



قرآن و علوم اجتماعی

سال ششم / شماره ۱ / بهار ۱۴۰۵ / پیاپی ۲۱



خودباوری و رشد انسان اسلامی با تأکید بر بعد اقتصادی از منظر قرآن کریم
باقر حسامی عزیزی

راهبردهای قرآنی تاب‌آوری اجتماعی در مواجهه با جنگ شناختی دشمن
سید معصوم حسینی، فاطمه هدایتی

راهبردهای معارضان توحید اجتماعی در جوامع و شیوه‌های مقابله با آن
در سیره پیامبران با تأکید بر قرآن
محمد عرب صالحی، فریده پیشوایی

جایگاه صداقت در قرآن و حکمت عملی و نقش‌آفرینی آن در تعالی اجتماع
علی نیکوئی

عوامل و موانع همبستگی اجتماعی از منظر قرآن و سنت مبتنی
بر تحلیل مضمون
اسماعیل چراغی کوتیانی

حسن تعبیر و مدیریت تنش‌های اجتماعی در قرآن کریم:
خوانش بلاغی و تربیتی
رقیه خلیلی، فاطمه ملکی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



سال ششم / شماره ۱ / بهار ۱۴۰۵ / پیاپی ۲۱

صاحب امتیاز: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی شاهرود
مدیر مسئول: داود صائمی، استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
سردبیر: ابراهیم ابراهیمی، استاد دانشگاه علامه طباطبائی

اعضای هیأت تحریریه به ترتیب حروف الفبا:

دکتر ابراهیم ابراهیمی، استاد دانشگاه علامه طباطبائی
 دکتر محمد هادی امین ناجی، استاد دانشگاه پیام نور
 دکتر شهلا باقری، استاد دانشگاه خوارزمی
 دکتر حسین بستان، دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
 دکتر علی حسن بیگی، استاد دانشگاه اراک
 دکتر حسن خیری، استاد دانشگاه آزاد اسلامی
 دکتر حسین سوزن چی، استاد دانشگاه باقرالعلوم (ع)
 دکتر کرم سیاوشی، دانشیار دانشگاه بوعلی سینا
 دکتر سیدحسین شرف الدین، استاد موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
 دکتر رحمان عشریه، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
 دکتر محمود کریمی بناد کوکی، استاد دانشگاه امام صادق (ع)

مترجم انگلیسی: عبدالقادر محمد بلو
 طراحی و صفحه آرایی: محمد فرهنگ

کارشناس نشریه: محمد رضا جلالی
 ویراستار ادبی: زهرا آبیاری

این فصلنامه در ابتدا تحت عنوان «تحقیقات کاربردی در حوزه قرآن و حدیث» مشغول فعالیت بود که طبق نظر کمیسیون مجلات وزارت علوم در ارزیابی ۱۴۰۱، عنوان خود را به «فصلنامه قرآن و علوم اجتماعی» تغییر داده است.

فصلنامه علمی قرآن و علوم اجتماعی بر اساس مجوز شماره ۸۶۷۹۵ مورخ ۱۳۹۹/۰۸/۱۲ اداره کل مطبوعات داخلی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی منتشر می‌شود.

طبق نامه شماره ۳۶۴۰۸۶ مورخ ۲۶/۱۲/۱۴۰۲ مدیرکل محترم دفتر سیاستگذاری و برنامه‌ریزی امور پژوهشی، رتبه علمی این فصلنامه در سال ۱۴۰۲ همان رتبه سال قبل یعنی رتبه «ب» می‌باشد.

این فصلنامه با همکاری انجمن علمی قرآن و عهدین ایران منتشر می‌شود.

راهنمای ارسال مقاله

- ۱- «فصلنامه علمی قرآن و علوم اجتماعی» در پذیرش یا رد و ویرایش علمی و ادبی مقالات، آزاد است.
- ۲- مقالات ارسالی به «فصلنامه علمی قرآن و علوم اجتماعی» نباید قبلاً در جای دیگری ارائه یا منتشر شده و یا همزمان جهت انتشار به نشریات دیگر ارسال شده باشند.
- ۳- با توجه به اینکه همه مقالات فارسی ابتدا در سامانه سمیم نور مشابهت یابی می شوند، برای تسریع فرآیند داوری بهتر است نویسندگان محترم قبل از ارسال مقاله، از اصالت مقاله خود از طریق این دو سامانه مطمئن شوند.
- ۴- فصلنامه علمی قرآن و علوم اجتماعی از دریافت مقاله مجدد از نویسندگانی که مقاله دیگری در روند بررسی دارند و هنوز منتشر نشده، معذور است.

فرآیند ارسال مقاله به نشریه

- ۱- نویسندگان باید فقط از طریق بخش ارسال مقاله سامانه نشریه (به آدرس <http://arq.quran.ac.ir>) جهت ارسال مقاله اقدام کنند، به مقالات ارسالی از طریق ایمیل یا ارسال نسخه چاپی ترتیب اثر داده نخواهد شد.
- ۲- برای ارسال مقاله، نویسنده مسئول باید ابتدا در بخش ارسال مقاله اقدام به ثبت نام در سامانه نشریه نماید.
- ۳- نویسندگان باید همه مراحل ارزیابی مقاله را صرفاً از طریق صفحه شخصی خود در سامانه مجله دنبال نمایند.

قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش

- ۱- فصلنامه علمی قرآن و علوم اجتماعی، فقط مقالاتی را که حاصل دستاورهای پژوهشی نویسنده و حاوی یافته های جدید است را می پذیرد.
- ۲- مجله از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری و گزارشی، ترجمه معذور است.

فایل هایی که در زمان ثبت نام نویسنده مسئول باید در سامانه بارگذاری کند:

۱. فایل اصلی مقاله (بدون مشخصات نویسندگان)
 ۲. فایل مشخصات نویسندگان (به زبان فارسی و انگلیسی)
 ۳. فایل تعهد نامه (با امضای همه نویسندگان)
 ۴. تکمیل و ارسال فرم عدم تعارض منافع، توسط نویسنده مسئول الزامی می باشد.
- (ارسال مقاله برای داوری، مشروط به ارسال چهار فایل مذکور و ثبت صحیح اطلاعات در سامانه است).

حجم مقاله:

- تعداد واژگان مقاله: بین ۵۰۰۰ تا ۷۵۰۰ واژه
- تعداد کلیدواژه ها: ۴ تا ۷ کلیدواژه
- تعداد واژگان چکیده: ۱۷۰ تا ۲۰۰ واژه (چکیده باید شامل هدف، مساله یا سوال اصلی پژوهش، روش شناسی و نتایج مهم پژوهش باشد)

نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان:

- ۱- نویسنده مسئول در آثاری که بیش از یک نویسنده دارند باید حتما مشخص باشد. عبارت (نویسنده مسئول) جلوی نام نویسنده مورد نظر درج شود.
 - ۲- فرستنده مقاله به عنوان نویسنده مسئول در نظر گرفته می شود و کلیه مکاتبات و اطلاع رسانی های بعدی با وی صورت می گیرد.
 - ۳- تغییر تاریخ ارسال و پذیرش مقالات، اسامی نویسندگان و ترتیب آنها در مقاله و مشخصات سازمانی نویسندگان بعد از ثبت در سامانه به هیچ وجه امکان پذیر نمی باشد.
- وابستگی سازمانی نویسندگان باید دقیق و مطابق با یکی از الگوی های ذیل درج شود:

- ۱- اعضای هیات علمی: رتبه علمی (مربی، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی
- ۲- دانشجویان: دانشجوی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی

- ۳- افراد و محققان آزاد: مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، سازمان محل خدمت، شهر، کشور، پست الکترونیکی
- ۴- طلاب: سطح (۲، ۳، ۴)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه / مدرسه علمیه، شهر، کشور، پست الکترونیکی.

ساختار مقاله:

بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش های ذیل باشد:

۱. عنوان
 ۲. چکیده فارسی (تبیین موضوع / مساله / سوال، هدف، روش، نتایج)
 ۳. مقدمه (شامل تعریف مساله، پیشینه تحقیق (فارسی و انگلیسی)، اهمیت و ضرورت انجام پژوهش و دلیل جدید بودن موضوع مقاله)
 ۴. بدنه اصلی (توضیح و تحلیل مباحث)
 ۵. نتیجه گیری (بحث و تحلیل نویسنده)
 ۶. منابع (منابع غیرانگلیسی علاوه بر زبان اصلی، باید به انگلیسی نیز ترجمه شده و بعد از بخش کتابنامه، ذیل عنوان References درج شوند).
- درج پانویس، ارجاعات درون متن و منابع:
- ۱- از اشاره مستقیم / غیرمستقیم به نام نویسنده / نویسندگان مقاله در متن یا پاورقی خودداری شود.
 - ۲- اسامی خاص و اصطلاحات لاتین و ارجاعات توضیحی در پانویس ذکر شود.
 - ۳- از نقل قول های مستقیم و طولانی پرهیز شود (لازم است حتما در مقاله مشخص باشد کدام بخش از متن، نقل قول مستقیم است).
 - ۴- نقل قول های مستقیم حداکثر تا ۴۰ کلمه در درون علامت نقل قول ” ” و بیش از آن به صورت تورفتگی نوشته شود.

ارجاعات درون متن

- ۱- به هیچ وجه ارجاعی در پانویس درج نشود.
- ۲- اطلاعات کامل ارجاعات درون متن حتما باید در بخش منابع مقاله نیز درج شود.

- ۳- برای تاریخ های قمری و میلادی به ترتیب از حروف ق و م استفاده شود. ۱۳۴۰ ق / ۱۹۹۸م
- ۴- در صورتی که از یک نویسنده در یک سال، دو اثر منتشر شده و در متن مورد استناد قرار گرفته باشد، پس از ذکر سال انتشار با حروف (الف و ب) برای منابع فارسی یا (a , b) برای منابع انگلیسی از هم متمایز گردند.
- ۵- اگر منبع مورد استناد، دو یا سه نویسنده داشت، نام خانوادگی هر سه باید ذکر شود.
- ۶- اگر تعداد نویسندگان بیش از سه نفر باشد، تنها نام خانوادگی نویسنده اول ذکر شده و پس از آن از عبارت «و دیگران» استفاده شود.
- ۷- اگر در متن به بیش از یک منبع استناد شده باشد، با نقطه ویرگول؛ از هم جدا می شوند.

فهرست منابع پایانی:

- ۱- قرآن و نهج البلاغه به ترتیب در ابتدای بخش منابع درج شده و در ردیف الفبایی قرار نمی گیرند.
- ۲- در بخش References که منابع به انگلیسی درج می شوند، نام خانوادگی نویسنده به صورت کامل، اما از نام نویسنده، صرفاً حرف اول درج می شود. مثال: Alston, W
- ۳- درج شناسه DOI برای مقالاتی که دارای این کد هستند، الزامی است.
- ۴- منابعی که در این بخش درج می شوند، حتماً باید در متن استفاده شده باشند. (منابعی که صرفاً برای مطالعه و آگاهی بیشتر مخاطب در متن معرفی شده اند، و در متن به آنها ارجاع داده نشده، نباید در بخش منابع درج شوند).
- ۵- نظم منابع باید براساس الفبای نام خانوادگی نویسندگان باشد.
- ۶- اگر چند اثر از یک نویسنده در یک ردیف الفبایی پشت سر هم قرار گرفتند، حتماً باید نام نویسنده درج شود، استفاده از خط تیره برای عدم تکرار نام نویسنده نادرست است.

فهرست

- خودباوری و رشد انسان اسلامی با تأکید بر بعد اقتصادی از منظر قرآن کریم ۳۵ - ۱۰
 باقر حسامی عزیزی
- راهبردهای قرآنی تاب‌آوری اجتماعی در مواجهه با جنگ شناختی دشمن ۶۷ - ۳۶
 سید معصوم حسینی، فاطمه هدایتی
- راهبردهای معارضان توحید اجتماعی در جوامع و شیوه‌های مقابله با آن در سیره پیامبران با
 تأکید بر قرآن ۹۷ - ۶۸
 محمد عرب صالحی، فریده پیشوایی
- جایگاه صداقت در قرآن و حکمت عملی و نقش‌آفرینی آن در تعالی اجتماع ۱۲۹ - ۹۸
 علی نیکوئی
- عوامل و موانع همبستگی اجتماعی از منظر قرآن و سنت مبتنی بر تحلیل مضمون ۱۶۳ - ۱۳۰
 اسماعیل چراغی کوتیانی
- حسن تعبیر و مدیریت تنش‌های اجتماعی در قرآن کریم: خوانش بلاغی و تربیتی ۱۹۹ - ۱۶۴
 رقیه خلیلی، فاطمه ملکی

Self-Belief and the Development of the Muslim Individual, with Emphasis on the Economic Dimension: A Qur'anic Perspective

Baqer Hesami Azizi ¹

1. Assistant Professor, Department of Economics, Payame Noor University, Tehran, Iran.

Email: bhesami@pnu.ac.ir

Abstract

This study examines self-belief as a fundamental component in the formation of a balanced personality and the comprehensive development of the human being. The Holy Qur'an presents the human being as endowed with intrinsic dignity, free will, and God-given capacities and as capable of pursuing the path of perfection and advancement through faith, trust in God, and awareness of his or her inner potential. Within this framework, self-belief is not merely a psychological trait; rather, it is a reality grounded in a monotheistic worldview that guides individual and social conduct, particularly in the economic sphere. The study aims to elucidate the status of self-belief in the development of the Islamic individual, with particular emphasis on its economic dimension, from the perspective of the Holy Qur'an. Employing a descriptive-analytical method, the research draws on Qur'anic verses, authoritative exegetical works, and contemporary scholarly sources. The findings indicate that Qur'anic self-belief—grounded in faith in God, recognition of human dignity, awareness of divine vicegerency, and confidence in God-given abilities—contributes to the formation of an active, responsible, and industrious personality. Rather than embracing passivity and dependence, such an individual engages in work and production and makes proper use of available talents and resources. From a Qur'anic perspective, self-belief is inseparably connected with trust in God. While remaining conscious of personal limitations, the believer draws upon God-given capacities in pursuit of legitimate goals. In the economic sphere, Qur'anic self-belief produces several significant effects: it strengthens commitment to productive work and discourages passive dependence; safeguards human dignity and prevents economic humiliation; reinforces social responsibility through charitable giving, cooperation, and participation; and redirects economic conduct from narrow self-interest toward justice, poverty alleviation, and the reduction of inequality. Self-belief therefore not only motivates effective economic activity but also strengthens the ethical and social foundations of economic life. Accordingly, Qur'anic self-belief offers a model of the "Islamic economic agent"—an individual who combines self-confidence and independence with economic conduct governed by servitude to God, justice, and service to society. The development of the Muslim individual is realized through the interrelationship of faith, dignity, endeavor, and responsibility. Within the Qur'anic framework, self-belief constitutes both an educational and a civilizational principle that guides human beings toward perfection and a faith-centered way of life.

Keywords: Self-belief; Holy Qur'an; Economic development; Muslim individual

Received: 2026-05-09 | Received in revised from: 2026-06-05 | Accepted: 2026-07-24 | Published online: 2026-03-21

◆ **How to cite:** Hesami Azizi, Bagher(1405SH): Self-Belief and the Development of the Muslim Individual, with Emphasis on the Economic Dimension: A Qur'anic Perspective, *quran and social sciences*, 1(21), p10-35, 10.22034/arq.2025.247829

©2025. **Article type:** Research Article **Published by:** University of Holy Quran Sciences and Education
arq.quran.ac.ir



Research Article



خودباوری و رشد انسان اسلامی با تأکید بر بعد اقتصادی از منظر قرآن کریم

باقر حسامی عزیزی^۱

۱. استادیار، گروه اقتصاد، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. bhesami@pnu.ac.ir

چکیده

در این پژوهش، خودباوری به عنوان یکی از مؤلفه‌های بنیادین در شکل‌گیری شخصیت متعادل و رشد همه‌جانبه انسان بررسی شده است. قرآن کریم انسان را موجودی برخوردار از کرامت ذاتی، اختیار و توانمندی‌های الهی معرفی می‌کند که با اتکا به ایمان، توکل و شناخت ظرفیت‌های درونی خود می‌تواند مسیر کمال و پیشرفت را طی کند. در این چارچوب، خودباوری صرفاً یک ویژگی روان‌شناختی نیست، بلکه حقیقتی برخاسته از جهان‌بینی توحیدی است که رفتار فردی و اجتماعی انسان، به‌ویژه در عرصه اقتصادی، را جهت‌دهی می‌کند. هدف پژوهش، تبیین جایگاه خودباوری در رشد انسان اسلامی با تأکید بر بُعد اقتصادی از منظر قرآن کریم است. روش تحقیق توصیفی - تحلیلی و مبتنی بر آیات قرآن، تفاسیر معتبر و منابع پژوهشی معاصر است. یافته‌ها نشان می‌دهد که خودباوری قرآنی، مبتنی بر ایمان به خدا، باور به کرامت انسان، توجه به خلافت الهی و اعتماد به توانایی‌های خدادادی، به شکل‌گیری شخصیتی فعال، مسئولیت‌پذیر و تلاشگر می‌انجامد. چنین انسانی به‌جای انفعال و وابستگی، مسیر کار، تولید و بهره‌گیری صحیح از استعدادها و منابع را برمی‌گزیند. در نگاه قرآن، خودباوری با توکل پیوندی ناگسستنی دارد؛ انسان مؤمن ضمن آگاهی از محدودیت‌های خویش، از ظرفیت‌های الهی برای تحقق اهداف مشروع بهره می‌گیرد. از نظر اقتصادی، خودباوری قرآنی آثار مهمی دارد: تقویت روحیه کار مولد و پرهیز از اتکای منفعلانه؛ حفظ عزت و کرامت انسانی و جلوگیری از ذلت اقتصادی؛ تقویت مسئولیت اجتماعی از طریق انفاق، تعاون و مشارکت؛ و هدایت رفتار اقتصادی از منفعت‌طلبی فردی به سوی عدالت، رفع فقر و کاهش نابرابری. بدین‌سان، خودباوری نه تنها کنش اقتصادی مؤثر را برمی‌انگیزد، بلکه بنیان‌های اخلاقی و اجتماعی اقتصاد را نیز تحکیم می‌کند. بر این اساس، خودباوری قرآنی الگویی برای «انسان اقتصادی اسلامی» ارائه می‌دهد؛ انسانی که در عین اعتماد به نفس و استقلال، رفتار اقتصادی خود را در چارچوب عبودیت، عدالت و خدمت اجتماعی تنظیم می‌کند. رشد انسان اسلامی در پیوند ایمان، کرامت، تلاش و مسئولیت معنا می‌یابد و خودباوری در منطق قرآن، مؤلفه‌ای تربیتی و تمدنی در مسیر تعالی انسان و زیست مؤمنانه است.

کلیدواژه‌ها: خودباوری، قرآن کریم، رشد اقتصادی، انسان اسلامی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۱۹ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۵/۰۳/۱۵ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۵/۰۲ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۷/۰۱

◆ **استناد به این مقاله:** حسامی عزیزی، باقر (۱۴۰۵): ((خودباوری و رشد انسان اسلامی با تأکید بر بعد اقتصادی از منظر قرآن کریم)). **قرآن و علوم اجتماعی**، ۱۱(۲۱)، ۱۰-۳۵. 10.22034/arq.2026.247829

۱. مقدمه

انسان در نگاه قرآن کریم موجودی الهی، مختار و دارای ظرفیتی نامحدود برای شکوفایی و رشد است. این ظرفیت در پرتو ایمان، تفکر، اراده و تلاش هدفمند بالفعل می‌شود. یکی از بنیادین‌ترین عوامل رشد و شکوفایی انسان، «خودباوری» است؛ یعنی باور به توانایی‌های الهی خود بر اساس ایمان و توکل. خودباوری از منظر قرآن کریم، فراتر از آنچه در روان‌شناسی به عنوان اعتماد به نفس شناخته می‌شود و در پیوندی عمیق با توحید، کرامت انسان، مسئولیت و خلافت الهی قرار دارد (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴: ۱۴). قرآن کریم، انسان را خلیفه‌الله می‌نامد و کرامت او را در برخورداری از اختیار و ایمان می‌داند؛ بنابراین خودباوری قرآنی، بازشناسی جایگاه الهی انسان و باور به توانایی او در ایفای وظیفه خلافت در جهان است. در مبانی فکری تمدن اسلامی، رشد انسان جز در سایه ایمان، اخلاق و عمل صالح تحقق نمی‌یابد. خودباوری نیز در همین بستر معنا پیدا می‌کند و با توکل، رضا و اخلاص در ارتباط است (میرزایی و همکاران، ۱۳۹۵: ۱۳۱).

انسان مؤمن برخلاف انسان سکولار صرفاً خودمحور، قدرت و عزت خویش را از اتصال به خداوند می‌یابد. این نوع خودباوری، سرچشمه امید، پایداری و فعالیت هدفمند در عرصه‌های اجتماعی و اقتصادی است. در عصر حاضر، یکی از چالش‌های جوامع اسلامی ضعف باور به توانایی‌های درونی و وابستگی ذهنی به الگوهای اقتصادی غیردینی است. از دیدگاه قرآن کریم، جامعه‌ای که انسان‌های مؤمن و خودباور تربیت کند، از نظر اقتصادی و فرهنگی نیز توانمند خواهد بود. آیات متعددی مانند «وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ» (توبه: ۱۰۵) و «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد: ۱۱)، نشان می‌دهند که تغییر و پیشرفت اقتصادی و اجتماعی، از درون انسان و باور او به نقش و توانایی‌های خویش آغاز می‌شود. پژوهش‌های معاصر در حوزه اندیشه اسلامی نیز این دیدگاه را تأیید کرده‌اند؛ (میرمعزی، ۸۰: ۱۳۹۰-۱۲۰) بیان می‌کند که خودباوری قرآنی موجب استقلال اقتصادی و عزت

نفس اجتماعی در سطوح فردی و جمعی می‌شود. (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ۱: ۱۲۸-۱۲۹) بر این باورند که ایمان به توانمندی الهی، سرچشمه اخلاق کار و کارآفرینی مبتنی بر عدالت است. (عبداللهی عابد و قبادی، ۱۳۹۳: ۱۰۹-۱۳۰) نیز مفهوم «انسان اقتصادی اسلامی» را با محوریت خودباوری و توکل بازتعریف کرده‌اند و نتیجه گرفته‌اند که انسان مسلمان زمانی در اقتصاد موفق است که استعداد الهی خویش را به‌منزله عبادتی در مسیر آبادانی زمین به کار گیرد. در مطالعات جهانی نیز این پیوند میان ارزش‌های ایمانی و خودباوری اقتصادی موردتوجه قرار گرفته است؛ چپمن (Chapman, ۲۰۲۲: ۸۹-۱۱۳) در پژوهشی با عنوان «ایمان و انگیزه اقتصادی» بیان می‌کند که ایمان دینی بزرگ‌ترین منبع اعتماد به نفس اخلاقی در تصمیم‌گیری‌های اقتصادی است. همچنین حق و کشاورز (Haque & Keshavarzi, ۲۰۲۳: ۴۴-۶۲) در مطالعه‌ای با عنوان «روان‌شناسی اسلامی و اقتصاد اخلاقی»، نشان می‌دهند که خودباوری دینی، عامل تنظیم عقلانیت اقتصادی در جهت عدالت و رفاه اجتماعی است. سینگ (Singh, ۲۰۲۴: ۲۱۰-۲۳۳) نیز در پژوهشی تطبیقی بر جوانان مسلمان جنوب شرق آسیا نتیجه می‌گیرد که توکل و خودباوری دینی، میل به کار مفید و کاهش وابستگی اقتصادی را تقویت می‌کند.

از منظر علوم اجتماعی اسلامی، انسان خودباور محور توسعه انسانی پایدار است. کرامت انسان به عنوان هدف نهایی توسعه باید در جهت ارتقا ارزش و منزلت انسان در ابعاد مادی، معنوی و اجتماعی باشد (بذریاش و صالحی، ۱۴۰۵: ۱۳). خودباوری قرآنی پیوندی میان معنویت و کنش اجتماعی برقرار می‌سازد که نتیجه آن پویایی اقتصادی و کاهش فقر فرهنگی است. ضعف در خودباوری دینی موجب وابستگی اقتصادی و کاهش عزت امت اسلامی می‌شود، درحالی‌که تقویت آن زمینه‌ساز ظهور انسان مؤمن خلاق، مسئولیت‌پذیر و عدالت‌جو می‌گردد.

در اندیشه اسلامی، اقتصاد نه صرفاً حوزه تولید و توزیع، بلکه یکی از میدان‌های تربیت انسان است. انسان اقتصادی اسلامی باید در عین تلاش

برای تأمین معاش، به اصول کرامت، عدالت و خدمت به خلق پایبند باشد (ابراهیمی زاد جویمی و تلاشان، ۱۳۹۳: ۱۴۷). چنین انسانی اگر از خودباوری قرآنی برخوردار باشد، به جای وابستگی به نظام‌های مالی بیرونی، با تلاش، توکل و عقلانیت، مسیر خودکفایی و رشد درون‌زا را پی می‌گیرد. این نگاه در آموزه‌های امام علی (ع) نیز ریشه دارد، آنجا که کار را وسیله عزت و استقلال انسان دانسته‌اند.

از منظر علوم اجتماعی اسلامی، «انسان خودباور» محور توسعه انسانی پایدار است. پژوهش‌های اجتماعی متأخر نیز نشان داده‌اند که اعتماد به توانمندی‌های خدادادی، عامل بازسازی انگیزش شغلی و مشارکت گروهی در جامعه قرآنی است (ذوالفقاری و میرزایی، ۱۴۰۴: ۱۲۰). بر اساس مدل پیشنهادی آنان، خودباوری قرآنی، پیوندی میان معنویت و کنش اجتماعی برقرار می‌سازد که نتیجه آن پویایی اقتصادی و کاهش فقر فرهنگی است.

خودباوری به مثابه ایمان به توانایی‌های ذاتی انسان بر مبنای توکل الهی تعریف شده و نقش آن در رشد عبادی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی بررسی گردید (حسامی عزیزی، ۱۴۰۴: ۱۶۴). باین حال، تمرکز پژوهش حاضر بر بُعد اقتصادی این مفهوم است و تلاش می‌کند سازوکارهای درونی و کارکردهای عینی خودباوری در کنش اقتصادی انسان اسلامی را به صورت تفصیلی تحلیل نماید؛ ازاین رو، بازشناسی مفهوم خودباوری در قرآن و بررسی نسبت آن با رشد انسان اسلامی، به ویژه در بعد اقتصادی، ضرورتی علمی و اجتماعی دارد. ضعف در خودباوری دینی نه تنها به انزوا و رکود فرهنگی می‌انجامد بلکه موجب وابستگی اقتصادی و کاهش عزت امت اسلامی می‌شود. در مقابل، تقویت خودباوری قرآنی زمینه ساز ظهور انسان مؤمن خلاق، مسئولیت‌پذیر و عدالت‌جو است که در همه عرصه‌ها، از جمله فعالیت اقتصادی، روح توکل و کار جمعی را زنده می‌سازد.

با توجه به مسائل یادشده، پژوهش حاضر با هدف تبیین مفهوم خودباوری از منظر قرآن کریم و بررسی نقش آن در رشد انسان اسلامی با تأکید بر بُعد اقتصادی

انجام می‌شود. این پژوهش در پی پاسخ به این سؤال است که خودباوری در قرآن چگونه تعریف و نهادینه می‌شود و چه نسبتی با رشد اقتصادی و کرامت انسان دارد. برای نیل به این هدف، تحقیق حاضر ضمن بررسی پیشینه‌های نظری و تبیین مبانی قرآنی و روایی، تلاش می‌کند الگویی نظام‌مند از رابطه میان ایمان، خودباوری و رشد انسان اقتصادی اسلامی ارائه دهد تا بتواند در ارتقای فهم قرآنی از توسعه انسانی مؤثر باشد.

۲. پیشینه

پیشینه پژوهش را می‌توان در سه حوزه اصلی بررسی کرد: در مطالعات مربوط به خودباوری در قرآن، جوادی آملی (۱۳۸۹) در تبیین مبانی انسان‌شناختی قرآن، بر این باور است که کرامت ذاتی انسان و شناخت نسبت به خلافت الهی، زیربنای حقیقی عزت نفس و اعتماد به نفس مؤمنانه را تشکیل می‌دهد. در این نگرش، خودباوری راستین تنها در سایه توحید و شهود فقر وجودی انسان در پیشگاه خداوند حاصل می‌شود که آثار تربیتی و رفتاری گسترده‌ای در پهنه فردی و اجتماعی دارد، هرچند تحلیل‌های اقتصادی مستقیمی در این حوزه ارائه نمی‌دهد.

فعالی (۱۳۹۴) با تمرکز بر روان‌شناسی اسلامی و مهارت‌های خودآگاهی، نقش توکل و ایمان را در تقویت بهداشت روان و اعتماد به نفس تحلیل می‌کند. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که خدا باوری مانع از بروز احساس پوچی و سرخوردگی شده و انگیزه لازم را برای کنش‌های مثبت اجتماعی فراهم می‌سازد؛ با این حال، تعامل این سازه با متغیرهای اقتصادی مغفول مانده است. حسینی و برهمن (۱۴۰۲) به بررسی پیوند میان باورهای توحیدی و تاب‌آوری فردی پرداخته و نشان می‌دهند که باور به قدرت الهی و توکل، تاب‌آوری و اعتماد به نفس مؤمنان را در مواجهه با بحران‌های زندگی افزایش می‌دهد. این پژوهش آثار این پدیده را عمدتاً در سطح سلامت روان و روابط اجتماعی تحلیل کرده و به متغیرهای حوزه رشد و رفتار اقتصادی ورود نکرده است.

علیزاده و قطبی (۱۴۰۲) با بررسی آیات ناظر بر صبر، تلاش و اعتماد به نفس دینی، مدل‌های رفتاری جامعه قرآنی را تبیین کرده‌اند. این پژوهش نشان می‌دهد که خودباوری برآمده از آموزه‌های وحیانی، عاملی کلیدی در انسجام اجتماعی و ایستادگی در برابر چالش‌های بیرونی است، اما به نقش کارکردی آن در چرخه تولید و توسعه اقتصادی پرداخته است.

حسامی‌عزیزی (۱۴۰۴) در مطالعه‌ای قرآنی بر مفهوم همت عالی و خودباوری مؤمنانه، ابعاد جدیدی از آثار فردی و اجتماعی اعتماد به نفس مبتنی بر ارزش‌های دینی را آشکار می‌سازد. نویسنده تأکید می‌کند که پویایی جامعه اسلامی در گرو پذیرش عاملیت انسان بر اساس هدایت الهی است، اما با این وجود، رابطه ساختاری این خودباوری را با شاخص‌های رشد اقتصادی تبیین نمی‌کند. بذرباش و صالحی (۱۴۰۵) با تحلیل نظری متون دینی و جامعه‌شناختی نشان می‌دهد که توسعه پایدار در جوامع اسلامی بدون نهادینه ارزش‌های دینی در سیاست‌های اجتماعی و اقتصادی امکانپذیر نیست.

در مطالعات علوم اجتماعی اسلامی (تمرکز بر ابعاد فرهنگی و اجتماعی)، ایازی (۱۴۰۲) در پژوهش خود بر نقش ساختارهای اجتماعی و فرهنگی در شکل‌گیری هویت فردی و جمعی تأکید کرده است. وی خودباوری را به عنوان یک برساخت فرهنگی معرفی می‌کند که می‌تواند انسجام اجتماعی را تقویت کند، اما در تحلیل‌های خود به چگونگی تبدیل این پتانسیل فرهنگی به شاخص‌های رشد اقتصادی ورود نکرده است. عاشوری و خوش‌نیت (۱۴۰۴) با بررسی جایگاه خودباوری در پیشرفت جامعه از منظر آیات و دیدگاه‌های رهبری، این سازه را محرکی برای استقلال و پایداری ملی دانسته‌اند. اگرچه این پژوهش بر «پیشرفت» تأکید دارد، اما تمرکز آن بیشتر بر ابعاد گفتمانی و انگیزشی است و ارتباط فنی و مستقیم میان خودباوری و متغیرهای کلان رشد اقتصادی را تحلیل نکرده است.

حسامی‌عزیزی (۱۴۰۴) خودباوری را به عنوان یک عامل زیربنایی در توسعه سرمایه اجتماعی جوامع اسلامی تبیین می‌کند. این مطالعه نشان می‌دهد که

چگونه باورهای دینی می‌توانند هنجارهای اجتماعی را به سمت پویایی سوق دهند، با این حال، فقدان تحلیل‌های اقتصادی در مورد پیامدهای مستقیم این خودباوری بر تولید و ثروت‌مندی جامعه در آن مشهود است.

در مطالعات بین‌رشته‌ای اقتصادی و روان‌شناسی دین (تمرکز بر انگیزش معنوی) نیز عبداللّهی و قبادی (۱۳۹۳) با نگاهی به راهکارهای قرآنی برای رونق اقتصادی، بر مؤلفه‌هایی مانند تقویت تولید و جهاد اقتصادی تأکید کرده‌اند. این پژوهش نشان می‌دهد که ایمان مذهبی می‌تواند انگیزه فعالیت‌های مادی را افزایش دهد، اما مدل مدونی برای پیوند دادن «خودباوری فردی» به «رشد انسان اسلامی» ارائه نمی‌دهد. میرمعزی (۱۳۹۰) در تبیین نظام اقتصادی اسلام، نقش باورها و ارزش‌ها را در رفتار مصرف‌کننده و تولیدکننده بررسی کرده است. وی معتقد است انگیزش اخلاقی، جهت‌گیری اقتصادی مؤمن را تغییر می‌دهد، اما ادبیات پژوهشی وی فاقد تبیین روان‌شناختی-قرآنی از مفهوم خودباوری به عنوان موتور محرک رشد انسانی است. سجادی و همکاران (۱۴۰۲) در یک مطالعه بین‌رشته‌ای، تأثیر معنویت را بر کنش‌های اقتصادی کارآفرینان بررسی کرده‌اند. یافته‌های آنان نشان می‌دهد که توکل و ایمان باعث جسارت اقتصادی می‌شود، با این حال، پژوهش آن‌ها به ارائه یک الگوی جامع که ریشه در آموزه‌های قرآنی برای رشد همه‌جانبه انسان داشته باشد، منتهی نشده است. رفیعی (۱۴۰۳) بر اهمیت انگیزه زایدالوصف ناشی از ایمان در پیشبرد اهداف اقتصادی تأکید دارد. وی نشان می‌دهد که چگونه روان‌شناسی دین می‌تواند به بهبود عملکرد در محیط‌های کاری اسلامی کمک کند، اما همچنان خلأ یک مدل جامع قرآنی که رابطه خودباوری و رشد را تبیین کند، در آثار او دیده می‌شود.

چپمن (۲۰۲۲) در پژوهش خود با عنوان «ایمان و انگیزه اقتصادی»، استدلال می‌کند که ایمان دینی بزرگ‌ترین منبع اعتماد به نفس اخلاقی در تصمیم‌گیری‌های اقتصادی است. او این مفهوم را در قالب «سرمایه اخلاقی» تحلیل می‌کند، اما رویکرد وی عمدتاً جنبه جامعه‌شناختی عمومی دارد و فاقد

چارچوب اختصاصی مبتنی بر منابع وحیانی (قرآن) است. حق و کشاورزی (۲۰۲۳) به بررسی تلاقی روان‌شناسی مثبت‌گرا و اقتصاد اسلامی پرداخته‌اند. آن‌ها نشان می‌دهند که مفاهیمی مانند امید و توکل، کارایی اقتصادی را بالا می‌برد، اما نتوانسته‌اند این یافته‌ها را در قالب یک مدل ساختارمند برای رشد انسان اسلامی بر پایه خودباوری قرآنی صورتبندی کنند. سینگ (۲۰۲۴) با نگاهی نوین به نقش دین در رفتارهای اقتصادی معاصر، بر این باور است که محرک‌های درونی دینی بسیار پایدارتر از محرک‌های مادی هستند. با این وجود، پژوهش وی به دلیل ماهیت کلی، از ارائه یک تبیین دقیق و جزئی در مورد سازوکار «خودباوری قرآنی» و نقش آن در مدل رشد انسانی بازمانده است که همگی بر انگیزش معنوی در کنش اقتصادی تأکید دارند، اما ادبیات موجود فاقد مدل جامع قرآنی برای تبیین رابطه خودباوری و رشد انسان اسلامی است.

نوآوری پژوهش حاضر در آن است که مفهوم «خودباوری قرآنی» را صرفاً به عنوان یک ویژگی روان‌شناختی فردی تلقی نمی‌کند، بلکه آن را برآمده از مبانی انسان‌شناختی قرآن کریم همچون توحید، کرامت انسانی، اختیار و خلافت الهی دانسته و نشان می‌دهد که این مفهوم می‌تواند به عنوان حلقه واسطه میان ایمان و رفتار اقتصادی انسان مسلمان عمل کند. از این منظر، مقاله می‌کوشد چارچوبی مفهومی برای تبیین نقش خودباوری در شکل‌گیری انسان اقتصادی فعال، مسئولیت‌پذیر و عدالت‌محور در نظام ارزشی اسلام ارائه دهد.

<https://arq.quran.ac.ir>

۳. روش پژوهش

پژوهش حاضر از نظر روش توصیفی و تحلیلی و از نظر هدف بنیادی است. گردآوری داده‌ها به روش اسنادی و کتابخانه‌ای مبتنی بر آیات قرآن کریم و تفاسیر معتبر (المیزان، نمونه و تفاسیر موضوعی) انجام شده است. تحلیل داده‌ها به روش توصیفی-تحلیلی صورت گرفته و مفاهیم کلیدی مانند کرامت انسانی،

توکل، مسئولیت‌پذیری و تلاش، استخراج و در سه محور مبانی اعتقادی، ابعاد اخلاقی و کارکردهای اقتصادی دسته‌بندی شده‌اند.

۴. مفهوم‌شناسی خودباوری در قرآن کریم

تعریف مفهومی خودباوری: خودباوری در مفهوم قرآنی، صرفاً اعتماد به نفس و احساس مثبت نسبت به خویش نیست، بلکه باور آگاهانه به توانمندی‌های الهی درون انسان است که ریشه در توحید و شناخت کرامت انسانی دارد (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ۱۲: ۱۰۹). خودباوری با شبکه‌ای از مفاهیم دینی نظیر کرامت نفس، عزت نفس، حرمت نفس، عدم سرزنش خویش، اراده مندی، توانایی حل مسئله و تکیه نمودن بر خالق جهان و امکانات آن، در ارتباط است (فعالی، ۱۳۹۴: ۸۲). درواقع، انسان قرآنی از خود به‌عنوان «خلیفه‌الله» یاد می‌کند؛ یعنی موجودی مأمور، مسئول و برخوردار از قابلیت اصلاح و آبادانی زمین. این باور به قدرت الهی نهفته در نفس، سرچشمه حرکت، مسئولیت و رشد در همه ابعاد زندگی است. در تبیین مبانی نظری خودباوری از منظر قرآن کریم، می‌توان به این نکته اشاره کرد که اعتماد به نفس در چارچوب قرآنی، صرفاً اتکای فرد به توانایی‌های شخصی نیست، بلکه مبتنی بر ایمان به خداوند و توکل بر او معنا می‌یابد. در این رویکرد، خودباوری به‌مثابه ایمان به استعدادهای درونی اعطاشده از سوی خداوند، نقش مهمی در رشد شخصیت انسانی ایفا می‌کند و زمینه‌ساز تعالی انسان در ابعاد عبادی، اقتصادی، اجتماعی و سیاسی می‌شود. به تعبیر دیگر، کرامت ذاتی انسان و جایگاه خلافت الهی، پشتوانه نظری شکل‌گیری اعتماد به نفس قرآنی است (عبداللهی عابد و قبادی، ۱۳۹۳: حسامی عزیزی، ۱۴۰۴: ۱۶۴). روش‌های سازنده برگرفته از آیات قرآن برای اصلاح خودباوری عبارت‌اند از: تأسی محب از محبوب، تحریک انگیزه‌های ایمانی و تقویت خداخواهی، تقوا و تزکیه، خودپایشی و خودکنترلی (حسینی و برهمن، ۱۴۰۲: ۱۶۳). در روان‌شناسی غربی، خودباوری غالباً به‌عنوان مؤلفه‌ای از عزت نفس یا کارآمدی شخصی

معرفی می‌شود) (Haque & Keshavarzi, ۲۰۲۳: ۴۴)؛ اما در قرآن، این باور از نوع معرفتی و عبادی است؛ انسان، خود را مستقل از خداوند نمی‌بیند، بلکه به واسطه ارتباط با او، احساس توانمندی می‌کند. چنین رویکردی، محور نظریه «انسان مؤمن فعال» در اندیشه اسلامی است؛ جایی که ایمان، عقل و عمل صالح سه ستون خودباوری را شکل می‌دهند (مطهری، ۱۴۰۲: ۳۳). شکل‌گیری و رشد هسته اولیه اعتماد به نفس از لحظه اول تولد شروع شده و در تمام طول زندگی ادامه دارد. برای ترقی اعتماد به نفس باید توانائی‌های انسان شناخته شود و پاسخ مناسب به آن داده شود (صالحی و رخشنده ابرقویی، ۱۴۰۰: ۱). روحیه خودباوری یکی از مؤلفه‌های بنیادین سلامت روان، پویایی اجتماعی و توانمندسازی فردی در نظام تربیتی اسلام است و در متون دینی، به‌ویژه در سیره معصومان علیهم‌السلام، ریشه‌های عمیق معرفتی، اخلاقی و رفتاری دارد. این پژوهش در ارائه الگویی فرآیندی و اخلاق‌محور است که علاوه بر تبیین نظری، قابلیت به کارگیری در نظام‌های تربیتی، آموزشی و فرهنگی را دارد. نتیجه نشان داد ترکیب تجربه عملی با پشتیبانی معنوی، مهم‌ترین سازوکار انتقال خودباوری از سطح باور ذهنی به توانمندی عملی پایدار است (مهدوی فرد و مرادی، ۱۴۰۵: ۲۴۵).

تمایز خودباوری قرآنی با برداشت‌های سکولار: برداشت سکولار از اعتماد به نفس، بر استقلال انسان از خداوند، تکیه بر اراده فردی و نسبی‌گرایی اخلاقی استوار است؛ حال آنکه قرآن، استقلال مطلق انسان را نفی و وابستگی وجودی او به خالق را حقیقتی بنیادین می‌داند. از منظر قرآنی، خودباوری بدون ایمان، خودفریبی است و به غرور و انحراف می‌انجامد. به تعبیر آیه «وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا» (اسراء: ۳۷)، انسان باید هم عزت نفس داشته باشد و هم متواضع باشد. این تعادل میان عزت و تواضع، فقط در الگوی الهی خودباوری قابل تحقق است. مطالعه چپمن (Chapman, ۲۰۲۲: ۸۹) نشان می‌دهد که رویکرد دینی به اعتماد به نفس، برخلاف مدل‌های روان‌شناسی خودمدار، نه به خودبزرگ‌بینی، بلکه به مسئولیت‌پذیری اجتماعی منتهی می‌شود. در همین

راستا، سینگ (Singh, ۲۰۲۴: ۲۱۰) ثابت می‌کند جوانان مسلمان با سطح بالای ایمان، الگوی سالم‌تری از خودباوری اقتصادی و اجتماعی دارند و سبک زندگی آنان کمتر متأثر از مصرف‌گرایی و ناامیدی است. این یافته‌ها هم‌راستا با آموزه‌های قرآنی درباره علل عزت و ذلت انسان است: «مَنْ كَانَ يَرْيِدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا» (فاطر: ۱۰).

مبانی قرآنی خودباوری: قرآن کریم با تعبیراتی عمیق، ساختار روانی و معنوی خودباوری را تبیین کرده است. آیات متعددی بر شناخت نفس، کرامت انسان و قدرت اراده تأکید دارند: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس: ۷-۸)؛ یعنی انسان به تشخیص خیر و شر تواناست. «لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء: ۷۰)؛ نشان‌دهنده منشأ کرامت ذاتی انسان و در نتیجه، ریشه خودباوری الهی. «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا» (شمس: ۹)؛ تأکید بر تزکیه نفس به عنوان مسیر رشد و ظهور اعتماد به توان معنوی خویش.

در تفسیر المیزان، علامه طباطبایی خودباوری را لازمه فعلیت قوه عقل و ایمان در وجود انسان دانسته و می‌نویسند: «انسان دارای ایمان، با اتکا بر خدا، خود را مسئول و قادر بر تغییر می‌بیند، نه اسیر محیط» (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۲: ۳۲۱). همین معنا را می‌توان در نهج‌البلاغه مشاهده کرد که امام علی (ع) کرامت انسان را در استقلال از غیر خدا، تلاش برای رزق حلال و مبارزه با ضعف اراده می‌داند.

خودباوری و رشد انسان اسلامی: رشد انسان از دید قرآن، رشد چندبعدی است: اعتقادی، اخلاقی، اجتماعی و اقتصادی. خودباوری به عنوان ویژگی محوری، زمینه‌ساز شکوفایی این ابعاد است (حسامی عزیزی، ۱۴۰۴: ۱۵۹). در وجوب و ضرورت خودباوری و اعتماد به نفس این نکته حائز اهمیت است که خداوند در بیشتر آیات به آن اشاره کرده و لزوم تقویت این عنصر در پیشرفت شخص و جامعه را یادآور می‌شود (عاشوری و خوش نیت، ۱۴۰۴: ۱). مؤلفه‌های خودباوری در روایات علوی دربرگیرنده خودباوری فردی، اعتقادی و نوعی است (علیزاده و قطبی، ۱۴۰۲: ۳۳). بر اساس پژوهش مهدوی فرد و

مرادی، (۱۴۰۵) خودباوری قرآنی سبب تقویت روحیه کار، نوآوری و اتکای به تلاش در حوزه اقتصادی می‌شود؛ زیرا فرد مؤمن، کنش اقتصادی را وظیفه دینی تلقی می‌کند، نه صرفاً منفعت‌طلبی. این نگرش به رشد منتهی به «اقتصاد عبادی» می‌شود که هدف آن نه فقط توسعه مادی، بلکه رشد انسانیت و خدمت اجتماعی است. مطالعه (فلاحیان بیشه و محرابی، ۱۴۰۴؛ معصومی، ۱۴۰۴: ۱) در جوامع اسلامی نشان می‌دهد خودباوری مبتنی بر ایمان، شاخص‌ترین عامل در شکل‌گیری اقتصاد مقاومتی است؛ زیرا جامعه‌ای که به استعدادها و خود ایمان دارد، در برابر بحران‌ها مقاوم‌تر عمل می‌کند. چنین خودباوری، ریشه در آموزه توکل دارد؛ هم ایمان به یاری خدا و هم تعهد به عمل. قرآن در آیه «فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ» (آل عمران: ۱۵۹) این تعامل میان تصمیم و توکل را اصل موفقیت معرفی می‌کند.

ارتباط خودباوری با بُعد اقتصادی رشد: تبیین بُعد اقتصادی خودباوری، در نظام فکری اسلامی اهمیت بسیاری دارد. اقتصاد اسلامی اساساً بر ترکیب عقل، اخلاق و ایمان بنا شده است. خودباوری در این بستر، موتور انگیزش اقتصادی اخلاق‌مدار است (Haque & Keshavarzi, ۲۰۲۳: ۴۴). انسان مؤمن با باور به توان الهی خود، از وابستگی روانی به قدرت‌های بیرونی رها می‌شود و فعالیت اقتصادی را مجرای برای تحقق مسئولیت خلافت می‌داند. بدین ترتیب، اعتماد به توان الهی فرد و جامعه موجب اشتغال‌زایی، حفظ سرمایه ملی و تعادل بین مصرف و تولید می‌شود (سجادی و همکاران، ۱۴۰۲: ۳۵؛ رفیعی مجومرد، ۱۴۰۳: ۱۴۷) بیان می‌دارد خودباوری به معنای ایمان به داشته‌ها و توانمندی خود است و از یک زاویه به خودباوری فردی و جمعی تقسیم می‌شود. متعلقات این خودباوری می‌تواند در حیطه‌های مختلف فرهنگی، اقتصادی و... باشد که از نتایج آن شکوفایی و رشد می‌باشد. براین اساس، توجه به اصل خودباوری در اقتصاد، یکی از رموز موفقیت و پیشرفت در استقلال اقتصادی است که در سایه آن افراد از ظرفیت‌ها و توانمندی‌های خود اطلاع یافته و هوشمندانه از آن بهره می‌برند؛ ضرورت

توجه به این امر در اقتصاد تا اندازه‌ای است که حتی می‌توان به‌وسیله آن به خودکفایی در اقتصاد رسید. (صدر، ۱۳۸۵: ۴۲۱) در تبیین نگرش اقتصادی اسلام می‌نویسد که «رشد اقتصادی بدون رشد معنوی، نه پایداری دارد و نه عدالت». همین اصل نشان می‌دهد که خودباوری توحیدی، اساس استقلال اقتصادی و مصونیت فرهنگی است. انسان خودباور، در نگاه قرآنی، نه تنها به رزق مادی دست می‌یابد، بلکه رزق معنوی عزت و اطمینان قلبی را نیز تجربه می‌کند. بر پایه تحلیل‌های قرآنی و مطالعات معاصر، خودباوری قرآنی مفهومی چند سطحی است که ریشه در معرفت، ایمان و عمل دارد. این باور، انسان را از وابستگی، ترس و تردید آزاد کرده و او را به‌سوی رشد در عرصه‌های فردی و اجتماعی سوق می‌دهد. در بعد اقتصادی، خودباوری قرآنی اساس اقتصاد مسئولانه، عدالت‌محور و تولیدگر است؛ بنابراین، شناخت نظری و عملی این مفهوم برای بازسازی الگوی انسان اسلامی در جامعه امروز امری ضروری است. (میلانی، ۱۳۹۴: ۵) بیان می‌دارد با تکیه بر خودباوری ملی و با عزم جهادی برای تحقق این هدف می‌توان به تحول اقتصادی و ارائه یک اقتصاد الگو دست یافت. ایشان تلاش داشتند تا با تکیه بر این مبانی نظری، مدلی برای ارتباط میان خودباوری، ایمان و رشد اقتصادی در چارچوب انسان اسلامی ارائه نماید.

۵. تحلیل آیات و تفسیر کاربردی در رشد اقتصادی انسان اسلامی

الف) مبانی قرآنی خودباوری اقتصادی

خودباوری اقتصادی در قرآن کریم بر بنیانی انسان‌شناختی استوار است که در آن، انسان موجودی کریم، مسئول و توانمند در عرصه آبادانی زمین معرفی می‌شود. آیه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء: ۷۰) بیانگر آن است که خداوند برای انسان منزلتی ویژه قائل شده است. این کرامت الهی به‌عنوان یکی از پایه‌های اساسی اعتماد انسان به توانایی‌های خود در عرصه‌های فردی و اجتماعی،

از جمله فعالیت‌های اقتصادی، به شمار می‌رود. بسیاری از مفسران بر این نکته تأکید کرده‌اند که کرامت انسانی صرفاً منزلتی تشریفاتی نیست، بلکه به ظرفیت‌های عقلانی، ارادی و خلاق انسان اشاره دارد که زمینه کنشگری فعال او را در جامعه فراهم می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۱۳: ۸۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۲: ۱۰۹). در کنار اصل کرامت، مفهوم خلافت الهی نیز از مبانی مهم خودباوری اقتصادی در قرآن است. خداوند در آیه «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰) انسان را جانشین خود در زمین معرفی می‌کند. از منظر تفسیری، خلافت الهی به معنای مسئولیت انسان در مدیریت، بهره‌برداری و آبادانی زمین است (طبرسی، ۱۳۷۲، ۱: ۱۷۷). چنین مسئولیتی مستلزم آن است که انسان به ظرفیت‌های خود اعتماد داشته باشد و در مسیر عمران و توسعه جامعه تلاش کند؛ از این رو، خودباوری اقتصادی در نگاه قرآنی نه صرفاً یک حالت روانی، بلکه لازمه ایفای نقش انسان در نظام آفرینش است. از سوی دیگر، مفهوم توکل نیز در شکل‌گیری روحیه خودباوری اقتصادی نقش مهمی دارد. قرآن کریم می‌فرماید: «وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (مائده: ۲۳). توکل در فرهنگ قرآنی به معنای واگذاری امور به خداوند پس از تلاش و برنامه‌ریزی است، نه ترک فعالیت اقتصادی؛ بنابراین، توکل به‌عنوان پشتوانه معنوی تلاش اقتصادی، می‌تواند اعتماد به نفس و آرامش روانی انسان را در مواجهه با چالش‌های اقتصادی تقویت کند (مصباحی مقدم و همکاران، ۱۳۹۲: ۴۴).

ب) تجلیات خودباوری در رفتارهای اقتصادی

قرآن کریم در آیات متعدد، انسان را به تلاش و فعالیت اقتصادی دعوت می‌کند. آیه «وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» (نجم: ۳۹) یکی از مهم‌ترین مبانی قرآنی برای تبیین نقش تلاش در پیشرفت اقتصادی است. این آیه نشان می‌دهد که بهره‌مندی انسان از نتایج اقتصادی به میزان تلاش او وابسته است و هیچ‌گونه رشد اقتصادی بدون سعی و کوشش تحقق نمی‌یابد (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ۲۹).

۸۴). همچنین قرآن با دعوت انسان به حرکت در زمین و بهره‌گیری از منابع طبیعی، روحیه پویایی اقتصادی را تقویت می‌کند. در آیه «فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ» (ملک: ۱۵) انسان به حرکت، تلاش و استفاده از امکانات زمین فراخوانده شده است. این آیه بیانگر آن است که رزق الهی در بستر تلاش و فعالیت انسان به دست می‌آید (قرائتی، ۱۳۸۳، ۹: ۲۱۱). از سوی دیگر، قرآن کریم به اهمیت دانش و توانمندی‌های انسانی در مدیریت اقتصادی اشاره دارد. در داستان انتخاب طالوت به فرماندهی بنی‌اسرائیل آمده است: «وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ» (بقره: ۲۴۷). این آیه نشان می‌دهد که توان علمی و جسمی از معیارهای اساسی در مدیریت اجتماعی و اقتصادی به شمار می‌روند. درواقع، خودباوری اقتصادی زمانی شکل می‌گیرد که جامعه به توسعه دانش، مهارت و توانمندی‌های انسانی توجه کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ق، ۲: ۳۲۰). همچنین قرآن کریم با نفی سلطه اقتصادی بیگانگان، به تقویت استقلال اقتصادی جامعه اسلامی توجه دارد. آیه «وَلَنُجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (نساء: ۱۴۱) از دیدگاه بسیاری از مفسران، ناظر به نفی هرگونه سلطه پایدار سیاسی و اقتصادی بر جامعه اسلامی است (طبرسی، ۱۳۷۲، ۳: ۲۰۷)؛ بنابراین، خودباوری اقتصادی در سطح اجتماعی نیز به معنای تلاش برای کاهش وابستگی و تقویت ظرفیت‌های درونی جامعه است.

ج) خودباوری و عدالت اقتصادی

یکی از ابعاد مهم خودباوری اقتصادی در قرآن، پیوند آن با عدالت اقتصادی است. قرآن هدف بعثت پیامبران را برپایی عدالت در جامعه معرفی می‌کند: «لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵). این آیه نشان می‌دهد که نظام اجتماعی مطلوب در نگاه قرآن، نظامی عادلانه است که در آن فرصت‌های اقتصادی به‌صورت متوازن توزیع می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ق، ۱۹: ۱۶۳).

در این چارچوب، قرآن کریم نسبت به نظام‌های اقتصادی مبتنی بر ربا هشدار می‌دهد. آیه «يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزِيلُ الصَّدَقَاتِ» (بقره: ۲۷۶) بیانگر آن است که

نظام ربوی در نهایت موجب نابودی برکت اقتصادی می شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۲: ۳۳۷). در مقابل، انفاق و صدقه به عنوان سازوکارهای تقویت همبستگی اجتماعی و عدالت اقتصادی معرفی شده اند. قرآن در آیه «مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ...» (بقره: ۲۶۱) انفاق را عاملی برای افزایش برکت و رشد اقتصادی می داند. از این منظر، خودباوری اقتصادی تنها به معنای استقلال فردی نیست، بلکه با مسئولیت اجتماعی و مشارکت در توسعه اقتصادی جامعه نیز پیوند دارد.

د) موانع خودباوری اقتصادی از منظر قرآن

قرآن کریم علاوه بر ارائه مبانی و راهکارهای رشد اقتصادی، به برخی از موانع روانی و اخلاقی آن نیز اشاره می کند. یکی از مهم ترین این موانع یأس و ناامیدی است. خداوند می فرماید: «إِنَّهُ لَا يَيْئَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ» (یوسف: ۸۷). ناامیدی از رحمت الهی می تواند روحیه تلاش و فعالیت اقتصادی را در انسان تضعیف کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۱۱: ۳۱۵). از سوی دیگر، حرص و دل بستگی افراطی به مال نیز مانع شکل گیری خودباوری سالم اقتصادی است. قرآن در سوره عادیات به این ویژگی انسان اشاره می کند: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ» (عادیات: ۶). حرص اقتصادی می تواند انسان را از مسیر عدالت و اخلاق اقتصادی منحرف سازد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۲۷: ۱۷۸). همچنین تنبلی و غفلت از استعداد های انسانی از دیگر موانع رشد اقتصادی به شمار می رود. قرآن در آیه «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا» (شمس: ۹) بر ضرورت پرورش و شکوفایی استعداد های انسانی تأکید می کند. این آیه نشان می دهد که رشد و پیشرفت انسان در گرو تزکیه نفس و تلاش برای شکوفایی توانایی های درونی است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۲۰: ۲۶۵). بر اساس تحلیل آیات قرآن کریم، خودباوری اقتصادی در چارچوب انسان شناسی اسلامی بر سه محور اصلی استوار است: کرامت و خلافت انسانی، تلاش و کنش فعال اقتصادی و تحقق عدالت اجتماعی. قرآن انسان را موجودی توانمند و مسئول معرفی می کند که با اتکا به ایمان، دانش،

تلاش و توکل می‌تواند در مسیر توسعه اقتصادی فردی و اجتماعی گام بردارد. در مقابل، عواملی همچون یأس، حرص، تنبلی و وابستگی اقتصادی از مهم‌ترین موانع تحقق این خودباوری به شمار می‌روند؛ بنابراین، رشد اقتصادی انسان اسلامی تنها یک فرآیند مادی نیست، بلکه بخشی از مسیر تعالی انسانی و تحقق اهداف الهی در جامعه محسوب می‌شود.

۶. نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف تبیین مفهوم خودباوری قرآنی و بررسی رابطه آن با رشد انسان اسلامی در بُعد اقتصادی انجام شد. بر اساس تحلیل مفهومی و تفسیری آیات قرآن و بررسی دیدگاه‌های تفسیری و نظری، نتایج زیر حاصل گردید:

۱. خودباوری از منظر قرآن کریم، باور درونی انسان به توانایی و مسئولیت الهی خویش است که ریشه در ایمان، توکل و کرامت دارد. این خودباوری برخلاف اعتمادبه‌نفس صرف، بر اتصال به قدرت الهی استوار است و انسان را از وابستگی به غیر خدا و بی‌ارادگی نجات می‌دهد.

۲. رابطه خودباوری با رشد انسان اسلامی، رابطه‌ای دوسویه و سازنده است. خودباوری، محور فعال‌سازی استعدادهای انسانی و حرکت به‌سوی کمال است و رشد انسان اسلامی نیز تجلی این باور در ابعاد اخلاقی، علمی و اقتصادی است.

۳. بعد اقتصادی در قرآن نه تنها عرصه فعالیت مادی بلکه صحنه تحقق ارزش‌های الهی است. انسان خودباور با تکیه بر ایمان و عقلانیت الهی، در اقتصاد نقش فعال دارد: کار را عبادت می‌داند، تلاش را ارزش حق‌مدار می‌بیند و رشد اقتصادی را جزئی از مسئولیت خلافت الهی تلقی می‌کند. آیاتی چون «وَقُلْ اَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللّٰهُ عَمَلَكُمْ» و «اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ...» اساس این دیدگاه را شکل می‌دهند.

خودباوری قرآنی موجب شکل‌گیری شخصیت اقتصادی مؤمن، عدالت‌محور و خلاق می‌شود؛ انسانی که اعتمادبه‌نفس او در خدمت اصلاح و آبادانی زمین است، نه در پی منفعت‌جویی فردی یا سلطه‌طلبی.

در مجموع، می‌توان گفت که خودباوری قرآنی مبنای رشد و توسعه انسان اسلامی در همه ابعاد، به‌ویژه در بعد اقتصادی است. این خودباوری: انسان را از وابستگی ذهنی و فرهنگی به الگوهای غیر الهی می‌رهاند؛ انگیزه کار و ابتکار را در چارچوب ایمان و عدالت تقویت می‌کند؛ کرامت و عزت نفس اقتصادی امت اسلامی را احیا می‌سازد؛ و نهایتاً به تحقق تمدن اسلامی بر پایه ایمان، عدالت و تلاش منجر می‌شود.

خلاصه نتایج نشان می‌دهد که در منطق قرآنی، رشد اقتصادی پدیده‌ای صرفاً مادی نیست، بلکه بر بنیان انسان‌شناسی توحیدی استوار است؛ بدین معنا که انسان برخوردار از کرامت و خلافت الهی، با خودباوری برآمده از ایمان، به کنشگری مسئولانه در عرصه تولید، عمران و عدالت اقتصادی سوق داده می‌شود. در این چارچوب، سعی و کار، در پیوند با توکل، امید، دانش و تزکیه معنا می‌یابد و رشد اقتصادی تنها زمانی اصیل و پایدار است که در خدمت قسط، کاهش نابرابری و صیانت از عزت و استقلال جامعه قرار گیرد. از این رو، خودباوری اقتصادی در قرآن را می‌توان بر سه رکن کرامت و مسئولیت الهی انسان، پیوند تلاش با توکل و امید، و جهت‌گیری عدالت‌محور رفتار اقتصادی استوار دانست. بر این اساس، نوآوری پژوهش حاضر آن است که با عبور از رویکردهای صرفاً فقهی یا ساختاری، «خودباوری اقتصادی» را به‌مثابه حلقه واسط میان مبانی انسان‌شناختی قرآن و الگوی رشد اقتصادی انسان اسلامی صورت‌بندی می‌کند؛ حلقه‌ای که هم یافته‌های پیشین را تکمیل می‌کند و هم تبیینی عمیق‌تر از نسبت ایمان، خودباوری و توسعه عادلانه به دست می‌دهد.

مبانی قرآنی، به‌ویژه اصل کرامت ذاتی انسان در آیه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ»، نخست در سطح روانی به تقویت عزت نفس، احساس ارزشمندی و خودباوری می‌انجامد. انسانی که خود را برخوردار از کرامت الهی می‌داند، کمتر دچار احساس حقارت، انفعال و وابستگی می‌شود و در نتیجه، توانایی‌ها و ظرفیت‌های خویش را برای ایفای نقش فعال در زندگی فردی و اجتماعی جدی‌تر می‌گیرد.

همین تحول روانی، در سطح اقتصادی نیز پیامدهای روشنی دارد؛ به این معنا که فرد و جامعه را به پرهیز از وابستگی اقتصادی، اهتمام به کار و تولید، و کوشش برای حفظ عزت و استقلال اقتصادی سوق می‌دهد. بنابراین، میان مبانی انسان‌شناختی قرآن و نتایج اقتصادی آن، رابطه‌ای پیوسته و معنادار برقرار است؛ به گونه‌ای که آموزه‌های قرآنی از مسیر تقویت خودباوری، زمینه‌ساز رفتار اقتصادی فعال، مستقل و عزتمند می‌شوند.

منابع

* قرآن کریم.

