تمرکز مقاله بر آموزش دینی با استفاده از هیجانات است، نه تحلیل خود متن قرآنی. هرچند به نظریهٔ پلاچیک استناد شده، اما جایگاه آیات و بافت تفسیری کمتر مورد توجه قرار گرفته است. ارتباط دقیق بین الگوی دایرهٔ هیجانی و ساختار سوره‌های قرآنی مشخص نشده است.

– رحمانی، علی‌اکبر و اسدی، فاطمه، مطالعهٔ موردی بر مؤلفه‌های خشم و ترس در سورهٔ مائده، مطالعات علوم قرآن و روان‌شناسی، ۷(۱): ۱۲۳-۱۴۷، ۱۴۰۲ش.

این مقاله به‌صورت موردی سعی کرده خشم و ترس را در سورهٔ مائده بررسی کند، اما فاقد چارچوب نظری منسجم و مدل مفهومی‌بر پایهٔ نظریه‌های روان‌شناسی نوین است. از نظریهٔ پلاچیک استفاده نشده و طبقه‌بندی‌ها بر اساس تحلیل شخصی نگارندگان انجام شده است.

– پاک‌نهاد، سارا، تحلیل روان‌شناختی خشم در قرآن با تأکید بر نظریه‌های نوین هیجان، پژوهشنامه روان‌شناسی دین، ۵(۱): ۷۷-۱۰۰، ۱۳۹۸ش.

این مقاله صرفاً به یکی از هیجانات (خشم) پرداخته و رویکرد آن بیشتر روان‌شناختی است تا تفسیری. تمرکز اصلی بر آیات مرتبط با خشم است، اما فاقد دسته‌بندی طیفی و ارتباط متقابل بین هیجانات است. از نظریهٔ پلاچیک نام برده شده، اما مدل عملیاتی نشده است.

– محمدی، مهناز و همکاران، گونه‌شناسی احساسات در قرآن: مطالعهٔ تطبیقی بر اساس نظریهٔ پلاچیک، مطالعات بین‌رشته‌ای قرآن، ۲(۲): ۲۱۱-۲۳۳، ۱۴۰۱ش.

هرچند هشت گونهٔ اصلی احساسات در متن قرآن نمود بارزی دارد، گونه‌های فرعی احساسات تفاوت عمده‌ای با نظریهٔ پلاچیک دارد. این امر نشان می‌دهد که احساسات در متن قرآن به‌مثابهٔ یک متن الهی با توجه به کارکردهای هدایتی ویژهٔ آن، نسبت به آنچه پلاچیک از طریق تجربهٔ بشری کسب کرده، متفاوت است.

روش تحقیق

اساس انتخاب هیجانات اصلی، نظریهٔ پلاچیک است که شامل یک نمودار می‌باشد. ابتدا آیات هر هیجان جداگانه بیان می‌شوند و برای توضیح آیات از تفاسیر بهره‌گیری می‌گردد. ابتدا تعریف هیجان و سپس کاربرد آن در سورهٔ مائده بیان می‌شود. لذا این تحقیق با روش توصیفی-تحلیلی و اکتشافی و مستند به داده‌های کتابخانه‌ای نگارش یافته است.

در این پژوهش، نظریهٔ هیجان‌های پایهٔ رابرت پلاچیک نه به‌عنوان چارچوبی تحمیلی، بلکه به‌عنوان ابزاری مفهومی‌برای دسته‌بندی و تحلیل هیجانات استخراج‌شده از متن قرآن کریم به‌کار گرفته شده است. نظریهٔ پلاچیک با تقسیم‌بندی هیجانات به هشت هیجان پایه، امکانی برای فهم ساختارهای عاطفی پیچیده فراهم می‌سازد (پلاچیک، ۱۳۸۵: ۹۴). تحلیل هیجانات در متون دینی، به‌ویژه قرآن، امری ممکن و ضروری دانسته شده و پژوهشگران اسلامی‌نیز به اهمیت عواطف در ساختار معنایی قرآن اشاره کرده‌اند (مظاهری، ۱۳۹۴).

در این راستا، ابتدا آیات سورهٔ مائده بر اساس اصول معنایی و با روش تحلیل موضوعی استخراج شدند. سپس با توجه به بار هیجانی آیات (نظیر افعال احساسی، سیاق، مخاطب و لحن)، آیات در چارچوب هیجان‌های پایهٔ پلاچیک دسته‌بندی شدند. این مسیر، داده‌محور و از پایین به بالا (bottom-up) بوده و برخلاف رویکردهای قیاسی، تلاش شده است مفاهیم از دل متن به‌دست آید، نه با تحمیل نظریه‌ای خارجی.

برای اعتباربخشی بیشتر به تحلیل، تطبیق مفهومی‌با تفاسیر معتبر همچون المیزان (طباطبایی، ۱۴۱۷ق)، نمونه (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴) و مجمع‌البیان (طبرسی، ۱۳۷۲) صورت گرفته و در کنار آن، رویکردهای روان‌شناسی اسلامی‌به عواطف نیز مدنظر قرار گرفته است؛ از جمله دیدگاه‌هایی که هیجان را نه‌فقط تجربه‌ای درونی، بلکه نشانه‌ای از رشد یا سقوط نفس تلقی می‌کنند (مصطفوی، ۱۳۹۶؛ فیاضی، ۱۳۹۸). این تلفیق میان منابع روان‌شناسی غربی، اسلامی‌و تفسیری، امکان تحلیلی دقیق‌تر، بومی‌تر و معناشناختی‌تر از هیجان‌های قرآنی را فراهم ساخته است.

مفاهیم تحقیق

۱. طیف هیجانات

«هیجان» در لغت، از ریشهٔ «ه‌ی‌ج» به معنای جوشش، اضطراب، تلاطم و برانگیختگی آمده است. ابن‌فارس می‌نویسد: «الهَیْج» به معنای حرکت و شور شدید است (ابن‌فارس، ۱۴۰۷ق: ۷۲/۶). در فارسی، هیجان به معنی احساس شدید و برانگیختگی ذهنی یا جسمی‌است.

در اصطلاح، هیجان (Emotion) در روان‌شناسی، حالت روانی و بدنی نسبتاً ناپایداری است که در پاسخ به محرک‌های بیرونی یا درونی پدید می‌آید و با تغییرات فیزیولوژیکی، رفتاری و شناختی همراه است. هیجان‌ها دارای ابعاد مختلفی هستند: شناختی، رفتاری و فیزیولوژیکی. هیجان‌ها از نظر نوع و شدت متفاوت‌اند و می‌توانند مثبت یا منفی، فعال‌کننده یا بازدارنده، لحظه‌ای یا پایدار باشند (پارسی، ۱۳۹۸: ۳۵).

«طیف هیجانات» به معنای گستره و دسته‌بندی هیجان‌ها در سطوح مختلف (از هیجان‌های پایه تا هیجان‌های ترکیبی) است که با توجه به شدت، جهت‌گیری و پیامدهای رفتاری آنها تحلیل می‌شوند.

۲. نظریه هیجانی رابرت پلاچیک

رابرت پلاچیک (Robert Plutchik)، روان‌شناس آمریکایی، در نظریهٔ مشهور خود (۱۹۸۰) هیجان‌ها را در قالب یک الگوی چرخ‌مانند (wheel of emotions) توضیح می‌دهد. او معتقد است که هشت هیجان اصلی وجود دارد: شادی، غم، خشم، ترس، اعتماد، نفرت، تعجب و پیش‌بینی. این هیجان‌ها در سطوح مختلف شدت، با یکدیگر ترکیب شده و هیجان‌های پیچیده‌تری را می‌سازند (Plutchik,1980) به‌عنوان مثال، ترکیب «خشم» و «تنفر» می‌تواند به هیجان «تحقیر» منجر شود.

پلاچیک همچنین بر نقش تکاملی هیجانات تأکید دارد و آنها را ابزارهایی برای بقا می‌داند که واکنش‌های سازگارانهٔ انسان و حیوان را نسبت به تهدیدات محیطی هدایت می‌کنند.

طیف هیجانات در سوره مائده

کاربرد هیجانات پلاچیک در سوره مائده بدین شرح است:

۱. ترس

هیجان ترس یکی از بنیادی‌ترین هیجانات انسانی است که در نظریهٔ رابرت پلاچیک نیز جایگاهی محوری دارد. قرآن کریم نیز به‌عنوان کتاب هدایت انسان، به بازنمایی این هیجان در موقعیت‌های گوناگون توجه کرده است. هیجان ترس در سورهٔ مبارکهٔ مائده را می‌توان مستند به نظریهٔ پلاچیک تحلیل و بررسی نمود. آیهٔ ۲۳ این سوره یکی از برجسته‌ترین نمونه‌هاست؛ آنجا که خداوند به نقل از دو تن از مؤمنان بنی‌اسرائیل می‌فرماید: ﴿**يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ**﴾ (مائده: ۲۳). اما اکثریت قوم از ترسِ ساکنان سرزمین موعود، از دستور الهی سر باز می‌زنند و می‌گویند: ﴿**إِنَّا لَن نَّدْخُلَهَا أَبَدًا مَّا دَامُوا فِيهَا فَاذْهَبْ أَنتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ**﴾ (مائده: ۲۴).

در تفسیر المیزان، علامه طباطبایی تحلیل دقیقی از ساختار روانی قوم بنی‌اسرائیل ارائه می‌دهد و ترس ایشان را نه ترسی طبیعی، بلکه ناشی از انحطاط روحی، ضعف ایمان و فقدان عزت‌نفس معرفی می‌کند. ایشان می‌نویسد: «انصراف آنان از ورود به سرزمین مقدس، نه از ترس جسمانی، که از خوگرفتن به ذلت و بی‌اعتمادی به وعدهٔ خداوند ناشی شده است» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۲۹۵/۶).

از سوی دیگر، در تفسیر الکشاف، زمخشری ترس آنان را ناشی از محاسبهٔ عقلانی و ارزیابی خطر معرفی کرده و ضمن نقد این رویکرد، آن را دال بر فقدان ایمان به نصرت الهی می‌داند (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۶۸۵/۱). همچنین تفسیر مجمع‌البیان با نقل اقوال مختلف، هیجان ترس قوم بنی‌اسرائیل را در تقابل با شجاعت دو تن از مردان مؤمن قرار می‌دهد که از خدا می‌خواهند به آنان اعتماد شود و بر ترس فائق آیند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۹۸/۳).

در روان‌شناسی هیجان، ترس به‌عنوان واکنشی طبیعی به خطر و تهدید تعریف می‌شود که می‌تواند به کنش «جنگ یا گریز» بینجامد. (fight or flight) در نظریهٔ پلاچیک، ترس یکی از هشت هیجان بنیادین است که در کنار سایر هیجانات، به حفظ بقا کمک می‌کند. اما نکتهٔ مهم این

است که در فرهنگ دینی و آموزه‌های قرآنی، مرز میان ترس مثبت (تقوا) و ترس منفی (جبن و زبونی) به دقت مشخص شده است. قرآن بارها از «خوف» به‌عنوان امری مثبت در نسبت با خداوند یاد می‌کند، اما «ترس از غیر خدا» را امری نکوهیده و مانع از تحقق ایمان و عمل صالح می‌داند (بروس پری، ۱۳۹۰: فصل ۲).

در روایات نیز این نکته مورد توجه قرار گرفته است. برای مثال، امام علی﵇ در نهج‌البلاغه ترس از غیر خدا را نوعی بردگی معرفی می‌کند و می‌فرماید: «الْخَوْفُ يُمِيتُ الْقُلُوبَ» (نهج‌البلاغه، حکمت ۳۱۷).

در نهایت می‌توان گفت که سورهٔ مائده با نمایش تقابل میان هیجان ترس در دو گروه - یکی گروهی که تسلیم آن می‌شوند و دیگری که آن را مهار می‌کند - به مخاطب می‌آموزد که ایمان، نقش تنظیم‌کننده‌ای در مهار ترس‌های فلج‌کننده دارد. نوآوری این تحلیل آن است که با تلفیق آموزه‌های قرآنی، روایی، تفسیری و روان‌شناختی، نشان داده شده است که هیجان ترس، چنانچه به شکل عقلانی و با تکیه بر باورهای ایمانی مدیریت نشود، می‌تواند به تعطیلی اراده، هراس از مسئولیت و در نهایت، سقوط در ذلت جمعی بینجامد.

۲. خشم

هدف خشم این نیست که به فرد توانایی گریز از موقعیت‌های تهدیدآمیز و آزاردهنده را بدهد؛ بلکه هدف، تخریب یا عقب‌زدن آن موقعیت است (پلاچیک، ۱۳۷۱: ۹۷). خشم اکثر اوقات در شرایطی پدید می‌آید که به راه‌های مختلف، موانع غیرقابل‌تفوقی در مسیر رسیدن فرد به اهداف او ایجاد می‌گردد. خشم به‌مثابهٔ یک واکنش در مقابل موانع گوناگون بروز می‌نماید و دارای ماهیتی آنی و زودگذر است (همان: ۱۰۳).

هیجان خشم به‌عنوان یکی از هیجانات بنیادین در نظریهٔ رابرت پلاچیک، در طیف گسترده‌ای از واکنش‌های انسانی نسبت به تهدید، بی‌عدالتی یا هتک حرمت بروز می‌یابد. این هیجان را می‌توان در سورهٔ مائده، در قالب‌های مختلفی از واکنش‌های الهی، پیامبر، مؤمنان و حتی کافران تحلیل نمود. قرآن کریم با دقت و ظرافت خاصی از این هیجان بهره می‌برد تا هم جنبه‌های هشداردهندهٔ رفتارهای ناهنجار را بنمایاند و هم ضرورت کنترل خشم را در سطوح فردی و اجتماعی نشان دهد.

یکی از مهم‌ترین مواردی که خشم الهی در آن متجلی است، آیهٔ ۶۰ سورهٔ مائده است: ﴿قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ مِّن ذَٰلِكَ مَثُوبَةً عِندَ اللَّهِ مَن لَّعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ...﴾ (مائده: ۶۰)؛ «بگو: آیا شما را آگاه کنم به کیفری بدتر از این در نزد خدا؟ کسانی که خدا لعنتشان کرده و بر آنان خشم گرفته است». این آیه به وضوح اشاره به خشم الهی نسبت به انحرافات عمدی برخی اقوام می‌کند. در تفسیر المیزان، علامه طباطبایی بیان می‌دارد که غضب الهی در این آیه به‌معنای دور شدن از رحمت الهی و مواجه شدن با کیفر دنیوی و اخروی است و شامل تبعید روح از مدار رحمت، تبدیل قلب‌ها و طبع شدن بر دل‌ها می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۲۶۹/۶).

همچنین در آیهٔ ۸۲ سورهٔ مائده، اشاره به دشمن‌ترین افراد نسبت به مؤمنان آمده که گرچه به‌طور صریح خشم ذکر نشده، اما زمینهٔ روانی خصومت و نفرت‌ورزی به‌مثابهٔ هیجان خشم را در بر دارد: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ...﴾ (مائده: ۸۲). در تفسیر نور، حجت‌الاسلام قرائتی این آیه را نشانه‌ای از شکل‌گیری خشم کور بر مبنای کینهٔ دینی و حسادت معرفی می‌کند و می‌افزاید که خشم منفی زمانی شکل می‌گیرد که عقل و وجدان خاموش شود و تنها تعصبات قومی‌و دینی عمل کند (قرائتی، ۱۳۸۴: ۳۷۴/۳).

در حوزهٔ روان‌شناسی، هیجان خشم زمانی بروز می‌یابد که فرد خود را تهدیدشده یا تحقیرشده بداند. بر اساس دیدگاه آرون بک، خشم معمولاً پاسخی به برداشت‌های شناختی از تهدید، خیانت یا بی‌عدالتی است (بک، ۱۳۹۶: ۱۱۲). در این زمینه، آموزه‌های قرآنی به‌ویژه در سورهٔ مائده، الگوی درستی از خشم سازنده و مخرب ارائه می‌دهند. در آیهٔ ۸ از سورهٔ مائده، با نهی از تعدی و دشمنی آمده است: ﴿وَ لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا...﴾ (مائده: ۸)؛ «و کینه‌ورزی قومی، شما را بر آن ندارد که عدالت را رعایت نکنید». در مجمع‌البیان، طبرسی این آیه را نشانگر مهار خشم در برابر دشمنی معرفی می‌کند و بر لزوم غلبه بر هیجان خشم برای تحقق عدالت تأکید دارد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۴۳/۳).

از نظر دیدگاه‌های روان‌شناسی اسلامی‌نیز، آیت‌الله جوادی آملی در تحلیل این آیات، هیجان خشم را یکی از ابزارهای مهم صیانت از دین، غیرت و دفاع از حق معرفی می‌کند که در صورت خروج از کنترل، به گناه، انتقام‌جویی و ظلم منجر می‌شود. وی در تبیین آیات ۸، ۲ و ۹۰ سورهٔ مائده، مهار خشم را یکی از شروط رشد ایمانی می‌داند که بدون آن، مؤمن نمی‌تواند به عدالت برسد (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۲۸۹/۳).

از منظر روان‌شناسی شناختی-رفتاری نیز، آموزش مهارت‌های تنظیم هیجان خشم مانند تنفس عمیق، بازسازی شناختی و مهارت‌های حل مسئله به‌عنوان راهبردهای تعدیل خشم مورد تأکید قرار گرفته‌اند. در همین راستا، قرآن نیز به جای سرکوب هیجان، آن را به سمت هدفی متعادل و عادلانه هدایت می‌کند، که این امر در آموزه‌هایی نظیر «فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا» و «كَاظِمِينَ الْغَيْظَ» نیز تأیید شده است.

در مجموع، تحلیل خشم در سورهٔ مائده نشان می‌دهد که قرآن این هیجان را نه‌تنها به رسمیت می‌شناسد، بلکه به دقت آن را در مسیر صحیح هدایت می‌کند. خشم در صورت مهار و هدایت‌شده، می‌تواند عامل حمایت از ارزش‌ها و عدالت باشد، اما در صورت بی‌مهاری به افراط، ظلم، افساد و نقض حقوق دیگران منتهی می‌شود. این نگاه، هم‌افزایی میان دیدگاه‌های تفسیری و روان‌شناسی شناختی-رفتاری را در تحلیل هیجان خشم اثبات می‌کند.

۳. شادی

شادی از عمل هماهنگ تمامی‌عواطف شخصیتی یکپارچه و کاملاً منسجم نشأت می‌گیرد؛ شخصیتی که در آن احساسات اصلی همدیگر را در رشته‌اعمالی که همگی متوجه یک یا چند هدف تقریباً متحد و هماهنگ است، تقویت می‌نمایند؛ لذا هر مقدار که شخصیت غنی‌تر، کامل‌تر، یکپارچه‌تر و منسجم‌تر باشد، با وجود پیش آمدن اقسام دردهای مختلف، ظرفیتی زیادتر برای شادی دارد (پلاچیک، ۱۳۷۱: ۱۸۷). شادی زمانی ظاهر می‌گردد که فرد به هدفی عالی و آرمانی خود به‌صورت ناگهانی و غیرقابل‌انتظار دست پیدا کند (همان: ۱۰۹).

شادی در مفهوم عشق، در آیاتی از سورهٔ مائده تجلی دارد. عشق در مفهوم قرآنی در قالب واژگانی نظیر «حبّ» استفاده شده است. حب به معنای دوستی، محبت و عشق است (معین، ۱۳۸۰: ۱۳۳۷). راغب اصفهانی محبت را خواستن و میل به چیزی که می‌بینی و آن را خیر می‌پنداری تعریف نموده و بر این عقیده است که محبت به سه صورت است: ۱. محبت و دوستی در راستای خرسند شدن و لذت بردن، نظیر محبت مرد نسبت به زن؛ ۲. محبتی که بر اساس بهره‌مندی معنوی است، نظیر چیزهای سودمند؛ ۳. محبت در راستای فضیلت و بزرگی، نظیر محبت دانشمندان و دانش‌پژوهان برای علم نسبت به همدیگر (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۴۴).

شادی به‌عنوان یکی از اساسی‌ترین هیجانات مثبت در نظریهٔ رابرت پلاچیک، در کنار هیجان‌هایی چون اعتماد، امید و عشق، نقشی مهم در سلامت روان، پویایی معنوی و انسجام

اجتماعی دارد. در سورهٔ مائده نیز هیجان شادی در قالب‌های معنوی نظیر رضای الهی قابل تحلیل است؛ اما در عین حال، قرآن کریم نوع شادی را مورد ارزیابی و تفکیک قرار می‌دهد. برخلاف نگرش‌های عامیانه به شادی به‌مثابهٔ لذت، سورهٔ مائده میان شادی حقیقی برآمده از رضایت الهی و شادی موهوم برآمده از غفلت و طغیان، تمایز می‌نهد.

در آیهٔ ۱۱۹ سورهٔ مائده، خداوند در پایان گفت‌وگوی عیسی بن مریم﵇ و خداوند دربارهٔ مائدهٔ نازل‌شده می‌فرماید: ﴿**هَذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ**﴾ (مائده: ۱۱۹) که نشانهٔ بارز شادی درونی و معنوی بندگان صالح است. این آیه با واژگانی چون «رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ» شادی دوسویهٔ خدا و مؤمن را ترسیم می‌کند که در تفاسیر با عنوان رضایت متقابل و سرور حقیقی توصیف شده است. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان ذیل این آیه، شادی مذکور را «شادی حقیقی انسان در سایهٔ ارتباط وجودی با خدای سبحان» دانسته و آن را به شادی‌های دنیوی مشروط و ناپایدار معارض می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۳۷۲/۶).

از سوی دیگر، آیهٔ ۶۴ سورهٔ مائده شادی یهودیان را به‌عنوان شادی طغیانگرانه و کاذب نقد می‌کند: ﴿**وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ... كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ**﴾ (مائده: ۶۴). در اینجا، شادی آنان از فساد و جنگ‌افروزی، نوعی هیجان منفی و ضداخلاقی است. فخر رازی در تفسیر این آیه معتقد است که این گروه، «فرح به باطل» دارند و چنین شادی‌ای مایهٔ طغیان و دوری از هدایت است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۹۷/۱۲). بنابراین، سورهٔ مائده در تقابل دو نوع شادی، به نقد نوعی از شادی می‌پردازد که ریشه در غفلت، استکبار و فساد دارد.

از منظر روان‌شناختی، شادی سالم منطبق با نظریهٔ پلاچیک، منجر به «اعتماد و عشق» می‌شود، در حالی‌که شادی بیمارگون که در قرآن با تعبیر ﴿**فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ**﴾ (غافر: ۸۳) آمده، می‌تواند با خودبرتربینی و تحقیر دیگران همراه باشد. شادی مطلوب قرآنی همان «رضایت» است که در مطالعات روان‌شناسی مثبت‌گرا همچون نظریهٔ سلیگمن نیز به‌عنوان جزء اصلی «رضایتمندی از زندگی» مطرح می‌شود (سلیگمن، ۱۳۸۸: ۷۲).

در تبیین مصداقی، می‌توان به داستان نزول مائدهٔ آسمانی اشاره کرد (آیات ۱۱۲ تا ۱۱۵). درخواست قوم حواری از حضرت عیسی﵇ برای نزول مائده با این تعبیر بود: ﴿نُرِيدُ أَن نَّأْكُلَ مِنْهَا وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا﴾ (مائده: ۱۱۳) که از منظر روان‌شناختی، شادی را در پیوند با آرامش قلبی و اطمینان الهی قرار می‌دهد. طبری در تفسیر این آیه می‌گوید این شادی برخاسته از نشانه‌ای الهی بود که در دل مؤمنین اطمینان و در نتیجه، فرح ایمانی پدید آورد (طبری، ۱۴۱۰ق: ۴۴۷/۶).

تحلیل نهایی نشان می‌دهد که سورهٔ مائده با ظرافت میان شادی مثبت (رضایت الهی، طمأنینهٔ قلبی، فلاح ایمانی) و شادی منفی (غرور، طغیان، فساد) مرزبندی می‌کند. در این میان، هیجان شادی به‌صورت ضمنی در قالب «رضا»، «فوز عظیم» و «طمأنینه» بازتاب یافته که با مبانی روان‌شناسی مثبت‌گرا همسو است.

۴. انتظار[1]

انتظار که در زبان فارسی برابر با واژه‌های «چشم داشتن» و «چشم به راه بودن» است (معین، ۱۳۸۲: ذیل «انتظار»)، در شمار عواطف اصلی بوده و همراه مفاهیم «نفی» و «اثبات» است؛ یعنی در این حالت یا فاعل احساسی، وضعیت موجود را نفی و به‌دنبال اثبات وضعیت مطلوب خود است؛ ازاین‌رو می‌توان گفت که انتظار همزاد انسان است و فقدان این عاطفه با سکون، رکود، مرگ و تباهی در پی دارد (شفیعی سروستانی، ۱۳۸۷: ۷).

از نظر روان‌شناسی، انتظار در مفهوم احتمال رفتاری است که در موقعیتی معین، منجر به دریافت پاداش گردد. راتر انتظار را احتمالی فاعلی در نظر داشته که ممکن است با احتمال حقیقی و واقعی مطابق باشد یا نباشد (خداپناهی، ۱۳۷۶: ۱۴۳).

از منظر پلاچیک، انتظار با شکلی از رفتار اکتشافی همراه است؛ فعالیتی ثابت که در ظاهر در راستای برقراری تماس فرد با محیط و کسب اطلاع وی از محیط اطراف خود عمل می‌نماید که نوعی الگوی اصلی رفتاری به نام رفتار اکتشافی است. اکتشاف در غالب موارد در نام‌های دیگری نظیر کنجکاوی، انتظار، پیش‌بینی و بازی ذکر می‌گردد. از طرفی دیگر، حالت‌های مختلف انتظار، ارتباطی بسیار نزدیک با مفاهیم یادگیری و شرطی‌شدن دارد. «ماهیت حالت انتظار و پیش‌بینی با

1. Exploration.

احساس تعجب در تناقض است. عاملی را که موجب تعجب می‌گردد، نمی‌توان از قبل پیش‌بینی نمود. یک ارگانیسم نمی‌تواند در لحظه‌ای معین نسبت به یک پدیدهٔ واحد نیز حالت تعجب داشته باشد و هم انتظار» (پلاچیک، ۱۳۷۱: ۱۲۷). واژگان در ترادف معنایی با این هیجان مشتمل بر پیش‌بینی، انتظار، توجه و آمادگی است.

هیجان «انتظار» در نظریهٔ پلاچیک، از ترکیب دو هیجان «پیش‌بینی» و «شادی» شکل می‌گیرد و به‌عنوان یک حالت پیچیده در حوزهٔ هیجان‌های آتی‌نگر و انگیزشی، نقشی اساسی در هدایت رفتار انسان ایفا می‌کند. این هیجان، به‌ویژه در متون دینی، با مفاهیمی‌همچون امید به هدایت، ترقبِ نصرت الهی، انتظار تحقق وعده‌های الهی یا بیم از مجازات آینده در هم می‌آمیزد. سورهٔ مائده با ساختاری خاص که میان اتمام دین و تثبیت احکام الهی پیوندی وثیق ایجاد می‌کند، جلوه‌هایی از این هیجان را در رفتار مؤمنان، پیامبران و حتی مخالفان ترسیم می‌کند که می‌توان آن را در آیات این سوره تحلیل نمود.

یکی از مصادیق مهم این هیجان، آیهٔ ۵۴ سورهٔ مائده است: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ...**﴾ (مائده: ۵۴). در این آیه، «**فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ...**» نشانه‌ای صریح از یک انتظار الهی در آینده است؛ وعده‌ای که در پاسخ به ریزش احتمالی برخی از مسلمانان، با رویش جمعی دیگر همراه می‌شود. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان با اشاره به کاربرد «سوف» در سیاق وعده، این آیه را دلالتی بر انتظار تحقق مشیت الهی در آینده نزدیک یا دور می‌داند که موجب امید و اطمینان مؤمنان راستین می‌شود. وی تأکید دارد که «این وعده با لحن محبت‌آمیز، هیجان انتظاری لطیف و نشاط‌بخش را در دل مؤمنان ایجاد می‌کند که در برابر تهدید ارتداد، به‌جای اضطراب، به وعده‌باوری گرایش پیدا می‌کنند» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۲۹۴/۶).

همچنین در آیهٔ ۱۱۴ سورهٔ مائده، هنگام دعای حضرت عیسی﵇ برای نزول مائده از آسمان آمده است: ﴿**اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِّنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا...**﴾ (مائده: ۱۱۴). در این دعا، می‌توان انتظار تحقق وعدهٔ الهی را با لحنی امیدبخش و همراه با نوعی شوق جمعی دریافت کرد. فخر رازی با تکیه بر تعبیر «تَكُونُ لَنَا عِيدًا»، این دعا را نمود واضحی از انتظار تحقق یک رویداد پرشکوه و شادی‌آفرین دانسته است که در عین حال، ترسی از عدم اجابت نیز در آن مستتر است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۲۳۸/۱۳). انتظار در این آیه حالتی میان شوق و احتیاط دارد که دو هیجان اصلی آن، شادی و پیش‌بینی‌اند.

از منظر روان‌شناسی دینی، انتظار نوعی جهت‌گیری ذهنی به‌سوی آینده است که با امید، برنامه‌ریزی و تحمل در برابر سختی‌های فعلی همراه است. به تعبیر فرانکل، انتظار عامل معناساز در رنج‌های انسان است (فرانکل، ۱۳۹۵: ۹۴). در همین راستا، می‌توان گفت در سورهٔ مائده، مؤمنانی که به وعده‌های الهی اعتماد دارند، حتی در هنگام تهدید، با ایجاد حالت انتظاری مثبت، انگیزهٔ زیستن و مبارزهٔ خود را حفظ می‌کنند. این تحلیل با یافته‌های استربروک نیز هماهنگ است، آنجا که انتظار مثبت را موجب پایداری روانی و افزایش امید اجتماعی می‌داند (استربروک، ۱۳۸۹: ۲۷۲).

در تحلیل رفتاری، این انتظار با دو کارکرد همراه است: نخست، بازدارندگی از ریزش در ایمان؛ دوم، زمینه‌سازی برای جذب نیروهای جدید. این دو پیامد رفتاری دقیقاً همان است که در آیهٔ ۵۴ مورد اشاره قرار گرفته و تفسیر نور آن را این‌گونه توضیح می‌دهد: «وعدهٔ آوردن قومی‌دیگر، دل مؤمنان را گرم می‌کند و ارتدادیان را به بازگشت یا لااقل توقف در انکار وا می‌دارد» (قرائتی، ۱۳۸۴: ۲۶۹/۳).

از دیدگاه نظریهٔ پلاچیک، این هیجان انتظار، ترکیبی از امید فعال (شادی) و پیش‌بینی احتمالات است که در قرآن به گونه‌ای پیچیده‌تر نمود یافته است. در سورهٔ مائده، انتظار صرفاً یک هیجان منفعل نیست، بلکه ابزاری انگیزشی برای اقدام اخلاقی، ایستادگی در ایمان و حتی مقابله با تهدیدهای بیرونی تلقی می‌شود.

در نتیجه، سورهٔ مائده با نمایش انتظار الهی و انسانی، به مؤمنان این پیام را می‌دهد که آینده در صورت وفاداری به عهد الهی، نه‌تنها مبهم و تهدیدآمیز نیست، بلکه روشن، پاداش‌دهنده و لبریز از وعده‌هایی است که باید با انتظار صبورانه و تلاش هدفمند به استقبال آن رفت.

۵. پذیرش

از جمله الگوهای اساسی و اصلی رفتار که در تمامی‌سطوح تکاملی وجود دارد، الگوی در خود فرو بردن غذا و بلع است. برخلاف اینکه این الگوی رفتاری از عمومیت و اهمیتی مشخص برخوردار است، از دیدگاه تئوریک به‌عنوان جریانی مهم روانی، توجهی نسبتاً کم به آن گردیده است. اما در ضرب‌المثل‌ها به این نکته بسیار توجه گردیده است؛ به‌عنوان مثال این‌گونه بیان شده است: انسان هیچ چیزی غیر از آنچه می‌خورد، نیست؛ من می‌خورم، پس من هستم؛ برترین جنگجویان افرادی هستند که بهتر می‌خوردند؛ به همان میزانی که انسان می‌خورد، به همان میزان هم کار می‌کند (پلاچیک، ۱۳۷۱: ۱۱۵).

هیجان «پذیرش» به‌مثابهٔ یکی از هیجانات مثبت، به حالتی درونی اطلاق می‌شود که در آن فرد با آرامش، واقعیتی را ـ چه خوشایند و چه ناخوشایند ـ می‌پذیرد و از مقاومت روانی، ذهنی یا رفتاری در برابر آن می‌پرهیزد. از منظر روان‌شناسی مثبت‌گرا، پذیرش از عوامل کلیدی تاب‌آوری روانی، رشد اخلاقی و سلامت هیجانی به شمار می‌رود (سلیگمن، ۲۰۰۲: ۱۳۴). در ادبیات قرآنی، این هیجان اغلب در قالب‌هایی چون «تسلیم»، «رضا» و «قبول حکم الهی» بازنمایی می‌شود و در سورهٔ مائده نمونه‌هایی روشن از آن را می‌توان مشاهده کرد.

هیجان پذیرش را می‌توان در آیات مختلف سورهٔ مائده تحلیل و بررسی نمود. در آیهٔ ۲۷ سورهٔ مائده، در داستان هابیل و قابیل، هیجان پذیرش قابل تحلیل است: ﴿**إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الآخَرِ...**﴾ (مائده: ۲۷). این پذیرش از سوی خداوند، واکنشی مثبت و مبتنی بر تقوا را نشان می‌دهد و در مقابل، قابیل که فاقد روحیهٔ پذیرش و تحمل ناکامی‌بود، به هیجان خشم و حسادت کشیده شد. هابیل اما در ادامه با جملهٔ خود: ﴿**لَئِن بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ**﴾ (مائده: ۲۸)، اوج پذیرش را به نمایش می‌گذارد. در تفاسیر مختلف، این واکنش هابیل نشانه‌ای از تسلیم، خضوع و خودکنترلی اخلاقی تعبیر شده است. علامه طباطبایی این رفتار را به روحیهٔ «تسلیم عارفانه» نسبت می‌دهد که در آن فرد حتی مرگ را در صورت رضای الهی می‌پذیرد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۲۶۰/۵). فخر رازی نیز آن را نوعی رشد اخلاقی می‌داند که ناشی از درک عمیق از ربوبیت خداوند است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۱۱۹/۱۲).

در آیات بعدی نیز، آموزه‌هایی پیرامون پذیرش حدود الهی در زمینهٔ مجازات‌ها و احکام شرعی دیده می‌شود. به‌طور خاص در آیهٔ ۴۴: ﴿**إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ... وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ**﴾ (مائده: ۴۴)، و نیز در آیهٔ ۴۸: ﴿**فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ...**﴾ (مائده: ۴۸)، به‌صراحت از ضرورت پذیرش احکام الهی در مقام قانون‌گذاری و داوری سخن گفته می‌شود. پذیرش این احکام ـ برخلاف میل و هوای نفس ـ نیازمند بلوغ ایمانی و مهار درونی است. طبرسی در مجمع‌البیان این پذیرش را نشان تسلیم در برابر حکمت الهی می‌داند و تفاوت آن را با انقیاد کورکورانه در پذیرش آگاهانه می‌بیند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۵۲/۳).

از منظر روان‌شناسی، چنین پذیرشی نوعی توانایی انطباق روانی با موقعیت‌های چالش‌برانگیز است. هابیل در اوج تهدید جانی، به‌جای واکنش دفاعی و تلافی، از قدرت درون برای پذیرش وضعیت بهره می‌گیرد. این پدیده با نظریهٔ «پذیرش و التزام» در روان‌شناسی ACT (درمان مبتنی بر پذیرش و تعهد) هم‌راستا است که افراد را به پذیرش موقعیت و رفتارهای مبتنی بر ارزش‌ها دعوت می‌کند (Hayes et al., ۱۹۹۹: ۹۸ .(به تعبیر آنها، پذیرش واقعی زمانی رخ می‌دهد که فرد درد را انکار نمی‌کند، بلکه آن را به رسمیت می‌شناسد و بر اساس ارزش‌های درونی واکنش نشان می‌دهد.

نکتهٔ قابل توجه دیگر، آیهٔ ۱۱۹ همین سوره است که در آن از خداوند نقل می‌شود: ﴿**هَٰذَا يَوْمُ يَنفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ**...﴾ (مائده: ۱۱۹). پذیرش صداقت و نقش آن در نجات انسان‌ها، بر رابطهٔ میان هیجانات مثبت و نجات اخروی تأکید می‌گذارد. در اینجا صداقت نوعی از پذیرش حقیقت تلقی می‌شود که در دنیا شکل گرفته و در آخرت پاداش می‌گیرد. طوسی در تبیان این آیه را نشانهٔ پاداش الهی برای پذیرش ارزش‌های اخلاقی و صداقت می‌داند (طوسی، بی‌تا، ۳۷۴/۵).

بنابراین می‌توان گفت هیجان «پذیرش» در سورهٔ مائده، از طریق داستان هابیل و قابیل، احکام الهی و تسلیم در برابر حدود و قانون خداوند، و نیز در ارج نهادن به صداقت، حضوری محوری دارد. این هیجان در عمیق‌ترین سطح خود، بیانگر سلامت روانی، ایمان اصیل و اتصال به ارزش‌های الهی است.

۶. اندوه

مقصود از هیجان اندوه، محرومیت و فقدان و از دست دادن پدیده‌ای شادی‌بخش است که فرد را در آن جذب نموده و یا با آن تماس داشته است. محرومیت با الگوی اصلی رفتاری همراه است که در انسان به‌مثابهٔ اندوه و غم وصف می‌شود (پلاچیک، ۱۳۷۱: ۷۸-۷۹).

در سورهٔ مائده، اندوه (حزن) را به‌عنوان یک هیجان انسانی می‌توان تحلیل کرد، اما نه از منظر صرفاً روان‌شناختی یا منفعلانه، بلکه در پرتو هدایت الهی به‌سوی پایداری و آرامش درونی هدایت می‌شود. مهم‌ترین نمود اندوه در این سوره، در آیهٔ ۴۱ تجلی یافته است که خداوند می‌فرماید: ﴿**يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ**...﴾ (مائده: ۴۱). این آیه خطاب به پیامبر اسلامﷺ است، در حالی‌که با واقعیتی تلخ مواجه شده؛ برخی از اهل کتاب و منافقانی که به ظاهر ایمان آورده‌اند، عملاً به کفر بازمی‌گردند یا در آن شتاب می‌ورزند. خداوند پیامبر را از غصه خوردن برای آنان بازمی‌دارد.

بر اساس تفسیر المیزان، غرض از نهی پیامبر از اندوه، نه بی‌اهمیت دانستن اعمال آنان، بلکه تثبیت دل او و جدا ساختن مسئولیت هدایت از پذیرش دلخواه مردم است؛ زیرا وظیفهٔ پیامبر، تنها ابلاغ است، نه تحمیل هدایت بر دل‌ها (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۵۹/۶). علامه طباطبایی می‌نویسد: «خداوند با این تعبیر لطیف، پیامبر را تسلی می‌دهد و به او می‌فهماند که نباید اضطراب و حزن داشته باشد از اینکه برخی از مردم به رغم زحماتش، راه ضلالت را می‌پیمایند» (همان: ۱۶۰/۶). همچنین در تفسیر نور آمده است که اندوه پیامبر از سر دلسوزی برای سرنوشت مردمان بوده و نه از ناکامی‌شخصی؛ چرا که پیامبر تجسم رحمت الهی بود (قرائتی، ۱۳۸۴: ۲۴۶/۴). در تفسیر روح‌المعانی نیز آمده است که خطاب «لَا يَحْزُنْكَ» از نوع نهی برای تسکین قلبی است، نه منع اخلاقی یا سرزنش. گویا خداوند می‌خواهد پیامبر را از سنگینی روانی مسئولیت سنگین دعوت و واکنش‌های منفی برخی افراد رهایی دهد (آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۸۷/۶).

از دیدگاه روان‌شناختی، اندوه به‌مثابهٔ پاسخی طبیعی به ناکامی‌در اهداف ارزشمند، واکنشی نیرومند و انسانی است. اما تداوم اندوه می‌تواند انرژی روانی انسان را تحلیل برده، وی را از اقدام مؤثر بازدارد. در روان‌شناسی اسلامی، حزن مفرط گاه به‌عنوان «غم شیطانی» معرفی می‌شود که موجب انسداد فکر و ضعف اراده است؛ در حالی‌که حزن مقطعی و جهت‌دار، عامل رشد درونی و بازسازی روان است. در این آیه، نهی از حزن در پیوند با وظیفهٔ پیامبر در ابلاغ رسالت است، تا او از وابستگی عاطفی به نتایج مأموریتش رها گردد و با تمرکز بیشتر، مسئولیت الهی خود را ادامه دهد.

افزون بر آن، از منظر اخلاقی و اجتماعی، این آیه پایه‌ای برای تربیت دینی مؤمنان نیز هست. یعنی آنان نیز نباید دل‌باختهٔ پذیرش دیگران شوند و در صورت طرد شدن یا تمسخر، دچار اندوه و شکست روحی گردند. بلکه باید بدانند که راه حق همواره با مقاومت همراه است و پایداری در آن، مهم‌تر از تأیید اجتماعی است.

در مجموع، آیهٔ ۴۱ سورهٔ مائده با خطاب آرامش‌بخش الهی به پیامبر، هیجان اندوه را در بستری از ایمان، عقلانیت و رسالت قرار می‌دهد. نهی از اندوه، نشانهٔ بی‌ارزشی این هیجان نیست، بلکه بیانگر لزوم کنترل و جهت‌دهی به آن در مسیر اهداف والای معنوی است. چنین نگاهی، دیدگاه قرآن را نسبت به هیجانات انسانی از جمله حزن، بسیار رشدبخش و تربیتی معرفی می‌کند؛ نه سرکوبگر یا بی‌اعتنا.

۷. تعجب

رابرت پلاچیک در نظریهٔ «چرخهٔ هیجان‌ها»، تعجب را یکی از هشت هیجان پایهٔ انسان می‌داند. او معتقد است که تعجب واکنشی است به رویدادهای ناگهانی و پیش‌بینی‌نشده که می‌تواند فرد را به جست‌وجوی اطلاعات جدید وادار کند. در واقع، تعجب به‌عنوان یک هیجان تطابقی، به انسان کمک می‌کند تا نسبت به محیط حساس‌تر شود و برای درک بهتر رویدادها، پردازش شناختی عمیق‌تری انجام دهد. پلاچیک همچنین بر این باور است که هیجان تعجب می‌تواند با هیجانات دیگر ترکیب شود و هیجانات پیچیده‌تری مانند سردرگمی‌یا کنجکاوی را پدید آورد (پلاچیک، ۱۳۸۵: ۷۱).

در دیگر منابع روان‌شناسی، تعجب به‌عنوان هیجانی شناختی مطرح می‌شود که به‌دنبال عدم تطابق میان انتظارات ذهنی فرد و واقعیت بیرونی بروز می‌کند. بر اساس نظریات شناختی هیجان، مانند دیدگاه مایر و شوتس‌وول، تعجب باعث توقف موقت فعالیت‌های جاری ذهن می‌شود و توجه را به منبع ناهماهنگی جلب می‌کند. این فرایند می‌تواند در یادگیری، تصمیم‌گیری و انطباق با شرایط جدید نقش کلیدی داشته باشد. به‌طور خاص، تعجب یکی از محرک‌های اصلی برای بازسازی طرحواره‌های ذهنی و گسترش دانش فردی در نظر گرفته می‌شود (مک‌دونالد و همکاران، ۱۳۹۲: ۲۶).

هیجان تعجب یکی از هیجانات بنیادین انسان است که در مواجهه با امور خلاف انتظار، ناباورانه یا حیرت‌آفرین رخ می‌دهد. این هیجان را در قرآن کریم، به‌ویژه در سورهٔ مبارکهٔ مائده، در موارد متعددی با هدف بیدارسازی عاطفی و تحریک معرفتی انسان، می‌توان تحلیل نمود. از منظر روان‌شناسی نیز، تعجب می‌تواند نقش کلیدی در فعال‌سازی فرایندهای شناختی، بازنگری در پیش‌فرض‌ها و تأمل در نشانه‌های الهی ایفا کند.

یکی از برجسته‌ترین جلوه‌های تعجب در سورهٔ مائده، در آیهٔ ۱۱۰ نمایان است، آنجا که خداوند خطاب به حضرت عیسی‌ﷺ می‌فرماید: ﴿**إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَى وَالِدَتِكَ...**﴾ (مائده: ۱۱۰). در این آیه، یادآوری نعمت‌هایی نظیر سخن گفتن در گهواره، شفای بیماران و زنده کردن مردگان با اذن الهی، زمینه‌ساز تعجب مخاطب از قدرت الهی و عظمت پیامبری حضرت عیسی‌ﷺ است. فخر رازی در تفسیر این آیه می‌نویسد: «المقصود إظهار الآيات العجيبة الخارقة للعادة لتكون سببا لتصديق النبوة»؛ یعنی هدف، نشان دادن نشانه‌هایی استثنایی و خارق‌العاده برای تأیید نبوت است که خود مایهٔ تعجب و بهت است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۲۵۴/۱۲).

علامه طباطبایی نیز بر بُعد فراطبیعی این معجزات تأکید کرده و آن را سبب بیداری قلوب می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۳۲۹/۶). تعجب در اینجا نه‌تنها جنبهٔ ادراکی دارد، بلکه با تحیر و تکریم همراه است و ایمان‌آورنده را به تأملی ژرف در نظام آفرینش و پیام‌آوری وامی‌دارد.

در آیهٔ ۱۱۲ نیز ادامهٔ این فضای تعجب‌آمیز را می‌بینیم: ﴿**إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَن يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِّنَ السَّمَاءِ...**﴾ (مائده: ۱۱۲). در این آیه، درخواست نزول مائدهٔ آسمانی از سوی حواریون، اگرچه در ظاهر تقاضای تأیید ایمان است، اما در باطن، بارقه‌ای از تردید و تعجب نسبت به قدرت الهی را در خود دارد. زمخشری این درخواست را نوعی «تعجب همراه با آزمون‌طلبی» می‌خواند که نشان از ضعف ایمان دارد (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۶۲۸/۱). طبری نیز بر این نکته تأکید دارد که آنان از باب اعجاب و انتظار تأیید بیشتر این درخواست را بیان کردند، نه انکار (طبری، ۱۴۱۰ق: ۴۳۵/۱۰).

در پاسخ، حضرت عیسی﵇ با لحنی هشداردهنده و در عین حال شگفتی‌آفرین می‌فرماید: «اتَّقُوا اللَّهَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ» (مائده: ۱۱۲)؛ یعنی اگر شما واقعاً مؤمن هستید، چرا در مقام آزمون پروردگار برمی‌آیید؟ این پاسخ خود حاوی تعجبی نهفته از میزان ناپایداری ایمان آنان است. در تفسیر نور، حجت‌الاسلام قرائتی نیز بر کارکرد تربیتی این آیات تأکید دارد و تعجب را مقدمه‌ای برای تذکر و بازاندیشی در نعمت‌ها می‌داند (قرائتی، ۱۳۸۴: ۱۸۶/۴). همچنین وی یادآور می‌شود که فضای عاطفی آیات، مخاطب را درگیر تجربه‌ای شگرف می‌کند که بر قدرت بی‌حد و حصر خداوند انگشت می‌گذارد.

از نگاه روان‌شناسی دینی، این شکل از تعجب، «تحیر ایمانی» خوانده می‌شود؛ هیجانی که به جای شک و انکار، به افزایش انگیزهٔ شناختی برای درک ژرفای حقایق می‌انجامد. به‌عبارتی، تعجب دینی نوعی واکنش شناختی-عاطفی به امری فراتر از عادت است که می‌تواند به تثبیت ایمان بینجامد.

افزون بر این، در پایان سورهٔ مائده، آیهٔ ۱۱۵ آمده است که اگر کسی پس از نزول مائده کفر ورزد، به سخت‌ترین عذاب دچار می‌شود: ﴿**فَمَن يَكْفُرْ بَعْدُ مِنكُمْ فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ عَذَابًا لَّا أُعَذِّبُهُ أَحَدًا مِّنَ الْعَالَمِينَ**﴾ (مائده: ۱۱۵). این تهدید، شدت تعجب را به اوج می‌برد؛ چرا که میان رحمت نزول مائده و عذاب بی‌مانند برای ناسپاسی، تضاد آشکاری وجود دارد که مخاطب را به واکنشی عاطفی شدید وادار می‌سازد. در تفسیر مجمع‌البیان آمده که این تقابل نشانهٔ «شدت اهتمام الهی به نعمت‌ها» و «شگفت‌انگیزی ناسپاسی بشر» است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۸۷/۳).

در جمع‌بندی می‌توان گفت که تعجب در سورهٔ مائده، ابزاری برای بیدارسازی معرفتی و دینی است؛ از یک‌سو نسبت به معجزات حضرت عیسی ﷺ، از سوی دیگر نسبت به ضعف ایمان حواریون، و در نهایت شگفتی از ناسپاسی پس از مشاهدهٔ نعمت آشکار. این کارکرد تربیتی و روانی، جایگاه تعجب را در قرآن، به‌عنوان هیجانی پویا و هدایتگر تثبیت می‌کند.

۸. انزجار

رابرت پلاچیک در نظریهٔ «چرخ هیجانات» خود، انزجار را یکی از هشت هیجان پایهٔ انسان معرفی می‌کند. از نظر او، انزجار هیجانی بنیادین است که نقش محافظتی در برابر تهدیدهای زیستی ایفا می‌کند؛ برای مثال، واکنشی به مواد فاسد، زباله یا خون آلوده. پلاچیک بیان می‌کند که انزجار با هدف دور کردن فرد از محرک‌هایی که احتمال آسیب‌زایی دارند شکل گرفته و می‌تواند پایه‌ساز کنش‌هایی همچون اجتناب یا استفراغ باشد. این هیجان، مانند دیگر هیجانات پایه، با سایر هیجانات ترکیب شده و می‌تواند هیجان‌های پیچیده‌تری مانند تحقیر یا خشم را ایجاد کند (پلاچیک، ۱۳۸۵: ۹۴).

در منابع دیگر روان‌شناسی نیز، انزجار به‌عنوان هیجانی پایه‌ای با نقش شناختی و رفتاری مهم شناخته می‌شود. این هیجان غالباً با احساس نفرت، اجتناب و بیزاری همراه است و به‌ویژه در مواجهه با تهدیدهای بهداشتی یا اخلاقی بروز می‌کند. در کتاب هیجان‌های پایه در روان‌شناسی آمده است که انزجار می‌تواند به‌صورت واکنشی به غذاهای فاسد، مواد آلوده، یا حتی رفتارهای ناپسند اجتماعی مانند خیانت یا خشونت عمل کند. پژوهشگران معتقدند که انزجار علاوه بر پایهٔ زیستی، پایه‌های فرهنگی و یادگیری نیز دارد و شدت آن می‌تواند در فرهنگ‌های مختلف متفاوت باشد (مک‌دونالد و همکاران، ۱۳۹۲: ۷۲).

هیجان انزجار را در قرآن معمولاً نسبت به افعال، رفتارها یا صفاتی می‌توان تحلیل نمود که با فطرت الهی انسان یا با نظام ارزشی توحیدی در تضاد هستند. در سورهٔ مائده، این هیجان به شکلی برجسته در واکنش خداوند نسبت به کفر، خیانت، تحریف دین و نقض عهد از سوی اهل کتاب و منافقان تجلی یافته است. به‌عنوان نمونه، در آیهٔ ۶۰، خداوند پس از ذکر گناهان قوم یهود و انکار آنان نسبت به آیات الهی، می‌فرماید: ﴿**قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُم بِشَرٍّ مِّن ذَٰلِكَ مَثُوبَةً عِندَ اللَّهِ مَن لَّعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ أُولَٰئِكَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضَلُّ عَن سَوَاءِ السَّبِيلِ**﴾ (مائده: ۶۰). در این آیه، استفاده از تعابیر شدید و نفرت‌برانگیز مانند «لعن»، «غضب» و

«تبدیل به بوزینه و خوک» ناظر بر شدت انزجار خداوند نسبت به کسانی است که حقایق دین را تحریف کرده و در برابر هدایت الهی ایستاده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۳۸۵/۶).

همچنین در آیهٔ ۶۳ همین سوره، انزجار نسبت به علمای سوء که مردم را از فساد باز نمی‌دارند، با زبانی توبیخی ابراز می‌شود: ﴿**لَوْلَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ عَن قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ**﴾ (مائده: ۶۳). واژهٔ «لَبِئْسَ» در اینجا نشانه‌ای از انزجار اخلاقی و دینی خداوند نسبت به سکوت در برابر فساد و عدم اجرای مسئولیت‌های اجتماعی است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۹۸/۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۱۸۰/۱۲).

در تبیین چرایی این انزجار، مفسران تأکید دارند که انزجار خداوند برخاسته از عدالت و حکمت اوست. این هیجان نه واکنشی سطحی، بلکه موضعی کیهانی علیه اختلال در نظم حق است. در این راستا، آیت‌الله جوادی آملی تصریح می‌کند که انزجار الهی نسبت به باطل، نشانهٔ کمال مطلق او در دفع شر است؛ زیرا اگر چنین نباشد، معنای قبح و حسن در دستگاه الهی مخدوش می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۴۵۶/۱۲).

در سورهٔ مائده، این انزجار نه‌تنها ناظر بر افعال آشکار، بلکه شامل نفاق و پنهان‌کاری در دین نیز می‌شود؛ چنان‌که در آیهٔ ۴۱ به‌صراحت از گروهی یاد می‌شود که «يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِن بَعْدِ مَوَاضِعِهِ» و خداوند این کار آنان را مستوجب غضب و انزجار خویش می‌داند (سیوطی، ۱۴۱۴ق: ۱۰۲/۳). این انزجار ریشه در تحریف وحی، نفاق درونی و طغیان بر حق دارد.

در نهایت، سورهٔ مائده انزجار الهی را نه صرفاً به‌عنوان یک واکنش عاطفی، بلکه به‌مثابهٔ یک قضاوت ارزشی و تربیتی معرفی می‌کند که جامعهٔ ایمانی را از سقوط در ورطهٔ شرک، نفاق، تحریف و فساد بازمی‌دارد. در این‌جا، هیجان انزجار کارکردی پیشگیرانه، اصلاحی و هشداردهنده دارد که مخاطب را از انحراف و افساد بازمی‌دارد و در عین حال، رحمت الهی را برای اهل ایمان نمایان‌تر می‌سازد.

بحث

یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که هیجانات هشت‌گانهٔ پلاچیک در سورهٔ مائده نه‌تنها به‌عنوان واکنش‌های زیستی، بلکه در چارچوبی شناختی-ایمانی بازخوانی شده‌اند که تفاوت ماهوی با رویکرد صرفاً تکاملیِ پلاچیک دارد. در حالی‌که پلاچیک هیجان ترس را مکانیسم بقایِ محض (گریز) می‌داند، تحلیل‌های تفسیریِ مستخرج از المیزان و الکشاف نشان می‌دهد که قرآن این

هیجان را به «خودتنظیمی‌ایمانی» و «تقوا» ارتقا داده و مرز میان ترس‌های وجودی و ترس‌های مذموم (جبن) را ترسیم کرده است. این یافته با پژوهش‌های نوین روان‌شناسی دینی (مانند مطالعات بروس پری) همسو است، با این تفاوت که قرآن با الگوی «خوف از خدا»، ترس را به عاملِ پیوندِ مجدد با ارزش‌های عالی بدل کرده و از چرخهٔ «جنگ یا گریز» خارج می‌کند.

همچنین، در مقایسه با مطالعات شناختی-رفتاری آرون بک که خشم را عمدتاً پاسخی به تهدید می‌داند، این پژوهش نشان داد که سورهٔ مائده با نهی از تأثیرگذاریِ «شَنَآن» (کینه‌ورزی) بر «عدالت»، هیجان خشم را نه صرفاً به واکنش شخصی، بلکه به مسئولیت اجتماعیِ عادلانه پیوند می‌زند، که این فراتر از مدل‌های سنتی مدیریت خشم است.

در حوزهٔ هیجانات مثبت مانند شادی و انتظار، یافته‌های ما با نظریات «شادی پایدار» سلیگمن همگرایی دارد، اما با یک تمایز کلیدی؛ در روان‌شناسی مثبت‌گرا، شادی غالباً معطوف به رضایت از زندگیِ مادی است، حال آنکه یافته‌های این تحقیق در ذیل آیهٔ ۱۱۹ سورهٔ مائده ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾، شادی را در تعامل وجودی با خداوند بازتعریف می‌کند.

همچنین، در بررسی انزجار، در حالی‌که پژوهش‌های تجربی آن را صرفاً پاسخی به محرک‌های آلوده (زیستی) معرفی می‌کنند، تحلیل داده‌های سورهٔ مائده ثابت کرد که انزجار قرآنی، «انزجار اخلاقی و کیهانی» نسبت به فساد و تحریف است. این نتیجه‌گیری با نظریات جدید «انزجار اخلاقی» در حوزهٔ علوم اعصابِ شناختیِ اجتماعی مطابقت دارد که نشان می‌دهد انزجار، نقشی بنیادی در حفظ سلامتِ هنجاریِ جوامع ایفا می‌کند.

بنابراین، تلفیق مدل هشت‌گانهٔ پلاچیک با ساختار سورهٔ مائده، نه تنها مدل او را در ساحت معنویت‌محورِ تفسیرپژوهی تأیید می‌کند، بلکه آن را از سطح یک مکانیسم زیستی به یک نظامِ «هیجان‌مدارِ ارزش‌محور» تعالی می‌بخشد.

نتیجه‌گیری

تحلیل آیات سورهٔ مائده بر اساس هشت هیجان بنیادین انسانی، یعنی «خشم، ترس، شادی، غم، تعجب، انزجار، انتظار و پذیرش»، نشان می‌دهد که قرآن کریم نه‌تنها در پی آموزش گزاره‌های معرفتی و احکام فقهی است، بلکه در لایه‌های عمیق‌تر خود، به هدایت هیجانات انسانی نیز توجه جدی دارد. هر یک از این هیجانات در بستر خاصی از مخاطبهٔ الهی به کار رفته تا ساختاری منسجم از تربیت هیجانیِ مؤمنان را پدید آورد؛ ساختاری که نه فقط به مهار هیجانات منفی چون خشم،

ترس، اندوه و انزجار می‌پردازد، بلکه تقویت هیجانات مثبت چون شادی، پذیرش و انتظار نیز در آن جایگاهی راهبردی دارد.

هیجان خشم، در سورهٔ مائده بیشتر به خشم الهی نسبت به پیمان‌شکنان، اهل تحریف و کسانی که به آیات خدا پشت می‌کنند، بازمی‌گردد و در این بستر، کارکرد تنبیهی و هشداردهنده دارد. ترس در قالب خوف از خداوند و از عواقب گناه، به مؤمنان توصیه می‌شود، اما به‌گونه‌ای جهت‌دهی می‌شود که آنان را به‌سوی تقوا، دقت در عمل و پرهیز از ظلم سوق دهد. شادی در آیات این سوره با مبانی توحیدی، وفاداری به پیمان الهی و بهره‌مندی از نعمت‌های مشروع الهی پیوند دارد، اما در برابر شادی ناشایست ناشی از غرور و سرمستی هشدار داده می‌شود.

هیجان غم بیشتر به احساس حسرت انسان‌های مؤمن در برابر انحراف گناه‌کاران بازمی‌گردد؛ از جمله در غم‌خواری عیسی بن مریم﵇ برای امتش، یا غم پیامبر اسلامﷺ برای کسانی که ایمان نمی‌آورند، که این غم همچون عامل پیوند انسانی و رحمت الهی در متن پیام وحی ظاهر می‌شود. تعجب نیز در مواجهه با رفتارهای متناقض، ناسپاسی و نافرمانی انسان‌ها در برابر الطاف خداوند بروز می‌کند و از منظر قرآنی، ابزاری است برای بیدارسازی عقل و دل مخاطب.

در سوی دیگر، انزجار، به‌ویژه نسبت به اعمال خبیث، پیمان‌شکنی، خوردن مال حرام و تحریف دین، با ادبیاتی قاطع بیان می‌شود و مخاطب را به مرزبندی جدی میان خیر و شر هدایت می‌کند. هیجان پذیرش، در قالب تسلیم در برابر احکام الهی و پذیرش ولایت خداوند و پیامبرانش، ستون ایمان معرفی می‌شود و قرآن مؤمنان را به این پذیرش آگاهانه و فعال فرا می‌خواند. در نهایت، هیجان انتظار نیز در قالب انتظار تحقق وعده‌های الهی به مؤمنان و عدالت الهی بر گناه‌کاران، تقویت‌کنندهٔ صبر، پایداری و امید در جامعهٔ دینی است.

برآیند این تحلیل روشن می‌سازد که قرآن کریم، به‌ویژه در سورهٔ مائده، آموزه‌های خود را نه به‌صورت خشک و انتزاعی، بلکه با درگیر کردن عواطف و هیجانات بنیادین مخاطب عرضه می‌کند. این درگیری هیجانی، باعث تأثیر عمیق‌تر پیام وحی و شکل‌گیری ایمان پویا و اخلاقی در متن جامعهٔ اسلامی‌می‌شود. قرآن از رهگذر مدیریت و هدایت این هیجانات، نوعی «عقلانیت هیجانیِ وحیانی» را پی‌ریزی می‌کند که در آن انسان مؤمن، نه صرفاً به‌واسطهٔ احساس، بلکه با هدایت احساس در چارچوب عقل و وحی، زندگی متعادل و الهی را تجربه می‌کند. این رویکرد، سورهٔ مائده را به الگویی ممتاز در پیوند میان تربیت عقلانی، اخلاقی و هیجانی بدل می‌سازد؛ الگویی که هنوز هم برای نظام‌های تربیتی دینی و انسانی، الهام‌بخش و راه‌گشاست.

منابع

قرآن کریم؛ ترجمه ناصر مکارم شیرازی.

آلوسی، شهاب‌الدین سیدمحمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، ۱۴۱۵ق.

ابن‌عاشور، محمدطاهر، التحریر و التنویر، بیروت: دارالفکر، بی‌تا.

ابن‌فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، بیروت: دارالفکر، ۱۳۸۷ش.

ابن‌منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.

آلن، بربارا و دیگران، هیجان‌ها در روان‌شناسی معاصر، فصلنامه روان‌شناسی شناختی، شماره ۳، ۱۴۰۰ش.

بک، آرون، درمان شناختی اختلالات هیجانی، ترجمه محمد قاسم‌زاده، تهران: انتشارات ارجمند، ۱۳۹۶ش.

بهشتی، حسن، نسبت علم و قرآن با تأکید بر روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی، فصلنامه معرفت فلسفی، شماره ۳۳، ۱۳۸۹ش.

پارسا، محمد، روان‌شناسی انگیزش و هیجان، تهران: نشر بعثت، ۱۳۹۱ش.

پارسا، محمدتقی، روان‌شناسی انگیزش و هیجان، تهران: نشر بعثت، ۱۳۸۵ش.

پلاچیک، رابرت، روان‌شناسی هیجان‌ها، ترجمه یحیی سیدمحمدی، تهران: انتشارات ارجمند، ۱۳۹۶ش.

پلاچیک، روبرت، هیجان‌ها: حقایق، نظریه‌ها و یک مدل جدید، ترجمه محمود رمضان‌زاده، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۷۱ش.

تولستوی، لئون، هنر چیست؟، ترجمه کاوه دهگان، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۴ش.

جانسون، مارک، بدن در ذهن: بنیان‌های بدنی معنا، تخیل و عقلانیت، ترجمه محمدمهدی فتوره‌چی، تهران: انتشارات علمی‌و فرهنگی، ۱۳۹۳ش.

جعفری، یعقوب، تفسیر کوثر، قم: هجرت، ۱۳۷۵ش.

جوادی آملی، عبدالله، اخلاق در قرآن، ج۳، قم: نشر اسراء، ۱۳۹۱ش.

حسینی همدانی، محمد، انوار درخشان در تفسیر قرآن، تهران: لطفی، ۱۴۰۴ق.

خسروپناه، عبدالحسین، مبانی علم دینی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۱ش.

راغب اصفهانی، حسین، المفردات فی غریب القرآن، تهران: دارالعلم، ۱۴۰۴ق.
زمخشری، محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
سروش، عبدالکریم، علم و دین، تهران: صراط، ۱۳۸۰ش.
سلیگمن، مارتین، روان‌شناسی مثبت‌نگر، ترجمه اکبر ناصری، تهران: دانژه، ۱۳۸۸ش.
سیوطی، جلال‌الدین و محلی، جلال‌الدین، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
شاملو، سعید، بهداشت روانی، تهران: رشد، ۱۳۹۸ش.
شولتز، دوئن، نظریه‌های شخصیت، ترجمه یوسف کریمی‌و همکاران، تهران: نشر ویرایش، ۱۳۹۸ش.
طاهری اصل، مهدی و نبی‌لو، علیرضا، بررسی کاربردشناسی کنش‌های گفتاری در باب شیر و گاوِ کلیله و دمنه بر اساس نظریه پلاچیک، فصلنامه تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی، شماره ۴۴، ۱۳۹۹ش.
طباطبایی، سیدمحمدحسین، تفسیر المیزان، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۳۷۴ش.
طبرسی، فضل بن حسن، مجمع‌البیان، تهران: فراهانی، ۱۳۷۲ش.
طبرسی، فضل بن حسن، ترجمه تفسیر جوامع الجامع، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۷۵ش.
عسکری، ابوهلال حسن بن عبدالله، فروق اللغة، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۲۸ق.
فیاضی، غلامرضا، روان‌شناسی اسلامی‌با رویکرد قرآنی، تهران: سمت، ۱۳۹۸ش.
قربانی، ناهید، تحلیل هیجان ترس در متون دینی و تأثیر آن بر رفتار اجتماعی، فصلنامه روان‌شناسی دین و معنویت، ۱۰(۲)، ۱۳۹۹ش.
قرشی بنابی، علی‌اکبر، تفسیر احسن‌الحدیث، تهران: بعثت، ۱۳۷۵ش.
قطب، سید، فی ظلال القرآن، بیروت: دارالشروق، ۱۴۲۵ق.
کلاینبرگ، اتو، روان‌شناسی اجتماعی، ترجمه علی‌محمد کاردان، تهران: انتشارات علمی‌و فرهنگی، ۱۳۸۶ش.

کیایی، زهرا؛ باقری، فریبرز؛ و ابوالمعالی‌الحسینی، خدیجه، بررسی طبقات هیجان در ساختار وجودی انسان در قرآن منطبق بر نظریه روان‌تکاملی پلاچیک، پژوهش در دین و سلامت، شماره ۷، ۱۴۰۰ش.

گنجی، حمزه، روان‌شناسی عمومی، تهران: ساوالان، ۱۳۹۵ش.

مراغی، احمد مصطفی، تفسیر مراغی، بیروت: دارالفکر، بی‌تا.

مظاهری، سیدجواد، تحلیل عواطف در قرآن با رویکرد شناختی، فصلنامه معرفت، شماره ۱۹۵، ۵۵-۷۲، ۱۳۹۴ش.

معین، محمد، فرهنگ معین، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۰ش.

مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۷۱ش.

مغنیه، محمدجواد، تفسیر کاشف، قم: بوستان کتاب، ۱۳۷۸ش.

مک‌دونالد، کاترین؛ لوئیس، مایکل؛ و هورویتز، الیزابت، هیجان‌های پایه در روان‌شناسی، ترجمه محمود منصور و نسرین دادستان، تهران: نشر بعثت، ۱۳۹۲ش.

مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ش.

نصر، سیدحسین، دانش و معنویت، ترجمه احمد آرام، تهران: طرح نو، ۱۳۸۰ش.

ویلیامز، کیت، شناخت‌درمانی هیجان‌مدار، ترجمه محمدجعفر قهاری، تهران: انتشارات رشد، ۱۳۹۷ش.

Reference

Reeve, J., Motivation and Emotion, Translated by Yahya Seyed Mohammadi, Tehran: Virayesh, 2019.

References

al-Qurʾān al-Karīm (The Noble Qurʾān), trans. Nāṣir Makārim Shīrāzī.

Allen, Barbara, et al., "Emotions in Contemporary Psychology," Cognitive Psychology Quarterly, no. 3, 1400 SH (2021 CE).

Ālūsī, Shihāb al-Dīn Sayyid Maḥmūd, Rūḥ al-Maʿānī fī Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm wa-al-Sabʿ al-Mathānī (The Spirit of Meanings in the Interpretation of the Mighty Qurʾān and the Repeated Seven), Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1415 AH (1994 CE).

ʿAskarī, Abū Hilāl Ḥasan ibn ʿAbdullāh, Furūq al-Lughah (The Distinctions of Linguistic Meanings), Qom: Society of Seminary Teachers, 1428 AH (2007 CE).

Beck, Aaron, Cognitive Therapy of Emotional Disorders, trans. Muḥammad Qāsimzādah, Tehran: Arjmand Publications, 1396 SH (2017 CE).

Beheshtī, Ḥasan, "The Relationship between Science and the Qurʾān with Emphasis on the Methodology of Islamic Humanities," Philosophical Knowledge Quarterly, no. 33, 1389 SH (2010 CE).

Fayyāḍī, Ghulām Riḍā, Islamic Psychology with a Qurʾānic Approach, Tehran: SAMT, 1398 SH (2019 CE).

Ganji, Ḥamzah, General Psychology, Tehran: Sāvālān, 1395 SH (2016 CE).

Ḥusaynī Hamadānī, Muḥammad, Anwār al-Darakhshān fī Tafsīr al-Qurʾān (Brilliant Lights in the Interpretation of the Qurʾān), Tehran: Luṭfī, 1404 AH (1984 CE).

Ibn ʿĀshūr, Muḥammad Ṭāhir, al-Taḥrīr wa-al-Tanwīr (Liberation and Enlightenment), Beirut: Dār al-Fikr, n.d.

Ibn Fāris, Aḥmad, Muʿjam Maqāyīs al-Lughah (Dictionary of the Standards of Language), Beirut: Dār al-Fikr, 1387 SH (2008 CE).

Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram, Lisān al-ʿArab (The Arabic Language), Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1408 AH (1988 CE).

Jaʿfarī, Yaʿqūb, Tafsīr Kawthar (Kawthar Commentary), Qom: Hijrat, 1375 SH (1996 CE).

Jawādī Āmulī, ʿAbdullāh, Ethics in the Qurʾān, Vol. 3, Qom: Isrāʾ Publications, 1391 SH (2012 CE).

Johnson, Mark, The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason, trans. Muḥammad Mahdī Fotūrechi, Tehran: Scientific and Cultural Publications, 1393 SH (2014 CE).

Khosropanāh, ʿAbd al-Ḥusayn, Foundations of Religious Science, Tehran: Research Institute for Islamic Culture and Thought, 1391 SH (2012 CE).

Kiyāʾī, Zahrā; Bāqirī, Fereydūn; and Abū al-Maʿālī al-Ḥusaynī, Khadījah, "An Examination of the Levels of Emotion in the Ontological Structure of the Human Being in the Qurʾān Based on Plutchik's Psychoevolutionary Theory," Research in Religion and Health, no. 7, 1400 SH (2021 CE).

Klineberg, Otto, Social Psychology, trans. ʿAlī Muḥammad Kārdān, Tehran: Scientific and Cultural Publications, 1386 SH (2007 CE).

MacDonald, Catherine; Lewis, Michael; and Horowitz, Elizabeth, Basic Emotions in Psychology, trans. Maḥmūd Manṣūr and Nasrīn Dādestān, Tehran: Baʿthat Publishing, 1392 SH (2013 CE).

Makārim Shīrāzī, Nāṣir, Tafsīr-i Namūnah (The Exemplary Commentary), Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1374 SH (1995 CE).

Marāghī, Aḥmad Muṣṭafā, Tafsīr al-Marāghī (Al-Marāghī Commentary), Beirut: Dār al-Fikr, n.d.

Maẓāhirī, Sayyid Javād, "An Analysis of Emotions in the Qurʾān from a Cognitive Perspective," Maʿrifat Quarterly, no. 195, pp. 55–72, 1394 SH (2015 CE).

Mughniyah, Muḥammad Jawād, Tafsīr al-Kāshif (The Unveiling Commentary), Qom: Bustān-i Kitāb, 1378 SH (1999 CE).

Muʿīn, Muḥammad, Farhang-i Muʿīn (Muʿīn Dictionary), Tehran: University of Tehran, 1380 SH (2001 CE).

Muṣṭafawī, Ḥasan, al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qurʾān al-Karīm (A Study of the Words of the Holy Qurʾān), Tehran: Translation and Publication Institute, 1371 SH (1992 CE).

Nasr, Seyyed Hossein, Knowledge and Spirituality, trans. Aḥmad Ārām, Tehran: Ṭarḥ-i Naw, 1380 SH (2001 CE).

Pārsā, Muḥammad Taqī, Psychology of Motivation and Emotion, Tehran: Baʿthat Publishing, 1385 SH (2006 CE).

Pārsā, Muḥammad, Psychology of Motivation and Emotion, Tehran: Baʿthat Publishing, 1391 SH (2012 CE).

Plutchik, Robert, Emotions: Facts, Theories, and a New Model, trans. Maḥmūd Ramaḍānzādah, Mashhad: Astan Quds Razavi, 1371 SH (1992 CE).

Plutchik, Robert, The Psychology of Emotions, trans. Yaḥyā Sayyid Muḥammadī, Tehran: Arjmand Publications, 1396 SH (2017 CE).

Qurashī Banābī, ʿAlī Akbar, Tafsīr Aḥsan al-Ḥadīth (The Best of Interpretations), Tehran: Baʿthat, 1375 SH (1996 CE).

Qurbānī, Nāhīd, "An Analysis of the Emotion of Fear in Religious Texts and Its Impact on Social Behavior," Quarterly Journal of Psychology of Religion and Spirituality, 10(2), 1399 SH (2020 CE).

Quṭb, Sayyid, Fī Ẓilāl al-Qurʾān (In the Shade of the Qurʾān), Beirut: Dār al-Shurūq, 1425 AH (2004 CE).

Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥusayn, al-Mufradāt fī Gharīb al-Qurʾān (The Vocabulary of the Qurʾān), Tehran: Dār al-ʿIlm, 1404 AH (1984 CE).

Reeve, J., Motivation and Emotion, Translated by Yahya Seyed Mohammadi, Tehran: Virayesh, 2019.

Schultz, Duane, Theories of Personality, trans. Yūsuf Karīmī et al., Tehran: Virāyesh Publishing, 1398 SH (2019 CE).

Seligman, Martin, Positive Psychology, trans. Akbar Nāṣirī, Tehran: Dānjeh, 1388 SH (2009 CE).

Shāmlū, Saʿīd, Mental Health, Tehran: Roshd, 1398 SH (2019 CE).

Sorush, ʿAbd al-Karīm, Science and Religion, Tehran: Sirat, 1380 SH (2001 CE).

