

پژوهش‌نامه معارف و اندیشه اسلامی



دانشگاه تهران
دانشکده معارف و اندیشه اسلامی

دوره ۱ شماره ۱ پائیز ۱۴۰۴

فہم گفتمان قرآن در پرتو واکاوی مبانی زبان‌شناسی و معناشناسی علامہ طباطبائی (ره)

فہیمہ جفرستہ

تأویلات بهائیان در ترازوی سنجش

حسین رهنمائی / حسن کرمی محمدآبادی

واکاوی جایگاه مسجد در جذب و هویت بخشی به جوانان از منظر قرآن و روایات

اصغر طہماسبی بلداجی / مجید روحی دہکردی

بازنمایی اشغال ایران در شهریور 1320 ه. ش (مطالعہ موردی سریال‌های تلویزیونی
دایی جان ناپلئون، در چشم باد، معمای شاه و خاتون)

مہدی انصاری / جعفر حسین پور

مبانی راہبردی مدیریت سیاسی خدامحور و بازتاب تأثیر آن در پدیدارها در اندیشہ امام
خمینی (ره)

جواد اسحاقیان درچہ / حامد بیات / محمدحسین ترکائلو

نقش شناخت مبانی فطری مبدأشناسی، خودشناسی و غایت‌شناسی در تعلیم و تربیت
اسلامی با نگاہی بہ فلسفہ مشاء

زہرا افراسیابی / سعید اکبری تبار

Understanding the Discourse of the Quran in the Light of the Analysis of the Fundamentals of Linguistics and Semantics

Allamah Tabatabaei ^(RA)

Fahimeh Jafrasteh¹  

1. Assistant Professor, Department of Theology, Faculty of Humanities, University of Arak, Arak, Iran.
Email: f-jafrasteh@araku.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received :2025/9/23

Received in revised form:
2025/10/18

Accepted :2025/11/05

Available online: 2025/11/05

Keywords:

Fundamentals¹ Linguistics¹
Semantics¹ Allameh
Tabataba'i ^(RA)

ABSTRACT

Objective: This study aims to investigate and analyze the linguistic and semiological foundations of Allamah Tabataba'i in his Qur'anic exegesis. The primary goal is to reveal the interaction and alignment between the traditional method of "interpreting the Qur'an by the Qur'an" (*tafsir al-Qur'an bi al-Qur'an*) and modern semantic and linguistic methods for understanding Qur'anic discourse and discovering divine intentions.

Research Method: This research has been conducted using a descriptive-analytical method. The data is primarily extracted from the exegesis *Al-Mizan* and other works by Allamah Tabataba'i. The analysis is based on citations from original sources and a comparison of the introduced foundations with the principles of contemporary semantics.

Findings: Key linguistic foundations of Allamah Tabataba'i include: the Qur'an's speech following a rational, conversational method; its lexical and structural eloquence; and the meaningfulness and knowledge-producing nature of its propositions. His semiological foundations include: the conventional relationship between word and meaning; the priority of the Qur'an's own customary usage in determining meaning; the superiority of spiritual referents over material ones; the evolution of meaning over time; a context-oriented approach to words and verses; and attention to the "distinctive verses" (*Ayat al-Ghurr*) as key semantic nodes. These findings demonstrate that Allamah Tabataba'i's method is not merely a practical strategy but is underpinned by profound, systematic theoretical foundations that resonate and align with many principles of contemporary semantics—such as the emphasis on context, usage, and semantic networks.

Conclusion: Understanding the discourse of the Qur'an necessitates a return to the text itself and an intra-textual analysis. Allamah Tabataba'i's method—rooted in tradition yet possessing rich theoretical potential—offers an effective model for understanding religious texts in the modern era. This research concludes that the traditional "Qur'an-by-Qur'an" method is not obsolete; on the contrary, it is capable of dialogue and integration with modern methods and provides a groundwork for expanding lexical-conceptual studies of the Qur'an within contemporary frameworks.

Cite this article: Jafrasteh & F (2025). Understanding the Discourse of the Quran in the Light of the Analysis of the Fundamentals of Linguistics and Semantics Allamah Tabatabaei ^(RA), Journal of Islamic Knowledge and Thought.1(1) 1-23. <http://doi.org/10.22059/JIKT.2025.104553>



© The Author(s).

DOI: <http://doi.org/10.22059/JIKT.2025.104553>

Publisher: University of Tehran.

فهم گفتمان قرآن در پرتو واکاوی مبانی زبان‌شناسی و معناشناسی علامه طباطبایی (ره)

فهیمة جفرسته^۱ 

۱. استادیار، گروه الهیات، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه اراک، اراک، ایران. رایانامه: f-jafrasteh@araku.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۷/۲۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۴ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۸/۱۴ کلیدواژه‌ها: مبانی، زبان‌شناسی، معناشناسی، علامه طباطبایی (ره)	هدف: بررسی و واکاوی مبانی زبان‌شناسی و معناشناسی علامه طباطبایی (ره) در تفسیر قرآن، به‌منظور آشکارسازی تعامل و همسویی روش سنتی «تفسیر قرآن به قرآن» با روش‌های نوین معناشناسی و زبان‌شناسی در فهم گفتمان قرآنی و کشف قصدهای الهی. روش پژوهش: این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی انجام شده و داده‌های آن عمدتاً از تفسیر «المیزان» و دیگر آثار علامه طباطبایی استخراج گردیده است. تحلیل‌ها بر اساس استناد به منابع اصلی و مقایسه مبانی معرفی‌شده با اصول معناشناسی معاصر صورت گرفته است. یافته‌ها: از جمله مبانی زبان‌شناختی علامه طباطبایی می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: سخن گفتن به شیوه محاوره‌ی عقلایی، بلاغت واژگانی و ساختاری قرآن، معناداری و معرفت‌بخشی گزاره‌های قرآن و از جمله مبانی معناشناختی وی نیز عبارتند از: رابطه قراردادی میان لفظ و معنا، اولویت عرف قرآن در تعیین معنا، برتری مصادیق معنوی بر مصادیق مادی، تحول معنا در گذر زمان، رویکرد سیاق‌مدار به کلمات و آیات، توجه به آیات غرر به‌عنوان گره‌های کلیدی معنایی. این یافته‌ها نشان می‌دهند که روش علامه طباطبایی تنها یک راهبرد کاربردی نیست، بلکه دارای بنیان‌های نظری عمیق و نظام‌مندی است که با بسیاری از اصول معناشناسی معاصر-مانند تأکید بر بافت، کاربرد، و شبکه معنایی-هم‌خوانی و هم‌راستایی دارد. نتیجه‌گیری: فهم گفتمان قرآن مستلزم بازگشت به خود متن و تحلیل درون‌متنی آن است. روش علامه طباطبایی -با ریشه در سنت و هم‌زمان با ظرفیت‌های نظری غنی-الگویی اثربخش برای فهم متون دینی در عصر حاضر محسوب می‌شود. این پژوهش نشان می‌دهد که روش سنتی «قرآن به قرآن» نه تنها منسوخ نشده، بلکه با روش‌های نوین قابل گفت‌وگو و تلفیق است و زمینه گسترش مطالعات واژگانی-مفهومی قرآن در چارچوب‌های معاصر را فراهم می‌آورد.

استناد: جفرسته، فهیمة (۱۴۰۴). فهم گفتمان قرآن در پرتو واکاوی مبانی زبان‌شناسی و معناشناسی علامه طباطبایی (ره)، پژوهشنامه معارف و اندیشه اسلامی،

۱۱(۱). ۱-۲۳



<http://doi.org/10.22059/JIKT.2025.104553>

© نویسندگان

ناشر: دانشگاه تهران.

مقدمه

در مطالعات قرآنی معاصر، یکی از چالش‌های بنیادین، بازیابی گفتمان قرآن به گونه‌ای است که ضمن پابندی به اصول تفسیری سنتی، بتواند از ظرفیت‌های نظری علوم انسانی - به‌ویژه زبان‌شناسی و معناشناسی - نیز بهره‌برد. در این میان، روش «تفسیر قرآن به قرآن» که ریشه در سنت اهل بیت (ع) دارد، همواره به‌عنوان یکی از محکم‌ترین راهبردهای فهم متن الهی شناخته شده است؛ این روش در عصر حاضر، با تألیف تفسیر «المیزان» اثر علامه سید محمدحسین طباطبائی (ره)، به اوج نظام‌مندی خود رسید و نمونه‌ای بی‌نظیر از کاربرست درون‌متنی آیات قرآن در فهم گفتمان آسمانی ارائه گردید؛ با این حال، هرچند تفسیر المیزان موردتوجه گسترده پژوهشگران قرار گرفته است، بیشتر مطالعات موجود حول محورهای کلامی، فلسفی یا اصولی شکل گرفته‌اند و کمتر به مبانی زبان‌شناختی و معناشناختی زیربنایی این روش پرداخته شده است.

در سوی دیگر، تحولات گسترده حوزه علوم زبان در قرن بیستم، به‌ویژه ظهور جریان‌هایی چون معناشناسی ساختاری، معناشناسی کاربردی و رویکردهای بافت‌محور، زمینه بازنگری در روش‌های سنتی فهم متون دینی را فراهم آورده است؛ در این چارچوب، پژوهشگرانی همچون ایزوتسو با ارائه روش‌های معناشناختی نو، توجه بسیاری را به ابعاد واژگانی و شبکه‌های مفهومی قرآن جلب کرده‌اند؛ اما آنچه کمتر مورد توجه قرار گرفته، این است که بسیاری از اصولی که در معناشناسی معاصر مطرح می‌شوند - مانند توجه به سیاق، کاربرد واژگان در بافت درونی متن، و اهمیت عرف خاص متن - ریشه‌های عمیقی در روش تفسیر قرآن به قرآن دارند؛ از این رو، بازخوانی مبانی زبان‌شناختی و معناشناختی علامه طباطبائی نه تنها به تقویت بنیان‌های نظری روش سنتی کمک می‌کند، بلکه زمینه گفت‌وگویی میان روش‌های سنتی و نوین در فهم قرآن را نیز فراهم می‌آورد.

اهمیت این پژوهش در سطح دکتری از این جهت آشکار می‌شود که برای نخستین بار، مبانی زبان‌شناختی و معناشناختی علامه طباطبائی به صورت نظام‌مند و در چارچوبی یکپارچه استخراج و تحلیل می‌شود؛ این کار نه تنها بازشناسی دقیق‌تری از روش تفسیری علامه را ممکن می‌سازد بلکه نشان می‌دهد که روش «قرآن به قرآن» صرفاً یک راهبرد کاربردی نیست، بلکه دارای پشتوانه‌ای نظری غنی و هماهنگ است که با بسیاری از اصول معناشناسی معاصر هم‌خوانی دارد؛ این پژوهش با تبیین این که چگونه علامه با استناد به اصولی چون «سخن گفتن به شیوه محاوره عقلایی»، «بلاغت واژگانی و ساختاری قرآن»، «رویکرد سیاق‌مدار»، «عرف قرآن به مثابه معیار فهم واژگان» و «برتری مصادیق معنوی بر مصادیق مادی»، گفتمان قرآن را درک می‌کند، گفتمان علمی مطالعات قرآنی را از انحصار رویکردهای غرب‌محور خارج کرده و مشروعیت روش‌های سنتی را در چارچوب‌های نظری معاصر بازتثبیت می‌کند.

درنهایت، این مقاله با این باور شکل گرفته که فهم گفتمان قرآن، مستلزم بازگشت به خودِ متن و تحلیل درون‌متنی آن است و روش علامه طباطبایی، باوجود ریشه در سنت، از ظرفیت‌هایی برخوردار است که می‌تواند به‌عنوان الگویی برای بازخوانی متون دینی در عصر حاضر استفاده می‌شود. این پژوهش نه‌تنها به بازشناسی عمیق‌تر روش تفسیری علامه کمک می‌کند، بلکه زمینه را برای گسترش مطالعات مفهومی - واژگانی قرآن در چارچوب‌های نظری معاصر نیز فراهم می‌آورد

پیشینه پژوهش

در حوزه مطالعات قرآنی، روش «تفسیر قرآن به قرآن» همواره به‌عنوان یکی از راهبردهای بنیادین فهم متن الهی موردتوجه بوده است. این روش که ریشه در سنت تفسیری اهل بیت (ع) دارد، در دوران معاصر به‌ویژه با تألیف تفسیر «المیزان» اثر علامه سید محمدحسین طباطبایی (ره)، به اوج نظام‌مندی و کاربرد گسترده خود رسید؛ بااین‌حال، تاکنون پژوهش‌های متعددی با رویکردهای گوناگون به بررسی آثار علامه پرداخته‌اند؛ اما بیشتر آن‌ها در چارچوب‌های کلامی، فلسفی یا اصولی شکل گرفته‌اند؛ ازجمله، مقاله‌هایی همچون «معناشناسی علم الهی از دیدگاه علامه طباطبایی» (باروتی، ۱۳۹۷) و «معناشناسی صفات الهی از دیدگاه علامه طباطبایی» (باروتی، ۱۳۹۶) به‌صورت مصداقی به تحلیل معناشناختی برخی مفاهیم خاص در تفسیر المیزان پرداخته‌اند. همچنین پژوهش‌هایی مانند «منطق تفسیر قرآن» (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷) و «مبانی تفسیر قرآن» (مؤدب، ۱۳۸۶) به اصول روش‌شناختی علامه توجه کرده‌اند؛ اما بیشتر بر جنبه‌های اصولی یا منطقی تمرکز داشته‌اند و کمتر به ابعاد زبان‌شناختی و معناشناختی آن پرداخته‌اند.

در سوی دیگر، با گسترش مطالعات معناشناختی در دهه‌های اخیر، رویکردهای نوینی مانند روش ایزوتسو مورد استقبال قرار گرفته و برخی پژوهشگران سعی کرده‌اند این روش را در تحلیل مفاهیم قرآنی به‌کار گیرند. در این میان، تلاش‌هایی برای مقایسه روش ایزوتسو با روش تفسیر قرآن به قرآن نیز صورت گرفته است؛ اما این مقایسه‌ها عمدتاً بر سطح کاربردی و مصداقی متمرکز بوده و به تحلیل بنیادین مبانی زبان‌شناختی و معناشناختی علامه نپرداخته‌اند. حتی در مواردی که به مبانی علامه اشاره شده، این مبانی به‌صورت پراکنده و بدون چارچوب نظری یکپارچه مطرح شده‌اند؛ به‌عنوان مثال، برخی پژوهش‌ها به اصل «سیاق‌مداری» یا «عرف قرآن» در تفسیر المیزان اشاره کرده‌اند؛ اما این اصول را در چارچوب گسترده‌تری از مبانی زبان‌شناختی و معناشناختی علامه جای نداده‌اند.

مقاله حاضر با هدف پُرکردن این خلأ پژوهشی، برای نخستین‌بار به‌صورت سامان‌یافته و جامع، مبانی زبان‌شناختی و معناشناختی علامه طباطبایی را در تفسیر قرآن واکاوی می‌کند؛ این مقاله نه‌تنها به مبانی معناشناختی علامه مانند «رابطه مفردات با معانی»، «تحول معنا در گذر زمان»، «رویکرد سیاق‌مدار»، «عرف قرآن به‌مثابه معیار فهم واژگان» و «برتری مصادیق

معنوی بر مصادیق مادی» می‌پردازد بلکه این مبانی را در چارچوبی یکپارچه و با استناد مستقیم به منابع اصلی -به‌ویژه تفسیر المیزان- تحلیل می‌کند. وجه نوآوری این پژوهش در این است که برخلاف پژوهش‌های پیشین که یا صرفاً به مصادیق خاص پرداخته‌اند یا مبانی علامه را در چارچوب‌های غیرزبان‌شناختی بررسی کرده‌اند، این مقاله برای نخستین بار مبانی زبان‌شناختی و معناشناختی علامه را به‌عنوان یک نظام نظری مستقل و هماهنگ استخراج و تبیین می‌کند؛ این رویکرد نه تنها به بازشناسی عمیق‌تر روش تفسیری علامه کمک می‌کند بلکه زمینه را برای گفت‌وگویی میان روش‌های سنتی و نوین در فهم گفتمان قرآن فراهم می‌آورد و نشان می‌دهد که بسیاری از اصول معناشناسی معاصر-مانند توجه به بافت، شبکه معنایی و کاربرد واژگان- ریشه‌های عمیقی در روش تفسیر قرآن به قرآن دارند.

۱. مفهوم‌شناسی پژوهش

۱-۱. زبان‌شناسی

زبان‌شناسی دانش مطالعه و بررسی زبان به روش علمی است (مارتینه، ۱۳۸۷، ص ۶) و در دو سده اخیر شاهد شکوفایی و تحولات بی‌سابقه‌ای بوده است و جوانب متعددی چون: ریشه‌شناسی^۱، کاربردشناسی^۲، آواشناسی^۳ و معناشناسی^۴ را در بر گرفته است، امروزه دانشمندان بر این باورند که زبان نه تنها ابزاری برای ارتباط بلکه وسیله‌ای برای انعکاس روحيات و حالات قومی و اجتماعی حاکم بر جامعه است (عزیزی‌پور، سعیدیان تبار، ۱۳۹۵، ص ۲). آنچه در مطالعات زبان‌شناسی مهم است، ارائه فرضیات نیست بلکه بررسی این فرضیه‌ها با پدیده‌های زبانی و توصیف آنهاست. البته علم تنها به توصیف پدیده‌ها و تدوین قوانین حاکم بر آنها بسنده نمی‌کند بلکه در پی یافتن علل و عوامل دخیل و مؤثر در تکوین و تغییر پدیده‌ها نیز برمی‌آید و زبان‌شناسی را می‌توان از این جهت علم توصیف زبان دانست (پالمر، ۱۳۸۴: ۴۵؛ صفوی، ۱۳۸۷، ص ۳۵).

۱-۲. معناشناسی

مشهورترین نام معناشناسی از میان نام‌های متعدد آن در زبان انگلیسی semantics است؛ سمانتیک به معنی مطالعه روابط بین کلمات و معانی است. مطالعه تجربی معانی کلمات در زبان‌های موجود، شاخه‌ای از زبان‌شناسی است و مطالعه نظری معنا

-
1. Etymology
 2. Applied linguistics
 3. Phonetics
 4. Semantics

در رابطه با زبان یا نظام‌های منطقی نمادها، شاخه‌ای از فلسفه است و به هردو شاخه سمانتیک گفته می‌شود (عدالت نژاد، ۱۳۸۲، ص ۹۹).

برای دانش معناشناسی تعریف واحدی ارائه نشده است؛ پالمر در تعریف آن می‌گوید: اصطلاحی فنی است که به مطالعه معنا گفته می‌شود (پالمر، ۱۳۸۴، ص ۱۳).

تعاریف دیگری نیز برای آن ذکر شده از جمله: شاخه‌ای از دانش زبان‌شناسی است که به نظریه معنا می‌پردازد (صفوی، ۱۳۸۷، ص ۱۹).

موضوع علم معناشناسی، معناست و دایره معنا چنان وسیع است که هرچیزی که ممکن است معنایی داشته باشد؛ می‌تواند عنوان موضوعی از معناشناسی پیدا کند مانند جامعه‌شناسی، زبان‌شناسی، فلسفه، روان‌شناسی و ... لذا معناشناسی می‌تواند پرسوندهای مختلفی داشته باشد و به اعتبار آن پسوند، به دانشی خاص متعلق شود (لاینز، ۱۳۷۶، ص ۳۵).

درحقیقت از یافته‌ها و شیوه‌ها و امکاناتی که معناشناسی به‌عنوان ابزار پیش روی ما قرار می‌دهد، برای فهم قرآن استفاده می‌کنیم و غایت نهایی ما فهم قرآن است (پاکتچی، ۱۳۸۹، ص ۲۱).

در معناشناسی قرآن، در پی این هستیم که قرآن را به‌عنوان یک متن منسجم و یکپارچه دیده تا بتوانیم ساختار موجود یا به بیان دیگری آن شبکه معنایی که معانی قرآن را به هم متصل می‌کند، استخراج کنیم (پاکتچی، ۱۳۸۹، ص ۲۱).

۲. مبانی علامه طباطبایی در محور زبان‌شناسی

قرآن کریم متنی الهی است که از نظر ادبی و زبانی در اوج کلام عرب قرار دارد، به‌گونه‌ای که عرب جاهلی که در شعر و ادب زبانزد زمانه‌ی خود بود، توان هم‌اوردی با آن را نداشت. از نظر برخی قرآن‌پژوهان «زبان قرآن زبان عرف خاص است که ترکیبی از زبان‌های ادبی، علمی، چندلایه و گاه رمزی، کتابی، مجازی، اخباری، انشایی و تمثیلی است» (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ص ۱۶۶)؛ به همین دلیل تعامل با چنین متنی نیازمند توانایی مفسر در مباحث ادبی و زبانی است. از آنجا که مفسر قبل از ورود به تفسیر باید برای تفسیر خود پیش‌فرض‌هایی اتخاذ نماید، در مباحث ادبی و زبانی نیز این امر صادق است و مفسر باید در این مباحث هم دارای مبنا باشد.

۲-۱. سخن گفتن به شیوه محاوره‌ی عقلایی

منظور از شیوه محاوره عقلایی زبان عادی و رایج میان انسان‌هاست که براساس سیره و روش عقلا است؛ این روش در بین اقوام و گروه‌های متعدد رنگ جدیدی به‌خود گرفته است و در قالب زبان‌هایی مثل فارسی و عربی و ... درآمده است؛ اما از اصول

مشترکی پیروی می‌کند و قواعد خاصی بر آن حاکم است؛ این اصول مشترک با توجه به عصر نزول قرآن و مخاطبان اولیه وحی در قالب زبان عربی شکل گرفته است.

تقریباً همه‌ی علما و فقها و کسانی که ظواهر قرآن را حجت می‌دانند، معتقدند قرآن زبان خاصی برای بیان اهداف و مقاصد خود انتخاب نکرده است بلکه زبان قرآن همان زبان عرفی و مشترک بین همه‌ی مردم و شیوه بیان آن همان شیوه محاوره عقلایی است؛ شیوه محاوره عقلایی خصوصیتی دارد از جمله:

۱. واقعیات هستی در این شیوه حتی‌الامکان به‌گونه‌ای رسا و به‌دور از تعقید و پیچیدگی بیان می‌شود.
 ۲. تا آنجا که ممکن است کلمات معانی حقیقی و اصلی خود را حفظ می‌کنند، مگر این‌که استفاده از مجاز و دیگر صنایع ادبی مقصود متکلم را به‌گونه‌ای رساتر آشکار نماید.
 ۳. مسامحی‌بودن بیان واقعیات در ذات این شیوه نیست؛ بلکه به تناسب شخصیت گوینده، موضوعی که درباره آن سخن می‌گوید و هدف گوینده، ممکن است مسامحی، مبالغه‌آمیز یا از روی دقت و بدون مسامحه و سهل‌انگاری بیان شود.
 ۴. از آنجا که این شیوه مشترک میان تمام عقلای بشر است، سخنی که به این شیوه بیان شود، بالطبع برای عموم قابل فهم خواهد بود؛ البته مراد از عموم، کسانی است که با آن زبان و الگوهای ادبی آن آشنا باشند؛ مثلاً فهم متنی که به شیوه متداول زبان عربی نگاشته شده است، برای عموم کسانی که با قواعد فهم زبان عربی آشنا هستند، میسر می‌باشد.
- از دیدگاه علامه طباطبایی قرآن کریم شیوه جدیدی برای بیان اهداف خود انتخاب نکرده و برای رساندن پیام‌های خود از همان اصول متداول بشری استفاده کرده است؛ البته تفاوت‌هایی میان پیام الهی و گفتار بشری یافت می‌شود که ناشی از سنخ موضوعات مطرح شده در قرآن و علو معارف قرآنی می‌باشد. علامه طباطبایی درباره روش کلی بیان قرآن در انتقال مقاصد خود می‌فرماید: قرآن کریم هرچند در بیان پیام‌های خود و در به‌کارگیری الفاظ و ترکیب جملات شیوه جدیدی را ابداع نکرده است بلکه همان شیوه متداول عرفی را پیموده است؛ اما با سایر سخنان به‌جهت دقت بیان و دوری از تسامح متفاوت است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۳۸۱)

لسان محاوره عقلایی در عصر نزول قرآن بر همان زبان رایج عربی منطبق می‌شود و علامه ضمن اشاره به تفاوت و تمایز کلام خدا با کلام بشر می‌فرماید: اختلاف میان کلام خداوند متعال با دیگران در نحوه کاربرد الفاظ و ترتیب جملات و اعمال صناعات لفظی نیست؛ زیرا کلام قرآن نیز کلام عربی است که در آن همه آنچه در زبان عربی رعایت می‌شود، رعایت شده است و تنها اختلاف کلام خدا با کلام بشر از جهت مراد و مصداقی است که مفهوم کلام بر آن منطبق می‌شود؛ بنابراین طبق دیدگاه علامه قرآن در بیان مقاصد خود همان شیوه رایج عقلا را پیموده است و از این جهت شیوه بیان قرآن با دیگر مردم تفاوتی ندارد؛

اما با این حال کلام خداوند به جهت شخصیت پدیدآورنده آن و سنخ معارفی که در آن مطرح شده است با کلام بشر متفاوت است.

۲-۲. بلاغت واژگانی و ساختاری قرآن

از دیگر مبانی تفسیر قرآن به قرآن، کاربرست علوم بلاغی در تفسیر قرآن است؛ علم بی‌پایان الهی و احاطه او بر تمام واقعیات جهان هستی از یک سو و علم او به همهٔ واژه‌ها و معانی دقیق و ظریف آن‌ها و نیز احاطه بر تمام اسالیب کلام و مطابقت تام عبارات و گزاره‌های او با مقاصدش از سوی دیگر موجب شده سخن الهی کاملاً دقیق و وافی به مقصود الهی باشد و در عالی‌ترین مرتبهٔ فصاحت و بلاغت قرار بگیرد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۷۲). بلاغت خاص قرآن به متن آن ویژگی‌هایی داده است که یکی از مهم‌ترین آن‌ها دقت و ظرافت بیان است.

بلاغت در لغت به معنی وصول و رسیدن به چیزی است (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۴۲۱. ابن فارس، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۰۱. ابن منظور، بی‌تا، ج ۸، ص ۴۱۹) و در اصطلاح رساندن معنی با بهترین قالب‌های الفاظ را گویند (مودب، ۱۳۷۹، ص ۱۴۵)؛ به عبارت دیگر به قرارگرفتن الفاظ در جایگاه خاص خود می‌گویند، به‌طوری‌که اگر مکان آن‌ها تغییر نماید، کلام فاسد و یا از رونق آن کاسته می‌شود، درواقع علوم بلاغی زیبایی‌های هنری قرآن را مورد توجه قرار می‌دهند (نجار، ۱۳۸۱، ص ۵۷).

بلاغت یکی از وجوه اعجاز قرآن است که قرآن کریم به‌واسطهٔ آن، انسان‌ها را به تحدی دعوت نموده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۶۸؛ معرفت، ۱۳۸۱، ص ۳۴۲؛ بابایی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۷۶).

علامه طباطبایی نیز بلاغت را از وجوه اعجاز قرآن دانسته و ساختار قرآن را سرشار از این ظرایف می‌داند و با این عناوین به توضیح این موضوع می‌پردازد: ۱. آوردن همهٔ جزئیات یا عبور از آن‌ها به تناسب اهداف و مقاصد خاص، ۲. دخالت خصوصیات هر واژه در مقصود خداوند، ۳. نفی تکرار در عبارات قرآن، ۴. زایدنبودن هیچ‌یک از حروف قرآن، ۵. پرهیز از عبارت‌پردازی بی‌دلیل. برای نمونه علامه طباطبایی برای تفسیر آیه ۳۵ سوره یونس «قُلْ هَلْ مِنْ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَى» از آیه ۷۳ سوره انبیاء «وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا» و از قاعدهٔ بلاغی و نحوی تغییر معنا به‌واسطهٔ تغییر قالب زمانی، یا اضافه و عدم‌اضافهٔ عامل به معمول که در افادهٔ معنا تأثیرگذار هستند، استفاده کرده است.

۲-۳. معناداری و معرفت‌بخشی گزاره‌های قرآن

منظور از معناداری یک متن در اصطلاح رایج «ویژگی قابلیت انتقال مدلولی معین - اعم از مفهوم یا مصداق - به ذهن مخاطب هم‌زمان» می‌باشد؛ بدیهی است که این انتقال وقتی صورت می‌گیرد که قبلاً بین هر واژه و محکی آن ارتباط معنایی قرار داده

شده باشد و کلمات و جمله‌ها از ساخت صرفی و نحوی درستی - که برای مخاطبان‌شان شناخته شده است - برخوردار باشند (رجبی، ۱۳۸۳، ص ۲۱).

براین‌اساس، همه گزاره‌های قرآنی (اخباری و انشایی) از دیدگاه علامه طباطبایی و اکثر اندیشمندان مسلمان معنادار تلقی می‌شوند؛ چراکه قرآن برای بیان مقاصد خود از همان شیوه رایج عقلا استفاده کرده است و تمام اصول و قواعد حاکم در زبان عربی در آن رعایت شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۷۸). علاوه بر این، قرآن روشن‌ترین و رساترین قالب را برای انتقال مقاصد خود انتخاب کرده است و کلام مبهم در ساحت او جایی ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۷۲).

این نکته را نیز می‌توان بیان کرد که تفسیر قرآن و کشف مقاصد و معانی آن و پرهیز از «تطبیق مفاد ظاهری قرآن بر نظریات مذاهب مختلف در هر عصر به‌جای تفسیر قرآن» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، صص ۸-۶) و «تفسیر به رأی» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۷۶)، برهمین پیش‌فرض «معناداری گزاره‌های قرآن» مبتنی است.

دیدگاه‌های موجود درباره گزاره‌های دینی در دو دسته معرفت‌بخش و غیرمعرفت‌بخش می‌باشد؛ دیدگاه‌های غیرمعرفت‌بخش آن‌هایی هستند که پیوندی میان گزاره‌های دینی و کلامی و واقعیات خارجی برقرار نمی‌سازد و زبان گزاره‌های دینی را زبان بیان احساسات دینی (پی آلستون، میلتن پینگر، لگنهاوزن، ۱۳۷۶، صص ۵۳-۵۲) یا زبانی نمادین (جان هیک، ۱۳۷۲، ص ۱۹۶ - ۱۷۵؛ ساجدی، ۱۳۸۳، صص ۱۶۵ و ۲۱۳-۲۱۱) یا زبانی حیرت‌زا و یا اسطوره‌هایی برخاسته از باورهای خاص در میان اقوام گذشته می‌داند (ساجدی، همان، ص ۱۶۸؛ علی زمانی، ۱۳۷۵، صص ۳۹-۳۸). این دیدگاه در مقابل دیدگاه‌های معرفت‌بخش قرار می‌گیرد که گزاره‌های دینی را تنها نمایش نمادین رهیافت‌های اخلاقی و بیان‌کننده احساسات مومنان نمی‌دانند بلکه آن‌ها را ناظر به واقعیات عینی و حاکی از آن‌ها می‌دانند.

علامه طباطبایی مانند غالب متفکران مسلمان، زبان قرآن را زبانی حقیقت‌نما و معرفت‌بخش می‌داند. از نگاه علامه قرآن با جهان‌بینی توحیدی خود، بینش‌هایی در زمینه حقیقت انسان، ارتباط او با خداوند متعال، سیر زندگی انسان در این دنیا و بعد از آن به عالم بشریت عرضه داشته و به تصحیح اعتقادات باطل مردم جهان در این امور پرداخته است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، صص ۲۷۲-۲۷۱).

واقع‌نمایی قرآن نتیجه علم و حکمت خداوند متعال است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱، ص ۳۹۹).

خداوند متعال با علم و حکمت بی‌پایان خود به وقایع هستی و اسلوب‌های دقیق بیان، حقایق جهان را در راستای مقاصد هدایتی خود بیان کرده است؛ قرآن که با هدف هدایت بشر به صراط مستقیم نازل شده است، باید از جنس حقیقت باشد و هیچ‌یک از انحاء باطل از جمله کلام غیرمطابق با واقع مانند افسانه‌های ساختگی و باورهای خرافی پیشینیان در آن نباشد؛ چراکه

با داستان‌های خیالی و اسطوره‌ای نمی‌توان مردم را در مسیر حق و حقیقت به‌پیش برد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۷، صص ۱۶۷ - ۱۶۶).

۳. مبانی علامه طباطبایی در محور معناشناسی

قرآن کریم تحولی عظیم در جهان‌بینی اعراب، نسبت به معانی واژگان ایجاد کرد؛ هرچند قرآن واژه‌هایی تازه با معانی جدید به‌کار نبرد؛ اما با بخشیدن معانی جدید به واژه‌هایی کهن، جهان‌بینی عرب جاهلی را دگرگون ساخت (قائم‌نی، ۱۳۸۹، صص ۵۴۰ - ۵۳۷) لذا مواجهه با معانی واژگان و جملات قرآنی، نیازمند نگرشی جامع و دقیق نسبت به مبانی معناشناسی قرآن است (صفوی، ۱۳۸۷، ص ۲۷). علامه طباطبایی در تفسیر قرآن به قرآن به معانی واژگان قرآنی توجه فراوان داشته است و پیش‌فرض‌هایی را در این زمینه اتخاذ کرده است.

۳-۱. دلالت مفردات بر معانی آن‌ها

درباره نحوه دلالت مفردات بر معانی آن‌ها دیدگاه‌های مختلفی از سوی دانشمندان علم اصول مطرح شده است؛ برخی این ارتباط را ذاتی و برخی آن را حاصل تعهدی از جانب واضع یا کاربران و دسته دیگری آن را حاصل امری قراردادی دانسته‌اند (طباطبایی، بی‌تا، صص ۲۲ - ۱۶).

علامه درباره رابطه میان واژه‌ها و معانی آن‌ها می‌نویسد:

بی‌شک فهم معنایی خاص از یک واژه برحسب هریک از زبان‌ها و دوام و استمرار این روند بیانگر وجود ارتباطی پا برجا میان آن واژه و معنای خاص آن است؛ اما ارتباط میان هرواژه و معنای خاص آن تنها میان یک قوم و جماعت وجود دارد؛ به عبارت دیگر آن واژه تنها در آن زبان مفهوم معنای خود است؛ اما در زبان دیگر مفهوم نمی‌باشد، لذا چنین نسبت و ارتباطی نمی‌تواند امری ذاتی باشد؛ بنابراین نسبت میان لفظ و معنا امری اعتباری است...؛ حقیقت وضع، ایجاد نوعی اتحاد میان لفظ و معنا است، البته نه اتحاد و هویت حقیقی بلکه اتحاد و هویت اعتباری (طباطبایی، بی‌تا، صص ۱۹ - ۱۶).

این دیدگاه در معناشناسی معاصر مکتب (بن) نامیده شده است و شخص محوری در شکل‌گیری این مکتب، لئو وایزگربر می‌باشد که معتقد است هر زبانی جهان‌بینی مختص خود را دارد و امکان مطالعه زبان جدای از مطالعه زندگی یک قوم وجود ندارد و مطالعه زبان ارتباط مستقیمی با مطالعه تجربیات زندگی یک قوم دارد و هرفرد جهان را آن‌گونه درک می‌کند که زبان برایش ترسیم می‌کند (شریفی، ۱۳۹۲، ص ۸۴).

علامه در بخشی از سخنان خود به‌اقامه دلیل بر مدعای خود پرداخته و دیدگاه کسانی را که این ارتباط را حاصل تعهدی از جانب واضع و یا کاربران دانسته و نیز کسانی که واضع لغات را خداوند دانسته‌اند، مردود شمرده است (طباطبایی، بی‌تا، ص ۲۰). برخی از زبان‌شناسان معاصر نیز همین دیدگاه را پذیرفته‌اند؛ شاید دیدگاه رایج در میان ایشان همین دیدگاه (عدم‌وجود رابطه ذاتی میان لفظ و معنا) باشد (رابرت هال، ۱۳۶۳، صص ۱۳۴ - ۱۳۳).

به عقیده علامه کیفیت وضع و کاربرد اسامی در مصادیق گوناگون تابعی از «منشأ پیدایش سخن» است.

از نظر علامه علت غایی پیدایش سخن، وجود نیازهای بشری در جامعه بوده است؛ همین امر سبب شده تا انسان برای تامین اهداف زندگی خود، الفاظی را درمقابل معانی موردنیاز قرار دهد و ازاین طریق مقصود خود را به دیگران بیان کند، به تبع این عامل معیار در وضع و کاربرد اسامی و الفاظ، هدف و فایده‌ای است که از مصادیق خارجی نصیب انسان می‌شود؛ نه خصوصیات و ویژگی‌های مصادیق ابتدایی آن.

علامه در بیان بخشی از نظریه خود در باب رابطه مفردات با معانی مصادیق خود، به تغییر دائمی مصادیق در بستر زمان اشاره می‌کند و معتقد است که باوجود تغییر مصادیق با گذر زمان، به دلیل خارج‌بودن خصوصیات مصادیق از موضوع له آن‌ها و باقی‌ماندن اغراض در مصادیق جدید، همان اسامی به نحو حقیقی در مصادیق تازه به کار می‌رود؛ وی دراین باره می‌نویسد:

ترقی اجتماع و پیشرفت انسان در فرهنگ و تمدن باعث شده که وسایل مورد نیاز انسان دائماً دستخوش تغییر و تحول شود؛ درحالی‌که اسامی روز اول آن‌ها باقی است پس مصادیق معانی اولیه پیوسته تغییر می‌کند؛ ولی غرضی که از آن مصداق منظور بوده، همان غرض سابق است. مانند: واژه سلاح که دراصل ابزاری دفاعی می‌باشد؛ ولی در انواع سلاح (قدیمی - پیشرفته) به‌طور مساوی بدون هیچ مجازی - به کار می‌رود؛ زیرا معنای حقیقی و موضوع له اصلی سلاح همان ابزاری است که برای دفاع یا حمله در جنگ‌ها از آن استفاده می‌شود و خصوصیات مصادیق خارجی این واژه در هر عصر خارج از موضوع له این واژه است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، صص ۱۳۰ - ۱۲۹).

یکی دیگر از توابع تئوری علامه توسعه در کاربرد واژه‌ها و امکان استعمال حقیقی در مصادیقی وسیع‌تر از مصادیق اولیه آن‌ها است؛ این توسعه می‌تواند زمینه‌ی کاربرد این مصادیق لغات را در طول زمان در مصادیقی با خصوصیات متفاوت به‌نحو حقیقی فراهم سازد و یا این‌که حتی در یک زمان، بستر لازم را برای استعمال یک لغت در مصادیق متعدد و به ظاهر متفاوت فراهم کند؛ برای مثال لغت سؤال با توجه به معنای اصلی‌اش کاربرد وسیعی دارد؛ کاربرد اولیه و معمولی آن، یعنی سوال زبانی است؛ اما در غیر آن نیز امکان استعمال حقیقی دارد؛ این واژه با توجه به معنای اصلی آن که خصوصیات مصادیق در آن درنظر گرفته نشده است، بر هر درخواستی هرچند به زبان سر نباشد، قابل اطلاق است.

این مبنا به‌خصوص در فهم صفات خداوند متعال تأثیر به‌سزایی دارد؛ به این صورت که براساس این مبنا صفاتی که پیرامون خداوند متعال به‌کار رفته است، به همان معنای متعارف است و همان غرضی که به‌طور طبیعی از استعمال این واژه انتظار می‌رود درباره خداوند متعال نیز مورد انتظار است؛ با این تفاوت که مصداق آن در خداوند متعال از مصداق آن در غیر او متفاوت است و به‌جهت پیراستگی خداوند متعال از هر عیب و نقص، مصداق و منشأ انتزاع این صفت در خداوند از عیوب و نقایص سایر موجودات عاری است؛ برای مثال واژه علم وقتی درباره خداوند متعال به‌کار می‌رود، حقیقتاً همان مفهومی را می‌رساند که در غیر او به‌کار می‌رود؛ اما علم ذاتی خداوند به این جهت که از ذات کامل و بی‌مثالش انتزاع می‌شود، از محدودیت و عوارض مادی مبرا است.

خلاصه این‌که با توجه به نحوه وضع و کاربرد الفاظ، معنای اصلی الفاظ همان معنایی است که با باقی‌ماندن آن اسم، باقی می‌ماند، اگرچه مصادیق و ویژگی‌های آن مختلف باشد؛ جدابودن معنای اصلی الفاظ از خصوصیات مصادیق خارجی، موجب توسعه در کاربرد الفاظ می‌شود و اطلاق آن را بر مصادیق مختلف به صورت حقیقی میسر می‌سازد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، صص ۱۳۰ - ۱۲۹).

۲-۳. عرف قرآن تعیین‌کننده‌ی معنای واژگان

کاربرد بعضی الفاظ در عرف قرآن نه‌تنها با کاربرد متعارف آن بلکه با کاربرد معمول آن در نزد متشرعه متفاوت است، زیرا عوامل گوناگون فرهنگی و زبانی در کاربردهای عرف متشرعه تأثیر داشته است؛ اما قرآن کریم با توجه به مقاصد مدنظر خود واژه را در مصداقی خاص به‌کار برده است؛ برای نمونه واژه مغفرت برخلاف کاربرد عرفی آن نزد متشرعه، در قرآن درباره غیرگناه نیز به‌کار رفته است و یا واژه شاکران در عرف متشرعه معنایی عام دارد؛ درحالی‌که در عرف قرآن تنها بر مخلصان صدق می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۳۷۶).

یکی دیگر از قاعده‌های مهم فهم مفردات قرآن این است که در جایگاه تشخیص مصادیق مفردات قرآنی باید به‌جای تکیه بر کاربردهای معمول عرفی به کاربردهای این واژه در عرف قرآن و قرائن کلامی موجود در آیات دقت نمود؛ علامه در این باره می‌نویسد:

راه تشخیص مصادیق الفاظ در سخن خداوند متعال، رجوع به قرائن کلامی در خود قرآن است؛ نه رجوع به عرف و آنچه در نظر عرف مصادیق الفاظ به‌شمار می‌آید (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۲۰۷).

نمونه این مطلب در قرآن بسیار است مثلاً واژهٔ رویا در عرف عام عرب به چیزهایی گفته می‌شود که انسان در خواب می‌بیند؛ اما در عرف قرآن و روایات بر معنایی عام‌تر اطلاق می‌شود و بر دریافت‌های عرفانی، مشاهدات ویژه انبیاء و اولیای الهی نیز اطلاق می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۰، ص ۱۰۱).

و یا واژه (نعمت) که به معنای ولایت است و یا واژه (ساعه) به معنای قیامت و یا بسیاری از واژه‌های دیگر نیز که کاربرد آن‌ها در عرف قرآن با کاربرد متعارف آن تفاوت دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۴۰۷؛ ج ۸، ص ۳۷۰؛ ج ۳، ص ۲۷۹).

علامه طباطبایی در بیان معنای مفردات قرآن به مفردات راغب بیش از هر منبع لغوی دیگری استناد نموده است چرا که راغب در مقام کشف معانی مفردات توجه ویژه‌ای به کاربردهای قرآنی و قرائن موجود در آیات قرآن نموده است و این شیوه هماهنگ با همان قواعدی است که علامه برای یافتن معانی مفردات قرآن توصیه می‌کند.

برخی واژگان قرآنی به تعبیر علامه از اعتبار شرعی ویژه‌ای برخوردارند؛ یعنی آیات دیگر یا روایاتی معتبر همان واژه را به‌طور کامل تعریف و حدود مرز معنای آن را مشخص نموده‌اند؛ بنابراین ارادهٔ معنای دیگر از آن‌ها نیازمند قرینهٔ صارفه است؛ در این مورد رجوع به عرف لغوی جایز نیست و معیار معنایی است که شرع مقدس (کتاب یا سنت) برای آن واژه تعیین کرده‌اند، برای مثال واژهٔ «ابن» تنها به فرزند پسر اطلاق نمی‌شود؛ بلکه بر فرزند دختر نیز اطلاق می‌گردد و رجوع به عرف لغوی در این موارد که قرآن اصطلاح روشنی دارد، خلط میان مباحث لغوی و معنایی است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۹، ص ۱۷۸).

برخی الفاظ نیز در عرف قرآن به دلیل کثرت استعمال در معنای خاص، به تعبیر علامه حکم حقیقت ثانوی را در آن معنا پیدا کرده‌اند و به اصطلاح حقیقت شرعی یا متشرعه درمورد آن‌ها تحقق یافته است؛ در این موارد نیز رجوع به معنای لغوی جایز نیست؛ برای مثال واژه‌های صوم، صلاه و مانند آن (طباطبایی، ج ۹، صص ۱۵۱ - ۱۵۰) در عهد نزول بر اثر کاربردهای فراوان در معنای خاص خود شناخته شده‌اند؛ به همین جهت پس از تحقق حقیقت شرعی یا متشرعه، حمل آن‌ها بر معنای لغوی بدون وجود قرینهٔ صارفه جایز نیست؛ علامه در این باره می‌فرماید: کلماتی مانند صوم و صلاه و غیر آن موضوعاتی شرعی هستند که بر اثر کثرت استعمال در عصر نزول با معنای خاص خود معروف شده‌اند؛ بنابراین پس از تحقق حقیقت شرعی در مورد آن‌ها نمی‌توان الفاظی از این قبیل را که در قرآن کریم به کار رفته است، بر معنای لغوی آن‌ها حمل نمود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۲۷۲).

۳-۳. برتری مصادیق واژگان قرآن

یکی از مقاصد نزول قرآن آشنا کردن مردم با حقایق متعالی است، حقایق دربارهٔ صفات خداوند، رابطهٔ دنیا و آخرت و حقایق به نام غیب و ... که بشر بدون راهنمایی وحی الهی راهی به فهم آن‌ها ندارد.

از طرفی خداوند متعال برای انتقال پیام متعالی خود از همان واژه‌ها و الفاظ متعارف در میان بشر استفاده کرده است و این الفاظ غالباً برای مصادیق مادی که بشر با آن‌ها سروکار دارد، وضع شده‌اند و همین سبب شده است که بشر با شنیدن آن‌ها حتی در یک متن آسمانی، معنایی مادی و یا سطحی از آن واژگان، به ذهن تبادر نماید؛ غافل از این که خداوند متعال در صدد بیان حقایقی بسیار فراتر از مصادیقی است که در زندگی مادی با آن سر و کار داریم. توجه به این مبنا ما را در شناخت صحیح معنای واژه‌ها و معارف قرآن کمک می‌کند؛ علامه پیرامون این مبنا می‌فرماید:

انس به مصادیق مادی واژه‌ها - که در اغلب موارد از مصادیق اولیه آن‌ها نیز هستند - سبب می‌شود که هنگام شنیدن واژه‌ها، معانی مادی آن‌ها به ذهن ما تبادر نماید؛ چرا که تا وقتی که زندگی دنیوی ما باقی است جسم و قوای بدنی ما در بستری از امور مادی جریان می‌یابد پس هنگامی که واژه‌هایی مانند حیات، قدرت، اراده و کلام را می‌شنویم، وجودات مادی این واژگان به ذهن ما تبادر می‌کند همچنین وقتی که الفاظی مانند لوح، عرش، فرشته، کرسی و مثل آن را می‌شنویم، مفاهیمی از وجودات مادی این امور به ذهن ما می‌آید؛ در باب افعال و صفات خداوند نیز مثل علم و اراده و مشیت و مانند آن نیز قصه همین است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۹).

علامه با تذکر این حقیقت هشدار می‌دهد که مبدا توجه به مصادیق اولیه این واژگان - که غالباً مصادیقی مادی هستند، راهزنی کند و اندیشه مفسران را از معنای اصلی و مراد گوینده - که غالباً از سنخی فراتر از مصادیق متعارف و عادی این واژگان است - دور نماید.

در اینجا بیان این نکته سزاوار است که معیار انطباق یک واژه بر مصداق خارجی، اشتغال مصداق بر غرض است، نه جمود بر صورت واحد، ولی عادت ما را از عمل برطبق این معیار استوار باز می‌دارد و همین امر موجب شده که اصحاب حدیث از حشویه و مجسمه بر ظواهر آیات قرآن جمود نمایند و این درحقیقت جمود بر ظواهر الفاظ نیست بلکه جمود بر عادت در تشخیص مصادیق است. توجه به این نکته به‌ویژه در فهم صفات خداوند متعال با الفاظی که از همین قالب‌ها تشکیل شده است، راه‌گشا است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، صص ۱۱ - ۱۰).

۳-۴. متحول شدن معنای کلمات با گذر زمان

زبان حقیقتی جاری است و با مرور زمان دچار تحولاتی می‌شود؛ یکی از این تحولات دگرگونی در معنای کلمات است؛ آمیختگی با فرهنگ‌های دیگر (ابن اثیر، ۱۴۲۲، ص ۵) عرفی شدن معنای اصلی کلمات، از عواملی هستند که سبب تحول در مفردات یک زبان می‌شوند. برخی از واژگان قرآن نیز دچار این آسیب شده‌اند. معنای برخی لغات قرآنی در زمان نزول - به کمک قرائن متصل

یا منفصل - کاملاً مشخص بوده؛ ولی در اثر عوامل مذکور دچار تحول شده و از معنای عصر نزول فاصله گرفته است؛ برای مثال

معنای واژه امامت در برخی کاربردهای قرآنی آن دستخوش تحول شده است؛ علامه طباطبایی در این باره می‌فرماید:

برخی مفسران امامت را در آیه شریفه «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» بقره: ۱۲۴، به نبوت و پیشوایی و برخی به وصایت و ریاست در مسائل دین یا دنیا تفسیر کرده‌اند؛ منشأ این تفاسیر و مانند آن، این است که معنای لغات قرآن کریم به‌مرور زمان به‌دلیل کثرت استعمال، در نظر غالب مردم از مقام و جایگاه اصلی خود تنزل یافته است؛ درحالی‌که این موهبت الهی (امامت) به مفاهیم لفظی و مبتدی محصور نمی‌شود بلکه حقایقی از معارف حقیقه را در خود دارد و حقایقی ورای این حقیقت دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، صص ۱۷۳ - ۱۷۲).

البته یک واژه در قرآن ممکن است کاربردهای گوناگونی داشته باشد، مثلاً واژه امام از همین قبیل است و علاوه بر معنای خاص قدسی، درباره رهبران کفر و جور به کار رفته است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۰۴).

به‌هرحال کاربردهای مکرر یک واژه در میان عرف در یک معنا، نباید مانع توجه در کاربردهای خاص قرآنی آن واژه گردد بلکه برای فهم و تفسیر هر واژه در قرآن باید به قرائن خاص آن واژه در آیه موردنظر دقت شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۹۷).

براساس آنچه که بیان شد، تغییر در معانی واژگان در طول زمان سبب شده که برخی الفاظ از معانی رایج آن در عصر نزول فاصله بگیرند؛ توجه به این حقیقت ما را از اعتماد بر کتب لغت و فرهنگ‌های معاصر که فقط به دنبال بیان معانی و کاربردهای رایج واژگان عربی در عصر حاضر برآمده‌اند، باز می‌دارد و لزوم رجوع به قدیمی‌ترین منابع معتبر لغوی - جهت دستیابی به کاربردهای هر واژه در عصر نزول - را روشن می‌سازد؛ برای مثال واژه «طعام» هرچند در کاربرد امروزی آن بر هر خوراکی گوشتی یا غیر آن اطلاق می‌شود؛ اما این واژه - بر اساس بررسی علامه طباطبایی - در عصر نزول در حیوانات (دانه‌های خوراکی) به کار می‌رفته است؛ بنابراین در مقام تفسیر باید بر همان معنای عصر نزول حمل شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۲۰۴).

۵-۳. تغییر و تحول در واژگان دخیل

زبان عربی به‌طور معمول به دلیل تبادلات فرهنگی از زبان‌های دیگر وام گرفته و کلماتی از زبان‌ها و فرهنگ‌های دیگر را در درون خود جا داده است؛ بعضی از این کلمات در زبان عربی رنگ جدیدی پیدا کرده‌اند و با شکل و معنایی تازه به حیات خود ادامه داده‌اند. به عقیده علامه طباطبایی نمونه‌هایی از این واژه‌های دخیل در قرآن کریم نیز یافت می‌شود (السیوطی، بی‌تا، صص ۱۴۳ - ۱۲۵) و نکته قابل توجه در فهم و تفسیر واژگان دخیل در قرآن این است که این قبیل واژگان باید منطبق با فهم متعارف عرب‌زبانان و معیارهای پذیرفته‌شده در زبان عربی تفسیر شوند؛ توجه به معنای اولیه این واژه‌ها در فرهنگ و زبان مبدأ، چه بسا ما را از معنای رایج و معمول آن‌ها در زبان عربی دور می‌می‌کند؛ توجه به این نکته خصوصاً در قرآن که فصیح‌ترین سخن است و

اهداف خود را به رساترین روش بیان نموده است، ضروری است؛ برای مثال کلمه «سکر» در آیه ۶۷ سوره نحل «و مِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَ الْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَ رِزْقًا حَسَنًا» از این نوع واژگان است؛ برخی مفسران این واژه را به معنایی غیر از معنای معمول آن در زبان عربی تفسیر و به سخن ابن عباس استناد کرده‌اند؛ علامه طباطبایی در این مورد می‌فرماید:

اما آنچه از ابن عباس نقل کرده‌اند که این واژه در زبان حبشی به معنای «سرکه» است، صحیح نمی‌باشد؛ زیرا هرچند استعمال واژگان غیرعربی یا دخیل مانند زقوم، استبرق و... در قرآن کم نیست؛ اما این در صورتی است که مانعی از کج‌فهمی و ابهام از استعمال آن وجود نداشته باشد؛ اما در کاربرد واژه‌ای مانند «سکر» که در زبان عربی به معنای خمر (شراب) و در زبان حبشی به معنای سرکه است - در معنای دوم جایز نیست؛ چطور ممکن است قرآن که بلیغ‌ترین کلام است، واژه خل را که عربی فصیح و وافی به مقصود است را رها کند و برای بیان معنای سرکه از واژه‌ای استفاده نماید که در زبان حبشی معنای سرکه می‌دهد؛ اما در زبان عربی معنای ضد آن (شراب) را دارد؟ (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۲۹۱).

براساس این معنا باید واژه «سکر» و واژگانی مثل آن را در قرآن، به همان معنای معمول و فصیح آن در زبان عربی تفسیر کرد؛ هرچند این کلمات در اصل از زبان دیگری وارد زبان عربی شده باشند و در زبان مبدأ و اصلی به معنای دیگری استعمال شوند.

۳-۶. رویکرد سیاق‌مدار به کلمات و آیات قرآن

سیاق مهم‌ترین و گسترده‌ترین قرینه در بررسی واژگان در تفسیر المیزان است (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۴۷)؛ سیاق در اصطلاح تفسیر، قرینه پیوسته لفظی است که از ابتدا در دلالت الفاظ بر مقصودش نقش دارد؛ درک سطوح مختلف سیاق نیازمند درک پیوستگی‌ها و روابط کلمات و در نظر گرفتن مجموعه سوره به مثابه واحدی نظام‌مند است.