- نهج البلاغه. (۱۳۷۹). محمد بن حسین شریف رضی. قم: مشهور.
- ابراهیمی زاد جویمی، رقیه؛ تلاشان، فرح. (۱۳۹۴). اصول اخلاقی اقتصادی در عرصه توزیع از دیدگاه قرآن و احادیث. پژوهشنامه معارف قرآنی (۱۷). ۵. صص ۱۲۵-۱۴۹.
- ایازی، سیدعلی نقی. (۱۴۰۲). «دین داری و تاب آوری اجتماعی در آموزه های قرآنی». فصلنامه مشکوه. پیاپی ۱۵۸. صص ۶۴-۸۷.
- بذریاش، مهرداد؛ صالحی، وحید. (۱۴۰۵). «تبیین جامعه شناختی رابطه توسعه پایدار و حقوق بشر در بستر اندیشه اسلامی». فصلنامه علمی مطالعات حقوق بشر اسلامی. دوره ۱۵. صص ۱-۱۸.
- ذوالفقاری، علی؛ میرزائی، محمد. (۱۴۰۴). «عوامل موثر بر تحقق هم گرایی اجتماعی از منظر قرآن کریم». فصلنامه مشکوه. (۲) ۴۴. صص ۱۲۰-۱۴۲.
- صدر، محمدباقر. (۱۳۸۵). اقتصادنا. تهران: موسسه بوستان کتاب.
- صالحی، مرضیه؛ رخشنده ابرقویی، مریم؛ احمدی، افشین. (۱۴۰۰). «افزایش اعتماد به نفس در روان شناسی دین» مجله مطالعات روانشناسی و علوم تربیتی، دوره ۴. شماره ۲۵. صص ۱-۱۲.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۷ ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- سجادی، سید ابوالقاسم. حسینی، سید محمد. و دیگران. (۱۴۰۲ ش). «تحلیل الگوی رفتار اقتصادی خلیفه الهی در نظام اسلامی: رویکردی بر پایه تولید و مصرف پایدار». فصلنامه علمی پژوهشی اقتصاد و مدیریت اسلامی. دوره ۱۱. شماره ۲. صص ۳۵-۶۰.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ ق). مفاتیح الغیب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- قرائتی، محسن. (۱۳۸۳). تفسیر نور. تهران: مرکز فرهنگی درس هایی از قرآن.
- حسینی، مهدیه؛ برهن، مریم. (۱۴۰۲). «ضعف اراده آدمی و روش های اصلاح آن بر اساس قرآن کریم». فصلنامه مشکوه. پیاپی ۱۵۸. صص ۱۴۱-۱۶۳.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۸). حیات حقیقی انسان در قرآن. نوبت چاپ ۸. جلد ۱۵. قم: اسراء.
- حسامی عزیزی، باقر. (۱۴۰۴). «خودباوری از منظر قرآن کریم و تأثیر آن بر ابعاد مختلف رشد: عبادی، اقتصادی، اجتماعی و سیاسی». مطالعات فهم قرآن. ۲ (۳). صص ۱۵۹-۱۷۵. <https://doi.org/10.22080/qhs.10/2025/5869>
- رفیعی محمود، زهرا. (۱۴۰۳). «جایگاه خودباوری در استقلال اقتصادی از منظر نهج البلاغه». فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش های نهج البلاغه. ۲۳ (۳). صص ۱۴۷-۱۶۶.
- فلاحیان بیشه، ملیحه؛ محرابی، زهره. (۱۴۰۴). «نقش عوامل فرهنگی - اقتصادی در تقویت اقتدار ملی با تأکید بر دین، نظم، خودباوری و اقتصاد مقاومتی در جامعه اسلامی». چهارمین همایش ملی دین، فرهنگ و اقتدار ملی. ۱-۲۳.
- فعالی، محمدتقی. (۱۳۹۴). «خودباوری: چالش ها و راهکارها (با تأکید بر نگرش دینی)». پژوهش های اخلاقی. سال پنجم. شماره ۴. صص ۵۳-۸۲.
- مصباحی مقدم، غلامرضا؛ رعایایی، مهدی؛ همتیان، مهدی. (۱۳۹۲). «مولفه های غیر مادی رشد

- اقتصادی از منظر قرآن کریم». مطالعات اقتصاد اسلامی. سال ۶. شماره ۱. پیاپی ۱۱. صص ۶۱-۹۰.
- عاشوری، حسین. خوش نیت، غلامرضا. (۱۴۰۴). «جایگاه خودباوری در پیشرفت جامعه اسلامی از دیدگاه آیات و مقام معظم رهبری». یازدهمین همایش علمی پژوهشی علوم تربیتی و روانشناسی، آسیب‌های اجتماعی و فرهنگی ایران. تهران. ۱-۱۲. <https://civilica.com/doc/2471548/>
- عبداللهی عابد، صمد؛ قبادی، مهری. (۱۳۹۳). «راهکارهای قرآن برای رونق اقتصادی». سراج منیر. ۵ (۱۶). صص ۱۰۹-۱۳۰. doi: ۲۲۰۵۴/۱۰/۱۳۳۱.ajsm/۲۰۱۴
- علیزاده، فرشته؛ قطبی، ثریا. (۱۴۰۲). «خودباوری در روایات امام علی (ع)». فصلنامه مشکوه. پیاپی ۱۵۸. صص ۳۳-۶۳.
- میرمعزی، سیدعباس. (۱۳۹۰). مبانی اقتصاد اسلامی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- مهدوی فرد، امیرعباس؛ مرادی، محمد. (۱۴۰۵). «فرآیندشناسی خلق روحیه خودباوری در سیره معصومان (ع)». فصلنامه پژوهش‌های اخلاقی. ۱۶ (۴). صص ۲۴۵-۲۶۷.
- مطهری، مرتضی. (۱۴۰۲). انسان و ایمان. تهران: صدرا.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۷). اخلاق در قرآن. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. قم: دارالکتب الاسلامیه.
- معصومی، سید ابراهیم. (۱۴۰۴). «تبیین نظریه مقاومت و نصرت الهی با تأکید بر آیه ۴۰ سوره حج: مبنایی برای الگوی پیشرفت (اسلامی-ایرانی) در اندیشه سیاسی آیت‌الله خامنه‌ای». فصلنامه مطالعات الگوی پیشرفت اسلامی ایرانی. دوره ۱۳. شماره ۴ (پیاپی ۳۶). زمستان ۱۴۰۴.
- میلانی، جمیل. (۱۳۹۴). «اقتصاد مقاومتی و خودباوری ملی، فرصت‌ها و چالش‌های تحقق آن». مجله اقتصادی. شماره ۷ و ۸. صص ۵-۲۲.
- میرزایی، مصطفی؛ غفاری، حسین؛ کمالی، محمدمهدی. (۱۳۹۵). «انسان و عمومیت خلافت الهی». آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۱ (۱۹). صص ۱۳۱-۱۵۲.
- Bandura, Albert. (1997m). *Self-efficacy: The Exercise of Control*. New York: W.H. Freeman.
- Chapman, Samuel. (2022m). "Faith and economic motivation: Revisiting moral capital in contemporary societies". *Oxford Islamic Studies Journal*. 14 (2). 89-113.
- Haque, Amber. & Keshavarzi, Hooman. (2023m). "Islamic psychology and the moral economy". *Journal of Religion and Society*. 25 (1). 44-62.
- Singh, Rajiv. (2024m). "Religious self-belief and youth economic behavior in Southeast Asia". *Asian Economic Review*. 36 (4). 210-233.

References

The Holy Qur'an

- ‘Abdullahī ‘Ābid, Şamad; Qubādī, Mehri. (1393 SH.). “Rāhkārḥā-yi Qur’ān barā-yi Rownāq-i Iqtisādī.” *Journal of Sirāj-i Munīr*, 5(16), pp. 109–130. doi:10.22054/ajsm.2014.1331
- ‘Alizādeh, Fereshteh; Qutbī, Thūriyā. (1402 SH.). “Khud-bāvarī dar Rivāyāt-i Imam ‘Ali (‘a.s.).” *Mishkāt Quarterly Journal*, no. 158, pp. 33–63.
- ‘Āshūrī, Husayn; Khūsh-Niyat, Ghulām Reza. (1404 SH.). “Jāyigāh-i Khud-bāvarī dar Pīshraft-i Jāmi‘eh-yi Islāmī az Dīdgāh-i Āyāt va Maqām-i Mu‘azzam-i Rahbarī.” 11th Scientific-Research Conference on Educational Sciences and Psychology, and Social and Cultural Pathologies in Iran. Tehran, pp. 1–12. <https://civilica.com/doc/2471548>
- Bandura, Albert. (1997). *Self-efficacy: The Exercise of Control*. New York: W.H. Freeman.
- Bazarpāsh, Mehrdād; Şāliḥī, Vahīd. (1405 SH.). “Tabyīn-i Jāmi‘eh-shinākhtī-yi Rābiṭeh-yi Tawṣī‘eh-yi Pāydār va Ḥuqūq-i Bashār dar Baṣṭar-i Andīseh-yi Islāmī.” *Quarterly Journal of Muṭāla‘āt-i Ḥuqūq-i Bashār-i Islāmī*, vol. 15, pp. 1–18.
- Chapman, Samuel. (2022). “Faith and economic motivation: Revisiting Moral Capital in Contemporary Societies”. *Oxford Islamic Studies Journal*. 14 (2). 89–113.
- Dhū al-Fiqrī, ‘Ali; Mīrzā‘ī, Muḥammad. (1404 SH.). “‘Awāmil-i Mu‘aththir bar Taḥaqqūq-i Hamgarāyī-yi Ijtimā‘ī az Manẓar-i Qur’ān-i Karīm.” *Mishkāt Quarterly Journal*, 44(2), pp. 120–142.
- Fa‘ālī, Muḥammad Taqī. (1394 SH.). “Khud-bāvarī: Chalish-hā va Rāhkārḥā (bā Tākīd bar Nigārish-i Dīn).” *Pazhūhish-hā-yi Akhlāqī*, year 5, no. 4, pp. 53–82.
- Fakhr al-Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar. (1420 AH). *Mafātīḥ al-Ghayb*. Beirut: Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Fallāḥiyyān-Bīsheh, Malīḥeh; Muḥarrabī, Zūhrah. (1404 SH.). “Naqsh-i ‘Awāmil-i Farhangī–Iqtisādī dar Taqviyat-i Iqtidār-i Millī bā Tākīd bar Dīn, Naẓm, Khud-bāvarī va Iqtisād-i Muqāwamatī dar Jāmi‘eh-yi Islāmī.” 4th National Conference on Religion, Culture, and National Power, pp. 1–23.
- Haque, Amber. & Keshavarzi, Hooman. (2023). “Islamic Psychology and the Moral Economy”. *Journal of Religion and Society*. 25 (1). 44–62.
- Ḥusāmī-‘Azīzī, Bāqir. (1404 SH.). “Khud-bāvarī az Manẓar-i Qur’ān-i Karīm va Tāthīr-i Ān bar Ab‘ād-i Mukhtalif-i Rushd: ‘Ibādī, Iqtisādī, Ijtimā‘ī va Siyāsī.” *Journal of Muṭāla‘āt-i Fahm-i Qur’ān*, 2(3), pp. 159–175. <https://doi.org/10.22080/qhs.2025.5869>
- Ḥusaynī, Mahdiyyeh; Barhaman, Maryam. (1402 SH.). “Da‘f-i Irādeh-yi Ādamī va Ravesh-hā-yi Iṣlāḥ-i Ān bar Asās-i Qur’ān-i Karīm.” *Mishkāt Quarterly Journal*, no. 158, pp. 141–163.
- Ibrāhīmīzād Jūyāmī, Ruqayyeh; Talāshān, Faraj. (1394 SH.). “Uṣūl-i Akhlāqī-yi Iqtisādī dar ‘Arṣeh-yi Tawzī‘ az Dīdgāh-i Qur’ān va Aḥādīth.” *Pazhūhishnāmeh-yi Ma‘ārif-i Qur’ānī*, no. 17(5), pp. 125–149.
- Īyāzī, Sayyid ‘Ali Naqī. (1402 SH.). “Dīndārī va Tāvānī-yi Ijtimā‘ī dar Āmūzeh-hā-yi Qur’ānī.” *Mishkāt Quarterly Journal*, no. 158, pp. 64–87.
- Javadi Amoli, ‘Abdullah. (1398 SH.). *Ḥayāt-i Ḥaqīqī-yi Insān dar Qur’ān*. 8th ed., vol. 15. Qom: Isrā’ Publications.
- Mahdavi-Fard, Amīr ‘Abbās; Murādī, Muḥammad. (1405 SH.). “Farāyand-shināsī-yi Khalq-i Rūḥiyyeh-yi Khud-bāvarī dar Sīreh-yi Ma‘šūmān (‘a.s.).” *Quarterly Journal of Pazhūhish-hā-yi Akhlāqī*, 16(4), pp. 245–267.
- Makārim Shīrāzī, Nāṣir, et al. (1374 Sh.). *Tafsīr-i Nemūneh*. Qom: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.
- Ma‘šūmī, Sayyid Ibrāhīm. (1404 SH.). “Tabyīn-i Naẓariyyeh-yi Muqāwamat va Nuṣrat-i Ilāhī bā Tākīd bar Āyeh-yi 40 Sūrat-i Ḥajj; Mabnāyī barā-yi Olgu-yi Pīshraft-i Islāmī– Irani

- dar Andīsheh-yi Siyāsī-yi Ayatollah Khamenei.” Quarterly Journal of Muṭālī‘āt-i Olgu-yi Pīshraft-i Islāmī-Irani, vol. 13, no. 4 (serial no. 36), Winter 1404.
- Mīlānī, Jamīl. (1394 SH.). “Iqtisād-i Muqāvamatī va Khud-bāvarī-yi Millī, Furṣat-hā va Chalish-hā-yi Taḥaqqūq-i Ān.” Journal of Iqtisādī, nos. 7–8, pp. 5–22.
- Mīrmu‘izzī, Sayyid ‘Abbās. (1390 SH.). Mabānī-yi Iqtisād-i Islāmī. Qom: Research Institute of Hawzah and University.
- Mīrzā‘ī, Muṣṭafā; Ghaffārī, Ḥusayn; Kamālī, Muḥammad Mahdi. (1395 SH.). “Insān va ‘Umūmiyyat-i Khilāfat-i Ilāhī.” Āmūzeh-hā-yi Falsafeh-yi Islāmī, 11(19), pp. 131–152.
- Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. (1387 SH.). Akhlāq dar Qur’ān. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Miṣbāḥī-Muqaddam, Ghulām Reza; Ra‘āyā‘ī, Mahdi; Hamatiyān, Mahdi. (1392 SH.). “Mu‘allifeh-hā-yi Ghayr-i Mādī-yi Rushd-i Iqtisādī az Manzar-i Qur’ān-i Karīm.” Journal of Muṭālā‘āt-i Iqtisād-i Islāmī, year 6, no. 1 (serial no. 11), pp. 61–90.
- Motahhari, Morteza. (1402 SH.). Insān va Īmān. Tehran: Šadrā Publications.
- Qarā‘atī, Muḥsin. (1383 SH.). Tafsīr-i Nūr. Tehran: Markaz-i Farhangī-yi Dars-hā-yi Qur’ān.
- Rafī‘ī Majūmard, Zahrā. (1403 SH.). “Jāyigāh-i Khud-bāvarī dar Istiqlāl-i Iqtisādī az Manzar-i Nahj al-Balāghah.” Quarterly Journal of Pazhūhish-hā-yi Nahj al-Balāghah, 23(3), pp. 147–166.
- Šadr, Muḥammad Bāqir. (1385 SH.). Iqtisādunā. Tehran: Mu‘assaseh-yi Būstān-i Kitāb.
- Sajjādī, Sayyid Abū al-Qāsim; Ḥusaynī, Sayyid Muḥammad; et al. (1402 SH.). “Taḥlīl-i Olgu-yi Raftār-i Iqtisādī-yi Khalīfeh-yi Ilāhī dar Nizām-i Islāmī: Rūvikardī bar Pāyeh-yi Tawlīd va Mašraf-i Pāydār.” Quarterly Journal of Iqtisād va Mudiriyyat-i Islāmī, vol. 11, no. 2, pp. 35–60.
- Šāliḥī, Marziyyeh; Rakhshandeh Abrūqū‘ī, Maryam; Aḥmadī, Afshīn. (1400 SH.). “Afzāyish-i I‘timād bih Nafs dar Ravān-shināsī-yi Dīn.” Journal of Muṭālā‘āt-i Ravānshināsī va ‘Ulūm-i Tarbiyatī, vol. 4, no. 25, pp. 1–12.
- Sharīf al-Raḍī, Muḥammad ibn al-Ḥusayn. (1379 SH.). Nahj al-Balāghah. Qom: Mashhūr Publications.
- Singh, Rajiv. (2024). “Religious Self-belief and Youth Economic Behavior in Southeast Asia”. Asian Economic Review. 36 (4). 210–233.
- Ṭabāṭabā‘ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (1417 AH). al-Mizān fī Tafsīr al-Qur’ān. Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī.
- Ṭabrisī, Faḍl ibn Ḥasan. (1372 SH.). Majma‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān. Tehran: Nāšir Khusrōw.

| Extended Abstract |

Self-Belief and the Development of the Muslim Individual, with Emphasis on the Economic Dimension: A Qur'anic Perspective

Baqer Hesami Azizi

Research Objective:

Self-belief constitutes one of the fundamental components of human development in the individual, social, and economic spheres. From a Qur'anic perspective, the human being is endowed with dignity, responsibility, free will, and God-given capacities for growth and perfection. Within this framework, self-belief is not merely a psychological or individual concept; rather, it is rooted in a monotheistic worldview and a divinely grounded understanding of the human person. This study aims to elucidate the status of self-belief in the development of the Islamic individual, with particular emphasis on its economic dimension, from the perspective of the Holy Qur'an. It seeks to demonstrate how belief in intrinsic human dignity, divine vicegerency, faith, trust in God, and responsibility toward God and society provides the foundation for the formation of an active, industrious, responsible, and independent individual in the economic sphere.

The central research question is how Qur'anic self-belief can serve as a basis for redefining the economic individual within an Islamic framework and what role it plays in promoting the balanced development of both the individual and society. Accordingly, the study seeks to derive from Qur'anic teachings a model for the development of the Islamic individual in which economic flourishing is understood in relation to faith, ethics, justice, and self-respect.

Research Methodology:

This study employs a descriptive-analytical method and adopts an exegetical-conceptual approach. Its primary data were drawn from verses of the Holy Qur'an, authoritative exegetical works, and contemporary studies in the fields of Qur'anic anthropology and Islamic economics. In the first stage, verses related to such concepts as human dignity, divine vicegerency, free will, endeavor and effort, trust in God, social responsibility, charitable giving, cooperation, and economic justice were identified and extracted. These verses were subsequently examined through conceptual and intra-textual analysis to clarify the relationship between self-belief and the development of the Islamic individual.

Rather than approaching self-belief from a purely psychological or individualistic perspective, the study situates it within a broader semantic network encompassing the interrelationships among faith, responsibility, work, production, and social justice. The research method was therefore designed to identify both the direct implications of the relevant verses and their broader conceptual and educational requirements in the spheres of economic activity and social conduct.

Findings:

The findings indicate that Qur'anic self-belief rests on three fundamental foundations: faith in God, recognition of human dignity, and confidence in God-given abilities. From a Qur'anic perspective, the human being is not a passive and dependent creature but God's vicegerent on earth, endowed with the capacity for development, production, and reform.

This understanding encourages the believer, rather than surrendering to poverty, weakness, fear, or dependence, to draw upon inner and God-given capacities and pursue the path of growth and advancement. In the Qur'anic framework, self-belief does not signify pride, arrogance, or absolute self-sufficiency; rather, it denotes a conscious confidence in the abilities and responsibilities with which God has endowed the human being.

Another significant finding is that Qur'anic self-belief does not conflict with trust in God or human effort; rather, these concepts are mutually reinforcing. Within the Qur'anic framework, a self-believing individual regards work and endeavor as divine responsibilities and rejects passivity, dependence, and inactive expectation. Such an individual understands work as an act of worship, production as a responsibility, and economic advancement as part of the human obligation arising from divine vicegerency. Consequently, the economic dimension of the Islamic individual is not confined to the acquisition of income but encompasses an ethical and social orientation throughout the processes of production and distribution.

The findings further demonstrate that Qur'anic self-belief strengthens social responsibility. Teachings concerning charitable giving, cooperation, benevolence, and the rejection of economic oppression indicate that, in the Qur'an, individual development is inseparable from collective development. A self-believing individual does not pursue personal advancement alone but also assumes responsibility for the welfare of others and contributes to poverty alleviation, the reduction of inequality, and the realization of economic justice. From this perspective, Qur'anic self-belief provides the foundation for the formation of a dynamic, independent, and justice-oriented society. The study also demonstrates that this form of self-belief can liberate the Islamic ummah from intellectual and cultural dependence on non-divine models and restore economic dignity and self-respect at both individual and collective levels.

Conclusion:

The findings demonstrate that self-belief in the Holy Qur'an is a profound and multi-dimensional concept directly associated with the development of the Islamic individual. In the economic sphere, it plays a central role in shaping productive, responsible, and justice-oriented conduct. Unlike materialistic models, the Islamic economic individual does not seek merely to maximize personal benefit. Rather, guided by faith, dignity, and responsibility, such an individual directs work and effort toward serving society and realizing justice. Qur'anic self-belief thus transforms the human being into an active, creative, independent, and committed individual who both recognizes personal abilities and remains accountable before God and society.

The study ultimately concludes that the development of the Islamic individual would remain incomplete and unsustainable without self-belief, since self-belief constitutes a necessary condition for the flourishing of human capacities, the strengthening of initiative, and the realization of economic justice. Reinforcing Qur'anic teachings concerning human dignity, divine vicegerency, trust in God, effort, and social responsibility can therefore contribute to the formation of a generation capable of advancing progress, justice, and Islamic civilization at both individual and social levels. Within this framework, Qur'anic self-belief is not merely an individual virtue but also a foundation for reconstructing the culture of work, production, entrepreneurship, and economic independence in Islamic society.

Keywords: Self-belief; Holy Qur'an; Economic development; Muslim individual

Qur'anic Strategies for Strengthening Social Resilience against Enemy Cognitive Warfare

Seyyed Masoum Hosseini¹, Fatemeh Hedayati²

1. Assistant Professor, Department of Qur'anic Exegesis and Sciences, University of Qur'anic Sciences and Teachings, Qom, Iran. Email: m.hosseini@quran.ac.ir

2. Level 4 Seminary in Comparative Qur'anic Exegesis, Hazrat Khadijah Specialized Seminary, Babol, Iran.
(Corresponding Author) Email: fadak1835@yahoo.com

Research Article



Abstract

This study examines Qur'anic strategies for strengthening social resilience in the face of the enemy's cognitive warfare. Its central research question concerns which patterns derived from the text of the Holy Qur'an can provide a foundation for reinforcing social stability and cohesion under the complex conditions of the contemporary world, in which adversaries employ media tools and psychological operations to influence the perceptions, beliefs, and behavior of Islamic societies. The significance of the study lies in the fact that cognitive warfare, unlike conventional warfare, targets the collective mind and identity. Countering such warfare therefore requires profound and sustainable strategies grounded in authentic religious sources. Employing a descriptive-analytical method, the study examines Qur'anic verses related to such concepts as resistance, patience, insight, awareness, unity, and social cohesion. It first clarifies the key concepts associated with social resilience and cognitive warfare and then classifies and analyzes selected verses in accordance with these conceptual categories. To enhance the accuracy and validity of the analysis, the study draws on authoritative Shi'i and Sunni exegetical sources, including al-Mizān, Tasnīm, Fī Zīlāl al-Qur'an, and Majma' al-Bayān, as well as other relevant exegetical works and scholarly studies. This approach ensures that the interpretation of the selected verses is based on a systematic and in-depth understanding of the Qur'anic text. The findings indicate that the Holy Qur'an presents an integrated and multilayered set of strategies for confronting cognitive threats. These strategies not only strengthen individuals against psychological and propagandistic pressures but also contribute to the formation of a resilient, informed, and cohesive society. The findings classify these strategies into four principal levels: psychological-affective, cognitive, behavioral, and institutional-social. At the psychological-affective level, the Qur'an reinforces individuals' inner stability by emphasizing patience, trust in God, hope in divine assistance, and tranquility of the heart, thereby increasing their resistance to anxiety and the enemy's negative insinuations. At the cognitive level, the Qur'an emphasizes insight, reflection, contemplation of the divine signs, and the rejection of blind imitation. These principles

Received: 2025-09-07 | Received in revised form: 2025-10-25 | Accepted: 2026-02-24 | Published online: 2026-03-21

◆ **How to cite:** Hosseini, Seyyed Masoum, Hedayati, Fatemeh(1405SH): Qur'anic Strategies for Strengthening Social Resilience against Enemy Cognitive Warfare, *Quran and social sciences*, 1(21),p36-67, 1022034/arq.2026.247832

enhance individuals' capacity for discernment and reduce their vulnerability to distortion, misinformation, and doubt. At the behavioral level, the Qur'an presents practical models of resistance, jihad, enjoining what is right, and forbidding what is wrong, thereby encouraging active and responsible participation in society. At the institutional-social level, it emphasizes unity, solidarity, adherence to religious authority, and the avoidance of division. These elements play a fundamental role in preserving social cohesion and neutralizing the enemy's divisive strategies. Overall, the proposed model demonstrates that social resilience in Qur'anic thought is not merely an individual or temporary response, but a dynamic, integrated, and multilevel system encompassing the various dimensions of human existence and social organization. By linking faith, awareness, action, and social institutions, this system provides a comprehensive foundation for preserving the identity, cohesion, and stability of the Islamic ummah in the face of cognitive warfare. It may therefore serve as a strategic framework for cultural and social policymaking in Islamic societies.

Keywords: Social resilience; Cognitive warfare; Qur'anic strategy; Holy Qur'an; Social Stability

راهبردهای قرآنی تاب‌آوری اجتماعی در مواجهه با جنگ شناختی دشمن

سید معصوم حسینی^۱، فاطمه هدایتی^۲

۱. استادیار، گروه تفسیر و علوم قرآن، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران. m.hosseni@quran.ac.ir
۲. سطح ۴، تفسیر تطبیقی، مدرسه تخصصی حضرت خدیجه (س)، بابل، ایران. (نویسنده مسئول) fadak1835@yahoo.com

پژوهشی



چکیده

این پژوهش به تبیین راهبردهای قرآنی مؤثر بر تقویت تاب‌آوری اجتماعی در مواجهه با جنگ شناختی دشمن می‌پردازد. مسئله اصلی تحقیق آن است که در شرایط پیچیده امروز، که دشمنان با بهره‌گیری از ابزارهای رسانه‌ای و عملیات روانی در پی تغییر ادراک، باور و رفتار جوامع اسلامی هستند، چه الگوهایی از متن قرآن کریم می‌تواند به عنوان مبنایی برای تقویت پایداری و انسجام اجتماعی مورد استفاده قرار گیرد. اهمیت این پژوهش از آن جهت است که جنگ شناختی، برخلاف جنگ‌های سخت، ذهن و هویت جمعی را هدف قرار داده و مقابله با آن نیازمند راهبردهایی عمیق، پایدار و مبتنی بر منابع اصیل دینی است. پژوهش حاضر با به‌کارگیری روش توصیفی-تحلیلی، به بررسی و تحلیل آیات مرتبط با مفاهیمی همچون مقاومت، صبر، بصیرت، آگاهی، وحدت و انسجام اجتماعی پرداخته است. در این راستا، ابتدا مفاهیم کلیدی مرتبط با تاب‌آوری اجتماعی و جنگ شناختی تبیین شده، سپس آیات منتخب بر اساس این مفاهیم دسته‌بندی و مورد تحلیل قرار گرفته‌اند. برای افزایش دقت و اعتبار تحلیل‌ها، از منابع تفسیری معتبر شیعه و اهل سنت، از جمله المیزان، تسنیم، فی ظلال القرآن و مجمع‌البیان و سایر کتب تفسیری و برخی منابع علمی مرتبط با موضوع بهره گرفته شده است تا برداشت‌ها از آیات، مبتنی بر فهم عمیق و روشمند از متن قرآن باشد. نتایج نشان می‌دهد که قرآن کریم مجموعه‌ای از راهبردهای هماهنگ و چندلایه را برای مواجهه با تهدیدهای شناختی ارائه می‌دهد. این راهبردها نه تنها به تقویت فرد در برابر فشارهای روانی و تبلیغاتی کمک می‌کنند، بلکه زمینه‌ساز شکل‌گیری جامعه‌ای مقاوم، آگاه و منسجم نیز هستند. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که این راهبردها را می‌توان در چهار سطح اصلی دسته‌بندی کرد: سطح روانی-عاطفی، سطح شناختی، سطح رفتاری و سطح نهادی-اجتماعی. در سطح روانی-عاطفی، قرآن با تأکید بر مفاهیمی همچون صبر، توکل، امید به نصرت الهی و آرامش قلبی، به تقویت ثبات درونی افراد می‌پردازد و

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۱۶ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۸/۰۳ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۰۵ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۱/۰۱

◆ **استناد به این مقاله:** حسینی، سید معصوم؛ هدایتی، فاطمه (۱۴۰۵): ((راهبردهای قرآنی تاب‌آوری اجتماعی در مواجهه با جنگ شناختی دشمن))، *قرآن و علوم اجتماعی*، ۱(۲)، ۶۷-۳۶. [10.22034/arq.2026.247832](https://doi.org/10.22034/arq.2026.247832)

آنان را در برابر اضطراب‌ها و القائات منفی دشمن مقاوم می‌سازد. در سطح شناختی، بر بصیرت، تفکر، تدبیر در آیات الهی و پرهیز از پیروی کورکورانه تأکید شده است که این امر موجب افزایش قدرت تشخیص و کاهش آسیب‌پذیری در برابر تحریف‌ها و شبهات می‌شود. در سطح رفتاری، قرآن با ارائه الگوهای عملی از مقاومت، جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، زمینه کنش فعال و مسئولانه افراد در جامعه را فراهم می‌آورد. در نهایت، در سطح نهادی-اجتماعی، بر وحدت، همبستگی، ولایت‌پذیری و پرهیز از تفرقه تأکید شده است که این عناصر نقش اساسی در حفظ انسجام اجتماعی و خنثی‌سازی راهبردهای تفرقه‌افکنانه دشمن دارند. در مجموع، این الگو نشان می‌دهد که تاب‌آوری اجتماعی در اندیشه قرآنی، صرفاً یک واکنش فردی و مقطعی نیست، بلکه نظامی چندسطحی، پویا و هماهنگ است که ابعاد مختلف وجودی انسان و ساختارهای اجتماعی را در بر می‌گیرد. این نظام با پیوند میان ایمان، آگاهی، عمل و ساختارهای اجتماعی، بستری جامع برای حفظ هویت، انسجام و پایداری امت اسلامی در برابر جنگ شناختی فراهم می‌سازد و می‌تواند به عنوان چارچوبی راهبردی برای سیاست‌گذاری فرهنگی و اجتماعی در جوامع اسلامی مورد استفاده قرار گیرد.

کلیدواژه‌ها: تاب‌آوری اجتماعی، جنگ شناختی، راهبرد، قرآن کریم، پایداری اجتماعی.

۱. بیان مسئله

در عصر حاضر، صحنه نبرد تنها به میدان‌های رزم محدود نمی‌شود، بلکه بخش عمده‌ای از آن در عرصه ذهن و ادراک انسان جریان دارد. پدیده جنگ شناختی با هدف دگرگون‌سازی باورها، ارزش‌ها و الگوهای رفتاری جامعه، در پی تزلزل انسجام اجتماعی و تضعیف سرمایه معنوی ملت‌هاست. در این وضعیت، جوامع برای حفظ ثبات و بازیابی توان خویش به ظرفیتی درونی و جمعی نیازمندند که از آن به تاب‌آوری اجتماعی یاد می‌شود (عراقی و دیگران، ۱۴۰۱: ۱۴۷-۱۵۰). جامعه اسلامی امروز در معرض حمله‌های گسترده رسانه‌ای، تولید شایعه، تحریف واقعیت‌ها و تخریب اعتماد عمومی قرار دارد. این حملات شناختی که گاه با ظاهری فرهنگی و اطلاعاتی عرضه می‌شوند، در حقیقت با هدف تضعیف ایمان، هویت دینی و انسجام اجتماعی طراحی شده‌اند. در چنین شرایطی، فقدان الگویی منسجم، بومی و مبتنی بر آموزه‌های وحیانی برای مواجهه نظام‌مند با این تهدید، سبب شده است که بخش قابل توجهی از واکنش‌های اجتماعی، ماهیتی انفعالی، احساسی و مقطعی پیدا کند؛ در حالی که مقابله مؤثر با جنگ شناختی مستلزم شکل‌گیری سازوکارهایی پایدار برای ارتقای بصیرت، تقویت قدرت تحلیل، افزایش اعتماد اجتماعی و حفظ انسجام جامعه است.

از منظر قرآن کریم، جامعه مؤمنان باید بتواند با اتکا بر اصول معرفتی، تربیتی و اجتماعی اسلام، الگویی فعال و ایجابی برای پایداری در برابر تهاجم شناختی ارائه کند. چنین جامعه‌ای به جای واکنش منفعلانه، با بهره‌گیری از راهبردهای قرآنی، آگاهی، امید، بصیرت، اعتماد و همبستگی اجتماعی را تقویت کرده و زمینه شکل‌گیری سازوکارهای عقلانی برای تشخیص، تحلیل و پاسخ‌گویی به شبهات و عملیات شناختی دشمن را فراهم می‌آورد. با وجود این، هنوز روشن نیست که قرآن کریم این راهبردها را در چه ابعاد و سطوحی از حیات فردی و اجتماعی تبیین کرده و چگونه می‌توان آنها را به الگویی جامع برای تقویت تاب‌آوری اجتماعی در برابر جنگ شناختی تبدیل کرد.

بر این اساس، مسئله اصلی پژوهش حاضر آن است که قرآن کریم چه راهبردهایی

برای تقویت تاب‌آوری اجتماعی در برابر جنگ شناختی دشمن ارائه می‌دهد. در پرتو این مسئله، دو پرسش اساسی نیز مطرح می‌شود: نخست، آموزه‌های قرآنی در ساحت روانی و شناختی چگونه به شکل‌گیری پایداری، بصیرت و مقاومت اجتماعی کمک می‌کنند؛ و دوم، بر پایه آیات قرآن، چه کنش‌ها، ساختارها و سازوکارهای رفتاری و نهادی می‌توانند الگوی مقاومت جامعه اسلامی در برابر جنگ شناختی را شکل دهند.

پژوهش حاضر از دو جهت دارای اهمیت است. از یک سو، با پیوند میان آموزه‌های قرآنی و ادبیات معاصر تاب‌آوری اجتماعی و جنگ شناختی، چارچوبی تحلیلی و بومی برای فهم این پدیده ارائه می‌دهد و زمینه گسترش مطالعات میان‌رشته‌ای در حوزه مطالعات قرآنی، امنیت فرهنگی و علوم اجتماعی را فراهم می‌سازد. از سوی دیگر، یافته‌های آن می‌تواند مبنایی برای طراحی برنامه‌های تربیتی، تولید محتوای رسانه‌ای، ارتقای سواد شناختی و سیاست‌گذاری فرهنگی در نهادهای آموزشی، فرهنگی و حاکمیتی باشد و از این رهگذر، ظرفیت جامعه اسلامی را برای مقابله فعال، آگاهانه و پایدار با تهدیدهای شناختی افزایش دهد.

۲. روش پژوهش

این پژوهش توصیفی-تحلیلی است. منابع اصلی شامل آیات مرتبط با پایداری، ایمان، بصیرت، امر به تحقیق و امر به وحدت در قرآن و تفاسیر معتبر کلاسیک و معاصر است. همچنین ادبیات نظری مربوط به تاب‌آوری اجتماعی، جنگ شناختی و نظریه‌های ارتباطی بر مبنای پژوهش‌های بین‌رشته‌ای بررسی و با آموزه‌های قرآنی تلفیق شده‌اند.

۳. پیشینه تحقیق

پیشینه پژوهش در سه محور اصلی قابل بررسی است: تاب‌آوری اجتماعی، آموزه‌های قرآنی و جنگ شناختی. در هر یک از این حوزه‌ها، پژوهش‌هایی انجام شده، اما بررسی تطبیقی و تلفیقی آن‌ها، ضعف‌ها و خلأهایی را نشان

می‌دهد که پژوهش حاضر درصدد جبران آن است.

در حوزه تاب‌آوری اجتماعی در پرتو دین‌داری، پژوهش‌هایی مانند ایازی (۱۴۰۲) نشان داده‌اند که آموزه‌های قرآنی نظیر صبر و استقامت، می‌توانند به‌عنوان منابع روانی و اجتماعی در تقویت روحیه جمعی عمل کنند. همچنین پژوهش چمی و زارع (۱۴۰۰) با تمرکز بر خانواده، چهار مؤلفه اصلی اعتماد، انسجام، حمایت و امید را استخراج کرده‌اند که قابلیت تعمیم به سطح اجتماعی نیز دارد.

در بخش تحلیل آموزه‌های قرآنی در مواجهه با بحران‌ها، آثاری مانند نورائی (۱۳۹۶) مفهوم «تواصی به صبر» را به‌مثابه راهبرد اجتماعی بررسی کرده‌اند. در همین زمینه، قادری و صادق‌نیا (۱۳۹۷) به نقش ایمان و ذکر در کاهش فشار روانی پرداخته‌اند، اما سطح تحلیل آن‌ها فردی یا نهایتاً گروهی است.

در محور مطالعات مرتبط با جنگ شناختی و رسانه‌ای، کارهایی نظیر حاجی‌زاده (۱۴۰۱) و عراقی (۱۴۰۱) به تحلیل عملیات روانی و تغییر نظام ادراکی پرداخته‌اند. هرچند که این پژوهش‌ها به تهدیدات شناختی پرداخته‌اند، اما از ظرفیت قرآن برای مقابله با این جنگ کمتر سخن گفته‌اند یا فقط به اشاره‌ای گذرا بسنده کرده‌اند.

بررسی کلی این آثار مشخص می‌کند که تاکنون مطالعه‌ای که از منظر تلفیق مفاهیم قرآنی و نظریه‌های تاب‌آوری اجتماعی، الگویی منسجم برای مقابله با جنگ شناختی ارائه دهد، وجود نداشته یا بسیار محدود بوده است. به همین دلیل، پژوهش حاضر با رویکردی میان‌رشته‌ای، در پی ارائه مدلی مفهومی برای راهبردهای قرآنی در عرصه پدافند شناختی اجتماعی است.

در تحلیل پدیده‌های پیچیده‌ای مانند تاب‌آوری اجتماعی در برابر جنگ شناختی، دستیابی به چارچوبی نظری منسجم، شرط اصلی تولید فهم علمی است. این پژوهش در پی آن است که با تکیه بر مفاهیم قرآنی از یک‌سو و نظریه‌های علمی روز از سوی دیگر، الگویی نظری برای تبیین رابطه دین و مقاومت اجتماعی در برابر تهدیدات ادراکی و شناختی ارائه کند. در این راستا، ابتدا مفاهیم کلیدی

پژوهش، شامل تاب‌آوری اجتماعی و جنگ شناختی، به‌اختصار تبیین می‌گردد؛ سپس راهبردهای قرآنی مرتبط با پایداری اجتماعی از منظر تفسیری و معرفتی بررسی شد.

۴. مفهوم‌شناسی

تاب‌آوری اجتماعی: تاب‌آوری اجتماعی به ظرفیت یک نظام اجتماعی برای حفظ کارکردهای حیاتی، سازگاری با فشارها و تهدیدها و بازسازی روابط و ساختارهای خود پس از بحران‌ها گفته می‌شود. این مفهوم ناظر به توانایی جامعه در بازیابی اعتماد، همبستگی و نظم جمعی در شرایط تهدید و ناپایداری است. در این پژوهش، تاب‌آوری اجتماعی بر اساس آموزه‌های قرآنی، مفهومی چندبعدی تلقی می‌شود که شامل چهار سطح روانی عاطفی، شناختی، رفتاری و نهادی است (Norris et al. ۲۰۰۸: ۱۳۰).

تاب‌آوری اجتماعی مفهومی میان‌رشته‌ای است که ابتدا در مطالعات مدیریت بحران و روان‌شناسی اجتماعی مطرح شد و سپس به حوزه‌های جامعه‌شناسی، امنیت نرم و فرهنگ دینی گسترش یافت. این واژه، ظرفیت جامعه برای تحمل، انطباق، بازسازی و تداوم عملکرد در برابر فشارهای تهدیدکننده داخلی و خارجی را توصیف می‌کند (Adger, ۲۰۰۰: ۳۴۹).

از منظر قرآنی، این مفهوم با کلیدواژه‌هایی چون صبر، ثبات، رجوع به خدا، مشورت و حفظ وحدت شناخته می‌شود. در این دیدگاه، تاب‌آوری اجتماعی نه‌فقط جنبه روانی، بلکه ریشه‌ای معرفتی و ایمانی دارد که جامعه را به‌سوی توازن و تعالی هدایت می‌کند. امام علی (ع) در خطبه ۱۹۲ این جنبه معرفتی را «عروة الوثقی» (دستگیره محکم) می‌خوانند که جامعه را از فروپاشی در بحران‌ها حفظ می‌کند.

مدل نوریس و همکاران (۲۰۰۸) تاب‌آوری اجتماعی را شامل چهار مؤلفه می‌داند: سرمایه اجتماعی: پیوندهای انسجام‌بخش، اعتماد متقابل و شبکه‌های حمایت‌گر؛ سرمایه فرهنگی: باورها، هنجارهای مشترک و ارزش‌های دینی یا سنتی؛

زیرساخت‌های نهادی: نهادهای دینی، فرهنگی، رسانه‌ای، آموزشی؛ (Norris et al. ۱۴۱: ۲۰۰۸-۱۳۶)

سازوکارهای مقابله‌ای: مهارت‌های شناختی، معنوی، رفتاری و تحلیلی در سطح فرد و جمع.

جنگ شناختی: جنگ شناختی شکلی پیچیده از درگیری است که در آن «ذهن انسان» نه فقط ابزار، بلکه میدان نبرد اصلی است. این جنگ نوعی نبرد نرم و پیچیده به شمار می‌رود که هدف آن تسلط بر ذهن و فرایندهای تصمیم‌سازی انسان است. جنگ شناختی از طریق روایت‌سازی، تحریف اطلاعات، عملیات روانی، دست‌کاری هیجانات و القای تردید در باورهای بنیادین جامعه صورت می‌گیرد (Du Cluzel, ۲۰۲۰: ۲۸-۲۰). در این مقاله، جنگ شناختی به معنای تلاش نظام‌مند دشمن برای تغییر ادراک جمعی، تضعیف اعتماد اجتماعی و فروپاشی انسجام امت اسلامی در فضای رسانه‌ای و ارتباطی تعریف می‌شود. هدف نهایی جنگ شناختی آن است که فرد هدف، آن‌گونه بیندیشد که دشمن می‌خواهد، بی‌آنکه از تغییر در درک و رفتار خود، آگاه باشد (حاجی زاده، ۱۴۰۱: ۱۱۰). در ادبیات فارسی، جنگ شناختی غالباً در پیوند با مفاهیمی مانند جنگ نرم، عملیات روانی، عملیات ادراکی و تحریف شناختی تبیین شده است، هرچند این مفاهیم از نظر مفهومی کاملاً مترادف نیستند (عراقی و دیگران، ۱۴۰۱: ۱۴۵-۱۴۷). اما آنچه آن را متمایز می‌سازد، تمرکز بر زیرساخت‌های تصمیم‌سازی و تحلیل جمعی است. در نهج البلاغه این ویژگی با عبارت «هدم القرارات» (ویرانی تصمیم‌ها) در خطبه ۹۳ توصیف شده است.

از منظر قرآن، بسیاری از ترفندهای دشمنان انبیا - از جمله تزئین باطل، سحر، افک، افتراء، اشاعه اکاذیب، قلب حقایق - با ویژگی‌های جنگ شناختی امروز شباهت دارند (نحل: ۲۶؛ توبه: ۶۵؛ انعام: ۱۰۸؛ قلم: ۵۱). امام علی (ع) در خطبه ۱۹۱ این روش‌ها را «مکائد الشیطان» (نیرنگ‌های شیطانی) می‌خواند که با زیور آرای باطل، حق را می‌پوشانند. در واقع، قرآن نوعی «تحلیل‌گر تمدنی فریب ادراکی» است که شیوه‌های تسخیر ذهن انسان را افشا می‌کند.

جنگ شناختی، به عنوان گونه‌ای پیشرفته از نبرد نرم، مجموعه‌ای از اقدامات برای تغییر درک، تحلیل و تصمیم‌گیری مخاطب است که از طریق داده‌های تحریف‌شده، روایت‌های کاذب، عملیات روانی و تسلط رسانه‌ای پیگیری می‌شود. امام علی (ع) در حکمت ۳۶۴ این پدیده را «إشاعة الريب» (گسترش تردیدها) می‌نامند که اساس جنگ شناختی معاصر است. هدف اصلی آن، تضعیف انسجام فکری، القای ناکارآمدی، بی‌اعتمادی عمومی و تسلیم نرم در برابر اراده دشمن است (عراقی، ۱۴۰۱: ۱۴۷).

راهبرد: تعیین اهداف بلندمدت و اساسی یک سازمان و اتخاذ مسیرهای عملیاتی و تخصیص منابع برای دستیابی به این اهداف است. راهبرد به عنوان تعریف عملیاتی، به معنای الگوی منسجم و مرحله‌مند قرآن کریم برای هدایت جامعه در مسیر پایداری و مقابله با تهدیدهای شناختی به کار می‌رود. راهبرد قرآنی از جنس دستور اخلاقی صرف نیست، بلکه شامل جهت‌گیری‌های معرفتی، رفتاری و نهادی است که هدف آن ایجاد ثبات روانی، روشنگری فکری و انسجام اجتماعی در برابر فتنه‌های ادراکی و رسانه‌ای است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴، ۲۷).

۵. آیات راهبردی قرآن در مواجهه با جنگ شناختی

در این بخش، به تحلیل و بررسی آیات قرآن پرداخته می‌شود که راهبردهای اساسی تاب‌آوری اجتماعی را در مقابله با جنگ شناختی دشمن شکل می‌دهند. با توجه به ساختار چهارسطحی که قرآن برای تقویت تاب‌آوری اجتماعی در نظر گرفته، این آیات به چهار بخش اصلی تقسیم می‌شوند: سطح روانی - عاطفی، شناختی، رفتاری و نهادی. این تقسیم‌بندی به تحلیل دقیق‌تری از آموزه‌های قرآنی می‌انجامد که می‌تواند به جوامع امروز کمک کند تا در برابر جنگ شناختی و تهدیدات رسانه‌ای و روانی دشمن، تاب‌آورتر شوند.

قرآن کریم با نگاه تمدن‌ساز خود، مجموعه‌ای از آموزه‌های معرفتی، اخلاقی و رفتاری را ارائه می‌دهد که می‌تواند به عنوان «راهبردهای معنوی و فرهنگی» در برابر تهدیدات پیچیده مانند جنگ شناختی ایفای نقش کند. در این بخش،

راهبردهایی چون صبر، توکل، بصیرت، انسجام، مشورت و جهاد تبیین به‌عنوان مؤلفه‌های تاب‌آوری اجتماعی از منظر قرآنی تحلیل می‌شوند. این مفاهیم صرفاً توصیه‌های اخلاقی نیستند، بلکه مبانی تولید پایداری جمعی در شرایط جنگ روانی، تحریف ادراکی و بی‌ثبات‌سازی نرم به شمار می‌آیند.

الف) صبر: پایدارسازی روانی جامعه در بحران

در آیاتی چون بقره: ۱۵۵ و زمر: ۱۰، صبر نه تنها به‌عنوان فضیلت فردی، بلکه به‌مثابه یک عامل حیاتی برای عبور جمعی از بحران‌ها مطرح می‌شود. خداوند در سوره بقره می‌فرماید: «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ... وَبَشِيرِ الصَّابِرِينَ» (بقره: ۱۵۵)؛ «قُلْ يَا عِبَادِ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَأَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةٌ إِنَّمَا يُوَفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرُهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ» (زمر: ۱۰). علامه طباطبایی در تفسیر این آیه، صبر را نشانه‌ای از «ثبات عقلانی و اراده‌ای» جامعه مؤمنین در برابر آزمون‌های بزرگ می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲: ۲۷۰).

ب) توکل: بازسازی آرامش جمعی و اعتماد ملی

توکل بر خدا، در آیات متعددی چون طلاق و آل عمران: ۱۵۹، «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ»؛ به‌عنوان راهبردی برای فائق آمدن بر نگرانی‌های پیچیده و اضطراب‌های جمعی معرفی شده است. خداوند می‌فرماید: «وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ» (طلاق: ۳) به تعبیر آیت‌الله جوادی آملی، توکل قدرتی است که «فرد را از وابستگی روانی به شرایط و قدرت‌های غیر الهی می‌رهاند و جامعه را از تزلزل نجات می‌دهد» (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۷: ۳۸۴).

ج) بصیرت: مقاوم‌سازی شناختی در برابر فریب رسانه‌ای

در سوره انفال آیه ۲۹ با تعبیر «إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَّكُمْ فُرْقَانًا» بر توان تمایز بین حق و باطل در جامعه تقوایی تأکید می‌کند. علامه طباطبایی، «فرقان» را نوعی

قدرت تحلیلی و تشخیص درست در شرایط فریب ادراکی و اختلاط حقیقت و دروغ معرفی می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۹: ۲۱۵).

د) انسجام و وحدت اجتماعی: راهبرد دفاع جمعی

خداوند در آیه ۱۰۳ سوره آل عمران فرمان می‌دهد: «وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» مفسرانی مانند آیت‌الله مکارم شیرازی، «حبل‌الله» را هم تفسیر به قرآن کرده‌اند و هم به «ولایت» و تأکید دارند که تنها انسجام اعتقادی و معرفتی است که می‌تواند جامعه را از فروپاشی در برابر فشار دشمن حفظ کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷: ۳: ۹۶).

ه) مشورت و مشارکت اجتماعی

در آیه ۳۸ شوری، مؤمنان به‌عنوان کسانی معرفی شده‌اند که «أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ». این مشورت، یک عنصر حکومتی یا فردی صرف نیست، بلکه سازوکار تاب‌آوری اجتماعی در برابر تصمیم‌گیری‌های گسسته، اقتدارگرایانه یا القایی معرفی شده است. علامه طباطبایی در این باره بیان می‌کنند: «شورا ساختار جمعی تصمیم‌سازی است که مانع از تفرق، افراط و ضعف اراده عمومی می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱۸: ۴۰۳).

۶. جهاد تبیین: تولید روایت و اقناع افکار عمومی

در آیه ۱۲۵ نحل، آمده است: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ» این آیه، نوعی «راهبرد تبیینی چندلایه» ارائه می‌دهد که بر عقلانیت، اخلاق و مناظره منطقی تأکید دارد. آیت‌الله جوادی آملی با تحلیل این آیه، از آن به‌عنوان «الگوی گفت‌وگوی تمدنی در فضای دروغ‌پردازی و غوغا سالاری» یاد می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ۱۲: ۲۵۵).

در قرآن کریم، پایداری اجتماعی تنها یک واکنش منفعلانه در برابر بحران‌ها نیست، بلکه نوعی سازمان‌یافتگی معنوی، روانی و نهادی معرفی می‌شود. مفاهیم قرآنی‌ای چون صبر، توکل، بصیرت، انسجام، مشورت و جهاد تبیین،

ظرفیت بالایی در ارائه راهبردهای تمدنی برای مقابله با تهدیدات شناختی دارند.

جدول ۱. جدول تلفیقی راهبردهای قرآنی تاب‌آوری اجتماعی

راهبرد قرآنی	آیه نمونه	کارکرد اجتماعی	منبع تفسیری
صبر	بقره: ۱۵۵، زمر: ۱۰	پایداری روانی در برابر اضطراب اجتماعی	طباطبایی، ۱۳۷۴، ۲: ۲۷۰
توکل	طلاق: ۳، آل عمران: ۱۵۹	تقویت اعتماد عمومی و آرامش ملی	جوادی آملی، ۱۳۸۱، ۷: ۳۸۴
بصیرت	انفال: ۲۹	افزایش قدرت تحلیل، تشخیص و مقابله با فریب ادراکی	طباطبایی، ۱۳۷۴، ۹: ۲۱۵
انسجام	آل عمران: ۱۰۳	وحدت و بازسازی سرمایه اجتماعی	مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ۳: ۹۶
مشورت	شوری: ۳۸	مشارکت عمومی در تصمیم‌سازی اجتماعی	طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۸: ۴۰۳
جهاد تبیین	نحل: ۱۲۵	تولید روایت صحیح، افناع افکار عمومی، مقابله رسانه‌ای	جوادی آملی، ۱۳۸۱، ۱۲: ۲۵۵

آیت‌الله جوادی آملی در تفسیر آیه ۲۰۰ سوره آل عمران، واژه «مرباطه» را نه صرفاً حضور در مرزهای جغرافیایی، بلکه حضور دائم در مرزهای اعتقادی و فرهنگی معرفی می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ۷: ۵۰۲). علامه طباطبایی نیز در تفسیر «بصیرت» در آیه ۲۹ انفال، آن را به مثابه «فرقان» یا قدرت تمیز حق از باطل در شرایط اغتشاش ادراکی معرفی می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۹: ۲۱۵).

بر اساس آنچه گذشت، چارچوب مفهومی این پژوهش ترکیبی است از مدل نظری نوریس در تاب‌آوری اجتماعی و مفاهیم بنیادین قرآن کریم. این چارچوب در چهار سطح عمل می‌کند:

جدول ۲. سطوح تاب‌آوری اجتماعی در مقایسه با قرآن کریم

سطح تاب‌آوری	محتوای قرآنی	کاربرد در مواجهه با جنگ شناختی
شناختی	بصیرت، تبیین، فرقان	مقابله با روایت‌های دروغین و تحلیل نادرست
روانی - عاطفی	صبر، توکل، ذکر	کاهش اضطراب و تقویت امید در جامعه
رفتاری	انسجام، مشورت	مشارکت، همبستگی و اقدام جمعی هماهنگ
نهادی	جهاد تبیین، رابطه	فعال‌سازی نهادهای فرهنگی و رسانه‌ای دینی

این چارچوب تلاش می‌کند تا نشان دهد که آموزه‌های قرآنی، نه تنها در سطح تربیت فردی، بلکه در ساختار فرهنگی و نهادی جامعه نیز می‌توانند مبنای مقابله فعال با جنگ شناختی باشند.

۶. الگوی قرآنی تاب‌آوری اجتماعی در برابر جنگ شناختی

قرآن کریم صرفاً به بیان توصیه‌های پراکنده بسنده نکرده، بلکه مجموعه‌ای منسجم از راهبردها را برای شکل‌دهی جامعه‌ای مقاوم و پیش‌رونده در برابر تهدیدات ارائه داده است. بررسی آیات و تفاسیر معتبر نشان می‌دهد که این راهبردها در قالب الگویی چهار سطحی - شامل ابعاد روانی - عاطفی، شناختی، رفتاری و نهادی - قابل ترسیم هستند؛ سطوحی که هر یک بر بنیان آموزه‌های وحیانی استوار بوده و کارکرد آن‌ها در مقابله با جنگ شناختی دشمن، کاملاً مشهود است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۴: ۳۵۵).

تاب‌آوری اجتماعی، برخلاف برداشت‌های محدود، تنها به واکنش‌های فردی در برابر بحران خلاصه نمی‌شود، بلکه یک «نظام واره چندبعدی» است که قدرت بقا، بازسازی و پیشرفت جامعه را حتی در شرایط تهدید و فشار فراهم می‌کند. در ادبیات علوم اجتماعی، این مفهوم به توانایی نظام اجتماعی برای حفظ کارکردهای اساسی، سازگاری با شرایط متغیر و بازیابی ظرفیت‌های ازدست‌رفته اشاره دارد (Folke, ۲۰۰۶: ۴۲). از منظر قرآنی، این ظرفیت‌ها بر پایه ایمان، صبر،

بصیرت، همبستگی و عمل صالح شکل می‌گیرد و از یکدیگر جداشدنی نیستند (طبرسی، ۱۳۷۲، ۲: ۲۱۷).

یافته‌های بخش‌های پیشین پژوهش نشان داد که هر یک از راهبردهای قرآنی به‌تنهایی می‌تواند به انسجام و پایداری جامعه کمک کند؛ اما اثرگذاری کامل آن‌ها زمانی تحقق می‌یابد که در قالب الگویی منسجم و ارتباط یافته سازمان‌دهی شوند. این امر به‌ویژه در مواجهه با جنگ شناختی دشمن ضرورت بیشتری می‌یابد؛ زیرا چنین نبردی صرفاً با پاسخ‌های مقطعی مهار نمی‌شود، بلکه مستلزم سیستمی هماهنگ از اقدامات فردی، جمعی و نهادی است که به‌صورت لایه‌ای و مکمل عمل کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ۱۲: ۱۱۲).

قرآن کریم با توجه به ماهیت جامع خود، مجموعه‌ای از این لایه‌ها را در قالب آموزه‌های هدایت‌گر ارائه می‌دهد و از رهگذر آن، می‌توان «نقشه راه پدافند شناختی» را برای جامعه اسلامی طراحی کرد؛ نقشه‌ای که از تثبیت روانی فردی آغاز می‌شود، به ارتقای ادراک و رفتار اجتماعی می‌انجامد و درنهایت به ساختارهای نهادی و تمدنی پایدار ختم می‌گردد.

الف) سطح اول: روانی - عاطفی

در ساختار قرآنی تاب‌آوری اجتماعی، نخستین لایه‌ای که باید تحکیم شود، بعد روانی و عاطفی جامعه است. جنگ شناختی، پیش از هر چیز، با ایجاد اضطراب، ترس و یأس، انسجام روانی جامعه را هدف می‌گیرد. تجربه‌های تاریخی نشان می‌دهد که فروپاشی روحی پیش‌زمینه فروپاشی عملی است؛ از همین رو قرآن کریم، پیش از پرداختن به هر اقدام سازمانی یا رفتاری، به تثبیت آرامش درونی و تقویت روحیه جمعی می‌پردازد. آموزه‌هایی مانند صبر، توکل و ذکر الهی، در منابع تفسیری معتبر به‌عنوان ستون‌های اصلی این آرامش معرفی شده‌اند. آیه پایانی سوره آل عمران «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (آل عمران: ۲۰۰) به تعبیر علامه طباطبایی سه سطح از پایداری را در کنار هم آورده است: پایداری فردی، رقابت در صبر جمعی و مرابطه یا مراقبت

مستمر از مرزهای اعتقادی و فرهنگی (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۴: ۳۵۷). طبرسی نیز در مجمع‌البیان این آیه را ناظر به ضرورت حفظ انسجام روحی امت در برابر فشار روانی دشمن می‌داند و صبر را شرط اساسی رهایی از تسلط فرهنگی بیگانه معرفی می‌کند (طبرسی، ۱۳۷۲، ۲: ۲۲۱).

در نهج‌البلاغه نیز این سطح با تعبیر «الصَّبْرُ مِنَ الْإِيمَانِ بِمَنْزِلَةِ الرَّأْسِ مِنَ الْجَسَدِ» (خطبه ۱۹۲) مورد تأکید قرار گرفته است. امام علی (ع) در این عبارت با تشبیه صبر به «سر» در بدن انسان، نشان می‌دهند که ۱. صبر پایه‌ای‌ترین عنصر تاب‌آوری اجتماعی است (همان‌گونه که سر برای بدن حیاتی است). ۲. جامعه‌ای که صبر جمعی نداشته باشد، مانند بدنی بدون سر کارایی خود را از دست می‌دهد (مطهری، ۱۳۷۵: ۸۷).

توکل نیز در این الگو جایگاهی کلیدی دارد. آیه «وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ» (طلاق: ۳)، به گفته فیض کاشانی در تفسیر صافی، نه به معنای رها کردن تلاش، بلکه به معنای اتکای قلبی به خداوند همراه با به‌کارگیری همه توانمندی‌های مشروع است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ۵: ۲۷۸). چنین نگرشی موجب می‌شود فرد و جامعه در مواجهه با تهدیدات شناختی، دچار تصمیم‌گیری‌های عجولانه ناشی از ترس نشوند و با آرامش، مسیر درست را برگزینند.

ذکر و یاد خداوند نیز، طبق آیه «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد: ۲۸)، نقش درمان‌گر اضطراب‌های جمعی را دارد. زمخشری در الکشاف یاد خدا را سرچشمه اطمینان قلبی می‌داند که آثار آن به روابط اجتماعی و ثبات روانی جامعه سرایت می‌کند (زمخشری، ۱۴۰۷، ۲: ۴۹۵). این تحلیل با یافته‌های روان‌شناسی مثبت‌گرا نیز همخوانی دارد که نشان می‌دهد معنویت و باور به یک قدرت برتر، از مهم‌ترین منابع درونی برای مقابله با فشار روانی و حفظ امید جمعی است (Seligman, ۲۰۱۸: ۱۱۲).

از منظر تاریخی، این سه مؤلفه روانی - صبر، توکل و ذکر در صدر اسلام، به‌ویژه در شرایط سخت شعب ابی‌طالب و جنگ احزاب، کارکردی حیاتی داشتند. در جنگ احزاب، دشمنان با بهره‌گیری از عملیات روانی و ایجاد رعب، سعی در

فروپاشی روحیه مسلمانان داشتند؛ اما آیه «وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الْأَحْزَابَ قَالُوا هَذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ...» (احزاب: ۲۲) نشان می‌دهد که مؤمنان، برخلاف انتظار دشمن، با یادآوری وعده الهی نه تنها دچار هراس نشدند بلکه بر ایمان و استقامتشان افزوده شد. این دقیقاً همان الگویی است که در جنگ شناختی امروز نیز می‌تواند جامعه را از فروپاشی روانی حفظ کند.

در چارچوب نظریه «حس انسجام» آرون آتونوفسکی، سه عامل فهم‌پذیری، مدیریت‌پذیری و معناداری، اساس مقاومت روانی در برابر فشارها را تشکیل می‌دهد. این سه عامل، در آموزه‌های قرآنی یادشده به روشنی قابل شناسایی است: صبر، توان سازگاری و تداوم مسیر را تضمین می‌کند؛ توکل، احساس مدیریت‌پذیری شرایط را به جامعه القا می‌نماید؛ و ذکر، معنای الهی و هدفمندی را به زندگی جمعی می‌بخشد. به این ترتیب، سطح روانی - عاطفی در الگوی قرآنی تاب‌آوری اجتماعی، نقش «ستون فقرات» را دارد که اگر سست شود، سایر سطوح نیز در برابر جنگ شناختی تاب نخواهند آورد (همان).

ب) سطح دوم: شناختی - ادراکی

اگر بعد روانی - عاطفی، ستون فقرات تاب‌آوری اجتماعی باشد، بعد شناختی - ادراکی حکم «مرکز فرماندهی» را دارد. در جنگ شناختی، دشمن با تحریف اطلاعات، وارونه‌سازی واقعیت و تولید «زخرف القول» تلاش می‌کند نظام ادراکی جامعه را مختل سازد. قرآن کریم، با توجه به اهمیت این لایه، راهبردهایی را ارائه می‌کند که هدف آن‌ها افزایش قدرت تمییز، تحلیل و بصیرت جمعی است. در واقع، سلامت شناختی جامعه همانند سیستم ایمنی بدن عمل می‌کند؛ هرچه این سیستم قوی‌تر باشد، شایعات، شبهات و عملیات روانی کمتر بر افکار عمومی اثر می‌گذارد.

یکی از مهم‌ترین آموزه‌های قرآنی در این حوزه، بصیرت است. آیه «قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي» (یوسف: ۱۰۸) به روشنی بیان می‌کند که دعوت و حرکت اجتماعی بدون شناخت عمیق، به انحراف کشیده خواهد

شد. علامه طباطبایی در المیزان، بصیرت را نوعی بینایی قلبی می‌داند که در پرتو علم و ایمان شکل می‌گیرد و جلوی فریب خوردن از ظواهر را می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۱: ۲۵۹). فیض کاشانی نیز در تفسیر صافی تأکید می‌کند که بصیرت، شرط اصلی پایداری در برابر فتنه‌ها و تبلیغات گمراه کننده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ۳: ۱۴۷).

تفکر نقادانه نیز در آیات متعددی ترویج شده است. قرآن بارها از مخاطبان می‌خواهد که «تدبر» کنند (أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ، نساء: ۸۲) و کورکورانه از جمع پیروی ننمایند. در مجمع‌البیان، تدبر به معنای اندیشیدن در پیامدها و نتایج امور معرفی شده و این نگاه، عملاً نوعی «ایمن‌سازی ذهنی» در برابر موج‌های تبلیغاتی به شمار می‌رود (طبرسی، ۱۳۷۲، ۳: ۲۸۵). زمخشری نیز در الکشاف تصریح می‌کند که تدبر، قدرت تحلیل ساختاری پیام را به انسان می‌دهد و او را از افتادن در دام مغالطات می‌رهاند (زمخشری، ۱۴۰۷، ۱: ۴۹۸).