Suyūṭī, Jalāl al-Dīn, and Maḥallī, Jalāl al-Dīn, al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi-al-Maʾthūr (The Scattered Pearls in Tradition-Based Exegesis), Beirut: Dār al-Fikr, 1414 AH (1993 CE).

Ṭabāṭabāʾī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn, al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurʾān (The Balance in the Interpretation of the Qurʾān), trans. Muḥammad Bāqir Mūsawī Hamadānī, Qom: Society of Seminary Teachers, 1374 SH (1995 CE).

Ṭabāṭabāʾī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn, Tafsīr al-Mīzān (Al-Mīzān: An Exegesis of the Qurʾān), Qom: Islamic Publications Office, 1417 AH (1996 CE).

Ṭabrisī, Faḍl ibn Ḥasan, Majmaʿ al-Bayān (The Compendium of Clarification), Tehran: Farāhānī, 1372 SH (1993 CE).

Ṭabrisī, Faḍl ibn Ḥasan, Translation of Tafsīr Jawāmiʿ al-Jāmiʿ (The Comprehensive Commentary), Mashhad: Astan Quds Razavi, 1375 SH (1996 CE).

Ṭāhirī Aṣl, Mahdī, and Nabīlū, ʿAlī Riḍā, "A Pragmatic Analysis of Speech Acts in the Story of the Lion and the Cow in Kalīlah wa Dimnah Based on Plutchik's Theory," Quarterly Journal of Interpretation and Analysis of Persian Language and Literature Texts, no. 44, 1399 SH (2020 CE).

Tolstoy, Leo, What Is Art?, trans. Kāveh Dehgān, Tehran: Amīr Kabīr, 1364 SH (1985 CE).

Williams, Keith, Emotion-Focused Cognitive Therapy, trans. Muḥammad Jaʿfar Qahārī, Tehran: Roshd Publications, 1397 SH (2018 CE).

Zamakhsharī, Maḥmūd, al-Kashshāf ʿan Ḥaqāʾiq Ghawāmiḍ al-Tanzīl (The Revealer of the Truths of the Subtleties of Revelation), Beirut: Dār al-Kutub al-ʿArabī, 1407 AH (1986 CE).

The Quran and Science
Print ISSN: 2008-6016 Online ISSN: 2322-5165
Homepage: https://qve.journals.miu.ac.ir

"Quran-Based Conceptual Model Analysis of the Cognitive Component of 'Attention' with Emphasis on William Glasser's Choice Theory"

Seyedeh Razieh Pourmohammadi [1]✉, and Ali Hassanbeigi [2], and Ebrahim Ebrahimi[3], and Sohrab Morovati [4], and Fatemeh Dastranj [5]

1. Corresponding Author, PhD Candidate, Department of Quranic Sciences and Hadith, Arak University, Arak, Iran: raz_sae@yahoo.com
2. Professor, Faculty Member, Department of Theology, Arak University, Arak, Iran: a-hasanbagi@araku.ac.ir
3. Professor, Faculty Member, Department of Theology, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran: ebrahimi978@atu.ac.ir
4. Associate Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Ilam University, Ilam, Iran, and Affiliated Faculty, Institute for Interdisciplinary Quranic Studies, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran: sohrab_morovati@yahoo.com
5. Associate Professor, Faculty Member, Arak University, Arak, Iran: fatemehdastranj@yahoo.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received:
1 March 2026
Received in revised form:
5 April 2026
Accepted:
8 May 2026
Available online:
20 June 2026

Keywords:
Attention,
Quran,
William Glasser,
Choice Theory,
Cognitive Psychology,
Semantic Analysis.

ABSTRACT

Objective: Information processing in the human sensory system is essential; however, evaluating all incoming information within limited cognitive capacity is impossible. Consequently, individuals selectively process information of highest relevance to their immediate goals. This study aimed to formulate a Quran-based conceptual model of the cognitive component of the "attention" dimension with an emphasis on William Glasser's Choice Theory.

Method: The research employed a qualitative content analysis approach utilizing conventional and narrative content analysis techniques. Semantic analysis units were established across Quranic verses to extract passages pertaining to the cognitive dimension of attention, which were systematically evaluated against Glasser's Choice Theory and Toshihiko Izutsu's semantic methodology.

Findings: The study reveals that in the Quran, *sustained attention* corresponds with terms such as *Wajh* (directing the entire self toward God and upright religion), *Dhikr* (continuous remembrance encompassing obedience, heart's tranquility, prayer, Quranic contemplation, adopting righteous role models, and rejecting satanic footsteps), and *Tabattul* (exclusive devotion causing complete detachment from non-divine attachments). *Selective attention* is reflected in terms like *Li-tasghā* and *Taṣaddā*, which govern the cognitive recognition and voluntary choice of salvation or misery. *Alternating attention* was evaluated through *Ya'dilūn*, signifying cognitive recognition of truth followed by deliberate deviation. Finally, *divided attention* is depicted using the connective *Wāw* (*wāw al-'atf*) to signify the continuous execution of multiple divine mandates.

Conclusion: By elucidating diverse dimensions of attention, the Holy Quran presents a comprehensive framework for guiding cognitive processes and regulating human behavior. This Quranic model aligns seamlessly with Glasser's Choice Theory, providing an ontological foundation for enhancing human self-regulation and intentional choice.

Cite this article: Pourmohammadi, S. R.; & Hassanbeigi, A.; & Ebrahimi, E.; & Morovati, S.; & Dastranj, F. (2026). "Quran-Based Conceptual Model Analysis of the Cognitive Component of 'Attention' with Emphasis on William Glasser's Choice Theory". *The Quran and Science, 20 (38),* 289-338.
https://doi.org/10.22034/qve.2026.19511.1771

© The Author(s). **Publisher:** Al-Mustafa International University.
DOI: https://doi.org/10.22034/qve.2026.19511.1771

1. Introduction

Higher cortical functions represent one of the most defining features of human cognition. For any environmental or internal stimulus to enter the processing sequence of perception, an individual must first direct attention toward it. Attention is a multifaceted cognitive function that operates to achieve and sustain alertness, orient toward and select sensory events, and regulate thoughts and responses in a goal-directed manner. Defined classically by William James and refined in modern cognitive neuroscience, attention involves the mind taking vivid and clear possession of one out of several simultaneously possible objects or trains of thought.

In human learning, attention acts as the indispensable gateway. Failure to attend to incoming auditory or visual information precludes comprehension, retention, and subsequent memory retrieval. Recognizing this fundamental cognitive law, the Holy Quran frequently employs narrative storytelling, vivid parables, and exhortations to arouse attentional focus, remind human beings of divine unity, and foster deep cognitive processing. As stated in Surah Qaf (50:37): *"Indeed in that is a reminder for whoever has a heart or who listens while he is present [in mind]."*

In clinical and cognitive psychology, Reality Therapy—developed by William Glasser—is rooted in Choice Theory. Choice Theory posits that human beings are self-determining agents who consciously choose all their behaviors, including internal emotional states such as anger, anxiety, and attentional focus. According to Glasser, total behavior comprises four inextricably linked components: acting (doing), thinking, feeling, and physiology. All voluntary behaviors originate internally as attempts to satisfy five basic psychological needs: survival, love and belonging, power, freedom, and fun. Glasser emphasizes that cognition and attention are pivotal internal filters; individuals process and focus on environmental information that serves their ideal mental image ("Quality World") and satisfies their core needs.

Because human cognitive architecture possesses strict bottleneck constraints—such as limited working memory capacity, selective perceptual filters, and finite central processing speed—the brain cannot evaluate every environmental stimulus. Thus, selective cognitive attention, sustained focus, alternating mental sets, and divided processing capacity are critical mechanisms for survival and spiritual development. Investigating the cognitive component of attention from a Quranic perspective enriched by Glasser's Choice Theory fills a major research gap at the intersection of Islamic studies, cognitive science, and psychotherapy.

2. Methodology

This study implemented a descriptive-analytical qualitative research design utilizing conventional and narrative content analysis. The research corpus comprised Quranic verses containing attentional key terms, classical and contemporary Quranic exegeses (e.g., *Al-Mīzān*, *Tafsīr-e Nemūneh*, *Al-Kashshāf*, *Al-Tibyān*, *Al-Burhān*), and authoritative literature on cognitive psychology and Glasser's Choice Theory.

To analyze the religious concepts and semantic structures, the study integrated Toshihiko Izutsu's semantic field methodology. Izutsu's linguistic approach examines Quranic vocabulary through four core analytical pillars:

1. Key Terms (semantic anchors within the text).

2. Syntagmatic Relations (linear combinations and co-occurrences of words within verse contexts).

3. Paradigmatic Relations (substitutional sets where words share semantic domain boundaries or contrasts).

4. Contextual Meaning & Semantic Fields (the overarching conceptual grid formed by intersecting key terms, such as Faith/Disbelief, Guidance/Misguidance, and Remembrance/Heedlessness).

Verses were categorized into semantic units corresponding to four major cognitive dimensions of attention recognized in cognitive psychology: Sustained Attention, Selective Attention, Alternating Attention, and Divided Attention.

3. Findings

3.1. Sustained Attention (Attention Continuum)

Sustained attention refers to the cognitive capacity to maintain continuous focus on a specific activity or stimulus over an extended period despite competing distractions. In the Quran, sustained attention is embodied in three primary semantic anchors: *Wajh*, *Dhikr*, and *Tabattul*.

- The Term 'Wajh' (Facial Orientation / Direction of Total Being): Etymologically denoting the face or front aspect of an entity, *Wajh* in Quranic terminology signifies the complete orientation of one's entire cognitive, emotional, and spiritual self toward Allah (e.g., Surah Al-Baqarah 2:115, Al-Qasas 28:88, Luqman 31:22, Al-An'am 6:79). In the context of sustained attention to God, the cognitive components derived include: (a) Acquiring primary cognitive awareness of Divine Presence; (b) Seeking the path of ultimate spiritual growth; (c) Performing selfless divine commands without worldly expectations (e.g., Surah Al-Insan 76:9: *"We feed you only*

for the face of Allah; we wish not from you reward or gratitude"). Furthermore, sustained attention to religion (*Dīn al-Qayyim*) via *Wajh* (Surah Ar-Rum 30:30, 30:43) reflects the activation of primordial *fitrah* (innate human nature), grounding human choice in stable cognitive belief.

- The Term 'Dhikr' (Continuous Remembrance): *Dhikr* and its derivatives occur 292 times in the Quran. Syntagmatically paired with *Ṣalāt* (prayer), *Taqwā* (god-wariness), and *Kitāb* (scripture), *Dhikr* represents the core motor of cognitive sustained attention. The cognitive components of *Dhikr* encompass:

1. Voluntary obedience and cognitive submission to Truth (Surah Al-Hadid 57:16, Az-Zumar 39:22).
2. Deep emotional and cognitive tranquility derived from connecting with the ultimate source of security (Surah Ar-Ra'd 13:28: *"Unquestionably, by the remembrance of Allah hearts find rest"*).
3. Regular recitation and intellectual contemplation of scripture (Surah Az-Zumar 39:23, Al-Ankabut 29:45).
4. Selecting optimal life role models (Surah Al-Ahzab 33:21).
5. Active cognitive resistance and aversion toward satanic temptations, intoxication, and gambling (Surah Al-Ma'idah 5:91, Al-Mujadila 58:19).

- The Term 'Tabattul' (Exclusive Devotion and Detachment): Derived from Surah Al-Muzzammil (73:8: *"And remember the name of your Lord and devote yourself to Him with complete devotion"*), *Tabattul* denotes voluntary cognitive detachment (*inqiṭāʿ*) from worldly ephemeral desires to achieve hyper-focused spiritual contemplation and sincerity.

3.2. Selective Attention (Cognitive Filtering & Choice)

Selective attention is the executive ability to focus intently on specific target stimuli while actively inhibiting or ignoring extraneous environmental noise. Glasser's Choice Theory asserts that human selective attention is driven by internal need-satisfaction. In the Quran, selective attention is illustrated through terms such as *Li-tasghā* and *Taṣaddā*.

- 'Li-tasghā' (Surah Al-An'am 6:113): Derived from *ṣaghw* (inclining or listening attentively with approval). The verse highlights how individuals who disbelieve in the Hereafter voluntarily choose to incline their hearts and ears toward deceptive, embellished discourse. This illustrates an intentional selective filtering process where bad cognitive choices stem from alignment with destructive desires, leading ultimately to spiritual misery.

- **'Taṣaddā' (Surah 'Abasa 80:6):** Denotes actively turning toward, confronting, or paying special attention to an individual or group. The Quranic admonition addresses the selective allocation of attentional resources, emphasizing that cognitive focus should prioritize sincere seekers of guidance over arrogant, indifferent leaders.

3.3. Alternating Attention (Mental Flexibility vs. Cognitive Deviation)

Alternating attention involves mental flexibility—the capacity to shift the focal point of attention fluidly back and forth between tasks or cognitive sets with distinct requirements.

In the Quran, alternating attention is analyzed through the verb *Ya'dilūn* (root *a-d-l*, meaning to turn away, deviate, or equate; e.g., Surah Al-An'am 6:1, 6:150, An-Naml 27:60, An-Nisa 4:135). The cognitive component of *Ya'dilūn* represents individuals who recognize the clear signs of Divine Truth yet voluntarily shift their cognitive focus away from monotheism to embrace polytheistic idols or personal whims. Glasser notes that such irrational cognitive shifts occur when individuals prioritize immediate, impulsive emotional payoffs over long-term rational evaluation.

3.4. Divided Attention (Multitasking & Cognitive Limitations)

Divided attention involves processing multiple streams of information or performing concurrent tasks simultaneously.

- **Synthesis of Virtues via Connective 'Wāw' (*wāw al-'atf*):** In Surah Al-Baqarah (2:177 - *Ayat al-Birr*), the Quran combines multiple cognitive, financial, ritual, and moral duties (faith in Allah, giving wealth to kin/orphans/needy, establishing prayer, paying zakat, fulfilling covenants, and showing patience during adversity) connected by *wāw*. This syntactic structure reflects structured divided attention, wherein a believer continuously holds multiple divine obligations in active cognitive awareness during daily life.

- **Cognitive Processing Constraint (Surah Al-Ahzab 33:4):** *"Allah has not made for any man two hearts inside his cavity."* The Quran highlights the fundamental human limitation in parallel cognitive processing: an individual cannot simultaneously devote total focal attention to two diametrically opposed core orientations (e.g., complete monotheistic devotion versus polytheistic hypocrisy). This principle mirrors modern cognitive capacity limits and Glasser's insistence on single-minded internal evaluation.

4. Conclusion

The Quranic conceptual model of attention presents a sophisticated, holistic paradigm that categorizes human attentional processes into sustained, selective, alternating, and divided cognitive dimensions. By grounding attention in human agency, intentionality, and moral accountability, the Quranic model enriches William Glasser's Choice Theory.

Where Choice Theory identifies internal psychological needs (survival, love, power, freedom, fun) as the primary drivers of attention and behavior, the Quran elevates these needs into a higher teleological framework: directing human cognition toward transcendental truth, self-regulation (*taqwā*), and spiritual peace (*iṭmi'nān*). This synthesis provides a robust conceptual foundation for Islamic cognitive-behavioral counseling, educational psychology, and clinical interventions aimed at enhancing self-awareness, cognitive focus, and purposeful decision-making..

قرآن و علم
شاپا چاپی: ۲۰۰۸-۶۰۱۶ شاپا الکترونیکی: ۲۳۲۲-۵۱۶۵
Homepage: https://qve.journals.miu.ac.ir

تحلیل قرآن‌بنیان مدل مفهومی مولفهٔ شناختی بُعد «توجه» با تأکید بر نظریه گلاسر

سیده راضیه پورمحمدی[1]✉، و علی حسن‌بیگی[2]، و ابراهیم ابراهیمی[3] و سهراب مروتی[4]، و فاطمه دسترنج[5]

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری دانشگاه اراک، رشته علوم قرآن و حدیث، رایانامه: raz_sae@yahoo.com
۲. استاد، عضو هیات علمی دانشگاه اراک، گروه الهیات، ایران، رایانامه: a-hasanbagi [at] araku.ac.ir
۳. استاد، عضو هیات علمی دانشگاه علامه طباطبایی، گروه الهیات، ایران، رایانامه: ebrahimi978@atu.ac.ir
۴. استاد پیوسته گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه ایلام و استاد وابسته پژوهشکدهی مطالعات میان¬رشته¬ای قرآن دانشگاه شهید بهشتی، ایران، رایانامه: sohrab_morovati@yahoo.com
۵. دانشیار، عضو هیات علمی دانشگاه اراک، ایران، رایانامه: fatemehdastranj@yahoo.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:
۱۰ اسفند ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری:
۱۶ فروردین ۱۴۰۵

تاریخ پذیرش:
۱۸ اردیبهشت ۱۴۰۵

تاریخ انتشار:
۳۰ خرداد ۱۴۰۵

کلیدواژه‌ها:
توجه،
قرآن،
ویلیام گلاسر،
نظریه انتخاب،
روان‌شناسی شناختی،
تحلیل معنایی.

چکیده

هدف: پردازش اطلاعات در نظام حسی انسان ضروری است؛ با این حال، ارزیابی تمام اطلاعات ورودی در محدوده ظرفیت شناختی محدود امکان‌پذیر نیست. در نتیجه، افراد به‌صورت گزینشی اطلاعاتی را پردازش می‌کنند که بیشترین ارتباط را با اهداف آنی آن‌ها دارد. هدف این مطالعه، تدوین الگویی مفهومی قرآن‌بنیان از مؤلفه شناختی بُعد «توجه» با تأکید بر نظریه انتخاب ویلیام گلاسر بود.

روش: پژوهش با رویکرد تحلیل محتوای کیفی و با بهره‌گیری از فنون تحلیل محتوای قراردادی و روایتی اجرا شد. واحدهای تحلیل معنایی در سراسر آیات قرآن کریم مشخص شد تا فرازهای مربوط به بُعد شناختی توجه استخراج گردد و به‌صورت نظام‌مند با نظریه انتخاب گلاسر و روش معناشناسی توشیهیکو ایزوتسو ارزیابی شود.

یافته‌ها: این مطالعه نشان می‌دهد که در قرآن، توجه پایدار با واژگانی چون «وجه» (جهت‌دهی تمام وجود به سوی خداوند و دین استوار)، «ذکر» (یادآوری مداوم که شامل اطاعت، آرامش قلب، نماز، تدبر قرآنی، الگوگیری از اسوه‌های صالح و دوری از گام‌های شیطان می‌شود) و «تبتل» (انقطاع کامل از وابستگی‌های غیرالهی) هم‌خوان است. توجه انتخابی در واژگانی چون «لِتَصْغیٰ» و «تصدّی» بازتاب یافته است که بر بازشناسی شناختی و انتخاب ارادی سعادت یا شقاوت حاکم‌اند. توجه جابه‌جایی از طریق «یَعْدِلُون» ارزیابی شد که بر بازشناسی شناختی حقیقت و به دنبال آن انحراف عمدی دلالت دارد. در نهایت، توجه تقسیم‌شده با استفاده از واو عطف به تصویر کشیده شده است که بر اجرای مستمر فرمان‌های متعدد الهی دلالت دارد.

نتیجه‌گیری: قرآن کریم با تبیین ابعاد گوناگون توجه، چارچوبی جامع برای هدایت فرایندهای شناختی و تنظیم رفتار انسان ارائه می‌دهد. این الگوی قرآنی هم‌خوانی یکپارچه‌ای با نظریه انتخاب گلاسر دارد و بنیانی هستی‌شناختی برای تقویت خودتنظیمی و انتخاب هدفمند انسان فراهم می‌آورد.

استناد: پورمحمدی، سیده راضیه؛ و حسن‌بیگی، علی؛ و ابراهیمی، ابراهیم؛ و مروتی، سهراب؛ و دسترنج، فاطمه (۱۴۰۵). تحلیل قرآن‌بنیان مدل مفهومی مولفهٔ شناختی بُعد «توجه» با تأکید بر نظریه گلاسر. قرآن و علم، ۲۰ (۳۸)، ۲۸۹-۳۳۸.
https://doi.org/10.22034/qve.2026.19511.1771

ناشر: جامعة المصطفی العالمیة.
© نویسندگان.

مقدمه

از مهم‌ترین ویژگی‌های انسان، وجود کارکردهای عالی کورتکس است. برای اینکه موضوعی به فرایند پردازشی ادراک وارد شود، لازم است در ابتدا فرد به آن موضوع توجه کند (گرومه، ۲۰۰۹: ۴۸). توجه، عملکرد پیچیده‌ای است که در دستیابی و حفظ حالت هوشیاری، جهت‌گیری و انتخاب رویدادهای حسی، و تنظیم افکار و پاسخ‌ها در یک حالت هدفمند تلاش می‌کند (پترسون، ۲۰۱۲: ۷۵). توجه را می‌توان در اختیار گرفتن یک فکر یا یک چیز از میان چندین فکر یا چندین چیز به وسیلهٔ ذهن، به شیوه‌ای واضح و روشن که به نظر می‌رسد همزمان با هم رخ داده باشند، تعریف کرد (زارع و همکاران، ۱۳۹۳: ۶۲-۶۹).

توجه به‌عنوان یکی از مهارت‌های پایهٔ شناختی است که بر طبق تعریف ویلیام جیمز از پیشگامان این حوزه، عبارت است از تمرکز ذهنی واضح و روشن بر یک شی یا فکر از میان اشیا یا افکار و یا مجموعه‌ای از اشیا یا افکار به‌طور همزمان؛ به‌گونه‌ای که به برداشتی روشن از رخدادها و پدیده‌ها به منظور ارتباط مؤثر با دیگران منجر شود. توجه پایهٔ اصلی حافظه و یادگیری است (اکبرفهیمی و همکاران، ۱۳۹۳: ۸-۱۴).

در واقع، مسئلهٔ توجه در یادگیری عامل مهمی محسوب می‌شود. مثلاً اگر انسان به یک سخنرانی توجه نکند، نمی‌تواند اطلاعات لازم را درک کند، در نتیجه قادر به یادگیری نیست و نمی‌تواند آن مطالب را در آینده به یاد آورد. استفادهٔ قرآن از داستان، عامل مهمی در ایجاد و برانگیختن حالت توجه و حاوی مواعظ و عبرتها و دعوت به یگانه‌پرستی است. قرآن اهمیت توجه و التفات را در جذب و ادراک اطلاعات و معلومات یادآوری کرده است (عباس‌نژاد، ۱۳۸۴: ۶۸) و چنین می‌فرماید: ﴿إِنَّ فِی ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ﴾ (ق: ۳۷)؛ «در این تذکری است برای آن‌کس که عقل دارد، یا گوش فرا دهد و حضور یابد».

یکی از درمان‌های روان‌شناختی، واقعیت‌درمانگری است. این فن درمانگری مبتنی بر نظریهٔ انتخاب گلاسر است. در واقع نظریهٔ انتخاب می‌گوید خود ما هستیم که تمام اعمالمان از جمله احساسات درونی مانند خشم، عصبانیت، توجه و... را انتخاب می‌کنیم (گلاسر، ۱۳۸۲: ۱۱۴). لذا اولین بُعد و مهم‌ترین ویژگی توجه، انتخابی بودن محرک‌های ارائه شده است (بیرامی و همکاران، ۱۳۹۸: ۱۶-۲۹). این بُعد از ابعاد شناختی در حیطهٔ رفتار کلی از نظریهٔ انتخاب قرار دارد که مفهوم رفتارِ کلی آن است که تمامی کارهایی که از لحظهٔ تولد تا مرگ انجام می‌دهیم، جز چند مورد استثنا، همگی انتخاب شده‌اند. همیشه هر

رفتار کامل (کلی) نهایت تلاش برای به دست آوردن چیزی است که می‌خواهیم با آن نیازهای خود را ارضا کنیم. رفتار کامل یعنی اینکه تمامی رفتارها از چهار عنصر جدانشدنی تشکیل می‌شوند که عبارت‌اند از: عمل کردن، فکر کردن، احساس کردن و فیزیولوژی. رفتارها از درون سرچشمه می‌گیرند؛ بنابراین ما سرنوشت خود را انتخاب می‌کنیم (کوری، ۲۰۰۹: ۳۱۸).

ویلیام گلاسر (William Glasser) نظریه‌پردازی در حوزهٔ روان‌شناسی شناختی و آموزش است که «نظریهٔ انتخاب (Choice Theory)» را مطرح کرد. گلاسر معتقد بود که مردم می‌توانند نحوهٔ عمل و تفکر خود را کنترل کنند که بر چگونگی احساس آنها اثر می‌گذارد (گلاسر، ۱۳۸۲: ۹۳). طبق این نظریه، رفتارهای انسان نتیجهٔ انتخاب‌های او بر اساس نیازهای اساسی است (گلاسر، ۱۳۸۲: ۱۸). این نظریه، تأکید ویژه‌ای بر «شناخت» و «توجه» به‌عنوان عوامل کلیدی در تصمیم‌گیری و رفتار انسان دارد. به‌عبارت دیگر، توجه به محیط و پردازش شناختی اطلاعات، بر اساس نیازهای انسان شکل می‌گیرد و تصمیمات فردی و اجتماعی را تحت تأثیر قرار می‌دهد (گلاسر، ۲۰۰۱: ۵۶).

ویلیام گلاسر در نظریهٔ انتخاب بر این باور است که رفتارهای انسان نتیجهٔ انتخاب‌های آگاهانه برای تأمین نیازهای اساسی است. او ده اصل اساسی را برای این نظریه مطرح کرده که پایه و اساس تفکر او در مورد رفتارهای انسانی است:

ده اصل اساسی نظریه انتخاب گلاسر

۱. **کنترل بیرونی وجود ندارد:** هیچ‌کس نمی‌تواند احساسات و رفتارهای ما را مستقیماً کنترل کند؛ بلکه این خودمان هستیم که تصمیم می‌گیریم چگونه عمل کنیم.

۲. **تمام رفتارهای ما انتخابی هستند:** هر عملی که انجام می‌دهیم، از رفتارهای ساده تا تصمیمات پیچیده، حاصل انتخاب‌های ماست.

۳. **پنج نیاز اساسی رفتارهای ما را هدایت می‌کنند:** نیازهای اساسی انسان شامل بقا، عشق و تعلق، قدرت، آزادی و تفریح هستند.

۴. **ما دنیای مطلوب خود را در ذهن می‌سازیم:** هر فرد، بر اساس نیازهای خود، یک تصویر ذهنی از دنیای ایده‌آل خود دارد و برای نزدیک شدن به آن تلاش می‌کند.

۵. **تمام رفتارها از چهار بخش تشکیل شده‌اند:** رفتارهای ما شامل عمل(Doing) ، تفکر (Thinking)، احساس (Feeling) و فیزیولوژی (Physiology) هستند که همه با هم در ارتباط‌اند.

۶. **ما فقط می‌توانیم رفتار خود را کنترل کنیم:** اگرچه ممکن است روی دیگران تأثیر بگذاریم، اما نمی‌توانیم مستقیماً رفتار آن‌ها را تغییر دهیم.

۷. **تمام مشکلات روان‌شناختی ناشی از مشکلات روابط است:** گلاسر معتقد است که بیشتر مشکلات روانی افراد، به دلیل روابط ناموفق و نارضایتی‌های ارتباطی است.

۸. **گذشته مهم است، اما ما اسیر آن نیستیم:** اگرچه گذشتهٔ ما در شکل‌گیری شخصیت‌مان نقش دارد، اما انتخاب‌های کنونی ما تعیین‌کنندهٔ آینده‌مان هستند.

۹. **ما برای تغییر باید روابط بهتری بسازیم:** بهبود روابط میان‌فردی می‌تواند باعث بهبود سلامت روان و رضایت از زندگی شود.

۱۰. **رفتارها را می‌توان تغییر داد تا احساسات و افکار تغییر کنند:** اگرچه تغییر احساسات دشوار است، اما با تغییر رفتارها، احساسات و افکار نیز به تدریج تغییر خواهند کرد.

نظریهٔ گلاسر بر این اساس است که انسان‌ها مسئول انتخاب‌های خود هستند و می‌توانند با تغییر نگرش و رفتارهایشان، کیفیت زندگی و روابطشان را بهبود دهند. این نظریه در روان‌شناسی مثبت‌گرا و درمان شناختی-رفتاری کاربرد زیادی دارد (گلاسر، ۱۳۸۲).

پژوهش حاضر نیز با تأکید بر انتخابی بودن این مؤلفهٔ شناختی به بررسی مطالب می‌پردازد.

اهمیت و ضرورت

با توجه به اینکه انسان‌ها همواره در معرض حجم وسیعی از اطلاعات قرار دارند، پردازش تمامی این داده‌ها از نظر شناختی امکان‌پذیر نیست. محدودیت‌های ذهنی مانند ظرفیت محدود حافظهٔ کاری، توجه انتخابی و توان پردازش اطلاعات باعث می‌شوند که تنها بخشی از اطلاعات ورودی مورد پردازش قرار گیرد. این محدودیت‌ها از دیدگاه روان‌شناسی شناختی و علوم عصبی قابل توضیح‌اند، چراکه مغز برای جلوگیری از اضافه‌بار شناختی ناچار به گزینش اطلاعات است. بنابراین، پرداختن به این موضوع از جنبه‌های مختلف، از جمله نقش فیلترهای شناختی، تأثیر هیجانات و سازوکارهای تصمیم‌گیری، ضروری به نظر می‌رسد.

بررسی این محدودیت‌ها نه‌تنها به درک بهتری از فرآیندهای ذهنی انسان کمک می‌کند، بلکه پیامدهای عملی مهمی نیز دارد. برای مثال، در حوزهٔ آموزش، شناخت این موانع می‌تواند به بهبود روش‌های تدریس منجر شود و در علوم تصمیم‌گیری، درک این محدودیت‌ها می‌تواند به طراحی بهتر سیستم‌های اطلاعاتی بینجامد. پژوهشگرانی مانند ویلیام جیمز (۱۸۹۰) و دیگر روان‌شناسان شناختی نشان داده‌اند که انسان‌ها تنها قادر به پردازش اطلاعاتی هستند که در راستای اهداف و نیازهای آنان باشد. بنابراین، برای درک بهتر رفتار شناختی انسان، لازم است که این محدودیت‌ها از زوایای گوناگون علمی مورد بررسی قرار گیرند. این امر مهم است که بتوانیم اطلاعاتی را برای پردازش انتخاب کنیم که بیشترین اهمیت را برای اهداف فعلی ما دارند و سایر اطلاعات را از چرخهٔ تحلیل خارج سازیم.

دلیل انتخاب جنبهٔ شناختی این موضوع این است که پردازش اطلاعات و محدودیت‌های ذهنی انسان نقشی اساسی در درک رفتار و تصمیم‌گیری‌های او دارند. پژوهش‌های روان‌شناسی شناختی نشان می‌دهند که ظرفیت حافظه، توجه انتخابی و فیلترهای ادراکی چگونه تعیین می‌کنند که چه اطلاعاتی پردازش یا نادیده گرفته شوند. این دیدگاه امکان تحلیل علمی و دقیق‌تری از دلایل ناتوانی در پردازش برخی اطلاعات را فراهم می‌کند. همچنین، نتایج این بررسی می‌تواند در بهبود روش‌های آموزشی، طراحی سیستم‌های اطلاعاتی و تصمیم‌گیری‌های پیچیده مفید باشد.

ازاین‌رو، مؤلفهٔ شناختی «توجه» از جمله مواردی است که امروزه جهت یادگیری مباحث و شناخت دقیق مسائل در علم روان‌شناسی مورد توجه قرار گرفته است و لازم است که با یک نگرش دینی، این مباحث مورد بررسی قرار گیرد.

پیشینهٔ پژوهش

ویلیام جیمز در سال ۱۸۹۰، یکی از نخستین روان‌شناسان آمریکایی، توجه را به‌عنوان «مشاهدهٔ عینی شخص» مطرح کرد و سپس از اولین پژوهش‌هایی که در زمینهٔ توجه انجام گرفت، پژوهشی بود که ولف و همکارانش در سال ۱۹۹۸ انجام دادند (ولف و همکاران، ۱۹۹۸: ۱۶۹). سپس هارتمن در سال ۲۰۰۲ دو نوع توجه را بر روی یادگیری پرتاب قلاب ماهیگیری بررسی کرد (هارتمن، ۲۰۰۲: ۴۵). سپس با تقسیم‌بندی انواع توجه و دسته‌بندی آن، پژوهش‌ها و مقالات آماری بسیاری در این زمینه نگاشته شده است.

لازم به ذکر است که با توجه به جستجوهای اینترنتی در سایت‌ها و مجلات مرتبط با موضوع حاضر، مدل مفهومیِ مؤلفهٔ شناختی در بعد «توجه» کار نشده است؛ اما مؤلفهٔ توجه با تعابیر مختلف در علوم مختلف به کار برده شده است. در روان‌شناسی، توجه‌طلبی (میلر، ۲۰۰۹؛ بارکلی، ۲۰۱۴) و توجه انتخابی (گلاسر، ۱۳۸۲)، در علوم عرفانی توجه به خدا و نشانه‌های الهی (مسعودی، ۱۳۹۲) و در جامعه‌شناسی با تعابیر متفاوت وجود دارد که با موضوع حاضر اشتراکاتی دارند؛ اما تاکنون هیچ پژوهشی مبنی بر تحلیل مدل مفهومی «توجه» با تأکید بر نظریهٔ گلاسر در قرآن یافت نشده است.

این پژوهش ابتدا مؤلفهٔ شناختیِ بعد توجه در قرآن را استخراج کرده است و سپس با تأکید بر نظریهٔ انتخاب گلاسر، مدل مفهومی آن را مورد بررسی قرار داده است.

روش پژوهش

پژوهش حاضر از نوع تحقیقات مروری (توصیفی-تحلیلی) است و برای تبیین دیدگاه گلاسر از روش تحلیل محتوا استفاده شده است. تحلیل محتوا نیز زمانی به کار می‌رود که بخواهیم یک نوشته یا گفتهٔ ضبط‌شده را از لحاظ وجوه مختلف تحلیل کنیم (هومن، ۱۳۹۰: ۱۴۷). جامعهٔ تحقیق حاضر نیز آیات قرآن و مجموعهٔ کتب و مقالات در خصوص نظریهٔ گلاسر و ابعاد شناختی از دیدگاه روان‌شناسان است که به فارسی ترجمه شده‌اند. ابتدا آیات مناسب با هر عنوان انتخاب شده و مناسب‌ترین آیه از بین آیات استخراج شده و به‌عنوان الگو مورد بررسی قرار گرفته است.

در این پژوهش، برای تحلیل معنای واژه‌ها و مفاهیم دینی، از روش ایزوتسو استفاده شده است. این روش با تأکید بر تحلیل معناشناختی و سیاق‌شناسی، به بررسی واژه‌ها و اصطلاحات قرآنی پرداخته و با توجه به زمینه‌های تاریخی، فرهنگی و دینی، به کشف لایه‌های عمیق‌تر معنایی آنها کمک می‌کند. در این راستا، با انتخاب واژه‌های کلیدی مرتبط با موضوع تحقیق، معنای آنها را در آیات مختلف قرآن بررسی کرده و تطبیق‌های معنایی آنها را بر اساس منابع تفسیر معتبر و سیاق آیات انجام داده‌ایم تا درک بهتری از مفاهیم دینی به دست آید.

روش توشیهیکو ایزوتسو در تحلیل مفاهیم قرآنی، بر پایهٔ کشف میدان معنایی (semantic field) از طریق: کلیدواژه‌ها (semantic key terms)، روابط همنشینی (syntagmatic relations)، روابط جانشینی (paradigmatic relations) و با توجه به بافت قرآنی (contextual meaning) استوار است (ایزوتسو، ۱۳۹۴).

مؤلفه شناختی بُعد توجه

اولین مؤلفهٔ لازم و ضروری برای یادگیری مشاهده‌ای، توجه است. برای آنکه شخص بتواند رفتار و اعمال الگو را بازتولید کند، لازم است ابتدا به او توجه کند (سانتراک، ۱۳۸۵: ۶۵). توجه به تسلط ذهن بر یک چیز از بین چند چیز ممکن و همزمان و به‌عبارت دیگر به یک فکر از زنجیره‌ای از افکار گفته می‌شود (اشمیت، ۱۹۹۹: ۷۰). توجه به دو نوع اختیاری و غیراختیاری تقسیم شده است. توجه غیراختیاری کاملاً متداول است و از طریق زیبایی، جذابیت، صدای ناگهانی و ... برانگیخته می‌شود، بنابراین به تمرین و تلاش ارادی نیاز ندارد. وقتی ما از روی قصد و نیت به یک موضوع توجه کنیم و اراده‌ای روشن و صریح برای توجه کردن به این یا آن داشته باشیم، توجه اختیاری نامیده می‌شود. ذهن تحمل طولانی‌مدت توجه اختیاری را ندارد و نسبت به یکنواختی و بی‌تنوعی کامل حالت تنفر و بیزاری دارد، بنابراین توجه اختیاری نیاز به تلاش و کوشش و برخی تمرینات دارد (شیواناندا، ۲۰۰۳).

واضح است که توجه و درک کردن کاملاً به یکدیگر وابسته‌اند. معمولاً توجه پیش از ادراک صورت می‌گیرد؛ اما باید بدانیم که همیشه پس از توجه لزوماً ادراک صورت نمی‌گیرد؛ مثلاً ممکن است شخص توجه خود را برای شنیدن صدایی که انتظارش را دارد معطوف کند، اما صدا به او نرسد. یا ممکن است شخص نگاه کند، اما نتواند آنچه را به‌دنبالش می‌گردد ببیند. تفاوت دیگر فرایند توجه کردن و درک کردن آن است که توجه کردن به تنهایی و به‌خودی‌خود، سازمان یا معنای تجربهٔ ادراکی را تعیین نمی‌کند. ممکن است یک موقعیت یکسان به‌وسیلهٔ همهٔ کسانی که به آن توجه می‌کنند، به‌طور متفاوت درک شود؛ یعنی این موقعیت برای همهٔ آنان معنادار باشد، اما معنای آن برای هر فرد، متأثر از تجارب قبلی اوست (مان، ۱۳۸۸: ۳۹۸/۲).

ابعاد توجه در روان‌شناسی به‌طور گسترده‌ای بررسی شده و به دسته‌های مختلفی تقسیم می‌شود. بر اساس نظریات روان‌شناسی شناختی، توجه شامل توجه پایدار (Sustained Attention)، توجه انتخابی(Selective Attention)، توجه متناوب (Alternating Attention) و توجه تقسیم‌شده (Divided Attention) است (اندرسون، ۲۰۱۵). توجه پایدار به توانایی حفظ تمرکز بر یک محرک در مدت طولانی اشاره دارد، در حالی‌که توجه انتخابی به توانایی تمرکز بر یک محرک خاص و نادیده گرفتن سایر اطلاعات محیطی مربوط می‌شود (پوسنر و پترسون، ۱۹۹۰). توجه متناوب به توانایی جابه‌جایی ذهنی بین چندین محرک یا فعالیت بدون کاهش عملکرد اطلاق می‌شود، و در نهایت، توجه تقسیم‌شده به توانایی پردازش هم‌زمان چندین

جریان اطلاعاتی اشاره دارد (پاراسورامان و دیویس، ۱۹۸۴). این دسته‌بندی‌ها نشان می‌دهند که توجه یک فرایند پیچیدهٔ شناختی است که در موقعیت‌های مختلف، به‌ویژه در یادگیری و تصمیم‌گیری، تأثیر بسزایی دارد.

علاوه بر طبقه‌بندی‌های کلاسیک توجه (پایدار، انتخابی، متناوب و تقسیم‌شده)، ابعاد دیگری از توجه نیز در روان‌شناسی بررسی شده‌اند که بیشتر به زمینه‌های تخصصی شناختی و عصبی مربوط می‌شوند. برخی از این ابعاد عبارت‌اند از:

توجه اجرایی (Executive Attention): این نوع توجه مسئول کنترل و تنظیم افکار، احساسات و اعمال است و در انجام وظایف پیچیدهٔ شناختی، مانند حل مسئله و تصمیم‌گیری، نقش دارد (فان و همکاران، ۲۰۰۲).

توجه فضایی(Spatial Attention): این بعد از توجه به توانایی تمرکز بر محرک‌هایی در یک ناحیهٔ خاص از فضای دیداری مربوط می‌شود و در فعالیت‌هایی مانند رانندگی و خواندن اهمیت دارد (وسرا و لوک، ۲۰۰۲).

توجه درونی و بیرونی(Internal vs. External Attention): توجه درونی به پردازش افکار، خاطرات و احساسات درونی مربوط می‌شود، در حالی‌که توجه بیرونی معطوف به پردازش اطلاعات محیطی است (چان و همکاران، ۲۰۱۱).

توجه خودکار و ارادی (Automatic vs. Controlled Attention): توجه خودکار به فرآیندهای غیرارادی و سریع، مانند واکنش به یک صدای بلند، مربوط می‌شود، در حالی‌که توجه ارادی مستلزم تلاش شناختی و پردازش آگاهانه است (اشنایدر و شیفیرین، ۱۹۷۷).

این ابعاد می‌توانند درک جامع‌تری از عملکرد توجه در موقعیت‌های مختلف ارائه دهند.

ویلیام گلاسر در نظریهٔ انتخاب (Choice Theory) بیان می‌کند که رفتارهای انسان تحت تأثیر پنج نیاز اساسی قرار دارند: بقا، عشق و تعلق، قدرت، آزادی و تفریح (گلاسر، ۱۳۸۲: ۲۰). یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های شناختی این نظریه، توجه و پردازش شناختی اطلاعات است که در تنظیم رفتارهای فردی و اجتماعی نقش کلیدی دارد. از نگاه گلاسر، «توجه» به‌عنوان یک فرآیند شناختی، تحت تأثیر نیازهای روان‌شناختی انسان شکل می‌گیرد و بر نحوهٔ دریافت، پردازش و ذخیره‌سازی اطلاعات اثر می‌گذارد. وی تأکید دارد که توجه انتخابی (Selective Attention) افراد، متناسب با نیازهایشان تنظیم می‌شود، به این معنا که فرد به اطلاعاتی که برای تأمین نیازهای اساسی‌اش

مفید است، توجه بیشتری نشان می‌دهد (گلاسر، ۲۰۰۱: ۵۶). این مفهوم با یافته‌های علوم شناختی دربارهٔ نقش توجه در یادگیری و تصمیم‌گیری همخوانی دارد (بدلی، ۲۰۰۰).

پژوهش حاضر انواع توجه ارادی از جمله: ۱. توجه مداوم؛ ۲. توجه انتخابی؛ ۳. توجه متناوب؛ ۴. توجه تقسیم‌شده را که مربوط به حیطهٔ شناختی و یادگیری هستند، از دیدگاه قرآن کریم و با تأکید بر نظریهٔ گلاسر مورد بررسی قرار داده است.

۱. تحلیل و بررسی توجه مداوم در آیات

توانایی تمرکز روی یک فعالیت یا محرک برای مدت زمان طولانی را توجه مداوم (Sustained Attention) می‌گویند؛ که باعث می‌شود تمرکز روی یک فعالیت را برای مدت زمانی که لازم است فعالیت انجام شود نگه دارد، حتی اگر محرک‌های حواس‌پرتی دیگری نیز وجود داشته باشد (اشتاین‌مایر، ۲۰۱۰: ۱۷). در آیاتی از قرآن کریم نیز به این نوع فعالیت از بعد شناختی توجه شده است و افراد با تقوا همواره از خدا طلب آمرزش و نجات از آتش می‌کنند. دعای مستمر و توجه مداوم به خدا از صفات پارسایان است (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷: ۵۱/۳).

سستی در یاد خداوند و غفلت از او، خطری جدی برای رهروان و قیام‌کنندگان در راه خدا است. قرآن کریم لزوم جدیت در یاد خدا و توجه مداوم به وظایف محوله از جانب او و پرهیز از سستی در آن را این‌گونه بیان می‌کند (هاشمی‌رفسنجانی، ۱۳۸۶: ۵۸): «... وَ لَا تَنِيَا فِي ذِكْرِي» (طه: ۴۲)؛ «... و دربارهٔ ذکر من سستی نورزید».

خداوند متعال صاحب تمام کمالات و منزه از هر گونه عیب و نقص است. توجه مداوم به چنین حقیقتی که دارای چنان اوصافی است، روح انسان را به نیکی‌ها و پاکی‌ها سوق می‌دهد و از بدی‌ها و زشتی‌ها می‌زداید و به تعبیر دیگر، بازتاب صفات او در جان انسان تجلی می‌کند. به بیان دیگر، توجه به چنین معبود بزرگی موجب احساس حضور دائم در پیشگاه اوست و با این احساس، فاصلهٔ انسان از گناه و آلودگی بسیار زیاد می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۵۵/۱۷).

بسیاری از آیات قرآن به‌صورت مستقیم و غیرمستقیم دلالت بر توجه مداوم دارد که جهت جلوگیری از تطویل مطالب، پژوهش حاضر بر آن است که واژگانی مانند «وجه»، «تبتّل» و «ذکر» را که دلالت بر لفظ توجه دارد، مورد بررسی قرار دهد.

یک. کاربرد واژه «وَجه» در حوزه معنایی توجه مداوم

اصل این ماده بر مقابله و روبه‌رویی شیء دلالت می‌کند (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق: ۸۸/۶). «وجه» در اصل به معنای صورت و چهره است و چون صورت اولین چیزی است که با تو روبه‌رو می‌شود و نیز از همهٔ اعضای بدن اَشرف است، بنابراین به معنی روی و اول هر چیز به کار رفته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۸۵۵). همچنین آمده است که «وجه» به وزن «فعل»، چیزی است که مورد توجه و مواجهه باشد، خواه ظاهری و مادی باشد یا معنوی و روحانی؛ و این معنی در هر چیزی به مناسبت آن منظور می‌شود؛ در حیوان این معنی به صورت و روی تطبیق می‌شود و در موضوعات روحانی به ذات لطیف روحانی توجه می‌شود (مصطفوی، ۱۳۸۳: ۴۵/۱۳).

مزیت بررسی کلمهٔ «وجه» در قرآن با روش معناشناسی واژگانی و با نظر به کلمات همنشین و جانشین و سیاق، آن است که جهان‌بینی قرآن در ارتباط با واژهٔ «وجه» مشخص شده و معارف موجود پنهان در قرآن، زیباتر استخراج می‌شود. با توجه به اینکه واژگان ساختاری چندلایه دارند و این لایه‌ها از لحاظ زبان‌شناختی با گروه‌هایی از کلمات کلیدی ساخته شده‌اند که «میدان‌های معنی‌شناختی» نام دارند (ایزوتسو، ۱۳۶۱: ۶۶)، ازاین‌رو تحلیل و بررسی واژهٔ «وجه» در حوزهٔ روان‌شناختی نیز حائز اهمیت است و در این پژوهش به نحوهٔ به‌کارگیری این واژه و تأثیر آن در توجه مداوم پرداخته می‌شود که مواردی از آن به شرح ذیل است:

الف. توجه مداوم به خداوند

برخی آیات قرآن که لفظ «وجه» در آن ذکر شده است نشان از توجه مداوم به خداوند متعال می‌باشد که در جدول زیر به تحلیل آن پرداخته شده است:

ردیف	گزاره‌ها	محتوای استنباط شده	مؤلفه
۱	وَ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (البقرة: ۱۱۵)	احساس حضور و لطف خداوند(التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم (الطبرانی)، ۲۳۲/۱)	شناخت حصولی خداوند

ردیف	گزاره‌ها	محتوای استنباط شده	مؤلفه
۲	وَ لَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلهًا آخَرَ لَا إِلهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَ إِلَيهِ تُرْجَعُونَ (القصص: ۸۸)	پی بردن به صفات الهی (بحر العلوم، ۶۲۳/۲)	
۳	وَ مَنْ يسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَ هُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى وَ إِلَى اللَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ (لقمان: ۲۲)	چنگ زدن به منبع بی‌نهایت (تأویلات أهل السنة ج۸ /۳۱۲)	
۴	وَ مَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَ هُوَ مُحْسِنٌ وَ اتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَ اتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا (النساء: ۱۲۵)	پیروی از یکتاپرستی و حق‌گرایی (التبیان فی تفسیر القرآن، ۳ /۳۴۰)	
۵	إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِي لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ حَنِيفًا وَ مَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ (الأنعام: ۷۹)	دور بودن از انحراف و شرک (حقائق التفسیر/۲۸)	
۶	بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَ هُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ ... (البقرة: ۱۱۲)	دریافت پاداش مناسب و رهایی از ترس و اندوه (کشف الاسرار و عدة الابرار، ۳۲۱/۱)	یافتن راه سعادت جهت رشد متعالی
۷	فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِي لِلَّهِ وَ مَنِ اتَّبَعَنِ وَ قُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَ الْأُمِّيينَ أَ أَسْلَمْتُمْ ... (آل‌عمران: ۲۰)	یافتن مسیر رشد و هدایت (الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ۳۴۷/۱)	
۸	وَ لَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَ الْعَشِي يرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيءٍ وَ مَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيهِمْ مِنْ شَيءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ (الأنعام: ۵۲)	ایجاد الفت و دوستی(تفسیر جوامع الجامع، ۲، ۱۸۷ص)	

ردیف	گزاره‌ها	محتوای استنباط شده	مؤلفه
۹	وَ الَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ أَنفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَ عَلَانِيَةً وَ يدْرَءُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيئَةَ أُولئِكَ لَهُمْ عُقْبَى الدَّارِ (الرعد: ۲۲)	برخورداری از صفت شکیبایی، انفاق کردن و نماز گزاردن (عرائس البیان فی حقائق القرآن، ۲ / ۲۳۷)	
۱۰	وَ اصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَ الْعَشِي يرِيدُونَ وَجْهَهُ وَ لَا تَعْدُ عَينَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَياةِ الدُّنْيا وَ لَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَ اتَّبَعَ هَوَاهُ وَ كَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا (الکهف: ۲۸)	پرهیز از اسراف و دنیا زدگی (البرهان فی تفسیر القرآن، ۳ /۶۳۰)	انجام فرامین الهی در کمک به نیازمندان
۱۱	فَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ وَ الْمِسْكِينَ وَ ابْنَ السَّبِيلِ ذَلِكَ خَيرٌ لِلَّذِينَ يرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ وَ أُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (الروم: ۳۸)	پرداخت حقوق مالی در راه خدا (ترجمه تفسیر کاشف، ۲٤۱/٦)	
۱۲	وَ مَا آتَيتُمْ مِنْ رِبًا لِيرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يرْبُو عِندَ اللَّهِ وَ مَا آتَيتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ (الروم: ۳۹)	پرداخت زکات (ترجمه تفسیر کاشف، ۲٤۲/٦)	
۱۳	إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَاءً وَ لَا شُكُورًا (الإنسان (الدّهر: ۹)	توجه به مساکین (فی ظلال القرآن، ٦، ۳۷۸۱)	
۱۴	إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى (اللیل: ۲۰)	انفاق در راه خدا (تفسیر اثنی عشری، ۲٤٤/۱٤)	

برای نمونه به شرح یک آیه در خصوص توجه مداوم پرداخته می‌شود: ﴿وَ اصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَ الْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَ لَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ لَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَ اتَّبَعَ هَوَاهُ وَ كَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا﴾ (کهف: ۲۸)؛ «با کسانی که صبح و شام، پروردگارشان را می‌خوانند در حالی که همواره خشنودی او را می‌طلبند، خود را پایدار و شکیبا دار، و در طلب زینت و زیور زندگی دنیا دیدگانت [از التفات] به آنان [به سوی ثروتمندان] برنگردد، و از کسی که دلش را [به سبب کفر و طغیانش] از یاد خود غافل کرده‌ایم و از هوای نفسش پیروی کرده و کارش اسراف و زیاده‌روی است، اطاعت مکن».

کلمهٔ «وجه» از هر چیز به معنای آن رویی است که به طرف ماست و ما به سویش می‌رویم. و اصل در معنای وجه همان وجه آدمی و صورت او است که یکی از اعضای وی است، و وجه خدای تعالی همان اسماء حسنی و صفات علیای است که متوجهین به درگاهش با آنها متوجه می‌شوند و به وسیلهٔ آنها خدا را می‌خوانند و عبادت می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۴۱۷/۱۳). تعبیر به «صبح و شام» اشاره به این است که در همهٔ حال و تمام عمر به یاد خدا هستند. همچنین تعبیر به «يُرِيدُونَ وَجْهَهُ» (ذات او را می‌طلبند) دلیل بر اخلاص آنهاست و اشاره به این که آنها از خداوند خود او را می‌خواهند، حتی به خاطر بهشت (هر چند نعمت‌هایش بزرگ و پرارزش است) و به خاطر ترس از دوزخ و مجازات‌هایش (هر چند عذاب‌هایش دردناک است) بندگی خدا نمی‌کنند، بلکه فقط به خاطر ذات پاک او، او را می‌پرستند و این بالاترین درجهٔ اطاعت و بندگی و عشق و ایمان به خدا است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴۱۶/۱۲).

ویلیام گلاسر به‌طور مستقیم دربارهٔ مفهوم «وجه‌الله» در قرآن کریم نظریه‌ای ارائه نکرده است، اما می‌توان از نظریهٔ انتخاب او برای تحلیل این مفهوم در چارچوب شناختی بهره گرفت. گلاسر معتقد است که توجه و انتخاب آگاهانه در رفتارهای انسان نقش اساسی دارد و انسان‌ها با توجه به نیازهای درونی خود، به سمت منابعی که این نیازها را تأمین می‌کنند، جهت‌گیری می‌کنند (گلاسر، ۱۳۸۳). در این چارچوب، می‌توان گفت که توجه به «وجه‌الله» در قرآن، نوعی انتخاب آگاهانه و شناختی است که بر اساس نیازهای روان‌شناختی و معنوی فرد تنظیم می‌شود. در واقع، نظریهٔ گلاسر با تأکید بر نقش توجه در انتخاب‌های انسانی، به‌طور غیرمستقیم از این مفهوم قرآنی حمایت می‌کند، زیرا انسان‌ها بر اساس نیازهایشان، آگاهانه به سمت هدفی که برایشان ارزشمند است، جهت‌گیری می‌کنند (گلاسر، ۲۰۰۱).

در نتیجه، هر انسانی که دلش را متوجه خداوند متعال کند و در تمام امور تسلیم ذات پاک الهی باشد، در زندگی دنیا و آخرت از ثمرات و پاداش فراوانی بهره‌مند می‌شود. با شناختی که از نظریهٔ انتخاب گلاسر حاصل شده است، مبانی ارادی توجه مداوم به خداوند نیز با اختیار انسان، عامل مهمی برای رسیدن به سعادت است.

ب. توجه مداوم به دین

دین از آغاز خلقت مورد توجه قرار گرفته است. علامه طباطبائی در تعریف دین می‌فرماید: دین، عقاید و یک سلسله دستورهای عملی و اخلاقی است که پیامبران از طرف خداوند برای راهنمایی و هدایت بشر آورده‌اند. اعتقاد به این عقاید و انجام این دستورها سبب سعادت و خوش‌بختی انسان در دو جهان است (طباطبائی، ۱۳۷۸: ۲۱). از دیدگاه کانت، دین عبارت است از شناخت تکالیف ما به‌عنوان احکام الهی (کانت، ۱۳۸۱: ۱۵۳). پترسون نیز دین را اعتقاد به خدایی همیشه‌زنده می‌داند، یعنی به اراده و ذهنی الهی که حاکم بر جهان است و با نوع بشر مناسبات اخلاقی دارد (پترسون، ۱۳۹۳: ۱۸). در تعریف جامع دیگری از دین نیز چنین آمده است که: دین متشکل از مجموعه‌ای از اعتقادات، اعمال و احساسات (فردی و جمعی) است که حول مفهوم حقیقت غایی سازمان یافته است. این حقیقت مندرج در تعریف دین را می‌توان برحسب تفاوت ادیان با یکدیگر واحد یا متکثر، متشخص یا نامتشخص، الوهی یا غیرالوهی و نظایر آن تلقی کرد (دیوانی، ۱۳۹۹: ۳۷۲).

دین با میزان آرامش بشر رابطه‌ای مستقیم دارد. الیسون نیز به این نتیجه رسید که داشتن دین و فعالیت‌های مذهبی و التزام عملی داشتن به اعتقادات مذهبی، مانند دعا کردن و قرائت کتاب مقدس، با احساس آرامش بیشتری در افراد همراه است (واحدی، ۱۳۹۳: ۷). همچنین فردریکسون با طرح نظریهٔ «توسعه و ساخت»، سعی دارد تا یکی از روابط میان دین و سلامت روان را مورد بررسی قرار دهد. او با قرار دادن عنصر هیجان‌های مثبت در حلقهٔ پیوند دین-سلامتی، ابتدا به اثبات تأثیر هیجان‌های مثبت در سلامتی و بهزیستی انسان می‌پردازد و سپس اثر اعمال مذهبی و دینی در پرورش و ایجاد هیجان‌های مثبت را مطرح می‌کند و در نهایت چنین نتیجه می‌گیرد که دین از این طریق در جهت سلامت جسمی و روانی بشر مفید واقع می‌شود (فردریکسون، بی‌تا: ۷).

برخی از موضوعاتی که فروید نیز از آنها بحث کرد عبارت‌اند از: رفتارهای دینی در قالب مناسک و قربانی کردن، تجربهٔ دینی در شکل عرفان و احساس «همه‌توانی بی‌نهایت»، عقیدهٔ دینی در قالب تابوها، صورت‌های خدا و خواسته‌های عمومی دینی. چیزی که بر همهٔ بحث‌های او غلبه دارد این است که پدیدارهای دینی ریشه در روان انسان دارد (فروید، ۱۹۹۰: ۶۳).

در آیاتی از قرآن نیز واژه«وجه» به دین اشاره دارد که در جدول زیر قابل مشاهده است:

ردیف	متن آیه	محتوای استنباط شده	مؤلفه
۱	فَأَقِمْ **وَجْهَكَ لِلدِّينِ** حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (الروم: ۳۰)	پایداری و ثبات دین فطری (تفسیر اثنی عشری، ۲۹۳/۱۰)	شناخت دین فطری
۲	فَأَقِمْ **وَجْهَكَ لِلدِّينِ** الْقَيِّمِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا مَرَدَّ لَهُ مِنَ اللَّهِ يَوْمَئِذٍ يَصَّدَّعُونَ (الروم: ۴۳)	روی آوردن به دین اسلام (تفسیر کاشف، ۲٤٥/٦)	شناخت اسلام بعنوان دین استوار
۳	وَ أَنْ أَقِمْ **وَجْهَكَ لِلدِّينِ** حَنِيفًا وَ لَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (یونس: ۱۰۵)	پذیرش قلبی دین اسلام و عدم انحراف(تفسیر روح البیان، ۸۷/٤)	عدم انحراف از اسلام

منظور از اقامهٔ وجه، رو کردن و توجه به دین است به‌طور مداوم. «فِطْرَتَ اللّهِ» منصوب است به تقدیر «اِعْنِی»؛ یعنی توجه به دین همان سرشت و نهاد خدایی است که مردم را بر آن نهاد آفریده است. در واقع دین یک چیز تحمیلی نیست، بلکه به راه‌هایی می‌خواند که نهاد آدمی نیز آنها را می‌خواهد؛ اعتقاد به خدا، دعوت به عبادت او نیز چنین است (قرشی، ۱۳۷۷: ۲۰۴/۸-۲۰۵).

دین می‌تواند نقش مهمی در تأمین نیازهای روان‌شناختی داشته باشد. گلاسر معتقد است که افراد بر اساس نیازهای خود تصمیم می‌گیرند که به چه چیزی توجه کنند و چگونه رفتارهای خود را تنظیم نمایند (گلاسر، ۲۰۰۱). در این چارچوب، توجه به دین می‌تواند به‌عنوان یک انتخاب شناختی آگاهانه در جهت تأمین نیاز به امنیت روانی، تعلق اجتماعی و یافتن معنا در زندگی تحلیل شود. این دیدگاه با آموزه‌های قرآنی نیز قابل تطبیق است. در قرآن کریم، توجه به دین به‌عنوان یک انتخاب آگاهانه معرفی شده است: ﴿**لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ**...﴾ (بقره: ۲۵۶). این آیه نشان می‌دهد که پذیرش دین، فرایندی انتخابی و شناختی است که با آگاهی و تمایلات فردی ارتباط دارد.

از منظر نظریهٔ گلاسر، افراد برای تأمین نیازهای شناختی و اجتماعی خود، به دین توجه می‌کنند و این توجه می‌تواند تأثیر مستقیمی بر تصمیم‌گیری‌ها و رفتارهای آنها داشته باشد. در نتیجه، توجه مداوم به دین یکی از دستورات الهی است که در قالب آیات قرآن به آن اشاره شده است و آثار مفیدی در سعادت زندگی فردی و اجتماعی انسان دارد.

دو. کاربرد واژه «ذکر» در حوزه معنایی توجه مداوم

«ذکر» یکی از واژگان مورد استفادهٔ قرآن در حوزهٔ وحی و کتب آسمانی است که به همراه مشتقاتش، به تناسب مضامین و مفاهیم آیات، ۲۹۲ بار به کار رفته است (روحانی، ۱۳۷۲: ۴۳۱/۱).

واژهٔ کانونی «ذکر» در قرآن با واژگان بسیاری چون اهل کتاب، تورات و قرآن بر محور جانشینی در یک حوزهٔ معنایی قرار می‌گیرد و بر محور همنشینی با واژه‌هایی مانند تقوا، رسول، کتاب و صلات در یک حوزهٔ معنایی واقع می‌شود. در این میان، یکی از مهمترین واژه‌هایی که با ذکر، هم رابطهٔ جانشینی و هم رابطهٔ همنشینی دارد، صلات است. این واژه کل دستگاه معنایی ذکر را پوشش می‌دهد. هدف از اقامهٔ صلات، ذکر و یاد خداست و ذکر نیز روح و حقیقت صلات است (مروتی، ۱۳۹۲: ۱۵۲). انتخاب نام «ذکر» برای قرآن، بر این دلالت دارد که خداوند خواهان توجه مداوم مردم به معارف آن است (هاشمی، ۱۳۸۶: ۴۴۸/۲). در جدول زیر به آیاتی مبنی بر ذکر مداوم پروردگار اشاره شده است.

ردیف	گزاره‌ها	محتوای استنباط شده	مؤلفه
۱	أَ لَمْ يأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ **لِذِكْرِ اللَّهِ** وَ مَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ وَ لَا يكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَ كَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ (الحدید: ۱۶)	اطاعت پذیری مبتنی بر بصیرت(کشف الاسرار و عدة الابرار، ۴۹۳/۹)	اطاعت و تسلیم حق

ردیف	گزاره‌ها	محتوای استنباط شده	مؤلفه
۲	أَ فَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ فَوَيلٌ لِلْقَاسِيةِ قُلُوبُهُمْ مِنْ **ذِكْرِ اللَّهِ** أُولئِكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ (الزمر: ۲۲)	تسلیم در برابر راه حق(التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم (الطبرانی)، ۳۷۰/۵)	ایمان قلبی به منبع آرامش
۳	وَ إِذَا **ذُكِرَ اللَّهُ** وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ وَ إِذَا ذُكِرَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ إِذَا هُمْ يسْتَبْشِرُونَ (الزمر: ۴۵)	بیزاری و انزجار از شرک(المیزان فی تفسیر القرآن، ۲۷۱/۱۷)	
۴	إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا **ذُكِرَ اللَّهُ** وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَ إِذَا تُلِيتْ عَلَيهِمْ آياتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَ عَلَى رَبِّهِمْ يتَوَكَّلُونَ (الأنفال: ۲)	افزایش ایمان قلبی(تفسیر نمونه، ۸۶/ ۷)	
۵	الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ **بِذِكْرِ اللَّهِ** أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ (الرعد: ۲۸)	درک کردن تنها منبع آرامش(کشف الاسرار و عدة الابرار، ۱۹۷/۵)	
۶	الَّذِينَ إِذَا **ذُكِرَ اللَّهُ** وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَ الصَّابِرِينَ عَلَى مَا أَصَابَهُمْ وَ الْمُقِيمِي الصَّلَاةِ وَ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ ينفِقُونَ (الحج: ۳۵)	توجه به اهمیت نماز(التفسیر الکاشف، ۳۲۸/۵)	

ردیف	گزاره‌ها	محتوای استنباط شده	مؤلفه
۷	اتْلُ مَا أُوحِی إِلَیكَ مِنَ الْكِتَابِ وَ أَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَی عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنكَرِ وَ **لَذِكْرُ اللَّهِ** أَكْبَرُ وَ اللَّهُ یعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ (العنکبوت: ۴۵)	تلاوت مداوم قرآن و دوری از گناه(فی ظلال القرآن، ج۲۷۳۸/۵)	اقامه نماز، تلاوت و درک قرآن
۸	اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِیثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِی تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِینَ یخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِینُ جُلُودُهُمْ وَ قُلُوبُهُمْ إِلَی **ذِكْرِ اللَّهِ** ذَلِكَ هُدَی اللَّهِ یهْدِی بِهِ مَنْ یشَاءُ وَ مَنْ یضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ (الزمر: ۲۳)	درک درست قرآن(التبیان فی تفسیر القرآن، ۲۱/۹)	
۹	لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِی رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ یرْجُو اللَّهَ وَ الْیوْمَ الآخِرَ وَ **ذَكَرَ اللَّهَ** كَثِیرًا (الأحزاب: ۲۱)	الگو گرفتن از اولیاء الهی(البرهان فی تفسیر القرآن، ٤٧٠/٤)	انتخاب الگوی درست زندگی
۱۰	إِنَّمَا یرِیدُ الشَّیطَانُ أَنْ یوقِعَ بَینَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَ الْبَغْضَاءَ فِی الْخَمْرِ وَ الْمَیسِرِ وَ یصُدَّكُمْ عَنْ **ذِكْرِ اللَّهِ** وَ عَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنتُمْ مُنتَهُونَ (المائدة: ۹۱)	بازداری از شراب و قمار و زیان(تفسیر روح البیان، ٤٣٥/٢)	

ردیف	گزاره‌ها	محتوای استنباط شده	مؤلفه
۱۱	اسْتَحْوَذَ عَلَيهِمُ الشَّيطَانُ فَأَنسَاهُمْ **ذِكْرَ اللَّهِ** أُولئِكَ حِزْبُ الشَّيطَانِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ (المجادلة: ۱۹)	عدم تسلط شیطان بر آنان(تفسیر کاشف، ۷/ ٤٥٦)	انزجار از خطواط شیطانی
۱۲	رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَ لَا بَيعٌ عَنْ **ذِكْرِ اللَّهِ** وَ إِقَامِ الصَّلَاةِ وَ إِيتَاءِ الزَّكَاةِ يخَافُونَ يوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَ الْأَبْصَارُ (النور: ۳۷)	تقدم داشتن یاد خدا بر داد و ستد(تفسیر المیزان، ۱۵/۱۷۵)	تقدم یاد خدا بر امور دنیوی
۱۳	يا أَيهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِي لِلصَّلَاةِ مِنْ يوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى **ذِكْرِ اللَّهِ** وَ ذَرُوا الْبَيعَ ذَلِكُمْ خَيرٌ لَكُمْ إِنْ كُنتُمْ تَعْلَمُونَ (الجمعة: ۹)		
۱۴	يا أَيهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَ لَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ **ذِكْرِ اللَّهِ** وَ مَنْ يفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ (المنافقون: ۹)	تقدم داشتن یاد خدا بر اموال و فرزندان(تفسیر نمونه، ۲٤/۱۷۲)	

طبق آیات قرآن، یکی از راه‌های ایجاد آرامش و امید، ذکر مداوم خداوند سبحان است. حقیقت ذکر خداوند عبارت است از یاد خدا در همهٔ احوال و پیشامدها و توجه به حضور در محضر الهی و او را حاضر و ناظر بر اعمال و رفتار خویش دانستن که پیامد چنین امری، دستیابی به آرامش و اطمینان نفس است. ذکر خداوند از طریق تلاوت قرآن نیز، سبب شفای دل و پاکی روح از آفات و بیماری‌هایی همچون ناامیدی و افسردگی است (محققیان، ۱۳۹۳: ۳۳).

تمامی آیات مذکور نشان از توجه دائم به خداوند دارد و همچنین در آیهٔ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا» (احزاب: ۴۱) که بیانگر اهمیت «تمرکز شناختی بر ذکر و یاد خدا» است، این مفهوم در روان‌شناسی شناختی، تحت عنوان «حافظهٔ معنایی و توجه پایدار» شناخته می‌شود (بدلی، ۲۰۰۰).

بنابراین، می‌توان گفت که نظریهٔ گلاسر و مدل مفهومیِ شناختی توجه در قرآن، هر دو بر نقش توجه در تنظیم رفتارهای انسانی تأکید دارند. در نتیجه، توجه مداوم به ذکر الهی متضمن سعادت دنیا و آخرت است و این نوع توجه بر اساس اراده و اختیار انسان حاصل می‌شود.

سه. کاربرد واژه « تَبَتَّل» در حوزه معنایی توجه مداوم

واژهٔ «تَبَتّل» در لغت به معنای بریدن و قطع کردن است که در نزد اهل تصوف و عرفان سه درجه دارد: ۱. انقطاع از لذائذ؛ ۲. انقطاع از خود؛ ۳. انقطاع از همه چیز برای کسب مقام فنا به واسطهٔ استیلای نور احدیت (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۲۴). در واقع «تَبَتّل» اصطلاحی در حدیث و عرفان، مأخوذ از آیهٔ ۸ سورهٔ مزمل است که خداوند متعال می‌فرماید: ﴿وَ اذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ وَ تَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا﴾ (مزمل: ۸)؛ «نام پروردگارت را [به زبان حال و قال] یاد کن [و از غیر او قطع امید نما] و فقط دل بر او بند».

«تَبَتّلْ» در قرآن به معنای بریدن از هوای نفس و توجه کردن به خداوند است (قرائتی، ۱۳۸۸: ۲۶۷/۱۰). در اصطلاح قرآنی یعنی اینکه انسان با تمام وجود متوجّه خدا شود و از ماسوی‌الله منقطع شود و اعمالش را فقط به خاطر او به جا آورد و غرق در اخلاص شود (مکارم شیرازی، ۱۳۸۲: ۳۱۵/۵). حضرت امام﵀ فرمود: «تبتّل، دعا کردن است به یک انگشت که به آن اشاره نمایی و تضرّع آن است که به دو انگشت اشاره کنی و آنها را حرکت دهی و ابتهال، برداشتن دست‌ها و کشیدن و بلند کردن آنهاست و آن در نزد قطره‌ای است که از چشم‌ها بریزد، بعد از آن دعا کن» (کلینی، ۱۳۸۸: ۳۲۵/۴).

در نتیجه، واژهٔ «تبتّل» میزان توجه مداوم به خالق بی‌همتا را نشان می‌دهد که این نوع توجه نیز در ابعاد روان‌شناختی حائز اهمیت است و با تداوم توجه در یک موضوع، میزان تمرکز و دقت در آن به درجهٔ بالایی می‌رسد.

ایزوتسو با توجه به زبان‌شناسی معنایی، معانی واژگان «وجه»، «ذکر» و «تبتل» را در بستر فرهنگ اسلامی و متون دینی مورد بررسی قرار می‌دهد. در این پژوهش، تلاش بر آن است که سه لفظ مورد نظر با روش ایزوتسو ترسیم شود:

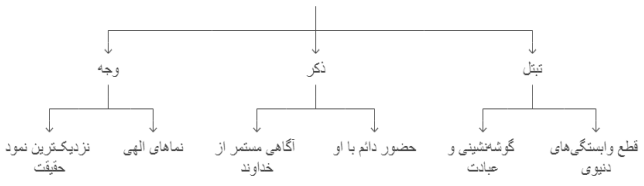
وجه: در سنت اسلامی، واژهٔ «وجه» به معنای «صورت» یا «چهره» است، اما از دیدگاه فلسفی و کلامی، این واژه گاهی به معنای «نزدیک‌ترین جنبه یا نمود چیزی» نیز به کار می‌رود. از نگاه ایزوتسو، «وجه» می‌تواند به «نزدیک‌ترین نمود حقیقت» یا «ظاهر برتر» اشاره کند. در قرآن، واژهٔ «وجه‌الله» به معنای «روی خداوند» است که به حضور و توجه مستقیم به خداوند اشاره دارد. در نگاه ایزوتسو، وجه با مفهوم «نما» و «نماهای الهی» ارتباط دارد، جایی که انسان‌ها در تلاش‌اند تا چهرهٔ الهی را در خود بازتاب دهند (ایزوتسو، ۱۹۸۰).

ذکر: واژهٔ «ذکر» در قرآن و متون اسلامی به معنای یادآوری، ذکر نام خداوند یا به‌طور کلی تذکر به یاد خداوند است. در نگاه ایزوتسو، «ذکر» به فرایند آگاهی مستمر از خداوند و بودن در حالت حضور دائم با او اشاره دارد. ایزوتسو بر این باور است که در فرهنگ اسلامی، ذکر نه تنها به معنای گفتار، بلکه به معنای توجه مداوم به حقیقت وجودی خداوند است. ذکر به معنای احضار و توجه به خدا در قلب و ذهن است که از نظر ایزوتسو این عمل به نوعی در مسیر کمال معنوی انسان قرار دارد (ایزوتسو، ۱۹۸۷).

تبتل: واژهٔ «تبتل» در متون دینی اسلامی به معنای گوشه‌نشینی و توجه متمرکز به عبادت است. ایزوتسو این واژه را با جنبه‌های ویژه‌ای از معنویت و کمال فردی پیوند می‌دهد. تبتل به نوعی به انقطاع از دنیا و تمرکز کامل بر خداوند اشاره دارد. در قرآن و سنت اسلامی، تبتل به معنای خالص شدن در مقابل خداوند و قطع هرگونه ارتباط غیر از رابطه با خداوند است. ایزوتسو این عمل را به‌عنوان یک حرکت آگاهانه به سمت خداوند و تلاش برای رهایی از وابستگی‌های دنیوی تحلیل می‌کند (ایزوتسو، ۱۹۷۹).

به‌طور کلی، ایزوتسو در تحلیل این واژگان بر جنبه‌های معنایی و الهی آنها تمرکز دارد و نشان می‌دهد که این مفاهیم نه تنها در سطح زبانی، بلکه در سطح تجربی و دینی نیز معانی عمیق‌تری دارند.

تحلیل واژگان اسلامی از دیدگاه ایزوتسو



چهار. تحلیل واژه‌های مذکور در میدان معنایی ایزوتسو

الف. وجه (وَجه)

آیات کلیدی:

- سوره بقره، آیهٔ ۱۱۵: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمّ وَجْهُ اللّهِ﴾

- سوره روم، آیهٔ ۳۰: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا﴾

تحلیل معنایی بر اساس روش ایزوتسو:

همنشینی: واژگان علاوه بر آنکه همچون دشتی هموار و یکنواخت هستند، عبارت‌اند از تعداد بی‌شماری لایه‌های ارتباطاتِ به‌هم‌وابسته یا حوزه‌های اشتراک تصوری که هر یک از آنها متناظر با دلبستگی و علاقه‌مندی به یکدیگر پیوند خورده‌اند (ایزوتسو، ۱۳۹۴: ۲۷). واژهٔ «وجه» با الفاظی چون «اللّه»، «دین»، «قیام»، «فطرت» و «حنیفیت» رابطهٔ همنشینی دارد.