اهمیت سیاق در فهم صحیح و تعیین معنای جملات و واژگان، یکی از اصول پذیرفته‌شده در باب گفتگوهای عرفی در نزد عقلا بوده و اندیشمندان علوم قرآنی نیز برای فهم ظواهر متون دینی از آن استفاده کرده و به تأثیر بسیار آن در تشخیص مفاد جملات آیات اذعان کرده‌اند؛ به عبارت دیگر سیاق یکی از قواعد عرفی زبان و حجیت آن امری است عقلایی؛ در عرف محاوره گوینده می‌تواند از قرینه‌های پیوسته لفظی استفاده و مخاطب نیز می‌تواند به این قرینه‌ها استناد کند؛ بی‌توجهی به سیاق سوره‌های قرآن، یکی از خطاهای مهم تفسیری است که مفسر را دانسته یا ندانسته تا مرز تفسیر به رأی پیش می‌برد.

در تفسیر المیزان از انواع گوناگون سیاق، در بررسی واژگان قرآن بهره برده شده است.

سیاق در تفسیر المیزان کارکردهای مختلفی دارد، گاه این قرینه به توسعه مفهوم معنایی یک واژه کمک می‌کند و گاه نیز آن را محدود می‌سازد، که به دلیل این که مجالی برای توضیح آن‌ها در این متن نیست تنها به ذکر نام آن‌ها اکتفا شده است؛ از

مهم‌ترین کارکردهای سیاق در بررسی واژگان در میزان می‌توان (گسترش مفهوم واژگان، ترجیح بین قرائات، ارزیابی روایات مبین معانی واژگان (قبول یا رد روایت)، تبیین مصادیق واژگان، تعیین مرجع ضمیر، نقد آراء، تعیین مشارالیه، بیان معانی حروف، تحدید معنای واژگان، تشخیص واژه محذوف، تعیین وجوه متعدد معنایی، مشخص کردن وجوه صرفی و نحوی واژگان (کشف جواب قسم، کشف غرض سوره، کشف سوال مقدر)، تشخیص مکی و مدنی بودن سور، اثبات وحدت نزول سور) را نام برد؛ علامه سیاق را یک اصل بنیادین در تفسیر قرآن می‌داند و تنها راه برای فهم کلام را «تدبر در سیاق آیات و استمداد از قرائن داخلی و خارجی» می‌داند؛ این همان اصلی است که در معناشناسی نوین تحت عنوان بافت کلام دنبال می‌شود.

۷-۳. استفاده از آیات غرر

غرر آیاتی هستند که در تبیین معارف اساسی قرآن خصوصاً توحید، جامعیت و بلاغت ویژه‌ای دارند، و به همین سبب در سوره نقش ویژه‌ای را ایفا می‌کنند و درواقع همان آیات کلیدی در معناشناسی نوین هستند.

از نگاه علامه آیات غرر با توجه به این‌که غالب آن‌ها در مکه نازل شده است، حاوی معارف اصیل اعتقادی از جمله توحید، هدایت، نقش عمل صالح در سعادت حقیقی، معاد و وصف انسان قبل از دنیا می‌باشد.

آیات غرر، هریک در سوره‌هایی که قرار گرفته‌اند، جایگاه ویژه‌ای دارند از جمله:

۱. آیه غرر مثل هدفی است که سوره به‌خاطرش وضع شده است.
 ۲. آیه غرر در صدد بیان کلی معارف الهی در سوره است، مثل آیه هفده سوره رعد.
 ۳. آیه غرر نقش محوری و بنیادی در موضوع سوره دارد، مثل سوره (ق) که موضوع اصلی آن معاد است و آیات غرر آن هم مبین همین مطلب است (جوادی آملی، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۱).
 ۴. آیه غرر وجه تسمیه سوره است، مثل آیه نور.
 ۵. آیه غرر به‌مثابه راه‌حل اساسی و کلی مشکل و موضوع سوره است، مثل آیه طلاق.
 ۶. آیه غرر گاه به‌منزله نتیجه آیات قبلی است مثل آیات غرر در سوره حشر و طه.
- مثلاً علامه طباطبایی در سوره یس، آیه ۸۳ و ۸۲ این سوره را جزء غرر آیات معرفی می‌کند و می‌فرماید: آیات فوق در ارتباط با مقوله «امر» است و جزء معارفی است که مربوط به افعال خدای تعالی است، همچنین مفهوم این آیات با موضوع فطرت انسان و زندگی قبل از دنیا ارتباط تنگاتنگی دارد، مطالعه آیاتی که علامه در تفسیرشان از این دو آیه استفاده کرده است، می‌تواند به فهم این ادعا که آیات غرر، آیات کلیدی در فهم معارف قرآن هستند، کمک کند. علامه در تفسیر آیه ۲۳ سوره بقره و ۷۸ سوره سوره

غافر از آیه ۸۲ سوره یس استفاده کرده است و همچنین در تفسیر آیه ۲۸ سوره سوره بقره از آیه ۸۲ و ۸۳ سوره یاسین بهره برده است و ...

با تحلیل و بررسی جامع آیات غرر خط سیر اساسی معارف قرآن به دست می‌آید که نمادی از وحدت و یکپارچگی کلام الهی است؛ این آیات با توجه به این که غالباً معنای صریح و روشنی دارند، از رهگذر تعمق و ژرف‌اندیشی معانی عمیقی در دل خود دارد که با کشف آن‌ها برخی مباحث قرآنی، مانند قضا و قدر، روح در قرآن، علم غیب و احادیث توجیه و تحلیل می‌گردد که علامه نیز در تحلیل‌های خود بارها از این آیات بهره برده است و همچنین در برخی تألیفات قرآنی با استناد به بعضی از آیات غرر، در تبیین و یا اثبات برخی مباحث قرآنی مانند: عالم مثال، روح، تجرد و... بهره برده است.

۴. نتیجه‌گیری

یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که علامه طباطبایی (ره) در روش تفسیر قرآن به قرآن، دارای پشتوانه‌ای نظری غنی و نظام‌مند در حوزه‌های زبان‌شناسی و معناشناسی است که تاکنون به صورت جامع و مستقل به آن توجه نشده است. برخلاف تصور رایج که روش علامه صرفاً یک راهبرد کاربردی و اجتهادی است، این پژوهش نشان داد که وی بر مبانی نظری عمیقی استوار است که هم از سنت تفسیری اسلامی سرچشمه می‌گیرد و هم با بسیاری از اصول معناشناسی معاصر هم‌خوانی دارد؛ از جمله مهم‌ترین مبانی زبان‌شناختی علامه می‌توان به «سخن‌گفتن به شیوه محاوره عقلایی»، «بلاغت واژگانی و ساختاری قرآن» و «معناداری و معرفت‌بخشی گزاره‌های قرآن» اشاره کرد. این مبانی نشان می‌دهند که علامه قرآن را نه به مثابه متنی اسرارآمیز یا نمادین بلکه به عنوان گفتمانی عقلانی، معنادار و معرفت‌آفرین می‌پندارد که با همان اصول رایج در گفتار عقلای بشر سخن می‌گوید، هرچند با عمق و دقتی بی‌نظیر.

در حوزه معناشناسی نیز علامه مبانی کلیدی‌ای را مطرح می‌کند که امروزه در معناشناسی معاصر نیز مورد تأکید است؛ از جمله: «رابطه قراردادی میان لفظ و معنا»، «اولویت عرف قرآن در تعیین معنا»، «برتری مصادیق معنوی بر مصادیق مادی»، «تحول معنا در گذر زمان»، «رویکرد سیاق‌مدار» و «توجه به آیات غرر». این مبانی نشان می‌دهند که فهم علامه از قرآن، فهمی درون‌متنی، بافت‌محور و شبکه‌ای است که در آن هر واژه و آیه، تنها در تعامل با دیگر بخش‌های گفتمان قرآنی معنا پیدا می‌کند؛ این رویکرد، با اصول معناشناسی معاصر—به‌ویژه تأکید بر بافت، کاربرد و شبکه معنایی—هم‌راستا است.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن فارس. (۱۴۱۰ق). معجم مقاییس اللغة، لبنان: الدار الاسلامیه.
۲. ابن منظور. (بی تا). لسان العرب، بیروت: دارصادر.
۳. ایزوتسو، توشیهیکو، (۱۳۶۸ه.ش) خدا و انسان در قرآن، ترجمه: احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۴. -----، -----، (۱۳۸۸ه.ش). مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید، ترجمه: فریدون بدره‌ای، تهران: فروزان روز.
۵. ابن اثیر. (۱۴۲۲ ق). النهایه فی غریب الحدیث و الاثر، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۶. رایازی، محمد علی. (۱۳۸۳). «معناشناسی و رابطه آن با تفسیر قرآن کریم»، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، شماره ۲.
۷. بابایی، علی اکبر. (۱۳۸۱ش). مکاتب تفسیری، ج ۱، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، تهران: سمت.
۸. بابایی، علی اکبر. (۱۳۸۴ش). «المیزان گامی نو در تفسیر»، مجله پژوه، انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی، سال سوم، مهر و آبان.
۹. پاکتچی، احمد. (۱۳۸۹ ه.ش). «درسنامه معناشناسی، دانشگاه امام صادق (ع)، منتشر نشده، پیاده شده توسط علی شریفی.
۱۰. پالمرفرانک. (۱۳۸۴ ه.ش). نگاهی تازه به معناشناسی، ترجمه: کوروش صفوی، تهران: مرکز.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم. (۱۳۷۸ ش). تفسیر قرآن کریم، تنظیم و ویرایش: علی اسلامی، چ ۱، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۲. رادمنش، سید محمد. (۱۳۷۴ ش). آشنایی با علوم قرآنی، تهران: علوم نوین.
۱۳. رضایی اصفهانی، محمد علی. (۱۳۸۷ ه.ش). منطق تفسیر قرآن (۲)، چ ۳، قم: انتشارات جامعه المصطفی العالمیه.
۱۴. رجبی، محمود. (۱۳۸۳ ش). روش تفسیر قرآن، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۱۵. ساجدی، ابوالفضل. (۱۳۸۳ش). زبان دین و قرآن، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۱۶. سیوطی، جلال الدین عبد الرحمن. (۱۳۶۳ ه.ش). الاتقان، ترجمه: سید مهدی حائری قزوینی، چ ۱، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۷. شریفی، علی. (۱۳۹۲). «نقد و بررسی آرای ایزوتسو درحوزه معناشناسی قرآن»، مجله حکمت معاصر، سال چهارم، شماره ۳، صص ۸۱-۱۱۰.

۱۸. صفوی، کورش. (۱۳۶۰ه.ش). *درآمدی بر زبان‌شناسی*، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۱۹. -----، -----، (۱۳۸۷ه.ش). *درآمدی بر معناشناسی*، ج ۳، تهران: سوره مهر.
۲۰. طباطبائی، محمد حسین. (بی‌تا). *نهایه الحکمه*، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۲۱. -----، -----، (۱۳۶۴ه.ش، ۱۴۱۷ق.). *المیزان*، ترجمه: محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۲. علی زمانی، امیرعباس. (۱۳۷۵ش). *زبان دین*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی قم (مرکز انتشارات).
۲۳. عدالت نژاد، سعید. (۱۳۸۲ش). «روش سمانتیکی در مطالعات اسلامی، سخن‌گوی شرق و غرب، مجموعه مقالات همایش بزرگداشت پروفسور توشیهیکو ایزوتسو»، به‌کوشش شهرام یوسفی‌فر، تهران، دانشگاه تهران، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
۲۴. عزیزی‌پور، محمدرضا و عبدالرحمان سعیدیان‌تبار. (۱۳۹۵ش). «بررسی و نقد دیدگاه ایزوتسو در تبیین نمود معنایی کفر در قرآن»، اولین همایش‌های بین‌المللی افق‌های نوین در علوم انسانی.
۲۵. فراهیدی، خلیل. (۱۴۱۰ق). *کتاب العین*، بی‌جا، دارالهجره.
۲۶. قائمی‌نیا، علیرضا. (۱۳۸۹ش). *بیولوژی نص*، ج ۲، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۷. لاینز، جان. (۱۳۷۶ه.ش). *معناشناسی زبان‌شناختی*، ترجمه: حسین واله، تهران: گام نو.
۲۸. معرفت، محمدهادی. (۱۴۱۶ش). *التمهید فی علوم القرآن*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۹. مؤدب، سیدرضا. (۱۳۸۶ش). *مبانی تفسیر قرآن*، قم: انتشارات دانشگاه قم.
۳۰. پینگر، میلتن؛ آلستون، پیر؛ لنگهاوزن، محمد. (۱۳۷۶ش). *دین و چشم‌اندازهای نو*، ترجمه: غلامحسین توکلی، چ ۱، قم: نشر بوستان کتاب قم.
۳۱. مارتینه، آندره. (۱۳۹۳ش). *مبانی زبان‌شناسی عمومی*، ترجمه: هرمز میلانیان، تهران: هرمس.
۳۲. نجار، علی. (۱۳۸۱ش). *اصول و مبانی ترجمه قرآن*، چ ۱، رشت: نشر کتاب مبین.
۳۳. هال، رابرت. (۱۳۶۳ش). *زبان و زبان‌شناسی معاصر*، ترجمه: محمد رضا باطنی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- هیک، جان. (۱۳۷۲ش). *فلسفه دین*، ترجمه: بهرام راد، ویراسته بهاء‌الدین خرمشاهی، چ ۱، تهران: انتشارات بین‌المللی دارالهدی.

References

- Afshari. (2020). Interbank Market Failure and the Effects of the Basel III Regulations in a DSGE Model for Iran. *Iranian Journal of Economic Studies*, 8 (1), 163-183. (in Persian)
- Bernanke, B. S. Gertler, M. & Gilchrist, S. (1999). The financial accelerator in a quantitative business cycle framework. *Handbook of macroeconomics*, 1, 1341-1393.
- Baz Mohammadi, H., & Hussein. (2000). Money supply in the Iranian economy. *Quarterly Journal of Planning and Budgeting*, 5 (3), 69-96.
- Basu, S. Gottschalk, J. Schule, Werner, S. Vellodi, N. and Yang, S. (2013). The Macroeconomic Effects of Natural Resource Extraction: Applications to Papua New Guinea. *International Monetary Fund*, No.13-138.
- Behn, M., Daminato, C., & Salleo, C. (2019). A dynamic model of bank behaviour under multiple regulatory constraints.
- Carrera, C., & Vega, H. (2012). Interbank market and macroprudential tools in a DSGE model (No. 2012-014). *Banco Central de Reserva del Perú*.
- Corrado, L., & Schuler, T. (2017). Interbank market failure and macro-prudential policies. *Journal of Financial Stability*, 33, 133-149.
- Central Bank of the Islamic Republic. Economic report and balance sheet. Operation of the Central Bank of the Islamic Republic of Iran. Balance sheet and profit and loss statement of the Central Bank of the Islamic Republic of Iran.
- De Walque, Gregory de; Prirard, Olivier & Rouabah, Abdelaziz, (2010). Financial (in) stability, supervision and liquidity injections: a dynamic general equilibrium approach. *The Economic Journal*, 120, 1234-1261.
- Dargahi, H. & Hadian, M. (2016). Comparison of the effects of monetary shocks due to increasing coefficient and monetary base in the Iranian economy. *Journal of Economics*, 17 (67), 189-219.
- Goodfriend, M. & McCallum, B. T. (2007). Banking and interest rates in monetary policy analysis: a quantitative exploration. *Journal of Monetary Economics*, 54(5), 1480-1507.
- Giri, F. (2018). Does interbank market matter for business cycle fluctuation? An estimated DSGE model with financial frictions for the euro area. *Economic Modeling*, 1-13.
- Gersbach, H., & Faure, S. (2020). On the Money Creation Approach to Banking.
- Ifionu, E., & Akinpelumi, O. F. (2015). Macroeconomic variables and money supply: Evidence from Nigeria. *African Research Review*, 9(4), 288-307.

- Hloušek, M. (2013). DSGE model with housing sector: application to the Czech economy. In Proceedings of 31th International Conference Mathematical Methods in Economics (pp. 261-266)
- Iacoviello, M. (2005). House prices, borrowing constraints, and monetary policy in the business cycle. *American Economic Review*, 95(3), 739-764.
- Komijani, Abrishami, Hamid, & Rouhani. (2018). The nature of the bank and the process of creating bank money; Critique of common views and implications. *Bi-Quarterly Journal of Economic Research*, 15 (29), 9-38.
- Levine, R., & Zervos, S. (1998). Stock markets, banks, and economic growth. *American Economic Review*, 537-558.
- Lang, G., & Schröder, M. (2013). Do we need a separate banking system? An assessment. Center for European Economic Research. Discussion Paper No. 13-011.
- Miri, Ashraf Sadat & Baghestani, Massoud, (2016), Optimal Banking System in Conventional Banking and Non-Usury Banking, The First International Conference on Islamic Banking and Financing.
- Mohebbi, S., Sam, Shahrestani, Hamid, HojbarKiani, & Kambiz. (2017). Financial shocks and the role of monetary policy in the Iranian economy, assuming the existence of an interbank market in a DSGE model. *Journal of Economic Research and Policy*, 25 (81), 123-153.
- Nazarpour, Mohammad Naghi, Haghighi, Meysam. (1392). The role of the central bank in the implementation of monetary policy through the interbank market. *Islamic Economics*, 13 (49), 59-84.
- Rafiei, Soraya, Emami, Karim, & Ghaffari. (2019). The Impact of Monetary Policy on the Performance of Banks Using Stochastic Dynamic General Equilibrium Model (DSGE. *Economic Research*, 19 (72), 1-36.
- Parvin, Shakeri, Abbas, Ahmadian, & Azam. (2014). Assessing the effects of monetary policy balances in the country's banking network on key variables of the Iranian economy (random dynamic equilibrium general approach). *Iranian Economic Research*, 19 (58), 77-115.
- Pirahmadi, Marzieh, Afshari, Zahra, Sarem, Mehdi. (2018). Bank Interbank Market Failure and the Effect of Wing 3 Regulations on a DSGE Model in Iran. *Iranian Journal of Economic Studies*, 8 (1), 163-183.
- RafieiQaraShiran, Soraya, Emami, Karim, & Ghaffari. (2019). Identifying the factors affecting monetary policy on the banking system. *Journal of Economic Modeling*, 13 (46), 1-24.
- Shah Hosseini, Bahrami, & Javid. (2013). Designing a New Keynesian Stochastic Dynamic General Equilibrium Model for the Iranian Economy Considering the Banking Sector. *Iranian Economic Research*, 17 (53), 55-83.

Samsami Hossein, DavoodiParviz, &JahaniGurwanJalal.(2014). Costs of creating money in conventional banking system and Islamic financing strategy.

Schuler, T., &Corrado, L. (2016). Interbank market failure and macroprudential policies. Journal of Financial Stability, 1-52.

ShahbaziGhiasi, M., & Sarvarian, H. (2016). Pathology of the banking system Patterns and theoretical foundations of the relationship between the bank and the firm and its analysis in the Iranian banking system.

Baha'i Interpretations in the Scales of Evaluation

Hossein Rahnamaei¹, Hassan Karami Mohammadabadi²

1. Assistant Professor, Department of Theoretical Foundations of Islam, Faculty of Islamic Studies and Thought, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: h_rahnamaei@ut.ac.ir

2. PhD Student, Department of Theoretical Foundations of Islam, Faculty of Islamic Studies and Thought, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: hassankarami@ut.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received :2025/9/23

Received in revised form:

2025/10/18

Accepted :2025/11/05

Available online: 2025/11/05

Keywords:

Quran, interpretation, Bahai, resurrection, Interpretation criteria

ABSTRACT

Objective: This article is written with the aim of explaining the technical criticisms of the approach employed by Baha'is in their interpretation of Qur'anic verses and religious texts.

Research Method: In the present research, using textual analysis and library research methods, the concept of *ta'wil* (esoteric interpretation) and its rules of application in religious texts are first elucidated. Subsequently, a collection of Baha'i interpretations related to the finality of prophethood is gathered, and they are subjected to formal and content-based criticism.

Findings: The most significant challenge for Baha'i missionaries in proving their claim to Muslims is the verses and narrations that explicitly indicate the finality of the prophethood of the Prophet Muhammad (PBUH). Since Baha'is cannot deny the authenticity of the Qur'an and the prophethood of Muhammad (PBUH), they have endeavored to cast doubt on the meaning of finality or the authenticity and signification of the narrations concerning it. Their primary method for achieving this goal is to interpret the verses and hadiths related to the finality of prophethood in a non-literal sense, such that one can no longer infer the termination of prophethood from them. The majority of these interpretations are found in the works of Baha'u'llah himself, 'Abdu'l-Bahá, Abul-Fadl Gulpayigani, Hamdi Al-Muhammad, and Ibrahim Khan. This is despite the fact that *ta'wil* has specific criteria, mentioned in the text, which have unfortunately been disregarded in Baha'i writings.

Conclusion: The evidence from this research strengthens the conjecture that Baha'i authors use *ta'wil* not so much as a path to understanding the inner meaning of texts, but rather as a tool to justify their stance and escape the criticisms of Muslim theologians. For this reason, they do not adhere to its established criteria; consequently, their interpretations lack the necessary scientific and professional standards.

Cite this article: Rahnamaei & H, Karami Mohammadabadi&H (2025). Baha'i Interpretations in the Scales of Evaluation. Journal of Islamic Knowledge and Thought.1(1) 25-39. <http://doi.org/10.22059/JIKT.2025.104551>



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran.

DOI: <http://doi.org/10.22059/JIKT.2025.104551>

سنجش تأویلات بهائیان درباره آیات قیامتی قرآن

حسین رهنمائی^۱ ، حسن کرمی محمدآبادی^۲ 

۱. استادیار، گروه مبانی نظری اسلام، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. h_rahnamaei@ut.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری، گروه مبانی نظری اسلام، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. hassankarami@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۲۰

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۱/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۰۸

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۸/۱۸

کلیدواژه‌ها:

بهائیان، تاویل، قرآن، تفسیر به رای، خاتمیت، قیامت، معیار تاویل

چکیده

هدف: بررسی و واکاوی مبانی زبان‌شناسی و معناشناسی علامه طباطبایی (ره) در تفسیر قرآن، به‌منظور آشکارسازی تعامل و همسویی روش سنتی «تفسیر قرآن به قرآن» با روش‌های نوین معناشناسی و زبان‌شناسی در فهم گفتمان قرآنی و کشف قصدهای الهی.

روش پژوهش: این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی انجام شده و داده‌های آن عمدتاً از تفسیر «المیزان» و دیگر آثار علامه طباطبایی استخراج گردیده است. تحلیل‌ها بر اساس استناد به منابع اصلی و مقایسه مبانی معرفی‌شده با اصول معناشناسی معاصر صورت گرفته است.

یافته‌ها: از جمله مبانی زبان‌شناختی علامه طباطبایی می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: سخن‌گفتن به شیوه محاوره‌ی عقلایی، بلاغت واژگانی و ساختاری قرآن، معناداری و معرفت‌بخشی گزاره‌های قرآن و از جمله مبانی معناشناختی وی نیز عبارتند از: رابطه قراردادی میان لفظ و معنا، اولویت عرف قرآن در تعیین معنا، برتری مصادیق معنوی بر مصادیق مادی، تحول معنا در گذر زمان، رویکرد سیاق‌مدار به کلمات و آیات، توجه به آیات غرر به‌عنوان گره‌های کلیدی معنایی. این یافته‌ها نشان می‌دهند که روش علامه طباطبایی تنها یک راهبرد کاربردی نیست، بلکه دارای بنیان‌های نظری عمیق و نظام‌مندی است که با بسیاری از اصول معناشناسی معاصر-مانند تأکید بر بافت، کاربرد، و شبکه معنایی-هم‌خوانی و هم‌راستایی دارد.

نتیجه‌گیری: فهم گفتمان قرآن مستلزم بازگشت به خودِ متن و تحلیل درون‌متنی آن است. روش علامه طباطبایی -با ریشه در سنت و هم‌زمان با ظرفیت‌های نظری غنی-الگوی اثربخش برای فهم متون دینی در عصر حاضر محسوب می‌شود. این پژوهش نشان می‌دهد که روش سنتی «قرآن به قرآن» نه تنها منسوخ نشده، بلکه با روش‌های نوین قابل گفت‌وگو و تلفیق است و زمینه گسترش مطالعات واژگانی-مفهومی قرآن در چارچوب‌های معاصر را فراهم می‌آورد.

استناد: رهنمائی & ح، کرمی محمدآبادی & ح (۱۴۰۴). سنجش تأویلات بهائیان درباره آیات قیامتی قرآن. پژوهشنامه معارف و اندیشه اسلامی، (۱۱)، ۲۵-۳۹.



<http://doi.org/10.22059/JIKT.2025.104551>

© نویسندگان

ناشر: دانشگاه تهران.

مقدمه

بهائیت آئین یا تشکیلاتی مذهبی برساخته میرزا حسینعلی نوری معروف به بهاءالله است در قرن ۱۳ شمسی برپا شد. تأسیس بهائیت مسبوق به ادعای علی محمد شیرازی (باب) بود که موجب ایجاد فرقه بابی و بروز چالش‌های مذهبی و سیاسی در ایران شد. هر دو مدعی (باب و بهاءالله)، دیانت ادعایی خویش را استمرار دعوت انبیاء ابراهیمی و کتاب دینی خود (بیان و اقدس) را کتاب الهی و جانشین قرآن معرفی کردند؛ این مطلب از فراوانی آثار منتشر شده بهائیان در نقض خاتمیت پیامبر اسلام (ص) و ادعای ادامه تشریع ادیان اصطیاد می‌شود؛ زیرا، آنان از نقض خاتمیت اسلام برای حقانیت ادعای باب و بهاءالله استفاده می‌کنند؛ برای نمونه، به انتشار کتاب‌های محمد خاتم انبیاء نوشته محمد ابراهیم خان، خاتمیت نوشته روحی روشنی و الفرائد نوشته ابوالفضل گلپایگانی می‌توان اشاره کرد. لازمه منطقی این ادعا، پذیرش چارچوب و حداقل ضروریات اسلام در جایگاه شریعت پیشین است، در حالی که اصل تأسیس این دو آئین با خاتمیت حضرت محمد (ص) تناقض آشکار دارد. با توجه به این که پس از مرگ میرزا یحیی صبح ازل و اتخاذ سیاست تقیه از سوی جانشین او (میرزا یحیی دولت آبادی)، عملاً بابیت (ازلی) نشانی آشکار در جامعه اسلامی ندارد، این متن فقط به بررسی و نقد رویکرد بهائیان به مقوله خاتمیت می‌پردازد.

بهائیان که نمی‌توانستند منکر قرآن و نبوت محمدی (ص) بشوند، با تأویل آیات قیامت در قرآن به ظهور مظهر امر بعدی و تشریع دیانت جدید و نیز با تشکیک در معنای خاتمیت یا اشکال به دلالت و سندیت روایات خاتمیت سعی در حل مشکل خویش داشته‌اند. تأویل مفهوم قیامت به ظهور مظهر امر بعدی و منحصر دانستن معاد به نوع روحانی، آن‌هم در همین دنیا، علاوه بر انکار خاتمیت، به انکار زندگی پس از مرگ در قالب بدن (معاد جسمانی) که از ضروریات اسلام است، منتهی گردید (رهنمائی، ۱۳۹۷، ۱۸۹). سنجش میزان وفاداری نویسندگان بهائی به معیارهای استدلال و ضوابط تأویل، عامل موثری برای قضاوت منصفانه در صحت و سقم ادعای ایشان می‌تواند باشد.

ادبیات پژوهش

در بانک‌های اطلاع‌رسانی کشور نظیر «مگیران» (magiran.com) و «کتابخانه ملی ایران» (nlai.ir) به جز چند مقاله که در ذیل به آن می‌پردازیم، آثار منتشره در کشور به مقوله تأویل نزد بهائیان و سنجش میزان رعایت معیارهای آن پرداخته است.

امیرحسین منطقی در مقاله «تأویل، ابزار عوام‌فریبی در بهائیت» در معرفت ادیان، سال دوم، ش ۳، ۱۳۹۰، به رغم عنوان خود، بر مقوله تأویل متمرکز نشده و به مطالب انتقادی دیگری نیز پرداخته است. نویسندگان با مفروض گرفتن امیت برای شرط تأویل آیات، که از سوی بهائیان مطرح شده است، به بررسی و رد این مدعا پرداخته و نتیجه گرفته که چون باب و بهاء امی نبودند، تأویلات آنها پذیرفتنی نیست.

سیدعلی موسوی و همکاران، در انتظار موعود، سال ۱۷، ش ۵۸، پاییز ۱۳۹۶ در مقاله «تحلیل پیشینه روشی و محتوایی بابیت و بهائیت در آموزه‌های اسماعیلی» به این نتیجه رسیده است که تأویل قیامت به نسخ اسلام و ظهور دیانت جدید تازگی ندارد و پیش از آن در آثار اسماعیلی مطرح بوده است.

عزالدین رضائزاد و همکاران در انتظار موعود، سال ۱۷ ش ۵۶ بهار ۱۳۹۶ در مقاله «بررسی و نقد تأویل قیام قائم به قیامت موعود» با نظریاتی تأویلات جریان‌های باطنی مانند اسماعیلیه، حروفیه، نقطویه و اهل حق ابتکاری بودن روش بهائیان در تأویل قیامت به ظهور دیانت جدید را رد و به نقد آنها پرداخته است.

محمدعلی پرهیزگار و مجیدحیدری در مقاله «پیشینه‌شناسی و نقد گرایش‌های باطنی بابیت و بهائیت» مشرق موعود، ش ۴۳، پاییز ۱۳۹۶، ثابت کرده است که نگاه تأویل‌گرایانه بهائیان به عالم شریعت و تکوین، ریشه در جریان‌های باطنی شیعه دارد و ادعای تازه‌ای نیست.

اگرچه بخشی از مطالب این مقالات با تحقیق حاضر همپوشانی دارند، اما هدف آنها مقایسه بهائیت با فرق دیگر یا ریشه‌یابی تاریخی روش ایشان بوده و بر ارزیابی معیارهای تأویل متمرکز نیستند و از این حیث مقاله حاضر از آنها ممتاز است.

اصول لفظی

در اصول فقه، ضوابط و قواعدی برای فهم کلام مطرح است. یکی از این اصول، اصالت الظهور یا حجیت ظهور است. منظور از اصالت الظهور حمل لفظ بر معنای ظاهری و نادیده گرفتن معانی قابل برداشت دیگر از لفظ است (مظفر، ۱۴۳۰، ۷۵/۱). از متفرعات اصالت ظهور، اصالت حقیقت است. منظور از حقیقت استعمال لفظ در معنای موضوع له است. برخلاف مجاز که استعمال لفظ در غیر موضوع له است. در مجاز، کلمات در معنایی جز معنای ظاهری خود به کار می‌روند؛ برای مثال، در جمله «فلان کس را بر تو دوستی نیست و در دوستی تو پای ندارد» دست به معنی قدرت و تسلط و پای به معنی ثبات و مقاومت به کار رود (همای، ۱۳۶۳، ۲۴۷/۲). به رابطه‌ای که میان معنای اول و دوم برقرار است، اصطلاحاً علاقه می‌گویند. در صورتی که علاقه میان معنای مجازی و حقیقی مشابهت باشد به آن استعاره و اگر امور دیگر باشد به آن مجاز مرسل گویند (همای، ۱۳۶۳، ۲۵۰/۲؛ جرجانی، ۱۳۶۱، ۱۶). نویسندگان و گویندگان با انگیزه‌های مختلفی چون ترسیم امور معقول به محسوس، احترام، تفاؤل و تطییر، دلیل و برهان، استرحام، کراهت از ذکر نام، مبالغه، طرح معما، تکریم، نکوهش، مباحثات، ستایش، مهرجویی، استهزاء و بیان عاقبت از مجاز و استعاره استفاده می‌کنند (شیخ و برهویی، ۱۶۹). به الفاظ یا علائمی که نشان می‌دهد معنای مجازی مورد نظر است «قرینه صارفه» گویند. منظور از اصالت حقیقت آن است که هرگاه شک شود که معنای حقیقی مورد نظر نویسنده بوده یا معنی غیرحقیقی، بنا بر معنای حقیقی گذاشته می‌شود، مگر این که قرینه یا دلیل خاصی بر انصراف از آن باشد (مشکینی، ۱۳۷۱، ۷۵). قرآن به زبان عربی نازل شده است و همانند دیگر متون عربی، بدون مجاز، استعاره، تشبیه و دیگر صناعات ادبی نیست؛ از این روی، دانشمندان مسلمان از دیرباز برای درک معنای آیات از اصول و روش‌های معنایی بهره برده‌اند. معنایی گزاره‌های استعاری و مجازی مشروط به وجود قرینه صارفه است. در غیر این صورت ساختار معنایی زبان فروخواهد ریخت و از هر جمله و عبارتی می‌توان هر معنایی را برداشت نمود (سامی عطا، ۲۰۱۰، ۲۸۱-۳۲۷).

تأویل

واژه «تأویل»، از ریشه «اول» به معنای رجوع، بازگشتگاه، انتها و عاقبت کار است. این معنا در آثار لغت‌دانانی چون ازهری (ازهری، ۱۹۶۶، ۴۳۷/۱۵) و ابن‌سکیت (سیوطی، ۱۴۰۴، ۳۴۹/۲) آمده است. ابن‌فارس، جمله: «أَوَّلَ الْحَكَمِ إِلَى أَهْلِهِ» را به معنای ارجعه و رَدّه‌ی‌ی‌هم ترجمه می‌کند (ابن‌فارس، ۱۹۶۹، ۱۵۹/۱). ابن‌منظور تمام واژه‌هایی را که از ماده (اول) انشقاق یافته‌اند، متضمن معنای بازگشت می‌داند (ابن‌منظور، ۱۹۹۰، ۳۲/۱۳) پس تأویل متشابه به معنای برگرداندن آن به یک مرجع و ماخذ می‌تواند باشد (فراهیدی، ۱۹۸۲، ۳۵۸/۸)، این واژه معانی در گذر زمان کاربردهای اصطلاحی متفاوتی پیدا کرده است که برخی از آنها عبارتند از:

۱. تعبیر خواب: قرآن هنگام نقل گفتگوی معبران با فرعون درباره خواب مشهور فرعون، علاوه بر «تعبیر» از واژه «تأویل» برای معنا کردن خواب و تعیین حقیقت پنهان در پس آن، استفاده کرده است:

يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِن كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ * قَالُوا أَضْغَاتُ أَحْلَامٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالَمِينَ * وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ (سوره یوسف، ۴۵-۴۳)

«ای بزرگان ملک مرا به تعبیر این خوابم اگر علم خواب می‌دانید آگاه گردانید. آنها گفتند: خواب‌های پریشان است و ما تأویل (تعبیر) خواب‌های پریشان نمی‌دانیم» و آن (رفیق زندانی یوسف) که نجات یافته بود و بعد از چندین سال به یاد یوسف افتاد گفت: من شما را به تأویل (تعبیر) این خواب آگاه می‌سازم، مرا (نزد یوسف زندانی) فرستید».

در احادیث نبوی نیز واژه تأویل در معنای تعبیر خواب، تفسیر و بیان حقیقتی که رویا به آن اشاره دارد یا عاقبتی که بیننده خواب به آن خواهد رسید، به کار رفته است. در یکی از این احادیث، دیدن خرما در خواب به بلندمرتبتگی در دنیا و حُسن عاقبت در آخرت و دیدن شیر به عِلْم تعبیر شده است. در روایت مذکور به جای «تعبیر خواب» عبارت «تأویل خواب» آمده است (ابن‌حجاج، ۱۹۹۱، ۱۷۷۹/۴ و ۱۸۶۰/۴).

۲. تفسیر: جمعی از مفسران، تأویل را به مفهوم تفسیر معنی کرده‌اند (طبری، ۱۴۲۰، ۱۸۲/۳). این گروه با توجه به این‌که ابن‌عباس مفسری معروف است، درخواست پیامبر از خداوند برای ابن‌عباس به جهت آموختن تأویل قرآن را (ابن‌حنبل، ۱۹۹۰، ۲۵۵/۴) شاهدی بر تساوی معنوی تأویل و تفسیر قلمداد کرده‌اند؛ همچنین، در سده‌های میانی اسلام، عبارت «اهل تأویل» برای اشاره به مفسران و واژه «تأویل» برای اشاره به کتب تفسیر استفاده می‌شده است (گروه نویسندگان، ۱۳۹۸، ۵۷۳۲/۱۴).

۳. معنای خلاف ظاهر: برخی از دانشمندان، تأویل را ترجمه لفظ به معنای مخالف با ظاهر دانسته‌اند. علامه طباطبایی این استعمال را مربوط به دوران بعد از نزول قرآن می‌داند و معتقد است هیچ دلیلی بر این‌که منظور قرآن نیز از تأویل همین باشد، نیست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۴۱/۳) محمد أبوزهره قرآن‌شناس معاصر مصری ضمن بدعت دانستن این شیوه، رواج آن را مربوط به دوران پس از خلافت عثمان می‌داند (ابوزهره، ۱۹۷۴، ۱۲۸).

۴. برخی از دانشمندان تأویل را به معنای تجرید آیه از خصوصیات و تطبیق بر مصداق‌های دیگر به دلیل اقوایث ملاک در آنها دانسته‌اند (نجارزادگان، ۱۳۸۸، ۷۴).

۵. گروهی دیگر با اتخاذ رویکرد وجودشناسانه، تأویل را امری عینی (و نه لفظی) دانسته‌اند، که الفاظ گوینده بر آن اعتماد دارد؛ در این دیدگاه، اگر کلام، حکمی انشایی، مثلاً امر یا نهی باشد، تأویلش همان مصلحتی است که موجب انشای حکم و تشریع آن شده و اگر جمله خبری باشد، تأویل آن حوادث واقعه در زمان گذشته، ممکن است زمان بیان جمله یا بعد از آن باشد. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۶۹/۳) بیان حقایقی که دیدن یک رؤیا یا یک اتفاق در بیداری به وقوع آن ختم می‌شود، از اقسام تأویل وجود شناختی به شمار می‌آید. به اعتقاد ملاصدرا، آنچه صاحب رؤیا در خواب می‌بیند صورت و مثالی از حوادثی است که نفس وی در زمان یا مکانی غیر از محل و زمان حادثه با تأویل آن رویا بدان مطلع می‌شود. پس نسبت میان آن حوادث و رؤیاها، همان نسبتی است که صورت و معنا با هم دارند (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ۴۷۰) بیان این حقایق همان کاری است که تعبیرگر یا تأویل‌گر انجام می‌دهد. اگر کسی در عالم بیداری نیز از ظاهر اتفاقات به حقایقی که برای دیگران آشکار نیست، منتقل شود به تأویل آن اتفاق رسیده است؛ از همین رو، حضرت خضر(ع) در ماجرای ملاقات و همراهی موسی(ع) با ایشان، برای اشاره به حقایق پشت صحنه اتفاقات سه‌گانه، از واژه تأویل استفاده کرد. «ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا» (سوره کهف، ۸۲).

بیش‌ترین کاربرد تأویل وجودی در جهان‌شناسی عرفانی است. در منظر عارفان، عالم وجود که تجلی حق تعالی است، از مراتب و طبقاتی که در طول هم هستند، تشکیل شده است. آنچه ما با حواس پنجگانه درمی‌یابیم پایین‌ترین طبقه و پست‌ترین صفحه آن است. هر یک از این صفحات ریشه در صفحه پیشین خود دارد و چون نظام تکوین بر نظام تشریع منطبق است، قرآن نیز بطونی دارد که هر یک از آن‌ها مرتبط با یکی از لایه‌های هستی است؛ بر این اساس، تأویل یعنی رسوخ از ظاهر الفاظ قرآن به حقایق باطنی آن که متناسب با عوالم باطنی است؛ به بیان دیگر، تأویل عبارت از مصادیق ملکوتی یا ارجاع ظاهر الفاظ به آنهاست (گنابادی، ۱۴۰۸، ۱۳/۱). سید حیدر آملی نیز تأویل را به معنی تطبیق میان آیات، کلمات و حروف کتاب قرآن بر کتاب هستی می‌داند (آملی، ۱۳۸۵، ۲۴۰/۱).

معیار تأویل

مهم‌ترین معیارهای متفکران مسلمان برای صحت تأویل عبارتند از:

نخست: تأویل‌گر باید دین‌شناس باشد. از اسباب و زمینه‌های تأویل آگاه، با معانی کلمات و مقاصد متن آشنا و از روح شریعت اسلامی، اسباب نزول آیات، ناسخ و منسوخات قرآنی با اطلاع باشد (شاطبی، ۱۴۱۷، ۱۰۵/۴-۱۱۸).

دوم: تأویل‌گر باید به دنبال فهم معنای متن باشد نه تحمیل دیدگاه خود بر متن. او باید تأویل را روشی بداند برای معنایابی نه برای معناسازی (فیض کاشانی، ۱۳۷۳، ۸/۱).

سوم: از آنجا که ظاهر و باطن قرآن در یک راستا هستند، ورود به حیطه تأویل و بیان معانی باطنی یک آیه نباید منتهی به انکار ظاهر آن گردد. دانشمندان بنامی همچون ملاصدرا، تطابق میان تأویل و معنای ظاهری را شرط صحت مکاشفه و تأویل متأثر از آن می‌دانند. تأویل مخالف تفسیر نیست، بلکه مرتبه‌ای عمیق‌تر و در طول آن است (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ۸۷).

چهارم: معنای تأویلی نباید با منظومه معارف و هندسه فکری نویسنده متن در تضاد باشد، زیرا تأویل یک روش استدلال مبتنی بر ظن است و دلیل ظنی در برابر دلیل قطعی تاب‌آوری ندارد؛ بنابراین، تأویل قصه‌های قرآنی که قرائن قطعی بر تاریخی بودن آنها در دست است، پذیرفتنی نیست (درینی، ۱۹۷۷، ۱۹۰)؛ همچنین، تأویل متونی که مربوط به احکام اساسی، اصول اعتقادی و قواعد دین هستند (نظیر: ایمان به خدا، فرشتگان، کتب آسمانی، رسولان الهی و روز آخرت) یا گزاره‌هایی که بیانگر ارزش‌های پایه و قواعد اصلی اخلاقی‌اند پذیرفتنی نیست (درینی، ۱۹۹۷، ۷۷).

پنجم: برای تأویل لفظ به معنای مجازی باید دلیل و قرینه‌ای در کلام یا خارج از کلام باشد تا موجب رجحان معنای مجازی بر معنای اولیه (ظاهر لفظ) شود. در قرآن، قرینه یا دلیل مذکور باید شرعاً معتبر و صحیح باشد و قوت دلالت و شدت وضوح آن به قدر کفایت باشد (رشتی، بیتا، ۹۳/۱).

ششم: هماهنگی با تأویل معصوم. به تصریح قرآن، علم به تأویل تشابهات قرآن در انحصار خدا و راسخان در علم است. براساس روایات شیعه، اهل بیت (ع) راسخان در علم هستند (کلینی، ۱۳۶۵، ۲۱۳/۱). برخی از صاحب‌نظران، رسوخ در معانی باطنی قرآن را برای عارفان و سالکانی حقیقی میسر می‌دانند (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ۲۷۱)؛ بنابراین، اگر تأویل آیه با دیدگاه ائمه طاهرین (ع) معارض باشد، در درستی آن باید تردید نمود (رهنمائی، ۱۴۰۲).

هفتم: انسجام با دیگر اجزای متن و تأویل متون مشابه: قرآن متن خود را بدون تضاد و عاری از اختلاف دانسته و این عدم اختلاف را نشانه الهی بودن خود دانسته است (سوره نساء، ۸۲)؛ بنابراین، اگر برداشت از یک آیه (اعم از برداشت ظاهری یا تأویلی) با نص آیات دیگر متعارض باشد، نمی‌توان به آن اعتنا نمود. از آنجا که تأویلات غیرصحیح معمولاً متأثر از دانش اندک، هوی و هوس و تمایل به غلبه است، منطق خاص و نظم واحدی بر آن حاکم نیست. لذا احتمال تعارض و اختلاف میان معانی تأویلی با یکدیگر یا با نصوص قرآنی هست. هشتم: عدم تعارض با حقایق تاریخی؛ این شرط مربوط به تأویلات وجودشناسانه است. در این گونه تأویلات وقوع حادثه‌ای در آینده پیشگویی می‌شود. بدیهی است شرط صحت پیشگویی، وقوع آن در زمان یا مکان تعیین شده است. در غیر این صورت نشانه عوام‌فریبی یا خطاکاری پیشگو خواهد بود.

نمونه‌هایی از تأویلات بهائیان

بهاءالله درباره آیه «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ» (سوره بقره، ۲۱۰) و آیه «فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُبِينٍ» (سوره دخان، ۱۰) می‌نویسد: «علمای ظاهر بعضی این آیه را از علائم قیامت موهوم که خود تعقل نموده‌اند، گرفته‌اند و مضمون آن این است: آیا انتظار می‌کشند مگر این که بیاید آن‌ها را خدا در سایه‌ای از ابر؟ و حال آن‌که این مضمون در اکثر کتب سماوی مذکور است و در همه اماکن در ذکر علامات ظهور بعد ذکر فرموده‌اند چنانچه از قبل ذکر شد.» (نوری، ۱۳۷۷، ۵۰). وی آسمان در آیه «يَوْمَ تَشَقَّقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ» (سوره فرقان، ۲۵) را به معنی علم (نوری، ۱۳۷۷، ۴۷) و در جای دیگر به رسوم عادی تأویل کرده است (نوری،

۱۳۷۷، ۵۰). وی مقصود از صور در «وَنُفِخَ فِي الصُّورِ» (سوره ق، ۲۰) را صور محمدی می‌داند که بر همه ممکنات دمیده شد و قیامت را قیام آن حضرت بر امر الهی معنی می‌کند (نوری، ۱۳۷۷، ۷۶).

بهاءالله بهشت را به لقای خود و جهنم را به دشمنان خویش تأویل کرده و الفاظ و مفاهیمی همچون ساهره، زلزله، برپاشدن میزان، سقوط ستارگان، نفخ صور، صاخّه و... را که در قرآن علائم و نامهای قیامت است، مربوط به ظهور دیانت جدید معرفی می‌کند (نوری، ۲۰۰۱، ۹۷). وی وعده قرآن به لقاءالله را به لقاء مشرق آیات و مطلع بینات و مظهر اسماء حسنی (یعنی خودش (بهاءالله)) تأویل کرده است (نوری، ۲۰۰۱، ۸۷). او قیامت قرآنی را قیام مظهر ذات خدا (یعنی علی محمد باب و سپس خودش) می‌داند (نوری، ۱۹۹۶، ۱۳۲/۱).

شوقی افندی، سومین رهبر بهائیان، نیز همچون رهبران پیشین از تأویل آیات قرآن به معانی خاص که موید دیدگاه بهائیان است، استنکاف نمی‌کرد. او در آثار خود «تَبَاءُ عَظِيمٌ»، «آمدن خداوند» در آیه «أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ» و «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا»، و نیز اصطلاحاتی چون «يَوْمٌ عَظِيمٌ»، «الْيَوْمُ الْآخِرُ»، «يَوْمُ اللَّهِ»، «يَوْمُ الْقِيَامَةِ»، «يَوْمُ الدِّينِ»، «يَوْمُ التَّغَابُنِ»، «يَوْمُ الْفَصْلِ» را که در قرآن برای توصیف قیامت به کار رفته‌اند، به ظهور بهاءالله و تشریع دیانت بهائی تأویل کرده است (ربانی، ۱۹۹۲، ۲۱۲).

ابوالفضل گلپایگانی، مبلغ و نویسنده بهایی نیز آیات و احادیث متعددی را که مربوط به رستاخیز مردگان و برپایی دادگاه الهی است، به ظهور مظهر امر، نسخ دین اسلام و تشریع دیانت جدید تأویل نموده است. او مدعی است که مفسران شیعه و سنی متفقاً در تفسیر آیه: «وَأَسْمِعْ يَوْمَ يُنَادِ الْمُنَادُ مِنْ مَّكَانٍ قَرِيبٍ. يَوْمَ يَسْمَعُونَ الصَّيْحَةَ بِالْحَقِّ ذَلِكَ يَوْمُ الْخُرُوجِ» (سوره ق، ۴۱-۴۲) معتقدند ندای الهی از صخره بیت المقدس بلند می‌شود و بر همین اساس وی با تأویل صخره به کوه کرم (محل دفن بهاءالله)، «يَوْمُ الْخُرُوجِ» را به قیام بهاءالله در فلسطین معنی کرده است (گلپایگانی، ۲۰۰۱، ۶۵). این تأویلات در حالی است که سیاق بسیاری از آیات اشاره شده و آیاتی که بلافاصله پس از آنها در همان سوره آمده است، درباره حوادث و شرایط خروج مردگان از قبرها و حضور در رستاخیز قیامت و حساب و کتاب اعمال است؛ برای مثال، در ادامه آیه ۴۱ و ۴۱ سوره ق، از روزی سخن به میان آمده که در آن زمین شکافته می‌شود و اجساد از آن خارج می‌شوند (سوره ق، ۴۴).

بر خلاف ادعای گلپایگانی بسیاری از مفسران شیعه و سنی از جمله سیوطی (سیوطی، ۱۴۰۴، ۱۱۱/۶)؛ زمخشری (زمخشری، ۱۴۰۷، ۳۹۳/۴)، طبری (طبری، ۱۴۲۰، ۱۱۴/۲۶) مراد از «صیحه» را اعلام خروج از قبرها و منظور از «يَوْمُ الْخُرُوجِ» را زمان خروج از قبرها و روی آوردی به صحنه محشر برای پاسخ‌گویی به اعمال دانسته‌اند؛ در این میان، برخی از مفسران محل این اعلام را صخره‌ای در بیت المقدس دانسته‌اند، اما موضوع ندا را جمع شدن مردم برای حساب اعمال (و نه ظهور دیانت جدید) می‌دانند. جالب اینجاست که گلپایگانی در موضع دیگری از همان کتاب، تفسیر مکان قریب به بیت المقدس را اشتباه دانسته و محل درست آن را نزدیک مکه تعیین کرده است. (گلپایگانی، ۲۰۰۱، ۱۸۹) گفتنی است که، اگرچه برخی از روایات در منابع شیعی نظیر کنزالدقایق (قمی مشهدی، ۱۳۶۹، ۴۰۰/۱۲)، تفسیر برهان (بحرانی، ۱۴۱۵، ۱۵۱/۵) و تفسیر نورالثقلین (حویزی، ۱۴۱۵، ۱۱۹/۵) صیحه را به معنی اعلام ظهور قائم و یوم الخروج را به رجعت تأویل کرده‌اند، اما به دلیل عدم تطابق ویژگی‌های اصلی مهدویت (نظیر آغاز ظهور در مکه، صیحه آسمانی، تشکیل حکومت جهانی، اجرای عدالت

و رواج ایمان و اخلاق در جامعه) نمی‌توان آن را بر ظهور آئین باب که از جنوب ایران آغاز شد و از همان ابتدا با شکست، دستگیری و حصر رهبران بابی و نهایتاً اعدام باب همراه شد، تأویل کرد.

گلپایگانی معتقد است تمام آیات مربوط به قیامت، مقدمات و نشانه‌های آن (خاموشی ستارگان، سقوط کواکب، جوشش دریاها، آمدن خداوند بر ابر، برخاستن مردگان از قبرها)، استعاره و مجازی برای بیان مطلبی واحد یعنی ظهور مظهر امر است (گلپایگانی، ۱۹۲۵، ۹۱). وی عبارت‌هایی چون «یَوْمُ اللَّهِ»، «آمدن پروردگار همراه ملائکه»، «پُر شدن آسمان از دود» (سوره دخان، ۱۰)، «خاموش شدن خورشید و ماه» (سوره قیامت، ۸)، «پراکنده شدن ستارگان و شکافته شدن آسمان» (سوره انفطار، ۱) و «زلزله زمین» (سوره زلزال، ۱) را به ظهور بهاءالله و مقدمات و نشانه‌های آن تأویل کرده است (گلپایگانی، ۲۰۰۱، ۸۸). وی برای تأیید تأویلات خود، برخی اشعار و خطبه‌های عربی که در آن شمس و قمر به اشخاص یا قهرمانان یا روسای قبایل معنی شده، استناد ورزیده و در آیات «وَالشَّمْسُ وَضَحَّاهَا وَالْقَمَرُ إِذَا تَلَّاهَا» (سوره شمس، ۱-۲) لفظ «شمس» و «قمر» را به بهاءالله و علی‌محمد باب تأویل کرده است. وی در ادامه، «مشرق» و «مغرب» را در آیه «رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ» (سوره رحمن، ۱۷) را بر حضرت یحیی و عیسی (ع) تأویل نموده است (گلپایگانی، ۲۰۰۱، ۲۷۳).

وی درباره آیه «إِنَّا رَتَقْنَا رَتَقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا» (سوره انبیاء، ۳۰) می‌نویسد: «چسبیده بودن آسمان و زمین غیرمعقول است... منظور اصلی را دریاب که چون قبل از ظهور شریعت، دینی که خلق به آن متمسک بودند در غایت رفعت و استحکام بود ... در این حال به امر خدا رسولی در میان آن قوم قیام نمود و به قوت کلمه‌اش آسمان دین قبل شکافته شد و حب شریعت قبل از قلوب آن قوم محو شد و آسمان دین قبل از ارض معارف که قلوب عباد بود انفکاک و انفصال یافت». نویسنده مذکور می‌افزاید: «چون هر روز از مستعدین عرب یک یک به اسلام رو می‌آوردند و از دین سابق خود تبری می‌جستند خدا می‌فرماید: «وَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا» (سوره رعد، ۴۱) آیا نمی‌نگرند که همواره از ارض معارف کفار می‌کاهیم و قلوب را از دین ایشان مصروف می‌کنیم؟ سپس ادامه می‌دهد، «چون لفظ سما از سمو و رفعت است و به همین جهت به سمت علو و رفعت اطلاق می‌شد و نزد ارباب معرفت هیچ چیز رفیع‌تر از امر الله و شرایع مقدسه نیست تا شایسته چنین اسم سامی باشد» (گلپایگانی، فصل الخطاب، ۱۷۵).