در حوزه شناختی، قرآن به تشخیص حق از باطل نیز اهمیت ویژه می‌دهد. آیه «لِيُؤْتِكَ مِنْ هَلَكٍ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيُحْيِيَ مَنْ حَيٍّ عَنْ بَيِّنَةٍ» (انفال: ۴۲) با فرمول عملیاتی امام علی (ع) در «اعْرِفِ الْحَقَّ تَعْرِفِ أَهْلَهُ» (خطبه ۳۴) تکمیل می‌شود که بر «شناخت حق پیش از شناخت افراد» تأکید دارد. این رویکرد، جامعه را از دام شخصیت‌پرستی در فضای مجازی نجات می‌دهد (جعفری، ۱۳۸۰، ۲: ۱۰۲) و نشان می‌دهد که هر تصمیم و موضع‌گیری باید بر «بینه» یعنی دلیل روشن استوار باشد. این رویکرد با نظریه‌های نوین در علوم شناختی نیز همسوست که بر ضرورت پالایش شناختی برای تصمیم‌گیری‌های صحیح تأکید دارند (Kahneman, ۲۰۱۱: ۲۳۷).

از منظر تاریخی، ماجرای «افک» در سوره نور، نمونه‌ای برجسته از مدیریت بحران شناختی است. در آن ماجرا، شبکه‌ای از شایعه‌پراکنان با هدف تخریب جایگاه پیامبر و همسرش، فضای افکار عمومی مدینه را آلوده کردند. قرآن با نزول آیاتی که مردم را به تحقیق، عدم پیروی از گمان و اقامه شاهد دعوت می‌کرد، عملاً یک «پروتکل مقابله با شایعه» ارائه داد (نور: ۱۱ - ۱۶). قرطبی در

الجامع لأحكام القرآن، این واقعه را نمونه‌ای روشن از ضرورت صیانت ادراکی جامعه در برابر جنگ رسانه‌ای دانسته و تصریح می‌کند که بی‌توجهی به این اصول، جامعه را در برابر تهاجم روانی دشمن بی‌دفاع می‌گذارد (قرطبی، ۱۴۰۵، ق، ۱۲: ۱۷۶).

در پیوند با ادبیات معاصر، نظریه سواد رسانه‌ای^۱ دقیقاً همان نقشی را ایفا می‌کند که قرآن با دعوت به تدبیر، تحقیق و بینّه دنبال می‌کند؛ یعنی ارتقای قدرت تحلیل پیام‌ها، شناخت منبع و تشخیص اهداف پنهان آن‌ها. بدین ترتیب، بعد شناختی - ادراکی در الگوی قرآنی تاب‌آوری اجتماعی، وظیفه دارد جامعه را در برابر تحریف واقعیت واکسینه کند و زمین بازی عملیات شناختی را به سود خود تغییر دهد.

ج) سطح سوم: رفتاری

لایه رفتاری، نقطه اتصال بین ایمان و شناخت از یک سو و عمل اجتماعی از سوی دیگر است. در الگوی قرآنی تاب‌آوری اجتماعی، رفتار مؤمنانه و آگاهانه، تجلی عینی دولایه پیشین (روانی و شناختی) است و بدون آن، تاب‌آوری صرفاً در حد یک مفهوم ذهنی باقی می‌ماند. جنگ شناختی زمانی موفق می‌شود که مردم را به واکنش‌های هیجانی، رفتارهای پراکنده یا انفعال اجتماعی بکشانند. قرآن در این زمینه مجموعه‌ای از راهبردهای رفتاری را برای حفظ انسجام و پایداری اجتماعی پیشنهاد می‌کند.

یکی از مهم‌ترین این راهبردها، امر به معروف و نهی از منکر است. آیه «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (آل عمران: ۱۰۴) بر مسئولیت جمعی در ایجاد و حفظ ارزش‌های اجتماعی تأکید دارد. به گفته میر جلال‌الدین کزازی، این فریضه نوعی «مراقبت فعال اجتماعی» است که موجب تقویت سرمایه اجتماعی و مقابله با آسیب‌های روانی و رفتاری دشمن می‌شود (کزازی، ۱۳۹۵: ۲۸۳).

راهبرد دیگر، همبستگی و اتحاد اجتماعی است. آیه «وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» (آل عمران: ۱۰۳) پیامد عملی پیوند اجتماعی مستحکم را بازتاب می‌دهد که در تحلیل‌های معاصر جامعه‌شناسی دینی به‌عنوان «سرمایه اجتماعی فراگیر» شناخته می‌شود (لوتان، ۲۰۱۴). طبق نظر نصرالله پژمان فر، این انسجام، سد محکمی در برابر «جنگ روانی» و «تفرقه‌افکنی» دشمن فراهم می‌کند و امکان واکنش‌های هماهنگ و معقول را ایجاد می‌نماید (پژمان فر، ۱۳۹۴: ۱۹۸). در جنگ شناختی معاصر که با ایجاد شکاف نسلی و هویتی همراه است، فرمول امام علی (ع) در «يُدْفَعُ عَنْ حَوْضِهِ» (خطبه ۲۷) «دفاع همگانی از حریم جامعه» الگویی عملیاتی ارائه می‌دهد. این مدل سه‌لایه دارد: (۱) آگاهی‌بخشی، (۲) سازمان‌دهی مردمی، (۳) پاسخ هوشمند به تهدیدات نرم که می‌تواند در شبکه‌های اجتماعی نیز اجرا شود (مطهری، ۱۳۷۵، ۱: ۴۵).

کنترل زبان و پرهیز از شایعه‌پراکنی نیز از ارکان حیاتی این سطح است. آیه «إِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِالْأَسِنَّةِ وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ» (نور: ۱۵) تأکید بر ضرورت احتیاط و مسئولیت در گفتار دارد. در تفسیر نمونه، مکارم شیرازی این آیه را هشدار جدی نسبت به «گسترش شایعات و اخبار کذب» می‌داند که می‌تواند «بحران‌های اجتماعی و شناختی» را تشدید کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ۱۷: ۳۸۷). فخر رازی تأکید می‌کند که این دستور، مانع از انتشار اخبار نادرست و شایعات می‌شود که می‌تواند به بحران‌های شناختی و اجتماعی دامن بزند (فخر رازی، ۱۲، ۱۴۲۰: ۱۸۵).

نمونه عملی این رفتار در صدر اسلام، صبر و استراتژی پیامبر (ص) در ماجرای صلح حدیبیه بود که به‌رغم فشارهای روانی، با تصمیم‌گیری عاقلانه و پایبندی به منافع جمعی، یک پیروزی استراتژیک حاصل شد. این نمونه نشان می‌دهد رفتار اجتماعی در بحران، واکنشی فردی صرف نیست بلکه بخشی از یک راهبرد کلان مقابله با جنگ شناختی است.

از منظر علوم اجتماعی، این سطح رفتاری معادل «سرمایه اجتماعی فعال» است که بر شبکه‌های اعتماد، هنجارهای مشترک و کنش‌های جمعی متمرکز است.

(Putnam, ۱۹۹۷: ۲۰۰۰) قرآن با راهبردهایی مانند امر به معروف، اعتصام جمعی و کنترل گفتار، به تقویت این سرمایه اجتماعی می‌پردازد تا جامعه در برابر جنگ شناختی دشمن مقاوم و پایدار باقی بماند.

(د) سطح چهارم: نهادی - تمدنی

لایه نهادی - تمدنی، سطح کلان تاب‌آوری اجتماعی را در برابر جنگ شناختی نمایان می‌سازد. در این لایه، تاب‌آوری صرفاً واکنش‌های فردی یا جمعی نیست، بلکه در قالب نهادها، ساختارها و فرهنگ‌های پایدار شکل می‌گیرد که ارزش‌ها، هنجارها و نظام‌های اجتماعی را مستحکم می‌سازد و مقاومت جامعه را در برابر تهدیدات نرم تضمین می‌کند.

قرآن کریم اهمیت نظام‌سازی اجتماعی و نهادی را بارها مورد تأکید قرار داده است. آیه شریفه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» (نساء: ۵۸) پایه‌های حکمرانی عادلانه و نظام حقوقی منصفانه را نشان می‌دهد که رکن اساسی نهادی تاب‌آوری در برابر جنگ شناختی است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۶: ۲۵۰). در مواجهه با جنگ شناختی که از نابرابری‌های اجتماعی به عنوان اهرم فشار استفاده می‌کند، الگوی حکمرانی امام علی (ع) در «إِنَّ الْعَدْلَ مِيزَانُ اللَّهِ» (خطبه ۲۱۶) «عدالت به مثابه ترازوی الهی» چهارچوبی جامع ارائه می‌دهد: (۱) شاخص‌گذاری عدالت‌سنجی، (۲) نهادهای بازرسی مردمی، (۳) سیستم پاسخگویی سریع به مطالبات که همگی در سند چشم‌انداز ۱۴۰۴ نیز منعکس شده‌اند (حکیمی، ۱۳۹۰: ۲۰۱).

تمدن اسلامی، با تأکید بر حکمت (آل عمران: ۷) و تعلیم (زمر: ۹)، به تولید و ترویج دانش، عقلانیت و بصیرت می‌پردازد و زمینه‌ساز ایجاد نخبگان هوشمند و آگاه برای مدیریت تهدیدات نرم است (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ۹: ۳۴۷). این نهادهای دینی، سیاسی و آموزشی با تدوین سیاست‌ها و ایجاد هنجارهای اسلامی، چارچوبی مستحکم برای مقابله با نفوذ فرهنگی دشمن فراهم می‌آورند. به عنوان نمونه، نهادهای کلان جمهوری اسلامی ایران همچون «مجلس شورای اسلامی»

و «مجمع تشخیص مصلحت نظام» نقش تعیین کننده‌ای در سیاست گذاری کلان فرهنگی و اجتماعی دارند (مطهری، ۱۳۷۰: ۱۲۸).

رسانه‌ها و مراکز آموزشی اسلامی نیز به عنوان ابزار نهادی، در ترویج آگاهی و مقابله با جنگ شناختی بسیار حیاتی‌اند. آیه «وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا» (طه: ۱۱۴) اهمیت مداوم دانش‌افزایی و ارتقای فرهنگی را نشان می‌دهد که تحقق آن بدون نهادهای نهادی ممکن نیست (مطهری، همان).

از منظر علوم اجتماعی، این سطح برابر با ساختارهای کلان اجتماعی است که در قالب دولت، نهادهای مدنی، نظام آموزشی و فرهنگی و شبکه‌های رسانه‌ای تعریف می‌شود (Inglehart & Welzel, ۲۰۰۵: ۲۵-۴۹) این ساختارها باید توانایی ایجاد هویت جمعی، انتقال ارزش‌ها و حفظ انسجام اجتماعی را داشته باشند تا تاب‌آوری اجتماعی پایدار شکل گیرد.

یکی از نمونه‌های برجسته تاب‌آوری نهادی - تمدنی در تاریخ معاصر، مقابله نظام جمهوری اسلامی ایران با جنگ شناختی و فرهنگی در جریان فتنه سال ۱۳۸۸ است. در این واقعه، دشمن تلاش داشت با بهره‌گیری از رسانه‌ها، شبکه‌های اجتماعی و ایجاد شکاف‌های سیاسی و اجتماعی، انسجام و ثبات نظام را تضعیف کند؛ اما نهادهای حکومتی و فرهنگی کشور، از طریق بسیج مردمی، سیاست گذاری‌های فرهنگی، تقویت رسانه‌های داخلی و احیای هویت دینی - انقلابی، توانستند جریان جنگ شناختی دشمن را خنثی و جامعه را به ثبات نسبی برسانند. این رویکرد نشان‌دهنده اهمیت تاب‌آوری است که بدون ساختارها و سیاست‌های کلان امکان‌پذیر نبود؛ بنابراین تاب‌آوری نهادی - تمدنی نیازمند برنامه‌ریزی استراتژیک، حکمرانی خوب و مدیریت هوشمند تهدیدات نرم است که قرآن و آموزه‌های اسلامی با تأکید بر عدالت، دانش و همبستگی، چارچوب نظری و عملی آن را فراهم کرده‌اند.

جدول ۳. سطوح تاب‌آوری اجتماعی و راهکارهای قرآنی مرتبط با مقابله با جنگ شناختی

سطح تاب‌آوری	ویژگی‌ها و محورهای کلیدی	راهکارهای قرآنی	نمونه عملی / تاریخی
روانی - عاطفی	تقویت صبر، توکل، ذکر؛ آرامش و استقامت درونی	«اصبروا و صابروا و رابطوا» (آل‌عمران: ۲۰۳)؛ «من یتوکل علی الله فهو حسبه» (طلاق: ۳) - «بذكر الله تطمئن القلوب» (رعد: ۲۸)	مقاومت در جنگ احزاب و شعب ابی‌طالب در برابر فشار روانی دشمن
شناختی - ادراکی	افزایش بصیرت، تفکر نقادانه، تمیز حق از باطل	«ادعوا الی الله علی بصیره» (یوسف: ۱۰۸)؛ «أفلا یتدبرون القرآن» (نساء: ۸۲) «الیه یصعد الکلم الطیب» (فصلت: ۴)	مقابله با شایعه‌پراکنی در ماجرای افک (سوره نور)
رفتاری	امر به معروف و نهی از منکر؛ همبستگی اجتماعی؛ کنترل زبان	«لتکن منکم امه یدعون الی الخیر...» (آل‌عمران: ۱۰۴) «واعتصموا بحبل الله ولا تفرقوا» (آل‌عمران: ۱۰۳) «إذ تلقونه بألسنتکم...» (نور: ۱۵)	صلح حدیبیه؛ رفتار هوشمندانه و صبر پیامبر و یارانش
نهادی - تمدنی	ایجاد ساختارهای مستحکم حکمرانی، نهادهای فرهنگی و آموزشی	«ان الله یأمرکم ان تؤدوا الامانات...» (نساء: ۵۸)؛ «وقل رب زدنی علما» (طه: ۱۱۴)	مقابله با جنگ شناختی در فتنه ۱۳۸۸؛ نقش نهادهای حکومتی و رسانه‌ها

تاب‌آوری اجتماعی در مواجهه با جنگ شناختی، مفهومی پیچیده و چندلایه است که نمی‌توان آن را در قالب یک بعد محدود خلاصه کرد. قرآن کریم به‌عنوان منبعی غنی و الهام‌بخش، این تاب‌آوری را در قالب یک نظام منسجم از چهار سطح اساسی ارائه می‌دهد که هرکدام در تعاملی پویا و مستمر، پایه‌های استقامت اجتماعی را می‌سازند.

در سطح نخست، یعنی بعد روانی - عاطفی، ما با عمیق‌ترین لایه وجود انسانی مواجهیم؛ جایی که ریشه‌های تاب‌آوری در آرامش درونی، اعتماد به خدا و تکیه بر صبر استوار می‌شود. این لایه، به‌مثابه ستون فقرات مقاومت جمعی

عمل می‌کند؛ چراکه فروپاشی روانی هر جامعه‌ای، آغازگر زوال ساختارهای اجتماعی و سیاسی آن خواهد بود. آموزه‌های قرآن نظیر «صبر» و «توکل» نه تنها تسکین‌بخش فرد بلکه عامل تقویت همبستگی روحی در اجتماع‌اند. اینجا است که ایمان به حکمت الهی و باور به سرنوشت الهی، جلوی واکنش‌های هیجانی و آسیب‌زا را می‌گیرد و فضایی برای تصمیم‌گیری‌های عقلانی و منطقی فراهم می‌آورد؛ اما تاب‌آوری روانی تنها کافی نیست؛ لایه دوم، یعنی تاب‌آوری شناختی، نقش فرماندهی این نظام را به عهده دارد. در دنیایی که جنگ شناختی با تولید شبهه، تحریف حقایق و وارونه‌سازی واقعیت، ذهن و دل انسان‌ها را هدف گرفته، توانایی تمییز حق از باطل و تحلیل نقادانه پیام‌ها حیاتی است. قرآن، با تأکید بر بصیرت و تدبیر مسیر روشنی برای ارتقای سطح آگاهی و بینش عمومی ترسیم می‌کند. این سطح، از طریق تقویت قدرت استدلال و تفکر نقادانه، جامعه را در برابر تهاجم فکری و روانی مصون می‌سازد و زمینه‌ساز پایداری فکری و فرهنگی می‌شود.

در سطح سوم، تاب‌آوری رفتاری، این باورها و شناخت‌ها به عمل اجتماعی مبدل می‌گردند. رفتارهای فردی و جمعی که مبتنی بر ایمان و آگاهی هستند، مانند امر به معروف و نهی از منکر و کنترل زبان، ستون‌های اصلی حفظ نظم و انسجام اجتماعی‌اند. این رفتارها، به ایجاد سرمایه اجتماعی فعال می‌انجامند؛ شبکه‌ای از روابط و کنش‌های جمعی که به صورت خودجوش و هدفمند، در مقابل هجمه‌های روانی و شناختی دشمن، جامعه را مستحکم نگه می‌دارد. نمونه‌هایی از چنین تاب‌آوری رفتاری را در صدر اسلام، همچون صلح حدیبیه می‌توان دید؛ جایی که پیامبر (ص) و یارانش با هوشمندی، صبر و رفتار حساب‌شده، توانستند نقشه دشمن را نقش بر آب کنند.

اما این تاب‌آوری زمانی پایدار و تأثیرگذار است که در ساختارهای نهادی و تمدنی نیز نهادینه شود. لایه چهارم، لایه نهادی-تمدنی است؛ جایی که اصول عدالت، حکمرانی عقلانی، آموزش مستمر و نهادسازی فرهنگی به میدان می‌آید. این سطح، با ایجاد بسترهای حقوقی، سیاسی، فرهنگی و آموزشی، تاب‌آوری را

از سطح فردی و جمعی فراتر برده و آن را در قامت یک نظام پایدار و مقتدر به جامعه هدیه می‌دهد. بررسی تجربه‌های تاریخی معاصر، مانند مقابله جمهوری اسلامی ایران با جنگ شناختی در فتنه ۱۳۸۸، گواه روشنی بر اهمیت این لایه است. حکمرانی مبتنی بر عدالت و عقلانیت، همراه با بهره‌گیری از رسانه‌ها و آموزش، توانست آسیب‌های عمیق ناشی از عملیات روانی دشمن را کنترل و جامعه را به سمت ثبات هدایت کند.

تحلیل پژوهش نشان می‌دهد که تاب‌آوری اجتماعی، فرآیندی سیستمی و ترکیبی است که نیازمند تعامل عمیق و هماهنگ بین ابعاد روانی، شناختی، رفتاری و نهادی است. بدون استحکام هر یک از این لایه‌ها، پایداری کل نظام به مخاطره می‌افتد. قرآن کریم با تأکید بر هر یک از این ابعاد و ارائه راهبردهای منسجم، چارچوبی نظری و عملی برای مقابله با تهدیدات نرم و جنگ شناختی فراهم ساخته است.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف شناسایی و تبیین راهبردهای قرآنی تاب‌آوری اجتماعی در مواجهه با جنگ شناختی دشمن، نشان داد که قرآن کریم با ارائه منظومه‌ای هماهنگ از آموزه‌های معرفتی و رفتاری، الگوی جامعی برای پایداری و استقامت اجتماعی عرضه می‌کند. یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که راهبردهای قرآنی در چهار سطح روانی - عاطفی، شناختی، رفتاری و نهادی قابل تحلیل‌اند و هر سطح با هدفی خاص به تقویت بنیان‌های تاب‌آوری جامعه اسلامی می‌پردازد. در سطح روانی - عاطفی، آموزه‌هایی چون صبر، امید، توکل و یقین، نیروی درونی جامعه را برای مقابله با اضطراب‌های ناشی از تهاجم شناختی فعال می‌سازد. در سطح شناختی، مفاهیمی مانند تدبّر، بصیرت، تفقّه و یاد خدا، نظام فکری جامعه را از انفعال و فریب روایت‌های تحریف‌شده می‌رهاند. در سطح رفتاری، آموزه‌هایی چون امر به معروف، نهی از منکر و کنترل گفتار، به انضباط اخلاقی و ارتباطی جامعه سامان می‌دهد. در نهایت، در سطح نهادی،

مفاهیمی نظیر شورا، عدالت و جهاد تبیین، ساختارهای جمعی و مدیریتی را در مسیر پایداری و اصلاح اجتماعی هدایت می‌کند. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که تاب‌آوری اجتماعی در نگاه قرآن، نه یک واکنش مقطعی در برابر بحران، بلکه نظامی مستمر و چندلایه برای حفاظت از ایمان، هویت و انسجام امت اسلامی است. این نظام با محوریت ایمان و عقلانیت، به جامعه امکان می‌دهد تا در برابر جنگ شناختی دشمن، ضمن حفظ آرامش و انسجام درونی، مسیر رشد و اصلاح را نیز تداوم بخشد.

فهرست منابع

- * قرآن کریم.
* نهج البلاغه.
ایازی، سید علی نقی. (۱۴۰۲). «دین داری و تاب‌آوری اجتماعی در آموزه‌های قرآنی». فصلنامه مشکوة، ۷۴. صص ۶۴-۸۷.
پژمانفر، نصرالله. (۱۳۹۴). جنگ روانی و ترفندهای آن. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
جعفری، محمدتقی. (۱۳۶۳). ترجمه و تفسیر نهج البلاغه. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۱). تفسیر تسنیم. قم: مرکز نشر اسراء.
جوانی، محمد. (۱۴۰۲). علوم شناختی در جنگ شناختی. تهران: نشر نواندیشان.
جوانی، محمد. (۱۴۰۲). علوم شناختی و قدرت نرم در الگوی دفاعی انقلاب اسلامی. تهران: نشر صیانت.
حاجی زاده، سیروس. (۱۴۰۱). «تبیین زمینه‌ای، نظری مفهومی و کاربردی جنگ شناختی». دوفصلنامه بازی جنگ. سال پنجم. شماره ۱۰. صص ۱۴۳-۱۰۳.
حکیمی، محمدرضا؛ حکیمی، محمد؛ حکیمی، علی. (۱۳۶۰). الحیة. قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. بیروت: دارالکتب العربی.
طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو.
عراقی، عبدالله. (۱۴۰۱). مفاهیم نوین جنگ ترکیبی و شناختی. تهران: مؤسسه آینده‌پژوهی راهبردی.
عراقی، عبدالله؛ بیدگلی، محمد؛ رجبی ده‌برزوئی، اصغر. (۱۴۰۱). «واکاوی اهداف جنگ شناختی دشمن و راهکارهای تاب‌آوری مقابله با آن با تأکید بر آموزه‌های قرآن». فصلنامه علمی مطالعات دفاع مقدس. دوره ۸. شماره ۴. صص ۱۶۲-۱۴۳.
فخررازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
فیض کاشانی، ملا محسن. (۱۴۱۵ق). تفسیر الصافی. تهران: مکتبه الصدر.
قرطبی، محمد بن احمد الأنصاری. (۱۴۰۵ق). الجامع لأحكام القرآن. بیروت: دارالکتب المصریة.
کزازی، میرجلال‌الدین. (۱۳۹۵). تفسیر موضوعی قرآن کریم. تهران: انتشارات اساطیر.
لوتان، دیوید. (۲۰۱۴). جامعه‌شناسی دین: سرمایه اجتماعی فراگیر در جامعه دینی. ترجمه حسن محدثی. تهران: نشر نی.
مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۹). جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن. ج ۳. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
مطهری، مرتضی. (۱۳۷۰). مجموعه آثار ج ۱. تهران: انتشارات صدرا.
مطهری، مرتضی. (۱۳۷۵). سیری در نهج البلاغه. تهران: انتشارات صدرا.
مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۷). تفسیر نمونه. ج ۱۷. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
Folke, Carl. (2006). "Resilience: The emergence of a perspective for social-ecological systems analyses." *Global Environmental Change*, 16, 253-267.
Inglehart, Ronald, & Welzel, Christian. (2005). *Modernization, cultural change, and democracy: The human development sequence*. Cambridge University Press.

- Kahneman, Daniel. (2011). *Thinking, fast and slow*. Farrar, Straus and Giroux.
- Norris, Fran H, Stevens, Susan P, Pfefferbaum, Betty, Wyche, Karen F, & Pfefferbaum, Rose L. (2008). "Community resilience as a metaphor, theory, set of capacities, and strategy for disaster readiness." *American Journal of Community Psychology*, 41, 127–150.
- Seligman, Martin E. P. (2018). *The hope circuit: A psychologist's journey from helplessness to optimism*. PublicAffairs.

References

The Holy Qur'an

Nahj al-Balāghah

Fakhr al-Rāzī, Muḥammad ibn 'Umar. (1420 AH). Mafātīḥ al-Ghayb. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.

Fayḍ Kāshānī, Mullā Muḥsin. (1415 AH). Tafsīr al-Ṣāfi. Tehran: Maktabat al-Ṣadr.

Folke, Carl. (2006). "Resilience: The Emergence of a Perspective for Social-Ecological Systems Analyses." *Global Environmental Change*, 16, 253–267.

Ḥājizādeh, Sīrūs. (1401 SH.). "Tabyīn-i Zaminehī, Nazarī, Mafhūmī va Kārburdī-yi Jang-i Shinākhtī." *Quarterly Journal of Bāzī-yi Jang*, year 5, no. 10, pp. 103–143.

Ḥakīmī, Muḥammad Ridā; Ḥakīmī, Muḥammad; Ḥakīmī, 'Ali. (1360 SH.). al-Ḥayāt. Qom: Daftar-i Nashr-i Farhang-i Islāmī.

Inglehart, Ronald, & Welzel, Christian. (2005). *Modernization, Cultural Change, And Democracy: The Human Development Sequence*. Cambridge University Press.

'Irāqī, 'Abdullah; Bidgoli, Muḥammad; Rajabī Dihbarzū'ī, Aṣghar. (1401 SH.). "Vākāvī-yi Ahdāf-i Jang-i Shinākhtī-yi Dushman va Rāhkārhā-yi Tāvānī-yi Muqābīleh bā Ān bā Tākīd bar Āmūzeh-hā-yi Qur'ān." *Faslnāmeḥ-yi 'Ilmī-yi Muṭāla'āt-i Difā'-i Muqaddas*, vol. 8, no. 4, pp. 143–162.

'Irāqī, 'Abdullah. (1401 SH.). Mafāhīm-i Novīn-i Jang-i Tarkībī va Shinākhtī. Tehran: Mu'asaseh-yi Āyandehpazhūhī-yi Rāhburdī.

Īyāzī, Sayyid 'Ali Naqī. (1402 SH.). "Dīndārī va Tāvānī-yi Ijtimā'ī dar Āmūzeh-hā-yi Qur'ānī." *Faslnāmeḥ-yi Mishkāṭ*, no. 74, pp. 64–87.

Ja'farī, Muḥammad Taqī. (1363 SH.). *Tarjumeḥ va Tafsīr-i Nahj al-Balāghah*. Tehran: Daftar-i Nashr-i Farhang-i Islāmī.

Javadi Amoli, 'Abdullah. (1381 SH.). *Tafsīr-i Tasnīm*. Qom: Markaz-i Nashr-i Isrā'.

Javānī, Muḥammad. (1402 SH.). 'Ulūm-i Shinākhtī dar Jang-i Shinākhtī. Tehran: Nashr-i Navāndīshān.

Javānī, Muḥammad. (1402 SH.). 'Ulūm-i Shinākhtī va Quḍrat-i Narm dar Olgu-yi Difā'ī-yi Inqilāb-i Islāmī. Tehran: Nashr-i Ṣiṭānat.

Kahneman, Daniel. (2011). *Thinking, Fast and Slow*. Farrar, Straus and Giroux.

Kazāzī, Mīr Jalāl al-Dīn. (1395 SH.). *Tafsīr-i Mawḍū'ī-yi Qur'ān-i Karīm*. Tehran: Intishārāt-i Asāfīr.

Luthan, David. (2014). *Jāmi'eh-shināsī-yi Dīn: Sarmāyeh-yi Ijtimā'ī-yi Farāgīr dar Jāmi'eh-yi Dīnī*. Trans: Ḥasan Muḥaddithī. Tehran: Nashr-i Ney.

Makārim Shīrāzī, Nāṣir. (1377 SH.). *Tafsīr-i Nemūneh*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.

Mīshbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. (1389 SH.). *Jāmi'eh va Tārīkh az Dīdgāh-i Qur'ān*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.

Motahhari, Morteza. (1370 SH.). *Majmū'eh-yi Āthār*. Tehran: Intishārāt-i Ṣadrā.

Motahhari, Morteza. (1375 SH.). *Sayrī dar Nahj al-Balāghah*. Tehran: Intishārāt-i Ṣadrā.

Norris, Fran H, Stevens, Susan P, Pfefferbaum, Betty, Wyche, Karen F, & Pfefferbaum, Rose L. (2008). "Community Resilience as a Metaphor, Theory, Set of Capacities, and Strategy For Disaster Readiness." *American Journal of Community Psychology*, 41, 127–150.

Pezhmānfār, Naṣrullāh. (1394 SH.). *Jang-i Ravānī va Tarfand-hā-yi Ān*. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy.

Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad al-Anṣārī. (1405 AH). *al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-Mīṣriyyah.

Seligman, Martin E. P. (2018). *The Hope Circuit: A Psychologist's Journey from Helplessness to Optimism*. Public Affairs.

Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (1374 SH.). al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān. Qom: Daft-ar-i Intishārāt-i Islāmī.

Ṭabrisī, Faḍl ibn Ḥasan. (1372 SH.). Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān. Tehran: Nāṣir Khusrāw.

Zamakhsharī, Maḥmūd ibn 'Umar. (1407 AH). al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl. Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabī.

| Extended Abstract |

Qur'anic Strategies for Strengthening Social Resilience against Enemy Cognitive Warfare

Seyyed Masoum Hosseini , Fatemeh Hedayati

Research Objective:

This study aims to explain and analyze Qur'anic strategies for fostering social resilience in the face of the enemy's cognitive warfare. In the contemporary world, warfare is no longer confined to the military sphere; a substantial dimension of conflict unfolds within the domains of cognition, perception, belief, and social behavior. Accordingly, examining the capacities of the Holy Qur'an to promote intellectual, psychological, and institutional stability in Islamic society constitutes both a scholarly and practical necessity. This study therefore seeks to demonstrate how the Qur'an can provide a comprehensive model for strengthening social cohesion, enhancing collective insight, and countering cognitive operations.

Research Methodology:

This study adopts a qualitative approach and employs a descriptive-analytical method. The primary data were drawn from verses of the Holy Qur'an and authoritative Shi'i and Sunni exegetical sources, particularly al-Mizān, Tasnīm, Majma' al-Bayān, and Tafsīr-i Nemūneh, and other relevant commentaries. Key concepts—including social resilience, cognitive warfare, insight, patience, trust in God, contemplation, unity, consultation, enjoining what is right, and the jihad of clarification—were first examined conceptually and then organized into a four-level analytical model. This model explains the psychological-affective, cognitive-perceptual, behavioral, and institutional-civilizational dimensions of resilience in light of Qur'anic teachings.

Findings:

The findings indicate that, in addressing cognitive warfare, the Holy Qur'an does not merely present a collection of disparate ethical recommendations; rather, it offers a coherent and multilayered system of strategies for building social resilience. At the psychological-affective level, teachings such as patience, trust in God, and remembrance of God help alleviate anxiety, strengthen hope, and preserve collective tranquility. At the cognitive-perceptual level, concepts such as insight, contemplation, discernment, and verification enhance society's ability to distinguish truth from falsehood and prevent the uncritical acceptance of rumors and distorted narratives. At the behavioral level, teachings such as enjoining what is right and forbidding what is wrong, restraint in speech, social solidarity, and the avoidance of division orient collective conduct toward informed and purposeful resistance. At the institutional-civilizational level, the Qur'an emphasizes justice, consultation, the pursuit of knowledge, sound governance, and the jihad of clarification, thereby transforming social resilience into a sustainable and structurally embedded mechanism.

Conclusion:

The findings demonstrate that, from a Qur'anic perspective, social resilience is not merely an immediate or temporary response to crisis, but a continuous, rational, and faith-based system for preserving the identity, cohesion, and stability of the Islamic ummah. By integrating the psychological, cognitive, behavioral, and institutional dimensions, this system strengthens society against the enemy's cognitive warfare and enhances its capacity for reconstruction and advancement under conditions of threat. The Holy Qur'an may therefore be understood as presenting a comprehensive and practical model for confronting soft and cognitive threats—one that can also inform cultural, educational, and media policymaking.

Keywords: Social resilience; Cognitive warfare; Qur'anic strategy; Holy Qur'an; Social stability

Strategies Employed by the Opponents of Social Tawhīd and Prophetic Methods of Countering Them: A Qur'an-Based Study^(*)

Mohammad Arab Salehi¹, Farideh Pishvae²

1. Professor, Department of the Logic of Understanding Religion, Islamic Research Institute for Culture and Thought, Tehran, Iran. Email: Arabsalehi@iict.ac.ir

2. Level 4 Seminary in Comparative Qur'anic Exegesis, Masoumeh Women's Institute of Higher Seminary Education, Qom, Iran. (Corresponding Author) Email: f.pishvae@dte.ir

Research Article



Abstract

According to Qur'anic verses and historical accounts, all prophets began their missions by calling people to monotheism and rejecting every form of idolatry. This monotheistic call had an inherently social dimension and directly opposed the dominant creed—the ideological foundation of the ruling order—thereby challenging the legitimacy of the prevailing systems of government. Consequently, the rulers and elites of the prophets' societies responded to the call to monotheism with hostility. This study seeks to identify and analyze the strategies employed by opponents of social monotheism (Tawhīd) and the methods adopted by the prophets to confront them, with particular emphasis on the Qur'an. The significance of the study lies in the fact that contemporary hegemonic systems employ similar strategies to distance people from servitude to God and subject them to their own domination. Effective resistance to such systems therefore requires a comprehensive understanding of these strategies. Employing a library-based method and an exploratory approach, the study finds that the opponents of social monotheism (Tawhīd) commonly employed such strategies as exploiting misguided popular sentiments and cultural deprivation, claiming lordship, humiliating people to suppress protest, enlisting deviant religious scholars, promoting monopolistic practices and social stratification, obstructing rational thought, issuing threats, making accusations, and resorting to violence. In response, the prophets consistently emphasized rational reflection and the reform of people's perceptions, confronted social systems founded on polytheism and arrogance, affirmed human equality, and sought to establish monotheistic societies by institutionalizing divine values within social structures. Through these measures, they upheld the fundamental principles and requirements of monotheism as a comprehensive theory of social governance. These prophetic methods may be rearticulated and operationalized as Qur'anic strategies for liberating contemporary societies from exploitation and domination within a world governed by Pharaonic systems.

Keywords: Social monotheism; Opponents; Strategy; Prophets; Qur'an

^(*) This article was financially supported by the Iran National Science Foundation (INSF) and is based on the findings of Project No. 4033441.

Received: 2026-02-19 | Received in revised form: 2026-05-20 | Accepted: 2026-05-25 | Published online: 2026-03-21

◆ **How to cite:** Arab Salehi, Mohammad, Pishvae, Farideh(1405SH): Strategies Employed by the Opponents of Social Tawhīd and Prophetic Methods of Countering Them: A Qur'an-Based Study, *Quran and social sciences*, 1(21), p68-97, [10.22034/arq.2026.247833](https://doi.org/10.22034/arq.2026.247833)

©2025. **Article type:** Research Article **Published by:** University of Holy Quran Sciences and Education
arq.quran.ac.ir



راهبردهای معارضان توحید اجتماعی در جوامع و شیوه‌های مقابله با آن در سیره پیامبران با تأکید بر قرآن^(*)

محمد عرب صالحی^۱، فریده پیشوایی^۲

۱. استاد، گروه منطق فهم دین، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ایران، Arabsalehi@iict.ac.ir

۲. سطح ۴، تفسیر تطبیقی، موسسه آموزش عالی حوزوی معصومیه خواهران، قم، ایران (نویسنده مسئول) f.pishvae@dtc.ir

پژوهشی



چکیده

بنا بر آیات قرآن و گزارش‌های تاریخی همه پیامبران دعوت خود را از توحید و نفی هرگونه بت‌پرستی آغاز کردند. این توحید که ماهیتی اجتماعی داشت، ضد آیین حاکمه یعنی مبنای ایدئولوژیک رژیم سلطه بوده و مشروعیت بنیان حکومت آنان را زیر سؤال می‌برد؛ به همین علت حاکمان و اشراف عصر پیامبران در برابر دعوت به این توحید، دست به سستیزجویی زدند. مسئله این پژوهش استخراج و تحلیل راهبردهای معارضان توحید اجتماعی در جوامع و شیوه‌های مقابله با آن در سیره انبیاء با تأکید بر قرآن است. ضرورت تحقیق این است که نظام استکباری در عصر حاضر نیز با راهبردهای مشابه مردم را از بندگی خدا دور کرده و به بندگی خود می‌کشانند و برای مقابله، باید بر این راهبردها احاطه داشت. یافته‌های تحقیق که بر اساس روش کتابخانه‌ای و با رویکرد اکتشافی انجام شده، نشان می‌دهد سوءاستفاده از احساسات غلط و فقر فرهنگی مردم و ادعای ربوبیت؛ استخفاف قوم برای جلوگیری از اعتراض، استفاده از عالمان منحرف، انحصارطلبی و طبقاتی کردن جامعه، بی‌منطقی، تهدید، تهمت‌زدن و مقابله خونین راهبردهای مشترک آنان در مقابله با توحید اجتماعی بوده است. در مقابل پیامبران با تأکید بر تعقل و اصلاح بینش مردم، مبارزه با نظام‌های اجتماعی مبتنی بر شرک و استکبار، تأکید بر برابری انسان‌ها و ایجاد جوامع توحیدی به‌وسیله نهاده‌سازی ارزش‌های الهی در ساختارهای اجتماعی، بر مؤلفه‌های بنیادین و الزامات توحید به‌مثابه نظریه اداره جامعه استقامت ورزیدند. شناسایی این شیوه‌ها می‌تواند به‌عنوان راهکارهای قرآنی برون‌رفت از استثمار نظام سلطه در دنیای فرعون‌زده امروزی بازتعریف و عملیاتی شود.

کلیدواژه‌ها: توحید اجتماعی، معارضان، راهبرد، پیامبران، قرآن.

(*) این مقاله تحت حمایت مادی بنیاد علم ایران (INSF) برگرفته شده از طرح شماره «۴۰۳۳۴۴۱» انجام شده است.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۳۰ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۵/۰۲/۳۰ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۰۴ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۱/۰۱

◆ **استناد به این مقاله:** عرب صالحی، محمد؛ پیشوایی، فریده (۱۴۰۵): ((راهبردهای معارضان توحید اجتماعی در جوامع و شیوه‌های مقابله با آن در سیره پیامبران با تأکید بر قرآن))، *قرآن و علوم اجتماعی*، ۱(۲۱)، ۹۷-۸۶، [10.22034/arq.2026.247833](https://doi.org/10.22034/arq.2026.247833)

۱. بیان مسئله

بنا به شواهد قرآنی و روایی، توحیدی که پیامبران منادی آن بوده‌اند، به توحید نظری صرف که جایگاهش ذهن و قلب انسان است، خلاصه نمی‌شده، بلکه تلاش می‌کردند یکتاپرستی را به مثابه نظریه‌ای اجتماعی به عرصه جامعه و ساختار حکومتی و تنظیم روابط اجتماعی بکشانند و بر اساس این عقیده، در عین پاسخ صحیح به نیازهای مادی و دنیوی انسان‌ها، تعاملات اجتماعی انسان‌ها را همسو با رابطه انسان و خدا و بستر امتحان الهی تنظیم کنند تا زمینه رشد و قرب به خداوند فراهم شده و جامعه توحیدی مسیر سلوک الی الله را طی کند. بر اساس آیات قرآن، توحید اجتماعی بت را از انحصار در اشیاء و تمثال‌های سنگی و چوبی و فلزی خارج می‌کند و شیطان را از انحصار در موجودی که به انسان سجده نکرد، بیرون می‌آورد و انحصار پرستش را در زاهد بودن و بجا آوردن مناسک عبادی-فقهی مانند نماز و روزه می‌شکند و با وسعت بخشی و پهن دامن دانستن این اصطلاحات و مفاهیم، کل زندگی انسان را تابعی از حکم او دانسته و هر نوع اطاعت و تبعیت از غیر خدا را مصادیقی از مصادیق شرک معرفی می‌کند و در برابر حکم خداوند هیچ چیز و هیچ کس را صاحب اختیار و حکم نمی‌داند: «وَهُوَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ... وَلَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (قصص: ۷۰)؛ «وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ» (قصص: ۸۶).

طبق این بازتفسیر از توحید، اگر کسی در برابر حکم و قانون خدا، قانون بشری را که برگرفته از دین نباشد، بپذیرد؛ درواقع برای خداوند در این مورد شریک پذیرفته و اگر حکم خودساخته‌ای برای دیگران تعیین کرده و دیگران را ملزم به تبعیت از آن کند، در حقیقت خود را شریک خدا دانسته است؛ یعنی اندیشه کلان توحید در صحنه عبادات شخصی متوقف نمی‌شود و خود را به همه صحنه‌های حیات از جمله زیست اجتماعی، از خانواده تا شغل و روابط اجتماعی می‌کشاند. این خوانش از توحید، اعتقاد قلبی یا همان دستگاه مفهومی ذهنی را به نظام معنایی اجتماعی تبدیل کرده و با استقرار آن در اذهان آحاد جامعه، الزامات و اقتضائات آن را به صورت عینی در کل زندگی به‌ویژه حیات اجتماعی و مناسبات

انسانی امتداد می‌دهد و به‌مثابه دال مرکزی گفتمانی، باورها و عملکردهای فردی و نظام رفتارهای اجتماعی را به‌صورت هماهنگ و مرتبط با هم معطوف به خود کرده و روح توحید و نفی عبودیت و اطاعت از خدا را بر جامعه حاکم می‌کند. نکته مهم این‌که ماهیت اجتماعی و ساختارشکن توحید در طول تاریخ، موجب دشمنی زورگویان و زران‌دوزان و مستکبران با پیامبران الهی می‌شده؛ زیرا بر اساس ماهیت اجتماعی توحید، انبیا الهی به این اکتفا نمی‌کردند که صرفاً حلال و حرامی را برای مردم بیان کنند، در غیر این صورت کسی با آن‌ها دشمنی نمی‌کرد، درحالی‌که قرآن خلاف آن را گزارش می‌دهد: «وَكَايُنْ مِنْ نَبِيٍّ قَاتِلٌ مَعَهُ رِبِّيُونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا» (آل عمران: ۱۴۶؛ بقره: ۶۱). شعار توحید، ایدئولوژی و آیینی را که صاحبان زر و زو برای ریاست خود جعل کرده بودند، نشانه گرفته بود؛ زیرا حکام ستمگر همواره تلاش داشته‌اند به نحوی خودشان را در باب الوهیت و ربوبیت، شریک خداوند و مقدس جلوه دهند و از این مجرا مردم را مجبور به اطاعت از خود و بندگی خود کنند. روشن است که ربوبیت آن‌ها مقصد و هدف اصلی نبوده، بلکه به‌عنوان یک ابزار جهت تحکیم قدرت و حکومت و سلطه به کار می‌رفته و توحید اجتماعی دقیقاً آن را هدف قرار می‌داد.

در دنیای معاصر نیز «خدایی کردن طاغوت‌ها» در قالب ادعای قدرت مطلق، سلطه‌گری و تلاش برای جایگزینی خود به‌جای خداوند در عرصه‌های مختلف زندگی ظهور یافته که نمونه‌های آن را در ملل تحت سلطه امپریالیسم جهانی شاهدیم. طاغوت‌های امروز ممکن است به شکل قدرت‌های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی یا حتی رسانه‌ای و اخیراً به دست گرفتن حکمرانی فضای مجازی ظاهر شوند و با تحمیل ارزش‌ها و ایدئولوژی‌های خود، انسان‌ها را از بندگی خدا دور کرده و به بندگی خود بکشانند و شناسایی راهبردهای مشترک آن‌ها ضروری است. سؤال اصلی تحقیق این است که: راهبردهای معارضان توحید اجتماعی در برابر دعوت پیامبران به ترک اطاعت از هر معبود و قدرتی غیر خداوند یگانه چه بوده و انبیای الهی در مقابله با آن راهبردها، چه شیوه‌هایی در پیش گرفته‌اند؟

۲. پیشینه

در پیشینه این مسئله کتب یا مقالاتی که به محورهای همچون مستکبران یا دشمنان پیامبران در قرآن پرداخته‌اند، وجود دارد، اما با توجه به متغیر کلیدی تحقیق یعنی توحید اجتماعی، اثر مستقلی که با رویکرد یادشده در توحید به موضوع راهبردهای معارضان توحید و نحوه مقابله با آن‌ها در سیره پیامبران یافت نشد. در زمینه توحید اجتماعی، کتاب «توحید اجتماعی با تأکید بر قرآن و اندیشه‌های آیت‌الله خامنه‌ای» (پیشوایی، ۱۴۰۳) از نویسندگان مقاله، تنها اثری است که به تفصیل مفهوم و کارکردهای علمی و عینی آن را تبیین کرده؛ ولی به توحید اجتماعی در سیره پیامبران و راهبردهای معارضان آن نپرداخته است.

۳. مفهوم‌شناسی

مفاهیم کلیدی این تحقیق عبارت‌اند از:

توحید اجتماعی: توحید اجتماعی که بر اساس کلمه لا اله الا الله شعار مشترک در دعوت تمام پیامبران یعنی «أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ»؛ فهم می‌شود، دارای دوسویه نفی و ایجاب است؛ نفی عبودیت و اطاعت از هرچه غیر خدا؛ و قرارداد تمام ساحات زندگی تحت اطاعت امر خدا. ایمان به توحید به این معنا، عبارت است از عقیده یافتن به اینکه قانون‌گذاران خودکامه و امپراتوران و ارباب زور شایسته پرستش و اطاعت نیستند و صاحب حق حکومت کردن و قانون‌گذاری شمرده نشوند و اعتقاد بر آن باشد که یگانه مرجع تعیین قوانین جامعه و رویه زندگی، آفریدگار جهان است که این عمل را از روی لطف توسط انبیاء و در قالب ادیان آسمانی به انجام می‌رساند (فارسی، ۱۳۷۲: ۱۳)؛ به همین جهت است که از دعوت توحیدی انبیاء در قرآن به برداشتن غل و زنجیر تعبیر شده: «وَيُضَعُّ عَنْهُمْ إِصْرُهُمْ وَالأَغْلَالُ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ» (اعراف: ۱۵۷). در این بازتفسیر، توحید انقلابی است رهایی‌بخش و استکبارستیز که مردم را از ظلم حکومت‌های جائر، سنت‌های غلط، نظام‌های انحرافی و نامشروع و بار سنگین زنجیرهای استعمارها و استثمارها نجات می‌دهد و هیچ‌گونه حاکمیت جباران در

جامعه را به جای حاکمیت خداوند و فرستادگان او بر نمی‌تابد. توحید در ساحت رسالت انبیا، نه صرفاً به عنوان یک اصل متافیزیکی، بلکه به مثابه بنیان یک نظم بی‌بدیل اجتماعی مطرح گردیده که دو مؤلفه بنیادین آن، یعنی اثبات انحصار ربوبیت الهی و نفی عبودیت غیر خداوند، در کانون گفتمان نبوی قرار دارد. این مؤلفه‌ها، به مثابه دو قطب مکمل در فرایند طرد سلطه‌های کاذب و اعاده حاکمیت الهی، نه تنها مبنای معرفتی توحید را تبیین می‌کنند، بلکه کارکردهای اجتماعی و سیاسی آن را نیز برجسته می‌سازند. از این منظر، هرگونه پذیرش مرجعیت و ربوبیت غیر الهی، به منزله بازتولید شرک در عرصه حیات جمعی تلقی شده و انبیاء، با تکیه بر آموزه توحیدی، به مواجهه‌ای ریشه‌ای با ساختارهای سلطه‌گر، نهادهای طبقاتی و خدایان دروغین برخاسته‌اند. برآیند این تحلیل آن است که توحید در ساحت قرآنی، مفهومی ایستا و صرفاً ذهنی نیست بلکه حقیقتی زنده، تاریخ‌ساز و جامعه‌پرداز است که در سیره پیامبران به وضوح تجلی یافته است. اشتراک دعوت همه انبیا در نفی عبودیت غیر خدا، اثبات انحصار ربوبیت الهی و دعوت به مساوات و برابری بنیادین انسان‌ها، مؤید آن است که توحید قرآنی، در بستر مناسبات اجتماعی و ساختارهای قدرت معنا پیدا می‌کند. گفتمان نبوی، با عبور از مرزهای توحید فردی، به تأسیس نظام توحیدی فراگیر نظر دارد که در آن هرگونه سلطه‌گری غیر الهی، مصداق طاغوت و شرک تلقی می‌شود.

راهبرد: راهبرد به طراحی یک نقشه عملیاتی برای دستیابی به اهداف از پیش تعیین شده اطلاق می‌شود. (حسن بیگی، ۱۳۹۴: ۷۰) مدیریت راهبردی یا استراتژیک، شیوه‌ای برای هماهنگ‌سازی تصمیم‌ها و سیاست‌های کلی یا روش‌های اجرایی برای رسیدن به اهداف، در محیط‌های متحول و ناپایدار محسوب می‌شود (نجف بیگی، ۱۳۹۵: ۱۱۶). مراد از راهبرد اینجا، خط‌مشی‌های کلی است که معارضان پیامبران صرف‌نظر از جزئیات، نوعاً به صورت مشترک در قبال دعوت توحیدی آن‌ها پیش می‌گرفتند.

معارضان توحید اجتماعی: معارض در لغت به معنای مخالف و خصم و

حریف و مدعی (دهخدا، ۱۳۷۷، ۱۳: ۲۱۰۹۱) و معارضه به معنای مقابله کردن چیزی با چیزی و کاری نظیر آنچه طرف مقابل کرده، درباره او انجام دادن است (عمید، ۱۳۸۹: ۹۵۵). با این تعریف مشخص می‌شود معارضان همان مخالفان و مشرکان زمان پیامبران هستند که مقابل دعوت به توحید ساکت ننشسته و دست به اقدامات عملی زده‌اند.

در منطق قرآن مستکبران که سخت‌ترین مخالفان پیامبران‌اند، جناح مسلط در جامعه‌ای شرک‌زده هستند که بدون هیچ استحقاق، قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی را در دست می‌گیرند و برای تداوم به این بهره‌کشی و سلطه ستمگرانه، فرهنگ و عقیده حاکم بر ذهن‌ها را نیز قبضه می‌کنند و با شیوه‌های گوناگون، در مردم، تفکری را که موجب تسلیم و سازگاری با وضع موجود است، پدید می‌آورند و به خاطر حفظ این امتیازات، با هر دعوت آگاهی‌بخش و روشنگر، چه رسد به دعوتی انقلابی و دگرگون‌ساز، به مبارزه‌ای خستگی‌ناپذیر که برای او مبارزه مرگ و زندگی است، کمر همت می‌بندند (کافی، ۱۳۹۷: ۱۴۹). واکاوی ماهیت و کارکرد توحید اجتماعی در سیره پیامبران نشان می‌دهد در رأس معارضان دعوت‌شان به توحید اجتماعی، فرمانروایان ظالم و طبقه حاکمه‌ای قرار دارند که منافع نامشروعشان درگرو رخت برستن توحید از صحنه اجتماع و جایگزینی بت‌پرستی و جهل و خرافه بوده و اگر توحید پیامبران، اجتماعی نبود و منافع آنان را به خطر نمی‌انداخت و با ساختارهای فسادزا و جامعه طبقاتی مبارزه نمی‌کرد، این چنین به مخالفت بر نمی‌خاستند. آنان به‌صورت کلی معتقدند «همه وسایل معیشت، کلیه وسایل تولید و جملگی خیرات و نعمات دنیا و امر اداره امور جامعه از مختصات ایشان است و بقیه مردم موظف‌اند چشم‌وگوش‌بسته، جان و مال و آزادی‌ها و حقوق و مقدراتشان را به آنان بسپارند و هر فرمانی را بپذیرند. آنان هرکه را که مؤید این امور نبینند، لایق زنده ماندن ندانسته و به قتلش کمر می‌بندند یا تبعیدش می‌کنند» (فارسی، ۱۳۷۲: ۷۱-۷۲).

بر اساس گفتمان قرآن، در گام بعدی طبقه وابسته به فرمانروایان ظالم یعنی وابستگان و اشراف سودجو در مقابل در برابر دعوت پیامبران به توحید اجتماعی

جبهه‌گیری می‌کردند که قرآن از آن‌ها به‌فرعون به‌عنوان نماد منفور تاریخی و نمرود و اطرافیان را که در تثبیت حکومت آنان مؤثر بودند، به «ملاً»، «مترفین» یا همان ثروت‌اندوزان غرق در شهوات و خوشی‌های دنیا و سرمست از تمتعات دنیوی یاد کرده؛ واژه «ملاً» به معنای اشراف و خواص قوم است و این افراد از جامعه آن زمان را از این نظر ملاً نامیدند که هیئت آنان دل‌ها و زینت و زیبایی‌شان چشم‌ها را پر می‌کرد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ق، ۸: ۱۷) کسانی که تلاش می‌کنند به‌واسطه نزدیکی به دستگاه حاکمه و اطلاع و اشراف بر منابع ثروت و احیاناً زرنگی‌ها طبقه جدید و ممتاز درست کنند.

۴. روش تحقیق

این پژوهش با رویکرد توصیفی-تحلیلی انجام شده است. روش گردآوری داده‌ها کتابخانه‌ای بوده و تحلیل داده‌ها با تکیه بر بررسی و تحلیل منابع معتبر صورت گرفته است. در این تحقیق، بر اساس منطق فهم قرآن و با استناد به دلالت‌های آشکار معنایی آیات، یعنی ظواهر قرآن که بر مبنای سیره عقلا حجت دانسته می‌شود، به تحلیل موضوع پرداخته شده و استنتاج‌های عقلی نیز با بهره‌گیری از جدیدترین منابع پژوهشی مرتبط ارائه گردیده است. همچنین به دلیل ویژگی عینیت‌گرایانه توحید اجتماعی، مباحث مقاله ماهیت انضمامی ناظر به وضعیت جوامع امروزی به‌ویژه ایران اسلامی را دارد.

۵. راهبردهای معارضان و شیوه‌های مقابله انبیا

یافته‌های تحقیق در دو بخش راهبردهای معارضان و شیوه‌های مقابله انبیا به شرح زیر است:

الف) راهبردهای معارضان در مقابل توحید اجتماعی پیامبران

بر اساس آیات قرآن، مهم‌ترین راهبردهای مشترک معارضان توحید اجتماعی عبارت‌اند از:

سوءاستفاده از احساسات غلط و فقر فرهنگی مردم و ابقای آنان بر جهل و خرافات: از راهبردهای اصلی معارضات توحید اجتماعی نگه‌داشتن مردم در جهل و خرافه‌پرستی و از بین بردن قوه تشخیص آنان به‌عنوان ابزاری برای سوءاستفاده و تسلط بر آنان است که از مصادیق آن در جوامع گذشته، تشویق و مشغول کردن مردم به بت‌پرستی است. در قرآن هنگام بیان مخالفت قوم نوح با توحید، چنین آمده: «وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا» (نوح: ۲۳)؛ آیه به نقل از رؤسای قوم در تأکید بر عدم پذیرش دعوت توحیدی نوح (ع) و باقی ماندن بر بت‌پرستی می‌فرماید: آن‌ها گفتند دست از خدایان و بت‌های خود برندارید و هرگز دعوت نوح را به خدای یگانه نپذیرید، خدایی که هرگز دیده نمی‌شود و با دست قابل لمس نیست! آن‌ها مخصوصاً روی پنج بت «ود»، «سواع»، «یغوث»، «یعوق» و «نسر» تأکید کردند که دست از دامنشان نکشید! (قرشی، ۱۳۷۵، ۱۱: ۳۶۴-۳۶۵) این پنج بت موردتوجه خاص آن قوم گمراه بودند، به همین دلیل رهبران فرصت‌طلب آنان نیز روی عبادت آن‌ها تکیه و به‌سختی دفاع می‌کردند، به‌ویژه که اشراف نیز روی اغراض شخصی و استفاده‌هایی که از این راه عایدشان می‌شد، از آن حمایت می‌کردند (رسولی محلاتی، ۱۳۸۲: ۶۱). سلاطین خودکامه و ستمگر دیگر نیز مانند نمرود یا فرعون از اعتقادات خرافی رایج بین مردم سوءاستفاده کرده و اوامر مستبدانه خود را بر مردم حاکم می‌کردند و در شئون مختلف زندگی مردم، تصرف می‌نمودند تا جایی که به مقام الوهیت طمع می‌ورزیدند (همان: ۱۴۵). در زمان نمرود مردم هنگام خروج از شهر برای مراسم عید مخصوص، برای بت‌ها غذای رنگارنگ و گوناگون تهیه کرده و پیش آن‌ها گذاشته بودند، شاید به این منظور که اگر بت‌ها گرسنه شوند، غذا بخورند یا آن غذاها متبرک شود و شب که بازمی‌گردند از آن خوراکی‌های متبرک بخورند (همان، ۱۳۸۲: ۱۳۶-۱۳۷). نمرود چون دستگاه عریض و نعمت بسیار و قدرت سرشار خود را دید و از میزان جهل مردم آگاه شد، خویش را خدا نامید و قوم را به پرستش خود خواند. موجب این جرئت و جسارت آن بود که می‌دید جهل سراسر جمعیت

را فرا گرفته و عقاید قوم فاسد و گمراهی دامن گستر است (بلاغی، ۱۳۸۱: ۴۴). کار به جایی رسید که نمرود خود را از سایر خدایانی که مردم به عبادتشان مشغول بودند، برتر می دانست (رسولی محلاتی، ۱۳۸۲: ۱۴۵) یعنی بت جاندار و نیرومندتری پیدا شده بود (همان: ۱۴۴) و در رأس امور سیاسی اجتماعی قرار گرفته بود و ادعای خدایی می کرد، چنانکه آیات قرآن گفتگوی حضرت ابراهیم (ع) با نمرود حاکم جبار و سرکش آن زمان را نقل می کند (بقره: ۲۸۵)؛ آنان «برای تثبیت موقعیت مالی و اجتماعی و سلطه خود بر مردم، حتی با عقاید مردم بازی می کردند و برای شان عقیده می آفریدند تا تشنگی فطرت خداجویانه آنان را با اعتقادی انحرافی سیراب کنند؛ برای آنها بت و خدا می تراشند و معتقدات خرافی مردم را جهت حفظ منافع خود و تخدیر افکار مردم جهت می دهند» (اخترشهر، ۱۳۸۰: ۲۳۰).

فرعون نیز خود را محور همه امور از جمله عقاید و افکار و باورهای مردم می دانست و به هر مناسبتی خود را مطرح می کرد: «وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانُ عَلَى الطِّينِ فَاجْعَلْ لِي صَرْحًا لَّعَلِّي أَطَّلِعُ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ» (قصص: ۳۸) تکرار ضمایر متکلم وحده یعنی: «مَا عَلِمْتُ، غَيْرِي، فَأَوْقِدْ لِي، فَاجْعَلْ لِي، لَّعَلِّي أَطَّلِعُ وَإِنِّي» از این امر حکایت می کند.

فرعون با تحمیل عقاید باطل و انحرافی بر مردم پایه های حکومت خود را محکم کرده بود. وی می گوید: جز خودم هیچ خدایی برای شما نمی شناسم: «مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي»؛ لازمه این سخن این است که چون من خدای دیگری را نمی شناسم، پس خدایی هم غیر من وجود ندارد؛ همچنانکه وقتی متوجه ایمان ساحران شد، با لحنی توییخ آمیز به آنها گفت: آیا پیش از آن که من به شما اجازه دهم، به او ایمان آوردید؟! (اعراف: ۱۲۰-۱۲۴) و موجب گمراهی قوم خود شد (طه: ۷۹). «مسئله پرستش امپراتور در رم و اعتقاد به الوهیت پادشاهان در برخی کشورهای دیگر هم منبعث از همین قدرت های اهریمنی فرمانروایان زورمند بود که عقیده و عمل و اخلاق اجتماع را فاسد می کرد،

فضایل را می‌کشت، رذایل را می‌پروراند، افراد دون مایه را بر روی کار می‌آورد و همه استعدادها و تمدن‌های واقعی انسانی را به پای حکمران زورمند قربانی می‌نمود» (فارسی، ۱۳۷۲: ۱۰۸-۱۰۹). علت مخالفت کفار قریش، سردمداران کفر و ضلالت با پیامبر (ص) هم جز همین مطلب که مقام خود و موقعیت اجتماعی خود را در خطر می‌دیدند، نبود. آن‌ها برای بت‌ها دلشان نمی‌سوخت و آن‌قدر مؤمن نبودند. «در هیچ زمانی در طبقات بالای اجتماعی اینکه مردمی باشند مؤمن واقعی دلسوزِ فداکار برای هر دین و هر مقدساتی، وجود ندارد. اینکه در آن طبقه کسانی باشند که این قدر به دینشان وابسته و دل‌بسته باشند که چون پیامبر به بت‌هایشان جسارت کرده، مخالفت و معارضه بکنند، اصلاً معنی ندارد» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۳۱۹-۳۲۰).

در تطبیق با شرایط امروزی می‌توان به خلق فرقه‌های نوپدید و شبه عرفانی، رواج شیطان‌پرستی، معنویت‌های انحرافی شریعت‌گریز که ادیان توحیدی و مذاهب ابراهیمی را نشانه رفتند و ... اشاره کرد که آبخورشان لابی‌های سازمان‌های مخوف وابسته به کشورهای استکباری است و تلاش می‌کنند با تخدیر و انحراف فطرت خداجو و معنویت خواه بشر امروز را تحت اطاعت کورکورانه از خود درآورند.

استخفاف و تحقیر قوم برای جلوگیری از اعتراض: استراتژی کلی سلاطین، حاکمان طاغوتی و طبقه اشراف جامعه، جهت بهره‌کشی بیشتر و اختصاص منافع جامعه به اقلیت اطراف خود، استخفاف قوم و ترویج احساس حقارت در آن‌ها بوده است. آن‌ها به مردم چنین القاء می‌کردند اشخاص ویژه و فوق‌العاده و خاص هستند و غیر آن‌ها در سطح نازل‌تری قرار دارند، پس باید اطاعت شوند و مردم تسلیم بی‌چون و چرای آن‌ها شوند، این امر نکته روان‌شناختی دارد؛ یعنی به هر میزان که افراد برای خود ارزش و هویتی قائل نباشند و به ضعف و پستی خود اعتراف کنند و باور داشته باشند، بیشتر و بهتر مورد سوءاستفاده قرار می‌گیرند و اعتراضی هم نمی‌کنند. کاربرد عبارت «فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ» در مورد فرعون به صراحت بیان می‌کند فرعون به این نکته

پی برده بود و قومش را بی ارزش می شمرد تا برتری او پذیرفته شده، خود را به جای خداوند خالق، مدبر امورشان معرفی کند و اعتراضی به ظلم و حق کشی که در موردشان صورت می گیرد، نکنند.

امروزه نیز «نژاد و نژادپرستی»، خرافه‌ای برای ایجاد برتر بودن و ابراز سودجویی نظام سرمایه‌داری است. «صهیونیست مظهر تبعیض نژادی است. صهیونیست‌ها خودشان را نژاد برتری می‌دانند و آحاد بشر را که غیر صهیونیست و غیر یهودی هستند، از نژاد پست به حساب می‌آورند؛ برای همین است که وقتی مثلاً چند هزار کودک را در ظرف چند روز به قتل می‌رسانند، احساس ناراحتی وجدان نمی‌کنند و مثل این است که چند هزار حیوان را مثلاً از بین برده‌اند!» (بیانات پس از بازدید از نمایشگاه دستاوردهای نیروی هوافضای سپاه پاسداران ۱۴۰۲/۰۸/۲۸). برتر دانستن ملیت‌های اروپایی و آمریکایی و تحقیر نژادهای آسیایی، آفریقایی و ... نیز مصداق امروزی استخفاف و تحقیر اقوام دیگر جهت چپاول منابع ملی آن‌هاست.