جانشینی: دومین روش ایزوتسو برای معناشناسی واژگان قرآنی، جانشین کردن یک واژه با واژه‌ای دیگر در متنی است که بافت آن از لحاظ ساختمان صوری با بافت متن واژهٔ نخست مشابه باشد (ایزوتسو، ۱۳۹۴: ۷۵). واژهٔ «وجه» با مفاهیمی چون «قلب»، «نیّت»، «تمرکز» و «اخلاص» رابطهٔ جانشینی دارد.

میدان معنایی: یکی دیگر از روش‌هایی که ایزوتسو در معناشناسی استفاده می‌کند، میدان معنایی است. وی به هر مجموعه‌ای از روابط معنایی دارای طرح در میان دسته‌های مختلف واژه‌های یک زبان، حوزه یا میدان معنایی می‌گوید (ایزوتسو، ۱۳۹۴: ۸۰). وجود کلمات هر میدان معنایی و ارتباط آنها با یکدیگر مانند دانه‌های خوشه است (ایزوتسو، ۱۳۹۴: ۸۰؛ ایزوتسو، ۱۳۹۶: ۲۹). بنابراین میدان معنایی «وجه» بیانگر توجه مستمر، جهت‌گیری عمیق و تمام‌بودگی در ارتباط با خداوند است.

بر اساس این نظریه، «وجه» نشان‌دهندهٔ تمرکز تمام شخصیت انسان به‌سوی یک نقطهٔ معنوی است. یکی از واژگان کلیدی در میدان معنایی توجه، جهت‌گیری، اخلاص و توحید است. واژهٔ «وجه» در زبان قرآن نشانگر توجه کامل و روی آوردن وجودی به‌سوی خداوند است و با مفاهیمی مانند «توحید»، «اخلاص» و «فطرت» در یک میدان معنایی قرار می‌گیرد (عمادی اندانی و حاجی اسماعیلی، ۱۳۹۶: ۵۰-۵۲). در اصطلاح قرآنی، «وجه» به‌معنای صورت ظاهری نیست، بلکه به‌معنای روی آوردن کل وجود انسانی به‌سوی خداوند است. هنگامی‌که قرآن می‌فرماید: «فَأَقِمْ

وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا»، این تعبیر نشان‌دهندهٔ نوعی انتخاب شناختی-ارادی است که در آن تمام قوای انسان به سمت خدا جهت می‌گیرد (همان: ۴۹). در واقع، در کاربردهای قرآنی، «وجه» مفهومی است که در مقابل «اعراض» و «انحراف» قرار می‌گیرد و بخشی از نظام معنایی توحید است.

ب. ذکر (ذِکر)

آیات کلیدی:

- سوره طه، آیهٔ ۱۲۴: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي ...﴾

- سوره انفال، آیهٔ ۴۵: ﴿إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا وَاذْكُرُوا اللَّهَ﴾...

تحلیل معنایی بر اساس روش ایزوتسو:

همنشینی: واژهٔ «ذکر» با مفاهیمی چون صبر، نماز، ایمان، قرآن و شیطان رابطهٔ همنشینی دارد.

جانشینی: این واژه با مفاهیمی چون یاد، آگاهی، بیداری ذهنی و اتصال مستمر رابطهٔ جانشینی دارد.

میدان معنایی: ذکر در قرآن، صرفاً «یادآوری» نیست، بلکه حضور قلب، تمرکز شناختی و التزام معنوی است (مروتی و ساکی، ۱۳۹۲: ۱۴۳-۱۴۸). همچنین می‌نویسد: «ذکر، نقطهٔ مقابل «غفلت» است؛ و غفلت در قرآن، نه تنها فراموشی ساده، بلکه نوعی انقطاع وجودی از ساحت حق است. بنابراین، ذکر در میدان معنایی خود، دربردارندهٔ ایمان، بیداری معنوی و پایداری در راه حق است» (همان: ۱۴۱).

ج. تبتّل (تبَتُّل)

آیهٔ کلیدی:

ـ سوره مزمل، آیهٔ ۸: ﴿وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا﴾

تحلیل معنایی بر اساس روش ایزوتسو:

همنشینی: واژهٔ «تبتل» با مفاهیمی چون اسم رب، عبادت شبانه، انقطاع و خلوت رابطهٔ همنشینی دارد.

جانشینی: این واژه با مفاهیمی چون زهد، خلوت، انس با خدا و بریدن از خلق رابطهٔ جانشینی دارد.

میدان معنایی: «تبتل» میدان معنایی انقطاع از غیر و توجه ناب به خالق را در بر دارد. واژهٔ «تبتل» به‌طور خاص در زمینهٔ مفاهیم مربوط به توحید وجودی، انقطاع از غیر خدا و تمرکز عارفانهٔ

انسان بر خداوند به کار می‌رود. «تبتل نوعی بریدن آگاهانه و تدریجی از امور دنیوی برای تمرکز کامل بر خداست. قرآن آن را نه به‌عنوان ترک دنیا، بلکه به‌مثابهٔ نوعی توحید در اراده و نیت مطرح می‌کند. در اصطلاح قرآنی، تبتل همان بازگشت مداوم و ناب به مرکز وجود یعنی خداوند است» (ناصح، ۱۳۸۸: ۷). همچنین می‌نویسد: «تبتل، از نظر معنایی، با مفاهیمی چون «اخلاص»، «وجه»، «قرب» و «ذکر» در یک میدان معنایی قرار می‌گیرد و معنای آن را باید در شبکه‌ای از واژگان روحانی و عرفانی قرآن درک کرد».



۲. تحلیل و بررسی توجه انتخابی در آیات

توجه انتخابی به توانایی فرد در پردازش موضوعی اشاره دارد که به‌طور انتخابی برخی از رویدادها را پردازش می‌کند و از برخی دیگر صرف‌نظر می‌نماید (لزک، ۲۰۱۲: ۲۰۱). توجه انتخابی یکی از عناصر کارکرد اجرایی است و مجموعه‌ای از عملیات پیچیدهٔ ذهنی را در بر دارد که شامل تمرکز کردن بر هدف، درگیر شدن با آن، نگهداشتن و گوش به زنگ بودن در یک زمان طولانی، رمزگردانی ویژگی‌های محرک و تغییر تمرکز از یک هدف به هدف دیگر است (سیفی و همکاران، ۱۳۹۴: ۹۹-۱۱۶).

توجه انتخابی به ممنوعیت ورود برخی داده‌ها در سیستم پردازش اطلاعات اشاره دارد. توانایی توجه انتخابی به محرک مورد نظر در بسیاری از موقعیت‌ها ضروری است. ممرت در پژوهش خود نشان داد که توجه انتخابی به معنای تمرکز طولانی‌مدت نیست، بلکه تمرکز هوشیارانه بر مواردی است که فرد را به اوج عملکرد می‌رساند (وینبرگ، ۲۰۱۴: ۸۹).

در برخی از آیات قرآن نیز الفاظی بیان شده است که معنا و مفهوم توجه انتخابی در آنها مشهود است و برای مثال به ذکر چند مورد پرداخته می‌شود:

ردیف	گزاره‌ها	محتوای استنباط شده	مؤلفه
۱	وَ لِتَصْغَى إِلَيهِ أَفْئِدَةُ الَّذِينَ لَا يؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ وَ لِيرْضَوْهُ وَ لِيقْتَرِفُوا مَا هُمْ مُقْتَرِفُونَ (الأنعام: ۱۱۳)	انتخاب مسیر شقاوت و انجام اعمال زشت (البرهان فی تفسیر القرآن، ٤٦٩/٢)	شناخت شقاوت و انتخاب آن
۲	**فَأَنتَ لَهُ تَصَدَّى (عبس: ۶)**	روی آوردن به افراد صالح (البرهان فی تفسیر القرآن، ٥٨٢/٥)	**شناخت سعادت و انتخاب آن**

یک. کاربرد واژه «لِتصغی» در حوزه معنایی توجه انتخابی

«لِتَصْغَی» از مصدر «صَغَوَ» به فتح، به معنای میل و توجه کردن است (عاملی، ۱۳۶۰: ۵۳۱/۳) و بیشتر به تمایلی گفته می‌شود که از طریق شنیدن و به وسیلهٔ گوش حاصل می‌گردد، و اگر کسی به سخن دیگری با نظر موافق گوش کند، به آن «صَغْو» و «إِصْغَاء» گفته می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴۰۹).

در روایتی، علی بن ابراهیم می‌گوید: این سخن خدای تبارك و تعالی: «**وَ لِتَصْغَى إِلَيْهِ أَفْئِدَةُ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ...**»؛ یعنی منافقان به سخن او گوش می‌دهند و با زبان خودشان می‌پذیرند، اما دل‌هایشان ایمان نمی‌آورد. «**وَ لِيَقْتَرِفُوا**» یعنی تا منتظر شوند «**مَا هُمْ مُقْتَرِفُونَ**» یعنی منتظرند. سپس گفت: «**قُلْ**» به آنان ای محمد! «**أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكَماً وَ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلاً**» یعنی میان حق و باطل جدا می‌کند (بحرانی، ۱۳۸۹: ۱۳۰/۴).

از آیهٔ بالا روشن می‌شود که تهاجم فرهنگی شیاطین بر مردمی اثر می‌گذارد که زندگی دوباره و حیات پس از مرگ را باور ندارند. این افراد ابتدا کلمات فریبندهٔ شیاطین را به‌جان گوش می‌کنند، سپس به آنها راضی می‌شوند و در نهایت، عملی مطابق عمل شیاطین انجام می‌دهند (بهجت‌پور، ۱۳۹۰: ۲۸۰/۶).

بر اساس نظریهٔ گلاسر، انتخاب مسیر سعادت یا شقاوت تابع چگونگی استفاده از توجه شناختی و نیازهای فردی است. اگر فرد نیازهای خود را در مسیر معنویت، تعلق مثبت و آزادی واقعی تنظیم کند، در مسیر سعادت قرار خواهد گرفت؛ اما اگر انتخاب‌هایش بر مبنای رفتارهای ناسالم و نیازهای کاذب باشد، دچار شقاوت خواهد شد. این دیدگاه با آموزه‌های قرآنی منطبق است (گلاسر، ۱۳۸۳: ۶۵). در نتیجه، این نوع توجه در قرآن منظور همان توجه انتخابی است که شخص از بین دیگر موارد، آن را با دقت گوش می‌دهد و با اراده انتخاب می‌کند.

دو. کاربرد واژه «تصدّی» در حوزه معنایی توجه انتخابی

«تَصَدّی» به معنای رد کردن و توجه کردن است؛ اصل آن «صد و» به معنی کف زدن و دست به هم زدن می‌باشد (قرشی، ۱۳۷۵: ۷۹/۱۲). در جای دیگر چنین آمده: «**معناه: تَتَعَرّضُ لَهُ، وَ تَمِيلُ**

إِلَيْهِ وَ تُقْبِلُ عَلَيْهِ» (حسینی زبیدی واسطی، ۱۴۱۴ق: ۵۳/۵). این کلمه مشتق است از «**تَصَدّی فُلَانٌ لِفُلَانٍ**» یعنی برخورد به او کرد و به دنبال و طلب و جستجوی او بود. این کلمه با تشدید صاد که تا با آن مشدد شود قرائت نموده‌اند و نیز به ضمّ تاء به صیغهٔ مجهول خوانده شده است؛ یعنی تو در معرض توجه قرار می‌گیری و مطلوب او می‌شوی (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۵۴/۳۱).

خداوند متعال در این آیه، پیامبرﷺ را خطاب قرار داده که تو خیلی به وضع مستکبران و اعراض‌کنندگان از پیروی حق می‌پردازی و زیاد به وضع آنها اعتناء می‌کنی، در حالی که اگر او نخواهد خود را پاک کند، بر تو تکلیفی نیست و برعکس، از وضع آن کس که خود را پاک کرده و از خدا می‌ترسد، بی‌اعتنایی می‌کنی (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۳۲۶).

این نوع بیان خود نشان از توجه انتخابی پیامبرﷺ دارد که به برخی توجه دارد و به برخی دیگر توجه کافی نداشته است.

۳. تحلیل و بررسی توجه متناوب در آیات

توجه متناوب به تغییر سریع تمرکز و توانایی تغییر تمرکز و وظایف و همچنین توانایی جدا کردن و درگیر کردن مجدد کانون توجه در پاسخ به محرک‌های محیطی گفته می‌شود (لزک، ۲۰۱۵). به بیانی دیگر، این نوع توجه به توانایی انعطاف‌پذیری روانی اشاره دارد که به فرد اجازه می‌دهد کانون توجه خود را تغییر دهد و بین کارهایی جابه‌جا شود که نیازهای شناختی متفاوتی دارند (فسنقری، ۱۳۹۳: ۱۰۳-۱۱۸).

توجه متناوب به ظرفیت انعطاف‌پذیری روانی معطوف است که به فرد اجازه می‌دهد تمرکز توجه خود را در بین تکالیفی تغییر دهد که نیازهای شناختی متفاوتی دارند. این توانایی، امکان جابه‌جایی ذهنی میان دو چیز یا تکلیف با الزامات شناختی متفاوت را فراهم می‌آورد.

در آیاتی از قرآن کریم که در آن از لفظ «یَعْدِلُونَ» به مصدر «عدول» و «عدل» به معنی منحرف شدن، منصرف شدن از چیزی، توجه کردن، رو آوردن به چیزی و برابر قرار دادن (عاملی، ۱۳۶۰: ۳۸۶/۳) استفاده شده است، به توجه متناوب اشاره شده است که در جدول زیر به ذکر مواردی پرداخته می‌شود:

ردیف	گزاره‌ها	محتوای استنباط شده	مؤلفه
۱	... الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ **يَعْدِلُونَ** (الأنعام: ۱)	توجه به نشانه‌های خداوند و شریک قرار دادن برای خدا (تفسیر روح البیان، ۲/۳)	**شناخت راه حق و سرپیچی از آن**
۲	... وَ لَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَ هُمْ بِرَبِّهِمْ **يَعْدِلُونَ** (الأنعام: ۱۵۰)	شنیدن آیات و رویگردانی از آن(کشف الاسرار و عدة الابرار، ۵۱۵/۳)	
۳	أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ وَ أَنزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنبِتُوا شَجَرَهَا أَإِلَهٌ مَعَ اللَّهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ **يَعْدِلُونَ** (النمل: ۶۰)	توجه به نعمت‌های الهی و پرستش معبودی دیگر (تفسیر جوامع الجامع، ٤٨٢/٤)	
۴	... فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَى أَنْ **تَعْدِلُوا** وَ إِنْ تَلْوُوا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا (النساء: ۱۳۵)	آگاهی از راه سعادت و پیروی از هوای نفس (التبیان فی تفسیر القرآن، ۳۵۳/۳)	

از نظر گلاسر، سرپیچی از راه حق (یا اتخاذ تصمیم‌های نادرست) معمولاً زمانی رخ می‌دهد که فرد بر اساس نیازهای آنی و هیجانی انتخاب کند، بدون آنکه پیامدهای شناختی و بلندمدت آن را بسنجد (گلاسر، ۲۰۰۱)؛ زیرا سرپیچی از راه حق، نتیجه انتخاب‌های ناسالم شناختی است که از نیازهای کنترل‌نشده و بدون درنظرگرفتن پیامدهای بلندمدت ناشی می‌شود.

۴. تحلیل و بررسی توجه تقسیم شده در آیات

توجه تقسیم‌شده سطح بالایی از توجه است که شامل توانایی پاسخ‌دهی همزمان به وظایف چندگانه می‌باشد (الرمن، ۱۹۹۸: ۲۷۹). مطالعهٔ توجه تقسیم‌شده، محدودیت‌های ظرفیت پردازش انسان برای توجه به چند محرک هم‌زمان را آشکار می‌سازد (کرمی‌نوری، ۱۳۸۴: ۷۵). عالی‌ترین نوع توجه، توجه تقسیم‌شده است. در این نوع از توجه، فرد توانایی تمرکز به بیش از یک جنبه از موضوع یا پدیده در زمان یکسانی را دارد. میزان این نوع از توجه در افراد به سبب عوامل مختلف گوناگون است (صفرزاده و همکاران، ۱۳۹۴: ۱۳۸).

در آیاتی از قرآن نیز به این نوع توجه اشاره شده است که برای مثال به یک نمونه پرداخته می‌شود، چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: ﴿**لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَ الْمَغْرِبِ وَ لَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الآخِرِ وَ الْمَلَائِكَةِ وَ الْكِتَابِ وَ النَّبِيِّينَ وَ آتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَ الْيَتَامَى وَ الْمَسَاكِينَ وَ ابْنَ السَّبِيلِ وَ السَّائِلِينَ وَ فِي الرِّقَابِ وَ أَقَامَ الصَّلَاةَ وَ آتَى الزَّكَاةَ وَ الْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَ الصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَ الضَّرَّاءِ وَ حِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ**﴾ (بقره: ۱۷۷).

این آیه به وضوح نشان می‌دهد که توجه تقسیم‌شده دارای چه نتایج مثبتی در زندگی است. در آیه، حرف «واو» عطف نشان از استمرار توجه و تقسیم آن به دیگر محرک‌ها و فعالیت‌های دیگر دارد.

گلاسر بر این باور است که هنگامی‌که فرد توجه خود را بین چندین موضوع تقسیم می‌کند، میزان تمرکز او روی یک هدف مشخص کاهش می‌یابد و ممکن است تصمیم‌گیری‌ها و رفتارهای او کارایی کمتری داشته باشند. گلاسر این موضوع را در بحث روابط انسانی و عملکردهای شناختی نیز مطرح می‌کند و معتقد است که تقسیم توجه میان نیازهای مختلف، گاهی باعث تعارض شناختی و کاهش کیفیت تصمیم‌گیری می‌شود (گلاسر، ۲۰۰۱). از نگاه ایشان، توجه تقسیم‌شده می‌تواند به کاهش کارایی شناختی و تعارض در تصمیم‌گیری منجر شود.

قرآن کریم نیز توجه مقطعی تقسیم‌شده را پذیرفته، ولی توجه همزمان به چند عامل را طبق آیهٔ ﴿**مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ...**﴾ (احزاب: ۴) تأیید نمی‌کند. این آیه به این معناست که انسان نمی‌تواند به‌طور همزمان روی دو مسیر کاملاً متفاوت تمرکز کند. این آیه با دیدگاه گلاسر قابل مقایسه است، زیرا هر دو تأکید دارند که تمرکز بر چندین هدف به‌طور همزمان ممکن است باعث کاهش اثربخشی و افزایش تعارض شناختی شود. توجه به مسیرهای متعدد و متضاد ممکن است باعث عدم تمرکز و سردرگمی در انتخاب مسیر صحیح گردد.

تحلیل واژه‌های مذکور در میدان معنایی ایزوتسو:

لتصغی و تصدی (صَغَت، صَدّ)

آیات کلیدی:

- سوره توبه، آیهٔ ۶۳: ﴿لَتَصْغَى إِلَيْهِ أَفْئِدَةُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ...﴾

- سوره نجم، آیهٔ ۳۲: ﴿...الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الإِثْمِ... إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ... وَأَعْرَفُ بِمَنِ اهْتَدَى﴾

تحلیل معنایی بر اساس روش ایزوتسو:

همنشینی: واژهٔ «لتصغی» با مفاهیمی چون افئده، انحراف، میل به باطل و عدم ایمان رابطهٔ همنشینی دارد.

جانشینی: این واژه با مفاهیمی چون انصراف، گرایش و تمایل غیرارادی یا هدفمند رابطهٔ جانشینی دارد.

میدان معنایی: در واقع گرایش‌های شناختی-قلبی در قالب افعال حسی-ادراکی قرار می‌گیرد. «لتصغی» از مادهٔ «صغو» (بر وزن سرو) به معنی تمایل پیدا کردن به چیزی است، ولی بیشتر به تمایلی گفته می‌شود که از طریق شنیدن و به وسیلهٔ گوش حاصل می‌شود، و اگر کسی به سخن دیگری با نظر موافق گوش کند، به آن «صغو» و «اصغاء» گفته می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۴۰۸/۵). در نتیجه واژهٔ «صغی» در دستهٔ افعالی قرار دارد که به ساختار معنایی میل قلبی، توجه انحرافی و درگیری شناختی دلالت دارد.

یعدلون (عَدَلَ)

آیهٔ کلیدی:

- سوره انعام، آیهٔ ۱: ﴿ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾

تحلیل معنایی بر اساس روش ایزوتسو:

همنشینی: واژهٔ «یعدلون» با مفاهیمی چون شرک، رب و کفر رابطهٔ همنشینی دارد.

جانشینی: این واژه با مفاهیمی چون کتمان، عدول و بی‌توجهی عمدی رابطهٔ جانشینی دارد.

میدان معنایی: ایزوتسو در تحلیل نظام تقابلی توحید/شرک و ایمان/کفر، واژه‌هایی چون «عدل» را در میدان معنایی «انحراف آگاهانه» بررسی می‌کند. واژهٔ «یعدلون» در این ساختار، ناظر به تصمیم شناختی برای دوری از حقیقت و جایگزینی باطل به‌جای آن است.

واو عطف (وَ) - در ساختار نحوی

آیهٔ کلیدی:

- سوره نساء، آیهٔ ۴۳: ﴿...وَإِن كُنتُم مَّرْضَى... فَتَيَمَّمُوا... وَاذْكُرُوا اللَّهَ ...﴾

تحلیل معنایی بر اساس روش ایزوتسو:

در تحلیل ایزوتسو، حتی ساختارهای نحوی مانند «واو عطف»، روابط میان مفاهیم را در میدان معنایی شکل می‌دهند. در اینجا، کاربرد واو عطف در ذکر پیوستهٔ عبادات، نشان از توجه تقسیم‌شده اما منظم و هدفمند دارد.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر جهت کشف مؤلفهٔ شناختی «توجه» در قرآن، ابتدا الفاظی را که اشارهٔ مستقیم به مفهوم توجه دارند مورد بررسی قرار داده است و سپس آیات مرتبط را استخراج کرده است. پس از بررسی و شناخت انواع توجه از دیدگاه روان‌شناسان، به‌ویژه نظریهٔ انتخاب ویلیام گلاسر که دلالت بر انتخابی بودن توجه در ابعاد شناختی دارد، به تحلیل و بررسی آیات مربوطه پرداخته شده است.

گزاره‌های حاصل از پژوهش:

۱. توجه مداوم

در قرآن، توجه مداوم با الفاظی مانند «وجه»، «ذکر» و «تبتل» همخوانی دارد:

- **کاربرد واژهٔ «وجه»** بر توجه دائم که شامل توجه به خداوند و توجه به دین می‌باشد، دلالت دارد. مؤلفه‌های شناختی توجه به خداوند عبارت‌اند از: ۱. شناخت حصولی خداوند؛ ۲. یافتن راه سعادت جهت رشد متعالی؛ ۳. انجام فرامین الهی در کمک به نیازمندان. مؤلفه‌های شناختی توجه به دین در حوزهٔ معنایی توجه مداوم نیز عبارت‌اند از: ۱. درک فطری بودن دین؛ ۲. شناخت اسلام به‌عنوان دین استوار؛ ۳. عدم انحراف از اسلام.

- **کاربرد واژهٔ «ذکر»** در حوزهٔ معنایی توجه دائم شامل: ۱. اطاعت و تسلیم حق؛ ۲. ایمان قلبی به منبع آرامش؛ ۳. اقامهٔ نماز، تلاوت و درک قرآن؛ ۴. انتخاب الگوی درست زندگی؛ ۵. انزجار از خطوات شیطانی می‌شود.

- **واژهٔ «تبتل»** در حوزهٔ معنایی توجه مداوم در قرآن موجب انقطاع از غیر خدا می‌شود.

۲. توجه انتخابی: توجه انتخابی در قرآن با به‌کارگیری الفاظی مانند «لتصغی» و «تصدی» عامل شناخت سعادت و شقاوت و انتخاب ارادی هرکدام از آنها می‌شود.

۳. توجه متناوب: لفظ «یعدلون» در توجه متناوب مورد بررسی قرار گرفت که مؤلفهٔ آن نیز شناخت راه حق و سرپیچی از آن است.

۴. توجه تقسیم‌شده: توجه تقسیم‌شده در قرآن با ذکر «واو عطف» در آیه، جهت انجام امور الهی به‌صورت پیوسته می‌باشد.

منابع

قرآن کریم، ترجمه انصاریان.

ابن‌فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، عبد السلام محمد هارون، قم، مکتب الإعلام الإسلامی، مرکز النشر، ۱۴۰۴ق.

اکبرفهیمی‌و همکاران، تعیین موثر ارزیابی توجه انتخابی در کودکان مقطع اول دبستان. فصلنامه علمی‌پژوهشی طب توانبخشی، ۱۳۹۳ش، دوره۳، شماره۲،صص۸-۱۴.

ایزوتسو، توشیهیکو، خداو انسان در قرآن، احمد آرام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۶ش.

_____، مفاهیم اخلاقی - دینی قرآن مجید، مترجم؛ فریدون بدره¬ای، فرزان روز، ۱۳۹۴ش.

ایلخانی، محمد، تبتل در عرفان یوآنس اکهار توس (Ioannes Eckhartus)، کتاب ماه ادبیات و فلسفه مهر ۱۳۸۲ش، شماره۷۲.

باربارا، ال. فردریکسون، ترجمه سید هانی موسوی، «دین چگونه به سلامتی و بهزیستی ما کمک می‌کند؟»، نشریه روانشناسی و دین، ۱۳۸۷ش، شماره۳.

بارکلی، راسل. (۱۳۹۳). اختلال نقص توجه - بیش‌فعالی و ماهیت خودکنترلی. ترجمهٔ دکتر مهسا رضوی. تهران: انتشارات دانژه.

بحرانی، هاشم بن سلیمان. ترجمه تفسیر روایی البرهان. نهاد کتابخانه‌های عمومی‌سراسر کشور، ش۱۳۸۹.

بهجت‌پور عبدالکریم. همگام با وحی. ج۶، موسسه تمهید، ۱۳۹۰.

بیرامی، منصور و همکاران. مقایسه کارکردهای اجرایی در دانش آموزان دارای اختلال ناتوانی در ریاضی با همتایان عادی. دو فصلنامه راهبردهای شناختی در یادگیری، ۱۳۹۲ش، سال۱،شماره۱، ص۲۹ - ۱۶.

پترسون، مایکل، عقل و اعتقاد دینی، تهران، انتشارات طرح نو، چاپ هشتم، ۱۳۹۳ش.

حسینی زبیدی واسطی، سید مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دارالفکر،۱۴۱۴ق.

حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی، تفسیر روح البیان، دار الفکر، بیروت، بی¬تا.

دیوانی، امیر، چیستی دین، فلسفه و کلام اسلامی، سال پنجاه و سوم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۹ش.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، صفوان عدنان داوودی، بیروت، دار الشامیة، ۱۴۱۲ق.
رضایی اصفهانی محمدعلی. تفسیر قرآن مهر، پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن، ۱۳۸۷ش.
روحانی، محمود، المعجم الاحصایی لالفاظ القرآن الکریم، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی‌آستان قدس رضوی، ۱۳۷۲ش.
روزبهان بقلی، روزبهان بن ابی‌نصر، عرائس البیان فی حقائق القرآن، دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، بیروت، ۲۰۰۸ م.
زارع، حسین و همکاران، مقایسه توجه انتخابی بین بیماران افسرده، وسواسی، اضقرابی وافراد عادی. فصلنامه علمی_پژوهشی دانشگاه علوم پزشکی لرستان، ۱۳۹۳ش، دوره ۱۶، شماره۳، پیاپی(۶۱).
زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، دار الکتاب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ق.
سانتراک، جزمینه روانشناسی سانتراک (ترجمه مهرداد فیروزبخت)، تهران: رسا، ۱۳۸۵ش.
سلمی، محمد بن حسین، حقائق التفسیر، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۹ش.
سمرقندی، نصر بن محمد، تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم، دار الفکر، بیروت، ۱۴۱۶ق.
سیفی، سمیه و همکاران، ثربخشی یادگیری سازگار با مغز بر مؤلفه‌های برنامه ریزی و حل مساله کارکردهای اجرایی دانش آموزان دبستان، شریه: روان شناسی تربیتی (روانشناسی و علوم تربیتی)، سال۱۳۹۶، دوره۱۳، شماره۴۳، ص۹۹-۱۱۶.
شاه‌عبدالعظیمی، حسین، تفسیر اثنی عشری، میقات، تهران، ۱۳۶۳ش.
صفرزاده، سمیه و همکاران، ۱۳۹۴، مقایسه عملکرد توجه در سوء مصرف کنندگان هروئین و افراد بهنجار، مجله علوم پزشکی رازی. دوره ۲۲ ،شماره .۸۹ - ۹۸ صص، ۱۳۸.
طباطبایی، محمد حسین، المیزان، فی تفسیر القرآن، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۸ش.
طباطبایی، سید محمّدحسین ، شیعه در اسلام، تهران، دفتر انتشارات اسلامی‌وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۸ش.

طبرانی، سلیمان بن احمد، التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم (الطبرانی)، دار الکتاب الثقافی، اربد، ۲۰۰۸م.

طبرسی، فضل بن حسن، ترجمه تفسیر جوامع الجامع، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهشهای اسلامی، مشهد مقدس، ۱۳۷۵ش.

طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، دار إحیاء التراث العربی، بیروت،بی¬تا.

عاملی، ابراهیم، تفسیر عاملی، تهران، صدوق، ۱۳۶۰ش.

عمادی اندانی، سمیه، حاجی اسماعیلی، محمدرضا، معناشناسی واژه «وجه» در قرآن کریم، دو فصلنامه علمی- پژوهشی پژوهش-های زبانشناختی قرآن، سال ششم، شماره دوم، پیاپی ۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۶ش.

فخر رازی، محمد بن عمر. التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). دار إحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.

فسنقری، مهری و همکاران، تأثیر محرومیت از خواب بر توجه انتخابی و مداوم در دانشجویان دختر ورزشکار، دوره ۳، شماره ۸ - شماره پیاپی ۸، تیر ۱۳۹۳، صفحه ۱۱۸-۱۰۳.

قرائتی، محسن، تفسیر نور، تهران، مرکز فرهنگی درسهایی از قرآن، ۱۳۸۸ش.

قرشی، علی اکبر، تفسیر احسن الحدیث، تهران، بنیاد بعثت، مرکز چاپ و نشر، ۱۳۷۷ش.

قطب، سید، فی ظلال القرآن، دار الشروق، بیروت، ۱۴۲۵ق.

کرمی‌نوری، رضا، روانشناسی حافهه و یادگیری: با رویکردی شناختی. اول، تهران، سمت، ۱۳۸۴ش.

کوری، جرالد، نظریه و کاربست مشاوره و رواندرمانی، ترجمهٔ یحیی سیدمحمدی، تهران، نشر ارسباران، ۱۳۸۵ش.

کانت، ایمانوئل، دین در محدوده عقل تنها، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، انتشارات نشر و نگار. ۱۳۸۱ش.

کلینی، محمد بن یعقوب، تحفة الأولیاء، قم، بی¬نا، ۱۳۸۸ش.

گلاسر، ویلیام، نظریه انتخاب، مترجم مهرداد فیروزبخت، تهران، موسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۸۲ش.

ماتریدی، محمد بن محمد، تأویلات أهل السنة (تفسیر الماتریدی)، دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، بیروت، ۱۴۲۶ق.

مان، نورمن لسلی، اصول روان‌شناسی، مترجم محمود ساعتچی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۸ش.
محققیان، زهرا، تاثیر ذکر در آرامش روان، بینات، ۱۳۹۳ش، سال ۲۱، شماره ۸۴.
مروتی، سهراب، ساکی، سارا، معناشناسی واژه «ذکر» در قرآن کریم، آموزههای قرآنی، دانشگاه علوم اسلامی‌رضوی، شمارة ۱۷،بهار ـ تابستان ۱۳۹۲ش.
مسعودی، مهدی، توجه به خداوند و نشانه‌های الهی در متون عرفانی اسلامی. تهران: انتشارات سروش معرفت، ۱۳۹۲ش.
مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۸۳ش.
مغنیه، محمدجواد، ترجمه تفسیر کاشف، بوستان کتاب قم(انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، قم، ۱۳۷۸ش.
مکارم شیرازی، ناصر. برگزیده تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۸۲ش.
_____. تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۷۴ش.
میلر، جاناتان، کودک توجه‌طلب؛ درک دلایل رفتارهای نادرست کودکان و راه‌های اصلاح آن‌ها. ترجمهٔ فاطمه نوربخش. تهران: نشر رشد نو، ۱۳۸۸ش.
میبدی، احمد بن محمد، کشف الاسرار و عدة الابرار(معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری)، امیر کبیر، تهران، ۱۳۷۱ش.
واحدی، شهرام، ریحانه احمدیان، «رابطه سبک‌های هویت مذهبی، ابعاد دینداری با بهزیستی روان شناختی دانشجویان»، نشریه روانشناسی و دین، سال هفتم، شماره چهارم، پیاپی ۲۸، زمستان ۱۳۹۳ش.
ولف، مایکل، ویلسون، دبرا، و همکاران، «پژوهشی در زمینهٔ توجه و پردازش‌های شناختی». مجلهٔ روان‌شناسی تجربی: ادراک و عملکرد انسانی، سال دوازدهم، شمارهٔ اول، ۱۳۷۷ش، صفحهٔ ۱۶۹.
هارتمن، مایکل، «بررسی دو نوع توجه و تأثیر آن در یادگیری پرتاب قلاب ماهیگیری». فصلنامهٔ روان‌شناسی تجربی، سال چهاردهم، شمارهٔ دوم، ۱۳۸۱ش، صفحهٔ ۴۵.
هاشمی‌رفسنجانی، اکبر. تفسیر راهنما، قم، موسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی‌حوزه علمیه قم)، ۱۳۸۶ش.
هومن، حیدرعلی، راهنمای عملی پژوهش کیفی. تهران: انتشارات سمت. ۱۳۹۰ش.

Ellermann, J.M., Siegal, J.D., Strupp, J.P., Ebner, T.J. and Ugurbil, K., 1998. Activation of visuomotor systems during visually guided movements: a functional MRI study. Journal of Magnetic Resonance, 131(2), pp.272-285.

Freud, Sigmund (1990), The Origins of Religion, tr. James Strachey, Penguin Freud Library, vol. 13 (1907–39), London: Penguin.

Groome, D., 2009. An introduction to cognitive psychology: Processes and disorders. Psychology Press.

Hartman J (2002) "Effect of Attentional Focus of Learning the Basic Cast For Fly Fishing" Journal Motor Behavior. March 2002. p: A-45.

http://jafarhashemlou.blogfa.com/post/3244

Lezak MD. (2012). Neuropsychological Assessment, Oxford University Press.2593

Lezak, M. D., Howieson, D. B., Bigler, E. D., & Trane, D. (2015). Neuropsychological assessment. Oxford, NY: Oxford University Press.

Peterson, S. E., & Posner, M. I. (2012). The attention system of the human brain: 20 years after. Annual Review of Neuroscience, 35, 75–89.

Schmidt R (1999) Motor Control, chapter 4. pp: 61-73. 3.

Sivananda s (2003) "Mind, its Mysteries & Control" www.thedivine Lifesociety.org / download / mind.htm

Steinmayr, R., Ziegler, M., & Träuble, B. (2010). Do intelligence and sustained attention interact in predicting academic achievement? Learning and Individual Differences, 20(1), 14-18 .

Weinberg, R.S. and Gould, D., 2014. Foundations of Sport and Exercise

Psychology, 6E. Human Kinetics.

Wulf G, HOB M & Prinz W (1998) "Instruction for Motor Learning Differential Effects of Internal Versus External Focus of Attentional", Journal of Motor Behavior, vol (30), pp: 169- 179.

Anderson, J. R. (2015). Cognitive Psychology and Its Implications. Worth Publishers.

Posner, M. I., & Petersen, S. E. (1990). The attention system of the human brain. Annual Review of Neuroscience, 13(1), 25-42.

Parasuraman, R., & Davies, D. R. (1984). Varieties of attention. Academic Press.

Fan, J., McCandliss, B. D., Fossella, J., Flombaum, J. I., & Posner, M. I. (2002). The activation of attentional networks. NeuroImage, 13(6), 1007-1015.

Luck, S. J., & Vecera, S. P. (2002). Attention. Stevens' Handbook of Experimental Psychology: Sensation and Perception, 2, 235-286.

Chun, M. M., Golomb, J. D., & Turk-Browne, N. B. (2011). A taxonomy of external and internal attention. Annual Review of Psychology, 62, 73-101.

Schneider, W., & Shiffrin, R. M. (1977). Controlled and automatic human information processing: I. Psychological Review, 84(1), 1-66.

Glasser, W. (2001). Counseling with Choice Theory: The New Reality Therapy. HarperCollins.

Baddeley, A. (2000). The episodic buffer: A new component of working memory? Trends in Cognitive Sciences, 4(11), 417-423.

Izutsu, Shōji. Islamic Thought: An Introduction. University of Tokyo Press, 1987. ISBN 978-4800711134.

Izutsu, Shōji. The Concept of Beauty in Islamic Thought. State University of New York Press, 1979. ISBN 978-0873953891.

Izutsu, Shōji. God and Man in the Quran. McGill-Queen's University Press, 1980. ISBN 978-0773506809.

References

al-Qurʾān al-Karīm (The Noble Qurʾān), translated by Anṣāriyān.

Akbarfahīmī et al., "Taʿyīn-i Muʾaththir-i Arzyābī-i Tawajjuh-i Intikhābī dar Kūdakān-i Muqṭaʿ-i Avval-i Dabistān" (Determining the Effective Assessment of Selective Attention in First-Grade Schoolchildren), Quarterly Journal of Scientific and Research Studies in Rehabilitation Medicine, Vol. 3, No. 2, pp. 8–14, 1393 SH (2014 CE).

ʿĀmilī, Ibrāhīm, Tafsīr-i ʿĀmilī (ʿĀmilī's Commentary), Tehran: Ṣadūq, 1360 SH (1981 CE).

Anderson, J. R. (2015). Cognitive Psychology and Its Implications. Worth Publishers.

Baddeley, A. (2000). The episodic buffer: A new component of working memory? Trends in Cognitive Sciences, 4(11), 417-423.

Bahjatpūr, ʿAbd al-Karīm, Hamgām bā Waḥy (In Step with Revelation), Vol. 6, Qom: Muʾassasah Tamhīd, 1390 SH (2011 CE).

Baḥrānī, Hāshim bin Sulaymān, Tarjumah-yi Tafsīr-i Riwāyī-i al-Burhān (Translation of the Narrational Commentary al-Burhān), National Library and Archives Organization, 1389 SH (2010 CE).

Barkley, Russell, Ikhtilāl-i Naqṣ-i Tavajjuh–Purkārī va Māhiyyat-i Khudkontrolī (Attention-Deficit/Hyperactivity Disorder and the Nature of Self-Control), translated by Dr. Mahsā Rażavī, Tehran: Dānjah Publications, 1393 SH (2014 CE).

Bīrāmī, Manṣūr et al., "Muqāyasah-yi Kārkardhā-yi Ijrāyī dar Dāneshāmūzān-i Dārā-yi Ikhtilāl-i Nāṭavānī dar Riyāżī bā Ham-tāyān-i ʿĀdī" (Comparison of Executive Functions in Students with Mathematical Learning Disabilities and Their Typical Peers), Biannual Journal of Cognitive Strategies in Learning, Vol. 1, No. 1, pp. 16–29, 1392 SH (2013 CE).

Chun, M. M., Golomb, J. D., & Turk-Browne, N. B. (2011). A taxonomy of external and internal attention. Annual Review of Psychology, 62, 73-101.

Corey, Gerald, Nazariyyah va Kār bast-i Mashāvarah va Ravān-darmānī (Theory and Practice of Counseling and Psychotherapy), translated by Yaḥyā Sayyid Muḥammadī, Tehran: Arasbaran Publications, 1385 SH (2006 CE).

Divānī, Amīr, "Chīstī-i Dīn" (What Is Religion?), Falsafah va Kalām-i Islāmī, Vol. 53, No. 2, Autumn–Winter 1399 SH (2020–2021 CE).

Ellermann, J.M., Siegal, J.D., Strupp, J.P., Ebner, T.J. and Ugurbil, K., 1998. Activation of visuomotor systems during visually guided movements: a functional MRI study. Journal of Magnetic Resonance, 131(2), pp.272-285.

Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Muḥammad bin ʿUmar, al-Tafsīr al-Kabīr (Mafātīḥ al-Ghayb) (The Great Commentary: The Keys to the Unseen), Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1420 AH (1999 CE).

Fan, J., McCandliss, B. D., Fossella, J., Flombaum, J. I., & Posner, M. I. (2002). The activation of attentional networks. NeuroImage, 13(6), 1007-1015.

Fasnaqarī, Mehrī et al., "Taʾthīr-i Maḥrūmiyyat az Khwāb bar Tavajjuh-i Intikhābī va Mustamir dar Dāneshjūyān-i Dukhtar-i Varzishkār" (The Effect of Sleep Deprivation on Selective and Sustained Attention in Female Student Athletes), Vol. 3, No. 8, Issue 8, pp. 103–118, July 1393 SH (2014 CE).

Fredrickson, Barbara L., translated by Sayyid Hānī Mūsavī, "Dīn Chigūnah bih Salāmatī va Bahzistī-i Mā Kumak Mīkunad?" (How Does Religion Contribute to Our Health and Well-Being?), Journal of Psychology and Religion, No. 3, 1387 SH (2008 CE).

Freud, Sigmund (1990), The Origins of Religion, tr. James Strachey, Penguin Freud Library, vol. 13 (1907–39), London: Penguin.

Glasser, W. (2001). Counseling with Choice Theory: The New Reality Therapy. HarperCollins.

Glasser, William, Nazariyyah-yi Intikhāb (Choice Theory), translated by Mehrdād Fīrūzbakht, Tehran: Rasā Institute for Cultural Services, 1382 SH (2003 CE).

Groome, D., 2009. An introduction to cognitive psychology: Processes and disorders. Psychology Press.

Ḥaqqī Barūsawī, Ismāʿīl bin Muṣṭafā, Tafsīr Rūḥ al-Bayān (The Commentary of Rūḥ al-Bayān), Beirut: Dār al-Fikr, n.d.

Hartman J (2002) "Effect of Attentional Focus of Learning the Basic Cast For Fly Fishing" Journal Motor Behavior. March 2002. p: A-45.

Hartman, Michael, "Barrāsī-i Du Nawʿ Tavajjuh va Taʾthīr-i Ān dar Yādgīrī-i Pārt-i Qulāb-i Māhīgīrī" (A Study of Two Types of Attention and Their Effect on Learning Fishing-Cast Techniques), Quarterly Journal of Experimental Psychology, Vol. 14, No. 2, p. 45, 1381 SH (2002 CE).

Hāshimī Rafsanjānī, Akbar, Tafsīr-i Rāhnamā (The Guiding Commentary), Qom: Bustān-i Kitāb Institute, Printing and Publishing Center of the Office of Islamic Propagation of the Qom Seminary, 1386 SH (2007 CE).

http://jafarhashemlou.blogfa.com/post/3244

Hūman, Ḥaydar ʿAlī, Rāhnamā-yi ʿAmalī-i Pazhūhish-i Kayfī (A Practical Guide to Qualitative Research), Tehran: SAMT Publications, 1390 SH (2011 CE).

Ḥusaynī Zubaydī Wāsiṭī, Sayyid Murtażā, Tāj al-ʿArūs min Jawāhir al-Qāmūs (The Crown of the Bride from the Jewels of the Dictionary), Beirut: Dār al-Fikr, 1414 AH (1993 CE).

Ibn Fāris, Aḥmad bin Fāris, Muʿjam Maqāyīs al-Lughah (Dictionary of the Standards of Language), edited by ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn, Qom: Maktab al-Iʿlām al-Islāmī, Markaz al-Nashr, 1404 AH (1984 CE).

Ilkhānī, Muḥammad, “Tabattul dar ʿIrfān-i Yūʾānis Akhārṭ Tūs (Ioannes Eckhartus)” (Seclusion and Asceticism in the Mysticism of Ioannes Eckhartus), Ketāb-i Māh-i Adabiyāt va Falsafah, October 1382 SH (2003 CE), No. 72.

ʿImādī Andānī, Sumayyah and Ḥājī Ismāʿīlī, Muḥammad Riżā, “Maʿnāshināsī-i Wāzhah-yi ‘Wajh’ dar Qurʾān-i Karīm” (Semantics of the Word “Wajh” in the Holy Qur’an), Biannual Journal of Scientific and Research Studies in Qur’anic Linguistics, Vol. 6, No. 2, Issue 12, Autumn–Winter 1396 SH (2017–2018 CE).

Izutsu, Shōji. God and Man in the Quran. McGill-Queen's University Press, 1980. ISBN 978-0773506809.

Izutsu, Shōji. Islamic Thought: An Introduction. University of Tokyo Press, 1987. ISBN 978-4800711134.

Izutsu, Shōji. The Concept of Beauty in Islamic Thought. State University of New York Press, 1979. ISBN 978-0873953891.

Izutsu, Toshihiko, Khudā va Insān dar Qurʾān (God and Man in the Qur’an), translated by Aḥmad Ārām, Tehran: Daftar-i Nashr-i Farhang-i Islāmī, 1396 SH (2017 CE).

Izutsu, Toshihiko, Mafāhīm-i Akhlāqī–Dīnī-i Qurʾān-i Majīd (Ethico-Religious Concepts in the Qur’an), translated by Fereydoun Badrehʾī, Tehran: Farzan Rooz, 1394 SH (2015 CE).

Kant, Immanuel, Dīn dar Ḥudūd-i ʿAql-i Tanha (Religion within the Boundaries of Bare Reason), translated by Manūchehr Ṣāniʿī Darah Bīdī, Tehran: Nashr va Negār Publications, 1381 SH (2002 CE).

Karamī-Nūrī, Riżā, Ravānshināsī-i Ḥāfiẓah va Yādgīrī: bā Rūykardī Shinākhtī (Psychology of Memory and Learning: A Cognitive Approach), 1st ed., Tehran: SAMT, 1384 SH (2005 CE).

Kulaynī, Muḥammad bin Yaʿqūb, Tuḥfat al-Awliyāʾ (The Gift of the Saints), Qom: n.p., 1388 SH (2009 CE).

Lezak MD. (2012). Neuropsychological Assessment, Oxford University Press.2593

Lezak, M. D., Howieson, D. B., Bigler, E. D., & Trane, D. (2015). Neuropsychological assessment. Oxford, NY: Oxford University Press.

Luck, S. J., & Vecera, S. P. (2002). Attention. Stevens' Handbook of Experimental Psychology: Sensation and Perception, 2, 235-286.

Makārim Shīrāzī, Nāṣir, Barguzīdah-yi Tafsīr-i Namūnah (Selected Commentary of Tafsīr-i Namūnah), Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1382 SH (2003 CE).

Makārim Shīrāzī, Nāṣir, Tafsīr-i Namūnah (Exemplary Commentary), Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1374 SH (1995 CE).

Mann, Norman Leslie, Uṣūl-i Ravānshināsī (Principles of Psychology), translated by Maḥmūd Sāʿatchī, Tehran: Amīr Kabīr, 1388 SH (2009 CE).

Marwatī, Suhrāb and Sākī, Sārā, "Maʿnāshināsī-i Wāzhah-yi 'Dhikr' dar Qurʾān-i Karīm" (Semantics of the Word "Dhikr" in the Holy Qur'an), Āmūzah-hā-yi Qurʾānī, Razavi University of Islamic Sciences, No. 17, Spring–Summer 1392 SH (2013 CE).

Masʿūdī, Mahdī, Tavajjuh bih Khudāvand va Nishānih-hā-yi Ilāhī dar Mutūn-i ʿIrfānī-i Islāmī (Attention to God and Divine Signs in Islamic Mystical Texts), Tehran: Surūsh-i Maʿrifat Publications, 1392 SH (2013 CE).

Māturīdī, Muḥammad bin Muḥammad, Taʾwīlāt Ahl al-Sunnah (Tafsīr al-Māturīdī) (Interpretations of the People of the Sunnah: al-Māturīdī's Commentary), Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, Muḥammad ʿAlī Bayḍūn Publications, 1426 AH (2005 CE).

Maybudī, Aḥmad bin Muḥammad, Kashf al-Asrār va ʿUddat al-Abrār (The Unveiling of Mysteries and the Provision of the Righteous), also known as the Commentary of Khwājah ʿAbd Allāh Anṣārī, Tehran: Amīr Kabīr, 1371 SH (1992 CE).

Miller, Jonathan, Kūdak-i Tavajjuh-Ṭalab: Dark-i Dalāyil-i Raftārhā-yi Nādurust-i Kūdakān va Rāh-hā-yi Iṣlāḥ-i Ānhā (The Attention-Seeking Child: Understanding the Reasons for Children's Misbehavior and Ways of Correcting Them), translated by Fāṭimah Nūrbakhsh, Tehran: Nashr-i Rushd-i Naw, 1388 SH (2009 CE).

Mughniyah, Muḥammad Jawād, Tarjumah-yi Tafsīr-i Kāshif (Translation of the Kāshif Commentary), Qom: Bustān-i Kitāb, Publications of the Office of Islamic Propagation of the Qom Seminary, 1378 SH (1999 CE).

Muḥaqqiqiyān, Zahrā, "Taʾthīr-i Dhikr dar Ārāmish-i Rūn" (The Effect of Remembrance on Psychological Tranquility), Bayyināt, Year 21, No. 84, 1393 SH (2014 CE).

Muṣṭafawī, Ḥasan, al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qurʾān al-Karīm (A Research into the Words of the Holy Qur'an), Tehran: Bāngāh-i Tarjumah va Nashr-i Kitāb, 1383 SH (2004 CE).

Parasuraman, R., & Davies, D. R. (1984). Varieties of attention. Academic Press.

Peterson, Michael, ʿAql va Iʿtiqād-i Dīnī (Reason and Religious Belief), Tehran: Tarh-i Naw Publications, 8th ed., 1393 SH (2014 CE).

Peterson, S. E., & Posner, M. I. (2012). The attention system of the human brain: 20 years after. Annual Review of Neuroscience, 35, 75–89.

Posner, M. I., & Petersen, S. E. (1990). The attention system of the human brain. Annual Review of Neuroscience, 13(1), 25-42.

Psychology, 6E. Human Kinetics.

Qurāʾatī, Muḥsin, Tafsīr-i Nūr (The Commentary of Light), Tehran: Markaz-i Farhangī-i Dars-hāyī az Qurʾān, 1388 SH (2009 CE).

Qurashī, ʿAlī Akbar, Tafsīr-i Aḥsan al-Ḥadīth (The Best of Narrations Commentary), Tehran: Bonyād-i Baʿthat, Printing and Publishing Center, 1377 SH (1998 CE).

Quṭb, Sayyid, Fī Ẓilāl al-Qurʾān (In the Shade of the Qur'an), Beirut: Dār al-Shurūq, 1425 AH (2004 CE).
Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥusayn bin Muḥammad, Mufradāt Alfāẓ al-Qurʾān (Lexicon of Qur'anic Words), edited by Ṣafwān ʿAdnān Dāwūdī, Beirut: Dār al-Shāmiyyah, 1412 AH (1991 CE).
Riżāʾī Iṣfahānī, Muḥammad ʿAlī, Tafsīr-i Qurʾān-i Mehr (Mehr Commentary on the Qur'an), Pazhūhishhā-yi Tafsīr va ʿUlūm-i Qurʾān, 1387 SH (2008 CE).
Rūḥānī, Maḥmūd, al-Muʿjam al-Iḥṣāʾī li Alfāẓ al-Qurʾān al-Karīm (Statistical Dictionary of the Words of the Holy Qur'an), Mashhad: Islamic Research Foundation of Astan Quds Razavi, 1372 SH (1993 CE).
Rūzbihān Baqlī, Rūzbihān bin Abī Naṣr, ʿArāʾis al-Bayān fī Ḥaqāʾiq al-Qurʾān (The Brides of Exposition Concerning the Realities of the Qur'an), Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, Muḥammad ʿAlī Bayḍūn Publications, 2008 CE.
Ṣafarzādah, Sumayyah et al., "Muqāyasah-yi ʿAmalkard-i Tavajjuh dar Sūʾ-i Maṣrafkunandegān-i Heroin va Afrād-i Bahanjar" (Comparison of Attention Performance between Heroin Abusers and Normal Individuals), Razi Journal of Medical Sciences, Vol. 22, No. 89, pp. 98–138, 1394 SH (2015 CE).
Samarqandī, Naṣr bin Muḥammad, Tafsīr al-Samarqandī al-Musammā Baḥr al-ʿUlūm (al-Samarqandī's Commentary, Known as Baḥr al-ʿUlūm), Beirut: Dār al-Fikr, 1416 AH (1995 CE).
Santrock, Ravānshināsī-i Santrock (Santrock's Psychology), translated by Mehrdād Fīrūzbakht, Tehran: Rasā Publications, 1385 SH (2006 CE).
Sayfī, Sumayyah et al., "Taʾthīr-i Yādگیری-i Sāzgar bā Maghz bar Muʾallifah-hā-yi Barnāmah-rīzī va Ḥall-i Masʾalah-i Kārkardhā-yi Ijrāyī-i Dāneshāmūzān-i Dabistān" (Effectiveness of Brain-Compatible Learning on Planning and Problem-Solving Components of Executive Functions among Elementary School Students), Educational Psychology and Educational Sciences, Vol. 13, No. 43, pp. 99–116, 1396 SH (2017 CE).
Schmidt R (1999) Motor Control, chapter 4. pp: 61-73. 3.
Schneider, W., & Shiffrin, R. M. (1977). Controlled and automatic human information processing: I. Psychological Review, 84(1), 1-66.
Shāh ʿAbd al-ʿAẓīmī, Ḥusayn, Tafsīr-i Ithnā ʿAsharī (The Ithnā ʿAsharī Commentary), Tehran: Mīqāt, 1363 SH (1984 CE).
Sivananda s (2003) "Mind, its Mysteries & Control" www.thedivine Lifesociety.org / download / mind.htm
Steinmayr, R., Ziegler, M., & Träuble, B. (2010). Do intelligence and sustained attention interact in predicting academic achievement? Learning and Individual Differences, 20(1), 14-18.

Sulamī, Muḥammad bin Ḥusayn, Ḥaqāʾiq al-Tafsīr (The Realities of Qur'anic Interpretation), Tehran: University Publishing Center, 1369 SH (1990 CE).

Ṭabarānī, Sulaymān bin Aḥmad, al-Tafsīr al-Kabīr: Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm (The Great Commentary: Interpretation of the Glorious Qur'an), Irbid: Dār al-Kitāb al-Thaqāfī, 2008 CE.

Ṭabāṭabāʾī, Muḥammad Ḥusayn, al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurʾān (The Balance in the Interpretation of the Qur'an), Qom: Office of Islamic Publications of the Society of Seminary Scholars, 1378 SH (1999 CE).

Ṭabāṭabāʾī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn, Shīʿah dar Islām (Shiism in Islam), Tehran: Office of Islamic Publications affiliated with the Society of Seminary Scholars of Qom, 1378 SH (1999 CE).

Ṭabrisī, Faḍl bin Ḥasan, Tarjumah-yi Tafsīr-i Jawāmiʿ al-Jāmiʿ (Translation of the Commentary Jawāmiʿ al-Jāmiʿ), Mashhad: Astan Quds Razavi, Islamic Research Foundation, 1375 SH (1996 CE).

Ṭūsī, Muḥammad bin Ḥasan, al-Tibyān fī Tafsīr al-Qurʾān (The Clarification in the Interpretation of the Qur'an), Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, n.d.

Wāḥidī, Shahrām and Aḥmadiyān, Rayḥānah, "Rābiṭah-yi Sabkh-hā-yi Huviyyat-i Madhhabī va Abʿād-i Dīndārī bā Bahzistī-i Ravānshināḵhtī-i Dāneshjūyān" (The Relationship between Religious Identity Styles and Dimensions of Religiosity with the Psychological Well-Being of Students), Journal of Psychology and Religion, Year 7, No. 4, Issue 28, Winter 1393 SH (2015 CE).

Weinberg, R.S. and Gould, D., 2014. Foundations of Sport and Exercise

Wolfe, Michael, Wilson, Deborah, et al., "Pazhūhishī dar Zaminah-yi Tavajjuh va Pardāzishhā-yi Shināḵhtī" (A Study of Attention and Cognitive Processing), Journal of Experimental Psychology: Human Perception and Performance, Vol. 12, No. 1, p. 169, 1377 SH (1998 CE).

Wulf G, HOB M & Prinz W (1998) "Instruction for Motor Learning Differential Effects of Internal Versus External Focus of Attentional", Journal of Motor Behavior, vol (30), pp: 169- 179.

Zamakhsharī, Maḥmūd bin ʿUmar, al-Kashshāf ʿan Ḥaqāʾiq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa ʿUyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Taʾwīl (The Revealer of the Realities of the Mysteries of Revelation and the Essentials of Interpretations), Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1407 AH (1986 CE).

Zāriʿ, Ḥusayn et al., "Muqāyasah-yi Tavajjuh-i Intikhābī Bayn-i Bīmārān-i Afrudah, Waswāsī, Iżṭirābī va Afrād-i ʿĀdī" (Comparison of Selective Attention among Depressed, Obsessive-Compulsive, Anxious, and Normal Individuals), Scientific and Research Quarterly of Lorestan University of Medical Sciences, Vol. 16, No. 3, Issue 61, 1393 SH (2014 CE).

The Quran and Science
Print ISSN: 2008-6016 Online ISSN: 2322-5165
Homepage: https://qve.journals.miu.ac.ir

Semantic Analysis of the Term "Khashyah" in the Quran with Emphasis on the Teachings of the Ahl al-Bayt (A.S.) and Its Educational Application in Contemporary Society

Soghra Radan [1]✉, and Seyyed Hatam Mahdavi Noor [2]

1. Corresponding Author, Faculty Member, Department of Islamic Studies, Faculty of Management and Accounting, Yadegar-e-Imam Khomeini (RAH) Shahre Rey Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran: soghra.radan@iau.ac.ir
2. Associate Professor, Department of Islamic Studies, Yadegar-e-Imam Khomeini (RAH) Shahre Rey Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran: hmahdavinoor@iau.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received:
8 March 2026
Received in revised form:
5 April 2026
Accepted:
3 May 2026
Available online:
20 June 2026

Keywords:
Religious Education,
Religious Fear,
Khashyah,
Self-Control,
Semantics.

ABSTRACT

Objective: Khashyah is a foundational concept in the Quranic epistemological and moral system, often oversimplified as mere "fear". However, it denotes an epistemic awareness of Divine Majesty, veneration, and intentional moral orientation. This study aimed to clarify the semantic essence of Khashyah, differentiate it from Khawf (fear), Wajal (apprehension), and Rahbah (awe), examine its connection with the teachings of the Ahl al-Bayt (PBUT), and extract its educational implications for modern society.

Method: Utilizing a qualitative text-based approach grounded in structural and cognitive semantics (based on Toshihiko Izutsu's framework), Quranic usages of the root kh-sh-y (48 occurrences) and related Hadith traditions were analyzed via lexical examination, syntagmatic co-occurrence, semantic opposition, and near-synonym comparison.

Findings: Findings indicate that Khashyah, unlike reactive fear, is a stable, epistemic, and voluntary disposition originating from the perception of God's grandeur. It constructs a coherent semantic network with knowledge ('ilm), remembrance (dhikr), God-consciousness (taqwa), humility (khudu'), and hope (raja'). Its polar opposites include heedlessness (ghaflah), hardness of heart (qasawah), audacity in sin, and fear of humans. In Ahl al-Bayt teachings, Khashyah bridges knowledge and action, providing a mechanism for self-monitoring, soul purification, social responsibility, and justice. Comparative analysis demonstrates parallels with Christian filial fear and Jewish holy awe (yir'ah), though the Quranic formulation links Khashyah more explicitly to knowledge, righteous deeds, and civic accountability.

Conclusion: Ultimately, Khashyah is an active moral consciousness. Its authentic representation in education fosters internal self-discipline, academic integrity, and social justice by emphasizing knowledge, love, veneration, and hope over fear-mongering

Cite this article: Radan, S.; & Mahdavi Noor, S. H. (2026). Semantic Analysis of the Term "Khashyah" in the Quran with Emphasis on the Teachings of the Ahl al-Bayt (A.S.) and Its Educational Application in Contemporary Society. *The Quran and Science, 20 (38),* 339-372. https://doi.org/10.22034/qve.2026.21696.1884

© The Author(s). **Publisher:** Al-Mustafa International University.
DOI: https://doi.org/10.22034/qve.2026.21696.1884

1. Introduction

Vocabulary within the Holy Quran does not merely convey literal dictionary definitions; rather, words carry specific epistemological, ethical, and sociological dimensions within a unified divine framework. Among these core terms, *"Khashyah"* occupies a central position. In colloquial translations and surface readings, *Khashyah* is frequently conflated with generic "fear" (*Khawf*). However, rigorous semantic inquiry reveals that *Khashyah* represents a far deeper, more complex epistemic state. Lexicographers such as Raghib al-Isfahani define *Khashyah* as "a fear combined with veneration (*ta'dhim*) rooted in knowledge (*'ilm*)" regarding the object of fear. Similarly, Hassan Mustafavi characterizes it as a solemn awe generated by perceiving supreme grandeur and majesty, rather than an instinctual dread of physical harm.

From a textual perspective, the high frequency of the root "kh-sh-y" and its derivatives across 48 Quranic occurrences underscores its pivotal standing within Islamic moral theology. Most notably, Surah Fatir (35:28) explicitly restricts true *Khashyah* to those possessed of knowledge: *"Only those of His servants who possess knowledge fear Allah [Yakhsha Allah]"*. This establishes an intrinsic link between authentic knowledge and reverential awe. Furthermore, in the traditions of the Ahl al-Bayt (Peace Be Upon Them), *Khashyah* is emphasized as the vital bridge connecting intellectual knowledge to practical ethical conduct, serving as the inner foundation for moral self-regulation.

The necessity of investigating *Khashyah* scientifically operates at two primary levels:

1. Epistemological Level: Precise semantic mapping clarifies the roles of knowledge, God-consciousness (*taqwa*), and moral agency in Quranic ethics.

2. Educational & Sociological Level: Contemporary societies face widespread moral superficiality, externalized rule-enforcement, and existential anxiety. Re-examining *Khashyah* provides a robust framework for constructing internal self-monitoring mechanisms in moral education.

While prior research has separately addressed differences between *Khawf* and *Khashyah* (Rezaei, 2018; Ismail, 2007) or explored *Khashyah* within specific texts like *Nahj al-Balaghah* (Shojaei, 2021), a comprehensive study integrating structural and cognitive semantics with Ahl al-Bayt traditions and contemporary educational applications has remained lacking. This study addresses this gap through three primary innovations:

- Synthesizing structural semantics (Izutsu's field methodology) and cognitive semantics with Islamic educational philosophy.
- Systematically integrating Ahl al-Bayt narrations as authoritative Quranic exegesis.
- Extracting actionable moral-educational models for modern pedagogy.

The central research questions driving this investigation are: How does *Khashyah* semantically differ from near-synonyms such as *Khawf*, *Wajal*, and *Rahbah*? What syntagmatic co-occurrences and paradigmatic oppositions constitute its semantic field? How do the Ahl al-Bayt interpret *Khashyah* and define its educational functions? And how can *Khashyah* serve as a foundational mechanism for revitalizing Islamic moral education in contemporary society?

2. Method

This study employs a qualitative, text-based analytical methodology grounded in a three-fold interdisciplinary theoretical framework:

A) Structural Semantics (Toshihiko Izutsu's Model)

Rooted in Ferdinand de Saussure's linguistics and developed for Quranic studies by Toshihiko Izutsu (2002), structural semantics posits that a word's divine meaning cannot be understood in isolation. Instead, meaning emerges through its relational position within a holistic "semantic field." The term *"Khashyah"* is systematically mapped alongside syntagmatic partners (words that regularly co-occur in text, such as *'ilm*, *dhikr*, *taqwa*, *raja'*) and paradigmatic opposites (words that contrast in meaning, such as *ghaflah*, *qasawah*, and audacity in sin).

B) Cognitive Semantics

Cognitive semantics views linguistic meaning as an embodiment of human cognitive processing and conceptual organization (Evans & Green, 2006; Lakoff, 1987). Under this framework, *Khashyah* is analyzed not as a raw, involuntary physiological reflex, but as a conceptualization arising from the mind and heart's engagement with the concept of Divine Infinity and Majesty. It reflects an epistemic perception of proximity to God rather than mere external threat avoidance.

C) Islamic Moral-Educational Philosophy

In Islamic educational philosophy (Motahhari, 2008), education is defined not as passive information transmission, but as the active nurturing and purification of the human soul (*Tazkiyah*) toward spiritual perfection. Ethical vocabulary serves as practical instruments for spiritual development. From this perspective, *Khashyah* represents a dynamic moral mechanism that generates internal self-discipline, humility, sin-avoidance, and social responsibility.

Procedural Steps:

1. Textual Inventory: Comprehensive extraction of all 48 Quranic verses containing the root "kh-sh-y", alongside key Hadith collections (*Nahj al-Balaghah*, *Al-Kafi*, *As-Sahifah as-Sajjadiyyah*, *Al-Amali*) and major tafsir works (*Al-Mizan*, *Tasnim*, *Al-Tafsir al-Kabir*, *Majma' al-Bayan*).

2. Lexical & Semantic Mapping: Detailed linguistic analysis using primary classical lexicons (*Al-Mufradat*, *Lisan al-'Arab*, *Al-Tahqiq*) to trace etymological roots, morphological forms, and syntagmatic environments.

3. Near-Synonym & Paradigm Analysis: Rigorous comparative differentiation against *Khawf*, *Wajal*, *Rahbah*, and *Faza'*.

4. Cross-Religious & Philosophical Synthesis: Comparative examination against Christian filial fear, Jewish *yir'ah*, and Kantian respect for moral law (*Achtung*).

5. Educational Derivation: Formulation of an applied moral-educational model targeting contemporary self-regulation, academic ethics, and civic responsibility.

3. Findings

The systematic analysis yielded comprehensive findings organized across six core analytical dimensions:

3.1 Lexical & Etymological Precision of Khashyah

In Arabic linguistics, *Khashyah* belongs to a category of terms that combine emotional affect with epistemic awareness. Classical lexicographer Raghib al-Isfahani notes that *Khashyah* is a specific subset of fear elevated by veneration (*ta'dhim*) and rooted in authentic knowledge (*'ilm*) of the revered entity. Mustafavi emphasizes that *Khashyah* never stems from fear of personal injury or arbitrary harm, but solely from perceiving the overwhelming majesty, perfection, and holiness of the Divine.

3.2 Quranic Frequency & Contextual Distribution

The root "kh-sh-y" appears 48 times in the Quran. Notably, in 23 explicit instances, God is the sole direct object. The term manifests as imperfect verbs (*yakhsha*, *yakhshawn*), imperatives (*ikhshawn*, *la takhshawhum*), and verbal nouns. The Quran explicitly commands believers to direct *Khashyah* exclusively toward God and strictly refrain from directing it toward humans (Surah al-Ma'idah 5:44: *"Do not fear people, but fear Me"*). This syntactic constraint transforms *Khashyah* from a psychological trait into a spiritual and socio-political duty that frees humans from societal intimidation.

3.3 Epistemic Union: Khashyah and Knowledge ('Ilm)

The seminal Quranic declaration in Surah Fatir (35:28)—*"Only those of His servants who possess knowledge fear Allah"*—establishes that *Khashyah* is the definitive benchmark of true spiritual knowledge. Commentators like Tabataba'i (*Al-Mizan*) clarify that this fear does not originate from terror of punishment, but from an intuitive perception of Divine Reality. Genuine intellectual enlightenment inevitably culminates in *Khashyah*; knowledge devoid of *Khashyah* is merely superficial information accumulation.

3.4 Near-Synonym Differentiation Matrix

To establish clear semantic boundaries, *Khashyah* was systematically compared against synonymous Quranic terms:

- **Khawf**: A general, broad fear of harm or negative consequences, applicable to both physical dangers and spiritual repercussions. It can be instinctual, non-cognitive, and present in both animals and humans.
- **Wajal**: An involuntary physical or emotional heart tremor triggered by a sudden encounter with Divine power or reminder (Surah al-Anfal 8:2). It represents an initial physiological/emotional response, whereas *Khashyah* is an enduring cognitive disposition.
- **Rahbah**: Reverential dread accompanied by cautious avoidance and quietude, often leading to monastic withdrawal or disciplined restraint.
- **Faza'**: Sudden, overwhelming panic or terror caused by catastrophic events (e.g., the Day of Judgment), characterized by disorientation.
- **Khashyah (Synthesis)**: Uniquely integrates *Knowledge* + *Veneration* + *Intentional Moral Agency*. It is exclusively rational, continuous, and voluntary.

3.5 Syntagmatic Network and Paradigmatic Oppositions

- *Syntagmatic Partners: Khashyah* regularly co-occurs with Knowledge (*'ilm*), Remembrance (*dhikr*: "He who fears will remember", 87:10), God-Consciousness (*taqwa*), Humility (*khudu'*), Sympathetic Reverence (*ishfaq*: 23:57), and Hope (*raja'*). In Islamic theology, *Khashyah* and Hope constitute the two balanced wings of spiritual ascension.

- *Paradigmatic Opposites: Khashyah* stands in direct opposition to Heedlessness (*ghaflah*), Hardness of Heart (*qasawah*), Audacity in Sin (*jurat 'ala al-ma'siyah*), and Fear of Human Opinion (*khawf min al-nas*).

3.6 Teachings & Traditions of the Ahl al-Bayt (PBUT)

In Hadith literature, the Ahl al-Bayt expand *Khashyah* from an individual feeling into a comprehensive ethical engine:

- **Imam Ali (PBUH) in Nahj al-Balaghah (Sermon 114):** Exhorts believers to make *Khashyah* an abiding presence before their eyes, describing it as a rational, continuous state of self-monitoring that cleanses hypocrisy and governs speech (*"He who fears Allah keeps his tongue silent"*).

- **Imam al-Sadiq (PBUH) in Al-Kafi:** Formulates the foundational principle: *"There is no knowledge without action, and no action without Khashyah."* He asserts that *Khashyah* is the essential catalyst converting abstract theoretical knowledge into practical virtue. Explicated Surah al-Mulk (67:2) by stating that excellence of action (*ahsanu 'amala*) is measured not by sheer volume, but by the degree of *Khashyah* permeating the deed.

- **Imam al-Sajjad (PBUH) in As-Sahifah as-Sajjadiyyah (Supplication 20):** Prays to make Divine *Khashyah* his constant mental orientation in all states, presenting it as an empowering spiritual asset rather than a crippling constraint.

3.7 Cross-Religious & Philosophical Comparative Analysis

- **Christianity:** Parallel found in Thomas Aquinas's distinction in *Summa Theologiae* between "servile fear" (fear of punishment) and "filial fear" (fear of offending a beloved parent). Filial fear aligns closely with *Khashyah*, though Quranic *Khashyah* places greater emphasis on epistemic cognition and societal responsibility.

- **Judaism:** Jewish concept of *"Yir'at HaShem"* (holy awe/fear of God) as detailed by scholars like Abraham Joshua Heschel. *Yir'ah* serves as the beginning of wisdom (Proverbs 9:10) and an existential awe. While *Yir'ah* heavily emphasizes liturgical and ritual observance, Quranic *Khashyah* strongly ties spiritual awe to moral action and social justice.

- **Kantian Moral Philosophy:** Immanuel Kant's concept of *"Achtung"* (reverence/respect for the moral law). Both Kantian respect and Quranic *Khashyah* describe a non-pathological, rational feeling generated by recognizing a supreme, transcendent imperative. However, while Kant anchors respect solely in pure autonomous reason, the Quran grounds *Khashyah* in the living relationship between human consciousness and a transcendent Creator.

4. Educational & Sociological Implications

Translating the semantic findings into contemporary practice demonstrates that *Khashyah* offers a transformative paradigm for modern educational and social systems:

1. Internal Self-Regulation vs. External Surveillance: Modern educational and civic institutions rely heavily on external policing—surveillance cameras, punitive grading, and legal sanctions. However, external monitoring fails when supervision is absent. *Khashyah* establishes an internal moral monitor (*Nazarah Dakhiliyyah*). An individual imbued with *Khashyah* refrains from unethical conduct, academic dishonesty, corruption, or digital misconduct not out of fear of getting caught, but out of profound veneration for Divine Omnipresence.

2. Academic Integrity & Ethics in Science: In higher education and scientific research, knowledge uncoupled from ethics leads to environmental destruction, predatory technology, and academic fraud. Re-implementing the Quranic paradigm of Surah Fatir (35:28) restores moral purpose to scientific inquiry, framing knowledge as a sacred trust that must produce *Khashyah*, intellectual humility, and service to humanity.

3. Educational Reform for Youth: Traditional religious instruction often relied on fear-inducing depictions of divine punishment, generating religious anxiety or secular rebellion among youth. Correcting this representation by presenting *Khashyah* as an uplifting, dignity-affirming awareness of Divine Grandeur, combined with love (*mahabbah*) and hope (*raja'*), fosters resilient moral identity and emotional stability.

4. Public Accountability & Anti-Corruption: In social and political spheres, *Khashyah* functions as a formidable shield against tyranny, corruption, and favoritism. Administrators and leaders who possess *Khashyah* prioritize public justice over personal gain and remain impervious to unethical pressures, embodying the Quranic principle of fearing only God (Surah al-Ahzab 33:39).

5. Conclusion

This research demonstrates that *"Khashyah"* in the Holy Quran and Ahl al-Bayt traditions is significantly distinct from passive, instinctual fear (*Khawf*). It is an epistemic, voluntary, and enduring moral consciousness generated by recognizing Divine Majesty and Proximity. Through structural semantic analysis, *Khashyah* is shown to form a vital network with knowledge, remembrance, God-consciousness, humility, and hope, serving as the definitive catalyst that translates theoretical knowledge into ethical behavior.

Key Conclusions:

1. Epistemic Nature: Khashyah is strictly knowledge-based; true scientific and spiritual illumination leads directly to reverential awe.

2. Ahl al-Bayt Integration: The Prophet's Household defines *Khashyah* as the essential engine of soul purification, self-monitoring, and ethical excellence.

3. Educational Utility: Re-conceptualizing *Khashyah* provides modern pedagogy with an effective mechanism for internal self-regulation, academic integrity, and civic responsibility, transcending reliance on external coercion.

Recommendations for Future Research & Practice:

- *Curriculum Integration:* Redesign religious and ethics curricula in schools and universities to emphasize epistemic *Khashyah*, love, and hope over punitive fear.