احمد حمدی، بهائی عراقی‌الاصل در تبیان و برهان در تفسیر آیات آغازین سوره نبأ (عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ* عَنِ النَّبِیِّ الْعَظِیمِ الَّذِی هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ) می‌نویسد: منظور از نبأ عظیم ظهور بهاءالله است که بزودی مردم پیرامون آن به اختلاف می‌رسند. (فاضل، ۱۹۱۱، ۵۵) این در حالی است که روایات شیعی، نبأ عظیم به امام علی(ع) (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ۹۴/۱۴)، یا ولایت آن حضرت تأویل شده است و همانگونه که تاریخ گواه است، مردم در قبول یا انکار آن به چند دسته مخالف تقسیم شدند. (حویزی، ۱۴۱۵، ۶۸/۵) فراموش نشود که آیات بعدی سوره نیز مربوط به ظهور قیامت، نفخ صور، زنده شدن مردگان، عذاب‌های جهنم، نعمت‌های بهشت و حالات نیکوکاران و گناهکاران در جهان آخرت است و نه تنها هیچ قرینه لفظی مشخصی در متن سوره برای انصراف از معنای ظاهری به معنای تأویلی ادعایی بهائیان به چشم نمی‌خورد، قرائن حالیه بر خلاف دیدگاه ایشان است؛ برای مثال، این که بر خلاف ادعای احمد حمدی، جمله «هُم فِيهِ مُخْتَلِفُونَ» جمله اسمیه و به معنی زمان حال (زمان نزول آیه) است و نیک می‌دانیم در زمان نزول این آیات اساساً مردم اطلاعی از ظهور بهاءالله نداشتند تا چه رسد که بر سر او اختلاف کرده باشند.

نویسنده یادشده شکافت آسمان در آیه «إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ» (سوره انفطار، ۱) را به تکه تکه شدن ادیان (آسمان ادیان) تأویل می‌کند. وی ریزش ستارگان در سوره انفطار را به معنی از میان رفتن رجال دین و خالی شدن جامعه از حضور آنان، شکافته شدن دریاها را به باز شدن کانال سوئز میان دریای مدیترانه و دریای احمر تأویل کرده و نهایتاً منظور از باز شدن قبور را آشکار شدن قبور آشوری‌ها، کلدانی‌ها و فرعونیان به سبب فرسایش خاک و کشف اجساد و آثار باستانی توسط باستان شناسان تأویل می‌کند (حمدی، ۱۰۵، ب، ۱۳۱/۲). این در حالی است که بهاءالله درباره همین آیه، آسمان را به ادیان و شکافته شدن آسمان‌ها را به نسخ ادیان در زمان ظهور مظهر امر بعدی و باطل شدن شریعت قبلی تأویل کرده است (نوری، ۱۳۷۷، ۲۹).

حمدی درباره آیه «بُيِّنَ لِلَّهِ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ» (سوره ابراهیم، ۲۸) حیات دنیا را به ایمان به حضرت محمد و آخرت را به ایمان به میرزا حسینعلی بهاء تأویل نموده است (حمدی، ۱۰۵، ب، ۱۲۰/۲-۱۲۸). او در هم پیچیده شدن خورشید در سوره تکویر، «وَإِذَا الْبَحَارُ سُجِّرَتْ» را به منسوخ شدن احکام شریعت سابق در دوره ظهور مظهر امر لاحق و تشریع شریعت جدید (حمدی، ۱۰۵، ب، ۳۳۹/۲)، تیره شدن ستارگان «وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ» را به سرآمدن مهلت شریعت اسلام و جایگزینی آن با شریعت دیگر، جوشش دریاها «وَإِذَا الْبَحَارُ سُجِّرَتْ» را به راه افتادن کشتی های بخار در دریاها، جنبش کوهها «وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ» را به ظهور قانون اساسی جدید، وانهاده شدن شتران «وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ» را به جایگزینی قطارها به جای شتر، پیوند یافتن جان‌ها «وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ» را به در آمیختن یهودیان، مسیحیان و مجوس با یکدیگر و اجماع ایشان بر دین بهائیت، گشوده شدن نامه‌ها «وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ» را به زیاد شدن جرائد و نشریات و از جا کنده شدن آسمان «وَإِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ» را به از میان رفتن شریعت اسلامی تأویل کرده است (حمدی، ۱۰۵، ب، ۳۱۷-۲/۳۲۵). وی در موضع دیگر آسمان را به دین الهی (شامل برهمنائی، بودایی، کونفوسیوس، زردشت، یهود، مسیحیت و اسلام)، تأویل می‌کند (حمدی، ۱۰۵، ب، ۱۳۷/۲). او محو شدن ستارگان «فَإِذَا النُّجُومُ طُمِسَتْ» (سوره مرسلات، ۸) را به مرگ عالمان و پراکنده شدن آن‌ها و پراکنده شدن ستارگان «وَإِذَا الْكُوْكَبُ انْتَثَرَتْ» (سوره انفطار، ۲) را به معنی از چشم مردم افتادن علما و محرومیت ایشان از ریاست جامعه، کشیده شدن زمین در آیه «وَإِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ» (سوره انشقاق، ۳) به وسعت یافتن قلوب مردم از حیث عقل و ادراک تأویل کرده است (حمدی، ۱۰۵، ب، ۳۴۹/۲). وی همچنین میزان را به معنی باسکول‌های ۵۰۰۰ تنی تأویل کرده و نتیجه گرفته است که قیامت منظور قرآن در همین دنیا انجام شده است (حمدی، ۱۰۵، ب، ۴۰۳/۲). وی کتاب در آیه «كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا» (سوره اسراء، ۱۳) را به چاپ کتاب دینی مظهر امر جدید و نشر آن در میان مردمان و در دسترس قرار گرفتن آن تأویل نموده است (حمدی، ۱۰۵، ب، ۴۱۳/۲). او با اشاره به آیه «لَا تُفْتَحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ» (سوره اعراف، ۴۰) درهای آسمان را به وسایط و رسائلی که موجب اثبات حقانیت دین می‌شود، تأویل کرده و نتیجه می‌گیرد که اشخاصی که به هیچ برهان و حجتی گوش نمی‌دهند و راه کفر و مخالفت می‌پویند هیچ‌گاه حقیقت ایمان نصیبشان نخواهد شد و از این جهت درهای آسمان دین به روی آنها باز نخواهد شد (حمدی، ۱۰۵، ب، ۴۳۵/۲).

حمدی معتقد است «يَوْمَ الْقَصْلِ» خوانده شدن روز قیامت از این جهت است که مظهر امر اختلافات مردم را مرتفع می‌فرماید و فرمان جدایی بین حق و باطل را صادر می‌کند (حمدی، ۱۰۵، ب، ۴۳۱/۲). این درحالی است که با گذشت بیش از ۱۶۰ سال از ادعای مظهریت بهاءالله هنوز اختلاف میان ادیان حل نشده است و هر یک مسیر خود را حق و دیگری را باطل می‌داند. این نویسنده بهائی به هم پیوستن

دریاها در «وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ» (سوره انفطار، ۳) را به اتصال دریای سرخ به مدیترانه از طریق کانال سوئز و اتصال اقیانوس اطلس به آرام از طریق کانال پاناما تأویل کرده است (حمدی، ۱۰۵، ب، ۳۳۵/۲). وی با استدلال به این که امر کردن مومنان به ایمان آوردن «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا» (سوره نساء، ۱۳۶) تحصیل حاصل است، نتیجه می‌گیرد که این امر مربوط به ایمان به شخصی غیر از حضرت محمد (ص) است که بعد از او ظهور خواهد کرد. وی در مواجهه با این اشکال که چگونه مردم زمان رسول‌الله مامور به ایمان آوری به بهاء‌الله بوده‌اند مخاطب آیه را مسلمانان زمان ظهور بهاء‌الله معنا می‌کند (حمدی، ۱۰۵، ب، ۳۲). حال آن که حتی اگر مخاطب امر مسلمانان زمان ظهور بهاء‌الله باشند، همچنان امر به ایمان آوری ایشان تحصیل حاصل خواهد بود و اشکالی که خود او مطرح کرده است، پابرجا خواهد بود؛ علاوه بر این، متن آیه، مومنین را به ایمان به خدا و رسول و کتاب نازل شده بر او و کتابی که بر پیامبر پیشین نازل شده، دعوت کرده است و هیچ سخنی از ایمان به کتابی که بعداً نازل خواهد شد، به میان نیاورده است. بسیاری از مفسران شیعه و سنی مراد از ایمان اول را ایمان ظاهری یا اجمالی و ایمان دوم را ایمان واقعی یا ایمان به تفصیلی که در ادامه آیه آمده است، دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۸۲/۵). نویسنده یادشده، نفخ صور را دعوت مظهر امر به پیروی از تعالیم خویش، و مرگ اهل آسمان و زمین پس از نفخ اول (سوره زمر، ۶۸) را به نسخ شریعت سابق در هنگام ظهور مظهر امر تأویل می‌کند. وی نفخ دوم را زمانی می‌داند که مردم از قبور عقاید باطل خود (ایمان به شریعت سابق) خارج و تابع شریعت جدید می‌شوند (حمدی، ۱۰۵، ب، ۵۸/۲). این تأویلات در حالی است که اساساً سرتاسر سوره زمر به مساله مرگ و عواقب اعمال نیک و بد انسان‌ها اختصاص یافته است. در آیات پس از این هم از مشاهده نتایج اعمال انسان‌ها و عذاب کافران در جهنم و استقبال فرشتگان از متقین در بهشت سخن به میان آمده است (سوره زمر، ۶۹ تا ۷۵)، لذا قرینه واضحی بر انصراف لفظ به معنای اشاره شده حمدی نیست. اشکال دیگر آن است که اساساً اتفاقی که وی تأویل آیه مذکور فرض کرده است، هیچ‌گاه رخ نداد. اکنون بیش از ۱۷۰ سال از ظهور بهائیت می‌گذرد اما کمتر از ۷ میلیون نفر (به فرض صحت آمار مراکز رسمی بهائیت) پیرو این آئین هستند، در حالی که جمعیت امت اسلام که طبق پیشگویی و تأویل او بایستی به دین بهائیت می‌گرویدند بیش از دویست برابر جمعیت بهائیان است. نکته دیگر آن که، اغلب گروندگان به بهائیت از سرزمین‌های اسلامی نیستند، بنابراین تمام ادعاهای تأویلگران بهائی مبنی بر نسخ شریعت اسلام و اقبال امت اسلام به آئین بهائیت خیالات واهی بیش نبوده‌اند. گفتنی است، به لحاظ اخلاقی، تأویل آیات قیامت به ظهور دیانت جدید و فروکاست معاد و نظام پاداش و جزاء و اجرای عدالت الهی به بقاء روحانی و تأویل بهشت و دوزخ به رضای الهی و محرومیت از قرب درگاه حق (فتح اعظم، ۲۰۰۸، ۱۵۷)، در عمل موجب کاهش تقید به ارزش‌های اخلاقی در میان پیروان شده است. رعایت نکردن اصول اخلاقی از سوی بهائیان در آثار اشخاصی نظیر ابوالفضل مهدی در پیام پدر، عبدالحسین آیتی در کشف الحیل، حسن نیکو در فلسفه نیکو و مهناز رثوفی در سایه شوم که پس از رویگردانی از بهائیت به افشاگری پیرامون روحیات حاکم بر تشکیلات بهائی اقدام نمودند، به کرات اشاره شده است. ناگفته نماند، بهائیان در آثار خود علاوه بر تأویل آیات قرآن، از تأویل روایات اسلامی نیز فروگذار نکرده و در برخی آثار خود نظیر الفرائد نوشته ابوالفضل گلپایگانی، خاتمیت نوشته روحی روشنی و جزوه «خاتمیت و حدیث لائبی بعدی» از این زاویه وارد بحث شده‌اند، اما از آن‌جا که تمرکز این نوشته بر بررسی تأویلات ایشان نسبت به آیات قرآن بود، بررسی تأویلات روایی آن‌ها به مجال دیگری واگذار می‌شود.

تحلیل و نتیجه گیری

به نظر می رسد عموم تأویلات بهائیان درباره آیات قرآن، با معیار و موازین تأویل ناسازگارند. اهم ایرادهای وارد بر تأویلات ایشان به شرح ذیل است:

انسجام نداشتن با سیاق آیات و روایات مرتبط (معیار سوم و هفتم): با توجه به تصریح قرآن بر نقش تبیین گر پیامبر اکرم (ص) (سوره نحل، ۴۴) و توصیه اکید آن حضرت بر مراجعه به اهل بیت (ع) (نیشابوری، بیتا، ۱۸۷/۴)، باور به حقانیت قرآن مستلزم اذعان به حجیت قول پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) است. از آنجا که بهائیان در تأویلات خویش صرفاً به دنبال اثبات مدعای خویش (نه فهم قرآن) و مجاب کردن مسلمانانند، معمولاً فقط لفظ منظور خود را تأویل می کنند و به آیات بعدی، پیشین و حتی به بقیه مفاهیم در همان آیه هم توجهی نمی کنند. آن ها به تأویلات منقول از پیامبر (ص) یا ائمه طاهریین (ع) واقعی نمی نهند و سعی در نادیده انگاشتن توصیه قرآن به رجوع به پیامبر در جایگاه مبین قرآن و بی توجهی به اصرار پیامبر در حجیت عترت دارند.

انسجام نداشتن با ضروریات ادیان الهی (معیار چهارم): علی محمد شیرازی، مکرراً در آثار خویش بر قداست و حجیت قرآن و سنت اسلامی تاکید ورزیده است (شیرازی، بیتا، ۷)، بهاءالله نیز برای نشان دادن قداست مطالب خود آن ها را با قرآن و دیگر کتب آسمانی مقایسه می کند (نوری، ۱۳۷۷، ۸۸). چگونه ممکن است بهائیت در موضوعی با این اهمیت که از اصلی ترین و ضروری ترین باورهای ادیان الهی است، راه دیگری برود و همزمان خود را تداوم و استمرار ادیان الهی به ویژه اسلام بداند؟ چگونه می توان بیش از چهارصد آیه و هزاران روایت را که به دلیل صراحت و تنصیص بر وقوع معاد و قیامت و وجود جهان آخرت قابل تأویل نیستند، بر خلاف معنای ظاهری تأویل کرد؟ چگونه تصریحات فراوان درباره محاسبه اعمال، عبور از صراط، بهشت و نعمت های آن، جهنم و عذاب های آن، شفاعت از گناهکاران، گفت و گوی بهشتیان با یکدیگر یا با دوزخیان، اظهار پشیمانی گناهکاران و تجسم اعمال را می توان به قیام شخصی مثل علی محمد باب یا ادعاهای حسینعلی نوری تأویل نمود؟ آیا پذیرفتنی است که این همه تصریح و اشاره در آیات و روایات، صرفاً مربوط به وقایع میان سال های ۱۲۲۲ تا ۱۲۲۸ (ظهور تا اعدام باب) یا حداکثر تا ۱۲۴۱ (ادعای من یظهره اللهی بهاءالله) بوده است؟ چرا باید پذیرفت که بیش از یک ششم قرآن درباره ظهور آئینی است که تمام وسعت انتشار آن چند شهر و روستا در یکی از کشورهای نه چندان بزرگ دنیا بوده و تمام دوران ظهور و اوج و حضيض آن کلاً به پانزده سال نکشید؟ (رهنمائی، ۱۳۹۷، ۱۹۲). آیا پذیرفتنی است که منظور قرآن از اشتراط هدایت به ایمان به آخرت، «ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ * الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» (سوره بقره، ۲-۳) ایمان به قیام علی محمد باب آن هم ۱۲ قرن پس از بعثت پیامبر اسلام باشد؛ بدون این که هیچ توضیح آشکاری پیرامون این حادثه داده باشد؟ در حالی که آیات فراوانی درباره حوادث قیامتی آمده است. آیا پذیرفتنی است که نمازهای پرسوز شبانه پیامبر اسلام (ص) و گریه های امام علی (ع) در نخلستان ها و ادعیه امام سجاد (ع) همه از ترس قیام علی محمد باب بوده است؟ (رهنمائی، ۱۳۹۷، ۱۹۳)

انسجام نداشتن با دیگر تأویلات بهائیان (معیار هفتم): از آنجا که بهائیان منطق واحدی در تأویل آیات ندارند و اساساً فقط به دنبال اثبات دیدگاه خود (نه فهم آیات) بوده اند، گاه میان تأویلات دو نویسنده درباره یک مقوله قرآنی (مثلاً آسمان) تأویلات متفاوتی ارائه شده است. این ناهماهنگی نشان می دهد که معیار واحدی میان تأویلگران بهائی نیست.

انسجام نداشتن با حقایق تاریخی (معیار هشتم): تأویلات وجودشناسانه که جنبه پیش‌گویی دارند، قابلیت راستی‌آزمایی بیشتری دارند، لذا تحقق یا عدم تحقق پیش‌گویی‌های تأویل‌گران را می‌توان نشانه صحت یا سقم تأویلات ایشان دانست. تأویل آیات قیامت قرآن به ظهور مظهر امر (علی محمد باب) و تشریع دیانت جدید تعارض آشکار با واقعیت‌های تاریخی زمان ظهور باب دارند. باید دید در کدام متن تاریخی مربوط به دوره محمدشاه تا ناصرالدین‌شاه (زمان ظهور باب تا اعدام او) سخن از وحشت یا فرار مردم از نزدیک شدن علما با یکدیگر یا تفرقه و جدایی آن‌ها و از چشم مردم افتادن ایشان (چنان‌که احمد حمدی در تأویل آیه «وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ» (سوره قیامه، ۹)، «وَإِذَا الْكُوْكَبُ انْتَثَرَتْ» (سوره انفطار، ۸۲) و نظایر آن گفت) نقل شده است؟ (حمدی، ۱۰۵، ۳۴۹/۲) آیا باسکول‌های ۵۰۰۰ تنی در زمان علی محمد باب ساخته شد؟ آیا می‌توان پذیرفت که منظور از شکافته شدن دریاها اتصال دریای احمر به مدیترانه از طریق کانال سوئز است، حال آن‌که این کانال سال‌ها پس از اعدام باب و مرگ بهاءالله افتتاح شد.

تحمیل نظر بر آیات به بهانه تأویل (معیار دوم): بهائیان آیات قرآن را بی هیچ قرینه‌ای به مطلوبات خود تأویل می‌کنند. این امر نشان می‌دهد که ایشان معیار واحدی برای تأویل ندارند و صرفاً برای این‌که دیدگاه خود را به قرآن منسوب کنند، آیات را به نفع موضوع منظور نظر خود تأویل می‌کنند.

جا دارد پرسیده شود: چرا رهبران بهائی که به سادگی آیات قرآن را تأویل می‌کنند، هرگز اجازه تأویل و ترجمه متون مقدس خود به خلاف ظاهر آن‌ها را نداده‌اند. بهاءالله می‌نویسد: «کسی که تأویل می‌کند آنچه را که از آسمان وحی نازل شده و آن را از مفهوم ظاهرش بیرون می‌برد، همانا او از تحریف‌کنندگان سخنان والای خدا شمرده می‌شود و از زیانکارترین مردم است» (نوری، بیتا، ۲۹). عبدالبهاء، دومین رهبر بهائیان نیز صریحاً تأویل آثار پدر خویش را ممنوع اعلام کرد (اشراق خاوری، بی‌تا، ۳۴۱)، چرا روشی را که در مواجهه با کتب ادیان دیگر اتخاذ کرده‌اند، برای کتاب دینی خود نمی‌پسندند؟

منابع

- الوسی، محمود (۱۴۱۵). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- آملی، سید حیدر (۱۳۸۵). تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضم. قم: نور علی نور.
- آیتی، عبدالحسین (۱۳۸۹). کشف الحیل. تهران: راه نیکان.
- ابراهیم خان، محمد (بی تا). محمد خاتم پیامبر. بی جا: بی نا.
- ابن حجاج، مسلم. صحیح مسلم (۱۹۹۱). قاهره: دارالحديث.
- ابن حنبل أحمد بن محمد (۱۹۹۰). المسند تحقیق أحمد محمد شاکر. قاهره: مکتبه التراث الإسلامی.
- ابن فارس، أحمد (۱۹۶۲). معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبد السلام هارون. قاهره: مطبعة الحلبي.
- ابن منظور، جمال الدین محمد (۱۹۹۰). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
- ابو زهره، محمد بن أحمد (۱۹۴۷). اصول الفقه. قاهره: دار الفكر العربی.
- ازهری، محمد (۱۹۶۶). تهذیب اللغة، تحقیق ابراهیم الأبیاری: مصر: الدار المصریة للتألیف والترجمة والنشر.
- اشراق خاوری، عبد الحمید (بی تا). گنجینه حدود واحکام. تهران: محفل ملی بهائیان ایران.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۵). البرهان فی تفسیر القرآن. قم: موسسه البعثة، قسم الدراسات الإسلامیه.
- حمدی آل محمد، احمد (۱۱۰۵). تبیان و برهان در اثبات نزول عیسی و ظهور مهدی آخر الزمان، ترجمه عبد الحمید اشراق خاوری. تهران: لجنه ملی نشر آثار امری.
- حویزی، عبد علی (۱۴۱۵). تفسیر نور الثقلین. قم: اسماعیلیان.
- درینی، محمد فتحی (۱۹۹۷). المناهج الأصولیة فی الاجتهاد بالرأی فی التشريع الإسلامی. بیروت: مؤسسه الرساله.
- رئوفی، مهناز (۱۳۸۵). سایه شوم: خاطرات یک نجات یافته از بهائیت، تهران: موسسه کیهان.
- ربانی، شوقی (۱۹۹۲). کتاب قرن بدیع، ترجمه نصر الله مودت. آنتاریو (کانادا): مؤسسه معارف بهائی.
- رشتی، ملا حبیب الله (بی تا). بدائع الافکار. قم: آل البيت.
- رهنمائی، حسین (۱۳۹۷). درسنامه شناخت بهائیت. تهران: گوی.
- روشنی، روحی (۱۹۹۳). خاتمیت، کانادا: موسسه معارف بهائی.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل، مصحح: حسین احمد، مصطفی. بیروت: دار الکتب العربی.
- سامی عطا حسن (۲۰۱۰). البهائیه وتأویلاتها الباطنیة لآیات القرآن الکریم. مجله الجامعة الاسلامیه. دوره ۱۸، ش ۱، ص ۲۸۱-۳۲۷.
- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن (۱۴۰۴). الدر المنثور فی التفسیر المأثور. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
- شاطبی، ابواسحاق ابراهیم (۱۴۱۷). الموافقات. قاهره: دار ابن عفان.
- شیخ محمد و زینب براهویی (۱۳۹۸). کاربرد انواع و اغراض کنایه در مقامات بدیع الزمان همدانی. پژوهشنامه ادب غنایی، دوره ۱۷، ش ۳۳، ص ۱۶۹-۱۸۸. ۱۳۹۸.
- شیرازی، علی محمد باب (بی تا). صحیفه عدلیه. بی جا: مرکز نشر آثار بابی.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۲۰). جامع البیان فی تأویل القرآن، تحقیق محمد شاکر. (بی جا): مؤسسه الرساله.
- عبد الباقي، محمد فؤاد (۱۳۶۴). المعجم المفهرس. قاهره: مؤسسه دارالکتب المصریه.
- فاضل، محمد (۱۹۱۱). الحراب فی صدر البهاء والباب. قاهره: دار التقدم.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۹۸۲). العین، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرای. بغداد: بی نا.

- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۳۷۳). تفسیر الصافی، مکتبه الصدر، تهران.
- قبادی، حسینعلی (۱۳۷۴). نظری بر نمادشناسی و اختلاف و اشتراك آن با استعاره و کنایه. مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، س ۲۷، ش ۳ و ۴، صص ۳۵۸-۳۳۷.
- قمی مشهدی، محمدرضا (۱۳۶۹). تفسیر کنزالدقائق. تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵). الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- گروه نویسندگان (۱۳۹۸). دائره المعارف بزرگ اسلامی. تهران: مرکز دائره المعارف بزرگ اسلامی.
- گلپایگانی، ابوالفضل (۱۹۲۵). الحجج البیهیه، قاهره: محی الدین صبری الکردی.
- _____ (۲۰۰۱). کتاب الفرائد. هوفهایم آلمان: موسسه مطبوعات امری.
- گنابادی، سلطان محمد (۱۴۰۸). بیان السعاده فی مقامات العباد. بیروت: مؤسسه العلمی للمطبوعات.
- مجلسی محمدباقر (۱۳۸۷). بحار الأنوار، دار الکتب الاسلامیه، تهران.
- مشکینی، علی (۱۳۷۱). اصطلاحات الاصول. قم: الهادی.
- مظفر، محمدرضا (۱۴۳۰). اصول الفقه، قم: انتشارات اسلامی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۷). سه رساله فلسفی، تصحیح جلال الدین آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ (۱۳۵۴). المبدأو المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. قم: موسسه تحقیقات فرهنگی.
- نجارزادگان، فتح الله (۱۳۸۸). بررسی تطبیقی مبانی تفسیری قران در دیدگاه فریقین. تهران: سمت.
- نوری، میرزا حسینعلی (۱۹۹۶). آثار قلم اعلی. دانداس کانادا: موسسه معارف بهایی.
- نوری، حسینعلی (۱۳۷۷). ایقان. هوفهایم آلمان: مؤسسه ملی مطبوعات بهائی آلمان.
- _____ (۲۰۰۱). لوح مبارک خطاب به شیخ محمد تقی اصفهانی. کانادا: مؤسسه معارف بهائی.
- نیشابوری، مسلم بن الحجاج (بی تا). صحیح مسلم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- نیکو، حسن. فلسفه نیکو (۱۳۹۰) تهران: راه نیکان.
- همایی، جلال الدین (۱۳۶۳). فنون بلاغت و صناعات ادبی. تهران: توس.

An analysis of the role of the mosque in attracting and giving identity to young people from the perspective of the Quran and Hadiths

Asghar Tahmasebi¹, Majid Roohi Dehkordi²

1. Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Literature, Shahrekord University, Shahrekord, Iran Email: asghar.tahmasebi@sku.ac.ir

2. Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Literature, Shahrekord University, Shahrekord, Iran. Email: mjdroohi@sku.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received :2025/09/02

Received in revised form:
2025/10/20

Accepted :2025/11/05

Available online: 2025/11/09

Keywords:

Mosque, religious teachings,
youth, mosque functions,
religious and national identity

ABSTRACT

Objective: This article employs a descriptive-analytical method to examine the position of the mosque in attracting youth and strengthening their religious identity from the perspective of religious teachings. The mosque is one of the most important bases of Islam in the new Islamic civilization, playing a significant role in the propagation of religious culture and art to such an extent that it influences all dimensions of life in Islamic society. On one hand, as a place of worship for Muslims, it is the focal point for attracting believers. On the other hand, as a socio-cultural base, it is a venue for presenting and teaching religious culture to all. The status of the mosque is such that, in addition to offering religious culture to worshippers, it also propagates this culture to society as a center of advocacy and, through specific approaches, facilitates the attraction of truth-seekers on the divine path to Islamic culture and art.

Findings: By offering specific approaches and capabilities, the mosque, on one hand, attracts various segments of society, especially the youth, and on the other hand, significantly contributes to the process of youth identity formation through providing devotional, social, educational, cultural, and jihad-oriented components. It is capable of addressing many of the doubts and issues faced by this important demographic. The ultimate outcome of this, besides the spiritual elevation of the youth, is the elimination of many social ills and the upliftment of society.

Conclusion: Given the proliferation of doubts and cultural assaults in the present age and the threat to the Islamic identity of the youth, the mosque can serve as a crucial cultural center. By attracting youth and fostering their spiritual growth through appealing and practical approaches, it can significantly strengthen the religious and national identity of this vital segment of society, thereby acting as a major barrier against cultural invasions and damages.

Cite this article: Tahmasebi & A, Roohi Dehkordi & M (2025). An analysis of the role of the mosque in attracting and giving identity to young people from the perspective of the Quran and Hadiths. Journal of Islamic Knowledge and Thought.1(1) 39-58. <http://doi.org/10.22059/JIKT.2025.104550>



© The Author(s).

DOI: <http://doi.org/10.22059/JIKT.2025.104550>

Publisher: University of Tehran.

واکاوی جایگاه مسجد در جذب و هویت بخشی به جوانان از منظر قرآن و روایات

اصغر طهماسبی^۱ , مجید روحی دهکردی^۲ 

۱. استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده ادبیات، دانشگاه شهرکرد، شهرکرد، ایران. asghar.tahmasebi@sku.ac.ir

۲. استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده ادبیات، دانشگاه شهرکرد، شهرکرد، ایران. mjdroohi@sku.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۱۱

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۷/۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۴

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۸/۱۸

کلیدواژه‌ها:

مسجد؛ آموزه های دینی؛ جوانان؛

کارکردهای مسجد؛ هویت دینی و

ملی

هدف: مقاله پیش رو با روش توصیفی تحلیلی به جایگاه مسجد در جذب جوانان به مسجد و تقویت هویت دینی آنان، از منظر آموزه های دینی می پردازد؛ مسجد یکی از پایگاه های مهم اسلام در تمدن نوین اسلامی است که نقش و جایگاه مهمی در گسترش فرهنگ و هنر دینی دارد به گونه ای که تمام ابعاد زندگی جامعه اسلامی را تحت الشعاع خود قرار می دهد. از سویی به عنوان جایگاه عبادت مسلمانان سرمنشأ جذب مؤمنان به خود است و از سویی دیگر به عنوان پایگاه فرهنگی اجتماعی، مکان عرضه و آموزش فرهنگ دینی به همگان است. جایگاه مسجد به گونه ای است که علاوه بر ارائه فرهنگ دینی به نمازگزاران، به عنوان یک مرکز تبلیغی این فرهنگ را به جامعه ارائه می دهد و با رویکردهای خاص، موجبات جذب حق جویان طریقت الهی را به فرهنگ و هنر اسلامی فراهم می کند.

یافته ها: مسجد با ارائه رویکردها و قابلیت های خاص، از یک سو اقشار جامعه خصوصا جوانان را به خود جذب می کند و از سویی دیگر با ارائه مولفه های عبادی، اجتماعی، آموزشی، فرهنگی و جهادی، به فرایند هویت بخشی جوانان کمک شایانی می نماید به گونه ای که می تواند بسیاری از شبهات و مسائل مبتلا به این قشر مهم را پاسخگو باشد که غایت این امر علاوه بر تعالی جوانان، از بین بردن بسیاری از آسیب های اجتماعی و تعالی جامعه است.

نتیجه گیری: با توجه به گسترش شبهات و تهاجم فرهنگی در عصر حاضر و تهدید هویت اسلامی جوانان، مسجد می تواند به عنوان یکی از مراکز مهم فرهنگی ضمن جذب جوانان و تعالی معنوی آنان، با رویکردهای جاذبه ای و کاربردی، هویت دینی و ملی را بیش از پیش در وجود این قشر مهم جامعه تقویت نماید و مانع مهمی در مقابله با تهاجمات و آسیب های فرهنگی باشد.

استناد: طهماسبی & ا، روحی دهکردی & م (۱۴۰۴). واکاوی جایگاه مسجد در جذب و هویت بخشی به جوانان از منظر قرآن و روایات. پژوهشنامه معارف و اندیشه اسلامی، (۱۱)، ۵۸-۳۹



<http://doi.org/10.22059/JIKT.2025.104550>

© نویسندگان

ناشر: دانشگاه تهران.

مقدمه

مسجد پایگاه و سنگر عمومی مسلمان و محل حضور افشار مختلف جامعه است؛ جایگاه و نقش مسجد از همان صدر اسلام مورد توجه ویژه‌ای بوده و خاستگاه تحولات اساسی در جامعه اسلامی گردیده است؛ تحولاتی که تمام ابعاد، از جمله عبادی، سیاسی، اقتصادی، نظامی، اجتماعی و فرهنگی را در بر می‌گیرد. مسجد علاوه بر این که جایگاه عبادت و تقرب‌جستن به خدا است، مرکز امور اجتماعی و فرهنگی نیز محسوب می‌شود؛ در قرآن کریم و سیره علمی و عملی معصومین (ع) به جایگاه رفیع مسجد و نقش آن در زندگی مسلمانان، فراوان اشاره شده است که حاکی از اهمیت بسیار مسجد است؛ مسجد، کانون مقدسی است که مؤمنان همه‌روزه با حضور در آن و با هم‌بستگی که در صفوف نماز به‌نمایش می‌گذارند، امیدهای واهی دشمنان آشکار و نهان جامعه اسلامی را به یأس و ناامیدی می‌کشاند؛ اهمیت و نقش مسجد در حفظ و تحکیم جامعه اسلامی و گسترش فرهنگ و اندیشه اسلامی غیرقابل انکار است؛ مسجد به‌عنوان پایگاه مسلمانان نقش والایی در گسترش فرهنگ دینی دارد، بر همین اساس، نوشتار پیش‌رو می‌کوشد، ضمن تبیین اهمیت و جایگاه مسجد در نظام اسلامی، نقش و جایگاه این پایگاه اسلام را در جذب جوانان و هویت‌بخشی به آنان و گسترش فرهنگ دینی در ابعاد متعدد ارائه نماید؛ بنابراین سؤال اصلی پژوهش حاضر این است که چگونه می‌توان با توجه به آموزه‌های قرآنی و روایی، یک الگوی جامع و عمل‌گرایانه برای جذب جوانان و اعطای هویتی فعال و سازنده به آنان از طریق مسجد، استنباط و تدوین کرد؟ پاسخ این پژوهش می‌تواند نشان دهد که جوان مسجیدی باید هویتی برانزده یک انسان مسلمان و نقش‌آفرین داشته باشد که بتواند مسئولیت‌های اجتماعی و فرهنگی خود را در جامعه، به‌نحو احسن به انجام رساند؛ با توجه به این که پژوهش حاضر در حوزه علوم انسانی صورت می‌پذیرد از روش توصیفی – تحلیلی استفاده شده و جمع‌آوری اطلاعات به روش کتابخانه‌ای است که از مهم‌ترین منابع دینی جهت تبیین و بررسی مهم‌ترین نقش‌ها و کارکردهای مسجد در جذب جوانان و تقویت هویتی دینی و انقلابی آنان، استفاده شده است.

ادبیات نظری پژوهش

در فرهنگ دینی درباره اهمیت جوانان و توجه به آنان تأکیدات فراوانی شده است؛ چراکه جوانان مهم‌ترین قشر هر جامعه‌ای هستند که تقویت باورهای اصیل در آن‌ها آینده آن کشور را تضمین می‌نماید؛ در آموزه‌های دینی بر لزوم توجه به جوانان برای هویت‌بخشی به آنان تأکید شده است؛ امام صادق (ع) در این باره می‌فرماید: نوجوانان را دریابید و به آنان حدیث و دین بیاموزید پیش از آنکه مرجئه (گروهی منحرف) بر شما پیش‌دستی کرده و جوانان را برابند (برقی، ۱۴۱۶ق، ص ۵). از سویی دیگر نبود هویت در شخصیت انسانی از جمله جوانان، آسیب‌های فردی و اجتماعی فراوانی برجا خواهد گذاشت؛ امام هادی (ع) در این باره می‌فرماید: «مَنْ هَانَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ فَلَا تَأْمَنُ شَرَّهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۲، ص ۳۰۰). کسی که نفس خود را خوار شمرد از شر او ایمن مباش؛ به این معنا که اگر در شخصی، هویت واقعی و ارزشی او از بین رود، هر کار شری از او بعید نیست؛ بنابراین لزوم توجه به شخصیت جوانان حائز اهمیت است؛ مسجد نیز به‌عنوان مهم‌ترین پایگاه مرکزی و مردمی اسلام از همان آغاز این مهم را برعهده داشته است؛ چراکه پاسخگویی به مسائل دینی و شبهات و همچنین

تصمیمات مهم حکومتی در مسجد شکل می‌گرفت (ضرابی، ۱۳۷۹ش، صص ۶۷ - ۶۶؛ نوپهار، ۱۳۷۳ش، ج ۲، ص ۱۶۲). از همان زمان رسول اکرم (ص) مسجد پایگاهی بود که تمامی جوانب زندگی مسلمانان را تحت الشعاع خود قرار می‌داد و در حیطه‌های مختلف راهگشای امور بود (طه الولی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۵۹)؛ بنابراین استفاده از قابلیت‌های مسجد در جذب و تعالی جوانان و هویت‌بخشی به آنان قابل توجه است و می‌تواند در این امر کمک شایانی کند.

۱. پیشینه پژوهش

درباره جایگاه و کارکردهای مسجد از یک سو و اهمیت جوانان و اهتمام به آنان از سوی دیگر، پژوهش‌هایی صورت گرفته است؛ برخی از پژوهش‌ها نیز به اهمیت و جایگاه جوانان در جامعه پرداخته و ضرورت توجه به هویت دینی و ملی آنان را مورد تأکید قرار داده‌اند؛ نقی‌زاده در مقاله‌ای با عنوان: «بررسی کارکردهای مسجد» به بیان کارکردهای عبادی، اجتماعی، نظامی، قضایی، آموزشی و سایر کارکردهای خاص مثل برگزاری مجالس و مراسم، کمک به مستمندان و خرید و فروش پرداخته است (نقی‌زاده، ۱۳۸۶، صص ۶۷ - ۵۵). فجری در مقاله‌ی «آشنایی با کارکردهای مسجد» به بیان کارکردهای آموزشی، فرهنگی، تبلیغی، اجتماعی، سیاسی، جهادی، رسانه‌ای و روحی، روانی مسجد پرداخته است (فجری، ۱۳۸۸، صص ۷۹ - ۶۸). اسماعیلی و همکاران در مقاله‌ی «کارکردهای مسجد تراز اسلامی با تأکید بر آموزه‌های دینی» بیان داشته‌اند که مسجد در اسلام، فراتر از یک مکان عبادی، دارای کارکردهای سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، علمی، اقتصادی و نظامی است و به‌عنوان نماد تمدن اسلامی شناخته می‌شود؛ این پژوهش با استناد به آموزه‌های دینی نشان می‌دهد که پیشوایان اسلامی نگاهی راهبردی به مسجد داشته و از آن به‌عنوان پایگاهی برای گسترش جغرافیای فرهنگی و تمدنی اسلام استفاده کرده‌اند و ساخت و احیای مساجد حتی در مقیاس کوچک، نشانه‌ای از حضور و هویت اسلامی محسوب شده است و در تحکیم وحدت و انسجام مسلمانان نقش اساسی ایفا می‌کند (اسماعیلی و همکاران، ۱۴۰۳، صص ۸۵ - ۷۶). رحمانی در مقاله‌ای تحت‌عنوان «مسجد و کارکردهای مختلف آن در اسلام» بیان کرده که مسجد در اسلام، نهادی با کارکردهای چندبعدی است که فراتر از عبادت، نقش‌های فرهنگی، آموزشی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی ایفا می‌کند. این مقاله با استناد به آیات قرآن و روایات، بر نقش محوری مسجد در تربیت نیروی انسانی، مقابله با جنگ نرم دشمن و حفظ هویت اسلامی تأکید دارد و بیان می‌کند که مسجد به‌عنوان پایگاه وحدت و حرکت‌های انقلابی، در جریان انقلاب اسلامی و دفاع مقدس، نقشی حیاتی در بسیج و هدایت جامعه ایفا کرده است (رحمانی، ۱۴۰۳، صص ۱۶ - ۱).

منصوری و سلیمانی خشاب در مقاله‌ای با عنوان: «مقایسه گرایش‌های شناختی، رفتاری، و عاطفی هویت دینی دانش‌آموزان متوسطه دوم با ویژگی‌های دموگرافی مختلف مبتنی بر ارزش‌های تمدن اسلامی» که در مجله تمدن نوین اسلامی منتشر شده، به‌صورت میدانی و با رویکرد مقایسه‌ای به ارزیابی هویت دینی دانش‌آموزان دوره متوسطه دوم پرداخته‌اند (منصوری و سلیمانی خشاب، ۱۴۰۰ش، صص ۲۳۰ - ۱۹۷). یآوری وثاق در مقاله‌ای با عنوان: «تاثیر رسانه‌های جدید در هویت دینی جوانان با تأکید بر نقش رسانه ملی» جایگاه رسانه ملی را در هویت‌دهی دینی به جوانان مورد بررسی قرار داده است (یآوری وثاق، ۱۳۹۲ش، ص ۱۲) برخی دیگر از پژوهشگران به عوامل تاثیرگذار در

هویت دینی جوانان پرداخته و در قسمت عوامل فردی و اجتماعی به شاخصه‌های تاثیرگذار در هویت دینی جوانان اشاره کرده‌اند (فضل الهی قمشی، شیبانی، ۱۴۰۰ش، ص ۴۱) برخی از پژوهش‌ها با محوریت مسجد به موضوعات مرتبط در این باره پرداخته‌اند؛ طاهری خرامه و الیاسی در مقاله‌ای با عنوان: «نقش مساجد و مشارکت مذهبی در سلامت معنوی دوران نوجوانی» به نقش‌آفرینی مساجد در ارتباط با سلامت روحی پرداخته‌اند (طاهری خرامه، الیاسی، ۱۴۰۳ش، ص ۸) هرچند این پژوهش بی‌ارتباط با مسأله هویت دینی نیست؛ اما متمرکز بر آن نیز است.

با پیروزی انقلاب اسلامی به رهبری امام خمینی بار دیگر مساجد هویت و جایگاه خود را نسبت به زمان حاکمیت پهلوی بازیافتند و از آغاز نهضت، به عنوان سنگری محکم و مأمنی پر خیروبرکت، میعادگاه مؤمنان و مجاهدان قرار گرفتند، و از آنجا که نوع برداشت امام راحل و همچنین مقام معظم رهبری از متون دینی درباره کارکردهای مسجد، درحالی که حاکمیت دینی را شکل داده و رهبری کرده‌اند، مهم و قابل استفاده است، در پیشینه پژوهش به پاره‌ای از عناوین سخنان و تأکیدات ایشان در این باره اشاره می‌شود.

جایگاه و نقش مسجد در ساختار جامعه اسلامی از منظر امام خمینی در مقاله‌ای با عنوان «نگاهی اجمالی به جایگاه مسجد از دیدگاه امام خمینی (س)» در «پرتال امام خمینی» با توجه به سخنان ایشان در صحیفه امام، ذیل چهار عنوان «نقش مسجد در مبارزه با دشمنان اسلام»، «نقش و اهمیت اجتماع در مسجد»، «توجه به مدیریت در مسجد» و «نقش و اهمیت مسجد در بعد سیاسی» مورد بررسی قرار گرفته است.^۱

مقام معظم رهبری نیز در مناسبت‌های مختلف، بیانات مهمی درباره مسجد و کارکردهای آن داشته‌اند؛ گزیده‌ای از بیانات ایشان درباره مسجد در سایت رسمی ایشان (khamenei.ir) در چهار بخش «اهمیت مسجد»، «توصیه‌هایی در زمینه ارتقای مساجد»، «ارتباط جوانان با مساجد» و «وظایف ائمه جماعات» ارائه شده است.^۲

تمامی پژوهش‌های پیش گفته، در ارتباط با موضوع مقاله حاضر هستند؛ اما رویکرد این پژوهش و محوریت آن متمایز از پژوهش‌های یادشده است؛ چراکه با محوریت مسجد، به قابلیت‌ها و ظرفیت‌های آن در هویت‌دهی به جوانان در تمدن نوین اسلامی در عصر حاضر پرداخته است که با این رویکرد، پژوهشی انجام نشده است.

۲. اهمیت و نقش مسجد در اسلام

واژه مسجد از واژگان عربی است که ریشه آن «سجد» و اسم مکان به معنای محل سجده است. راغب در مفردات خود، مسجد را محل اقامه نماز می‌داند که به اعتبار سجده به آن مسجد گفته‌اند (راغب اصفهانی، ۱۳۸۷ش، ص ۳۵۴) علت استناد مسجد به سجده به این خاطر است که سجده، اعلی و اکمل عبادت به شمار می‌رود و نهایت خضوع در برابر خالق هستی است: «السُّجُودُ مَتْنُهُ الْعِبَادَةُ مِنْ بَنِي آدَمَ»

^۱ ر.ک: <http://www.imam-khomeini.ir/fa/>

^۲ ر.ک: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=57391>

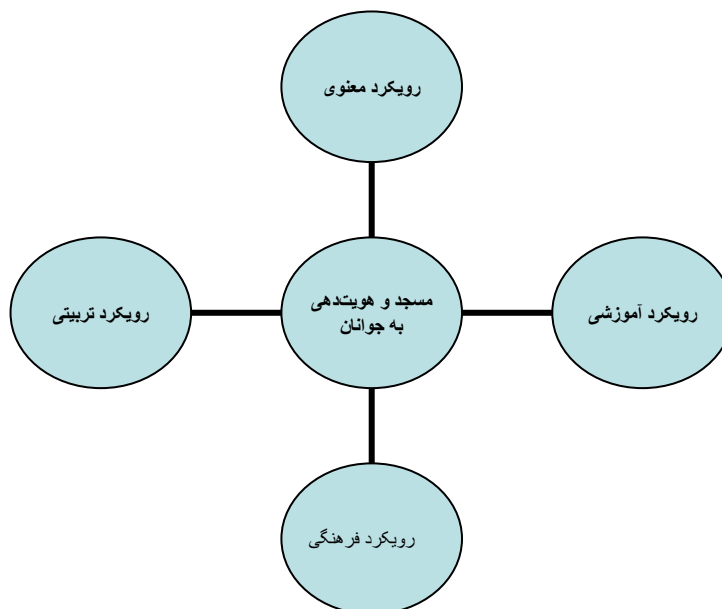
(مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۲، ص ۱۶۴). مسجد جایگاه عبادت و بندگی خالصانه خداوند است: «وَ أَنْ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا» (جن/ ۱۸) مسجد آشیانه و پناهگاه مؤمن به شمار می‌رود (نوری طبرسی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۳۶۱) که هنگام مشکلات و اندوه‌های دنیوی باید به آن پناه ببرد (حرّ عاملی، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ص ۲۶۳). در قرآن کریم در ذیل آیات مختلف، اهمیت و نقش مسجد بازگو شده است؛ از جمله خداوند در سوره مبارکه اعراف می‌فرماید: «قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ» (اعراف/ ۲۹) بگو: «پروردگارم به دادگری فرمان داده است، و [اینکه] در هر مسجدی روی خود را مستقیم [به سوی قبله] کنید، و درحالی‌که دین خود را برای او خالص گردانیده‌اید وی را بخوانید، همان‌گونه که شما را پدید آورد [به سوی او] برمی‌گردید.» در تفسیر این آیه مبارک اقوال مختلفی ارائه شده است که از مهم‌ترین آنان این است که نماز جماعت را که بیشتر علما مستحب و اندکی، واجب می‌دانند در مسجد بخوانید (طبرسی، ۱۳۶۰ش، ج ۹، ص ۸۴). آیات دیگری که در این باره آمده، آیات ۱۷ و ۱۸ سوره توبه است: «مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ بِالْكُفْرِ أُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ وَفِي النَّارِ هُمْ خَالِدُونَ * إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَآلِیَوْمِ الْآخِرِ وَآقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا اللَّهَ فَعَسَى أُولَئِكَ أَنْ يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ». مشرکان نمی‌توانند مساجد خدا را آباد کنند، درحالی‌که به کفر خویش شهادت می‌دهند. آنان اعمالشان به هدر رفته و خود در آتش جاودانند؛ مساجد خدا را تنها کسانی آباد می‌کنند که به خدا و روز بازپسین ایمان آورده و نماز برپا داشته و زکات داده و جز از خدا نترسیده‌اند، پس امید است که اینان از راه‌یافتگان باشند؛ آیات دیگری نیز در این باره وجود دارد (نک: بقره، ۱۱۴؛ توبه، صص ۱۰۸ - ۱۰۷) که همگی دلالت بر اهمیت و نقش والای مسجد در اسلام و زندگی عبادی و اجتماعی مسلمانان دارند.

پیامبر اکرم (ص) اولین کسی است که مسجد را با یک چهارچوب سیاسی، اجتماعی، فکری بنا نمود و آن را مقر خویش قرار داد تا اعراب از هرجای جزیره العرب و یا خارج از آن به زیارتش مشرف شوند و درباره دین و دنیای خویش از وی سؤال کنند (طه الولی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۵۹). امام صادق (ع) درباره اهمیت و نقش والای مسجد به مسلمانان توصیه می‌کند که هنگامی رویارویی با مشکلات و اندوه‌های دنیوی، به نماز و مسجد پناه ببرند (حرّ عاملی، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ص ۲۶۳). درجای دیگر درباره ارزش عبادی رفتن به مسجد می‌فرماید: کسی که به سوی مسجد گام برمی‌دارد، بر هیچ خشک و تری پا نمی‌نهد جز آنکه از زمین اول تا هفتم برای او تسبیح می‌گویند (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۴۰) و احادیث دیگر که حاکی از اهمیت والای این مرکز عبادی سیاسی اجتماعی مسلمانان است.

۳. مسجد و فرایند هویت‌بخشی به جوانان

مسجد پایگاهی دینی است که از فرهنگ دینی حمایت می‌کند؛ از همان صدر اسلام در زمان پیامبر اکرم (ص) مسجد نقش فعالیت‌های فرهنگی، اجتماعی، آموزشی، سیاسی و نظامی را برعهده داشته است؛ مسجد در یک جامعه اسلامی، جایگاه تجمع منظم و همه روزه مؤمنان به‌خصوص جوانان است؛ کسانی که دوستدار آشنایی با دین و اندیشه الهی‌اند. در این میان وجود یک مبلغ شایسته و کارآمد می‌تواند از این گردهمایی به‌خوبی در راستای رشد فرهنگی و بالندگی اندیشه‌های اسلامی بهره‌برداری کند؛ همان‌گونه که پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت (ع)

تا مرز امکان چنین کردند (نوبهار، ۱۳۷۳ ش، ج ۲، ص ۱۶۲). در عصر حاضر مسجد به‌عنوان مرکز مهم عبادی و اجتماعی مؤمنان می‌تواند آثار قابل‌توجهی بر روی جامعه بگذارد؛ درباره جوانان که به‌عنوان قشر مهم جامعه همواره در معرض تهاجمات فرهنگی و شبهات هستند، نقش مسجد در جذب جوانان از یک‌سو و تحکیم بنیان‌های اعتقادی و مذهبی آنان، از سویی دیگر قابل‌توجه است.



۳-۱. نقش متولیان مسجد در جذب جوانان

بدون شک اولین برخورد افشار جامعه، خصوصاً جوانان با متولیان مسجد است؛ کسانی که عهده‌دار مسئولیت‌های مسجد هستند؛ شیوه برخورد مسئولان مسجد و کسانی که در مسجد هستند و همچنین رفتار آنان در جامعه در رویکرد فکری جوانان بسیار مؤثر است، در برخی از مساجد متأسفانه شیوه برخورد ناشایست با جوانان و حتی کودکان موجب جدایی همیشگی این قشر از مسجد و نقش‌بندی خاطره تلخ از مسجد در ذهن آنان شده است؛ بنابراین، رفتار آنان در جذب جوانان بسیار تأثیرگذار است. خوش‌خلقی و رفتار پسندیده از مهم‌ترین راهکارهای جذب جوانان به مسجد است؛ یکی از مهم‌ترین عوامل موفقیت پیامبر اکرم (ص) در صدر اسلام و جذب جوانان به خود اخلاق پسندیده ایشان بود. خداوند به پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «فَإِذَا زَمَمْتُ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ» (آل عمران/ ۱۵۹) به‌خاطر رحمت الهی بود که با آنان نرم‌شدی و اگر تندخو و خشن و سخت‌دل بودی، از دور تو پراکنده می‌شدند، و در ادامه آیه می‌فرماید: پس از آنان درگذر و برایشان استغفار کن و در کار با آنان مشورت نما و چون تصمیم‌گرفتی بر خدا توکل کن که خداوند توکل‌کنندگان را دوست دارد. گشاده‌رویی، از بارزترین صفات رسول خدا (ص) بود که سهمی عمده در جذب مردم به اسلام و شیفتگی آنان به شخص پیامبر اسلام (ص) داشت؛ خود ایشان در این باره می‌فرمایند: هیچ چیزی در میزان قیامت سنگین‌تر از اخلاق نیکو نیست (مجلسی، ۱۳۷۶ ش، ج ۷۱، ص ۳۸۲)؛ بنابراین اولین

راهکار مهم مسجد در جذب جوانان شیوه برخورد مسئولان مسجد با جوانان است که اخلاق پسندیده و روشی نیکو می‌تواند محیطی جذاب و مورد پسند برای جوانان فراهم کند.

۲-۳. تأثیرات معنوی مسجد در ترسیم شخصیت دینی جوانان

یکی از مهم‌ترین دلایل وجود مسجد، نقش عبادی آن است به‌گونه‌ای که از همان آغاز محل عبادت و راز و نیاز مسلمانان بوده است؛ مسجد مکانی است که نه فقط برای قشر خاص بلکه برای همگان بنا شده تا با ورود در آن، اتحاد و همدلی پیدا کنند و در راه خداوند قدم بردارند. بی‌شک نقش عبادی مسجد در گسترش فرهنگ دینی و جذب جوانان امری انکارناپذیر است. اقامه نماز جماعت در مسجد، علاوه بر ثواب غیرقابل وصف و آثار ارزنده‌ای که دارد، دارای کارکرد تربیتی بسیار مهمی نیز هست و آن این‌که انسان از طریق نماز جماعت، ضمن بهره‌مندی از صفا و طراوت و قداست مکان باشکوهی چون مسجد، با اقشار مختلف مردم ارتباط صمیمی برقرار می‌کند؛ از سویی دیگر برگزاری مراسمات معنوی همچون اعتکاف، مناسبت‌های مذهبی و دعاها ناخودآگاه در وجود جوانان تأثیرات والایی می‌گذارد؛ پابندی بسیاری از جوانان به دین و فرهنگ دینی و ارزش‌های ملی و انقلابی نشأت گرفته از تأثیرات معنوی مساجد است؛ بسیاری از جوانان در سایه شرکت در همین مراسمات معنوی شخصیت و هویت واقعی خود را پیدا کرده‌اند، شبهات جوانان در سایه شرکت در مراسمات مذهبی و استماع ارزش‌های دینی از کلام سخنرانان مساجد برطرف می‌شود؛ بنابراین جذب جوانان به مسجد و قراردادن آنان در محیط مساجد خودبه‌خود هویت دینی آنان را ناخودآگاه و خودآگاه افزایش می‌دهد و تأثیرات مثبتی در زندگی آنها و همچنین جامعه خواهد داشت.