استفاده از عالمان منحرف: طبقات حاکمه همواره گروهی از خود را سلطه کاهنانه یا حق ویژه روحانی بخشیده و بدین کار گماشته‌اند. توده مردم حق نداشتند در اوامر کاهنان چون و چرا کنند و همان‌طور که اوامر سیاسی حکام را اجباراً گردن می‌نهادند، ناگزیر از تن سپردن به احکام مذهبی بودند (فارسی، ۱۳۷۲: ۲۷). قرآن از این گروه با عناوینی همچون احبار یا رهبان یاد می‌کند. «اینان به عنوان سردمداران فکری جامعه، با مغرهای مردم سروکار دارند. آن کسانی که باید به خاطر آموزشی که به مردم می‌دهند، موقعیت اجتماعی خود را حفظ کنند و اگر آموزش صحیح، زندگی ساز و مبتنی بر آگاهی باشد، بقای آن آقایی و ریاست معنوی و برخورداری‌های مادی و حیثیتی برای آنان فراهم نخواهد بود، لذا سعی می‌کنند مردم را در ناآگاهی نگه‌دارند. کسانی که نمی‌خواستند دعوت عیسوی و مسیحی در جامعه یهودی منحط آن زمان پا بگیرد، احبار یهود بودند» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۳۳۸). این گروه سردمدار مذهب غیرواقعی و خرافاتی، کسانی بودند که در مقابل بعثت انبیاء و در مقابل

دعوت‌های آزادی‌بخش آنان به شدت مبارزه می‌کردند؛ برای مثال «کاهنان یا دستیاران روحانی دستگاه حاکمه فرعون را در نظر خلق خدایی مرئی جلوه داده بودند و او را مانند خدا می‌پرستیدند و معابدی برای اقامه مراسم و تشریفات مذهبی بنا کرده بودند. هرکه به شاه نزدیک می‌شد، مطابق تشریفات رسمی موظف بود به آستانش سجده بیرد و آن‌گونه که خدا را ستایش کنند، ستایشش را بگویند. کاهنان طبقه اشرافی و مردمی که فریب تبلیغات مذهبی دستگاه حاکمه را خورده بودند، هر بامدادان که فرعون برمی‌خواست، تحیتش می‌گفتند و درودش می‌فرستادند» (فارسی، ۱۳۷۲: ۴۱) یا مقارن میلاد مسیح هیرود بر فلسطین سلطنت می‌کرد و می‌خواست خودش را به نام اینکه پادشاه است، به‌زور مورد پرستش خداپرستان قرار دهد، بلکه بالاتر می‌خواست خود را معبود یونانیان کند و در این راه اموال مردم را صرف آن‌ها می‌کرد. همه اظهار امیدواری می‌کردند که سرانجام پروردگار یکتا نیرویی را از خلق پدید خواهد آورد که تخت هیرود بدکامه را واژگون کند. جنبش خداپرستان ضد سلطنت او هر لحظه اوج می‌گرفت. در برابر این جنبش تبلیغاتی، هیرود به شیوه حکام، کاهنانی را اجیر کرده بود که با افسون تزریق خرافات و ترویج افکار ضاله توده مردم را در زبونی و خمودی نگه‌دارند. بزرگ‌ترین کاهنی که در ایام سلطنت وی عهده‌دار انجام این جنایت معنوی شده، هلل نام داشت که به فرمان هیرود بر دارودسته احبار یهود یعنی روحانیت وابسته به دستگاه حاکمه ریاست می‌کرد. او برای کاستن از حدت انقلاب و تسکین حس رزمجویی و کینه‌خواهی خداپرستان که پیوسته وظیفه مبارزه و مجاهدت اجتماعی را گوشزد می‌کردند، این‌طور وسوسه می‌کرد: مسالمت‌جو و نرم‌خو باشید و علیه دولت قیام نکنید (همان: ۱۳۶-۱۳۸) در این زمان بود که نهضت توحیدی حضرت عیسی آغاز شد.

این گروه وابسته به طبقه حاکمه ستمگر در عصر کنونی نیز می‌توانند در پوشش دین با ایجاد شک و شبهه در دین و احکام آن، تحریف و بدعت‌آفرینی در حقایق دینی و ایجاد تفرقه مردم را از حق روی‌گردان کرده و به وادی جهالت و شرک سوق دهند. از مصادیق امروزی این امر، نهادهای دینی در کشورهای وابسته

عربی (چون وهابیت، الازهر و...) و کلیساها و کشیشان وابسته در کشورهای غربی به‌ویژه آمریکا هستند که مروج اسلام آمریکایی اند. نهادهایی که ظاهراً بار اسلام و اعتقاد به توحید را یدک می‌کشند؛ ولی درواقع امر تابع امیال و منافع شیطانی و ضد انسانی کشورهای مستکبر و استعماری اند.

انحصارطلبی و طبقاتی کردن جامعه: انحصارطلبی و امتیازخواهی که ریشه در خودپرستی به‌جای خداپرستی و منفعت‌طلبی و پیروی از هوای نفس است، راهبرد مشترک معارضان توحید اجتماعی بوده که به شیوه‌های زیر نمود یافته است:

فخرفروشی، ثروت‌اندوزی و برده‌کشی: معارضان توحید اجتماعی با فخرفروشی، ثروت‌اندوزی و برده‌کشی، بدون برخورداری از معیارها و ملاک‌های فضیلت خود را برتر و بزرگوارتر از دیگر خلق می‌شمردند؛ برای مثال حضرت نوح با اشراف ثروتمند و مالکان بزرگ و چشم‌پرکن‌هایی که فاصله عمیق طبقاتی به وجود آورده بودند، مواجه بود (طاقتی، ۱۳۸۴: ۱۳۲). رؤسای قوم حضرت نوح (ع) نیز که قرآن از آنان به ملاء قوم یاد می‌کند، فقرا را در ضعف نگاه داشته و در زمین کبر می‌وزیدند (حکیم، ۱۳۷۴: ۱۵۹).

قوم عاد نیز به گواه قرآن به‌ناحق در زمین تکبر می‌ورزیدند و می‌گفتند چه کسی نیرومندتر از ماست؟ (فصلت: ۱۵). در زمان حضرت موسی (ع) نیز فردی مانند هامان که از شخصیت‌های حکومت فرعون و گویا مشاور عالی‌رتبه او بود یا قارون از افراد ثروتمند بنی‌اسرائیل که قرآن در آیه ۲۴ غافر او را در بدکاری در ردیف فرعون و هامان شمرده، این گروه را نمایندگی می‌کردند. به گواه آیه ۳۴ سباء آنان به سبب ثروت بی‌حساب و اولاد بیشتر، خود را برتر از انبیاء می‌پنداشته و فخرفروشی می‌کردند.

هیئت حاکمه بر مصر نیز جمعی از بنی‌اسرائیل را به اسارت گرفته بودند و از استثمارشان بهره‌برداری می‌نمودند. در آن زمان جامعه مصر به طبقاتی تبدیل شده بود که فروترینشان طبقه انبوهی از بنی‌اسرائیل بودند و از رهگذر تنگدستی و زحمت‌کشی آنان قبطیان که بومیان منطقه بودند، به نوا و نعمت

می‌رسیدند و به انگیزه سود مادی از رژیم حمایت می‌کردند (فارسی، ۱۳۷۲: ۷۳-۷۴). فرعون به گواه قرآن با عبارت «أَفَلَا تُبْصِرُونَ» آیا مشاهده نمی‌کنید؟ بر ملک و ثروت خود تاکید داشت: «وَنَادَىٰ فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِن تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ».

معضل خودبرتربینی و انحصارطلبی زمان جاهلیت عرب هم وجود داشته است. بعد از انتشار خبر بعثت پیامبر (ص)، سران قریش به این مسئله معترض بودند که چرا نبوت به یکی از اشراف مکه یا طایف نرسید (زخرف: ۳۱). باتوجه به قدرت و نفوذ و موقعیت والای قریش در مکه، این قبیله قدرت اقتصادی و اجتماعی مکه را در انحصار خویش درآورده بود و هیچ رقیبی را تحمل نمی‌کرد و به کسی اجازه نمی‌داد بدون موافقت و برخلاف میل این قبیله رفتار کند؛ بنابراین طبیعی بود که اشراف قریش، آیین پیامبر (ص) را که منادی توحید و نفی بندگی هرچه غیر خدا بود، تحمل نکنند (پیشوایی، ۱۳۷۹: ۱۵۱-۱۵۲). خودبرتربینی‌های حاکمان ایالات متحده و حتی اروپا در ارتباط با سایر کشورها به‌ویژه ملت‌های مسلمان هم در امتداد این راهبرد صورت می‌گیرد. اعمال تحریم‌های شدید اقتصادی و گروگان گرفتن معیشت مردم، تحت سیطره قراردادن شورای امنیت و سازمان ملل توسط چند کشور ابرقدرت مستکبر و تضعیف اقتصاد کشورهای مختلف توسط سرمایه‌داران جهانی و قربانی کردن منافع ملت‌ها برای سود هرچه بیشتر خود و تخریب هویت و تمدن ملت‌ها، یک‌جانبه‌گرایی، استانداردهای چنگانه و تحمیل جنگ و بسط سلطه در مراکز حساس جهان و موارد مشابه، گواه این مدعاست.

انتساب آیین توحیدی به طبقه پست جامعه و استهزای آنان: از دیگر شگردهای معارضات استهزا و فرودست دانستن پیروان پیامبران است؛ برای مثال هنگامی که حضرت نوح (ع) قومش را به نفی عبودیت غیر خدا دعوت می‌کرد (هود: ۲۶)، اشراف قوم ایمان آوردن طبقه پایین جامعه را دلیل بر کذب دعوت او معرفی می‌کردند: «فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن قَوْمِهِ مَا نَرَاكَ إِلَّا بَشَرًا مِّثْلَنَا وَمَا نَرَاكَ اتَّبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَادُوا بُادِيَ الرَّأْيِ وَمَا نَرَىٰ لَكُمْ عَلَيْنَا مِن فَضْلٍ بَلْ

نَظُنُّكُمْ كَاذِبِينَ» (هود: ۲۷): منظور آن‌ها از این جملات این بود که ما می‌بینیم پیروان تو طبقه پست و حقیر قوم هستند و اگر ما از تو پیروی کنیم و از زمره آن‌ها به شمار آییم، با شرافت و منزلت اجتماعی ما منافات خواهد داشت. آنان چنین استدلال می‌کردند که اگر منطق او حق می‌بود، این طبقه پست بر آن‌ها سبقت نمی‌گرفتند و آن‌ها که دارای هوش و عقل سرشار و اندیشه‌های قوی هستند، پیش‌تر از ایشان ایمان می‌آوردند و دعوتش را می‌پذیرفتند (بلاغی، ۱۳۸۱: ۲۸). در جامعه‌ای که نظریه اداره‌کننده آن ملهم از توحید نباشد و عناصری مانند پول، ثروت و زینت‌های مادی ملاک برتری باشد، فاصله طبقاتی و امتیازخواهی و اعتقاد به فضیلت انحصاری و بی‌دلیل موج می‌زند و برتری‌های مادی و طبقاتی معیار فهم و درک و صدق و کذب قرار می‌گیرد.

درخواست طرد طبقه ضعیف جامعه: معارضان گاه به جهت خوی استکباری‌شان و زبردست دانستن غیر خود، امتیازات خاصی می‌طلبیدند؛ برای مثال امتیازخواهی معارضان نوح (ع) به‌جایی رسیده بود که خطاب به او گفتند: اگر منظور تو ایمان و هدایت ماست و حمایت و یاری ما را می‌خواهی، باید این اوباش بی‌سروپا را که به تو اعتقاد پیدا کرده‌اند از خود برانی؛ زیرا ما نمی‌توانیم با آنان همدوش شویم یا به روش آنان زندگی کنیم یا در عقاید خویش با آنان همسو باشیم! راستی چگونه ممکن است که ما دعوت دینی را که وضع و شریف و پادشاه و گدا را با یک چشم می‌بیند، بپذیریم؟ (جادالمولی، ۱۳۸۰: ۳۷).

این سخنان علت اصلی مخالفت سران مشرک را آشکار می‌سازد. ایمان به توحیدی که حضرت نوح (ع) به آن فرامی‌خواند، هرگونه فاصله طبقاتی و برتری به دلیل مال و ثروت و جایگاه را مردود می‌شمرد و در صورت ایمان به حضرت منافع مادی آنان که درگرو فاصله طبقاتی بود، به خطر می‌افتاد.

عبارت «وَلَا أَقُولُ لِلَّذِينَ تَزْدَرِي أَعْيُنُكُمْ» (هود: ۳۱) حاکی از آن است که آن‌ها عقیده داشتند فقراء و کارگران و طبقه ضعیف جامعه، حق حیات ندارند و برای رفاه اشراف آفریده شده‌اند و در حکم حیوان و نظیر آن هستند و طفیلی طبقات حاکم و اشراف می‌باشند و حقی در رحمت و موهبت خدا ندارند (قرشی، ۴۱۳۷۵: ۴۸۵).

این سخن آنان هم که «فرومایگان بدون تحقیق از تو پیروی کرده‌اند»، گویای آن است که در منطق آنها همانند امروز دنیا کسانی معروف بوده و مقام اجتماعی داشتند که به صورت اشراف و خان‌های انگل جامعه باشند و نورچشمی زندگی کنند، اما طبقه اصیل کارگر که زحمتکش و تولیدکننده و کارگردانان جامعه‌اند، در نظر آن‌ها اراذل و فرومایگان بودند (همان: ۴۸۲).

این راهبرد نیز امروزه به روشنی در سطح سیاست‌های مدرن و فرعون‌ی ایالات متحده آمریکا در جهت تصاحب قدرت و ثروت و تصرف سرزمین‌های دیگر از طریق برتری طلبی، کنترل سیاسی و اقتصادی در مبادلات تجاری با ابزارهای اجباری-نظامی یا دیگر ابزارها در جریان است؛ چنانکه در سند جامع راهبرد امنیت ملی آمریکا نیز انعکاس یافته: «حفظ آمریکا به عنوان قوی‌ترین و ثروتمندترین کشور جهان» (<https://isignal.ir/news/~/D>) خلاصه جامع سند راهبرد امنیت ملی آمریکا می‌خواهد همه دنیا را به تصرف خود درآورد. در قدرت نظامی برترین باشد. در قدرت هسته‌ای برتر بماند و اجازه نمی‌دهد کشورهای دیگر پیشرفت کرده و قدرتمند شوند و در یک کلام خود را کدخدای عالم می‌داند که همان روحیه فرعون بود. به همین جهت به وسیله قدرت رسانه‌ای و جنگ روانی سال‌هاست با طرح گزینه نظامی، ترور دانشمندان هسته‌ای، تحریم، تطمیع و مذاکره دروغین می‌خواهند صنعت هسته‌ای ایران را متوقف کنند، همچنانکه روزی نفت را ماده‌ای نجس و منفور به مردم خوزستان معرفی کردند.

بی منطقی: بی منطق بودن از دیگر راهبردهای معارضان توحید اجتماعی است؛ برای مثال قوم نوح، به گواه قرآن هرگاه دعوت می‌شدند که به خدا ایمان آورند، انگشتان خویش را در گوش‌های خود قرار داده، لباس‌هایشان را بر خود پیچیده و بر مخالفت و عدم ایمان اصرار ورزیدند و شدیداً استکبار کردند (نوح: ۷) و درواقع اصرار داشتند هم گوش از شنیدن بازماند و هم چشم از دیدن! (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۲۵: ۶۳-۶۴) آنان از دعوت حق نفرت داشتند؛ زیرا مقام نوح را پایین‌تر از خودشان می‌دانستند و به همین دلیل نمی‌توانستند خودشان را

قانع کنند که در زمره پیروان او درآیند (مغنیه، ۱۴۲۴ ق، ۷: ۴۲۵) و مقابل دعوت حضرت نوح (ع) گفتند: تو بشری همانند ما هستی و نه بالاتر، اگر خدا اراده کرده بود رسولی نزد ما بفرستد، فرشته‌ای می‌فرستاد تا دعوت او را بپذیریم (جادالمولی، ۱۳۸۰: ۳۶-۳۷). این بی‌منطقی و بهانه‌جویی، از ماهیت پلید و پوچ شرک‌ورزی نشئت گرفته و چشم و گوش را بر حقیقت می‌بندد.

قرآن کریم در سوره مؤمنون گزارشی از معارضت قومی بی‌منطق با رسولی الهی را گزارش می‌دهد که بنا به قول تفاسیر، حضرت صالح (ع) و قوم ثمود است (طبری، ۱۴۱۲ ق، ۱۵: ۱۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۱۴: ۲۳۶؛ قرشی، ۱۳۷۵ ق، ۷: ۱۲۳). مطابق با این آیات معارضان توحید اجتماعی علیه دعوت توحیدی حضرت صالح (ع) با داشتن توقعات بی‌جا و مخالفت بی‌دلیل با او می‌گفتند حضرت صالح (ع) بشری است مثل شما؛ ازآنچه می‌خورید می‌خورد و ازآنچه می‌نوشید می‌نوشد! پس چگونه می‌تواند پیامبر باشد؟! (مؤمنون: ۳۲-۳۳).

برخورد معارضان حضرت شعیب (ع) هم این بود که می‌گفتند ما بسیاری ازآنچه را که می‌گوئید، نمی‌فهمیم. آنان سخنان روشن و منطقی حضرت شعیب (ع) را نامفهوم خوانده و وی را فاقد اعتبار و موقعیت برتر می‌دانستند (هود: ۹۱).

این شیوه به دلیل خصلت استبدادی و خودکامگی امروزه نیز توسط ایالات متحده کاربرد دارد. تمامی سازمان‌های بین‌المللی ازجمله سازمان ملل، شورای امنیت، بانک جهانی، صندوق بین‌المللی پول، دادگاه بین‌المللی لاهه و حتی یونسکو، بدون هیچ منطق و دلیلی باید گوش‌به‌فرمان و مطیع آمریکا باشند. سایر کشورها هم محکوم به اطاعت بی‌چون‌وچرا هستند و در صورت هرگونه مخالفت، با تحریم‌های دولت آمریکا روبرو خواهد شد.

تهدید: رعب‌افکنی و تهدید دیگر راهبرد مشترک معارضان توحید اجتماعی بوده؛ برای مثال مشرکان قوم شعیب بر سر راه کسانی که به حضرت شعیب (ع) ایمان آورده بودند، می‌نشسته و آن‌ها را با تهدید می‌ترساندند که دست از ایمان به شعیب بردارند (رسولی محلاتی، ۱۳۸۲: ۳۵۰) و کسانی را هم که به وی ایمان آورده بودند، از راه خدا منع کرده (اعراف: ۸۶) و او و پیروانش را به تبعید و اخراج

از شهر (اعراف: ۸۸) و سنگسار (هود: ۹۱) تهدید می‌کردند. ترساندن مؤمنان از پیامد ایمان به حضرت شعیب (ع) (اعراف: ۹۰) و مایه خسران دانستن رویگردانی از آیین نیاکان نیز این قبیل است.

تهدیدات مکرر به‌انحاء مختلف از جمله به حمله نظامی جهت ترساندن و گرفتن امتیازات راهبرد مهم فراغنه امروز است که همه دنیا شاهد و ناظر آن است؛ زیرا کم‌هزینه و پرفایده است.

تهمت‌زدن و نسبت گمراهی و دروغ‌گویی: از اقدامات معارضات توحید اجتماعی، تهمت‌زدن و نسبت گمراهی و دروغ‌گویی به پیامبران بود؛ مانند نسبت دروغ‌گویی (قمر: ۲۵)، جادوگری (شعرا: ۱۵۳) و شوم‌بودن به حضرت صالح (ع) (نمل: ۴۷) و جادوگری (ص: ۴) و مجنون‌بودن پیامبر (ص) (اعراف: ۱۸۴). آن‌ها به‌درستی دریافته بودند که توحیدی که به آن دعوت می‌شوند، ساختار ظلم‌ستیز جامعه آنان را به چالش خواهد کشید و می‌بایست به هر نحو شده از گسترش دعوت او و گردآمدن مردم دور او جلوگیری کنند. معارضات حضرت نوح هم او را با تأکید هرچه‌تمام‌تر گمراه خوانده‌اند: «قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (اعراف: ۶۰).

معارضات از قوم عاد هم که بر بت‌پرستی خوکرده بودند و کسی جرئت نداشت سنت غلط آنان را مورد اعتراض قرار دهد، مقابل حضرت هود (ع) با تأکید هرچه بیشتر با به کار بردن لام در «لنراک» و استعمال لفظ «ان» در «انا» و لام در «لنظنک» او را به سفاهت و کم‌عقلی که منجر به خطا در رأی و نظر می‌شود، متهم کرده و به ظن بسیار قوی از دروغ‌گویان پنداشتند. از لفظ «کاذبین» و همچنین از لفظ «رسل» در جمله «وَتِلْكَ عَادٌ جَحَدُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَعَصَوْا رُسُلَهُ» برمی‌آید قوم هود غیرازآن جناب، پیامبران دیگری را هم تکذیب کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ق، ۸: ۱۷۷).

جنگ شناختی و وارونه جلوه دادن حقایق و جابجایی حق و باطل هم راهبرد رسانه‌ای امپریالیسم جهانی در جنگ ترکیبی است. مهم‌ترین و اثرگذارترین غول‌های رسانه‌ای دنیا دست سرمایه‌دارهای مهم و عمدتاً صهیونیست‌هاست،

لذا دروغ‌پراکنی، تهمت‌زدن، کتمان حقایق و شایعه‌سازی بخشی از زنجیره راهبردهای آنهاست تا با کنترل اذهان مردم جهان، باورها را تخریب کرده و بتوانند به شرک اجتماعی و سلطه استکباری خود ادامه دهند.

مقابله سخت و خونین: آخرین راهبرد معارضان توحید اجتماعی مقابله سخت و خونین با منادیان توحید اجتماعی و پیروانشان است؛ فرعون با ادعای خدایی و اجرای سیاست‌های استعمارگرانه و استثمارگری در مصر حکومت می‌کرد و توده مردم را از تصدی در مشاغل حکومتی و تملک و ... محروم کرده بود و در امتداد سیاست سلطه جویانه‌اش، هم همسر خود را به قتل رساند و هم ساحران را که به موسی (ع) ایمان آورده بودند، به بدترین شکل مجازات کرد (اعراف: ۱۲۰-۱۲۴) و تصمیم به قتل حضرت موسی (ع) گرفت. او می‌ترسید آیین توحیدی حضرت به اعماق دل‌ها نفوذ کند و توحید جایگزین آیین بت‌پرستی که منافع مادی و قومی‌شان درگرو آن بود، گردد و موجب تزلزل پایه‌های سلطنتش شود. سوزاندن حضرت ابراهیم در آتش (انبیا: ۶۸) و قتل پیامبران مانند حضرت یحیی (ع) و جنگ‌های فراوان مشرکان با پیامبر (ص) در این راستا قابل تبیین است.

کشورگشایی سران کشورهای استکباری از طریق حمله نظامی به سایر کشورها یا به‌وسیله جنگ‌افروزی توسط نیروهای نیابتی و کشتار مردم بی‌دفاع و غیرنظامی بخصوص زنان و کودکان و نسل‌کشی، امروزه هم به‌عنوان یک راهبرد در جریان است.

ب) شیوه‌های مواجهه پیامبران

برخی از شیوه‌های مواجهه پیامبران با معارضان توحید اجتماعی گاه به‌تناسب اقتضائات جوامع، متفاوت و مختص به جامعه زمان خود بوده، مانند مبارزه حضرت لوط (ع) (هود: ۷۸) با مفسد اجتماعی (بلاغی، ۱۳۸۱: ۷۴)؛ مبارزه حضرت شعیب (ع) با مفسد اقتصادی (هود: ۸۴). نیز تنظیم امور اقتصادی و تعدیل ثروت مانند حکم دریافت زکات از قارون، از اقدامات نهضت توحیدی

حضرت موسی (ع) است (فارسی، ۱۳۷۲: ۴۹-۵۰) یا هجرت حضرت ابراهیم (ع). وی از بابل به اتفاق لوط و همسرش ساره به سوی شام، مهد انبیاء و توحید حرکت کرد تا بتواند در آنجا عده و عده‌ای فراهم سازد و دعوت توحید را وسعت بخشد: «وَقَالَ إِنِّي مُهَاجِرٌ إِلَىٰ رَبِّي إِنَّهُ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (عنکبوت: ۲۶) (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۱۶: ۲۴۹)؛ و برخی دیگر به صورت مشترک بین آن‌ها جریان داشته که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از:

دعوت به تفکر و اصلاح بینش: با توجه به سوءاستفاده معارضان از جهل و خرافه پرستی توده مردم، در نقطه مقابل در کلام پیامبران الهی، استدلال و دعوت به تفکر و بصیرت موج می‌زند. راهبرد پیامبران در دعوت به توحید و مواجهه با حکومت‌های طاغوتی و اعتقاد به بت پرستی، طرح سؤالات چالشی و به تعقل واداشتن و آگاهی بخشی به مردم و مبارزه با خرافات و آزادسازی از قیدوبندهای جاهلانه و غیر عقلایی بود تا ماهیت پوچ بت پرستی و شگردهای حاکمان خودکامه در تحمیق مردم آشکار شود؛ برای مثال حضرت یوسف (ع) در آیه: «يَا صَاحِبِ السِّجْنِ أَأَرَبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ» (یوسف: ۳۹-۴۰) با عبارت «مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا»؛ تلاش داشت به مردم بفهماند معبودهایی را که غیر از خدا می‌پرستند چیزی جز اسم‌های (بی‌مسما) که آن‌ها و پدرانشان آن‌ها را خدا نامیده‌اند، نیست. آن حضرت در همه حالات حتی وقتی به زندان می‌افتد، با زندانیان و در پاسخ سؤال‌هایشان سخن از توحید به میان می‌آورد (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۱۰۸). گویی می‌خواهد به آن‌ها بفهماند چرا شما آزادی را در خواب می‌بینید چرا در بیداری نمی‌بینید؟ آیا جز این است که این پراکندگی و تفرقه و نفاق شما که از شرک و بت پرستی و ارباب متفرقون سرچشمه می‌گیرد، سبب شده که طاغوت‌های ستمگر بر شما غلبه کنند، چرا شما زیر پرچم توحید جمع نمی‌شوید و به دامن پرستش «اللَّهُ واحد قهار» دست نمی‌زنید تا بتوانید این خودکامگان ستمگر را که شما را بی‌گناه و به مجرد اتهام به زندان می‌افکنند از جامعه خود برانید

(مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۹: ۴۱۱) یا حضرت موسی (ع) هنگامی که با تقاضای بت پرستی قوم خود مواجه شد، جهل را به عنوان منشأ شرک آن‌ها معرفی کرد: «قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ» (نمل: ۵۵).

در راستای این راهبرد، هرگونه اعتقاد خرافی مانند تقدیس و غلو پیامبران و اولیای الهی و هرگونه ربوبیت و قیومیت قائل شدن برای آن‌ها که منافی توحید حقیقی باشد، یا اعتقاد به رابطه پدر و فرزندی بین خداوند و آن‌ها ممنوع است (مائده: ۱۸) و اتخاذ خدایان غیر خدا به عنوان شریک خدا و شفیع قرار دادن آن‌ها و عبادتشان چیزی به جز افتراء نیست (هود: ۵۰).

راهبرد مشترک پیامبران این بوده به مردم بفهمانند نیازی نیست در برابر یکی از مخلوقات او تعظیم کنند؛ زیرا آن‌ها نیز مانند خودشان هیچ سود و ضرری برای خود ندارند. خداوند تنها بخشنده است، پس نیازی به توسل به غیر او نیست، فقط او غنی است و همه خلقت فقیرند. آن‌ها با نفی شرک و تأکید بر یگانگی خداوند، تلاش می کردند تفکرات جامعه را از انحرافات فکری پاک کرده و آن را بر اساس توحید بازسازی کنند؛ زیرا شرک، به عنوان یک نظام فکری منحرف، انسان‌ها را به وابستگی به نیروهای غیر الهی سوق می داد و آن‌ها را از کرامت و آزادی محروم می کرد؛ برای مثال، حضرت ابراهیم (ع)، با نقد عقلانی بت پرستی و طرح پرسش‌های بنیادین درباره ماهیت این باورها، مردم را به تفکر درباره نظام فکری خود دعوت کرد (صافات: ۸۷-۸۵، انعام: ۷۶-۷۸). وی با طرح این پرسش‌ها، نظام فکری مردم را به چالش کشید و آن‌ها را به بازنگری در باورهای خود فراخواند. این شیوه، نشان دهنده آن است که اصلاح بینش عمومی، نخستین گام در تحقق توحید اجتماعی است.

مبارزه با نظام‌های اجتماعی مبتنی بر شرک و استکبار: پیامبران با مبارزه با نظام‌های اجتماعی مبتنی بر شرک و استکبار زمینه را برای تحقق توحید اجتماعی فراهم کردند. این نظام‌ها که بر اساس سلطه گری، تبعیض و استثمار شکل گرفته بودند، مانعی بزرگ در برابر تحقق عدالت و عبودیت خداوند بودند، بنابراین پیامبران تلاش می کردند تا آموزش دهند قلبی که موحد

می‌شود، معتقد است نظامی که خداوند برای انسان‌ها برگزیده، بهترین قانون و لازم‌الاجراست و زندگی انسان‌ها جز با پیروی از آن بهبود نمی‌یابد و سرانجام تبعیت از سایر نظام‌ها، تباهی است؛ ازاین‌رو، انسان موحد جز نظام‌هایی که خداوند برگزیده، انتخاب نمی‌کند و تنها از قانون خدا پیروی می‌کند. حضرت موسی (ع)، با مبارزه با فرعون، نمونه‌ای بارز از این راهبرد را ارائه داد. دعوت حضرت موسی (ع) به توحید، به معنای نفی حاکمیت فرعون و آزادی انسان‌ها از سلطه او بود. قرآن در این باره می‌فرماید: «فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَءِيلَ وَلَا تُعَذِّبْهُمْ» (طه: ۴۷). این آیه نشان‌دهنده تلاش حضرت موسی برای رهایی بنی‌اسرائیل از بردگی و تحقق توحید اجتماعی است. در اینجا، توحید اجتماعی نه تنها به عنوان یک اصل اعتقادی، بلکه به عنوان ابزاری برای تحقق آزادی و عدالت در جامعه نمود پیدا می‌کند.

تأکید بر اصل مساوات و برابری انسان‌ها: در سیره تمام پیامبران ماهیت اجتماعی توحید در اصل مساوات انسان‌ها و رها کردنشان از یوغ بندگی دیگر مخلوقان و برابری در حقوق فردی و اجتماعی ظهور می‌یافت؛ برای مثال هنگامی که حضرت نوح (ع) درخواست بزرگان قوم مبنی بر طرد طبقه ضعیف جامعه را شنید، با این پیشنهاد مخالفت کرده و گفت: دعوت من همگانی است و شامل حال عموم مردم می‌گردد. در این دعوت عاقل و سفیه، مشهور و گمنام، ثروتمند و فقیر و رئیس و مرئوس یکسان و مانند یکدیگرند (جادالمولی، ۱۳۸۰: ۳۷) حضرت فرمود: من مؤمنان را از خود طرد نمی‌کنم؛ زیرا آن‌ها انسان مستقل هستند، خدای خود را ملاقات می‌کنند: «مَا أَنَا بِطَارِدِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَلَكِنِّي أَرَاكُمْ قَوْمًا تَجْهَلُونَ» (هود: ۲۹)، ولی شما مردمان نادان هستید که می‌گویید: فقراء و کارگران باید از جامعه رانده شوند و با آن‌ها معامله حیوانات و ابزار تولید شود یا جاهل به معاد هستید که چنین می‌گویید. آن‌ها کلمه اراذل را به کاربردند، ولی نوح (ع) به احترام ایمان و تعظیم آن‌ها با لفظ «الَّذِينَ آمَنُوا» تعبیر کرد (قرشی، ۱۳۷۵ ق، ۴: ۴۸۳). جمله «وَيَا قَوْمِ مَنْ يَنْصُرُنِي مِنَ اللَّهِ إِنْ طَرَدْتُهُمْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ» (هود: ۳۰)؛ یعنی اگر من فقر و کارگری

را ملاک قرار داده و آن‌ها را از خود برانم، پیش خدا مسئول خواهم بود. در جمله «ینصرنی» معنای منع تضمین شده، یعنی: چه کسی مرا از عذاب خدا منع می‌کند و نجات می‌دهد اگر آن‌ها را از خود راندم (قرشی، ۱۳۷۵ ق، ۴: ۴۸۳-۴۸۴).

پیامبر اکرم (ص) با مبارزه با نظام استکباری و استعماری قریش که بر اساس شرک، تبعیض طبقاتی و استثمار اقتصادی شکل گرفته بود، توانست جامعه‌ای بر پایه عدالت و مساوات ایجاد کند. در این جامعه، تمامی انسان‌ها، فارغ از نژاد، قومیت یا طبقه اجتماعی، برابر بودند و تنها معیار برتری، تقوا بود (حجرات: ۱۳). این آیه، به برتری انسان‌ها بر اساس کرامت و تقوا اشاره دارد و نشان می‌دهد نظام اجتماعی توحیدی می‌تواند به نفی تبعیض و ایجاد همبستگی اجتماعی منجر شود.

بر مبنای خوانش اجتماعی از توحید، در عینیت جامعه، تمام انسان‌ها حتی پیامبران به‌عنوان مخلوق، در برابر خالق خود هیچ امتیازی بر یکدیگر و دیگر انسان‌ها ندارند و مصونیتی هم از عقاب و مجازات برای هیچ نژاد یا طبقه اجتماعی یا پیروان ادیان خاص متصور نیست و هرگونه ویژه خواری، انحصارخواهی، برتری جویی، خدازادگی و آقازادگی عقیده فاسدی ست که مطلقاً مردود است. اهمیت این مسئله تا آنجاست که در برخی آیات تأکید می‌شود که هیچ پیامبری در عبودیت با خداوند شریک نیست (آل عمران: ۷۹) یا آنجا که خطاب به حضرت عیسی (ع) می‌فرماید: «آیا تو به مردم گفتی که من و مادرم را به‌عنوان دو معبود غیر از خدا انتخاب کنید؟!» (مائده: ۱۱۸) یعنی خداوند پیامبران را برای تبلیغ اوامر و نواهی خود برگزیده و روانه کرده، نه برای اینکه در الوهیت و ربوبیت شریک او شوند و پیامبران هم همانند دیگر مخلوقات، بنده و عبد اویند.

ایجاد جوامع توحیدی به‌وسیله نهادهای ساز ارزش‌های الهی
در ساختارهای اجتماعی: توحید اجتماعی در سیره انبیا، علاوه بر اصلاح بینش عمومی و مبارزه با نظام‌های شرک‌آلود، به ایجاد جوامع توحیدی و نهادهای ساز ارزش‌های الهی در ساختارهای اجتماعی نیز منجر می‌شد. پیامبران

با تأسیس جوامع مبتنی بر توحید، نشان دادند اصول توحیدی قابلیت اجرا در عرصه‌های عملی و اجتماعی دارند. حضرت محمد (ص) با تأسیس جامعه مدینه، نمونه‌ای کامل از یک جامعه توحیدی بر محور امت را ارائه داد که در تضاد کامل با سیستم حاکمیتی طایفه‌ای و قبیله‌ای بود. در این جامعه برخلاف جامعه غیرتوحیدی، تمامی روابط اجتماعی، اقتصادی و سیاسی بر اساس آموزه‌های توحیدی تنظیم شده بود. تأسیس نهادهایی مانند مسجد، به عنوان مرکز عبودیت و همبستگی اجتماعی، یکی از اقدامات پیامبر (ص) در این راستا بود. مسجد، نه تنها مکانی برای عبادت، بلکه مرکزی برای آموزش، مشورت و تقویت روابط اجتماعی بود که نقش مهمی در نهادهای سازی ارزش‌های توحیدی ایفا می‌کرد. همچنین دعوت پیامبران به تقوای اجتماعی در راستای نهادهای سازی ارزش‌های توحیدی در جامعه بود. معنای جامع تقوا، ضمیر بیدار به حق و نگهدار حریم است و اثر آن هم آهنگی قوای نفسانی و ظهور فضائل خلقی مانند عدالت و عفت و شجاعت است (طالقانی، ۱۳۶۲، ۱: ۵۵) که رویکرد اجتماع محور دارد و مخالف استکبار ورزی، پذیرش ظلم و سازش با طبقه ستمگر است. محتوای دعوت پیامبران نشان می‌دهد آن‌ها منادی توحیدی بودند که زاینده و آگاهانه و همراه با تعهدات عملی ناظر به ساحت اجتماع باشد، ارزش‌ها و هنجارهای صحیح رعایت شده و از نافرمانی از اوامر خداوند در زندگی فردی و اجتماعی پرهیز شود. در آیه «فَأَرْسَلْنَا فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ» (مؤمنون: ۳۲) با توجه به عدم تقیید تقوا به قید خاص، عبارت «أَفَلَا تَتَّقُونَ» لزوم تقوا در ساحت اجتماع را نیز شامل می‌شود؛ یعنی رسولان الهی فرستاده شده‌اند تا بگویند: نفی عبودیت غیر خدا نیاز به تقوای اجتماعی دارد، یعنی اگر ایمان به خدا بیاورید و غیر او را وانهد؛ باید در جامعه هم پروا پیشه کنید و از اطاعت و انقیاد اوامر و نواهی او سرپیچی نرورید؛ از عقوبت او پرهیزید و به پرستش و تبعیت غیر او مشغول نشوید.

نتیجه‌گیری

تحلیل سیره پیامبران نشان داد در طول تاریخ بشر پیامبران الهی که منادی دعوت به یکتاپرستی بودند، به دلیل ماهیت اجتماعی و ساختارساز توحید که منافع مادی طبقه حاکمه و اشراف را تهدید می‌کرد، همواره با معارضان توحید روبرو بوده‌اند و راهبردهای مختلفی در پیش گرفته‌اند که به بخشی از آن‌ها در تحقیق اشاره شد. در نقطه مقابل تمام پیامبران تلاش کردند با عینیت بخشیدن به توحید در اجتماع، با نفی هرگونه سلطه غیر الهی و رها کردن انسان‌ها از بندگی نیروهای غیر الهی و سلطه‌های ظالمانه و تقویت عبودیت خالصانه پروردگار یگانه، جامعه را به سمت عدالت، کرامت انسانی و همبستگی اجتماعی هدایت کنند. این مأموریت که در دل دعوت تمامی انبیا قرار دارد، به اصلاح بنیادین نظام‌های اجتماعی، فرهنگی و سیاسی منجر می‌شود. توحید اجتماعی، به‌عنوان محور اصلی دعوت انبیا، نه تنها به تغییر جهان‌بینی انسان‌ها و اصلاح باورهای آن‌ها پرداخته است، بلکه با ایجاد نظام‌های اجتماعی مبتنی بر عدالت، کرامت انسانی و عبودیت الهی، به نهادینه‌سازی ارزش‌های الهی در جامعه کمک کرده است.

تجربه تاریخی فرعون‌ها و نمرودها در چپاول منابع ملت‌ها امروزه با سازوکارهای مدرن اقتصادی و سیاسی در قالب سیاست‌های ایالات متحده آمریکا و رژیم صهیونیستی تکرار می‌شود، لذا بازخوانی راهبردهای معارضان توحید و درک درست شیوه‌های قرآنی مقابله با آن‌ها برای سیاست‌گذاران حیاتی است و می‌تواند الگویی برای تحقق توحید اجتماعی در جوامع امروزی باشد.

منابع

* قرآن کریم.

- اخترشهر، علی. (۱۳۸۰). «گونه‌شناسی طبقات اجتماعی در قرآن». مجله علوم سیاسی. ش ۱۵.
- بلاغی، صدرالدین. (۱۳۸۱). قصص قرآن. تهران: امیرکبیر.
- پیشوایی، مهدی. (۱۳۷۹). تاریخ اسلام. قم: نشر معارف.
- جادمولی، محمد احمد. (۱۳۸۰). قصه‌های قرآنی. قم: پژوهاک اندیشه.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۸). ادب توحیدی انبیاء در قرآن. تحقیق سعید بندعلی. قم: اسراء.
- حسن بیگی، ابراهیم. (۱۳۹۴). مدیریت راهبردی. تهران: سمت.
- حکیم، محمدباقر. (۱۳۷۴). القصص القرآنی. قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
- خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۲). طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن. قم: صهباء.
- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). لغتنامه دهخدا. تهران: دانشگاه تهران.
- رسولی محلاتی، سیدهاشم. (۱۳۸۲). تاریخ انبیا؛ قصص قرآن از آدم تا خاتم. قم: بوستان کتاب.
- طاقتی، محمدباقر. (۱۳۸۴). شیوه عملکرد سیاسی پیامبران. همدان: مصفاى الوند.
- طالقانی، سید محمود. (۱۳۶۲). پرتوی از قرآن. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان. بیروت: دارالمعرفه.
- عرب صالحی، محمد؛ پیشوایی، فریده. (۱۴۰۳). توحید اجتماعی با تأکید بر قرآن و اندیشه‌های آیت‌الله خامنه‌ای. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- عمید، حسن. (۱۳۸۹). فرهنگ عمید. گردآورنده: عزیزالله علیزاده. تهران: راه رشد.
- فارسی، جلال‌الدین. (۱۳۷۲). نهضت‌های پیامبران. تهران: مطهر.
- قرشی بنابی، علی اکبر. (۱۳۷۵ق). تفسیر احسن‌الحديث. تهران: بنیاد بعثت.
- کافی، مجید. (۱۳۹۷). تاریخ در قرآن؛ تفسیر اجتماعی آیات تاریخی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- مغنیه، محمدجواد. (۱۴۲۴ق). التفسیر الکاشف. قم: دارالکتب الاسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- نجف بیگی، رضا. (۱۳۹۵). سازمان و مدیریت. تهران: ترمه.

References

- Akhtarshahr, 'Ali. (1380 SH.). "Gūneh-shināsī-yi Ṭabaqāt-i Ijtimā'ī dar Qur'ān." Majalleh-yi 'Ulūm-i Siyāsī, no. 15.
- 'Amīd, Ḥasan. (1389 SH.). Farhang-i 'Amīd. Compiled by 'Azīzullah 'Alīzādeh. Tehran: Rāh-i Rushd.
- 'Arab Ṣāliḥī, Muḥammad; Pishvā'ī, Farīdeh. (1403 SH.). Tawḥīd-i Ijtimā'ī bā Tākīd bar Qur'ān va Andīsheh-hā-yi Ayatullah Khamenei. Tehran: Islamic Sciences and Culture Academy.
- Balāghī, Ṣadr al-Dīn. (1381 SH.). Qiṣaṣ-i Qur'ān. Tehran: Amīr Kabīr Publications.
- Dehkhudā, 'Ali Akbar. (1377 SH.). Lughatnāmeḥ-yi Dehkhudā. Tehran: University of Tehran.
- Fārsī, Jalāl al-Dīn. (1372 SH.). Nahḍat-hā-yi Payāmbārān. Tehran: Muṭahhar Publications.
- Ḥakīm, Muḥammad Bāqir. (1374 SH.). al-Qiṣaṣ al-Qur'ānī. Qom: al-Markaz al-'Ālamī li-l-Dirāsāt al-Islāmiyyah.
- Ḥasan-Bīgī, Ibrāhīm. (1394 SH.). Mudīriyyat-i Rāhburdī. Tehran: SAMT.
- Jād al-Mawlā, Muḥammad Aḥmad. (1380 SH.). Qiṣṣeh-hā-yi Qur'ānī. Qom: Pazhvāk-i Andīsheh.
- Javadi Amoli, 'Abdullah. (1398 SH.). Adab-i Tawḥīdī-yi Anbiyā' dar Qur'ān. Ed: Sa'īd Band 'Ali. Qom: Isrā' Publications.
- Kāfī, Majīd. (1397 SH.). Tārīkh dar Qur'ān; Tafsīr-i Ijtimā'ī-yi Āyāt-i Tārīkhī. Qom: Research Institute of Hawzah and University.
- Khamenei, Sayyid 'Ali. (1392 SH.). Ṭarḥ-i Kullī-yi Andīsheh-yi Islāmī dar Qur'ān. Qom: Ṣah-bā'.
- Makārim Shīrāzī, Nāṣir. (1371 SH.). Tafsīr-i Nemūneh. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.
- Mughniyah, Muḥammad Jawād. (1424 AH). al-Tafsīr al-Kāshif. Qom: Dār al-Kutub al-Islāmī.
- Najaf-Bīgī, Reza. (1395 Sh.). Sāzimān va Mudīriyyat. Tehran: Tirmih Publications.
- Pishvā'ī, Mahdi. (1379 SH.). Tārīkh-i Islām. Qom: Nashr-i Ma'ārif.
- Qurashī Banābī, 'Ali Akbar. (1375 AH). Tafsīr-i Aḥsan al-Ḥadīth. Tehran: Bunyād-i Ba'that.
- Rasūlī Maḥallātī, Sayyid Ḥāshim. (1382 SH.). Tārīkh-i Anbiyā'; Qiṣaṣ-i Qur'ān az Ādam tā Khātam. Qom: Būstān-i Kitāb.
- Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. (1412 AH). Jāmi' al-Bayān. Beirut: Dār al-Ma'rifah.
- Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (1390 AH). al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān. Beirut: Mu'assasat al-'Ālamī li-l-Maṭbū'āt.
- Ṭāliqānī, Sayyid Maḥmūd. (1362 SH.). Partovī az Qur'ān. Tehran: Shirkat-i Sahāmī-yi Intishār.
- Ṭāqatī, Muḥammad Bāqir. (1384 SH.). Shīveh-yi 'Amalkard-i Siyāsī-yi Payāmbārān. Hamadān: Muṣaffā-yi Alvand.

| Extended Abstract |

Strategies Employed by the Opponents of Social Tawhīd and Prophetic Methods of Countering Them: A Qur'an-Based Study¹**Mohammad Arab Salehi 1 , Farideh Pishvae****Research Objective:**

According to the social interpretation of monotheism (Tawhīd), accepting a human law that is not derived from religion in opposition to God's command and law effectively amounts to ascribing a partner to God in the sphere of legislation. Likewise, when a person formulates a self-made ruling for others and obliges them to obey it, that person effectively claims a share in divine authority. A significant point is that, throughout history, the social and structurally transformative character of monotheism provoked the hostility of tyrants, the wealthy, and the arrogant toward the divine prophets. The proclamation of monotheism directly challenged the creed devised by the possessors of wealth and power to preserve their dominance. Oppressive rulers have consistently sought, in one form or another, to portray themselves as sacred figures and as partners with God in matters of divinity and lordship, thereby compelling people to obey and serve them. Accordingly, this study aims to explain the strategies adopted by the opponents of social monotheism (Tawhīd) in response to the prophets' call for societies to renounce obedience to every object of worship and every authority other than the One God. It also seeks to elucidate, on the basis of the Qur'anic accounts of the prophets, the methods employed by the divine messengers to counter these strategies.

Research Methodology:

This qualitative study employs a library-based method of data collection and a descriptive-exploratory approach to analysis. The research is grounded in the principles of Qur'anic interpretation and draws on the explicit semantic indications of Qur'anic verses, whose authority is established through the rational practice of reasonable people. It also employs rational inference and engages with the most recent relevant scholarly sources. Furthermore, the discussions presented in the article are practically oriented and address the circumstances and challenges of contemporary societies.

Findings:

The findings indicate that the opponents of social monotheism commonly employed such strategies as exploiting people's misguided emotions and cultural deprivation, claiming lordship, humiliating the population to suppress protest, employing deviant scholars, promoting monopolistic practices and social stratification, obstructing rational thought, issuing threats, making accusations, and resorting to violent confrontation. In applying these findings to contemporary conditions, the study refers to the emergence of new and pseudo-mystical sects, the spread of Satanism, and deviant

1. This article was financially supported by the Iran National Science Foundation (INSF) and is based on the findings of Project No. 4033441.

forms of spirituality that reject religious law. It argues that such movements are supported by lobbying networks associated with hegemonic powers and seek to manipulate and divert humanity's innate inclination toward God and spirituality, thereby bringing contemporary individuals into a state of blind obedience. From this perspective, race and racism likewise constitute fabricated notions employed to establish claims of superiority and advance the profit-seeking interests of the capitalist system. The study further identifies certain religious institutions in dependent Arab countries, including Wahhabism and al-Azhar, as well as affiliated churches and clerics in Western countries that promote what it characterizes as "American Islam," as contemporary manifestations of deviant religious authorities opposed to monotheism (Tawhīd). Similarly, the imposition of severe economic sanctions and the subjection of people's livelihoods to political pressure; the domination of the United Nations Security Council and other international institutions by a small number of hegemonic powers; the weakening of national economies by global capitalist forces; the erosion of the identity and civilization of nations; unilateralism; the imposition of war; and the expansion of control over strategically sensitive regions are presented as manifestations of the intensified monopolism and exploitation practiced by contemporary opponents of social monotheism. Cognitive warfare, the distortion of realities, and the substitution of falsehood for truth are likewise identified as central media strategies of global imperialism within the framework of hybrid warfare. Whereas the opponents of monotheism exploit popular ignorance and superstition, the discourse of the divine prophets is characterized by rational argumentation and repeated calls to reflection, discernment, and insight.

A common prophetic strategy was to make people aware that they had no need to submit to any creature of God, since such creatures, like themselves, possessed no independent power to confer benefit or inflict harm, even upon themselves. By rejecting polytheism and affirming the oneness of God, the prophets sought to purify the collective consciousness of society from intellectual deviations and reconstruct it on the basis of monotheism.

The prophets also prepared the ground for the realization of social monotheism (Tawhīd) by confronting social systems founded on polytheism, oppression, and arrogance.

Conclusion:

The study argues that the historical practices of Pharaohs and Nimrods in plundering the resources of nations are reproduced in the contemporary world through modern economic and political mechanisms, particularly in the policies of the United States of America and the Zionist regime. Accordingly, rereading the strategies employed by the opponents of monotheism and developing an accurate understanding of the Qur'anic methods of confronting them are of vital importance to policymakers. These methods can provide a model for realizing social monotheism (Tawhīd) in contemporary societies and may be reformulated and operationalized as Qur'anic strategies for liberation from exploitation by systems of domination in the modern world.

Keywords: Social monotheism; Opponents; Strategy; Prophets; Qur'an

The Status of Truthfulness in the Qur'an and Practical Wisdom and Its Role in the Advancement of Society

Ali Nikouei¹

1. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Islamic Azad University, Shiraz, Iran.

Email: 2539027261@iau.ir

Abstract

Whether human beings are social by nature or by necessity, they are inherently social beings, and the advancement of social life depends on factors that establish and sustain social order and cohesion. Among these factors is the extent to which truthfulness governs social relations. Truthfulness is a disposition of the soul that manifests as honesty in speech and integrity in conduct. It originates in the soundness of belief, and other moral virtues arise from this inner disposition. For this reason, scholars of ethics have described truthfulness as “the noblest of the qualities of the soul and the foremost of virtuous moral traits.” This study addresses the following questions: What status does truthfulness occupy in the Qur'an and practical wisdom, and how does it contribute to the advancement of society? The study employs a library-based method of data collection and adopts a descriptive-analytical approach to the examination of the collected material. The findings indicate that truthfulness and veracity are among the most important means of fostering social trust and play a fundamental role in establishing and maintaining social order and cohesion. Truthfulness is also regarded as essential to the survival of society and the legitimacy of rulers. Security, as another defining feature of an advanced society, is likewise considered a consequence of individuals' adherence to truthfulness in its various dimensions. The study further argues that truthfulness in belief, understood as the correspondence of one's conception with objective reality, provides the foundation for a proper understanding of progress and sustainable development. It prevents the rights of future generations from being disregarded, protects the environment from harm, and contributes to felicity in the Hereafter. An advanced society is realized through the manifestation of justice in its various spheres; such justice, however, cannot be achieved without cultivating the moral virtues that arise from the disposition of truthfulness.

Keywords: Qur'an; Practical wisdom; Truthfulness; Social advancement; Society; Justice; Security; Sustainable development; Social trust

Research Article



Received: 2025-09-24 | Received in revised form: 2026-06-14 | Accepted: 2026-07-24 | Published online: 2026-03-21

◆ **How to cite:** Nikouei, Ali(1405SH): The Status of Truthfulness in the Qur'an and Practical Wisdom and Its Role in the Advancement of Society, *Quran and social sciences*, 1(21), p98-129, [10.22034/arq.2026.247828](https://doi.org/10.22034/arq.2026.247828)

جایگاه صداقت در قرآن و حکمت عملی و نقش آفرینی آن در تعالی اجتماع

علی نیکوئی^۱

۱. استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی شیراز، شیراز، ایران.

2539027261@iau.ir

پژوهشی



چکیده

انسان چه مدنی بالطبع باشد و چه مدنی بالاستخدام، موجودی اجتماعی است و تعالی زیست اجتماعی او مستلزم عواملی است که باعث ایجاد و تداوم نظم و انسجام جامعه می‌گردد. ازجمله این عوامل، میزان حاکمیت «صداقت» بر روابط اجتماعی است. «صداقت» ملکه‌ای است نفسانی که در گفتار به صورت راست‌گویی و در کردار به صورت راست‌کرداری نمود می‌یابد و سرمنشأ آن راستی در اعتقاد است و سایر فضایل اخلاقی از این ملکه نفسانی نشئت می‌گیرند و بدین دلیل است که علمای اخلاق آن را «اشرف صفات نفسانی» و رئیس اخلاق ملکیه دانسته‌اند. این پژوهش با هدف پاسخ به این سؤال شکل گرفته است که: «جایگاه صداقت در قرآن و حکمت عملی چیست؟ تأثیر و نقش آفرینی آن در تعالی اجتماع چگونه است؟» روش این پژوهش از حیث جمع‌آوری داده‌ها، کتابخانه‌ای و از لحاظ پردازش اطلاعات، توصیفی و تحلیلی است. نتیجه پژوهش «صدق و راستی» را به عنوان مهم‌ترین عامل «اعتماد» در اجتماع، سبب ایجاد و استمرار نظم و انسجام اجتماعی می‌داند و آن را شرط بقای جامعه و مشروعیت حاکمان می‌شمرد و «امنیت» را به عنوان شاخصه دیگر جامعه متعالی، ره‌آورد التباس اعضای آن به صداقت در ابعاد گوناگون می‌داند. از نظر نویسنده: «صدق» در اعتقاد و تطابق انگاره با عالم واقع، زمینه نگرش صحیح بشریت به «پیشرفت و توسعه پایدار» را فراهم می‌آورد و مانع ضایع شدن حقوق آیندگان و دفع ایزاء محیط زیست و باعث سعادت در حیات اخروی می‌گردد. جامعه متعالی با تجلی «عدالت» در عرصه‌های مختلف تحقق می‌یابد و این مهم جز با استقرار فضایل اخلاقی منبعث از ملکه «صداقت» غیرممکن است.

کلیدواژه‌ها: قرآن، حکمت عملی، صداقت، تعالی اجتماع، جامعه، عدالت، امنیت، توسعه پایدار، اعتماد اجتماعی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۰۲ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۵/۰۳/۲۴ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۵/۰۳ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۷/۰۱

◆ **استناد به این مقاله:** نیکوئی، علی (۱۴۰۵): ((جایگاه صداقت در قرآن و حکمت عملی و نقش آفرینی آن در تعالی اجتماع))، *قرآن و علوم اجتماعی*، ۲۱(۱)، ۹۸-۱۲۹. 10.22034/arq.2026.247828

۱. مقدمه

حکما، اندیشمندان و دلسوزان بشر از قدیم‌الایام به دنبال ایجاد جامعه آرمانی بوده‌اند. همچنان که از اهداف دین مبین اسلام، تشکیل اجتماع متعالی است (طباطبایی، ۱۳۸۳، ۴: ۱۵۰) تعریف مکاتب مختلف از جامعه متعالی و رشد یافته و ارائه طرق وصول به آن متفاوت است، اما قرآن کریم به‌عنوان مهم‌ترین منبع دین اسلام، جامعه‌ای را مطلوب می‌داند که علاوه بر تأمین سعادت دنیوی افراد خویش، زمینه خوشبختی اخروی آنان را نیز فراهم نماید (طباطبایی، ۱۳۸۳، ۴: ۱۵۹). این کتاب مقدس با تصحیح بینش‌ها و اعتقادات مردم، انشاء احکام لازمه و ابلاغ خُلقیات حسنه، سعی در ایجاد چنین جامعه‌ای دارد. این فرمان‌ها، بر پایه حق، واقعیت نفس‌الامری، صداقت و راستی، استوار است و اگر به‌درستی و کمال در جامعه تجلی یابد، جامعه آرمانی، ایده آل و متعالی تشکیل می‌گردد. دست‌یابی به شاخصه‌های جامعه متعالی با ترسیمی که در مکتب تشیع از اجتماع هم‌زمان با حاکمیت حضرت ولیعصر (عج) صورت گرفته، چندان مشکل نمی‌نماید. در آن اجتماع، همه در امنیت کامل به سر می‌برند (نور: ۵۵)، جامعه، به پیشرفت فنی و علمی چشمگیری نائل می‌گردد (مجلسی، ۱۴۰۳، ق، ۵۲: ۳۳۶)، برکت و فراوانی نعمت به وجود می‌آید (مجلسی، ۱۴۰۳، ق، ۵۲: ۳۳۷)، تمام افراد جامعه به یکدیگر اعتماد دارند و عدالت فراگیر می‌شود (هلالی، ۱۴۰۵، ق، ۱: ۱۷۳) و نظم نوینی بر روابط انسانی حاکم می‌گردد.

این مقاله، پس از بررسی لغوی، اصطلاحی و قرآنی «صدق»، به دنبال تبیین نقش صداقت در تعالی اجتماع است و به جهت رعایت اختصار به ذکر چند نمونه از شاخصه‌های جامعه متعالی و تأثیرگذاری صداقت بر آن اکتفا نموده است.

۲. پیشینه پژوهش

«صداقت» و «جامعه متعالی» دو مقوله مستقلی است که مفسران و حکما، هرکدام به تفکیک پیرامون آن بحث کرده‌اند؛ بنابراین هرکدام از آن دو دارای دو

پیشینه یکی در نزد حکما و فلاسفه و دیگری در نزد مفسران قرآن هستند. مفسران قرآن ذیل واژه «صدق» و مشتقات آن، به تبیین این مفهوم پرداخته‌اند و حکما و فلاسفه در خصوص چیستی و ماهیت و ضرورت آن بحث کرده‌اند. از سوی دیگر ارائه طریق وصول به اجتماع متعالی، همواره مورد اهتمام حکما، بوده است و کتب و مقالات فراوانی تحت عناوینی همچون؛ جامعه آرمانی، مدینه فاضله، آرمان‌شهر، شهر اسلامی، اتوپیا و... به رشته تحریر درآمده است. علاوه بر فلاسفه یونان باستان، حکمای اسلامی همچون؛ ابونصر فارابی، ابوالحسن عامری، اخوان الصفا، ابن مسکویه، ابن سینا، نظام الملک، خواجه نصیرالدین طوسی، حسینی قزوینی حائری و... در این راستا قلم زده‌اند. همچنان که بسیاری از مفسران ذیل آیاتی که نوید حکومت حضرت مهدی (عج) می‌دهد و محدثین و شارحان احادیث ذیل احادیث ظهور، به بیان برخی از ویژگی‌های جامعه آرمانی پرداخته‌اند. علاوه بر تلاش‌های سلف صالح در راستای تبیین مفاهیم و مصادیق «صدق» و «جامعه متعالی»، اخلاف ایشان و محققین معاصر نیز این دو مهم را مغفول نگذاشته‌اند و بنا به اقتضا و به قدر بضاعت علمی بدان پرداخته‌اند، اما هیچ کدام، رابطه صداقت و تأثیر آن بر دستیابی به اجتماع متعالی را مورد بررسی قرار نداده‌اند.

در مورد صدق برخی از مطالعات بدین صورت است که دانش‌نما و همکاران (۱۴۰۱) در مقاله «بررسی قرآنی نقش آرامش آفرینی صداقت و موارد استثنائی آن در جامعه انسانی» به بیان تفاوت صدق در اسلام و مکاتب دیگر، کیفیت حصول آرامش فردی و اجتماعی در سایه صداقت و ذکر موارد استثنائی جواز تخطی از صداقت پرداخته است. زینلی بهزادان (۱۴۰۱) در مقاله «معناشناسی لسان صدق در قرآن کریم»، تفسیر «لسان صدق» را به «ستایش»، «یادکرد» و «شهرت» منتفی می‌داند و آن را به وعده‌های پیامبرگونه و صادق دربارهٔ پسینان ارتباط می‌دهد. پور شیخ علی اندوه جردی و همکاران (۱۴۰۰)، در مقاله «واکاوی قدم صدق در قرآن کریم»، قدم صدق را به ثبات قدم، صبر، استقامت در راه خداوند تفسیر نموده‌اند و آن را از پایه‌های تربیتی دین مقدس اسلام

می‌دانند. صابری وزنه (۱۴۰۰) در مقاله «صدق در قرآن و تفسیر» به بررسی معنای لغوی صدق و کاربرد این ماده و اشتقاقیات آن در قرآن و حدیث پرداخته است. الله‌وردی (۱۳۹۹) مقاله‌ای با عنوان «ناکارآمدی مفهوم تطابقی صدق در فلسفه علم پوپر» به رشته‌ی تحریر درآورده است، همین نویسنده (۱۳۹۸) مقاله «صدق در فلسفه علم پوپر و مفهوم سمانتیکی صدق تارسکی» را نیز نگاشته است. از دیگر مقالات در این حوزه می‌توان به «سنجش کارآمدی معناشناسی علامه طباطبایی و ایزتسو در مفهوم صدق» نوشته صالحی شهرودی و همکاران (۱۳۹۷)، «بررسی تطبیقی مفهوم صدق در قرآن، روایات و صحیفه سجادیه» اثر دریاییگی (۱۳۸۷) و «مفهوم صدق از دیدگاه ویتگنشتاین» نگاشته غروی (۱۳۸۵) اشاره کرد. همچنین کافی (۱۳۹۵) در مقاله «کاربرد صدق و توجیه آن در معرفت‌شناسی علم دین»، ابتدا به تشریح نظریات مختلف معرفت‌شناسانه (تطبیقی، انسجامی، عمل‌گرائی، اجماع عقلی، پدیدارشناسی) در باب «صدق» می‌پردازد و سپس «صدق در قرآن» را تلفیقی از نظریه مطابقت و انسجام می‌داند. برومند و همکاران نیز در مقاله «بررسی صدق از دیدگاه قرآن»، پس از تبیین نحوه اتصاف گزاره‌ها به صدق و کذب، به تفاوت صدق در نزد انسان‌ها، با صدق در نزد خدا پرداخته است. دومین مقوله‌ای که پیشینه این پژوهش بدان بازمی‌گردد؛ جامعه متعالی است. علاوه بر آنچه در ابتدای سخن از پژوهش‌های سلف صالح مذکور افتاد، می‌توان به مقالات «تبیین مفاهیم کلیدی شهر اسلامی در تفکر مدینه فاضله فارابی» نوشته نقی‌زاده و همکاران (۱۴۰۱)، «مؤلفه‌های جامعه صالح در اندیشه امام موسی صدر» نگاشته پاشایی و همکاران (۱۴۰۱)، «آرمان‌شهر اسلامی از منظر امام رضا (ع)» اثر اسفندیاری و همکاران (۱۳۹۵)، «آرمان‌شهری در شهرهای آرمان شیعی» نوشته ادیب‌خواه (۱۳۹۴) اشاره نمود. بهنیا، (۱۳۹۴) در مقاله «آرمان آرمان‌شهر» به نقد و بررسی کتاب «آرمان‌شهر بر اساس آرای شهید مرتضی مطهری» پرداخته است. کلباسی اشتری و همکاران (۱۳۹۳)، مقاله «جایگاه عدالت در اتویای افلاطون و مدینه فاضله فارابی» را نوشته و احمدی و همکاران (۱۳۹۱) به سیر تفکرات مسلمین پیرامون جامعه متعالی در مقاله «سیر

تفکرات پیرامون مدینه فاضله در جهان اسلام» پرداخته‌اند. «جایگاه اخلاق در مدینه فاضله فارابی» اثر مدرسی (۱۳۹۱) و «جامعه آرمانی در کلام حضرت زهرا (س)» تألیف ریاحی‌زمین (۱۳۸۷) از دیگر آثار تألیف شده در این زمینه هستند. بررسی پیشینه پژوهش حاکی از عدم التفات محققین به تأثیر صداقت در نیل به مدینه فاضله است. پژوهش پیش‌رو به دنبال ترسیم نقش این مهم در شاکله شهر آرمانی اسلام و تعالی جامعه ایمانی است.

۳. روش تحقیق

در این پژوهش اسنادی با استفاده از ابزار فیش‌برداری، اطلاعات و داده‌های لازم از کتب مرجع، مقالات و تارنماها و نرم‌افزارهای مربوطه جمع‌آوری گردید. داده‌ها به روش کتابخانه‌ای از قرآن کریم، کتب مرجع اخلاقی مانند جامع السعادات، معراج السعاده، محجه البیضاء و احیاء علوم الدین غزالی، تفاسیر شاخص قرآن کریم به‌ویژه تفسیر المیزان گردآوری شد و سپس به روش توصیفی و تحلیلی موردبحث، بررسی و نتیجه‌گیری قرار گرفت.