- *Empirical & Field Studies:* Conduct psychological and empirical studies measuring the impact of internal *Khashyah* concepts on academic honesty and reduced cyber-bullying among adolescents.

- *Media Representation:* Produce educational media, narrative literature, and digital content illustrating moral decision-making driven by internal *Khashyah*.

Inter-faith Dialogue: Expand comparative research between Islamic *Khashyah*, Judeo-Christian concepts of holy awe, and eastern philosophical ethics to enrich global moral discourse.

قرآن و علم
شاپا چاپی: ۶۰۱۶-۲۰۰۸ شاپا الکترونیکی: ۵۱۶۵-۲۳۲۲
Homepage: https://qve.journals.miu.ac.ir

تحلیل معناشناختی واژه «خشیت» در قرآن با تأکید بر معارف اهل‌بیت علیهم‌السلام و کاربرد تربیتی در جامعه معاصر

صغری رادان [۱]✉، و سیدحاتم مهدوی نور [۲]

۱. نویسنده مسئول، گروه معارف اسلامی، دانشکده مدیریت و حسابداری، واحد یادگار امام خمینی رحمه‌الله شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران، رایانامه: soghra.radan@iau.ac.ir

۳. دانشیار گروه معارف اسلامی، واحد یادگار امام خمینی رحمه‌الله شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران، رایانامه: hmahdavinoor@iau.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:
۱۷ اسفند ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری:
۱۶ فروردین ۱۴۰۵

تاریخ پذیرش:
۱۳ اردیبهشت ۱۴۰۵

تاریخ انتشار:
۳۰ خرداد ۱۴۰۵

کلیدواژه‌ها:
تربیت دینی،
ترس دینی،
خشیت،
خویشتنداری،
معناشناسی.

چکیده

هدف: خشیت مفهومی بنیادین در نظام معرفتی و اخلاقی قرآن است که اغلب به‌سادگی به «ترس» فروکاسته می‌شود؛ حال آنکه بر آگاهی معرفتی از جلال الهی، بزرگداشت و جهت‌گیری اخلاقی ارادی دلالت دارد. هدف این مطالعه تبیین جوهره معنایی خشیت، تمایز آن از خوف، وَجَل و رهبت، بررسی پیوند آن با آموزه‌های اهل بیت علیهم‌السلام و استخراج دلالت‌های تربیتی آن برای جامعه معاصر است.

روش: این پژوهش با رویکرد کیفی متن‌محور و مبتنی بر معناشناسی ساختاری و شناختی در چارچوب توشیهیکو ایزوتسو انجام شده است. کاربردهای قرآنی ریشه «خ-ش-ی» (۴۸ مورد) و روایات مرتبط، از طریق بررسی واژگانی، هم‌نشینی، تقابل معنایی و مقایسه شبه‌مترادف‌ها تحلیل شده است.

یافته‌ها: خشیت، برخلاف ترس واکنشی، ملکه‌ای پایدار، معرفتی و ارادی است که از ادراک عظمت خداوند سرچشمه می‌گیرد. این مفهوم شبکه معنایی منسجمی با علم، ذکر، تقوا، خشوع و رجا می‌سازد و اضداد قطبی آن غفلت، قساوت قلب، جرئت بر گناه و ترس از انسان‌ها را در بر می‌گیرد. در آموزه‌های اهل بیت(علیهم السلام)، خشیت پیونددهنده دانش و عمل است و سازوکاری برای خودپایی، تهذیب نفس، مسئولیت اجتماعی و عدالت فراهم می‌آورد. تحلیل تطبیقی همسانی‌هایی با ترس فرزندی مسیحی و هیبت مقدس یهودی (یِرْأَه) نشان می‌دهد، هرچند صورت‌بندی قرآنی خشیت را به‌گونه‌ای صریح‌تر با دانش، عمل صالح و پاسخگویی مدنی پیوند می‌زند.

نتیجه‌گیری: خشیت را باید آگاهی اخلاقی فعال دانست، نه هراس منفعل. بازنمایی اصیل آن در تعلیم و تربیت، با تأکید بر دانش، محبت، بزرگداشت و امید به‌جای هراس‌افکنی، خویشتن‌داری درونی، درستکاری علمی و عدالت اجتماعی را تقویت می‌کند.

استناد: رادان، صغری؛ و مهدوی نور، صغری (۱۴۰۵). تحلیل معناشناختی واژه «خشیت» در قرآن با تأکید بر معارف اهل‌بیت و کاربرد تربیتی در جامعه معاصر. قرآن و علم، ۲۰ (۳۸)، ۳۳۹-۳۷۲. https://doi.org/10.22034/qve.2026.21696.1884

ناشر: جامعة المصطفی العالمیة.

© نویسندگان.

مقدمه

واژگان در قرآن کریم صرفاً حامل معنای لغوی نیستند، بلکه بار معرفتی، اخلاقی و اجتماعی خاصی را منتقل می‌کنند. یکی از این مفاهیم بنیادین، «خشیت» است؛ واژه‌ای که در نگاه نخست ممکن است با «ترس» همسان فرض شود، اما تحلیل‌های معناشناختی نشان می‌دهد که خشیت به‌مراتب ژرف‌تر و پیچیده‌تر از ترس صرف است. راغب اصفهانی خشیت را «خوفی مقرون به تعظیم» می‌داند که ریشه در علم دارد (راغب، ۱۴۱۲: ۲۳۰). مصطفوی نیز آن را ترسی ناشی از عظمت و هیبت الهی توصیف کرده است (مصطفوی، ۱۴۱۶: ۲۵/۵ ؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۵۲/۹). این نگاه‌ها نشان می‌دهد که خشیت، برخلاف خوف یا فزع، حالتی پایدار و معرفتی است که از آگاهی نسبت به جایگاه الهی برمی‌خیزد.

از منظر قرآنی، بسامد بالای واژه «خشیت» و مشتقات آن (۴۸ مورد) بیانگر اهمیت محوری این مفهوم در نظام معرفتی و اخلاقی اسلام است. آیه ۲۸ سوره فاطر، خشیت را ویژگی خاص عالمان می‌داند: «إِنَّمَا يخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ»؛ بدین معنا که معرفت حقیقی، ثمره‌ای جز خشیت ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۵۰/۱۷). همچنین، آموزه‌های اهل‌بیت﵈ خشیت را «پیونددهنده علم و عمل» و اساس خودکنترلی اخلاقی معرفی کرده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۲/۲).

ضرورت مطالعه علمی‌این موضوع در دو سطح قابل توضیح است: نخست، در سطح معرفتی و قرآنی، چرا که فهم دقیق خشیت به بازشناسی جایگاه علم، تقوا و مسئولیت‌پذیری در اخلاق اسلامی‌کمک می‌کند. دوم، در سطح تربیتی و اجتماعی، زیرا در شرایط معاصر که مفاهیم اخلاقی دچار سطحی‌نگری یا ابهام شده‌اند، بازخوانی علمی‌خشیت می‌تواند به بازسازی تربیت دینی نسل جوان و ایجاد مکانیسم‌های درونی برای کنترل رفتار کمک کند (مطهری، ۱۳۸۷: ۵۲/۲۴).

با وجود پژوهش‌های پیشین درباره تفاوت خشیت و خوف (رضایی، ۱۳۹۷؛ إسماعیل، ۲۰۰۷) یا جایگاه خشیت در اخلاق اسلامی(شجاعی، ۱۴۰۰)، هنوز پژوهشی که خشیت را با رویکرد معناشناختی-تربیتی، در پیوند با آموزه‌های اهل‌بیت﵈ و در قالب یک مدل اخلاقی-تربیتی معاصر بررسی کند، ارائه نشده است. نوآوری پژوهش حاضر در سه بعد است: ۱) تلفیق معناشناسی ساختاری و شناختی با مبانی تربیت اسلامی؛ ۲) استفاده نظام‌مند از آموزه‌های اهل‌بیت﵈ در تحلیل معناشناختی؛ ۳) استخراج کاربست‌های تربیتی-اخلاقی برای شرایط امروز جامعه اسلامی.

بر این اساس، پرسش‌های اصلی پژوهش چنین‌اند: خشیت در قرآن چه تفاوتی با واژگان نزدیک همچون خوف، وجل و رهبت دارد؟ چه مفاهیم و واژگانی در قرآن و روایات با خشیت هم‌نشین می‌شوند و چه شبکه معنایی می‌سازند؟ اهل‌بیت﵈ خشیت را چگونه تفسیر کرده‌اند و چه کارکرد تربیتی برای آن قائل‌اند؟ خشیت چگونه می‌تواند مبنای بازسازی نظام اخلاقی-تربیتی اسلامی‌در جامعه معاصر قرار گیرد؟

این مقاله می‌کوشد با پاسخ به این پرسش‌ها، ضمن تبیین جایگاه معناشناختی خشیت در قرآن و روایات، مدل اخلاقی-تربیتی مبتنی بر آن را بازسازی کند.

پیشینه پژوهش

مطالعات مربوط به مفهوم «خشیت» در قرآن، اگرچه در منابع لغوی و تفسیری مورد اشاره قرار گرفته، اما پژوهش‌های مستقل علمی‌درباره آن محدود است. مرور آثار نشان می‌دهد که هر کدام تنها بخشی از مسئله را پوشش داده‌اند:

رضایی (۱۳۹۷) در مقاله‌ای با عنوان «واژه‌های خوف و خشیت در قرآن»، تفاوت‌های این دو واژه را بررسی کرده و نتیجه گرفته است که خوف ناظر به تهدید بیرونی و خشیت ترسی معرفتی و درونی است. ضعف این پژوهش آن است که تحلیل تربیتی-اخلاقی ارائه نداده است.

شجاعی (۱۴۰۰) در مقاله «خشیت الهی در نهج‌البلاغه» با تمرکز بر کلام امام علی﵇، خشیت را عامل تهذیب نفس معرفی کرد. این تحقیق به منبعی خاص محدود است و تحلیل جامع قرآن و روایات را شامل نمی‌شود.

- جعفری (۱۳۹۶) در پژوهش «تحلیل روان‌شناختی ترس در قرآن»، واژگانی چون خوف، وجل و رهبت را بررسی کرد اما خشیت را به‌طور مستقل تحلیل نکرد.

- إسماعیل (۲۰۰۷) در مقاله عربی «الخوف والخشیة فی القرآن»، نتیجه گرفت که خشیت همواره با معرفت همراه است. این اثر ارزشمند است اما فاقد بُعد تربیتی-اخلاقی است.

- اسلامی(۱۳۹۴) در مقاله «ترس‌های دینی در قرآن: خوف، خشیت، وجل»، به بررسی تطبیقی این واژگان پرداخت و نشان داد که خشیت بر خلاف خوف و وجل، پیوند وثیقی با معرفت دارد.

- قربانی (۱۳۹۸) در مقاله «مفهوم خشیت در قرآن و ارتباط آن با تربیت اخلاقی»، صریحاً به بعد تربیتی خشیت پرداخت؛ اما روش تحلیل او نظام‌مند و مبتنی بر معناشناسی نبود.

- عویض (۲۰۱۵) در مقاله عربی «دراسة دلالية لمفهوم الخشية فی القرآن» با رویکرد زبان‌شناختی خشیت را در بافت قرآنی بررسی کرد.

- عبدالقادر (۲۰۱۹) در پژوهش «الفروق بين الخوف والخشية»، تفاوت‌های معنایی این دو واژه را توضیح داد اما آن را به اخلاق و تربیت پیوند نزد.

- Mir (۱۹۸۳) در مقاله انگلیسی " The Qur'anic Concept of Fear and GodConsciousness" خشیت و تقوا را به‌عنوان دو رکن اخلاق اسلامی‌معرفی کرد.

- Haleem (۲۰۰۵) در کتاب Understanding the Qur'an : Themes and Style، فصل «epoH dna raeF» را به تحلیل روان‌شناختی و اخلاقی ترس‌های قرآنی اختصاص داده است.

- Izutsu (۲۰۰۲) در اثر کلاسیک cepts in the Qur'anReligious Con-Ethico، روش معناشناسی ساختاری را در بررسی مفاهیم قرآنی به کار برد و خشیت را در پیوند با تقوا و ذکر تحلیل کرد.

با وجود این مطالعات، هنوز پژوهشی که خشیت را با رویکرد معناشناسی ایزوتسو و در پیوند با آموزه‌های اهل‌بیت﵈ و نیز کاربست‌های تربیتی معاصر بررسی کند، ارائه نشده است. بدین‌سان، لذا نوآوری پژوهش حاضر در سه محور است:

- تحلیل شبکه معنایی خشیت در قرآن با روش ایزوتسو.
- تکیه بر آموزه‌های اهل‌بیت﵈ برای تبیین معنای خشیت.
- استخراج دلالت‌های تربیتی-اخلاقی معاصر.

چارچوب نظری و تعریف مفاهیم و روش تحقیق

تحلیل معناشناختی واژگان دینی، خصوصاً در قرآن، نیازمند چارچوبی میان‌رشته‌ای است که مفاهیم را نه فقط به‌صورت لغوی، بلکه در بافت تاریخی، مفهومی‌و معرفتی آن‌ها بررسی کند. در این پژوهش از سه چارچوب نظری مکمل استفاده شده است:

الف) معناشناسی ساختاری (Semantics Structural)

معناشناسی ساختاری بر اساس نظریه فردینان دو سوسور و توسعهٔافته توسط توشی‌هیکو ایزوتسو، به‌صورت مستقل بلکه در کنار واژه‌های هم‌خانواده، مترادف، متضاد و همنشین بررسی می‌شوند تا شبکه معنایی دقیق‌تری از آن‌ها شکل گیرد. در این پژوهش، واژه «خشیت» در کنار

واژگانی چون «خوف»، «وجل»، «رهبت»، «علم»، «ذکر» و «تقوا» قرار می‌گیرد و روابط معنایی آن‌ها با روش ساختاری استخراج می‌گردد. (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۵۲/۹؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۷۳۹/۱۱؛ فیومی، ۱۴۱۴: ۳۱۲/۱)

ب) معناشناسی شناختی (Cognitive Semantics)

در این نظریه، معنا محصول شناخت انسان و تعامل ذهن او با واقعیت‌های بیرونی است. بر این اساس، واژه «خشیت» صرفاً بیانگر یک حس ترس نیست، بلکه برساخته‌ای از تعامل عقل و قلب با مفهوم عظمت الهی است (Evans & Green, ۲۰۰۶: ۸۳p.؛ Lakoff, ۱۹۸۷: ۴۵p). بنابراین در این پژوهش، خشیت به‌عنوان مفهومی‌شناخت‌محور تحلیل می‌شود؛ یعنی ترسی که از ادراک عظمت و قرب الهی نشئت می‌گیرد، نه از تهدید صرف.

ج) نظریه تربیت اسلامی

چارچوب سوم این مقاله، از مبانی تربیت اخلاقی در اندیشه اسلامی‌اقتباس شده است. در دیدگاه اسلامی، تربیت نه صرفاً آموزش، بلکه هدایت نفس به‌سوی کمالات است. واژگان اخلاقی در این چارچوب، نقش ابزارهای تهذیب و رشد معنوی را ایفا می‌کنند (مطهری، ۱۳۸۷: ۵۲) (Motahhari, ۲۰۰۸: ۵۲p.). از این منظر، خشیت نه‌تنها یک حالت قلبی، بلکه یک سازوکار اخلاقی تربیتی است که خودکنترلی، تواضع، پرهیز از گناه و تقرب به خداوند را در پی دارد.

روش این تحقیق، تحلیل کیفی متن‌محور با رویکرد معناشناسی تطبیقی است که شامل مراحل زیر است:

- جمع‌آوری داده‌ها: انتخاب آیات قرآن کریم که واژه «خشیت» و مشتقات آن را دربردارند، به همراه بررسی روایات معصومان﵈ (با تمرکز بر نهج‌البلاغه، اصول کافی و تفسیر نورالثقلین).
- تحلیل واژگانی: تحلیل واژه «خشیت» از منظر لغوی، ساختاری، هم‌نشینی، و تفاوت با واژه‌های مشابه با استفاده از منابع معتبر مانند مفردات راغب، التحقیق فی کلمات القرآن، و تفسیر المیزان.
- مقایسه تطبیقی: بررسی تفاوت‌های معنایی با واژگان دیگر، از جمله خوف، وجل، رهبت، با استناد به معناشناسی قرآن.

- تحلیل کاربردی: بررسی آثار اخلاقی-تربیتی واژه خشیت در منابع دینی و بسط کارکرد آن در نظام تربیت اسلامی‌معاصر.

با این اوصاف چارچوب نظری این پژوهش مبتنی بر روش معناشناسی ساختاری و شناختی است. ایزوتسو (۲۰۰۲) تأکید می‌کند که معنای مفاهیم قرآنی تنها در شبکه هم‌نشینی و تقابل با دیگر واژگان روشن می‌شود. در این چارچوب، «خشیت» در کنار و در برابر واژگانی همچون خوف، وجل، رهبت و تقوا معنا می‌یابد.

- خشیت: خوفی آمیخته با تعظیم و معرفت. راغب اصفهانی آن را «خوف مقرون به تعظیم» تعریف کرده است (راغب، ۱۴۱۲: ۲۳۰). مصطفوی نیز آن را ترسی ناشی از درک عظمت الهی می‌داند (مصطفوی، ۱۴۱۶: ۲۵/۵).

- خوف: ترسی عمومی‌که در برابر خطر بیرونی به کار می‌رود. ابن‌منظور می‌نویسد: «الخوف توقع ما یسوء» (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۵۲/۹).

- وجل: لرزش و اضطراب درونی هنگام مواجهه با عظمت یا ترس ناگهانی (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۷۳۹/۱۱).

- رهبت: هراس همراه با مهابت و سکوت (فیومی، ۱۴۱۴: ۳۱۲/۱).

- تقوا: سپر درونی در برابر گناه؛ طبرسی در ذیل آیه «هُدىً لِلْمُتَّقِينَ» (بقره/۲) تقوا را خویشتنداری از محرمات با یاد خدا معرفی کرده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۵/۱).

- معناشناسی ساختاری: توجه به هم‌نشینی‌ها و تقابل‌ها در میدان معنایی (Izutsu, ۲۰۰۲: pp.۱۴-۱۵).

- معناشناسی شناختی: توجه به تجربه انسانی در فهم معنا (Lakoff, ۱۹۸۷: ۴۵p.؛ Evans & Green, ۲۰۰۶: pp.۸۳-۸۵).

بدین ترتیب، «خشیت» در چارچوب این نظریه‌ها، صرفاً یک ترس روان‌شناختی نیست بلکه یک حالت معرفتی-اخلاقی پایدار است که در قرآن به‌عنوان پیونددهنده علم و عمل معرفی می‌شود (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۲/۲).

یافته‌ها

۱. تحلیل معنای خشیت در قرآن

۱-۱. جایگاه ریشه‌شناسی و لغوی واژه «خشیت»

واژه «خشیت» از ریشه ثلاثی «خ-ش-ی» گرفته شده و در زبان عربی، به معنای ترس توأم با احترام و تعظیم آمده است. راغب اصفهانی در مفردات می‌نویسد: «الخشیةُ أخصّ من الخوف، فإنها خوفٌ مقرونٌ بتعظیم، و غالباً یکون من علمٍ بما یُخشی منه» (راغب، ۱۴۱۲: ۲۳۰) (Raghib al-Isfahani, ۱۴۱۲ .p :AH۲۳۰) ترجمه: خشیت خاص‌تر از خوف است، زیرا ترسی است که با بزرگ‌داشت همراه است، و اغلب از آگاهی نسبت به آنچه باید از آن ترسید ناشی می‌شود. (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۵۲/۹)

همچنین حسن مصطفوی در التحقیق فی کلمات القرآن می‌نویسد: «الخشیةُ نوعٌ من الخوف، لکنّه خوفٌ من عظمةٍ أو هیبةٍ، لا خوفٌ من ضررٍ صرف» (مصطفوی، ۱۴۱۶: ۲۵/۵) (Mostafavi, ۱۴۱۶ .vol ,AH۵ :۲۵p) یعنی خشیت نه از ضرر، بلکه از عظمت و هیبت کسی ناشی می‌شود. از این رو، واژه «خشیت» در لغت، از واژگانی است که بار عاطفی-معرفتی هم‌زمان دارد؛ ترسی است که نه‌تنها از تهدید، بلکه از درک عظمت ناشی می‌شود (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۵۲/۹).

۱- ۲. بسامد و ساختار کاربردی در قرآن

واژه «خشیت» و مشتقات آن در قرآن مجموعاً ۴۸ بار آمده‌اند که از این میان، ۲۳ مورد صراحتاً متعلق به خداوند هستند. این بسامد بالا نشان‌دهنده جایگاه مهم این واژه در نظام اخلاقی-تربیتی قرآن است. برای نمونه:

- ﴿إِنَّمَا یخْشَی اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ (فاطر: ۲۸)
- ﴿الَّذِینَ یبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَیخْشَوْنَهُ وَلاَ یخْشَوْنَ أَحَدًا إِلاَّ اللَّهَ﴾ (احزاب: ۳۹)
- ﴿فَلا تَخْشَوْا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ﴾ (مائده: ۴۴)

در این آیات، خشیت به‌صورت فعلی (یَخشی، یَخشَونَ) و دستوری (اِخشَونِ) به کار رفته و به‌صورت مستقیم فرمان داده شده است که مؤمنان باید از خداوند بترسند و نه از مردم. این کاربرد نشان می‌دهد که خشیت نه‌تنها یک احساس درونی، بلکه یک وظیفه اخلاقی و معرفتی است.

۱-۳. خشیت در پیوند با معرفت و علم

مهم‌ترین آیه‌ای که رابطه میان خشیت و علم را صراحتاً بیان می‌کند، آیه ۲۸ سوره فاطر است: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ علامه طباطبایی در تفسیر المیزان می‌گوید: «این خشیت، ترسی ناشی از آگاهی به عظمت وجودی خداوند است و نه ناشی از ترس از عقوبت. لذا، علم حقیقی منتهی به خشیت می‌گردد.» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج۱۷/ ۲۵۰) (Tabatabaei, ۱۹۹۵, vol. ۱۷: ۲۵۰p). بنابراین، خشیت در قرآن ارتباط مستقیم با شناخت دارد و این شناخت نه صرفاً دانستن، بلکه «شهود عظمت الهی» است. انسان‌های عارف، آگاه، و متفکران قرآنی به‌جای ترس فیزیکی، خشیت معرفتی دارند.

۱-۴. خشیت و همنشینی با واژگان معنوی دیگر

در قرآن، خشیت غالباً در کنار واژگانی چون «ذکر»، «علم»، «تقوا»، «رجاء» و «خضوع» آمده است. برای نمونه:

- ﴿فَذَكِّرْ إِن نَّفَعَتِ الذِّكْرَى * سَيَذَّكَّرُ مَن يَخْشَى﴾ (اعلی: ۹-۱۰) یادآوری برای کسی سود دارد که خشیت دارد؛ یعنی اهل توجه است.
- ﴿إِنَّ الَّذِينَ هُم مِّنْ خَشْيَةِ رَبِّهِم مُّشْفِقُونَ﴾ (مؤمنون: ۵۷) خشیت همراه با شفقت قلبی و ترس از تجاوز از حد الهی است. این همنشینی‌ها نشان می‌دهند که خشیت در قرآن تنها یک ترس نیست، بلکه بخشی از یک نظام معنایی اخلاقی است که شامل آگاهی، ذکر، خضوع، پرهیز و انضباط درونی می‌شود.

۱-۵. تحلیل ساختار معنایی در سبک ایزوتسو

مطابق با روش ایزوتسو، هر واژه قرآنی در یک منظومه مفهومی‌معنا می‌یابد. واژه «خشیت» را در ساختار زیر می‌توان توصیف کرد:

- قطب مقابل: واژه‌هایی چون غفلت، قساوت، بی‌پروایی، جرأت بر گناه
- واژگان هم‌خانواده معنایی: خوف، وجل، رهبت، تقوا، علم، ذکر، رجاء (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۵۲/۹؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۷۳۹/۱۱ ؛فیومی، ۱۴۱۴: ۳۱۲/۱)
- مفاهیم وابسته: تعظیم، خودکنترلی، تربیت، تواضع

ایزوتسو تأکید می‌کند: «در قرآن، واژه‌هایی همچون خشیت به‌مثابه ابزار تربیتی معرفتی عمل می‌کنند و معنای آن‌ها تنها در پیوند با واژگان دیگر فهم می‌شود» (ustuzI, ۲۰۰۲: ۷۳p.).

۲. واژه‌های مترادف، متضاد و همنشین معنایی واژه «خشیت»

در مطالعات معناشناختی قرآن، تحلیل واژگان با بررسی روابط آن‌ها در «شبکه معنایی» ممکن می‌شود. این روابط شامل مترادف‌ها)، متضادها و همنشین‌های معنایی است. بررسی این سه گروه در مورد واژۀ «خشیت»، نه‌تنها به تمایز معنایی آن کمک می‌کند، بلکه جایگاه تربیتی و معرفتی خاص این واژه را در ساختار اخلاقی قرآن روشن می‌سازد.

۲-۱. واژه‌های مترادف با خشیت

اگرچه «خشیت» در فارسی و حتی در ترجمه‌های سطحی قرآن معادل با «ترس» آورده می‌شود، اما در زبان عربی کلاسیک، واژگان متعددی برای توصیف انواع مختلف ترس وجود دارد که تفاوت‌های ظریفی با یکدیگر دارند. مهم‌ترین واژگان نزدیک به خشیت عبارت‌اند از:

واژه	تعریف	تفاوت با خشیت
خوف	ترس کلی و عمومی‌از ضرر یا تهدید	خوف می‌تواند غریزی و بی‌معرفت باشد، در حالی که خشیت آگاهانه و از روی تعظیم است (راغب، ۱۴۱۲: ۲۲۹)
وجل	لرزش و اضطراب قلبی ناشی از حضور خدا	وجل جنبه احساسی-روانی دارد، نه شناختی (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۹۱/۹)
رهبت	ترس شدید همراه با مهابت و سکوت	در بعضی آیات، خشیت و رهبت به‌صورت متقارن آمده‌اند، ولی رهبت ناظر به هیبت الهی بدون الزاماً معرفت است
فزع	ترس ناگهانی و شدید	فزع واکنشی استرس‌زا و آنی، در حالی که خشیت یک حالت پایدار و معرفتی است

جدول ۱. مقایسه واژه‌های نزدیک به خشیت

نتیجه: خشیت در میان این واژه‌ها تنها واژه‌ای است که «خوف + علم + تعظیم» را به‌صورت ترکیبی در خود دارد (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۵۲/۹).

۲-۲. واژه‌های متضاد خشیت در قرآن

بررسی واژگان متضاد یا نقض‌کنندهٔ خشیت نیز نشان‌دهنده جایگاه معنوی آن است. در قرآن، برخی واژگان به‌صورت ضمنی در برابر خشیت قرار دارند:

واژه متضاد	معنا	نسبت با خشیت
غفلت	ناآگاهی، بی‌توجهی به خدا	غفلت مانع خشیت است: (وَلا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ) (اعراف: ۲۰۵)
قساوت	سنگدلی و بی‌احساسی معنوی	خشیت نرم‌کننده قلب است و قساوت ضد آن: (فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ)
جرأت بر گناه	بی‌باکی و عادی سازی نافرمانی	انسان خشیت‌دار گناه را جدی می‌گیرد، در حالی که بی‌خشیت، گناه را کوچک می‌شمارد (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۳/۲)

جدول ۲. واژه‌های متضاد خشیت

نتیجه: خشیت به‌مثابه نیروی بازدارنده از غفلت و بی‌پروایی عمل می‌کند.

۲-۳. واژه‌های همنشین

در معناشناسی کاربردی، واژه‌هایی که با یک واژه خاص در یک ساختار نحوی یا معنایی تکرار می‌شوند، به‌عنوان هم‌نشین‌های معنایی شناخته می‌شوند. در مورد واژه «خشیت»، بررسی آیات و روایات نشان می‌دهد که این واژه با گروهی از مفاهیم معنوی و اخلاقی همراه می‌شود:

واژه همنشین	نقش معنایی	نمونه آیه
علم/ علماء	منشأ خشیت	(إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ) (فاطر: ۲۸)
ذکر	محرک خشیت	(سَيَذَّكَّرُ مَن يَخْشَى) (اعلی: ۱۰)
تقوا	ثمره خشیت	(وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ) (رعد: ۲۱)
خضوع	جلوه رفتاری خشیت	در بیان اهل‌بیت، خشیت باعث خضوع درون و بیرون انسان می‌شود (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۱۴)
رجاء	توازن با خشیت	در آموزه‌های اسلامی، خشیت و امید (رجاء) دو بال حرکت مؤمن‌اند (صدوق، ۱۳۸۵: ص۲۴۸)

جدول ۳. همنشین‌های معنایی خشیت

نتیجه: خشیت در بافت قرآنی، بخشی از نظام معنایی گسترده‌تری است که شامل علم، ذکر، تقوا و رجاء است. بدون شناخت این بافت، فهم معنای کامل واژه ممکن نیست.

۳. تحلیل روایات و آموزه‌های اهل‌بیت‌ﷺ درباره «خشیت»

در منظومه معرفتی اسلام، اهل‌بیت‌ﷺ به‌مثابه شارحان حقیقی قرآن، نقش اساسی در تبیین و تعمیق مفاهیم قرآنی دارند. واژه «خشیت» نیز از جمله مفاهیمی‌است که در آموزه‌های امامان معصوم مورد توجه قرار گرفته و از سطح صرفاً احساسی یا واکنشی، به سطح تربیتی، معرفتی و سلوکی ارتقا یافته است.

۳-۱. خشیت در بیان امام علی‌ﷺ

در نهج‌البلاغه، امام علی‌ﷺ بارها به «خشیت» به‌عنوان یکی از نشانه‌های مؤمن اشاره کرده‌اند. ایشان در خطبه ۱۱۴ می‌فرمایند: «**فَاتَّقُوا اللَّهَ عِبَادَ اللَّهِ وَاجْعَلُوا خَشْيَةَ اللَّهِ نُصْبَ أَعْيُنِكُمْ**...» [پس ای بندگان خدا، از خدا بترسید و خشیت خدا را همواره پیش چشمان خود قرار دهید].

علامه محمد دشتی در شرح نهج‌البلاغه می‌نویسد: «مراد از خشیت در کلام امیرالمؤمنین، نه ترس حیوانی، بلکه ترسی عقلانی و مستمر است که به خضوع و مراقبت دائمی‌منجر می‌شود» (دشتی، ۱۳۸۱: ۳۸۹/۲) (.Dashti۲۰۰۲. ۳۸۹/۲).

امام علی‌ﷺ در حکمت‌های ۴۷ و ۳۲۵ نهج‌البلاغه نیز خشیت را شرط اصلی تقوا، اصلاح نفس، و دوری از نفاق می‌دانند. در جای دیگر می‌فرمایند: «من خشی الله صمتَ لسانه» - هر کس از خدا بترسد، زبانش خاموش می‌شود. این روایت نشان‌دهنده نقش خشیت در کنترل زبان و گفتار است.

۳-۲. خشیت در گفتار امام صادق‌ﷺ

امام جعفر صادق‌ﷺ در بسیاری از روایات، «خشیت» را نه‌تنها یک فضیلت، بلکه «باب تقوا» معرفی می‌کنند. در حدیثی مشهور از ایشان آمده است: «**ما علمٌ إلاّ بعمل، و لا عمل إلاّ بخشیه**» [هیچ دانشی نیست مگر با عمل، و هیچ عملی نیست مگر با خشیت] (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۲/۲) (al-ĪKulayn, ۱۴۰۷ .vol ,۲AH: ۶۲p). در این روایت، خشیت به‌عنوان نیرویی درونی معرفی شده که علم را به عمل پیوند می‌زند. از نگاه امام صادق‌ﷺ، بدون خشیت، دانش تبدیل به غرور و غفلت می‌شود. همچنین در تفسیر آیه ﴿**لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا**﴾ (ملک: ۲)، امام صادق‌ﷺ فرمودند: «لیس أکثرکم عملاً، ولکن أحسنکم عملاً، وإنّما الحُسن أن یَکون بخشیة الله» [نیکوکار کسی نیست که بیشتر عمل کند، بلکه کسی است که با خشیت عمل کند] (همان: ۶۳/۲)

۳-۳. سلوک اهل‌بیت﵈ و الگوی خشیت‌ورزی

از نظر تربیتی، اهل‌بیت﵈ خشیت را نه‌فقط توصیه، بلکه در عمل نیز الگو می‌سازند. در گزارش‌های فراوان، آمده است که پیامبر اکرمﷺ در نماز شب آن‌چنان با خضوع و خشیت می‌ایستادند که پاهایشان متورم می‌شد (طبری، ۱۴۱۲: ۵۰۴/۳). امام سجاد﵇ نیز در دعای مکارم‌الاخلاق از خداوند می‌خواهد: «وَاجْعَلْ خَشْيَتَكَ هَمِّي فِي كُلِّ حَالٍ» [و خشیت تو را در هر حال، اندیشه همیشگی من قرار ده] (صحیفه سجادیه، دعای ۲۰). این نمونه‌ها نشان می‌دهند که خشیت در نگاه اهل‌بیت، یک حالت عاطفی گذرا نیست، بلکه یک حالت دائمی‌ذهنی-معنوی است که شخص را در مسیر اصلاح نفس و تقرب به خداوند نگه می‌دارد (طبری، ۱۴۱۲: ۵۰۴/۳).

۴. نقش خشیت در اخلاق فردی و اجتماعی

واژه «خشیت» در نگاه قرآن و اهل‌بیت﵈ صرفاً یک واکنش عاطفی یا احساس درونی نیست، بلکه سازوکاری اخلاقی و رفتاری است که اثرات گسترده‌ای در شخصیت فرد و روابط اجتماعی انسان دارد. از این منظر، خشیت نه‌تنها ابزار خودسازی است، بلکه مبنای کنش اخلاقی و مسئولیت‌پذیری اجتماعی نیز شمرده می‌شود. در ادامه، نقش تربیتی خشیت در دو سطح فردی و اجتماعی تحلیل می‌شود.

۴-۱. آثار خشیت در اخلاق فردی

الف) خودکنترلی و تقوای عملی: خشیت یکی از عمیق‌ترین انگیزه‌های درونی برای کنترل تمایلات نفسانی است. وقتی انسان عظمت خداوند را درک کرده و خود را در معرض نظر او ببیند، نه از روی ترس بیرونی بلکه از روی ادب و حیا، از گناه دوری می‌کند. امام صادق﵇ فرمودند: «کسی که بداند خدا او را می‌بیند، هرگز گناه نمی‌کند؛ زیرا خشیت در دل او ریشه دوانده است» (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۲/۲) (Kulayni, -al, ۱۴۰۷, vol. 2, p: ۶۲).

ب) تقویت حیا و تواضع: در آموزه‌های اخلاقی، خشیت به‌مثابه احساس شرم آگاهانه، باعث حیا در برابر خدا و خضوع در برابر مردم می‌شود. امام علی﵇ فرمودند: «از آثار خشیت، سکوت زبان، نرمی‌قلب، و دوری از جدل است» (نهج‌البلاغه، حکمت ۴۷)

ج) آرام‌سازی روان و ثبات شخصیت: برخلاف تصور رایج، خشیت باعث ترس مرضی نمی‌شود؛ بلکه منجر به حضور قلب، ذکر دائم و آرامش درونی می‌گردد: ﴿إِنَّ الَّذِينَ هُم مِّنْ خَشْيَةِ رَبِّهِم مُّشْفِقُونَ﴾ (مؤمنون: ۵۷).

۴-۲. آثار خشیت در اخلاق اجتماعی

الف) پاسخگویی و مسئولیت‌پذیری در جایگاه‌های اجتماعی: در قرآن، پیامبران و حاکمان الهی به دلیل برخورداری از خشیت، در برابر مردم ظلم نمی‌کردند و از قدرت سوءاستفاده نداشتند. در سوره احزاب آمده است: ﴿الَّذِينَ يبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيخْشَوْنَهُ وَلَا يخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ﴾ (احزاب: ۳۹) یعنی تبلیغ کنندگان راستین کسانی‌اند که فقط از خدا می‌ترسند، نه از خلق. کاربرد امروزی: مدیری که دارای خشیت الهی باشد، در تصمیم‌گیری‌های خود جانب حق را رعایت می‌کند و از رانت، ظلم و تبعیض می‌پرهیزد.

ب) خشیت و ظلم‌ستیزی: خشیت نسبت به خداوند، مانع پذیرش ظلم از سوی فرد و اجتماع می‌شود. چنین فردی نه‌تنها ظلم نمی‌کند، بلکه آن را تحمل نمی‌نماید. امام علی﵇ فرمودند: «کسی که از خدا بترسد، از غیر خدا نمی‌ترسد» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۹۳)

ج) ایجاد جوّ معنوی و تقوا در جامعه: جامعه‌ای که در آن خشیت نهادینه شود، به سمت عدالت، انصاف، احترام به حقوق دیگران و اصلاح اجتماعی حرکت خواهد کرد. پیامبر اکرمﷺ فرمودند: «اگر مردم خشیت داشته باشند، جامعه اصلاح می‌شود» (صدوق، ۱۳۸۵: ص۲۴۹) (saduq, -al ۲۴۹AH : p. ۱۳۸۵)

در جمع‌بندی، می‌توان گفت که خشیت الهی، نه‌تنها فرد را از گناه بازمی‌دارد، بلکه جامعه را از فساد، ظلم و تفرقه مصون می‌دارد. این ویژگی‌ها، خشیت را به‌عنوان یک عنصر کلیدی در اخلاق اسلامی، قابل بهره‌برداری در طراحی نظام‌های تربیتی و فرهنگی معاصر می‌سازد.

۵. مقایسه تطبیقی واژه «خشیت» با مفاهیم مشابه در دیگر ادیان و فلسفه اخلاق

برای درک بهتر ابعاد معنایی و کارکردی واژه «خشیت»، مقایسه آن با مفاهیم مشابه در سایر نظام‌های دینی و اخلاقی سودمند است. اگرچه زبان قرآن و منابع اهل‌بیت﵈ ویژگی‌های خاص خود را دارد، اما مفاهیمی‌مانند ترس از پروردگار در مسیحیت، «یره» در یهودیت و همچنین «احترام

اخلاقی» در فلسفه کانتی، قرابت‌هایی با مفهوم قرآنی خشیت دارند. این بخش به مقایسه تطبیقی این مفاهیم می‌پردازد تا تمایزها و شباهت‌های معرفتی و تربیتی آن‌ها روشن شود. (Aquinas, II, q.-Summa Theologiae, II ،۱۹؛ Proverbs ۹:۱۰ :Heschel, ۱۹۵۵ ،۴۵p؛ Kant, ۱۷۸۸)

۵-۱. «خشیت» در مقایسه با «ترس از پروردگار» (مسیحیت)

در متون کتاب مقدس، به‌ویژه در عهد قدیم، واژه ترس از پروردگار[1] بارها آمده و یکی از پایه‌های حکمت دانسته شده است: (Proverbs ۹:۱۰). در مسیحیت، دو نوع «ترس» از خدا مطرح است:

- ترس برده‌وار از مجازات (Proverbs ۹:۱۰)
- ترس فرزندوار آمیخته با احترام و محبت (Aquinas, ۱۲۶۵-۱۲۷۴: ۱۱-۱۱, q.,۱۹)

فیلسوفان الهیاتی چون آکویناس، «ترس فرزندوار» را ارزشمند دانسته و آن را منشأ تقوا می‌دانند (Aquinas, Summa Theologiae, II, q.-۱۹II). این نوع ترس با مفهوم «خشیت» در قرآن و روایات تطابق زیادی دارد، چرا که هر دو بر معرفت، عظمت الهی و رابطه محبتی-آگاهانه با خداوند تأکید دارند. تفاوت اساسی: در قرآن، خشیت مستقیماً با علم و آگاهی مرتبط است (إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ) (فاطر: ۲۸)، در حالی که در الهیات مسیحی، تأکید بر محبت و بخشایش است، نه الزاماً شناخت عظمت خدا.

۵-۲. «خشیت» در مقایسه با «یره» در یهودیت

در زبان عبری، واژه یره[2] یکی از اصطلاحات کلیدی برای ترس از خداست. (Hesc j.Abraham hel,۱۹۹۵:.۴۵p) این واژه نیز همچون خشیت، هم‌زمان بار احساسی و معرفتی دارد. در سفر تثنیه آمده است: «و اکنون، ای اسرائیل، خداوند خدای تو از تو چه می‌خواهد، جز آنکه از خداوند خدای خود بترسی (یرا)...» (تثنیه ۱۲: ۱۰) (Heschel, ۱۹۵۵: .۴۵p)

مفسران یهودی مانند ابراهام هشل معتقدند که یرا/یره بیش از آنکه ترس فیزیکی باشد، نوعی هیبت قدسی است که انسان را به فروتنی در برابر خدا می‌رساند (Heschel, ۱۹۵۵: .۴۵p).

وجه اشتراک: هر دو واژه بر تعظیم، وقار، و تسلیم در برابر عظمت خداوند تأکید دارند.

---

1 . the Lord fear of

2 . «יִרְאָה» (Yirah)

تفاوت: در نظام یهودی، یره بیشتر جنبه عبادی و طقسی[1] دارد، ولی خشیت در قرآن، عمیقاً با عمل و تقوا گره خورده است. (Heschel, ۱۹۵۵: ۴۵p)

۵-۳. مقایسه با «احترام اخلاقی» در فلسفه کانت

ایمانوئل کانت در فلسفه اخلاق خود، اصل اخلاقی را نه بر ترس، بلکه بر «احترام به قانون» استوار کرد. وی مفهوم احترام[2] را نوعی احساس می‌دانست که در انسان در مواجهه با امر مطلق پدید می‌آید (Kant, ۱۷۸۸).

شباهت: هر دو بر اراده آگاهانه برای اطاعت از یک اصل متعالی تأکید دارند.

تفاوت: در نظام اخلاقی کانت، منشأ این احترام عقل خالص است، در حالی که در قرآن، خشیت ترکیبی از معرفت الهی، تواضع قلبی و خوف معنوی است که به عمل اخلاقی منجر می‌شود.

نتیجه تطبیقی اینگونه است که واژه خشیت در قرآن، نزدیک‌ترین هم‌معنا را با ترس فرزندانه[3] در مسیحیت و یره/یرا در یهودیت دارد، اما نسبت به هر دو غنی‌تر و عمیق‌تر است؛ چرا که نه‌تنها رابطه معنوی با خداوند را نشان می‌دهد، بلکه بر معرفت، مسئولیت اخلاقی، و پرورش درونی فرد تأکید دارد.

۶. کارکرد تربیتی خشیت در نظام آموزشی و تربیتی معاصر

در شرایطی که نظام‌های تربیتی معاصر، به‌ویژه در جوامع اسلامی، با چالش‌هایی چون گسترش بی‌انضباطی فردی، ضعف خودکنترلی، افول انگیزه اخلاقی و کاهش احساس مسئولیت مواجه‌اند، مفاهیمی‌مانند «خشیت» می‌توانند به‌عنوان ابزارهای معنوی بازدارنده و سازنده، جایگاه ویژه‌ای در بازطراحی رویکردهای تربیتی داشته باشند. در این بخش، کارکردهای آموزشی و تربیتی خشیت با تأکید بر نسل جدید و نظام مدرسه بررسی می‌شود.

---

1 . liturgical

2 . Achtung

3 . Filial Fear

۶-۱. خشیت به‌مثابه ابزار خودکنترلی در تربیت نوجوان

یکی از چالش‌های تربیت اخلاقی امروز، وابستگی شدید به «کنترل بیرونی» است؛ در حالی که تربیت اسلامی‌بر «نظارت درونی» تأکید دارد. (مطهری،۱۳۸۷: ۵۲/۲۴؛ سلیمی‌و رحمتی، ۱۳۹۸: ۶۵) خشیت دقیقاً همین نقش را ایفا می‌کند؛ زیرا فرد را حتی در غیاب قانون، دوربین یا مراقب بیرونی، نسبت به اعمالش پاسخ‌گو می‌سازد.

پژوهش‌های روان‌شناسی دینی نیز تأیید می‌کنند که باور به «ناظر درونی قدرتمند» (مثل خداوند) با کاهش گرایش به خشونت، دروغ، و نافرمانی همراه است (سلیمی‌و رحمتی، ۱۳۹۸: ص۶۵) (Salimi & Rahmati, ۲۰۱۹: .۶۵p).

۶-۲. نقش خشیت در تقویت انگیزه اخلاقی در محیط آموزشی

امروزه بسیاری از دانش‌آموزان، کنش‌های اخلاقی را نه از روی انگیزه درونی بلکه برای اجتناب از تنبیه انجام می‌دهند. آموزش مفاهیمی‌چون خشیت، همراه با تبیین معرفتی و قرآنی آن، می‌تواند نگرش دانش‌آموزان را از «ترس از معلم و قانون» به «احترام به خدا و وجدان» تغییر دهد.

راهکار عملی: گنجاندن بخش‌هایی درباره خشیت در کتب تعلیمات دینی، همراه با روایت‌هایی از امام علی و امام صادق‌علیه‌السلام درباره خشیت علمی‌و قلبی.

۶-۳. خشیت و حل بحران معنویت در فضای تربیتی جدید

در فضای امروز که نسل جدید دچار شکاف معنوی، بی‌هویتی یا پوچ‌گرایی شده، مفاهیمی‌مانند خشیت می‌توانند پیوند دوباره‌ای میان عقل، ایمان و رفتار برقرار کنند. برخلاف تصور رایج، خشیت نوعی احساس حقارت یا ترس بیمارگونه نیست، بلکه همان حضور دائم خدا در وجدان انسانی است.

نمونه: در روایت از امام سجاد‌علیه‌السلام در صحیفه سجادیه، درخواست می‌شود که «خشیت تو را همواره در دل من قرار ده»؛ یعنی خشیت یک سرمایه تربیتی همیشگی است (دعای ۲۰).

۶-۴. خشیت و آموزش‌های فرهنگی - رسانه‌ای

علاوه بر مدرسه، نظام رسانه‌ای و فضای مجازی نیز باید با استفاده از فیلم، انیمیشن، داستان و محتوای تعاملی، مفهوم «خشیت» را بازنمایی کنند؛ مثلاً:

- قهرمان داستان، تصمیمی‌دشوار را با یاد خدا و پرهیز از گناه می‌گیرد.

– در انیمیشن‌های مذهبی، به‌جای ایجاد ترس کودکانه از دوزخ، بر خشیت معرفتی تأکید شود.

نتیجه: خشیت در نظام تربیتی اسلامی، ابزاری کلیدی برای پرورش «خودانضباطی اخلاقی» است. آموزش خشیت در نظام آموزشی معاصر، به شرط بازنمایی صحیح و معرفتی آن، می‌تواند موجب تربیت نسل‌هایی مسئول، متعهد و مقاوم در برابر لغزش‌ها گردد.

بحث

۱. بسامد و گستره کاربرد «خشیت» در قرآن

واژه «خشیت» و مشتقات آن در قرآن کریم ۴۸ بار آمده است. نکته قابل توجه این است که برخلاف واژگانی مثل خوف یا وجل که می‌توانند به انسان‌ها، حوادث یا مخلوقات هم نسبت داده شوند، خشیت در قرآن تنها به خداوند یا اموری مرتبط با او تعلق دارد.)ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۵۲/۹؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۷۳۹/۱۱)

– ﴿**إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ**﴾ (فاطر/۲۸) ← خشیت به‌عنوان ثمره معرفت حقیقی.)طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۵۰/۱۷؛ فخررازی، ۱۴۲۰: ۲۱۲/۲۶)

– طباطبایی در المیزان (۱۳۷۴: ج۲۵۰/۱۷) می‌گوید: این آیه نشان می‌دهد که علم بدون خشیت، علم حقیقی نیست.

– فخررازی در التفسیر الکبیر (۱۴۲۰: ۲۱۲/۲۶) تأکید می‌کند که علم دو گونه است: دانشی که بر زبان است و دانشی که به دل خشوع می‌بخشد؛ مقصود آیه دومی‌است.

– جوادی آملی در تفسیر تسنیم (۱۳۸۴: ج۳۲۰/۱۴) نیز خشیت را «آگاهی عقلانی همراه با خضوع قلبی» معرفی کرده است. (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۳۲۰/۱۴)

– ﴿**الَّذِينَ يبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيخْشَوْنَهُ وَلَا يخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ**﴾ (احزاب/۳۹) ← خشیت به‌عنوان پشتوانه رسالت. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۷۶/۲۱)

– آلوسی در روح‌المعانی (۱۴۱۵: ۷۶/۲۱) می‌نویسد: خشیت از خداوند سبب می‌شود پیامبران از ملامت مردم نهراسند.

– ﴿**فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ**﴾ (مائده/۴۴) ← تقابل خشیت الهی و ترس اجتماعی. (قرطبی، ۱۴۰۵: ۲۲۸/۶)

- قرطبی در الجامع لأحکام القرآن (۱۴۰۵: ۲۲۸/۶) اشاره می‌کند که این آیه اساس استقلال در دین است؛ خشیت از خدا انسان را از وابستگی به افکار عمومی‌نجات می‌دهد.

۲. شبکه معنایی «خشیت»

الف) هم‌نشین‌ها

- علم: خشیت نتیجه معرفت است (فاطر/۲۸). (راغب، ۱۴۱۲: ۲۳۰؛ مصطفوی، ۱۴۱۶: ۲۵/۵). (همچنین ن.ک طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۵۰/۱۷؛ فخررازی، ۱۴۲۰: ۲۱۲/۲۶)

- ذکر: ﴿**سَيَذَّكَّرُ مَنْ يَخْشَى**﴾ (اعلی/۱۰). طباطبایی (۱۳۷۴: ج۱۲۰/۲۰) می‌گوید: خشیت قلب را آماده ذکر دائم می‌کند.

- تقوا: ﴿**وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ**﴾ (رعد/۲۱). آلوسی (۱۴۱۵: ۵۵/۱۳) تقوا را ثمره پایدار خشیت معرفی می‌کند.

- رجاء: در حدیثی از امام صادق﵇، خشیت و امید دو بال پرواز مؤمن دانسته شده‌اند (صدوق، ۱۳۸۵: ص۲۴۸).

ب) متضادها

- غفلت: مقابل خشیت، که باعث از بین رفتن یاد خدا می‌شود (اعراف/۲۰۵).

- قساوت قلب: ﴿**ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ**﴾ (بقره/۷۴). فخررازی (۱۴۲۰: ۱۲۴/۳) خشیت را داروی قساوت قلب معرفی کرده است.

- ترس از مردم: در برابر خشیت الهی (مائده/۴۴).)قرطبی، ۱۴۰۵: ۲۲۸/۶)

ج) تمایز با مفاهیم نزدیک

- خوف: واکنشی به تهدید بیرونی (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۵۲/۹).
- وجل: اضطراب درونی لحظه‌ای (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۷۳۹/۱۱).
- رهبت: هراس آمیخته با مهابت (فیومی، ۱۴۱۴: ۳۱۲/۱).
- خشیت: ترس معرفتی-ارادی، مختص نسبت با خداوند (مصطفوی، ۱۴۱۶: ۲۵/۵).

۳. خشیت در روایات اهل‌بیت

- امام علی: «**اتَّقُوا اللَّهَ تَقِيةَ مَنْ سَمِعَ فَخَشَعَ...**» (نهج‌البلاغه، حکمت ۳۲۵).

- امام صادق: «**العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء، و لیس العلم بکثرة التعلم**» (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۲/۲).

- روایت خشیت و رجاء به‌عنوان دو بال ایمان (صدوق، ۱۳۸۵: ص۲۴۸).

این احادیث نشان می‌دهد که اهل‌بیت، خشیت را حلقه پیوند علم و عمل و اساس تربیت اخلاقی می‌دانند.

۴. یافته‌های تربیتی ـ اخلاقی

تحلیل آیات و روایات نشان می‌دهد که خشیت کارکردهای مهمی‌در نظام تربیت اسلامی‌دارد:

- خودکنترلی اخلاقی: خشیت انسان را از ارتکاب گناه بازمی‌دارد.

- پیوند علم و مسئولیت: آیه فاطر: ۲۸ نمونه بارز آن است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۵۰/۱۷؛ فخررازی، ۱۴۲۰: ۲۱۲/۲۶).

- پرورش تقوا و مسئولیت اجتماعی: آلوسی (۱۴۱۵ق) خشیت را پایه عدالت اجتماعی می‌داند.

- تربیت پایدار: خشیت برخلاف ترس‌های مقطعی، حالت پایدار دارد و ارزش‌ها را درونی می‌کند.

نتیجه‌گیری

یافته‌های پژوهش نشان داد که «خشیت» در قرآن مفهومی‌فراتر از ترس صرف است؛ حالتی معرفتی-ارادی است که ریشه در آگاهی نسبت به عظمت الهی دارد. بررسی ۴۸ مورد کاربرد این واژه در قرآن آشکار ساخت که خشیت برخلاف «خوف» یا «وجل»، به‌طور انحصاری به خداوند نسبت داده می‌شود. در تفاسیر نیز همین نکته تبیین شده است:

- طباطبایی (۱۳۷۴: ۲۵۰/۱۷) خشیت را نتیجه علم حقیقی معرفی می‌کند.

- فخررازی (۱۴۲۰: ۲۱۲/۲۶) میان علم زبانی و علمی‌که به خشوع قلبی می‌انجامد تفکیک می‌کند و آیه فاطر/۲۸ را شاهد این معنا می‌گیرد.

- جوادی آملی (۱۳۸۴: ۳۲۰/۱۴) خشیت را معرفتی عقلانی می‌داند که هم قلب و هم رفتار را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

در روایات اهل‌بیت﵈، خشیت حلقه اتصال میان علم و عمل معرفی شده است. امام صادق﵇ علم حقیقی را نوری در قلب می‌داند که نتیجه‌اش خشیت و عمل صالح است (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۲/۲). امام علی﵇ نیز خشیت را اساس تهذیب نفس و ترک گناه دانسته است (نهج‌البلاغه، حکمت ۳۲۵).

همچنین پژوهش حاضر نسبت به آثار پیشین چند نوآوری اساسی دارد:

- تحلیل شبکه معنایی خشیت در قرآن با استفاده از روش ایزوتسو (۲۰۰۲).
- تلفیق آموزه‌های اهل‌بیت﵈ با معناشناسی ساختاری برای تبیین جامع‌تر مفهوم.
- پیوند دادن تحلیل قرآنی به دلالت‌های تربیتی-اخلاقی معاصر، که در اغلب تحقیقات پیشین مغفول مانده بود.

از منظر تربیتی، خشیت کارکردی کلیدی در پرورش اخلاق اسلامی‌دارد:

- خودکنترلی درونی: مطهری (۱۳۸۷: ۵۲/۲۴) می‌نویسد که خشیت درونی، عامل اصلی جلوگیری از انحراف است و نیازی به اجبار بیرونی باقی نمی‌گذارد.
- پیوند دانش و مسئولیت: خشیت نشان می‌دهد که علم بدون اخلاق ناقص است. این معنا در آموزش عالی امروز می‌تواند الگویی باشد برای اخلاق علمی.
- پرورش تقوا و عدالت اجتماعی: سلیمی‌و رحمتی (۱۳۹۸: ص۶۵) تأکید می‌کنند که خشیت بُعد اجتماعی نیز دارد؛ زیرا فرد خشیت‌مند نه‌تنها از خدا می‌ترسد، بلکه در برابر خلق نیز عادل و مسئول است.
- پایداری تربیتی: برخلاف ترس‌های هیجانی زودگذر، خشیت حالتی پایدار است که درونی‌سازی ارزش‌ها را تضمین می‌کند.

نتیجه نهایی بدین شرح است که بر اساس یافته‌های این پژوهش، «خشیت» در قرآن و روایات اهل‌بیت﵈ ترسی منفعلانه نیست بلکه معرفتی فعال و آگاهانه است که ریشه در علم دارد و به عمل اخلاقی منجر می‌شود. این مفهوم می‌تواند در تربیت اسلامی‌امروز به‌عنوان یک مکانیسم اخلاقی درونی به کار رود و در پرورش مسئولیت‌پذیری، تقوا و عدالت اجتماعی نقش‌آفرینی کند.

در پرتو این پژوهش، زمینه‌های زیر برای ادامه مطالعات علمی‌پیشنهاد می‌شود:

- تحلیل تطبیقی خشیت با مفاهیم روان‌شناسی اخلاق مدرن، مانند نظریه خودنظارتی یا وجدان اخلاقی.
- مطالعه میدانی نقش خشیت در رفتار اخلاقی نوجوانان، به‌ویژه در محیط‌های آموزشی اسلامی.
- تحلیل گفتمان «خشیت» در نهج‌البلاغه و صحیفه سجادیه با بهره‌گیری از روش تحلیل مضمون.
- بررسی تأثیر آموزش مفاهیم معرفتی-اخلاقی مانند خشیت در رسانه کودک و نوجوان.

مقایسه بین‌مذهبی گسترده‌تر میان خشیت اسلامی‌و هیبتِ شگفت‌انگیز و احترامِ عمیق و ارادتمندانه در ادیان شرقی و عرفان غربی.

منابع

قرآن کریم (ترجمهٔ الهی قمشه‌ای و ترجمهٔ بهرام‌پور برای مقایسهٔ آیات).

نهج‌البلاغه، ترجمهٔ محمد دشتی.

صحیفهٔ سجادیه، ترجمهٔ سیدعلی موسوی گرمارودی.

آلوسی، محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، ج۲۱، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، ۱۴۱۵ق.

ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ج۱۱، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.

اسلامی، سید حسن، ترس‌های دینی در قرآن: خوف، خشیت، وجل، فصلنامه مطالعات تفسیری، ۶(۱): ۳۳-۵۸، ۱۳۹۴ش.

إسماعیل، عبدالباسط، الخوف والخشیة فی القرآن، مجلة الآداب الإسلامیة، جامعة الأزهر، ۷۲: ۵۵-۷۲، ۲۰۰۷.

جعفری، علی‌اکبر، تحلیل روان‌شناختی ترس در قرآن، مجله روان‌شناسی دین، ۷(۲): ۹۱-۱۱۲، ۱۳۹۶ش.

جوادی آملی، عبدالله، تفسیر تسنیم، ج۱۴، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۴ش.

دشتی، محمد، نهج‌البلاغه (ترجمه و شرح)، قم: مؤسسه تحقیقات امیرالمؤمنین، ۱۳۸۲ش.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، بیروت: دارالقلم، ۱۴۱۲ق.

رضایی، رضا، واژه‌های خوف و خشیت در قرآن، فصلنامه مطالعات قرآن، ۹(۳): ۵۵-۷۲، ۱۳۹۷ش.

سلیمی، حسن و رحمتی، مهدی، نقش خشیت در تربیت اخلاقی از منظر قرآن و حدیث، پژوهشنامه تعلیم و تربیت اسلامی، ۱۴(۲): ۶۳-۸۲، ۱۳۹۸ش.

شجاعی، سیدهاشم، خشیت الهی در نهج‌البلاغه، فصلنامه معارف پژوهش، ۸(۲): ۱۱۰-۱۳۶، ۱۴۰۰ش.

صدوق، محمد بن علی، الأمالی، ترجمهٔ محمدباقر کمره‌ای، تهران: نشر صدوق، ۱۳۸۵ش.

طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج۱۷، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ش.

طبرسی، فضل‌بن‌حسن، مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، ج۱، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.

طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، تهران: کتابخانه مرتضوی، ۱۳۷۵ش.

عبدالقادر، سلیم، الفروق بین الخوف والخشیة، مجلة العلوم الإسلامیة، ۲۵(۲): ۴۱-۶۳، ۲۰۱۹.

عویض، أحمد، دراسة دلالیة لمفهوم الخشیة فی القرآن، مجلة البحوث القرآنیة، ۱۲(۳): ۷۷-۱۰۱، ۲۰۱۵.
فخر رازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر، ج۲۶، بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۰ق.
فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر، قم: دارالهجره، ۱۴۱۴ق.
قربانی، محمد، مفهوم خشیت در قرآن و ارتباط آن با تربیت اخلاقی، پژوهش‌های علوم قرآن و حدیث، ۲۰(۲): ۶۱-۸۴، ۱۳۹۸ش.
قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لأحکام القرآن، ج۶، قاهره: دارالکتب المصریة، ۱۴۰۵ق.
کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج۲، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ق.
مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج۵، تهران: مرکز نشر کتاب، ۱۴۱۶ق.
مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج۲۴، تهران: صدرا، ۱۳۸۷ش.
مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، تفسیر نمونه، ج۲، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۵ش.
Evans, Vyvyan & Green, Melanie, Cognitive Linguistics: An Introduction, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.
Haleem, Muhammad Abdel, Understanding the Qur'an: Themes and Style, London: I.B. Tauris, 2005.
Izutsu, Toshihiko, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an, Montreal: McGill University Press, 2002.
Lakoff, George, Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind, Chicago: University of Chicago Press, 1987.
Mir, Mustansir, The Qur'anic Concept of Fear and God-Consciousness, Journal of Qur'anic Studies, 5(2): 25-45, 1983.

References

al-Qurʾān al-Karīm (The Noble Qurʾān), trans. Ilāhī Qumshaʾī and Bahrām-pūr (translations used for comparison of Qurʾānic verses).

Nahj al-Balāghah (The Peak of Eloquence), trans. Muḥammad Dashtī.

ʿAbd al-Qādir, Salīm, "al-Furūq bayna al-Khawf wa al-Khashyah (The Differences between Fear and Awe)," Majallat al-ʿUlūm al-Islāmiyyah (Journal of Islamic Sciences), 25(2): 41–63, 2019 CE.

Ālūsī, Maḥmūd, Rūḥ al-Maʿānī fī Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm (The Spirit of Meanings in the Interpretation of the Noble Qurʾān), vol. 21, Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1415 AH (1994 CE).

Dashtī, Muḥammad, Nahj al-Balāghah (Translation and Commentary), Qom: Muʾassasah-yi Taḥqīqāt-i Amīr al-Muʾminīn, 1382 SH (2003 CE).

Evans, Vyvyan & Green, Melanie, Cognitive Linguistics: An Introduction, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.

Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Muḥammad ibn ʿUmar, al-Tafsīr al-Kabīr (The Great Commentary), vol. 26, Beirut: Dār al-Fikr, 1420 AH (1999 CE).

Fayyūmī, Aḥmad ibn Muḥammad, al-Miṣbāḥ al-Munīr (The Illuminating Lamp), Qom: Dār al-Hijrah, 1414 AH (1993 CE).

Haleem, Muhammad Abdel, Understanding the Qur'an: Themes and Style, London: I.B. Tauris, 2005.

Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram, Lisān al-ʿArab (The Language of the Arabs), vol. 11, Beirut: Dār Ṣādir, 1414 AH (1993 CE).

Islāmī, Sayyid Ḥasan, "Tars-hā-yi Dīnī dar Qurʾān: Khawf, Khashyat, Wajal (Religious Fears in the Qurʾān: Khawf, Khashyah, and Wajal)," Faṣlnāmah-yi Muṭāliʿāt-i Tafsīrī (Quarterly Journal of Qurʾānic Interpretive Studies), 6(1): 33–58, 1394 SH (2015 CE).

Ismāʿīl, ʿAbd al-Bāsiṭ, "al-Khawf wa al-Khashyah fī al-Qurʾān (Fear and Awe in the Qurʾān)," Majallat al-Ādāb al-Islāmiyyah (Journal of Islamic Literature), al-Azhar University, no. 72: 55–72, 2007 CE.

Izutsu, Toshihiko, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an, Montreal: McGill University Press, 2002.

Jaʿfarī, ʿAlī-Akbar, "Taḥlīl-i Ravānshinākhtī-yi Tars dar Qurʾān (A Psychological Analysis of Fear in the Qurʾān)," Majallah-yi Ravānshināsī-yi Dīn (Journal of Psychology of Religion), 7(2): 91–112, 1396 SH (2017 CE).

Javādī Āmulī, ʿAbd Allāh, Tafsīr-i Tasnīm (Tasnīm Commentary), vol. 14, Qom: Markaz-i Nashr-i Isrāʾ, 1384 SH (2005 CE).

Kulaynī, Muḥammad ibn Yaʿqūb, al-Kāfī (The Sufficient), vol. 2, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1407 AH (1987 CE).

Lakoff, George, Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind, Chicago: University of Chicago Press, 1987.

Makāram Shīrāzī, Nāṣir, et al., Tafsīr-i Namūnah (The Exemplary Commentary), vol. 2, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1375 SH (1996 CE).

Mir, Mustansir, The Qur'anic Concept of Fear and God-Consciousness, Journal of Qur'anic Studies, 5(2): 25-45, 1983.

Muṣṭafavī, Ḥasan, al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qurʾān al-Karīm (A Lexical Investigation of the Words of the Noble Qurʾān), vol. 5, Tehran: Markaz-i Nashr-i Kitāb, 1416 AH (1995 CE).

Muṭahharī, Murtaḍā, Majmūʿah-yi Āthār (Collected Works), vol. 24, Tehran: Ṣadrā, 1387 SH (2008 CE).

Qurbānī, Muḥammad, "Mafhūm-i Khashyat dar Qurʾān wa Irtibāṭ-i Ān bā Tarbiyat-i Akhlāqī (The Concept of Awe in the Qurʾān and Its Relationship with Moral Education)," Pazhūhish-hā-yi ʿUlūm-i Qurʾān wa Ḥadīth (Qurʾānic and Hadith Studies), 20(2): 61–84, 1398 SH (2019 CE).

Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad, al-Jāmiʿ li-Aḥkām al-Qurʾān (The Compendium of Qurʾānic Rulings), vol. 6, Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1405 AH (1985 CE).

Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad, al-Mufradāt fī Gharīb al-Qurʾān (The Vocabulary of the Qurʾān), Beirut: Dār al-Qalam, 1412 AH (1991 CE).

Riḍāʾī, Riḍā, "Vāzhah-hā-yi Khawf wa Khashyat dar Qurʾān (The Words Khawf and Khashyah in the Qurʾān)," Faṣlnāmah-yi Muṭāliʿāt-i Qurʾān (Quarterly Journal of Qurʾānic Studies), 9(3): 55–72, 1397 SH (2018 CE).

Ṣadūq, Muḥammad ibn ʿAlī, al-Amālī (The Dictations), trans. Muḥammad Bāqir Kamrahʾī, Tehran: Nashr-i Ṣadūq, 1385 SH (2006 CE).

Ṣaḥīfah-yi Sajjādiyyah (The Psalms of Sajjad), trans. Sayyid ʿAlī Mūsavī Garmārūdī.

Salīmī, Ḥasan, and Raḥmatī, Mahdī, "Naqsh-i Khashyat dar Tarbiyat-i Akhlāqī az Manẓar-i Qurʾān wa Ḥadīth (The Role of Awe in Moral Education from the Perspective of the Qurʾān and Hadith)," Pazhūhishnāmah-yi Taʿlīm wa Tarbiyat-i Islāmī (Journal of Islamic Education), 14(2): 63–82, 1398 SH (2019 CE).

Shujāʿī, Sayyid Hāshim, “Khashyat-i Ilāhī dar Nahj al-Balāghah (Divine Awe in Nahj al-Balāghah),” Faṣlnāmah-yi Maʿārif-Pazhūh (Quarterly Journal of Religious Studies), 8(2): 110–136, 1400 SH (2021 CE).

Ṭabāṭabāʾī, Muḥammad Ḥusayn, al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurʾān (The Balance in the Interpretation of the Qurʾān), vol. 17, Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī, 1374 SH (1995 CE).

Ṭabrisī, Faḍl ibn Ḥasan, Majmaʿ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurʾān (The Compendium of Clarification in the Interpretation of the Qurʾān), vol. 1, Tehran: Nāṣir Khusraw, 1372 SH (1993 CE).

Ṭurayḥī, Fakhr al-Dīn, Majmaʿ al-Baḥrayn (The Confluence of the Two Seas), Tehran: Kitābkhānah-yi Murtaḍavī, 1375 SH (1996 CE).

ʿUwayḍ, Aḥmad, “Dirāsah Dalāliyyah li-Mafhūm al-Khashyah fī al-Qurʾān (A Semantic Study of the Concept of Awe in the Qurʾān),” Majallat al-Buḥūth al-Qurʾāniyyah (Journal of Qurʾānic Research), 12(3): 77–101, 2015 CE.

The Quran and Science
Print ISSN: 2008-6016 Online ISSN: 2322-5165
Homepage: https://qve.journals.miu.ac.ir

Quranic Principles of Economic Deterrence in the Face of Economic Blockade

Abdul Rahim Rahimi [1], and Seyed Mohsen Kazemi [2]✉

1. Corresponding Author, Associate Professor, Faculty of Sharia, Balkh University, Mazar-i-Sharif, Afghanistan: rahimi998877@gmail.com
2. Assistant Professor, Al-Mustafa International University, Qom, Iran: sayedmk60@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received:
9 March 2026
Received in revised form:
6 April 2026
Accepted:
6 May 2026
Available online:
20 June 2026

Keywords:
Deterrence, Economic Deterrence, Principles of Economic Deterrence, Economic Blockade, The Holy Quran.

ABSTRACT

Objective: This study aims to explain and extract the Quranic principles of economic deterrence in confronting economic blockades and to provide a framework for reducing economic vulnerability while strengthening the economic power of Islamic societies.

Method: Employing a descriptive-analytical methodology with an inferential approach, the research draws upon the verbal and rational indications and the governing logic of the verses of the Holy Quran to analyze the foundations and principles of economic deterrence. Inspired by the logic of the "Irhab" (deterrence) verse (Surah An-Anfal: 60) and within the Quranic semantic system, the concept of economic deterrence is examined.

Findings: Findings demonstrate that although the Holy Quran does not explicitly use the term "economic deterrence," it articulates a coherent set of strategic principles categorized into three levels: Cognitive/Insight Principles (Monotheism and Economic Independence); Structural Principles (Prevention of Economic Harm, Reliance on Domestic Production, Production System Dynamism and Empowerment, and Industry-Centered Production); and Defensive Principles (Possession of Economic Power, Economic Threat, Retaliation in Kind / Tit-for-Tat, and Destruction of the Attacker's Economic Resources). This ensemble of principles solidifies the foundations of economic power and raises the cost of imposing economic blockades for aggressive actors.

Conclusion: The Holy Quran provides a comprehensive, multi-tiered strategic framework that reinforces economic resilience and deterrence, enabling target societies to dissuade aggressive actors from imposing or maintaining economic blockades through threats of punishment, denial of objectives, or mitigation of potential damages

Cite this article: Rahimi, A.; & Kazemi, S. M. (2026). Quranic Principles of Economic Deterrence in the Face of Economic Blockade. *The Quran and Science, 20 (38),* 373-408.
https://doi.org/10.22034/qve.2024.17767.1698

© The Author(s). **Publisher:** Al-Mustafa International University.
DOI: https://doi.org/10.22034/qve.2024.17767.1698

1. Introduction

In the contemporary geopolitical landscape, economic blockades and sanctions have emerged as primary instruments employed by oppressive global powers to exert coercive leverage, compel policy compliance, and secure strategic dominance over rival nations. By restricting access to foreign technology, international financial clearing systems, and global trade corridors, hostile actors seek to induce economic instability, institutional inefficiency, and systemic dependency within target societies. Such economic coercion frequently triggers severe socio-political crises, compromises national sovereignty, and poses direct threats to national security. Confronting this existential challenge requires a robust strategic orientation capable of safeguarding domestic economic structures while preventing potential coercive threats. Economic deterrence serves as one such vital strategy, defined as a coordinated matrix of economic capabilities and posture designed to convince an adversary that the risks and costs of coercive policies will drastically exceed any anticipated benefits. Given the comprehensive guidance of the Holy Quran, sacred scripture offers profound strategic doctrines capable of formulating effective economic deterrence measures against coercive blockades.

The primary research question addressed in this study is: What strategic principles can be extracted from Quranic verses regarding economic deterrence, and how do these principles effectively prevent or counter economic blockades? The underlying hypothesis posits that Quranic principles of economic deterrence constitute an effective strategic framework capable of deterring economic blockades through three classical deterrence mechanisms: threat of severe punishment, total neutralization (denial) of destructive effects, or substantial damage mitigation.

A review of existing literature reveals a distinct gap regarding a direct, Quranic thematic analysis of economic deterrence against blockades. While foundational works—such as Jafar Abbas Haji's Jurisprudential Philosophy of Deterrent and Resistance Economy (2014), Dong Jung Kim's Economic Deterrence Through Economic Engagement (2019), Rahmanpour (2018), Akhawan Kazemi (2019), and Biravand (2021)—explore resistance economics, security requirements, or general Quranic economic policies, none systematically formulate a Quranic doctrine of economic deterrence tailored specifically to counter economic blockades. The novelty of this research lies in its direct extraction of an integrated, multi-tier Quranic economic deterrence model using thematic Quranic exegesis (Tafsir Mawdu'i).

Conceptually, deterrence is defined in security studies as persuading an adversary that the costs and risks of an intended line of action outweigh its prospective gains. The Holy Quran explicitly endorses deterrence in Surah An-Anfal (8:60) by commanding the enhancement of societal capabilities ("Prepare against them whatever force you can..."). Applying this logic to the economic sphere yields economic deterrence: state actions and economic capabilities that convince an adversary that coercive economic pressure will fail or incur prohibitive counter-costs (Surah Al-Fath 48:20: "Allah promised you abundant spoils... and withheld the hands of people from you"). Economic deterrence operates through three primary strategies: (1) Punishment (imposing severe counter-sanctions or trade disruptions that exceed attacker gains); (2) Denial (building economic resilience that completely neutralizes the impact of sanctions); and (3) Mitigation (substantially dampening the negative impacts of coercive measures).

Furthermore, an economic blockade is defined as a socio-political and military-economic policy wherein hostile states enforce economic barriers against a target state to compel policy changes. It represents an aggressive measure one step below armed warfare. The Holy Quran explicitly references economic blockades, such as in Surah Al-Munafiqun (63:7), where hypocrites advocate withholding financial support from the Prophet's companions to fracture societal cohesion ("Do not spend on those who are with the Messenger of Allah until they disperse"). The Quran counters this coercive tactic by asserting divine sovereignty over all worldly resources ("To Allah belong the treasures of the heavens and the earth, but the hypocrites do not understand").

The framework of economic deterrence comprises four core elements: (1) Actors (Attacking Actor vs. Target Actor); (2) Actions (deterrent measures based on punishment, denial, or mitigation); (3) Tools (economic and industrial assets that shape adversary psychological calculations); and (4) Objectives (guaranteeing economic security and preventing coercive aggression).

2. Research Methodology

This study employs a descriptive-analytical methodology combined with an inferential thematic Quranic exegesis (Tafsir Mawdu'i). Grounded in library research and textual analysis, the investigation examines literal, rational, and contextual indications within Quranic verses. By analyzing the governing logic of relevant Quranic passages alongside classical and

contemporary exegeses (including Al-Mizan, Fi Zilal al-Quran, Al-Tahrir wa al-Tanwir, Mafatih al-Ghayb, and Al-Amthal), the authors synthesize and categorize Quranic strategic principles into an integrated framework for economic deterrence.