۳-۳. آثار اجتماعی مسجد در هویت‌بخشی به جوانان

کار مسجد تنها عبادت نیست، مسجد به‌عنوان خانه خدا در فقه اسلامی جایگاه ویژه‌ای دارد و برای آن احکام خاصی وضع شده است؛ مسجد جایگاه ارشاد و تبلیغ اسلامی است؛ از آغاز اسلام، از مسجد علاوه بر وظایف دینی و الهی استفاده‌های دیگری نیز شده است؛ این کار حتی پیش از هجرت پیامبر اکرم (ص) از مکه به مدینه نیز صورت گرفت، پیامبر اکرم (ص) در کنار کعبه می‌نشستند و مردم به ملاقات ایشان می‌آمدند و با آن حضرت به گفت‌وگو می‌پرداختند (ضرابی، ۱۳۷۹ش، صص ۶۷ - ۶۶). نقش اجتماعی مسجد در عصر حاضر، اهمیت ویژه‌ای پیدا کرده و مسئولیت‌های مهمی در این باره به‌عهده مسجد قرار دارد؛ در موضوع کارکردهای مسجد در حوزه اجتماعی برای گسترش فرهنگ دینی و جذب جوانان، ازجمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۳-۳-۱. مسجد و وحدت اجتماعی

بزرگ‌ترین قشر جوامع و کلیدی‌ترین آن، جوانان و نوجوانان هستند. برقراری اتحاد و یکپارچگی در میان جوانان از تمام اقشار و مذاهب و گروه‌های سیاسی جامعه، نقطه عطفی در عزت و کرامت جامعه و دفع خطرات دشمنان بوده و هست. چگونگی اتحاد جوانان در کمک به

استقلال کشور و ارزش‌های دینی در سایه اعتصام به ریسمان الهی است که این اتحاد می‌تواند از مساجد که سنگ‌های انقلاب هستند، نشر پیدا کند. حضور جوانان در مساجد علاوه بر شکل‌دهی هویت دینی آنان، شکل‌دهی به نظم جامعه و تعالی آن نیز هست، چراکه ارزش‌های اسلامی و ملی توسط جوانان در جامعه نشر پیدا می‌کنند. در مسجد جوانان با اصول مشترک دینی آشنا می‌شوند و مسجد می‌تواند از طریق این اشتراکات مقوله اتحاد و وحدت اجتماعی را نهادینه‌سازی نماید و در ایجاد هویت اسلامی فراقومی برای جوانان نقش ایفا کند و البته نباید اجازه داد، اموری که ناشی از اختلاف سلیقه است، زمینه‌ساز اختلاف در اصول اساسی مشترک شود.

۳-۳-۲. مسجد و نهادینه‌سازی فرهنگ امر به معروف و نهی از منکر در جوانان

مسجد به دو رویکرد جذبی و نشری می‌تواند فرایند امر به معروف و نهی از منکر را در جوانان نهادینه‌سازی کند؛ در رویکرد جذبی ضمن جذب جوانان به مسجد با ارائه رویکردهای خاص، آسیب‌های اجتماعی و اخلاقی جوانان را تذکر می‌دهد و با این روش، علاوه بر تقویت باورهای دینی و ارزشی در جوانان موجبات تعالی آنان را فراهم می‌کند. در رویکرد نشری، فرهنگ امر به معروف و نهی از منکر در جوانان نهادینه‌سازی می‌شود و خود آنان این وظیفه مهم را در محیط خانوادگی و اجتماعی خود برعهده می‌گیرند. بدون شک امر به معروف و نهی از منکر توسط جوانان در میان جوانان دیگر، تأثیرات مثبت‌تری نسبت به انجام این امر توسط بزرگسالان خواهد داشت، چراکه جوانان در بسیاری از مسائل بهتر می‌توانند یکدیگر را درک کنند و بایدها و نبایدها را به یکدیگر تذکر دهند؛ در عصر حاضر که مستکبران و دشمنان اسلام از همه راه‌ها برای نابودکردن اسلام و مسلمین دریغ نمی‌کنند، نقش مسجد حائز اهمیت است؛ رسانه‌ها و تمامی امکاناتی که در دست این گروه هست، به دنبال تهاجم فرهنگی و جایگزین کردن فرهنگ غیردینی و بیگانه به جای فرهنگ دینی است؛ اگر در این رابطه مؤمنانی که در مسجد حضور پیدا می‌کنند، به مسائل شهر خود در سطح جزئی و مسائل کشور در سطح کلان، بی‌توجه باشند، فرهنگ بیگانگان رفته‌رفته در بطن جامعه رسوخ می‌کند و آثار زیان‌باری را در متن جامعه به جای می‌گذارد؛ وظیفه مسجد در این مورد این است که با ارائه فرهنگ اصیل دینی و با راهکارهای کاربردی و جذاب در تمامی افراد جامعه تأثیر بگذارد و سپر محکمی در برابر تهاجمات بیگانگان باشد؛ بدون شک فریضه امر به معروف و نهی از منکر می‌تواند در این زمینه کارساز باشد و تأثیرات مفید و ادامه‌داری را به جای گذارد.

۳-۳-۳. مسجد و فرهنگ دفاع و جهاد

مسجد از صدر اسلام تا پیروزی انقلاب اسلامی ایران و تا به امروز، علاوه بر کارکردهای عبادی و اجتماعی، نقش مهمی در ابعاد دفاعی و نظامی ایفا کرده است.

با مراجعه به کتاب‌های تاریخی به روشنی پیداست که از ابتدای اسلام، فعالیت‌های جهادی از جمله گردآوری، تجهیز، سامان‌دهی و تجمع نیروها به هنگام احساس خطر و بیم از تعرض دشمن، در مسجد صورت می‌پذیرفته است؛ مسجد نه تنها محل اعزام نیروها و طرح نقشه‌های جنگی بوده بلکه رسول خدا (ص) دستور می‌دادند در صورت وجود مسجد، چادر فرماندهی ایشان را در کنار آن نصب کنند (فجری، ۱۳۸۸،

صص ۷۶ - ۷۵). آن حضرت خطبه‌های آتشین خود را که برای اعزام مسلمانان به جهاد و مبارزه با کفر و شرک بود، در مساجد ایراد می‌کردند و حتی آمادگی‌های قبل از اعزام هم در مسجد شکل می‌گرفته است (نقی‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۵۷). مشاوره‌های نظامی ایشان در مسجد انجام می‌گرفته است؛ در غزوه احد زمانی که مشرکان نزدیک مدینه رسیدند، پیامبر اکرم (ص) اصحاب خویش را در مسجد جمع کرد و بر روی منبر، از خواب خویش گفت و اصحاب را نسبت به تصمیم‌گیری در رابطه با تدبیر جنگی آگاه ساخت و مسلمانان پیشنهادهای خود را ابراز کردند (اسماعیلی و همکاران، ۱۴۰۳، ص ۸۲).

همچنین در تاریخ مبارزات ملت‌های مسلمان، مساجد نقش حساس و مهمی در قیام علیه نظام‌های ستمگر حاکم و نفوذ بیگانگان ایفا کرده‌اند؛ گونه‌ای که مسجد مکانی برای گردهمایی، تبادل افکار و اطلاعات و تصمیم‌گیری‌های اجتماعی و سیاسی بوده است. در طول تاریخ سیاسی ایران نیز مساجد همواره عامل مهمی در مبارزات سیاسی مردم و نیز یکی از نهادهای تأثیرگذار در پیروزی انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷ بودند؛ چنان‌که در این باره، مقالات مستقلی نیز به رشته تحریر درآمده است (به عنوان نمونه، ر.ک: سهرابی و فرح‌بخش، ۱۳۹۹، صص ۱۴۳ - ۱۲۱؛ موحدی، ۱۳۹۹، ص وب‌سایت). در دوران نهضت اسلامی به رهبری امام خمینی، نقش تربیتی، آگاهی‌بخشی، آموزشی و سیاسی مساجد، چنان‌که در صدر اسلام بود، احیا شد. مساجد در جریان انقلاب اسلامی نه تنها پایگاهی برای بیدارسازی مردم علیه حکومت بودند بلکه محلی برای سازمان‌دهی نیروهای انقلاب و مبارز نیز به‌شمار می‌رفتند و به مراکز تشکیل و آموزش بسیج مردمی تبدیل شدند؛ مساجد عامل مهمی در تکثیر و ارسال پیام رهبران انقلاب به مردم در دورترین نقاط کشور بودند و با عملکرد شبکه‌ای، توانستند نوار سخنرانی‌های امام خمینی و جزوه‌ها و کتاب‌های انقلابی را که از محل اقامت ایشان در خارج کشور به ایران می‌رسید، در میان مردم شهرهای مختلف منتشر کنند. مسجد در دوران جنگ تحمیلی هشت ساله نیز، کارکردهای مهمی مانند تقویت روحیه مقاومت ملی مردم، تأمین نیروی انسانی مورد نیاز، پشتیبانی همه‌جانبه و تدارکات غذایی و امدادی جبهه‌ها را برعهده داشت (ر.ک: رحمانی، ۱۴۰۳، صص ۱۳ - ۱۲).

این نقش‌آفرینی‌های پویا و اثرگذار در زمینه‌های گوناگون، مسجد را به نهادی زنده و ارزنده در صحنه‌های سیاسی - نظامی تاریخ اسلام و ایران و عامل تربیت سیاسی و جهادی جوانان و تکمیل بخشی مهم از هویت دینی آنان تبدیل کرده است.

۳-۴. رویکرد آموزشی مسجد در هویت‌دهی به جوانان

مسلمانان در صدر اسلام به بحث درباره قرآن و احکام آن و احادیث و زبان و فرهنگ عربی توجه داشتند؛ همه این کوشش‌ها فقط در راه تحکیم مبانی دین و نشر و تعلیم آن انجام می‌گرفت؛ بنابراین مساجد در حکم مراکز آموزشی بودند که در آن‌ها آموزش و تعلیم علوم دینی مورد توجه بود (صفا، ۱۳۶۳ش، صص ۸ - ۶). در عصر حاضر نیز نقش آموزشی مسجد به‌ویژه درباره آموزش مسائل دینی - سیاسی و پاسخ‌گویی به شبهات برجسته و حتی مهم‌تر از گذشته است که می‌تواند افزون‌بر جذب جوانان به خود، بسیاری از شبهات آنان را برطرف کند.

۳-۴-۱. تبیین ارزش‌های دینی

در عصر حاضر نقش مساجد در تمامی حیطه‌ها بیش از پیش مورد توجه قرار گرفته و البته قابلیت‌های آن نیز افزایش پیدا کرده است؛ امروزه مساجد می‌توانند نقش مدارس و دانشگاه‌ها را در حیطه آموزش و فرهنگ داشته باشند که البته در بسیاری از مساجد این رویکرد اجرا می‌شود. کلاس‌های فوق‌برنامه در ابعاد مختلف می‌تواند بسیاری از معارف و مباحث دینی و انقلابی را برای جوانان تبیین نماید که این مهم، نقش اساسی در هویت‌بخشی به جوانان خواهد داشت. در بعد دینی، آموزش قرائت و مفاهیم قرآن، آموزش احکام و مواردی که همه اقشار جامعه به آن نیاز دارند یکی از رسالت‌های مساجد است که باید در متن جامعه نهادینه شود؛ تعلیم دینی در مسجد باید به گونه‌ای جذاب و کاربردی باشد تا جوانان و کودکان به این تعلیم جذب شوند؛ در همین رابطه پیامبر اکرم (ص) خطاب به ابوذر می‌فرماید: ای ابوذر، هرگونه توقفی در مسجد لغو و بیهوده است؛ مگر برای سه دسته: کسی که پس از نماز به تلاوت قرآن می‌پردازد؛ آنکه سرگرم ذکر و یاد خداست و کسی که به مباحث علمی اشتغال داشته باشد (حرّ عاملی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۸۴). پیامبر اکرم (ص) معاذین جبل را مأمور کرد تا مردم یمن را با مبانی اسلامی آشنا کند (ابن‌هشام، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۳۷)؛ در جای دیگر پیامبر اکرم (ص) درباره شخصی که در مسجد به بیان رویدادهای دوران جاهلیت و اشعار و انساب عرب پرداخته بود، فرموده‌اند: اینها دانشی است که ندانستن آن، زبانی ندارد و فراگرفتن آن نیز سودی را در پی ندارد. دانش تنها سه چیز است: فراگرفتن آیه‌ای محکم، آموختن واجبی از واجبات دین و سنتی پابرجا و جز این‌ها، تنها نوعی فضیلت و برتری به‌شمار می‌آید (کلبینی، ۱۳۸۸ق، ج ۱، ص ۳۲). همه این موارد حاکی از اهمیت تعلیم علوم دینی، به‌ویژه در مسجد است. در عصر انتظار و غیبت امام معصوم که شبهات فراوانی در زمینه‌های دینی مطرح است، مساجد به‌عنوان سنگرهای اسلام، باید مکان گسترش و تعلیم فرهنگ دینی، دفاع از اسلام و تبیین آموزه‌های اسلامی و ترویج معارف مهدوی باشد تا از این رهگذر، باعث تحکیم اعتقادات و باورهای مذهبی در همه اقشار جامعه خصوصاً جوانان شود.

امروزه مسجد به‌عنوان مهم‌ترین پایگاه عبادی، فرهنگی و اجتماعی در جهان اسلام، می‌تواند نقشی محوری در ترویج اندیشه مهدویت ایفا نماید؛ این کارکردها را می‌توان در سه محور اصلی دسته‌بندی کرد: ۱. کارکرد آموزشی و تبیینی با آموزش معارف مهدوی، مانند تبیین مفهوم انتظار، شرایط و نشانه‌های ظهور، ویژگی‌های حکومت مهدوی، وظایف منتظران و لزوم آمادگی برای ظهور، تشکیل حلقه‌های معرفتی، تولید و توزیع محصولات فرهنگی مرتبط با مهدویت، برگزاری نمایشگاه‌های کتاب و نشریات تخصصی و تصحیح انحرافات فکری درباره مهدویت و ظهور به‌ویژه با به‌کارگیری ابزارهای هنری و رسانه‌ای جذاب. ۲. کارکرد تربیتی و کادرسازی با تربیت منتظران فعال و نیروهای متعهد و آشنا با مفاهیم مهدویت ۳. کارکرد عملی و اجتماعی برای زمینه‌سازی ظهور با انجام فعالیت‌های منتظرانه مانند برگزاری برنامه‌های مرتبط با موضوع مهدویت مثل دعای ندبه، برگزاری مراسم احیای شب‌های قدر و توسل و مناجات با محوریت توسل به حضرت که باعث زنده نگه‌داشتن روح انتظار در سطح جامعه می‌شوند؛ چنانکه از روایات پیداست مسجد پس از ظهور نیز همان کارکردهای صدر اسلام در زمان پیامبر اکرم (ص) را خواهد داشت؛ مثلاً از امیر مؤمنان علی (ع) نقل شده است: «كَأَنِّي أَنْظِرُ إِلَى شَيْعَتِنَا بِمَسْجِدِ الْكُوفَةِ قَدْ ضَرَبُوا الْفَسَاطِيطَ يُعَلِّمُونَ النَّاسَ الْقُرْآنَ كَمَا أُنْزِلَ» (النعمانی، ۱۳۹۷ق، ص ۳۱۸). گویا شیعیان مان را می‌بینم که در مسجد کوفه خیمه‌هایی

برپا کرده‌اند و قرآن را آن‌گونه که نازل شده است، به مردم می‌آموزند و در حدیثی از امام صادق خطاب به مفضل درباره محل اقامت آن حضرت آمده است: «دَارُ مَلِكِهِ الْكُوفَةُ وَ مَجْلِسُ حُكْمِهِ جَامِعُهَا وَ بَيْتُ مَالِهِ وَ مَقْسَمُ غَنَائِمِ الْمُسْلِمِينَ مَسْجِدُ السَّهْلَةِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۳، ص ۱۱). دستگاه حکومت او در کوفه و مقر حکمرانش، مسجد کوفه و بیت‌المال او و محل تقسیم غنائم مسلمانان، مسجد سهله است.

۳-۴-۲. مسجد و تقویت بنیان‌های خانواده

خانواده اساسی‌ترین بنیان اجتماعی در اسلام است و اهمیت و جایگاه آن در جامعه بر کسی پوشیده نیست؛ یکی از مواردی که مسجد می‌تواند روی آن تأثیر مشهودی داشته باشد، خانواده است. برگزاری همایش‌ها، جلسات علمی و تربیت فرزندان براساس مکتب قرآن و اهل بیت (ع) ازجمله مواردی هستند که شایسته است به آموزش آن‌ها در مسجد پرداخت و همه قشرها و طیف‌های جامعه را از آن بهره‌مند گردانید. امیرمؤمنان امام علی (ع) می‌فرمایند: کسی که به مسجد رفت‌وآمد کند، یکی از این موارد نصیب او خواهد شد: برادری که از او در راه خدا استفاده کند، دانشی نو، آیه‌ای محکم، سخنی که مایه هدایت و راهیابی او باشد، رحمت الهی که آن را انتظار می‌کشد، سخنی که او را از گمراهی بازدارد، ترک گناه به سبب حساب‌بردن از خداوند و ترک گناه به خاطر حیانمودن از برادران دینی خویش (حر عاملی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۴۸۰). این کلام امام علی (ع) جنبه‌های آموزشی، تربیتی و اخلاقی را دربر می‌گیرد. بدون شک داشتن جوانان متعهد و انقلابی در پرتو خانواده‌های سالم و ارزشی است؛ تقویت بنیان‌های خانواده و ارائه رویکردهای تربیتی و دینی به خانواده‌ها با محوریت مساجد، زمینه تربیت جوانان دینی و ارزشی را فراهم خواهد کرد.

همچنین یکی از کارکردهای مهم مسجد در این باره، فراهم‌آوردن امکان ازدواج‌های آسان و بادوام در راستای عمل به آیه ۳۲ سوره نور است که می‌فرماید: «وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (نور/۳۲) بی‌همسران خود، و غلامان و کنیزان درست‌کارتان را همسر دهید؛ اگر نیازمند باشند، خداوند آنان را از فضل خویش بی‌نیاز خواهد کرد، و خدا گشایش‌گر داناست. مفهوم واسطه‌گری در ازدواج و فراهم‌کردن زمینه‌های آن نیز از این آیه قابل برداشت است (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۴، ص ۴۵۷). سزاوار است مسجد به‌عنوان مهم‌ترین پایگاه اجتماعی و مذهبی، با ایجاد بستری امن و مورد اعتماد، خانواده‌ها و جوانان متدین را برای ازدواج به یکدیگر معرفی کند و با برگزاری دوره‌های آموزشی خانواده و مشاوره‌های پیش‌و پس از ازدواج و نیز ارائه تسهیلات و کمک‌های مالی برای تأمین جهیزیه و هزینه‌های اولیه، نقشی محوری در تسهیل سنت حسنه ازدواج و تقویت بنیان خانواده ایفا کند.

۳-۵. مؤلفه‌های فرهنگی در تقویت هویت دینی جوانان

از مهم‌ترین نقش‌های مسجد در عصر حاضر، نقش فرهنگی مسجد است؛ معصومین (ع) به این نقش مهم مسجد توجه ویژه‌ای داشته‌اند. عظمت و اهمیت این پایگاه معنوی، زمانی بیشتر رخ می‌نماید که در نظر آوریم در عصر کنونی، طوفان تهاجم فرهنگی، سیلاب شبهات و

پرسش‌ها، و تبلیغات فریبنده جوانان به فرهنگ‌های بیگانه اوج گرفته است؛ اینجاست که نقش خطیر مسجد کاملاً آشکار می‌شود؛ از جمله قابلیت‌ها و کارکردهای مسجد در این باره عبارت‌اند از:

۳-۵-۱. نهاده‌سازی ارزش‌های فرهنگی در جوانان

جوانان مهم‌ترین قشر جامعه هستند که بیشترین سرمایه‌گذاری بیگانگان بر روی این قشر است؛ جوانان از یک طرف به دلیل سن کم و نداشتن تجربه کافی، مردم را کمتر می‌شناسند و از نیرنگ‌های افراد خائن بی‌اطلاع‌اند و از طرف دیگر، گاه احساسات تند و افراطی به آنان مجال بررسی و تحقیق نمی‌دهد و در کارها بدون تأمل و بررسی تصمیم می‌گیرند (فلسفی، ۱۳۴۸، ص ۶۰). جوانان و نوجوانان معمولاً بیشتر در معرض انحرافات فکری هستند، به همین خاطر امام صادق (ع) می‌فرماید: نوجوانان را دریابید و به آنان حدیث و دین بیاموزید پیش از آن که مرجئه (گروهی منحرف) بر شما پیش‌دستی کرده و جوانان را بربایند (برقی، ۱۴۱۶ق، صص ۶-۵). و از امام علی (ع) نقل شده است: قلب نوجوان همچون زمینی خالی است که هرآنچه را در آن افکنده شود، قبول می‌کند (نهج‌البلاغه، نامه ۳۱)؛ بنابراین وظیفه مسجد است که با تمام توان فرهنگی، جوانان را به مسجد جذب کند و با آموزش‌های کاربردی معارف دین، آن‌ها را در مسیر کمال قرار دهد.

۳-۵-۲. مسجد و اقدامات راهبردی در مقابله با تهاجمات فرهنگی

در عصر حاضر یکی از رایج‌ترین نوع تهاجم برای دستیابی به اهداف استعماری، تهاجم فرهنگی است که با تغییردادن فرهنگ مردم براساس اندیشه بیگانه، کشور مهاجم به هدف خود می‌رسد؛ امروزه دشمنان انقلاب و اسلام پس از ناامید شدن از راه‌های اقتصادی، سیاسی و نظامی، راه تهاجم فرهنگی را برای دستیابی به اهداف خود برگزیده‌اند؛ در این میان، مسجد به عنوان مهم‌ترین سنگر اسلام و پایگاه تبلیغ فرهنگ دینی در مبارزه با این تهاجم، نقشی کلیدی و حساس برعهده دارد. ایجاد شناخت نسبت به فرهنگ دینی و تبیین آن و روشنگری نسبت به تهاجم فرهنگی از جمله اقداماتی است که می‌تواند در مسجد در این باره انجام گیرد. مسجد باید در همه زمینه‌ها با تهاجم فرهنگی مبارزه کند؛ از مهم‌ترین مواردی که می‌توان در این حوزه به مبارزه با آن پرداخت، الگوپذیری از بیگانگان و پذیرش بی‌چون‌وچرای فرهنگ بیگانه است که ممکن است، بر جوانان تأثیر بیشتری داشته باشد؛ از مهم‌ترین مواردی که دشمنان اسلام در پی ضربه‌زدن به آن هستند، تضعیف ارزش‌های اسلامی و تقویت ناهنجارهای فرهنگی است. در این میان، نشر الگوهای نامناسب شخصیتی، فکری و مبتذل در میان جوانان بیشتر از موارد دیگر است؛ الگوپذیری از بیگانگان در قالب‌های متفاوت می‌تواند نمایان شود از جمله در لباس، خوراک، وسایل خانه، مواد مخدر، قرص‌های روان گردان و ... که می‌توان گفت یک عامل جنگ نرم توسط دشمنان اسلام است؛ آنچه در فرهنگ دینی مذموم تلقی شده، الگوپذیری نادرست از بیگانگان است؛ امام باقر (ع) می‌فرماید: خداوند به پیامبری از پیامبران وحی فرمود که به قومت بگو: لباس دشمنان مرا نپوشید و غذای آنان را نخورند و به شکل آنان ظاهر نشوند که در آن صورت همانند آنها دشمن من خواهند بود (بروجردی، ۱۴۱۸ق، ج ۲۳، ص ۲۷۶). ارتباط تنگاتنگ پوشش با فرهنگ جامعه، متأسفانه لطمات بسیاری به الگوی مناسب و مطلوب پوشش در جامعه

وارد نموده است؛ برای زیر پا گذاشتن اصول و ارزش‌ها، استفاده از الگوهای پوشش غربی و مدل‌ها و نشان‌های خارجی بهترین ابزار و وسیله است، لذا برخی طراحان لباس به‌ویژه در عرصه پوشاک زنانه، با حمایت‌های مالی و قدرت‌های سرمایه‌ای، استفاده از مجلات خارجی را برای طراحی و تولید لباس در دستور کار خود قرار می‌دهند؛ مسأله زیان‌باری که در مقوله لباس مطرح است، مدگرایی است؛ این پدیده ساخته و پرداخته فرهنگ غربی است و موجب تجمل‌گرایی، مصرف‌گرایی مفرط، تفاخر و چشم‌وهم‌چشمی، تزلزل شخصیت و مشغولیت نامطلوب ذهنی در فرد می‌شود و الگوهای نامناسب و ضد ارزشی را ترویج می‌دهد؛ در این باره احادیث فراوان و حائز اهمیت وارد شده است، پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: خدا لعنت کند مردی را که لباس زن بپوشد و زنی که لباس مرد را بپوشد (محمّدی ری شهری، ۱۳۷۵ ش، ج ۵، ص ۱۸) و در جای دیگر می‌فرماید: کسی که لباس بپوشد و در آن لباس تکبر ورزد خداوند او را به گوشه‌ای از جهنم فرو برد (حر عاملی، ۱۴۰۳ ق، ج ۳، ص ۳۶۸). در زمینه اقتصادی، مصرف کالاهای خارجی و قاچاق که لباس و خوراک و غیره را دربر می‌گیرد به اقتصاد داخلی کشور ضربه وارد می‌کند. باری، الگوپذیری از بیگانگان در نوع و مقدار کالاهای مصرفی، از جنبه‌های گوناگون به جامعه اسلامی زیان می‌رساند (ایروانی، جواد، ۱۳۸۴ ش، ص ۲۸۷) بنابراین تبیین ارزش‌های دینی برای جوانان و همچنین تبیین نقشه‌های دشمنان برای تخریب این ارزش‌ها، با کارکردهای فرهنگی مساجد می‌تواند از آسیب‌های اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی ناشی از این موارد بکاهد و کمک شایانی به رشد و بالندگی جامعه اسلامی در ابعاد مختلف نماید.

۳-۵-۳. برگزاری همایش‌ها و مسابقات

یکی از کارهای مهم در زمینه فرهنگی مسجد، برگزاری همایش‌ها و مسابقات در زمینه فرهنگ دینی است؛ مسجد با بررسی نیازهای جامعه در امور دینی می‌تواند همایش‌ها و مسابقاتی در آن حیطه برگزار کند که موجبات افزایش سطح آگاهی و گسترش فرهنگ دینی را به دنبال خواهد داشت؛ از جمله می‌توان به برگزاری همایش‌هایی و مسابقاتی پیرامون مهدویت، قرآن، معارف اهل بیت (ع) و مباحث مرتبط با هویت انقلابی و دینی اشاره کرد تا با تبلیغ در سطح گسترده و دعوت از همگان در شرکت در این همایش‌ها و مسابقات، سطح آگاهی مردم افزایش پیدا کند. این همایش‌ها و مسابقات اگر به صورت جذاب و کاربردی برگزار شوند، موجبات جذب جوانان به مسجد از یک سو و تقویت هویت دینی و ملی آنان را از سوی دیگر فراهم می‌کند.

۳-۵-۴. برگزاری مراسمات مذهبی

یکی از زمان‌هایی که حضور جوانان بیش‌ازپیش، پررنگ می‌شود، زمان مناسبت‌های مذهبی است؛ حضور جوانان در مراسم عزاداری ائمه (ع) در زمان‌های مختلف به‌خصوص در ماه محرم موقعیت ویژه‌ای است تا متولیان امر فرهنگی و دین با استفاده از حضور جوانان در مساجد، معارف دینی و ارزشی را برای آنها بیان نمایند؛ برگزاری این مراسمات باید به گونه‌ای باشد که با استقبال مردم همراه باشد. در این مراسمات باید از سخنرانان برجسته در جهت گسترش فرهنگ معصومین (ع) استفاده شود. این مراسمات که زمینه بسیار خوبی برای گسترش فرهنگ

و هنر دینی است، باید به‌گونه‌ای باشد که به نحو شایسته، معارف دینی در آن‌ها برای عموم مردم بازگو شود و علاوه بر بزرگداشت مقام معصومین (ع) مطالب کاربردی در زندگی علمی و عملی معصومین (ع) بیان شود.

۳-۵-۵. تأسیس مراکز فرهنگی در کنار مساجد

در عصر حاضر که دامنه تهاجم دشمن به قلمرو اندیشه‌های دینی گسترش یافته و از سوی دیگر بسیاری از انسان‌های حق‌جو مشتاق آشنایی با مبانی اسلام هستند، بدون شک مسجد می‌تواند نقش مؤثری در این باره ایفا کند. در مقابله با تهاجم فرهنگی و همچنین گسترش فرهنگ دینی از جمله کارهای زیربنایی در این زمینه، علاوه بر فعال‌نمودن مساجد، بنانهادهن مؤسسات و مراکز آموزش - فرهنگی در کنار مساجد است که یک ضرورت اجتناب‌ناپذیر به‌شمار می‌رود؛ این مراکز مجموعه‌های وابسته به مسجد محسوب خواهند شد و اداره و مدیریت آنها نیز جدای از اداره مسجد نیست و برنامه‌ریزی‌های آن کاملاً با برنامه‌های مسجد مربوط، همراه و هماهنگ خواهد بود (نوبهار، ۱۳۷۳، ش، ج ۲، ص ۱۶۴). تأسیس این مراکز فرهنگی، در گسترش فرهنگ دینی و جذب جوانان نقش به‌سزایی خواهد داشت و می‌تواند تحت مدیریت مسجد، تحولات فرهنگی چشم‌گیری را در سطح منطقه و فراتر از آن ایجاد کند.

نتیجه

براساس مطالب پیش‌گفته برآیند نهائی مقاله را می‌توان در موارد زیر فهرست نمود:

مسجد یکی از مهم‌ترین پایگاه‌های دینی است که می‌تواند تأثیرات مفیدی در سطح فردی و اجتماعی داشته باشد که مهم‌ترین آنها گسترش فرهنگ دینی و جذب جوانان به مسجد است؛ مهم‌ترین نکته در این باره، استفاده حداکثری از قابلیت‌های مسجد است به‌گونه‌ای که باید به‌صورت علمی و کاربردی صورت پذیرد؛ در این میان متولیان مسجد و کسانی که در قالب کانون‌های فرهنگی مساجد مشغول به فعالیت هستند، می‌توانند به روش‌هایی جذاب، موجبات جذب مؤمنان از تمامی اقشار خصوصاً جوانان را فراهم آورند؛ مسئولان و کارگزاران فرهنگی مساجد با درنظر گرفتن قابلیت‌های اجتماعی، فرهنگی و آموزشی و با درنظر داشتن بحث تهاجم فرهنگی و دین‌گریزی در جامعه می‌توانند در اجرایی‌کردن این کارکردهای مسجد تلاش کنند. بدون شک در عصر حاضر اهمیت توجه به مسجد بیش‌ازپیش شده و می‌توان از این پایگاه دینی در ترویج و تبلیغ دین اسلام نهایت استفاده را برد.

در حیطه عبادی با برگزاری نماز جماعت در مسجد و حضور مردم از اقشار مختلف جامعه، فلسفه عبادت و معارف دین به نمازگزاران ارائه می‌شود؛ حیطه عبادی مسجد در زندگی فردی و اجتماعی نمازگزاران تأثیرات به‌سزایی دارد.

در بعد اجتماعی، مسجد با ایجاد وحدت اجتماعی، امر به معروف و نهی از منکر و نهادینه‌کردن فرهنگ جهاد و شهادت موجبات گسترش فرهنگ دینی را در جامعه فراهم می‌کند؛ این نقش مسجد در تقویت هویت اجتماعی جوانان و تحکیم باورهای دینی در جامعه، تأثیرگذار است.

در حوزه آموزشی، مسجد به عنوان مرکز آموزشی اسلام، با آموزش مطالبی به تمام اقشار جامعه درباره فرهنگ دینی، زمینه گسترش فرهنگ دینی را مهیا می‌کند؛ از جمله مواردی که مسجد می‌تواند به آموزش آن در حیطه فرهنگ دینی بپردازد، مباحث دینی، آموزش خانواده، فراهم آوردن امکان ازدواج‌های آسان و بادوام و ترویج اندیشه مهدویت است. اجرای کاربردی این برنامه‌ها در جذب جوانان و هویت بخشی به آنان مؤثر است.

در حیطه فرهنگی که مهم ترین نقش مسجد است، مسجد با راهکارهای کاربردی به مبارزه با تهاجم فرهنگی می‌پردازد و ضمن ارائه فرهنگ مرقی اسلامی، وسیله جذب جوانان به این فرهنگ را فراهم می‌آورد؛ از جمله راهکارهای مسجد در این زمینه می‌توان به برگزاری مراسمات مذهبی، برگزاری همایش‌ها و مسابقات، مبارزه با مصادیق تهاجم فرهنگی و بسط و نشر فرهنگ و هنر دینی و همچنین فرهنگ انتظار، اشاره کرد.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند (۱۴۱۵ق). ج ۱، تهران: دارالقرآن الکریم.
- نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی (۱۳۸۵ش). ج ۲۹، قم: انتشارات الهادی.
- ابن هشام، ابومحمد عبدالملک. (بی تا). السیره النبویه، بیروت: دارالقلم.
- اسماعیلی، مجید؛ جوادی صدر، محسن؛ موسوی، سید روح الله. (۱۴۰۳). «کارکردهای مسجد تراز اسلامی با تأکید بر آموزه‌های دینی»، مجله معرفت، شماره ۳۱۷، صص ۸۵ - ۷۶.
- ایروانی، جواد. (۱۳۸۴ش). اخلاق اقتصادی از دیدگاه قرآن و حدیث، مشهد: انتشارات دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- برقی، ابی جعفر احمد بن محمد. (۱۴۱۶ق). المحاسن، تحقیق: سید مهدی رجائی، قم: الجمع العالمی لاهل البیت علیهم السلام.
- بروجردی، حسین. (۱۴۱۸ق). جامع الاحادیث، قم: الطبعة العلمية.
- بی‌آزار شیرازی، عبدالکریم. (۱۳۶۳ش). تفسیر کاشف، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۳ق). وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، تهران: المکتبه الاسلامیه.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۸۷ش). مفردات الفاظ قرآن کریم، ترجمه حسین خداپرست، قم: دفتر نشر نوید اسلام.
- رحمانی، بشیر. (۱۴۰۳ش). «مسجد و کارکردهای مختلف آن در اسلام»، نشریه آفاق علوم انسانی، سال هشتم، شماره ۸۴، صص ۱۶ - ۱.
- ری شهری، محمد. (۱۳۷۵ش). میزان الحکمه، ج ۱، قم: انتشارات دارالحديث.
- سهرابی، حمیدرضا؛ فرح بخش، محمدجواد. (۱۳۹۹ش). «بررسی نقش مساجد در پیروزی انقلاب اسلامی ایران»، فصلنامه دولت پژوهی در جمهوری اسلامی ایران، سال ششم، شماره ۳، صص ۱۴۳ - ۱۲۱.
- صدوق، محمد بن علی بابویه. (۱۳۸۰ش). کمال الدین و تمام النعمه، تحقیق و تصحیح: علی اکبر غفاری، مترجم: منصور پهلوان، قم: سازمان چاپ و نشر دارالحديث.

- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۶۳ش). آموزش و دانش در ایران، تهران: انتشارات نوین.
- ضرابی، عبدالرضا. (۱۳۷۹). «نقش و عملکرد مسجد در تربیت»، مجله معرفت شماره ۳۲.
- طاهری خرامه، زهرا؛ الیاسی، عارفه. (۱۴۰۳ش). «نقش مساجد و مشارکت مذهبی در سلامت معنوی دوران نوجوانی»، نشریه دانش سلامت و دین، پیاپی ۷۰، ص ۸.
- طبرسی، فضل‌بن حسن. (۱۳۶۰ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ترجمه مترجمان، تهران: انتشارات فراهانی.
- طوسی، محمدبن حسن. (۱۴۱۷ق). کتاب الغیبه، تحقیق: عبادالله طهرانی و علی‌احمد ناصح، قم: موسسه المعارف الاسلامیه.
- طه الولی. (۱۴۰۹ق). المساجد فی الاسلام، بیروت: دارالعلم للملایین.
- فجرى، محمدمهدی. (۱۳۸۸). «آشنایی با کارکردهای مسجد»، مجله مبلغان، شماره ۱۲۰، صص ۶۸ - ۷۹.
- فضل‌الهی قمشی، سیف‌الله؛ شیبانی، زهره. (۱۴۰۰ش). «عوامل تاثیرگذار بر هویت دینی جوانان»، ماهنامه معرفت، شماره ۶ ص ۴۱.
- کلینی، محمدبن یعقوب. (۱۳۸۸ق). اصول کافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحارالانوار، ج ۲، ۱۱۰ ج، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴ش). تفسیر نمونه، ج ۱، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- منصوری، آرین؛ سلیمانی خشاب، عباسعلی. (۱۴۰۰ش). «مقایسه گرایش‌های شناختی، رفتاری، و عاطفی هویت دینی دانش‌آموزان متوسطه دوم با ویژگی‌های دموگرافی مختلف مبتنی بر ارزش‌های تمدن اسلامی، مجله تمدن نوین اسلامی»، دوره ۳، شماره ۲، صص ۲۳۰ - ۱۹۷.
- موحدی، محسن. (۱۳۹۹ش). «نقش مساجد در پیروزی انقلاب اسلامی ایران به‌عنوان الگو برای سایر نهضت‌ها»، دفتر مطالعات، پژوهش‌ها و ارتباطات حوزوی، <https://masjedpajoh.ir/article/study/43#>.
- النعمانی، ابن‌ابی زینب محمدبن ابراهیم. (۱۳۹۷ق). الغیبه، ج ۱، ۱ ج، تهران: نشر صدوق.
- نقی‌زاده، حسین. (۱۳۸۶). «بررسی کارکردهای مسجد»، مجله مبلغان، شماره ۹۶، صص ۶۷ - ۵۵.
- نوبهار، رحیم. (۱۳۷۳ش). سیمای مسجد، قم: انتشارات کوثر.
- نوری طبرسی، میرزاحسین. (۱۴۰۷ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لاحیاءالتراث.
- یاوری وثاق، مهدیه. (۱۳۹۲ش). «تاثیر رسانه‌های جدید در هویت دینی جوانان با تاکید بر نقش رسانه ملی»، فصلنامه مطالعات جوان و رسانه، پیاپی ۱۱، ص ۱۲.

Resources

1. The Holy Quran, translated by Muhammad Mahdi Foladvand (1415 AH), Tehran: Dar al-Quran al-Karim, first edition.
2. Nahjul al-Balagha, translated by Muhammad Dashti (1385 AH), Qom: Al-Hadi Publications, twenty-ninth edition.
3. Ibn Hisham, Abu Muhammad Abdul Malik (b.a.), Seerah al-Nabawiyah, Beirut: Dar al-Qalam.
4. Ismaili, Majid; Javadi Sadr, Mohsen; Mousavi, Seyyed Ruhollah (1403 AH), Functions of the Islamic Taraz Mosque with an Emphasis on Religious Teachings, Marafat Magazine, No. 317, pp. 76-85.
5. Irvani, Javad (1384 AH), Economic Ethics from the Perspective of the Quran and Hadith, Mashhad: Razavi Islamic University of Sciences Publications.
6. Barki, Abi Jafar Ahmad bin Muhammad (1416 AH), Al-Mahasin, researched by Seyyed Mahdi Rajai, Qom: Al-Jum' al-Alami La'hl al-Bayt (peace be upon him).
7. Boroujerdi, Hossein (1418 AH), Jame'e-e-Ahadith, Qom: Al-Ilmiyah Publishing House.
8. Bi-Azar Shirazi, Abdul Karim (1363 AH), Tafsir Kashif, Tehran: Islamic Culture Publishing House.
9. Hurr Ameli, Muhammad ibn Hassan (1403 AH), Wasa'il al-Shi'ah ila tahsil ma'al al-Shari'ah, Tehran: Al-Muktabah al-Islamiyyah.
10. Raghieb Isfahani, Hossein ibn Muhammad (1387 AH), Mufradat al-Fazl al-Quran, translation, Hossein Khodaparast, Qom: Navid al-Islam Publishing House.
11. Rahmani, Bashir (1403 AH), Masjid and its various functions in Islam, Afaq Ulum Ananisah, Year 8, No. 84, pp. 1-16.
12. Ray Shahri, Muhammad (1375 AH), Mizan al-Hikmah, Qom: Dar al-Hadith Publishing House, First Edition.
13. Sohrabi Hamidreza and Farahbakhsh Mohammad Javad (2010), A Study of the Role of Mosques in the Victory of the Islamic Revolution of Iran, Quarterly Journal of Government Studies in the Islamic Republic of Iran, Year 6, Issue 3, pp. 121-143.
14. Sadouq, Mohammad bin Ali Babawiyeh (2001), Kamal al-Din and Tamam al-Na'ma, Research and Correction, Ali Akbar Ghaffari, Translator, Mansour Pahlevan, Qom: Dar al-Hadith Publishing Organization.
15. Safa, Zabihullah (2004), Education and Knowledge in Iran, Tehran: Novin Publications.

16. Zarrabi, Abdolreza (2000), The Role and Function of the Mosque in Education, Marafat Magazine, Issue 32.
17. Taheri Kharamah, Zahra, Eliasi, Arefeh, (2014), The Role of Mosques and Religious Participation in the Spiritual Health of Adolescence, Danesh Salamat va Din Journal, Issue 70, p. 8.
18. Tabarsi, Fadl ibn Hassan (1360), Majma' al-Bayan fi tafsir al-Quran, translation, translators, Tehran: Farahani Publications.
19. Tusi, Muhammad ibn Hassan (1417 AH), Kitab al-Ghaybah, research, Ebadullah Tehrani and Ali Ahmad Naseh, Qom: Al-Ma'arif al-Islamiyyah Institute.
20. Taha al-Wali (1409 AH), Al-Masajids fi al-Islam, Beirut: Dar al-Ilm for millions.
21. Fajri, Muhammad Mahdi (1388), Introduction to the functions of the mosque, Mublabhan Magazine, No. 120, pp. 68-79.
22. Fadlullahi Qomshi, Saifullah, Shaybani, Zohra, (1400 AH), Factors affecting the religious identity of young people, Ma'rifat Monthly, No. 6, p. 41.
23. Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub (1388 AH), Usul al-Kafi, Tehran: Dar al-Kutb al-Islamiyyah Institute.
24. Majlisi, Muhammad Baqir (1403 AH), Bihar al-Anwar, second edition, 111 volumes, Beirut: Dar Ihya al-Turaht al-Arabi.
25. Makarem Shirazi (1374 AH), Nasser, Tafsir al-Namno, first edition, Tehran: Dar al-Kuttab al-Islamiyya.
26. Mansouri, Arian, Soleimani Khashab, Abbas Ali, (1400 AH), Comparison of cognitive, behavioral, and emotional tendencies of religious identity of secondary school students with different demographic characteristics based on the values of Islamic civilization, Journal of Modern Islamic Civilization, Volume 3, Issue 2, pp. 197-230.
27. Movahedi, Mohsen (1399 AH), The role of mosques in the victory of the Islamic Revolution of Iran as a model for other movements, Office of Studies, Research and Seminary Relations, <https://masjedpajoh.ir/article/study/43#>.
28. Al-Nu'mani, Ibn Abi Zainab, Muhammad ibn Ibrahim (1397 AH), Al-Ghaybah, 1 vol., first edition, Tehran: Sadooq Publishing.
29. Naqizadeh, Hossein (1386), A Study of the Functions of the Mosque, Molabhan Magazine, No. 96, pp. 55-67.
30. Noubahar, Rahim (1373 AH), Simay Masjid, Qom: Kowsar Publications.

31. Nouri Tabarsi, Mirzah Hossein (1407 AH), Mustadrak al-Wasa'il wa Mustanbat al-Mas'il, Qom: Al-Bayt (peace be upon him) Institute for the Revival of Heritage.
32. Yavari Wasagh, Mahdiah, (1392 AH), The Impact of New Media on the Religious Identity of Youth with an Emphasis on the Role of the National Media, Quarterly Journal of Youth and Media Studies, 11th issue, p. 12.

Representation of the occupation of Iran in Shahrivar 1320 AH (Case study of the television series Daei Jaan Napoleon,, Dar Chashme Bad, Moamai Shah and Khatun)

Mahdi Ansari¹ , Jafar Hosseinpour² 

1. Ph.D. Student in Culture and Communication, Tehran Central Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. Email: m.ansari8042@iau.ir

2. Associate Professor of Communication Sciences, Amin Police University, and Faculty of Culture and Communication, Sooreh University, Tehran, Iran. Email: j.hosseinpour@soore.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received :2024/11/04

Received in revised form:

2024/11/24

Accepted :2024/11/26

Available online: 2025/11/09

Keywords:

representation, occupation of Iran, Cinema of Iran, historical series, September 1941

ABSTRACT

Objective: This article aims to examine the representation of the occupation of Iran in September 1941 by Allied forces in Iranian television series, as an essential subject of contemporary historiography. The historical period in question was marked by the bitterness of the occupation, which occurred after Iran had declared its neutrality. Furthermore, the occupiers, through overt interference, deposed Reza Shah from the monarchy and imposed their desired conditions on the country's administration. An examination of this event through its representation in dramatic works can be effective in analyzing the efficacy or inefficacy of the first Pahlavi era. It is particularly important to note that this investigation is conducted in contrast to narratives that portray this period as an age of achievements and glory. Therefore, the present research seeks to analyze how this occupation is represented in Iranian series and provide a better understanding of historical representation in visual media.

Research Method: This study employs a qualitative content analysis method. The population under study includes four Iranian series: "My Uncle Napoleon" ("Da'i Jan Napoleon"), "The King's Mystery" ("Moammaye Shah"), "In the Wind's Eye" ("Dar Cheshm-e Bad"), and "The Lady" ("Khatoon"), which were produced by different producers, in various production organizations, and during different time periods. Data were collected through library research and direct observation of the series' scenes. The unit of analysis was the scenes related to the occupation, and coding was performed in three stages.

Findings: The results of the analysis indicate that the representation of Iran's occupation in these series primarily focuses on negative aspects. Numerous scenes depict the country's military forces as weak, the ruling government as inefficient, and the occupying forces as immoral (displaying violence and exploitation), alongside the outbreak of widespread famine and hunger, the spread of diseases, and pervasive insecurity in society. These elements are often accompanied by symbolic imagery such as the devastation of cities, the suffering of ordinary people, and administrative corruption. In contrast, the series have attempted to highlight nationalist sentiments among the people, including the formation of popular resistance groups, social solidarity, and a spirit of patriotism, which are displayed in scenes such as public gatherings or individual heroic acts. This dual representation portrays the occupation not only as an external event but also as an internal product of the incompetence of the first Pahlavi government.

Conclusion: Based on the findings, it can be concluded that the August-September 1941 occupation is represented in Iranian series as a bitter and tragic memory, with the weakness of the central government in protecting the country being palpable.

Cite this article: Ansari & M, Hosseinpour & J (2025). Representation of the occupation of Iran in Shahrivar 1320 AH (Case study of the television series Daei Jaan Napoleon,, Dar Chashme Bad, Moamai Shah and Khatun). Journal of Islamic Knowledge and Thought.1(1)59-103. <http://doi.org/10.22059/JIKT.2025.104549>



© The Author(s).

DOI: <http://doi.org/10.22059/JIKT.2025.104549>

Publisher: University of Tehran.

بازنمایی اشغال ایران در شهریور ۱۳۲۰ ه. ش (مطالعه موردی سریال‌های تلویزیونی دای جان ناپلئون، در چشم باد، معمای شاه و خاتون)

مهدی انصاری^۱ ، جعفر حسین پور^۲ 

۱. دانشجوی دکتری فرهنگ و ارتباطات دانشگاه آزاد تهران مرکز، تهران، ایران. m.ansari8042@iau.ir

۲. دانشیار، علوم ارتباطات دانشگاه علوم انتظامی امین و دانشکده فرهنگ و ارتباطات دانشگاه سوره. تهران. ایران. j.hosseinpour@soore.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۱۴

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۹/۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۰۶

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۸/۱۸

هدف: مقاله پیش رو با هدف بررسی بازنمایی اشغال ایران در شهریور ۱۳۲۰ توسط نیروهای متفقین در مجموعه‌های نمایشی ایرانی، به عنوان یکی از موارد ضروری تاریخ‌نگاری معاصر، تکمیل گشته‌است. دوره مورد اشاره تاریخی با تلخی اشغال ایران همراه شد. اشغالی که بعد از اعلام بی‌طرفی ایران صورت گرفت. از طرف دیگر، اشغالگران با دخالتی آشکار، رضاخان را از پادشاهی خلع و شرایط مطلوب خود را بر اداره کشور تحمیل کردند. نگاهی به این رویداد با توجه به بازنمایی آن در آثار نمایشی می‌تواند در تحلیل کارآمدی یا ناکارآمدی دوره پهلوی اول مؤثر شود. خصوصاً باید توجه شود این بررسی در برابر روایت‌هایی صورت می‌گیرد که این دوره را عصر دستاوردها و شکوه نشان می‌دهند. بنابراین، پژوهش پیش رو بر آن است تا نحوه بازنمایی این اشغال در سریال‌های ایرانی‌واکوی کرده و درک بهتری از نحوه بازنمایی تاریخی در رسانه‌های نمایشی فراهم آورد.

روش پژوهش: در این پژوهش، از روش تحلیل محتوای کیفی استفاده شده‌است. جامعه مورد بررسی شامل چهار سریال ایرانی است: «دای جان ناپلئون»، «معمای شاه»، «در چشم باد» و «خاتون»، که توسط تهیه‌کنندگان متفاوتی در سازمان‌های تولید متفاوت و در دوره‌های زمانی گوناگون تولید شده‌اند. داده‌ها از طریق روش گردآوری کتابخانه‌ای و مشاهده مستقیم سکانس‌های سریال‌ها جمع‌آوری گردید. واحد تحلیل، سکانس‌های مرتبط با اشغال بوده و کدگذاری در سه مرحله انجام شد.

کلیدواژه‌ها:

بازنمایی، اشغال ایران، سینمای

ایران، سریال‌های تاریخی،

تابستان ۱۳۲۰

یافته‌ها: نتایج تحلیل نشان می‌دهد که بازنمایی اشغال ایران در این سریال‌ها عمدتاً بر جنبه‌های منفی تمرکز دارد. صحنه‌های متعدد به ضعیف جلوه دادن نیروی نظامی کشور، ناکارآمدی دولت حاکم، بی‌اخلاقی نیروهای اشغالگر (مانند خشونت و بهره‌کشی)، بروز قحطی و گرسنگی گسترده، شیوع بیماری‌ها، و ناامنی فراگیر در سطح جامعه می‌پردازند. این عناصر اغلب با تصاویر نمادین مانند ویرانی شهرها، رنج مردم عادی و فساد اداری همراه است. در مقابل، سریال‌ها تلاش کرده‌اند تا احساسات ملی‌گرایانه مردم را برجسته کنند، از جمله تشکیل گروه‌های مردمی مقاومت، همیاری اجتماعی و روحیه وطن‌پرستی، که در سکانس‌هایی مانند تجمعات مردمی یا اقدامات قهرمانانه فردی نمایش داده می‌شود. این بازنمایی دوگانه، اشغال را نه تنها به عنوان یک رویداد خارجی، بلکه محصول داخلی بی‌کفایتی نظام پهلوی اول ترسیم می‌کند.

نتیجه‌گیری: بر اساس یافته‌ها، می‌توان نتیجه گرفت که اشغال شهریور ۱۳۲۰ در سریال‌های ایرانی به عنوان یک خاطره تلخ و تراژیک بازنمایی شده‌است و ضعف حکومت مرکزی در حفظ کشور محسوس است.

استناد: انصاری & م. حسین پور & ج (۱۴۰۴). بازنمایی اشغال ایران در شهریور ۱۳۲۰ ه. ش (مطالعه موردی سریال‌های تلویزیونی دای جان ناپلئون، در چشم باد، معمای شاه و خاتون). پژوهشنامه معارف و اندیشه اسلامی، ۱(۱)، ۵۹-۱۰۳



<http://doi.org/10.22059/JIKT.2025.104549>

© نویسندگان

ناشر: دانشگاه تهران.

مقدمه

بازنمایی، یکی از مفاهیم بنیادین در مطالعات فرهنگی است؛ معنای عمومی بازنمایی بر مجموعه‌ایی از فرایندها دلالت می‌کند که به‌وسیله آن ابژه یا عملی در جهان واقعی ترسیم شده و به‌نمایش درمی‌آید. بنابراین بازنمایی عملی نمادین است که جهان ابژه را انعکاس می‌دهد. برای زبان‌شناسان بازنمایی برای تبیین این امر به‌کار می‌رود که چگونه یک مفهوم می‌تواند جایگزین یک ابژه شود. در حوزه گفتمانی و به ویژه گفتمان‌های قومی و نژادی این واژه عمدتاً به این صورت به‌کار می‌رود که چگونه برخی ویژگی‌های یک گروه از مردم به‌عنوان ویژگی‌های کل مردم به‌مثابه یک کل سازگار می‌شود (مهدی‌زاده، ۱۴۰۰: ۷۸). مفهوم بازنمایی تعلقی فراوان به آقای استوارت هال دارد و از این رهگذر به ایده‌ای اصلی در مطالعات فرهنگی و رسانه‌ای بدل شده است. هال شاخص‌ترین چهره مطالعات فرهنگی است که با رجوع به نظریه «هژمونی» گرامشی به برسازی مجدد تفسیر انتقادی گرامشی به فرهنگ نیل یافته است (والی‌زاده، ۱۳۹۸: ۲۸).

بازنمایی مفهومی است که پیتر دالگران در کتاب تلویزیون و گستره عمومی آن را موردبررسی و تشریح قرار داده است؛ همچنین او بیان می‌کند: بُعد بازنمایی توجه ما را به تولیدات رسانه‌ای جلب می‌کند، این بعد شامل زمینه‌های ذیل می‌گردد. مطالبی که رسانه‌ها عرضه می‌کنند نحوه انعکاس، موضوعات انواع گفتمان‌های مطرح و ماهیت مباحث و مناظرات ارائه شده بازنمایی به ابعاد اطلاعاتی تولیدات رسانه‌ای ازجمله ابعاد نمادین و بدیع آن آثار اشاره دارد، بازنمایی درگستره عمومی به پرسش‌هایی اساسی نظیر این که چه مطلبی باید برای انعکاس انتخاب شوند و چگونه بر مخاطبان عرضه گردند، اشاره دارد. لذا مشاهده می‌شود بازنمایی متمایز از انعکاس محض واقعیات و رخدادهاست؛ یعنی در بازنمایی، وقایع و رخدادهای از حالت اصلی خود خارج می‌شوند؛ حال هرچقدر که رسانه‌ها و خبرنگاران معتقد به عینیت‌گرایی در انعکاس خبرها، باشند، بازنمایی‌های انجام‌شده به واقعیت نزدیک‌تر هستند و هر مقدار که رسانه‌ها از عینیت‌گرایی به‌دور باشند، بازنمایی‌های آن‌ها نیز دورازواقع خواهد بود (سلطانی فر و هاشمی، ۱۳۸۲: ۳۰).