۴. مفهوم‌شناسی

«صدق»، در مقابل کذب است و اصل استفاده آن در سخن است و از انواع سخن، آن را ویژه خبر می‌دانند. راغب می‌گوید: «صدق و کذب به‌صورت عرض در انواع دیگر کلام هم آمده است، مثل استفهام، امر و دعا» و در ادامه صدق را مطابقت گفتار با نیت و ضمیر و یا چیزی که از آن خبر داده‌شده است می‌داند و صدیق را فردی می‌خواند که صدق و راستی از او زیاد سر بزند (راغب، ۱۴۱۲ ق: ۴۷۸). ابن فارس می‌نویسد: «صاد و دال و قاف دلالت می‌کند بر نیرو در چیزی از لحاظ سخن و غیر آن و صدق متضاد کذب است، چراکه کذب پشتوانه و نیرویی ندارد و باطل است» (ابن فارس، ۱۴۰۴ ق، ۳: ۳۳۹). علامه مصطفوی پژوهش جامعی از این لغت ارائه می‌نماید و صدق را به تمامیت و سلامت از خلاف و تطبیق برحق معنا می‌کند و معنای آن را به

اختلاف موارد، متفاوت می‌داند و بر هفت مورد کلی تقسیم می‌نماید. جدول شماره یک خلاصه گفتار ایشان را نشان می‌دهد:

ردیف	مورد	معنا	مثال قرآنی
۱	صدق در اعتقاد	مطابقت با حق و واقعیت	أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ فَلْيَأْتُوا بِشُرَكَائِهِمْ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ (قلم: ۴۱)
۲	صدق در اظهار اعتقاد	مطابقت با اعتقاد و بدون نفاق	إِنْ زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (جمعه: ۶)
۳	صدق در سخن و خبر	مطابقت با مخبر عنه	وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا (نساء: ۸۷)
۴	صدق در سخن انشائی	تطابق انشاء با قلب و نیت	مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ (احزاب: ۲۳)
۵	صدق در عمل	کمال عمل	وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَا إِنَّ اللَّهَ يَجْزِي الْمُتَصَدِّقِينَ (یوسف: ۸۸)
۶	صدق در مطلق امور	صداقت در تمام ابعاد	وَقُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ (اسراء: ۸۰)

جدول شماره «۱» (مصطفوی، ۱۴۳۰ ق، ۶: ۲۶۱)

اما علامه طباطبایی، صدق را، همان تطابق گفتار با خارج و واقع می‌داند و سپس می‌افزاید: «از آنجایی که به‌طور استعاره و مجاز اعتقاد و عزم و اراده را هم قول نامیده‌اند، در نتیجه صدق را در آن‌ها نیز استعمال کرده، انسانی را هم که عملش مطابق با اعتقادش باشد و یا کاری که می‌کند با اراده و تصمیمش مطابق باشد و شوخی نباشد، صادق نامیده‌اند» (طباطبایی، ۱۳۸۳، ۹: ۵۸۴). از کاوش در کتب اخلاق و تفسیر به دست می‌آید: «صدق و راستی» ملکه‌ای است، نفسانی که در گفتار به‌صورت راست‌گویی و در کردار به‌صورت راست‌کرداری نمود می‌یابد و سرمنشأ آن راستی در اعتقاد است و فضایل دیگری از این ملکه نفسانی نشئت می‌گیرد. اخلاص، وفای به عهد، صفا و یکرنگی از

این جمله‌اند و تحلیه نفس به این ملکه فاضله، رافع رذایلی همچون دروغ‌گویی، تهمت، ریا و نفاق است و شاید به همین لحاظ است که علمای اخلاق آن را «اشرف صفات نفسانیه و رئیس اخلاق ملکیه» دانسته‌اند (نراقی، ۱۳۷۴: ۵۸۰)؛ بنابراین گفتار، جایگاه «صدق و راستی» در حکمت معلوم می‌گردد؛ زیرا در علم اخلاق به‌عنوان شاخه‌ای از حکمت عملی، پیرامون صداقت و اقسام آن بحث می‌شود. توضیح اینکه؛ حکما، حکمت را به دو بخش عملی و نظری تقسیم می‌کنند و حکمت نظری از هست‌ها سخن می‌گوید و شامل الهیات، طبیعیات و ریاضیات می‌گردد و حکمت عملی از بایدها و نبایدهای مبتنی بر همان هست‌ها بحث می‌کند که شامل اخلاقیات، علم تدبیر منزل و سیاست مُدن می‌شود (مطهری، ۱۳۸۴، ۲: ۷۵) و صداقت سرمنشأ تمام فضایل اخلاقی است که علم اخلاق به دنبال تحلیه جان‌ها به آن فضایل است.

۵. اقسام صدق در گستره اخلاق و حکمت عملی

اکثر اخلاقیون و حکما، «صدق» را برشش قسم منقسم نموده‌اند که به‌اختصار می‌آوریم:

۱. **صدق در گفتار** است که برای آن اقسامی ذکر کرده‌اند: صدق در شهادت، سوگند، وفای به عهد و خبر (فیض کاشانی، ۱۴۱۷ ق، ۸: ۱۴۱).

۲. **در نیت و اراده**: یعنی شخص در تمام حرکات و سکنات جز خداوند انگیزه‌ای نداشته باشد؛ و برای آن، مثال تکذیب سخن منافقین را آورده‌اند: «وَاللّٰهُ يَشْهَدُ اِنَّ الْمُنَافِقِيْنَ لَكَاذِبُوْنَ» (منافقین: ۲) درحالی که آن‌ها گفتند: «اِنَّكَ لَرَسُولُ اللّٰهِ» (منافقین: ۲) و این سخن راست است ولیکن خداوند آن‌ها را تکذیب کرد و این از جهت آنچه بر زبان جاری کردند نبود، بلکه حق تعالی چیزی را که منافقین در دل داشتند، تکذیب می‌نماید (غزالی، بی‌تا، ۱۴: ۲۰۰).

۳. **صدق در عزم**: «صادق و صدیق کسی است که عزم خود را در همه امور خیر، قوی و کامل یابد به‌طوری که هیچ‌گونه انحراف و ضعف و تردید در آن وجود نداشته، بلکه نفس او همیشه قاطعانه مصمم به انجام امور خیر باشد»

(فیض کاشانی، ۱۴۱۷ ق، ۸: ۱۴۴).

۴. صدق در وفای به عزم: زمانی است که باید به عزم و اراده خود جامه عمل پوشید و انسان در این هنگام نباید دستخوش غرایز، هوای نفس یا موانع دیگر قرار گیرد (فیض کاشانی، ۱۴۱۷ ق، ۸: ۱۴۴).

۵. صدق در اعمال است؛ یعنی اینکه ظاهر اعمال فرد با باطنش سازگار باشد و این به این معنی نیست که اگر عمل صالحی مبتنی بر باطن ناصالح است، او عمل را ترک نماید، بلکه باید سعی در اصلاح باطن نماید. «اگر ظاهرش خلاف باطنش باشد و عمداً مرتکب شود عمل او «ریا» و فاقد اخلاص است و اگر بدون قصد باشد صدق عمل را از دست داده است» (نراقی، بی تا، ۲: ۳۶۴).

۶. صدق در مقامات دین: «عالی ترین درجات صدق و کمیاب ترین آن است و عبارت است از: صدق در خوف، رجاء، تعظیم، زهد، رضا، توکل، حب و سایر موارد در این امور» (غزالی، بی تا، ۱۴: ۲۰۴).

۶. صدق در قرآن

واژه صدق و مشتقات آن بیش از صدر بار در قرآن بکار رفته است؛ و در هر کدام از این مشتقات، نوعی وابستگی معنایی به «صدق و راستی» وجود دارد. کاربرد برخی از مشتقات «صدق» در قرآن عبارت است از: قرآن تصدیق کننده کُتب ماقبل، صدقات، احکام و شمول و نحوه پرداخت آن، صداقت خدا و رسولانش، صداق و مهریه زنان، صدق و راستی رؤیای پیامبر (ص)، راست گویی هُدهد، لسان صدق، صدق به معنای دین حق و ...

در ادامه آیاتی را که مستقیماً با فضیلت اخلاقی «صدق و راستی» ارتباط دارد، می آوریم و ضمن ترجمه به بررسی نظریات مفسرین بالأخص علامه طباطبایی حول آن می پردازیم، کاوش در این آیات ما را به معنای صدق و اقسام و آثار آن از منظر قرآن کریم واقف می سازد.

۱. «لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ

الْأَخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ» (بقره: ۱۷۷)؛ نیکوکاری آن نیست که روی خود را به سوی مشرق و مغرب بگردانید، بلکه نیکی آن است که کسی به خدا و روز بازپسین و فرشتگان و کتاب [آسمانی] و پیامبران ایمان آورد و مال [خود] را باوجود دوست داشتنش، به خویشاوندان و یتیمان و بینوایان و در راه ماندگان و گدایان و در [راه آزاد کردن] بندگان بدهد و نماز را برپای دارد و زکات را بدهد و آنان که چون عهد بندند، به عهد خود وفادارانند؛ و در سختی و زیان و به هنگام جنگ شکیبایانند؛ آنانند کسانی که راست گفته‌اند و آنان همان پرهیزگارانند.

علامه طباطبایی در ذیل این آیه صدق را وصفی می‌داند که تمامی فضایل علم و عمل را در برمی‌گیرد و به اعتقاد ایشان «صدق» با چهار ریشه اخلاق فاضله یعنی: «عفت، شجاعت، حکمت و عدالت» ملازم یکدیگرند. وی در تبیین این عقیده چنین می‌نگارد: «آدمی غیر از اعتقاد و قول و عمل، چیز دیگری ندارد، وقتی بنا بگذارد که جز راست نگوید، ناچار می‌شود این سه چیز را با هم مطابق سازد، یعنی نکند مگر آنچه می‌گوید و نگوید مگر آنچه را معتقد است و گرنه دچار دروغ می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۸۳، ۱: ۶۵۱).

وی انسان را فطرتاً خاضع در مقابل حق می‌داند، هرچند در ظاهر اظهار مخالفت کند و بر این اساس اگر کسی بنای راستی داشته باشد، با حق مخالفت نمی‌کند و تنها چیزی را می‌گوید که به آن معتقد است و عملش نیز منطبق بر گفتار و اعتقادش می‌شود و در نتیجه واجد مجموع ایمان خالص، اخلاق فاضله و عمل صالح می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۸۳، ۱: ۶۵۲).

این آیه بسیاری از فضایل را با صداقت لازم و ملزوم یکدیگر می‌داند و باعث تصور معنای جامعی از «صدق» می‌شود و ویژگی‌های همسانی را برای ابرار، متقین و صادقین متذکر می‌شود و «عمل به وظایف دینی و تعهدات اجتماعی را نشانه صداقت دانسته است» (قرائتی، ۱۳۸۸، ۱: ۱۷۲).

۲. «وَمَنْ يَطْعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا» (نساء: ۶۹)؛ و کسانی که از خدا و پیامبر اطاعت کنند، در زمره کسانی خواهند بود که خدا ایشان را گرامی داشته [یعنی] با پیامبران و راستان و شهیدان و شایستگان‌اند و آنان چه نیکو همدمان‌اند. ترتیب مندرج در آیه بر اساس مراتب و مقامات صاحبان آن اوصاف است؛ بنابراین «بعد از مقام نبوت مقامی بالاتر از مقام صدق و راستی نیست» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۳: ۴۶۰).

«صدیق»، صیغهٔ مبالغه از «صدق» است و به فردی که بسیار صادق باشد «صدیق» گویند و «صدق»، منحصر در گفتار نمی‌گردد. علامه طباطبایی در تفسیر این آیه، صدق در گفتار را صرفاً یکی از مصادیق صداقت می‌داند و حتی گفتار را هم جزء افعال انسان می‌شمرد که از عضوی به نام زبان صادر می‌گردد و بنا به نظر ایشان صدیق کسی است که در گفتار و کردار و اعتقادش صادق باشد. ایشان «صدیق» را این‌گونه معرفی می‌نماید:

«صدیق آن کسی است که به هیچ وجه دروغ در او راه ندارد و چنین کسی کاری که حق بودن آن را نمی‌داند، نمی‌کند، هرچند که مطابق با هوای نفسش باشد و سخنی را که راست بودن آن را نمی‌داند، نمی‌گوید و قهراً حتی کسی به جز حق را هم نمی‌بیند، پس او کسی است که حقایق اشیاء را می‌بیند و حق می‌گوید و حق انجام می‌دهد.» (طباطبایی، ۱۳۸۳، ۴: ۶۵۱)

البته در بسیاری از تفاسیر بالأخص تفاسیر روایی «صدیقین» را به امامان معصوم علیهم السلام تفسیر نموده‌اند (حویزی، ۱۴۱۵ ق، ۱: ۵۱۴؛ بحرانی، ۱۴۱۵ ق، ۲: ۱۲۴) اما، این از باب تعیین اَکَم مصادیق «صدیقین» است و «معنی انحصار را نمی‌رساند» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۳: ۴۶۱)؛ بنابراین شامل تمام افرادی که در اعتقاد، گفتار و عمل، بسیار صادق باشند می‌گردد.

۳. «قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (مائده: ۱۱۹)؛ خدا فرمود: این، روزی است که راست‌گویان را راستی‌شان سود بخشد. برای

آنان باغ‌هایی است که از زیر [درختان] آن نهرها روان است. همیشه در آن جاودان‌اند، خدا از آنان خشنود است و آنان [نیز] از او خشنودند. این است رستگاری بزرگ.

این آیه تأیید و تصدیق ضمنی سخن حضرت عیسی (ع) است و ایشان را با کنایه، جزء صادقین دانسته است. مفسرین در بیان معنای «یوم ینفع الصادقین صدقهم» اختلاف دارند، برخی آیه را چنین معنا می‌کنند که امروز، روزی است که هر کس در دنیا راست گفته از آن بهره‌مند می‌شود (طبرسی، ۱۴۱۲ ق، ۱: ۳۶۴). برخی این چنین معنا کرده‌اند که «صدق» صادقین در قیامت برایشان نافع است و «صدق» کافرین و کاذبین در قیامت برایشان سودی ندارد (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ۱۳: ۴۶۸).

علامه طباطبایی با استناد به اینکه دنیادار تکلیف و آخرت خانه پاداش و مجازات است می‌فرماید: «مراد از «صدق صادقین» صداقت ایشان است در دنیا نه در آخرت. به دلیل اینکه دنبال آن فرمود: «لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ...» و روشن است که این جَنّات پاداشی است از طرف خدای تعالی در برابر صداقتشان در دنیا و نفعی هم که فرمود عایدشان می‌شود همین جَنّات است» (طباطبایی، ۱۳۸۳، ۶: ۳۶۰).

نظر به آیات قبل از آیه فوق‌الذکر حاکی از این است که حضرت عیسی (ع) در ظرف زمانی قیامت، افعال و اقوال گذشته خود [در دنیا] را برای خداوند بیان می‌نماید و باری تعالی نیز بیان او را مورد تصدیق قرار می‌دهد؛ بنابراین تصدیق خداوند شامل صداقت ایشان در افعال و نیز اقوال می‌گردد. علامه طباطبایی ضمن پذیرش انواع صدق اعم از قولی و فعلی در این آیه، نکته ظریف دیگری بر این گفتار می‌افزاید. ایشان می‌فرماید: «علاوه بر این، صداقت در قول خود مستلزم صداقت در فعل یعنی صراحت و پاکی از نفاق هم هست و صداقت در قول خواه‌ناخواه کار انسان را به صلاح و سداد می‌کشاند» (طباطبایی، ۱۳۸۳، ۶: ۳۶۰).

۴. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ» (توبه: ۱۱۹)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از خدا پروا کنید و با راستان باشید.

اگرچه «صدق» دارای مراتب است؛ اما در بیان مصداق «صادقین» در این آیه بین علما و مفسرین گفتگو است. مفسرین شیعه، اهل بیت علیهم السلام را مصداق «صادقین» می‌دانند (قمی، ۱۳۶۳، ۱: ۳۰۷؛ حویزی، ۱۴۱۵ ق، ۲: ۲۸۰) و بسیاری از مفسرین اهل تسنن، صحابه و بالأخص دو خلیفه را مصداق آن می‌دانند (طبری، ۱۴۱۲ ق، ۱۱: ۴۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ۶: ۴۳)؛ اما آنچه بر اعتقاد مفسرین شیعه صحّه می‌گذارد عبارت‌اند از:

۱. دستور به معیت و تبعیت بدون قید و شرط در آیه نشان از «عصمت» صادقین دارد و از سوی دیگر تاریخ گواهی می‌دهد که تمامی صحابه معصوم نبوده‌اند بلکه به استناد آیه تطهیر، صرفاً اهل بیت پیامبر علیهم السلام معصوم هستند.

۲. «مفهوم آیه عام است و تمام زمان‌ها را در بر می‌گیرد، ولی صحابه پیامبر (ص) در زمان محدودی بوده‌اند» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۸: ۱۸۱). فخر رازی با استناد به عام بودن لفظ آیه، معتقد است که صادقین در تمام زمان‌ها وجود دارند و صادقین را به اجماع امت تفسیر می‌کند و نتیجه می‌گیرد که اجماع امت حجت است (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ۱۶: ۱۶۱). مفسرین در ردّ سخن فخر رازی دلایلی آورده‌اند:

اولاً: جمیع امت در مسائل محدودی اجماع دارند و حال آنکه همراهی با صادقان یک وظیفه عمومی است و در همه جا و همه چیز به آن امر شده است.

ثانیاً: زمان نزول آیه هیچ عرب‌زبانی از لفظ «صادقین» اجماع امت را متوجه نمی‌شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۹: ۵۱)؛ اما برخی از اهل تسنن نیز در کنار روایاتی که مصداق این آیه را صحابه یا دو خلیفه می‌دانند، احادیثی نقل نموده‌اند که بیان می‌کند منظور از این آیه، امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب است (سیوطی، ۱۴۰۴ ق، ۳: ۲۹۰)؛ اما فارغ از تعیین مصداق آیه، آنچه محل بحث ماست این است که چه چیزی باعث شده، «صادقین» به مقامی دست یابند تا بر اثر آن، دیگران مأمور به همراهی و تبعیت از ایشان شوند. روشن است که جواب سؤال، مندرج در وصف «صادقین» است. آری، «صدق» کامل و همه‌جانبه ایشان، دلیل وصول به این مقام والا است.

۵. «مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَّنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَّنْ يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا* لِيَجْزِيَ اللَّهُ الصَّادِقِينَ بِصِدْقِهِمْ وَيُعَذِّبَ الْمُنَافِقِينَ إِن شَاءَ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا» (احزاب: ۲۳ - ۲۴)؛ از میان مؤمنان مردانی اند که به آنچه با خدا عهد بستند صادقانه وفا کردند، برخی از آنان به شهادت رسیدند و برخی از آن‌ها در [همین] انتظارند و [هرگز عقیده خود را] تبدیل نکردند* تا خدا راست‌گویان را به [پاداش] راستی‌شان پاداش دهد و منافقان را اگر بخواهد، عذاب کند یا بر ایشان ببخشد که خدا همواره آمرزنده مهربان است.

در این آیات صداقت و صادقین در مقابل نفاق و منافقین قرار گرفته است و عبارت: «مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ...» اشاره به ثبوت صدق در عهدی است که مؤمنین با خدا و رسولش بسته بودند و آن این بود که هنگام کارزار پشت به دشمن ننمایند. البته می‌دانیم که خصوص نزول مانع عمومیت حکم نیست (سیوطی، ۱۴۲۱ ق، ۱: ۱۲۳) و بر همین مبنا امام حسین (ع) این آیه را، هنگام وداع با شهدای کربلا تلاوت می‌فرمودند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ۴: ۱۸۱)؛ بنابراین «صدق» در آیات مورد بحث معنای وسیعی دارد و «شامل قول و فعل صادقین» می‌گردد (حق‌ی برسوی، بی‌تا، ۷: ۱۶۰). واضح است پذیرش توبه منافقین، منوط به توبه ایشان و بازگشتشان از نفاق به صدق است (سلطان‌علی شاه، ۱۴۰۸ ق، ۳: ۲۴۴).

۶. «إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا» (احزاب: ۳۵)؛ مردان و زنان مسلمان و مردان و زنان با ایمان و مردان و زنان عبادت‌پیشه و مردان و زنان راستگو و مردان و زنان شکیبا و مردان و زنان فروتن و مردان و زنان صدقه‌دهنده و مردان و زنان روزه‌دار و مردان و زنان پاکدامن و مردان و زنانی که خدا را فراوان یاد می‌کنند، خدا برای [همه] آنان آمرزشی و پاداشی بزرگ فراهم ساخته است. ذیل این آیه در تفسیر کشاف می‌خوانیم: «الصادق؛ الذی یصدق فی نیته وقوله

و عمله» (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ۳: ۵۳۹) یعنی صادق کسی است که در نیت و گفتار و کردار، دارای صدق و راستی است. علامه طبرسی نیز همین تعبیر را برای مفهوم «صادق» به کار می‌برد (طبرسی، ۱۴۱۲ ق، ۳: ۳۱۵). علامه طباطبایی در معنای «الصادقین والصادقات» می‌فرماید: «کلمه صدق به معنای هر فعل و قولی است که مطابق با واقع باشد و مرد و زن با ایمان هم در ادعای دین‌داری صادق‌اند و هم در گفتار راست می‌گویند و هم خلف وعده نمی‌کنند» (طباطبایی، ۱۳۸۳، ۱۶: ۴۷۰)؛ بنابراین اکثر مفسرین «صادق» را به فردی اطلاق نموده‌اند که در تمام شئون و ابعاد شخصیتی اعم از نیت، گفتار و کردار، اهل صدق و راستی باشد. در آیه بالا ده صفت از صفات ممدوح بکار رفته که زمینه‌ساز دستیابی به مغفرت الهی و اجر عظیم است.

۷. «طَاعَةٌ وَقَوْلٌ مَّعْرُوفٌ فَإِذَا عَزَمَ الْأَمْرُ فَلَوْ صَدَقُوا اللَّهَ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ» (محمد: ۲۱)؛ فرمان‌پذیری و سخنی شایسته برایشان بهتر است و چون کار به تصمیم کشد، قطعاً خیر آنان در این است که با خدا راست [دل] باشند.

این آیه منافقین بیمار دل را در مقابل مؤمنین راستین قرار می‌دهد. منافقین در معیت مؤمنین آرزوی جهاد می‌کردند، اما همین که امر جدی شد و آیه جهاد نازل شد، رنگ عوض نموده و سخنان زشت و ناپسند بر زبان می‌راندند، ایشان گاهی می‌گفتند: «لَا تَنْفِرُوا فِي الْحَرِّ» (توبه: ۸۱) و زمانی می‌گفتند: «...مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلَّا غُرُورًا» (احزاب: ۱۲) لذا خداوند در آیه می‌فرماید: «اگر امر خدا را اطاعت می‌نمودند و سخن پسندیده می‌گفتند و هنگامی که امر جهاد منجز و مستحکم می‌شد با خداوند از در صدق و صفا درمی‌آمدند برای آنان بهتر بود». این آیه حکایت از این دارد که صحنه‌های سخت زندگی، وسیله‌ای است برای تمیز صادقان از مدعیان صدق، همچنانکه در آیات دوم و سوم سورة عنکبوت، براین مطلب تأکید می‌فرماید.

۸. «وَقُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ وَاجْعَلْ لِي مِنْ لَدُنْكَ سُلْطَانًا نَصِيرًا» (اسراء: ۸۰)؛ و بگو: پروردگارا، مرا [در هر کاری] به طرز درست داخل کن و به طرز درست خارج ساز و از جانب خود برای من تسلطی یاری بخش قرار ده.

این آیه، آینه ایده آل یک مؤمن بالله است و آن این است که اول تا آخر امور مربوطه اش بر اساس صدق و حقیقت باشد. علامه طباطبایی در ذیل این آیه می فرماید: «اگر ادخال و اخراج را به صدق اضافه کرده به این عنایت است که دخول و خروج در هر امری دخول و خروجی باشد که متصف به صدق و دارای حقیقت باشد، نه اینکه ظاهرش مخالف با واقع و باطنش باشد یا یک طرفش با طرف دیگرش متضاد بوده باشد» (طباطبایی، ۱۳۸۳، ۱۳: ۲۴۲).

در تشریح سخن علامه، باید گفت، گواهی ظاهر برخی از افراد با حقیقت و باطن ایشان متفاوت است. آنان بر زبان چیزی می رانند که خلاف آن را در قلب می گذرانند؛ و عده ای دیگر اعمالشان را با نیت الهی آغاز می نمایند. اما در میانه راه منحرف شده و آن اعمال را با اغراض دیگر به انجام می رسانند؛ بنابراین خداوند به حضرت رسول (ص) تعلیم می دهد که از پروردگار در همه حرکات، افعال، گفتار و آثار خود از آغاز تا انجام صدق و خلوص استدعا نماید. از این آیه می توان استفاده کرد که برای رسیدن به اهداف انسانی و الهی نمی توان از وسایل باطل استفاده نمود، چرا که هم آغاز و هم پایان امور باید صادقانه باشد. علاوه بر این آیه مذکور دو رمز پیروزی را بیان می فرماید: «یکی صداقت و دیگری تکیه بر قدرت لایزال الهی» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۱۲: ۲۲۶) و البته می توان گفت جلب حمایت قدرت الهی نیز نتیجه ورود و خروج صادقانه در امور است.

۹. «لَيْسَ الْصَّادِقِينَ عَنْ صِدْقِهِمْ وَأَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا أَلِيمًا» (احزاب: ۸)؛ تا راستان را از صدقشان باز پرسد و برای کافران عذابی دردناک آماده کرده است. پیرامون سؤال از صادقین، کیفیت و مصداق سؤال از ایشان در میان مفسرین اختلاف نظر است؛ برخی سؤال را از پیامبران و پیرامون امت هایشان دانسته اند. برخی می گویند سؤال از راست گویان و درباره توحید، عدل و شریعت اسلامی است، عده ای بر این باورند که سؤال از راست گویان درباره انگیزه راست گویی ایشان است و... (طبرسی، بی تا، ۸: ۵۳۱). علامه طباطبایی هیچ کدام از توجیهات را دل چسب نمی داند. ایشان می فرماید: «معنای سؤال از صادقان پیرامون

صدقشان، این است که صدق باطنی خود را اظهار کنند و در مرحله گفتار و کردار آن را نمایش دهند و خلاصه در دنیا عمل صالح انجام دهند (چون عمل صالح مساوی است با تطابق گفتار و کردار با صدق باطنی)» (طباطبایی، ۱۳۸۳، ۱۶: ۴۱۸).

علامه طباطبایی اخذ میثاق از انبیاء را قبل از این دنیا و دنیا را ظرف ظهور صداقت می‌داند و معتقد است تکالیف دینی به نحوی تشریع شده است که با مقتضای میثاق سازگار باشد تا در نتیجه آن صدق که در بطون دل‌ها نهفته است در گفتار و کردار، ظهور و جلوه کند (طباطبایی، ۱۳۸۳، ۱۶: ۴۱۸)؛ بنابراین آنچه از آیه و نظرات مفسران به دست می‌آید، علت غایی اخذ میثاق از انبیاء، سؤال از صادقین و به تعبیر علامه، اظهار صدق صادقین در دنیاست. البته هر کس هم که اهل کذب و کفر باشد، جهنم در انتظار اوست.

واضح است اگر فردی به عهدی که در عالم «الست» با خدا بسته، صادقانه وفا نماید یعنی توحید را محور نیات، افعال و اقوال خود قرار دهد، تمام امورات زندگی خود را بر مبنای راستی و درستی بنیان نهاده است و شریعت او را از تمام جهات، صادق تربیت می‌نماید. چنین فردی هم در ارتباط با خدا و هم در ارتباطات اجتماعی‌اش صادق است.

۱۰. «إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَهْنٍ* فِي مَقْعَدٍ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْتَدِرٍ» (قمر: ۵۴ و ۵۵)؛ در حقیقت، مردم پرهیزگار در میان باغ‌ها و نهرها، در قرارگاه صدق، نزد پادشاهی توانایند.

در معنای «صدق» در این آیه نیز مفسرین، سخنانی نزدیک به هم دارند؛ طبری می‌گوید: «فی مقعد» یعنی مجلسی که حق است لغو و گناهی در آن نیست (طبری، ۱۴۱۲ ق، ۲۷: ۶۷). شیخ طوسی در التبیان (طوسی، بی‌تا، ۹: ۴۶۲) و طبرسی در مجمع‌البیان (طبرسی، بی‌تا، ۹: ۲۹۵) نیز قریب به همین مضمون تفسیر نموده‌اند. علامه طباطبایی کاربرد واژه «صدق» را دلیل بر آن می‌داند که بین صدق عمل و ایمان متقین با کسب این جایگاه رابطه مستقیم است (طباطبایی، ۱۳۸۳، ۱۹: ۱۶۴). از تتبع در نظرات مفسران چنین به دست می‌آید؛

این جایگاه صادق هم به وسیله صدق متقین در اعمال و نیات و ایمان به دست می‌آید و هم صدق وعده الهی را عینیت می‌بخشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۲۳: ۸۰) و هم جایگاهی خالی از گناه، دروغ، غیبت، تهمت و انواع ناراستی‌ها و نادرستی‌ها است. آنجا همان مکانی است که صالحان و صادقان در دنیا برای ساختنش تلاش می‌نمودند.

۱۱. «الصَّابِرِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالْقَانِتِينَ وَالْمُنْفِقِينَ وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ» (آل عمران: ۱۷)؛ شکیبایان و راستگویان و فرمان‌برداران و انفاق‌کنندگان و آمرزش‌خواهان در سحرگاهان.

در این آیه پنج صفت از اوصاف متقین برشمرده شده است و دومین صفت مذکور، ویژگی صدق ایشان است. طبری صادقین را گروهی می‌داند که دهانشان راست‌گوست و در قلب و زبانشان راست‌اند و در نهان و آشکارا راست می‌گویند (طبری، ۱۴۱۲ ق، ۳: ۱۳۹). علامه طباطبایی «صادقین» را به راست‌گویان تفسیر می‌نماید و تفسیرش را بدین دلیل مستدل می‌نماید که اگر «صدق» به معنای اتم آن مراد بود، دیگر حاجتی به ذکر سایر صفات نبود و همین صفت شامل تمامی فضایل می‌شد. این استدلال علامه نشان می‌دهد که ایشان تصویر گسترده‌ای از صدق در اسلام در ذهن دارد که تمامی فضایل را در زیر چتر خود قرار می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۸۳، ۳: ۱۷۶).

از بررسی آیات پیرامون صدق در قرآن نکات ذیل به دست می‌آید:

۱. «صدق و راستی» از فضایل است و انسان فطرتاً به خوب بودن آن اذعان دارد. استعمال مکرر عبارت «إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» در قرآن حاکی از این امر است.

۲. «صدق» مراتبی دارد که بالاترین مرتبه آن درآیه «...وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ» ذکر شده است و اهل بیت پیامبر (ص) مصداق‌های آن می‌باشند (توبه: ۱۱۹).

۳. اخذ میثاق از پیامبران (ع) با هدف غایی «ظهور صدق صادقین در این دنیا» صورت گرفته است (احزاب: ۷-۸).

۴. دنیا محل ظهور صدق صادقین است و البته آنان که به عهد الهی (یکتاپرستی) وفا نکنند، مشمول عذاب الهی می‌گردند (احزاب: ۸).

۵. «صدّیقین»؛ نعمت داده شدگانی هستند که در مرتبت بعد از انبیاء و قبل از شهدا و صالحین قرار گرفته‌اند (نساء: ۶۹).
۶. روز قیامت، روزی است که منافع صدق صادقین برای تمامی افراد مشخص می‌گردد (مائده: ۱۱۹).
۷. همیشه ادعای صدق در هر چیزی وجود دارد. اما اثبات آن نیاز به هزینه کرد و صرف ملزومات آن دارد. اثبات صدق در ایمان منوط به عمل به لوازم آن مثل هجرت، جهاد، ایثار مال و جان در راه خدا، اقامه نماز و امتثال اوامر الهی است (بقره: ۱۷۷، حجرات: ۱۵، حشر: ۸).
۸. پایین‌ترین مرتبه صدق، صدق در گفتار است که به فرموده علامه احتمالاً آیه ۱۷ آل عمران به آن اشاره دارد.
۹. انسان، باید همواره توفیق صدق را از آغاز تا انجام تمام امور از پروردگار استدعا نماید (اسراء: ۸۰).
۱۰. صدق، انسان را در قیامت به مقامات عالیّه می‌رساند (قمر: ۵۵).
۱۱. با توجه به مباحث گذشته می‌توان صدق در قرآن را به سه قسم، تقسیم نمود: الف) صدق در اعتقاد یعنی اینکه شناخت انسان مطابق با واقعیت باشد و شناخت صحیحی از جهان و آفریننده آن داشته باشد. ب) صدق در گفتار یعنی آنچه در باطن به آن معتقد است، بر زبان آورد و غیرازآن به زبان نیاورد. ج) صدق در عمل یعنی عملش منطبق بر گفتار و اعتقاد باطنی‌اش باشد.

۷. تعالی اجتماع در گرو صداقت

تلازم صدق با چهار ریشه اخلاق فاضله یعنی «عفت، شجاعت، حکمت و عدالت» (طباطبایی، ۱۳۸۳، ۱: ۶۵۱)، آن را منشأ تعالی اجتماع قرار داده است؛ زیرا تعالی اجتماع بدون تخلق افراد آن به فضایل اخلاقی چهارگانه، قابل تصور نیست (فارابی، ۱۹۹۵ م). همچنانکه، تخلق انسان به این فضایل بدون آراستن نفس به فضیلت «صدق و راستی» محال می‌نماید؛ و جامعه‌ای متعالی می‌گردد و به سعادت اخروی و دنیوی می‌رسد و به قلّه‌های پیشرفت و توسعه پایدار

نائل می‌شود که نفوس آن به انشعابات فضایل چهارگانه آراسته باشند و از رذایل متناقض و متضاد آن پیراسته گردند و این جز با تکیه بر «صدق و راستی»، امکان‌پذیر نیست. در ادامه به نحو اختصار به برخی از آثار صدق در تعالی اجتماع اشاره می‌کنیم:

اعتماد اجتماعی: از مهم‌ترین سرمایه‌های اجتماعی هر جامعه که زمینه‌ساز رشد و بالندگی آن جامعه را فراهم می‌آورد، «اعتماد اجتماعی» است. اعتماد اجتماعی هزینه کنش‌ها و تعاملات اجتماعی را کاهش می‌دهد؛ و موجب افزایش انسجام و همبستگی می‌گردد و استمرار و پایداری نظم اجتماع را به ارمغان می‌آورد (چلپی، ۱۳۹۵: ۱۲). صداقت در تمام اقسامش اعتماد را است. صدق در «نیت» که به صورت «ایمان»، متجلی می‌گردد (فیض کاشانی، ۱۴۱۷ ق، ۸: ۱۴۴)، به عنوان مهم‌ترین عامل کنترل درونی در بهنجار نمودن افراد جامعه مسلمان نقش بسزایی ایفاء می‌نماید. به نحوی که افراد خود را در محضر و منظر خدا می‌بینند و به گفتار و کردار ناصواب مبتلا نمی‌شوند و در نتیجه باعث سلب اعتماد، در جامعه نمی‌گردند. صدق در نیت، سرمنشأ صدق در گفتار می‌شود. وابستگی میزان راست‌گویی در جامعه با فراوانی اعتماد اجتماعی در آن از بدیهیات است و نیاز به استدلال ندارد. صداقت در گفتار در تمام حوزه‌های اقتصادی، علمی، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی و... جلب اعتماد می‌نماید (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ۳: ۲۱۳). عدم صداقت در کردار، رذایل فراوانی همچون سرقت، کم‌فروشی، غش در معامله، اکل مال به باطل و... را باعث می‌شود که علاوه بر سلب اعتماد افراد جامعه از یکدیگر زمینه اضمحلال و سقوط جامعه را فراهم می‌آورد؛ بنابراین صداقت به عنوان مهم‌ترین عامل اعتماد را در اجتماع موجبات ایجاد و استمرار نظم اجتماعی را فراهم می‌آورد و از این طریق واحدهای منفک را در اجتماع به هم ارتباط داده و انسجام اجتماعی را پدید می‌آورد. همچنین صداقت بازیگران قدرت در جامعه، موجبات اعتماد اکثریت و مشروعیت ایشان را فراهم می‌آورد (چلپی، ۱۳۹۵: ۲۵).

امنیت: امنیت جزء نیازهای اولیه فرد و جامعه است (طباطبایی، ۱۳۸۳، ۵: ۴۷).

مازلو، آن را در هرم سلسله نیازهای انسان بعد از نیازهای فیزیولوژیکی همچون؛ هوا، آب و غذا قرار داده است و آن را مقدمه‌ای برای خود شکوفایی انسان می‌داند (جس فیست و گریگوری جی، ۱۳۸۸: ۵۹۳). بر همین مبنا می‌توان سعادت و اعتلای یک جامعه را منوط به استقرار امنیت در آن دانست. به همین دلیل مؤسسه گاتوم، یکی از شاخصه‌های پیشرفت و تعالی هر جامعه‌ای را میزان امنیت موجود در آن جامعه می‌داند.^۱

امنیت را با رویکرد سلبی و ایجابی تعریف نموده‌اند. تعریف امنیت با رویکرد سلبی یعنی فقدان ناامنی و در یک تقسیم‌بندی می‌توان ناامنی را به دو قسم طبیعی و غیرطبیعی تقسیم نمود (غریاق زندگی، ۱۳۹۱، ۴: ۹۱). سیل، زلزله، طوفان، خشک‌سالی، قحطی و بلایای طبیعی دیگر، ازجمله عواملی هستند که از طبیعت پیرامون بشر نشئت می‌گیرند و موجودیت او را به مخاطره می‌اندازند. به‌صراحت قرآن کریم برخی از ناایمنی‌ها در طبیعت در راستای آزمایش انسان‌هاست (بقره: ۱۵۵). این دسته از بلایا و امتحانات یا به جهت تمییز صالح از طالح است (طباطبایی، ۱۳۸۳، ۵: ۴۰۸) یا به دلیل ترفیع درجات صالحین و متقین؛ اما گاهی بلایای طبیعی، عذاب الهی است و کیفر اعتقادات، اعمال و اخلاقیات ناشایست است؛ بنابراین آزمون به بلایای طبیعی غیر از تعذیب و کیفر تلخ به آن است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۶: ۶۵۱). قرآن کریم ریشه بسیاری از ناامنی‌های در طبیعت را عدم صداقت در اعتقاد، گفتار و کردار می‌داند (نحل: ۱۱۲؛ اعراف: ۹۷-۹۹) و بالعکس امنیت در تمام ابعاد را حاصل صداقت در اعتقاد، قول و فعل می‌داند که به‌صورت ایمان و تقوا نمایان می‌گردد: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (اعراف: ۹۶)؛ و اگر مردم شهرها ایمان آورده و به تقوا گراییده بودند، قطعاً برکاتی از آسمان و زمین برایشان می‌گشودیم، ولی تکذیب کردند؛ پس به [کیفر] دستاوردها [گریان] آنان را گرفتیم.

ایمان برآیند صدق در اعتقاد است و مؤمن کسی است که اعتقادش مطابق با

۱. رجوع شود به سایت: «peerity.com/ranking pro۳»

واقع است (مصطفوی، ۱۴۳۰ ق، ۶: ۲۶۱) و در نیت خود چنان صداقت دارد که جز برای رضای خدا کاری انجام نمی‌دهد (فیض کاشانی، ۱۳۷۲، ۸: ۱۷۵) و تقوا حاصل صدق در گفتار و کردار است و تمام این‌ها بنا بر آیه فوق‌الذکر سبب رفع بلايا و مصائب طبیعی و جذب برکات و رشد و تعالی اجتماع است. علاوه بر این امنیت غیرطبیعی یا انسان‌ساخت نیز به «صدق و راستی»، وابستگی دارد. امنیت انسان‌ساخت خود، دارای زیرمجموعه‌های متنوعی است، همچون: امنیت فردی (مالی، جانی، عرض و آبرو...)، امنیت اجتماعی، امنیت عمومی، امنیت ملّی، امنیت بین‌المللی، امنیت منطقه‌ای، امنیت روانی، امنیت غذایی و... به‌عنوان نمونه، دروغ امنیت روانی افراد را از بین می‌برد و جان، مال، عرض و آبروی مردم را در معرض خطر قرار می‌دهد یا کم‌فروشی به‌عنوان یک رفتار غیر صادقانه، علاوه بر سلب امنیت روانی، امنیت اقتصادی و غذایی افراد را مورد مخاطره قرار می‌دهد. امروزه، دشمنان از طریق تبلیغات کذب و سیاه نمایی، سعی در از بین بردن امنیت جوامع مخالف خود دارند؛ بنابراین مادامی که جامعه جهانی، به «صدق و راستی» در اعتقاد، قول و فعل، آراسته نگردد، از امنیت به‌عنوان یکی از شاخصه‌های مهم جامعه متعالی (نور: ۵۵) تهی می‌ماند.

پیشرفت و توسعه پایدار: اولین شرط دستیابی به پیشرفت و توسعه پایدار، شناخت صحیح از عالم هستی است. به بیان دیگر، زمانی افراد و جوامع در مسیر رشد و تعالی قرار می‌گیرند که به اعتقادی مطابق با واقع (صدق در اعتقاد) دست یابند. تا قبل از دهه ۱۹۶۰ میلادی، بسیاری از جوامع، پیشرفت و توسعه را صرفاً به جنبه‌های اقتصادی معطوف می‌دانستند و این به دلیل شناخت ناصحیح از محیط پیرامون بود، اما با توسعه اقتصادی برخی از جوامع، دغدغه‌های جدیدی همچون تخریب سریع منابع، به هم خوردن سیکل طبیعی حیات در کره زمین، تأثیرات سوء فناوری بر محیط زیست، افزایش بی‌عدالتی، مسئله فقر و پیامدهای اجتماعی آن باعث گردید که به مقوله توسعه، فراتر از اقتصاد نگرسته شود و بشر به این نتیجه رسید که «توسعه‌ای» مطلوب است که علاوه بر تأمین اقتصادی، حیات آیندگان را مورد مخاطره قرار ندهد و عدالت بین نسل‌ها را نیز

تأمین نماید (اصلائی، ۱۳۸۰، ۹۳: ۴۳).

اگرچه بشر به دیدگاه مطلوب‌تری نسبت به گذشته پیرامون پیشرفت و توسعه دست‌یافته است؛ اما هنوز با صدق در اعتقاد فاصله دارد. زمانی جوامع بشری می‌توانند به پیشرفت و توسعه پایدار دست یابند که علاوه بر تأمین سعادت تمام افراد در این دنیا، زمینه سعادت اخروی ایشان را نیز فراهم نمایند. به بیان دیگر توسعه‌ای پایدار و همه‌جانبه است که مبتنی بر ایمان به خدا، غیب و قیامت (صدق در اعتقاد) باشد. علاوه بر این هنگام بررسی موانع توسعه و پیشرفت جوامع، با عواملی روبرو می‌گردیم که ناشی از عدم تطبیق اعتقاد با واقعیت است. به عنوان نمونه برداشت نادرست از مفهوم زهد، قضا و قدر (سبحانی، ۱۳۵۰، ۲: ۹۷)، صبر، قناعت و... در بسیاری از اوقات مانعی بر سر راه پیشرفت جوامع بالأخص جوامع دینی بوده است. اینکه افراد برخلاف نظر قرآن (قصص: ۷۷)، عدم استفاده از دنیا را مطلوب پروردگار پندارند و به همین دلیل در مسیر آبادی و توسعه آن گام برندارند، مانعی است که ناشی از عدم شناخت خدا، اوامر و نواهی حضرتش می‌گردد و نشان از فقدان صدق در اعتقاد دارد.

به همان اندازه که «صداقت در اعتقاد» در پیشرفت و تعالی جامعه نقش ایفا می‌کند، «صداقت در گفتار و رفتار» نیز مفید است. اگر افراد و جوامعی به شناخت صحیحی عالم هستی دست یابند، اما به دلیل پیروی از هوای نفسانی و غلبه قوای شهویه و غضبیه، نتوانند گفتار یا رفتار خود را منطبق بر اعتقاد صحیح خویش سازند، باز از پیشرفت و توسعه پایدار بازمی‌مانند. به عنوان نمونه؛ اگر فرد و جامعه‌ای به این شناخت رسیده باشد که اسراف، تبلی، اتلاف وقت، جهل و خرافه و... از موانع پیشرفت است، اما تحت تأثیر هوای نفس، به این رذایل آلوده باشد و «صدق» در عزم نداشته باشد، باز از تعالی و پیشرفت بازمی‌ماند. به همین دلیل قرآن می‌فرماید: «أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ...» (جاثیه: ۲۳)؛ پس آیا دیدی کسی را که هوس خویش را معبود خود قرار داده و خدا او را دانسته گمراه گردانیده ...

عدالت: از شاخصه‌های اصلی جوامع متعالی و پیشرفته، استقرار عدالت در

جامعه در تمام ابعاد و اقسامش است (هلالی، ۱۴۰۵، ق، ۱: ۱۷۳)، به نحوی که تمام اشیاء و اشخاص در جایگاه شایسته خود قرار می گیرند و این مهم بدون «صدق و راستی» امکان پذیر نیست:

اولین قدم در راه استقرار عدالت در جامعه، شناخت صحیح و مطابق با واقع از جهان آفرینش است که منجر به ایمان در افراد جامعه می گردد و صدق در اعتقادات را به ارمغان می آورد.

عدالت به معنای اخلاقی آن خاستگاه عدالت اجتماعی است، زیرا تا نفوس جامعه ای به زینت عدالت مزین نگردد و قوای وهمیّه، شهویّه و غضبیّه ایشان به اعتدال نگراید، دستیابی به عدالت اجتماعی میسر نیست؛ و عدالت به معنای اخلاقی آن که حاصل امتزاج فضایل سه گانه «عفت، شجاعت و حکمت» است (طباطبایی، ۱۳۸۳، ۱: ۵۶۰)، مستلزم صداقت در نیت، عزم، قول و فعل است. عدالت در قضاوت نیز منوط به دستیابی به گزاره های صادق است و فراتر از آن پابندی عملی به مقتضای حقیقت که صدق در عزم، وفای به عزم و عمل را می طلبد.

نتیجه گیری

صدق، فضیلتی است که فضایل چهارگانه «عفت، شجاعت، حکمت و عدالت» که ام الفضائل محسوب می شوند، با آن در تلازم هستند و جامعه ای پیشرفت می نماید و مسیر رشد و تعالی را می پوید که افراد آن به این فضیلت ملتزم گردند. به همین دلیل تحلیّه نفوس به این زینت، مورد تأکید قرآن و حکما است. جامعه متعالی شاخصه هایی دارد که برخی از آن ها عبارت اند از: عدالت، امنیت، اعتماد، پیشرفت و توسعه پایدار، وفور نعمت و...

صداقت در تمام ابعادش، مفید نیل به این شاخصه ها است. صدق در نیت، سرمنشأ سایر اقسام صداقت است و موجب راست کرداری و راست گفتاری می شود و اعتماد اجتماعی را که مهم ترین سرمایه اجتماعی و عامل نظم و انسجام جامعه است به ارمغان می آورد. استقرار امنیت، ویژگی دیگر جامعه متعالی است که

در سایه ایمان به خدا (صدق در اعتقاد) و تقوا (التزام عملی به ایمان و صدق در عزم و عمل) رقم می خورد. صدق در اعتقاد، گفتار و عمل، ضامن ایجاد و استمرار «امنیت» طبیعی و انسان ساخت در تمام ابعادش است. پیشرفت و توسعه پایدار مرهون شناخت صحیح و صادق از وضع موجود و وضع مطلوب است و در صورتی که عملکرد و گفتار انسان مبتنی بر شناخت صادقانه، صورت پذیرد، موجبات رشد و تکامل مادی و معنوی را فراهم می آورد. دستیابی به عدالت به عنوان بنیادی ترین مفهوم اخلاقی که خود خاستگاه عدالت اجتماعی است، بدون صدق در نیت، اقوال و افعال میسر نیست؛ بنابراین پیشنهاد می گردد؛ حاکمان جامعه اسلامی در راستای نیل به تعالی جامعه به نهادهای نهادینه کردن ملکه «صداقت» در میان آحاد جامعه اهتمام ورزند. استصقاء راه های نهادینه سازی فضیلت «صدق» در جامعه می تواند پیشنهادی برای حدوث تحقیقات آتی باشد.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

- ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۴۰۴ ق). معجم المقاییس اللغة. تحقیق: هارون، عبدالسلام محمد. چاپ اول. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- احمدی، حسن؛ افرادی، کاظم. (۱۳۹۱). «سیر تفکرات پیرامون مدینه فاضله در جهان اسلام». آموزه‌های فلسفی اسلامی. ش ۱۱. صص ۳-۳۰.
- ادیب‌خواه، محمد هادی. (۱۳۹۴). «آرمان آرمان‌شهری در شهرهای آرمانی شیعه». مجله مدیریت شهر و روستائی. ش ۳۹. صص ۳۵-۵۶.
- اسفندیاری (فقیه)، مصطفی؛ مهدوی آرا، مصطفی؛ نادریان لاین، علی رضا؛ یوسفی چوبینی، صدیقه. (۱۳۹۵). «آرمان شهر اسلامی از منظر امام رضا (ع)». فرهنگ رضوی. ش ۱۵. صص ۹۹-۱۳۲.
- اصلانی، رضا. (۱۳۸۰). «توسعه پایدار. تاریخچه. تعاریف. دیدگاه‌ها». مسکن و محیط روستا. ش ۹۳. صص ۴۳-۴۸.
- آلوسی، محمود بن عبد الله. (۱۴۱۵ ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم وسبع المثانی. تحقیق: عبد الباری عطیه، علی. چاپ اول. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- اله وردی، تورج. (۱۳۹۸). «صدق در فلسفه علم پوپر و مفهوم سمانتیکی صدق تارسکی». فلسفه تحلیلی. ش ۳۵. صص ۵-۵۵.
- اله وردی، تورج. (۱۳۹۹). «ناکارآمدی مفهوم تطابقی صدق در فلسفه علم پوپر». فلسفه تحلیلی. ش ۳۷. صص ۵-۲۴.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان. (۱۴۱۵ ق). البرهان فی تفسیر القرآن. تحقیق: بنیاد بعثت واحد تحقیقات اسلامی. چاپ اول. قم: نشر مؤسسه البعثه. قسم الدراسات الاسلامیه.
- برومند، محمد حسین؛ جودوی، امیر؛ عباسی، مهرداد. (۱۳۸۴). «بررسی صدق از دیدگاه قرآن». پژوهش دینی. ش ۹۶. صص ۷۱-۸۰.
- بهنیار، مهدی. (۱۳۹۴). «آرمان آرمان‌شهر». جستارهای فلسفه دین. ش ۱۰. صص ۲۱-۴۲.
- پاشایی، وحید؛ علمدار علی اکبر، سمیرا. (۱۴۰۱). «مؤلفه‌های جامعه صالح در اندیشه امام موسی صدر». اسلام و مطالعات اجتماعی. ش ۳۸. صص ۳۴-۶۱.
- پور شیخعلی اندوهج‌ردي، مظفر؛ محامد، علی. (۱۴۰۰). «واکاوی قدم صدق در قرآن کریم». مطالعات قرآنی. ش ۴۶. صص ۹-۳۴.
- جوادی آملی، عبد الله. (۱۳۸۹). تفسیر تسنیم. چاپ اول. قم: مؤسسه اسراء.
- چلبی، مسعود. (۱۳۹۵). جامعه‌شناسی نظم. چاپ هشتم. تهران: نشر نی.
- حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی. (بی‌تا). تفسیر روح البیان. چاپ اول. بیروت: دار الفکر.
- حویزی، عبد علی بن جمعه. (۱۴۱۵ ق). تفسیر نور الثقلین. تصحیح: رسولی، هاشم. چاپ چهارم. قم: نشر اسماعیلیان.
- دانش‌نهاد، محمد؛ وکیلی، محمد حسین. (۱۴۰۱). «بررسی قرآنی نقش آرامش آفرینی صداقت و موارد استثنای آن در جامعه اسلامی». قرآن و علوم اجتماعی. ش ۷. صص ۳۳-۵۵.
- دریابیگی، محسن. (۱۳۸۷). «بررسی تطبیقی مفهوم صدق در قرآن». پژوهش دینی. ش ۱۷. صص

۱۵۴-۱۴۱

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ ق). *مفردات لالفاظ القرآن الکریم*. چاپ اول. بیروت: دار القلم.

ریاحی زمین، زهرا. (۱۳۸۷). «جامعه آرمانی در کلام حضرت زهرا (س)». علوم حدیث. ش ۴۸. صص ۱۲۶-۱۵۱.

زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ ق). *الکشاف عن الحقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل*. چاپ سوم. بیروت: دارالکتاب العربی.

زینلی بهزادان، فرهاد. (۱۴۰۱). «معناشناسی لسان صدق در قرآن کریم». پژوهش های قرآن و حدیث. دوره ۵۵. ش ۲. صص ۳۸۲-۳۸۹.

سبحانی، جعفر. (۱۳۵۰). «قضا و قدر و پیشرفت جامعه ما». درس هایی از مکتب اسلام. سال ۱۳. ش ۲. صص ۱۷-۲۰.

سلطان علی شاه، سلطان محمد بن حیدر. (۱۴۰۸ ق). *بیان السعادة فی مقامات العبادة*. چاپ دوم. بیروت: مؤسسه الأعلمی للطبوعات.

سیوطی، جلال الدین. (۱۳۷۶). *الاتقان فی علوم القرآن*. ترجمه: حائری قزوینی، سید مهدی. چاپ دوم. تهران: انتشارات امیر کبیر.

سیوطی، عبد الرحمن بن ابی بکر. (۱۴۰۴ ق). *الدر المنثور فی التفسیر المأثور*. چاپ اول. قم: کتابخانه عمومی آیت الله العظمی مرعشی نجفی.

صابری وزنه، حسین. (۱۴۰۰). «صدق در قرآن و تفسیر». *دانشنامه جهان اسلام*. ج ۲۹. صص ۵۰۹-۵۱۳.

صالحی شهرودی، افراسیاب؛ میر عظیمی، سید حمید رضا؛ مسعودی، عبدالهادی. (۱۳۹۷). «سنجش کارآمدی معنا شناسی علامه طباطبایی و ایزتسو در مفهوم صدق». پژوهش دینی. ش ۳۷. صص ۹۴-۶۹.

طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۸۳). *المیزان فی تفسیر القرآن*. ترجمه: موسوی همدانی، سید محمد باقر. چاپ پنجم. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۲ ق). *تفسیر جوامع الجامع*. تصحیح: گرجی. چاپ اول. قم: انتشارات حوزه علمیه قم.

طبرسی، فضل بن حسن. (بی تا). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. ترجمه: نوری همدانی، حسین. چاپ اول. تهران: نشر فراهانی.

طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ ق). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*. چاپ اول. بیروت: دار المعرفة.

طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*. تصحیح: عاملی، احمد حبیب. چاپ اول. بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.

غریباق زندی، داود. (۱۳۹۱). «نسبت اخلاق و امنیت: امکانی برای امنیت اخلاقی». *مطالعات راهبردی*. سال ۱۵. ش ۴. صص ۸۱-۱۰۸.

غروی، آمنه. (۱۳۸۵). «مفهوم صدق از دیدگاه ویتگنشتاین». *اندیشه دینی*. ش ۱۸. صص ۱-۲۸.

غزالی، محمد بن محمد. (بی تا). *احیاء علوم الدین*. تحقیق: حافظ عراقی، عبد الرحیم بن حسین.

بی‌جا: دار الکتب العربی.

فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ ق). *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*. چاپ اول. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

فیست، جس؛ فیست، گریگوری جی. (۱۳۸۸). *نظریه‌های شخصیت*. ترجمه: سید محمد یحیی. چاپ هشتم. تهران: نشر روان.

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۴۱۷ ق). *المحجۃ البیضاء*. تصحیح: غفاری، علی اکبر. قم: جماعۃ المدرسین فی الحوزة علمیة قم.

کافی، مجید. (۱۳۹۵)، «کاربرد صدق و توجیه آن در معرفت‌شناسی علم دین»، *علوم انسانی صدرا*، سال پنجم، ش ۱۹، صص ۲۳۰-۲۴۳.

کلباسی اشتری، حسین؛ حاجی زاده، پرویز (۱۳۹۳)، «جایگاه عدالت در اتوپای افلاطون و مدینه فاضله فارابی»، *تاریخ فلسفه*، سال پنجم، ش ۱۷، صص ۱۲۱-۱۴۲.

مدرسی، سید محمد رضا (۱۳۹۱)، «جایگاه اخلاق در مدینه فاضله در جهان اسلام»، *معرفت اخلاقی*، سال سوم، ش ۴، صص ۷۵-۸۴.

References

The Holy Qur'an

- Adībkhāh, Muḥammad Hādī. (1394 SH). "Ārmān-e Ārmān-shahrī dar Shahrhā-ye Ārmānī-ye Shī'ah." *Journal of Mudīriyyat-e Shahr va Rūstā'ī*. No. 39. pp. 35–56.
- Aḥmadī, Ḥasan; Afrādī, Kāzīm. (1391 SH). "Seyr-e Tafakkurāt Pīrāmūn-e Madīneh-ye Fādīleh dar Jahān-e Islām." *Journal of Āmūzehā-ye Falsafī-ye Islāmī*. No. 11. pp. 3–30.
- Ālūsī, Maḥmūd ibn 'Abd Allāh. (1415 SH). *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm wa-Sab' al-Mathānī*. Annotator: 'Abd al-Bārī 'Aṭīyyah, 'Ali. 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Aṣlānī, Reza. (1380 SH). "Towsi'eh-ye Pāydār: Tārīkhcheh, Ta'ārīf, Dīdgāhhā." *Journal of Maskan va Muḥīt-e Rūstā*. No. 93. pp. 43–48.
- Bahrānī, Hāshim ibn Sulaymān. (1415 AH). *Al-Burhān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Annotator: Bunyād-e Be'that, Islamic Research Unit. 1st ed. Qom: Al-Ba'tha Institute Publications, Department of Islamic Studies.
- Behniyār, Maḥdī. (1394 SH). "Ārmān-e Ārmān-shahr." *Joštārkhā-ye Falsafeh-ye Dīn*. No. 10. pp. 21–42.
- Borūmand, Muḥammad Ḥusayn; Jūdovī, Amīr; 'Abbāsī, Mehrdād. (1384 SH). "Barresi-ye Šidq az Dīdgāh-e Qur'ān." *Pazhūhish-e Dīnī*. No. 96. pp. 71–80.
- Chalabī, Mas'ūd. (1395 SH). *Jāmi'eh-shināsī-ye Naẓm*. 7th ed. Tehran: Nashr-e Ney.
- Dānish-Nahād, Muḥammad; Vakīlī, Muḥammad Ḥoseyn. (1401 SH). "Barresi-ye Qur'ānī-ye Naqsh-e Ārāmish-Āfarīnī-ye Šidqāt va Mavārid-e Istithnā-ye Ān dar Jāmi'eh-ye Islāmī." *Journal of Qur'ān va 'Ulūm-e Ijtīmā'ī*. No. 7. pp. 33–55.
- Daryābigī, Moḥsen. (1387 SH). "Barresi-ye Taṭbīqī-ye Maḥmūd-e Šidq dar Qur'ān." *Pazhūhish-e Dīnī*. No. 17. pp. 141–154.
- Elāhverdi, Tūraj. (1398 SH). "Šidq dar Falsafeh-ye 'Ilm-e Pūper va Maḥmūd-e Semāntikī-ye Šidq-e Tāriskī." *Journal of Falsafeh-ye Taḥlīlī*. No. 35. pp. 5–55.
- Elāhverdi, Tūraj. (1399 SH). "Nākārāmādī-ye Maḥmūd-e Taṭābuqī-ye Šidq dar Falsafeh-ye 'Ilm-e Pūper." *Journal of Falsafeh-ye Taḥlīlī*. No. 37. pp. 5–24.
- Esfandiyārī (Faṭḥ) et al. (1395). "Ārmān-shahr-e Islāmī az Manẓar-e Imam Reza ('a.s)." *Journal of Farhang-e Razavī*. No. 15. pp. 99–132.
- Fakhr Rāzī, Muḥammad ibn 'Umar. (1420 A.H). *Al-Tafsīr al-Kabīr (Mafāṭīḥ al-Ghayb)*. 1st ed. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī.
- Fayḍ Kāshānī, Muḥammad ibn Shāh Murtaḍā. (1417 A.H). *Al-Maḥajjah al-Bayḍā'*. Annotator: Ghaffārī, 'Ali Akbar. Qom: Jamā'at al-Mudarrisīn fī al-Ḥawzah al-'Ilmiyyah-ye Qom.
- Feist, Jess; Feist, Gregory J. (1388 SH). *Nāzariyyehā-ye Shakhsīyyat*. Trans: Seyyed Muḥammad Yahyā. 8th ed. Tehran: Nashr-e Ravān.
- Gharavī, Āmineh. (1385 SH). "Maḥmūd-e Šidq az Dīdgāh-e Vītgenshtāyn." *Journal of Andīshah-ye Dīnī*. No. 18. pp. 1–28.
- Gharayāq Zandī, Dāvūd. (1391 SH). "Nisbat-e Akhlāq va Amniyyat: Imkānī barā-ye Amniyyat-e Akhlāqī." *Journal of Muṭālī'āt-e Rāhbordī*. Year 15. No. 4. pp. 81–108.
- Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad. (n.d). *Ihya' 'Ulūm al-Dīn*. Annotator: Ḥāfiz 'Irāqī, 'Abd al-Raḥīm ibn Ḥoseyn. N.P: Dār al-Kutub al-'Arabī.
- Ḥaqqī al-Burūsawī, Ismā'īl ibn Muṣṭafā. (n.d.). *Tafsīr Rūḥ al-Bayān*. 1st ed. Beirut: Dār al-Fikr.
- Ḥuwayzī, 'Abd 'Ali ibn Jum'ah. (1415 A.H). *Tafsīr Nūr al-Thaqalayn*. Annotator: Rasūlī, Hāshim. 4th ed. Qom: Nashr-e Ismā'īliyyān.
- Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris. (1404 A.H). *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*. Annotator: Hārūn, 'Abd al-Salām Muḥammad. 1st ed. Qom: Maktab al-I'lām al-Islāmī.