3. Findings

The findings demonstrate that while the Quran does not explicitly use the modern term "economic deterrence," it outlines a comprehensive, structured system of strategic principles. These principles are classified into three hierarchical levels:

A. Cognitive / Insight Principles (Worldview Foundations)

Principle of Monotheism (Tawhid): Serves as the foundational bedrock of economic deterrence. Monotheism unifies the economic system across three dimensions: (a) Content Unity (integrating all economic rules into a harmonious, contradiction-free structure, Surah A'raf 7:96); (b) Structural Unity (establishing a distinct Islamic economic system differentiated from capitalism or socialism); and (c) Social Coherence (unifying believers under a single divine covenant against external threats, Surah Al-Imran 3:103). Monotheism also establishes a divine law wherein faith generates economic abundance while disbelief fosters poverty and insecurity (Surah Nahl 16:112).

Principle of Economic Independence: Requires Islamic societies to eliminate economic dependency on hostile powers while managing sovereign trade relationships. It is anchored in four Quranic sub-concepts: (a) Honor and Dignity ('Izzah, Surah Munafiqun 63:8); (b) Negation of Hostile Dominance (Nafi al-Sabil, Surah Nisa 4:141); (c) Negation of Reliance on Oppressors (Nafi al-Rukun, Surah Hud 11:113); and (d) Economic Self-Sufficiency (Surah Al-Fath 48:29).

B. Structural Principles (Internal Resilience & Capacity Building)

Principle of Preventing Economic Harms: Focuses on fortifying internal economic structures against individual vices (usury/riba, hoarding, bribery, theft, gambling, wastefulness, luxury) and systemic vulnerabilities (economic injustice, foolish financial management, food insecurity). Harms are categorized into fixed harms (universally prohibited) and variable harms (context-dependent actions, such as consuming foreign goods when it harms domestic production).

Principle of Reliance on Domestic Production: Emphasizes maximizing local resource exploitation and production capacity through: (a) Belief in abundant divine resources (rain, wind, earth, minerals, marine wealth); (b) Cultivating productive motivation (Surah Hud 11:61); and (c) Providing production infrastructure (Surah A'raf 7:10: resource access, human labor, and supporting technologies).

Principle of Production System Dynamism & Empowerment: Demands continuous adaptation, innovation, and expansion of productive capacity (Surah Hud 11:52, Surah Isra 17:7). Prophet Joseph's 14-year economic plan (Surah Yusuf 12:47-48) provides a masterclass in production dynamism, featuring long-term planning, optimal grain storage in spikes, disciplined consumption, continuous perseverance (da'aban), and balancing immediate needs with future reserves.

Principle of Industry-Centered Production: Identifies industrial capability as the primary engine of economic power and strategic self-reliance. Key Quranic industrial paradigms include: (a) Defense and Arms Industry (Surah Anbiya 21:80, Saba 34:10-11 - Prophet David's chainmail armor); (b) Infrastructure & Dam Construction (Surah Kahf 18:94-97 - Dhul-Qarnayn's barrier); (c) Strategic Shelters & Fortifications (Surah Hijr 15:82, Hashr 59:14); (d) Guarding & Detection Systems (Surah Jinn 72:8-9 - sky sentinels as a metaphor for modern defensive surveillance networks); and (e) Transportation Industry (Surah Nahl 16:8).

C. Defensive Principles (Active Deterrence & Countermeasures)

Principle of Possession of Economic Power: Asserts that robust economic power actively deters external aggression (“Allah promised you abundant spoils... and withheld the hands of people from you”, Surah Al-Fath 48:20). High economic capability provides manifest influence (direct leverage) and latent influence (interdependence), while generating financial capital to fund national defense.

Principle of Economic Threat: Involves communicating clear, credible counter-threats to impose severe economic costs if an adversary initiates coercive actions. Exemplified by Prophet Joseph's economic ultimatum to his brothers (Surah Yusuf 12:59-61). Effective economic threats require four attributes: explicit transparency, uncompromising seriousness, undeniable credibility, and backing by actual power (Surah Yusuf 12:56).

Principle of Retaliation in Kind (Tit-for-Tat): Authorizes proportional economic countermeasures when an adversary violates international

agreements or imposes coercive blockades (Surah Baqarah 2:194: “Whoever transgresses against you, transgress against them in like manner”). Governed strictly by principles of justice (Surah Ma'idah 5:8) and exact proportionality (Surah Nahl 16:126).

Principle of Destruction of Attacking Actor's Economic Resources: Represents the ultimate deterrence measure against incorrigible, hostile adversaries to strip them of aggressive capabilities. Implemented progressively through: (a) Partial asset destruction (Surah Hashr 59:5 - cutting select palm trees of Banu Nadir to induce surrender); (b) Extensive asset destruction (Surah Saba 34:16 - destruction of Saba's dams/gardens); (c) Total resource obliteration (Surah Yunus 10:88 - Prophet Moses' prayer for the destruction of Pharaoh's wealth); and (d) Complete destruction of the aggressor alongside their wealth (Surah Qasas 28:79-81 - the collapse and destruction of Qarun/Korah).

4. Conclusion

The synthesis of cognitive, structural, and defensive principles derived from the Holy Quran establishes a comprehensive, multi-layered strategic framework for economic deterrence. Monotheism and economic independence establish the ideological foundation, ensuring system coherence and sovereign decision-making. Structural principles—preventing economic vulnerabilities, maximizing domestic production, sustaining system dynamism, and prioritizing industrial technological development—fortify internal resilience against external shocks. Finally, defensive principles—leveraging economic power, issuing credible counter-threats, executing proportional tit-for-tat retaliation, and progressively targeted destruction of hostile economic assets—provide active deterrence mechanisms. Together, this Quranic model increases the cost of coercive blockades for aggressive actors while neutralizing or mitigating potential damages for target societies, offering Islamic nations a viable, sovereign doctrine for enduring economic security.

قرآن و علم
شاپا چاپی: ۶۰۱۶-۲۰۰۸ شاپا الکترونیکی: ۵۱۶۵-۲۳۲۲
Homepage: https://qve.journals.miu.ac.ir

اصول قرآنی بازدارندگی اقتصادی در مواجهه با محاصره اقتصادی

عبدالرحیم رحیمی [۱]✉، سید محسن کاظمی [۲]

۱. نویسنده مسئول، دانشیار دانشکده شرعیات دانشگاه بلخ، مزار شریف، افغانستان، رایانامه: rahimi998877@gmail.com
۲. استادیار جامعة المصطفی العالمیه، قم، ایران، رایانامه: sayedmk60@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:
۱۸ اسفند ۱۴۰۴
تاریخ بازنگری:
۱۷ فروردین ۱۴۰۵
تاریخ پذیرش:
۱۶ اردیبهشت ۱۴۰۵
تاریخ انتشار:
۳۰ خرداد ۱۴۰۵

کلیدواژه‌ها:
بازدارندگی،
بازدارندگی اقتصادی،
اصول بازدارندگی اقتصادی،
محاصره اقتصادی،
قرآن کریم.

چکیده

هدف: این مطالعه با هدف تبیین و استخراج اصول قرآنی بازدارندگی اقتصادی در مقابله با محاصره‌های اقتصادی و ارائه چارچوبی برای کاهش آسیب‌پذیری اقتصادی و تقویت قدرت اقتصادی جوامع اسلامی انجام شده است.

روش: این پژوهش با روش توصیفی ـ تحلیلی و رویکردی استنتاجی، با تکیه بر دلالت‌های لفظی و عقلی و منطق حاکم بر آیات قرآن کریم، مبانی و اصول بازدارندگی اقتصادی را تحلیل می‌کند. با الهام از منطق آیه «ارهاب» (بازدارندگی) (سوره انفال: ۶۰) و در چارچوب نظام معنایی قرآن، مفهوم بازدارندگی اقتصادی بررسی شده است.

یافته‌ها: یافته‌ها نشان می‌دهد هرچند قرآن کریم اصطلاح «بازدارندگی اقتصادی» را به‌صراحت به کار نبرده است، اما مجموعه‌ای منسجم از اصول راهبردی را در سه سطح بیان می‌کند: اصول شناختی/بینشی (توحید و استقلال اقتصادی)؛ اصول ساختاری (پیشگیری از آسیب اقتصادی، اتکا به تولید داخلی، پویایی و توانمندسازی نظام تولید، و تولید صنعت‌محور)؛ و اصول دفاعی (برخورداری از قدرت اقتصادی، تهدید اقتصادی، مقابله به مثل، و نابودسازی منابع اقتصادی متجاوز). این مجموعه از اصول، پایه‌های قدرت اقتصادی را استحکام می‌بخشد و هزینه تحمیل محاصره اقتصادی را برای کنشگران متجاوز افزایش می‌دهد.

نتیجه‌گیری: قرآن کریم چارچوبی راهبردی، جامع و چندسطحی ارائه می‌دهد که تاب‌آوری و بازدارندگی اقتصادی را تقویت می‌کند و جوامع هدف را قادر می‌سازد تا با تهدید به مجازات، ناکام‌گذاشتن اهداف یا کاهش آسیب‌های احتمالی، کنشگران متجاوز را از تحمیل یا تداوم محاصره‌های اقتصادی بازدارند.

استناد: رحیمی، عبدالرحیم؛ و کاظمی، سید محسن (۱۴۰۵). اصول قرآنی بازدارندگی اقتصادی در مواجهه با محاصره اقتصادی. قرآن و علم، ۲۰ (۳۸)، ۳۷۳-۴۰۸. https://doi.org/10.22034/qve.2024.17767.1698

ناشر: جامعة المصطفی العالمیة.

© نویسندگان.

مقدمه

امروزه محاصره اقتصادی یکی از ابزارهای قدرت‌های طاغوتی برای اعمال فشار و تحقق منافع خود بر دیگران است که از طریق محدود کردن تکنولوژی، مالی و تجاری، سعی می‌کنند به جامعه رقیب ناپایداری، ناکارآمدی و وابستگی اقتصادی ایجاد نمایند. این وضعیت می‌تواند به بحران‌ها و تنش‌های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی منجر شده و امنیت ملی جامعه هدف را تهدید نماید. برای مقابله با این چالش، نیازمند استراتژی است که بتواند از اقتصاد خود محافظت و از تهدیدات احتمالی جلوگیری نماید. یکی از این راهبردها، بازدارندگی اقتصادی است که به معنای تلاش‌های اقتصادی برای متقاعد کردن رقیب که در صورت عدم تمکین، هزینه‌های گزافی باید بپردازد. با توجه به ظرفیت قرآن کریم، می‌توان اصولی را از آموزه‌های آن استنباط نمود که در مواجهه با محاصره اقتصادی، تدابیر بازدارندگی مؤثری را ارائه دهد. لذا طرح اصول قرآنی در حوزه بازدارندگی اقتصادی، به‌عنوان یک دیدگاه جدید برای جلوگیری از محاصره اقتصادی از اهمیت قابل‌توجهی برخوردار است.

سؤال اصلی پژوهش حاضر، این است که چه اصولی را می‌توان از آیات قرآنی درزمینهٔ بازدارندگی اقتصادی استنباط کرد و چگونه این اصول می‌توانند در جلوگیری از محاصره اقتصادی مؤثر باشند؟ فرضیه این است که اصول قرآنی بازدارندگی اقتصادی، می‌تواند به‌عنوان یک مدل مؤثر از طریق مجازات به تهدید، خنثی‌سازی کامل اثرات تخریبی و یا کاهش آن در جلوگیری از محاصره اقتصادی مورداستفاده قرار گیرند. روش این تحقیق، توصیفی-تحلیلی و متکی بر منابع کتابخانه‌ای با رویکرد استنباطی است.

پیشینهٔ تحقیق: عنوان این اثر، با توجه به قیودی همچون اصول بازدارندگی اقتصادی و قرآنی بودن مطالعات، فاقد پیشینه مستقیم است. با این حال، برخی آثار مرتبط وجود دارد:

کتاب فقه فلسفة اقتصاد الممانعة والمقاومة (۲۰۱۴م)، اثر جعفر عباس حاجی، به تحلیل فلسفی و ارزشی اقتصاد بازدارنده و مقاومتی پرداخته و کوشیده است دریچه‌هایی جدید در زمینه‌های تبارشناسی، باستان‌شناسی، بوم‌شناسی، زیرساخت‌ها، روساخت‌ها، دلالت‌ها و استدلال‌های مرتبط با اقتصاد مقاومتی و بازدارنده بگشاید.

مقاله Economic Deterrence Through Economic Engagement (2019)، نوشته دونگ جونگ کیم،[1] به بررسی نقش تعاملات اقتصادی یک کشور در برابر تهدید نظامی‌احتمالی پرداخته و سه استراتژی بازدارندگی اقتصادی (تنبیه، انکار و کاهش) را از نظریه بازدارندگی کلاسیک استخراج می‌کند.

1. Dong Jung Kim.

مقاله «بررسی مبانی و اصول اقتصاد مقاومتی از دیدگاه قرآن» (۱۳۹۷)، اثر محمد رحمان‌پور، به بررسی برخی مبانی و اصول قرآنی اقتصاد مقاومتی ـ که به‌عنوان یک استراتژی در برابر شرایط سخت اقتصادی تعریف می‌شود ـ پرداخته است.

مقاله «ماهیت و الزامات امنیت اقتصادی در الگوی اسلامی‌و ایرانی پیشرفت» (۱۳۹۸)، نوشته بهرام اخوان کاظمی، برخی روش‌های تأمین امنیت اقتصادی را بر اساس آموزه‌های قرآنی و روایی مورد بررسی قرار می‌دهد.

کتاب «اقتصاد مقاومتی در قرآن» (۱۴۰۰)، اثر علی بیراوند، به تبیین و واکاوی سیاست‌های اقتصاد مقاومتی بر اساس آموزه‌های قرآنی می‌پردازد.

چنآنکه پیداست، هیچ‌یک از منابع یادشده به‌طور مستقیم به استخراج اصول بازدارندگی اقتصادی از قرآن و تبیین نقش آن‌ها در برابر محاصره اقتصادی نپرداخته‌اند. ازاین‌رو، نوآوری پژوهش حاضر در آن است که با رویکردی تفسیری ـ موضوعی، برای نخستین‌بار اصول بازدارندگی اقتصادی را مستقیماً از آیات قرآن کریم استخراج و به‌عنوان راهبردی قرآنی برای مقابله با تحریم‌ها و فشارهای اقتصادی ارائه می‌کند.

الف. مفاهیم

۱. بازدارندگی

بازدارندگی،[1] یک راهبرد دفاعی و امنیتی است که برای جلوگیری تهدید مورداستفاده قرار می‌گیرد و عبارت از «متقاعد ساختن حریف نسبت به اینکه هزینه‌ها و یا خطرات خط‌مشی احتمالی او از منافع آن بیشتر است» (دوئرتی و فالتزگراف، ۱۳۹۶: ۳۸۸). مطابق این تعریف، بازدارندگی منحصر در حوزه نظامی‌نبوده و حوزه اقتصادی را نیز شامل می‌شود. قرآن کریم در آیه ۶۰ انفال، ارتقای سطح توانایی جامعه را به‌مثابه یک راهبرد بازدارندگی معرفی می‌نماید (Rahimi, Husseini, & Lakzaei, 2023: p11).

1. Deterrence.

۲. بازدارندگی اقتصادی

بازدارندگی اقتصادی -شبیه بازدارندگی نظامی- عبارت از تلاش‌های اقتصادی است که رقیب را از رفتار نامطلوب و یا غیرقانونی منصرف می‌سازد (Kim, 2019: p179; Ya'u et al, 2023: p289). به تعبیر دیگر، واحد بازدارنده، با تلاش‌های اقتصادی، رقیب را متقاعد می‌سازد که هزینه‌ها و یا خطرات تحرکات احتمالی او از منافع آن بیشتر است (George, 1974: pII). قرآن کریم در آیه ۲۰ فتح، به نقش قدرت اقتصادی ﴿وَعَدَكُمُ اللَّهُ مَغانِمَ كَثيرَةً تَأْخُذُونَها فَعَجَّلَ لَكُمْ هذِهِ﴾ برای جلوگیری از تعدی و تجاوز دشمن «وَ كَفَّ أَيْدِيَ النَّاسِ عَنْكُم» اشاره دارد (هاشمی‌رفسنجانی، ۱۳۸۶: ۴۲۸/۱۷). برای این بازدارندگی یکی از سه استراتژی زیر متصور است:

مجازات: اگر مهاجم به فعالیت‌های تخریب‌گرانه اقتصادی علیه بازدارنده اقدام نماید، به چنان مجازات اقتصادی (مانند تحریم‌های شدید، قطع روابط تجاری، قطع کمک‌های مالی و...) مواجه خواهند شد که هزینه‌ای آن به‌مراتب بیشتر از منافع آن خواهد بود (Forrer, 2017: pp2-4).

انکار: نظام اقتصادی بازدارنده، باقدرت و صلابتی که دارد، می‌تواند اثرات تخریبی فشارهای اقتصادی رقیب را کاملاً خنثی نموده، تحرکات او را به‌عنوان اقدامات بیهوده و بی‌اثر تلقی نماید و درنهایت هزینه‌های ناشی از این تحرکات را به مهاجم بازگرداند (ر.ک: Snyder, 1960: p164).

کاهش: اقدامات بازدارنده اقتصادی واحد بازدارنده، می‌تواند تأثیرات مخرب فشارهای اقتصادی مهاجم را کاهش دهد و از اثرات منفی احتمالی آن جلوگیری نماید (ر.ک: Kim, 2019: p181).

۳. اصول بازدارندگی اقتصادی

مجموعه اقدامات بنیادی است که از سوی واحد بازدارنده برای حفاظت از منافع خود، جهت تأثیرگذاری بر رفتار سیاسی، نظامی‌و اقتصادی رقیب به کار می‌روند. این اصول در مواجهه با تهدیدها و فشارهای اقتصادی از سوی رقبا، به‌عنوان یک ابزار حفاظتی و دفاعی عمل نموده آنان را به خویشتن‌داری وادارند (Cf. Rahimi, Husseini, & Lakzaei, 2023: pp. 10–11).

۴. محاصره اقتصادی

محاصره اقتصادی یک روش اقتصاد سیاسی، اجتماعی-نظامی‌است که در آن‌یک یا چند کشور، محدودیت‌ها و موانع اقتصادی را علیه یک یا چند کشور دیگر اعمال می‌کنند. هدف از این روش،

مجازات، محروم‌ساختن، وادار ساختن، یا ایجاد تغییر در رفتارهای سیاست داخلی و خارجی محاصره شونده است (عمر، ۱۴۲۹ق: ۱۸۱۹/۳؛ حاجی، ۱۳۹۶: ۴۹۰/۲؛ هالستی، ۱۳۷۳: ۳۷۷). این روش، یک درجه کم شدت‌تر از جنگ و مرحله قبل از آن است و به‌عنوان سیاست برتر جایگزین ابزار نظام قرار می‌گیرد (Lopez and Cortright,1995: p18). در حقوق بین‌الملل، این‌گونه سیاست‌ها باید با جنبه‌ها قانونی همراه باشند؛ اما قدرت‌های طاغوتی، برخلاف اصول و موازین بین‌المللی، محاصره را علیه کشورهای که مواضع و سیاست‌هایشان با منافع آن‌ها سازگاری ندارد، به کار می‌برند (حدادی، ۱۳۸۲: ۱۱۰).

قرآن کریم درآیات مختلفی به محاصره اقتصادی دشمن، اشاره دارد. مثلاً در آیه ۷ سوره منافقون، دشمن با محاصره اقتصادی می‌خواهد شبکه روابط و علقه‌های داخلی را تضعیف و متفرق کند تا نظام را زوال و فروپاشی بکشاند: «**هُمُ الَّذِينَ يَقُولُونَ لا تُنْفِقُوا عَلى مَنْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّى يَنْفَضُّوا**». «فضّ» به شکستنی اطلاق می‌شود که اجزای آن پراکنده شود (راغب اصفهانی، المفردات، ۱۴۱۲: ۶۳۷)؛ یعنی هدف محاصره، شکستن هیمنه اقتصادی، تجزیه و نابودی آن می‌باشد (ر.ک: بلخی، ۱۴۲۳ق: ۳۲۸/۴). در ادامه می‌فرماید: «وَ لِلَّهِ خَزائِنُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ لكِنَّ الْمُنافِقِينَ لا يفْقَهُون»، یعنی مسلمانان باید بدانند که تمام منابع اقتصادی نزد خداوند و تحت مدیریت الهی قرار دارد و چنین توطئه‌ها، نمایانگر فرومایگی و جهالت دشمن از درک روابط و مناسبات جهان آفرینش و قدرت الهی می‌باشد (ر.ک: قطب، ۱۴۲۵ق: ۳۵۷۹/۶؛ هاشمی‌رفسنجانی، ۱۳۸۶: ۵۷/۱۹-۵۸).

ب. مؤلفه‌های بازدارندگی اقتصادی

باتوجه به تعاریف پیش‌گفته چنین به نظر می‌رسد که بازدارندگی اقتصادی، از چهارعنصر اساسی تشکیل می‌شود:

بازیگران: بازدارندگی یک مفهومی‌است که در قالب تعامل خصمانه حداقل بین دو بازیگر اتفاق می‌افتد. یکی از بازیگران، چالش اقتصادی (بالقوه یا بالفعل) را برای طرف دیگر، ایجاد می‌کند و طرف دیگر، به جلوگیری و پاسخ آن می‌پردازد (Hudson Institute, 2009: p22). در این پژوهش، چالشگر، به «بازیگر مهاجم» و بازدارنده، به «بازیگر هدف» تعبیر شده است.

اقدام: بازدارندگی از برخورد دو اقدام تولید می‌شود. زمانی‌که بازیگر مهاجم منافع اقتصادی بازیگر هدف را به‌صورت بالقوه یا بالفعل تهدید کند، اقدام بازدارنده از سوی بازیگر هدف در قالب تهدید به مجازات، یا تهدید به انکار، یا تهدید به کاهش، به اجرا گذاشته می‌شود (Rahimi, Husseini, & Lakzaei, 2023: p11).

ابزارها: منظور از ابزارها، منابع اقتصادی هستند که توانایی‌ها و قابلیت‌ها را تعیین می‌کنند. این منابع علاوه بر تقویت قدرت اقتصادی، در قدرت‌مندسازی توانایی‌های نظامی‌نیز نقش اساسی دارند (ر.ک: دوئرتی و فالتزگراف، ۱۳۹۸: ۴۷۱)؛ بنابراین توانایی‌های اقتصادی-نظامی‌بازیگر هدف، به‌عنوان ابزار بازدارندگی عمل نموده و بر روان بازیگر مهاجم اثر می‌گذارند که درنهایت به تحقق اهداف بازدارندگی منتهی می‌شود.

اهداف: موفقیت بازدارندگی، وابسته به تحقق اهداف آن است. در غیر این صورت، بازدارندگی به ناکامی‌منجر می‌شود. اهداف بازدارندگی اقتصادی شامل تضمین جلوگیری از اقدامات تهاجمی‌و تهدیدآمیز بازیگر مهاجم و تحقق امنیت اقتصادی است.

اکنون پس از مباحث مقدماتی، اصول بازدارندگی اقتصادی و نقش آن‌ها در جلوگیری از محاصره اقتصادی با استناد به آیات قرآن کریم مورد بررسی قرار می‌گیرند. این اصول به‌صورت زیر (بینشی، ساختاری و تدافعی) دسته‌بندی می‌شوند:

ج. اصول بینشی

اصول بینشی، اصولی هستند که مربوط به جهان‌بینی و ایدئولوژی بازدارندگی اقتصادی بوده و نقش اساسی در تعیین رفتارهای اقتصادی و شکل‌گیری بازدارندگی در مقابله با محاصره اقتصادی را دارند. در این بخش به دو اصل مهم بینشی که توحید و استقلال اقتصادی است، پرداخته می‌شود.

۱. اصل توحید

بنیادی‌ترین اصل در بازدارندگی اقتصادی، توحید است که نه‌تنها مبانی نظری و فلسفی آن را تشکیل می‌دهد، بلکه نقش مؤثری در تعیین رویکرد و جهت‌گیری رفتاری جامعه دارد که همه آن را الهی می‌سازد (انعام: ۱۶۲). این اصل، به‌عنوان نیرومندترین سلاح بازدارنده، این امکان را می‌دهد که مسلمانان با تأسیس یک اقتصاد مستقل، قدرتمند، فضیلت‌محور و متمرکز بر جهان‌بینی

توحیدی، آزادی کامل خود را حفظ نموده، از تهدیدات اقتصادی دشمنان جلوگیری نمایند. درواقع، اصل توحید، به‌عنوان پایه‌گذار و ریشه‌ساز اقتصاد بازدارنده عمل کرده و به‌صورت پیوسته تمام احکام و قوانین آن را هدایت می‌کند وزندگی اقتصادی و اجتماعی را هم‌آهنگ و توازن‌آمیز می‌سازد (ر.ک: قطب، ۱۴۲۵ق: ۴۵۹/۱).

اصل توحید، اثرات گسترده‌ای در سطوح مختلف بازدارندگی اقتصادی دارد. ازجمله این اثرات می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

وحدت محتوا: توحید، منظومهٔ اقتصادی را هم‌آهنگ، یکپارچه و پابرجا می‌کند. این اصل به‌عنوان روحِ حاکم بر تمام اصولی اقتصادی، از هرگونه تضاد و تناقض در نظام اقتصادی جلوگیری نموده و آن‌ها را با هماهنگی و تقویت یکدیگر، برای پیشگیری از محاصره اقتصادی دشمن، به شکل یکپارچه بسیج می‌کند (حاجی، ۱۳۹۶: ۱۶۳/۱). ازاین‌رو، قرآن کریم ایمان و توحید را به‌مثابه منبع گشایش گره‌های آسمانی و زمینی اقتصاد می‌داند (طباطبایی،۱۴۱۷ق: ۲۰۱/۸): ﴿**وَ لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرى آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنا عَلَيهِمْ بَرَكاتٍ مِنَ السَّماءِ وَ الْأَرْض**﴾ (اعراف: ۹۶).

وحدت شکل: توحید، ساختار منطقی، چینشی و معرفتی اقتصاد بازدارنده را هماهنگ کرده و احکام و قوانین آن را در جوامع اسلامی‌یکسان سازمان‌دهی می‌دهد، به‌علاوه چارچوب مشخص و شکل معینی را ترسیم می‌کند (قطب، ۱۴۲۵ق: ۳۰۴/۱). این وحدت شکل، مکتب اقتصادی اسلام را از سایر مکاتب (کمونیسم، سوسیالیسم و سرمایه‌داری لیبرال) (دوئرتی و فالتزگراف، ۱۳۹۶: ۵۴۴)، جدا می‌سازد و از نفوذ آن‌ها در نظام اقتصادی اسلام جلوگیری می‌کند.

انسجام‌بخشی: اصل توحید، همه مسلمانان را برمدار واحد و آیین واحد جمع نموده، در برابر غیرمسلمان، منسجم و روندی واحدی برایشان پیشکش می‌نماید که از ناحیه التزام به وحدت الهی تحقق می‌یابد. ازاین‌رو، قرآن کریم، تمام مؤمنان را به ﴿**وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعا**﴾ فراخوانده و از ﴿**وَ لا تَفَرَّقُوا**﴾ (آل‌عمران: ۱۰۳) بر حذر می‌دارد. این آیه مبارکه نشان می‌دهد که توحید، ذهن مؤمن را از هرگونه تفرقه گرایی و پراکندگی که امنیت او را به خطر می‌اندازد، آزاد می‌سازد و درنتیجه، ساختار فکری، اعتقاد قلبی و الگوی رفتاری او را به‌شدت تحت تأثیر قرار داده، در مقابل تهاجم‌های دشمن تقویت می‌بخشد (ر.ک: افتخاری، ۱۳۹۹: ۱۱۹-۱۲۱).

ضربه اقتصادی به دشمن؛ قرآن کریم نبود توحید (کفر) را مایهٔ فقر، گرسنگی، ناامنی و ترس می‌داند: ﴿وَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً قَرْيَةً كانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يأْتِيها رِزْقُها رَغَداً مِنْ كُلِّ مَكانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذاقَهَا اللَّهُ لِباسَ الْجُوعِ وَ الْخَوْفِ بِما كانُوا يصْنَعُون﴾ (نحل: ۱۱۲). این آیه به یک سنت الهی اشاره دارد و آن اینکه توحید و ایمان‌داری، امور معیشتی انسان را رشد می‌دهد، به‌عکس، توحیدشکنی، جامعه را به ضعف و ناامنی اقتصادی می‌کشاند (الزحیلی، ۱۴۲۲ق: ۶۹۸/۱).

۲. اصل استقلال اقتصادی

استقلال اقتصادی یعنی داشتن تصمیم‌گیری و سیاست‌گذاری اقتصادی همراه با اعمال این تصمیم‌ها و سیاست‌ها در حیطه حاکمیت خود است (آقا بخشی، ۱۳۷۶: ۲۷۷/۳). این اصل، در حقیقت ناشی از اصل توحید بوده و به این معنا است که مسلمانان باید در امور اقتصادی خود از وابستگی به دشمنان خدا و مسلمانان خودداری نموده و از منابع و امکانات خود بهره ببرند. اصل استقلال اقتصادی، جامعه را از تحت‌فشار قرار گرفتن از سوی قوای اقتصادی دشمن و از تأثیرپذیری از سیاست‌ها، تحریم‌ها و تهدیدات اقتصادی او محافظت می‌کند.

قرآن کریم مجاهدان آزادی‌خواه را به زراعتی روبه رشد و کمال‌جویی تشبیه می‌دهد که به گونه مستقلانه همواره به تقویت و استحکام خود می‌افزاید که زارعان را به شگفتی وامی‌دارد و دشمنان را خشمگین می‌گرداند (فتح: ۲۹؛ ر.ک: المراغی، ۱۳۶۵: ۱۱۶/۲۶-۱۱۷).

استقلال اقتصادی، به معنای قطع روابط اقتصادی با دیگر جوامع نیست؛ بلکه باحفظ استقلال نظام اقتصادی جامعه، با داشتن دادوستد اقتصادی با دیگران، از نفوذ و سلطه آنان جلوگیری شود. ازاین‌رو قرآن کریم، سلطه کافران را مطلقاً نفی نموده، راه هرگونه نفوذ و تسلط را می‌بندد (نساء: ۱۴۱).

بدون شک، استقلال اقتصادی مقدمه خروج از بندگی طاغوت و استکبار است و حتی استقلال نظامی‌و سیاسی نیز به آن وابسته است. در آیه «اعدادِ قوه»، اهمیت انفاق درراه خدا مطرح‌شده و توجه به تأمین نیازهای نظامی‌که به توان مالی و اقتصادی متکی است، تأکید شده است (انفال: ۶۰)؛ بنابراین، استقلال اقتصادی به‌عنوان یک عامل تأثیرگذار، در همه جوانب، به قدرتمندی جامعه کمک می‌کند.

در زیر به برخی مفاهیم قرآنی اشاره می‌شود که به اصل استقلال اقتصادی دلالت دارد:

الف. عزتمندی: قرآن کریم اتکا به کافران را مایه ذلّت و سرافکندگی می‌داند و تأکید می‌ورزد که عزت مختص خداوند، پیامبر و مؤمنان است (نساء: ۱۳۸-۱۳۹؛ منافقون: ۸). از این رو، استقلال اقتصادی به‌عنوان عاملی مهم در حفظ عزت و اقتدار جامعه اسلامی‌مطرح می‌شود.

ب. نفی سبیل: قرآن کریم، هیچ‌گونه سلطه‌ای کافران را بر مؤمنان تشریع نکرده و هرگونه غلبه فرهنگی، اقتصادی و سیاسی کافران را نفی می‌کند (نساء: ۱۴۱).

ج. نفی رکون: قرآن کریم، تکیه به ستمگران را مایهٔ نابودی و گرفتار شدن در آتش جهنم می‌داند (هود: ۱۱۳)؛ ازاین‌رو تکیه اقتصادی به ستمگران نه تنها موجب از دست رفتن استقلال می‌شود، بلکه جامعه را در معرض استثمار و نابودی قرار می‌دهد.

د. خودکفایی: خودکفایی اقتصادی، اساس استقلال است. قرآن کریم خودکفایی جامعه اسلامی‌به گیاهی که بر ساق خود استوار است، تشبیه کرده و تأکید دارد که برای بهبود وضعیت، لازم است مسلمانان از سیاست سخت‌گیری در برابر دشمنان و اتحاد داخلی پیروی کنند (فتح: ۲۹). این نشان می‌دهد که اصلی از آئین اسلامی، استقلال و خودکفایی جامعه است تا امت بتواند بدون وابستگی به دشمنان، به رشد و تلاش مستقل خود در همه بخش‌های زندگی ادامه دهند (ر.ک: قنوجی، ۱۴۲۰ق: ۳۶۴/۶-۳۶۶).

د. اصول ساختاری

اصول ساختاری، مجموعه راهبردهایی حیاتی و ضروری هستند که برای تقویت، انسجام و خودکفایی رسیدن اقتصاد موردنیاز بوده و برای جلوگیری از آسیب‌های داخلی و ایجاد و حفظ تعادل قدرت در سطح جهانی و منطقه‌ای به‌کاربرده می‌شوند.

۱. اصل جلوگیری از آسیب‌های اقتصادی

آسیب‌های اقتصادی به‌عنوان بزرگ‌ترین تهدید برای امنیت اقتصادی شناخته می‌شوند که زمینه را برای محاصره اقتصادی توسط دشمن فراهم می‌کنند. گسترش این آسیب‌ها باعث افزایش شکنندگی، تخریب و تهدید به امنیت اقتصادی می‌شود. افزایش دامنه این تهدیدات باعث ضعیف شدن قدرت بازدارندگی اقتصادی در مواجهه با تهاجم اقتصادی دشمن می‌گردد.

با توجه به مطالعه مجموع آیات الهی، می‌توان آسیب‌های اقتصادی را به دودسته کلی تقسیم‌بندی کرد:

یک. آسیب‌های فردی: این نوع آسیب‌ها اغلب منشأ فردی داشته و امنیت اقتصادی جامعه را به‌چالش می‌کشند. مثال‌هایی از آسیب‌های این دسته شامل ربا (بقره: ۲۷۹)، احتکار (مائده: ۸)، رشوه (مائده: ۶۲)، سرقت (ممتحنه: ۱۲)، قمار (بقره: ۲۱۹)، اسراف‌گری (اعراف: ۳۱)، تکاثر (توبه: ۳۴)، اکل مال به باطل (بقره: ۱۸)، کم‌فروشی (هود: ۸۴-۸۵)، تجمل‌گرایی (اعراف: ۳۱؛ هود: ۱۱۶) و... می‌باشند که در تعالیم قرآن مورد نهی قرارگرفته‌اند. اجتناب از این آسیب‌ها، پایه‌های اقتصادی جامعه را استوار و مستحکم می‌کند و ارتکاب آن‌ها جامعه را دچار بیماری‌های کشنده و خطرناکی می‌کنند که دیگر توان ایستادگی و مقاومت در برابر دشمن را از دست می‌دهد.

دو. آسیب‌های سیستمی: این آسیب‌ها بیشتر به‌صورت شبکه‌وار و آفات درهم‌تنیده اجتماعی دارند. تبعیض و بی‌عدالتی (نساء: ۱۳۵؛ مائده: ۸)، سفاهت و بی‌تدبیری یا عدم تخصص (نساء: ۵)، ناامنی نظام غذایی (ماعون: ۳) و... از نمونه‌های آسیب‌های سیستمی‌اقتصادی به شمار می‌روند که زیربنا و ساختار نظام اقتصادی جامعه را تهدید می‌کنند.

درمجموع، آسیب‌های فردی و سیستمی‌به دودسته زیر تقسیم می‌شوند:

یک. آسیب‌های ثابت: مجموعه آسیب‌های اقتصادی که قرآن کریم به گونه فراگیر و بدون قید زمان و مکان، ممنوع قرارداده و پایبندی به آن‌ها را ضروری دانسته است؛ مانند «ربا» (بقره: ۲۷۵)، سرقت (ممتحنه: ۱۲)، قمار (بقره: ۲۱۹)، بی‌عدالتی اقتصادی (نساء: ۱۳۵)، نفی سلطه اقتصادی دشمن (نساء: ۱۴۱) و...

دو. آسیب‌های متغیر: این مجموعه شامل اقدامات و اعمال اقتصادی است که وابسته به شرایط خاصی می‌باشند. در برخی حالت‌های خاص، آسیب شمرده می‌شود و در سایر حالت‌ها، به‌عنوان آسیب محسوب نمی‌شوند. از باب نمونه، قابلیت استفاده از کالاهای رقیب، در برخی مواقع مجاز است (ر.ک: مائده: ۵)، اما اگر این استفاده منجر به تضعیف تولید داخلی، رکود اقتصادی یا تهی‌دستی مسلمانان شود، مصرف کالای خارجی بر اساس آیه «نفی سبیل» (نساء: 141)، غیرمجاز خواهد بود (مغنیه، ۱۴۲۴ق: ۴۷/۶). در این شرایط، ترغیب به خرید کالاهای داخلی به‌عنوان اقدامی‌مؤثر بر دفاع اقتصادی مردم مطرح می‌شود.

به‌علاوه، بی‌توجهی به دارایی‌های دشمن و اظهار قدرت به شیوه‌ای محکم و صریح می‌تواند عامل بازدارندگی شود؛ همان‌طور که در داستان ملکه سبا و تصمیم مقتدرانه حضرت سلیمان به رد هدایای ملکه، اشاره به این سیاست شده است (ر.ک: نمل: 36-42).

۲. اصل تکیه‌بر تولیدات داخلی

اصل تکیه بر تولیدات داخلی به معنای کاهش وابستگی به واردات خارجی و افزایش توانایی تولید کالاها و خدمات داخلی است. این اصل می‌تواند به افزایش اشتغال، ارزش‌افزوده، توسعه فناوری و صنایع کلیدی و استراتژیک، افزایش قدرت سخت و نرم، اعتمادبه‌نفس، استقلال و خودکفایی، همکاری و تعامل منطقه‌ای کشور کمک نموده، جامعه را در مقابل تغییرات ناگهانی در بازارهای جهانی و تهدیدها و تحریم‌های اقتصادی محافظت نماید؛ بنابراین، توجه به تولیدات داخلی و افزایش آن به‌عنوان یک اصل ساختاری و راهبرد استراتژیک برای بازدارندگی اقتصادی در مقابله با محاصره اقتصادی دشمن مطرح می‌شود.

از مطالعه مجموع آیات قرآن کریم به دست می‌آید که جهت تکامل بخشیدن به تولیدات داخلی، به امور ذیل توسل جسته شود:

الف. اعتقاد به وسعت منابع تولید: اعتقاد به وسعت منابع تولید، انگیزه را بالابرده و مردم را به سرمایه‌گذاری و افزایش فعالیت‌های تولیدی تشویق می‌کند که درنهایت به توسعه و رشد اقتصادی منجر می‌شود. قرآن کریم اشیاء فراوانی را نام‌برده که به‌عنوان منابع تولید محسوب می‌شوند؛ از باب نمونه، آب باران که منبع زندگی برای گیاهان و درختان محسوب می‌شود (بقره: ۲۲؛ انعام: ۹۹؛ اعراف: ۵۷؛ نوح: ۱۱-۱۲؛ فاطر: ۹)؛ باد، به‌عنوان منبع انرژی (شوری: ۳۳؛ اسراء: ۶۹؛ یونس: ۲۲)؛ منابع زمینی (رحمن: ۱۰؛ ملک: ۱۵؛ اعراف: ۱۰) و زیرزمینی (روم: ۹؛ سبأ: ۴۵)؛ منابع دریایی (اسراء: ۶۶؛ نحل: ۱۴) و زیردریایی (رحمن: ۲۲) و...

ب. داشتن انگیزه تولیدی: داشتن انگیزه تولید، عامل اساسی هدایت انسان به فعالیت‌های تولیدی است. انگیزه قوی، سطح تولید و خلاقیت را افزایش می‌دهد. قرآن کریم، با تأکید بر ارتباط کسب روزی و تولید بافضل الهی، مسلمانان را به ارتقاء تولید و نوآوری تشویق نموده (جمعه: ۱۰؛ نحل: ۱۴؛ اسراء: ۶۶؛ قصص: ۷۳) از واگذاری آبادی زمین به انسان خبر می‌دهد (هود: ۶۱) تا انگیزه او را برای جستجوی فعال درزمینه تولید و بهبودی شرایط زندگی تحرک بخشد (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱ق: ۵۷۸/۶).

ج. فراهم‌سازی زمینه‌های تولید: پس از وجود انگیزه تولید، ایجاد شرایط و محیط مناسب برای فعالیت‌های تولید ضروری است. قرآن کریم به اهمیت فراهم کردن زمینه‌های تولید و معیشت در جهت تحقق آرمان‌های انسانی اشاره می‌کند: ﴿**وَ لَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَ جَعَلْنا لَكُمْ فِيها مَعايِشَ قَلِيلاً ما تَشْكُرُون**﴾ (اعراف: ۱۰). در این آیه، به سه عامل اساسی فراهم‌سازی زمینه‌های تولید اشاره‌شده و بر شکرگزاری به خاطر این امکانات تأکید شده است:

تسهیل دسترسی به منابع: «مَکَّنَّا/ تمکین» در معنایی کنایی خود، به داشتن قدرت بر تصرف چیزی اطلاق می‌شود؛ یعنی انسان به‌راحتی به منابع تولید دسترسی پیداکرده و قادر به استفاده از آن‌ها شده است (ابن‌عاشور، ۱۹۸۴: ۳۳/۸).

نیروی تولیدگر: تعبیر «مَکَّنَّاکُمْ» نشان می‌دهد که خود انسان به‌عنوان نیروی تولیدگر، باید به عملیات تولیدی بپردازد (ر.ک: فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۳۱/۱۰-۳۲).

وسائل پشتیبان: «معایش» جمع معیشت به معنای وسایل و نیازمندی‌های زندگی است (راغب اصفهانی، المفردات، ۱۴۱۲: ۵۹۶). این تعبیر این نشان می‌دهد که فرآیند تولید بدون استفاده از وسایل و فناوری‌های پشتیبان، به رشد نمی‌پیوندد.

د. رشد تولیدات داخلی: تولیدات داخلی می‌تواند از طریق ایجاد فضای امن (بقره: ۱۲۶، نحل: ۱۱۲)، سرمایه‌گذاری در اقلام حیاتی و ضروری، توسعه صنعت و فناوری (یوسف: ۴۷)، گسترش بازارهای داخلی، تسهیل در صادرات و واردات (قریش: ۱-۴)، توسعه کسب‌وکار (ملک: ۱۵؛ اسراء: ۱۲، ۶۶؛ قصص: ۷۳)، جلب نیروهای متخصص و متعهد (مائده: ۹۶؛ یوسف: ۵۵)، اعتماد به سیاست‌های پولی و مالی مؤثر و مدیریت خوب و عدالت‌محور (حدید: ۲۵؛ انعام: ۱۴۵، زخرف: ۳۲) بهبودیافته و رشد یابد.

۳. اصل پویایی و توانمندسازی سیستم تولیدی

سیستم تولیدی به مجموعه‌ای از عوامل، فرآیندها و خروجی‌های مرتبط با تولید کالاها و خدمات در یک کشور گفته می‌شود. پویایی و توانمندسازی مداوم سیستم تولیدی به معنای ایجاد تغییرات مثبت و پیشرفت‌های مستمر در عوامل، فرآیندها و خروجی‌های سیستم تولیدی است. این پویایی یکی از اصول ساختاری بازدارندگی اقتصادی، محسوب می‌شود. این اصل بیان می‌دارد که سیستم

تولیدی باید به‌گونه‌ای باشد که بتواند با تغییرات و چالش‌های جهانی و فناوری همگام شود و محصولات جدید و نوآورانه ایجاد کند. این امر موجب افزایش قدرت و بازدارندگی اقتصادی می‌شود.

قرآن کریم در آیه ۵۲ هود، بر اهمیت منابع طبیعی و توانمندسازی اقتصادی تأکید می‌ورزد: ﴿وَيا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيهِ يرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيكُم مِّدْرَارًا وَيزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ﴾. این آیه با دعوت به استغفار و توبه، وعدهٔ باران فراوان و افزایش قوت را می‌دهد که می‌تواند به معنای تجدید نیرو در منابع تعبیر شود. این تجدید، پویایی و توانمندسازی اقتصادی را درپی دارد (ر.ک: قرائتی، ۱۳۸۸: ۷۳/۴). باران که به‌عنوان نمادی از منابع طبیعی است و برای توسعه پایدار کشاورزی و تولید غذا نقش حیاتی دارد، به صیغه مبالغه «مِدْرَارًا» یعنی دائم و مستمر، توصیف‌شده است (طبرانی، ۲۰۰۸: ۴۳۹/۳)، بیانگر آن است که نظام اقتصادی یک جامعه زمانی می‌تواند پایدار و مستحکم باشد که سیستم تولیدی آن پویا و پاسخگوی نیازهای روز باشد.

در همین راستا، قرآن کریم در آیه ۷ اسراء، به بازسازی و تقویت قدرت بنی‌اسرائیل پس از دوره‌ای از زوال اشاره می‌کند: ﴿ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ عَلَيهِمْ وَأَمْدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَجَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا﴾. این آیه نشان می‌دهد که پس از شکست و زوال، بازسازی اقتصادی و دستیابی به قدرت ممکن است (ابن‌عاشور، ۱۹۸۴: ۲۷/۱۴). این بازسازی از طریق افزایش سرمایه (أَمْوَال) و نیروی انسانی (بَنِينَ) انجام می‌گیرد که در صورت استمرار، به توسعه و پویایی سیستم تولیدی منجر می‌شود. همچنین، توجه به افزایش جمعیت و نیروی کار (أَكْثَرَ نَفِيرًا) نقش مهمی‌در تقویت تولید و رشد اقتصادی دارد (ر.ک: هاشمی‌رفسنجانی، ۱۳۸۶: ۱۹/۱۰). بافت و پیوند پیروزی نظامی‌بنی‌اسرائیل بر دشمان‌شان (...الْكَرَّةَ عَلَيهِمْ)، با تجدید ثروت و توسعه منابع اقتصادی ﴿وَأَمْدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ...﴾، اشاره به این دارد که سرمایه‌گذاری و توسعه منابع اقتصادی، نه‌تنها به افزایش ثروت و قدرت اقتصادی کمک می‌کند، بلکه می‌تواند نقش بازدارنده‌ای در برابر تهدیدات خارجی نیز داشته باشد.

علاوه بر این، قرآن کریم در آیه ۴۷ یوسف، می‌فرماید: ﴿قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَباً فَمَا حَصَدتُّم فَذَرُوهُ فِي سُنبُلِهِ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تَأْكُلُونَ﴾. این آیه، به چند اصل اساسی پویایی و توانمندسازی سیستم تولیدی اشاره دارد:

الف. برنامه‌ریزی بلندمدت: این آیه به برنامه‌ریزی تولید گندم برای هفت سال آینده صراحت دارد که برای مقابله با شرایط بحرانی هفت سال بعد (یوسف: ۴۸)، امر ضروری است (فخررازی، ۱۴۲۰ق: ۴۶۵/۱۸). این نشان می‌دهد که برای داشتن یک سیستم تولیدی پایدار و پویا، برنامه‌ریزی بلندمدت لازمی‌است. این برنامه‌ریزی باید شامل تمامی‌مراحل تولید، ذخیره‌سازی و مصرف باشد (قرائتی، ۱۳۸۸: ۲۱۷/۴).

ب. ذخیره‌سازی مناسب: در این آیه توصیه شده است که گندم در خوشه‌هایش ذخیره شود. این روش ذخیره‌سازی می‌تواند به حفظ کیفیت و جلوگیری از فساد محصولات کمک کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۹۰/۱۱). این اصل در سیستم‌های تولیدی امروزی نیز با استفاده از تکنولوژی‌های پیشرفته ذخیره‌سازی و نگهداری محصولات قابل تطبیق است.

ج. مصرف بهینه: آیه تاکید دارد که از محصولات تنها مقدار کمی‌برای مصرف استفاده شود ﴿**إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تَأْكُلُونَ**﴾. یعنی منابع باید به‌صورت درست مدیریت گردد و از اتلاف آن جلوگیری شود. صرفه‌جویی، به افزایش بهره‌وری، توانمندسازی و کاهش هزینه‌ها کمک می‌کند (ر.ک: قطب، ۱۴۲۵ق: ۱۹۹۴/۴).

د. تداوم و پشتکار: واژه «دَأَباً» به معنای پیوسته و عادت همیشگی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۳۲۱). این نشان می‌دهد که تلاش مستمر و پیوسته در طول زمان برای رسیدن به اهداف تولیدی بسیار اهمیت دارد (ر.ک: المراغی، ۱۳۶۵: ۱۵۴/۱۲). پویایی سیستم تولیدی نیازمند پشتکار و تلاش مداوم است.

هـ . توجه به نیازهای فعلی و آینده: این آیه نشان می‌دهد که باید تعادلی بین نیازهای فعلی (مصرف) و نیازهای آینده (ذخیره‌سازی) برقرار شود. این تعادل می‌تواند به ایجاد یک سیستم تولیدی پایدار و پویا کمک کند.

۴. اصل صنعت‌محوری در تولید

در عصر حاضر، صنعت‌محوری به موتور رشد اقتصادی و ثروت‌آفرینی تبدیل‌شده است. اشیای صنعتی، از ماشین‌آلات و تجهیزات پیچیده گرفته تا محصولات الکترونیکی، خودروها و جنگ‌افزارهای پیشرفته، به دلیل ارزش‌افزوده بالا و تقاضای جهانی، بخش عمده‌ای از ثروت جهانی را به خود اختصاص داده‌اند. جامعه صنعتی با تولید این محصولات، نه‌تنها می‌تواند نیازهای داخلی

خود را برآورده سازد، بلکه به‌عنوان یک بازیگر قدرتمندِ اقتصادی در عرصه جهانی ظاهرشده و موقعیت خود را در سطح بین‌الملل، تثبیت می‌کند (Yong, 2020, pp12, 103-104)؛ بنابراین، صنعت‌محوری در تولید می‌تواند استقلال و قدرت اقتصادی را تقویت نموده و در مقابله با چالش‌ها و محاصره‌های اقتصادی، به‌عنوان سپر دفاعی عمل نماید.

قرآن کریم، درآیات فراوانی به این اصل اشاره‌کرده که در ذیل به برخی از نمونه‌های آن اشاره می‌شود:

الف. اسلحه‌سازی: توسعه فناوری‌های پیشرفته نظامی‌می‌تواند از طریق حفظ ثبات و امنیت ملی، تقویت توان دفاعی، افزایش قدرت چانه‌زنی، صادرات تجهیزات و فناوری‌های دفاعی به دیگران و ایجاد شغل داخلی، وضعیت اقتصادی جامعه را بهبود بخشد و از محاصره دشمن جلوگیری نماید. آیه ۸۰ انبیاء ﴿**وَ عَلَّمْناهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَكُمْ لِتُحْصِنَكُمْ مِنْ بَأْسِكُم**﴾ به صنعت و تولید اسلحه‌های دفاعی اشاره دارد که توانایی بازدارندگی از ضربات دشمن را دارد (ابن‌عاشور، ۱۹۸۴: ۱۲۲/۱۷). «لَبوس/لباس» شامل تمام انواع اسلحه دفاعی و بازدارنده می‌شود (طوسی، بی‌تا، ۲۶۹/۷). همچنین آیات ۱۰-۱۱ سوره سبأ، از زره‌بافی حضرت داود خبر می‌دهد.

ب. سدّسازی: سدها به کنترل سیلاب‌ها، تأمین آب آشامیدنی، کشاورزی و تولید برق کمک کرده و به اقتصاد کشورها با افزایش تولید و امنیت غذایی یاری می‌رسانند. این سازه‌ها می‌توانند در برابر تحریم‌ها و محاصره‌های اقتصادی به کشور استقلال بخشند. سدّ ذوالقرنین که در قرآن آمده (کهف: ۹۴-۹۷)، نمونه‌ای از سازه‌های بازدارنده است که برای حفاظت از مردم در برابر تهدیدات بیرونی ساخته‌شده و نمادی از تلاش‌های بشری برای ساخت سازه‌هایی است که می‌توانند در برابر نیروهای مخرب محافظت کنند و نظم و امنیت را در جامعه حفظ نمایند (ر.ک: هاشمی‌رفسنجانی، ۱۳۸۶: ۳۹۰/۱۰).

ج. صنعت پناهگاه: در قرآن کریم، پناهگاه‌های طبیعی و صنعتی به‌عنوان مثال‌هایی از تدابیر حفاظتی برای مقابله با خطرات مورد تأکید قرارگرفته‌اند. اصحاب کهف که به غار پناه بردند (کهف: ۱۰-۱۱)، قوم ثمود که خانه‌های سنگی تراشیدند (حجر: ۸۲) و یهود بنی‌نضیر که دژهای مستحکم ساختند (حشر: ۱۴)، همگی نشان‌دهنده اهمیت پناهگاه‌ها به‌عنوان عناصری بازدارنده در برابر تهدیدات هستند.

د. صنعت تجهیزات حراست‌گر: آیات ﴿**وَأَنَّا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَاهَا مُلِئَتْ حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهُبًا**﴾ (جن: ۸-۹) که از حراست‌گران آسمانی خبر می‌دهند که مانع دسترسی شیاطین به

اطلاعات غیبی می‌شوند، می‌توانند به‌عنوان استعاره‌ای برای این سامانه‌های دفاعی مدرن در نظر گرفته‌شوند که از حریم و منافع یک کشور در برابر دشمنان نامرئی محافظت می‌کنند. به تعبیر دیگر، همان‌طور که قرآن از نگهبانان آسمانی و شهاب‌ها برای حفاظت از آسمان‌ها سخن می‌گوید، بشر می‌تواند با تولید تجهیزات حراست‌گر، از مرزها و منافع خود محافظت کند.

هـ. صنعت وسایط حمل‌ونقل: صنعت حمل‌ونقل، با تسهیل جابجایی کالا و دسترسی به بازارهای جهانی، به استقلال اقتصادی جامعه کمک نموده و این امکان را فراهم می‌سازد تا در برابر فشارهای خارجی مقاومت کند و به رشد توسعه پایدار خود ادامه دهد. آیه ﴿**یخْلُقُ ما لا تَعْلَمُونَ**﴾ (نحل: ۸) به تمام وسایل نقلیه که تاکنون ظهور یافته و یا نیافته، اشاره دارد (ابن‌عاشور، ۱۹۸۴: ۱۳/۸۸-۸۹).

هـ . اصول تدافعی

اصول تدافعی بازدارندگی اقتصادی، مجموعه‌ای از اقدامات راهبردی است که به‌منظور جلوگیری از اقدامات خصمانه اقتصادی بازیگر مهاجم از سوی بازیگر هدف به اجرا درمی‌آید تا به مهاجم بفهماند که تحرکات نامطلوب آن هزینه‌های گزافی به نسبت به منافعی احتمالی آن خواهد داشت. این اصول شامل موارد زیر هستند:

۱. اصل برخورداری از قدرت اقتصادی

قدرت، توانایی است که به دارنده آن این امکان را فراهم می‌سازد که بتواند اراده خویش را به هر شکلی بر دیگران، اعمال کند (Weber, 1987: p53) و آنان را در برابر خواست خود به تسلیمی‌وادارد (زرشناس، ۱۳۹۸: ۱۹۰). اصولاً این توانایی با تکیه‌بر امکانات مادی، رویکرد اجبارآمیز و یا اقناعی-جاذبه‌ئی داشته (خدادادی، ۱۳۸۱: ۶۳) و بر رقیب اثر روانی می‌گذارد (کاظمی، ۱۳۶۹: ۳۲). قدرت در حوزه‌های مختلفی؛ مانند فرهنگ، نظامی، سیاست و اقتصاد اهمیت دارد و در اینجا به‌ویژه در حوزه اقتصادی موردبحث است.

اصولاً میان قدرت و اقتصاد، یک ارتباط دوسویه وجود دارد. از یک‌سو، اقتصاد ابزار ضروری برای دستیابی به قدرت است و از سوی دیگر، قدرت ابزار لازم برای کسب یا حفظ ثروت محسوب می‌شود. این دو عامل جزو اهداف غایی سیاست ملی بوده و به‌دنبال رسیدن به امنیت ملی جامعه می‌باشند (دوئرتی و فالتزگراف، ۱۳۹۶: ۴۷۱).

قدرت در حوزه اقتصادی، به دو بخش آشکار و پنهان تقسیم می‌شود. بخش آشکار با استفاده از منابع اقتصادی به هدف تأثیرگذاری مستقیم بر رفتار رقیب، می‌پردازد و او را به انجام اقداماتی وادار می‌سازد که در شرایط عادی مایل به انجام آن نمی‌باشد (خادمی، ۱۳۹۰: ۱۲۹). در مقابل، بخش پنهان با رشد اقتصادی، از طریق نفوذ و وابستگی متقابل اقتصادی، به‌طور آرام و بدون زور بر رفتار رقبا تأثیر گذاشته، آنان را به همکاری و همسویی مایل می‌سازد (ر.ک: Berger, 2010: pp569-574).

قرآن کریم، با اشاره به اینکه قدرت اقتصادی در جلوگیری از تهدیدات دشمن نقش اساسی دارد می‌فرماید: ﴿وَعَدَكُمُ اللَّهُ مَغانِمَ كَثيرَةً تَأْخُذُونَها فَعَجَّلَ لَكُمْ هذِهِ وَ كَفَّ أَيدِيَ النَّاسِ عَنْكُم﴾ (فتح: ۲۰). این آیه، کوتاه شدن دست دشمن را از تجاوز (كَفَّ أَيدِيَ النَّاسِ)، نتیجه داشتن قدرت اقتصادی (مَغانِمَ كَثيرَةً)، می‌داند (ر.ک: هاشمی‌رفسنجانی، ۱۳۸۶: ۴۲۸/۱۷). آوردن واژه «مَغانِمَ» با قیدِ صفت «كَثيرَةً» (درویش، ۱۴۱۵ق: ۲۴۴/۹) نشان‌دهند اهمیت تقویت اقتصادی، تا سر حد تبدیل شدن آن به قدرت اقتصادی است که در این حالت، اقتصاد می‌تواند به‌عنوان یک ابزار بازدارنده عمل نموده و دست دشمن را از تهدید و تجاوز کوتاه کند. اصولا جامعه که از توان اقتصادی بالایی برخوردار باشد، کمتر مورد تهدید و تجاوز دشمن قرار می‌گیرد؛ زیرا دشمن می‌داند که در صورت تجاوز به رقیبِ قدرتمند اقتصادی خود، با واکنش‌های اقتصادی و سیاسی شدیدی روبه‌رو خواهد شد و هزینه‌های سنگینی را پرداخته خواهد کرد. همچنین جامعه با منابع مالی فراوان و اقتصاد قوی، می‌تواند زیرساخت‌های دفاعی و نظامی‌خود را تقویت نموده، به توسعه فناوری‌های پیشرفته بپردازد و با تحریم‌ها و فشارهای اقتصادی مقابله نماید.

۲. اصل تهدید اقتصادی

تهدید اقتصادی، به‌عنوان یک ابزار قدرتمند در جلوگیری از اقدامات تهاجمی‌و محاصره اقتصادی بازیگر مهاجم می‌تواند تأثیر بسزایی داشته باشد. این تهدید به بازیگر هدف امکان می‌دهد تا به مهاجم بفهماند که به اقدامات تهاجمی‌او با هزینه‌ها و خطرات سنگینی همراه خواهد بود که به مراتب بیشتر از منافع احتمالی آن است. اصولاً چنین تهدیدی بر روان بازیگر مهاجم تأثیر می‌گذارد و او را به انجام اعمالی وامی‌دارد که در شرایط عادی به آن تن نمی‌دهد.

قرآن کریم، در حکایت از داستان حضرت یوسف، به این اصل اشاره دارد. چنانچه یوسف﵇، برادرانش را تهدید می‌کند که اگر به خواسته‌های او عمل نکنند، با فشارها و تحریم اقتصادی مواجه خواهند شد: ﴿فَإِنْ لَمْ تَأْتُونِي بِهِ فَلا كَيلَ لَكُمْ عِنْدي وَ لا تَقْرَبُونِ﴾ (یوسف: ۶۱). این آیه نشان

می‌دهد که تهدید اقتصادی، یکی از روش‌ها و ابتکاراتی مؤثر در فرایند اعمال فشار اقتصادی برای دستیابی به اهداف خاص می‌باشد (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷: ۱۰/۱۲۱-۱۲۲).

با توجه به منطق حاکم بر محتوای آیه مذکور، می‌توان نکاتی را استنباط کرد که برای اثربخشی و اعتبارِ تهدید اقتصادی تأثیرگذار است:

الف. ارائه تهدید به‌صورت شفاف: بازیگر هدف در سیاست اعلامی‌خود، باید تهدید را به‌صورت صریح و شفاف به مهاجم برساند تا مهاجم بتواند به‌درستی هدف و قصد بازیگر هدف را بفهمد و درک کند. ابهام و عدم شفافیت ممکن است باعث سردرگمی‌و برداشت نادرست مهاجم شود (لارنس، ۱۳۸۶: ۳۹). چنانچه در آیه مذکور، خواست تهدیدآمیز حضرت یوسف به برادرانش به‌طور کاملاً شفاف و روشن بیان شده است. او به‌وضوح اعلام می‌کند که اگر برادرانش بنیامین را نیاورد، منابع غذایی آنها را قطع خواهد کرد و دیگر غلات نخواهد داد (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۴۲۱ق: ۷-۲۵۰).

ب. ارائه تهدید به گونه جدّی: پیام بازدارنده باید به شکل جدی و خالی از عناصر دوستانه به مهاجم منتقل گردد که در صورت عدم تمکین مهاجم، عزم قاطع بازیگر هدف را در اجرای تهدید نشان‌دهد (Mazarr, 2018: pp9-10)؛ زیرا ممکن است که بازیگر مهاجم تهدید را به‌عنوان یک اظهارنظر و سطحی در نظر گیرد و به تهاجم اقدام نماید. رفتار حضرت یوسف، که به برادران خود به‌طور مستقیم و جدی اعلام کرد: «وَ لا تَقْرَبُونِ»، نشان‌دهنده قاطعیت و جدیت او در اجرای تهدید بود که آنها از خواسته یوسف سرپیچی نکنند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۱/۲۰۹).

ج. ارائه تهدید به گونه معتبر: بازیگر هدف، باید تهدید را به شکل معتبر و قابل‌پذیرش ارائه دهد تا بازیگر مهاجم را متقاعد سازد که تهدید قطعی بوده و در صورت عدم تمکین، تهدید به اجرا درمی‌آید (حبیب‌اللهی، نظریه بازدارندگی هسته‌ای از تئوری تا عمل، ۱۳۸۳: ۵۹). از آیات بعدی و جدال سرسختانه برادران یوسف با پدرشان برای آوردن برادرش، نزد یوسف، نشان می‌دهد که این تهدید به گونه معتبر القاشده بود و آنان متقاعد شده بودند که در صورت عدم تمکین در برابر خواست یوسف، تهدید قطعاً اجرا خواهد شد (ر.ک: یوسف: ۶۱-۶۶).

د. تهدیدِ ناشی از قدرت: برای اینکه تهدید مؤثر واقع شود، باید با پشتوانه قدرت همراه باشد. اگر یک دولت ضعیف، رقیب قوی‌تر خود را تهدید به مجازات کند، ممکن است نتیجه معکوس داشته باشد و باعث تحریک رقیب به تهاجم شود (cf. Mazarr, 2018: p10). باتوجه صراحت قرآن کریم، حضرت یوسف﵇، از قدرت بالایی در مصر برخوردار بود: ﴿**وَ كَذلِكَ مَكَّنَّا لِيوسُفَ فِي الْأَرْض**...﴾؛ «و این گونه ما به یوسف در سرزمین (مصر) قدرت دادیم...» (یوسف: ۵۶).

۳. اصل مقابله‌به‌مثل

مقابله‌به‌مثل یک اصطلاح ترکیبی از دو واژه: «مقابله» به معنای رویارویی (دهخدا، ۱۳۷۷: ۲۱۲۸۶/۱۴) و «مثل» به معنای مانند، نظر و همتا (عمید، ۱۳۶۲: ۱۶۳۱/۲)، تشکیل‌شده. مقابله در اصل از ماده «قِبَل» به معنای «عند» «نزد» و «پیشگاه» بوده و برای قوت و نیروی مقابله و مجازات استعاره گرفته‌شده است. در ادبیات بازدارندگی اقتصادی، منظور از «مقابله‌به‌مثل»، نوعی عملیات اقتصادی تلافی‌جویانه در زمان تهاجم اقتصادی دشمن اطلاق می‌شود که در تعبیر قرآنی آن را می‌توان «اعتداءبه‌مثل» یادکرد. اصل مقابله مثل، هرچند صبغة تلافی‌جویانه نسبت به بازیگرِ هدف دارد، اما برای بازیگر مهاجم نقش بازدارندگی دارد. مطابق این اصل، اگر دشمن به محاصره اقتصادی اقدام نمود، باید بالمقابل، خودش را در محاصره قرارداد.

قرآن کریم درآیات متعددی به اصل «مقابله‌به‌مثل» پرداخته است. مهم‌ترین آیة که به اعتبار این اصل دلالت دارد، آیه ۱۹۴ سوره مبارکه بقره است: ﴿**الشَّهْرُ الْحَرامُ بِالشَّهْرِ الْحَرامِ وَالْحُرُماتُ قِصاصٌ فَمَنِ اعْتَدى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدى عَلَيْكُمْ**﴾. «حرمات» جمع «حرمة» به معنای چیزی که احترام و پاسداشت آن ضروری بوده (ابن‌عاشور، ۱۹۸۴: ۱۸۲/۱۷) و هتک حرمت آن حلال نمی‌باشد (حقی، روح البیان، بی‌تا، ۲۹/۶). «قصاص» به معنای مساوات و برابری است (قرطبی، ۱۳۸۴ق: ۳۵۵/۲)، یعنی در هر حرمتی، قصاص جاری می‌شود؛ بدین معنا که هرکه به شما به هر نحوی تجاوز و هتک حرمت کرد، بالمقابل از او انتقام بگیرید (طنطاوی، ۱۹۹۷: ۴۱۴/۱) و در برابر تعدی او که منجر به هتک حرمت چیزی شده است، مقابله ورزی کنید (ر.ک: طبرسی، ۱۴۱۲ق: ۱۰۸/۱). «اعتدی» به معنای تجاوز و ظلم است، یعنی اگر به شما تجاوز و ظلم کردند، شما نیز به آنان همان معامله را انجام دهید. در حقیقت این مقابله شما، ظلم و تجاوز نیست؛ بلکه عین عدالت است؛ اما در آیه مبارکه بنابر مشاکلت، آن را تعدی خوانده‌شده است (مقدس اردبیلی، بی‌تا، ۳۱۰).

از آیه مبارکه فوق می‌توان نکات ذیل را در رابطه به مقابله‌به‌مثل در حوزه بازدارندگی اقتصادی استنباط کرد:

الف. درصورتی‌که قوانین پذیرفته‌شده بین‌المللی از سوی واحد مهاجم نقض گردد و فشارهای مالی تجاوزکارانه علیه بازیگر هدف وضع کند، واحد بازدارنده نیز می‌تواند آن را نقض کند و علیه مهاجم به مبارزه برخیزد: «**الشَّهْرُ الْحَرامُ بِالشَّهْرِ الْحَرامِ**».

ب. با توجه به آنچه در شرایط بازدارندگی گذشت و آن اینکه واحد بازدارنده، مهاجم را از دست زدن به اعمال ممنوعه باخبر کند که در صورت تجاوز به آن، به واکنش جدی مواجه خواهد شد. این ساحات ممنوعه را می‌توان در تعبیر قرآنی (الْحُرُمات) دانست.

ج. تجاوز در برابر تجاوز، جواز دارد؛ اگر واحد مهاجم هرگونه تجاوزی کرد، واحد بازدارنده می‌تواند مانند آن علیه مهاجم تجاوز نماید (الْحُرُماتُ قِصاص).

د. اصل «عدالت» بر کلیه اصول سیاست خارجی و ازجمله اصل مقابله‌به‌مثل حاکم است. ازاین‌رو، تجاوز در برابر تجاوز باید عادلانه باشد (قصاص- مساوات). به همین فراز قرآن کریم در جای دیگری می‌فرماید: ﴿**لا یجْرِمَنَّکُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلی أَلاَّ تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوی**﴾ (مائده: ۸). بدین اساس، میزان مقابله‌به‌مثل به‌اندازه ظلمی‌است که از سوی مهاجم به واحد بازدارنده روا شده است.

هـ «مقابله‌به‌مثل» یک اصل کلی و محدود به حوزه اقتصادی نیست؛ بلکه شامل تمام حوزه‌های می‌شود که در آن تجاوز ممکن است «**فَمَنِ اعْتَدی عَلَیکُمْ فَاعْتَدُوا عَلَیهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدی عَلَیکُمْ**».

و. در مواقع که بازیگر مهاجم تنها زبان زور را می‌شنود و هیچ تمایلی به آرامش و امنیت ندارد و به معاهدت حرمت نمی‌گذارد و صرفاً روحیه تجاوزگری اقتصادی دارد، در این صورت برای حفاظت از خود، به بازدارندگی فعال اقتصادی، روی آورده می‌شود: «**فَاعْتَدُوا عَلَیهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدی عَلَیکُمْ**».

ز. مقابله به مثل، به مثابه اقدام متقابل و بازداری از توسعه سیاست‌های اقتصادی متجاوزانهٔ بازیگر مهاجم سامان می‌یابد «**فَاعْتَدُوا عَلَیهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدی عَلَیکُمْ**».

آیه دیگری که اصل مقابله‌به‌مثل از آن قابل‌استخراج است آیه: ﴿**وَ إِنْ عاقَبْتُمْ فَعاقِبُوا بِمِثْلِ ما عُوقِبْتُمْ بِهِ**﴾ (نحل: ۱۲۶). این آیه مبارکه نیز دلالت دارد که در انتقام‌گیری باید عدالت و انصاف رعایت شود. گرچه برخی مفسران با توجه به قرینه سیاق، معاقبت را مخصوص مجازات مشرکین و کفاری دانسته‌اند که به مسلمانان تعدی و تجاوز کردند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۵۳۸/۱۲). برخی‌ها با توجه به شأن نزول آیه، آن را مربوط به متجاوزانِ مشرک غزوه بدر دانسته‌اند (ابن‌العربی، ۱۴۰۸ق: ۱۷۵/۳). بااین‌همه، خصوصیت مورد، لفظ را از عمومیت ساقط نمی‌کند؛ بنابراین لفظ آیه عام است و هرگونه مقابله‌به‌مثل را بدون قید زمان و مکان شامل می‌شود (ر.ک: جصاص، ۱۴۰۵ق: ۱۶/۵).

۴. اصل نابودسازی امکانات اقتصادی بازیگر مهاجم

این اصل به‌عنوان آخرین راه‌حل برای بازدارندگی می‌باشد که برای دشمن شرور، معاند و اصلاح‌ناپذیر قابل‌استفاده است که در آن جهت جلوگیری از تهدیدات اقتصادی، از راهکار نابودسازی یا ضربه به امکانات اقتصادی دشمن، استفاده می‌شود تا با تضعیف و تخریب ساختار اقتصادی دشمن، در راستای دفاع از امنیت و منافع ملی، توان اقدام یا ادامه تهاجم را از وی بگیرد. با توجه آموزه‌های قرآنی، کاربردی سازی این اصل به گونهٔ فرایندی زیر، قابل استنباط است:

الف. تخریب بخشی از امکانات اقتصادی مهاجم: بازیگر هدف، اگر به این نتیجه برسد که با تخریب بخشی از امکانات اقتصادی دشمن، می‌تواند به اهداف مشروع خود دست یابد، به آن اقدام نماید. یهودیانِ بنی‌نضیر که از دشمنان پیمان‌شکن و اصلاح‌ناپذیر دولت اسلامی‌مدینه شناخته می‌شدند، مسلمانان به‌منظور القای ترس، ذلت و وادارسازی به تسلیمی، به قطع برخی درختان آن‌ها پرداختند (حشر: ۵؛ ابن‌عاشور، ۱۹۸۴: ۶۸/۲۸).

ب. تخریب گسترده امکانات اقتصادی مهاجم: به هدف تضعیف قدرت اقتصادی و محدود کردن توان تهاجمی‌مهاجم، تخریب وسیعی از امکانات او، به‌عنوان یک راهکار مؤثر بازدارندگی محسوب می‌شود. قرآن کریم، در آیه ۱۶ سبأ به این سیاست اشاره دارد که در آن از تخریب گسترده باغ‌های قوم سبأ و ناقابل استفاده شدن آن‌ها، توسط «سَیلَ الْعَرِمِ/سیل ویرانگر» خبر می‌دهد (ر.ک: افتخاری، ۱۳۹۹: ۳۴۳).

ج. نابودسازی کامل امکانات اقتصادی مهاجم: نابودسازی همهٔ امکانات اقتصادی مهاجم، به‌عنوان یک راهکار قوی و مؤثر بازدارندگی به شمار می‌رود که در آن، توان تهاجمی‌به‌طورکلی از وی گرفته می‌شود. حضرت موسی، به‌منظور جلوگیری از تجاوزگری‌های فرعونیان، از خداوند خواست که تمام امکانات اقتصادی آن‌ها را نابود کند: ﴿**وَقَالَ مُوسَى رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَياةِ الدُّنْيا رَبَّنَا لِيضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَى أَمْوَالِهِمْ...**﴾ (یونس: ۸۸). «طمس» به معنای حذف و نابود کردن به‌طور کامل می‌باشد (سلطان علیشاه، ۱۴۰۸ق: ۳۱۳/۲).

د. نابودسازی مهاجم به همراه امکانات آن: آخرین راهکار، برای بازدارندگی، نابودسازی مهاجم همراه با امکانات اقتصادی آن است. قارون که یکی از قدرت‌های اقتصادی معارض با موسی بود، به هیچ‌گونه تاکتیک تبلیغی، دعوتی، انتقادی، تهدیدی و انذاری وی، پاسخ مثبت نداده و به‌شدت علیه وی، به عملیات روانی در جامعه پرداخت که درنتیجه، خداوند با بهره‌گیری از این راهکار، قارون و اموالش را نابود ساخت (قصص: ۷۹-۸۱).