به‌طورخاص مطالعات رسانه‌ای که سرشته‌ای مهم برای تشریح نسبت مطالعات مذکور باوجود نظری و فلسفی است. بازنمایی کاربردهای گوناگونی در حوزه‌های فلسفه، روان‌شناسی، رسانه، ارتباطات، هنر و... دارد، ازاین‌رو تلقی‌های مختلفی نیز از آن وجود دارد. رسانه، سازنده‌ی محیط نمادینی می‌باشد که تأثیر بسیار زیاد آن‌ها، شکل‌گیری تصویر ذهنی مخاطبان از دنیای می‌باشد این روزها وسیله‌های ارتباط جمعی خصوصاً تلویزیون، از عوامل مهم و تأثیرگذار بر روش و کیفیت زندگی فردی و گروهی افراد هستند و برنامه‌هایی که برای مخاطبان ازطریق این رسانه پخش می‌شود، می‌تواند بر دیدگاه آن‌ها تأثیرات بسیار زیادی بگذارد. در همین راستا استفاده این مزیت رسانه تصویری برای انتقال مفاهیم مدنظر برنامه‌ریزان و تصمیم‌گیرندگان موردتوجه قرارگرفته است (نیرومند، ۱۳۹۴: ۶۳). یکی از مفاهیمی که پیوسته موردتوجه افراد فعال در حوزه سینما و فیلم‌سازی بوده است، حوزه جنگ و وطن‌پرستی است، جنگ جهانی دوم برای اروپا طوفانی بود که گریز از آن برای هیچ ساکنی در قاره سبز ممکن نبود؛ اما چرا امواج سهمگین این طوفان بالایی برای ساکنان جاده ابریشم شد؟ این سؤال است که در انتهای جنگ به آن پاسخ داده شد. پل پیروزی کلیدواژه‌ای بود که گره چرایی حضور هم‌زمان متفقین در شمال و جنوب

ایران را توجیه کرد. این اشغال به دلیل نگرانی از همکاری ایران با آلمان نازی و احتمال استفاده از جادوی نفت ایران برای پشتیبانی از جنگ صورت گرفت؛ متفقین پس از تمهیدات لازم و با دستاویز حضور و فعالیت آلمانی‌های مقیم ایران بر ضد متفقین، در ۳ شهریور ۱۳۲۰ ایران را اشغال و رضاشاه را وادار به استعفا و تبعید از ایران کردند و در مرحله بعد، اقدام به ایجاد دولت دست‌نشانده و تحمیل پیمان اتحاد سه‌گانه کردند؛ این اتفاق تاریخی تأثیرات بسیار زیادی در کشور در آن دوره داشت، تبعات این اتفاق در تاریخ ایران بسیار زیاد بوده است، به همین دلیل به این دوره در برخی از فیلم‌ها و سریال‌ها پرداخته شده است. این‌که این دوره از تاریخ در فیلم‌های مختلف چگونه به‌نمایش درآمده است و چه مفاهیمی در فیلم‌های اکران‌شده نمایش داده شده است که می‌تواند باعث شناخت هدف فیلم‌ساز شود؛ زیرا با توجه به نقش رسانه‌های تصویری، بررسی تأثیرگذاری و شیوه بازنمایی وقایع مختلف در سریال‌ها از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، به‌ویژه مسائلی که جنبه ملی پیدا می‌کند، مانند بازنمایی شهامت، اقتدار، میهن‌پرستی و بازنمایی تضاد و تقابل با نیروهای دشمن، مفاهیمی که بازنمایی درست آن‌ها باعث می‌شود که در بین نسل حاضر نیز این مفاهیم جریان بیشتری پیدا بکند، اشغال ایران در جنگ جهانی نیز یکی از این حوزه‌هاست که نیاز به بررسی و تحلیل در سریال‌های ساخت شده بر این اساس دارد.

در عصر کنونی، رسانه‌ها به‌عنوان یکی از مهم‌ترین دستاوردهای پیشرفت بشری و ابزارهای آگاهی‌رسانی همگانی شناخته می‌شوند که به‌دلیل جایگاه کلیدی‌شان و براساس نیازهای مخاطبان، به‌سرعت درحال گسترش و فراگیری هستند؛ اهمیت رسانه‌ها به‌قدری است که توانسته‌اند موانع جغرافیایی، فرهنگی و حتی سیاسی را تا حد زیادی از میان بردارند و امکان دسترسی آسان به اطلاعات و دانش را برای میلیاردها نفر در سراسر جهان فراهم کنند (اتکینسون، رابوی، ۱۳۸۴: ۴۴). تلویزیون از بدو تولد فرد وجود دارد و جزئی از زندگی اوست و با انواع و اقسام برنامه‌ها ازجمله فیلم، سریال و تبلیغات و... افراد جامعه را با مسائل متنوعی آشنا می‌سازد (میرساردو و صداقت، ۱۳۸۶: ۳۰). برنامه‌های تلویزیونی با بایدها و نبایدها، محدودیت‌ها و آزادی‌ها و امثال آن بر اذهان عمومی، نگرش‌ها و طرز فکر مخاطبان اثراتی وصف‌نکردنی دارد (سعدی‌پور و علی‌پور، ۱۳۸۶: ۱۱۰). نقش رسانه‌های جمعی به‌ویژه تلویزیون در انتقال آموزه‌های اجتماعی و فرهنگی زندگی جمعی به مخاطبان خود بسیار برجسته است و از جایگاه ویژه‌ای در بین سایر رسانه‌های جمعی برخوردار است؛ این نهاد مخاطب اول سمعی و بصری کشور است و می‌تواند در اقناع و جهت‌دهی افکار عمومی، قانون‌گرایی و قانونمندی و امثال آن به سمت‌وسوی موردنظر صاحب‌نظران، تأثیر به‌سزایی داشته باشد (بای، ۱۳۹۱).

شهریور ۱۳۲۰ شروع اتفاقات زیادی برای ایران بود؛ اتفاقاتی که بعد از گذشت سال‌ها هنوز ابعاد آن ناشناخته باقی‌مانده است. کتاب‌های زیادی درمورد اشغال ایران در شهریور ۱۳۲۰ نوشته شده است؛ برخی از این کتاب‌ها اشاره کوتاهی داشته‌اند به این موضوع و برخی کتاب‌های تاریخی هم سعی کرده‌اند با شرح این اتفاق تاریخی، به همه زوایای مهم این موضوع بپردازند (محمدی و اسکندری‌فرد، ۱۳۹۶: ۱۱۴)؛ اما موضوعی که اهمیت بررسی دارد این امر است که این دوره تاریخی به چه صورت در فیلم‌های ایران در دهه‌های مختلف به‌تصویر کشیده شده است. نگاه به این دوره چه‌گونه بوده است؟ البته قابل‌کتمان نیست که دیدگاه شخص نویسنده فیلم‌نامه و یا کارگردان در این خصوص تأثیرگذار خواهد بود؛ اما شناخت نگاه کلی می‌تواند در این خصوص دید بهتری را برای خواننده فراهم بیاورد.

تحقیق درباره بازنمایی تاریخ در سریال‌های نمایشی دارای ضرورت‌های بسیاری است؛ این تحقیقات می‌تواند به‌عنوان یک ابزار برای درک بهتر تاریخ، فرهنگ و جامعه ما از طریق رسانه‌های نمایشی شناخته شود. از دیدگاه تاریخی، سریال‌های نمایشی می‌توانند به‌عنوان منابع بسیار مفیدی برای بررسی بازنمایی تاریخ و فرهنگ جامعه در دوره‌های مختلف باشند؛ این تحقیقات می‌توانند به ما کمک کنند تا بازنمایی‌های خاصی که در سریال‌های نمایشی از تاریخ و فرهنگ داریم، تحلیل کرده است و به درک بهتری از آن‌ها برسیم. به‌طور خلاصه، تحقیق درباره بازنمایی تاریخ در سریال‌های نمایشی ضرورت‌های بسیاری دارد و می‌تواند به‌عنوان یک ابزار برای درک بهتر تاریخ، فرهنگ و جامعه ما از طریق رسانه‌های نمایشی شناخته شود.

با بررسی بازنمایی شهریور ۱۳۲۰ در آثار نمایشی ایرانی، می‌توان به درک بهتری از رویداد و تأثیرات آن بر فرهنگ و جامعه دست یافت؛ در این بررسی، می‌توان به‌دنبال پاسخ به سؤالاتی مانند: چگونه رویداد شهریور ۱۳۲۰ در آثار نمایشی ایرانی بازنمایی شده است؟ آیا بازنمایی‌های مختلف از این رویداد، تأثیرات مختلفی بر فرهنگ و جامعه داشته‌اند؟ درکل، بررسی بازنمایی شهریور ۱۳۲۰ در آثار نمایشی ایرانی می‌تواند به درک بهتر تأثیرگذاری این رویداد بر فرهنگ و جامعه کمک کند و همچنین به فهم بهتر از مفهوم بازنمایی در فرهنگ، هنر، رسانه‌ها و علوم اجتماعی کمک می‌کند؛ به‌عنوان مثال، با بررسی بازنمایی‌های مختلف در فیلم‌ها و نمایش‌ها، می‌توان به‌دنبال نحوه تأثیرگذاری آن‌ها بر فرهنگ و جامعه بود و برای بهبود بازنمایی‌های آینده، از این بررسی‌ها استفاده کرد.

از این بین محقق چند سریال در دوره‌های زمانی مختلف را انتخاب کرده است که این اشغال در این سریال‌ها و فیلم‌ها بازنمایی شده است، با بررسی این سریال‌ها محقق به‌دنبال پاسخ به این سؤال است که بازنمایی شهریور ۱۳۲۰ ه. ش و اشغال ایران در مجموعه‌های نمایشی ایرانی چگونه صورت پذیرفته است؟

اهداف پژوهشی

هدف کلی

بررسی بازنمایی شهریور ۱۳۲۰ ه. ش و اشغال ایران در مجموعه‌های نمایشی دایی‌جان ناپلئون، در چشم باد، معمای شاه و خاتون

اهداف فرعی

- شناخت نحوه بازنمایی شکست و اشغال در مجموعه‌های نمایشی دایی‌جان ناپلئون، در چشم باد، معمای شاه و خاتون
- شناخت نحوه بازنمایی دشمن در مجموعه‌های نمایشی دایی‌جان ناپلئون، در چشم باد، معمای شاه و خاتون
- شناخت نحوه بازنمایی نمایش قدرت دولت مرکزی در مجموعه‌های نمایشی دایی‌جان ناپلئون، در چشم باد، معمای شاه و خاتون
- شناخت نحوه بازنمایی وضعیت معیشت عموم مردم در سال‌های اشغال ۱۳۲۰ در مجموعه‌های نمایشی دایی‌جان ناپلئون، در چشم باد، معمای شاه و خاتون

- نمایش نحوه بازنمایی احساسات ملی‌گرایانه در مجموعه‌های نمایشی دایی‌جان ناپلئون، در چشم باد، معمای شاه و خاتون

جدول ۱. خلاصه بررسی پیشینه تحقیق

عنوان مقاله	نویسندگان	خلاصه موضوع و یافته‌های پژوهشی
بازنمایی والدین در پیشوایی سربال‌های کلاه پهلوی و (شهرزاد (گزارش کامل)	پیشوایی (۱۴۰۰)	نتایج بررسی نشان داد عملکرد رسانه ملی در بازنمایی نقش‌های چهارگانه والدین از جهت کمی و کیفی نسبت به سربال شهرزاد مناسب‌تر و در سطح بالاتری است که نشانه اهتمام عوامل تولید برنامه به سیاست‌های کلی رسانه ملی در ترویج الگوی مثبت و واقع‌نما از قانون خانواده مسلمان ایرانی است؛ این برتری کلاه پهلوی بر سربال شهرزاد در هر چهار نقش مذکور والدینی در تربیت دینی فرزندان قابل مشاهده است، ضمن اینکه در سربال شهرزاد در مجموع، کدهای نقش‌های والدینی به نسبت کل وقایع داستان در سطح بسیار پایینی قرار داشت.
تجربه‌های فقیر در سینما و	خالق‌پناه و همکاران (۱۳۹۷)	نتایج نشان داد که در چنین فضایی تئوریک است که فیلم‌های «آپارتمان مورچه‌ها، چهار ترانه برای کرکوک، ۷۴» مبتنی بر روش نشانه‌شناسی موردخوانش واقع شدند که هرکدام از فیلم‌ها مبتنی بر یک دیالکتیک رمزگانی در صدد بازنمایی کردن تجربه جنگ به مثابه یک تجربه فقیر هستند؛ حضور رمزگان‌های مستندگونه مبتنی بر غیاب داستان در فیلم‌ها، بازنمایی تجربه را مواجه با یک بحران می‌کند؛ اما ازسویی دیگر، مستندگونه‌گی، فضایی سیاسی را به فیلم‌ها می‌بخشد. درنهایت می‌توان گفت چشم‌انداز سینمای ستم‌دیدگان بستری برای پروپلماتیزه کردن فیلم‌ها برای به تصویرکشیدن سطوری دیگر از تاریخ چندخطی را فراهم می‌کند.
بازنمایی ایران در سینمای هالیوود	گیویان و سروی برزگر (۱۳۸۸)	نتیجه‌های بررسی نشان داد که وجود شکاف میان واقعیت و آنچه در رسانه‌ها ارائه می‌شود، سبب شده تلاش‌های بسیاری برای توصیف و تبیین چگونگی و چرایی شکل‌گیری بازنمایی‌های رسانه‌ای از جهان خارج صورت گیرد؛ در سایه این تلاش‌ها، امروزه بازنمایی رسانه‌ای به مفهومی بنیادین در مطالعات فرهنگی و رسانه‌ای تبدیل شده است. براساس فرض‌های اولیه مطالعات فرهنگی، در بررسی متون رسانه‌ای، مؤلفه‌های ایدئولوژیک و اجتماعی موجود در ورای این متون و تأثیر آن در شکل‌گیری نگاه مخاطبان، امری است که باید به شکل جدی مدنظر قرار گیرد؛ در میان محصولات رسانه‌ای موجود، سینمای هالیوود در ارائه بازنمایی‌های رسانه‌ای از جهان خارج، موقعیت منحصربه‌فرد و بی‌بدیلی

دارد. بررسی فیلم‌های سینمایی ساخته شده در هالیوود که به‌نحوی با ایران مرتبط بوده‌اند، نشان می‌دهد در این فیلم‌ها ایران به‌مثابه «دیگری فرودست» غرب نشان داده‌شده و کلیت عمل رسانه‌ای هالیوود را می‌توان بخشی از «نژادپرستی نوین» دانست

اسپانیا، جنگ جهانی دوم و مایوک و در این پژوهش آن‌ها تلاش کرده‌اند مجموعه‌ای از آثار برجسته را گردآوری بکنند که به شکاف‌ها و تأخیرهای مهم تاریخ‌نگاری اسپانیایی می‌پردازد که بخشی از آن به‌دلیل تصویب نسبتاً دیر هنگام قانون است؛ برنيس، هرمان و همکارانشان اشاره می‌کند تا گزارش‌های تاریخی کاملی از مشارکت اسپانیایی‌ها در جنگ جهانی دوم و هولوکاست ارائه کنند و محصولات فرهنگی (خاطرات، رمان‌ها) را با نگاهی انتقادی بررسی کنند. ۱۹۳۰

بازنمایی مبارزه طبقاتی در راجمن الی^۲ و این مطالعه بر روی فیلم دیترویت (۲۰۱۷) متمرکز است که داستان یک رویداد واقعی در فیلم دیترویت همکاران می‌شیکان، دیترویت ۱۹۶۷ را روایت می‌کند؛ این فیلم تضاد اجتماعی بین جامعه سفید و سیاه‌پوست را ترسیم می‌کند، براساس نتایج تحلیل مبارزه طبقاتی در دیترویت (۲۰۱۷)، نویسندگان دریافتند که درگیری‌های اجتماعی در جامعه رخ داده است. مبارزه طبقاتی به‌دلیل تضاد بین گروه‌های خاص برای منافع خود برای دستیابی به آزادی در جامعه اجتماعی رخ می‌دهد؛ مبارزه طبقاتی از طریق صحنه‌ها و دیالوگ‌هایی در فیلم به تصویر کشیده می‌شود که محقق مشکلی را بین گروه سیاه‌پوستان و سفیدپوستان می‌بیند.

بازنمایی جنگ عراق در کمبل^۳ و در جنگ عراق در سال ۲۰۰۳، تصویرسازی محور اصلی درگیری بود و اغلب خود موضوع درگیری بود. استراتژی پنتاگون مبنی بر «جاسازی» خبرنگاران و خدمه دوربین آن‌ها با واحدهای رزمی و فعال کردن آن‌ها به دستور آن واحد، ادامه‌دهنده سنت دیرینه رابطه نزدیک بین رسانه‌ها و ارتش است.

آنچه که درباره پوشش خبری جنگ عراق توسط روزنامه‌نگاران بسیار قابل‌توجه است، شیوه‌ای است که در آن تصاویر درگیری تولیدشده توسط رسانه‌های متحدان بسیار تمیز بود و عمدتاً فاقد اجساد بود که نشان‌دهنده یک درگیری بزرگ است.

¹. Mayok & Hispanophila

². Rachman Ally

³. Campbell

روش

در این پژوهش از روش تحلیل محتوای کیفی استفاده شده است؛ روند انجام‌شدن تحلیل محتوای کیفی دارای پنج مرحله اساسی است که عبارت‌اند از: ۱. جمع‌آوری داده‌های کیفی، ۲. سازمان‌دهی و اتصال به داده‌های کیفی، ۳. کدگذاری داده‌های کیفی، ۴. تجزیه و تحلیل داده‌های کیفی برای بینش، ۵. گزارش درباره بینش‌های به‌دست‌آمده از تحلیل داده‌ها که در این پژوهش نیز این روند انجام‌شده است. با بررسی سکانس‌های مختلف از فیلم‌ها، کدهای مدنظر درآمده است، سپس دسته‌بندی مفاهیم صورت گرفته است و بعد از دسته‌بندی نیز کدهای مفهومی به هرکدام داده‌شده است و درنهایت نیز تجزیه و تحلیل صورت گرفته است؛ جامعه آماری شامل چهار مجموعه نمایشی دایی‌جان ناپلئون، در چشم باد، معمای شاه و خاتون می‌شود که نمونه‌های مورد بررسی از بین این مجموعه سریال‌ها انتخاب شده است؛ با توجه به مضامین انتخاب شده در فیلم‌ها و سریال‌های مورد بررسی ۴ فیلم انتخاب شد. واحد نمونه‌گیری در این بررسی سکانس‌های مختلف بود که در حدود ۱۰۰ سکانش انتخاب و بررسی شدند و درنهایت سکانس‌های هم‌مضمون حذف شدند.

شیوه گردآوری داده‌ها و ابزار مورد استفاده

شیوه گردآوری داده‌ها در این پژوهش از طریق مشاهده و نت‌برداری و همچنین مطالعات کتابخانه‌ای برای بخش نظری هستند، به همین منظور محقق سریال‌های موردنظر را چندین بار مشاهده کرده و با توجه به روش مورد انتخاب نت‌برداری کرده است و از بین نت‌ها کدهای مدنظر را استخراج کرده است.

برای بررسی قابلیت اعتماد کدهای به‌دست‌آمده از گروه نخبگانی استفاده شده که شامل اساتید راهنما و داور و دو تن از اساتید صاحب‌نظر در این حوزه که کدها بعد از انتخاب در مرحله اول چندین مرحله خدمت این گروه ارسال شد و با تأیید نهایی مراحل دوم کدگذاری انجام شد و در این مرحله نیز مجدد کدها برای گروه نخبگانی ارسال و دسته‌بندی مفاهیم، چندین بار بررسی شده است و درنهایت در مرحله سوم نیز این روند تکرار شد سپس نتایج به‌دست آمده در پژوهش استفاده شد.

فیلم‌های مورد بررسی

در این قسمت به ارائه اطلاعاتی درخصوص فیلم‌های موردبررسی پرداخته شده است:

- دایی‌جان ناپلئون

دایی‌جان ناپلئون یک مجموعه تلویزیونی ایرانی به کارگردانی ناصر تقوایی است که در سال ۱۳۵۵ از طریق تلویزیون ملی ایران پخش می‌شد. این مجموعه تلویزیونی براساس رمانی به همین نام نوشته نویسنده طنزپرداز معاصر ایرانی ایرج پزشک‌زاد تهیه و توسط ناصر تقوایی کارگردانی و تولید شد.

- در چشم باد

در چشم باد یک مجموعه تلویزیونی ایرانی به کارگردانی و نویسندگی مسعود جعفری جوزانی در ژانر تاریخی حماسی است که از ۵ تیر ۱۳۸۸ تا ۲۸ خرداد ۱۳۸۹ از شبکه یک سیما پخش شده است؛ سریال تاریخی «در چشم باد»، وقایع سیاسی و اجتماعی سه دوره از تاریخ در سال‌های ۱۳۰۰، ۱۳۲۰ و ۱۳۶۰ را بررسی می‌کند که دوره اول پایان دوره قاجار و دوره پهلوی، دوره دوم جنگ جهانی دوم و دوره سوم یک دوره زمانی خاص در بعد از انقلاب اسلامی ایران را که دوره فتح خرمشهر است، در برمی‌گیرد.

- معمای شاه

معمای شاه، عنوان مجموعه تلویزیونی با ژانر تاریخی به کارگردانی محمدرضا ورزی است که در سال ۱۳۹۴ از شبکه صدای و سیما پخش می‌شد؛ این سریال، داستان به قدرت رسیدن رضاشاه پهلوی و محمدرضا شاه پهلوی در ایران و جریان‌های سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی در دوره پادشاهی محمدرضا پهلوی و دوران حکومت وی از زمان بازگشت او از مصر، پس از ازدواج با ملکه فوزیه تا انقلاب ۵۷ و پیروزی انقلاب اسلامی به تصویر می‌کشد.

- خاتون

خاتون یک مجموعه نمایش خانگی ایرانی محصول سال ۱۴۰۰ در ژانر عاشقانه - تاریخی به کارگردانی تینا پاکروان است. داستان این سریال در زمان اشغال ایران در جنگ جهانی دوم جریان دارد؛ خاتون که یک زن بختیاری است، با شیرزاد که یک نظامی در دوران رضاخان است ازدواج کرده است؛ اما به دلیل جنگ جهانی دوم، علی‌رغم اعلام بی‌طرفی ایران، شمال ایران به اشغال شوروی و جنوب ایران به اشغال بریتانیا درمی‌آید و خاتون به دلایل مختلف سیاسی بارها دستگیر شده و شیرزاد تحت فشار کمیسر رجیف مجبور به طلاق خاتون و مأمور دستگیر و تحویل وی به ارتش شوروی می‌شود؛ وی موفق می‌شود از گیلان گریخته و با کمک مردی به نام رضا فخار به تهران فرار می‌کند. در نیمه پایانی سریال شاهد آغاز مثلث عشقی از طرف خاتون، رضا فخار و شیرزاد هستیم که زندگی خاتون را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

روش تحلیل داده‌ها

روش پژوهش حاضر از نوع روش تحلیل محتوا است. در این پژوهش برای بررسی محتوای آشکار پیام‌های از روش تحلیل محتوای کیفی استفاده شد؛ در این روش نیز از روش کدگذاری سه‌گانه در تحلیل محتوا استفاده خواهد شد. کدگذاری فرایندی نظام‌مند در روش تحقیق کیفی برای شناسایی مقوله‌ها یا مضامین مستتر در نوشتار، گفتار یا مشاهدات است. به‌طور مرسوم وقتی صحبت از کدگذاری در تحقیق کیفی می‌شود ذهن به‌سوی کدگذاری انواع مصاحبه می‌رود. با این‌وجود باید دقت داشت در بسیاری موارد تحقیقات کیفی براساس مطالعات کتابخانه‌ای و بررسی پیشینه پژوهش انجام می‌شود؛ در این پژوهش نیز کدگذاری از روی سریال‌های مدنظر صورت گرفت. در این پژوهش

نیز با استفاده از روش کدگذاری سه‌گانه ابتدا کدگذاری به‌صورت کدگذاری آزاد صورت گرفت در مرحله بعد با دسته‌بندی مفاهیم نزدیک به هم در یک دسته قرار گرفتند و مرحله انتخابی کدها صورت گرفت و در مرحله نهایی نیز مضامین نهایی انتخاب شدند که نشان‌دهنده شیوه بازنمایی شه‌ریور ۱۳۲۰ در این آثار نمایشی بوده است.

یافته‌ها

در این پژوهش برای انجام‌دادن تحلیل و بررسی بر روی چهار سریال درخصوص اشغال ایران در تابستان ۱۳۲۰ صورت گرفته است و از روش محتوای کیفی استفاده شده‌است که با توجه به هدف پژوهش و همچنین علاقه پژوهشگر از تحلیل محتوای کیفی بهره برده است؛ با توجه به مطالب فوق در این تحقیق از روش تحلیل محتوای کیفی به شیوه استقرایی استفاده شد؛ با توجه به مراحل کلی تحلیل محتوا سؤالاتی ازقبل برای پژوهش تعبیه شده است و پس از انتخاب نمونه مورد بررسی از بین تصویرهای موجود از سریال‌های مورد بررسی با روش نمونه‌گیری آگاهانه انجام شده است؛ درادامه ابتدا به ارائه عکس‌های برگرفته از سریال‌های موردبررسی و کدگذاری شده‌اند.

کدگذاری

در این بخش از تحلیل سریال‌های مدنظر به‌صورت آزاد کدگذاری شدند که نتیجه آن در حدود ۱۰۹ کد آزاد بود که با توجه به این امر که پایه تحلیل سریال بود تلاش شده است که بر کدام از صحنه‌های مربوط به سکانس‌های سریال که دربردارنده مفاهیم منتقل‌شده درخصوص اشغال ایران در تابستان سال ۱۳۲۰ بوده است، نشان داده شود. به همین دلیل هر کد همراه با یک تصویر به نمایش گذاشته شده است.

✓ سریال دایی جان ناپلئون

تصاویر برگرفته از سریال	مفاهیم آزاد
	۱. ورود هواپیماهای متفقین در تهران

۲. به تصویر کشیدن ترس از آینده نامعلوم ۳. ترس مردم از وضعیت دسترسی به مواد غذایی ۴. شیوع قحطی و کمبود مواد غذا	
۵. پیگیری وضعیت اشغال ایران از رسانه‌های جمعی ۶. تحت‌تأثیر قرارگرفتن معیشت مردم به‌سبب جنگ	
۷. اقدام به حفظ امنیت توسط فرد ۸. ناامیدی از توانایی دولت در حفظ امنیت	
۹. ضعف ارتش و نشان‌دادن منحل‌شدن ارتش	

۱۰. اشاره به قدرت طرفین جنگ



۱۱. ورود انگلیس و استقرار در مبادی شهری



۱۲. قشون متفقین و اشغال راه آهن



۱۳. تبعید عده‌ای توسط انگلیسی‌ها



۱۴. دستگیری نقش اول سریال و ضعف او در برابر اشغال‌گرها	
۱۵. استقرار پرچم اشغال‌گران برای کسب امنیت	

✓ سریال معمای شاه

✓ تصاویر و محتوای سکانس سریال معمای شاه

کدهای آزاد	تصاویر برگرفته از سریال
۱. پیگیری وضعیت پیشروی ارتش آلمان در جنگ دوم جهانی در اتاق رضاخان	 معمای شاه
۲. پیگیری اخبار جنگ توسط محمدرضا پهلوی	 معمای شاه

۳. صحبت سفرای انگلیس و شوروی درباره ایران	
۴. پیگیری‌کردن شخص اول مملکت درباره اخبار مربوط به ورود نیروهای اشغال‌گر	
۵. اعلام ورود نیروهای شوروی و انگلیس به ایران	
۶. دیدار رضاخان با سفرای انگلیس و شوروی ۷. بررسی وضعیت آلمان‌ها در ایران و ورود نیروهای متفقین به ایران	
۸. نشان‌دادن ضعف دولت حاکم	

۹. صحبت با فروغی در مورد قبول نخست‌وزیری	 برنامه «شب‌های تاریخ» درباره «مجموعه معمای شاه» پس از پخش سریال
۱۰. تضمین سلطنت محمدرضا پس‌از صحبت با فروغی	 معمای شاه
۱۱. ورود هواپیماهای متفقین و پخش کردن اطلاعیه ۱۲. ترس مردم و به‌هم‌ریختگی شهر و نامیدی از دولت حاکم	 معمای شاه
۱۳. اطلاعیه اشغال ایران و هشدار به حضور آلمان‌ها در ایران	 معمای شاه

۱۴. خبر بی‌بی‌سی درباره استعفای رضاخان	 معمای شاه
۱۵. تهدیدشدن امنیت ملی در صورت عدم اطاعت از دستورات اشغال‌گران	 معمای شاه
۱۶. ترخیص سربازان لشکرهای تهران	 معمای شاه
۱۷. نگرانی رضاخان نسبت به آینده سلطنت و خودش	 معمای شاه

۱۸. پخش اخبار ایران توسط رادیوهای خارجی ۱۹. ترس و التهاب بین مردم به سبب اشغال	
۲۰. تعیین و تکلیف امور مملکتی و نظامی توسط نیروهای اشغال‌گر	
۲۱. نشان دادن وابستگی شاه به نیروهای بیگانه	
۲۲. ضعف پادشاه و تسلیم شدن در برابر فشار	

۲۳. شادی مردم بعد از انتقال قدرت	 معمای شاه
۲۴. عدم اعتبار قدرت حاکم بین مردم	 معمای شاه
۲۵. انتقال قدرت و فرار از مسئولیت شاه	 معمای شاه
۲۶. ورود قشون شوروی و انگلیس به تهران	 معمای شاه

۲۷. ورود قشون شوروی و انگلیس به تهران



۲۸. ورود قشون شوروی و انگلیس به تهران



۲۹. جریحه‌دار شدن عفت عمومی توسط
نیروهای اشغال‌گر



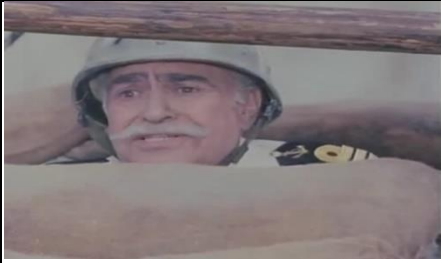
۳۰. زورگویی نیروهای متفقین به مردم
ایران



۳۱. ایجادشدن مسائل ناموسی در ایران توسط نیروهای اشغال‌گر ۳۲. ترس و ناامنی در بین مردم به‌سبب حضور اشغال‌گران	
--	--

✓ سریال در چشم باد

✓ تصاویر و محتوای سکانس سریال در چشم باد

کدهای آزاد	تصاویر برگرفته از سریال
۱. آماده‌شدن آماتور نیروهای نظامی برای مواجهه با نیروهای نظامی	
۲. بالاتکلیفی و گفت‌وگو درخصوص نبود دستور مشخص	
۳. نشان‌دادن ترس‌بودن مقامات نظامی	

۴. تمسخر ترس مقامات نظامی توسط افسران	
۵. سردرگمی نیروهای نظامی	
۶. سردرگمی نیروهای نظامی	
۷. سخن گفتن درباره خلع سلاح ارتشیان در کشور به دستور اشغال گران	
۸. غافل گیر شدن نیروها پس از تجاوز نظامی روس‌ها	
۹. انتقال اخبار اشغال کشور به شاه	
۱۰. گزارشات دروغ به شاه درخصوص وضعیت کشور توسط سران نظامی	

۱۱. باخبر شدن شاه از خیانت بیگانگان و اشغال خاک کشور ۱۲. خیانت اطرافیان شاه ۱۳. خیانت سران نظامی	
۱۴. تمسخر و طعنه به بی‌لیاقتی سران نظامی کشور توسط شاه	
۱۵. گزارش تحرکات انگلیس در جنوب کشور	
۱۶. دستور خلع سلاح کل ارتش	
۱۷. خلع درجه نظامیان به سبب اشغال ایران	
۱۸. تحقیر و سخن گفتن با تحکم توسط سفیر کشورهای بیگانه با مقامات دولتی	

۱۹. تحقیر و خلع درجه سران نظامی کشور توسط رضاشاه	
۲۰. مخالفت برخی از ارتشیان با دستور خلع سلاح	
۲۱. نشان دادن دست خالی اما روحیه میهن پرستی در بین سربازان	
۲۲. دست‌درازی به نوامیس توسط اشغال‌گران ۲۳. رواج ترس و ناامنی در سطح شهر	
۲۴. واسطه کردن افراد مرتبط به سفارت انگلیس برای حفظ جایگاه توسط شاه	

✓ سریال خاتون

✓ تصاویر و محتوای سکانس سریال خاتون

کدهای آزاد	تصاویر برگرفته شده از سریال
۱. مرخص کردن سربازان از پادگان‌ها	
۲. رصد تحرکات نیروهای نظامی اشغال گران	
۳. شروع حمله به بندر پهلوی و اشغال کشور	
۴. خیانت سران نظامی	
۵. خیانت برخی وطن فروشان و تخلیه انبار مهمات ارتش	

۶. اعزام گروه‌های مردمی برای مقابله با اشغال‌گران	
۷. یورش اشغال‌گران و دلهره و اضطراب مردم ۸. رواج ترس و نگرانی بین مردم	
۹. سرپیچی از دستور مافوق برای نجات کشور	
۱۰. نصب کردن پرچم شوروی برای در امان ماندن از حملات	
۱۱. مرخص کردن سربازان از پادگان‌ها	
۱۲. اعتراض مردم به یورش نظامی کشورهای اشغال‌گر	

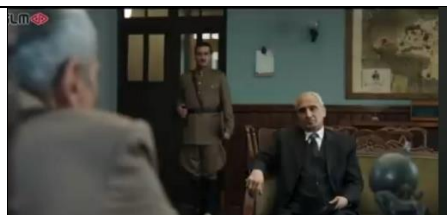
۱۳. سردرگمی نیروهای نظامی در برخورد با اشغال‌گران به‌دلیل سلب اختیار	
۱۴. پیگیری اخبار اشغال و جنگ توسط مردم	
۱۵. زندانی و اعدام کردن نظامیان مخالف با اشغال‌گران	
۱۶. کشتار سران ارتش به‌دلیل عدم همراهی با اشغال‌گران	
۱۷. دخالت نیروهای بیگانه در کوچک‌ترین مسائل کشوری و شخصی	
۱۸. خودمختاری نیروهای اشغال‌گر و دستگیری افراد مختلف	

۱۹. اجبار نیروی‌های نظامی کشور توسط اشغال‌گران به انجام فرامین	
۲۰. تحکم و برخورد نامناسب با نیروهای نظامی کشور توسط اشغال‌گران	
۲۱. خلع درجه نقش اول مرد توسط نیروی‌های اشغال‌گر	
۲۲. به تمسخر کشیدن فهم و درک ملت ایران درمقابل برخورد با بیگانگان توسط اشغال‌گران	
۲۳. تشکیل گروه‌های مردمی برای مقابله با اشغال‌گران	
۲۴. تشکیل گروه‌های مردمی برای مقابله با اشغال‌گران و قحطی ۲۵. قطع امید از دولت برای بهبود اوضاع ۲۶. احتکار غذا توسط نیروهای اشغال‌گر و مبارزه مردم	

۲۷. تشکیل گروه‌های مردمی برای مبارزه با قحطی ۲۸. تقسیم غذا بین نیازمندان از طرف مردم ۲۹. خارج شدن کنترل توزیع غذا از اختیار دولت	
۳۰. حفاظت از سفارتخانه‌های شوروی و انگلیس در مقابل اعتراض مردم ۳۱. اعتراض به نیروهای نظامی کشور توسط مردم	
۳۲. فراگیر شدن فقر و بیماری در سطح کشور ۳۳. تحت فشار بودن قشر ضعیف و متوسط از لحاظ سلامتی و تغذیه	
۳۴. نشان دادن چهره نظامی در زمان اشغال در کشور ۳۵. حضور نظامیان در جای جای شهر	
۳۶. تشکیل جلسه و تهدید به دستگیری در صورت همکاری با گروه‌های مردمی توسط نظامیان	
۳۷. مقابله با اصحاب رسانه برای عدم اشاعه اخبار درست	

۳۸. مشورت با تجار شهرها برای کنترل

قحطی در کشور



✓ مرحله دوم کدگذاری

در این مرحله از تحلیل با استفاده از کدهای به‌دست‌آمده از مرحله اول کدگذاری، با توجه به هدف سوالات پژوهش کدهای نزدیک به پرسش گزینش شده و در یک جدول قرارداد شده و مراحل بعدی کدگذاری با تکیه بر هدف پژوهش صورت گرفته است.

مفاهیم اولیه	کدهای مفهومی	کدهای نهایی
۲. رصد تحرکات نیروهای نظامی اشغال‌گران (خاتون)	اشغال کشور و ورود نیروهای اشغال‌گر از مسیر دریا و هوایی	عدم مقاومت ایرانیان
۱. ورود هواپیماهای متفقین در تهران (دایی جان ناپلئون)		
۱۱. ورود هواپیماهای متفقین و پخش کردن اطلاعاتیه (معمای شاه)		
۲۸. ورود قشون شوروی و انگلیس به تهران (معمای شاه)		
۱۱. ورود انگلیس و استقرار در مبادی شهری (دایی‌جان ناپلئون)	اشغال مسیرهای ارتباطی کشور	
۱۲. قشون متفقین و اشغال راه‌آهن (دایی‌جان ناپلئون)		
۲. شروع حمله به بندر پهلوی و اشغال کشور (خاتون)		
۱۳. اطلاعیه اشغال ایران و هشدار به حضور	اطلاع‌رسانی اشغال کشور به مقامات	

اطلاع‌رسانی پیش روی دشمن		آلمان‌ها در ایران (معمای شاه)
		۵. اعلام ورود نیروهای شوروی و انگلیس به ایران (معمای شاه)
		۱. پیگیری وضعیت پیشروی ارتش آلمان در جنگ دوم جهانی در اتاق رضاخان (معمای شاه)
	- نقش رسانه‌های جمعی در انتقال اخبار اشغال - انعکاس پیش‌روی اشغال‌گران در رسانه‌ها	۵. پیگیری وضعیت اشغال ایران از رسانه‌های جمعی (دایی‌جان ناپلئون)
		۱۴. خبر بی‌بی‌سی درباره استعفای رضاخان (معمای شاه)
		۱۸. پخش اخبار ایران توسط رادیوهای خارجی (معمای شاه)
		۲. پیگیری اخبار جنگ توسط محمدرضا پهلوی (معمای شاه)
		۴. پیگیری‌بودن شخص اول مملکت درباره اخبار مربوط به ورود نیروهای اشغال‌گر (معمای شاه)
		۹. انتقال اخبار اشغال کشور به شاه (در چشم باد)
		۱۵. گزارش تحرکات انگلیس در جنوب کشور (در چشم باد)
		۱۱. باخبرشدن شاه از خیانت و اشغال خاک کشور (در چشم باد)
		۱۲. خیانت اطرافیان شاه (معمای شاه)
		۴. خیانت سران نظامی (خاتون)
نشان‌دادن نقش نیروهای خائن در اشغال کشور	- نشان‌دادن خیانت اطرافیان - نقش افراد خائن در اشغال کشور	

به تصویر کشیدن اشغال راحت خاک کشور توسط اشغال‌گران

✓ اشغال کشور و ورود نیروهای اشغال‌گر از مسیر دریا و هوایی

این کد نشان‌دهنده این است که در این سریال‌ها اشغال کشور هم از جهت دریای شمال که مربوط به یورش روس‌ها و سمت جنوب که مربوط به حمله انگلیسی‌ها بوده است، به تصویر کشیده شده است همچنین پیش‌روی اشغال‌گران در خاک کشور و ورود به پایتخت نیز در این سریال‌ها به تصویر کشیده شده است.

✓ اشغال مسیرهای ارتباطی کشور

از دیگر کدهای مفهومی اشغال مسیرهای ارتباطی کشور است که در سریال‌های موردبررسی به تصویر درآمده و بازنمایی شده است به‌صورتی که در برخی از سکانس‌ها نیروهای اشغال‌گر کنترل جاده‌ها به دست گرفته بودند و یا قسمت جنوب و بندرهای استراتژیک و یا جاده‌های شمال در کنترل نیروهای اشغال‌گر بوده است.

نمایش نحوه اطلاع‌رسانی پیش روی نیروهای اشغال‌گر

✓ اطلاع‌رسانی اشغال کشور به مقامات

ازجمله کدهایی که به دست آمده است اطلاع‌رسانی اشغال کشور به مقامات بلندپایه کشور است که نشان می‌دهد پیش‌روی و از دست رفتن خاک کشور به صورت مستقیم به اطلاع مقامات کشور می‌رسیده است و اقدامات لازم و درخور برای مقابله صورت نمی‌گرفته است.

✓ نقش رسانه‌های جمعی در انتقال اخبار اشغال و پیش‌روی اشغال‌گران

یکی دیگر از مواردی که در سریال‌ها به نمایش درآمده است نقش رسانه‌های جمعی در انتقال اخبار اشغال است، در برخی از سکانس‌ها شخص اول مملکت و یا افراد عادی رسانه‌های جمعی را منبع دسترسی به اخبار قرار داده‌اند و اخبار درست را از این طریق دریافت می‌کرده‌اند.

نشان دادن نقش نیروهای خائن در اشغال کشور

✓ نشان دادن خیانت اطرافیان و نقش آن‌ها در اشغال کشور

یکی دیگر از مفاهیمی که در سریال‌ها به تصویر درآمده بود، نقش خیانت اطرافیان و برخی از سران در سهولت اشغال کشور بوده است، خیانتی که به روش‌های مختلف صورت گرفته بود و در مقام‌های بالادستی از تخلیه پادگان‌ها تا نرساندن مهمات به سربازان همگی به نحوی در این اتفاق تأثیر گذاشته بودند.

مفاهیم اولیه	کدهای مفهومی	کدهای نهایی
۲۲. دست‌درازی به نوامیس توسط اشغال‌گران (در چشم باد)	زیر پا گذاشتن اصول اخلاقی توسط اشغال‌گران برخورد زننده و زشت اشغال‌گران با مردم و نظامیان	بی‌اخلاق نشان دادن اشغال‌گران
۳۰. زورگویی نیروهای متفقین به مردم ایران (معمای شاه)		
۲۰. تحکم و برخورد نامناسب با نیروهای نظامی کشور توسط اشغال‌گران (خاتون)		
۳۱. ایجادشدن مسائل ناموسی در ایران توسط نیروهای اشغال‌گر (معمای شاه)		
۲۹. جریحه‌دارشدن عفت عمومی توسط نیروهای اشغال‌گر (معمای شاه)		
۲۲. به‌تمسخر کشیدن فهم و درک ملت ایران توسط اشغال‌گران (خاتون)		
۳. صحبت سفرای انگلیس و شوروی درباره ایران (معمای شاه)	نشان دادن نقش سفرای کشورهای اشغال‌گر در زمینه‌سازی اشغال قوی‌تر نشان دادن اشغال‌گران	مداخله‌جو و سلطه‌طلب بودن اشغال‌گران
۱۰. اشاره به قدرت طرفین جنگ (دایی‌جان ناپلئون)		
۶. دیدار رضاخان با سفرای انگلیس و شوروی (معمای شاه)		
۷. بررسی وضعیت آلمان‌ها در ایران و ورود نیروهای متفقین به ایران (معمای شاه)		
۲۰. تعیین و تکلیف امور مملکتی و نظامی توسط نیروهای اشغال‌گر (معمای شاه)	مداخله‌گر بودن اشغال‌گران	
۱۳. تبعید عده‌ای توسط انگلیسی‌ها (دایی‌جان ناپلئون)		
۱۷. دخالت نیروهای بیگانه در کوچک‌ترین		

		مسائل کشوری و شخصی (خاتون)
	برخورد نامناسب با نیروهای نظامی کشور توسط اشغال‌گران	۱۵. زندانی و اعدام کردن نظامیان مخالف با اشغال‌گران (خاتون)
		۱۶. کشتار سران ارتش به دلیل عدم همراهی با اشغال‌گران (خاتون)
		۱۸. خودمختاری نیروهای اشغال‌گر و دستگیری افراد مختلف (خاتون)
		۱۹. اجبار نیروی‌های نظامی کشور توسط اشغال‌گران به انجام فرامین (خاتون)
		۲۱. خلع درجه نقش اول مرد توسط نیروی‌های اشغال‌گر (خاتون)

بی‌اخلاق نشان دادن اشغال‌گران

✓ زیر پا گذاشتن اصول اخلاقی توسط اشغال‌گران

ازجمله مواردی که در بازنمایی دشمن به آن توجه شده بود، این امر بوده که در اکثر سکانس‌ها تلاش شده بود که دشمنانی که خاک کشور را اشغال کرده بودند، بی‌اخلاق به تصویر کشیده شوند. صحنه‌هایی که نشان‌دهنده مسائل ناموسی ایجاد شده، ازطرف اشغال‌گران برای مردم و ایجاد خشم عمومی بوده است، در این سریال‌ها بازنمایی شده است.

✓ برخورد زننده و زشت اشغال‌گران با مردم

ازجمله مواردی که در این سریال‌ها نشان داده شده است، برخورد زشت و ارباب‌رعبیتی نیروهای اشغال‌گر با مردم است، در سکانس‌هایی که موجود است این نیروها با مردم عادی به طرزی زننده و زشت برخورد می‌کنند.

مداخله‌جو و سلطه‌طلب بودن اشغال‌گران در مجموعه‌های نمایشی

✓ نشان دادن نقش سفرای کشورهای اشغال‌گر در زمینه‌سازی اشغال

در سکانس‌هایی از سریال نقش سفرای انگلیس و روسیه در انتقال قدرت و یا تهدید به حمله و یا تعیین امور مملکتی و فرصت‌طلبی آن‌ها به نمایش درآمده است که نشان‌دهنده دخالت این سفرا در امور داخلی کشور بوده است.

✓ قوی‌تر نشان دادن اشغال‌گران

در نمایش دشمن در این سریال‌ها با توجه به این که دولت مرکزی ضعیف بوده است، تلاش شده است که نیروهای نظامی در برخورد با دشمن ضعیف‌تر و بی‌برنامه‌تر به نمایش دربیایند.

✓ مداخله‌گر بودن اشغال‌گران

با به نمایش کشیدن صحنه‌های مختلف که حتی در امور جزئی و شخصی شخصیت‌های سریال نیز نشان داده شده بود، تلاش شده بود که دشمن را مداخله‌گر به تصویر بکشند.

✓ برخورد نامناسب با نیروهای نظامی کشور توسط اشغال‌گران

یکی دیگر از مواردی که در این سریال‌های به تصویر کشیده شده به روش‌های مختلف تحقیر و برخورد نامناسب با نیروهای نظامی کشور بوده است، به‌طوری که بسیاری از نیروها اعدام و یا تبعید شدند و یا از محل خدمت خود اخراج شدند.

مفاهیم اولیه	کدهای مفهومی	کدهای نهایی
۷. اقدام به حفظ امنیت توسط خود افراد ۸. ناامیدی از توانایی دولت در حفظ امنیت (دایی جان ناپلئون)	ضعیف و بی‌کفایت نشان دادن دولت حاکم	بی‌کفایت و ضعیف و وابسته نشان دادن سران مملکتی و نیروی نظامی
۱۴. دستگیری نقش اول سریال و ضعف او در برابر اشغال گر ها (دایی جان ناپلئون)		
۸. نشان دادن ضعف دولت حاکم (معمای شاه)		
۲۲. ضعف پادشاه و تسلیم شدن در برابر فشار (معمای شاه)	ضعیف و وابسته نشان دادن شاه	
۲۱. نشان دادن وابستگی شاه به نیروهای بیگانه (معمای شاه)		
۱۰. تضمین سلطنت محمدرضا پس از صحبت با فروغی (معمای شاه)		
۹. ضعف ارتش و نشان دادن منحل شدن		

	بی‌برنامه و فروپاشیده نشان‌دادن ارتش	ارتش (دایی‌جان ناپلئون)
		۱۶. دستور خلع سلاح کل ارتش (در چشم باد)
		۱. مرخص کردن سربازان از پادگان‌ها (خاتون)
		۵. سردرگمی نیروهای نظامی (در چشم باد)
		۵۷-گزارش‌های دروغ به شاه درخصوص وضعیت کشور توسط سران نظامی (در چشم باد)
		۱. آماده‌شدن آماتور نیروهای نظامی برای مواجهه با نیروهای نظامی (در چشم باد)
		۲. بلا تکلیفی و گفت‌وگو درخصوص نبود دستور مشخص (در چشم باد)
		۱۶. ترخیص سربازان لشکرهای تهران (در چشم باد)
		۱۶. ترخیص سربازان لشکرهای تهران (معمای شاه)
		۸. غافل‌گیرشدن نیروها پس از تجاوز نظامی روس‌ها (در چشم باد)
		۵۰. نشان‌دادن ترس‌بودن مقامات نظامی (در چشم باد)
		۱۶. ترخیص سربازان لشکرهای تهران (معمای شاه)
		۸. غافل‌گیرشدن نیروها پس از تجاوز نظامی روس‌ها (در چشم باد)

	فراهم کردن شرایط مناسب برای اشغال گران	۱۵. تهدیدشدن امنیت ملی در صورت عدم اطاعت از دستورات اشغال گران (معمای شاه)
		۳۷. مقابله با اصحاب رسانه برای عدم اشاعه اخبار درست (خاتون)
	سلب مسئولیت از امور کشوری	۱۷. نگرانی رضاخان نسبت به آینده سلطنت و خودش (معمای شاه)
		۲۵. انتقال قدرت و فرار از مسئولیت شاه (معمای شاه)
		۶. دیدار رضاخان با سفرای انگلیس و شوروی و بررسی وضعیت آلمان ها در ایران و ورود نیروهای متفقین به ایران (معمای شاه)
		۲۴. واسطه کردن افراد مرتبط به سفارت انگلیس برای حفظ جایگاه توسط شاه (در چشم باد)
		۹. صحبت با فروغی در مورد قبول نخست وزیری (معمای شاه)
	تمسخر سران نظامی توسط شاه	۱۴. تمسخر و طعنه به بی لیاقتی سران نظامی کشور توسط شاه (در چشم باد)
		۱۷. خلع درجه نظامیان به سبب اشغال ایران (در چشم باد)
		۱۹. تحقیر و خلع درجه سران نظامی کشور توسط رضا شاه (در چشم باد)

بی‌کفایت و ضعیف و وابسته نشان دادن سران مملکتی و نیروی نظامی

- ضعیف و بی‌کفایت نشان دادن دولت حاکم

از جمله مواردی که در تمامی چهار سریال نقش پررنگی داشت و به وضوح به تصویر کشیده شده بود، بی‌کفایت نشان دادن دولت مرکزی و قدرت حاکم بوده است؛ به طوری که دولت را بدون قدرت و وابسته به تصمیم بیگانگان بازنمایی کرده‌اند.

- ضعیف و وابسته نشان دادن شاه

یکی دیگر از مواردی که در نمایش قدرت حاکم بر آن تأکید شده است، ضعیف و پوشالی نشان دادن شخصیت قدرت اول مملکت بوده است؛ به طوری که برای حفظ قدرت خود دست به دامان سفرای ممالک اشغال‌گر و یا اشخاص واسطه می‌شده است.

- بی‌برنامه و فروپاشیده نشان دادن ارتش

از همان ابتدای سریال‌ها تلاش شده بود که دودستگی و عدم تعهد در ارتش به نمایش دربیاید، به صورتی که نبردهای منظم و با برنامه در مناطق تحت حمله صورت نگرفت که همه این موارد به دلیل ضعف قدرت مرکزی بوده است که این مسئله با ضعف و درحال فروپاشی نشان دادن ارتش بازنمایی شده است.

- فراهم کردن شرایط مناسب برای اشغال‌گران

نشان دادن خیانت و عدم تعهد برخی از سران مملکتی باعث شده است که شرایط برای نفوذ اشغال‌گران محیا شود، این امر با خیانت سران نظامی و یا بی‌مسئولیتی بعضی از سران در سریال‌ها بازنمایی شده است.

- سپردن آینده مملکت و سلطنت به تصمیم بیگانگان توسط شاه

تعیین امور مهم مملکتی به سبب وابستگی شاه به اشغال‌گران سبب شده است که امور مهم مملکتی تحت تأثیر دیدگاه و نظرات اشغال‌گران گرفته می‌شده است که نشان‌دهنده ضعف حکومت حاکم بوده است.

- تمسخر سران نظامی توسط شاه

در سکانس‌های مختلف که حاکی از زورگویی شخص شاه بوده است سران مملکتی به صف کشیده شده و با آن‌ها برخورد بد شده است و توانایی و درایت آن‌ها به سبب وقوع اشغال از طرف شاه زیر سؤال رفته است.

مفاهیم اولیه	کدهای مفهومی	کدهای نهایی
۲۴. تشکیل گروه‌های مردمی برای مقابله با اشغال‌گران و قحطی (خاتون)	- به تصویر کشیدن فقر و قحطی در کشور	به تصویر کشیدن وضعیت نابسامان معیشت مردم
۹۳. گسترش بیماری (در چشم باد)	- گسترش بیماری در سطح کشور	
۲۵. قطع امید از دولت برای بهبود اوضاع (خاتون)	- تشکیل گروه‌های مردمی	آگاه نشان دادن مردم
۹۴. فقیر شدن قشر متوسط (خاتون)	- به تصویر کشیدن فعالیت‌های مدنی آگاهانه توسط مردم	
۳۲. فراگیر شدن فقر و بیماری در سطح کشور (خاتون)		
۴. شیوع قحطی و کمبود مواد غذایی (دایی جان ناپلئون)		
۲۶. احتکار غذا توسط نیروهای اشغال‌گر و نارضایتی (خاتون)		
۶. تحت تأثیر قرار گرفتن معیشت مردم به سبب جنگ (دایی جان ناپلئون)		

		۳. ترس مردم از وضعیت دسترسی به مواد غذایی (دایی جان ناپلئون)
--	--	--

به تصویر کشیدن وضعیت نابسامان معیشت مردم اما آگاه‌بودن آن‌ها

- به تصویر کشیدن فقر و قحطی در سطح کشور

در بخش‌های از سریال‌های بعد از حمله و اشغال کشور فقر و قحطی و نبود آذوقه در سکانس‌های مختلف به تصویر کشیده شده است که در آن مردم برای به‌دست آوردن نان و یا مواد غذایی با مشکلات فراوان روبه‌رو بوده‌اند، همچنین قشر فقیرتر با بیماری نیز دست‌وپنجه نرم می‌کرده‌اند که سبب شده بود شهرها چهره آشوب زده به‌خود بگیرند.

- به تصویر کشیدن گسترش بیماری در سطح کشور

در سریال‌های مورد بررسی امری که نمایان بود، به‌سبب بروز مشکلات فراوان در کشور دسترسی به درمان برای مردم سخت‌تر شده بود، مردم از تغذیه مناسب برخوردار نبودند و به همین سبب بیماری نیز در سطح کشور گسترش پیدا کرده بود که نشان از وضعیت نابسامان کشور در آن دوره داشته است.