- Javadi Amoli, 'Abdullah. (1389 SH). Tafsīr-e Tasnīm. 1st ed. Qom: Mu'assaseh-ye Isrā'.
- Kāfi, Majīd. (1395 SH). "Kārbord-e Šidq va Towjīh-e Ān dar Ma'rifat-shināsī-ye 'Ilm-e Dīn." Journal of 'Ulūm-e Insānī-ye Šadrā. Year 5. No. 19. pp. 230–243.
- Kalbāsī Ashtarī, Hoseyn; Hājizādeh, Parvīz. (1393 SH). "Jāyigāh-e 'Idālat dar Ūtopiyā-ye Aflāqūn va Madīneh-ye Fādeleh-ye Fārābī." Journal of Tārikh-e Falsafeh. Year 5. No. 17. pp. 121–142.
- Mudarrisī, Seyyed Muḥammad Reza. (1391 SH). "Jāyigāh-e Akhlāq dar Madīneh-ye Fādīleh dar Jahān-e Islām." Journal of Ma'rifat-e Akhlāqī. Year 3. No. 4. pp. 75–84.
- Pāshāyī, Vahīd; 'Alamdār 'Alī-Akbar, Samīrā. (1401 SH). "Mu'allafehā-ye Jāmi'eh-ye Šālīh dar Andīshesh-ye Imam Mūsā Šadr." Islām va Muṭālī'āt-e Ijtīmā'ī. No. 38. pp. 34–61.
- Pour Shaykh 'alī Andūhjerdī, Muzaḥḥar; Maḥamad, 'Alī. (1400 SH). "Vākāvī-ye Qadam-e Šidq dar Qur'ān-e Karīm." Journal of Muṭālī'āt-e Qur'ānī. No. 46. pp. 9–34.
- Rāghib Iṣfahānī, Hoseyn ibn Moḥammad. (1412 A.H). Mufradāt li-Alfāz al-Qur'ān al-Karīm. 1st ed. Beirut: Dār al-Qalam.
- Riyāḥī Zamīn, Zahrā. (1387 SH). "Jāmi'e-ye Ārmānī dar Kalām-e Ḥadrat-e Zahrā." Journal of 'Ulūm-e Ḥadīth. No. 48. pp. 126–151.
- Šābirī Vazneh, Hoseyn. (1400 SH). "Šidq dar Qur'ān va Tafsīr." Dānishnāmeḥ-ye Jahān-e Islām. No. 29. pp. 509–513.
- Šālīḥī Shāhrūdī, Afrāsiyāb; Mīr 'Azīmī, Seyyed Ḥamīd Reza; Mas'ūdī, 'Abd al-Ḥādī. (1397 SH). "Sanjish-e Kārāmāt-ye Ma'nāshināsī-ye 'Allāmeḥ Ṭabāṭabā'ī va Izutsu dar Mafhūm-e Šidq." Journal of Pazhūhish-e Dīnī. No. 37. pp. 69–94.
- Soḷṭān 'Alī Shāh, Soḷṭān Moḥammad ibn Ḥeydar. (1408 A.H). Bayān al-Sa'ādah fī Maqāmāt al-'Ibādah. 2nd ed. Beirut: Mu'assasat al-'Alamī li-l-Maṭbū'āt.
- Subḥānī, Ja'far. (1350 SH). "Qaḍā va Qadar va Pīshraft-e Jāmi'e-ye Mā." Darshā-ī az Maktab-e Islām. Year 13. No. 2. pp. 17–20.
- Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr. (1404 A.H). Al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr al-Māthūr. 1st ed. Qom: Public Library of Granf Ayatollah Mar'ashī Najafī.
- Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. (1376 SH). Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān. Trans: Ḥā'erī Qazvīnī, Seyyed Mahdī. 2nd ed. Tehran: Amīr Kabīr Publications.
- Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. (1412 A.H). Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān. 1st ed. Beirut: Dār al-Ma'rifah.
- Ṭabāṭabā'ī, Seyyed Muḥammad Ḥuseyn. (1383 SH). Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān. Trans: Mūsavī Ḥamadānī, Seyyed Moḥammad Bāqir. 5th ed. Qom: Daftar-e Intishārāt-e Islāmī.
- Ṭabrisī, Faḍl ibn Ḥasan. (1412 A.H). Tafsīr-e Javāmi' al-Jāmi'. Annotator: Gorjī. 1st ed. Qom: Intishārāt Ḥowzah 'Ilmīyyah Qom.
- Ṭabrisī, Faḍl ibn Ḥasan. (n.d.). Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān. Trans: Nūrī Ḥamadānī, Ḥuseyn. 1st ed. Tehran: Nashr-e Farāhānī.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. (n.d). Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān. Annotator: 'Āmilī, Aḥmad Ḥabīb. 1st ed. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Zamakhsharī, Maḥmūd ibn 'Umar. (1407 A.H). Al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa-'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Tawīl. 3rd ed. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- Zeynalī Behzādān, Farḥād. (1401 SH). "Ma'nāshināsī-ye Lisān-e Šidq dar Qur'ān-e Karīm." Pazhūhishhā-ye Qur'ān va Ḥadīth. Series 55. No. 2. pp. 382–389.

| Extended Abstract |

The Status of Truthfulness in the Qur'an and Practical Wisdom and Its Role in the Advancement of Society

Ali Nikouei

Research Objective:

This study aims to elucidate the status of truthfulness in the Holy Qur'an and practical wisdom and to examine its role in the advancement of society. Its central question is how truthfulness, as a disposition of the soul, can provide the necessary foundations for social order and cohesion, public trust, sustainable security, widespread justice, and balanced progress and development. Through a conceptual and exemplificatory analysis of truthfulness in Qur'anic verses and the views of exegetes—particularly 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī in Tafsīr al-Mizān, the article seeks to clarify the relationship between this moral virtue and the defining characteristics of an advanced society. Adopting a philosophical-ethical approach, it further demonstrates how adherence to truthfulness in belief, speech, and conduct can contribute to the realization of the Islamic ideal society. The study also seeks to address the existing research gap concerning the direct impact of truthfulness on social advancement.

Research Methodology:

This library-based study adopts a descriptive-analytical method. The required data were collected through systematic note-taking from primary exegetical sources, including al-Mizān, Majma' al-Bayān, al-Tibyān, etc; major ethical works, including Jāmi' al-Sa'ādāt, Mi'rāj al-Sa'ādah, Ihya' 'Ulūm al-Dīn, etc.; and relevant scholarly articles. The collected data were subsequently examined through qualitative and argumentative analysis.

Findings:

The findings indicate that, in the Qur'an and hadith literature, truthfulness encompasses several levels, including truthfulness in belief, speech, intention, resolve, fulfillment of resolve, action, and spiritual stations. Exegetes such as 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī emphasize the intrinsic relationship between truthfulness and the four cardinal virtues of temperance, courage, wisdom, and justice, regarding truthfulness as the foundation of all moral virtues. From the Qur'anic perspective, truthfulness in belief, manifested in sincere faith; in speech, manifested in truthful expression; and in conduct, manifested in upright action, constitutes a principal factor in fostering social trust, cohesion, and order.

The cultivation of truthfulness also promotes psychological, financial, judicial, and economic security at both individual and societal levels and lays the foundation for sustainable development and the material and spiritual advancement of societies. Another significant finding is that an advanced society cannot be realized without the

establishment of justice, which itself is rooted in truthfulness. Justice, in turn, cannot be fully achieved unless the disposition of truthfulness is institutionalized among all members of society. Truthfulness may therefore be regarded as the foundation of moral virtue, security, justice, trust, and development in Islamic society.

Conclusion:

The findings of this study confirm that truthfulness is not merely an individual moral virtue but also a fundamental foundation for the advancement and sustainability of religious societies. The realization of the defining characteristics of an advanced society—including justice, security, social trust, and sustainable development—requires practical adherence to truthfulness in all its dimensions. Institutionalizing this virtue within Islamic society is therefore an indispensable prerequisite for attaining the Qur’anic ideal society and establishing a universal government founded on justice.

Keywords: Qur’an; Practical wisdom; Truthfulness; Social advancement; Society; Justice; Security; Sustainable development; Social trust

Factors Promoting and Hindering Social Cohesion from the Perspective of the Qur'an and Sunnah: A Thematic Analysis

Ismail Cheraghi Koutiani¹

1. Assistant Professor, Department of Sociology, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran.

Email: cheraghi@iki.ac.ir

Abstract

The continuity and advancement of societies require both the strengthening of social solidarity and the removal of the obstacles that undermine it. Social solidarity is widely regarded as a key element in preserving the structure of society and achieving sustainable development. Various factors may contribute to its formation and consolidation. Language, ethnicity, nationality, the presence of a common enemy, social participation, justice, and shared values and norms are among the phenomena identified in the social sciences as foundations of solidarity. This study seeks to provide a more comprehensive understanding of the subject by examining the factors that strengthen social solidarity and the barriers that hinder it from the perspective of the Qur'an and Sunnah. Adopting a qualitative approach, the study employs thematic analysis to present a systematic account of the Qur'anic and Prophetic perspectives on social solidarity. The findings indicate that, according to religious teachings, social solidarity constitutes a divine covenant within the social order (core theme) and is influenced by factors that either reinforce or weaken it (main themes). From the perspective of the Qur'an and Sunnah, shared faith, unity and adherence to religious teachings, faith-based social sentiments, the strengthening of intergenerational bonds, emphasis on common beliefs, convergence based on a shared system of values and norms, the promotion of justice, and the establishment of a unified legal framework constitute the principal foundations of social solidarity (strengthening subthemes). Conversely, religious discord, the intensification of social divisions and internal conflicts, and excessive nationalism constitute serious barriers to the realization of social solidarity (weakening subthemes). The study concludes that social solidarity is indispensable to the stability, continuity, and dynamism of society. Accordingly, both the reinforcement of the factors that foster solidarity and the mitigation of the barriers that undermine it require serious attention from members of the public, actors who shape the broader culture of society, and governing institutions.

Keywords: Solidarity; Social solidarity; Social cohesion; Unity; Convergence

Received: 2025-10-14 | Received in revised form: 2025-12-09 | Accepted: 2026-01-31 | Published online: 2026-03-21

◆ **How to cite:** Cheraghi Koutiani, Ismail(1405SH): Factors Promoting and Hindering Social Cohesion from the Perspective of the Qur'an and Sunnah: A Thematic Analysis, *Quran and social sciences*, 1(21), p130-163, 10.22034/arq.2026.247831

©2025. **Article type:** Research Article **Published by:** University of Holy Quran Sciences and Education
arq.quran.ac.ir



Research Article



عوامل و موانع همبستگی اجتماعی از منظر قرآن و سنت مبتنی بر تحلیل مضمون

اسماعیل چراغی کوتیانی^۱

۱. استاد یار، گروه جامعه شناسی، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ایران. cheraghi@iki.ac.ir

چکیده

ماندگاری و پیشرفت جوامع نیازمند تقویت همبستگی اجتماعی از سویی و طرد موانع آن از سوی دیگر است. همبستگی اجتماعی به عنوان عنصری کلیدی برای حفظ ساختار جامعه و دستیابی به توسعه پایدار، مورد تأکید قرار گرفته است. عوامل گوناگونی می‌توانند زمینه‌ساز این مهم باشند. زبان، قومیت، ملیت، دشمن مشترک، مشارکت اجتماعی، عدالت، و همچنین ارزش‌ها و هنجارهای مشترک، در زمره پدیده‌هایی هستند که به عنوان پایه‌های همبستگی در علوم اجتماعی از آنها یاد می‌شود. در این نوشتار تلاش شده است تا با بررسی عوامل و موانع همبستگی اجتماعی از منظر قرآن و سنت، درکی جامع‌تر از این موضوع حاصل شود. این پژوهش مطالعه‌ای کیفی و با استفاده از روش تحلیل مضمون پردازش شده تا بتوان تصویری جامع از رویکرد قرآن و سنت به همبستگی اجتماعی، ارائه دهد. نتایج به دست آمده نشان می‌دهند که همبستگی اجتماعی از منظر آموزه‌های دینی میثاقی الهی در نظام اجتماعی است (مضمون هسته) که عواملی آن را تقویت و یا تضعیف می‌کنند (مضامین اصلی) از منظر قرآن و سنت، ایمان مشترک، انسجام و پیروی از آموزه‌های دینی، عواطف اجتماعی مؤمنانه، تقویت پیوندهای میان نسلی، تأکید بر اشتراکات اعتقادی، همگرایی مبتنی بر نظام ارزشی و هنجاری مشترک، گسترش عدالت و ایجاد قانون واحد به عنوان پایه‌های اصلی همبستگی اجتماعی شناخته می‌شوند. (مضامین فرعی تقویت کننده) در مقابل، عواملی نظیر اختلافات مذهبی، دامن زدن به دوگانگی‌ها و نزاع‌های داخلی، ناسیونالیسم اغراق‌آمیز موانع جدی در تحقق همبستگی اجتماعی مطرح هستند. (مضامین فرعی تضعیف کننده) نتیجه آن که همبستگی اجتماعی ضرورتی انکارناپذیر برای پویایی و پویایی جامعه است. از این رو تقویت عوامل برانگیزاننده همبستگی و تضعیف موانع هم از سوی مردم و کنشگران فرهنگ عمومی جامعه و هم از سوی حاکمیت باید مورد توجه جدی قرار گیرد.

کلیدواژه‌ها: همبستگی، همبستگی اجتماعی، انسجام اجتماعی، وحدت، همگرایی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۲۲ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۹/۱۸ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۱۱ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۱/۰۱

◆ **استناد به این مقاله:** چراغی کوتیانی، اسماعیل (۱۴۰۵): (عوامل و موانع همبستگی اجتماعی از منظر قرآن و سنت مبتنی بر تحلیل مضمون)، *قرآن و علوم اجتماعی*، ۱(۲۱)، ۱۶۳-۱۳۰، 10.22034/arq.2026.247831

۱. مقدمه

هر نظام اجتماعی برای ماندگاری و پویایی، نیازمند فضایی آرام و دور از تنش است تا بتواند به اهداف خود دست یابد. گام نخست در این مسیر، فراهم کردن شرایط مناسب و رفع موانع است. همبستگی اعضا، نشانه حیات اجتماعی و در مقابل، واگرایی آنان نشانه مرگ جامعه است. شکاف‌ها و تنش‌های میان گروه‌های گوناگون، مانع حرکت نظام اجتماعی می‌شوند؛ درحالی‌که همگرایی بخش‌های مختلف، نیل به آرمان‌های جامعه را شتاب می‌بخشد.

از منظر جامعه‌شناختی، ماندگاری هر نظام اجتماعی نیازمند توانمندی‌هایی چون سازگاری با محیط، دستیابی به اهداف و ایجاد یکپارچگی است. منظور از یکپارچگی، نظم‌بخشی به روابط متقابل اجزای نظام است (ریترز، ۱۳۸۰: ۱۳)؛ بنابراین استمرار حیات جامعه درگرو انسجام‌بخشی میان افراد آن است.

امروزه نظام‌های سیاسی و اجتماعی دریافته‌اند که مهم‌ترین راه بقا و پویایی، ایجاد همبستگی و یگانگی میان گروه‌های مختلف است. ازاین‌رو، شناخت عوامل بستر ساز و موانع فرصت‌سوز همبستگی اهمیت بسیاری دارد. بر همین اساس، این نوشتار تلاش می‌کند با کاوش در متون قرآنی و روایی و با رویکردی جامعه‌شناختی، چشم‌اندازی روشن از عوامل و موانع همبستگی اجتماعی از منظر دین ارائه داده و آن‌ها را صورت‌بندی کند. پرسش اصلی پژوهش پیرامون این عوامل و موانع در قرآن و حدیث است و در پی آن، نقش متغیرهایی چون ایمان، نظام ارزش‌ها و عواطف اجتماعی در این فرایند موردبررسی قرار می‌گیرد.

۲. پیشینه پژوهش

با گذاری بر نگاشته‌های پیشین به آثاری برخوردیم که هرچند در اصل موضوع با این نوشتار هم‌مسیرند اما در محتوا و روش با آن تفاوت دارند:

حیدری (۱۳۹۰) در مقاله «همبستگی اجتماعی در نگاه اسلام» به بررسی پیوندهای اجتماعی در اسلام در قالب رابطه فرد و جامعه، روابط میان افراد و روابط گروه‌های اجتماعی می‌پردازند. نظری (۱۳۹۰) در «انسجام اجتماعی

از منظر قرآن کریم» ضمن معرفی الگوهای انسجام، از اموری چون تقویت وابستگی عاطفی، جامعه‌پذیری و انجام مناسک دینی به‌عنوان تقویت‌کنندگان انسجام و از عواملی چون اختلال هنجاری، نمادی و توزیعی به‌عنوان عوامل اختلال یاد نموده است. محمص و میروکیلی (۱۴۰۱) در «مؤلفه‌های همبستگی اجتماعی با تأکید بر تحلیل مضمون سوره آل‌عمران» مؤلفه‌های همبستگی اجتماعی را بر اساس دیدگاه چند مفسر بررسی می‌کند. حسامی (۱۳۹۰) در «همبستگی اجتماعی در قرآن» به واکاوی مفهوم همبستگی اجتماعی در قرآن می‌پردازد. قاسمی (۱۴۰۱) در «همبستگی اجتماعی از منظر قرآن و روایات» نتیجه گرفته که همبستگی بر پایه اصول و مبانی وحدت‌بخش چون خدا، پیامبر، قرآن و معاد در بین مذاهب اسلامی شکل گرفته است. ابراهیم‌زاده (۱۳۸۹) در «اسلام و همبستگی اجتماعی» ضمن تأکید بر اجتماعی بودن انسان و نقش همبستگی اجتماعی در بالندگی زندگی، اذعان دارد که اسلام به بعد اجتماعی زندگی توجه ویژه دارد. مریجی و چراغی کوتیانی (۱۳۸۹) در «تبیین جامعه‌شناختی مؤلفه‌های همبستگی اجتماعی در جامعه مهدوی» بر این تأکید دارند که یکی از راهبردهای امام زمان (ع) پس از ظهور، ایجاد همبستگی اجتماعی در بین جوامع بشری است و برای رسیدن به این وفاق، شیوه‌ها و راهکارهایی را به کار خواهند برد که می‌تواند الگویی شایسته برای جوامعی باشد که می‌خواهند از ملتی همگرا برخوردار باشند؛ راهکارهایی چون گسترش دین و جهان‌بینی واحد، توسعه همه‌جانبه عدالت اجتماعی، توسعه مهرورزی، ارتقای سطح فکری فرهنگی جامعه.

جنبه نوآوری این پژوهش نسبت به آثار پیشین از چند جهت است: نخست این که پژوهش حاضر با رویکردی نظام‌مند و دوجبهی، هم عوامل تقویت‌کننده و هم موانع ساختاری را در کنار یکدیگر تحلیل کرده است. این نگاه دوجبهی، درک جامع‌تری از ماهیت همبستگی اجتماعی در اسلام ارائه می‌دهد. دوم این که با اجرای روش تحلیل مضمون در گستره متون دینی ابزار تحلیلی قدرتمندی برای استخراج نظام‌مند مفاهیم پایه به کار گرفته است. این

روش، امکان کشف ارتباطات عمیق‌تر بین مفاهیم و ارائه الگوی منسجم‌تری از همبستگی اجتماعی را فراهم کرده است؛ ازاین‌رو، نوآوری این پژوهش در ارائه الگوی جامع و منسجمی از همبستگی اجتماعی است که هم از نظر محتوایی، هم از نظر روشی گامی فراتر از آثار پیشین نهاده است.

۳. روش تحقیق

پژوهش با رویکرد کیفی و با استفاده از روش «تحلیل مضمون»^۱ انجام شده است. تحلیل مضمون، روشی برای شناخت، تحلیل و گزارش الگوهای موجود در داده‌های کیفی است. پژوهشگران علوم اجتماعی و انسانی، غالباً از تحلیل مضمون جهت شناخت الگوهای کیفی و کلامی و تهیه کدهای مرتبط با آن‌ها استفاده می‌کنند (عابدی و همکاران، ۱۳۹۰: ۱۵۳-۱۵۴). جامعه موردبررسی آیات قرآن و روایات پیشوایان دینی است. داده‌های حاصل از مطالعه قرآن و روایات به روش تحلیل مضمون و بر اساس مدل شش مرحله‌ای براون و کلارک^۲ تحلیل شدند که شامل آشنایی با داده‌ها، تولید کدهای اولیه، جستجوی مضامین، بازبینی مضامین، تعریف و نام‌گذاری مضامین و تدوین گزارش نهایی بود (عابدی و همکاران، ۱۷۸: ۱۳۹۰).

در مرحله نخست، ابتدا تمامی متون گردآوری شده چندین بار مطالعه شد تا پژوهشگر با محتوای داده‌های کیفی آشنایی پیدا کند. در مرحله دوم، جملات و گزاره‌های مرتبط با موضوع پژوهش بر اساس معنا و مفهوم با کدهای اولیه مشخص شدند. در مرحله سوم کدهای مشابه و هم‌معنا در طی تحلیل و مقایسه مستمر در قالب مضامین فرعی و سپس مضامین اصلی دسته‌بندی گردیدند. بازبینی و اعتبارسنجی مضامین، مرحله چهارم پژوهش بود. در این مرحله مضامین استخراج شده توسط اساتید متخصص و پژوهشگران حوزه علوم اسلامی و اجتماعی مرور و صحت آن‌ها تأیید شد. در مرحله پنجم هر مضمون با تعریف

1. Thematic Analysis.

2. Braun & Clarke.

نظری مشخص و عنوانی مفهومی تعیین شد. در نهایت، یافته‌ها در قالب جدولی شامل مضمون هسته، مضامین اصلی و فرعی و مفاهیم هرکدام ارائه گردید.

۴. مبانی نظری

همبستگی اجتماعی تحت تأثیر عوامل گوناگونی، ایجاد می‌شود. در این که چه عاملی در ظهور این پدیده نقش دارد، بین نظریه‌پردازان اجتماعی، توافقی وجود ندارد. برخی چون ابن‌خلدون، عصیت را عامل همبستگی اجتماعی می‌دانست. این که چرا عصیت موجب همبستگی است، ابن‌خلدون پاسخ می‌دهد که عصیت ریشه در خویشاوندی دارد و پیوند خویشاوندی، در بشر طبیعی است و از موارد آن نشان دادن غرور قومی نسبت به نزدیکان و خویشاوندان است (دفتر همکار حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۳: ۴۸۵)؛ از این رو هر قدر رابطه خویشاوندی نزدیک‌تر باشد همبستگی ناشی از آن شدیدتر خواهد بود (ابن‌خلدون، ۱۳۶۶: ۲۴۲). فارابی و خواجه نصیر طوسی نیز به همبستگی اجتماعی مبتنی بر محبت اعتقاد داشتند. خواجه در اخلاق ناصری می‌گوید: «چون ایشان را بالطبع متوجه کمال آفریده‌اند پس بالطبع مشتاقان تألف باشد و اشتیاق به تألف محبت بود» (طوسی، ۱۳۶۲: ۲۵۸) علامه مصباح یزدی نیز بر احساسات و عواطف به مثابه عاملی برای ایجاد همبستگی تصریح می‌کند. از نظر او در جامعه اسلامی، عواطف نتیجه روابط متقابل اعضای جامعه در سایه ایمان به خدا و عمل به آموزه‌ها و قوانین دینی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۳، ۹۴).

در میان جامعه‌شناسان نسل نخست، دورکیم^۱ بیش از دیگران به بحث از همبستگی اجتماعی پرداخته است. یافته‌های او بر تقسیم کار به مثابه عامل همبستگی اجتماعی در جهان جدید تأکید دارد (دورکیم، ۱۳۶۹: ۵۹). همان گونه که وی وجدان جمعی را به منزله مهم‌ترین عامل همبستگی اجتماعی در جهان سنت می‌دید (گیدنز، ۱۳۸۷: ۷۵۱)، پارسونز نیز عامل تقویت همبستگی اجتماعی را در هماهنگی میان باورها و ارزش‌های مشترک با زیست‌بوم اجتماعی می‌داند. (یعقوبی، ۱۳۸۳: ۱۳۸۳).

1. Émile Durkheim.

(۳۲) برخی نیز وجود دشمن مشترک را عامل همبستگی اجتماعی می‌دانستند... به اعتقاد آن‌ها ستیز یک جامعه با دیگری یا ستیز یک گروه با گروه دیگر مبدأ انسجام می‌شود (کوزر و شاو، ۱۳۷۸: ۲۰۶). روسو، بنیاد همبستگی اجتماعی را در قرارداد نانوشته‌ای می‌دید که اعضای جامعه با همدیگر دارند. از نظر او، افراد در جامعه به شکلی با یکدیگر پیمان بسته‌اند که از حمایت‌های گوناگون دیگران بهره‌مند شوند؛ بنابراین، همان قرارداد اجتماعی، مایه ایجاد و ضامن ماندگاری همبستگی اجتماعی است (آبراهامز، ۱۳۶۹: ۸۴-۸۵).

همبستگی اجتماعی: همبستگی اجتماعی از مفاهیم محوری در علوم اجتماعی است. این واژه از جهت معنایی با واژه‌های دیگری چون یکپارچگی اجتماعی، وحدت، وفاق اجتماعی، نظم اجتماعی هم‌ریشه‌اند. اندیشمندان در رشته‌های گوناگون علمی، از این مفهوم تعاریف مختلفی ارائه داده‌اند. گاه آن را احساس مسئولیت متقابل چند نفر یا چند گروه اجتماعی که از اراده و آگاهی برخوردار باشند؛ دانسته و گاه آن را شامل پیوندهای انسانی و برادری بین انسان‌ها یا حتی وابستگی متقابل حیات و منافع آن‌ها تعریف کرده‌اند اما به‌هرروی، با ادبیات جامعه‌شناختی همبستگی اجتماعی بیانگر پدیده‌ای است که بر پایه آن در سطح گروه یا جامعه افراد به یکدیگر وابسته و به شکل متقابل نیازمند یکدیگرند (بیرو، ۱۳۷۵: ۴۰۰). در اندیشه دورکیم نیز همبستگی، نوعی نظم خودبنیاد اجتماعی و اخلاقی است که در آن افراد باهم پیوند می‌یابند (دورکیم، ۱۳۶۹: ۷۲).

با مرور تعریف‌های پرشماری که از این مفهوم عرضه شده است؛ سه مؤلفه مهم در همه آنان قابل رصد بوده که ماهیت همبستگی اجتماعی بر آن‌ها استوار است. نخست؛ پیوستگی و وابستگی اعضای جامعه به یکدیگر؛ دوم؛ وجود تعامل و تبادل عناصری از فرهنگ و سوم؛ وجود احساسات و عواطف بین کشندگان اجتماعی.

اهمیت همبستگی اجتماعی در اسلام: اسلام، چون دیگر مکتب‌های سیاسی اجتماعی برای سعادت‌مندی انسان، دسته‌ای از اعتقادات، بینش‌ها، نگرش‌ها و

کنش‌های خاص را معرفی و از جامعه مؤمنان خواسته تا با اعتقاد و عمل به آن آموزه‌ها، زندگی پاک، آرام و پیشرفته‌ای را برای خود رقم زنند؛ اما دستیابی به این اهداف در سایه همبستگی اجتماعی میسر است. از این رو، نظر به کارکرد مثبت همگرایی اجتماعی، به پیروان خود توصیه کرده که همبستگی خویش را حفظ کنند، «به ریسمان الهی چنگ زنند و از پرکنندگی پرهیزند» (آل عمران: ۱۰۳) قرآن، از یک سو، وحدت همبستگی اجتماعی بین جامعه مؤمنان را نعمتی الهی دانسته و توضیح می‌دهد که فقدان انسجام اجتماعی بین جامعه عرب پیش از اسلام، پایه‌های آن جامعه را سست کرده بود، اما جامعه عرب در سایه آموزه‌های اسلام با نیل به انسجام اجتماعی از نابودی نجات یافت. از سوی دیگر مردم را به پیروی از پیامبر اکرم (ص) فراخوانده، از تفرقه بیم داده و آن را مایه سستی و محو قدرت جامعه اسلامی معرفی می‌کند (انفال: ۴۶).

افزون بر سفارش قرآن به حفظ انسجام اجتماعی، توصیه به یکپارچگی را در سخنان پیشوایان دینی نیز می‌توان نظاره کرد. پیامبر اسلام (ص) از آغاز بعثت تا زمان رحلت، پیوسته در تعالیم خود در طریق تقویت پایه‌های همبستگی و همدلی بین مؤمنان و حتی تفاهم با پیروان دیگر ادیان گام برمی‌داشت؛ از ساخت مسجد گرفته تا خواندن عقد اخوت بین مسلمانان و تلطیف فضای اجتماعی خشک حاکم بر قبیله‌های عرب آن روزگار.

پیشوایان دین در طول حیات خویش، پیوسته پیروانشان را به همبستگی اجتماعی و حفظ یکپارچگی و دوری از دودستگی دعوت می‌کردند. حضرت علی (ع) دستاورد بزرگ پیامبر (ص) را ایجاد الفت و وحدت در بین مردمی پراکنده می‌داند (دشتی، ۱۳۸۳: ۲۵).

فلسفه اصلی آیین‌های گروهی اسلام مانند نماز جماعت و حج، ایجاد همبستگی اجتماعی است. این انسجام با جلوگیری از هدر رفت نیروها در اختلافات، زمینه را برای عملی شدن هنجارهای اخلاقی، انجام کارهای خیر و شکوفایی ظرفیت‌های مادی و معنوی جامعه فراهم می‌کند. اهمیت این موضوع در اسلام چنان است که در آموزه مهدویت نیز یکپارچگی امت اسلامی از رسالت‌های

اصلی مهدی موعود (عج) شمرده شده است؛ چنان که در برخی ادعیه چنین آمده که: «سلام بر مهدی که خداوند وعده داده به وسیله او همگرایی به وجود آورده و واگرایی را برطرف کند» (قمی، ۱۳۷۸: ۸۷۶).

سنخ شناسی عوامل همبستگی اجتماعی: در یک نگاه کلی عوامل زمینه ساز برای همبستگی اجتماعی را می توان در سه سنخ صورت بندی کرد: طبیعی، عقلانی و عاطفی. عامل طبیعی، در واقع غریزه جنسی است که بستری برای تشکیل خانواده می شود. این غریزه، زمینه ساز تشکیل اجتماعات کوچک است که به صورت تدریجی گسترش یافته و به صورت عشیره، طایفه و قبیله درمی آیند. تجلی روشن عواطف نیز در بین اعضای خانواده بوده که شالوده ارتباط افراد خانواده شده و از پراکندگی اعضا، پیشگیری می کند. عامل عقلانی نیز انسان را به اندیشه وامی دارد تا برای تأمین مصالح مادی و معنوی خویش، به انسان های دیگر احساس نیاز کرده و حکم می کند که برای تأمین نیازهای زندگی، با انسان های دیگر ارتباط برقرار سازد. در این میان، مهم ترین عامل در پیدایش جوامع، عامل عقلانی است. عقل موجودی محاسبه گر است و شکل گیری جامعه بر مدار منافع اعضای، اعم از منافع مادی یا معنوی را توصیه می کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ۳: ۹۵-۹۷) با عطف توجه به نقش تأثیرگذار عوامل عقلانی در تحقق همگرایی اجتماعی در جامعه، دین نیز بر تأثیر عوامل عقلانی تأکید کرده و عینیت بخشی به آن ها با هدف ایجاد همبستگی اجتماعی را تشویق نموده است. در ادامه به بررسی عوامل همبستگی اجتماعی از منظر اسلام می پردازیم.

۵. یافته های پژوهش

تحلیل مضامین برگرفته از منابع دینی نشان می دهد که همبستگی اجتماعی در اندیشه اسلامی، تجلی عینی یک «ميثاق الهی» است و نه صرفاً یک قرارداد بشری. این میثاق، پیمانی است که هسته اصلی جامعه اسلامی را تشکیل می دهد و بر سه رکن اصلی استوار است: خداوند به عنوان منشأ حقانیت،

پیامبران به عنوان ابلاغ کنندگان پیمان و مؤمنان به عنوان طرف های متعهد. محور اصلی این میثاق، توحید و عبودیت (انبیاء: ۹۲) است که تمام احکام اجتماعی و اخلاقی در ذیل آن تعریف می شود. این نگاه، همبستگی را از یک راهبرد مادی به یک عبادت جمعی ارتقا می دهد و شبکه ای از مسئولیت های متقابل را ایجاد می کند. هدف نهایی این پیمان الهی، ایجاد «امت واحد» است. این چارچوب، به پیوندهای اجتماعی قداست بخشیده و همبستگی را بر پایه تعهدی ثابت و الهی - و نه بر بنیان منافع متغیر مادی - استوار می سازد.

مفهوم «همبستگی اجتماعی به مثابه تجلی عینی میثاق الهی» را در سه سطح عینی و قابل رصد تحلیل نمود: در «سطح رفتاری»، با بروز کنش هایی فراتر از عرف متداول، نظیر «انفاق در تنگدستی» (حشر: ۹) در «سطح نهادی»، با شکل گیری نهادهای ویژه اسلامی مانند «امر به معروف و نهی از منکر» (به مثابه سازوکار نظارتی اجتماعی)؛ و در «سطح گفتمانی»، با حاکمیت ادبیاتی خاص مانند گفتمان «برادری ایمانی» که پیوند اجتماعی را از قراردادی زمینی به پیمانی معنوی ارتقا می دهد. این سطوح سه گانه، شاخص های عینی برای سنجش تحقق عملی آن همبستگی آرمانی در متن جامعه فراهم می آورند.

یافته ها در دو محور دسته بندی می شوند: عوامل تقویت کننده همبستگی؛ شامل ایمان و باور مشترک، پیروی از آموزه های دینی، همدلی مؤمنانه، پیوندهای میان نسلی، اشتراکات بینادینی، گسترش عدالت و استقرار قانون واحد و موانع همبستگی؛ شامل اختلافات مذهبی و تفرقه افکنی، نزاع های داخلی، ناسیونالیسم افراطی و هم پیمانی با دشمنان بیرونی. این چارچوب نشان می دهد همبستگی اجتماعی صرفاً پدیده ای جامعه شناختی نیست، بلکه عینیت جهان بینی یکپارچه ای است که در سطوح اعتقادی، عاطفی، عملی و ساختاری ظهور می یابد.

جدول مضامین عوامل و موانع همبستگی اجتماعی

مضمون هسته	مضامین اصلی	مضامین فرعی	کدهای اولیه
همبستگی اجتماعی: تجلی عینی میثاق الهی	عوامل تقویت کننده همبستگی	ایمان و باور مشترک	«إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ...» (حجرات: ۱۰) «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ» (انبیاء: ۹۲) پیامبر اکرم (ص): «الْمُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ بِمَنْزِلَةِ الْبَنِيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا» (مجلسی، ۱۴۰۳، ق، ۵۸: ۱۵۰)
		دین مداری	«وَاغْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا...» (آل عمران/۱۰۳) إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا لَسْتُ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ (انعام: ۱۵۹) امام صادق (ع): فِي قَوْلِهِ إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا قَالَ فَارَاقَ الْقَوْمَ وَاللَّهُ دِينَهُمْ. (مجلسی، ۱۴۰۳، ق، ۶۹: ۱۳۱)
		عواطف و همدلی اجتماعی مؤمنانه	اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا (آل عمران: ۱۰۳) وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (انفال: ۶۳) پیامبر اسلام (ص): «مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادِهِمْ وَتَرَاحِمِهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ كَمَثَلِ الْجَسَدِ الْوَاحِدِ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهَرِ وَالْحُمَى» (کلینی، ۱۳۸۲، ۷۱: ۲۷۴)
		تقویت پیوندهای میان نسلی	«رَبِّ اَرْحَمُهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا» (اسراء: ۲۴) وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَوْفٍ وَلَا تَهْزُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا (اسراء: ۲۳)
		تکیه بر اشتراکات بینادینی	قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ (آل عمران: ۶۴) قُولُوا أَمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ (بقره: ۱۳۶)

مضمون هسته	مضامین اصلی	مضامین فرعی	کدهای اولیه
همبستگی اجتماعی: تجلی عینی میثاق الهی	عوامل تقویت کننده همبستگی	تکیه بر نظام ارزشی و هنجاری مشترک	وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ... (انعام: ۱۵۳) پیامبر (ص): «الْمُسْلِمُونَ يَدُّ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۳: ۸۰)
		گسترش عدالت اجتماعی	حضرت زهرا (س): وَالْعَدْلُ تَنْسِيقًا لِلْقُلُوبِ (مجلسی، ۱۴۰۳، ق، ۲۹: ۲۲۰) امام علی (ع): «العدل أساس به قوام العالم» (مجلسی، ۱۴۰۳، ق، ۷۵: ۸۳)
		وجود قانون واحد	«فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ...» (نساء/ ۵۹) أَنَا الْمُبْلَغُ عَنِ اللَّهِ وَهُمْ الْمُبْلَغُونَ عَنِّي... يَدُلُّونَهُمْ عَلَى رِضَى رَبِّهِمْ وَيَهْوُونَ عَنْ سَخَطِهِ بِأَمْرٍ وَاحِدٍ وَنَهْيٍ وَاحِدٍ لَيْسَ فِيهِمْ اخْتِلَافٌ وَلَا فُرْقَةٌ وَلَا تَنَازُعٌ (مجلسی، ۱۴۰۳، ق، ۳۳: ۲۶۷)
	موانع همبستگی اجتماعی	اختلافات مذهبی و تفرقه دینی	«وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ...» (روم/ ۳۱-۳۲) «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ...» (آل عمران: ۱۰۵) وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكَمْ وَصَاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (انعام، ۱۵۳)
		دامن زدن به دوگانگی ها و نزاع داخلی	«وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ...» (انفال/ ۴۶) «قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيْعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ» (انعام، ۶۵) امام علی (ع): «مَا اخْتَلَفَتْ أُمَّةٌ قَطُّ بَعْدَ نَبِيِّهَا إِلَّا ظَهَرَ أَهْلُ بَاطِلٍ هَا عَلَى أَهْلِ حَقِّهَا» (مجلسی، ۱۴۰۳، ق، ۳۲: ۴۶۱)

کدهای اولیه	مضامین فرعی	مضامین اصلی	مضمون هسته
«...وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا...» (حجرات: ۱۳) مَنْ تَعَصَّبَ أَوْ تُعَصَّبَ لَهُ فَقَدْ خَلَعَ رِبْقَةَ الْإِسْلَامِ مِنْ عُنُقِهِ (دیلمی، ۱۳۶۷، ۱: ۴۰۱)	ناسیونالیسم افراطی و تعصب قومی	موانع همبستگی اجتماعی	همبستگی
لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ (آل عمران، ۲۸) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ (مائده: ۵۱)	دوستی با دشمنان		

الف) عوامل همبستگی اجتماعی از منظر قرآن و حدیث

از منظر اسلام، همبستگی اجتماعی ضرورتی انکارناپذیر برای پایایی و پویایی جامعه است. در همین راستا، آموزه‌های دینی بر چند عامل کلیدی در ایجاد و تقویت این همبستگی تأکید کرده‌اند:

ایمان و باور مشترک: در جامعه‌شناسی پیوند میان اعضا در جوامع گوناگون بر اساس ملاک‌های متفاوتی ترسیم شده است. برخی از جوامع بر پایه خون یا نژاد پیوند خورده‌اند، گروهی نیز بر بنیاد منافع طبقاتی، مکتب، رنگ پوست و... باهم همبسته شده‌اند. بستگی‌های قومی و قبیله‌ای نیز از گذشته در میان انسان‌ها وجود داشته است. این پیوندها بخشی ضعیف و برخی قوی، برخی کم‌ارزش و برخی باارزش‌اند. مثلاً پیوند بر اساس رنگ پوست، خون، نژاد و هر وجه امتیاز طبیعی (غیر اختیاری) دیگری کم‌ارزش و پیوند بر اساس عقاید و ارزش‌های اخلاقی از پیوند پیشین باارزش‌تر است. دلیل برتری ایمان به مثابه محور همبستگی اجتماعی این است که ایمان بر عقیده، عقد قلبی و عمل؛ یعنی، همه ساحت‌های وجودی انسانی، قوام می‌یابد. اسلام انسجام اجتماعی پیروان خود را بر بنیان ایمان مشترک آن‌ها قرار داده و میان آنان پیوند ولایی برقرار و از مفهوم «امت» برای معرفی آن‌ها استفاده کرده است: «و در حقیقت،

این امت شماسست که امتی یگانه است و من پروردگار شمایم؛ پس از من پروا دارید» (مؤمنون: ۵۲). بر این اساس، «عضویت» و «خروج» از امت بر پایه پذیرش و عدم پذیرش ولایت الهی معنا می‌یابد. هرکس که با امام جامعه بیعت و این گونه ولایت خدا را پذیرا می‌شود، عضوی از اعضای جامعه دینی محسوب و کسی که بیعت نکند یا بیعت را نقض کند، برون از دایره امت اسلامی شمرده می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ۳: ۱۵۹)؛ بنابراین ایمان مشترک، بنیانی است که فرد را با گروه پیوند داده و از مسیر همین پیوستگی است که جامعه ضمن حفظ پایایی و پویایی به اهدافش دست می‌یابد. ایمان مشترک با افزایش سطح اعتماد عمومی در جامعه و جهت‌دهی و بهبود مناسبات اجتماعی به شکل‌گیری همبستگی اجتماعی کمک می‌کند.

تأثیر ایمان مشترک در ایجاد همبستگی اجتماعی به میزانی است که حتی اهل باطل نیز گاه که ایمان به امری داشته باشند، همین اشتراک زمینه‌ساز شکل‌گیری نوعی همبستگی اجتماعی در بین آنان می‌شود. همان گونه که حضرت علی (ع) در نکوهش از وضعیت واگرایانه یاران خود می‌فرماید: «شگفتا به خدا که هماهنگی این مردم در باطل خویش و پراکندگی شما در حق خود، دل را می‌میراند و اندوه را تازه می‌گرداند» (نهج البلاغه، خطبه ۲۱).

دین‌مداری: اسلام برخلاف اندیشه‌های مبتنی بر عصیت قومی، ملی یا خونی، بر باورهای دینی به عنوان عامل اصلی همگرایی تأکید دارد. با استناد به آیه ۱۰۳ سوره آل عمران، اشتراکات مادی (قومی، نژادی، زبانی و...) پایه همبستگی مورد تأیید نیستند (مدرسی، ۱۴۱۹ ق، ۱: ۶۲۷)؛ زیرا ریشه در فطرت نداشته و با خارج کردن سایر گروه‌ها، خود عامل تمایزیابی و واگرایی می‌شوند (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ۶: ۱۹۲). در برابر، التزام نظری و عملی به آموزه‌های دینی عامل ایجاد همبستگی است. اسلام می‌کوشد انسان‌ها را بر مدار دین حق و مصالح معنوی متحد کرده و حول «حبل‌الله» پیوند دهد (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۳۳۰). قرآن تفرقه در دین را منشأ اصلی واگرایی معرفی کرده و می‌فرماید: «و چون کسانی نباشید که پس از آنکه دلیل‌های آشکار برایشان آمد پراکنده شدند

و باهم اختلاف پیدا کردند...» (آل عمران: ۱۰۵).

بنابراین التزام به دین تضمین کننده همبستگی و عدم آن موجب تشتت است؛ چنان که خداوند به واگرایان هشدار می دهد: «کسانی که دین خود را پراکنده ساختند و متفرق گردیدند، تو هیچ ارتباطی با آن ها نداری...» (انعام: ۱۵۹). از این آیات فهمیده می شود که همه باید بر مدار دین وحدت یافته و آن را محور همبستگی قرار دهند (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۲۳۰-۲۳۱).

نتیجه آنکه در اسلام، صرف همبستگی ارزشمند نیست، بلکه ارزش آن قرین با محوریت دین حق است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۳: ۱۰۱). همبستگی های صرفاً نژادی و خونی، حتی اگر کارکردهای مثبت مقطعی داشته باشند، چون بر مدار دین نیستند از پایداری، گسترده گی و ارزش اخلاقی بی بهره اند.

عواطف اجتماعی مؤمنانه: تفاوت در فکر، سلیقه و رفتار اعضای امت اسلامی امری طبیعی است و تا جایی که با مبانی دینی در تضاد نباشد، ناپسند نیست؛ باین حال، همین تفاوت ها گاه بستر واگرایی می شوند. در مقابل، انس و الفت بین مؤمنان فرصتی برای همگرایی است؛ ازاین رو اسلام بر عواطف اجتماعی و نزدیکی قلب ها به عنوان عامل همبستگی تأکید دارد. خداوند الفت و محبت را از ارزشمندترین نعمت های خود شمرده و بر مؤمنان منت نهاده تا قدر آن را بدانند: «و به یاد آورید نعمت خدا را آنگاه که دشمن بودید، پس خداوند میان دل های شما پیوند ایجاد کرد تا به لطف او برادر شدید» (آل عمران: ۱۰۳). همچنین در بیان اهمیت این نعمت می فرماید: «و میان دل هایشان الفت انداخت که اگر آنچه را در روی زمین هست انفاق می کردی، نمی توانستی میان دل هایشان الفت برقرار کنی، ولی خداوند میان آنان الفت انداخت، چرا که او عزیز و حکیم است» (انفال: ۶۳).

اگر مدار روابط در جامعه ای صرفاً مصلحت های مادی باشد، این عواطف آسیب پذیر بوده و انسان را به شقاوت می راند؛ چنان که همبستگی کفار بر اساس منافع مشترک، آنان را از سعادت واقعی دور می کرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۳۳۲). این نوع همبستگی هرچند گاه مصالح مادی را تأمین کند، از لحاظ معنوی

و اخلاقی بی‌ارزش و زیان‌بار است؛ زیرا ارزش همبستگی به تأمین مصالح معنوی مشترک است (مصباح یزدی، ۳: ۱۰۷). به همین جهت خداوند می‌فرماید: «بسیاری از کسانی که در این جهان دوست یکدیگرند و باهم روابط صمیمی دارند، در روز قیامت دشمن هم خواهند بود» (زخرف: ۶۷).

سید قطب، همبستگی ناشی از دین را قرین با «تألیف قلوب» دانسته و معتقد است این همگرایی عمق و پایایی بیشتری نسبت به عوامل غیردینی دارد (قطب، ۱۴۱۲، ۱: ۴۴۳). از این رو قرآن یادآور می‌شود که اسلام، دشمنی‌های پیشین را با تغییر محور از «قبیله‌محوری» به «خدامحوری»، به برادری تبدیل کرد. چنگ زدن به ریسمان الهی، ضمن ایجاد انسجام درونی جامعه ایمانی و تمایز از دیگران، به توان‌افزایی مؤمنان و دستیابی به نتایج بهتر کمک می‌کند.

بر این اساس، عواطف مؤمنانه با چهار ویژگی بنیادین از عواطف عرفی متمایز می‌شوند: نخست؛ منشأ فرامادی که ریشه در ایمان به خدا دارد نه سازوکارهای عصبی یا فرهنگی؛ دوم؛ عمق و پایداری که به دلیل باور به ثواب اخروی، از نوسانات دنیوی متأثر نمی‌شود؛ سوم؛ گستره جهان‌شمولی که فارغ از مرزهای نژادی و جغرافیایی، همه مؤمنان را در برمی‌گیرد؛ و چهارم؛ تکلیف‌محور بودن که صرفاً یک هیجان منفعل نیست، بلکه زمینه‌ساز تکالیف عملی می‌شود (مانند لزوم تلاش برای رفع مشکل برادر دینی در پی احساس غم برای او) (مصباح یزدی، ۳: ۱۰۴-۱۰۸؛ همان: ۳۰-۳۲).

تقویت ارتباط بین نسلی: یکی از بسترهای مهم همبستگی اجتماعی، وجود روابط بین نسلی در خانواده و حمایت خانواده از اعضا است. از آنجاکه جامعه، از مسیر تشکیل خانواده، سامان می‌یابد، وجود ارتباطات بین نسلی و شکل‌گیری شخصیت‌های سالم و تربیت‌یافته در خانواده، به سامان یافتن جامعه و همگرایی اجتماعی کمک می‌کند. از این رو در قرآن بر روابط عاطفی فرزندان با والدین و حفظ احترام آنان تأکید شده است. (اسرا: ۲۳-۲۵) علامه طباطبائی بر این باور است که این نوع رابطه عاطفی، اگر در جامعه کم‌رنگ شود، جامعه انسانی متلاشی می‌شود. (طباطبائی، ۱۳۶۳، ۱۳: ۸۰) بدین جهت لازم است تا نسل‌های

گذشته و آینده به هم پیوند خورده و از یکدیگر حمایت نمایند. هنجارمند شدن حمایت والدین از فرزندان و حمایت فرزندان از والدین، در جامعه مانعی بزرگ بر سر راه پدیده شکاف بین نسلی است؛ زیرا شکاف نسلی، در تعارض با ساختاری همبستگی اجتماعی است؛ ازاین رو احترام و حمایت متقابل در خانواده، عاملی برای نظم بخشی به روابط بین نسل ها (مدرسی، ۱۴۱۹، ۴: ۴۳۱) و در نهایت حفظ و استمرار همبستگی اجتماعی خواهد بود.

تکیه بر اشتراکات بینادینی: تفاوت در ادیان می تواند زمینه ساز گسست اجتماعی شود، زیرا اغلب آن ها حقانیت را منحصر به خود می دانند. با این حال، قرآن بر احترام به سایر پیامبران و باورهای توحیدی تأکید کرده (بقره: ۱۳۶ و ۲۸۵؛ مائده: ۴۴؛ آل عمران: ۸۴) و هماهنگی در این اصول مشترک را شالوده مناسبات اجتماعی قرار می دهد؛ چنان که می فرماید: «بگو ای اهل کتاب بیایید بر سر سخنی که میان ما و شما یکسان است بایستیم که جز خدا را نپرستیم و چیزی را شریک او نگردانیم... پس اگر اعراض کردند بگوئید شاهد باشید که ما مسلمانیم» (آل عمران: ۶۴).

این آیات بر ایمان به خدای یگانه و فرستادن پیامبران به عنوان اصول مشترک و فطری همه ادیان آسمانی تأکید دارند. ازاین رو، تفاوت اصولی میان آن ها نیست و ایمان به اسلام، دربردارنده ایمان به انبیای پیشین نیز است (طباطبایی، ۱۳۶۳، ۳۱۱-۳۱۲).

در تفسیر آیه ۶۴ آل عمران، علامه طباطبایی واژه «سواء» را همان مفهوم توحید می داند که تمسک به آن، موجب تساوی میان اعضای جامعه می شود (همان، ۲۴۷: ۳). بر این اساس، اگر توحید به محور مشترک جامعه تبدیل شود، همنوایی اعتقادی جایگزین واگرایی و رفتارهای فردگرایانه خواهد شد. این رویکرد قرآنی، ضمن فراهم کردن بستر گفت و گو، از بروز منازعات جلوگیری کرده و زمینه ساز مودت (فضل الله، ۱۴۱۹، ۳: ۵۳) و همبستگی اجتماعی فراگیر می شود.

۶. تکیه بر نظام ارزشی و هنجاری مشترک

علاوه بر تأثیر اشتراکات اعتقادی، وجود نظام ارزشی و هنجاری مشترک

نیز نقش مهمی در همبستگی اجتماعی دارد. جامعه‌شناسان معتقدند ارزش‌ها پدیده‌هایی مستقل‌اند که به جامعه نظم و وحدت می‌بخشند (جانسون، ۱۳۶۳: ۳۶) و در صورت پذیرش عمومی، همبستگی آگاهانه‌ای در یک گروه بهنجار ایجاد می‌کنند (استانفورد کوهن، ۱۳۶۹: ۱۳۰). هنجارهای مشترک نیز به‌عنوان نمودهای عملی ارزش‌ها، از ظرفیت انسجام‌بخشی برخوردارند. در مجموع، جامعه از طریق نظام‌های نمادین، هنجارها و ارزش‌های مشترک همبسته می‌شود و این همبستگی، کارکرد همین توافقات است (کرایب، ۱۳۸۲: ۳۳۳).

در نگاه اسلام، منشأ نظام ارزشی رواج‌یافته در جامعه، ایمان است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ۱: ۱۱۷): ایمانی که مبتنی بر تصدیق قلبی، اقرار زبانی و عمل با اعضا و جوارح است (مجلسی، ۱۴۰۳، ق، ۶۹: ۶۸): ازین‌رو، پایندی به ارزش‌ها و هنجارهای دینی مانند وفای به عهد، امانت‌داری، عدالت، انصاف و دوری از رذایلی چون دروغ و استهزاء، زمینه‌ساز همدلی و همگرایی اجتماعی می‌شود. از آنجا که تفاوت در روش‌های زندگی و نظام‌های ارزشی مانع شکل‌گیری جامعه‌ای واحد می‌شود، به عاملی نیاز است که اختلافات فکری و رفتاری را برطرف سازد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ۱: ۴۳۴). این عامل انسجام‌بخش، همان نظام ارزشی و هنجاری مشترک است که اعضای جامعه را بر مدار واحد گرد می‌آورد. این ارزش‌های مشترک صرفاً مفاهیمی انتزاعی نیستند، بلکه امروزه در قالب نهادها و کنش‌های جمعی، با تقویت ارتباطات و عواطف اجتماعی، ساختار همبستگی را شکل می‌دهند. از مصادیق عینی این نظام‌مندی می‌توان به ارتقای سرمایه اجتماعی، نهادینه‌شدن تعاون از طریق وقف و نذورات هدفمند (برای ازدواج و درمان)، سازوکارهای داوری پیشاقتضایی (اصلاح ذات‌الیین) و تبدیل برادری ایمانی به شبکه‌های حمایتی در قالب هیئت‌ها و صندوق‌های محلی اشاره کرد.

گسترش عدالت در جامعه: شکل‌گیری همبستگی اجتماعی، نیازمند همدلی و دوری از کینه‌توزی است. احساس ترس از تجاوز به حقوق، عامل اصلی بدبینی و نفرت در جامعه است؛ بنابراین، شرط اول ارتباط سالم و صمیمی،

رضایت افراد به حق خویش یا همان استقرار عدالت است. با گسترش عدالت (به عنوان قاعده‌ای عقلایی به معنای اعطای حق هر صاحب حق)، حقوق افراد تأمین شده و پایه‌های همدلی و وحدت اجتماعی فراهم می‌گردد.

بر همین اساس، حضرت زهرا (ع) در بیان فلسفه آموزه‌های دین بر عدالت تکیه کرده و می‌فرماید: «وَالْعَدْلُ تَنْسِيقٌ لِلْقُلُوبِ»؛ (مجلسی، ۱۴۰۳، ق، ۲۹: ۲۲۰) یعنی خداوند برای هماهنگی دل‌ها به عدالت امر فرمود. واژه «تسبیق» به معنای ایجاد هماهنگی و جلوگیری از اذهم‌پاشیدگی است (ابن منظور، ۱۳۶۹، ماده «نسق»). در نتیجه، شرط اول تشکیل جامعه مطلوب، هماهنگی دل‌هاست که تنها در سایه امنیت از ظلم و تجاوز دیگران حاصل می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ۱: ۴۳۱-۴۳۲).

همچنین از منظر دین، عدالت ریشه ماندگاری هستی است (مجلسی، ۱۴۰۳، ق، ۷۵: ۸۳). همان گونه که عدالت به عنوان قانون تکوینی مایه بقای هستی است، در ساحت جامعه نیز قانون بقای مدنیت محسوب می‌شود. در مقابل، بی‌عدالتی با ایجاد تخاصم و فروپاشی اعتماد، بنیان‌های همبستگی را متزلزل می‌سازد. در نهایت، رعایت عدالت در حکومت و روابط اجتماعی، با ایجاد الفت، امنیت و کاهش فساد، شرطی ضروری برای استحکام نظام حکومتی و همگرایی پایدار اجتماعی به شمار می‌آید.

وجود قانون واحد: هرچند عدالت برای همبستگی اجتماعی ضروری است، اما به‌تنهایی کافی نیست؛ زیرا اختلافات شناختی و سلیقه‌ای در تشخیص خوب و بد یا امور قانونی و غیرقانونی، می‌تواند به واگرایی جامعه بینجامد، حتی اگر قصد ظلمی در کار نباشد. برای رفع این پراکندگی و تحقق وحدت، جامعه نیازمند «قانون واحد» است که از آن به «ملت» (اعم از گروهی با سرزمین و حکومت واحد، یا در اصطلاح قرآنی به معنای کیش و آیین) تعبیر می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ۱: ۴۳۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۱۰۲). قرآن برای پرهیز از تشتت، ارجاع اختلافات به قانون الهی را ضروری دانسته است: «فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ...» (نساء: ۵۹). عمل به این حکم، مصلحت مهم

حفظ وحدت جامعه را تأمین می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۴: ۳۸۹-۳۹۰). روایات نیز تأکید دارند که پیشوایان دینی، جامعه را بر اساس نظامی واحد و به‌دوراز واگرایی هدایت می‌کنند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۳۳: ۲۶۷).

از سوی دیگر، وجود قانون واحد، ضرورت برپایی حکومت اسلامی را ایجاب می‌کند. آیات قرآن صرفاً به عدالت توصیه نمی‌کنند، بلکه بر لزوم اجرای قسط در جامعه دلالت دارند (مائدة: ۸) که تحقق آن نیازمند استقرار حکومت است. اصول کلان فقهی مانند «وجوب حفظ نظام»، «حرمت کمک به گناه» و «اجرای احکام دینی» تصریح می‌کنند که فقدان یک نهاد حکومتی قانون‌گذار و مجری، جامعه را به هرج و مرج کشانده و زمینه‌های تعاون و برادری را نابود می‌سازد؛ بنابراین، حکومت و قانون عادلانه، پشته‌های شرعی و اجتناب‌ناپذیر برای عملی ساختن آموزه‌های همبستگی آفرین دینی به شمار می‌آیند (اویسی، ۱۴۰۲ق: ۸۵-۹۰).

ب) موانع حفظ همبستگی اجتماعی از منظر آیات و روایات

پیدایش و گسترش همبستگی اجتماعی چون دیگر پدیده‌ها، بسته به تحقق دو چیز است. نخست وجود عوامل ایجادکننده و دوم، عدم وجود موانع. اگر در مسیر تحقق همبستگی اجتماعی مانع ایجاد شود، این پدیده با چالش‌های جدی روبه‌رو خواهد شد. از این در ادامه به موانع همبستگی اجتماعی از نگاه آیات و روایات می‌پردازیم.

اختلافات مذهبی: هرچند پایبندی به اسلام عامل انسجام اجتماعی است، اما دامن زدن به اختلافات مذهبی می‌تواند این همگرایی را به واگرایی تبدیل کند. خداوند در آیه ۱۰۵ آل عمران، با هشدار نسبت به این خطر می‌فرماید: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ...» (و شما مانند مللی نباشید که پس از آمدن آیات روشن، راه تفرقه پیمودند...). از منظر قرآن، پراکندگی در اعتقادات، زمینه‌ساز تضادهای ژرف اجتماعی است. در این آیه منشأ اصلی تفرقه، اختلاف در دین معرفی شده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ۳:

۱۰۲). درواقع، دین به دلیل فطری بودن عامل همگرایی است، اما به سبب تفسیرپذیر بودن می‌تواند به عامل گسست نیز تبدیل شود. مصداق تاریخی این واگرایی در زمان پیامبر (ص) رخ داد؛ هنگامی که منافقان مسجدی را برای ایجاد تفرقه بنا کردند. قرآن در این باره می‌فرماید: «آنان که مسجدی را پایگاهی برای زیان به اسلام و کفر و تفرقه میان مؤمنان... قرار دادند...» (توبه: ۱۰۷). از آنجا که سازندگان مسجد ضرار با یهودیان و مشرکان در ارتباط بودند، پیامبر (ص) مأموریت یافت تا این مکان را - باوجود اینکه محل عبادت بود - برای جلوگیری از گسترش اختلاف ویران کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ۳: ۱۰۳). بر همین اساس، قرآن همواره به مسلمانان هشدار می‌دهد که در تندباد تفرقه نیفتند (انعام: ۱۵۳). آیات الهی ضمن تأکید بر همبستگی بر مدار دیانت، جامعه اسلامی را از اتحاد با کافران و هرگونه اختلاف و پراکندگی برحذر می‌دارند.

برجسته کردن اختلافات داخلی: برجسته‌سازی اختلافات داخلی از نمادهای گسست اجتماعی است که هرچند ممکن است توسط گروهی محدود آغاز شود، اما پیامدهای آن کل جامعه را فرا می‌گیرد. بر این اساس، عدم التزام به هنجارهای دینی با شکل‌دهی به جریان‌های کج‌رو، سازمان اجتماعی را دچار اختلال می‌کند.

در آیه ۴۶ سوره انفال بر سست شدن بنیان‌های اجتماعی مسلمانان و شکست آن‌ها و پیروزی دشمنانشان بر اثر اختلاف تأکید شده است. از این‌رو یکی از الزامات تقویت همبستگی بین آنان این است که به همدلی روی آورده و رأی و نظر خود را به یکدیگر نزدیک نمایند، بدین جهت این آیه به مسلمانان یادآوری می‌کند که با یکدیگر نزاع نکرده و اختلاف نداشته باشند که در غیر این صورت ضعیف خواهند شد و خاصیت خود را از دست خواهند داد؛ زیرا اختلاف، کیان و شخصیت جامعه اسلامی را نابود می‌کند. (مطهری، ۱۳۷۰، ۳: ۲۶۴) اساساً اجتماعی بودن بسیاری از مناسک دینی، نوعی جهت‌دهی به حفظ اتحاد بین طبقات اجتماعی است. نماز جماعت، حج، نماز جمعه، نماز

عیدین، مراسم دعا و نیایش و... همه در مسیر معنابخشی به تعاملات اجتماعی در راستای حفظ روحیه همبستگی اجتماعی است؛ بنابراین اگر این معنا در حیات اجتماعی تبلور نیابد و یا این که معنایی مخالف آن تحقیق‌اید، جامعه از گزند حوادث در امان نخواهد ماند؛ زیرا جامعه‌ای هرچند بزرگ باشد تا زمانی که یکپارچه نباشد، پراکنده است. قرآن کریم در توصیف این وضعیت می‌فرماید: «او تواناست که بر شما عذابی از آسمان یا زمین فرستد یا شما را به اختلاف کلمه و پراکندگی درافکند و بعضی را به عذاب بعضی گرفتار کند» (انعام: ۶۵) در این آیه از مفهوم «شیعا» استفاده شده است که به معنای تفرقه بین افراد جامعه است. (الطبرسی، ۱۴۰۸، ق، ۳: ۴۸۷) از این تعبیر قرآن روشن می‌شود که گسست اجتماعی برای یک جامعه به مثابه عذابی بنیان برافکن است. به تعبیر علامه جوادی آملی «اگر ترتیب ذکر عذاب‌ها در آیه بر اساس مراتب شدت و ضعف آن‌ها باشد، درگیری‌های گروهی و سرانجام جنگ داخلی، شدیدترین عذاب‌ها به شمار می‌آیند». (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ۲۵: ۴۵۵) شدیدتر بودن این نوع عذاب بدان جهت است که نزاع‌های داخلی، زمینه‌ساز سلطه دشمنان و درنهایت نابودی کیان جامعه اسلامی است.

دوستی با دشمنان: همان‌گونه که ایمان مشترک و وجود عواطف اجتماعی بین مؤمنان، زمینه‌ساز همگرایی اجتماعی در جامعه دینی است؛ در برابر، ایجاد عواطف اجتماعی و قرابت و دوستی با کفار و دشمنان، مانعی بزرگ در شکل‌گیری همبستگی اجتماعی است. بدین جهت اسلام، عواطف اجتماعی را بر مدار ایمان و تقوا و دین الهی، کنترل و محدود و اجازه گذر از این مرزها را نمی‌دهد. مخالفت قرآن با دوستی‌هایی که از معیارهای فوق گذر کرده باشد، شدت داشته و با تعبیرهای تند، در آیه‌های پرشمار، مسلمانان را از آن پرهیز داده است. (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ۳: ۱۰۸) خدا در قرآن می‌فرماید: «مؤمنان نباید کافران را دوست خود گیرند و هر کس چنین کند، از سوی خدا چیزی به حساب نمی‌آید (و رابطه‌اش با خدا قطع می‌شود) مگر آن که بخواهد برای حفظ خود از شر آن‌ها تقیه کند» (آل عمران: ۲۸).

این آیه یکی از آیاتی است که با لحنی بیم دهنده، مؤمنان را از ارتباط دوستانه با کفار اجتناب می‌دهد. در این آیه، واژه «اولیاء» به کار رفته است. این واژه با واژه‌های «ولایت» و «تولی» از یک ریشه و به معنای ارتباط و دوستی و همبستگی به کار می‌رود. «هرگاه دو نفر چنان با هم نزدیک باشند که با هم همبستگی داشته باشند، درباره آنان تعبیر «ولایت» به کار می‌رود» (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ۳: ۱۰۸). این گونه آیات درواقع، دین و امتدادهای اجتماعی دین‌داری را بنیان همبستگی اجتماعی برشمرده و با هر چه این شالوده را تهدید کند، با دیدی منفی می‌نگرد. دوستی و هم‌پیمانی با دشمنان نه تنها در مسیر دین‌داری نیست بلکه با ایجاد پراکندگی بین آحاد جامعه مؤمنان به ضعف جامعه اسلامی منجر می‌شود.

البته نباید غفلت کرد که اسلام به مثابه مکتبی واقع‌گرا، نمی‌تواند نسبت به عینیت اجتماعی و ضرورت ارتباطات در جهان امروز، بی تفاوت باشد؛ از این رو، در این آیه از مکانیسم تقیه به مثابه تنظیم‌گر حکم نهی از دوستی توجه نموده است. تقیه، راهبردی شرعی مبتنی بر دفع افسد به فاسد برای حفظ نظام اسلامی در مواجهه با قدرت برتر دشمن است. این حکم، دارای اقسام (اضطرار، خوف ضرر، مدارات) و مراتب مشخصی است که توسط فقها تبیین شده است (الموسوی خمینی، ۱۳۸۱، ۲: ۲۳۶)؛ بنابراین سیاست ارتباط با دشمن در اسلام، ترکیبی از حکم اولی (نفی ولایت قلبی و راهبردی) و حکم ثانوی (جواز تعامل ظاهری مبتنی بر تقیه در شرایط خاص) است که تحقق عینی آن، منوط به تشخیص نظام نسبت به مصلحت نظام و دفع ضرر بزرگ‌تر است. این چارچوب، از ساده‌انگاری پرهیز کرده و ظرفیت عملیاتی شریعت را در مدیریت روابط پیچیده نشان می‌دهد.