نتیجه‌گیری

تحلیل اصول بینشی، ساختاری و تدافعی بازدارندگی اقتصادی بر مبنای آموزه‌های قرآنی نشان می‌دهد که این اصول یک چارچوب استراتژیک قدرتمندی را برای جلوگیری از محاصره اقتصادی فراهم می‌سازند. توحید به‌عنوان بنیادی‌ترین اصل، تمام ظرفیت‌های اقتصادی را در مواجهه با محاصره، به گونه هماهنگ و یکپارچه بسیج می‌کند. اصل جلوگیری از آسیب‌های اقتصادی، اقتصاد جامعه را از درون محافظت نموده، در مواجه به محاصره، مقاوم‌تر و پایدار می‌سازد. اصل استقلال اقتصادی، به‌عنوان یک عامل تأثیرگذار در همه شئون دفاعی، زمینه اقتدار و قدرتمندی جامعه را در عرصه‌های مختلف اقتصادی، نظامی‌و سیاسی فراهم ساخته و از وابستگی به منابع خارجی جلوگیری می‌نماید. اصل تکیه‌بر تولیدات داخلی، اقتصاد را به سمت خودکفایی و خودتأمینی هدایت می‌کند. اصل پویایی سیستم تولیدی، اقتصاد را به ساختار انعطاف‌پذیر و پیشرفت‌خواه سوق داده، مقاومت و بازدارندگی اقتصادی را تحکیم می‌بخشد. اصل صنعت محوری در تولید، با ایجاد امکانات تولیدی متنوع و توسعه در تولید تسلیحات استراتژیک، قوت اقتصادی، نظامی‌و سیاسی را افزایش می‌دهد. اصل برخورداری از قدرت اقتصادی، تضمین می‌کند که هرگونه تجاوز اقتصادی با واکنش‌های قوی و مؤثر مواجه خواهد شد و با تکیه‌بر این اصل، بازیگر هدف، می‌تواند مهاجم را به مجازاتِ کوبنده تهدید نماید. اصل مقابله‌به‌مثل، توازن رفتار اقتصادی را ترویج نموده، اثرات تخریبی احتمالی محاصره را کاهش می‌دهد. اگر مهاجم به‌شدت دنبال پرخاشگری بوده و اصلاح‌ناپذیر است، بازیگر هدف با تکیه‌بر اصل نابودسازی امکانات اقتصادی، به‌عنوان آخرین راه‌حل برای بازدارندگی، به تخریب امکانات مهاجم به گونه فرایندی، می‌پردازد که از تخریب جزئی تا سرحد تخریب کلی و نابودسازی خود مهاجم به‌پیش می‌رود که در آن پشتیبان یا مولّد تهدید از بین رفته، هدف اصلی بازدارندگی تحقق می‌یابد.

منابع

آقابخشی، علی، فرهنگ علوم سیاسی، مرکز اطلاعات و مدارک علمی‌ایران، تهران: ۱۳۷۶.
ابن‌عاشور، محمد بن طاهر، التحریر والتنویر، الدار التونسیة للنشر، تونس: ۱۹۸۴م.
ابن‌العربی، محمد، احکام القرآن، دارالجیل، بیروت: ۱۴۰۸ق.
افتخاری، اصغر، مقاومت در اسلام؛ نظریه و الگو، اندیشه‌سازان نور، تهران: ۱۳۹۹.
بلخی، مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، دار احیاء التراث، بیروت: ۱۴۲۳ق.
جصاص، احمد، احکام القرآن، دار احیاء التراث العربی، بیروت: ۱۴۰۵ق.
حاجی، جعفر عباس، فلسفة فقهی اقتصاد بازدارنده و مقاومتی، ترجمه: عباسعلی براتی و دیگران، بوستان کتاب، قم: ۱۳۹۶.
حبیب‌اللهی، مهدی، نظریه بازدارندگی هسته‌ای از تئوری تا عمل، راهبرد، ش۳۴، صص ۴۹-۵۷، ۱۳۸۳.
حدادی، مهدی، تحریم‌های بین‌المللی؛ ابزار سیاست ملی یا ضمانت اجرایی بین‌المللی، حقوق خصوصی، ش۳، صص ۱۰۹-۱۲۸، ۱۳۸۲.
حقی، اسماعیل، روح البیان، دار الفکر، بیروت: بی‌تا.
خادمی، موسی، تهدیدات اقتصاد ملی، انتشارات دانشگاه عالی دفاع ملی، تهران: ۱۳۹۰.
خدادادی، محمد اسماعیل، مبانی علم سیاست، نشر یاقوت، قم: ۱۳۸۱.
درویش، محی‌الدین، اعراب القرآن الکریم و بیانه، الارشاد، حمص: ۱۴۱۵ق.
دهخدا، علی‌اکبر، لغتنامه، انتشارات دانشگاه تهران، تهران: ۱۳۷۷.
دوئرتی، جیمز و فالتزگراف، رابرت،نظریه‌های متعارض در روابط بین‌الملل، ترجمه: علی‌رضا طیب و وحید بزرگی، قومس، تهران: ۱۳۹۶.
راغب اصفهانی، محمد، المفردات فی غریب القرآن، دارالقلم، بیروت: ۱۴۱۲ق.
رضایی اصفهانی، محمدعلی، تفسیر قرآن مهر، پژوهشگاهی تفسیر و علوم قرآن، قم: ۱۳۸۷.
الزحیلی، وهبة، التفسیر الوسیط، دارالفکر، دمشق: ۱۴۲۲ق.
زرشناسی، شهریار، واژه‌نامه سیاسی-فرهنگی، نشرمعارف، قم: ۱۳۹۸.
سلطان علیشاه، سلطان محمد، ، بیان السعادة فی مقامات العبادة، مؤسسة الأعلمی‌للمطبوعات، بیروت: ۱۴۰۸ق.

طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، انتشارات جامعهٔ مدرسین حوزه علمیه قم، قم: ۱۴۱۷ق.
طبرانی، سلیمان بن أحمد، التفسیر الکبیر، دارالکتاب الثقافی، اردن: ۲۰۰۸م.
طبرسی، فضل بن حسن، جوامع الجوامع، حوزه علمیه قم، قم: ۱۴۱۲ق.
طنطاوی، سید محمد، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، دار نهضة مصر، القاهرة: ۱۹۹۷م.
طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، دار احیاء التراث العربی، بیروت: بی‌تا.
عمر، احمدمختار، معجم اللغة العربیة المعاصرة، عالم الکتب، القاهره: ۱۴۲۹ق.
عمید، حسن، فرهنگ عمید، امیرکبیر، تهران: ۱۳۶۲.
فخررازی، محمد، مفاتیح الغیب، دار إحیاء التراث العربی، بیروت: ۱۴۲۰ق.
فضل‌الله، محمدحسین، من وحی القرآن، دار الملاک، بیروت: ۱۴۱۹ق.
قرائتی، محسن، تفسیر نور، مرکز فرهنگی درسهایی از قرآن، تهران: ۱۳۸۸.
قرطبی، محمد، الجامع لأحکام القرآن، دار الکتب المصریة، القاهرة: ۱۳۸۴ق.
قطب، سید، فی ظلال القرآن، دارالشروق، بیروت: ۱۴۲۵ق.
قنوجی، صدیق‌حسن خان، فتح البیان فی مقاصد القرآن، دار الکتب العلمیه، بیروت: ۱۴۲۰ق.
کاظمی، علی‌اصغر، نقش قدرت در جامعه و روابط بین‌الملل، قومس، تهران: ۱۳۶۹.
لارنس، فریدمن، بازدارندگی، ترجمه: فریبا پالیزی، نشر مهاجر، تهران: ۱۳۸۶.
المراغی، احمد بن مصطفی، تفسیر المراغی، مصطفی البابی الحلبی، مصر: ۱۳۶۵ق.
مغنیه، محمدجواد، التفسیر الکاشف، دار الکتاب الاسلامی، قم: ۱۴۲۴ق.
مقدس اردبیلی، احمد، زبدة البیان فی أحکام القرآن، کتابفروشی مرتضوی، تهران: بی‌تا.
مکارم شیرازی، ناصر، الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، مدرسه امام علی بن ابی‌طالب، قم: ۱۴۲۱ق.
هاشمی‌رفسنجانی، اکبر، تفسیر راهنما، بوستان کتاب، قم: ۱۳۸۶.
هالستی، کی. جی،مبانی تحلیل سیاست بین‌الملل، ترجمه: بهرام مستقیمی‌و مسعود طارم‌سری، انتشارات وزارت امور خارجه، تهران: ۱۳۷۳.
Berger, Thomas U. “Japan in Asia: A Hard Case for Soft Power”, Published by Elsevier Limited on behalf of Foreign Policy Research Institute, Fall: p565-583, 2010.

Forrer, John,. “Economic sanctions: intensifying a vital tool of foreign policy”, Washington: Atlantic Council, pp. 1-10, 2017.

George, Alexander L. Smoke, Richard, Deterrence in American foreign policy: theory and practice, New York: Columbia University Press: 1974.

Hudson Institute. Deterrence of non-traditional nuclear actors. Washington: Office of Network Assessment, Office of the Secretary of Defense: 2009.

Kim, Dong Jung. Economic Deterrence Through Economic Engagement, Foreign Policy Analysis, Vol 15, No. 2, pp. 176-186, 2019.

Lopez George and Cortright David A. “The Sanctions era: An Alternative to Military Intervention”, The Fletcher Forum of World Affairs, Vol. 19, No. 2, pp. 65-85, 1995.

Mazarr, Michael. J. «Understanding Deterrence». RAND Corporation, 2018, pp. 1-14.

Rahimi, A. Husseini, S. K. & Lakzaʾi, N. The Principles of Passive Defense from the Holy Quran's Viewpoint and their Deterrent Role in Confronting Military Threats. Journal of Islamic Political Studies, 5(9), 7-36, 2023.

Snyder, Glenn H. “Deterrence and Power” Journal of Conflict Resolution, Vol. 4, No. 2, pp. 163-178, 1960.

Weber, Max." Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology", trans. Ephraim Fischoff et al. Berkeley, CA: University of California Pres: 1987.

Yong, Li. Industrialization as the Driver of Sustained Prosperity. United Nations Industrial Development Organization, 2020.

Ya’u, Abba, et al. “Effects of Economic Deterrence Theory and Environmental Regulation on Tax Evasion: Evidence from Energy Sector”, International Journal of Energy Economics and Policy, Vol. 13, No. 5, pp. 289-302, 2023.

References

al-Marāghī, Aḥmad ibn Muṣṭafā, Tafsīr al-Marāghī (Commentary of al-Marāghī), Egypt: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1365 AH (1945–46 CE).

al-Zuḥaylī, Wahbah, al-Tafsīr al-Wasīṭ (The Intermediate Commentary), Damascus: Dār al-Fikr, 1422 AH (2001–02 CE).

ʿAmīd, Ḥasan, Farhang-i ʿAmīd (ʿAmīd Dictionary), Tehran: Amīr Kabīr, 1362 SH (1983–84 CE).

Āqābakhshī, ʿAlī, Farhang-i ʿUlūm-i Siyāsī (Dictionary of Political Sciences), Tehran: Iran Information and Scientific Documentation Center, 1376 SH (1997–98 CE).

Balkhī, Muqātil ibn Sulaymān, Tafsīr Muqātil ibn Sulaymān (Commentary of Muqātil ibn Sulaymān), Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth, 1423 AH (2002–03 CE).

Darwīsh, Muḥyī al-Dīn, Iʿrāb al-Qurʾān al-Karīm wa Bayānuh (The Grammatical Analysis and Explanation of the Holy Qurʾān), Homs: al-Irshād, 1415 AH (1994–95 CE).

Dehkhodā, ʿAlī-Akbar, Lughatnāmah (Dictionary), Tehran: University of Tehran Press, 1377 SH (1998–99 CE).

Dougherty, James E., and Robert L. Pfaltzgraff, Nazariyyahā-yi Mutaʿāriḍ dar Rawābiṭ-i Bayn al-Milal (Contending Theories of International Relations), trans. ʿAlī Riḍā Ṭayyib and Vaḥīd Bozorgī, Tehran: Qūmis, 1396 SH (2017–18 CE).

Eftekhārī, Aṣghar, Muqāwamat dar Islām: Naẓariyyah wa Algū (Resistance in Islam: Theory and Model), Tehran: Andīshah-Sāzān-i Nūr, 1399 SH (2020–21 CE).

Faḍl Allāh, Muḥammad Ḥusayn, Min Waḥy al-Qurʾān (From the Revelation of the Qurʾān), Beirut: Dār al-Malāk, 1419 AH (1998–99 CE).

Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Muḥammad, Mafātīḥ al-Ghayb (The Keys to the Unseen), Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1420 AH (1999–2000 CE).

Forrer, John,. “Economic sanctions: intensifying a vital tool of foreign policy”, Washington: Atlantic Council, pp. 1-10, 2017.

George, Alexander L. Smoke, Richard, Deterrence in American foreign policy: theory and practice, New York: Columbia University Press: 1974.

Ḥabībullāhī, Mahdī, Naẓariyyah-yi Bāzdārindigī-yi Hastehī: az Tūrī tā ʿAmal (Nuclear Deterrence Theory: From Theory to Practice), Rahbord, no. 34, pp. 49–57, 1383 SH (2004–05 CE).

Ḥaddādī, Mahdī, Taḥrīmhā-yi Bayn al-Milalī: Abzār-i Siyāsat-i Millī yā Ḍamānat-i Ijrāyī-yi Bayn al-Milalī (International Sanctions: An Instrument of National Policy or an International Enforcement Mechanism), Ḥuqūq-i Khuṣūṣī, no. 3, pp. 109–128, 1382 SH (2003–04 CE).

Ḥājī, Jaʿfar ʿAbbās, Falsafah-yi Fiqhī-yi Iqtiṣād-i Bāzdārindah wa Muqāwamatī (Jurisprudential Philosophy of a Deterrent and Resistance Economy), trans. ʿAbbāsʿAlī Barātī et al., Qom: Būstān-i Kitāb, 1396 SH (2017–18 CE).

Ḥaqqī, Ismāʿīl, Rūḥ al-Bayān (The Spirit of Explanation), Beirut: Dār al-Fikr, n.d.

Hāshimī Rafsanjānī, Akbar, Tafsīr-i Rāhnamā (The Guiding Commentary), Qom: Būstān-i Kitāb, 1386 SH (2007–08 CE).

Holsti, K. J., Mabānī-yi Taḥlīl-i Siyāsat-i Bayn al-Milal (The Foundations of International Politics Analysis), trans. Bahrām Mustaqīmī and Masʿūd Ṭāram-Sarī, Tehran: Ministry of Foreign Affairs Publications, 1373 SH (1994–95 CE).Berger, Thomas U. "Japan in Asia: A Hard Case for Soft Power", Published by Elsevier Limited on behalf of Foreign Policy Research Institute, Fall: p565-583, 2010.

Hudson Institute. Deterrence of non-traditional nuclear actors. Washington: Office of Network Assessment, Office of the Secretary of Defense: 2009.

Ibn al-ʿArabī, Muḥammad, Aḥkām al-Qurʾān (The Legal Rulings of the Qurʾān), Beirut: Dār al-Jīl, 1408 AH (1987–88 CE).

Ibn ʿĀshūr, Muḥammad ibn Ṭāhir, al-Taḥrīr wa-l-Tanwīr (The Liberation and Enlightenment), Tunis: al-Dār al-Tūnisiyyah li-l-Nashr, 1984 CE.

Jaṣṣāṣ, Aḥmad, Aḥkām al-Qurʾān (The Legal Rulings of the Qurʾān), Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1405 AH (1984–85 CE).

Kāẓimī, ʿAlī-Aṣghar, Naqsh-i Qudrat dar Jāmiʿah wa Rawābiṭ-i Bayn al-Milal (The Role of Power in Society and International Relations), Tehran: Qūmis, 1369 SH (1990–91 CE).

Khādimī, Mūsā, Tahdīdāt-i Iqtiṣād-i Millī (Threats to the National Economy), Tehran: National Defense University Press, 1390 SH (2011–12 CE).

Khodādādī, Muḥammad Ismāʿīl, Mabānī-yi ʿIlm-i Siyāsat (Foundations of Political Science), Qom: Nashr-i Yāqūt, 1381 SH (2002–03 CE).

Kim, Dong Jung. Economic Deterrence Through Economic Engagement, Foreign Policy Analysis, Vol 15, No. 2, pp. 176-186, 2019.

Lawrence, Freedman, Bāzdārindigī (Deterrence), trans. Farībā Pālīzī, Tehran: Nashr-i Muhājir, 1386 SH (2007–08 CE).

Lopez George and Cortright David A. "The Sanctions era: An Alternative to Military Intervention", The Fletcher Forum of World Affairs, Vol. 19, No. 2, pp. 65-85, 1995.

Makārim Shīrāzī, Nāṣir, al-Amthal fī Tafsīr Kitāb Allāh al-Munazzal (The Exemplary Commentary on the Revealed Book of God), Qom: Madrasah-yi Imām ʿAlī ibn Abī Ṭālib, 1421 AH (2000–01 CE).

Mazarr, Michael. J. «Understanding Deterrence». RAND Corporation, 2018, pp. 1-14.

Mughnīyah, Muḥammad Jawād, al-Tafsīr al-Kāshif (The Revealing Commentary), Qom: Dār al-Kitāb al-Islāmī, 1424 AH (2003–04 CE).

Muqaddas Ardabīlī, Aḥmad, Zubdat al-Bayān fī Aḥkām al-Qurʾān (The Essence of Explanation Concerning the Legal Rulings of the Qurʾān), Tehran: Murtazavī Bookstore, n.d.

Qannūjī, Ṣiddīq Ḥasan Khān, Fatḥ al-Bayān fī Maqāṣid al-Qurʾān (The Clear Explanation of the Objectives of the Qurʾān), Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1420 AH (1999–2000 CE).

Qarāʾatī, Muḥsin, Tafsīr-i Nūr (The Light Commentary), Tehran: Markaz-i Farhangī-yi Dars-hāyī az Qurʾān, 1388 SH (2009–10 CE).

Qurṭubī, Muḥammad, al-Jāmiʿ li-Aḥkām al-Qurʾān (The Comprehensive Commentary on the Legal Rulings of the Qurʾān), Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1384 AH (1964–65 CE).

Quṭb, Sayyid, Fī Ẓilāl al-Qurʾān (In the Shade of the Qurʾān), Beirut: Dār al-Shurūq, 1425 AH (2004–05 CE).

Rāghib Iṣfahānī, Muḥammad, al-Mufradāt fī Gharīb al-Qurʾān (Lexicon of Qurʾānic Terms), Beirut: Dār al-Qalam, 1412 AH (1991–92 CE).

Rahimi, A. Husseini, S. K. & Lakzaʾi, N. The Principles of Passive Defense from the Holy Quran's Viewpoint and their Deterrent Role in Confronting Military Threats. Journal of Islamic Political Studies, 5(9), 7-36, 2023.

Riḍāʾī Iṣfahānī, Muḥammad ʿAlī, Tafsīr-i Qurʾān-i Mehr (Mehr Commentary of the Qurʾān), Qom: Research Institute of Qurʾānic Interpretation and Sciences, 1387 SH (2008–09 CE).

Snyder, Glenn H. “Deterrence and Power” Journal of Conflict Resolution, Vol. 4, No. 2, pp. 163-178, 1960.

Sulṭān ʿAlīshāh, Sulṭān Muḥammad, Bayān al-Saʿādah fī Maqāmāt al-ʿIbādah (The Explanation of Felicity in the Stations of Worship), Beirut: Muʾassasah al-Aʿlamī li-l-Maṭbūʿāt, 1408 AH (1987–88 CE).

Ṭabarānī, Sulaymān ibn Aḥmad, al-Tafsīr al-Kabīr (The Major Commentary), Jordan: Dār al-Kitāb al-Thaqāfī, 2008 CE.

Ṭabāṭabāʾī, Muḥammad Ḥusayn, al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurʾān (The Balance in the Interpretation of the Qurʾān), Qom: Society of Seminary Teachers of Qom, 1417 AH (1996–97 CE).

Ṭabrisī, Faḍl ibn Ḥasan, Jawāmiʿ al-Jawāmiʿ (Compendium of Compendia), Qom: Qom Seminary, 1412 AH (1991–92 CE).

Ṭanṭāwī, Sayyid Muḥammad, al-Tafsīr al-Wasīṭ li-l-Qurʾān al-Karīm (The Intermediate Commentary on the Holy Qurʾān), Cairo: Dār Nahḍat Miṣr, 1997 CE.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan, al-Tibyān fī Tafsīr al-Qurʾān (The Explanation in the Interpretation of the Qurʾān), Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, n.d.

ʿUmar, Aḥmad Mukhtār, Muʿjam al-Lughah al-ʿArabiyyah al-Muʿāṣirah (Dictionary of Contemporary Arabic), Cairo: ʿĀlam al-Kutub, 1429 AH (2008–09 CE).

Weber, Max.” Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology”, trans. Ephraim Fischoff et al. Berkeley, CA: University of California Pres: 1987.

Ya’u, Abba, et al. “Effects of Economic Deterrence Theory and Environmental Regulation on Tax Evasion: Evidence from Energy Sector”, International Journal of Energy Economics and Policy, Vol. 13, No. 5, pp. 289-302, 2023.

Yong, Li. Industrialization as the Driver of Sustained Prosperity. United Nations Industrial Development Organization, 2020.

Zarshānāsī, Shahrīyār, Vāzhah-Nāmah-yi Siyāsī–Farhangī (Political-Cultural Dictionary), Qom: Nashr-i Maʿārif, 1398 SH (2019–20 CE)

The Quran and Science
Print ISSN: 2008-6016 Online ISSN: 2322-5165
Homepage: https://qve.journals.miu.ac.ir

Process Model of Sexual Self-Control from the Perspective of Experts within the Framework of Islamic Thought

Abbas Habibzadeh [1], and Seyede Zeynab Rezvani[2]✉, and Mohammad Mehdi Safooraei [3]✉

1. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Educational Sciences, University of Qom, Qom, Iran: habibzadeh.abq@gmail.com
2. PhD in Psychology, Department of Psychology, Qom Branch, Islamic Azad University, Qom, Iran: Z.rezvani2022@gmail.com
3. Associate Professor, Department of Psychology, Higher Education Complex of Islamic Humanities, Al-Mustafa International University, Qom, Iran: safurayi@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received:
16 March 2026
Received in revised form:
8 April 2026
Accepted:
8 May 2026
Available online:
2 June 2026

Keywords:
Sexual Self-Control, Doctrine of Chastity (Iffah), Islamic Thought, Mixed-Methods Approach, Self-Monitoring (Muraqabah), Structural Equation Modeling.

ABSTRACT

Objective: Within the framework of Islamic thought, sexual self-control is both a moral virtue and an essential prerequisite for spiritual growth, individual well-being, and social stability. This research aimed to formulate and empirically validate a process model of sexual self-control by integrating the insights of religious experts and behavioral science specialists with revelatory Islamic teachings.

Method: Adopting an exploratory sequential mixed-methods design, the qualitative phase involved semi-structured interviews with 11 university and seminary experts in psychology and religious studies, selected via snowball sampling to theoretical saturation. Data were analyzed using thematic analysis via ATLAS.ti. The quantitative phase validated the qualitative model using a researcher-made 5-point Likert questionnaire administered to a stratified random sample of 213 university students. Data were evaluated using Confirmatory Factor Analysis (CFA) and Structural Equation Modeling (SEM) in AMOS and SmartPLS.

Findings: Qualitative analysis identified 23 organizing themes categorized into four structural components: Antecedents (mismanagement of family relations, lack of religious values in the home, weakened chastity culture, white marriage/cohabitation promotion, weak faith); Strategies (avoiding abnormal stimuli, strengthening faith, facilitating marriage, skill empowerment, Quranic/Hadith sexual education, chastity/modesty/piety, self-monitoring); Contextual Factors (addiction, poverty/unemployment, rising marriage age, hijab/clothing, extreme sensation-seeking); and Outcomes (sense of self-worth, reduced sexual deviations and high-risk behaviors, psychological peace, social security, enhanced self-monitoring). Quantitative SEM confirmed all structural causal paths ($\beta = 0.420–0.680$, $p < 0.001$) with strong fit indices ($\chi^2/df = 2.858$, RMSEA = 0.090, CFI = 0.887).

Conclusion: Sexual self-control in Islamic thought functions as a dynamic cognitive-spiritual and ecological process wherein personal faith and ethical self-monitoring interact with environmental buffers and social marriage support to foster emotional tranquility and social health.

Cite this article: Habibzadeh, A.; & Rezvani, S. Z.; & and Safooraei, M. M. (2026). Process Model of Sexual Self-Control from the Perspective of Experts within the Framework of Islamic Thought. *The Quran and Science, 20 (38),* 409-448.
https://doi.org/10.22034/qve.2025.20469.1820

© The Author(s). **Publisher:** Al-Mustafa International University.
DOI: https://doi.org/10.22034/qve.2025.20469.1820

Introduction

Sexuality represents a fundamental and innate dimension of human biology and psychology. In Divine wisdom, the human body is endowed with reproductive apparatuses and a powerful sexual drive to guarantee the continuation of the human species through legitimate marital unions. While sexual desire fulfills a vital pleasurable and reproductive function, it remains inherently susceptible to distortion and excess. To safeguard human dignity and social harmony, Divine intellect (*Aql*) is positioned to govern instinctual impulses. However, sexual desire does not automatically subserve reproductive or rational ends, nor does human reason exercise uninterrupted dominance across all developmental stages. Consequently, uninhibited sexual drives lead to moral deviations and behavioral pathologies that jeopardize family cohesion and community stability. Unregulated sexual behaviors transcend age cohorts and social contexts, manifesting in severe personal and societal harms including rape, child sexual abuse, workplace harassment, infidelity, incest, prostitution, and high-risk non-marital exposures.

To address these risk behaviors, Western scholarship has presented divergent paradigms ranging from Comprehensive Sexuality Education (CSE)—which prioritizes harm reduction and contraceptive knowledge—to Abstinence-Only interventions. However, dominant empirical models exhibit critical conceptual limitations when applied to faith-based contexts. Baumeister and Exline's strength model focuses strictly on individual ego depletion while neglecting cultural-religious values; Love's social control framework emphasizes institutional bonds without accounting for internal spiritual faith; and Quinn-Nilas's emotional regulation model neglects religious chastity (*Iffah*). Domestic studies in Islamic contexts have similarly suffered from descriptive limitations, lacking rigorous quantitative validation. Within Islamic thought, sexual regulation is grounded in a holistic dual paradigm: facilitating lawful marriage alongside cultivating sexual self-control (*Khwishtandari* / *Iffah*). In Islamic sources, chastity is defined not merely as passive restraint, but as an active internal mastery over instinctual impulses, encompassing modesty in gaze, speech, financial dealings, and bodily conduct. Grounded in Quranic injunctions (e.g., Surah An-Nur 30–31, Al-Isra 32) and Hadith traditions, this study addresses existing literature gaps by formulating and empirically validating a process model of sexual self-control from expert perspectives within Islamic thought.

Method

This study utilized an exploratory sequential mixed-methods design (qualitative followed by quantitative) to construct and validate the process model of sexual self-control. In the qualitative phase, the research focused on identifying and explaining the conceptual dimensions of sexual self-control. The statistical population comprised academic professors and seminary scholars possessing dual expertise in Islamic studies and behavioral psychology. Using snowball sampling, 11 experts (8 males, 3 females; 91% PhD/Ijtihad holders; 64% with 11–20 years of experience) were interviewed using semi-structured protocols until theoretical saturation was reached. Qualitative data were transcribed verbatim and analyzed via thematic analysis using ATLAS.ti software. An initial pool of 159 raw codes was extracted, refined, merged, and organized into a coherent process framework encompassing 23 organizing themes under four overarching categories.

In the quantitative phase, the structural validity and empirical fit of the qualitative model were evaluated. A researcher-made questionnaire was constructed based on the 23 organizing themes on a 5-point Likert scale ranging from 1 (Strongly Disagree) to 5 (Strongly Agree). Face and content validity were confirmed by a panel of expert reviewers. Instrument reliability was established through a pilot test (N = 20), yielding a total Cronbach's alpha of 0.83 (Antecedents = 0.86, Contextual Factors = 0.77, Strategies = 0.89, Outcomes = 0.74). The target quantitative population comprised undergraduate and postgraduate students at Islamic Azad University, International Branch. Using stratified random sampling, a sample of 213 students was recruited (77% male, 23% female; 28% aged 20–30, 51% aged 31–35, 21% aged >35; 61% doctoral candidates, 33% master's, 6% bachelor's). Data were analyzed using SPSS, AMOS, and SmartPLS, applying Confirmatory Factor Analysis (CFA) and Structural Equation Modeling (SEM).

Findings

The qualitative and quantitative findings established a comprehensive four-component process model of sexual self-control grounded in Islamic thought. The first component, Antecedents, encompasses five organizing themes representing foundational root causes that weaken sexual self-control: weakness in managing family relationship dynamics, absence of religious values within the household, erosion of the societal culture of chastity (*Iffah*), decline in marriage formation culture alongside the promotion of single living and cohabitation (“white marriage”), and weakness of personal faith, religious commitment, and spiritual identity.

The second component, Strategic Factors, comprises seven organizing themes detailing actionable cognitive, behavioral, and spiritual interventions: proactive avoidance of abnormal and provocative sexual stimuli (e.g., controlling gaze, digital media filtering), strengthening religious faith (*Iman*) and spiritual conviction, facilitating and accelerating early marriage, psychological empowerment and skill development (impulse control, distress tolerance), implementation of Islamic sexual education derived directly from the Quran and Hadith, cultivation of chastity (*Iffah*), modesty/shame (*Haya*), and God-consciousness (*Taqwa*), and active spiritual self-monitoring, equivalent to the Islamic practice of *Muraqabah* (ethical self-inspection).

The third component, Contextual Factors, identifies four key environmental and individual moderating variables: socioeconomic distress (poverty, unemployment, addiction, financial greed), increasing average age of marriage due to cumbersome cultural customs and economic barriers, public dress standards and modesty (*Hijab*), and high levels of individual sensation-seeking personality traits. The fourth component, Outcomes, outlines seven major positive results achieved through successful implementation of the model: heightened sense of personal self-worth and human dignity (*Karamat-e-Nafs*), substantial reduction in sexual deviations, significant decrease in high-risk sexual behaviors, elimination of irresponsible sexual interactions, attainment of optimal psychological peace and mental tranquility, preservation of individual safety, physical health, and social security, and reinforcement of ongoing self-governance and self-monitoring.

Quantitative validation via Confirmatory Factor Analysis (CFA) confirmed strong item-factor loadings above 0.60 across all constructs. Model fit indices demonstrated robust structural convergence: Chi-square to degrees of freedom ratio (χ^2/df) = 2.858, Goodness-of-Fit Index (GFI) = 0.835, Adjusted Goodness-of-Fit Index (AGFI) = 0.841, Comparative Fit Index (CFI) = 0.887, Normed Fit Index (NFI) = 0.845, and Root Mean Square Error of Approximation (RMSEA) = 0.090 (with individual construct CFA RMSEAs ranging between 0.047 and 0.066). Path analysis via SmartPLS confirmed statistically significant structural relationships at $p < 0.001$ with Critical Ratios exceeding 1.96: Antecedents to Process Model (standardized estimate = 0.420, standard error = 0.056, CR = 4.018); Strategic Factors to Process Model (standardized estimate = 0.680, standard error = 0.045, CR = 3.813); Contextual Factors to Process Model (standardized estimate = 0.440, standard error = 0.042, CR = 2.958); and Process Model to Outcomes (standardized estimate = 0.440, standard error = 0.042, CR = 2.958).

Conclusion

This research provides an empirically validated process model of sexual self-control grounded in Islamic thought, bridging the gap between religious doctrine and behavioral science. Unlike secular models that rely exclusively on ego strength (Baumeister) or external social controls (Love), the Islamic model operates as a multidimensional, cognitive-spiritual, and ecological system. It demonstrates that sexual self-control is neither passive repression nor hyper-vigilant suppression; rather, it represents a positive state of spiritual empowerment (*Karamat-e-Nafs*) sustained by faith (*Iman*), modesty (*Haya*), proactive stimulus control, family stability, and the social facilitation of marriage.

The historical shift in post-revolutionary Iran from external social controls to evolving youth attitudes—influenced by globalization, digital media, and delayed marriage—underscores the urgent need for internal self-governance. Modesty (*Hijab*) and stimulus management function as protective environmental buffers, while spiritual self-monitoring (*Muraqabah*) provides continuous cognitive guidance. Practically, the findings offer four actionable policy recommendations: integrating age-appropriate Islamic sexual education into early school curricula to build boundary awareness; reducing economic and cultural hurdles to facilitate early marriage; offering family counseling centered on faith-based emotional management; and promoting digital media literacy to mitigate hyper-sexualized external stimuli.

قرآن و علم
شاپا چاپی: ۲۰۰۸-۶۰۱۶ شاپا الکترونیکی: ۲۳۲۲-۵۱۶۵
Homepage: https://qve.journals.miu.ac.ir

مدل فرآیندی خودمهارگری جنسی از منظر خبرگان در چارچوب اندیشه اسلامی

عباس حبیب‌زاده [۱]✉، و سیده زینب رضوانی [۲]، و محمدمهدی صفورایی [۳]

۱. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه علوم تربیتی، دانشگاه قم، قم، ایران، رایانامه: habibzadeh.abq@gmail.com
۲. دکترای تخصصی، گروه روانشناسی، واحد قم، دانشگاه ازاد اسلامی، قم، ایران، رایانامه: Z.rezvani2022@gmail.com
۳. دانشیار، گروه روانشناسی، مجتمع آموزش عالی علوم انسانی اسلامی، جامعه المصطفی العالیمه، قم، ایران، رایانامه: safurayi@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:
۲۵ اسفند ۱۴۰۴
تاریخ بازنگری:
۱۹ فروردین ۱۴۰۵
تاریخ پذیرش:
۱۸ اردیبهشت ۱۴۰۵
تاریخ انتشار:
۱۲ خرداد ۱۴۰۵

کلیدواژه‌ها:
خویشتنداری جنسی، آموزه عفاف، اندیشه اسلامی، رویکرد ترکیبی، خودپایی (مراقبه)، مدل‌سازی معادلات ساختاری.

چکیده

هدف: در چارچوب اندیشه اسلامی، خویشتنداری جنسی هم فضیلتی اخلاقی و هم پیش‌نیازی ضروری برای رشد معنوی، بهزیستی فردی و ثبات اجتماعی است. این پژوهش با هدف تدوین و اعتباریابی تجربی الگوی فرایندی خویشتنداری جنسی از طریق تلفیق دیدگاه‌های متخصصان دینی و متخصصان علوم رفتاری با آموزه‌های وحیانی اسلام انجام شده است.

روش: با اتخاذ طرح ترکیبی اکتشافی متوالی، در مرحله کیفی مصاحبه‌های نیمه‌ساختاریافته با ۱۱ متخصص دانشگاهی و حوزوی در حوزه روان‌شناسی و مطالعات دینی انجام شد که با روش نمونه‌گیری گلوله برفی تا اشباع نظری انتخاب شدند. داده‌ها با استفاده از تحلیل مضمون و نرم‌افزار ATLAS.ti تحلیل شدند. در مرحله کمّی، الگوی کیفی با استفاده از پرسشنامه محقق‌ساخته لیکرت پنج‌درجه‌ای اعتباریابی شد که بر روی نمونه تصادفی طبقه‌ای شامل ۲۱۳ دانشجو اجرا گردید. داده‌ها با استفاده از تحلیل عاملی تأییدی و مدل‌سازی معادلات ساختاری در نرم‌افزارهای AMOS و SmartPLS ارزیابی شدند.

یافته‌ها: تحلیل کیفی ۲۳ مضمون سازمان‌دهنده را شناسایی کرد که در چهار مؤلفه ساختاری دسته‌بندی شدند: پیشایندها (سوءمدیریت روابط خانوادگی، فقدان ارزش‌های دینی در خانواده، تضعیف فرهنگ عفاف، ترویج ازدواج سفید/هم‌باشی، ضعف ایمان)؛ راهبردها (اجتناب از محرک‌های نابهنجار، تقویت ایمان، تسهیل ازدواج، توانمندسازی مهارتی، آموزش جنسی مبتنی بر قرآن و حدیث، عفت/حیا/تقوا، خودپایی)؛ عوامل زمینه‌ای (اعتیاد، فقر/بیکاری، افزایش سن ازدواج، حجاب/پوشش، هیجان‌خواهی افراطی)؛ و پیامدها (احساس ارزشمندی، کاهش انحرافات جنسی و رفتارهای پرخطر، آرامش روانی، امنیت اجتماعی، تقویت خودپایی). مدل‌سازی معادلات ساختاری کمّی تمام مسیرهای علّی ساختاری را تأیید کرد) ۰.۴۲۰ تا β = ۰.۶۸۰ ، ۰.۰۰۱ > p) و شاخص‌های برازش مطلوبی به دست داد) ۲.۸۵۸ = χ^2/df ، ۰.۰۹۰ = RMSEA ، ۰.۸۸۷ = CFI).

نتیجه‌گیری: خویشتنداری جنسی در اندیشه اسلامی به‌مثابه فرایندی پویا، شناختی ـ معنوی و بوم‌شناختی عمل می‌کند که در آن ایمان شخصی و خودپایی اخلاقی با عوامل محافظ محیطی و حمایت اجتماعی ازدواج در تعامل قرار می‌گیرند تا آرامش هیجانی و سلامت اجتماعی را تقویت کنند.

استناد: حبیب‌زاده، عباس؛ رضوانی، سیده زینب؛ صفورایی، محمدمهدی (۱۴۰۵). مدل فرآیندی خودمهارگری جنسی از منظر خبرگان در چارچوب اندیشه اسلامی. قرآن و علم، ۲۰ (۳۸)، ۴۴۸-۴۰۹. https://doi.org/10.22034/qve.2025.20469.1820

ناشر: جامعة المصطفی العالمیة.
© نویسندگان.

۱. مقدمه

بخشی از زندگی انسان با میل و رفتار جنسی ارتباط دارد. حکمت الهی به گونه‌ای نقش زندگی انسان را رقم زده است که نسلش تا زمانی که خدا می‌خواهد قطع نشود. ازاین‌رو، برای تضمین و تأمین این غرض، ساختمان بدن بشر را مجهز به دستگاه تولید مثل کرده و نیرویی به نام میل جنسی در زن و مرد قرار داده است تا هر یک به طرف دیگر متمایل و مجذوب شوند و با ارتباط زناشویی صاحب فرزند گردند (کجباف، ۱۳۹۴: ۶۹). ازاین‌رو، میل جنسی کارکردی لذت‌آور دارد و البته در معرض آسیب است. برای آنکه به آسیب و آفت دچار نشود، عقل را بر آن حاکم کرده است. مجهز بودن به دستگاه تولید مثل، آدمی را به ازدواج کردن دعوت می‌کند (عباسی، ۱۳۹۶: ۴۴). از سوی دیگر، عقل، انسان را به پرهیز از انحراف جنسی فرا می‌خواند؛ انحرافی که ویرانگر اساس خانواده و قطع‌کنندهٔ نسل است. اما همان‌گونه که همیشه و دائماً شهوت و میل جنسی ابزار تولید مثل قرار نمی‌گیرد، عقل نیز در همهٔ انسان‌ها و در همهٔ دوره‌های زندگی بر عملکرد غریزهٔ جنسی حاکم نیست، وگرنه انحراف جنسی و فساد اخلاقی دیده نمی‌شد و دربارهٔ این مسائل نیز احساس نگرانی وجود نداشت (فیاض صابری و همکاران، ۱۳۹۸: ۶۷).

آسیب‌های جنسی به دوره خاصی از رشد و تحول یا موقعیت خاصی در زندگی انسان محدود نمی‌شود. زیرا هم دستگاه جنسی در مسیر رشد خویش در دوره‌های مختلف سنی فعالیت دارد و هم کسانی هستند که ممکن است در موقعیت‌های مختلف از دیگران سوء استفاده جنسی کنند (هیمانن و گاست[1]،۲۰۲۴: ۱۰). بر این اساس، رفتارهای جنسی نابهنجار و آسیب‌های آن گونه‌های متنوعی پیدا می‌کند؛ از جمله: تجاوز به عنف[2]، سوء استفاده جنسی از کودکان[3]، سوء استفاده جنسی از نیروهای کار (پلاتیو[4] و همکاران،۲۰۲۲: ۷۹) ، گرایش جنسی به همجنس[5]، ارتباط جنسی خارج از چارچوب ازدواج[6] (فیتوچی[7] و همکاران،۲۰۲۲: ۹)، زنای با محارم[8]، زنای محصنه[9]، روسپی‌گری[10]، تجاوزهای

1. Himanen, M., & Gunst.
2. Rape.
3. Sexual abuse of children
4. Platteau.
5. homosexuality.
6. Sexual intercourse outside of marriage.
7. Fitouchi.
8. fornication.
9. adultery.
10. prostitution.

جنسی در پارتی‌ها[1]، اغفال جنسی[2]، خودارضایی[3] (قیاسی و همکاران، ۱۴۰۳: ۱۲) و غیره، که پیامدهای فردی، خانوادگی و اجتماعی متعددی را موجب می‌شوند. خطر تجربه رفتارهای جنسی برای کودکان و نوجوانان، چه در تجاوزهای جنسی و چه در رفتارهای خودخواسته، سلامت جسمی‌و روانی آن‌ها را به‌شدت تهدید می‌کند (مردانی و همکاران، ۱۳۹۸: ۶۷۰).

مانند هر موضوع حیاتی و مهم، کنترل رفتارهای پرخطر جنسی محملی برای رویکردها و دیدگاه‌های متفاوت است. ورود اندیشمندان غربی به این حوزه مهم، با بحث و جدل‌های متعددی در عرصه‌های سیاست، فرهنگ و آموزش و پرورش همراه بوده است (کلی[4] و همکاران،۲۰۲۲: ۱۲). مثلاً کسانی هستند که از «آموزش جامع مسائل جنسی» حمایت می‌کنند؛ شامل برنامه‌هایی که رویکرد کاهش آسیب دارد و ضمن ارتقای خویشتنداری جنسی آموزش‌هایی درباره تقویت دانش، مهارت و نگرش افراد برای کاهش آسیب‌های رفتارهای جنسی دارد (دلیسی[5] و همکاران،۲۰۲۲: ۱۶). در سوی دیگر، کسانی هستند که راهبرد «فقط خویشتنداری جنسی» را انتخاب کرده‌اند و بر توانمندسازی افراد در خویشتنداری در برابر رفتارهای جنسی نابهنجار و خارج از چارچوب ازدواج تأکید دارند(پاور و کاکینن[6]، ۲۰۲۲: ۱۴۱). البته کسانی هم هستند که از راهبردهای چندگانه حمایت می‌کنند (علیزاده فرد و همکاران، ۱۴۰۰: ۱۰).

نهادهای دینی نیز از ظرفیت مهارگری التزام دینی برای کنترل رفتارهای جنسی پرخطر استفاده کرده‌اند. تحقیقات نشان داده است عقاید و دل‌مشغولی‌های مذهبیِ بیشتر، در حد وسیعی با کاهش فعالیت جنسی خارج از چارچوب ازدواج ارتباط دارد. مجموعه‌ای از تحقیقات نیز نشان می‌دهد که معیارهای مختلف دین‌داری با کاهش فعالیت جنسی پیش از ازدواج در ارتباط است (خنافره و صفرزاده، ۱۳۹۸: ۳۰).

---

1. Sexual assaults at parties.
2. sexual indiscretions.
3. Masturbation.
4. Kelley.
5. DeLisi.
6. Powers, R. A., & Kaukinen.

با ورود نهادهای دینی به این عرصه، مسائل جدیدی به میان آمد. طبق نظر برخی محققان، نهادهای مذهبی مسیحیت کوشیده‌اند فقط رفتار جنسی را مهار کنند، در عین حال، این کوشش‌ها رنج و بدبختی بسیاری را به دلیل افراط‌گری به بار آورده است. عقاید و اعمال جنسی ممکن است بر التزام دینی تأثیر بگذارد؛ چراکه احتمالاً داشتن نگرش‌های سهل‌انگارانه‌تر درباره رفتارهای جنسی باعث می‌شود افراد کمتر در رفتارهای دینی شرکت کنند. بر اساس تحقیقات انجام‌شده دینداری نتوانسته است دانش‌آموزان را از مبادرت به رفتارهای جنسی باز دارد. شاید چون بچه‌ها فهم کمتری از عقاید و احکام دینی درباره رفتارهای جنسی دارند (زارع نژاد و همکاران، ۱۳۹۸). اما رویکرد برآمده از منابع اسلامی‌در موضوع مدیریت رفتارهای جنسی، رویکردی است جامع، و شامل دو راهبرد: ازدواج و خویشتنداری جنسی (شریفیان و همکاران، ۱۳۹۷: ۱۷۳).

از این‌رو مفهوم خودمهارگری مطرح می‌گردد. "خودمهارگری"، مفهومی‌است که روان‌شناسان درباره کنترل درونی رفتار، عواطف و هیجانات به کار برده‌اند. یکی از مهم‌ترین اهداف خودمهارگری جنسی عبارت است از تبیین ضرورت عفاف برای انسان، دستیابی به چارچوب نظری عفّت‌ورزی و خویشتنداری جنسی، و سرانجام، ارائه الگوی اسلامی‌تنظیم رفتار جنسی (کریمی‌و همکاران، ۱۳۹۶: ۴۲). در آموزه‌های دین اسلام تأکید ویژه ای بر مسئله مهار خویشتن در عرصه‌های مختلف فردی و اجتماعی شده است(رفیعی هنر و آیینه چی،۱۳۹۴). عفت در منابع اسلامی‌فقط بعنوان بازداری جنسی نیست بلکه معنای گسترده دارد، مثلا عفت کلام، عفت مال و... که به کرات تکرار شده است. شناخت و آگاهی از فواید عفاف و مضرات بی‌عفتی یکی از زمینه‌های رشد عفاف می‌باشد. حضرت علی﵇ فرمود: «**مَنْ عَرَف كَفّ**» (کلینی ، ۱۳٦٥، ج۳، ح ۱۶۳۵). هر که آگاه باشد، از انجام گناه باز ایستد.

عفت دو مفهوم دارد؛ یک مفهوم عام که عبارت است از خویشتن‌داری در برابر هرگونه تمایل افراطی نفسانی و مفهوم خاص آن، خودداری از تمایلات افراطی جنسی است. در روایات و کتاب‌های تفسیری، منظور از عفت، خویشتن‌داری در عملکرد، خوردن و امور جنسی است که برترین عبادات شمرده و بر آن بسیار تأکید شده است، چنانکه امام باقر﵇ فرمود: «**مَا عُبِدَ اللَّهُ بِشَيْءٍ أَفْضَلَ مِنْ عِفَّه بَطْنٍ وَ فَرْجٍ**؛ هیچ عبادتی در پیشگاه خداوند، برتر از عفت در برابر شکم و مسائل جنسی نیست». در روایت دیگری از ایشان آمده است: «عفت شکم و پاک‌دامنی، بهترین عبادت است» (راغب اصفهانی، ۱۳۸۲: ۷۴۷/۳).

در حوزه خودمهارگری جنسی، مدل‌های نظری متعددی در ادبیات پژوهش مطرح شده‌اند که هرکدام دارای نقایص قابل توجهی بوده‌اند. مدل‌های نظری مانند ژنگ و لیو[1] که این مقاله نقش خود ابژه‌سازی[2] و خودکنترلی را به‌عنوان متغیرهای میانجی مورد مطالعه قرار داده است. این پژوهش تجربه آزار جنسی را از طریق افزایش خود ابژه‌سازی و کاهش خودکنترلی، به بروز اختلالات جسمانی ارتباط داده است (ژنگ و لیو،۲۰۲۵: ۱۲). مدل خودمهارگری باومایستر و ایکسلاین[3]، صرفاً بر تقویت اراده و منابع روانی فردی تاکید دارند و نقش مؤلفه‌های فرهنگی و دینی و زمینه اجتماعی، از جمله آموزه‌های اسلامی‌و ساختار خانواده را نادیده می‌گیرن (باومایستر و ایکسلاین، ۱۹۹۹: ۱۵). همچنین مدل کنترل اجتماعی لاو[4] صرفاً به پیوند با نهادهای اجتماعی همچون خانواده و مدرسه پرداخته و عوامل درونی نظیر ایمان، معنویت و ارزش‌های دینی را در خودمهارگری لحاظ نکرده است (لاو، ۲۰۰۶: ۱۵). مدل تنظیم هیجانی کوئین نیلاس و همکاران[5] نیز عمدتاً مدیریت تکانه و هیجان را راهبرد اصلی کنترل رفتار جنسی می‌داند، بی‌آنکه مفاهیمی‌چون عفاف اسلامی‌را مورد توجه قرار دهد (کوئین نیلاس،۲۰۱۳: ۱۵). از سوی دیگر، مدل‌های داخلی مانند مدل عباسی (۱۳۹۶) علی‌رغم ارائه رویکرد اسلامی‌و تأکید بر نقش دین، بیشتر به صورت توصیفی و کیفی باقی مانده‌اند و کمتر به اعتبارسنجی کمی، مدل‌سازی ساختاری و آزمون تجربی پرداخته‌اند (عباسی، ۱۳۹۶:۶۶). در اکثر پژوهش‌های داخلی نیز تنها ابعاد محدودی مانند خانواده یا آموزش دینی مورد توجه قرار گرفته و ارتباط علّی در قالب مدل، میان پیشایندها، عوامل زمینه‌ای، راهبردها و پیامدها به شکل ساختاری و جامع سنجیده نشده است (نورعلیزاده و میانجی، ۱۳۸۹: ۱۰؛ برزگر خضری و همکاران، ۱۳۹۶: ۷۱). پژوهش حاضر با رفع این نواقص، از منظر خبرگان در چارچوب اندیشه اسلامی، برای نخستین‌بار اقدام به طراحی و آزمون مدل ساختاری خودمهارگری جنسی نموده و با استفاده از روش تحقیق تحلیل عاملی تأییدی، مدل نهایی را اعتبارسنجی کرده است تا ابزاری عینی برای سیاست‌گذاری و مداخلات آموزشی و فرهنگی ارائه کند.

از این‌رو مساله اساسی پژوهش حاضر تدوین مدل فرآیندی خودمهارگری جنسی از منظر خبرگان در چارچوب اندیشه اسلامی(یک رویکرد آمیخته)است.

---

1 Zheng : p, & Lyu

2 Self-objectification

3 Baumeister & Exline

4 Love

5 Quinn-Nilas

۲. چهارچوب نظری و ادبیات تحقیق

تعریف مفهومی خودمهارگری

انسان‌ها در تمایلات و تکانه‌های زیادی با دیگر حیوانات مشترک‌اند؛ اما نوعی توانایی را در خود رشد داده‌اند که بتوانند آن تمایلات را برای انجام اعمال اخلاقی مهار نمایند. این توانایی، خودمهارگری نام دارد. در یک نگاه، خودمهارگری یک توانایی روان‌شناختی جهت رساندن رفتار انسان به مرز قواعد و معیارهای معنادار است (رفیعی هنر و همکاران، ۱۳۹۳: ۶۱). حس تسلط بر نفس خود به جای بردهٔ هوس بودن، از زمان سقراط به‌عنوان صفتی پسندیده مطرح بوده است. هدف از این تسلط، دستیابی به تعادل است، نه سرکوب احساسات؛ زیرا هر احساسی در جای خود ارزش و اهمیت دارد. به نظر ارسطو، احساسی که متناسب با موقعیت است، مطلوب بوده و کنترل یا ابراز افراطی آن، سلامت روان را به مخاطره می‌اندازد. مسئلهٔ تعارض بین تکانه و مهار خویشتن در بسیاری از منابع تاریخی وجود داشته و در مباحث اولیهٔ فیلسوفان یونانی تحت عنوان هوای نفس در مقابل «عقل» یافت می‌شود (کرمی و کرمی، ۱۳۹۹: ۶۹).

در دهه‌های اخیر، پژوهش دربارهٔ خودمهارگری افزایش یافته است. پژوهشگران دریافته‌اند که خودمهارگری، علاوه بر پیش‌بینی نتایج مهم زندگی، پیش‌بینی‌کننده‌ای معتبر برای رفتارهای مشکل‌ساز و آسیب‌شناسانه به‌شمار می‌رود. به همین جهت، خودمهارگری در علوم زیادی مانند اقتصاد، سیاست، فلسفه و همچنین روان‌شناسی مورد توجه قرار گرفته است (لینگز و همکاران، ۲۰۱۹: ۱۷).

تعریف مفهومی خودمهارگری جنسی

خودمهارگری جنسی به معنای توانایی فرد در کنترل و مدیریت تمایلات، افکار و رفتارهای جنسی در راستای ارزش‌ها و هنجارهای عقلی، اخلاقی و دینی است؛ به گونه‌ای که فرد بتواند در رویارویی با تحریکات و امیال جنسی، از رفتارهای نامتناسب یا مغایر با آموزه‌های دینی و اجتماعی پرهیز نماید و تصمیم‌گیری‌هایش مبتنی بر عقلانیت، باورهای اخلاقی و دستورات شرع باشد. این توانایی معمولاً در طول فرایند رشد فرد، تحت تأثیر خانواده، جامعه، آموزش‌های دینی و تربیتی، و عوامل فردی تکوین و تقویت می‌شود و تجلی اصلی آن، حفظ عفت و پاکدامنی در عرصه‌های گوناگون زندگی است (عباسی، ۱۳۹۶: ۶۹).

تعریف عملیاتی خودمهارگری

در این پژوهش، خودمهارگری به وسیله پرسش‌نامه محقق‌ساخته، که بر پایه تحلیل مضمون و استخراج کدها و مؤلفه‌ها از مصاحبه‌های کیفی با خبرگان تدوین شده است، سنجیده می‌شود. این پرسش‌نامه شامل گویه‌هایی مرتبط با کنترل افکار، احساسات و رفتار فرد در مواجهه با محرک‌ها و خواسته‌ها بوده و پاسخ‌دهی بر اساس طیف پنج درجه‌ای لیکرت (از کاملاً مخالفم تا کاملاً موافقم) صورت می‌گیرد. امتیاز کلی حاصل از مجموع پاسخ‌های فرد به این گویه‌ها، شاخص کمی‌سطح خودمهارگری وی در این مطالعه به شمار می‌آید.

تعریف عملیاتی خودمهارگری جنسی

در این پژوهش، خودمهارگری جنسی به‌طور عملیاتی بر اساس مؤلفه‌ها و شاخص‌های احصاءشده از مرحله کیفی (همچون دوری از محرک‌های ناهنجار، تقویت ایمان، پایبندی به عفاف و حیا، مهارت خودنظارتی، تربیت جنسی اسلامی‌و...) و از طریق پرسش‌نامه محقق‌ساخته ویژه این مفهوم سنجیده می‌شود. این پرسش‌نامه دارای گویه‌هایی است که هر یک از ابعاد و فرایندهای خودمهارگری جنسی را ارزیابی می‌کند و پاسخ‌ها با طیف لیکرت پنج‌درجه‌ای ثبت می‌شود. نمره به‌دست‌آمده از مجموع این گویه‌ها، میزان یا شاخص عملیاتی خودمهارگری جنسی هر شرکت‌کننده را نشان می‌دهد؛ نمره بالاتر بیانگر سطح بالاتر توان مدیریت و کنترل رفتار، افکار و امیال جنسی در چارچوب ارزش‌های دینی و اجتماعی مورد نظر پژوهش است.

پیشینه پژوهش

پژوهش‌های داخلی و خارجی در این حوزه انجام شده است که به برخی اشاره می‌گردد.

نورعلیزاده و رحیمی(۱۴۰۰) در مطالعه‌ای اذعان کردند که یافته ها حاکی از این سه راهبرد مدیریتی است: ۱) تعدیل و هدایت جنسی فرزندان (شامل شش برنامه: آگاهی‌یابی و آگاهی‌دهی، تقویت ایمان، دین‌داری و ارزش‌های اخلاقی، دمیدن روح ارجمندی و مناعت طبع، نهادینه‌سازی روحیهٔ بسندگی، سبک هوشمندانه و متعادل در مواجهه با مسائل جنسی فرزندان، تنظیم میل جنسی با تنظیم‌گری زیستی)؛ ۲) پرورش و درونی‌سازی عفت‌ورزی (شامل پنج مرحله: تربیت صبرمحور و شکیبایی در برابر تکانه ها، اموزش فنون رفتاری زمینه‌های مهار تحریک، تحمل افزایی و مبارزه با

ناامیدی،تدوین و جایگزین سازی، درونی سازی و تثبیت) ؛ ۳) پیشگیری از ایجاد زمینه‌های انحراف و اختلال جنسی (شامل هشت برنامه: ارزشمندسازی و انگیزه‌بخشی، ایجاد حالت بیدارباش و هشیاری، توانمندسازی و مهارت‌افزایی، بهینه‌سازی زیستی-وراثتی، فراهم‌سازی عوامل محافظت‌کننده، نظارت خانوادگی، حمایت عاطفی، مراقبت‌های خانوادگی و اجتماعی).

دماری و همکاران (۱۴۰۰) مطالعه‌ای با عنوان چالش‌های سلامت جنسی ایران و فرصت‌های بهبود آن از دیدگاه سیاست‌گزاران و صاحب‌نظران، انجام دادند. در این مطالعه پنج مضمون اصلی تابو بودن مسائل جنسی و کمبود آگاهی عموم؛ رفتارهای جنسی غیرمتعارف و آسیب‌های اجتماعی نوپدید؛ انگ و تبعیض؛ عدم تعهد سیاسی حاکمیت؛ فقدان شاخص‌های آماری و عدم بهره‌برداری از ظرفیت‌های موجود به‌عنوان چالش‌های سلامت جنسی کشور پدیدار شده و فرصت‌ها و راهکارهای رسیدگی به آن‌ها شامل جلب حمایت سیاسی حاکمیت؛ اتخاذ سیاست‌ها و بازنگری قوانین مرتبط متناسب با تغییرات اجتماعی؛ جمع‌آوری شاخص‌ها و طراحی مداخلات با بهره‌برداری از منابع انسانی و ظرفیت‌های موجود؛ آموزش و توانمندسازی عموم با تمرکز ویژه بر نوجوانان و جوانان؛ ترویج اخلاق حرفه‌ای و عدالت جنسیتی شناسایی شد.

ادیب رهنما و همکاران (۱۴۰۲) در پژوهشی اذعان کردند که بدرفتاری دوران کودکی، پیش‌بینی‌کننده خودمهارگری پایین دوران نوجوانی است. بدرفتاری دوران کودکی، پیش‌بینی‌کننده شفقت بر خود پایین دوران نوجوانی است. نقش تعدیل‌کننده شفقت برخود در رابطه بدرفتاری دوران کودکی با شفقت بر خود تأیید شد؛ اما نقش تعدیل‌کننده جنسیت در رابطه بدرفتاری دوران کودکی با شفقت بر خود تأیید نشد؛ بنابراین، با کاهش شیوع بدرفتاری با کودکان، شفقت بر خود و خودمهارگری دوران نوجوانی ارتقا می‌یابد. همچنین، پرورش صفت شفقت بر خود در کودکان دختر و پسر دارای تجربه بدرفتاری، مانع از کاهش سطوح خودمهارگری آنان در نوجوانی می‌شود.

مهدوی اصل و قربانی(۱۴۰۲) در پژوهشی اذعان کردند که پژوهش حاضر با هدف تحلیل سازوکار خودمهارگری در سازگاری زوجین بر اساس منابع اسلامی‌انجام شد. در این پژوهش، حیطه شناختی خودمهارگری شامل مؤلفه‌های «ایمان به جهان آخرت»، «خودنظارتگری» و «عبرت از تجربه‌های گذشته» بوده و حیطه عاطفی شامل مؤلفه‌های «ترس از نافرمانی خدا»، «امید به پاداش اخروی» و «توجه به خدا و نظارت او بر اعمال فرد حضور»، «محبت به خدا» و «کرامت نفس» بوده است و حیطهٔ رفتاری خودمهارگری نیز شامل مؤلفه‌های «مهارت کنترل رفتارهای کلامی‌در خانواده»، «پرهیز از ارضاء ناصحیح نیازهای جنسی» و «پرهیز از نگاه حرام» می‌باشد.

هورانیه و همکاران[1] (۲۰۲۰)، مطالعه‌ای با عنوان رویکردهای پرهیز در مقابل کاهش آسیب به آموزش بهداشت جنسی در عربستان سعودی، انجام دادند. این مطالعه نظرات شهروندان عربستانی را در مورد نیاز به آموزش جنسی نوجوانان و الگوی مناسب برای اتخاذ در عربستان سعودی جلب کرد. مصاحبه‌های نیمه ساختاریافته در ریاض، عربستان سعودی، با ۲۸ ذینفع انجام شد. با سیاست گذاران؛ ارائه دهندگان خدمات اجتماعی و بهداشتی؛ معلمان و کارکنان مدرسه؛ و علمای دین مصاحبه‌ها ضبط و کلمه به کلمه رونویسی شد. تحلیل موضوعی برای شناسایی مضامین نوظهور انجام شد. نتایج مطالعه نیاز به ارائه آموزش جنسی را اذعان کرد.

رسول[2] و همکاران(۲۰۲۰) در پژوهشی با عنوان تربیت جنسی از دیدگاه اسلام اذعان کردند که ما در فرهنگی بیش از حد جنسی زندگی می‌کنیم که در آن رابطه جنسی و جنسی بخشی از مالکیت عمومی‌شده است. این انقلاب جنسی هنجارها و مرزهای یهودی ـ مسیحی و اسلامی‌را به چالش می‌کشد. به این ترتیب، آموزش جنسی موضوعی حساس و بسیار مهم است و اجرای فعلی آن در مدارس نگرانی‌های عمومی‌را برانگیخته است. این مطالعه به بررسی موضوع می‌پردازد و آن را در قالب ماتریس اعتقادات و اعمال اسلامی‌قرار می‌دهد. اسلام تمایلات جنسی و تربیت جنسی را به یک شبکه اخلاقی با حقوق و تکالیف، عدالت و انصاف پیوند می‌دهد. یک گفتمان و کلیشه غالب در مورد "جنسیت اسلامی" وجود دارد که جنسیت و تمایلات جنسی را به‌عنوان بزرگترین تابو، مملو از ترس و به ندرت مورد بحث قرار می‌دهد. این مطالعه این گونه افسانه ها و باورهای غلط را از بین می‌برد و مروری بر آموزش جنسی در دنیای مدرن و نیاز به چنین آموزش هایی ارائه می‌دهد.

واناریت[3] (۲۰۲۲) در پژوهشی با عنوان«خودمهارگری جنسی به‌عنوان یک رفتار ارتقا دهنده سلامت باروری برای زنان: یک دیدگاه» اذعان کردند که این پژوهش قصد دارد زمینه مناسبی را برای پذیرش پرهیز جنسی از دیدگاه رفتاری ارتقا دهنده سلامت فراهم کند که می‌تواند برای زنان در سنین باروری در سراسر جهان برای بهبود سلامت باروری، حفظ رفاه و جلوگیری از مشکلات سلامتی در زنان اعمال شود. موضوعات مربوط به وضعیت سلامت زنان، تعاریف پرهیز جنسی، مزایا، و کاربرد، و همچنین استقلال جنسی و کارآیی، از جمله همکاری خانواده، مورد بحث قرار گرفته است. این مقاله به ارائه دهندگان مراقبت‌های بهداشتی، به‌ویژه پرستاران و ماماها، ایده‌های جدیدی برای خودمهارگری جنسی در شغل پرستاری و مامایی ارائه می‌دهد.

---

1 Horanieh et al.

2 Rassool

3 Wannarit

۳. روش تحقیق

این پژوهش از حیث هدف، در زمره تحقیقات بنیادی است که در دو مرحله کیفی و کمی‌به اجرا درآمده است. در بخش کیفی، ابتدا به شناسایی و تبیین مدل مفهومی‌خودمهارگری جنسی پرداخته شد. جامعه آماری این بخش شامل ۱۱ نفر از صاحب‌نظران دانشگاهی در علوم دینی و روان‌شناسی و خبرگان حوزوی بود که با استفاده از روش نمونه‌گیری گلوله‌برفی تا رسیدن به نقطه اشباع نظری انتخاب شدند. ابزار گردآوری داده‌ها، مصاحبه نیمه‌ساختاریافته‌ای بود که با محوریت سؤالات باز و مبتنی بر مبانی نظری طراحی شد. داده‌های حاصل از مصاحبه‌ها پس از پیاده‌سازی به کمک روش تحلیل مضمون[1] و با استفاده از نرم افزار Atlas.ti و طی مراحل کدگذاری شد و منتج به استخراج مقولات و کدهای نظری گردید.

بخش کمی‌با هدف اعتبارسنجی ساختار مدل کیفی انجام شد. به این منظور یک پرسش‌نامه محقق‌ساخته تدوین شد که گویه‌های آن مبتنی بر ابعاد و مؤلفه‌های به‌دست‌آمده از مدل کیفی مرحله قبل بود. جامعه آماری در این مرحله، کلیه دانشجویان واحد بین‌الملل (در مقاطع مختلف تحصیلی) بودند که با روش نمونه‌گیری تصادفی طبقه‌ای، ۲۱۳ نفر انتخاب شدند. پرسش‌نامه شامل دو بخش بود: بخش اول، داده‌های جمعیت‌شناختی مانند جنسیت، سن، مدرک و رشته تحصیلی را پوشش می‌داد و بخش دوم، به سؤال‌های اصلی پژوهش با طیف لیکرت پنج‌درجه‌ای (از کاملاً مخالف تا کاملاً موافق) اختصاص داشت. به منظور بررسی پایایی، پرسش‌نامه اولیه روی یک نمونه مقدماتی ۲۰ نفره اجرا و ضریب آلفای کرونباخ برای کل ابزار معادل ۰.۸۳ و نیز برای هر بعد بالاتر از ۰.۷ به‌دست آمد که نشان‌دهنده اعتبار و اعتماد مناسب ابزار پژوهش بود. روایی پرسشنامه با استفاده از نظرسنجی اساتید و به صورت روایی صوری تایید شد. در مرحله بعد، تحلیل داده‌های کمی‌با بهره‌گیری از نرم‌افزارهای SPSS و SMART PLS و روش تحلیل عاملی تأییدی (CFA) و مدل‌یابی معادلات ساختاری صورت پذیرفت، که برازش مطلوب مدل و معناداری ضرایب مسیرها را نشان داد.

1 Thematic Analysis

جدول ۱. ضریب آلفای کرونباخ برای متغیرهای پژوهش

متغیرهای پژوهش	آلفای کرونباخ
کل سوالات	۰.۸۳
پیشایندها	۰.۸٦
عوامل زمینه ای	۰.۷۷
عوامل راهبردی	۰.۸۹
پیامدها	۰.۷٤

۴. یافته‌ها

یافته‌های بخش کیفی

ابتدا به بررسی آمار توصیفی خبرگان شرکت کننده در پژوهش حاضر پرداخته می‌شود.

جدول۱. ویژگی‌های جمعیت شناختی مصاحبه شوندگان

خبرگان و اساتید							
تعداد مصاحبه شوندگان	جنسیت		سابقه کار			تحصیلات	
	زن	مرد	۵-۱۰	۱۱-۲۰	بالای ۲۰	کارشناسی ارشد	دکتری و بالاتر
۱۱	۳	۸	۱	۷	۳	۱	۱۰
مکان مصاحبه	استان تهران						

در این قسمت، مصاحبه شوندگان را، بر اساس سطح تحصیلات ، سابقه کار و جنسیت طبقه بندی شده اند و فراوانی مربوط به هر دسته به همراه درصد آن نمایش داده می‌شود. بر اساس اطلاعات جدول۱، مصاحبه شوندگان مرد ۷۳% است و کمترین زنان با حجم ۲۷% است. همچنین به تفکیک سابقه کار افراد ۵-۱۰ سال ۹% و ۱۱-۲۰ سال ۶۴% و ۲۰سال به بالا ۲۷% را به خود اختصاص داده اند و بر اساس تحصیلات ۹۱ % دکتری، ۹ % کارشناسی ارشد را تشکیل می‌دهند.

کدهای نظری اولیه برای کشف مضامین

در این مرحله از پژوهش، مفاهیم و نکات کلیدی به‌دست آمده در مورد الگوی متأثر از مدل فرآیندی خودمهارگری جنسی از منظر خبرگان در چارچوب اندیشه اسلامی، از داخل فرآیند مصاحبه فهرست شد. بدین‌منظور عبارات، مفاهیم و گویه‌های مستخرج شده از مصاحبه‌ها با تحلیل‌های دقیق، یکسان‌سازی (انتخاب واژگان صحیح‌تر، حذف مفاهیم مشترک) شد و در مرحله اول ۱۵۹ گویه به‌دست آمد. مضامین به‌دست آمده در قالب چک‌لیستی برای انجام مصاحبه تنظیم و با انجام مصاحبه با خبرگان، برخی از گویه‌های به‌دست آمده حذف و اصلاح شدند. بعد از اتمام رونوشت مصاحبه‌ها کدگذاری انجام شد. در طول مرحله کدگذاری نظری، داده‌ها به دقت بررسی شد، عبارات و مفاهیم مناسب و مقوله‌های مربوط مشخص ابعاد و ویژگی آنها تعیین و الگو نیز بررسی گردید. واحد اصلی تحلیل برای کدگذاری نظری و شبکه مضامین، مفاهیم مستخرج از مصاحبه بود که مفاهیم از راه عنوان‌گذاری توسط محقق و به‌طور مستقیم از رونوشت مصاحبه ایجاد شد. براساس کدهای نظری و مضامینی که در این گام حاصل شد مفاهیم اولیه شکل گرفت و ۱۵۹ کد به‌دست آمد که تمامی‌این کدهای، کدهای صحیحی نخواهند بود.

تحلیل شبکه مضامین

پس از تهیه و تنظیم جداول که بخشی از تحلیل کیفی داده‌های حاصل از انجام مصاحبه است، برای تکمیل تحلیل براساس تحلیل مضمون، مفاهیم حاصله در سطح بالاتر و تجریدی‌تر برای دستیابی به مقولات گروه‌بندی شد.. بنابراین، بار دیگر با استفاده از مقایسه مداوم مفاهیم با یکدیگر هر مفهوم با مفاهیم قبل یا بعد خود یا با همه مفاهیم موجود مقایسه شد تا مقولات کلی استخراج شود. پس از مقایسه مفاهیم استخراج شده، مفاهیم مرتبط در یک‌مقوله کلی دسته‌بندی و براساس عناوین موجود در نظریه‌هایی مرتبط یا مفاهیم به‌دست آمده از پژوهش، عناوین کلی برای مقولات در نظر گرفته شد. پس از مقایسه مداوم پاسخ‌های حاصل از مصاحبه، پاسخ‌های مشابه تنظیم و مفاهیم مشابه از آنها استخراج شد. گویه‌های نزدیک به هم نیز ادغام و مضامین در ۴ مقوله اصلی دسته‌بندی شد که عبارتند از:

- مقوله اول: پیشایندها در مدل فرآیندی خودمهارگری جنسی از منظر خبرگان در چارچوب اندیشه اسلامی؛ این بخش شامل ۳۲ مضمون سازمان‌دهنده است.

- مقوله دوم: عوامل راهبردی در مدل فرآیندی خودمهارگری جنسی از منظر خبرگان در چارچوب اندیشه اسلامی؛ این بخش شامل ۵۷ مضمون سازمان‌دهنده است.
- مقوله سوم: عوامل زمینه‌ای در مدل فرآیندی خودمهارگری جنسی از منظر خبرگان در چارچوب اندیشه اسلامی؛ در این مقوله ۲۶ مضمون سازمان‌دهنده شناسایی شد.
- مقوله چهارم: پیامدهای مدل فرآیندی خودمهارگری جنسی از منظر خبرگان در چارچوب اندیشه اسلامی؛ در این مقوله ۴۳ مضمون سازمان‌دهنده شناسایی شد.

شبکه مضامین داده‌ها

در این بخش نحوه تحلیل داده‌ها و استخراج مضامین پایه، سازمان‌دهنده و فراگیر از داده‌های خام حاصل از مصاحبه‌ها نمایش داده شده در جدول ۲، پس از پیاده‌سازی مصاحبه‌ها، نقل قول‌هایی که به صورت آشکار یا ضمنی به سؤالات پژوهش، انتخاب شدند و سپس مضامین پایه، سازمان‌دهنده و فراگیر از آن‌ها استخراج شدند. شکل شبکه مضامین مشتمل بر ۲۳ مضمون سازمان‌دهنده است که در قالب چهار مضمون فراگیر اصلی که از ابتدا مشخص بوده‌اند، مرتب گردیده‌اند.

جدول۲. مقوله‌های نهایی مدل کیفی

مضامین سازمان دهنده	مضامین پایه
پیشایندها در مدل فرآیندی خودمهارگری جنسی از منظر خبرگان در چارچوب اندیشه اسلامی	ضعف در مدیریت روابط اعضای خانواده
	عدم حاکمیت ارزش‌های دینی در خانواده
	تضعیف فرهنگ عفاف
	تضعیف فرهنگ تشکیل خانواده و ترویج خانه‌های مجردی و ازدواج‌های سفید
	ضعف ایمان و دینداری (عدم پایبندی مذهبی و ضعف معنویت)
عوامل راهبردی در مدل فرآیندی خودمهارگری جنسی از منظر خبرگان در چارچوب اندیشه اسلامی	دوری از محرک‌های ناهنجار
	تقویت ایمان
	تسهیل و تسریع در امر ازدواج
	توانمندسازی و مهارت افزایی
	تربیت جنسی از منظر قرآن کریم و حدیث
	داشتن عفت و حیا و تقوا
	خودنظارتی که معادل مراقبه در اسلام است

مضامین سازمان دهنده	مضامین پایه
عوامل زمینه ای در مدل مدل فرآیندی خودمهارگری جنسی از منظر خبرگان در چارچوب اندیشه اسلامی	اعتیاد، فقر، بیکاری و زیاده خواهی مالی
	بالارفتن سن ازدواج
	حجاب و پوشش
	هیجان خواهی شدید
پیامدهای مدل فرآیندی خودمهارگری جنسی از منظر خبرگان در چارچوب اندیشه اسلامی	احساس ارزشمندی
	کاهش انحرافات جنسی
	کاهش رفتارهای جنسی پر خطر
	کاهش رفتارهای جنسی بدون مسئولیت
	رسیدن به آرامش مطلوب
	سلامت و امنیت فرد در اجتماع
	افزایش خود نظارتی

۱. پیشایندها در مدل خودمهارگری جنسی

پیشایندها[1] در این مدل، به عوامل و شرایطی اطلاق می‌شود که قبل از ظهور یا تقویت مهارت خودمهارگری جنسی نقش زیربنایی و زمینه‌ساز دارند؛ یعنی آن دسته از متغیرهای فردی، خانوادگی و فرهنگی که زمینه ضعف یا قدرت کنترل رفتار جنسی را در افراد به‌وجود می‌آورند.

کدهای مرتبط:

کدهایی مانند ضعف در مدیریت روابط اعضای خانواده، عدم حاکمیت ارزش‌های دینی در خانواده، تضعیف فرهنگ عفاف، تضعیف فرهنگ تشکیل خانواده و ترویج خانه‌های مجردی و ازدواج‌های سفید، و ضعف ایمان و دینداری (عدم پایبندی مذهبی و ضعف معنویت) دقیقاً به شناسایی بسترها و ریشه‌های ضعف یا قوت مهارگری جنسی می‌پردازند و مرحله خاستگاه شکل‌گیری مشکل یا ظرفیت خودمهارگری را پوشش می‌دهند.