- تشکیل گروه‌های مردمی

در برخی از سکانس‌های مورد بررسی در سریال‌ها تلاش شده است تا تشکیل‌یافتن گروه‌های مردمی در پی یاری‌رساندن به مردم به نمایش دربیاید، در این سریال‌ها تلاش شده است که نشان داده شود، مردم در ادامه کمک به یکدیگر تلاش کرده‌اند که برای نیازمندان، غذای مناسب و پوشاک و وسایل درمان فراهم بیاورند، حتی در برخی از سکانس‌ها مردم برای فعالیت‌های نظامی و یا فعالیت‌های رسانه‌ای با یکدیگر و به‌صورت مخفیانه به تصویر کشیده شده‌اند که این امر با احساسات ملی‌گرایانه همراه بوده است.

- به تصویر کشیدن فعالیت‌های مدنی آگاهانه توسط مردم

پس از حمله به کشور و به‌وجود آمدن قحطی و بیماری‌های زیاد و نبود آذوقه و سرازیر شدن آذوقه به انبار اشغال‌گران گروه‌های مردمی تشکیل شدند که با کمک به هم‌نوعان و همچنین مبارزه با اشغال‌گران اهدافی را دنبال می‌کردند.

کدهای اولیه	کدهای مفهومی	کدهای نهایی
۴. تمسخر ترس مقامات نظامی توسط افسران (در چشم باد)	- مخالفت برخی از ارتشیان با تصمیمات	آزادی‌خواهی و برابری خواهی و
۲۰. مخالفت برخی از ارتشیان با دستور		

وطن دوستی در بین مردم	- هم سو بودن نظامیان آن ها با مردم	خلع سلاح (در چشم باد)
		۱۳. سردرگمی نیروهای نظامی در برخورد با اشغال گران به دلیل سلب اختیار (خاتون)
		۱۹. ترس و به هم ریختگی مردم از اشغال کشور (معمای شاه)
		۳۱. اعتراض به نیروهای نظامی کشور توسط مردم (خاتون)
		۱۲. اعتراض مردم به یورش نظامی کشورهای اشغال گر (خاتون)
	میهن پرستی و روح هم نوع دوستی در بین مردم و نظامیان ترس از دست دادن خاک و اشغال شدن در بین مردم	۲۱. نشان دادن دست خالی اما روحیه میهن پرستی در بین سربازان (در چشم باد)
		۶. اعزام گروه های مردمی برای مقابله با اشغال گران (خاتون)
		۲۳. تشکیل گروه های مردی برای مقابله با اشغال گران (خاتون)
		۲۵. قطع امید از دولت برای بهبود اوضاع (خاتون)
		۱۲. ترس و به هم ریختگی و ناامید از دولت حاکم (دایی جان ناپلئون)
		۳۲. ترس و ناامنی در بین مردم به سبب حضور اشغال گران (معمای شاه)

		۲۲. رواج ترس ناامنی در سطح شهر (در چشم باد)
		۸. رواج ترس و نگرانی در بین مردم (خاتون)

آزادی خواهی و برابری خواهی و وطن دوستی در بین مردم

- مخالفت برخی از ارتشیان با تصمیمات

در راستای نشان دادن احساسات میهن پرستی و وطن دوستی در سریال‌ها در برخی از سکانس‌ها برخی از ارتشیان و نظامیان در ادامه مخالفت با اشغال‌گران و حفظ استقلال کشور با اشغال‌گران مخالفت کردند که نتایجی همچون اخراج از شغل، زندانی شدن و در مواردی اعدام همراه بوده است که نشان می‌دهد که در آن زمان هرچند برخی از نظامیان در خدمت حکومت مرکزی بوده‌اند؛ اما حس وطن دوستی مانع از اطاعت صرف از مافوق می‌شده است.

- هم‌سوبودن نظامیان آن‌ها با مردم

در سکانس‌های مورد بررسی از چهار سریال این امر نشان داده شده است که نظامیان برای حمایت از مردم از شغل خود استعفا داده‌اند و یا به مقابله با نیروهای نظامی پرداخته‌اند و بهای آن را پرداخته‌اند، علاوه بر این در برخی از سکانس‌ها نیز نظامیان هرچند اوامر نیروهای اشغال‌گر را اجرا می‌کنند اما در حین انجام کار نارضایتی خود را اعلام کرده‌اند.

- میهن پرستی و روح هم نوع دوستی در بین مردم و نظامیان

در برخی از سکانس‌ها نیز برای نشان دادن وطن دوستی مردم و نظامیان صحنه‌هایی به تصویر کشیده شده است که نشان می‌دهد مردم و نظامیان با دست خالی، حتی به قیمت از دست دادن جان خود در مقابل اشغال‌گران ایستادگی می‌کنند.

- ترس از دست دادن خاک در بین مردم

در سکانس‌های مورد بررسی این ترس بین مردم وجود دارد که نشان می‌دهد مردم به سبب عدم کفایت نیروهای نظامی ترس این مورد را دارند که کشور و خاکش را برای همیشه در اشغال نیروهای نظامی بیگانه ببینند و به گونه‌ای از این لحاظ یاس و ناامیدی در بین مردم وجود دارد.

بحث و نتیجه‌گیری

درخصوص این‌که پدیده اشغال یک مسئله زشت و ناپسند است و احساسات ملی‌گرایانه افراد را بسیار مورد آسیب قرار می‌دهد؛ هیچ شکی نیست اما در این خصوص که شرایط موجود در آن زمان به‌چه‌صورتی بازنمایی شوند که دور از اغراق، قلب واقعیت از لحاظ واقعیت قابل‌قبول‌تر باشند، بسیار حائز اهمیت است. اشغال ایران در جنگ جهانی دوم علاوه بر آن‌که نقض بی‌طرفی و حاکمیت ملی کشور بود، منجر به انعقاد پیمان اتحادی میان ایران و اشغال‌گران شد که در سایه آن خسارات مادی و معنوی فراوانی به کشور وارد گردید. اشغال ایران که از شمال و جنوب با عملیاتی هماهنگ توسط دولت‌های بریتانیا، شوروی و آمریکا اتفاق افتاد، هم نقض حاکمیت ملی ایران بود و هم موجب جریحه‌دارکردن غرور ملی ایرانیان شد؛ با امضای پیمان اتحاد سه‌جانبه نه‌تنها سردمداران حاکمیت کشور بر اشغال مملکت توسط بیگانگان صحنه گذاشتند بلکه تمامی منابع و امکانات کشور را تحت اختیار اشغال‌گران قراردادند؛ واقعیت این است که قبل از شروع جنگ جهانی دوم، هم انگلیس و هم شوروی در چهارچوب سیاست سازش‌کاری یا دلجویی از آلمان، از آن کشور به‌عنوان مهار دیگری در ایران استفاده می‌کردند، بر هیچ‌کس پنهان نیست که اشغال ایران در تابستان ۱۳۲۰ کشور را با بحران فزاینده اجتماعی - سیاسی روبه‌رو کرد؛ در آن دوران تلخ ایران به میدان مداخله نیروهای شوروی، انگلستان و آمریکا در شئون زندگی مردم تبدیل شد. رخ‌دادن ناهنجاری‌های اجتماعی همچون قتل، غارت، تجاوز، تصرف املاک و مصادره اموال و ارزاق عمومی توسط قوای نظامی بیگانه در مناطق تحت تصرف فضای اجتماعی کشور را به دره ناامنی رساند؛ مضافاً بی‌اعتمادی نسبت به نیروهای وطن‌پرست و میهن‌دوست در ارتش و تضعیف روحیه مبارزه آن‌ها آسیب دیگر این اشغال بود؛ آسیبی که چه‌بسا پس از عملیات آزادسازی خرمشهر از یادها رفت. در آن ایام اسناد مختلفی از کمبود مواد غذایی تا بروز ترس عمومی از آن نیروهای نظامی ثبت شده است، برای مثال بر مبنای سند شماره: ۲- ۲۹۳۰۰۳۲۸۳ به تاریخ ۱۳۲۲/۴/۶ که توسط سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران منتشر شده است، دختران دبستان ۱۷ دی شهر اراک پس از ورود سربازان آمریکایی به آن مدرسه دچار اضطراب شدند و برخی از آن‌ها نزدیک بوده خودشان را از پنجره به پایین پرت کنند. بر طبق اسناد دیگری برخورداری قوای نظامی متفقین از کاپیتولاسیون در ایام اشغال اجازه پیگیری و تنبیه نیروهای متخلف خارجی را از دولت ایران سلب کرده بود. مضاف بر آسیب‌های نیروهای اشغال‌گر، کاهش نفوذ دولت مرکزی و تضعیف و تحقیر قوای نظامی و انتظامی، شرایط لازم را برای ظهور اشراک داخلی و سرکشی ایلات و عشایر جنوب و غرب کشور فراهم ساخت.

این سریال‌ها با به‌نمایش کشیدن جنبه‌های مختلف اشغال ایران و با محور قراردادن موضوع گم‌شدن، ازدست‌دادن یا کشته‌شدن عزیزی در دوره‌ای که جان آدمی هیچ ارزشی ندارد، فقدان فرد را به گم‌شدن و ازدست‌رفتن فرهنگ، تاریخ و خط مشی طبیعی رشد اجتماعی ربط و نشان داده‌اند که در کشمکش‌های سیاسی و اجتماعی چگونه زندگی انسان‌ها پایمال می‌شود و خاطرات و دیدگاه‌های ناخواسته و متناقض با گفتمان‌های مسلط به حاشیه رانده می‌شوند؛ هریک از این آثار در جای خود گزاره‌هایی عرضه می‌کنند که در کنار گزاره‌های اثرهای دیگر بخش‌های ناگفته‌ای از تاریخ افراد و وقایع را در قالب شخصیت‌های تخیلی داستانی در اختیار عموم قرار می‌دهند و به شناساندن بهتر شرایط آن دوره کمک می‌کند.

کارکرد اساسی و بنیادین رسانه‌ها عبارت است از بازنمایی واقعیت‌های جهان خارج برای مخاطبان و اغلب دانش و شناخت ما از جهان به‌وسیله رسانه‌ها ایجاد می‌شود و درک ما از واقعیت به‌واسطه و به میانجی‌گری، روزنامه‌ها، تلویزیون، تبلیغات و فیلم‌های سینمایی و ... شکل می‌گیرد. رسانه‌ها جهان را برای ما تصویر می‌کنند، رسانه‌ها این هدف را با انتخاب و تفسیر خود در کسوت دروازه‌بانی و به‌وسیله عواملی انجام می‌دهند که از ایدئولوژی اشباع هستند، در همین خصوص در چهار سریال مورد بررسی نیز این امر به وضوح رویت شد.

در طی بررسی شرایط موجود در سریال‌ها در برخی موارد بزرگ‌نمایی و یا عدم پرداختن به برخی مسائل در داستان‌های هر سریال را محقق می‌توانست احساس کند؛ مثلاً در سریال دایی‌جان ناپلئون عملاً توهم دست‌داشتن انگلیسی‌ها در هر موضوعی هم‌نشین موضوع تلخ اشغال می‌شود و این کار نه برای کاهش تنش اشغال و دوران پس از آن، بلکه برای کمرنگ‌کردن عمل قبیح اشغال‌گری انجام می‌پذیرد؛ در کل نتایج به‌دست‌آمده حاکی از این امر است که در اتفاقات شهریور سال ۱۳۲۰ تا چه میزان تزلزل دولت مرکزی و ناتوانی در اداره امور و ضعف قدرت نظامی مملکت باعث ایجاد مشکلات و مسائل شده است و سبب شده است که خاک کشور از شمال و جنوب مورد هجوم دشمن قرار بگیرد و باعث شود که برخی مشکلات ایجاد شود، پس از اشغال نظامی ایران توسط متفقین کمبود مواد غذایی برای مردم هرروز محسوس‌تر شد، ضعف دولت حاکم نمایان‌تر شد، بی‌اخلاقی اشغال‌گران محسوس‌تر شد، نادیده‌گرفتن این مسائل قطعاً در این سریال‌ها میسر نیست، به همین سبب می‌توان گفت که این مسئله و تبعات آن در سریال‌های موردبررسی به شیوه‌های تقریباً یکسانی بازنمایی شده بود و تلاش شده بود که ضعف‌ها موجود در آن دوره برای بیننده ملموس‌تر باشد و مشکل هم‌نشینی موضوع تراژیک اشغال با لحن کمدی یا ملودرام سریال‌هاست؛ هرچند داشتن نگاه بی‌طرف و صرفاً راوی در این قبیل سریال‌ها ممکن نیست؛ اما در پس نگاه نویسندگان و کارگردان‌های این سریال‌ها می‌توان نگاه حاکی از ملی‌گرایی را دید که درجای خود درخور ستایش است؛ اما رسانه باید نقش خود را در انتقال مفاهیم و انتقال فرهنگ و تاریخ برای مخاطبان حفظ کند، و حتماً نگاه‌های خاص و یا ملی‌گرایی در نتایج داستان و تأثیر آن بر مخاطب قابل مشاهده است؛ نتایج به‌دست‌آمده در این پژوهش با توجه به اصول بازنمایی و تحلیل مضمون کیفی می‌توان گفت که با نتایج به‌دست‌آمده در پژوهش با نتایج پژوهش نعمتی شمس‌آباد (۱۳۷۳)، گیویان و سروی بزرگر (۱۳۸۸)، راعی گلوچه (۱۳۹۶)، محمدی و اسکندری فرد (۱۳۹۶)، پیشوایی (۱۴۰۰)، مایوک و هیسپانوفیلا (۲۰۲۲)، کمبل (۲۰۱۲)، ساریکا (۲۰۱۰) که به بحث جنگ و اشغال با محوریت ایران یا دیگر کشورها پرداخته بودند و نحوه بازنمایی این مسائل را در فیلم و سریال مورد بررسی قرارداد بودند، هم‌خوانی دارد و نتایج به‌دست‌آمده در این پژوهش نیز بر روی اصول بازنمایی صورت گرفته است و تلاش شده است تا تصاویر نشان داده شده از آن دوره منطبق بر واقعیت و گواه شرایط موجود در آن دوره باشند تا برای مخاطبان نشان تصویر ذهنی مناسب ایجاد کنند، همین مسئله نشان می‌دهد که تا چه میزان واقع‌گرایی در ساخت فیلم و سریال و جلوگیری از اغراق در انتقال مفاهیم می‌تواند در ایجاد شناخت مناسب، برای مخاطب موثر باشد.

منابع

- اتکینسون، دیوید و مارک رابوی. (۱۳۸۴). رادیو- تلویزیون خدمت عمومی (چالش قرن بیست و یکم)، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران: انتشارات سروش.
- بای، ا. (۱۳۹۱). نقش رسانه‌های جمعی در انتقال آموزه‌های اجتماعی و فرهنگی. تهران: نشر نی.
- پیشوایی، فریده. (۱۴۰۰). بازنمایی والدین در سریال‌های کلاه پهلوی و شهرزاد: بررسی مقایسه‌ای فصل یک سریال شهرزاد و کلاه پهلوی در زمینه بازنمایی نقش والدین در تربیت دینی فرزندان، چ ۱، انتشارات دین و رسانه (وابسته به اداره کل پژوهش‌های اسلامی رسانه سازمان صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران)
- خالقی‌پناه، کمال؛ رحیمی، مبین. (۱۳۹۷). «تجربه‌های فقیر در سینما: بازنمایی سینمایی تجربه جنگ در فیلم کوتاه گُردستان». مطالعات فرهنگی و ارتباطات، ۱۴(۵۳)، صص ۲۲۰ - ۱۸۹.
- سعدی‌پور (بیابانگرد)، اسماعیل؛ علی‌پور، احمد. (۱۳۸۶). «تحلیل محتوای سریال‌های تلویزیونی ایرانی از نظر روش‌های تربیتی». <https://civilica.com/doc/1387938>
- سلطانی‌فر، محمد؛ هاشمی، شهناز. (۱۳۸۲). پوشش خبری، تهران: انتشارت سیما شرق.
- گیویان، عبدالله؛ سروی زرگر، محمد. (۱۳۸۸). «بازنمایی ایران در سینمای هالیوود. فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران»، شماره ۴، صص ۱۷۷-۱۴۷.
- محمدی، سیدمحمدحسین؛ اسکندری فرد، زهرا. (۱۳۹۶). «وضعیت امنیت عمومی در سال‌های اشغال نظامی ایران توسط متفقین» (شهریور ۱۳۲۰ - شهریور ۱۳۲۴)، پژوهشنامه تاریخ اجتماعی و اقتصادی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۶(۲)، صص ۱۲۴ - ۱۰۷.
- مهدی‌زاده، سید محمد. (۱۴۰۰). رسانه‌ها و بازنمایی، تهران: نشر دفتر مطالعات و برنامه ریزی رسانه‌ها.
- میرساردو، طاهره و صداقت، مستوره. (۱۳۸۶). «مقایسه نقش و منزلت زنان و مردان در سریال‌های تلویزیونی. پژوهش و سنجش»، ۱۴(۵۱).
- نیرومند، لیلا. (۱۳۹۴). قدرت رسانه، تهران: نشر مشق شب.
- والی زاده، سمیه. (۱۳۹۸). سیری بر مفهوم بازنمایی در هنر، تهران: نشر اندیشه.

References

- Campbell, D. (2012). Representations of the Iraq War in Visual Media. *European Journal for Sport and Society*.
- Mayok, J., & Hispanophila, A. (2022). *Spain, World War II and the Holocaust*. University of Toronto Press.
- Rachman Ally, Rizal, Elisabeth Ngestirosa Endang Woro Kasih(2021), THE REPRESENTATION OF CLASS STRUGGLE IN DETROIT FILM, Universitas Teknokrat Indonesia.

The strategic foundations of God-centered political management and the reflection of its influence on phenomena in the thought of Imam Khomeini^(RA)

Javad Eshaghian Dorcheh¹, Hamed Bayat², Mohammadhossein Torkanlo³

1. Assistant Professor, Department of Quran and Islamic Texts, Faculty of Islamic Studies and Thought, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: eshaghian.dorcheh@ut.ac.ir

2. Ph.D. Student, Department of Quran and Islamic Texts, Faculty of Islamic Studies and Thought, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: hamedbayat@ut.ac.ir

3. Master's Student, Department of Quran and Islamic Texts, Faculty of Islamic Studies and Thought, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: mh.torkanlo@ut.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received :2024/11/05

Received in revised form:

2024/12/28

Accepted :2025/01/21

Available online: 2025/11/09

Keywords:

Imam Khomeini ^(RA), God-centeredness, politics, justice, political management

ABSTRACT

Objective: This research, based on the views of Imam Khomeini (RA), examines the model of God-centered political management and its reflection in the symbols and phenomena present in human life.

Findings: The main foundations of God-centered political management are *submission* (to divine law), *moderation*, and *perfection*. This religious model and paradigm is fundamentally based on the Shari'ah of Islam, to which it completely submits. It strives for moderation on the straight path (*Sirat al-Mustaqim*), moving towards the guidance, perfection, and material-spiritual progress of humankind. Ultimately, on this foundation and through this path, it becomes teleological, oriented towards sublimity, advancement, and the ultimate goal of human perfection.

Research Method: The study employs a descriptive-analytical method to examine data from the socio-political discussions in the works of Imam Khomeini.

Conclusion: Given that political anthropology—based on accepting the inherent duality of human nature—and acknowledging the failure of secular political managements in moderating affairs and their role in exacerbating societal crises, there is a perpetual demand for a worthy model of political management. This model should facilitate the guidance and sublimation of societies around the axis of equilibrium. In this context, God-centered political management, with its comprehensive approach rooted in Islamic teachings—which address both the material and spiritual dimensions of human existence—can organize individual and social life based on humanity's essential needs.

Cite this article: Eshaghian Dorcheh & J, Bayat &H, Torkanlo,M (2025). The strategic foundations of God-centered political management and the reflection of its influence on phenomena in the thought of Imam Khomeini (RA). Journal of Islamic Knowledge and Thought.1(1)104-120. <http://doi.org/10.22059/JIKT.2025.104552>



© The Author(s).

DOI: <http://doi.org/10.22059/JIKT.2025.104552>

Publisher: University of Tehran.

مبانی راهبردی مدیریت سیاسی خدامحور و بازتاب تأثیر آن در پدیدارها در اندیشه امام خمینی (ره)

جواد اسحاقیان درجه ۱^{id} ✉، حامد بیات^{id} ۲، محمدحسین ترکانلو^{id} ۳

۱. استادیار گروه قرآن و متون اسلامی، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. ایمیل: eshaghian.dorcheh@ut.ac.ir
۲. دانشجوی دکتری، گروه قرآن و متون اسلامی، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. ایمیل: hamedbayat@ut.ac.ir
۳. دانشجوی کارشناسی ارشد، گروه قرآن و متون اسلامی، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. ایمیل: mh.torkanlo@ut.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

هدف: این پژوهش، با توجه به آراء امام خمینی (ره) به مدل مدیریت سیاسی با وصف خدامحورانه و همچنین بازتاب آن در نمادها و پدیده‌های موجود در زندگی بشر می‌پردازد.

نوع مقاله:
مقاله پژوهشی

یافته‌ها: مبانی اصلی مدیریت سیاسی خدامحور را تسلیم، تعدیل و تکمیل تشکیل می‌دهد؛ به این بیان که این الگو و مدل دینی در اساس، مبتنی بر شریعت اسلام است و در برابر آموزه‌های آن سر تسلیم فرود می‌آورد، به تعدیل در صراط مستقیم و حرکت به سوی هدایت، کمال و پیشرفت مادی و معنوی انسان همت می‌گمارد و نهایتاً با آن پایه و با این مسیر، رو به تعالی، ترقی و به هدف تکمیل انسان، غایت‌مدار می‌گردد.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۱۴
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۹/۰۴
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۰۶
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۸/۱۸

روش پژوهش: بر اساس روش توصیفی تحلیلی به بررسی داده‌های مباحث سیاسی اجتماعی آثار امام خمینی می‌پردازد.

نتیجه‌گیری: با توجه به اینکه انسان‌شناسی سیاسی که بر مبنای پذیرش دوگانگی ذاتی انسان است، و با اعتراف به عجز مدیریت‌های سیاسی در تعدیل امور و افزودن بر بحران‌های جوامع، همواره الگوی شایسته‌ای از مدیریت سیاسی جوامع را طلب می‌کند که در آن هدایت و تعالی جوامع، بر محور تعادل، میسر باشد. در این میان مدیریت سیاسی خدامحور، که رویکردی جامع دارد و مبتنی بر آموزه‌های اسلام است، که به هر دو بعد مادی-معنوی او معطوف می‌گردد و می‌تواند زندگی فردی و اجتماعی انسان را بر اساس نیازهای اساسی او سامان بخشد.

کلیدواژه‌ها:

امام خمینی (ره)، خدامحوری، سیاست، عدالت، مدیریت سیاسی

استناد: اسحاقیان درجه ۱ & ج، بیات & ح، ترکانلو & م (۱۴۰۴). مبانی راهبردی مدیریت سیاسی خدامحور و بازتاب تأثیر آن در پدیدارها در اندیشه امام خمینی (ره). پژوهشنامه معارف و اندیشه اسلامی، (۱۱)، ۱۲۰-۱۰۴



<http://doi.org/10.22059/JIKT.2025.104552>

© نویسندگان

ناشر: دانشگاه تهران.

مقدمه

در آموزه‌های آسمانی، انسان بیش از یک عضو کوچک خانواده یا یک شهروند و امثال آن است. ظرفیت آدمی خیلی فراتر از زندگی روزمره است و چه بسا تمامی جهات زندگی‌اش رضایت‌بخش باشد؛ اما پوچی خسته‌کننده‌ای احساس کند که نشان از روح اعتلاجو، پرتنش و انقلابی او باشد. عدم رضایت به وضع موجود و تلاش برای شکوفایی و برون‌رفت از حصار زمان، میل به پیشرفت و بهترشدن را در او زنده می‌کند؛ اما تلاش برای شکوفایی و میل به تعالی و پیشرفت، مادامی که هدفمند نشوند و جهت حرکت را نیابند، همچون سیلی خروشان، بی‌انگیزه و بی‌هدف و گستاخانه، نه تنها به پیشرفت و آبادانی، که میل به تخریب و ویرانگری می‌یابند؛ بنابراین حرکت سیستمی و هدفمند، براساس ارزش‌ها و هنجارهای پذیرفته‌شده، لازم است تا همه توانایی‌ها و پتانسیل‌های موجود در جهت سامان مسائل مهم، تجهیز گردند که این خود به مهندسی، طراحی، تصمیم‌گیری و اجرا در قالب مدیریت سیاسی نیازمند است؛ اما مهندسی انسان، با تجربه اشکال گوناگون حکومت و مدیریت سیاسی ناموفق و نیز عجز دو مکتب سوسیالیسم و لیبرالیسم از ارائه دولت و مدیریت سیاسی مبتنی بر سعادت و توسعه شخصیت انسان، نقص آن را برملا کرده است، چراکه این نوع مدیریت‌های سیاسی با تک‌ساحتی پنداشتن آدمی، خودمحوری، خداگریزی، مادیت و امیال زودگذر دنیوی را ترغیب نموده و از نیازهای روحی، معنوی و گرایش‌های فطری انسانی غافل مانده‌اند؛ درواقع از اشکالات این مدیریت‌ها این است که انسان تک‌بعدی بوده و فقط دارای خود حیوانی - مادی است؛ حال آن‌که به تعبیر امام خمینی (ره) «اسلام برای زندگی انسان از روز تولد تا موقعی که وارد قبر می‌شود، دستور و حکم دارد.» (خمینی، ۱۳۶۹: ۹۲) و در جایی دیگر می‌فرماید: «اسلام تماش سیاست مدن است، سیاست مدن از اسلام سرچشمه گرفته است.» (خمینی، ۱۳۶۹: ۳) مدیریت سیاسی مبتنی بر تدبیر الهی، در همه عرصه‌های زندگی بشر و جامعه بشری، با دغدغه ارزش‌ها و هنجارهای دینی، به تدبیر، تصمیم، سیاست و اداره سیاسی می‌پردازد؛ بنابراین در مدیریت سیاسی خدامحور، انسان دارای خود انسانی - الهی و خود حیوانی - مادی می‌باشد و به همین جهت به هردو ساحت انسان می‌پردازد؛ این رویکرد در مدیریت سیاسی در صدد تأسیس جامعه دینی است تا در آن، کلیه روابط اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، اقتصادی، نظامی و ... هماهنگ با تعالیم دینی شکل گیرد (واعظی، ۱۳۸۰: ۳۱) آنچه از هماهنگی شیوه‌های مدیریتی با دین یاد می‌شود، انطباق طرح، سازمان و سامان امور جامعه، با تعالیم اسلام مبتنی بر وحی، نقل و گاه دلیل معتبر عقلی است. همین امر یعنی دخالت آموزه‌های دینی در عرصه‌های مختلف جامعه (که مدیریت سیاسی متکفل آن است) آن را از دیگر اشکال مدیریتی جوامع، ممتاز می‌سازد.

حال آن‌که فرصت ایجاد حکومت موفق با نهادهای شناخته شده و ارائه مدیریت سیاسی مبتنی بر نیازهای واقعی انسان برای امام خمینی (ره) میسر شد که علی‌رغم شرایط مختلف و پرماجرا و اوضاع آشفته داخلی و خارجی که در آن قرار داشت، مطالعه فضای سیاسی - اجتماعی و عوامل محیطی آن را برای ما آسان کرد. امروزه تأثیر مدیریت سیاسی بر پدیده‌های مهمی همچون اقتصاد، فرهنگ، اجتماع، امنیت، سیاست، آموزش، عاطفه و ... واقعیت خود را از پوسته ذهنی و آرمانی‌اش جدا ساخته و به‌صورت مدل عینی و ملموس در قالب جمهوری اسلامی ایران درآورده است؛ این واقعیت ما را به ریشه‌یابی مشکلات نظام سیاسی، تلاش برای رساندن آن به تعادل شایسته و

سوق دادن آن به سوی کمال و پیشرفت و درنهایت نیل به تمدن واقعی بشر وامی دارد تا شیوه‌های سیاست‌گذاری و مدیریتی مطلوب آن را استدلال نماییم، این مهم با توجه به آثار مکتوب به‌جامانده از امام خمینی (ره) در زمینه‌های سیاست، مدیریت و حکومت به‌علاوه پیام‌ها، وصیت‌نامه سیاسی الهی ایشان و ... می‌تواند ما را به آراء سیاسی، حکومتی و مدیریتی مطلوب بنیان‌گذار جمهوری اسلامی ایران، واقف سازد که اینک به‌صورت منشوری جاودانه در تاریخ و فرهنگ بشریت فراروی ما قرار گرفته است. این پژوهش در پی آن است تا با توجه به آراء امام خمینی (ره) به شاخصه‌ها، مفاهیم و مبانی مدیریت سیاسی خدامحور بپردازد و به این پرسش پاسخ دهد که خدامحوری در مدیریت سیاسی چه تأثیری روی پدیده‌های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و ... و برخی عرصه‌های زندگی انسان خواهد گذاشت؟

پیشینه پژوهش

ازجمله آثاری که در زمینه مدیریت سیاسی نگارش یافته، کتاب «نظام الحکم و الاداره فی الاسلام» از شمس‌الدین شیخ محمد مهدی است؛ این اثر از مباحث نظری پیرامون ضرورت حکومت و مدیریت سیاسی اسلام و همچنین ماهیت و شکل آن‌ها برخوردار بوده و به مبحث امت واحده اسلامی و مدیریت سیاسی در عصر غیبت نیز اشاره کرده است؛ درمجموع مباحث این کتاب نظری اعتقادی، کلامی و استدلالی با صبغه تاریخی اسلامی است که فقط می‌تواند به‌عنوان چهارچوبه نظری در مباحث مدیریت سیاسی مطرح باشد. اثر دیگر در این زمینه کتاب «مدیریت سیاسی و خط مشی دولتی» از علی‌اصغر کاظمی است، این تألیف با مبحث روش‌شناسی مدیریت در سیاست آغاز می‌شود، آن‌گاه به مفاهیم و تعاریف مربوطه می‌پردازد و در ادامه مکاتب و رهیافت‌های مربوط به مدیریت و مدیریت در سیاست را توضیح می‌دهد؛ آنچه این اثر به آن پرداخته، بیشتر به مباحث مطرح‌شده در مبانی علم سیاست شباهت دارد و یا آن‌که در حوزه مباحث سیاست‌های مقایسه‌ای می‌گنجد؛ همچنین مقاله‌ای به نام «بررسی اندیشه سیاسی امام خمینی (ره)» از بهنام بهاری/دلو در این زمینه نگاشته شده که دغدغه اصلی آن، ارائه نگرشی اندیشه‌شناختی و روشمند به اندیشه سیاسی امام خمینی (ره) و کاربرد نظریه در تجزیه و تحلیل اندیشه سیاسی است و می‌کوشد تا مراحل مشکل‌شناسی، علل‌شناسی، آرمان‌شناسی و راه حل‌شناسی را در اندیشه سیاسی امام خمینی (ره)، سازماندهی نظری کند؛ قابل توجه است که براساس تتبعات نگارنده، تاکنون در زمینه مدیریت سیاسی با وصف خدامحوری و همچنین بازتاب آن در عرصه‌های مختلف زندگی بشر، تحقیقی جمع و تدوین نگشته است و حتی مقاله‌ای نیز در این زمینه چاپ نشده است؛ از این جهت این تحقیق رویکردی نوآورانه دارد.

۱. مفاهیم و متغیرها

مدیریت: ریشه عربی مدیریت از دور و دوران است به معنای گردیدن و گرداندن و در فارسی به معنای مدیر بودن است. مدیر به اداره‌کننده کاری یا مؤسسه‌ای گفته می‌شود و در اصطلاح به معنای «فرایند به‌کارگیری مؤثر و کارآمد منابع مادی و انسانی در برنامه‌ریزی، سازمان‌دهی، بسیج منابع و امکانات، هدایت و کنترل است که برای دستیابی به اهداف سازمانی و براساس نظام ارزشی مورد قبول، صورت

می‌گیرد (تقوی، ۱۳۹۱: ۴۹) مدیریت، علمی است که بر فرایند مناسب و مؤثر نحوه اداره سازمان، برای نیل به اداره مطلوب حیطه مدیریت می‌پردازد. ارزش‌های اخلاقی در امر اداره با جلوه‌های گوناگون در برابر امر پروردگار، خویشتن، امام و رهبری، آحاد جامعه، سازمان، محل اشتغال، کارکنان، دشمنان و فرصت‌طلبان مدنظر قرار می‌گیرند که کارگزار حکومت اسلامی موظف به رعایت همه آن‌هاست؛ براین اساس، می‌توان گفت که مدیریت و حکمرانی در اسلام بر حاکمیت اخلاق در کلیه مناسبات اجتماعی دلالت دارد (دین‌پرور، ۱۳۹۴: ۶۷۴).

سیاست: واژه‌ای است عربی که از ریشه «اساس - یسوس» گرفته شده است. معانی آن در فرهنگ‌نامه‌های فارسی عبارت‌اند از: «حکمراندن بر رعیت، اداره کردن امور مملکت، حکومت کردن، ریاست کردن، حکومت، ریاست، پرداختن به امور مردم برطبق مصالحشان، پاس داشتن ملک، عدالت و داورى، حکم‌دارى، سزا و جزا، محافظت حدود ملک، نگهداری و حراست، امرونهی، پرورش و پروراندن و اداره امور داخلی و خارجی کشور» (نصرتی، ۱۴۰۱: ۱۷) و در اصطلاح، سیاست به مفهوم عام، عبارت است از: «اداره و سرپرستی نظری و عملی مجموعه امور ارتباطی، فرهنگی و اقتصادی درجهت وصول به اهدافی که رشد اجتماعی را محقق می‌سازد.» امام خمینی (ره) که خود الگوی عملی سیاست اسلامی بود، در تعریف سیاست با به‌کاربردن همین مضامین، به روشنی؛ ولی با عبارت دیگری، فرموده‌اند: «سیاست این است که جامعه را هدایت کند و راه ببرد، تمام مصالح جامعه را درنظر بگیرد و تمام ابعاد انسان و جامعه را درنظر بگیرد و این‌ها را هدایت کند به طرف آن چیزی که صلاحشان است، صلاح ملت هست، صلاح افراد هست و این مختص به انبیا است، دیگران این سیاست را نمی‌توانند، اداره کنند. این مختص به انبیا و اولیا است.» (خمینی، ۱۳۶۹: ۲۱۸) ویژگی تعریف امام خمینی (ره) از سیاست این است که همه ابعاد شخصیتی فرد، اعم از روحی، ذهنی و عملی و نیز همه ابعاد جامعه که شامل فرهنگی، سیاست و اقتصاد می‌شود را موردنظر قرار داده و هدایت به سمت مصالح فردی و اجتماعی را برآیند غایی سیاست شمرده‌اند. در این مبنا انبیا، اولیای الهی و عالمان دینی که همه آن‌ها از منبع علوم الهی بهره‌مند هستند، با علم به مصالح فرد و جامعه، آنان را به سوی خیر و سعادت دنیوی و اخروی هدایت می‌کنند.

مدیریت سیاسی: طبق تعاریف مذکور از مدیریت و سیاست، مشخص می‌شود که مدیریت سیاسی یعنی پیش‌بینی پدیده‌های سیاسی محتمل‌الوقوع و سامان مسائل حیاتی کشور و تصمیم‌گیری در حوزه‌های متنوع جامعه (کاظمی، ۱۳۷۴: ۹).

مدیریت سیاسی با وصف خدامحور: تدبیر و تکفل امور دنیوی و اخروی انسان‌ها، یعنی برآوردن خیر و مصلحت همگانی آن‌ها که تنها به جنبه‌های صرفاً مادی و معیشتی اکتفا نمی‌کند. «استصلاح الخلق یارشادهم الی طریق المنجی فی العاجل و الاجل؛ اقدام به اصلاح و هدایت مردم به راهی که در دنیا و آخرت موجب نجات‌شان شود» (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۶۹: ۱۳۱؛ ابن‌اثیر، ۱۳۸۴: ۴۲۱)؛ لذا در زیارت جامعه کبیره، ائمه $\square$ را ساسه العباد می‌خوانیم؛ سائس یعنی مدیر و مدبر؛ بنابراین مدیریت سیاسی خدامحور، درجهت سامان بخشی به مسائل حیاتی و تأمین خیر همگانی، به تدبیر، تصمیم و اجرا می‌پردازد؛ درواقع این نوع مدیریت یعنی حرکت بر مدارى که براساس نیازهای فطری بشر، متضمن خیر و مصلحت دنیوی و اخروی او باشد؛ حرکت در چهارچوبه مقررات و قوانین دین الهی.

۲. مبانی مدیریت سیاسی خدامحور از دیدگاه امام خمینی (ره)

۲-۱. چرایی مدیریت سیاسی (اصل ضرورت، مبادی ضرورت، غایات و آثار)

انسان به سعادت نمی‌رسد مگر آن‌که به خصلت‌های فاضله برسد و به این خصائص نمی‌رسد مگر آن‌که کردار فاضله داشته باشد و نمی‌تواند به کردار فاضله برسد، مگر آن‌که در جامعه فاضله زندگی کند و جامعه فاضله به وجود نخواهد، مگر آن‌که حکومت، سیاست و مدیریت سیاسی فاضله وجود داشته باشد. (فارابی، ۱۳۶۴: ۱۰۷) انسان موجودی اجتماعی است که به‌طور طبیعی در آن تنازع هست و برای ایجاد نظم صالح سیاسی که متضمن کمال و سعادت فردی و اجتماعی است، به وجود قوانین مناسب و اتخاذ تصمیمات عقلایی مبتنی بر خیر و مصلحت همگانی نیاز هست و آن یک ضرورت اجتماعی است. پیوند منافع افراد جامعه براساس نیازهای متقابل آن‌ها، روحیه تعاون و همکاری را سبب می‌گردد و کارهای بزرگ و اساسی و رونق اجتماعی را ممکن می‌سازد. در جامعه سیاسی، آن‌قدر به ضرورت مدیریت و رهبری اهمیت داده شده که نوع نامشروع آن برتر از فقدان مدیریت سیاسی دانسته شده است؛ رهبری و مدیریت ناموجه و غیرمشروع قادر است در اداره امور، برخی نقایص و گرفتاری‌های اجتماعی را برطرف و بخشی از نیازمندی‌های مردم را تأمین نماید. «يُقَاتِلُ بِهِ الْعَدُوُّ وَ تَأْمَنُ بِهِ السُّبُلُ وَ يُؤْخَذُ بِهِ لِلضَّعِيفِ مِنَ الْقَوَى» (نهج البلاغه، خطبه ۴۰)

امام خمینی (ره) توجه به عقلانیت در مدل مدیریت سیاسی دینی را که از پایه‌های نظری مدیریت سیاسی در جمهوری اسلامی ایران نیز است، با استدلال عقلی برای ضرورت تأسیس مدیریت سیاسی، نشان داد؛ امام خمینی (ره) در بدهات این حکم عقلی معتقدند: «اگر در منابع متقن اسلامی نیز دلیلی بر وجوب آن نداشت، باز هم تردیدی در صحت آن نبود.» (خمینی، ۱۳۷۹: ۹۱)؛ اما باید دانست که امام بنیاد عقلی مدیریت سیاسی بشری را به چالش می‌کشد: «هیچ حکمی را بشر نباید بپذیرد که در آن، شهوت غضب و شیطنیت و خدعه باشد و کسی توقع ندارد که احکامش به مصالح عامه باشد.» (خمینی، ۱۳۷۹: ۹۱) درواقع آنچه در اندیشه امام از مدیریت سیاسی است که براساس خرد انسانی نیز می‌باشد، مدیریت سیاسی الهی را دربر می‌گیرد؛ امام خمینی (ره) نوع دیگر از نگاه برون‌دینی در بازشناسی جایگاه شریعت در مدیریت سیاسی را ارائه می‌کنند که آن عقلانیت سیاسی قوانین و احکام شریعت است؛ یعنی ماهیت و کیفیت قوانین اسلامی به‌گونه‌ای است که برای تکوین و اجرای آن، هیچ راهی نداریم، مگر آن‌که مدیریت سیاسی خدامحور و دینی را طراحی و تأسیس نماییم؛ ایشان آیین آسمانی را در احکام عبادی و دستورات اخلاقی خلاصه نمی‌کنند بلکه قائل هستند ابعاد سیاسی و اجتماعی مربوط به اصلاح زندگی دنیوی نه‌تنها در احکام حقوقی سیاسی - اجتماعی و اقتصادی اسلام ملحوظ است بلکه حتی احکام عبادی اسلام نیز عاری از عنصر سیاست نیست (خمینی، ۱۳۷۹: ۹۲) امام علاوه بر ارائه دلیل عقلی برای اثبات ضرورت مدیریت سیاسی دینی، از آن جهت که ماهیت قوانین اسلامی ایجاب می‌کند، دلایل عقلی دیگری هم ارائه می‌دهند که حفظ نظام جامعه، وجوب تأمین امنیت و لزوم پاسداری از دین از آن جمله است. «آنچه برشمردیم جزء بدیهی‌ترین نیازهای مسلمین است و از حکمت به دور است که خالق مدبر و حکیم آن‌ها را نادیده بگیرد و از ارائه راه‌حل جهت رفع آن‌ها غفلت کرده باشد.» (خمینی، ۱۳۷۹: ۹۵) باتوجه به سیره فکری امام خمینی (ره) اهتمام به امور مردم، اقامه عدل،

۱. با دشمن پیکار کند و راه‌ها امن گردد و حق ضعیف را از قوی بستاند.

برقراری عدالت و ایجاد نظام مطلوب اجتماعی، اقتصادی و ... در اسلام، این ضرورت را ایجاب کرده است: «ماهیت و کیفیت قواعد طوری است که برای اداره سیاسی - اقتصادی فرهنگی جامعه تشریع گشته است.» (خمینی، ۱۳۷۹: ۲۶۵) امام خمینی (ره) در نامه خویش به آیت الله خامنه‌ای (رئیس جمهور وقت)، حفظ حکومت و مدیریت سیاسی را بر تمامی احکام فرعی مثل نماز و روزه و حج و ... مقدم می‌دارند (خمینی، ۱۳۶۹: ۱۷۰)؛ بنابراین اسلام به عنوان یک فرمان، مسلمانان را به تأسیس دولت مبتنی بر مدیریت سیاسی فرانخوانده بلکه بنابه ضرورت این مردم هستند که در اجتماع به تأسیس ریاست و مدیریت مبادرت می‌کنند و برای سامان‌دهی به امور خویش آن را بر می‌گزینند و به آن، اقدام می‌نمایند؛ بنابراین چرایی مدیریت سیاسی دینی، برای راهنمایی و هدایت مردم به سوی حق و عدالت توجیه می‌گردد، که از این طریق به اصل ضرورت، به غایات، آثار و روابط آن هم پی می‌بریم.

۲-۲. قلمرو دخالت عملی و عینی خدامحوری در امور سیاسی و مدیریت سیاسی جوامع

دخالت عملی و تحقق این دخالت دینی در مدیریت سیاسی و شیوه مملکت‌داری تنها با مراجعه مستقیم به محتوای دین و پیام الهی مشخص می‌شود (واعظی، ۱۳۸۰: ۳۸ - ۳۷)؛ به عبارت دیگر قلمرو دخالت دین در عرصه سیاست و اداره شئون مختلف جامعه، تابع محتوای تعالیم دینی است که در چه زمینه‌هایی پیام و آموزه‌ای را ارائه کرده باشد. واقعیت تاریخی، روشن می‌سازد که پیام و آموزه همه ادیان الهی [به جز اسلام] برای قوم خاصی مطرح شده بود؛ بنابراین برای همان قوم محدود، جنبه دعوت داشتند، در سطح خاصی نیز عمل می‌کردند؛ به همین جهت تشکیل نظام سیاسی، دولت و مدیریت سیاسی، برای‌شان مفهومی نداشت. در عصر نوح و ابراهیم □ دین و آموزه‌هایش در حد عشیره و خانواده بود و در عصر موسی □ پیام دین برای قوم بنی‌اسرائیل بود؛ بنابراین سیاست، دولت و مدیریت سیاسی نمی‌توانست ذاتی ادیان‌شان قرار گیرد که حتی شاید مجبور بودند برای ورود به سیاست و مدیریت سیاسی، از دین خود فاصله بگیرند؛ اما اسلام و پیامی که پیامبرش آورد، برای جهانیان است پس می‌توانست با شروع حرکت سیاسی - اجتماعی، به تکوین نظام سیاسی - مدنی - حقوقی بپردازد و مدیریت سیاسی اسلامی را ارائه و عملی نماید. عرب قبل از اسلام فاقد حکومت، دولت، سلطه سیاسی، زعامت جامعه و مدیریت سیاسی منظم بود که نه تنها قادر به تأمین امنیت خارجی، مهار دشمنان و تهدیدات خارجی آن‌ها نبود بلکه در بعد امنیت داخلی هم با مشکلاتی مواجه بود؛ بر آن دیار، تنها نظم قبیله‌ای حاکم بود؛ یعنی در جزیره العرب هرگز اثری از سازمان و تشکیلات سیاسی - اداری یافت نمی‌شد؛ با این حال و در آن شرایط، پیامبر □ در آن سرزمین، به تغییراتی همه‌جانبه اقدام نمود که حاکی از تأسیس نظم سیاسی و مدیریت سیاسی بود (واعظی، ۱۳۸۰: ۷۳) درواقع همین طرح موجب هجرت ایشان به مدینه گردید و اتحادی به مرکزیت مدینه‌النبی را به وجود آورد و به تأسیس حکومت و تمدن جامعه اسلامی پرداخت؛ این‌ها همه درحالی بود که در کنار ابلاغ، وظایف ارشادی و رسالت پیامبربودنش، عهده‌دار زعامت، رهبری و مدیریت سیاسی جامعه شده بود، به این ترتیب، رهبری و مدیریت سیاسی، همراه و همزاد رسالت و ابلاغ وحی شد که قدرت سیاسی نیز به همراه آن آمد و پا به عرصه نهاد؛ این امر، شئون مختلف زندگی مردم را رنگ خدایی بخشید. اقدام پیامبر □ در مدیریت سیاسی جامعه،

۱. برگرفته از درس‌های دکتر صدرا، نظام سیاسی و دولت در اسلام، نیمسال دوم ۸۰-۷۹.

ریشه در وحی داشت و با پشتوانه تنفیذ الهی انجام می‌گرفت: «إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ» (نساء/۱۰۵) به گواه قرآن، حکم و داوری و قضاء، برای مردم «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ»^۲ (احزاب/۳۶) جهاد با کفار و ... از مواردی است که شئون و مناصب پیامبر □ را منحصر در ابلاغ وحی، ارشاد و انذار مردم نمی‌داند بلکه رسالت ایشان را در رهبری و مدیریت سیاسی جامعه هم می‌بیند که آن هم با پشتوانه حمایت الهی و به‌خاطر تأثیرپذیری از حکم و تدبیر الهی مشروعیت می‌یابد.

نکته دیگری که از مراجعه مستقیم به متون دینی و محتوایی پیام الهی، در اثبات دخالت عینی و عملی تعالیم دینی و تحقق این دخالت در عرصه مدیریت سیاسی به‌دست می‌آید، استفاده از کلمه «الأمر» است که در قرآن و در زبان مؤمنان صدر اسلام از آن به معنی «سلطه سیاسی» استفاده شده است: «وَسَاوَرَهُمْ فِي الْأَمْرِ»^۳ (آل عمران/۱۵۹) «وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ»^۴ (شوری/۳۸) اگر رهبری و مدیریت سیاسی پیامبر □ تنها در رهبری و زعامت دینی خلاصه می‌شد، دیگر چه نیازی بود تا به نظرسنجی دعوت گردد و اصولاً امر الهی مبنی بر این که با مردم مشورت کن و از آن‌ها نظرسنجی نما، معنایی نمی‌داشت (واعظی، ۱۳۸۰: ۷۵)؛ بنابراین باید گفت آنچه را پیامبر □ به آن دعوت شده بود و به‌خاطر آن مورد خطاب قرار گرفته بود، تصمیم‌گیری سیاسی و مسائل مرتبط با اداره سیاسی و سامان‌دهی جامعه بوده است.

با تأسی به همین آموزه‌ها امام خمینی (ره) برای اثبات این که دین در امور اجتماعی و سیاسی دخالت دارد، غلبه عنصر سیاست را بر عبادت صرف، امری پذیرفته‌شده می‌داند و تبلیغ خلاصه‌شدن دین اسلام در احکام اخلاقی را کار اجانب می‌داند (خمینی، ۱۳۷۱: ۱۰) امام خمینی (ره) برای اثبات این مدعا قائل هستند که درصد احکام اجتماعی اسلام نسبت به احکام غیراجتماعی آن (به فرضی که احکام عبادی را اجتماعی ندانیم) باز هم بیشتر است و این خود حاکی از توجه عمیق اسلام به سیاست و مدیریت سیاسی است. «نسبت اجتماعیات قرآن، به آیات عبادی آن، از نسبت صد به یک هم بیشتر است. از یک دوره کتاب حدیث که حدود پنجاه کتاب است و همه احکام اسلام را دربر دارد، سه چهار کتاب مربوط به عبادات و وظایف انسان نسبت به پروردگار، تعدادی احکام مربوط به اخلاقیات و بقیه همه مربوط به اجتماعیات، اقتصادیات، حقوق و سیاست و تدبیر امور جامعه است.» (خمینی، ۱۳۵۶: ۹) اصولاً چگونه ممکن است دین خاتم که از لحظه ولادت تا هنگام وفات برای زندگی بشر، دستور و حکم دارد، به امر حکومت، سیاست و تدبیر امور جامعه نپرداخته باشد؟ دخالت دین توحیدی اسلام در تمام شئون متصور زندگی انسان، مطلق و عام است؛ یعنی به تمام نیازهای فردی و اجتماعی او جهت بخشیده است تا به رشد و تکامل رهنمون گردد. امام خمینی (ره) به دین‌نگاهی حداکثری دارد؛ «از این پس روشن خواهیم کرد که خدای محمد □ که قانون‌گذار است، تکلیف گم‌رک، ثبت و هر جزء از جزئیات احتیاج بشر را برای همه دوره‌ها معرفی کرده است.» (خمینی، ۱۳۷۸: ۸) درواقع پیش‌فرض اساسی امام خمینی (ره) درباره دین، همین انتظار حداکثری از آن بود که با ابتکار خود، عالی‌ترین نمونه‌اش را از طریق ارائه نظریه

۱. ای پیغمبر ما قرآن را به‌حق به‌سوی تو فرستادیم تا به آنچه خدا (به وحی خود) بر تو پدید آورده، میان مردم حکم کنی.

۲. و هیچ مرد و زن مؤمنی را در کاری که خدا و رسول حکم کنند، اراده و اختیاری نیست (که رأی خلافی اظهار نمایند).

۳. و در کار (جنگ) با آن‌ها مشورت‌نما.

۴. و کارشان را به مشورت یکدیگر انجام می‌دهند.

ولایت مطلقه فقیه در قالب جمهوری اسلامی ایران عینیت داد؛ این نمونه و مدل عالی براساس نظریه امامت، بیانگر حاکمیت و مدیریتی است که براساس حاکمیت و اراده خدا شکل گرفته باشد و اندیشه‌ای که در آن حاکم، حکومت، مدیر و مدیریت سیاسی قدرت خود را از خدا می‌گیرد، باعث شده تا فرد در راستای وجوب اطاعت از خداوند، تابع حکومت و مدیریت گردد. این روندی است که در آن، حکومت، زعامت، ولایت و مدیریت، با عنصر مصلحت شکل گرفته‌اند: «الَّتِي أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» (احزاب/۶) و به همین جهت، اطاعت فرد از حاکمیت، مدیریت و ولایت سیاسی در ادامه اطاعت از خداوند قابل توجیه است؛ بنابراین تصور دین راستین بدون سیاست و مدیریت سیاسی و سلطه سیاسی، غیرتکونی دانستن دین است؛ یعنی جدادانستن دین از ویژگی‌های فطری انسان و در یک کلمه جدادانستن از خود انسان است.

۲-۳. تعادل محوری (راهبرد و روش ایجاد و اجرا) در ساختار و سازوکار

کیفیت و چگونگی مدیریت سیاسی به کمک شرع (وحی برون) صورت می‌گیرد، چراکه در وجود ما، عقل (وحی درون) را به ودیعه نهاده است تا آن دو، همواره مکمل یکدیگر باشند؛ حقیقت عقل، به درک کلیات، ساختار و ساختمان شرع می‌پردازد و نقش تنظیم‌کنندگی، تفسیر و تبیین را دارد درحالی‌که ماهیت شرع به تأمین مواد خام و اطلاعات می‌پردازد و در این میان، واقعیت عرف در پاسخ به نیازها، مصادیق و کلیات عقلی را با دین تطبیق و هماهنگ می‌سازد و آن‌ها را کاربردی می‌سازد.^۲ سیاست و مدیریت سیاسی در محک‌زدن عقل به دین، راهبرد، روش و نقش تعادلی اخیر را به‌عهده دارد؛ به عنوان مثال دین حدود حجاب و اطلاعات مربوط به آن را در اختیار می‌گذارد، درحالی‌که تطبیق شکل حجاب و کاربرد حجاب بر مبنای حدود و اندازه‌های شرع به عهده عرف، سیاست و مدیریت است؛ البته سازوکار متعادل در اعمال مدیریت سیاسی از توالی و ترتب مراحل سه‌گانه تاریخی: ربانی - وحیانی، فلسفی - عقلانی و علمی - تجربی - پوزیتیویستی نیز به‌خوبی قابل مشاهده است که در آن تقویت عرف و مدیریت سیاسی به کمک دین مورد تأکید قرار گرفته است، این توالی و ترتب باعث می‌شود تا در آثار گذشته و گذشتگان، تحقیق، تأمل، تفکر و دقت شود تا با عبرت‌گرفتن از آن‌ها پلکان صعود و پیشرفت نیز فراهم گردد. «سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا» (عنکبوت/۲۰) خود گواه تقویت و پشتیبانی تجربه به سنن گذشته است که ما را به حسی، تجربی و کاربردی کردن حقایق و ماهیات وادار کرده و در صدد اثبات آن حقایق گذشته برمی‌آید.^۳ وصیت حضرت علی علیه السلام به فرزند خویش امام حسن مجتبی علیه السلام در نامه ۳۱ نهج البلاغه به همین نکته اشاره دارد که مدیریت سیاسی جامعه با توجه به آنچه که از سنت‌ها و گذشتگان به او رسیده و آنچه که امروز در دسترس دارد به کمک تذکر دین و از طریق علم تجربی به تکامل، رشد و سعادت انسان و جوامع انسانی همت گمارد: «...إِنِّي وَ

^۱. پیغمبر اولی و سزاوارتر به مؤمنان است از خود آن‌ها (یعنی مؤمنان باید حکم و اراده او را مقدم بر اراده خود بدانند و از جان و مال در اطاعتش مضایقه نکنند).