در آیه ۵۱ سوره مائده نیز با نهی از اتخاذ «ولی» از میان یهود و نصارا، اصل بنیادین حفظ استقلال هویتی و وفاداری درون‌گروهی جامعه اسلامی را تبیین می‌کند. مفهوم محوری «ولایت» در این آیه، به معنای محبت و دوستی کفار است که می‌تواند پیوندهای اخوت و اعتماد درونی امت را تضعیف و همبستگی

اجتماعی آنان را در برابر تهدیدات خارجی مخدوش کند؛ زیرا دوستی و محبتی که بین مردم است، معیاری است که آن‌ها را به یکدیگر پیوند می‌دهد و یک ملت می‌سازد. این محبت، پراکندگی‌ها را گرد هم می‌آورد، روح‌های مختلف را به هم پیوند می‌زند، فهم و درک همه را همسو می‌کند، اخلاقشان را به هم گره می‌زند و اعمالشان را همانند یکدیگر می‌سازد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۵: ۳۷۱). این دستور درواقع الگویی متعادل را ترسیم می‌کند که در آن، «انسجام درونی بر پایه ارزش‌های اسلامی» به‌عنوان اصل اساسی محفوظ می‌ماند، بدون آن که به حقوق و روابط عادلانه با پیروان دیگر ادیان لطمه‌ای وارد آید.

گفتنی است که صرف توصیه کلی به دوستی نکردن با دشمنان نمی‌تواند الگویی منطقی در تعامل امروزی ملت‌ها باشد. ازاین‌رو برای مدیریت عملی تنش احتمالی میان تعامل مبتنی بر اشتراکات با غیرمسلمانان و نهی از دوستی با دشمنان، آموزه‌های اسلامی یک چارچوب سلسله‌مراتبی ارائه می‌دهند: نخست، با تفکیک سطوح رابطه (تمایز بین تعامل اجتماعی-اقتصادی عادلانه و پیوند صمیمانه ولایی)، دوم با اعمال اصل تقدم دفع مفسده‌های کلان (مانند نفوذ فرهنگی) بر جلب منافع تعاملی. مرجع تشخیص مفسده و مصلحت نیز نظام اسلامی است. این رویکرد، یک راه‌حل کاربردی ارائه می‌دهد که در جامعه امروز می‌تواند به‌صورت سیاست‌گذاری‌های فرهنگی و بین‌المللی هوشمندانه، تعیین مرزهای شفاف حقوقی برای روابط و استحکام بخشیدن به هویت متمایز جامعه اسلامی، عملی شود.

ناسیونالیسم افراطی و تعصب قومی: یکی از عواملی که می‌تواند ظرفیت بازدارندگی در برابر همبستگی اجتماعی را فعال کند، تمایل جوامع به‌سوی ملی‌گرایی افراطی و قوم‌محوری است. در تاریخ اندیشه سیاسی این مفهوم بگونه‌های متفاوتی تعریف شده است. این مفهوم گاه به جنبشی اطلاق می‌شود که از استقلال و آزادی یک ملت در برابر بیگانه متجاوز حمایت می‌کند؛ اما گاه به اندیشه‌ای روشنفکرانه گفته می‌شود که به تافته جدابافته بودن یک ملت و در صورت افراطی به برتری ملتی بر سایر ملت‌ها باور دارد (عنایت، ۱۳۸۰: ۱۹۸-).

۱۹۹). این رویکرد، انسان‌هایی را که در چارچوب مرزهای جغرافیایی مشخص، نژاد و سابقه تاریخی و زبان و فرهنگ و سنت‌های یکسان در کنار هم می‌زیند، به‌منزله یک واحد تفکیک‌ناپذیر، اصل قرار داده و آنچه را در عرصه منفعت‌ها و مصلحت‌های این واحد قرار گیرد، خودی و دوست دانسته و دیگران را بیگانه و دشمن می‌خواند (مطهری، ۱۳۷۵، ۱۴: ۲۵). این که ملتی با هدف حفظ استقلال خود در مقابل بیگانه مقاومت کند، امری ارزشمند بوده و ملی‌گرایی به این معنا دارای بار ارزشی است اما ملی‌گرایی که به برتری‌طلبی و تحقیر ملت‌ها یا گروه‌های دیگر اجتماعی بیانجامد، نه تنها پسندیده نیست بلکه امری نکوهیده است؛ زیرا نه تنها بن‌مایه نژادپرستانه دارد، بلکه زمینه تفرقه و پراکندگی در بین گروه‌ها و ملت‌ها را فراهم می‌آورد.

از نظر اسلام، این اختلاف رنگ‌ها و نژادها و زبان‌ها چیزی اصیل و جوهری نیست. بلکه جلوه‌های گوناگون یک حقیقت و شمه‌ای از کثرت در وجود است، از این رو این اختلاف و تفاوت‌ها نباید مایه جدایی باشد (همان: ۴۳-۴۴). بر پایه آموزه‌های قرآنی، نژاد، قومیت، ملیت و جنسیت، هیچ کدام ملاک تشخیص و هویت نیستند و گرانمایه‌ترین انسان‌ها در نزد خدا، پرهیزکارترین آنهاست (سوره حجرات: ۱۳) مفاد این آیه دعوت به پرهیزکاری و پرهیز از انگیزه‌های تفرقه بین انسان‌ها؛ مثل قومیت و نژاد و خون و رنگ و ... است. از سوی دیگر، تعصب به اشخاص یا گروه‌ها که باعث ایجاد دشمنی و نزاع گردد، باعث خروج فرد از دین و قرار گرفتن در کنار گروه‌های جاهلی و فاصله گرفتن از وحدت مسالمت‌آمیز امت اسلامی دانسته شده است (دیلمی، ۱۳۶۷: ۴۰۱).

هویت جامعه اسلامی چه در قالب یک کشور و چه در چارچوب کشورهای اسلامی، در ذیل مفهوم امت اسلامی، نضج یافته است؛ اما دشمنان با ساخت و رواج مفاهیم چون ملی‌گرایی، تلاش می‌کنند تا اقوام و ملت‌های اسلامی را در برابر یکدیگر قرار داده و از این مسیر قدرت و ابهت آنان را بشکنند. از این رو امام خمینی با تطفن به این مسئله می‌فرمودند: «اینکه من مکرر عرض می‌کنم که این ملّی‌گرایی اساس بدبختی مسلمین است برای این است که

این ملی‌گرایی، ملت ایران را در مقابل سایر ملت‌های مسلمین قرار می‌دهد... این‌ها نقشه‌هایی است که مستعمرین کشیده‌اند که مسلمین با هم مجتمع نباشند» (خمینی ۱۳۸۹، ۱۳: ۸۷). بدین جهت طرح این‌گونه شعارها و امتداد اجتماعی آن در عرصه تعاملات ملی و بین‌المللی، هیچ اثری جز ایجاد واگرایی در بین اقوام و ملت‌ها بر جای نمی‌گذارد. به تعبیر استاد مطهری، فکر ملی‌گرایی و تشویق احساسات ملی هرچند ممکن است کارکردهای مثبتی از جهت استقلال برخی از ملت‌ها به وجود آورده باشد؛ اما در کشورهای اسلامی بیش از آنکه آثار مثبتی به بار آورد، سبب تفرقه و جدایی شده است (مطهری، ۱۳۷۵، ۱۴: ۵۵)؛ از این رو، ملیت‌گرایی مانعی جدی فراروی اتحاد و همبستگی بین جوامع است که دشمنان با به کارگیری آن با پاره‌پاره کردن جوامع و جدایی ملت‌ها از یکدیگر تحت عنوان فرینده ملیت‌گرایی نیروی آنان را تضعیف کرده و به اهدافی کوچک و فاقد قدرت و نفوذپذیر تبدیل می‌کند.

گفتنی است که در نگاه اولیه ناسیونالیسم با مفهوم «امت» متعارض به نظر می‌رسند؛ زیرا ناسیونالیسم بر پایه عوامل مادی مانند قومیت، سرزمین، زبان و تاریخ مشترک استوار است و وفاداری اساسی را به دولت-ملت معطوف می‌کند، درحالی‌که مفهوم امت بر اساس عقیده و ایمان شکل می‌گیرد و مرزهای جغرافیایی و نژادی را درنور دیده، وفاداری را به جامعه فراملی مؤمنان اختصاص می‌دهد. مفهوم «امت» بر دایره عمومی همبستگی امت بر ظاهر اسلام (اقرار به شهادتین) استوار است، درحالی‌که هسته مستحکم‌تر آن، حول محور حقیقت ایمان- که مستلزم معرفت قلبی و التزام عملی است- شکل می‌گیرد (الطبرسی، ۱۴۱۵ق، ۹: ۲۳۱).

از این منظر، ناسیونالیسم افراطی می‌تواند به نوعی عصیّت جاهلی تعبیر شود که وحدت امت را تضعیف و آن را به ملت‌های جداگانه و رقیب تقسیم می‌کند. با این حال، در عرصه عمل، رابطه این دو همواره خصومت‌آمیز نبوده است. در دوره مبارزه با استعمار، ناسیونالیسم به عنوان ابزاری برای بسیج و اتحاد مسلمانان یک سرزمین برای کسب استقلال به کار گرفته شد. در واقعیت جهان معاصر،

رویکردی برهم کنشانه و تلفیقی شکل گرفته است که در آن امت به عنوان یک هویت کلان و ناسیونالیسم به عنوان هویتی خرد در درون آن پذیرفته می شود. در این الگو، فرد می تواند هم زمان دارای هویت های چندلایه باشد؛ یعنی هم خود را عضویک ملت خاص بداند و هم خود را بخشی از امت واحده اسلامی ببیند. نمونه بارز این تلفیق را می توان در جمهوری اسلامی ایران مشاهده کرد که از یک سو بر هویت و منافع ملی تأکید دارد و از سوی دیگر، آرمان وحدت جهان اسلام را به عنوان یک هدف کلان دنبال می کند؛ بنابراین، در نهایت این رابطه را می توان در قالب یک هویت پیچیده و سلسله مراتبی فهمید که در آن، وفاداری های محلی و ملی می توانند در مسیر تحقق آرمان های بزرگ تر امت اسلامی هدایت و جهت دهی شوند.

نتیجه گیری

هر جامعه ای برای ماندگاری و پیشرفت خود نیازمند همبستگی اجتماعی است. همبستگی به معنای پیوند اعضای جامعه است. عوامل بسیاری ممکن است زمینه ساز همبستگی اجتماعی باشند. اموری چون زبان، قومیت، ملیت، دشمن مشترک و... از نظر اسلام، اما همبستگی اجتماعی به مثابه میثاقی الهی در کالبد نظام اجتماعی است. از این منظر ایمان مشترک، پیروی از آموزه های دینی، عواطف اجتماعی مؤمنانه، تقویت ارتباط بین نسلی، تکیه بر اشتراکات اعتقادی، تکیه بر نظام ارزشی و هنجاری مشترک، گسترش عدالت، وجود قانون واحد، زمینه ساز همبستگی اجتماعی هستند. در برابر، اختلافات مذهبی، دامن زدن به اختلافات داخلی، ملیت گرایی و اموری از این دست مانع تحقق همبستگی اجتماعی هستند.

گفتنی است که اگرچه مضامین استخراج شده در این پژوهش، تصویری غنی از الگوی مطلوب همبستگی اجتماعی در اسلام ارائه می دهند، تحقق عینی و پایدار این الگو در گرو وجود ساختارهای حاکمیتی عادلانه است. قواعد فقهی کلانی همچون «لزوم حفظ نظام» و «حرمت اعانت بر اثم» بر این امر تأکید دارند که

بدون برپایی حکومتی که بتواند قانون را وضع و اجرا نماید، جامعه در معرض هرج و مرج و گسترش ظلم قرار گرفته و عملاً بستر لازم برای تجلی ارزش‌هایی مانند تعاون و اخوت از بین می‌رود؛ بنابراین، می‌توان حکومت و قانون عادلانه را پشتوانه ضروری شرعی برای اجرایی‌سازی همان مضامین همبستگی‌بخشی دانست که در آیات و روایات مورد تأکید قرار گرفته‌اند.

همبستگی اجتماعی به‌عنوان سرمایه جمعی و پیش‌شرط توسعه پایدار، ضرورتی اساسی برای پایداری و پویایی جامعه محسوب می‌شود. این مهم مستلزم مدیریت هوشمندانه از طریق تقویت نظام‌مند عوامل تقویت‌کننده و کاهش برنامه‌ریزی‌شده موانع است که به مأموریتی راهبردی برای تمامی ارکان جامعه - از مردم و کشتگران فرهنگی تا نهاد حاکمیت - تبدیل شده است. در این فرآیند، نقش سیاست‌گذاران و برنامه‌ریزان کلان، تعیین‌کننده است. فرهنگ‌سازی در جهان امروز نیازمند الگوسازی هوشمند و روایت‌سازی مؤثر است که از طریق به‌کارگیری ظرفیت‌های اجتماعی محقق می‌شود. در این مسیر، نهادهای آموزشی به‌عنوان مراجع ساخت جامعه آینده و رسانه‌ها به‌عنوان آفرینشگران افکار عمومی، نقش بی‌بدیلی ایفا می‌کنند. موفقیت این مسیر درگرو انطباق با راهبرد کلان و یکپارچه‌ای است که در آن کلیه سیاست‌ها و برنامه‌ها دارای پیوست فرهنگی و اجتماعی باشند تا همبستگی از سطح شعار به واقعیتی زنده در متن جامعه تبدیل شود. از این‌رو پیشنهاد می‌شود که پژوهش‌هایی با هدف ارائه الگویی عملیاتی برای نهادینه‌سازی همبستگی اجتماعی در عرصه‌هایی مانند تعاملات اجتماعی ملی، مدیریت اختلافات بین کشورهای اسلامی و سیاست‌گذاری‌های فرهنگی فراملی صورت گیرد. این گونه پژوهش‌ها می‌تواند به غنای بحث کمک کرده و جنبه‌های نظری و عملی این مفهوم بنیادین را بیش از پیش شکوفا سازد.

منابع

- *. قرآن کریم.
* نهج البلاغه.
- ابراهیم زاده آملی. عبدالله. (۱۳۸۹). «اسلام و همبستگی اجتماعی». پیام. ش ۱۰۲. صص ۹۶-۱۰۶.
ابن منظور. محمد بن مکرم. (۱۳۶۹). لسان العرب. قم: دارالفکر.
ابن خلدون. عبدالرحمن. (۱۳۶۶). مقدمه ابن خلدون. ج ۱. ترجمه محمد پروین گنابادی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کوهن. آلوین استنفورد. (۱۳۶۹). تئوری‌های انقلاب. ترجمه علیرضا طیب. تهران: قومس.
اویسی. کامران. (۱۴۰۳). «تبیین نقش مؤلفه‌های بینشی در شکل‌گیری انقلاب اسلامی به مثابه پدیده‌ای اجتماعی از منظر قرآن». پژوهش‌های قرآن و حدیث. سال ۴. ش ۱۴. DOI: ۱۰.۲۲۰۳۴/۲۰۲۴/۲۰۶۱۸۱.arq
- آبراهامز. جی. اچ. (۱۳۶۹). میانی و رشد جامعه‌شناسی. ترجمه حسن پویان. تهران: چاپخش.
بیرو. آلن. (۱۳۷۵). فرهنگ علوم اجتماعی. ترجمه باقر ساروخانی. تهران: کیهان.
جانسون. چالمرز. (۱۳۶۳). تحول انقلابی. ترجمه حمید الیاسی. تهران: امیرکبیر.
جوادی آملی. عبدالله. (۱۳۹۱). تسنیم. ج ۲۵. قم: اسرا.
حسامی. فاضل. (۱۳۹۰). «همبستگی اجتماعی در قرآن». معرفت فرهنگی/اجتماعی. سال دوم. ش ۸. صص ۲۹-۴۸.
- حیدری. غلامحسین. (۱۳۹۰). «همبستگی اجتماعی در نگاه اسلام». پژوهش اجتماعی. سال ۴. ش ۱۳. صص ۹۵-۱۱۷.
- خمینی. روح‌الله. (۱۳۸۹). صحیفه امام. ج ۱۳. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
دشتی. محمد. (۱۳۸۳). نهج البلاغه. قم: مؤسسه تحقیقاتی امیرالمؤمنین.
دفتر همکاری حوزه و دانشگاه. (۱۳۷۳). درآمدی به جامعه‌شناسی اسلامی (۱): تاریخچه جامعه‌شناسی. تهران: سمت.
- دورکیم. امیل. (۱۳۸۹). درباره تقسیم کار اجتماعی. ترجمه باقر پرهام. بابل: کتابسرای بابل.
دیلمی. حسن بن محمد. (۱۳۶۷). أعلام الدین فی صفات المؤمنین. قم: مؤسسه آل‌البیت لاحیاء التراث.
- ریترز. جورج. (۱۳۸۰). نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: انتشارات علمی.
- طباطبایی. محمدحسین. (۱۳۶۳). المیزان فی تفسیر القرآن. ترجمه محمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبایی. محمدحسین. (۱۳۹۰). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
الطبرسی. ابوعلی فضل بن حسن. (۱۴۱۵). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. ج ۹. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- الطبرسی. محمد بن حسن. (۱۴۰۸). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. ج ۳. بیروت: دارالمعرفه.
عابدی جعفری. حسن. محمدسعید تسلیمی. ابوالحسن فقیهی. محمد شیخ‌زاده. (۱۳۹۰). «تحلیل

- مضمون و شبکه مضامین: روشی ساده و کارآمد برای تبیین الگوهای موجود در داده‌های کیفی». اندیشه مدیریت راهبردی. سال پنجم. ش ۱۰. ص ۱۵۱-۱۹۸.
- عنایت. حمید. (۱۳۸۰). اندیشه سیاسی در اسلام معاصر. تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- فضل‌الله. سیدمحمدحسین. (۱۴۱۹). من وحی القرآن. چاپ دوم. بیروت: دارالملاک للطباعة و النشر.
- قطب. سید. (۱۴۱۲). فی ظلال القرآن. چاپ هفدهم. قاهره: دارالشروق.
- قمی. عباس. (۱۳۷۸). مفاتیح الجنان. قم: دلیل ما.
- کرایب. یان. (۱۳۸۲). نظریه اجتماعی کلاسیک: مقدمه‌ای بر اندیشه مارکس، وبر، دورکیم و زیمل. ترجمه شهناز مسمی‌پرست. تهران: آگه.
- کلینی. محمد بن یعقوب. (۱۳۸۲). الروضة من الکافی. تهران: کتابفروشی اسلامیة.
- کوزر. لوئیس. برنارد روزنبرگ. (۱۳۷۸). نظریه‌های بنیادی جامعه‌شناختی. ترجمه فرهنگ ارشاد. تهران: نشر نی.
- گیدنز. آنتونی. (۱۳۸۷). جامعه‌شناسی. ترجمه منوچهر صبوری. تهران: نی.
- مجلسی. محمدباقر. (۱۴۰۳). بحارالانوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مححص. مرضیه. فاطمه‌سادات میروکیلی. (۱۴۰۱). «مؤلفه‌های همبستگی اجتماعی با تأکید بر تحلیل مضمون سوره آل عمران». پژوهش‌های اجتماعی اسلامی. سال ۲۸. ش ۱۲۵. بهار و تابستان. صص ۱۵۷-۱۸۴.
- مدرسی. سیدمحمدتقی. (۱۴۱۹). من هدی القرآن. تهران: دار محبی الحسین.
- مریجی. شمس‌الله. اسماعیل چراغی کوتیانی. (۱۳۸۹). «تبیین جامعه‌شناختی مؤلفه‌های همبستگی اجتماعی در جامعه مهدوی». مشرق موعود. ش ۱۴. صص ۵۹-۸۴.
- مصباح یزدی. محمدتقی. (۱۳۹۰). جامعه و تاریخ از نگاه قرآن. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی. محمدتقی. (۱۳۹۱). پرسش‌ها و پاسخ‌ها. ج ۳. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی. محمدتقی. (۱۳۹۱). رساترین دادخواهی و روشنگری: شرح خطبه فدکیه. ج ۱. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی. محمدتقی. (۱۳۹۳). انسان‌سازی در قرآن. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی. محمدتقی. (۱۳۹۴). اخلاق در قرآن. ج ۳. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی. محمدتقی. (۱۳۹۴). اخلاق در قرآن. ج ۱. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری. مرتضی. (۱۳۷۰). مجموعه آثار. ج ۳. تهران: صدرا.
- مطهری. مرتضی. (۱۳۷۵). مجموعه آثار. ج ۱۴. تهران: صدرا.
- الموسوی الخمینی. روح‌الله. (۱۳۸۱). المکاسب المحرمه. ج ۲. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- نظری. نصرالله. (۱۳۹۰). «انسجام اجتماعی از منظر قرآن کریم». پژوهش‌های میان‌رشته‌ای قرآن کریم. سال دوم. ش ۵. پاییز و زمستان. صص ۲۷-۳۶.
- یعقوبی. عبدالرسول. (۱۳۸۳). عوامل همبستگی و گسستگی ایرانیان. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

References

The Holy Qur'an

Nahj al-Balāghah

‘Ābidī Ja’farī, Hasan; Muḥammad Sa’īd Taslīmī; Abū al-Ḥasan Faqīhī; Muḥammad Shaykhzādeh. (1390 SH.). “Taḥlīl-i Maḍmūn va Shabakeh-yi Maḍāmīn: Rūshī Sādeh va Kārāmad barā-yi Tabyīn-i Olgūhā-yi Mawjūd dar Dādeh-hā-yi Kayfī.” *Andīshaeh-yi Mudīriyyat-i Rāhburdī*, vol. 5, no. 10, pp. 151–198.

Abrahams, J. H. (1369 SH.). *Mabānī va Rushd-i Jāmi’eh-shināsī*. Trans: Ḥasan Pūyān. Tehran: Chāpbakhsh.

Birou, Alain. (1375 SH.). *Farhang-i ‘Ulūm-i Ijtimā’ī*. Trans: Bāqir Sārūkhānī. Tehran: Kayhān.

Cohen, Alvin Stanford. (1369 SH.). *Ti’ūrī-hā-yi Inqilāb*. Trans: ‘Alireza Ṭayyib. Tehran: Qūmis.

Coser, Lewis; Bernard Rosenberg. (1378 SH.). *Nāzariyyeh-hā-yi Bunyādīn-i Jāmi’eh-shinākhtī*. Trans: Farhang Irshād. Tehran: Nashr-i Ney.

Craib, Ian. (1382 SH.). *Nāzariyyeh-yi Ijtimā’ī-yi Klassīk: Muqaddimeh’ī bar Andīshaeh-yi Marx, Weber, Durkheim va Simmel*. Trans: Shahnāz Musammī-Parašt. Tehran: Āgah.

Dashtī, Muḥammad. (1383 SH.). *Nahj al-Balāghah*. Qom: Mu’assasah-yi Taḥqīqātī-yi Amīr al-Mu’minīn.

Daylamī, Ḥasan ibn Muḥammad. (1367 SH.). *A’lām al-Dīn fī Šifāt al-Mu’minīn*. Qom: Mu’assasat Āl al-Bayt li-Iḥyā’ al-Turāth.

Durkheim, Émile. (1389 SH.). *Darbāreh-yi Taqsīm-i Kār-i Ijtimā’ī*. Trans: Bāqir Parhām. Bābul: Kitābsarā-yi Bābul.

Faḍl Allāh, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (1419 AH). *Min Waḥy al-Qur’ān*. 2nd ed. Beirut: Dār al-Malāk li-l-Ṭibā’ah wa-l-Nashr.

Giddens, Anthony. (1387 SH.). *Jāmi’eh-shināsī*. Trans: Manūchihr Šabūrī. Tehran: Ney.

Ḥaydarī, Ghulām Ḥusayn. (1390 SH.). “Hambaštēgī-yi Ijtimā’ī dar Nigāh-i Islām.” *Pazhūhish-i Ijtimā’ī*, vol. 4, no. 13, pp. 95–117.

Ḥusāmī, Faḍil. (1390 SH.). “Hambaštēgī-yi Ijtimā’ī dar Qur’ān.” *Ma’rifat-i Farhangī-Ijtimā’ī*, vol. 2, no. 8, pp. 29–48.

Ibn Khaldūn, ‘Abd al-Raḥmān. (1366 SH.). *Muqaddimah-yi Ibn Khaldūn*. Trans: Muḥammad Parvīn Gunābādī. Tehran: Shirkat-i Intishārāt-i ‘Ilmī va Farhangī.

Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. (1369 SH.). *Lisān al-‘Arab*. Qom: Dār al-Fikr.

Ibrāhīmzādeh Āmulī, ‘Abdullah. (1389 SH.). “Islām va Hambaštēgī-yi Ijtimā’ī.” *Payām*, no. 102, pp. 96–106.

‘Ināyat, Ḥamid. (1380 SH.). *Andīsheh-yi Siyāsī dar Islām-i Mu’āšir*. Tehran: Shirkat-i Sahāmī-yi Intishārāt-i Khwārazmī.

Javadi Amoli, ‘Abdullah. (1391 SH.). *Tafsīr Tasnīm*. Qom: Isrā’.

Johnson, Chalmers. (1363 SH.). *Taḥawwul-i Inqilābī*. Trans: Ḥamid Ilyāsī. Tehran: Amīr Kabīr.

Khomeini, Ruhullah. (1389 SH.). *Šaḥīfah-yi Imām*. Vol. 13. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini’s Works.

Kulaynī, Muḥammad ibn Ya’qūb. (1382 SH.). *al-Rawḍah min al-Kāfi*. Tehran: Kitābfurūshī-yi Islāmiyyah.

Majlisī, Muḥammad Bāqir. (1403 AH). *Biḥār al-Anwār*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.

Marījī, Shams Allāh; Ismā’īl Chirāghī Kūtiyānī. (1389 SH.). “Tabyīn-i Jāmi’ehshinākhtī-yi Mu’allifah-hā-yi Hambaštēgī-yi Ijtimā’ī dar Jāmi’eh-yi Mahdavi.” *Mashriq-i Maw’ūd*, no. 14, pp. 59–84.

Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. (1390 SH.). *Jāmi’eh va Tārīkh az Nigāh-i Qur’ān*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.

- Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. (1391 SH.). Porsish-hā va Pāsukh-hā. Vol. 3. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. (1391 SH.). Rasātarīn Dādkhvāhī va Rūshangarī: Sharḥ-i Khuṭbah-yi Fadakiyyah. Vol. 1. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. (1393 SH.). Insān-Sāzī dar Qurʾān. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. (1394 SH.). Akhlāq dar Qurʾān. Vol. 3. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. (1394 SH.). Akhlāq dar Qurʾān. Vol. 1. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Mousavi Khomeini, Ruhullah. (1381 SH.). al-Makāsib al-Muḥarramah. Vol. 2. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.
- Mudarrisī, Sayyid Muḥammad Taqī. (1419 AH). Min Hudā al-Qurʾān. Tehran: Dār Muḥibbī al-Ḥusayn.
- Muḥaṣṣaṣ, Marziyyeh; Fatimeh Sādāt Mīrūkīlī. (1401 SH.). “Muʾallifeh-hā-yi Hambastigī-yi Ijtimāʿī bā Takīd bar Taḥlīl-i Maḍmūn-i Sūrat Āl ʿImrān.” Pazhūhish-hā-yi Ijtimāʿī-yi Islāmī, vol. 28, no. 125, Spring–Summer, pp. 157–184.
- Motahhari, Morteza. (1370 SH.). Majmūʿah-yi Āthār. Vol. 3. Tehran: Ṣadrā.
- Motahhari, Morteza. (1375 SH.). Majmūʿah-yi Āthār. Vol. 14. Tehran: Ṣadrā.
- Nazarī, Naṣrullah. (1390 SH.). “Insijām-i Ijtimāʿī az Manẓar-i Qurʾān-i Karīm.” Pazhūhish-hā-yi Miyān-Rishta-yi Qurʾān-i Karīm, vol. 2, no. 5 (Autumn–Winter), pp. 27–36.
- Office of Seminary-University Cooperation. (1373 SH.). Darāmad bi Jāmiʿeh-shināsī-yi Islāmī (1): Tārīkhcheh-yi Jāmiʿeh-shināsī. Tehran: SAMT.
- Qummī, ʿAbbās. (1378 SH.). Mafātīḥ al-Jinān. Qom: Dalīl Mā.
- Qutb, Sayyid. (1412 AH). Fī Ṣilāl al-Qurʾān. 17th ed. Cairo: Dār al-Shurūq.
- Ritzer, George. (1380 SH.). Nazariyyeh-yi Jāmiʿeh-shināsī dar Dowrān-i Muʾaṣṣir. Trans: Muḥsin Sulāthī. Tehran: Intishārāt-i ʿIlmī.
- Ṭabāṭabāʾī, Muḥammad Ḥusayn. (1363 SH.). al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurʾān. Trans: Muḥammad Bāqir Mūsavī Hamadānī. Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī.
- Ṭabāṭabāʾī, Muḥammad Ḥusayn. (1390 SH.). al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurʾān. Beirut: Muʾassasat al-Aʿlāmī li-l-Maṭbūʿāt.
- Ṭabrisī, Abū ʿAlī Faḍl ibn Ḥasan. (1415 AH). Majmaʿ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurʾān. Vol. 9. Beirut: Muʾassasat al-Aʿlāmī li-l-Maṭbūʿāt.
- Ṭabrisī, Muḥammad ibn Ḥasan. (1408 AH). Majmaʿ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurʾān. Vol. 3. Beirut: Dār al-Maʿrifah.
- Uvaysī, Kāmrān. (1403 SH.). “Tabayīn-i Naqsh-i Muʾallifāh-hā-yi Bīnīshī dar Shakligīrī-yi Inqilāb-i Islāmī bi-Mithābaeh-yi Padīdeh-yi Ijtimāʿī az Manẓar-i Qurʾān.” Pazhūhish-hā-yi Qurʾān va Ḥadīth, vol. 4, no. 14. DOI:10.22034/arq.2024.206181.
- Yaʿqūbī, ʿAbd al-Rasūl. (1383 SH.). ʿAwāmil-i Hambastegī va Gsastigī-yi Irāniyān. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.

| Extended Abstract |

Factors Promoting and Hindering Social Cohesion from the Perspective of the Qur'an and Sunnah: A Thematic Analysis

Ismail Cheraghi Koutiani

Research Objective:

The continuity, dynamism, and advancement of every society depend on strengthening social solidarity and eliminating the barriers that undermine it. Social solidarity is widely recognized as a key factor in preserving the structure of society and achieving sustainable development. Although the social sciences identify factors such as language, ethnicity, nationality, and confrontation with a common enemy as foundations of solidarity, Islam adopts a deeper perspective on this phenomenon that extends beyond merely material components. Accordingly, the primary objective of this study is to provide a more comprehensive, profound, and authentic understanding of this fundamental phenomenon by examining the factors that foster social solidarity and the barriers that impede it from the perspective of the Holy Qur'an and Sunnah. It further seeks to articulate a desirable model of solidarity grounded in religious teachings.

Research Methodology:

This qualitative study employs a descriptive-analytical approach. Documentary and library-based methods were used to collect data, with particular emphasis on foundational Islamic sources, including Qur'anic verses and hadiths. Thematic analysis was then employed to analyze the data and extract the relevant concepts. This method enabled the textual data to be coded, categorized, and organized into a thematic network, thereby providing a comprehensive and structured representation of the Qur'anic and Prophetic perspectives on social solidarity.

Findings:

The results of the thematic analysis indicate that, from the perspective of religious teachings, social solidarity is not merely a human convention; rather, it constitutes "a divine covenant embodied in the social order" (core theme). Accordingly, the extracted themes were classified into two general categories:

1. Strengthening factors (positive subthemes): The principal foundations of social solidarity in Islam include shared faith, unity and adherence to religious teachings, faith-based social sentiments, the strengthening of intergenerational bonds, emphasis on shared beliefs, convergence based on a common system of values and norms, the promotion of justice, and the existence of a unified legal framework.

2. Barriers and weakening factors (negative subthemes): Conversely, religious disputes, the intensification of divisions and internal conflicts, and exaggerated nationalism or extreme nationalist tendencies were identified as serious obstacles to the realization of social solidarity.

The findings further indicate that the effective and sustainable realization of this desir-

able model depends on the existence of just governmental structures. On the basis of overarching jurisprudential principles, such as the necessity of preserving the social order and the prohibition against assisting in sin, just governance and a unified legal system constitute essential religious and practical foundations for implementing the themes that promote solidarity. In the absence of the rule of law, society becomes vulnerable to disorder, and the conditions necessary for the realization of values such as cooperation and brotherhood are undermined.

Conclusion:

Social solidarity, as a collective asset and an essential prerequisite for sustainable development, constitutes an undeniable necessity for societies. Its realization requires intelligent and systematic management through the reinforcement of solidarity-building factors and the planned mitigation of the barriers that weaken it. This strategic responsibility rests on all components of society, including governing authorities, cultural actors, and individual members of the public. To transform solidarity from a slogan into a lived social reality, policymakers must formulate programs informed by cultural and social considerations. Educational institutions and the media also play an indispensable role in presenting appropriate models, constructing effective narratives, and shaping public opinion. Finally, given the strategic significance of this subject, future research should focus on developing operational models for institutionalizing social solidarity in such areas as national interactions, the management of disputes among Islamic countries, and transnational cultural policymaking, thereby further advancing both the theoretical and practical dimensions of the concept.

Keywords: Solidarity; Social solidarity; Social cohesion; Unity; Convergence

Euphemism and the Management of Social Tensions in the Holy Qur'an: A Rhetorical and Pedagogical Reading

Roghayeh Khalili¹, Fatemeh Maleki²

1. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Islamic Azad University, Shahroud, Iran. (Corresponding Author)

Email: r.khalili1778@iau.ir

2. Master's Student in Qur'an and Hadith Studies–Qur'anic Teachings, University of Qur'anic Sciences and Teachings, Shahroud, Iran. Email: Fmaleki8114@gmail.com

Research Article



Abstract

Euphemistic expression in the Holy Qur'an is not merely a linguistic feature or literary device; rather, it constitutes a powerful and purposeful discursive strategy for preventing identity-based fractures, promoting social cohesion, repairing human relationships, and managing social tensions. Employing a descriptive-analytical method and a rhetorical-pedagogical approach to Qur'anic verses, this study demonstrates that the Qur'an uses euphemistic strategies when addressing sensitive, tension-laden, and challenging situations. These include human error and lapses, opposition, afflictions and painful events, legal rulings and penalties, family relations, collective dialogue, the restoration of communicative bonds, and eschatological warnings and threats. Direct reference to such matters may impede constructive communication, undermine the dignity of the addressee, and generate tension, confrontation, and anxiety. In such contexts, the Qur'an employs a range of discursive mechanisms, including distinguishing an individual's identity from the wrongful act by referring to a "lapse" rather than "disobedience"; suspending hasty judgment through conditional constructions and the reassignment of responsibility; creating rhetorical distance through indirect analogy; shifting the semantic horizon from annihilation to the taking of the soul and return; emphasizing religious brotherhood in the context of retribution; employing gradual sequencing and linguistically mitigated prohibitions in the reform of family relations; and formulating warnings through conditional and multilayered structures. These strategies restrain verbal and emotional violence, preserve the dignity and status of the addressee, foster internal moral commitment, and create the conditions necessary for sustained interaction, gradual reform and transformation, and social cohesion and solidarity. The findings indicate that euphemistic expression lies at the heart of a Qur'anic discursive transformation from the logic of domination and confrontation to that of invitation and solidarity. Rooted in the tension-filled circumstances of the Qur'an's revelation, this approach offers a preventive and practical model for managing human relationships in the contemporary world.

Keywords: Euphemistic expression; Refined speech; Qur'anic rhetoric; Religious language; Social action; Tension management

Received: 2026-03-22 | Received in revised form: 2026-06-01 | Accepted: 2026-07-24 | Published online: 2026-03-21

◆ **How to cite:** Khalili, Roghayeh, Maleki, Fatemeh(1405SH): Euphemism and the Management of Social Tensions in the Holy Qur'an: A Rhetorical and Pedagogical Reading, *Quran and social sciences*, 1(21), p164-199, 10.22034/arq.2025.247830

©2025. **Article type:** Research Article **Published by:** University of Holy Quran Sciences and Education
arq.quran.ac.ir



حسن تعبیر و مدیریت تنش‌های اجتماعی در قرآن کریم: خوانش بلاغی و تربیتی

رقیه خلیلی^۱، فاطمه ملکی^۲

۱. استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی شاهرود، شاهرود، ایران (نویسنده مسئول) r.khalili1778@iau.ir

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد، مطالعات قرآن و حدیث-معارف قرآن، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، شاهرود، ایران.

Fmaleki8114@gmail.com

پژوهشی



چکیده

حسن تعبیر در قرآن کریم نه تنها یک ویژگی زبان با آرایه ادبی است، بلکه ابزار گفتمانی قدرتمند و هدفمندی است که در پیشگیری از گسست‌های هویتی، انسجام و ترمیم روابط انسانی و مدیریت تنش‌های اجتماعی به کار می‌رود. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و با رویکرد بلاغی-تربیتی به آیات قرآن، نشان می‌دهد که قرآن کریم در مواجهه با موقعیت‌های حساس، تنش‌زا و پرچالشی چون خطا و لغزش، مخالفت، مصائب و وقایع تلخ، احکام و حدود، روابط خانوادگی، گفت‌وگوهای جمعی، ترمیم پیوندهای گفت‌وگویی و هشدارها و وعیدهای اخروی که تصریح مستقیم به آن‌ها، به کاهش ارتباط سازنده، خدشه‌دار شدن کرامت مخاطب و ایجاد تنش، تقابل و اضطراب می‌انجامد از سازوکارهایی چون تفکیک هویت فرد از فعل خطا (زله به جای عصبان)، تعلیق داوری شتاب‌زده (با ساختارهای شرطی و جابه‌جایی مسئولیت)، فاصله بلاغی (تمثیل غیرعینی)، جابه‌جایی افق معنایی (از مفهوم زوال به توفی و بازگشت)، برجسته‌سازی اخوت دینی در قصاص، توالی تدریجی و نواهی زبانی (اصلاح خانوادگی) و ساختاربندی مشروط و لایه‌لایه وعیدها بهره می‌برد. این رویکرد، خشونت کلامی و هیجانی را کنترل کرده، شأن و کرامت مخاطب را حفظ نموده، التزام اخلاقی درونی را پرورش می‌دهد و زمینه استمرار تعاملات و اصلاح و تحول تدریجی و انسجام و همبستگی اجتماعی را فراهم می‌سازد. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که حسن تعبیر در قرآن، کانون تحول گفتمانی از منطق سلطه و تقابل به منطق دعوت و همبستگی است؛ تحولی که ریشه در عصر تنش‌زای نزول قرآن دارد و الگویی پیشگیرانه و کاربردی جهت مدیریت مناسبات انسانی در دنیای معاصر ارائه می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: حسن تعبیر، به‌گویی، بلاغت قرآنی، زبان دینی، کنش اجتماعی، مدیریت تنش.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۱/۰۲ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۵/۰۳/۱۱ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۵/۰۲ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۱/۰۱

◆ **استناد به این مقاله:** خلیلی، رقیه؛ ملکی، فاطمه (۱۴۰۵): (حسن تعبیر و مدیریت تنش‌های اجتماعی در قرآن کریم؛ خوانش بلاغی و تربیتی)، *قرآن و علوم اجتماعی*، ۱(۲۱)، ۱۹۹-۱۶۴، 10.22034/arq.2026.247830

۱. مقدمه

زبان به‌عنوان یکی از مهم‌ترین پدیده‌های اجتماعی در جوامع بشری، بیش از آنکه صرفاً حامل معنا باشد، یک کنش اجتماعی پویایی است که قدرت تشدید یا مهار تنش‌های عاطفی، روانی، هویتی و اجتماعی را در خود دارد. این در حالی است که در عصر نزول، جامعه عرب با ساختار قبیله‌ای، روحیه انتقام‌جویی و الگوهای گفتاری خشنی چون: تمسخر، نسبت‌های تحقیرآمیز و طعنه‌های تند روبه‌رو بود؛ این الگوهای زبانی تنش‌زا کوچک‌ترین و سطحی‌ترین اختلاف را به تقابل‌های هویتی عمیق تبدیل کرده و فضای گفت‌وگو و پذیرش پیام هدایت را به شدت تنگ می‌کرد (فتح: ۲۶؛ آل عمران: ۱۵۴). قرآن کریم در چنین بستر و فضای پر از تنش، زبان را از ابزاری برای درگیری، نزاع و قدرت‌طلبی به ابزاری جهت پرورش اخلاقی، اصلاح اجتماعی و تنظیم تعاملات انسانی مبدل نمود. پدیده حسن تعبیر در این دگرگونی جایگاه محوری دارد؛ پدیده‌ای که عبارت است از گزینش دقیق و هوشمندانه کلمات و عبارات صریح و خوشایند، ساختارهای زبانی و شیوه‌های بیان کرامت‌مدار، احترام‌آمیز و غیر خصمانه برای انتقال مفاهیم دشوار، تابو (ممنوع) و حساس، بدون آنکه کوچک‌ترین آسیبی به کرامت و شأن انسانی و وجهه اجتماعی مخاطب وارد شود (Fan, ۲۰۰۶: ۷۱). این شیوه بیانی، منطقه‌ای امن در زبان ایجاد می‌کند (Rawson, ۱۹۸۱: ۱) به دیگر عبارت، زبان قرآن کریم را نباید صرفاً ابزاری برای ابلاغ گزاره‌های معنایی دانست؛ بلکه این زبان در متن وحی، نقشی بنیادین در هدایت انسان، پرورش اخلاقی و سامان‌دهی ارتباطات اجتماعی ایفا می‌کند. تأمل در شیوه بیان آیات نشان می‌دهد که قرآن در مواجهه با مباحثی که به لحاظ روانی و اجتماعی حساسیت‌برانگیزند از جمله خطا و لغزش، مرگ، چالش‌های لاینحل و موقعیت‌های تنش‌زا از الگوی بیانی سنجیده و هدفمندی بهره می‌گیرد که در آن، انتخاب صورت بیان، پیرو ملاحظات تربیتی و اجتماعی است و از بیان‌های آشکار و آسیب‌زا فاصله گرفته می‌شود. در نتیجه، به جای تصریح‌های تند و خشن یا برچسب‌زننده، تعابیری غیرمستقیم، خوشایند و شأن‌محور به کار می‌رود.

این الگوی زبانی را می‌توان در چارچوب مفهومی «حُسن تعبیر» تحلیل کرد؛ مفهومی که با وجود حضور گسترده در بافت آیات قرآن، تاکنون کمتر در قالب یک رویکرد گفتمانی ساختاریافته و با تمرکز بر کارکرد آن در مدیریت تنش‌های فردی و اجتماعی، به‌عنوان مسئله‌ای مستقل در پژوهش‌های موضوع‌محور قرآنی مورد واکاوی قرار گرفته است. مروری بر پژوهش‌های انجام گرفته در حوزه زبان و بلاغت قرآن کریم نشان می‌دهد که مرکزیت اصلی این تحقیقات، عمدتاً بر واکاوی ساخت‌های ادبی، دقایق بیانی و ابعاد اعجاز لفظی و معنوی قرآن قرار داشته است (خرمشاهی، ۱۳۸۹: ۱۷-۲۱). این پژوهش‌ها، با وجود نقش مهمی که در توضیح زیبایی‌های زبانی و ساختار هنری آیات ایفا کرده‌اند، کمتر به این مسئله پرداخته‌اند که این انتخاب‌های زبانی چگونه در فرآیند هدایت، کاهش تنش‌های ارتباطی و حراست از کرامت مخاطب ایفای نقش می‌کنند. در نتیجه، پیوند میان کارکردهای تربیتی، اجتماعی زبان قرآن و صورت‌های بلاغی، در بسیاری از این پژوهش‌ها به‌صورت حاشیه‌ای باقی مانده است.

در سنت تفسیری و بلاغی قرآن، برخی آثار بیش از آن که تنها به تبیین معنای آیات بپردازند، به شیوه بیان و تکنیک‌ها و رویکردهای زبانی متن وحی توجه نشان داده‌اند. در این میان، الکشاف زمخشری نمونه‌ای برجسته از رویکردی است که حساسیت ویژه‌ای نسبت به سازمان‌دهی ترکیبات و لطافت‌های بیانی قرآن و گزینش واژگان دارد. گزارش‌های او از ساختار زبانی آیات نشان می‌دهد که قرآن در بسیاری از موارد، به‌جای تصریح‌های تند یا صدمه‌زننده، از بیان‌هایی سنجیده و ملایم بهره می‌گیرد؛ بیان‌هایی که با ظرفیت روانی و ادراکی مخاطب سازگارند.

گرایش به تحلیل کارکرد هدایتی زبان قرآن در پژوهش‌های اخیر به‌طور فزاینده‌ای مورد توجه قرار گرفته است. با این حال، بیشتر این مطالعات یا صرفاً به بیان ویژگی‌های بلاغی متن پرداخته‌اند یا تنها به جنبه‌های زیبایی‌شناختی زبان وحی بسنده کرده‌اند، بدون آنکه این ویژگی‌ها را در پیوند با ابعاد هدایتی

و حفظ شأن انسانی مخاطب به‌طور نظام‌مند تبیین کنند؛ همچنین، مفهوم حُسن تعبیر در این آثار معمولاً در ذیل مباحث کلی بلاغت مطرح می‌شود و به‌عنوان یک راهبرد مستقل برای استحکام تعاملات انسانی و مدیریت تنش‌های اجتماعی، صورت‌بندی نشده است. از جمله آثار مهم در این زمینه، پژوهش محمدجواد مدرسی (۱۳۹۰) است که با تصریح بر بیان بلاغی قرآن، نشان می‌دهد که انتخاب‌های زبانی وحی ناظر به رضایت، هدایت و حفظ شأن انسانی مخاطب است. با این حال، این اثر در تبیین پیوند میان این ویژگی‌های زبانی و کارکردهای کاربردی «حُسن تعبیر» در مواجهه با بحران‌های اجتماعی، تحلیل مستقلی ارائه نمی‌دهد.

آثار پژوهشی متعددی نیز در حوزه کاربرد زبان و ترجمه متون مقدس نگاشته شده‌اند؛ از جمله پایان‌نامه «نقد و بررسی چگونگی انعکاس حسن تعبیرهای قرآن کریم در حیطه اخلاق جنسی در ترجمه‌های فارسی معاصر» از الهام استوار (۱۴۰۰) که با استفاده از مفاهیم زبان‌شناختی نظیر استعاره و مجاز، میزان موفقیت مترجمان را در حفظ متانت گفتاری می‌سنجد. یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد که مترجمان معاصر در حفظ این حساسیت‌ها و تمایز واژگانی دچار ضعف و یکسان‌سازی شده‌اند.

حاصل آن که بررسی پژوهش‌های پیشین بیانگر آن است که با وجود انباشت فراوان مطالعات بلاغی درباره قرآن کریم، «حُسن تعبیر» هنوز به‌عنوان یک گفتمان تربیتی بلاغی فراگیر که بتواند نقش آن را به‌عنوان راهبرد نظام‌مند مدیریت تنش اجتماعی در کاهش چالش‌ها و تنظیم گفتار دینی صیانت از کرامت انسانی تبیین کند، به‌طور مستقل و نظام‌مند مورد مطالعه قرار نگرفته است این خلأ و شکاف پژوهشی منجر به شکل‌گیری پژوهش حاضر گردید. به عبارتی ضرورت چنین پژوهشی از آنجا ناشی می‌شود که فهم الگوهای زبانی قرآن در گفت‌وگوی کرامت‌محور و مدیریت تعارض می‌تواند افق‌های تازه‌ای برای پژوهش‌های قرآنی و تربیتی بگشاید. از این رو، پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی و رویکرد بلاغی-تربیتی انجام می‌شود.

در این پژوهش، آیات منتخب مورد بررسی قرار گرفته و الگوهای زبانی و بلاغی برای تبیین سازوکارهای مدیریت تنش‌های اجتماعی در قرآن کریم تحلیل می‌گردد. این پژوهش می‌کوشد نشان دهد که به‌گویی و حسن تعبیر در قرآن کریم با چه سازوکارهای زبانی و بلاغی‌ای در سامان‌دهی بیان دینی ایفای نقش می‌کند و این شیوه بیانی چگونه می‌تواند در استوار سازی عاملیت اجتماعی گفتار قرآنی و مهار یا کاهش تنش‌های فی‌نفسه در تعاملات انسانی تأثیرگذار واقع شود.

۲. حُسن تعبیر از منظر زبان‌شناسی و معناشناسی اجتماعی

از منظر لغوی، «حُسن» به معنای زیبایی، نیکویی و خوشایندی است که طبع انسانی آن را می‌پذیرد (قرشی، ۱۳۷۱، ۲: ۱۳۴؛ معین، ۱۳۸۶، ۱: ۵۹۲) و «تعبیر» به معنای به سخن آوردن، بیان کردن و قالب‌بندی معنا در زبان به کار می‌رود (معین، ۱۳۸۶، ۱: ۴۶۳). بر این اساس، «حُسنِ تعبیر» در کاربرد زبانی، به استفاده از واژگان و تعابیری اطلاق می‌شود که به‌جای بیان‌های زننده، تند یا نامطبوع، همان مفهوم را به شکلی نرم، مطبوع و غیر آسیب‌زا منتقل می‌کنند (زرقانی، ۱۳۸۵، ۲: ۳۲۵). این پدیده در گفتار روزمره، هنگامی رخ می‌دهد که گوینده آگاهانه واژه‌ای پسندیده را جایگزین تعبیری می‌کند که بار منفی یا ضمنی ناخوشایند دارد (واژگان تابو)، بی‌آنکه حقیقت معنا خدشه‌دار شود (مولانی نیا، ۱۳۸۳: ۲۵۸؛ شمیسا، ۱۳۷۴: ۱۱۱)؛ بنابراین حسن تعبیر فراتر از یک تدبیر زبانی، پدیده‌ای بنیادین در سامان‌دهی تعاملات انسانی و تنظیم روابط اجتماعی است و راهبردی گفتمانی و معناشناختی تلقی می‌شود که از طریق انتخاب سنجیده واژگان و ساخت‌های زبانی، از تشدید بار منفی معنا جلوگیری کرده و بستر پذیرش پیام را در بافت اجتماعی فراهم می‌سازد. زبان‌شناسی اجتماعی، زبان را نه ابزار بی‌اثر در انتقال معنا، بلکه یک کنشی اجتماعی می‌داند که می‌تواند به تضعیف یا صیانت روابط انسانی بینجامد؛ از این رو، انتخاب صورت‌های بیانی در موقعیت‌های حساس

ارتباطی، نقشی تعیین‌کننده در جلوگیری از تقابل مستقیم و مدیریت تنش ایفا می‌کند (باقری، ۱۳۹۰: ۳۸-۴۰).

در حوزه معناشناسی اجتماعی، معنا، پیوسته در ارتباط با نظام ارزشی و ساخت‌های اجتماعی جامعه شکل می‌گیرد و واژگان، حاوی داوریه‌های اجتماعی‌اند. انتخاب ناآگاهانه تعابیر می‌تواند به برچسب‌زنی، توهین یا فروکاستن هویت انسانی به یک نقص یا خطا منجر شود. حسن تعبیر با متعادل‌سازی این بار ارزشی، از تثبیت داوریه‌های منفی جلوگیری کرده و به حفظ منزلت اجتماعی مخاطب کمک می‌رساند؛ امری که در نهایت در خدمت انسجام اجتماعی قرار می‌گیرد (گیدنز، ۱۳۹۳: ۱۱۲). از منظر معناشناختی، حسن تعبیر غالباً با جابه‌جایی مرکز معنا همراه است؛ به این معنا که مرکزیت کلام به جای برجسته‌سازی عنصر منفی، به‌سوی امکان اصلاح، بازگشت و ظرفیت تربیتی سوق داده می‌شود. این جابه‌جایی، ضمن حفظ ماهیت معنا، از ایجاد مقاومت روانی در مخاطب جلوگیری کرده و کارآمدی کنش ارتباطی را افزایش می‌دهد (صفوی، ۱۳۹۴: ۹۲).

۳. خوانش بلاغی و تربیتی حسن تعبیر در قرآن کریم

در گزاره‌های قرآنی، پدیده حسن تعبیر جایگاهی بنیادی و هدفمند دارد. قرآن کریم در مواجهه با خطاهای انسانی، کج‌رفتاری‌ها و حتی مخالفت‌های اعتقادی، از بیانی ملایم، اصلاح‌محور و تدریجی بهره می‌گیرد و اصل «قَوْلَ لَیْنٍ» را حتی در رویارویی با سرسخت‌ترین مخاطبان توصیه می‌کند: «فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَیْنًا» (طه: ۴۴)؛ و با او به نرمی سخن بگویید، شاید اندرز گیرد یا برسد. علامه طباطبایی این شیوه بیانی را راهبردی آگاهانه در فرآیند هدایت می‌داند که هدف آن، حفظ کرامت مخاطب و گشودن افق پذیرش و اندیشه، پیش از داوریه و تقابل است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۴: ۲۶۵). بر این اساس، حسن تعبیر در قرآن را می‌توان به‌مثابه راهبردی کلان در کنش زبانی وحی برشمرد؛ راهبردی که با مدیریت بار اجتماعی و عاطفی مفاهیم دشوار، امکان انتقال پیام الهی را

بدون گسست ارتباطی فراهم می‌سازد و زبان دین را از ابزار تقابل، به وسیله‌ای برای اصلاح، تربیت، پالایش و تنظیم روابط انسانی بدل می‌کند. این رویکرد خردمندانه در انتخاب گفتار، چارچوب بنیادینی را برای دو حوزه تحلیلی اصلی فراهم می‌آورد: تحلیل گفتمان بلاغی قرآن که سازوکارهای زبانی آن را تبیین می‌نماید. تحلیل گفتمان تربیتی قرآن که کارکرد عملی آن را در سلوک انسانی واکاوی می‌کند.

تحلیل گفتمان بلاغی قرآن کریم، بر آن است تا فراتر از سطح معنای ظاهری آیات، به بررسی سازوکارهای زبانی و هنری اثرگذار در تولید معنا، هدایت مخاطب و سامان‌دهی کنش ارتباطی در متن وحی پردازد. سازوکارهایی که در آن‌ها گزینش واژگان، ساختار جمله‌پردازی، چینش نحو و شیوه خطاب، نقش تعیین‌کننده‌ای در هدایت مخاطب و تنظیم مناسبات اجتماعی ایفا می‌کنند. از این منظر، زبان قرآن نه زبانی خنثی و صرفاً گزارشی، بلکه رویکردی هدفمند و متناسب با موقعیت است که در بسترهای تنش‌زا مانند دعوت مخالفان، مجادله با منکران، پاسخ به شبهات یا مواجهه با انحراف‌های اعتقادی و اخلاقی به گونه‌ای سنجیده سامان می‌یابد (جرجانی، ۱۴۰۴ ق: ۵۰-۵۲).

نمونه‌ای از این کنش‌مندی زبانی در آیات احتجاجی دیده می‌شود؛ آنجا که قرآن کریم به جای نفی تقابلی، چارچوب گفت‌وگو را به سطح عقلانی منتقل می‌کند: «قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بقره: ۱۱۱)؛ بگو اگر راست‌گویید دلیل و برهان خود را بیاورید.

این ساختار امری، شرطی (قُلْ - إِنْ)، از منظر گفتمان‌شناسی، نشان می‌دهد که قرآن در موقعیت اختلاف، به جای طرد مخاطب، او را به مشارکت استدلالی فرامی‌خواند؛ امری که می‌توان آن را از جلوه‌های حُسن الإحتجاج در اسلوب قرآنی فرض نمود (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ۱: ۳۲۷).

در تحلیل بلاغی گفتمان قرآنی، «چگونگی گفتن» به همان اندازه «چه گفتن» اهمیت دارد. قرآن در بسیاری از موقعیت‌های حساس، به جای

بهره‌گیری از تصریح‌های تند و واژگان برانگیزاننده، از بیان‌های غیرمستقیم، تعابیر ملایم و ساختارهای زبانی کرامت‌محور استفاده می‌کند. این شیوه بیان، امکان انتقال مفاهیم سخت و گاه منفی نظیر خطا، گناه یا عذاب را بدون فروپاشی رابطه ارتباطی میان گوینده و مخاطب فراهم می‌سازد (سیوطی، ۱۴۰۸، ق، ۲: ۱۷۵).

از حیث ساختار جمله‌پردازی، قرآن اغلب به بهره‌گیری از اسلوب‌هایی مانند استفهام غیرتقریری، حذف عامدانه عناصر آزاردهنده، شرط‌های تعلیقی و تقدیم و تأخیرهای معنازا روی می‌آورد؛ اسلوب‌هایی که کارکرد آن‌ها تنها زیباشناختی نیست، بلکه در خدمت آرام‌سازی فضا، تعلیق داوری شتاب‌زده و گشودن مجال اندیشه برای مخاطب قرار دارد. این ویژگی خاصه در آیات احتجاجی و مجادله‌ای نمایان است. (جرجانی، ۱۴۰۴، ق: ۸۸). نمونه شاخص این رویکرد در آیه «قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَ إِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» (سبا: ۲۴)؛ بگو: چه کسی شما را از آسمان‌ها و زمین روزی می‌دهد؟ بگو: الله! و ما یا شما بر (طریق) هدایت یا در ضلالت آشکاری هستیم، بیان‌شده است. ساختار دوگانه‌ساز و تعلیقی این آیه، به‌جای تحمیل داوری، مخاطب را به بازاندیشی دعوت می‌کند. از منظر تحلیل گفتمان، این روش موجب افزایش ظرفیت اقناع و کاهش تقابل هویتی می‌شود.

در سطح واژگانی نیز گزینش الفاظ در قرآن پیرو ملاحظات بلاغی و تربیتی است. جایگزینی تعابیر تند با واژگان نرم‌تر، استفاده از استعاره‌ها و تصویرهای غیرمستقیم و پرهیز از برجسب‌زنی هویتی صریح به اشخاص، نشان‌دهنده حساسیت گفتمان قرآنی نسبت به کرامت انسانی و پیامدهای اجتماعی زبان است (سیوطی، ۱۴۰۸، ق، ۲: ۱۹۲). برای نمونه، در نهی از زنا، قرآن به‌جای توصیف صریح عمل، از تعبیر پیشگیرانه و کنایی استفاده می‌کند: «وَلَا تَقْرُبُوا الزِّنَا» (اسرا: ۳۲) این اسلوب، هم دلالت اخلاقی شدید دارد و هم از تحریک زبانی و ذهنی مخاطب اجتناب می‌کند؛ از این‌رو، مفسران این شیوه بیانی را نمونه‌ای از پیوند

تربیت و بلاغت دانسته‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ۲: ۴۶۵).

رویکرد بلاغی- تربیتی به قرآن: خداوند در مواجهه با خطا یا اختلاف، غالباً از تعابیر تند، تحقیرآمیز و داوری‌های یک‌سویه پرهیز می‌کند و به‌جای آن، زبانی سنجیده، کرامت‌محور و غیرتحمیلی را برمی‌گزیند؛ زبانی که امکان اصلاح و بازگشت را بدون فروکاستن جایگاه انسانی مخاطب حفظ می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۲: ۳۹۲-۳۹۵؛ جوادی آملی، ۱۳۹۷، ۱۱: ۵۲۷-۵۳۱).

از منظر تربیتی، این شیوه بیانی به تاخیرداوری شتاب‌زده و گشودن میدان تأمل عقلانی می‌انجامد. برای نمونه، در ماجرای رؤیای یوسف (ع)، قرآن به‌جای نسبت‌دادن صریح سوءنیت به برادران، مخاطب را با هشدار غیر اتهامی و کلی مواجه می‌سازد: «يَا بَنِي لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَىٰ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ» (یوسف: ۵)؛ ای پسر، خوابت را برای برادرانت حکایت مکن که برای تو نیرنگی می‌اندیشند، زیرا شیطان برای آدمی دشمنی آشکار است. در این الگوی بیانی، داوری اخلاقی معلق می‌ماند و مخاطب از موضع واکنشی خارج‌شده، در جایگاه فاعل اندیشنده و محتاط قرار می‌گیرد. زبان‌شناسان و ادیبانی که به پیوند ساختار زبانی و آثار روانی و اجتماعی کلام توجه داشته‌اند، این ویژگی را ذیل مفهوم «الإنصاف في الخطاب» تحلیل کرده و آن را عاملی تأثیرگذار در تقویت رضایت عقلانی و پذیرش آگاهانه دانسته‌اند (جرجانی، ۱۴۰۴ ق: ۸۶-۸۸) به عبارتی در این آیه، سه لایه معنایی هوشمندانه عمل می‌کند. این الگو نه تنها از تشدید تنش پیشگیری می‌کند، بلکه با تعلیق قضاوت و تأکید بر دشمن مشترک بشری (شیطان)، میدان تأمل عقلانی را گشوده و زمینه حسن ظن تأملی و حتی توبه آینده را فراهم می‌سازد. این فرایند در نمودار ذیل ترسیم شده است.

<https://arq.quan.ac.ir>

تبدیل مخاطب از واکنش‌گر هیجانی به فاعل اندیشنده و محتاط

گشودن میدان تأمل عقلانی

جابه‌جایی فاعل از ذات برادران (برادران بد هستند) به شیطان

انسان در معرض وسوسه دشمن مشترک بشری

پتانسیل به جای تعیین عدم قضاوت قطعی

فعل مضارع «يَكِيدُوا» + فاء سببیت= هشدار شرطی

در سطح تربیت اخلاقی، حُسن تعبیر به شکل‌گیری خودشناختی اخلاقی و مسئولیت‌پذیری فردی می‌انجامد؛ زیرا پذیرش یا رد پیام، نه حاصل فشار بیرونی یا الزام گفتامانی، بلکه نتیجه داوری درونی و سنجش عقلانی مخاطب است. از این منظر، فرآیند تربیت از پیروی صوری فراتر رفته و به سطح «التزام اخلاقی آگاهانه» ارتقا می‌یابد؛ رویکردی که در اخلاق اسلامی، ذیل تبیین فاعلیت اخلاقی انسان و ارتباط اختیار با کرامت انسانی مورد تأکید قرار گرفته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۱۱۲ - ۱۱۵).

۴. بسترهای ظهور تنش و راهبردهای حُسن تعبیر در گفتمان قرآنی

یکی از برجسته‌ترین ویژگی‌های قرآن کریم، نزول آن در بستری اجتماعی و تاریخی است که سرشار از تنش‌های فکری، دینی و قبیله‌ای بوده است. جامعه عرب پیش از اسلام، ساختاری قبیله‌محور و مردسالار داشت و نظام ارزشی آن بر عناصری چون: منطق انتقام و داوری‌های زبانی صریح و گاه خشونت‌آمیز و تعصب خویشاوندی استوار بوده است؛ به گونه‌ای که زبان، افزون بر کارکرد ارتباطی، ابزاری برای تثبیت قدرت، طرد رقیب و خوارشمردن دیگری محسوب می‌شد (زرکشی، ۱۳۸۲: ۲۱ - ۲۳؛ شریعتی، ۱۳۷۹: ۶۴).

نزول قرآن در چنین فضایی، به معنای ورود متنی هدایتی به میدان گفتام‌هایی بود که منازعه و تنش، جزء جدانشدنی از آن‌ها به شمار می‌آمد. دعوت توحیدی قرآن، نه تنها باورهای دینی مسلط، بلکه بنیان‌های اجتماعی و ارزشی تثبیت‌شده، از جمله نظام جایگاه قبیله‌ای و برتری‌های خیالی نسبی را به چالش کشید و از این‌رو، واکنش‌های مقاومتی گسترده‌ای را در سطح زبان و رفتار اجتماعی برانگیخت (مطهری، ۱۳۸۰: ۱۰۹-۱۱۲).

آیات متعددی بیانگر آن است که تجربه پیامبر اکرم (ص) در فرایند ابلاغ وحی، همواره با اشکال متنوعی از تنش‌های روانی و زبانی، خاصه خشونت زبانی و تمسخر گفتاری مخالفان از نسبت دادن صفاتی چون «ساحر» و «مجنون» گرفته تا تکذیب آگاهانه و تهدید اجتماعی همراه بوده است؛ شرایطی که مشروعیت

ارتباط و امکان اقناع را با بحران روبه‌رو می‌سازد. قرآن این وضعیت را نه به‌عنوان امری حاشیه‌ای، بلکه به‌مثابه بخشی از حقیقت گفتمانی دعوت الهی بازنمایی می‌کند. «وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ» (حجر: ۶)؛ و گفتند: ای کسی که قرآن بر او نازل شده است، به یقین تو دیوانه‌ای (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۷: ۲۵۳) در بازنمایی قرآنی فضای نزول، یکی از شاخص‌ترین مؤلفه‌های تنش، تمسخر گفتاری مخالفان و خشونت زبانی است؛ وضعیتی که مشروعیت ارتباط و امکان اقناع را با بحران مواجه می‌سازد. آیاتی چون: «وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ» (حجر: ۶) و آیه «وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ» (فرقان: ۵) نمونه‌های از این خشونت و برچسب‌زنی تحقیرآمیز و تقلیل پیام وحی به امری خیالی و غیرعقلانی است. این نوع گفتار، نه ناظر به نقد محتوا، بلکه معطوف به محرومیت اعتبار گفتمانی گوینده است و از همین رو، سطح تنش را از اختلاف معرفتی به تقابل هویتی منتقل می‌کند.