۲. عوامل راهبردی

عوامل راهبردی[1] به شیوه‌ها، مهارت‌ها و مداخلاتی گفته می‌شود که می‌توانند مستقیماً خودمهارگری جنسی را تقویت‌کنند یا موجب مدیریت صحیح میل جنسی در چارچوب آموزه‌های عفت شوند.

1 Antecedents

کدهای مرتبط:

کدهایی مانند دوری از محرک‌های ناهنجار، تقویت ایمان، تسهیل و تسریع ازدواج، توانمندسازی و مهارت افزایی، تربیت جنسی از منظر قرآن و حدیث، داشتن عفت و حیا و تقوا، و خودنظارتی (مراقبه) در اسلام، دقیقاً راهبردهای مؤثر و اجرایی پیشنهادی از دید اسلام برای پیشگیری از رفتارهای پرخطر جنسی و تقویت کنترل فردی را منعکس می‌کنند، یعنی نحوه مواجهه و مسیر عمل در مقابل تهدیدها.

۳. عوامل زمینه‌ای

عوامل زمینه‌ای[۲] به متغیرهای محیطی و اجتماعی اشاره دارند که می‌توانند زمینه و بستر بروز یا شدت گرفتن مشکلات مربوط به مهارگری جنسی را فراهم کنند، اما الزاماً علت مستقیم نیستند؛ نقش واسطه‌ای یا تشدیدکننده دارند.

کدهای مرتبط:

کدهایی همچون اعتیاد، فقر، بیکاری و زیاده‌خواهی مالی، بالارفتن سن ازدواج، حجاب و پوشش، و هیجان‌خواهی شدید، به خوبی شرایط اجتماعی و محیطی مؤثر بر مهار یا عدم مهار رفتار جنسی را در بستر زندگی ایرانی ـ اسلامی‌نمایان می‌کند.

۴. پیامدها

پیامدها[۳] در مدل، نتایج مثبت یا منفی مهار یا عدم مهارگری جنسی هستند. این دسته به آن چیزی اشاره دارد که فرد یا جامعه، بعد از تحقق یا عدم تحقق کنترل جنسی تجربه می‌کند.

کدهای مرتبط:

کدهایی مانند احساس ارزشمندی، کاهش انحرافات جنسی، کاهش رفتارهای جنسی پرخطر و بدون مسئولیت، رسیدن به آرامش مطلوب، سلامت و امنیت فرد در جامعه، و افزایش خودنظارتی، کاملاً پیامدهای تحقق یک مدل موفق عفت‌محور و مهارگری را پوشش می‌دهد.

---

1 Strategic Factors

2 Contextual Factors

3 Outcomes

یافته‌های بخش کمی

در این بخش برای اعتبارسنجی بخش کیفی، با استفاده از اطلاعات گرد آوری شده از طریق پرسشنامه ای که بر اساس شاخص‌های شناسایی شده طراحی شد و در بین نمونه آماری از جامعهٔ مورد مطالعه توزیع گردید، شاخص‌های مربوط به مؤلفه ها از لحاظ کمی‌مورد تجزیه و تحلیل آماری قرار گرفتند که نتایج در ادامه آمده است.

تعداد شرکت کنندگان در بخش کمی۲۱۳ نفر بودند که ۷۷ درصد از پاسخ دهندگان را مردان و ۲۳درصد را زنان تشکیل می‌دهند. در این میان، ۲۸ درصد از پاسخ دهندگان دارای سن ۲۰ تا ۳۰ سال ، ۵۱ درصد دارای سن ۳۱ تا ۳۵ سال و ۲۱ درصد دارای سن بالای ۳۵ سال هستند. بیشترین حجم نمونه را افراد ۴۱-۵۰ سال و کمترین حجم نمونه را افراد ۵۱ سال به بالا تشکیل می‌دهند. همچنین، ۶ درصد از پاسخ دهندگان دارای تحصیلات کارشناسی، ۳۳ درصد دارای تحصیلات کارشناسی ارشد و ۶۱ درصد دارای تحصیلات دکتری می‌باشند. بیشترین حجم نمونه دارای تحصیلات دکتری و کمترین حجم نمونه دارای تحصیلات کارشناسی هستند.

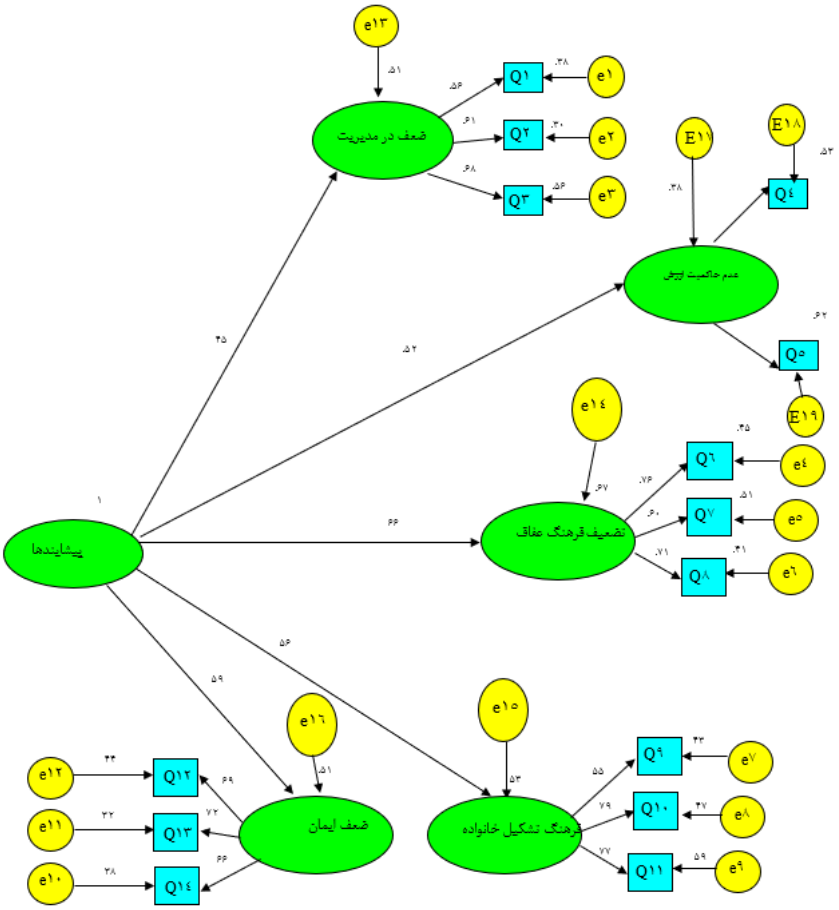
تحلیل عاملی تأییدی داده‌ها

ابتدا برای ورود به معادلات ساختاری باید ابزارهای پژوهش جهت تعیین اعتبار سازه مورد تحلیل تاییدی قرار گیرد. در این بخش پس از توضیح مختصری در مورد شاخص‌های برازش تحلیل عاملی تاییدی مربوط به هریک از عاملهای عنوان شده در مدل مفهومی، مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد. لازم به ذکر است جهت آزمون مدل پژوهش از شاخص‌های اصلاح جهت تدوین مدل‌های نهایی استفاده شد علاوه بر این سؤال‌های با بارهای عاملی پایین حذف شدند.

تحلیل عاملی تاییدی مقوله پیشایندها

به منظور تعیین اعتبار متغیرهای مقوله پیشایندها از روش تحلیل عاملی تأییدی استفاده شد. خروجی نرم افزار ایموس نشان میدهد تمام بارهای عاملی بالاتر از ۰/۶ هستند. با توجه به خروجی ایموس مقدار x۲/df محاسبه شده ۲/۰۷ است، وجود x۲/df کوچکتر از ۵ نشان دهنده برازش مناسب مدل می‌باشد همچنین جذر برآورد واریانس خطای تقریب(RMSEA) می‌بایستی کمتر از ۰/۰۸ باشد که در مدل ارائه شده این مقدار برابر ۰/۰۶۶ است. میزان شاخص‌های GFI، AGFI، CFI و NFI نیز باید بیشتر از ۰/۹ باشد که در مدل تحت بررسی به ترتیب بالاتر از میزان تعیین شده

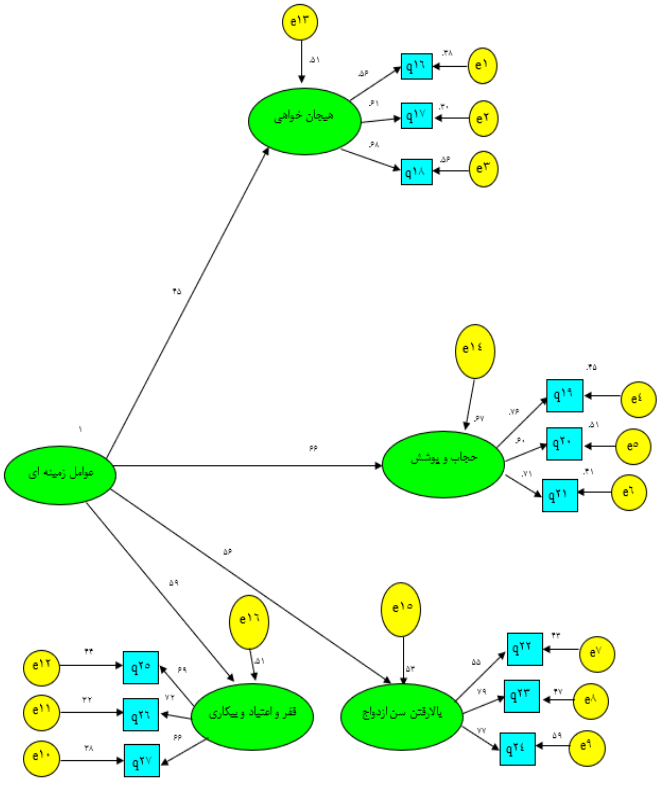
است. بنابراین داده‌های این پژوهش با ساختار عاملی این مقیاس برازش مناسبی دارد و این بیانگر همسویی سؤالات با متغیرهای مقوله اول است.



نمودار ۱. تحلیل مسیر عوامل مقوله پیشایندها

تحلیل عاملی تأییدی مقوله عوامل زمینه‌ای

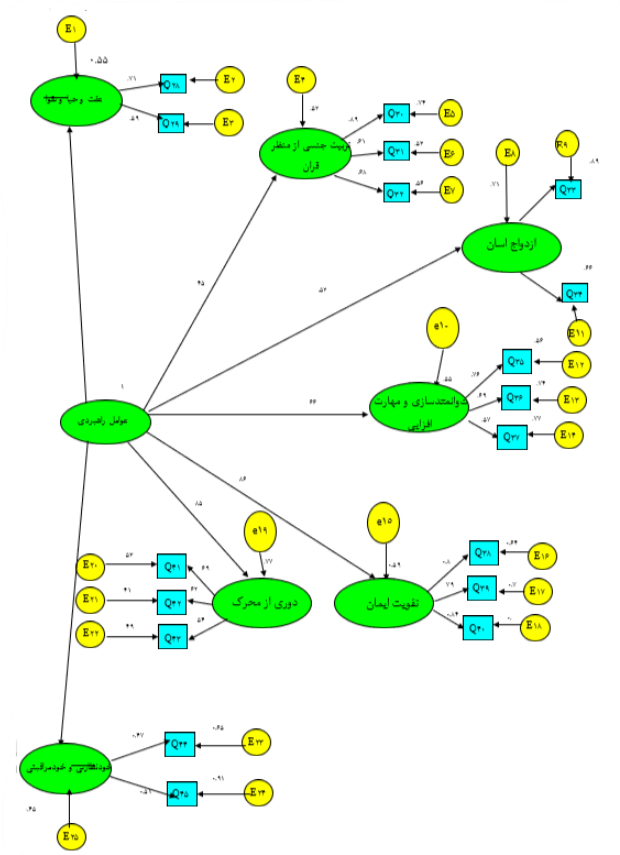
به‌منظور تعیین اعتبار مقوله عوامل زمینه ای از روش تحلیل عاملی تأییدی استفاده شد. تمام بارهای عاملی بالاتر از ۰/۶ هستند. مقدار x۲/df محاسبه شده ۱/۸۰ است، وجود x۲/df کوچکتر از ۵ نشان دهنده برازش مناسب مدل می‌باشد همچنین جذر برآورد واریانس خطای تقریب(RMSEA) می‌بایستی کمتر از ۰/۰۸ باشد که در مدل ارائه شده این مقدار برابر ۰/۰۵۷ است. میزان شاخص‌های GFI، AGFI، CFI و NFI نیز باید بیشتر از ۰/۹ باشد که در مدل تحت بررسی به ترتیب بالاتر از میزان تعیین شده است. بنابراین داده‌های این پژوهش با ساختار عاملی این مقیاس برازش مناسبی دارد و این بیانگر همسویی سؤالات با متغیرهای مقوله دوم است.



نمودار ۲. تحلیل مسیرعوامل مقوله عوامل زمینه ای

تحلیل عاملی تأییدی متغیرهای مقوله عوامل راهبردی

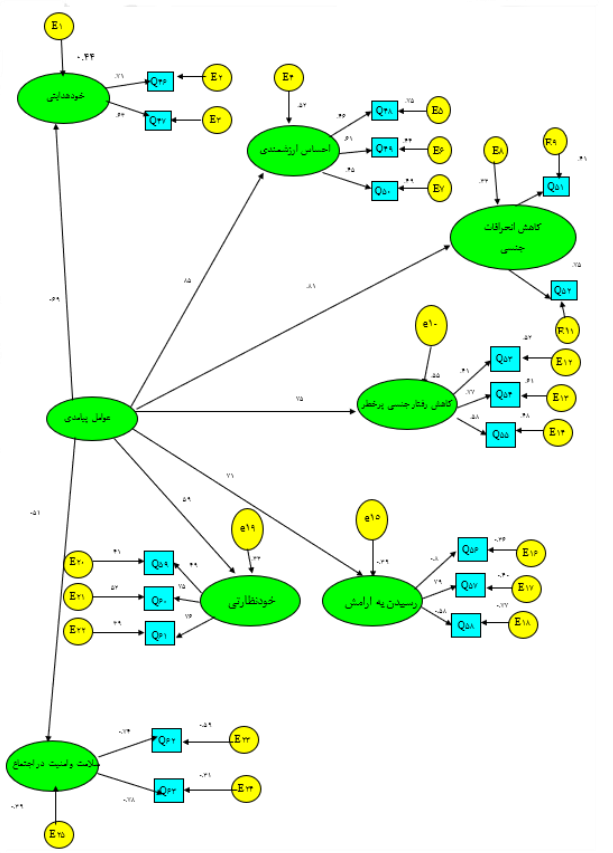
اعداد روی مسیرها بارهای عاملی هستند تمام بارهای عاملی بالاتر از ۰/۶ هستند. با توجه به خروجی ایموس مقدار x۲/df محاسبه شده ۱/۵۴ است، وجود x۲/df کوچکتر از ۵ نشان دهنده برازش مناسب مدل می‌باشد همچنین جذر برآورد واریانس خطای تقریب(RMSEA) می‌بایستی کمتر از ۰/۰۸ باشد که در مدل ارائه شده این مقدار برابر ۰/۰۴۷ است. میزان شاخص‌های GFI، AGFI، CFI و NFI نیز باید بیشتر از ۰/۹ باشد که در مدل تحت بررسی به ترتیب بالاتر از میزان تعیین شده است. بنابراین داده‌های این پژوهش با ساختار عاملی این مقیاس برازش مناسبی دارد و این بیانگر همسویی سؤالات با متغیرهای مقوله سوم پدیده است.



نمودار ۳. تحلیل مسیرعوامل مقوله عوامل راهبردی

مقوله چهارم عوامل پیامدی

به منظور تعیین اعتبار عوامل پیامدی از روش تحلیل عاملی تأییدی استفاده شد. تمام بارهای عاملی بالاتر از ۰/۶ هستند. یافته‌های مربوط به شاخص‌های برازش عوامل محوری، نتایج حاکی از آن است که شاخص CFI، GFI، NFI، RMR و RMSEA از سطح قابل قبولی برخوردار بوده و این مشخصه‌های نکویی برازش نشان می‌دهد. داده‌های این پژوهش با ساختار عاملی این مقیاس برازش مناسبی دارد و این بیانگر همسویی سؤالات با سازه‌های عوامل محوری است.



نمودار۴. تحلیل مسیر مقوله عوامل پیامدی

تجزیه و تحلیل مدل و بررسی برازش مدل پیشنهادی پژوهش

در این بخش با استفاده از اطلاعات گرد آوری شده از طریق پرسشنامه ای که بر اساس شاخص‌های شناسایی شده در بخش کیفی طراحی شد و در بین نمونه آماری از جامعهٔ مورد مطالعه توزیع گردید؛ شاخص‌های مربوط به مؤلفه ها از لحاظ کمی‌مورد تجزیه و تحلیل آماری قرار گرفتند که نتایج در ادامه آمده است. معیارهای برازش یکی از مهم‌ترین مراحل در تحلیل مدل‌سازی معادلات ساختاری است. این معیارها برای پاسخ بدین پرسش است که آیا مدل بازنمایی شده توسط داده‌ها، مدل اندازه‌گیری پژوهش را تأیید می‌کند یا خیر؟ برای پاسخگویی به این پرسش، معیارهای برازش زیادی در روش‌شناسی مدل‌سازی معادلات ساختاری معرفی شده است. جدول ۳ وضعیت این شاخص‌ها را نشان می‌دهد.

جدول ۳. نتایج شاخص‌های برازش مدل تحقیق

$\frac{\chi^2}{df}$	GFI	AGFI	NFI	CFI	RMR	RMSEA
۲/۸۵۸	۰/۸۳۵	۰/۸۴۱	۰/۸۸۷	۰/۸۴۵	۰/۱۳۳	۰/۰۹۰

نتایج نشان از برازش مناسب مدل پیشنهادی است. پس از آزمون مدل‌های اندازه گیری اکنون لازم است تا مدل ساختاری ای که نشان دهندهٔ ارتباط بین متغیرهای مکنون تحقیق است، ارائه شود. با استفاده از مدل ساختاری می‌توان به بررسی فرضیه‌های تحقیق پرداخت.

با توجه به میزان ضرایب معناداری، از آنجا که برای رد یا تایید روابط مقدار CR (نسبت بحرانی) باید بیشتر از ۱/۹۶ یا کمتر از ۱/۹۶- باشد، مقدار پارامتر بین دو دامنه در الگو مهم شمرده نمی‌شود، همچنین مقادیر بین این دو مقدار حاکی از عدم وجود تفاوت معنادار مقدار محاسبه شده برای وزن ها رگرسیونی با مقدار صفر در سطح ۹۵ درصد دارد. نتایج آزمون مدل در جدول ۴ ارائه شده است:

جدول ۴. نتایج اجرای مدل ساختاری خودمهارگری جنسی از منظر خبرگان در چارچوب اندیشه اسلامی

روابط	برآورد استاندارد	خطای معیار	نسبت بحرانی	سطح معنی داری
پیشران ها ← مدل فرآیندی خودمهارگری جنسی از منظر خبرگان در چارچوب اندیشه اسلامی	۰/۴۲۰	۰/۰۵۶	۴/۰۱۸	۰/۰۰۰*
راهبردها ← مدل فرآیندی خودمهارگری جنسی از منظر خبرگان در چارچوب اندیشه اسلامی	۰/۶۸	۰/۰۴۵	۳/۸۱۳	۰/۰۰۰*
عوامل زمینه ای ← مدل فرآیندی خودمهارگری جنسی از منظر خبرگان در چارچوب اندیشه اسلامی	۰/۴۴	۰/۰۴۲	۲/۹۵۸	۰/۰۰۰*
پیامدها ← مدل فرآیندی خودمهارگری جنسی از منظر خبرگان در چارچوب اندیشه اسلامی	۰/۴۴	۰/۰۴۲	۲/۹۵۸	۰/۰۰۰*

P≤۰/۰۵*

بر این اساس مدل تحقیق با استفاده از نرم افزار اسمارت پی ال اس، مورد سنجش نهایی قرار گرفت و همانطور که مشاهده می‌شود تمامی‌روابط و با توجه به مقدار ضرایب مسیر در سطح اطمینان ۹۵ درصد تایید می‌شوند. ارائه مدل فرآیندی خودمهارگری جنسی از منظر خبرگان در چارچوب اندیشه اسلامی‌در نمودار و جدول فوق ارائه شده است. بر اساس نتایج بدست آمده مؤلفه‌های موثر در مدل نهایی پژوهش تأثیرگذار بوده است.

بحث و نتیجه‌گیری

در این مطالعه، مدل نهایی تدوین‌شده با استفاده از پرسشنامهٔ محقق‌ساخته اعتبارسنجی و تأیید شد.

خودمهارگری جنسی، از دیدگاه اندیشهٔ اسلامی، جایگاهی اساسی در نظام اخلاق فردی و اجتماعی دارد و از مهم‌ترین معیارهای رشد معنوی و سلامت روان انسان به شمار می‌آید. در قرآن کریم، خداوند بارها مؤمنان را به حفظ عفت و کنترل رفتارهای جنسی توصیه می‌کند؛ از جمله در آیات ۳۰ و ۳۱ سورهٔ نور می‌فرماید: ﴿**قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ...**﴾؛ یعنی: «به مؤمنان بگو دیدگان خود را فروبندند و دامان خود را حفظ کنند.» در ادامه، زنان مؤمن نیز به همین رفتار فراخوانده می‌شوند. این تأکید قرآن بر کنترل نگاه و حفظ امیال، بر پایهٔ تربیت نفس و ارادهٔ انسان است تا از نزدیک شدن به گناه و فساد مصون بماند. در آیهٔ ۳۲ سورهٔ اسرا نیز آمده: ﴿**وَ لا تَقْرَبُوا الزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَ سَاءَ سَبِيلًا**﴾ (و به زنا نزدیک مشوید که آن کاری زشت و راهی ناپسند است)، که وجود مرز روشن در رفتارهای جنسی و دوری از هرگونه تحریک و زمینه‌ساز گناه را می‌طلبد.

در روایات معصومین‌علیهم‌السلام نیز، خودمهارگری جنسی به‌عنوان یک فضیلت کلیدی معرفی شده است. امام علی‌علیه‌السلام فرمود: «**أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ الْعِفَافُ**» (برترین عبادت، پاکدامنی است) (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۷۴). همچنین ایشان می‌فرمایند: «مَنْ عَرَفَ كَفَّ»؛ هر کس (ضرر گناه را) بشناسد، دستان خود را بازمی‌دارد (کلینی، ۱۳۶۵: ۱۶۳۵/۳). در روایتی دیگر آمده است که پیامبر اکرم‌صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود: «هر کسی برای خدا عفت بورزد، خداوند او را کفایت می‌کند» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۱۲). این آموزش‌ها نشان می‌دهد که خودمهارگری جنسی نه تنها یک دستور فردی برای سلامت روان و جسم، بلکه یک مسئولیت دینی و عاملی برای حفظ بنیاد خانواده و سلامت جامعه نیز هست. بدین ترتیب، از نظر آموزه‌های دینی، خودمهارگری جنسی، تمرین عملی صبر، عفاف و تقوا در برابر امیال غریزی است و راه رشد و تعالی انسان در جهت قرب الهی تلقی می‌شود.

از منظر تاریخی، با ظهور انقلاب اسلامی، این روابط به‌طور کلی نفی شد. انقلاب سعی در ایجاد باورها و نگرش‌های جدید در حوزه‌های مختلف و همچنین اصلاح برخی رفتارهای اجتماعی و جایگزینی آنها با نگرش‌ها و رفتارهای پیش از آن داشت. هنجارآوران و فرهنگ‌سازان پس از انقلاب، به‌ویژه در دهۀ ۶۰، صرفاً از شیوه‌ها و ابزار کنترل اجتماعی درونی در این راه بهره نبردند و علاوه بر آن، به استفاده از ابزارهای کنترل بیرونی نیز روی آوردند. بر این اساس، در آموزش‌های رسمی پیش‌دبستانی، دبستانی و راهنمایی، حتی قبل از بلوغ دختران و پسران، طرح جداسازی اجرا شد تا به این وسیله کودکان و نوجوانان به لحاظ فکری و رفتاری آمادگی این نوع نگرش‌ها و رفتارها را در مورد افراد غیرهمجنس پیدا کنند. این نوع رفتار و نگرش توسط مردم تا حد زیادی پذیرفته شد و تا حد زیادی با رضایت خاطر، مطابق آن رفتار می‌کردند.

اما تغییرات فرهنگی به تدریج نظام اجتماعی را تحت تأثیر خود قرار داد؛ به‌ویژه افرادی که در پایان دهۀ ۷۰ و اوایل دهۀ ۸۰ دوران نوجوانی و جوانی خود را طی می‌کردند. به نظر می‌رسد که این نسل یا جمعیتی که پدیده‌های متفاوتی را نسبت به نسل قبل از خود تجربه کرده بودند، هماهنگی بالایی با عناصر فرهنگی دهۀ ۶۰ ندارد. اکنون ضد ارزش تلقی شدن روابط دختر و پسر جوان در قالب ازدواج سفید، همچون گذشته ارزیابی نمی‌شود. با این حال، این تغییر فرهنگی برای نسل انقلاب به راحتی مورد پذیرش قرار نگرفته و نخواهد گرفت و ایشان به این پدیده، احتمالاً بیشتر به‌عنوان نوعی استحالۀ فرهنگی و نتیجۀ تهاجم فرهنگی غرب می‌نگرند.

یکی از عوامل مهم احصاء شده، خویشتنداری است. خویشتنداری نوعی توانمندی روان‌شناختی است که پرورش آن، از دوران کودکی و به‌تدریج در انسان پدید می‌آید. درباره خویشتنداری جنسی هم چنین مطلبی درست است. زیرا همان‌گونه که قبلاً تبیین شد، تنظیم رفتار در حوزه میل جنسی قلمروی از خویشتنداری محسوب می‌شود. به هر حال، همچنان که افراد بزرگ‌تر می‌شوند توانمندی فزاینده‌ای را در برخی ابعاد خویشتنداری، از جمله تأخیر کامرواسازی، نشان می‌دهند. به عبارت دیگر، هر چه کودکان بزرگ‌تر می‌شوند در تأخیر ارضا راحت‌تر عمل می‌کنند. طبق نتایج برخی از تحقیقات، ویژگی‌های سرپرستی و راهبردهای پرورش کودک می‌تواند کنترل‌نکردن تکانه‌ها را پیش‌بینی کند. این یافته‌ها از اهمیت پرورش اخلاقی در ابعاد مختلف حکایت می‌کنند و یکی از این ابعاد، خویشتنداری جنسی است؛ توانمندی مثبتی که بیشترین کاربرد خود را در کنترل و تنظیم رفتارهای جنسی، به‌ویژه بعد از بلوغ، نشان می‌دهد. شکوفایی این توانمندی، از دوران کودکی و به‌تدریج در انسان پدید می‌آید که شکوفایی آن به زمینه‌های مختلفی از جمله زمینه‌های یادگیری، تربیتی، پرورش توانمندی‌های عقلی و اخلاقی وابسته است.

یکی از عوامل کاهش تحریکات جنسی در محیط اجتماعی، پوشش مناسب آحاد جامعه است. پوشش مناسب حریم زن و مرد را از نگاه نامحرم حفظ می‌کند. همین‌طور پوشش مناسب نگاه را از برانگیختگی و تحریک رها می‌کند. در نتیجه، آرامش روانی مردان نیز تأمین می‌شود. بدین صورت «حجاب» معنا می‌یابد و حکمتش تبیین می‌شود. جلوگیری از آلودگی بصری محیط به واسطه استفاده از حجاب و پوشش مناسب، از اولین اقدامات پیش‌گیرانه و یاریگرانه برای عفاف جنسی به حساب می‌آید. وقتی زنان مسلمان در معرض آزار و اذیت هوسبازان قرار گرفتند و عفت و پاکی آنان در معرض تهدید قرار گرفت، قرآن کریم کریم سازوکار دفاعی حجاب را معرفی کرد تا موجب ایمنی زنان شود: «ای پیامبر! به همسران و دخترانت و به زنان مؤمن بگو: جلباب‌های [روسری‌های بلند] خود را بر خود فروتر گیرند. این برای آنکه شناخته شوند و مورد آزار قرار نگیرند؛ این [به احتیاط] نزدیک‌تر است» (احزاب: ۵۹).

از عوامل مهم دیگر شرایط سخت ازدواج است، ارزش‌ها، آداب و رسوم پذیرفته‌شده در جامعه، مجموعه‌ای از بایسته‌های ازدواج، از جمله سن مناسب آن، را تعیین می‌کنند. آداب و رسوم و تشریفات دست و پاگیری که گاه در میان مردم رواج دارد، از جمله موانع ازدواج آسان و مناسب به حساب می‌آید. برای مثال در جامعه‌ای مانند ایران، مهریه و شیربهای سنگین، جهیزیه‌های کمرشکن، مراسم عروسی پرهزینه، توقعات فراوان از داماد درباره شغل، خانه، ماشین و مانند اینها معمولاً موجب می‌شود زوج‌های جوان نتوانند در زمان مناسب ازدواج کنند. زیرا خود آنها و چه‌بسا والدینشان ناگزیرند مدتی طولانی را صرف کار و تلاش کنند تا بتوانند از عهده این مخارج برآیند. در حالی که منابع اسلامی‌پر است از توصیه‌هایی درباره تسهیل ازدواج.

عامل بعدی خودکنترلی و خود هدایتی است. از دیدگاه روان‌شناسی، توانمندی خویشتن داری و تشخیص در فرآیند تغییر مثبت به واسطه افزایش آگاهی تقویت می‌شود. بنا بر نظریه تغییر مثبت، فرآیند افزایش آگاهی مبتنی بر نیرومندی‌های شخصی است. هوش، خلاقیت، خرد، و انگیزه‌های مثبت از جمله این نیرومندی‌های شخصی است که استفاده می‌شود تا راهبرد فرد برای مدیریت موقعیت‌های زندگی برای مواجهه با دشواری‌ها و فرصت‌ها عملیاتی شود. برای اینکه پاسخ مؤثری به محیط زندگی و محرک‌ها بدهیم باید اطلاعات کافی را پردازش کنیم تا به‌سوی پاسخ مناسب هدایت شویم. در درمان‌هایی که شامل افزایش آگاهی است، این فرض وجود دارد که اطلاعات مناسب در دسترس افراد قرار می‌گیرد تا بتوانند کارآمدترین پاسخ‌ها را به موقعیت‌های مختلف زندگی بدهند.

وقتی فرد اطلاعاتی پیدا می‌کند که به اعمال و تجربه‌های خودش مربوط است بازخورد نامیده می‌شود؛ مثلاً متوجه می‌شویم از دید دیگران فرد عصبانی و بدخلقی هستیم. اگر اطلاعات داده‌شده به فرد مربوط به رویدادهای محیطی باشد، آموزش نامیده می‌شود.

از عوامل بسیار مهم و جدی بعدی بحث هم خانگی وازدواج سفید است. به‌طور کلی آنچه که امروز ازدواج سفید را در جامعه ایرانی به مسئله اجتماعی تبدیل کرده است تقابل میان نگرش‌های مذهبی و سنتی که سعی در محدود نگه داشتن روابط دو جنس در قالب خارج از ازدواج دارند با دیدگاههای جدید و نوین است که حاصل تماس با فرهنگ‌های دیگر به‌ویژه فرهنگ‌های غربی است که عمدتاً روابط خارج از ازدواج دختر و پسر را از طریق رسانه هایی چون اینترنت و ماهواره ترویج می‌دهند و معمولاً حساسیت زیادی در خصوص حدود و مرزهای دوستی ندارند.

هرچند این روابط به‌عنوان مسئله اجتماعی شناخته می‌شوند، اما از سوی دیگر جوانان با این چالش روبرو هستند که چگونه با جنس مخالف خود رابطه برقرار کنند؟ چه حدودی را در این زمینه رعایت نمایند؟ و چه هزینه‌ایی را بایستی در این روابط بپردازند؟ که این امر باعث شده است که معاشرت و ازدواج سفید میان دختر و پسر به‌عنوان یک مسئله‌ی شخصی نیز طرح گردد.

همچنین با توجه به ساختار مردسالارانه حاکم بر جامعه، قبح چنین روابطی برای دختران بیشتر از پسران است و بنابراین عواقب و پیامدهای این دوستی‌ها بیشتر دامن‌گیر آنان خواهد شد.

عامل دیگری که بر پیچیدگی این مسئله افزوده است، تضاد بین نسلی است که خود ناشی از شرایط اجتماعی-فرهنگی جامعه در حال گذار و گسترش وسایل ارتباط جمعی است.

پیشنهادات مطالعه

- آموزش مسائل جنسی از سنین کودکی و آشنا کردن کودکان با این خطرات
- تسهیل کردن شرایط ازدواج برای جوانان و حمایت عاطفی و مالی خانواده ها
- برنامه ریزی و سیاست گذاری دولت برای حمایت از ازدواج آسان برای جوانان
- تحکیم بنیان خانواده برای جذب فرزندان به خانه و جلوگیری از رفتارهای خانه گریزی و پرخطر.

منابع

قرآن کریم.

ادیب رهنما، فاطمه؛ افشاری، افروز؛ و فرح بیجاری، اعظم، نقش بدرفتاری دوران کودکی بر خودمهارگری نوجوانان: نقش تعدیل‌کنندهٔ جنسیت و شفقت بر خود، پژوهش‌نامه روان‌شناسی مثبت، ۹(۱): ۴۷-۶۴، ۱۴۰۲ش.

امیری، سهراب و حسنی، جعفر، ارزیابی ویژگی‌های روان‌سنجی مقیاس فعال‌سازی رفتاری (BAS) و بازداری رفتاری (BIS) مرتبط با تکانشگری و اضطراب، مجله علوم پزشکی رازی، ۲۳(۱۴۴): ۶۸-۸۰، ۱۳۹۵ش.

برزگرخضری، رسول و خدابخشی کولایی، آناهیتا، رابطهٔ خودکنترلی و جهت‌گیری مذهبی با نگرش به روابط قبل از ازدواج در دانشجویان دانشگاه آزاد اسلامی واحد رباط کریم، پژوهش در دین و سلامت، ۳(۴): ۵-۱۸، ۱۳۹۶ش.

خنافره، نعیم و صفرزاده، سحر، پیش‌بینی خودکارآمدی کنش‌وری جنسی براساس سبک‌های دلبستگی، رضایتمندی جنسی و عملکرد جنسی در دانشجویان پرستاری زن متأهل، روان‌پرستاری، ۷(۵): ۲۹-۳۵، ۱۳۹۸ش.

دماری، بهزاد و اکرمی‌فروزان، چالش‌های سلامت جنسی ایران و فرصت‌های بهبود آن از دیدگاه سیاست‌گزاران و صاحب‌نظران، مجله روان‌پزشکی و روان‌شناسی بالینی ایران، ۲۷(۲): ۲۱۶-۲۳۳، ۱۴۰۰ش.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن کریم، تحقیق صفوان عدنان داوودی، چاپ سوم، قم: انتشارات ذوی القربی، ۱۳۸۲ش.

رفیعی هنر، حمید؛ جان‌بزرگی، مسعود؛ پسندیده، عباس؛ و رسول‌زاده طباطبایی، کاظم، تبیین سازه خودمهارگری بر اساس اندیشه اسلامی، روان‌شناسی و دین، شماره ۳، ۱۳۹۳ش.

رفیعی‌هنر، حمید و آینه‌چی، عباس، رابطه حرمت‌خود با خودمهارگری اسلامی؛ با توجه به جنسیت و وضعیت تأهل، اسلام و پژوهش‌های روان‌شناختی، ۱(۱): ۱۱۳-۱۲۵، ۱۳۹۴ش.

زارع‌نژاد، حمیده؛ حسینی، سیدمحمدرضا؛ و رحمتی، عباس، رابطه احقاق جنسی و نارضایتی جنسی با بی‌رمقی زناشویی: نقش واسطه‌ای تعارض زناشویی، مشاوره و روان‌درمانی خانواده، ۹(۲۷): ۱۹۷-۲۱۶، ۱۳۹۸ش.

زارعی‌توپخانه، محمد و چراغیان، حدیث، انقلاب جنسی و نهضت خودمهارگری در غرب، چاپ دوم، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۸ش.

شریفیان، مهناز؛ صفاری‌نیا، مجید؛ و علیزاده‌فرد، سوسن، نقش طرحواره‌های جنسی با میانجی‌گری سبک انصاف در پیش‌بینی اختلال درد جنسی: بررسی مدل معادلات ساختاری، روان‌شناسی سلامت، ۷(۲۷): ۱۶۹-۱۹۰، ۱۳۹۷ش.

عباسی، مهدی؛ پسندیده، عباس؛ و صالحی‌ساداتی، سیده‌زینب، الگوی تنظیم رفتار جنسی با رویکرد اسلامی، چاپ سوم، قم: دارالحدیث، ۱۳۹۷ش.

عباسی، مهدی، الگوی تنظیم رفتار جنسی با رویکرد اسلامی، قم: مؤسسه فرهنگی دارالحدیث، ۱۳۹۶ش.

علیزاده‌فرد، سوسن و رسول، سهیلا سادات، پیش‌بینی قلدری در محیط کار پرستاران براساس سبک‌های تبادل اجتماعی، پژوهش‌های روان‌شناسی اجتماعی، ۱۱(۴۱): ۱-۱۶، ۱۴۰۰ش.

فیاض صابری، محمدحسن؛ توزنده‌جانی، حسن؛ ثمری، علی‌اکبر؛ و نجات، حمید، پیش‌بینی پایداری ازدواج براساس سازگاری زناشویی و خودابرازی جنسی با میانجی‌گری هوش، پژوهش‌های روان‌شناسی بالینی و مشاوره، ۹(۲): ۵۶-۷۰، ۱۳۹۸ش.

قیاسی، جلال‌الدین و اژدری‌کوشا، مطالعه تطبیقی جرم زنا و زنای به عنف در قوانین کیفری کشورهای مسلمان (مطالعه موردی: ایران، پاکستان و یمن)، پژوهش‌های حقوقی میان‌رشته‌ای، ۱۷(۵): ۴۸-۶۰، ۱۴۰۳ش.

کاظمی‌مجرد، ملحیه؛ خلعتبری، جواد؛ معاضدیان، آمنه؛ و ستوده اصل، نعمت، تدوین مدل ساختاری عوامل روان‌شناختی مؤثر بر عملکرد جنسی زنان متأهل، خانواده‌درمانی کاربردی، شماره ۵: ۳۳۱-۳۵۵، ۱۴۰۱ش.

کجباف، محمدباقر، روان‌شناسی رفتار جنسی، چاپ هشتم، تهران: انتشارات روان، ۱۳۹۴ش.

کرمی، محمد و کرمی، عصمت، کنترل غریزه جنسی، چاپ اول، تهران: آذرین مهر، ۱۳۹۹ش.

کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، ترجمه سیدجواد مصطفوی، ج۳، تهران: کتابفروشی علمیه اسلامی، ۱۳۶۵ش.

المجلسی، محمّد باقر بن محمّد تقي، بحار الأنوار، جلد ۷۰، بیروت: مؤسسة الوفاء، الطبعه الثانیه، ۱۴۰۳ هـ.ق.

مردانی ولندانی، زهرا؛ صفاری‌نیا، مجید؛ علی‌پور، احمد؛ و آقایوسفی، علیرضا، بررسی اثربخشی آموزش خوددلسوزی‌شناختی بر تغییر سبک‌های تبادل اجتماعی زوجین متقاضی طلاق، تحقیقات علوم رفتاری، ۱۷(۴): ۶۶۷-۶۸۳، ۱۳۹۸ش.

مهدوی‌اصل، قاسم و قربانی، محمدرضا، تحلیل سازوکار خودمهارگری در سازگاری زوجین بر اساس منابع اسلامی، پژوهش و مطالعات اسلامی، ۴۶(۵): ۴۰-۵۵، ۱۴۰۲ش.

نورعلیزاده میانجی، مسعود، مدل اسلامی «مصون‌سازی» رفتار جنسی با تأکید بر پیشگیری و درمان انحراف‌ها و مشکلات جنسی، مطالعات اسلام و روان‌شناسی، ۳(۵): ۱۰۷-۱۴۲، ۱۳۸۹ش.

نورعلیزاده میانجی، مسعود و رحیمی، عبداله، مدیریت جنسی خانواده و نقش آن در اخلاق‌مداری و سلامت جنسی فرزندان، مطالعات اخلاق کاربردی، ۱۱(۴۳): ۴۵-۸۰، ۱۴۰۰ش.

References

Barnett, M. D., Fleck, L. K., Marsden III, A. D., & Martin, K. J., Sexual Semantics: The Meanings of Sex, Virginity, and Abstinence for University Students, Personality and Individual Differences, 106: 203-208, 2017.

Baumeister, R. F., & Exline, J. J., Virtue, Personality, and Self-Control: Self-Denial as a Self-Presentation Strategy, Basic and Applied Social Psychology, 21(3): 251-265, 1999.

DeLisi, M., Bouffard, J. A., & Miller, H. A., Another Look at the Self-Control vs. Psychopathy Debate: A Study Assessing Sexual Aggression, Aggression, and Substance Abuse, American Journal of Criminal Justice, 47(1): 23-40, 2022.

Fitouchi, L., André, J. B., Baumard, N., & Nettle, D., Harmless Bodily Pleasures are Moralized Because They are Perceived as Reducing Self-Control and Cooperativeness, 2022.

Himanen, M., & Gunst, A., Sexual Compliance in Finnish Committed Relationships: Sexual Self-Control, Relationship Power, and Experienced Consequences, The Journal of Sex Research, 61(3): 515-527, 2024.

Horanieh, N., Macdowall, W., & Wellings, K., Abstinence Versus Harm Reduction Approaches to Sexual Health Education: Views of Key Stakeholders in Saudi Arabia, Sex Education, 20(4): 425-440, 2020.

Kelley, T. M., Hollows, J., Pransky, J., Kryvanos, A., & Bowen, S., The Efficacy of Principle-Based Correctional Counseling for Improving the

Self-Control and Mental Health of People Incarcerated for Sexual Violence, Violence Against Women, 28(2): 573-592, 2022.

Love, S. R., Illicit Sexual Behavior: A Test of Self-Control Theory, Deviant Behavior, 27(5): 505-536, 2006.

Lyngs, U., Lukoff, K., Slovak, P., Binns, R., Slack, A., Inzlicht, M., ... & Shadbolt, N., Self-Control in Cyberspace: Applying Dual Systems Theory to a Review of Digital Self-Control Tools, In Proceedings of the 2019 CHI Conference on Human Factors in Computing Systems, pp. 1-18, 2019.

Platteau, T., Florence, E., & de Wit, J. B., Self-Control as Conceptual Framework to Understand and Support People Who Use Drugs During Sex, Frontiers in Public Health, 10: 894415, 2022.

Powers, R. A., & Kaukinen, C. E., Gender Differences in the Relationship Between Sexual Activity and Dating Violence: The Role of Satisfaction, Jealousy, and Self-Control, Journal of Interpersonal Violence, 37(11-12): NP9420-NP9445, 2022.

Quinn-Nilas, C., Kennett, D. J., & Humphreys, T. P., Does the Sexual Self-Control Model for Women Apply to Undergraduate Men?, The Canadian Journal of Human Sexuality, 22(3): 134-141, 2013.

Rassool, G. H., Khan, M. A., Mabud, S. A., & Ahsan, M., Sexuality Education from an Islamic Perspective, Cambridge Scholars Publishing, 2020.

Wannarit, L. O., Sexual Abstinence as a Reproductive Health-Promoting Behavior for Women: A Perspective, Belitung Nursing Journal, 8(4): 372-377, 2022.

Zheng, P., & Lyu, Z., Sexual Harassment and Binge Eating Among Chinese Female Undergraduates: A Mediation Model of Self-Objectification and Self-Control, Journal of Interpersonal Violence, 40(9-10): 2405-2423, 2025.

References

al-Qurʾān al-Karīm (The Noble Qurʾān).

ʿAbbāsī, Mahdī, Algū-yi Tanẓīm-i Raftār-i Jinsī bā Ruykard-i Islāmī (A Model for Regulating Sexual Behavior from an Islamic Perspective), Qom: Muʾassasah-yi Farhangī-yi Dār al-Ḥadīth, 1396 SH (2017 CE).

ʿAbbāsī, Mahdī; Pasandīdah, ʿAbbās; and Ṣāliḥī-Sādātī, Sayyidah Zaynab, Algū-yi Tanẓīm-i Raftār-i Jinsī bā Ruykard-i Islāmī (A Model for Regulating Sexual Behavior from an Islamic Perspective), 3rd ed., Qom: Dār al-Ḥadīth, 1397 SH (2018 CE).

Adīb Rahnamā, Fāṭimah; Afshārī, Afrūz; and Farāḥ Bījārī, Aʿẓam, "Naqsh-i Badraftārī-yi Dawrān-i Kūdakī bar Khudmahārgari-yi Naujawānān: Naqsh-i Taʿdīlkunandah-yi Jinsiyyat wa Shafqat bar Khud (The Role of Childhood Maltreatment in Adolescent Self-Control: The Moderating Role of Gender and Self-Compassion)," Pazhūhishnāmah-yi Rāvānshināsī-yi Musbat (Journal of Positive Psychology), 9(1): 47–64, 1402 SH (2023 CE).

ʿAlīzādah-Fard, Sawsan, and Rasūl, Suhaylā Sādāt, "Pīshbīnī-yi Quldurī dar Muḥīṭ-i Kār-i Parastārān bar Asās-i Sabk-hā-yi Tabādul-i Ijtimāʿī (Predicting Workplace Bullying among Nurses Based on Social Exchange Styles)," Pazhūhish-hā-yi Ravānshināsī-yi Ijtimāʿī (Social Psychology Research), 11(41): 1–16, 1400 SH (2021 CE).

Amīrī, Suhrāb, and Ḥasanī, Jaʿfar, "Arzyābī-yi Vizhegīhā-yi Ravānsanjī-yi Miqyās-i Fālsāzī-yi Raftārī (BAS) wa Bazdārī-yi Raftārī (BIS) Murtabiṭ bā Takāntishī wa Iḍṭirāb (Assessment of the Psychometric Properties of the Behavioral Activation System and Behavioral Inhibition System Scales Related to Impulsivity and Anxiety)," Majallah-yi ʿUlūm-i Pizishkī-yi Rāzī (Razi Journal of Medical Sciences), 23(144): 68–80, 1395 SH (2016 CE).

Barnett, M. D., Fleck, L. K., Marsden III, A. D., & Martin, K. J., Sexual Semantics: The Meanings of Sex, Virginity, and Abstinence for University Students, Personality and Individual Differences, 106: 203-208, 2017.

Barzgar Khazrī, Rasūl, and Khudābakhshī Kulāʾī, Ānāhītā, "Rābiṭah-yi Khudkontrolī wa Jihātgīrī-yi Madhhabī bā Nigāhshat bih Ravābiṭ-i Qabl az Izdivāj dar Dānishjūyān-i Dānishgāh-i Āzād-i Islāmī-yi Vaḥid-i Rābaṭ Karīm (The Relationship between Self-Control and Religious

Orientation with Attitudes toward Premarital Relationships among Students of Islamic Azad University, Robat Karim Branch),” Pazhūhish dar Dīn wa Salāmat (Research on Religion and Health), 3(4): 5–18, 1396 SH (2017 CE).

Baumeister, R. F., & Exline, J. J., Virtue, Personality, and Self-Control: Self-Denial as a Self-Presentation Strategy, Basic and Applied Social Psychology, 21(3): 251-265, 1999.

Damārī, Bahzād, and Akramī-Furūzān, “Chālish-hā-yi Salāmat-i Jinsī-yi Īrān wa Furṣathā-yi Bihbūd-i Ān az Dīdgāh-i Siyāsatguzārān wa Ṣāḥibnaẓarān (Challenges of Sexual Health in Iran and Opportunities for Its Improvement from the Perspective of Policymakers and Experts),” Majallah-yi Ravānپizishkī wa Ravānshināsī-yiبال īnī-yi Īrān (Iranian Journal of Psychiatry and Clinical Psychology), 27(2): 216–233, 1400 SH (2021 CE).

DeLisi, M., Bouffard, J. A., & Miller, H. A., Another Look at the Self-Control vs. Psychopathy Debate: A Study Assessing Sexual Aggression, Aggression, and Substance Abuse, American Journal of Criminal Justice, 47(1): 23-40, 2022.

Fayāḍ Ṣābirī, Muḥammad Ḥasan; Tūzandihjānī, Ḥasan; Thamarī, ʿAlī-Akbar; and Najāt, Ḥamīd, “Pīshbīnī-yi Pāydārī-yi Izdivāj bar Asās-i Sāzgārī-yi Zawjī wa Khudibrāzī-yi Jinsī bā Miyānjīgarī-yi Hūsh (Predicting Marital Stability Based on Marital Adjustment and Sexual Self-Disclosure with the Mediating Role of Intelligence),” Pazhūhish-hā-yi Ravānshināsī-yi Bālīnī wa Mashāwarah (Clinical Psychology and Counseling Research), 9(2): 56–70, 1398 SH (2019 CE).

Fitouchi, L., André, J. B., Baumard, N., & Nettle, D., Harmless Bodily Pleasures are Moralized Because They are Perceived as Reducing Self-Control and Cooperativeness, 2022.

Himanen, M., & Gunst, A., Sexual Compliance in Finnish Committed Relationships: Sexual Self-Control, Relationship Power, and Experienced Consequences, The Journal of Sex Research, 61(3): 515-527, 2024.

Horanieh, N., Macdowall, W., & Wellings, K., Abstinence Versus Harm Reduction Approaches to Sexual Health Education: Views of Key Stakeholders in Saudi Arabia, Sex Education, 20(4): 425-440, 2020.

Kajbāf, Muḥammad Bāqir, Ravānshināsī-yi Raftār-i Jinsī (Psychology of Sexual Behavior), 8th ed., Tehran: Intishārāt-i Ravān, 1394 SH (2015 CE).

Karamī, Muḥammad, and Karamī, ʿIṣmat, Kontrol-i Gharīzah-yi Jinsī (Control of the Sexual Instinct), 1st ed., Tehran: Āzarīn Mihr, 1399 SH (2020 CE).

Kāẓimī-Mujarrad, Malīḥah; Khalʿatbarī, Javād; Muʿāḍiyān, Āminah; and Sutūdah Aṣl, Niʿmat, "Tadwīn-i Mudil-i Sākhtārī-yi ʿAwāmil-i Ravānshinākhtī-yi Muʾaththir bar ʿAmalkard-i Jinsī-yi Zanān-i Mutāʾhil (Developing a Structural Model of Psychological Factors Affecting the Sexual Functioning of Married Women)," Khānevādah Darmānī-yi Kārburdī (Applied Family Therapy), no. 5: 331–355, 1401 SH (2022 CE).

Kelley, T. M., Hollows, J., Pransky, J., Kryvanos, A., & Bowen, S., The Efficacy of Principle-Based Correctional Counseling for Improving the Self-Control and Mental Health of People Incarcerated for Sexual Violence, Violence Against Women, 28(2): 573-592, 2022.

Khanāfarah, Naʿīm, and Ṣafarzādah, Saḥar, "Pīshbīnī-yi Khudkārāmadī-yi Kunshvarī-yi Jinsī bar Asās-i Sabk-hā-yi Dلbastagī, Riḍāyatmandī-yi Jinsī wa ʿAmalkard-i Jinsī dar Dānishjūyān-i Parastārī-yi Zan-i Mutāʾhil (Predicting Sexual Self-Efficacy Based on Attachment Styles, Sexual Satisfaction, and Sexual Functioning among Married Female Nursing Students)," Ravānparastārī (Psychiatric Nursing), 7(5): 29–35, 1398 SH (2019 CE).

Kulaynī, Muḥammad ibn Yaʿqūb, Uṣūl-i Kāfī (The Principles of al-Kāfī), trans. Sayyid Javād Muṣṭafavī, vol. 3, Tehran: Kitābfurūshī-yi ʿIlmiyyah-yi Islāmī, 1365 SH (1986 CE).

Love, S. R., Illicit Sexual Behavior: A Test of Self-Control Theory, Deviant Behavior, 27(5): 505-536, 2006.

Lyngs, U., Lukoff, K., Slovak, P., Binns, R., Slack, A., Inzlicht, M.,... & Shadbolt, N., Self-Control in Cyberspace: Applying Dual Systems Theory to a Review of Digital Self-Control Tools, In Proceedings of the 2019 CHI Conference on Human Factors in Computing Systems, pp. 1-18, 2019.

Mahdavī-Aṣl, Qāsim, and Qurbānī, Muḥammad Riḍā, "Taḥlīl-i Sāzukār-i Khudmahārgari dar Sāzgārī-yi Zawjayn bar Asās-i Manābiʿ-i Islāmī

(Analysis of the Mechanism of Self-Control in Marital Adjustment Based on Islamic Sources)," Pazhūhish wa Muṭāliʿāt-i Islāmī (Islamic Research and Studies), 46(5): 40–55, 1402 SH (2023 CE).

Majlisī, Muḥammad Bāqir, Biḥār al-Anwār (Seas of Lights), vol. 70, Beirut: Al-Wafa Foundation, , Second Edition, 1403 AH (1983 CE).

Mardānī Valandānī, Zahrā; Ṣaffārīniyā, Majīd; ʿAlīpūr, Aḥmad; and Āqāyūsufī, ʿAlī Riḍā, "Barrasī-yi Atharbakhshī-yi Āmūzish-i Khud-Dilsūzī-yi Shinākhtī bar Taghyīr-i Sabk-hā-yi Tabādul-i Ijtimāʿī-yi Zawjayn-i Mutāqāḍī-yi Ṭalāq (Examining the Effectiveness of Cognitive Self-Compassion Training on Changing Social Exchange Styles among Couples Seeking Divorce)," Taḥqīqāt-i ʿUlūm-i Raftārī (Behavioral Sciences Research), 17(4): 667–683, 1398 SH (2019 CE).

Nūrʿ Alīzādah Miyānjī, Masʿūd, "Mudil-i Islāmī-yi 'Muṣūnsāzī'-yi Raftār-i Jinsī bā Taʾkīd bar Pīshgīrī wa Darmān-i Inḥirāfhā wa Mushkilāt-i Jinsī (An Islamic Model of 'Sexual Behavior Immunization' with Emphasis on the Prevention and Treatment of Sexual Deviations and Problems)," Muṭāliʿāt-i Islām wa Ravānshināsī (Islam and Psychology Studies), 3(5): 107–142, 1389 SH (2010 CE).

Nūrʿ Alīzādah Miyānjī, Masʿūd, and Raḥīmī, ʿAbd Allāh, "Mudīriyyat-i Jinsī-yi Khānevādah wa Naqsh-i Ān dar Akhlāqmadārī wa Salāmat-i Jinsī-yi Farzandān (Family Sexual Management and Its Role in the Ethical Conduct and Sexual Health of Children)," Muṭāliʿāt-i Akhlāq-i Kārburdī (Applied Ethics Studies), 11(43): 45–80, 1400 SH (2021 CE).

Platteau, T., Florence, E., & de Wit, J. B., Self-Control as Conceptual Framework to Understand and Support People Who Use Drugs During Sex, Frontiers in Public Health, 10: 894415, 2022.

Powers, R. A., & Kaukinen, C. E., Gender Differences in the Relationship Between Sexual Activity and Dating Violence: The Role of Satisfaction, Jealousy, and Self-Control, Journal of Interpersonal Violence, 37(11-12): NP9420-NP9445, 2022.

Qiyāsī, Jalāl al-Dīn, and Ajdarī-Kūshā, "Muṭāliʿah-yi Taṭbīqī-yi Jurm-i Zinā wa Zinā-yi bi-ʿUnf dar Qavānīn-i Kayfarī-yi Kishvarhā-yi Musalmān (Muṭāliʿah-yi Murdī: Īrān, Pākistān wa Yaman) (A Comparative Study of Adultery and Rape in the Criminal Laws of Muslim Countries: Iran, Pakistan, and Yemen)," Pazhūhish-hā-yi Ḥuqūqī-yi Miyānrishteh-ī (Interdisciplinary Legal Research), 17(5): 48–60, 1403 SH (2024 CE).

Quinn-Nilas, C., Kennett, D. J., & Humphreys, T. P., Does the Sexual Self-Control Model for Women Apply to Undergraduate Men?, The Canadian Journal of Human Sexuality, 22(3): 134-141, 2013.

Rafīʿī-Hunar, Ḥamīd, and Āyīnahchī, ʿAbbās, "Rābiṭah-yi Ḥurmat-i Khud bā Khudmahārgari-yi Islāmī; bā Tawajjuh bih Jinsiyyat wa Vaḍʿiyyat-i Taʾahhul (The Relationship between Self-Esteem and Islamic Self-Control with Regard to Gender and Marital Status)," Islām wa Pazhūhish-hā-yi Ravānshinākhtī (Islam and Psychological Research), 1(1): 113–125, 1394 SH (2015 CE).

Rafīʿī-Hunar, Ḥamīd; Jān-Buzurgī, Masʿūd; Pasandīdah, ʿAbbās; and Rasūlzādah Ṭabāṭabāʾī, Kāẓim, "Tabyīn-i Sāzih-yi Khudmahārgari bar Asās-i Andīshah-yi Islāmī (Explaining the Construct of Self-Control Based on Islamic Thought)," Ravānshināsī wa Dīn (Psychology and Religion), no. 3, 1393 SH (2014 CE).

Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad, al-Mufradāt fī Gharīb al-Qurʾān al-Karīm (The Vocabulary of the Noble Qurʾān), ed. Ṣafwān ʿAdnān Dāwūdī, 3rd ed., Qom: Intishārāt-i Dhawī al-Qurbā, 1382 SH (2003 CE).

Rassool, G. H., Khan, M. A., Mabud, S. A., & Ahsan, M., Sexuality Education from an Islamic Perspective, Cambridge Scholars Publishing, 2020.

Sharīfiyān, Mahnāz; Ṣaffārīniyā, Majīd; and ʿAlīzādah-Fard, Sawsan, "Naqsh-i Ṭarḥvārah-hā-yi Jinsī bā Miyānjīgarī-yi Sabk-i Inṣāf dar Pīshbīnī-yi Ikhtilāl-i Dard-i Jinsī: Barrasī-yi Mudil-i Muʿādalāt-i Sākhtārī (The Role of Sexual Schemas, Mediated by Fairness Style, in Predicting Sexual Pain Disorder: A Structural Equation Modeling Study)," Ravānshināsī-yi Salāmat (Health Psychology), 7(27): 169–190, 1397 SH (2018 CE).

Wannarit, L. O., Sexual Abstinence as a Reproductive Health-Promoting Behavior for Women: A Perspective, Belitung Nursing Journal, 8(4): 372-377, 2022.

Zāriʿī Tūpkhānah, Muḥammad, and Chirāghiyān, Ḥadīth, Inqilāb-i Jinsī wa Nahḍat-i Khudmahārgari dar Gharb (The Sexual Revolution and the Self-Control Movement in the West), 2nd ed., Qom: Pazhūhishgāh-i Ḥawzah wa Dānishgāh, 1398 SH (2019 CE).

Zāriʿnijād, Ḥamīdah; Ḥusaynī, Sayyid Muḥammad Riḍā; and Raḥmatī, ʿAbbās, "Rābiṭah-yi Aḥqāq-i Jinsī wa Nāriḍāyatī-yi Jinsī bā Bīramqī-yi

Zawjī: Naqsh-i Vāsiṭah-ī-yi Taʿāruḍ-i Zawjī (The Relationship between Sexual Assertiveness and Sexual Dissatisfaction with Marital Apathy: The Mediating Role of Marital Conflict),” Mashāwarah wa Ravān Darmānī-yi Khānevādah (Family Counseling and Psychotherapy), 9(27): 197–216, 1398 SH (2019 CE).

Zheng, P., & Lyu, Z., Sexual Harassment and Binge Eating Among Chinese Female Undergraduates: A Mediation Model of Self-Objectification and Self-Control, Journal of Interpersonal Violence, 40(9-10): 2405-2423, 2025.

The Quran and Science
Print ISSN: 2008-6016 Online ISSN: 2322-5165
Homepage: https://qve.journals.miu.ac.ir

Educational-Ethical Components and Models of the Presence of Animals in the Holy Qur'an"

Abdulsalam Hamid Tuma Al-Yaqoubi[1]✉, Mohsen Qasempour[2], and Mohammad Shabanpour[3], and Mona Amanipour[4]

1. Corresponding Author, PhD Candidate in Qur'anic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran: yabi334@gmail.com
2. Professor of Qur'anic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran: m.qasempour@atu.ac.ir
3. Assistant Professor of Qur'anic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran: mshabanpur@atu.ac.ir
4. Assistant Professor of Qur'anic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran: mona.amanipour@atu.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received:
7 March 2026
Received in revised form:
3 April 2026
Accepted:
2 May 2026
Available online:
20 June 2026

Keywords:
The Holy Qur'an, Educational Authority, Animals, Islamic Education, Qur'anic Ethics, Interdisciplinary Studies.

ABSTRACT

Aim: Contemporary discourse in environmental ethics and environmental humanities frequently critiques monotheistic traditions due to anthropocentric bias. However, a meticulous semantic and hermeneutic exploration of the text of the Holy Qur'an reveals an anti-anthropocentric epistemology in which animals possess intrinsic existential dignity, divine inspiration/revelation (ilham-wahy), complex inner consciousness, and explicit educational authority over humans. This study aims to systematically analyze and classify the pedagogical roles, epistemological primacy, semantic values, and moral authority assigned to macro and micro animals in key Quranic narratives. For centuries, Western philosophical discourse—from Descartes' mechanical dualism of the "animal-machine" to Kantian moral theory—has defined nonhuman animals primarily by their lack of rational agency and linguistic capacity. In contrast, the Quranic semantic horizon offers a deeply distinct cosmology that recognizes animals as independent, organized communities (umam) equal to human societies.

Methodology: Utilizing a multi-level hybrid qualitative design, five operational steps were executed: 1. Compilation of the data universe (identifying 204 animal-related verses); 2. Purposeful sampling (selecting 12 case studies across direct teachers and allegorical signs); 3. Qualitative and semantic coding into four core categories; 4. Comparative interpretation of classical and contemporary exegeses; and 5. Diltheyan empathetic-hermeneutic reconstruction.

Findings: Analyses demonstrate that animals in the Qur'an do not function merely as passive literary symbols or physical resources; rather, they are active educational agents: establishing human ritual knowledge, demonstrating crisis leadership and civic ethics, revealing geometric-architectural and therapeutic perfection, proving independent theological discernment, and serving as benchmarks for presence-based justice and water rights. Furthermore, the Quranic concept of Dābba encompasses human and nonhuman creatures without speciesist hierarchy, and redefines the anthropocentric premise of Khilafa (vicegerency) from absolute representation to theocentric stewardship and inter-species equality.

Conclusion: The findings deconstruct anthropocentric readings of Islamic theology, lay the groundwork for a Quranic environmental guide aligned with the UNESCO Universal Declaration of Animal Rights, and offer an innovative model for contemporary environmental ethics and inter-species jurisprudence (fiqh)

Cite this article: Tuma Al-Yaqoubi, A. H.; & Qasempour, M.; & Shabanpour, M.; & Amanipour, M. (2026). Educational-Ethical Components and Models of the Presence of Animals in the Holy Qur'an". *The Quran and Science, 20 (38),* 449-480.
https://doi.org/10.22034/qve.2026.24483.2006

© The Author(s).
Publisher: Al-Mustafa International University.
DOI: https://doi.org/10.22034/qve.2026.24483.2006

I. Introduction:

For centuries, dominant Western philosophical paradigms—ranging from René Descartes' mechanical dualism (bête-machine) to Immanuel Kant's anthropocentric moral philosophy—have categorized nonhuman animals through an ontology of deficit, defining them primarily by their lack of human-like rationality, reflective self-awareness, and propositional language. In contrast, the semantic horizon of the Holy Qur'an establishes a deeply anti-anthropocentric worldview wherein animals are recognized as autonomous, organized communities (umamun amthālukum, Surah Al-An'ām: 38) possessing intrinsic existential dignity (karāmat-i ḏātī-yi wujūdī), situated cognitive awareness, and direct spiritual communion with the Divine (Surah An-Nūr: 41).

Despite these explicit scriptural foundations, modern Quranic commentary has frequently been compromised by an "anthropocentric virus" (virūs-i insān-maḥūrī). This reductionist reading evaluates nonhuman life through a purely utilitarian and instrumental lens, reducing animals to background scenery for human moral dramas or mere biological commodities. Such readings overlook the most profound dimension of animal presence in the Quranic text: their assigned epistemological primacy, moral authority, and direct educational agency (fā'iliyyat-i tarbiyatī) over human beings. The primary objective of this research is to analyze how the Qur'an formulates, validates, and semantically structures the educational authority and intrinsic dignity of animals relative to humanity, reconstructing an eco-theological framework that demonstrates how animals act as pedagogical mentors, ethical whistleblowers, crisis leaders, and architectural exemplars.

II. Methodology

This study employs a multi-level hybrid qualitative design combining Quranic semantics, qualitative content analysis, comparative exegesis, and Diltheyan empathetic-hermeneutic reconstruction across five structured operational steps:

Data Universe Compilation: A comprehensive lexicographical and concordance survey identified 204 verses related to fauna across general categories (Dābba, An'ām, Ṭā'ir) and 31 specific animal species named in the Qur'an.

Purposeful Sampling: Selection of 12 iconic animal case studies based on three criteria: explicit direct educational interaction between animal and

human/environment; prominent pedagogical or moral value; and clear representation of nonhuman educational authority. Selected cases include the Crow, Ant, Honeybee, Hoopoe, Dog, Mosquito, Fly, Spider, Donkey, Apes, Frog, She-Camel, and Whale.

Qualitative 4-Category Systemic Coding: Data was systematically coded into four core analytical nodes:

Existential status and levels of consciousness (inner awareness, community status, direct divine revelation).

Channels of knowledge acquisition and transmission (intuitive, instinctual, and direct cosmic inspiration / Waḥy Takwīnī).

Educational and moral functions (direct pedagogical mentoring, behavioral criticism, or warning parables).

Human cognitive response (intellectual transformation or epistemic humility).

Comparative Exegesis: Synthesis of classical exegeses (Al-Tabari, Fakhr al-Din al-Razi, Al-Zamakhshari, Al-Qurtubi, Ibn Kathir, Al-Tabataba'i, Sayyid Qutb) alongside contemporary biological, entomological, and ecological literature.

Empathetic-Hermeneutic Reconstruction: Application of Wilhelm Dilthey's methodology to reconstruct the text's horizon, deconstructing speciesist biases embedded in post-classical commentaries.

III. Findings:

Qualitative and semantic analysis reveals that animals in the Qur'an function as active educational agents (kunishgarān-i fa‘‘āl-i tarbiyatī). The findings across major animal archetypes include:

Epistemic Primacy in Ritual Ethics (The Crow, Al-Mā‘idah: 31): Following humanity's first homicide (Cain killing Abel), human intellect reached a dead end regarding the disposal of the corpse. God dispatched a crow—not an angel or prophet—to perform a practical demonstration of burial. The text uses the verb ba‘atha (the exact root used for divine prophet hood emission), underscoring the crow's commissioned educational authority. Cain's confession ("Am I unable to be like this crow...?") marks an explicit acknowledgement of human intellectual limitation and animal pedagogical priority, establishing the sacredness of human burial rituals.

Civic Leadership and Crisis Management (The Ant, An-Naml: 18–19): The ant narrative displays emergency leadership, crisis communication, and civic ethics. As noted by Ibn Kathir, the ant's short statement integrates ten

distinct rhetorical devices (call, alert, audience specification, command, safe zone, hazard alert, entity identification, status summary, and presumption of innocence). Crucially, the ant incorporates the principle of structural presumption of innocence (aṣl-i barā'at), assuming Solomon's armies might crush them "unknowingly" (wa-hum lā yash'urūn). Prophet Solomon's appreciative response acknowledges nonhuman cognitive awareness with humility rather than imperial arrogance.

Cosmic Inspiration and Altruistic Service (The Honeybee, An-Naḥl: 68–69): The bee receives direct cosmic revelation (Waḥy Takwīnī) without human or angelic mediation. The Quranic grammar employs feminine singular forms (ittakhidhī, kulī, uslukī), aligning with modern biology confirming worker bees are female. The bee's hexagonal engineering maximizes structural durability with minimal material, yielding propolis and healing honey (shifā' li-l-nās), providing an ecological paradigm of sustainable productivity and community service.

Independent Theological Analysis (The Hoopoe, An-Naml: 20–28): The Hoopoe exemplifies nonhuman intellectual autonomy. Confronting Solomon, the Hoopoe declares: "I have encompassed that which you have not encompassed." Relying on empirical field observation, the Hoopoe analyzes the socio-political and theological state of Sheba, identifies sun-worship as an ideological deviation, and offers a monotheistic critique. Solomon verifies the empirical evidence rather than dismissing the nonhuman observer.

Transcendental Loyalty and Canine Dignity (The Dog, Al-Kahf: 18): In Surah Al-Kahf, the dog guarding the cave companions is elevated to an honorable role in divine revelation, refuting absolute cultural vilification of canines. Conversely, the allegorical comparison in Surah Al-A'rāf (7:176) regarding the panting dog critiques insatiable human greed (Balaam ben Beor) rather than denigrating the dog's intrinsic nature.

Microscopic Precision and Parables of Deterioration: The mosquito (Ba'ūḍa) narrative utilizes the feminine singular form matching female blood-feeding, while fa-mā fawqahā points to sub-microscopic parasites and cellular organisms. The fly (Dhubāb) parable details extra-intestinal digestion, where regurgitated digestive enzymes alter food externally, rendering recovery impossible. Additional parables critique unapplied human knowledge (the book-bearing donkey, Surah Al-Jumu'ah) and fragile digital/material structures (the spider's house, Surah Al-'Ankabūt).

IV. Conclusions:

This study deconstructs anthropocentric biases in classical and contemporary exegesis, establishing a foundation for Islamic Eco-Theology (Eco-Ilāhiyyāt-i Islāmī) and inter-species jurisprudence (Fiqh-i Bayn-Gūna'ī).

The research demonstrates that the Quranic concept of Dābba encompasses all living creatures (human and nonhuman) under a unified ontological umbrella without speciesist hierarchy. Furthermore, human vicegerency (Khilāfa) is redefined not as unrestrained mastery or exploitation, but as humble, God-centric stewardship (sarparastī-yi khudāsālārānah) and inter-species equality.

Practically, these Quranic findings harmonize with modern international animal rights standards, such as UNESCO's Universal Declaration of Animal Rights. They provide a scriptural foundation for establishing laboratory ethics charters and reviving traditional Islamic eco-legal institutions, including Ḥimā (protected environmental reserves) and Waqf al-Bi'a (environmental trusts), offering operational solutions for modern ecological crises through spiritual humility and inter-species justice.

قرآن و علم
شاپا چاپی: ۶۰۱۶-۲۰۰۸ شاپا الکترونیکی: ۵۱۶۵-۲۳۲۲
Homepage: https://qve.journals.miu.ac.ir

مؤلفه‌ها و الگوهای تربیتی-اخلاقی حضور حیوانات در قرآن کریم

عبدالسلام حمید طعمه الیعقوبی[۱]✉، و محسن قاسم‌پور[۲]، و محمد شعبان‌پور[۳]، و مونا امانی‌پور[۴]

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه علامه طباطبایی، ایران، تهران، رایانامه: yabi334@gmail.com
۲. استاد علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه علامه طباطبایی، ایران، تهران، رایانامه: m.qasempour@atu.ac.ir
۳. استادیار علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه علامه طباطبایی، ایران، تهران، رایانامه: mshabanpur@atu.ac.ir
۴. استادیار علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه علامه طباطبایی، ایران، تهران، رایانامه: mona.amanipour@atu.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:
۱۶ اسفند ۱۴۰۴
تاریخ بازنگری:
۱۴ فروردین ۱۴۰۵
تاریخ پذیرش:
۱۲ اردیبهشت ۱۴۰۵
تاریخ انتشار:
۳۰ خرداد ۱۴۰۵

کلیدواژه‌ها:
قرآن کریم،
مرجعیت آموزشی،
حیوانات،
تعلیم و تربیت اسلامی،
اخلاق قرآنی،
مطالعات میان‌رشته‌ای.

چکیده

هدف: گفتمان معاصر در حوزه اخلاق محیط زیست و علوم انسانی محیط زیستی، اغلب سنت‌های توحیدی را به دلیل سوگیری انسان‌محورانه نقد می‌کند. با این حال، کاوش دقیق معناشناختی و هرمنوتیکی متن قرآن کریم، معرفت‌شناسی ضدانسان‌محوری را آشکار می‌سازد که در آن حیوانات از کرامت وجودی ذاتی، الهام/وحی الهی، آگاهی درونی پیچیده و اقتدار تربیتی صریح نسبت به انسان‌ها برخوردارند. هدف این مطالعه، تحلیل و طبقه‌بندی نظام‌مند نقش‌های تربیتی، تقدم معرفت‌شناختی، ارزش‌های معنایی و اقتدار اخلاقی واگذارشده به حیوانات بزرگ و کوچک در روایت‌های کلیدی قرآن است. برای قرن‌ها، گفتمان فلسفی غرب ـ از دوگانه‌انگاری مکانیکی دکارت درباره «حیوان-ماشین» تا نظریه اخلاقی کانت ـ حیوانات غیرانسان را عمدتاً بر اساس فقدان عاملیت عقلانی و ظرفیت زبانی تعریف کرده است. در مقابل، افق معنایی قرآن کیهان‌شناسی عمیقاً متمایزی ارائه می‌دهد که حیوانات را به‌مثابه جوامعی مستقل و سازمان‌یافته (اُمَم) هم‌سنگ با جوامع انسانی به رسمیت می‌شناسد.
روش‌شناسی: با بهره‌گیری از طرح کیفی ترکیبی چندسطحی، پنج گام عملیاتی اجرا شد: ۱. گردآوری جهان داده‌ها (شناسایی ۲۰۴ آیه مرتبط با حیوانات)؛ ۲. نمونه‌گیری هدفمند (انتخاب ۱۲ مطالعه موردی شامل آموزگاران مستقیم و نشانه‌های تمثیلی)؛ ۳. کدگذاری کیفی و معنایی در چهار مقوله اصلی؛ ۴. تفسیر تطبیقی تفاسیر کلاسیک و معاصر؛ و ۵. بازسازی همدلانه ـ هرمنوتیکی دیلتای.
یافته‌ها: تحلیل‌ها نشان می‌دهد که حیوانات در قرآن صرفاً نمادهای ادبی منفعل یا منابع فیزیکی نیستند؛ بلکه کنشگران تربیتی فعالی به شمار می‌آیند: بنیان‌گذاری معرفت مناسکی انسان، نمایش رهبری بحران و اخلاق مدنی، آشکارسازی کمال هندسی ـ معماری و درمانی، اثبات تشخیص الهیاتی مستقل، و ایفای نقش معیار برای عدالت حضورمحور و حقوق آب. افزون بر این، مفهوم قرآنی «دابّه» موجودات انسانی و غیرانسانی را بدون سلسله‌مراتب گونه‌گرایانه در بر می‌گیرد و پیش‌فرض انسان‌محور «خلافت» را از نمایندگی مطلق به قیمومیت خدامحور و برابری میان‌گونه‌ای بازتعریف می‌کند.
نتیجه‌گیری: یافته‌ها خوانش‌های انسان‌محور از الهیات اسلامی را ساختارشکنی می‌کنند، زمینه را برای تدوین راهنمای محیط زیستی قرآنی هم‌سو با اعلامیه جهانی حقوق حیوانات یونسکو فراهم می‌آورند و الگویی نوآورانه برای اخلاق محیط زیست معاصر و فقه میان‌گونه‌ای ارائه می‌دهند.