^۲. برگرفته از درس‌های دکتر صدرا، اندیشه‌های سیاسی در غرب ۱ و ۲، نیمسال اول و دوم ۷۹ - ۷۸.

^۳. در زمین بگردید، پس بنگرید که (خداوند) چگونه آفرینش را آغاز کرده است؟

^۴. برگرفته از درس‌های دکتر صدرا، نظام سیاسی و دولت در اسلام، نیمسال دوم ۸۰ - ۷۹.

إِنْ لَمْ أَكُنْ عُمَرُ عُمَرُ مَنْ كَانَ قَبْلِي فَقَدْ نَظَرْتُ فِي أَعْمَالِهِمْ وَفَكَرْتُ فِي أَخْبَارِهِمْ وَ سِرْتُ فِي آثَارِهِمْ حَتَّى عُدْتُ كَأَحَدِهِمْ» اما تعادل در نظام مدیریت سیاسی، تنها در حفظ تجارب گذشته و بسنده کردن به سنت‌های پیشین جست‌وجو نمی‌شود بلکه با عقلانیت شیوه‌ها، روش‌ها و مکانیسم‌های روزآمد و کارآمد را بر می‌گزیند و با اجتهاد و پویایی به مشروعیت و مقبولیت خویش کمک می‌نماید.

۲-۴. استقبال از روش‌های جدید

در عصر حاضر تأسیس هر مکانیسم سیاسی جدید که برای تأمین زندگی مرفه و تحکیم قدرت به کار آیند بلامانع است، چراکه «مَنْ قَعَدَ عَنْ حِيلَتِهِ أَقَامَتُهُ الشَّدَائِدُ»^۲ (آمدی، ۱۳۶۶: ۳۴۴) پیام ابدی و جهانی اسلام، مبتنی بر مساوات است که هیچ فرقی را مگر در خصائل انسانی - الهی برای پیروانش قائل نیست؛ پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: «لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَمِيٍّ وَلَا عَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ وَلَا أَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ وَلَا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ إِلَّا بِالتَّقْوَى؛ هیچ عرب را بر عجم و هیچ عجم را بر عرب و هیچ سفید را بر سیاه و هیچ سیاه را بر سفید برتری نیست مگر به تقوا.» (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۹: ح ۲۲۳۹۶) همچنین در قرآن آمده است: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ»^۳ (حجرات/۱۳)؛ بنابراین مدیریت سیاسی اسلامی، معیارهای نژادی، قومی، ارثی و ... که باعث جدایی انسان‌ها می‌شود، همه را نفی کرده و خواهان تشکیل جامعه‌ای واحد براساس دموکراسی گردیده است؛ اسلام به‌عنوان بینش سیاسی، اجتماعی و فرهنگی با کاربست‌های ویژه اقتصادی خود با دموکراسی به‌مثابه نوعی روش عملی حکومتی که ضامن بقای نهاد دین در جامعه باشد، وفاق و همدلی و انطباق دارد (کرمانی، ۱۳۴۵: ۱۶۶ - ۱۵۴؛ خدروی، ۱۳۶۹: ۹۹ - ۶۵) در اسلام مشارکت مردمی، که مالاک مقبولیت یافتن حکومت است، در قالب روش‌های خاصی تجلی می‌یابد، از جمله این که در روایات بسیاری به مسئولیت مسلمانان نسبت به خیرخواهی و نصیحت به زمامداران خویش اشاره شده است، به‌عنوان مثال رسول گرامی اسلام ﷺ فرموده‌اند: «ثَلَاثَةٌ لَا يَغْلُ عَلَيْهِنَّ قَلْبُ امْرِءٍ مُسْلِمٍ: اخْلَاصُ الْعَمَلِ لِلَّهِ وَ النَّصِيحَةُ لِأَيِّمَةِ الْمُسْلِمِينَ وَ الزُّوْمُ لْجَمَاعَتِهِمْ؛ سه چیز است که دل هیچ مسلمانی به گریز از آن رضایت نمی‌دهد: اخلاص عمل برای خدا، نصیحت و خیرخواهی نسبت به امام مسلمانان و ملازمت و همراهی با جماعت مسلمانان.» (مجلسی، ۱۴۰۳: ق: ۱۳۰) دومین شیوه مشارکت، مشورت است و آیه «و شاورهم فی الامر فاذا عزمت فتوکل علی الله»^۴ (آل عمران/۱۵۹) و آیه شریفه «و امرهم شوری بینهم»^۵ (شوری/۳۸) بر این موضوع دلالت دارند. نظارت ملی در چارچوب امر به معروف و نهی از منکر، یکی دیگر از شیوه‌های مشارکت سیاسی است: «کنتم خیر امه اخرجت للناس تأمرون بالمعروف و تنهون عن المنکر»^۶ (آل عمران/۱۱۰) مشارکت سیاسی یک مسئولیت همگانی شمرده می‌شود: «کلکم راع و کلکم مسؤولٌ عن رعیتة؛ هر کدام از شما مسئول هستید و درباره افرادی که به سخن شما گوش می‌دهند، بازخواست خواهید شد.» (مجلسی، ۱۴۰۳: ق: ۳۸) و مورد

۱. اگرچه من به اندازه پیشینیان عمر نکرده‌ام؛ ولی در کارهاشان نگرسته‌ام و در سرگذشتشان اندیشیده‌ام و در آثارشان سیر کرده‌ام، تا آن‌جا که گویی خود یکی از آنان شده‌ام.

۲. هر که از چاره‌اندیشی باز نماند، سختی‌ها او را بر پای دارند.

۳. درحقیقت ارجمندترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شماست.

۴. و در امور با آنان مشورت نما، پس هنگامی که تصمیم گرفتی، (قاطع باش و) بر خداوند توکل کن.

۵. و کارشان را به مشورت یکدیگر انجام می‌دهند.

۶. شما بهترین امتی هستید که برای مردم ظاهر (وگزیده) شده‌اید. به خوبی‌ها فرمان می‌دهید و از بدی‌ها و زشتی‌ها، نهی می‌کنید.

بعدی بیعت است، که رابطه‌ای اخلاقی، حقوقی و سیاسی خاص بین مردم و رهبر سیاسی آنهاست (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۱۵۵؛ ابن اثیر، ۱۳۸۴: ۱۷۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۲۶) بیعت در نظام سیاسی اسلام خصیصه‌ای اختیاری دارد و محصول اراده طرفین است (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۲).

مدیریت سیاسی خدامحور بر پایه شریعت در مسیر تعادل و رو به‌سوی پیشرفت و تعالی انسان با همان آموزه‌های مساوات‌طلبانه به اهرم‌های فرهنگی - سیاسی - تبلیغی پیامبر □ که براساس مسالمت‌جویی «...رحماء بینهم» استوار شده بود، توسل می‌جوید. بر همین اساس، امام خمینی (ره) با الهام از آموزه‌های قرآن و در پیروی از حاملان آن، تعالیم دینی را به‌کار گرفت و الگو و مدل عینی جمهوری اسلامی را ارائه داد. اقدام عملی امام خمینی (ره) در به‌کارگیری شیوه‌ای نوین برای مدیریت و سامان‌بخشی به امور جامعه انسانی، مبتنی بر جامعیت اندیشه سیاسی ایشان بود: «هیچ موضوع حیاتی نیست که اسلام تکلیفی برای آن مقرر نداشته و حکمی درباره آن نداده باشد.» (خمینی، ۱۳۷۷: ۱۰) تا آن‌جا که به تعبیر ایشان حتی در اسلام، دموکراسی مندرج است (خمینی، ۱۳۶۹: ۲۳۸)؛ بنابراین ظرف محتوای تعالیم دینی - اسلامی آن‌چنان ظرفیت و گنجایش دارد که مدیریت سیاسی، ناچار از اجتهاد و پویایی است. در پایان این گفتار، به جمله‌ای از آیت‌الله نائینی اشاره می‌شود که نمایانگر گنجینه‌های ناشناخته آموزه‌های دینی است که بایستی آن‌ها را شناخت، کشف کرد و به‌کار بست: «این بسیار جای تعجب است که علمای ما از جهت قدرت فکر، از یک جمله کوچک صادره از معصوم، آن همه قواعد بیرون می‌آورند؛ اما از این اصول و مبانی اساسی، یعنی آزادی و مساوات غفلت نموده‌اند.» (نائینی، ۱۳۸۲: ۵۹)

۳. مدیریت سیاسی و برخی نمادها - پدیدارها

یکی از جنبه‌های مهم در مدیریت سیاسی، تأثیر آن بر سایر عرصه‌ها و پدیده‌های زندگی سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و ... است، درحالی‌که هریک از این پدیده‌های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی نیز بر نظام سیاسی و نیز بر سیستم مدیریت سیاسی تأثیر متقابل دارند، تحلیل سیستمی و نظریه عمومی تحلیل نظام‌ها شاید بتواند این تأثیر و تأثر را به ما نشان دهد؛ این نظریه بر تئوری کارکردگرایی (کارکردگرایی ساختاری) ختم شد که آن را پارسونز در حوزه سیاست به‌وجود آورد؛ نظریه کارکردگرایی ساختاری بر مبنای نیازهای کارکردی در جوامع انسانی و براساس تأمین نیازهای متقابل شکل گرفته است (سیف زاده، ۱۳۷۵: ۸۶). مدیریت سیاسی به حاکمیت و مجموعه نظام سیاسی نیازمند است و از آن تأثیر می‌پذیرد؛ اما تأثیر متقابل بر سیستم سیاسی نیز دارد که در این قسمت از پژوهش به آن می‌پردازیم.

۳-۱. قدرت - مبارزه - عدالت

قرآن یکی از اهداف مشترک انبیاء را رسالت اجتماعی سیاسی عدالت‌خواهانه آن‌ها می‌داند که در این راه با طواغیت، مستکبران، پول‌پرستان، زراندوزان و ... که در راه پیشبرد اهداف و روند اصلاحی جامعه مانع و مزاحم بوده‌اند، به مبارزه بر می‌خاسته‌اند. «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ

وَالْمُتَّقِينَ وَالْعَظَمَاءَ عَلَيْهِمْ» (تحریم/۹) این امر در مدیریت سیاسی پیامبر ﷺ در مدینه به چشم می خورد، چراکه پایگاه ها و جنبش های حمایتی را در بُعد مبارزه، فعال کرد و نظام سیاسی آن جا را انقلابی و پرجوش و خروش گرداند؛ اما باید دانست که دعوا و مبارزه رسولان، علی رغم آن که آرمان های دنیوی و جنبه های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی دارد از سوی دیگر، مضمون ایدئولوژیکی خود را نیز روشن و آشکار کرده است؛ با رویکرد ایدئولوژیک به مبارزه، یخ های تعصب در پرتو اشعه های خرد، ذوب می گردند و مبارزه، سمت و سوی خود را یافته و جهت دار می گردد. مدیریت سیاسی خدامحور که مبارزه برای استقلال، حریت و برابری را یک اصل سیاسی می داند، اگر به آن مضمون ایدئولوژیکی بخشد، آن را پرتکاپو و معنادار نیز کرده است. مسئله انتظار فرج و مهدویت نیز مبتنی بر همین سابقه ذهنی از جامعه مدنی - توحیدی پیامبر ﷺ بوده و هست که سوءظن به مدیریت ها و حکومت ها و یأس از آن ها برای تحقق آرمان های توحیدی، به آن امر، رنگ و جلای خاصی بخشیده است؛ اما آیا ظلم ستیزی و حمایت از ستم دیدگان در مقابل تعدی گردن کشان که از این راه، روزبه روز بر ثروت و قدرت خود می افزایند، بدون ساز و برگ دفاعی - تهاجمی ممکن است؟ قرآن لزوم حفظ امنیت و اقتدار نظامی و تجهیز به ادوات نظامی کارآمد را لازمه راهبردی سیاست و مدیریت سیاسی می داند و از جایگاه قدرت بازدارندگی در حفظ، بقا و پیشبرد اهداف نظام سیاسی در عرصه های مختلف داخلی، خارجی و بین المللی غفلت نمی نماید: «وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ...» (انفال/۶۰) آنچه باید به آن تأکید داشت، این است که مدیریت سیاسی خدامحور، قدرت را با ملاحظه همه جوانب و ابعادش، بر محور دانایی، در مسیر تعادل و راستای تعالی، ابزار نیل به هدف می داند؛ ابزاری که بر پایه و اساس مستحکم و مشروع، با پشتوانه قوی، با اراده، انگیزه و هدف متعالی استوار شده باشد، خواهد توانست قوای ظاهری خود را به قوه قهریه بدل نماید و آن را برای مبارزه با ظلم، اقامه عدل و استقرار ارزش ها، تجهیز و سازمان دهی نماید، درحالی که شکل انتقام جویانه به خود نگرفته باشد، چراکه «إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ.» (بقره/۱۹۰)

۳-۲. فرهنگ - آگاهی دینی - توسعه

باورهای دینی، هماهنگی در رشد ارزش ها، درد خلق خدا داشتن، جهاد و مراسم عبادی مذهبی با تأکید بر جنبه های اجتماعی آن، همچون حج، نماز جمعه و جماعت، عوامل مهمی در آگاهی، بیداری و هم بستگی ملت ها به شمار می آیند که علاوه بر انضباط اجتماعی، انسجام و نظم سیاسی بر مبنای جامعه توحیدی با انتقال ارزش ها به نسل های بعد، حیات بخش نیز هستند، چراکه فرهنگ و اندیشه (ذهنیت) زیربنای ساختارهای سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و ... هست که نوعی هماهنگی مبتنی بر آگاهی و بیداری را پدید می آورند؛ در غیر این صورت قشرهای مختلف جامعه، رها و یله بوده، هرج و مرج بر روابط آن ها غلبه کرده و هرگز آگاهی و بیداری نصیبشان نخواهد گشت تا بر مبنای ارزش های دینی، روح حیات و سرزندگی را در جامعه بدمند؛ در هر صورت، در یک نگاه، ایجاد ثبات و وحدت سیاسی، تعدیل قدرت، بسیج توده ها، کمک به استقرار و پایداری دول صالح و تحول در ساختارهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی انتظاراتی است که می باید تدبیر،

^۱. ای پیامبر! با کفار و منافقان جهاد کن و بر آنان سخت گیر.

^۲. و برای (امادگی مقابله با) دشمنان، هرچه می توانید از نیرو و از اسبان سواری فراهم کنید.

^۳. خداوند مجاور کاران را دوست نمی دارد.

سیاست و مدیریت برای پاسخ مناسب به آن‌ها به تصمیم عقلایی و اجرای صحیح اقدام کند که در این میان تغییر روحیات، تلقیات و خلیات آحاد جامعه، از طریق فرهنگ‌سازی می‌تواند پاسخ‌گوی آن انتظارات باشد؛ مدیریت فرهنگی و روش‌های نظارتی آن، اهمیت ساختارها و بنیادهای اجتماع و قانون‌مندی آن را به‌خوبی نشان می‌دهند؛ چراکه هم‌نوایی بین عوامل معین اخلاقی، روانی، فرهنگی، تاریخی و ... مانع از دخالت ابزار و وسایل مصنوعی برای تغییر بافت جامعه می‌گردد؛ بنابراین می‌توان گفت سرنوشت مادی - معنوی انسان‌ها به تقویت عقلانیت فرهنگی، برابر احساسات و هیجانات بی‌اساس، نیازمند است که مدیریت سیاسی خدامحور، می‌تواند و باید بتواند به آن بپردازد.

۳-۳. فرهنگ - خودباوری - توسعه

امروزه پیشرفت در دنیا و آسایش در آن (مخصوصاً در غرب) بحران خلأ معنویت را کاهش نداده است، در صورتی‌که ماده ۲۶ از اعلامیه جهانی حقوق بشر ۱۹۶۸، هر پیشرفتی را منوط به توسعه شخصیت انسانی، تقویت احترام به حقوق بشر و احترام به آزادی‌های اساسی او کرده است (فراسخو، ۱۳۷۷: ۱۹ - ۱۸). احیاء، تجدید و باز یافت اندیشه‌های متعالی و گوهرهای معنوی، به‌عده مدیریت‌های راستین است تا ضمن طراوت‌بخشیدن به آن‌ها در صدد غنای آن برآیند البته این نکته را هم باید در نظر گرفت که همان‌طور که یکسره به سراغ سنت‌ها رفتن، مخالف پیشرفت و توسعه است، از سوی دیگر شیفته تجدید شدن نیز از خود بیگانه‌شدن است، چراکه مدرنیته و مدرنیسم بایستی بر اصول مستحکم دین محک بخورند و تطبیق گردند؛ به فرمایش امام خمینی (ره) «همه مظاهر تمدن را انبیاء قبول دارند لکن نه مطلق و رها». (خمینی، ۱۳۶۹: ۱۶۳) همیشه پدیده‌های نو، اندیشه‌های بهتر محسوب نمی‌شوند؛ اگر قرار باشد خود را با زمانه وفق دهیم، زمانه را با چه وفق دهیم؟ (مطهری، ۱۳۷۵: ۷۲) چرا مقابل حماسه‌ها و ارکان شخصیتی خود، پایبند نباشیم؟ چرا مقابل لغات و عادات اجنبی تسلیم باشیم؟ (مطهری، ۱۳۷۳: ۱۶۷) این رویکرد، مدیریت سیاسی را در اواخر دوره ساسانیان متحول ساخت و سبب گردید تا سستی و رخوت از نهاد ایرانیان تازه مسلمان رخت بربندد و تلاش علمی، فرهنگی، اقتصادی در آن‌جا نهادینه شود و فرهنگی پویا و دینامیک از خود برجای گذارد، تا آن‌جا که امروزه بسیاری از علوم مختلف، وام‌دار آن فعالیت‌های علمی فرهنگی قرن‌های اولیه دوره اسلامی است (فیرحی، ۱۳۷۸: ۲۲۷ - ۲۲۶). امام خمینی (ره) همواره در صدد بودند تا روحیه خودباوری و خوداتکایی را میان ملت‌ها ایجاد نمایند و آن‌ها را به‌سوی دین متعالی فراخوانند و حل مشکلات فردی و اجتماعی خود را در آن بجویند: «بدانید نژاد آریا و عرب از نژاد آمریکا و شوروی کم ندارد و اگر خودی خود را بیابد در درازمدت، قدرت همه‌کار و ساختن همه‌چیز را دارد». (خمینی، ۱۳۶۹: ۱۸۴) با این‌که امروزه گسترش ارتباطات، انقلاب الکترونیک و پیدایش دهکده جهانی، مرزها را درنور دیده و به عصر اعمال قدرت حاکمیت‌ها، در محدوده مرزهای ملی پایان بخشیده است؛ ولی این روند نتوانسته آگاهی و فرهنگ عقلایی را برانگیزد و تلاش مادی توأم با معنویت را برای رسیدن به آرامش و برانگیختن شور زندگی ایجاد نماید. از اهداف مدیریت‌های سیاسی خدامحور همین است که از یک‌سو نیازهای مادی - معیشتی انسان‌ها را در این دنیای پرآشوب تأمین نماید و از سوی دیگر مرزهای فرهنگی - عقیدتی خویش را مستحکم نگه دارد و با حفظ معنویت به شور و نشاط جامعه جلا بخشد. امروزه سرلوحه کار استعمار، معنویت‌زدایی و نه تهاجم نظامی است و می‌کوشد تا با تغییر گرایش اصیل ملت‌ها، سلطه خود را تحمیل

نماید، حال آن که باید دانست استقلال تنها در گرو استقلال سیاسی، فکری، فرهنگی و ایدئولوژیکی ملت‌هاست؛ در اندیشه حضرت امام (ره) نفی سلطه بیگانه، عامل مهمی برای استقلال و خودکفایی است: «اگر وابستگی فرهنگی داشته باشیم، دنبالش وابستگی اقتصادی هم هست.» (خمینی، ۱۳۶۹: ۵۲) مدیریت سیاسی اسلام، برای نظم و توسعه اجتماعی ملل و بالابردن سطح علمی - مادی توأم با معنویت انسان باید بکوشد تا به توفیقاتی دست یابد و ذهن و جان آدمی را در مصاف با تمدن جدید نیرو بخشد تا ناتوان و مغلوب نگردد چون به تعبیر ارسطو «هدف جامعه سیاسی، نه تنها زیستن، بلکه به زیستن است و گر نه جانوران هم می‌توانند گرد هم آیند و جامعه برپا کنند.» (ارسطو، ۱۴۰۲: ۱۳۲-۱۲۳)

۳-۴. عدالت

عدالت یعنی شناخت استعدادها، شایسته‌سالاری و قراردادن هر چیز در جای بایسته، واقعی و اصلی خود که به‌نوعی اکتساب‌گرایی اشاره دارد. رفع تبعیض براساس اکتساب‌گرایی در همین چهارچوب، توزیع یکسان امتیازها، امکانات، اموال عمومی، قدرت، قانون، کیفر، حدود و ... می‌باشد که هیچ‌یک استثنابردار نیست. به فرموده مولا علی $\square$ آن اصلی که تعادل اجتماع را حفظ کرده و با گنجایش خاص خود همه را دربر می‌گیرد و راضی نگه می‌دارد، عدالت و رفع تبعیض است چون جایگاه ظلم نه تنها برای روح ستم‌دیده که حتی برای روح ستم‌گر هم تنگ است (مطهری، ۱۳۷۰: ۱۱۳). تساوی در حقوق اجتماعی، یکسان‌نگاشتن در برابر قانون، مردم‌مداری، فقرزدایی، تأمین اجتماعی، حمایت از ضعیفان، زهد و ساده‌زیستی و ... با همین انگاره، آن‌چنان از جامعیت و همه‌جانبه‌نگری برخوردارند که با شمول همگانی، پشتوانه‌ای قوی برای استمرار، پایداری و بقاء، حکومت، مدیریت و نظام سیاسی محسوب می‌شوند؛ بر این اساس مردم و نه قشر خاص منتفذ، مورد رعایت قرار می‌گیرند؛ آن‌جا که حضرت علی $\square$ به جایگاه قابل‌اطمینان مردم اشاره و به مأموران مالیاتی خود توصیه می‌فرمود تا در اخذ مالیات، خود را به‌جای ناتوان‌ترین افراد جامعه قرار دهند و بدانند که با وجود رضایت عامه، خشم و عصبانیت قشر خاصه، قابل‌اغماض است، حال آن‌که پریشانی توده مردم باعث می‌شود تا نارسایی‌های فکری و عقلی، سوءتدبیر را به‌بار آورد و با تحمیل مضرات، به شکست مدیریت‌ها بینجامد.^۱ بر این اساس بیشترین تأکید مدیریت سیاسی علوی، بر عمران و آبادانی و نه بر اخذ مالیات بود، چراکه با فقدان رونق و آبادانی، دریافت خراج هم ممکن نمی‌شود و چه‌بسا جامعه را در رکودی سنگین فرو برد و همه را به‌سوی مشاغل کاذب و انباشت و تراکم مشکلات فراخواند، چون «النَّفْسُ أَنْ لَمْ تَشْغَلْ شَغْلَكَ»^۲ (آمدی، ۱۳۶۶: ۳۱۸) با همین نگاه، تأمین حداقل‌های یک زندگی ساده و در عین حال آبرومندانه همواره از دغدغه‌های امام خمینی (ره) بود که با مدیریت سیاسی جامعه را بدان توصیه می‌فرمود تا برای رفاه طبقات محروم کوشش نمایند (خمینی، ۱۳۶۹: ۲۰۱). سیستم مدیریت سیاسی در تأمین نیازهای اقتصادی رفاهی، امنیتی، آسایش، شکوفایی اقتصادی، تجارت، کشاورزی، صنعت و سایر بخش‌های رفاهی زندگی، اولویت را به توده مردم و حمایت از منافع آنان می‌دهد، بر این اساس می‌بینیم

^۱. برداشتی از خطبه ۱۱۵ نهج‌البلاغه (فرازی از فرمان امام به مالک).

^۲. اگر تو نفس را به کاری مشغول نکنی، او تو را به خودش مشغول می‌کند.

که حضرت امام (ره) خواهان بارورساختن اقتصاد سالم و بدون وابستگی، به نفع همگان، در رفاه همه مردم و با اهمیت به مستضعفان و مستمندان بوده‌اند (خمینی، ۱۳۶۹: ۲۰۴) این اهمیت حتی شیوه پیامبران را در حمایت از مستضعفان، به سمت و سوی شورش علیه طواغیت، مستکبران و فزون‌خواهی آن‌ها، جهت‌دار کرده بود؛ این مهم، آرزو و آرمان معمار کبیر انقلاب اسلامی ایران نیز بود تا مدیریت سیاسی جامعه، قادر باشد در قیام علیه طاغوت و فروتنی مقابل ضغفا و فقرا به سیره انبیاء عمل نماید (خمینی، ۱۳۶۹: ۲۶۸).

نتیجه‌گیری

براساس انسان‌شناسی سیاسی الهی که مدیریت سیاسی خدامحور بر آن استوار است، انسان هرگز تک‌بعدی نیست بلکه همواره دارای دو نوع، خود (خود انسانی - الهی و خود حیوانی - مادی) است و به همین جهت ناچار است تا به هردو ساحت انسان بپردازد و برای تأمین نیازهای مادی - معنوی و دنیوی - اخروی او گام‌های اساسی بردارد. مدیریت سیاسی با وصف «خدامحور» بر پایه دین (شریعت) اسلام و بر مسیر تعادل، در صراط مستقیم، رو به سوی انسان کامل، داشته و کمال و سعادت آدمی را در آن می‌جوید و در این راه از ابزارهای متناسب مادی - دنیوی نیز بهره می‌جوید و از تدابیر عرفی، چاره‌جویی‌های عقلی و دیگر مکانیزم‌های متداول تجربی غافل نمی‌ماند. با توجه به دوگانگی ذاتی انسان، از یک‌سو انسان‌شناسی سیاسی امام خمینی (ره) معنا و مفهوم خود را می‌یابد و از سوی دیگر نقش، جایگاه، اهمیت و ضرورت مدیریت سیاسی اسلامی، مشخص و معلوم می‌گردد، چراکه جامعه سیاسی با توجه به دوقطبی بودن افراد آن، همواره به آن نوع از مدیریت سیاسی نیازمند است تا آن را از گمراهی و شقاوت برهاند و به سوی سعادت ابدی رهنمون سازد؛ بنابراین هرگز نمی‌توان مدیریت سیاسی خدامحور را در فن مملکت‌داری و یا کسب قدرت، خلاصه کرد بلکه بایستی از آن برای غایاتی والاتر بهره جست و به تأمین خیر همگانی همت نمود؛ اسلام به عنوان یک فرمان، مسلمانان را به تأسیس دولت و مدیریت سیاسی فرا نخوانده، بلکه بنابه ضرورت این مردم هستند که برای سامان‌دهی امور خویش به تأسیس مدیریت و ریاست اقدام می‌نمایند، که در آن حدود شرعی نیز رعایت شده باشد؛ به هر حال مدیریت سیاسی اسلامی، واقعی است که امروزه از پوسته ذهنی و آرمانی‌اش جدا شده و به صورت مدل عینی و ملموس در قالب جمهوری اسلامی ایران درآمده است. تأثیر این پدیده قرن، بر عرصه‌های متنوع زندگی اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، اقتصادی، آموزشی و ... باعث گردیده تا به حکم خلافت عمومی انسان، به این رسالت جامه عمل بپوشاند و با تکیه بر جنبه‌های سیاسی و اقتداری خود، تکامل و تعالی مبتنی بر دین و آموزه‌های آن را در همه ابعاد و جوانب از ساختار شخصیتی انسان و جامعه انسانی تضمین نماید.

منابع و مأخذ

قرآن کریم

a. منابع فارسی

۱. ارسطو. (۱۴۰۲). سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران: نگاه.
۲. اصلیل، حجت‌الله. (۱۳۷۱). آرمان‌شهر در اندیشه ایرانی، تهران: نشر نی.
۳. بی‌آزار شیرازی، عبدالکری. (۱۳۷۲). رساله نوین، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۴. تقوی، سیدحسین. (۱۳۹۱). «تبیین مدل مدیریت نظام‌مند نبوی»، پژوهش‌های اعتقادی کلامی، ۸(۲)، ۷۰-۴۳.
۵. خدروی، مجید. (۱۳۶۹). گرایش‌های سیاسی در جهان غرب، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه جمهوری اسلامی ایران.
۶. خمینی، روح‌الله. (۱۳۶۸). شرح چهل حدیث، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۷. خمینی، روح‌الله. (۱۳۶۹). صحیفه نور، تهران: انتشارات سازمان مدارک فرهنگی انقلاب.
۸. خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۱). وصیت‌نامه سیاسی الهی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۹. خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۷). ولایت فقیه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۰. خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۸). کشف اسرار، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۱. پرور، جمال‌الدین. (۱۳۹۱). دانشنامه نهج‌البلاغه، تهران: نشر مدرسه.
۱۲. سیف‌زاده، سید حسین. (۱۳۷۵). نوسازی و دگرگونی‌های سیاسی، تهران: نشر قومس.
۱۳. طاهری، ابوالقاسم. (۱۳۷۹). تاریخ اندیشه سیاسی در غرب، تهران: نشر قومس.
۱۴. طباطبایی، سیدجواد. (۱۳۶۸). درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۵. فراستخواه، مقصود. (۱۳۷۷). دین و جامعه، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۱۶. فیرحی، داود. (۱۳۷۸). قدرت، دانش، مشروعیت، تهران: نشر نی.
۱۷. کاظمی، علی‌اصغر. (۱۳۷۴). مدیریت در سیاست، تهران: مؤسسه چاپ وزارت خارجه.
۱۸. کانت، امانوئل. (۱۳۷۲). تعلیم و تربیت، ترجمه غلامحسین شکوهی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۹. کرمانی، ناظم‌الاسلام. (۱۳۴۵). تاریخ بیداری ایرانیان، تهران: انتشارات فرانکلین.
۲۰. گروه تحقیقات سیاسی اسلام. (۱۳۷۹). مؤلفه‌های اندیشه سیاسی امام خمینی (ره)، تهران: پژوهشگاه گروه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۱. مازلو، ابراهام. (۱۳۷۲). انگیزش و شخصیت، ترجمه احمد رضوانی، مشهد: آستان قدس رضوی.

۲۲. مطهری، مرتضی. (۱۳۶۹). حق و باطل، تهران: انتشارات صدرا.
۲۳. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۰). سیری در نهج البلاغه، تهران: انتشارات صدرا.
۲۴. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۳). حماسه حسینی، تهران: انتشارات صدرا.
۲۵. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۵). ختم نبوت، تهران: انتشارات صدرا.
۲۶. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۷). پیرامون جمهوری اسلامی، قم: انتشارات صدرا.
۲۷. نائینی، محمدحسین. (۱۳۸۲). تنبیه الامه و تنزیه المله، قم: بوستان کتاب.
۲۸. نصرتی، علی اصغر. (۱۴۰۱). نظام سیاسی اسلام، قم: نشر هاجر.
۲۹. واعظی، احمد. (۱۳۸۰). حکومت اسلامی، قم: سامیر.
۳۰. هوکسما، سوزان نولن و همکاران. (۱۳۷۰). زمینه روانشناسی اتکینسون و هیلگارد، ترجمه مهدی گنجی، تهران: ساوالان.

a. منابع عربی

۳۱. آمدی، عبدالواحد. (۱۳۶۶). غررالحکم و دررالکلم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۲. ابن ابی الحدید. (۱۳۸۵ق). شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۳. ابن اثیر، مبارک بن محمد. (۱۳۸۴). النهایه فی غریب الحدیث و الاثر، قم: دار التفسیر.
۳۴. ابن خلدون. (۱۴۰۸ق). مقدمه ابن خلدون، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۵. خمینی، روح الله. (۱۳۷۹). کتاب البیع، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۳۶. خمینی، روح الله. (۱۳۹۳). تحریر الوسیله، قم: مؤسسه دارالحدیث العلمیه و الثقافیه.
۳۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ القرآن، بیروت: دار الشامیه.
۳۸. صدوق، محمد بن علی. (۱۳۷۷). الخصال، تهران: کتابچی.
۳۹. فارابی، ابونصر محمد. (۱۳۶۴). احصاء العلوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۴۰. قطب الدین شیرازی، محمود. (۱۳۶۹). دره الناج، تهران: حکمت.
۴۱. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۳). اصول کافی، تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۴۲. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۳. محمدی ری شهری، محمد. (۱۳۸۹). میزان الحکمه، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دار الحدیث.

The role of knowing the innate foundations of etymology, self-knowledge and teleology in Islamic education and training with a view to Masha's philosophy

Zahra Afrasyabi ¹, Saeed Akbari Tabar ²

1. Ph.D. Student in Education, Faculty of Social and Cultural Sciences, Imam Hossein University, Tehran, Iran.

Email: afrasyabi-za@ihu.ac.ir

2. Assistant Professor, Department of Educational Sciences and Higher Education Management, Faculty of Social and Cultural Sciences, Imam Hossein Comprehensive University, Tehran, Iran. Email: sakbartb@ihu.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received :2024/11/17

Received in revised form:

2025/11/06

Accepted :2025/11/10

Available online: 2025/11/11

Keywords:

Anthropology; education; nature; philosophy

ABSTRACT

Objective: The purpose of the present study is to substantiate the claim that, within the approach and perspective of Mashsha'i (Peripatetic) philosophy towards education, awareness of the innate dimensions of *Originology* (Mabda-shinasi), *Self-knowledge*, and *Teleology* is essential for realizing the ultimate goal of Islamic education, namely *Happiness* (Sa'adat).

Research Method: This study employs a qualitative method and documentary analysis of library resources to examine certain foundational principles—Originology, Self-knowledge, and Teleology—in human education, with a specific focus on Mashsha'i philosophy. Previous studies addressing human innate nature (*fitrah*) and its role in education have been limited to concepts such as free will and progressivism, educability, and willpower, which will not be the focus of this research.

Findings: The most significant findings of this study indicate that, from the perspective of Ibn Sina (Avicenna) as the foremost figure of Mashsha'i philosophy, effective education is realized through the education of the soul, given his view of self-knowledge and the human essence as comprising both body and soul. Although, in his view, physical education also lays the groundwork for the proper education of the soul. Furthermore, he regards the subject of innate Originology as an effort to know God—an aspect that educators and learners must not neglect. He defines correct Teleology in Islamic education as the attainment of Happiness.

Conclusion: Based on these findings, it is concluded that through the recognition of these foundational principles, the ultimate goal of education—true happiness through the cultivation and development of an individual's inner talents—will be achieved, contributing to the excellence of both the individual and society. On this path, the educator, as a guide, must look beyond worldly objectives in curriculum planning and teaching methods, and consistently take into account the true identity of the human being. Neglecting the true nature of human beings in education leads to the adoption of humanistic and non-religious educational methods as models, which in turn will create an identity crisis in conflict with Islamic teachings.

Cite this article: Afrasyabi & Z, Akbari Tabar &S (2025). The role of knowing the innate foundations of etymology, self-knowledge and teleology in Islamic education and training with a view to Masha's philosophy. Journal of Islamic Knowledge and Thought.1(1) 121-143. <http://doi.org/10.22059/JIKT.2025.104575>



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran.

DOI: <http://doi.org/10.22059/JIKT.2025.104575>

نقش شناخت مبانی فطری مبدأشناسی، خودشناسی و غایت‌شناسی در تعلیم و تربیت اسلامی با نگاهی به فلسفه مشاء

زهرا افراسیابی^۱ ، سعید اکبری تبار^۲ 

۱. دانشجوی دکتری رشته تعلیم و تربیت، دانشکده علوم اجتماعی و فرهنگی دانشگاه جامع امام حسین (ع)، تهران، ایران. ایمیل: afrasyabi-za@ihu.ac.ir
۲. استادیار، گروه علوم تربیتی و مدیریت آموزش عالی، دانشکده علوم اجتماعی و فرهنگی، دانشگاه جامع امام حسین (ع)، تهران، ایران. ایمیل: sakbartb@ihu.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

هدف: هدف در پژوهش حاضر، اثبات این مدعاست که در رویکرد و نگرش فلسفه ی مشاء به تربیت، آگاهی بر ابعاد فطری مبدأشناسی، خودشناسی و غایت‌شناسی در تحقق هدف غائی تعلیم و تربیت اسلامی یعنی سعادت، حائز اهمیت است.

نوع مقاله:
مقاله پژوهشی

روش پژوهش: در تحقیق حاضر با روش کیفی و به صورت تحلیل اسنادی در منابع کتابخانه‌ای به بررسی برخی مبانی (مبدأشناسی، خودشناسی و غایت‌شناسی) در تعلیم و تربیت انسان و به صورت خاص در فلسفه مشاء پرداخته خواهد شد. در پژوهش‌های پیشین که به فطرت و نقش آن در تعلیم و تربیت پرداخته شده تنها به اختیار و ترقی طلبی، تربیت‌پذیری و اراده بسنده شده است که در این پژوهش به این موارد اشاره ای نخواهد شد.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۲۷

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۸/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۹

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۸/۲۰

یافته‌ها: مهمترین یافته‌ها در این پژوهش این است که در نگاه ابن‌سینا به عنوان مهمترین شخصیت مشائی با توجه به خودشناسی و ذات انسان متشکل از جسم و روح، تربیت مؤثر با تربیت روح تجلی می‌یابد هرچند از نظر وی تربیت جسم نیز زمینه ساز تربیت صحیح روح خواهد بود، همچنین متعلق مبدأشناسی فطری را تلاش برای شناخت خداوند می‌داند که نباید مربی ومتربی از آن غفلت نمایند. وی غایت‌شناسی صحیح در تعلیم و تربیت اسلامی را سعادت معنا می‌کند.

کلیدواژه‌ها:
انسان‌شناسی؛ تعلیم و تربیت؛
فطرت؛ فلسفه مشاء

نتیجه‌گیری: با توجه به این یافته‌ها نتیجه گرفته می‌شود که با شناخت این مبانی، هدف غایی تعلیم و تربیت یعنی سعادت حقیقی در پرتو پرورش و رشد استعدادهای درونی فرد، در جهت تعالی فرد و جامعه، محقق خواهد شد و در این مسیر مربی به عنوان راهنما باید در برنامه‌ریزی و روش تدریس، نگاهی فراتر از اهداف دنیوی داشته، و هویت واقعی انسان را همواره مدنظر داشته باشند و ثمره‌ی غفلت از ذات حقیقی انسان در تعلیم و تربیت، الگوپذیری از روش‌های تربیتی امانیستی و غیر دینی است و بحران هویتی را رقم خواهد زد که در تضاد با اسلام خواهد بود

استناد: افراسیابی & ز، اکبری تبار & س (۱۴۰۴). نقش شناخت مبانی فطری مبدأشناسی، خودشناسی و غایت‌شناسی در تعلیم و تربیت اسلامی با نگاهی به فلسفه مشاء. پژوهشنامه معارف و اندیشه اسلامی، (۱)، ۱۴۳-۱۲۱



<http://doi.org/10.22059/JIKT.2025.104575>

© نویسندگان

ناشر: دانشگاه تهران.

مقدمه

تربیت از مهم‌ترین فعالیت‌های بشری، در شکوفاسازی شخصیت واقعی انسان و به‌فعلیت‌رساندن قوا و استعدادهای نهفته اوست؛ اساسی‌ترین مسئولیت انبیاء الهی و ائمه معصومین، تربیت و تهذیب نفس بوده است. اولین آیاتی که بر پیامبر (ص) نازل شد، حاکی از فرمان فرهنگی است (اقرأ باسم ربك الذی خلق، الذی علم بالقلم (سوره علق / ۱ و ۴) در تفاسیر، منظور از «عَلَّمَ» تعلیم و منظور از «قلم»، آموختن نوشتار بیان شده است؛ این آیات بیان‌گر افتخاری از اسلام است که بنای دین را بر آموختن و قرائت و علم استوار کرده است. در تفسیر «علم بالقلم» آمده است: قلم، بهترین وسیله انتقال دانش است و همچنین گفته شده رهایی از جهل با استفاده از قلم، جلوه‌ای از کرامت و ربوبیت اوست و نویسندگی هنر مطلوب و مورد ترغیب اسلام است (قرائتی، ۱۳۸۸، ج ۱۰: ۵۳۵).

تربیت صحیح احیاگر تمام شوون انسانی است. کانت معتقد است «بشر تنها با تعلیم و تربیت آدم تواند شد و آدمی چیزی جز آنچه تربیت از او می‌سازد نیست» (رهبر و رحیمیان، ۱۳۸۰: ۱۴).

در اندیشه اسلامی، متحرک‌بودن انسان، با متزلزل‌بودن معیارهای انسانیت یکی نیست؛ قائل‌بودن به فطرت انسانی؛ یعنی معیارهای انسانیت، که ریشه در نوع انسان دارد، همواره ثابت است؛ گرچه انسان تکامل علمی یافته و یا پیشرفتی داشته باشد؛ اهمیت این موضوع تا بدانجاست که حتی در تفکر اگزیستانسیالیسم - با توجه به دیدگاه مادی‌بودن جهان و انسان - از خیر معقول و منفعت محسوس به‌عنوان فطریات و کمال یاد می‌شود و معتقدند، انسان مجبوراست به‌دنبال آنچه که در عمق وجدان خود خیر می‌داند، برود و ملاک خیریت نیز کمال است؛ یعنی آن مرحله از وجود انسان با رسیدن به خیر تقویت می‌شود و تکامل پیدا می‌کند (مطهری، ۱۳۹۵: ۱۴۷-۱۴۴)، نکته مهم در بیان این دیدگاه این است که هرچند اگزیستانسیالیست‌ها در مفهوم فطرت فقط امور حسی و عقلی را در نظر گرفته و از فراماده‌بودن آن غفلت ورزیده‌اند لیکن به اصل وجود فطرت همگانی که به کمال خواهد، انجامید معتقدند.

تعلیم و تربیت الهی با توجه به ابعاد فطری ثابت و لایتغیر انسان به پرورش و رشد استعدادهای او می‌پردازد. رویکرد دینی معتقد است اگر انسان خود را بشناسد و بداند ابتدا و غایت او در چیست به سعادت نائل خواهد شد، حضرت علی (ع) در این باره می‌فرماید: رَحِمَ اللهُ امرءٌ... عَلِمَ مَنْ أَيْنَ وَفَى أَيْنَ وَ إِلَى أَيْنَ وَ مَا الْحَاصِلُ فِي الْبَيْنِ: رحمت خدا بر آن کسی که ... بداند از کجا آمده است، در کجا به سر می‌برد، و به کجا ره می‌سپرد و حاصل او در این میانه چه بوده است (اعلام‌الدین، ۱۴۰۸: ۳۴۴ به نقل از جوادی آملی، بی‌تا: ۱۲۸)

ماشینیزم و تعلیم و تربیت غربی، انسان را موجودی بی‌روح، فاقد هویت و بیگانه با خود ساخته و انسان را به شیء تبدیل کرده است و همانند ابزار با او معامله می‌کند. اریک فروم می‌گوید: «ما در مغرب زمین، به‌ویژه آمریکا، دچار بحران هویت شده‌ایم؛ چون در جامعه صنعتی درحقیقت افراد به شیء بدل شده و شیء هم فاقد هویت است، به عقیده فروم، تمدن غربی در مسیری قرار گرفته است که عشق و علاقه به مادیات یعنی آنچه بی‌روح است رواج یافته، در نتیجه نسبت به حیات انسانی و آثار آن نوعی بی‌اعتنایی و بی‌علاقگی پیدا شده است» (نراقی، ۱۳۵۵: ۱۱).

در دیدگاه تربیتی غرب، فرد تنها به عنوان عضوی از جامعه است، در این رویکرد فرد بدون در نظر گرفتن مفهوم انسانی خود، باید برای «نقش» و «وضعیت» جامعه تربیت شود؛ رالف دارنדרف وجود انسان را این گونه تعریف می کند «فرد در حقیقت همان نقش هایی است که در جامعه ایفا می کند» (رالف دارنדרف ۱۳۷۷: ۳۵).

بر همین اساس مسئله اصلی پژوهش حاضر این است که نقش فطریات خودشناسی و مبدأشناسی و غایت شناسی در تعلیم و تربیت الهی چگونه است؟ سپس به دنبال اثبات این مدعا است که معنای سعادت را درک کردن، تمام خصوصیات و اهداف تعلیم و تربیت را در بردارد؛ نتیجه این که معنای سعادت حقیقی زمانی فهمیده می شود که جایگاه انسان نسبت به جهان ماده (خودشناسی) مبدأ و غایت آفرینش به درستی درک شده باشد، وگرنه انسانی که خود را موجودی صرفاً مادی و محصور در عالم امکان بداند، قطعاً تصویری از سعادت حقیقی و اخروی نخواهد داشت.

آنچه انسان را از دیگر موجودات جهان متمایز می کند، این است که نه انسان و نه جهان، هیچ کدام را نمی توان با تمام زوایا و ابعاد مورد پژوهش قرار داد، هدف در این پژوهش تنها پرداختن به مباحث نظری، درباره فطریات انسان و مهم ترین دستاوردهای شناخت انسان، خودشناسی سپس هستی شناسی، مبدأشناسی و غایت شناسی است.

مبانی و مفاهیم

واژه تربیت دارای معانی و مفاهیم گسترده و در نتیجه مبهم است، از این رو شایسته است منظور از تربیت و تعلیم بررسی شود؛ چراکه تربیت به تنهایی، معنای تحول در انسان را به ذهن متبادر می سازد؛ از طرفی اگر منظور از تربیت همان بار آوردن و پروردن باشد، می توان این معنی را به دیگر موجودات تعمیم داد پس باید در ابتدا مشخص شود تعلیم و تربیت درباره انسان، مربوط به استعداد های بالقوه درونی و مبانی انسان شناسی است که وجه تمایز از دیگر موجودات است.

تعلیم و تربیت و هدف آن

کلمه تعلیم به معنی آموزش و کلمه تربیت به معنای پرورش است و در گذشته به جای آموزش و پرورش از تعلیم و تربیت استفاده می شد؛ آموزش به معنای سپردن دانستنی ها به دیگران است و این دانستنی ها زمانی سودمندند که مرتبی را به کارهایی توانمند سازند که قبلاً انجام نداده باشد.... پرورش نیز به معنای شکوفاسازی و کارآمدی توانایی ها و استعداد های درونی است (نقیب زاده، ۱۳۸۹: ۱۶).

در تعریف دیگری، تعلیم و تربیت عبارت اند از برنامه ریزی و فعالیت محاسبه شده برای رشد کودک و سلامت خانواده و تذبیر شؤون اجتماعی برای وصول انسان به کمال دنیوی و سعادت جاویدان الهی (مطهری، ۱۳۸۸: ۳۸۴).

و همچنین تربیت را تغییر مثبت یافتن مرتبی دانسته اند، بدین معنی که بالضروره اگر الف تربیت شده باشد در این صورت الف باید تغییر مثبت یافته باشد (باقری، ۱۳۸۶: ۱۷).

ابوعلی‌سینا تعلیم‌وتربیت را چنین تعریف کرده است «تعلیم‌وتربیت مجموعه‌ای از فعالیت‌هاست که به‌منظور فراهم‌آوردن زمینه‌ها و شرایط لازم برای رساندن متربی به سعادت و کمال از راه پرورش‌دادن استعدادهای وی به‌صورت متناسب» (داودی، ۱۳۹۴: ۱۴).

در این تعریف چندین قید اهمیت شناخت فطریات انسان را نمایان می‌کند؛

۱. رشد و پرورش استعدادهای متربی، هسته اصلی در فرایند تعلیم‌وتربیت است؛ این رشد ناظر به افعال اختیاری انسان است، در اجبار، اساساً تعلیم‌وتربیت و رشد معنا ندارد.

۲. در دیدگاه فلاسفه هدف غایی، سعادت است که ناظر به زندگی فردی و اجتماعی است؛ چنان‌که در کتاب تحصیل السعاده چنین آمده است؛ یک امت و اعضای یک جامعه وقتی به سعادت می‌رسند که به چهار فضیلت نظری (توانایی شناخت عقلی و یقینی)، فکری (توانایی شناخت راه دستیابی به سعادت) خُلُق (صفات فضیلت اخلاقی) و صُنَاعی (مهارت‌های حرفه‌ای) آراسته شده باشند (ابن‌سینا، ۱۳۲۶ق: ۲۶۰).

۳. اشاره به همه استعدادها در متربی ناظر به این موضوع است که برخی استعدادها در بعد نظر است و برخی در بعد عمل، پس نمی‌توان روش واحدی برای پرورش همه استعدادها درپیش گرفت، علاوه‌بر این که میزان استعداد در هر فردی با دیگری متفاوت است و نمی‌توان برای پرورش یک استعداد – به‌طورمثال استعداد نظری – در همه افراد نسخه واحدی تجویز کرد.

۴. قید «مجموعه‌ای از فعالیت‌ها» ناظر بر این موضوع است که از مهم‌ترین مسائلی که باید درباره تعلیم‌وتربیت درنظر داشت تفاوت در میزان استعدادها و میزان یادگیری افراد است، با درک تفاوت میان متربیان تفاوت در نوع آموزش و به تبع آن تعلیم‌وتربیت، نمود بیشتری پیدا می‌کند پس باید برای تربیت متربیان مجموعه‌ای از روش‌های تربیتی را ملاک قرار داد نه یک روش خاص و سلوک معین.

مبانی فطری انسان

منظور از مبانی انسان‌شناسی در این پژوهش فطریات است. با وجود ذواباد بودن انسان و کثرت خصائل وجودی او، تنها به بخشی از فطریات شامل خودشناسی، مبدأشناسی، غایت‌شناسی و ارتباط آنان با تعلیم‌وتربیت پرداخته می‌شود:

فطرت

تعلیم‌وتربیت رشد و بالندگی یک سلسله ویژگی‌هاست، خود این ویژگی‌ها هم به‌صورت بالقوه در نهاد آدمی است؛ امام خمینی (ره) معتقد است که احکام آسمانی و آیات الهی و دستورات انبیاء همه برطبق نقشه فطرت است و دو مقصد اصلی و تبعی را دنبال می‌کند؛ مقصد اصلی توجه‌دادن فطرت به کمال مطلق است که تمام صفات ذاتیه و افعالیه نیکو در انسان را برمی‌انگیزاند و مقصد دوم تنفردادن فطرت انسان به شجره خبیثه دنیایی است که منبع رذایل می‌باشند (امام خمینی (ره)، ۱۳۹۱: ۷۸ و ۷۹).

فطرت در لغت

فطرت به معنای ابداع و اختراع آمده است؛ یعنی علمی که از روی چیزی تقلید نشده است. در زبان عربی فطرت از ماده (ف ط ر) گرفته شده است که به معنای شکافتن و آفرینش ابتدایی و بدون سابقه است (ابن منظور، ۱۴۱۶ ق: ۲۵۸) فطرت بر وزن (فعله) برای بیان حالت فعل و به معنی سرشت، طبیعت، و خلقت خاص است (الفیومی، ۱۴۰۵: ۴۷۶).

فطرت در اصطلاح

فطرت مساوی با اختراع و ابتدا است و گفته شده «والفطره: الحاله منه كالجلسه و الرکبه» یعنی فطرت حالت خاص و نوع خاصی از آفرینش است مانند حالت خاصی نشستن و حالت خاصی از ایستادن، (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۳: ۴۵۷)

در قران لغت فطرت درباره انسان و رابطه او با دین آمده است «فطره الله آلتی فطر الناس علیها» (روم ۳۰/۱) یعنی آن گونه خاص از آفرینش که ما به انسان داده ایم؛ یعنی انسان به گونه ای خاص آفریده شده است

از حضرت علی نقل شده است «جبارالقلوب علی فطراتها» (ابن کثیر، ۱۴۱۲، ج ۳: ۵۱۷).

فطریات چند خصوصیت مهم دارند:

۱. معرفت و آگاهی نسبت به آنان در نهاد انسان وجود دارد پس به علم حضوری درک می شوند و حصولی و اکتسابی نیستند.
۲. با فشار و تحمیل و یا تشویق و توبیخ از بین نمی روند پس تغییر نمی کنند؛ ولی ممکن است در اثر عوامل بیرونی به بیراهه منتهی شوند و یا تضعیف گردند.
۳. همگانی هستند چون واقعیت وجودی انسان را تشکیل می دهند.
۴. چون ذات انسان متوجه هستی است به کمال مطلق و هستی محض منتهی می شوند و از ارزش حقیقی برخوردارند (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۲۶ - ۲۷).

اگر انسان را دارای فطریات بدانیم قطعاً تربیت او باید با درنظر گرفتن آن فطریات باشد؛ اصل لغت «تربیت» هم اگر به کار برده شود - چه آگاهانه و چه غیرآگاهانه - بر همین اساس است چون تربیت یعنی رشد دادن و پرورش دادن، و این مبنی بر قبول کردن یک سلسله استعدادها و به تعبیر امروز یک سلسله ویژگی ها در انسان است (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۱: ۱۵)

مورد پژوهش آن دسته از فطریات است که به شناخت های او از خود و جهان و غایت آن می پردازد و به درک ها و دریافت های اصیل می انجامد که همان تربیت صحیح است.

فطرت در فلسفه مشاء

منظور از فطرت در این پژوهش، فطریاتی است که در جهت رشد و تعالی و کمال تعلیم باشد و بحث غرایز و طبیعت - هرچند که از سرشت انسان نشأت می‌گیرند - در این پژوهش نمی‌گنجد، فطرت به معنای مفلوربودن به فطرت الهی، تعقل، توانایی رشد و کمال و تفاوت‌های خلقت در افراد مختلف به‌جهت استعدادها و توانایی نیل به اهداف غایی در زندگی فردی و اجتماعی است.

در فلسفه مشاء فطرت را صورت نوعیه‌ای می‌داند که فصل ممیز انسان از دیگر موجودات است و عقل را یکی از فطریات انسان می‌داند، همین‌طور خاص‌ترین ویژگی انسان یعنی تصور معانی کلی عقلی و مجرد است (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ ق: ۴۰ - ۳۲) ازسوی دیگر چنین وانمود می‌کند که گویی فطرت همان قدرت عقل است و عقل تمام قوای انسان است؛ یعنی عقل را همان قوای ناطق دانسته که تمیز انسان از لایسانس است و فطرت نیز همان ممیزات را در بردارد؛ برخی بزرگان و قدما نیز از فطرت، همان وصف هدایت‌گری عقل را مدنظر داشته‌اند (خندان، ۱۳۸۲).

ابن‌سینا مراتب عقل فطری را به مراتب قوه و فعل نوشتن تشبیه کرده است؛ در کودک این قوه مطلقه است و فعلیتی ندارد؛ ولی هنگامی که کودک رشد کرد و با قلم و کاغذ نوشت فعلیت یافته است و کمال زمانی است که هرگاه اراده کرد بتواند بنویسد (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۱۶۵).