در این چارچوب، قرآن تنها گزارشگر تنش‌های موجود نیست، بلکه الگوی خاصی از مواجهه زبانی با این موقعیت‌های تنش آلود ارائه می‌دهد. تصریح بر شیوه‌هایی چون مدارا و پرهیز از تشدید تقابل گفتاری، نشان می‌دهد که آیات قرآن در پی آن است که امکان گفت‌وگو و هدایت را حتی در شرایط اختلاف حفظ کند و از قطع کامل ارتباط جلوگیری نماید. چنانکه در آیات پیشین تبیین گردید (نحل: ۱۲۵) و در آیه «فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيْنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى» (طه: ۴۴)؛ و با او سخنی نرم گوید، شاید که پند پذیرد یا بترسد، نیز مجدد همین فرایند پیشنهاد می‌گردد. به واقع، این گفتمان قرآنی از یک‌سو، ماهیت تعارض و مقاومت اجتماعی را به رسمیت می‌شناسد و آن را انکار یا مخفی نمی‌کند و از سوی دیگر، با انتخاب‌های زبانی حساب‌شده، از فرو غلتیدن به منطق تحقیر و طرد می‌پرهیزد و از آن وسیله‌ای تربیتی برای اثربخشی تدریجی و اقناع عقلانی مخاطب بهره می‌برد. آیات دیگر نیز مؤید همین برداشت است. خداوند در برابر این نوع خشونت‌های زبانی، به‌جای انتقام و مقابله به‌مثل، بر تنظیم اخلاقی زبان تعبیر استعاری «دفع با

نیکی» اصرار می‌ورزد. «ادْفَعْ بِآلَتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ» (فصلت: ۳۴)؛ هرگز نیکي و بدی یکسان نیست بدی را با نیکي دفع کن، ناگاه (خواهی دید) همان کس که میان تو و او دشمنی است، گویی دوستی گرم و صمیمی است. از منظر تربیتی، می‌توان مهارت‌آموزی برای پاسخ ملایم و تبدیل دشمنی به دوستی را از کارکردهای اخلاقی و اجتماعی این تعبیر برشمرد. به عبارتی خداوند، هسته نظری این رویکرد را ترسیم می‌کند؛ جایی که پاسخ به دشمنی، نه با تشدید تقاض، بلکه با «فرم گفتاری احسن» توصیه می‌شود. در این چارچوب، زبان از ابزار نزاع به ابزار تحول رابطه تبدیل می‌گردد. همین منطق در گزاره‌های عام‌تری چون «وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا» (بقره: ۸۳) صورت‌بندی هنجاری می‌یابد. این آیات نشان می‌دهد که قرآن، از دل فضایی سرشار از تنش گفتاری، گفتمانی را بنا می‌نهد که بر مهار خشونت زبانی، حفظ کرامت انسانی استوار است؛ گفتمانی که واقعیت را بدون فرو غلتیدن در زبان تقابلی منتقل می‌کند.

نهایت آنکه در آیات قرآن، ساختارهای زبانی مبتنی بر رویارویی «به‌گویی» و «بدگویی» به گونه‌ای طراحی شده‌اند که مفهوم حُسن تعبیر را نه تنها سلیقه گفتاری، بلکه پایه تربیتی در سامان‌دهی مناسبات اجتماعی معرفی کنند. به بیانی دیگر این آیات نشان می‌دهد که قرآن از یک نظام گفتاری جایگزین بهره می‌برد: انتقال معنا از منطق سلطه به منطق دعوت و از واژگان نزاع به واژگان اتصال. از نظر تربیتی نیز، این رویکرد با پرورش عزت در گفتار و خویشتن‌داری در مواجهه با تحقیر، مخاطب را آماده می‌سازد تا در برابر هیجان‌های منفی جمعی، گفتاری نرم اما مبرهن برگزیند. درواقع، قرآن کریم پیش از آن که مخاطب را به رفتار صلح‌آمیز فرمان دهد، با اصلاح زبان و معنی‌بخشی تازه به گفتار، بنیان اجتماعی خشونت را در سطح گفتمان متحول می‌سازد. از همین منظر، می‌توان گفت که سرچشمه مدیریت تنش اجتماعی در قرآن نه در سطوح رفتاری، بلکه در تحول بلاغی و تربیتی زبان وحی پنهان است؛ زبانی که هم تربیت گر ذهن و جامعه، هم اصلاح گر معنا است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱: ۳۹۶).

طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۷: ۴۱۰) بر این اساس، قرآن کریم با تحول در ساختار بلاغی زبان و جایگزینی «واژگان اتصال» به جای «واژگان نزاع»، بنیان‌های اجتماعی خشونت را دگرگون ساخت. این رویکرد که از آن به حُسن تعبیر یاد می‌شود، دارای جلوه‌ها و کارکردهایی است که در ادامه به تفصیل بررسی می‌شود.

۵. جلوه‌ها و کارکردهای حُسن تعبیر در گفتمان قرآنی

قرآن کریم پیش از سامان‌دهی کنش‌ها، به سامان‌دهی گفتار می‌پردازد؛ از این رو حُسن تعبیر را به منزله سازوکاری بلاغی - تربیتی به کار می‌گیرد تا جهت معنا و مناسبات اجتماعی در مسیر اصلاح قرار گیرد. در ادامه به برخی از مهم‌ترین این جلوه‌ها و کارکردهای اشاره می‌شود.

الف) حسن تعبیر در مواجهه با خطا و لغزش فردی

جامعه انسانی همواره در معرض خطر انتساب هویت منفی، یا برچسب‌زنی‌های هویت‌ساز و مخرب قرار دارد؛ برچسب‌هایی که با یکی‌انگاری فرد و خطای او، امکان هرگونه تصحیح، هشدار و بازگشت را مسدود می‌کنند. خطاب‌های مستقیم و هویت‌ساز، مانند نسبت دادن کفر یا نافرمانی (از خدا) به فرد، نه تنها کارکرد تربیتی مؤثری ندارند، بلکه با ایجاد سپر دفاعی روانی، گفت‌وگو را از سطح تعدیل اخلاقی به سطح تقابل حیثیتی ارتقا می‌دهند و تنش اجتماعی را به خصومت فردی مبدل می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۲: ۲۴۵). قرآن کریم با آگاهی از این سازوکار روانی اجتماعی زبان، در مواجهه با انحراف و خطا به جای تشدید تعارض، از راهبرد حُسن تعبیر بهره می‌گیرد؛ راهبردی که در آن، واقعیت بیان می‌شود، اما هویت مخاطب در گناه تثبیت نمی‌گردد.

در سطح بلاغی، این رویکرد در انتخاب سنجیده واژگان نمود می‌یابد. قرآن کریم در بسیاری از موارد، به جای کاربرد تکراری واژگانی چون «عصیان» یا «ذنب» که دلالت هویتی و تثبیت‌شده دارند، از تعابیری سبک‌تر مانند «زَلَّة» و «خَطَأً» استفاده می‌کند. این واژگان، خطا را نه به عنوان یک جرم ذاتی، بلکه

به‌مثابه خطا یا انحرافی موقتی و قابل جبران بازنمایی می‌کنند. چنین جایگزینی واژگانی، نوعی کنایه پوشاننده است که ضمن حفظ واقعیت، از خشونت معنایی و تحقیر هویتی می‌کاهد و مخاطب را در وضعیت «در حال اصلاح» قرار می‌دهد، نه در جایگاه «سقوط یافته و طردشدنی» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ذیل «زلل» و «خطأ»؛ صفوی، ۱۳۹۴: ۱۱۲-۱۱۵).

نمونه شاخص این رویکرد را می‌توان در آیه «فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا» (بقره: ۳۶)؛ پس شیطان هر دو را از آن بلغزاند، مشاهده کرد. در این آیه، قرآن به‌جای بیان صریح به «عصیان» یا «گناه عامدانه»، از فعل «أَزَلَ» استفاده می‌کند که دلالت بر لغزش دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱: ۱۵۸) البته، در رویکرد حُسن تعبیر، هدف صرفاً جایگزینی واژگان تند با نرم نیست، بلکه تناسب کلام با مقتضای مقام است. قرآن کریم بسته به هدف تربیتی، واژگان را گزینش می‌کند. برای نمونه، در آیه ۳۶ سوره بقره، کلام در مقام توصیف فریب شیطان است؛ لذا واژه «أَزَلَ» (لغزاندن) بهترین تعبیر برای نشان دادن ضعف اراده انسانی در برابر وسوسه است؛ اما در آیه ۱۲۱ سوره طه که مقام تبیین مسئولیت اخلاقی و مرز بندگی است، از واژه «عصیان» استفاده شده تا قبح نافرمانی و حد رابطه عبد با رب به‌روشنی ترسیم شود؛ بنابراین، حُسن تعبیر ابزاری منعطف است که گاه با تعبیر نرم برای همدلی با خطاکار (بقره، ۳۶) و گاه با تعبیر صریح، برای تعیین مرز تکلیف (طه: ۱۲۱) بروز می‌یابد.

«زَلَّه» مفهومی است که ناپایداری خطا و امکان جبران آن را القا می‌کند و بدین‌وسيله، ماهیت فاعل از کنش خطاکارانه جدا می‌شود. این جداسازی هویتی، نقشی بنیادین در بازماندن باب توبه و اصلاح دارد و از آن جلوگیری می‌کند که گفت‌وگوی تربیتی به نزاعی بر سر حفظ آبرو و حیثیت تبدیل شود.

همین رویکرد در بازنمایی مجازات نیز جریان دارد. قرآن در بازنمایی مجازات، با یک سبک و شیوه عمل نمی‌کند؛ گاه در مقام انذار بازدارنده، از تصویرهای حسی صریح بهره می‌گیرد و گاه به‌ویژه در مقام تبیین پیام‌های اخلاقی

و سرنوشت‌ساز با تمثیل‌های ذهنی اغراق‌آمیز، فاصله بلاغی می‌آفریند تا مخاطب از سطح ترس جسمانی به تأمل معرفتی منتقل شود (زمخشری، ۱۴۱۷ ق: ۲: ۱۲۳). تمثیل «ورود شتر در سوراخ سوزن» در آیه «حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ» (اعراف: ۴۰) نمونه‌ای روشن از رویکرد بلاغت رحمانی قرآن است. این تصویر (شتر + سوراخ سوزن)، شدت و قطعیت پیام محال بودن ورود متکبران به بهشت را با حداکثر وضوح به مخاطب منتقل می‌کند. درواقع شیوه تربیتی این راهبرد دقیقاً در فاصله بلاغی ایجادشده نهفته است چراکه تمثیل بیان‌شده چنان غیرعینی و اغراق‌آمیز است که ذهن مخاطب را به‌جای غرق شدن در وحشت فیزیکی، به تأمل مفهومی در محال و لاممکن بودن تغییر مسیر متکبران وادار می‌کند؛ یعنی مجازات را از حوزه ترس حسی-جسمانی به حوزه معرفتی-اخلاقی منتقل می‌نماید. به دیگر عبارت، این فرایند هراس و ترس مخاطب را از درد جسد، به هراس از استحاله ناپذیری روحی خود در برابر تکبر منتقل می‌سازد. این برداشت ضمن تأیید جنبه بلاغی گفته زمخشری، از لایه تربیتی عمیق‌تر اندیشه قرآنی در مجازات سخن می‌گوید یعنی تبدیل تهدید روانی، به درس عبرت عقلانی. شیوه‌ای که قرآن به‌وسیله آن، کرامت انسانی مخاطب را حفظ کرده و از تبدیل هشدار الهی به ابزار ایجاد ترس و خشونت‌زدگی کلامی جلوگیری می‌کند.

ب) حسن تعبیر در خطاب به مخالف و منکر

خطاب به مخالف و منکر ازجمله موقعیت‌هایی است که به‌طور طبیعی سزاوار شکل‌گیری تنش ایدئولوژیک، تقابل هویتی و انسداد ارتباط گفتاری است. در چنین محیطی، زبان گفت‌وگو به‌سرعت می‌تواند از سطح تبادل معنا به میدان تقابل کشیده شود. قرآن در برخورد با این موقعیت، به‌جای تمسک به زبان تقابلی تحقیرآمیز، برچسب‌زنی یا طرد صریح، از راهبرد کرامت‌محور و عقلانیت‌محور استفاده می‌کند. در بُعد اجتماعی نیز این راهبرد بلاغی نقشی تعیین‌کننده در جلوگیری از تقابل‌های هویتی و کاهش تنش‌های ارتباطی ایفا

می‌کند. زبانی که میان «هویت انسان» و «خطا» تفکیک قائل می‌شود و از تحقیر و برجسب‌زنی پرهیز دارد، مانع از انسداد ارتباط و تثبیت اختلاف می‌گردد و امکان استمرار گفت‌وگو و اصلاح تدریجی را فراهم می‌سازد. نمود دستوری این رویکرد در آیه ۱۲۵ سوره نحل و همچنین در آیه ۴۶ سوره عنکبوت مشهود است. «وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ» این آیات به صراحت مخاطب با مخالفان را به احسن، مقید کرده و حتی در فضای مجادله، بر وحدت توحیدی و احترام مشترک تأکید دارد. در آیه «قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِّنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَ إِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» (سبأ: ۲۴) نیز قرآن به جای اتهام مستقیم یا تحقیر منکران، با دو بار تکرار «قُلْ» و استفاده از ساختار استفهامی و تعلیقی، مخاطب را به تفکر وامی‌دارد و حتی خود را در کنار مخاطب قرار می‌دهد («وَأِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ»). این تعبیر انتهای آیه، تقابل هویتی (ما در حق، شما در باطل) را به موقعیتی تعلیقی و مشترک تبدیل می‌کند. مطلبی که خود می‌تواند پایه دلیلی را تشکیل دهد، دلیلی واقع‌بینانه و توأم با نهایت انصاف و ادب، به گونه‌ای که طرف از مرکب لجاج و غرور پائین آید و به اندیشه و تفکر عقلانی پردازد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۸: ۸۲) به‌طور خاص، قرآن بارها از ساختارهای استفهامی برای خطاب مستقیم به منکران استفاده کرده است. «أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (بقره: ۴۴؛ انعام: ۳۲ و...) «أَوَلَمْ يَرَوْا» (یس: ۷۱؛ فصلت: ۱۵) «أَفَمَن يَمْشِي مُكِبًّا عَلَىٰ وَجْهِهِ أَهْدَىٰ أَمَّن يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ» (ملک: ۲۲) این استفهام‌ها، مخاطب مخالف را مستقیماً مورد خطاب قرار می‌دهند؛ اما به جای توهین یا طرد، او را به تعقل و بازاندیشی دعوت می‌کنند و کرامت عقلانی او را به رسمیت می‌شناسند.

حاصل آنکه، حسن تعبیر در خطاب به مخالف نه نشانه عقب‌نشینی گفتمانی یا ضعف، بلکه ابزاری دقیق و اصولی برای مهار تنش، تداوم ارتباط و تغییر نزاع به دعوت است. در این چارچوب، گفتمان دینی به جای تحکیم مرزهای

تقابل، بر امکان تأثیرگذاری تدریجی و بیدارسازی اخلاقی مخاطب تمرکز می‌یابد؛ امکانی که بدون رعایت ظرافت‌های تربیتی و بلاغی در زبان، قطعاً قابل اجرا نخواهد بود.

ج) حسن تعبیر در بیان مصیبت، مرگ و وقایع تلخ

مرگ، به عنوان یکی از اساسی‌ترین تجربه‌هایی که بیشترین اضطراب را در انسان برمی‌انگیزد، پیوسته با ترس از فروپاشی معنا و نیستی پیوند خورده است. قرآن کریم با آگاهی از این بار عاطفی و روانی، در بازنمایی این حقیقت، غالباً از تعبیر صریح «موت» فاصله می‌گیرد و به جای آن، از واژگان معنا محور بهره می‌برد. یکی از برجسته‌ترین نمونه‌های این راهبرد زبانی، کاربرد واژه «توفی» است. خداوند می‌فرماید: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا» (زمر: ۴۲)؛ خدا روح مردم را هنگام مرگشان به تمامی باز می‌ستاند.

از منظر لغوی، «توفی» از ریشه «وفی» به معنای استیفای کامل و اخذ تام است و در استعمال قرآنی، بر دریافت کامل و غیرمنقوص نفس دلالت دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۸۷۹؛ ابن فارس، ۱۴۱۶ ق، ۶: ۱۴۱) بر این اساس در آیاتی که این تعبیر به کار رفته، مرگ نه به مثابه نابودی یا گسست بی‌غایت، بلکه در قالب فرایندی هدفمند و حکیمانه و انتقالی تحت تدبیر الهی صورت‌بندی می‌شود. این در حالی است که «فوت» و «موت» در منابع لغوی اغلب با مفاهیمی چون انقطاع و زوال قوه همراه هستند (خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ ق، ۸: ۳۸۶) و از این رو، بار عاطفی سنگینی دارند. جایگزینی آگاهانه «توفی» به جای این تعابیر، مثالی روشن از حسن تعبیر قرآنی با کارکردی تربیتی و بلاغی است که از تشدد شوک معنایی مفهوم مرگ می‌کاهد.

این جابه‌جایی واژگانی، علاوه بر آرام‌سازی روانی فرد، پیامدهای اجتماعی مهمی نیز دارد. در فرهنگ‌های جمع‌گرا، زبان به کاررفته در مواجهه با مرگ، نقش تعیین‌کننده‌ای در شکل‌دهی به واکنش‌های جمعی ایفا می‌کند. بازنمایی مرگ به مثابه «پایان مطلق»، اکثراً به واکنش‌هایی چون

جزع، خشم یا ناامیدی می‌انجامد (معارج: ۱۹ - ۲۰؛ نهج البلاغه، حکمت ۹۹)، درحالی‌که تصویرسازی آن در قالب «توقی» و بازپس‌گیری امانت الهی، جامعه را به‌سوی پذیرش و تسلیم آگاهانه در برابر تقدیر حکیمانه و امانت‌داری الهی تقویت می‌کند و این امر می‌تواند به کاهش آشفتگی و تقویت پذیرش معنوی بینجامد.

البته این نکته به معنای نفی بلاغت یا حسن تعبیر واژه «موت» در قرآن نیست؛ در سیاق‌هایی که مقصود، تذکر صریح حقیقت مرگ، بیان قانون عام حیات، تقابل وجودی حیات و مرگ یا اثبات امکان احیای مردگان و احتجاج بر قدرت خداوند بر احیا است (بقره، ۲۸ و ۷۳؛ اعراف، ۲۵) کاربرد واژه موت کاملاً متناسب با مقصود بلاغی آیه است؛ بنابراین امتیاز واژه توقی را نه در برتری مطلق بر واژه موت، بلکه در ظرفیت ویژه آن برای تلطیف معنای مرگ در بافت‌هایی دانست که بر اخذ کامل نفس و پیوستگی مرگ با تدبیر حکیمانه الهی تأکید دارند. این منطق تربیتی بلاغی در آیه «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاغِبُونَ» (بقره: ۱۵۶) تکمیل می‌شود؛ جایی که مصیبت مرگ نه به‌مثابه فقدان محض، بلکه به‌عنوان بازگشت به مالک حقیقی بازنمایی می‌گردد؛ چنان‌که مفسران، این جمله را اعلام «ملکیت مطلق الهی بر انسان» و «بازگشت ناگزیر او به‌سوی خدا» دانسته‌اند و آن را در شمار مصادیق صبر مؤمنانه در هنگام مصیبت شمرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ۱: ۴۳۷؛ علامه طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱: ۳۵۳).

درمجموع، حسن تعبیر قرآنی در بازنمایی مرگ، راهبردی آگاهانه برای مدیریت اضطراب وجودی و حفظ تعادل اجتماعی - روانی جامعه است؛ راهبردی که انسان را از ناامیدی و فروبستگی گفتمانی دور کرده و او را به‌سوی امید اخلاقی و افق وعده الهی هدایت می‌کند.

د) حسن تعبیر در احکام و حدود

یکی از حساس‌ترین ساحت‌های گفتمان دینی، روش بیان احکام کیفری و حدود شرعی است؛ عرصه‌ای که در آن، خشونت نه به‌عنوان کنشی غریزی

بلکه در قالب خشونت قانونی مهارشده و در خدمت حفاظت از نظم اجتماعی و اخلاقی مطرح می‌شود. مسئله بنیادین آن است که: قرآن کریم چگونه احکامی ذاتاً دشوار و تنش‌زا را به گونه‌ای تنظیم می‌کند که از منطق انتقام‌جویی فردی فاصله گرفته و در افق عدالت عقلانی فهم شود. به نظر می‌رسد قرآن از راهبرد بلاغی «حُسن تعبیر» برای کنترل بار عاطفی، اجتماعی و اخلاقی این احکام بهره می‌گیرد؛ زیرا در بُعد بلاغی، زبان قرآن در بیان حدود و مجازات واجد تعادلی سنجیده میان صراحت حقوقی و مهار هیجانی است.

حُسن تعبیر در اینجا به معنای تخفیف یا تلطیف حکم نیست، بلکه ناظر به تنظیم لحن بیان حکم و هدایت افق داوری مخاطب است. برای نمونه، در آیه مربوط به حدّ زنا، تعبیر «وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ» (نور: ۲) (در کار دین خدا، نسبت به آن دو دلسوزی نکنید) صریحاً مخاطب را از دخالت رأفت‌های عاطفی، شفقت‌های شخصی و داوری‌های احساسی در اجرای عدالت باز می‌دارد این تعبیر نه دعوت به قساوت است و نه نفی اخلاق، بلکه تعلیق عاطفه به سود عقلانیت حقوقی و التزام دینی را هدف قرار می‌دهد؛ امری که علامه طباطبایی نیز در تفسیر خود بر آن تأکید دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۵: ۱۰۵-۱۰۷).

همین راهبرد بلاغی در بیان حکم قصاص با عمق و دامنه بیشتری دنبال می‌شود. قرآن قصاص را به عنوان «مجاز گرفتن جان افراد» یا پاسخ انتقامی به قتل معرفی نمی‌کند، بلکه آن را در چارچوب فلسفه اجتماعی عدالت بازتعریف می‌نماید. تعبیر بنیادین «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ» یک جابه‌جایی معنایی اساسی پدید می‌آورد که در آن، مرکز ثقل معنا از «مرگ مجرم» به «حفظ حیات جامعه» منتقل می‌شود. «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ يَتَّقُونَ» (بقره: ۱۷۹)؛ و ای خردمندان، شما را در قصاص زندگانی است، باشد که به تقوا گرایید. این تغییر افق معنایی، آن گونه که مفسران نیز تصریح کرده‌اند، ناظر به کارکرد بازدارنده و حیات‌بخش قصاص در سطح نظم عمومی است، نه ارضای میل انتقام (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۳۷-۴۳۸).

از منظر کارکردی، حُسن تعبیر در این آیات نقش تعیین‌کننده‌ای در مشروعیت‌بخشی به قانون و مهار انتقام‌گیری شخصی ایفا می‌کند. تجربه ظلم، به‌طور طبیعی علاقه به انتقام را در فرد تقویت می‌کند؛ اما قرآن با انتقال حکم از سطح رابطه فرد، به سطح نظم عمومی الهی، مجازات را از تملک عاطفی اشخاص خارج کرده و آن را در چارچوب عدالت نهادمند تثبیت می‌سازد. این انتقال، به‌ویژه در آیات قصاص، کاملاً آگاهانه و بلاغی صورت گرفته است (بقره: ۱۷۹).

اوج این حُسن تعبیر را می‌توان در آیه مربوط به امکان عفو در قصاص مشاهده کرد؛ تحلیلی که علامه طباطبایی نیز با تأکید بر حفظ پیوندهای اجتماعی و جلوگیری از خشونت‌های ثانویه موردتوجه قرار داده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۲: ۴۳۳-۴۳۶). آنجا که قرآن حتی در سیاق تثبیت حق مجازات، از واژگانی چون «أَخِيهِ»، «بِالْمَعْرُوفِ» و «بِإِحْسَانٍ» بهره می‌گیرد؛ یعنی جایی که خداوند حتی در چارچوب تثبیت حق قصاص، زبان را به‌سوی کرامت انسانی، اخوت ایمانی و ترمیم اجتماعی هدایت می‌کند: «فَمَنْ عَفَىٰ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ» (بقره: ۱۷۸)؛ پس کسی که مرتکب قتل شده چنانچه از سوی برادر دینی‌اش که ولی مقتول است مورد چیزی از عفو قرار گرفت که به‌جای قصاص، دیه و خون‌بها پرداخت شود پس پیروی از روش شایسته و پسندیده صاحب خون از قاتل که برادر دینی اوست بخواهد درگذرد کاری است نیکو، پس قاتل دیه را در کمال خشنودی ادا کند این انتخاب و تعبیر واژگانی «مِنْ أَخِيهِ» قاتل را نه دشمن یا مجرم صرف، بلکه برادر دینی ولی مقتول می‌خواند، این انتخاب، به‌روشنی نشان می‌دهد که قرآن عامدانه میدان معنایی حکم را از خصومت صرف به امکان ترمیم پیوندهای اجتماعی گسترش می‌دهد؛ این راهبرد، مرز هویتی «قاتل-مقتول» را نرم و منعطف کرده، حس اخوت را برمی‌انگیزد و امکان عفو را از منظر عاطفی-اجتماعی تسهیل می‌نماید.

بنابراین می‌توان گفت حُسن تعبیر در احکام و حدود، راهبردی بلاغی-حقوقی

در گفتمان قرآنی است که خشونت اجتناب‌ناپذیر قانون را از منطق انتقام‌جویی جدا ساخته و آن را در افق عدالت حکیمانه بازتعریف می‌کند. این ادب در بیان، نه آرایه‌ای صرفاً زبانی، بلکه بخشی از عقلانیت حقوقی قرآن است که هدف آن کنترل هیجان داور، افزایش پذیرش اجتماعی حکم و تبدیل مجازات به ابزاری برای اصلاح و حفظ نظم اخلاقی جامعه است.

۵) حسن تعبیر در روابط خانوادگی و عاطفی

در روابط اجتماعی و به‌ویژه در نهاد خانواده، قرآن کریم رویکردی تدریجی، متعادل و کرامت‌محور برای حفظ وجهه طرفین و مدیریت تعارضات اتخاذ می‌کند. خانواده به‌عنوان بنیادی‌ترین واحد اجتماعی، بیش از هر عرصه‌ای در معرض سوء تفاهم‌ها و تنش‌های عاطفی است؛ ازاین‌رو، زبان حاکم بر این روابط، نقشی تعیین‌کننده در پیشگیری از تشدید اختلافات و فروپاشی ساختار عاطفی خانواده ایفا می‌کند. تحلیل آیات قرآن نشان می‌دهد که راهبرد به‌گویی در این حوزه، نه یک توصیه اخلاقی حاشیه‌ای، بلکه بخشی از منطق تنظیم روابط خانوادگی است.

نمونه‌ای قابل توجه از این منطق تنش‌زدا را می‌توان در آیات ۳۴ و ۳۵ سوره نساء مشاهده کرد. در آیه ۳۴، قرآن در مواجهه با مسئله نشوز، روندی ترتیبی را از «وعظ» آغاز می‌کند، سپس «هجر در مضاجع» را می‌آورد و آنگاه در ادامه، مرحله بعدی را ذکر می‌کند؛ و در آیه ۳۵ نیز در صورت خوف شقاق، سازوکار ارجاع اختلاف به «حکم» از دو سوی خانواده را پیش می‌نهد. مفسران ذیل این آیات، غالباً بر ترتیب مراحل و انتقال از هر مرتبه به مرتبه بعد در فرض عدم حصول اثر در مرحله پیشین تأکید کرده‌اند و آیه ۳۵ را ناظر به تدبیر اصلاحی اختلاف و جلوگیری از تشدید نزاع دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۴: ۳۴۵-۳۴۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۳: ۳۷۱-۳۷۵). بر پایه این تقریر تفسیری، می‌توان گفت که ساختار این آیات، به‌جای واگذاری مسئله به واکنش‌های دفاعی و بی‌ضابطه، الگویی مرحله‌مند برای مهار تنش و حفظ امکان اصلاح ترسیم

می‌کند. تقدم وعظ، سپس فاصله‌گذاری در حریم خصوصی و در نهایت ارجاع اختلاف تشدیدشده به سازوکار داوری، نشان می‌دهد که در هندسه هدایتی آیات، کنترل بحران خانوادگی از مسیر تدریج، تحدید واکنش و اولویت‌بخشی به اصلاح پی گرفته شده است.

در همین آیه، مفهوم «قَوَّامُونَ» نیز در صورت‌بندی اخلاقی مواجهه با تنش خانوادگی نقش مهمی دارد. قوامیت در این آیه به معنای سلطه‌گری یا برتری‌طلبی بی‌ضابطه تفسیر نشده، بلکه به‌منزله مسئولیت تدبیر و اداره خانواده با تکیه بر دو قید «بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» و «وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ» تقریر شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱۸: ۵۴۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۳: ۳۷۱-۳۷۵).

بر پایه این تقریر، می‌توان گفت مدیریت حکیمانه در خانواده، صرفاً یک جایگاه حقوقی نیست، بلکه مستلزم مجموعه‌ای از لوازم اخلاقی و ارتباطی است؛ زیرا تحقق کارکردهایی مانند تدبیر، حمایت و صیانت از کانون خانواده، در شرایط تعارض، بدون کنترل هیجان و پرهیز از تحقیر و خشونت کلامی امکان‌پذیر نیست؛ از این رو، قوامیت را می‌توان واجد اقتضائات گفت‌وگویی دانست که در سطح رفتار زبانی، به گفتار کرامت‌محور و پرهیز از بیان تنش‌زا نزدیک می‌شود؛ امری که با مفهوم حُسن تعبیر در تعاملات روزمره خانوادگی سازگار است.

در سطح بلاغی، حُسن تعبیر در روابط خانوادگی با به‌کارگیری افعال انشایی الزام‌آور همراه با قیود اخلاقی نمود می‌یابد. فرمان «وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ» (نساء: ۱۹). نمونه‌ای برجسته از این سازوکار است. قید «معروف» رابطه زن‌شویی را از سطح عادت، سلیقه یا قدرت شخصی فراتر می‌برد و آن را به یک معیار عینی اخلاقی پیوند می‌زند. بدین‌سان، زبان آیه نه تنها رفتار را تنظیم می‌کند، بلکه افق انتظارات اخلاقی طرفین را نیز بازتعریف می‌نماید.

همین منطق بلاغی در لحظه گسست و طلاق نیز حفظ می‌شود. تعبیر «فَإِمْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحُ بِإِحْسَانٍ» (بقره: ۲۲۹). نهایت ادب زبانی را حتی در شرایط

تعارض نهایی الزام آور می‌سازد در این ساختار، جدایی نیز نباید به عرصه تحقیر، انتقام یا خشونت کلامی تبدیل شود؛ بلکه زبان، موظف به پاسداشت کرامت انسانی طرفین باقی می‌ماند. از منظر کارکرد اجتماعی، این رویکرد بلاغی در خدمت حفظ پایداری نهاد خانواده و جلوگیری از انتقال تنش به سطوح بالاتر جامعه است. تعارض‌های حل نشده خانوادگی، به‌ویژه در فرایند تربیت فرزندان، به‌سرعت به شکاف‌های عاطفی، نسلی و رفتاری تبدیل می‌شوند. حُسن تعبیر، با الزام به ادب زبانی هم در اوج رابطه (ازدواج) و هم در فرود آن (طلاق)، نوعی «مکانیزم خودتنظیم‌گر زبانی» در اختیار خانواده قرار می‌دهد؛ مکانیزمی که ضمن احترام به استقلال فردی، از فروپاشی اخلاقی و عاطفی این نهاد بنیادین جلوگیری می‌کند. در سطح بلاغی، حُسن تعبیر در روابط خانوادگی گاه در قالب فرمان‌های هنجارساز ظاهر می‌شود؛ فرمان‌هایی که به‌جای تحریک منازعه، به تنظیم اخلاقی رابطه جهت می‌دهند. از نمونه‌های روشن آن، دستور «وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ» (نساء: ۱۹) است. «معروف» در این آیه به معنای رفتار شایسته و پسندیده بر پایه معیارهای شناخته‌شده عقلانی و شرعی تبیین شده و ناظر به معاشرت همراه با رعایت حق، انصاف و نیکی در رفتار و گفتار است (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق، ۴: ۵؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷: ۷۹-۸۴) لذا می‌توان گفت قید «بِالْمَعْرُوفِ» رابطه زناشویی را از سطح اعمال قدرت خارج می‌کند و آن را به یک ملاک اخلاقی مشترک و قابل داوری پیوند می‌زند؛ ازاین‌رو زبان آیه، افزون بر تنظیم رفتار بیرونی، افق انتظار اخلاقی، طرفین را نیز بازتعریف می‌کند و امکان بروز گفتار تهمت‌آمیز، تحقیر گونه و تنش‌زا را کاهش می‌دهد. این سازوکار را می‌توان یکی از جلوه‌های حُسن تعبیر دانست؛ یعنی هدایت رابطه از مسیر فرمان حداقلی حقوقی به سمت هنجار گذاری اخلاقی در سطح زبان و گفتگو.

نهایت آنکه حُسن تعبیر در روابط خانوادگی، راهبردی تربیتی - بلاغی در گفتمان قرآنی است که زبان تقابل را به زبان احترام، رحمت و مسئولیت‌پذیری تبدیل می‌کند. این راهبرد، با مهار خشونت کلامی و رفتاری، امکان اصلاح و تداوم

زندگی مشترک را حفظ کرده و خانواده را به‌عنوان کانون اصلی نظم اجتماعی، از تنش‌های فرساینده حفظ می‌دارد.

و) حسن تعبیر در گفت‌وگوهای جمعی و اجتماعی

در عرصه گفت‌وگوهای جمعی و اجتماعی، قرآن کریم با فراتر رفتن از تنظیم روابط فردی، به وضع قواعد عام برای سامان‌دهی گفتمان عمومی می‌پردازد. در این سطح، مسئله صرفاً اخلاق فردی سخن گفتن نیست، بلکه حفظ انسجام اجتماعی و جلوگیری از تبدیل اختلاف‌های طبیعی به شکاف‌های هویتی است. از این رو، قرآن با مداخله مستقیم در زبان، شیوه تعامل گفتاری میان اعضای جامعه ایمانی را مهندسی می‌کند و حدودی روشن برای، محتوا، پیامدهای اجتماعی گفتار و لحن ترسیم می‌نماید. در بعد بلاغی آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرُوا مِنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونَ خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الْأَسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (حجرات: ۱۱) نمونه‌ای شاخص از این رویکرد است؛ جایی که قرآن با مجموعه‌ای از نواهی زبانی، سه الگوی مخرب رایج در گفت‌وگوهای اجتماعی را هدف قرار می‌دهد: تمسخر، طعن و برچسب‌زنی.

- تعبیر «لَا يَسْخَرُوا مِنْ قَوْمٍ» ناظر به نفی سُخریه‌ای است که کارکرد آن تحقیر و فرو دست‌سازی اجتماعی دیگران است.

- تعبیر «وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ» از عیب‌جویی و تخریب درون‌گروهی جلوگیری می‌کند.

- تعبیر «وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ» هرگونه نام‌گذاری هویت‌ساز و تحمیل برچسب‌های منفی را ممنوع می‌سازد.

چینش این نواهی نشان می‌دهد که تمرکز قرآن نه بر حذف اختلاف، بلکه بر مهار «زبان اختلاف» است؛ زبانی که اگر مهار نشود، اختلاف را از سطح موضوعات قابل گفت‌وگو به سطح هویت‌های متعارض منتقل می‌کند.

در این چارچوب، حُسن تعبیر در سطح اجتماعی به معنای تعریف مرزهای

مجاز سخن گفتن است؛ مرزهایی که اجازه نمی‌دهند کنش گفتاری به ابزار تخریب شخصیت و تولید کینه‌های انباشته تبدیل شود. تمسخر، طعن و برچسب‌زنی، تنش اجتماعی را تشدید کرده و امکان حل مسئله را به حداقل می‌رساند. لذا می‌توان گفت قواعد زبانی قرآن و روایات، با الزام به ادب گفتار، این چرخه را متوقف می‌سازد. چنانکه امام علی (ع) در خطبه ۲۰۶ و در جریان جنگ صفین و بدگویی بعضی از یارانش به اهل شام، یاران خود را از این عمل بازداشت و می‌فرماید: «إِنِّي أَكْرَهُ لَكُمْ أَنْ تَكُونُوا سَبَّائِينَ وَلَكِنَّكُمْ لَوْ وَصَفْتُمْ أَعْمَالَهُمْ وَذَكَرْتُمْ حَالَهُمْ كَانَ أَصَوَّبَ فِي الْقَوْلِ وَأَبْلَغَ فِي الْعُذْرِ»؛ من دوست ندارم که شما دشنام دهید، شما اگر اعمال آنان را توصیف کنید، سخن بهتری گفته‌اید و عذر رسانی دارید. به جای آن که به آنان دشنام دهید بگویید: خدایا خون‌های ما و خون‌های آنان را از ریخته شدن حفظ فرما و میان ما و آن‌ها را اصلاح نما و آنان را از گمراهی نجات بده تا آن که به حق نادان است، آن را بشناسد و آن که شیفته عداوت و گمراهی است دست بردارد و به سوی حق بازگردد.

از منظر کارکرد اجتماعی، این سیاست زبانی نقشی پیشگیرانه در برابر فرسایش سرمایه اجتماعی و فروپاشی انسجام امت ایفا می‌کند. حُسن تعبیر، به عنوان یک سازوکار تنظیم‌گر، امکان بیان اختلاف نظر را حفظ می‌کند، بی‌آنکه کرامت طرف مقابل مخدوش شود. بدین سان، جامعه ایمانی می‌آموزد که حتی در شرایط تنش‌زا و اختلاف‌های حاد، از زبان ملایم غیرتهاجمی و مسئولانه استفاده کند و از «انفجار کلامی» که مقدمه درگیری‌های اجتماعی و عاطفی است، پرهیز نماید. این منطق، نشان می‌دهد که در گفتمان اسلامی، زبان نه صرفاً ابزار انتقال معنا، بلکه عنصری فعال در مدیریت و ساماندهی روابط اجتماعی و حفظ نظم اخلاقی جامعه است.

ز) حسن تعبیر در بازنمایی عذاب و وعید

نکته محوری در بازنمایی قرآنی وعید، نه صرفِ محتوا، بلکه چگونگی بیان

آن است. قرآن کریم حتی در مواجهه با عذاب و تهدید، از راهبرد حُسن تعبیر بهره می‌گیرد و با ارائه سطوح متنوعی از وعید، مشروط‌سازی تحقق آن، تمرکز بر پیامد، به‌جای کنش مستقیم و پیوند دادن هشدار با امکان توبه و رحمت، از خشونت زبانی پرهیز می‌کند. بدین‌سان، وعید قرآنی از قالب تهدید صرف خارج‌شده و به ابزاری تربیتی و مسئولیت‌زا تبدیل می‌شود که بازدارندگی اخلاقی را حفظ می‌کند، بی‌آنکه به یأس یا فروکاستن کرامت مخاطب بینجامد.

نظام «وعید» یکی از اساسی‌ترین سازوکارهای هدایتی و تربیتی در گفتمان قرآنی است که نقشی محوری در تنظیم حیات اجتماعی انسان و جهت‌دهی رفتار فردی ایفا می‌کند. قرآن با سامان‌دهی این نظام، از یک‌سو افق امید، معنا و غایت را پیش روی مخاطب می‌گشاید و از سوی دیگر، با هشدار نسبت به پیامدهای انحراف، وجدان اخلاقی او را بیدار می‌سازد. بررسی آیات نشان می‌دهد که وعیدهای الهی از حیث قلمرو تحقق و دامنه شمول، دارای لایه‌بندی دقیق‌اند؛ لایه‌بندی‌ای که خود نشان‌دهنده ظرافت بلاغی و حکمت تربیتی قرآن در مواجهه با مفاهیم حساسی چون عذاب و تهدید است. بررسی مصادیق قرآنی نشان می‌دهد که حتی در فضای هشدار و تهدید، لحن قرآن بر امکان اصلاح و بازگشت استوار است. به‌عنوان مثال، قرآن کریم، نظامی متوازن از وعیدها را ارائه می‌دهد. بخشی از این وعیدها دنیوی و عمومی‌اند؛ مانند محرومیت از هدایت الهی: «وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (آل عمران: ۹۰) (و خداوند، مردم ستمکار را هدایت نمی‌کند)، یا هشدار نسبت به گسست پیوند ولایی با خدا: «فَإِنَّهُ مِنْهُمْ» (آل عمران: ۲۸). در برابر وعیدهای عام، در آیات قرآن وعیدهای خصوصی نیز دیده می‌شود که ناظر به اقوام یا اشخاص معین است؛ مانند تهدید قوم نوح به غرق شدن: «إِنَّهُمْ مُغْرَقُونَ» (هود: ۳۷) و وعید اخروی درباره آل فرعون: «النَّارُ يَغْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا» (غافر: ۴۶). آنچه در بازنمایی قرآنی وعید برجسته می‌نماید، نه پرهیز مطلق از بیان صریح، بلکه تنوع در شیوه‌های صورت‌بندی تهدید است. قرآن در برخی موارد، متناسب با مقام انذار و ضرورت بازدارندگی،

از تصویرهای صریح و تکان‌دهنده بهره می‌گیرد و در برخی دیگر، با تمرکز بر پیامد، حذف فاعل، یا تعلیق داوری به آینده، فضای تهدید را در قالبی غیرمستقیم‌تر عرضه می‌کند.

بر این اساس، می‌توان گفت مسئله اصلی در گفتمان قرآنی، حذف خشونت از ساحت وعید نیست، بلکه هدفمند کردن و مهار بلاغی بیان قهر در چارچوب عدالت، انذار و بیدارگری است. از این منظر، حتی تعبیر شدید مربوط به عذاب نیز نه از سنخ خشونت‌ورزی کلامی بی‌مهار، بلکه در خدمت بازداشتن مخاطب از ظلم، طغیان و فرجام ویرانگر آن قرار می‌گیرند. چنان‌که در آیه «سَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ» (شعراء: ۲۲۷) وعید با ساختاری خبری و ناظر به قطعیت فرجام بیان می‌شود: ستمگران به‌زودی خواهند دانست سرانجامشان به کدام بازگشتگاه می‌انجامد. در این بیان، تهدید از حیث دلالت، صریح و ترساننده است؛ با این حال، از حیث صورت‌بندی زبانی، به‌جای آنکه به شکل کنشی مستقیم و مواجهه‌ای (از نوع من/ما، شما را مجازات می‌کنیم) طرح شود، در قالب گزارش فرجام و آگاهی پسینی عرضه می‌گردد و به فاعل مجازات نیز تصریح نمی‌شود. از این منظر، می‌توان گفت آیه نمونه‌ای از مهار بلاغی وعید است: حفظ هشدار و قطعیت پیام، همراه با پرهیز از لحن خصمانه و درگیری آفرین؛ بنابراین به‌گویی و حسن تعبیر در اینجا نه به معنای تضعیف تهدید، بلکه به معنای انتخاب قالب کم‌اصطکاک‌تر برای بیان تهدید قطعی است.

از منظر تربیتی، می‌توان گفت این‌گونه صورت‌بندی بلاغی وعید، ظرفیت آن را دارد که هشدار را بدون فرو غلتیدن به لحن صرفاً هراس آفرین منتقل کند. بر این اساس، حسن تعبیر را می‌توان عاملی دانست که وعید قرآنی را در افق اصلاح و مسئولیت‌پذیری نگه می‌دارد و زمینه تأمل، بازنگری و بازگشت را برای مخاطب حفظ می‌کند. در این چارچوب، تهدید قرآنی نه لزوماً برای ایجاد یأس و ناامیدی، بلکه برای بیدارسازی، انذار و بازداشتن از استمرار خطا صورت‌بندی می‌شود.

در مجموع وعیدهای قرآنی اجزای یک نظام تربیتی دقیق‌اند که با توجه به سطح ایمان و موقعیت مخاطب تنظیم شده‌اند. تنوع این نظام، همراه با راهبردهای بلاغی تعدیل‌کننده، نشان می‌دهد که قرآن حتی در بازنمایی عذاب و تهدید، آگاهانه از حسن تعبیر بهره می‌گیرد تا هدایت، کرامت انسانی و کارآمدی تربیتی به‌طور هم‌زمان حفظ شود.

نتیجه‌گیری

تحلیل گفتمان تربیتی و بلاغی آیات مورد مطالعه آشکار ساخت که قرآن در برخورد با مفاهیم حساس و موقعیت‌های تنش‌زا، از راهبردهای بلاغی-تربیتی، نه به‌عنوان آرایه‌ای ادبی یا نرم‌گویی ساده، بلکه به‌مثابه مکانیسمی آگاهانه و لایه‌دار عمل می‌کند که در تمام حوزه‌های حساس زندگی انسانی از مواجهه با خطا و لغزش فردی گرفته تا خطاب به مخالفان، بازنمایی مصائب و مشکلات لاینحل، بیان احکام و حدود، تنظیم روابط خانوادگی، گفت‌وگوهای جمعی و حتی تهدیدها و وعیدهای اخروی، حضور مؤثری دارد.

بنابراین، به‌گویی قرآنی، هسته اولیه یک تحول گفتمانی عمیق را تشکیل می‌دهد: گذار از منطق سلطه و طرد که در گفتار و تعصب جاهلی غالب بود و اختلاف را به تخریب هویت تبدیل می‌کرد به منطق دعوت و اتصال. این تحول، الگویی پیشگیرانه و کاربردی برای جوامع معاصر ارائه می‌دهد؛ الگویی که در آن زبان، پیش از هر رفتار یا حکم، بنیان خشونت را دگرگون می‌سازد و زمینه همبستگی اخلاقی و اجتماعی را فراهم می‌آورد. تحلیل زمینه‌های قرآنی شکل‌گیری گفتمان تنش‌نشان داد که بسیاری از آیات مرتبط با خطا، مجازات و تعارض‌های اجتماعی، در بستری نازل شده‌اند که فی‌نفسه و با لحاظ خصلت‌های مردم عصر نزول می‌توانست به خشونت زبانی و تشدید تقابل بینجامد. با این حال، سازوکارهای حُسن تعبیر در آیات موجب شده است که زبان وحی نقش میانجی عقلانی و اخلاقی ایفا کند و از تبدیل حکم یا گزارش به عاملی تحریک‌آمیز جلوگیری شود. از این منظر، حُسن تعبیر را می‌توان یکی

از ابزارهای بنیادین قرآن در تبدیل موقعیت‌های بحرانی به فرصت‌های تربیتی دانست.

یافته‌های پژوهش حاضر نشان می‌دهد که حسن تعبیر در متون قرآنی، فراتر از یک سازوکار ادبی، نقشی کلیدی در ساختار معنایی ایفا می‌نماید. برخلاف مطالعات پیشین که عمدتاً بر جنبه‌های فراوانی و اهمیت کاربردی حسن تعبیر در متون اسلامی تمرکز داشته‌اند، این مقاله با نگاهی نو، آن را به‌عنوان یک راهبرد تربیتی-اجتماعی جهت مدیریت تنش و تحول گفتمانی تبیین می‌کند و بدین ترتیب خلأ پژوهشی موجود در مطالعات بلاغت تربیتی و گفتمان قرآنی را پر می‌سازد.

بازخوانی گفتمان قرآنی بر اساس این رویکرد، علاوه بر فهم زبان وحی، می‌تواند افق‌های تازه‌ای برای پژوهش در حوزه گفتار دینی، اخلاق ارتباطی و مدیریت تعارض در متون هدایتی، روان‌شناسی اجتماعی معاصر جهت مهار خشونت کلامی و مدیریت روابط و هیجانات بگشاید. با لحاظ چنین پتانسیلی در گزاره‌های قرآنی پیشنهاد‌های پژوهشی آینده می‌تواند شامل بررسی تطبیقی کارکرد حسن تعبیر در اسلام و روان‌شناسی جهت استخراج مدل تربیتی واحد، کاربرد عملی این الگو در کاهش تعارضات و کاوش نقش آن در تربیت در عرصه‌های مختلف باشد.

منابع

قرآن کریم.

- ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۴۱۶ ق). معجم مقاییس اللغة. بیروت: دارالفکر.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر، (بی‌تا)، التحریر و التنویر، بیروت: موسسه التاریخ، چاپ اول.
- استوار، الهام. (۱۴۰۰). نقد و بررسی چگونگی انعکاس حسن تعبیرهای قرآن کریم در حیطه اخلاق جنسی در ترجمه‌های فارسی معاصر، دانشگاه شیراز، دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
- باقری، خسرو. (۱۳۹۰). هویت، تربیت و معنای زندگی. تهران: انتشارات سمت.
- جرجانی، عبدالقاهر. (۱۴۰۴ ق). دلائل الإعجاز. قاهره: مکتبه الخانجی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۵). تفسیر تسنیم. قم: مرکز نشر اسراء.
- چگینی، رضوان؛ غفاری، مجتبی؛ محمدی، روح‌الله. (۱۴۰۱). «تحلیل اسلوب خطاب در قرآن و خطب نهج البلاغه». فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های نهج البلاغه. دوره ۲۱. ش ۴. صص ۹۹-۱۲۹.
- حسینی همدانی، سید محمد. (۱۴۰۴ ق). انوار درخشان، تحقیق محمد باقر بهبودی، تهران: کتابفروشی لطفی
- خرمشاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۸۹). دانشنامه قرآن و قرآن‌پژوهی. تهران: نشر دوستان.
- خلیل بن احمد فراهیدی. (۱۴۰۹ ق). کتاب العين. قم: هجرت.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ ق). الذریعة إلى مکارم الشریعة. قاهره: دارالسلام.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ ق). مفردات ألفاظ القرآن. دمشق: دارالقلم.
- رضایی اصفهانی، محمد علی. (۱۳۸۷). تفسیر قرآن مهر، قم: پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآنی. چاپ اول.
- زركشي، بدرالدین محمد. (۱۳۸۲). البرهان فی علوم القرآن. تهران: امیرکبیر.
- زرقانی، محمد عبد العظیم. (۱۳۸۵). العرفان فی علوم القرآن، مترجم: محسن آرمین، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
- زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- سیدرضی، محمد بن الحسین. (۱۴۱۴ ق). نهج البلاغه. قم: هجرت. چاپ اول.
- سیوطی، جلال‌الدین. (۱۴۰۸ ق). الإیتقان فی علوم القرآن. بیروت: دارالفکر.
- شاهسوندی، زهره؛ خانه زاد، امید. (۱۳۹۱). «زبان شناسی خطاب در قرآن». پژوهش‌های قرآنی. ۱۸(۲). صص ۸۲-۹۸.
- شمیسا، سیروس. (۱۳۷۴). کلیات سبک شناسی. تهران: انتشارات فردوس: چاپ سوم.
- مولانی نیا، عزت‌الله. (۱۳۸۳). اسالیب بیانی قرآن کریم. تهران: فرهنگ سبز. چاپ اول.
- شریعی، علی. (۱۳۷۹). بازگشت به خویشتن. تهران: حسینیه ارشاد.
- صفوی، کورش. (۱۳۹۴). درآمدی بر معناشناسی. تهران: سمت.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو. چاپ سوم.
- طه عبدالرحمن. (۲۰۰۰). سؤال الأخلاق: مساهمة فی النقد الأخلاقی للحداثة. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربی.

- قرشی سید علی اکبر. (۱۳۷۱). قاموس قرآن. تهران: دار الکتب الإسلامية. چاپ ششم.
- گیدنز، آنتونی. (۱۳۹۳). جامعه و هویت. ترجمه منوچهر صبوری. تهران: نی.
- مدرسی، محمدجواد. (۱۳۹۰). بلاغت و زبان قرآن. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۰). تعلیم و تربیت در اسلام. تهران: صدرا.
- معین، محمد. (۱۳۸۶). فرهنگ معین. تهران: ادنا. چاپ چهارم.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الإسلامية. چاپ اول.
- Fan, Zhiqiang. (2006). The Mechanism of Euphemism: A Cognitive Linguistic Interpretation. US-China Foreign Language, Volume 4, No.7 Serial No. 34.
- Rawson, Hugh. 1981. A Dictionary of Euphemisms and Other Doubletalk. New York: Crown Publishers, Inc.

References

The Holy Qur'an

- Bāqirī, Khosrow. (1390 SH.). Huviyyat, Tarbiyat va Ma'nā-yi Zindigī. Tehran: SAMT.
- Cheginī, Rizvan; Ghaffārī, Muḡtabā; Muḡammadī, Rūhullah. (1401 SH.). "Taḡlīl-i Oslūb-i Khitāb dar Qur'ān va Khuṭab-i Nahj al-Balāgheh." *Faslnāmeḡh-yi 'Ilmī-Pazhūhishī-yi Pazhūhish-hā-yi Nahj al-Balāgheh*, vol. 21, no. 4, pp. 99–129.
- Fan, Zhiqiang. (2006). "The Mechanism of Euphemism: A Cognitive Linguistic Interpretation". *US-China Foreign Language*, Volume 4, No.7 Serial No. 34.
- Giddens, Anthony. (1393 SH.). Jāmi'eh va Huviyyat. Trans: Manūchehr Šabūrī. Tehran: Ney Publications.
- Ḥusaynī Hamadānī, Sayyid Muḡammad. (1404 AH). *Anwār-i Dirakhshān*. Ed: Muḡammad Bāqir Bahbūdī. Tehran: Kitābfurūshī-yi Luṭfī.
- Ibn 'Ashūr, Muḡammad ibn Ṭāhir. (n.d.). *al-Taḡrīr wa-l-Tanwīr*. 1st ed. Beirut: Mu'assasat al-Tārikh.
- Ibn Fāris, Aḡmad ibn Fāris. (1416 AH). *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Javadi Amoli, 'Abdullah. (1395 SH.). *Tafsīr-i Tasnīm*. Qom: Markaz-i Nashr-i Isrā'.
- Jurjānī, 'Abd al-Qāhir. (1404 AH). *Dalā'il al-I'jāz*. Cairo: Maktabat al-Khānjī.
- Khalīl ibn Aḡmad al-Farāhīdī. (1409 AH). *Kitāb al-'Ayn*. Qom: Hijrat Publications.
- Khurramshāhī, Bahā' al-Dīn. (1389 SH.). *Dānishnāmeḡh-yi Qur'ān va Qur'ān-Pazhūhī*. Tehran: Nashr-i Dūstān.
- Makārim Shīrāzī, Nāšir, et al. (1374 SH.). *Tafsīr-i Nemūnaeh*. 1st ed. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.
- Mawlānī-Niyā, 'Izzatullah. (1383 SH.). *Asālīb-i Bayānī-yi Qur'ān-i Karīm*. 1st ed. Tehran: Farhang-i Sabz.
- Mo'in, Muḡammad. (1386 SH.). *Farhang-i Mo'in*. 4th ed. Tehran: Adnā Publications.
- Motahhari, Morteza. (1380 SH.). *Ta'lim va Tarbiyat dar Islām*. Tehran: Šadrā Publications.
- Mudarrisī, Muḡammad Jawād. (1390 SH.). *Balāghat va Zabān-i Qur'ān*. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy.
- Ostovār, Elhām. (1400 SH.). *Naqd va Barresī-yi Chegūnigī-yi In'ikās-i Ḥusn-i Ta'bīr-hā-yi Qur'ān-i Karīm dar Ḥiṭeh-yi Akhlāq-i Jinsī dar Tarjumeh-hā-yi Fārsī-yi Mu'āšir*. Shiraz: University of Shiraz, Faculty of Theology and Islamic Studies.
- Qurashī, Sayyid 'Ali Akbar. (1371 SH.). *Qāmūs-i Qur'ān*. 6th ed. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.
- Rāghib al-Išfahānī, Ḥusayn ibn Muḡammad. (1412 AH). *al-Dharī'ah ilā Makārim al-Sharī'ah*. Cairo: Dār al-Salām.
- Rāghib al-Išfahānī, Ḥusayn ibn Muḡammad. (1412 AH). *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*. Damascus: Dār al-Qalam.
- Rawson, Hugh. (1981). *A Dictionary of Euphemisms and Other Doubletalk*. New York: Crown Publishers, Inc.
- Rezaei Isfahani, Mohammad Ali. (1387 SH.). *Tafsīr-i Qur'ān-i Mehr*. 1st ed. Qom: Pazhūhish-hā-yi Tafsīr va 'Ulūm-i Qur'ānī.
- Šafavī, Kūrūsh. (1394 SH.). *Darāmadī bar Ma'nā-shināsī*. Tehran: SAMT.
- Shāhsvandī, Zūhre; Khānehzād, Omīd. (1391 SH.). "Zabān-shināsī-yi Khitāb dar Qur'ān." *Pazhūhish-hā-yi Qur'ānī*, 18(2), pp. 82–98.
- Shamīsā, Sīrūs. (1374 SH.). *Kulliyyāt-i Sabk-shināsī*. 3rd ed. Tehran: Firdaws Publications.
- Sharī'atī, 'Ali. (1379 SH.). *Bāzgasht bih Khvīsh-tan*. Tehran: Ḥusayniyyah-yi Irshād.
- Sharīf al-Raḡdī, Muḡammad ibn al-Ḥusayn. (1414 AH). *Nahj al-Balāghah*. 1st ed. Qom: Hijrat

Publications.

- Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. (1408 AH). *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (1374 SH.). *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Qom: Daft-ar-i Intishārāt-i Islāmī.
- Ṭabrisī, Faḍl ibn Ḥasan. (1372 SH.). *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*. 3rd ed. Tehran: Nāṣir Khusrow.
- Ṭāhā 'Abd al-Raḥmān. (2000). *Su'āl al-Akhlāq: Musāhameh fī al-Naqd al-Akhlāqī li-l-Ḥadātheh*. Casablanca: al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī.
- Zamakhsharī, Maḥmūd ibn 'Umar. (1407 AH). *al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Zarkashī, Badr al-Dīn Muḥammad. (1382 SH.). *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Tehran: Amīr Kabīr Publications.
- Zarqānī, Muḥammad 'Abd al-'Azīm. (1385 SH.). *al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Trans: Muḥsin Ārmīn. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.

| Extended Abstract |

Euphemism and the Management of Social Tensions in the Holy Qur'an: A Rhetorical and Pedagogical Reading

Roghayeh Khalili , Fatemeh Maleki

Research Objective:

Euphemistic expression in the Holy Qur'an is not merely a linguistic feature or literary device; rather, it constitutes a powerful and purposeful discursive instrument for preventing identity-based fractures, promoting social cohesion, repairing human relationships, and managing social tensions. This study seeks to demonstrate that euphemistic expression in the Qur'an is neither a purely linguistic phenomenon nor merely a literary device or a simple and superficial form of gentle speech. Instead, it represents a conscious, multilayered, and strategic mechanism within Qur'anic discourse that plays an effective role across sensitive and tension-laden areas of human life.

Research Methodology:

This study employs a descriptive-inferential method and analyzes selected verses of the Holy Qur'an, with particular emphasis on their rhetorical and pedagogical dimensions. The research data were collected and organized through open and axial coding. In the first stage, relevant expressions, concepts, and verses were extracted from the Qur'an and authoritative exegetical and rhetorical sources. The concepts identified through open coding were then classified under broader categories and principal themes through axial coding. These categories were subsequently analyzed to clarify the nature and functions of euphemistic expression in Qur'anic discourse.

Findings:

The findings indicate that the Holy Qur'an employs euphemistic mechanisms when addressing sensitive, tension-laden, and challenging situations, including human error and lapses, opposition, afflictions and painful events, legal rulings and penalties, family relations, collective dialogue, the restoration of communicative bonds, and eschatological warnings and threats. Direct expression in such contexts may obstruct constructive communication, undermine the dignity of the addressee, and generate tension, confrontation, and anxiety. The Qur'an therefore employs such mechanisms as distinguishing personal identity from wrongful conduct by using "lapse" rather than "disobedience"; suspending hasty judgment through conditional constructions and the reassignment of responsibility; creating rhetorical distance through indirect and nonliteral analogy; shifting the semantic horizon from annihilation to the taking of the soul and return; emphasizing religious brotherhood in the context of retribution; applying gradual sequencing and mitigated prohibitive constructions in the reform of family relations; and formulating warnings through conditional and multilayered structures. These strategies restrain verbal and emotional violence, preserve the dignity and status of the addressee, cultivate internal moral commitment, and create the

conditions necessary for sustained interaction, gradual reform and transformation, and social cohesion and solidarity.

Conclusion:

Euphemistic expression in the Holy Qur'an lies at the heart of the discursive transition from the logic of domination and confrontation to that of invitation and solidarity. This fundamental transformation emerged within the tension-laden context of the period of revelation and served to restrain verbal violence and prevent identity-based fractures. Through conceptual reframing and the substitution of expressions, this mechanism prevents conflicts from developing into destructive confrontations and offers a rational alternative to pre-Islamic prejudices. By employing this strategy, the Qur'an transforms critical situations—including responses to wrongdoing, the articulation of legal rulings, and the management of conflict with opponents—from arenas of confrontation and exclusion into opportunities for reform, the restoration of relationships, and the cultivation of internal moral commitment. Beyond its function as a literary device, this discursive model constitutes a preventive framework for managing human relationships. By preserving the dignity of the addressee, it enables reform to proceed without the disintegration of social bonds. Ultimately, this strategic function renders euphemistic expression a practical model for the contemporary world—one capable of serving as an ethical mediator in managing communicative crises, restraining verbal violence, and establishing the foundations of solidarity and constructive dialogue.

Keywords: Euphemistic expression; Refined speech; Qur'anic rhetoric; Religious language; Social action; Tension management



University of Holy Quran Sciences
and Education



Quarterly of Quran
and Social Sciences

Quarterly of Quran and Social Sciences

Vol.6, No.1, Serial.21, Spring 2026

Publisher: University of Holy Quran Sciences and Education

Director-in-Charge: davoud saemi

Editor-in-Chief: Ebrahim Ebrahimi

Editorial Board:

- **Dr. Ebrahim Ebrahimi**, Professor of Allameh Tabatabai University
- **Dr. Mohammad Hadi Amin Naji**, Professor of Payam Noor University
- **Dr. Shahla Bagheri**, Professor of Khwarazmi University
- **Dr. Hossein Bostan**, associate professor of the field and university research institute
- **Dr. Ali Hassan Beigi**, Professor of Arak University
- **Dr. Hassan Khairi**, Professor of Islamic Azad University
- **Dr. Hossein Suzanchi**, Professor of Bagheral Uloom University
- **Dr. Karam Siavashi**, Associate Professor of Bu Ali Sina University
- **Dr. Seyyed Hossein Sharafuddin**, Professor of Imam Khomeini Educational and Research Institute
- **Dr. Rahman Asharieh**, Associate Professor of Holy Quran University of Sciences and Education
- **Dr. Mahmoud Karimi banad kooki**, Professor of Imam Sadiq (AS) University.

Executive Director: Mohammadreza Jalali

Technical Editor: Zahra Abiyar

English translator: Abdulqadir Muhammad-Bello

► This quarterly magazine was initially working under the title "Applied Research in the Field of Qur'an and Hadith", then its title was changed to "The Qur'an and Social Sciences Quarterly" according to the opinion of the Journals Commission of the Ministry of Science in an evaluation dated 2022.

This quarterly magazine is published in cooperation with the Iranian Qur'an and Ahedin Scientific Association.

Website: <http://arq.quran.ac.ir>

E-Mail: tahghighat.qh@quran.ac.ir



University of Holy Quran
Sciences and Education



Quran and Social Sciences

Quran and Social Sciences

21

Vol.6, No.1, Serial.21, Spring 2026

Self-Belief and the Development of the Muslim Individual, with Emphasis on the Economic Dimension: A Qur'anic Perspective
Baqer Hesami Azizi

Qur'anic Strategies for Strengthening Social Resilience against Enemy Cognitive Warfare
Seyyed Masoum Hosseini , Fatemeh Hedayati

Strategies Employed by the Opponents of Social Tawhīd and Prophetic Methods of Countering Them: A Qur'an-Based Study
Mohammad Arab Salehi , Farideh Pishvaei

The Status of Truthfulness in the Qur'an and Practical Wisdom and Its Role in the Advancement of Society
Ali Nikouei

Factors Promoting and Hindering Social Cohesion from the Perspective of the Qur'an and Sunnah: A Thematic Analysis
Ismail Cheraghi Koutiani

Euphemism and the Management of Social Tensions in the Holy Qur'an: A Rhetorical and Pedagogical Reading
Roghayeh Khalili , Fatemeh Maleki