استناد: طعمه الیعقوبی، عبدالسلام حمید؛ قاسم‌پور، محسن؛ و شعبان‌پور، محمد؛ و امانی‌پور، مونا (۱۴۰۵). مؤلفه‌ها و الگوهای تربیتی-اخلاقی حضور حیوانات در قرآن کریم. قرآن و علم، ۲۰ (۳۸)، ۴۴۹-۴۸۰. https://doi.org/10.22034/qve.2026.24483.2006

ناشر: جامعة المصطفی العالمیة.
© نویسندگان.

مقدمه

قرن‌هاست که گفتمان فلسفی غرب، از ثنویت مکانیکی دکارتی با عنوان «حیوان-ماشین» تا نظریه اخلاقی ایمانوئل کانت، جانوران غیرانسانی را عمدتاً بر پایهٔ فقدان فاعلیت عقلانی و توانایی زبانی تعریف کرده است. در نقطهٔ مقابل، افق معنایی قرآن کریم جهان‌شناسی بنیاداً متفاوتی را به نمایش می‌گذارد. در حالی که چارچوب‌های کلاسیک اندیشهٔ غربی، حیوانات را غالباً به ابزارهایی صرف تقلیل می‌دهند، قرآن کریم با صراحت بر این حقیقت تأکید می‌ورزد که حیوانات، امت‌ها و جوامعی مستقل، سازمان‌یافته و هم‌تراز با جوامع انسانی هستند: ﴿**وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ**﴾ (انعام: ۳۸). افزون بر این، قرآن آنان را دارای شعور، جهت‌گیری معنوی، تسبیح الهی و دانشی ویژه نسبت به شیوهٔ عبادت خویش معرفی می‌کند: ﴿**كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ**﴾ (نور: ۴۱).

با وجود این تصریحات روشن و بی‌پردهٔ قرآنی، بسیاری از تفاسیر معاصر دچار پدیده‌ای شده‌اند که از آن با عنوان «ویروس انسان‌محوری» یاد می‌شود. بر اساس این خوانش انسان‌محور، طبیعت و حیوانات صرفاً از منظر سودمندی برای انسان ابزارانگارانه ارزیابی می‌شوند و انسان چنان ترسیم می‌گردد که گویی «فرزند برگزیدهٔ خداوند» است؛ رویکردی که ارزش ذاتی مخلوقات غیرانسانی را به حاشیه می‌راند. نکتهٔ اساسی آن است که این خوانش، مهم‌ترین بُعد حضور حیوانات در قرآن کریم یعنی مرجعیت آموزشی و فاعلیت تربیتی آنان نسبت به انسان را نادیده می‌گیرد.

بر این اساس، مسئلهٔ اصلی پژوهش حاضر آن است که قرآن کریم چگونه مرجعیت آموزشی و کرامت ذاتی حیوانات را در نسبت با انسان صورتبندی، اعتباربخشی و از منظر معناشناختی تبیین می‌کند؟ و به‌عبارت دقیق‌تر، فاعلیت تربیتی حیوانات چه ابعاد معرفت‌شناختی، اخلاقی و الهیاتیِ وجودی را در منظومهٔ معرفتی قرآن کریم آشکار می‌سازد؟

مبانی: مبانی هستی‌شناسی قرآنی بر اصل توحید وجودی و خدامحوری استوار است. در این چارچوب هستی‌شناختی، جهان مادی و جانوران نه ارگانیسم‌های کور و بی‌پیرایه‌اند و نه ماشین‌های صامت و بی‌روح. هر موجودی در مراتب هستی از «کرامت ذاتی وجودی» برخوردار است که مستقیماً از انتساب به مبدأ خلقت ناشی می‌شود: ﴿**الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ**﴾ (سجده: ۷). حیوانات، افزون بر برخورداری از هویت جمعی مستقل به‌عنوان «**أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ**»، دارای حیات معنویِ فعالی هستند و تسبیح و تکوین آنان ساختاری آگاهانه و اصیل دارد که هیچ‌گاه منوط به وجود یا ادراک انسان نیست.

از سوی دیگر، مبانی معرفت‌شناختی قرآن، مرزهای عقلانیت ابزاریِ انسان‌محور را فرو می‌ریزد. معرفت در قرآن به زبان انسانی یا استدلال صوریِ ارسطویی محدود نمی‌گردد، بلکه سه مجرای اصلی برای معرفت‌بخشی غیرانسانی معرفی می‌کند:

الف) الهام و وحی تکوینی؛ چنان‌که وحی مستقیم به زنبور عسل ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾ (نحل: ۶۸) نشان‌دهندهٔ عمیق‌ترین صورت دریافت معرفتِ بی‌واسطه از مبدأ اعلی است.

ب) آگاهی موقعیتی و شهود حضوری؛ مانند آگاهی مورچه از خطر و نیت‌خوانیِ رفتار حاکم، آن‌جا که قرآن می‌فرماید: ﴿وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (نمل: ۱۸) ـ یعنی در حالی که انسان‌ها از آن آگاه نیستند.

ج) استدلال و تشخیص توحیدی؛ مانند استدلال هوشمندانهٔ هدهد در نقد آفتاب‌پرستی اهل سبأ و به‌چالش‌کشیدن باورهای شرک‌آمیز آنان.

بر این اساس، در معرفت‌شناسی قرآنی، حیوانات نه سوژه‌هایی منفعل برای مطالعه، بلکه حاملان و ناقلان فعال معرفت الهی هستند که در بسیاری از موارد، بر انسان تقدم آموزشی می‌یابند.

روش‌شناسی: در اینجا گام‌های سه‌گانه روش‌شناسی پژوهش شما با حفظ کامل محتوا، اما با ارتقای ساختار، دقت نگارشی، انسجام و رسمیت علمی ویرایش شده است:

گام اول: تعیین جامعهٔ داده و گردآوری اسنادی: جامعهٔ داده‌های این پژوهش شامل تمامی آیات مرتبط با جانوران در قرآن کریم است که طی پژوهشی جامع در حوزهٔ معجم‌شناسی، تعداد ۲۰۴ آیه شناسایی گردیده است. این آیات شامل دو دستهٔ واژگان هستند: واژگان عام (از قبیل «دابّه»، «انعام» و «طائر») و اسامی خاص ۳۱ گونهٔ جانوری که به‌صراحت در قرآن ذکر شده‌اند.

گام دوم: معیارهای نمونه‌گیری هدفمند: از میان جامعهٔ ۲۰۴ آیه‌ای، تعداد ۱۰ نمونهٔ جانوری شاخص بر اساس سه معیار انحصاری انتخاب شده‌اند:

۱. وجود تعامل آموزشی صریح میان حیوان و انسان یا میان حیوان و محیط پیرامون؛

۲. ارزش تربیتی و اخلاقی برجسته در متن آیه؛

۳. بازنمایی مرجعیت آموزشی غیرانسانی (یعنی نقش آموزندهٔ حیوان نسبت به انسان).

نمونه‌های انتخابی عبارتند از: کلاغ، مورچه، زنبور عسل، هدهد، سگ، پشه، مگس، عنکبوت، حمار (الاغ)، و میمون/مسخ‌شدگان.

گام سوم: تحلیل محتوای کیفی و نظام کدگذاری چهارگانه: در این مرحله، تحلیل داده‌ها بر اساس چهار مقولهٔ محوری صورت می‌پذیرد:

۱. شأن وجودی و مراتب آگاهی: بررسی تعابیر ناظر به شعور، امّت‌بودن، وحی تکوینی و کرامت ذاتی جانوران؛

۲. طریق دریافت و انتقال معرفت: نحوهٔ مواجههٔ حیوان با دانش در سه سطح شهودی، غریزی و الهامی؛

۳. نقش تربیتی و اخلاقی: تعیین کارکرد آموزشی حیوان در سه گونهٔ الگوی مستقیم، نقد رفتار انسانی، یا تمثیل هشداردهنده؛

۴. واکنش معرفتی انسان: بررسی تحول فکری، تواضع شناختی یا دگرگونی رفتاری انسان در مواجهه با حیوان.

الگوهای تربیتی کنشگران حیوان در قرآن کریم

۱. کلاغ: آغازگری معرفت‌شناختی تدفین و اخلاق مناسکی

﴿فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْءَةَ أَخِيهِ ۚ قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَٰذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوْءَةَ أَخِي ۖ فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ﴾ (مائده: ۳۱)

بر اساس تحقیقات دانشگاه کلرادو و منابع معتبر زیست‌شناختی جانوری (Harrison & Greensmith, 1996)، زاغ‌ها و کلاغ‌ها جزو باهوش‌ترین موجودات جهان به‌شمار می‌روند. این پرندگان قادر به حل مسائل پیچیده، شناسایی چهرهٔ انسان‌ها و انتقال دانش به هم‌نوعان خود هستند.

روایت کلاغ در سورهٔ مائده، یکی از برجسته‌ترین نمونه‌های واگذاری مرجعیت آموزشی به حیوانات در قرآن کریم است. پس از نخستین قتل در تاریخ بشر، قابیل با بحرانی توأمان وجودی، اخلاقی و معرفت‌شناختی مواجه شد. وی، با وجود برخورداری از توانایی‌های انسانی، هیچ‌گونه دانشی دربارهٔ چگونگی مواجهه با پیکر برادر خویش نداشت؛ به‌گونه‌ای که عقل انسانی در نخستین آزمون تمدنی خود، از ارائهٔ راه‌حلی فرو ماند.

در پاسخ به این وضعیت، خداوند نه فرشته‌ای را مأمور ساخت و نه پیامبری را برای آموزش گسیل داشت؛ بلکه کلاغی را به‌عنوان آموزگار برگزید. تعبیر «فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا» از منظر معناشناختی اهمیتی ویژه دارد؛ زیرا فعل «بَعَثَ» از همان ریشهٔ ثلاثی (ب-ع-ث) مشتق شده است که قرآن کریم در توصیف بعثت پیامبران به‌کار می‌برد. این همسانی واژگانی، جایگاه آموزشی کلاغ را در این

رخداد به‌خوبی برجسته می‌سازد و نشان می‌دهد که حیوان، تحت هدایت تکوینی الهی، نخستین آموزش عملی تدفین را به انسان عرضه می‌کند (Suherman & Akmaliyah, 2025, p. 174; Yasser et al., 2024, p. 636).

ازاین‌رو، کلاغ در این روایت صرفاً یک موجود غریزی نیست، بلکه کنشگری آموزشی است که با رفتار خود، دانشی را منتقل می‌کند که انسان در آن لحظهٔ تاریخی از آن بی‌بهره بوده است. خوانش هرمنوتیکی روایت قرآنی تدفین توسط کلاغ، بیانگر نوعی تقدم معرفت‌شناختی حیوان بر انسان در انتقال دانش‌های زیست‌بوم‌شناختی و حیات زمینی است؛ جایگاهی که حسرت جانکاه قابیل در عبارت «**أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَٰذَا الْغُرَابِ**» از شکنندگیِ غرور معرفتیِ انسان و اعتراف ناگزیر او به تقدم تربیتیِ حیوان پرده می‌گشاید.

این واسطه‌گری آموزنده، افزون بر تثبیت معلمی وجودشناختی حیوان در نقطه‌عطف آگاهی بشری، با بنیان‌گذاری نخستین آیین تدفین در تاریخ فرهنگ بشری، قداست ذاتی کالبد انسان پس از مرگ و حرمت والای جسم متوفی را در مناسبات تکوینی و تشریعی متجلی می‌سازد.

۲. مورچه الگوی رهبری مدنی، مدیریت بحران و همدلی اجتماعی

﴿**حَتَّىٰ إِذَا أَتَوْا عَلَىٰ وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ**﴾ (نمل: ۱۸) و در ادامه، واکنش سلیمان: «فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِّن قَوْلِهَا» (نمل: ۱۹).

داستان مورچه در قرآن کریم، نمونه‌ای ممتاز از نمایش هوش اجتماعی، مدیریت جمعی و ارتباطات سازمان‌یافته در میان حیوانات است. برخی پژوهشگران نشان می‌دهند که کاربرد اسم مفرد مؤنث، یعنی «نَمْلَةٌ»، همراه با فعل مؤنث «قَالَتْ»، با یافته‌های زیست‌شناسی معاصر دربارهٔ ساختار اجتماعی مورچگان کاملاً سازگار است؛ زیرا هدایت کلونی‌های مورچه بر محور ملکه و کارگران ماده استوار است (Akrom & Rhain, 2023, pp. 1388–1389).

ابن‌کثیر این جملهٔ کوتاه مورچه را از شاهکارهای بلاغت قرآنی دانسته و معتقد است که در آن، دست‌کم ده مؤلفهٔ ارتباطی و مدیریتی قابل شناسایی است:

ندای عمومی، تنبیه و هشدار، تخصیص مخاطب، فرمان مستقیم، تعیین مکان امن، هشدار دربارهٔ خطر، معرفی عامل تهدید، اشاره به همراهان (سپاهیان سلیمان)، بیان وضعیت ناآگاهی آنان، و در نهایت، رفع اتهام از حضرت سلیمان و سپاهیانش.

از منظر معناشناختی، مهم‌ترین بخش این پیام، عبارت «وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ» است. مورچه، پیش از آنکه احتمال آسیب را مطرح کند، انگیزهٔ سوء را از سلیمان و سپاهش نفی می‌کند و آنان را از هرگونه ظلم عمدی تبرئه می‌سازد. این بیان، نمونه‌ای کم‌نظیر از رعایت اصل حسن‌ظن و عدالت اخلاقی در گفتمان قرآنی به‌شمار می‌آید (Tlili, 2012).

واکنش حضرت سلیمان﵇ نیز اهمیتی ویژه دارد. او به‌جای نادیده گرفتن سخن مورچه یا واکنش متکبرانه، با تبسم، شکرگزاری و دعا به این گفتار پاسخ می‌دهد؛ امری که نشان‌دهندهٔ پذیرش مرجعیت معرفتی یک موجود غیرانسانی است.

تبیین الگوی پارادایمی مدیریت بحران و ارتباطات اضطراری، نیازمند صورت‌بندی دیالکتیکی از مسئولیت‌پذیری اجتماعی و تقدم بنیادین منافع جمعی بر اغراض فردی در مواجهه با مخاطرات عمومی است؛ مواجهه‌ای که شالودهٔ اخلاقی آن بر رعایت اصالت برائت و حسن‌ظن ساختاری نسبت به آحاد جامعه استوار می‌گردد. در این متدولوژی ارتباطی، فروتنی معرفتی رهبران در برابر حکمت تکوینی و آگاهی پدیداری سایر موجودات، به‌عنوان عنصری مکمل در پداگوژی حکمرانی تجلی می‌یابد و با نفی خودشیفتگی مدیریتی، مجرایی هوشمندانه برای انتقال پیام‌های اضطراری، تاب‌آوری اجتماعی و اتخاذ تصمیمات عقلانی در شرایط بحران فراهم می‌سازد؛ تا صیانت از زیست عمومی در پرتوی آگاهی همه‌جانبه محقق گردد.

ر شرایط بحران فراهم می‌سازد تا صیانت از زیست عمومی در پرتوی آگاهی همه‌جانبه محقق گردد.

۳. زنبور عسل الهام الهی، نظم سازمانی و درمانگری ایثارگرانه

﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ... يَخْرُجُ مِن بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِّلنَّاسِ﴾ (نحل: ۶۸-۶۹)

داستان زنبور عسل (نحل: ۶۸-۶۹) از روشن‌ترین نمونه‌های اعطای هدایت مستقیم الهی به یک گونهٔ جانوری است. تعبیر «**وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ**» نشان می‌دهد که زنبور عسل، بدون

واسطهٔ انسان، دریافت‌کنندهٔ هدایت الهی است. تمامی افعال خطاب‌شده به زنبور («اتَّخِذِي»، «كُلِي»، «اسْلُكِي») به‌صورت مؤنث آمده‌اند که با یافته‌های زیست‌شناسی جدید دربارهٔ نقش زنبورهای کارگرِ ماده هماهنگی کامل دارد (Yasser et al., 2024, p. 637; Suherman & Akmaliyah, 2025, p. 173).

معماری شش‌ضلعی کندو، بالاترین میزان استحکام را با کمترین مصرف ماده فراهم می‌آورد. فخر رازی این پدیده را یکی از آشکارترین جلوه‌های حکمت الهی می‌داند؛ زیرا این ساختار، بدون استفاده از هیچ ابزاری و تنها بر اساس هدایت تکوینی، به چنین کارایی بی‌نظیری دست یافته است.

در ارتقای تحلیل زیست‌شیمیایی زنبور عسل، باید به تولید «بره‌موم» (صمغ آنتی‌باکتریال و ضدعفونی‌کننده) اشاره کرد؛ مادهای که زنبورها برای مسدودسازی شکاف‌ها و مومیایی‌کردن موجودات مهاجم، به‌منظور جلوگیری از فساد در کندو، به کار می‌برند. همچنین، تنوع رنگی عسل («**مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ**») ناشی از تفاوت پیگمان‌ها و ترکیبات معدنیِ شهدِ گل‌های گوناگون است.

صنعتِ بلاغتِ قرآن در آیهٔ ۶۹ سورهٔ نحل، با التفاتِ دستوری از خطاب مستقیم به مؤنث (**اتَّخِذِي... كُلِي... اسْلُكِي**) به صیغهٔ غایب (**يَخْرُجُ مِن بُطُونِهَا**)، بر رازآلودی و پنهان‌بودنِ فرایند گوارش و سنتز آنزیمیِ عسل در درون بدن زنبور تأکید می‌ورزد (نصیری و نقدی، ۱۳۹۰: ۲۲-۲۶).

در کنار اعجاز زنبور عسل، یکی دیگر از برجسته‌ترین ابعاد زیست‌شناختی در سورهٔ نحل، بیان اعجازآمیز فرایند فیزیولوژیک تولید شیر در پستانداران است: ﴿**مِّن بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَّبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِّلشَّارِبِينَ**﴾ (نحل: ۶۶).

تحلیل آناتومیک نشان می‌دهد که عبارت «مِن بَيْنِ» از نظر علمی کاملاً دقیق است؛ زیرا مواد غذاییِ هضم‌شده در روده (فَرْث) وارد جریان خون (دَم) شده و از طریق مویرگ‌ها به غدد پستان و بافت آلوئولی منتقل می‌گردند. در آنجا، سلول‌های مترشحه با مکانیسم اسمز و فیلتراسیون دقیق، مواد مغذی را جذب کرده و شیری صد در صد خالص، گوارا و عاری از هرگونه آلودگی خونی یا گوارشی تولید می‌کنند (نصیری و نقدی، ۱۳۹۰: ۱۶-۱۸).

از منظر تربیتی، قرآن کریم محصول نهایی این فرایند، یعنی عسل را نه صرفاً یک فرآوردهٔ غذایی، بلکه «**شِفَاءٌ لِّلنَّاسِ**» معرفی می‌کند. بدین‌ترتیب، فعالیت زنبور از مرحلهٔ تولید تا خدمت‌رسانی، در خدمت سلامت و خیر عمومی قرار می‌گیرد.

صورت‌بندی پدیدارشناختی ارزش‌های تربیتی (قِيَمٌ تَرْبَوِيَّة) در تعاملِ انضباط سازمانی و تقسیم کار تخصصی، بیانگر الگووارگی زیست‌اکولوژیک در تلفیق مسئولیت فردی و منفعت جمعی است. در این پارادایم پداگوژیک، تکاپوی ارگانیک در غایت‌شناسی طبیعت، الگویی استوار برای بهره‌برداری پایدار و غیرتخریبی از منابع طبیعی فراهم می‌سازد که در آن، زیست‌پذیری محیطی بر استثمار غلبه می‌یابد.

هماهنگی دیالکتیکی میان تلاش آحاد جامعه و مصالح عامه، زمینه را برای تبدیل کار کارآمد به فرآورده‌های درمان‌بخش و خدمت به سلامت انسان مهیا می‌سازد.

مسئولیت اخلاقی در صیانت از بهزیستی عمومی و حیات بشری متجلی می‌گردد.

۴. هدهد: استقلال معرفت‌شناختی و تشخیص توحیدی

﴿فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِن سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقِينٍ﴾ (نمل: ۲۲-۲۸)

هدهد در قرآن کریم، نمونه‌ای ممتاز از استقلال معرفتی و مرجعیت شناختیِ یک موجود غیرانسانی به‌شمار می‌آید. برخلاف انتظار رایج، این حضرت سلیمان﵇ نیست که آموزگار هدهد باشد؛ بلکه هدهد، با اتکا به مشاهدات میدانی و قدرت تحلیل خود، دانشی را عرضه می‌کند که پیامبر صاحب‌حکومت از آن بی‌اطلاع بوده است. جملهٔ «أَحَطتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ» به‌روشنی بر وجود نوعی برتری معرفتی موقعیتی دلالت دارد و نشان می‌دهد که توزیع دانش در نظام آفرینش الهی، منحصر به انسان یا صاحبان قدرت نیست (Yasser et al., 2024, p. 635).

گزارش هدهد، صرفاً انتقال اطلاعات جغرافیایی دربارهٔ سرزمین سبأ نیست؛ بلکه مشتمل بر تحلیلی الهیاتی و ارزشی نیز هست. او پس از مشاهدهٔ وضعیت اعتقادی مردم سبأ، انحراف آنان از توحید و گرایش به خورشیدپرستی را تشخیص داده و آن را با معیارهای توحیدی ارزیابی می‌کند. بدین‌ترتیب، هدهد نه‌تنها ناقل خبر، بلکه مفسر و تحلیل‌گر آن نیز به‌شمار می‌آید.

حضرت سلیمان﵇ نیز به‌جای رد گزارش یا استناد به جایگاه پیامبری و سلطنت خویش، صحت آن را مورد بررسی قرار می‌دهد؛ رویکردی که بیانگر پذیرش امکان یادگیری از یک موجود غیرانسانی و احترام به شواهد تجربی است.

نکتهٔ مهمی که در پژوهش‌ها نادیده گرفته شده، اثبات «تکلیف‌داری دینی و اخلاقی» هدهد است. سلیمان﵇ پیش از شنیدن گزارش هدهد فرمود: ﴿لَأُعَذِّبَنَّهُ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَذْبَحَنَّهُ أَوْ لَيَأْتِيَنِّي بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ﴾ (نمل: ۲۱).

در فقه و کلام اسلامی، عقاب، عذاب و مطالبهٔ «سلطان مبین» (دلیل قاطع) منطقاً تنها در صورتی معنا دارد که متوجهٔ موجودی «مکلّف، صاحب‌اختیار و دارای مسئولیت شناختی و رفتاری» باشد. هدهد نه‌تنها غایب‌بودن خود را توجیه کرد، بلکه با ارائهٔ تحلیلی عمیق علیه آفتاب‌پرستی اهل سبأ «**أَلَّا يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبْءَ...**»، توحیدشناسیِ شناختی و تکلیفِ دینیِ خود را به اثبات رساند (نصیری و نقدی، ۱۳۸۹).

ارزش‌های تربیتی مستخرج از آموزه‌های اصیل معرفتی، منظومه‌ای جامع برای عقلانیت شناختی و آزاداندیشی دینی ترسیم می‌کنند. این اصول:

- با تأکید بر «استقلال معرفتی و توزیع دانش در میان تمامی مخلوقات الهی»، انحصارگری علمی را نفی می‌کنند.
- ضرورت «تحقیق میدانی، مشاهدهٔ مستقیم و استناد به شواهد یقینی» را در ارزیابی ادعاها اثبات می‌سازند.
- در افق الهیاتی، «حساسیت نسبت به توحید و نقد انحراف‌های اعتقادی»، قطب‌نمای هستی‌شناختی انسان را تنظیم می‌کند.
- «شجاعت در بیان حقیقت پیش قدرت سیاسی»، اخلاق حریت و نقد صریح سلطه را نهادینه می‌سازد.
- در نهایت، «فروتنی علمی و پذیرش دانش، فارغ از جایگاه گوینده»، ساختارهای استبداد رأی را فرو می‌پاشد و سعهٔ صدر، شایسته‌سالاری شناختی و تفکر نقادانه را بر نظام‌های آموزشی و مدیریتی حاکم می‌گرداند.

۵. سگ: وفاداری متعالی و هشدار نسبت به انحطاط اخلاقی

حضور سگ در قرآن کریم در **دو بافت معنایی کاملاً متفاوت، اما مکمل** صورت گرفته است که هر یک حامل پیام تربیتی مستقلی هستند.

نخست، سگ اصحاب کهف در آیات سورهٔ کهف با عبارت «**وَكَلْبُهُم بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ**» توصیف شده است. همراهیِ این حیوان با گروهی از مؤمنان، حضور او در یکی از بزرگ‌ترین معجزات قرآنی و ذکر نامش در متن وحی، نشان می‌دهد که وفاداری، پاسداری و همراهی با صالحان می‌تواند جایگاهی ممتاز برای یک حیوان رقم بزند. ازاین‌رو، این روایت یکی از مهم‌ترین شواهد قرآنی بر کرامت وجودی سگ و نفی نگاه تحقیرآمیز مطلق نسبت به این حیوان است (Tlili, 2018; Yasser et al., 2024, p. 638).

در مقابل، آیهٔ ۱۷۶ سورهٔ اعراف با تمثیل ﴿**فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ**﴾، وضعیتِ بلعم باعورا را تصویر می‌کند. در اینجا، سگ موضوع نکوهش نیست؛ بلکه رفتار زیاده‌خواهانه و سیری‌ناپذیر انسان، از طریق تشبیه به حالت طبیعی این حیوان، مورد نقد قرار گرفته است. بنابراین، تمثیل متوجهٔ انحطاط اخلاقی انسان است، نه ارزش وجودی سگ (Suherman & Akmaliyah, 2025, p. 181).

رویکرد قرآنی با سنت نبوی نیز هماهنگی کامل دارد:

- در منابع معتبر حدیثی، از جمله صحیح بخاری، **بخشیده شدن گناهان فردی که سگی تشنه را سیراب کرد**، نقل شده است.

- در صحیح مسلم، زنی به سبب گرسنه نگه داشتن گربه‌ای تا مرگ، مستوجب عذاب الهی معرفی شده است.

- افزون بر این، گزارش شده است که پیامبر اکرمﷺ گربه‌ای به نام »**مُعَزَّه**« داشتند و لقب صحابی بزرگ، «ابوهریره»، نیز از علاقه و نگهداری او از گربه‌های کوچک گرفته شده است (Fuseini et al., 2017, p. 3).

تحلیل متون قرآنی و روایی نشان می‌دهد که تصویرسازی سگ در وحی الهی بر دو محور مکمل استوار است:

۱. **تکریم وجودی و ستایش وفاداری** در سورهٔ کهف؛ که همراهی با صالحان را عاملی برای کسب کرامت حیوان معرفی می‌کند.

۲. **تمثیل سورهٔ اعراف**؛ که در آن، حالت فیزیولوژیک حیوان صرفاً ابزاری بلاغی برای نقد حرص و انحطاط اخلاقی انسان است، نه تحقیر ذات آن.

این نگاه هرمنوتیک با احادیث صحیح نبوی در پاداش سیراب‌سازی سگ تشنه و کیفر آزار حیوانات کاملاً همسو بوده و اثبات‌کنندهٔ وجوب رعایت حقوق، مسئولیت‌پذیری زیستی و تفکیک قاطع میان غریزهٔ طبیعی و تکلیف انسانی است.

علاوه بر وفاداری، قرآن کریم در آیهٔ ۴ سورهٔ مائده، صریحاً به ظرفیت عالی یادگیری علوم اکتسابی در سگ‌های شکاری اشاره دارد: ﴿**وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ**﴾.

عبارت «مُكَلِّبِينَ» اثبات می‌کند که حیوانات می‌توانند دانش‌هایی فراتر از غرایز ژنتیکی خود را از طریق آموزش‌های انسانی فرابگیرند.

در تکمیل اخلاق کاربردی، روایات معصومین﵈ افق‌های شگفت‌انگیزی ارائه می‌دهند:

– امام سجاد﵇ با شتر خود بیست بار به حج رفت و حتی یک تازیانه بر او نزد، و در هنگام مرگ شتر دستور داد او را تدفین کنند تا طعمهٔ سباع نشود.

– در حدیث امام صادق﵇، فروپاشیدن دیوار خانه به جهت تسویه‌حساب حقوقی آواز پرندگان، به‌عنوان نهایت حرمت‌داری تعبیر شده است (نصیری و نقدی، ۱۳۸۹).

۶. میکروارگانیسم‌ها و ناقلان بیماری: پشه و مگس

یکم. پشه و جهان میکروسکوپی

در پژوهش‌ها نشان داده شده است که واژهٔ «البَعُوضَةَ» در قرآن کریم به‌صورت مؤنث آمده است؛ امری که با یافته‌های حشره‌شناسی جدید دربارهٔ نقش پشه‌های ماده در خون‌خواری و انتقال بیماری‌ها هماهنگی کامل دارد.(Kitota, 2026, pp. 52–53)

از سوی دیگر، تعبیر «فَمَا فَوْقَهَا» تنها به موجودات بزرگ‌تر از پشه محدود نمی‌شود؛ بلکه می‌تواند به موجودات کوچک‌تر، از جمله انگل‌ها، کنه‌ها، ویروس‌ها، باکتری‌ها و دیگر زیست‌سامانه‌های وابسته به بدن پشه نیز دلالت داشته باشد. کیتوتا این آیه را در پیوند با آیات ۳ سورهٔ سبأ و ۶۱ سورهٔ یونس تحلیل می‌کند و نقش حرف «مِنْ» را در اشاره به کوچک‌ترین اجزای تشکیل‌دهندهٔ عالم، اعم از ساختارهای سلولی و ذرات بنیادین، برجسته می‌سازد (Kitota, 2026, pp. 51–53).

دوم. مگس و اعجاز زیستی هضم برون‌سلولی

در آیهٔ ۷۳ سورهٔ حج، قرآن کریم می‌فرماید: ﴿وَإِن يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ﴾

تعبیر «لَا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ» با یافته‌های زیست‌شناسی جدید دربارهٔ سازوکار تغذیهٔ مگس کاملاً سازگار است؛ زیرا مگس، پیش از جذب غذا، آن را با آنزیم‌های بزاقی در خارج از بدن تجزیه می‌کند و پس از آغاز این فرایند، بازگرداندن مادهٔ اولیه عملاً ناممکن است (Kitota, 2026, p. 54; Said Qutb, 1979).

سوم. بهداشت، وضو و کنترل ناقلان بیماری

برخی محققان میان آموزه‌های بهداشتی اسلام و یافته‌های پزشکی جدید پیوند برقرار می‌کنند. به اعتقاد آنان، شست‌وشوی بینی (استنشاق) در وضو، علاوه بر کارکرد عبادی، در کاهش بار میکروبی، ویروسی و باکتریایی دستگاه تنفسی فوقانی نیز نقش مؤثری ایفا می‌کند و از این منظر، می‌تواند بخشی از نظام پیشگیرانهٔ سلامت در آموزه‌های اسلامی تلقی شود (Kitota, 2026, pp. 55–56).

چهارم. تحلیل انتقادی و الگوی بین‌رشته‌ای

تحلیل انتقادی نشان می‌دهد که تطبیق واژهٔ «البَعُوضَةَ» با زیست‌شناسی پشه‌های ماده، خوانش میکروسکوپی از «فَمَا فَوْقَهَ»، تبیین مکانیسم هضم برون‌سلولی مگس در «لَا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ»، و ارزیابی میکروبیولوژیک استنشاق بینی، همگی الگویی بین‌رشته‌ای میان زبان‌شناسی قرآنی، حشره‌شناسی و بهداشت پیشگیرانه شکل می‌دهند. ارجاع به تحقیقات مختلف، خاستگاه نظری متن را بر پایهٔ آنزیم‌شناسی بزاقی، زیست‌سامانه‌های انگلی و حرف «مِنْ» در اشاره به ذرات بنیادین استوار می‌سازد.

این رویکرد، ضمن اثبات دقت واژگانی در توصیف پدیده‌ها، پیوندی استوار میان معرفت‌شناسی دینی، مسئولیت اجتماعی، فروتنی علمی و نظام پیشگیری پزشکی در حفظ تعادل اکولوژیک آفرینش برقرار کرده است.

۷. مثل‌های جانوری قرآن و بازتاب رفتار انسان معاصر

مثال‌های جانوری قرآن کریم، فراتر از تمثیل‌های تاریخی، چارچوبی نشانه‌شناختی و آسیب‌شناختی برای تبیین رفتارهای انسان معاصر ارائه می‌دهند (Hidayat et al., 2025):

- پشه (بقره: ۲۶) نماد مصرف‌گرایی، هدونیسم و غرق‌شدن در لذات زودگذر حیاتی بدون درک لایه‌های عمیق هستی است.
- سگ لهله‌زننده (اعراف: ۱۷۶) الگوی روان‌شناختی حرص، انباشت بی‌رویهٔ ثروت و عطش سیرناپذیر کاپیتالیسمی را بازنمایی می‌کند.
- انعام و چارپایان (اعراف: ۱۷۹) زیست غریزی، تقلید کورکورانه و افول تفکر انتقادی در جامعهٔ توده‌ای را به تصویر می‌کشند.

- عنکبوت (عنکبوت: ۴۱) استعاره‌ای علمی از سست‌پایگی ساختاری شبکه‌های مجازی، پلتفرم‌های دیجیتال و روابط بی‌بنیاد عصر نوین است که بر توهم امنیت استوارند.

- خر کتاب‌کش (جمعه: ۵) تراکم اطلاعات، تورم دانش مدرن و هوش مصنوعی فاقد تعهد اخلاقی و عمل زیسته را نقد می‌کند.

بدین‌ترتیب، این پارادایم تمثیلی با تطبیق نشانه‌شناختی بر زیست دیوانه‌وار دیجیتال، ماتریالیسم مدرن را بازخوانی کرده و بحران هویت انسان معاصر را تبیین می‌نماید.

علاوه بر ابعاد نمادین و اخلاقی، سنت‌های تکوینی قرآن در پراکندگی و مهاجرت جانوران با متغیرهای جوی، بارش و توپوگرافی کوهستان‌ها پیوند یافته است: ﴿وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ﴾ (بقره: ۱۶۴).

قرآن کریم همچنین در آیهٔ ۱۲۵ سورهٔ انعام، به پدیدهٔ فیزیولوژیک «هیپوکسی» و تنگی نفس ناشی از افت فشار اسمزی اکسیژن در ارتفاعات بالا اشاره می‌کند: ﴿يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ﴾

این تعبیر، بر مکانیسم‌های انطباق تنفسی جانوران و پرندگان در ارتفاعات گواهی می‌دهد (نصیری و نقدی، ۱۳۹۰: ۱۲-۱۶، ۲۰).

در مجموع، قرآن کریم با ارائهٔ تمثیل‌های جانوری در دو سطح نشانه‌شناختی (فردی و اجتماعی) و تکوینی (زیست‌محیطی و فیزیولوژیک)، افقی دوگانه را ترسیم می‌کند که هم‌زمان به نقد مدرنیته و تبیین قوانین طبیعی آفرینش می‌پردازد؛ رویکردی که ظرفیت بالای این متن وحیانی را برای گفت‌وگو با علوم انسانی و طبیعی معاصر به نمایش می‌گذارد.

۸. قورباغه، شتر ماده و نهنگ

سه الگوی زیست‌تئولوژیک و حقوقی جانوران در قرآن، به‌مثابه شاخص‌های زیست‌محیطی و نظام تکوینی تبیین می‌شوند. نخست، قورباغه (الضفدع) در سورهٔ اعراف (آیهٔ ۱۳۳) از سطح سپاه گسست‌ناپذیر الهی فراتر رفته و طبق تحلیل سهیرمان و اکمالیه (۲۰۲۵) و رحادیان (۲۰۲۲)، به‌عنوان شاخص زیستی سلامت اکوسیستم و نماد دگردیسی تعالی‌بخش ذهن معرفی می‌شود. دوم، ناقهٔ صالح (آیهٔ ۱۵۵ سورهٔ شعراء) بر پایهٔ نظریات تلیلی (۲۰۱۲) و یاسر (۲۰۲۴)، شریعت آب حیوانات و بوم‌شناسی حقوقی اسلامی را بنیان می‌نهد؛ به‌گونه‌ای که در آن، سلب حق حیوان،

جرمی تمدنی با پیامد انهدام کیهانی تلقی می‌شود. سوم، نهنگ یونس (آیهٔ ۱۴۲ سورهٔ صافات) مطابق با آراء طباطبایی (۱۹۷۴) و ابن‌کثیر (۱۹۹۹)، نه بلعنده‌ای ویرانگر، بلکه محراب خلوت معنوی و نماد رام‌سازی کامل حیات اقیانوسی تحت امر تکوینی است. در نهایت، بررسی این مدخل تک‌سم‌سانان، ضرورت تلفیق رفتارشناسی و تفسیر هرمنوتیک را برای بازخوانی نقش زیست‌شناختی، کارکردی و ارتباطی جانوران در منظومهٔ معرفتی قرآن، به‌خوبی اثبات می‌سازد.

۹. حیوانات سواری و رفتارشناسی: اسب‌ها، الاغ‌ها، و قاطرها در تفسیر قرآن و زیست‌شناسی

تحلیل میان‌رشته‌ای تک‌سم‌سانان در قرآن بر هم‌پوشانی نصوص وحیانی با زیست‌شناسی تکاملی، ژنتیک و رفتارشناسی جانوری استوار است. در سورهٔ نحل (آیهٔ ۸)، طبقه‌بندی الخَیل (اسب)، البغال (قاطر) و الحَمیر (الاغ) با ریخت‌شناسی کارکردی و ژنتیک کروموزومی انطباق دارد: اسب (۶۴ کروموزوم) با چابکی عضلانی، نماد پرستیژ و دفاع است؛ الاغ (۶۲ کروموزوم) با تحمل بالای تنش کم‌آبی، بازدهی باربری بومی دارد؛ و قاطر (۶۳ کروموزوم) به‌عنوان هیبرید عقیم میان‌گونه‌ای، هیبریدیسمی کارآمد با استقامتی مضاعف را نشان می‌دهد. پیوند کارکرد (لِتَرْکَبُوهَا) با ارزش زیبایی‌شناختی (زِینَةً)، بازتاب‌دهندهٔ جایگاه جامعه‌شناختی آن‌هاست. در سورهٔ مدثر (آیهٔ ۵۰)، استعارهٔ «حُمُرٍ مُسْتَنفِرَةٍ فَرَّتْ مِن قَسْوَرَةٍ»، رفتارشناسی رمیدن الاغ‌های وحشی را تبیین می‌کند؛ جایی که تحریک سیستم عصبی سمپاتیک و ترشح هورمون‌های استرس بر اثر مواجهه با شکارچی، پاسخ گریز شتاب‌زده و فاقد ارزیابی عقلانی ایجاد می‌کند که نمادی از گریز روان‌شناختی انسان از حقیقت اخلاقی است. نهایتاً در سورهٔ لقمان (آیهٔ ۱۹)، تحلیل صوت‌شناسی زیستی نشان می‌دهد که عرعر الاغ (أَنکَرُ الْأَصْوَاتِ) ناشی از ارتعاشات شدید تنفسی با دسیبل بالا در مجرای فوقانی برای ارتباطات کم‌تراکم بیابانی است؛ معادل‌سازی این الگوی صوتی ناهنجار در تعاملات انسانی، پیونددهندهٔ زیست‌شناسی صدا با اخلاق ارتباطات و الزام به اعتدال صوتی (أَدَبُ الْکَلَامِ) محسوب می‌گردد.

۱۰. پرندگان نمادین و زیبایی‌شناسی پرندگان در خوشنویسی اسلامی و تفسیر عرفانی

تحلیل متون مقدس و نمادشناسی بصری هنر اسلامی نشان می‌دهد که بازنمایی پرندگان در هنر خوشنویسی تصویری – به‌ویژه در فرم «پرندهٔ بسم‌الله» – پیوندی بنیادین و ساختاری میان جهان‌شناسی قرآنی (آیات ۱ سورهٔ تغابن، ۲۰ سورهٔ نمل و ۱۰ سورهٔ سبأ) و عرفان تمثیلی اسلامی

برقرار می‌سازد. چنان‌که افضل‌طوسی و جلالیان‌فرد (۲۰۱۶) و سهیرمان و اکمالیه (۲۰۲۵) تبیین نموده‌اند، تنوع جانورشناختی پرندگان - از لکلک مراقبه‌گر و شاهین سدره‌نشین تا خروس مؤذن، طاووس قدسی، کبوتر ذاکر و هدهد مرشد - منطبق بر سیر عرفانی «قفس جسد» و تجلی تسبیح تکوینی ذرات جهان است.

این خوشنویسی‌های جانورشناختی، متن مقدس را از یک آرایهٔ دیداری ساده به آیکونوگرافی پویای عروج معنوی مبدل می‌سازند که در آن، هندسهٔ حروف و فرم اندام پرنده بر یکدیگر منطبق می‌شوند. در این میان، سنت زیست‌شناسی غایت‌شناختی جاحظ و قزوینی، با سنتز میان مشاهدهٔ طبیعی و تأویل کلامی، رفتار غریزی و زیبایی‌شناسی پرندگان را ناظر بر حکمت الهی و نظم غایی آفرینش تفسیر می‌کند؛ فرآیندی که در آن، خوشنویسی تصویری نه تزئین، بلکه خوانشی الهیاتی-عرفانی از نظام آفرینش و سیر صعودی روح از کثرت مادی به وحدت قدسی را تجسم می‌بخشد و پیوند ناگسستنی میان زبان، فرم بصری و زیست‌شناسی عرفانی در تمدن اسلامی را اثبات می‌نماید.

برای پاسخ قاطع به کسانی که کلام حیوانات در قرآن را صرفاً تمثیل می‌دانند، پژوهش‌های آزمایشگاهی زیست‌شناسان معاصر، ادعای قرآن را به‌روشنی تأیید کرده است:

۱. شامپانزهٔ واشو: پژوهشگران به او زبان اشاره آموختند. واشو نه‌تنها بیش از ۲۵۰ واژه آموخت، بلکه دست به «واژه‌سازی انتزاعی» زد؛ مثلاً هنگام دیدن مرغابی روی آب، چون واژه‌ای بوم‌آورد نداشت، ترکیبی نو ساخت: «آب + پرنده».

۲. میمون‌های وروت: این میمون‌ها دارای واژگان صوتی طبقه‌بندی‌شده هستند و برای خطرات مختلف، هشدارهای کاملاً متمایزی صادر می‌کنند: صدایی ویژه برای مار، صدایی متضاد برای عقاب، و صدایی دیگر برای پلنگ.

۳. تنوع لهجه در پرندگان: تحقیقات الیزابت دربری اثبات کرد که پرندگان دارای لهجه‌های منطقه‌ای متغیری هستند که با شرایط محیطی و جغرافیایی تکامل می‌یابد.

این شواهد تجربی، به‌روشنی بر صراحت آیات قرآنی دربارهٔ ﴿**عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ**﴾ (نمل: ۱۶) و زبان جانوران صحه می‌گذارند (نصیری و نقدی، ۱۳۸۹).

۱۱. زیست‌شناسی غایت‌شناختی و جانورشناسی کلاسیک اسلامی

چارچوب معرفت‌شناختی زیست‌شناسی غایت‌شناختی و جانورشناسی کلاسیک اسلامی، با محوریت یگانگی الهی، طبیعت را نه به‌مثابهٔ ماده‌ای صرف جهت بهره‌برداری ابزاری، بلکه به‌عنوان منظومه‌ای سرشار از نشانه‌های الهی (آیات) و حکمت ربانی تبیین می‌نماید (مشتاق و رافع، ۲۰۲۴؛ نصر، ۱۹۶۸؛ بکر، ۱۹۹۱).

در این پارادایم، کاوش‌های تجربی متفکرانی چون جاحظ در کتاب‌الحیوان و قزوینی در عجائب‌المخلوقات، پیش‌درآمدی بنیادین بر اصول زیستی مدرن محسوب می‌شوند؛ چنان‌که جاحظ، قرن‌ها پیش از لویی پاستور، اصل زایش‌زایی زیستی (یعنی پدیدآمدن موجودات زنده صرفاً از زنده) را تدوین کرده و ساختارهای رفتاری پیچیده در مورچگان و گرگ‌ها را واکاوی نمود. همچنین متون کلاسیک اسلامی، با درک دقیق زنبورهای کارگر و تولید زنبورهای نر از تخم‌های بارورنشده، پدیدهٔ بکرزایی در بال‌غشائیان را پیش‌بینی کرده و در حوزهٔ آناتومی تخصصی، فقدان کیسهٔ صفرا در شتران و علم فیزیولوژی اسب را مستند ساختند (مشتاق و رافع، ۲۰۲۴؛ هیتی، ۱۹۳۷).

هم‌زمان، مطالعات گیاه‌شناسی دارویی بیرونی و غافقی بر روی گیاهان قرآنی نظیر خرما، زیتون و مسواک، شیوه‌های گرده‌افشانی مصنوعی و استخراج روغن‌های اساسی را تثبیت کرد. در نهایت، رویکرد نشانه‌شناختی بارتز در تحلیل روایت قرآنی میمون (القِرَدَةُ)، ابعاد انحطاط اخلاقی و مناقشات تفسیری را تبیین می‌سازد.

این هم‌پوشانی تجربی–معرفتی، اثبات می‌کند که در تمدن اسلامی، روش‌شناسی تجربی دقیق و حرمت معنوی طبیعت در یک وحدت ارگانیک، موجب تکامل هم‌زمان شناخت متون مقدس و پدیده‌های طبیعی گردیده‌اند.

۱۲. میمون در روایت قرآنی

تحلیل نشانه‌شناختی رولان بارت در تطبیق بر کاربردهای قرآنی واژهٔ «قِرَدَة» (بقره: ۶۵، مائده: ۶۰، اعراف: ۱۶۶)، برهم‌کنش دقیق دلالت‌های صریح و ضمنی را در تبیین سازوکار مسخ آشکار می‌سازد.

در سطح زبانی اولیه، دالِّ «میمون» به موجودی نخستی و غیرعاقل اشارت دارد؛ اما در سطح اسطوره‌شناختی ثانویه، این دال به نماد الهی انحطاط اخلاقی، مسخ هویتی و افلاس معنوی ناشی از «حیلت شرعی» (نیرنگ قانونی اصحاب سبت) دگرگون می‌شود.

مناقشهٔ دیرین تفسیری میان گرایش لفظی‌انگار (ابن‌کثیر) با تأکید بر مسخ فیزیکی و عقیم‌سازی جسمانی، و دیدگاه تمثیلی‌انگار (مجاهد بن جبر، طبری و سید قطب) با محوریت «تَحَوُّلِ قُلُوب» و انحطاط باطنی،

نشان‌دهندهٔ عمق روش‌شناختی در درک مجاز قرآنی است.

انتخاب هوشمندانهٔ میمون - به‌دلیل نزدیک‌ترین شباهت ریخت‌شناختی به انسان - آینه‌ای پیامبرانه در برابر تزویر ساختاری قرار می‌دهد: آنگاه که انسان با عقلانیت ابزاری و دورزدن شریعت، پیمان الهی را می‌شکند، پوستهٔ ظاهری انسانی‌اش باقی می‌ماند، اما گوهر اخلاقی‌اش به نازل‌ترین سطوح غریزی تنزل می‌یابد.

بنابراین، روایت قرآنی «قِرَدَةً خَاسِئِينَ» فراتر از یک رویداد تاریخی محلی، اسطوره‌ای معرفت‌شناختی و هشداری تربیتی علیه ریاکاری نهادینه‌شده است. رویکرد دیجیتال، با تلفیق داده‌های زیست‌شناختی و تحلیل‌های نشانه‌شناختی مدرن، این آیات را به‌عنوان هشدارهای کونی و اخلاقی جاویدان جهت بازخوانی انحطاط انسانی در مواجهه با قوانین الهی تثبیت می‌نماید.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با بهره‌گیری از رویکردی میان‌رشته‌ای و با تکیه بر تحلیل‌های معناشناختی، هرمنوتیکی، نشانه‌شناختی و زیست‌شناختی، نشان داد که قرآن کریم، در تقابل با گفتمان انسان‌محور مدرن، منظومهٔ معرفتی بدیلی را ترسیم می‌کند که در آن، جانوران از کرامت ذاتی وجودی، مرجعیت آموزشی و تقدم معرفت‌شناختی بر انسان برخوردارند.

بازخوانی الگوهای ده‌گانهٔ جانوری (کلاغ، مورچه، زنبور عسل، هدهد، سگ، پشه، مگس، عنکبوت، حمار و میمون) نشان داد که این موجودات، نه‌تنها در سطوح نمادین و تمثیلی، بلکه در عرصه‌های عینی تاریخ بشر ـ از آموزش نخستین آیین تدفین تا مدیریت بحران، درمان‌گری، نقد قدرت و هشدار اخلاقی ـ نقش‌آفرینی کرده‌اند. همچنین، تحلیل حشرات و میکروارگانیسم‌ها، دقت واژگانی قرآن را در هماهنگی با یافته‌های نوین آنزیم‌شناسی، میکروبیولوژی و بهداشت پیشگیرانه به اثبات رساند.

در سطح کلان، قرآن کریم با معرفی حیوانات به‌عنوان «أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ»، نه تنها مرزهای گونه‌پرستانه را فرو می‌ریزد، بلکه مفهوم «خلافت» را از سلطه‌گری استثمارگرانه به سرپرستی

خداسالارانه، مسئولیت اخلاقی و عدالت بین‌گونه‌ای بازتعریف می‌کند. این بازتعریف، با سنت نبوی و سیرهٔ معصومین﵈ در پاسداشت حقوق حیوانات هماهنگ بوده و نهادهای حقوقی-وقف زیستی نظیر «حِمَی» و «وَقْفُ الْبِيئَةِ» را احیا می‌نماید.

در نهایت، چارچوب ارائه‌شده در این پژوهش، ضمن همسویی با اعلامیهٔ جهانی حقوق حیوانات یونسکو، الگویی عملیاتی برای گذار از بحران‌های اکولوژیک معاصر از رهگذر تواضع شناختی، بازگشت به حکمت تکوینی و نهادینه‌سازی فقه بین‌گونه‌ای ارائه می‌دهد و افق نوینی برای اخلاق زیست‌محیطی، الهیات عملی و علوم انسانی محیطی می‌گشاید.

منابع

ابن کثیر، إسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق سامی بن محمد السلامة، ۸ جلد، ریاض: دار طیبة، ۱۹۹۹م.

ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ۱۵ جلد، بیروت: دار صادر، ۱۹۹۰م.

بغوی، ابو محمد الحسین بن مسعود، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، ۸ جلد، ریاض: دار طیبة، ۱۹۹۷م.

رازی، فخرالدین، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، ۳۲ جلد، بیروت: دار الفکر، ۱۹۸۱م.

زمخشری، جارالله محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ۶ جلد، ریاض: مکتبة العبیکان، ۱۹۸۷م.

طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ۲۰ جلد، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۹۷۴م.

طبری، محمد بن جریر، جامع البیان عن تأویل آی القرآن، تحقیق عبدالله بن عبدالمحسن الترکی، ۲۴ جلد، قاهره: دار هجر، ۲۰۰۰م.

قرطبی، ابو عبدالله محمد بن احمد، الجامع لأحکام القرآن، تحقیق عبدالله بن عبدالمحسن الترکی، ۲۴ جلد، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۲۰۰۶م.

قطب، سید، فی ظلال القرآن، ۶ جلد، بیروت/قاهره: دار الشروق، ۱۹۷۹م.

میرحسینی‌نیری، سید ابوالقاسم و فرهانیان، معصومه، بررسی فقهی و حقوقی بهره‌برداری از حیوانات در روایات قرآنی و سنت نبوی، مجله تخصصی فقه و حقوق اسلامی، شماره ۲، ۱۸۰-۱۹۵، ۱۳۹۸ش.

نصیری، علی و نقدی، محمد رضا، نظریه‌پردازی‌های علمی در دنیای حیوانات بر اساس آموزه‌های قرآنی، دوفصلنامه تخصصی قرآن و علم، سال چهارم، شماره ۶، ۴۵-۷۵، ۱۳۹۰ش.

References

Afzaltousi, E. & Jalalianfard, N., Influence of Religion on Symbolic Birds in Islamic Calligraphy, Archive of SID, 1-9, 2016.

Akrom, M. & Rhain, M.T., Kepemimpinan Ratu Semut (Malkat al-Naml) dalam Al-Qur'an: Analisis QS. An-Naml: 18, Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Hadits, 6(2): 1385-1394, 2023.

Amanullah, M., Animal Ethics: An Islamic Perspective, International Journal on Quranic Research, 2(2): 57-66, 2012.

Bibi, A., Bibi, Y., SubeKhan, S., Nisa, S., Maryam, A., Qayyum, A. & Chung, G., Compilation of Animals Mentioned in the Holy Quran, Ethnobotany Research and Applications, 28(12): 1-35, 2024.

Chittick, W.C., The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology, State University of New York Press, 1998.

Derrida, J., The Animal That Therefore I Am (M.-L. Mallet, Ed.; D. Wills, Trans.), Fordham University Press, 2008.

Farah, L. & Rahimullah, Animal and Birds Imagery in Poetry and the Qur'an: A Semantic Study, Journal of Islamic & Religious Studies, 6(2): 73-92, 2021.

Fatah, A. & Taufiq, I., Environmental Interpretation: Hermeneutic Analysis of the Interpretation of Anthropocentric Verses in Al-Qur'an, Jurnal Ushuluddin, 27(2): 191-208, 2019.

Foltz, R.C., Animals in Islamic Tradition and Muslim Cultures, Oneworld Publications, 2006.

Furber, M., Rights and Duties Pertaining to Kept Animals: A Case Study in Islamic Law and Ethics, Tabah Papers Series No. 9, Tabah Foundation, 2015.

Fuseini, A., Wotton, S.B., Hadley, P.J. & Knowles, T.G., The Perception and Practice of Halal Slaughter in the UK and Its Implications for Animal Welfare, Veterinary Record Open, 4(1): e000212, 1-8, 2017.

Hidayat, F., Elhady, A. & Faizin, K., Animals as Parables in the Qur'an in the Context of Human Behavior in the Modern Era, The Eastasouth Journal of Social Science and Humanities, 3(1): 170-177, 2025.

Islam, M.N. & Islam, M.S., Human-Animal Relationship: Understanding Animal Rights in the Islamic Ecological Paradigm, Journal for the Study of Religions and Ideologies, 14(41): 96-126, 2015.

Kamala, A.E. & Falach, G., The Ape in Qur'an (Mythological Review of Roland Barthes), International Journal of Arts and Social Science, 3(4): 478-488, 2020.

Khalid, F.M., Qur'an Creation & Conservation: An Introduction to the Ethical Foundations of Islamic Environmentalism, Islamic Foundation for Ecology and Environmental Sciences (IFEES), 2002.

Khan, M., [Review of the book Animals in Islamic Tradition and Muslim Cultures, by R.M. Foltz], The American Journal of Islamic Social Sciences, 24(2): 126-128, 2007.

Kitota, A.M., Unravelling the Mysteries of Microorganisms in the Qur'an, MAQOLAT: Journal of Islamic Studies, 4(1): 46-59, 2026.

Krippendorff, K., Content Analysis: An Introduction to Its Methodology (4th ed.), Sage Publications, 2018.

Mohamed Ali, M.A. & Nadwi, S.A.S., Understanding Qur'anic Examples of Living Beings in Contemporary Times: An Analytical Study, Arima Nokku, 19(3): 290-292, 2025.

Montgomery, J.E., [Review of the book Animals in the Qur'an, by S. Tlili], Journal of Qur'anic Studies, 19(3): 131-136, 2017.

Mubarok, M.Z., Fadhil, Z.M., Fajriansyah, N., At Taqi, F. & Nurrohim, A., Kartu Ajaib Qur'ani: Media pembelajaran hewan dalam Al-Qur'an untuk siswa Madrasah Ibtidaiyah, Jurnal Miftahul Ilmi: Jurnal Pendidikan Agama Islam, 3(1): 58-67, 2026.

Mushtaq, K. & Rafeh, A., Factual Study of Qur'anic Fauna and Flora, Tanazur, 5(2): 430-459, 2024.

Naderi, M.M., Sarvari, A., Milanifar, A., Boroujeni, S.B. & Akhondi, M.M., Regulations and Ethical Considerations in Animal Experiments: International Laws and Islamic Perspectives, Avicenna Journal of Medical Biotechnology, 4(3): 114-120, 2012.

Naik, Z., Qur'an and Modern Science: Compatible or Incompatible?, Islamic Research Foundation (IRF), 2012.

Nasr, S.H., Religion and the Order of Nature, Oxford University Press, 1996.

Ozdemir, I., Towards an Understanding of Environmental Ethics from a Qur'anic Perspective, In R.C. Foltz, F.M. Denny & A. Baharuddin (Eds.), Islam and Ecology: A Bestowed Trust, 1-37, Harvard University Press, 2003.

Payen, N., The Representation of Animals in the Qur'an and the Mufaḍḍaliyyāt, Journal of Qur'anic Studies, 23(2): 112-158, 2021.

Rahmatunnaimah, Pratiwi, B. & Dasuki, A., Hewan tunggang dalam perspektif Qur'ani dan ilmu biologi: Tafsir saintifik QS. An-Nahl: 8, Al-Mudatsir: 50, dan Luqman: 19, Kalamizu: Jurnal Sains, Sosial, dan Studi Agama, 2(4): 734-748, 2026.

Regan, T., The Case for Animal Rights, University of California Press, 1983.

Rohadian, A.R., Keanekaragaman jenis Ordo Anura pada beberapa habitat di kawasan hutan pendidikan Palak Siring Kemumu Kabupaten Bengkulu Utara, Journal of Global Forest and Environmental Science, 2(1): 9-16, 2022.

Romadhaniati, D., Zulfan, I.M., Maulana, M.R. & Nugraha, A.L., Animism in the Perspective of the Qur'an, Journal of Islamic Recitation, 11(2): 1-12, 2022.

Safitri, D., Asy'ari, M. & Hidayat, A., Konsep manusia sebagai khalifah fi al-ardh dalam Al-Qur'an dan implikasinya terhadap etika lingkungan, Jurnal Studi Islam dan Qur'an, 12(2): 210-225, 2018.

Singer, P., Animal Liberation, Random House, 1975.

Suherman, H. & Akmaliyah, A., Semantic Studies: Animals in the Qur'an and Their Educational Values, Ukazh: Journal of Arabic Studies, 6(1): 168-185, 2025.

Tlili, S., Animals in the Quran, Cambridge University Press, 2012.

Tlili, S., Qur’anic Creation: Anthropocentric Readings and Ecocentric Possibilities, In G. Archer, M.M. Dakake & D.A. Madigan (Eds.), The Routledge Companion to the Qur'an, 135-144, Routledge, 2022.

Tlili, S., The Canine Companion of the Cave: The Place of the Dog in Qur'ānic Taxonomy, Journal of Islamic and Muslim Studies, 3(2): 43-60, 2018.

Tlili, S., The Meaning of the Qur'anic Word 'Dābba': 'Animals' or 'Nonhuman Animals'?, Journal of Qur'anic Studies, 12(1-2): 167-187, 2010.

Waldau, P., The Specter of Speciesism: Buddhist and Christian Views of Animals, Oxford University Press, 2002.

Yasser, M., Putra, A. & Qardlawi, M.Y., Animal Rights in Islam: Sarra Tlili's Criticism of the Anthropocentric Reading of the Qur'an, Al Quds: Jurnal Studi Alquran dan Hadis, 8(3): 623-642, 2024.

Yusof, F.M., Din, M.M., Zainal, A., Tasir, Z., Rosman, A.S., Nizar, T.J. & Mohamad, A.M., E-Tafseer: Plants and Animals from Al-Qur’an, In Proceedings of HKACT 2014, 1-12, Amman, Jordan, 2014

References

Afzaltousi, E., & Jalalianfard, N. (2016). Influence of religion on symbolic birds in Islamic calligraphy. Archive of SID, 1–9.

Akrom, M., & Rhain, M. T. (2023). Kepemimpinan Ratu Semut (Malkat al-Naml) dalam Al-Qur'an: Analisis QS. An-Naml: 18. Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Hadits, 6(2), 1385–1394.

Amanullah, M. (2012). Animal ethics: An Islamic perspective. International Journal on Quranic Research, 2(2), 57–66.

Baghawī, Abū Muḥammad al-Ḥusayn ibn Masʿūd. (1997). Maʿālim al-Tanzīl fī Tafsīr al-Qurʾān (Landmarks of Revelation in the Interpretation of the Qurʾān), 8 vols. Riyadh: Dār Ṭayyibah.

Bibi, A., Bibi, Y., SubeKhan, S., Nisa, S., Maryam, A., Qayyum, A., & Chung, G. (2024). Compilation of animals mentioned in the Holy Quran. Ethnobotany Research and Applications, 28(12), 1–35.

Chittick, W. C. (1998). The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology. State University of New York Press.

Derrida, J. (2008). The Animal That Therefore I Am (M.-L. Mallet, Ed.; D. Wills, Trans.). Fordham University Press.

Farah, L., & Rahimullah. (2021). Animal and birds imagery in poetry and the Qur'an: A semantic study. Journal of Islamic & Religious Studies, 6(2), 73–92. https://doi.org/10.36476/JIRS.6:2.12.2021.04

Fatah, A., & Taufiq, I. (2019). Environmental interpretation: Hermeneutic analysis of the interpretation of anthropocentric verses in Al-Qur'an. Jurnal Ushuluddin, 27(2), 191–208. https://doi.org/10.24014/Jush.v27i2.6409

Foltz, R. C. (2006). Animals in Islamic Tradition and Muslim Cultures. Oneworld Publications.

Furber, M. (2015). Rights and duties pertaining to kept animals: A case study in Islamic law and ethics (Tabah Papers Series No. 9). Tabah Foundation.

Fuseini, A., Wotton, S. B., Hadley, P. J., & Knowles, T. G. (2017). The perception and practice of halal slaughter in the UK and its implications for animal welfare. Veterinary Record Open, 4(1), e000212, 1–8. https://doi.org/10.1136/vetreco-2017-000212

Hidayat, F., Elhady, A., & Faizin, K. (2025). Animals as parables in the Qur'an in the context of human behavior in the modern era. The Eastasouth Journal of Social Science and Humanities, 3(1), 170–177. https://doi.org/10.58812/esssh.v3i01

Ibn Kathīr, Ismāʿīl ibn ʿUmar. (1999). Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm (Interpretation of the Holy Qurʾān), ed. Sāmī ibn Muḥammad al-Salāmah, 8 vols. Riyadh: Dār Ṭayyibah.

Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram. (1990). Lisān al-ʿArab (The Arabic Language), 15 vols. Beirut: Dār Ṣādir.

Islam, M. N., & Islam, M. S. (2015). Human-animal relationship: Understanding animal rights in the Islamic Ecological Paradigm. Journal for the Study of Religions and Ideologies, 14(41), 96–126.

Kamala, A. E., & Falach, G. (2020). The ape in Qur'an (Mythological review of Roland Barthes). International Journal of Arts and Social Science, 3(4), 478–488.

Khalid, F. M. (2002). Qur'an creation & conservation: An introduction to the ethical foundations of Islamic environmentalism. Islamic Foundation for Ecology and Environmental Sciences (IFEES).

Khan, M. (2007). [Review of the book Animals in Islamic Tradition and Muslim Cultures, by R. M. Foltz]. The American Journal of Islamic Social Sciences, 24(2), 126–128.

Kitota, A. M. (2026). Unravelling the mysteries of microorganisms in the Qur'an. MAQOLAT: Journal of Islamic Studies, 4(1), 46–59. https://doi.org/10.58355/maqolat.v4i1.219

Krippendorff, K. (2018). Content Analysis: An Introduction to Its Methodology (4th ed.). Sage Publications.

Mīr Ḥusaynī-Nīrī, Sayyid Abū al-Qāsim, and Maʿṣūmah Farhāniyān. (1398 SH [2019 CE]). “A Jurisprudential and Legal Study of the Utilization of Animals in Qurʾānic Narrations and the Prophetic Sunnah.” Specialized Journal of Islamic Jurisprudence and Law, no. 2, 180–195.

Mohamed Ali, M. A., & Nadwi, S. A. S. (2025). Understanding Qur’anic examples of living beings in contemporary times: An analytical study. Arima Nokku, 19(3), 290–292.

Montgomery, J. E. (2017). [Review of the book Animals in the Qur'an, by S. Tlili]. Journal of Qur'anic Studies, 19(3), 131–136. https://doi.org/10.3366/jqs.2017.0272

Mubarok, M. Z., Fadhil, Z. M., Fajriansyah, N., At Taqi, F., & Nurrohim, A. (2026). Kartu Ajaib Qur'ani: Media pembelajaran hewan dalam Al-Qur'an untuk siswa Madrasah Ibtidaiyah. Jurnal Miftahul Ilmi: Jurnal Pendidikan Agama Islam, 3(1), 58–67. https://doi.org/10.59841/miftahulilmi.v3i1.365

Mushtaq, K., & Rafeh, A. (2024). Factual study of Qur'anic fauna and flora. Tanazur, 5(2), 430–459.

Naderi, M. M., Sarvari, A., Milanifar, A., Boroujeni, S. B., & Akhondi, M. M. (2012). Regulations and ethical considerations in animal experiments: International laws and Islamic perspectives. Avicenna Journal of Medical Biotechnology, 4(3), 114–120.

Naik, Z. (2012). Qur'an and modern science: Compatible or incompatible? Islamic Research Foundation (IRF).

Nasīrī, ʿAlī, and Muḥammad Riḍā Naqdī. (1390 SH [2011 CE]). "Scientific Theorizing in the Animal World Based on Qurʾānic Teachings." Specialized Biannual Journal of the Qurʾān and Science, 4(6), 45–75.

Nasr, S. H. (1996). Religion and the Order of Nature. Oxford University Press.

Ozdemir, I. (2003). Towards an understanding of environmental ethics from a Qur'anic perspective. In R. C. Foltz, F. M. Denny, & A. Baharuddin (Eds.), Islam and Ecology: A Bestowed Trust (pp. 1–37). Harvard University Press.

Payen, N. (2021). The representation of animals in the Qur'an and the Mufaḍḍaliyyāt. Journal of Qur'anic Studies, 23(2), 112–158. https://doi.org/10.3366/jqs.2021.0467

Qurṭubī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad. (2006). al-Jāmiʿ li-Aḥkām al-Qurʾān (The Compendium of the Rulings of the Qurʾān), ed. ʿAbd Allāh ibn ʿAbd al-Muḥsin al-Turkī, 24 vols. Beirut: Muʾassasat al-Risālah.

Quṭb, Sayyid. (1979). Fī Ẓilāl al-Qurʾān (In the Shade of the Qurʾān), 6 vols. Beirut/Cairo: Dār al-Shurūq.

Rahmatunnaimah, Pratiwi, B., & Dasuki, A. (2026). Hewan tunggang dalam perspektif Qur'ani dan ilmu biologi: Tafsir saintifik QS. An-Nahl: 8, Al-Mudatsir: 50, dan Luqman: 19. Kalamizu: Jurnal Sains, Sosial, dan Studi Agama, 2(4), 734–748.

Rāzī, Fakhr al-Dīn. (1981). al-Tafsīr al-Kabīr (Mafātīḥ al-Ghayb) (The Great Commentary [Keys to the Unseen]), 32 vols. Beirut: Dār al-Fikr.

Regan, T. (1983). The Case for Animal Rights. University of California Press.

Rohadian, A. R. (2022). Keanekaragaman jenis Ordo Anura pada beberapa habitat di kawasan hutan pendidikan Palak Siring Kemumu Kabupaten Bengkulu Utara. Journal of Global Forest and Environmental Science, 2(1), 9–16.

Romadhaniati, D., Zulfan, I. M., Maulana, M. R., & Nugraha, A. L. (2022). Animism in the perspective of the Qur'an. Journal of Islamic Recitation, 11(2), 1–12.

Safitri, D., Asy'ari, M., & Hidayat, A. (2018). Konsep manusia sebagai khalifah fi al-ardh dalam Al-Qur'an dan implikasinya terhadap etika lingkungan. Jurnal Studi Islam dan Qur'an, 12(2), 210–225.

Singer, P. (1975). Animal Liberation. Random House.

Suherman, H., & Akmaliyah, A. (2025). Semantic studies: Animals in the Qur'an and their educational values. Ukazh: Journal of Arabic Studies, 6(1), 168–185. https://doi.org/10.37274/ukazh.v6i1.262

Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. (2000). Jāmiʿ al-Bayān ʿan Taʾwīl Āy al-Qurʾān (The Comprehensive Exposition of the Interpretation of the Verses of the Qurʾān), ed. ʿAbd Allāh ibn ʿAbd al-Muḥsin al-Turkī, 24 vols. Cairo: Dār Hijr.

Ṭabāṭabāʾī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (1974). al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurʾān (The Balance in the Interpretation of the Qurʾān), 20 vols. Beirut: Muʾassasat al-Aʿlamī li-al-Maṭbūʿāt.

Tlili, S. (2010). The meaning of the Qur'anic word 'dābba': 'Animals' or 'nonhuman animals'?. Journal of Qur'anic Studies, 12(1-2), 167–187. https://doi.org/10.3366/E1465359110001002

Tlili, S. (2012). Animals in the Quran. Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9781139013239

Tlili, S. (2018). The canine companion of the cave: The place of the dog in Qur'ānic taxonomy. Journal of Islamic and Muslim Studies, 3(2), 43–60. https://doi.org/10.2979/jims.3.2.04

Tlili, S. (2022). Qur’anic creation: Anthropocentric readings and ecocentric possibilities. In G. Archer, M. M. Dakake, & D. A. Madigan (Eds.), The Routledge Companion to the Qur'an (pp. 135–144). Routledge. https://doi.org/10.4324/9781315885360

Waldau, P. (2002). The Specter of Speciesism: Buddhist and Christian Views of Animals. Oxford University Press.

Yasser, M., Putra, A., & Qardlawi, M. Y. (2024). Animal rights in Islam: Sarra Tlili's criticism of the anthropocentric reading of the Qur'an. Al Quds: Jurnal Studi Alquran dan Hadis, 8(3), 623–642. https://doi.org/10.29240/alquds.v8i3.9660

Yusof, F. M., Din, M. M., Zainal, A., Tasir, Z., Rosman, A. S., Nizar, T. J., & Mohamad, A. M. (2014). E-Tafseer: Plants and animals from Al-Qur’an. In Proceedings of HKACT 2014 (pp. 1–12). Amman, Jordan.

Zamakhsharī, Jār Allāh Maḥmūd ibn ʿUmar. (1987). al-Kashshāf ʿan Ḥaqāʾiq Ghawāmiḍ al-Tanzīl (The Revealer of the Truths of the Subtleties of Revelation), 6 vols. Riyadh: Maktabat al-ʿUbaykān.

قرآن و علم

مزایای اشتراک

۱. دریافت به موقع و منظم دوفصلنامه

۲. رایگان بودن هزینه ارسال دوفصلنامه

نحوه اشتراک

۱. هزینه اشتراک یک ساله (۲ شماره) ۸۰۰.۰۰۰ ریال

۲. تماس با دفتر مجله قرآن و علوم و اطمینان از موجود بودن نشریه: ۳۷۱۱۰۶۹۲ ـ ۰۲۵

۳. واریز مبلغ مذکور به شماره ۳۲۷۲۹۴۱۱۳۰ بانک ملت، به نام مجتمع آموزش عالی امام خمینی قدس‌سره

۴. تکمیل فرم اشتراک.

۵. ارسال فرم درخواست اشتراک به همراه فیش بانکی به نشانی: قم ـ میدان جهاد، مجتمع آموزش عالی قرآن و حدیث، صندوق پستی ۳۷۹۷-۳۷۱۸۵

تلفن و دورنگار: ۳۷۷۲۰۹۱۳-۰۲۵ و نیز ۳۷۱۱۰۵۳۵-۰۲۵

پایگاه مجتمع آموزش عالی قرآن و حدیث: www.quran.imam.miu.ac.ir

دریافت مقالات از طریق پایگاه نشریات المصطفی: www.qve.journals.miu.ac.ir

برگ درخواست اشتراک

نام و نام انوادگی: .....

سازمان / نهاد / ...: .....

تلفن تماس: ..... کدپستی: .....

آدرس دقیق پستی: .....

توضیحات: .....

.....

شروع اشتراک از شماره: کد اشتراک قبلی:

The Quran and Science

(Registration No. 6/124 Ministry of Culture and Islamic Guidance)
Volume 38, Spring and Summer 2026

Proprietor: Al-Mustafa International University
Publication place: Quran and Hadith High Educational Complex
Editor-in-chief: Dr. Seyed Hameed Jazaeri
Editorial secretary: Dr. Muhammad ʻAli Rezaee Isfahani

ISSN (Print) 2008-6016
ISSN (Online) 2322-5165

International Editorial Advisory Board

- Abdul karim Bi Azar Shirazi, University of Islamic Madhahib, Tehran
- Mohammad Ali Rezaei Isfahani, Al-Mustafa International University
- Mahdi RustamNejad, Al-Mustafa International University, Iran
- Mohammad Faker Meybodi, Al-Mustafa International University, Iran
- Ghasem Kakaie, University of Shiraz, Iran
- Majid Maʻaref, Professor of the University of Tehran
- Hussain Alavi Mehr, Al-Mustafa International University, Iran
- Hamid Algar, Professor of the University of California, Berkeley
- Muzaffar Iqbal, Professor of the Center for Islam and Science
- Labib Beydoun, Professor of the University of Damascus (Syria)
- Abdulrahman Anwari (Professor of Kushita University-Bangladesh)

* * *

Internal Manager: Abbas Karimi
Specialized Secretary: Hamidreza Toosi
Production Editor: Mohammad Hossein Fooladgar
Persian Editor: Ali Akbar Farahi Bakhshayesh
English Translator: Barakatallah Sinavi
Composing and Graphic: Akbar Jafari
Circulation:50 copies
Price: 400000 Rials

* * *

Address: Imam Khomeini Specialized University, Jihad Square, Qom, Iran.
College of the Qur'an and Hadith, Research Assistant
Tel: +982537110535 Fax: +982537734094 P.O.Box: : 37195-1437
www.journals.miu.ac.ir
www.quran-journal.com www.quran.imam.miu.ac.ir
Email: qve.journals@miu.ac.ir

***

-Papers presented in the Journal are the opinion of the author or authors and do not reflect the view of the Institute.
-The assessment of the papers has been carried out by members of the Jury