خودشناسی

منظور از خودشناسی در انسان این است که خود را چه بداند! اصل آفرینش، قابلیت‌ها، توانمندی‌ها، زمینه تحول و کسب ویژگی‌های خود را چگونه ارزیابی نماید؟ خود را دارای چه جایگاهی در عالم خلقت بداند؟ شهید مطهری بحران هویت در غرب را ناشی از خودفراموشی می‌داند و از فرهنگ غرب به‌عنوان فرهنگ جهان‌آگاهی و خودفراموشی یاد می‌کند.

در ادامه انسان را پیچیده‌ترین موجود در عالم می‌داند «میان موجودات جهان هیچ موجودی به اندازه انسان نیازمند به تفسیر نیست ... چه خصوصیتی باعث تمایز انسان از سایر موجودات می‌شود که گفته می‌شود «انسان و جهان» مگر انسان جزئی از جهان نیست؟ ... از نکات مهم درباره انسان این است که عامل شناخت دیگر اشیاء انسان است به شناخت دورترین اشیاء نیز می‌پردازد؛ ولی شناخت نزدیک‌ترین موجود به خودش - که همان عامل شناسایی یعنی انسان - مجهولات بسیاری دارد (رک مطهری، ۱۳۹۵: ۴۷ - ۴۶).

یاسپرس نیز معتقد است انسان دو وجهه دارد از یک وجه می‌توان انسان را در مقام موضوعی قابل‌شناسایی شناخت و از وجه دیگر به‌عنوان وجودی برخوردار از آزادی قابل‌شناخت نیست (یاسپرس، ترجمه مهید ایرانی‌طلب، ۱۳۷۸: ۶۳).

خداجویی (مبدأشناسی)

همه انسان‌ها به صورت ناخودآگاه در این موضوع اندیشیده‌اند که آغاز و ابتدای آفرینش آنان از کجا بوده است. شهید مطهری معتقد است که خداجویی و خداشناسی به صورت ناآگاهانه در عمق فطرت انسان‌ها وجود دارد و تفاوت اساسی در قسمت آگاهانه خداشناسی است که این بخش آگاهانه مربوط به پرستش و انقیاد است، امروز به اثبات رسیده است که انسان دارای دو شعور ظاهر و شعور مغفول غنه می‌باشد؛ یعنی شعوری که خود انسان از آن آگاهی دارد و شعوری که فرد از آن بی‌اطلاع است، تاجایی که روان‌شناسان معتقدند قسمت اعظم شعور انسان، شعور مغفول غنه است که خداجویی نیز در همین محدوده است (مطهری، ۱۳۷۵: ۱۳۰ - ۱۲۳).

غایت‌شناسی

هدف مقصد تعیین شده‌ای است که جهت حرکت را مشخص می‌کند؛ درحقیقت نهایت و سرانجامی است که کار به‌سوی آن نشانه می‌رود، و انسان به صورت ذاتی در تکاپو برای نیل به مقصد حرکت می‌کند، این میل آمیخته با جان آدمی است؛ ازسوی دیگر میل به پیشرفت از وجود انسان لاینفک است که مطلقاً سیری‌ناپذیر است؛ اگر متعلم با این حقیقت آشنا شود که غایت نهایی و کمال مطلق در قرب‌الی‌الله متجلی است، در رفتارش تأثیر شگرفی دارد، چراکه اگر این کشش و جاذبه به سمت دنیا باشد، به همراه حس سیری‌ناپذیر از انسان، موجودی خطرناک برای نوع بشر خواهد ساخت؛ جنایاتی که در طول تاریخ بر انسان‌ها تحمیل شده است، از همین میل به رشد و عدم کنترل آن نشأت گرفته است.

هدف غایی در تعلیم و تربیت، رسیدن به قرب و رضوان الهی است و سایر اهداف سببی برای رسیدن به این هدف غایی هستند، رشد طهارت، حیات طیبه، عبادت، تقوا، اقامه عدل، تفکر و تعقل، عزت در جامعه، تعاون، تزکیه، قوت و سلامت این هدف‌هایی سببی هستند که در قرآن به آن‌ها اشاره شده است. (حاجی ده آبادی، ۱۳۹۴: ۱۰۵).

پیشینه پژوهش

مبحث تعلیم انسان و چگونگی آن از مهم‌ترین دغدغه‌های بشر است؛ لذا درباره تعلیم و تربیت و مبانی آن مقالات و کتب بسیاری به رشته تحریر در آمده است که به چند نمونه از آن اشاره خواهد شد؛ ولی در همه مقالات و پژوهش‌های سال‌های اخیر منظور از مبانی انسان‌شناسی خصوصیات ذاتی انسان شامل اختیار و اراده و یا استعدادهای نهفته اوست؛ مهم‌ترین وجه تمایز مقاله حاضر نسبت به دیگر پژوهش‌ها در بررسی ابعاد دیگر فطرت انسان یعنی گرایش‌های خودشناسی و مبدأشناسی و غایت‌شناسی اوست، این که انسان بداند از کجا آمده است و به کجا خواهد رفت، قطعاً در هدف تعلیم او تأثیرگذار خواهد بود، اهمیت دانستن مبدأ و غایت در خلقت انسان تا بدانجاست که می‌توان گفت از مهم‌ترین وجوه افتراق نظام تربیتی دینی با نظام تربیتی غیردینی همین نوع نگاه به انسان است.

نام نویسنده / نویسندگان: سال نشر	عنوان مقاله	روش پژوهش	یافته‌ها
سمیه امیری، عباس احمدی سعدی، ۱۴۰۳	مقایسه آراء ابن سینا و یونگ در مسئله‌ی شناخت خود	توصیفی - تحلیلی	خودشناسی در دیدگاه ابن سینا و خودآگاهی در دیدگاه یونگ بررسی شده و به تأثیر آن در علم‌آموزی پرداخته می‌شود.
محمود درستی، مهدیه فیضی، فاطمه دهقانی یکتا، ۱۴۰۲	مبانی انسان‌شناسی شهید مطهری و دلالت‌های تربیتی آن	کیفی - توصیفی - تحلیلی	در این مقاله مبانی انسان‌شناسی شامل اختیار، اراده، توانایی آموزش و استعداد پذیرش و قابلیت تعلیم بررسی می‌شود و این‌که انسان با اراده خود آموزش می‌بیند و فطرتاً نیز قابلیت آموزش و تعلیم را دارا است، وجه تمایز انسان از دیگر موجودات دانسته می‌شود.
هادی همتیان، مهدی همتیان، ۱۴۰۲	بررسی تأثیر مبانی انسان‌شناختی اسلامی بر نظام تربیتی اسلام در اندیشه علامه مصباح یزدی	توصیفی - تحلیلی	در این مقاله به تبیین مبانی انسان‌شناختی در نظام تربیتی اسلام با تأکید بر نظرات علامه مصباح یزدی پرداخته می‌شود و منظور از مبانی انسان‌شناختی ابعاد وجودی انسان مانند هدفمندی، چند بعدی بودن، اصالت روح، جاودانگی روح و تأثیرگذاری روح بر بدن است که به بررسی این مبانی در اصول و

ساخت‌های تعلیم و تربیت و تأثیر در روش تربیتی اشاره می‌شود.			
در این مقاله به بررسی مهم‌ترین مؤلفه‌های انسان‌شناسی تأثیرگذار در تعلیم و تربیت در نگاه علامه مطهری اشاره می‌شود و مبانی مانند قدرت اختیار، تأثیرپذیری و تأثیرگذاری انسان و محیط، توانایی محدود بالفعل انسان در مقابل توانایی‌های بسیار زیاد بالقوه بررسی می‌شود و چون بیشتر منابع اسلامی مدنظر است، از آن به تعلیم و تربیت اسلامی یاد می‌شود.	کیفی - توصیفی - تحلیلی	بررسی مبانی انسان‌شناسی تعلیم و تربیت در اندیشه شهید مطهری	رجبعلی افتخاری، ۱۴۰۰
بررسی نقطه اشتراک نظریه ملاصدرا و هایدگر درباره انسان مانند حیوان ناطق بودن و هستی‌شناسی او ملاک عمل است سپس به نقاط افتراق نظرات هردو اندیشمند بررسی می‌شود، روش در این مقاله توصیفی - تحلیلی است.	کیفی - رویکرد کتابخانه‌ای	نگرشی تطبیقی بر مبانی انسان‌شناسی تعلیم و تربیت از دیدگاه هایدگر و صدرالمتألهین	محسن ایمانی، نجمه و کیلی، سمیه مرحبا، ۱۳۹۹
ارزش‌های نظری و فضیلت‌های عملیارسو در فلسفه مشاء بازگویی شده است.	توصیفی - تحلیلی	جستاری در تعلیم و تربیت از منظر فیلسوفان مشاء	رابعه هراتی، ۱۳۹۹
نحوه نگرش بر وجود و مراتب	توصیفی - تحلیلی	مراتب هستی در حکمت	محمد عباس‌زاده جهرمی، ۱۳۹۶

هستی در نگاه مشائیون و حکمت متعالیه و نقش آن در انسان‌شناسی.		مشاء و متعالیه	
مباحث علم‌النفس و فرشته‌شناسی را در فلسفه مشاء بررسی کرده و اهداف تربیتی را در این راستا بررسی می‌کند.	توصیفی - تحلیلی	معرفت‌شناسی در فلسفه مشاء و دلالت‌های تربیتی آن	محمدعلی شکری‌نیا، محمد داوودی، منصوره صداقت، ۱۳۹۳
به مشترکات فلسفه مشاء و اشراق و همچنین تفاوت‌ها می‌پردازد و تفاوت در هدف غایی در هر دو مکتب پرداخته می‌شود.	تحلیل اسنادی	تفاوت‌های علم‌النفس اشراقی و مشائی و نتایج تربیتی آن	محمد بهشتی، ۱۳۹۳
در این مقاله به ابعاد وجودی انسان و سیر طبیعی اوبه‌سوی کمال بحث می‌شود که در صورت بی‌توجهی به سیر نزولی خواهد انجامید و انسان‌شناسی در دیدگاه ملاصدرا و توجه به حرکت جوهری روح در این مقاله مدنظر است که بیشتر جنبه فراطبیعی انسان موردبررسی قرار می‌گیرد.	توصیفی - تحلیلی	تربیت انسان در پرتو انسان‌شناسی صدرایی	ناصر مؤمنی، ۱۳۹۶
در این مقاله به مبانی انسان‌شناسی در تعلیم و تربیت در سند تحول بنیادین با تأکید بر شکوفایی استعدادها می‌پردازد و مقایسه تطبیقی بین انسان پست مدرن که انسانی بی‌روح و راکد را	کیفی	مقایسه مبانی انسان‌شناسی سند تحول بنیادین نظام تعلیم و تربیت جمهوری اسلامی ایران با دیدگاه پست مدرنیسم	محمد رضا امام جمعه، لیلا رضایی، ۱۳۹۵

به تصویر می‌کشد؛ با انسان شناسی اسلامی که در پی حرکت و رشد استعدهاست.			
روح‌اله محمدی، عبدالهادی فقهی‌زاده، ۱۳۹۵	مبانی انسان‌شناختی روش تربیتی قرآن و حدیث در بعد اجتماعی	توصیفی - تحلیلی	دوبعدی بودن انسان (مادی و روحانی) قوه اختیار، اراده، حقیقت گرابودن و زیبایی اندیشی مورد نظر است و هدف تعلیم و تربیت رشد اخلاقی و انسان تکامل یافته را بیان می‌کند.

روش تحقیق

روش تحقیق در پژوهش حاضر به صورت کیفی - تحلیلی و رویکرد کتابخانه‌ای است؛ در این پژوهش داده‌ها از طریق تحلیل و بررسی کتب و مقالات با موضوع مبانی فطری و اهداف تعلیم و تربیت جمع‌آوری گردید و به صورت تحلیل اسنادی با توجه به اهداف تعلیم و تربیت، مبانی خودشناسی، مبدأشناسی و غایت‌شناسی مدنظر قرار داده می‌شود و در ادامه نظرات ابن‌سینا و فلسفه مشاء در مجموعه رسائل متناسب با موضوع فطریات و تعلیم و تربیت گردآوری شد؛ در نهایت ارتباط بین مبانی فطری و تحقق اهداف تربیتی اسلام استنباط گردید.

یافته‌های پژوهش

مبانی انسان‌شناسی در فلسفه مشاء و مباحث مربوط به آن تحت عنوان علم‌النفس مطرح شده‌اند؛ عناوینی چون چیستی و وجود نفس، حدوث نفس، کمال نفس، معاد، بقا و اتصال به سر منشأ هستی و... بررسی شده‌اند؛ بحث از چیستی نفس و اصالت وجود یا ماهیت آن و همچنین رابطه جسم و روح در حوزه مباحث تعلیم و تربیت بسیار مهم و حیاتی است؛ ولی پرداختن به همه آن‌ها در این پژوهش نمی‌گنجد؛ بالاخص فطرت به عنوان نیروی بالقوه و محرک به سمت آموختن پرداخته خواهد شد.

الف) خودشناسی

خودشناسی از منظر تربیتی حائز اهمیت است؛ مهم‌ترین آثار آن را می‌توان شناخت توانایی‌ها و ضعف‌ها، تشخیص هدف، انتخاب راه صحیح زندگی، انسجام در نظام فکری، تسهیل و ارتقای در روابط با دیگران و خداشناسی را برشمرد و عدم توجه به خودشناسی آثاری چون بی‌هدفی، عدم تعادل شناختی و ناتوانی در شناخت ظرفیت‌های توانشی و انگیزشی را به دنبال خواهد داشت (ستاری، جوانی: ۱۳۹۸).

ریشه تمام الهامات اخلاقی - که تمام نظام‌های تعلیم و تربیت به دنبال پرورش آن هستند - در خودشناسی است؛ هر نظام تربیتی هنگامی که می‌خواهند انسان را به اخلاق حسنه و یا ارزش‌های عالی سوق دهند او را به یک درون‌نگری متوجه می‌سازند که خود را، خود عقلانی را، آن حقیقت وجودی خود را کشف کند تا بتواند شرافت ذاتی خودش را دریابد (رک، مطهری، ۱۳۸۸: ۱۵۸).

بسیاری از مکاتب تربیتی غیرالهی، به نوعی دچار خود فراموشی‌اند؛ چراکه خود واقعی انسان را نادیده گرفته‌اند، این نکته کم‌وبیش در اندیشه متفکران غربی مشهود است: دکتر الکسیس کارل می‌گوید «درحقیقت مقدم بر همه چیز باید به انسان پرداخت که با انحطاط او زیبایی تمدن و حتی ستارگان از بین می‌روند اگر گالیله و نیوتن و لاوازیه نیروی فکری خود را صرف مطالعه روی بدن و روان آدمی کرده بودند؛ شاید نمای امروز دنیای ما با امروز فرق داشت» (الکسیس کارل، بی‌تا: ۹ و ۵۳).

این که انسان موجودی دارای نفس و جسم دانسته شود و یا این که انسان را ماده محض بیندارند، تأثیر شگرفی بر او و مسیر حرکت و غایت آن دارد؛ انسان دارای شعور و احاطه علمی بر جهان است، ماده هیچ‌گاه نمی‌تواند بر ماده دیگر احاطه داشته باشد؛ احاطه علمی و آفرینش و ابداع همه از خصوصیات تجرد نفس انسان است؛ هنگامی که این نکته درک شد، مشخص می‌شود که تهذیب و پرورش باید همراه علم‌آموزی و تعلیم قرار گیرد و انسان خوی‌های حیوانی را خواهد فهمید و از آن اجتناب خواهد کرد، خوی‌های انسانی را می‌شناسد، تهذیب را همراه آن کرده و برای فرار از ملکات حیوانی و آراسته شدن به ملکات انسانی را به همراه دانش خواهد آموخت (رک، دستغیب، بی‌تا: ۷۱ - ۶۱).

توجه به این نکته ضروری می‌نماید که شناخت نفس و قوه عاقله چگونه می‌تواند به شناخت هستی بینجامد و نقش تعلیم و تربیت در آن چیست؟ به عبارت دیگر اگر شناخت و لزوم شناسایی، امری درونی و فطری است چه نیازی به تعلیم است؟ از طرفی بدیهی است که انسان به خودی خود نمی‌تواند به شناخت حقیقی نائل آید؛ به طور مثال انسان ذاتاً می‌داند که گرسنه است و این فهم نیاز به آموزش ندارد؛ اما متعلق رفع گرسنگی، یعنی همان شناخت مواد خوراکی و چگونگی ترکیب آنان با یکدیگر، نیازمند مربی است؛ زیرا به راحتی ممکن است انسان گرسنه مسموم شده و یا درگیر عوارض استفاده از طعام نامطلوب شود.

برطبق دیدگاه ملاصدرا عقل از حیث مرتبه وجودی و تحقق و فعلیت و بساطت و کمال و وسعت تفاوت ماهوی با نفس و جسم دارد همچنین معتقد است که در عالم ربوبی عقل انسان با ذات حق متحد است (کرمی، ۱۳۸۵، ۱۵۱)

در تبیین عقل ملاصدرا می‌گوید:

از جمله طریق معرفت این است که نفس جوهری است، ملکوتی که دائماً در صراط تکامل و ترقی و خروج از حد قوه و استعداد به حد کمال است پس به ناچار برای نفس مربی و مکملی است که از جانب نقص به جانب کمال می کشاند ... (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۷۴)

حضرت علی (ع) می فرماید: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ انْتَهَى إِلَى غَايَةِ كُلِّ مَعْرِفَةٍ وَ عِلْمٍ» (التمیمی الآمدی، ۱۳۶۶: ۲۳۲)

در دیدگاه فلاسفه فصل ممیز انسان از دیگر موجودات عقل است با عقل انسان توانایی درک و فهم حقایق و تمیز آن‌ها از یکدیگر را دارد؛ تربیت عقل نظری و عقل عملی دو مبحث مهم در تعلیم و تربیت است که با حکمت عملی و حکمت نظری در متون فلسفی تعریف شده‌اند پس اگر هر کدام از این دو بعد عقلانی انسان به درستی شناخته شوند، تربیت صحیح آنان باعث شکوفایی استعدادهای وی خواهد شد، در این صورت هدف تعلیم و تربیت محقق می شود.

عقل نظری استعداد و توانایی شناخت کلی و نظری را داراست؛ یعنی شناخت صفات و امور کلی که انسان و اختیار او هیچ دخالتی در وجود آنان ندارد، مانند عقول و نفوس ماورایی و یا اموری که انسان و اختیار او با آنان در ارتباط است، از جمله: شناخت سعادت و شقاوت؛ اسباب و عوامل آن.

عقل عملی، قوه مجریه و تدبیرکننده رفتار و اعمال انسان است، در تعلیم و تربیت عقل عملی، پرورش توانایی عمل و عادت، مطلوب است و این توانایی‌ها اگر در جریان صحیح تربیت قرار گیرد، به وسیله تمرین و تکرار به عادت و درباره نظام اجتماعی به هنجار تبدیل خواهد شد؛ ولی نباید نقش آگاهی و اختیار را در آن نادیده گرفت.

در تعلیم بعد نظری و هدایت عقل نظری، مربی وظیفه ارائه اطلاعات علمی و افروختن چراغ دانش، ایجاد سؤال برای کشف حقایق را دارد؛ ولی در بعد عملی علاوه بر این که مربی عمل و فعل را می آموزد، خود نیز نقش الگو و ناظر را ایفا می کند.

نقش خودشناسی در تعلیم و تربیت در فلسفه مشاء

خودشناسی که برخی فلاسفه از آن به خودآگاهی تعبیر کرده‌اند؛ از منظر اخلاقی و تربیتی مطمح نظر قرار می گیرد؛ همچنین بر ابتدای سعادت بشر بر خودشناسی و معرفت نفس تأکید فراوان شده که همان سیر انفسی در مقابل سیر آفاقی برای پیمودن راه کمال است (اسحاقی نسب، زمانی‌ها، ۱۳۹۴) سقراط نیز بزرگ‌ترین مانع در پیمودن مسیر کمال و رشد را جهل انسان نسبت به خود می داند.

ابن سینا خودشناسی را مقدم بر هر معرفت دیگری می داند و خودشناسی را سرآغاز پیمودن راه مراقبه و تهذیب نفس می داند؛ در اندیشه سینایی اولین گام در خودشناسی، اثبات روح و ذوابعاد دانستن انسان است، ابن سینا برای اثبات روان در انسان به حالتی از انسان اشاره دارد که او در خلأ کامل باشد و اندام خود را حس نکند، او در همین حالت نیز به انانیت و من وجودی خودآگاه است «آگاهی ما به خودمان، خود وجود ماست» و همچنین می گوید «حقیقت هر انسان جوهری است که ما با «من» به آن اشاره می کنیم» (ابن سینا، ۱۳۶۲: ۱۱۷).

در تعلیم و تربیت به هردو بعد روحی و جسمی انسان توجه شود و پرورش روح و پرورش جسم مرتبط هستند؛ برای ایجاد تغییرات روحی مطلوب باید از ایجاد تغییر مناسب در بدن بهره‌جست و برای تغییرات مطلوب جسمی باید از تغییرات روحی خاص استفاده کرد (داودی، ۱۳۹۳: ۱۳۶).

افعال خاص انسان مانند درک معقولات، درک حسن و قبح افعال و گرایش به نیکی و حذر از زشتی‌ها از آثار روح است و جسم تنها ابزاری در اختیار روح برای رسیدن به آنهاست تا رشد و کمال حاصل شود (داودی، ۱۳۹۳: ۱۳۷). در دیدگاه مشائیون آگاهی منتهی به رشد، با مراقبه حاصل می‌شود و بنیاد شناخت‌های دیگر انسان است که از طریق شهود درونی حاصل می‌شود نه از طریق عقل و یا حواس ظاهری (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۸). ممکن است با آموزش و شناخت حواس فعل یا عملی را آموخت؛ ولی درک حسن آن که به تربیت بعد حقیقی وجود انسان می‌انجامد، تنها به وسیله شهود درونی یا همان خود حقیقی حاصل می‌شود؛ هدف غایی انسان، ماندن در عقل فعال است که تحت تربیت نفس و به تبع آن مراقبه و ریاضت حاصل خواهد شد.

در دیدگاه مشائی انسان موجودی ترکیب یافته از نفس و بدن است و حیات و اندیشه و تمام حالات، عواطف و انفعالات و تمایلات او به فعالیت بدن وابسته به نفس است و جسم بدون روح سرد و خاموش است.

افلاطون رابطه نفس و بدن را مانند مرغی در قفس می‌داند؛ در اثولوجیا آمده است که علت هبوط نفس به این عالم این است که نفس پر و بال خود را از دست داده و در قفس تن گرفتار شده است و چون مجدداً پر و بال گرفت، به موطن خود عروج خواهد کرد (افلاطون، ۱۳۳۶، ج ۳: ۱۳۱۴). ابن‌سینا علم را از مقوله کیف نفسانی می‌داند و علم را تمثیل شیء نزد مدرک تعریف نموده است «حقیقت علم و ادراک عبارت از صورت متمثل ذهنی است؛ خواه آن صورت از وجود اشیای خارجی باشد و خواه نباشد (ابن‌سینا، بی‌تا: ۸۲) همچنین او کمال موجودات را به واسطه نفس تلقی می‌کند و موجودات کامل‌تر را دارای قوای نفسانی بیشتر و کامل‌تر می‌داند.

بر همین مبنا بیش‌ترین تأکید بر پرورش روح است و بر پرورش عقل نظری و عقل عملی تکیه شده است هرچند که از پرورش جسم نیز غفلت نشده، چراکه نفس برای سیرکمال به جسم مادی نیاز دارد و بدن ابزاری است که سلامت و قوت و قدرت آن بر پرورش روح اثر مستقیم دارد.

همه افراد دارای توانایی‌های یکسان نیستند، در فلسفه مشاء افراد در حیطه آموزشی به چهار دسته تقسیم می‌شوند: اول (احرار بالطبع): یعنی هم قدرت و همه اراده قوی دارند، و به لحاظ تشخیص حق از باطل و خیر در حد اعلا هستند و برای ترغیب و تشویق این دسته دعوت به تفکر و تأمل در رفتار و آگاهی بخشی نسبت به آن کافی است؛ دوم (بهائیم) از لحاظ قدرت و اراده ضعیف هستند و سوم (برده بالطبع) هستند که قدرت تشخیص بالا ولی اراده ضعیف دارند، برای گروه دوم و سوم علاوه بر آگاهی بخشی باید از تنبیه استفاده کرد؛ چهارم دارای اراده قوی ولی قدرت تشخیص ضعیف هستند، این گروه در صورتی به سعادت می‌رسند که تحت نظر افرادی با قدرت تشخیص قوی تربیت شوند (رک داودی، ۱۳۹۳: ۱۸۸).

(ب) مبداشناسی (خداجویی فطری)

ممکن است چنین به نظر برسد که خداشناسی گرچه لازم است ولی پرداختن به آن در بحث تربیت ضروری نیست؛ اما باید دانست انسان برای دستیابی به اهداف والای خود نیازمند به تعمیق معرفت خود به خداوند است؛ امروز شبهات فروانی درباره ارتباط خدایاوری با دیگر حوزه‌های زندگی مطرح است که باعث شده موحدان نیز در ساحت‌های مختلف زندگی از الگوهایی پیروی کنند که خداناپوران پیشنهاد داده یا عمل نموده‌اند (عبودیت؛ مصباح، ۱۳۹۸: ۲۴) حس اخلاقی جدای از حس خداشناسی نیست و حس تکلیف خداشناسی را در پی دارد؛ یعنی حسی که به موجب آن انسان اسلام فطری را می‌شناسد؛ بالفطره می‌شناسد که عفو مورد رضای خداوند است؛ بالفطره می‌داند که خدمت به خلق خدا و فداکاری برای خلق خدا مورد رضای معبود است، انصاف چیزی جز رضایت معبود را به دنبال ندارد و تن به ذلت و خواری نخواهد داد. اسفار اربعه که کمال حقیقی را برای فرد متجلی می‌کند، شامل «سفر من الخلق الی الحق» «من الحق بالحق» «من الحق الی الخلق» «من الخلق بالحق» نتیجه اسفار این است که سالک حقیقی بعد از شناخت حق می‌تواند در بین خلق خدمت‌رسانی کند.

اگزیستانسیالیست‌ها که هدف تعلیم و تربیت را خدمت به انسانیت و آگاهی انسان می‌دانند و قائل به اصالت انسان و مبدأیت او برای خلق همه ارزش‌ها بوده و مبدأ هستی را که اصل اساسی همه ارزش‌هاست را نادیده می‌گیرند؛ در همین راستا پیشینه فطری انسان را منکر شده و دعوی رشد و کمال و اخلاق را ادعایی موهوم دانسته که پایه علمی و فلسفی ندارد (رهبر، رحیمیان، ۱۳۸۵: ۴۸).

نقد اساسی به آموزش منهای نگاه به مبدأ آفرینش همین موضوع است، اگر مربی بعد از پذیرفتن خداجویی فطری نقش مهم و اساسی آن در تعلیم و تربیت را مشخص سازد، آگاهی‌دادن انسان به این کشش و هدایت آن به سوی خالق حقیقی، نمود پیدا می‌کند؛ درحقیقت پیامبران به عنوان عالی‌ترین نمونه از معلم و دارای برترین روش تربیتی، هیچ‌گاه برای آموختن و معرفی خداوند مبعوث نشده‌اند بلکه رسالت آنان هدایت و یادآوری این کشش درونی است پس از آگاه‌کردن انسان نسبت به این حس خدای حقیقی را معرفی می‌نمودند سپس آداب بندگی و پرستش را تعلیم می‌دادند؛ ازطرفی شناخت خداوند و پرستش صحیح و انقیاد درمقابل ذات حق، برای متعلم و رفتار فردی و اجتماعی او بسیار حائز اهمیت خواهد بود؛ مربی توانمندی که علاوه بر شناخت مبدأ عالم هستی و رابطه وجودی‌اش با تمام مخلوقات راه شناساندن این مبدأ را نیز به خوبی بداند؛ علت بیراهه رفتن افرادی که مسحور عرفان‌های کاذب و یا مدعیان دروغین شدند، همین عدم شناخت صحیح مربی از مبدأ است.

نقش باور به خداوند به عنوان مبدأ هستی در تعلیم و تربیت در فلسفه مشاء

در مکتب مشائی عالم هستی از خداوند شروع می‌شود و پس از آن عالم عقول سپس عالم نفوس و درانتها عالم ماده است؛ فارابی کلمه «اول» را برای خداوند به کار برده است، به‌طور کلی او از «نظام صادر از اول تعالی» به عنوان ثانی یاد می‌کند و منظور فارابی این است که وجود از اوست «و الاول هو الذی عنه وجد» (فارابی ۱۹۹۵: ۴۴)

خداوند جهان را براساس نظام علی و معلولی آفریده است، سنخیت بین علت و معلول امری حتمی، ضروری و لایتغیر می‌باشد. بر این اساس تحقق نتایج مطلوب تعلیم و تربیت اسلامی و الهی، مانند پرورش علم و آگاهی، صفات پسندیده، پابندی به ارزش‌ها و رفتارهای شایسته در مرتبه همگی تابع نظام علی و معلولی است. رشد همه این فضائل اخلاقی و تحقق اهداف تربیتی در صورتی محقق می‌شود که بر این قانونمندی مبتنی باشد، به عبارت دیگر تعلیم و تربیت کارآمد، امری سلیقه‌ای نبوده بلکه مبتنی بر دانش و آگاهی کافی از انسان و قانونمندی‌های حاکم بر او و محیط پیرامون اوست خداوند متعال در رأس همه امور همه موجودات و علت و خالق همه آنهاست. در فلسفه مشاء عنوان می‌شود خداوند، علت کل عالم هستی است پس از آن عالم عقول قرار دارد که علت عالم نفوس و طبیعت است. مرتبه پایین‌تر عالم نفوس است که بر عالم طبیعت تقدم رتبی داشته و در عالم طبیعت نیز انسان بر دیگر موجودات، حیوانات بر گیاهان، گیاهان بر جمادات برتری دارد (رک، داودی، ۱۳۹۳: ۱۱۰ - ۱۰۸) برطبق نظر مشائیون عالم طبیعت در ناقص‌ترین حالت خود قرار دارد و هرچه به سمت کمال حرکت کند؛ به مبدأ هستی نزدیک‌تر خواهد شد.

براساس تقدم و تأخر عوالم هستی و برتر بودن خداوند به عنوان خیر محض و علت العلل، اندیشیدن در این موضوع ضروری است که اگر مانند نظام‌های اگزیستیالیست ماده محور و یا امانیست انسان محور، تعلیم و تربیت و روش‌های تربیتی تعریف شوند، آیا کمال محقق خواهد شد؟ وقتی نیازهای انسان و تربیت او تنها در جهت ارضای نیازهای مادی و غریزی - مانند حیوانات - باشد چگونه او بر دیگر موجودات برتری خواهد داشت و یا با سنخیت بین علت و معلول هماهنگ خواهد بود؟ به عبارت دیگر علاوه‌العلی که خیر محض است و عالم عقولی که عقل محض است؛ آیا با معلول غریزه و ماده سنخیت دارد؟ یا رسیدن به سعادت که در تمامی تعاریف تعلیم و تربیت به عنوان هدف عنوان شده است، تنها در گرو شناخت مبدأ حقیقی جهان است؟

پر واضح است که همگی نظام‌های عقلی و الهی رابطه علی و معلولی را پذیرفته‌اند، اگر جهان هستی دارای علت است و خداوند و خیر محض، علت عالم هستی است، باید در تربیت و تعلیم روش به گونه‌ای باشد که به این خیر محض بینجامد.

نکته مهم درباره مبدأشناسی، نقش مهم مربی در شناساندن مبدأ است، اگر خود مربی خداوند را علت تام جهان هستی نداند و معتقد به نظام انسان محور باشد، چگونه می‌تواند مربی را در مسیر صحیح راهنمایی کند؟

(ج) غایت‌شناسی (رشد و کمال)

هدفی که تمام انسان‌ها به دنبال کسب آن هستند "سعادت" است؛ ولی مصداق و مفهوم حقیقی سعادت در مکاتب مختلف نه تنها متفاوت بلکه متضاد است. دیدگاه امانیستی سعادت انسان را در دنیا خلاصه می‌کند و معتقد است که سعادت انسان در لذات دنیایی است؛ یعنی هرکس از لذات دنیا بهره بیشتری برد، قطعاً سعادتمندتر است (امری؛ عبدالهی، ۱۳۹۵) درحالی که در دیدگاه مقابل یعنی دیدگاه خداشناسانه و موحدانه سعادت خیر مطلق انسان است و باید تمام فعالیت‌ها و فرایند تعلیم و تربیت برای رسیدن به این خیر مطلق هماهنگ باشد که دارای چهار بعد است اول بعد جسمی، دوم بعد عقلی، سوم بعد اخلاقی و چهارم بعد مدنی (رک، داودی، ۱۳۹۴: ۲۳) ذات انسان کمال‌گرا

است و در تلاش است که به والاترین حد هرچیزی برسد. ممکن نیست شخصی در مرحله‌ای از زندگی توقف کند و بگوید "رسیدم به هرآنچه که ممکن است فرد به آن دست یابد" در این صورت سیر پیشرفت بشر تا بدین جا نمی‌رسید، حال در فرض انتساب سعادت به لذات دنیوی که به حکم ممکن‌الوجود بودن محدود هستند، چگونه می‌توان آن‌ها را هدف غایی بشر دانست؟

در دیدگاه اگزیستانسیالیست‌ها که هدف تعلیم و تربیت را خدمت به انسانیت و آگاهی انسان می‌دانند و قائل به اصالت انسان و مبدأیت او برای خلق همه ارزش‌ها بوده و مبدأ هستی را که اصل اساسی همه ارزش‌هاست را نادیده می‌گیرند؛ در همین راستا پیشینه فطری انسان را منکر شده و دعوی رشد و کمال و اخلاق را ادعایی موهوم دانسته که پایه علمی و فلسفی ندارد (رهبر، رحیمیان، ۱۳۸۵: ۴۸).

پس از مشخص شدن منظور از هدف غایی و شناخت آن باید به جایگاه تعلیم و تربیت در آن پرداخت. برای رسیدن به هر هدف والا به‌ناچار باید هدف‌های متوسط و نازلی در نظر گرفت که مقدمه‌ای برای رسیدن به آن غایت مدنظر باشند؛ جایگاه تعلیم و تربیت صحیح ناظر به همین اهداف متوسط است، وقتی مربی بداند هدف غایی و نهایی تربیتی چیست؛ به دقت استعدادها و توانایی‌های او را بررسی خواهد کرد و با توجه به تفاوت‌ها، روش مناسب را اتخاذ نموده و او را در راه رسیدن به غایت یاری خواهد نمود.

هیچ مکتب دنیامحور و ضد دینی نمی‌تواند ادعا کند که اهداف اجتماعی که به‌عنوان یکی از اهداف میانه‌ای که برای رسیدن به هدف غایی برشمرده می‌شود، پسندیده و مقبول نوع بشر نیست؛ از طرفی نمی‌توان انسان را بدون نظر به جایگاه ویژه در خلقت در نظر گرفت.

نقش غایت‌شناسی (رشد و کمال) در فلسفه مشاء

گرچه فیلسوفان مشاء درباره کمال انسان دیدگاه‌های متفاوتی بیان کرده‌اند؛ اما همگی کمال عقلانی را به‌عنوان بخشی از کمال انسان و کمال اخلاقی را برخی به‌عنوان بخشی از کمال و برخی مقدمه کمال عقلانی پذیرفته‌اند و حتی برخی قوه تصرف در طبیعت را به‌عنوان بخشی از کمال انسان تلقی کرده‌اند (داوودی، ۱۳۹۳: ۱۳۸).

در اندیشه مشاء سعادت انسان عبارتست از: کمال یا لذت ناشی از ادراک کمال و تحقق سعادت در گرو تحقق کمال عقلانی و کمال اخلاقی است؛ ابن‌سینا معتقد است که جان همه فضائل در حاکمیت قوه عاقله بر دیگر قواست (ابن‌سینا، ۱۳۲۶ق: ۱۴۹) ابن‌سینا در رساله سعادت، سعادت انسانی را به‌گونه‌ای عرفانی تبیین می‌کند و آن را وصال به معشوق معنا می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۹۱: ۲۷۶ - ۲۷۵) هدف غایی در تعلیم و تربیت مشائی سعادت است و تمام فعالیت‌های تربیتی باید در خدمت تحقق این غایت باشد. رسیدن به سعادت در گرو فضایل اخلاقی است؛ ولی تنها با تحقق این فضایل سعادت حاصل نمی‌شود؛ یعنی این که فضایل اخلاقی شرط لازم برای رسیدن به سعادت هستند؛ ولی تنها شرط کافی نیستند (داوودی، ۱۳۹۳: ۱۸۶).

نقیب، هدف تعلیم و تربیت را از دید ابوعلی سینا رشد همه جانبه فرد می‌داند (صدیق، بی‌تا: ۱۷) و برخی دیگر ایمان، اخلاق، عادات پسندیده، تندرستی، سواد، پیشه و هنر را به‌عنوان اهداف از بیان ابوعلی سینا استخراج کرده‌اند (جاویدی کلاته جعفرآبادی، ۱۳۸۴).

این در حالی است که برخی ادعا کرده‌اند، هدف اساسی در تعلیم و تربیت، طبق دیدگاه فارابی دارای اهداف عقلانی، اخلاقی، هنری و جسمانی در بعد فردی و اهداف اجتماعی در بعد اجتماعی است (میرزاحمدی، ۱۳۸۲) و همچنین در دیدگاه فارابی رسیدن به کمال خلقت، تربیت صحیح اخلاق و هنر، ترکیب علم و عمل برای ایجاد مدینه فاضله هدف‌گایی است (اعرافی و همکاران، ۱۳۹۱، ج ۱: ۱۳۲ - ۱۳۱).

برخی پژوهشگران معتقدند تربیت اجتماعی یکی از اهداف تعلیم و تربیت در نظر فلاسفه‌ای چون ابوعلی سینا و فارابی است؛ هرچند که فلسفه مشاء مصادیق را عنوان نکرده باشد، برطبق این دیدگاه در مدینه فاضله ابن‌سینا، پرورش حس مسئولیت در برابر بیت‌المال، تربیت شاگردان برای فعالیت مفید در جامعه، ایجاد نگرش در شاگردان درخصوص پیامدهای منفی بی‌کاری و بطالت و دلالتی و رباخواری، ایجاد نگرش در شاگردان درباره اهمیت و ضرورت خانواده و ایجاد روابط سالم در خانواده به‌عنوان مهمترین بنیان جامعه از اهداف اجتماعی تربیت به شمار می‌رود (داودی، ۱۳۹۴: ۳۲).

البته در اخلاقی که منتهی به سعادت است روش‌های تخلق به فضائل و از میان بردن رذائل بیشتر ناظر به تربی است؛ به عبارت دیگر در فلسفه مشاء در آثار اخلاقی بیشتر خودتربیتی مدنظر است و به دیگر تربیتی و روش‌هایی که مورد نیاز مربی در تربیت اخلاقی است، کمتر توجه شده است؛ در این دیدگاه برای رسیدن به سعادت و متخلق شدن به فضایل هفت مرحله عنوان شده است که شامل این مراحل می‌باشند؛ نخست: انتخاب و معاشرت با دوستان فاضل و پرهیز از دوستان ناصالح. دوم؛ التزام به رفتارهای پسندیده و محاسبه نفس. سوم؛ پرهیز از تحریک و تهییج شهوت و غضب. چهارم؛ تأمل در کارها قبل از اقدام. پنجم؛ آماده‌سازی نفس برای کنترل شهوت و غضب. ششم؛ شناسایی عیوب خویش. هفتم؛ دوری از انجام کارهای ناشایست کوچک (ابن‌مسکویه، ۱۳۷۱: ۱۵۹ - ۱۵۲).

مبنای مهم دیگر در تربیت مشائی پایداری در خلق نیکو و ملکه‌شدن آن خلق است که به معنی انجام پیوسته فضیلت‌هاست که با تکرار رفتارها آموخته می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۲۶ ق؛ ص ۱۴۶)؛ بر همین اساس عادت نقش مهمی در تعلیم و تربیت داشته و به دنبال آن، تمرین و تکرار باید از روش‌های اساسی در آموزش و تربیت اخلاقی خواهد بود.

نتیجه گیری

تعلیم و تربیت صحیح بدون در نظر گرفتن ابعاد وجودی و استعدادهای فطری و قابلیت‌های ذاتی انسان، امری دور از ذهن می‌نماید. انسان به‌صورت فطری، درباره مبدأ و غایت آفرینش همواره اندیشیده و درباره نقش خود در عالم هستی به تفکر فلسفی پرداخته است؛ بر همین اساس باید برنامه درسی در تعلیم و تربیت جامع‌نگر باشد؛ یعنی شامل علوم گوناگون تجربی و عقلی باشد و نقش برجسته شناخت ذات انسان و فطریات در نوع منش و کردار تبیین گردد؛ در کنار فعالیت‌های آموزشی باید به تقویت بینش استدلالی دانش‌آموزان همت گمارد و فعالیت‌های فوق برنامه و متناسب با استعدادهای برتر در این زمینه مفید خواهد بود.

زمانی که تربی از حقیقت وجودی خویش و مبدأ عالم هستی اطلاعات کافی داشته باشد، شناخت خود و مبدأ، مقدمه‌ای است که توسط مربی آگاه، تعلیم داده می‌شود و کمال را خود تربی به‌صورت آگاهانه و ارادی دنبال خواهد کرد، البته این به معنای نفی نیاز به مربی نیست،

بدان معناست که بر خلاف مبدأشناسی و خودشناسی در غایت‌شناسی نقش اساسی با خود‌مربی است و خود‌تربیتی تأثیر سازنده‌تر نسبت به دگر‌تربیتی خواهد داشت.

خودشناسی انسان به معنای درک بعد ماده و مجرد انسان است پس باید در بحث عقل عملی و عقل نظری کاملاً تربیت شود؛ در دیدگاه مشائیون افعال خاص انسان مانند درک معقولات، درک حسن و قبح افعال و گرایش به نیکی و حذر از زشتی‌ها از آثار روح است و جسم تنها ابزاری در اختیار روح برای رسیدن به آنهاست تا رشد و کمال حاصل شود پس رشد و کمال جسم تا جایی مطلوب است که به کمال روح بینجامد.

مبدأشناسی به معنی شناخت نقطه آغازین و اصل و مبنای وجودی است که وجود انسان از او حق حیات می‌یابد؛ با توجه به پذیرش اصل سنخیت علت و معلول در تمام مکاتب عقلی، فلسفه مشاء معتقد است خداوند علّه‌العلل عالم هستی است و با توجه به این‌که در جهان هیچ پدیده‌ای بدون علت تام تحقق پیدا نمی‌کند، مربی در تمام حالات خدا را ناظر خواهد دانست، در شناخت مبدأ نقش مربی بسیار مهم است؛ هدف بعثت پیامبران - به‌عنوان برترین مربیان عالم بشریت - همین شناساندن خداوند به انسان‌ها بوده است. مربی با برجسته‌سازی و ایجاد اهمیت در شناخت خداوند، از روش‌های استدلالی عقلی و تأکید بر بدهاوت وجود خداوند و همچنین ایجاد انس و الفت بین مربی و مبدأ عالم هستی می‌تواند در تربیت صحیح گام مؤثر بردارد.

در تعلیم‌وتربیت دانستن مقصد بسیار مهم است؛ صاحب‌نظران در حوزه تعلیم‌وتربیت برای مقصد ارزشی فراوان قائل بوده و معتقدند تا ندانید مقصد کجاست هرگز نمی‌توانید به گزینش بهترین راه رسیدن به آن پردازید.

مقصد نهایی در تعلیم‌وتربیت دینی رسیدن به سعادت که همان قرب و رضوان الهی است و دیگر اهداف سببی برای رسیدن به این مقصد غایی هستند؛ در دیدگاه مشائیون کمال انسان و سعادتمندی او به‌وسیله اخلاق و خودتربیتی حاصل می‌شود؛ بدین معنا که نقش خود فرد به‌عنوان مُدرک خیرات مهم‌تر از نقش مربی است، چراکه اگر مربی تمام تلاش خود را به‌کار بندد و از بهترین و مؤثرترین روش‌ها هم بهره‌گیرد تا مربی اراده نکند، موفقیتی حاصل نخواهد شد.

منابع

***قرآن مجید، ناصرمکارم شیرازی

- ابن کثیر. (۱۴۱۲). تفسیر ابن کثیر، ج ۳، بیروت: دارالمعرفه.
- ابن منظور. (۱۴۱۶ ق.). لسان العرب، دار احیاء بیروت: التراث عربی، نسخه نرم افزار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۲۶ ق.). رساله فی عهد فی تسع رسائل فی الحکمه و الطبیعیات، قاهره: دارالعرب، نسخه نرم افزار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۰ ق.). رسائل، قم: بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۵ ق.). الشفاء، مؤسسه جامع الاسلامیه، نسخه نرم افزار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۲). النجاه من الغرق فی بحر ضلالت، تصحیح محمدتقی دانش پژوه تهران: دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۹۱). مجموعه رسائل ابن سینا، تصحیح و ترجمه محمود طاهری، قم: آیت اشراق.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۵). الاشارات و تنبیهات، با شرح خواجه نصیرالدین طوسی، قم: نشرالبلاغه، نسخه نرم افزار.
- افلاطون. (۱۳۳۶). دوره آثار افلاطون ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- اسحاقی نسب، اسماء؛ زمانی ها، حسین. (۱۳۹۴). «بررسی و تحلیل نسبت خودآگاهی با مبانی متافیزیکی در فلسفه ابن سینا، جاویدان خرد، شماره ۲۸، پاییز و زمستان.
- افتخاری، رجبعلی. (۱۴۰۰). «بررسی مبانی انسان شناسی تعلیم و تربیت در اندیشه شهید مطهری»، فصلنامه علمی تخصصی انجمن فقه تربیتی، شماره ۲.
- امام خمینی، روح الله. (۱۳۸۵). انسان شناسی، گردآورنده مرضیه شریعت مداری، تهران: مؤسسه حفظ و نشر آثار امام خمینی (ره).
- کارل، الکسیس. (بی تا). انسان موجودی ناشناخته، ترجمه عنایت، نسخه نرم افزار.
- امام جمعه، محمدرضا؛ رضایی، لیلا. (۱۳۹۵). «مقایسه مبانی انسان شناسی سند تحول بنیادین نظام تعلیم و تربیت جمهوری اسلامی ایران با دیدگاه پست مدرنیسم»، ششمین کنفرانس بین المللی روان شناسی و علوم اجتماعی.
- امری، مرضیه؛ عبدالهی، کبری. (۱۳۹۵). «بررسی مقایسه ای «انسان شناسی» از دیدگاه قرآن و اوامیس»، نشریه مطالعات تطبیقی حقوق بشر، شماره ۱، صص ۶۶-۵۳.
- ایمانی، محسن؛ وکیلی، نجمه؛ مرجبا، سمیه. (۱۳۹۹). «نگرشی تطبیقی بر مبانی انسان شناسی تعلیم و تربیت از دیدگاه های دیگر و صدرالمتالهین»، نشریه معرفت فلسفی، شماره ۱.
- اعرافی، علیرضا؛ فتحعلی خانی، محمد؛ فصیحی زاده، علیرضا؛ فقیهی، علی نقی. (۱۳۹۱). آرای دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن، ج ۱، تهران: سمت.
- باقری، خسرو. (۱۳۸۶). دیدگاه های جدید در فلسفه تعلیم و تربیت، تهران: علم.

- بهشتی، محمد. (۱۳۹۳). «تفاوت‌های علم‌النفس اشراقی و مشایی و نتایج تربیتی آن»، تربیت اسلامی، شماره ۱۸.
- جاویدی کلاته جعفرآبادی، طاهره. (۱۳۸۴). «رویکردهای فلاسفه اسلامی به نفس و دلالت‌های تربیتی آن (ابن‌سینا، اشراق و ملاصدرا)» مجله انسان‌شناسی (نامه انسان‌شناسی) دوره ۴، ش ۷.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۸). فطرت در قرآن، تهران: اسرا.
- جوادی آملی، عبدالله. (بی‌تا). رهیقی مختوم، مرکز نشر اسراء، نسخه نرم‌افزار.
- جعفری، محمد تقی. (۱۳۷۵). فلسفه و هدف زندگی، تهران: قدیانی.
- حاجی ده‌آبادی، محمدعلی. (۱۳۹۸). درآمدی بر نظام تربیتی اسلام، قم: پژوهشگاه بین‌المللی المصطفی (ص).
- خندان، علی‌اصغر. (۱۳۸۲). «معرفت عقلی و شناخت فطری نزد ابوعلی سینا»، اندیشه حوزه، شماره ۴۲ و ۴۱.
- داوودی، محمد. (۱۳۹۳). فلسفه تعلیم‌وتربیت مشاء، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- دارندرف، رالف. (۱۳۷۷). انسان/اجتماعی، ترجمه غلامرضا خدیوی، تهران: آگاه.
- رهبر، محمدتقی؛ رحیمیان، محمدحسن. (۱۳۸۵). اخلاق و تربیت اسلامی، چ ۱۲، تهران: سمت.
- ستاری، علی؛ جوانی، حجت‌الله. (۱۳۹۸). «تحلیل مفهوم خودشناسی به‌مثابه یک روش تربیتی: تلاشی درجهت موحدت بخشیدن به معنا»، اندیشه‌های نوین تربیتی، دوره ۱۵، شماره ۴.
- شکری‌نیا، محمدعلی؛ داوودی، محمد؛ صداقت، منصوره (۱۳۹۳) «معرفت‌شناسی در فلسفه مشاء و دلالت‌های تربیتی آن»، اسلام و پژوهش‌های دینی، سال ششم، شماره ۱.
- صدیق، عیسی. (بی‌تا). «نظریات ابن‌سینا درباره تعلیم‌وتربیت و مقایسه اجمالی آن با افلاطون و ارسطو»، مجله دانشکده ادبیات، ۱۷.
- عباس‌زاده جهرمی، محمد. (۱۳۹۶). «مراتب هستی در حکمت مشاء و متعالیه با تأکید بر نگرش علامه خفری»، فصلنامه علمی - پژوهشی حکمت اسلامی، سال پنجم، شماره ۲.
- قرائتی، محسن. (۱۳۸۸). تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- کرمی، حسین. (۱۳۸۵). انسان شناخت تطبیقی در آراء ملاصدرا و یاسپرس، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۵). فلسفه اخلاق، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۸). تعلیم‌وتربیت در اسلام، ج ۱، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۹۱). مجموعه آثار، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۹۵). فطرت، چ ۲۹، تهران: صدرا.
- محمدی، روح‌اله؛ فقهی‌زاده، عبدالهادی. (۱۳۹۵). «مبانی انسان‌شناختی روش تربیتی قرآن و حدیث در بعد اجتماعی»، نشریه آموزه‌های تربیتی در قرآن و حدیث.

- میرزامحمدی، محمدحسن. (۱۳۸۲). «بررسی مقایسه‌ای اهداف تعلیم و تربیت از دیدگاه افلاطون و فارابی، مجله روان‌شناسی و علوم تربیتی، دوره ۳۳، شماره ۲، صص ۲۱۷ - ۲۱۳.

- مؤمنی، ناصر. (۱۳۹۶). «تربیت انسان در پرتو انسان‌شناسی صدرایی»، نشریه حکمت صدرایی، شماره ۲.
- نصرتی هشی، کمال؛ نوروزی، رضا علی؛ میرشاه جعفری، سیدابراهیم؛ بختیارنصرآبادی، حسن علی. (۱۳۹۳). «اهداف تربیت از نگاه ابن‌سینا»، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، صص ۱۲۵ - ۱۰۰.

- نراقی، احسان. (۱۳۵۵). غربت غرب، تهران: امیر کبیر.

- نقیب‌زاده، میرعبدالحسین. (۱۳۸۹). نگاهی به فلسفه آموزش و پرورش، تهران: طهوری.

- یاسپرس، کارل. (۱۳۷۸). کوره راه خرد، ترجمه مهبد ایرانی طلب، تهران: نشر قطره.

- همتیان، مهدی. (۱۴۰۲). «بررسی تأثیر مبانی انسان‌شناختی اسلامی بر نظام تربیتی اسلام در اندیشه علامه مصباح یزدی»، فصلنامه پژوهش در آموزش معارف و تربیت اسلامی.

- یوسفی، محمدتقی. (۱۳۹۲). درسنامه علم النفس فلسفی، تهران: سمت.

عربی

- احمدبن محمدبن علی الفیومی. (۱۴۰۵ق). المصباح‌المنیر، قم: دارالهجره.

- ابن‌مسکویه، احمدبن محمد رازی. (۱۳۷۱). تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، قدم له حسن تمیم، قم: انتشارات بیدار.

- دیلمی، حسن بن محمد. (۱۴۰۸). اعلام‌الدین فی صفات المومنین، قم: مؤسسه آل‌البیت.

- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (بی‌تا). الحکمه‌المتعالیه فی الاسفار‌العقلیه الاربعه.

- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۳). ترجمه و تفسیر شواهد ربوبیه، تهران: سروش، نسخه نرم‌افزار.

- التمیمی آمدی، عبدالواحدبن محمد، (۱۳۶۶). تصنیف غرر‌الحکم، قم: مکتب الاعلام الاسلامیه، نسخه نرم‌افزار.

Research Journal of Islamic Knowledge and Thought



Faculty of Islamic Studies and Thoughts

Vol.1, No.1, October 2025

► **Understanding the Discourse of the Quran in the Light of the Analysis of the Fundamentals of Linguistics and Semantics Allamah Tabatabaei^(RA)**

Fahimeh Jafrasteh

► **Baha'i Interpretations in the Scales of Evaluation**

Hossein Rahnamaei/Hassan Karami Mohammadabadi

► **An analysis of the role of the mosque in attracting and giving identity to young people from the perspective of the Quran and Hadiths**

Asghar Tahmasebi/Majid Roohi Dehkordi

► **Representation of the occupation of Iran in Shahrivar 1320 AH (Case study of the television series Daei Jaan Napoleon,, Dar Chashme Bad, Moamai Shah and Khatun)**

Mahdi Ansari/Jafar Hosseinpour

► **The strategic foundations of God-centered political management and the reflection of its influence on phenomena in the thought of Imam Khomeini^(RA)**

Javad Eshaghian Dorcheh/ Hamed Bayat/Mohammadhossein Torkanlo

► **The role of knowing the innate foundations of etymology, self-knowledge and teleology in Islamic education and training with a view to Masha's philosophy**

Zahra Afrasyabi /Saeed Akbari Tabar